

เวสสันดรชาดกกับการประกอบสร้างทางวัฒนธรรมในชุมชนชายแดนไทย-ลาว

วิทยานิพนธ์

ของ

กอบชัย รัฐอุบล

เสนอต่อมหาวิทยาลัยมหาสารคาม เพื่อเป็นส่วนหนึ่งของการศึกษาตามหลักสูตร

ปริญญาปรัชญาดุษฎีบัณฑิต สาขาวิชาภาษาไทย

กันยายน 2565

ลิขสิทธิ์เป็นของมหาวิทยาลัยมหาสารคาม

เวสสันดรชาดกกับการประกอบสร้างทางวัฒนธรรมในชุมชนชายแดนไทย-ลาว

วิทยานิพนธ์
ของ
กอบชัย รัฐอุบล

เสนอต่อมหาวิทยาลัยมหาสารคาม เพื่อเป็นส่วนหนึ่งของการศึกษาตามหลักสูตร
ปริญญาปรัชญาดุษฎีบัณฑิต สาขาวิชาภาษาไทย
กันยายน 2565
ลิขสิทธิ์เป็นของมหาวิทยาลัยมหาสารคาม

The Wessantara Jataka and Cultural Construction in Thai-Laos Border Communities

Kobchai Ratubon

A Thesis Submitted in Partial Fulfillment of Requirements

for Doctor of Philosophy (Thai)

September 2022

Copyright of Mahasarakham University



คณะกรรมการสอบวิทยานิพนธ์ ได้พิจารณาวิทยานิพนธ์ของนายกอบชัย รัฐอุบล แล้ว เห็นสมควรรับเป็นส่วนหนึ่งของการศึกษาตามหลักสูตรปริญญาปรัชญาดุษฎีบัณฑิต สาขาวิชาภาษาไทย ของมหาวิทยาลัยมหาสารคาม

คณะกรรมการสอบวิทยานิพนธ์

.....ประธานกรรมการ
(รศ. ดร. นิตยา วรรณกิตร์)

.....อาจารย์ที่ปรึกษาวิทยานิพนธ์หลัก
(ศ. ดร. ปฐม หงษ์สุวรรณ)

.....กรรมการ
(ผศ. ดร ราชันย์ นิลวรรณาภา)

.....กรรมการผู้ทรงคุณวุฒิภายนอก
(ผศ. ดร. พยุงพร ศรีจันทวงษ์)

มหาวิทยาลัยอนุมัติให้รับวิทยานิพนธ์ฉบับนี้ เป็นส่วนหนึ่งของการศึกษาตามหลักสูตรปริญญา ปรัชญาดุษฎีบัณฑิต สาขาวิชาภาษาไทย ของมหาวิทยาลัยมหาสารคาม

.....
(รศ. ดร. นิตยา วรรณกิตร์)
คณบดีคณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์

.....
(รศ. ดร. กริสน์ ชัยมูล)
คณบดีบัณฑิตวิทยาลัย

ชื่อเรื่อง เวสสันดรชาดกกับการประกอบสร้างทางวัฒนธรรมในชุมชนชายแดนไทย-ลาว
ผู้วิจัย กอบชัย รัฐอุบล
อาจารย์ที่ปรึกษา ศาสตราจารย์ ดร. ปฐม หงษ์สุวรรณ
ปริญญา ปรัชญาดุษฎีบัณฑิต **สาขาวิชา** ภาษาไทย
มหาวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหาสารคาม **ปีที่พิมพ์** 2565

บทคัดย่อ

การศึกษา “เวสสันดรชาดกกับการประกอบสร้างทางวัฒนธรรมในชุมชนชายแดนไทย-ลาว” ในครั้งนี้มีความมุ่งหมายของการวิจัย 2 ประการ คือ 1) เพื่อศึกษาเปรียบเทียบวรรณกรรมเรื่องเวสสันดรชาดกฉบับภาษาไทยและฉบับภาษาลาวที่ปรากฏในชุมชนชายแดนไทย-ลาว และ 2) เพื่อศึกษาเวสสันดรชาดกกับการประกอบสร้างทางวัฒนธรรมในชุมชนชายแดนไทย-ลาว

ผลการศึกษาพบว่า เวสสันดรชาดกชาดกที่ปรากฏในชุมชนชายแดนทั้ง 6 ฉบับมีลักษณะร่วมในด้านลักษณะต้นฉบับ กล่าวคือ ต้นฉบับที่เป็นหนังสือใบลานจารด้วยอักษรธรรม ได้แก่ ฉบับเลย ฉบับนครพนม ฉบับไชยะบุลี ฉบับคำม่วนและฉบับจำปาสัก ส่วนต้นฉบับที่เป็นหนังสือปัจจุบันและใช้อักษรไทยมีเพียงฉบับอุบลราชธานีเท่านั้น ส่วนในด้านลักษณะคำประพันธ์ พบว่า เวสสันดรชาดก 5 ฉบับมีการใช้คำประพันธ์ประเภทฮ่ายหรือร่ายสลับคาถาบาลี มีเพียงฉบับอุบลราชธานีเท่านั้นที่ใช้คำประพันธ์ประเภทโคลงลาว นอกจากนี้ในด้านลักษณะเนื้อหาพบว่า เวสสันดรชาดกทั้ง 6 ฉบับมีลักษณะร่วมในด้านการดำเนินเนื้อหาโดยแบ่งเป็น 13 กัณฑ์ แต่ความแตกต่างในรายละเอียด พบในเวสสันดรชาดก ฉบับเลยที่มีการแบ่งกัณฑ์ออกเป็น 2 บั้น คือ กุมารบั้นต้นและกุมารบั้นปลาย ฉบับไชยะบุลี แบ่งกัณฑ์หิมพานต์ออกเป็นหิมพานต์บั้นต้นและหิมพานต์บั้นปลาย ส่วนในฉบับอุบลราชธานีมีการณ์แบ่งกัณฑ์ออกเป็นตอนย่อย ๆ เช่น กัณฑ์หิมพานต์ แบ่งออกเป็นตอนพระเวสสันดรลงเกิด ช้างมงคลเกิด พระเวสสันดรได้นางมัทรี เป็นต้น ส่วนในด้านลักษณะภาษาพบว่า เวสสันดรชาดกทั้ง 6 ฉบับมีการใช้ภาษาลาว ถึงแม้ฉบับอุบลราชธานีจะพิมพ์ด้วยอักษรไทยปัจจุบันแต่เวลาเทศน์หรืออ่านจะต้องใช้ภาษาลาว

ผลการศึกษาเวสสันดรชาดกกับการประกอบสร้างทางวัฒนธรรมปรากฏใน 6 ลักษณะ คือ 1) การประกอบสร้างวัฒนธรรมทางภาษา พบว่า ในเรื่องการใช้คำ การใช้โวหาร การใช้คำแสดงอารมณ์ การใช้โวหารภาพพจน์ ตลอดจนการใช้คำเรียกชื่อวรรณกรรมเวสสันดรชาดก ตามลำดับ 2) การประกอบสร้างวัฒนธรรมทางศาสนา พบว่า มีความเชื่อแบบดั้งเดิมและความเชื่อทางพุทธศาสนา

รวมถึงความเชื่อทางศาสนาพราหมณ์ 3) การประกอบสร้างวัฒนธรรมทางการเมือง พบว่า มีประเด็นเรื่องลักษณะวัฒนธรรมการเมือง การสร้างสำนึกร่วมทางการเมือง การยึดหลักสันติวิธีและการประนีประนอมและการนำเสนอภาพลักษณ์ของผู้นำทางวัฒนธรรม 4) การประกอบสร้างวัฒนธรรมข้ามพรมแดน พบว่า มีเรื่องการเกิดเส้นพรมแดนรัฐชาติของไทยและลาว วัฒนธรรมร่วมเวสสันดรชาดกของคนสองฝั่งแม่น้ำโขง วัตถุสิ่งของกับการสร้างวัฒนธรรมข้ามพรมแดน ตัวละครกับการสร้างวัฒนธรรมข้ามพรมแดน เหตุการณ์กับการสร้างวัฒนธรรมข้ามพรมแดน เวลาและสถานที่กับการสร้างวัฒนธรรมข้ามพรมแดน ประเพณีและพิธีกรรมกับการสร้างวัฒนธรรมข้ามพรมแดน 5) การประกอบสร้างวัฒนธรรมทางชาติพันธุ์ พบว่า มีประเด็นเรื่องประเพณีพิธีกรรมที่แสดงถึงความเป็นชาติพันธุ์และเครื่องแต่งกายและศิลปะการแสดงกับนัยยะความเป็นชาติพันธุ์ 6) การประกอบสร้างวัฒนธรรมทางเพศ พบว่า มีประเด็นเรื่องเพศชายและเพศหญิงกับการเป็นผู้ให้กำเนิดสรรพชีวิตและพื้นที่ของเพศชายในประเพณีพิธีกรรมที่เกี่ยวกับเวสสันดรชาดกรวมถึงพื้นที่ของเพศหญิงในประเพณีพิธีกรรมที่เกี่ยวกับเวสสันดรชาดก 7) การประกอบสร้างวัฒนธรรมสร้างสรรค์ พบว่า มีประเด็นเรื่องเวสสันดรชาดกการประกอบสร้างประเพณีสร้างสรรค์ เวสสันดรชาดกการประกอบสร้างเศรษฐกิจสร้างสรรค์และเวสสันดรชาดกการประกอบสร้างการท่องเที่ยวเชิงสร้างสรรค์ เป็นต้น

โดยสรุป เห็นได้ว่าเวสสันดรชาดก ได้มีส่วนในการประกอบสร้างวัฒนธรรมที่หลากหลาย เวสสันดรชาดกไม่ใช่แค่เพียงวรรณกรรมที่ใช้ในการเทศน์มหาชาติเท่านั้น หากแต่อิทธิพลของเวสสันดรชาดกล้ำลึกและแทรกซอนไปในมิติต่าง ๆ ทั้งด้านวัฒนธรรมทางภาษา วัฒนธรรมทางศาสนา วัฒนธรรมทางการเมือง วัฒนธรรมข้ามพรมแดนรัฐชาติ วัฒนธรรมทางชาติพันธุ์ วัฒนธรรมทางเพศ ตลอดจนการสร้างวัฒนธรรมสร้างสรรค์ ฉะนั้นวัฒนธรรมที่เกิดจากการประกอบสร้างจากเวสสันดรยังคงดำรงอยู่อย่างเข้มข้นในสังคมไทยและสังคมลาว

คำสำคัญ : เวสสันดรชาดก, การประกอบสร้างทางวัฒนธรรม, ชุมชนชายแดนไทย-ลาว

TITLE The Wessantara Jataka and Cultural Construction in Thai-Laos Border Communities
AUTHOR Kobchai Ratubon
ADVISORS Professor Pathom Hongsuwan , Ph.D.
DEGREE Doctor of Philosophy **MAJOR** Thai
UNIVERSITY Mahasarakham University **YEAR** 2022

ABSTRACT

There are 2 objectives in this study: 1) to compare two versions of the Wessantara Jataka literatures –Thai and Lao languages apparent in the community along the Thai-Lao border, and 2) to explore the Wessantara Jataka toward cultural construction in the community along the Thai-Lao border.

The findings reveal that six versions of the Wessantara Jataka apparent in the border community share their common characteristics of each original version. In other words, all the original versions are palm leaf scriptures written in Tham scripts; those are, the versions from Loei, Nakon Phanom, Chaiyabuli, Kham Muan, and Champasak. Only one version from Ubonrajchathani is the current manuscript written in Thai alphabets. In the characteristic of rhyme, 5 versions of the Wessantara Jataka were composed with 'Rai' and 'Pali gatha'. However, rhyme of Lao Klon was shown only in the Ubonrajchathani version. In addition, the 6 versions of the Wessantara Jataka share their contents of the story lines with 13 sermons, but in different details. In the characteristic of contents, the Wessantara Jataka in Loei version comprises 2 chapters: 'The first chapter of Kumarn' and 'The end chapter of Kumarn'. The Chaiyabuli version comprises 2 chapters of Himmapan: 'The first chapter of Himmapan' and 'The end chapter of Himmapan'. In Ubonrajchathani version, the chapters are split into small parts. For instance, the Himmapan chapter is split into 3 parts: The birth of Prince Wessantara, The birth of Peccaya, and The marriage of Maddi, etc. In the characteristic of language, all six versions of the Wessantara Jataka were written in Lao

language. Otherwise, the Ubonrajchathani were printed in Thai alphabet; though, it has currently been preached or read in Lao language.

The findings of cultural construction in the Wessanatara Jataka reveal 6 characteristics as follows. 1) The cultural construction toward language showed in various usages; those are, words, eloquences, emotional expressions, figure of speech, and the title of the literature 'Wessanatara Jataka', respectively. 2) The cultural construction toward religion shows 3 kinds of beliefs: the tradition ones, the Buddhism ones, and the Bramanism ones. 3) The cultural construction toward politics reveals the characteristic of political culture, political awareness, adherence of peacefulness and compromise, and representation of cultural leader image. 4) The cultural construction toward cross-border reveals the origin of borderline between the national state of Thai and Lao, the common cultures of the Wessanatara Jataka among people from the two sides of the Mekong River, the cultural formation in the cross-border among matters, characters, situations, time and places, as well as traditions and rites. 5) The cultural construction toward ethnic reveals the ethnic ritual traditions, costumes and dancing art distinguishing the ethnic. 6) The cultural construction toward gender reveals the male and female with the origin of lives, male and female space in the ritual traditions related to the Wessanatara Jataka. 7) The cultural construction toward creation reveals the construction of the Wessanatara Jataka with creative traditions, economies, and tourism.

In conclusion, the Wessanatara Jataka involves various cultural constructions; not only the literature in the Mahachati Preaching but does the complicated and comprehensive dimensions of cultures like language, religion, politics, nation-state cross-border, ethnic, gender, and creative cultural formation. Eventually, cultures from the construction in the Wessanatara Jataka have still, strongly, existent in Thai and Lao societies.

Keyword : wessantara jataka, Cultural Construction, Thai-Laos border communities

กิตติกรรมประกาศ

วิทยานิพนธ์ฉบับนี้สำเร็จได้ด้วยความกรุณาและความช่วยเหลืออย่างสูงยิ่งจาก ศาสตราจารย์ ดร.ปฐม หงษ์สุวรรณ ประธานกรรมการควบคุมวิทยานิพนธ์ ที่ได้ประสิทธิ์ประสาทสรรพวิชาความรู้และให้คำปรึกษา ชี้แนะ แก้ไขปัญหาตลอดจนข้อบกพร่องแก่ผู้วิจัยด้วยความเอาใจใส่ตลอดมา

ขอขอบพระคุณ รองศาสตราจารย์ ดร.นิตยา วรรณกิตติ์ ประธานกรรมการสอบวิทยานิพนธ์ ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ราชันย์ นิลวรรณาภา กรรมการสอบวิทยานิพนธ์ และผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.พยุงพร ศรีจันทวงศ์ ผู้ทรงคุณวุฒิภายนอก ที่กรุณาให้คำชี้แนะแนวทางและแก้ไขข้อบกพร่อง อันเป็นประโยชน์อย่างยิ่งต่องานวิจัยฉบับนี้

ขอขอบพระคุณรองศาสตราจารย์ ดร.ธัญญา สังขพันธานนท์ รองศาสตราจารย์ ดร.จารุวรรณ ธรรมวัตร อาจารย์ ดร.โสภี อุ่นทะยา อาจารย์ประจำหลักสูตรปรัชญาดุษฎีบัณฑิต สาขาวิชาภาษาไทยที่กรุณามอบความรู้ เปิดประตูแนวคิด ให้คำชี้แนะแนวทางและแก้ไขข้อบกพร่อง อันเป็นประโยชน์อย่างยิ่งต่องานวิจัยฉบับนี้

ขอขอบพระคุณ รองศาสตราจารย์นพดล จันทร์เพ็ญ อาจารย์สุกัญญา จันทร์เพ็ญ อาจารย์มลวิภา โภคาพันธ์ อาจารย์พนอจิต จันทา ผู้ช่วยศาสตราจารย์สมพิศ จิตตรง ผู้ช่วยศาสตราจารย์ชิดหทัย นุตสถาปนา ผู้ช่วยศาสตราจารย์บุญธรรม ทองเรือง ผู้ช่วยศาสตราจารย์สมคิด เครือรัตน์ รองศาสตราจารย์สริยกานต์ ยี่เก็งเอี่ยม รองศาสตราจารย์ ดร.สุนทร วรหาร รองศาสตราจารย์ ดร.นิศานาจ โสภาพล รองศาสตราจารย์ ดร.รัตนะ ปัญญาภา อาจารย์กนกศักดิ์ ธานี อาจารย์กันทิยา ธานี ผู้ช่วยศาสตราจารย์สาคร ฉลวยศรี ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ศิริวรรณ ประสพสุข ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.มานิตย์ โศกค้อ ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.รังสรรค์ นัยพรม ผู้ช่วยศาสตราจารย์ภัทรขวัญ ลาสงยาง อาจารย์ณัฐสุดา ภาระพันธ์ อาจารย์อุษาวดี วรรณประภา ผู้ช่วยศาสตราจารย์ภิชญาพร อยู่คล้ำ ผู้ช่วยศาสตราจารย์ภัทรขวัญ ลาสงยางที่ให้ความช่วยเหลือและให้กำลังใจเสมอมา และที่ขาดไม่ได้คือพี่เพียว ผู้ช่วยศาสตราจารย์กิติราช พงษ์เฉลียว เพื่อนร่วมอุดมการณ์ เพื่อนร่วมทุกข์ร่วมสุขในการศึกษาต่อระดับปริญญาเอกที่มหาวิทยาลัยมหาสารคาม

ขอขอบพระคุณผู้บริหารมหาวิทยาลัยราชภัฏอุบลราชธานี ที่อนุมัติทุนการศึกษาในระดับปริญญาเอก และทุนในการเขียนวิทยานิพนธ์พร้อมทั้งอำนวยความสะดวกในด้านการศึกษาต่อในระดับปริญญาเอกที่มหาวิทยาลัยมหาสารคามด้วยดีเสมอมา

ขอขอบคุณเพื่อนร่วมรุ่นนิสิตระดับปริญญาเอก รหัส 59 ได้แก่ อาจารย์ดลยา แก้วคำแสน สาขาวิชาภาษาไทย คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยราชภัฏเชียงใหม่ อาจารย์ปฏิญญา บุญมาเลิศ สาขาวิชาภาษาไทย คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยรามคำแหง อาจารย์ปี

กนิษฐ์ สาธารณ์ สำนักวิชาศึกษาทั่วไป มหาวิทยาลัยราชภัฏอุดรธานี ที่ร่วมศึกษา ร่วมอุดมการณ์ ร่วมสุข ร่วมทุกข์ ร่วมเส้นทางการศึกษาระดับปริญญาเอกและให้กำลังใจด้วยดีเสมอมา

ขอขอบพระคุณคุณพ่ออุดมโชค รัฐอุบล คุณแม่ศจีมาศ รัฐอุบล คุณพ่อวุฒิชัย สายสุพรรณ์ คุณแม่สนอง สายสุพรรณ์ สายสุพรรณ์ คุณลุงพจ คุณป้าศรินรัตน์ วรโชติกีรติ คุณป้าประคอง และขอบคุณพี่ปุ๋ม ปริยานุช สายสุพรรณ์ น้องปุ๋ย วันสิริ คุณนัฐธิดา รัฐอุบล คุณวีระชัย คำหลอม น้องอุ๋งอิ๋ง น้องโอ๊ค รวมถึงญาติพี่น้องทุกคน และที่ขาดไม่ได้คือคุณครูวณิชยา รัฐอุบล แม่ปอนด์ภรรยาคู่ชีวิตและ เด็กหญิงเกตุกานต์ รัฐอุบล น้องลูกเกดที่เป็นกำลังให้พ่อเสมอมา

กอบชัย รัฐอุบล

สารบัญ

หน้า

บทคัดย่อภาษาไทย ..... ง

บทคัดย่อภาษาอังกฤษ ..... ฉ

กิตติกรรมประกาศ ..... ช

สารบัญ ..... ญ

สารบัญตาราง ..... ฐ

สารบัญภาพประกอบ ..... ฑ

บทที่ 1 บทนำ 1

1.1 ภูมิหลัง 1

1.2 ความมุ่งหมายของการวิจัย 8

1.3 คำถามหลักในการวิจัย 9

1.4 ความสำคัญของการวิจัย 9

1.5 ขอบเขตของการวิจัย 9

1.6 วิธีการดำเนินการวิจัย 11

1.7 นิยามศัพท์เฉพาะ 12

1.8 ข้อตกลงเบื้องต้น 13

1.9 กรอบแนวคิดในการวิจัย 13

1.10 เอกสารและงานวิจัยที่เกี่ยวข้อง 29

บทที่ 2 เวสสันดรชาดก : ความหมาย ที่มาและความสำคัญในบริบทสังคมไทย-ลาว 101

2.1 ความเป็นมาของชาดก ที่มาและภูมิหลังของเวสสันดรชาดก 101

2.2 นิยามความหมายของคำว่า “เวสสันดรชาดก” 127

2.3 บริบททางวัฒนธรรมและความสำคัญของเวสสันดรชาดกของในชุมชนชายแดนไทย-ลาว ... 143

2.4 ไทยกับลาวและความแพร่หลายของเวสสันดรชาดก 150
2.5 สรุปท้ายบท 195
บทที่ 3 ลักษณะวรรณกรรมเวสสันดรชาดกที่ปรากฏ ในชุมชนชายแดนไทย-ลาว 198
3.1 เวสสันดรชาดก ฉบับเลย 198
3.2 เวสสันดรชาดก ฉบับนครพนม 205
3.3 เวสสันดรชาดก ฉบับอุบลราชธานี 215
3.4 เวสสันดรชาดก ฉบับไชยะบุลี 224
3.5 เวสสันดรชาดก ฉบับคำม่วน 230
3.6 เวสสันดรชาดก ฉบับจำปาสัก 238
3.7 การเปรียบเทียบเวสสันดรชาดกฉบับต่าง ๆ ในชุมชนชายแดนไทย-ลาว 245
3.8 สรุปท้ายบท 255
บทที่ 4 เวสสันดรชาดกกับการประกอบสร้างทางวัฒนธรรมในชุมชนชายแดนไทย-ลาว 257
4.1 เวสสันดรชาดกกับการประกอบสร้างวัฒนธรรมทางภาษา 258
4.2 เวสสันดรชาดกกับการประกอบสร้างวัฒนธรรมทางศาสนา 286
4.3 เวสสันดรชาดกกับการประกอบสร้างวัฒนธรรมทางการเมือง 315
4.4 เวสสันดรชาดกกับการประกอบสร้างวัฒนธรรมข้ามพรมแดน 342
4.5 เวสสันดรชาดกกับการประกอบสร้างวัฒนธรรมทางชาติพันธุ์ 371
4.6 เวสสันดรชาดกกับการประกอบสร้างวัฒนธรรมทางเพศ 381
4.7 สรุปท้ายบท 393
บทที่ 5 เวสสันดรชาดกกับการประกอบสร้างวัฒนธรรมสร้างสรรค์ในชุมชนชายแดนไทย-ลาว 397
5.1 เวสสันดรชาดกการประกอบสร้างประเพณีสร้างสรรค์ 398
5.2 เวสสันดรชาดกการประกอบสร้างเศรษฐกิจสร้างสรรค์ 417
5.3 เวสสันดรชาดกการประกอบสร้างการท่องเที่ยวเชิงสร้างสรรค์ 451
5.4 บทสรุป 463

บทที่ 6 สรุปผล อภิปรายผลและข้อเสนอแนะ 466
6.1 สรุปผล 467
6.2 อภิปรายผล 475
6.3 ข้อเสนอแนะ 490
บรรณานุกรม 491
ภาคผนวก 512
ประวัติผู้เขียน 517

สารบัญตาราง

หน้า

ตาราง 1 แสดงการเรียกชื่อและลักษณะคำประพันธ์ที่ใช้ในการแต่งเวสสันดรชาดกฉบับต่าง ๆ..... 4

ตาราง 2 แสดงลักษณะต้นฉบับของเวสสันดรชาดกในชุมชนชายแดนไทย-ลาวทั้ง 6 ฉบับ..... 247

ตาราง 3 แสดงลักษณะภาษาของเวสสันดรชาดกในชุมชนชายแดนไทย-ลาวทั้ง 6 ฉบับ 249

ตาราง 4 แสดงลักษณะคำประพันธ์ของเวสสันดรชาดกในชุมชนชายแดนไทย-ลาวทั้ง 6 ฉบับ..... 250

ตาราง 5 แสดงลักษณะเนื้อของเวสสันดรชาดกในชุมชนชายแดนไทย-ลาวทั้ง 6 ฉบับ 252

ตาราง 6 แสดงจุดมุ่งหมายในการแต่งเวสสันดรชาดกในชุมชนชายแดนไทย-ลาวทั้ง 6 ฉบับ..... 253

ตาราง 7 แสดงชนชั้นและการเปรียบชนชั้นในพิธีกรรมของชาวอำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย 322

สารบัญภาพประกอบ

หน้า

ภาพประกอบ 1 แสดงกรอบแนวคิดในการวิจัยในครั้งนี้ 29

ภาพประกอบ 3 เวสสันดรชาดกฉบับใบลาน 160

ภาพประกอบ 2 เวสสันดรชาดกฉบับใบลาน 160

ภาพประกอบ 4 เวสสันดรชาดกฉบับภาษาลาว 161

ภาพประกอบ 5 เวสสันดรชาดก ฉบับภาษาไทย 161

ภาพประกอบ 6 พิธีเชิญพระอุปคุตและหอพระอุปคุตในงานบุญผะเหวด บ้านนาใหญ่ ตำบลนาใหญ่ อำเภอธาตุพนม จังหวัดนครพนม 166

ภาพประกอบ 7 ขบวนแห่พระเวสสันดรเข้าเมืองวัดบ้านเหล่าสามัคคี เมืองทาแขก แขวงคำม่วน สาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว 167

ภาพประกอบ 8 การฟังเทศน์มหาชาติวัดโขงเจียม ตำบลโขงเจียม อำเภอโขงเจียม จังหวัดอุบลราชธานี 169

ภาพประกอบ 9 ปู่เยอย่าเยอในตำนานเมืองหลวงพระบาง สาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว 171

ภาพประกอบ 10 นายบุญมี เชื้อถาวร ตำแหน่งเจ้าพ่อกวนเมืองด่านซ้าย อำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย 172

ภาพประกอบ 11 พิธีกรรมอัญเชิญพระอุปคุตในงานบุญหลวง อำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย 174

ภาพประกอบ 12 ผีตาโขนใหญ่และผีตาโขนเล็กในงานบุญหลวง อำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย 177

ภาพประกอบ 13 พิธีแห่พระเวสสันดรเข้าเมืองในงานบุญหลวง อำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย 178

ภาพประกอบ 14 ฮูปแต้มวัดพัทธสีมา อำเภอธาตุพนมพนม จังหวัดนครพนม 182

ภาพประกอบ 15 ฮูปแต้มวัดกุดชมภู อำเภอพิบูลมังสาหาร จังหวัดอุบลราชธานี 182

ภาพประกอบ 17 ผ้าผะเหวดโบราณของวัดบ้าน ท่าโพธิ์ศรี อำเภอเดชอุดม จังหวัดอุบลราชธานี .. 183

ภาพประกอบ 16 การแห่พระเวสสันดรเข้าเมือง โดยใช้ผ้าผะเหวด 183

ภาพประกอบ 19 ประติมากรรมปูนปั้น พระเวสสันดรกับพระนางมัทรี ประดับธรรมาสน์สิงห์ 185
ภาพประกอบ 18 ธรรมาสน์สิงห์ วัดศรีนวลสว่างอารมณ์ บ้านชีทวน อำเภอเขื่องใน จังหวัดอุบล .. 185
ภาพประกอบ 20 ประติมากรรมศาลากู่แก้ว วัดแขก อำเภอเมือง จังหวัดหนองคาย 185
ภาพประกอบ 21 ประติมากรรมเทียนพรรษา 185
ภาพประกอบ 22 เครื่องรางชูชก 186
ภาพประกอบ 23 หนังสือการ์ตูนเรื่องเวสสันดรชาดก 189
ภาพประกอบ 24 แผ่นวิดีทัศน์เรื่องเวสสันดรชาดก 191
ภาพประกอบ 25 แอพริเคชั่นยูทูปเทศน์มหาชาติ กัณฑ์มัทรี 193
ภาพประกอบ 27 ลำเดินนิทานพระเวสสันดร 194
ภาพประกอบ 26 ลำหย่าวมัทรีเดินดง 194
ภาพประกอบ 28 แสดงโครงสร้างของคำประพันธ์ประเภทฮ่ายหรือร่ายในเวสสันดรชาดก ฉบับเลย 201
ภาพประกอบ 29 แสดงโครงสร้างของคำประพันธ์ประเภทฮ่ายหรือร่ายในเวสสันดรชาดก ฉบับนครพนม 207
ภาพประกอบ 30 แสดงโครงสร้างคำประพันธ์ประเภทโคลงลาวในเวสสันดรชาดก ฉบับอุบลราชธานี 219
ภาพประกอบ 31 แสดงโครงสร้างของคำประพันธ์ประเภทฮ่ายหรือร่ายในเวสสันดรชาดก ฉบับไชยะบุลี 226
ภาพประกอบ 32 แสดงโครงสร้างของคำประพันธ์ประเภทฮ่ายหรือร่ายในเวสสันดรชาดกฉบับคำม่วน 232
ภาพประกอบ 33 แสดงโครงสร้างของคำประพันธ์ประเภทฮ่ายหรือร่ายในเวสสันดรชาดก ฉบับจำปาสัก 241
ภาพประกอบ 34 เจ้าพ่อกวนในประเพณีงานบุญหลวง อำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย 403
ภาพประกอบ 35 ผีตาโขนใหญ่ในประเพณีงานบุญหลวง 404

ภาพประกอบ 36 พิธีเชิญพระเวสสันดรเข้าเมืองของชาวบ้านนาใหญ่ ตำบลธาตุพนม อำเภอธาตุพนม จังหวัดนครพนม 406

ภาพประกอบ 37 การแห่พระเวสสันดรเข้าเมืองของชุมชนวัดช้างเผือก ตำบลพานพร้าว จังหวัดหนองคาย 412

ภาพประกอบ 38 ประเพณีการแห่ตาพราหมณ์ ของชาวบ้านวางไหย่ เมืองหนองบก แขวงคำม่วน สาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว 416

ภาพประกอบ 39 เวสสันดรชาดกฉบับโรงพิมพ์ ส.ธรรมภักดี 420

ภาพประกอบ 40 การวาดผ้าผะเหวดของพ่อวิระ คงมาก บ้านสำโรง อำเภอตาลสุม จังหวัดอุบลราชธานี 422

ภาพประกอบ 41 ธุงผะเหวดของช่างทอธุงบ้านโพนทราย อำเภอเขื่องใน จังหวัดอุบลราชธานี 426

ภาพประกอบ 42 แม่หนูเทียม ยอดคำมี ช่างทอธุงผะเหวด บ้านบัวเจริญ อำเภอเดชอุดม จังหวัดอุบลราชธานี 427

ภาพประกอบ 43 พ่อปู่ชูชก หลวงปู่ไท สัจจวโร วัดโคกชาด อำเภอบ้านแพง จังหวัดนครพนม 431

ภาพประกอบ 44 วัตถุมงคลพระกัณหาพระชาลี สร้างโดยพระเทพวรมุนี วัดพระธาตุพนมวรมหาวิหาร อำเภอธาตุพนม จังหวัดนครพนม 433

ภาพประกอบ 45 สีผึ้งพระนางมัทรี สร้างโดยหลวงปู่อด นารโท วัดบ้านคำสมิง ตำบลเกษม อำเภอตระการพืชผล จังหวัดอุบลราชธานี 434

ภาพประกอบ 46 เสื้อพิมพ์ลายผีตาโขน 437

ภาพประกอบ 47 หน้ากากผีตาโขนจำลอง 438

ภาพประกอบ 48 โคมไฟผีตาโขน 438

ภาพประกอบ 49 กรอบรูปผีตาโขน 438

ภาพประกอบ 50 กระเป๋าผ้าผีตาโขน 438

ภาพประกอบ 51 กรอบรูปผ้าผะเหวด บ้านสำโรง อำเภอตาลสุม จังหวัดอุบลราชธานี 439

ภาพประกอบ 52 ประติมากรรมนูนสูงเรื่องเวสสันดรชาดกโดยช่างสำเริง บุญศรีสุข 442

ภาพประกอบ 53 ภาพจิตรกรรมเรื่องเวสสันดรชาดก โดยช่างวิศณุพงศ์ ศรีพรหม 446

ภาพประกอบ 54 ประติมากรรมปูนปั้นเรื่องเวสสันดรชาดก โดยช่างมนตรี สุทธัง 448

ภาพประกอบ 55 ช่างแกะสลักเทียนพรรษาของจังหวัดอุบลราชธานี..... 450

ภาพประกอบ 56 การละเล่นผีตาโขนของชาวอำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย 454

ภาพประกอบ 57 เทศกาลหน้ากากนานาชาติ อำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย 456

ภาพประกอบ 58 เทศกาลศิลปะ สวมหน้ากาก ยลงานศิลป์ เช็คอินริมโขง อำเภอเชียงคาน จังหวัดเลย..... 458

ภาพประกอบ 59 ผีโขนใหญ่ของชาวเมืองปากลาย แขวงไซยะบุลี ส.ป.ป.ลาว 461

ภาพประกอบ 60 ผีโขนเล็ก เมืองปากลาย แขวงไซยะบุลี ส.ป.ป.ลาว..... 461

บทที่ 1
บทนำ

1.1 ภูมิหลัง

เมื่อกล่าวถึงชุมชนชายแดนไทย-ลาว ตลอดลำน้ำโขงที่เป็นเมืองคู่ขนาน ได้แก่ แขวงไชยะบุลีกับจังหวัดเลย แขวงคำม่วนกับจังหวัดนครพนมและ แขวงจำปาสักกับจังหวัดอุบลราชธานี จะพบว่าพื้นที่เหล่านี้เป็นพื้นที่พหุวัฒนธรรม ที่มีความหลากหลายทางวัฒนธรรม ประเพณี พิธีกรรม จารีต คติความเชื่อ ค่านิยม ตลอดจนภาษาพูดในการสื่อสารกันในชีวิตประจำวันเห็นได้ว่า ประชากรกลุ่มใหญ่ที่สุดในชุมชนชายแดนไทย-ลาว คือ ประชากรในกลุ่มวัฒนธรรมแม่น้ำโขงหรือกลุ่มวัฒนธรรมล้านช้าง ดังที่ จารุวรรณ ธรรมวัตร (2538) ได้กล่าวถึง ชุมชนชายแดนไทย-ลาวในเขตภาคอีสานว่า เป็นชุมชนที่มีประชากรหลายวัฒนธรรม แต่ที่เป็นกลุ่มใหญ่ที่สุดคือ กลุ่มวัฒนธรรมไทย-ลาว ประชากรกลุ่มนี้สืบทอดวัฒนธรรมลุ่มน้ำโขงร่วมกับประชากรในอาณาจักรล้านช้างมาตั้งแต่ในอดีต เห็นได้จากลักษณะร่วมทางวรรณกรรม ตลอดจนภาษาที่ใช้ในการสื่อสารพูดจากันมีความคล้ายคลึงกันมาก ต่างกันเพียงสำเนียงพูดเท่านั้น

ความสัมพันธ์ของกลุ่มชนลุ่มแม่น้ำโขงระหว่างลาวและภาคอีสานของไทย ซึ่งอดีตเคยเป็นส่วนหนึ่งของอาณาจักรล้านช้างนั้น มีความผูกพันกันอย่างแนบแน่น นอกจากจะมีลักษณะทางกายภาพ ภาษาและชาติพันธุ์ที่คล้ายคลึงกันแล้ว ยังมีความเชื่อทางพุทธศาสนาที่ได้รับมาจากวัฒนธรรมอินเดียและนับถือนิกายเถรวาทเช่นเดียวกัน ซึ่งพุทธศาสนาไม่ว่าจะแพร่ขยายไปสู่ดินแดนใด ก็จะได้รับเอาความเชื่อและธรรมเนียมปฏิบัติของท้องถิ่นมาผสมผสานกัน ทำให้พุทธศาสนาในแต่ละท้องถิ่นมีลักษณะที่มีความแตกต่างกันออกไปเล็กน้อย พุทธศาสนาในกลุ่มชนลุ่มน้ำโขงนี้มีลักษณะที่เหมือนกันจึงก่อให้เกิดความสัมพันธ์ใกล้ชิดกับสภาพสังคมวิถีชีวิตคนลาวและคนอีสานอย่างแนบแน่น โดยเฉพาะอย่างยิ่งชุมชนสองฝั่งโขงที่มีการอพยพโยกย้าย ไปมาหาสู่กันตามวาระโอกาสต่าง ๆ และมีการสืบสานวัฒนธรรมและงานบุญประเพณีต่าง ๆ ร่วมกันอย่างเหนียวแน่น ทำให้มีความผูกพันกันมายาวนานจนถึงปัจจุบัน ทั้งทางด้านความสัมพันธ์ในระบบเครือญาติ สายเลือด การแต่งงาน และการค้าขายแลกเปลี่ยน (แกรนท์ อีแวนส์, 2549)

กลุ่มชนในวัฒนธรรมลาวล้านช้าง ที่อาศัยอยู่ในอาณาบริเวณชายแดนสองฝั่งแม่น้ำโขงในอดีตเคยเป็นกลุ่มชนภายใต้อาณาจักรล้านช้างเดียวกัน มีลักษณะร่วมทางวัฒนธรรม ภายหลังได้มีเส้นแบ่งพรมแดนรัฐชาติสมัยใหม่ จึงทำให้กลุ่มชนเหล่านี้แบ่งออกเป็น 2 กลุ่ม ได้แก่ กลุ่มชนที่อาศัยอยู่ในดินแดนรัฐไทยที่อาศัยอยู่ในบริเวณจังหวัดเลย หนองคาย นครพนม มุกดาหาร และอุบลราชธานี และกลุ่มชนที่อาศัยอยู่ในดินแดน ส.ป.ป.ลาว ซึ่งอยู่อีกฟากหนึ่งของแม่น้ำโขง ได้แก่ แขวงไชยะบุลี

แขวงนครเวียงจันทน์ และจำปาสัก ถึงแม้ว่ากลุ่มชนทั้ง 2 กลุ่มนี้จะถูกแบ่งออกจากกันด้วยเส้นแบ่งรัฐชาติสมัยใหม่ ซึ่งเป็นผลพวงจากอิทธิพลของฝรั่งเศส ซึ่งเป็นชาติมหาอำนาจในขณะนั้นและเป็นเจ้าอาณานิคมของลาว (ธงชัย วินิจจะกูล, 2551) อย่างไรก็ตามแม้จะถูกแยกออกจากกันด้วยเส้นพรมแดนรัฐชาติสมัยใหม่ แต่กลุ่มชนในวัฒนธรรมลาวล้านช้างก็ยังรักษาฮีตคองที่มีรากเหง้ามาจากที่เดียวกัน และยังยึดถือคติความเชื่อของวัฒนธรรมลาวล้านช้างไว้อย่างเหนียวแน่น (ธวัช ปุณโณทก, 2525)

ในอดีตระยะก่อตั้งอาณาจักรล้านช้างนั้น ผู้ปกครองอาณาจักรและชาวล้านช้างยังมีระบบคิด ค่านิยม ความเชื่อ ประเพณีและพิธีกรรมต่าง ๆ ดังเช่น การนับถือผีฟ้า ผีแถน และผีบรรพบุรุษ จนในรัชสมัยพระเจ้าโพธิสารราชเจ้า (พ.ศ. 1527) พระองค์ได้มีพระบรมราชโองการให้ประชาชนชาวล้านช้างเลิกนับถือผีฟ้า ผีแถน อันเคยมีมาแต่โบราณนั้นเสียหมด บรรดาหอโฮง (โรง) กว๊านศาล ซึ่งเป็นสถานที่ขึ้นฟ้าขึ้นแถนของเจ้ามหาชีวิตและราชวงศ์ล้านช้าง พระองค์ก็ทรงรับสั่งให้รื้อทิ้งหมดแล้วทรงสร้างพระอารามขึ้นแทนที่หอโฮงผีนั้นชื่อว่า วัดสวรรคโลก (แกรนท์ อีแวนส์, 2549) ดังนั้นพุทธศาสนานิกายเถรวาทจึงได้กลายเป็นศาสนาประจำอาณาจักรล้านช้างและมีบทบาทสำคัญต่อระบบความคิด ความเชื่อ บรรทัดฐานทางสังคมตลอดจนการดำรงชีวิตของชาวล้านช้างแต่นั้นมา

การรับพุทธศาสนาเข้ามาในอาณาจักรล้านช้าง ได้กระทบโครงสร้างทางสังคมแบบเดิมเป็นอย่างมาก โดยเฉพาะอย่างยิ่งในรัชสมัยของพระเจ้าฟ้างุ้ม พระองค์ได้มีการกำหนดฮีตคองขึ้นมาเพื่อเป็นหลักในการปฏิบัติหรือเป็นบรรทัดฐานทางสังคมให้แก่อาณาจักรล้านช้างของพระองค์ และจุดเปลี่ยนที่สำคัญที่สุดในที่ทำให้วรรณกรรมทางพุทธศาสนาเข้ามามีบทบาทในอาณาจักรล้านช้างคือรัชสมัยของพระเจ้าสุริยะวงศาธรรมิกราช มีการกำหนดให้เดือนสี่ของทุกปี จะต้องประกอบพิธีกรรมบุญผะเหวด เพื่อให้เหมาะสมกับสังคมที่นับถือพุทธศาสนา (กระทรวงแถลงข่าวและวัฒนธรรม, 2000 : 267) และหลังจากนั้นมากลุ่มชนในวัฒนธรรมลาวล้านช้างจึงถือเป็นจารีตหรือเป็นข้อควรปฏิบัติอย่างเคร่งครัด จะมีการทำพิธีกรรมต่าง ๆ ในสิบสองเดือนของหนึ่งปี

เมื่อเป็นเช่นนี้แล้ว การที่พุทธศาสนาเข้ามามีอิทธิพลในอาณาจักรล้านช้างนั้น ได้ทำให้พุทธศาสนามีบทบาทสำคัญในการกำเนิดและขยายตัวของวรรณกรรม กล่าวคือ พุทธศาสนาไม่ได้เข้ามาเพียงหลักธรรมคำสอนและความเชื่อเพียงอย่างเดียว แต่หากนำพาเอาเรื่องราวชาดกทางพุทธศาสนาเข้ามาด้วย ดังจะเห็นได้ว่า วรรณกรรมที่แต่งขึ้นในอาณาจักรล้านช้างล้วนได้รับผลสะท้อนของพุทธศาสนา และมุ่งประเด็นไปที่การบำเพ็ญบารมีของพระโพธิสัตว์หรืออดีตชาติของพระพุทธเจ้า ซึ่งไม่เพียงแต่เรื่องเวสสันดรชาดกเท่านั้น หากยังมีชาดกเรื่องอื่น ๆ ที่สำคัญได้แก่ สินไซ สีทน-มโนราห์ ท้าวกาฬเกษ และนิทานกำพร้าอื่น ๆ เป็นต้น แต่วรรณกรรมชาดกเหล่านี้ไม่ได้มีความสำคัญเท่ากับเวสสันดรชาดก เนื่องจากเป็นวรรณกรรมที่ก่อให้เกิดประเพณี พิธีกรรมตามความเชื่อ และถูกกำหนดให้อยู่ในฮีตสิบสอง ซึ่งชาวล้านช้างจะต้องกระทำปีละ 1 ครั้ง มีอิทธิพลในทางการเมืองในราชสำนักล้านช้าง

ในด้านการเกิดขึ้นของเวสสันดรชาดกนั้น แพทริก โจรี่ (Patrick Jory, 1996) ได้กล่าวถึงประเด็นนี้ว่าเวสสันตระชาดก หรือเวสสันดรชาดกเป็นวรรณกรรมที่มีมาตั้งแต่สมัยสุโขทัย และมีการแพร่กระจายไปยังอยุธยา ล้านนา ล้านช้าง วรรณกรรมเรื่องนี้ดูเหมือนจะมีการคัดลอก หรือดัดแปลงไปเป็นสำนวนต่าง ๆ อย่างหลากหลาย แต่ในสำนวนต่าง ๆ ยังคงรักษาเหตุการณ์หรือตัวละครเอาไว้ เนื่องจากวรรณกรรมเรื่องนี้เป็นวรรณกรรมศักดิ์สิทธิ์ จึงไม่สามารถที่จะดัดแปลงเนื้อเรื่องได้ นอกจากนี้ (สุวรรณา สถาอานันท์, 2549) ยังได้กล่าวว่า ความแพร่หลายของเรื่องเวสสันดรชาดก ในชุมชนและสื่อต่าง ๆ เหล่านี้ ดำเนินไปตามโครงสร้างพุทธวัฒนธรรมไทยที่อาศัยภาษาแห่งพุทธศาสนาเป็นระบบความหมายที่จัดรูปอธิบายมิติทางศีลธรรม จริยธรรมและสถานภาพทางสังคมของผู้คน แม้กระทั่งความชอบธรรมทางการเมือง มโนทัศน์เรื่องบุญ กรรม วาสนา บารมี เมตตา กรุณา อหิงสา ขันติธรรม ล้วนแล้วแต่เป็นชุดความคิดแห่งการปฏิบัติ ให้คนในสังคมได้ปฏิบัติตามเท่านั้นเอง เมื่อเป็นเช่นนี้ คติความเชื่อทางพุทธศาสนาเป็นคติความเชื่อกระแสหลักที่มีอิทธิพลต่อหลักความคิดและพฤติกรรมของผู้คนอย่างลึกซึ้ง ทำให้ภาษา ประเพณี พิธีกรรม โดยเฉพาะวรรณกรรมเป็นเครื่องประเทืองอารมณ์เพื่อความบันเทิงใจของคนภาคอีสานและคนลาว มักจะได้รับอิทธิพลของพุทธศาสนาอย่างมาก (แกรนท์ อีแวนส์, 2549)

วรรณกรรมเป็นตัวบททางวัฒนธรรมและเป็นข้อมูลสำคัญทางคติชนวิทยาประเภทหนึ่งที่มีบทบาทหน้าที่ในการสร้างความมั่นคงทางจิตใจ อีกทั้งมีบทบาทในการสร้างความเข้มแข็งทางวัฒนธรรมของสังคมนั้น ๆ กล่าวคือ สร้างความสนุกสนานบันเทิงใจ ให้ความรู้ให้ความคิด เป็นการถ่ายทอดความรู้หรือให้การศึกษา เพื่อรักษาแบบแผนพฤติกรรมตามบรรทัดฐานของสังคม เป็นเครื่องมืออบรมสั่งสอนศีลธรรมและควบคุมจริยธรรมของคนในสังคมให้อยู่ในกรอบจารีตประเพณีและธรรมเนียมนิยมต่างๆ ตลอดถึงเป็นเครื่องมือใน การบันทึกสภาพสังคม วัฒนธรรม ประเพณี และวิถีชีวิตของคนในสังคมนั้น ๆ สะท้อนให้เห็นโลกทัศน์และค่านิยมต่าง ๆ ของแต่ละสังคมซึ่งอาจจะแตกต่างกันตามยุคสมัยที่แต่ง ดังนั้นการศึกษาวรรณกรรมจึงสะท้อนให้เห็นความสัมพันธ์ทางวัฒนธรรมของคนและสังคม ที่สื่อให้เห็นรากเหง้าของคนที่เป็นเจ้าของวรรณกรรม ตลอดจนสื่อให้เห็นถึงความเป็นอารยะของผู้คนในแต่ละสังคมได้เป็นอย่างดี (ศิราพร ณ ถลาง, 2548)

ในคำนำหนังสือเวสสันตระชาดก ที่จัดพิมพ์โดย โครงการพุทธศาสนาเพื่อการพัฒนาแห่งสาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว ได้กล่าวถึงความสำคัญของวรรณกรรมเรื่องเวสสันตระชาดก ความว่า

“.....หนังสือเรื่องเวสสันตระชาดก หรือ เรื่องมหาชาตินี้ เป็นหนังสือวรรณคดีที่สำคัญอย่างยิ่ง มีอิทธิพลสูงสุด สามารถดึงดูดจิตใจประชาชนให้เกิดศรัทธายอมเสียสละทรัพย์บูชาทุก ๆ ปี และได้รับความนิยมอย่างกว้างขวางจากประชาชนทั่วไปที่อาศัยในประเทศลาว ไทย เขมร และพม่า

ทุก ๆ ปี ประชาชนใน 4 ประเทศนี้ ต้องทำบุญฟังเทศน์มหาชาติมิได้ขาด และฟังกันทุก ๆ บ้านตลอดมา เป็นเวลาช้านานได้เกือบ 500 ปีมาแล้ว และยังจะฟังอีกต่อไในอนาคตข้างหน้า...”

(มหาสิลา วีระวงส์, 2558)

เมื่อเวสสันดรชาดกได้แพร่กระจายเข้ามาในดินแดนชุมชนชายแดนไทย-ลาว ตามกรอบจารีตของวัฒนธรรมล้านช้างที่จะต้องประกอบพิธีกรรมบุญผะเหวดในเดือนสี่ เวสสันดรชาดกจึงถูกประพันธ์ขึ้นมาเป็นฉบับลายลักษณ์อย่างหลากหลาย ประเด็นที่น่าสนใจและควรพิจารณาก็คือ เมื่อเวสสันดร ที่เกิดขึ้นในแต่ละชุมชนมีความน่าสนใจและมีรสนิยมการเสพวรรณกรรมอย่างไร จะเห็นได้ว่า รสนิยมของการเสพวรรณกรรมนั้นย่อมมีลักษณะร่วมและมีความแตกต่างกันไปในแต่ละชุมชน ถึงแม้โครงเรื่องของเวสสันดรชาดกจะถูกรักษาไว้เป็นอย่างดี เพราะถือว่าเป็นวรรณกรรมศักดิ์สิทธิ์ทางพุทธศาสนาและเป็นเรื่องราวในอดีตชาติของพระพุทธเจ้า แต่กวีท้องถิ่นก็มีวิธีการทำให้เวสสันดรชาดกเป็นวรรณกรรมของชุนชนตนเอง โดยการเลือกสรรสิ่งที่อยู่รอบตัวของกวีเองมาบรรจุใส่ในเวสสันดรชาดก อีกยังเลือกรูปแบบคำประพันธ์ที่เห็นว่าเหมาะสมและเกิดความไพเราะมาแต่งเวสสันดรชาดก เป็นฉบับของชุมชน ประเด็นเรื่องความแตกต่างในลักษณะคำประพันธ์เห็นได้จากการสำรวจของผู้วิจัย ดังจะเห็นว่า มีการใช้คำประพันธ์ในการแต่งและมีการเรียกชื่อเวสสันดรชาดกในแต่ละชุมชนแตกต่างกัน ดังนี้

ตาราง 1 แสดงการเรียกชื่อและลักษณะคำประพันธ์ที่ใช้ในการแต่งเวสสันดรชาดกฉบับต่าง ๆ

เวสสันดรชาดก	ชื่อเรียก	ลักษณะคำประพันธ์
ฉบับไชยะบุลี	เวสสันตละชาดก หรือ ลำผะเหวด	ร่าย (ฮ่าย) สลับคาถาบาลี
ฉบับคำม่วน	ลำมหาชาดเวสสันตละชาดก	ร่าย (ฮ่าย) สลับคาถาบาลี
ฉบับจำปาสัก	ลำเหวดสันตระชาดก	ร่าย (ฮ่าย) สลับคาถาบาลี
ฉบับเลย	เวสสันดรชาดก หรือ ลำผะเหวด	ร่าย (ฮ่าย) สลับคาถาบาลี
ฉบับนครพนม	ลำมหาชาติ	ร่าย (ฮ่าย) สลับคาถาบาลี
ฉบับอุบลราชธานี	เวสสันดรชาดกคำโคลงอีสาน	คำโคลงอีสาน

จากลักษณะเช่นนี้จะเห็นว่า เวสสันดรชาดกในของชุมชนชายแดนไทย-ลาวนั้น พยายามที่จะตั้งชื่อเวสสันดรชาดกที่แต่งขึ้นมาเป็นเอกลักษณ์ของท้องถิ่นตน การตั้งชื่อหนังสือมีความหลากหลายและน่าสนใจ ลักษณะร่วมที่เห็นได้ชัดเจนก็คือมีคำว่า “เวสสันดรชาดก” ปรากฏในชื่อหนังสือทุกฉบับ แต่ที่แตกต่างกันก็คือลักษณะการใช้งาน ดังจะเห็นว่า เวสสันดรชาดกที่ถูกนำมาใช้เทศน์เป็นทำนองขับลำในงานบุญผะเหวด มีเพียง ฉบับไชยะบุลี ฉบับจำปาสัก ฉบับเลย เท่านั้น

นอกเหนือจากนั้นเป็นเวสสันดรชาดกที่ถูกนำมาใช้อ่านในงานบุญผะเหวดและโอกาสต่าง ๆ ส่วนในด้านลักษณะคำประพันธ์ เห็นได้ชัดเจนว่า เวสสันดรชาดกจำนวน 6 ฉบับนี้ มีการใช้คำประพันธ์ในการแต่งที่แตกต่างกัน ได้แก่ มีการใช้ร่ายหรือฮ่ายสลับคาถาบาลีในการแต่ง 5 ฉบับ คือ ฉบับไชยะบุลี ฉบับคำม่วน ฉบับจำปาสัก ฉบับเลยและฉบับนครพนม นอกเหนือจากนั้น ใช้คำประพันธ์ คำโคลงอีสาน คือ ฉบับอุบลราชธานี

นอกจากประเด็นเรื่องลักษณะร่วมและความแตกต่างของเวสสันดรชาดกที่ผู้วิจัยสนใจ ที่จะศึกษาวิจัยแล้ว เวสสันดรชาดกที่ปรากฏในชุมชนชายแดนไทย-ลาว ยังมีอิทธิพลต่อการดำรงชีวิตของกลุ่มคนเหล่านั้น เวสสันดรชาดกไม่ได้เป็นเพียงวรรณกรรมที่ใช้อ่านในประเพณีบุญผะเหวดเพียงอย่างเดียว แต่หากเป็นวรรณกรรมที่สามารถประกอบสร้างทางวัฒนธรรมได้อย่างน่าสนใจ ซึ่งการประกอบสร้างทางวัฒนธรรมเป็นกระบวนการหนึ่งที่สามารถทำให้ผู้ศึกษามีความเข้าใจสังคมและวัฒนธรรมมากขึ้น ส่วนแนวคิด “ประกอบสร้าง”นั้น ตรงกับคำในภาษาอังกฤษว่า “Construction” ในพจนานุกรม The Oxford Universal Dictionary Illustrated ให้ความหมายไว้ว่า “การสร้างกรอบการประดิษฐ์สร้าง การก่อร่างรูป การรวมส่วนต่าง ๆ เข้าไว้รวมกัน การชูหรือสร้างขึ้นไม่ว่าจะเป็นศิลปะหรือวิทยาศาสตร์ ของการสร้าง คุณลักษณะ คุณสมบัติ หรือข้อประพฤติของสิ่งต่าง ๆ ที่ได้รับการสร้างขึ้นหรือทำให้มีรูปร่างขึ้น” (Onions, 1968) จากคำจำกัดความสรุปความได้ว่าการประกอบสร้าง คือ การก่อร่างหรือสร้างสิ่งหนึ่งสิ่งใดให้มีรูปร่างหรือตัวตน โดยการใส่รวมเอาส่วนต่าง ๆ ไว้ด้วยกัน คือ การสร้างสิ่งหนึ่งขึ้นโดยอาศัยปัจจัยในการสร้างหรือองค์ประกอบต่าง ๆ มารวมกันไว้

ด้าน กำจร หลุยยะพงศ์ (2556) ได้อธิบายเรื่องการประกอบสร้างทางวัฒนธรรมว่า วัฒนธรรมที่ปรากฏในตัวบทประเภทต่าง ๆ เช่น วรรณกรรม ประเพณี พิธีกรรมจิตรกรรม ประติมากรรม การแสดงและสื่อสมัยใหม่ มิใช่เป็นการสะท้อนความจริง แต่เป็นการประกอบสร้างความหมายจากอำนาจในสังคม ไม่ว่าจะเป็นอำนาจชายเป็นใหญ่ อำนาจความเป็นชาตินิยม อำนาจทางพุทธศาสนา หรือความเหนือกว่าทางชนชั้นและชาติพันธุ์ ดังนั้น เวสสันดรชาดก มีส่วนการประกอบสร้างวัฒนธรรมในชุมชนชายแดนไทย-ลาว อย่างหลากหลาย ดังเช่น ประเด็นเรื่องการประกอบสร้างวัฒนธรรมทางภาษาที่ปรากฏในเวสสันดรชาดกที่ปรากฏในชุมชนชายแดนไทย-ลาว เช่น การใช้คำเรียกชื่อพระเวสสันดรแสดงให้เห็นถึงการประกอบสร้างทางวัฒนธรรม เช่น ในเวสสันดรชาดก ฉบับเลย มีการใช้ชื่อพระเวสสันดรว่า

“มะหาสัตโต อันว่า**มะหาสัดไท้เจืองธัมตนสะอาด** ก็จั่งให้ม้าแก้วราดเป็นทานแก่พามมะนาจานทั้งสี่ เขาก็ได้ขี่คนละตัว”

(สานิตย์ โภคาพันธ์, 2561)

เห็นได้ว่า กวีท้องถิ่นได้นำเอาชื่อขุนเจืองหรือท้าวเจืองที่เป็นวีรบุรุษที่อยู่ในการรับรู้ของกลุ่มคนในดินแดนสองฝั่งแม่น้ำโขง มาประกอบชื่อของพระเวสสันดร ในลักษณะเช่นนี้เป็นการประกอบสร้างให้พระเวสสันดรเป็นดั่งวีรบุรุษทางพุทธศาสนาเช่นเดียวกับท้าวเจืองที่เป็นวีรบุรุษทางวัฒนธรรม ทั้งที่ขุนเจืองและพระเวสสันดรอยู่คนละวัฒนธรรมแต่ต่างวัฒนธรรมกัน พระเวสสันดรคืออดีตชาติของพระพุทธเจ้าที่เรียกว่า “พระโพธิสัตว์” ส่วนขุนเจืองคือบุคคลในตำนานการรวบรวมแผ่นดินของชนชาติไทในลักษณะเช่นนี้ทำให้การผสมผสานทางวัฒนธรรมหรือความหลากหลายทางวัฒนธรรม การประสานกันระหว่างวีรบุรุษในตำนานกับวีรบุรุษในทางพุทธศาสนาที่บำเพ็ญบารมีและสามารถ ก้าวเข้าสู่ความเป็นโพธิญาณและแนะนำสั่งสอนสาวกให้หลุดพ้นตามไปด้วย อนึ่งกวีได้นำชื่อขุนเจืองมารวมกับพระนามพระเวสสันดรเพื่อประกอบให้ชื่อของพระเวสสันดรยิ่งใหญ่และเป็นบุคคลคน ๆ เดียวกันทำให้เห็นวิธีคิดแบบท้องถิ่นที่จะประกอบสร้างขุนเจืองให้เป็นพระโพธิสัตว์เหมือนกับพระเวสสันดรนั้นเอง

ในประเด็นเรื่องเวสสันดรชาดกกับการประกอบวัฒนธรรมด้านศาสนานั้น เห็นได้ว่าเรื่องอำนาจของพุทธศาสนาที่สื่อผ่านเวสสันดรชาดก โดยได้มีส่วนในการประกอบสร้างทางวัฒนธรรมในชุมชนชายแดนไทย-ลาว ซึ่งจะเห็นได้ว่า แม้ในชุมชนชายแดนไทย-ลาว จะมีการยอมรับและนับถือพุทธศาสนาแล้ว แต่ความเชื่อบางอย่างยังคงดำรงอยู่อย่างเข้มข้น ดังเช่น ในชุมชนอำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย ยังความเชื่อเรื่องผีตาโขนซึ่งเปรียบเสมือนผีบรรพบุรุษและมีความเชื่อเรื่องผีเจ้านาย ซึ่งมีการปะทะประสาน ทำให้ความเชื่อทั้งสองฝ่ายดำรงอยู่ได้บนพื้นฐานของการประนีประนอมทางวัฒนธรรมผ่านตัวละครผีตาโขน ผลพวงของการปะทะประสานของความเชื่อทั้งสองนี้ ทำให้เกิดประเพณีประดิษฐ์ที่อัตลักษณ์โดดเด่นขึ้นมา เรียกว่าประเพณีบุญหลวง (พยุงพร นนทวิศรุต, 2555)

นอกจากนี้ในการประกอบสร้างวัฒนธรรมทางศาสนานั้น ยังมีเรื่องของการประกอบสร้างพุทธศาสนาแบบกระแสหลักที่ให้ความสำคัญในหลักธรรมคำสอนของพระพุทธเจ้า โดยในพิธีกรรมบุญผะเหวด จะเห็นได้ว่า มีกระบวนการสร้างความเชื่อผ่านพิธีกรรมเช่น การให้ทาน การฟังเทศน์มหาชาติ การถวายปัจจัยกัณฑ์เทศน์ ปรากฏการณ์เหล่านี้สะท้อนให้เห็นถึงความเชื่อในเรื่องการสร้างทานบารมี และการฟังเทศน์มหาชาติ ทำให้เห็นถึงความเชื่อในเรื่องอานิสงส์ของการฟังเทศน์ ความเชื่อเรื่องการเวียนว่ายตายเกิดและความเชื่อในเรื่องกฎแห่งกรรม ในขณะที่เวสสันดรชาดกได้มีการประกอบสร้างวัฒนธรรมศาสนาแบบชาวบ้าน ได้แก่ การให้ความสำคัญกับความอุดมสมบูรณ์ โดยจะเห็นว่า เวสสันดรชาดกไม่ได้ให้แค่อานิสงส์ที่ได้จากการฟังเทศน์เท่านั้น หากแต่มีเรื่องการประกอบสร้างเรื่องข้าวปลาอาหารเข้ามาเกี่ยวข้อง โดยจะเห็นว่า บุญผะเหวดคือประเพณีที่ต้องกระทำก่อนฤดูกาลเพาะปลูก (จารุวรรณ ธรรมวัตร, 2556) โดยแนวคิดเรื่องความอุดมสมบูรณ์ได้ถูกประกอบสร้างผ่านการเชิญพระเวสสันดรเข้าเมือง การทำรถไถซึ่งเป็นเครื่องมือทางการเกษตรมาร่วม

แห่พระเวสสันดรเข้าเมือง การประดับตกแต่งธรรมมาสน์เทศน์ด้วยผักผลไม้ต่าง ๆ ล้วนแล้วแต่มีนัยยะเรื่องการประกอบสร้างวัฒนธรรมความเชื่อทางพุทธศาสนาแบบชาวบ้าน

ความน่าสนใจของเวสสันดรชาดกในโลกยุคโลกาภิวัตน์ ยังเป็นเรื่องที่ต้องนำมาตีความ ดังเช่น กรณีการประกอบสร้างวัฒนธรรมข้ามพรมแดน ตัวอย่างของการข้ามพรมแดนที่เห็นได้ชัดเจน คือ กรณี"ผีข้ามโขง" เห็นได้ว่างานบุญผะเหวดของชุมชนวัดแสงลาย เมืองปากลาย แขวงไชยะบุลี สาธารณรัฐประชาธิปไตย ประชาชนลาว ซึ่งเป็นประเพณีที่มีชื่อเสียงเป็นที่รู้จักของนักท่องเที่ยวชาวลาวและชาวต่างประเทศ ทางการลาวได้มีการประชาสัมพันธ์การท่องเที่ยวในทุกช่องทาง ทั้งในระดับชาติและนานาชาติ ในเหตุการณ์นี้มีการลงนามความร่วมมือในการแลดเปลี่ยนวัฒนธรรมระหว่างผีตาโขนของอำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย และผีโขนของชาวเมืองปากลาย แขวงไชยะบุลี ส.ป.ป.ลาว เมื่อมีการจัดประเพณีบุญหลวงหรือบุญผะเหวดขึ้น ผีตาโขนอีกฝ่ายหนึ่งก็ต้องข้ามพรมแดนไปร่วมงานประเพณีดังกล่าว (สำนักงานวัฒนธรรมจังหวัดเลย, 2559) จากลักษณะเช่นนี้จะเห็น ได้ว่า ประเพณีพิธีกรรมได้สะท้อนให้เห็นความสัมพันธ์ของรัฐชาติ ซึ่งเรื่องพรมแดนอาจไม่ได้มีความหมายเหมือนพรมแดนทางวัฒนธรรม โดยรากลึกของชาวปากลายและชาวด่านซ้ายนั้น เป็นที่ทราบกันดีว่าเป็นกลุ่มคนที่อยู่ภายใต้วัฒนธรรมลาวล้านช้างเหมือนกัน การไปมาหาสู่และการสร้างความสัมพันธ์ข้ามพรมแดน โดยมีประเพณีพิธีกรรมเป็นสื่อกลาง และเป็นการสร้างสำนึกร่วมทางชาติพันธุ์ รวมถึงความทรงจำเรื่องเวสสันดรชาดกในงานบุญผะเหวดด้วย

ในขณะที่เวสสันดรชาดกกับการประกอบสร้างวัฒนธรรมสร้างสรรค์เป็นอีกประเด็นหนึ่งที่น่าสนใจอย่างยิ่ง กล่าวคือบุญผะเหวดคือประเพณีประดิษฐ์ที่เกิดจากความเชื่อเรื่องเวสสันดรชาดก เป็นประเพณีที่สะท้อนถึงวิธีคิดของคนในลุ่มน้ำโขง บุญผะเหวด คือ ทุนทางวัฒนธรรมที่สำคัญที่มีผลทำให้เกิดการท่องเที่ยว ดังเช่น งานประเพณีบุญหลวง ของอำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย และงาน บุญผะเหวด ของเมืองปากลาย แขวงไชยะบุลี สปป. ลาว เห็นได้ว่า งานบุญผะเหวดของ 2 เมืองนี้เป็นงานบุญที่มีชื่อเสียง เพราะทางราชการมีการประชาสัมพันธ์ในทุกช่องทางการสื่อสาร ทั้งการสื่อสารระดับชาติและนานาชาติ จึงเป็นที่รู้จักในวงกว้าง เมื่อมีการท่องเที่ยวเกิดขึ้น ธุรกิจต่าง ๆ ก็จะได้รับผลประโยชน์ไปด้วย เช่น ร้านอาหาร ธุรกิจโรงแรม สถานีบริการน้ำมัน หรือการคมนาขนส่ง เป็นต้น นอกเหนือจากนี้ประเพณีบุญผะเหวดของอำเภอด่านซ้าย และประเพณีบุญผะเหวดของเมืองปากลายแล้ว ยังมีประเพณีบุญผะเหวดที่มีชื่อเสียงได้แก่ บุญผะเหวดของ วัดโพธิ์ระตะสาดสะดาราม ซึ่งเป็นบุญใหญ่ที่สุดในเขตลาวตอนใต้ ที่นักท่องเที่ยวเดินทางไปร่วมงานบุญ รวมถึงงานบุญผะเหวดของชาวชุมชนวัดโขงเจียม ซึ่งเป็นวัดที่ตั้งอยู่ทางทิศตะวันออกสุดของประเทศไทยและเป็นสถานที่ที่แม่น้ำโขงและแม่น้ำมูลไหลมาบรรจบกัน หรือที่เรียกว่า แม่น้ำสองสี ฉะนั้น งานประเพณีบุญผะเหวดจึงเป็นประเพณีที่ส่งเสริมกันท่องเที่ยวทั้งในระดับหมู่บ้าน ระดับอำเภอ ระดับจังหวัดและระดับประเทศ

ส่วนในเรื่องเศรษฐกิจสร้างสรรค์นั้น จะเห็นว่า ในปัจจุบันนี้ เวสสันดรชาดกเป็นเรื่องเล่าศักดิ์สิทธิ์ที่เป็นทุนทางวัฒนธรรม ที่สามารถทำเป็นมูลค่าได้ ดังเช่น เครื่องราวของขลังพ่อปู่ชูชก (ปฐม หงษ์สุวรรณ, 2556) ที่มีการสร้างความหมายใหม่ให้กับชูชกที่เป็นตัวละครฝ่ายร้ายในเวสสันดรชาดก ให้เป็นเสมือนเทพเจ้าบันดาลทรัพย์สิน โชคลาภ สุขภาพหรือเสน่ห์ดึงดูดเพศตรงข้าม การให้ความหมายใหม่นี้ทำให้เห็นพลวัตของเรื่องเล่าที่มีผลต่อการสร้างเครื่องรางของขลังและความเชื่อของคนในยุคปัจจุบัน (ศิราพร ณ ถลาง, 2558 : 34) นอกจากนี้ยังมีธุรกิจเกี่ยวกับความเชื่อเรื่องเวสสันดรชาดกเกิดขึ้นเป็นจำนวนมากในชุมชนชายแดนไทย-ลาว ดังเช่น กลุ่มเขียนผ้าผะเหวด ที่บ้านสำโรงใหญ่ ตำบลสำโรง อำเภอตาลสุม จังหวัดอุบลราชธานี กลุ่มทอผ้าธุงผะเหวด ที่บ้านบัวเจริญ อำเภอเดชอุดม จังหวัดอุบลราชธานี กลุ่มช่างเขียนฮูปแต้ม บ้านน้ำโมง อำเภอท่าบ่อ จังหวัดหนองคาย กลุ่มช่างจารอักษรธรรมใบลาน บ้านโพนสีไค เมืองปากเซ แขวงจำปาสัก ประเทศลาว กลุ่มช่างสลักบานประตูไม้บ้านโนนสว่าง อำเภอบุณฑริก จังหวัดอุบลราชธานี กลุ่มช่างผลิตธรรมาสน์เทศน์มหาชาติ อำเภอเขื่องใน จังหวัดอุบลราชธานี เป็นต้น ดังนั้นจะเห็นได้ว่าเวสสันดรชาดก มิได้เป็นเพียงเรื่องเล่าศักดิ์สิทธิ์ที่ถูกเล่าผ่านเสียงเทศน์ หรือทำนองเทศน์ปีละหนึ่งครั้งเท่านั้น แต่เวสสันดรชาดกกลับนำมาซึ่งอาชีพ สินค้า และมูลค่าที่ตามมาด้วย ทำให้ธุรกิจด้านพุทธพานิชย์และสังฆภัณฑ์ มีเงินหมุนเวียนในระบบเศรษฐกิจของทั้ง 2 ประเทศ

จากการศึกษาเวสสันดรดรชาดกในชุมชนชายแดนไทย-ลาวผู้วิจัยได้ตั้งข้อสังเกตว่าความหลากหลายของเวสสันดรชาดกแสดงให้เห็นถึงความศักดิ์สิทธิ์วรรณกรรมที่มีความสัมพันธ์กับกลุ่มชนในพื้นที่ตลอดจนการแสดงให้เห็นความเป็นท้องถิ่นที่น่าสนใจ ที่สามารถดำรงอยู่และมีการ สืบทอดในชุมชนชายแดนไทย-ลาว นอกจากนี้เวสสันดรชาดกเหล่านี้ยังมีส่วนในการประกอบสร้างทางวัฒนธรรมอย่างหลากหลายที่มีความเป็นอัตลักษณ์ จากความหลากหลายของตัวบทและความสำคัญ ที่ได้กล่าวมาทั้งหมดนี้ ผู้วิจัยจึงสนใจที่จะศึกษาเปรียบเทียบเวสสันดรชาดกฉบับต่าง ๆ ที่ปรากฏในชุมชนชายแดนไทย-ลาว เพื่อให้เห็นลักษณะร่วมและความแตกต่าง รวมทั้งศึกษาการประกอบสร้างทางวัฒนธรรมของเวสสันดรดรชาดกในชุมชนชายแดนไทย-ลาวที่อยู่ในฐานะข้อมูลทางวัฒนธรรมชุดหนึ่งอันจะนำไปสู่ความเข้าใจความหมายและความคิด ความเชื่อของผู้คนที่นำเสนอผ่านเวสสันดรชาดกของกลุ่มชนต่าง ๆ ในชุมชนชายแดนไทย-ลาว โดยใช้แนวคิดการเปรียบเทียบวรรณกรรมและแนวคิดการประกอบสร้างทางวัฒนธรรม เป็นแนวทางในการวิเคราะห์ ตีความหมายในการศึกษาครั้งนี้

1.2 ความมุ่งหมายของการวิจัย

1.2.1 เพื่อศึกษาเปรียบเทียบวรรณกรรมเรื่องเวสสันดรชาดกฉบับภาษาไทยและฉบับภาษาลาวที่ปรากฏในชุมชนชายแดนไทย-ลาว

1.2.2 เพื่อศึกษาเวสสันดรชาดกกับการประกอบสร้างทางวัฒนธรรมในชุมชนชายแดนไทย-ลาว

1.3 คำถามหลักในการวิจัย

1.3.1 วรรณกรรมเรื่องเวสสันดรชาดกในชุมชนชายแดนไทย-ลาว มีลักษณะร่วมและความแตกต่างอย่างไร

1.3.2 วรรณกรรมเรื่องเวสสันดรชาดกมีส่วนในการประกอบสร้างวัฒนธรรมในชุมชนชายแดนไทย-ลาว ในลักษณะอย่างไร

1.4 ความสำคัญของการวิจัย

1.4.1 ทำให้ทราบและเข้าใจเกี่ยวกับลักษณะร่วมและความแตกต่างของเวสสันดรชาดกแต่ละฉบับที่ปรากฏในชุมชนชายแดนไทย-ลาว

1.4.2 ทำให้ทราบและเข้าใจเกี่ยวกับการประกอบสร้างวัฒนธรรมผ่านเวสสันดรชาดกในชุมชนชายแดนไทย-ลาว

1.4.3 เป็นการส่งเสริม สร้างแรงกระตุ้น และเป็นฐานให้เกิดความสนใจเกี่ยวกับวรรณกรรมชาดกทั้งของไทยและลาว ให้ขยายออกไปในวงกว้าง และเป็นแนวทางให้ผู้สนใจนำไปศึกษาค้นคว้าวรรณกรรมของประเทศเพื่อนบ้าน

1.4.4 เป็นการอนุรักษ์และเห็นคุณค่าในพลังภูมิปัญญาของบรรพบุรุษ ทำให้เวสสันดรชาดกคงอยู่ต่อไป

1.5 ขอบเขตของการวิจัย

การวิจัยในครั้งนี้ ผู้วิจัยได้กำหนดขอบเขตข้อมูลที่นำมาใช้ในการศึกษา ดังนี้

1.5.1 ขอบเขตข้อมูล

ข้อมูลเวสสันดรชาดกที่นำมาศึกษาเปรียบเทียบในครั้งนี้ ผู้วิจัยได้รวบรวม ตัวบทวรรณกรรมเวสสันดรชาดกจำนวน 6 ฉบับ ซึ่งได้กำหนดเกณฑ์ในการเลือกข้อมูล คือ เป็นตัวบทวรรณกรรมเวสสันดรชาดกที่ปรากฏในชุมชนชายแดนไทย-ลาว ที่กวีในท้องถิ่นนั้นประพันธ์ขึ้น และมีเนื้อหาสมบูรณ์ ทั้งที่อยู่ในรูปแบบวรรณกรรมใบลานและรูปแบบหนังสือปัจจุบัน และเป็นเวสสันดรชาดกที่ถูกนำมาใช้เทศน์หรือใช้อ่านในงานบุญผะเหวดและงานบุญสำคัญต่าง ๆ โดยผู้วิจัยข้อมูลแบ่งออกเป็น 2 กลุ่ม รวมเป็น 6 ฉบับ ดังนี้

1.5.1.1 ตัวบทวรรณกรรมเวสสันดรชาดกในชุมชนชายแดนฝั่งไทย จำนวน 3 ฉบับ ได้แก่

1) เวสสันดรชาดก ฉบับเลย ข้อมูลของฉบับ ไม่ปรากฏนามผู้แต่ง พบที่วัดมหาธาตุ อำเภอเชียงคาน จังหวัดเลย จารด้วยอักษรธรรมลงในใบลาน ลักษณะคำประพันธ์ ใช้ร่ายในการแต่งสลับกับคาถาบาลี ผู้ปริวรรตคือผู้ช่วยศาสตราจารย์สานิตย์ โภคาพันธ์ พ.ศ. 2561

2) เวสสันดรชาดก ฉบับนครพนม ข้อมูลของฉบับ ไม่ปรากฏนามผู้แต่ง พบที่วัดพระธาตุพนมวรมหาวิหาร อำเภอธาตุพนม จังหวัดนครพนม จารด้วยอักษรธรรมลงในใบลาน ลักษณะคำประพันธ์ ใช้ร่ายในการแต่งสลับกับคาถาบาลี ผู้ปริวรรตคือผู้ช่วยศาสตราจารย์สานิตย์ โภคาพันธ์ พ.ศ. 2560

3) เวสสันดรชาดก ฉบับอุบลราชธานี ข้อมูลของฉบับ ผู้แต่งคือ นายปรีชา พิณทอง ลักษณะคำประพันธ์ใช้คำโคลงอีสานในการแต่ง จัดพิมพ์โดย โรงพิมพ์ศิริธรรม จังหวัดอุบลราชธานี ปี พ.ศ. 2525

1.5.1.2 ตัวบทวรรณกรรมเวสสันดรชาดกในชุมชนชายแดนฝั่งลาว จำนวน 3 ฉบับ ได้แก่

1) เวสสันตระชาดก ฉบับไชยะบุลี ข้อมูลของฉบับ ไม่ปรากฏนามผู้แต่ง พบที่วัดสีสุกสาดสะดาราม เมืองหงสา แขวงไชยะบุลี จารด้วยอักษรธรรมลงในใบลาน ลักษณะคำประพันธ์ใช้ร่ายในการแต่งสลับกับคาถาบาลี ผู้ปริวรรตคือนายมนัส สุขสาย พ.ศ. 2561

2) เวสสันตระชาดก ฉบับคำม่วน ข้อมูลของฉบับ ไม่ปรากฏนามผู้แต่ง พบที่วัดมะหาไช เมืองท่าแขก แขวงคำม่วน จารด้วยอักษรธรรมลงในใบลาน ลักษณะคำประพันธ์ ใช้ร่ายในการแต่งสลับกับคาถาบาลี ผู้ปริวรรตคือนายมนัส สุขสาย พ.ศ. 2563

3) เวสสันตระชาดก ฉบับจำปาสัก ข้อมูลของฉบับ ผู้แต่งคือ พ่อจารย์คำมา สีบุนยัง พบที่วัดบ้านโพนสีไค เมืองปากเซ แขวงจำปาสัก จารด้วยอักษรธรรมลงในใบลาน ลักษณะคำประพันธ์ ใช้ร่ายในการแต่งสลับกับคาถาบาลี ผู้ปริวรรตคือนายนัฐวุฒิ สิงห์ชา พ.ศ. 2561

ทั้งนี้ผู้วิจัยยังได้คัดเลือกเวสสันดรชาดกที่อยู่ในชุมชนคู่ขนานไปกับแม่น้ำโขง คือ จังหวัดเลยกับแขวงไชยะบุลี จังหวัดนครพนมกับแขวงคำม่วน และจังหวัดอุบลราชธานีกับแขวงจำปาสัก เพื่อให้เห็นพัฒนาการด้านวัฒนธรรมและอัตลักษณ์ของเวสสันดรชาดกในแต่ละฉบับ ซึ่งจะเป็นประโยชน์ในการศึกษาครั้งนี้

1.5.2 ขอบเขตด้านพื้นที่

การเก็บข้อมูลภาคสนามในการศึกษาวิจัยในครั้งนี้ ผู้วิจัยได้กำหนดเกณฑ์ในการเลือกพื้นที่เก็บข้อมูลภาคสนาม คือ เป็นวัดหรือชุมชนที่มีการสืบทอดประเพณีบุญผะเหวดมาตั้งแต่โบราณ ซึ่งมีความโดดเด่นและมีเอกลักษณ์ รวมถึงมีข้อมูลด้านจิตรกรรม ประติมากรรม ศิลปะการแสดงและสื่อสมัยใหม่ โดยผู้วิจัยได้แบ่งพื้นที่การเก็บข้อมูลออกเป็น 2 กลุ่ม ดังนี้

1.5.2.1 ชุมชนชายแดนฝั่งไทย ได้แก่

1) ชุมชนวัดโพนชัย ตำบลด่านซ้าย อำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย

2) ชุมชนวัดบ้านนาใหญ่ อำเภอธาตุพนม จังหวัดนครพนม

3) ชุมชนวัดโขงเจียม ตำบลโขงเจียมอำเภอโขงเจียม จังหวัดอุบลราชธานี

1.5.2.2 ชุมชนชายแดนฝั่งลาว ได้แก่

1) ชุมชนวัดบ้านแสงลาย เมืองปากลาย แขวงไซยะบุลี

2) ชุมชนวัดบ้านเหล่าสามัคคี เมืองท่าแขก แขวงคำม่วน

3) ชุมชนวัดโพธิ์ระตะนะสาดสะดาราม (วัดหลวงปากเซ) เมืองปากเซ แขวงจำปาสัก

1.6 วิธีการดำเนินการวิจัย

ผู้วิจัยได้กำหนดลำดับขั้นตอนการดำเนินการวิจัยไว้ 3 ขั้นตอน

1.6.1 ขั้นรวบรวมข้อมูล

1.6.1.1 สำรวจวิทยานิพนธ์ งานวิจัยและเอกสารต่าง ๆ ที่เกี่ยวข้องกับวรรณกรรมเรื่องเวสสันดรชาดก หรือ มหาชาติ และรวบรวมวรรณกรรมเรื่องเวสสันดรชาดก ฉบับภาษาไทยอีสานและภาษาลาว ที่ปรากฏในชุมชนชายแดนไทย-ลาว รวบรวมเอกสารและงานวิจัยที่เกี่ยวข้องกับการประกอบสร้างทางวัฒนธรรม ตลอดจนการศึกษาประเพณี พิธีกรรม จิตรกรรม ประติมากรรม ศิลปะการแสดงและสื่อสมัยใหม่ที่รับอิทธิพลมาจากวรรณกรรมเรื่องเวสสันดรชาดก ที่ปรากฏในชุมชนชายแดนไทย-ลาว

1.6.1.2 รวบรวมแนวคิดทฤษฎีเกี่ยวกับการเปรียบเทียบวรรณกรรมและแนวคิดทฤษฎีเกี่ยวกับการเปรียบเทียบวรรณกรรมและการประกอบสร้างทางวัฒนธรรม

1.6.1.3 สำรวจและรวบรวมข้อมูลด้านประเพณี พิธีกรรม จิตรกรรม ประติมากรรม ศิลปะการแสดงและสื่อสมัยใหม่ที่รับอิทธิพลมาจากวรรณกรรมเรื่องเวสสันดรชาดก ที่ปรากฏในชุมชนชายแดนไทย-ลาว

1.6.2 ขั้นวิเคราะห์ข้อมูล

1.6.2.1 วิเคราะห์ข้อมูลเวสสันดรชาดกตามวัตถุประสงค์ที่ตั้งไว้ เพื่อตอบโจทย์คำถามหลักของการวิจัยโดยใช้ระเบียบวิธีวิจัยทางวรรณกรรมศึกษาและสังคมวิทยาเป็นแนวทางในการวิจัย โดยมีประเด็นในการวิเคราะห์ดังต่อไปนี้

1) ด้านการเปรียบเทียบลักษณะของเวสสันดรชาดกในชุมชนชายแดนไทย-ลาว ได้แก่ ลักษณะร่วมและความแตกต่างของเวสสันดรชาดกฉบับต่าง ๆ ในชุมชนชายแดนไทย-ลาว

2) ด้านการประกอบสร้างทางวัฒนธรรม ศึกษาเวสสันดรชาดกกับการประกอบสร้างทางวัฒนธรรม ในมิติการประกอบวัฒนธรรมทางภาษา การประกอบสร้างวัฒนธรรมทางศาสนา การประกอบสร้างวัฒนธรรมทางการเมือง การประกอบสร้างวัฒนธรรมข้ามพรมแดน ประกอบสร้างวัฒนธรรมทางชาติพันธุ์ การประกอบสร้างวัฒนธรรมทางเพศและ การประกอบสร้างวัฒนธรรมสร้างสรรค์ในชุมชนชายแดนไทย-ลาว

1.6.3 ขั้นนำเสนอผลการวิจัย

ผู้วิจัยจะนำเสนอผลการวิจัยโดยเรียบเรียงผลการวิจัย สรุป อภิปรายผลและข้อเสนอแนะ โดยนำเสนอผลการวิจัยแบบพรรณนาวิเคราะห์ (Descriptive Analysis)

1.7 นิยามศัพท์เฉพาะ

1.7.1 เวสสันดรชาดก หมายถึง ตัวบทเวสสันดรชาดกที่ปรากฏอยู่ในรูปแบบต่าง ๆ ได้แก่ ตัวบทวรรณกรรมและตัวบททางวัฒนธรรมอื่น ๆ ได้แก่ ประเพณี พิธีกรรม จิตรกรรม ประติมากรรม ศิลปะการแสดงและสื่อสมัยใหม่ที่ปรากฏในชุมชนชายแดนไทย-ลาว ที่ผู้วิจัยใช้เป็นข้อมูลหลักในการศึกษาครั้งนี้

1.7.2 การประกอบสร้างทางวัฒนธรรม หมายถึง การก่อร่างขึ้นของสิ่งต่าง ๆ จากอำนาจของภาษาซึ่งเป็นกระบวนการทางวัฒนธรรมอย่างหนึ่ง ในงานวิจัยนี้จะพิจารณาถึงการประกอบสร้างวัฒนธรรมที่เกิดจากเวสสันดรชาดกที่กลุ่มชนในชุมชนชายแดนไทย-ลาว เช่น เวสสันดรชาดก ฉบับจำนวน 6 ฉบับ คือ ฉบับเลย ฉบับนครพนม ฉบับอุบลราชธานี ฉบับไชยะบุลี ฉบับคำม่วนและฉบับจำปาสัก โดยมีการวิเคราะห์การประกอบวัฒนธรรมทางภาษา การประกอบสร้างวัฒนธรรมทางศาสนา การประกอบสร้างวัฒนธรรมทางการเมือง การประกอบสร้างวัฒนธรรมข้ามพรมแดน ประกอบสร้างวัฒนธรรมทางชาติพันธุ์ การประกอบสร้างวัฒนธรรมทางเพศและการประกอบสร้างวัฒนธรรมสร้างสรรค์ในชุมชนชายแดนไทย-ลาว

1.7.3 ชุมชนชายแดนไทย-ลาว หมายถึง พื้นที่ที่กลุ่มชนเคยอยู่ร่วมภายใต้อาณาจักรล้านช้างเดียวกัน วัฒนธรรม ภาษาและฮีตคองเดียวกัน ในงานวิจัยนี้หมายถึงพื้นที่ชุมชนชายแดนสองฝั่งแม่น้ำโขง ที่ผู้คนมีความสัมพันธ์ในการเป็นเครือญาติ ศาสนา ภาษาและวัฒนธรรมเหมือนกัน ได้แก่ จังหวัดเลย จังหวัดนครพนมจังหวัดอุบลราชธานี แขวงไชยะบุลี แขวงคำม่วนและแขวงจำปาสัก

1.8 ข้อตกลงเบื้องต้น

ในการวิจัยในครั้งนี้ ผู้วิจัยได้ศึกษาวรรณกรรมเรื่องเวสสันดรชาดกที่เป็นภาษาไทยและภาษาลาว ในส่วนของเวสสันดรชาดกที่เป็นภาษาลาวนั้น ผู้วิจัยได้กำหนดข้อตกลงเบื้องต้นดังนี้

1.8.1 เฉพาะชื่อวรรณกรรมนั้น เช่น เวสสันตระชาดก หรือ มหาเวสสันตระชาดกจะเขียนโดยยึดตามชื่อเรื่องจากเอกสารต้นฉบับ จะไม่ยึดตามอักขรวิธีภาษาไทย เพื่อคงความเป็นอัตลักษณ์ภาษาลาวไว้และเพราะเป็นชื่อที่นิยมเรียกและเป็นที่รู้จักทั่วไปของคนลาว ส่วนคำที่ยกมาอ้างอิงจากคนอื่นจะคงไว้ตามเดิม

1.8.2 ในการพิมพ์ตัวบทวรรณกรรมเรื่องเวสสันดรที่เป็นภาษาลาว ผู้วิจัยจะใช้ภาษาไทยมาตรฐานแต่ยังคงถ่ายทอดเสียงแบบภาษาลาว ส่วนการวิเคราะห์ตัวบทวรรณกรรมนั้นจะใช้ภาษาไทยมาตรฐานในการนำเสนอ

1. 8.3 ในส่วนของการวิเคราะห์ตัวบท คำที่เป็นภาษาลาวที่มีรูปคำต่างกันและออกเสียงต่างกับภาษาไทยมาตรฐานจะคงไว้ตามเดิม ส่วนคำในภาษาลาวที่ออกเสียงเหมือนกันหรือคล้ายกันกับภาษาไทยและสามารถเขียนตามอักขรวิธีไทยได้ จะเขียนตามอักขรวิธีไทย

1.8.4 คำที่เป็นชื่อเฉพาะที่ไม่เหมือนภาษาไทย เช่น ชื่อกัณฑ์ ชื่อตัวละคร ชื่อสถานที่ ชื่อสิ่งของ ชื่อสัตว์จะคงไว้ตามเดิม

1.9 กรอบแนวคิดในการวิจัย

กรอบแนวคิดที่ใช้ในการวิจัยในครั้ง ผู้วิจัยจะประยุกต์ใช้แนวคิดเกี่ยวกับการเปรียบเทียบวรรณกรรมและแนวคิดการประกอบสร้างทางวัฒนธรรม (Construction) เป็นหลักในการวิจัยเวสสันดรชาดกเพื่อตอบคำถามการวิจัยที่ตั้งไว้ โดยรายละเอียดของแนวคิดต่าง ๆ มีดังต่อไปนี้

1.9.1 แนวคิดการเปรียบเทียบวรรณกรรม

การเปรียบเทียบวรรณกรรมนั้น เป็นวิธีการหนึ่งที่เกิดขึ้นในทวีปยุโรป สุธา ศาสตรี (2525) กล่าวถึงการกำเนิดของวิชาวรรณกรรมเปรียบเทียบว่า คำว่า วรรณกรรมเปรียบเทียบ ปรากฏขึ้นครั้งแรกในประเทศฝรั่งเศส ที่มหาวิทยาลัยซอร์บอร์นน์ ส่วนในด้านความหมายนั้น “วรรณกรรมเปรียบเทียบ” หมายถึงการศึกษาวรรณกรรมซึ่งเกินขอบเขตของประเทศใดประเทศหนึ่ง ทั้งยังมีการศึกษาวรรณกรรมที่มีความสัมพันธ์กับศาสตร์และศิลปะด้านอื่น ๆ เช่น ปรัชญา ประวัติศาสตร์ สังคม จิตรกรรม สถาปัตยกรรม ดนตรี ประติมากรรม เป็นต้น สอดคล้องกับ Henry Remak (1976 อ้างอิงมาจาก ตรีศิลป์ บุญขจร, 2553) นิยามความหมายคำว่า วรรณคดีเปรียบเทียบ (1961) “วรรณคดีเปรียบเทียบคือการศึกษาวรรณคดีนอกเหนือขอบเขตของความเป็นชาติใดชาติหนึ่ง

การศึกษาความสัมพันธ์ระหว่างวรรณคดีกับขอบเขตของความรู้และความเชื่อ เช่น ศิลปะ (จิตรกรรม ประติมากรรม สถาปัตยกรรม ดนตรี) ปรัชญา ประวัติศาสตร์ สังคมศาสตร์ ศาสนา ฯลฯ หรือกล่าวอย่างสั้น ๆ คือการเปรียบเทียบวรรณคดีกับวรรณคดีอื่นและเปรียบเทียบวรรณคดีกับการแสดงออกของมนุษย์ในลักษณะอื่น ๆ”

ตรีศิลป์ บุญขจร (2555) กล่าวถึงวรรณกรรมเปรียบเทียบว่า วรรณกรรมเปรียบเทียบ (Comparative Literature) เป็นศาสตร์สหวิทยาการที่ศึกษาเปรียบเทียบวรรณคดีที่มาจากภาษาวัฒนธรรม หรือกลุ่มชาติพันธุ์ที่แตกต่างกัน ศาสตร์วรรณคดีเปรียบเทียบยังรวมไปถึงการศึกษาเปรียบเทียบวรรณคดีแบบ "ข้ามศิลป์" โดยวิเคราะห์วรรณคดีในรูปแบบศิลปะที่แตกต่างกัน เช่น ภาพยนตร์ ละคร งานจิตรกรรม ฯลฯ รวมทั้งการศึกษาแบบ "ข้ามศาสตร์" อันหมายถึงการศึกษาวรรณคดีโดยอาศัยองค์ความรู้จากศาสตร์อื่น เช่น ทฤษฎีจิตวิทยา แนวคิดมาร์กซิสม์ การศึกษาด้านเพศสภาพ ฯลฯ วรรณกรรมเปรียบเทียบอาจกล่าวได้ว่ามีรากฐานมาจากแนวคิดเรื่อง "วรรณคดีโลก" (World Literature) ของปราชญ์ชาวเยอรมันโยฮันน์ วูล์ฟกัง ฟอน เกอเธ่อ (Johann Wolfgang von Goethe) ผู้บุกเบิกการวิจารณ์วรรณคดีโดยอาศัยการเปรียบเทียบลักษณะของวรรณคดีที่เขียนขึ้นในบริบททางภาษาและวัฒนธรรมที่แตกต่างกันในปี ค.ศ. 1827 ฉะนั้นวรรณกรรมเปรียบเทียบจึงเป็นแนวคิดที่ศึกษาวรรณกรรมที่มีความสัมพันธ์กับศิลปะหรือศาสตร์ด้านอื่น ๆ แสดงให้เห็นว่าวรรณกรรมมีความสำคัญต่อชีวิตมนุษยชาติ

ส่วนในประเทศไทยนั้น สิทธา พินิจภูวดล (2517) ได้อธิบายความเป็นมาของวิชาวรรณกรรมเปรียบเทียบว่า พระยาอนุมานราชธนเป็นผู้นำมาใช้เป็นคนแรกในประเทศไทยในราว พ.ศ. 2473-2475 ขณะที่เตรียมร่างหลักสูตรปริญญาอักษรศาสตรบัณฑิต ส่วนการศึกษาเนื้อหาของวิชานี้ได้เริ่มขึ้นก่อน พ.ศ. 2473 โดยจัดไว้เป็นส่วนหนึ่งของวิชานิรุกติศาสตร์ สาขาวิชาภาษาไทย คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย ในขณะเดียวกันการสอนเนื้อหาวิชา Comparative literature ก็มีขึ้นในสาขาวิชาภาษาอังกฤษด้วย เมื่อวิชาวรรณกรรมเปรียบเทียบเจริญเติบโตขึ้นแล้ว สถาบันอุดมศึกษาต่างได้นำวิชาวรรณกรรมเปรียบเทียบไปบรรจุไว้ในหลักสูตรปริญญาบัณฑิต เช่น ภาควิชาภาษาไทย คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ ภาควิชาภาษาไทย คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ เป็นต้น

ในด้านขอบเขตของการศึกษาวรรณกรรมเปรียบเทียบนั้น สุธา ศาสตรี (2525) กล่าวว่า วรรณกรรมเปรียบเทียบมีขอบเขตที่กว้างไกลเท่ากับความน่าสนใจและประสบการณ์ต่าง ๆ ของมนุษย์ ไม่ว่าจะเป็นด้านสติปัญญา อารมณ์ ความรู้สึก ค่านิยมและสังคม ไม่ว่าจะเป็นข้อสังเกตจากสิ่งที่ปรากฏจริงในชีวิตหรือจะเป็นทฤษฎี ความใฝ่ฝัน จินตนาการหรืออุดมการณ์ใด ๆ สิ่งเหล่านี้เมื่อปรากฏในวรรณกรรมย่อมสมควรได้รับการศึกษาวิเคราะห์เช่นเดียวกับลักษณะภายในของวรรณกรรมเอง เช่น รูปแบบวรรณกรรม ลีลาการประพันธ์ การรับขนบหรือจารีต และการนำเสนอวรรณกรรม

จึงอาจกล่าวได้ว่า ขอบเขตของวรรณกรรมเปรียบเทียบจะขยายออกไปตามความรู้เรื่องภายนอกตน และความเข้าใจตนเองของมนุษย์ ดังนั้นจึงไม่มีโอกาสที่วิชานี้จะแคบหรือล้าหลังเมื่อมนุษย์มีวิวัฒนาการเพิ่มขึ้น นอกจากนี้ ตรีศิลป์ บุญขจร (2553) ยังได้กล่าวว่า วรรณกรรมเปรียบเทียบเป็นศาสตร์ซึ่งนำวรรณคดีไปสู่มิติของความเป็นสากล ข้ามขอบเขตของความเป็นชาติ ภาษา ยุคสมัย ปราศจาก"รั้วล้อม" ของศาสตร์เฉพาะสาขาและศิลปะเฉพาะแขนงวรรณกรรมเปรียบเทียบ นำวรรณคดีไปสัมพันธ์กับกิจกรรมทางปัญญาและการแสดงออกของมนุษย์ในลักษณะอื่น ๆ หรือนำวรรณกรรมไปสู่บริบทของโลก วรรณคดีเปรียบเทียบจึงเป็นศาสตร์ที่เหมาะสมอย่างยิ่งในโลกยุคโลกาภิวัตน์ (Globalization) ในยุคที่โลกหลอมรวมเป็นหนึ่งเดียวด้วยความก้าวหน้าทางเทคโนโลยีและการสื่อสารหรือโลกยุค "ไร้พรมแดน" วรรณกรรมเปรียบเทียบมุ่งไปสู่ความไร้พรมแดนของโลกศิลปะสาขาวรรณศิลป์ แต่กระนั้นก็มิได้ละเลยความหลากหลายแตกต่าง (diversity) ทางเชื้อชาติและวัฒนธรรม หากแต่มองโลกด้วยมิติของความแตกต่างอันเป็นลักษณะเฉพาะของแต่ละสังคม (the particular) พร้อม ๆ กัน ก็มุ่งหลอมรวมเพื่อความเป็นหนึ่งเดียว (unity) และความเป็นสากล (universal) ของมนุษยชาติ

แนวทางในการศึกษาเปรียบเทียบวรรณกรรมมีอย่างหลากหลาย เนื่องจากศาสตร์แห่ง การเปรียบเทียบวรรณกรรมคือศาสตร์ที่มองตัวบทมากกว่าตัวบท เป็นศาสตร์ที่มีขอบเขตกว้างไกลและข้ามศาสตร์ ข้ามศิลป์ แต่โดยทั่วไปแล้วการเปรียบเทียบวรรณกรรมมักจะศึกษาอยู่ใน 2 แนวทาง ดังนี้

แนวทางแรก คือการศึกษาเปรียบเทียบวรรณกรรมในแนวโครงสร้างของวรรณกรรม แนวทางนี้จะเริ่มศึกษาตั้งแต่ที่มาของต้นฉบับที่นำมาศึกษาเปรียบเทียบกัน เช่น ต้นฉบับเป็นวรรณกรรมใบลาน พบที่ใดและแต่งขึ้นในสมัยใด จากนั้นจึงมาศึกษาเปรียบเทียบองค์ประกอบแต่ละส่วนของวรรณกรรมนั้นว่ามีลักษณะร่วมหรือลักษณะที่แตกต่างกันอย่างไรตามองค์ประกอบทางวรรณกรรมที่ สายทิพย์ นุกูลกิจ (2534) ได้แบ่งประเด็นไว้ดังนี้

1. รูปแบบของวรรณกรรมนั้น เป็นร้อยแก้วหรือร้อยกรอง ถ้าเป็นร้อยแก้ว เป็นร้อยแก้วชนิดใด เช่น สารคดี นวนิยาย เรื่องสั้น บทความ เป็นต้น ถ้าเป็นร้อยกรอง จะเป็นร้อยกรองชนิดใด เช่น โคลง ฉันท์ กาพย์ กลอน ร่าย เป็นต้น ดังนั้นการเปรียบเทียบวรรณกรรมในแนววรรณกรรมศึกษาควรให้ความสำคัญกับรูปแบบการนำเสนองานเขียนที่ผู้เขียนได้นำเสนอออกมาสู่ผู้อ่าน

2. กลวิธีการเล่าเรื่อง เป็นการพิจารณาว่า วรรณกรรมที่นำมาศึกษาเปรียบเทียบกัน มีกลวิธีการเล่าเรื่องแบบใด เช่น มีการเล่าเรื่องโดยผู้แต่ง เล่าเรื่องผ่านตัวละครที่เป็นมนุษย์อมนุษย์ สัตว์ สิ่งของหรือเล่าเรื่องผ่านฉากหรือพื้นที่ การเล่าเรื่องแบบเรื่องเล่าซ้อนเรื่องเล่า เป็นต้น

3. กลวิธีการใช้ภาษา เป็นการพิจารณาว่าวรรณกรรมที่นำมาศึกษาเปรียบเทียบมีการใช้คำในรูปแบบใดบ้าง คำซ้ำ คำซ้อน คำเลียนเสียงธรรมชาติ มีการใช้ภาพพจน์ใดบ้าง เช่น อุปมา

อุปลักษณ์ อติพจน์ ปฏิปุจฉา สัญลักษณ์ เป็นต้น นอกจากนี้ยังต้องพิจารณาขนบทางวรรณกรรมเช่น บทไหว้ครู บทชมนก บทชมไม้ บทชมสัตว์ บทเดินดง บทคืนเมือง เป็นต้น

4. การพิจารณาองค์ประกอบของวรรณกรรม ได้แก่ โครงเรื่องของวรรณกรรมที่จะนำมาศึกษาเปรียบเทียบ เช่น การเปิดเรื่อง การพิจารณาเนื้อหาและการดำเนินเรื่อง พิจารณาเปรียบเทียบว่ามีลักษณะร่วมหรือมีความแตกต่างกันอย่างไร ประเด็นใดที่แตกต่างกัน แตกต่างกันอย่างไร สาเหตุ ที่ทำให้เนื้อหาแตกต่างไปได้รับอิทธิพลจากอะไร หรือมีเหตุผลอื่นที่ทำให้แตกต่าง เช่น ปรับเนื้อหาให้เข้ากับขนบธรรมเนียม ประเพณี ศาสนาและวัฒนธรรมของกลุ่มชนนั้น ๆ พิจารณาแก่นเรื่องหรือปรัชญาของเรื่อง พิจารณาตัวละครว่าเป็นตัวละครประเภทใด มนุษย์ อมนุษย์ สัตว์ สิ่งของ รวมถึงการสร้างตัวละครและบทบาทของตัวละครในวรรณกรรมเรื่องนั้น ๆ นอกจากนี้ยังต้องพิจารณาฉากหรือพื้นที่ในวรรณกรรมว่าเป็นฉากชนิดใด ฉากเหนือจินตนาการ เช่น นรก สวรรค์ ป่าหิมพานต์ เมืองบาดาล เป็นต้น ฉากที่มนุษย์สร้างขึ้น ฉากธรรมชาติ พื้นที่ทางสังคม พื้นที่ทางจิตวิญญาณ เป็นต้น

ในส่วนการศึกษาเปรียบเทียบวรรณกรรมท้องถิ่นนั้น ได้รับความสนใจจากนักวิชาการด้านวรรณกรรมเป็นอย่างมากในระยะเวลาที่ผ่านมา เห็นได้ว่ามีการนำวรรณกรรมท้องถิ่นมาศึกษาเปรียบเทียบอย่างหลากหลาย ดังเช่น สาขาวิชาจารึกภาษาไทย คณะโบราณคดี มหาวิทยาลัยศิลปากร หรือสาขาวิชาภาษาและวรรณกรรมล้านนา คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ รวมถึง สาขาวิชาภาษาไทยคณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหาสารคาม ลักษณะของการศึกษาเปรียบเทียบวรรณกรรมท้องถิ่นโดยมากจะมีการศึกษาตามหลักการเปรียบเทียบ โดยมีความเชื่อว่า วรรณกรรมมีทั้งลักษณะร่วมและมีความแตกต่างกัน ดังที่ จารุวรรณ ธรรมวัตร (2538) ได้กล่าวถึงประเด็นนี้ว่า การสร้างสรรค์วรรณกรรมในสังคมไทย โดยภาพรวมมี 2 แบบ ลักษณะแรกเป็นแบบพื้นบ้านซึ่งมีกำเนิดมาจากชุมชนชนบท อีกลักษณะหนึ่ง มีกำเนิดมาจากราชสำนักไทยอันเป็นศูนย์กลางการเมืองการปกครองเรียกว่า วรรณกรรมแบบฉบับ เค้าเรื่องวรรณกรรม หรือรูปแบบคำประพันธ์ย่อมส่งผลต่อกัน การรับเอาวรรณกรรมแบบฉบับมาปรับเปลี่ยนให้เป็นวรรณกรรมของชุมชนท้องถิ่นเป็นวิธีการที่เห็นได้ชัดเจนที่สุด ดังเช่น เรื่องรามเกียรติ์ ถูกปรับเปลี่ยนมาเป็นนิทานพระรามพระรามชาดก หรือพระลักพระลาม นอกจากนี้ ศิราพร ฐิตะฐาน ณ ถลาง (2537) ได้อธิบายถึงการศึกษาเปรียบเทียบวรรณกรรมว่าการเปรียบเทียบวรรณกรรมท้องถิ่นอาจทำได้หลายวิธีหลายจุดประสงค์ เช่น การศึกษาตามระเบียบภูมิประวัติ (Historic-Geographic Method) ซึ่งเป็นการศึกษาเปรียบเทียบนิทานท้องถิ่นสำนวนต่าง ๆ เพื่อหาประวัติหรือจุดกำเนิดของนิทานเรื่องใดเรื่องหนึ่ง การศึกษาการแพร่การกระจายของนิทาน (Folktale นิทานพระรามสำนวนต่าง ๆ ในท้องถิ่นภาคกลาง อีสาน เหนือ ใต้ พบว่าเมื่อนิทานพระรามแพร่กระจายเข้าไปสู่ท้องถิ่นอีสาน ได้ถูกปรับเปลี่ยนให้เข้ากับประเพณี ความนิยมในวัฒนธรรมท้องถิ่นอีสาน มหากาพย์เรื่องรามายณะ

ได้กลายไปเป็นเป็นพระรามชาดกตามประเพณีวรรณคดีท้องถิ่นอีสาน ซึ่งนิยมนำนิทานพื้นบ้านมาทำเป็นนิทานชาดก และพระรามซึ่งคือ นารายณ์อวตาร เมื่อมาถึงอีสานก็กลายเป็นพระรามหรือโพธิสัตว์ไป ตัวไมยราพ ซึ่งเป็นยักษ์ก็ถูกเปลี่ยนให้เปลี่ยนเป็นพญานาค เพราะคติความเชื่อท้องถิ่นคุ้นเคยกับพญานาค มีเรื่องพญานาคสร้างเมือง พญานาคให้น้ำ สุพรรณมัจฉาก็กลายเป็นธิดาพญานาค ซึ่งเป็นตัวละครนางเอกยอดนิยมในวรรณคดีอีสานหลายเรื่องตัวละครอื่น ๆ ที่เป็นนิยมในวรรณกรรมท้องถิ่นอีสาน เช่น ม้ามณีกาบ ที่มีอยู่ใน เรื่องการะเกด ท้าวโสวัตร ก็ได้เข้ามาเป็นพาหนะและทหารเอกของพระรามในพระรามชาดกด้วย ศิราพร ฐิตะฐาน ณ ถลาง (2537)

นอกจากนี้ ธวัช ปุณโณทก (2543) อธิบายหลักการของการศึกษาเปรียบเทียบวรรณกรรมท้องถิ่นว่า มีประเด็นดังนี้

1. การศึกษาที่มาของต้นฉบับ คือการพิจารณาว่าลักษณะของต้นฉบับว่าเป็นหนังสือใบลานเป็นหนังสือข่อย เป็นหนังสือบุด หรือหนังสือเจี้ย รวมถึงหนังสือปัจจุบัน มีการบันทึกด้วยอักษรชนิดใด เช่น อักษรขอม อักษรธรรม อักษรไทยน้อย เป็นต้น

2. การศึกษาชื่อเรื่อง คือ การพิจารณาที่มาของชื่อเรื่องว่ามาจากตัวละครเอกหรือมาจากอะไร เช่น นิทานกำพร้า ปลาแดกปลาสมอ ท้าวกาละเกด ท้าวลินทอง พระลักพระลาม ท้าวฮุ่งท้าวเจือง เป็นต้น

3. การศึกษาเกี่ยวกับผู้แต่งและสมัยที่แต่ง คือ การพิจารณาว่าผู้แต่งเป็นใคร เป็นกษัตริย์ เป็นพราหมณ์ เป็นพระภิกษุสงฆ์ หรือกวีพื้นบ้านได้มีการลงชื่อผู้แต่งไว้หรือไม่ ถ้าไม่ลงชื่อมีเหตุผลใดที่ไม่ลงชื่อ นอกจากนี้ยังต้องพิจารณาว่าวรรณกรรมเรื่องนี้แต่งขึ้นในสมัยใด ซึ่งในแต่ละช่วงสมัยเหตุการณ์ทางสังคมย่อมมีการเปลี่ยนแปลง ซึ่งเหตุการณ์ทางสังคมนั้นอาจถูกนำมาบรรจุไว้ในวรรณกรรมเรื่องนั้น ๆ

4. การศึกษาลักษณะคำประพันธ์ว่า วรรณกรรมเรื่องนั้น ๆ ใช้คำประพันธ์ชนิดใดแต่ง เช่น โคลง ฉันท์ กาพย์ กลอน ร่าย ค่าวซอ ผญา โคลงสาน ฮ่าย กลอนวชิรปัญญี ซึ่งแต่ละท้องถิ่นอาจมีความนิยมในการใช้คำประพันธ์ที่ต่างกัน เช่น วรรณกรรมอีสานนิยมโคลงสาน วรรณกรรมภาคใต้นิยมกาพย์ วรรณกรรมภาคเหนือนิยมค่าวซอ เป็นต้น

5. การศึกษาประเภทของวรรณกรรมเป็นการพิจารณาว่า วรรณกรรมท้องถิ่นนั้น ๆ เป็นวรรณกรรมประเภทใด เช่น วรรณกรรมนิทาน วรรณกรรมชาดก วรรณกรรมคำสอนหรือวรรณกรรมที่ใช้ในพิธีกรรม

6. การศึกษาจุดมุ่งหมายในการแต่ง เป็นการพิจารณาว่า วรรณกรรมท้องถิ่นเรื่องนั้น ๆ ประพันธ์ขึ้นมาเพื่อจุดมุ่งหมายใด เช่น ประพันธ์ขึ้นมาเพื่อเป็นกฎหมายหรือจารีต ประพันธ์ขึ้นมาเพื่อสอนลูกผู้หญิง หรือประพันธ์ขึ้นมาเพื่อใช้เทศน์ในงานบุญประจำปี

7. การศึกษาธรรมเนียมในการแต่ง เป็นการพิจารณาว่า วรรณกรรมท้องถิ่นนั้น ๆ มีธรรมเนียมการแต่งอย่างไรบ้าง เช่น มีบทไหว้ครู มีบทชมโฉม มีบทชมนก ชมปลา ชมไม้ มีบทสังวาส บทเดินดง บทครวญรวมถึงบทจากลา เป็นต้น

8. การศึกษาองค์ประกอบของชาดก เป็นการพิจารณาว่า ถ้าเป็นวรรณกรรมชาดก องค์ประกอบของวรรณกรรมท้องถิ่นที่นำมาศึกษาเปรียบเทียบมีองค์ประกอบใดบ้าง เช่น อดีตวัตถุ ปัจจุบันวัตถุ คาถา ไวยากรณ์ และสโมธานหรือประชุมชาดก เป็นต้น

9. การศึกษาขององค์ประกอบแวดล้อมของวรรณกรรมเรื่องนั้น ๆ เช่น ในเวสสันดรชาดกหรือมหาชาติ มักจะมีองค์ประกอบอื่น ๆ ที่สำคัญ ได้แก่ บทเชิญพระอุปคุต บทเทศน์สังกาศ บทเทศน์มาลัยหมื่น-มาลัยแสน บทเชิญพระเวสสันดรเข้าเมือง คำสูตรขวัญพระเวสสันดร คำผูกแขนพระเวสสันดร และกัณฑ์ฉลองพระเวสสันดรครองเมือง นอกจากนี้ยังต้องพิจารณาชื่อกัณฑ์แต่ละกัณฑ์ เช่น กัณฑ์ทศพร กัณฑ์มัทรี กัณฑ์ชูชกและกัณฑ์อื่น ๆ ในเวสสันดรชาดกของลาวและภาคอีสาน ภาคเหนือ ภาคใต้เรียกว่าอะไร เป็นต้น

10. การศึกษาแนวคิดหรือแก่นเรื่อง เป็นการพิจารณาว่า ผู้ประพันธ์ต้องการนำเสนออะไรซึ่งกล่าวได้ว่า เป็นแนวคิดสำคัญของเรื่อง แก่นเรื่องมักแบ่งออกเป็น 2 ประการคือ แก่นเรื่องหลัก จะมีเพียงแก่นเรื่องเดียว เช่น เรื่องสังข์ศิลป์ชัย แก่นเรื่องหลักคือธรรมมะย่อมชนะฝ่ายธรรม ส่วนแก่นเรื่องรองอาจมีหลายแก่นเรื่อง เช่น ความรักต่อวงศาคณาญาติ ความมานะพยายามต่อสู้อุปสรรค เป็นต้น

11. โครงเรื่อง คือกลวิธีการเชื่อมโยงเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นในเรื่องให้ดำเนินต่อเนื่องเป็นเรื่องราวอย่างมีเหตุผลตั้งแต่ต้นไปจนถึงจุดจบของเรื่อง และทำให้เกิดผลความมุ่งหวังของผู้แต่ง โครงเรื่องที่ดีต้องสลับซับซ้อนแต่ไม่สับสนและสัมพันธ์กันดีตลอดเรื่อง การเปิดเรื่อง การดำเนินเรื่องและตอนจบ

12. กลวิธีการใช้ภาษา คือ การพิจารณาการใช้คำต่าง ๆ เช่น คำซ้ำ คำซ้อน คำหลากคำภาษาถิ่น นอกจากนี้ยังเป็นการพิจารณาความหมายของคำที่นำมาใช้ในการประพันธ์ รวมถึงภาพพจน์ต่าง ๆ และรสทางวรรณคดีอีกด้วย

13. กลวิธีการเล่าเรื่อง คือการพิจารณาการเล่าเรื่องของวรรณกรรมท้องถิ่นนั้น ๆ การเล่าเรื่องมีหลายวิธี เช่น ผู้ประพันธ์เป็นคนเล่า หรือเล่าเรื่องผ่านตัวละครเอก หรือ เล่าตามปฏิทิน รวมถึงการเล่าเหตุการณ์ต่างสถานที่สลับกันไปมา เป็นต้น

14. ตัวละคร คือการพิจารณาว่าบุคคลที่ผู้แต่งสมมุติขึ้นมาเพื่อให้กระทำพฤติกรรมในเรื่อง คือ มีบทบาทในเนื้อเรื่อง หรือเป็นผู้ทำให้เรื่องเคลื่อนไหวดำเนินไปสู่จุดหมายปลายทาง ตัวละครตามนัยดังกล่าวนี้มิได้หมายถึงมนุษย์เท่านั้น หากแต่รวมถึงพวกสัตว์ พืช และสิ่งของด้วย นักเขียนบางคนนิยมใช้สัตว์ ต้นไม้ ดอกไม้ ภาชนะ เป็นต้น

15. ฉาก คือการพิจารณาถึงสถานที่ เวลาและสภาพแวดล้อมทุกอย่างที่ปรากฏในเรื่องด้วย เพื่อบอกให้ผู้อ่านได้ทราบว่าตัวละครกำลังแสดงบทบาทในชีวิตของเขาในสิ่งแวดล้อมอย่างไร เช่น ฉากเมือง ฉากป่าไม้ที่อุดมสมบูรณ์ ฉากภูเขาสูงตั้งตระหง่าน เป็นต้น

หลักการในการเปรียบเทียบวรรณกรรมท้องถิ่นนั้น ควรคำนึงถึงประเด็นต่าง ๆ ดังที่กล่าวมานี้ แต่หลักการที่สำคัญก็คือ การเปรียบเทียบเพื่อมุ่งหาลักษณะร่วมและความแตกต่าง ๆ กันในทุกประเด็น เช่น การมีต้นฉบับที่เหมือนกัน การมีลักษณะคำประพันธ์ที่ต่างกัน มีองค์ประกอบแวดล้อมที่ต่างกัน หรือมีตัวละครที่เหมือนกัน ใช้ชื่อเดียวกัน ลักษณะร่วมและความแตกต่าง ย่อมมีเหตุผลในทางวัฒนธรรม การยอมรับหรือ การไม่ยอมรับในวัฒนธรรมบางประการอาจจะเป็นคำตอบหรือข้อค้นพบใหม่ ๆ ในทางวิชาการด้านวรรณกรรม

ดังนั้นการศึกษาวรรณกรรมท้องถิ่นท้องถิ่นเปรียบเทียบเป็นวิธีการศึกษาวรรณกรรมที่น่าสนใจ อาจจะศึกษาเปรียบเทียบในแง่มุมต่าง ๆ ได้อีกมากมายทั้งในด้านรูปแบบ คำประพันธ์ เนื้อหา ผู้แต่ง ผู้อ่าน ผู้ดู ในการที่อ่านหรือรับรู้วรรณกรรมท้องถิ่น ของแต่ละท้องถิ่นเปรียบเทียบกัน นอกจากนั้นในกระแสแห่งความเปลี่ยนแปลงในปัจจุบัน ซึ่งวัฒนธรรมท้องถิ่นรวมไปถึงวรรณคดีท้องถิ่นถูกกระทบจากวัฒนธรรมตะวันตก การเปลี่ยนแปลงทางเทคโนโลยีอย่างมากมายในขณะนี้ สถานภาพและความสำคัญของวรรณกรรมท้องถิ่นย่อมเปลี่ยนแปลงไป ในแง่นี้จะมีการศึกษาวรรณกรรมท้องถิ่นเปรียบเทียบในแง่กาลเวลาว่าในอดีตเป็นอย่างไร และปัจจัยทางสังคมที่ก่อให้เกิดความเปลี่ยนแปลงในท้องถิ่นมีผลต่อการรับรู้ หรือทำให้เกิดการนำเสนอในรูปแบบใหม่ๆ อย่างไรบ้าง เช่น ในกรณีการปรับตัวของการแสดงหมอลำในปริบททางสังคมปัจจุบัน เป็นต้น และน่าจะมีการศึกษาว่ายังมีการ “ใช้” เป็นอย่างไร วรรณกรรมท้องถิ่นมีการปรับตัวอย่างไรบ้าง ในแต่ละภาคอาจมีสภาพและวิธีการปรับตัวที่ไม่เหมือนกัน ในแง่นี้น่าจะมีการศึกษาเปรียบเทียบเช่นกัน ยิ่งถ้าจะเป็นการศึกษาการเปลี่ยนแปลงของวรรณกรรมท้องถิ่นพร้อม ๆ กับการศึกษาความเปลี่ยนแปลงในสังคมและวัฒนธรรมท้องถิ่นในปัจจุบันที่ได้มีการปะทะสังสรรค์กับวัฒนธรรมความเป็นเมืองและวัฒนธรรมตะวันตกกอย่างรุนแรงในขณะนี้ก็จะเป็นการศึกษาที่น่าสนใจยิ่ง

แนวทางที่สอง คือการศึกษาเปรียบเทียบโดยใช้แนวคิดทฤษฎีทางวรรณกรรมสมัยใหม่ แนวทางนี้ได้รับความนิยมเป็นอย่างมากในสาขาวิชาวรรณคดีเปรียบเทียบ คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย การนำแนวคิดทฤษฎีวรรณกรรมสมัยใหม่เข้ามาใช้ในการศึกษาเปรียบเทียบวรรณกรรม ถือว่าเป็นการเปิดมุมมองความรู้และวิธีวิทยา แนวคิดที่น่าสนใจแนวคิดหนึ่งคือ การเปรียบเทียบวรรณกรรมแนวสัมพันธบท คำว่า “สัมพันธบท” หรือ“Intertextuality” เป็นคำที่ Julia Kristeva (อ้างอิงมาจาก ตรีศิลป์ บุญขจร, 2553) ได้คิดขึ้นและเริ่มใช้เป็นคนแรกในราวทศวรรษที่ 1960 จากนั้นคำว่าสัมพันธบทก็กลายเป็นกระแสหลักในการศึกษาวรรณคดีและวัฒนธรรม มีการนำแนวคิดนี้ไปใช้ในเชิงปฏิบัติ โดยนักทฤษฎีหลากหลายแนว ทั้งผู้ที่ใช้ทฤษฎีแนวโครงสร้างนิยม

(Structuralism) นักสตรีนิยม (Feminism) นักสัญวิทยาผู้ที่ใช้แนวคิดรื้อสร้าง (Deconstruction) สัมพันธบทเป็นแนวทฤษฎีวรรณคดีที่ท้าทายแนวคิดที่เชื่อกันมาแต่เดิมว่าตัวบทมีความหมายที่แน่นอนตายตัว ที่ผู้อ่านสามารถวิเคราะห์หรือสกัดความหมายออกมาได้ที่เราเรียกกันว่า การตีความสัมพันธบทปฏิเสธความสร้างสรรค์ / ริเริ่มแปลกใหม่ของวรรณคดี ไม่ว่าจะเป็นศิลปะแขนงใด นวนิยายหรือภาพเขียน สัมพันธบทถือว่าผลงานทุกชิ้นล้วนหล่อหลอมขึ้นจากชิ้นส่วนต่าง ๆ ของผลงานศิลปะที่เคยมีมาก่อน แนวคิดสัมพันธบทเชื่อว่าวรรณคดีสร้างขึ้นจากระบบสัญญะและขนบวรรณศิลป์ของวรรณคดีที่มีมาก่อน ตัวบทไม่ว่าจะเป็นประเภทวรรณคดีหรือไม่ใช่วรรณคดีไม่ได้มีความหมายที่เป็นเอกเทศในตัวเองแต่เป็นสัมพันธบท นอกจากนี้พฤติกรรมการอ่านทำให้ผู้อ่านเข้าไปในเครือข่ายของความสัมพันธ์ของตัวบท การตีความตัวบทหรือการพยายามแสวงหาความหมายในตัวบท แท้จริงคือความพยายามหาสายสัมพันธ์ของตัวบทที่อ่านกับตัวบทอื่น ๆ การอ่านจึงเป็นกระบวนการของการเคลื่อนผ่านตัวบทต่าง ๆ ที่เกี่ยวข้องสัมพันธ์กัน

เมื่อพิจารณาแล้วตัวบทจึงไม่ใช่สิ่งโดดเดี่ยวหรือเป็นของปัจเจกบุคคล แต่เป็นการรวบรวมกระบวนการสร้างตัวบทของวัฒนธรรม ดังนั้น ตัวบทไม่สามารถแยกออกจากตัวบทที่ใหญ่กว่าคือ วัฒนธรรมและสังคมที่ตัวบทถูกสร้างขึ้นมา ตัวบททั้งหลายจึงประกอบด้วยโครงสร้างทางอุดมการณ์ การต่อสู้ทาง วาทกรรมในสังคม การศึกษาเปรียบเทียบวรรณกรรมในยุคปัจจุบันจึงปรากฏให้เห็นถึงความหลากหลาย เช่น การศึกษาเปรียบเทียบวรรณกรรมที่ถูกแปรรูปไปเป็นหนังสือการ์ตูน เช่น รามเกียรติ์ ปลาบู่ทอง เวสสันดรชาดก เป็นต้น หรือการศึกษาเปรียบเทียบวรรณกรรมที่ถูกนำมาสร้างเป็นการ์ตูน เป็นต้น การศึกษาเปรียบเทียบในลักษณะนี้จึงเป็นการศึกษาข้ามศาสตร์ข้ามศิลป์และมีแนวโน้มว่าจะมีนักวิชาการสนใจศึกษาแนวนี้มากยิ่งขึ้น

จากที่กล่าวมาข้างต้นนี้ เนื่องจากแนวทางการศึกษาเปรียบเทียบมีความหลากหลาย แต่ลักษณะร่วมที่สำคัญของการศึกษาใน 3 แนวทางนี้คือ การให้ความสำคัญกับตัวบทวรรณกรรมที่มีองค์ประกอบทางวรรณกรรมอย่างชัดเจน เช่น รูปแบบของวรรณกรรม กลวิธีการเล่าเรื่อง โครงเรื่อง แก่นเรื่อง ตัวละคร ฉาก แม้ในแนวการเปรียบเทียบในทางคติชนในประเด็นการศึกษาอนุภาคก็ให้ความสำคัญกับตัวละคร เหตุการณ์ เช่นเดียวกัน ดังนั้นการศึกษาเปรียบเทียบเวสสันดรชาดกในครั้งนี้ผู้วิจัยจึงได้ใช้แนวทางแรกในการศึกษาและใช้แนวคิดทางคติชนวิทยาเข้ามาร่วมด้วย เพื่อให้ที่จะได้อธิบายความให้เห็นถึงลักษณะร่วมและความแตกต่างของเวสสันดรชาดกที่ปรากฏในชุมชนชายแดนไทย-ลาวต่อไป

1.9.2 แนวคิดการประกอบสร้างทางวัฒนธรรม

การประกอบสร้างทางวัฒนธรรม เป็นแนวคิดที่นำเอาคำศัพท์ 2 คำมารวมกัน คือคำว่า “การประกอบสร้าง” และคำว่า “วัฒนธรรม” ซึ่งคำศัพท์ทั้ง 2 คำดังกล่าวต่างมีความหมายที่สามารถนำมาเชื่อมโยงกันได้ เป็นแนวคิดที่พัฒนามาจากสำนักคิดวัฒนธรรมศึกษา ซึ่งการประกอบสร้าง

ในภาษาอังกฤษใช้คำว่า “Construction” ในพจนานุกรม The Oxford Universal Dictionary Illustrated ให้ความหมายว่า การสร้างขึ้น การประดิษฐ์ การก่อร่างสร้างรูป การผนวกส่วนต่าง ๆ เข้าไว้ด้วยกัน การชูขึ้นหรือสร้างขึ้นไม่ว่าจะเป็นศิลปะหรือวิทยาศาสตร์รวมถึงสังคมศาสตร์ ที่สามารถมองเห็นรูปลักษณะ สถานะ คุณสมบัติหรือบรรทัดฐานต่าง ๆ ที่ได้รับการสร้างขึ้นหรือการถูกก่อร่างสร้างรูปขึ้น (Onions, 1968) โดยนัยสำคัญของแนวทางวัฒนธรรมศึกษาคือการศึกษาและพิจารณาการก่อรูปขึ้นของระบบความจริง ซึ่งต้องอาศัยตัวกลางในกระบวนการการก่อรูปขึ้นมา เช่น ความจริงในสังคม ปรากฏการณ์ต่าง ๆ เพศ หรือแม้กระทั่งวัฒนธรรมของกลุ่มคน การประกอบสร้างเป็นแนวคิดที่ศึกษาความเลื่อนไหล การปรับประยุกต์ โดยมองภาษาในฐานะเป็นกลไกในการสร้างและเกี่ยวโยงกับโลกภายนอกที่รายล้อมตัวเราอย่างแยกไม่ออก

การประกอบสร้าง เป็นแนวคิดที่ได้รับอิทธิพลมาจากแนวคิดของ สจ๊วต ฮอลล์ (Stuart Hall) นักวัฒนธรรมศึกษาที่มองว่า วัฒนธรรม คือ ระบบสัญลักษณ์ทางภาษาไม่ว่าจะเป็นวัจนภาษาหรืออวัจนภาษา ผู้วิจัยจึงเลือกที่จะใช้แนวคิดนี้ในการตรวจสอบหรือตีความตัวบททางวัฒนธรรมหรือปรากฏการณ์ที่เกี่ยวกับเวสสันดรชาดกที่ดำรงอยู่ในชุมชนชายแดนไทย-ลาวให้กระจ่างและเห็นถึงกระบวนการการก่อรูปขึ้นของวัฒนธรรมอันเกิดจากเวสสันดรชาดก โดยอาศัยแนวคิดของ Hall ที่มองว่า ภาษาทำให้มนุษย์สามารถจัดระบบ (Organize) สร้าง (Construct) และ ภาษาเป็นเครื่องมือ (Instrument) เป็นเครื่องมือที่มนุษย์เราเข้าไปสู่ความจริงอีกด้วย ซึ่ง Hall ได้ขยายความเพิ่มเติมอีกว่าสิ่งที่เรียกว่า “ความเป็นจริง” ไม่มีสถานะที่จะลอยๆ อยู่ได้ หรือไม่มีความเป็นจริงใด ๆ ลอยอยู่จนกว่าจะมีผู้ “สร้าง” ดังนั้นจึงไม่มีความเป็นจริงของ “คนดี คนชั่ว หรือคนชั่วกลับใจ” จนกว่าสื่อมวลชนจะใช้ภาษาของสื่อสร้างขึ้นมา (กาญจนา แก้วเทพ, 2553)

นอกจากนี้ (Stuart Hall, 1997) ยังได้อธิบายเพิ่มเติมว่า การประกอบสร้างความจริงต้องอาศัยสิ่งที่เรียกว่า ภาพตัวแทน ซึ่งเป็นตัวแทนของศูนย์กลางของกระบวนการผลิตความหมายทางวัฒนธรรมที่เรียกว่า “วงจรทางวัฒนธรรม” (The circuit of culture) โดยที่วัฒนธรรมหนึ่ง ๆ จะมีการแลกเปลี่ยนและให้ความหมายร่วมกันโดยผ่านกระบวนการทางภาษา ดังนั้นภาษาจึงเป็นศูนย์กลางในการให้ความหมายและวัฒนธรรม ซึ่งอาจกล่าวได้ว่า ภาษาเป็นส่วนสำคัญของคุณค่าทางวัฒนธรรมและการให้ความหมายโดยเกิดจากวงจรของวัฒนธรรม อย่างไรก็ตามจะเห็นได้ว่า แนวคิดการประกอบสร้าง เป็นแนวคิดที่ได้รับการพัฒนามาอย่างต่อเนื่อง ดังที่ (Stuart Hall, 1997) ได้กล่าวถึงความหมายหรือความจริงว่า ทั้งสองสิ่งนี้ขึ้นอยู่กับการประกอบสร้างก็จริง แต่ Hall ยังได้อธิบายให้เห็นว่า การประกอบสร้างความจริงนั้นเป็นเรื่องของ “การเมืองของการสร้างความหมาย” ซึ่งเป็นการมองความจริงแบบการเมือง (Political) มากขึ้น และมองว่าใครเป็นผู้สร้างความหมายนั้นขึ้นมาโดยมองความหมายที่เคลื่อนไหวในลักษณะของความหมายที่ถูกประกอบสร้างขึ้นมานั้น มาจากหลายที่และถ้าความหมายเหล่านั้นมาบรรจบกันจะเกิดปรากฏการณ์ใดขึ้น ดังนั้น ในการรับรู้

ความหมายของมนุษย์กับสิ่งต่าง ๆ ที่ถูกประกอบสร้างขึ้นมามากมายแวดล้อมรอบตัวมนุษย์นั้น จำเป็นต้องมี สิ่งที่เป็นตัวแทน เป็นสัญลักษณ์ เพื่อให้มนุษย์สามารถรับรู้และตีความหมายจากสิ่งที่ถูกประกอบสร้างขึ้นได้อย่างชัดเจน

แนวคิดเรื่องการประกอบสร้างมีการผสมผสานและถูกใช้เพื่อตรวจสอบตัวบทในบริบทต่าง ๆ อย่างหลากหลาย แสดงให้เห็นถึงความสนใจของนักวิชาการแต่ละคนที่อยู่ในศาสตร์ต่าง ๆ ที่สามารถนำแนวคิดนี้มาผสมผสานหรือใช้ร่วมกับแนวคิดทฤษฎีอื่น ๆ ตามรสนิยมในการวิจัยในสมัยปัจจุบันที่เรียกว่า การศึกษาแบบสหวิทยาการ มีทั้งการหยิบยืม การคัดสรร การวิเคราะห์ การวิพากษ์ให้เข้ากับตัวบทและปรากฏการณ์ทางสังคมอื่น ๆ ซึ่งผู้วิจัยได้แบ่งแนวทางการศึกษาโดยอาศัยกรอบแนวคิดการประกอบสร้างออกเป็น 3 แนวทาง ดังนี้

แนวทางแรก คือ การประกอบสร้างในความหมายของสัญวิทยา การศึกษาในแนวนี้พยายามมองว่า ภาษาเป็นเครื่องมือใน การประกอบสร้างความจริง สื่อให้เห็นความจริงและเมื่อประกอบสร้างแล้วสิ่งเหล่านั้นหรือเรื่องนั้น ๆ มักมีความหมาย กล่าวคือ สิ่งที่ได้รับการประกอบสร้างจากภาษาสามารถสื่อความได้ทั้งในระดับลึกและระดับพื้นผิว แนวคิดเรื่องการประกอบสร้างความหมายนั้น ไชยรัตน์ เจริญสินโอฬาร (2557) ได้กล่าวว่า แนวคิดเรื่องการประกอบสร้างความหมายในเชิงสัญญะ ซึ่งพัฒนามาจากฐานความคิดของเฟอร์ดินาน เดอ โซซูร์ นักภาษาศาสตร์ชาวสวิสเซอร์แลนด์ โซซูร์มองว่า ภาษาคือระบบของสัญญะแม้ว่าแนวคิดเรื่องการประกอบสร้างความหมายจะไม่ได้ปฏิเสธการมีอยู่ของโลกแห่งวัตถุ แต่ก็ปฏิเสธความเชื่อเรื่องภาษาเป็นภาพสะท้อนความจริง โลกของวัตถุไม่ได้สื่อความหมายใด ๆ ความหมายถูกประกอบสร้างขึ้นด้วยระบบการนำเสนอภาพแทน (Representational systems) ซึ่งประกอบด้วยแนวคิดและสัญญะต่าง ๆ ที่จับคู่โดยการอาศัยระบบสัญลักษณ์ ซึ่งหมายความว่า ถ้อยคำไม่ได้ขึ้นอยู่กับวัตถุและก็ไม่ได้ขึ้นกับรูปสัญญะมากเท่ากับที่ขึ้นอยู่กับว่ามันถูกใช้เป็นสัญลักษณ์แทนอะไร การประกอบสร้างความหมายเป็นการกระทำของสังคม เป็นการใช้ระบบแนวคิดตามวัฒนธรรมนั้น ๆ แนวทางการศึกษาการประกอบสร้างแนวสัญวิทยายังมองว่า ความหมายต่าง ๆ ไม่ได้มีความหมายที่ตายตัว แต่ถูกสร้างขึ้นภายใต้ความสัมพันธ์ระหว่างรูปสัญญะต่าง ๆ ซึ่งผลิตสร้างความหมายในรูปแบบต่าง ๆ ทั้งที่เป็นความหมายโดยตรงและความหมายโดยนัย และเมื่อมีผู้ใช้สัญญะต่าง ๆ อย่างสม่ำเสมอ ความหมายเหล่านั้นอาจได้รับการยอมรับในฐานะรหัสทางวัฒนธรรม หรือเรียกความหมายเหล่านี้ว่า “มายาคติ” คือมีการประสบพบเจอจนเป็นปกติแล้ว จนไม่มีใครตั้งคำถามเกี่ยวกับสิ่งที่เกิดขึ้น (Barker and Galasinski, 2001 อ้างอิงมาจาก สุรสม กฤษณะจูฑะ, 2547) แนวคิดการประกอบสร้างในแนวสัญศาสตร์มีการถูกนำไปใช้อย่างหลากหลาย โดยเฉพาะในการศึกษาสายนิเทศศาสตร์ ซึ่งให้ความสำคัญกับการประกอบสร้างความหมายต่าง ๆ ทั้งที่เป็นตัวบทในระดับข้อความหรือภาพต่าง ๆ ในหน้าหนังสือพิมพ์ หรือภาพยนตร์ โฆษณา เป็นต้น

Barthes (กาญจนา แก้วเทพ, 2553 อ้างอิงมาจาก Barthes, 1967) ได้แบ่งประเภทของความหมายที่บรรจุในสัญญะทุกอย่างว่ามี 2 ความหมายด้วยกัน คือความหมายโดยอรรถ (Denotative Meaning) หรือความหมายตรง หมายถึง (Signified) ที่ถูกสร้างขึ้นมาอย่างภววิสัย (Objective) เป็นความหมายที่เข้าใจกันตามตัวอักษร เป็นความหมายที่เข้าใจตรงเป็นส่วนใหญ่ และมักเป็นที่ยอมรับกันโดยทั่วไป เช่น ความหมายที่ระบุอยู่ในพจนานุกรม เช่น แม่คือสตรีผู้ให้กำเนิดลูก ส่วนความหมายโดยนัย (Connotative Meaning) หรือความหมายแฝง เป็นตัวหมายถึงที่ประกอบสร้างขึ้นมาอย่างเป็นอัตวิสัย (Subjective) ในระดับบุคคลหรือสังคม เช่นในสังคมไทย สังคมจีน สังคมอินเดีย สังคมอเมริกา จะให้ความหมายโดยที่มีต่อ “แม่” แตกต่างกันที่เราเรียกว่า “ค่านิยมของแต่ละสังคม” ซึ่งBarthes เรียกความหมายโดยนัยนี้ว่า เป็นความหมาย ชั้นที่สอง (Second Order of Signification) ในทุกสัญญะจะต้องประกอบด้วยความหมายทั้งสองนั้นควบคู่กันไปเสมอ แต่ทว่าในสัญญะแต่ละประเภทอาจจะมีสัดส่วนของความหมายโดยอรรถและโดยนัยมากน้อยแตกต่างกัน (กาญจนา แก้วเทพ, 2553)

Barthes (กาญจนา แก้วเทพ, 2553 อ้างอิงมาจาก Barthes, 1967) อธิบายว่าหลังจากความหมายโดยนัยตัวแรกถูกสร้างขึ้นมา ความหมายนั้นก็จะแปรสภาพกลายเป็นรูปสัญญะ/ตัวหมาย (Signifier) แล้วสร้างความหมายโดยนัยตัวที่สองต่อไปเรื่อยๆ เป็นสายโซ่แห่งความหมาย (Chai of Meaning)โดยเรียกความหมายโดยนัยชั้นแรกว่า (First Order) ซึ่งอาจจะเป็นการตีความที่เนื่องมาจากประสบการณ์ของแต่ละคน และเรียกความหมายโดยนัยชั้นที่สองว่า (Second Order) หรือมายาคติ “Myth” ซึ่งBarthes เห็นว่ามิใช่เป็นการตีความที่มาจากประสบการณ์ของแต่ละบุคคลเท่านั้น ทว่าเป็นการตีความที่ถูกใส่ความหมายในระดับของสังคม (social) (กาญจนา แก้วเทพ, 2553) และนี่คือเหตุผลสำคัญที่ว่าทำไม จึงไม่สามารถมีความหมายที่สมบูรณ์ยุติเด็ดขาดอย่างที่ฌาคส์ แดร์ริดานักทฤษฎีคนสำคัญแห่งสำนัก หลังโครงสร้างนิยมชี้ให้เห็นในงานหลายๆ ชิ้นของเขาจะมีก็แต่การเพิ่มหรือชะลอของความหมายเท่านั้น เนื่องจากสัญญะถูกทำให้หมดความหมายหรือว่างเปล่าและกลายเป็นรูปสัญญะในอีกระบบเพื่อรอผสมกับความหมายสัญญะชุดใหม่และกลายเป็นสัญญะใหม่ได้ตลอดเวลา ความหมายจึงเป็นเรื่องของกระบวนการแยกแล้วรวมของรูปสัญญะความหมายสัญญะและสัญญะไม่รู้จบสิ้น (ไชยรัตน์ เจริญสินโอฬาร, 2555)

ประเด็นนี้เองที่นำไปสู่ความคิดของบาร์ตส์ในเรื่องตัวบทที่เปิดกว้างให้คนอ่านสร้าง/เขียนความหมายใหม่ให้กับตัวบท (Writerly Text) ดังนั้น ถ้าหากองค์ประกอบของรูปสัญญะกับความหมายสัญญะในระบบภาษาเรียกว่าสัญญะแล้ว องค์ประกอบอันเป็นผลมาจากการผสมระหว่างรูปสัญญะกับความหมายสัญญะในระบบของมายาคติก็จะเรียกว่า “การสร้างความหมาย” (Signification) โดยรูปสัญญะในระบบ มายาคติคือรูปแบบ (Form) ส่วนความหมายสัญญะของมายาคติคือความคิด (concept) ส่วนมายาคติสำหรับบาร์ตส์ก็คือระบบการสร้างความหมายชุดที่สองของ

สังคมที่วางอยู่บนระบบของภาษาซึ่งเป็นระบบการสร้างความหมายชุดที่หนึ่ง และกลายเป็นภาษาหลักหรือยอดภาษา (Metalanguage) หรือระบบการสร้างความหมายหลักของคนในสังคม (ไชยรัตน์ เจริญสินโอฬาร, 2555)

แนวทางที่สอง คือ การประกอบสร้างทางสังคมหรือความจริงทางสังคม เป็นการตั้งคำถามว่า ความจริง (reality) เป็นสิ่งที่ถูกให้ความหมายจากสิ่งใด จากบุคคลใด จากสิ่งที่เป็นนามธรรมหรือสิ่งที่จับต้องได้ และถูกตีความหมายอย่างไร ตามแนวคิดของ Berger and Luckman (อ้างอิงมาจาก อภิรัตน์ รัทยานนท์, 2547) ได้กล่าวถึง “ความจริง”ว่า ความเป็นจริงนั้นไม่ใช่สิ่งที่มีอยู่แล้ว แต่ความจริงนั้นเป็น สิ่งที่ถูกสร้างขึ้นมา (construction) (กาญจนา แก้วเทพ, 2553) โดยที่สิ่งสำคัญในการประกอบสร้างความหมายของความจริงก็คือ ประสบการณ์ ความคิด คำพูดและการกระทำ นอกจากนี้ Berger and Luckman ยังได้กล่าวถึงองค์ประกอบ การสร้างความจริงทางสังคมว่า มนุษย์ไม่สามารถรับรู้ความจริงของโลกภายนอกได้ในแบบตรง ๆ หากแต่ต้องกระทำผ่าน “สื่อกลาง” คือ การสื่อสารและกระบวนการรับรู้ทางจิตวิญญาณของมนุษย์ที่ถูกหล่อหลอม โดยกระบวนการทางสังคมมาก่อน นอกจากนี้ Alfred Schutz (อ้างอิงมาจาก ขวัญฟ้า ศรีประพันธ์, 2551) ได้กล่าวถึงการประกอบสร้างความจริงทางสังคมไว้ว่าในชีวิตประจำวันไม่ได้มีความหมายจากโลกส่วนตัว แต่เป็นการให้ความหมายจากโลกส่วนตัว แต่เป็นชุดความหมายที่เกิดจากภายนอกที่เกิดจากแต่ละคนมีปฏิสัมพันธ์ระหว่าง (intersubjective) ดังนั้น การให้ความหมายและความเข้าใจจึงเกิดจากการสื่อสารกับบุคคลอื่น ในขณะที่สาระสำคัญของความเป็นจริงทางสังคมก็จะฝังตรึงอยู่กับความคิดทางสังคม โลกแห่งชีวิตประจำวันหรือโลกียวัตรไม่ใช่เพียงโลกที่แสดงให้เห็นถึงความจริงอันเป็นปกติของสังคม จากสิ่งที่เป็นนามธรรมในการดำรงชีวิต แต่มันคือโลกที่ถูกสร้างขึ้นมาจากความคิด (thoughts) และการกระทำ (actions) ต่าง ๆ และการถูกรักษา (maintain) ไว้ด้วยการคิดและการกระทำของพฤติกรรมนั้น ๆ

จากแนวคิดของนักวิชาการข้างต้นจะเห็นได้ว่า ความเป็นจริงทางสังคม ที่แวดล้อมตัวมนุษย์อยู่ไม่ได้เกิดขึ้นมาแบบลอย ๆ หากแต่มีการก่อรูปโดยผ่านกระบวนการคิด โดยที่ความเป็นจริง ที่มีอยู่นั้นเป็นพื้นฐาน นอกจากนี้มันยังต้องอาศัยสื่อกลางซึ่งจะเป็นตัวประกอบสร้างความจริงขึ้นมา ทัศนะของ Berger and Luckman ทำให้มองเห็นว่า การทำความเข้าใจสังคมนั้น ไม่ควรแยกคนออกไปจากสิ่งที่ศึกษา เพราะคำว่า “ปรากฏการณ์” (phenomenon) จะเกิดขึ้นได้ก็ต่อเมื่อคนเราไปมีปฏิสัมพันธ์กับวัตถุกับเหตุการณ์ต่าง ๆ ดังที่ กาญจนา แก้วเทพ และสมสุข หิมวิมาน (2551) เสนอว่า ปรากฏการณ์วิทยาเห็นว่า ความจริงไม่ใช่สิ่งที่มีอยู่แล้ว แต่เกิดจากปัจเจกบุคคลมีปฏิสัมพันธ์กับเหตุการณ์ วัตถุต่าง ๆ และสร้างให้เกิดความจริงขึ้นมาโดยผ่านการรับรู้ (perception) การตีความ (interpretation) หรือการสร้างความหมาย (making sense) ทั้งนี้ ความเป็นจริงจะเปลี่ยนแปลงไปเมื่อเปลี่ยนตัวปัจเจกบุคคลที่เข้าไปสัมผัสกับเหตุการณ์และวัตถุ

กระบวนการสร้างความหมายให้กับความจริงเรียกได้อีกย่างหนึ่งว่า “การสร้างความจริงทางสังคม” ซึ่งแนวคิดการประกอบสร้างความจริงทางสังคมนั้นแบ่งโลกออกเป็น 2 โลกด้วยกัน ได้แก่ โลกทางกายภาพ (physical world) และโลกแห่งสัญลักษณ์/สิ่งแวดล้อมทางสัญลักษณ์ (symbolic environment) หรือโลกทางสังคม (social world) (กาญจนา แก้วเทพ, 2553) โลกทางกายภาพเป็นโลกที่ปัจเจกบุคคลสัมผัสรับรู้ได้ผ่านทางภูมิอากาศ ภูมิประเทศ สรรพสิ่งและสรรพสัตว์ ที่แสดงให้เห็นได้อย่างชัดเจนจากสิ่งแวดล้อมที่อยู่ในลักษณะของกายภาพ ส่วนโลกทางสังคมที่เป็นโลกที่ปัจเจกบุคคลสัมผัสรับรู้ผ่านสิ่งที่ถูกสร้างสรรค์โดยสังคม ไม่ว่าจะเป็นกฎเกณฑ์ จารีต บรรทัดฐานทางสังคม ประเพณี ความเชื่อ โลกทางสังคมนี้เป็นโลกที่เกิดจากการทำงานของสถาบันต่าง ๆ ในสังคม เช่น ครอบครัว ศาสนา โรงเรียน ที่ทำงาน รัฐและสื่อมวลชน

การแบ่งโลกในลักษณะดังกล่าวสัมพันธ์กับ “ความจริง (face)” และ “ความเป็นจริง” (reality) กล่าวคือ โลกทางกายภาพเทียบได้กับความจริง และโลกทางสังคมเทียบได้กับความเป็นจริง ซึ่งความจริงกับความเป็นจริงมีการเลื่อนไหลไปมาระหว่างกัน จากบทบาทการทำงานของสื่อในการทำให้เกิดการรับรู้มิติของความจริงกับความเป็นจริงและถูกนำมาสร้าง “คลังแห่งความรู้ทางสังคม” นิษฐา หรุ่นเกษม (2547) ของปัจเจกบุคคลเมื่อเส้นแบ่งระหว่างความจริงกับความเป็นจริงมีความเลื่อนไหลระหว่างกัน ดังนั้นการจำแนกว่าสิ่งใดคือความจริง (สิ่งที่มีอยู่แล้ว) และสิ่งใดคือความเป็นจริง (สิ่งที่ถูกสร้างขึ้นมา) ท่ามกลางข้อมูลอันมากมายในโลกสมัยใหม่

จากแนวคิดของนักวิชาการข้างต้นจะเห็นได้ว่า ความเป็นจริงทางสังคม ที่แวดล้อมตัวมนุษย์อยู่ไม่ได้เกิดขึ้นมาแบบลอย ๆ หากแต่มีการก่อรูปโดยผ่านกระบวนการคิด โดยที่ความเป็นจริงที่มีอยู่นั้นเป็นพื้นฐาน นอกจากนี้มันยังต้องอาศัยสื่อกลางซึ่งจะเป็นตัวประกอบสร้างความจริงขึ้นมา ทัศนะของ Berger and Luckman ทำให้มองเห็นว่า การทำความเข้าใจสังคมนั้น ไม่ควรแยกคนออกไปจากสิ่งที่ศึกษา เพราะคำว่า “ปรากฏการณ์” (phenomenon) จะเกิดขึ้นได้ก็ต่อเมื่อคนเรามีปฏิสัมพันธ์กับวัตถุกับเหตุการณ์ต่าง ๆ ดังที่ กาญจนา แก้วเทพ และสมสุข หิมวิมาน (2551) เสนอว่า ปรากฏการณ์วิทยา เห็นว่าความจริงไม่ใช่สิ่งที่มีอยู่แล้ว แต่เกิดจากปัจเจกบุคคลมีปฏิสัมพันธ์กับเหตุการณ์ วัตถุต่าง ๆ และสร้างให้เกิดความจริงขึ้นมาโดยผ่านการรับรู้ (perception) การตีความ (interpretation) หรือการสร้างความหมาย (making sense) ทั้งนี้ ความเป็นจริงจะเปลี่ยนแปลงไปเมื่อเปลี่ยนตัวปัจเจกบุคคลที่เข้าไปสัมผัสกับเหตุการณ์และวัตถุ ดังนั้น การประกอบสร้างทางวัฒนธรรมที่เกิดขึ้นในชุมชนชายแดนไทย-ลาว ต้องอาศัยเรื่องเล่าเวสสันดรชาดกเป็นสื่อกลาง เพื่อให้เกิดความจริง หรือความหมายทางวัฒนธรรมที่ปรากฏขึ้นมา ยกตัวอย่างเช่น ตัวบทวรรณกรรมเวสสันดรชาดก ประเพณีพิธีกรรม จิตรกรรม ประติมากรรม การแสดงและสื่อสมัยใหม่

ในทางนิเทศศาสตร์ กำจร หลุยยะพงศ์ (2556) ได้ศึกษาเรื่องภาพยนตร์กับการประกอบสร้างความจริงทางสังคม ผู้คน ประวัติศาสตร์และชาติ โดยกำจรมองว่าภาพยนตร์อยู่ในฐานะ

ปฏิบัติการของสังคมและวัฒนธรรมซึ่งสามารถประกอบสร้างความจริง (Constructionism) ซึ่งแม้จะไม่มีความจริงแต่ภาพยนตร์ก็สามารถประกอบสร้างความหมายใหม่ขึ้นมาได้ตามแต่ว่าใครเป็นผู้กำหนด นอกจากนี้กำจรยังพยายามอธิบายปรากฏการณ์ในภาพยนตร์ไทยตามกรอบคิดของ Roland Barthes ในประเด็นมิติการสร้างความหมาย คือ ความหมายที่ปรากฏในทุกสิ่งมิได้มีความหมายเดียว หรือความจริงในโลกนี้มิได้มีสิ่งเดียว หากแต่ประกอบด้วยความหมายโดยตรง (Denotative Meaning) และความหมายโดยนัยที่ซ่อนแฝงอยู่ (Connotative Meaning) และเมื่อวิเคราะห์แล้วจะพบว่าความหมายแฝงบางความหมายกลับถูกหยิบยกขึ้นมาเป็นความหมายหลักหรือความหมายที่มุ่งเน้นในภาพยนตร์ซึ่ง Barthes เรียกว่า “มายาคติ” อันเนื่องมาจากมีมิติในเชิงอำนาจเป็นตัวกำหนด ตลอดจนการทำงานภายใต้การกำหนดของอุดมการณ์ (Ideology) ที่แม้แต่ผู้ผลิตภาพยนตร์ก็ไม่ได้ตระหนักหรือตั้งใจกำหนด แต่กลับเป็นไปตามสังคมและวัฒนธรรมเป็นผู้กำหนดความหมาย (กำจร หลุยยะพงศ์, 2556)

จากประเด็นข้างต้นนี้เป็นที่น่าสังเกตว่า เวสสันดรชาดก ซึ่งเป็นเรื่องเล่าอันทรงอิทธิพลที่สุดในจำนวนชาดก ที่ก่อให้เกิดปรากฏการณ์ต่าง ๆ ที่เรียกว่า ความรู้ และความจริง ซึ่งอยู่ในรูปแบบของตัวบท ทางวัฒนธรรม ดังเช่น วรรณกรรม ประเพณี พิธีกรรม จิตรกรรม ประติมากรรม การแสดง ตลอดจนสื่อสมัยใหม่นั้น ล้วนแล้วแต่ถูกประกอบสร้างขึ้นจากคนในสังคม ทั้งนี้อาจเป็นการประกอบสร้างจากผู้ที่มีอำนาจในสังคม เช่น ทำให้มีพิธีหลวง การเทศน์มหาชาติเฉลิมพระเกียรติ หรือการประกอบสร้างในระดับของชาวบ้านที่เน้นความสนุกครื้นเครงหรือเน้นการสร้างเครือข่ายความสัมพันธ์ทางสังคม ตลอดจนการเกษตรกรรมเพาะปลูก ดังเช่น บุญผะเหวดที่ปรากฏในชุมชนชายแดนไทย-ลาว

นอกจากนี้การประกอบสร้างในมุมมองของกำจรดังกล่าว ทำให้เข้าใจว่า การสร้างภาพยนตร์เป็นปฏิบัติการอย่างหนึ่งที่สร้างขึ้นภายใต้แนวคิด ความจริง (วาทกรรม) หรือแม้แต่บริบททางวัฒนธรรมที่เป็นตัวหนุนให้เกิดการสร้างความจริงขึ้น และการสร้างวัฒนธรรมนั้นก็สร้างผ่านตัวละครที่หลากหลาย กล่าวคือการสร้างตัวละครแต่ละแบบในภาพยนตร์อาจสร้างผ่านมุมมองทางวัฒนธรรมที่ต่างกัน ภาพที่ส่งผ่านอาจมาจากมุมมองทางภาษา เรื่องราวในอดีต แนวคิดอุดมการณ์ ความศรัทธา ความเชื่อเก่าหรือใหม่ ความจริงหรือความรู้ก็ได้ และหากมองภาพยนตร์ที่คนประกอบสร้างขึ้น เรื่องใดที่เกิดขึ้นจริงอาจเป็นความจริงในแง่ของผู้สร้างที่ไม่จำเป็นจะต้องเป็นความจริงของผู้ดูก็ได้ และอาจเป็นการนำเสนอความจริงที่เลือกนำเสนอ (ภาพตัวแทน) เพราะอาจมีความจริงบางส่วนในภาพยนตร์ที่ไม่ได้ถูกนำเสนอ อยู่ที่ว่าจะเลือกมองมุมใด ใช้มุมมองเช่นใดในการประกอบการมองหรือมองผ่านกรอบแนวคิดเช่นใด เมื่อเป็นเช่นนี้จึงทำให้เห็นว่า ในโลกหลังสมัยใหม่ ผู้ที่มีอำนาจในการประกอบสร้างความหมายก็คือผู้ดูและผู้ชมว่า จะเลือกประกอบสร้างความหมายแบบใด

เมื่อเป็นดังพฤติการณ์นี้จะเห็นว่า หากมองตามกรอบแนวคิดของสำนัก Semiology ที่มองว่าภาพยนตร์เป็นพื้นที่ในการประกอบสร้างความหมาย (Constructionism) และเป็นพื้นที่ใน

การสร้างภาพตัวแทน (Representationism) บางประการให้กับผู้ชม หรือหากมองในแนวสตรีนิยมก็จะทำให้ทราบว่าภาพยนตร์เป็นเพศชาย เป็นพื้นที่ในการประกอบสร้างความหมายจากผู้ผลิตที่เป็นผู้ชายและสังคมชายเป็นใหญ่ (Patriarchal Society) ภาพสตรีที่เห็นจึงอาจมีลักษณะเป็นเมียหรือแม่ รวมถึงผลิตให้สตรีเป็นผู้ที่ถูกจ้องมองจากผู้ชาย กรอบแนวคิดดังกล่าวทำให้เห็นว่า ภาพยนตร์ได้สร้างความจริงขึ้นมาเพื่อให้ดูสมจริง (ความจริงเสมือน) โดยอาศัยองค์ประกอบการเล่าเรื่อง คือตัวละคร โครงเรื่อง การสร้างความเกี่ยวพันกับผู้ชม ฉากและกลวิธีทางมุมกล้องหรือภาพและการตัดต่อ เมื่อพิจารณาแล้วจะเห็นว่าการเล่าเรื่องด้วยภาพในภาพยนตร์จะเรียงภาพที่ไม่เกี่ยวข้องกันให้เป็นเรื่องราวได้

แนวทางที่สาม การประกอบสร้างทางวัฒนธรรม ตามแนวคิดของคลิฟฟอร์ด เกียร์ซ (Geertz, 1997 อ้างถึงใน อคิน รพีพัฒน์, 2551) กล่าวถึงการเกิดขึ้นของวัฒนธรรมว่า การอยู่ร่วมกันเป็นสังคมของมนุษย์มิได้เกิดจากการที่ถูกกำหนดไว้ในพันธุกรรม มนุษย์จึงเรียนรู้ที่จะสร้างกฎ กติกาในการ อยู่ร่วมกันขึ้นมา รวมทั้งกำหนดแบบแผนการการประพฤติปฏิบัติของกลุ่มขึ้นมา ซึ่งอาจเรียกว่า “วัฒนธรรม” โดยใช้คุณลักษณะที่มีร่วมกันดังกล่าวประดิษฐ์ขึ้น การให้ความหมายของวัฒนธรรมอย่างรวบรัดว่าเป็นระบบวิธีคิดที่กำหนดแบบแผนการประพฤติปฏิบัติอันเป็นที่ยอมรับของกลุ่มพวกเดียวกัน ทำให้เราต้องยอมรับว่าสัตว์บางชนิดก็ไม่มีการพัฒนาวัฒนธรรมในระดับพื้นฐานของกลุ่มด้วยเหมือนกัน ดังนั้นจะเห็นได้ว่า วัฒนธรรมเป็นการกำหนดขึ้นมาของกลุ่มคนที่อาศัยอยู่ร่วมกันจำเป็นต้องมีเครื่องมือการควบคุมสังคมให้อยู่ในกรอบเดียวกันและมีทิศทางการดำเนินชีวิตเดียวกัน วัฒนธรรมยังเป็นผลผลิตทางสติปัญญาของมนุษย์มีลักษณะเป็นองค์รวม คือ เกิดจากการบูรณาการความรู้หลายส่วนเข้าด้วยกันโดยมิได้แยกเป็นส่วน ๆ เหมือนความรู้ทางวิชาการซึ่งถูกแบ่งออกเป็นสาขาวิชาต่าง ๆ แยกออกจากกันไป นอกจากนี้วัฒนธรรมยังมีความเป็นพลวัต ดังที่ ชูพินิจ เกษมณี (2547) กล่าวว่า วัฒนธรรมมิใช่ผลผลิตของมนุษย์ที่ตายตัวของมนุษย์ เรียกได้ว่าในทุกยุคทุกสมัย วัฒนธรรมจะถูกปรับปรุง เปลี่ยนแปลง แปรรูป ผลิตซ้ำ สร้างขึ้นใหม่และถูกทดแทนอยู่ตลอดเวลา ตัวอย่างที่เห็นได้ชัดเจนคือวัฒนธรรมการแต่งกาย การสื่อสารโทรคมนาคม ภาษาพูดและภาษาเขียน ซึ่งเราจะเห็นความแตกต่างกันไปตามยุคสมัย ด้วยเหตุนี้นักวิชาการทางวัฒนธรรมจึงมักกล่าวว่าวัฒนธรรมเป็นสิ่งที่เคลื่อนไหวและเปลี่ยนแปลงตลอด นอกจากนี้วัฒนธรรมยังเป็นสมบัติร่วมของมนุษย์ ซึ่งขึ้นอยู่กับฉันทามติของคนในกลุ่มว่า จะรับวัฒนธรรมนี้หรือไม่ ดังกรณีชาวอีสานหรือลาวล้านช้างมีวัฒนธรรมในฮีตสิบสอง ซึ่งแต่ละเดือนจะต้องประกอบพิธีกรรมตามที่ฮีตสิบสองได้กำหนดไว้

วัฒนธรรมไม่ได้เกิดขึ้นเองตามธรรมชาติ แต่หากเกิดจากการประกอบสร้างของมนุษย์ โดยอาศัยตัวกลางเป็นตัวเชื่อมให้เกิดสิ่งต่าง ๆ ขึ้นมา หากมองว่าวัฒนธรรมคือระบบความจริงซึ่งเกิดขึ้นหลาย ๆ ชุดในสังคม ขึ้นอยู่กับว่าสังคมใดจะประกอบสร้างวัฒนธรรมหรือความจริงชุดใดขึ้นมา ชุติมา ประกาศวุฒิสาร (2554) กล่าวว่า กระบวนการสร้างวัฒนธรรมเกิดขึ้นจากมนุษย์เป็นผู้

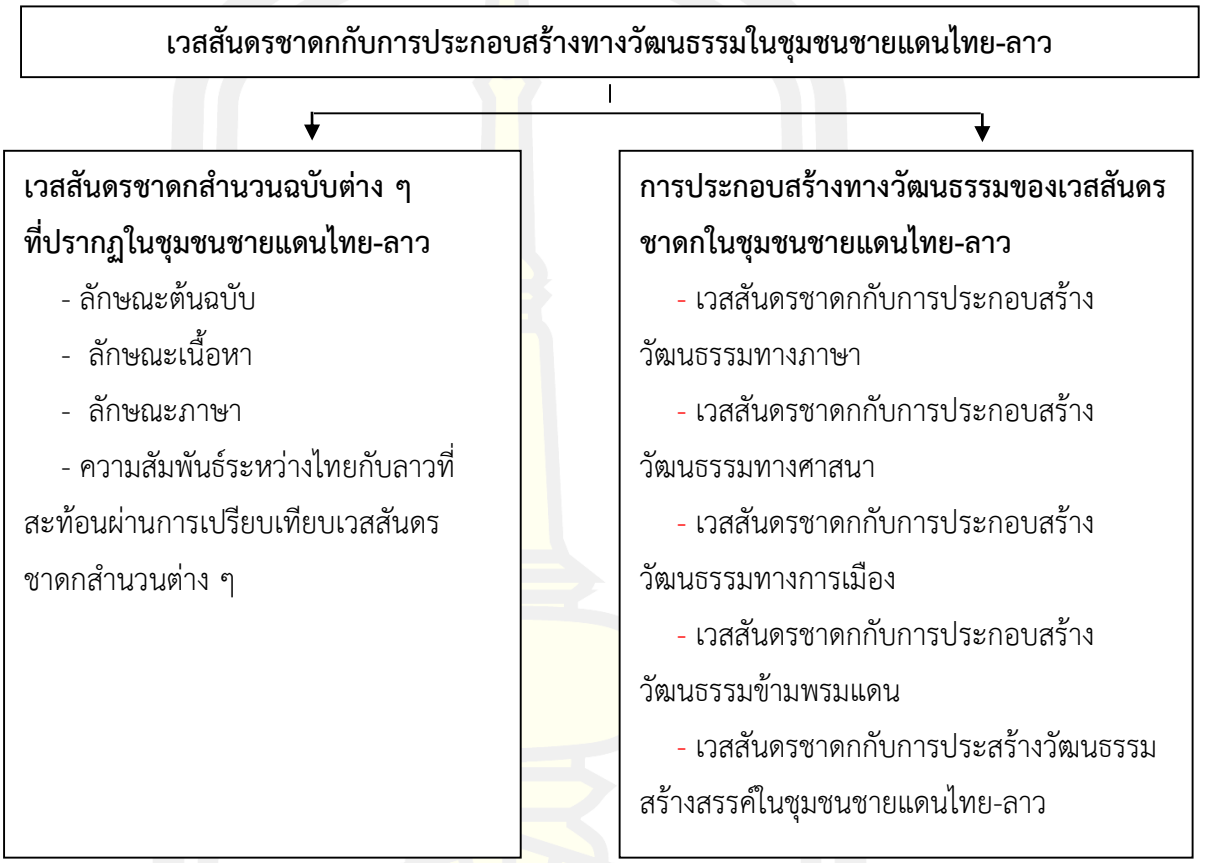
คิดริเริ่ม และมีกระบวนการดำรงรักษาและสืบทอดควบคู่กับการดัดแปลงและสร้างสรรค์ ดังเช่น ในการดำรงชีวิตและสืบสานวัฒนธรรม ผู้หญิงมิได้มีบทบาทเป็นเพียงผู้ถ่ายทอดหรือปลูกฝังวัฒนธรรมตามที่สังคมคาดหวังหรือมอบหมายงานเรื่องอาหารหรือการทอผ้าเท่านั้น หากยังมีส่วนร่วมในการคัดสรร ดัดแปลง หรือสร้างสรรค์วัฒนธรรมซึ่งแสดงให้เห็นถึงบทบาทของผู้หญิงในการต่อสู้ต่อรองกับสังคมอีกด้วย แนวคิดการประกอบสร้างทางวัฒนธรรม พิจารณาว่า มนุษย์ไม่สามารถรับรู้ความจริงภายนอกได้โดยตรง แต่ต้องกระทำผ่าน “ตัวกลาง” คือ ประสาทสัมผัสและกระบวนการรับรู้ทางจิตของมนุษย์ ซึ่งถูกหล่อหลอมโดยกระบวนการทางสังคมมาก่อน ดังนั้นสิ่งที่มนุษย์เชื่อว่าเป็นความจริงทางสังคม จึงล้วนแล้วแต่เป็นโลกที่สร้างและถูกตีความหมายมาในระดับหนึ่งทั้งสิ้น (สุวรรณี กัลยาณสันต์, 2536)

ในมุมมองของนักมานุษยวิทยา ดังเช่น อานันท์ กาญจนพันธ์ (2553) ได้กล่าวถึงการประกอบสร้างทางวัฒนธรรมไว้ว่า การประกอบสร้างคือการสร้างความหมายผ่านสัญลักษณ์ต่าง ๆ ซึ่งความคิดเป็นหลังสมัยใหม่ให้ความสำคัญแก่แง่มุมในเชิงวิธีคิด การสร้างทางสังคม (social construction) หมายความว่า โดยความเป็นจริงแล้ว ไม่ว่าจะเป็นความรู้ ความเข้าใจ หรือทฤษฎี สิ่งเหล่านี้ล้วนไม่ได้มีอยู่ แต่เดิม ไม่ใช่ความจริงทั้งหมด และไม่ใช่คำตอบทั้งหมด ทว่าเป็นเพียงความคิดที่แต่ละสังคมสถาปนาขึ้นมา หรือสร้างขึ้นมาบนพื้นฐานของความสัมพันธ์เชิงอำนาจแบบหนึ่ง อานันท์ยังอธิบายให้เห็นว่า วิธีคิดแบบนี้ถูกสร้างขึ้นมาใช้ในการอธิบายความสัมพันธ์ในสังคม

จากลักษณะดังกล่าวนี้ การประกอบสร้างทางวัฒนธรรม มีความจำเป็นต้องอาศัยสัญลักษณ์ ดังเช่น ภาษา จะเห็นว่า ภาษา คือ เป็นเครื่องมือในการสร้างความหมายร่วมกับความคิด ภาษามีส่วนในการสร้างความจริง ความรู้ รวมถึงวัฒนธรรมอีกด้วย นอกจากนี้ผู้ที่อาศัยภาษาในการประกอบสร้างความหมายก็คือ ผู้คนในสังคมที่มีการกำหนด การสถาปนาความรู้ ความจริงขึ้นมาเป็นรูปเป็นร่าง เพื่อความเข้าใจที่ตรงกัน เพื่อเป็นบรรทัดฐานในการควบคุมสังคม หรือเพื่อกำหนดการกระทำในรูปแบบประเพณี พิธีกรรม เป็นต้น

ในการศึกษาเวสสันดรชาดกในครั้งนี้ ผู้วิจัยจะได้นำแนวคิดการประกอบสร้างทางวัฒนธรรมมาประยุกต์ใช้ในการอ่านและตีความของตัวบท โดยมองเวสสันดรชาดกเป็นตัวบททางวัฒนธรรมชุดหนึ่งที่มีอิทธิพลสามารถที่จะประกอบสร้างวัฒนธรรมได้ และวัฒนธรรมที่ปรากฏในตัวบทประเภทต่าง ๆ เช่น วรรณกรรม ประเพณี พิธีกรรม จิตรกรรม ประติมากรรม การแสดงและสื่อสมัยใหม่ มิใช่เป็นการสะท้อน ความจริง แต่เป็นการประกอบสร้างพุทธศาสนาแบบชาวบ้าน การประกอบสร้างวิธีคิดแบบกลุ่มคนลุ่มน้ำโขง การประกอบสร้างการเมืองวัฒนธรรมข้ามพรมแดน และการประกอบสร้างวัฒนธรรมในมิติชาติพันธุ์ รวมถึงการประกอบสร้างวัฒนธรรมการท่องเที่ยวและเศรษฐกิจสร้างสรรค์ ดังนั้น การประกอบสร้างทางวัฒนธรรมที่เกิดขึ้นในชุมชนชายแดนไทย-ลาว ต้องอาศัยเรื่องเล่าเวสสันดรชาดกเป็นสื่อกลาง เพื่อให้เกิดความจริง หรือความหมายทางวัฒนธรรมที่

ปรากฏขึ้นมา การศึกษาเวสสันดรชาดกในครั้งนี้จึงเป็นการอธิบายปรากฏการณ์ทางวัฒนธรรมให้เห็นถึงความสัมพันธ์ของเรื่องเล่าศักดิ์สิทธิ์และชุมชนชายแดนไทย-ลาว นอกจากนี้ยังทำให้เห็นภารกิจของเวสสันดรชาดกที่มีส่วนในการประกอบสร้างทางวัฒนธรรมตลอดจนความคิดและความเชื่อของกลุ่มชนอีกด้วย โดยเขียนเป็นแผนภูมิกรอบมโนทัศน์ในการวิจัยดังนี้



ภาพประกอบ 1 แสดงกรอบแนวคิดในการวิจัยในครั้งนี้

1.10 เอกสารและงานวิจัยที่เกี่ยวข้อง

การศึกษาเรื่องความหลากหลายของเวสสันดรชาดกกับการประกอบสร้างทางวัฒนธรรมของชุมชนชายแดนไทย-ลาว ผู้วิจัยได้ศึกษาเอกสารและงานวิจัยที่เกี่ยวข้องเพื่อนำมาตรวจสอบประมวลและเชื่อมโยงข้อมูลตามลำดับความสำคัญที่สอดคล้องกับหัวข้อการวิจัย โดยผู้วิจัยได้จำแนกเนื้อหาออกเป็น 4 กลุ่ม ดังต่อไปนี้

เอกสารและงานวิจัยที่เกี่ยวข้อง 4 กลุ่ม ดังนี้

1. เอกสารและงานวิจัยที่เกี่ยวข้องกับเวสสันดรชาดก

2. เอกสารและงานวิจัยที่เกี่ยวข้องกับการเปรียบเทียบวรรณกรรม

3. เอกสารและงานวิจัยที่เกี่ยวข้องกับการประกอบสร้างทางวัฒนธรรม

4. เอกสารและงานวิจัยที่เกี่ยวข้องกับประวัติศาสตร์ สังคมและวัฒนธรรมลาว

1.10.1 เอกสารและงานวิจัยที่เกี่ยวข้องกับเวสสันดรชาดก

จากการสำรวจเอกสารและงานวิจัยที่เกี่ยวข้องกับการศึกษาเวสสันดรชาดก พบว่า มีการศึกษาเวสสันดรชาดกอยู่ในหลากหลายมิติ เช่น การศึกษาเวสสันดรชาดกที่เป็นตัวบทวรรณกรรม การศึกษาจิตรกรรมฝาผนัง การศึกษาทำนองเทศน์มหาชาติ จะเห็นได้ว่า เวสสันดรชาดกถูกนำมาใช้ในการศึกษาอย่างหลากหลาย ซึ่งผู้วิจัยจะได้อธิบายรายละเอียดดังนี้

1.10.1.1 การศึกษาเวสสันดรชาดกในตัวบทวรรณกรรม

การศึกษาเวสสันดรชาดกในระยะแรก มักเป็นการมุ่งเน้นไปที่การศึกษาตัวบทเป็นส่วนใหญ่ ดังเช่น การศึกษาเชิงประวัติเช่นการศึกษาต้นฉบับที่ปรากฏในวัดต่าง ๆ มีการศึกษาในใบลานแล้วนำมาปริวรรตเป็นอักษรไทยปัจจุบัน นอกจากนี้ยังมีการศึกษาด้านวรรณศิลป์ เช่น การศึกษาฉันทลักษณ์ การใช้คำ การใช้ภาพพจน์ต่าง ๆ รวมถึงการศึกษาแนวคิดที่ปรากฏเวสสันดรชาดก ตลอดจนการศึกษาเปรียบเทียบ เวสสันดรชาดกถูกนำมาใช้ในการศึกษาอย่างหลากหลาย ซึ่งผู้วิจัยจะได้อธิบายรายละเอียด ดังนี้

การศึกษาเวสสันดรชาดกในระยะแรก ผู้ศึกษามักจะให้ความสำคัญกับการศึกษาประวัติ ความเป็นมาการตรวจสอบต้นฉบับ หรือการตรวจสอบอักขรวิธี งานศึกษาที่สำคัญได้แก่ งานของการศึกษาของ ประคอง นิมมานเหมินท์ (2526) ซึ่งได้ศึกษา“มหาชาติล้านนาในเชิงสังคมวิทยามานุษยวิทยา ปรัชญาและ เชิงสุนทรียศาสตร์” โดยกล่าวถึงความเป็นมาของมหาชาติภาคกลางและล้านนา ความแตกต่างขั้นมูลฐานของมหาชาติทั้ง 2 ภาค รวมทั้งได้ศึกษาสภาพสังคมและวัฒนธรรมจากวิถีชีวิตของตัวละคร การเสริมแต่งบุคลิกลักษณะบางประการให้แก่ตัวละคร การเสนอคติธรรมทางพุทธศาสนาผ่านตัวละคร ศึกษาการใช้ภาษาในการสื่อสารกับผู้ฟังในท้องถิ่น ได้รับความรู้และรสวรรณคดี พร้อมทั้งยังประเมินค่าด้วย จะเห็นได้ว่างานศึกษาของประคอง มีการใช้ทฤษฎีทางสังคมวิทยา มานุษยวิทยาและยังไม่ทิ้งการศึกษาเชิงสุนทรียศาสตร์ งานศึกษานี้ถือได้ว่าเป็นการใช้สหวิทยาการทำให้วรรณกรรมโบราณน่าสนใจยิ่งขึ้น

นอกจากนี้แล้วยังมีการศึกษาเวสสันดรชาดกในด้านประวัติความเป็นมาพบในงานศึกษาของภิรมย์ คุ้มเพชร (2536) โดยได้ศึกษา “มหาเวสสันดรชาดก ฉบับวัดแสนสุขาราม หลวงพระบาง สาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว” ซึ่งเป็นการศึกษา ในด้านประวัติความเป็นมาอักษรและอักขรวิธี จุดมุ่งหมายและธรรมเนียมในการแต่ง สภาพสังคม ประเพณีและวัฒนธรรมของลาว รวมทั้งได้ศึกษาวิเคราะห์คุณค่าทางวรรณศิลป์ และคุณค่าหลักธรรมทางพุทธศาสนา นอกจากนี้ภิรมย์ ยังได้ศึกษาเปรียบเทียบด้านเนื้อหากับมหาชาติกลอนเทศน์ ฉบับกระทรวงศึกษาธิการของไทย

จากการศึกษาในครั้งนี้ได้รับประโยชน์ในด้านการศึกษาศิลปวิทยาการแขนงต่าง ๆ เช่น ประวัติศาสตร์โบราณคดี ภาษาศาสตร์ ทั้งยังเป็นการเสริมสร้างสัมพันธไมตรี และอนุรักษ์ศิลปวัฒนธรรมของสองประเทศ งานศึกษาของภิรมย์ คุ้มเพชรทำให้ทราบประวัติความเป็นมาตลอดจนอักขรวิธี ของมหาเวสสันดรชาดก ฉบับวัดแสนสุขาราม แขวงหลวงพระบาง ซึ่งถือว่าเป็นหนังสือเวสสันดรชาดกเล่มสำคัญอีกเล่มหนึ่งของสาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว

อย่างไรก็ตามยังมีงานศึกษาเวสสันดรชาดกสำนวนอีสาน ซึ่งมีการศึกษาประวัติการแต่ง เวสสันดรชาดก สำนวนต่าง ๆ ไว้อย่างน่าสนใจ พบในงานศึกษาของ รำเพย ไชยสินธุ์ (2537) ซึ่งได้ศึกษา “ประวัติการแต่งมหาเวสสันดรชาดก ภาคอีสาน” รำเพยได้ศึกษาประวัติการแต่งเวสสันดรชาดก สำนวนอีสาน ไว้อย่างน่าสนใจ รำเพยพบว่า เรื่องมหาเวสสันดรชาดก สำนวนอีสานนั้น มีอยู่หลายสำนวนด้วยกัน ฉบับที่เก่าแก่ที่สุด คือ มหาเวสสันดรชาดก ฉบับของสัสดีแสนศรีร้อยเอ็ด มีภูมิลำเนาอยู่ที่บ้านหัวลิง อำเภอธวัชบุรี จังหวัดร้อยเอ็ด แต่งขึ้นเมื่อปี พ.ศ. 2470 ปรากฏหลักฐานชื่อผู้แต่ง และปีที่แต่งไว้ตอนท้ายของเรื่องอย่างชัดเจน จากนั้นมหาสิลา วีระวงศ์ ได้ปริวรรตชำระ มหาเวสสันดรชาดก คำกลอนและพิมพ์เผยแพร่ในปี พ.ศ. 2478-2480 ทำให้เป็นที่รู้จักอย่างแพร่หลายใน ภาคอีสาน พระนักเทศน์นิยมท่องจำ นำไปเทศน์แหล่ในงานบุญมหาชาติโดยตลอด ต่อมาวิรัช จำปามูล ป.ธ.5 ได้แต่ง มหาเวสสันดรชาดก สำนวนอีสาน ฉบับนี้ได้ชื่อว่าเป็นสำนวนเอกแห่งอีสาน เพราะใช้ภาษาได้อย่างงดงาม เนื้อหาครบถ้วนสมบูรณ์ ได้รับการตีพิมพ์ที่โรงพิมพ์คลังนานาธรรม จังหวัดขอนแก่น และเป็นที่รู้จักอย่างกว้างขวาง นอกจากนี้ พระมหานิยม อุตตโม วัดธาตุวรวิหาร จังหวัดขอนแก่น เห็นว่ามหาเวสสันดรชาดก คำกลอนที่เคยตีพิมพ์ไว้นานแล้วคงจะสูญหายไปบ้าง จึงคิดสืบอายุหนังสือไว้ในคนอีสานได้ศึกษาต่อไป พระมหานิยม อุตตโม จึงได้นำมหาเวสสันดรชาดก ฉบับตีพิมพ์ มาคัดลอกชำระจัดย่อหน้า วรรคตอนใหม่ให้สะดวกแก่การท่องจำนำไปเทศน์ และจัดแยกเป็นกัณฑ์ ๆ ตามทศชาติ

นอกจากงานศึกษาข้างต้นแล้ว ยังมีงานศึกษาที่น่าสนใจอีกเล่มหนึ่งที่ศึกษาประวัติและที่มาของมหาชาติกลอนสวด ของ ธัญญาภรณ์ ภู่ทอง (2544) ซึ่งได้ศึกษา “มหาชาติกลอนสวด ฉบับวัดกลางวรวิหาร” ซึ่งการศึกษามหาชาติกลอนสวดฉบับวัดกลางวรวิหารฉบับนี้ มีวัตถุประสงค์เพื่อศึกษาต้นฉบับ ตัวอักษร อักขรวิธีและศึกษาคุณค่าเชิงวรรณศิลป์ ผลการศึกษาทำให้ทราบว่า มหาชาติกลอนสวดฉบับวัดกลางวรวิหาร เป็นฉบับที่กวีแต่งขึ้นเพื่อให้พระภิกษุหรือผู้รู้หนังสือให้สวดอ่านให้อุบาสก อุบาสก อุบาสิกาฟังที่วัดในวันสำคัญทางพุทธศาสนาจากการวิเคราะห์ภูมิหลังของต้นฉบับ ทำให้ทราบว่าต้นฉบับนี้แต่งขึ้นในสมัยรัตนโกสินทร์ตอนต้นโดยใช้ตัวอักษรไทยบันทึก มีคำศัพท์ภาษาถิ่นและคำศัพท์โบราณปะปนอยู่บ้างการบันทึกนั้นบันทึกตามเสียงสวดอ่านจึงทำให้อักขรวิธีต่าง ๆ จากปัจจุบัน กวีแต่งมหาชาติกลอนสวด ฉบับวัดกลางวรวิหาร ใช้ฉันทลักษณ์แบบกลอนสวด คือ แต่งเป็นกาพย์ทั้งหมด แต่กวีเป็นผู้มีความรู้ ด้านวรรณคดีและการแต่งคำประพันธ์

จึงพยายามเลียนแบบ ฉันทลักษณ์ คำประพันธ์ของวรรณกรรมคำฉันท์บางเรื่องมาปรับแต่งคำกาพย์ได้อย่างไพเราะและถือว่าเป็นภูมิปฏิภาณของกวีมหาชาติกลอนสวดฉบับนี้ต้องใช้สวดอ่านให้จบภายในวันเดียว ดังนั้นกวีจะต้องนำ เนื้อเรื่องมหาชาติมาแต่งอย่างรวบรัด กระชับ คงไว้แต่สาระสำคัญ ซึ่งกวีได้ใช้โวหารอย่างงดงามเพื่อให้ผู้ฟังเกิดความรู้สึกนึกคิดจินตนาการ คล้อยตามเนื้อเรื่องที่ได้ฟังเพื่อให้บรรลุวัตถุประสงค์ ในการสวดอ่าน จากการศึกษาทำให้เราทราบว่ากวีมีความสามารถในการประพันธ์อย่างยิ่ง ทำให้วรรณกรรมมหาชาติ กลอนสวดฉบับนี้ มีคุณค่าเชิงวรรณศิลป์อย่างยิ่ง

นอกเหนือจากงานศึกษาดังกล่าวแล้วยังพบว่า ยังมีงานวิจัยที่ศึกษาด้านประวัติความเป็นมา อักขรวิธี อักษรธรรมอีสานในมหาเวสสันดรชาดก พบในงานศึกษาของอนุภา อัศวปิยานนท์ (2528) ได้ศึกษา เรื่อง“มหาเวสสันดรชาดก ฉบับอีสาน จากต้นฉบับวัดโคกค้อ จังหวัดกาฬสินธุ์” ผลการศึกษาทำให้ทราบว่า การศึกษาด้านอักษรและอักขรวิธี อักษรธรรมอีสานในเรื่องนี้ ผู้จารได้รับอิทธิพลจากภาษาไทย จึงทำให้มีการจารด้วยตัวอักษร ตัวเลขของไทยภาคกลางปะปนอยู่ในวรรณกรรมชิ้นนี้ การประสมอักษรด้วยสระเสียงสั้น แบบไทยภาคกลางก็มีปรากฏอยู่ด้วย นอกจากนี้มหาเวสสันดรชาดก ฉบับอีสานยังแต่งด้วยคำประพันธ์ประเภทร่าย ซึ่งพบว่า มีร่าย 2 ชนิด ได้แก่ ร่ายยาว และร่ายวชิรปันตี โดยใช้คำประพันธ์ร่ายยาวดำเนินเรื่องตลอดและมีร่ายวชิรปันตี แทรกเฉพาะในตอนที่กวีต้องการ แสดงลีลาของคำให้ไพเราะเด่นชัดขึ้น ลักษณะเด่นที่น่าสนใจอย่างยิ่งในวรรณกรรมเรื่องนี้ ได้แก่ การที่กวีสร้างตัวละครให้เป็นชาวอีสานอย่างมีชีวิต

ในด้านการศึกษาเวสสันดรชาดกในมิติด้านวรรณศิลป์ พบว่า มีการศึกษาในประเด็นนี้ไว้อย่างหลากหลาย ดังเช่น งานศึกษาของ นิพนธ์ อัญชลีนุกูล (2520) ได้ศึกษาเรื่อง “การสร้างคำและการใช้คำไทยในมหาชาติคำหลวง” โดยมุ่งศึกษาการสร้างคำ การใช้คำ ความหมายของคำบางคำ สำนวนบางสำนวนในมหาชาติคำหลวง เปรียบเทียบกับภาษาไทยปัจจุบัน ข้อมูลที่นำมาศึกษาเก็บจากหนังสือมหาชาติคำหลวง สำนวนเก่า 7 กัณฑ์ ซึ่งเชื่อว่าแต่งขึ้นในสมัยอยุธยา คือ กัณฑ์ทศพรวนประเวศน์ ชูชก มหาพน กุมาร มหาราช และนครกัณฑ์ ผลการศึกษาทำให้ทราบว่า การสร้างคำมี 4 ประเภท คือ คำแผลง คำซ้ำ คำซ้อน และคำราชาศัพท์ การใช้คำในหมวดต่าง ๆ พบว่า มีการใช้คำหมวดสรรพนาม คำลักษณะนาม และคำบุพบทบางคำแสดงให้เห็นว่า มีการใช้คำตามฐานะของบุคคลทางสังคมและวัฒนธรรม ซึ่งคำเหล่านี้ปัจจุบันได้มีการเปลี่ยนแปลงไปจากเดิมบ้างทั้งรูป ความหมาย การใช้ ส่วนในด้านสำนวนพบว่า บางสำนวนยังคงใช้อยู่ในปัจจุบัน ความหมายอย่างเดียวกัน แต่ก็มีบางส่วนที่เปลี่ยนรูปไป

นอกจากนี้ยังมีงานศึกษาของ พรทิพย์ ซังธาดา (2532) ได้ศึกษาเรื่อง “ร่ายยาวมหาเวสสันดรชาดก : การศึกษาวิเคราะห์รูปแบบและศิลปะการประพันธ์” โดยมุ่งศึกษาลักษณะการประพันธ์ ธรรมเนียมนิยมในการประพันธ์และศิลปะการประพันธ์ และพบว่าในด้านธรรมเนียมนิยมในการประพันธ์ใช้แบบวรรณคดีไทย โดยมีการกำหนดสารัตถะของเรื่องให้เห็นถึงการบำเพ็ญบารมีขั้น

สูงสุด เพื่อหวังผลประโยชน์ คือ การเป็น “โพธิญาณ” การเปิดเรื่องใช้วิธีแสดงให้เห็นความอัศจรรย์จากฝนโบกขรพรรษ เป็นจุดเริ่มต้นให้พระพุทธองค์แสดงเรื่องเวสสันดร การดำเนินเรื่องใช้วิธีการเล่าเหตุการณ์ตามลำดับ และสรุปปิดเรื่องด้วยการแสดงผลของการบำเพ็ญทานบารมี ทำให้พระเวสสันดรไปจุติในสวรรค์ชั้นดุสิต ในด้านศิลปะการประพันธ์นั้น วรรณคดีเรื่องนี้ มีลักษณะสมบูรณ์ด้วยศิลปะการประพันธ์ตามแบบของวรรณคดีไทย ทั้งในด้านศิลปะการเลือกเฟ้นถ้อยคำและศิลปะการใช้โวหารที่แสดงให้ผู้อ่านเห็นความสมจริง ในด้านบุคลิกภาพของตัวละคร

งานศึกษาด้านคุณค่าวรรณศิลป์ในเวสสันดรชาดกอีกเล่มหนึ่งคืองานศึกษาของดวงมน จิตร์จำนงค์ (2540) ได้ศึกษา “คุณค่าและลักษณะเด่นของวรรณคดีไทยสมัยรัตนโกสินทร์ตอนต้น” โดยดวงมนได้ชี้ให้เห็นว่า ร่ายยาวเวสสันดรชาดกหรือมหาชาติกลอนเทศน์ที่แต่งขึ้นในสมัยรัตนโกสินทร์ตอนต้นที่มีความไพเราะงดงามและวิจิตรพิศดารกว่ามหาชาติคำหลวงและกาพย์มหาชาติที่แต่งขึ้นในสมัยอยุธยา เนื่องจากกวีในสมัยรัตนโกสินทร์มีความสามารถในการใช้คำประสานเสียงและความหมายอย่างวิจิตรยิ่งขึ้น โดยเฉพาะในการขยายความส่วนที่เป็นการพรรณนาความขัดแย้งทางอารมณ์ การสร้างบรรยากาศจากธรรมชาติ ความกลมกลืนของธรรมชาติกับตัวละคร ตลอดจนถ้อยคำของตัวละครที่เผยประสบการณ์ชีวิตในสถานการณ์พิเศษ ในแง่ของการแปลบาลีนั้น กวีในยุครัตนโกสินทร์ทำได้ดีกว่าในยุคอยุธยา เพราะเห็นชัดว่าองค์ประกอบของความประสานในเสียงของกลุ่มคำมีบทบาทสำคัญในการสร้างจินตภาพเนื้อเรื่องที่รู้จักกันอยู่แล้วในหมู่ผู้สร้างและผู้เสพไม่ได้เป็นอุปสรรคต่อความสำเร็จทางวรรณศิลป์ เพราะผู้แต่งสามารถเสนอสิ่งใหม่ด้วยการเลือกเฟ้นถ้อยคำทั้งเสียงและความหมายและประกอบขึ้นด้วยโครงสร้างซึ่งให้แรงกระทบอารมณ์อันมีลักษณะเด่นเฉพาะตัว ทำให้เนื้อหาของเรื่องที่นำมาแต่งใหม่ เป็นสิ่งที่มีเหลี่ยมมุมชวนให้คิดค้นเสาะหาความหมายอันลุ่มลึกของวรรณคดีเรื่องนี้

งานศึกษาด้านวรรณศิลป์ในเวสสันดรชาดกสำนวนล้านนาปรากฏในงานศึกษาของ มัชฌิมา วีรศิลป์ (2549) ได้ศึกษา “วรรณกรรมล้านนา เรื่องเวสสันดรชาดก สำนวนไม้ไผ่แจ้เรียวแดง” ซึ่งในการศึกษาในครั้งนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อ ศึกษาเนื้อหาและคุณค่าด้านวรรณศิลป์ของเรื่องเวสสันดรชาดก สำนวนไม้ไผ่แจ้เรียวแดง และศึกษาความสัมพันธ์ระหว่างพิธีตั้งธรรมกับเรื่องเวสสันดรชาดก สำนวนไม้ไผ่แจ้เรียวแดง ซึ่งเป็นวรรณกรรมท้องถิ่นที่มีความสัมพันธ์กับพิธีตั้งธรรมหลวง จึงเป็นการสืบสร้างเรื่องเวสสันดรชาดกในล้านนา ผลการศึกษาด้านเนื้อหาเรื่องเวสสันดรชาดก สำนวนไม้ไผ่แจ้เรียวแดง พบว่าเนื้อเรื่องและการดำเนินเรื่องของเวสสันดรชาดก สำนวนไม้ไผ่แจ้เรียวแดง มีลักษณะเหมือนกันกับนิบาตชาดก แต่กวีใช้กลวิธีในการปรับเปลี่ยนเนื้อหา 5 วิธี คือ การเพิ่มเหตุการณ์ในเนื้อเรื่องการตัดเหตุการณ์ในเนื้อเรื่อง การเพิ่มรายละเอียดของเรื่อง การตัดรายละเอียดของเรื่อง การเปลี่ยนแปลงรายละเอียดของเรื่อง

จากการศึกษารวบรวมงานศึกษาที่เกี่ยวกับมหาเวสสันดรชาดก จะเห็นได้ว่า มีนักปราชญ์ในท้องถิ่นที่ประกอบสร้าง/ผลิตซ้ำมหาเวสสันดรชาดกขึ้นมาเป็นสำนวนต่าง ๆ โดยอาศัยโครงเรื่องเดิมที่ปรากฏอยู่ในคัมภีร์ธรรมบท หมวดขุททกนิกาย สิ่งนี้แสดงให้เห็นถึงอิทธิพลของมหาเวสสันดรชาดกที่สะท้อนถึงความเชื่อของคนไทยในแต่ละท้องถิ่นแต่ละภูมิภาค รวมไปถึงความเชื่อของคนในดินแดนลุ่มน้ำโขง งานศึกษาอีกเล่มหนึ่งที่นำมหาเวสสันดรชาดก มาศึกษาในมิติด้านวรรณศิลป์ แต่เป็นการนำเอาเวสสันดรชาดกฉบับลาวล้านช้างมาศึกษา พบได้จากงานวิจัยของ ชัชวาลย์ โคตรสงคราม (2550) ซึ่งได้ศึกษา “สุนทรียภาพในวรรณคดีลาว เรื่องมหาเวสสันดรชาดก” โดยมุ่งศึกษาวรรณคดีเอกของลาวใน 3 ด้าน คือ ด้านสุนทรียภาพในคำ ด้านสุนทรียภาพในความด้านสุนทรียภาพในเนื้อหา ผลการศึกษาพบว่า สุนทรียภาพในคำในวรรณกรรมเอกของลาวเรื่องนี้ประกอบด้วยเสียงคำ จังหวะ ลีลาของคำ และการเล่นคำ กวีสร้างความประสานกลมกลืนในเสียงของคำและการเล่นคำได้อย่างมีอรรถรส ด้านสุนทรียภาพในความ ประกอบด้วยการใช้ภาพพจน์ การใช้โวหาร การใช้สัญลักษณ์ กวีแสดงออกในด้านนี้ได้อย่างลึกซึ้งและไพเราะกินใจ ทำให้ผู้อ่านเข้าถึงรสและอารมณ์ตามเนื้อเรื่อง สุดท้ายคือ ด้านสุนทรียภาพในเนื้อหา ประกอบด้วยการใช้จินตนาการความคิด ภาพสะท้อนทางสังคมและวัฒนธรรม มโนทัศน์สากลของความเป็นชาติพันธุ์ความงามในความคิดและพฤติกรรมของมนุษย์

งานศึกษาในลักษณะเดียวกันยังมีงานของ ศิริพร เศรษฐพฤทธิ์ (2551) ได้ศึกษา “ลักษณะเด่นของมหาชาติกลอนเทศน์สำนวนเจ้าพระยาพระคลัง (หน)” โดยงานศึกษานี้มุ่งศึกษาเปรียบเทียบ มหาชาติกลอนเทศน์สำนวนเจ้าพระยาพระคลัง (หน) กับอรรถกถาและมหาชาติภาษาไทยสำนวนอื่น ๆ ที่แต่งก่อนหน้านั้น ทั้งด้านเนื้อหาและกลวิธีทางวรรณศิลป์ เพื่อให้เห็นลักษณะเฉพาะของมหาชาติกลอนเทศน์สำนวนนี้ ผลการศึกษาทำให้ทราบว่า มหาชาติกลอนเทศน์สำนวนเจ้าพระยาพระคลัง (หน) ใช้วิธีปรับเปลี่ยนรายละเอียดของเนื้อเรื่องในอรรถกถา จำนวน 7 วิธี ได้แก่การตัดเรื่อง การเพิ่มเนื้อเรื่อง การเพิ่มรายละเอียดของเนื้อเรื่อง การตัดรายละเอียดของเนื้อเรื่อง การตัดรายละเอียดและรวบความในเนื้อเรื่อง การเปลี่ยนรายละเอียดของเนื้อเรื่อง และการสลับลำดับของเหตุการณ์ใน เนื้อเรื่อง ในขณะที่มหาชาติคำหลวงและกาพย์มหาชาติยึดเนื้อเรื่องตามอรรถกถาเป็นหลัก ทำให้มหาชาติกลอนเทศน์สำนวนเจ้าพระยาพระคลัง (หน) มีเนื้อเรื่องในรายละเอียดที่แตกต่างออกไปอย่างเห็นได้ชัด นอกจากนี้ศิริพรยังพบว่า มหาชาติกลอนเทศน์สำนวนเจ้าพระยาพระคลัง (หน) ยังสืบทอดขนบบางประการจากอรรถกถาชาดก มหาชาติคำหลวง และกาพย์มหาชาติ ในขณะเดียวกันก็ได้สร้างสรรค์ลักษณะเฉพาะบางประการขึ้นมา มหาชาติกลอนเทศน์สำนวนเจ้าพระยาพระคลัง (หน) จึงมีทั้งขนบและลักษณะการสร้างสรรค์อยู่ด้วยกันอย่างกลมกลืน ประกอบกับลักษณะทางวรรณศิลป์ที่เจ้าพระยาพระคลัง (หน) ได้แต้มแต่งไว้อย่างประณีตด้วยกลวิธีที่หลากหลาย ทั้งการเล่นเสียง สัมผัส การสรรคำ การซ้ำคำ และการใช้ภาพพจน์ ทำให้มหาชาติกลอนเทศน์สำนวน

เจ้าพระยาพระคลัง (หน) มีทั้งความโดดเด่นเป็นพิเศษในด้านการใช้ภาษาที่ก่อให้เกิดอารมณ์สะเทือนใจและประทับใจในพระโพธิสัตว์บารมีทานอันเลิศล้ำ ทำให้มหาชาติกลอนเทศน์สำนวนเจ้าพระยาพระคลัง (หน) เป็นมหาชาติที่โดดเด่นและวรรณคดีที่เปรียบเทียบประดุจเพชร น้ำหนึ่งของไทย

งานศึกษาในแง่วรรณศิลป์อีกเล่มหนึ่งคืองานศึกษาของ คณิตา หอมทรัพย์ (2556) ได้ศึกษา “กลวิธีการเล่าเรื่องและกลวิธีทางวรรณศิลป์ เพื่อนำเสนอภาพพระโพธิสัตว์ในมหาชาติคำหลวง กัณฑ์ที่ 8-13” โดยงานศึกษานี้มุ่งศึกษากลวิธีการเล่าเรื่องและกลวิธีทางวรรณศิลป์เพื่อนำเสนอภาพพระโพธิสัตว์ในมหาชาติคำหลวง กัณฑ์ที่ 8-13 ขณะเดียวกันเพื่อให้เห็นภาพพระโพธิสัตว์ของสมเด็จพระบรมไตรโลกนาถในมหาชาติคำหลวง ผลการศึกษาทำให้ทราบว่า มหาชาติคำหลวงนำเสนอภาพพระโพธิสัตว์ของพระเวสสันดรที่ปรากฏตรงกับเวสสันดรชาดกและภาพพระโพธิสัตว์ที่ปรากฏเฉพาะมหาชาติคำหลวง ภาพพระโพธิสัตว์ของพระเวสสันดรที่มหาชาติคำหลวงปรากฏตรงกับเวสสันดรชาดกมี 5 ภาพ ได้แก่ พระโพธิสัตว์ผู้ปรารถนา พระโพธิญาณ พระโพธิสัตว์ผู้บำเพ็ญทศบารมีพระโพธิสัตว์ผู้มีบุญญาภินิหาร พระโพธิสัตว์ผู้เป็นที่พึ่งของสรรพสัตว์และพระโพธิสัตว์ผู้มีคำเรียกที่หมายถึงพระโพธิสัตว์ ส่วนภาพพระโพธิสัตว์ที่ปรากฏเฉพาะในมหาชาติคำหลวงมี 3 ภาพ ได้แก่ พระโพธิสัตว์ผู้มีรูปลักษณ์คล้ายพระพุทธเจ้า พระโพธิสัตว์ผู้มีบุญญาบารมี ที่จะตรัสรู้เป็นพระพุทธเจ้าต่อไป และพระโพธิสัตว์ผู้มีคำเรียกที่หมายถึงพระพุทธเจ้า โดยมหาชาติคำหลวงนำเสนอภาพพระโพธิสัตว์ เวสสันดรผู้เป็นพระพุทธเจ้าเป็นลักษณะเด่น ภาพพระโพธิสัตว์ดังกล่าวมีผู้เล่าเรื่องเป็นผู้นำเสนอผ่านมุมมองการเล่าเรื่อง ผ่านการใช้คำเรียกพระเวสสันดรที่หมายถึงพระโพธิสัตว์และพระพุทธเจ้า ผ่านการใช้คำเพื่อนำเสนอภาพพระโพธิสัตว์ที่ยิ่งใหญ่ และผ่านการใช้ภาพพจน์เพื่อแสดง บุญญาบารมีของพระโพธิสัตว์ แม้มหาชาติคำหลวงนำเสนอภาพพระโพธิสัตว์ของพระเวสสันดร ก็มีภาพของสมเด็จพระบรมไตรโลกนาถทับซ้อนอยู่ด้วยการผ่านการใช้คำเรียกซึ่งหมายถึงผู้เป็นที่พึ่งและเป็นใหญ่ในสามโลก เพื่อเชิดชูสมเด็จพระบรมไตรโลกนาถเป็นพระโพธิสัตว์และพระพุทธเจ้า ทำให้มหาชาติคำหลวงแตกต่างจากมหาชาติภาษาไทยสำนวนอื่น

การศึกษาเวสสันดรชาดกนอกจากในระยะแรกผู้ศึกษาจะให้ความสำคัญกับการศึกษาเชิงประวัติและการศึกษาในเชิงวรรณศิลป์แล้วยังมีการนำเวสสันดรชาดก มาศึกษาในมิติด้านการเปรียบเทียบวรรณคดี เช่น การนำเรื่องมหาเวสสันดรชาดกทั้งสี่ภาคมาศึกษาเปรียบเทียบกัน ผู้วิจัยพบว่ามีการศึกษาในประเด็นนี้ไว้อย่างน่าสนใจ ดังเช่น ผลงานวิจัยของ มณี พะยอมยงค์ (2519) ซึ่งได้ศึกษา “เปรียบเทียบมหาชาติ ภาคกลาง ภาคเหนือ ภาคอีสานและภาคใต้” โดยศึกษาความเป็นมาของมหาชาติที่กวีในท้องถิ่นแต่งขึ้น เพื่อเป็นเครื่องมือสั่งสอนประชาชน ซึ่งใช้กลวิธีแบบบุคลาธิษฐานแทรกคติธรรมและจริยธรรมให้ประชาชนรู้ และนำไปปฏิบัติให้เหมาะสมกับสภาพสังคมในท้องถิ่นของตน การวิเคราะห์และเปรียบเทียบมหาชาติ 4 ภาคนี้ ก่อให้เกิดความรู้ทางภูมิศาสตร์ ค่านิยม ภาษา ขนบธรรมเนียมประเพณี ตลอดจนความเข้าใจในศิลปะท้องถิ่นซึ่งปรากฏอยู่ใน

วรรณคดีเรื่องนี้ ซึ่งงานวิจัยเล่มนี้อาศัยแนววิธีการวิเคราะห์และเปรียบเทียบวรรณกรรม โดยเฉพาะวรรณกรรมภาคเหนือ และภาคอีสาน

การศึกษาเปรียบเทียบยังมีการศึกษาในประเด็นที่หลากหลายเพิ่มมากขึ้นเช่น การนำเอาเวสสันดรชาดก กัณฑ์ชูชกของภาคอีสานมาศึกษาเปรียบเทียบกับมหาเวสสันดรชาดกกัณฑ์ชูชก ฉบับเขมร ซึ่งจะเห็นได้จากผลงานวิจัยของ สิทธิศักดิ์ สัตพันธ์ (2549) ซึ่งได้ศึกษา “เปรียบเทียบ มหาเวสสันดรชาดก กัณฑ์ชูชก ฉบับภาคอีสานและฉบับภาษาเขมร” โดยมีจุดมุ่งหมายในการศึกษาวิเคราะห์เปรียบเทียบมหาเวสสันดรชาดก กัณฑ์ชูชก ฉบับภาคอีสานที่จารด้วยอักษรธรรมอีสาน ภาษาไทยถิ่นอีสาน จำนวน 6 ผูก 196 หน้าลาน และฉบับภาษาเขมรจำนวน 3 ผูก 148 หน้าลาน พบว่า จากการศึกษาพบว่า ทั้งสองฉบับมีที่มาจากขุททกนิกาย สุตันตปิฎก ซึ่งมีจุดมุ่งหมายในการแต่งเพื่อหวังอานิสงส์แห่งการสร้างพระคัมภีร์พระธรรมไว้ในพุทธศาสนา ทั้งสอนจริยธรรมทางพุทธศาสนาไว้ ผู้อื่นอ่านหรือผู้ฟังได้คิด และนำไปใช้ในการดำเนินชีวิต และเป็นกัณฑ์ที่ตลกขบขันสนุกสนานเป็นอย่างยิ่ง การเปรียบเทียบ ในด้านวรรณศิลป์ พบว่า มีความคล้ายคลึงกันในด้านเนื้อเรื่องโครงเรื่องและฉากจะแตกต่างกันเพียงเล็กน้อย

การศึกษาเวสสันดรชาดกยังมีการศึกษาในมิติด้านปรัชญาทางพุทธศาสนางานวิจัยในกลุ่มนี้ส่วนมากจะเป็นผลงานวิจัยที่มาจากมหาวิทยาลัยสงฆ์ เริ่มจากการนำตัวละครหลักและตัวละครเสริมมาศึกษาเชิงปรัชญาในพฤติกรรมที่ตัวละครแสดงออก พบได้จากงานศึกษาของ พระมหาบุญทัน อานนฺโท (2540) โดยได้ “ศึกษาเชิงวิเคราะห์เรื่องเวสสันดรชาดก ศึกษาเฉพาะทานบารมี”โดยการศึกษาในครั้งนี้ เป็นการศึกษาเชิงวิเคราะห์เวสสันดรชาดก โดยศึกษาเฉพาะกรณีการบำเพ็ญทานบารมีที่ปรากฏในพระไตรปิฎกเป็นสำคัญ จากการศึกษาทำให้ทราบว่า การบำเพ็ญทานของพระเวสสันดรนั้น พระองค์มีอุดมการณ์อย่างแน่วแน่ในการทำทาน แม้บางครั้งจะพบอุปสรรคมากมาย พระองค์ก็ไม่ละความมุ่งมั่น เพราะทรงมุ่งประโยชน์สูงสุดคือพระโพธิญาณ อันจะเป็นเครื่องนำ สรรพสัตว์ให้พ้นจากความทุกข์เกี่ยวกับการบำเพ็ญทานบารมีของพระเวสสันดรในฐานะที่พระองค์เป็นพระโพธิสัตว์ผู้บำเพ็ญบารมีเพื่อความเป็นพระพุทธเจ้า พบว่า พระเวสสันดรได้บำเพ็ญทานบารมี โดยมีการให้สิ่งของต่าง ๆ ไม่ว่าจะเป็นข้าวของ เงินทอง เครื่องประดับ ทาสชาย-หญิง แม้แต่บุตรธิดา และภรรยา พระองค์ก็สละอย่างไม่เสียดาย การให้สิ่งดังกล่าวนี้ มีเป้าหมายอยู่ที่พระโพธิญาณหรือการได้ความเป็นพระพุทธเจ้าในอนาคต ผลการศึกษาทำให้ทราบว่า ในการบำเพ็ญทานบารมีของพระเวสสันดรนั้น พบอีกว่าพระองค์มิได้บำเพ็ญเฉพาะทานบารมีเท่านั้น แต่พระองค์ได้บำเพ็ญบารมีข้ออื่น ๆ ด้วย ถ้าพระองค์ทรงบำเพ็ญเฉพาะทานบารมี พระองค์ก็จะไม่ได้ตรัสรู้เป็นพระพุทธเจ้า เพราะคุณธรรมทั้งหลายที่นำไปสู่ความเป็นพระพุทธเจ้ามี 10 ประการ สำหรับอิทธิพลแห่งทานจริยาของพระเวสสันดรที่มีต่อสังคมไทยนั้น พบว่า มีอิทธิพลต่อสังคมไทยมากกว่าชาดกเรื่องอื่น ๆ ที่เป็นเช่นนี้เพราะว่า เรื่องเวสสันดรชาดกถูกนำมาเผยในลักษณะต่าง ๆ อย่างมากมาย เช่น การนำเอาเรื่องเวสสันดรชาดก มา

ถ่ายทอดทางศิลปะให้เห็นเป็นรูปธรรมตามที่ปรากฏใน พระอุโบสถวัดต่าง ๆ จำนวนไม่น้อย และการนำเอาเรื่องเวสสันดรชาดกมาเทศน์ให้พุทธศาสนิกชนไทยได้ฟังกันเป็นประจำทุกปีตั้งแต่ครั้งอดีตจนถึงปัจจุบัน

นอกเหนือจากงานวิจัยดังกล่าวแล้ว ยังมีงานวิจัยเชิงปรัชญาที่มีการศึกษาในลักษณะใกล้เคียงกันเช่นการนำหลักธรรมสำคัญทางพุทธศาสนามาศึกษาตัวละครในมหาเวสสันดรชาดก พบได้จากงานศึกษาของ พระมหาวรวรรธน์ นภภูริสิริ (2554) โดยได้ศึกษาวิเคราะห์ “วิธีคิดแบบโยนิโสมนสิการของตัวละครที่สำคัญในเวสสันดรชาดก” พบว่า เวสสันดรชาดก 13 กัณฑ์ มีมูลเหตุมาจากเมื่อคราวที่พระพุทธองค์ทรงเสด็จโปรดพระประยูรญาติ ณ กรุงกบิลพัสดุ์ และจากการศึกษาบทบาทของตัวละครพบว่า บทบาทของตัวละครสำคัญประกอบด้วย 1) มีความกตัญญูรู้คุณและมีความโอบอ้อมอารี 2) มีความเอื้ออาทร ยึดมั่นในมติมหาชนและยอมเสียสละเพื่อปวงชน 3) มีความรักความห่วงใย ความเมตตา สั่งสอนและส่งเสริมการทำความดีบุตรพร้อมครอบครัวของบุตร ให้ยึดมั่นในคุณงามความดี 4) มีความรักความซื่อสัตย์ต่อภรรยา ดูแลรับผิดชอบ เอาใจใส่ ถนอมน้ำใจ ให้เกียรติยกย่องและมอบความเป็นใหญ่ให้ภรรยาด้วยความจริงใจ ประโยชน์ของวิธีคิดแบบโยนิโสมนสิการของตัวละครที่ปรากฏในเวสสันดรชาดกประกอบด้วย 1) ด้านสังคม เกิดการบำเพ็ญสาธารณะประโยชน์หรือมีจิตสาธารณะ มีจิตที่เป็นบุญเป็นกุศล และมีจิตเมตตาต่อสังคม 2) ด้านเศรษฐกิจเกิดการเชื่อมสัมพันธไมตรีเพื่อนบ้าน เกิดการสร้างงานเพิ่มรายได้แก่ท้องถิ่น 3) ด้านการเมืองการปกครองเกิดการปกครองโดยธรรม มีความเคารพต่อกฎหมายประชาธิปไตย และมีมาตรฐานสร้างความมั่นคงต่อระบบการบริหารราชการแผ่นดินระหว่างผู้ปกครองกับประชาชน 4) ด้านประเพณีวัฒนธรรม เกิดแบบอย่างที่ถูกต้องดีงามตามจารีต สร้างค่านิยมในการเสียสละบริจาคให้เป็นทานและสร้างศรัทธาเรื่องการทำดีได้ดี

การศึกษาเวสสันดรชาดกในมิติเรื่องความขัดแย้งและการแก้ปัญหาซึ่งเป็นหลักวิธีการดำรงชีวิตของมนุษย์เป็นประเด็นการศึกษาใหม่ที่น่าสนใจ พบในงานศึกษาของ สมเกียรติ ติดชัย (2558) ได้ศึกษา“เวสสันดรชาดก : การวิเคราะห์ความขัดแย้งการแก้ไขปัญหา” ผลการศึกษาทำให้ทราบว่า ในเวสสันดรชาดกพบความขัดแย้งกับผู้อื่นมากที่สุด จำนวน 31 ครั้ง โดยการแยกเป็นความขัดแย้งกับผู้อื่นภายนอกกลุ่ม จำนวน 20 ครั้ง และความขัดแย้งกับผู้อื่นภายในกลุ่ม จำนวน 11 ครั้งความขัดแย้งกับตนเอง จำนวน 3 ครั้ง ความขัดแย้งกับสิ่งที่เหนือธรรมชาติจำนวน 2 ครั้ง และความขัดแย้งกับธรรมชาติและสิ่งแวดล้อม จำนวน 1 ครั้ง ส่วนประเด็นที่ใช้ในการแก้ไขปัญหา พบว่าตัวละครในเวสสันดรชาดกใช้วิธีการแก้ไขปัญหาโดยการเจรจามากที่สุด จำนวน 12 ครั้ง รองลงมาใช้การแก้ปัญหาโดยการพึ่งตนเองหรือผู้อื่น จำนวน 7 ครั้งการแก้ไขปัญหาโดยการหลีกเลี่ยงหรือยอมแพ้ จำนวน 6 ครั้ง การแก้ไขปัญหาโดยการใช้ศาสนาและวัฒนธรรม การแก้ไขปัญหาโดยการใช้สติปัญญาจำนวนอย่างละ 5 ครั้ง การแก้ไขปัญหาโดยการใช้อุบายเล่ห์กล จำนวน 3 ครั้ง การแก้ไขปัญหาโดย

การลงโทษตนเองหรือผู้อื่น การแก้ไขปัญหาโดยการใช้อิทธิปาฏิหาริย์และไสยศาสตร์ จำนวน 1 ครั้ง สำหรับวิธีการแก้ไขปัญหาความขัดแย้งที่ไม่ปรากฏในเวสสันดรชาดก ได้แก่ การแก้ไขปัญหาโดยการวางตัวเป็นกลาง การแก้ไขปัญหาโดยการต่อสู้ด้วยกำลัง การแก้ไขปัญหาโดยการให้รางวัล การแก้ไขปัญหาโดยการประนีประนอม การแก้ไขปัญหาโดยการพิสูจน์ความจริง การแก้ไขปัญหาโดยการใช้ธรรมชาติการ และแก้ไขปัญหาโดยการใช้กฎหมาย

1.10.1.2 การศึกษาเวสสันดรชาดกในด้านจิตรกรรม

จากการศึกษาเอกสารและงานวิจัยที่เกี่ยวข้องพบว่า งานวิจัยเวสสันดรชาดกในด้านจิตรกรรมยังมีจำนวนไม่มาก งานศึกษาที่สำคัญได้แก่ งานศึกษาของ ชาญคณิต อาวรณ์ (2543) ไศึกษา “เวสสันดรชาดก : จิตรกรรมกับประวัติศาสตร์สังคมล้านนา” มุ่งศึกษาเปรียบเทียบเนื้อหาเวสสันดรชาดก ฉบับไผ่แจ้เรียวแดง กับอรรถกาเวสสันดรชาดก ผลของการศึกษาทำให้ทราบว่าเวสสันดรชาดก ฉบับไผ่แจ้เรียวแดงมีการเพิ่มเหตุการณ์และเพิ่มรายละเอียดเนื้อหามากกว่ารูปแบบอื่น อันสัมพันธ์กับจิตกรรมที่มีการสร้างภาพของชูชกทั้งในกัณฑ์ชูชก, กัณฑ์กุมารบรรพ์, กัณฑ์มหาราชให้เด่นกว่าตัวภาพอื่น และสัมพันธ์กับการปรับเปลี่ยนพฤติกรรมการเสพวรรณกรรม ที่เน้นความบันเทิงสาธารณ์มากขึ้นในช่วงพุทธศตวรรษที่ 24 เป็นต้นมา ในด้านจิตรกรรมฝาผนังเวสสันดรชาดกสัมพันธ์กับการเล่าเรื่องพุทธประวัติ ไตรภูมิโลกสัณฐาน จิตรกรรมฝาผนังวิหารวัดแสงนาแส่ง จ.ลำปาง เป็นภาพตัวแทนได้ดีที่สุด ส่วนจิตกรรมกลุ่มพระบฏพบว่าสัมพันธ์กับเรื่องพระมาลัยอีกด้วย ในด้านรูปแบบศิลปะ พระบฏวัดพระยืน จ.ลำพูน และพระบฏวัดปงสนุก จ.ลำปาง มีความสัมพันธ์กับฉบับไผ่แจ้เรียวแดงมากที่สุด ทั้งนี้พัฒนาการของงานจิตรกรรมเวสสันดรชาดกล้านนา ในระยะครึ่งแรกพุทธศตวรรษที่ 25 จะเน้นรูปแบบสมัยใหม่ที่สะท้อนสภาวะความเป็นเมืองมากขึ้นปฏิบัติการในพิธีกรรมและความเชื่อเกี่ยวกับการตั้งธรรมหลวง ชี้ให้เห็นการย่นย่อเวลาของโลกทัศน์ของชาวบ้านที่สามารถจินตนาการได้ถึงโลกของพระศรีอาริยะเมตไตรย รวมถึงการผนวกชุดความรู้ท้องถิ่นในเชิงต่อรองอำนาจจากวาทกรรมชุดธาตุ ทำให้จิตกรรมพระบฏทำหน้าที่เป็น “ภาษาภาพ” ในการสื่อสารทางวัฒนธรรม

งานจิตรกรรมเกี่ยวกับเวสสันดรชาดกเป็นตัวบททางวัฒนธรรมที่มีผู้นำมาศึกษาในฐานะ ที่เป็นงานศิลปะสร้างสรรค์พบได้ในงานศึกษาของ นิธิอร พรอำไพกุล (2557) ได้ศึกษา “การสร้างสรรค์เวสสันดรชาดก ในจิตรกรรมฝาผนังและภาพ” โดยการศึกษาในครั้งนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อศึกษาลักษณะการสร้างสรรค์เวสสันดรชาดกในจิตรกรรมฝาผนังและภาพ โดยศึกษาจากสื่อจิตรกรรมฝาผนังและภาพเวสสันดรชาดก 4 กลุ่ม ได้แก่ จิตรกรรมฝาผนังเวสสันดรชาดกในพระอุโบสถวัดสุวรรณารามราชวรวิหาร จิตรกรรมฝาผนังเวสสันดรชาดกในพระอุโบสถวัดราชาธิวาส ราชวรวิหาร ภาพเวสสันดรชาดกของนายเหม เวชกรและภาพเวสสันดรชาดกของ ส.ธรรมภักดี ผลการศึกษานิธิอรพบว่า เวสสันดรชาดกในสื่อจิตรกรรมฝาผนังและ ภาพมีการสร้างสรรค์รูปแบบการนำเสนอและ

เนื้อหา นิธิอรอธิบายว่า การสร้างสรรค์รูปแบบการนำเสนอเวสสันดรชาดกมี 2 รูปแบบได้แก่ การใช้รูปแบบจิตรกรรมไทยประเพณี และการใช้รูปแบบจิตรกรรมไทยแนวตะวันตก การใช้รูปแบบจิตรกรรมไทยประเพณี เช่น การแสดงภาพแบบการมองจากที่สูงลงสู่ที่ต่ำหรือการมองแบบตานกมอง (Birbs eye view) การแสดงภาพแบบ 2 มิติ การแบ่งภาพฉากหรือเหตุการณ์ย่อยด้วยภาพแนวป่าและโขดหิน การใช้สี เป็นต้น ส่วนการใช้รูปแบบจิตรกรรมไทยแนวตะวันตก ได้แก่ การแสดง ภาพแบบแสงเงาเสมือนจริง การแสดงตัวละครแบบกายวิภาค และการใช้สี นอกจากนี้การสร้างสรรค์เนื้อหายังคงรักษาแก่นของชาดกเรื่องนี้ไว้และดำเนินเรื่องตามอรรถกถาเวสสันตรชาดก ตั้งแต่กัณฑ์ทศพรถึงนครกัณฑ์ ปรากฏเป็นอนุภาคของเวสสันดรชาดก นิธิอรยังพบว่า ภาพเวสสันดรชาดกของนายเหม เวชกร เพิ่มเติมเหตุการณ์สำคัญ ได้แก่ พระมาลัยเถระ การรับขวัญสองกุมาร และประเพณีเทศน์มหาชาติ การสร้างสรรค์จิตรกรรมฝาผนังและภาพพระเวสสันดรชาดกจึงแสดงให้เห็นรูปแบบการนำเสนอภาพเวสสันดรชาดกที่ปรับเปลี่ยนไปตามบริบทสังคมไทยร่วมสมัย โดยคงแนวคิดเรื่องทานบารมีของพระโพธิสัตว์เป็นสำคัญ

ผ้าผะเหวดคืองานจิตรกรรมอีกรูปแบบหนึ่งที่นำเสนอเรื่องราวของเวสสันดรชาดกและถูกนำมาใช้ในพิธีกรรมบุญผะเหวด การศึกษาผ้าผะเหวดในแง่วัฒนธรรมพบได้ในงานศึกษาของจารุวรรณ ธรรมวัตร (2558) ได้ศึกษา “การถอดรหัสวัฒนธรรมในผ้าผะเหวดสำนวนผู้ไทยและสำนวนลาวอีสาน” โดยจารุวรรณเห็นว่า ผ้าผะเหวดคืองานจิตรกรรมบนผืนผ้าที่เป็นงานพุทธศิลป์ที่นำเรื่องราวของพระเวสสันดรมาเขียนเป็นภาพเพื่อใช้ในการประกอบการเทศน์มหาชาติให้เกิดความน่าสนใจ และยังถูกนำไปใช้ในพิธีกรรมแห่พระเวสสันดรเข้าเมือง นอกจากนี้ยังใช้ในการประดับศาลาโรงธรรมและใช้เป็นเครื่องไทยทานในกัณฑ์เทศน์ตามกำลังศรัทธาของผู้สร้างถวาย การศึกษาประเด็นนี้ จารุวรรณพบว่า ผ้าผะเหวดม้วนยาวอีสานมี 2 ประเภท คือผ้าผะเหวดสองมิติแนวจารีตและผ้าผะเหวดสามมิติแบบศิลปะร่วมสมัย เนื้อเรื่องของผ้าผะเหวดมี 2 เรื่องคือ ผ้าผะเหวดที่มีเนื้อเรื่องเชื่อมโยงกับเรื่องพระมาลัยทั้งตอนเริ่มแรกและตอนจบ แนวเรื่องนี้ทำให้ผ้าผะเหวดมีขนาดยาวประมาณ 25-30 เมตร และส่งผลให้ความหมายของภาพสัมพันธ์กับความเชื่อเรื่องนรก สวรรค์ และข้อขัดแย้งทางสังคมคือ ข้อขัดแย้งทางชนชั้นและข้อขัดแย้งทางเพศสภาพ ส่วนผ้าผะเหวดอีกแบบหนึ่งเนื้อเรื่องกล่าวเฉพาะเรื่องพระเวสสันดร ความหมายสำคัญเป็นการต่อสู้ต่อรองด้านอุดมการณ์ เช่น สิทธิการตรวจสอบการใช้ทรัพยากรของผู้นำโดยประชาชนเป็นสำคัญและการปรับเปลี่ยนอำนาจในครัวเรือนโดยสตรีเป็นใหญ่

1.10.1.3 การศึกษาเวสสันดรชาดกแนวคติชนวิทยา

งานศึกษาในประเด็นนี้มีจำนวนไม่มากนัก แต่ก็พบงานศึกษาที่สำคัญที่อธิบายปรากฏการณ์อันเกิดจากอิทธิพลของเวสสันดรชาดก ได้แก่ งานศึกษาของ ปฐม หงส์สุวรรณ (2556) เสนอบทความเรื่อง “แห่ตาชูชก : พลวัตและการดำรงอยู่ของตัวละครชาดกในประเพณีพื้นบ้านไทย

ร่วมสมัย” โดยบทความนี้ มีวัตถุประสงค์เพื่อวิเคราะห์และตีความเพื่อแสดงให้เห็นการดำรงอยู่และการเปลี่ยนแปลงภาพลักษณ์ของชูชกในประเพณี “แห่ตาชูชก” ในชุมชนบ้านหนองกะท้าว อำเภอนครไทย จังหวัดพิษณุโลกและชุมชนด่านลานหอย อำเภอด่านลานหอย จังหวัดสุโขทัย ปฐมได้ชี้ให้เห็นว่า พลวัตของตาชูชกใน 2 ชุมชนนี้ได้ผ่านการตีความใหม่และการผลิตซ้ำความหมายของตัวละครฝ่ายปฏิปักษ์ในเวสสันดรชาดกให้มีรูปธรรมมากยิ่งขึ้น รูปลักษณ์ของตาชูชกที่สร้างให้กลายเป็นผีพระนุ่งห่มจีวรพระในโลกทัศน์ของชาวบ้านถือเป็นการสื่อความหมายที่มีนัยยะโดยมีการเชื่อมโยงกับการสร้างภาพตัวแทนของความชั่วร้าย มีอำนาจที่อยู่นอกกรอบศีลธรรมและสัญลักษณ์ของโลกิยะที่ยังยึดติดอยู่กับเรื่องราวทางโลกเป็นสำคัญ คำเรียก “ตาชูชก” ในภาษาถิ่นถือเป็นการลดทอนความศักดิ์สิทธิ์และสถานภาพทางสังคมของชูชกจาก “พราหมณ์ชูชก” ให้กลายเป็นคนสามัญทั่วไป

งานศึกษาของปฐมได้เสนอให้เห็นว่า ภาพตาชูชกที่เป็นผีวิ่งไล่ผู้คนในหมู่บ้านยังถือเป็นการยืนยันและตอกย้ำภาพลักษณ์ของตัวละครฝ่ายร้ายในทัศนะของชาวบ้านทั้งสองถิ่น ซึ่งแม้จะมีการผลิตซ้ำและสร้างใหม่ด้วยพฤติกรรมและการกระทำของตัวละครชูชกที่อยู่นอกเหนือไปจากเรื่องเวสสันดรชาดก แต่เรื่องราวในประเพณีของชาวบ้านที่ดัดแปลงปรุงแต่งขึ้นมานั้นก็ยังมีแนวคิดหลักดำเนินไปตามโครงสร้างของเรื่องราวแบบเดิมไว้ นั่นคือการสร้างความตระหนักรู้ให้ผู้คนในสังคมมองเห็นและเข้าใจว่า *“พระเวสสันดร คือ ตัวแทนของอำนาจฝ่ายธรรม”* ในทางตรงกันข้าม *“ชูชก คือตัวแทนของฝ่ายอธรรม”* ที่ข้องแวะอยู่กับเรื่องทางกามโลกีย์และยังมีสถานภาพเป็นผีร้าย ตามทัศนะของชาวบ้านที่เชื่อถือกันมานับเวลากว่าร้อยปี ซึ่งในวิธีคิดของผู้คนในสังคมนั้นมองว่าเป็นบุคคลที่ไม่ควรเอาเยี่ยงอย่างแต่อย่างใด งานบุญเทศน์มหาชาติของชาวหนองกะท้าวและชาวด่านลานหอยจึงไม่ใช่เพียงพิธีการทำบุญทำกุศลให้ทานตามคติพุทธเท่านั้น เพราะการสละสิ่งของให้ทานเพื่อสร้าง “บุญสุนทาน” (สะสมบุญด้วยการให้) ถือเป็นการกระทำที่วางอยู่บนรากฐานความคิดเรื่อง “ทานบารมี” ซึ่งเป็นสิ่งที่ค้ำจุนมนุษย์และช่วยขจัดปัดเป่าอำนาจของผีร้ายนั้นให้คลายพยศและจางหายไปในที่สุด

นอกจากนี้ปฐมยังชี้ให้เห็นว่า ในสังคมปัจจุบันนี้ มีกลุ่มคนที่มีความพยายามสร้างความหมายของ ชูชกใหม่ จากที่เป็นปฏิปักษ์หรือฝ่ายร้ายในทางพุทธศาสนา แต่พยายามทำให้ชูชกเป็นเทพเจ้าแห่งโชคลาภมีความหมายเป็นสัญลักษณ์ของทรัพย์สินเงินทองที่เชื่อมโยงกับพฤติกรรมของชูชกที่มีความประหยัดอดออม นอกจากนี้ยังสื่อความหมายไปในทางเพศ เพราะชูชกได้ภรรยาสาว บทความนี้จึงได้ทำให้ทราบว่า ตัวละครในเวสสันดรชาดกยังดำรงอยู่ในสังคมไทย และเห็นพลวัตในด้านความหมายของชูชกที่มีคนพยายามทำให้ความหมายเปลี่ยนไปจากเดิม

งานศึกษาสำคัญที่ศึกษาเกี่ยวกับพิธีกรรมบุญผะเหวดที่น่าสนใจอีกเล่มหนึ่งคือ งานศึกษาของ ปฐม หงส์สุวรรณ (2558) เสนอบทความเรื่อง“วิธีคิดท้องถิ่นกับการสร้างความเป็นพระโพธิสัตว์ชาวบ้านในประเพณีบุญหลวง อำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย” โดยบทความนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อ

ศึกษาวิธีคิดท้องถิ่นเกี่ยวกับการสร้างภาพตัวแทนความเป็นพระโพธิสัตว์ชาวบ้านในประเพณีบุญหลวงของชาวอำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย โดยปฐมมุ่งตีความจากเนื้อหาและองค์ประกอบของพิธีกรรมที่เกี่ยวเนื่องในงานบุญหลวง ผลการศึกษาทำให้ทราบว่า ชาวอำเภอด่านซ้ายได้ร่วมกันผลิตสร้างตัวตนของพระโพธิสัตว์แบบชาวบ้านขึ้นมาในกรอบประเพณีของท้องถิ่นเป็นหลัก ซึ่งมีความซับซ้อนของระบบความเชื่อและศาสนา โดยวิธีการปรับเปลี่ยน หยิบยืมและเลื่อนสถานภาพของบุคคลศักดิ์สิทธิ์ที่มีอยู่ในความเชื่อดั้งเดิมให้กลายมาเป็นสัญลักษณ์แทนพระเวสสันดรและพญาคันคากในฐานะที่เป็นพระโพธิสัตว์ตามเค้าเรื่องประวัติที่มาของประเพณีบุญหลวง กล่าวคือ จากภาพของเจ้าพ่อกวนที่เป็นผู้นำทางจิตวิญญาณของการนับถือผีบรรพบุรุษในชุมชนได้กลายมาเป็นเจ้าพ่อกวนที่มีบทบาทเป็นผู้นำทางจิตวิญญาณของการนับถือพระพุทธศาสนาผ่านการรับบทเป็นตัวแทนของพระเวสสันดรและพญาคันคากโพธิสัตว์ไปพร้อม ๆ กัน อันแสดงให้เห็นการช่วงชิงการให้นิยามความหมายเกี่ยวกับพระโพธิสัตว์ตามวิธีคิดท้องถิ่นกับวิถีวัฒนธรรมกระแสหลัก การสร้างความเป็นพระโพธิสัตว์ชาวบ้านนั้นแสดงให้เห็นมิติของระบบความคิดความเชื่อ ค่านิยม อุดมการณ์ และโลกทัศน์ที่หลากหลาย ซับซ้อน เลื่อนไหล และไม่แน่นิ่งตายตัว ที่มีนัยยะของความหมายเชิงอำนาจ ทั้งในแง่ชนชั้น ศาสนา การเมือง เพศ และชาติพันธุ์ได้อย่างน่าสนใจ บทความนี้จึงทำให้เห็นถึงอิทธิพลของเรื่องเวสสันดรชาดก ที่เป็นความเชื่อทางพุทธศาสนาที่มาปะทะสังสรรค์กับความเชื่อดั้งเดิม ดั้งนั้นจะเห็นความเป็นพหุลักษณ์ในประเพณีและพิธีกรรมบุญหลวง มีการปรับเปลี่ยนประเพณีพิธีกรรมให้ดำรงอยู่ได้ ทำให้เกิดความหลากหลายทางวัฒนธรรม

ในด้านการศึกษาคติชนสมัยใหม่หรือคติชนสร้างสรรค์ มีการศึกษาเวสสันดรชาดกอย่างน่าสนใจดังเช่น ในงานศึกษาของ ปฐม หงส์สุวรรณ (2554) ได้เขียนบทความเรื่อง “จากชูชก ถึง พ่อปู่ : พลวัตของตัวละครชาดกในวิถีชีวิตของคนไทยร่วมสมัย ซึ่งงานศึกษาของปฐมได้ชี้ให้เห็นถึงปรากฏการณ์ทางสังคมร่วมสมัยที่ความหมายใหม่เกี่ยวกับ “ชูชก” ที่เป็นตัวละครฝ่ายตรงข้ามกับ พระเวสสันดร มักถูกนำเสนอผ่านบทบาทของความโหดร้ายที่ทำแก่สองกุมาร เป็นผู้ก่อกรรมทำเข็ญและมีจุดจบของชีวิตเพราะความโลภมากในการบริโภคอาหาร แต่ความหมายในสังคมสมัยใหม่กับให้ความหมายใหม่ที่แตกต่างออกไปจากความหมายทางพุทธศาสนา จากการเป็นตัวปฏิปักษ์ของพระเวสสันดร กลับกลายมาเป็นเสมือน “เทพเจ้า” ที่เป็นสัญลักษณ์ของความมีทรัพย์สินเงินทองที่เชื่อมโยงกับพฤติกรรมในชาดก คตินิยมว่าด้วยการประหยัดอดออม รวมทั้งเรื่องเพศที่ได้มีภรรยาเป็นสาวสวยและมีสุขภาพแข็งแรง ปฐมยังอธิบายอีกว่ากระบวนทัศน์และบทบาทในวิถีชีวิตปัจจุบันภายใต้เงื่อนไขของการเปลี่ยนแปลงทางสังคมและวัฒนธรรม มีผลในการสร้างความหมายใหม่เกี่ยวกับชูชกที่อยู่ในการรับรู้และเข้าใจของคนไทย ที่มุ่งตอบสนองความต้องการในเรื่องทางโลกเพื่อสื่อให้เห็นถึงความหมาย ความศักดิ์สิทธิ์ อำนาจ สีสัน และปาฏิหาริย์ของ “ชูชก” ทั้งนี้ การสร้างความหมายใหม่ให้กลายเป็นสิ่งศักดิ์สิทธิ์เหนือธรรมชาติและมีอำนาจผ่านตัวตนของความเป็น “พ่อปู่ชูชก เจ้าปู่

ชูชก ตาปู่ชูชก หรือตาชูชก” แนวความคิดดังกล่าวล้วนเกิดจากการตีความหมายใหม่ผ่านช่องว่างความสัมพันธ์ทางความเชื่อระหว่าง “คำสอนแบบ พุทธศาสนาเชิงปรัชญา” (Buddhism) กับความเชื่อดั้งเดิม นั่นคือการนับถือใน “อำนาจเหนือธรรมชาติและสิ่งศักดิ์สิทธิ์” (Supernatural Being) ให้มีการเชื่อมโยงผูกพันกัน อันเป็นความพยายามของกลุ่มคนที่ต้องการบูรณาการทางความเชื่อที่มีความแตกต่างหลากหลายให้อยู่ร่วมกันภายใต้กระแสของความเปลี่ยนแปลงในโลกปัจจุบัน

ในประเด็นกันนี้ ศิราพร ณ ถลาง (2558) เมธีวิจัยอาวุโส สกว. ได้กล่าวถึงความน่าชื่นใจของคติชนสมัยใหม่ว่าอยู่ที่ข้อมูลใหม่และประเด็นใหม่ในการศึกษาวิจัยทางคติชนวิทยา กล่าวคือเป็นการประยุกต์นิทานพื้นบ้านที่อนุรักษ์และเล่าสืบทอดมาในสังคมประเพณีที่มีการนำมาใช้ในบริบทใหม่ ๆ ในปัจจุบัน เช่น วงการพุทธพานิชย์หรือเครื่องรางของขลัง กรณีที่เห็นได้ชัดเจนคือ “ชูชก” ซึ่งเป็นตัวละครฝ่ายร้ายในเวสสันดรชาดก แต่ในวัฒนธรรมสมัยใหม่กลับมองว่าตัวละครชูชกเป็นผู้ที่มีความมั่งคั่งด้วยทรัพย์สินเงินทอง จะเห็นว่าวิธีคิดสมัยใหม่นั้นให้ความหมายของเนื้อเรื่องมากกว่าความเชื่อทางพุทธศาสนา เนื่องจากชูชกเป็นผู้มีความประหยัดอดออมและมีความเพียรพยายามในการหาทรัพย์สิน นอกจากนี้ยังเป็นผู้ที่มีคารมคมคายสามารถหว่านล้อมให้พ่อและแม่นางอมิตตดายกนางอมิตตดาให้แก่ตน

ศิราพรยังชี้ให้เห็นว่า อิทธิพลของเรื่องเล่าเป็นทุนทางวัฒนธรรมที่สามารถจับต้องได้ที่สำคัญคือสามารถแปรให้เป็นมูลค่าได้ ทำให้เกิดเศรษฐกิจสร้างสรรค์ มีเงินหมุนเวียนในกระแสทางธุรกิจพุทธพานิชย์เป็นจำนวนมาก ในขณะเดียวกันการนำนิทานพื้นบ้านหรือเรื่องเล่าพื้นบ้านเช่นในบริบททางกระแสสังคมสมัยใหม่ทำให้นิทานพื้นบ้านหรือเรื่องเล่านิทานพื้นบ้านดำรงอยู่และสืบทอดได้อย่างมั่นคง เพราะนิทานพื้นบ้านไทยเหล่านั้น ไม่ใช่แค่เพียงเรื่องเล่าที่เล่ากันธรรมดา หากแต่เป็น“ทุนทางวัฒนธรรม” ที่สำคัญมีพลวัตและมีบทบาทและยังดำรงอยู่ได้อย่างน่าสนใจอย่างยิ่งในบริบทสังคมไทยปัจจุบันท่ามกลางกระแสโลกที่เปลี่ยนแปลง

1.10.1.4 การศึกษาเวสสันดรชาดกในแนวสังคมศาสตร์

เวสสันดรชาดกเป็นตัวบทที่มีนักวิชาการได้ให้ความสนใจนำมาศึกษาอย่างหลากหลาย ทั้งที่มีการนำตัวบทวรรณกรรมมาวิเคราะห์เพื่อให้เห็นองค์ประกอบต่าง ๆ เช่นการศึกษาด้านวรรณศิลป์หรือการศึกษาเชิงประวัติ หรือแม้กระทั่งการเปรียบเทียบเวสสันดรชาดกที่ปรากฏในพื้นที่ต่าง ๆ เพื่อให้เห็นลักษณะร่วมและความแตกต่าง นอกจากนี้ตัวบทที่เป็นจิตรกรรมฝาผนังที่บอกเล่าเรื่องราวเวสสันดรชาดกรวมไปถึงผ้าผะเหวดที่ใช้ในการประกอบพิธีกรรมบุญผะเหวดที่ถูกรังสรรค์ขึ้นมาจากฝีมือของศิลปินท้องถิ่น ทำให้ผู้วิจัยได้เห็นแง่มุมต่าง ๆ ในการวิเคราะห์ข้อมูล ประเด็นที่น่าสนใจอีกประเด็นหนึ่งของการศึกษาเวสสันดรชาดกคือการศึกษาใน แนวสังคมศาสตร์ที่มองว่าบุญผะเหวดเป็นพื้นที่เชิงอำนาจที่นักการเมืองใช้เป็นที่แสวงหาผลประโยชน์และอำนาจงานศึกษาแนวดังกล่าวนี้ พบได้ในงานศึกษาของ สุริยา สมุทรคุปติ์ (2543) ได้ศึกษา “การเมืองวัฒนธรรมในบุญผะ

เหวดจังหวัดร้อยเอ็ด” โดยการศึกษา ในครั้งนี้สุริยาได้ใช้กรอบแนวคิดทฤษฎีทางมานุษยวิทยาสมัยใหม่ 2 ชุดได้แก่ ทฤษฎีการเมืองวัฒนธรรม (cultural politics) และการปรับเปลี่ยนพิธีกรรมทางศาสนาให้เป็นพิธีกรรมทางโลกย์ (the secularization of religious ritual) ผลการศึกษาสุริยาชี้ให้เห็นว่า บุญผะเหวดร้อยเอ็ดที่เป็นประเพณีที่มีชื่อเสียงประจำจังหวัดที่จัดขึ้นบริเวณบึงพลาญชัยตั้งแต่ปี พ.ศ. 2534 เป็นต้นมานั้นได้กลายเป็นพิธีกรรมของทางราชการและเป็นพื้นที่ของนักการเมืองท้องถิ่นอย่างเต็มตัว บุญผะเหวดถูกริบมาเป็นหน่วยงานทางราชการและนักการเมืองทั้งในระดับประเทศและระดับท้องถิ่น ซึ่งมีการใช้เวทีแห่งนี้สร้างสมอำนาจบารมีและแสวงหาประโยชน์ทางการเมืองอย่างชัดเจน ฉะนั้นการเมืองวัฒนธรรมในบุญผะเหวดจึงได้ชี้ให้เห็นถึงการปรับเปลี่ยนแนวคิดซึ่งจากเดิมเป็นประเพณีระดับชาวบ้าน ซึ่งถูกบรรจุอยู่ในฮีตสิบสองของวัฒนธรรมลาวล้านช้างซึ่งแนวคิดและความเชื่อของพิธีกรรมจากที่เคยเน้นเรื่องการให้ทาน เรื่องผลกรรมและชาตินี้ชาติหน้าให้กลายมาเป็นเรื่องของการบริจาคหรือการให้ทานที่หวังผลทางการเมืองตอบแทนในปัจจุบันขณะอย่างชัดเจน

การมองเวสสันดรชาดกหรือมหาชาติในทางการเมืองพบในงานของนิธิ เอียวศรีวงศ์ (2543) เขียนบทความเรื่อง “อันเนื่องมาจากมหาชาติเมืองเพชร” โดยนิธิได้ตั้งข้อสังเกตว่า มหาชาติเมืองเพชรเป็นวรรณกรรมที่เป็นต้นแบบของมหาชาติกลอนเทศน์ที่เกิดมาในภายหลัง ทั้งสำนวนของเจ้าพระยาพระคลัง (หน) และสมเด็จพระมหาสมรเจ้า กรมพระปรมานุชิตชิโนรส ก็ต่างดำเนินตามรูปแบบมหาชาติเมืองเพชร นิธิได้ชี้ให้เห็นว่าในสมัยอยุธยานั้นมีมหาชาติอยู่ 2 เล่ม คือมหาชาติคำหลวง แต่งขึ้นในรัชสมัยสมเด็จพระบรมไตรโลกนาถและกาพย์มหาชาติ หรือมหาชาติกลอนเทศน์แต่งขึ้นในรัชสมัยสมเด็จพระเจ้าทรงธรรม ถึงแม้เป็นมหาชาติด้วยกันทั้ง 2 เล่ม แต่ก็มีชนชั้น ในเรื่องของการเป็นหนังสือคำหลวง ที่พระมหากษัตริย์ทรงอุปถัมภ์ ดังเช่นมหาชาติคำหลวงในด้านของเนื้อหานั้นเต็มไปด้วยภาษาบาลีแทรก ซึ่งผู้มีความรู้ด้านภาษาบาลีเท่านั้นถึงจะอ่านได้ ในขณะเดียวกันกาพย์มหาชาติกลับได้รับความนิยมมากกว่ามหาชาติคำหลวง เนื่องจากการไม่มีคาถาบาลีแทรกและแต่งเป็นร่ายที่มีลักษณะคล้องจอง ซึ่งเป็นลักษณะฉันทลักษณ์ของชาวบ้าน ผู้อ่านหรือผู้เทศน์ตลอดจนผู้ฟังนั้นมีความเข้าใจในเนื้อหามากกว่า เมื่อผ่านมาในยุครัตนโกสินทร์มหาชาติที่ถูกถอดแบบมาจากกาพย์มหาชาติคือมหาชาติเมืองเพชร นิธิอธิบายให้เห็นว่า มหาชาติที่ทรงอิทธิพลที่สุดและเป็นแม่แบบให้กับมหาชาติในยุครัตนโกสินทร์คือ มหาชาติเมืองเพชรเห็นได้ว่ามหาชาติสำนวนนี้ได้รับความนิยมจากชาวบ้านเป็นอย่างมาก เมื่อเห็นรสนิยมการเสพวรรณกรรมของชาวบ้านแล้ว กวีราชสำนักจึงได้แต่งมหาชาติกลอนเทศน์ที่เป็นเหมือนสำนวนของชาวบ้านขึ้นมาหลายสำนวน เช่น ร่ายยาวเวสสันดรชาดกฉบับเจ้าพระยาพระคลัง (หน) และร่ายยาวเวสสันดรชาดก ฉบับสมเด็จพระมหาสมณเจ้ากรมพระปรมานุชิตชิโนรส หรือหมาชาติ ฉบับพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว เป็นต้น ดังนั้น จะ

เห็นได้ว่า ฉันทลักษณ์หรือกลอนแบบชาวบ้านทำให้ชนชั้นสูงต้องปรับตัว การเป็นวรรณกรรมที่เคร่งขรึมที่ใช้ประดับบารมีของพระมหากษัตริย์ถูกลดทอนลงไปเรื่อย ๆ

การมองเวสสันดรชาดกในแนวสังคมศาสตร์แบบรื้อสร้างเป็นการอธิบายปรากฏการณ์ที่ไม่ได้อิงกับแนวคิดทางพุทธศาสนา มีการเชื่อมโยงผลที่เกิดจากการกระทำของพระเวสสันดรที่มีผลกระทบอย่างรุนแรงกับโครงสร้างทางสังคมพบได้ในงานศึกษาของ สุวรรณา สถาอานันท์ (2549) ได้ศึกษา “เมตตาธรรมความเป็นธรรมในเวสสันดรชาดก เศรษฐธรรมแห่งการให้กับความเป็นธรรมในเวสสันดรชาดก” ผลการศึกษาของสุวรรณาพบว่า การถกเถียงเรื่องความเป็นธรรมทางศีลธรรม (moral Justice) ในเวสสันดรชาดกนั้นขึ้นอยู่กับการใช้กรอบวิเคราะห์ หากมีการกำหนดกรอบวิเคราะห์ไว้เฉพาะเหตุการณ์และเวลาที่เกิดขึ้นกับตัวบท การให้ทานของพระเวสสันดรหรือการบริจาคบุตร-ภริยานั้น ถือว่าเป็นกิจกรรมที่บำเพ็ญเพื่อแลกเอาโพธิญาณในอนาคต ซึ่งหมายความว่าการบำเพ็ญทานบารมียังอยู่ในตรรกะแห่งการแลกเปลี่ยน (Logic of exchange) การวิเคราะห์ในกรอบนี้สุวรรณาชี้ให้เห็นว่า ไม่มีความเป็นธรรมทางศีลธรรมในเวสสันดรชาดก ทั้งนี้เพราะการให้ทานเป็นการแลกเปลี่ยนแบบหนึ่ง เพื่อเป้าหมายของพระเวสสันดรเอง ทั้งนี้เป็นการใช้ความทุกข์ของครอบครัวเป็นเครื่องแลกเปลี่ยนสำหรับวัตถุประสงค์ในอนาคตของพระเวสสันดร แต่อย่างไรก็ตาม สุวรรณาได้อธิบายเพิ่มอีกว่า หากกำหนดกรอบ การวิเคราะห์ที่ทอดยาวออกไปถึงพระชาติต่อไปที่พระเวสสันดรประสูติเป็นเจ้าชายสิทธัตถะและบรรลุโพธิญาณตามปณิธานได้สำเร็จ ความหมายของการบริจาคบุตร-ภริยา ถือว่าอยู่ในตรรกะแห่งการให้ทาน (Logic of giving) เพราะเป็นเงื่อนไขจำเป็นต่อการบรรลุโพธิญาณ อันจะทำให้การบริจาคของพระเวสสันดรมิได้อยู่ในตรรกะแห่งการแลกเปลี่ยน การวิเคราะห์ในกรอบนี้ อาจกล่าวได้ว่ามีความเป็นธรรมทางศีลธรรมในแง่ที่ว่า การบรรลุโพธิญาณของพระพุทธองค์เป็นการชี้นำทางให้มนุษย์ทั้งมวล ได้ปฏิบัติตนเพื่อพ้นทุกข์ ในแง่นี้ความทุกข์ยากของครอบครัวพระเวสสันดรจะมีความหมายในเงื่อนไข อีกชุดหนึ่ง

มหาชาติคำหลวงที่ถูกแต่งขึ้นในสมัยสมเด็จพระบรมไตรโลกนาถว่าเป็นการเมืองที่กษัตริย์อยุธยาพระองค์นี้แต่งขึ้นเพื่อประดับบารมีและการใช้ควบคุมประชาชนเสมอว่าพระองค์คือพระโพธิสัตว์ ประเด็นดังกล่าวนี้ปรากฏในงานศึกษา สมบัติ จันทรวงศ์ (2549) ได้ศึกษา “มหาชาติคำหลวง : ความหมายทางการเมือง” ซึ่งงานศึกษาดังกล่าวนี้สมบัติได้ชี้ให้เห็นว่า การแต่งมหาชาติคำหลวงในรัชสมัยสมเด็จ พระบรมไตรโลกนาถนั้น อาจมีนัยยะทางการเมืองที่แอบแฝงอยู่ ซึ่งมหาชาติคำหลวงนี้ได้รับการยกย่องให้เป็นวรรณคดีในราชูปถัมภ์ คือทำให้เป็น “คำหลวง” สมบัติพบว่ารัชสมัยสมเด็จพระบรมไตรโลกนาถ เป็นสมัยแห่งการเปลี่ยนแปลงของโครงสร้างและความสัมพันธ์ภายในสังคมไทย คือ จากรูปนครอาณาจักรเล็ก ๆ มาเป็นอาณาจักรใหญ่ที่มีกลไกต่อสู้ระหว่างอาณาจักรมาเป็นการต่อสู้ภายในอาณาจักรเดียวกันมากขึ้น สมบัติกล่าวว่า สิ่งสำคัญในการสร้างความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันคือพุทธศาสนา มหาชาติคำหลวง ซึ่งคงได้รับการแปลแต่งเป็นภาษาไทยเป็น

ครั้งแรกในสมัยนี้ จึงน่าจะมีความมุ่งหมายทางการเมืองรวมอยู่ด้วย นอกเหนือเหตุผลทางศาสนา และก็มีเหตุผลน่าเชื่อถือได้ว่า นอกจากเหตุผลอื่น ๆ แล้ว ตัวเนื้อเรื่องของมหาชาติคำหลวงเอง ก็มีความหมายทางการเมืองอยู่ด้วย ถึงแม้ว่าความสำคัญทางการเมืองของมหาชาติ คำหลวง จะมิได้แสดงผลออกมาในสมัยนั้น แต่ในสมัยต่อ ๆ มาประเพณีเทศน์มหาชาติและความเชื่อถือตามมาก็คงจะทำให้ความหมายทางการเมืองของมหาชาติ คำหลวงค่อย ๆ แทรกซึมเข้าไปในความรู้สึก นึกคิดของคนไทยโดยทั่วไปอยู่ไม่น้อย สมบัติยังกล่าวอีกว่า เหตุผลทางการเมืองที่แฝงอยู่กับเหตุผลทางศาสนาในมหาชาติคำหลวงนั้น ดูเหมือนจะเลือนรางหรือหมดความสำคัญลงไปในสมัยต่อ ๆ มา ซึ่งอาจเป็นไปได้ว่า สังคมอยุธยาในสมัยต่อ ๆ มามีความเป็นปึกแผ่นมากขึ้น และประชาชนก็ยอมรับระเบียบของสังคมเป็นเรื่องธรรมชาติ ไปแล้ว ดังจะเห็นได้จากกาพย์มหาชาติ ซึ่งแต่งขึ้นในสมัยพระเจ้าทรงธรรม ซึ่งมีวิธีการแต่งลักษณะแบบตลาดหรือเป็นของชาวบ้านมากขึ้นคือแทนที่จะเป็นการแต่งแบบเขียนคาถาบาลีสลับด้วยกาพย์กาษาไทยวรรคหนึ่งอย่างในมหาชาติคำหลวง ซึ่งน่าจะมีผลในทางทำให้การเทศน์มหาชาติเป็นของขลังมากยิ่งขึ้น เพราะมีภาษาที่ชาวบ้านฟังไม่เข้าใจอยู่มาก ก็กลายเป็นภาษาที่ฟังเข้าใจง่าย คาถาบาลีน้อยลง ยิ่งไปกว่านั้นการเน้นถึงความวิปริตของชาวเมือง หรือมหาชนก็เหมือนจะมีน้อยครั้ง ดังที่สมบัติอธิบายว่า ในกัณฑ์วนประเวศน์นั้น มีการกล่าวถึงการขับไล่พระเวสสันดรโดยชาวเมืองสีวีเพียง 3 ครั้ง ในขณะที่กัณฑ์วนประเวศน์ในมหาชาติคำหลวงนั้นมีการกล่าวถึงบทบาทของไพร่เมืองสีวีราชไว้ถึง 6 ครั้ง ครั้นสำรวจไกลมาถึงร่ายยาวเวสสันดรชาดก ที่นักปราชญ์ราชบัณฑิตและกษัตริย์ในสมัยรัตนโกสินทร์ตอนต้นร่วมกันนิพนธ์ไว้ ก็เห็นได้ชัดว่า ความหมายทางการเมืองมีความเลือนรางไปมาก โดยเฉพาะการแอบอ้างถึงความสัมพันธ์ระหว่างราชภาวะคือ การเป็นพระโพธิสัตว์ในร่างของกษัตริย์ หรือกษัตริย์กับภาวะการเป็นพระพุทธเจ้าดังเช่นในสมัยพระบรมไตรโลกนาถ ไม่ปรากฏให้เห็นอีกเลย

ชูชกคือตัวละครหนึ่งในเวสสันดรชาดก เป็นตัวปรปักษ์ของพระเวสสันดร งานศึกษาที่พยายามตีความและให้ความหมายแก่ชูชกที่น่าสนใจอีกเล่มหนึ่งคืองานศึกษาของ ดนิตา ดวงวิไล (2558) ได้ศึกษา “ชูชกในเวสสันดรชาดกสำนวนอีสาน : วาทกรรม อำนาจกับการสร้างสภาวะความเป็นอื่น” โดยการศึกษาในครั้งนี้ดนิตา มุ่งศึกษาบทบาทของชูชกในมิติของการสื่อความหมายทางวัฒนธรรมและวิเคราะห์วาทกรรมและอำนาจกับกระบวนการที่ทำให้ชูชกกลายเป็นคนชายขอบ นอกจากนี้ยังวิเคราะห์การใช้วาทกรรมขงชูชกในการตอบโต้ต่อรองในภาวะคนชายขอบ ผลการศึกษาของดนิตาได้ชี้ให้เห็นว่า วาทกรรมกับการสื่อความหมายทางวัฒนธรรมเป็นสัญญะที่ถูกกำหนดขึ้นและสร้างขึ้นด้วยอำนาจของผู้กระทำ ชูชกเป็นผู้รับผลการกระทำจนตกอยู่ในสภาวะการกลายเป็นคนชายขอบ กระบวนการกลายเป็นคนชายขอบของชูชก ได้มีการก่อรูปขึ้นมาจากการสร้างวาทกรรมของสังคม ชูชกได้มีการรับอัตลักษณ์โดยสังคมเป็นผู้กำหนดผ่านขั้นตอนการมีสำนึกตัวตนและการยอมรับโดยมีปัจจัยทางวัฒนธรรมเป็นตัวกำกับและควบคุม คือ อำนาจของกิเลสตัณหา เพศ ชนชั้นและ

ศาสนา ในขณะเดียวกันการถูกเบียดขับให้เป็นคนชายขอบไม่ได้เป็นสิ่งที่ตายตัว ชูชกแสดงให้เห็นถึงความพยายามสร้างพื้นที่โดยการโต้ตอบและต่อรองคือการแสดงออกให้เห็นอัตลักษณ์ของคนชายขอบว่าเป็นคนแก่ที่น่าสงสาร การกลายเป็นคนชายขอบที่กำหนดด้วยวาทกรรมและอำนาจจึงมีความสัมพันธ์กันทำให้ชูชกไร้ตัวตน ไร้คุณค่า ถูกปฏิเสธและตีตราอย่างมีอคติ ไม่มีอำนาจในการตอบโต้และการต่อสู้ต่อรอง

โดยสรุปแล้ว จากการศึกษาเอกสารและงานวิจัยที่เกี่ยวข้องกับการศึกษาเวสสันดรชาดกหรือมหาชาติในบริบทต่าง ๆ จะเห็นได้ว่า การศึกษาเวสสันดรชาดกในระยะเวลาที่ผ่านมามีการศึกษาเวสสันดรอย่างหลากหลายทั้งในแง่ของตัวบทที่ประกอบด้วยตัวบทวรรณกรรม ตัวบทจิตรกรรม ตัวบทพิธีกรรม ตัวบทการเทศน์ รวมไปถึงความหลากหลายในแง่ของวิธีวิทยาในการศึกษาเวสสันดรชาดกผ่าน ตัวบทต่าง ๆ นักวิชาการส่วนใหญ่ มุ่งศึกษามหาเวสสันดรชาดกในเชิงประวัติ รวมถึงการศึกษาในเชิงวรรณศิลป์ การศึกษาเปรียบเทียบ และการศึกษา เวสสันดรชาดกโดยใช้แนวคิดทางสังคมศาสตร์ที่เป็นการศึกษาในระยะหลัง ๆ ที่สามารถมองเห็นปรากฏการณ์ทางสังคมที่เกิดขึ้นในบริบทต่าง ๆ ทั้งในตัวบทวรรณกรรมและประเพณีงานบุญผะเหวด การศึกษาแนวสังคมศาสตร์ให้ความสำคัญในเรื่องของการตีความหมายของปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้นจากเวสสันดรชาดกและให้ความสำคัญ การศึกษาเรื่องอำนาจทำให้เห็นว่าบุญผะเหวดเป็นพื้นที่ทางการเมืองอีกรูปแบบหนึ่ง ดังนั้นจะเห็นได้ว่า การศึกษาเวสสันดรชาดก ยังมีมุมมองใหม่ที่น่าจะศึกษาให้เกิดความรู้ใหม่ได้ ดังเช่น การศึกษาในแนวคติชนวิทยา ที่ไม่ได้มุ่งศึกษาเพียงตัวบทเพียงอย่างเดียวแต่หากหมายรวมศึกษาการประกอบสร้างทางวัฒนธรรมอื่น ๆ เพื่ออธิบายความหมายให้กระจ่างชัดเจนขึ้น

1.10.2 เอกสารและงานวิจัยที่เกี่ยวข้องกับการเปรียบเทียบวรรณกรรม

การเปรียบเทียบวรรณกรรมเป็นศาสตร์ที่ทำให้เห็นถึงลักษณะร่วมและความแตกต่างของวรรณกรรมเรื่องเดียวกันและปรากฏอยู่ในพื้นที่ที่ต่างกันหรือวรรณกรรมที่คนละเรื่องและต่างภาษาและวัฒนธรรมที่มีโครงเรื่องและแก่นเรื่อง ตัวละครที่เหมือนกัน ผู้วิจัยได้ทำการสำรวจเอกสารและงานวิจัยที่เกี่ยวข้องกับการเปรียบเทียบวรรณกรรมโบราณซึ่งเป็นการศึกษาในลักษณะที่ผู้วิจัยกำลังศึกษาอยู่ดังรายละเอียดต่อไปนี้

งานศึกษาเปรียบเทียบวรรณกรรมโบราณเรื่องแรกปรากฏในงานศึกษาของ จิราวดี เงินแถบ (2537) “ศึกษาเปรียบเทียบวรรณกรรมเรื่องท้าวหงส์หินฉบับอีสานและฉบับล้านนา” ผลการศึกษาของจิราวดีทำให้เห็นว่า วรรณกรรมทั้งสองฉบับนี้มีธรรมเนียมนิยมในการแต่ง แก่นเรื่อง โครงเรื่อง ตัวละคร ฉาก อนุภาคของเรื่องที่เหมือนกัน นอกจากนี้ศิลปะการใช้ภาษา และลีลาวรรณคดียังมีความเหมือนกันอีกด้วย จิราวดี ยังชี้ให้เห็นว่า ลักษณะร่วมของวรรณกรรมทั้งสองฉบับนี้ เกิดจากวรรณกรรมเรื่องหงส์หินฉบับอีสานไปรับอิทธิพลด้านโครงเรื่องมาจากวรรณกรรมเรื่องหงส์หินของล้านนา โดยผ่านทางอาณาจักรล้านช้างอีกทอดหนึ่ง และได้มีการดัดแปลงเนื้อเรื่องให้ต่างไปจาก

ต้นฉบับเดิม เพื่อให้เหมาะสมกับสภาพสังคมชีวิตความเป็นอยู่ ความเชื่อ ประเพณี ค่านิยมของคนในท้องถิ่นนั้น

นอกจากนี้ สำรวย บุญรักษา (2542) “ศึกษาเปรียบเทียบหิโตปเทศกับนิทานนางตันไต” โดยมีจุดมุ่งหมายเพื่อศึกษาเปรียบเทียบลักษณะร่วมและลักษณะแตกต่างของนิทานหิโตปเทศกับนิทานนางตันไต ในด้านโครงเรื่อง แก่นเรื่อง ตัวละคร และศิลปะการใช้ภาษา โดยศึกษาจาก หิโตปเทศ ฉบับแปลโดย เสฐียรโกเศศ-นาคประทีปกับนิทานนางตันไต ฉบับภาษาลาว ผลการวิจัยพบว่า หิโตปเทศกับนิทานนางตันไต มีลักษณะร่วมสี่ด้านคือ ด้านโครงเรื่อง แก่นเรื่อง ตัวละคร และศิลปะการใช้ภาษา ในด้านโครงเรื่องปรากฏลักษณะร่วม คือมีโครงสร้าง ประกอบด้วยนิทานนำ นิทานหลักและนิทานซ้อน ลักษณะร่วมในด้านแก่นเรื่องปรากฏทั้งในนิทานหลักและนิทานซ้อน ในด้านตัวละครมีตัวละคร 3 ประเภท คือ มนุษย์ อมนุษย์และสัตว์ พฤติกรรมของตัวละครส่วนใหญ่สะท้อนให้เห็นธรรมชาติของมนุษย์ ส่วนลักษณะร่วมด้านภาษานิทานทั้งสองเรื่องใช้การสื่อความหมายโดยตรงและโดยนัย ภาษาที่ใช้เป็นภาษาราชการ และภาษาสุภาพ ลักษณะความแตกต่างระหว่างหิโตปเทศและนิทานนางตันไต ปรากฏทั้งในด้านโครงเรื่อง แก่นเรื่อง และศิลปะการใช้ภาษา ความแตกต่างในด้านโครงเรื่องนิทานนำหิโตปเทศ สร้างความขัดแย้งระหว่างพ่อลูก ส่วนนิทานนางตันไตสร้างความขัดแย้งระหว่างผู้บริหารกับประชาชน ในด้านแก่นเรื่องนิทานนำ หิโตปเทศมุ่งให้ความสำคัญของการศึกษา ส่วนนิทานนางตันไตมุ่งเสนอความมักมากในกามของผู้หญิง แก่นเรื่องนิทานซ้อน หิโตปเทศเสนอหลักการปกครองและการบริหารบ้านเมือง ส่วนนิทานนางตันไตเสนอคุณสมบัติของผู้นำ ในด้านศิลปะการใช้ภาษาหิโตปเทศใช้ภาษาเป็นแบบแผน ส่วนนิทานนางตันไตใช้ภาษาสุภาพและแทรกด้วยภาษาพูด สาเหตุที่หิโตปเทศและนิทานนางตันไตมีลักษณะร่วมและลักษณะแตกต่าง เพราะการแพร่กระจายของนิทานและทัศนคติของผู้ฟังนิทานที่มีต่อบุคคล และต่อสังคมแต่ท่ามกลางความเปลี่ยนแปลงนิทานยังคงความเป็นเอกภาพของนิทานไว้เสมอ

ทางด้าน รัชฎา พุฒิประภาส (2543) “ศึกษาเปรียบเทียบวรรณกรรมเรื่องกฤษณาสอนน้อง” ซึ่งมีความมุ่งหมายเพื่อศึกษาเปรียบเทียบวรรณกรรมเรื่องกฤษณาสอนน้อง 7 ฉบับ ได้แก่ กฤษณาสอนน้องฉบับแปล ฉบับกรุงธน ฉบับพระนิพนธ์สมเด็จพระมหาสมณเจ้ากรมพระปรมานุชิตชิโนรส ฉบับคำกลอน ฉบับนายวิน ฉบับอีสาน และฉบับเมืองเพชร ผลการศึกษาของรัชฎาชี้ให้เห็นว่าการเปรียบเทียบโครงเรื่อง พบว่าโครงเรื่องมี 2 ลักษณะคือ โครงเรื่องวิถีชีวิตนางกษัตริย์และโครงเรื่องวิถีชีวิตหญิงชาวบ้าน มีการเปิดเรื่อง 2 วิธีคือ การไหว้ครู และการบรรยายตัวละคร การดำเนินเรื่องทุกฉบับเป็นการดำเนินเรื่องตามปฏิทินในเหตุการณ์ซึ่งคล้ายกันแต่แตกต่างด้านสถานที่ โครงการเรื่องเกิดจากความขัดแย้ง 2 ลักษณะคือ ความขัดแย้งระหว่างมนุษย์กับมนุษย์คือนางจิรประภากับพระสวามี และความขัดแย้งระหว่างมนุษย์กับระเบียบทางสังคม คือนางกฤษณามีพระสวามี 5 องค์แต่ปฏิบัติหน้าที่ได้ดี ซึ่งลักษณะแตกต่างด้านโครงเรื่องเกิดขึ้นเพราะการเปลี่ยนรายละเอียดของเรื่อง

โดยผู้แต่งฉบับเมืองเพชรดัดแปลงเนื้อเรื่องจากเดิมที่เป็นตอนหนึ่งในมหากาพย์มหาภารตะของอินเดีย ให้เป็นเรื่องการสอนความประพฤติในชีวิตประจำวันของหญิงชาวบ้าน การเปรียบเทียบแก่นเรื่อง พบว่าแก่นเรื่องหลักทุกฉบับมีลักษณะร่วมกันซึ่งเป็นแก่นเรื่องเกี่ยวกับความประพฤติของสตรีเพราะเป็นไปตามทฤษฎีการแพร่กระจายที่ว่าการศึกษาวรรณกรรมสำนวนต่าง ๆ ทำให้เห็นความเปลี่ยนแปลงในส่วนต่าง ๆ ของเรื่อง แต่ท่ามกลางกระแสความเปลี่ยนแปลงนั้น แก่นเรื่องของเรื่องนั้น ๆ จะยังคงปรากฏให้เห็นเด่นชัดอยู่เสมอ

การเปรียบเทียบเนื้อเรื่อง พบว่าเนื้อเรื่องเป็นเรื่องทำนองเดียวกัน 5 ฉบับเพราะอาศัยต้นฉบับหรือเรื่องเล่าเดียวกันเป็นต้นแบบในการแต่ง แต่อีก 2 ฉบับเนื้อเรื่องแตกต่างไปเพราะกฤษณาสอนน้องฉบับแปลเป็นที่มาของเรื่องนี้และฉบับเมืองเพชรผู้แต่งสร้างเรื่องขึ้นใหม่ให้เหมาะกับสังคมของตน ซึ่งลักษณะแตกต่างนี้สะท้อนให้เห็นความแตกต่าง ในภาพลักษณ์ของสตรีสองสังคมคือ สตรีชั้นสูงมีภาพลักษณ์งดงามตามนางใน อุดมคติ ส่วนสตรีชาวบ้านมีภาพลักษณ์ตามความเป็นจริง การเปรียบเทียบตัวละคร พบว่าตัวละครมีลักษณะร่วมด้านชื่อนางกฤษณาและบทบาทนางกฤษณาเป็นผู้สอน นางจิรประภาเป็นผู้รับฟังคำสอนเพราะผู้แต่งต้องการรักษาลักษณะเฉพาะของเรื่องเพื่อสื่อความหมาย เรื่องการสอนความประพฤติของสตรีและลักษณะแตกต่างด้านตัวละครพระเจ้าพรหมทัตเพราะผู้แต่งต้องการสร้างเรื่องใหม่ให้สมจริง การเปรียบเทียบภาษา พบการใช้ภาษาในการเลือกสรรและเรียบเรียงถ้อยคำของผู้แต่ง 2 ลักษณะคือ การใช้คำราชาศัพท์ชั้นสูงเพราะเป็นฉบับหลวง และการใช้ภาษาถิ่นปนกับคำสามัญเพราะเป็นฉบับราษฎร์ สาระสำคัญของข้อค้นพบคือการแพร่กระจายของวรรณกรรมเรื่องกฤษณาสอนน้องที่แพร่จากจุดหนึ่งไปสู่อีกจุดหนึ่ง โดยมีความคงที่ด้านแก่นเรื่องและมีการเปลี่ยนแปลงด้านโครงเรื่อง เนื้อเรื่อง ตัวละคร และภาษา ซึ่งความเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นเนื่องจากผู้แต่งและสภาพสังคมเป็นปัจจัยสำคัญ

งานศึกษาที่มีลักษณะเดียวกันกับนักวิชาการที่ผ่านมาข้างต้นนี้คืองานศึกษาของศิริพร คชตุ้ง (2544) ได้ศึกษา “ศึกษาเปรียบเทียบวรรณกรรมคำสอนเรื่องกาพย์ลุงสอนหลานสำนวนภาคใต้ กับกาพย์ปู่สอนหลานสำนวนภาคอีสาน” โดยมีวัตถุประสงค์เพื่อศึกษาวิเคราะห์เนื้อหาเชิงวรรณศิลป์ ด้านศิลปะการประพันธ์ กลวิธีการแต่ง ศิลปะการใช้ภาษากวีโวหารและแก่นเรื่องและศึกษาเนื้อหา เชิงสังคมชาวบ้านภาคใต้ และภาคอีสาน ด้าน ค่านิยมศาสนา ความเชื่อ ประเพณี และวิถีของชาวบ้าน เสนอผลการศึกษาค้นคว้าแบบพรรณนาวิเคราะห์ จากผลการด้านวรรณศิลป์ ปรากฏว่า ผู้แต่งกาพย์ ลุงสอนหลาน ใช้คำประพันธ์แบบกาพย์สุรางคนางค์ และกาพย์ยานี ซึ่งเป็นคำประพันธ์ ที่นิยมในการแต่งวรรณกรรมท้องถิ่นภาคใต้ ส่วนกาพย์สอนหลาน ผู้แต่งใช้กาพย์อีสาน ซึ่งเป็นคำประพันธ์ที่นิยมในการแต่งวรรณกรรมอีสานเช่นกัน ด้านกลวิธีการแต่ง ผู้แต่งกาพย์ลุงสอนหลาน ใช้แนวการสอนที่แตกต่างจากกาพย์สอนหลานอย่างสิ้นเชิง คือ ใช้กลวิธีการสอนแบบประชดประชัน เสียดสี คำสอนจึงเป็นลักษณะตรงกันข้ามกับความประพฤติที่พึงปฏิบัติ แต่ความจริงแล้ว

ผู้แต่งเจตนาสอนให้กระทำดี กลวิธีการนำเสนอ เนื้อหาของกาพย์ลุงสอนหลาน จึงแปลกกว่าวรรณกรรมคำสอนทั่วไป รวมทั้งกาพย์ปู่สอนหลาน ที่ผู้แต่งใช้กลวิธีการสอนโดยตรง ด้านศิลปะการใช้ภาษากวีโวหารของวรรณกรรมทั้งสอง ผู้แต่งใช้ภาษาถิ่นตลอดทั้งเรื่อง ทำให้ผู้วิจัยมีความรู้ ความเข้าใจในภาษาถิ่นใต้ และภาษาถิ่นมากยิ่งขึ้น นอกจากนี้ผู้แต่งยังใช้คำซ้ำ คำซ้อน คำพ้อง ความหมาย และใช้คำเลียนเสียงธรรมชาติได้อย่างไพเราะซาบซึ้ง อีกทั้งยังใช้โวหาร ภาพพจน์เปรียบเทียบในลักษณะต่าง ๆ ได้อย่างน่าสนใจ และเกิดจินตนาการ กล่าวโดยสรุปว่า วรรณศิลป์ที่ปรากฏในวรรณกรรมทั้งสองมีความประทับใจผู้อ่านผู้แต่งได้สะท้อนสังคมให้เห็นค่านิยม ศาสนา ความเชื่อ วัฒนธรรม ประเพณี ตลอตจนวิถีชีวิตความเป็นอยู่ของชาวบ้านภาคใต้และ ภาคอีสานได้อย่างน่าสนใจ เนื้อหา คำสอนแสดงถึง แนวทางการดำเนินชิวิตที่เรียบง่าย แต่ตั้งอยู่ในความดี ความถูกต้อง เน้นให้คนประพฤติปฏิบัติในสิ่งดีงาน รู้จักหน้าที่ ความรับผิดชอบ นอกจากนี้เนื้อหาคำสอนยังสะท้อนถึงค่านิยม และความเชื่อเรื่องศีล 5 ความเชื่อเรื่อง กฎแห่งกรรม คำสอนของวรรณกรรมทั้งสองมีคุณค่าต่อคนในสังคมอย่างยิ่ง เพราะคำสอนต่าง ๆ เป็นเครื่องชี้นำ แนวทางการดำเนินชีวิตที่ถูกต้องเป็นบุคคลที่สมบูรณ์ ที่สำคัญคือช่วยให้คนในสังคมอยู่ร่วมกันอย่างสงบสุข

การศึกษาโดยเน้นศึกษาเปรียบเทียบวรรณกรรมของภาคกลางกับภาคอีสานยังพบในงานศึกษาของ ริสา แก้วจินดา (2546) ได้ศึกษา “เปรียบเทียบนิทานเรื่องปลาบู่ทองฉบับภาคกลางและฉบับอีสาน" มีวัตถุประสงค์สองประการ คือเพื่อศึกษาเปรียบเทียบลักษณะทั่วไปเชิงวรรณกรรมและเพื่อศึกษาเปรียบเทียบเชิงสังคม ผลการศึกษาพบว่า นิทานเรื่องปลาบู่ทองฉบับภาคกลางและฉบับอีสานมีลักษณะทั่วไป เชิงวรรณกรรมคล้ายกันและแตกต่างกัน คือโครงเรื่องที่ผู้แต่งวางไว้ในการดำเนินเรื่องคล้ายกัน แต่รายละเอียดย่อยของเนื้อเรื่องแตกต่างกันตามจุดประสงค์และจิตนาการของผู้แต่ง นอกจากนี้การศึกษาเปรียบเทียบลักษณะทั่วไปเชิงวรรณกรรมยังสื่อให้เห็นถึงลักษณะเฉพาะท้องถิ่นภาคกลางและภาคอีสาน เช่น การใช้ภาษา ลักษณะคำประพันธ์ การศึกษาเปรียบเทียบเชิงสังคมพบว่าในนิทานเรื่องปลาบู่ทองฉบับภาคกลางและฉบับภาคอีสานแสดงให้เห็นถึงลักษณะร่วมกันของสังคมใหญ่ และความแตกต่างกันในสังคมย่อยของแต่ละท้องถิ่น ลักษณะร่วมกันที่แสดงให้เห็นถึงสังคมไทย คือมีค่านิยมยกย่องคนดี ให้ความเคารพผู้อาวุโส มีความเชื่อดั้งเดิม คือความเชื่อเรื่องไสยศาสตร์ สิ่งศักดิ์สิทธิ์ และความเชื่อหลักธรรมในพุทธศาสนา คือการเวียนว่ายตายเกิด กฎแห่งกรรม ด้านประเพณี นิทานเรื่องปลาบู่ทองทั้งสองฉบับสะท้อนให้เห็นการปฏิบัติประเพณีที่ดีงามแสดงออกถึงความสามัคคีของในสังคม คือประเพณีบายศรีสู่ขวัญ ด้านการประกอบอาชีพที่ปรากฏในนิทานเรื่องปลาบู่ทองทั้งสองฉบับคล้ายกัน คือส่วนใหญ่ประกอบอาชีพเกษตร ประมง สอดคล้องกับสภาพสังคมไทยซึ่งส่วนใหญ่เป็นสังคมเกษตรกรรมภาพสะท้อนด้านสังคมที่แสดงให้เห็นถึงลักษณะเฉพาะท้องถิ่น คือประกอบอาชีพ ประเพณี การปรุงอาหาร

นอกจากนี้การศึกษาเปรียบเทียบวรรณกรรมล้านนากับวรรณกรรมอีสานยังพบในงานศึกษาของ กิติรัตน์ ยศธรสวัสดิ์ (2547) ศึกษาเปรียบเทียบวรรณกรรมเรื่องเสียวสวาด (เฉลียวฉลาด) ฉบับล้านนาและฉบับอีสาน ผลการศึกษาของกิติรัตน์ทำให้ทราบว่า วรรณกรรมทั้งสองเรื่องมีความแตกต่างกัน กล่าวคือ เฉลียวฉลาด ฉบับล้านนามีรูปแบบคำประพันธ์เป็นร้อยแก้วสำนวนเทศน์ โดยมีการยกคาถาบาลีอธิบายและขยายความเป็นภาษาล้านนา ส่วนเสียวสวาด ฉบับอีสานมีรูปแบบการ คำประพันธ์เป็นกลอนอ่าน บทร้อยกรองหนึ่งจะมี 4 บรรทัด แต่ไม่เข้มงวดในการเรียงฉันทลักษณ์ ส่วนกลวิธีการเขียนของวรรณกรรมทั้งสองเรื่องนี้ มีลักษณะร่วมคือ ผู้แต่งใช้กลวิธีเล่าผ่านตัวละครที่เป็นมนุษย์และสัตว์ ส่วนกลวิธีการดำเนินเรื่องประกอบด้วยนิทานนำ นิทานหลักและนิทานซ้อน นิทานซ้อนจะเป็นส่วนช่วยสนับสนุนให้แนวคิดหลักของนิทานชัดเจนขึ้น วรรณกรรมทั้งสองเรื่องยังได้สะท้อนให้เห็นความแตกต่างของชาวล้านนาและชาวอีสานในเรื่องอาชีพต่าง ๆ เช่น การค้าขาย การทำนา การทำสวนทำไร่ การล่าสัตว์และความแตกต่างในด้านวิถีชีวิตอีกด้วย

ทางด้าน พันธุ์ทิพย์ ธีระเนตร (2549) “ศึกษาเปรียบเทียบวรรณกรรมเรื่องสุวรรณเศียร อ้อมล้อมต่อมคำและท้าวหัว” ผลการศึกษาของพันธุ์ทิพย์ทำให้ทราบที่มาของวรรณกรรมทั้ง 3 เรื่องนี้ว่ามาจากสุวรรณสิรสาชาดกซึ่งอยู่ในปัญญาสชาดก นอกจากนี้โครงเรื่องและแก่นเรื่องยังมีความเหมือนกัน แต่มีการปรับเปลี่ยนรายละเอียดจากชาดกดังกล่าวมาเป็นวรรณกรรมท้องถิ่นในบางประการ เช่น ตัวละคร ฉาก และเหตุการณ์บางอย่างซึ่งน่าจะเป็นไปด้วยเหตุผลความน่าเชื่อถือความสอดคล้องกับคำสอนหรือค่านิยมท้องถิ่น นอกจากนี้วรรณกรรมทั้ง 3 เรื่องนี้มีบทบาทต่อสังคมท้องถิ่นทั้งในแง่ความบันเทิงและควบคุมสังคมด้วยหลักธรรมคำสอนที่สอดแทรกอยู่ วรรณกรรมเรื่องท้าวหัวมีบทบาทมากที่สุด เนื่องจากถูกนำมาแสดงใน มหรรสพ เช่น หมอลำกลอน รองลงมาคือเรื่องอ้อมล้อมต้อมคำ ที่พระสงฆ์นำมาเทศน์ในโอกาสต่าง ๆ และเรื่องสุวรรณเศียรถูกนำมาใช้ในการอ่านให้ชาวบ้านฟัง

การศึกษาเปรียบเทียบวรรณกรรมภาคใต้กับวรรณกรรมอีสานพบในงานศึกษาของปัญลักษณ์ แก้วแฝก (2550) “ศึกษาเปรียบเทียบวรรณกรรมคำสอนเรื่องสุภาษิตร้อยแปดสำนวนสำนวนภาคใต้และย่าสอนหลานสำนวนภาคอีสาน” ผลการศึกษาของปัญลักษณ์ชี้ให้เห็นว่าวรรณกรรมทั้งสองเรื่องนี้มีความแตกต่างกันในด้านฉันทลักษณ์ คือ สุภาษิตร้อยแปดสำนวนสำนวนภาคใต้ใช้คำประพันธ์ประเภทกาพย์ยานี 11 ส่วนย่าสอนหลานของภาคอีสานใช้คำประพันธ์ประเภทโคลงสาร ส่วนในด้านลักษณะร่วมวรรณกรรมทั้งสองเรื่องมีบทไหว้ครู มีการโน้มน้าวให้ผู้อ่านปฏิบัติตามคำสอน การภาษาและกวีโวหารมีการใช้คำซ้ำ คำซ้อน คำหลาก การเลียนเสียงธรรมชาติ มีการใช้ภาพพจน์อุปมา อุปลักษณ์ สัญลักษณ์และโวหารที่ใช้ในการสั่งสอนคือ เทศนาโวหารและสาธกโวหาร คำสอนที่มีลักษณะร่วมได้แก่ การไม่ประมาท การมีกิริยามารยาท การมีคุณธรรม การรู้จักประมาณตน การไม่สร้างความเดือดร้อนให้แก่ตนเองและผู้อื่น การศรัทธาในศาสนา การครองเรือน ความรัก

ศักดิ์ศรี อนิจจัง เป็นต้น คำสอนที่ต่างกัน ได้แก่ ความระมัดระวังในการกินที่ปรากฏในเรื่องย่าสอนหลาน แต่ไม่ปรากฏในสุภาษิตร้อยแปด

การศึกษาเปรียบเทียบวรรณกรรมล้านนาและวรรณกรรมลาวพบในงานศึกษาของธัญพัทธ์ มิตรศรัณย์ภัทร (2550) “ศึกษาเปรียบเทียบวรรณกรรมล้านนาเรื่องสุวัณณเมฆะ หมาขนคำ และวรรณกรรมลาวเรื่องท้าวหมาหยุย” โดยมีวัตถุประสงค์เพื่อศึกษาเปรียบเทียบวรรณกรรมทั้งสองเรื่องนี้ ผลการศึกษาของธัญพัทธ์ชี้ให้เห็นว่า วรรณกรรมทั้งสองเรื่องนี้มีโครงเรื่องและแก่นเรื่องที่ตรงกัน โดยวรรณกรรมลาวเรื่องท้าวหมาหยุยได้รับอิทธิพลไปจากวรรณกรรมล้านนาเรื่องสุวัณณเมฆะหมาขนคำ ในขณะเดียวกันการรับอิทธิพลจากล้านนามาเป็นวรรณกรรมลาวยังมีการปรับเปลี่ยนรายละเอียดต่าง ๆ ในเรื่องให้สอดคล้องกับวัฒนธรรมท้องถิ่นของตน เช่น ฉาก ตัวละคร และเหตุการณ์บางอย่าง เพื่อผลในด้านความสอดคล้องกับค่านิยมหรือวัฒนธรรมท้องถิ่น การศึกษาเปรียบเทียบวรรณกรรมทั้งสองเรื่องดังกล่าวของธัญพัทธ์ทำให้เห็นลักษณะร่วมและความแตกต่างของวรรณกรรมและวัฒนธรรมที่มีความใกล้ชิดกัน ซึ่งแสดงให้เห็นอัตลักษณ์ของวรรณกรรมและรสนิยมของการเสพวรรณกรรมของล้านนาและลาว

นอกจากนี้ วุฒินันท์ ชัยศรี (2554) ได้ศึกษา “พรหมจักร : การศึกษารามเกียรติ์ฉบับล้านนาในฐานะวรรณคดีชาดก” โดยมุ่งศึกษาความเป็นวรรณคดีชาดกที่ปรากฏในรามเกียรติ์ฉบับล้านนาเรื่องพรหมจักร ฉบับปริวรรตของสิงฆะ วรรณสัย ทั้งในด้านรูปแบบและเนื้อหา เพื่อแสดงให้เห็นว่า วรรณกรรมเรื่องพรหมจักรซึ่งมีเค้าโครงเรื่องมาจากเรื่องรามเกียรติ์นั้นมีกระบวนการปรับเปลี่ยนเรื่องให้กลายเป็นชาดกอย่างไร ตลอดจนมีลักษณะร่วมหรือแตกต่างจากวรรณกรรมชาดกล้านนา และรามเกียรติ์ฉบับท้องถิ่นอื่นอย่างไร ผลการวิจัยพบว่า รามเกียรติ์ฉบับล้านนาเรื่องพรหมจักรมีรูปแบบการประพันธ์คล้ายคลึงกับรูปแบบในอรรถกถาชาดกและปัญญาสชาดก กล่าวคือ มีปัจจุบันวัตถุ อดีตวัตถุ และสโมธาน ลักษณะสำคัญที่ปรากฏในเรื่องพรหมจักรคือ การแทรกความเชื่อเรื่องบุญกรรม ทำให้เรื่องราวดำเนินไปภายใต้กฎแห่งกรรม อันถือเป็นแนวคิดสำคัญเพื่อใช้สั่งสอนผู้ฟังหรือผู้อ่านให้ตั้งมั่นอยู่ในศีลธรรม แนวคิดดังกล่าวแสดงผ่านตัวละครซึ่งได้ก่อกรรมและต้องรับผลกรรมที่ตนเองก่อขึ้น ไม่มีใครหลุดพ้นจากกฎแห่งกรรมได้ ความเชื่อเรื่องบุญกรรมที่ปรากฏในเรื่องจึงเป็นเครื่องเตือนใจให้ผู้ฟังหรือผู้อ่านตระหนักในการทำความดี ลักษณะสำคัญที่ปรากฏในเรื่องพรหมจักรคือ การแทรกความเชื่อเรื่องบุญกรรม ทำให้เรื่องราวดำเนินไปภายใต้กฎแห่งกรรม อันถือเป็นแนวคิดสำคัญเพื่อใช้สั่งสอนผู้ฟังหรือผู้อ่านให้ตั้งมั่นอยู่ในศีลธรรม แนวคิดดังกล่าวแสดงผ่านตัวละครซึ่งได้ก่อกรรมและต้องรับผลกรรมที่ตนเองก่อขึ้น ไม่มีใครหลุดพ้นจากกฎแห่งกรรมได้ ความเชื่อเรื่องบุญกรรมที่ปรากฏในเรื่องจึงเป็นเครื่องเตือนใจให้ผู้ฟังหรือผู้อ่านตระหนักในการทำความดี ลักษณะตัวละครพระโพธิสัตว์ในเรื่องพรหมจักรได้มีการปรับเปลี่ยนให้เข้ากับลักษณะของวรรณกรรมชาดกมากขึ้น จากเดิมที่พระรามเป็นนักรบผู้กล้าหาญก็เปลี่ยนมาเน้นเรื่องการบำเพ็ญบุญบารมีเพื่อ

บรรลุพระสัพพัญญุตญาณ มีการหลีกเลี่ยงบางตอนที่พระโพธิสัตว์ต้องฆ่าตัวละครหรือต้องก่อกรรม ลักษณะตัวละครที่เป็นอุดมคติ มีจริยาวัตรอันดีงามนี้เป็นแบบอย่างให้ผู้ฟังหรือผู้อ่านเกิดความเลื่อมใสศรัทธาในพระพุทธศาสนา และนำพระจริยาวัตรของพระโพธิสัตว์ไปเป็นแบบอย่างในการดำเนินชีวิต

โดยสรุปแล้ว การศึกษาเปรียบเทียบวรรณกรรมมีการศึกษาอย่างหลากหลาย ทั้งในส่วนของวรรณกรรมที่มีชื่อเดียวกันแต่ปรากฏอยู่คนละภาค เช่น การเปรียบเทียบวรรณกรรมเรื่องปลาบู่ทองของฉบับภาคกลางและปลาบู่ทองฉบับภาคอีสาน การเปรียบเทียบกฤษณาสอนน้อง 7 สำนวน หรือการเปรียบเทียบวรรณกรรมที่มีชื่อต่างกัน เช่น การเปรียบเทียบวรรณกรรมเรื่องพรหมจักรกับรามเกียรติ์ การเปรียบเทียบสุวัณณเมฆะ หมาขนคำกับวรรณกรรมลาวเรื่องท้าวหมาหยุย หรือการเปรียบเทียบวรรณกรรมเรื่องสุวรรณเศียร อ้อมล้อมต่อมคำและท้าวหัว เป็นต้น การศึกษาเปรียบเทียบวรรณกรรมในระยะเวลาที่ผ่านมา แสดงให้เห็นถึงความสนใจของนักวิชาการที่มุ่งเปรียบเทียบวรรณกรรมที่ไม่ใช่วรรณกรรมชาดกในขนบ ดังนั้นการศึกษาของผู้วิจัยในครั้งนี้ จึงมีความแตกต่างจากการศึกษาเปรียบเทียบในระยะที่ผ่านมา ดังเช่นเวสสันดรชาดกที่มีขนบของชาดกควบคุมอยู่ เช่น อดีตวัตถุ ปัจจุบันวัตถุ คาถา ไวยากรณ์และสโมธาน เวสสันดรชาดกบางเล่มมีการตัดองค์ประกอบส่วนใดส่วนหนึ่งออกไป ย่อมมีเหตุผลที่สะท้อนถึงวิธีคิดของกวีท้องถิ่น เช่น ตัดคาถาบาลออกไป เพื่อให้ชาวบ้านเข้าใจเนื้อหาเวสสันดรชาดกได้ง่าย นอกจากนี้ เวสสันดรชาดกยังมีส่วนประกอบอื่น ๆ ในหนังสือเวสสันดรที่ต้องพิจารณาเปรียบเทียบ เช่น เทศน์สังกาศ เทศน์มาลัยหมื่นมาลัยแสน คำอาราธนา พระเวสสันดร คำขอขมาโทษพระเวสสันดร รวมถึงกัณฑ์ฉลองพระเวสสันดร เป็นต้น ฉะนั้นการศึกษาเปรียบเทียบเวสสันดรชาดกในครั้งนี้ จะเป็นการศึกษาเปรียบเทียบรูปแบบและเนื้อหา รวมทั้งส่วนประกอบต่าง ๆ ของเวสสันดรชาดกอีกด้วย ซึ่งจะทำให้เห็นถึงลักษณะร่วมและความแตกต่าง ตลอดถึงวิธีคิดของกวีท้องถิ่นและกลุ่มชนที่เสพเวสสันดรชาดกได้เป็นอย่างดี

1.10.3 เอกสารและงานวิจัยที่เกี่ยวข้องกับการประกอบสร้างทางวัฒนธรรม

การประกอบสร้างเป็นการศึกษาการก่อรูปขึ้นของความจริงหรือวัฒนธรรมเป็นการศึกษากระบวนการว่าวัฒนธรรมหนึ่ง ๆ เกิดขึ้นจากอะไร มีอะไรเป็นตัวกลางที่ทำให้เกิดขึ้น ไม่ว่าจะเป็นตัวภาษาที่มีความเชื่อว่า ภาษาคือตัวกำหนดวัฒนธรรม จากการสำรวจเอกสารและงานวิจัยที่เกี่ยวข้อง ผู้วิจัยพบว่า มีงานศึกษาเกี่ยวกับการประกอบสร้างในหลากหลายมิติ ซึ่งผู้วิจัยจะอธิบายตามรายละเอียด ดังนี้

1.10.3.1 งานศึกษาการประกอบสร้างในตัวบทวรรณกรรม

การศึกษาตัวบทวรรณกรรมเป็นการพิจารณากระบวนการที่ทำให้เกิดวัฒนธรรมหรือความจริง เนื่องจากตัวบทวรรณกรรมถูกประกอบสร้างจากภาษาและภาษา ดังนั้นภาษาจึงเป็นเครื่องมือที่สำคัญในการเข้ามาความจริง งานศึกษาในกลุ่มนี้ ผู้วิจัยพบว่า มักจะเป็นงานศึกษาในสายนิเทศศาสตร์ โดยมีการนำตัวบทวรรณกรรมมาศึกษาไว้อย่างน่าสนใจ เช่น งานศึกษาของ สุพัฒนศิริ

แพงพันธุ์ (2544) งานวิจัยเรื่อง “การประกอบสร้างและการสื่อความหมายของการ์ตูนการเมืองไทยในช่วงรณรงค์การเลือกตั้งทั่วไป พ.ศ. 2544” ได้ศึกษาวิเคราะห์วิธีการและปัจจัยในการประกอบสร้างการ์ตูนการเมือง การส่งผ่านการ์ตูนการเมืองในช่วงรณรงค์การเลือกตั้งทั่วไป พ.ศ. 2544 เพื่อวิเคราะห์ลักษณะของการ์ตูนที่แสดงถึงเอกลักษณ์ของนักการเมืองไทย และพบว่า การประกอบสร้างการ์ตูนการเมืองมี 4 ขั้นตอน คือ 1) การรับข้อมูลข่าวสาร 2) การเลือกประเด็นในการนำเสนอ 3) การประกอบสร้างการ์ตูน และ 4) การนำเสนอภาพการ์ตูนผู้รับสาร โดยมีปัจจัยภายในคือประสบการณ์และทัศนคติของผู้เขียนการ์ตูนมีผลต่อผลงาน และปัจจัยภายนอกคือนโยบายของหนังสือพิมพ์ ภาระหน้าที่ของนักเขียนการ์ตูนและกลุ่มผู้เสพการ์ตูนหรือผู้รับสาร ทั้งนี้การ์ตูนการเมืองไทยในช่วงดังกล่าว สื่อความหมายในสองประเด็นคือ ประเด็นที่เกี่ยวกับตัวผู้สมัครรับเลือกตั้ง การ์ตูนการเมืองนิยมนำเสนอถึงความบกพร่องของผู้สมัครคนสำคัญส่วนประเด็นที่เป็นภาพรวมมักกล่าวถึงการทำงานขององค์กรกลางที่ดูแลการเลือกตั้งและพฤติกรรมทุจริตของผู้สมัครรับเลือกตั้ง นอกจากนี้ยังมีการสร้างเอกลักษณ์ให้กับนักการเมืองคนสำคัญบางคนผ่านภาพการ์ตูนล้อการเมือง แต่เอกลักษณ์ทางภาพการ์ตูนดังกล่าวมีลักษณะไม่คงที่ คือจะเปลี่ยนแปลงไปตามเหตูการณ์และสถานการณ์ทางการเมืองที่เกิดขึ้น

งานศึกษาที่นำแนวคิดการประกอบสร้างความจริงมาศึกษาตัวบทวรรณกรรมที่เป็นหนังสือพิมพ์เป็นงานศึกษาที่น่าสนใจอย่างยิ่ง ปรากฏในงานศึกษาของ รัตนา ประยูรรักษ์ (2545) ได้ศึกษา “การประกอบสร้างความจริงและ การตัดสินผู้ตกเป็นข่าวด้วยการเล่าเรื่องในหนังสือพิมพ์” ได้วิเคราะห์การประกอบสร้างความจริงในเชิงตัดสินผู้ตกเป็นข่าว ซึ่งพบว่า การนำเสนอข่าวมีการประกอบสร้างความจริงในเชิงการตัดสินผู้ตกเป็นข่าวในทุกกรณี ด้วยวิธีการบรรยายเรื่องได้แก่ฉาก ตัวละคร บทพูดและการกระทำ และได้จัดโครงเรื่องที่ได้จากการนำเสนอเหตุการณ์ รวมถึงการเรียงร้อยเรื่องให้เกิดความสัมพันธ์ระหว่างเหตุการณ์จนทำให้เกิดความคิดรวบยอดสื่อให้เห็นผู้ตกเป็นข่าวในกรณีนั้น ๆ ในทิศทางใดทิศทางหนึ่ง ซึ่งอาจอธิบายปัจจัยที่ทำให้เกิดการประกอบสร้างดังกล่าวได้ด้วยแนวคิดเกี่ยวกับคุณค่าข่าว ธรรมเนียมปฏิบัติในการนำเสนอข่าวโดยอาศัยแหล่งข้อมูลข่าวไม่กี่แหล่งและปัจจัยวารสารศาสตร์แล้วแต่กรณี จากงานวิจัยทั้งสองแสดงให้เห็นแนวทางคิดเรื่องการประกอบสร้างทางนิเทศศาสตร์ว่า มีการทำงานเป็นขั้นตอนในการประกอบสร้างเรื่องราว กระนั้นก็อาศัยเหตุปัจจัยในการประกอบสร้างเรื่องทั้งทางการ์ตูนและความจริงในการตัดสินผู้ตกเป็นทางข่าวทางหนังสือพิมพ์ ลักษณะเช่นนี้เป็นการประกอบสร้างเรื่องใหม่แต่อาศัยเหตุปัจจัยอื่นหรือที่มีมาก่อนหน้า

นอกจากนี้ประเด็นการสร้างเช่นการสร้างอัตลักษณ์ความเป็นไทยยังพบได้ในงานศึกษาของ สายชล สัตยานุรักษ์ (2546) ได้ศึกษา “การสร้างอัตลักษณ์ไทยของหลวงวิจิตรวาทการ” งานศึกษานี้ได้ชี้ให้เห็นว่าในทศวรรษ 2480 หลวงวิจิตรวาทการได้พยายามสร้างอัตลักษณ์ความเป็น

ไทยแท้ โดยกำหนดให้สุโขทัยเป็นราชธานีต้นแบบ หมายถึงเป็นราชธานีแรกของไทย และมีการเน้นความเป็นเอกภาพและความเป็นหนึ่งเดียว “ความเป็นไทย” จึงเป็นสิ่งที่ชาติพันธุ์อื่น ๆ ไม่ว่าจะเป็นไทยสยาม เขมร ลาว ไทยใหญ่ จีน ฯลฯ ไม่ว่าจะมีสถานภาพทางสังคมอย่างไร สามารถยึดถือร่วมกันได้ หลวงวิจิตรวาทการได้ประกอบสร้างอัตลักษณ์ความเป็นไทยผ่านเพลงที่ท่านแต่งขึ้น เช่น “เพลงแหลมทอง” ซึ่งเป็นเพลงประกอบในบทละคร ดังมีเนื้อหาของเพลงคือ “แหลมทองไทยเข้าครองเป็นแดนไทย แล้วแยกย้ายแตกกันเป็นสาขา ไทยสยามอยู่แม่น้ำเจ้าพระยา และปิง วัง ยมนา น่านนทีโขงสาครไทยก็จองครองที่ถิ่น สาละวินไทยใหญ่อยู่เป็นที่ ไทยอิสลามอยู่ ลำน้ำตานี ต่อลงไปไทยก็มีอยู่เหมือนกัน” งานศึกษาของสายชลยังชี้ให้เห็นอีกว่า หลวงวิจิตรวาทการได้ใช้ เพลงแหลมทองสลายชาติพันธุ์ของกลุ่มชนต่าง ๆ ในประเทศไทย ไม่ว่าจะเป็นล้านนา และลาวซึ่งได้ถูกลบอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ออกไปโดยสิ้นเชิง คงไว้แต่อัตลักษณ์ทางภูมิศาสตร์ ที่ใช้ชื่อแม่น้ำเป็นตัวกำหนดอัตลักษณ์ ซึ่งรัฐไทยใช้สืบต่อกันมาจนถึงปัจจุบัน และกลายเป็นเสมือนหนามยอกอกรัฐไทยภายใต้สถานการณ์โลกที่เปลี่ยนแปลงไปในปัจจุบัน

การนำแนวคิดการประกอบสร้างมาศึกษาการประกอบสร้างวีรบุรุษที่ศึกษาในตัวบทหนังสือพิมพ์พบได้ในงานศึกษาของ เอกพล เธียรถาวร (2552) เรื่อง “การประกอบสร้างความจริงในข่าวเกี่ยวกับเทพยดาและผีของหนังสือพิมพ์ไทย” โดยมุ่งศึกษาการนำเสนอข่าวเกี่ยวกับเทพยดาและผีของหนังสือพิมพ์ไทย ซึ่งเป็นที่มาอำนาจในการสร้างความรู้ ความเข้าใจ และระบบความเชื่อให้กับคนในสังคม จากการวิเคราะห์กรณีดังกล่าวเอกพลพบว่า แม้หนังสือพิมพ์ไทยจะมีปริมาณและความถี่ในการนำเสนอข่าวเกี่ยวกับเทพยดาและผีไม่มากนัก แต่ยังคงมีการนำเสนอเรื่องนี้อยู่เสมอ ดังนั้นการนำเสนอข่าวสารเกี่ยวกับผีของหนังสือพิมพ์ไทย จึงอาจมีผลกระทบต่อการรับรู้ และสามารถสร้างความหมายในด้านระบบความเชื่อให้กับคนในสังคมได้ โดยความหมายของเทพยดาและผีในข่าวเกี่ยวกับผีของหนังสือพิมพ์ไทยนั้นเป็นการผลิตซ้ำความเชื่อของคนในสังคมที่ยังคงยอมรับตามความเชื่อหรือขนบคิดแบบดั้งเดิมว่าเทพยดาและผีนั้นมีอยู่และถือเป็นปกติ หากแต่ทัศนคติต่อการปรากฏตัวตนหรือการแสดงอิทธิฤทธิ์ปาฏิหาริย์ของ เทพยดาและผีที่ว่าเป็นเรื่องปกติคือประหลาดหรือผิดธรรมดา ส่วนปัจจัยที่มีอิทธิพลต่อการนำเสนอข่าวเกี่ยวกับเทพยดาและผีกลับพบว่า มีทั้งปัจจัยภายนอกและภายใน นโยบายองค์กร ดังนั้นจะเห็นได้ว่า นักวิชาการที่นำแนวคิดการประกอบสร้างไปใช้ในงานวิจัยอย่างหลากหลาย แต่มีการนำไปใช้ในงานวรรณกรรม เช่น งานหนังสือพิมพ์และงานภาพยนตร์ต่าง ๆ

ในด้านตัวบทวรรณกรรมร่วมสมัยมีนักวิชาการได้นำงานเขียนของเสกสรร ประเสริฐกุลมาศึกษาปรากฏในงานศึกษาของ ดาราพร ศรีม่วง (2556) ได้ศึกษา “การประกอบสร้างอัตลักษณ์ของนักเขียน : กรณีศึกษาเรื่องเล่าจากประสบการณ์ชีวิตของเสกสรรค์ ประเสริฐกุล” โดยมีวัตถุประสงค์เพื่อศึกษาอัตลักษณ์ของเสกสรรค์ ประเสริฐกุล กลวิธีที่ใช้ในการประกอบสร้างและ

นำเสนออัตลักษณ์ในเรื่องเล่าจากประสบการณ์ชีวิต นวน 11 เล่ม โดยนำแนวคิดเรื่องอัตลักษณ์ ภาพตัวแทน และเรื่องเล่ามาประยุกต์ใช้เป็นแนวทางศึกษา ผลการศึกษาทำให้ทราบว่า เสกสรรค์ประกอบสร้างอัตลักษณ์จากเนื้อหาที่นำเสนอในเรื่องเล่าจากประสบการณ์ชีวิตซึ่งเนื้อหาดังกล่าวมี 5 กลุ่มคือ 1. ประวัติเรื่องราวชีวิตของตนเอง 2. บันทึกการเดินทางและการใช้ชีวิตกลางแจ้ง 3. ทัศนะต่อประเด็นต่าง ๆ 4. การทบทวนวิเคราะห์และอธิบายตนเอง 5. ประเด็นชีวิตปรัชญาและจิตวิญญาณ เสกสรรค์ประกาศอัตลักษณ์ของตนเองในแต่ละช่วงของชีวิต ประกอบด้วย อัตลักษณ์ด้านต่างๆเป็นการประกอบสร้างและเลือกนำเสนอจากเสกสรรค์ ดำรงอยู่ในช่วงระยะเวลาหนึ่ง และสามารถเลื่อนไหลเปลี่ยนแปลงได้ตามปัจจัยด้านเวลาและบริบทของสถานการณ์ที่เปลี่ยนไป กลวิธีที่เสกสรรใช้ในการประกอบการสร้างและนำเสนออัตลักษณ์ ได้แก่ การใช้องค์ประกอบวรรณกรรม การใช้ภาษาการใช้กลวิธีวรรณศิลป์ การสร้างคู่ตรงข้าม การอธิบายและให้เหตุผล กลวิธีดังกล่าวมับทบาททำให้นำเสนอเรื่องราวเกี่ยวกับตนเองได้อย่างเป็นระบบและรอบด้าน เน้นย้ำอัตลักษณ์ให้เด่นชัดและป้องกันไม่ให้เกิดภาพเชิงลบแก่เสกสรรค์ อันจะนำไปสู่การรับรู้และยอมรับอัตลักษณ์ของเสกสรรค์ได้โดยสมบูรณ์ไร้ข้อกังขา เมื่อเรื่องเล่าเป็นพื้นที่ให้ประกอบการสร้างและนำเสนออัตลักษณ์ได้อย่างสมบูรณ์ ดังนั้น เรื่องเล่าของเสกสรรค์จึงมีสถานะเป็นสื่อประชาสัมพันธ์ตนเอง ทำให้สังคมรับรู้เกี่ยวกับ " เสกสรรค์ ประเสริฐกุล " อย่างถูกต้องตรงกัน

งานศึกษาการประกอบสร้างที่สำคัญอีกเล่มหนึ่งที่ศึกษาในตัวบทกวีนิพนธ์ไทยร่วมสมัยพบในงานศึกษาของ ธัญญา สังขพันธานนท์ (2559) ได้เขียนบทความเรื่อง “จากกวีนิพนธ์ “อีศาน”สู่วาทกรรมอีสาน” : การประกอบสร้างความหมายของธรรมชาติและสิ่งแวดล้อมในวรรณกรรมเกี่ยวกับภาคอีสาน” โดยที่ธัญญามุ่งนำเสนอให้เห็นว่า กวีนิพนธ์ “อีศาน” ของนายผี ต่างนำธรรมชาติมาเป็นกลไกในการต่อสู้ต่อรองทางการเมือง เพราะเห็นว่าธรรมชาติมีส่วนในการกำหนดชะตากรรมของมนุษย์เช่นเดียวกับกลไกอื่น ๆ เช่น การกดขี่ข่มเหงของนายทุน การเอารัดเอาเปรียบของข้าราชการหรือนักการเมือง หรืออาจกล่าวได้ว่า ในงานเขียนที่เขียนตามแบบวาทกรรมอีสานจะด้วยจงใจหรือไม่ก็ตาม แต่สิ่งที่สามารถเห็นได้ก็คือ นักเขียนและกวีมีความพยายามที่จะเชื่อมโยงธรรมชาติกับกลไกของการเอารัดเอาเปรียบและขูดรีด ทั้งธรรมชาติและกลไกการกดขี่เอารัดเอาเปรียบ มีพลังอำนาจในระดับเดียวกัน ฉะนั้นธัญญาจึงมองว่า “วาทกรรมอีศาน” ได้ประกอบสร้างความหมายและอัตลักษณ์ให้กับธรรมชาติในงานเขียนในฐานะพลังอำนาจที่เหนือกว่า ที่เปิดโอกาสให้พลังอำนาจอื่น อันได้แก่ การกดขี่เอาเปรียบของนายทุน นักการเมืองและกลไกของรัฐได้เข้ามาซ้ำเติมชะตากรรมของชีวิต ชนชั้นล่างให้เลวร้ายขึ้นไปอีก

ผ้าทอเป็นสัญลักษณ์ทางวัฒนธรรมชุดหนึ่งที่สำคัญในนวนิยายบางเรื่อง การประกอบสร้างความหมายจึงเป็นบทบาทสำคัญในการดำเนินเรื่องของนวนิยาย ประเด็นดังกล่าวนี้พบในงานศึกษาของ ยุพาวดี อาจหาญ (2559) ได้ศึกษา “ผ้าทอในนวนิยายไทย : การประกอบสร้างและ

การสื่อความหมาย” โดยมีวัตถุประสงค์เพื่อศึกษากลวิธีการประกอบสร้างความหมายของผ้าทอในนวนิยายไทย และเพื่อศึกษา การสื่อความหมายของผ้าทอในนวนิยายไทย โดยศึกษาเฉพาะนวนิยายไทยที่ผ้าทอมีบทบาทสำคัญในการดำเนินเรื่องจำนวน 10 เรื่อง ผลการศึกษาทำให้ทราบว่า การตั้งชื่อเรื่องมีการนำชื่อผ้าทอผืนหลักของเรื่อง และปมปัญหาสำคัญ ในเรื่องมาตั้งเป็นชื่อเรื่องและมีการนำเรื่องราวในอดีตที่ซ่อนไว้ในผ้าทอผืนหลักมาตั้งเป็นชื่อเรื่องซึ่งส่วนใหญ่สื่อความหมายเชื่อมโยงให้เห็นถึงชีวิตของผู้หญิงในสังคมนั้น ๆ รวมถึงอารมณ์ความรู้สึกที่ซับซ้อนของผู้หญิง ส่วนโครงเรื่องพบว่าส่วนใหญ่โครงเรื่องมีลักษณะเป็นโครงเรื่องเหนือธรรมชาติซึ่งผ้าทอผืนหลักของเรื่องจะมีผีหรือวิญญาณผู้หญิงสิงอยู่ในผ้าทอ เมื่อกลายเป็นผีทำให้ผู้หญิงมีพลังอำนาจเพิ่มขึ้นมากกว่าตอนที่มีชีวิตสามารถใช้อำนาจที่มีทำตามที่ตนเองต้องการได้ซึ่งเป็นผู้ประกอบสร้างความหมายให้เห็นว่าผู้หญิงจะมีอำนาจ และกลายมา เป็นผู้กระทำได้ก็ต่อเมื่อกลายเป็นผีเท่านั้น ส่วนความขัดแย้งของเรื่องพบว่าตัวละครผู้หญิงจะใช้ผ้าทอเป็นตัวช่วยในการต่อสู้กับอคติทางเพศ ในด้านหน้าที่การงานว่าผู้หญิงก็สามารถประกอบการงานแบบเดียวกับผู้ชายได้

ในวรรณกรรมร่วมสมัยมีงานที่ใช้แนวคิดประกอบสร้างศึกษาความเป็นล้านนาพบในงานศึกษาของ สุนทร คำยอด (2559) ได้ศึกษา “การสร้างความเป็นล้านนาในวรรณกรรมของนักเขียนภาคเหนือ” วัตถุประสงค์เพื่อกล่าวถึงการสร้างความเป็นล้านนาผ่านงานวรรณกรรมของนักเขียนภาคเหนือ โดยอาศัยแนวความคิดเรื่องอุดมการณ์ สุนทรชี้ให้เห็นว่าการประกอบสร้างความเป็นล้านนา (Lannaness) เป็นปฏิบัติการณ์ภายใต้อุดมการณ์ล้านนานิยม (Lanna ideology) ที่เกิดขึ้นเพื่อต่อรองกับอุดมการณ์ชาตินิยมของส่วนกลางซึ่งเป็นอุดมการณ์หลัก (dominant ideology) หนังสือโอวาทานุสาสนีย์ ในสมัยของพระเจ้ากาวิโลรสสุริยวงษ์ สะท้อนการนิยามตนเองของ “เชียงใหม่” ว่าอยู่เหนือกว่าวัฒนธรรมอื่น ๆ นอกจากนี้ “กรุงเทพฯ” ถูกสร้างให้ภาพลักษณ์ด้านลบโดยมองว่าคนกรุงเทพฯ เป็นนักเลง วัฒนธรรมของคนกรุงเทพฯ เป็นสิ่งที่ต้องห้ามสำหรับเมืองเชียงใหม่ เช่นเดียวกับจดหมายของศรีโหม้ ที่ได้จัดวางเมืองเชียงใหม่ให้เท่าเทียมกับอารยประเทศ อีกทั้งได้สร้างภาพลักษณ์ด้านลบให้กับกรุงเทพฯ ในทศวรรษ 2480 ได้มีการเคลื่อนไหวโดยเชิดชูความเป็นชาติไทย ภายใต้อุดมการณ์ชาตินิยมอันเข้มข้น พบว่านักเขียนภาคเหนือได้สร้าง “ความเป็นล้านนา” ในอีกความหมายหนึ่งที่สะท้อน การแสวงหาพื้นที่เพื่อต่อรองกับกระแสชาตินิยม อีกทั้งยังเป็นกระบวนการท้องถิ่นนิยมที่เกิดขึ้น โดยนักเขียนที่มีบทบาทสำคัญได้แก่ อ.ไชย วรศิลป์ และมาลา คำจันทร์ที่ผลิตผลงานภายใต้อุดมการณ์ล้านนานิยมซึ่งเป็นอุดมการณ์ต่อต้าน (counter ideology) โดยใช้เรื่องสั้น และนวนิยายเป็นปฏิบัติการเพื่อการสร้างความเป็นล้านนา (Lannaness) เน้นสื่อสารกับคนนอกวัฒนธรรม โดยสร้างความเป็นล้านนาผ่านวัฒนธรรม ได้แก่ ภาษา วรรณกรรม ขนบธรรมเนียม อาหาร เครื่องแต่งกาย ที่อยู่อาศัย การขับขาน และหัตถศิลป์ แม้ว่านักเขียนทั้งสองจะสร้างผลงานคนละยุคสมัย ภายใต้บริบททางสังคมและการเมือง ที่ต่างกัน แต่อุดมการณ์ล้านนา

นิยมเป็นสิ่งที่กำหนดให้งานเขียนมีลักษณะโต้กลับส่วนกลาง อย่างไรก็ตาม ความเข้มข้นของความคิดและถ้อยคำในการโต้กลับส่วนกลางก็แปรผันไปตามกระแสท้องถิ่นนิยม กล่าวคือ งานวรรณกรรมของ อ.ไชย วรศิลป์ มีการโต้กลับด้วยท่าทีที่แข็งกร้าว และเน้นการปฏิเสธ “ความเป็นลาว” ที่ดูเร่อร่าหยาบคายและล้าหลัง ตัวบทของ อ.ไชย วรศิลป์ ได้สะท้อนให้เห็นความพยายามที่จะกีดกัน “ชาวใต้” คือ คนกรุงเทพฯ มากกว่างานวรรณกรรมของมาลา คำจันทร์ ที่มีท่าทีประนีประนอมกับส่วนกลาง เนื่องจากบริบททางการเมืองที่แตกต่างกันจึงส่งผลต่อท่าทีของนักเขียน ประเด็นที่สำคัญอีกประการหนึ่งงานเขียนของมาลา คำจันทร์ ส่วนใหญ่เป็นงานเขียนที่ผลิตขึ้น หลังทศวรรษที่ 2530 เป็นระยะที่การถกเถียงระหว่าง “ความเป็นล้านนา” กับ “ความเป็นลานนา” (ลาน-ไม่มีไม้โท) และ “ความเป็นลาว” ได้ข้อสรุปในวงวิชาการที่ชัดเจน ดังนั้น ด้วยองค์ความรู้ด้านล้านนาคดีที่ถูกสั่งสมภายใต้การรื้อฟื้นวัฒนธรรม จึงเป็นวัตถุดิบที่สำคัญของนักเขียนที่หยิบยกนามาตอกย้ำ เพื่อสร้างอัตลักษณ์ให้กับล้านนาได้อย่างมีพลัง จึงอาจกล่าวได้ว่าแนวโน้มทางการเมืองและ องค์ความรู้ด้านล้านนาคดี คือ จุดเปลี่ยนสำคัญและเป็นหมุดหมายที่สำคัญของพลวัตความเป็นล้านนา ในงานวรรณกรรมของนักเขียนภาคเหนือ

ในด้านวรรณกรรมท้องถิ่นมีการศึกษาการประกอบสร้างทางวัฒนธรรมพบในงานศึกษาของ สุทธินันท์ ศรีอ่อน (2560) ได้ศึกษา “พระโพธิสัตว์ในชาดกพื้นบ้านอีสาน : ภาพตัวแทนกับการประกอบสร้างทางวัฒนธรรม” โดยจุดมุ่งหมายของการศึกษาข้อที่ 2 ของสุทธินันท์ได้ศึกษาการประกอบสร้างความหมายทางวัฒนธรรมผ่านภาพตัวแทนพระโพธิสัตว์ในชาดกพื้นบ้านอีสาน จากข้อมูลวรรณกรรมชาดกพื้นบ้านอีสานสำนวนร้อยกรองลายลักษณ์ 33 เรื่อง ผลการวิจัยของสุทธินันท์ชี้ให้เห็นว่า การประกอบสร้างความหมายทางวัฒนธรรมในชาดกพื้นบ้านอีสานพบได้ 4 มิติ ได้แก่ 1. มิติครอบครัว ซึ่งจะเห็นได้ในรูปแบบความสัมพันธ์ของผู้คนในสังคมเกษตรดั้งเดิมแบบอีสานซึ่งต้องอาศัยพึ่งพากันและกัน ทั้งตัวละครพระโพธิสัตว์ในชาดกชุดนี้นิยมออกตามหาญาติในครอบครัว 2. มิติวัฒนธรรมข้าว ในการประกอบสร้างความหมายให้อนุภาคเรื่องสัมพันธ์กับวิถีวัฒนธรรมข้าวในชุมชนอีสาน 3. มิติภูมินิเวศวัฒนธรรม โดยเฉพาะชื่อพระโพธิสัตว์และตัวละครแวดล้อมมีบทบาทต่อการประกอบสร้างภูมินาม ชื่อบ้านนามเมืองและภูมินิเวศเชื่อมโยงกับเรื่องราวของพระโพธิสัตว์ในชาดกพื้นบ้านอีสาน และ 4. มิติวัฒนธรรมการเมือง พระโพธิสัตว์เป็นผู้มีบุญญาธิการเหนือกว่าคนทั่วไปและเป็นตัวละครที่สื่อให้เห็นถึงการประกอบสร้างความหมายทางชาติพันธุ์นิยมและอุดมการณ์แบบอีสาน จากการศึกษาของสุทธินันท์ ได้มีข้อค้นพบใหม่คือ ตัวละครพระโพธิสัตว์เป็นภาพแทนของวีรบุรุษที่เชื่อมโยงถึงข้อมูลทางวัฒนธรรม ทั้งอยู่ภายใต้มิติวัฒนธรรมอีสาน เรื่องราวของพระโพธิสัตว์ยังเป็นศูนย์รวมคติความเชื่อที่ได้รับการประกอบสร้างให้มีความหมายในวัฒนธรรมระดับชาวบ้าน เสนอภาพตัวแทนชาวอีสานในมิติต่าง ๆ มีบทบาทในการประกอบสร้างตัวละครให้มีความหมายทางวัฒนธรรม และส่งผ่านคติเช่นนี้มาถึงผู้คนในชุมชนอีสานอย่างเป็นระบบ

1.10.3.2 งานศึกษาการประกอบสร้างในด้านคติชนวิทยา

งานวิจัยที่สำคัญเล่มหนึ่งที่อธิบายถึงการสร้างความหมายให้แม่น้ำโขงพบในงานศึกษาของ ปฐม หงส์สุวรรณ (2556) ได้ศึกษา “ตำนานแม่น้ำโขง : การสร้างความหมายว่าด้วยสายน้ำแห่งพระพุทธเจ้า”โดยผลการศึกษาในครั้งนี้ ปฐมได้ชี้ให้เห็นว่า ตำนานหรือเรื่องเล่าศักดิ์สิทธิ์และพิธีกรรมของผู้คนที่อาศัยอยู่ในบริเวณลุ่มแม่น้ำโขง ทำให้เห็นว่าแม่น้ำโขงมีความสัมพันธ์กับพระพุทธเจ้าตามความคิดความเชื่อของกลุ่มคนเหล่านี้ ซึ่งสามารถสะท้อนความหมายผ่านประเด็นสำคัญได้ 4 ประการ คือ ความหมายที่ผ่านเรื่องเล่าการกำเนิดแม่น้ำโขง ความหมายผ่านพุทธวัตถุและพุทธสถาน ความหมายผ่านสัตว์สัญลักษณ์และต้นไม้ศักดิ์สิทธิ์ และความหมายที่ผ่านความเชื่อและประเพณีพิธีกรรม นอกจากนี้ปฐมยังอธิบายว่า การสร้างความหมายของแม่น้ำโขง ในฐานะสายน้ำแห่งพระพุทธเจ้า แสดงให้เห็นถึงโลกทัศน์ ค่านิยม และความคิดเกี่ยวกับแม่น้ำโขงที่มีอยู่หลายลักษณะ ทั้งที่เชื่อว่าเป็นแม่น้ำที่พระพุทธเจ้าสร้างขึ้น เป็นแม่น้ำที่พระพุทธเจ้าพร้อมพระสาวกเคยเสด็จมาฉันและชำระพระวรกายหลังจากที่ได้เสด็จเลียบโลกมาโปรดสรรพสัตว์ยังดินแดนแถบนี้ อีกทั้งยังเป็นภูมิสถานที่ร่มรื่นและเหมาะแก่การตั้งบวรพุทธศาสนาให้เจริญรุ่งเรือง เป็นสถานที่ที่พระพุทธเจ้าได้ประทับรอยพระบาทไว้ทั้งในบริเวณริมฝั่งแม่น้ำและใต้ลำน้ำโขง

นอกจากนี้ปฐมยังชี้ให้เห็นว่าการสร้างเรื่องเล่า ความเชื่อ ตำนานและประเพณีในวิถีวัฒนธรรมของกลุ่มคนในลุ่มแม่น้ำโขงนั้น เป็นสิ่งที่ช่วยบ่งบอกให้เห็นถึงการเป็นตัวแทนหรือสัญลักษณ์อันสูงส่งที่ถูกเชื่อมเข้ากับระบบคิดในทางพุทธศาสนา ซึ่งกลุ่มคนส่วนใหญ่นับถือ อีกทั้งยังเป็นการสร้างความตระหนักรู้เกี่ยวกับสำนึกในคุณค่าของพุทธศาสนา ในฐานะที่เป็นคติความเชื่อที่มีอำนาจช่วยคุ้มครองธรรมชาติและตัวมนุษย์ด้วย กลุ่มคนที่มีความผูกพันกับธรรมชาติดังกรณีลำน้ำโขง ซึ่งส่วนใหญ่นับถือพุทธศาสนา กลุ่มคนเหล่านี้จึงได้สร้างเรื่องเล่าตำนานแม่น้ำโขงผนวกรวมกับเรื่องเล่าพุทธประวัติ เพื่อตอกย้ำและยืนยันให้เห็นสถานภาพของแม่น้ำโขง ในฐานะเป็นแม่น้ำแห่งเกียรติยศและศักดิ์ศรี เป็นแม่น้ำแห่งจิตวิญญาณอันทรงคุณค่ายิ่ง ซึ่งผู้คนควรให้ความเคารพบูชาและยำเกรง เพราะแม่นำสายนี้เป็นเสมือนตัวแทนของพระพุทธเจ้า

การสร้างความหมายยังพบในตำนานปู่เยอย่าเยอซึ่งเป็นบุคคลในตำนานที่สร้างอาณาจักรหลวงพระบางพบในงานศึกษาของ ปฐม หงษ์สุวรรณ (2556) ได้ศึกษา “ปู่เยอย่าเยอ : พื้นที่ในจินตนาการกับการสร้างจิตวิญญาณความศักดิ์สิทธิ์”การศึกษาในครั้งนี้ปฐมได้ชี้ให้เห็นว่า ในเรื่องเล่าปู่เยอย่าเยอของคนหลวงพระบางนั้น เปรียบเสมือนอารักษ์บ้านอารักษ์เมือง ซึ่งเป็นผู้ปกปักรักษาและช่วยเหลือผู้คนให้พ้นจากภัยร้ายต่าง ๆ ซึ่งในภาพของผีบรรพบุรุษผัวเมียคู่นี้ที่เดินทางมาจากเมืองฟ้าเมืองแถน ปฐมอธิบายว่า เป็นการนำเสนอภาพชีวิตของตัวละครที่มีบทบาทเสมือน “เจ้าชีวิตของชาวลาว” ที่มีมาตั้งแต่ยุคปฐมกาล นั่นคือยุคการสร้างบ้านแปงเมืองเป็นอาณาจักรล้านช้างขึ้นมา ปู่เยอย่าเยอซึ่งถือว่าเป็นวีรบุรุษที่สำคัญได้รับการยกย่องและเทิดทูนในสังคมลาวนับตั้งแต่อดีตจนถึง

ปัจจุบัน นอกจากนี้ยังเชื่อว่าเจ้ามาชีวิตลาวและราชวงศ์ลาวได้สืบเชื้อสายมาจากปู่เยอย่าเยอ ดังนั้น ราชวงศ์ลาวและเจ้ามหาชีวิตลาวย่อมไม่ใช่มนุษย์ธรรมดา ประเด็นนี้แสดงให้เห็นความพยายามที่จะนำเสนอสภาวะเชิงอำนาจของตัวละครในตำนานผ่านบทบาทความสัมพันธ์ของ ตัวละครที่มีบทบาทสำคัญต่อพื้นที่เมืองหลวงพระบางและความเป็นแผ่นดินลาวหรือชาติลาวขึ้นมา ด้วยถือเป็นบุคคลศักดิ์สิทธิ์ เป็นผู้วางรากฐานที่ก่อให้เกิดวัฒนธรรมแห่งชุมชนลุ่มน้ำโขงโดยเฉพาะความเป็นชาติลาวขึ้นมา

ปฐมยังอธิบายอีกว่าเมืองหลวงพระบางซึ่งมีความสัมพันธ์กับปู่เยอย่าเยอนั้น ยังเป็นพื้นที่ที่แสดงออกในเชิงจินตนาการที่ได้บอกเล่ากล่าวขานรับรู้กันในกลุ่มชาวลาวมาเนิ่นนาน เรื่องราวตำนานปู่เยอย่าเยอมิใช่เพียงเรื่องเล่าธรรมดา แต่เป็นเรื่องเล่าที่ถูกสร้างขึ้นมาให้เป็นเรื่องเล่าประกอบการตั้งราชธานี ด้วยเหตุนี้ตำนานและพิธีกรรมว่าด้วยการนับถือบูชาปู่เยอ ย่าเยอ จึงเปรียบเสมือนเป็นการตอกย้ำและยืนยันในความศักดิ์สิทธิ์ให้เกิดขึ้นกับพื้นที่และสถานที่เมืองหลวงพระบาง ผ่านตัวตนของปู่เยอย่าเยอ ผู้มีฐานะเป็นเทพเจ้าประจำเมืองที่มีความสำคัญในการทำให้เมืองหลวงพระบางกลายเป็นพื้นที่แห่งจิตวิญญาณ (spiritual space)ที่มีต่อการสร้างสรรค์และนำพาความสุขสมบูรณ์มาสู่ชีวิตของผู้คนในเมืองหลวงพระบางมาจนถึงปัจจุบัน

งานวิจัยสำคัญอีกเล่มหนึ่งที่ศึกษาความสัมพันธ์ระหว่างพระพุทธรูปกับกลุ่มชนพบในงานศึกษาของ ปฐม หงษ์สุวรรณ (2556) ได้ศึกษา “พระพุทธรูปล้านนา : ตำนานกับการสร้างอัตลักษณ์และพลังชุมชน” งานศึกษานี้ปฐมได้อธิบายให้เห็นว่า การสร้างพระพุทธรูปในวัฒนธรรมล้านนา ซึ่งชาวล้านนาดำรงอยู่ในวิถี พุทธศาสนาแบบชาวบ้าน (Folk Buddhism) ย่อมมีการนำเรื่องราว ต่าง ๆ เช่น ผีสางเทวดาอารักษ์ ซึ่งเปรียบเสมือนตัวแทนของความเชื่อดั้งเดิมมาผสมกลมกลืนความเชื่อทางพุทธศาสนา ดังจะเห็นได้จากตำนานพระพุทธรูปหลายเรื่องได้อธิบายตรงกันว่าพระพุทธเจ้าและพระสาวกได้เสด็จมายังดินแดนล้านนา พระพุทธเจ้าได้พบกับบรรดาอมนุษย์ที่เปรียบเสมือนกลุ่มชนดั้งเดิมที่อาศัยอยู่ในดินแดนนี้มาก่อน ชนดั้งเดิมเหล่านั้นก็บังเกิดความกลัวแล้วหลบหนีไป บ้างก็ต่อสู้แข่งบารมีภายหลังจึงยอมรับอำนาจแห่งพระพุทธเจ้าจึงเกิดความเลื่อมใสศรัทธาหันมาดูแลอุปัฏฐากพระพุทธเจ้า บ้างก็มาขอพระเกศาธาตุหรือให้พระพุทธเจ้าประทับรอยพระบาทไว้เพื่อบูชา ในบ้านเมืองของตน ปฐมยังชี้ให้เห็นว่าในวัฒนธรรมของชาวล้านนา มีการเคารพบูชาและเชื่อถือว่าพระพุทธรูปเป็นสัญลักษณ์ศักดิ์สิทธิ์และมีพลังอำนาจเหนือธรรมชาติ ซึ่งไม่ได้เป็นเพียงสิ่งศักดิ์สิทธิ์ในความเชื่อทางพุทธศาสนาเท่านั้น หากแต่ชาวล้านนายังพยายามนำเอาความเชื่อเรื่องการบูชาพระพุทธรูปมาเชื่อมโยงกับการปัดเป่าสิ่งชั่วร้ายที่เรียกว่าการสะเดาะเคราะห์บ้าง การบันดาลความอยู่ดีมีสุขและความเจริญรุ่งเรืองบ้าง การบันดาลความอุดมสมบูรณ์ให้เกิดแก่ผู้คนและบ้านเมืองบ้าง ซึ่งเป็นการช่วยให้กลุ่มชนสามารถปรับตัวให้เข้ากับความเปลี่ยนแปลงที่เป็นวิกฤตของชีวิตได้ รวมถึงการช่วยเสริมสร้างความเป็นกลุ่มก้อนให้เกิดขึ้นกับท้องถิ่นและการสร้างเสถียรภาพในสังคมอีก

ด้วย นอกจากนี้การเคารพบูชาต่อพระพุทธรูปจึงเปรียบเสมือนการบูชาต่อพุทธศาสนาและอำนาจศักดิ์สิทธิ์ต่าง ๆ ทั้งหลายที่สามารถบันดาลคุณและโทษให้เกิดแก่มนุษย์และบ้านเมืองได้ ประเด็นดังกล่าวนี้แสดงให้เห็นถึงการสร้างอัตลักษณ์ของชาวล้านนา ซึ่งยังคงมีบทบาทสำคัญในวิถีชีวิตวัฒนธรรมล้านนา นับตั้งแต่อดีตจนถึงปัจจุบัน

1.10.3.3 งานศึกษาการประกอบสร้างในสื่อโทรทัศน์และภาพยนตร์

งานศึกษาที่สำคัญได้แก่ งานศึกษาของ สุภา จิตติวสุรัตน์ (2545) ได้ศึกษา “การสร้างความหมายทางสังคมและการรับรู้ "ความเป็นจริง" ในภาพยนตร์อิงเรื่องจริง”มีวัตถุประสงค์เพื่อศึกษากระบวนการประกอบสร้างความหมายให้แก่ "ความเป็นจริง" ผ่านสื่อภาพยนตร์อิงเรื่องจริงของผู้สร้างภาพยนตร์ ศึกษาความหมายของ "ความเป็นจริง" ในภาพยนตร์จากการเข้ารหัส(encoding)ของผู้สร้างภาพยนตร์ และศึกษาเปรียบเทียบการรับรู้ความหมายของ "ความเป็นจริง"ผ่านสื่อภาพยนตร์ของผู้รับสารกลุ่มต่าง ๆ โดยใช้แนวคิดเรื่องการสร้างความเป็นจริงทางสังคม แนวคิดเรื่องการเข้ารหัสของผู้ส่งสารและถอดรหัสของผู้รับสาร และแนวคิดเกี่ยวกับภาพยนตร์ ผลการวิจัยพบว่ากระบวนการประกอบสร้างความหมายให้แก่ "ความเป็นจริง"ในภาพยนตร์อิงเรื่องจริง เกิดจากจุดมุ่งหมายการประกอบสร้างของผู้สร้างภาพยนตร์ซึ่งมีอยู่ 2 ประการ คือ เพื่อให้ดูเหมือนเป็นเรื่องจริงและเพื่อรื้อความหมายเดิมและสร้างความหมายใหม่ให้แก่ "ความเป็นจริง" โดยสำหรับวิธีการประกอบสร้างเพื่อให้ดูเหมือนเป็นเรื่องจริงนั้น ผู้สร้างภาพยนตร์อาศัยองค์ประกอบต่าง ๆ 5 องค์ประกอบ ได้แก่ ตัวละคร โครงเรื่อง การสร้างความเกี่ยวพันกับผู้ชมโดยตรง ฉาก และกลวิธีการนำเสนอของสื่อภาพยนตร์ ส่วนวิธีการประกอบสร้างเพื่อรื้อความหมายเดิมและสร้างความหมายใหม่ให้แก่ "ความเป็นจริง" นั้น ผู้สร้างภาพยนตร์อาศัยองค์ประกอบต่าง ๆ 5 องค์ประกอบ ได้แก่ จุดยืนของผู้เล่าเรื่อง การนำเสนอ "ความเป็นจริง" ในหลายมิติแก่นเรื่อง และปมความขัดแย้ง ทั้งนี้ความหมายที่ปรากฏในภาพยนตร์จากการเข้ารหัสของผู้สร้างภาพยนตร์นั้น พบว่า มี 3 ลักษณะ ได้แก่ ความหมายที่เกิดจากการรื้อความหมายเดิมส่วนใหญ่ออกและสร้างเป็นความหมายใหม่,ความหมายที่เกิดจากการรื้อความหมายเดิมบางส่วนและตอกย้ำความหมายเดิมบางส่วนให้ชัดเจนขึ้น และความหมายที่เกิดจากการรื้อความหมายเดิมบางส่วนและสร้างความหมายใหม่บางส่วน สำหรับการรับรู้ความหมายของผู้รับสารนั้น ศึกษาเปรียบเทียบ จากกลุ่มตัวอย่างผู้รับสาร 2 กลุ่ม คือ กลุ่มที่มีประสบการณ์ตรง และกลุ่มที่มีประสบการณ์กับความเป็นจริงผ่านสื่อ พบว่า กลุ่มที่มีประสบการณ์ตรงจะถอดรหัสสารด้วยการปฏิเสธความหมายของผู้สร้างภาพยนตร์ ส่วนกลุ่มที่มีประสบการณ์กับ "ความเป็นจริง" ผ่านสื่อ จะถอดรหัสสารด้วยมุมมองที่หลากหลายซึ่งมีทั้งเห็นด้วย, ต่อรองและปฏิเสธความหมายของผู้สร้างภาพยนตร์ ซึ่งความแตกต่างของการถอดรหัสสารนี้ เป็นผลมาจากการที่ผู้รับสารทั้งสองกลุ่มถูกประกอบสร้างความหมายมาจากโลกเชิงสัญลักษณ์ที่แตกต่างกัน

นอกจากนี้ยังมีงานศึกษาของ ธำรงค์ จิตตะปะสาทะ (2553) ได้ศึกษา “ภาพยนตร์กับการประกอบสร้างพื้นที่ของวัยรุ่นในสังคมไทย” โดยมีจุดมุ่งหมายเพื่อการประกอบสร้างพื้นที่ของวัยรุ่นผ่านภาพตัวแทนในสื่อภาพยนตร์ไทย อีกทั้งศึกษาความหมายของผู้รับสารวัยรุ่นเกี่ยวกับการประกอบสร้างพื้นที่ของวัยรุ่นในภาพยนตร์ว่าสอดคล้องหรือแตกต่างไปจากการใช้ชีวิตของวัยรุ่นในโลกความเป็นจริง หรือเป็นไปตามบรรทัดฐานหลักของสังคมอย่างไร โดยผู้วิจัยได้ศึกษาในพื้นที่หลัก 4 พื้นที่ ได้แก่ พื้นที่ด้านการเรียน พื้นที่ด้านครอบครัว พื้นที่ด้านมิตรภาพ และพื้นที่ด้านความรัก ตามกรอบแนวคิดเกี่ยวกับพื้นที่ (Space) ในภาพยนตร์ แนวคิดเรื่องการสื่อสารกับวัฒนธรรมย่อย (Communication and Subculture) แนวคิดเรื่องภาพตัวแทน (Representation) และแนวคิดเรื่องการเล่าเรื่อง (Narration) และใช้วิธีการสัมภาษณ์เจาะลึก (In-Depth Interview) ประกอบกับการสัมภาษณ์แบบบกลุ่ม (Group Interview) ในการเก็บรวบรวมข้อมูล

ผลการศึกษาพบว่าในส่วนของตัวบทภาพยนตร์วัยรุ่นได้ประกอบสร้างพื้นที่ของวัยรุ่นให้เป็นไปตามบรรทัดฐานหลักของสังคม โดยเฉพาะในพื้นที่ด้านการเรียน และครอบครัว ถือเป็นพื้นที่การจัดระเบียบวินัยให้กับวัยรุ่น ประกอบกับในฉากจบของภาพยนตร์ทั้ง 3 เรื่อง ล้วนแต่ปลูกฝัง ให้วัยรุ่นประพฤติตนให้อยู่ในระเบียบวินัย ตั้งใจเรียนหนังสือ เชื่อฟังคำสั่งสอนของผู้ใหญ่เพื่อก้าวไปสู่การเป็นวัยรุ่นที่ดีของสังคม ส่วนในพื้นที่ด้านมิตรภาพ และความรักถูกประกอบสร้างให้เป็นไปตามบรรทัดฐานหลักของสังคมที่กำหนดให้เลือกคบเพื่อนดี หลีกให้ห่างจากเพื่อนไม่ดี ไม่ยุ่งเกี่ยวกับความรักในช่วงวัยเรียน เพียงแต่การเข้ารหัสความหมายในบางประเด็นอาจแตกต่างไปบ้าง เช่น กิจกรรมต่าง ๆ ที่ทำร่วมกันของวัยรุ่น การแสดงออกรวมถึงขอบเขตเรื่องความรักของวัยรุ่น เป็นต้น ทั้งนี้เนื่องจากในพื้นที่ด้านมิตรภาพ และความรัก วัยรุ่นถือเป็นเจ้าของพื้นที่ มีอิสระในพื้นที่ กิจกรรม หรือการกระทำบางอย่างวัยรุ่นกำหนดขึ้นมาเองได้ในระดับหนึ่ง ซึ่งอาจจะขัดไปจากบรรทัดฐานหลักของสังคมอยู่บ้าง สำหรับในส่วนของผู้รับสารวัยรุ่นเองก็มีการอ่านความหมายแตกต่างกันไปในแต่ละพื้นที่ แสดงให้เห็นถึงความขัดแย้งระหว่างวัฒนธรรมหลัก (C ใหญ่) และวัฒนธรรมย่อย (c ตัวเล็ก) โดยที่พื้นที่ด้านการเรียน และครอบครัว วัยรุ่นยอมรับการประกอบสร้างของภาพยนตร์ที่เป็นไปตามบรรทัดฐานหลักของสังคมซึ่งเป็นตัวแทนของวัฒนธรรมหลัก ส่วนพื้นที่ด้านมิตรภาพ และความรักวัยรุ่นเริ่มมีการต่อรอง ต่อต้านความหมายมากขึ้น โดยในพื้นที่ด้านมิตรภาพ การต่อรองอยู่ในลักษณะพบกันครึ่งทางระหว่างวัฒนธรรมหลัก และวัฒนธรรมย่อย ส่วนพื้นที่ด้านความรักกลายเป็นพื้นที่ที่วัยรุ่นมีการต่อรองและต่อต้านความหมายมากที่สุด โดยค่อนไปทางวัยรุ่นซึ่งเป็นตัวแทนของวัฒนธรรมย่อย เนื่องจากเป็นพื้นที่ที่วัยรุ่นสร้างขึ้นมาเอง

แนวคิดการประกอบสร้างยังปรากฏในงานวิจัยของ สุวรรณมาศ เหล็กงาม (2552) เรื่อง “การประกอบสร้างเพื่อการโหยหาอดีตในรายการ “วันวานยังหวานอยู่” โดยได้ศึกษาเนื้อหาที่สะท้อนให้เห็นถึงภาพในอดีตรายการวันวานยังหวานอยู่ การประกอบสร้างภาพเพื่อโหยหาอดีตใน

รายการวันวานยังหวานอยู่ เนื้อหารายการได้สะท้อนให้เห็นถึงภาพในอดีตใน 2 ลักษณะคือ เนื้อหาที่สะท้อนถึงภาพอดีตที่ผ่านพ้นไปแล้ว และเนื้อหาที่สะท้อนถึงสิ่งที่เคยมีอยู่อย่างอุดมสมบูรณ์ในอดีต แต่ขาดหายไปในสังคมปัจจุบัน โดยเนื้อหาอดีตมีลักษณะการประกอบสร้าง 2 แบบ การประกอบสร้างความหมายเพื่อย้อนอดีต และการประกอบสร้างเพื่อโหยหาอดีต ด้านการประกอบสร้างความหมายให้กับอดีตได้สอดคล้องกับหลักการของแนวคิดยุคหลังสมัยใหม่ 5 ลักษณะ คือ ผสมผสาน (Hybrid) การจำลอง (Simulation) การเล่าเรื่องแบบไม่ลำดับเวลา (Non-Linear) การตัดแปะ (Cut and Paste) และการซ้ำ (Repetition) ถือเป็นกระบวนการจำลองเหตุการณ์ในอดีตขึ้นมาอีกครั้ง โดยการประกอบสร้างความหมาย ทบทวนหรือรื้อฟื้นความทรงจำเกี่ยวกับประสบการณ์ในอดีต และการประกอบสร้างความหมายการโหยหาความดีงามที่เคยมีมาในอดีตแต่ปัจจุบันไม่คงอยู่หรือหายไปแล้ว การประกอบสร้างในลักษณะเช่นนี้เป็นการยกรายการดังกล่าวให้เป็นตัวกลางสำหรับประกอบสร้างความหมายให้แก่สิ่งหนึ่งสิ่งใดที่สะท้อนถึงภาพอดีต แต่นำมาผลิตซ้ำ คือ นำอดีตของผู้คนมาผลิตซ้ำ ผู้ผ่านรูปแบบวิธีการประกอบสร้างความหมายของรายการ และการประกอบสร้างรายการวันวานยังหวานอยู่แสดงให้เห็นว่า คนเราไม่ควรปล่อยให้อดีตผ่านพ้นไปตามกาลเวลาแต่ควรเห็นคุณค่าของอดีต (เอกพล เธียรถาวร, 2552) งานวิจัยของสุวรรณมาศเป็นการประกอบสร้างสิ่งที่ผ่านไปแล้วแบบสร้างขึ้นใหม่จากของเดิมที่ผ่านไปแล้วหากแต่อยู่ในความทรงจำ และสามารถเรียกขึ้นมาได้ ในแบบหลังสมัยใหม่ ถือว่าเป็นงานวิจัยที่วิเคราะห์ข้อมูลเชิงลึก

ต่อมา*ปรัชญา เปี่ยมการุณ* (2559) ได้ศึกษา “การประกอบสร้างสุนทรียะแห่งรักและภาพสะท้อนสังคมในภาพยนตร์รักของไทย พ.ศ. 2548-2552” ผลการวิจัยพบว่า นัยยะสำคัญของกระแสนิยมภาพยนตร์รักของไทยมีเพิ่มขึ้นอย่างต่อเนื่อง ในรอบ 5 ปีตั้งแต่ พ.ศ. 2548-2552 มีปริมาณเพิ่มขึ้นถึง 1 เท่าตัว จาก 6 เรื่องถึง 13 เรื่อง นอกจากนั้นความหลากหลายของตัวภาพยนตร์รักของไทย สามารถแบ่งได้ 4 ประเภทหลักคือ ภาพยนตร์รักวัยรุ่นสนุกสนาน ภาพยนตร์รักโรแมนติก ภาพยนตร์รักแบบครอบครัว และภาพยนตร์รักหลากหลาย ซึ่งในทุกประเภทนี้จะมีลักษณะภาพยนตร์ที่ค่อนข้างชัดเจน เป็นเรื่องราวความรักเพียงอย่างเดียวเท่านั้น โดยในเชิงเนื้อหาอาจใกล้เคียงกันบ้าง แต่หน้าภาพยนตร์ส่วนใหญ่เมื่อเห็นแล้วจะสามารถรับรู้ได้ทันทีทางด้านผู้ผลิตภาพยนตร์พบว่า ผู้กำกับสามารถนำเสนอเรื่องราวที่มีความเป็นตัวเองผ่านภาพยนตร์ได้ รวมถึงเป็นคนควบคุมดูแลทุกกระบวนการในภาพยนตร์ได้อย่างมีเสรี แต่กระบวนการการเริ่มทำนั้นจะต้องได้รับ ความเห็นชอบจากทางนายทุนเป็นหลัก เพราะภายใต้อุตสาหกรรมภาพยนตร์รักของไทยนั้น กระแสนิยม หรือกระแสตลาด จะเป็นตัวขับเคลื่อนทิศทางภาพยนตร์มากกว่าจะเป็นภาพยนตร์ที่ผู้กำกับแต่ละคนอยากทำ ทิศทางภาพยนตร์รักของไทยเลยจะค่อนข้างไปในทิศทางที่ไหลตามกระแสกันไป

ประเด็นเรื่องเพศยังเป็นประเด็นที่นักวิชาการให้ความสนใจนำมาศึกษาดังเช่น บัญชา เตส่วน (2560) ได้ศึกษา “การประกอบสร้างความหมายผู้ชายแบบเมโทรเซ็กส์ชวล

(Metrosexual) ในนิตยสาร Attitude และ Lips” โดยมีจุดมุ่งหมายเพื่อวิเคราะห์กลวิธีการใช้ภาษาและการประกอบสร้างความหมายของผู้ชายแบบเมโทรเซ็กส์ชวลที่สื่อผ่านนิตยสาร Lips และ Attitude ที่เผยแพร่ในปี พ.ศ.2556 ผลการศึกษาของบัญชาชี้ให้เห็นว่า ผู้ชายแบบเมโทรเซ็กส์ชวลในนิตยสาร Lips มีการประกอบสร้างความหมาย ดังนี้ 1) ผู้ชายเมโทรเซ็กส์ชวลมีความสนใจแฟชั่น 2) ผู้ชายเมโทรเซ็กส์ชวลมีการศึกษาสูง 3) ผู้ชายเมโทรเซ็กส์ชวล มีรสนิยมในการใช้ชีวิตแบบตะวันตก 4) ผู้ชายเมโทร-เซ็กส์ชวลดูแลเอาใจใส่ตัวเองในเรื่องสุขภาพและร่างกาย 5) ผู้ชายเมโทรเซ็กส์ชวลมีความคิดสร้างสรรค์ 6) ผู้ชายเมโทรเซ็กส์ชวลมีภาวะผู้นำสมัยใหม่ 7) ผู้ชายเมโทรเซ็กส์ชวลมีครอบครัวและสายสกุลที่มีชื่อเสียง 8) ผู้ชายเมโทรเซ็กส์ชวลมีสำนึกทางสังคม ส่วนการประกอบสร้างความหมายผู้ชายแบบเมโทรเซ็กส์ชวลในนิตยสาร Attitude ดังนี้ 1) ผู้ชายเมโทรเซ็กส์ชวลมีแรงดึงดูดทางเพศต่อกลุ่มเควียร์ 2) ผู้ชายเมโทรเซ็กส์ชวลเป็นผู้รักการออกกา ลังกายและดูแลสุขภาพ 3) ผู้ชายเมโทร-เซ็กส์ชวล มีร่างกายเป็นสินค้าและทุนทางเศรษฐกิจ 4) ผู้ชายเมโทรเซ็กส์ชวลมุ่งเสริมสร้างร่างกาย ให้สมบูรณ์แบบในความเป็นชาย

ในประเด็นกลวิธีการใช้ภาษาที่เชื่อมโยงกับการประกอบสร้างความหมายผู้ชายเมโทรเซ็กส์ชวลในนิตยสาร Lips มี5 ลักษณะ ได้แก่ 1) การใช้คำศัพท์วิทยาศาสตร์และเทคโนโลยี 2) การใช้ภาษาเป็นกันเอง 3) การใช้อุปลักษณ์ ความเปรียบการต่อสู้ 4) การใช้คำศัพท์ภาษาอังกฤษ 5) การใช้คาแง่บวกต่อการสร้างภาพลักษณ์ที่ดีให้ผู้ชายแบบเมโทรเซ็กส์ชวล ส่วนกลวิธีการใช้ภาษาที่เชื่อมโยงกับการประกอบสร้างความหมายผู้ชายเมโทรเซ็กส์ชวลในนิตยสาร Attitude มี 5 กลวิธี ได้แก่ 1) กลวิธีการใช้อุปลักษณ์ความเปรียบการต่อสู้ 2) การใช้คำแง่บวกสร้างภาพลักษณ์ที่ดีให้ผู้ชายแบบเมโทรเซ็กส์ชวล 3) การใช้คำด้านวิทยาศาสตร์กับการแพทย์ 4) การใช้ภาษาแบบเป็นกันเอง 5) วิธีการทางอวัจนภาษาด้วยภาพที่สื่อความหมายผู้ชายแบบเมโทรเซ็กส์ชวล ซึ่งทั้งภาพนายแบบโฆษณาสินค้าและนายแบบในเล่มนิตยสารก็สื่อความหมายว่าผู้ชายเมโทรเซ็กส์ชวลเป็นผู้มีเรือนร่างบึกบึน มีแรงดึงดูดทางเพศและมีความดิบเถื่อนตามสัญชาตญาณผู้ชาย

การศึกษาประเด็นเรื่องเพศโดยมองผ่านกรอบแนวคิดการประกอบสร้างยังพบในงานของรัตติกานต์ วิไลพันธ์ (2560) ได้ศึกษา “การประกอบสร้างตัวตนทางเพศ และพื้นที่ทางสังคมของแฟนคลับศิลปินเกาหลีใต้ : กรณีศึกษากลุ่มวัยรุ่นไทยในกรุงเทพมหานคร” มีวัตถุประสงค์ คือ เพื่อศึกษาการประกอบสร้างตัวตนทางเพศ และพื้นที่ทางสังคมของแฟนคลับศิลปินเกาหลีใต้ ผู้ให้ข้อมูล คือ วัยรุ่นไทยที่มีความหลากหลายทางเพศ จำนวน 11 คน อายุระหว่าง 20-25 ปี เครื่องมือที่ใช้ในการวิจัย ได้แก่ แบบคำถามสัมภาษณ์เชิงลึกและแบบสังเกตการอย่างมีส่วนร่วม ผลการศึกษาพบแก่นแนวความคิดเรื่องตัวตน (Self) ระหว่าง Me and I และพื้นที่ทางสังคม ดังนี้ 1) แฟนคลับศิลปินเกาหลีใต้ที่สะรีระร่างกายเป็นชายแต่ใจเป็นหญิงประกอบสร้างตัวตนและแสดงออกทางเพศผ่านการแต่งกาย การเต้น เลียนแบบศิลปิน Girl Group ในขณะที่แฟนคลับศิลปินเกาหลีใต้ที่สะรีระร่างกาย

เป็นหญิงแต่ใจเป็นชายประกอบสร้างตัวตนและการแสดงออกทางเพศผ่านการแต่งกาย การเต้น เลียนแบบศิลปิน Boy Band ผ่านกิจกรรม Cover Dance เพื่อบ่งบอกถึงตัวตนทางเพศที่กำลังดำเนินอยู่ในขณะนั้น 2) พื้นที่ทางสังคมของแฟนคลับศิลปินเกาหลีใต้ มีลักษณะเป็นชุมชนอีกรูปแบบที่สะท้อนการใช้ชีวิตของวัยรุ่นไทยกลุ่มหนึ่งซึ่งสามารถพบเห็นได้มากในกรุงเทพมหานคร

บทบาทความเป็นแม่เป็นสิ่งที่ถูกประกอบสร้างขึ้นจากอำนาจทางสังคม งานศึกษาประเด็นนี้ปรากฏในงานของอุไร ไชยเสน (2561) ได้ศึกษา **“การประกอบสร้างมายาคติความเป็นแม่ของ “แม่ที่เบี่ยงเบน” และ “ผู้เลี้ยงดูประหนึ่งแม่” ในละครโทรทัศน์”** เพื่อศึกษาวิเคราะห์ และเปรียบเทียบมายาคติ ความเป็นแม่ในละครโทรทัศน์กับมายาคติ หลักความเป็นแม่ในสังคมไทย และเพื่อศึกษาและวิเคราะห์หน้าที่ของมายาคติ ความเป็นแม่ ในละครโทรทัศน์ เก็บรวบรวมข้อมูลจากการวิเคราะห์ตัวบทละครโทรทัศน์ที่ออกอากาศหลังข่าวภาคค่ำระหว่างปี 2555-2558 ทางสถานีโทรทัศน์สีกองทัพบกช่อง 3 5 7 ที่มีเค้าโครงเรื่องเกี่ยวกับความเป็นแม่ที่เบี่ยงเบนจากมาตรฐานกำหนดจำนวน 8 เรื่อง และจำนวนตัวละครแม่ 10 ตัวละคร ผลการศึกษาพบมายาคติ ความเป็นแม่ในละครโทรทัศน์ตอกย้ำกับมายาคติหลักของสังคมไทยคือ “แม่” คือผู้ให้กำเนิดหรือผู้เลี้ยงดูทำหน้าที่ชี้ ให้เห็นว่าการเป็นแม่ที่ไม่พร้อมจะมีผลต่อความเป็นแม่ทั้งการปฏิเสธการเป็นแม่และผลต่อการอบรมเลี้ยงดูที่เบี่ยงเบนไปจากสังคมคาดหวัง และทำหน้าที่กำหนดความคิดว่าผู้หญิงควรมีความพร้อมหรือเตรียมพร้อมใน การเป็นแม่ทั้งลักษณะทางจิตใจ ฐานะทางเศรษฐกิจ การศึกษาและอาชีพ มายาคติที่ต่อต้านคือ การปฏิเสธการเป็นแม่ โดยมายาคติทำหน้าที่ชี้ ให้เห็นว่า การเป็นแม่จะทำให้หมดโอกาสที่จะมีบทบาทอื่นที่ดีกว่าในสังคม และทำหน้าที่กำหนดความคิดว่าการปฏิเสธการเป็นแม่ แม้จะทำให้แม่มี โอกาสที่ดีขึ้นในสังคมมากกว่าบทบาทการเป็นแม่ แต่แม่ก็จะได้รับการลงโทษ ด้วยการมีชีวิตที่ไม่มีความสุขแต่เมื่อแม่ยอมรับและทำหน้าที่แม่ แม่ก็จะได้ รับรางวัลจากการยอมรับของสังคม มายาคติที่ท้าทายคือ แม่มีอำนาจในการกำหนดรูปแบบการอบรม เลี้ยงดูลูกโดยมายาคติทำหน้าที่ชี้ ให้เห็นว่าแม่เป็นผู้ให้กำเนิดลูก ลูกเป็นสมบัติของแม่ แม่จึงมีอำนาจในการอบรมเลี้ยงดูลูกโดยไม่ต้องเป็นไปตามที่ สังคมคาดหวังและทำหน้าที่กำหนดความคิดว่า แม่ที่อบรมเลี้ยงดูลูกเบี่ยงเบนไปจากสังคมกำหนดและคาดหวังแม่จะถูกลงโทษ บทสรุปการประกอบสร้างมายาคติความเป็นในละครโทรทัศน์แม้จะมาจากมุมมองที่หลากหลาย แต่ละครโทรทัศน์ก็ยังคงทำหน้าที่หลักในการกล่อมเกลา ให้แม่มีความเป็นแม่ตามที่สังคมคาดหวัง

ความเป็นไทยเป็นประเด็นที่ถูกหยิบยกขึ้นมาศึกษาโดยผ่านกรอบแนวคิดการประกอบสร้าง พบในงานศึกษาของขวัญชีวา ไตรพิริยะ (2561) ได้ศึกษา “ความหมายเชิงสัญญะและการประกอบสร้างอัตลักษณ์ความเป็นไทย ในโฆษณาเพื่อการท่องเที่ยว” มีวัตถุประสงค์เพื่อ 1) วิเคราะห์รูปแบบและกระบวนการสร้างความหมายของสัญญะความเป็นไทยในโฆษณาเพื่อการท่องเที่ยว 2) ศึกษาการประกอบสร้างอัตลักษณ์ ความเป็นไทยในโฆษณาเพื่อการท่องเที่ยว โดย

เป็นการวิจัย เชิงคุณภาพ ด้วยทฤษฎีสัญญะวิทยาและแนวคิดอัตลักษณ์ ภายใต้กรอบทฤษฎีวิพากษ์และวัฒนธรรมศึกษา ผลการวิจัยพบว่า ความหมายเชิงสัญญะของอัตลักษณ์ความเป็นไทยถูกประกอบสร้างผ่าน ชุดสัญญะทั้งหมด 4 ชุดได้แก่ ภาษา ตัวแสดง ฉาก สถานที่ และกิจกรรม และอาหาร โดยมีวัตถุประสงค์เชิงนโยบายกำกับอยู่ 4 ด้านหลัก ได้แก่ ด้านแรกเพื่อสร้างความแปลกใหม่และชุมชนมีความเข้มแข็ง ด้านที่สองเพื่อการสร้างภาพลักษณ์และการเฉลิมฉลอง ด้านที่สามเพื่อกระตุ้นเศรษฐกิจ และด้านสุดท้ายคือ เพื่อความยั่งยืน ผลการวิเคราะห์สามารถสรุปได้ว่า อัตลักษณ์ ความเป็นไทย ในบริบทของการโฆษณาเพื่อการท่องเที่ยวนั้น ถูกประกอบสร้างให้มีความหมายที่หลากหลายมีความเป็นลูกผสม (Hybrid) และมีความลื่นไหลไปตามบริบทของสังคม ที่เกิดการผสมผสานจากหลากหลายวัฒนธรรม แต่ยังคงมี “กลิ่นอายของความเป็นไทยแบบดั้งเดิม”

โดยสรุปแล้ว งานเอกสารและงานวิจัยที่เกี่ยวข้องกับแนวคิดการประกอบสร้างในบริบทต่าง ๆ ทั้งการศึกษาในตัวบทวรรณกรรมเช่น หนังสือพิมพ์ หรือตัวบทอื่น ๆ เช่น ละครโทรทัศน์ ภาพยนตร์ แสดงให้เห็นว่า การประกอบสร้างเป็นแนวคิดสมัยใหม่ที่ได้รับความนิยมและถูกนำมาใช้อย่างหลากหลาย โดยเฉพาะอย่างยิ่ง งานศึกษาในสายนิเทศศาสตร์ หรือสายรัฐศาสตร์ งานศึกษาที่ผู้วิจัยกล่าวถึงนี้ล้วนแล้วแต่เป็นงานวิจัยที่น่าสนใจและเป็นงานวิจัยที่ได้อาศัยกรอบแนวคิดการประกอบสร้าง เช่น การประกอบสร้างความจริง การประกอบสร้างอัตลักษณ์ การประกอบสร้างความเป็นไทย การประกอบสร้างความหมายในการ์ตูน แนวคิดการประกอบสร้าง สามารถทำให้เราสามารถมองเห็นวิธีการ วิธีคิด กระบวนการต่าง ๆ ที่ทำให้เกิดการก่อร่างให้กลายเป็นตัวบททางวัฒนธรรม ด้วยเหตุนี้ผู้วิจัยจึงสนใจที่จะนำแนวคิดการประกอบสร้างมาอธิบายให้เห็นวัฒนธรรมที่เกิดจากการประกอบสร้างผ่านเวสสันดรชาดก

1.10.4 เอกสารและงานวิจัยที่เกี่ยวข้องกับเอกสารและงานวิจัยที่เกี่ยวข้องกับประวัติศาสตร์ สังคมและวัฒนธรรมลาว

จากการสำรวจเอกสารและงานวิจัยที่เกี่ยวข้องกับกับประวัติศาสตร์ สังคมและวัฒนธรรมลาวของผู้วิจัย ทำให้เห็นถึงพัฒนาการของสังคมลาวในแต่ละยุค ซึ่งจะเป็นส่วนสนับสนุนในการศึกษาเวสสันดรชาดก ฉบับลาว ซึ่งพัฒนาการด้านประวัติศาสตร์ สังคมและวัฒนธรรมลาวมีรายละเอียดดังนี้

1.10.4.1 ประวัติศาสตร์อาณาจักรล้านช้าง

อาณาจักรล้านช้างเป็นอาณาจักรของชนชาติลาว ซึ่งตั้งอยู่ในแถบลุ่มแม่น้ำโขงมีอาณาเขตอยู่ในบริเวณประเทศลาวทั้งหมด ตลอดจนภาคตะวันออกเฉียงเหนือหรือดินแดนภาคอีสานของไทย อาณาจักรล้านช้างมีความเจริญรุ่งเรืองทั้งการเมืองการปกครอง ศิลปวัฒนธรรม ตลอดจนพระพุทธศาสนา โดยมีเมืองหลวงพระบางเป็นศูนย์กลางของอาณาจักร ตั้งแต่สมัยขุนลอ เข้ามาตั้งบ้านเมืองอยู่ในราชอาณาจักรเชียงทองล้านช้างหลวงพระบาง จนมาถึงสมัยของสมเด็จ พระเจ้าฟ้างุ้ม

มหาราช อาณาจักรล้านช้างได้สถาปนาขึ้นอย่างเป็นปึกแผ่นมั่งคงในปี พ.ศ. 1896 สมัยพระเจ้าฟ้างุ้ม มีความเจริญรุ่งเรืองสลับกับความเสื่อมถอยมาหลายสมัย ในยุคที่เจริญรุ่งเรืองสูงสุดของอาณาจักรล้าน ช้างคือช่วงสมัยของพระเจ้าไชยเชษฐาธิราช ในช่วงปี พ.ศ. 2091-พ.ศ. 2114 และในสมัยของพระเจ้าสุริยวงศาธรรมิกราช ปี พ.ศ. 2181-พ.ศ. 2238 หลังจากนั้นอาณาจักรล้านช้างก็เสื่อมอำนาจลงและแตกแยกเป็น 3 อาณาจักร คือ อาณาจักรล้านช้างร่มขาวเวียงจันทน์ อาณาจักรล้านช้างร่มขาวหลวงพระบาง และอาณาจักรล้านช้างนครจำปาศักดิ์ ต่อมาในปี พ.ศ. 2321 ทั้ง 3 อาณาจักรก็ เสียอิสรภาพและสูญเสียเอกราชให้กับอาณาจักรสยาม

กำเนิดเริ่มต้นของประวัติศาสตร์ล้านช้างมีหลักฐานกล่าวถึงตำนานที่ถูกถ่ายทอดมาจาก เรื่องเล่ามุขปาฐะและหลักฐานที่บันทึกไว้เป็นลายลักษณ์อักษรในเอกสารโบราณ เช่น คัมภีร์ใบลาน ใบจุ่ม และจารึกต่าง ๆ ดังกล่าวไว้ในตำนานขุนบรมราชาธิราช ตำนานท้าวยุ่ง-ท้าวเจือง เป็นต้น การกล่าวถึงประวัติศาสตร์ของอาณาจักรล้านช้าง ในเบื้องต้นนี้ผู้วิจัยจะนำเสนอให้เห็นประวัติศาสตร์ที่บันทึกไว้ในตำนานซึ่งแบ่งเป็นประวัติศาสตร์ยุคขุนบรมราชาธิราชหรืออาณาจักรเมืองชวาล้านช้าง และประวัติศาสตร์ยุคขุนเจืองหรืออาณาจักรเมืองพวน (เชียงขวาง) ก่อนจะกล่าวถึงประวัติศาสตร์ยุคอาณาจักรล้านช้าง จนกระทั่งถึงราชอาณาจักรลาวและสาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาวในยุคปัจจุบันตามลำดับดังนี้

1. ประวัติศาสตร์ยุคขุนบรมราชาธิราช

ชาติลาวเป็นชนชาติที่สามที่เข้ามาครอบครองดินแดนล้านช้างต่อจากชาติละว้า หรือลัวะและชาติขอมหรือเขมร (อู่คำ พมวงสา, 2501) ชนชาติลาวเริ่มต้นประวัติศาสตร์ ของตนจากอาณาจักรน่านเจ้า โดยถือเจ้าขุนบรมเป็นกษัตริย์ ซึ่งได้ส่งโอรสลงมาสร้างเมืองใหม่ทาง ตอนใต้ หลายเมือง ตามตำนานนิทานขุนบรมกล่าวว่า ขุนบรมราชาธิราชเจ้ามีพระราชโอรสประสูติจากพระนางยมพาลา เอกอัครมเหสีและพระนางเอ็ดแคงเทวีซ้าย รวม 7 พระองค์ พระราชโอรสของขุนบรมทั้ง 7 ได้ไปครองเมืองคนละแห่ง คือ ขุนลอครองเมืองล้านช้าง ผาล้านครองเมืองต้าหอหรือหอแต ท้าวจูสงครองเมืองจุหนีคือเมืองญวน ท้าวคำผงครองเมืองโยนกคือล้านนา ท้าวอินครองเมืองลานเพีย คืออยุธยา ท้าวกมครองเมืองหล้าคำม่วน และท้าวเจืองครองเมืองปะกันเชียงขวาง (ทองสืบ ศุภะมาร์ค, 2528) ที่สำคัญคือ ขุนลอได้สถาปนาเมืองศรีสัตนาคนหุตอุตมราชธานี ขึ้นเป็นปฐมอาณาจักรลาวล้านช้าง ขุนบรมราชาธิราชเสวยราชสมบัติอยู่ที่นครหนองแสจนถึง พ.ศ. 1293 ก็สวรรคตลง เมื่อขุนลอขยายอำนาจลงมาทางใต้เข้าตีเมืองชวาแล้วตั้งเมืองชวาเป็นราชธานี

อาณาจักรล้านช้างได้แผ่อำนาจออกไปทั่วทุกทิศในสมัยของพระเจ้าฟ้างุ้ม พระองค์ขยายอาณาเขตไปตีเมืองต่าง ๆ เช่น เมืองเชียงแสน เวียงจันทน์ เมืองร้อยเอ็ด เมืองล้านเพีย หรือกรุงศรีอยุธยา พระเจ้ากรุงศรีอยุธยาเกรงอำนาจจึงขอผูกไมตรีด้วยการยกพระธิดา นางแก้วยอดฟ้าให้เป็นบาทบริจาริกา พระเจ้าฟ้างุ้มยังได้รับยกย่องว่าเป็นผู้นำพุทธศาสนามาสู่

อาณาจักรล้านช้าง (Martin Stuart-Fox, 2553) ซึ่งพระเจ้าฟ้างุ้มทรงวางรากฐานของพระพุทธศาสนาและทรงยกย่องให้เป็นศาสนาหลักของอาณาจักร โดยพระองค์ขอนำเอา พระพุทธศาสนาลัทธิลังกาวงศ์หรือหินยานจากพระเจ้านครเขมรมาประดิษฐานยังแผ่นดินล้านช้าง พระเจ้านครแห่งเขมรจึงนิมนต์เอา พระมหาปาสมันตะเถระเจ้า และพระมหาเทพลังกา พร้อมด้วย ภิกษุสงฆ์ นักปราชญ์ผู้เรียนจบพระไตรปิฎก ให้นำเอาพระพุทธศาสนาเข้ามาประดิษฐานในล้านช้าง พร้อมทั้งพระราชทานพระพุทธรูปปัญจโลหะองค์หนึ่งนามว่า “พระบาง” ให้มาเป็นที่สักการบูชา ทั้งพระคัมภีร์ไตรปิฎก หน่อต้นมหาโพธิ์ และพระราชทานช่างหล่อพระพุทธรูป ช่างเหล็ก ช่างทอง ช่างคำ มาพร้อมด้วย (มหาสีลา วีระวงศ์, 2539) ชนชาติลาวทั้งหลายนับแต่โบราณมาซึ่งพากัน นับถือผีฟ้า ผีแถน ผีพ่อ ผีแม่ และผี เมื่อมีพระพุทธศาสนาประดิษฐานในบ้านเมืองจึงพากันเริ่ม หันมาเคารพนับถือ โดยมีพระพุทธรูป “พระบาง” เป็นศูนย์รวมศรัทธาและเป็นสัญลักษณ์แห่ง พุทธศาสนาอันสำคัญ พระพุทธศาสนาจึงได้ตั้งมั่นในอาณาจักรล้านช้างนับแต่นั้นมา

2. ประวัติศาสตร์ยุคขุนเจือง

การขยายอำนาจของราชวงศ์ลาวในสมัยขุนเจือง ในตำนานพื้นเมืองเชียงใหม่กล่าวว่า ขุนเจืองเป็นกษัตริย์ที่มีอิทธิพลที่สุดในยุคสร้างบ้านแปงเมือง จากพระปรีชาสามารถของพระองค์ ทำให้อาณาจักรเมืองพวน (เชียงขวาง) มีความเป็นปึกแผ่นมั่นคงและมีอาณาเขตขยายออกไป กว้างขวาง (กรวรรณ ชีวสันต์ และธิตินัดดา จินาจันทร์, 2546) ในตำนานพื้นขุนบรม ก็กล่าวไว้ว่า ขุนเจ็ดเจืองโอรสองค์ที่ 8 ของขุนบรมได้ถูกส่งลงไปปกครองเมืองพวน เชียงขวาง ในระหว่างศตวรรษที่ 8 ซึ่งเป็นเวลาเดียวกันกับขุนลอโอรสองค์ที่ 1 ได้ลงไปสร้างเมืองชวาหลวงพระบางในตำนานท้าวฮุงท้าวเจือง ก็กล่าวถึงการเรืองอำนาจในยุคของขุนเจืองไว้ว่า ท้าวยุ่งยกทัพ มาตีเอาเมืองปะกัน (เมืองพวน) ได้ จึงจัดพิธีฉลองชัยครั้งใหญ่ที่เมืองดังกล่าว และไหหินที่เมืองพวน เชียงขวาง ก็คือไหใส่เหล้าฉลองชัยของท้าวยุ่งหรือขุนเจือง (อู่คำ พมวงสา, 2501) ในพงศาวดารลาวก็กล่าวไว้ในทำนองเดียวกันว่า ขุนเจืองได้ทำสงครามกับพวกญวนและตีเอาเมืองปะกัน (เชียงขวาง) ของญวนได้ เจ้าแองกา เจ้านครูปะกันตายในสนามรบ ขุนเจืองได้เมืองปะกันแล้ว จึงทำการฉลองชัยอยู่ที่เมืองปะกันถึง 7 เดือน ในการฉลองชัยครั้งนี้ ขุนเจืองได้จัดให้ทำเหล้าไหเลี้ยงไพร่พลเป็นอันมาก ไหหินที่แขวงเชียงขวาง จึงถือกันว่าเป็นไหเหล้าเจืองต่อมาจนทุกวันนี้

เรื่องราวในตำนานพื้นเมืองเชียงใหม่ยังอ้างว่าขุนเจืองมีราชโอรสกับพระมเหสี ทั้ง 5 พระองค์ ให้ไปครองเมืองต่าง ๆ ขุนเจืองให้พระโอรสทั้ง 5 พระองค์ คือ ขุนลาวเงิน ขุนลาวเจือง ขุนลาวบาว ขุนคำร้อย ขุนจอง พระโอรสได้ขึ้นครองเมืองต่าง ๆ ได้แก่ เมืองเงินยาง เมืองไชยนารายณ์ เมืองล้านช้าง เมืองแกว และเมืองเชียงรุ่งในสิบสองพันนา เรื่องราวของขุนเจืองได้ นำมาเล่าสืบต่อกันมาเป็นเวลาช้านาน ในฐานะกษัตริย์วีรบุรุษเมืองในแถบดินแดนสิบสองพันนา เงินยาง พะเยา ล้านช้าง ต่างก็อ้างว่าขุนเจืองเป็นบรรพบุรุษของตน ก่อนบ้านเมืองในเขตลุ่มแม่น้ำ โขงจะแยกเป็นส่วนหนึ่งของ

ล้านนาและส่วนหนึ่งเป็นของล้านช้างในเวลาต่อมา (กรวรรณ ชีวสันต์ และธิตินัดดา จินาจันทร์, 2546)

บทความเกี่ยวกับการสร้างบ้านแปงเมืองในยุคขุนเจืองที่ ศรีศักร วัลลิโภดม (2548) ได้เสนอไว้ก็กล่าวถึงตำนานขุนเจืองว่า ตำนานเกิดขึ้นที่ดอยตุง ผู้คนมักอาศัยอยู่ บริเวณที่ราบดอยตุง ประกอบด้วยลำน้ำที่ไหลผ่านเขตพม่า เชียงราย มายังสบรวกและสามเหลี่ยม ทองคำ อำเภอเชียงแสน จังหวัดเชียงราย กลุ่มที่เกิดขึ้นในพื้นที่ดอยตุงถูกเรียกว่า “ลาวจก” ที่เคลื่อนย้ายตนเองมาตามลำน้ำสายหนึ่งบนดอย เรื่อยมากระทั่งมาออกที่ปากแม่น้ำโขง โดยกลุ่ม สำคัญในลาวจก คือ กลุ่มของขุนเจือง ซึ่งเป็นแกนหลักในการเคลื่อนย้ายผู้คนพร้อมทั้งตั้งเองมา ตามลำน้ำดังกล่าว ทั้งยังแพร่ตระกูลลงมาถึง จังหวัดพะเยา และจังหวัดน่านของไทยในปัจจุบัน ความเชื่อว่ามีการแพร่ตระกูลเข้ามาถึงจังหวัดทั้งสองนี้ เนื่องจากทั้งพะเยาและน่านยังคงมีชื่อสถานที่ และบุคคลในตำนาน ที่เกี่ยวข้องกับขุนเจืองอยู่ ศรีศักรยังได้แสดงทัศนะไว้ว่า เมื่อการเคลื่อนย้ายของกลุ่มขุนเจืองจากพะเยามาถึงน่าน ทั้งยังขยายอำนาจผ่านเชียงคำ จนสุดท้ายแผ่อำนาจข้ามไปยังหลวงพระบางทำให้ ขุนเจือง กลายเป็นตำนานของการสร้างบ้านแปงเมือง รวมบ้านเมืองในลุ่มน้ำโขงไว้ ด้วยกันจนหมดสิ้น ไทยลุ่มน้ำโขงก็คือกลุ่มเดียวกันกับขุนเจืองนั้นเอง

3. ประวัติศาสตร์ยุคอาณาจักรล้านช้าง

อาณาจักรล้านช้างได้ถูกรวบรวมให้เป็นปึกแผ่นในช่วงปลายพุทธศตวรรษที่ 19 ซึ่งมีกษัตริย์องค์สำคัญปกครองอาณาจักร คือ พระเจ้าฟ้างุ้ม ตรงกับช่วงปี พ.ศ. 1896- พ.ศ. 1916 พระเจ้าฟ้างุ้มเป็นวีรกษัตริย์ของลาวองค์แรกที่ได้รวบรวมลาวในเขตลุ่มแม่น้ำโขงทั้งสองฝั่ง ให้เป็นอันหนึ่งอันเดียวกันได้สำเร็จ อาณาจักรล้านช้างในสมัยของพระเจ้าฟ้างุ้มนับว่ากว้างขวางมากมีหัวเมืองน้อยใหญ่ขึ้นต่อพระองค์หลายสิบหัวเมือง คือ แคว้นเมืองพวน (เชียงขวาง) เมืองเวียงคำ เมืองห้วยหลวง เมืองศรีโคตรบอง เมืองตะโปน (เซโปน) และแคว้นเมืองมิลาน ต่อมาเรียกเมืองพลาน (พะลาน) แขวงเมืองพิน เมืองนอง ฯลฯ อาณาเขตของล้านช้างทางทิศตะวันออกแบ่งตามแนวพรมแดนตรงสันเขา (ภูเขาบรรทัด) ระหว่างลาวกับแกว (จรดภูเขาแดนแก้วไม้ล้มแบ่ง) ทางทิศเหนือกำหนดเอาลำแม่น้ำดำ (รวมทั้งจรดดินแดนจีน) ทางทิศใต้จดแก่งหลี่ผีต่อแดนกับขอม (เขมร) ทิศตะวันตกจดภูเขาพญาพ่อ (หรือเขาพญาฝ่อเทือกเขาดงพญาไฟ) และภูสามเส้า ปัจจุบันอยู่ ในเขตจังหวัดเพชรบูรณ์ (เติม วิภาคย์พจนกิจ, 2548)

พระเจ้าฟ้างุ้มได้จัดแจงแต่งตั้งระเบียบราชการบ้านเมืองเสร็จสมบูรณ์แล้วทรงนำพระพุทธศาสนาลัทธิลังกาวงศ์มาประดิษฐานไว้อาณาจักรล้านช้างเป็นครั้งแรก ดังกล่าวไว้แล้ว ในประวัติศาสตร์ยุคขุนบรมราชาธิราช พระเจ้าฟ้างุ้มทรงประกาศพระองค์เป็นพุทธมามกะและเป็นประมุขในการบำรุงพระพุทธศาสนา ในสมัยนี้เองพระพุทธศาสนาได้เผยแพร่ไปทั่วราชอาณาจักร ล้านช้าง และยังมีความเจริญรุ่งเรืองในศิลปวิทยาการต่าง ๆ โดยได้รับอิทธิพลจากขอมเข้ามา แพร่หลายใน

ดินแดนล้านช้างสืบมา จนกระทั่งในรัชกาลของพระยาสามแสนไทไตรภูวนาถ (พ.ศ. 1915-พ.ศ. 1951) พระองค์ทรงปกครองบ้านเมืองให้ได้รับความร่มเย็นเป็นสุขด้าน พระพุทธศาสนา ก็เจริญรุ่งเรืองยิ่งขึ้น พระองค์ทรงสร้างพระอารามหลวงขึ้นวัดหนึ่ง ขนานนามว่า “วัดแก้ว” (ทองสืบ ศุภะมาร์ค, 2528) นอกจากนี้ (เติม วิภาคย์พจนกิจ, 2548)

ยังได้กล่าวไว้ว่า ในรัชสมัยของพระยาสามแสนไท ขณะที่บ้านเมืองมีความสงบสุขร่มเย็นพระองค์ยังได้ ทรงสร้างวัดมโนรมย์อุโบสถ สร้างหอสมุดโรงเรียนพระปริยัติธรรม ด้านความสัมพันธ์กับต่างประเทศ พระองค์ ก็ได้สร้างสัมพันธไมตรีกับกรุงล้านนาไท (เชียงใหม่) และกรุงศรีอยุธยาในแผ่นดินพระบรมราชาธิราชที่ 2 (เจ้าสามพระยา) จนมีความสัมพันธ์สนิทสนมเป็นเสมือนบ้านพี่เมืองน้อง การไปมาติดต่อค้าขายระหว่างประชาชนก็มีความสะดวกสบายเป็นปกติสุขมาตลอดจนสิ้นรัชกาล จนมาถึงรัชสมัยของพระเจ้าหล้าแสนไทภูวนาท ในปี พ.ศ. 2029 พระพุทธศาสนามีความรุ่งเรืองขึ้น เป็นลำดับ พระองค์ได้อัญเชิญพระบางจากเมืองเวียงคำได้สำเร็จ เมื่อพระบางมาประดิษฐานยังเมือง เชียงทองหรือเมืองหลวงในขณะนั้น พระองค์ก็ให้เปลี่ยนชื่อเมืองว่า “เมืองหลวงพระบาง” โดยเอาชื่อของ “พระบาง” เติมท้ายเมืองหลวงแต่นั้นมา ในประเด็นการตั้งชื่อเมืองหลวงพระบางตาม ชื่อของพระบางนี้ Martin Stuart-Fox (2553) กลับมีความเห็นแตกต่างกันว่า ชื่อเมืองหลวง เปลี่ยนหลังจากที่พระองค์ย้ายเมืองหลวงไปที่เวียงจันทน์ ดังจะได้กล่าวรายละเอียดต่อไป

ในรัชสมัยพระเจ้าโพธิสารราชาธิบดีหรือพระเจ้าโพธิสารธรรมิกราช (พ.ศ. 2063-พ.ศ. 2091) พระพุทธศาสนาเจริญรุ่งเรืองยิ่งขึ้นเรื่อยมา พระองค์ได้แต่งราชทูตไปขอเอา พระไตรปิฎกและพระสังฆเจ้ามาจากนครเชียงใหม่ พระเมืองแก้วพระเจ้าแผ่นดินนครเชียงใหม่ จึงทรงส่งพระเทพมงคลเถรและพระสงฆ์บริวารพร้อมทั้งพระไตรปิฎกอีก60 คัมภีร์ ไปยัง กรุงศรีสัตนาคนหุตสืบพระพุทธศาสนาให้รุ่งเรือง เมื่อปี พ.ศ. 2070 พระองค์ได้มีพระราชอาญา ประกาศให้บ่าวไพร่เมืองเลิกนับถือผีฟ้าผีแถนอันเคยมีมาแต่โบราณ บรรดาหอโรง กว้านศาลา อันเป็นสถานที่ขึ้นฟ้าขึ้นแถนของพระเจ้าแผ่นดินแต่ก่อนนั้นพระองค์ก็ได้รื้อทิ้ง แล้วทรงสร้างพระ อารามขึ้นแทนที่หอผี ชื่อว่า “วัดสวรรคโลก” (มหาสีลา วีระวงศ์, 2539) พระเจ้าโพธิสาราชาธิบดี ทรงเป็นกษัตริย์ที่ตั้งอยู่ในทศพิธราชธรรม มีบุญญานุภาพมาก ตามพงศาวดารเมืองหลวงพระบางกล่าว ไว้ว่า “พระแซกคำ” ที่สถิตอยู่ในพระวิหารเมืองเชียงใหม่กรุงล้านนาได้เสด็จมาร่วมโพธิสมภาร พระแซกคำได้เสด็จมาประดิษฐานร่วมกับพระบางที่พระอุโบสถวัดวิชุลราช บางตำนานก็กล่าวไว้ว่า พระเจ้าโพธิสารราชทรงแต่งทูตไปขอพระแซกคำจากพระเจ้าเชียงใหม่ พร้อมด้วยแต่งให้พระเทพมงคล

พระเจ้าโพธิสารราชาธิบดีหรือพระเจ้าโพธิสารธรรมิกราช ทรงแต่งทูตไปขอพระแซกคำจากพระเจ้าเชียงใหม่ พร้อมด้วยแต่งให้พระเทพมงคลเถระเป็นผู้นำมาพร้อมคัมภีร์พระไตรปิฎก 60 คัมภีร์ แกรนท์ อีแวนส์ (2549) ก็ได้กล่าวไว้ว่า พระองค์ทรงประกาศพระเดชานุภาพและเชื่อมโยงศาสนสถานต่าง ๆ โดยผ่านทางพระราชพิธี เช่น ในนครหลวงพระเจ้าโพธิสารราชได้สร้างอารามขึ้นรอบ ๆ

พระธาตุพนมทางสุดเขตแดนใต้ของล้านช้าง และถวายข้าวัดให้คอยทำนุบำรุงพระธาตุ พระองค์โปรดให้มีการรวมศูนย์พิธีกรรมทางศาสนาไว้ที่เมือง หลวงพระบางอย่างเฉียบขาด นับเป็นความพยายามที่จะทำให้กษัตริย์มีอำนาจเหนือพิธีกรรม ทางศาสนาและการเมือง

อาณาจักรล้านช้างเกิดความวุ่นวายขึ้นเมื่อพระเจ้าโพธิสารราชาธิบดีสวรรคต บรรดาเสนาอามาตย์ทั้งหลายจึงพร้อมใจกันไปอัญเชิญพระเจ้าไชยเชษฐาธิราชจากนครเชียงใหม่กลับมาครองเมืองเชียงทอง พระเจ้าไชยเชษฐาธิราชเสด็จกลับยังนครล้านช้างหลวงพระบาง พร้อมด้วย อัญเชิญพระพุทธรูปสำคัญมาจากนครเชียงใหม่หลายองค์ ได้แก่ พระแก้วมรกต ซึ่งประดิษฐานอยู่ที่วัดบุปผาราม พระบุษยรัตน์ (พระแก้วผลึก) และพระแซกคำไปไว้ยังนครหลวงพระบางด้วยในรัชสมัยของพระเจ้าไชยเชษฐาธิราชปกครองนครหลวงพระบาง กองทัพเจ้าบุเรงนอง ผู้ครองนครหงสาวดีของ พม่า ต้องการแผ่อำนาจยกทัพมาตีอาณาจักรล้านนาไท ในปี ค.ศ. 1558 ล้านนาต้องตกเป็นรัฐบรรณาการของพม่าเป็นระยะเวลายาวนานกว่าสองศตวรรษ พระเจ้าไชยเชษฐาธิราชพยายามปกป้องอาณาจักรด้วยวิธีการตั้งรับ ในปี ค.ศ. 1560 ทรงตกลงเป็นพันธมิตรทางยุทธศาสตร์กับ พระเจ้ากรุงศรีอยุธยาและในปีเดียวนี้เองพระองค์ย้ายเมืองหลวงมายังเวียงจันทน์ (Martin StuartFox, 2553) ซึ่งตอนนั้นเมืองเวียงจันทน์เรียกตามชื่อเดิมว่า “เมืองซายฟอง” ด้วยพระองค์ ทรงเห็นว่านครล้านช้างหลวงพระบางอยู่ใกล้ชิดกับเขตแดนนครเชียงใหม่ ถ้ามีสงครามมาประชิด ก็จะทำให้การต่อสู้ไม่มั่นคง จึงทรงย้ายราชธานีพร้อมด้วยอัญเชิญ “พระแก้วมรกต” ลงมาตั้งไว้ที่ เวียงจันทน์ แล้วพระองค์ก็ขนานนามเมืองใหม่ว่า “กรุงจันทบุรีศรีสัตนาคนะหุตอุตมะราชธานีล้านช้าง ร่วมขาวเวียงจันทน์” (เติม วิภาคย์พจนกิจ, 2548)

ระหว่างการสร้างเมืองหลวงใหม่ประกอบกับการตั้งรับข้าศึก พระองค์ทรงสร้างพระราชวังใหม่ระหว่างการสร้างเมืองหลวงใหม่ประกอบกับการตั้งรับข้าศึก พระองค์ทรงสร้าง พระราชวังใหม่ บูรณปฏิสังขรณ์และสร้างวัดบวรพุทธศาสนาอีกหลายแห่ง ได้แก่ วัดพระแก้ว วัดองค์ตื้อ วัดกลางพระธาตุหลวง พระธาตุพนม พระธาตุศรีโคตรบูร พระองค์ตื้อ 3 องค์ พระสุก พระเสริม และพระใส เป็นต้น ภายหลังจากที่พระเจ้าไชยเชษฐาธิราชทรงย้ายเมืองหลวงของ อาณาจักรล้านช้างมาตั้งที่เวียงจันทน์ พระองค์ได้ใช้กลวิธีทางการเมืองว่าด้วยประเด็นทางศาสนาอย่าง ชาญฉลาด โดยพระองค์ทรงให้ประดิษฐานพระบางไว้ที่เชียงดงเชียงทองและเปลี่ยนชื่อเมืองใหม่เป็น “หลวงพระบาง” และยังทรงสั่งให้มีการสร้างวัดเชียงทองขึ้นที่นั่นด้วย (Martin Stuart Fox, 2553) การคุกคามของพม่ายังมีไม่หยุดยั้งในขณะที่ล้านช้างก็ไม่อาจเผชิญหน้าได้ตามลำพัง พระเจ้าไชยเชษฐาธิราชจึงทรงหาทางผูกสัมพันธไมตรีให้ใกล้ชิดกับอยุธยา โดยในปี ค.ศ. 1560 พระองค์และสมเด็จพระเจ้าจักรพรรดิโปรดให้สร้างเจดีย์ขึ้นร่วมกัน เพื่อเป็นอนุสรณ์แห่งพระราชไมตรี ที่เมืองด่านซ้าย (ปัจจุบันอยู่ในจังหวัดเลย) อันเป็นสันปันน้ำระหว่างระบบลำน้ำเจ้าพระยาและ ลำน้ำโขง อันเป็นสัญลักษณ์ของสมดุลทางอำนาจระหว่างพระมหากษัตริย์ผู้ทรงพระบรมเดชานุภาพลำน้ำโขง อันเป็นสัญลักษณ์ของสมดุลทางอำนาจ

ระหว่างพระมหากษัตริย์ผู้ทรงพระบรมเดชานุภาพสองพระองค์ (แกรนท์ อีแวนส์, 2549) ในสมัยของพระเจ้าไชยเชษฐาธิราชพระองค์ทรงบำรุง พระพุทธศาสนาในราชอาณาจักรให้มีความเจริญรุ่งเรืองเป็นอันมาก แต่ต้องเผชิญกับการรุกรานของ พม่า พระองค์มีอำนาจถึงจุดสูงสุดเมื่อเข้ารุกรานกัมพูชา แต่กองทัพของพระองค์ก็ต้องพ่ายแพ้ อย่างราบคาบ พระองค์ทรงหายสาบสูญไปอย่างไร้ร่องรอย อาณาจักรล้านช้างจึงต้องประสบกับ ภาวะจลาจลภายในและอ่อนแอลงในที่สุด

ล่วงมาจนกระทั่งถึงรัชสมัยของพระเจ้าสุริยวงศาธรรมิกราชเสวยราชสมบัติ ในปี ค.ศ. 1633 (พ.ศ. 2176) อาณาจักรล้านช้างก็ก้าวเข้าสู่ช่วงเวลาแห่งความสงบและความรุ่งเรือง เมื่อพระองค์ทรงปราบเสี้ยนหนามศัตรูภายใน คือ พระญาติวงศ์และเสนาอามาตย์ผู้จะเป็นศัตรูต่อราชบัลลังก์ แล้วก็ทรงสร้างความมั่นคง ความแข็งแรง และความเจริญมั่นคงในราชอาณาจักร ในช่วงการปกครองของพระเจ้าสุริยวงศานี้นับว่ามีความยิ่งใหญ่และเจริญรุ่งเรืองอำนาจสูงสุด พระองค์ทรงปกครองอาณาจักรให้เป็นสุขร่มเย็นปราศจากการก่อจลาจลวุ่นวายและเว้นว่างจากราชศัตรูภายนอกประเทศตลอดรัชกาลอันยาวนานของพระองค์ เป็นเวลา 57 ปี (มหาจัน อินทะพิลาส, 2539) ทรงประกอบพระราชกรณียกิจที่สำคัญในด้านพุทธศาสนา พระองค์ได้ทรงส่งเสริมการศึกษาพระปริยัติธรรมให้มีอย่างกว้างขวาง โดยมีเวียงจันทน์เป็นศูนย์กลางแห่งการศึกษาพุทธศาสนาทรงปกครองโดยจัดระเบียบโดยส่งเสริมให้ประชาราษฎร์ได้รับความอยู่เย็นเป็นสุขทั่วถึงด้านเศรษฐกิจและการค้า พระองค์ก็ได้ต้อนรับทูตการค้าชาวฮอลลันดาที่เข้ามาเจริญสัมพันธไมตรี ทำการค้าและต้อนรับราชทูตระหว่างประเทศ ซึ่งเป็นสัญญาณบ่งบอกว่าอาณาจักรลาวล้านช้างได้เริ่มต้นการค้าทางทะเลที่กว้างขวางขึ้น

เมื่อพระสุริยวงศาสวรรคต ในปี ค.ศ. 1695 ความผูกพันส่วนบุคคล ซึ่งมีศูนย์กลางอยู่ที่พระองค์ก็พลอยยุติลงไปด้วย และเกิดการแย่งชิงราชสมบัติ ภายในช่วงระยะเวลา สองทศวรรษ ราชอาณาจักรล้านช้างก็ถูกแบ่งแยกออกเป็นสาม (แกรนท์ อีแวนส์, 2549) การแบ่งอำนาจทั้ง 3 อาณาจักรต่างก็อ้างสถานะความเป็นอาณาจักรล้านช้าง ซึ่งได้แก่ อาณาจักร ล้านช้างหลวงพระบาง อาณาจักรล้านช้างเวียงจันทน์ และอาณาจักรล้านช้างนครจำปาศักดิ์ การแก่งแย่งชิงดีกันระหว่าง 3 อาณาจักรนำไปสู่การแสวงหาพันธมิตรผู้มีอิทธิพลภายนอกเพื่อช่วย ถ่วงดุลอำนาจทางการเมือง จึงต้องหันไปพึ่งพิงมหาอำนาจเพื่อนบ้านทั้ง จีน สยาม และเวียดนาม ความขัดแย้งและความอ่อนแอของอาณาจักรล้านช้างทั้ง 3 อาณาจักรเป็นเหตุให้ต้องตกอยู่ภายใต้ อำนาจการปกครองของสยามในปี ค.ศ. 1779 (มหาสิลา วีระวงส์, 2558) ตรงกับสมัยของ พระเจ้าตากสินแห่งกรุงธนบุรี หลังจากที่ยึดอำนาจได้ กองทัพสยามยังนำเอา “พระแก้วมรกต” และ “พระบาง” มาประดิษฐานที่กรุงธนบุรีด้วย

เมื่อสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลก (พระรามาธิบดีที่ 1) ผู้สถาปนาราชวงศ์ จักรี ย้ายพระนครจากกรงธนบุรีมากรงเทพมหานคร เจ้าประเทศราชทั้งหลายต่างมาส่งบรรณาการตามธรรมเนียมราชประเพณี เจ้าสุริยวงศาเสด็จตามมาด้วยและทูลขอ “พระบาง” กลับไปด้วย โดยอ้างว่า “พระแก้วมรกต” กับ “พระบาง” ถ้าอยู่คู่กันจะทำให้ฝนฟ้าไม่ตกต้องตามฤดูกาล สมเด็จพระพุทธ

ยอดฟ้าจุฬาโลกจึงประทาน “พระบาง” ให้เจ้าสุริยวงศานำกลับไปหลวงพระบางด้วย ต่อมาพระองค์โปรดเกล้าฯ ให้เจ้าอนุวงศ์ครองเวียงจันทน์ ด้วยเหตุนี้เองจึงเป็นช่องทางที่เจ้าอนุวงศ์ จะได้สถาปนาอาณาจักรล้านช้างให้เป็นอิสระจากสยามขึ้นมาอีกครั้งหนึ่ง ในสมัยพระบาทสมเด็จ พระนั่งเกล้าเจ้าอยู่หัว โดยใช้ยุทธศาสตร์เข้ายึดที่ราบสูงโคราชทั้งหมด กวาดต้อนชาวลาวกลับถิ่นฐานเดิม ประกาศอิสรภาพโดยได้รับการสนับสนุนจากหัวเมืองประเทศราชทั้งหมด และจากพันธมิตร ภายนอกที่สำคัญคือเวียดนาม สุดท้ายสยามโต้ตอบโดยใช้กองทัพ 3 กองทัพ เข้าตีเอาโคราชกลับคืนมาได้และทำให้ฝ่ายลาวต้องล่าถอย เวียงจันทน์ถูกทำลายลงสิ้น แล้วในปี ค.ศ. 1827 เจ้าอนุวงศ์ถูกจับ และถูกตัดสินลงโทษ (Martin Stuart Fox, 2553) ในขณะนั้นเจ้าอนุวงศ์ป่วยเป็นโรคลงโลหิตได้ 3 วัน ก็สิ้นชีพลง โปรดเกล้าฯ ให้นำศพเจ้าอนุวงศ์ไปเสียบประจานไว้ ณ ที่สำเหร่ให้ข้าราชการดูไม่เอาเป็นเยี่ยงอย่างต่อไป (เติม วิภาคย์พจนกิจ, 2548) หลังจากนั้นพระบาทสมเด็จ พระนั่งเกล้าเจ้าอยู่หัวโปรดเกล้าฯ ให้ยกเลิกเมืองประเทศราชเวียงจันทน์ และรวมเอาแคว้นเวียงจันทน์ ทั้งหมดเข้าไว้ในราชอาณาจักร ตั้งแต่ปี พ.ศ. 2372 เป็นต้นมาต่อมาในช่วงปลายศตวรรษที่ 19 ระบบอาณานิคมของประเทศตะวันตกเข้ามาต่อมาในช่วงปลายศตวรรษที่ 19 ระบบอาณานิคมของประเทศตะวันตกเข้ามา สยามจำเป็นต้องปรับระบบการปกครองแบบใหม่ให้เข้ากับการเปลี่ยนแปลง ภายหลังศึกย่อสงบลง สยามได้แบ่งหัวเมืองประเทศราชล้านช้างออกเป็น 4 มณฑลใหญ่ ๆ เพื่อการควบคุมหัวเมืองต่าง ๆ ได้อย่างใกล้ชิดยิ่งขึ้น ด้วยเวลานั้นประเทศจักรวรรดินิยมตะวันตกได้แผ่ขยายอิทธิพลและอำนาจลงมา ล่าอาณานิคมในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ที่สำคัญคือฝรั่งเศสกับอังกฤษ โดยอังกฤษวางแผนจะ อาณาเขตทางด้านตะวันตกได้แก่ อินเดีย พม่า มลายู ส่วนฝรั่งเศสเข้ายึดอาณาเขตทางด้าน ตะวันออก ได้แก่ เวียดนาม ลาว และกัมพูชา หัวเมืองลาวที่ยังเหลือตกค้างอยู่กับสยามในฐานะ เป็นหัวเมืองขึ้น จึงถูกแบ่งออกเป็น 4 มณฑลใหญ่ ๆ ในปี ค.ศ. 1890 (พ.ศ. 2433) ได้แก่ หัวเมืองฝ่ายตะวันออก 11 เมือง หัวเมืองลาวฝ่ายตะวันออกเฉียงเหนือ 12 เมือง หัวเมืองลาวฝ่ายเหนือ 16 เมืองและหัวเมืองลาวฝ่ายกลาง 3 เมือง (ยุน อ่อนพรหม, 2539)

ในเวลาต่อมาฝรั่งเศสยึดเวียดนามเป็นเมืองขึ้น และวางแผนแทรกซึมเข้ายึดลาวและกัมพูชา จนกระทั่งในปี พ.ศ. 2431 สยามได้เสียพื้นที่ฝั่งซ้ายของแม่น้ำโขงทั้งหมด และเสียพื้นที่ นางส่วนของฝั่งขวาแม่น้ำโขงลงไปให้กับฝรั่งเศส กระทั่งในปี พ.ศ. 2450 ลาวก็พ้นจากความเป็นและกัมพูชา จนกระทั่งในปี พ.ศ. 2431 สยามได้เสียพื้นที่ฝั่งซ้ายของแม่น้ำโขงทั้งหมด และเสียพื้นที่บางส่วนของฝั่งขวาแม่น้ำโขงลงไปให้กับฝรั่งเศส กระทั่งในปี พ.ศ. 2450 ลาวก็พ้นจากความเป็นประเทศราชของสยามเปลี่ยนไปเป็นเมืองขึ้นของฝรั่งเศส ฝรั่งเศสได้สถาปนานครเวียงจันทน์ขึ้นมาใหม่ให้เป็นศูนย์กลางการปกครองของประเทศ โดยฝรั่งเศสปกครองลาวผ่านเวียดนามและยังให้คง สถาบันกษัตริย์ไว้แต่ไม่ให้มีบทบาททางการเมือง (กรวรรณ ชีวสันต์ และธิตินัดดา จินาจันทร์, 2546) ในขณะที่ ยุน อ่อนพรหม (2539) ได้กล่าวไว้ว่า สยามหรือไทยไม่ได้ เสียหัวเมืองลาวทั้งหมดให้แก่ฝรั่งเศส

หัวเมืองส่วนใหญ่ยังอยู่กับไทย สิ่งนี้เป็นสาเหตุอันสำคัญที่สุด ที่ทำให้ประเทศไทยมีสภาพอย่างที่เป็นอยู่ในปัจจุบัน หัวเมืองที่ยังตกค้างอยู่ในการปกครองของไทย ถูกจัดเป็นมณฑล ข้าหลวงของไทยเปลี่ยนระบบการปกครองหัวเมืองลาวใหม่ คนลาวที่ยังตกค้าง อยู่ในไทยที่เป็นชาติลาว ซาติเขมร ส่วยพูไทย ก็ได้ใช้สัญชาติว่า “ชาติไทย” แต่นั้นมา

การเข้ามาแทรกแซงโดยมหาอำนาจยุโรปโดยเฉพาะฝรั่งเศส ทำให้ลาวรอดพ้น จากการแผ่ขยายอำนาจของสยามได้ ฝรั่งเศสเข้ามาจัดระเบียบการปกครอง การเมือง และเศรษฐกิจ การเก็บภาษีเป็นปัญหาที่กดดันชาวลาวมากยิ่งขึ้นสร้างความไม่พอใจ และสร้างความแตกต่างระหว่าง ลาวลุ่ม ลาวเทิง และลาวสูง ระบบการบริหารแบบใหม่ส่งผลกระทบต่อจารีตประเพณีเดิมของสังคม ลาว โดยเฉพาะการเก็บภาษีสร้างความไม่พอใจอย่างมากให้ประชาชนบรรดาชนเผ่า จึงเกิดการก่อกบฏต่อต้านจักรพรรดิฝรั่งเศส แต่สุดท้ายขบวนการต่อสู้ก็ต้องถูกสลายตัวไปและเหลือเพียงความทรงจำถูกถ่ายทอดสู่คนรุ่นหลังในฐานะวีรบุรุษของชาติ ลาวต้องต่อสู้กับภาวะสงครามและความกดดันของนักล่าอาณานิคมอย่างฝรั่งเศส และต้องใช้เวลานานกว่าที่ฝรั่งเศสจะคืนอิสรภาพให้แก่ลาว อาณาจักรลาวใหม่ได้เริ่มก่อรูปก่อร่างขึ้นอย่างค่อยเป็นค่อยไป จนในที่สุดลาวคือรัฐที่เป็นเอกราชอย่างสมบูรณ์

กระทั่งปี ค.ศ. 1975 นับว่าเป็นจุดเปลี่ยนครั้งใหญ่ที่สำคัญที่สุดของอาณาจักรลาวที่ได้กำหนดจุดเปลี่ยนของอาณาจักรจากระบอบราชาธิปไตยภายใต้รัฐธรรมนูญมาเป็นสาธารณรัฐประชาชนภายใต้ ระบอบคอมมิวนิสต์ จากเหตุการณ์ในประวัติศาสตร์ ดังที่กล่าวมาจะสังเกตเห็นได้ว่าเป็นยุคของ การสร้างบ้านแปลงเมือง พระมหากษัตริย์ในแต่ละยุคสมัยมีความพยายามในการสร้างอำนาจทางการเมืองการปกครองด้วยวิธีการขยายอาณาเขตการปกครองและในขณะเดียวกัน ก็ทำนุบำรุงพระพุทธศาสนา อันเป็นแนวคิดเรื่องจักรพรรดิราช ซึ่งเกิดจากความเชื่อเรื่องอำนาจของพระมหากษัตริย์ที่ควบคู่ไปกับอำนาจของพระพุทธศาสนา พระพุทธรูปจึงมีบทบาทสำคัญในการเป็นสัญลักษณ์ในทางพระพุทธศาสนา ที่สามารถสร้างความเชื่อมั่น ความศรัทธาว่าเป็นสิ่งศักดิ์สิทธิ์อันเป็นสัญลักษณ์แทนองค์พระพุทธเจ้าที่สามารถปกป้องคุ้มครองให้รอดพ้นจากภัยอันตรายทั้งปวง และอีกประการหนึ่งพระพุทธรูปยังเป็นสัญลักษณ์อันหมายถึงความมีอำนาจในทางการเมืองของพระมหากษัตริย์ ดังนั้นเหตุการณ์ในประวัติศาสตร์การแย่งชิงดินแดนจึงเกิดขึ้นควบคู่ไปกับการแย่งชิงอำนาจของหมู่พระราชวงศ์

4. ประวัติศาสตร์อีสาน

อีสานเป็นภูมิประเทศที่มีลักษณะคล้ายแอ่งกระทะใหญ่ 2 แอ่ง คือ แอ่งสกลนคร และแอ่งโคราช แอ่งสกลนครอยู่ตอนเหนือในเขตจังหวัดเลย อุดรธานี หนองคาย สกลนคร และนครพนม ตอนเหนือและตอนตะวันออกของแอ่งมีลำน้ำโขงเป็นขอบ ตอนใต้และตะวันตกมีเทือกเขาภูพานตัดผ่าน ขอบอยู่โดยรอบแล้วค่อย ๆ ลาดลงสู่ที่ลุ่มต่ำน้ำท่วมถึงในบริเวณตอนกลางซึ่งทอดเป็นแนวยาว จาก ตะวันตกเฉียงใต้ตามลำแม่น้ำมูลไปทางตะวันออกเฉียงเหนือไปจนออกแม่น้ำโขงในเขตจังหวัด อุบลราชธานี การกระจายตัวของชุมชนโบราณในแอ่งสกลนครกับแอ่งโคราชมีลักษณะแตกต่างกัน คือ ในแอ่งสกลนครนั้นชุมชนโบราณในสมัยก่อนประวัติศาสตร์และยุคต้อนประวัติศาสตร์มักจะกระจาย กันอยู่บริเวณที่ราบลุ่มของลำน้ำ ส่วนในแอ่งโคราชนั้นชุมชนโบราณตั้งสมัยโลหะลงมาทั้งในเขตที่ราบ ลุ่มของลำน้ำและที่ราบลุ่มน้ำท่วมถึงพบแหล่งชุมชนโบราณที่มีลักษณะหนาแน่นและมีอายุเก่าแก่ ชุมชนโบราณในแอ่งโคราชและแอ่งสกลนครเป็นชุมชนเมืองขนาดใหญ่มีอายุตั้งแต่ราวพุทธศตวรรษ ที่ 16 ลงมา (ศรีศักร วัลลิโภดม, 2548) ในอดีตอีสานเป็นดินแดนที่เคยตกอยู่ใต้การปกครอง ของเขมร เช่น ลาว อยุธยา โยนก หริภุญชัย และอาณาจักรสุโขทัย การนำเสนอประวัติศาสตร์อีสาน ผู้วิจัยจะ นำเสนอให้เห็นพัฒนาการของชุมชนที่อาศัยอยู่ในภาคอีสานจนมีรัฐเกิดขึ้น โดยจะกล่าวถึงอีสานที่ ปรากฏในตำนานปรัมปรา อีสานในสมัยอาณาจักรล้านช้าง จนกระทั่งอีสานมีพัฒนาการเป็นรัฐ ตามลำดับดังนี้

4.1 อีสานในตำนานปรัมปรา

อีสานในตำนานอุรังคธาตุเป็นหลักฐานทางโบราณคดีอีกชิ้นหนึ่งที่อธิบาย ความสัมพันธ์ระหว่างพระธาตุพนมกับประชาชนและบ้านเมืองอีสานในอดีต ศรีศักร วัลลิโภดม (2548) กล่าวถึงตำนานอุรังคธาตุไว้ว่า เรื่องราวเกี่ยวกับประวัติของพระธาตุพนมและ เรื่องราวของ ประชาชนตลอดจนแว่นแคว้นที่เกี่ยวข้องตำนานอุรังคธาตุถือเป็นหลักฐานที่ดี สาระสำคัญ ในตำนาน อุรังคธาตุ ศรีศักรได้วิเคราะห์เป็นประเด็นสำคัญไว้ 2 ประเด็น คือ พุทธทำนายกับนิยาย ปรัมปรา (myth) พุทธทำนายคือการที่พระพุทธเจ้าเสด็จมาโปรดสัตว์ในสุวรรณภูมิ แล้วทรงทำนาย การเกิด ของบริเวณที่จะเป็นศาสนสถานวัดวาอารามหรือบ้านเมือง ตลอดจนการกำหนดพระมหากษัตริย์ หรือ บุคคลที่จะทะนุบำรุงพระพุทธศาสนา ในตำนานอุรังคธาตุพระพุทธองค์เสด็จมาโปรดดินแดนใน ลุ่มแม่น้ำโขงโดยเฉพาะ คือ ในบริเวณตั้งแต่เขตจังหวัดอุดรธานี หนองคาย สกลนคร และนครพนม เป็นสำคัญ ทรงประทับรอยพระพุทธบาทไว้ในท้องที่ต่าง ๆ เช่น ที่หนองคาย สกลนคร และ นครพนม ทรงกำหนดภูกำพร้าในเขตอำเภอธาตุพนมเป็นสถานที่บรรจุพระอุรังคธาตุ และทำนายการเกิดของ นครเวียงจันทน์ในบริเวณหนองคันแทเสื้อน้ำ

ส่วนสาระสำคัญอีกประการหนึ่งที่ปรากฏในตำนานอุรังคธาตุ คือ ตำนาน ปรัมปรา (myth) เกี่ยวกับประวัติการเกิดของภูมิประเทศ อันได้แก่ แม่น้ำ ที่ราบ และภูเขา ซึ่งมี

ความสัมพันธ์กับกลุ่มชนที่อาศัย ตำนานอุรังคธาตุกล่าวถึงการเกิดของแม่น้ำสำคัญ ๆ ตาม ลำแม่น้ำโขงว่าเป็นการกระทำของพวกนาค ซึ่งแต่เดิมมีที่อยู่อาศัยในหนองแสเขตยูนนานทางใต้ของ ประเทศจีน นาคเหล่านั้นได้เกิดทะเลาะวิวาทกัน จนเป็นเหตุให้ต้องทิ้งถิ่นฐานเดิมล่องมาตามลำแม่น้ำโขงทางใต้ ขุดควักพื้นดินทำให้เกิดแม่น้ำสายต่าง ๆ ขึ้น เช่น แม่น้ำอู แม่น้ำทิ้ง แม่น้ำจิ้ม แม่น้ำชี และแม่น้ำมูล เป็นต้น ข้อความเกี่ยวกับหนองแสและการวิวาทกันของพวกนาคจนเป็นเหตุให้ต้องหนี ลงมาทางใต้ตามลำแม่น้ำโขงนั้น ตรงกับข้อความในตำนานอื่น คือ ตำนานสุวรรณโคมคำ และตำนาน สิงหนวัติ ตำนานปรัมปราอันเกี่ยวกับนาคซึ่งเชื่อว่าเป็นความจริงนี้ เป็นเรื่องที่นิยมกันมากในสองฝั่ง แม่น้ำโขง ที่เชื่อว่านาคเป็นผู้บันดาลให้เกิดแม่น้ำลำคลอง เกิดความสมบูรณ์พูนสุขแก่บ้านเมือง และ อาจบันดาลภัยพิบัติให้น้ำท่วมเกิดความล่มจนแก่บ้านเมืองได้ นาคจึงมีความสัมพันธ์กับคนในฐานะ เป็นบรรพบุรุษ

ความเชื่อเรื่องนาคของชาวพุทธที่อยู่ตามลุ่มน้ำโขงนี้ พิเชษฐ์ สายพันธ์ (2549) ยังได้กล่าวไว้ว่า ในศตวรรษที่ 12 อาณาเขตล้านช้าง ชื่อของเมืองทั้งเวียงจันทน์และหลวงพระบางถูกเรียกชื่อว่า “ศรีสัตนาคนาค” ซึ่งการเรียกชื่อต่อท้าย ว่า ศรีสัตนาคนาคนี้ สะท้อนให้เห็นถึงความสำคัญของนาค ส่วนพระนามของพระเจ้าฟ้างุ้ม ในปี ค.ศ. 1353-ค.ศ. 1373 ก็ได้รับการขนานนามว่า “พระยาฟ้าหล้าธรณีศรีสัตนาคนหุต” ซึ่งคำว่า “ศรีสัตนาคนหุต” มีความหมายว่า นาคล้านตัว ความเชื่อเรื่องนาคที่คู่กับความอุดมสมบูรณ์ จึงอยู่ในความทรงจำของคนในแถบลุ่มน้ำโขงมาทุกยุคสมัย

นอกจากนี้ ศรีศักดิ์ วัลลิโภดม (2551) ยังกล่าวถึงการแบ่งขั้นตอน ของการอพยพเคลื่อนย้ายของกลุ่มชนที่มาจากหนองแสตามตำานานได้ว่า ตำนานสุวรรณโคมคำและ ตำนานสิงหนวัติ เป็นเรื่องของกลุ่มชนที่เคลื่อนย้ายมาตั้งรกรากอยู่ในเขตลุ่มน้ำโขงตอนบน คือ ตั้งแต่เขตจังหวัดเชียงราย หลวงพระบางลงมาจนถึง จังหวัดเลย ส่วนตำนานอุรังคธาตุนั้นเป็นเรื่องของ ผู้ที่เคลื่อนย้ายเข้ามาอยู่ในลุ่มแม่น้ำโขงตอนภาคตะวันออกเฉียงเหนือของไทย ตั้งแต่เขตจังหวัดหนองคายลงไปจนถึงอุบลราชธานี สาระสำคัญในตำนานต่อจากเรื่องการเกิดของภูมิประเทศและการเคลื่อนย้ายของกลุ่มชน คือ เรื่องราวที่เกี่ยวกับบ้านเมืองโบราณ ได้แก่ เมืองศรีโคตรบูร เมืองหนองหานหลวง เมืองหนองหานน้อย เมืองเสเกตหรือร้อยเอ็ดประตู เมืองกรุนทนคร หรือ อโยธยา เมืองอินทปัฐนคร และเมืองจุลณี บรรดาเมืองเหล่านี้เป็นเมืองหลวงของแคว้นที่สำคัญ ๆ ในยุคนั้นทั้งสิ้น เมืองศรีโคตรบูร เมืองหนองหานหลวง เมืองหนองหานน้อย และเมืองสาเกตหรือ ร้อยเอ็ดประตู เป็นแว่นแคว้นที่ตั้งอยู่ในบริเวณที่ใกล้เคียงกันดังนี้คือ

แคว้นศรีโคตรบูร ตั้งอยู่สองฝั่งแม่น้ำโขงตั้งแต่เขตจังหวัดหนองคายลงไปจนถึงเขตจังหวัดอุบลราชธานี ดอยภูกำพร้าเป็นที่ประดิษฐานพระอุรังคธาตุตั้งอยู่ทางฝั่งขวาของแม่น้ำโขง ใกล้กับลำน้ำเซบั้งไฟซึ่งไหลมาออกแม่น้ำโขงตรงข้ามพระธาตุพนม สมัยต่อมาจึงย้ายมาอยู่ทางฝั่งขวาของแม่น้ำโขงและมีชื่อใหม่ว่ามรุกนคร

แคว้นหนองหานหลวง ตั้งอยู่บริเวณหนองหาน สกลนครอันเป็นที่ราบลุ่มตอนในของลุ่มแม่น้ำโขงทางฝั่งขวา ในแคว้นนี้มีศาสนสถานที่ศักดิ์สิทธิ์ได้แก่พระธาตุเชิงชุม ซึ่งก่อสวมรอยพระพุทธบาทไว้ และพระธาตุนารายณ์เจงเวงซึ่งบรรจุพระอังคารของพระพุทธเจ้า

แคว้นหนองหานน้อย อยู่ทางตะวันตกเฉียงเหนือของหนองหานหลวง คือ บริเวณหนองหาน กุมภวาปี แคว้นนี้ไม่ได้อยู่ใกล้ฝั่งแม่น้ำโขง แต่อยู่บริเวณที่ราบลุ่มตอนเหนือของลำน้ำชี หนองหานน้อยเป็นแหล่งต้นน้ำของลำน้ำปาว ซึ่งไหลทางใต้ไปรวมกับลำน้ำชีในเขต จังหวัดกาฬสินธุ์แคว้นสาเกตหรือร้อยเอ็ดประตู ก็เช่นเดียวกันกับแคว้นหนองหานน้อยคือ ไม่ได้อยู่ในที่ราบลุ่มของแม่น้ำโขง แต่อยู่ไกลลงไปทางตะวันตกเฉียงใต้ในบริเวณที่มีลำน้ำชีไหลผ่าน เป็นบริเวณที่เป็นเขตจังหวัดร้อยเอ็ดในปัจจุบัน

ส่วน*แคว้นกุรุนทนครหรืออโยธยา แคว้นจุลณี* และ*แคว้นอินทปัฐนคร* เป็นแว่นแคว้นที่อยู่ห่างไกลออกไปนอกบริเวณลุ่มน้ำโขงในเขตภาคตะวันออกเฉียงเหนือของไทย แคว้นกุรุนทนคร หรืออโยธยา อยู่ห่างไปทางตะวันตก แคว้นจุลณีอยู่ห่างไปทางตะวันออกของแม่น้ำโขง ในเขตตังเกี่ยของเวียดนาม ส่วนแคว้นอินทปัฐนครคือแคว้นกัมพูชาสมัยโบราณซึ่งอยู่ในบริเวณลำน้ำโขงตอนใต้จากจังหวัดอุบลราชธานีลงไป ระยะต่อมาแคว้นหนองหานหลวงและแคว้นหนองหานน้อยเกิดน้ำท่วมล่มจม เป็นเหตุให้ผู้คนอพยพโยกย้ายมาตั้งถิ่นฐานใหม่ในบริเวณหนองคันแทเสื้อน้ำ ริมฝั่งแม่น้ำโขงในเขตจังหวัดหนองคายและเวียงจันทน์ ซึ่งอยู่ทางตอนเหนือของเมืองศรีโคตรบูร ต่อมาท้องถิ่นนี้ ก็เจริญขึ้นมาเป็นนครเวียงจันทน์ ในตอนแรกยังถือเป็นส่วนหนึ่งของศรีโคตรบูร แต่ต่อมาเมือง มรุกขนคร ซึ่งเป็นเมืองหลวงสลายตัวล่มจมไป เวียงจันทน์ก็ได้กลายเป็นเมืองสำคัญของแคว้น

ดังนั้นจึงอาจกล่าวได้ว่ากลุ่มชนโบราณที่เคยอาศัยอยู่บนสองฝั่งของแม่น้ำโขงในภาคตะวันออกเฉียงเหนือของประเทศไทย คือ ตั้งแต่จังหวัดอุดรธานีลงมาจรดเขตจังหวัดอุบลราชธานี เป็นเชื้อสายเผ่าพันธุ์ของกลุ่มชนที่เคลื่อนย้ายจากหนองแสในมณฑลยูนนานทางตอนใต้ของประเทศจีน มาตามลำแม่น้ำโขงและเข้าไปตั้งถิ่นฐานชุมชนกันอยู่ตามที่ราบลุ่มของสองฝั่งน้ำและบริเวณลุ่มน้ำอื่น ๆ ที่ใกล้เคียง กลุ่มชนเหล่านี้ในตอนแรกนับถือผีมีการบูชานาคเป็นสำคัญ ต่อมาเมื่อพระพุทธศาสนาแพร่หลายจากลุ่มแม่น้ำชี ผ่านหนองหานหลวงเข้ามา ประชาชนส่วนมากก็หันมานับถือพระพุทธศาสนาแต่อย่างไรก็ตามก็ยังคงรักษาลัทธิเดิมคือการบูชาพญานาคอยู่ นาคจึงกลายเป็นสิ่งศักดิ์สิทธิ์ควบคู่ไปกับพุทธศาสนา แต่ชุมชนที่อยู่ริมฝั่งแม่น้ำโขงบริเวณจังหวัดนครพนมหรือเดิมคือแคว้นศรีโคตรบูร อยู่ในท้องที่ที่มีการคมนาคมกันแคว้นอื่น ๆ ที่อยู่ใกล้ทะเลเช่น แคว้นจุลณีและแคว้นอินทปัฐนคร จึงมีโอกาสรับอารยธรรมของต่างประเทศ โดยเฉพาะลักษณะและแบบอย่างในทางศิลปกรรมของศาสนาพราหมณ์จากอินเดียเข้ามาปรุงแต่งและสร้างเป็นพระธาตุพนมขึ้นบนที่ดอยสูงริมฝั่งขวาของแม่น้ำโขง จากนั้นพระบรมธาตุก็ได้กลายเป็นศาสนสถานศักดิ์สิทธิ์ของกลุ่มชนที่อยู่ในแถบลุ่มน้ำโขงเรื่อยมา

4.2 อีสานในสมัยอาณาจักรล้านช้าง

ประวัติศาสตร์อีสานโบราณระบุไว้ว่าในราว พ.ศ. 600-พ.ศ. 1100 รัฐแรกที่ ปกครองอีสานคือ อาณาจักรพนม เป็นรัฐที่พระพุทธศาสนามีความรุ่งเรืองในแถบอินโดจีน ทางทิศตะวันตกของพนมมีอาณาจักรเจนละหรือเขมร ภายหลังเขมรรุ่งเรืองอำนาจกวาดต้อนคนไทยในอาณาจักรโยนกนครไปเป็นเชลย ขุดดิน สกัดหิน สร้างปรางค์และสิ่งก่อสร้างต่าง ๆ (จิตร ภูมิศักดิ์, 2535) จนในที่สุดอาณาจักรเขมรก็เสื่อมโทรมและอ่อนแอลง ดินแดนที่เคยอยู่ใต้การ ปกครองของเขมร เช่น ลาว และอีสาน ก็ตกเป็นของลาว ภาคกลางของไทยก็กลายเป็นอาณาจักร เอกราช คือ อยุธยา ภาคเหนือตอนบนเป็นอาณาจักรโยนกและหริภุญชัย ภาคเหนือตอนล่าง เป็นอาณาจักรสุโขทัย

ในสมัยตั้งอาณาจักรหนองแสหรือน่านเจ้า ลาวมีกษัตริย์ปกครองสืบต่อกันมา จนถึงสมัยขุนบรมราชาธิราช จึงได้สร้างบ้านแปลงเมืองขึ้นที่เมืองแถนก่อน ตรงบริเวณทุ่งนาน้อยอ้อย และสร้างเมืองต้าหอ เมืองหนองแส เมืองแถน และเมืองต้าหอ จึงเป็นเมืองหลักของลาว ในสมัยนั้น ขุนบรมเป็นกษัตริย์ที่เข้มแข็งมาก พระองค์สั่งให้พระโอรสทั้ง 7 องค์ แยกย้ายไปสร้างบ้าน แปลงเมืองในท้องที่ต่าง ๆ อำนาจของลาวได้เริ่มต้นขึ้นในสมัยของขุนลอพระโอรสองค์โตของขุนบรมที่ปกครองเมืองเชียงทองหรือเมืองหลวงพระบางในเวลาต่อมา เมื่อขุนลอยกไพร่พลจากเมืองแถนมายังแม่น้ำโขง เริ่มแรกรบพุ่งตีเมืองได้เมืองเชียงดง เชียงทอง หรือเมืองชวา ขุนลอได้เป็นกษัตริย์ต่อจากขุนลอมีกษัตริย์สืบต่อมาถึงสมัยของพระเจ้าฟ้างุ้ม โดย มหาสีลา วีระวงศ์ (2539) กล่าวไว้ว่า พระเจ้าฟ้างุ้มทรงอพยพเข้ามาในภาคอีสานเอามาไว้หนองหานน้อย (อำเภอหนองหาน จังหวัดอุดรธานี) หนองหานหลวง (อำเภอเมือง จังหวัดสกลนคร) ภูวานเถ้าวาน ปาว (จังหวัดกาฬสินธุ์) และเมืองซาย (อำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย) เป็นการอพยพคนลาวเข้าสู่ ดินแดนอีสานครั้งใหญ่ ซึ่งดินแดนอีสานก่อนที่พระเจ้าฟ้าจุ้มจะขึ้นครองราชย์เพียง 3 ปี ดินแดนนี้ ตั้งแต่เมืองหนองหานไปจนถึงเมืองร้อยเอ็ดแต่ก่อนเป็นเมืองขึ้นของประเทศเขมร ต่อมาได้ตกเป็น เมืองขึ้นของไทยในสมัยพ่อขุนรามคำแหง เมื่อเมืองสุโขทัยหมดอำนาจลงพระเจ้าอู่ทองได้ทรงตั้ง กรุงศรีอยุธยาขึ้น ในปี พ.ศ. 1893 แขวงเมืองร้อยเอ็ดจึงตกเป็นเมืองขึ้นของกรุงศรีอยุธยาไปด้วย

หลังจากขึ้นครองราชย์แล้วพระเจ้าฟ้างุ้มก็ลงไปตีเอาเมืองร้อยเอ็ดด้วย อาณาเขตของอาณาจักรล้านช้างในสมัยของพระเจ้าฟ้างุ้ม ทิศเหนือมีอาณาเขตติดกับประเทศจีน นับตั้งแต่เมืองบูนใต้ เมืองบูนเหนือลงมา ทิศใต้ติดจามและเขมร ตั้งแต่หลี่ผีขึ้นมา ทิศตะวันตกติดประเทศเวียดนาม ตามสันเขาผีปันน้ำ ทิศตะวันตกติดอาณาจักรอยุธยาและอาณาจักรล้านนา

มาถึงสมัยพระเจ้าสามแสนไทยพระโอรสของพระเจ้าฟ้างุ้ม ก็นับว่าเป็นกษัตริย์ที่สำคัญของลาวอีกพระองค์หนึ่งที่มีบทบาทขยายอาณาเขตดินแดนล้านช้าง และอพยพโยกย้ายคนลาวเข้ามาสร้างบ้านแปงเมืองในดินแดนอีสานของไทย ศรีศักร วัลลิโภดม (2548) กล่าวไว้ว่า ในพงศาวดารล้านช้างระบุว่าพระองค์ทรงมีความสัมพันธ์ทางเครือญาติกับกรุงศรีอยุธยาและ

เชียงใหม่ โดยพระองค์ได้พระราชธิดาของกษัตริย์กรุงศรีอยุธยาและพระราชธิดาของเจ้าเมืองเชียงใหม่มาเป็นพระชายา ซึ่งกรุงศรีอยุธยาในสมัยของพระเจ้าสามแสนไทยนี้ ตรงกับรัชกาลของสมเด็จพระบรมราชาธิราชที่ 1 ในช่วงนี้อาณาจักรล้านช้างได้ขยายอาณาเขตเข้ามายังดินแดนอีสานมากขึ้น เพราะสัมพันธไมตรีระหว่างลาวกับกัมพูชาตั้งแต่สมัยของพระเจ้าฟ้างุ้ม มาจนถึงรัชกาลของพระยาสามแสนไทยที่มีความสัมพันธ์กับกรุงศรีอยุธยานั้น ล้วนแต่เป็นการปูเส้นทางให้แก่การขยายตัวของอาณาจักรล้านช้างทั้งสิ้น ดังนั้นในรัชกาลของพระเจ้าสามแสนไทยนี้ คนลาวจึงได้เริ่มอพยพเข้ามาตั้งถิ่นฐานบ้านเมืองในเขตพื้นที่อีสาน โดยปะปนกับชาวพื้นเมืองเดิมบ้างและบางส่วนก็ตั้งถิ่นฐานขึ้นมาใหม่ รวมทั้งการเข้ามาตั้งถิ่นฐานอยู่ในบริเวณที่เคยเป็นบ้านเป็นเมืองมาก่อนแล้วแต่ถูกทิ้งให้รกร้างไป

ต่อมาถึงสมัยพระไชยเชษฐาธิราชทรงสร้างความเป็นปึกแผ่นภายในอาณาจักรและความสัมพันธ์กับต่างอาณาจักร โดยทรงย้ายราชธานีจากหลวงพระบางมาอยู่ที่เวียงจันทน์ ปรับปรุงเวียงจันทน์ซึ่งมีมาแต่เดิมเสียใหม่ให้เหมาะกับสภาพการเป็นเมืองหลวง ทรงสถาปนา หลวงพระบางให้เป็นศาสนสถานทางพระพุทธศาสนา พระองค์ได้ทรงบูรณะศาสนสถานหลายแห่ง นอกจากนั้นยังเป็นการถ่ายทอดศิลปวัฒนธรรมจากอาณาจักรล้านนาสู่ อาณาจักรล้านช้างด้วย ดังจะพบว่าในด้านศิลปกรรมมีพระพุทธรูปที่สร้างในเมืองหลวงพระบางที่ได้รับ อิทธิพลจากศิลปะล้านนา ดังตัวอย่าง พระพุทธรูปปางมารวิชัย วัดศรีสะเกษ กำแพงนครเวียงจันทน์ สร้าง พ.ศ. 2084 และพระพุทธรูป พระเจ้าองค์ตื้อ วัดศรีชมพูองค์ตื้อ อำเภอท่าบ่อ จังหวัดหนองคาย

4.3 อีสานในสมัยกรุงธนบุรี-ต้นกรุงรัตนโกสินทร์

ภายหลังจากลาวล้านช้างและอีสานมารวมกับอาณาจักรสยามจนถึงสิ้นรัชกาลที่มีการตั้งถิ่นฐานระดับเมืองขึ้นในอีสาน 4 กลุ่มใหญ่ ได้แก่ กลุ่มจารย์แก้ว กลุ่มพระวอ พระตา กลุ่มกูยกลุ่มเจ้าผ้าขาวและกลุ่มเจ้าโสมพะมิต (สุวิทย์ ธีรศาสวัต, 2543)

กลุ่มจารย์แก้ว เป็นเมืองกลุ่มใหญ่ที่สุดในอีสานกลางหรือลุ่มแม่น้ำชี ซึ่งเมืองในกลุ่มนี้ปัจจุบันอยู่ในพื้นที่จังหวัดร้อยเอ็ด มหาสารคาม ขอนแก่น และบางส่วนของบุรีรัมย์ คือ อำเภอพุทธไธสง กับบางส่วนของจังหวัดอุดรธานี คือ อำเภอหนองหาน เมืองในกลุ่มจารย์แก้วนี้ประกอบด้วย 6 เมือง ได้แก่ เมืองสุวรรณภูมิ เมืองร้อยเอ็ด เมืองหนองหาน เมืองชนบท เมืองขอนแก่น และเมืองพุทไธสง ส่วนเมืองมหาสารคามเกิดขึ้นในช่วงหลังสงครามเจ้าอนุวงศ์

กลุ่มพระวอพระตา กลุ่มนี้เป็นกลุ่มไทย-ลาวที่ใหญ่อีกกลุ่มหนึ่งที่มาตั้งถิ่น ฐานในภาคอีสาน ซึ่งในปัจจุบันครอบคลุมถึงจังหวัดอุบลราชธานี ยโสธร อำนาจเจริญ และ มีบางส่วนยังปกครองนครพนมและหนองคาย

กลุ่มกูย ชาวกูยหรือกวย หรือที่คนไทยและคนลาวเรียกว่าส่วย มีถิ่นฐาน ซึ่งเดิมอยู่ภายใต้ของลาวและภาคเหนือของเขมร ราวปี พ.ศ. 2200 ชาวกูยในลาวใต้ในพื้นที่ต่อมาเป็นเมือง

อัตตะปือ เมืองแสนปาง ได้อพยพเข้ามาสู่อีสานใต้ มาตั้งถิ่นฐานใหม่ คือ บ้านเมืองที่ บ้านกุดหวาย บ้านเมืองลีง บ้านลำดวน บ้านอัจจถึง และบ้านจาระพัด ต่อมาในปีพ.ศ. 2302 ในสมัยสมเด็จ พระเจ้าเอกทัศยกบ้านเมืองเป็น 4 เมือง คือ เมืองขุขันธ์ เมืองสังขะหรือสังฆะ เมืองสุรินทร์ เมืองรัตนบุรี เมืองศรีสะเกษ และเมืองบุรีรัมย์

กลุ่มเจ้าผ้าขาว-เจ้าโสมพะมิต กลุ่มนี้เป็นกลุ่มไทย-ลาว ผู้นำกลุ่มคือ เจ้าผ้าขาว ซึ่งเป็นพวกเดียวกับพระตา พระวอ แต่อพยพแยกกันตั้งแต่แรก ๆ กลุ่มนี้ตั้งเมืองกาฬสินธุ์ และเมืองสกลนคร

กลุ่มอื่น ๆ ได้แก่กลุ่มคนที่มาตั้งเมืองซึ่งต่อมาพัฒนาเป็นจังหวัดไม่ได้แตก เป็นหลายเมืองหลายจังหวัด ซึ่งก็คือกลุ่มหลักของอีสานได้แก่ เมืองชัยภูมิ เมืองเลย เมืองมุกดาหารและเมืองนครพนม

4.4 ความสัมพันธ์ระหว่างล้านนา ล้านช้าง และอีสาน

อาณาจักรล้านนา ล้านช้าง และอีสาน มีประวัติศาสตร์ร่วมกันมายาวนานสืบเนื่อง จากการมีอาณาเขตที่ใกล้ชิดกัน ผู้คนไปตั้งถิ่นฐานบ้านเรือนอยู่ปะปนกัน ตลอดจนมีวัฒนธรรมที่คล้ายกัน เกิดการผสมกลมกลืนทางวัฒนธรรมและทำให้มีการถ่ายทอดประเพณีวัฒนธรรมตั้งแต่อดีต ทั้งล้านนา ล้านช้าง และอีสานต่างก็ยอมรับในวัฒนธรรมของกันและกันมาอย่างต่อเนื่องในประเด็น ความสัมพันธ์ระหว่างอาณาจักรล้านนา อาณาจักรล้านช้าง และดินแดนอีสานในอดีตจนถึงปัจจุบัน ผู้วิจัยจะนำเสนอให้เห็นความสัมพันธ์ของผู้คนทั้ง 3 กลุ่ม ซึ่งมีจุดร่วมทางสังคมวัฒนธรรม และ ศาสนาเดียวกัน โดยจะแบ่งความสัมพันธ์ระหว่างอาณาจักรล้านนาและล้านช้าง และความสัมพันธ์ ระหว่างอาณาจักรล้านช้างกับอีสาน ดังนี้

ความสัมพันธ์ระหว่างอาณาจักรล้านนาและล้านช้าง ล้านนาและล้านช้างมีการผสมผสานและแลกเปลี่ยนประเพณีวัฒนธรรมล้านนาและล้านช้าง ภาษาและศาสนากันมาช้านาน ในด้านประเพณีล้านนาและล้านช้างมีประเพณีการทำบุญที่คล้ายคลึง กัน ซึ่งส่งผลให้ประชาชนของทั้งสองอาณาจักรรู้จักการทำบุญเข้าวัดและใกล้ชิดพระพุทธศาสนามา แต่โบราณกาล และมีความสัมพันธ์ฉันพี่น้องอย่างแน่นแฟ้น โดยเฉพาะระหว่างชนชั้นชาวบ้านที่อยู่ บริเวณชุมชนชายแดน แม้จะถูกกีดกันจากอำนาจฝ่ายการเมืองในด้านเสรีภาพและการปฏิบัติศาสนกิจ อย่างจำกัดก็ตามที่ ความสัมพันธ์ระหว่างล้านนาและล้านช้างพัฒนามาจนถึงสมัยปัจจุบัน ไทยและลาว ร่วมมือตกลงแลกเปลี่ยนวัฒนธรรมโดยจัดกิจกรรมทางด้านวัฒนธรรมร่วมกันกับสมาคมมิตรภาพไทยลาวของ สปป.ลาว เป็นประจำทุกปี กล่าวได้ว่าความสัมพันธ์ในด้านประเพณีวัฒนธรรมเป็นส่วนหนึ่ง ที่จะส่งเสริมให้เกิดสัมพันธภาพที่ดีระหว่างประเทศต่างชาติอย่างลับ ๆ ในช่วงที่ลาวตกเป็นอาณานิคมของฝรั่งเศส การติดต่อค้าขายส่วนใหญ่ที่ทำกับประเทศไทยดำเนินไปท่ามกลางมาตรการการกีดกันทางการค้า ฝรั่งเศสได้มีการวางระเบียบภาษีอากร ตรวจตราระหว่างชายแดนไทย-ลาว และได้วางระบบ

คมนาคม เพื่อสกัดกั้นการแลกเปลี่ยนสินค้า ระหว่างลาว-ไทย และบังคับให้ แลกเปลี่ยนค้าขายกับแคว้นอื่น ๆ ในอินโดจีนเอง หลังจาก สปป. ลาว เป็นเอกราชจากฝรั่งเศส การส่งสินค้าผ่านแดนมายังลาวก็ได้เปลี่ยนแปลงไป จากเดิมที่สินค้า ส่งผ่านมาจากเวียดนามและกัมพูชาก็เปลี่ยนมาทางประเทศไทยด้วยเหตุผลหลายประการ (ชลิศา รัตรสาร, 2549)

นอกจากความสัมพันธ์ระหว่างล้านนากับหลวงพระบางศูนย์กลางของอาณาจักรล้านช้างเดิม ว่ามีหลักฐานที่ชัดเจนในเรื่องความสัมพันธ์ทางเครือญาติด้วยการอภิเษกสมรสระหว่างกษัตริย์สองอาณาจักร นอกจากนั้นยังเป็นการถ่ายทอดศิลปวัฒนธรรมจากอาณาจักรล้านนาสู่ อาณาจักรล้านช้างด้วย ดังจะพบว่าในด้านศิลปกรรมมีพระพุทธรูปที่สร้างในเมืองหลวงพระบางที่ ได้รับ อิทธิพลจากศิลปะล้านนา ดังตัวอย่าง พระพุทธรูปปางมารวิชัย วัดศรีสะเกษ กำแพงนครเวียงจันทน์ สร้าง พ.ศ. 2084 และพระพุทธรูปพระเจ้าองค์ตื้อ วัดศรีชมพูองค์ตื้อ อำเภอท่าบ่อ จังหวัดหนองคาย

ความเป็นมาของลาวปรากฏชัดขึ้นเมื่อมีการก่อตั้งอาณาจักรทางเหนือขึ้นที่เชียงดงเชียงทอง หรือหลวงพระบาง ซึ่งสันนิษฐานว่าเมืองนี้คงเป็นเมืองศูนย์อำนาจของชนชาติที่พูดภาษาตระกูลมอญ-เขมร มาก่อนจะตกอยู่ในอำนาจของชนชาติลาว ทั้งนี้ ถือกันว่าประวัติศาสตร์ลาวเริ่มต้นจากเรื่องราวของพระเจ้าฟ้างุ้ม ที่กล่าวกันว่าสืบเชื้อสายมาจากขุนลอ โอรสขุนบรม ซึ่งได้ก่อตั้งอาณาจักรล้านช้างขึ้นในปี พ.ศ.1896 (ธีระ นุชเปี่ยม, 2558) จากนั้นหลังจากยุคของพระเจ้าสามแสนไทย พระราชโอรสองค์โตซึ่งอยู่ในราชสมบัติถึง 43 ปี เมื่อพระองค์สวรรคตลง ได้เกิดความแตกแยกในอาณาจักรล้านช้างมาโดยตลอด และมีทั้งช่วงที่สงบรุ่งเรืองอยู่หลายสมัย สมัยพระเจ้า โพธิสาราราช ซึ่งได้รับอิทธิพลด้านพุทธศาสนาจากอาณาจักรล้านนา จึงทำให้มีความรุ่งเรืองในด้านพุทธศาสนา ศิลปะและวรรณกรรมต่างๆ ต่อมาสมัยพระเจ้าไชยเชษฐาธิราช ซึ่งถือว่าเป็นยุคทอง ของอาณาจักรล้านช้าง มีการย้ายเมืองหลวงจากหลวงพระบางมายังเวียงจันทน์ เพื่อหลีกเลี่ยงอำนาจของหงสาวดี และมีสัมพันธไมตรีที่ดีกับกรุงศรีอยุธยา อย่างไรก็ตาม ความรุ่งเรืองได้ดำรงอยู่จนสิ้นรัชสมัยพระเจ้าสุริยวงศาธรรมิกราช หลังจากนั้นในปี พ.ศ. 2242 อาณาจักรล้านช้างได้แตกเป็น 3 อาณาจักรที่เป็นอิสระแก่กัน ได้แก่ อาณาจักรหลวงพระบางในภาคเหนือ อาณาจักรเวียงจันทน์ในภาคกลาง และอาณาจักรจำปาศักดิ์ในภาคใต้ ซึ่งความขัดแย้งทั้งภายในอาณาจักรเดียวกันและความขัดแย้งระหว่างอาณาจักรและความขัดแย้งกับประเทศอื่น ยังคงเกิดขึ้นอย่างต่อเนื่อง โดยในความขัดแย้งทั้งหมด 15 ครั้งในช่วง 84 ปี มีถึง 11 ครั้งที่เกิดขึ้นภายในอาณาจักรเดียวกัน (สุวิทย์ ธีรศาสวัต, 2543)

จนในที่สุดทั้งสามอาณาจักรของลาวได้ตกเป็นประเทศราชของไทยทั้งหมดในปี พ.ศ.2322 โดยลาวได้ตกเป็นประเทศราชของไทยเป็นระยะเวลา 114 ปี (พ.ศ.2322-2436) ในช่วงที่ไทยปกครองลาวนั้น มิได้เปลี่ยนแบบแผนการปกครองของลาว ลาวยังคงใช้กฎหมายของตน มีอิสระในการบริหารบุคคล งบประมาณ การเก็บภาษี การศาล และดำเนินชีวิตตามวัฒนธรรมล้านช้าง และ

ไทยมักจะผูกน้ำใจเจ้านายและขุนนางลาวไว้โดยตลอด ส่วนประโยชน์ที่รัฐบาลไทยได้จากการปกครองหัวเมืองลาวมากที่สุด คือ การเก็บส่วย (สุวิทย์ ธีรศาสวัต, 2543) การต่อต้านครั้งใหญ่ที่สุดของลาวต่อการปกครองของไทย คือ กบฏเจ้าอนุวงศ์ ซึ่งเจ้าอนุวงศ์ได้ฉวยโอกาสประกาศเอกราชยกทัพจากเวียงจันทน์มาตีภาคอีสานเลยมาจนถึงสระบุรี และฝ่ายไทยได้เกณฑ์กองทัพใหญ่ตีโต้ฝ่ายลาวอย่างรุนแรง ขณะที่เจ้าอนุวงศ์หนีไปพึ่งญวณหรือเวียดนาม และได้กลับมายึดเมืองเวียงจันทน์โดยการสนับสนุนกองกำลังจากทหารเวียดนาม ซึ่งทำให้ครั้งนี้ไทยได้ตอบโต้โดยการตีเวียงจันทน์จนแตกพ่ายและนับได้ว่าสร้างความเสียหายให้กับสภาพนครหลวงในขณะนั้นเป็นอย่างมาก เหตุการณ์ครั้งนี้ทำให้ไทยกับญวณบาดหมางกันมากขึ้น จนกลายเป็นสงครามยืดเยื้อชิงอำนาจระหว่างไทยกับญวณในอาณาจักรลาวโดยตลอดมาจนถึงยุคอาณานิคมด้วย ส่วนทางเศรษฐกิจในช่วงที่ไทยปกครองนั้นส่วนใหญ่เป็นการแลกเปลี่ยนกันในชุมใกล้เคียง เป็นเมืองใหญ่ๆ ซึ่งส่วนมากอยู่ริมแม่น้ำโขงที่มีการค้าระหว่างเมืองและระหว่างประเทศด้วย พ่อค้าลาวจากภาคอีสานและฝั่งซ้ายค้าขายข้ามไปมามีเป็นปกติอยู่แล้ว สินค้าจากยุโรปส่วนมากส่งผ่านกรุงเทพมาอุตรดิตถ์ทางเรือ แล้วขึ้นช้างส่งต่อทางเรือมายังหลวงพระบาง อุปสรรคการค้าในยุคนั้นคือแก่งน้ำโขงซึ่งเป็นอันตรายในการเดินเรือ ถนนที่กลายเป็นหล่มในฤดูฝน ไข้ป่าและโจรที่คอยดักปล้นอยู่ทางภาคใต้ กับ โจรฮ่อทางภาคเหนือและภาคตะวันออกเฉียงเหนือของลาว (สุวิทย์ ธีรศาสวัต, 2543)

1.10.4.2 ยุคอาณานิคม

ฝรั่งเศสเริ่มขยายอำนาจเข้ามาในอินโดจีนตั้งแต่ช่วงครึ่งหลังคริสต์ศตวรรษที่ 19 โดยได้ยึดครองเวียดนามและกัมพูชา แล้วจัดตั้งเป็นอินโดจีนของฝรั่งเศสในปี พ.ศ. 2430 ทำให้พรมแดนของไทยด้านที่ติดต่อกับประเทศราชลาวจึงประชิดกับดินแดนอาณานิคมของฝรั่งเศส (ธีระ นุชเปี่ยม, 2558) การปล้นสะดมของโจรฮ่อในเขตรอยต่อไทยญวณเป็นปัญหาเรื้อรังที่ทั้งฝ่ายไทยและญวณล้วนเคยปราบปรามให้สงบได้เป็นครั้งคราว เมื่อฝรั่งเศสปกครองญวณยังคงเกิดปัญหาเรื่องโจรฮ่ออยู่จนกระทั่ง ทั้งไทยและฝรั่งได้ร่วมมือกันในการปราบโจรฮ่อให้ออกไปจากทั้งแผ่นดินลาว และแผ่นดินญวณได้สำเร็จเด็ดขาดในที่สุด ซึ่งผลร้ายที่ตามมาคือ ฝรั่งเศสตั้งฐานทัพในสิบสองจุไทแล้วไม่ยอมถอนทัพเข้าเขตญวณ พร้อมอ้างว่าดินแดนแห่งนี้เป็นของญวณมาก่อน จึงเกิดการทำสัญญา 9 ข้อระหว่างไทยกับฝรั่งเศสที่เมืองเดียนเบียนฟู โดยยอมให้ฝรั่งเศสตั้งกองทหารที่สิบสองจุไทไว้ชั่วคราว จากนั้นฝรั่งเศสได้ขอเข้ามาสำรวจลาว เพื่อนำผลการสำรวจไปใช้ในการ ปักปันเขตแดน ซึ่งในส่วนฝ่ายไทยเห็นว่าหากมีการปักปันเขตแดนอย่างชัดเจน ก็จะขจัดปัญหาการกระทบกระทั่งต่างๆ ระหว่างกัน จึงยินยอมให้ฝรั่งเศสดำเนินการสำรวจได้ ผู้มีบทบาทสำคัญในเรื่อง การสำรวจเขตแดนคือ โอกุสต์ ปาวี รองกงสุล ประจำหลวงพระบาง ปี พ.ศ. 2429 ซึ่งปาวี ได้เริ่มสำรวจลุ่มแม่น้ำโขงก่อนหน้านั้นหลายปี ใช้เวลารวมกันถึงประมาณ 16 ปี ทั้งเดินเท้า นั่งช้าง และใช้แพเป็นพาหนะ เป็นระยะทางประมาณ 30,000 กิโลเมตร สำรวจพื้นที่รวมกันทั้งหมดประมาณ 627,000 ตารางกิโลเมตร ตั้งแต่อ่าวสยามจน

ครอบคลุมดินแดนอินโดจีนปัจจุบัน คณะสำรวจซึ่งมีอยู่หลายชุดในช่วงระยะเวลาดังกล่าวเรียกว่า คณะสำรวจปาวี (ธีระ นุชเปี่ยม, 2558) ต่อมาฝรั่งเศสอ้างสิทธิเหนือดินแดนเหล่านี้เพราะถือว่าเคยอยู่ภายใต้อำนาจเวียดนาม พร้อมเรียกร้องให้ไทยถอนกำลังออกจากดินแดนฝั่งซ้ายแม่น้ำโขงทั้งหมด พร้อมทั้งใช้กองกำลังทหารและแรงกดดันข่มขู่ไทย นำมาสู่การทำสนธิสัญญาระหว่างไทยกับฝรั่งเศสเมื่อวันที่ 3 ตุลาคม พ.ศ. 2436 โดยยกดินแดนฝั่งซ้ายของแม่น้ำโขงหรือดินแดนลาวให้ฝรั่งเศสมีอำนาจปกครองนับแต่นั้น

เมื่อฝรั่งเศสเข้าปกครองลาว ลาวกลายเป็นแคว้นหนึ่งของสหภาพอินโดจีน มีข้าหลวงใหญ่ฝรั่งเศสเป็นผู้บังคับบัญชาอยู่ที่ฮานอย ซึ่งขึ้นกับกระทรวงอาณานิคมที่ปารีสอีกที ลาวมีผู้สำเร็จราชการฝรั่งเศสปกครองอยู่เวียงจันทน์ การปกครองส่วนกลางมีฝรั่งเศสเป็นหัวหน้ากอง ส่วนการปกครองส่วนภูมิภาคมี 10 แขวง ทุกแขวงมีเจ้าแขวงฝรั่งเศสปกครอง แขวงประกอบด้วยเมืองมีเจ้าเมืองลาวซึ่งผู้สำเร็จราชการฝรั่งเศสเป็นผู้แต่งตั้ง อย่างไรก็ตามฝรั่งเศสไม่ยอมให้กษัตริย์ที่หลวงพระบางมีฐานะเป็นประมุขของลาวทั้งหมดแม้กระทั่งในเชิงสัญลักษณ์ และฟื้นฟูเวียงจันทน์เป็นนครหลวงและศูนย์กลางการปกครองโดยตรงการปกครองโดยตรงของฝรั่งเศสในแต่ละแขวงนั้นครอบคลุมกิจกรรมทุกอย่างตั้งแต่งานยุติธรรม การเก็บภาษี และงานโยธาธิการ มีการนำชาวเวียดนามมาเป็นเจ้าหน้าที่ทำงานจำนวนหนึ่ง ส่วนชาวลาวเป็นเจ้าหน้าที่ระดับล่าง ฝรั่งเศสให้ความสำคัญเป็นพิเศษในเรื่องการเลิกทาสและการเก็บภาษี ซึ่งการเลิกทาสนั้นเป็นภารกิจในการสร้างความก้าวหน้าของฝรั่งเศส ส่วนการเก็บภาษีนั้นมีการเก็บภาษีเป็นเงินมากขึ้นรวมทั้งภาษีในรูปแบบอื่น ๆ โดยสิ่งที่สร้างความไม่พอใจให้แก่ชาวลาวอย่างมากคือ การขูดรีดภาษีและเกณฑ์แรงงานต่าง ๆ อย่างมาก ทำให้ชาวลาวเดือดร้อนและพากันต่อต้านฝรั่งเศสอย่างต่อเนื่องทั้งภาคใต้และภาคเหนือในช่วงดังกล่าว ลาวได้พัฒนาการด้านสังคมต่าง ๆ ไม่ว่าจะเป็น ด้านโยธาธิการ ด้านสาธารณสุข การศึกษา และการคมนาคม ในขณะที่ด้านเศรษฐกิจไม่ได้มีพัฒนาการใด ๆ มากนัก อย่างไรก็ตามการปกครองลาวของฝรั่งเศสมีความโดดเด่นในด้านการศึกษาและวัฒนธรรมซึ่งส่งผลต่อการสร้างสำนึกความเป็นชาติในหมู่ชนชั้นนำของลาว คือ การปฏิสังขรณ์และอนุรักษ์โบราณสถานและค้นคว้าวิจัยด้านประวัติศาสตร์และวรรณกรรมของลาว คือ ในเวียงจันทน์มีการบูรณปฏิสังขรณ์พระธาตุหลวงและวัดพระแก้ว ด้วยความช่วยเหลือของสำนักฝรั่งเศสแห่งปลายบุรพทิศ รวมถึง การขุดค้นและบูรณะปราสาทหินวัดภูในจำปาสัก (ธีระ นุชเปี่ยม, 2558) อีกทั้งได้ก่อให้เกิดความตื่นตัวในการกำหนดตัวเขียนภาษาลาวให้เป็นมาตรฐานและฟื้นฟูพุทธศาสนาในลาว ซึ่งแม้ว่าพุทธศาสนาจะได้รับผลกระทบภายใต้การปกครองของฝรั่งเศส แต่ส่งผลเพียงเล็กน้อย เพราะท้ายที่สุดแล้วคริสต์ศาสนาไม่ได้รับความสนใจจากชาวลาว และชาวลาวยังคงนับถือพุทธศาสนาเช่นเดิม อีกทั้งการศึกษาค้นคว้าด้านประวัติศาสตร์ วรรณกรรม และวัฒนธรรม และการถกเถียงเรื่องต่าง ๆ ภายใต้การปกครองของฝรั่งเศสนี้ ได้มีส่วนสำคัญในการสร้างแรงกระตุ้นเกี่ยวกับชาตินิยมในลาว ซึ่งมุ่งเน้นในด้านวัฒนธรรม ต่อมาเมื่อสงครามโลกครั้งที่ 2 เกิดขึ้น

ในยุโรป และฝรั่งเศสแพ้สงคราม ทำให้อำนาจในอินโดจีนอ่อนลง ในช่วงดังกล่าว ญี่ปุ่นได้เข้ามาครอบครองลาวและชาวลาวถูกเกณฑ์แรงงานและภาษีหนักกว่าเดิม ทำให้เกิดขบวนการลาวอิสระต่อต้านจักรวรรดินิยม แต่ต่อเมื่อญี่ปุ่นยอมจำนวนต่อฝ่ายสัมพันธมิตร ฝรั่งเศสได้ส่งกองทัพกลับเข้ามาในลาวอีกครั้ง ขบวนการลาวอิสระ เป็นแกนนำในการต่อสู้กับฝรั่งเศสและสุดท้ายก็แตกพ่ายข้ามไปตั้งรัฐบาลพลัดถิ่นในประเทศไทย โดยรัฐบาลไทยซึ่งมีปรีดี พนมยงค์ เป็นผู้นำในขณะนั้น ให้การสนับสนุนทั้งอาวุธและเงิน สุดท้ายรัฐบาลพลัดถิ่นก็ได้สลายตัวไป แต่สมาชิกของขบวนการลาวอิสระบางส่วนไม่ยอมเข้าหาฝรั่งเศสได้หนีเข้าป่า เมื่อฝรั่งเศสเริ่มเพลี่ยงพล้ำในสงครามอินโดจีน ที่ดำเนินมาก็ถูกกดดันโดยเฉพาะจากสหรัฐอเมริกาให้ยอมตาม ข้อเรียกร้องของกลุ่มชาตินิยมในอินโดจีน พร้อมเรียกร้องให้ฝรั่งเศสขยายอำนาจการปกครองตนเองให้แก่ลาวมากขึ้น ในช่วงนี้กลุ่มลาวอิสระหัวรุนแรงก็แยกไปดำเนินการจัดตั้งขบวนการปฏิวัติประกอบด้วยแนวร่วม ที่เรียกว่า “แนวลาวอิสระ” และรัฐบาลที่เรียกว่า“ปะเทดลาว” ซึ่งนับว่าขบวนการคอมมิวนิสต์ลาวก่อรูปขึ้นแล้วเกือบจะสมบูรณ์ เพียงแต่ยังมิได้จัดตั้งพรรคคอมมิวนิสต์ลาวขึ้น ซึ่งส่วนนี้ได้นำไปสู่การยึดและปลดปล่อย 2 แขวงของลาว คือ แขวงซำเหนือและ แขวงพงสาลี ซึ่งถือเป็นครั้งแรกที่ลาวมีเขตพื้นที่ปกครองตนเอง ซึ่งขณะเดียวกันประเทศอื่นในอินโดจีนก็อยู่ระหว่างช่วงเรียกร้องเอกราช โดยกองทัพเวียดนามได้เปิดฉากโจมตีเดียนเบียนฟูซึ่งเป็นขุมกำลังที่ใหญ่ที่สุดของฝรั่งเศสในอินโดจีนอย่างดุเดือด จนฝรั่งเศสต้องยอมจำนนในวันที่ 8 พฤษภาคม พ.ศ.2497 หลังจากวันนั้นฝรั่งเศสได้ถอนตัวออกจากอินโดจีนอย่างสิ้นเชิง ตามสัญญาเจนีวาซึ่งลงนามในวันที่ 21 กรกฎาคม พ.ศ.2497 (สุวิทย์ ธีรศาสวัต, 2543) โดยมีหนูฮัก พูมสะหวัน เป็นตัวแทนของฝ่ายปะเทดลาวเข้าร่วมประชุม โดยที่ประชุมได้ให้การรับรองเอกราชของลาว เพื่อให้ประชาชนลาวมีอำนาจปกครองตนเอง และได้ตัดสินอนาคตทางการเมือง โดยกำหนดให้จัดการเลือกตั้งเสรีในปี พ.ศ.2498

1.910.4.3 ยุคสาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาวถึงปัจจุบัน

ประเทศลาวได้รับเอกราชและมีวิถีแห่งประชาธิปไตยในช่วงระยะเวลาสั้น ๆ นั้นคือมีการเลือกตั้งและมีรัฐบาลบริหารประเทศ แต่ความแตกแยกทางการเมืองภายในของผู้นำอย่างรุนแรงเป็น 2 ขั้วใหญ่ ได้แก่ ฝ่ายขวามีเวียงจันทน์เป็นศูนย์กลาง โดยมีมหาอำนาจโดยเฉพาะสหรัฐอเมริกาสนับสนุน อีกฝ่ายคือ ฝ่ายซ้าย หรือขบวนการปะเทดลาว ซึ่งมีศูนย์กลางที่ซำเหนือ มีประเทศสังคมนิยมสนับสนุน โดยเฉพาะเวียดนาม ในขณะที่ฝ่ายขวาแตกแยกและมีรัฐบาลเปลี่ยนหน้ากันขึ้นมาปกครองประเทศถึง 10 รัฐบาลในช่วงเกือบ 2 ทศวรรษหลังได้รับเอกราช (สุวิทย์ ธีรศาสวัต, 2543) หลังจากที่สหรัฐอเมริกาถอนกองกำลังจากอินโดจีน สมรภูมิในอินโดจีนจึงสิ้นสุดลงด้วยชัยชนะของฝ่ายคอมมิวนิสต์ ทำให้ฝ่ายขวาในลาวเสียขวัญอย่างมาก ประกอบกับเกิดเหตุการณ์วุ่นวายทางการเมือง ฝ่ายปะเทดลาวซึ่งเป็นฝ่ายซ้ายจึงได้ยึดอำนาจทางทหารและ ยึดอำนาจการปกครองลาวได้อย่างเบ็ดเสร็จ โดยการจัดตั้งรัฐบาลภายใต้พรรคประชาชนปฏิวัติลาว เมื่อวันที่ 2 ธันวาคม พ.ศ.2518

เป็นการเปลี่ยนระบอบการปกครองจากราชอาณาจักรลาวเป็นการปกครองด้วยระบอบสังคมนิยมคอมมิวนิสต์ในชื่อว่า “สาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว” มีเจ้าสุภานุวงศ์ เป็นประธานประเทศ และท่านไกสอน พมวิหาน เป็นนายกรัฐมนตรี รัฐธรรมนูญฉบับปัจจุบันของลาวประกาศใช้เมื่อปี พ.ศ. 2534 ซึ่งกำหนดให้ลาวเป็นสาธารณรัฐสังคมนิยมที่มีลัทธิมาร์กซ-เลนิน (Marxism-Leninism) เป็นพื้นฐานด้านอุดมการณ์และมีพรรคการเมืองพรรคเดียวเป็นองค์กรชี้นำประเทศคือ พรรคประชาชนปฏิวัติลาว โดยทางการลาวเรียกระบอบการปกครองตนเองว่า “ระบอบประชาธิปไตยประชาชน” (ธีระ นุชเปี่ยม, 2558)

ช่วงแรกของการปกครองประเทศในระบอบสังคมใหม่เป็นการเดินหน้าใช้อำนาจแบบเบ็ดเสร็จอย่างรวดเร็วเกินไป ความพยายามของพรรคที่จะควบคุมประเทศทั้งด้านการบริหารและเศรษฐกิจนั้น ไม่ใช่แนวทางในการสร้างความปรองดองแห่งชาติ แต่กลับสร้างความไม่ไว้วางใจและยัดเยียดสิ่งที่เรียกว่า “วัฒนธรรมสังคมนิยมแบบลาว” ข้าราชการชั้นผู้ใหญ่ทั้งหมดถูกย้ายไปยังเวียงไชเพื่อเข้าค่ายสัมมนาทางการเมือง ส่วนข้าราชการระดับล่างที่ยังคงอยู่ปฏิบัติงานก็ได้รับคำสั่งให้เข้าร่วมการประชุมครั้งแล้วครั้งเล่า เพื่อศึกษาอุดมการณ์ทางการเมืองใหม่รวมทั้งวิพากษ์นโยบายรัฐบาลชุดเก่า นอกจากนั้น ประชาชนจำนวนหนึ่งก็ถูกจับกุมและถูกส่งเข้ามาร่วมการสัมมนานั้นด้วย ทำให้เกิดบรรยากาศแห่งความหวาดกลัวและระแวงสงสัยในสังคม นอกจากการบังคับใช้กฎข้อบังคับต่าง ๆ ทั้งในระดับบุคคลและในทางเศรษฐกิจอย่างเข้มงวดแล้ว ยังมีความพยามที่จะปลุกระดมประชาชนให้มีอุดมการณ์ “ที่ก้าวหน้า” มีการปิดสิ่งพิมพ์ ควบคุมข้อมูลข่าวสารอย่างเข้มงวดกวดขัน ประชาชนในชนบทและชาวเมืองก็ถูกทหารใช้กำลังบีบคั้นให้เข้าร่วมการประชุมประชาชน ลูกจ้างของรัฐถูกกระตุ้นให้เข้าร่วมการทำงานในระดับย่อยๆ มากมาย พรรคบริหารแบบปิดประเทศ แม้ในชาติตะวันตกก็หยุดให้ความช่วยเหลือ มีเพียงประเทศคอมมิวนิสต์เช่นสหภาพโซเวียตที่คอยให้ความช่วยเหลือทางการเงินได้ในบางส่วน ซึ่งนำสู่สภาวะเศรษฐกิจที่ล่มสลาย ยิ่งไปกว่านั้นพุทธศาสนายังได้รับแรงกดดันจากนโยบายของพรรคที่พยายามทำลายความน่าเชื่อถือของพระสงฆ์ การไม่สนับสนุนให้มีการประกอบพิธีตามแบบพุทธศาสนา การคุกคามวัตรปฏิบัติของพระสงฆ์ เช่น การบิณฑบาต การให้พระสงฆ์ทำงานสร้างผลผลิต การให้สอดแทรกอุดมการณ์ของลัทธิมาร์กซิส เป็นต้น (สจ็วต-ฟอกซ์, มาร์ติน, 2553)

อย่างไรก็ตาม ประเทศลาวมีความก้าวหน้าไปหลายด้านในช่วงเกือบ 3 ทศวรรษที่ผ่านมา หลังจากที่รัฐบาลปรับเปลี่ยนแนวทางการพัฒนาแบบสังคมนิยมของตนมาเป็น “นโยบายจินตนาการใหม่” ในปี พ.ศ.2529 นโยบายนี้ต่อมาเปลี่ยนเป็นนโยบายปฏิรูปหรือการเปลี่ยนแปลงใหม่ ความมุ่งหมายหลักประการหนึ่งของนโยบายปฏิรูปคือ เชื่อมเศรษฐกิจของลาวเข้ากับระบบทุนนิยมโลกมากขึ้น เพื่อให้ลาวเติบโตก้าวหน้าในทางเศรษฐกิจได้อย่างรวดเร็ว (ธีระ นุชเปี่ยม, 2558) ในขณะที่ด้านสังคมวัฒนธรรมและความเป็นอยู่ของประชาชนนั้น รัฐบาลได้มีการผ่อนปรน และ

ประนีประนอมมากขึ้น นอกจากนั้น สจ็วต-ฟอกซ์ มาร์ติน ยังได้กล่าวถึง เรื่องการประสานสามัคคีภายในภูมิภาคซึ่งเป็นกระแสหลักของทศวรรษที่ 1990 ในการสร้างพลังอำนาจในภูมิภาคเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ซึ่งลาวได้เป็นส่วนหนึ่งในการขับเคลื่อนและร่วมมือระดับภูมิภาค ดังนี้

“เดือนเมษายน พ.ศ.2537 สะพานข้ามแม่น้ำโขงแห่งแรกระหว่างประเทศไทยกับลาวเปิดใช้อย่างเป็นทางการ สัญลักษณ์นี้ประจักษ์ชัดว่า นี่มิใช่เพียงแค่การเปิดศักราชใหม่ของความสัมพันธ์ฉันมิตรระหว่างลาว-ไทยเท่านั้น แต่ลาวกำลังถูกดึงเข้าเป็นส่วนหนึ่งของภูมิภาคนี้มากขึ้นเรื่อยๆ ซึ่งเงินลงทุนของไทยในลาวมีมากยิ่งกว่าจากประเทศอื่นๆ เป็นอิทธิพลทางเศรษฐกิจซึ่งคล้ายคลึงกับอิทธิพลทางการเมืองของเวียดนามในลาว การเปิดกว้างสู่ประเทศไทยมิใช่เพียงการก้าวไปสู่บทบาทดั้งเดิมของลาวในฐานะประเทศกันชนระหว่างกลุ่มประเทศเพื่อนบ้านที่มีอำนาจมากกว่าเท่านั้น แต่ยังหมายถึงการค้าขายและการท่องเที่ยวที่เพิ่มขึ้นกับประเทศตะวันตกและอาเซียน รวมไปถึงการไหลบ่าของวิทยาการใหม่ๆ และความคิดแบบใหม่ๆ ซึ่ง สปป.ลาว อาจมีความยากลำบากที่จะดูดซึมสิ่งเหล่านี้ได้โดยง่าย อย่างไรก็ตาม เมื่อถึงกลางปี 1990 อิทธิพลในทางสากลอันทรงพลังซึ่งเข้ามาปะทะกับ สปป.ลาว นั้นมิใช่ความขัดแย้งระหว่างประเทศอีกต่อไป แต่เป็นการทำให้ระบบเศรษฐกิจมีความทันสมัยมากขึ้นและการรวมตัวกันภายในภูมิภาค” (สจ็วต-ฟอกซ์, มาร์ติน, 2553)

ปัจจุบัน การเมืองลาวยังคงมีเสถียรภาพภายใต้การนำของพรรคประชาชนปฏิวัติลาวและรัฐบาลของนายทองสิง ทำมะวงซึ่งให้ความสำคัญต่อการแก้ปัญหาคอร์รัปชั่น และการสนับสนุนบทบาทผู้นำรุ่นใหม่ ทั้งนี้ รัฐบาลลาวปรับคณะรัฐมนตรีเมื่อเดือนมีนาคม 2557 เพื่อแก้ปัญหาด้านงบประมาณ ต่อมาเมื่อเดือนกรกฎาคม 2557 มีการแต่งตั้งรองนายกรัฐมนตรีเพิ่ม 2 ตำแหน่ง รวมทั้งรัฐมนตรีว่าการกระทรวงป้องกันประเทศรัฐมนตรีว่าการกระทรวงป้องกันความสงบ แทนผู้เสียชีวิตจากเหตุเครื่องบินตก เมื่อเดือนพฤษภาคม 2557 ซึ่งสะท้อนถึงการถ่ายโอนอำนาจจากผู้นำรุ่นเก่าสู่ผู้นำรุ่นใหม่ในที่ประชุมสมัชชาพรรคฯ สมัยที่ 10 ในต้นปี 2559

ทิศทางการพัฒนาประเทศในห้วง 5 ปีต่อไป รัฐบาลลาวยังคงมุ่งเป้าหมายการนำประเทศให้หลุดพ้นจากสถานะประเทศที่พัฒนาน้อยที่สุดภายในปี 2563 ขณะเดียวกันลาวดำเนินนโยบายต่างประเทศแบบเปิดกว้าง เพื่อสร้างดุลยภาพในการพัฒนาสัมพันธ์กับประเทศมหาอำนาจ เช่น ญี่ปุ่น และสหรัฐฯ เพื่อลดทอนการครอบงำจากอิทธิพลของจีนและเวียดนาม ทั้งนี้ ลาวกำลังเตรียมความพร้อมต่อการเป็นประธานอาเซียนในปี 2559 นอกจากนี้ สภาแห่งชาติลาวรับรองกฎหมายว่าด้วยการต่อต้านและเป็นแหล่งเงินทุนสนับสนุนการก่อการร้าย เมื่อกรกฎาคม 2557 เพื่อป้องกันปัญหาฟอกเงินและก่อการร้าย รวมทั้งปฏิบัติตามพันธะขององค์การสหประชาชาติต่อการเป็นสมาชิกขององค์การการค้าโลก อย่างไรก็ดี ลาวต้องเผชิญปัญหาท้าทาย ได้แก่ 1) ปัญหาเศรษฐกิจ เช่น รายได้ภาครัฐต่ำกว่าเป้าหมาย อัตราการ ขาดดุลการค้า ค่าครองชีพและอัตราเงินเฟ้ออยู่ในระดับที่เสี่ยงต่อการเกิดวิกฤติทางการเงิน และ 2) ปัญหาทางสังคม ได้แก่ การแพร่ระบาดของยาเสพติด

การลักลอบการค้ามนุษย์ การทุจริต ความเหลื่อมล้ำด้านการพัฒนาและรายได้ รวมทั้งแรงงานต่างชาติผิดกฎหมาย นอกจากนี้ สังคมลาวเริ่มวิจารณ์การบริหารงานของรัฐบาลจากปัญหาเศรษฐกิจ สิ่งแวดล้อมและการละเมิดสิทธิมนุษยชน ขณะที่กัมพูชา เวียดนาม และองค์กรเอกชนระหว่างประเทศยังคงคัดค้านการสร้างเขื่อนในแม่น้ำโขงของลาว (สำนักข่าวกรองแห่งชาติ, 2557)

1.10.4.4 สังคมลาวกับก่อนการเข้ามาของพุทธศาสนาและหลังการเข้ามาของพุทธศาสนา

พัฒนาการของสังคมลาวในยุคอาณาจักรล้านช้างที่ผู้วิจัยรวบรวมข้อมูลมาแบ่งออกเป็น 2 ช่วงได้แก่ สังคมลาวยุคอาณาจักรล้านช้างก่อนการเข้ามาของพุทธศาสนาและสังคมลาวในยุคล้านช้างกับการเข้ามาของพุทธศาสนา ซึ่งมีรายละเอียด ดังนี้

1) ยุคอาณาจักล้านช้างก่อนการเข้ามาของพุทธศาสนา

ในยุคอาณาจักรล้านช้างที่ยังไม่มีเส้นพรมแดนสมัยใหม่ในปัจจุบัน ชุมชนชายแดนไทย-ลาว ดังเช่น แขวงไชยะบุลี แขวงนครเวียงจันทน์ แขวงสะหวันนะเขต แขวงคำม่วนและแขวงจำปาสัก ส่วนในฝั่งไทยได้แก่ จังหวัดเลย จังหวัดหนองคาย จังหวัดนครพนมและจังหวัดอุบลราชธานี หรือหัวเมืองอีสานยังอยู่ในเขตการปกครองของอาณาจักรล้านช้าง ประชาชนทั้งสองฝั่งแม่น้ำโขมีความสัมพันธ์กันทางสายเลือด มีคติความเชื่อ มีขนบธรรมเนียมประเพณีและวัฒนธรรมร่วมกัน ดังที่ จารุวรรณ ธรรมวัตร (2538) ได้กล่าวถึง ชุมชนชายแดนไทย-ลาวว่า เป็นชุมชนที่มีประชากรหลายวัฒนธรรม แต่ที่เป็นกลุ่มใหญ่ที่สุดคือ กลุ่มวัฒนธรรมไทย-ลาว ประชากรกลุ่มนี้สืบทอดวัฒนธรรมลุ่มน้ำโขงร่วมกับประชากรในอาณาจักรล้านช้างมาตั้งแต่ในอดีต เห็นได้จากลักษณะร่วมทางวรรณกรรม ตลอดจนภาษาที่ใช้ในการสื่อสารพูดจากันมีความคล้ายคลึงกันมากต่างกันเพียงสำเนียงพูดเท่านั้น

ในยุคอาณาจักรล้านช้างนั้น วัฒนธรรมและความเชื่อยังเป็นยุคความเชื่อดั้งเดิม กล่าวคือ ชาวล้านช้างมีความเชื่อและนับถือเรื่องผีฟ้า ผีแถน ผีประจำเมืองและผีบรรพบุรุษ ดังที่ ปฐม หงส์สุวรรณ (2556) ได้เขียนบทความเรื่องปู่เยอย่าเยอ : พื้นที่ในจินตนาการกับการสร้างจิตวิญญาณ ความศักดิ์สิทธิ์ ปฐมได้อธิบายว่าปู่เยอย่าเยอที่ออกมร่ายรำในประเพณีสงกรานต์ของชาวหลวงพระบางนั้น เป็นตัวละครในตำนานที่ถือว่าเป็นวีรบุรุษของชาวล้านช้าง ตามตำนานกล่าวถึงปู่เยอ ย่าเยอที่เป็นแถนอยู่เมืองฟ้า แล้วไต่ลงมาสู่เมืองมนุษย์ หรือ “โลกลุ่ม” ตามเครือเขากาดตามคำทูลเชิญของปู่ตาลกและปู่ตาเลา เพื่อมาฟันเครือเขากาดที่ใหญ่สูงถึงฟ้าบดบังแสงตะวัน ทำให้โลกมนุษย์มีอากาศหนาวเย็นและมืดมิด ดังนั้น ปู่เยอ ย่าเยอจึงรับภาระเป็นผู้ตัดเครือเขากาด เพื่อช่วยเหลือมนุษย์ให้รอดพ้นจากความมืดมัวและความหนาวเย็น ทั้ง ๆ ที่รู้ดีว่าตนจะต้องตายพร้อมเครือเขากาด ดังนั้นจึงสั่งความไว้ว่า ครั้นถ้าตนต้องตายพร้อมกับเครือเขากาด ให้ผู้คนเรียกหาตนอยู่ทุกมื้อทุกวัน ให้ปฏิบัติตามคำสั่งอันนี้ ประชาชนชาวลาวผู้รับบุญคุณอันยิ่งใหญ่จึงพากันกล่าวขานเรียกหาปู่

เยอ ย่าเยออยู่จนถึงทุกวันนี้ นอกจากนี้ตำนานปู่เยอ ย่าเยอยังมีความสัมพันธ์กับเชื้อสายของกษัตริย์ลาว ดังที่ปฐมกล่าวว่า หลังจากที่เฒ่าทั้งสองได้สร้างและแปลงภูมิประเทศบ้านเมืองขึ้นมา ต่อมาปู่เยอย่าเยอได้สิ้นชีวิต ผู้คนจึงยกย่องให้เป็น “เทวดาหลวง” ภายหลังขุนบรมซึ่งเป็นลูกบุญธรรมของงปู่เยอย่าเยอตอนที่อยู่เมืองฟ้าก็ได้ลงมาเป็นผู้ปกครองบ้านเมืองและตั้งราชวงศ์ลาวสืบต่อมา ด้วยเหตุนี้กลุ่มราชวงศ์สายเครือลาวทั้งหลายในยุคหลังไม่ว่าจะเป็นพระเจ้าฟ้างุ้ม พระเจ้าไชยเชษฐาธิราช พระเจ้าสามแสนไทนี้ต่างก็สืบเชื้อสายมาจาก “ปู่เยอ ย่าเยอ” สองเฒ่าบรรพบุรุษผู้ยิ่งใหญ่ที่เดินทางมาจากเมืองฟ้าเมืองแถนทั้งสิ้น

นอกจากนี้ในพงศาวดารล้านช้าง ตามความเห็นของ ศุภชัย สิงห์ยะบุศย์ (2553) ยังได้กล่าวถึงความเชื่อของอาณาจักรล้านช้างในยุคเริ่มแรกว่า พื้นที่เมืองหลวงพระบาง ในระยะแรกนั้น เป็นดินแดนของฝูงยักษ์ นาคา ภูตผีปีศาจร้าย และได้มีพญายักษ์จากเมืองลังกานามว่า “นันทา” ผุดขึ้นมาเป็นใหญ่ พร้อมกับเมียชื่อมหาเทวี มีธิดาชื่อนางเมรี คนลาวเรียกว่านางกางฮี ตระกูลยักษ์นันทาได้สืบทอดการปกครองเหนือพื้นที่และตัวละครข้างต้นจนสิ้นยุค จึงมีฤาษีสองตนเข้ามาเทศนาธรรมสั่งสอน ฝูงปีศาจร้ายและนาคา ซึ่งในช่วงนั้นประกอบด้วยพญางูเหลือมพญาเงือก พญานาคใหญ่ต่าง ๆ ได้มาฟังธรรมจากฤาษีจนเปลี่ยนแปลงการใช้อำนาจร้ายกลายเป็นผู้คอยพิทักษ์รักษาพื้นดินและแผ่นน้ำ ซึ่งหลายตนได้ปรากฏอยู่ในก้านสวายเทพในฐานะเทพาอารักษ์ของคนหลวงพระบางตราบจนถึงทุกวันนี้ จากนั้นสองฤาษีได้สร้างเมืองล้านช้างด้วยการตั้งเสาอินทขิลไว้ 3 จุด คือด้านทิศตะวันออกของเมือง บริเวณนาไฮ่เดียว และบริเวณที่จารึกในพงศาวดารว่า “สุพโฮม” สองฤาษีจึงได้ตั้งชื่อว่า “เมืองเชียงทอง”เหตุเอาต้นทองเป็นนิมิตกับ “เชียงดง” เหตุเอาน้ำดงเป็นนิมิต ชื่อว่า “ล้านช้าง”เหตุเอาภูช้างและชื่อว่า“ศรีสัตนาคนหุต” เหตุเอานาคทั้งเจ็ดเป็นนิมิต จึงเรียกว่า “ศรีสัตนาคนหุตราชธานีศรีเชียงดงเชียงทอง” จากนั้นฤาษีสองตนก็เหาะหนีตามอิทธิฤทธิ์ของตน

จากประเด็นนี้ จะเห็นร่องรอยของการนับถือความเชื่อแบบดั้งเดิม เช่น พวกยักษ์ พวกนาค เงือกงูต่าง ๆ ก่อนที่พุทธศาสนาจะแผ่อิทธิพลเข้ามา ซึ่งเกิดการปะทะประสานกับความเชื่อดั้งเดิมที่มีอยู่ก่อนหน้านี้ โดยสรุปแล้ว ความเชื่อดั้งเดิมของชาวล้านช้างคือการนับถือผีแถน ผีด้ำ ผีมเหสักข์ ผีบรรพบุรุษ ผีน้ำ ผีป่า ซึ่งความเชื่อเหล่านี้ จารุวรรณ ธรรมวัตร (2530) กล่าวว่า ระบบความเชื่อบางอย่างมีหน้าที่เป็นเครื่องมือในการปกครอง เป็นหลักในการดำเนินการควบคุมสังคม เป็นเครื่องยึดเหนี่ยวปลอบประโลมใจมนุษย์ให้ดำเนินชีวิตอยู่อย่างมีความหวังและมีความสุข พงศาวดารลาวนั้น ขุนบรมราชาธิราชกล่าวถึงความสัมพันธ์ระหว่างคนกับผีไว้อย่างเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันว่า “เมื่อโลกเรานี้ยังเป็นดินเป็นหญ้าเป็นฟ้าเป็นแถนผีแลคนเทียวไปหากันอยู่บ่ขาด” ข้อความนี้ชี้ให้เห็นว่ามนุษย์และผีต่าง ๆ ได้พึ่งพาอาศัยกันมาตั้งแต่ครั้งบรรพชน ซึ่งผีที่มีความสัมพันธ์กับมนุษย์มีดังนี้

1. ผีแถนหรือผีฟ้า เชื่อว่าเป็นเทวดาที่อยู่บนฟ้ามีอำนาจเหนือมนุษย์ทั้งหลาย สามารถบันดาลให้เกิดความเป็นไปต่าง ๆ ทั้งทางดีและร้ายต่อชีวิต คน สัตว์ และพืชพันธุ์ต่าง ๆ ใน

โลก ฉะนั้นมนุษย์จะต้องปฏิบัติตนให้ถูกต้องตามประสงค์ของผีฟ้าหรือผีแถน เพื่อที่จะให้แถนมีความเมตตาและบันดาลให้เกิดความสุขแก่ตนได้ ถ้าผู้ใดกระทำสิ่งที่ไม่สบอารมณ์แถนก็จะบันดาลให้เกิดภัยพิบัติ แถนที่กล่าวถึงในพงศาวดารล้านช้างคือ แถนหลวง แถนแต่ง และแถนแนน แถนหลวงหรือแถนฟ้าคี่น เป็นหัวหน้าแถนทั้งปวงมีหน้าที่คอยควบคุมดูแลปฏิบัติงานของแถนให้เป็นไปตามปกติและการตัดสินข้อพิพาทต่าง ๆ เพื่อให้เกิดความยุติธรรมแก่ผู้เกี่ยวข้อง แถนแต่งมีหน้าที่สร้างสรรค์สิ่งต่าง ๆ เช่น สร้างการสร้างงาน แถนแนน เป็นผู้ตั้งมิ่งขวัญของมนุษย์ทำให้ชายหญิงได้พบรักกัน และกำหนดอายุสั้นยาวของมนุษย์

การติดต่อสัมพันธ์กับแถนจะเกิดขึ้น เมื่อมนุษย์เผชิญปัญหาไม่สามารถแก้ไขหรือควบคุมสถานการณ์ได้ เช่น ฝนแล้ง น้ำท่วม เกิดโรคระบาด มนุษย์เข้าใจว่าเกิดจากอิทธิฤทธิ์ของแถน จึงไปเฝ้าหรือตั้งเครื่องบูชาอัญเชิญมาขจัดภัย ปัญหาที่เกิดขึ้นนั้นอาจเป็นเรื่องส่วนบุคคลหรือเรื่องสังคมก็ได้ ผีฟ้าในพงศาวดารล้านช้าง นอกจากให้เชื้อสายมาเป็นกษัตริย์แล้ว ยังคอยควบคุมกษัตริย์ให้ปฏิบัติหน้าที่ให้อยู่ในฮีตคอง เจ้ามหาชีวิต มิเช่นนั้นผีฟ้าจะโกรธ (สูน) ดังที่พญาลังธิราชไม่ทรงธรรม ประชาชนและเสนาบดีจึงปลดพระองค์ออกจากเจ้ามหาชีวิตโดยอ้างอำนาจผีฟ้า นอกจากนี้ตำนานโบราณเรื่องท้าวฮุ่งท้าวเจืองยังได้กล่าวถึงการขอโอรสจากผีฟ้าและการเซ่นผีฟ้าก่อนออกศึกสงครามซึ่งสอดคล้องกับคติความเชื่อในพงศาวดารล้านช้าง

2. ผีด้ำหรือผีบรรพบุรุษ เป็นบรรพชนบริวารของแถนลงมาบุกเบิกโลกมนุษย์ในยุคแรกต่อสู้กับปัญหาจนตัวตาย ลูกหลานจึงได้เซ่นสรวงด้วยการอัญเชิญมากินข้าวก่อนที่จะลงมือรับประทานและมีการสร้างห้างสร้างหอไว้บูชาที่เรือนนอนของตน ผีบรรพบุรุษได้แก่ ผีปู่เยอ ย่าเยอ ปู่ง่ามย่าง่าม ปู่ไลย่าไล เป็นต้น ผีนาคก็เป็นผีบรรพบุรุษของชาวล้านช้าง เพราะมีคติความเชื่อว่านาคช่วยสร้าง “กรุงศรีสัตนาคนหุต” หลวงพระบางและนครเวียงจันทน์

3. ผีมเหสักข์หรือผีหลักเมือง เป็นผีที่คุ้มครองบ้านเมือง เป็นภูมิเจ้าที่อาศัยอยู่บริเวณที่ถือว่าเป็นทำเลในการสร้างเมืองครั้งแรก มักมีสัญลักษณ์กำหนดเป็นหลักเขตไว้จึงเรียกว่าหลักเมือง การสร้างเมืองหลวงหรืออาณาจักรทุกแห่งต้องทำควบคู่กับการสร้างหลักเมือง ทำให้เกิดสำนวนว่า “อาณาจักรหลักเมือง” ซึ่งหมายถึงกฎหมายหรือธรรมนูญซึ่งเป็นหลักของประเทศ

นอกจากผีทั้ง 3 ลักษณะข้างต้นที่กล่าวมา ซึ่งจัดว่าเป็นผีชั้นดี ในความเชื่อของชาวลาวล้านช้าง โดยเฉพาะอย่างยิ่งนครหลวงพระบางและนครเวียงจันทน์ยังมีความเชื่อในเรื่องโครงสร้างของผี นอกจากนี้ยังมีผีดีระดับทั่ว ๆ ไป และผีร้ายรวมอยู่ด้วย ผีทั่วไปคือผีป่า ผีเขา ผีน้ำที่คอยรักษาเขตแดนต่าง ๆ และผีร้าย เช่น ผีเปรต ผีพราย ผีพวกนี้ไม่มีประโยชน์ต่อใคร คอยแต่จะทำร้ายให้คนเดือดร้อนวุ่นวาย จึงต้องมีการอุทิศส่วนกุศลไปให้ตามงานบุญต่าง ๆ

2) ยุคอาณาจักรล้านช้างกับการเข้ามาของพุทธศาสนา

พุทธศาสนาเริ่มแผ่ขยายเข้ามาในอาณาจักรล้านช้างในรัชสมัยพระเจ้าฟ้างุ้ม ในสมัยนั้นพระนางแก้วกัลยา (พระนางแก้วเกงยา) พระมเหสีได้ทอดพระเนตรเห็นไพร่ฟ้าประชาชนตลอดจนขุนนาง อำมาตย์ราชมนตรี เจ้าขุนมูลนายทั้งฝ่ายในและฝ่ายนอกพระราชวังต่างถือผีทำพลีกรรมฆ่าช้างฆ่าควายบูชาผีฟ้าก็ทรงสลดสังเวชพระทัย ด้วยเหตุที่พระนางนับถือพุทธศาสนา เคยได้ถือศีล ปฏิบัติธรรม ให้ทานมาตั้งแต่ยังอยู่เมืองเขมร พระนางและพระเจ้าฟ้างุ้ม จึงได้เดินทางไปอัญเชิญพุทธศาสนาคือพระบางมาจากประเทศเขมรเข้ามาประดิษฐานในอาณาจักรล้านช้าง (มหาสิลา วีระวงส์, 2558) แต่การอัญเชิญพุทธศาสนาเข้ามาในอาณาจักรล้านช้างยุคแรกนี้ไม่ประสบความสำเร็จนัก เพราะพระบางได้ประดิษฐานไว้ที่เคียงคำ และเกิดการปะทะกันระหว่างกลุ่มแนวคิดดั้งเดิม หรือพวกอนุรักษ์นิยมซึ่งเป็นชนชั้นสูงในราชสำนักล้านช้างที่อิงอำนาจการปกครองของตนไว้กับหอผี หอแถน และความเชื่อนอกพุทธศาสนา กับอำนาจผู้ปกครองกลุ่มใหม่ที่นำโดยพระเจ้าฟ้างุ้มกับพระมเหสีแก้วกัลยา และข้าราชบริพารชั้นสูงที่ตามเสด็จพระมเหสีมาจากอินทปัตนคร อย่างไรก็ตามพระบางได้ถูกอัญเชิญมาประดิษฐานที่หลวงพระบางได้สำเร็จในยุคของพระเจ้าหล้าแสนไทได้โปรดให้ท้าวลุเพไชยกุมารหรือพระยาวิชุลราช พระอนุชาผู้ปกครองเมืองเวียงคำ อัญเชิญพระบางมาประดิษฐานที่วัดเชียงกลางเป็นการชั่วคราว พร้อมกับจัดงานพระราชพิธีสมโภชพระบางซึ่งปู่เยอย่าเยอ ก็เข้ามาร่วมพิธีดังกล่าว และพร้อมกันนี้ผีบรรพบุรุษคู่นี้ก็ได้เปลี่ยนผ่านมาเป็นผู้ค้ำชูพุทธศาสนา มีบทบาทเป็นเทวดาผู้ปกปักรักษาพระบางและพุทธศาสนาอีกหน้าหนึ่ง (ศุภชัย สิงห์ยะบุศย์, 2553)

ในระยะเวลาต่อมาประมาณ 100 ปี พุทธศาสนานิกายเถรวาทก็ลงหลักปักฐานมั่นคงในอาณาจักรล้านช้าง โดยไม่มีการละทิ้งความเชื่อดั้งเดิมคือลัทธิการพลีกรรมเช่นสรวงผีแถน ผีฟ้า ที่มีอำนาจสูงและได้มีการพยายามที่จะล้มล้างระบบความเชื่อเรื่องผีในยุคต่อมาคือ ในรัชสมัยพระเจ้าโพธิสารราชเจ้า (1527) พระองค์ได้มีพระบรมราชโองการให้ประชาชนชาวล้านช้างเลิกนับถือผีฟ้าผีแถน อันเคยมีมาแต่โบราณนั้นเสียหมด บรรดาหอโฮง (โรง) กว๊านศาล ซึ่งเป็นสถานที่ขึ้นฟ้าขึ้นแถนของเจ้ามหาชีวิตแต่ก่อนนั้น พระองค์ก็ทรงรับสั่งให้รื้อทิ้งหมด แล้วทรงสร้างพระอารามขึ้นแทนที่หอโฮงผีนั้นชื่อว่า วัดสวรรคโลก (มหาสิลา วีระวงศ์, 2540) แต่ความเชื่อเรื่องผีนั้นยังคงฝังรากลึกในจิตใจของคนล้านช้าง

ในส่วนของวรรณกรรมพุทธศาสนานั้น ที่ปรากฏในลาว มีจุดเริ่มต้นเมื่อกลางศตวรรษที่ 14 ตรงกับรัชสมัยเจ้าฟ้างุ้ม กษัตริย์ลาวที่รวบรวมแผ่นดินล้านช้างให้เป็นปึกแผ่น ในสมัยนี้มีการรับเอาพุทธศาสนานิกายมหายานเข้ามาและเผยแผ่อย่างกว้างขวางทั่วอาณาจักร เพื่อใช้เป็นพื้นฐานในการปกครองและสร้างแนวคิดความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันขึ้นในอาณาจักร โดยเฉพาะอย่างยิ่งในสมัยพระเจ้าวิชุลราช (1501-1520) พระเจ้าโพธิสารราช (1520-1547) และพระเจ้า

ไชยเชษฐาธิราช (1548-1571) ภาพของกษัตริย์ล้านช้างถูกนำเสนอให้เป็นเสมือนพระโพธิสัตว์ และมีบทบาทในการบำรุงอุ้มชูพุทธศาสนา มีการก่อสร้างวัดวาอารามต่าง ๆ ในนครเชียงทอง หรือนครหลวงพระบางในปัจจุบัน มีการอัญเชิญพระพุทธรูปศักดิ์สิทธิ์มาประดิษฐานเพื่อเป็นประธานของนคร ตามความเชื่อเรื่องศูนย์กลางของจักรวาลคติ เป็นที่ที่มีความศักดิ์สิทธิ์สำหรับให้กษัตริย์และประชาชนได้สักการบูชา ดังนั้นพระพุทธรูปประจำเมือง ดังเช่น พระบาง จึงเป็นพื้นที่ที่มีอำนาจมากที่สุด และยังเชื่อมสัมพันธ์กับสถานที่อื่น ๆ ทั่วอาณาจักร ที่สำคัญคือในสมัยพระเจ้าโพธิสารราชได้มีการรวมศูนย์พิธีกรรมทางพุทธศาสนาไว้ที่นครหลวงเพียงแห่งเดียว และทรงมีพระบรมราชโองการประกาศยกเลิกการนับถือผีแถนประจำท้องถิ่น ตลอดถึงการยกเลิกการบูชามเหสักหลักเมืองต่าง ๆ ในปี 1527 เป็นต้นมา (แกรนท์ อีแวนส์, 2549) ดังนั้น พุทธศาสนานิกายหินยานจึงได้กลายเป็นศาสนาประจำอาณาจักรล้านช้างและมีบทบาทสำคัญต่อระบบความคิด ความเชื่อ บรรทัดฐานทางสังคมตลอดจนการดำรงชีวิตของชาวล้านช้างแต่นั้นมา

การรับพุทธศาสนาเข้ามาในอาณาจักรล้านช้าง ได้ทำให้พุทธศาสนามีบทบาทสำคัญ ในการกำเนิดและขยายตัวของวรรณกรรม กล่าวคือ พุทธศาสนาไม่ได้เข้ามาเพียงหลักธรรมคำสอนและความเชื่อเพียงอย่างเดียว แต่หากนำพาเอาเรื่องราวชาดกทางพุทธศาสนาเข้ามาด้วย ดังจะเห็นได้ว่า วรรณกรรมที่แต่งขึ้นในอาณาจักรล้านช้างล้วนได้รับผลสะท้อนของศาสนาพุทธในระดับต่างกัน ทั้งในด้านเนื้อหาและรูปแบบโดยเนื้อหาส่วนใหญ่เป็นการสรรเสริญจริยวัตร คุณงามความดีของพระพุทธเจ้าผ่านการดำรงชีวิตในชาติต่าง ๆ ของพระองค์ วรรณกรรมส่วนใหญ่จึงเป็นการแปลหรือการแปลงมาจากเรื่องชาดก ซึ่งมีลักษณะเด่นคือ มีภาษาบาลีแทรกและเขียนด้วยอักษรธรรม ซึ่งเป็นอักษรที่ถือว่ามีความศักดิ์สิทธิ์

ลักษณะทางสังคมและวัฒนธรรมลาว

วิถีชีวิตของชาวสปป.ลาว ยังคงยึดถือและปฏิบัติตามขนบประเพณีที่สืบทอดต่อ ๆ กันมา ณ วันนี้ยังคงเป็นวิถีชีวิตแบบเดิม ๆ ความเชื่อดั้งเดิมมีอิทธิพลต่อชาวสปป.ลาว ทุกกลุ่ม แม้แต่ชาวสปป.ลาว กลุ่มที่ นับถือพุทธศาสนา แต่ก็ยังคงนับถือผีควบคู่ไปด้วย เช่น ความเชื่อเรื่องขวัญ ซึ่งเชื่อว่ามนุษย์จะมีขวัญประจำตัว เมื่อขวัญออกจากร่างกายจะต้องทำพิธีสู่ขวัญ ศาสนาของชาวสปป.ลาวเทิง และชาวสปป.ลาวสูงหลายเผ่ามี การนับถือผีทั้งในธรรมชาติและผีบรรพบุรุษ อาการเจ็บไข้ได้ป่วยจะเกี่ยวข้องกับการกระทำของผีเหมือนในอดีตยังไม่เปลี่ยนแปลงไปตามกระแสโลกงานประเพณีต่าง ๆ ของชาวสปป.ลาว นอกจากวิถีชีวิตความเป็นอยู่ และภาษาไทย-ลาวที่มีความคล้ายคลึงกันแล้ว งานประเพณีต่าง ๆ ตลอดปีของสปป.ลาว จัดในวัดที่มีอยู่ทั่วประเทศ 5,000 วัด และมีพระสงฆ์ 22,000 รูป ซึ่งดูไม่ต่างจากชาวไทยในภาคอีสานนัก เกือบทั้งหมดเป็นงานประเพณีที่เกี่ยวเนื่องกับพุทธศาสนาเรียกกันว่า ฮีตสิบสอง (ฮีตหมายถึง จารีต) ชาวลาวมีงานประเพณีครบทั้งสิบสองเดือนในหนึ่งปี คำว่า “ฮีต” มาจากภาษาบาลีว่า จารีตะ หมายถึงประเพณีที่เคยทำมาในแต่ละเดือน ครบ 12

เดือนซึ่งได้กำหนดขึ้นเมื่อใดไม่มีหลักฐานบันทึกไว้แต่เป็นที่สังเกตมีการเปลี่ยนแปลงเนื้อหาของฮีตคองนั้นเรื่อยมาตามยุคสมัยของสังคม ซึ่งมีปรากฏขึ้นในหนังสือบูฮานของหลวงพระบาง ซึ่งได้กล่าวว่า “ฮีตสิบสองแต่บูฮาน เจ้าฤาษีสองพี่น้องสั่งสอนไว้กับพระยาสมมุติราชมา แต่ก่อนยังไม่มีศาสนาพระพุทธเจ้า เป็นท้าวเป็นพญาเสวยราชสมบัติในบ้านเมืองให้ปฏิบัติตามฮีตสิบสองอย่างอย่าได้ขาด บ้านเมืองจึงจะเจริญรุ่งเรือง” (กระทรวงแถลงข่าวและวัฒนธรรม, 2000)

สังคมวัฒนธรรมในยุคล้านช้างในสมัยพระเจ้าฟ้างุ้ม ได้กำหนดฮีตสิบสอง คองสิบสี่ และมีการเปลี่ยนแปลงในสมัยพระเจ้าสุริยะวงศาธรรมิกราช เพื่อให้เหมาะสมกับความเชื่อของยุคสมัยฮีตสิบสองสมัยพระเจ้าฟ้างุ้ม (กระทรวงแถลงข่าวและวัฒนธรรม, 2000) มีดังนี้ เดือนเจียง ให้เลี้ยงผีฟ้าผีแถน เดือนยี่ ทำบุญคุณข้าว เดือนสาม ทำบุญข้าวจี่ เดือนสี่หาดอกไม้มาตากไว้ (เตรียมเครื่องสักการบูชา) เดือนห้า ทำบุญสรงน้ำพระเจ้าทุกวัด เดือนหกสรงน้ำพระเจ้าฝ่ายเหนือและฝ่ายใต้ เดือนเจ็ด บูชาเทวดาอารักษ์หลักเมือง เดือนแปด ทำบุญ เข้าพรรษา เดือนเก้า ทำบุญข้าวประดับดิน เดือนสิบ ทำบุญข้าวสลาก เดือนสิบสอง ทำบุญส่วงเฮือและบูชาพระธาตุศรีธรรมาหายโศก

ฮีตสิบสองในสมัยพระเจ้าสุริยะวงศาธรรมิกราช มีการเปลี่ยนแปลงดังนี้ คือ เดือนเจียง พระสงฆ์เข้ากรรม เดือนยี่ ทำบุญคุณข้าว" เดือนสาม ทำบุญข้าวจี่ (บุญมาฆบูชา) เดือนสี่ บุญพระเวส เดือนห้า ทำบุญสรงน้ำพระ เดือนหก ทำบุญบั้งไฟ (บุญวิสาขบูชา) เดือนเจ็ด บุญเลี้ยงผีอารักษ์หลักเมือง เดือนแปด ทำบุญเข้าพรรษา เดือนเก้า ทำบุญข้าวประดับดิน เดือนสิบ ทำบุญข้าวสลากเดือนสิบเอ็ด ทำบุญออกพรรษาเดือนสิบสอง ทำบุญนมัสการพระธาตุศรีธรรมาหายโศก

จะเห็นว่าการปรับเปลี่ยนในสมัยพระเจ้าสุริยวงศาธรรมิกราช ซึ่งบ้านเมืองให้ความสำคัญกับพุทธศาสนา จึงได้ปรับเปลี่ยนฮีตคองตามพุทธศาสนาคือเดือนเจียงปรับจากเลี้ยงผีฟ้าผีแถนเป็นบุญเข้ากรรม เดือนสี่ จะมีการเตรียมดอกไม้เครื่องบูชาเป็นบุญพระเวส และเดือนสิบเอ็ดเป็นบุญออกพรรษาซึ่งสมัยเจ้าฟ้างุ้มไม่ได้กำหนดฮีตในเดือนนี้ไว้ ส่วนฮีตสิบสองในสมัยเจ้าฟ้างุ้มยังคงให้ความสำคัญกับความเชื่อดั้งเดิม ตามสังคมวัฒนธรรมในยุคนั้น และฮีตสิบสองในยุคปัจจุบันของสังคมลาวนั้น กิแดง พอนกะเสมสุก (2006) กล่าวไว้ว่ า ฮีตสิบสองเป็นคำแผลงมาจากภาษาบาลีว่า “จาริตะ” แปลว่าขนบธรรมเนียม แบบ แผนข้อปฏิบัติอันดีงามหรือประเพณีต่างๆ ซึ่งบรรพชนลาวได้ประดิษฐ์สร้างขึ้นมาภายใต้คำสั่งสอนทางพุทธศาสนาและนำพาประชาชนรุ่นหลังประพฤติปฏิบัติมาจนถึงปัจจุบัน ดังนี้

เดือนอ้ายหรือเดือนเจียง ***“บุญเข้ากรรม”*** (บุญเดือนเจียง) เป็นเดือนที่พระสงฆ์*เข้าอยู่กรรม* เพื่อให้พระสงฆ์ผู้ได้ล่วงละเมิดพระวินัยต้องอาบัติ*สังฆาทิเสส* ได้สารภาพต่อหน้าคณะสงฆ์ เป็นการฝึกจิตสำนึกถึงความบกพร่องของตน และมุ่งประพฤติตนให้ถูกต้องตามพระธรรมวินัยต่อไป

เดือนยี่ **“บุญคูณลาน”** บางท้องที่เรียกบุญกุ้มข้าวใหญ่ คือบุญประเพณีที่ทำขึ้นในเดือนยี่ หรือเดือนสองของปี ชาวอีสานนิยมนิมนต์พระสงฆ์มาเจริญพระพุทธมนต์และประกอบพิธีบายศรีสู่ขวัญข้าวตามธรรมเนียมประเพณีของชาวนาในประเทศลาว หลังจากเสร็จสิ้นการเก็บเกี่ยว นิยมนำข้าวที่นวดแล้วกองขึ้น ให้สูง จากนั้นจึงทำบุญประเพณีเพื่อเป็นสิริมงคล เรียกว่าบุญคูณลาน คำว่าลาน คือ สถานที่สำหรับนวดข้าว ในส่วนคำว่าคูณลาน คือเพิ่มเข้าให้เป็นทวีคูณ หรือทำให้มากขึ้น นั่นเอง

เดือนสาม **“บุญข้าวจี่”** บางท้องที่เรียกบุญข้าวกี่ คือบุญประเพณีที่ทำขึ้นในเดือนสาม ภายหลังการทำบุญวันมาฆบูชา ชาวลาวนิยมนิมนต์พระสงฆ์มาเจริญพระพุทธมนต์และประกอบพิธีบายศรีสู่ขวัญข้าวในเล้า (ยุ้งฉาง) บุญข้าวจี่ เป็นกิจกรรมร่วมของชุมชนหลายหมู่บ้าน นั่นคือ ชาวลาวบางหมู่บ้านเรียกงานบุญนี้ว่าบุญคุ้ม กล่าวคือ จะทำบุญกันเป็นคุ้มๆ หรือบางหมู่บ้านก็จะทำกันที่วัดประจำหมู่บ้าน ชาวบ้านที่เป็นเจ้าภาพก็จะบอกบุญไปยังหมู่บ้านใกล้เคียงให้มาร่วมกันทำบุญด้วย

เดือนสี่ **“บุญผะเหวด”** หรือที่เรียกกันโดยทั่วไปว่าบุญมหาชาติ เป็นบุญที่มีการเทศน์มหาชาติ หรือมหาเวสสันดรชาดก เป็นนิทานเรื่องยาวจำนวน 13 ผูก หรือ 13 กัณฑ์ 1,000 พระคาถา ซึ่งแสดงถึงจริยวัตรของพระโคตมพุทธเจ้า เมื่อคราวที่พระพุทธองค์ทรงเสวยพระชาติเป็นพระเวสสันดร ในบุญผะเหวดนี้ ชาวลาวนิยมทำข้าวปุ้น (ขนมจีน) ไว้ทุกบ้านเรือน สมกับคำกล่าวที่ว่า "กินข้าวปุ้น เอาบุญผะเหวด ฟังเทศน์มหาชาติ "

เดือนห้า **“บุญฮดสรง”** หรือ บุญฮดน้ำ ตรงกับวันขึ้น 15 ค่ำเดือน 5 โดยถือว่าเป็นวันขึ้นปีใหม่ของลาวในสมัยโบราณ ตามธรรมเนียมประเพณีของลาวเมื่อถึงเดือนห้า จะมีพิธีหรือมีบุญประเพณีเพื่อเป็นสิริมงคลคือ “บุญฮดสรง” เช่น ฮดสรงพระสงฆ์ บุพการีและญาติผู้ใหญ่

เดือนหก **“บุญบั้งไฟ”** บ้างก็เรียกบุญขอฝน เพราะเป็นการบูชาพระยาแถน ซึ่งเชื่อกันว่า มีหน้าที่คอยดูแลให้ฝนตกถูกต้องตามฤดูกาลตามธรรมเนียมประเพณีของลาว เมื่อถึงเดือนหก จะมีพิธีหรือมีบุญประเพณีเพื่อเป็นสิริมงคลคือบุญบั้งไฟ โดยจัดกันก่อนฤดูทำนา ด้วยความเชื่อว่าเป็นการขอฝนเพื่อให้ฝนตกต้องตามฤดูกาล ข้าวกล้าในนาข้าวอุดมสมบูรณ์

เดือนเจ็ด **“บุญซำฮะ”** นิยมจัดทำพิธีเลี้ยงตาแฮก ปู่ตา หลักเมือง งานบุญเบิกบ้านเบิกเมือง งานบวชนาค ตามธรรมเนียมประเพณีของอีสาน เมื่อถึงเดือนเจ็ด จะมีพิธีหรือมีบุญประเพณีเพื่อเป็นสิริมงคลคือ “บุญซำฮะ” คำว่า ซำฮะ ก็คือ ชำระ ที่หมายถึง ล้างให้สะอาดบุญเดือนเจ็ด หรือ บุญซำฮะ บ้างก็เรียก บุญเบิกบ้าน บุญกลางบ้าน บุญคุ้ม เป็นงานบุญที่ชาวลาวจะจัดงานประเพณีขึ้น มีจุดประสงค์เพื่อ ปัดรังควานและขับไล่เสนียดจัญไร ตลอดถึงเหล่าภูติผีปีศาจหรือสิ่งชั่วร้ายให้ออกไปจากหมู่บ้าน นอกจากเป็นการทำบุญเพื่อชำระล้างสิ่งที่ไม่ดีแล้ว ยังมีการทำพิธีบูชาสิ่งศักดิ์สิทธิ์คู่บ้านคู่เมือง เพื่อให้เกิดความเป็นสิริมงคลอีกด้วย

เดือนแปด **“บุญเข้าวัดสา”** ส่วนใหญ่แล้วจะมีการถวายเทียนเข้าพรรษาและถวายผ้าอาบน้ำฝน เดือน 8 เป็นเดือนอยู่ในระยะหน้าฝน และเป็นเดือนที่พระอยู่จำพรรษาตลอดสามเดือน ไม่ไปค้างคืนที่อื่น ยกเว้นแต่มีกิจที่จำเป็น บางทีพอที่จะอนุโลมให้ไปค้างคืนที่อื่นได้ แต่ทั้งนี้ต้องไม่เกิน 7 วัน ถ้าเกินนั้นถือว่าพรรษาขาด โดยปกติแล้วกำหนดเอาวันแรม 1 ค่ำ เดือน 8 ของปีที่เป็นปกติมาส (8 หนเดียว) เป็นวันอธิษฐานเข้าพรรษา สำหรับปีที่เป็นอธิกมาสคือ 8 สองหน กำหนดเอาวันแรม 1 ค่ำเดือน 8 หลัง เป็นวันอธิษฐานเข้าพรรษา

เดือนเก้า **“บุญข้าวประดับดิน”** เป็นประเพณีที่ทำเพื่ออุทิศส่วนกุศลให้แก่ เปรต และญาติมิตรที่ตายไปแล้ว ตามธรรมเนียมประเพณีของลาว เมื่อถึงเดือนเก้า จะมีพิธีหรือมีบุญประเพณีเพื่อเป็นสิริมงคลคือ “บุญข้าวประดับดิน” บุญข้าวประดับดิน เป็นประเพณีหนึ่งในฮีตสิบสอง นิยมทำกันในวันแรม 14 ค่ำ เดือน 9 หรือที่เรียกว่า บุญเดือนเก้า เป็นบุญที่ทำเพื่ออุทิศส่วนกุศลให้แก่เปรต (ชาวอีสานบางถิ่นเรียก เผต) และปู่ ย่า ตา ยายหรือญาติมิตรที่ตายไปแล้ว

เดือนสิบ **“บุญข้าวสาก”** หรือ บุญฉลากภัต เป็นประเพณีที่ให้พระเณรทั้งวัดจับสลากเพื่อจะรับปัจจัยไทยทาน ตลอดจนสำรับกับข้าว ที่ญาติโยมนำมาถวาย คำว่า "สาก" ในที่นี้มาจากคำว่า "ฉลาก" ในภาษาไทย ข้าวสากหรือฉลากภัตรนี้แต่ละท้องถิ่นทำไม่เหมือนกัน เช่นในบางท้องถิ่นอาจจะจัดของ เครื่องใช้ในชีวิตประจำวัน เช่น สบู่ ยาสีฟัน ยาตำราหลวง มาทำเป็นห่อๆ นำไปถวายพระ ก่อนจะทำพิธีถวายก็จะมีการจับฉลากก่อน ทีนี้พอตนเองจับฉลากได้เป็นชื่อของพระเณรรูปใด ก็นำไปถวายตามนั้น

เดือนสิบเอ็ด **“บุญออกวัดสา”** หรือบุญออกพรรษา เป็นช่วงที่มีการจัดงานใหญ่กันเกือบตลอดเดือน นิยมถวายผ้าห่มกันหนาวในวันเพ็ญ มีงานบุญตักบาตรเทโวฯ หลังจากที่พระสงฆ์จำพรรษามา ตลอดระยะเวลา 3 เดือน ก็ถึงช่วงการออกพรรษา วันออกพรรษาจะตรงกับวันขึ้น 15 ค่ำ เดือน 11 ของทุกปี เรียกอีกอย่างหนึ่งว่าวันมหาปวารณา คำว่าปวารณา แปลว่าอนุญาต หรือยอมให้ในวันออกพรรษานี้พระสงฆ์จะประกอบพิธีทำสังฆกรรมใหญ่ เรียกว่ามหาปวารณา เป็นการเปิดโอกาสให้ภิกษุว่ากล่าวตักเตือนกันได้ เพราะในระหว่างเข้าพรรษา พระสงฆ์บางรูปอาจมีข้อบกพร่องที่ต้องแก้ไข การให้ผู้อื่นว่ากล่าวตักเตือนได้ ทำให้ได้รู้ข้อบกพร่องของตน และยังเปิดโอกาสให้ซักถามข้อสงสัยซึ่งกันและกันด้วย

เดือนสิบสอง **“บุญกฐิน”** นิยมถวายผ้าไตรจีวร ให้แก่พระภิกษุสงฆ์ 5 รูปขึ้นไป ซึ่งอยู่ในวัดเดียวกัน และเป็นผู้จำพรรษาครบถ้วนไตรมาส (3 เดือน) โดยไม่ขาดพรรษา คำว่า กฐิน แปลว่า ไม้สะดึง คือกรอบไม้ชนิดหนึ่งสำหรับขึงผ้าให้ตึง สะดวกแก่การเย็บ ในสมัยโบราณ การเย็บผ้าต้องเอาไม้สะดึงมาขึงผ้าให้ตึงเสียก่อน แล้วจึงเย็บเพราะช่างยังไม่มีความชำนาญเหมือนสมัยปัจจุบันนี้ และเครื่องมือในการเย็บก็ยังไม่เพียงพอ เหมือนจักรเย็บผ้าในปัจจุบัน การทำจีวรในสมัย

โบราณจะเป็น ผ้ากฐินหรือแม้แต่จีวรอันมิใช่ผ้ากฐิน ภิกษุสงฆ์ร่วมช่วยกันตัดเย็บ เกิดความสามัคคีในหมู่สงฆ์

ในด้านงานวิจัยเกี่ยวกับประเทศลาวนั้น พบว่า มีงานวิจัยที่มีนักวิชาการไทยและนักวิชาการลาวได้ศึกษาความเป็นลาวไว้อย่างหลากหลาย ดังเช่น งานวิจัยเกี่ยวกับวรรณคดีลาว มีการนำวรรณคดีลาวที่มีชื่อเสียงเป็นที่รู้จักกันอย่างกว้างขวางในสังคมลาวมาศึกษาโดยอาศัยแนวคิดทฤษฎีวรรณกรรมสมัยใหม่ นอกจากนี้ยังมีการศึกษาวรรณกรรมลาวสมัยใหม่อย่างหลากหลายและน่าสนใจเช่นเดียวกัน ดังรายละเอียดต่อไปนี้

1. งานวิจัยเกี่ยวกับวรรณคดีลาว

งานศึกษาด้านวรรณคดีลาวที่น่าสนใจที่เป็นการศึกษาเนื้อหาและแนวคิดพบในงานศึกษาของ คมกฤษณ์ วรเดชนัยนา (2556) ได้ศึกษา “พระลักพระลาม สำนวนลาว: วรรณทัศน์ของ สัจจิดานันดะ สะหาย” โดยมีวัตถุประสงค์ที่จะวิเคราะห์วรรณทัศน์ของสัจจิดานันดะ สะหาย เป็นหลักสำคัญ เพื่อศึกษาเนื้อหาและแนวคิดของวรรณกรรมที่แสดงให้เห็นทัศนะของผู้ปริวรรตเรียบเรียง โดยใช้ข้อมูล คือ หนังสือ พระลักพระลาม สำนวนลาว โดยสัจจิดานันดะ สะหาย ชาวอินเดีย เป็นผู้ปริวรรตเรียบเรียงจากหนังสือผูกใบลานฉบับต่าง ๆ และจัดพิมพ์โดยกรมการสัมพันธ์วัฒนธรรมอินเดีย นิวเดลฮี เมื่อปี ค.ศ. 1973 เป็นข้อมูลหลัก และอาศัยสำนวนอื่น ๆ เป็นข้อมูลประกอบ ผลการศึกษาพระลักพระลาม สำนวนลาว ทำให้เห็นภาพวิถีชีวิต ความเป็นอยู่สังคมลาว ในทัศนะของสัจจิดานันดะ สะหาย ซึ่งพบว่า สัจจิดานันดะ สะหาย มุ่งเน้นให้เห็นความเป็นสังคมประเพณีที่มีคติความเชื่อขนบธรรมเนียมประเพณี ความอุดมสมบูรณ์ สะท้อนสังคมวัฒนธรรมลาว ตั้งแต่การกำเนิดเกิดคน การตั้งถิ่นฐานบ้านเรือน การทำมาหากินภายใต้ความอุดมสมบูรณ์ของธรรมชาติ การกำหนดกฎเกณฑ์การปกครอง จารีตฮีตคองประเพณีท้องถิ่น รวมถึงความเชื่อเรื่องโลกและจักรวาลวิทยา อันเป็นเรื่องราวเฉพาะทางวัฒนธรรม ซึ่งถูกถักทอให้เข้ากับระบบสังคมวัฒนธรรมลาว

นอกจากนี้ยังมีงานศึกษาวรรณคดีลาวระดับปริญญาเอกที่สำคัญอีกเล่มหนึ่งที่ศึกษาวรรณกรรมในบทบาทในการสร้างภาพแทนและอัตลักษณ์พบในงานศึกษาของ สมัย วรรณอุดร (2558) ได้ศึกษา “พระลักพระลาม (รามเกียรติ์ฉบับลาว) : การนำเสนอภาพแทนอัตลักษณ์ลาวและนิเวศวัฒนธรรมลุ่มน้ำโขง” ผลการศึกษาของสมัยชี้ให้เห็นว่า วรรณกรรมเรื่องพระลักพระลามมีขนบวรรณกรรมที่ทำให้ทราบว่าเป็นวรรณกรรมที่เกิดจาก “รสนิยมทางวรรณศิลป์” ของลาวโดยแท้ แม้ว่าจะได้รับอิทธิพลมาจากรามายณะหรือนิทานพระรามฉบับอื่น ๆ แต่ทว่าผู้แต่งก็ได้พยายามรักษาอัตลักษณ์ทางวรรณกรรมของลาวเอาไว้ได้ อย่างน่าสนใจ องค์ประกอบของวรรณกรรม การดำเนินเรื่องมีลักษณะที่คล้ายกันกับองค์ประกอบของ อรรถกถาชาดก และมีการเพิ่มองค์ประกอบอื่น ๆ เข้ามาในตอนท้าย โครงเรื่องมีลักษณะเป็นแนว นิทานคติธรรม ตัวละครทั้งฝ่ายดีและฝ่ายร้ายนั้น มีลักษณะหรือพฤติกรรมที่ตรงกันข้ามกันแบบคู่ตรงกันข้ามเป็นส่วนมาก ฉาก/สถานที่ได้นำเสนอให้เห็นถึง

ฉากธรรมชาติทั้งที่เกิดขึ้นเองและเกิดจากการสร้างขึ้นของมนุษย์ ฉากที่เป็นวิถีชีวิตของตัวละครและวิถีการดาเนินชีวิตของสังคม

การนำเสนอภาพแทนอัตลักษณ์ความเป็นลาวนั้น พบว่าอัตลักษณ์ทางชนชั้น มีโครงสร้างชนชั้นแบบลาวโบราณในยุคอาณาจักรล้านช้าง อัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์พบว่า มีการกล่าวถึงความสัมพันธ์ระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์ลาว ชาติพันธุ์ข่า และชาติพันธุ์เขมร มีการนาเสนอให้เห็นถึงความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่ชาติพันธุ์ลาวมีเหนือชาติพันธุ์อื่น อัตลักษณ์ทางการเมืองพบว่ามีรูปแบบการเมืองการปกครองแบบอาญาสี่ซึ่งเป็นอัตลักษณ์ทางการเมืองการปกครองที่โดดเด่นในอดีตของลาว อัตลักษณ์ทางศาสนามีทั้งคติความเชื่อดั้งเดิม ศาสนาพุทธและศาสนาพราหมณ์ที่ผสมกลมกลืนกันอยู่ลึกซึ้งอัตลักษณ์ทางเพศสภาวะ มีทั้งความเหมือนกันและความต่างกันตามสถานะของเพศ ความเหมือนกันเช่น ความกตัญญูกตเวที ความซื่อสัตย์ เป็นต้น ในส่วนความแตกต่าง เช่น เพศชายมีความหยิ่งในศักดิ์ศรี และเพศหญิงมีการให้ความสำคัญกับการมีวิชาความรู้ และความสามัคคีในครอบครัว เป็นต้น ส่วนอัตลักษณ์ทางวรรณกรรมมีลักษณะเฉพาะที่เป็นรสนิยมทางวรรณกรรมของสังคมลาว การนำเสนอภาพแทนนิเวศวัฒนธรรมสังคมลุ่มน้ำโขงพบว่าผู้คนในสังคมลุ่มน้ำโขงให้ความสำคัญกับเครือญาติ และมีความสัมพันธ์กับกลุ่มชาติพันธุ์อื่น ๆ ในลุ่มน้ำโขง มีความสัมพันธ์กับธรรมชาติแวดล้อมและสิ่งเหนือธรรมชาติอย่างลึกซึ้ง ทั้งที่อยู่เหนือโลก บนโลกและใต้โลก โดยสรุปวรรณกรรมเรื่อง พระลักพระลามหรือพระลามชาดกฉบับลาวนี้ เป็นวรรณกรรมตามรสนิยมของท้องถิ่นลาวหรือวรรณกรรมลุ่มแม่น้ำโขงโดยแท้ มีการนำเสนอให้เห็นภาพแทนที่แสดงให้เห็นอัตลักษณ์ความเป็นลาวที่ประกอบสร้างขึ้นผ่านวรรณกรรม และเข้าใจพฤติกรรมของคนในสังคมลุ่มน้ำโขงที่มีความสัมพันธ์ต่อธรรมชาติแวดล้อมและสิ่งเหนือธรรมชาติได้ชัดเจนยิ่งขึ้น และยังคงมีบทบาทในพื้นที่ทางศิลปวัฒนธรรมลุ่มน้ำโขงอยู่จนถึงปัจจุบัน

2. งานวิจัยเกี่ยวกับวรรณกรรมลาวสมัยใหม่

วรรณกรรมลาวสมัยใหม่เป็นตัวบทที่ถูกนำมาศึกษาอย่างหลากหลายและแสดงให้เห็นพัฒนาการในงานเขียนของลาว งานศึกษาที่น่าสนใจคืองานศึกษาของ อุมารินทร์ ตุลารักษ์ (2550) ได้ศึกษา “แม่หญิงในวรรณกรรมลาวร่วมสมัยหลังการปฏิวัติชาติประชาธิปไตย ค.ศ. 1975” ผลการศึกษาของ อุมารินทร์พบว่า วรรณกรรมช่วงแรกภาพแทนผู้หญิงยุคเพื่อสังคมนิยมส่วนใหญ่เป็นผู้ทำประโยชน์เพื่อสังคมตามลักษณะของคนใหม่แบบสังคมนิยม (New Socialist Man) ในอุดมคติรัฐ แต่อีกส่วนหนึ่งยังมีภาพแทนผู้หญิงที่ขัดขืนไม่ยินยอมทำ ตามนโยบายรัฐ ซึ่งเป็นตัวแทนอุดมการณ์อีกกระแสหนึ่งที่ขัดแย้งกับวาทกรรมกระแสหลัก ภาพแทนของผู้หญิงช่วงนี้จึงได้รับอิทธิพลมาจากกระแสอุดมคติของพรรคที่พยายามครอบงำ อุดมการณ์ (Hegemony) คนกลุ่มต่าง ๆ และความพยายามในการนำเสนออุดมการณ์ที่แตกต่างไว้ในตัวบทอย่างแนบเนียนวรรณกรรมช่วงที่สองภาพแทนผู้หญิงยุคจินตนาการใหม่ไม่จำกัดเพียงการทำเพื่อสังคมหรือต่อต้านวาทกรรมของรัฐ แต่เป็นการ

ปะทะประสานกันระหว่างวาทกรรม (Discourse) แบบสังคมนิยม วาทกรรมเก่าแบบจารีต และวาทกรรมใหม่ที่เกิดจากความเปลี่ยนแปลงในสังคม ดังนั้นจึงมีการให้ความหมายผู้หญิงที่เป็นอุดมคติของสังคมและผู้หญิงชายขอบที่หลากหลาย อีกทั้งค่านิยมแบบจารีตบางอย่างได้รับการผลิตซ้ำ เช่น พรหมจรรย์และวัตถุทางเพศ รวมทั้งความสำคัญของสถานะแม่ เมียและแม่ศรีเรือน

วรรณกรรมช่วงที่สามภาพแทนแม่หญิงยุคโลกาภิวัตน์แสดงให้เห็นความเชื่อมโยงกับการเปลี่ยนแปลงที่เกี่ยวข้องกับโลกาภิวัตน์หลายประการ เช่น การข้ามพรมแดนของรัฐชาติ ปรากฏการณ์คนพลัดถิ่นรวมทั้งอิทธิพลของวัฒนธรรมต่างประเทศและความทันสมัยที่ส่งผลต่อคนในสังคมความซับซ้อนหลากหลายและปัจจัยการเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นทำ ให้ตัวเอกหญิงบางตัวจึงถูกนำเสนอในหลายสถานะทั้งเมีย แม่ ลูก หญิงพลัดถิ่น และผู้หญิงทำงาน เป็นต้น วรรณกรรมช่วงที่สามจึงนำ เสนออุดมการณ์ที่แตกต่างกัน สามกลุ่มหลัก คือ อุดมการณ์ของรัฐที่เน้นชาตินิยมและสังคมนิยมอุดมการณ์แบบจารีตนิยม และอุดมการณ์ใหม่แบบเสรีนิยมที่ควบคู่ไปกับโลกาภิวัตน์ โดยสรุปภาพแทนผู้หญิงที่ได้รับการนำ เสนอในวรรณกรรมลาวเป็นภาพแทนที่ถูกเลือกสรรมานำ เสนอและเป็นส่วนหนึ่งของการเมืองของวัฒนธรรมและอัตลักษณ์ (Politic of Culturesand Identities) ที่ถูกผูกโยงกับอัตลักษณ์ของชาติ ความเป็นพลเมืองและการเป็นส่วนหนึ่งของโลกสมัยใหม่ โดยแนวคิดเรื่องภาพแทนที่ใช้ในครั้งนี้สามารถนำไปใช้ในการศึกษาตัวบททางวัฒนธรรม

นอกจากนี้ ไมพอน ดวงพะสี (2551) ได้ศึกษา “อัตลักษณ์ของตัวละครชนเผ่าในเรื่องสั้นและนวนิยายลาวร่วมสมัย (ค.ศ. 1975-2006) โดยมีจุดมุ่งหมายเพื่อศึกษาอัตลักษณ์ของชนเผ่าในมิติความสัมพันธ์กับวัฒนธรรมอื่นที่สะท้อนจากเรื่องสั้นและนวนิยายลาวร่วมสมัย ผลการศึกษาของไมพอนทำให้ทราบว่า อัตลักษณ์ของชนเผ่าในมิติความสัมพันธ์กับวัฒนธรรมอื่นที่สะท้อนภาพจากเรื่องสั้นและนวนิยายลาวร่วมสมัยเป็นอัตลักษณ์ของบรรดาเผ่าที่ถูกสร้างขึ้นจากความสัมพันธ์ภายในสังคมจากกลุ่มชนอื่น ๆ ได้แก่ ตัวละคร ชนเผ่านักปฏิวัติทางการเมืองที่มีบทบาทหน้าที่เป็นทหารกองหลอน และเป็นผู้สนับสนุนพรรคปฏิวัติ เป็นบุคคลที่มีความสำนึกและจิตใจมีความรักชาติ ต่อสู้กู้ชาติบ้านเมืองให้ได้รับอิสรภาพ ตัวละครชนเผ่ามีฐานะและชนชั้นทางสังคมที่สะท้อนความสัมพันธ์กับสังคมหรือชุมชนภายนอกด้วยเช่นกัน ได้แก่ การเป็นเด็กกำพร้า การเป็นแม่จ้างนางขาย การเป็นผู้ใช้แรงงาน การเป็นผู้มีอิทธิพลในทางมิชอบ เช่น การค้าสิ่งเสพติดโดยเฉพาะฝิ่น ซึ่งตัวละครที่แสดงบทบาทนี้จะเป็นฝ่ายที่อยู่ตรงข้ามกับกลุ่มแนวร่วมลาวรักชาติ หรือกลุ่มต่อต้านการปฏิวัติลาว นอกจากนี้แล้วไมพอนยังนำเสนอให้เห็นว่า ตัวละครชนเผ่ายังเป็นผู้รักษาและอนุรักษ์ทรัพยากรธรรมชาติ โดยเฉพาะป่าไม้ ส่วนภาพตัวละครชนเผ่าที่ได้รับผลกระทบจากสภาวการณ์เปลี่ยนแปลงของสังคมนั้นมีความสัมพันธ์กับมิติวัฒนธรรมอื่น ๆ ทั้งสังคมตะวันตก ประเทศเพื่อนบ้านและกลุ่มชาติพันธุ์ลาวลุ่ม ดังกรณีการที่มีบรรดาหญิงชนเผ่าที่ได้ก้าวไปสู่การเป็นทหารเพื่อกอบกู้ชาติ การที่หญิงชนเผ่าก้าวไปสู่การขายแรงงานหรือเข้าสู่ธุรกิจการบริการที่เกิดจากสภาพของกลุ่มชนเผ่าที่

ได้ไปมีปฏิสัมพันธ์กับวัฒนธรรมหรือกลุ่มชนอื่น ๆ ไมพอนยังได้ชี้ให้เห็นอีกว่า เรื่องสั้นและนวนิยายลาวร่วมสมัยได้ทำให้ปรากฏภาพอัตลักษณ์ของตัวละครชนเผ่าให้มีความหลากหลายและมีความเลื่อนไหลที่สอดคล้องกับความเปลี่ยนแปลงของสภาพสังคมและการเมืองลาวตลอดจนการแสดงภาพลักษณ์ของตัวละครชนเผ่าที่สัมพันธ์กับบริบทที่สอดคล้องกับวัฒนธรรมชุมชน ซึ่งมีผลต่อกลวิธีการนำเสนอภาพตัวละครชนเผ่าที่ผู้ประพันธ์ได้สร้างขึ้น

เพลงลาวเป็นตัวบทวรรณกรรมที่มีความเกี่ยวพันถึงอำนาจพรรคและรัฐ งานศึกษาที่น่าสนใจเป็นอย่างยิ่งคืองานศึกษาของ นนท์ พลางวัน (2555) ได้ศึกษา “บทบาทของเพลงบ้านนา ต่อวิถีชีวิตของคนใน สปป. ลาว” ผลการศึกษาของนนท์พบว่า เพลงลาวสมัย ซึ่งประกอบด้วย เพลงต่อต้าน เพลงปฏิวัติ เพลงลูกกรุงและเพลงลาวสมัย เกิดขึ้นในช่วงที่ลาวยังเป็นอาณานิคมของฝรั่งเศส และฝรั่งเศสเตรียมทา สงครามต้านญี่ปุ่น จึงผ่อนปรนอนุญาตให้นักประพันธ์ลาวแต่งเพลงปลุกระดมความรักชาติได้ ทำให้ลาวมี เพลงชาติลาว และเพลงรำวงจำนวนหนึ่ง เพลงในยุคนี้เรียกว่าเพลงยุคอาณานิคมฝรั่งเศส ต่อมาระหว่างปี ค.ศ. 1954-1960 ซึ่งเป็นช่วงเวลาที่ประชาชาติลาวได้รับเอกราชในช่วงสั้น ๆ หลังจากจักรพรรดินิยมฝรั่งเศสพ่ายแพ้ในสมรภูมิ เดียนเบียนฟู และถอนตัวจากอินโดจีน ขณะที่สหรัฐอเมริกาเริ่มปรากฏตัวในลาว ทำให้เพลงลาวสมัยใหม่มีการตื่นตัวอย่างมากในเขตนครหลวงเวียงจันทน์ ได้เกิดศิลปินเพลงจำนวนมาก และมีเพลงที่เป็นเพลงอมตะและยังได้รับความนิยมตราบจนปัจจุบัน เพลงในยุคนี้เรียกว่า เพลงยุคเปลี่ยนผ่านของอำนาจเก่าและใหม่ ต่อมาในปี ค.ศ. 1975 ได้เกิดการเปลี่ยนแปลงการปกครองขึ้นในลาว ศิลปินเพลงลาวสมัยถูกเรียกตัวเพื่อเข้ารับการสัมมนา และเพลงลาวสมัยถูกห้ามเผยแพร่ จนถึงต้นทศวรรษที่ 1990 สปป. ลาว ได้เปิดกว้างทางเศรษฐกิจ เพลงลาวสมัยที่ถูกห้ามเผยแพร่เป็นเวลากว่า 15 ปี ได้รับอนุญาตให้เผยแพร่ได้ ยุคนี้เรียกว่า เพลงยุคเปิดกว้างหรือยุคปัจจุบัน นับแต่นั้น เพลงลาวสมัยก็กลับเข้าสู่ความนิยมของประชาชนลาว อีกครั้ง มีการสร้างนักร้องเพลงลาวสมัยเข้าสู่วงการอย่างไม่ขาดสาย และมีบริษัทผลิตและจัดจำหน่ายผลงานเพลงของภาคเอกชนเกิดขึ้นจำนวนมาก

บทบาทของเพลงลาวสมัยต่อวิถีชีวิตของคนในสังคมลาวในปัจจุบัน เนื่องจากเพลงลาวสมัยได้ตอบสนองต่อความเรียกร้องต้องการของชาวลาวในหลายด้าน อาทิ ด้านการให้ความบันเทิง การให้ความรู้การชี้แนะแนวทางในการดำเนินชีวิตแก่คนใน สปป. ลาว การสร้างอาชีพแก่ศิลปินเพลงลาวสมัยและทำให้เกิดความรักสามัคคีและรักในศิลปวัฒนธรรมในหมู่ประชาชนใน สปป. ลาวด้วยเพลงลาวสมัยมีบทบาทต่อวิถีชีวิตของประชาชนใน สปป.ลาว จึงสมควรที่รัฐและหน่วยงานของรัฐ และภาคเอกชนใน สปป. ลาว จะให้การส่งเสริมสนับสนุนให้เพลงลาวสมัยมีคุณภาพที่ดียิ่งขึ้น ทั้งนี้เพื่อให้สังคมลาวมีความอยู่เย็นเป็นสุขสืบไป

นอกจากนี้ ภัทร์ คชภักดี (2557) ได้ศึกษา “เพลงสมัยนิยมลาว: ภาพสะท้อนสังคมและวัฒนธรรมยุคจินตนาการใหม่” โดยมีวัตถุประสงค์ในการศึกษาคือ เพื่อศึกษาสภาพปัจจุบัน

ของเพลงสมัยนิยมลาว และ เพื่อศึกษาภาพสะท้อนสังคม และวัฒนธรรม ในเพลงสมัยนิยมลาวยุคจินตนาการใหม่ ผลการศึกษาด้านสภาพปัจจุบัน พบว่า เพลงสมัยนิยมลาวมีการพัฒนาอย่างรวดเร็วและต่อเนื่อง มีอาชีพใหม่เกิดขึ้น มีการแสดงออกแบบสากลมากกว่าแบบของวัฒนธรรมเดิม แต่ยังขาดบุคลากรในส่วนของกระบวนการผลิตและนโยบายของทางภาครัฐมีส่วนสำคัญในการควบคุม ส่งเสริมและการพัฒนาของเพลงสมัยนิยมลาวในด้านภาพสะท้อนสังคมและวัฒนธรรมในเพลงสมัยนิยมลาวยุคจินตนาการใหม่พบว่าเพลงสมัยนิยมลาวเป็นผลผลิตของวัฒนธรรมสมัยนิยมที่สามารถสะท้อนให้เห็นถึงเรื่องราวในทางประวัติศาสตร์ สังคม และวัฒนธรรมของลาวในช่วงเวลาต่าง ๆ โดยเฉพาะยุคจินตนาการใหม่นั้นปัจจัยด้านเศรษฐกิจเป็นสิ่งที่ถูกให้ความสำคัญมากที่สุดและการแต่งกายตามค่านิยมแบบตะวันตกเป็นสิ่งที่สังคมให้การยอมรับ ด้านวัฒนธรรม พบว่า เนื้อหาที่แสดงออกถึงวิถีชีวิตความเป็นอยู่ ขนบธรรมเนียมประเพณี และระบบคิด อันเป็นวัฒนธรรมประจำชาติของลาวยังดำรงอยู่ภายใต้การเปลี่ยนแปลงของปัจจัยภายนอก ซึ่งมีความเชื่อมโยงกับบริบททางการเมือง เศรษฐกิจ สังคมวัฒนธรรม และความเป็นอยู่ในแต่ละยุคสมัยของคนลาว

ทางด้านปาริชาติ ทองใบ (2559) ได้ศึกษา “พัฒนาการวรรณกรรมร่วมสมัยสาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว กรณีศึกษาดวงไซ หลวงพะสี” ผลการศึกษาของปาริชาติทำให้ทราบว่า ภูมิหลังด้านวรรณกรรมของดวงไซปรากฏมาตั้งแต่ปี ค.ศ. 1960 จากการเขียนเรื่องสั้นลงในหนังสือ ไผ่หนาม ซึ่งนับเป็นจุดเริ่มแรกของวรรณกรรมสัจทัศน์สังคมนิยมของดวงไซ โดยมีการกล่าวถึงสภาพสังคมลาวในช่วงการปกครองของราชอาณาจักร นำเสนอภาพสังคมที่เต็มไปด้วยการสร้างแนวทางของทุนนิยม รวมทั้งแสดงถึงอิทธิพลจากความเจริญของชาวตะวันตกที่เข้ามาทำลายวัฒนธรรมและประเพณีลาวแบบดั้งเดิม นอกจากนี้ปาริชาติยังนำเสนอให้เห็นว่าภูมิหลังและพัฒนาการด้านการเขียนของดวงไซ มีความผูกโยงอยู่กับพรรคประชาชนปฏิวัติและรัฐบาลลาวในฐานะที่เขาเป็นพนักงานที่ดำรงตำแหน่งสำคัญของพรรค งานเขียนในแต่ละช่วงจึงมีที่มาจากการสนับสนุนของพรรค และอีกจำนวนหนึ่งนั้นมาจากการสร้างความรู้และความต้องการชี้นำสังคมของดวงไซเอง ส่วนพลวัตทางความคิดเกี่ยวกับการให้ความหมายผ่านพัฒนาการวรรณกรรมลาวร่วมสมัยของ ดวงไซนั้น มีการพบพลวัตการเคลื่อนไหวทางความคิดและการชี้นำความจริงทางสังคม รวมถึงการเขียนงานที่สอดคล้องกับสภาพสังคมในช่วงเวลานั้น ๆ เพื่อเชื่อมโยงรัฐชาติ นโยบายการเมืองการปกครองและประชาชนเข้าด้วยกัน โดยมีจุดมุ่งหมายเพื่อแสดงให้เห็นความสำคัญของพันธะหน้าที่ของคนในชาติและบทบาทของการพัฒนาในระบอบสังคมนิยม

3. งานวิจัยเกี่ยวกับประเพณีและพิธีกรรมลาว

งานศึกษาเกี่ยวกับประเพณีและพิธีกรรมลาวพบในงานศึกษาของธีรวัฒน์ แก้วแดง (2545) “ศึกษาการช่วงชิงการให้ความหมายของพิธีกรรมและความเชื่อปู่เยอ ย่าเยอ เมืองหลวงพระบาง สปป.ลาว” พบว่าความเชื่อปู่เยอย่าเยอซึ่งเป็นความเชื่อเกี่ยวกับผีบรรพบุรุษและ ผีอารักษ์ในท้องถิ่นเมือง

หลวงพระบาง ประเทศสาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว ธีรวัฒน์ ได้ชี้ให้เห็นว่าการให้ความหมายของพิธีกรรมและความเชื่อเกิดขึ้นตั้งแต่อดีตจนถึงปัจจุบันดำเนินต่อไปตลอดเวลาผลของการให้ความหมายมีทั้งกีดกันหรือกำจัดพิธีกรรมออกไปจากสังคมและในทางตรงข้ามคือมีการดึงพิธีการกลับเข้ามาในสังคมใหม่จากผีบรรพบุรุษ ผีอารักษ์สะท้อนความเป็นชุมชนมาเป็นความเชื่อของปัจเจกบุคคลเมื่อลาวเปลี่ยนแปลงการปกครอง และเปิดประเทศเพื่อการท่องเที่ยวความหมาย ปู่เยอ ย่าเยอกลายเป็นสัญลักษณ์ของชาติสัญลักษณ์ของเมืองหลวงพระบางเพื่อดึงดูดนักท่องเที่ยวการช่วงชิงการให้ความหมายของความเชื่อปู่เยอ ย่าเยอของกลุ่มคนต่าง ๆ เกิดขึ้นตลอดเวลาส่งผลให้ความสัมพันธ์ของแต่ละกลุ่มทั้งในรูปแบบที่กลมกลืนและขัดแย้งเพราะการให้ความหมายที่แตกต่างกันพื้นฐานและบริบทความเชื่อที่แตกต่างกัน

นอกจากนี้บัวริน วังคีรี (2548) ศึกษา “อัตลักษณ์ลาวหลวงพระบาง : การผลิตซ้ำวัฒนธรรมผ่านพิธีกรรมนางเทียม” โดยเสนอว่าอัตลักษณ์ความเป็นลาวของชาวลาวหลวงพระบางนั้น นอกจากแสดงผ่านวรรณกรรมนิทาน ตำนานแล้วยังแสดงผ่านพิธีกรรมทรงเจ้าพ่อนางเทียม หรือ “เสื้อเมืองทรงเมือง” ที่อำเภอหล่มเก่า จังหวัดเพชรบูรณ์ พิธีกรรมนี้ มีหลากมิติที่ซับซ้อนกันอยู่อย่างน่าสนใจ ด้านหนึ่งเป็นการสื่อสารตัวตนของลาวหลวงพระบาง ในด้านความเชื่อทางศาสนา ความเชื่อมโยงระหว่างผี สิ่งศักดิ์สิทธิ์ และพิธีกรรมกับมนุษย์ และความภูมิใจในเอกลักษณ์ทางวัฒนธรรมท้องถิ่นของตนที่มีมายาวนาน อีกด้านหนึ่งมีนัยทางการเมืองที่สื่อถึงความคิดของบรรดาผู้นำชาวบ้านในเรื่องการตอกย้ำจิตสำนึกทางชาติพันธุ์ผ่านพิธีกรรม เพื่อเรียกร้องหรือต่อรองกับอำนาจรัฐส่วนกลางในการดำรงอยู่ซึ่งเอกลักษณ์ทางวัฒธรรมของตนไว้ให้เสมอภาคกับคนในกลุ่มชนต่างๆ ที่แวดล้อม ดังนั้นอัตลักษณ์ของชาวลาวหลวงพระบางส่วนหนึ่งเกิดขึ้นจากเงื่อนไขต่างๆ ที่เป็นบริบทแวดล้อมรวมโครงสร้างความสัมพัธ์ระหว่างคนลาวกลุ่มต่าง ๆ ในสังคม

โดยสรุปแล้ว การศึกษาวัฒนธรรมความเป็นลาวมีแนวทางการศึกษาหลายวิธีและมีการศึกษาในตัวบทที่หลากหลาย เช่น การศึกษาวรรณคดีลาว การศึกษาวรรณกรรมลาวสมัยใหม่ และการศึกษาประเพณีและพิธีกรรมของลาว ซึ่งมีวิธีวิทยาในการศึกษาที่น่าสนใจและแตกต่างกันไป เช่น มีการใช้แนวคิดทฤษฎีสมัยใหม่ ที่ทำให้เห็นมุมมองใหม่และข้อค้นพบใหม่ ๆ ที่เกิดขึ้นในวงการวิชาการด้านวรรณกรรม แต่โดยภาพรวมที่ปรากฏให้เห็นก็คือการศึกษาวรรณคดีเฉพาะประเด็นและเฉพาะเรื่อง ดังนั้นการศึกษาเวสสันดรชาดกซึ่งเป็นวรรณคดีสำคัญของลาวในครั้งนี้นอกจากจะศึกษาเปรียบเทียบเพื่อให้เห็นลักษณะร่วมและความแตกต่างแล้ว ผู้วิจัยยังศึกษาการประกอบสร้างทางวัฒนธรรมที่เกิดขึ้นในชุมชนชายแดนไทย-ลาว ผ่านตัวบทเวสสันดรชาดกรูปแบบต่าง ๆ อีกด้วย

จากการทบทวนเอกสารและงานวิจัยที่เกี่ยวข้องที่ได้กล่าวมาข้างต้นนี้ ผู้วิจัยจะได้ใช้เป็นแนวทางเพื่อการศึกษาเปรียบเทียบเวสสันดรชาดก ฉบับต่าง ๆ ที่ปรากฏในชุมชนชายแดนไทย-ลาว และการประกอบสร้างทางวัฒนธรรมของเวสสันดรชาดก เพื่ออธิบายให้เห็นถึงลักษณะร่วมและความแตกต่างของเวสสันดรชาดกดังกล่าว อันจะนำไปสู่ความเข้าใจของการประกอบสร้างทางวัฒนธรรมที่มีการปรับเปลี่ยนและการรับใช้สังคมของเวสสันดรชาดกต่อไป

บทที่ 2
เวสสันดรชาดก : ความหมาย ที่มาและความสำคัญในบริบทสังคมไทย-ลาว

เวสสันดรชาดกกับการประกอบสร้างทางวัฒนธรรมในชุมชนชายแดนไทย-ลาวในครั้งนี้ ข้อมูลสำคัญที่ควรอธิบายก่อน เพื่อเป็นพื้นฐานสำคัญที่จะนำไปสู่การวิเคราะห์การประกอบสร้างทางวัฒนธรรมในชุมชนชายแดนไทย-ลาว ได้แก่ ข้อมูลความรู้ทั่วไปเกี่ยวกับเวสสันดรชาดก ซึ่งในบทนี้ผู้วิจัยจะได้นำเสนอข้อมูลในประเด็นเรื่องความหมายที่ปรากฏในบริบทต่าง ๆ ได้นิยามความหมายที่ปรากฏในเวสสันดรชาดก ที่เป็นลายลักษณ์ และนิยามความหมายของเวสสันดรชาดกที่ปรากฏในประเพณีพิธีกรรมซึ่งเป็นตัวบททางวัฒนธรรมที่มีความสัมพันธ์กับตัวบทที่เป็นวรรณกรรมลายลักษณ์ นอกจากนี้ผู้วิจัยจะได้นำเสนอประเด็นที่มาของเวสสันดรชาดก ตลอดจนบริบททางวัฒนธรรม ความสำคัญของเวสสันดรชาดกและรูปแบบของเวสสันดรชาดกในบริบทของสังคมไทยและลาว ซึ่งผู้วิจัยจะนำเสนอตามลำดับ ดังนี้

2.1 ความเป็นมาของชาดก ที่มาและภูมิหลังของเวสสันดรชาดก

ชาดก เป็นวรรณกรรมทางพุทธศาสนาที่มีความสำคัญต่อวัฒนธรรมไทยและลาวเป็นอย่างมาก กล่าวคือ ชาดกเป็นที่มาของวรรณคดีสำคัญของไทยและลาวหลายเล่ม นอกจากนี้ยังเป็นที่มาของประเพณีพิธีกรรมของชาวไทยและชาวลาว ได้แก่ ประเพณีบุญผะเหวดหรือบุญมหาชาติรวมถึงอิทธิพลในด้านจิตรกรรม ประติมากรรมและสื่อสมัยใหม่ ซึ่งผู้วิจัยจะนำเสนอดังต่อไปนี้

2.1.1 ความเป็นมาของชาดก

เวสสันดรชาดก เป็นวรรณกรรมที่ทรงอิทธิพลมากกว่าชาดกเรื่องอื่น ๆ ที่มาของชาดกนั้น เป็นประเด็นที่จะต้องกล่าวถึง เพื่อเป็นการหาต้นธารของเวสสันดรชาดก ดังนั้นผู้วิจัยจึงขอกล่าวถึงวรรณกรรมชาดกเป็นเบื้องต้นก่อนเพื่อนำไปสู่เวสสันดรชาดก อันเป็นวรรณกรรมที่มีบทบาทสำคัญในดินแดนสองฝั่งแม่น้ำโขงและเป็นข้อมูลหลักในการศึกษาในครั้งนี้ วรรณกรรมชาดก คือ เรื่องราวของพระพุทธเจ้าในอดีตชาติ ซึ่งเสวยพระชาติในสภาพต่าง ๆ ทั้งที่เป็นมนุษย์และสัตว์ต่าง ๆ (พระพุทธเจ้าในอดีตชาติเรียกว่าพระโพธิสัตว์หรือมหาสัตว์) เป็นที่ทราบกันดีว่า “ชาดก” นั้น คือ เรื่องราวในอดีตชาติของพระพุทธเจ้า ดังที่ Fausbull (1980) อธิบายว่า ชาดกมีที่มาจากคำว่า “ชาตกะ” (แปลตามรูปศัพท์หมายถึงเรื่องที่เกิดขึ้น) ชาดกหรือชาตกะเป็นเรื่องราวที่เกิดขึ้นของพระพุทธเจ้าในอดีตที่เสวยพระชาติต่าง ๆ ทั้งมนุษย์และสัตว์ (Buddhist Birth Stories) ส่วนพจนานุกรม ฉบับราชบัณฑิตยสถาน พ.ศ. 2554 ให้ความหมายของชาดกว่า เป็นเรื่องราวในอดีตชาติที่มีมาในชาติก่อน ๆ ตามที่ปรากฏในคัมภีร์พระสูตรในพระไตรปิฎก ทางด้านสืบพงษ์ ธรรมชาติ (2542) ได้อธิบาย

ความหมายของชาดกว่า “ชาดก” มาจากภาษาบาลี คือ “ชาต” แปลว่า “การเกิด” กับ “ก” แปลว่า “บุคคล” ในส่วนพัฒน์ เพ็งผลา (2528) ให้ความหมายชาดกว่า ชาดก มาจากคำว่า “ชาติ” แปลว่า “การเกิดแล้ว” อันหมายถึงการเกิดของพระพุทธเจ้าในชาติต่าง ๆ ทั้งที่เป็นมนุษย์และสัตว์ การเกิดขึ้นในลักษณะเช่นนี้คือการเกิดเพื่อสั่งสมบุญบารมีซึ่งจะยังผลให้ได้ตรัสรู้เป็นพระพุทธเจ้าในอนาคตกาล

นอกจากนี้ ศักดิ์ศรี แย้มนัดดา (2534) ยังได้อธิบายความหมายของชาดกไปในทางเดียวกับ สืบพงษ์และพัฒน์ โดยให้ความว่า ชาดกคือเรื่องราวในอดีตชาติของพระโพธิสัตว์ ก่อนที่จะมาเกิดในชาตินี้และได้ตรัสรู้เป็นพระพุทธเจ้า ทั้งนี้คำว่าชาดก ยังแปลตามรูปศัพท์ว่า เรื่องที่เกิดขึ้นแล้ว ในนวังคสัตถุศาสน์ หมายถึง เรื่องชาติก่อนหรืออดีตชาติของพระพุทธเจ้า ตัวอย่างเช่น ในกูฏทันตสูตร พระพุทธเจ้าทรงเล่าเรื่องที่พระองค์เคยเกิดเป็นปุโรหิตชื่อว่ามหาวิชิต ในโคนันทสูตร ทรงเล่าเรื่องเมื่อครั้งที่พระองค์เกิดเป็นพราหมณ์ มหาโควินทะในอังคุตรนิกาย ทรงเล่าเรื่องที่พระองค์เกิดเป็นช่างทำล้อรถ ที่มีชื่อว่า ปเจตนะ ในฆวิการสูตรทรงเล่าเรื่องเมื่อครั้งพระองค์เกิดเป็นมาณพชื่อโชติบาล (สุภา พรรณ ณ บางช้าง, 2526) เมื่อสรุปความแล้วคำว่าชาดกคือเรื่องราวที่เกิดขึ้นแล้วในอดีตชาติของพระพุทธเจ้า ซึ่งเกิดเป็นมนุษย์และสัตว์น้อยใหญ่ในการบำเพ็ญบารมีก่อนที่ตรัสรู้เป็นพระพุทธเจ้า

การกำเนิดขึ้นของชาดกนั้น ศักดิ์ศรี แย้มนัดดา (2543) ได้อธิบายว่า ชาดกมีอยู่จำนวนมาก ไม่ได้มีอยู่ในเฉพาะคัมภีร์ชาดกในพระสุตตันตปิฎกเท่านั้น ชาดกบางเรื่องต่างออกไปจากชาดกในคัมภีร์อย่างสิ้นเชิง การที่ชาดกเกิดขึ้นมามากมายเช่นนี้ ทำให้พุทธศาสนาได้รับรู้ชาดกอย่างหลากหลาย ทั้งชาดกเดิมที่มีอยู่ในพระสุตตันตปิฎกและชาดกที่ไม่ได้อยู่ในพระสุตตันตปิฎก ซึ่งชาดกที่มีอยู่จำนวนมากเหล่านี้เกิดขึ้นได้ 4 ทางดังนี้

1. พระพุทธเจ้าทรงระลึกชาติได้
2. พระพุทธเจ้าทรงนำนิทานเก่ามาดัดแปลงสั่งสอนพุทธศาสนิกชน
3. ผู้รู้ทางพุทธศาสนานำเรื่องเดิมจากแหล่งต่าง ๆ มาแต่งใหม่
4. ผู้รู้ทางพุทธศาสนาผูกเรื่องแต่งชาดกขึ้นมาเอง โดยอาศัยเค้าโครงเรื่องจากที่อื่น

วรรณกรรมชาดกในส่วนที่พระพุทธเจ้าทรงระลึกชาติได้ เชื่อกันว่าคือชาดกในขุททกนิกายพระสุตตันตปิฎก ชาดกส่วนนี้บรรดาพระสาวกของพระพุทธเจ้าได้จดจำกันมาตามลำดับจนกระทั่งได้มีการ สังคายนาและได้มีการบันทึกไว้เป็นลายลักษณ์อักษร ชาดกที่พระพุทธเจ้าทรงนำนิทานเก่ามาดัดแปลงสั่งสอนนั้น ก็รวมอยู่ในขุททกนิกาย พระสุตตันตปิฎก ดังนั้นการแยกแยะว่าชาดกเรื่องใดเป็นเรื่องที่ทรงระลึกได้ หรือทรงนำนิทานเก่ามาดัดแปลงนั้นจึงเป็นเรื่องยาก ส่วนชาดกที่ผู้รู้ทางพุทธศาสนานำเรื่องเดิมจากแหล่งต่าง ๆ มาแต่งใหม่นั้นมีอยู่เป็นจำนวนมาก ทั้งชาดกฝ่ายหินยานและมหายาน ทั้งที่เป็นวรรณกรรมแบบฉบับและวรรณกรรมท้องถิ่น ส่วนชาดกที่ผู้รู้ทางพุทธ

ศาสนาผูกเรื่องแต่งชาดกขึ้นมาเองตามพื้นฐานของความรู้และภูมิปัญญานั้นมีอยู่บ้าง แต่ไม่มากเหมือนชาดกที่นำเค้าเรื่องเดิมมาแต่ง (ศักดิ์ศรี แย้มนัดดา, 2543)

ทางด้านประพจน์ อัศวิรุฬหการ (2546) กล่าวถึง การเกิดขึ้นของชาดกว่า ชาดกที่มีในปัจจุบันนี้เกิดขึ้นหลังการปรินิพพานของพระพุทธเจ้า เชื่อว่าชาดกเป็นเรื่องที่พรรณนาถึงชีวิตของพระพุทธเจ้าในชาติก่อน ๆ ชาดกเป็นส่วนหนึ่งที่มีความสำคัญในวรรณกรรมพุทธศาสนา แต่ก็มีข้อมูลเชิงประจักษ์ว่าชาดกเป็นเรื่องเก่าแก่ซึ่งเกิดขึ้นในอินเดียก่อนสมัยพุทธกาล (ยวาหระลาล เนรูห์, 2545) จากคำอธิบายของยวาหระลาล เนรูห์ แสดงให้เห็นว่า เดิมชาดกเป็นนิทานพื้นเมืองที่เล่าในหมู่คนอินเดียในสมัยโบราณ ภายหลัง มีผู้รู้นำมาแต่งเป็นวรรณกรรมพุทธศาสนาและคงจะมีการเสริมเรื่องราวแต่งให้มีตัวละครในสมัยอรรถกถา เพราะในคัมภีร์พระไตรปิฎกมีเพียงเนื้อหาส่วนที่เป็นร้อยกรองหรือคาถาบาลีปรากฏในคัมภีร์ขุททกนิกาย พระสุตตันตปิฎก ต่อมาได้พัฒนาเนื้อเรื่องและตัวละครประกอบในสมัยอรรถกถา (ราวพุทธศตวรรษที่ 8-9) ซึ่งมีพระพุทธโฆษาจารย์และคณะเป็นผู้แต่งขึ้น ซึ่งในเวลาต่อมาเรียกว่า “พระอรรถกถาจารย์” โดยมีการนำเอานิทานพื้นบ้านอินเดียแต่งเติมเข้าไปกับคาถาบาลีที่มีอยู่แต่เดิมและปรากฏว่าเนื้อเรื่องของชาดกหลายเรื่องยังมีความคล้ายคลึงกับนิทานพื้นบ้านสันสกฤต การนำเอานิทานพื้นบ้านที่มีอยู่แต่เดิมมาแต่งเติมเช่นนี้ ทำให้ชาดกมีลักษณะของวรรณกรรมคดีแบบพุทธศาสนา โดยได้เชื่อมร้อยเรื่องราวให้มีตัวละครเป็น พระโพธิสัตว์ที่เสวยชาติเป็นมนุษย์บ้าง เป็นสัตว์บ้างหรือเป็นเทวดาบ้าง โดยพัฒนาการของชาดกในลักษณะนี้อาจได้รับอิทธิพลจากพุทธศาสนาฝ่ายมหายานพร้อมกันนี้เรื่องราวของพระโพธิสัตว์ยังปรากฏในคัมภีร์บาลีของฝ่ายเถรวาทด้วย

ในด้านที่มาของเนื้อเรื่องชาดกมีทั้งจากนิทานพื้นบ้านในอินเดียโบราณ อาจมาจากนิทานโบราณของกรีกและเปอร์เซีย บางเรื่องมีที่มาจากพระสูตรหรือบางเรื่องมีที่มาจากพระวินัย (นิยะดา เหล่าสุนทร, 2538) รวมทั้งชาดกจำนวนไม่น้อยที่ไม่ได้มีกำเนิดจากพุทธศาสนาและยังปรากฏในแหล่งรวบรวมในที่อื่น ๆ ของอินเดีย เช่น นิทานปัจจะตันตระและกถาสริตสาคร นอกจากนี้ชาดกไม่จำกัดอยู่เฉพาะพระไตรปิฎก แต่ยังปรากฏการนิพนธ์แต่งเพิ่มเติมและปรับเปลี่ยนในชั้นหลัง อย่างไรก็ดี ชาดกที่มีที่มาจากการเทศนาหรือการระลึกชาติได้นั้น มีการแต่งขึ้นในชั้นหลัง โดยวิธีการแต่งเป็นร้อยแก้วอธิบายคาถาต่าง ๆ ที่เรียกว่า “อรรถกถา” จะปรากฏในคัมภีร์พระไตรปิฎก พระสุตันตปิฎก หมวดขุททกนิกาย (สืบพงษ์ ธรรมชาติ, 2542)

ชาดกในคำว่าประมวลชาดก (ชาตกํ สโมธาเนสิ) ไม่ได้ประมวลเอาเฉพาะการเกิดของพระโพธิสัตว์เท่านั้น แต่ประมวลเอาการเกิดของตัวละครต่าง ๆ เข้าไว้ด้วย เช่น การเกิดของพระสาวกที่เกิดร่วมกับพระพุทธเจ้าในชาตินั้น ๆ เป็นต้น เช่นเดียวกับหลักฐานวรรณกรรมฝ่ายบาลี เมื่อกล่าวถึงเรื่องราวในอดีตชาติของพระพุทธเจ้าและของสาวก ตลอดถึงอุบาสกและอุบาสิกา นอกจากใช้คำว่าชาดกแล้วยังมีการใช้ศัพท์อื่น ๆ ดังนี้

1. จริยา ดังที่ปรากฏคัมภีร์จริยาปิฎก ขุททกนิกาย เล่มที่ 33 หมายถึงเฉพาะการบำเพ็ญบารมีต่างๆ ของพระพุทธเจ้าแบ่งเป็น “ทานคือการให้” “ศีลคือการรักษากายวาจาให้เรียบร้อย” และ “เนกขัมมะคือการออกบวช” (คัมภีร์ในล้านนาเรียกว่า “ปารมีกฎ”)

2. อปทาน ดังที่ปรากฏในพระไตรปิฎกอปทานเล่มที่ 32 เป็นการแสดงประวัติการ เพ็ญคุณงามความดีต่าง ๆ ทั้งของพระพุทธเจ้า พระปัจเจกพุทธเจ้า พระสาวก เป็นเรื่องที่พระ พุทธองค์เล่าถึงเรื่องที่พระองค์เคยประพฤติปฏิบัติในอดีต มีทั้งที่ประพฤติดีและประพฤติชั่ว

3. วัตถุ ดังที่ปรากฏในพระไตรปิฎกขุททกนิกายเล่มที่ 26 เป็นเรื่องที่กล่าวถึงผลกรรมที่ทำให้บุคคลนั้นได้เสวยสุขในสวรรค์ ความทุกข์ในการเกิดเป็นเปรต เรียกว่า “วิมานวัตถุ” เละ “เปตวัตถุ” เรื่องแรกมักเป็นเรื่องที่เทวบุตรตอบคำถามพระโมคคัลลานเถร ที่ถามถึงสาเหตุการได้ไปเกิดในสวรรค์ชั้นต่าง ๆ เรื่องที่สองเป็นเรื่องที่พระเถระบางรูปพบเปรตที่มีลักษณะอาการต่างๆ และได้ถามถึงสาเหตุนั้นๆ เปรตก็เล่าถึงผลกรรมในอดีต เป็นต้น

สำหรับวรรณกรรมฝ่ายสันสฤตนั้น เมื่อกล่าวถึงการบำเพ็ญบารมีของพระโพธิสัตว์ในอดีตชาติจะใช้คำว่า “อวทาน” ซึ่งเน้นการบำเพ็ญบารมีโดยการสละชีวิตของพระองค์เอง หรือมิฉะนั้นก็หมายถึงการที่สละ สิ่งต่าง ๆ มีอัฐบริขารเป็นต้น หรือกล่าวได้ว่าเน้นพฤติกรรมในอดีตของ พระองค์เองเท่านั้นเป็นสำคัญ อย่างไรก็ดี “ชาดก” นั้นจะเน้นเฉพาะพฤติกรรมในชาติต่าง ๆ ของพระพุทธเจ้า ไม่ว่าจะอยู่ในสถานภาพเป็นมนุษย์ เทวดา สัตว์ดิรัจฉาน เช่น วานร สุนัข อีแร้ง เป็นต้น ในชาติทั้งหมดนั้นพระโพธิสัตว์มีบทบาทสำคัญในเรื่อง ขณะเดียวกันบุคคลอื่น ๆ ก็มีบทบาทรองลงไป แต่ก็เป็นบทบาทเสริมเพื่อให้พระโพธิสัตว์ได้บรรลุเป้าหมายตามที่พระองค์ทรงตั้งปณิธานพระประสงค์ไว้ ชาดกในคัมภีร์ฝ่ายบาลี มักจะลำดับพฤติกรรมของพระพุทธเจ้าเริ่มตั้งแต่พระโพธิสัตว์ เสวยพระชาติเป็นสุเมธพรามหณ์จนถึงเสวยพระชาติเป็นพระเวสสันดรชาดก เรียกว่า “ทูเรนิทาน” ตั้งแต่พระโพธิสัตว์เสด็จประทับบนสวรรค์ชั้นดุสิตจนถึงการตรัสรู้เป็นพระพุทธเจ้า เรียกว่า “อวิทูเร นิทาน” และพุทธกิจต่าง ๆ ที่พระองค์ประกอบหลังจากตรัสรู้แล้ว เรียกว่า “สันติเกนิทาน” (พิชิต อัคนิจ และคณะ, 2541)

องค์ประกอบของชาดกประกอบด้วย

1. ปัจจุบันวัตถุ คือ เหตุการณ์เริ่มต้นซึ่งเป็นสาเหตุที่พระพุทธเจ้าหยิบยกเอาเรื่องราวในอดีตมาแสดง

2. คาถา คือ คำประพันธ์ร้อยกรองภาษาบาลี อดีตวัตถุ คือเรื่องราวในอดีตของพระพุทธเจ้าที่หยิบยกมาแสดง

3. สโมธาน คือ การเชื่อมโยงปัจจุบันวัตถุและอดีตวัตถุเข้าด้วยกัน โดยระบุว่ายุคในอดีตวัตถุเป็นบุคคลใดในปัจจุบันวัตถุ

4. ไวยากรณ์ คือ การอธิบายคำศัพท์ต่าง ๆ (ปรากฏเฉพาะในนิบาตชาดกเท่านั้น)

ในด้านประเภทของชาดกนั้น นิกายมหายาน แต่งขึ้นเป็นกวีนิพนธ์ร้อยกรองภาษาสันสกฤต โดย “อารยสูร” ซึ่งประมาณว่ามีอายุก่อนปี พ.ศ. 977 บุคคลท่านนี้เป็นผู้มีคุณธรรมสูง มีความรู้แตกฉาน ในพุทธศาสนา และมีชื่อเสียงปรากฏไปถึงประเทศธิเบต หนังสือเล่มนี้มีผู้แปลเป็นภาษาจีนระหว่าง พ.ศ. 1503-1670 และในปี พ.ศ. 2438 หลวงรัชฎาการวรรณกรรมชาดก คือ หนังสือที่มีเนื้อหาเกี่ยวกับบำเพ็ญบารมีของพระโพธิสัตว์และการกลับชาติของบุคคลต่าง ๆ ในสมัยพุทธกาลว่า มีอดีตชาติความเป็นมาอย่างไร ซึ่งมักปรากฏอยู่ตอนท้ายของชาดกเสมอ สนิท ตั้งทวี (2527: 144-147) ได้แบ่งประเภทวรรณกรรมชาดกไว้ 3 ประเภท ดังนี้

1. นิบาตชาดก (ชาดกวัณณนา) เป็นชาดกที่จารึกรวมอยู่ในพระไตรปิฎก เป็นคาถาล้วน ๆ ต่อมาพระพุทธโฆษาจารย์ ได้รวบรวมแต่งเพิ่มเติมในพุทธศตวรรษที่ 10-11 โดยปรารภเรื่องว่า พระพุทธเจ้าทรงแสดงคาถานี้ทรงประทับอยู่ที่ไหน ทรงปรารภใครเป็นเหตุ ทรงเสวยพระชาติเป็นอะไร ดำเนินเรื่องแล้วสอดแทรกคาถาที่นำมาจากพระไตรปิฎก เสร็จแล้วแสดงการกลับชาติของบุคคลในเรื่อง ที่เรียกว่านิบาต ก็เพราะว่ามีการจัดไว้เป็นหมวดหมู่ตามจำนวนคาถา ชาดกในพระไตรปิฎกมีอยู่ 500 เรื่อง คนไทยนิยมเรียกว่าพระเจ้า 500 ชาติ ส่วนชาดกที่เรียกว่าทศชาติชาดก จัดอยู่ในหมวดหนึ่งของนิบาตชาดกที่มีคาถามากกว่า 80 คาถา เรียกว่า “มหานิบาตชาดก” เวสสันดรชาดก” เป็นชาดกสุดท้ายในหมวดนี้

2. ปัญญาสชาดก คือ หนังสือชาดกนอกนิบาต เพราะไม่มีในพระไตรปิฎก ปัญญาสชาดกมีลักษณะเป็นนิทานพื้นเมืองทั้งของไทย ของอินเดีย เปอร์เซีย ที่แพร่หลายในดินแดนแถบนี้มานานแล้ว จนกระทั่งพระสงฆ์ชาวล้านนารูปหนึ่ง ได้รวบรวมแต่งเป็นนิทานชาดกไว้เป็นภาษาบาลี 50 เรื่อง เมื่อ พ.ศ. 2000-2200 ซึ่งเป็นช่วงเวลาที่พุทธศาสนาเจริญรุ่งเรืองมากในล้านนา สมัยนั้นมีพระสงฆ์ไทยเดินทางไปเล่าเรียนที่ลังกาทวีปกันมาก จนมีความรู้แตกฉานในภาษาบาลี สามารถนำความรู้มาแต่งหนังสือได้ หนังสือที่พระภิกษุชาวล้านนาแต่งกันสมัยนั้นมีหลายเรื่องส่วนมากเป็นตำนานต่าง ๆ เช่น มังคัลตถทีปนี ของพระสิริมังคลเถระ จามเทวีวงศ์ ของพระมหาเถระโพธิรังสี ชินกาลมาลีปกรณ์ ของพระรัตนปัญญาเถระ รัตนพิมพวงส์ ของพระพรหมราชปัญญามุนี เป็นต้น ภายหลังหนังสือทั้งสี่เล่มนี้ ได้รับการแปลเป็นภาษาไทยในสมัยรัตนโกสินทร์

หนังสือปัญญาสชาดกของไทย ได้รับการรวบรวมเป็นเล่มสมบูรณ์เมื่อ พ.ศ. 2366 พระเจ้าน้องยาเธอกรมพระสมมตอมรพันธุ์ ทรงแปลเรื่องสมุทรโฆษอันเป็นนิทานต้นเรื่องไว้เรื่องหนึ่ง นอกจากนี้ยังมีเรื่องอื่น ๆ ดังเช่น สุธนชาดก สุธนูชาดก รัตนปโชตชาดก สิริวิบุลกิตติชาดก วิบูลราชชาดก สิริจุฑามณีชาดก จันทราชชาดก สุภมิตตชาดก สิริธรชาดก สุวรรณกุมารชาดก มหาปทุมชาดก สรรพสิทธิชาดก จันทเสนชาดก รถเสนชาดก เป็นต้น

3. ชาดกมาลา หรือมหาวัสตุ คือ คัมภีร์พุทธศาสนาโกศลแปลเป็นภาษาไทย จำนวน 34 เรื่อง ส่วนเนื้อเรื่องชาดกมาลานี้ มีทั้งที่เอามาจากนิบาตชาดกและเรื่องที่แต่งขึ้นใหม่ ลักษณะการแต่งต่างไปจากนิบาตชาดกคือไม่มีการแสดงการกลับชาติในตอนท้ายเรื่อง

ดังที่ทราบกันดีว่า พระพุทธศาสนากำเนิดขึ้นในชมพูทวีปเมื่อประมาณ 2564 ปี มาแล้ว หลักคำสอนของพระพุทธเจ้าได้สังคายนาครั้งที่ 1 เมื่อพระพุทธเจ้าได้ปรินิพพานแล้วมีพระมหากัสสปะมหาเถระเป็นประธานโดยใช้วิธีการสืบสานกันมาด้วยปากเปล่าหรือที่เรียกว่ามุขปาฐะ แบ่งออกเป็น 3 ปิฎก คือ พระวินัยปิฎก พระสุตตันตปิฎกและพระอภิธรรมปิฎก ต่อมาพระเจ้าอโศกมหาราช กษัตริย์อินเดีย ทรงทำนุบำรุงพระพุทธศาสนาด้วยพระองค์เอง ทรงให้มีการทำสังคายนาพระไตรปิฎกครั้งที่ 3 พระองค์ทรงให้จารึกเป็นลายลักษณ์อักษรเป็นครั้งแรกเพื่อให้ประชาชนได้ศึกษาพระธรรมวินัย ตลอดจนทรงส่งพระภิกษุหลายรูปไปยังดินแดนต่าง ๆ เพื่อเผยแผ่พระพุทธศาสนา (วิทย์ วิศทเวทย์, 2546)

หลักคำสอนของพระพุทธศาสนาบันทึกลงในพระไตรปิฎกและอรรถกถา เพื่อให้คนไทยได้ศึกษาหลักคำสอน พร้อมทั้งศึกษาวิธีการสอนของพระพุทธองค์สำหรับนำไปประพฤติปฏิบัติในชีวิตประจำวัน ซึ่งการแปลพระไตรปิฎกมาสู่ภาษาไทยเริ่มขึ้นในรัชสมัยรัชกาลที่ 3 งานแปลได้ทำสืบต่อกันมาโดยอยู่ในพระบรมราชูปถัมภ์ของรัชกาลที่ 8 ทรงโปรดให้มีการแปลพระไตรปิฎก โดยถือเอาพระไตรปิฎกภาษามคธฉบับสยามรัฐเป็นต้นฉบับ แบ่งการแปลออกเป็น 2 สำนวน คือ แปลโดยอรรถตามความในพระบาลีพิมพ์เป็นเล่มเรียกว่าพระไตรปิฎกภาษาไทย จำนวน 2500 ชุด ๆ ละ 80 เล่ม เพื่อให้เท่ากับพระชนมายุของพระพุทธเจ้าที่ทรงมีพระชนมายุ 80 พรรษา อีกสำนวนหนึ่งแปลเป็นสำนวนเทศนาพิมพ์ลงใบลานเรียกว่าพระไตรปิฎกเทศนาฉบับหลวง แบ่งเป็น 1250 กัณฑ์ เพื่อให้ได้เท่ากับจำนวนพระสงฆ์สาวกที่มาประชุมฟังพระโอวาทปาติโมกข์จากพระพุทธเจ้าซึ่งในจำนวนกัณฑ์แบ่งเป็นพระวินัยปิฎก 182 กัณฑ์ พระสุตตันตปิฎก 1054 กัณฑ์และพระอภิธรรมปิฎก 14 กัณฑ์ (มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2539)

อรรถกถาชาดกเป็นนิทานที่ปรากฏในพระไตรปิฎกเล่มที่ 28 ชาดกมี 550 เรื่อง ปรากฏในพระไตรปิฎก 2 เล่ม คือเล่มที่ 27 และเล่มที่ 28 มี 22 เรื่อง ขาดไป 3 เรื่อง คำว่าชาดกในพระไตรปิฎกหมายถึงผู้เกิดคือเล่าถึงการที่พระพุทธเจ้าทรงเวียนว่ายตายเกิดถือเอากำเนิดในชาติต่าง ๆ ได้พบปะ ผจญกับเหตุการณ์ดีบ้างชั่วบ้างแต่ก็ได้พยายามทำความดีติดต่อกันมามากบ้างน้อยบ้างตลอดเวลาจนเป็นพระพุทธเจ้าในชาติสุดท้าย กล่าวอีกนัยหนึ่งจะถือว่าเรื่องชาดกเป็นวิวัฒนาการแห่งการบำเพ็ญคุณงามความดีของพระพุทธเจ้าตั้งแต่ยังเป็นพระโพธิสัตว์อยู่ก็ได้ ในอรรถกถาแสดงด้วยว่าผู้นั้นกลับชาติมาเกิดเป็นใครในสมัยพุทธกาล แต่ในบาลีพระไตรปิฎกกล่าวถึงเพียงบางเรื่อง (สุชีพ ปุญญานุภาพ, 2539)

จุดประสงค์ของอรรถกถาชาดกเพื่อใช้สอนธรรมะ พระพุทธเจ้าทรงคิดหาวิธีการสอนธรรมะให้เข้าใจได้ง่ายจึงใช้นิทานเป็นตัวนำ เป็นสื่อกลาง เป็นอุปกรณ์และเป็นอุทาหรณ์จึงทรงแสดงธรรมด้วยชาดกเพื่อศึกษาธรรมด้วยความสนุกสนานเพลิดเพลิน เนื่องจากธรรมเป็นเรื่องลึกซึ้งยากที่จะเข้าใจ การศึกษาธรรมะย่อมมีความยากทำให้เกิดความเบื่อหน่ายไม่อยากศึกษา การสอนธรรมโดยยกชาดกมาเล่าเป็นอุทาหรณ์เป็นกลวิธีการสอนธรรมะที่ทำให้ผู้ศึกษาเกิดความสนุกสนานเพลิดเพลินและเข้าใจธรรมะได้ถูกต้องเพื่อแก้ความสงสัยของพุทธศาสนิกชน และอรรถกถาชาดกบางเรื่องเริ่มด้วยพระสาวกมีความสงสัย พระพุทธเจ้าทรงแก้ความสงสัยโดยเล่านิทานเปรียบเทียบปัญหาทำให้หมดความสงสัยในธรรมะ (พัฒน์ เพ็งผลา, 2530)

ความสำคัญและลักษณะของอรรถกถาชาดกประกอบด้วยธรรมเนียมนิยมการกล่าวอ้างว่าเป็นเรื่องของพระพุทธเจ้า การแสดงคุณธรรมหรือบารมีบางประการ และการแสดงการกลับชาติโดยพระพุทธองค์ทรงระบุตัวละครในอดีตวัตถุเป็นความเชื่อการบำเพ็ญบารมีของพระโพธิสัตว์ ชาดกเป็นบ่อเกิดแห่งคติความเชื่อของสังคมไทย ชาดกเป็นบ่อเกิดจิตรกรรม ประติมากรรมในรูปแบบลักษณะที่ต่างกัน ชาดกใช้สอนหลักธรรม คุณธรรม จริยธรรม ชาดกมีภาษาในการสื่อสารที่งดงามและประณีต (เฉลิม มากนวล, 2528)

คุณค่าของชาดกเป็นคุณค่าทางด้านคำสอนที่เป็นสัจธรรม เช่น เรื่องอริยสัจ 4 และคำสอนที่เป็นจริยธรรม เช่น การคบมิตร คุณค่าด้านสังคมได้แก่การแบ่งชั้นวรรณะ การเมือง การปกครอง การอาชีพ การพนันและการกีฬา คุณค่าทางด้านวรรณคดีและบ่อเกิดวรรณคดี วรรณคดีชาดกทั้งในนิบาตและนอกนิบาตจัดเป็นวรรณคดีบาลี วรรณคดีชาดกเหล่านี้ยังเป็นบ่อเกิดวรรณคดีไทย เช่น มหาชาติคำหลวง กากีคำกลอน เป็นต้น และยังเป็นบ่อเกิดของนิทานพื้นบ้านภาคต่าง ๆ อีกด้วย เช่น เรื่องหงส์หินในภาคเหนือ เรื่องสินไซในภาคอีสานและเรื่องสุบินในภาคใต้ คุณค่าทางบ่อเกิดหนังสือนิทานสุภาษิตและนิทานธรรม เช่น เรื่องโคนันทวิศาล เป็นต้น นิทานคติธรรม เช่น เรื่องพระยาช้างฉัททันต์ เป็นต้น คุณค่าทางด้านความเชื่อ เช่น เชื่อในการกลับชาติไปเกิด คุณค่าทางด้านสุภาษิต เช่น ทำดีได้ดี ทำชั่วได้ชั่ว เป็นต้น และเป็นบ่อเกิดโคลงโลกนิติด้วย คุณค่าทางด้านการสอนคือก่อนสอนต้องให้รู้จักบุคคลที่จะสอน รู้จักธรรมะ รู้จักการเปรียบเทียบ รู้จักถาม ตอบ คุณค่าด้านประวัติของพระพุทธเจ้าและพระสาวก นิทานชาดกแต่ละเรื่อง ทำให้ทราบว่าพระพุทธเจ้าประทับอยู่ที่ไหนมีเหตุการณ์อะไรเกี่ยวข้องกับพระองค์และพระสาวกรูปใดบ้างที่ปรากฏอยู่ในเรื่องนั้น คุณค่าทางด้านภาษาทำให้ทราบว่านิทานชาดกในสุตตันตปิฎกขุททกนิกายมีลักษณะแต่งเป็นคาถาซึ่งเชื่อว่าเป็นพุทธพจน์ ส่วนอรรถกถาชาดกภาษามีลักษณะแต่งเป็นร้อยแก้ว (พัฒน์ เพ็งผลา, 2535)

ชาดกมีอิทธิพลต่อสังคมที่นับถือพระพุทธศาสนา ต่อวิถีชีวิตความเป็นอยู่ บุคลิกภาพ ค่านิยมในสังคม ชาดกถือว่าเป็นนิทานศักดิ์สิทธิ์หรือศาสนนิทาน (Myth) พระพุทธศาสนาเป็นสิ่งที่มีความสำคัญต่อสังคมนอกเหนือจากระบบความเชื่อในพิธีกรรม ชาดกได้กลายมาเป็นความเชื่อที่สร้าง

ความสำนึก ความหวัง เป็นประเพณีพิธีกรรมในการสืบทอด ชาดกได้กลายเป็นส่วนหนึ่งของชีวิตของทั้งทางสังคม วัฒนธรรมและประวัติศาสตร์ เช่น การเทศน์ชาดก ชาดกในพิธีกรรม ชาดกในวิถีชีวิต ชาดกในวรรณกรรมที่มีต่อสังคม ชาดกกับการสอน การอบรมคุณธรรม และชาดกกับบทบาทหน้าที่จริยธรรมของชนชั้นปกครอง เป็นต้น (สุรพงษ์ จันลิ้ม, 2547)

ดังนั้นชาดกหรือชาตกะ จึงเป็นเรื่องราวที่เกิดขึ้นของพระพุทธเจ้าในอดีตที่เสวยพระชาติต่าง ๆ ทั้งมนุษย์และสัตว์ ซึ่งอาจมีพัฒนาการจากนิทานพื้นเมืองอินเดีย และนำมาสู่การเป็นเรื่องราวในพุทธศาสนา ซึ่งความเป็นชาดกนั้น คือการมีเนื้อหาเน้นไปที่การสร้างบารมีในชาติต่าง ๆ ของพระพุทธเจ้า และมีการสอนคุณธรรมให้แก่ผู้อ่านและผู้ฟัง ในด้านองค์ประกอบที่สำคัญของชาดกนั้นมีอดีตวัตถุ ปัจจุบันวัตถุ มีคาถา ไวยากรณ์ และสโมธานหรือม้วนชาดกตามลำดับ

2.1.2 ที่มาของเวสสันดรชาดก

เวสสันดรชาดก เป็นวรรณกรรมที่มีความสำคัญในทางพุทธศาสนา โดยเฉพาะอย่างยิ่งในพุทธศาสนาฝ่ายเถรวาท เพื่อทำความเข้าใจเกี่ยวกับเวสสันดรชาดก ผู้วิจัยจึงขออธิบายที่มาของเวสสันดรชาดก ซึ่งจะทำให้เห็นพัฒนาการว่า เวสสันดรชาดกมีต้นกำเนิดในประเทศใด และสายธารวรรณกรรมเรื่องนี้ ได้แพร่กระจายไปสู่ประเทศใดบ้าง และการมีอิทธิพลในระบบคิด ปรัชญาและวิถีชีวิตตลอดถึงวิถีวัฒนธรรมของกลุ่มชนทั้งสองฝั่งแม่น้ำโขง ซึ่งผู้วิจัยจะกล่าวดังประเด็นต่อไปนี้

2.1.2.1 เวสสันดรชาดกในอินเดียและศรีลังกา

อินเดียเป็นชนชาติที่มีอารยธรรมมาตั้งแต่สมัยโบราณ อารยธรรมอินเดียเป็นบ่อเกิดแห่งศิลปวัฒนธรรมและวรรณคดีสำคัญของโลกตะวันออก เช่นเดียวกับกรีกและโรมันที่เป็นศูนย์กลางและบ่อเกิดของศิลปกรรมของทางตะวันตก ในด้านศาสนานั้น เห็นได้ว่า อินเดียเป็นบ่อเกิดศาสนาที่สำคัญของโลก โดยเฉพาะอย่างยิ่ง ศาสนาพราหมณ์ฮินดูและพุทธศาสนา ในส่วนของพุทธศาสนานั้น เมื่อนักบวชได้เผยแผ่หลักธรรมคำสอนเข้ามาในดินแดนสุวรรณภูมิ สิ่งที่นำเข้ามาด้วยก็คือพระไตรปิฎกและคัมภีร์สำคัญต่าง ๆ ตลอดจนวรรณกรรมชาดกอีกด้วย และเวสสันดรชาดกก็เป็นหนึ่งในเรื่องราวที่ได้รับอิทธิพลจากอินเดีย

“เวสสันดรชาดก" เป็นหนึ่งในวรรณกรรมนิบาตชาดก มหานิบาตชาดก ชาดก 10 เรื่องสำคัญในจำนวน 547 หรือเรียกว่า “ทศชาติชาดก” โดยมี “เวสสันดรชาดก” เป็นเรื่องสุดท้ายของทศชาติชาดก ที่กล่าวถึงพระโพธิสัตว์บำเพ็ญบารมีครบ 10 ประการ” (กรมศิลปากร, 2514) อนึ่งในคัมภีร์ทาง พุทธศาสนาพบว่า มีการบันทึกวรรณกรรมเวสสันดรชาดกนี้มาแล้วในสมัยอินเดียโบราณ และปรากฏการกล่าวถึงอีกในคัมภีร์ชินมหานิทานพุทธจริยา และพุทธตำนาน (สมหมาย เปรมจิตต์, 2544)

ที่มาของวรรณกรรมเวสสันดรชาดก มีข้อสันนิษฐานว่า มาจากคาถาบาลีในส่วนที่เรียกว่า ขุททกนิกาย มหานิบาตชาดกและจริยาปิฎก จัดเป็นส่วนหนึ่งในพระไตรปิฎก และมีวามเก่าแก่มาก พุทธศาสนิกชนโดยเฉพาะฝ่ายเถรวาทในปัจจุบันไม่ต่างจากธรรมวินัยหรือพระไตรปิฎกที่พระอรหันตสาวกได้สังคายนาไว้ในครั้งแรกหลังการปรินิพพานของพระพุทธเจ้าได้ 3 เดือน จนถึงครั้งที่ 3 สมัยพระเจ้าอโศกมหาราช ราวพุทธศตวรรษที่ 3 (พ.ศ. 218 หรือ 238) และในพุทธศตวรรษนี้เองนิทานชาดกที่เล่าอดีตชาติของพระพุทธเจ้าได้รับความนิยมมาก โดยถือเป็นองค์ประกอบที่สำคัญมากส่วนหนึ่งของประวัติศาสตร์พุทธศาสนา (สมบัติ มั่งมีสุขศิริ, 2562)

สำหรับคัมภีร์เวสสันดรชาดก ภาษาบาลีในสุตตันตปิฎก เล่มที่ 24 ขุททกนิกายเป็นคำสอนที่มีลักษณะเป็นสุภาษิตหรือคำฉันท์ แต่ในตัวพระไตรปิฎกกลับไม่มีการเล่าเรื่องราวประกอบ รายละเอียดกลับไปปรากฏในอรรถกถา ขุททกนิกาย คือ “ชาตกัฏฐกถา" (Jatakatha katha) เชื่อว่าประพันธ์ขึ้นโดยพระพุทธโฆษะเถระ (พระพุทธโฆษาจารย์) ในพุทธศาสนาศรีลังกาในช่วงราวพุทธศตวรรษที่ 10 - 11 ความสำคัญของคัมภีร์ในอรรถกถาคือ พระไตรปิฎกบางคัมภีร์ยังขาดความชัดแจ้งในเนื้อหา หรือไวยากรณ์ หรือรายละเอียด หรือการตีความ จำเป็นต้องใช้อรรถกถาเพื่อเกื้อกูลให้พระไตรปิฎกสมบูรณ์ขึ้น (ศักดิ์ศรี แย้มนัดดา, 2543)

ในขณะที่สมหมาย เปรมจิตต์ (2544) ได้อธิบายว่า เวสสันดรชาดก เป็นหนึ่งในวรรณกรรมนิบาตชาดก มหานิบาตชาดก 10 เรื่องสำคัญ ที่มาของเวสสันดรชาดก น่าจะเป็นเรื่องเล่าหรือนิทานของชาวพื้นเมืองอินเดียโบราณมาก่อน จนผลิตเป็นชาดกในพุทธศาสนา เห็นได้จากกลุ่มภาพสลักเล่าเรื่องเวสสันดรชาดกในสถูประยะแรกของศิลปะอินเดียคือ สถูปสาญจีและภารหุต ภาพประติมากรรมสลักหินซึ่งพบในแหล่งสถาปัตยกรรมอินเดียโบราณ ในช่วงพุทธศตวรรษที่ 4-5 ประกอบด้วยประตูทางเข้าสถูปสาญจี (ด้านทิศเหนือ) แบ่งออกเป็น 2 ส่วน ส่วนแรกสลักอยู่ปลายลายกรอบประตู เป็นฉากพระเวสสันดรจูงพระชาลี พระนางมัทรีอุ้มพระกัณหา บำเพ็ญพรตในเขาวงกต ส่วนที่สองเป็นภาพสลักเล่าเรื่องจากด้านซ้ายไปขวาของภาพ (ต่อเนื่องจากส่วนแรก) ถัดมาขวาเป็นฉากชูชกเดินทางเข้าป่ามาขอกุมารทั้งสอง กลางภาพเห็นฉากเทวดาแปลงกายเป็นสิงห์, เสือ และเสือดาว ขัดขวางพระนางมัทรี ด้านล่างนี้จะเห็นภาพชูชกเดินเฒี่ยนสองกุมาร สุดท้ายเป็นฉากเสด็จเข้าสู่เมืองของพระเวสสันดรกับพระนางมัทรี (ชาญคณิต อาวรณ์, 2556)

นอกจากนี้ยังพบความสืบเนื่องการสลักประติมากรรมเล่าเรื่องเวสสันดรชาดกในศิลปะ อินเดียสมัยมถุราและอมราวดีด้วย (ราวพุทธศตวรรษที่ 8–9)โดยเฉพาะอย่างยิ่งในพื้นที่เมืองนาคารชุนโกณฑะ เมืองโกล โดยภาพรวมแล้วมีรูปแบบการสลักเล่าเรื่องติดต่อกันในแนวนอนหรือเป็นฉากเฉพาะตอน โดยให้ความสำคัญกับกลุ่มภาพอันเป็นตัวแทนของเนื้อหาจากการตรวจสอบพัฒนาการระยะแรกของวรรณกรรม พบว่า “เวสสันดรชาดก” (Vessantara jataka) เป็นชื่อของเวสสันดรชาดกในคัมภีร์ภาษาบาลี (หรือพุทธศาสนา นิกายเถรวาท) ส่วนชื่อของเวสสันดรชาดกใน

คัมภีร์ภาษาสันสฤกตินั้น (หรือพุทธศาสนานิกายมหายาน) มี ชื่อว่า “วิศวันตระ - อวทาน” (Vissavantara Avatana) คัมภีร์เวสสันดรชาดกภาษาสันสกฤต หรือที่ เรียกว่า “วิศวันตร - อวทาน” สันนิษฐานว่ามีเนื้อเรื่องหลักเหมือนกับเวสสันดรชาดกภาษาบาลี แต่อาจแตกต่างกันในบางอนุภาค (Motif) และรายละเอียด เช่น พราหมณ์ที่มาขอพระกุมารกัณหาและพระกุมารชาลีในวิศวันตรอวทาน ไม่ปรากฏชื่อ แต่กลับเป็นพราหมณ์ชื่อ “ชูชก” ในเวสสันดรชาดก ภาษาบาลี เป็นต้น

สำหรับคัมภีร์เวสสันดรชาดก ภาษาบาลีในสุตตันตปิฎก เล่มที่ 28 ขุททกนิกาย เป็นคำสอนที่มีลักษณะเป็นสุภาษิตหรือคำฉันท์ แต่ในตัวพระไตรปิฎกกลับไม่มีการเล่าเรื่องราวประกอบ รายละเอียดกลับไปปรากฏในอรรถกถา ขุททกนิกาย คือ “ชาตกัฏฐกถา" (jatakatha katha) เชื่อว่าประพันธ์ขึ้นโดยพระพุทธโฆษะเถระ (พระพุทธโฆษาจารย์) ในพุทธศาสนาศรีลังกาในช่วงพุทธศตวรรษที่ 10-11 (ความสำคัญของคัมภีร์อรรถกถา คือ พระไตรปิฎกบางคัมภีร์ยังขาดความชัดแจ้งในเนื้อหาหรือไวยากรณ์หรือรายละเอียด รวมถึงการตีความ จำเป็นต้องใช้คัมภีร์อรรถกถาเกื้อกูลเพื่อให้พระไตรปิฎกสมบูรณ์ขึ้น) (ศักศรี แย้มนัดดา, 2543)

อนึ่งกลุ่มคัมภีร์อรรถกถาชาดกได้ถูกชำระและจัดพิมพ์ขึ้นในประเทศอังกฤษ ราว พ.ศ. 2430 โดยสมาคมบาลีปกรณ์ (The Pali Text Society) ได้รวบรวมต้นฉบับทั้งของลังกาและพม่า จัดพิมพ์ขึ้นในชื่อJATAKATHAVANNANA ต่อมาทางสมาคมได้นำต้นฉบับที่พบในประเทศไทยทำให้พิมพ์ชาตกัตฐวัณณนา ฉบับอักษรโรมันจนครบใน พ.ศ. 2430 และมีการแปลจากอักษร โรมันไปสู่อักษรอังกฤษแล้วพิมพ์จนครบใน พ.ศ.2558 สำหรับประเทศไทยนั้น เริ่มแปลและพิมพ์ ชาดกจากภาษาบาลีเป็นภาษาไทยตั้งแต่ราว พ.ศ. 2547 มีการแปลและพิมพ์อรรถกถาชาดกหรือ ชาตกัฏฐกถาจนครบ 557 เรื่องในพ.ศ. 2474 (ธนิต อยู่โพธิ์, 2530)

นอกจากนี้สมบัติ จันทรวงศ์ (2549) กล่าวว่าที่มาของเวสสันดรชาดกหรือมหาชาติว่า เวสสันดรชาดกเป็นชาติที่พระพุทธเจ้าบำเพ็ญทานบารมีในชาติที่เกิดเป็นพระเวสสันดร ความละเอียดปรากฏอยู่ใน เวสสันดรชาดก อันเป็นชาดกเรื่องที่ 547 จาก 550 เรื่องในนิบาตชาดก ซึ่งอยู่ในพระไตรปิฎกส่วนพระสูตร นิบาตชาดกมีลักษณะของความเป็นนิทานโบราณที่มีมาก่อนพุทธกาล ส่วนนิบาตชาดกนี้ แต่เดิมคงเป็นเพียงนิทานพื้นเมืองที่พระพุทธเจ้าทรงหยิบยกมาแสดงเป็นการอุปมาในการแสดงธรรมเทศนา แต่ต่อมาภายหลังพุทธกาลได้เกิดมีการสมมติต่อกันต่อไปว่าตัวเอกในนิทานนั้นชื่อว่า “มหาสัตว์” คือพระพุทธเจ้าในอดีตชาติ ครั้นต่อมาในสมัยหลัง เมื่อได้มีการตบแต่งร้อยกรองพระไตรปิฎกกันขึ้น ผู้ที่ประสงค์จะปลูกฝังศรัทธาให้มั่นคงตามความเชื่อถือของตน ก็ได้แต่งประชุมชาดกประหนึ่งว่าพระพุทธเจ้าและบุคคลหรือสัตว์อื่น ๆ ในชาดกนั้นได้กลายมาเป็นผู้นั้นผู้นี้ในปัจจุบันชาติ (ทวีศักดิ์ ญาณประทีป, 2518)

นอกจากนี้พัฒน์ เพ็งผล (2528) ได้อธิบายว่าเดิมทีเวสสันดรชาดกหรือมหาชาติแต่งเป็นภาษาบาลี ไม่ปรากฏนามผู้แต่ง แต่ถ้ากล่าวตามหลักฐานทางประวัติวรรณคดีบาลีจะพบว่า

ชาดกในพระไตรปิฎกเป็นพระพุทธพจน์ พระสิริมังคลาจารย์ ชาวเมืองเชียงใหม่มีชีวิตอยู่ในราว พ.ศ. 2020-2100 ได้แต่ง เวสสันตรทีปนี คัมภีร์อธิบายเวสสันดรชาดก สำหรับปัญญสชาดกซึ่งเป็นชาดกนอกนิบาตแต่งเป็นภาษาบาลีในราวปี พ.ศ. 2000-2200 ส่วนการแปลหนังสือมหาชาติเป็นไทย คงมีมาแล้วตั้งแต่สุโขทัยเป็นราชธานี การแต่งไม่ได้แต่งเป็นกลอนและไม่ยาวนัก จึงไม่ได้มีคำแปลในครั้งนั้นเหลืออยู่ให้พบเลย ต้นฉบับสูญไปเสีย คตินิยมยกเรื่องพระเวสสันดรเป็นเรื่องสำคัญเรียกมหาชาติมีมาแล้วในสมัยสุโขทัย ดังปรากฏในศิลาจารึก นครชุมหลักที่ 3 ตอนกล่าวถึงทำนายลักษณะพุทธศาสนาในอนาคต

ส่วนในขณะที่นักวิชาการตะวันตก กล่าวถึงที่มาของเวสสันดรชาดกว่าเวสสันดรชาดกเป็นชาดกเรื่องสุดท้ายที่ปรากฏในพระสุตตันตปิฎก ขุททกนิกายชาดก ในมหานิบาตแสดงเรื่องราวของพระโพธิสัตว์เมื่อครั้งเสวยชาติเป็นพระเวสสันดร เรียกกันว่าเป็น “มหาชาติ” หรือ พระชาติที่ยิ่งใหญ่ ด้วยเหตุว่า พระเวสสันดรโพธิสัตว์ทรงบำเพ็ญทานบารมีอันอุกฤษฏ์ ด้วยการสละภรรยาและบุตรเป็นทาน ก่อนที่พระองค์จะเสวยชาติเป็นเจ้าชายสิทธัตถะและเสด็จออกบรรพชาจนตรัสรู้เป็นพระพุทธเจ้าในที่สุด จึงเป็นเหตุให้เรื่องเวสสันดรชาดกนิยมกันอย่างแพร่หลาย ดังมีผู้กล่าวว่าเรื่องเวสสันตรชาดกเป็นชาดกที่ได้รับความนิยมและมีชื่อเสียงมากในแถบเอเชียตอนใต้ เพราะพระเวสสันดรทรงบริจาคทุกสิ่งทุกอย่างที่เป็นของตนเอง รวมถึงพระนางมัทรี พระชาลีและพระกัณหา (Demien Keown, 2005)

ดังนั้น เวสสันดรชาดกน่าจะมีถิ่นกำเนิดในอินเดียและศรีลังกา ซึ่งมีพัฒนาการมาจากนิทานพื้นเมืองของอินเดีย ซึ่งปรากฏในฝ่ายภาษาสันสกฤต เรียกว่า วิศวันดรอวอาน และปรากฏในฝ่ายบาลี เรียกว่า ชาตกะหรือชาดก เวสสันดรชาดกในฝ่ายบาลี ปรากฏในพระไตรปิฎก สุตตันตปิฎก หมวดขุททกนิกาย ปรากฏในคัมภีร์อรรถกถาชาดก คัมภีร์เวสสันตรจริยา และคัมภีร์จริยาปิฎก ประเด็นนี้แสดงให้เห็นว่า เวสสันดรชาดกเป็นเรื่องราวสำคัญที่ถูกบันทึกไว้ในพระไตรปิฎก และเชื่อกันว่า เวสสันดรชาดกคือเรื่องราวที่พระพุทธเจ้าทรงเล่าด้วยพระองค์เองหรืออาจเรียกได้ว่า เรื่องจากพระโอษฐ์ ส่วนประเด็นเรื่องเวสสันดรชาดกได้เข้ามาในประเทศไทยทางใดนั้น มีข้อสันนิษฐานว่าน่าจะเข้ามากับนักบวชทางพุทธศาสนาฝ่ายเถรวาทที่เข้ามาเผยแผ่พุทธศาสนาในสมัยพระเจ้าอโศกมหาราชที่ได้ส่งพระสมณทูตเข้ามาในดินแดนสุวรรณภูมิ

2.1.2.2 เวสสันดรชาดกในขุททกนิกาย นิบาตชาดก และเวสสันตรจริยา จริยาปิฎก

เวสสันดรชาดกมีที่มาจากพระไตรปิฎกดังที่ผู้วิจัยกล่าวมาแล้ว และในพระไตรปิฎกที่ปรากฏเนื้อหาของเวสสันดรชาดกคือ พระไตรปิฎกหมวดสุตันตปิฎก ขุทกนิกาย ซึ่งในพระไตรปิฎกนั้นเป็นเพียงเนื้อเรื่องที่พระพุทธเจ้าได้ยกเรื่องมาประกอบการเทศนาในคราวต่าง ๆ ในขณะเดียวกันยังมีคัมภีร์ประกอบพระไตรปิฎกที่ช่วยในการอธิบายเพื่อทำให้ผู้ศึกษาพระไตรปิฎกได้เข้าใจเรื่องราวของเวสสันดรชาดก ซึ่งการปรากฏเรื่องราวของเวสสันดรชาดกนั้น สืบพงษ์ ธรรมชาติ (2542) ได้กล่าว

ว่า เวสสันดรชาดกนั้นได้รับอิทธิพลจากพุทธศาสนา เนื่องจากเป็นเรื่องราวของพระพุทธเจ้าที่ถูกบันทึกไว้ในพระไตรปิฎก เรื่องราวของพระพุทธเจ้าย่อมมีความศักดิ์สิทธิ์ จนทำให้กษัตริย์ทรงอุปถัมภ์ให้รังสรรค์ เวสสันดรชาดกขึ้นมาเพื่อเป็นที่เคารพบูชาของอาณาจักร ภายหลังได้เป็นวรรณคดีที่มีความสำคัญที่สุดในทางพุทธศาสนา เพราะถูกในไปใช้ในการประกอบพิธีกรรมเทศน์มหาชาติ

นอกจากนี้สมบัติ จันทรวงศ์ (2549) กล่าวว่าที่มาของเวสสันดรชาดกหรือมหาชาติว่า เวสสันดรชาดกเป็นชาติที่พระพุทธเจ้าบำเพ็ญทานบารมีในชาติที่เกิดเป็นพระเวสสันดร ความละเอียดปรากฏอยู่ใน เวสสันดรชาดก อันเป็นชาดกเรื่องที่ 547 จาก 550 เรื่องในนิบาตชาดก ซึ่งอยู่ในพระไตรปิฎกส่วนพระสูตร นิบาตชาดกมีลักษณะของความเป็นนิทานโบราณที่มีมาก่อนพุทธกาล ส่วนนิบาตชาดกนี้ แต่เดิมคงเป็นเพียงนิทานพื้นเมืองที่พระพุทธเจ้าทรงหยิบยกมาแสดงเป็นการอุปมาในการแสดงธรรมเทศนา แต่ต่อมาภายหลังพุทธกาลได้เกิดมีการสมมติต่อกันต่อไปว่า ตัวเอกในนิทานนั้นชื่อว่า “มหาสัตว์” คือพระพุทธเจ้าในอดีตชาติ ครั้นต่อมาในสมัยหลัง เมื่อได้มีการตบแต่งร้อยกรองพระไตรปิฎกกันขึ้น ผู้ที่ประสงค์จะปลูกฝังศรัทธาให้มั่นคงตามความเชื่อถือของตน ก็ได้แต่งประชุมชาดกประหนึ่งว่าพระพุทธเจ้าและบุคคลหรือสัตว์อื่น ๆ ในชาดกนั้นได้กลายมาเป็นผู้นั้นผู้นี้ในปัจจุบันชาติ (ทวีศักดิ์ ญาณประทีป, 2518)

ในขณะที่พัฒน์ เพ็งผลา (2528) ได้อธิบายว่าเดิมทีเวสสันดรชาดกหรือมหาชาติแต่งเป็นภาษาบาลี ไม่ปรากฏนามผู้แต่ง แต่ถ้ากล่าวตามหลักฐานทางประวัติวรรณคดีบาลีจะพบว่า ชาดกในพระไตรปิฎกเป็นพระพุทธพจน์ พระสิริมังคลาจารย์ ชาวเมืองเชียงใหม่มีชีวิตอยู่ในราว พ.ศ. 2020-2100 ได้แต่งเวสสันตรทีปนี คัมภีร์อธิบายเวสสันดรชาดก สำหรับปัญญสชาดกซึ่งเป็นชาดกนอกนิบาตแต่งเป็นภาษาบาลีในราวปี พ.ศ. 2000-2200 ส่วนการแปลหนังสือมหาชาติเป็นไทย คงมีมาแล้วตั้งแต่สุโขทัยเป็นราชธานี การแต่งไม่ได้แต่งเป็นกลอนและไม่ยาวนัก จึงไม่ได้มีคำแปลในครั้งนั้นเหลืออยู่ให้พบเลย ต้นฉบับสูญไปเสีย คตินิยมยกเรื่องพระเวสสันดรเป็นเรื่องสำคัญเรียกมหาชาติมีมาแล้วในสมัยสุโขทัย ดังปรากฏในศิลาจารึก นครชุมหลักที่ 3 ตอนกล่าวถึงทำนายลักษณะพุทธศาสนาในอนาคต จากคำอธิบายดังกล่าวนี้จึงเห็นได้ชัดว่า เวสสันดรชาดก

เวสสันดรในขุททกนิกาย นิบาตชาดก และเวสสันดรจริยา จริยาปิฎกหลักฐานวรรณกรรมเวสสันดรชาดกที่พบในคัมภีร์บาลี สุตตันตปิฎก พระไตรปิฎก ประกอบด้วย

1. ขุททกนิกาย ชาดก สุตตันตปิฎก พระไตรปิฎก
2. ขุททกนิกาย จริยาปิฎก สุตตันตปิฎก พระไตรปิฎก
3. อรรถกถาเวสสันดรชาดก ขุททกนิกาย ชาดก สุตตันตปิฎก
4. อรรถกถาเวสสันดรจริยา ขุททกนิกาย จริยาปิฎก สุตตันตปิฎก

มีนักวิชาการด้านชาดกให้ความสำคัญกับเวสสันดรชาดกที่พบใน ขุททกนิกาย ชาดก สุตตันตปิฎก พระไตรปิฎก กับอรรถกถาเวสสันดรชาดก (ชาตกัฏฐกถา) เป็นหลัก เนื่องจากคัมภีร์ทั้ง

สองมีส่วน สัมพันธ์ในด้านพัฒนาการการนิพนธ์ (รวมถึงเวสสันดรชาดกฉบับท้องถิ่น ไผ่แจ้เรียวแดงด้วย) ขณะที่คัมภีร์อื่นๆ ในชั้นหลังนั้นจะกล่าวอ้างหรือพาดพิงถึงเฉพาะบางประเด็นเท่านั้น ดังกรณีการตีความเนื้อหาเรื่อง “ทานบารมี” ของพระเวสสันดร ใน “คัมภีร์มิลินทปัญหา” เป็น วรรณคดีบาลีที่มีรูปแบบการเสนอหลักธรรมด้วยลักษณะการวิเคราะห์เชิงเหตุผล กล่าวกันว่า ประพันธ์โดยพระปิฎกจุฬาภัย ราวพุทธศตวรรษที่ 5 มีลักษณะการอธิบายด้วยวิธีการถาม-ตอบ (มหามกุฏราชวิทยาลัย, 2547) เนื้อหาการตีความกล่าวถึงเวสสันดรปัญหา (จัดอยู่ในเมณฑกปัญหา คือกลุ่มปัญหาสองเงื่อนขึ้นไป) ประเด็นปัญหาหลักคือการทำหน้าที่ของพระเวสสันดรกับเป้าหมายทางสัมมาสัมโพธิญาณนั้นเหมาะสมหรือไม่ การบริจาคภรรยาและบุตรแก่ผู้มาขอเป็นทานบารมี เป็นการปฏิบัติที่เห็นแก่ตัวหรือไม่

ตัวอย่างการถาม - ตอบ ความตอนหนึ่งพระเจ้ามิลินท์ตรัสถามพระนาคเสนว่า

“ข้าแต่พระนาคเสน ทานที่พระเวสสันดรทรงกระทำนั้น เป็นอติทาน คือเป็นทานอย่างยิ่ง เพราะพระเวสสันดรได้ทรงให้ทานพระอัครมเหสีของพระองค์ เพื่อให้เป็นภรรยาของผู้อื่น ทรงให้ทานพระเจ้าบุตรทั้ง 2 เพื่อเป็นทาสของพราหมณ์ ข้าแต่พระนาคเสน อันธรรมดาการให้ทานมากเกินไป ผู้รู้ทั้งหลายในโลกก็ตำหนิติเตียน เปรียบเสมือนเกวียนที่บรรทุกหนักเกินไป เพลาเกวียนก็หัก ข้าแต่พระนาคเสน พระเวสสันดรให้ทานมากเกินไปก็ไม่มีผล..”

พระนาคเสนทูลตอบว่า “ ขอถวายพระพร อติทานพวกใดได้ทาน เช่นนั้น พวกนั้นย่อมได้ความสรรเสริญในโลก ฉันนั้นทานอันยิ่งของพระเวสสันดรนั้น มีผู้สรรเสริญทั่วหมื่นโลกธาตุ เพราะทานอันยิ่งนั้นแหละ พระเวสสันดรจึงได้เป็น พระพุทธเจ้าผู้ล้ำเลิศในมนุษยโลกและเทวโลก”

(ปุ้ย ฉายแสง, 2518)

จากเนื้อความนี้ จะเห็นได้ว่า ในบทปุจฉา-วิสัชนาระหว่างพระเจ้ามิลินท์กับพระนาคเสน มีการกล่าวถึงการบำเพ็ญทานบารมีของเวสสันดรในเวสสันดรชาดก กล่าวคือพระเจ้ามิลินท์ทรงสงสัยในการบำเพ็ญทานบารมีของพระเวสสันดรว่า เหมือนกับเกวียนบรรทุกของหนักเกินไปอาจส่งผลเสียในอนาคตก็เป็นได้ แต่พระนาคเสนถวายวิสัชนาว่า การให้ทานของพระเวสสันดรย่อมเป็นผลทานที่สำเร็จ เป็นที่สรรเสริญของมนุษย์และเทวดาทั้งหลาย ฉะนั้น พระเวสสันดรจึงเป็นเอกบุรุษเป็นผู้ล้ำเลิศในโลกมนุษย์และเทวโลก ประเด็นที่ผู้วิจัยกล่าวมานี้คือการตีความในปัญหาการบำเพ็ญทานบารมีในคัมภีร์มิลินทปัญหา ซึ่งมีการยกคำถามถึงเนื้อหาและแนวคิดในเวสสันดรชาดก

ในส่วนของอรรถกถา (บาลี: อฏฺกถา; อ่านว่า อัดถะกะถา) เริ่มมีในสมัยสังคายนาครั้งที่ 3 ในรัชสมัยพระเจ้าอโศกมหาราช พ.ศ. 236 ดังที่ผู้วิจัยเคยกล่าวมาแล้ว แต่อย่างไรก็ตามในช่วงหลัง คัมภีร์อรรถกถาภาษาบาลีดั้งเดิมได้สูญหายจากประเทศอินเดียไป เหลือเพียงคัมภีร์อรรถกถาภาษาสิงหล ซึ่งพระมหินทเถระได้นำอรรถกถาในภาษาบาลีมาเผยแพร่ในเกาะลังกาตั้งแต่สมัย

พระเจ้าอโศกมหาราช (พ.ศ. 236) ดังนั้นในปี พ.ศ. 945 พระพุทธโฆสะ พระภิกษุชาวอินเดีย จึงได้รับอาราธนามาที่เกาะลังกาเพื่อแปลคัมภีร์อรรถกถากลับคืนสู่ภาษาบาลี ซึ่งคัมภีร์อรรถกถาที่มีอยู่ในปัจจุบันจึงเป็นผลงานการแปลของท่านพระพุทธโฆสะ

ทั้งนี้ อรรถกถาภาษาสิงหลโบราณที่พระอรรถกถาจารย์รุ่นต่อมา เช่น พระพุทธโฆสะ และพระธัมมปาละ ได้ทำการเรียบเรียงขึ้นเป็นภาษามคธนั้น ต้นฉบับได้สูญหายไปหมดแล้ว ที่หลงเหลืออยู่คือคัมภีร์ที่รวบรวมคำอธิบายความในพระไตรปิฎกภาษาบาลี เรียกว่า คัมภีร์อรรถกถาบ้าง ปกรณ์อรรถกถาบ้างอรรถกถา จัดเป็นแหล่งความรู้ทางพระพุทธศาสนาที่มีความสำคัญรองลงมาจากพระไตรปิฎก และใช้เป็นหลักฐานอ้างอิงอย่างแพร่หลายในวงการศึกษาพระพุทธศาสนา (สืบพงษ์ ธรรมชาติ, 2545)

คัมภีร์อรรถกถา ไม่ใช่คำสอนของพระพุทธเจ้า แต่เป็นคัมภีร์ที่อธิบายความหรือคำที่ยากในพระไตรปิฎกให้เข้าใจง่ายขึ้น โดยยกศัพท์ออกมาอธิบายเป็นศัพท์ ๆ บ้าง ยกข้อความหรือประโยคยาว ๆ มาขยายความให้ชัดเจนขึ้นบ้าง แสดงทัศนะและวินิจฉัยของผู้แต่งสอดแทรกเข้าไว้บ้าง ลักษณะการอธิบายความในพระไตรปิฎกของอรรถกถานั้น ไม่ได้นำทุกเรื่องในพระไตรปิฎกมาอธิบาย แต่นำเฉพาะบางศัพท์ วลี ประโยค หรือบางเรื่องที่อรรถกถาจารย์เห็นว่าควรอธิบายเพิ่มเติมเท่านั้น ดังนั้นบางเรื่องในพระไตรปิฎกจึงไม่มีอรรถกถาขยายความ เพราะอรรถกถาจารย์เห็นว่าเนื้อหาในพระไตรปิฎกส่วนนั้นเข้าใจได้ง่ายนั่นเอง (ทวีศักดิ์ ญาณประทีป, 2518)

อรรถกถาในส่วนของเนื้อหาเวสสันดรชาดก มีการอธิบายเรื่องราวของเวสสันดรชาดก นับตั้งแต่ข้อความ ที่เรียกว่า คาถา และอธิบายเป็นประโยค เพื่อให้ง่ายต่อการอ่านเวสสันดรชาดก อรรถกถาเป็นงานเขียนที่ทำให้เวสสันดรชาดกเป็นที่รับรู้ของประชาชนอีกเล่มหนึ่ง นับว่าเป็นความพยายามของอรรถกถาจารย์ในการทำความเข้าใจกับเวสสันดรชาดก และมีความพยายามที่จะให้ผู้ใฝ่รู้ด้านพุทธศาสนาเข้าใจตามท่านไปด้วย ฉะนั้น ครรถกถา จึงคล้ายกับอภิธานศัพท์ หรือพจนานุกรมที่แปลความหมายจากคำศัพท์ภาษาบาลีโดยมีการอธิบายร่วมด้วย

คัมภีร์จริยาปิฎกเป็นคัมภีร์ที่รวบรวมเรื่องราวที่ว่าด้วยจริยา หรือความประพฤติที่สำคัญ ในการบำเพ็ญบารมี 10 ประการของพระโพธิสัตว์ในอดีตชาติ คัมภีร์ชาดกกับคัมภีร์จริยาปิฎกนั้น ไม่ปรากฏหลักฐานว่าคัมภีร์ใดรวบรวมขึ้นก่อนหรือหลัง B. C. Law (อ้างถึงใน สุภาพรรณ ณ บางช้าง, 2526) กล่าวว่า คัมภีร์จริยาปิฎกน่าจะรจนาหลังสมัยพระเจ้าอโศกมหาราช และได้รับเอาคติเรื่องพระโพธิสัตว์ในลัทธิมหายานเข้ามาเป็นแกนนำเรื่อง จึงสันนิษฐานว่าคัมภีร์ จริยาปิฎกรวบรวมขึ้นภายหลังคัมภีร์ชาดก ตามข้อสันนิษฐานของ Law เวสสันตรจริยาเป็นสำนวนย่อของเวสสันตรชาดก เนื่องด้วยเวสสันตรจริยาสั้นกว่าเวสสันตรชาดกมาก เนื้อความในเวสสันตรจริยากับเวสสันตรชาดกไม่ต่างกัน และสำนวนภาษาของเวสสันตรจริยามีวรรณศิลป์น้อยกว่า เวสสันดรชาดก (สุภาพรรณ ณ บางช้าง, 2524)

เวสสันตรจริยาแต่งเป็นร้อยกรองเช่นเดียวกับเวสสันตรชาดก เนื้อเรื่องต่อเนื่องกันตลอด ไม่แบ่งเป็นกัณฑ์ ๆ เหมือนเวสสันตรชาดก ผู้เล่าเรื่องใช้คำสรรพนามแทนตนเองว่า อหำ คือ “เรา” แสดงผู้เล่าเรื่องว่าคือพระพุทธเจ้า เวสสันตรจริยาเน้นบรรยายความรู้สึกของตัวละครเพียงตัวเดียว คือ พระเวสสันดร เพื่อเน้นเฉพาะ จริยา หรือความประพฤติที่สำคัญของพระเวสสันดร ได้แก่ การ บริจาคทาน ดังตัวอย่างต่อไปนี้

> “ในเดือนเต็มวันอุโบสถที่ 15 ทุกกึ่งเดือน เราขึ้นคอมังคลหัตถีปัจจัยนาค เข้าไปยังศาลาเพื่อจะให้ทาน
>
> พราหมณ์ทั้งหลายชาวกาลิงครัฐ ได้มาหาเรา ได้ขอพระยาคชสารทรง อันประกอบด้วยมงคลหัตถีกะเราว่า
>
> ชนบทฝนไม่ตก เกิดทุพภิกขภัย อดอยากมากมาย ขอพระองค์ทรงโปรด พระราชทานพระยาคชสารตัวประเสริฐเผือกผ่อง อันเป็นช้างมงคลอุดม
>
> พราหมณ์ทั้งหลายขอสิ่งใดกะเรา เราย่อมให้สิ่งนั้น ไม่หวั่นไหวเลย เราไม่ซ่อนเร้นของที่มีอยู่ ใจของเรายินดีในทาน
>
> เมื่อยาจกมาถึงแล้ว การห้าม (การไม่ให้) ไม่สมควรแก่เรา สมาทาน ของเราอย่าทำลายเสีย เราจักให้คชสารตัวประเสริฐ
>
> เราได้จับงวงพระยาคชสารวางลงบนมือพราหมณ์แล้วจึงหลั่งน้ำเต้าทอง ลงบนมือให้ได้พระยาคชสารแก่พราหมณ์.....”
>
> (ข.จริยาแปล 33/112-4/557)

ด้วยเหตุนี้ เวสสันตรจริยาจึงไม่กล่าวถึงรายละเอียดที่ไม่เกี่ยวข้องกับพระเวสสันดรโดยตรง เช่น ไม่กล่าวพรรณนาป่าที่ชูชกเดินทาง เป็นต้น รวมทั้งไม่เน้นตัวละครสำคัญตัวอื่น ได้แก่ ชูชก พระนางมัทรี พระเจ้ากรุงสญชัย เห็นได้ว่า เนื้อเรื่องในกัณฑ์ชูชก กัณฑ์จุลพน กัณฑ์มหาพน กัณฑ์มัทรี และกัณฑ์มหาราชที่โดดเด่นในเวสสันตรชาดก จริยาปิฎกจึงไม่กล่าวถึงเลย แม้แต่เนื้อ เรื่องบางกัณฑ์ที่เวสสันตรจริยาและเวสสันตรชาดกมีเหมือนกัน เวสสันตรจริยาก็บรรยายความ เรื่องในกัณฑ์นั้นอย่างย่นย่อ ส่วนเวสสันตรชาดกพรรณนาความค่อนข้างยาว เช่น เนื้อเรื่องกัณฑ์กุมาร ในเวสสันตรชาดกมีคาถามากถึง 95 คาถา” แต่ในเวสสันตรจริยามีเพียง 3 คาถาเท่านั้น ดังนี้

> เมื่อเราอยู่ในป่าใหญ่ ชูชกพราหมณ์เดินเข้ามาหาเรา ได้ขอบุตรทั้งสองของเรา คือ พ่อชาลีและแม่กัณหาชนา
>
> เพราะได้เห็นยาจกเข้ามาหา ความร่าเริงเกิดขึ้นแก่เรา ในกาลนั้น เราได้พาบุตรทั้งสองมาให้แก่พราหมณ์
>
> เมื่อเราสละบุตรทั้งสองของตนให้แก่ชูชกพราหมณ์ในกาลใด แม้ในกาลนั้น

แผ่นดิน เขาสิเนรุราช และป่าหิมพานต์ ก็หวั่นไหว

(ข.จริยาแปล 33/112-4/557)

นอกจากนี้ เวสสันตรจริยามีบทพรรณนาอารมณ์ความรู้สึกหรือสภาพธรรมชาติน้อยกว่าเวสสันตรชาดกมาก ทำให้เข้าใจเรื่องได้ง่าย ส่วนเวสสันดรชาดกมีรายละเอียดและบทพรรณนามากแม้จะทำให้เข้าใจอารมณ์ความรู้สึกของตัวละครได้อย่างดี แต่ก็ทำให้จับใจความของเรื่องได้ยากกว่า ดังนั้น เวสสันดรชาดกจึงปรากฏทั้งในพระไตรปิฎก พระสุตตันตปิฎก หมวดขุททกนิกาย ปรากฏในคัมภีร์อรรถกถา และจริยาปิฎก ซึ่งแต่งขึ้นมาโดยอรรถกถาจารย์ในระยะหลัง เพื่อเป็นคัมภีร์ประกอบการอธิบายเรื่องเวสสันดรชาดกให้เข้าใจและง่ายขึ้นกับการศึกษาวรรณกรรมชาดก

ดังนั้นที่มาของเวสสันดรชาดกจึงมีความหลากหลาย ส่วนที่เป็นเนื้อหาโดยละเอียดจะปรากฏในขุททกนิกายซึ่งอยู่ในหมวดสุตตันตปิฎกของพระไตรปิฎก ส่วนเวสสันดรชาดกนิบาตชาดกเป็นแต่เพียงการแต่งขึ้นมาในชั้นหลังของพระสงฆ์ชาวล้านนา นอกจากนี้เวสสันตรจริยาที่กล่าวถึงพระเวสสันดรนั้น ยังเป็นการแปลความหมายจากรูปศัพท์มีขนาดสั้นกว่าเวสสันดรชาดกในขุททกนิกายเป็นคัมภีร์ในพุทธศาสนาฝ่ายมหายาน ส่วนจริยาปิฎกนั้นเป็นบทพรรณนาอารมณ์ความรู้สึกของพระเวสสันดรเพื่อประกอบการเล่าเรื่องเวสสันดรชาดกให้เกิดความเข้าใจแก่ผู้ฟังและผู้อ่านนั้นเอง

2.1.2.3 เวสสันดรชาดกในดินแดนอุษาคเนย์

รัฐในดินแดนอุษาคเนย์ ได้แก่ ในอาณาบริเวณลุ่มแม่น้ำโขงทั้งไทย ลาว พม่า กัมพูชา ตลอดกลุ่มชาติพันธุ์ต่าง ๆ ได้แก่ ไทลื้อ ผู้ไท ไทใหญ่ มอญ ต่างมีการรับรู้เวสสันดรชาดกอย่างแพร่หลายและ มีการประพันธ์เวสสันดรชาดกเพื่อเป็นวรรณกรรมประจำชุมชนและมีการนำมาอ่านในพิธีกรรมต่าง ๆ เช่น บุญมหาชาติหรือบุญผะเหวด เป็นต้น

ในอุษาคเนย์รับมาจากลังกาโดยคณะสงฆ์กับคณะโยมสงฆ์ที่ใกล้ชิดมูลนายคนชั้นนำในวัฒนธรรมหลวงของรัฐใหญ่ ราว พ.ศ. 1700 เช่น รัฐลุ่มน้ำเจ้าพระยา ภาคกลางตอนล่าง ในสยามประเทศรัฐลุ่มน้ำอิรวดี ในพม่าประเทศ เป็นต้น นักวิชาการพบหลักฐานว่ามีจิตรกรรมเรื่องเวสสันดร (เขียนร่วมกับมโหสถชาดก) เรียงต่อกันเป็นแนวยาวในวิหารโลกเทียกพัน เมืองพุกาม อายุราว พ.ศ. 1650 ภาพสลักเรื่องเวสสันดรที่ปรากฏเป็นหลักฐานเหลืออยู่ในปัจจุบันที่เก่าแก่ที่สุดที่พบในประเทศไทย คือ ภาพสลักบนใบเสมา พบที่เมืองฟ้าแดดสงยาง ตำบลหนองแปน อำเภอกมลาไสย จังหวัดกาฬสินธุ์ ซึ่งมีอายุอยู่ในช่วงประมาณพุทธศตวรรษที่ 13–16 โดยพบร่วมกับภาพสลักทศชาติชาดกเรื่องอื่น ๆ สำหรับในอาณาจักรเขมรโบราณ มีการสลักภาพชาดกเรื่องเวสสันดรไว้บนหน้าบันที่ปราสาทธมมานนท์ ในกลุ่มโบราณสถานเมืองเสียมเรียบ ภาพสลักบนทับหลังปราสาทพระขรรค์ ในเมืองเสียมเรียบและปราสาทตาพรหมแห่งแม่น้ำบาตี ทำให้ทราบว่า คนกัมพูชาโบราณรู้จักเรื่อง

เวสสันดรชาดกมาอย่างน้อย 900 ปี ข้อสังเกตประการหนึ่งคือภาษาที่ใช้ในอาณาจักรกัมพูชาโบราณนั้นนอกจากจะใช้ภาษาเขมรโบราณแล้ว ยังใช้ภาษาสันสกฤต (สุจิตต์ วงษ์เทศ, 2546)

เป็นที่ทราบกันดีว่า ต้นธารวรรณคดีพุทธศาสนาจากประเทศอินเดียเป็นบ่อเกิดของวรรณกรรมไทย มีทั้งวรรณคดีคัมภีร์ชั้นพระไตรปิฎก ชั้นอธิบายความเรียกว่า อรรถกถา ฎีกา อนุฎีกา ฯลฯ รวมไปถึงวรรณคดีที่แต่งขึ้นโดยอาศัยเค้าโครงเรื่องจากคัมภีร์พระไตรปิฎกหรืออรรถกถา เช่น วรรณคดีชาดกอื่น ๆ ที่แต่งขึ้นคล้ายนิบาตชาดก คัมภีร์ประเภทวงศ์ หรือคัมภีร์ที่แต่งขึ้นให้มีเนื้อหาแนวพุทธประวัติ เช่น ปฐมสมโพธิกถา เป็นต้น ผู้วิจัยพบว่า บรรดาวรรณคดีพุทธศาสนาที่มีที่มาจากพระไตรปิฎกและอรรถกถา วรรณคดีชาดกที่มีอิทธิพลต่อวรรณกรรมไทยและวรรณคดีพุทธศาสนาพากย์ไทยไม่น้อยไปกว่าวรรณคดีประเภทอื่น รวมถึงได้มีผลต่อชีวิต คติความเชื่อ จารีต ประเพณี พิธีกรรมและวัฒนธรรม ได้แก่ เวสสันดรชาดก เห็นได้ว่า เวสสันดรชาดก เป็นวรรณคดีเรื่องสำคัญที่นำมาสวดเทศน์กันในสังคมไทยตั้งแต่สมัยสุโขทัย ดังปรากฏความในจารึกหลักที่ 3 (จารึกนครชุม พ.ศ. 1900) รัชสมัยของพญาลิไท (สมเด็จพระมหาธรรมราชาที่ 1) ว่า “ธรรมเทศนาอันเป็นต้นว่า มหาชาติหาคนสวดแลมิได้เลย” (ธนิต อยู่โพธิ์, 2514) คำว่า “มหาชาติ” เป็นชื่อเรียกวรรณคดีเรื่องเวสสันดรชาดก ซึ่งเป็นชาดกที่อยู่ในนิบาตชาดก (มหานิบาต ทศชาติ) เรื่องราวชาดกหรือเรื่องพระเจ้า 500 ชาติ มีการดำเนินเรื่องแบบนิทานที่แสดงให้เห็นแนวทางในการสอนธรรมะผ่านพฤติกรรมหรือจริยวัตรแบบบำเพ็ญบารมีของตัวละครเอกที่เป็นพระโพธิสัตว์ อีกทั้งแฝงด้วยคติธรรมคำสอนที่ลึกซึ้งกินใจในรูปแบบของนิทานธรรมเป็นที่ติดใจผู้คน ต่อมาพระสงฆ์ได้นำเรื่องราวเหล่านั้นมาจากนิบาตชาดกและอรรถกถาชาดกยกประกอบเป็นเรื่องประกอบการเทศน์หรือแสดงธรรม

นอกจากนี้ในวรรณคดีเรื่อง เตภูมิกถา (ไตรภูมิพระร่วง) ซึ่งเป็นพระราชนิพนธ์ของพญาลิไท (สมเด็จพระมหาธรรมราชาที่ 1) ได้กล่าวถึงผลของการบำเพ็ญบารมีต่าง ๆ ของพระพุทธเจ้าที่บังเกิดเป็นพระโพธิสัตว์ในอดีตชาติที่เสวยพระชาติเป็นพระเวสสันดรว่า “ครั้งเมื่อพระพุทธเจ้าเรานี้สร้างสมภารเป็นพระญาเวสสันดร อันอวยทานช้างเผือกชื่อ ปัจจัยนาเคนทร์แก่พราหมณ์ทั้งหลายอันมาแต่เมืองกลิงคราฐ ด้วยใจศรัทธาด้วยบุญสมภารบารมี” (ประสงค์ รายณสุข, 2561)

จะเห็นได้ว่าในสมัยสุโขทัย ที่นับถือพุทธศาสนานิกายหีนยานและเป็นพุทธศาสนาแบบจารีตนิยม มีการเกิด คตินิยมเกี่ยวกับ “การเทศน์มหาชาติ” ซึ่งเป็นกิจกรรมที่ชาวสุโขทัยจะต้องร่วมกันกระทำ นัยยะสำคัญของการฟังเทศน์มหาชาติในสมัยสุโขทัย อาจมีอยู่ 2 ประการแรก คือ การใช้เวสสันดรชาดกหรือมหาชาติเป็นเสมือนกฎหมายในการควบคุมคนในสังคมสุโขไทยควบคู่กับไตรภูมิพระร่วง บทบาทหน้าที่ของเวสสันดรชาดกคือการทำให้เห็นจริยวัตรของพระโพธิสัตว์ซึ่งพระมหากษัตริย์สุโขทัยทรงพยายามที่ทำให้เห็นว่า พระองค์คือภาพแทนของพระเวสสันดรหรือพระโพธิสัตว์ ซึ่งเป็นการประกอบสร้างทางการเมืองในด้านการเป็นธรรมราชาหรือการเป็นพระจักรพรรดิราช นอกเหนือจากนั้นก็คือพระองค์คือพระโพธิสัตว์ที่จะได้ตรัสรู้ในอนาคตกาลเบื้องหน้า ประการที่

สองคือ การทำให้ชาวสุโขทัยอยู่ในศีลธรรมอันดี และการรับได้ผลบุญหรืออานิสงส์จากการฟังเทศน์มหาชาติ เช่น การได้โภคทรัพย์ ได้อริยทรัพย์ การได้ไปเกิดในโลกของพระศรีอาริยเมตไตรยที่เป็นโลกในอุดมคติที่มีความสุขและสะดวกสบาย

ในสมัยอยุธยามีหลักฐานที่แสดงให้เห็นว่าเวสสันดรชาดกหรือมหาชาติเป็นวรรณกรรม ที่สำคัญอีกเรื่องหนึ่ง กล่าวคือในรัชสมัยของสมเด็จพระบรมไตรโลกนาถ ตามหลักฐานทางประวัติศาสตร์กล่าวว่าพระองค์สืบเชื้อสายมาจากราชวงศ์พระร่วงแห่งอาณาจักรสุโขทัย สายธารวรรณกรรมได้หลั่งไหลจากสุโขทัยมาถึงอาณาจักรอยุธยา พระองค์ได้โปรดเกล้าฯ ให้นักปราชญ์ราชกวีอยุธยาแต่งมหาชาติคำหลวงขึ้น โดยเป็นหนังสือคำหลวงเล่มแรกที่พระมหากษัตริย์โปรดเกล้าฯ ให้กวีนักปราชญ์ราชบัณฑิตหลายคนช่วยกันแต่งแปลคาถาภาษาบาลีเป็นคำประพันธ์ไทยหลายอย่างมีทั้งโคลง ร่าย กาพย์ และฉันท์ นอกจากจะมีสำนวนโวหารและถ้อยคำไพเราะเต็มไปด้วยรสวรรณคดีเช่น ความโศก ความงามตามธรรมชาติ เป็นต้นแล้ว ยังให้ความรู้ด้านภาษาเกี่ยวกับคำโบราณ คำแผลง และคำเขมร อีกด้วย (กรมศิลปากร, 2548)

การสวดเวสสันดรชาดกนั้น ถือเป็นธรรมเนียมของทางสุโขทัยและล้านนาที่อยุธยารับมา ขณะเดียวกันอยุธยาก็พยายามแต่งเวสสันดรชาดกให้เข้ากับบริบทของอยุธยา คือการแต่งเป็นมหาชาติคำหลวง กล่าวได้ว่า เป็นหนังสือคำหลวงเล่มแรกของไทย ซึ่ง สมบัติ จันทรวงศ์ (2549) มีความเห็นว่า มหาชาติ คำหลวงที่แต่งขึ้นตามพระประสงค์ของสมเด็จพระบรมไตรโลกนาถนั้น เมื่อมองลึกเข้าไปแล้วย่อมมีนัยยะทางการเมืองอย่างไม่ต้องสงสัย มหาชาติคำหลวงนี้เปรียบเสมือนกฎหมายไม่ต่างจากไตรภูมิพระร่วงในสมัยสุโขทัย และเป็นหนังสือประดับบารมีในทางความเชื่อพระเจ้าแผ่นดินคือพระโพธิสัตว์องค์หนึ่ง ซึ่งอยู่ในฐานะบุคคลที่มีบุญที่ประชาชนควรเคารพ

ดังที่ผู้วิจัยกล่าวมาแล้วว่า หนังสือมหาชาติคำหลวง แต่งขึ้นในสมัยอยุธยาตอนต้นตรงกับรัชสมัยสมเด็จพระบรมไตรโลกนาถ ปัญหาของมหาชาติคำหลวงคือ เป็นหนังสือในวัฒนธรรมหลวงที่ใช้สวดในพระราชวังกรุงศรีอยุธยา หนังสือเล่มนี้ถูกแต่งขึ้นมาจากนักปราชญ์ผู้มีความรู้ด้านภาษาบาลี และผู้ที่ทำหน้าที่สวดคือพระสงฆ์ที่มีความแตกฉานในภาษาบาลี ผู้สดับตรับฟังก็คือพระมหากษัตริย์และสมาชิกราชวงศ์ตลอดขุนนางชั้นผู้ใหญ่ของกรุงศรีอยุธยา เมื่อหนังสือมหาชาติคำหลวงเต็มไปด้วยภาษาบาลี ผู้ฟังจึงขาดความเข้าใจในด้านความหมาย เป็นเพียงแต่ฟังจังหวะ น้ำเสียงเพื่อให้ได้รับอานิสงส์เท่านั้น (นิธิ เอียวศรีวงศ์, 2538)

ครั้นต่อมาในรัชสมัยสมเด็จพระเจ้าทรงธรรมก็มีการแต่งกาพย์มหาชาติขึ้นอีก เป็นการแต่งมหาชาติเป็นร้อยกรอง คล้ายกับกลอนสวดเรียกว่า “กาพย์มหาชาติ” นิธิ เอียวศรีวงศ์ (2538) กล่าวถึงประเด็นนี้ว่า ในยุคหลังมีการแปลงสำนวนมหาชาติคำหลวงมาเป็นการยกคาถาขึ้นมาและแปลเป็นภาษาไทยอยุธยาร้อยเรียงด้วยร่าย เหมาะแก่การสวดทั่วไป สามารถเข้าถึงความหมายได้ตั้งแต่กษัตริย์ไปจนถึงชนชั้นล่าง ฉะนั้นกาพย์มหาชาติ คือ เวสสันดรชาดกที่แปงสำนวนขึ้นมาเพื่อสวดและ

ตัดปัญหาการเข้าไม่ถึงความหมายของมหาชาติ และมีการทำให้กาพย์มหาชาติมีขนาดสั้นลง สามารถสวดจบได้ภายใน 1 วัน

ในสมัยกรุงรัตนโกสินทร์ เมื่อบ้านเมืองเข้าสู่สภาวะปกติ ไม่มีการศึกสงคราม ในรัชสมัยของพระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกมหาราช รัชกาลที่ 1 กวีคนสำคัญในรัชกาลนี้คือ เจ้าพระยาพระคลัง (หน) ได้แต่งร่ายยาวเวสสันดรชาดก จำนวน 3 กัณฑ์ ได้แก่ ทานกัณฑ์ กัณฑ์กุมาร และกัณฑ์มัทรี ในเวลาต่อมา สมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระปรมานุชิตชิโนรสทรงพระนิพนธ์มหาชาติไว้อีก 11 กัณฑ์ ได้แก่ กัณฑ์ทศพร กัณฑ์หิมพาน กัณฑ์ทานกัณฑ์ กัณฑ์วนปเวสน์ กัณฑ์จุลพน กัณฑ์กุมาร กัณฑ์สักบรรพ กัณฑ์มหาราช กัณฑ์ฉกษัตริย์และนครกัณฑ์ นอกจากนี้ในรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว รัชกาลที่ 4 พระองค์ได้ทรงพระราชนิพนธ์ร่ายยาวเวสสันดรชาดกไว้อีก 5 กัณฑ์ ได้แก่ กัณฑ์วนปเวสน์ กัณฑ์จุลพน กัณฑ์มหาพน กัณฑ์สักบรรพและกัณฑ์ฉกษัตริย์ รวมถึงมหาชาติที่แต่งโดยพระเทพโมลี (กลิ่น) กัณฑ์ที่มีชื่อเสียงที่สุดคือ ทานกัณฑ์ และกัณฑ์มหาพน (อุมาวรรณ ยุราพร, 2551)

ในสมัยอาณาจักรล้านนา วรรณคดีเรื่องเวสสันดรชาดกหรือมหาชาติมีอิทธิพลต่อชาวล้านนาเป็นอย่างมาก เวสสันดรชาดกฉบับภาษาบาลี จะเข้ามาเผยแพร่ในลานนาเป็นครั้งแรกเมื่อใด นั้นไม่มีหลักฐานปรากฏ เรื่องราวของพระเวสสันดรมีกล่าวถึงอย่างย่อ ๆ ใน ชินกาลมาลีปกรณ์ของ พระรัตนปัญญาเถระ ซึ่งเป็นวรรณคดีที่แต่งขึ้นประมาณ พ.ศ. 2060 และจากการสำรวจนิทานในปัญญาสชาดก พบว่า หลายตอนที่เดียวในวรรณคดีนิทานโบราณที่สำคัญของลานนาชิ้นนี้ ได้รับอิทธิพล จากวรรณคดีมหาชาติ ในด้านแนวความคิดและโครงเรื่อง ยิ่งกว่านั้น ยังมีบางตอนเป็นคาถาที่หยิบ ยืมตัดตอนมาเลยทีเดียว (ประคอง นิมมานเหมินท์, 2526) ส่วนจำนวนของเวสสันดรชาดกหรือมหาชาติ ประคองกล่าวว่าเท่าที่พบขณะนี้ วรรณคดีมหาชาติของลานนามีกว่า 120 สำนวน แต่งขึ้นหลายยุค จากการสอบถามผู้เคยชำระเกลาโวหาร และจากการสังเกตของผู้เขียนเองพบว่า กัณฑ์ที่มีผู้นิยม เพิ่มเติมและแก้ไขสำนวนโวหารมากที่สุด ได้แก่ กัณฑ์ชูชก กุมาร มัทรี มหาราช และนครกัณฑ์ กัณฑ์ชูชก และมหาราชนั้น มีเนื้อหาส่วนใหญ่เกี่ยวกับชูชก เวลาเทศน์ต้องการความสนุกสนานตลกคะนอง จึงเพิ่มความและใช้ภาษาเพื่อให้ถึงอกถึงใจผู้ฟัง ส่วนกัณฑ์กุมารและมัทรี จุดสำคัญอยู่ที่การเร้าอารมณ์ให้เศร้าสลดคล้อยตามตัวละคร และนครกัณฑ์ก็มีฉากที่บรรยายให้สวยงาม น่าตื่นตาตื่นใจ เพราะเป็นตอนที่หกกษัตริย์เสด็จเข้าสู่นคร (ประคอง นิมมานเหมินท์, 2526)

สำหรับเวสสันดรชาดกหรือมหาชาติสำนวนล้านนาที่มีชื่อเสียง ได้แก่ มหาชาติสำนวนไม้ไผ่แจ้เรียวแดง ไม่บอกปีที่แต่งหรือจาร เมื่อสังเกตภาษาและเนื้อหาแล้ว สันนิษฐานว่าน่าจะแต่งขึ้นเทียบเท่าสมัยอยุธยาและมีอายุไม่ต่ำกว่า 300 ปี เวสสันดรชาดกสำนวนนี้เป็นแม่แบบให้สำนวนอื่นนำมาเกลาใหม่หลายสำนวน มีลักษณะเป็นในลานจารด้วยอักษรพื้นเมือง 13 ผูก มหาชาติสำนวนสร้อยสังกร เป็นสำนวนที่ชำระตรวจสอบโดยพระอุบาลีคุณูปมาจารย์ (ฟู อตฺตสิโว) เมื่อครั้งยัง

ดำรงสมณศักดิ์เป็นพระธรรมราชานุวัตร เจ้าคณะตรวจการภาค 5 พิมพ์เผยแพร่เมื่อปี พ.ศ. 2503 นอกจากนี้ยังมีมหาชาติสำนวนอินทร์ลงเหลา ไมปรากฏนามผู้แต่ง แต่สังเกตจากการใช้ถ้อยคำสำนวนและการต่อเติมความ น่าจะเป็นสำนวนที่เกิดขึ้นใหม่ในสมัยรัตนโกสินทร์ ความบางตอนคล้ายคลึงกับสำนวนพระยาพื้นมาก ลักษณะเป็นใบลานจารด้วยอักษรพื้นเมือง 13 ผูก และมหาชาติสำนวนพระยาพื้น ผู้ชำระคือ พระยาปัญญาพิทธาจารย์ (พระยาพื้น) ชำระในสมัยรัตนโกสินทร์ ไม่บอกปีที่จาร มีลักษณะเป็นใบลาน จารด้วยอักษรพื้นเมือง 13 ผูก (ประคอง นิมมานเหมินท์, 2526)

ในส่วนของชนชาติไทลื้อเป็นชาติพันธุ์ไทกลุ่มหนึ่งที่มีศรัทธามั่นคงในพระพุทธศาสนาและให้ ความสำคัญกับวรรณคดีมหาชาติในฐานะที่เป็นวรรณคดีเอกทางศาสนา ชนชาติไทลื้อส่วนใหญ่ตั้ง รกรากอยู่ในเขตสิบสองปันนา ในอดีตสิบสองปันนาเป็นอาณาจักรอิสระแต่ปัจจุบันเป็นเขตปกครองตนเองและเป็นส่วนหนึ่งของมณฑลยูนนานซึ่งเป็นมณฑลทางใต้สุดของสาธารณรัฐ ประชาชนจีน อาณาจักรสิบสองพันนาในอดีตแบ่งออกเป็น 12 เขต อันเป็นที่มาของชื่อเมืองสิบสองพันนา (เจีย แยนจอง, 2544) ชื่อเมืองสิบสองพันนายังมีนัยบ่งชี้ถึงความกว้างใหญ่ ไพศาลและความอุดมสมบูรณ์ของอาณาจักรเพราะเป็นดินแดนที่สามารถเพาะปลูกหว่านเมล็ด ข้าวเปลือกได้มากถึงหนึ่งหมื่นสองพันตาง หรือประมาณ 360,000 ลิตร (บุญช่วย ศรีสวัสดิ์, 2557) ตามข้อมูลทางภูมิศาสตร์สิบสองพันนามีพื้นที่ 14,700 ตารางกิโลเมตร มีแม่น้ำ โขงไหลผ่านกลางพื้นที่ยาว 154 กิโลเมตร พื้นที่ร้อยละ 94 เป็นภูเขา ร้อยละ 5 เป็นที่ราบ มีทุ่ง เชียงรุ่งเป็นที่ราบที่มีเนื้อที่กว้างที่สุดประมาณ 40 ตารางกิโลเมตร (ณัฐภิลักษณ์ ธาตรักษ์ และคณะ, 2546)

สิบสองปันนาเดิมเป็นอาณาจักรอิสระปกครองด้วยระบบเจ้าฟ้าจนกระทั่งปี พ.ศ. 1835 สมัยราชวงศ์หยวน รัชสมัยของพระเจ้ากุบไลข่าน จีนได้ขยายอิทธิพลมาถึงสิบสองพันนาและรวม สิบสองพันนาไว้ในอำนาจปกครองของตน ส่งผลให้สิบสองพันนาได้รับการปรับเปลี่ยนเขตพื้นที่การปกครองหลายครั้ง ปัจจุบันพื้นที่ในสิบสองพันนาแบ่งเป็น ๓ เขต ได้แก่ เขตเมืองเชียงรุ่ง เขตเมืองฮาย และเขตเมืองล่า โดยมีเมืองเชียงรุ่งเป็นเมืองหลวง ประชากรที่อาศัยในสิบสองพันนาส่วน ใหญ่เป็นชาวไทลื้อ รองลงมาคือชาวจีนและชนกลุ่มน้อยเผ่าต่างๆ ชาวไทลื้อนิยมตั้งบ้านเรือนอยู่นอกเขตเมืองต่างกับชาวจีนซึ่งอาศัยอยู่หนาแน่นในเมืองโดยเฉพาะอย่างยิ่งในย่านธุรกิจ

ในด้านเวสสันดรชาดกที่เป็นฉบับลายลักษณ์ ของชาวไทยลื้อ เมืองสิบสองพันนาที่ปรากฏในเมืองต่าง ๆ 4 เมือง รวม 7 วัด ได้แก่ ฉบับวัดบ้านหนาด เมืองล่า วัดป่าเชย์มหาราชฐานหรือวัดป่าเชต์ เมืองเชียงรุ่ง วัดเชียงเงิน เมืองหุน วัดหลวงราชฐานสุทธาวาสหรือวัดสวนมอน วัดบ้านแก่งแก้ววงกฎ หรือวัดบ้านแก่ง วัดบ้านจ่า และวัดพระธาตุหลวงถิ่น เมืองฮำ เป็นต้น ตัวอย่างเวสสันดรชาดก ฉบับไทลื้อที่ได้รับความนิยมนำมาใช้เทศน์มหาชาติ ได้แก่

1. มหาเวสสันตร (มหาชาติ ฉบับวัดบ้านสวนมอน) สถานที่พบต้นฉบับ คือวัดหลวงราชฐานสุทธาวาส หรือวัดบ้านสวนมอน เมืองฮำ ต้นฉบับเป็นหนังสือใบลาน จารด้วยอักษรไท

ลื้อ ตัวอักษรมีสภาพสมบูรณ์และมีความสวยงามมาก มีเนื้อหาสมบูรณ์ครบ 13 กัณฑ์ เรียงร้อยเป็นร้อยแก้วตลอดเรื่อง ในหนังสือมหาเวสสันตรเล่มนี้ระบุว่า พ่อเฒ่าเกียงและแม่เฒ่าเกียงสร้างถวายวัดหลวงราชฐานสุทธาวาสเพื่อค้ำชูพุทธศาสนาในยุคของพระมหาสมณโคตมะให้ถึง 5,000 ปี สร้างถวายในปีลวงเร้า จุลศักราช 1367 เดือน 8 (พ.ศ. 2458) เพื่อให้พระสงฆ์ได้ใช้เทศน์มหาชาติในบุญตั้งธัมม์เวสสันตรของชาวไทลื้อ ซึ่งการสร้างหนังสือเวสสันดรชาดกถวาย เชื่อว่าได้รับอานิสงส์มากและเป็นการต่ออายุพุทธศาสนาตลอดจนเป็นการสรรเสริญจริยวัตรของพระเวสสันดร ซึ่งเป็นชาติสุดท้ายของพระพุทธเจ้า

2. เวสสันตร (มหาชาติ ฉบับวัดบ้านแก่ง) สถานที่พบต้นฉบับ คือวัดบ้านแก่งแก้ววงกฏ บ้านแก่ง เมืองฮำ ต้นฉบับเป็นหนังสือใบลาน จารด้วยอักษรไทลื้อแบบเก่า ตัวอักษรมีสภาพสมบูรณ์และมีความสวยงามมาก มีเนื้อหาสมบูรณ์ครบ 13 กัณฑ์ เรียงร้อยเป็นร้อยกรองตลอดเรื่อง

3. เวสสันตรชาดก (มหาชาติ ฉบับวัดบ้านหนาด) สถานที่พบต้นฉบับ คือวัดบ้านหนาด เมืองล่า ต้นฉบับเป็นหนังสือพับสา เขียนด้วยอักษรไทลื้อแบบเก่า ตัวอักษรมีสภาพสมบูรณ์และมีความสวยงามมาก มีเนื้อหาสมบูรณ์ครบ 13 กัณฑ์ เรียงร้อยเป็นร้อยกรองตลอดเรื่องในหนังสือเวสสันดรชาดกฉบับนี้ระบุว่า พระพันนาน พระอุ่นแสงและพระคำลือ ร่วมกันคัดลอกในปีเปิกสี่ จุลศักราช 1350 เดือน 10 แรม 5 ค่ำ ถึงเดือน 11 แรม 11 ค่ำ เพื่อค้ำชูพุทธศาสนาในยุคพระเจ้าโคตมะให้ถึง 5,000 ปี ใช้วิธีเย็บเล่มพับสาโดยร้อยเชือกที่ขอบด้านบนแบบหนังสือจีน

4. เวสสันตรชาดก (มหาชาติ ฉบับวัดป่าเซต์) สถานที่พบต้นฉบับ คือวัดเชียงเงิน เมืองหุน ต้นฉบับเป็นหนังสือใบลาน เขียนด้วยอักษรไทลื้อเก่า ตัวอักษรมีสภาพสมบูรณ์และมีความสวยงามมาก มีเนื้อหาสมบูรณ์ครบ 13 กัณฑ์ เรียงร้อยเป็นร้อยกรองตลอดเรื่อง

5. วิสสัน (มหาชาติ ฉบับวัดเชียงเงิน) สถานที่พบต้นฉบับ คือวัดป่าเซต์ บ้านโป่งน้อย เมืองเชียงรุ่ง ต้นฉบับเป็นหนังสือพับสา เขียนด้วยอักษรไทลื้อ ตัวอักษรมีสภาพสมบูรณ์และมีความสวยงามมาก มีเนื้อหาสมบูรณ์ครบ 13 กัณฑ์ เรียงร้อยเป็นร้อยกรองตลอดเรื่อง

เวสสันดรชาดกของชาวไทลื้อ มีการสร้างขึ้นเพื่อด้วยพลังศรัทธาและคติความเชื่อเรื่องการสร้างหนังสือถวายเพื่อต่ออายุพุทธศาสนาในยุคของพระมหาสมณะโคตรมะให้ถึง 5,000 ปี ดังนั้น จึงมีเวสสันดรชาดกจำนวนมากในแคว้นสิบสองปันนา สาธารณรัฐประชาชนจีน นอกจากนี้ชาวไทลื้อยังมีวิถีชีวิตและวัฒนธรรม ประเพณีค่านิยมคล้ายกับชาวไทยในล้านนาและชาวลาวในล้านช้าง โดยเฉพาะอย่างยิ่งประเพณีการเทศน์มหาชาติ หรือ พิธีการตั้งธัมม์ ซึ่งเป็นประเพณีสำคัญทางพุทธศาสนา ในช่วงเข้าพรรษา ชาวไทลื้อจะจัดพิธี “สูดธรรม” หรือ “สวดธรรม” คือการถวายธรรมเรื่องต่าง ๆ ในวัดรวมถึงเรื่องมหาชาติด้วย ชาวไทลื้อมีคติความเชื่อเช่นเดียวกับพุทธศาสนิกชนเถรวาทโดยทั่วไปที่เชื่อว่า การฟังเทศน์มหาชาติครบทั้ง 13 กัณฑ์ ภายใน 1 วัน จะได้อานิสงส์ถึง 5 ประการ

คือ ได้เกิดในศาสนาของพระศรีอาริยเมตไตรย ได้ไปสู่สุคติภูมิและเสวยทิพยสมบัติ ไม่เกิดในอบายภูมิ เป็นผู้มีลาภยศและบรรลุนิพพาน (พระครูวิวิธธรรมโกศล, 2534)

อย่างไรก็ตาม แม้ว่าพุทธศาสนาจะประดิษฐานอย่างมั่นคงในดินแดนสิบสองปันนาและชาดกเรื่องมหาชาติจะได้รับความนิยมอย่างแพร่หลาย แต่ค่านิยมการสร้างและการเสพวรรณกรรมในแต่ละสังคมย่อมมีความแตกต่างกัน เพราะหลายปัจจัย ทั้งปัจจัยเรื่องภาษา ปัจจัยทางวัฒนธรรมและปัจจัยทางสิ่งแวดล้อม ส่งผลให้มหาชาติที่แพร่หลายอยู่ในแต่ละสังคมมีลักษณะเด่นอันเป็นเอกลักษณ์ทางวัฒนธรรมที่แตกต่างกันด้วย

เวสสันดรชาดกในพม่า พบว่า ในประเทศพม่า หรือสหภาพเมียนมาร์ มีการแพร่กระจายของเวสสันดรชาดกอย่างหลายหลาย ที่เห็นได้ชัดเจนคือ เวสสันดรชาดก ฉบับไทยขืน เนื่องจากพุทธศาสนาได้เผยแผ่เข้ามาสู่ดินแดนล้านนาแล้วมีการเผยแผ่ไปยังเมืองเชียงตุง ในเขตรัฐฉาน ของประเทศพม่าในปัจจุบัน ความสัมพันธ์ระหว่างการสร้างเมืองเชียงตุงและการประดิษฐานพุทธศาสนาตั้งแต่ครั้งพญามังรายนั้น พระองค์มีพระประสงค์ที่จะสร้างให้เมืองเชียงตุงให้เป็นเมือง “ประเทศราช” ของอาณาจักรล้านนา มีอิสระในการปกครองตัวเองตามลักษณะจารีตประเพณีท้องถิ่นของชนชาติต่างภาษา หรือที่เรียกว่า “ลูกบ้านหางเมือง” เมืองดังกล่าวนั้น ตั้งอยู่ชายขอบของอาณาจักรล้านนา ในบางสมัยก็แยกตัวเป็นเอกราช ขึ้นอยู่กับสถานการณ์ทางการเมือง จากภูมิความรู้ของพระสงฆ์เชียตุง และการช่วยเหลือให้คำแนะนำของนักปราชญ์ชาวศรีลังกา ทำให้การศึกษาภาษาบาลีอย่างกว้างขวาง มีพระสงฆ์ที่มีความแตกฉานภาษาบาลีอย่างมากมาย ทั้งนี้พระสงฆ์ ที่มีความความรู้และความสามารถด้านภาษาบาลี จะได้รับการสนับสนุนให้ไปศึกษาต่อที่ประเทศศรีลังกา เมื่อกลับมาก็ได้แต่งคัมภีร์ต่าง ๆ เป็นภาษาบาลีไว้เป็นจำนวนมาก เช่น วรรณกรรมชาดก วรรณกรรมตำนาน วรรณกรรมตำราและวรรณกรรมคำสอน เป็นต้น (ประคอง นิมมานเหมินท์, 2526)

ชาวไทขืนมีประเพณีการตั้งธัมม์เวสสันชาตกะที่สืบทอดมาช้านาน ตามหลักฐานที่พบเป็นลายลักษณ์อักษรที่เป็นการจดบันทึกลายมือของครูบายี่นวล ญาณธมโม อดีตเจ้าอาวาสวัดพระธาตุจอมคำ ในเวียงเชียงตุง ได้บันทึกไว้ดังนี้

“ธัมเวสสัน ขยายเมื่อปีรายไจ้ 1178 ตั๋ว (จุฬศักราช) พ.ศ. 2367 หึงนานได้ 6 ปี ถึง 1184 ตั๋ว (จุฬศักราช) พ.ศ. 2371 จึงยกเขียนใส่ใบลาน มหาขานเกิดปีรวงเบ้า 1143 ตั๋ว (จุฬศักราช) พ.ศ. 2328 เดือน 10 แรม 7 ค่ำ วันเสาร์ ชายาชื่อ นางฟงสนุกสุกโขรม เป็นนางเชียงแข็ง เขียนใส่ใบลานแล้ว ตานธัมม์ 110 กัป ห่อผ้า 100 หลัง ต้นครัว 100 ต้น สร้างพระพุทธรูป 120 องค์ สร้างวัด 100 หลัง เมื่อ 1217 สืบสร้างวัดหัวข่วง”

จากบันทึกนี้พอทราบว่า การตั้งธัมม์เวสสันตรชาตกะของชาวไทขืน เมืองเชียงตุงมมากกว่าสองร้อยกว่าปี เจ้ามหาขนานหรือเจ้าฟ้าผู้ปกครองเมืองเชียงตุงขณะนั้น ได้นำเอาธัมม์เวสสันต์กัปแก้ว ซึ่งมีอยู่เดิม จำนวน 13 กัณฑ์ แต่ธัมม์เวสสันต์กัปแก้วนั้น สำนวนค่อนข้างไม่ไพเราะ

ฟังเข้าใจยาก ไม่เป็นทำนองที่ชาวเชียงตุงนิยม ท่านจึงได้แต่งสำนวนเสียใหม่ ใช้เวลาแต่งขยายนานถึง 6 ปี จึงสำเร็จเรียกชื่อว่า “เวสสันต์หลวง” หรือเวสสันต์สร้อยเจ็ดเมือง ซึ่งมีเนื้อหาไพเราะ รื่นเริง บันเทิงใจ เป็นสำนวนที่นิยมนำมาเทศน์ของชาวเชียงตุง วรรณกรรมเวสสันดรชาดกของชาวเชียงตุงจึงมีหลายฉบับ ได้แก่ ธัมม์เวสสันต์รอม หรือ เวสสันต์รวม มีกัณฑ์เดียว ซึ่งมีเนื้อหารวบย่อมาจากทั้งหมด 13 กัณฑ์ จากเวสสันต์สร้อยเจ็ดเมืองเช่นเดียวกัน สองฉบับหลังนี้ไม่ทราบนามผู้แต่งและ พ.ศ. ที่แต่งเช่นเดียวกัน (วกุล มิตรประพันธ์, 2553)

สำนวนและทำนองการเทศน์ธัมม์เวสสันตรชาตกะ สำนวนแบบร้อยแก้ว การเขียนเป็นเรียงความธรรมดาพบมากที่สุด วรรณกรรมชาวไทขืนในเมืองเชียงตุง ในยุคก่อนจารลงในใบลาน ต่อมาจึงเปลี่ยนมาใส่ในพับสา ส่วนใหญ่เป็นการจารหรือเขียนเป็นอักษรไทขืนหรืออักษรไตธรรม ต่อมามีระบบการพิมพ์เกิดขึ้นจึงพิมพ์ด้วยคอมพิวเตอร์เป็นอักษรไทขืนสมัยใหม่ เพื่อให้คนอ่านและนำไปเทศน์ได้ง่ายยิ่งขึ้น การแต่งมหาชาติเป็นร้อยแก้วที่พบในเมืองเชียงตุงมีอยู่เป็นจำนวนมาก นักปราชญ์ทั้งหลายทั้งที่เป็นพระสงฆ์และฆราวาสได้รจนาเวสสันดรชาดกไว้หลายฉบับ ซึ่งจะเห็นได้ว่าเวสสันดรชาดกของชาวไทขืนได้รับอิทธิพลจากล้านนา ซึ่งมีภาษาที่มีความใกล้เคียงกันมากและในอดีตเชียงตุงเคยเป็นส่วนหนึ่งของอาณาจักรล้านนาดังที่ผู้วิจัยกล่าวมาแล้ว การแต่งเวสสันดรชาดกนักปราชญ์เมืองเชียงตุงได้ยึดหลักและวิธีการมาจากนักปราชญ์ชาวล้านนา เช่น พระสิริมังคลาจารย์ พระรัตนปัญญา พระโพธิรังสีและนักเขียนในยุคหลังคือ ท้าวสุนทรพจนกิจ พระยาพรหมโวหาร พระยาปัญญาพิธาจารย์ (พระยาฟื้น) เป็นต้น ดังนั้นจะเห็นได้ว่า เวสสันดรชาดกหรือ ธัมม์เวสสันตรชาตกะของชาวไทขืนเมืองเชียงตุง ประเทศพม่า ฉบับแรกที่แต่งขึ้นคือฉบับร้อยแก้ว โดยใช้อักษรไทขืนและมีภาษาไทขืนและภาษาล้านนาปะปนกันอยู่อย่างมาก

ในส่วนของเวสสันดรชาดกฉบับร้อยกรอง นักปราชญ์ชาวไทขืน เมืองเชียงตุง ได้อาศัยเวสสันดรชาดกฉบับล้านนาเป็นต้นแบบ และมีเวสสันดรชาดกฉบับเดียวที่แต่งเป็นร้อยกรอง คือ มหาชาติเวสสันต์หลวงหรือเวสสันตร์สร้อยเจ็ดเมืองเท่านั้น อนึ่งเวสสันดรชาดก ฉบับไทยขืน พบว่าชาวไทขืนเมืองเชียงตุง ประเทศพม่า มีการแต่งเวสสันดรชาดก หรือ เวสสันตรชาตกะขึ้นในรัชสมัยของเจ้าเจ็ดพันตูราชบุตรที่ครองเมืองเชียงตุง ราว พ.ศ. 1882 และมีการพบหลักฐานจดบันทึกของคัมภีร์ธัมม์เวสสันตรชาตกะถูกแต่งขึ้นอีกหนึ่งฉบับราวปี พ.ศ. 2365-2366 โดยเจ้าฟ้ามหาขาน เจ้าฟ้าผู้ครองเมืองเชียงตุง ในบันทึกนั้นกล่าวว่า มีประเพณีการตั้งธัมม์เวสสันตรชาตกะอย่างยิ่งใหญ่และถวาย (ประคอง นิมมานเหมินท์, 2526)

ด้านเวสสันดรชาดก ฉบับเขมร มีเผยแพร่ไ ปทั่วในพระราชอาณาจักรกัมพูชา ซึ่งประชาชนส่วนใหญ่นับถือพุทธศาสนา ได้ปรากฏหลักฐานว่าเมื่อประมาณ 900 ปีที่ผ่านมา ชาวเขมรในยุคพระนครรู้จักเรื่องเวสสันดรชาดกแล้ว ทั้งที่เป็นรูปสลักเล่าเรื่องในปราสาทหินต่าง ๆ และเป็นข้อความจารึก หลักฐานที่ เก่าแก่ที่สุดคือภาพสลักหินเล่าเรื่องนิทานชาดกหลายเรื่อง รวมทั้งเรื่อง

เวสสันดรชาดกด้วย ดังที่กังวล คัชชิมา (2551) กล่าวว่า พบที่หน้าบันของปราสาทธมมานนท์ ในกลุ่มโบราณสถานเมืองเสียมเรียบ ซึ่งสร้างร่วมสมัยกับปราสาทนครวัด คือเมื่อประมาณ 900 ปีที่แล้ว มีภาพเล่าเรื่องปรากฏอยู่สองส่วน คือ ด้านบนเป็นภาพสลักรูปบุคคลคล้ายฤาษีนั่งอยู่ทำท่ายื่นมือออกไป ตรงกลางภาพเป็นรูปเด็ก 2 คน อีกรูปหนึ่ง ลบเลือนไปมากแล้วแต่คล้ายกับคนกำลังนั่งหันหน้าเข้าหาเด็กและยื่นมือออกมาด้วย สันนิษฐานว่าเป็นตอนที่พระเวสสันดรประทานสองกุมารแก่ชูชก แถวด้านล่างมีภาพสลักเทพนม 5 องค์ ส่วนภาพทางด้านซ้ายมือมีผู้หญิงยืนอยู่ 1 คน ที่โคนไม้มีภาพสลักคล้ายเด็ก 2 คน ส่วนบนต้นไม้เป็นภาพสลักคล้ายคนแก่กำลังนอนสันนิษฐานว่าเป็นเรื่องเวสสันดรชาดกตอนชูชก พาสองกุมารเดินทางกลับบ้าน ระหว่างทางที่แวะพักชูชก มัดสองกุมารไว้ที่โคนต้นไม้ ส่วนตัวเองปีนขึ้นไปนอนบนต้นไม้ ในคืนนั้นเทพธิดาได้แปลงร่างเป็นพระนางมัทรีมาปลอบประโลมกุมารทั้งสองให้หายหวาดกลัวและกล่อมจนหลับ (กังวล คัชชิมา, 2551)

นอกจากนั้นภาพสลักบนทับจังปราสาทตาพรหม ซึ่งสร้างหลังจากปราสาทธมมานนท์ประมาณ 50 ปี ทางด้านซ้ายมือเป็นรูปช้าง และมีบุคคลนั่งสองคน คนหนึ่งกำลังทำท่าคล้ายหลั่งน้ำบนฝ่ามืออีกฝ่ายหนึ่ง สันนิษฐานว่าเป็นภาพเล่าเรื่องตอนพราหมณ์ชาวกลิงคราษฎร์มาทูลขอช้างปัจจัยนาเคนทร์ และพระเวสสันดรทรงหลั่งน้ำมอบให้ ถัดมาเป็นภาพบุคคลสี่คนนั่งบนรถที่เทียมด้วยม้า สันนิษฐานว่าเป็นภาพพระเวสสันดร พระนางมัทรีและสองกุมาร ด้านใต้ภาพขาม้าเทียมรถ มีคนหลังค่อมถือไม้เท้า สันนิษฐานว่าเป็นภาพสลักชูชก ด้านหน้าบันปราสาทหลังกลางยังมีภาพสลักเล่าเรื่องเป็นภาพบุคคลสองคนยืนอยู่ มีบุคคลหนึ่งคนนั่งคุกเข่ายื่นมือออกไปเหมือนจะรับของบางอย่าง และด้านขวาของภาพมีช้างยืนอยู่ สันนิษฐานว่าน่าจะเป็นภาพสลักเรื่องเวสสันดรชาดก ตอนพระเวสสันดรประทานช้างปัจจัยนาเคนทร์ให้แก่พราหมณ์ชาวเมืองกลิงคาษฎร์เหมือนกันภาพบุคคลสี่คนนั่งบนรถที่เทียมด้วยม้า สันนิษฐานว่าเป็นภาพพระเวสสันดร (ศานติ ภักดีคำ, 2550)

หลังสิ้นสุดอารยธรรมที่รุ่งเรืองของกัมพูชาโบราณ อาณาจักรกัมพูชาเกิดความระส่ำระสายจากการรุกรานของอาณาจักรใกล้เคียงและจากการสู้รบกันเอง ทำให้ต้องย้ายเมืองหลวงจากเมืองยโศธรปุระ ซึ่งปัจจุบันคือเมืองเสียมเรียบ ไปยังที่ต่าง ๆ เช่น ศรีสันธร ละแวก และอุดงค์มีชัย เป็นต้น ทำให้หลักฐานต่างๆ สูญหายไปเป็นจำนวนมาก แม้จะมีหลักฐานเหลืออยู่น้อย แต่ก็ยังปรากฏเรื่องราวเวสสันดรในจารึกนครวัดสมัยหลังพระนคร เช่น หลักฐานการแพร่หลายของเรื่องเวสสันดรชาดกที่เป็นข้อความจารึก (กังวล คัชชิมา, 2551) ปรากฏในจารึกนครวัดสมัยหลังพระนคร เช่น จารึกสมัยหลังพระนคร IMA.5 พ.ศ.2140 เขียนไว้ว่า “ข้าไม่ขัดขวางต่อการทำทานนี้เลย ให้ทำตัวเหมือนกรสนาชาลีย์” หมายถึง ให้ช่วยยินดีในการบริจาคทาน เหมือนกับกัณหาและชาลีไม่ขัดขวางการให้ทานของพระเวสสันดร แม้จะให้ตัวเองเป็นทานก็ตาม นอกจากนี้ในจารึกสมัยหลังพระนคร IMA.31 พ.ศ.2227 เขียนไว้ว่า “ขอมีจิตใจเด็ดเดี่ยวในการให้ทานดุจพระเวสสันดรเทอญ”

และในจารึกสมัยหลังพระนคร MA.38 พ.ศ. 2244 เขียนเป็น : กาเยภาษาเขมรว่า “ข้าพเจ้าขอให้ได้ทาน ดุจพระมุนีพระไวสันดรกับนางเมทรีย์ให้ทานชาลีกรสนานั้น” (กังวล คัชชิมา, 2551)

ศานติ ภักดีคำ (2550) กล่าวถึงการเผยแพร่และความนิยมเรื่อง "นครชาดกในประเทศ กัมพูชาว่ามีความนิยมเรื่องมหาเวสสันดรเป็นเวลานานมาแล้ว นอกจากนี้ยังมีประเพณีเทศน์มหาชาติ เรียกว่า พระราชกุศลเทศนาคาถาพันซึ่งมีการเทศนาทั้งพระราชพิธีของกษัตริย์และของประชาชนทั่วไป แต่ พระราชพิธีเทศนามหาชาติเทศน์เป็นภาษาบาลีเรียกว่าคาถาพัน ฝ่ายของประชาชนทั่วไปเป็นคำร่ายภาษา เขมรมีความพิสดารเรียกว่ามหาชาติ

นอกจากนี้ ในคำนำของเรื่องมหาเวสสันดรชาดกฉบับภาษาเขมร ยังแสดงให้เห็นว่าชาวกัมพูชามี ความนิยมเรื่องเวสสันดรชาดกและการฟังเทศน์มหาชาติมาเป็นเวลานาน (พุทธศาสนบัณฑิตย์, 2539: กถา มุข) ว่า “ธรรมเนียมของชาวเขมรแต่เดิมมา เมื่อออกพรรษาแล้วเราย่อมจัดให้มีงานเทศนามหาชาติเรื่อง มหาเวสสันดรชาดกเป็นที่อึกทึกเกือบจะครบทกวัด เป็นธรรมเนียมที่ชาวบ้านเคยทำทุก ๆ ปีตั้งแต่ต้นต่อ ๆ กันมาอาจกล่าวได้ว่าการเทศน์มหาชาตินี้ได้รับความนิยมจากผู้ฟังทั่วไปจนเป็นธรรมเนียมปฏิบัติติดต่อกัน ทุกปี และประชาชนทั่วไปมีความนิยมว่าจะต้องฟังเทศน์มหาชาติให้จบภายใน 1 วัน ดังที่พุทธศาสนบัณฑิตย์ (2539) กล่าวว่า “มีพวกอุบาสก อุบาสิกา ที่มีศรัทธาเลื่อมใสเป็นอันมาก เขาอาจนั่งฟังพระเทศน์มหาชาตินี้ ตั้งแต่เช้าตรู่จนถึงพลบค่ำหยุดพักแต่เวลารับประทานอาหารเที่ยงตรงเท่านั้น แล้วตามธรรมดานั้นเราย่อมจัดให้มีงานเทศน์มหาชาตินี้ภายใน 1 วัน จนครบทั้ง 13 กัณฑ์ และเพื่อมิให้ผู้ฟังเกิดความเบื่อหน่ายในการฟังเทศน์มหาชาติให้จบภายใน 1 วัน” นักปราชญ์เมื่อก่อนได้ พยายามแปลเนื้อเรื่องจากภาษาบาลีให้เป็นภาษาเขมร ให้ได้ใจความครบถ้วนสมบูรณ์ และแต่งเติมถ้อยคำ สำเนียงให้สละสลวย ให้คนสามารถนั่งฟังด้วยความเพลิดเพลินทั้งวันได้” (กังวล คัชชิมา, 2551) ด้วยเหตุที่ประชาชนมีความนิยมในการฟังเทศน์มหาชาติและนิยมฟังให้จบทั้ง 13 กัณฑ์ภายใน 1 วัน เพื่อ “จะให้ได้รับผลานิสงส์สมบูรณ์ ... ก็ย่อมมีในวันเดียวครบทั้งสิบสามกัณฑ์” (ภาควิชาภาษาไทยและภาษาตะวันออก, 2531)

ในช่วงเวลาต่อมามีเวสสันดรชาดก ฉบับภาษาเขมรเกิดขึ้น พบว่า มีงานพระราชนิพนธ์ของสมเด็จพระหริรักษ์รามาธิบดี (นักพระองค์ด้วง) ทรงเป็นพระมหากษัตริย์รัชกาลที่ 108 แห่งเขมร เป็นปฐมกษัตริย์แห่งราชอาณาจักรกัมพูชายุคใหม่ ซึ่งเคยมาประทับอยู่ที่กรุงรัตนโกสินทร์ช่วงรัชกาลที่ 1-3 ทรงพระราชสมภพที่นครหลวงอุดงมีชัยเมื่อปี พ.ศ. 2339 และเสด็จสวรรคตเมื่อปี พ.ศ. 2403 พระองค์ทรงพระราชนิพนธ์เวสสันดรชาดกขึ้นและจารลงในใบลานในปีพุทธศักราช 2462 ภาษาที่ใช้จารเรียกว่าตัวอักษรขอมบรรจง เวสสันดรชาดกฉบับนี้สันนิษฐานว่า นักพระองค์ด้วงทรงได้แบบอย่างมาจากราชสำนักรัตนโกสินทร์ และเป็นวรรณกรรมใช้ประกอบพระราชพิธีเทศน์มหาชาติหลวงในเทศกาลเข้าพรรษาในราชสำนักกัมพูชา และอาจมีนัยความหมายในการเป็นวรรณกรรมประดับบารมีของพระองค์ นอกจากนี้ยังเป็นวรรณกรรมที่สะท้อนภาพสังคมของเขมรยุคใหม่ ดังเช่น

สภาพสังคม การเมือง วัฒนธรรมในยุคพุทธศักราช 2462 ความเป็นอยู่ของผู้คนในสมัยนั้น อย่างเรียบง่าย มีการช่วยเหลือเกื้อกูลกันและกัน เอื้อเฟื้อแผ่ช่วยเหลือในยามทุกข์ยาก มีอาชีพในการทำเกษตรกรรม ส่วนอาชีพที่ได้รับความนิยมมากก็คือการได้เข้ารับราชการอยู่ในวัง การแต่งกายก็ยังนุ่งผ้าถุงโจงกระเบน การตกแต่งความงามก็อาศัยธรรมชาติ เช่น ขมิ้น เป็นต้น คติความเชื่อในเรื่องของไสยศาสตร์ โหราศาสตร์เชื่อฤกษ์ยาม เชื่อหลักการทางศาสนาพุทธ คือ บาปบุญคุณโทษมีความละอายชั่ว กลัวบาป มีความกตัญญูกตเวทีและเคารพนับถือในพระพุทธศาสนาอย่างสูง (ภาควิชาภาษาไทยและภาษาตะวันออก, 2531)

เวสสันดรชาดกในสมัยที่ฝรั่งเศสปกครองและสมัยสังคมราษฎร์นิยม เป็นที่ทราบกันดีว่ากัมพูชาตกเป็นเมืองขึ้นของฝรั่งเศสตั้งแต่ พ.ศ. 2407 ได้รับเอกราชเมื่อ พ.ศ. 2496 และหลังจากนั้นเมื่อสมเด็จพระนโรดมสีหนุ สละราชสมบัติ เพื่อมาดำเนินนโยบายทางการเมือง ก่อตั้งพรรคสังคมราษฎร์นิยมขึ้นและได้รับเลือกตั้งให้มีอำนาจปกครองประเทศตลอดมาจนถึง พ.ศ. 2513 นักประวัติศาสตร์กัมพูชาจึงเรียกสมัยนี้ว่า สมัยสังคมราษฎร์นิยม ในหนังสือพระราชพิธีทวาทศมาส ภาคที่ 3 ซึ่งจัดพิมพ์โดยพุทธศาสนบัณฑิตย์ของกัมพูชา เมื่อ พ.ศ. 2503 ได้เล่าถึงพระราชพิธีในพระราชสำนักตั้งแต่สมัยพระองค์ด้วง ก่อนที่ฝรั่งเศสจะยึดครองกัมพูชา และสมัยพระนโรดม ซึ่งกัมพูชาตกเป็นเมืองขึ้นของฝรั่งเศสอย่างสมบูรณ์ว่า ในพระบรมราชวังนั้น ในวันขึ้น 15 ค่ำ เดือน อัสยุช (เดือน 11) ของทุกปี เวลา 17.00 น. จะนิมนต์พระธรรมกถึก 1 รูป เข้าไปเทศนาคาถาพัน คือคัมภีร์มหาชาติภาษาบาลีที่มีอยู่ 1,000 พระคาถา ซึ่งเป็นเรื่องราวของพระเวสสันดร และนิมนต์พระอีก 4 รูปสวดรับสัพพี ทั้งนี้จัดให้มีการเทศนาในพระวิมานจักรพรรดิ (หอพระ) ในพระที่นั่งเทวาวินิจฉัย ด้านตะวันตกพระมหาเศวตฉัตร พร้อมทั้งได้อธิบายถึงเครื่องบูชา เครื่องประกอบพิธีต่างๆ ที่จัดภายในพระบรมราชวัง

เอกสารนี้ยังได้เล่าถึงการจัดงานเทศน์มหาชาติ (เขมรเขียนว่า มหาชาตก์) ของราษฎรทั้งหลายด้วยว่า จัดแตกต่างจากในวัง เพราะในวังจะเทศน์เป็นภาษาบาลีล้วนๆ เรียกว่า คาถาพัน และมีเนื้อความย่อๆ ส่วนของราษฎรนั้นเทศน์เป็นภาษาเขมร มีเนื้อหาละเอียดพิสดาร เรียกว่า มหาชาตก์ ส่วนเรื่องการกำหนดวันเทศน์นั้น นิยมวันเพ็ญเดือน 11 หรือไม่ก็วันแรม 14 ค่ำเดือน 11 ก็ได้แล้วแต่โอกาส ถ้าจะมีการเทศน์วันเพ็ญเดือน 11 จะมีการจับสลากวันเพ็ญเดือน 10 คือก่อนวันเทศน์ 1 เดือน เพื่อจะให้ชาวบ้านได้รู้ว่า ตนเองหรือกลุ่มของตนเองจับได้มหาชาติกัณฑ์ไหน และพระผู้เทศน์เป็นพระสงฆ์รูปใด จะได้เตรียมไทยธรรมบูชากัณฑ์เทศน์และถวายพระได้อย่างเหมาะสม (พุทธศาสนบัณฑิตย์, 2539)

ในคำนำหนังสือ เวสสันดรชาดก โดยหลวงนิพนธ์มนตรี (ญุก แถม) ได้พิมพ์เผยแพร่เมื่อปี พ.ศ. 2513 ว่า ธรรมเนียมของเขมรตั้งแต่โบราณมา เมื่อออกพรรษาแล้ว แทบจะทุกวัดจัดให้มีการเทศนามหาชาตก์ เรื่องเวสสันดรชาดก เป็นงานยิ่งใหญ่อึกทึกครึกโครม เพิ่งจะเมื่อ 20 ปีที่ผ่านมานี้ (ประมาณ พ.ศ. 2500) ธรรมเนียมการเทศนามหาชาตก์ค่อยๆ เลือนหายไป บางวัดจัดบ้างไม่จัดบ้าง

บางแห่งเลิกจัดไปเลยก็มี แม้ว่าจะมีบางวัดจัดงานบุญเทศนามหาชาตก์ แต่ก็ไม่ได้ยิ่งใหญ่เหมือนเมื่อก่อนแล้ว บ้างก็ทำแต่พอเป็นพิธี จะหาคนรู้เรื่องเวสสันดรชาดกเหมือนเมื่อก่อนก็หายากเต็มที เด็กๆ บางคนแทบจะไม่รู้หรือไม่เคยได้ยินเรื่องราวเกี่ยวกับเวสสันดรชาดกเลยด้วยซ้ำ นักปราชญ์เมื่อก่อนได้พยายามแปลเนื้อเรื่องจากภาษาบาลีให้เป็นภาษาเขมร ให้ได้ใจความครบถ้วนสมบูรณ์ และแต่งเติมถ้อยคำสำเนียงให้สละสลวย ให้คนสามารถนั่งฟังด้วยความเพลิดเพลินทั้งวันได้ แต่ต่อมามีการเขียนหรือเสริมแต่งผิดเพี้ยนไปเป็นอันมาก เมื่อจะมีการตีพิมพ์เวสสันดรชาดกเป็นหนังสือ จึงมีการรวบรวมคัมภีร์ใบลานเรื่องเวสสันดรชาดกจากวัดต่างๆ นำมาเปรียบเทียบกัน และชำระภาษาบาลีให้ถูกต้อง ส่วนที่เป็นภาษาเขมร เนื่องจากมีหลายสำนวนจึงเลือกเอาสำนวนที่ดีที่สุดมาพิมพ์เป็นเล่มใช้ในการเทศน์มหาชาติในปัจจุบันนี้ (พุทธศาสนบัณฑิตย์, 2539)

ดังนั้น เวสสันดรชาดกในดินแดนอุษาคเนย์ จึงปรากฏอยู่ในหลายดินแดน ได้แก่ ดินแดนอาณาจักรสุโขทัย ที่มีหลักฐานปรากฏว่า มีธรรมเนียมในการฟังเทศน์มหาชาติ ส่วนในสมัยอยุธยาที่พระมหากษัตริย์ทรงอุปถัมให้แต่งหนังสือมหาชาติขึ้น ได้แก่ มหาชาติคำหลวงและกาพย์มหาชาติ ในลาวมีการรับเรื่องเวสสันดรชาดกจากล้านนา และมีการกำหนดการฟังเทศน์มหาชาติไว้ในฮีต ส่วนในล้านนาเองก็มีธรรมเนียมการตั้งธัมม์เวสสันดร พม่า กัมพูชา ตลอดกลุ่มชาติพันธุ์ต่าง ๆ ได้แก่ ไทลื้อ ผู้ไท ไทใหญ่ มอญ ต่างมีการรับรู้เวสสันดรชาดกอย่างแพร่หลาย

2.2 นิยามความหมายของคำว่า “เวสสันดรชาดก”

วรรณกรรมเวสสันดรชาดกนั้น เป็นเรื่องราวของการบำเพ็ญโพธิสัตว์ของพระเวสสันดรในด้านการทานบารมี คำว่า ความหมายของเวสสันดรชาดกนั้น ปรากฏในเนื้อเรื่องของเวสสันดรชาดกฉบับต่าง ๆ ซึ่งชื่อพระเวสสันดร ก็คือชื่อตัวละครเอกของเรื่องซึ่งอยู่ในฐานะพระโพธิสัตว์ ดังนั้น ชื่อของพระเวสสันดร จึงเป็นชื่อเดียวกับเวสสันดรชาดก หมายถึง เรื่องราวการบำเพ็ญบารมีของพระเวสสันดร ซึ่งผู้วิจัยขอแบ่งการอธิบายนิยามความหมายของเวสสันดรชาดก ออกเป็น 2 ประเด็น ดังนี้

2.2.1 นิยามความหมายของชื่อพระเวสสันดร

จากการสำรวจความหมายของชื่อพระเวสสันดรพบว่า พจนานุกรมราชบัณฑิตยสถาน (2556) ให้ความหมายของพระเวสสันดรว่า คือ พระนามของพระโพธิสัตว์ชาติที่ 10 หมายถึงผู้ที่มีใจกว้างขวางชอบให้ของแก่ผู้อื่นอย่างไม่มีขอบเขตจำกัด ทรงบำเพ็ญทานบารมีอย่างยอดยิ่ง เพราะประสูติในตรอกของพ่อค้า ส่วนในหนังสือพระไตรปิฎก หมวดพระสุตตันตปิฎก เล่มที่ 20 ขุททกนิกาย หน้า 1051 ระบุว่า

“พระนางผุสดีเทพอัปสรจุติจากดาวดึงสเทวโลกนั้น มาบังเกิดในสกุลกษัตริย์ได้ทรงอยู่ร่วมกับพระเจ้าสญชัยในพระนครเชตุดร พระนางผุสดีทรงครรภ์ถ้วนทสมาส เมื่อทรงทำประทักษิณพระนคร ประสูติเราที่ท่ามกลางถนนของพวกพ่อค้า ชื่อของเรา มิได้เนื่องแต่พระมารดา และมิได้เกิด

แต่พระบิดา เราเกิดที่ถนนแห่งพ่อค้า เพราะฉะนั้น เราจึงชื่อว่า “เวสสันดร” เมื่อใด เรายังเป็นทารก มีอายุ 4 ขวบแต่เกิดมา เมื่อนั้นเรานั่งอยู่ในปราสาทคิดจะบริจาคทานว่า เราจะพึงให้หทัย ดวงตา เนื้อ เลือด และร่างกาย เมื่อใครมาขอเรา เราก็ยินดีให้เมื่อเราคิดถึงการบริจาคทานอันเป็นความจริง หฤทัยก็ไม่หวั่นไหวมุ่งมั่นอยู่ในกาลนั้น ปฐพีมีสิเนรุบรรพตและหมู่ไม้เป็นเครื่องประดับได้หวั่นไหว”

(ข.สุตตันตปิฎก 33/112-4/557)

ในข้างต้น เป็นข้อความระบุที่มาของชื่อพระเวสสันดรที่ปรากฏอยู่ในพระไตรปิฎกฉบับภาษาไทย ที่มีการอธิบายที่มาว่า พระเวสสันดรมีลักษณะของมหาบุรุษ เมื่อประสูติแล้วสามารถพูดได้ทันที พระเวสสันดรได้กล่าวขึ้นในสถานที่ที่พระองค์ประสูติว่า “ชื่อของเรา มิได้เนื่องแต่พระมารดา และมิได้เกิดแต่พระบิดา เราเกิดที่ถนนแห่งพ่อค้า เพราะฉะนั้น เราจึงชื่อว่า “เวสสันดร” ซึ่งหมายถึง ผู้เกิดในถนนแห่งพ่อค้าและนัยยะความหมายอีกประการหนึ่งคือ ผู้เกิดมาเพื่อช่วยเหลือปวงชน หรือ ผู้ที่เกิดมาเพื่อผู้อื่น

คัมภีร์อรรถกถา (บาลี: อฏฐกถา; อ่านว่า อัดถะกะถา) คือคัมภีร์ที่รวบรวมคำอธิบายความในพระไตรปิฎกภาษาบาลี เรียกว่า คัมภีร์อรรถกถา บ้าง ปกรณ์อรรถกถา บ้าง อรรถกถา จัดเป็นแหล่งความรู้ทางพระพุทธศาสนาที่มีความสำคัญรองลงมาจากพระไตรปิฎก และใช้เป็นหลักฐานอ้างอิงอย่างแพร่หลายในวงการศึกษาพระพุทธศาสนา คัมภีร์อรรถกถา ไม่ใช่คำสอนของพระพุทธเจ้า แต่เป็นคัมภีร์ที่อธิบายความหรือคำที่ยากในพระไตรปิฎกให้เข้าใจง่ายขึ้น โดยยกศัพท์ออกมาอธิบายเป็นศัพท์ ๆ บ้าง ยกข้อความหรือประโยคยาวๆ มาขยายความให้ชัดเจนขึ้นบ้าง แสดงทัศนะและวินิจฉัยของผู้แต่งสอดแทรกเข้าไว้บ้าง

ลักษณะการอธิบายความในพระไตรปิฎกของอรรถกถานั้น ไม่ได้นำทุกเรื่องในพระไตรปิฎกมาอธิบาย แต่นำเฉพาะบางศัพท์ วลี ประโยค หรือบางเรื่องที่อรรถกถาจารย์เห็นว่าควรอธิบายเพิ่มเติมเท่านั้น ดังนั้นบางเรื่องในพระไตรปิฎกจึงไม่มีอรรถกถาขยายความ เพราะอรรถกถาจารย์เห็นว่าเนื้อหาในพระไตรปิฎกส่วนนั้นเข้าใจได้ง่ายมากขึ้น ในส่วนของเวสสันดรชาดก คัมภีร์อรรถกถามีการอธิบายที่มาของชื่อพระเวสสันดร ดังนี้

> “พระนางผุสดีทรงพระครรภ์ครบ 10 เดือน เมื่อพระเจ้าสญชัยทรงทำประทักษิณพระนคร พระนางก็ประสูติเรา ณ ท่ามกลางถนนของพวก คนทำการค้า นามของเราจึงไม่เนื่องข้างฝ่ายพระมารดา และไม่เกิดเนื่องข้างฝ่ายพระบิดา เพราะเราเกิดที่ถนนของคนค้าขาย ฉะนั้น เราจึงมีชื่อว่า “เวสสันดร”
>
> ในบทเหล่านั้น บทว่า กโรนฺเต ปุรํ ปทกฺขิณํ คือ เมื่อพระเจ้าสญชัยมหาราช ทรงพาพระเทวีกระทำประทักษิณพระนคร
>
> บทว่า **เวสฺสานํ** คือ พวกพ่อค้า.

บทว่า **น มตฺติกำ นามำ** คือ นามของเราไม่เนื่องตายายอันมาข้างมารดา.
บทว่า **เปตฺติกสมฺภวำ** ชื่อว่า **เปตฺติกำ** เพราะนี้ฝ่ายบิดา.
ชื่อว่า **สมฺภโว** เพราะเกิดจากฝ่ายบิดา.
ชื่อว่า **เปตฺติกสมฺภวำ** เพราะเกิดเนื่องข้างฝ่ายบิดา หมายถึงชื่อ.
พระผู้มีพระภาคเจ้าทรงแสดงว่า มิได้ตั้งพระนามด้วยความผูกพันทางมารดาและบิดา.
บทว่า **ชาเตฺถ** ตัดบทเป็น ชาโต **เอตฺถ** คือเกิดที่ถนนของคนค้าขายนี้.
ปาฐะว่า **ชาโตมฺหิ** บ้างคือเราเกิดแล้ว.
บทว่า **ตสฺมา เวสฺสนฺตโร อหุ** คือ เพราะในครั้งนั้น เราเกิด ณ ถนนของคนค้าขาย ฉะนั้นจึงชื่อว่า เวสสันดร
อธิบายว่า พระชนกชนนีทรงขนานพระนามว่า เวสฺสนฺตร”

(คัมภีร์อรรถกถา, 2557)

ในคัมภีร์อรรถกถา แสดงให้เห็นว่า ชื่อของพระเวสสันดรนั้น มีที่มีมาจากสถานที่เกิด คือหนทางแห่งพ่อค้า หรือย่านการค้า ซึ่งมีความสอดคล้องกับความหมายของชื่อพระเวสสันดรที่ปรากฏในพระไตรปิฎก ซึ่งไม่ค่อยมีความแตกต่างกันมากเท่าใดนัก เนื่องจากคัมภีร์อรรถกถา คือ คัมภีร์ที่ถูกแต่งขึ้นมาเพื่ออธิบายคาถาหรือศัพท์บาลีหรือขยายความเพิ่มเติม เพื่อให้ผู้อ่านเข้าใจความหมายมากยิ่งขึ้น ดังนั้นจะเห็นว่าความหมายของชื่อพระเวสสันดรนั้น มีความหมายตรงกับพระไตรปิฎก ซึ่งลักษณะเด่นของคัมภีร์อรรถกถาจะมีการแปลคาถาเป็นคำศัพท์สำคัญ หรือเป็นประโยค ๆ ทำให้ผู้อ่านเข้าใจความหมายได้ง่ายขึ้น

ส่วนในคัมภีร์จริยาปิฎกซึ่งเป็นคัมภีร์หนึ่งในพระสุตตันตปิฎกที่รวบรวมอยู่ในพระไตรปิฎก คำว่า จริยาปิฎก มาจากคำว่า “จริยา” กับ “ปิฎก” หมายถึง ความประพฤติหรือกิริยาที่ควรประพฤติ (ราชบัณฑิตยสถาน, 2556) ในที่นี้หมายถึงการบำเพ็ญบารมีซึ่งเป็นขั้นตอนหนึ่งที่ต้องปฏิบัติเพื่อจะได้บรรลุสัมมาสัมพุทธเจ้า ซึ่งเรียกการบำเพ็ญบารมีลักษณะนี้ว่า “การบำเพ็ญพระโพธิสัตว์” ส่วนคำว่า “ปิฎก” หมายถึง ตะกร้า หรือ หมวดแห่งคำสอนในพุทธศาสนา ดังนั้น จริยปิฎกจึงหมายถึง คัมภีร์ที่กล่าวถึงพระจริยวัตร หรือการบำเพ็ญบารมีที่พระโพธิสัตว์ควรประพฤติเพื่อให้บรรลุโพธิญาณ ลักษณะสำคัญของจริยาปิฎก คือเนื้อหาที่ว่า ด้วยพระธรรมเทศนาและคำอธิบายต่างๆ ที่พระพุทธเจ้าทรงตรัสไว้ แต่งด้วยคำประพันธ์ประเภทฉันท์ใช้ภาษาง่าย ๆ ไม่ซับซ้อน คล้ายกันกับคัมภีร์พระธรรมบท ซึ่งในส่วนของเวสสันดรชาดก มีชื่อว่า “เวสสันตรจริยา ปรากฏอยู่ในวรรคแรกคือ “อกิตติวรรค” มีการอธิบายชื่อของพระเวสสันดรไว้ดังนี้

“พระนางผุสดีราชเทวีมีบริวารใหญ่ เมื่อทรงพระครรภ์ครั้น 10 เดือนบริบูรณ์ มีพระประสงค์จะทอดพระเนตรพระนคร จึงกราบทูลพระราชสวามี. พระเจ้ากรุงสีวีจึงให้ตกแต่งพระนครดุจเทพนคร. ให้พระราชเทวีทรงรถที่นั่ง อันประเสริฐทำประทักษิณพระนครในกาลเมื่อพระนางเสด็จ ถึงท่ามกลางถนนแห่งพ่อค้า ลมกรรมชวาตก็ป่วนปั่น ราชบุรุษนำความกราบทูลพระราชา พระราชาทรงทราบความ จึงให้ทำพลับพลาสำหรับประสูติแก่พระราชเทวี ในท่ามกลางวิถีแห่งพ่อค้า. แล้วให้ตั้งการล้อมวงรักษาพระนางเจ้าผุสดีประสูติพระโอรส ณ ที่นั้น “พระมหาสัตว์ประสูติจากพระครรภ์แห่งพระมารดา เป็นผู้บริสุทธิ์ ลืมพระเนตรทั้งสองออกมา เมื่อออกมาก็เหยียดพระหัตถ์ต่อพระมารดาตรัสว่า ข้าแต่พระแม่เจ้า หม่อมฉันจัก บริจาคทาน มีทรัพย์อะไรๆ บ้าง ครั้งนั้นพระชนนีตรัสตอบว่า พ่อจงบริจาคทานตามอัธยาศัย ของพ่อเถิด แล้ววางถุงกหาปณะพันหนึ่ง ในพระหัตถ์ที่แบอยู่ พระโพธิสัตว์พอประสูติแล้วได้ ตรัสกับพระมารดา 3 คราว คือในอุมมังคชาดก (เสวยพระชาติเป็นมโหสถ) คราว 1. ในชาดกนี้ คราวหนึ่ง ในอัตภาพมีในภายหลัง (คือเมื่อเป็นพระพุทธเจ้า) ครั้งนั้น ในวันถวายพระนามพระโพธิสัตว์ พระประยูรญาติทั้งหลายได้ขยายพระนามว่าเวสสันดร เพราะประสูติในถนนแห่ง พ่อค้า เหตุนั้น พระผู้มีพระภาคเจ้าจึงตรัสว่า ชื่อของเราไม่ได้เกิดแต่พระมารดา ไม่ได้เกิดแต่พระบิดา เราเกิดที่ถนนพ่อค้า เพราะเหตุนั้น เราจึงชื่อว่า “เวสสันดร”

(คัมภีร์จริยาปิฎก 256, 2562)

ข้อความข้างต้นคือ เนื้อหาที่อธิบายความหมายชื่อของพระเวสสันดร ซึ่งปรากฏอยู่ในจริยาปิฎกซึ่งข้อความดังกล่าว แสดงให้เห็นว่า พระไตรปิฎก คัมภีร์อรรถกถาและคัมภีร์จริยาปิฎกมีความสัมพันธ์กันอย่างเห็นได้ชัด เนื่องจากมีการอธิบายความหมายของชื่อพระเวสสันดรไปในทางเดียวกัน คือ พระเวสสันดรประสูติในหนทางแห่งพ่อค้า พวกพราหมณ์และปุโรหิตจึงยึดเอาสถานที่ประสูติมาตั้งชื่อให้พระเวสสันดร หมายถึง ผู้เกิดในหนทางแห่งพ่อค้า

ในตัวบทวรรณกรรมเรื่องเวสสันดรชาดกที่ผู้วิจัยนำมาศึกษา จำนวน 6 ฉบับมีการอธิบายที่มาของชื่อพระเวสสันดร เห็นได้ว่า กวีท้องถิ่นได้เห็นความสำคัญกับการอธิบายที่มาของชื่อพระเวสสันดรซึ่งเป็นที่มาของชื่อชาดกด้วย การอธิบายความหมายชื่อของพระเวสสันดร ปรากฏอยู่ในกัณฑ์หิมพานต์ ตอนพระเวสสันดรลงเกิด (ฉบับลาว) หรือพระเวสสันดรประสูติ (ฉบับไทย) เมื่อผู้วิจัยสำรวจแล้ว พบว่า มีเวสสันดรชาดกจำนวน 4 ฉบับ ที่มีการอธิบายความหมายชื่อของพระเวสสันดร ได้แก่

เวสสันดรชาดก ฉบับเลย มีการอธิบายความหมายชื่อของพระเวสสันดร ในกัณฑ์หิมพานต์ซึ่งมีเนื้อหาสำคัญดังความว่า

“**สา ผุสดี** ส่วนดังนางผุสดีศรีสุพรรณ นางก็ทะรงครรภ์พร้อมกับหมู่บริวารประมาณหกหมื่นนั้นแล **ทะสะมาเสปะริปุณเณ** พอเมื่อนางทะรงครรภ์ได้สิบเดือนทศมาศ นางก็คิดอยากประพาสเที่ยวชมเมือง สั่งให้ขุนประดับเวียงทุกแห่ง ตามทางแพ่งสายถนน เติมหมู่คนมาแหนแห่ ให้ประดับตั้งแต่ธุงไชย ติดประดับไปทั่วเขต ทั่วประเทศเชตุดร ประดับพาเรียบนครอย่างสะอาด นางก็นั่งออกประพาสพาไป ชมเพลินเจริญพระทัยในการประพาสสาระถีพาน้อยนาถผุสดี ออกไปทางวิถีสวนป่า ก็หากดูสง่าสดใส แล้วจึงไปเถิงชุมทางพ่อค้า ที่เป็นแดนสง่าเหลือหลาย นางก็เลยมีกายอ่อนล้า ไปเถิงชุมทางพ่อค้าเกิดอ่อนแฮง ลมกัม มัชชะวาตแทงเลยปวดท้อง พวกอามาตย์ก็ต้องคอยรักษา คอยเบิ่งนางพญาจวนคลอด รถก็จอดรักษาพยาบาล ยังบ่นานนางเลยประสูติออกมา ในทางที่พ่อค้ามาหั่นสู่วันแท้แล **นะเมนามะมาติกัง นามัง นะจะเปติกะสัมภะวัง ดูราสารีนามัง** อันว่าชื่อของตถาคตปางเป็นเวสสันดร เฮาบ่ได้ติดไปกับมารดาบิดาจริงแล **เวสสัสสะวิถียังชาโต** ปางนั้นตถาคตเกิดใน รถระหว่างทางพ่อค้า เหตุนั้นจึงได้นามว่าเวสสันดรนั้นแล”

(สานิตย์ โภคาพันธ์, 2560)

ข้อความข้างต้นกล่าวถึงเหตุการณ์ที่พระนางผุสดีที่ทรงครรภ์มาเป็นระยะเวลา 10 เดือนมีความประสงค์เดินทางออกไปประพาสเมือง พระเจ้าสญชัยได้อนุญาตให้พระนางออกไป ในเหตุการณ์นั้นมีการประดับตกแต่งเมืองอย่างสวยงาม มีเสนาอามาตย์บริวารแวดล้อมเป็นจำนวนมาก เมื่อขบวนเสด็จเดินทางมาถึงย่านการค้าของเมืองสีพี พระนางได้มีอาการปวดท้องและได้คลอดพระโอรสในระหว่างทางย่านการค้าแห่งพ่อค้าทั้งหลาย นี้จึงเป็นที่มาของชื่อพระเวสสันดร หมายถึงผู้เกิดในถนนแห่งพ่อค้า

เวสสันดรชาดก ฉบับนครพนม เป็นอีกฉบับหนึ่งที่มีการอธิบายความหมายชื่อของพระเวสสันดร ปรากฏอยู่ในกัณฑ์หิมพานต์บั้นต้น ซึ่งมีเนื้อความว่า

“**สา มะหันเตนะ ปะริวาเรนะ คัพพัง ทาเรนติ** ส่วนดั่ง ศรีสุพรรณราชวงศ์ทะรงยังครรภ์กับด้วยปริวารยศยิ่งนักหนา ทะสะมาเส ปะริปุณเน ในเมื่อสิบเดือนเดือนบระบวรแล้วดังนั้น บั้นสุพรรณพิมพา **ทัตถุกามา** มักใคร่จักทอดพระเนตรหล่ำหลิงดู ยังพระบุรีอันผ่องผายก็จิ่งถวายยังเหตุแก่องค์วิเศษสามิกา **ราชา** อันว่าพระกษัตริย์ มีราชอานัติให้ประดับพระบุรี สีวรเขตอุตมะโสพัง **เทวะนะคะรัง วิยะ** เหมือนดั่งว่าเมืองสวรรค์ อันเป็นที่ภิรมย์สนุกยินดียิ่ง จิ่งให้พระเทวีสถิตเหนือราชรถ เหลื่อมยศสัพพะอาลังการ แล้วกะทำการประทักษิณ กับริ้พลพหลเสนา **กัมมะขะวาตา** อันว่าลมกัมชะวาต อาจกระทำคัพภะให้พลิกตกไป **จะลิงสุ** ก็หวั่นไหวในอุทรแห่งนางกษัตริย์..... **มหาสัตโตปิ** พระมหากษัตริย์วรนาถา มาตาว่าออกมาแล้ว แลเจระจาต่อพระมารดา มีในกาลสถานสามชาติ คือเมื่อพระมาเป็นมโหสถผู้วิเศษแลเวสสันตรราช และสิทธาตุราชวงศ์กษัตริย์ อัตตะภาวะอันช้อยนั้น แท้ดีแล **อะถะ** ยามนั้นบั้นญาติกาวงศาปะโรหิต ก็กิตติมาหาเชิ่ง ในวันอันกระทำมังคละ

วิเศษ **เวสสันตะโร อิติ** ได้ชื่อว่า เวสสันตระราชา **ชาตัตตา** เหตุว่าเกิดมาในท่ามกลางหนทางแห่งพ่อค้าทั้งหลาย หั้นแลนา”

(สานิตย์ โภคาพันธ์, 2561)

ข้อความในเนื้อหาของเวสสันดรชาดก ฉบับนครพนม เป็นเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นในกัณฑ์หิมพานต์บั้นต้น ตอนพระเวสสันดรประสูติ เหตุการณ์ดังกล่าวนี้มีการอธิบายความหมายของชื่อพระเวสสันดรเหมือนกับเวสสันดรชาดกที่ผู้วิจัยได้กล่าวมาแล้วหลายฉบับ ในเหตุการณ์นี้กล่าวถึงพระนางผุสดีที่ทรงครรภ์ครบ 10 เดือน ได้เสด็จออกประพาสเมือง เมื่อขบวนเสด็จมาถึงย่านแห่งการค้า พระนางมีความรู้สึกปวดท้องเหมือนจะคลอด เจ้าพนักงานได้ปลูกพลับพลาเพื่อให้พระนางคลอด และในที่สุดพระนางผุสสดีก็ได้คลอดพระโอรสในบริเวณย่านการค้า เมื่อได้เสด็จเข้าเมือง พระเจ้าสญชัยได้มีการประชุมพระประยูรญาติ ปุโรหิตได้เฉลิมพระนามให้ว่า “พระเวสสันตระราชา” ซึ่งหมายถึง ผู้เกิดในย่านการค้า

ในเวสสันดรชาดก ฉบับไชยะบุลี มีการอธิบายความหมายของชื่อพระเวสสันดรอย่างชัดเจน เนื้อหาปรากฏในกัณฑ์หิมพานต์บั้นต้น ตอนพระเวสสันตระเจ้าลงเกิด ซึ่งมีข้อความดังนี้

“ดูลาสาริบุด ส่วนดั่งสีสุพันกัลยา **ทาระยิตวา** ทะรงคับได้สิบเดือน สะเด็ดเวียนเวียง ประเซไซ ก็ออกไปปะสูดองตะถาคะตะ ในท่ามกางหนทางแห่งพ่อค้าทั้งหลาย ดีหลี **มะหาสัตโต โพทิสัด** อันทะรงสมพาน **มิกขะนันโต** ออกจากอุทอนวอระพระมานดา **วิสุทโท หุตวา** มีพระกายอันใสสนิด .....ยามนั้น บั้นยาติการาดชะวงศา แลหูลาพรามะโรหิดก็กิตมาหาเซิ่ง ในวันอันกระทำมังคละวิเสด ขนานพระนามกุมมานน้อยว่าเวสสันตระราด ชะบุด **ชาโต** เหดว่าเกิดมาในท่ำกางหนทางแห่งพ่อค้าทั้งหลาย หั้นแล”

(อภิชาติ คำวิเลิศ, 2562)

ข้อความข้างต้น เป็นเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นในกัณฑ์หิมพานต์ ตอนพระเวสสันดรลงเกิด ในเหตุการณ์นี้ กวีผู้แต่งได้อธิบายความหมายชื่อของพระเวสสันดรเหมือนกับพระไตรปิฎก คัมภีร์อรรถกถา คัมภีร์จริยาปิฎก และเวสสันดรชาดก ฉบับอื่น ๆ ที่ผู้วิจัยได้กล่าวไว้แล้วข้างต้น ซึ่งเหตุการณ์นั้นกล่าวถึงการเล่าอธิบายความของพระพุทธเจ้าให้พระสาริบุตรฟังว่า เมื่อเราเกิดในชาติที่เป็นพระเวสสันดร พระมารดาของเราชื่อพระนางผุสสดี ได้เสด็จประพาสเมือง เมื่อมาถึงย่านแห่งพ่อค้า พระมารดาได้คลอดเราออกมาในหนทางท่ามกลางย่านพ่อค้าทั้งหลาย ด้วยเหตุนี้เราจึงได้ชื่อว่าเวสสันตระราชบุตร หมายถึง ผู้เกิดในหนทางท่ามกลางย่านพ่อค้าทั้งหลาย

จากการศึกษาและรวบรวมนิยามความหมายของชื่อพระเวสสันดร พบว่า ชื่อของพระเวสสันดรมีความหมายที่ปรากฏชัดเจนในคัมภีร์สำคัญของพุทธศาสนาแบบเถรวาท เช่น ในพระไตรปิฎก หมวดพระสุตตันตปิฎก ขุททกนิกาย คัมภีร์อรรถกถาและคัมภีร์จริยาปิฎก ที่ว่าด้วย

การบำเพ็ญบารมีของพระโพธิสัตว์ นอกจากนี้ในตัวบทวรรณกรรมเวสสันดรชาดกที่ผู้วิจัยนำมาศึกษาในครั้งนี้ ล้วนมีเนื้อหาที่ระบุตรงกันว่า เวสสันดร หมายถึงผู้เกิดในหนทางแห่งพ่อค้าทั้งหลาย ซึ่งชื่อดังกล่าวนี้ไม่อิงกับพระนามของพระเจ้าสญชัยและพระนามของพระนางผุสดี หากแต่ใช้สถานที่เกิดมาตั้งชื่อ คือ เกิดในย่านพ่อค้าทั้งหลาย ในขณะเดียวกันนัยยะสำคัญของนิยามความหมายชื่อของพระเวสสันดรก็คือ การเกิดมาเพื่อปวงชนหรือการอุทิศตนแก่ผู้อื่น แสดงให้เห็นจริยวัตรของพระโพธิสัตว์ในเหตุการณ์แรกของการเกิดมาเป็นพระเวสสันดร ขนบสำคัญของวรรณกรรมที่นำเสนอจริยวัตรของพระโพธิสัตว์คือ การเกิดแบบไม่ธรรมดาของผู้มีบุญย่อมไม่ได้เกิดเหมือนบุคคลธรรมดา พระเวสสันดรเกิดในหนทางท่ามกลางย่านการค้าเปรียบเสมือนผู้ที่เป็นศูนย์กลางของเรื่อง และเป็นศูนย์กลางในการอุทิศตนเพื่อผู้อื่น เมื่อแรกประสูติก็สามารถตรัสกับพระมารดาได้ทันที แสดงให้เห็นถึงความเป็นผู้มีบุญในทางพุทธศาสนาอย่างเห็นได้ชัด

อนึ่งมีข้อสันนิษฐานว่า เวสสันดรชาดก น่าจะเป็นเรื่องเล่าหรือนิทานของชาวพื้นเมือง อินเดียสมัยโบราณมาก่อน” จนผลิตเป็นชาดกในพุทธศาสนา เห็นได้จากกลุ่มภาพสลักเล่าเรื่อง เวสสันดรชาดกในสถูประยะแรกของศิลปะอินเดียคือ สถูปสาญจีและภารหุต เป็นเรื่องราวเวสสันดรชาดกที่แสดงให้เห็นว่า ชาวอินเดียโบราณนิยมชาดกเรื่องนี้ (ธนิต อยู่โพธิ์, 2530) ภาพประติมากรรม สลักหินซึ่งพบในแหล่งสถาปัตยกรรมอินเดียโบราณ ในช่วงพุทธศตวรรษที่ 4 – 5 ประกอบด้วย ประตูทางเข้าสถูปสาญจี (ทิศเหนือ) แบ่งออกเป็น 2 ส่วน ส่วนแรกสลักอยู่ปลายกรอบประตู เป็นฉากพระเวสสันดรจูงพระชาลี พระนางมัทรีอุ้มพระกัณหา บำเพ็ญพรตในป่าเขาวงกต ส่วนที่สอง สลักเล่าเรื่องจากด้านซ้ายไปขวาของภาพ (ต่อเนื่องจากส่วนแรก) ถัดมาขวาเป็นฉากชูชกเดินทางเข้าป่ามาขอกุมารทั้งสอง กลางภาพเห็นฉากเทวดาแปลงกายเป็นสิงห์, เสื้อ (และเสือดาว) ขัดขวางพระนางมัทรี ด้านล่างฉากนี้จะเห็นภาพชูชกเดินเมียนสองกุมาร สุดท้ายเป็นฉากการเสด็จเข้าสู่เมืองของพระเวสสันดรและพระนางมัทรี (ชาญคณิต อาวรณ์, 2556)

ความสืบเนื่องการสลักประติมากรรมเล่าเรื่องเวสสันดรชาดก ในศิลปะ อินเดียสมัยมถุราและอมราวดีด้วย (ราวพุทธศตวรรษที่ 7 - 8) โดยเฉพาะอย่างยิ่งในพื้นที่เมืองนาคารชุนโกณฑะ เมืองโกล โดยภาพรวมแล้วมีรูปแบบการสลักเล่าเรื่องติดต่อกันในแนวนอนหรือ - เป็นฉากเฉพาะตอน โดยให้ความสำคัญกับกลุ่มภาพอันเป็นตัวแทนของเนื้อหาเวสสันดรชาดก (Vessantara jataka) เป็นชื่อของเวสสันดรชาดกในคัมภีร์ภาษาบาลี (หรือพุทธศาสนา นิกายเถรวาท) ส่วนชื่อของเวสสันดรชาดกในคัมภีร์ภาษาสันสฤกตินั้น (หรือพุทธศาสนานิกายมหายาน) มี ชื่อว่า “วิศวันตระ อวทาน" (Vissavantara Avatana) คัมภีร์เวสสันดรชาดกภาษาสันสกฤต หรือที่ เรียกว่า “วิศวันตร – อวทาน” สันนิษฐานว่ามีเนื้อเรื่องหลักเหมือนกับเวสสันดรชาดกภาษาบาลี แต่ อาจแตกต่างกันในบางอนุภาค (Motif) และรายละเอียด เช่น พราหมณ์ที่มาขอพระกุมารกัณหาและ พระกุมารชาลี ในวิศวันตรอวทานไม่

ปรากฏชื่อ แต่กลับเป็นพราหมณ์ชื่อ “ชูชก” ในเวสสันดรชาดก ภาษาบาลี เป็นต้น (สมบัติ มั่งมีศรีสุข, 2557)

ส่วนการจารึกเวสสันดรชาดกเป็นลายลักษณ์อักษรนั้น มีหลักฐานว่าได้รับการจารึกลงในใบลานในการสังคายนาพระไตรปิฎกครั้งที่ 4 ณ เกาะศรีลังกา ในรัชสมัยของพระเจ้าวัฏฏคามีนีอภัย ประมาณปี 101-177 ปีก่อน คริสตกาลหรือมีอายุราวพุทธศตวรรษที่ 5 ในขณะที่เวสสันดรชาดกที่ถูกจารึกเป็นภาษาสันสกฤต ได้รับการขนานนามว่า “วิศวันดร” ปรากฏอยู่ในเรื่อง “วิศฺวนฺตร-อวทาน” เป็นส่วนหนึ่งของการประพันธ์ชื่อ “ชาตกมาลา” หรือ “ชาดกมาลา” จัดเป็นงานประพันธ์เรื่องเอกของ “อารยศูร” นักปราชญ์ทางพุทธศาสนาชาวอินเดียซึ่งมีอายุอยู่ในราวพุทธศตวรรษที่ 9 ร่วมสมัยกับพระพุทธโฆษะ ชาดกมาลานี้เป็นงานประพันธ์ที่เป็นร้อยกรองเรียงร้อยตามฉันทลักษณ์ (verse) นอกจากนี้เวสสันดรชาดกยังปรากฏในชื่อ “วิศวันตรอวทาน” ในงานประพันธ์ที่ชื่อว่า “อวทานกลฺปลตา” ของท่าน “เกษเมนทระ” นักปราชญ์ฮินดูผู้ฝักใฝ่ในพุทธศาสนา ผลงานประพันธ์เรื่องนี้ได้รับความนิยมเป็นอย่างมากในทางอินเดียตอนเหนือ แถบดินแดนแคชเมียร์หรือ กัศเมียร์ของอินเดียและในเขตทิเบต “อวทานกลฺปลตา” นี้ ประพันธ์เสร็จสมบูรณ์ในปี พ.ศ. 1595 (ค.ศ. 1052) สันนิษฐานว่าทั้งเรื่องเวสสันดรชาดกและวิศวันตรอวทานเป็นเรื่องเดียวกันและมีแหล่งที่มาจากแหล่งเดียวกัน ต่างกันแต่ชื่อและเนื้อเรื่องบางอนุภาคเท่านั้น (สุภาพรรณ ณ บางช้าง, 2526)

ในภาษาสันสกฤตเรื่องราวอดีตชาติของพระพุทธเจ้ามิได้เรียกว่า ชาดก ตามแบบคัมภีร์ ในพุทธศาสนา หากแต่เรียกว่า “อวทาน” เรื่องราวของพระเวสสันดรปรากฏในชื่อว่า “วิศวันดร” พระนาม วิศวันดร หรือ “วิศฺวนฺตร” หากเป็นคำขยายแปลว่า ทั้งหมด ทั้งปวง ถ้าหากเป็นคำนาม แปลว่า โลก หรือ จักรวาล (Williams, 1993) หากใช้เป็นกรรมตรงจะได้รูปเป็น “วิศฺวำ” เมื่อสมาสกับคำว่า “ตร” ซึ่งมาจากรากศัพท์หรือธาตุว่า “ตฺฤา” ที่แปลว่าข้ามหรืออยู่เหนือ ตามหลักภาษาจะกลายเป็น “วิศฺวนฺตร” ซึ่งมีความหมายที่แตกต่างไปจาก “เวสสันดร” ในทางพุทธศาสนานิกายเถรวาทซึ่งหมายถึง ผู้เกิดในย่านการค้า หรือ ผู้เกิดในทางย่านตลาด ในส่วนของเนื้อเรื่องหลักมีความเหมือนกับเวสสันดรชาดกในภาษาบาลี แต่รายละเอียดบางส่วนมีความแตกต่างกัน เช่น ในวิศวันตรอวทาน พรามหณ์ที่ขอพระกุมารชาลีและพระกุมารีกัณหาชินา ไม่ปรากฏว่าชื่อใด แต่ในคัมภีร์อรรถกถาเวสสันดรชาดก ปรากฏว่าชื่อชูชกอย่างชัดเจน ในวิศวันตรอวทานพระเวสสันดรและพระนางมัทรี ไม่มีอารมณ์ที่อ่อนไหวง่ายเหมือนในคัมภีร์อรรถกถาเวสสันดรชาดกเลย เช่น ไม่ทรงกรรแสงจนกระทั่งถึงวิสัญญีหรือสลบ เพียงแต่น้ำตาคลอเบ้าแต่ก็รู้ทันและอดกลั้นเอาไว้ได้ แต่พระเวสสันดรและพระนางมัทรีในคัมภีร์อรรถกถาเวสสันดรชาดกต่างทรงกรรแสงและถึงวิสัญญีบ่อยครั้ง และที่สำคัญพระนามของพระวิศวันดรมีความหมายต่างจากพระนามของพระเวสสันดรอย่างชัดเจน (ธนิต อยู่โพธิ์, 2530)

ดังนั้น ในประเทศอินเดียสมัยโบราณ เวสสันดรชาดกได้รับความนิยมเป็นอย่างมาก อินเดียถือเป็นต้นกำเนิดของพุทธศาสนา และมีเรื่องราวในอดีตชาติของพระพุทธเจ้าปรากฏอยู่เป็นจำนวนมาก แต่เรื่องที่อยู่ในการรับรู้ของชาวอินเดียโบราณสามารถแบ่งออกได้ 2สาย ได้แก่ สายแรก คือ สายภาษาบาลี ที่นำเสนอผ่านพระไตรปิฎกหรือในคัมภีร์อรรถกถาเวสสันดรชาดก เป็นเรื่องราวในการบำเพ็ญบารมีของพระเวสสันดรที่มีพระนามที่แปลว่า ผู้เกิดในถนนทามกลางพ่อค้า สายที่ 2 คือ สายภาษาสันสกฤต ที่นักปราชญ์ทางพุทธศาสนาและศาสนาฮินดูต่างนำเรื่องราวของพระวิศฺวนฺตรมา ประพันธ์เป็นร้อยกรอง ชื่อหนังสือวิศวันตรอวทาน ซึ่งมีเนื้อหาที่เหมือนกับเวสสันดรชาดกในสายภาษาบาลี ต่างกันแค่เพียงความหมายของชื่อตัวละครพระเอกเท่านั้น จากข้อสันนิษฐานของนักวิชาการชาวตะวันตกอย่าง (Williams, 1993) นำเสนอให้เห็นว่า ทั้งเวสสันดรชาดกและวิศวันตรอวทานล้วนมีที่มาจากแหล่งวัฒนธรรมเดียวกัน ซึ่งอาจพัฒนามาจากนิทานพื้นเมืองของชาวอินเดียโบราณจนกลายเป็นคัมภีร์สำคัญในทางพุทธศาสนา

2.2.2 นิยามความหมายของเวสสันดรชาดก

ประเด็นที่แล้วผู้วิจัยได้อธิบายถึงที่มาและนิยามความหมายของชื่อพระเวสสันดร ซึ่งเป็นชื่อของตัวละครเอกของเรื่อง และเป็นการสืบเนื่องจากการนำชื่อของพระเวสสันดร ตั้งชื่อวรรณกรรมเรื่องนี้ คือ เรื่องเวสสันดรชาดก การนิยามความหมายของเวสสันดรชาดกจึงมีทั้งการนิยามความหมายจากคัมภีร์ต่าง ๆ ผู้วิจัยได้ศึกษาค้นคว้านิยามความหมายของเวสสันดรชาดกพบว่า การนิยามความหมายของเวสสันดรชาดก สืบเนื่องมาจากชื่อของพระเวสสันดรซึ่งปรากฏในพระไตรปิฎก คัมภีร์อรรถกถา คัมภีร์จริยาปิฎกและตัวบทวรรณกรรมเรื่องเวสสันดรชาดกที่ผู้วิจัยนำมาศึกษาในครั้งนี้ เห็นได้ว่า มีนักวิชาการและนักปราชญ์ด้านพุทธศาสนาทั้งชาวไทยและชาวต่างประเทศนิยามความหมายเวสสันดรชาดก เริ่มจากการนิยามเวสสันดรชาดก ที่เป็นตัวบทวรรณกรรมลายลักษณ์มีดังนี้

พจนานุกรม ฉบับราชบัณฑิตยสถาน (2556) ให้ความหมาย “เวสสันดรชาดก”ว่า เวสสันดรชาดกหรือมหาชาติ ชาติที่พระพุทธเจ้าเกิดเป็นพระเวสสันดร การเกิดเป็นพระเวสสันดรของพระโพธิสัตว์เจ้า ถือว่าเป็นการเกิดครั้งยิ่งใหญ่ในกำเนิดมนุษย์ ก่อนที่จะตรัสรู้เป็นพระพุทธเจ้าจึงเรียกว่า มหาชาติ เป็นชาติที่ทรงบำเพ็ญบารมีถึงขั้นสุดยอด ในส่วนของสมเด็จกรมพระยาดำรงราชานุภาพ (2482) มหาเวสสันดรชาดก เป็นเรื่องราวของพระเวสสันดรที่เป็นชาติสุดท้ายก่อนตรัสรู้เป็นพระพุทธเจ้าในชาติต่อมา หนังสือเรื่องนี้ก่อให้เกิดความบันดาลใจของกวีมากมายที่แต่งกันมาช้านานแล้ว จนมีข้อความในกัณฑ์ผิดแผกกันไปตามความนึกคิดของกวี ที่มีความคิดและประสบการณ์ต่างกัน ทำให้เกิดความผสมผสานทางความคิดและสภาพของวัฒนธรรมได้อย่างกว้างขวาง แล้วแต่วิจารณญาณของผู้ฟังว่าจะรับในแง่ไหน

ศักดิ์ศรี แย้มนัดดา (2525) กล่าวถึง เวสสันดรชาดกว่า เป็นเรื่องราวที่ว่าด้วยพระบุพจริยาของพระพุทธเจ้าในอดีตชาติ เมื่อเสวยพระชาติเป็นพระเวสสันดรบรมโพธิสัตว์ ทรงบำเพ็ญพระบารมีเป็นชาติสุดท้าย ชาดกนี้ชั้นเดิมเป็นภาษามคธหรือบาลี เชื่อกันว่าเป็นพุทธพจน์นับเนื่องอยู่ในขุททกนิกายฝ่ายพระสุตตันตปิฎก พระพุทธองค์ทรงแสดงเป็นพระคาถา คือ คำประพันธ์ประเภทฉันท์ ตลอดเรื่องมีความยาวเป็นคาถามากถึง 1,000 คาถา ซึ่งไทยนิยมเรียกว่า “คาถาพัน” ทางด้าน ธวัช ปุณโณทก (2525) ให้ความหมาย เวสสันดรชาดกว่า คือ ชาติที่ยิ่งใหญ่ของพระโพธิสัตว์ที่ได้เสวยพระชาติเป็นพระเวสสันดรและเป็นพระชาติสุดท้ายก่อนจะตรัสรู้เป็นพระสัมมาสัมพุทธเจ้า คนไทยรู้จักและคุ้ยเคยกับมหาชาติมาตั้งแต่สมัยสุโขทัย ดังที่ปรากฏในหลักฐานในจารึกนครชุม และในสมัยอยุธยาก็ได้มีการแต่งและสวดมหาชาติคำหลวงในวันธรรมสวนะ ส่วนการเทศน์มหาชาติเป็นประเพณีที่สำคัญในทุกท้องถิ่นและมีความเชื่อกันว่า การฟังเทศน์มหาชาติ จบภายในวันเดียวจะได้รับอานิสงส์มาก ส่วนจารุวรรณ ธรรมวัตร (2555) เวสสันดรชาด หรือมหาชาติ คือ วรรณกรรมที่มีบทบาทต่อชุมชนท้องถิ่นมากที่สุด เพราะเป็นวรรณกรรมที่ใช้เทศน์ในประเพณีบุญผะเหวดหรือบุญมหาชาติ เวสสันดรชาดกนี้เป็นเรื่องราวเกี่ยวกับชาติที่สำคัญที่สุดของพระพุทธเจ้า เมื่อครั้งทรงเกิดเป็นพระโพธิสัตว์พระนามว่า พระเวสสันดร ซึ่งเป็นชาติสุดท้ายก่อนที่จะตรัสรู้เป็นพระพุทธเจ้า และเป็นชาติที่ทรงบำเพ็ญบารมีสูงสุดยิ่งกว่าชาติก่อน ๆ กล่าวคือ ทรงบำเพ็ญบารมีครบสิบประการ ฉะนั้นชาติที่เป็นพระเวสสันดรจึงเป็นชาติยิ่งใหญ่เรียกว่า มหาชาติ

นักวิชาการด้านวรรณกรรมอีกท่านหนึ่งที่ศึกษาเวสสันดรชาดกซึ่งเป็นที่รู้จักของนักวิชาการสายวรรณกรรม คือ ประคอง นิมมานเหมินท์ (2526) กล่าวถึงความหมายของเวสสันดรชาดกว่า ในบรรดาชาดกที่แปลเป็นภาษาไทย เวสสันดรชาดกนับเป็นเรื่องที่แพร่หลายมากเรื่องหนึ่ง ชาดกเรื่องนี้เป็นเรื่องเกี่ยวกับพระชาติที่สำคัญที่สุดของสมเด็จพระสัมมาสัมพุทธเจ้าเมื่อครั้งทรงบำเพ็ญบารมีมากมายสูงสุดยิ่งกว่าในพระชาติก่อน ๆ คือ สำเร็จบารมีทรบทั้ง 10 ประการ พระชาติที่เกิดเป็นพระเวสสันดรนี้จึงเป็นพระชาติที่ยิ่งใหญ่ ที่เรียกว่า “มหาชาติ” ในทางเดียวกันเปลื้อง ณ นคร (2515) กล่าวถึง เวสสันดรชาดกหรือมหาชาติว่า เรื่องมหาชาติ แปลตามตัวว่า ชาติใหญ่ ชาติสำคัญ อันเป็นบุรพประวัติของพระพุทธเจ้าเมื่อเสวยชาติเป็นพระเวสสันดร โอรสของพระเจ้ากรุงสญชัย ได้ทรงบำเพ็ญปรมัตถบารมีสูงที่สุด เมื่อสิ้นพระชนม์จึงกลับชาติมาเป็นพระพุทธองค์ ได้ตรัสรู้ธรรมอันวิเศษ และบรรลุพระนิพพาน ฉะนั้นพระเวสสันดรจึงเป็นชาติสำคัญยิ่งของพระพุทธองค์ สอดคล้องกับเจือ สตะเวทิน (2506) ให้ความหมายเวสสันดรชาดกว่า เวสสันดรชาดกหรือมหาชาติหมายถึงการเกิดครั้งยิ่งใหญ่ หรือครั้งสำคัญของพระโพธิสัตว์ พระนามว่าเวสสันดร เป็นชาติที่ทรงบำเพ็ญบารมีมากมายและสูงสุดยิ่งกว่าพระชาติกำเนิดในชาติต่าง ๆ และในชาติที่เสวยชาติเป็นพระเวสสันดรทรงบำเพ็ญบารมีครบทั้ง 10 ประการ คือ ทาน ศีล เนกขัม ปัญญา วิริยะ ขันติ สัจจะ

อธิฏฐานและอุเบกขา ความสำคัญของการเกิดเป็นพระเวสสันดรมีอยู่ดังกล่าวนี้ จึงถือกันว่าเป็นมหาชาติ

พระครูวิวิธธรรมโกศล (2534) ให้ความหมายของเวสสันดรชาดกว่า เวสสันดรชาดกเป็นชาดกเรื่องสุดท้ายในนิบาตชาดก ประกอบด้วยคาถาจำนวนมากคือ ประมาณ 1,000 คาถา ดังนั้นเวสสันดรชาดกจึงได้รับการเรียกขานว่า “คาถาพัน” หรือ อาจเรียกได้ว่า “มหาชาติ” หมายถึงชาติที่ยิ่งใหญ่ กล่าวถึง การสำเร็จทานบารมีซึ่งถือเป็นปรมัตถบารมีในชาติสุดท้ายของพระโพธิสัตว์ คือ บุตรทาน ภริยาทานซึ่งเป็นทานที่กระทำได้ยากยิ่งของมนุษย์ทั่วไป ทางด้านมณี พยอมยงค์ (2519) กล่าวถึง เวสสันดรชาดกหรือมหาชาติว่า ในทางพุทธศาสนาฝ่ายเถรวาท เวสสันดรชาดกนับเป็นเรื่องที่ยิ่งใหญ่และมีอิทธิพลมากเทียบเท่ามหากาพย์รามายณะ และมหากาพย์ภารตะในศาสนาพราหมณ์ฮินดู เวสสันดรชาดกเป็นเรื่องราวที่แสดงจริยวัตรการบำเพ็ญทานบารมีของพระเวสสันดร ซึ่งเป็นชาติสุดท้ายก่อนตรัสรู้เป็นพระพุทธเจ้าในชาติต่อมา และในชาติที่เป็นพระเวสสันดรได้บำเพ็ญบารมีครบ 10 ทัศ จึงเรียกชาติที่เป็นพระเวสสันดรว่า “มหาชาติ”

ทางฝั่งของนักวิชาการ และนักปราชญ์ชาวลาว ได้อธิบายนิยามความหมายของเวสสันดรชาดกไว้เหมือนกับนักวิชาการไทย ซึ่งอาจเป็นเพราะยึดความหมายมาจากพระไตรปิฎกคัมภีร์อรรถกถาและคัมภีร์จริยาปิฎก ซึ่งได้มีการอธิบายความหมายชื่อของพระเวสสันดรและนิยามความหมายเวสสันดรชาดกไว้อย่างชัดเจน ซึ่งนักวิชาการและนักปราชญ์ลาวได้นิยามความหมายของเวสสันดรชาดก เริ่มจากนักวิชาการคนสำคัญของประเทศลาว คือ มหาสีลา วีระวงส์ (2504) กล่าวถึงความหมายของเวสสันดรชาดก หรือ เวสสันตรชาดกว่า หนังสือเวสสันตรชาดกนี้ เดิมเป็นภาษาปาลี ท่านผู้เรียบเรียงแต่เดิมได้แต่งเป็นกลอนปาลี ประกอบด้วย 1,000 คาถา หรือที่เรียกว่า คาถาพัน เวสสันตรชาดกเป็นเรื่องราวของพระโพธิสัตว์ในชาติครั้งสุดท้าย คือ พระเวสสันดร เมื่อตายจากพระเวสสันดรแล้วก็ได้กลับไปเกิดในสวรรค์ชั้นดุสิต จากสวรรค์ชั้นดุสิตก็ลงมาเกิดเป็นท้าวสีทาดราชกุมาน แล้วได้ออกบวชจนได้ตรัสรู้เป็นพระพุทธเจ้า ฉะนั้น ชาติที่เกิดเป็นพระเวสสันดรจึงเป็นชาติที่สำคัญที่สุด เพราะบารมีได้เต็มเปี่ยมในชาตินั้น จึงเรียกว่า เป็นมหาชาติ

ในขณะเดียวกันพระคำจันทร์ วิจิตตะเถระ (2540) ได้กล่าวถึง ความหมายของเวสสันดรชาดก หรือมหาชาติว่า หนังสือเวสสันดรชาดก ทางลาวเรียกว่า “ลำมหาชาติ” หมายถึงหนังสือเรื่องยาวเกี่ยวกับพระเวสสันดรทรงเกิดมาบำเพ็ญทานบารมี ซึ่งบูรพาจารย์ลาวล้านช้างได้แต่งแปงไว้ได้หลาบร้อยปี เป็นที่นิยมในการให้เทศนาในบุญผะเหวด อันเป็นฮีตคองของลาว เมื่อฟังเทศน์ผะเหวดแล้วบ่ฮู้เหนื่อยบ่ฮู้เบื่อ ดังนี้แล้วเวสสันดรชาดกจึงเป็นหนังสือสำคัญที่มีต่อสังคมลาว

ส่วนนักวิชาการต่างประเทศในฝั่งประเทศตะวันตก ที่ศึกษาเกี่ยวกับปรัชญาแนวคิดทางพุทธศาสนาและมีส่วนทำให้เรื่องราวทางพุทธศาสนาเป็นที่รู้จักในทางประเทศตะวันตก โดยเฉพาะอย่างยิ่งวรรณกรรมชาดกที่มีอิทธิพลต่อคนไทยและประวัติศาสตร์ชาติไทย ได้กล่าวถึงนิยาม

ความหมายของเวสสันดรชาดกที่เป็นส่วนหนึ่งในวิถีการดำรงชีวิตของคนไทย เริ่มจาก Gombrich (1998) กล่าวถึง เวสสันดรชาดกว่า เวสสันดรชาดก เป็นเรื่องราวในอดีตชาติของพระพุทธเจ้า คือ ชาติที่เกิดเป็นพระเวสสันตระ ความใจบุญสุนทานอันไร้อัตตาของพระเวสสันดตระ ผู้บริจาคทุกสิ่งทุกอย่าง แม้กระทั่งบุตรและภรรยา เป็นเรื่องราวที่แพร่หลายที่สุดในโลกทางพุทธศาสนา เรื่องราวนี้เป็นที่เล่าขานสืบต่อกันมาในภาษาพุทธศาสนาทุกภาษา ในวรรณคดีชั้นสูงที่กษัตริย์อุปถัมภ์ หรือแม้แต่กลอนชาวบ้านยังนำเรื่องเวสสันดรชาดกมาเป็นบทเทศน์อีกด้วย

นอกจากนี้ Jory (2016) กล่าวถึง เวสสันดรชาดกว่า เวสสันดรชาดกคือเรื่องราวของพระเวสสันดรที่ดำรงอยู่ในสังคมไทยและประวัติศาสตร์ชาติไทย พระเวสสันดรคือพระโพธิสัตว์ที่ยิ่งใหญ่ที่เรียกว่า มหาชาติ ในทางพุทธศาสนาแบบเถรวาทถือว่าพระโพธิสัตว์คืออดีตชาติของพระพุทธเจ้า ดังนั้น ชาวพุทธจึงให้ความเคารพเรื่องราวเวสสันดรชาดกนี้เป็นอย่ามาก เวสสันดรมีความสำคัญกับชนชั้นปกครองของไทยมาตั้งแต่สมัยสุโขทัยจนถึงปัจจุบัน และมีความสำคัญต่อวิถีชีวิตของประชาชนอย่างแยกไม่ออก

จากการนิยามความหมายของพจนานุกรมไทย ฉบับราชบัณฑิตยสถานพุทธศักราช 2554 และนักวิชาการด้านวรรณกรรมและการพุทธศาสนศึกษา ล้วนให้นิยามความหมายของเวสสันดรชาดกไปในทางเดียวกัน คือ เป็นเรื่องราวในอดีตของพระพุทธเจ้าที่เสวยชาติเป็นพระเวสสันดร ที่เกิดมาสร้างทานบารมีและในชาตินี้เองพระองค์ได้สร้างบารมีได้ครบ 10 ประการ ชาติที่เกิดเป็นพระเวสสันดร จึงได้ชื่อว่า มหาชาติ ดังนั้นจะเห็นว่านิยามความหมายในด้านตัวบทวรรณกรรมลายลักษณ์นักวิชาการได้มุ่งไปที่การแสดงจริยาวัตรทานบารมี ซึ่งเป็นแก่นของเรื่อง ทั้งนักวิชาการไทย นักวิชาการลาวและนักวิชาการทางประเทศตะวันตก ต่างนิยามความหมายของเวสสันดรชาดกว่า คือ เรื่องราวของพระโพธิสัตว์ พระนามว่า พระเวสสันดร และวรรณกรรมเรื่องนี้มีความแพร่หลายมาตั้งแต่สมัยสุโขทัยมาจนถึงปัจจุบัน นอกจากนี้เวสสันดรชาดกยังมีความเกี่ยวข้องกับระบบคิด ความเชื่อและประวัติศาสตร์ชาติไทยและลาวอีกด้วย

ส่วนนิยามความหมายของเวสสันดรชาดกในด้านประเพณีพิธีกรรมนั้น เวสสันดรชาดกมีความสำคัญต่อประเพณีและพิธีกรรมเป็นอย่างมากโดยเฉพาะอย่างยิ่งในวัฒนธรรมลาวล้านช้าง เห็นได้ว่าในรัชสมัยสมเด็จพระสุริยวงศาธรรมิกราช แห่งอาณาจักรล้านช้างได้มีการยกเลิกการบูชาผีซึ่งปรากฏอยู่ในฮีต หรือ จารีตของวัฒนธรรมลาวล้านช้าง และได้หันมานับถือพุทธศาสนาแบบเถรวาทและมีการบรรจุประเพณีการทำบุญผะเหวดไว้ในเดือนสี่ หลังจากนั้นมากลุ่มคนในวัฒนธรรมลาวล้านช้างทั้งสองฝั่งแม่น้ำโขงจึงได้ยึดถือ ฮีตคองประเพณีบุญผะเหวดตั้งแต่นั้นมาจนถึงปัจจุบัน (มหาสีลา วีระวงส์, 2540)

เมื่อเวสสันดรชาดก ถูกนำมาเทศน์ในประเพณีบุญผะเหวด ซึ่งบุญผะเหวดเป็นจารีตที่กลุ่มคนในวัฒนธรรมลาวล้านช้างทั้งสองฝั่งแม่น้ำโขงได้ยึดถือปฏิบัติมาตั้งแต่สมัยโบราณ จึงมีการนิยามความหมายของบุญผะเหวดซึ่งมีความสัมพันธ์กับวรรณกรรมเวสสันดรชาดกอย่างแยกไม่ออก เนื่องจากการนำชื่อเวสสันดรชาดกมาตั้งชื่อให้เป็นงานประเพณีพิธีกรรม เห็นได้ว่า สารานุกรมวัฒนธรรมไทย ภาคอีสาน เล่มที่ 8 (2542) ได้ให้ความหมายบุญผะเหวดว่า บุญผะเหวด" เป็นสำเนียงชาวอีสานที่มาจากคำว่า "บุญพระเวส"หรือพระเวสสันดร เป็นประเพณีตามคติความเชื่อของชาวอีสานที่ว่า หากผู้ใดได้ฟัง เทศน์เรื่องพระเวสสันดรทั้ง 13 กัณฑ์จบภายในวันเดียว จะได้เกิดร่วมชาติภพกับพระศรีอริยเมตไตย บุญผะเหวดนี้จะทำติดต่อกันสามวัน วันแรกจัดเตรียมสถานที่ตกแต่ง ศาลาการเปรียญวันที่สองเป็นวันเฉลิมฉลองพระเวสสันดร ชาวบ้านร่วมทั้งพระภิกษุสงฆ์จากหมู่บ้านใกล้เคียงจะมา ร่วมพิธีมีทั้งการจัดขบวนแห่เครื่องไทยทานฟังเทศน์และแห่พระเวส โดยการแห่ผ้าผะเหวด (ผ้าผืนยาวเขียนภาพเล่าเรื่องพระเวสสันดร) ซึ่งสมมติเป็น การแห่พระเวสสันดรเข้าสู่เมือง เมื่อถึงเวลาค่ำจะมีเทศน์เรื่องพระมาลัย ส่วนวันที่สามเป็นงานบุญพิธี ชาวบ้านจะร่วมกันตักบาตรข้าวพันก้อน พิธีจะมี ไปจนค่ำ ชาวบ้านจะแห่แหน ฟ้อนรำตั้งขบวนเรียงรายตั้งกัณฑ์มาถวายอานิสงฆ์อีกกัณฑ์หนึ่งจึงเสร็จพิธีมูลเหตุของพิธีกรรมพระสงฆ์จะเทศน์เรื่อง เวสสันดรชาดกจนจบ (สารานุกรมวัฒนธรรมไทย ภาคอีสาน เล่มที่ 8 2542)

นอกจากนี้ประเพณีบุญผะเหวดหรือบุญเดือนสี่นั้น สะท้อนให้เห็นถึง ความศรัทธาอันแรงกล้าในพระพุทธศาสนา ซึ่งชาวอีสานยึดถือและปฏิบัติกันมาช้านานและอย่างเคร่งครัด เพราะถือว่าเป็นงานบุญใหญ่ที่สุดก็ว่าได้การจัดงานบุญผะเหวดนั้นอยู่ที่การเทศน์เรื่องพระเวสสันดรชาดกหรือเทศน์มหาชาติ มีจำนวนทั้งหมด 13 กัณฑ์ โดยชาวอีสานมีความเชื่อว่าถ้าหากว่าฟังเทศน์ครบทั้งหมดวันเดียว และจัดเตรียมเครื่องคาย (บูชา) ได้ถูกต้อง ก็จะได้เกิดในศาสนาพระอริยเมตไตรย แต่ถ้าหากตั้งเครื่องคาย (บูชา) ไม่ถูกต้อง จะทำให้เกิดอาเพศและสิ่งไม่ดีต่างๆ ตามมา จึงทำให้ทุกคนในหมู่บ้าน ให้ความสำคัญกับงานนี้อย่างมาก โดยจะมาทำพิธีร่วมกันอีกประการหนึ่ง คือเพื่อระลึกถึงพระเวสสันดร พระโพธิสัตว์ผู้บำเพ็ญเพียรบารมีชาติสุดท้ายของพระองค์ก่อนจะเสวยชาติและตรัสรู้เป็นพระพุทธเจ้าในภายหลัง (กระทรวงวัฒนธรรม, 2556)

จารุวรรณ ธรรมวัตร และคณะ (2559) อธิบายว่า บุญผะเหวดหรือบุญเดือนสี่ คือการเทศน์เรื่องราวเกี่ยวกับพระพุทธเจ้าคราวที่พระพุทธองค์เสวยชาติเป็นพระเวสสันดร มีพระมเหสีชื่อพระนางมัทรี พระโอรสชื่อชาลี พระธิดาชื่อกัณหา พระองค์ทรงเป็นผู้ที่ยินดีในการให้ทานข้าวของแก้วแหวนเงินทอง รวมทั้งการให้ทานช้างปัจจัยนาเคนทร์ อันเป็นช้างคู่พระบารมีและเป็นช้างคู่บ้านคู่เมือง ซึ่งชาวเมืองเชื่อว่าเป็นช้างมงคลทำให้ฝนตกต้องตามฤดูกาล อันเป็นเหตุให้ชาวเมืองไม่พอใจจึงขับไล่ออกจากเมืองไปอยู่เขาวงกต ต่อมาชาวเมืองทั้งหลายจึงเชิญให้มาอยู่เป็นเจ้าเมือง ในส่วนของพรชัย ศรีสารคาม (2538) ได้อธิบายว่าบุญผะเหวด ถือกันว่าเป็นชาดกเรื่องใหญ่และสำคัญ

กว่าเรื่องอื่น ๆ เพราะเป็นพระชาติสุดท้ายของพระโพธิสัตว์ ซึ่งได้บาเพ็ญพระบารมีครบถ้วนทั้ง 10 ประการ ก่อนจะบรรลุพระโพธิญาณเป็นพระสัมมาสัมพุทธเจ้าในชาติปัจจุบัน พระองค์ได้บาเพ็ญบารมีอันยิ่งใหญ่ คือ ทานบารมี ชาวพุทธจึงถือเป็นอานิสงส์อันแรงกล้า ถ้าได้ฟังเทศน์มหาเวสสันดรชาดกโดยตลอด ยิ่งถ้าได้ฟังคาถาบาลีครบพันคาถาติดต่อกันไปทั้งสิบสามกัณฑ์ให้จบในวันเดียวก็จะได้อานิสงส์สูงส่งยิ่งขึ้น

นอกจากนี้บุญผะเหวดเป็นประเพณีที่ยิ่งใหญ่สาหรับชาวอีสาน โดยอาศัยความเชื่อว่าถ้าผู้ใดได้ตั้งใจฟังเทศน์ผะเหวดจบภายในวันเดียว ก็จะได้เกิดมาในยุคศาสนาของพระศรีอริยเมตไตรย์ บุญที่มีการเทศน์มหาชาติเป็นเรื่องสำคัญ เรียกว่า "บุญผะเหวด" ซึ่งเรื่องหนังสือผะเหวดหรือพระเวสสันดรชาดกนั้นเป็นหนังสือที่แสดงถึงพระจริยาวัตรของพระพุทธเจ้า ในคราวที่พระองค์ได้เสวยพระชาติเป็นพระเวสสันดรเพื่อบำเพ็ญทานบารมี ส่วนสาเหตุที่เรียกว่าบุญเดือนสี่เพราะมีกำหนดทากันในช่วงเดือนสี่เป็นสำคัญ (ปรีชา พิณทอง, 2528)

ในประเพณีวัฒนธรรมล้านนา วัฒนธรรมชาวไทขืน เมืองเชียงตุง ในเขตประเทศพม่า และวัฒนธรรมชาวไทลื้อ ในเขตปกครองตนเองสิบสองปันนา สาธารณรัฐประชาชนจีน มีประเพณีการเทศน์มหาชาติหรือที่เรียกว่า “การตั้งธัมม์” เห็นได้ว่า ในวัฒนธรรมของชาวล้านนาการตั้งธรรมหลวง หรือ การตั้งธัมม์เวสสันตระ หมายถึง การฟังพระธรรมเทศนาเรื่องใหญ่หรือเรื่องสำคัญ เพราะธัมม์หลวงที่ใช้เทศน์มักจะเป็นเวสสันดรชาดกอันเป็นพระชาติสุดท้ายของพระโพธิสัตว์ก่อนจะได้มาเกิดแล้วตรัสเป็นพระพุทธเจ้าในชาติต่อมา การตั้งธัมม์นี้เมื่อเล็งไปถึงคำว่า "ตั้ง" ซึ่งแปลว่าเริ่มต้น การตั้งธัมม์หลวง ก็อาจแปลว่าการสดับพระธรรมเทศนาจากคัมภีร์ที่จารขึ้นใหม่เป็นครั้งแรก (ฐาปนีย์ เครือระยา, 2563)

ในการตั้งธัมม์หลวงนี้ จัดเป็นงานปาเวณี (อ่าน "ป๋าเวณี") คืองานประเพณีที่ยิ่งใหญ่ซึ่งนิยมจัดขึ้นในวันยี่เพงหรือวันเพ็ญเดือนยี่ ซึ่งตรงกับวันเพ็ญเดือนสิบสองของภาคกลางเนื่องจากเป็นพิธีใหญ่คู่กับงานทานสลากหรืองานทำบุญข้าวสลากภัตต์ ดังนั้นจึงมีคตินิยมว่า ในวัดหนึ่งนั้น ปีใดที่จัดงานทานสลาก ก็จะไม่จัดงานตั้งธัมม์หลวง และปีใดที่จัดงานตั้งธัมม์หลวง ก็จะไม่จัดงานทานสลากธัมม์ เรื่องที่นิยมกันมากคือเรื่อง "มหาชาติ" หรือเวสสันตรชาดก และก่อนที่จะเทศน์มหาชาติก็จะเทศน์เรื่องอื่นไปเรื่อย ๆ พอจะถึงวันสุดท้าย จะเทศน์ด้วยคัมภีร์ชื่อ มาลัยต้น มาลัยปลาย และอานิสงส์มหาชาติ รุ่งขึ้นเวลาเช้ามืดก็จะเริ่มเทศน์มหาชาติตั้งแต่กัณฑ์ทศพรไปเรื่อย ๆ จนครบทั้ง 13 กัณฑ์ ซึ่งมักจะไปเสร็จเอาในเวลาทุ่มเศษ แต่ถ้าเป็นเวสสันตรชาดกที่มีขนาดสั้นก็อาจเทศน์เสร็จในเวลาพลบค่ำพอดี (อุดม รุ่งเรืองศรี, 2546)

ส่วนในวัฒนธรรมของชาวไทขืน เมืองเชียงตุง ประเทศพม่ามีประเพณีการตั้งธัมม์เวสสันชาตกะที่สืบทอดมามากกว่าสองร้อยกว่าปี เจ้ามหาขนานหรือเจ้าฟ้าผู้ปกครองเมืองเชียงตุงขณะนั้น ได้นำเอาธัมม์เวสสันต์กัปแก้ว ซึ่งมีอยู่เดิม จำนวน 13 กัณฑ์ แต่ธัมม์เวสสันต์กัปแก้วนั้น

สำนวนค่อนข้างไม่ไพเราะ ฟังเข้าใจยาก ไม่เป็นทำนองที่ชาวเชียงตุงนิยม ท่านจึงได้แต่งสำนวนเสียใหม่ ใช้เวลาแต่งขยายนานถึง 6 ปี จึงสำเร็จเรียกชื่อว่า “เวสสันต์หลวง” หรือเวสสันต์สร้อยเจ็ดเมือง ซึ่งมีเนื้อหาไพเราะ รื่นเริงบันเทิงใจ เป็นสำนวนที่นิยมนำมาเทศน์ของชาวเชียงตุง วรรณกรรมเวสสันดรชาดกของชาวเชียงตุงจึงมีหลายฉบับ ได้แก่ ธัมม์เวสสันต์รอม หรือ เวสสันต์รวม มีกัณฑ์เดียว ซึ่งมีเนื้อหารวบย่อมาจากทั้งหมด 13 กัณฑ์ จากเวสสันต์สร้อยเจ็ดเมืองเช่นเดียวกัน สองฉบับหลังนี้ไม่ทราบนามผู้แต่งและ พ.ศ. ที่แต่งเช่นเดียวกัน

สำนวนและทำนองการเทศน์ธัมม์เวสสันตรชาตกะ สำนวนแบบร้อยแก้ว การเขียนเป็นเรียงความธรรมดาพบมากที่สุด วรรณกรรมชาวไทขืนในเมืองเชียงตุง ในยุคก่อนจารลงในใบลาน ต่อมาจึงเปลี่ยนมาใส่ในพับสา ส่วนใหญ่เป็นการจารหรือเขียนเป็นอักษรไทขืนหรืออักษรไตธรรม ต่อมามีระบบการพิมพ์เกิดขึ้นจึงพิมพ์ด้วยคอมพิวเตอร์เป็นอักษรไทขืนสมัยใหม่ เพื่อให้คนอ่านและนำไปเทศน์ได้ง่ายยิ่งขึ้น การแต่งมหาชาติเป็นร้อยแก้วที่พบในเมืองเชียงตุงมีอยู่เป็นจำนวนมาก นักปราชญ์ทั้งหลายทั้งที่เป็นพระสงฆ์และฆราวาสได้รจนาเวสสันดรชาดกไว้หลายฉบับ ซึ่งจะเห็นได้ว่าเวสสันดรชาดกของชาวไทขืนได้รับอิทธิพลจากล้านนา ซึ่งมีภาษาที่มีความใกล้เคียงกันมากและในอดีตเชียงตุงเคยเป็นส่วนหนึ่งของอาณาจักรล้านนาดังที่ผู้วิจัยกล่าวมาแล้ว การแต่งเวสสันดรชาดกนักปราชญ์เมืองเชียงตุงได้ยึดหลักและวิธีการมาจากนักปราชญ์ชาวล้านนา เช่น พระสิริมังคลาจารย์ พระรัตนปัญญา พระโพธิรังสีและนักเขียนในยุคหลังคือ ท้าวสุนทรพจนกิจ พระยาพรหมโวหาร พระยาปัญญาพิธาจารย์ (พระยาฟื้น) เป็นต้น ดังนั้นจะเห็นได้ว่า เวสสันดรชาดกหรือ ธัมม์เวสสันตรชาตกะของชาวไทขืนเมืองเชียงตุง ประเทศพม่า ฉบับแรกที่แต่งขึ้นคือฉบับร้อยแก้ว โดยใช้อักษรไทขืนและมีภาษาไทขืนและภาษาล้านนาปะปนกันอยู่อย่างมาก

ชาติพันธุ์ไทลื้อ ในเขปกครองตนเองสิบสองปันนา สาธารณรัฐประชาชนจีน เป็นอีกชาติพันธุ์หนึ่งที่ที่ให้ความสำคัญแก่เวสสันดรชาดกหรือมหาชาติเป็นอย่างมาก และมีประเพณีที่เกี่ยวข้องกับวรรณกรรมเรื่องนี้ แม้ว่าความเชื่อทางพุทธศาสนานิกายเถรวาทของชาวไทลื้อจะผสมผสานกับการนับถือผีซึ่งเป็นความเชื่อดั้งเดิมของกลุ่มชาติพันธุ์ก็ตาม (สมใจ แซ่โง้ว และวีระพงศ์ มีสถาน, 254) นอกจากนี้ชาวไทลื้อยังมีวิถีชีวิตและวัฒนธรรม ประเพณีค่านิยมคล้ายกับชาวไทยในล้านนาและชาวลาวในล้านช้าง โดยเฉพาะอย่างยิ่งประเพณีการเทศน์มหาชาติ หรือ พิธีการตั้งธัมม์เวสสันตระ ซึ่งเป็นประเพณีสำคัญทางพุทธศาสนา ในช่วงเข้าพรรษา ชาวไทลื้อจะจัดพิธี “สูดธรรม” หรือ “สวดธรรม” คือการถวายธรรมเรื่องต่าง ๆ ในวัดรวมถึงเรื่องมหาชาติด้วย ชาวไทลื้อมีคติความเชื่อเช่นเดียวกับพุทธศาสนิกชนเถรวาทโดยทั่วไปที่เชื่อว่า การฟังเทศน์มหาชาติครบทั้ง 13 กัณฑ์ ภายใน 1 วัน จะได้อานิสงส์ถึง 5 ประการคือ ได้เกิดในศาสนาของพระศรีอาริยเมตไตรย ได้ไปสู่สุคติภูมิและเสวยทิพยสมบัติ ไม่เกิดในอบายภูมิ เป็นผู้มีลาภยศและบรรลุนิพพาน (พระครูวิวิธธรรมโกศล, 2534)

ประเพณีที่สำคัญอีกประการหนึ่งของชาวไทลื้อคือ การสร้างหนังสือเวสสันดรชาดกถวาย เพื่อนำไปตั้งธัมม์เวสสันตระ ดังเช่น มหาเวสสันตร (มหาชาติ ฉบับวัดบ้านสวนมอน) บ้านสวนมอน เมืองฮำ ต้นฉบับเป็นหนังสือใบลาน จารด้วยอักษรไทลื้อ ตัวอักษรมีสภาพสมบูรณ์และมีความสวยงามมาก มีเนื้อหาสมบูรณ์ครบ 13 กัณฑ์ เรียงร้อยเป็นร้อยแก้วตลอดเรื่อง ในหนังสือมหาเวสสันตรเล่มนี้ระบุว่า พ่อเฒ่าเกียงและแม่เฒ่าเกียงสร้างถวายวัดหลวงราชฐานสุทธาวาสเพื่อค้ำชูพุทธศาสนาในยุคของพระมหาสมณโคตมะให้ถึง 5,000 ปี สร้างถวายในปีลวงเร้า จุลศักราช 1367 เดือน 8 (พ.ศ. 2458) เพื่อให้พระสงฆ์ได้ใช้เทศน์มหาชาติในบุญตั้งธัมม์เวสสันตรของชาวไทลื้อ ซึ่งการสร้างหนังสือเวสสันดรชาดกถวาย เชื่อว่าได้รับอานิสงส์มากและเป็นการต่ออายุพุทธศาสนาตลอดจนเป็นการสรรเสริญจริยวัตรของพระเวสสันดร ซึ่งเป็นชาติสุดท้ายของพระพุทธเจ้า (วกุล มิตรประพันธ์, 2553)

ในด้านประเพณีพิธีกรรมนั้น ยังมีส่วนในการนิยามความหมายของเวสสันดรชาดกอย่างชัดเจน เช่น ในประเพณีพิธีกรรมบุญผะเหวด หรือบุญมหาชาติ นัยยะสำคัญของบุญดังกล่าวถูกจัดขึ้นมาเพื่อฟังเรื่องราวของเวสสันดรชาดก คำว่า “ผะเหวด” ที่ออกเสียงเหมือนกลุ่มคนลาวและคนอีสานในประเทศไทย มีความหมายในภาษาไทยภาคกลาง คือ “พระเวส ดังนั้น บุญผะเหวด ก็คือบุญพระเวสสันดร เป็นการจัดนิทรรศการรำลึกถึงจริยวัตรเรื่องทานบารมีของพระเวสสันดร ผ่านพิธีกรรมการแห่พระเวสสันดรเข้าเมือง และเป็นการผลิตซ้ำและตอกย้ำความเสียสละของพระเวสสันดรผ่านการเทศน์ผะเหวด หรือการเทศน์มหาชาติ เมื่อพิจารณาถึงนิยามความหมายของเวสสันดรชาดกแล้ว เห็นได้ว่า นิยามความหมายของเวสสันดรชาดกนั้น มีความสอดคล้องกับวิถีวัฒนธรรมของกลุ่มชนอย่างแยกไม่ออก เรื่องราวของพระโพธิสัตว์ที่ชื่อว่าพระเวสสันดร
เป็นที่จดจำของคนในอดีตมาจนถึงปัจจุบัน

ในขณะเดียวกันเมื่อกล่าวถึงพระเวสสันดร นิยามความหมายของเวสสันดรชาดกก็คือวรรณกรรมศักดิ์สิทธิ์ของกลุ่มคนไทยและคนลาว และเป็นวรรณกรรมของปวงชนที่นำมาใช้เทศน์ในบุญผะเหวด และเมื่อกล่าวถึงประเพณีบุญผะเหวดของคนลาวและคนอีสาน นิยามความหมายก็อาจหมายถึง ประเพณีและพิธีกรรมที่จัดขึ้นเพื่อให้กลุ่มชนมาฟังเรื่องราวของพระเวสสันดรทั้ง 13 กัณฑ์ให้จบใน 1 วัน เพื่อได้รับอานิสงส์ไปเกิดในยุคศาสนาของพระศรีอาริยเมตไตรย ในอีกนัยหนึ่ง บุญผะเหวด เป็นบุญของการนำเสนอเรื่องราวของพระเวสสันดรผ่านการเทศน์ก็จริง แต่นิยามความหมายของบุญผะเหวดนั้น อาจหมายถึง ความอุดมสมบูรณ์ของฟ้าฝน แหล่งน้ำในการเพาะปลูก หรือนิยามความหมายว่า คือประเพณีแห่งการคลายทุกข์ ประเพณีแห่งความสนุกสนานรื่นเริง มีการพบปะกับญาติพี่น้องปีละครั้ง ดังนั้น เวสสันดรชาดก จึงถูกนิยามความหมายอย่างหลากหลายและมีอิทธิพลต่อวิถีชีวิตและวัฒนธรรมของกลุ่มคนทั้งสองฝั่งแม่น้ำโขง

ดังนั้นนิยามความหมายของเวสสันดรชาดกโดยหลักคือเรื่องราวของพระเวสสันดร ซึ่งถือเป็นเรื่องราวเกี่ยวกับอดีตชาติของพระพุทธเจ้า และเป็นชาติที่ทรงบำเพ็ญบารมีมากมายสูงสุดยิ่งกว่าในพระชาติก่อน ๆ คือ สำเร็จบารมีทรบทั้ง 10 ประการ พระชาติที่เกิดเป็นพระเวสสันดรนี้จึงเป็นพระชาติที่ยิ่งใหญ่ ที่เรียกว่า “มหาชาติ” ส่วนในด้านประเพณีและพิธีกรรมนั้น “บุญผะเหวด ซึ่งออกเสียงตามแบบลาวและภาคอีสานของไทย หมายถึงประเพณีและพิธีกรรมการฟังเทศน์มหาชาติหรือเวสสันดรชาดก เพื่อเป็นการรำลึกถึงคุณงามความดีของพระเวสสันดรและอีกนัยยะหนึ่งเป็นประเพณีพิธีกรรมที่เป็นเครื่องขัดเกลาทางสังคม กล่าวคือ ให้ประชาชนเป็นผู้เสียสละ มีความเอื้อเฟื้อเผื่อแผ่ ลดความตระหนี่ถี่เหนียวและเห็นอกเห็นใจผู้อื่น มุ่งประโยชน์ส่วนรวมเป็นหลัก นอกจากนี้ประเพณีบุญผะเหวดยังมีนัยยะเรื่องความอุดมสมบูรณ์ เป็นประเพณีที่สร้างขวัญกำลังใจก่อนที่จะถึงฤดูกาลเพราะปลูกของชาวลาวและชาวอีสานในประเทศไทย

2.3 บริบททางวัฒนธรรมและความสำคัญของเวสสันดรชาดกของในชุมชนชายแดนไทย-ลาว

ในด้านบริบททางวัฒนธรรมและความสำคัญของเวสสันดรชาดก จากการค้นคว้าของผู้วิจัยเห็นได้ว่า เวสสันดรชาดกมีความสำคัญและมีบทบาทอย่างยิ่งในบริบททางวัฒนธรรม ซึ่งคำว่า “วัฒนธรรม” พจนานุกรม ฉบับราชบัณฑิตยสถาน พ.ศ. 2554 (2556) ไดให้ความหมายของคำว่า “วัฒนธรรม” ไว้ว่า สิ่งแสดง ว่าเป็นผู้เจริญ ภาวะความเป็นอยู่ ขนบประเพณี ความเชื่อ ตลอดจนภาษาของชนชาติหนึ่งชาติใด ในส่วนของ อคิน รพีพัฒน์ (2551) ให้ความหมายของ วัฒนธรรม คือ องค์รวมที่ซับซ้อนซึ่งรวมถึงความรู้ความเชื่อ ศิลปะ ศิลปกรรม กฎหมาย ประเพณี ความสามารถและลักษณะนิสัยอื่น ๆ ที่คนได้รับมาในฐานะ ที่เป็นสมาชิกคนหนึ่งของสังคม

ยศ สันติสมบัติ (2551) กล่าวถึง “วัฒนธรรม” ไว้ว่า เป็นระบบความเชื่อและค่านิยมทางสังคมซึ่งอยู่เบื้องหลังพฤติกรรมของมนุษย์วัฒนธรรมคือกฎ ระเบียบ หรือมาตรฐานของพฤติกรรมที่คน ในสังคมยอมรับ วัฒนธรรม คือวิถีชีวิตของคนในสังคม เป็นวิถีการดำเนินชีวิตของชนกลุ่มใด กลุ่มหนึ่ง มีการเปลี่ยนแปลงและสืบทอดจากรุ่นหนึ่งไปสู่อีกรุ่นหนึ่ง นอกจากนี้สุภางค์ จันทวานิช (2533) กล่าวว่า วัฒนธรรม หมายถึงวิถีชีวิตและแบบแผน ที่คนกลุ่มหนึ่งใช้ร่วมกัน อันหมายถึง คนกลุ่มหนึ่งก็มีวิถีชีวิตแบบหนึ่งต่างกลุ่มก็ต่างมีวิถีชีวิตและ ต่างพฤติกรรม วิถีชีวิตของคนในสังคมต่างประเภทกันซึ่งอยู่ในสภาพแวดล้อม เศรษฐกิจ การเมือง และสังคมที่แตกต่างกัน ทำให้วัฒนธรรมแบบแผนพฤติกรรมต่างกันไปด้วย ดังนั้น คำว่า “วัฒนธรรม” จึงเป็นเรื่องระบบคิด ความเชื่อที่ยึดโยงกับตัวบททางวัฒนธรรม เช่น จารีตประเพณี ตำนาน นิทาน ประเพณีพิธีกรรม ตลอดถึงวรรณกรรม เป็นต้น และเมื่อเวสสันดรชาดก ที่เป็นวรรณกรรมศักดิ์สิทธิ์ที่ดำรงอยู่ในสังคมไทยและสังคมลาวมาอย่างช้า

นาน ย่อมก่อให้เกิดบทบาทและความสำคัญในทางวัฒนธรรมในบริบทต่าง ๆ จะเห็นว่า เวสสันดรชาดกมีความสำคัญต่อบริบททางวัฒนธรรมอย่างหลากหลาย ดังนี้

2.3.1 เวสสันดรชาดกในฐานะเป็นกระจกเงาสะท้อนวัฒนธรรมของชุมชนชายแดนไทย-ลาว

เวสสันดรชาดก เป็นวรรณกรรมที่ถูกใช้งานมากกว่าวรรณกรรมอื่น ๆ ในชุมชนชายแดนไทยลาว เนื่องจากเป็นวรรณกรรมประกอบพิธีบุญผะเหวด การกำหนดฮีตคองของวัฒนธรรมลาวล้านช้างส่งผลให้วรรณกรรมเรื่องนี้เป็นวรรณกรรมศักดิ์สิทธิ์ มีการแต่งเวสสันดรชาดกขึ้นมาในชุมชน หรือมีการคัดลอกฉบับที่มีความโดดเด่นและเหมาะสมกับวัฒนธรรมชุมชนของตนเอง เมื่อมีฮีตคองเกิดขึ้นในรัชสมัยพระเจ้าสุริยะธัมมิกกะราชแห่งอาณาจักรล้านช้าง มีการบรรจุบุญผะเหวดเข้าไปในพิธีกรรมที่จะต้องประกอบขึ้นในเดือนสี่ของทุกปีมิได้ขาด เพราะถือว่าเป็นข้อบังคับของอาณาจักร เวสสันดรชาดกจึงมีอิทธิพลมากที่สุดในดินแดนแถบนี้ดังที่ มหาสีลา วีระวงศ์ (2529) ได้กล่าวไว้ว่า “เรื่องพระเวสสันดรชาดกเป็นวรรณคดีสำคัญมีอิทธิพลยิ่งใหญ่และได้รับความนิยมอย่างกว้างขวางจากประชาชนชาวลาว ทุกๆ ปีปวงชนชาวลาวทุกบ้านทั่วเมืองได้พากันทำบุญฟังเทศน์เรื่องพระเวสสันดรนี้ไม่ได้ขาด เป็นเวลาเนิ่นนานมาแล้วไม่น้อยกว่า 500 ปี นอกจากนี้วรรณคดีเรื่องนี้ได้เป็นหลักค้ำชูพุทธศาสนาในด้านวัตถุ โดยการหาเงินสร้างวัดมาแล้วไม่รู้กี่ล้านกี่โกฏินั้นหมายความว่า ชาวลาว (รวมทั้งในภาคอีสานของไทย) ได้ใช้วรรณกรรมเรื่องพระเวสสันดรในพิธีกรรมการฟังเทศน์ โดยอ่านให้ชาวบ้านฟังถึงเรื่องราวของการเสวยพระชาติเป็นพระเวสสันดรซึ่งเป็นพระชาติสุดท้าย โดยมุ่งการบำเพ็ญทานบารมีก่อนจะมาเป็นเจ้าชายสิตธัตถะและได้ตรัสรู้เป็นพระพุทธเจ้า”

การเกิดขึ้นของเวสสันดรชาดกหลาย ๆ ฉบับนั้น สะท้อนให้เห็นถึงวัฒนธรรมการเสพวรรณกรรมของชุมชนชายแดนไทย-ลาว มีการการทำให้วรรณกรรมศักดิ์สิทธิ์กลายเป็นวรรณกรรมท้องถิ่นโดยมีการบรรจุวัฒนธรรมกลุ่มตนเองเข้าไป เช่น ในเวสสันดรชาดก ฉบับจำปาสัก กัณฑ์มหาราช กล่าวถึงอาหาร ที่นำมาเลี้ยง ชูชก ล้วนเป็นอาหารพื้นบ้านในวัฒนธรรมลาวล้านช้าง เช่น แกงอ่อมหน่อหวายใส่ไก่ ลาบควายใส่ขี้เพี้ย หมกปลาแดก ข้าวหนมใส่นมฟาน ข้าวสาละวง ข้าวแดกงา เป็นต้น ส่วนในเวสสันดรชาดก ฉบับอุบลราชธานี กัณฑ์มหาราช มีการกล่าวถึงบทสูตรขวัญและคำผูกแขนสองกุมาร นอกจากนี้เวสสันดรชาดก ฉบับเวียงจันทน์ กัณฑ์วันนะปะเวด ได้มีการกล่าวถึง ชื่อต้นไม้ในวัฒนธรรมล้านช้าง เช่น ไม้แต้ ไม้ปาแป้ง (โพธิ์) ไม้แดง ไม้อีฮุม ไม้เกด ไม้กะเสด ไม้สะแบง ไม้อี่เลี่ยน ไม้หมากไฟ ไม้ก้วยน้อย ไม้ค้อ ไม้ซายผง เป็นต้น

ในด้านประเพณีพิธีกรรมบุญผะเหวดนั้น ชาวชุมชนชายแดนไทย-ลาว ได้ให้ความสำคัญกับพิธีกรรมบุญผะเหวดหรือการเทศน์มหาชาติเป็นอย่างยิ่ง เกือบทุกหมู่บ้าน นิยมจัดขึ้นทุกปี เชื่อกันว่าเป็นจารีตประเพณี เป็นบุญใหญ่ประจำปีของหมู่บ้าน มักกระทำกันในช่วงเดือน 3-5 หลังจากที่ได้เก็บเกี่ยวข้าวและทำบุญคูณลานเสร็จเรียบร้อยแล้ว การที่พุทธศาสนิกชนนิยมจัดให้มีการฟังเทศน์

มหาชาติและมีการสืบทอดมาจนถึงปัจจุบันนั้น มีสาเหตุอยู่หลายประการ บ้างกล่าวว่าเนื่องมาจากความในมาลัยสูตร ซึ่งเป็นสูตรนอกคัมภีร์พระไตรปิฎก ความกล่าวถึงพระศรีอริยเมตไตรยโพธิสัตว์ผู้ซึ่งจะมาเป็นพระพุทธเจ้าในอนาคตสั่งพระมาลัยว่า ถ้าผู้ใดต้องการเกิดในศาสนาของท่าน อย่าฆ่าตีพ่อแม่ สมณะพราหมณาจารย์ อย่าทำลายพระพุทธ พระธรรม พระสงฆ์อย่ายุยงให้พระสงฆ์แตกแยกจากกัน ให้ฟังเทศน์ มหาชาติให้จบในวันเดียว พระมาลัยได้ฟังเช่นนั้นจึงนำมาเล่าให้ชาวเมืองมนุษย์ฟัง และชาวเมืองก็ได้พากัน ประพฤติปฏิบัติตาม (มูลนิธิสารานุกรมวัฒนธรรมไทย ภาคอีสาน, 2542)

ส่วนนัยยะสำคัญของการประกอบพิธีกรรมบุญผะเหวด คือ กุศโลบายให้คนอีสานรู้จักการแบ่งปันและการให้ทานโดยนำเอาจริยาวัตรการให้ทานของพระเวสสันดรเป็นแบบอย่างในการดำเนินชีวิตเหมือนดั่ง พระเวสสันดร ซึ่งให้ทานทุกอย่างแก่ผู้ขอ ได้แก่ช้างปัจจัยนาคเคนทร์ ทรัพย์สิน เงินทอง ข้าทาส บริวาร ร่างกาย จิตใจ ภรรยา บุตรธิดา การให้ทานสองประการหลังในสมัยโบราณถือว่าทำได้ยากยิ่งเป็นทานอันยิ่งใหญ่ทำให้พระโพธิสัตว์ ได้ตรัสรู้เป็นพระพุทธเจ้าในชาติต่อมา (จารุวรรณ ธรรมวัตร, 2538) นอกจากนี้ยังเป็นเครื่องขัดเกลาจิตใจของคนอีสานให้เป็นผู้ที่เอื้อเฟื้อเผื่อแผ่ เป็นคนที่ศรัทธาต่อพระพุทธศาสนา เป็นผู้ยึดมั่นในการทำความดีและเชื่อเรื่องบาปบุญคุณโทษ

เมื่อพิจารณาแล้ว จะเห็นได้ว่าชาวชุมชนชายแดนไทย-ลาว มีความเคร่งครัดต่อประเพณีพิธีกรรมบุญผะเหวดเป็นอย่างมาก เห็นได้ว่า ประเพณีบุญผะเหวดคงมีแต่ในกลุ่มวัฒนธรรมลาวล้านช้างเท่านั้น เนื่องจากกลุ่มคนในวัฒนธรรมอื่น หรือภาคอื่นไม่นิยมจัดงานบุญผะเหวดที่มีขั้นตอนพิธีกรรมที่หลากหลาย เช่น การเชิญพระอุปคุต การเชิญพระเวสสันดรเข้าเมือง การแห่พระเวสสันดรเข้าเมือง การบายศรีสู่ขวัญ พระเวสสันดร การแห่เข้าพันก้อน การเทศน์สังกาศ การเทศน์มาลัยหมื่นมาลัยแสน การเทศน์ผะเหวดหรือ ลำมหาชาติ เป็นต้น นอกจากนี้บุญผะเหวดได้สะท้อนความเป็นวัฒนธรรมชุมชนชายแดนไทย-ลาว ได้เป็นอย่างดี โดยเป็นเครื่องสร้างความสนุกสนาน รื่นเริงบันเทิงใจ คลายความทุกข์มากกว่าเป็นประเพณีที่เคร่งขรึม

2.3.2 เวสสันดรชาดกในฐานะเป็นเครื่องมือให้การศึกษาต่อสมาชิกชุมชน

เวสสันดรชาดกยังมีบทบาทต่อการศึกษาต่อสมาชิกชุมชน กล่าวคือ วรรณกรรมเรื่องนี้ได้ทำให้สมาชิกมีความใคร่รู้ในด้านต่าง ๆ ทั้งในเนื้อหาของเวสสันดรชาดกและพิธีกรรมบุญผะเหวด ในด้านเนื้อหานั้นเวสสันดรทำให้ความรู้เรื่องการเป็นพระพุทธเจ้า พระพุทธเจ้าแต่ละพระองค์กว่าจะได้ตรัสรู้ จะต้องบำเพ็ญโพธิสัตว์ในรูปแบบการสร้างบารมีในแต่ละภพชาติ การเกิดเป็นมนุษย์ เป็นสัตว์น้อยใหญ่ เป็นเทวดานั้นเป็นกิจวัตรของพระโพธิสัตว์โดยปกติ นอกจากนี้ยังทำให้เห็นถึงผลจากการให้ทาน การถูกลงโทษในฐานะที่เป็น ฝ่ายอธรรม ที่คอยทำลายพระเวสสันดรหรือเป็นเครื่องมือสนับสนุนให้พระเวสสันดรบรรลุทานบารมี ตลอดจนให้ความรู้เรื่องภพชาติ การกลับชาติมาเกิด หรือการเวียนว่ายตายเกิดในวัฏสงสาร (จารุวรรณ ธรรมวัตร, 2538)

ในด้านการศึกษาเวสสันดรชาดกในเรื่องการเทศน์มหาชาติ พระสงฆ์จะต้องมีการศึกษาในเรื่องของทำนองเทศน์ การออกเสียงอักขระดังเช่น พระสงฆ์ในเมืองปากเซ แขวงจำปาสัก สาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว จะมีการศึกษาเรื่องเทศน์มหาชาติโดยเฉพาะ ในแต่ละวัดของหมู่บ้านจะต้องมีพระที่เทศน์มหาชาติได้ เพราะธรรมเนียมของเมืองปากเซ มักจะนิมนต์พระสงฆ์หมู่บ้านต่าง ๆ มาเทศน์มหาชาติ ตามแต่เจ้าภาพกัณฑ์จะไปนิมนต์ หรือชาวบ้านที่เป็นเจ้าภาพมอบหมายให้เทศน์ในกัณฑ์ใด ๆ ตามความเหมาะสมของน้ำเสียงและความเชี่ยวชาญในด้านการเทศน์มหาชาติ เช่น นิมนต์ให้พระสงฆ์บ้านโพนสีไค ให้เทศน์กัณฑ์มะที นิมนต์ให้พระสงฆ์บ้านกุดเสลาเทศน์กัณฑ์ทัดสะพอน นิมนต์พระสงฆ์วัดหลวงปากเซ เทศน์กันกุมาร เป็นต้น นอกจากนี้ยังมีการตั้งสำนักฝึกหัดเทศน์มหาชาติที่วัดทุ่งศรีวิไล อำเภอเชื่องใน จังหวัดอุบลราชธานี โดยวัดนี้มีชื่อเสียงในด้านการเทศน์มหาชาติ โดยเฉพาะกัณฑ์มัทรีมาเป็นเวลานาน มีการนิมนต์เจ้าสำนักไปเทศน์ในชุมชนชายแดนไทย-ลาว พระสงฆ์ที่ได้ฟังเทศน์มหาชาติได้มีความประทับใจ จึงได้ติดตามมาศึกษาการเทศน์มหาชาติภายหลังจึงได้ตั้งเป็นสำนักฝึกหัดเทศน์มหาชาติขึ้น ตลอดจนมีการตั้งกลุ่มวาดผ้าผะเหวดที่อำเภอเชื่องใน จังหวัดอุบลราชธานี

ในด้านพิธีกรรมนั้น การที่จะทำให้ประเพณี พิธีกรรมและวัฒนธรรมดำรงอยู่ได้นั้น ชาวชุมชนชายแดนไทย-ลาว ได้มีความร่วมมือร่วมใจในการศึกษา อนุรักษ์และสืบสานบุญผะเหวดซึ่งเป็นวัฒนธรรมของตนเอง ชาวชุมชนชายแดนไทย-ลาว ทุกช่วงอายุ ตั้งแต่วัยเด็กถึงวัยชราต่างมีบทบาทในบุญผะเหวด วัยเด็กมีการศึกษาเรียนรู้ขั้นตอนการประกอบพิธีกรรมจากผู้ใหญ่ ตั้งแต่ขั้นตอนการเตรียมงาน มีการจัดเตรียมอุปกรณ์ต่าง ๆ เช่น อุปกรณ์สิ่งประกอบการอัญเชิญพระอุปคุต อุปกรณ์แห่ข้าวพันก้อน การจัดธรรมาสน์เทศน์มหาชาติ ขั้นการประกอบพิธีกรรมต่าง ๆ ผู้ใหญ่มีการเรียนรู้เทคโนโลยีใหม่ ๆ เช่น การใช้รถไถเป็นพาหนะการประกอบพิธีกรรมแห่พระเวสสันดรเข้าเมือง การบันทึกแผ่นเสียงเทศน์มหาชาติ เป็นต้น

เวสสันดรชาดก ทำให้ชาวชุมชนชายแดนไทย-ลาวได้มีบทบาทในด้านการศึกษาของชุมชน ทั้งในเรื่องของการศึกษาความรู้ในเนื้อหาของเวสสันดรชาดก ในกัณฑ์ต่าง ๆ ก็จะมีเนื้อหาที่สัมพันธ์กัน นอกจากนี้ยังให้การศึกษาด้านประเพณี พิธีกรรมทำให้คนในทุกช่วงวัยในชุมชนมีความรู้ในด้านองค์ประกอบและขั้นตอนการประกอบพิธีกรรม ประเพณีพิธีกรรมบุญผะเหวดจึงเปรียบเสมือนหลักสูตรทางสังคม ที่ทำให้มีการอนุรักษ์และการสืบทอดเวสสันดรชาดกตั้งแต่อดีต มาจนถึงปัจจุบัน ทำให้ชุมชนชายแดนไทย-ลาว มีเอกลักษณ์ทางวัฒนธรรมที่โดดเด่นมากกว่าชุมชนวัฒนธรรมอื่น ๆ

2.3.3 เวสสันดรชาดกในฐานะเป็นเครื่องมือกำหนดแบบแผนพฤติกรรมของสังคม

เวสสันดรชาดกเป็นเครื่องมือในการสร้างแบบแผนพฤติกรรมทางสังคมที่สำคัญ กล่าวคือ เวสสันดรเป็นแม่แบบที่ทำให้คนในชุมชนชายแดนไทย-ลาว มีจิตเมตตา รู้จักเอื้อเฟื้อเผื่อแผ่ต่อเพื่อนมนุษย์ โดยการนำเอาพฤติกรรมการให้ทานของพระเวสสันดรมาเป็นแบบอย่าง พระเวสสันดรมีความ

เมตตาต่อคนอื่น ใครมาขออะไรก็ไม่ได้แหนหวงหรือขัดขืน มาขอช้างปัจจัยนาเคนทร์ ขอพระโอรสพระธิดา ขอพระชายาหรือแม้แต่ขอดวงตาทั้งสอง ก็ทรงพระราชทานให้ที่เนื้อหาระบุ ดังนั้นสังคมวัฒนธรรมลาวล้านช้างทั้งสองฝั่งแม่น้ำโขงจึงเป็นกลุ่มคนที่มีความเมตตาและเสียสละให้กับผู้อื่น มีการเชิญชวนให้มารับประทานอาหารร่วมกันในเวลาที่มีเพื่อนบ้านเดินทางมาพบเห็น เมื่ออาคันตุกะมาเยี่ยมเยือนบ้าน เจ้าบ้านมักจะถามก่อนว่ารับประทานอาหารมาหรือยัง หรือแต่งสำรับมารับรองอาคันตุกะทันที ซึ่งถือเป็นเรื่องปกติในสังคมวัฒนธรรมลาวล้านช้างว่า แขกผู้มาเยี่ยมบ้านคือผู้นำบุญมาฝาก ฉะนั้นจึงต้อนรับเป็นอย่างดี

การยอมรับแบบแผนยังเป็นปัจจัยในการสร้างพลังชุมชนอีกในทางหนึ่ง ดังที่ ยศ สันตสมบัติ (2557) ได้อธิบายว่า การสร้างพลังชุมชนเกิดการการหลอมรวมหลักคิด การยอมรับแบบแผน กฎระเบียบ และมีการสร้างอุดมการณ์และเป้าประสงค์ที่จะทำให้เกิดขึ้นกับชุมชน พลังชุมชนเกิดขึ้นจากความสมัครสมานสามัคคี ความร่วมมือร่วมใจของคนในชุมชนส่วนการสร้างเครือข่ายทางสังคมนั้นคือรูปแบบความสัมพันธ์ของบุคคลหรือกลุ่มชนผ่านรูปแบบการปฏิสัมพันธ์ทางสังคม โดยอาจมีการทำกิจกรรมร่วมกัน การกำหนดเป้าหมายชุมชนร่วมกัน

นอกจากนี้ประเพณีและพิธีกรรมบุญผะเหวดก็คือเครื่องมือในการกำหนดแบบแผนพฤติกรรมทางสังคมกล่าวคือ ทำให้สังคมมีความร่วมมือร่วมใจกันเป็นการสร้างพลังชุมชนที่เข้มแข็ง มีการประชุมเตรียมการจัดบุญผะเหวด มีการแบ่งหน้าที่รับผิดชอบ เช่น ฝ่ายอำนวยการ ฝ่ายจัดเตรียมสถานที่ ฝ่ายพิธีการ ฝ่ายต้อนรับอาคันตุกะ ฝ่ายรักษาความสงบเรียบร้อย โดยให้คนทุกช่วงวัยได้มีส่วนร่วม การกำหนดหน้าที่และการยอมรับแผนพฤติกรรมของคนในชุมชนชายแดนไทย-ลาวนั้นดังเช่น ในจังหวัดอุบลราชธานี การให้ความสำคัญกับผู้อาวุโสคือการยอมรับแบบแผนพฤติกรรมที่เห็นได้ชัด เช่น ให้ผู้อาวุโสเป็นผู้นำในการอัญเชิญพระอุปคุต ให้ผู้อาวุโสเป็นผู้นำในการเชิญพระเวสสันดรเข้าเมือง ให้เจ้าอาวาสวัดประจำชุมชนเป็นผู้นำในด้านพิธีกรรม นอกจากนี้สมาชิกชุมชนที่เป็นผู้ชายจะทำหน้าที่รับผิดชอบงานที่ใช้กำลัง เช่น การจักสาน การปลูกหอโฮงให้พระอุปคุต เป็นต้น สมาชิกชุมชนที่เป็นผู้หญิงจะรับหน้าที่ในการตระเตรียมอาหารและประกอบอาหาร ทำงานฝีมือต่าง ๆ จัดอุปกรณ์หรือเครื่องใช้ในการประกอบพิธีกรรมบุญผะเหวด ทุกคนในชุมชนคือพลังที่เป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน วัยเด็กก็คอยเฝ้าศึกษารายละเอียด คอยช่วยงานผู้ใหญ่และถือเป็นการเรียนรู้วัฒนธรรมไปในตัว การมีส่วนร่วมทำให้คนในชุมชนยอมรับในแบบแผนพฤติกรรมของสังคมอย่างอัตโนมัติ ไม่มีการคัดค้านในพฤติกรรม มีแต่ให้เกียรติและเคารพพฤติกรรมของผู้อาวุโส

ประเพณีบุญผะเหวดยังมีความเกี่ยวข้องกับการกำหนดแบบแผนพฤติกรรมสถาบันทางสังคม เช่น โรงเรียน องค์การส่วนปกครองต่าง ๆ ที่ได้ให้ความสำคัญกับวัฒนธรรมท้องถิ่นของตน เช่น โรงเรียนได้นำนักเรียนมาร่วมแห่พระเวสสันดรเข้าเมือง คณะครูได้นำปัจจัยมาถวายวัดเนื่องในงานบุญผะเหวด หรือองค์การส่วนท้องถิ่นต่าง ๆ เข้ามามีส่วนร่วม ดังนั้นการจัดงานบุญผะเหวด ไม่ได้มีเพียง

ชาวชุมชนชายแดนไทย-ลาวเท่านั้น แต่งานบุญผะเหวดได้เปิดโอกาสให้ทุกคนได้มีส่วนร่วมในการทำบุญ มีส่วนร่วมในความสนุกสนานและความรื่นเริง มีส่วนร่วมในการขับเคลื่อนสังคมและอนุรักษ์สืบทอดวัฒนธรรมของตนเอง

2.3.4 เวสสันดรชาดกในฐานะเป็นเครื่องมือให้ความเพลิดเพลินบันเทิงใจ

เวสสันดรชาดกคือวรรณกรรมที่ได้รับความนิยมมาตั้งแต่สมัยโบราณ ชาวชุมชนชายแดนไทย-ลาว ต่างรับรู้เรื่องราวเวสสันดรชาดกได้เป็นอย่างดี เพราะว่ามีตัวบทเวสสันดรชาดกที่ปรากฏหลายรูปแบบเช่น ในวัดมีจิตรกรรมฝาผนังเรื่องเวสสันดรชาดกที่ช่างเขียนภาพท้องถิ่นได้รังสรรค์ขึ้นซึ่งพยายามคัดเลือกอนุภาคเหตุการณ์ที่สำคัญ ๆ ในเรื่องมาวาดเพื่อให้คนในชุมชนได้เห็นและเป็นการสร้างความบันเทิงรื่นเริงใจเพราะความงดงามของรูปภาพย่อมทำให้คนในสังคมมีความสุข

ส่วนในด้านตัวบทวรรณกรรมนั้น คนในชุมชมย่อมได้รับความเพลิดเพลินในเรื่องเวสสันดรชาดกแตกต่างกันไปตามแต่ฉบับต่าง ๆ จะใช้คำประพันธ์ใดในการแต่ง เช่น ฉบับเวียงจันทน์เป็นเวสสันดรชาดกที่ใช้คำกลอนอีสานในการแต่ง จุดมุ่งหมายในการแต่งก็คือใช้อ่านในโอกาสสำคัญ ความเพลิดเพลินจากคำกลอนลาวจึงอาจมีมากกว่าร่ายสลับคาถาบาลีซึ่งมีความเขร่งขรึมเพื่อแสดงให้เห็นว่า เวสสันดรชาดกเป็นวรรณกรรมศักดิ์สิทธิ์ หรือเวสสันดรชาดก ฉบับอุบลราชธานีแต่งด้วยคำประพันธ์ประเภทคำโคลงอีสาน ย่อมให้ความเพลิดเพลินใจมากกว่าร่ายสลับบาลีเช่นเดียวกัน (พรชัย ศรีสารคาม, 2546)

ส่วนเนื้อหาในแต่ละกัณฑ์ของเวสสันดรชาดก ยังให้ความเพลิดเพลินที่หลากหลาย เช่น เวสสันดรชาดก ฉบับจำปาสัก กัณฑ์หิมพานต์ได้พรรณนาความงามของพระนางมัทรีไว้อย่างไพเราะความว่า

“ส่วนดั่งราดชะมัดทีสียัวระยาด งามช้อยชาดเสมอคำ สองตาดำคอมคาดคิ้วค้อมลวาดตีนผม คอนางกลมตกป้อง แม่นว่านางบ่ย้อง ก็หากค่องเสมอสาว นมจูมจาว สีสะอาด ใจชายขาดดิ้นดอมตาย ลางคนลืมแลงงายหายอยากเช้า เพราะว่าเห็นหน้าแจ่มเจ้าเพียงใจ เมื่อนางเหลือดตาไปเบื้องขวา ตาคนย่อมกระด้าง เมื่อนางเหลือดตาไปเบื้องซ้าย คนย่างย้ายลืมหนี เพราะเห้นนางมัททียัวระยาด เป็นลูกท้าวมัททะราชเมืองขวาง..

(คำมา สีบุนยัง, 2561)

นอกจากนั้นในเวสสันดรชาดก ฉบับไชยะบุลี กัณฑ์มะที ก็ได้ให้ความเพลิดเพลินและสะเทือนอารมณ์เป็นอย่างยิ่ง ในตอนที่พระนางมัทรีสลบเนื่องจากพระเวสสันดรให้ทานสองกุมารแก่ชูชก พระเวสสันดรได้พร่ำบ่นสงสารและเสียดายพระนางมัทรีที่มาตายในกลางป่าขาดญาติมิตร ในตอนนี้กวีได้พรรณนาไว้อย่างไพเราะ ทำให้ผู้อ่านหรือผู้ฟังมีอารมณ์คล้อยตาม ดังความว่า

“ดูรา**มะที มาตา** เจ้ามาตาย **อะฐาเน** ในอันที่บ่สมควรจักตาย คันน้องมะทีจักตายขอจงเมือตายห้องแก้วกูประเซซัย ในนครเวียงกว้างพี่จักสร้างใส่ลิงลาย ภายบนพี่จักใส่ผาสาท ตีนลาดพี่จักใส่ลายลวง ดวงปีพี่จักใส่ฮูปช่อฟ้า หกระดานหน้าพี่จักใส่ลายวัลย์ เพดานนั้น พี่จักแต้มฮูปกินนะรีกินนะรอนนอนเทียบคู่ เกาก่ายอยู่กับพระยาธร พี่จักแต้มธูปนางนอนแนนแว่นฮูปผู้ชายแอ่นนำสาว.....บัดนี้เจ้าหากมาตายในดงดอนลำบากแสนทุกข์ยากบ่มีเฮือนซาน ไผสิมาจัดงานส่งสการให้เจ้า นอมะทีเอย ตามประเพณีโบราณแต่เก่า คันแม่นเจ้ามะทีจักตาย ขอให้เมือตายในห้องประเซซัยแก้วกู่ ก็จักสมควรอยู่ จักมีหมู่ส่งสการ มีบริวารและเชื้อชาติ มีพวกญาติและวงศา.....

(สานิตย์ โภคาพันธ์, 2561)

ประเพณีพิธีกรรมบุญผะเหวดยังมีหน้าที่สร้างความเพลิดเพลินบันเทิงใจให้แก่ชาวชุมชนชายแดนไทย-ลาวได้ผ่อนคลายความทุกข์ในเรื่องต่าง ๆ และมีความสุขที่ได้บริจาคทานและการต้อนรับอาคันตุกะที่มาเยี่ยมบ้าน เป็นพื้นที่ที่ให้ญาติมิตรหรือมิตรสหายมาพบปะกัน สร้างความปรองดองให้แก่ชุมชน การแห่พระเวสสันดรเข้าเมืองคือกิจกรรมที่ทุกคนในชุมชนต่างรอคอย เพราะเป็นกิจกรรมที่สร้างความสนุกสนานและแฝงด้วยอุดมการณ์ทางสังคมในเรื่องการเสียสละ และการขับเคลื่อนชุมชนเกษตรกรรมที่อาศัยปัจจัยจากน้ำฟ้า การแห่พระเวสสันดรชาดกเข้าเมืองจึงเป็นสัญลักษณ์แห่งความอุดมสมบูรณ์ เมื่อพระเวสสันดรมาถึงเมือง (วัด) ชาวชุมชนชายแดนไทย-ลาวต่างก็มีความสุขและมีมหรสพรื่นเริงเพื่อฉลองการกลับเมืองของพระเวสสันดร

ประเพณีพิธีกรรมเวสสันดรของชาวชุมชนชายแดนไทย-ลาว เป็นเครื่องแสดงให้เห็นถึงวัฒนธรรมที่เป็นเอกลักษณ์ แม้ชีวิตจะประสบปัญหาอดอยากแร้นแค้น ปัญหาด้านสังคม ปัญหาการศึกษา ปัญหาด้านการเข้าถึงสวัสดิการของรัฐ แต่ชาวบ้านก็มีความเพลิดเพลินบันเทิงใจเมื่อถึงเวลาจัดงานบุญผะเหวด ดังนั้นบุญผะเหวดจึงไม่ใช่แค่เพียงงานบุญที่ต้องการพียงแค่การสั่งสมบารมีเท่านั้น หากแต่เป็นพื้นที่ในการผ่อนคลาย เช่น การฟ้อนรำประกอบเสียงดนตรีที่เร้าใจ การเล่นน้ำเวลาขบวนแห่พระเวสสันดรผ่านเข้ามาในหมู่บ้านหรือการมีส่วนร่วมในทุกมิติทำให้ชาวชุมชนชายแดนไทย-ลาวมีความสุขในการดำรงชีวิตตามวิถีวัฒนธรรม ฉะนั้น จะเห็นได้ว่า เวสสันดรชาดกมีบริบททางวัฒนธรรมที่หลากหลายและมีความสำคัญของเวสสันดรชาดกของในชุมชนชายแดนไทย-ลาวเป็นอย่างมาก

ดังนั้นบริบททางวัฒนธรรมและความสำคัญของเวสสันดรชาดกของในชุมชนชายแดนไทย-ลาว จึงประกอบด้วย เวสสันดรชาดกในฐานะเป็นกระจกเงาสะท้อนวัฒนธรรมของชุมชนชายแดนไทย-ลาว ซึ่งทำให้เห็นวัฒนธรรมที่สืบทอดกันมาตั้งแต่อดีตจนถึงปัจจุบัน และเวสสันดรชาดกยังมีบทบาทในฐานะเป็นเครื่องมือให้การศึกษาต่อสมาชิกชุมชน ได้แก่ ทำให้เห็นความเชื่อเรื่องผลบุญโลกนี้และโลกหน้า รวมถึงจุดจบของคนชั่วนอกจากนี้แล้วยังให้ความรู้เรื่องขั้นตอนพิธีกรรมบุญผะเหวด หรือที่เรียกว่าระเบียบวิธีบุญผะเหวดที่ชาวลาวและชาวอีสานได้สืบทอดกันมา เวสสันดรชาดก

ยังเป็นเครื่องมือกำหนดแบบแผนพฤติกรรมของสังคม ให้คนในสังคมประพฤติดีและละเว้นความชั่ว มีความเชื่อในอานิสงส์ผลบุญจากการทำความดี ตลอดจนเวสสันดรชาดกในฐานะเป็นเครื่องมือให้ความเพลิดเพลินบันเทิงใจ ซึ่งการฟังเรื่องราวเวสสันดรชาดกจะเกิดความเพลิดเพลินและมีอารมณ์คล้อยตาม เนื่องจากความไพเราะที่กวีท้องถิ่นบรรจงแต่ง โดยเฉพาะบทชมนก ชมไม้ ชมสัตว์ และบทชมธรรมชาติทำให้ผู้ฟังหรือผู้อ่านเวสสันดรเกิดมโนภาพ และทำให้จิตใจคลายความทุกข์ได้

2.4 ไทยกับลาวและความแพร่หลายของเวสสันดรชาดก

กลุ่มชนในชุมชนชายแดนไทย-ลาวนั้น ในอดีตเคยอยู่ภายใต้การปกครองของอาณาจักรล้านช้างเดียวกัน ถึงแม้จะอยู่อาศัยคนละสองฟากฝั่งของแม่น้ำโขง การถูกเรียกชื่อจากคนนอกหรือการเรียกชื่อกลุ่มตนเองคือ “ลาว” จิตร ภูมิศักดิ์ (2535) อธิบายคำว่าลาวว่า ลาว หมายถึง “คน” ที่มีฐานะสูงส่งในสังคม เป็นกลุ่มผู้ปกครอง เป็นเจ้าเป็นขุน ดังกษัตริย์บริเวณอาณาจักรโยนกเชียงแสน ซึ่งกษัตริย์หรือผู้ปกครองนำหน้าด้วยคำว่า ลาว เช่น ลาวเม็ง ลาวเกลือ ลาวพุงขาว ลาวใหญ่ ลาวกาว เป็นต้น นอกจากนี้ลาวยังเป็นคำที่แสดงถึงความสัมพันธ์ทางวัฒนธรรมของคนทั้งสองฝั่งโขง ดังที่ทวีศิลป์ สืบวัฒนะ (2559) กล่าวว่า “ลาว” หมายถึง วัฒนธรรมลาวได้มีบทบาทต่อผู้คนสองฝั่งโขง โดยเฉพาะอย่างยิ่งชุมชนชายแดนที่ยังรักษาวัฒนธรรมและความเชื่อดั้งเดิม โดยเฉพาะอย่างยิ่งกฎหมายแบบลาว ประเพณีฮีตสิบสองคองสิบสี่ รวมทั้งความเชื่อดั้งเดิมแบบอื่น ๆ ซึ่งก่อให้เกิดสำนึกในความเป็นลาว ดังนั้น กลุ่มชนทั้งสองฝั่งแม่น้ำโขงจึงมีความสัมพันธ์กันและมีสำนึกร่วมในวัฒนธรรมลาวล้านช้างร่วมกัน ถึงแม้กลุ่มชนคนรุ่นใหม่ในดินแดนรัฐไทยจะพยายามปฏิเสธตัวตนว่าไม่ใช่คนลาว แต่ร่องรอยของความเป็นลาวก็ยังคงอยู่ เช่น ประเพณี ฮีตคองตลอดจนภาษาที่ใช้ในชีวิตประจำวัน

ในอดีตกลุ่มคนลาวได้อาศัยปะปนอยู่กับกลุ่มชาติพันธุ์อื่นๆ และต่อมาได้ขยายตัวและสามารถมีอำนาจเหนือกลุ่มคนหลายกลุ่ม โดยได้สร้างอาณาจักรล้านช้าง และอาณาจักรล้านนาขึ้นในพุทธศตวรรษที่ 19 ในระยะแรก ๆ อาณาจักรล้านช้างมีศูนย์กลางอยู่ที่นครหลวงพระบาง และต่อมาได้สถาปนา นครเวียงจันทน์และนครจำปาศักดิ์ขึ้น เป็นมิตรไมตรีอันดีกับคนไทในลุ่มน้ำโขง นอกจากนี้กลุ่มชนทั้งสองฝั่งแม่น้ำโขงมีความเชื่อมโยงกันตั้งแต่สมัยโบราณ จากตำนานและหลักฐานทางประวัติศาสตร์ วัฒนธรรมและ การก่อร่างขึ้นเป็นชุมชนต่าง ๆ มีการโยกย้ายถิ่นฐานและกระจัดกระจายอยู่ทั่วอาณาบริเวณดังกล่าว (สุจิตต์ วงษ์เทศ, 2549) เมื่อตกอยู่ภายใต้รัฐชาติใหม่ต้องอาศัยแผนที่ในการปักปันอาณาเขตที่แน่นอน พร้อมกันนั้นรัฐไทยก็เข้ามาควบคุมพื้นที่พรมแดนมากขึ้น ไม่ปล่อยให้เป็นชายขอบของอำนาจเหมือนในอดีต เพื่อสร้างความมั่นคงและความจงรักภักดีของชุมชนชายแดนไทย-ลาว ส่งผลให้แถบจังหวัดในภาคอีสานโดยเฉพาะในชุมชนชายแดนไทย-ลาว ซึ่งมี

ความสัมพันธ์กันทางสายเลือด ชาติพันธุ์ วัฒนธรรมกลายเป็นคนไทยแยกความแตกต่างไปจากลาว (ดารารัตน์ เมตตาริกานนท์, 2546)

ความเป็นไทยและลาวเริ่มก่อรูปขึ้นชัดเจนในรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว รัชกาลที่ 5 (พ.ศ. 2411-2453) ได้ทรงดำเนินนโยบายการสร้างและการปรับปรุงประเทศให้ทันสมัย ได้ทรงพยายามสร้างความเป็นชาติ แทนความเป็นอาณาจักรแบบโบราณที่ประกอบด้วยคนหลายกลุ่ม หลายชาติพันธุ์ หลายภาษา หลายวัฒนธรรม ภายใต้ศูนย์กลางอำนาจร่วมกัน สิ่งที่เป็นรูปธรรมที่เกิดขึ้นเพื่อสร้างสำนึกในความเป็นชาติให้กระชับมากขึ้น คือ ปลายรัชสมัยเริ่มมีการปักปันเขตแดนทางทิศตะวันออกกับฝรั่งเศส ด้วยเหตุนี้ การเกิดเส้นพรมแดนรัฐชาติสมัยใหม่ ซึ่งเป็นผลพวงมาจากจักรวรรดิฝรั่งเศส เจ้าอาณานิคมของลาวมาทำการกำหนดกฎเกณฑ์ จนทำให้สยามจำต้องทำสญธิสัญญา ทำให้กลุ่มชนวัฒนธรรมลาวล้านช้างถูกแบ่งออกเป็น 2 กลุ่มดังในปัจจุบัน (ธงชัย วินิจจะกูล, 2556)

จากลักษณะดังกล่าว จะเห็นว่านักวิชาการด้านคติชนวิทยาไม่ได้ให้ความสำคัญแค่เรื่องพรมแดนรัฐชาติที่ถือกำเนิดขึ้นเป็นรัฐสมัยใหม่ แต่หากมองไปถึงมิติความสัมพันธ์ในเชิงวัฒนธรรม ความหลากหลายในด้านภาษา ความเชื่อ ค่านิยม ประเพณีและพิธีกรรมต่าง ๆ ที่ยึดถือร่วมกัน ดังนั้นประเด็นเรื่องความสัมพันธ์ของกลุ่มชนในชุมชนชายแดนไทย-ลาว ทำให้เห็นมิติความสัมพันธ์ที่หลากหลาย เช่นความสัมพันธ์ทางสายเลือด ซึ่งบางครั้งเส้นพรมแดนรัฐชาติก็ไม่มีความหมายเท่ากับสายเลือดเดียวกัน ตัวอย่างงานสำคัญที่ทำให้เห็นถึงความสัมพันธ์ระหว่างกลุ่มชนในชุมชนชายแดนสองฝั่งโขงคืองานศึกษาของ ปฐม หงส์สุวรรณ (2556) ได้ศึกษาความสัมพันธ์ของกลุ่มชนในชุมชนชายแดนไทย-ลาว ซึ่งปฏิสัมพันธ์กันทางชาติพันธุ์ข้ามพรมแดนระหว่างฝั่งขวาและฝั่งซ้ายแม่น้ำโขงที่มีสำนึกร่วมทางประวัติศาสตร์และชาติพันธุ์มาเนิ่นนาน ปฐมได้นำเสนอให้เห็นว่า ในช่วงเทศกาลสงกรานต์ ชุมชนพระธาตุพนมในฝั่งไทยและชุมชนที่ตั้งพระธาตุศรีโคตรบองฝั่งลาว ซึ่งอยู่คนละฟากฝั่งแม่น้ำโขง ประชาชนทั้งสองฝั่งต่างมีพิธีผูกข้อมือเรียกขวัญเหมือนกัน การผูกร้อยด้วยสายสิญจน์มิได้ผูกเฉพาะคนเท่านั้น แต่ยังใช้ผูกสัมพันธ์ระหว่างประเทศอีกด้วย กล่าวคือ ในวันสงกรานต์ของทุกปี วัดพระธาตุพนม จังหวัดนครพนมกับ วัดพระธาตุศรีโคตรบอง เมืองท่าแขก สาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว จะถูกผูกโยงสายสิญจน์จากพระธาตุทั้งสองเข้าไปหากัน สายสิญจน์ทั้งสองเส้นนี้จะลากผ่านหมู่บ้านในชุมชนข้ามฟากไปบรรจบกันที่กลางน้ำที่มีแพขนานยนต์ขนาดใหญ่แล้วนำมาผูกร้อยเชื่อมโยงกัน ซึ่งในแพดังกล่าวนี้จะเป็นที่ประกอบพิธีกรรมทางศาสนา เพื่อให้เกิดสิริมงคลแก่ชีวิตและบ้านเมือง พิธีกรรมดังกล่าวนี้ปฐมได้ตีความสัญลักษณ์ว่า สายสิญจน์ที่ผูกร้อยกันของพระธาตุทั้งสองว่า เป็นการสร้างความเป็นญาติพี่น้องและการสำนึกในความเป็นชาติพันธุ์เดียวกันของกลุ่มคนทั้งสองฝั่ง

นอกจากนี้ยังมีปรากฏการณ์อื่น ๆ ของกลุ่มชนทั้งสองฝั่งแม่น้ำโขงที่มีความสัมพันธ์ข้ามพรมแดนรัฐชาติ เช่น งานกราบนมัสการพระเจ้าใหญ่องค์ตื้อ วัดปากแซง อำเภอนาตาล จังหวัดอุบลราชธานี ประเพณีแข่งขันเรือยางไทย-ลาว จังหวัดมุกดาหาร ประเพณีแข่งขันเรือยาวไทย-ลาว จังหวัดบึงกาฬ ประเพณีบุญ ผะเหวด บ้านผาตั้ง อำเภอสังคม จังหวัดหนองคาย ฉะนั้นจะเห็นได้ว่าปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้นในทุกปีที่ผู้วิจัยกล่าวมานี้ เป็นการสร้างเครือข่ายและสร้างความสัมพันธ์ทางชาติพันธุ์ ก่อให้เกิดสำนึกร่วมในความเป็นลาว ถึงแม้จะอยู่คนละฟากฝั่งรัฐชาติก็ตาม แต่ความเป็นญาติพี่น้อง กลุ่มชาติพันธุ์เดียวกันนั้นเป็นเรื่องที่มีความสำคัญที่สุด

ดังที่ทราบกันแล้วว่าวรรณกรรมชาดกที่ทรงอิทธิพลที่สุดในดินแดนสองฝั่งโขงนั้น ตามข้อสันนิษฐานของ ศักดิ์ศรี แย้มนัดดา (2534) ที่ได้กล่าวว่า เวสสันดรชาดกคงจะแพร่กระจายจากสุโขทัยไปยังอาณาจักรล้านนา เพราะในรัชสมัยของพ่อขุนรามคำแหงมหาราช ในนามพญาร่วง ได้มีการติดต่อสัมพันธ์กับพญามังรายแห่งเชียงรายและพญางำเมืองแห่งเมืองพะเยา กษัตริย์ทั้งสามพระองค์ได้ทรงกระทำสัตย์ปฏิญาณดื่มน้ำสัตยาผสมโลหิตจากนิ้วพระหัตถ์ เพื่อเป็นพันธมิตรสนิทแนบแน่น ครั้นพญามังราย เมื่อได้ทรงสร้างเมืองเชียงรายแล้ว ภายหลังทรงพบชัยภูมิเมืองอันเป็นมงคล เป็นที่ราบริมแม่น้ำปิงกับเขาดอยสุเทพ จงได้เชิญพระสหายทั้งสองมาร่วมปรึกษาหารือและทรงเห็นชอบร่วมกันสร้างเมือง “นพบุรีศรีนครพิงค์เชียงใหม่” การเป็นพันธมิตรมิได้เป็นไปในรูปแบบของการช่วยป้องกันศึกสงครามเท่านั้น หากแต่ยังมีความสัมพันธ์ด้านอื่น ๆ เช่น ศิลปวัฒนธรรมและวรรณกรรม เป็นต้น สอดคล้องกับ Jory (1996) ได้กล่าวถึงประเด็นนี้ว่าเวสสันตระชาดก หรือเวสสันดรชาดกเป็นวรรณกรรมที่มีมาตั้งแต่สมัยสุโขทัย และมีการแพร่กระจายไปยังอยุธยา ล้านนา ล้านช้าง วรรณกรรมเรื่องนี้ดูเหมือนจะมีการคัดลอก หรือดัดแปลงไปเป็นสำนวนต่าง ๆ อย่างหลากหลาย แต่ในสำนวนต่าง ๆ ยังคงรักษาเหตุการณ์หรือตัวละครเอาไว้ เนื่องจากวรรณกรรมเรื่องนี้เป็นวรรณกรรมศักดิ์สิทธิ์ จึงไม่สามารถที่จะดัดแปลงเนื้อเรื่องได้ ดังนั้นเวสสันดรชาดกจึงอาจเกิดขึ้นในสมัยสุโขทัย เพราะมีหลักฐานที่ปรากฏในหลักศิลาจารึกหลักที่ 1

เมื่อล้านนารับเวสสันดรชาดกจากสุโขทัยไป ในระยะหลังราชวงศ์ล้านนาและราชวงศ์ล้านช้าง มีความสัมพันธ์กันอย่างแนบแน่น เห็นได้จากพญาเกศเชษฐราช เจ้าผู้ครองนครเชียงใหม่ ส่งพระราชโอรสคือพระโพธิสาร์ราชเจ้าไปครองนครเชียงทองหรือนครหลวงพระบาง นอกจากนี้พระเมื่อพระเจ้าไชยเชษฐาฐิราชอายุได้ 14 พรรษา พญาเกศเชษฐราช เจ้านครเชียงใหม่ ซึ่งเป็นพระอัยกา (ปู่) ของพระเจ้าไชยเชษฐาธิราช เสด็จสวรรคต ฝ่ายเสนาอำมาตย์และพระสงฆ์องค์เจ้าผู้ใหญ่ จึงได้ปรึกษาหารือเห็นดีงามพร้อมกันว่า “เจ้าฟ้าไชยเชษฐาราชกุมาร พระราชโอรสของพระนางหอสูง สมควรจะได้ปกครองราชสมบัติในนครเชียงใหม่แทนพระอัยกา” แต่ก่อนที่พระองค์จะเสด็จมาครองเมืองเชียงใหม่นั้น พระนางมหาเทวีจิรประภา (ย่า) พระอัครมเหสีของพญาเกศเชษฐราช พระอัยกา (ปู่) ได้เสด็จขึ้นครองราชย์ระหว่างปี พ.ศ. 2088-2089 เพื่อรอหลานชายจากเมืองหลวงพระบาง ได้เสด็จมาครองราชย์สืบต่อ

พระนาง พระเจ้าไชษฐากุมาร ก็ได้ปกครองราชสมบัติเป็นพระเจ้าแผ่นดินในนครเชียงใหม่ พ.ศ.2091 ได้เพียงแค่ปีเดียว เพื่อเป็นสิริมงคล ในการเสวยราชสมบัติของพระเจ้าไชยเชษฐาธิราชนั้น เหล่าเสนาอำมาตย์ จึงได้ไปอัญเชิญพระมหามณีรัตน์ปฏิมากรหรือพระแก้วมรกต ที่ประดิษฐานอยู่ที่เมือง ลำปาง นำกลับมาไว้ที่เมืองเชียงใหม่ (มหาสิลา วีระวงส์, 2540) ดังนั้นจะเห็นได้ว่า สายสัมพันธ์ของเครือญาติระหว่างอาณาจักรล้านนาและล้านช้างทำให้เกิดการถ่ายเทของความทรงจำทางสังคม (Social memory) ที่เด่นชัดที่สุดในวัฒนธรรมลาวล้านช้างทั้งสองฝั่งแม่น้ำโขง คือ ความทรงจำเกี่ยวกับเวสสันดรชาดกและประเพณีบุญผะเหวด ซึ่งถือเป็นจารีต หรือ ฮีตของลาวที่ได้รับการสืบทอดมาในปัจจุบัน เห็นได้ว่ากลุ่มคนในชุมชนชายแดนไทย-ลาว ยังคงอนุรักษ์และสืบทอดเวสสันดรชาดกและประเพณีบุญผะเหวดไว้อย่างเหนียวแน่น มีการผลิตซ้ำเวสสันดรชาดกขึ้นมาอย่างหลากหลายเพื่อนำมาเทศน์ในงานบุญผะเหวด และมีการผลิตซ้ำพิธีกรรมการเกี่ยวกับบุญผะเหวด ซึ่งเปรียบเสมือนกันจัดนิทรรศการหรือการแสดงละครนำเสนอจริยวัตรเรื่องทานบารมีของพระเวสสันดรให้คนในชุมชนได้ตระหนักและนำมาเป็นแบบอย่างในการดำเนินชีวิต

จากลักษณะเช่นนี้ เวสสันดรชาดกในชุมชนชายแดนไทย-ลาว อาจได้รับอิทธิพลจากล้านช้างที่รับเอามาจากวรรณกรรมล้านนา ส่วนเวสสันดรชาดกของลาวในปัจจุบันนี้ จารุวรรณ ธรรมวัตร (2538) กล่าวว่า เวสสันดรชาดก มีชื่อเรียกอีกชื่อหนึ่งว่า “เวดสันตะระชาดก” สันนิษฐานว่าพระมหาเทพหลวง เจ้าอาวาสวัดมโนรมย์ ดำรงตำแหน่งเป็นพระมหาธรรมเสนา หรือเจ้าคณะฝ่ายขวาเป็นผู้แปลมาจาก เวดสันตะระชาดก ฉบับภาษาบาลี แล้วมีการแต่งแปลงเป็นกลอนร่าย (ฮ่าย) สำหรับอ่านหรือเทศน์ โดยใช้อักษรธรรม ต่อมาในปี พ.ศ. 2504 มหาสิลา วีระวงส์ ปริวรรตเป็นอักษรลาวปัจจุบัน โดยมีการยกเอา คำบาลี (คาถา) มาแทรกและมีการแปลสลับกันไป เวสสันดรชาดกเล่มนี้มีจุดเด่นคือ มีการมีคำอธิบายถึงความสำคัญของเวสสันดรชาดกต่อประชาชนชาวลาว กล่าวคือ เป็นหนังสือวรรณคดีที่สำคัญยิ่ง มีอิทธิพลสูงสุดและได้รับความนิยมอย่างกว้างขวางจากประชาชน นอกจากนี้ยังถือว่าเป็นเครื่องค้ำชูพระพุทธศาสนา ดังนั้นเวสสันดรชาดกฉบับนี้จึงเป็นต้นแบบของเวสสันดรชาดกในดินแดนสองฝั่งแม่น้ำโขง มีการคัดลอกสำนวน และมีการแปลงสำนวนจากสำนวนของพระมหาเทพหลวงอย่างกว้างขวาง ภายหลังจึงมีการปรับเปลี่ยนลักษณะ คำประพันธ์ตามแต่ท้องถิ่นนิยมและเข้าใจความหมายได้ง่าย

การแพร่หลายของเวสสันดรชาดกอาจเกิดขึ้นจากความเชื่อและความศรัทธา ซึ่งมีการคัดลอกสำนวนและการแต่งดัดแปลงจากสำนวนต้นแบบ ดังเช่น เวดสันตะระชาดก สำนวนของพระมหาเทพหลวงอาจเป็นสำนวนต้นแบบของเวสสันดรชาดกที่กวีท้องถิ่นสองฝั่งแม่น้ำโขงนำมาดัดแปลงและแต่งเวสสันดรชาดกขึ้นมาใหม่ตามรสนิยมการเสพวรรณกรรมและบริบทท้องถิ่นของตน ผู้วิจัยจะได้นำเสนอให้เห็นความแพร่หลายของเวสสันดรชาดก ซึ่งเริ่มต้นจากเวสสันดรชาดกฝั่งประเทศไทยในดินแดนภาคอีสาน ที่มีการปริวรรตและจัดพิมพ์เป็นหนังสือและใช้อักษรไทยปัจจุบัน ดังนี้

1. มหาชาติ สำนวนอีสานของกรมศิลปากร

มหาชาติ สำนวนอีสาน ตามประวัติไม่ปรากฏนามผู้แต่ง จัดพิมพ์โดยกรมศิลปากร กระทรวงวัฒนธรรมเพื่อเฉลิมพระเกียรติพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวภูมิพลอดุลยเดช รัชกาลที่ 9 ในมหามงคลสมัยรัชมังคลาภิเษก 2 กรกฎาคม 2531 และเพื่อส่งเสริมและรักษารูปแบบของประเพณีในพุทธศาสนาให้ดำรงอยู่สืบไป และเพื่อเผยแพร่ให้ผู้ที่สนใจได้มีโอกาสศึกษามหาชาติสำนวนอีสาน ในด้านเนื้อหาแต่งด้วยร่ายสลับคาถาบาลีตลอดเรื่อง จำนวน 13 กัณฑ์ จารุวรรณ ธรรมวัตร (2556) มีข้อสันนิฐานเกี่ยวกับมหาชาติ สำนวนอีสานเล่มนี้ว่า น่าจะเป็นแม่แบบของเวสสันดรชาดกภาคอีสานและประเทศลาวอีกด้วย

2. ลำมหาชาติ ฉบับ ส.ธรรมภักดี

ลำมหาชาติ ฉบับ ส.ธรรมภักดี มีลักษณะพิมพ์ลงในใบลาน แต่ไม่ใช่ลักษณะการจารด้วยเหล็กแหลม แต่ใช้เครื่องพิมพ์สมัยใหม่พิมพ์ลงในใบลาน ถือเป็นนวัตกรรมที่ทันสมัยที่ผนวกกับการอนุรักษ์หนังสือใบลาน เนื้อหาแต่งด้วยร่ายสลับคาถาบาลีตลอดเรื่อง ลักษณะเด่นของลำมหาชาติฉบับนี้คือ สามารถอ่านได้ทุกเพศทุกวัย เพราะพิมพ์ด้วย ตัวอักษรไทยปัจจุบัน จำนวน 13 กัณฑ์ นอกจากนี้ยังเป็นที่นิยมนำมาเทศน์ในงานประเพณีบุญผะเหวดในภาคอีสานอีกด้วย

3. ลำมหาชาติ ฉบับอินตา กวีวงศ์

ลำมหาชาติ ฉบับอินตา กวีวงศ์ มีลักษณะเป็นหนังสือรูปแบบปัจจุบันและใช้อักษรไทยปัจจุบันในการพิมพ์ พิมพ์โดยโรงพิมพ์คลังนานาธรรม อำเภอเมือง จังหวัดขอนแก่น ในเนื้อหาแต่งเป็นร่ายสลับคาถาบาลีตลอดเรื่อง ประกอบด้วย กัณฑ์สังกาศ เทศน์มาลัยหมื่นมาลัยแสน และเวสสันดรชาดกจำนวน 13 กัณฑ์

4. คำกลอนมหาเวสสันดรภาคอีสาน ฉบับวิรัช จำปามูล

คำกลอนมหาเวสสันดรภาคอีสาน ฉบับวิรัช จำปามูล มีลักษณะเป็นหนังสือรูปแบบปัจจุบันและใช้อักษรไทยปัจจุบันในการพิมพ์ พิมพ์โดยโรงพิมพ์คลังนานาธรรม อำเภอเมือง จังหวัดขอนแก่นแต่งด้วยกลอนอ่านหรือโคลงสารตลอดเรื่อง เนื้อหาไม่ได้แบ่งเป็นกัณฑ์ แต่มีลักษณะการแบ่งเป็นตอน เช่น ตอนพระนางผุสดีรับพรสิบประการ ตอนพระเวสสันดรลงเกิด ตอนเนรเทศพระเวสสันดร ตอนชูชกขอสองกุมาร ตอนนางมะทีสลบ เป็นต้น

5. เวสสันดรคำโคลงอีสาน ฉบับปรีชา พิณทอง

เวสสันดรคำโคลงอีสาน ฉบับปรีชา พิณทอง มีลักษณะเป็นหนังสือรูปแบบปัจจุบันและใช้อักษรไทยปัจจุบันในการพิมพ์ พิมพ์โดยโรงพิมพ์ศิริธรรม อำเภอเมือง จังหวัดอุบลราชธานี แต่งด้วยคำโคลงอีสานหรือโคลงลาวตลอดเรื่อง จำนวน 13 กัณฑ์ เวสสันดรชาดกคำโคลง ฉบับปรีชา พิณทองมีความไพเราะและคุณค่าทางวรรณศิลป์มาก เหมาะสำหรับนำมาอ่านในงานบุญผะเหวดและช่วงเทศกาลเข้าพรรษา

6. ลำมหาชาติภาคอีสาน ฉบับเคน ลาวงศ์

ลำมหาชาติภาคอีสาน ฉบับเคน ลาวงศ์ มีลักษณะเป็นหนังสือรูปแบบปัจจุบันและใช้อักษรไทยปัจจุบันในการพิมพ์ พิมพ์โดยโรงพิมพ์คลังนานาธรรม อำเภอเมือง จังหวัดขอนแก่น เนื้อหาแต่งเป็นร่ายสลับคาถาบาลีตลอดเรื่อง จำนวน 13 กัณฑ์ และประกอบด้วย เทศน์สังกาศ เทศน์มาลัยหมื่นมาลัยแสน และฉลองพระเวสสันดร ลำมหาชาติสำนวนนี้เกิดขึ้นจากกวีท้องถิ่นและได้รับความนิยมไปทั่วภาคอีสานของประเทศไทย

7. เทศน์แหล่มหาชาติ 13 กัณฑ์ ฉบับพระมหาพิมพา

เทศน์แหล่มหาชาติ 13 กัณฑ์ ฉบับพระมหาพิมพา มีลักษณะเป็นหนังสือรูปแบบปัจจุบันและใช้อักษรไทยปัจจุบันในการพิมพ์ พิมพ์โดยโรงพิมพ์คลังนานาธรรม อำเภอเมือง จังหวัดขอนแก่น เนื้อหาแต่งด้วยกลอนแหล่อีสานตลอดเรื่องง จำนวน 13 กัณฑ์ เทศน์แหล่มหาชาติฉบับพระมหาพิมพาได้รับความนิยมมากในพระนักเทศน์ภาคอีสาน เนื่องจากมีการย่อเนื้อหาของเวสสันดรชาดกเป็นขนาดสั้น เหมาะที่จะนำมาเทศน์มหาชาติในงานบุญผะเหวดของคนอีสาน

8. มหาเวสสันดรชาดกอีสาน ฉบับสัสดีแสน เมืองร้อยเอ็ด

หนังสือเรื่อง มหาเวสสันดรชาดก (ของเก่า) สำนวนอีสาน เล่มนี้ มีบทนำชื่อว่า วิธีการอ่านหนังสือร่ายของภาคอีสาน ซึ่งได้รวบรวมถ้อยคำของผู้ตรวจชำระวรรณคดีฉบับนี้ คือพระมหานิยม อุตฺตโม (ชำระเสร็จปี 2523, มรณภาพปี 2524) ในเนื้อหาแต่งเป็นร่ายสลับคาถาบาลีตลอดเรื่อง จำนวน13 กัณฑ์ และเป็นอีกหนึ่งสำนวนที่ได้รับความนิยมมากในภาคอีสานของไทย

ในส่วนของฝั่งประเทศลาวมีเวสสันดรชาดกกระจายอยู่เป็นจำนวนมาก ตั้งแต่ลาวตอนเหนือจรดลาวตอนใต้ สำหรับเวสสันดรชาดกหรือมหาชาติ ฉบับที่สำคัญและมีชื่อเสียงที่สุดของประเทศลาว ผู้วิจัยขอยกตัวอย่างพอสังเขป ดังนี้

1. เทศนามหาชาติ (ลำพระเวสสันตะระชาดก) ฉบับหลวงพระบาง

เทศนามหาชาติ (ลำพระเวสสันตะระชาดก) ฉบับหลวงพระบาง ผู้ชำระและปริวรรต คือ พระคำจันทร์ วิจิตตะเถระ วัดแสนสุขาราม แขวงหลวงพระบาง สาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว มีลักษณะเป็นหนังสือรูปแบบปัจจุบันและใช้อักษรลาวปัจจุบันในการพิมพ์ เนื้อหาแต่งเป็นร่ายสลับคาถาบาลีตลอดเรื่อง จำนวน 13 กัณฑ์ เทศนามหาชาติฉบับนี้เป็นฉบับที่มีชื่อเสียงที่สุดและเป็นแม่แบบให้กับเวสสันดรชาดกหรือมหาชาติฉบับภาษาลาวอื่น ๆ จัดพิมพ์โดยองค์การพุทธศาสนาสัมพันธ์ แขวงหลวงพระบาง สาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว เมื่อวันที่ 27 กันยายน 2520

2. หนังสือเทศน์เวสสันตระชาดก ฉบับหอสมุดแห่งชาติ เวียงจันทน์

เทศน์เวสสันตระชาดก ฉบับหอสมุดแห่งชาติ เวียงจันทน์ ผู้ชำระและปริวรรต คือ มหาสีลา วีระวงส์ นักวิชาการและนักปราชญ์ชาวลาว มีลักษณะเป็นหนังสือรูปแบบปัจจุบันและใช้อักษรลาวปัจจุบันในการพิมพ์ เนื้อหาแต่งเป็นร่ายสลับคาถาบาลีตลอดเรื่อง จำนวน 13 กัณฑ์ ด้วย

ความครบถ้วนสมบูรณ์ของเนื้อเรื่องครบทั้ง 13 กัณฑ์ สำนักหอสมุดแห่งชาติ กรมวรรณคดีลาว กระทรวงวัฒนธรรมและแถลงข่าวแห่ง ส.ป.ป. ลาว จึงได้จัดพิมพ์เพื่อเผยแพร่ และเป็นการอนุรักษ์วัฒนธรรมวรรณกรรมลายลักษณ์ของลาวเอาไว้ให้คู่กับประเทศชาติ

3. หนังสือพระเวสสันดรคำกลอน ฉบับมหาสีลา วีระวงส์

หนังสือพระเวสสันดรคำกลอน ฉบับมหาสีลา วีระวงส์ ประพันธ์โดยมหาสีลา วีระวงส์ นักวิชาการและนักปราชญ์ชาวลาว มีลักษณะเป็นหนังสือรูปแบบปัจจุบันและใช้อักษรลาวปัจจุบันในการพิมพ์ เนื้อหาแต่งเป็นคำกลอนอ่านแบบลาวตลอดเรื่อง มีครบทั้ง 13 กัณฑ์ เวสสันดรคำกลอนฉบับนี้ได้รับการยกย่องให้เป็นเวสสันดรชาดกที่ใช้คำกลอนแต่งเพียงฉบับเดียวของลาว มีความงดงามด้านวรรณศิลป์ เหมาะสำหรับนำไปอ่านในงานบุญผะเหวดและงานบุญต่าง ๆ

4. ลำพระเหวดเทศนามหาชาติ ฉบับสะหวันนะเขต

ลำพระเหวดเทศนามหาชาติ ฉบับสะหวันนะเขต ผู้ชำระและปริวรรต คือ พระดำรง ทัมมิกะมุนี ลักษณะเป็นหนังสือรูปแบบปัจจุบันและใช้อักษรลาวปัจจุบันในการพิมพ์ เนื้อหาแต่งเป็นคำกลอนอ่านแบบลาวตลอดเรื่อง มีครบทั้ง 13 กัณฑ์ ลำพระเหวดเทศนามหาชาติฉบับนี้ จัดพิมพ์เพื่อเป็นที่ระลึกในงานอายุวัฒนมงคล ของพระอัคคะมหาสัทธรรมโชติกะ สังฆประธานาธิบดี (สาธุใหญ่มหางอน ดำรงบุญมหาเถระ) ประธานองค์การศูนย์กลางพุทธศาสนาสัมพันธ์แห่งสาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว เมื่อวันที่ 13 มกราคม 2560)

ดังนั้น จะเห็นได้ว่าเวสสันดรชาดกมีการแพร่หลายอย่างเห็นได้ชัด ดังที่ผู้วิจัยได้สังเขปประวัติของเวสสันดรชาดกแต่ละเล่มในฝั่งประเทศไทยและฝั่งประเทศลาว ความแพร่หลายของเวสสันดรชาดกดังกล่าวเกิดจากการมีวัฒนธรรมร่วม ซึ่งในอดีตกลุ่มคนทั้งสองฝั่งแม่น้ำโขง คือคนในวัฒนธรรมเดียวกันมีประวัติศาสตร์ชุดเดียวกัน ถืออีตคองอันเดียวกัน (จารุวรรณ ธรรมวัตร, 2556) เมื่อมีวัฒนธรรมร่วมจึงได้มีแนวคิดในการผลิตซ้ำบทวรรณกรรมขึ้นมาจำนวนหลายฉบับ เพื่อนำมาใช้มหาชาติในงานบุญผะเหวด ในขณะเดียวกันยังมีเวสสันดรชาดกอีกเป็นจำนวนมากที่อยู่ในรูปแบบหนังสือใบลานที่กระจัดกระจายอยู่ทั่วภาคอีสานและประเทศลาวที่ยังไม่ได้นำมาปริวรรตและพิมพ์เป็นหนังสือรูปแบบปัจจุบันซึ่งเป็นหน้าที่ของนักวิชาการด้านวรรณกรรมที่จะต้องนำมาศึกษาต่อไป

ความแพร่หลายของเวสสันดรชาดก ในไทยกับลาวนั้น เป็นวัฒนธรรมที่ทำให้เห็นว่าความเชื่อเรื่องการฟังเทศน์มหาชาติจบ 13 กัณฑ์ ภายใน 1 วัน จะได้รับอานิสงส์มากและจะได้ไปเกิดในพุทธศาสนาในยุคพระศรีอาริยเมตไตรยพุทธเจ้า (สืบพงษ์ ธรรมชาติ, 2542) ด้วยเหตุนี้วัฒนธรรมการฟังเทศน์มหาชาติทั้งในไทยและประเทศลาว จึงเป็นสิ่งที่คู่กันมาตั้งแต่โบราณ ประกอบกับวัฒนธรรมการสร้างหนังสือเวสสันดรชาดกหรือมหาชาติถวายวัดเพื่อเป็นพุทธบูชาและเป็นการต่ออายุพุทธศาสนาให้คงอยู่ถึง 5,000 ปี ยิ่งที่ให้เวสสันดรชาดกหรือมหาชาติแพร่หลายอยู่จนถึงปัจจุบันนี้

5. รูปแบบการเล่าเรื่องเวสสันดรชาดกในบริบทของสังคมไทยและลาว

การการเล่าเรื่องราวต่าง ๆ เป็นกิจกรรมสำคัญอย่างหนึ่งของมนุษย์ทุกชาติทุกภาษา นับตั้งแต่สมัย โบราณแล้ว เมื่อมีการรวมกันเป็นกลุ่มสังคม เป็นเผ่าพันธุ์ เชื้อชาติและมีภาษาพูดติดต่อสื่อสารกันได้ การเล่าเรื่องเป็นสิ่งเก่าแก่ก่อนประวัติศาสตร์จนเราไม่อาจกำหนดได้แน่นอนว่าเกิดขึ้นเมื่อใด แต่ก็ไม่ใช่ สิ่งที่ล้าสมัยเพราะยังเป็นที่ยอมรับกันอย่างกว้างขวางและแพร่หลายในทุกชนชั้นทุกสังคมตลอดมา เริ่มแรกนั้นมนุษย์เล่าเรื่องราวเพื่อความบันเทิง ตลอดจนสร้างความพึงพอใจให้แก่บุคคล ในกลุ่มสังคม ต่อมามนุษย์เล่าเรื่องเพื่อถ่ายทอดเนื้อหาของเรื่องราวทางคติความเชื่อ ทำให้ผู้อื่นได้รับความรู้และ ประสบการณ์ใหม่ ๆ ทั้งในด้านสังคมและวัฒนธรรม ตลอดจนหลักศาสนาซึ่งมีอิทธิพลเหนือความรู้สึกนึก คิดของมนุษย์ เนื่องจากเรื่องราวเหล่านั้นเกิดจากสภาพแวดล้อมของมนุษย์นั่นเอง สิ่งแวดล้อมจะเป็น เครื่องช่วยกำหนด ลักษณะเรื่องราว แบบแผนความคิด และลีลาของการเล่าเรื่อง ซึ่งนักคติชนวิทยา และนักมานุษยวิทยาวัฒนธรรมได้ตั้งข้อสังเกตว่ารูปแบบของเรื่องเล่าในแต่ละสังคมมีความคล้ายคลึงกัน (เสาวลักษณ์ อนันตศานต์, 2546)

เรื่องเล่าในกระบวนทัศน์ใหม่ในปัจจุบันนั้นสามารถทำความเข้าใจได้จากผลงานการศึกษาของ กาญจนา แก้วเทพ (2553) กล่าวว่า การเล่าเรื่องในกระบวนทัศน์ใหม่เป็นเรื่องที่เกี่ยวกับการ ประกอบสร้างความหมายให้กับสรรพสิ่งต่างๆ ศาสตร์แห่งการเล่าเรื่องจึงเป็นเรื่องที่เข้าไปเกี่ยวพันกับ ทฤษฎีสัญญะ (Semiology) เป็นศาสตร์ที่ว่าด้วยเรื่องสัญญะ (sign) ที่ถูกประกอบสร้างความหมาย และ เมื่อนำแนวคิดดังกล่าวมาผสมกับแนวคิดเรื่องอำนาจ (power) ตามกระบวนทัศน์ใหม่ การศึกษาเรื่อง เล่าจึงตั้งคำถามว่า “ใครเป็นผู้มีอำนาจในการประกอบสร้างความเป็นจริงหรือความหมายของความจริง เหล่านั้น” ในการศึกษาเรื่องเล่าควรศึกษาองค์ประกอบของเรื่องเล่านั้น Hymes มองว่าการใช้ภาษา หรือการพูดนั้นโดยตัวมันเองเป็นรูปแบบอย่างหนึ่งของพฤติกรรมทางวัฒนธรรม การใช้ภาษาแต่ละ สถานการณ์มีปัจจัยอยู่เบื้องหลัง เขาเสนอว่าปัจจัยเหล่านั้นได้แก่ ผู้พูด (sender) ผู้ฟัง (reciever) รูปแบบสาร (massage form) ช่องทางการสื่อสาร (channel) สัญลักษณ์ (Code) หัวข้อของการ สื่อสาร (topic) และฉากหรือสถานการณ์ (setting) เราสามารถศึกษาเรื่องเล่าหรือคติชนตามโครงร่าง นี้ซึ่งจะช่วยให้เราเข้าใจคติชนในแง่ของ “กระบวนการสื่อความหมาย” ได้ชัดเจนขึ้นกล่าวคือ เราจะเห็น ว่าใครเป็นคนใช้ พวกเขาใช้กันอย่างไร และมีคุณค่าอย่างไร

ในแง่การเล่าเรื่องของเวสสันดรชาดกนั้น เนื่องจากเป็นวรรณกรรมชาดกและถือว่าเป็นวรรณกรรมศักดิ์สิทธิ์ที่มีอิทธิพลต่อกลุ่มคนในชุมชนชายแดนไทย-ลาว การเล่าเรื่องจึงต้องรักษาเนื้อหาของเวสสันดรชาดกไว้อย่างเคร่งครัด จะเห็นได้ว่า เวสสันดรชาดกที่ปรากฏในชุมชนชายแดนไทย-ลาว มีการดัดแปลงเนื้อหาน้อยมาก จะมีการเปลี่ยนก็เพียงแต่ชื่อของตัวละคร ชื่อของต้นไม้ สัตว์ที่ปรากฏในเรื่อง ซึ่งออกมีการออกเสียงตามเสียงที่กลุ่มชนในชุมชนชายแดนไทย-ลาวถนัดเท่านั้น ดังเช่น ชูชก ออกเสียงเป็น ซุยซก พระนางมัทรี ออกเสียงเป็น นางมัทที หรือนางมะที เป็นต้น จาก

การศึกษาค้นคว้า ผู้วิจัยพบว่า รูปแบบการเล่าเรื่องของเวสสันดรชาดก ที่ปรากฏในบริบทของสังคมไทยและลาวนั้น มีอย่างหลากหลาย ซึ่งผู้วิจัยจะได้นำเสนอให้เห็นภาพอย่างชัดเจน ตามประเด็นสำคัญต่อไปนี้

5.1 การเล่าเรื่องเวสสันดรชาดกในรูปแบบวรรณกรรมลายลักษณ์

พจนานุกรม ฉบับราชบัณฑิตยสถาน (2556) ได้ให้ความหมายของคำว่า “วรรณกรรมลายลักษณ์” ว่าหมายถึง วรรณกรรมที่บันทึกเป็นตัวหนังสือไม่ว่าจะบันทึกในสิ่งใดก็ตาม หิน ดังเช่น กระดาษ ใบลาน เป็นต้น เวสสันดรชาดก ฉบับลายลักษณ์ เป็นอีกรูปแบบการเล่าเรื่องแบบหนึ่งที่มีความสำคัญต่อวิถีชีวิตและวัฒนธรรมของคนไทยและคนลาว เห็นได้ว่า กลุ่มชนในชุมชนชายแดนไทย-ลาว ให้ความสำคัญกับเวสสันดรชาดก ในฐานะที่เป็นวรรณกรรมศักดิ์สิทธิ์ และเป็นวรรณกรรมประจำชุมชนที่มีเกือบทุกวัดในภาคอีสานและประเทศลาว ดังที่ มหาสีลา วีระวงส์ (2558) ได้กล่าวถึงเวสสันดรชาดกว่า หนังสือเวสสันตรชาดก หรือลำมหาชาตินี้ เป็นหนังสือวรรณคดีที่สำคัญยิ่ง มีอิทธิพลสูงสุด ได้รับการยกย่องและความนิยมอย่างกว้างขวางจากประชาชนในประเทศลาว ไทย เขมร และพม่า ในทุก ๆ ปี ประชาชนใน 4 ประเทศนี้ต้องกระทำบุญฟังเทศน์มหาชาติมิได้ขาด และฟังกันทุก ๆ บ้านตลอดมาเป็นเวลานานได้เกือบ 500 ปีมาแล้วและยังจะฟังอีกต่อไปไม่รู้อีกกี่ร้อยปีข้างหน้า ดังนั้นจะเห็นได้ว่า เวสสันดรชาดกได้กลายเป็นส่วนหนึ่งในวิถีวัฒนธรรมของกลุ่มคนทั้งสองฝั่งแม่น้ำโขง

ดังนั้น จะเห็นว่า เวสสันดรชาดก ฉบับลายลักษณ์มีอิทธิพลต่อประเพณีพิธีกรรมอย่างเห็นได้ชัด ประเพณีการเทศน์มหาชาติและการฟังเวสสันดรชาดกนั้น มีมาแต่สมัยโบราณ ทำให้เกิดการผลิตซ้ำในเรื่องเวสสันดรชาดกอีกหลายฉบับ ทำให้เห็นความหลากหลายของเวสสันดรชาดกในบริบทของสังคมไทยและสังคมลาว การผลิตซ้ำวรรณกรรมเวสสันดรชาดกฉบับลายลักษณ์ ทำให้เห็นว่า วรรณกรรมเรื่องนี้ได้รับการสืบทอดอย่างเข้มข้นและไม่ขาดตอน พลวัตของวรรณกรรมเวสสันดรฉบับลายลักษณ์จากหนังสือใบลานอักษรธรรม มาเป็นรูปแบบหนังสือในปัจจุบัน ซึ่งผู้วิจัยขอนำเสนอรูปแบบของเวสสันดรชาดกฉบับ ลายลักษณ์ ปรากฏในสังคมไทยและสังคมลาว ดังนี้

1) การเล่าเรื่องเวสสันดรชาดกในรูปแบบหนังสือใบลาน

หนังสือใบลาน หมายถึง หนังสือที่บันทึกลายลักษณ์อักษรด้วยวิธีจารตัวหนังสือลงบนใบของต้นลานที่ตัดแต่งตามขนาดเดียวกัน แล้วเจาะรูร้อยหูด้วยสายสนองมัดรวมกันเป็นผูก นิยมเรียกว่า “คัมภีร์ใบลาน” ที่เรียกว่าคัมภีร์ใบลาน เพราะเนื้อเรื่องที่จดจารลงบนใบลานส่วนใหญ่เป็นพระธรรมคำสั่งสอนของพระพุทธเจ้า มีพระไตรปิฎก เป็นต้น (ธวัช ปุณโณทก, 2525) นอกจากนี้สำเร็จ คำโมง (2542) กล่าวถึงหนังสือใบลานว่า คือหนังสือที่ใช้แผ่นใบของต้นลานซึ่งเป็นต้นปาล์มชนิดหนึ่งแทนแผ่นกระดาษบันทึกหรือจารอักษรโดยใช้เหล็กจาร หนังสือผูกหนึ่ง ๆ มักใช้ใบลาน 24 แผ่น แต่อาจมีบางผูกมีจำนวนแตกต่างกันไป เมื่อจะรวมแผ่นใบลานที่จารึกเสร็จเป็นเล่ม

ต้องเจาะรูที่หัวท้ายแผ่นของทุกใบให้รูตรงกันแล้วร้อยรวมกันเป็นเล่มด้วยเชือกฟั่นจากเส้นด้าย เรียกว่า “สายสนอง” เรียกหนังสือแต่ละเล่มว่าเป็นหนังสือ 1 ผูก หนังสือผูกที่พบทั่วไปในลาวและภาคอีสานแบ่งออกเป็น 3 ประเภทคือหนังสือผูก หนังสือก้อมและหนังสือเทศน์

เวสสันดรชาดกในรูปแบบหนังสือใบลาน พบได้ทั่วไปตามวัดในประเทศไทยและประเทศลาว โดยเฉพาะอย่างยิ่งในภาคอีสานและภาคเหนือของไทย เช่น หนังสือใบลานเรื่องเวสสันดรชาดกของวัดพบที่วัดมหาธาตุ อำเภอเชียงคาน จังหวัดเลย จารด้วยอักษรธรรมลงในใบลาน ในยุคเริ่มต้นของการบันทึกคัมภีร์ทางพุทธศาสนา มักจะบันทึกด้วยหนังสือใบลานด้วยวิธีการจาร ซึ่งเป็นภูมิปัญญาของกลุ่มคนในอนุภูมิภาคลุ่มแม่น้ำโขง (มนัส สุขสาย, 2554) หนังสือใบลานที่บันทึกเรื่องราวเวสสันดรชาดกหรือมหาชาติได้แพร่กระจายตามดินแดนสองฝั่งแม่น้ำโขง ในฝั่งประเทศไทย ผู้วิจัย พบว่า มีเวสสันดรชาดกรูปแบบการเล่าเรื่องในหนังสือใบลานเป็นจำนวนมาก แต่ผู้วิจัยคัดเลือกเพื่อนำมาศึกษาในครั้งนี้ จำนวน 2 ฉบับ ได้แก่ เวสสันดรชาดก ฉบับเลยและเวสสันดรชาดก ฉบับนครพนม ส่วนในฝั่งประเทศลาวผู้วิจัยเลือกนำเวสสันดรชาดก ฉบับไชยะบุลี เวสสันดรชาดก ฉบับคำม่วน และเวสสันดรชาดก ฉบับจำปาสัก รวม 3 ฉบับที่นำมาศึกษาในครั้งนี้

จากการสำรวจข้อมูลในพื้นที่การศึกษา ผู้วิจัยพบว่า ชาวชุมชนชายแดนไทย-ลาว ยังคงนิยมเทศน์ผะเหวดหรือเทศน์มหาชาติจากหนังสือใบลาน ซึ่งเป็นการอนุรักษ์และสืบทอดวัฒนธรรมเก่า เห็นได้จากการที่ผู้วิจัยได้ลงพื้นที่ภาคสนามที่วัดหลวงปากเซ เมืองปากเซ แขวงจำปาสัก สาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว ได้เห็นการอ่านเวสสันดรชาดกฉบับใบลาน จากการสัมภาษณ์ได้ข้อมูลว่า การเทศน์มหาชาติจากหนังสือใบลานเป็นวัฒนธรรมของชาวเมืองปากเซ เนื่องจากเห็นว่า หนังสือใบลานเป็นสิ่งศักดิ์สิทธิ์ เป็นหนังสือที่บันทึกเรื่องราวของพระพุทธเจ้าเอาไว้ พระสงฆ์จะเก็บรักษาเวสสันดรชาดกไว้เป็นอย่างดี เนื่องจากเป็นสมบัติของวัดและชุมชน พระสงฆ์จะมีการฝึกเทศน์มหาชาติ ซึ่งเป็นทำนองที่เรียกว่า “เทศน์อ่าน” ไม่นิยมในการเทศน์แหล่ เนื่องจากเห็นว่า เป็นเรื่องราวศักดิ์สิทธิ์ควรให้ความเคารพสักการะ มากกว่าการทำให้เกิดความไพเราะเหมือนกับนักร้อง อีกนัยยะหนึ่งอาจเป็นการเคารพต่อพระวินัยที่มีข้อห้ามในการร้องรำทำเพลง

ส่วนที่วัดทุ่งศรีวิไล ตำบลชีทวน อำเภอเขื่องใน จังหวัดอุบลราชธานี มีสำนักฝึกเทศน์จากหนังสือใบลาน โดยพระสงฆ์หรือฆราวาสที่จะเข้าฝึกในสำนักนี้ จะต้องเรียนการเขียนและการอ่านอักษรธรรม อักษรไทน้อยให้ชำนาญ หลังจากนั้นก็จะฝึกอ่านหนังสือใบลาน และเทศน์มหาชาติทำนองอุบลราชธานี ซึ่งกัณฑ์ที่มีชื่อเสียงของวัดทุ่งศรีวิไลคือ กัณฑ์มัทรี ทำนองอุบลราชธานี ฉะนั้น จะเห็นได้ว่า แม้ในยุคปัจจุบันนี้งานบุญผะเหวดซึ่งกิจกรรมหลักคือการฟังเทศน์มหาชาติให้จบ 13 กัณฑ์ ภายใน 1 วัน เมื่อสังเกตแล้ว พระสงฆ์ที่มาเทศน์มหาชาติส่วนมากจะเทศน์จากหนังสือใบลาน ในลักษณะเช่นนี้อาจเป็นการเคารพต่อเวสสันดรชาดก ซึ่งถือว่าเป็นวรรณกรรมศักดิ์สิทธิ์และเป็นขนบการเทศน์เดิมของวัฒนธรรมลาวล้านช้าง



ภาพประกอบ 3 เวสสันดรชาดกฉบับใบลาน



ภาพประกอบ 2 เวสสันดรชาดกฉบับใบลาน

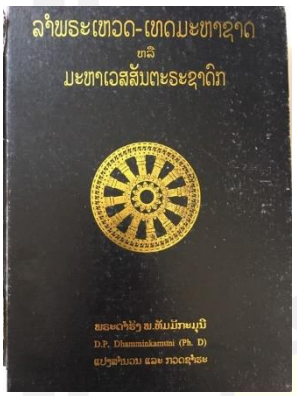
2) การเล่าเรื่องเวสสันดรชาดกในรูปแบบหนังสือปัจจุบัน

หนังสือ หมายถึง "เครื่องหมายใช้ขีดเขียนแทนเสียงหรือคำพูด เช่น อ่านหนังสือ เขียนหนังสือ ลายลักษณ์อักษร เช่น ขอให้เขียนเป็นหนังสือไว้ด้วย, จดหมายที่มีไปมา เช่น หนังสือราชการ เอกสาร บทประพันธ์ ข้อความที่พิมพ์หรือเขียนเป็นต้นแล้วรวมเป็นเล่มหรือเอกสาร ที่เขียนหรือพิมพ์ขึ้น" (ราชบัณฑิตสถาน, 2556) ส่วนหนังสือปัจจุบันคือ หนังสือที่พิมพ์ขึ้นในปัจจุบันโดยใช้อักษรที่ใช้ในปัจจุบันไม่ใช่หนังสือใบลานหรือการสลักแผ่นหิน รูปแบบการเล่าเรื่องเวสสันดรชาดกในหนังสือปัจจุบัน มีจำนวนหลายฉบับทั้งที่ปรากฏในสังคมไทยและสังคมลาว ในลักษณะเช่นนี้จะเห็นถึงพัฒนาการของการผลิตหนังสือขึ้นมาเพื่อตอบสนองความต้องการของนักบวชในฐานะของผู้เทศน์ หรือประชาชนในฐานะผู้ฟังเทศน์ การพิมพ์หนังสือเวสสันดรชาดกและตัวอักษรสมัยใหม่แทนตัวอักษรธรรมหรืออักษรไทน้อย ทำให้กลุ่มชนสามารถอ่านได้ทุกคน และอ่านได้ทุกเพศทุกวัย และข้อดีของหนังสือสมัยใหม่คือการเก็บรักษาได้ง่าย การหยิบจับเพื่อนำออกมาอ่านหรือเทศน์ทำได้โดยง่าย

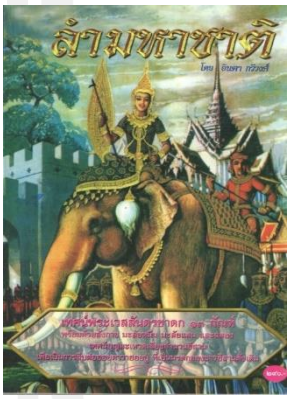
ในปัจจุบันนี้ทั้งสังคมไทยและสังคมลาว มีเทคโนโลยีการพิมพ์ที่ทันสมัย ธุรกิจการพิมพ์เป็นอีกธุรกิจหนึ่งที่สามารถเผยแพร่วรรณกรรมได้เป็นอย่างดี ซึ่งต่างจากสมัยก่อนคือวรรณกรรมหนึ่งเรื่องใช้เวลาจารลงใบลานหลายเดือน โดยเฉพาะวรรณกรรมเรื่องยาว ดังเช่น เวสสันดรชาดกหรือมหาชาติ จะต้องใช้เวลาไม่ต่ำกว่า 7 เดือน (คำมี สีบุนยัง, 2561) ในขณะที่เทคโนโลยีการพิมพ์สมัยใหม่ สามารถพิมพ์หนังสือได้ครั้งละจำนวนมาก ส่วนในทางฝั่งประเทศลาว กิจเรื่องการพิมพ์วรรณกรรมเพื่อเผยแพร่เป็นหน้าที่ของกรมวรรณคดีลาว กระทรวงวัฒนธรรมและการแถลงข่าว ซึ่งข้อจำกัดของการพิมพ์ลาวก็คือ การพิมพ์หนังสือจะต้องกลั่นกรองโดยรัฐและพิมพ์โดยรัฐ เอกชนมีส่วนร่วมน้อยมาก ส่วนในประเทศไทยมีสำนักพิมพ์ที่มีความหลากหลายในการพิมพ์เผยแพร่งานวรรณกรรม ได้แก่ โรงพิมพ์ ส.ธรรมภักดี กรุงเทพมหานคร โรงพิมพ์คลังนานาธรรม อำเภอเมือง

จังหวัดขอนแก่น โรงพิมพ์ศิริธรรม อำเภอเมือง จังหวัดอุบลราชธานี โรงพิมพ์มรดกอีสาน อำเภอเมือง จังหวัดอุบลราชธานี ซึ่งสำนักพิมพ์เหล่านี้ มีส่วนในการอนุรักษ์และสืบทอดวรรณกรรมโบราณตลอดจนเผยแพร่งานวรรณกรรมไปสู่คนรุ่นใหม่จนถึงปัจจุบันนี้

ลักษณะนี้จะเห็นได้ว่าเวสสันดรชาดกรูปแบบหนังสือสมัยใหม่ จึงมีความสำคัญและมีบทบาทในปัจจุบัน ทั้งในด้านการนำมาใช้เทศน์มหาชาติในงานบุญผะเหวดที่จะต้องประกอบพิธีกรรมในทุก ๆ ปี หรือด้านการศึกษาวรรณกรรมในสถาบันการศึกษา ตั้งแต่ระดับโรงเรียน วิทยาลัย มหาวิทยาลัย โดยเฉพาะด้านอักษรศาสตร์ ด้านมนุษย์ศาสตร์และสังคมศาสตร์ หรือด้านศิลปกรรมศาสตร์ เวสสันดรชาดก รูปแบบหนังสือปัจจุบัน สามารถที่จะทำให้ผู้ศึกษาในยุคปัจจุบันเข้าถึงได้โดยไม่ยาก ส่วนเวสสันดรชาดกที่ปรากฏในสังคมไทยและสังคมลาว ดังภาพตัวอย่าง



ภาพประกอบ 4 เวสสันดรชาดกฉบับภาษาลาว



ภาพประกอบ 5 เวสสันดรชาดก ฉบับภาษาไทย

ดังนั้นการเล่าเรื่องเวสสันดรชาดกผ่านรูปแบบวรรณกรรมลายลักษณ์ในชุมชนชายแดนไทย-ลาว จะปรากฏให้เห็น 2 ลักษณะคือ เวสสันดรชาดกฉบับหนังสือใบลานที่มีการอนุรักษ์และสืบทอดมาตั้งแต่อดีตจนถึงปัจจุบัน การเล่าเรื่องผ่านหนังสือใบลานยังต้องอาศัยพระสงฆ์นักเทศน์ที่เป็นคนเล่าโดยอาศัยท่วงทำนองของการเทศน์ มีการใส่น้ำเสียงและอารมณ์ตลอดการเล่าเรื่อง การเล่าเรื่องผ่านหนังสือใบลานยังคงได้รับความนิยมในปัจจุบัน และพระสงฆ์ก็พยายามรักษาขนบธรรมเนียมในการเทศน์มหาชาติจากหนังสือใบลาน เนื่องจากเป็นองค์ประกอบหนึ่งที่ทำให้เวสสันดรชาดกเกิดความศักดิ์สิทธิ์ นอกจากนี้หนังสือปัจจุบันที่ใช้เทคโนโลยีในการพิมพ์ ยังเป็นรูปแบบการเล่าเรื่องแบบวรรณกรรมลายลักษณ์ที่ได้รับความนิยมในปัจจุบัน ซึ่งเทคโนโลยีการพิมพ์เป็นการช่วยเผยแพร่เวสสันดรชาดกได้ทุกกลุ่มเป้าหมาย เช่น พระสงฆ์สามเณร นักศึกษา นักเรียน นักวิชาการ ประชาชนทั่วไปได้เข้าถึงเวสสันดรชาดกได้ง่ายขึ้น ในลักษณะเช่นนี้แสดงให้เห็นว่า ถึงแม้เวสสันดรชาดกจะผ่านกาลเวลามานานหลายร้อยปี แต่ก็ยังเป็นวรรณกรรมที่สามารถรวมคนเข้าไว้

ด้วยกันมากกว่าวรรณกรรมเรื่องอื่น ๆ และสามารถดำรงอยู่ได้ในโลกที่มีการเปลี่ยนแปลง ดังจะเห็นการดำรงอยู่ในสังคมปัจจุบัน

3) การเล่าเรื่องเวสสันดรชาดกในรูปแบบประเพณีพิธีกรรม

ประเพณี หมายถึง กิจกรรมที่มีการปฏิบัติสืบเนื่องกันมา เป็นเอกลักษณ์และมีความสำคัญต่อสังคม เช่น การแต่งกาย ภาษา วัฒนธรรม ศาสนา ศิลปกรรม กฎหมาย คุณธรรม ความเชื่อ ฯลฯ อันเป็นบ่อเกิดของวัฒนธรรมของสังคมเชื้อชาติต่างๆ กลายเป็นประเพณีประจำชาติ และถ่ายทอดกันมาโดยลำดับ หากประเพณีนั้นดีอยู่แล้วก็รักษาไว้เป็นวัฒนธรรมประจำชาติ หากไม่ดีก็แก้ไขเปลี่ยนแปลงไปตามกาลเทศะ (ราชบัณฑิตยสถาน, 2556) ส่วนคำว่า พิธีกรรม หมายถึง การบูชา แบบอย่างหรือแบบแผนต่าง ๆ ที่ปฏิบัติในทางศาสนา (ราชบัณฑิตยสถาน, 2556)

ดังนั้น ประเพณีและพิธีกรรมจึงเป็นรูปแบบการเล่าเรื่องเวสสันดรชาดกอีกรูปแบบหนึ่งที่มีกิจกรรมที่เกี่ยวกับความเชื่อ ความศรัทธา โดยมากจะเป็นกิจกรรมเกี่ยวกับศาสนา ดังจะเห็นได้จากชาวชุมชนชายแดนไทย-ลาว มีประเพณีพิธีกรรมโดยยึดตามฮีตสิบสองคองสิบสี่ ซึ่งถือปฏิบัติมาจากยุคล้านช้างในอดีต คำว่า “ฮีต” มาจากคำภาษาบาลีว่า จารีตะ หมายถึงประเพณีที่เคยทำมาในแต่ละเดือน ครบ 12 เดือนซึ่งได้กำหนดขึ้นเมื่อใดไม่มีหลักฐานบันทึกไว้ แต่เป็นที่สังเกตมีการเปลี่ยนแปลงเนื้อหาของฮีตคองนั้นเรื่อยมาตาม ยุคสมัยของสังคม ซึ่งมีปรากฏขึ้นในหนังสือบูฮานของหลวงพระบาง ที่กล่าว “ฮีตสิบสองแต่บูฮาน” เจ้าฤาษีสองพี่น้องสั่งสอนไว้กับพระยาสมมุติราชมาแต่ก่อนยังไม่มีศาสนา พุทธเจ้าเป็นท้าวเป็นพญาเสวยราชสมบัติ ในบ้านเมืองให้ปฏิบัติตามฮีตสิบสองอย่างอย่าได้ขาด บ้านเมืองจึงจะเจริญรุ่งเรือง” (กระทรวงแถลงข่าวและวัฒนธรรม, 2000)

ฮีตสิบสองในยุคล้านช้างโบราณในรัชสมัยของพระเจ้าฟ้างุ้ม ได้กำหนดฮีตสิบสองคองสิบสี่ ที่ยังยึดอยู่กับความเชื่อดั้งเดิมอยู่มาก ดังเช่น เดือนเจียงให้เลี้ยงผีฟ้าผีแถน เดือนเจ็ดบูชามเหศักข์อารักษ์หลักเมือง จนในรัชสมัยของพระเจ้าสุริยะวงศาธรรมิกราช พระองค์ได้มีการบรรจุกิจกรรมที่เป็นความเชื่อทางพุทธศาสนาเข้าไปและถอดถอนกิจกรรมที่เป็นความเชื่อดั้งเดิมที่สืบทอดมาตั้งแต่สมัยพระเจ้าฟ้างุ้มออก กิจกรรม ที่ถือว่าสำคัญที่ถูกเพิ่มเข้ามา คือ บุญเดือนสี่ หรือบุญผะเหวด ซึ่งเป็นบุญที่ได้รับการสืบทอดมาจนถึงทุกวันนี้ (กระทรวงแถลงข่าวและวัฒนธรรม, 2000) ประเพณีพิธีกรรมเป็นการเล่าเรื่องอีกรูปแบบหนึ่งของเวสสันดรชาดกที่ได้รับการอนุรักษ์และสืบทอดของกลุ่มคนทั้งสองฝั่งแม่น้ำโขง เวสสันดรชาดกในฐานะตัวบททางวัฒนธรรมได้มีส่วนในการเป็นที่มาในการประกอบพิธีกรรมบุญผะเหวดและงานบุญหลวง ดังที่ผู้วิจัยจะได้นำเสนอ ดังนี้

3.1) บุญผะเหวด หรือบุญมหาชาติ

บุญผะเหวดหรือ บุญมหาชาติ ถือกันว่าเป็นชาดกเรื่องใหญ่และสำคัญกว่าเรื่องอื่น ๆ เพราะเป็น พระชาติสุดท้ายของพระโพธิสัตว์ ซึ่งได้บาเพ็ญพระบารมีครบถ้วนทั้ง 10 ประการก่อนจะบรรลุพระโพธิญาณเป็นพระสัมมาสัมพุทธเจ้าในชาติปัจจุบัน พระองค์ได้บาเพ็ญบารมีอัน

ยิ่งใหญ่ คือ ทานบารมี ชาวพุทธจึงถือเป็นอานิสงส์อันแรงกล้า ถ้าได้ฟังเทศน์มหาเวสสันดรชาดกโดยตลอด ยิ่งถ้าได้ฟังคาถาบาลีครบพันคาถาติดต่อกันไปทั้งสิบสามกัณฑ์ให้จบในวันเดียวก็จะได้อานิสงส์สูงส่งยิ่งขึ้น (พรชัย ศรีสารคาม, 2538)

บุญผะเหวด บุญพระเวส หรือบุญมหาชาติ บุญประจำเดือนสี่ตามฮีตสิบสองที่ชาวอีสานยังสืบสานเป็นงานบุญใหญ่ประจำปีของท้องถิ่น และความเกี่ยวข้องกับชาดกเรื่อง พระมหาเวสสันดร ชาดกที่แสดงบารมี 10 ประการของพระชาติสุดท้ายของพระพุทธเจ้าที่ได้ทรงเพียรบำเพ็ญเพื่อจะได้ตรัสรู้เป็นพระพุทธเจ้า ในภาษาอีสานจะออกเสียง “พระเวส” เป็น “ผะเหวด” จึงเป็นชื่อเรียกบุญนี้ว่า “บุญผะเหวด” บ้างก็เรียก “บุญมหาชาติ” เพราะเป็นชาติกาลที่สำคัญที่สุดของพระพุทธเจ้า (จารุบุตร เรืองสุวรรณ, 2520)

สวิง บุญเจิม (2539) กล่าวว่า ชาวอีสานมีความเชื่อที่ถูกบันทึกไว้ในหนังสือเทศน์มาลัยหมื่นมาลัยแสนว่า พระผู้จะมาตรัสรู้เป็นพระพุทธเจ้าในอนาคต คือ พระศรีอริยเมตไตย ใครอยากจะพบเห็นท่านและร่วมในศาสนาของท่าน จะต้องไม่ฆ่าพ่อฆ่าแม่ ฆ่าสมณชีพราหมณ์ ทำลายสงฆ์ให้แตกกัน และจะต้องฟังเทศน์ผะเหวด หรือเทศน์พระเวสสันดรชาดกทั้ง 13 กัณฑ์ให้จบในหนึ่งวัน ถือว่าได้ผลานิสงส์มากแม้แต่น้ำมนต์ที่ตั้งไว้ในขณะเทศน์ก็จะนำมาประพรมเพื่อกันเสนียดจัญไรได้

การจัดงานบุญผะเหวด จะนิยมจัดในช่วงเดือน 3-4 หรือราวเดือนกุมภาพันธ์-มีนาคม ใช้เวลาในการจัดงานราว 3 วัน หมู่บ้านหรือชุมชนใดจะจัดงานบุญนี้ก็จะมีการบอกกล่าวพี่น้อง หรือหมู่บ้านใกล้เคียงให้มาช่วยและร่วมบุญกัน ทำให้เกิดสายสัมพันธ์และความสามัคคีกัน

พระอริยานุวัตร เขมจารี (2506) ได้รวบรวมระเบียบการจัดงานประเพณีทำบุญผะเหวดของภาคอีสานไว้ ซึ่งประกอบด้วยขั้นตอนต่าง ๆ ดังนี้

1) ก่อนถึงวันรวมบุญผะเหวด

1. กำหนดวันจัดงานบุญผะเหวด โดย ผู้นำชุมชน ผู้นำวัด ทายกทายิกา ผู้เกี่ยวข้องจะมาประชุมหารือกันเพื่อกำหนดวันจัดงานบุญผะเหวดประจำชุมชนขึ้น ซึ่งจะนิยมทำกันในเดือน 3-4 ไม่จำกัดว่าเป็นวันขึ้นหรือวันแรม เอาความสะดวกเป็นสำคัญ ปัจจุบันจึงเห็นว่าจะมีการจัดงานบุญผะเหวดขึ้นในวันเสาร์หรือวันอาทิตย์เป็นส่วนใหญ่

2. หนังสือชาดกเรื่องพระมหาเวสสันดรที่ถูกบันทึกลงในใบลานด้วยอักษรธรรม ซึ่งมีทั้งหมด 13 ผูก 13 กัณฑ์ จะถูกแบ่งและกำหนดพระสงฆ์สามเณรให้เป็นผู้เทศน์ในแต่ละกัณฑ์

3. ทำหนังสือบอกบุญ ฎีกานิมนต์พระจากวัดต่าง ๆ มาเทศน์และมาร่วมงาน พร้อมนำส่งหนังสือเทศน์กัณฑ์ต่าง ๆ ตามที่ได้ระบุไว้ไปยังพระสงฆ์สามเณรที่ถูกนิมนต์ให้มาเทศน์กัณฑ์นั้น ๆ ส่วนพระสงฆ์สามเณรของวัดที่จัดงาน รูปที่มีความชำนาญในการเทศน์ก็อาจจะถูก

นิมนต์ให้มาเทศน์เฉพาะกัณฑ์พิเศษด้วยก็ได้ นอกจากนั้นแล้ว ก็จะมีการป่าวประกาศให้ชาวบ้านในชุมชนต่าง ๆ ที่อยู่ใกล้เคียงกันมาร่วมงานบุญด้วย

2) วันรวมบุญผะเหวด หรือวันโฮมบุญผะเหวด

1. จัดสถานที่เพื่อต้อนรับ โดยผู้นำชุมชน ชาวบ้าน พระสงฆ์สามเณรในวัดจะร่วมแรงร่วมใจช่วยกันจัดสถานที่ จัดเตรียมสิ่งของสำหรับร่วมในงานบุญและสำหรับต้อนรับผู้มาร่วมงานบุญ ประกอบด้วย ทำธุงชัยหรือธุงหางยาวผู้ไว้กับปลายไม้ไผ่ ปักไว้ทั้ง 4 ทิศ ทำที่วางข้าวพันก้อนบูชาติดกับหลักธุง 8 อัน ฉัตรใหญ่ 8 อัน ฝังติดกับหลักธุง ฉัตรน้อย 8 อัน ตั้งไว้บริเวณรอบธรรมาสน์ ขันหมากเบ็ง 8 อัน ตั้งไว้ติดหลัก ธุงรอบบริเวณ ขันหมากเบ็ง 2 อัน ตั้งไว้ที่หออุปคุต ธุงช่อทำให้ได้จำนวนเท่ากับธุงชัย ฝานต้นโสนให้เป็นริ้ว (ฝานดอกโน) เพื่อนำมาย้อมสีทำเป็นดอกไม้สีสันต่าง ๆ ใช้ประดับตกแต่งธรรมาสน์สำหรับให้พระสงฆ์สามเณรขึ้นไปนั่งเทศน์กัณฑ์ต่าง ๆ

อุบาสกฝ่ายหญิงพากันทำพวงมาลัยด้วยดอกสะแบง หมากหวาย หมากเดือย หมากลิ้นฟ้า ตัดกระดาษเป็นพวงมาลัย พวงมาลัยข้าวตอก แขวนห้อยย้อยในบริเวณศาลาการเปรียญรอบธรรมาสน์เทศน์ให้ตั้งโอ่งน้ำไว้ 4 โอ่ง สมมติเป็นสระ 4 สระ แต่ละสระมีจอก แหน บัวเผื่อน บัวขาบ ใบบัวหลวง ปลา กุ้ง ตัวเหนี่ยว (ตัวอ่อนแมงปอ) ปู หอย ใส่ให้ครบทุกโอ่ง ทำตาข่ายล้อมให้ดี มีการทำรูปสัตว์ต่าง ๆ แขวนไว้ในศาลาการเปรียญ เช่น รูปนกกระจิบ นกกระจาบ เสือ สิงห์ แรด ช้าง นกยูง นกเค้าแมว เต่า ปลา มังกร จระเข้ รวงผึ้งรวงมิ้ม เป็นต้น

นำต้นกล้วย ต้นอ้อย ผูกมัดติดต้นเสาชั้นในให้ได้ 8 ทิศ ทะลายมะพร้าว ทะลายตาล เครือกล้วย ผูกแขวนห้อยไว้บนขื่อของศาลาการเปรียญ และขึงแขวนผ้าผะเหวด หรือผ้าที่เขียนรูปเกี่ยวกับชาดกมหาเวสสันดร ไว้โดยรอบศาลาการเปรียญ เมื่อฟังเทศน์จะได้มองดูภาพ ทำให้เข้าใจและได้อรรถรสยิ่งขึ้นตลอดจนในช่วงเย็นของวันรวม อาจจะหาดอกไม้จากป่า เช่น ดอกจาน ดอกงวงสุ่ม ดอกลำดวน ดอกคัดเค้า ดอกพะยอม หรือดอกรัง มามัดติดไว้ตามเสาของศาลาการเปรียญ

2. จัดหาเครื่องกิริยาบูชาผะเหวดให้ครบ เรียกว่า เครื่องฮ้อยเครื่องพัน (เครื่องร้อยเครื่องพัน) หรือเครื่องคุรุพัน ประกอบด้วย ธูป 1000 ดอก เทียน 1000 เล่ม ดอกบัวหลวง 1000 ดอก บัวอีแบ้ (บัวเผื่อน) 1000 ดอก บัวทอง 1000 ดอก ดอกผักตบ 1000 ดอก ดอกกางของ(ดอกกาสลอง) 1000 ดอก เหมี่ยง 1000 ดอก หมากพลู 1000 คำ มวนยา 1000 มวน ข้าวตอกใส่กระทงน้อยใหญ่ 1000 กระทง ข้าวพันก้อน 1000 ก้อน ธุงกระดาษ 1000 อัน

โบราณอีสานเชื่อว่าถ้าแต่งเครื่องกิริยาบูชามหาชาติไม่ถูกหรือไม่ครบมักเกิดอุบาทว์ต่าง ๆ เช่น เกิดความแห้งแล้ง หรือฟ้าผ่าแล้ง ไม่มีความสงบสุข จึงให้ความสำคัญกับในการจัดเตรียมเครื่องกิริยาบูชามหาชาตินี้มากและรักษาจารีตนี้ไว้อย่างเหนียวแน่น

3. จัดทำหออุปคุต สวิง บุญเจิม (2539) กล่าวว่า โบราณอีสานมีความเชื่อว่า พระอุปคุตเป็นพระอรหันต์ผู้มีฤทธิ์มากรูปหนึ่ง เกิดสมัยพระเจ้าอโศกมหาราช ในการทำบุญใหญ่อะไรก็ตามมารที่เป็นคู่เวรของพระพุทธเจ้ามักจะมาขัดขวางเสมอ ไม่มีใครสามารถปราบได้ นอกจากท่านพระอุปคุตมหาเถระรูปนี้เท่านั้น ซึ่งท่านเป็นลูกของนางมัจฉา ท่านจึงมีวัดของท่านอยู่ที่สะดือทะเล ดังนั้น เวลาเชิญพระอุปคุต จึงนิยมไปเชิญในที่ที่มีน้ำ (สมมุติ) ไม่ว่าจะเป็นแม่น้ำ หนองน้ำ สระน้ำ หรือบ่อน้ำก็ได้ บุญผะเหวดเป็นงานบุญใหญ่ เพื่อป้องกันเกิดเหตุร้ายจากพญามารดังกล่าวมากลั่นแกล้ง ท่านจึงให้อาราธนาพระอุปคุตมาคุ้มครองด้วย

การทำหอพระอุปคุต มีระเบียบประเพณีที่พึงปฏิบัติ ดังนี้

ยกเสาไม้ไผ่ 4 เสา สูงประมาณ 1 เมตร สานไม้ไผ่ลายขัดปิดล้อม 3 ด้าน จะมุงหลังคาหรือไม่ก็ได้ จัดหาต้นกล้วยต้นอ้อยผูกติดไว้กับเสา การปลูกหออุปคุตนั้นให้ปลูกไว้ด้านทิศตะวันออกของศาลาการเปรียญ ห่างออกไปประมาณ 6-7 เมตร เพื่อให้สามารถแห่กัณฑ์เทศน์หรือกัณฑ์หลอนรอบศาลาการเปรียญได้ และให้ปลูกหันหน้าไปทางทิศตะวันตกเสมอซึ่งจะทำให้หออุปคุตหันหน้าไปตรงกับศาลาการเปรียญพอดี เตรียมเครื่องอัฐบริขาร ได้แก่ บาตร ไตรจีวร มีดโกน ร่มรองเท้า ผ้ากรองน้ำ อาสนะ หมอนพิง ขันน้ำหรือแก้วน้ำ ไว้ให้เรียบร้อย การเชิญพระอุปคุตนั้น ก่อนเชิญให้เขียนคาถาพระอุปคุตลงใบลานหรือกระดาษ และนำไปวางไว้ในหออุปคุต 1 แผ่น และเขียนอีก 8 แผ่น ไปผูกติดไว้ตามเสาหลักธุงทั้ง 8 ทิศทุกเสา

การเชิญพระอุปคุตเข้าสู่หอนั้น นิยมเชิญในวันเริ่มงานหรือวันรวมบุญผะเหวด ประมาณบ่าย 3-4 โมง โดยธรรมเนียมเดิมนั้นจะแต่งขันธ์ 5 ขันธ์ 8 ไปเชิญพระอุปคุตที่ท่าน้ำ สระน้ำ บ่อน้ำ ห้วยหนอง คลองบึง ก่อนจะอาราธนาเชื้อเชิญให้พร้อมกันกล่าวคำบูชาพระรัตนตรัย ไหว้พระตั้งนโม 3 จบ ป่าวสัคเคชุมนุมเทวดา แล้วจึงกล่าวคำอาราธนาเชื้อเชิญแห่พระอุปคุตเข้าสู่หอนั้นให้ตีฆ้อง กลอง นำหน้าก่อนโดยแห่ทักษิณาวัตรรอบศาลาการเปรียญ จึงนิมนต์ขึ้นหอ โดยเอาขันธ์ 5 ขันธ์ 8 วางพร้อมถวายเครื่องอัฐบริขาร จัดภัตตาหารเช้า-เพล พร้อมน้ำ ข้าวต้ม ขนม ถวายจนตลอดงาน งานบุญก็จะสงบสุขดี




ภาพประกอบ 6 พิธีเชิญพระอุปคุตและหอพระอุปคุตในงานบุญผะเหวด บ้านนาใหญ่ ตำบลนาใหญ่ อำเภอธาตุพนม จังหวัดนครพนม

4. การเชิญพระเวสสันดรเข้าเมือง จะเริ่มพิธีในเวลาประมาณ 15.00 น. ซึ่งอาจจะดำเนินการแบบเต็มรูปแบบหรือบางส่วนก็ได้ ดังนี้

สมมุติตัวละคร คือ เตรียมผู้ชาย 1 คน แสดงเป็นพระเวสสันดร และผู้หญิง 1 คน แสดงเป็นนางมัทรี ให้ทั้งสองคนแต่งกายเหมือนกษัตริย์สมัยก่อนและให้ไปรออยู่ที่ป่าตรงที่เคยไปเชิญพระเวสสันดรเข้าเมืองทุกปี ให้มีการจัดเตรียมการเชิญ เช่น ขันเชิญ ซึ่งนิยมทำขันหมากเบ็ง 1 คู่ บางแห่งก็เอาขันธ์ 5 ขันธ์ 8 และเตรียมคนเชิญเป็นผู้ชาย 1 คน และผู้หญิง 1 คน ทั้งสองคนจะเป็นผู้เอาขันดอกไม้ไปเชิญพระเวสสันดรเข้าเมือง มีการจัดขบวนเชิญซึ่งประกอบด้วย 4 ขบวน คือ ขบวนเสนาช้าง เสนาม้า เสนารถ และเสนาทางเท้า ดังนี้

เสนาช้าง เป็นขบวนช้างซึ่งจะมีพระเจ้ากรุงสญชัย พระนางผุสดี ชาลี และกัณหา ทรงนั่งออกไปเชิญพระเวสสันดรเป็นขบวนหน้า **เสนาม้า** แต่งตัวเป็นทหารขี่ม้าเป็นองครักษ์ติดตามขบวนช้าง เป็นขบวนที่ 2

เสนารถ จะมีเกวียนหรือรถอย่างน้อย 2 คัน คันที่ 1 ให้พระสงฆ์นั่งเพื่อไปเชิญพระเวสสันดร คนที่ 2 ให้ผู้เชิญนั่ง พร้อมทั้งขันเชิญก็ให้อยู่บนรถคันนี้ **เสนาเท้า** เป็นขบวนแห่ของชาวบ้านผู้เดินเท้าถือราชวัตร ฉัตร ธง เดินกันเป็นแถว ขบวนดนตรี เช่น กลอง ฉาบ พิณ ขลุ่ย แคน และขบวนฟ้อน หรือกลุ่มที่ชอบความสนุกสนาน ให้อยู่ในขบวนนี้ ซึ่งจะเป็นขบวนรั้งท้าย การจัดขบวนเชิญนี้สามารถจัดแค่บางขบวนก็ได้ แต่ส่วนที่ขาดไม่ได้คือ พระเวสสันดร นางมัทรี และชาวเมืองที่ไปอัญเชิญพระเวสสันดรเข้าเมือง



ภาพประกอบ 7 ขบวนแห่พระเวสสันดรเข้าเมืองวัดบ้านเหล่าสามัคคี เมืองทาแขก แขวงคำม่วน สาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว

เมื่อไปถึงที่พำนักของพระเวสสันดรแล้ว ให้ผู้เชิญชายหญิงเข้าไปเชิญพระเวสสันดรและนางมัทรีออกมานั่งยังที่เตรียมไว้ เริ่มพิธีเชิญ โดยผู้ชายจะนั่งคุกเข่ายกขันดอกไม้และกล่าวเชิญพระเวสสันดร เมื่อพระเวสสันดรตกลงกลับเข้าเมืองแต่ขอฟังฉักขัตติย์บั้นเชิญจากพระอาจารย์ก่อน จึงนิมนต์พระเทศน์ฉักขัตติย์บั้นเชิญ พอเทศน์จบ ผู้ถือขันเชิญจึงยกขันดอกไม้เข้าไปหาพระเวสสันดรและนางมัทรี ทั้งสองพระองค์รับขัน ผู้ไปแห่พระเวสสันดรก็สาธุการขึ้นพร้อมกัน 3 ครั้ง และลั่นฆ้องชัย 3 ครั้ง จากนั้นจัดขบวนกลับ โดยให้พระเวสสันดร นางมัทรี กัณหา ชาลี พระเจ้าสัญชัย และพระนางผุสดีนั่งรถคันเดียวกัน

5. พิธีกรรมในตอนเย็นของวันรวมบุญ ผู้เข้าร่วมงานจะมารวมกันที่วัดเพื่อสวดมนต์บูชาพระรัตนตรัยและอาราธนาพระสงฆ์เทศน์มาลัยหมื่นมาลัยแสน โดยพระสงฆ์ผู้เทศน์จะใช้ทำนองเทศน์มหาชาติธรรมวัตร จนเวลาประมาณ 18.00-19.00 น. จึงตั้งบาตรน้ำมนต์ โยงด้ายสายสิญจ์รอบศาลาการเปรียญ และนิมนต์พระเจริญพระปริตมงคลสวดชัยน้อยชัยใหญ่ จบแล้วจึงอาราธนาเทศน์ธรรมดา เทศน์พระโพธิสัตว์บั้นต้น อิติปิโส ฯลฯ เทศน์จบจึงจัดให้มีมหรสพตลอดคืนซึ่งหนุ่มสาวจะสนุกสนานกันมาก

3) วันงานบุญผะเหวด

วันงานบุญผะเหวด จะเริ่มงานกันตั้งแต่เช้ามืดเพื่อพระสงฆ์จะได้เทศน์จบทุกกัณฑ์ภายในหนึ่งวัน โดยเวลาประมาณ 04.00-05.00 น. ชาวบ้านผู้ร่วมงานจะพร้อมกันแห่ข้าวพันก้อนรอบ

ศาลาการเปรียญ ขณะที่แห่นั้นจะตีฆ้องตีกลองเป็นจังหวะไปด้วย ข้าวพันก้อนที่ถือมาแห่จะถูกนำไปบูชาไว้ตามต้นเสาธงทั้ง 8 ทิศบ้าง บูชาที่หอพระอุปคุตบ้าง ถือขึ้นบนศาลาการเปรียญเพื่อบูชากัณฑ์เทศน์บ้าง

การแห่ข้าวพันก้อนจะแห่กัน 3 รอบแล้วจึงขึ้นไปที่ศาลาการเปรียญ เพื่อกล่าวคำบูชาข้าวพันก้อน ป่าวสัคเคชุมนุมเทวดา อาราธนาสังกาศเพื่อให้พระเทศน์สังกาสโดยใช้ทำนองสีทันดร เทศน์จบให้กล่าวประกาศอัญเชิญเทวดาและหว่านข้าวตอกดอกไม้รับเหล่าเทวดา จึงกล่าวคำอาราธนาผะเหวด พระสงฆ์ผู้รับผิดชอบการเทศน์ในแต่ละกัณฑ์ก็จะขึ้นธรรมาสน์และเทศน์ไปทีละกัณฑ์ตามลำดับ เริ่มจากกัณฑ์ทศพรไปจนถึงกัณฑ์นครซึ่งเป็นกัณฑ์สุดท้าย

4) การฟังเทศน์ผะเหวด

ในขณะที่มีการเทศน์ผะเหวดจะมีแนวปฏิบัติต่าง ๆ ดังนี้

1. ในขณะที่ฟังเทศน์ผะเหวดจะต้องคอยจุดธูปเทียนประจำกัณฑ์เทศน์นั้น ๆ เพื่อบูชาคาถาเทศน์ ดังนี้

กัณฑ์ทศพร ธูป 19 ดอก เทียน 19 เล่ม เทียนง่าม 1 เล่ม
กัณฑ์หิมพานต์ ธูป 134 ดอก เทียน 134 เล่ม เทียนง่าม 2 เล่ม
กัณฑ์ทานกัณฑ์ ธูป 209 ดอก เทียน 209 เล่ม เทียนง่าม 3 เล่ม
กัณฑ์วนปเวส ธูป 57 ดอก เทียน 57 เล่ม เทียนง่าม 4 เล่ม
กัณฑ์ชูชก ธูป 79 ดอก เทียน 79 เล่ม เทียนง่าม 5 เล่ม
กัณฑ์จุลพน ธูป 35 ดอก เทียน 35 เล่ม เทียนง่าม 6 เล่ม
กัณฑ์มหาพน ธูป 80 ดอก เทียน 80 เล่ม เทียนง่าม 7 เล่ม
กัณฑ์กุมาร ธูป 101 ดอก เทียน 101 เล่ม เทียนง่าม 8 เล่ม
กัณฑ์มัทรี ธูป 90 ดอก เทียน 90 เล่ม เทียนง่าม 9 เล่ม
กัณฑ์สักกะบรรพ ธูป 43 ดอก เทียน 43 เล่ม เทียนง่าม 10 เล่ม
กัณฑ์มหาราช ธูป 69 ดอก เทียน 69 เล่ม เทียนง่าม 11 เล่ม
กัณฑ์ฉขัตติ ธูป 36 ดอก เทียน 36 เล่ม เทียนง่าม 12 เล่ม
กัณฑ์นคร ธูป 49 ดอก เทียน 49 เล่ม เทียนง่าม 13 เล่ม

2. ให้ตั้งกระถางธูปใบใหญ่ 2 ใบ หม้อน้ำมนต์ใบใหญ่ 2 หม้อ ไว้ที่หน้าธรรมาสน์เทศน์ บนปากหม้อน้ำมนต์ให้ทำราวเทียนวางพาดกลาง เพื่อวางเทียน

3. เมื่อเริ่มเทศน์กัณฑ์ทศพร ก็ให้จุดธูปเทียนประจำกัณฑ์ทศพร ซึ่งประกอบด้วยธูป 19 ดอก เทียน 19 เล่ม เทียนง่าม 1 เล่ม โดยให้จุดให้หมดในระหว่างการเทศน์กัณฑ์นั้น ๆ อย่าจุดปะปนกับกัณฑ์อื่น กัณฑ์ต่อมาก็ให้จุดธูปเทียนเท่ากับจำนวนที่กำหนดไว้ตามลำดับไป ฉะนั้นจะต้องเตรียมธูปเทียมให้เพียงพอสำหรับจุดในแต่ละกัณฑ์

4. การเทศน์แต่ละกัณฑ์อาจใช้พระผู้เทศน์มากกว่า 1 รูป เมื่อแต่ละรูปเทศน์จบจะมีการหว่านข้าวตอก ดอกไม้ ข้าวสาร ผู้จุดธูปเทียนและเทียนง่ามและผู้ที่หว่านข้าวตอก ดอกไม้ หรือข้าวสาร ต้องนั่งประจำจุดเพื่อปฏิบัติหน้าที่ดังกล่าว

5. น้ำมนต์ ด้าย หรือสิ่งของต่าง ๆ ที่ใช้ในพิธีการเทศน์ผะเหวดแล้วถือว่ามีความศักดิ์สิทธิ์ จะถูกแจกจ่ายให้ผู้ฟังเทศน์เพื่อนำไปบูชา รวมทั้งหนังสือใบลาน ก็นิยมนำไปป้องกันเสนียดจัญไรและอันตรายต่าง ๆ





ภาพประกอบ 8 การฟังเทศน์มหาชาติวัดโขงเจียม ตำบลโขงเจียม อำเภอโขงเจียม จังหวัดอุบลราชธานี

5) การถวายกัณฑ์เทศน์

ผู้ที่เป็นเจ้าของกัณฑ์เทศน์ มีแนวปฏิบัติ ดังนี้

1. นำเครื่องกัณฑ์เทศน์ไปที่วัดเพื่อถวายพระประจำกัณฑ์เทศน์ที่ได้จองไว้

2. ก่อนถวายเครื่องกัณฑ์ให้จุดธูปเทียนไหว้พระ และกล่าวคำถวาย ประเคนพระผู้รับเครื่องกัณฑ์จะกล่าวอนุโมทนาว่ายถา เจ้าของเครื่องกัณฑ์ก็จะกรวดน้ำ จนจบก็กราบเป็นอันเสร็จพิธี

3. กัณฑ์หลอน คือ เครื่องกัณฑ์ของผู้มีศรัทธานำมาถวายในวันฟังเทศน์ผะเหวดที่ไม่เจาะจงว่าจะถวายรูปใดรูปหนึ่ง ให้พระรูปที่กำลังเทศน์อยู่บนธรรมาสน์นั้นเป็นผู้รับประเคนกัณฑ์หลอน พระผู้รับกัณฑ์หลอนนั้นจะเรียกว่า “ถูกกัณฑ์หลอน” โยมผู้นำกัณฑ์หลอนมานั้น เรียกว่า “เจ้าของกัณฑ์หลอน”

เมื่อพิจารณาแล้ว เห็นได้ว่าบุญผะเหวดก็คือประเพณีพิธีกรรมที่กระทำในเดือนสี่ ดังนั้นจึงมีชื่อเรียกอีกอย่างหนึ่งว่า “บุญเดือนสี่” เป็นพิธีกรรมที่จัดขึ้นมาเพื่อรำลึกถึงถึงพระเวสสันดรและการฟังเทศน์มหาชาติให้จบ 13 กัณฑ์ ภายใน 1 วัน เพื่ออานิสงส์ที่จะได้ไปเกิดในยุคของพระศรีอาริยเมตไตรยพุทธเจ้า และเป็นมีกิจกรรมการบริจาคทาน การเสียสละเพื่อผู้อื่น การเห็นแก่ประโยชน์

ส่วนรวมมากกว่าส่วนตน นอกจากนี้บุญผะเหวดยังเป็นการสร้างพื้นที่ความทรงจำทางสังคม เป็นประเพณีที่สามารถสร้างเครือข่ายทางสังคมและสร้างพลังชุมชนได้เป็นอย่างดี

3.2) บุญหลวง

บุญหลวง มาจากคำว่า “หลวง” ในภาษาอีสาน แปลว่า “ใหญ่ กลาง ส่วนรวม” ดังนั้น ประเพณีงานบุญหลวงจึงมีชื่อเรียกอีกอย่างหนึ่งว่า “งานบุญใหญ่” ซึ่งในทางปฏิบัติแล้วถือว่าเป็นประเพณีที่ยิ่งใหญ่และมีความสำคัญที่สุดอีกประเพณีหนึ่งของชาวอำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย (กาญจนา สวนประดิษฐ์, 2533) ประเพณีพิธีกรรมงานบุญหลวง คือ ประเพณีประดิษฐ์ที่เป็นการผสมผสานความเชื่อระหว่างพุทธศาสนากับความเชื่อเรื่องผีเจ้านายซึ่งเป็นความเชื่อดั้งเดิมของชาวอำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย ในพิธีกรรมบุญหลวงจะมีทั้งพิธีพุทธและพิธีกรรมบูชาผี

งานบุญหลวงที่ด่านซ้ายเป็นการรวมเอา “ งานบุญผะเหวด ” ซึ่งเป็นฮีตเดือน 4 และ “งานบุญบั้งไฟ” ฮีตเดือน 6 เข้าด้วยกัน ในช่วงเดือน 8 ข้างขึ้น เป็นการสร้างศรัทธาและสร้างขวัญกำลังใจให้กับการเริ่มต้นฤดูเพาะปลูกที่จะมีขึ้น งานบุญหลวงซึ่งมีการเล่นผีตาโขนในการแห่บุญพระเหวดหรือบุญพระเวสเป็นการผสมผสานระหว่างพุทธศาสนาและความเชื่อของท้องถิ่นเข้าด้วยกัน

นอกจากนี้ บุญหลวง เป็นการทำบุญใหญ่ของเจ้านาย โดยนำบุญผะเหวด บุญบั้งไฟ บุญซำฮะ (สะเดาะเคราะห์บ้านเมือง) และการละเล่นผีตาโขนมารวมเป็นงานเดียวกัน เป็นประเพณีปฏิบัติสืบต่อกันมาแต่โบราณ จากตำนานกล่าวถึงบรรพบุรุษต้นกำเนิดผีตาขน คือ ปู่เยอ-ย่าเยอ ตำนานเล่าว่า ณ เมืองแถน มีเครือเขากาดยักษ์เครือหนึ่ง ขึ้นไปถึงสวรรค์ชั้นฟ้าปกคลุมลงมาบนพื้นดินทำให้บดบังแสงสว่างจากดวงอาทิตย์ บ้านเมืองมีบรรยากาศสลัวมืดมิดและหนาวเย็น ประชาชนเดือดร้อนทำมาหากินไม่ได้ (สาร สาระทัศนานันท์, 2527)

วันหนึ่งมีผู้เฒ่าสองผัวเมีย ชื่อ ปู่เยอ-ย่าเยอ มาขออาสาตัดเครือเขากาดยักษ์นั้น ขุนบูลมจึงถามว่า หากสามารถตัดเครือเขากาดยักษ์ได้ ต้องการอะไรเป็นรางวัล เฒ่าทั้งสองตอบว่าไม่ขอรับของรางวัลใดๆ ทั้งสิ้น ขอเพียงหากทั้งสองตายขอให้ทุกคนอย่าลืมชื่อของทั้งสองและขอให้เคารพสักการบูชาด้วย ขุนบูลมจึงรับปาก จากนั้นปู่เยอ-ย่าเยอจึงถือขวานขนาดใหญ่มุ่งหน้าเดินทางไปยังโคนต้นเครือเขากาดยักษ์ทันที และลงมือตัดทั้งกลางวันและกลางคืนเป็นเวลา 3 เดือนกับอีก 3 วัน จึงสามารถตัดเครือเขากาดยักษ์นั้นลงมาได้ แต่เครือเขากาดยักษ์นั้นมีขนาดใหญ่มาก เมื่อขาดแล้วจึงได้ล้มลงมาทับปู่เยอ-ย่าเยอตายในทันที และบรรยากาศมืดมิดก็เปลี่ยนเป็นสว่างกลับมาสู่ผืนแผ่นดินอีกครั้ง ไพร่ฟ้าประชาชนก็ทำมาหากินได้ตามปกติ ขุนบูลมพร้อมด้วยไพร่ฟ้าประชาชนจึงตั้งศาลและนำ“ขน” ของปู่เยอ-ย่าเยอไว้เคารพสักการะนับแต่นั้นเป็นต้นมา เพื่อเป็นการระลึกถึงคุณงามความดีของปู่เยอและย่าเยอ (สาร สาระทัศนานันท์, 2527)

ดังนั้นจึงมีความเชื่ออีกว่า ประเพณีผีตาโขน เป็นการละเล่นเพื่อบวงสรวงบูชาดวงวิญญาณบรรพชนที่เสียชีวิตไปแล้ว ซึ่งจะกลายเป็นสิ่งศักดิ์สิทธิ์คุ้มครองบ้านเมือง ดลบันดาลให้เกิดความอุดมสมบูรณ์ หรือความหายนะก็ได้ ดังนั้นเพื่อให้ดวงวิญญาณบรรพชนพอใจ ชาวบ้านจึงจัดให้มีการละเล่นผีตาโขนขึ้น



ภาพประกอบ 9 ปู่เยอย่าเยอในตำนานเมืองหลวงพระบาง สาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว

ระเบียบวิธีการจัดงานบุญหลวง

งานประเพณีบุญหลวง เป็นการรวมเอาบุญเดือนสี่ (บุญพระเวส) จัดขึ้นเพื่อฟังเทศน์มหาชาติทั้ง 13 กัณฑ์ โดยเชื่อกันว่าจะได้อานิสงค์มาก เกิดชาติหน้าจะเป็นผู้เข้าถึงพระศรีอาริยะเมตรัยส่วนบุญเดือนหก (บุญบั้งไฟ)เป็นการทำบุญเพื่อบวงสรวงอารักษ์หลักเมือง เพื่อสื่อสารถึงพญาแถนขอฟ้าขอฝนให้ตกต้องตามฤดูกาล เข้าไว้ด้วยกัน เรียกบุญเดือนแปด หรืองานบุญหลวงการกำหนดวันจัดงาน บุญหลวงนั้น จะถูกกำหนดขึ้นภายหลังจากที่มีพิธีบวงสรวงอารักษ์หลักเมืองที่ “หอหลวง” และ “หอน้อย” ขณะที่ทำพิธีบวงสรวงวิญญาณอันศักดิ์สิทธิ์ผีเจ้านาย ผ่าน “เจ้าพ่อกวน” ผู้นำทางด้านจิตวิญญาณของชาวด่านซ้าย โดยจะมีรับสั่งอนุญาตกำหนดวันจัดงานประเพณีบุญหลวงและการละเล่นผีตาโขนในวันเลี้ยงหอน้อยนั้นเอง

กำหนดวันจัดงานประเพณีบุญหลวงจะมีขึ้นในวันทำพิธีเลี้ยงหอน้อย โดยเจ้าพ่อกวนจะทำพิธีเข้าทรง แล้วชาวบ้านจะซักถามปัญหาและเรื่องราวต่าง ๆ ที่ ต้องการทราบตลอดจนถามถึงวันที่เหมาะสมที่จะทำพิธีบุญหลวง เจ้าที่เข้าทรงเจ้าพ่อกวนจะเป็นผู้กำหนดว่าควรจะทำในวันใด ซึ่งโดยทั่วไปแล้วจะอยู่ในช่วงปลายเดือน 7 หรือต้นเดือน 8 ของทุกปี เมื่อทราบวันที่แน่นอนแล้วชาวบ้านก็จะประชุมปรึกษาหารือกันเพื่อเตรียมดำเนินการต่อไป (กาญจนา สวนประดิษฐ์, 2533)



ภาพประกอบ 10 นายบุญมี เชื้อถาวร ตำแหน่งเจ้าพ่อกวนเมืองด่านซ้าย อำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย

ก่อนถึงวันงานประมาณ 1 สัปดาห์ ประชาชนทั่วไปก็จะไปช่วยกันเตรียมงานอย่างทั่วถึงตามบทบาทและหน้าที่ของตน สถานที่ที่ใช้เป็นศูนย์รวมในการประกอบพิธีบุญหลวงของอำเภอด่านซ้าย คือ วัดโพนชัย ซึ่งเป็นวัดใหญ่คู่บ้านคู่เมือง มีความเก่าแก่คือเป็นวัดที่สร้างมาพร้อมกับเมืองด่านซ้าย เมื่อทุกคนมารวมกันที่วัด บรรดาแสน นางแต่ง และผู้อาวุโสทั้งหลายจะช่วยกันตกแต่งประดับประดาศาลาโรงธรรม และจัดเตรียมเครื่องสักการะบูชาต่าง ๆ ได้แก่ ธูป 1,000 ดอก เทียน 1,000 เล่ม ดอกบัวหลวง 1,000 ดอก ดอกบัวขาบ (บัวแป้ หรือบัวขี้แป้) 1,000 ดอก ดอกบัวทอง (ดอกบัวเหลือง) 1,000 ดอก ดอกผักตบ 1,000 ดอก ดอกก้านของ 1,000 ดอก หมากพลู 1,000 คำ เมี่ยง 1,000 คำ ยาสูบ (บุหรี่) 1,000 มวน ข้าวตอกแตก 1,000 กระทง ข้าว 1,000 ก้อน ธง 1,000 ผืน ปืน 1,000 กระบอก ดาบ 1,000 เล่ม

เมื่อเตรียมเครื่องสักการะ ข้าวตอก ดอกไม้ ธูปเทียนไว้บูชาคาถาพันเรียบร้อยแล้ว จากนั้นก็จะขึงด้ายสายสิญจน์รอบธรรมาสน์ ตั้งหม้อน้ำมนต์ไว้ พร้อมเตรียมขันหมากเบ็ง (ขันบายศรี) 8 อัน มีโอ่งน้ำ 4 ใบ ตั้งไว้ที่มุมธรรมมาสน์ ในโอ่งจะใส่จอก แหน และดอกไม้ชนิดต่าง ๆ เช่น ดอกจิก ดอกรัง ดอกบัว ดอกรัก ดอกสามปีบ่เหี่ยว (บานไม่รู้โรย) และใบบัว ใต้ธรรมาสน์จะปั้นรูปสัตว์ต่าง ๆ เช่น รูปนก รูปวัว รูปควาย รูปช้าง รูปม้า ฯลฯ เอาไว้บริเวณศาลาโรงธรรมทั้ง 8 ทิศ จะปักธงใหญ่ 8 ธงเอาไว้ เพื่อเป็นเครื่องหมายว่าเป็นเขตปลอดภัย ป้องกันพญามารไม่ให้ล่วงล้ำเข้ามาได้ ตามเสาธงทั้ง 8 ทิศ จะสานภาชนะไม้ไผ่เตรียมใส่ข้ามพันก้อน ทางทิศตะวันออกของศาลาโรงธรรม มีการสร้างหอพระอุปคุต ซึ่งมีลักษณะคล้ายศาลเพียงตา หอพระอุปคุตนี้สร้างไว้สำหรับเป็นที่

ประดิษฐานพระอุปคุต ภายในบรรจุเครื่องอัฐบริขาร ได้แก่ บาตร 1 ใบ ร่ม 1 คัน กระโถน 1 ใบ กาน้ำ 1 ใบ และสบงจีวร 1 ชุด เตรียมไว้สำหรับถวายพระอุปคุต (กาญจนา สวนประดิษฐ์, 2533)

ในขณะที่บรรดาแสนและพระอาวุโสของหมู่บ้านกำลังจัดเตรียมประดับประดาตกแต่งสถานที่ ตลอดจนจัดทำเครื่องสักการะบูชาต่าง ๆ อยู่นั้น บรรดาเด็กชายวัยรุ่นและหนุ่ม ๆ ก็จะจับกลุ่มกันทำหน้ากากผีตาโขน เพื่อเล่นสนุกสนานในเทศกาลประเพณีบุญหลวงนี้ด้วย หน้ากากที่เด็กชายและคนรุ่นหนุ่มเหล่านี้เตรียมไว้เรียกว่า “ผีตาโขนน้อย”นอกจากผีตาโขนน้อยแล้ว ก็ยังมีผีตาโขนอีกชนิดหนึ่งเรียกว่า “ผีตาโขนใหญ่” ผีตาโขนใหญ่จะทำโดยใช้ไม้ไม้ไผ่มาสานเป็นโครงร่างมีขนาดใหญ่โต แล้วประดับตกแต่งรูปร่างหน้าตาด้วยเศษวัสดุต่าง ๆ ที่หาได้ในท้องถิ่น ผีตาโขนใหญ่นี้นิยมทำเพียง 2 ตัวเท่านั้น คือ ผีตาโขนชายและผีตาโขนหญิง ซึ่งจะสังเกตเห็นได้ชัดเจนจากเครื่องเพศที่ปรากฏ โดยสายตระกูลที่มีหน้าที่ทำผีตาโขนใหญ่ตามคำสั่งของผีเจ้านายที่สืบทอดกันมาถึงปัจจุบัน ซึ่งขั้นตอนในการเตรียมงานทุกอย่างนี้ ไม่ว่าจะเป็นการจัดเตรียมสถานที่ประดับตกแต่งภายในบริเวณวัด หรือการทำหน้ากากผีตาโขนน้อย การทำผีตาโขนใหญ่ก็ตาม ทุกอย่างจะต้องทำให้เสร็จเรียบร้อยก่อนถึงวันงาน

ด้านการประกอบพิธีกรรมบุญหลวงนั้น ดังที่ได้กล่าวมาแล้วว่า ประเพณีบุญหลวงของอำเภอ ด่านซ้าย จังหวัดเลย เป็นการผสมผสานระหว่างประเพณีที่สำคัญ 2 ประเพณีคือ บุญผะเหวดและประเพณีบุญบั้งไฟเข้าไว้ด้วยกัน ฉะนั้นจึงต้องใช้เวลาในการประกอบพิธีกรรมนานถึง 3 วัน โดยมีขั้นตอนและรายละเอียด ดังที่ สาร สาระทัศนานันท์ (2527) อธิบายไว้ดังนี้

ในวันแรกของงาน เรียกว่า “วันโฮม” หรือวันรวม เป็นวันที่ประชาชนตามหมู่บ้านต่าง ๆ เดินทางมารวมกัน พิธีของวันโฮมจะเริ่มตั้งแต่เช้ามืดคือประมาณ 03.30 น. โดยทุกคนจะไปรวมกันที่วัดโพนชัย เพื่อประกอบพิธี “เบิกพระอุปคุต” ซึ่งผู้ที่ทำหน้าที่เบิกและเชิญพระอุปคุตนี้คือ “แสนแก้วอุ่นเมือง” เมื่อทุกคนพร้อมแล้ว ขบวนที่จะไปเชิญพระอุปคุตก็เดินทางจากวัดโพนชัยตรงไปยังฝั่งแม่น้ำหมัน ซึ่งเชื่อกันว่าเป็นแม่น้ำศักดิ์สิทธิ์ เพราะกระแสน้ำไหลไปทางเหนือ นับว่าเป็นเรื่องแปลกพิสดาร พอถึงสถานที่บริเวณริมฝั่งแม่น้ำหมันแล้ว ทุกคนจะนั่งลงพร้อมกันด้วยความสงบ จากนั้นแสนแก้วอุ่นเมืองก็จะกล่าวคำอาราธนาพระอุปคุตและกล่าวคาถาพระอุปคุต 3 จบ เมื่อกล่าวคาถาพระอุปคุตจบบทแรก จะตีฆ้องชัย 1 ครั้ง กล่าวจบบทที่ 2 จะตีฆ้องชัย 2 ครั้ง และจบบทที่ 3 จะตีฆ้องชัย 3 ครั้ง ตามลำดับ เสร็จแล้ว “พ่อแสนเมืองจันทร์” จะลงไปเชิญองค์พระอุปคุตที่อยู่ในแม่น้ำหมันขึ้นมา โดยใช้ก้อนหินเป็นสิ่งสมมติแทน ผู้ที่ลงไปเชิญจะหยิบก้อนหินก้อนแรกขึ้นมาแล้วร้องถามผู้คนที่อยู่ริมฝั่งแม่น้ำหมันว่า “นี่คือพระอุปคุตหรือไม่” ชาวบ้านก็จะช่วยกันตอบว่า “ไม่ใช่” เมื่อหยิบหินก้อนที่ 2 ขึ้นมาก็ร้องถามอีกและจะได้คำตอบเหมือนเดิมว่า “ไม่ใช่”พอหยิบก้อนหินสีขาวก้อนที่ 3 ขึ้นมา ก็ถามเหมือนเดิมว่า “นี่คือพระอุปคุตหรือไม่” คราวนี้จึงจะได้รับคำว่า “ใช่แล้ว นั้นล่ะคือพระอุปคุต” จากนั้นพ่อแสนเมืองจันทร์ จึงนำพระอุปคุตมาวางลงในพานหน้าพ่อแสนแก้วอุ่น

เมือง ทำการจุดประทัดหรือยิงปืน ประโคมดนตรีต่าง ๆ ที่เตรียมมา ได้แก่ ฆ้อง กลอง ฉิ่ง แคนก็จะเริ่มบรรเลง ประชาชนแสดงความชื่นชมยินดีด้วยการส่งเสียงร้องแซ่ซร้องไชโย แล้วจึงแห่พระอุปคุตไปยังวัดโพนชัยด้วยความสนุกครื้นเครง จนกระทั่งถึงบริเวณวัด จึงทำวัดพิธีนิมนต์พระอุปคุตไปประดิษฐานไปประดิษฐานไว้ที่หอพระอุปคุต ที่ชาวบ้านได้จัดเตรียมไว้ทางทิศตะวันออกของศาลาโรงธรรม การอัญเชิญพระอุปคุตนี้ ชาวบ้านจะมีความเชื่ออย่างหนึ่งว่า ระหว่างการเดินทางนั้นจะต้องไม่ให้มีสิ่งกีดขวางหรือแผ้วพานขบวนแห่ ไม่ว่าจะเป็นคน สัตว์ สิ่งของ เช่น ยวดยานพาหนะต่าง ๆ เพราะหากมีสิ่งเหล่านี้เข้ามาผ่านหน้าขบวนแห่แล้ว ก็เชื่อว่าจะทำให้บรรยากาศในการจัดงานบุญหลวงดำเนินไปด้วยความไม่เรียบร้อย อาจเกิดการทะเลาะวิวาท ชกต่อยหรือมีเหตุการณ์วุ่นวายต่าง ๆ ในงานได้

การนิมนต์พระอุปคุตไว้ที่วัดเมื่อมีงาน “บุญผะเหวด” หรืองาน “บุญหลวง” นั้น มีจุดมุ่งหมายเพื่อให้เกิดความสวัสดีมีชัยและเพื่อเป็นการสร้างขวัญกำลังใจให้การจัดงานบุญสำเร็จราบรื่นไปด้วยดี มูลเหตุดั้งเดิมที่มีการนิมนต์พระอุปคุตมีตำนานเล่าว่า พระอุปคุต เป็นพระอรหันต์ผู้มีฤทธิ์ได้เนรมิตกุฏิอยู่กลางมหาสมุทร เมื่อครั้งพระเจ้าอโศกมหาราชทรงรวบรวมพระบรมสารีริกธาตุของพระพุทธเจ้าจากสถานที่ต่าง ๆ เอามาบรรจุไว้ในสถูปที่พระองค์ทรงสร้างใหม่ เสร็จแล้วก็ทรงให้มีการจัดงานเฉลิมฉลอง พระองค์ทรงปริวิตกถึงมาร ซึ่งเคยเป็นศัตรูของพระพุทธเจ้า เกรงว่ามารจะมาก่อกวนการจัดงานจะไม่ราบรื่นปลอดภัย จึงมีรับสั่งให้ไปนิมนต์พระอุปคุตซึ่งเป็นพระเถระที่มีฤทธิ์มากมาร่วมในพิธีครั้งนั้น



ภาพประกอบ 11 พิธีกรรมอัญเชิญพระอุปคุตในงานบุญหลวง อำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย

ฝ่ายพญามารรู้ว่าพระเจ้าอโศกมหาราชจะฉลองพระสถูป จึงพากันมาบันดาลอิทธิฤทธิ์ต่าง ๆ เป็นการก่อกวนการจัดงาน พระอุปคุตจึงบันดาลอิทธิฤทธิ์โต้ตอบจนครั้งสุดท้าย พระอุปคุตได้เนรมิตสุนัขเน่าแขวนคอมารไว้ มารไม่สามารถแก้ออกได้ จึงไปขอให้พระอินทร์แก้ให้ พระอินทร์ก็ไม่สามารถแก้ได้ มารจึงมายอมรับสารภาพผิดกับพระอุปคุต จึงช่วยแก้ให้แล้วกักตัวมารไว้บนยอดเขา เมื่อเสร็จพิธีเฉลิมฉลองแล้วจึงได้ปล่อยตัวมารไป พระเจ้าอโศกมหาราชและผู้ร่วมงานจึงปลอดภัย ด้วยเหตุนี้ เมื่อมีพิธีเกี่ยวกับพุทธศาสนา เช่น บุญผะเหวด บุญหลวง บุญสมโภชน์พระธาตุพนม จึงได้มีการนิมนต์พระอุปคุตมาไว้ที่วัดเพื่อปราบมาร และป้องกันภยันตรายต่าง ๆ ทำให้เกิดความสวัสดีมีชัย การจัดงานบุญสำเร็จลุล่วงได้เป็นอย่างดี

หลังจากเสร็จพิธีการเบิกพระอุปคุตแล้ว ชาวบ้านก็จะเคลื่อนขบวนไปยังบ้านเจ้าพ่อกวน คนเฒ่าคนแก่ทั้งหลายก็จะนำขันดอกไม้ธูปเทียนมารวมกันที่บ้านเจ้าพ่อกวน เพื่อร่วมประกอบพิธี “บายศรี สู่ขวัญเจ้าพ่อกวน” พิธีจะเริ่มเวลาประมาณ 08.00 น. เมื่อทุกคนพร้อมแล้ว ก็จะนั่งล้อมวงรอบพาขวัญ (พานบายศรี) โดยให้เจ้าพ่อกวนนั่งติดพาขวัญ มีพ่อพราหมณ์เป็นผู้นำในการประกอบพิธี สำหรับอุปกรณ์และขั้นตอนต่าง ๆ ก็มีลักษณะเช่นเดียวกับการบายศรีสู่ขวัญทั่วไป เมื่อพ่อพราหมณ์กล่าวคำสูตรขวัญสิ้นสุดลง จะทำการผูกแขนให้กับเจ้าพ่อกวน แล้วแขกที่มาร่วมงานก็จะเริ่มทยอยกันเข้าผูกแขนให้เจ้าพ่อกวนด้วยฝ้ายขาว พร้อมกันนั้นก็ยังมีการแลกเปลี่ยนการผูกแขนและกล่าวคำอวยชัยให้พรซึ่งกันและกัน เสร็จจากพิธีบายศรี สู่ขวัญแล้ว ทุกคนจะร่วมรับประทานอาหารร่วมกัน นับเป็นบรรยากาศที่เป็นกันเอง อบอุ่นและเกิดความสามัคคีเป็นอย่างยิ่ง

จากนั้นผีตาโขนใหญ่และผีตาโขนน้อยทั้งหลายจะไปรวมกันที่บริเวณหน้าบ้านเจ้าพ่อกวน เพื่อทำการแสดงถวาย เจ้าพ่อกวนและเจ้าแม่นางเทียมจะออกมาต้อนรับขบวนผีตาโขน พร้อมกับนำเหล้ายาอาหารต่าง ๆ มาเลี้ยงผีตาโขนที่มาแสดงถวายจนกระทั่งได้เวลาอันสมควร เจ้าพ่อกวน เจ้าแม่นางเทียม คณะแสน นางแต่ง บรรดาผีตาโขนทั้งหลาย ตลอดจนขบวนเซิ้งและบุคคลทั่วไป จะร่วมกันเคลื่อนขบวนแห่ไปยังวัดโพนชัย ทำการแห่รอบพระอุโบสถ 3 รอบ ต่อจากนั้นบรรดาผีตาโขนทั้งหลายจึงออกเล่นตามละแวกบ้านต่าง ๆ ได้ตามอัธยาศัย

สำหรับผู้ไม่ได้เล่นผีตาโขน ยังมีการละเล่นพื้นบ้านชนิดอื่น ๆ ที่ก่อให้เกิดความสนุกสนานอีกมากมาย ดังที่กาญจนา สวนประดิษฐ์ (2533) ได้อธิบายไว้ ดังนี้

การเซิ้ง ส่วนใหญ่จะเป็นขบวนของผู้เฒ่าผู้แก่ทั้งชาย-หญิง รวมกัน เข้าเป็นกลุ่ม มีคนหนึ่งเป็นหัวหน้าเรียกว่า “ผู้นำเซิ้ง หรือผู้จ่ายกาพย์เซิ้ง” มีหน้าที่กล่าวคำเซิ้งนำ แล้วผู้ร่วมขบวนก็จะว่าตามพร้อมกับปรบมือหรือออกท่าฟ้อนรำไปตามจังหวะเซิ้งด้วย นอกจากนั้นก็ยังมีกลอง ฆ้อง ฉิ่ง ฉาบ แคน เป็นเครื่องดนตรีเล่นประกอบจังหวะ เพิ่มความไพเราะและทำให้บรรยากาศครึกครื้นยิ่งขึ้น

การเล่นทั่งบั้ง หรือคนป่ากระทุ้งพลอง ผู้เล่นทั่งบั้งนี้จะเป็นชายล้วน ซึ่งการแต่งกายคล้ายคนป่า โดยใช้เศษผ้าหรือใบตองปกปิดอวัยวะสำคัญเอาไว้ ใช้ดินหม้อโคลนหรือสีดำ ทาตามตัวและใบหน้า ทุกคนจะถือกระบอกไม้ไผ่หรือบั้งไม้ไผ่ เพื่อใช้กระทุ้งกับพื้นดินให้เกิดจังหวะในขณะที่เดิน เสียงไม้ไผ่กระทบพื้นหลาย ๆ เสียงรวมกันเข้า ทำให้เกิดความไพเราะและเกิดจังหวะน่าฟัง

การเล่นควายตู้ หรือไถนา คือการใช้ไม้ไผ่มาจักสานเป็นรูปควายขนาดใกล้เคียงของจริง จากนั้นหุ้มด้วยผ้าหรือกระสอบ ทาสีดำ บริเวณหัวของควายใช้เขาควายจริงมาใส่ไว้ ตรงกลางลำตัวเจาะเป็นช่องไว้สำหรับคนเข้าไปอยู่ได้ จากนั้นผู้เล่นควายตู้ก็จะวิ่งหยอกล้อผู้คนที่มาร่วมงานทั่วไปเกิดความสนุกสนานและเสียงหัวเราะชอบใจ

การเล่นขายตัวหม่อน เป็นการเล่นที่เลียนแบบการเลี้ยงไหม วิธีเล่นคือนำตัวบุ้งผีเสื้อขนาดใหญ่ที่น่ากลัวมาใส่กระด้ง และใช้ผ้าคลุมไว้ เมื่อเดินไปพบสาว ๆ หรือกลุ่มคนก็จะตรงเข้าไปพร้อมเปิดผ้าคลุม เจรจาขายตัวหม่อนไหมหรือหยิบบุ้งยื่นให้สาว ๆ ทำให้หวีดร้องด้วยความตกใจกลัว ขยะแขยงและสนุกสนานไปพร้อม ๆ กัน

การเล่นขายยาชุม ในที่นี้หมายถึง “ยารากไม้” เป็นยาสมุนไพรซึ่งภาษาชาวบ้านเรียกว่า “ฮากยาชุม” ผู้เล่นจะทำท่อนไม้เล็ก ๆ หลาย ๆ ขนาดมาใส่ในภาชนะ เช่น กระเป๋า หรือกล่องกระดาษ เที่ยวเจรจาเร่ขายยาให้กับกลุ่มสาว ๆ หรือกลุ่มคนที่มาร่วมงาน เป็นที่ชอบอกชอบใจสนุกตื่นเต้นและตลกขบขันอย่างยิ่ง ทั้งนี้ เพราะตัวยาแต่ละตัวล้วนถูกสลักเสลาให้เป็นรูปอวัยวะเพศชายทั้งสิ้น

การทอดแห ผู้เล่นจะนำแหเก่าที่เลิกใช้แล้ว มาทอดหาปลาตามท้องถนน หรือบริเวณที่มีคนมาก ๆ จากนั้นก็จะงมปลาด้วยท่าทางตลกๆ แปลก ๆ แล้วแต่เทคนิคหรือศิลปะของผู้เล่นแต่ละคน ส่วนตัวปลาก็คือท่อนไม้เล็ก ๆ ที่สลักเป็นรูปอวัยวะเพศชาย เมื่อได้ปลามาก็อาจจะนำไปเย้าแหย่คนดูให้เกิดความสนุกสนานครื้นเครง

ขบวนรำหรือขบวนฟ้อนเซิ้งของเด็กและหนุ่มสาว เป็นการแสดงออกถึงศิลปะการฟ้อนรำประจำถิ่นของภาคอีสาน โดยทั่วไปมักจะเป็นการฟ้อนรำที่เรียกกันทั่วไปว่า “รำเซิ้ง” มีอยู่หลายประเภทเช่น เซิ้งกะโป๋ (กะลามะพร้าว) เซิ้งสวิง เซิ้งกระติบข้าว ทั้งนี้แล้วแต่แต่ละกลุ่มแต่ละคุ้มจะได้ฝึกซ้อมกันมา นับว่าเป็นศิลปะที่สวยงามน่าดู และควรค่าแก่การอนุรักษ์และสืบทอดอย่างยิ่ง

วันที่สองบรรดาผีตาโขนทั้งหลายจะเที่ยวหลอกหลอนชาวบ้านและเล่นสนุกกันตั้งแต่เช้ามืด ในตอนสายจะมีกลุ่มการละเล่นต่าง ๆ เช่น ขบวนเซิ้ง ทอดแห ตกปลา ทั่งบั้ง ควายตู้ออกมาร่วมสนุกด้วย ส่วนใหญ่กลุ่มการละเล่นเหล่านี้จะไปรวมกันอยู่ในบริเวณวัด ยกเว้นพวกผีตาโขนเท่านั้นที่ชอบออกเที่ยวเล่นไปตามท้องถนนสายต่าง ๆ และตามละแวกหมู่บ้านทั่วไป บรรยากาศที่น่าประทับใจอีกประการหนึ่งก็คือทางวัดและทางคณะเจ้าภาพ ซึ่งหมายถึงประชาชนชาวด่านซ้ายจะ

ช่วยกันทำข้าวปลาอาหารมากมายสำหรับให้กลุ่มผู้เล่น ตลอดจนประชาชนที่มาร่วมงานทุกคนได้ร่วมรับประทานอาหารอย่างอุดมสมบูรณ์ตลอดวัน



ภาพประกอบ 12 ผีตาโขนใหญ่และผีตาโขนเล็กในงานบุญหลวง อำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย

ครั้นได้เวลาประมาณบ่ายสามโมง (15.00 น.) ก็จะทำพิธี “อัญเชิญพระเวสสันดรและนางมัทรีเข้าเมือง” (แห่พระ) โดยที่ทุกคนจะไปรวมกันอยู่ ณ จุดใดจุดหนึ่งซึ่งสถานที่ที่ถือปฏิบัติกันทุกปี คือบริเวณ สี่แยกบ้านเดิ่น ใกล้บ้านเจ้าพ่อกวน พิธีจะเริ่มจาก “การบายศรีสู่ขวัญพระพุทธรูป” (ถือเป็นองค์สมมติแทนพระเวสสันดร) องค์ประกอบที่สำคัญของพิธี ได้แก่ พานบายศรี พ่อพราหมณ์ พระพุทธรูป 1 องค์ พระสงฆ์ 4 รูป เจ้าพ่อกวน เจ้าแม่นางเทียม คณะแสน นางแต่งและประชาชนทั่วไป เมื่อพอพราหมณ์ทำพิธีบายศรีสู่ขวัญเสร็จแล้วก็จะอัญเชิญพระเวสสันดรเข้าเมือง โดยมีแสนด่าน ซึ่งเป็นหัวหน้าคณะแสน ถือพานบายศรีนำหน้า จากนั้นก็จะเป็นขบวนแห่พระพุทธรูป ขบวนแห่พระสงฆ์ 4 รูป ติดตามด้วยขบวนของคณะแสนเจ้าแม่นางเทียม ทั่งบั้ง ตลอดจนการละเล่นต่าง ๆ ทุกชนิดและจะปิดท้ายขบวนด้วยขบวนแห่บั้งไฟ โดยจะเชิญเจ้าพ่อกวนขึ้นนั่งบน บั้งไฟใหญ่แห่นำขบวนบั้งไฟทั้งหลาย ทุกคนที่เข้าร่วมขบวนแห่ จะเล่นสนุกสนานและแสดงออกอย่างเต็มที่ นับเป็นบรรยากาศที่หาดูได้ยาก และน่าประทับใจยิ่ง เมื่อขบวนแห่ไปถึงยังบริเวณวัดโพนชัยแล้ว จะทำการแห่รอบพระอุโบสถ 3 รอบ แล้วนำพระพุทธรูปไปประดิษฐานไว้ในพระอุโบสถ ถือเป็นเสร็จพิธีแห่พระเวสสันดรเข้าเมือง



ภาพประกอบ 13 พิธีแห่พระเวสสันดรเข้าเมืองในงานบุญหลวง อำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย

หลังจากนั้นบรรดาผีตาโขนทั้งหลาย ทั้งผีตาโขนน้อยและผีตาโขนใหญ่ จะนำหน้าหน้ากากและอุปกรณ์ต่าง ๆ ที่ใช้ในการเล่นไปลอยน้ำทิ้งในลำน้ำหมัน และต่อจากนั้นก็จะไม่มีใครเล่นผีตาโขนอีกเลย สาเหตุที่ต้องนำหน้ากากและอุปกรณ์ต่าง ๆ ทิ้งลงในแม่น้ำเช่นกัน ชาวบ้านได้อธิบายถึงเหตุผลเอาไว้ว่า

. เพื่อเป็นการปล่อยผี ซึ่งหมายถึงสิ่งไม่ดีไม่งามหรือความเลวร้ายทั้งหลายให้ล่องลอยไปกับกระแสน้ำ ดังนั้นจึงเชื่อว่าหากใครไม่ถือปฏิบัติคือยังคงเก็บรักษาหน้ากากและอุปกรณ์ต่าง ๆ ในการเล่นผีตาโขนเอาไว้ ก็จะทำให้เกิดอันตรายหรือภัยพิบัติต่าง ๆ แก่ตัวบุคคลนั้น หรืออาจเกิดขึ้นกับครอบครัวและสังคมได้ เช่น ทำให้เกิดฟ้าฝนแล้ง โรคระบาดต่าง ๆ เป็นต้น

2. การเล่นผีตาโขนถือว่าเป็นการเล่ยถวย (ถวาย)

“ผีเจ้านาย” ซึ่งถือว่าเป็นของสูง ดังนั้นจึงไม่นิยมเก็บหน้ากากหรืออุปกรณ์ที่เคยใช้แล้วนำมาใช้อีกในการเล่นผีตาโขนปีต่อไปก็จะต้องจัดทำขึ้นใหม่เรื่อยไปทุกปี

ขั้นตอนต่อไปของงานประเพณีบุญหลวงก็คือ “การทำพิธีจุดบั้งไฟ” ซึ่งการทำบุญบั้งไฟนี้ก็คือการบูชาอารักษ์หลักเมือง และเป็นการขอฝนให้ตกต้องตามฤดูกาล ฉะนั้นในการจุดบั้งไฟจึงมักจะมีการเสี่ยงทายถามถึงความร่มเย็นเป็นสุขของบ้านเมืองและเสี่ยงทายถึงความอุดมสมบูรณ์ของน้ำฝนด้วย

เวลาประมาณ 19.00 น. ผู้สูงอายุและประชาชนทั้งหลาย จะไปรวมกันที่วัดอีกครั้งหนึ่งเพื่อฟังเทศน์ ซึ่งจะเริ่มจากการอาราธนาพระสงฆ์สวดพระพุทธมนต์ จบแล้วพระสงฆ์ก็จะขึ้นสวดบนธรรมมาสน์ ครั้งละ 2 รูป คือ สวดอิติปิโส สวดพระโพธิสัตว์บั้นต้น สวดพระโพธิสัตว์บั้นปลาย และ

สวดชัยยะตามลำดับ ต่อจากนั้นจึงจะนิมนต์พระขึ้นเทศน์พระมาลัยหมื่นมาลัยแสน จนกระทั่งจบ ประชาชนจึงแยกย้ายกันกลับบ้านในเวลาประมาณ 24.00 น. ถือเป็นเสร็จพิธีของวันที่สอง

วันที่สาม เวลาประมาณ 03.00 น. ชาวบ้านจะทำพิธีแห่ข้าวพันก้อนไปบูชาพระอุปคุตที่วัด โดยนำข้าวพันก้อนไปวางตามภาชนะที่จัดไว้ติดกับเสาธงทั้ง 8 ทิศ จากนั้นก็จะทำพิธีประกาศป่าวเทวดา กล่าวคำอาราธนาพระเทศน์สังกาศ ซึ่งหมายถึง การเทศน์พรรณนาอายุของพุทธศาสนา ตั้งแต่เริ่มต้นจนถึงพุทธพยากรณ์และกาลแห่งการเสื่อมของพุทธศาสนา จบแล้วจึงอารธนาเทศน์ผะเหวดหรือเทศน์เรื่องเวสสันดรชาดก ซึ่งพระสงฆ์ที่รับนิมนต์มาเทศน์จะเทศน์ติดต่อกันไปโดยไม่มีการหยุดพักจนกระทั่งจบเรื่องตามลำดับทั้ง 13 กัณฑ์

เมื่อพระสงฆ์เทศน์จบแต่ละกัณฑ์ก็จะมีการตีฆ้องเป็นสัญญาณ และในระหว่างที่กำลังเทศน์มหาชาติกัณฑ์ต่าง ๆ อยู่นั้น ชาวบ้านก็จะนำ “กัณฑ์เทศน์”และ “กัณฑ์หลอน” มาถวายพระ ดังที่ สาร สาระทัศนานันท์ (2527) ได้อธิบายถึง ความแตกต่างระหว่างกัณฑ์เทศน์กับกัณฑ์หลอนไว้ดังนี้

กัณฑ์เทศน์ หมายถึง เครื่องกัณฑ์ที่ชาวบ้านช่วยกันจัดมาถวายพระซึ่งประกอบด้วยปัจจัยไทยทานต่าง ๆ และเทียนตามจำนวนคาถาของแต่ละกัณฑ์ เมื่อพระที่รับกัณฑ์ขึ้นเทศน์ เจ้าภาพก็จะจุดเทียนคาถาและหว่านข้าตอกข้าวสารตามประเพณี ในระหว่างที่พระเทศน์หากพระรูปใดมีเสียงไพเราะ มีเนื้อความซาบซึ้งกินใจ ผู้ฟังก็จะถวายกัณฑ์แถมให้ แล้วแต่ศรัทธาของผู้ฟัง ส่วนใหญ่จะมีการถวายเป็นเงิน ลักษณะการถวายกัณฑ์เพิ่มเติมเช่นนี้เรียกว่า “กัณฑ์แถมสมภาร” ซึ่งเงินที่แถมสมภารและกัณฑ์เทศน์จะนำไปถวายเมื่อพระสงฆ์เทศน์จบแต่ละกัณฑ์

ส่วนกัณฑ์หลอน คือ กัณฑ์เทศน์ที่ชาวบ้านช่วยกันจัดหา และแห่ไปจากบ้านไม่จำเพาะกัณฑ์ใดกัณฑ์หนึ่ง และไม่เจาะจงถวายพระรูปใดรูปหนึ่ง เมื่อแห่กัณฑ์หลอนไปถึงวัด หากพระรูปใดกำลังเทศน์อยู่ เมื่อท่านเทศน์จบก็จะนิมนต์มารับกัณฑ์หลอนกัณฑ์นั้น นับเป็นการถวายกัณฑ์เพิ่มจากกัณฑ์เทศน์ที่ถวายประจำกัณฑ์อีกทีหนึ่ง ในงานบุญหลวงหรืองานบุญผะเหวดคราวหนึ่งอาจมีกัณฑ์หลอนกี่กัณฑ์ก็ได้ แล้วแต่ศรัทธาของประชาชนในละแวกนั้น

นอกจาก “กัณฑ์เทศน์” “กัณฑ์หลอน” และ “กัณฑ์แถมสมภาร”แล้ว ยังมีกัณฑ์พิเศษชนิดหนึ่งเรียกว่า “กัณฑ์จอบ” คำว่า “จอบ” เป็นภาษาลาว หมายถึง การแอบดู ดังนั้นกัณฑ์จอบ จึงหมายถึง การนำกัณฑ์เทศน์ไปถวายโดยไปแอบดูให้รู้แน่เสียก่อนว่าพระรูปใดกำลังเทศน์อยู่ หากเป็นพระที่ตนเองต้องการถวายปัจจัยก็จะแห่กัณฑ์จอบไปถวาย เพราะเป็นเจตนาของเจ้าภาพที่ต้องการเจาะจงนำไปถวายพระรูปนั้น ๆ โดยตรง

เมื่อเทศน์มหาชาติจบทั้ง 13 กัณฑ์แล้ว ก็จะมีการเทศน์ฉลองพระเวสสันดรอีกครั้งหนึ่ง ซึ่งกว่าจะเทศน์จบทุกกัณฑ์ทุกขั้นตอนก็เป็นเวลามืดค่ำพอดี และเมื่อเทศน์มหาชาติจบลง จะจัดขันดอกไม้ธูปเทียนกล่าวคำคารวะพระรัตนตรัย จึงถือเป็นเสร็จพิธี

กิจพิธีของประเพณีบุญหลวงในวันที่ 3 ซึ่งถือว่าเป็นวันสุดท้ายของงาน นอกจากจะมีการเทศน์มหาชาติหรือเวสสันดรชาดกแล้ว ยังมีพิธีกรรมที่สำคัญอีกอย่างหนึ่งคือ “พิธีสะเดาะเคราะห์บ้านเมือง” โดยมีวิธีการปฏิบัติดังนี้

เวลาประมาณ 09.00 น. ในขณะที่ประชาชนส่วนหนึ่งกำลังฟังเทศน์มหาชาติอยู่ภายในศาลาโรงธรรมนั้น เจ้าพ่อกวน คณะแสน เจ้าแม่นางเทียม นางแต่งและประชาชนอีกส่วนหนึ่งก็จะมาร่วมประกอบพิธีสะเดาะเคราะห์บ้านเมือง โดยจะทำกระทงใหญ่ 1 กระทง และกระทงเล็กรองลงไปอีก 8 กระทง ซึ่งกระทงเหล่านี้ทำด้วยกาบกล้วยและตอกไม้ไผ่เย็บให้เป็นรูปสี่เหลี่ยมจัตุรัส ใช้กาบกล้วยแบ่งพื้นที่ในกระทงใหญ่ให้เป็นตารางเล็ก ๆ มากมาย เหลาไม้ไผ่ให้มีความยาวประมาณ 1 ฟุต ทาด้วยสีแดง สีเขียว สีเหลือง ปักไว้รอบกระทง แล้วขึงสายสิญจน์รอบกระทงทั้ง 9 กระทง ภายในกระทงใหญ่และกระทงเล็กรองลงมาอีก 8 กระทงนั้นจะใส่ข้าว ของหวาน ข้าวต้ม ขนม หมากพลู ยาสูบ ธูป เทียนและดอกไม้ เป็นต้น

นอกจากกระทงที่ทำจากกาบกล้วย 9 กระทงนี้แล้ว ยังมีกระทงเล็ก ๆ ที่เย็บด้วยใบตองอีกจำนวน 100 กระทง เรียกว่า “กระทงแจกเสียเคราะห์” โดยจะแบ่งเป็นกระทงอาหารคาว 50 กระทง ภายในกระทงอาหารคาวใส่ข้าวและอาหารคาวปักเทียนเล็ก ๆ ไว้ตรงกลางกระทง ส่วนกระทงของหวานใส่ของหวานชนิดต่าง ๆ เช่น กล้วย ขนม ข้าวต้ม อ้อย และผลไม้ชนิดต่าง ๆ ตรงกลางของกระทงของหวานก็จะปักเทียนเล็กไว้เช่นกัน

สิ่งที่ต้องเตรียมในการทำพิธีสะเดาะเคราะห์บ้านเมืองอีกคือ การทำกระทง “ผึ้งพันน้ำมันหมื่น” โดยใช้กาบกล้วยท่อนยาว ๆ เพียงท่อนเดียวมาทำเป็นกระทง แล้ววางด้ายผูกแขนเรียงไว้เป็นจำนวนมาก นอกจากนั้นยังต้องเตรียมขันดอกไม้ไว้บูชาพระ และจัดเตรียมภาชนะใส่น้ำไว้สำหรับทำพิธีกรวดน้ำอีกด้วย

เมื่อชาวบ้านช่วยกันจัดเตรียมอุปกรณ์ในการประกอบพิธีสะเดาะเคราะห์พร้อมแล้วก็จะไปนิมนต์ พระสงฆ์ 4 รูป เพื่อมาทำการสวดสะเดาะเคราะห์ เมื่อพระสงฆ์นั่งประจำที่ที่เตรียมไว้แล้ว เจ้าพ่อกวน แสนด่าน และแสนแก้วอุ่นเมือง จะนั่งประจำที่ที่จัดไว้ตรงหน้าพระสงฆ์ทั้ง 4 รูป ชาวบ้านที่มาร่วมพิธีก็จะนั่งอยู่รอบ ๆ บริเวณนั้น พอได้เวลา เจ้าพ่อกวนก็จะพาชาวบ้านกราบพระและเป็นผู้นำกล่าวคำอาราธนานิมนต์พระสงฆ์สวดสะเดาะเคราะห์ เมื่อพระสงฆ์ 4 รูป สวดสะเดาะห์เคราะห์เสร็จแล้วจะทำการจุดธูปเทียนทุกเล่ม จุดกระทงผึ้งพันน้ำมันหมื่น แล้วพระสงฆ์ก็จะทำพิธีกรวดน้ำลงในกระทงกาบกล้วยทั้ง 9 กระทง จากนั้นชาวบ้านจะนำกระทงคาวหวานทั้งหลายไปวางไว้ตามโคนไม้รอบ ๆ วัด นำกระทงกาบกล้วยเล็ก ๆ ทั้ง 8 กระทง ไปวางไว้ตามทิศทั้ง 8 ส่วนกระทงใหญ่จะนำไปทิ้งลงในแม่น้ำ ถือเป็นการส่งเคราะห์เข็ญให้ไหลลอยไปกับแม่น้ำนั้น

พิธีกรรมสะเดาะเคราะห์บ้านเมืองนี้ ชาวบ้านมีความเชื่อว่าเป็นพิธีที่ขจัดปัดเป่าสิ่งชั่วร้ายสิ่งไม่เป็นมงคล ตลอดภยันตรายต่าง ๆ ให้หายไปจากสังคมนั้น คงเหลือไว้แต่ความดีงาม ความถูกต้องและความอุดมสมบูรณ์ของบ้านเมือง และความอยู่เย็นเป็นสุขตลอดไป

เมื่อพิจารณาลำดับขั้นตอนของพิธีกรรมบุญหลวงตั้งแต่วันแรกจนถึงวันสุดท้าย จะเห็นถึงการผสมผสานระหว่างประเพณีบุญผะเหวดกับบุญบั้งไฟได้อย่างชัดเจน และสิ่งที่เป็นตัวเชื่อมประเพณีทั้งสองเข้าไว้ด้วยกันอย่างกลมกลืนและเหมาะสม จนเกิดอัตลักษณ์ของชุมชนและประเพณีประดิษฐ์ที่มีชื่อเสียง เป็นจุดหมายปลายทายที่นักท่องเที่ยวทั้งชาวไทยและชาวต่างประเทศต้องการมาเยี่ยมเยือนและสัมผัสก็คือ “ผีตาโขน” นั้นเอง

ดังนั้น จะเห็นได้ว่า การเล่าเรื่องผ่านประเพณีพิธีกรรมที่ปรากฏในชุมชนชายแดนไทย-ลาว ประกอบด้วยงานบุญผะเหวดหรือบุญมหาชาติที่จัดขึ้นในเดือนสี่ที่เป็นไปตามฮีตคองวัฒนธรรมลาวล้านช้าง ซึ่งถือปฏิบัติมาตั้งแต่รัชสมัยพระเจ้าสุริยวงศาธรรมิกราช แห่งอาณาจักล้านช้าง ส่วนบุญหลวงเป็นประเพณีประดิษฐ์ที่ผสมผสานกันระหว่างบุญผะเหวด ซึ่งเป็นพิธีกรรมในคติทางพุทธและบุญบั้งไฟ เป็นพิธีกรรมในคติความเชื่อดั้งเดิม พิธีกรรมบุญหลวงจัดขึ้นตามคำสั่งของผีเจ้านาย ที่ประทับทรงเจ้าพ่อกวน โดยปกติจะจัดขึ้นในเดือน 7 ของทุกปี ส่วนขั้นตอนพิธีกรรมในงานบุญหลวงก็จะมีการผสมผสานกันระหว่างความเชื่อทางพุทธศาสนาและความเชื่อดั้งเดิม ทำให้เห็นอัตลักษณ์การปรับเปลี่ยนในด้านพิธีกรรมที่ทำให้ความเชื่อทั้งสองดำรงอยู่ในชุมชนเมืองด่านซ้ายอย่างมั่นคง

4) การเล่าเรื่องเวสสันดรชาดกในรูปแบบงานศิลปกรรม

งานศิลปกรรม คือ สิ่งที่เป็นศิลปะ สิ่งที่สร้างสรรค์ขึ้นเป็นศิลปะเช่น งานประติมากรรม งานสถาปัตยกรรมจัดเป็นศิลปกรรม (ราชบัณฑิตยสถาน, 2556) งานศิลปกรรมเป็นอีกรูปแบบหนึ่งที่ทำให้เวสสันดรชาดกดำรงอยู่ในสังคมได้จนถึงปัจจุบันนี้ จะเห็นได้ว่า งานศิลปกรรมนั้นมีความสัมพันธ์กับพุทธศาสนาอย่างแนบแน่น ดังเช่น เมื่อมีการสร้างศาสนสถานหรือศาสนวัตถุ ดังเช่น พระวิหาร พระอุโบสถหรือเจดีย์ มักจะนำเสนอให้เห็นเรื่องราวของพระพุทธเจ้า วิจิตร วินทะไชย (2553) ได้แสดงทัศนะว่า งานศิลปกรรมบางชิ้นแสดงให้เห็นถึงเรื่องราวของค่านิยม คติความเชื่อ ศาสนาที่เคารพนับถือ บางชิ้นแสดงให้เห็นถึงจารีตประเพณีวัฒนธรรมต่าง ๆ บางชิ้นแสดงให้เห็นถึงความสัมพันธ์ระหว่างพื้นที่หรือความสัมพันธ์ทางชนชาติ แสดงให้เห็นว่ามีการถ่ายทอดแลกเปลี่ยนศิลปวัฒนธรรมระหว่างกัน

งานศิลปกรรมที่สำคัญในทางพุทธศาสนา มักกล่าวถึงเรื่องราวของพระพุทธเจ้าโดยเฉพาะอย่างยิ่งเรื่องทศชาติชาดก หรือแม้กระทั่งที่พบเห็นมากที่สุดคือเรื่องราวของเวสสันดรชาดก ซึ่งงานศิลปกรรมที่ถือเป็นการเล่าเรื่องเวสสันดรชาดกอีกหนึ่งที่ทำให้เวสสันดรชาดกดำรงอยู่ในชุมชนชายแดนไทย-ลาว มาตั้งแต่อดีตจนถึงปัจจุบัน ซึ่งผู้วิจัยจะนำเสนอตามประเด็นต่อไปนี้

4.1) การเล่าเรื่องผ่านจิตรกรรม (ฮูปแต้ม)

จิตรกรรม คือ ศิลปะประเภทหนึ่งในทัศนศิลป์ที่เกี่ยวกับการเขียนภาพ วาดภาพ หรือรูปภาพที่เขียนหรือวาดขึ้น (ราชบัณฑิตยสถาน, 2554) ภาพจิตรกรรม หรือ ภาษาลาวและภาษาลาวอีสานเรียกว่า “ฮูปแต้ม” งานจิตรกรรมที่เกี่ยวกับพุทธศาสนาเรียกว่า พุทธศิลป์ ฉะนั้น พุทธศาสนาจึงมีความสัมพันธ์กับศิลปะอย่างแนบแน่น ในวัดวาอารามของสังคมไทยและสังคมลาวมักจะมีการวาดภาพเรื่องราวในพุทธศาสนา อย่างเช่น เรื่องราวพุทธประวัติ เรื่องราวทศชาติชาดก ตลอดจนเรื่องราวเวสสันดรชาดก ที่เป็นชาติที่ยิ่งใหญ่ที่สุดของพระพุทธเจ้า

คำว่าจิตกรรมในภาษาลาวและภาษาอีสานเรียกว่า “ฮูปแต้ม” ฮูปแต้มมักถูกรังสรรค์ขึ้นมาจากความคิดและจินตนาการของช่างฝีมือพื้นบ้าน การดำรงอยู่ของฮูปแต้ม หมายถึง การดำรงอยู่ของเรื่องราวเวสสันดรชาดก ซึ่งนัยยะสำคัญในการวาดภาพเรื่องราวของเวสสันดรนั้น มีเหตุผลเพื่อให้คนตระหนักถึงคุณงามความดีของพระโพธิสัตว์ ตระหนักถึงอานิสงส์ของการเสียสละของพระเวสสันดร (ชาญคณิต อาวรณ์, 2556) เมื่อเข้ามาทำบุญที่วัดก็จะได้เห็นพระเวสสันดรอยู่ในฝาผนังของโบสถ์ วิหาร ทำให้เห็นหน้าที่ของจิตรกรรมที่มีส่วนในการสั่งสอนหรือขัดเกลาให้กลุ่มคนละความตระหนี่และเกิดความเสียสละแก่ผู้อื่น ในสังคมไทยและสังคมลาวจะเห็นว่า จิตรกรรมย่อมขึ้นอยู่กับการเสพศิลปะ โดยจะเห็นว่า ในวัดที่เก่าแก่เช่น วัดพัทธสีมา อำเภอธาตุพนม จังหวัดนครพนม จะมีฮูปแต้มที่เป็นศิลปะแบบช่างชาวบ้าน ส่วนภาพฮูปแต้มของวัดมหาธาตุ อำเภอเชียงคาน จังหวัดเลย จะเป็นฮูปแต้มแบบศิลปะร่วมสมัยมีการหยิบเหตุการณ์สำคัญในปัจจุบันเข้ามาร่วมด้วย ดังนั้น จิตรกรรมหรือฮูปแต้มจึงเป็นอีกรูปแบบหนึ่งที่ทำให้เวสสันดรดำรงอยู่ในสังคมไทยและสังคมลาว ซึ่งผู้วิจัยขอนำเสนอตัวอย่างจิตรกรรมหรือฮูปแต้มดังภาพต่อไปนี้



ภาพประกอบ 14 ฮูปแต้มวัดพัทธสีมา
อำเภอธาตุพนมพนม จังหวัดนครพนม



ภาพประกอบ 15 ฮูปแต้มวัดกุดชมภู
อำเภอพิบูลมังสาหาร จังหวัดอุบลราชธานี

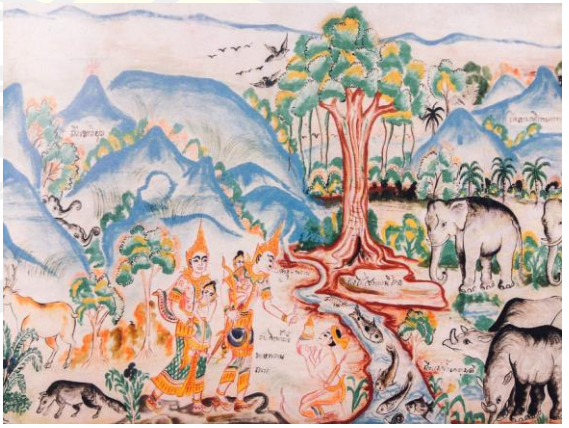
4.2) การเล่าเรื่องเวสสันดรชาดกผ่านผ้าผะเหวด

ผ้าผะเหวด ตามสำเนียงเสียงอีสาน คำว่า "ผะเหวด" มาจากคำว่า "พระเวส" หมายถึง พระเวสสันดร งานบุญผะเหวดเป็น 1 ในประเพณี 12 เดือน หรือฮีตสิบสอง ผ้าผะเหวด คือ ผ้าผืนยาวเขียนภาพเล่าเรื่องพระเวสสันดรเพื่อใช้แห่ในงานบุญพระเหวด ซึ่งสมมติว่าเป็นการแห่พระเวสสันดรเข้าเมือง สมัยก่อนช่างแต้มรูปมักเป็นช่างพื้นบ้าน จึงใช้สีสันเลียนแบบป่าหิมพานต์อย่างสวยงาม (ปรีชา พิณทอง, 2525) ผ้าผะเหวดจัดเป็นจิตรกรรมหรือฮูปแต้มอีกประเภทหนึ่งซึ่งไม่ได้วาดภาพในผนังพระอุโบสถหรือวิหาร หากแต่วาดลงบนแผ่นผ้าขาว การวาดผ้าผะเหวดมีหลักวิธีการคือการนำเอาอนุภาคที่สำคัญของแต่ละกัณฑ์มาวาดลงในผ้าขาว ผ้าผะเหวดมีความสำคัญเทียบเท่ากับหนังสือเวสสันดรชาดก กล่าวคือ ผ้าผะเหวดจะถูกนำออกมาใช้ในพิธีกรรมการแห่พระเวสสันดรเข้าเมือง (จารุวรรณ ธรรมวัตร, 2525) โดยจะให้ชาวบ้านที่ไปร่วมขบวนแห่พระเวสสันดรเข้าเมืองยกชูผ้าผะเหวด ก็จะได้อานิสงส์อีกทางหนึ่ง และเมื่อเวลาที่แห่พระเวสสันดรมาถึงวัด (ที่สมมติว่าเป็นเมือง) ชาวบ้านก็จะนำผ้าผะเหวดมาตรึงแขวนรอบศาลาวัดเพื่อแสดงให้เห็นว่า เป็นเขตพระเวสสันดรที่จะใช้เทศน์มหาชาติในวันรุ่งขึ้น และอีกนัยยะความหมายหนึ่ง คือ การทำหน้าที่คล้ายกับจิตรกรรมฝาผนัง ซึ่งเป็นการจัดนิทรรศการเกี่ยวกับเวสสันดรชาดกที่ทำให้ชาวบ้านรำลึกถึงคุณงามความดีของพระเวสสันดรที่มีความเสียสละต่อผู้อื่น

ดังนั้น ผ้าผะเหวดจึงเป็นสัญลักษณ์สำคัญที่อยู่ควบคู่วัดของชุมชนในสังคมอีสานและสังคมลาว วัดใดมีผ้าผะเหวดไว้ในครอบครอง วัดนั้นก็จะเป็นวัดที่ประชาชนมีความศรัทธาไม่ขาดแคลน มีศักดิ์ศรี ดังนั้นเมื่อมีวัฒนธรรมการสร้างหนังสือมหาชาติถวายแล้ว ยังมีวัฒนธรรมการสร้างผ้าผะเหวดถวายวัดอีกด้วย ซึ่งในจังหวัดอุบลราชธานีได้ชื่อว่าเป็นแหล่งผลิตผ้าผะเหวดที่สำคัญที่สุดของภาคอีสาน ด้วยเหตุนี้ผ้าผะเหวดจึงเป็นรูปแบบของเวสสันดรชาดกที่ดำรงอยู่ในบริบทของสังคมไทยและสังคมลาว ดังตัวอย่างภาพต่อไปนี้



ภาพประกอบ 17 การแห่พระเวสสันดรเข้าเมืองโดยใช้ผ้าผะเหวด



ภาพประกอบ 16 ผ้าผะเหวดโบราณของวัดบ้านท่าโพธิ์ศรี อำเภอเดชอุดม จังหวัดอุบลราชธานี

5) การเล่าเรื่องเวสสันดรชาดกผ่านงานประติมากรรม

ประติมากรรม คือ งานศิลปะสาขาหนึ่งในจำพวกวิจิตรศิลป์เกี่ยวกับการปั้นและการแกะสลักไม้ หินอ่อน โลหะ เป็นต้น ให้เป็นรูปหรือลวดลายต่าง ๆ (ราชบัณฑิตยสถาน, 2554) ฉะนั้นประติมากรรมจึงเป็นส่วนในการส่งเสริมให้เวสสันดรชาดกมีความสำคัญต่อชุมชน เพราะนอกจากจิตรกรรมหรือฮูปแต้ม จะเป็นพุทธศิลป์ที่สำคัญต่อวัดและชุมชนแล้ว ประติมากรรมยังเป็นศิลปะอีกแขนงหนึ่งที่ทำให้เวสสันดรชาดกได้รับการอนุรักษ์และสืบทอดมาจนถึงปัจจุบัน ซึ่งผู้วิจัยจะนำเสนอดังประเด็นต่อไปนี้

5.1) การเล่าเรื่องเวสสันดรชาดกผ่านงานปั้น

งานปั้นหมายถึงการนำเอาวัสดุที่มีเนื้ออ่อน เช่น ขี้ผึ้ง ดินเหนียว ดินน้ำมัน ที่สามารถเปลี่ยนรูปได้ มาผ่านกระบวนการในการเพิ่มวัสดุให้เกิดเป็นรูปทรงตามต้องการ โดยใช้มือและวัสดุอุปกรณ์ชนิดต่าง ๆ ช่วยในการสร้างงานปั้น นอกจากนี้ งานปั้นยังเป็นงานศิลปะที่สามารถสัมผัสกับส่วนตื้น ลึก หนา บางได้ตามความเป็นจริง (ราชบัณฑิตยสถาน, 2554) ฉะนั้น งานปั้นจึงมีความสำคัญและเป็นรูปแบบหนึ่งของเวสสันดรชาดกอย่างเห็นได้ชัด ผู้วิจัยขอยกตัวอย่างงานปั้นที่เกี่ยวข้องกับเวสสันดรชาดก ซึ่งได้แก่ ธรรมมาสน์สิงห์ วัดศรีนวลสว่างอารมณ์ อำเภอเขื่องใน จังหวัดอุบลราชธานี ธรรมมาสน์สิงห์หลังนี้ได้ชื่อว่า เป็นธรรมมาสน์สิงห์หลังเดียวของประเทศไทย สร้างโดยช่างฝีมือชาวญวน มีศิลปะผสมระหว่างญวนกับไทย

ความสำคัญของธรรมาสน์สิงห์หลังนี้คือใช้ในการเทศน์มหาชาติ ของชาวบ้านชีทวน อำเภอเขื่องใน จังหวัดอุบลราชธานี และใช้เทศน์พระธรรมบทในวันพระใหญ่ ดังนั้นธรรมมาสน์สิงห์หลังนี้จึงมีความผูกพันและความภาคภูมิใจของชาวบ้านชีทวนเป็นอย่างมาก การมีธรรมมาสน์สิงห์หลังนี้แสดงให้เห็นว่า ชาวบ้านชีทวนมีความศรัทธาในพุทธศาสนา และในงานบุญผะเหวดซึ่งเป็นงานบุญสำคัญของหมู่บ้าน ก็จะได้มีโอกาสในการนั่งฟังเทศน์ภายในศาลาหอแจก ซึ่งมีลักษณะที่พิเศษกว่าหมู่บ้านอื่น ๆ คือ ได้ฟังเทศน์มหาชาติจากพระสงฆ์ที่นั่งเทศน์บนธรรมมาสน์สิงห์ซึ่งเปรียบเสมือนสัตว์ในป่าหิมพานต์ การนั่งฟังเทศน์มหาชาติของหมู่บ้านนี้จึงเหมือนกับการนั่งฟังเทศน์ในป่าหิมพานต์

นอกจากนี้ธรรมาสน์สิงห์ยังมีความเกี่ยวข้องกับเวสสันดรชาดก กล่าวคือในฐานของธรรมมาสน์สิงห์มีการปั้นตัวละครเวสสันดรชาดก ได้แก่ พระเวสสันดร พระนางมัทรี พระกัณหา พระชาลีและพราหมณ์ชูชก ในลักษณะเช่นนี้ย่อมแสดงให้เห็นว่า ธรรมาสน์สิงห์ซึ่งเป็นงานปั้นมีความสัมพันธ์เกี่ยวข้องกับเวสสันดรชาดกได้เป็นอย่างดี นัยยะความหมายคือปั้นธรรมาสน์สิงห์หลังนี้เพื่อใช้ในการเทศน์โดยเฉพาะ ดังนั้น ธรรมมาสน์สิงห์จึงเป็นงานปั้นที่เป็นรูปแบบของเวสสันดรชาดกอีกรูปแบบหนึ่ง ที่ทำให้เวสสันดรชาดกดำรงอยู่ได้จนถึงปัจจุบันนี้ ดังรูปภาพประกอบที่ผู้วิจัยยกมาเป็นตัวอย่างดังนี้



ภาพประกอบ 19 ธรรมาสน์สิงห์ วัดศรีนวลสว่างอารมณ์ บ้านชีทวน อำเภอเขื่องใน จังหวัดอุบล



ภาพประกอบ 18ประติมากรรมปูนปั้น พระเวสสันดรกับพระนางมัทรี ประดับธรรมาสน์สิงห์



ภาพประกอบ 20 ประติมากรรมศาลากู่แก้ว วัดแขก อำเภอเมือง จังหวัดหนองคาย



ภาพประกอบ 21 ประติมากรรมเทียนพรรษา จังหวัดอุบลราชธานี

5.2) การเล่าเรื่องเวสสันดรชาดกผ่านเครื่องรางของขลัง

เครื่องราง หมายถึง ของที่นับถือว่าป้องกันอันตราย ยิงไม่ออก ฟันไม่เข้า เช่น ตะกรุด ผ้ายันต์ เหล็กไหล (ราชบัณฑิตยสถาน, 2554) ส่วนของขลัง หมายถึง ของที่มีอำนาจศักดิ์สิทธิ์ที่เชื่อกันว่าอาจบันดาลให้สำเร็จได้ดังประสงค์ (ราชบัณฑิตยสถาน, 2554) ดังนั้น เครื่องรางของขลังเป็นสิ่งที่มีมาตั้งแต่โบราณกาลแล้ว และไม่ได้มีแต่เฉพาะประเทศไทยเท่านั้น ชนชาติอื่นๆ ก็มีเครื่องรางใช้กันมานานแล้วเช่นกัน ถือเป็นความเชื่อทางไสยศาสตร์อย่างหนึ่ง โดยเชื่อว่าของสิ่งนี้จะสามารถปกป้องคุ้มครองภัยอันตรายต่างๆ ให้ได้ รวมทั้งในเรื่องของโชคลาภ ความโชคดีทั้งหลายทั้งปวง เครื่องรางของขลังเป็นอีกรูปแบบหนึ่งของเรื่องราวเวสสันดรชาดก ตัวละครสำคัญที่ถูกนำมาสร้าง

เป็นเครื่องรางของขลัง ได้แก่ ชูชก ซึ่งในทางพุทธศาสนาชูชกคือตัวละครฝ่ายร้าย และในขณะเดียวกันชูชกก็เป็นผู้ที่ทำให้พระเวสสันดรสำเร็จทานบารมี ฉะนั้นความหมายของชูชกจึงมีความหลากหลาย

ในด้านเครื่องรางของขลังเกี่ยวกับชูชก เห็นได้ว่า ปรากฏในสังคมไทยอย่างหลากหลาย การให้ความหมายของคนในยุคปัจจุบันเปลี่ยนจากความหมายในแง่ลบกลายเป็นแง่บวก เช่น ในงานศึกษาเรื่อง จาก “ชูชก” ถึง “พ่อปู่”: พลวัตของตัวละครชาดกในวิถีชีวิตของคนไทยร่วมสมัยของปฐม หงษ์สุวรรณ ได้อธิบายว่า ประดิษฐกรรมทางวัฒนธรรมว่าด้วย “ชูชก” ในบริบทของสังคมไทยสมัยใหม่นั้นมีหลากหลายลักษณะ ซึ่งสะท้อนให้เห็นการสืบทอด (Descend) การตัดตอน (Reduce) การเพิ่มเติม (Add) และการเปลี่ยนแปลง (Change) ความหมายใหม่เกี่ยวกับ “ชูชก” ที่มักถูกนำเสนอผ่านบทบาทของความเป็น “เทพเจ้า” สัญลักษณ์ของความมีทรัพย์สินเงินทองที่เชื่อมโยงกับพฤติกรรมในชาดก คตินิยมว่าด้วยการประหยัดอดออม เรื่องเพศและสุขภาพ รวมถึงกระบวนทัศน์และบทบาทในวิถีชีวิตปัจจุบันภายใต้เงื่อนไขของการเปลี่ยนแปลงทางสังคมและวัฒนธรรม จึงกล่าวได้ว่า ปรากฏการณ์ของการสร้างความหมายใหม่เกี่ยวกับชูชกที่อยู่ในการรับรู้และเข้าใจของคนไทยนั้น มุ่งตอบสนองความต้องการในเรื่องทางโลกเพื่อสื่อให้เห็นถึงความหมาย ความศักดิ์สิทธิ์ อำนาจ สีสัน และปาฏิหาริย์ของ “ชูชก” ทั้งนี้ การสร้างความหมายใหม่ให้กลายเป็นสิ่งศักดิ์สิทธิ์เหนือธรรมชาติและมีอำนาจผ่านตัวตนของความเป็น “พ่อปู่ชูชก เจ้าปู่ชูชก ตาปู่ชูชก หรือตาชูชก” แนวความคิดดังกล่าวล้วนเกิดจากการตีความหมายใหม่ผ่านช่องว่างความสัมพันธ์ทางความเชื่อระหว่าง “คำสอนแบบพุทธศาสนาเชิงปรัชญา” (Buddhism) กับความเชื่อดั้งเดิม นั่นคือการนับถือใน “อำนาจเหนือธรรมชาติและสิ่งศักดิ์สิทธิ์” (Supernatural Being) ให้มีการเชื่อมโยงผูกพันกัน อันเป็นความพยายามของกลุ่มคนที่ต้องการบูรณาการทางความเชื่อที่มีความแตกต่างหลากหลายให้อยู่ร่วมกันภายใต้กระแสของความเปลี่ยนแปลงในโลกปัจจุบัน (ปฐม หงษ์สุวรรณ, 2554)



ภาพประกอบ 22 เครื่องรางชูชก

เมื่อพิจารณาแล้ว จะเห็นว่าในสังคมไทยสมัยใหม่และสังคมลาวสมัยใหม่ ตัวละครในวรรณกรรมศักดิ์สิทธิ์อย่างชูชก จากเรื่องเวสสันดรชาดก ถูกให้ความหมายใหม่ จากความหมายในทางลบกลับกลายมาเป็นความหมายในทางบวก การหาที่พึ่งทางใจจากโลกที่วุ่นวาย ปัญหาทางเศรษฐกิจและปัญหาทางสังคม แม้กระทั่งปัญหาทางด้านสุขภาพทำให้คนหันหน้ามาพึ่งพาสิ่งเหนือธรรมชาติ การมีเครื่องรางเกี่ยวกับชูชกจึงถือเป็นการทราบเรื่องราวเวสสันดรชาดกในทางอ้อม และเป็นอีกรูปแบบหนึ่งของเวสสันดรชาดกที่ปรากฏอยู่ในสังคมไทยและสังคมลาว ถึงแม้ว่าคนให้ความสำคัญกับชูชกมากกว่าพระเวสสันดรก็ตาม ตัวอย่างเครื่องรางของขลังมีดังภาพต่อไปนี้

จากการศึกษารูปแบบการเล่าเรื่องเวสสันดรชาดกผ่านงานศิลปกรรม จะเห็นได้ว่าเวสสันดรชาดกมีอิทธิพลในงานศิลปกรรมต่าง ๆ เช่น งานจิตรกรรมหรือฮูปแต้ม และผ้าผะเหวด งานประติมากรรม ดังเช่น งานปั้น เช่น ธรรมาสน์สิงห์ วัดศรีนวลสว่างอารมณ์ บ้านชีทวน อำเภอเขื่องใน จังหวัดอุบลราชธานี งานปั้นซุ้มประตูเข้าวัดหรือซุ้มประตูโขง งานปั้นกรอบประตูตลอดจนเครื่องรางของขลัง ล้วนเป็นรูปแบบการเล่าเรื่องเวสสันดรชาดกที่ดำรงอยู่ในชุมชนชายแดนไทย-ลาว งานศิลปกรรมเหล่านี้เป็นการสื่อความหมายโดยการเลือกอนุภาคบางตอนในเวสสันดรชาดกมาเล่าเรื่อง เมื่อคนเข้ามาทำกิจกรรมที่วัด เช่น มาทำบุญในวัด ก็จะเห็นภาพจิตรกรรมฝาผนังบอกเล่าเรื่องราวเวสสันดรชาดก เห็นงานปั้นธรรมาสน์สิงห์ที่มีตัวละครเวสสันดรชาดกหรือกรอบประตูปูนปั้นบอกเล่าเรื่องราวเวสสันดรชาดก ก็จะเป็นการตอกย้ำให้เห็นถึงอุดมการณ์ขอพระเวสสันดร เรื่องทานบารมี และแสดงให้เห็นการทำหน้าที่ของวรรณกรรมได้อย่างชัดเจน

6) การเล่าเรื่องเวสสันดรชาดกในรูปแบบสื่อสมัยใหม่

กาญจนา แก้วเทพ (2557) สื่อสมัยใหม่ หมายถึง สื่อที่เอื้อให้ผู้ส่งสารและผู้รับสารทำหน้าที่ส่งสารและรับสารได้พร้อมกันเป็นการสื่อสารสองทาง และสื่อยังทำหน้าที่ส่งสารได้หลายอย่างรวมกัน คือ ภาพ เสียง และข้อความไปพร้อมกัน โดยรวมเอาเทคโนโลยีของสื่อดั้งเดิม เข้ากับความก้าวหน้าของระบบเทคโนโลยีสัมพันธ์ ทำให้สื่อสามารถสื่อสารได้สองทางผ่านทางระบบเครือข่ายและมีศักยภาพเป็นสื่อแบบประสม (Multimedia) ปัจจุบันสื่อใหม่พัฒนาขึ้นหลากหลาย ที่เป็นที่รู้จักและนิยมกันมากขึ้น

นอกจากนี้สื่อสมัยใหม่ ยังเป็นสื่อสังคมที่รองรับการดำเนินชีวิตของกลุ่มคนในปัจจุบันนี้ ดังที่ อารี พลดี (2558) กล่าวว่าสื่อสังคม หรือ โซเชียลมีเดีย (social media) คือ สื่ออิเล็กทรอนิกส์ ซึ่งเป็นสื่อกลางที่ให้บุคคลทั่วไปมีส่วนร่วมสร้างและแลกเปลี่ยนความคิดเห็นต่าง ๆ ผ่านอินเทอร์เน็ตได้ สื่อเหล่านี้เป็นของบริษัทต่าง ๆ ที่ให้บริการผ่านเว็บไซต์ของตน เช่น เฟซบุ๊ก ไฮไฟฟ์ ทวิตเตอร์ ยูทูป ติ๊กต้อก เป็นต้น

ในทางเทคนิค สื่อสังคมจะหมายถึงโปรแกรมกลุ่มหนึ่งที่ทำงานโดยใช้พื้นฐานและเทคโนโลยีของเว็บ 2.0 เช่น บีโบ มายสเปซ เฟซบุ๊ก ฯลฯ. นอกจากจะใช้เพื่อการส่งหรือแลกเปลี่ยน

ข้อมูลข่าวสารกันแล้ว เทคโนโลยีสื่อสังคมยังช่วยให้เหล่าผู้ใช้สามารถทำกิจกรรมที่สนใจร่วมกันด้วย. กลุ่มบุคคลที่ติดต่อสื่อสารกันโดยผ่านสื่อสังคมดังกล่าว เรียกว่า "เครือข่ายสังคม" (social network). ในเครือข่ายสังคม กลุ่ม “เพื่อน” หรือ “ผู้ติดต่อกัน” มักจะแลกเปลี่ยนบทสนทนากันอย่างสั้น ๆ และเป็นกันเอง. โดยทั่วไปซอฟต์แวร์ที่ให้บริการเครือข่ายสังคมจะเปิดโอกาสให้กลุ่มเพื่อน ๆ วิพากษ์วิจารณ์กันเองได้ ส่งข้อความส่วนตัว และเข้าไปอ่านข้อความของเพื่อน ๆ ในกลุ่มได้ ซอฟต์แวร์บางประเภทจะสามารถให้เพื่อน ๆ เพิ่มเสียงและภาพเคลื่อนไหวลงในประวัติของตนได้ด้วย. นอกจากนี้ เพื่อนบางคนก็อาจจะสร้างโปรแกรมย่อย ๆ ขึ้นมาให้ใช้ร่วมกันได้ เช่น เล่นเกม ถามปัญหา หรือปรับแต่งรูปภาพ ทำให้บางคนมีผู้สมัครเข้ามาเป็นเพื่อนด้วยมากมาย (อารี พลดี, 2558)

เห็นได้ว่าสื่อสมัยใหม่ เป็นอีกรูปแบบหนึ่งที่เป็นการเผยแพร่ข้อมูลเกี่ยวกับเวสสันดรชาดก ทั้งในรูปแบบการเล่าเรื่องแบบต่าง ๆ โดยเฉพาะอย่างยิ่งเวสสันดรชาดกที่ดำรงอยู่ในโลกปัจจุบันที่ต้องมีความรวดเร็ว เช่น การสื่อสารที่รวดเร็ว สื่อสมัยใหม่ที่ตอบสนองผู้คนได้อย่างรวดเร็ว เวสสันดรชาดก เป็นวรรณกรรมโบราณก็จริง แต่มีการพัฒนาโดยสื่อสมัยใหม่ได้อย่างเห็นได้ชัด สามารถเข้าถึงกลุ่มเป้าหมายตั้งแต่วัยเด็กจนถึงวัยชรา เวสสันดรชาดกจึงมีสื่อที่นำเสนอให้เหมาะสมตามวัย นอกจากนี้สื่อสมัยใหม่ยังมีรูปแบบที่มีความหลากหลายในการเล่าเรื่อง ดังที่ผู้วิจัยจะกล่าวต่อไปนี้

6.1) การเล่าเรื่องเวสสันดรชาดกผ่านหนังสือการ์ตูน

หนังสือการ์ตูน หมายถึง หนังสือที่ตีพิมพ์ภาพและคำพูดประกอบ บอกเล่าเรื่องราวต่าง ๆ ตามเนื้อเรื่องที่เขียนขึ้น มีทั้งที่อ้างอิงจากความจริง และเกิดจากความคิดของนักวาดการ์ตูน หรือนักแต่งการ์ตูน เป็นผู้วางเอาไว้ (ราชบัณฑิตยสถาน, 2554) หนังสือการ์ตูน เป็นสื่อรูปแบบหนึ่งที่มีการนำเสนอเนื้อหาผ่านทางรูปภาพประกอบกับข้อความใช้แสดงคำพูดของตัวละครที่ปรากฏในรูป หรือข้อความเพื่อบรรยายสิ่งที่เกิดขึ้นในรูป ทำให้หนังสือการ์ตูนเป็นสื่อที่แตกต่างจากสื่อทั่ว ๆ ไปอย่างชัดเจนและเป็นสิ่งดึงดูดใจแก่ผู้อ่านอย่างยิ่ง โดยเฉพาะกลุ่มผู้อ่านที่เป็นเด็กและเยาวชน ในประเทศไทย หนังสือการ์ตูนเริ่มมีการตีพิมพ์ตั้งแต่ปี พ.ศ. 2475 และตีพิมพ์อย่างต่อเนื่อง โดยหนังสือการ์ตูนไทยส่วนใหญ่มีการนำเสนอเนื้อหาเป็นเรื่องตลกขบขัน เรื่องเกี่ยวกับภูตผีปีศาจหรือเกี่ยวข้องกับคติความเชื่อของคนในภูมิภาคต่าง ๆ ซึ่งมีการจัดพิมพ์แบบเล่มเดียวจบ แต่หนังสือการ์ตูนไทยก็ไม่ได้รับความนิยมมากนัก เมื่อเทียบกับหนังสือการ์ตูนจากต่างประเทศ โดยเฉพาะหนังสือการ์ตูนญี่ปุ่น ที่มีการแปลและตีพิมพ์ในประเทศไทย (ธารา จันทร์อนุ, 2551)

หนังสือการ์ตูน เป็นสื่อที่ชี้แนวทางและการปลูกฝังด้านต่าง ๆ ให้กับเด็กและเยาวชนนั้น เรียกรวมได้ว่า “ทัศนคติ” ซึ่งในความหมายของนักวิชาการหลายท่านทั้งชาวไทยและชาวต่างประเทศคือ พื้นฐานด้านต่าง ๆ สิ่งแวดล้อม ประสบการณ์ อุดมการณ์ เป็นส่วนสำคัญที่ทำให้เกิดแนวคิดและสภาพการเตรียมความพร้อม ที่จะนำไปสู่การแสดงพฤติกรรมหรืออาจเป็นแนวทางในการ

แสดงพฤติกรรมที่มีต่อสิ่งนั้น สถานการณ์นั้น จะเห็นได้ว่า พื้นฐานตั้งแต่อดีตจนถึงปัจจุบัน สามารถสร้างและปลูกฝัง ทั้งความคิดไปจนถึงพฤติกรรมให้กับเด็กและเยาวชนได้เป็นอย่างดี (จินตนา ใบกาซูยี, 2549: 67)



ภาพประกอบ 23 หนังสือการ์ตูนเรื่องเวสสันดรชาดก

นอกจากนี้หนังสือการ์ตูน เป็นสื่อสมัยใหม่ที่ทำให้เวสสันดรเป็นที่รับรู้ของกลุ่มคนทุกเพศทุกวัย โดยเฉพาะอย่างยิ่งกลุ่มคนในประเทศไทย วัฒนธรรมหนังสือการ์ตูนเป็นการนำเสนอเรื่องราวเวสสันดรชาดกอย่างกะทัดรัด มีการใช้ภาพประกอบและสีในการอธิบายเนื้อเรื่องอย่างสวยงาม เวสสันดรชาดกฉบับการ์ตูน ทำให้เยาวชนรู้จักเรื่องราวทางพุทธศาสนาและมีการสร้างอุดมการณ์บางอย่างอย่างเช่นอุดมการณ์การเป็นวีรบุรุษในทางพุทธศาสนา หรือ อุดมการณ์ในการทำความดีละเว้นความเชื่อ รวมถึงอุดมการณ์เรื่องอานิสงส์ของการทำความดี ความน่าสนใจของเวสสันดรชาดกฉบับการ์ตูนก็คือ เป็นการทำให้เด็กหรือเยาวชนเข้าถึงเรื่องราวชาดกได้ง่าย โดยการวาดภาพการ์ตูนเล่าเรื่อง เป็นการชักจูงให้เด็กและเยาวชนหันมาสนใจเรื่องราวทางพุทธศาสนามากยิ่งขึ้น ตัวอย่างหนังสือการ์ตูนเวสสันดรชาดก

หนังสือการ์ตูนเรื่องเวสสันดรชาดก เป็นสื่อสมัยใหม่ที่นำเอาวรรณกรรมชาดกมาเล่าเรื่องด้วยภาพการ์ตูน โดยการเล่าเรื่องแบบสั้น ๆ และนำเอาอนุภาคเหตุการณ์ที่สำคัญของเรื่องมานำเสนอให้เด็กและเยาวชนเห็น โดยเฉพาะอย่างยิ่งเหตุการณ์ในการบำเพ็ญทานบารมีครั้งสำคัญของพระเวสสันดร ได้แก่ การให้ทานช้างปัจจัยนาเคนทร์ จนทำให้ชาวเมืองรวมกันไปทูลฟ้องพระเจ้าสญ

ชัย จนทำให้พระเวสสันดรถูกเนรเทศออกจากเมือง มีเหตุการณ์ที่พระเวสสันดรบริจาคสองกุมารให้กับชูชก และเหตุการณ์ที่พระเวสสันดรบริจาคพระนางมัทรีให้แก่พราหมณ์ที่พระอินทร์จำแลงกายลงมา ตลอนจนเหตุการณ์ชูชกซึ่งเป็นตัวละครฝ่ายอธรรมท้องแตกตายด้วยความละโมบโลภมาก รวมถึงเหตุการณ์ที่พระเวสสันดรเสด็จกลับคืนพระนครสีพี

หนังสือการ์ตูนสมัยใหม่ ยังมีระบบการพิมพ์ที่ทันสมัย มีภาพคมชัดและมีสีสันสวยงาม ชวนให้น่าอ่าน ผู้วิจัยพบว่า หนังสือการ์ตนเรื่องเวสสันดรชาดก มีจำหน่ายตามร้านหนังสือชั้นนำทั่วประเทศไทย ทั้งที่อุบลราชธานี หนองคาย เลย นครหลวงเวียงจันทน์ นครพนม เป็นต้น ฉะนั้นจะเห็นได้ว่า การปรับตัวของการผลิตหนังการ์ตูนไม่ได้มีเพียงแต่หนังสือการ์ตูนที่แปลจากภาษาต่างประเทศเท่านั้น ขณะที่ชาวไทยและชาวลาวมีการนำเรื่องราววรรณกรรมชาดกมาทำเป็นหนังสือการ์ตูน เพื่อให้เด็กเห็นวีรบุรุษ (Hero) และนำมาเป็นแบบอย่างในชีวิตประจำวัน เช่น พระเวสสันดร เป็นวีรบุรุษในทางพุทธศาสนาที่เสสียสละทรัพย์สินส่วนตนเพื่อทำให้ผู้อื่นมีความสุข เป็นต้น

6.2) การเล่าเรื่องเวสสันดรชาดกผ่านแผ่นวิดีทัศน์

คำว่า “วีดิทัศน์” มีความหมายตรงกับภาษาอังกฤษว่า “Video Tape” ซึ่งมีความหมายว่า แถบบันทึกวีดิทัศน์ แถบบันทึกภาพ เทปบันทึกภาพ เทปวีดิทัศน์ แต่นิยมเรียกในหมู่ประชาชนว่า แผ่นซีดี ซึ่งแต่เดิมคำว่า Video เป็นภาษาลาติน แปลว่า “I see = ฉันเห็น” เมื่อมาเป็นภาษาไทยก็ใช้คำว่า “ภาพ” ต่อมาปี พ.ศ.2525 มหาวิทยาลัยสุโขทัยธรรมาธิราช แนะนำให้ใช้ คำว่า “ภาพทัศน์” โดยอาศัยบัญญัติคำใกล้เคียงกับภาพยนตร์ คำนี้ปรากฏในเอกสารมหาวิทยาลัยสุโขทัยธรรมาธิราช จนกระทั่ง พ.ศ.2530 ราชบัณฑิตยสถานได้บัญญัติคำว่า “วีดิทัศน์” แทนคำว่า Video คำว่า วีดิ มาจากคำว่า วิติ ซึ่งแปลว่า รื่นรมย์หรือชวนให้รื่นรมย์จึงทำให้ใช้ คำว่า วีดิทัศน์ตั้งแต่บัดนั้นเป็นต้นมา (ชัยยงค์ พรหมวงศ์, 2540)

แผ่นวีดิทัศน์ (Video) คือ มัลติมีเดียที่สามารถแสดงภาพเคลื่อนไหวพร้อมเสียงบรรยายได้ การนำเสนอวิดีโอมีหลายรูปแบบ เช่น วิดีโอเพื่อการศึกษา วิดีโอเพื่อความบันเทิง ประโยชน์ของวิดีโอมีมากมาย นอกจากให้ความรู้ ให้ความบันเทิง ยังสามารถสร้างรายได้ให้กับผู้ใช้งาน เช่น วิดีโอนำเสนอสินค้า ผลิตภัณฑ์ต่างๆ เป็นต้น นอกจากนี้ วีดิทัศน์เป็นการเล่าเรื่องด้วยภาพ ทำหน้าที่หลักในการนำเสนอ เสียงจะเข้ามาช่วยเสริมในส่วนของภาพเพื่อให้เข้าใจเนื้อเรื่องมากยิ่งขึ้น วีดิทัศน์เป็นสื่อในลักษณะที่นำเสนอเป็นภาพเคลื่อนไหวและสร้างความต่อเนื่องของการกระทำของวัตถุจากเรื่องราวต่างๆ สร้างความรู้สึกใกล้ชิดกับผู้ชม เป็นสื่อที่เข้าถึงง่าย มีความรวดเร็ว (ประทิน คล้ายนาค, 2545)

จะเห็นได้ว่าแผ่นวีดิทัศน์คือรูปแบบหนึ่งของสื่อสมัยใหม่ที่ได้รับความนิยมในปัจจุบันนี้ เช่น ในวงการภาพยนตร์ หรือแผ่นเสียงบันทึกเพลง รวมถึงแผ่นวีดิทัศน์ในด้านวิชาการต่าง ๆ ในส่วนของเวสสันดรชาดก แผ่นวีดิทัศน์เป็นเครื่องมือที่ทำให้เวสสันดรชาดกดำรงอยู่ได้ในสังคมไทยและ

สังคมลาว ดังจะเห็นได้ว่า มีแผ่นวิดีทัศน์เกี่ยวกับการเทศน์มหาชาติวางจำหน่ายในร้านขายแผ่นวิดีทัศน์ โดยผู้ซื้อสามารถนำไปเปิดฟังที่บ้าน เมื่อต้องการอยากฟัง หรือเปิดฟังในรถเวลาเดินทาง จะเห็นได้ว่า การฟังเทศน์มหาชาติไม่จำเป็นจะต้องฟังในงานบุญผะเหวดเท่านั้น แต่สามารถฟังได้เมื่อต้องการอยากฟัง หรือผู้ซื้อแผ่นวีดิทัศน์สามารถนำไปเปิดในงานบุญผะเหวดก็ได้ ประเด็นเหล่านี้คือพลวัตของเทศน์มหาชาติในรูปแบบแผ่นวีดิทัศน์





ภาพประกอบ 24 แผ่นวิดีทัศน์เรื่องเวสสันดรชาดก

นอกจากนี้แผ่นวีดิทัศน์ยังเปรียบเสมือนสื่อโฆษณาให้กับพระนักเทศน์มหาชาติของภาคอีสานและลาว เนื่องจากทำให้พระสงฆ์นักเทศน์เหล่านั้นเป็นที่รู้จักในวงกว้าง เมื่อได้ฟังแผ่นวีดิทัศน์แล้ว ก็อยากฟังจากเสียงจริง พอเมื่อถึงงานบุญผะเหวดก็ได้นิมนต์มาเทศน์มหาชาติ ทำให้เห็นถึงการเชื่อมโยงทางธุรกิจในโลกสมัยใหม่ เพราะการเทศน์มหาชาติในปัจจุบันถือว่าเป็นธุรกิจบุญ มีการตั้งคณะเทศน์ต่าง ๆ ขึ้นมาอย่างมากมาย ทำให้เกิดการเผยแพร่เรื่องเวสสันดรชาดกให้เป็นที่รู้จักและทำให้เวสสันดรชาดก ดำรงอยู่ในสังคมไทยและสังคมลาวถึงปัจจุบันนี้ ส่วนตัวอย่างแผ่นวีดิทัศน์เกี่ยวกับเวสสันดรชาดก

ในชุมชนชายแดนไทย-ลาว เช่น ในห้างสรรพสินค้าในเมืองอุบลราชธานี ตลาดอินโดจีนนครพนม ตลาดอินโดจีนหนองคาย ตลาดดาวเรือง เมืองปากเซ แขวงจำปาสัก ร้านขายเครื่องเสียงในเมืองท่าแขก แขวงคำม่วน สาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว ล้วนมีแผ่นวีดิทัศน์เกี่ยวกับเวสสันดรชาดกจำหน่ายเป็นจำนวนมาก เช่น เทศน์มหาชาติทำนองลาว เทศน์มหาชาติทำนองอุบลราชธานี เทศน์มัทรีทำนองลาว เทศน์มัทรีทำนองอุบลราชธานี เป็นต้น ลักษณะเช่นนี้ย่อมทำให้เห็นว่า การเล่าเรื่องผ่านรูปแบบแผ่นวิดีทัศน์หรือแผ่นซีดีได้รับความนิยมเป็นอย่างมาก โดยเฉพาะอย่างยิ่งการนำมาเปิดผ่านหอกระจายเสียงของหมู่บ้าน ในตอนที่จัดงานบุญผะเหวด หรือการนำมาเปิดที่วัดในระหว่างประชาชนเดินทางมาทำบุญที่วัดหรือแม้กระทั่งการนำมาเปิดในงานศพ เป็นต้น

6.3) การเล่าเรื่องเวสสันดรชาดกผ่านแอปพลิเคชันยูทูป (Youtube)

แอปพลิเคชันยูทูป (Youtube) คือ เว็บไซต์ที่ให้บริการแลกเปลี่ยนภาพวิดีโอระหว่างผู้ใช้ได้ฟรี โดยนำเทคโนโลยีของ Adobe Flash Playerมาใช้ในการแสดงภาพวิดีโอ โดยผู้ใช้สามารถเข้าดูวีดีโอต่าง ๆ พร้อมทั้งเป็นผู้อัพโหลดวีดีโอผ่าน Youtube ได้โดยไม่มีค่าใช้จ่าย เมื่อสมัครสมาชิกแล้วผู้ ใช้จะสามารถใส่ภาพวิดีโอเข้าไป แบ่งปันภาพวิดีโอให้คนอื่นดูด้วย แต่หากไม่ได้สมัครสมาชิกก็สามารถเข้าไปเปิดดูภาพวิดีโอที่ผู้ใช้คนอื่น ๆ ใส่ไว้ใน Youtube ได้ แต่ไม่สามารถเป็นผู้อัพโหลดวีดีโอได้ (อิศราวุฒิ กิจเจริญ, 2561) แอปพลิเคชันยูทูป เป็นสื่อที่สำคัญในสังคมสมัยใหม่ทั้งในประเทศไทยและประเทศลาว แอปพลิเคชั่นยูทูปเป็นวิดีโอขนาดยาวที่สามารถบันทึกเรื่องราวต่าง ๆ ได้แก่ ความบันเทิง ข่าวสาร สารคดี งานทางวิชาการ ฯลฯ ได้เป็นอย่างดี และมีความรวดเร็ว โดยไม่จำเป็นต้องมีเครื่องเล่นอย่างแผ่นวีดิทัศน์ ยูทูปสามารถติดตั้งในคอมพิวเตอร์ โทรศัพท์มือถือหรือแม้กระทั่งไอแพดก็สามารถทำได้ รวมถึงมีความรวดเร็วทันใจ ฉะนั้นจะเห็นได้ว่า กลุ่มคนในปัจจุบันมีความนิยมในแอพพลิเคชั่นยูทูปเป็นอย่างมาก

โลกออนไลน์เป็นสังคมที่มีขนาดใหญ่ เกิดจากผู้คนที่ต้องการติดต่อสื่อสารและมีปฏิสัมพันธ์กัน และพัฒนาเทคโนโลยีเข้าสู่ยุค 4.0 มีเว็บไซต์แอปพลิเคชันและโปรแกรม ที่ผู้คนสามารถโต้ตอบกันได้ ยุคออนไลน์มีบทบาทต่อการดำเนินชีวิตของผู้คนมากขึ้น ทั้งการทาธุรกรรมทางการเงินผ่านแอปพลิเคชั่น รวมไปถึงการรับข่าวสารและความบันเทิง “แอปพลิเคชันยูทูป” ในปัจจุบันมีอำนาจมากในการเข้าถึงและมีอิทธิพลต่อผู้ใช้สื่อสังคมออนไลน์และมีผู้ใช้งานในประเทศไทยเป็นจำนวนมาก สาเหตุที่คนไทยส่วนใหญ่ชอบ ดูยูทูปมากกว่าทีวี เป็นเพราะเนื้อหาที่มีความหลากหลายโดดเด่น รวบรวมคลิปวีดีโอ เพลง ภาพยนตร์ คอนเทนต์ต่าง ๆ รวมถึงวิธีการนาเสนอเนื้อหาที่น่าสนใจดึงดูดคนดู และยังสามารถเลือกรับชมในเวลาที่ต้องการได้ (มิลวาร์ด บราวน์, 2558)

“ยูทูบเบอร์” คือบุคคลหรือกลุ่มคนที่มีความคิดสร้างสรรค์ มีความถนัดในเรื่องที่ตนเองสนใจ สามารถทำออกมาได้ดี ผ่านการสร้างสรรค์คอนเทนต์ที่แปลกใหม่ ยูทูบเบอร์ไม่ต่างจากผู้ผลิตรายการโทรทัศน์ แต่จะเปิดกว้าง ไม่ว่าใครก็สามารถเป็น ยูทูบเบอร์ได้ (กันต์ เอี่ยมอินทรา, 2563) ในส่วนเวสสันดรชาดกนั้น มีความสัมพันธ์กับแอปพลิเคชันยูทูปอย่างเห็นได้ชัด เนื่องจากมีการนำเรื่องราวเวสสันดรชาดก มาสร้างเป็นคลิปวิดีโอโดยผู้สร้างคลิปวิดีโอจะถูกเรียกว่า ยูทูเปอร์ (อิศราวุฒิ กิจเจริญ, 2561) มีการสร้างคลิปวิดีโอเกี่ยวกับเวสสันดรชาดกมากมาย ดังเช่น คลิปวิดีโอลำกลอนเวสสันดรชาดก คลิปวิดีโอหมอลำเรื่องต่อกลอนเรื่องเวสสันดรชาดก (หมอลำหมู่) คลิปวิดีโอการ์ตูนเวสสันดรชาดก คลิปวิดีโอเกี่ยวกับการนำเสนอบุญผะเหวด และคลิปวิดีโอเกี่ยวกับการเทศน์มหาชาติเป็นต้น



ภาพประกอบ 25 แอพริเคชั่นยูทูปเทศน์มหาชาติ กัณฑ์มัทรี

ดังนั้นจะเห็นได้ว่า แอปพลิเคชันยูทูป เป็นสื่อสมัยใหม่ที่รองรับวิถีชีวิตของกลุ่มคนในสังคมสมัยใหม่ และตอบสนองความต้องการได้อย่างรวดเร็ว สามารถเลือกชมเลือกฟังสิ่งที่ผู้ฟังสนใจได้ และสามารถฟังได้ทุกเวลา ดังเช่น เทศน์มหาชาติ สารถหยิบโทรศัพท์มาเปิดฟังได้ทันที ดังนั้นยูทูปจึงเป็นสื่อสมัยใหม่อีกรูปแบบหนึ่งที่มีส่วนสำคัญทำให้ความสนใจในเวสสันดรชาดกขยายวงกว้างออกไป และทำให้เวสสันดรชาดกมีชีวิตและดำรงอยู่ในสังคมไทยและสังคมลาวถึงปัจจุบัน

6.4) การเล่าเรื่องเวสสันดรชาดกผ่านแอปพลิเคชันติ๊กต็อก (TikTok)

แอปพลิเคชันติ๊กต็อก (TikTok) คือ แอปพลิเคชันที่เป็นบริการเครือข่ายสังคมสัญชาติจีน ติ๊กต็อกเป็นบริการประเภทไมโครบล็อกกิ้ง (micro-blogging) ซึ่งช่วยให้ผู้ใช้สามารถสร้างเนื้อหาวิดีโอสั้น ๆ ความยาวไม่เกิน 15 วินาที เช่น การแสดงทักษะหรือท่าเต้น การแสดงมุกตลก การร้องตามด้วยริมฝีปาก (ลิปซิงก์) เป็นต้น ผู้ที่สร้างคลิปวิดีโอขนาดสั้นนี้ มักจะนำเสนอแนวคิดที่เรียกว่า คอนเทนต์ในการเรียกยอดการกดสัญลักษณ์รูปหัวใจ ถ้ามีคนกดสัญลักษณ์รูปหัวใจเป็นจำนวนมาก แสดงว่าคลิปวิดีโอนั้นได้รับความนิยมในสังคมออนไลน์ (ปิยนุช จึงสมานุกูล, 2563)

แอปพลิเคชันติ๊กต็อก จึงเป็นสื่อสมัยใหม่อีกรูปแบบหนึ่งที่คล้ายกับแอปพลิเคชันยูทูป แต่มีลักษณะที่สั้นกว่า เพราะถูกกำหนดด้วยเวลา เห็นได้ว่า แอปพลิเคชันติ๊กต็อกได้รับความนิยมเป็นอย่างมากในโลกปัจจุบันทั้งสงคมไทยและสังคมลาว เหมือนกับแอปพลิเคชันยูทูป แต่ในเรื่องความยาวของคลิป แอปพลิเคชันยูทูปจะมีความยาวกว่า และสามารถใส่รายละเอียดหรือเรื่องราวที่ยาวกว่าได้ แอปพลิเคชัน ติ๊กต็อกเป็นสื่อสมัยใหม่ที่ทำให้เวสสันดรชาดกเป็นที่รู้จักในสังคมสมัยใหม่ เช่น มีการลำเรื่องเวสสันดรชาดกที่เป็นคลิปสั้น ๆ ถ่ายทอดไปยังผู้ฟัง หรือมีคลิปบุญประเพณีงานบุญผะเหวด ที่มีลักษณะเป็นคลิปเชิงสารคดี เป็นต้น



ภาพประกอบ 27 ลำหย่าวมัทรีเดินดง



ภาพประกอบ 26 ลำเดินนิทานพระเวสสันดร

เมื่อพิจารณาแล้ว จะเห็นว่า แอปพริเคชั่นติ๊กต๊อก เป็นส่วนหนึ่งในการเล่าเรื่องเวสสันดรชาดก ดังจะเห็นว่า มีกลุ่มคนที่ทำคนเทนต์ หรือสร้างคลิปวิดีโอสั้น ๆ ตามที่แอปพลิเคชั่นติ๊กต๊อกได้กำหนดไว้ เช่น การลำเดินดงเรื่องเวสสันดรชาดก การลำหย่าวนางมัทรีเดินดง หรือแม้กระทั่งคลิปวิดีโอเชิงสารคดีท่องเที่ยว เช่น ความสนุกสนานในการร่วมแห่พระเวสสันดรที่ชุมชนจัดขึ้น มีเสียงดนตรีฟื้นบ้าน มีการร้องรำทำเพลงอย่างครื้นเครง หรือแม้แต่การเข้าร่วมฟังเทศน์มหาชาติ ก็ปรากฏในแอปพลิเคชั่นติ๊กต๊อกด้วยเช่นกัน ทำให้เห็นการเล่าเรื่องเวสสันดรชาดกในรูปแบบสื่อสมัยใหม่ซึ่งเข้ากับสังคมปัจจุบัน

โดยสรุปแล้ว การเล่าเรื่องเวสสันดรชาดกในรูปแบบสื่อสมัยใหม่ ประกอบด้วย การเล่าเรื่องผ่านหนังสือการ์ตูน ซึ่งเหมาะกับวัยเด็กและเยาวชน หนังสือการ์ตูนเป็นสื่อสมัยใหม่ที่สามารถสร้างอุดมการณ์ให้กับเด็กและเยาวชนได้เป็นอย่างดี นอกจากนี้ยังมีการเล่าเรื่องเวสสันดรชาดกผ่านแผ่นวิดีทัศน์ ซึ่งเหมาะสมหรับคนที่ต้องการฟังเรื่องขนาดยาว ตั้งแต่ต้นจนจบอย่างเช่น เทศน์มหาชาติ จำนวน 13 กัณฑ์ แต่ข้อจำกัดของแผ่นวิดีทัศน์จะต้องเล่นผ่านคอมพิมเตอร์หรือเครื่องเล่นวิซีดี เท่านั้น ส่วนสื่อสมัยใหม่อีกประเภทหนึ่งที่น่าสนใจและเข้าถึงกลุ่มคนได้เป็นจำนวนมากคือ แอพริเคชั่นยูทูปและแอปพลิเคชั่นติ๊กต๊อก ที่เป็นส่วนหนึ่งในการดำรงชีวิตของคนในยุคปัจจุบัน ถึงแม้เวสสันดรชาดกจะเป็นวรรณกรรมเก่าแก่มากเพียงใดก็ตาม หากผู้คนยังมีความเชื่อและมีความศรัทธา

เวสสันดรชาดกก็สามารถพัฒนาให้อยู่ในสังคมด้วยพลวัตของการเล่าเรื่องที่หลากหลายรูปแบบ จึงทำให้เวสสันดรชาดกดำรงอยู่ในชุมชนชายแดนไทย-ลาวได้อย่างมั่นคง

2.5 สรุปท้ายบท

จากที่ผู้วิจัยได้นำเสนอข้อมูลภายในบทนี้ เห็นได้ว่า วรรณกรรมเรื่องเวสสันดรชาดกเป็นเรื่องราวในอดีตชาติของพระพุทธเจ้าที่มีความสำคัญและเป็นเรื่องที่ยิ่งใหญ่ที่สุดในจำนวนชาดกทั้งหมด และเป็นวรรณกรรมที่มีบทบาทในวิถีชีวิตและวัฒนธรรมของคนในสังคมไทยและสังคมลาว การเป็นวรรณกรรมศักดิ์สิทธิ์ของชุมชนและเป็นบ่อเกิดของประเพณีพิธีกรรม ทำให้ผู้วิจัยได้ค้นคว้าข้อมูล เพื่อจะได้นำมาเป็นข้อมูลพื้นฐานในการศึกษาวิจัยในครั้งนี้

ในด้านความเป็นมาของเวสสันดรชาดกนั้น ผู้วิจัยได้ทำการอธิบายโดยเริ่มจาก ความหมายของชาดก กล่าวคือ เวสสันดรชาดก เป็นหนึ่งในเรื่องที่สำคัญที่สุดในจำนวนชาดก ความหมายของชาดกก็คือเรื่องราวในอดีตของพระพุทธเจ้าที่เกิดมาเพื่อบำเพ็ญบารมีในแต่ละชาติ เพื่อให้บารมีในด้านต่าง ๆ ครบ จึงจะตรัสรู้เป็นพระพุทธเจ้า ชาดกส่วนใหญ่เป็นเรื่องราวที่ปรากฏในพระไตรปิฎก ในหมวดพระสุตตันตปิฎก ขุททกนิกาย และปรากฏในคัมภีร์อรรถกถา จริยาปิฎก และนิบาตชาดก ประเด็นนี้ทำให้เห็นว่า เวสสันดรชาดกมีที่มาจากพระไตรปิฎกที่มีการอธิบายจากคัมภีร์อรรถกถา คัมภีร์จริยาปิฎก ซึ่งเป็นการแปลความหมายในระดับประโยคเพื่อให้ผู้อ่านได้เข้าใจความหมาย

ในด้านที่มาของเวสสันดรชาดกนั้น พบว่า เวสสันดรชาดกมีที่มาจากนิทานอินเดียโบราณ มีทั้งในส่วนของภาษาสันสกฤตที่เรียกว่า “วิศวัดรอวทาน” และในคัมภร์บาลี ในพุทธศาสนาเถรวาทเรียกว่า “เวสสันตรชาดก” การแพร่กระจายของเวสสันดรชาดก เกิดจากนักบวชในพุทธศาสนาในสมัยพระเจ้าอโศกมหาราช ที่เดินทางมาเผยแผ่พุทธศาสนาในดินแดนสุวรรณภูมิ ได้แก่ พระโสณและพระอุตระ ที่ได้นำหลักธรรมคำสอนตลอดจนเรื่องราวชาดกต่าง ๆ ที่ปรากฏในพระไตรปิฎกมาเผยแผ่ด้วย เมื่อดินแดนสุวรรณภูมิรับเอาพุทธศาสนาแบบเถรวาท จึงมีการเกิดขึ้นของหนังสือเวสสันดรชาดกกระจายอยู่ในดินแดนอุษาคเนย์ ได้แก่ ในล้านนา พม่า สิบสองปันนา เชียงตุง ไทย ลาว กัมพูชา เป็นต้น

ในด้านของความหมายของเวสสันดรชาดกนั้น ผู้วิจัยได้อธิบายเป็น 2 ส่วนคือ ความหมายของชื่อพระเวสสันดร พบว่า ชื่อของพระเวสสันดรที่ปรากฏในพระไตรปิฎกและคัมภีร์ต่าง ๆ ดังเช่น คัมภีร์อรรถกถา คัมภีร์เวสสันตรจริยา และคัมภีร์จริยาปิฎก ได้ระบุตรงกันว่า เวสสันดร หมายถึง ผู้เกิดในหนทางท่ามกลางพ่อค้า เนื่องจากในขณะที่ตั้งครรภ์พระมารดาของพระเวสสันดรได้เสด็จออกมาจากพระราชวัง เพื่อประพาสเมือง เมื่อเดินทางมาถึงย่านการค้า พระนางจึงปวดท้องและคลอด

พระเวสสันดรในบริเวณย่านการค้าของเมืองสีพี ดังนั้น ชื่อของพระเวสสันดรจึงไม่ได้มาจากพระนามของพระบิดาและพระนามของพระมารดา หากแต่มาจากสถานที่ที่พระเวสสันดรประสูติ

ความหมายของเวสสันดรชาดก ในพระไตรปิฎกและคัมภีร์สำคัญ ได้แก่ คัมภีร์อรรถกถา คัมภีร์เวสสันตรจริยา และคัมภีร์จริยาปิฎก ตลอดจนนักวิชาการด้านพุทธศาสนาและวรรณกรรม ระบุตรงกันว่า เวสสันดรชาดก หรือมหาชาติ คือ วรรณกรรมที่มีบทบาทต่อชุมชนท้องถิ่นมากที่สุด เพราะเป็นวรรณกรรมที่ใช้เทศน์ในประเพณีบุญผะเหวดหรือบุญมหาชาติ เวสสันดรชาดกนี้เป็นเรื่องราวเกี่ยวกับชาติที่สำคัญที่สุดของพระพุทธเจ้า เมื่อครั้งทรงเกิดเป็นพระโพธิสัตว์พระนามว่า พระเวสสันดร ซึ่งเป็นชาติสุดท้ายก่อนที่จะตรัสรู้เป็นพระพุทธเจ้า และเป็นชาติที่ทรงบำเพ็ญบารมีสูงสุดยิ่งกว่าชาติก่อน ๆ กล่าวคือ ทรงบำเพ็ญบารมีครบสิบประการ ฉะนั้นชาติที่เป็นพระเวสสันดรจึงเป็นชาติยิ่งใหญ่เรียกว่า มหาชาติ ส่วนความหมายของเวสสันดรชาดกในด้านประเพณีพิธีกรรม ดังเช่น บุญผะเหวดนั้นหมายถึง "บุญพระเวส" หรือพระเวสสันดร เป็นประเพณีตามคติความเชื่อของชาวอีสานที่ว่า หากผู้ใดได้ฟัง เทศน์เรื่องพระเวสสันดรทั้ง 13 กัณฑ์จบภายในวันเดียว จะได้เกิดร่วมชาติภพกับพระศรีอริยเมตไตย บุญผะเหวดนี้จะทำติดต่อกันสามวัน วันแรกจัดเตรียมสถานที่ตกแต่ง ศาลาการเปรียญวันที่สองเป็นวันเฉลิมฉลองพระเวสสันดร ชาวบ้านร่วมทั้งพระภิกษุสงฆ์จากหมู่บ้านใกล้เคียงจะมา ร่วมพิธีมีทั้งการจัดขบวนแห่เครื่องไทยทานฟังเทศน์และแห่พระเวส โดยการแห่ผ้า ผะเหวด ฉะนั้น บุญผะเหวด จึงเป็นประเพณีการฟังเรื่องราวและรำลึกความดีพระเวสสันดร เพื่อได้รับอานิสงส์เพื่อจะได้ไปเกิดในพุทธศาสนายุคของพระศรีอาริยเมตไตรยพุทธเจ้า

บริบททางวัฒนธรรมและความสำคัญของเวสสันดรชาดกของในชุมชนชายแดนไทย-ลาว พบว่า เวสสันดรชาดกมีความสำคัญต่อบริบททางวัฒนธรรมเป็นอย่างมาก โดยเฉพาะอย่างยิ่งสังคมไทยและสังคมลาว ซึ่งบริบททางวัฒนธรรมดังกล่าว ได้แก่ เวสสันดรชาดกในฐานะเป็นกระจกเงาสะท้อนวัฒนธรรมของชุมชนชายแดนไทย-ลาว เวสสันดรชาดกในฐานะเป็นเครื่องมือให้การศึกษาต่อสมาชิกชุมชน เวสสันดรชาดกในฐานะเป็นเครื่องมือกำหนดแบบแผนพฤติกรรมของสังคม เวสสันดรชาดกในฐานะเป็นเครื่องมือให้ความเพลิดเพลินบันเทิงใจ เป็นต้น

ประเด็นเรื่องไทยกับลาวและความแพร่หลายของเวสสันดรชาดก พบว่า เวสสันดรชาดกได้ถูกกำหนดให้เป็นคัมภีร์ศักดิ์สิทธิ์ที่นำมาใช้เทศน์มหาชาติในงานบุญผะเหวด ซึ่งงานบุญผะเหวดดังกล่าวนี้ ได้ถูกบรรจุในฮีตสิบสองสมัยพระเจ้าสุริยวงศาธรรมิกราช แห่งอาณาจักรล้านช้าง จากนั้นมาชาวลาวล้านช้างและชาวอีสานจึงถือฮีตคองนั้นมาจนถึงปัจจุบัน เมื่อมีการจัดประเพณีบุญผะเหวดตามฮีตคองตามวัฒนธรรมลาวล้านช้าง จึงทำให้เวสสันดรชาดกมีความแพร่หลายเห็นได้จากมีหนังสือเวสสันดรชาดกหรือมหาชาติฉบับใบลานเป็นจำนวนมาก มีการเกิดขึ้นของเวสสันดรชาดก ฉบับสำคัญ ๆ ดังเช่น ในฝั่งภาคอีสานของประเทศไทย ได้แก่ มหาชาติ สำนวนอีสานของกรมศิลปากร ลำมหาชาติ ฉบับ ส.ธรรมภักดี ลำมหาชาติ ฉบับอินตา กวีวงศ์ คำกลอนมหาเวสสันดรภาคอีสาน ฉบับวิรัช

จำปามูล เวสสันดรคำโคลงอีสาน ฉบับปรีชา พิณทอง ลำมหาชาติภาคอีสาน ฉบับเคน ลาวงศ์ เทศน์แหล่มหาชาติ 13 กัณฑ์ ฉบับพระมหาพิมพา มหาเวสสันดรชาดกอีสาน ฉบับสัสดีแสน เมืองร้อยเอ็ด ส่วนเวสสันดรชาดก ฉบับสำคัญของฝั่งประเทศลาว ได้แก่ เทศนามหาชาติ (ลำพระเวสสันตะระชาดก) ฉบับหลวงพระบาง หนังสือเทศน์เวสสันตระชาดก ฉบับหอสมุดแห่งชาติ เวียงจันทน์ หนังสือพระเวสสันดรคำกลอน ฉบับมหาสีลา วีระวงส์. ลำพระเหวดเทศนามหาชาติฉบับสะหวันนะเขต

ในส่วนของรูปแบบของเวสสันดรชาดกในบริบทของสังคมไทยและลาว ได้แก่ รูปแบบวรรณกรรมลายลักษณ์ แบ่งออกเป็น 2 ชนิด คือ หนังสือใบลานและหนังสือปัจจุบัน รูปแบบประเพณีพิธีกรรม ประกอบด้วย บุญผะเหวดและงานบุญหลวง รูปแบบงานศิลปกรรม ประกอบด้วย จิตรกรรม (ฮูปแต้ม) ผ้าผะเหวด ประติมากรรม ได้แก่ งานปั้น เช่น ธรรมาสน์สิงห์ เครื่องรางของขลัง ส่วนรูปแบบสื่อสมัยใหม่ ประกอบด้วย หนังสือการ์ตูน แผ่นวีดิทัศน์ แอปพลิเคชั่นยูทูป (Youtube) และแอปพลิเคชั่นติ๊กต็อก (TikTok) เป็นต้น ดังนั้น จะเห็นได้ว่า เวสสันดรชาดกนั้นมีอิทธิพลทั้งในอดีตมาจนถึงปัจจุบัน และมีพลวัตเรื่องการอนุรักษ์สืบทอดและการดำรงอยู่ในสังคมสมัยใหม่ทั้งประเทศไทยและประเทศลาว มีการปรับตัวเข้ากับกลุ่มคนตั้งแต่วัยเด็ก วัยรุ่น วัยผู้ใหญ่และวัยชรา สามารถเข้าถึงเวสสันดรชาดกได้โดยไม่ยาก

บทที่ 3
ลักษณะวรรณกรรมเวสสันดรชาดกที่ปรากฏ ในชุมชนชายแดนไทย-ลาว

การศึกษาเวสสันดรชาดกกับการประกอบสร้างทางวัฒนธรรมของชุมชนชายแดนไทย-ลาว ในครั้งนี้ ผู้วิจัยได้ทำการสำรวจและรวบรวมเวสสันดรชาดกที่ปรากฏในชุมชนชายแดนไทย-ลาว จำนวน 6 ฉบับ ได้แก่ เวสสันดรชาดก ฉบับเลย และฉบับไชยะบุลี ตัวแทนของเวสสันดรชาดกต้นแม่น้ำโขง เวสสันดรชาดก ฉบับนครพนมและฉบับคำม่วน ตัวแทนของเวสสันดรชาดกกลางแม่น้ำโขง และเวสสันดรชาดกฉบับอุบลราชธานีและฉบับจำปาสัก ตัวแทนของเวสสันดรชาดก ที่อยู่ปลายแม่น้ำโขง ซึ่งเป็นเมืองคู่ขนานและเป็นพื้นที่ทางวัฒนธรรมที่สำคัญยิ่งและเป็นที่ตั้งของชุมชนชายแดนไทย-ลาว

ในบทนี้ผู้วิจัยจะได้กล่าวถึงการศึกษาเวสสันดรชาดกแต่ละฉบับ ในด้านลักษณะต้นฉบับ ลักษณะคำประพันธ์ ลักษณะของเนื้อหา และลักษณะภาษา ซึ่งเป็นการปริทัศน์ให้เห็นว่า เวสสันดรชาดกทั้ง 6 ฉบับ มีลักษณะเด่นอย่างไร มีลักษณะร่วมและความแตกต่างอย่างไร รวมถึงประเด็นความสัมพันธ์ระหว่างไทยกับลาวที่สะท้อนผ่านการเปรียบเทียบเวสสันดรชาดกฉบับต่าง ๆ ซึ่งในแต่ละชุมชนอาจมีรสนิยมหรือคตินิยมในการเสพวรรณกรรม ลักษณะต้นฉบับ ลักษณะคำประพันธ์ ลักษณะเนื้อหา และลักษณะภาษาอาจขึ้นอยู่กับบริบททางวัฒนธรรมของแต่ละชุมชน ได้รังสรรค์ขึ้นมาเป็นอัตลักษณ์ชุมชนของตนเอง ซึ่งผู้วิจัยจะนำเสนอ ดังประเด็นต่อไปนี้

3.1 เวสสันดรชาดก ฉบับเลย

จังหวัดเลย คือ พื้นที่ทางวัฒนธรรมอีกพื้นที่หนึ่งที่มีความหลากหลายทางวัฒนธรรมและเป็นจังหวัดท่องเที่ยวในเขตภาคอีสานตอนบนของประเทศไทย มีหลักฐานเกี่ยวกับประวัติความเป็นมาว่า ก่อตั้งโดยชนเผ่าไทยที่สืบเชื้อสายมาจากบรรพบุรุษที่ก่อตั้งอาณาจักรโยนกเชียงแสน โดยพ่อขุนบางกลางหาวและพ่อขุนผาเมือง (เชื่อถือกันว่าเป็นเชื้อสายราชวงศ์สิงหนวัติ) ได้มีผู้คนอพยพจากอาณาจักรโยนกเชียงแสนที่ล่มสลายแล้ว ผ่านดินแดนล้านช้าง ข้ามลำน้ำเหืองขึ้นไปทางฝั่งขวาของลำน้ำหมันถึงบริเวณที่ราบ พ่อขุนผาเมืองได้ตั้งบ้านด่านขวา (ปัจจุบันอยู่ในบริเวณชายเนินนา ด่านขวา ซึ่งมีซากวัดเก่าอยู่ในแปลงนาของเอกชน ระหว่างหมู่บ้านหัวแหลมกับหมู่บ้านนาเบี้ย อำเภอด่านซ้าย) ส่วนพ่อขุนบางกลางหาวได้แบ่งไพร่พลข้ามลำน้ำหมันไปทางฝั่งซ้าย สร้างบ้านด่านซ้าย (สันนิษฐานว่าอยู่ในบริเวณหมู่บ้านเก่า อำเภอด่านซ้ายในปัจจุบัน) ต่อมาจึงได้อพยพเลื่อนขึ้นไปตามลำน้ำไปสร้างบ้านหนองคู และได้นำนามหมู่บ้านด่านซ้าย มาขนานนามหมู่บ้านหนองคูใหม่เป็น "เมืองด่านซ้าย" อพยพไปอยู่ที่เมืองบางยางในที่สุด โดยมีพ่อขุนผาเมืองอพยพผู้คนติดตามไปตั้งเมืองราด (เชื่อว่าเป็น

เมืองศรีเทพ อยู่ในท้องที่อำเภอศรีเทพและอำเภอวิเชียรบุรี จังหวัดเพชรบูรณ์) และตั้งเมืองด่านซ้ายเป็นเมืองหน้าด่านทางตะวันออกของเมืองบางยาง (สำนักงานวัฒนธรรมจังหวัดเลย, 2563: 2)

นอกจากนี้แล้ว ยังมีชาวโยนกอีกกลุ่มหนึ่งได้อพยพมาตั้งบ้านเรือนระหว่างชายแดนตอนใต้ของอาณาเขต ล้านนา ต่อแดนล้านช้างอยู่ชั่วระยะเวลาหนึ่ง ก่อนที่จะอพยพหนีภัยสงครามข้ามลำน้ำเหืองมาตั้งเมืองเซไลขึ้น (สันนิษฐานว่าอยู่ในท้องที่หมู่บ้านทรายขาว ตำบลทรายขาว อำเภอวังสะพุง) จากหลักฐานในสมุดข่อยที่มีการค้นพบ เมืองเซไลอยู่ด้วยความสงบร่มเย็นมาจนกระทั่งถึงสมัยเจ้าเมืองคนที่ 5 เกิดทุพภิกขภัย ข้าวยากหมากแพง ฝนฟ้าไม่ตก จึงได้พาผู้คนอพยพไปตามลำแม่น้ำเซไลถึงบริเวณที่ราบระหว่างปากลำห้วยไหลตกแม่เซไล จึงได้ตั้งบ้านเรือนขึ้นขนานนามว่า "บ้านแห่" (บ้านแฮ่) ส่วนลำห้วยให้ชื่อว่า "ห้วยหมาน"

ในปี พ.ศ. 2396 พระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ทรงพิจารณาเห็นว่า หมู่บ้านแฮ่ ซึ่งตั้งอยู่ริมฝั่งห้วยน้ำหมาน และอยู่ใกล้กับแม่น้ำเลย มีผู้คนเพิ่มมากขึ้น สมควรจะได้ตั้งเป็นเมืองเพื่อประโยชน์ในการปกครองอย่างใกล้ชิด จึงได้ทรงพระกรุณาโปรดเกล้าฯ ให้จัดตั้งเป็นเมืองเรียกชื่อตามนามของแม่น้ำเลยว่า เมืองเลยต่อมา พ.ศ. 2440 ได้มีประกาศใช้พระราชบัญญัติลักษณะปกครองพื้นที่ ร.ศ.116 แบ่งการปกครองเมืองเลยออกเป็น 3 อำเภอ ได้แก่ อำเภอกุดป่อง อำเภอท่าลี่ อำเภอนากอก (ปัจจุบันอยู่สาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว) อำเภอที่ตั้งเมืองคือ อำเภอกุดป่อง ต่อมา พ.ศ. 2442-2449 ได้เปลี่ยนชื่อเมืองเลยเป็น บริเวณลำน้ำเลย พ.ศ. 2449-2450 เปลี่ยนชื่อบริเวณลำน้ำเลยเป็นบริเวณลำน้ำเหือง และใน พ.ศ. 2450 ได้มีประกาศของกระทรวงมหาดไทยลงวันที่ 4 มกราคม พ.ศ. 2450 ยกเลิกบริเวณลำน้ำเหือง ให้คงเหลือไว้เฉพาะ "เมืองเลย" โดยให้เปลี่ยนชื่ออำเภอกุดป่อง เป็น "อำเภอเมืองเลย" (สำนักงานวัฒนธรรมจังหวัดเลย, 2563)

ส่วนชาวไทเลยนั้น เป็นชื่อเรียกคนเมืองเลย ในประวัติศาสตร์บันทึกไว้ว่า คนเมืองเลยคือกลุ่มชนที่อพยพจากชายแดนตอนเหนืออาณาจักรสุโขทัย ซึ่งสืบเชื้อสายมาจากไทหลวงพระบางเข้ามาตั้งถิ่นฐานอยู่ที่เมืองเซไล (บ้านทรายขาว อำเภอวังสะพุง ปัจจุบัน) ในปี พ.ศ. 2396 ซึ่งตรงกับสมัยรัชกาลที่ 4 ต่อมาได้ย้ายมาอยู่ที่บ้านแห่ (บ้านแฮ่ปัจจุบัน) ได้ตั้งบ้านเรือนเรียกว่าเมืองเลย นับตั้งแต่นั้นเป็นต้นมา เมืองเลยก็รวมตัวกันเป็นเมืองใหญ่ โดยการรวมตัวของ อำเภอกุดป่อง อำเภอท่าลี่ ซึ่งขึ้นกับมณฑลอุดร อำเภอด่านซ้าย ซึ่งขึ้นกับมณฑลพิษณุโลก เมืองเชียงคาน ซึ่งขึ้นกับเมืองพิชัย อำเภอต่าง ๆ เหล่านี้จึงโอนขึ้นกับเมืองเลยทั้งหมดตั้งแต่ พ.ศ. 2450 เป็นต้นมา (สำนักงานวัฒนธรรมจังหวัดเลย, 2563)

ชาวไทเลยจะมีนิสัยใจคอเหมือนกับชนเชื้อชาติโบราณซึ่งไม่ค่อยเปลี่ยนแปลงไปจากดั้งเดิม มีสำเนียงพูดที่แปลกและนิ่มนวล พูดสุภาพและไม่ค่อยพูดเสียงดัง กิริยามารยาทดีงาม อารมณ์เยือกเย็นไม่วู่วาม มีนิสัยรักความสงบเอื้อเฟื้อเผื่อแผ่ รักถิ่นที่อยู่ไม่ค่อยอพยพไปอยู่ที่อื่น ส่วนทางด้าน

วัฒนธรรมประเพณีที่ปฏิบัติสืบทอดต่อกันมา ได้แก่ “ฮีตสิบสอง–คองสิบสี่” คือการทำบุญตามประเพณีทั้งสิบสองเดือนของแต่ละปีตามวัฒนธรรมลาวล้านช้าง (พยุงพร นนทวิศรุต, 2556)

ผู้วิจัยได้ทำการสำรวจเวสสันดรชาดกในจังหวัดเลย พบว่า เวสสันดรชาดก มีชื่อเรียกอย่างหลากหลาย เช่น ลำมหาชาติ ลำผะเหวด เทศน์มหาชาติ เทศน์ผะเหวด เป็นต้น ส่วนฉบับที่ผู้วิจัยได้นำมาให้นักวิชาการด้านอักษรโบราณได้ทำการปริวรรตและเรียบเรียงขึ้น คือ เวสสันดรชาดก หรือ ลำผะเหวดของวัดมหาธาตุ ซึ่งตั้งอยู่ในชุมชนโบราณริมแม่น้ำโขง อำเภอเชียงคาน จังหวัดเลย เวสสันดรชาดกฉบับนี้แต่งขึ้นมาโดยกวีท้องถิ่นของอำเภอเชียงคาน จังหวัดเลย ซึ่งมีรายละเอียดของต้นฉบับดังนี้

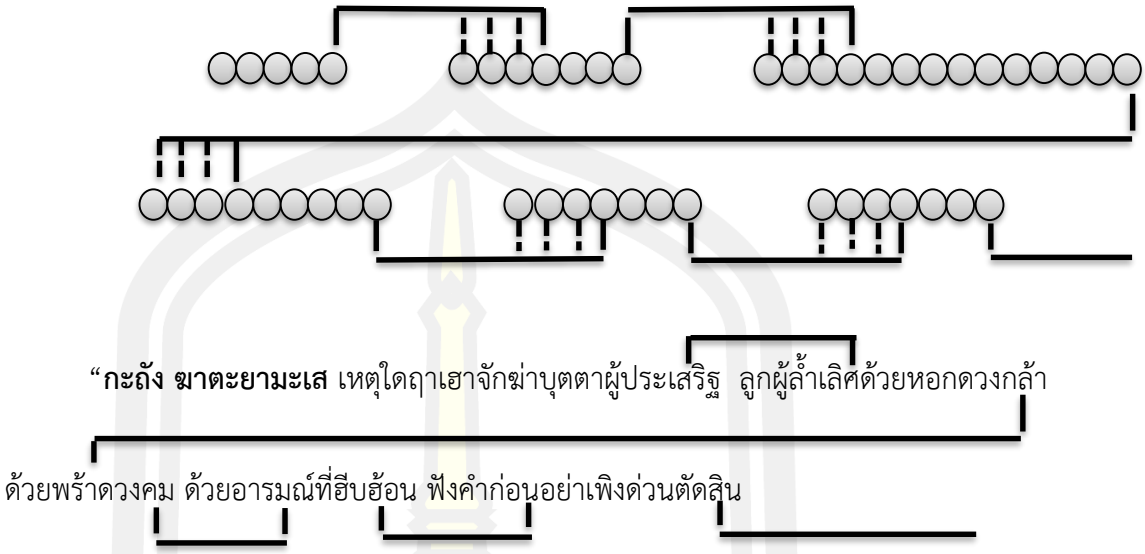
3.1.1 ลักษณะต้นฉบับ

เวสสันดรชาดก ฉบับเลย หรือ ลำผะเหวด พบที่วัดมหาธาตุ อำเภอเชียงคาน จังหวัดเลย จารด้วยอักษรธรรม เนื้อหาแต่งเป็นร่ายและมีคาถาบาลีแทรกตลอดเรื่อง ไม่ปรากฏนามผู้แต่ง สันนิษฐานว่าเป็นกวีท้องถิ่นแต่งเพื่อถวายเป็นพุทธบูชา มี 15 ผูก ใบลานแต่ละใบจารอักษรจำนวน 4 แถว โดยจารทั้งหน้าและหลังใบ พบที่ ปริวรรตและเรียบเรียงโดยผู้ช่วยศาสตราจารย์สานิตย์ โภคาพันธ์ ผู้ตรวจทานความถูกต้องคือนายมนัส สุขสาย ครูภูมิปัญญาท้องถิ่นด้านอักษรโบราณของจังหวัดอุบลราชธานี เวสสันดรชาดกฉบับนี้เป็นฉบับไทเลย มีความเป็นอัตลักษณ์ของท้องถิ่นดังเช่น คำศัพท์ท้องถิ่น ได้แก่ ชื่อต้นไม้ ชื่ออาหาร เป็นต้น ลักษณะของการแต่งมีการใช้ร่ายโบราณแบบล้านช้างในการแต่ง มีสัมผัสคำคล้องจองกันทุกวรรค และมีคาถาบาลีแทรกตลอดทั้งเรื่อง มีความไพเราะและงดงามในทางวรรณศิลป์

3.1.2 ลักษณะคำประพันธ์

วรรณกรรมในทางพุทธศาสนาในท้องถิ่น โดยมากจะมีการบันทึกเป็นลายลักษณ์ทั้งวรรณกรรมอีสานและวรรณกรรมลาว มีทั้งรูปแบบที่เป็นร้อยแก้วและร้อยกรอง

ในด้านลักษณะคำประพันธ์ของเวสสันดรชาดก ฉบับเลย หรือ “ลำผะเหวด” คือเป็นลักษณะของการเล่าเรื่องขนาดยาวของอีสานและประเทศลาว พบว่า เวสสันดรชาดกฉบับนี้แต่งด้วยร่ายหรือฮ่าย สลับคาถาบาลีตลอดเรื่อง ซึ่งเป็นคำประพันธ์ที่นิยมนำมาแต่งเวสสันดรชาดกในดินแดนสองฝั่งแม่น้ำโขงมากที่สุด คำประพันธ์ประเภทร่ายหรือฮ่ายนี้ ธวัช ปุณโณทก (2525) อธิบายว่า ฮ่ายเป็นลักษณะเสียงร้องยาวโหยหวนของสัตว์บางชนิด เช่น ชะนี หรือนกเค้าแมวร้องเมื่อจวนสว่าง เสียงร้องอย่างโหยหวนนี้เรียกว่า ชะนีฮ่ายไม้ หรือนกฮ่ายไม้ จึงใช้เรียกคำประพันธ์ที่ขับด้วยเสียง ลากยาวสูง ๆ ต่ำๆ เช่นบทสูตรขวัญ บทเทศน์มหาชาติ เป็นต้น ลักษณะบังคับของร่ายหรือฮ่าย ได้แก่ กำหนดให้วรรคละ 5-20 ซึ่งคำในแต่ละวรรคอาจมีจำนวนไม่แน่นอน ลักษณะเหมือนกับร่ายยาวของไทย มีลักษณะเหมือนคำคล้องจอง โดยจะแต่งดำเนินเรื่องไปเรื่อย ๆ ตั้งแต่เปิดเรื่องไปจนถึงจบเรื่อง ดังแผนผังต่อไปนี้



ภาพประกอบ 28 แสดงโครงสร้างของคำประพันธ์ประเภทฮ่ายหรือร่ายในเวสสันดรชาดก ฉบับเลย

จะเห็นได้ว่า ลักษณะคำประพันธ์ของเวสสันดรชาดก หรือ ลำผะเหวด มีการใช้คำประพันธ์ประเภทร่ายหรือฮ่ายในการดำเนินเรื่อง และมีคาถาบาลีสลับเป็นระยะหรือที่เรียกว่าการยกจุณณียบทแทรก คือยกบทบาลีสั้น ๆ ขึ้นก่อนแล้วจึงแปลถอดความโดยแต่งเป็นร่ายและมีการคัดสรรคำมาใช้อย่างปราณีต มีการใช้คำแสดงอารมณ์อย่างลึกซึ้ง และมีการใช้คำเปรียบด้วยวิธีต่าง ๆ อย่างมีสุนทรียภาพซึ่งเหมาะในการนำมาเทศน์มหาชาติ ในประเพณีงานบุญผะเหวดหรือบุญมหาชาติ

3.1.3 ลักษณะเนื้อหา

เวสสันดรชาดก ฉบับเลย เริ่มต้นด้วยกัณฑ์เทศน์สังกาศ บอกศักราชบอกอายุพระพุทธศาสนา เมื่อเทศน์กัณฑ์สังกาศแล้ว ต่อไปจึงเป็นเทศน์มาลัยหมื่นมาลัยแสน กล่าวถึงการกำเนิดของพระมาลัยซึ่งเป็นพระอรหันต์ผู้มีฤทธิ์อภิญญา พระมาลัยโปรดสัตว์นรกและสวรรค์ พระมาลัยนำดอกบัวไปไหว้พระธาตุเกศแก้วจุฬามณีบนสวรรค์ชั้นดาวดึงส์ พระมาลัยเทศน์โปรดพระอินทร์ พระมาลัยได้พบเมตตรัยเทวบุตรตลอดจนอานิสงส์แห่งทางที่จะได้เกิดในยุคของพระศรีอาริยเมตไตรยพุทธเจ้า ต่อจากเทศน์มาลัยหมื่นมาลัยแสนแล้ว จึงเป็นเนื้อหาของเวสสันดรชาดกทั้ง 13 กัณฑ์ตามลำดับ ดังนี้

กัณฑ์ที่ 1 ทศพร ว่าด้วยเรื่องพระพุทธเจ้าหวนกลับบ้านเกิดเมืองนอนคือเมืองกบิลพัสดุ์ อยู่วัดนิโครธารามได้แสดงฤทธิ์แก่มวลญาติเกิดฝนตกลงมาห่าใหญ่ พระสาวกเห็นเป็นอัศจรรย์ได้ถามและพระองค์ก็เล่านิทานเมื่อครั้งเกิดเป็นพระเวสสันดร

กัณฑ์ที่ 2 หิมพานต์ ว่าด้วยเรื่องเทพธิดาลงมาเกิดเป็นลูกกษัตริย์มัทราชได้ชื่อว่า ผุสดี พออายุ 16 ปีได้แต่งงานกับพระเจ้ากรุงสญชัยเมืองสีพี เกิดมีครรภ์พอครบ 10 เดือนพระนางผุสดีก็คลอดพระโพธิสัตว์นามว่าพระเวสสันดร มีช้างคู่บารมีชื่อปัจจัยนาเคน พออายุ 16 ปีก็แต่งงานกับพระนางมัทรี มีลูกน้อยชื่อชาลีและกัณหา ต่อมาเมืองกลิงคะเกิดข้าวยากหมากแพง ชาวเมืองมาขอช้างจากพระเวสสันดร พระองค์ให้ทานช้าง ทำให้ชาวเมืองไม่พอใจไปขอพระเจ้ากรุงสณชัยให้เนรเทศพระเวสสันดรไปเขาวงกต

กัณฑ์ที่ 3 ทานขันธ์ ว่าด้วยเรื่องพระมารดาร้องขออภัยโทษพระเวสสันดรแต่ผิดหวังพระเวสสันดรให้ทานใหญ่แล้วขออำลาไป

กัณฑ์ที่ 4 วนปเวสน์ ว่าด้วยเรื่อง 4 กษัตริย์เดินดงไปเขาวงกต แคว้นเจตราชพระเจ้าเจตราชสั่งให้พรานเจตบุตรรักษาด่านไว้ไม่ให้ผู้ใดเข้าไปรบกวนพระเวสสันดร

กัณฑ์ที่ 5 ซุยชก ว่าด้วยเรื่องเฒ่าชูชกขอทานได้เอาไปฝากเพื่อน พอมาทวงคืนเพื่อนได้ใช้เงินหมดแล้วเลยยกลูกสาวชื่ออมิตตดา ต่อมานางให้ชูชกไปขอชาลีกัณหาเพื่อเอามาเป็นทาสรับใช้

กัณฑ์ที่ 6 จุลพน ว่าด้วยเรื่องป่าน้อยชูชกไปเจอพรานเจตบุตรลวงให้เชื่อว่า นำสารของพระเจ้ากรุงสญชัยมาส่งให้พระเวสสันดรเพื่อกลับคืนพระนครและพรานป่าก็เชื่อด้วยนะ

กัณฑ์ที่ 7 มหาพน ว่าด้วยเรื่องป่าใหญ่ ที่ชูชกไปพบพระอจุตฤาษีลวงว่าเป็นนักบวชจะมาคุยธรรมะกับพระเวสสันดร พระฤาษีก็หลงเชื่อให้ที่พักค้างคืนซ้ำบอกแนะนำเส้นทางไปเขาวงกตด้วย

กัณฑ์ที่ 8 กุมมาร ว่าด้วยเรื่อง ชูชกไปถึงที่อยู่พระเวสสันดรช่วงพระนางมัทรีไปป่าหาผลไม้ก็รีบไปขอสองลูกน้อย ทั้งชาลีและกัณหาได้ยินพากันหนีลงไปในสระบัวบังกายไว้ พระองค์ไปเรียกหาเอามายกให้ชูชก

กัณฑ์ที่ 9 มัทที ว่าด้วยเรื่อง พระอินทร์สั่งให้เทวดาแปลงกายมาเป็น 3 เสือขวางทางไม่ให้พระนาง มัทรีกลับมาทันเหตุการณ์การยกลูกให้เป็นทาน เมื่อกลับมาถึงหาลูกน้อยไม่พบ พระเวสสันดรก็ไม่ตอบพระนางเป็นลมสลบเมื่อฟื้นขึ้นมาพระเวสสันดรเลยบอกความจริง

กัณฑ์ที่ 10 สักกบรรพ ว่าด้วยเรื่องพระอินทร์แปลงกายเป็นพราหมณ์มาขอพระนางมัทรี เมื่อพระเวสสันดรยกให้แล้วก็ฝากไว้ให้รับใช้พระเวสสันดรตามเดิมแล้วปรากฏตนเป็นพระอินทร์

กัณฑ์ที่ 11 มหาราช ว่าด้วยเรื่องชูชกพาชาลีกัณหาเดินดงหลงเข้าไปกรุงสีพีเพราะเทวดาดลใจ พระเจ้าปู่เลยไถ่เอาหลานไว้ พร้อมเลี้ยงดูชูชก แกกินมากจนท้องแตกตาย ฝ่ายพระเจ้ากรุงสญชัยได้จัดกองทัพไปอัญเชิญพระเวสสันดรกลับคืนวังและชาวเมืองกลิงคะก็คืนช้างคู่บารมีพอดี

กัณฑ์ที่ 12 สักขัตติ ว่าด้วยเรื่อง 6 กษัตริย์มาพบกันเกิดสลบไปทั้งหมด ร้อนถึงพระอินทร์รู้เหตุเลยบันดาลให้ฝนตกใหญ่ (ฝนโบกขรพรรษ) เมื่อทั้งหมดฟื้นคืนชีพแล้วได้ขออภัยต่อพระเวสสันดรและเชิญเข้าไปปกครองกรุงสีพี

กัณฑ์ที่ 13 นครกัณฑ์ ว่าด้วยเรื่องผลแห่งทาน ผลแห่งศีลและผลแห่ง พระบารมี 30 ทัศ ของพระเวสสันดรโพธิสัตว์ เมื่อกลับมาถึงกรุงสีพีแล้วบังเกิดฝนใหญ่ตกลงมาสร้างความชุ่มชื่นร่มเย็นแก่ชาวเมืองสีพี พระเวสสันดรครองนครสีพีจนอายุ 120 ปีจึงสวรรคต ไปเกิดเป็นเทพบุตรชื่อว่าสันตุสิต อยู่สวรรค์ชั้นดุสิตก่อนที่จะมาเกิดเป็นพระสิทธัตถะกุมาร

3.1.4 ลักษณะภาษา

ในด้านลักษณะภาษาของต้นฉบับนั้น เวสสันดรชาดกฉบับเลย หรือลำผะเหวดนี้ต้นฉบับจารด้วยอักษรธรรมที่เป็นที่นิยมทั่วไปในดินแดนสองฝั่งแม่น้ำโขง ลักษณะภาษาที่ใช้เล่าเรื่องคือภาษาลาว ที่เป็นภาษาในวัฒนธรรมลาวล้านช้าง และมีจุณณียบทแทรก คือยกบทบาลีสั้น ๆ ขึ้นก่อนแล้วจึงแปลถอดความโดยใช้ภาษาลาว บรรยายไปเรื่อย ๆ ในการบรรยายเรื่องมีการใช้คำคล้องจอง การซ้อนคำการใช้ความเปรียบเทียบ ซึ่งแสดงให้เห็นความเป็นปราชญ์ของผู้แต่งในการใช้ภาษาได้อย่างไพเราะสละสลวย ดังตัวอย่าง ข้อความต่อไปนี้

ผุสดี วะระวัณณาเภ วะรัสสุทะสะธาวะเรปะฐพพะยา จารุปุพพังคี ยัง ตุยหัง มะนะโสปิยัง ดังนี้เป็นเค้า ดูราเจ้าจอมมิ่งผุสดี เจ้าผู้มีรัศมีศรีพรรณคล่อง เนื้อเจ้าใสสีส่องสวยสุดดุจดั่งคำ **จารุปุพพังคี** ลักษณะอิตถีงามสะพาน คิ้วก่องกานคอกลม นมทุ่มตั้งผิวผาง เลาคีงบางแอวกิ่วฮาบนิ้วน้อยนาบนวยเนียน ตานางเหมือนตาลูกเนื้อ คีงอ่อนเอื้อคือดั่งสำลี **ยังวะรัง** นางจักมีความมุ่งมาดนางจักปรารถนาสิ่งใด สมบัติในเมืองแมนแดนดินฟ้า พี่จักให้อ่อนหล้าสมประสงค์ แม่นว่ามีจำนงค์พรประเสริฐ อยากได้พรอันล้ำเลิศแนวใด พี่จักมอบให้นางไปทุกอย่าง.....

(สานิตย์ โภคาพันธ์, 2560)

ในเนื้อหาข้างต้น มาจากกัณฑ์ทศพร ซึ่งกล่าวถึงเหตุการณ์ที่พระนางผุสดีได้รับพรทิพย์ 10 ประการจากพระอินทร์เพื่อทำหน้าที่เป็นพระมารดาของพระโพธิสัตว์ ในตัวอย่างนี้มีการใช้คำภาษาบาลีที่เรียกว่า คาถา ยกจุณณียบทแทรกและแปลความหมายเป็นภาษาลาว ดังจะเห็นได้ว่าในตัวอย่างนี้มีคำภาษาลาวที่กลุ่มชนอยู่ในวัฒนธรรมลาวล้านใช้นิยมใช้อยู่ในชีวิตประจำวัน ได้แก่คำว่า

คำ	ในภาษาลาว แปลว่า	**ทอง**
คีง	ในภาษาลาว แปลว่า	**ร่างกาย**
แอว	ในภาษาลาว แปลว่า	**เอว**
ฮาบ	ในภาษาลาว แปลว่า	**ราบ**

เพื่อให้เห็นภาพชัดเจนขึ้น ผู้วิจัยขอยกตัวอย่างเนื้อหาในกัณฑ์มะที ของเวสสันดรชาดก ฉบับเลย เพื่อเป็นการนำเสนอให้เห็นว่า วัฒนธรรมการใช้ภาษาลาวในงานวรรณกรรมอีสานนั้นยังปรากฏอยู่เป็นจำนวนมาก และแสดงให้เห็นวัฒนธรรมร่วมและร่องรอยความเป็นญาติพี่น้องเดียวกัน ดังข้อความว่า

“ดูรานางมัทที **มะตา** เจ้ามาตาย **อะฐาเน** ในที่อันบ่สมควรตาย คันน้องมัทที่จักตาย ขอจงเมือตายห้องแก้วประเชชัย ในนครเวียงกว้างพี่จักสร้างใส่ลวงลาย ภายบนพี่จักใส่ผาสาท ตีนลาดพี่จักใส่ลายลวง ดวงปีพี่จักใส่ฮูปช่อฟ้า กระดานหน้าพี่จักใส่ลายวัลย์ เพดานนั้นพี่จักแต้มฮูปกินนะรี กินนะรอนนอนเทียบคู่ เกาะถ่ายอยู่กับพระยาธร ที่จักแต้มธูปนางนอนแนบแว่นฮูปผู้ชายแอ่นนำสาว ทางยาวพี่จักแต้มลายเสือเจือสีหะราช ตีนอาสน์พี่จักแต้มธูป โคมไฟใส่คำขัดถัดนั้นบั้นช่วมพี่จักแต้มฮูปควาย บั้นหงายพี่จักใส่ฮูปช้าง สองขอกข้างพี่จักใส่ลายหงส์ ปักตูโขงพี่จักแต้มลายดอกผักแว่น ด้านหน้าแอ่นพี่จักใส่ลายจีน ตีนธรณีพี่จักแต้มฮูปเทวดา ฮูปเทพาถือธงชัยเดียระดาษ ตีนผาสาทพี่ ใส่ฮูปจักกะวัตติราช ขี่ม้าอาสน์แกว่งจามร บัดนี้เจ้าหากมาตายในดงดอนลำบากแสนทุกข์ยากมีเฮือนซาน ไผสิมาจัดงานส่งสะการให้เจ้านอมัทที ตามประเพณีโบราณแต่เก่า คันแม่นเจ้ามัททีจักตาย จักเมื่อตายในห้องประเชชัยแก้ว ดังนั้น ก็จักสมควรอยู่ จักมีหมู่ส่งสะการ มีบริวารและเชื้อชาติ มีพวกญาติแลวงศา **ทะเว รัฏฐาน** จักมีชาวเมืองเจตราช พวกญาติเมืองประเชชัยทั้งผ่องได้ โกไอยิกาธิราช ประชาชาติชาวเมืองเนืองนันเป็นอันมาก บ่ลำบากแท้ดี **อะหัง** อันว่าเฮาพี่ก็บ่มีหมู่พอสองไผจักมาปองผ่าไม้ ไผจักมารับใช้ผ่าหลัวได้ มาช่วยโจมหัวนางน้องนั่ง พี่ก็กลั่งในพระทัย ไผสิเอาสายใจสว่ายหน้าอาบน้ำ ไผสิมาช่วยค้ำทำพิธี ไผจักมาช่วยหามนางมัททีไปเฮ่วป่า ไผสิมาผ่าไม้เฮ็ดหลักสะกอน นางมาตายอยู่ดงดอนป่า ปล่อยพี่เป็นกำพร้าอยู่คนเดียวนี้จา”

(สานิตย์ โภคาพันธ์, 2560)

ตัวอย่างข้างต้น เป็นเนื้อความในกัณฑ์มัทที ซึ่งเป็นเหตุการณ์ที่พระนางมัทรีสลบเนื่องจากเศร้าโศกเสียใจที่พระเวสสันดรให้ทานชาลีและกัณหาแก่พราหมณ์ชูชก พระเวสสันดรเข้าใจว่าพระนางมัทรีตายจากไป จึงเศร้าโศกเสียใจพร้อมพรรณนาต่าง ๆ ว่า พระนางไม่สมควรตายในป่านี้ ไม่สมควรตายไกลจากญาติพี่น้อง เพราะว่าไม่มีใครจะมาช่วยงาน ถ้าน้องตายอยู่เมืองสีพีพระเวสสันดรก็จะสร้างเมรุมาศให้พระนางเป็นรูปปราสาท และจะแต่มแต่งลวดลายต่าง ๆ เป็นสัตว์ป่าหิมมะพานต์อย่างสวยงาม ซึ่งในเนื้อหาของเหตุการณ์นี้ กวีท้องถิ่นได้ใช้คำภาษาลาวอย่างหลากหลาย ดังตัวอย่างต่อไปนี้

ฮูป	ในภาษาลาว แปลว่า	**รูปภาพ**
ผาสาท	ในภาษาลาว แปลว่า	**ปราสาท**
ขอก	ในภาษาลาว แปลว่า	**ด้านข้าง**

สว่าย	ในภาษาลาว แปลว่า	**ล้าง**
หลัว	ในภาษาลาว แปลว่า	**ไม้ฟืน**
เฮ่ว	ในภาษาลาว แปลว่า	**ป่าช้า**
เฮ็ด	ในภาษาลาว แปลว่า	**ทำ/กระทำ**
หลักสะกอน	ในภาษาลาว แปลว่า	**เชิงตะกอน**

3.2 เวสสันดรชาดก ฉบับนครพนม

จังหวัดนครพนม เป็นพื้นที่วัฒนธรรมที่สำคัญของกลุ่มคนทั้งสองฝั่งแม่น้ำโขง กล่าวคือเป็นที่ตั้งของพระธาตุพนมตามตำนานอุรังคธาตุ จังหวัดนครพนมเป็นจังหวัดเล็ก ๆ ริมฝั่งแม่น้ำโขง ในดินแดนที่ราบสูง อดีตเป็นศูนย์กลางของอาณาจักรศรีโคตรบูรณ์อันรุ่งเรือง แรกทีเดียวตัวเมืองตั้งอยู่ทางฝั่งซ้าย ของลำน้ำโขง (ฝั่งลาว) บริเวณทางใต้ปากเซบั้งไฟ ตรงข้ามกับอำเภอพระธาตุพนม ในปัจจุบัน

ตามอุรังคนิทานหรือตำนานพระธาตุพนม (พิสดาร) ของพระธรรมราชานุวัตรอดีตเจ้าอาวาสวัดพระธาตุพนม ได้เรียบเรียงไว้ตอนหนึ่งว่า สมัยพุทธกาลพระพุทธเจ้าได้เสด็จมาโปรดสัตว์ที่แคว้นศรีโคตรบูรณ์ มีพุทธทำนายว่า เมื่อพระองค์ปรินิพพานไปแล้วเมืองศรีโคตรบูรณ์จักย้ายไปตั้งที่ “ป่าไม้รวก” มีนามว่า “เมืองมรุกขนคร” ซึ่งสันนิษฐานกันว่าหมายถึง เมืองที่อยู่ในดงไม้รวก ตามสภาพภูมิประเทศที่สร้างบ้านแปงเมืองนั้นเองประมาณ พ.ศ.500 สมัยพญาสุมิตรธรรม ผู้ครองเมืองมรุกขนคร เป็นกษัตริย์ผู้มีจิตศรัทธาต่อพระพุทธศาสนาอย่างแรงกล้า มีการบูรณะพระธาตุพนมขึ้นเป็นครั้งแรก โดยก่อพระลานอูบมุง ชั้นที่ 1 และชั้นที่ 2 แล้วสร้างกำแพงล้อมรอบมีงานฉลองสมโภชอย่างมโหฬาร ซึ่งพระอุรังคธาตุได้แสดงปาฏิหาริย์อัศจรรย์ยิ่ง ทำให้พญาสุมิตรธรรมบังเกิดความปิติโสมนัสมาก นอกจากถวายทรัพย์สินมีค่ามากมายเป็นพุทธบูชาแล้ว ยังมอบหมายให้หมู่บ้านทั้ง 7 แห่งในเขตแดนนั้น เป็นผู้ดูแลรักษาองค์พระธาตุ หลังจากพญาสุมิตรธรรม มีผู้ครองนครต่อมาอีก 2 พระองค์ ก็เกิดเหตุอาเพศแก่อาณาจักรศรีโคตรบูรณ์ จนกลายเป็นเมืองร้าง

กระทั่งถึง พ.ศ.1800 เจ้าศรีโคตรบูรณ์ได้สร้างเมืองมรุกขนครขึ้นใหม่ใต้เมืองท่าแขกบนฝั่งซ้ายแม่น้ำโขง ใน พ.ศ. 2057 สมัยพระเจ้านครหลวงพิชิตทศพิศราชธานีศรีโคตรบูรณ์ได้เปลี่ยนชื่อเมืองใหม่กลายเป็น เมืองศรีโคตรบรูณ์ ตรงตามชื่ออาณาจักรเดิม ในสมัยนี้ยังมีการบูรณปฏิสังขรณ์พระธาตุพนมเรื่อยมาจนถึง พ.ศ.2280 พระธรรมราชาเจ้าเมืองศรีโคตรบูรณ์องค์สุดท้าย ได้ย้ายเมืองมาตั้งบนฝั่งขวา (ฝั่งไทย) เยื้องเมืองเก่าไปทางเหนือแล้วขนานนามเมืองใหม่ว่า เมืองนคร จากนั้นมีการโยกย้ายชุมชนเมืองอีกหลายครั้ง พ.ศ.2321 ในรัชกาลสมเด็จพระเจ้าตากสินมหาราช ได้มีการย้ายเมืองมาตั้งที่บ้านหนองจันทร์ ห่างขึ้นไปทางเหนือ 52 กิโลเมตร (พระเทพวรมุนี, 2550)

ในปี พ.ศ. 2333 รัชสมัยของพระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกมหาราช รัชกาลที่ 1 แห่งกรุงรัตนโกสินทร์ เมืองนครก็ได้ขอขึ้นตรงต่อกรุงเทพมหานคร โดยพระองค์ทรงพระราชทานนามใหม่ขึ้นว่า นครพนม ชื่อนครพนมนั้น มีข้อสันนิษฐานประการหนึ่งว่า เมืองนครเคยเป็นเมืองลูกหลวงมาก่อน และมีความสำคัญทางประวัติศาสตร์ จึงได้ใช้ชื่อว่า นคร ส่วนคำว่า พนม ก็มาจากพระธาตุพนม ปูชนียสถานที่อยู่คู่บ้านคู่เมืองมาช้านาน หรืออีกนัยหนึ่งคือ เดิมเมืองมรุกขนครตั้งอยู่ทางฝั่งซ้ายแม่น้ำโขงในบริเวณที่มีภูเขาสลับซับซ้อน จึงนำคำว่า พนม ซึ่งแปลว่าภูเขามาใช้ นครพนมจึงหมายความถึง เมืองแห่งภูเขา นั้นเอง

จังหวัดนครพนมเป็นพื้นที่ทางวัฒนธรรมที่มีสายสัมพันธ์เชื่อมโยงไปยังอีกฟากฝั่งหนึ่งของแม่น้ำโขง คือ เมืองท่าแขก แขวงคำม่วน ส.ป.ป. ลาว ผู้คนในสองฝั่งแม่น้ำโขงมาสายพันธ์ในลักษณะร่วมทางวัฒนธรรม ในประเพณีงานบุญสำคัญได้แก่ เทศกาลนมัสการพระธาตุพนม ที่ถือเป็นบุญใหญ่ ชาวแขวงคำม่วนก็จะข้ามมานมัสการพระธาตุพนม ที่อำเภอธาตุพนม จังหวัดนครพนม เมื่อมีงานบุญสมโภชพระธาตุศรีโคตรบอง ชาวนครพนมก็จะเดินทางข้ามแม่น้ำโขงไปร่วมงานบุญซึ่งจะกระทำเช่นนี้ทุก ๆ ปี จะเห็นได้ว่า นครพนมกับแขวงคำม่วน เป็นเมืองที่มีวัฒนธรรมร่วม มีความสำนึกในการเป็นกลุ่มคนในวัฒนธรรมลาวล้านช้างด้วยกัน

ในด้านเวสสันดรชาดก ฉบับนครพนมนั้น ปรากฏที่วัดพระธาตุพนมวรมหาวิหาร อำเภอธาตุพนม จังหวัดนครพนม ซึ่งเป็นวัดเก่าแก่ สร้างขึ้นในยุคอาณาจักรโบราณ บริเวณภูกำพร้า ริมฝั่งแม่น้ำโขง โดยกษัตริย์ ทั้ง 5 แคว้น ตามตำนานอุรังคาธาตุ ได้ระบุไว้ว่า เมื่อพญาทั้ง 5 ซึ่งอยู่ ณ เมืองต่าง ๆ อันได้แก่ พญานันทเสน แห่งเมืองศรีโคตบูร พญาจุลณีพรหมทัต พญาอินทปัตถนคร พญาคำแดง แห่งเมืองหนองหารน้อย และพญาสุวรรณพิงคาระ แห่งเมืองหนองหารหลวง ได้พากันปั้นดินดิบก่อแล้วเผาไฟ ตามคำแนะนำของพระมหากัสสปะ แบบพิมพ์ดินกว้างยาวเท่ากับฝ่ามือพระมหากัสสปะ ซึ่งจากนั้นมาจนถึงปัจจุบัน วัดพระธาตุพนมวรมหาวิหารจึงเป็นศูนย์รวมใจของชาวพุทธทั้งสองฝั่งแม่น้ำโขง (พระเทพวรมุนี, 2550) วัดพระธาตุพนมวรมหาวิหาร เป็นวัดเก่าแก่ที่มีเวสสันดรชาดกปรากฏอยู่ ซึ่งรายละเอียดของต้นฉบับ มีดังต่อไปนี้

3.2.1 ลักษณะต้นฉบับ

ลักษณะต้นฉบับของเวสสันดรชาดก ฉบับนครพนมหรือลำมหาชาติ พบที่วัดพระธาตุพนมวรมหาวิหาร อำเภอธาตุพนม จังหวัดนครพนม ไม่ปรากฏนามผู้แต่ง สันนิษฐานว่าเป็นกวีท้องถิ่นแต่งเพื่อถวายเป็นพุทธบูชาและต่ออายุพระพุทธศาสนาครบ 5,000 ปี มีจำนวน 14 ผูก ใบลานแต่ละใบจารอักษรจำนวน 4 แถว โดยจารทั้งหน้าและหลังใบด้วยอักษรธรรม ซึ่งเป็นที่นิยมในการบันทึกเรื่องราวทางพุทธศาสนาของวัฒนธรรมลาวล้านช้าง รูปเล่มมีสภาพสมบูรณ์เพราะถูกเก็บรักษาไว้ในหีบหนังสือเป็นอย่างดี เนื้อหาแต่งเป็นร่ายและมีคาถาบาลีแทรกตลอดเรื่อง ไม่ปรากฏนามผู้แต่ง

ปริวรรตและเรียบเรียงโดยผู้ช่วยศาสตราจารย์สานิตย์ โภคาพันธ์ ผู้ตรวจทานความถูกต้องคือนายมนัส สุขสาย ครูภูมิปัญญาท้องถิ่นด้านอักษรโบราณของจังหวัดอุบลราชธานี

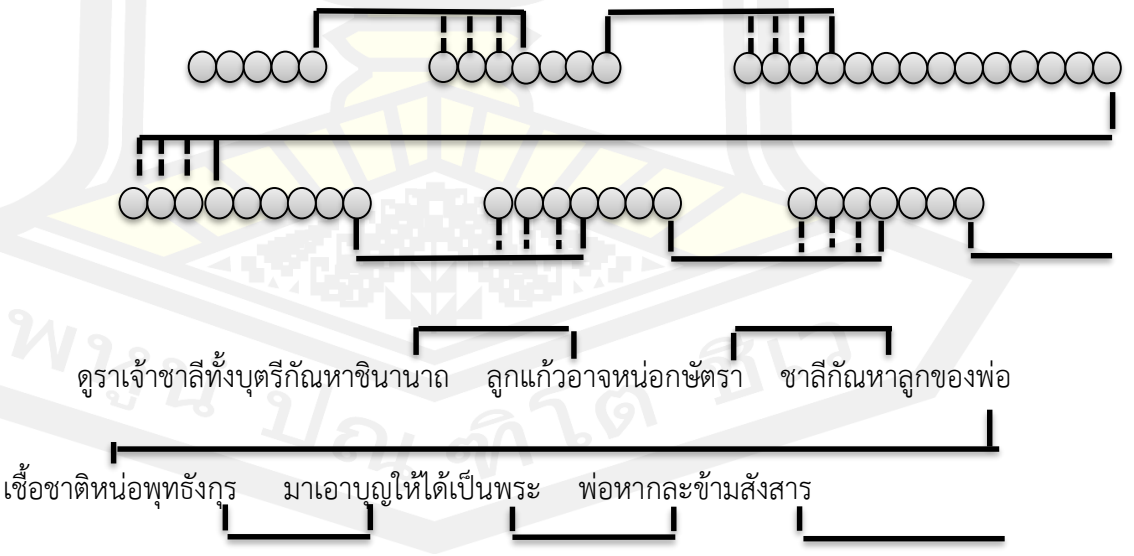
3.2.2 ลักษณะคำประพันธ์

ในด้านลักษณะคำประพันธ์ของเวสสันดรชาดก ฉบับนครพนม พบว่า เวสสันดรชาดกฉบับนี้แต่งด้วยร่ายหรือฮ่าย สลับคาถาบาลีตลอดเรื่อง ซึ่งเป็นคำประพันธ์ที่นิยมนำมาแต่งเวสสันดรชาดกในดินแดนสองฝั่งแม่น้ำโขงมากที่สุด คำประพันธ์ประเภทร่ายหรือฮ่ายนี้ มหาสีลา วีระวงส์ (2539 : 34) อธิบายว่า ร่ายหรือฮ่ายเป็นที่นิยมแพร่หลายของภาคอีสาน เพราะปรากฏว่าในพิธีบายศรีสู่ขวัญ คำสูตรขวัญล้วนแต่งด้วยร่าย ทั้งสิ้น ลักษณะของร่ายที่ปรากฏในคำสูตรขวัญมีลักษณะคล้ายร่ายยาวของภาคเหนือ ซึ่งร่าย ยาวมีแบบแผนที่ไม่ถือเป็นระเบียบเคร่งครัดตามหลักเกณฑ์แบบแผนบังคับมากนัก จึงยากที่จะหาความถูกต้องของร่ายยาวตามแบบแผนได้ ลักษณะทั่วไปของร่ายยาวมีดังนี้

วรรค ในบทหนึ่ง ๆ จะมีกี่วรรคก็ได้ ไม่กำหนดตายตัว ส่วนมากไม่น้อยกว่า 5 วรรค

คำ จำนวนคำในวรรคหนึ่ง ๆ ก็ไม่กำหนดแน่นอนเช่นกัน จะมีกี่คำก็ได้ แล้วแต่จะเห็นเหมาะ มักอยู่ระหว่าง 7 – 13 คำ เป็นส่วนใหญ่

สัมผัส มีการส่งสัมผัสจากวรรคต้นไปสู่สัมผัสรับในวรรคต่อไป และจะส่งสัมผัสแบบนี้ในวรรคต่อไปจนจบบท กล่าวคือ คำสุดท้ายของวรรคต้นจะส่งสัมผัสไปยังวรรคต่อไป การส่งสัมผัสนี้จะส่งสัมผัสไปยังคำที่เท่าใดก็ได้ ยกเว้นคำแรกและคำสุดท้ายและคำแรกที่ไม่นิยมสัมผัส (มหาสีลา วีระวงส์, 2539) ซึ่งประพันธ์ร่ายหรือฮ่ายที่ปรากฏในเวสสันดรชาดก ฉบับนครพนมมีดังแผนผังต่อไปนี้



ภาพประกอบ 29 แสดงโครงสร้างของคำประพันธ์ประเภทฮ่ายหรือร่ายในเวสสันดรชาดก ฉบับนครพนม

เนื้อความข้างต้น เป็นตัวอย่างในด้านคำประพันธ์ประเภทร่ายที่ปรากฏในเวสสันดรชาดก ฉบับนครพนมหรือลำมหาชาติ ที่มีความคล้ายคลึงกับเวสสันดรชาดก ฉบับเลยเป็นอย่างมาก เนื่องจากวรรณกรรมทางพุทธศาสนา ที่มีลักษณะการเล่าเรื่องที่เรียกว่า “ลำ” กวีท้องถิ่นมักนิยมนำร่ายมาแต่งเพื่อใช้ในการอ่านหรือการเทศน์ ในตัวอย่างเห็นได้ว่า จำนวนวรรคมีมากกว่า 5 วรรค และจำนวนคำในวรรคมีลักษณะไม่คงที่ตายตัว เลื่อนได้ไปตามความคิดและคำพูดของกวีท้องถิ่น และอาจขึ้นอยู่กับการขยายความจากการยกจุณณียบทแทรกที่ขึ้นอยู่กับความสั้นยาว ซึ่งเริ่มตั้งแต่ระดับคำไปจนถึงระดับประโยค ในด้านบังคับสัมผัสนอกหรือคำก่าย จะเห็นได้ว่า เป็นไปอย่างมีระเบียบซึ่งแต่ละวรรคจะต้องมีคำคล้องจองหรือคำก่ายระหว่างวรรค แต่ก็จะไม่มีความแน่นอนตายตัว ซึ่งโดยปกติสัมผัสระหว่างวรรคมักจะมีจุดเริ่มต้นจากคำสุดท้ายของวรรค และไปสัมผัสคำใดก็ได้ ตั้งแต่คำที่ 1 ถึงคำที่ 4 หรืออาจเป็นคำที่ไม่ได้อยู่ในตำแหน่งทั้ง 4 แต่เป็นคำในวรรคก็ได้ ถือว่าไม่ผิดตามรูปแบบร่ายหรือฮ่ายในวัฒนธรรมลาวล้านช้าง

3.2.3 ลักษณะเนื้อหา

ในด้านลักษณะเนื้อหาของเวสสันดรชาดก ฉบับนครพนม หรือลำมหาชาตินั้น มีการเริ่มต้นจากเนื้อหาในส่วนเทศน์สังกาศบอกศักราช เนื้อหาในส่วนเทศน์มาลัยหมื่นมาลัยแสน ต่อจากนั้นเนื้อหาของเทศน์มหาชาติ โดยมีเนื้อหาคือเวสสันดรชาดก เรียงตามลำดับ 13 กัณฑ์ ดังนี้

กัณฑ์ที่ 1 ทศพร กล่าวถึงพระนางผุสดีเทพอัปสรสิ้นบุญจะต้องจุติในโลกมนุษย์ ท้าวสักกะเทวราช สวามี ทรงทราบจึงพาพระนางไปประทับยังสวนนันทวันในเทวโลกเพื่อความสำราญ แล้วตรัสบอกแก่ นางผุสดีเทพอัปสรว่า บัดนี้เธอสิ้นบุญ จักต้องไปจุติในโลกมนุษย์แล้วฉันจะให้พรเธอ 10 ประการ จง เลือกเอาตามใจชอบเถิด พระนางผุสดีทรงสดับและได้ทูลขอรับพร 10 ประการ คือ 1. ให้ได้อยู่ในปราสาทของพระเจ้าสิวิราชแห่งนครสีพี 2. ขอให้มีจักษุดำดุจนัยน์ตาลูกเนื้อ 3. ขอให้มีคิ้วที่ดำสนิท 4. ขอให้มีนามว่า ผุสดี 5. ขอให้มีโอรสที่มีทรงเกียรติยศเหนือกษัตริย์ทั้งหลาย และมีใจบุญ 6. ขอให้มีครรภ์ที่ผิดไปจากสตรีสามัญคือแบบราบในเวลาทรงครรภ์ 7. ขอให้มีถันงามอย่ารู้ดำและหย่อนยาน 8. ขอให้มีเกศาดำสนิท 9. ขอให้มีผิวงาม 10. ขอให้ทรงอำนาจปลดปล่อยนักโทษได้ ท้าวสักกะเทวราชสดับดังนั้นแล้วก็ทรงประสาทพรให้ นางผุสดีสมประสงค์

กัณฑ์ที่ 2 หิมพานต์ กล่าวถึงพระนางเทพผุสดีจุติเป็นราชธิดาของพระเจ้ามัททราช เมื่อเจริญวัยทรงมีพระสิริโฉมสมตาม ปรารถนา ครั้นมีเจริญชนมได้ 16 ชันษา ก็ได้อภิเษกเป็นมเหสีของ พระเจ้ากรุงสญชัยสีวิรัฐนคร ครั้นพระนางทรงครรภ์ถ้วนทศมาศ เป็นช่วงเวลาเสด็จประพาสพระนคร พระนางได้ประสูติโอรสในตรอก พ่อค้า พระประยูรญาติจึงถวายพระนามพระโอรสว่า “เวสสันดร” เวสสันดรกุมาร ทรงมีน้ำพระทัยเปี่ยมไปด้วยเมตตา

ในวันที่พระองค์ประสูตินั้น นางช้าง ตระกูลฉัททันต์เชือกหนึ่งตกลูกช้างเผือกขาวบริสุทธิ์ นำมาไว้ในโรงช้างต้นคู่บารมี ช้างนั้นมีนามว่า “ปัจจัยนาค” ถือเป็นบุรพานิมิตบารมีแก่มหา

นครสีพียิ่งนัก ครั้นพระเวสสันดรเจริญชนม์ 16 ชันษา พระราชบิดาก็ยกราชสมบัติให้ครอบครองและตรัสขอพระนางมัทรีราชธิดาราชวงศ์มัททราชให้เป็นพระมเหสี

พระเวสสันดรได้มีพระองค์มีโอรส 1 องค์ ชื่อ ชาลี มีราชธิดา 1 องค์ ชื่อ กัณหา พระองค์เป็นผู้เปี่ยมด้วยเมตตาทรงสร้างโรงทานบริจาคทานแก่ผู้เข็ญใจเรื่อยมา บ้านเมือง สงบร่มเย็น อนึ่งเป็นเพราะช้างแก้วปัจจัยนาคซึ่งอุดมไปด้วยมงคลลักษณะนานาประการ ต่อมาพระเจ้ากาลิงคะมหากษัตริย์แห่งนครกาลิงครัฐ ได้ส่งพราหมณ์ 8 คน เป็นราชทูตมา ขอพระราชทานช้างปัจจัยนาคเพื่อบรรเทาความทุกข์ยากเดือดร้อนของชาวเมืองและนำความสุข สวัสดีแก่ชาวนครกาลิงคะ พระเวสสันดรพระราชทานให้ตามความประสงค์ชาวนครสีพีไม่พอใจจึงได้ นำความกราบทูลเจ้ากรุงสญชัยให้ลงโทษพระเวสสันดร โดยให้เนรเทศไปเสีย พระเจ้ากรุงสญชัยถือมติ มวลชนจึงมีพระราชโองการให้เนรเทศพระเวสสันดรจากพระนครสีพีให้ไปอยู่เขาคีรีวงกต

กัณฑ์ที่ 3 ทานขัน กล่าวถึง พระเวสสันดรพร้อมด้วยพระนางมัทรี ชาลี และกัณหา รับราชโองการ ก่อนจากพระนคร พระเวสสันดรได้ทูลขอพระราชทานโอกาสบำเพ็ญมหาสัตสดกมหาทานคือการให้ทานครั้งยิ่งใหญ่อัน ได้แก่ ช้าง ม้า โคนม รถ นารี ทาสี ทาสา สรรพวัตถาภรณ์ต่าง ๆ หรือแม้แต่สุรา ทั้งหมดอย่างละ 700 เสร็จแล้วก็ทรงพานางมัทรี ชาลี และ กัณหา ทูลลาชนกชนนี เพื่อไปบำเพ็ญพรตกอยู่เขาวงกต รุ่งขึ้นพระเวสสันดรมเหสีและโอรสทั้ง 2 ก็ทรงรถม้าเข้าสู่ป่า ก่อนที่ลับพระนครก็ทรงประทานม้าและ รถแก่พราหมณ์ที่วิ่งตามทูลขอ แล้วต่างองค์ก็ต่างอุ้มโอรสพระธิดาดำเนินเข้าป่าโดยตั้งพระทัยสู่เขาวงกต

กัณฑ์ที่ 4 วันนะประเวศน์ กล่าวถึง พระเวสสันดรและพระนางมัทรีพาโอรสธิดารอนแรมจากนครสีพีถึงนครเจตราช พระองค์ทรง ได้รับความลำบากเหน็ดเหนื่อยจึงแวะเข้าประทับพักพระวรกายอยู่ที่ศาลาหน้าพระนคร ครั้งชาวนครเจตราชได้พบเข้าก็นำความกราบทูลพระเจ้ากรุงเจตราช บรรดาประยูรญาติ กษัตราก็เสด็จออกมาเฝ้าเยี่ยมทั้งหมด ทูลถามถึงเหตุที่พระองค์รอนแรมจากมหานคร พระเวสสันดร ได้ฟัง จึงตอบว่าเป็นเพราะให้ทานช้างแก้วปัจจัยนาค ชาวเมืองจึงโกรธให้ลงโทษโดยการเนรเทศ เพราะได้กระทำการผิดกฎขัตติยราชประเพณี เจ้านครเจตราชทรงสดับแล้วก็ทูลเชิญเสด็จครองเมือง แต่พระเวสสันดรทรงปฏิเสธข้อเสนอทุกประการแม้แต่การเสด็จเข้าประทับในนครเจตราช

พระเวสสันดรทรงประทับแรม ณ ศาลาที่ประทับชั่วคราวนอกเมือง รุ่งขึ้นเจ้านครเจตราช ถวายเครื่องเสวยแล้วก็ส่งเสด็จไปที่ประตูป่า แล้วทรงตั้งพรานเจตบุตรให้เป็นพนักงานรักษาประตูป่า ถวายอารักขาเป็นพิเศษ พระเวสสันดรและพระมัทรีอำลากษัตริย์เจตราช ทรงอุ้มพระโอรสธิดาดำเนินต่อไปจนถึงเขา วงกตพบศาลาอาศรมซึ่งท้าววิษณุกรรม เนรมิตตามพระบัญชาของท้าวสักกะเทวราช ที่สุดทั้ง 4 กษัตริย์ก็ทรงผนวชเป็นฤาษี พำนักในอาศรมเสวยสุขสืบมา โดยมีพระมัทรีเป็นพนักงานหาเครื่องเสวย นานมาถึง 7 เดือน

กัณฑ์ที่ 5 ซูซะกะ กล่าวถึง สมัยนั้นในแคว้นกาลิงคะ มีพราหมณ์แก่ผู้หนึ่งชื่อชูชก มีถิ่นฐานในบ้านทุนวิฐะ เป็นขอทานที่ เชี่ยวชาญ เดินทางเที่ยวขอต่างแคว้นเก็บทรัพย์ได้มากถึง 100 กหาปนะ ชูชกได้น าทรัพย์นี้ไปฝาก พราหมณ์ผัวเมียตระกูลหนึ่งไว้ แล้วเที่ยวขอต่อไปอีก 71 ต่อมาผัวเมียคู่นั้นได้นำทรัพย์ออกไปใช้สอยเสียหมด ครั้นชูชกกลับมาไม่มีทรัพย์คืนให้ จึงยกนางอมิตดาซึ่งเป็นลูกสาวให้แก่ชูชก

นางอมิตดาเข้ามาอยู่ในบ้านทุนวิฐะได้ปฏิบัติตนต่อชูชกในหน้าที่ ภรรยาที่ดีทุกประการ เมื่อชายในหมู่บ้านนั้นเห็นเข้าต่างสรรเสริญ แล้วดุด่าภรรยาของตนด้วยไม่รู้ หน้าที่ หญิงทั้งหลายในหมู่บ้านจึงเกลียดชังอมิตดา ชักชวนกันไปด่าและตบตี นางอมิตดาเสียใจจะเอา อย่างชาวบ้านก็ไม่ชอบ ครั้นจะทำหน้าที่ก็ถูกกลั่นแกล้ง

ในที่สุดชูชกก็นึกหมายได้สองกุมารโอรสธิดา ของพระเวสสันดรมาเป็นทาส ด้วยความที่รักภรรยา ชูชกก็หอบร่างอันแก่ชราอนแรมมาถึงนครสีพี แล้วชูชกก็ถูกชาวนครด่าว่าทุบตีและชี้ทางเข้าสู่เขาวงกตให้เพราะประชด ชูชกถูกขับไล่ก็เลี่ยงหลบ มาถึงประตูป่า สุนัขพรานไล่ล่าวิ่งขึ้นไปร้องให้ถึงพระเวสสันดรบนคาคบไม้ เมื่อพบพรานเจตบุตร ชูชก ก็ใช้เล่ห์เพทุบายหลอกลวงพรานเจตบุตร

กัณฑ์ที่ 6 จุลพน กล่าวถึง ชูชกชูกลักพริกขิงแก่ให้พรานเจตบุตรดู และอ้างว่าเป็นพระราชสาส์นของเจ้ากรุงสญชัย เจตบุตรพรานป่าหลงอุบาย คุกเข่าถวายความเคารพและช่วยชูชกลงจากต้นไม้ แล้วสละอาหารและน้ำ ของตนแก่ชูชกแล้วก็พาไปยังต้นทาง พรรณนาถึงเส้นทางที่ต้องเดิน อีกทั้งบอกระยะทางที่จะไปพบ อาศรมอจุตฤาษี ซึ่งเป็นดุจที่พักคนเดินทางในยามนี้ และได้รับความปราณีจากอจุตฤาษีบอกทางต่อไป

กัณฑ์ที่ 7 มหาพน กล่าวถึง ชูชกเดินทางไปตามคำแนะน าของพรานเจตบุตร ก็พบท่านอจุตฤาษีที่อาศรม ไต่ถามทุกข์ สุขตามธรรมเนียมของผู้แรกพบ และเมื่อได้ปฏิสันถารเป็นอย่างดีแล้ว ชูชกก็เริ่มถามถึงพระเวสสันดร ใช่เล่ห์คำควรหลอกล่อจน อจุตฤาษีใจอ่อนหลงเชื่อคารมพราหมณ์ จึงให้ค้างที่อาศรมคืนหนึ่ง รุ่งเช้าจัดให้บริโภคผลไม้และเผือก มันแล้วก็พาไปดูต้นทาง พรรณนาถึงเส้นทางที่จะเดินไปถึงอาศรมพระเวสสันดรอย่างถี่ถ้วน ชูชกจดจำคำแนะนำของ อจุตฤาษีจนเป็นที่พอใจจึงนมัสการลาไป

กัณฑ์ที่ 8 กุมมาร กล่าวถึง (กัณฑ์กุมมารบั้นต้น) ชูชกเดินทางถึงเขาวงกตเวลาเย็น เมื่อใกล้อาศรมพระเวสสันดรก็ดีใจมากตรึกตรองหาโอกาส เข้าพบ เห็นว่าเวลานี้พระนางมัทรีกลับจากป่า วิสัยมารดารักบุตรหากทูลขอเกรงจะไม่สำเร็จ คิดแล้วก็ แอบหลบใน หลืบหินเข้าพักผ่อนและหลบสัตว์ร้าย 73 คืนนี้ พระนางมัทรีฝันร้าย เป็นลางบอกเหตุให้รู้ว่าจะพลัดพรากจากโอรสธิดา เพียรทูลถามพระเวสสันดร พระองค์ก็ทรงบ่ายเบี่ยง ครั้นรุ่งเช้าได้เวลาอาหาร พระนางจึงพาโอรสธิดาทั้งสองมาฝากพระเวสสันดรให้ช่วยดูแล ทั้งกำชับพระโอรสธิดาไว้แข็งขันว่ามิให้ออกนอกบริเวณอาศรม (กัณฑ์กุม

มารบั้นปลาย) ครั้นชูชกเห็นว่าพระนางมัทรีเข้าป่าไปแล้ว จึงเข้าเฝ้าทูลขอสองกุมาร พระเวสสันดรก็ทรง ประทานให้ สองกุมารได้ยินกลัวจะถูกเฒ่าชูชกเอาไปเป็นทาส จึงพากันลงไปซ่อนตัวอยู่ในสระบัว ชูชก ตัดพ้อต่าง ๆ นานา จนพระเวสสันดรเสด็จไปติดตามสองกุมาร ตรัสเรียกมาปลอบโยนและคาดค่าตัว ไว้สูงมากแล้วจึงมอบให้ชูชก ครั้นชูชกได้สองกุมารแล้ว ก็ใช้เถาวัลย์ผูกข้อมือลากดึงเฆี่ยนตีและด่าทอตามประสาคน สันดานทราม พระเวสสันดรถึงกับเดือดดาลพระหฤทัยหมายจะประหารชูชก แต่แล้วก็หักพระทัย ปล่อยให้ชูชกพาสองกุมารไปตามปรารถนา

กัณฑ์ที่ 9 มะที กล่าวถึง พระนางมัทรีทรงฝากโอรสธิดาไว้กับพระเวสสันดร แล้วก็เข้าป่าหาผลไม้ คล้ายผลไม้จะหา ยากต้องเดินทางเข้าป่าลึก กว่าจะได้อาหารพอเพียงก็คล้อยเย็น ครั้นพยายามจะกลับไปเร็วก็มีพญาเสือนอนขวางทาง ซึ่งกล่าวกันว่าสัตว์ทั้ง 3 เป็นเทวดาแปลงกายจะหลีกทางให้กลับอาศรมต่อเมื่อดึก มากแล้ว 74 ครั้นกลับมาไม่เห็นโอรสแม้แต่จะตามหาก็ไม่พบ ก็ทรงกันแสงเข้าไปทูลถามพระเวสสันดรครั้งแรกก็ทรงเฉยเสีย พอพูดตัดพ้อหนัก ๆ เข้าพระเวสสันดรก็กล่าวโทษมัทรีทำนองนอกใจ พระนาง มัทรีน้อยพระทัยออกเที่ยวหาโอรสธิดา ในที่สุดก็เซซังกลับมาสิ้นสติต่อเบื้องพระพักตร์พระเวสสันดร พระเวสสันดรเห็นพระชายาสิ้นสติสมประดีดังนั้น ก็ตกพระทัยลืมพระองค์ว่าเป็นดาบส ตรงเข้าอุ้มพระนางและทรงกันแสง บีบนวดพระวรกายตามประสา เมื่อพระนางฟื้นพระองค์ก็ลุกเลื่อนลง มาถวายบังคม ขอประทานโทษแล้วทูลถามถึงโอรสทั้ง 2 แล้วพระเวสสันดรก็ทรงบอกตามความจริง และปลอบประโลมว่าหากชีวิตไม่สิ้นแล้วคงจะได้พบลูกทั้งสอง พระนางมัทรีสร่างโศก พอใจในการ พระราชทานโอรสให้แก่ชูชกไป แล้วพระทางก็ทรงอนุโมทนา

กัณฑ์ที่ 10 สักกะบัน กล่าวถึง ท้าวสักกะเทวราช ทรงดำริว่า พระเวสสันดรพระราชทานโอรสสองพระองค์แก่ชูชก ไป หากมีใครมาขอพระนางมัทรีอีกพระองค์ก็ทรงจะพระราชทานให้ ต่อไปจะทรงอยู่ตามลำพังไม่มี ใครปฏิบัติดูแลจะลำบาก เมื่อท้าวสักกะราชดำริแล้ว ก็เสด็จลงแปลงเพศเป็นพราหมณ์เข้าไปหาพระ เวสสันดร ทูลขอพระนางมัทรี พระเวสสันดรก็พระราชทานให้พร้อมกับรับสั่งว่า “พระนางมัทรีนั้น พระองค์รักใคร่ดั่งดวงเนตร แต่พระองค์ก็รักพระสัพพัญญุตญาณมากกว่าจึงยินดีให้เสมือนแลกกับ พระสัพพัญญุตญาณไว้ แม้พระนางมัทรีก็ยินดีอนุโมทนาเพื่อร่วมทานบารมีให้สำเร็จพระสัมโพธิญาณ เป็นเหตุให้แผ่นดินไหวสะท้านเป็นอัศจรรย์ ท้าวสักกะราชในร่างพราหมณ์ ฝากพระนางมัทรีเอาไว้ยังไม่รับไป ขอให้ปฏิบัติพระเวสสันดร และตรัสบอกความจริงว่าทรงเป็นท้าวสักกะอมรินทร์ พร้อมทั้งให้พร 8 ประการ แล้วก็เหาะขึ้นสู่ท้องฟ้า

กัณฑ์ที่ 11 มหาราช กล่าวถึง ชูชกได้พาสองกุมาร คือ พระชาลีพระนางกัณหา รอนแรมผ่านป่าใหญ่ ค่ำที่ใดก็จะผูกสอง กุมารที่โคนต้นไม้ ส่วนตัวเองก็ปีนขึ้นไปผูกเปลนอนให้พ้นจากสัตว์ร้าย ทวยเทพทั้งหลายต่างมีความ สงสารผลัดเปลี่ยนกันแปลงร่างมาทำนุบำรุงด้วยอาหารทิพย์และกล่อมนอนทุกราตรี ชูชกพารอนแรม หลงป่ามานานถึง 15 วันก็ถึงพระนครสีพี เจ้ากรุงสีพีเกิด

นิมิตฝันคำทำนายนั้นยังความปราโมทย์ยินดี รุ่งเช้าพระองค์เสด็จลงหน้าพระลานหลวง ก็ได้ทอดพระเนตรเห็นชูชกพาสองกุมารผ่านมา ก็โปรดให้ชูชกเล่าถึงการนำสองกุมารจาก เขาวงกตสู่นครสีพี

จากนั้นพระองค์ก็พระราชทานค่าไถ่ตามพิกัดที่พระเวสสันดรกำหนดไว้ พระราชทานปราสาท นางกำนัล สรรพอาหาร บำเรอให้บริบูรณ์ทุกเวลาในที่สุดชูชกก็ดับชีพตักษัย เพราะเตโชธาตุไม่ย่อย ต่อจากนั้นเจ้ากรุงสญชัยจึงปราศรัยถามพระชาลีถึงทุกข์สุขของพระเวสสันดร พระชาลีก็รำพันถึงทุกข์ร้อนของพระบิดาและมารดาตั้งแต่ต้นจบจบ ก่อให้เกิดความสงสารพระชาลีจึงทูลขอให้ เจ้ากรุงสญชัยไปรับพระบิดาพระมารดากลับพระนคร พระเจ้ากรุงสญชัยโปรดให้เคลื่อนทัพไปยังเขาวงกตพอดีที่เจ้านครกาลิงคะโปรดให้คืนช้าง ปัจจัยนาคถวายยังนครสีพี เจ้ากรุงสญชัยทรงดีพระทัยยิ่งนักจึงทรงเร่งจัดกระบวนทัพไปรับพระ เวสสันดรคืนพระนคร

กัณฑ์ที่ 12 สะขะติ กล่าวถึง พระเจ้ากรุงสญชัย ดำเนินทัพไปไม่เร่งร้อนโดยอาศัยพระชาลีนำทางมาโดยลำดับเป็นเวลา 1 เดือนกับ 23 วัน ก็ถึงเขาวงกตใกล้อาศรมพระเวสสันดรและทรงโปรดให้หยุดพัก เสียงหารทั้ง 4 เหล่า ก็โห่ร้องกัมปนาท พระเวสสันดรได้ยินเสียงทหารก็ตกพระทัยคิดไปว่าเป็นศึกใหญ่นครสีพีคงวิบัติแน่แล้ว จึงตรัสชวนพระนางมัทรีขึ้นไปแอบดูบนยอดเขาต่างองค์ทรงกันแสง ส่วนพระนางมัทรีทรงเห็นทัพสมเด็จ พระราชธิดาจึงตรัสทูล พระเวสสันดรได้สติพิจารณาเห็นสอดคล้องแต่ก็ทำพระทัยมิให้ยินดีจนเกินไป

ก่อนเข้าพบพระเวสสันดร พระเจ้ากรุงสญชัยจัดเตรียมการเข้าพบ 3 คราว คือ พระเจ้ากรุงสญชัย คราวที่ 1 พระนางผุสดี คราวที่ 2 และสุดท้ายเป็นพระชาลีและกัณหา ตรัสแล้วก็ดำเนินเข้าไปในอาศรม พระเวสสันดรและพระนางมัทรีก็คุกเข่าถวายบังคมตรัสถึงโอรสทั้ง 2 ก่อนทุกข์สุขของพระมารดา ต่อนั้นพระนางผุสดีก็เสด็จเข้าไปในอาศรม ติดตามด้วยพระชาลีและกัณหาทั้งหกกษัตริย์ได้พบกับความดีใจและเสียใจอย่างรุนแรงทรงกันแสงสุดประมาณรวมทั้งทหารที่มาประชุม ณ ที่นั้น สามารถทำให้ป่าใหญ่สนั่นครั่นครืน ท้าวสักกะเทวราชจึงทรงบันดาลให้ฝนตกโบกขรพรรษตกปะพรมหกกษัตริย์และ ทหารให้สร่างโศก ต่อมาอำมาตย์ราชปุโรหิต จึงได้ทูลเชิญให้พระเวสสันดรทรงลาผนวชเสด็จกลับนครเพื่อ ครองราชย์ ซึ่งทวยราชฎร์ทั้งมวลก็มีความยินดี ถวายให้พระองค์เป็นกษัตริย์ราชแห่งนครสีพีสืบไป

กัณฑ์ที่ 13 นครกัณฑ์ กล่าวถึง พระเจ้ากรุงสญชัยตรัสสารภาพผิด ขอขมาโทษและอ้อนวอนพระเวสสันดรคืนนคร พระ เวสสันดรก็ทรงรับเชิญ ลาผนวชพร้อมทั้งพระนางมัทรี เสด็จเข้ามงคลราชพิธีราชาภิเษก ในมงคล สถานที่พนักงานจัดสร้างขึ้น ณ อาศรมนั้น ครั้นได้ฤกษ์กำหนดกาลคืนพระนคร ก็ทรงเครื่องราชูปโภค แบบมหากษัตริย์ด้วยพระเกียรติยศ ท่ามกลางเสนาอำมาตย์ราชบริพาร รอมแรมเดินไม่เร่าร้อนเป็น เวลา 2 เดือน จึงเสด็จถึงพระนคร นครสีพีเพลานั้นสองข้างมรรคาประชาชนพากันออกมาต้อนรับประดับธงชัยและต้นกล้วย อ้อยโห่ร้องไชโยถวายพระพรชัย

เมื่อพระเวสสันดรเสด็จขึ้นปราสาทแล้ว รับสั่งประกาศให้ชาวเมืองปล่อยสัตว์ที่กักขังครั้น เวลาราตรีพระเวสสันดร ก็ทรงปริวิตกว่ารุ่งเช้าประชาชนจะแตกตื่นมารับบริจาคทาน แล้วพระองค์จะ มีสิ่งใดพระราชทานแก่พวกเขาอีก ทันใดนั้นพระอินทร์ก็ทรงทราบความปริวิตกของพระเวสสันดรแล้ว ก็ทรงบันดาลฝนแก้ว 7 ประการให้ตกลงในพระนครสีพีสูงถึงหน้าแข้ง เฉพาะในพระราชวังท่วมถึง สะเอวพระเวสสันดรก็ทรงประกาศให้ประชาชนมาขนเอาไปตามปรารถนา เหลือนั้นก็ให้ขนเข้าพระ คลังหลวง พระเวสสันดรเถลิงราชสมบัติปกครองสีพี โดยทศพิธราชธรรมให้บ้านเมืองเป็นสุขตลอด พระชนมายุ 120 พระพรรษา ก็เสด็จสวรรคต แล้วไปบังเกิดบนสวรรค์ชั้นดุสิต ชื่อว่า เวสสันตรเทวบุตร

3.2.4 ลักษณะภาษา

ในด้านลักษณะภาษาของต้นฉบับนั้น เวสสันดรชาดกฉบับนครพนม หรือลำมหาชาติต้นฉบับจารด้วยอักษรธรรมเช่นเดียวกับ เวสสันดรชาดกหรือลำผะเหวด ฉบับเลย เห็นได้ว่า รูปแบบนิยมในการสร้างสรรค์วรรณกรรมนั้น ย่อมนำภาษาประจำกลุ่มชาติพันธุ์และวัฒนธรรมของตนมาใช้ในการแต่งถึงแม้ว่าจะจารลงในใบลานด้วยอักษรธรรม แต่ลักษณะการอ่านหรือเทศน์ออกเสียงนั้นจะต้องออกเสียงเป็นภาษาลาว ซึ่งผู้ฟังก็จะมีการรับรู้ความหมายของเวสสันดรชาดก ดังนั้นจะเห็นว่าภาษาลาวเป็นภาษาที่สำคัญในการสร้างสรรค์เวสสันดรชาดกของคนทั้งสองฝั่งแม่น้ำโขง ซึ่งผู้วิจัยขอยกตัวอย่างภาษาลาวที่ปรากฏในเวสสันดรชาดก ฉบับนครพนมดังนี้

อัฏฐะวัสสิกะกาเล ปะนะ ปาสาทะวะระคะโต โส อันว่ากุมารเจ้าเจริญวัย **จินเตสิก็มี** ใหญ่ขึ้นมาได้แปดปี เจ้าก็สถิตอยู่ดีในเครื่องราชอัญมณีผาสาท ความคะนิงราชฮ่มเพิงว่า **อะหัง** อันว่าเฮาพระองค์เทมี ได้ให้ทานแต่ของภายนอก บอกว่าให้แต่ของนอกกาย เครื่องภายในทั้งหลายยังบ่ให้ ยังบ่ได้เป็นทาน **อะปะริ โตเสติ** เมื่อกุมารดำริฮ่มเพิงดั่งนี้แล้ว **อะหัง** อันว่าเฮายังมักใคร่อยากให้อัชฌัตติกะทาน อันมีอยู่ในสันดานอยู่แล้ว ก็จักเป็นดวงแก้วสัพพัญญู กูหากหลิงเห็นยาจก วัณณิพกคนใด **โส ยาเจยยะ** หากอยากได้หัวใจและชิ้นเลือดแห่งเฮา **ทัตตะวา** กูจักเอาให้เป็นทานทุกทานแท้แล ด้วยแท้ผู้ใดอยากได้หน่วยตา จักขุเฮาทุกฝ่าย เฮาจักควักออกง่ายให้เป็นทาน บุคคลผู้ใดไผต้องการ **ทาโสโหตุ** อยากได้เฮาไป ทำเวียกเป็นข้อยข้า **อะหัง** ก็บ่ว่าขัดใจได้ทุกเมื่อ **อะนุสา เสตตะวา** จักสั่งสอน เฮาไปเป็นทาส **ภะเวยยะ** เฮาบ่ขืนสักหยาดแท้ดีหลี

(สานิตย์ โภคาพันธ์, 2561)

จากเนื้อความข้างต้น เป็นตัวอย่างจากกัณฑ์หิมมะพานต์ ตอนพระเวสสันดรประสูติ เห็นได้ว่า กวีได้นำภาษาลาว ซึ่งเป็นภาษาในวัฒนธรรมล้านช้างมาใช้อย่างหลากหลาย มีทั้งคำนาม คำกริยา และส่วนมากจะเป็นคำศัพท์โบราณ เช่น คำว่า “ฮ่มเพิง” และคำศัพท์ที่ยังใช้ในปัจจุบัน

แสดงให้เห็นอัตลักษณ์ของการใช้คำได้อย่างปราณีตและเกิดความหมายอย่างชัดเจน ทำให้ผู้อ่านเกิดอารมณ์คล้อยตาม ซึ่งตัวอย่างคำภาษาลาวที่ปรากฏในเวสสันดรชาดก ฉบับนครพนมมีดังนี้

ผาสาท	ในภาษาลาว แปลว่า	**ปราสาท**
คะนิง	ในภาษาลาว แปลว่า	**คำนึง**
ฮ่มเพิง	ในภาษาลาว แปลว่า	**รำพึง**
หลิง	ในภาษาลาว แปลว่า	**ดู**
หน่วยตา	ในภาษาลาว แปลว่า	**ดวงตา**
เวียก	ในภาษาลาว แปลว่า	**งาน**
ซิ้น	ในภาษาลาว แปลว่า	**เนื้อ**

นอกจากนี้ลักษณะเด่นของเวสสันดรชาดก ฉบับนครพนมยังมีเรื่องของการใช้คำภาษาบาลีสันสกฤตเป็นจำนวนมาก ซึ่งมีข้อสังเกตว่าอาจได้รับอิทธิพลจากสยาม เพราะคำเหล่านี้ได้รับความนิยมในการนำมาใช้แต่งวรรณกรรมของสยาม ดังนั้น เวสสันดรชาดก ฉบับนี้จึงเป็นการผสมผสานในด้านภาษาลาวและภาษาบาลีสันสกฤตที่ใช้ในงานวรรณกรรมของสยาม ซึ่งผู้วิจัยขอยกตัวอย่างดังนี้

“**เวสสันตะโร** อันว่าพระเวสสันดรตนวิเศษ ได้ฟังคำเฒ่าผีเผด ชูชกะพราหมณ์ **โสมะนัสสะชาโต** พระก็มีใจอันดีงามตามภิรมย์ชมชอบ ประกอบการศรัทธาทานแก่สองลูกหล่า อุปมาเหมือนดั่งได้ถุงคำ นำใส่มืออันหนึ่ง ซึ่งพระราชานำมาตั้งไว้ในมือแห่งตน แล้วแลได้ทำกุศลอันประเสริฐ ศรัทธาพระองค์นั้นเกิดแต่เดิมดา **อะสัชชิตตะวา** บ่เคยได้ของคาในโลกธรรมคำมักมาก พระองค์หากปลุอำนาจแห่ง **มัจเฉระธรรม อานาริยะ มานะโส** เจ้าบ่มีกิจกรรมหดห่อ ตั้งใจต่อแต่การทานเหมือนดั่งผ้าเพดานผืน ใหญ่ อันบุคคลมาใส่กลางอากาศ ดูพิลาสเป็นฮมดีดีรียังดอยหิมวันต์อันสูงสุดขนาด **นิทธาเรนโต** ก็สามารถให้เร่งเปล่งออกยังเสียงกัมปนาท ฟาดแผ่นธรณีมี อาการไหวหวั่น อันเป็นด้วยศรัทธาเจตนา อาหะ จึงกล่าวคาถาว่า **ทะทานิ นะวิ กัมปามิ อัสสะโร นะยะ พราหมณะ** ดูราท่านพราหมณ์ ท่านมาถามขอเอาสอง กุมารจากเฮาสั่งนี้ **อะหัง** อันว่าเฮา **นะปะฏิคุยหามิ** ก็บ่ได้หวงแหนแต่ประการใด **มะโน** อันว่าน้ำใจพระทัยของเฮา **ระมะติ** เฮายินดีในทานปารมีบ่ฮู้เบื่อ เพื่อไป เกิดเป็นพระในกาละเมื่อภายหน้า **ทะทานิ** เฮาจักให้ในบัดนี้แล้วแห่งลูกแก้วทั้งสอง”

(สานิตย์ โภคาพันธ์, 2561)

จากตัวอย่างข้างต้น เป็นเนื้อความที่มาจากกัณฑ์กุมาร ตอนชูชกขอสองกุมาร เห็นได้ว่า กวีมีการใช้คำศัพท์บาลีสันสกฤตเป็นจำนวนมาก ซึ่งคำภาษาบาลีสันสกฤตเหล่านี้มีการใช้ในวรรณกรรมสยามโดยเฉพาะอย่างยิ่งวรรณคดีมรดก ดั่งเช่น ลิลิตพระลอ ลิลิตตะเลงพ่าย กาพย์เห่เรือ มหาชาติคำหลวง เป็นต้น

นอกจากนี้คำศัพท์บาลีสันสกฤตเหล่านี้ยังถูกนำมาใช้ในสังคมไทยปัจจุบัน เช่น เป็นคำราชาศัพท์ที่ใช้กับพระมหากษัตริย์และพระบรมวงศานุวงศ์ ดังเช่น คำว่า พระทัย กุมาร พระราช พระราชา เป็นต้น เห็นได้ว่า กวีผู้แต่งเวสสันดรชาดก ฉบับนครพนม อาจได้รับอิทธิพลการใช้คำศัพท์บาลีสันสกฤติมาจากสยาม ส่วนตัวอย่างคำศัพท์ภาษาบาลีสันสกฤตที่ปรากฏเวสสันดรชาดก ฉบับนครพนมมีดังนี้

ภิรมย์	ในภาษาบาลีสันสกฤต แปลว่า	**ยินดียิ่ง**
ศรัทธา	ในภาษาบาลีสันสกฤต แปลว่า	**ความเชื่อมั่น**
พิลาส	ในภาษาบาลีสันสกฤต แปลว่า	**งดงามยิ่ง**
พระทัย	ในภาษาบาลีสันสกฤต แปลว่า	**หัวใจ**
ธรณี	ในภาษาบาลีสันสกฤต แปลว่า	**แผ่นดิน**
กุมาร	ในภาษาบาลีสันสกฤต แปลว่า	**ลูกชายของกษัตริย์**
ปารมี	ในภาษาบาลีสันสกฤต แปลว่า	**บารมี**
ประเสริฐ	ในภาษาบาลีสันสกฤต แปลว่า	**ดีเลิศ**
พระราชา	ในภาษาบาลีสันสกฤต แปลว่า	**กษัตริย์**
หิมวันต์	ในภาษาบาลีสันสกฤต แปลว่า	**ป่า**

3.3 เวสสันดรชาดก ฉบับอุบลราชธานี

จังหวัดอุบลราชธานี เป็นจังหวัดที่มีประวัติศาสตร์ยาวนานถึง 228 ปี และเป็นจังหวัดที่มีวัฒนธรรมหลากหลาย ในด้านประวัติศาสตร์นั้น เติม วิพากย์พจนกิจ (เมื่อปีพุทธศักราช 2228 เกิดวิกฤติทางการเมืองในนครเชียงรุ้ง เพราะกลุ่มจีนฮ่อธงขาวยกกำลังปล้น เมืองเจ้านครเชียงรุ้งคือเจ้าอินทกุมาร เจ้านางจันทกุมารี และเจ้าปางคำ ได้อพยพไพร่พลมาขอพึ่งบารมีพระเจ้าสุริยวงศาธรรมิกราช ของเวียงจันท์ จึงโปรดให้นำไพร่พลไปตั้งเมืองที่หนองบัวลุ่มภู (ปัจจุบันเป็นจังหวัดหนองบัวลำภู) โดยตั้งชื่อเมืองว่า “นครเขื่อนขันธ์ กาบแก้วบัวบาน” (เติม วิพากย์พจนกิจ, 2557)

ต่อมาพระเจ้าสุริยวงศาธรรมิกราช ให้เจ้าปางคำเสกสมรสกับพระราชนัดดาได้โอรส คือ เจ้าพระตา เจ้าพระวอซึ่งมีความสำคัญต่อเมืองอุบลราชธานีอย่างยิ่ง เพราะต่อมา ปีพุทธศักราช 2314 เกิดสงครามแย่งชิงอำนาจระหว่างเวียงจันท์กับเมืองหนองบัวลุ่มภู โดยเจ้าสิริบุญสาร เจ้าแผ่นดิน

เวียงจันทน์ ขอบุตรธิดาของเจ้าพระตา เจ้าพระวอ ไปเป็นนางห้ามและนางสนม แต่เจ้าพระตาเจ้าพระวอไม่ให้ เจ้าสิริบุญสาร จึงส่งกองทัพมาตีเมืองหนองบัวลุ่มภู เจ้าพระตา เจ้าพระวอ ยกกองทัพออกต่อสู้ และกองทัพเวียงจันทน์ต้องพ่ายกลับไปหลายครั้ง (เติม วิพากย์พจนกิจ, 2557)

การรบระหว่างเวียงจันทร์กับเมืองหนองบัวลุ่มภู ต่อสู้กินเวลายาวนานถึง 3 ปี ไม่มีผลแพ้ชนะกัน เจ้าสิริบุญสารได้ส่งทูตไปขอกองทัพพม่าที่เมืองเชียงใหม่ ให้มาช่วยตีเมืองหนองบัวลุ่มภู โดยมีเงื่อนไข เวียงจันทน์ยอมเป็นเมืองขึ้นของพม่า กองทัพพม่าที่เมืองเชียงใหม่ จึงให้ม่องระแง คุมกองทัพมาช่วยเจ้าสิริบุญสารรบ เมื่อฝ่ายเจ้าพระตาทราบข่าวศึก คะเนคงเหลือกำลังที่จะต้านศึกกองทัพใหญ่กว่าไว้ได้ จึงให้เจ้าคำโส เจ้าคำขุย เจ้าก่ำ เจ้าคำสิงห์ พาไพร่พล คนชรา เด็ก ผู้หญิง พร้อมพระสงฆ์ อพยพมุ่งหน้าไปทางทิศตะวันออกเฉียงใต้ เพื่อหาที่สร้างบ้านแปลงเมืองใหม่ไว้รอ ถ้าหากแพ้สงครามจะได้อพยพติดตามมาอยู่ด้วย

โดยแรกได้มาตั้งเมืองที่บ้านสิงห์โคก บ้านสิงห์ท่า (ปัจจุบันคือจังหวัดยโสธร) และการสู้รบในครั้งสุดท้าย เจ้าพระตาถึงแก่ความตายในสนามรบ เจ้าพระวอผู้เป็นบุตรชายคนโต พร้อมด้วยพี่น้อง คือ นางอูสา นางสีดา นางแสนสีชาด นางแพงแสน เจ้าคำผง เจ้าทิตพรหม และนางเหมือนตา ได้หลบหนีออกจากเมือง มารับเสบียงอาหารจากบ้านสิงห์โคก สิงห์ท่า แล้วผ่านลงไปตั้งเมืองที่ “ดอนมดแดง” พร้อมขอพึ่งพระเจ้าไชยกุมารองค์หลวง แห่งนครจำปาศักดิ์ ฝ่ายเจ้าสิริบุญสารทราบข่าวการตั้งเมืองใหม่ จึงให้อัคฮาดหำทอง และพญาสุโพ ยกกองทัพมาตีเจ้าพระวอสู้ไม่ได้ และเสียชีวิตในสนามรบ เจ้าคำผงผู้น้องจึงขึ้นเป็นหัวหน้ากลุ่ม พร้อมมีใบบอกลงไปที่เมืองนครราชสีมา และกรุงธนบุรี เพื่อขอพึ่งบารมีพระเจ้ากรุงธนบุรี ซึ่งให้ เจ้าพระยาจักรี (ทองด้วง) และเจ้าพระยาสุรสีห์ (บุญมา) ยกกองทัพมาช่วยเจ้าคำผง ด้านพญาสุโพรู้ข่าวศึกของเจ้ากรุงธนบุรี จึงสั่งถอยทัพกลับ เวียงจันทน์ แต่เจ้าพระยาจักรีและเจ้าพระยาสุรสีห์ ได้เดินทัพติดตามทัพเวียงจันทร์ จนสามารถเข้ายึดเมืองได้สำเร็จ จึงได้อัญเชิญพระแก้วมรกต พร้อมคุมตัวเจ้าสิริบุญสารไปกรุงธนบุรี ส่วนเจ้าคำผงหลังเสร็จศึกได้กลับไปตั้งเมืองอยู่ที่ดอนมดแดงเหมือนเดิม กระทั่งปีพุทธศักราช 2319 เกิดน้ำท่วมใหญ่ เจ้าคำผงจึงอพยพไพร่พลไปอยู่ที่ดอนห้วยแจระแม (ปัจจุบัน คือบ้านท่าบ่อ) รอจนน้ำลด แล้วจึงหาทำเลที่ตั้งเมืองใหม่ที่ที่ตำบลบ้านร้าง เรียกว่า ดงอู่ผึ้งริมฝั่งแม่น้ำมูลอันเป็นที่ตั้งของจังหวัดอุบลราชธานีในปัจจุบัน เมื่อปีพุทธศักราช 2320 พร้อมกับได้สร้างพระอารามหลวงขึ้นเป็นวัดแรก (บำเพ็ญ ณ อุบล, 2562)

ต่อมาปีพุทธศักราช 2322 พระเจ้ากรุงธนบุรี โปรดเกล้าฯให้เจ้าพระยาราชสุภาวดี เชิญท้องตราขึ้นมาตั้งเป็นเมืองอุบลราชธานี พร้อมให้เจ้าคำผงเป็นเจ้าเมืองในราชทินนาม “พระประทุมราชวงศา” เจ้าทิตพรหมเป็นพระอุปฮาด เจ้าก่ำเป็นราชวงศ์ เจ้าสุดตาเป็นราชบุตร โดยเป็นคณะอาญาสี่ชุดแรกของเมืองอุบลราชธานี จนถึงกาลเปลี่ยนแผ่นดินปีพุทธศักราช 2334 สมัยพระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลก เกิดขบถอ้ายเชียงแก้วเขาโอง ยกกำลังมาตีเมืองนครจำปา

ศักดิ์ เจ้าฝ่ายหน้าผู้น้องพระประทุมราชวงศาได้ยกกำลังไปรบ สามารถจับอ้ายเชียงแก้วได้ และทำการประหารชีวิตที่บริเวณแก่งตะนะ (เติม วิพากย์พจนกิจ, 2557)

ในปีถัดมาพระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลก ทรงพระมหากรุณาโปรดเกล้าฯ ให้สถาปนาเมืองอุบลขึ้นเป็นเมืองประเทศราช แต่งตั้งให้พระประทุมราชวงศาเป็นพระประทุมวรราชสุริยวงศ์ (คำผง) เจ้าครองเมือง “เมืองอุบลราชธานีศรีวนาไล ประเทศราช” พระราชทานพระสุพรรณบัตร และเครื่องยศ เจ้าเมืองประเทศราช พร้อมทำพิธีสบถสาบานถือน้ำพิพัฒน์สัตยา เมื่อวันจันทร์ เดือน 8 แรม 13 ค่ำ จุลศักราช 1154 ปีชวด จัตวาศก ตรงกับวันที่ 16 กรกฎาคม 2335 โดยเป็นเจ้าเมืองคนแรกของอุบลราชธานี ถึงปี 2338 พระพรหมวรราชสุริยวงศ์ (ทิตพรหม) น้องชายพระประทุม จึงได้รับแต่งตั้งเป็นเจ้าเมืองอุบลราชธานีคนต่อมา รวมมีเจ้าเมืองอุบลราชธานีที่พระมหากษัตริย์แห่งกรุงรัตนโกสินทร์ ทรงพระมหากรุณาโปรดเกล้าฯแต่งตั้งทั้งสิ้น 4 ท่าน (บำเพ็ญ ณ อุบล, 2562)

ชาวอุบลราชธานี เป็นกลุ่มคนที่อยู่ในวัฒนธรรมลาวล้านช้าง มีการการดำรงชีวิตด้วยถือฮีตคอง ซึ่งเป็นมรดกทางวัฒนธรรมและเป็นความทรงจำทางสังคม ชาวอุบลราชธานีมีประเพณีการฟังเทศน์มหาชาติและจัดงานประเพณีบุญผะเหวดและบุญมหาชาติในเดือนสี่ของเดือนลาวขึ้นทุกปี นอกจากนี้ยังมีนักปราชญ์ของอุบลราชธานีหลายคนที่แต่งเวสสันดรชาดกขึ้น ได้แก่ เวสสันดรชาดก ฉบับวัดป่าใหญ่ แต่งโดย พระครูนวกรรมโกวิท (หลวงปู่นาค) อดีตเจ้าอาวาสวัดมหาวนาราม และเวสสันดรชาดก ฉบับที่เป็นที่รู้จักดีในด้านการใช้คำกลอน นิยมนำมาอ่านในบุญผะเวดหรือบุญมหาชาติ คือ เวสสันดรคำโคลง แต่งโดยนายปรีชา พิณทอง ครั้งดำรงสมณศักดิ์ พระศรีธรรมโศภณเปรียญธรรม 9 ประโยค อดีตเจ้าคณะจังหวัดอุบลราชธานี ซึ่งต้นฉบับมีลายละเอียดดังนี้

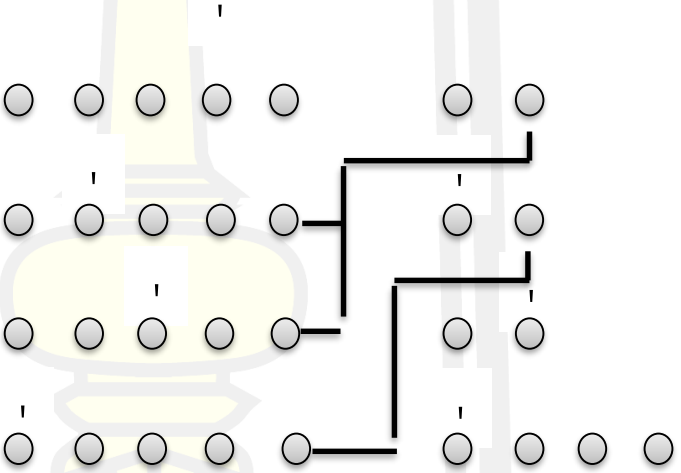
3.3.1 ลักษณะต้นฉบับ

เวสสันดรชาดก ฉบับอุบลราชธานี หรือ เวสสันดรคำโคลงอีสาน ประพันธ์ขึ้นโดยนายปรีชา พิณทอง ชาวอุบลราชธานี แต่งขึ้นในขณะดำรงสมณศักดิ์เป็นพระราชาคณะที่พระศรีธรรมโศภณ ผู้แต่งได้อาศัยหนังสือเวสสันดรชาดกที่มีผู้แต่งไว้ก่อนเป็นแบบอย่าง ลักษณะของเล่มเป็นปกอ่อน จำนวน 480 หน้า พิมพ์ที่โรงพิมพ์ศิริธรรม ถนนชยางกูร อำเภอเมือง จังหวัดอุบลราชธานี ในปีพุทธศักราช 2525 เวสสันดรชาดก สำนวนอุบลราชธานีมีลักษณะเด่นในด้านการแต่งด้วยคำโคลงอีสานหรือกลอนอ่านอีสาน ซึ่งเป็นฉันทลักษณ์ลาว-อีสาน ผู้แต่งเป็นผู้มีความรู้เรื่องคำ มีการใช้คำอีสานอย่างหลากหลาย อ่านง่าย ประชาชนทั่วไปสามารถอ่านได้และเข้าใจความหมายเพราะไม่มีบาลีแทรก ในด้านเนื้อหานั้น ผู้ประพันธ์ได้แบ่งออกเป็น 13 กัณฑ์ ตามขนบของเวสสันดรชาดกหรือมหาชาติ แต่ละกัณฑ์จะมีการบอกเหตุการณ์เป็นตอน ๆ ไว้อย่างละเอียด

3.3.2 ลักษณะคำประพันธ์

ในเวสสันดรชาดก ฉบับอุบลราชธานี ของปรีชา พิณทอง ผู้ประพันธ์ได้ใช้คำโคลงอีสาน (โคลงลาว) ในการประพันธ์ เวสสันดรชาดก ฉบับนี้คือว่าเป็นฉบับเดียวที่ประพันธ์ด้วยโคลงอีสานหรือโคลงลาว รูปแบบคำประพันธ์โคลงอีสานได้รับความนิยมมาตั้งแต่ยุคอาณาจักรล้านช้าง วรรณคดีลาวล้านช้างหลายเรื่อง นิยมประพันธ์ด้วยโคลงลาว เช่น ท้าวฮุ่งท้าวเจือง สังข์สินชัย เป็นต้น ส่วนในเวสสันดรชาดก ฉบับอุบลราชธานี มีลักษณะของโคลงอีสานหรือโคลงลาว

ในด้านคำโคลงอีสาน (โคลงลาว) นั้น เป็นฉันทลักษณ์ชนิดหนึ่งที่ปรากฏในวรรณกรรมลาวล้านช้าง ปรีชา พิณทอง (2525) ได้อธิบายถึงคำโคลงอีสานว่า คำโคลงอีสานอันที่จริงก็คือโคลงลาว ซึ่งได้รับอิทธิพลมาจากโคลงสุภาพหรือโคลงมหาสินธุมาลี ปรากฏในเรื่องท้าวฮุ่งท้าวเจือง ส่วนลักษณะบังคับของคำโคลงอีสาน ได้แก่ หนึ่งบทมี 4 วรรค วรรคที่ 1 2 3 มีวรรคละ 7 คำ วรรคที่ 4 มี 9 คำ วรรคที่ 1 เพิ่มสร้อยหน้าวรรคได้ 2 คำ และวรรคที่ 3 เพิ่มสร้อยท้ายวรรคได้ 2 คำ โคลงหนึ่งบทมีคำเอก 4 คำ คำโท 4 คำ และใช้คำก่ายตามแผนผังต่อไปนี้



จำจากบ้านพรากไพร่ เดินไพร
มารดาหิวฮอดแฮง กลอยกั้น
เสียดายแก้วในอุทร พลอยพราก
พระแม่ไห้หิวกลั้น เกลื่อยกระหา

ย่าตอบต้านโลบลูบ สุนิสา
พระกรกำแขนหลานลูบทรวง ทั้งไห้
กรรมไดแท้มาประจน จำจาก กันนา
ทุกขเวทโอ้ไกลหน้า ห่างเห็น แม่แล้
ทำทานให้ภายหลัง มีโทษ

พ่อโกรธแล้วชาวบ้าน ส่งเสริม หน่ายเด
กรรมสังเจ้ามาประจน เป็นเหตุ
จึ่งได้เนียระเทศให้หนีบ้าน พรากวัง แม่เด

(ปรีชา พิณทอง, 2525)

ภาพประกอบ 30 แสดงโครงสร้างคำประพันธ์ประเภทโคลงลาวในเวสสันดรชาดก ฉบับอุบลราชธานี

จากข้อความข้างต้น เป็นตัวอย่างรูปแบบคำประพันธ์ของเวสสันดรชาดก ฉบับอุบลราชธานี เห็นได้ว่า กวีผู้ประพันธ์ได้ใช้โคลงอีสานในการประพันธ์ เมื่อพิจารณารูปแบบของโคลงอีสานในเวสสันดรชาดก ฉบับอุบลราชธานีแล้ว เห็นได้ว่า เป็นไปตามแบบแผนของโคลงอีสานหรือโคลงลาวที่มีมาแต่โบราณของวัฒนธรรมลาวล้านช้าง ถึงแม้นายปรีชา พิณทองกวีผู้ประพันธ์จะเดินทางเข้าไปศึกษาที่กรุงเทพมหานครจนถึงมหาเปรียญ 9 ประโยค แต่ก็ไม่ลืมวัฒนธรรมบ้านเกิดเมืองนอนของตนเอง อนึ่งโคลงอีสานของนายปรีชา พิณทอง ดูเหมือนว่า จะมีความสละสลวยและความไพเราะมากกว่าโคลงอีสานหรือโคลงลาวในสมัยก่อนมาก การที่นำโคลงอีสานมาประพันธ์เวสสันดรชาดก ทำให้ชาวบ้านที่ไม่มีความรู้เกี่ยวกับภาษาบาลีมีทางเลือกในการรับรู้เรื่องราวของเวสสันดรชาดก แม้ว่านายปรีชา พิณทองจะไม่เคร่งครัดเรื่องของตำแหน่งของคำเอก คำโท แต่เรื่องราวเวสสันดรชาดก ฉบับอุบลราชธานียังเป็นที่ทราบกันดีในหมู่พระสงฆ์นักเทศน์ว่า เป็นเวสสันดรชาดกฉบับที่ดีที่สุดอีกฉบับหนึ่งของประเทศไทย

3.3.3 ลักษณะเนื้อหา

ผู้แต่งขึ้นต้นด้วยบทแนะนำตัวผู้แต่งว่าชื่อปรีชา พิณทอง หรือมีนามปากกาว่า ป.ปรีชาญาณแต่งเรื่องเวสสันดรคำโคลงอีสานในขณะที่ถือเพศบรรพชิตในราชทินนามที่พระศรีธรรมโศภณเปรียญธรรม 9 มีภูมิลำเนาที่บ้านโพนทอง ตำบลเขื่องใน อำเภอเขื่องใน จังหวัดอุบลราชธานี ต่อจากบทแนะนำตัวผู้แต่งแล้วก็เป็นคำนมัสการ หรือประณามบท มีการกล่าวถึงคุณพระรัตนตรัย คุณบิดามารดา คุณครูอาจารย์แล้วจึงเข้าสู่เนื้อหาของแต่ละกัณฑ์ ดังนี้

กัณฑ์ที่ 1 ทศพร กล่าวถึงมูลเหตุที่พระพุทธเจ้าตรัสเวสสันดรชาดก บุรพกรรมนางผุสสดีเมียของพระอินทร์ ตลอดจนเหตุการณ์ที่นางผุสสดีขอพรทิพย์สิบประการ

กัณฑ์ที่ 2 หิมพานต์ กล่าวถึงเมืองสีพีของพระเจ้าสญชัย พระเวสสันดรลงเกิดช้างคู่บารมีเกิด พระเวสสันดรเสกสมรสกับนางมะที พระเวสสันดรให้ทำศาลาทานหกหลัง เมืองกลิงคราษฎร์เกิดฝนแล้ง พระเวสสันดรทานช้างเผือก ชาวเมืองเคียดแค้นเพราะทานช้างเผือกพระบิดาให้ขับไล่ออกจากเมือง นางมะทีขอติดตามผัว

กัณฑ์ที่ 3 ทานขัณฑ์ กล่าวถึงเหตุการณ์ที่นางผุสสดีไปทูลขอไม่ให้เนรเทศพระเวสสันดร พระเจ้าสญชัยไม่ตรัสตอบนางผุสสดี พระเวสสันดรบริจาคทาน พระเวสสันดรพาลูกเมียไปลาพ่อแม่ พระเจ้าสญชัยขอหลานไว้ นางมะทีขอเอาลูกไปด้วย อำลาปราสาทราชมณเฑียร สี่กษัตริย์ออกจากเมือง สั่งลาชาวเมืองครั้งสุดท้าย ให้ทานม้าและราชรถแก่พราหมณ์

กัณฑ์ที่ 4 วนปเวสน์ เป็นตอนที่พระเวสสันดรเสด็จถึงเมืองเจตราษฎร์ ชาวเมืองเจตราษฎร์ออกมาต้อนรับพระเวสสันดร พระเวสสันดรตรัสบอกเหตุที่มา กษัตริย์เจตราษฎร์ทูลเชิญพระเวสสันดรครองเมือง พระเวสสันดรตรัสปฏิเสธไม่ทรงรับ พระเวสสันดรถามถึงทางไปเขาคีรีวงกต เสด็จถึงเขาคีรีวงกตและสระโบกขรณี พระวิสสุกรรมนิรมิตอาศรม 2 หลัง พระเวสสันดรบวชเป็นชี นางมะที ชาลี กัณหาบวชเป็นชี นางมะทีตั้งใจปฏิบัติผัวและเลี้ยงรักษาลูก

กัณฑ์ที่ 5 ชูชก กล่าวถึงบ้านเกิดของชูชก ชูชกทวงหนี้สหาย ชูชกได้นางอมิตตตา เป็นเมียหญิงชาวบ้านเกลียดชังนางอมิตตตา นางอมิตตตาไม่ทำงานเพราะอายชาวบ้าน นางอมิตตตาให้ชูชกไปขอกัณหาและชาลีมาเป็นทาส ชูชกไปถึงนายพรานเจตบุตร ชูชกพูดโกหกในพรานเจตบุตร นายพรานกลัวความผิด ขอขมาชูชก เชิญชูชกลงจากต้นไม้ เลี้ยงและจัดหาเสบียงให้แก่ชูชก

กัณฑ์ที่ 6 จุลพน เป็นตอนที่ชูชกเดินทางถึงเขาคันธมาทน์ อาศรมของพระอัจจุตฤาษี ชูชกอำลานายพรานเจตบุตร

กัณฑ์ที่ 7 มหาพล กล่าวถึงเหตุการณ์ที่ชูชกกล่าวมุสาวาทกับพระอัจจุตฤาษี พระอัจจุตฤาษีหลงเชื่อ พระอัจจุตฤาษีบอกทางไปสู่อาศรมของพระเวสสันดร

กัณฑ์ที่ 8 กุมาร กัณฑ์นี้แบ่งออกเป็น 2 บั้น คือ กุมารบั้นต้น กล่าวถึง สี่กษัตริย์บำเพ็ญเพียรอยู่เขาวงกต นางมะทีฝันร้าย นางมะทีนำลูกไปฝากไว้กับพระเวสสันดรก่อนออกไปหาผลไม้ ชูชกเข้ามาขอสองกุมาร พระเวสสันดรขอผัดเวลา พระเวสสันดรให้ทานสองกุมารแก่ชูชกเกิดอัศจรรย์แผ่นดินไหว กุมารบั้นปลาย กล่าวถึง ชูชกเฆี่ยนสองกุมาร พระเวสสันดรโทมนัสสองกุมารวิ่งกลับมาขอให้พระบิดาช่วย ชูชกพลาดล้มลง สองกุมารสั่งลาพระบิดาพระมารดา ชูชก ตีต้อนสองกุมาร

กัณฑ์ที่ 9 มะที (มัทรี) เป็นตอนที่นางมะทีเข้าป่าหาหัวมันหมากไม้ นางมะทีกลับจากป่า เทวดาแปลงเป็นเสือขวางทางนางมะที นางมะทีวอนขอทาง นางมะทีเรียกหาลูก ทูลถามหาลูกกับพระเวสสันดร พระเวสสันดรตอบนางมะทีด้วยโวหารเล่นชู้ นางมะทีทูลความซื่อสัตย์และความจงรักภักดี นางมะทีตามหาลูก นางมะทีสลบ พระเวสสันดรโศกถึงนางมะที พระเวสสันดรตักน้ำสรงนางมะทีให้ฟื้นคืนมา พระเวสสันดรบอกความจริงแก่นางมะที นางมะทีอนุโมทนาในการทานลูก

กัณฑ์ที่ 10 สักกบรรพ์ เป็นตอนที่พระอินทร์จำแลงกายเป็นพราหมณ์หนุ่มมาขอนางมะที พระเวสสันดรให้ทานนางมะที พระอินทร์ถวายนางมะทีคืนพร้อมทั้งถวายพร 8 ประการแก่พระเวสสันดร

กัณฑ์ที่ 11 มหาราช กล่าวถึงเหตุการณ์ที่ชูชกหลงทางไปเมืองสีพี พระเจ้าสญชัยทรงสุบินนิมิต โหรหลวงทายสุบินนิมิต ชูชกนำสองกุมารเข้าเมือง ชูชกทูลบอกความจริงแก่พระเจ้ากรุงสญชัย พระเจ้าสญชัยตรัสกับหลานทั้งสอง พระเจ้าปู่ไถ่หลานและเลี้ยงชูชก เชิญหลานขึ้นปราสาท บาศรีสู่ขวัญหลาน ผูกแขนหลาน ไต่ถามสุขทุกข์พระเวสสันดรและนางมะที จัดจตุรงคเสนาชาวกลิงคราษฎร์นำช้างมาถวายคืน คัดเลือกช้างม้า ยกพลจตุรงคเสนาไปเชิญพระเวสสันดรกลับเมือง

กัณฑ์ที่ 12 ฉขัตติย์ เป็นตอนที่พระเวสสันดรเข้าใจว่าเป็นกองทัพของข้าศึกผลัดวาระเสด็จเข้าไปเฝ้าพระเวสสันดรที่อาศรม หกกษัตริย์พบกันแล้วสลบลง พระอินทร์บันดาลให้เกิดฝนทิพย์ ทูลเชิญพระเวสสันดรเสด็จกลับคืนพระนคร

กัณฑ์ที่ 13 นครกัณฑ์ เป็นตอนที่พระเจ้าสญชัยขอโทษพระเวสสันดร พระเวสสันดรลาผนวช พระเวสสันดรสั่งลาอาศรม เคลื่อนขบวนออกเดินทาง ปล่อยสัตว์ที่ถูกกักขัง เสด็จถึงนครประเชชัย พระอินทร์เนรมิตฝนแก้วเจ็ดประการ พระเวสสันดรขึ้นครองราชย์ พระเวสสันดรดับขันธ์แล้วไปเกิดในสวรรค์ชั้นดุสิต ม้วนชาดก

เมื่อจบทั้ง 13 กัณฑ์แล้ว ผู้แต่งมีการเพิ่มเทศน์มาลัยหมื่นมาลัยแสน โดยกล่าวถึงบ้านเกิดของพระมาลัย พระมาลัยนำดอกไม้ไปบูชาพระธาตุเกศแก้วจุฬามณี พระมาลัยสนทนากับพระอินทร์ บุรพกรรมของเทพบุตร 12 องค์ เมตรัยเทพบุตรเสด็จลงมา ศาสนาในยุคของพระศรีอาริยเมตไตรยพุทธเจ้า แล้วจบลงด้วยกัณฑ์ฉลองมหาเวสสันดรชาดก

3.3.4 ลักษณะภาษา

ลักษณะภาษาของเวสสันดรชาดก ฉบับอุบลราชธานีนั้น เมื่อพิจารณาจากภาษาแล้วพบว่า ภาษาที่ใช้ในการประพันธ์คือภาษาไทย แต่เวลาอ่านต้องออกเสียงเป็นภาษาลาว อีกทั้งนายปรีชา พิณทอง ผู้ประพันธ์เวสสันดรชาดกฉบับนี้ ได้เข้ามาศึกษาพระปริยัติธรรมตั้งแต่เมื่อยังเป็นสามเณร จนกระทั่งจบเปรียญ 9 ประโยคที่กรุงเทพมหานคร ดังนั้น จึงมีคำศัพท์ภาษาลาวและภาษาไทยตลอดจนภาษาบาลีสันสกฤตปะปนกันอยู่เป็นจำนวนมาก ดังที่ผู้วิจัยขอยกตัวอย่างภาษาลาว ดังนี้

ทุกสิ่งเชื้อเฮียกฮ่ำ วอนเชิญ
ฝูงข้าคองบุญบาใคร่คอย เห็นหน้า
เมื่อนั้นโพธิสัตว์ย้ายคัพโภ เสด็จออก
ดูดั่งแก้วพระกายเหลื้อม ส่องแสง

พระก็คึดฮ่ำฮู้คะนิงป่อง บารมี
ศีลทานธรรมชอบครอง คุณแก้ว
ก็จิ่งวันทาน้อมชนนี ต้านต่อ
ลูกชอบให้ทานแท้ เชื่อศีล แม่เอย

เมื่อนั้นแม่ต้ายตอบกล่าวแก้ กลอนแถลง
ลูกใคร่ทำทานธรงชอบครอง คุณแก้ว
มารดาน้อมคำพัน ยอมอบ
โพธิราชเจ้าทานให้ บ่แหนง

ฝูงหมู่อำมาตย์พร้อมชมชื่น โมทนา
เขาก็ยินดีดอมหน่อโพธิ ญาณเจ้า
นางนบนน้อมชุลีกร ฮับฮีบ
ฝูงหมู่เทพท่อนท้าวสหายชั้น ชื่นชม แท้แล้ว
(ปรีชา พิณทอง, 2525)

จากเนื้อความข้างต้น เป็นเรื่องราวเหตุการณ์ที่พระนางผุสดีได้ออกจากพระราชวังเพื่อประพาสเมืองในขณะที่พระองค์ทรงตั้งครรภ์ เมื่อมาถึงถนนท่ามกลางย่านการค้า พระนางได้ให้ประสูติพระเวสสันดร เมื่อพระเวสสันดรประสูติจากครรภ์พระมารดาแล้ว ก็ทรงก้าวย่างได้และสามารถตรัสกับพระมารดาได้ ตามลักษณะมงคลผู้เป็นมหาบุรุษ พระเวสสันดรตรัสกับพระมารดาว่าอยากบำเพ็ญทานให้คนยากจนเพื่อสร้างบารมี เมื่อพระนางผุสดีได้ยินดังนั้น จึงได้อนุญาตและน้อมอนุโมทนากับพระเวสสันดร เหตุการณ์นี้จึงเป็นการบริจาคทานครั้งแรกในชีวิตของพระเวสสันดร ในส่วนของลักษณะภาษาที่ใช้นั้น พบว่า เวสสันดรชาดก ฉบับอุบลราชธานี มีการแต่งโดยการภาษาไทยแต่ออกเสียงอ่านหรือเทศน์เป็นภาษาลาว ผู้วิจัยของยกตัวอย่างที่ปรากฏในเนื้อหาตอนนี้ ดังนี้

เฮียกฮ่ำ ในภาษาลาว แปลว่า **เรียกร่ำ หรือ ร่ำเรียก**
ฮ่ำฮู้ ในภาษาลาว แปลว่า **ร่ำรู้**
คอง ในภาษาลาว แปลว่า **รอคอย**
บา ในภาษาลาว แปลว่า **สรรพนามเรียกพระเอก เช่น บาคาน**
บ่แหนง ในภาษาลาว แปลว่า **ไม่หน่ายหนี**
ฮับฮีบ ในภาษาลาว แปลว่า **รับรีบ**
ดอม ในภาษาลาว แปลว่า **เคารพ อ่อนน้อม**

นอกจากนี้ลักษณะภาษาที่เด่นชัดที่สุดอีกอย่างหนึ่งของเวสสันดรชาดก ฉบับอุบลราชธานี ที่แต่งโดยนายปรีชา พิณทอง คือการนำศัพท์ภาษาบาลีสันสกฤตมาใช้ปะปนกับภาษาลาว ซึ่งคำศัพท์ภาษาบาลีสันสกฤตดังกล่าวนี้ นิยมใช้กันในงานประพันธ์วรรณคดีไทย ได้แก่ วรรณคดีพุทธศาสนา ปรเภทชาดก หรือวรรณกรรมยอพระเกียรติ ตลอดจนวรรณคดีนิราศ เป็นต้น ผู้วิจัย

ขอยกตัวอย่างคำศัพท์ภาษาบาลีสันสกฤตที่ปรากฏในเวสสันดรชาดก ฉบับอุบลราชธานี ดังตัวอย่างต่อไปนี้

ข้าจิ่งคึดก่อเกื้อการเพิ่ม โพธิญาณ
ก็จิ่งแปลงเป็นพราหมณ์จิ่มจน จำใกล้
เพื่อจักขอเอาแก้วกัลยา นางนาถ
คันว่าพระบาทเจ้าทานแล้ว สิส่งคืน

บัดนี้จอมเจืองเจ้าทานทอด มเหสี
ให้เป็นของตาชีแก่พราหมณ์ ไปแล้ว
คราวนี้ข้าขอคืนเจ้ามัททีนาง ถวายราช
ให้แก่พระบาทเจ้าบุญกว้าง หน่อโพธิ์

บัดนี้ข้าจักจากล่าวต้านโพธิราช ไว้เนอ
แม่นว่าไผมาขอหน่อจอม ใจกว้าง
อย่าได้ทานนางน้องสองที ให้จำจาก
จงให้อยู่อุปฐากเจ้าเนาห้อง เพื่อนสอง

(ปรีชา พิณทอง, 2525)

จากข้อความข้างต้น เป็นเรื่องราวในกัณฑ์สักกบรรพ ตอนพระอินทร์จำแลงกายเป็นพราหมณ์ชรามาของบริจาคพระนางมัทรีจากพระเวสสันดร ซึ่งนัยยะสำคัญคือพระอินทร์อยากให้พระเวสสันดรบรรลุทานบารมี โดยพระอินทร์จะลงมาประทานพรให้ และอีกนัยยะหนึ่ง พระอินทร์กลัวว่าจะมีบุคคลอื่นมาขอบริจาคพระนางมัทรี เมื่อเป็นดังนั้นพระอินทร์จึงรีบลงมาจากสวรค์ชั้นดาวดึงส์เพื่อมาขอบริจาคพระนางมัทรี เมื่อพระเวสสันดรบริจาคพระนางมัทรีให้พราหมณ์ในร่างจำแลงของพระอินทร์ พระอินทร์จึงได้คืนร่างและถวายพระนางมัทรีคืนแก่พระเวสสันดร พร้อมได้กำชับว่า ขออย่าได้บริจาคพระนางมัทรีให้ใครอีก ขอให้พระนางได้ทำหน้าที่ดูแลรับใช้พระองค์ในขณะบำเพ็ญบารมีในเขาคีรีวงกตนี้ต่อไป จากนั้นพระอินทร์จึงประทานพร 8 ประการให้แก่พระเวสสันดร ดังนั้น ในเนื้อหาที่ผู้วิจัยยกมาเป็นตัวอย่างนี้ ปรากฏให้เห็นว่ามีการใช้คำศัพท์บาลีสันสกฤตเป็นจำนวนมาก ซึ่งผู้วิจัยขอยกตัวอย่างดังนี้

โพธิญาณ ในภาษาบาลีสันสกฤต แปลว่า **การตรัสรู้เป็นพระพุทธเจ้า**
พราหมณ์ ในภาษาบาลีสันสกฤต แปลว่า **นักบวชในศาสนาฮินดู**
บุญ ในภาษาบาลีสันสกฤต แปลว่า **ความดี, ความสุข**

พระบาท ในภาษาบาลีสันสกฤต แปลว่า **เท้า, ตีน**
อุปฐาก ในภาษาบาลีสันสกฤต แปลว่า **ผู้ดูแลรับใช้**

3.4 เวสสันดรชาดก ฉบับไชยะบุลี

แขวงไชยะบุลี เป็นหนึ่งในแขวงของประเทศลาว พื้นที่ทางวัฒนธรรม ตั้งอยู่ทางตะวันตกสุดของประเทศลาว เดิมเป็นพื้นที่ที่อยู่ในเขตปกครองของแขวงหลวงพระบางมีศิลปะวัฒนธรรมคล้ายกับหลวงพระบาง แขวงไชยะบุลีมีวัฒนธรรมทางภาษาเหมือนกับภาษาลาวสำเนียงหลวงพระบาง มีความหลากหลายศิลปวัฒนธรรมที่ผสมกลมกลืนกัน ได้แก่ มีความเป็นไทลื้อ มีความเป็นลาว และมีความใกล้ชิดกับจังหวัดเลยของประเทศไทย (พยุงพร นนทวิศรุต, 2555)

ในอดีตนั้น ไชยะบุลีเคยเป็นส่วนหนึ่งของไทย ต่อมาได้เสียดินแดนส่วนนี้ให้กับฝรั่งเศสจากกรณี รศ. 112 ฝรั่งเศสได้ยึดจังหวัดจันทบุรีและจังหวัดตราด รวมถึงอำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลยเอาไว้ สยามต้องเสียดินแดนฝั่งซ้ายแม่น้ำโขงทั้งหมดให้กับฝรั่งเศสเพื่อแลกกับจังหวัดจันทบุรีและจังหวัดตราด จากนั้นมากลุ่มคนทั้งสองฝั่งแม่น้ำโขงที่เป็นกลุ่มคนในวัฒนธรรมเดียวกันก็ได้มีเส้นแบ่งรัฐชาติอย่างชัดเจน จนในช่วงสงครามโลกครั้งที่ 2 ไทยได้ดินแดนสส่วนนี้กลับคืนมาชั่วคราว เมื่อได้กลับคืนมาจึงตั้งเป็นจังหวัดลานช้าง เนื่องจากมีช้างและป่าไม้อุดมสมบูรณ์มาก ในที่สุดหลังสงครามโลกครั้งที่ 2 ไทยก็คืนดินแดนส่วนนี้กลับไปให้ลาวเหมือนเดิม เมื่อแขวงไชยบุรีกลับคืนไปเป็นของลาวอีกครั้ง จึงได้ตั้งชื่อว่า ไชยบุรี หรือ ไชยะบุลี ซึ่งแปลว่า เมืองแห่งชัยชนะ ชัยชนะที่แขวงได้กลับคืนเป็นของลาวอีกครั้ง (มหาสีลา วีระวงส์, 2534)

ชาวแขวงไชยะบุลี เป็นกลุ่มคนในวัฒนธรรมลาวล้านช้าง ซึ่งมีภาษา ประเพณีพิธีกรรมเหมือนกับคนลาวในแขวงอื่น ๆ รวมถึงคนอีสานในประเทศไทย มีการนับถือฮีตคอง มีการทำพิธีทั้งในแบบความเชื่อดั้งเดิม เช่นการบวงสรวงผีเจ้านาย และการทำพิธีตามความเชื่อทางพุทธศาสนา เช่น พิธีกรรมบุญผะเหวด ซึ่งแขวงไชยะบุลี เป็นแขวงที่น่าสนใจของนักท่องเที่ยวที่ได้มาเยี่ยมเยือนงานบุญใหญ่ที่สุดของแขวง คือ งานบุญช้างและงานบุญผะเหวดเล่นผีตาโขนที่เมืองปากลาย

ในด้านตัวบทวรรณกรรมเวสสันดรชาดก ฉบับไชยะบุลีนั้น ผู้วิจัยได้ลงพื้นที่เก็บข้อมูลภาคสนาม พบว่า เวสสันดรชาดก ฉบับไชยะบุลีที่เป็นที่นิยมที่สุดและถูกนำมาใช้ในการเทศน์มหาชาติ ได้แก่ เวสสันดรชาดก หรือ ลำเวสสันตระชาดกของวัดสีสุกสาดสะดาราม เมืองหงสา แขวงไชยะบุลี ซึ่งเวสสันดรชาดกฉบับนี้ได้รับอิทธิพลมาจากเวสสันดรชาดกของหลวงพระบางและเวสสันดรชาดกฉบับไทลื้อของเขตปกครองพิเศษสิบสองปันนา ในมณฑลคุนหมิง สาธารณรัฐประชาชนจีน และเป็นฉบับที่ผู้วิจัยได้นำมาศึกษาในครั้งนี้ ซึ่งข้อมูลของต้นฉบับผู้วิจัยจะได้นำเสนอ ดังนี้

3.4.1 ลักษณะต้นฉบับ

เวสสันดรชาดก ฉบับไชยะบุลี มีชื่อเรียกอีกชื่อหนึ่งว่า “ลำผะเหวด เวสสันตระชาดก” พบที่วัดสีสุกสาดสะดาราม เมืองหงสา แขวงไชยะบุลี จารลงในใบลานด้วยอักษรธรรมมีจำนวน 16 ผูก ไม่ปรากฏนามผู้แต่ง มีเพียงการระบุว่า ลำเวสสัตระชาดกสร้างถวายเพื่อต่ออายุ พุทธศาสนา พระโคตมะให้ครบ 5,000 ปี ผู้ปริวรรตและเรียบเรียงเป็นภาษาไทยปัจจุบันคือนายมนัส สุขสาย ครูภูมิปัญญาอุบลราชธานี ผู้ตรวจสอบความถูกต้องคือ ผู้ช่วยศาสตราจารย์สานิตย์ โภคาพันธ์ ผู้เชี่ยวชาญด้านอักษรโบราณอีสาน ลักษณะของฉันทลักษณ์ แต่งด้วยร่ายสลับคาถาบาลีตลอดเรื่อง ส่วนลักษณะเด่นของเวสสันดรชาดกสำนวนนี้ คือ การได้รับอิทธิพลจากเวสสันดรชาดก ฉบับหลวงพระบาง เพราะด้วยลักษณะทางภูมิศาสตร์ที่ไชยะบุลีมีที่ตั้งใกล้กับหลวงพระบางและในอดีต ไชยะบุลีก็เลยเป็นส่วนหนึ่งของหลวงพระบางด้วย

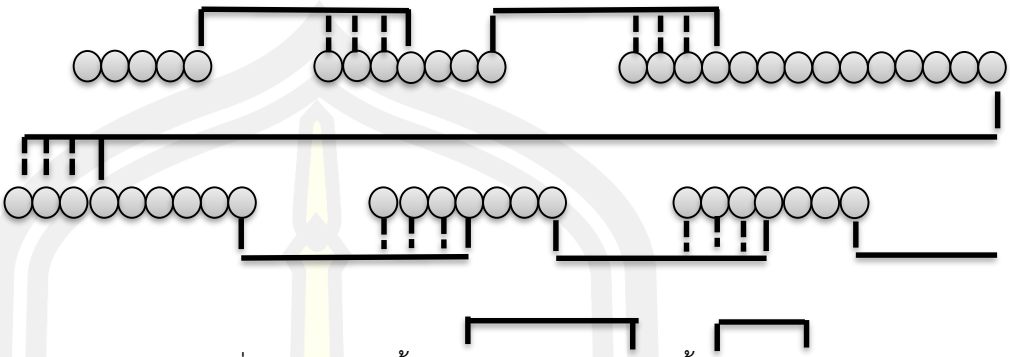
3.4.2 ลักษณะคำประพันธ์

ในด้านลักษณะคำประพันธ์ที่ปรากฏในเวสสันดรชาดกหรือ ลำเวสสันตระชาดก ฉบับไชยะบุลีนั้น ผู้แต่งใช้ร่ายหรือฮ่าย ในการแต่ง ตามรูปแบบนิยมการแต่ง “ลำ” ในวัฒนธรรมการแต่งวรรณกรรมพุทธศาสนาแบบลาวล้านช้าง คำประพันธ์ประเภทร่ายหรือ ฮ่าย" นี้ ธวัช ปุณโณทก (2525) อธิบายว่า ฮ่าย เป็นลักษณะเสียงร้องยาวโหยหวนของสัตว์บางชนิด เช่น ชะนี หรือนกเค้าแมวร้องเมื่อจวนสว่าง เสียงร้องอย่างโหยหวนนี้เรียกว่า ชะนีฮ่ายไม้ หรือนกฮ่ายไม้ จึงใช้เรียกคำประพันธ์ที่ขับด้วยเสียงลากยาวสูงๆ ต่ำๆ เช่นบทสูตรขวัญ บทเทศน์มหาชาติ เป็นต้น นอกจากนี้มหาสีลา วีระวงส์ (2539) อธิบายว่า ร่ายหรือฮ่ายเป็นที่นิยมแพร่หลายของภาคอีสาน เพราะปรากฏว่าในพิธีบายศรีสู่ขวัญ คำสูตรขวัญล้วนแต่งด้วยร่าย ทั้งสิ้น ลักษณะของร่ายที่ปรากฏในคำสูตรขวัญมีลักษณะคล้ายร่ายยาวของภาคเหนือ ซึ่งร่าย ยาวมีแบบแผนที่ไม่ถือเป็นระเบียบเคร่งครัดตามหลักเกณฑ์แบบแผนบังคับมากนัก จึงยากที่จะหาความถูกต้องของร่ายยาวตามแบบแผนได้ ลักษณะทั่วไปของร่ายยาวมีดังนี้

วรรค ในบทหนึ่ง ๆ จะมีกี่วรรคก็ได้ ไม่กำหนดตายตัว ส่วนมากไม่น้อยกว่า 5 วรรค

คำ จำนวนคำในวรรคหนึ่ง ๆ ก็ไม่กำหนดแน่นอนเช่นกัน จะมีกี่คำก็ได้ แล้วแต่จะเห็นเหมาะ มักอยู่ระหว่าง 7 – 13 คำ เป็นส่วนใหญ่

สัมผัส มีการส่งสัมผัสจากวรรคต้นไปสู่สัมผัสรับในวรรคต่อไป และจะส่งสัมผัสแบบนี้ในวรรคต่อไปจนจบบท กล่าวคือ คำสุดท้ายของวรรคต้นจะส่งสัมผัสไปยังวรรคต่อไป การส่ง สัมผัสนี้จะส่งสัมผัสไปยังคำที่เท่าใดก็ได้ ยกเว้นคำแรกและคำสุดท้ายและคำแรกที่ไม่นิยมสัมผัส (มหาสีลา วีระวงส์, 2539) ซึ่งประพันธ์ร่ายหรือฮ่ายที่ปรากฏในเวสสันดรชาดก ฉบับนครพนมมีดังแผนผังต่อไปนี้



วิพาตายะ รัตติยา ในเมื่อราตรีคืนอันนั้นแลรุ่ง สายอะรุณพุ่งพูขึ้นมา อันว่านางแก้ว

ราชมัททีสีกะสัดกะทำยังคองวัด บัวระบัดทั้งมวนแล้ว ยังลูกแก้วอักคะบุดทั้งสองสะเน่หา

ภาพประกอบ 31 แสดงโครงสร้างของคำประพันธ์ประเภทฮ่ายหรือร่ายในเวสสันดรชาดก ฉบับไซยะบุลี

เนื้อความข้างต้น เป็นตัวอย่างในด้านคำประพันธ์ประเภทร่ายที่ปรากฏในเวสสันดรชาดก ฉบับไซยะบุลีหรือลำเวสสันตระชาดก ผู้วิจัยพบว่ากวีท้องถิ่นมีการใช้ร่ายหรือฮ่ายในการแต่งเวสสันดรชาดกฉบับนี้ ในตัวอย่างเห็นได้ว่า จำนวนวรรคมีมากกว่า 5 วรรค และจำนวนคำในวรรคมีลักษณะไม่คงที่ตายตัว เลื่อนได้ไปตามความคิดและคำพูดของกวีท้องถิ่น และอาจขึ้นอยู่กับการขยายความจากการยกจุณณียบทแทรกที่ขึ้นอยู่กับความสั้นยาว ซึ่งเริ่มตั้งแต่ระดับคำไปจนถึงระดับประโยค ในด้านบังคับสัมผัสนอกหรือคำก่าย จะเห็นได้ว่า เป็นไปอย่างมีระเบียบซึ่งแต่ละวรรคจะต้องมีคำคล้องจองหรือคำก่ายระหว่างวรรค แต่ก็จะไม่มีความแน่นอนตายตัว ซึ่งโดยปกติ สัมผัสระหว่างวรรคมักจะมีจุดเริ่มต้นจากคำสุดท้ายของวรรค และไปสัมผัสคำใดก็ได้ ตั้งแต่คำที่ 1 ถึง คำที่ 4 หรืออาจเป็นคำที่ไม่ได้อยู่ในตำแหน่งทั้ง 4 แต่เป็นคำในวรรคก็ได้ ถือว่าไม่ผิดตามรูปแบบร่ายหรือฮ่ายในวัฒนธรรมลาวล้านช้าง

3.4.3 ลักษณะเนื้อหา

ในส่วนเนื้อหาของเวสสันดรชาดก ฉบับไซยะบุลี เริ่มต้นจากการบูชาพระรัตนตรัย บูชาคุณบิดามารดา ครูอาจารย์ กัณฑ์เทศน์สังกาศบอกศักราชและอายุพระพุทธศาสนา รวมถึงกัณฑ์มาลัยหมื่นมาลัยแสนและกัณฑ์ฉลองพระเวสสันดร ต่อจากนั้นจึงเป็นเนื้อหาของเวสสันดรชาดกทั้ง 13 กัณฑ์ ดังนี้

กัณฑ์ที่ 1 ทดสะพอน กล่าวถึงพระเจ้ากรุงสญชัยแห่งสีพีราษฎร์ ทรงอภิเษกกับนางผุสดีผู้ได้รับพร 10 ประการจากพระอินทร์

กัณฑ์ที่ 2 หิมะพาน กล่าวถึง พระนางผุสดีให้กำเนิดพระเวสสันดร วันเดียวกับที่ช้างปัจจัยนาเคนทร์ ซึ่งถือเป็นช้างคู่บารมี ได้ถือกำเนิดขึ้น พระเวสสันดรได้อภิเษกกับนางมัทรี มีโอรสนาม "ชาลี" มีพระธิดานาม "กัณหา"

กัณฑ์ที่ 3 ทานะขันธ์ กล่าวถึงพราหมณ์เมืองกลิงคราษฎร์ ขอช้างปัจจัยนาคไปแก้ปัญหาภัยแล้ง พระเวสสันดรประทานให้ ชาวเมืองโกรธแค้น จึงเนรเทศไปในป่าหิมพานต์ ก่อนออกเดินทางทรงทำ "สัตตสดก-มหาทาน" คือ ทาน 7 สิ่ง สิ่งละ 700

กัณฑ์ที่ 4 วันนะปะเวด กล่าวถึงพระเวสสันดร พระนางมัทรี พระกัณหา พระชาลี เดินทางเข้าป่าถือเพศพรหมจรรย์ ประทับที่เขาวงกต

กัณฑ์ที่ 5 ชูชะกะ กล่าวถึงชูชกขอทานเอาเงินไปฝากเพื่อน แล้วก็หายไปนาน เพื่อนจึงคิดว่าตายแล้ว เลยเอาเงินไปใช้ เมื่อชูชกมาขอเงินที่ฝากไว้คืน จึงยกลูกสาวคือ นางอมิตดามาแทน นางคอยดูแลชูชกอย่างดี ชาวบ้านจึงมาต่อว่า นางจึงขอให้ชูชก ไปขอเด็กมาเป็นทาสรับใช้

กัณฑ์ที่ 6 จุนนะพน กล่าวถึงชูชกเดินทางผ่านป่าละเมาะไปพบพรานเจตบุตร

กัณฑ์ที่ 7 มหาพน กล่าวถึงชูชกลวงให้อัตจุตฤาษีบอกทางไปเขาวงกต

กัณฑ์ที่ 8 กุมมาร กล่าวถึง ชูชกเดินทางถึงเขาวงกตเวลาเย็น ไม่เข้าไปขอสองกุมาร กลัวว่าพระนางมัทรีจะคัดค้าน กลางคืน พระนางมัทรีฝันว่ามีชายมาฟันแขนขา ควักเอาดวงตา แหวะเอาดวงใจไป เมื่อขอให้พระเวสสันดรทำนายฝัน พระองค์ทรงทราบด้วยอนุมานญาณบารมีว่า จะมีคนมาขอสองกุมาร แต่ไม่บอกความจริง เมื่อพระนางมัทรี ออกไปหาผลไม้ ชูชกเข้าไปขอสองกุมาร พระเวสสันดรประทานให้และทรงกำหนดค่าตัวสองกุมาร

กัณฑ์ที่ 9 มะที กล่าวถึงพระนางมัทรีกลับจากป่าไม่พบสองกุมารก็เที่ยวตามหาจนสลบไปพระเวสสันดรแก้ไขจนฟื้น แล้วเล่าความจริงให้ฟัง พระนางก็อนุโมทนาให้

กัณฑ์ที่ 10 สักกะบัน กล่าวถึง พระอินทร์แปลงกายเป็นพราหมณ์มาขอพระนางมัทรีแล้วถวายคืน และ ประทานพร 8 ประการ

กัณฑ์ที่ 11 มะราช กล่าวถึง ชูชกพาสองกุมารเดินทางมา 15 วัน เทวดาและนางฟ้ามาคอยดูแลสองกุมาร เทวดาดลใจให้ชูชกหลงเข้าไปในเมืองสีพีราษฎร์ พระเจ้าสญชัยทรงพระสุบินว่ามีชายนำดอกบัวมาถวายคู่หนึ่ง โหรทำนายว่าจะได้พบประยูรญาติ ชูชกพาสองกุมารผ่านหน้าที่ประทับ พระเจ้าสญชัยจำหลานได้จึงขอไถ่ตัวสองกุมารและทำพิธีรับขวัญ ชูชกกินอาหารเกินขนาดจนท้องแตกตาย พระเจ้าสญชัยให้ชาลี นำทางไปรับพระเวสสันดรและนางมัทรี กลับเมือง และไปนำช้างปัจจัยนาคมาคืน

กัณฑ์ที่ 12 สักขัตติ กล่าวถึงหกกษัตริย์ได้พลกันดีใจจนสลบไป พระอินทร์บันดาลให้ฝนโบกขรพรรษตกมาเป็นครั้งแรก

กัณฑ์ที่ 13 นครกัณฑ์ กล่าวถึงหกกษัตริย์กลับเข้าเมือง พระเวสสันดรขึ้นครองราชย์ และจัดพิธีสมโภชพระนคร

3.4.4 ลักษณะภาษา

ในด้านลักษณะภาษาที่ใช้ในเวสสันดรชาดก หรือลำเวสสันตระชาดก ฉบับไชยะบุลีนั้น ผู้วิจัยพบว่า มีการใช้คำภาษาลาวและคำภาษาไทยปะปนกันไป ด้วยเหตุที่เวสสันดรชาดก ฉบับไชยะบุลีได้รับอิทธิพลจากหลวงพระบาง นอกจากนี้ยังมีการใช้คำราชาศัพท์แบบตามไทยปะปนกันในการดำเนินเรื่อง ซึ่งถือเป็นความหลากหลายทางวัฒนธรรมที่น่าสนใจ เนื่องจากเวสสันดรชาดก ฉบับนี้ใช้ภาษาลาวในการดำเนินเรื่องเป็นพื้นฐานอยู่แล้ว ผู้วิจัยจึงขอยกตัวอย่างคำศัพท์ภาษาลาวที่กวีท้องถิ่นนำมาใช้ในการแต่งเวสสันดรชาดก ฉบับไชยะบุลี ผู้วิจัยขอยกตัวอย่าง ดังนี้

“**โส พรามะโณ** อันว่าชูชกพรามผู้นั้น **กามะคิทภินนา** อันอาเกียนเดยระดาด เต็มไปด้วยเนื้อคะนองคองป่า เนื้อร้ายกว่าทัวระพี หมีเหมือยแลแฮดช้าง อยู่เขตข้างหิมะวัน **อาทะยะ** มันก็ถือเอายังไม้เท้า น้ำเต้ากับเหล็กไฟ **ปาวิสี** ก็เข้าไปในป่าใหญ่ไพหนา **โกกา สุนะขา** อันว่าหมาทังหลายแห่งนายพานเจดตะบุต มีสิบตัวฮ้ายยิ่งนัก ตัวหนึ่งชื่อว่าบักตาบตว้าง มันก็ริดหาน ไล่กวงฟานแลหมีเหม้น คะโยงเต้นขบถงพราม ตัวหนึ่งชื่อว่าปืนรามแหล่ง หานแม่นแม้งมะโนพาน เข้าป่าหานสุดยิ่งได้ทุกสิ่งบ่มีคา เห็บพรามมาซีซิบ-ซีซิบ คะโยงขบกุบพราม ตัวหนึ่งชื่อว่าบักหุบหาบ คันว่ามันได้คาบมันก็มิวาง เอาสันพ้าไง้คาง ก็จึ่งวางออกได้ มันไล่จ่องถงพราม ตัวหนึ่งชื่อว่าไอ้ทอกตาแดง ย่อมสะแหวงหาทุกพุ่มไม้ มันแล่นไล่ขบวีพราม ตัวหนึ่งชื่อไอ้หางงอหางงอด นายพรานจอดกงเหล็กใส่หลัง มันก็เฮ็ดฮัง ๆ หยิ่งแข้วแลขบเหนียว มันแวนเปียวพ้นเพื่อน ขบซ้างเถื่อนก็ตาย อีหนึ่งชื่อว่าอีก้อน มันแล่นอ้อมขบพราม ตัวหนึ่งชื่อว่าอีแดง นายพรานแพงสุดยิ่ง เข้าป่าสิ่งลมพัด แม่นแล่นลัดหน้าพราม ตัวหนึ่งชื่อบักขี้ค้าน เห็นหัวล้านไล่คุงเฮือน ตัวหนึ่งชื่อว่าอ้ายตาเบือน มันก็เฮ็ดเซือน ๆ เหมือนดังจักเห่าตัวนี้แม่นหมาเก่าแห่งนายพาน ตัวหนึ่งชื่อว่าอ้ายลักลาม แฮงทะยานขึ้นต้นไม้ มันอยากได้บ่มีคา หมาทั้งหลายฝูงนี้ แลตัวมีคุณสามปะกาน เต้นปานฟาน เมื่อมันคางปานเสือออกเหล่า ตีนมันเหยียบหลังเต่า ปากมันเห่าหาแลน ตามันแหงนมาเผิ้งหามิ้ม หางมันจี้มฮูหนู หนูมันฟังเจ้าของมันเฮียก ก้นขี้เกียกเอาหมูเอากวาง ปะริวาระยุง มันก็มาแวดล้อม อ้อมยังพรามเถ้า อันเข้าไปสู่ป่าไม้ไพหนา สุนะขา อันว่าหมาของนายพานเจดตะบุตนั้น ตัวดำแล่นไปก่อนจอกพอก-จอกพอก ตัวด่อนแล่นออกนำหลังคิมมิม-คิมมิม อีแดงแล่นวกไว่ ตัวหนึ่งขบขะหน่อง ตัวหนึ่งจ่องถงพาย พรามย้านตายฮ้องไห้ฟ้าขึ้นต้นไม้เทียวพะลัน มือควาจับหง่าชม สองตีนหย่ำหง่าเถ้า ไม้เท้าแกว่งกวักกวา ตอกหัวหมาว่า เสะมา-เสะมา หมาขี้ดาบ มาไล่คาบถงกูดูบ่ดี ชูชกพรามเถ้าก็ปบป่วงเข้าในดง พายถงถือไม้เท้า หมาได้กิ่นเถ้าแล่นนำมันก็จั่งคึดได้ ยังมนยำผาบหมาบดหนึ่งว่า โอม สิททิตถะ มิจารา พาจะเร โอม สะวาทะ หนีไปไก ไปอื่นอย่าคืนมา หมาก็บ่ย้านสักแปะ ...

(มนัส สุขสาย, 2561)

จากเนื้อความข้างต้น เป็นเรื่องราวเหตุการณ์ในกัณฑ์จุลพน ตอนที่ชูชกเข้าในเขตการอารักขาประตูทางเขาเข้าคีรีวงกต ซึ่งเป็นสถานที่บำเพ็ญโพธิสัตว์ของพระเวสสันดรชั้นที่ เมื่อชูชกเดินเข้ามายังเขตของพรานเจตบุตร สุนักทั้งหลายที่นายพรานเลี้ยงไว้ทั้ง 10 ตัว ได้รุมล้อมชูชกเอาไว้ ในตอนนี้กวีท้องถิ่นได้พรรณนาไว้อย่างน่าสนใจว่า สุนัขของพรานเจตบุตรแต่ละตัวชื่ออย่างไรบ้างมีความเก่งในด้านใดบ้าง เช่น บักตาบตว้าง ชอบไล่กวางและเก้งหาเนื้อมาให้นายพรานเจตบุตร บักหุบหาบ เมื่อได้กัดสิ่งใดแล้วไม่มีทางปล่อยโดยเด็ดขาด อ้ายลักลาม สามารถกระโดนขึ้นต้นไม้อย่างง่ายดาย เป็นต้น ในส่วนของลักษณะภาษาที่ใช้นั้น พบว่า เวสสันดรชาดก ฉบับไซยะบุลี ปรากฏคำศัพท์ภาษาลาวที่น่าสนใจ ซึ่งผู้วิจัยของยกตัวอย่างดังนี้

แฮด ในภาษาลาว แปลว่า **แรด**

ตัวฮ้าย ในภาษาลาว แปลว่า **ตัวที่ดุร้าย**

ฟาน ในภาษาลาว แปลว่า **เก้ง**

คะโยง ในภาษาลาว แปลว่า **กระโดด**

กุบ ในภาษาลาว แปลว่า **หมวกปลายแหลม**

หยิ่งแข้ว ในภาษาลาว แปลว่า **ยิงฟัน**

ขบ ในภาษาลาว แปลว่า **กัด**

จ่อง ในภาษาลาว แปลว่า **ดึง เหนี่ยวรั้ง**

ถง ในภาษาลาว แปลว่า **ถุงผ้า**

ฮ้องไห้ ในภาษาลาว แปลว่า **ร้องไห้**

ผาบ ในภาษาลาว แปลว่า **ปราบ**

ควาจับ ในภาษาลาว แปลว่า **คว้าจับ**

หง่า ในภาษาลาว แปลว่า **กิ่งไม้**

ขะหน่อง ในภาษาลาว แปลว่า **ส้นเท้า**

นอกจากนี้ยัง กวียังมีการใช้คำราชาศัพท์อย่างไทย ซึ่งอาจได้รับอิทธิพลในช่วงที่อาณาจักรล้านช้างถูกปกครองโดยสยาม เชื้อพระวงศ์ลาวส่วนหนึ่งได้เข้าไปอาศัยในกรุงรัตนโกสินทร์ เมื่อได้กับมายังอาณาจักรล้านช้างก็นำคำราชศัพท์เข้ามาด้วย โดยนำมาใช้ในการแต่งวรรณกรรม ดังที่ปรากฏในเรื่องสังข์สินไชย หรือสินไซ ท้าวกะละเกด และเวสสันดรชาดกเป็นต้น การใช้คำราชาศัพท์ในเวสสันดรชาดก ฉบับไซยะบุลี มีตัวอย่างดังนี้

มะหาสัตโตปิ แม่นว่าหน่อพุดทังกุนบุพิด **จะวิตะวา** ก็คาดจากเมืองสะหวันอันปะเสิด มาเกิดในอุทอนพระราชมานดา **เสสะเทวะปุตตาปิ** แม่นว่าปุริวานเทบพะบุด จุติจากชั้นฟ้าตาวะติงสา **อะมัจจามัง เคเหสุ นิพพัตติงสุ** ก็มาเอากำเนิด เกิดในเฮือนอามาด สีวีราดบัวละบัด **สัตถิสะหัสสะสามัง** อันได้หกหมื่นทัด **มะหาสัตเต มาตุกุจสิคะเต** ในเมื่อมะหาสัดเจ้าบุพิด ยังสะถิดในอุทอนพระราดชะมานดาดั่งนั้น บั้นสีสุพันผุสสะดี **โทหะลินิ หุตะวา** ก็มีพระราดอัดทะยาใสสะนิด ติดกับด้วยทานะเจด **การะเปตะวา** มักส้างสาลาทานหกหลัง แทบปักตูพระราดชะวังแลท่ามกางเวียง แลนะคอนทวานทังสี่เขด **วิสัชเชตะวา** มักปงราดชะสมบัดพ่ำเพ็งทานะวัด แลวันแลหกแสนคำไปบ่หล่าคา.....

(มนัส สุขสาย, 2561)

เนื้อความข้างต้น เป็นเหตุการณ์ในกัณฑ์หิมพานต์ ตอนพระโพธิสัตว์จุติลงมาในครรภ์ของพระนางผุสดี การมาจุติของพระโพธิสัตว์ทำให้พระนางใคร่ในการบำเพ็ญทาน พระนางได้สร้างศาลาโรงทาน 6 หลังในการให้ทานกับประชาชนและคนยากไร้ ด้วยนิสัยวาสนาของพระโพธิสัตว์ทำให้พระนางมีความเมตตาต่อเพื่อมนุษย์ และอาจเป็นเพราะพรทิพย์ที่พระอินทร์ได้ประทานให้พระนางในตอนนี้เอง กวีผู้แต่งได้พรรณนาเรื่องราว โดยเป็นที่สังเกตว่า มีการใช้คำราชาศัพท์เหมือนกับคำราชาศัพท์ที่ใช้ในประเทศไทย ซึ่งผู้วิจัยขอยกตัวอย่าง ดังนี้

พระราชมานดา	แปลเป็นภาษาไทยคือคำว่า	**พระราชมารดา**
พระราดอัดทะยาใส	แปลเป็นภาษาไทยคือคำว่า	**พระราชอัธยาสัย**
พระราดชะวัง	แปลเป็นภาษาไทยคือคำว่า	**พระราชวัง**
ราดชะสมบัด	แปลเป็นภาษาไทยคือคำว่า	**ราชสมบัติ**

3.5 เวสสันดรชาดก ฉบับคำม่วน

แขวงคำม่วน เป็นแขวงที่มีความสำคัญทางประวัติลาว ในอดีตราวคริสต์ศตวรรษที่ 5 แขวงนี้เคยเป็นที่ตั้งของอาณาจักรฟูนันและเจนละ โดยได้เรียกขานเมืองนี้ว่า "ศรีโคตรบูร" ซึ่งเป็นอาณาจักรที่รุ่งเรืองก่อนยุคการสร้างพระธาตุพนมและพระธาตุศรีโคตรบอง ดินแดนบริเวณทั้งเมืองท่าแขก และอำเภอธาตุพนม ซึ่งเป็นที่ตั้งของพระธาตุพนมในปัจจุบัน ได้มีตำนาน เรื่องเล่า และประวัติศาสตร์ที่เกี่ยวเนื่องกัน ผู้ในท้งสองฝากฝั่งแม่น้ำโขงบริเวณดังกล่าวนี้ ต่างเป็นญาติพี่น้องที่มีสายสัมพันธ์เชื่อมโยงกัน มีการข้ามไปมาหาสู่กันโดยปกติ ดังนั้น จึงเป็นดินแดนที่มีความเจริญรุ่งเรืองในด้านพุทธศาสนาและศิลปวัฒนธรรมเป็นอย่างมาก (ศรีศักดิ์ วัลลิโภดม, 2548)

ในเวลาต่อมาเมื่อประเทศฝรั่งเศสยกทัพมายังเมืองศรีโคตรบูรในปี พ.ศ. 1910 เมืองศรีโคตรบูรณ์จึงได้เปลี่ยนชื่อเป็นเมืองท่าแขก ด้วยเหตุนี้ภายในเมืองท่าแขกจะพบตึกอาคารสถาปัตยกรรมแบบฝรั่งเศสหลายแห่ง ปัจจุบันชื่อท่าแขกเป็นเพียงชื่อของเมืองหลวงเท่านั้น เนื่องจากทางรัฐบาลลาวได้เปลี่ยนชื่อแขวงใหม่ให้เป็นคำม่วน เนื่องจากชื่อท่าแขกไม่สะท้อนถึงความเป็นชนชาติลาวได้ดีเพียงพอ แขวงคำม่วนตั้งอยู่ห่างจากนครหลวงเวียงจันทน์ลงมาทางทิศใต้ถึง 350 กิโลเมตร นับเป็นเมืองศูนย์กลางของการเดินทางและเป็นด่านพรมแดนและท่าด่านที่สำคัญ (ชาญวิทย์ เกษตรศิริ, 2540)

นอกจากนี้แขวงคำม่วนยังเป็นพื้นที่ทางวัฒนธรรมที่สำคัญของลาวตอนกลางมีความสัมพันธ์เชื่อมโยงกับจังหวัดนครพนม เมื่อมีงานนมัสการพระธาตุพนม วัดพระธาตุพนมวรวิหาร ชาวแขวงคำม่วนมักจะข้ามฝั่งโดยทางรถหรือทางเรือมานมัสการพระธาตุพนม พิธีกรรมสำคัญที่แสดงให้เห็นถึงสายสัมพันธ์อันดี เสมือนเป็นเครือญาติกัน คือ การโยงสายสิจญ์จากพระธาตุพนม ไปยัง พระธาตุศรีโคตรบอง ณ เมืองท่าแขก ด้วยเชื่อว่าพระธาตุสองแห่งนี้เป็นพี่น้องกัน และมีการเจริญพระพุทธมนต์เพื่อเป็นสิริมงคลแก่ผู้คนทั้งสองฝากฝั่งแม่น้ำโขง (ปฐม หงษ์วรรณ, 2556)

แขวงคำม่วนมีเมืองเอก คือ เมืองท่าแขก ตั้งอยู่ตรงข้ามกับอำเภอเมือง จังหวัดนครพนม ชาวเมืองท่าแขก เป็นกลุ่มคนที่มีวิถีชีวิตและวัฒนธรรมลาวล้านช้าง มีการถือฮีตคองซึ่งเป็นมรดกทางวัฒนธรรมที่สืบทอดกันมาหลายร้อยปี ผู้วิจัยได้ทำการสำรวจเวสสันดรชาดก พบว่า เวสสันดรชาดก ฉบับวัดมหาไช เมืองท่าแขก เป็นเวสสันดรชาดกที่มีสภาพสมบูรณ์ในทุก ๆ ชาวเมืองท่าแขกจะจัดงานบุญผะเหวด และนำเวสสันดรชาดก ฉบับนี้ออกมาเทศน์ ซึ่งถือเป็นธรรมเนียมของเมืองท่าแขก ที่จะจัดงานบุญผะเหวดที่วัดมหาไชเป็นวัดแรก เปรียบเสมือนการเริ่มต้นเทศกาลงานบุญผะเหวดของเมืองท่าแขก แขวงคำม่วน ตามฮีตคองที่ยึดถือกันมาแต่สมัยโบราณ ในด้านลักษณะของต้นฉบับ ผู้วิจัยขอนำเสนอดังประเด็นต่อไปนี้

3.5.1 ลักษณะต้นฉบับ

เวสสันดรชาดก ฉบับคำม่วน หรือ “ลำเทดสะหนาเวสสันตระชาดก” พบที่วัดมหาไช เมืองท่าแขก แขวงคำม่วน มีลักษณะเป็นหนังสือใบลาน จารด้วยอักษรธรรม มีจำนวน 15 ผูก ไม่ปรากฏนามผู้แต่ง มีสภาพสมบูรณ์ เพราะทางวัดเก็บรักษาไว้อย่างดี ผู้ปริวรรตและเรียบเรียงเป็นภาษาไทยปัจจุบันคือนายมนัส สุขสาย ครูภูมิปัญญาท้องถิ่นจังหวัดอุบลราชธานี ปริวรรตเมื่อปี พ.ศ. 2563 ผู้ตรวจสอบความถูกต้องคือ ผู้ช่วยศาสตราจารย์สานิตย์ โภคาพันธ์ ผู้เชี่ยวชาญด้านอักษรโบราณอีสาน เวสสันดรชาดก ฉบับคำม่วนมีความสำคัญในด้านเป็นวรรณกรรมประกอบพิธีเทศน์ผะเหวดหรือเทศน์มหาชาติ ซึ่งเป็นพิธีกรรมที่จัดขึ้นในเดือนสี่ ตามคติการนับเดือนของลาว

3.5.2 ลักษณะคำประพันธ์

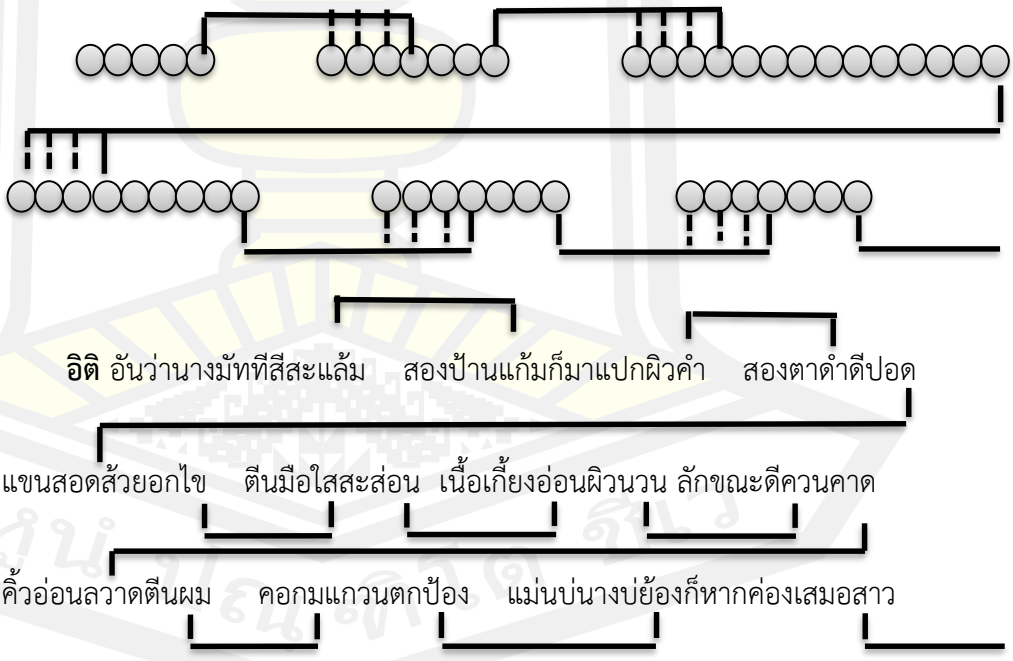
ในด้านลักษณะคำประพันธ์ของเวสสันดรชาดก ฉบับคำม่วน พบว่า ผู้แต่งใช้ร่ายหรือฮ่ายในการแต่ง ตามรูปแบบนิยมการแต่ง “ลำ” ในวัฒนธรรมการแต่งวรรณกรรมพุทธศาสนาแบบลาว

ล้านช้าง คำประพันธ์ประเภทร่ายหรือ ฮ่าย" นี้ ธวัช ปุณโณทก (2525) อธิบายว่า ฮ่าย เป็นลักษณะเสียงร้องยาวโหยหวนของสัตว์บางชนิด เช่น ชะนี หรือนกเค้าแมวร้องเมื่อจวนสว่าง เสียงร้องอย่างโหยหวนนี้เรียกว่า ชะนีฮ่ายไม้ หรือนกฮ่ายไม้ จึงใช้เรียกคำประพันธ์ที่ขับด้วยเสียงลากยาวสูงๆ ต่ำๆ เช่น บทสูตรขวัญ บทเทศน์มหาชาติ เป็นต้น นอกจากนี้มหาสีลา วีระวงส์ (2539) อธิบายว่า ร่ายหรือฮ่ายเป็นที่นิยมแพร่หลายของภาคอีสาน เพราะปรากฏว่าในพิธีบายศรีสู่ขวัญ คำสูตรขวัญล้วนแต่งด้วยร่าย ทั้งสิ้น ลักษณะของร่ายที่ปรากฏในคำสูตรขวัญมีลักษณะคล้ายร่ายยาวของภาคเหนือซึ่งร่าย ยาว มีแบบแผนที่ไม่ถือเป็นระเบียบเคร่งครัดตามหลักเกณฑ์แบบแผนบังคับมากนัก จึงยากที่จะหาความถูกต้องของร่ายยาวตามแบบแผนได้ ลักษณะทั่วไปของร่ายยาวมีดังนี้

วรรค ในบทหนึ่ง ๆ จะมีกี่วรรคก็ได้ ไม่กำหนดตายตัว ส่วนมากไม่น้อยกว่า 5 วรรค

คำ จำนวนคำในวรรคหนึ่ง ๆ ก็ไม่กำหนดแน่นอนเช่นกัน จะมีกี่คำก็ได้ แล้วแต่จะเห็นเหมาะมักอยู่ระหว่าง 7 – 13 คำ เป็นส่วนใหญ่

สัมผัส มีการส่งสัมผัสจากวรรคต้นไปสู่สัมผัสรับในวรรคต่อไป และจะส่งสัมผัสแบบนี้ ในวรรคต่อไปจนจบบท กล่าวคือ คำสุดท้ายของวรรคต้นจะส่งสัมผัสไปยังวรรคต่อไป การส่ง สัมผัสนี้จะส่งสัมผัสไปยังคำที่เท่าใดก็ได้ ยกเว้นคำแรกและคำสุดท้ายและคำแรกที่ไม่นิยมสัมผัส (มหาสีลา วีระวงส์, 2539) ซึ่งประพันธ์ร่ายหรือฮ่ายที่ปรากฏในเวสสันดรชาดก ฉบับนครพนมมีดังแผนผังต่อไปนี้



ภาพประกอบ 32 แสดงโครงสร้างของคำประพันธ์ประเภทฮ่ายหรือร่ายในเวสสันดรชาดกฉบับคำม่วน

เนื้อความข้างต้น เป็นตัวอย่างในด้านคำประพันธ์ประเภทร่ายหรือฮ่ายที่ปรากฏในเวสสันดรชาดก ฉบับคำม่วน ผู้วิจัยพบว่า การใช้ร่ายหรือฮ่าย เป็นลักษณะคำประพันธ์ที่นิยมใช้ในการนำมาแต่งวรรณกรรมประเภท “ลำ” หรือ “เทศน์” ในตัวอย่างเห็นได้ว่า จำนวนวรรคมีมากกว่า 5 วรรค และจำนวนคำในวรรคมีลักษณะไม่คงที่ตายตัว เลื่อนได้ไปตามความคิดและคำพูดของกวีท้องถิ่น และอาจขึ้นอยู่กับการขยายความจากการยกจุณณียบทแทรกที่ขึ้นอยู่กับความสั้นยาว ซึ่งเริ่มตั้งแต่ระดับคำไปจนถึงระดับประโยค ในด้านบังคับสัมผัสนอกหรือคำก่าย จะเห็นได้ว่า เป็นไปอย่างมีระเบียบซึ่งแต่ละวรรคจะต้องมีคำคล้องจองหรือคำก่ายระหว่างวรรค แต่ก็จะไม่มีความแน่นอนตายตัว ซึ่งโดยปกติ สัมผัสระหว่างวรรคมักจะมีจุดเริ่มต้นจากคำสุดท้ายของวรรค และไปสัมผัสคำใดก็ได้ตั้งแต่คำที่ 1 ถึง คำที่ 4 หรืออาจเป็นคำที่ไม่ได้อยู่ในตำแหน่งทั้ง 4 แต่เป็น คำในวรรคก็ได้ ประเด็นที่น่าสังเกตอีกประการหนึ่ง คือ ลักษณะของร่ายหรือฮ่ายที่ใช้แต่งเวสสันดรชาดก ฉบับคำม่วน กวีผู้แต่งมีทั้งความเคร่งครัดในด้านการใช้ฉันทลักษณ์ เห็นได้จากการใช้คำแต่ละวรรค กวีมีความพยายามให้ในกำหนด 5-6 คำ ตลอด แต่ในบางตอนกวีไม่ได้เคร่งครัดในเรื่องสัมผัสคือคำก่ายแต่อย่างใด มีการแต่งที่คล้ายกับร้อยแก้ว คือเล่าเรื่องไปเรื่อยๆ โดยไม่มีสัมผัสเชื่อมโยง ฉะนั้น เวสสันดรชาดก ฉบับคำม่วนจึงมีความน่าสนใจในด้านการใช้คำประพันธ์ที่หลากหลาย

3.5.3 ลักษณะเนื้อหา

ในส่วนเนื้อหาของเวสสันดรชาดก ฉบับไชยะบุลี เริ่มต้นจากการบูชาพระรัตนตรัย บูชาคุณบิดามารดา ครูอาจารย์ กัณฑ์เทศน์สังกาศบอกศักราชและอายุพระพุทธศาสนา รวมถึงกัณฑ์มาลัยหมื่นมาลัยแสนและกัณฑ์ฉลองพระเวสสันดร ต่อจากนั้นจึงเป็นเนื้อหาของเวสสันดรชาดกทั้ง 13 กัณฑ์ ดังนี้

กัณฑ์ที่ 1 ทศพร เริ่มตั้งแต่พระพุทธเจ้าตรัสรู้ แล้วเสด็จไปเทศนาโปรดพระเจ้าพิมพิสาร ต่อจากนั้นเสด็จไปโปรดพุทธบิดาและพระประยูรญาติที่กรุงกบิลพัสดุ์ เกิดฝนโบกขรพรรษ พระสงฆ์สาวกกราบทูลอาราธนาให้ทรงแสดงเรื่องมหาเวสสันดรชาดก เริ่มตั้งแต่เมื่อกัปที่ 98 นับแต่ปัจจุบัน พระนางผุสดีซึ่งจะทรงเป็นพระมารดาของพระเวสสันดร ทรงอธิษฐานขอเป็นมารดาของผู้มีใจบุญ จบลงตอนพระนางได้รับพร 10 ประการจากพระอินทร์

1. ขอให้เกิดในกรุงมัททราช แคว้นสีพี
2. ขอให้มีดวงเนตรคมงามและดำขลับดั่งลูกเนื้อทราย
3. ขอให้คิ้วคมขำดั่งสร้อยคอนกยูง
4. ขอให้ได้นาม “ผุสดี” ดังภพเดิม
5. ขอให้มีพระโอรสเกริกเกียรติที่สุดในชมพูทวีป
6. ขอให้พระครรภ์งาม ไม่ป่องนูนดั่งสตรีสามัญ
7. ขอให้พระถันเปล่งปลั่งงดงามไม่ยานคล้อยลง

8. ขอให้เส้นพระเกศาดำขลับตลอดชาติ

9. ขอให้ผิวพรรณละเอียดบริสุทธิ์ดุจทองคำธรรมชาติ

10. ขอให้ได้ปลดปล่อยนักโทษที่ต้องอาญาประหารได้

กัณฑ์ที่ 2 หิมะพานต์ เวสสันดรทรงเป็นพระราชโอรสของพระเจ้าสัญชัยกับพระนางผุสดีแห่งแคว้นสีวีราษฎร์ ประสูติที่ตรอกพ่อค้า ยินดีในการบริจาคทาน เมื่อพระเวสสันดรได้รับราชสมบัติจากพระบิดา ได้พระราชทานช้างปัจจัยนาเคนทร์แก่กษัตริย์แคว้นกลิงคราชฎร์ ประชาชนไม่พอใจ พระเวสสันดรจึงถูกพระราชบิดาเนรเทศไปอยู่ป่าหิมพานต์

กัณฑ์ที่ 3 ทาน ก่อนเสด็จไปอยู่ป่า พระเวสสันดรได้พระราชทานสัตตสตกมหาทาน คือช้าง ม้า รถม้า ทาสชาย ทาสหญิง โคนม นางสนม และอาภรณ์ อย่างละ 700 ขณะนั่งรถเดินทางเข้าป่า ก็ได้พระราชทานรถ ม้า แก่ผู้มาขอจนหมดสิ้น สุดท้ายพระเวสสันดร พระนางมัทรี ชาลี กัณหา ต้องเดินเท้าเข้าป่าโดยไม่มีทรัพย์สินมีค่าใด ๆ ติดตัว

กัณฑ์ที่ 4 วันนะปเวสน์ พระเวสสันดรทรงพระนางมัทรีและพระชาลี (โอรส) พระกัณหา (ธิดา) เสด็จจากเมืองผ่านแคว้นเจตราษฎร์ จนเสด็จถึงเขาวงกตในป่าหิมพานต์ และพักอาศัยอยู่ที่นั่น ในอาศรมซึ่งพระอินทร์มาเนรมิตไว้ให้

กัณฑ์ที่ 5 ชุยชะกะ ชูชก พราหมณ์ผู้มีอาชีพขอทาน ได้นางอมิตตาบุตรสาวของเพื่อนเป็นภรรยา นางใช้ให้ชูชกไปขอสองกุมาร ชูชกเดินทางไปสืบข่าวในแคว้นสีวีราษฎร์ สามารถหลบหลีกการทำร้ายของชาวเมือง เดินทางไปเขาวงกตจนพบสุนัขของพรานเจตบุตรผู้คอยเฝ้าอารักขาอยู่ปากทางเข้าป่าหิมะพานต์ ฝูงสุนัขไล่กัดชูชก จนชูชกหนีขึ้นไปหลบบนต้นไม้

กัณฑ์ที่ 6 จุนนะพน พรานเจตบุตร เห็นท่าไม่ดี เกรงพราหมณ์เฒ่าจะเข้าไปรบกวนพระเวสสันดร จึงยกหน้าไม้จะยิงชูชกให้ตาย แต่ชูชกหลอกลวงพรานเจตบุตรให้บอกทางไปเขาวงกต ว่าตนเป็นราชทูตของพระเจ้ากรุงสญชัย กำลังจะเข้าไปเชิญพระเวสสันดรกลับเมือง เพราะพระเจ้ากรุงสญชัยทรงอภัยโทษแล้ว พรานเจตบุตรหลงเชื่อ จึงบอกทางและมอบเสบียงทางให้อีกด้วย

กัณฑ์ที่ 7 มหาพน เฒ่าชูชกเดินทางไปตามคำบอกของพรานเจตบุตร พบฤาษีอัตจุตก็เล่าความเท็จอีก ฤาษีจึงชี้ทางไปอาศรมของพระเวสสันดร เมื่อไปถึงเป็นเวลาพลบค่ำ เฒ่าชูชกก็ซ่อนตัวบนชะง่อนเขาด้วยคิดว่า ต้องรอรุ่งเช้าให้พระนางมัทรีออกไปหาผลไม้ เพราะนางคงไม่ยอมยกลูกให้ใครแน่

กัณฑ์ที่ 8 กุมาร ชูชกทูลขอสองกุมาร พระเวสสันดรก็ได้มอบให้ แต่ขอให้ชูชกรอมัทรีให้แม่ลูก ได้ร่ำลากันก่อน ชูชกไม่ยอม ด้วยเกรงว่านางมัทรีจะไม่ยกสองกุมารให้ตน ก่อนชูชกจะพาสองกุมารจากไป พระเวสสันดรได้ตั้งราคาค่าตัวสองกุมารว่า ถ้าใครจะไถ่ตัวกัณหาชาลีไป ต้องให้ทาส ทาสี ช้าง ม้า โคนม ทองคำ สิ่งละ100 จากนั้น ชูชกได้ใช้เถาวัลย์มัดข้อมือสองกุมาร ลากจูงพาออกไป สองกุมารขัดขืน ก็ใช้ไม้โบยตีสองกุมารได้รับความลำบากเป็นอันมา

กัณฑ์ที่ 9 มัทที พระนางมัทรีเสด็จกลับจากหาผลไม้ในป่า ไม่เห็นสองกุมาร ได้ร้องเรียกติดตามหาก็ไม่พบ พระนางถึงกับสลบ ต่อพระพักตร์พระเวสสันดร เมื่อทรงฟื้นแล้ว พระเวสสันดรตรัสเล่าความจริงเกี่ยวกับสองพระกุมาร พระนางทรงอนุโมททนาปุตตทานด้วย

กัณฑ์ที่ 10 สักกะบัน พระอินทร์เกรงว่าหากมีผู้มาขอพระนางมัทรี พระเวสสันดรก็จะบริจาคเป็นทาน พระอินทร์ไม่อยากให้พระนางมัทรีตกไปเป็นภรรยาของผู้อื่น จึงแปลงเป็นพราหมณ์ชรามาทูลขอพระนางมัทรี เมื่อพระเวสสันดรมอบให้ตนแล้ว ก็ไม่เอาไป ได้ถวายคืนแก่พระเวสสันดร โดยห้ามพระองค์ประทานนางแก่ผู้ใดอีก ก่อนจากไปพระอินทร์ได้ประทานพรให้พระเวสสันดร 8 ประการ คือ

1. ขอให้พระบิดามีพระเมตตาเสด็จออกมารับพระองค์กลับเข้าไปครองราชย์สมบัติในเมืองสีพี
2. ขอให้ได้ปลดปล่อยนักโทษจากเรือนจำทั้งมวล
3. ขอให้ได้อนุเคราะห์คนยากจนในแว่นแคว้นให้บริบูรณ์ด้วยสรรพโภคสมบัติ
4. ขออย่าให้ลุอำนาจสตรี ล่วงภรรยาผู้อื่น ให้พอใจเฉพาะในชายาของพระองค์เท่านั้น
5. ขอให้พระโอรสทั้งสอง คือพระชาลีกุมารและกัณหากุมารี มีชนมายุยืน และได้เป็นพระมหากษัตริย์สืบราชสมบัติต่อไป
6. ขอให้ฝนแก้ว 7 ประการ ตกลงในเมืองสีพี ขณะเมื่อพระองค์ไปถึงพระนคร
7. ขอให้สมบัติในท้องพระคลังอย่ารู้หมดสิ้นในเวลาบริจาคแก่ยาจกทั่วเมือง
8. เมื่อทิวงคตแล้ว ขอให้ไปบังเกิดในสวรรค์ชั้นดุสิต เมื่อจุติลงมาเป็นมนุษย์ ให้ได้บรรลุพระสัมมาสัมโพธิญาณ แล้วพราหมณ์ก็คืนร่างเป็นพระอินทร์เหาะขึ้นฟ้าจากไป

กัณฑ์ที่ 11 มหาราช ชูชกโบยตี ลากจูงชาลี กัณหาเดินทางออกจากป่าหิมพานต์จนไปถึงทางสองแพร่ง ซึ่งเป็นทางไปเมืองกลิงคราฐและเมืองสีพี ชูชกหลงเลือกทางไปเมืองสีพี เดินทางไปถึงในตัวเมืองพวกข้าหลวงจำชาลี กัณหาได้ จึงจับชูชกพาไปเข้าเฝ้าพระเจ้ากรุงสญชัย พระเจ้ากรุงสญชัยได้ไถ่สองกุมารและพระราชทานอาหารเลี้ยงชูชกมากมาย ชูชกกินมากเกินไป อาหารไม่ย่อยและถึงแก่กรรม

กัณฑ์ที่ 12 สักขัดติ พระเจ้ากรุงสญชัย พระนางผุสดี พระชาลี พระกัณหา เสด็จไปทูลเชิญพระเวสสันดร พระนางมัทรีกลับพระนคร เมื่อกษัตริย์ทั้งหกพระองค์ทรงพบกัน ต่างก็ทรงสะอื้นไห้คร่ำครวญ เสนาอำมาตย์ สนมกำนัล ก็สะอื้นไห้คร่ำครวญ ต่างตกอยู่ในวิสัญญีภาพ ต่อมาพระอินทร์บันดาลให้ฝนโบกขรพรรษตกลงมา ทุกคนจึงฟื้นคืนสติ และขอให้พระเวสสันดรลาผนวชกลับไปครองราชสมบัติสืบไป

กัณฑ์ที่ 13 นคร พระเวสสันดรทรงลาผนวช ทรงสั่งลาพระอาศรม รับเครื่องทรงกษัตริย์ แล้วเสด็จกลับไปครองเมืองสีพี พระเวสสันดรเสด็จขึ้นครองราชย์ครองแผ่นดิน ทำให้ไพร่ฟ้าเสนาอำมาตย์มีสุขสงบกันทั่วทั้งแคว้น ชาวเมืองยึดมั่นในศีล บำเพ็ญกุศลตามสัตย์อธิษฐานของพระเวสสันดร กษัตริย์เมืองกลิงคราฐ ก็นำช้างปัจจัยนาเคนทร์มาถวายคืน เพราะบ้านเมืองมีฝนตกต้องตามฤดูกาลแล้ว พระเวสสันดรทรงอยู่ในทศพิธราชธรรม และยังคงทรงบริจาคทาน จนพระชนมายุได้ 120 พรรษาจึงสวรรคต แล้วจุติอุบัติเป็นท้าวสันดุสิตเทพบุตร บนสวรรค์ชั้นดุสิต รวมระยะเวลาที่พระเวสสันดร มัทรี ชาลี กัณหา ต้องนิราศจากพระนครไปอยู่ป่า เป็นเวลา 1 ปี 15 วัน

3.5.4 ลักษณะภาษา

ในเวสสันดรชาดก ฉบับคำม่วน มีลักษณะภาษาที่คล้ายกับเวสสันดรชาดกฉบับที่ผู้วิจัยได้นำเสนอมาก่อนนี้ กล่าวคือ เวสสันดรชาดก ฉบับคำม่วน จารด้วยอักษรธรรมลงในใบลาน แต่เวลาอ่านจะต้องอ่านเป็นภาษาลาว ที่อาจมีสำเนียงแตกต่างกันออกไป ทั้งภาษาลาว สำเนียงไซยะบุลี ภาษาลาวสำเนียงคำม่วน และภาษาลาว สำเนียงจำปาสัก ดังนั้น เวสสันดรชาดก ฉบับคำม่วน จึงมีคำศัพท์ภาษาลาวที่เป็นคำศัพท์โบราณปรากฏอยู่เป็นจำนวนมาก ในลักษณะเช่นนี้ถือเป็นลักษณะเด่นของวรรณกรรมท้องถิ่นที่ใช้ภาษาในวัฒนธรรมตนเองนำเสนอเรื่องราวพระเวสสันดรชาดก ทำให้เวสสันดรชาดกไม่ใช่เรื่องไกลตัว และกลุ่มคนสามารถเข้าถึงความหมายได้โดยไม่ต้องแปลความหมายอีก เนื่องจากมีการรับรู้ภาษาที่ตนใช้ในวิถีชีวิตประจำวัน ผู้วิจัยขอยกตัวอย่างคำศัพท์ภาษาลาว ที่เป็นคำศัพท์โบราณ ดังต่อไปนี้

บั้นนางอมิตะ**ตา อาหะ** ก็ก่าวว่า เขาฝูงด่ากูนั้น ก็มีมากกว้างหลวงหลาย เต็มดอนทรายแลฮ่มไม้ กูก็บ่จื่อหน้าเขาได้สู่คน แลนา มาจักบอกแต่ผู้จื่อหน้าได้ แลเคยเห็น ให้ท่านฟังก่อนเน้อ อีหนึ่งนั้น ชื่อว่าอีเถ้าสับปะแจะ แม่ค้าส้มปาแบะ นั่งอยู่แจ๊ะแพะกางทางหลวง อีนี้ก็ฮ้ายหนึ่ง กับทังอีเถ้าสับปะจกแซมงอก นั่งขายส้มหมากพอก ปากฮ้ายผอกปานผี อีนี้ก็ฮ้ายหนึ่ง กับทังอีเถ้าสับปะเจิก แม่ค้าเหมี้ยง กกเก้าเกี้ยงปานผีโพงเลย เปยเยย-เปยเยยเฮ็ดหน้าซุ่ม บ่าวหนุ่มเขาบ่คอย สอยวอยชิ่นขาดก้น อีนั้นก็ฮ้ายหนึ่ง กับทังอีตาเบือนขาห้าน อยู่ฮ่วมบ้านเขาก็โฮมซัง มันก็มาตบหลังกับเปิดชิ่น เฮ็ดขะมื้นกิ้น-ขะมื้นกิ้นไปมา อีนี้ก็ฮ้ายหนึ่ง กับทังอีคนสูงเอ้าเป้า นมมันท่อก้อนเส้า เต้านมท่อแม่มือ อีนั้นก็ฮ้ายหนึ่ง กับทังอีปากกว้างหูรี สูงดำปานหมี ผิวมันดีแลหนุ่มเหน้า มันบ่เอื้อผัวเถ้าดั่งกู อีนั้นก็ฮ้ายหนึ่ง กับทังอีแม่ค้าเข้าสาน มันนามทางสามที ดอมบ่าวเฮือนน้อย ปากจ้อย ๆ เสียงจางกับทังอีตาฟาง หัวล้านสะแมะแซะ หนทางแวะเข้าบ้าน มันจาเอากวานมาใส่ไหมกู กับทังอีจูมจูผอมเหลือฮ่างฮ้าย อีนั้นแห่งสะหาว .....

(มนัส สุขสาย, 2560)

เนื้อความข้างต้น เป็นเรื่องราวในกัณฑ์ชูชก ตอนนางอติตดาถูกหญิงพรามณีรังแก เนื่องจากไม่พอใจที่สามีของพวกนาง นำเรื่องราวกิจวัตรการบ้านการเรือนและการดูแลปรนนิบัติสามีที่แก่ชรา ไปเปรียบเทียบกับพวกนาง ทำให้พวกนางไม่พอใจ จึงพากันมารุมด่านางอมิตตดาที่ท่าน้ำ เมื่อนางอมิตตดากลับมาถึงบ้าน ชูชกสังเกตเห็นนางผิดปกติ จึงไต่ถามและทราบความจริงว่า นางพรามณีเหล่านั้นรุมด่านางอมิตตดา ชูชกจึงถามต่อไปว่า มีใครบ้างที่มารุมด่า นางอมิตตดาจึงไล่เรียงให้ชูชกฟัง เฉพาะคนที่นางจำใบหน้าได้ ในตอนนี้ปรากฏให้เห็นคำศัพท์ภาษาลาวเป็นจำนวนมาก ดังตัวอย่างต่อไปนี้

จื่อหน้า ในภาษาลาว แปลว่า **จำใบหน้าได้**
ฮ่มไม้ ในภาษาลาว แปลว่า **ร่มไม้**
ฮ่วม ในภาษาลาว แปลว่า **ร่วมด้วย**
สอยวอย ในภาษาลาว แปลว่า **สวยงาม**
โฮม ในภาษาลาว แปลว่า **รวมกัน**
ซิ่น ในภาษาลาว แปลว่า **ผ้าถุง**
ปากจ้อย ๆ ในภาษาลาว แปลว่า **พูดเก่ง**
ก้อนเส้า ในภาษาลาว แปลว่า **ก้อนดินหรือก้อนอิฐที่เป็นฐานก่อไฟ**

นอกจากนี้ ยังปรากฏคำราชาศัพท์ที่ใช้ในสยาม ซึ่งพบได้ทั่วไปในวรรณกรรมพุทธศาสนา เช่น วรรณกรรมชาดก ที่ตัวละครเอกเป็นชนชั้นกษัตริย์ ต้องมีการใช้คำราชาศัพท์ในการดำเนินเรื่อง ดังเช่น เรื่องสังข์ศิลป์ชัย เรื่องพระมหาชนก เรื่องท้าวกาละเกด เป็นวรรณกรรมที่มีการใช้คำราชาศัพท์เป็นจำนวนมาก ซึ่งในเวสสันดรชาดก ฉบับคำม่วน ผู้วิจัยพบว่า นอกจากคาถาบาลี หรือ จุลณีบทแทรกที่ยกมาแล้วใช้คำภาษาลาวแปลขยายความ คำที่มีบทบาทสำคัญแสดงถึงความเป็นชนชั้นกษัตริย์และความเป็นพระโพธิสัตว์ ซึ่งถือว่าเป็นผู้มีบุญที่จะได้เป็นพระพุทธเจ้าในอนาคตก็คือคำราชาศัพท์ ที่ผู้วิจัยจะยกตัวอย่าง ดังนี้

อิติ มะหาสัตโต อิมาหิ จะตูหิ คาถาหิ ปิตะรา สัททิง กะเถตะวา มะหาสัตโต พะบุรมโพทิสัดตนวิเสด **กะเถตะวา** ต้านจาระจา **ปิตะรา สัททิง กับ**ดอมพะวอระปิตาทิราช ด้วยบาทคาถาทั้งหลายสี่ประการฝูงนี้แล้ว **กันตวา** เจ้าก็สะเด็ดไปสู่บังคมผาสารทแห่งพระราดชะชนนะนีผุสสะดีสีสุพันวอระมาตา **วันทิต**วา ก็ไหว้นบโครพยำแยงยิ่งนักหนา **อะมชานาเปนโต** ยังพะราชมาดาอันจัดให้อะนุยาต ยังกิยาอันจักบวชส้างผนวชเป็นรัสสีอยู่คีรีไกยิ่ง **อาหะ** ขอแม่เจ้าจิ่งต้านจาระจาว่า **อัมมะ** ข้าไหว้พะราชมาดาเป็นเจ้า วอระแก่นเหง้ามาตา **อะนุชามาหิ** ขอแม่เจ้าจงอนุยาต ยังการอันข้าบาดจักผะหนวดแด่เทิ้น **ปัพพัชชา** อันว่ากิยาอันบวชนั้น ก็เป็นการอันบริสุท **รุจจะติ** ก็เพิงใจแก่ผู้ข้า

เหตุว่าเป็นกำพ้า พัดหน้าพ่อแม่ลุมหลัง **อะหัง** อันว่าผู้ข้าสาระกะสัต **ยะขะมาโน** อันสะสวางวางไปแล้ว ยังช้างแก้วมิ่งมุงคุล อันเกิดกับบุนผู้ข้าให้เป็นทาน ด้วยขันทะสันดานอันสะนิด.....

(มนัส สุขสาย, 2563)

เนื้อความข้างต้น เป็นเรื่องราวเหตุการณ์ในกัณฑ์ทานะขัน ตอนพระเวสสันดรเข้าไปลาพระนางผุสสดี พระมารดาเพื่อออกบวช พระเวสสันดรก็ได้อธิบายวามจำเป็นต่าง ๆ ดังเช่น พระองค์ต้องการบำเพ็ญทานบารมี จึงต้องออกบวชเป็นพระฤาษี ในเมื่อพระบิดาตัดสินพระทัยให้ออกจากเมือง และถึงแม้ว่าพระมารดาจะเกลี้ยกล่อมพระเจ้าสญชัยอย่างไร พระเจ้าสญชัยก็ต้องเคารพในเสียงของประชาชน ทางออกที่ดีที่สุดคือการออกบวชเพื่อบำเพ็ญบารมี ขอให้พระมารดาได้อนุญาต ในเหตุการณ์ตอนนี้ ผู้วิจัยพบว่า กวีผู้แต่งมีการใช้คำราชาศัพท์จำนวนหลายคำ ซึ่งผู้วิจัยขอยกตัวอย่างดังนี้

พะบุรมโพทิสัด	แปลเป็นภาษาไทยคือคำว่า	**พระบรมโพธิสัตว์**
พะวอระปิตาทิราช	แปลเป็นภาษาไทยคือคำว่า	**พระวรปิตาธิราช**
พระราดชะชนนะนี	แปลเป็นภาษาไทยคือคำว่า	**พระราชชนนี**
ผะหนวด	แปลเป็นภาษาไทยคือคำว่า	**ผนวช**

3.6 เวสสันดรชาดก ฉบับจำปาสัก

อาณาจักรจำปาสักเกิดขึ้นหลังจากอาณาจักรฟูนานเสื่อมสลายลง ชาวลาวได้ย้ายถิ่นเข้ามาสร้างบ้านเรือนในแถบนี้ เกิดเป็นเมืองใหม่นามว่า จำปานครบุรีศรี หรือ จำปานคร ปรากฏชื่อในพงศาวดารเขมรว่า สยัมภูปุระ นับเป็นอาณาจักรโบราณที่มีความเจริญรุ่งเรืองและเป็นเมืองที่มีศิลปวัฒนธรรมตั้งแต่สมัยบาณ จำปาสักมีที่ตั้งที่เป็นชัยภูมิที่ดี คือตั้งอยู่ริมแม่น้ำโขง ในปัจจุบันนี้เมืองเอกของแขวงคือเมืองปากเซ (มหาสีลา วีระวงส์, 2534)

เมื่อถึงรัชสมัยพระเจ้าฟ้างุ้ม ได้ทรงรวบรวมเมืองต่าง ๆ ของลาวเข้ามาเป็นอาณาจักรเดียวกันชื่อว่าอาณาจักรล้านช้าง มีเมืองหลวงอยู่ที่เมืองหลวงพระบาง แต่เมื่อพระเจ้าฟ้างุ้มสิ้นพระชนม์ อาณาจักรล้านช้างเริ่มตกต่ำลงเพราะสงครามแย่งชิงอำนาจและการก่อกบฏต่าง ๆ นานนับร้อยปี จนถึง พ.ศ. 2063 พระเจ้าโพธิสารราชขึ้นครองราชย์และได้รวบรวมแผ่นดินเป็นปึกแผ่นอีกครั้ง ต่อมาพระโอรสคือพระเจ้าไชยเชษฐาธิราชได้ย้ายเมืองหลวงของอาณาจักรล้านช้างมาอยู่ที่กรุงศรีสัตนาคนหุต (เวียงจันทน์) เพื่อหลีกเลี่ยงอิทธิพลของอาณาจักรตองอู อาณาจักรล้านช้างมีความเจริญมา 200 ปีเศษก็เริ่มอ่อนแอลง หัวเมืองต่างๆ แตกออกเป็น 3 ฝ่าย คือ อาณาจักรหลวงพระบาง

อาณาจักรเวียงจันทน์ และจำปาสัก ตรงกับสมัยกรุงธนบุรีของสยาม ขณะนั้น สมเด็จพระเจ้าตากสินมหาราชระแวงว่าลาวจะร่วมมือกับพม่ายกทัพมาตี จึงโปรดเกล้าฯ ให้เจ้าพระยามหากษัตริย์ศึก (รัชกาลที่ 1) ยกทัพไปตีลาวทั้ง 3 อาณาจักรตกเป็นเมืองขึ้นของสยามนานถึง 114 ปี จนถึงปี พ.ศ. 2436 ในสมัยรัชกาลที่ 5 ภายหลังวิกฤตการณ์ ร.ศ. 112 ดินแดนลาวฝั่งซ้ายของแม่น้ำโขงรวมทั้งแขวงจำปาศักดิ์บางส่วนตกอยู่ภายใต้การปกครองของฝรั่งเศส ขณะที่ดินแดนฝั่งขวาของแม่น้ำโขงบริเวณเมืองจำปาศักดิ์ ซึ่งเดิมขึ้นอยู่กับมณฑลอุบลตกอยู่ภายใต้การปกครองของฝรั่งเศสในเวลาต่อมาเมื่อปี พ.ศ. 2447 (เติม วิพากษ์พจนกิจ, 2556)

ในช่วง พ.ศ. 2484 ระหว่างสงครามโลกครั้งที่ 2 หลังจากกรณีพิพาทอินโดจีน ประเทศไทยได้รับดินแดนอินโดจีนฝรั่งเศสบางส่วนคืนจากฝรั่งเศส โดยนำท้องที่การปกครองเมืองจำปาสักในสมัยรัชกาลที่ 5 รวมไปถึงดินแดนประเทศกัมพูชาปัจจุบัน ได้แก่พื้นที่ส่วนหนึ่งของจังหวัดสตึงแตรงและพื้นที่ส่วนใหญ่ของจังหวัดพระวิหาร ยกขึ้นเป็นจังหวัดนครจำปาสัก โดยมีเจ้ายุติธรรมธร (หยุย ณ จำปาศักดิ์) เป็นผู้ครองนคร แต่เมื่อสงครามสิ้นสุด ไทยในฐานะผู้แพ้สงครามต้องส่งดินแดนดังกล่าวคืนให้แก่ฝรั่งเศส ต่อมาเมื่อประเทศลาวได้รับเอกราชจากฝรั่งเศสเมื่อปี พ.ศ. 2497 จึงได้รวมอาณาจักรล้านช้างทั้ง 3 อาณาจักรขึ้นเป็นราชอาณาจักรลาว พื้นที่ดังกล่าวจึงได้ยกขึ้นเป็นแขวงจำปาศักดิ์ของประเทศลาวมาจนถึงปัจจุบัน โดยเจ้าครองนครองค์สุดท้ายแห่งราชอาณาจักรจำปาสัก ก่อนการสถาปนาสาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว คือเจ้าบุญอุ้ม ณ จำปาศักดิ์ (มหาสีลา วีระวงส์, 2534)

แขวงจำปาสัก เป็นแขวงที่ใหญ่ที่สุดในลาวตอนใต้ เมืองเอกคือเมืองปากเซ กลุ่มคนที่อาศัยอยู่ในแขวงจำปาสัก นับถือพุทธศาสนาแบบเถรวาท และมีการรักษาขนบธรรมเนียม ประเพณีของตนอย่างเหนียวแน่น มีการอนุรักษ์และสืบทอดฮีตคอง ซึ่งเป็นมรดกทางวัฒนธรรมของลาวล้านช้างมาจนถึงทุกวันนี้ หนึ่งในประเพณีสำคัญคือ ประเพณีบุญผะเหวด ซึ่งจะจัดขึ้นเดือนสี่ของทุกปี ชาวเมืองปากเซ แขวงจำปาสัก จะจัดลำดับการจัดงานบุญผะเหวดเพื่อไม่ให้ตรงกับหมู่บ้านอื่น เพื่อเป็นการเปิดโอกาสให้กลุ่มคนต่างหมู่บ้านผลัดกันไปเยี่ยมเยือนหมู่บ้านที่เป็นเจ้าภาพในการจัดงานบุญผะเหวด และขนบธรรมเนียมที่เป็นข้อตกลงของชุมชนที่ยึดถือปฏิบัติกันมาตั้งแต่สมัยโบราณ คือ วัดที่จะจัดงานบุญผะเหวดเป็นวัดสุดท้าย และเป็นงานใหญ่ที่สุดของแขวงจำปาสักและถือเป็นการสิ้นสุดเทศกาลบุญผะเหวด คือ งานบุญผะเหวดวัดหลวงปากเซ

ในส่วนของเวสสันดรชาดก ฉบับจำปาสักนั้น ผู้วิจัยพบว่า เวสสันดรชาดก เวสสันดรชาดกฉบับวัดบ้านโพนสีไค เมืองปากเซ แขวงจำปาสัก เป็นเวสสันดรชาดกที่มีบทบาทสำคัญในงานประเพณีบุญผะเหวด ซึ่งชาวบ้านและพระสงฆ์ได้เก็บรักษาเป็นอย่างดี ก่อนถึงงานบุญผะเหวด ชาวบ้านจะนำเอาเวสสันดรชาดกฉบับนี้ ออกมาทำความสะอาด และแบ่งกัณฑ์ โดยแต่ละกัณฑ์จะมีเจ้าภาพในการฉลองกัณฑ์เทศน์ และแต่ละกัณฑ์จะไปนิมนต์พระวัดต่าง ๆ ในเขตหมู่บ้านอื่น แล้วแต่จะได้กัณฑ์
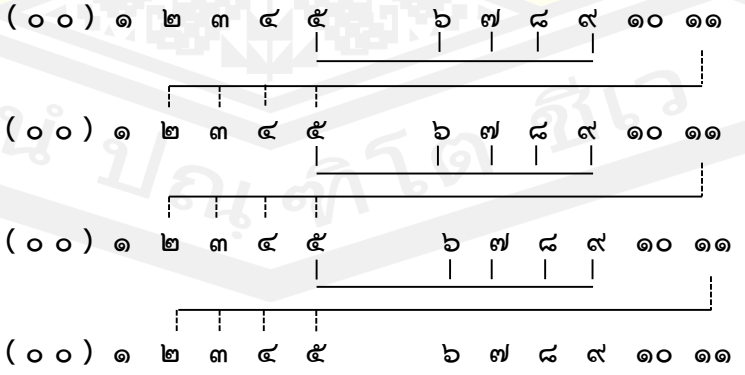
ใดตามแต่วัดเจ้าภาพจะจัดให้ เมื่อถึงวันงานพระสงฆ์ที่ได้รับการนิมนต์มาเทศน์มหาชาติ ก็จะมาตามคำนิมนต์ ผู้วิจัยพบว่า ในเขตเมืองปากเซ มีการอนุรักษ์การเขียนและการอ่านอักษรธรรม ฉะนั้นพระสงฆ์ที่ชาวบ้านนิมนต์มาเทศน์จะต้องมีความรู้ในด้านอักษรธรรมเป็นอย่างดี ส่วนลักษณะต้นฉบับผู้วิจัยขอนำเสนอตามประเด็นต่อไปนี้

3.6.1 ลักษณะต้นฉบับ

เวสสันดรชาดก หรือลำเวสสันตละชาดก ฉบับจำปาสัก ไม่ปรากฏนามผู้แต่ง พบที่วัดบ้านโพนสีไค เมืองปากเซ แขวงจำปาสัก สาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว จารลงในใบลานด้วยอักษรธรรมมีจำนวน 16 ผูก เวสสันดรชาดกผู้แต่งคือพ่อจารย์คำมา สีบุนยัง ผู้ปริวรรตและเรียบเรียงเป็นภาษาไทยปัจจุบัน คือ นายนัฐวุฒิ สิงห์ชา ครูชำนาญการพิเศษ โรงเรียนเทศบาลปทุมพิทย์วิทยากร อำเภอเมือง จังหวัดอุบลราชธานี ตรวจทานความถูกต้องคือ ผู้ช่วยศาสตราจารย์สานิตย์ โภคาพันธ์ แต่งด้วยร่ายสลับกับคาถาบาลีตลอดเรื่อง ส่วนลักษณะเด่นของเวสสันดรชาดกสำนวนนี้ คือ การได้รับอิทธิพลเวสสันดรชาดกจากสำนวนอุบลราชธานี สำนวนวัดมหาวนารามหรือวัดป่าใหญ่ ฉะนั้นจึงมีลักษณะร่วมกันในเรื่องรายละเอียดบางประเด็น

3.6.2 ลักษณะคำประพันธ์

ลักษณะคำประพันธ์ที่ใช้ในการแต่งเวสสันดรชาดก ฉบับจำปาสัก ผู้วิจัยพบว่า กวีผู้แต่งใช้ร่าย หรือ ฮ่ายในการแต่งเวสสันดรชาดก ฉบับนี้ ซึ่งร่ายหรือ ฮ่าย" นี้ ธวัช ปุณโณทก (2525) อธิบายว่า ฮ่าย เป็นลักษณะเสียงร้องยาวโหยหวนของสัตว์บางชนิด เช่น ชะนี หรือนกเค้าแมวร้องเมื่อจวนสว่าง เสียงร้องอย่างโหยหวนนี้เรียกว่า ชะนีฮ่ายไม้ หรือนกฮ่ายไม้ จึงใช้เรียกคำประพันธ์ที่ขับด้วยเสียงลากยาวสูงๆ ต่ำๆ เช่นบทสูตรขวัญ บทเทศน์มหาชาติ เป็นต้น ลักษณะบังคับของร่ายหรือฮ่ายได้แก่ **คณะ** กำหนดให้หนึ่งบทมี 4 บาท บาทละ 11 คำ หรือบาทละ 2 วรรค วรรคละ 5 คำ มีคำสร้อยหน้าวรรค 2-4 คำ สร้อยท้ายบท 2 คำ และ **สัมผัส** กำหนดให้คำสุดท้ายของวรรค ก่ายกับคำที่ 2 หรือ 3 ของวรรคถัดไป ดังแผนผังต่อไปนี้





ภาพประกอบ 33 แสดงโครงสร้างของคำประพันธ์ประเภทฮ่ายหรือร่ายในเวสสันดรชาดก ฉบับจำปาสัก

ตัวอย่างข้างต้น เห็นได้ว่า กวีผู้แต่งใช้คำประพันธ์ประเภทร่ายหรือฮ่ายในการแต่งเวสสันดรชาดก ฉบับจำปาสัก เห็นได้ว่า กวีมีความประณีตในการใช้คำที่มีลักษณะคล้องจองและเกิดจังหวะ เวลาอ่านก็จะทำให้เกิดสุนทรียภาพ ทำให้ผู้ฟังเกิดอารมณ์คล้อยตาม นอกจากนี้กวีผู้แต่งยังมีความเคร่งครัดในด้านสัมผัส เห็นได้ว่า สัมผัสนอกหรือคำก่ายที่กวีใช้ มีความไพเราะรื่นหู ดังนั้น ร่ายหรือฮ่ายจึงเหมาะในการแต่งเพื่อเล่าเรื่องที่มีขนาดยาว เช่น เวสสันดรชาดก โดยจะเห็น เวสสันดรชาดกที่ผู้วิจัยนำมาศึกษาในครั้งนี้ พบว่า เวสสันดรชาดก จำนวน 6 ฉบับ มีการใช้ร่ายหรือฮ่ายแต่งจำนวนถึง 5 ฉบับ ในลักษณะเช่นนี้ ทำให้ทราบถึงขนบหรือรสนิยมในการแต่งวรรณกรรมที่ปรากฏในชุมชนชายแดนไทย-ลาว ได้อย่างชัดเจน

3.6.3 ลักษณะเนื้อหา

ในส่วนเนื้อหาของเวสสันดรชาดก ฉบับจำปาสัก เริ่มต้นจากการบูชาพระรัตนตรัยบูชาคุณบิดามารดา ครูอาจารย์ กัณฑ์เทศน์สังกาศบอกศักราชและอายุพระพุทธศาสนา รวมถึงกัณฑ์มาลัยหมื่นมาลัยแสนและกัณฑ์ฉลองพระเวสสันดร ต่อจากนั้นจึงเป็นเนื้อหาของเวสสันดรชาดกทั้ง 13 กัณฑ์ ดังนี้

กัณฑ์ที่ 1 ทัสสะพอน กล่าวถึงเหตุที่จะมีเรื่องเวสสันดรชาดกขึ้นกับเล่าเรื่องพระนางผุสดีในอดีตจนถึงทูลขอพร 10 ประการ ในวันจะเกิดมาเป็นมารดาของพระเวสสันดร ณ เมืองสีพีราษฎร์

กัณฑ์ที่ 2 หิมะพาน กล่าวถึงปฏิสนธิพระนาง ไปจนถึงพราหมณ์เมือง กลิงคราช 8 คน มาทูลขอพญาช้างปัจจัยนาคจากพระเวสสันดรพระเวสสันดรพระราชทานให้ ทำให้ชาเมืองแค้นเคืองใจพากันเดินขบวนประท้วงทูลพระราชบิดาให้เนรเทศพระเวสสันดรไปอยู่เขาวงกต

กัณฑ์ที่ 3 ทานะขัน กล่าวถึง กล่าวถึงพระราชมารดา รับอาสาไปทูลวิงวอนขอโทษพระเจ้ากรุงสัญชัยให้ทรงลดหย่อนผ่อนโทษแต่ไม่สำเร็จ จากนั้นพระเวสสันดรทรงบำเพ็ญมหาทาน

เรียกว่า "สัตตสดกมหาทาน" แล้วทูลลาพระชนกชนนี ทรงขึ้นราชรถเวียนรอบเมือง มีพราหมณ์ 4 คน มาทูลขอม้าและราชรถพระองค์ก็เปลื้องปลดพระราชทานให้

กัณฑ์ที่ 4 วันนะปะเวด กล่าวถึง พระเวสสันดร มัทรี ชาลี กัณหา เสด็จมุ่งสู่ป่าเขาคีรีวงกต โดยอาศัยไมตรีจิตมิตรกษัตริย์ เมืองเจตราชทูลระยะทาง จนกระทั่งถึง ทั้งสี่พระองค์ทรงบำเพ็ญพรตอยู่ในนั้นเป็นเวลา 7 เดือน กษัตริย์เจตราชแต่งตั้งพรานเจตบุตรเป็นผู้อยู่คอยพิทักษ์รักษาสวัสดิภาพของพระเวสสันดร

กัณฑ์ที่ 5 ซูซะกะ กล่าวถึง เฒ่าชราตาชูชก ได้เร่ร่อนขอทาบแล้วนำเงินไปฝากเพื่อนไว้ แต่เพื่อนก็นำเงินไปใช้จนหมด เมื่อชูชกไปทวงจึงไม่มีจะให้ จึงยกนางอมิตตดาธิดาสาวให้แทน นางปฏิบัติต่อสามีดี จนเป็นเหตุให้พราหมณีเพื่อนบ้านพากันอิจฉาด่าว่าตบตี เลยไม่ยอมทำงานนอก และแนะให้เฒ่าชูชกไปทูลขอสองกุมารมาเป็นข้าทาสรับใช้

กัณฑ์ที่ 6 จุนนะพน กล่าวถึง ชูชกเดินทางไปเขาวงกต พบพรานเจตบุตร ชูชกใช้กลอุบายหลอกว่าเป็นราชทูตของพระเจ้ากรุงสัญชัย พร้อมชูกลักพริก กลักขิงเสบียงกรังที่นางอมิตตดาจัดหาให้ ว่าเป็นพระราชสาส์นของพระเจ้ากรุงสัญชัย จนพรานเจตบุตรหลงเชื่อ จึงชี้บอกทางให้ไปจนถึงอาศรมบทของพระอัจจุตฤาษี

กัณฑ์ที่ 7 มหาพน กล่าวถึง ชูชกเดินทางไปพบพระอัจจุตฤาษี ได้หลอกลวงพระฤาษีให้หลงกลว่าเป็นกัลยาณมิตรของพระเวสสันดร จนได้พักค้างคืนกับพระฤาษี รุ่งขึ้นพระฤาษีได้ให้กินผลไม้ และชี้ให้ชมเขาลำเนาไพรพร้อมบอกระยะทางสภาพป่า และหนทางที่จะไปสู่เขาวงกตให้แก่ชูชก ซึ่งประกอบไปด้วย เขาใหญ่ สระน้ำ และสัตว์ป่านานาชนิด

กัณฑ์ที่ 8 กุมมาร กล่าวถึง ชูชกเดินทางถึงอาศรมของพระเวสสันดรได้หยุดพักผ่อนที่คาคบไม้ 1 ราตรี รุ่งขึ้นเมื่อนางมัทรีเข้าป่าหาผลไม้แล้ว ชูชกจึงเข้าเฝ้าทูลขอพระชาลีและกัณหา ก็ทรงประทานให้สองกุมารได้ยิน จึงตกใจกลัวหนีไปซ่อนตัวอยู่ในสระ พระเวสสันดรได้ขอร้องให้ทั้งสองพระองค์ออกมา แล้วชูชกก็นำทั้งสองพระองค์ไป

กัณฑ์ที่ 9 มะที กล่าวถึง พระนางมัทรีเข้าป่าหาผลไม้ แล้วเจอเหตุการณ์มหัศจรรย์ต่าง ๆ จึงเดินทางกลับอาศรม ก็เกิดพายุใหญ่ มืดครึ้มไปทั่วบริเวณ อีกทั้งยังมีสิงห์สาราสัตว์ร้าย มาขวางทางไว้ เมื่อมาถึงอาศรมได้ทราบความ ทำให้พระองค์เสียพระทัยมาก จนสลบไป หลังจากฟื้นคืนสติกลับมา พระนางก็อนุโมทนากับพระเวสสันดรด้วย

กัณฑ์ที่ 10 สักกะบัน กล่าวถึง พระอินทร์ เกรงว่าจะมีผู้มาขอพระนาง มัทรีไปอีก จักไม่มีผู้ปรนนิบัติพรเวสสันดร พระโพธิญาณจักเป็นอันตราย จึงได้แปลงเป็นพราหมณ์ชราลงมาขอ เมื่อได้แล้วไม่เอาไปกลับถวายคืนแก่พระเวสสันดร โดยห้ามประทานนางแก่ผู้ใดอีก พร้อมทั้งประสาทพร 8 ประการ ให้แก่ พระเวสสันดร แล้วจึงเสด็จกลับสู่สวรรค์

กัณฑ์ที่ 11 มหาราช กล่าวถึง ชูชกได้พาสองกุมารหลงทางไปจนถึงเมืองสีพี จนกระทั่งได้พบกับพระเจ้าปู่พระเจ้าย่า จึงรับสั่งให้ไถ่ถอนตัวทั้งสองพระองค์ และพระราชทานเลี้ยงอาหารชั้นดีแก่ชูชก ชูชกไม่มีวาสนาเพราะบริโภคมากเกินไป เป็นเหตุให้ไฟธาตุพิการอาหารไม่ย่อย จนถึงแก่ความตาย พระเจ้าสญชัยรับสั่งให้เตรียมกองทัพไปรับสองพระองค์

กัณฑ์ที่ 12 สักขัตติ กล่าวถึง พระเจ้ากรุงสัญชัยและจตุรงคเสนา เดินทางไปถึงเขาวงกต กษัตริย์ทั้ง 6 พระองค์ได้มาพบกันในกลางป่า โดยมิได้คาดฝัน ก็ทรงวิปโยคโศกศัลย์จนถึงวิสัญญีภาพสลบลง ฝนโบกขรพรรษบันดาลตกลงมาให้ทรงฟื้น แล้วพากันขอลุโทษและทูลอาราธนาให้ลาผนวช

กัณฑ์ที่ 13 นครกัณฑ์ กล่าวถึงพระเวสสันดรเมื่อลาผนวชแล้ว ทรงสั่งลาพระอาศรม รับพระราชทานเครื่องทรงกษัตริย์ แล้วเสด็จกลับไปครองเมืองสีพี ด้วยความร่มเย็นเป็นสุขจนพระชนมายุ 120 พรรษา จึงสวรรคตแล้วไปปรากฏอุบัติเป็นท้าวสันดุสิตเทพบุตร บนสวรรค์ชั้นดุสิต

3.6.4 ลักษณะภาษา

ในด้านลักษณะภาษาที่ใช้ในเวสสันดรชาดก หรือลำเวสสันตระชาดกฉบับจำปาสักนั้น ผู้วิจัยพบว่า มีการใช้คำภาษาลาวที่ใช้ในวิถีชีวิตประจำวันของคนลาว และคนอีสานที่อาศัยอยู่ในฝั่งประเทศไทย การใช้คำภาษาลาวในเวสสันดรชาดก ฉบับจำปาสัก เป็นการสะท้อนให้เห็นวัฒนธรรมที่เป็นเอกลักษณ์ และแสดงให้เห็นถึงความสามารถของกวีท้องถิ่น ที่สามารถแต่งเรื่องเวสสันดรชาดกเป็นวรรณกรรมของตนเองได้ โดยภาษาบาลีไม่ได้เป็นอุปสรรคแต่อย่างใด ในลักษณะภาษาลาวที่ปรากฏในเวสสันดรชาดก ฉบับจำปาสักนั้น ผู้วิจัยขอยกตัวอย่าง ดังนี้

“อิติ มัทที วะราโรหา ราชะปุตติ ยะสัสสินี ส่วนดังราดชะมัดที สีเอื้อเขื้อ นางนาดเนื้อจอมไตร โสมสีไวแย้ม ๆ สองป้านแก้มคือดั่งผิวทอง สองแขวนกมออดหลอด เนื้อเกี้ยงปอดบุนชม สองราวนมตุ่มตั้งคือดั่งจูมทอง สองตาไหลเชือดๆ เมื่อนางเหลือดเยี่ยมตั้งต่อพอตาย ชายใดเห็นก็หายโสก งามล้นโลกเมืองคน ใผจักเทียมตนนางก็ยังยาก ท่อเว้นไว้แต่ฟากฟ้าเมืองสะหวัน ก็จิ่งเทียมทันโสมใขข้า ทุกแหล่งหล้าบัดแต่โลกลุ่มลือชา **พาหา ปัถถัยหะ** นางก็เลิกขึ้นยังเค้าแขนทังสองก้ำ ตีนอกช้ำคีค้อย-คีค้อย ละห้อยหอดหิวตาย เหนือแผ่นดินดายที่จมใก้ แห่งพระบาดไท้ผัวตน ก็มีแล”

(นัฐวุฒิ สิงห์ชา, 2563)

ตัวอย่างข้างต้น เป็นเรื่องราวในเหตุการณ์ในกัณฑ์มะที ตอนพระนางมัทรีสลบ พระเวสสันดรได้รำพึงรำพันและกล่าวถึงความงามของพระนางมัทรี ดั่งเช่น ในสามโลกนี้ผิวนางมัทรีเกลี้ยเกลา สวยงามดั่งทองคำ แขนกลม เนื้อเกลี้ยง เหมือนกับนางในสวรรค์ พระนางมัทรีสวยงามขนาดนี้ไม่สมควรมาตายในกลางป่า ไร้ญาติพี่น้องและข้าราชบริพารมาปลงศพ พระเวสสันดรทรงโศกเศร้าจน

สติไม่อยู่กับเนื้อกับตัว ด้วยเข้าใจว่า พระนางมัทรีตายจากพระองค์ไปแล้ว ในตอนนี้กวีผู้แต่งมีการใช้คำภาษาลาว ทั้งที่เป็นคำภาษาลาวที่ใช้ในปัจจุบัน และภาษาลาวโบราณ ซึ่งผู้วิจัยขอยกตัวอย่าง ดังนี้

ออดหลอด	แปลเป็นภาษาไทยคือคำว่า	**เกลี้ยงกลม**
เนื้อเกี้ยงปอด	แปลเป็นภาษาไทยคือคำว่า	**ผิวกายเกลี้ยงเกลา**
คีค้อย	แปลเป็นภาษาไทยคือคำว่า	**บ่อย ๆ**
โสม	แปลเป็นภาษาไทยคือคำว่า	**โฉมหน้า**
ก้ำ	แปลเป็นภาษาไทยคือคำว่า	**ข้าง, ฝ่าย**

นอกจากนี้ยังปรากฏคำราชาศัพท์ที่ใช้ในสยาม ซึ่งพบได้ทั่วไปในวรรณกรรมพุทธศาสนา เช่น วรรณกรรมชาดก ที่ตัวละครเอกเป็นชนชั้นกษัตริย์ ต้องมีการใช้คำราชาศัพท์ในการดำเนินเรื่อง และใช้ในการประดับประดาชื่อตัวละคร ในลักษณะเช่นนี้ย่อมทำให้เห็นว่า ลักษณะร่วมของวรรณกรรมไทยและลาว มีความใกล้ชิดกัน แม้กระทั่งในเรื่องภาษาก็มีการถ่ายทอดถึงกัน และส่งอิทธิพลถึงกันได้ เวสสันดรชาดกจึงมีความเป็นสากลในด้านการใช้ภาษา เช่น ภาษาที่ใช้ยกย่องชนชั้นกษัตริย์ ดังจะเห็นได้ว่า กวีผู้แต่งมีการใช้คำราชาศัพท์ปะปนกับคำภาษาลาว ดังตัวอย่างที่ผู้วิจัยจะนำเสนอต่อไปนี้

“**มหาสัตโต เวดสันตระ มะหากะสัด วัทที** จำเรินเพ็งพะกายได้ 16 เข้า เจ้าก็เถิงที่แล้วแห่งสาตสินทั้งมวน **อะถัสสะปิตา** กาละนั้น บั้นพะปิตุราชเทโว **ทาตุกาโม** มักใคให้ราดชะสมบัด แก่องกะสัดตนวิเสด **อามันเตตวา** ต้านจาระจา ต่อพะราชเทวีสีสุพันกัลยา **อาเมนตวา** ให้ไปโอมเอามาแล้วยังนางแก้วราชมะทีอันเป็นลูกลุง แต่เมืองมัทราทานีสีกะสัด **กัตวา** กะทำพะนางแก้วราชมะทีสีวอระกัลเยด **เชตถะถา** ให้เป็นใหย่เป็นปะทานกว่านางนักสะหนมบูรมมะกันยาทังหลาย กดหมายได้ 6 พัน แล้วแลตั้งไว้ในถานันตะระสัก อัคคะวอระมะเหสีแห่งพระพูมี **อะพิสินจิ** จึ่งหดสรงองกะสัด **รัชเช** ในราชสมบัดแทนพระสนชัยราช หั้นแล **มะหาสัตโต เวดสันตระ โพทิสัด ขัดติยะพุททัง กุรวัด วิสัชเชติ** เจ้าก็จ่ายยังพระราชสมบัด **ปะวัตเตติ** ก็ให้เป็นไปยังมหาทานอันมาก หั้นแล”

(นัฐวุฒิ สิงห์ชา, 2563)

ข้อความข้างต้น เป็นเนื้อเรื่องในกัณฑ์หิมพานต์ ตอนพระเวสสันดรทรงอภิเษกกับพระนางมัทรี ซึ่งเป็นพระราชธิดาของพระเจ้ามัทราช และมีศักดิ์เป็นพระเชษฐาของพระนางผุสสดี เมื่ออภิเษกสมรสแล้วก็ได้ยกพระนางมัทรีขึ้นเป็นพระมเหสี ให้พระเวสสันดรครองราชย์สมบัติแทนพระเจ้าสญชัย เมื่อได้ขึ้นครองราชย์พระเวสสันดรก็มีใจในการบริจาคทาน ในตอนนี้กวีมีการใช้คำราชาศัพท์ในการดำเนินเรื่องและใช้คำราชาศัพท์ประกอบชื่อให้มีศักดิ์สูงขึ้น มากกว่าคนธรรมดา ดังตัวอย่างต่อไปนี้

พะปิตุราชเทโว ในภาษาไทยคือคำว่า **พระปิตุราชเทโว**
ราดชะสมบัด ในภาษาไทยคือคำว่า **ราชสมบัติ**
พะราชเทวีสีสุพันกัลยา ในภาษาไทยคือคำว่า **พระราชเทวีศรีสุพรรณกัลยา**
นักสะหนมบูรมมะกันยา ในภาษาไทยคือคำว่า **นักสนมบรมกันยา**
พะนางแก้วราชมะทีสีวอระกัลเยด ในภาษาไทยคือคำว่า **พระนางแก้วราชมะทีศรีวรกัลเยส**
อัคคะวอระมะเหสีแห่งพระพูมี ในภาษาไทยคือคำว่า **อัครวรมเหสีแห่งพระภูมี**

3.7 การเปรียบเทียบเวสสันดรชาดกฉบับต่าง ๆ ในชุมชนชายแดนไทย-ลาว

จากการอธิบายและเปรียบเทียบลักษณะทั้งในด้านลักษณะต้นฉบับ ลักษณะคำประพันธ์ ลักษณะเนื้อหา และลักษณะภาษา ผู้วิจัยขอสรุปเป็นประเด็นเพื่อให้เห็นลักษณะร่วมและลักษณะความแตกต่างของเวสสันดรชาดกที่ปรากฏในชุมชนชายแดนไทย-ลาว ดังนี้

3.7.1 ด้านรูปแบบต้นฉบับ

ในด้านรูปแบบต้นฉบับ ผู้วิจัยพบว่า ลักษณะร่วมรูปแบบของฉบับ เวสสันดรชาดกทั้ง 6 ฉบับที่ปรากฏในชุมชนชายแดนไทย-ลาวนั้น มีลักษณะร่วมกันคือการคงรักษาเนื้อเรื่องไว้เหมือนกัน อาจเป็นเพราะเวสสันดรชาดกเป็นวรรณกรรมศักดิ์สิทธิ์ที่ใช้ในการประกอบพิธีกรรม ลักษณะร่วมที่เห็นได้ชัดเจนคือรูปแบบของเล่มแบ่งออกเป็น 2 ลักษณะ ลักษณะที่ 1 รูปแบบของฉบับที่เป็นหนังสือใบลาน ได้แก่ เวสสันดรชาดก ฉบับเลย เวสสันดรชาดก ฉบับไชยะบุลี เวสสันดรชาดก ฉบับจำปาสัก ซึ่งเวสสันดรชาดกทั้ง 5 ฉบับ มีอายุที่เก่าแก่ แต่อยู่ต่างสถานที่กัน แสดงให้เห็นอิทธิพลของเวสสันดรชาดกและความเชื่อเรื่องอานิสงส์ของการสร้างหนังสือใบลาน ลักษณะร่วมที่เห็นได้ชัดเจนคือรูปแบบหนังสือใบลาน ซึ่งเป็นมรดกที่ได้รับการสืบทอดมาจากอาณาจักรล้านช้าง หนังสือ ใบลานคือภูมิปัญญาของกลุ่มชนในลุ่มน้ำโขง สารานุกรมวัฒนธรรมไทย ภาคอีสาน เล่ม 8 (2542) ระบุว่า คัมภีร์ใบลาน หรือ หนังสือใบลาน เป็นเอกสารโบราณประเภทหนึ่ง ทำมาจากต้นลาน การบันทึกตัวอักษรลงในใบลานเรียกว่า จาร การทำใบลานเป็นเล่มนั้นต้องเจาะรูแล้วเอาเชือกร้อย เชือกที่ใช้ร้อยเรียกว่า สายสนอง ถ้าไม่ใช้เชือกก็อาจใช้เส้นผมมาถักร้อยก็ได้ สมัยก่อนถือเป็นสิริมงคล เมื่อร้อยผูกรวมกันแล้วเรียกว่าคัมภีร์ใบลานหนึ่งผูก ไม่เรียกเป็นเล่มเหมือนกระดาษ และอาจใช้ไม้ประกับเป็นปกหน้าปกหลัง เพิ่มความแข็งแรงและความสวยงามของคัมภีร์ ไม้ประกับมักทำลวดลายและมีสีสันสวยงาม เพิ่มคุณค่าแก่หนังสือใบลานด้วย ขอบใบลานก็อาจมีการตกแต่งให้สวยงาม แข็งแรง เรียกเป็นฉบับ ได้แก่ ฉบับล่องชาด ฉบับทองทึบ ถ้าไม่มีการตกแต่งเลยก็จะเรียกว่า ฉบับลานดิบ ขั้นตอนสุดท้ายในการเก็บรักษาอาจห่อด้วยผ้า อาจนำคัมภีร์หลายๆ ผูกมาห่อรวมกันก็ได้

วัฒนธรรมหนังสือใบลานของลาวอาจได้รับอิทธิพลล้านนา ดังที่ ธวัช ปุณโณทก (2525) กล่าวว่า ความสัมพันธ์ล้านช้างกับล้านนามีความมั่นคงในรัชสมัยพระเจ้าไชยเชษฐาธิราชที่ 1 เสด็จมาครองอาณาจักรล้านนา ทรงได้เห็นและเรียนรู้ศิลปวัฒนธรรมล้านนา เช่น พุทธศิลป์ สถาปัตยกรรม ตลอดจนวรรณกรรม ภายหลังเมื่อพระราชบิดาสวรรคตพระเจ้าไชยเชษฐาธิราชที่ 1 ได้เสด็จกลับไปครองอาณาจักรล้านช้าง ทรงนำศิลปะวิทยาการเหล่านั้นกลับไปด้วย รวมถึงการสร้างหนังสือใบลานและมีการแต่งวรรณกรรมแบบล้านนาขึ้นหลายเรื่อง ดังนั้นลักษณะร่วมของที่ชัดเจนของเวสสันดรชาดก ฉบับเลย เวสสันดรชาดก ฉบับไชยะบุลี และเวสสันดรชาดก ฉบับจำปาสัก คือ การจารลงไปในใบลานตามแบบโบราณลาวล้านช้าง

นอกจากนี้ลักษณะร่วมอีกประการหนึ่งที่อยู่คู่กับวัฒนธรรมหนังสือใบลาน คือ อักษรธรรมเห็นได้ว่า ลักษณะร่วมของเวสสันดรชาดก ฉบับเลย เวสสันดรชาดก ฉบับไชยะบุลี และเวสสันดรชาดก ฉบับจำปาสัก จารด้วยอักษรธรรมหรือตัวธรรม ซึ่งอักษรธรรมนี้ ธวัช ปุณโณทก (2540) กล่าวว่า อักษรธรรมน่าจะได้รับอิทธิพลมาจากอินเดียโดยผ่านจากปากแม่น้ำโขง (ประเทศกัมพูชา) ในยุคเดียวกันนี้ยังพบอักษรแบบปัลลวะจำนวนมาก ซึ่งใช้ร่วมกันในเอเชียอาคเนย์ กล่าวคือ พบทั้งในพม่า กัมพูชา ญวนตอนใต้ (อาณาจักรจามปา) และในภาคใต้ ภาคกลางและภาคอีสานของไทย แต่ไม่ปรากฏในภาคเหนือ

ในสาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว อักษรธรรมที่เก่าแก่ที่สุด คือ จารึกบนฐานพระพุทธรูปวัดสีสะเกด ในนครเวียงจันทน์ (พ.ศ. 2033) ในรัชสมัยพระราชแสนไทย ส่วนในฝั่งประเทศไทย จารึกอักษรธรรมที่เก่าแก่ที่สุดคือ จารึกวัดศรีคุณเมือง อำเภอเมือง จังหวัดหนองคาย ส่วนหลักฐานอักษรธรรมในหนังสือใบลานที่เก่าแก่ที่สุดคือ คัมภีร์วิสุทธิมรรค จารเป็นภาษาบาลีล้วน พบที่จังหวัดหนองคาย ประเด็นเรื่องการใช้อักษรธรรมในงานวรรณกรรมนั้น วัฒนา ศรีสว่าง (2544) กล่าวว่า อักษรธรรมถูกนำมาใช้ในการจารวรรณกรรม โดยเฉพาะวรรณกรรมทางพุทธศาสนาในรัชสมัยพระเจ้าโพธิสารราช ก่อนปี พ.ศ. 2033 ซึ่งเป็นยุคต้นที่พุทธศาสนาแผ่อิทธิพลเข้ามาในล้านช้าง จากนั้นได้มีการใช้อักษรธรรมจารึกเรื่องราวพุทธศาสนาลัทธิหีนยานเรื่อยมา พระสงฆ์ซึ่งเป็นผู้สืบทอดพุทธศาสนา จึงจำเป็นต้องเรียนรู้อักษรธรรม รวมทั้งประชาชนทั่วไปที่มีความใกล้ชิดกับวัด จึงรับเอาอักษรธรรมมาใช้อย่างแพร่หลาย เพราะถือว่าเป็นอักษรศักดิ์สิทธิ์ทางพุทธศาสนา ส่วนในภาคอีสานของไทยซึ่งอดีตเคยเป็นส่วนหนึ่งของอาณาจักรล้านช้าง ได้มีการใช้อักษรธรรมจารึกหนังสือใบลานตามแบบวัฒนธรรมลาวล้านช้าง มีการสร้างสรรค์วรรณกรรมขึ้นมามากมาย ดังที่มนัส สุขสาย (2537) อธิบายว่า ชาวอีสานโบราณใช้อักษรธรรมเป็นเอกลักษณ์ของตนเอง ได้แก่การใช้อักษรธรรมาจารึกเรื่องราวที่เป็นจริยวัตรของพระพุทธเจ้าและสรรพวิชาการต่าง ๆ เนื่องจากเชื่อว่า อักษรธรรมคืออักษรที่สูงส่งมีความศักดิ์สิทธิ์เหมาะสำหรับจารึกหลักธรรมคำสอนและเรื่องราวทางพุทธศาสนา

จากการศึกษาลักษณะต้นฉบับ ของเวสสันดรชาดกที่ปรากฏในชุมชนชายแดนทั้ง 6 ฉบับผู้วิจัยขอสรุปเป็นตารางเปรียบเทียบดังต่อไปนี้

ตาราง 2 แสดงลักษณะต้นฉบับของเวสสันดรชาดกในชุมชนชายแดนไทย-ลาวทั้ง 6 ฉบับ

เวสสันดรฉบับ	**ลักษณะต้นฉบับ**
เลย	หนังสือใบลานจารด้วยอักษรธรรม
นครพนม	หนังสือใบลานจารด้วยอักษรธรรม
อุบลราชธานี	หนังสือรูปเล่มปัจจุบัน พิมพ์ด้วยอักษรไทยปัจจุบัน
ไชยะบุลี	หนังสือใบลานจารด้วยอักษรธรรม
คำม่วน	หนังสือใบลานจารด้วยอักษรธรรม
จำปาสัก	หนังสือใบลานจารด้วยอักษรธรรม

จากตารางข้างต้น พบว่า เวสสันดรชาดก ฉบับเลย เวสสันดรชาดก เวสสันดรชาดก ฉบับนครพนม ฉบับไชยะบุลีเวสสันดรชาดก ฉบับคำม่วนและเวสสันดรชาดก ฉบับจำปาสักมีลักษณะร่วมที่เห็นได้ชัดเจนคือการใช้อักษรธรรมจารึกในใบลาน ซึ่งเป็นส่วนประกอบที่สำคัญของรูปแบบฉบับ ประเด็นนี้คือการสืบทอดและอนุรักษ์รูปแบบของเวสสันดรชาดกไว้อย่างเคร่งครัด เนื่องจากเป็นวรรณกรรมศักดิ์สิทธิ์ จากการสัมภาษณ์พ่อจารย์คำมา สีบุนยัง กวีท้องถิ่นบ้านโพนสีไค เมืองปากเซ แขวงจำปาสัก สาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว ได้ให้ข้อมูลการใช้อักษรธรรมในหนังสือใบลานว่า ตัวธรรมหรืออักษรธรรมเป็นอักษรที่มีความศักดิ์สิทธิ์ ใช้บันทึกพระธรรมคำสอนและชาดกต่าง ๆ ในพุทธศาสนา ดังนั้น หนังสือสำคัญที่เป็นใบลานและเกี่ยวข้องกับพุทธศาสนาต้องจารด้วยอักษรธรรม วัฒนธรรมการสร้างหนังสือเวสสันดรชาดกในรูปแบบหนังสือใบลานและจารึกเป็นอักษรธรรม ยังมีให้เห็นในสำนักพ่อจารย์คำมา สีบุนยัง ปราชญ์ชาวบ้าน บ้านโพนสีไค เมืองปากเซ แขวงจำปาสัก สาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว ที่รับจารใบลานวรรณกรรมชาดกต่าง ๆ ของเจ้าภาพผู้มีศรัทธาเพื่อนำไปถวายเพื่อให้ได้รับอานิสงส์จากการถวายหนังสือใบลาน (พ่อจารย์คำมา สีบุนยัง, 2562: สัมภาษณ์)

ลักษณะร่วมประเด็นต่อมาคือ รูปแบบของหนังสือปัจจุบันและตัวอักษรไทยปัจจุบันและลาวปัจจุบัน จากการสำรวจพบว่า มีเวสสันดรชาดกที่มีรูปแบบฉบับหนังสือปัจจุบัน ได้แก่ เวสสันดรชาดก ฉบับอุบลราชธานี คือตัวแทนของเวสสันดรชาดก สมัยใหม่ ที่พิมพ์เป็นรูปเล่มหนังสือและใช้ตัวอักษรไทยและอักษรลาวปัจจุบัน เห็นได้ว่า พลวัตของการสร้างหนังสือเวสสันดรชาดก ไม่ได้

จารึกลงในใบลานเหมือนแต่ก่อน ลักษณะร่วมในด้านเนื้อหาของเวสสันดรชาดกอาจถูกอนุรักษ์ไว้อย่างเคร่งครัด เพราะถือว่าเป็นวรรณกรรมศักดิ์สิทธิ์และเป็นเรื่องราวของพระพุทธเจ้า แต่หากรูปแบบหนังสือได้เป็นไปตามยุคสมัย ดังเช่น ในยุคปัจจุบันที่มีเทคโนโลยีการพิมพ์ที่ทันสมัยทั้งประเทศไทยและประเทศลาว การพิมพ์หนังสือจึงเป็นไปด้วยความรวดเร็วและพิมพ์ได้ครั้งละจำนวนมาก เป็นธุรกิจการพิมพ์ที่ทันสมัย และมุ่งทำกำไร ในขณะเดียวกันก็เป็นการผลิตซ้ำเวสสันดรชาดก ให้เป็นที่รู้จักของนักอ่านและนักวิชาการทั่วไป จากการสัมภาษณ์นายศิริพงษ์ พิณทอง) บุตรชายของนายปรีชา พิณทอง เจ้าของโรงพิมพ์ศิริธรรมออฟเซ็ท อำเภอเมือง จังหวัดอุบลราชธานี ได้ข้อมูลว่า ธุรกิจการพิมพ์หนังสือเกี่ยวกับพุทธศาสนา เช่น หนังสือพุทธประวัติ หนังสือชาดก หนังสือเทศน์มหาชาติรวมถึงหนังสืออื่น ๆ เป็นธุรกิจที่ช่วยเผยแผ่พระพุทธศาสนา มีความนิยมในการพิมพ์หนังสือถวายเพื่อเป็นพุทธบูชาในวาระสำคัญต่าง ๆ เช่น งานยกช่อฟ้าฉลองอุโบสถ งานฉลองศาลาการเปรียญ มีความเชื่อเรื่องอานิสงส์ในการถวายหนังสือ ในส่วนของเวสสันดรชาดกคำโคลงอีสานของนายปรีชา พิณทอง ผู้เป็นบิดาได้แต่งไว้ มีการพิมพ์ไว้ตลอดและเป็นที่สนใจของพระสงฆ์ สามเณร บุคคลทั่วไป ตลอดจนนักวิชาการได้มาซื้อหาไปศึกษาอยู่ไม่ขาด (นายศิริพงษ์ พิณทอง, 2562: สัมภาษณ์) นอกจากนี้เวสสันดรชาดก ที่มีรูปเล่มหนังสือปัจจุบัน มีความคงทน รักษาได้ง่ายกว่าหนังสือใบลาน และไม่ได้เพียงเอาออกมาอ่านในงานบุญผะเหวดเท่านั้น หากแต่นำออกมาอ่านได้ทุกโอกาส เช่น งานบุญเข้าพรรษา งานบุญอุทิศส่วนกุศลให้บรรพบุรุษ งานบุญข้าวสาก งานบุญข้าวประดับดิน เวสสันดรชาดกที่เป็นรูปเล่มหนังสือปัจจุบันและตัวอักษรไทยและลาวปัจจุบัน ยังทำให้เยาวชนไทยและลาว ที่อาศัยอยู่ในชุมชนชายแดนไทย-ลาว ได้มีโอกาสเข้าถึงเนื้อเรื่องและความหมายของเวสสันดรชาดกได้โดยง่าย นอกจากนี้เวสสันดรชาดก ที่เป็นหนังสือรูปเล่มปัจจุบัน ยังถูกนำมาศึกษาทางในวิชาการอีกด้วย

ดังนั้นจะเห็นได้ว่า ความสัมพันธ์ของไทยกับลาวในด้านรูปแบบของหนังสือเวสสันดรชาดกที่เป็นใบลานหรือแม้กระทั่งหนังสือรูปเล่มปัจจุบัน ทำให้เห็นว่า รสนิยมในการสร้างสรรค์หรือเสพวรรณกรรมนั้น ขึ้นอยู่กับรูปแบบในการนำเสนอ เห็นได้ว่า ทางชุมชนชายแดนฝั่งลาวและชุมชนชายแดนฝั่งไทย มีการใช้อักษรจารใบลานในลักษณะเดียวกัน คือ อักษรธรรม ไม่ว่าพระสงฆ์หรือชาวบ้านในสมัยก่อนก็สามารถอ่านได้และเข้าใจความหมาย เพราะกลุ่มคนทั้งสองฝั่งแม่น้ำโขงอยู่ในวัฒนธรรมลาวล้านช้างเหมือนกัน

3.7.2 ด้านภาษา

จากการศึกษาเวสสันดรชดกที่ปรากฏในชุมชนชายแดนไทย-ลาว ผู้วิจัยพบว่าวัฒนธรรมทางภาษาที่ใช้แต่งเวสสันดรชาดกคือภาษาลาว ซึ่งจะเห็นได้ว่าชุมชนชายแดนไทย-ลาวมีวัฒนธรรมร่วมกันอยู่อย่างหนึ่งคือวัฒนธรรมทางภาษา ดังเช่น เมื่ออ่านเวสสันดรชาดกทั้ง 6 ฉบับนี้แล้วจะเห็นว่า บางฉบับจะถูกตีพิมพ์เป็นรูปเล่มปัจจุบันและใช้ภาษาไทยปัจจุบันในการพิมพ์ก็จริง แต่

เวลาอ่านจะต้องอ่านเป็นภาษาลาว ซึ่งจากการศึกษาลักษณะภาษาต้นฉบับ เวสสันดรชาดกที่ปรากฏในชุมชนชายแดนทั้ง 6 ฉบับผู้วิจัยขอสรุปเป็นตารางเปรียบเทียบดังต่อไปนี้

ตาราง 3 แสดงลักษณะภาษาของเวสสันดรชาดกในชุมชนชายแดนไทย-ลาวทั้ง 6 ฉบับ

เวสสันดรฉบับ	**ลักษณะภาษาของต้นฉบับ**
เลย	ภาษาลาว
นครพนม	ภาษาลาว
อุบลราชธานี	ภาษาลาว
ไชยะบุลี	ภาษาลาว
คำม่วน	ภาษาลาว
จำปาสัก	ภาษาลาว

จากตารางเห็นได้ว่า ลักษณะร่วมของเวสสันดรชาดกที่ปรากฏในชุมชนชายแดนไทย-ลาวทั้ง 6 ฉบับ มีการแต่งด้วยภาษาลาวทั้งสิ้น เห็นได้จากเวลาอ่านจะต้องอ่านเป็นภาษาลาวเท่านั้นจึงจะรู้ความหมายและเกิดสุนทรียภาพ ดังที่ ธวัช ปุณโณทก (2525) กล่าวว่า วรรณกรรมลาวล้านช้างมีลักษณะเฉพาะ เป็นวรรณกรรมที่อ่านเพื่อเอาเรื่องและความไพเราะ เพราะมีการแต่งด้วยคำประพันธ์ที่เอื้อต่อการอ่าน เวลาอ่านต้องอ่านเป็นภาษาลาว จึงจะเกิดอรรถรสในการอ่าน อนึ่ง ถึงแม้เวสสันดรชาดกฉบับอุบลราชธานี จะพิมพ์เป็นหนังสือรูปเล่มปัจจุบันและใช้อักษรไทย แต่เวลาอ่านก็ต้องอ่านเป็นภาษาลาว ดังเช่น

ยังมีนัคเรศกว้างเฮียกชื่อ ประเชชัย
อุดมโดยดั่งดาวะ ดึงฟ้า
อันว่าราชาเจ้าสญชัย ภูวนาถ
ศิลปะศาสตร์ฮู้ฤทธีเข้ม เขื่อนแข็ง
มเหสีเชื้อผุสสดี ดวงยอด
เนื้ออ่อนเพี้ยงพรหมเล้ม เลิศตา
พระกายกลมส้วยธนูทอง แก้วเกิ่ง
งามเลิศล้ำเสงี่ยมหน้า หน่วงสี
สองกษัตริย์เจ้าธรงเมือง ตุ้มไพร่
ทุกเทศท้าวหวังพร้อม เพิ่งบุญ
ฮุ่งค่ำเช้าอำมาตย์ ชุมสนาม

นิคมคนคั่งเต็ม พอตื้อ
เมืองหลวงตั้งตีนทะเล เทียมท่า
นับแต่ใต้ลุ่มฟ้าลือเท้า หมื่นเมือง
(ปรีชา พิณทอง, 2525)

จากตัวอย่างข้างต้น เมื่อเวลาอ่านจะต้องอ่านเป็นภาษาลาว ดังที่ผู้วิจัยกล่าวมาแล้ว โดยคำที่มี “ช” จะออกเสียงเป็น “ซ” เนื่องจากหน่วยเสียงภาษาลาวไม่มีหน่วยเสียง “ช” ดังนั้น จะต้องออกเสียงเป็น “ซื่อ” “ประเซซัย” “เซ้า” นอกจากนี้ในภาษาลาวไม่มีหน่วยเสียงควบกล้ำ ดังเช่น คำว่า “กว้าง” จะต้องออกเสียงตามภาษาลาวว่า “ก้วง” เป็นต้น ดังนั้นเวสสันดรชาดกทั้ง 6 ฉบับนี้มีลักษณะร่วมทางภาษาลาวอย่างเห็นได้ชัด แต่ความแตกต่างมีเพียงประเด็นที่พิมพ์เป็นภาษาไทยดังที่ผู้วิจัยได้กล่าวมาข้างต้นนี้

3.7.3 ด้านลักษณะคำประพันธ์

ในประเด็นความสัมพันธ์ด้านคำประพันธ์ ผู้วิจัยพบว่า ลักษณะร่วมของคำประพันธ์ในเวสสันดรชาดกที่ปรากฏในชุมชนชายแดนไทย-ลาว จำนวน 6 ฉบับ เห็นได้ว่า ลักษณะร่วมรูปแบบคำประพันธ์ในเวสสันดรชาดกแบ่งออกเป็น 2 ประเด็น คือ ประเด็นแรกคือความนิยมในการประพันธ์ร้อยกรอง เห็นได้ว่า เวสสันดรชาดกทั้ง 6 ฉบับนี้เป็นร้อยกรองทั้งหมด ถึงแม้ว่ารูปแบบคำประพันธ์จะแตกต่างกันไปบ้าง แต่ก็เป็นร้อยกรอง แสดงให้เห็นว่า ความนิยมของคนในวัฒนธรรมล้านช้างนิยมชมชอบความไพเราะและความสุนทรีย์อันเกิดจากจังหวะและท่วงทำนองของร้อยกรอง อีกทั้งร้อยกรองยังเป็นเครื่องมือสำหรับการท่องจำได้เป็นอย่างดี เนื่องจากมีคำคล้องจอง มีสัมผัส และมีจังหวะทำนอง เป็นต้น

จากการศึกษาลักษณะคำประพันธ์ของต้นฉบับ เวสสันดรชาดกที่ปรากฏในชุมชนชายแดนทั้ง 6 ฉบับผู้วิจัยขอสรุปเป็นตารางเปรียบเทียบดังต่อไปนี้

ตาราง 4 แสดงลักษณะคำประพันธ์ของเวสสันดรชาดกในชุมชนชายแดนไทย-ลาวทั้ง 6 ฉบับ

เวสสันดรฉบับ	**ลักษณะคำประพันธ์**
เลย	ฮ่ายหรือร่ายสลับคาถาบาลี
นครพนม	ฮ่ายหรือร่ายสลับคาถาบาลี
อุบลราชธานี	โคลงลาว
ไชยะบุลี	ฮ่ายหรือร่ายสลับคาถาบาลี
คำม่วน	ฮ่ายหรือร่ายสลับคาถาบาลี
จำปาสัก	ฮ่ายหรือร่ายสลับคาถาบาลี

จากตารางข้างต้น เห็นได้ว่ามีเวสสันดรชาดก จำนวน 5 ฉบับที่มีรูปแบบคำประพันธ์ที่เหมือนกัน ได้แก่ เวสสันดรชาดก ฉบับเลย เวสสันดรชาดก ฉบับนครพนม เวสสันดรชาดก ฉบับ ไซยะบุลี เวสสันดรชาดก ฉบับคำม่วน และเวสสันดรชาดก ฉบับจำปาสัก คือมีการใช้ร่ายยาวหรือฮ่ายยาวแต่งสลับกับคาถาบาลี ประเด็นนี้คือลักษณะร่วมที่เป็นรสนิยมการใช้งานวรรณกรรมและการเสพวรรณกรรมตลอดจนขนบนิยมในการแต่งวรรณกรรมประเภทชาดก การใช้ร่ายยาวในการแต่งวรรณกรรมเหมาะสำหรับการเล่าเรื่องราวที่มีขนาดยาว ซึ่งส่วนมากจะเป็นวรรณกรรมชาดก (ธวัช ปุณโณท, 2543) นอกจากนี้ยังเป็นการสร้างความศักดิ์สิทธิ์ให้วรรณกรรมชาดกน่าเคารพยำเกรงและสร้างความศรัทธาและเชื่อมั่นให้กับผู้เทศน์ ผู้ฟังและผู้อ่านอีกด้วย เห็นได้ว่า เวสสันดรชาดกทั้ง 5 ฉบับนี้มีลักษณะร่วมในด้านรูปแบบการประพันธ์ที่ได้รับการสืบทอดมาจากกวีโบราณในวัฒนธรรมลาวล้านช้าง

ลักษณะร่วมในประเด็นต่อมา คือ การอนุรักษ์โครงเรื่องและเหตุการณ์ต่าง ๆ เอาไว้ ถึงแม้ว่ารูปแบบของคำประพันธ์จะแตกต่างกันไป แต่กวีผู้ประพันธ์ยังคงรักษาเนื้อหาของเวสสันดรชาดกไว้อย่างเคร่งครัด มีการประพันธ์เวสสันดรชาดกเป็นกัณฑ์ทั้ง 13 กัณฑ์ โดยไม่มีการตัดออก เพิ่มเนื้อหาเข้า ลักษณะเช่นนี้อาจเป็นไปได้ว่า เวสสันดรชาดกเป็นเรื่องราวในอดีตชาติของพระพุทธเจ้า ชาวพุทธถือว่าเป็นเรื่องศักดิ์สิทธิ์ ดังนั้นกวีผู้ประพันธ์จึงไม่กล้าตัดส่วนใดหรือเพิ่มส่วนใดส่วนหนึ่งเข้ามา เป็นแต่เพียงว่าเพิ่มสีสันความเป็นท้องถิ่น เช่น วัฒนธรรมบางอย่าง เช่น อาหารการกิน การแต่งกาย พิธีกรรมบางอย่างเข้ามาเพียงเล็กน้อยเท่านั้น ซึ่งไม่กระทบกับเนื้อหาหลักของเรื่อง

ลักษณะร่วมประเด็นสุดท้าย การทำหน้าที่ของวรรณกรรม เห็นได้ว่า เวสสันดรชาดกทั้ง 6 ฉบับ ที่ประพันธ์ด้วยรูปแบบคำประพันธ์ชนิดต่าง ๆ ไม่ว่าจะเป็นร่ายยาว และโคลงอีสานหรือโคลงลาว ต่างทำหน้าที่การเป็นวรรณกรรมของปวงชน เป็นวรรณกรรมศักดิ์สิทธิ์ของชุมชน เป็นวรรณกรรมที่ใช้ในพิธีกรรม เวสสันดรชาดก มีอิทธิพลในการสร้างนักเทศน์ โดยมีการจัดตั้งสำนักสอนเทศน์มหาชาติที่วัดทุ่งศรีวิไล อำเภอเขื่องใน จังหวัดอุบลราชธานี มีการจัดตั้งสำนักอ่านและจารใบลานด้วยอักษรธรรม ที่บ้านโพนสีไค เมืองปากเซ แขวงจำปาสัก ประเทศลาว มีกลุ่มวัฒนธรรมที่ประดิษฐ์ธงหรือธุงผะเหวดที่บ้านโพนทราย อำเภอเขื่องใน จังหวัดอุบลราชธานี มีกลุ่มวัฒนธรรมวาดภาพผ้าผะเหวดที่บ้านสำโรง อำเภอตาลสุม จังหวัดอุบลราชธานี ประเด็นเหล่านี้ล้วนเป็นลักษณะร่วมที่เป็นการทำหน้าที่ของวรรณกรรมเรื่องเวสสันดรชาดกทั้งสิ้น

ดังนั้น จะเห็นได้ว่า ความสัมพันธ์ไทยกับลาวสะท้อนผ่านลักษณะคำประพันธ์ คือ เวสสันดรชาดกที่ผู้วิจัยนำมาศึกษามีการใช้ร่ายหรือฮ่ายในการแต่งเวสสันดรชาดก ได้แก่ เวสสันดรชาดก ฉบับเลย ฉบับนครพนม ฉบับไซยะบุลี ฉบับคำม่วนและฉบับจำปาสัก ในลักษณะเช่นนี้ย่อมทำให้เห็นความสัมพันธ์ในด้านคำประพันธ์ที่สามารถส่งอิทธิพลถึงกันของกลุ่มชนในชุมชนชายแดนไทย-ลาว

3.7.4 ด้านเนื้อหา

ในด้านเนื้อหาของเวสสันดรชาดกเป็นส่วนที่สำคัญ เนื่องจากเป็นเรื่องราวของพระโพธิสัตว์ ซึ่งถูกนำมาร้อยเรียงเป็นกลอนเทศน์แบบลาว ซึ่งเวสสันดรชาดกที่ปรากฏในชุมชนชายแดนไทย-ลาวนั้น ผู้วิจัยพบว่า ทั้ง 6 ฉบับมีลักษณะร่วมและความแตกต่างกันในรายละเอียดปลีกย่อย ซึ่งจากการศึกษาลักษณะเนื้อหาทั้ง 6 ฉบับผู้วิจัยขอสรุปเป็นตารางเปรียบเทียบดังต่อไปนี้

ตาราง 5 แสดงลักษณะเนื้อของเวสสันดรชาดกในชุมชนชายแดนไทย-ลาวทั้ง 6 ฉบับ

เวสสันดรฉบับ	**การดำเนินเนื้อหา**
เลย	แบ่งเป็น 13 กัณฑ์
นครพนม	แบ่งเป็น 13 กัณฑ์
อุบลราชธานี	แบ่งเป็น 13 กัณฑ์
ไชยะบุลี	แบ่งเป็น 13 กัณฑ์
คำม่วน	แบ่งเป็น 13 กัณฑ์
จำปาสัก	แบ่งเป็น 13 กัณฑ์

จากตารางข้างต้น พบว่า เวสสันดรชาดกที่ปรากฏในชุมชนชายแดนไทย-ลาว ทั้ง 6 ฉบับ มีลักษณะร่วมคือการดำเนินเรื่องโดยการแบ่งออกเป็น 13 กัณฑ์ตามธรรมเนียมนิยมของการแต่งเวสสันดรชาดกในดินแดนอุษาคเนย์ (ธวัช ปุณโณทก, 2525) เนื้อหาของเวสสันดรถูกตีกรอบด้วยกัณฑ์และกัณฑ์จะบ่งบอกถึงเหตุการณ์สำคัญของเรื่อง ดังเช่น กัณฑ์หิมพานต์ กล่าวถึงการเกิดของพระเวสสันดร กัณฑ์กุมาร กล่าวถึงการสร้างบุตรทาน กัณฑ์นคร กล่าวถึง การเสด็จกลับพระนครของพระเวสสันดร เป็นต้น แต่เวสสันดรชาดกบางฉบับแม้มีกัณฑ์แล้ว ยังต้องแบ่งออกเป็น 2 บั้น หรือตอน ดังเช่น เวสสันดรชาดก ฉบับเลย ในกัณฑ์กุมาร มีกัณฑ์กุมารบั้นต้น และกัณฑ์กุมารบั้นปลาย หรือในเวสสันดรชาดก ฉบับจำปาสัก มีกัณฑ์หิมพานต์บั้นต้นและกัณฑ์หิมพานต์บั้นปลาย ทั้งนี้ขึ้นอยู่กับการให้รายละเอียดของผู้แต่งว่าจะมีการเพิ่มรายละเอียดยาวขนาดไหน ในอีกลักษณะหนึ่งแม้จะมีกัณฑ์แล้ว แต่ภายในกัณฑ์จะถูกแบ่งออกเป็นตอน พบได้ในเวสสันดรชาดก ฉบับอุบลราชธานี เช่น ในกัณฑ์หิมพานต์ จะมีชื่อตอนย่อยๆ ปรากฏอยู่เช่น พระอินทร์ทูลเชิญพระเวสสันดรลงเกิด พระเวสสันดรลงเกิด ช้างมงคลเกิด พระเวสสันดรได้นางมัทที เป็นต้น จากลักษณะดังกล่าวนี้เห็นได้ว่า เวสสันดรชาดกแต่ละฉบับถึงจะมีลักษณะร่วมในเรื่องการดำเนินเรื่องเป็นกัณฑ์เหมือนกันแต่รายละเอียดปลีกย่อยย่อมต่างกัน ขึ้นอยู่กับกวีผู้แต่งจะใช้วิธีการใดเพื่อให้การเทศน์เรื่องเวสสันดรชาดกจบภายใน 1 วัน

3.7.5 ด้านจุดมุ่งหมายการแต่ง

เมื่อกล่าวถึงวรรณกรรม ไม่ว่าจะเป็นวรรณกรรมประเภทใดก็ตาม วรรณกรรมที่ผู้แต่งได้สร้างสรรค์ขึ้นมาล้วนมีจุดมุ่งหมายในการแต่งเสมอ ดังที่จารุวรรณ ธรรมวัตร (2557) ได้อธิบายว่า วรรณกรรมต่างมีหน้าที่โดยประเภทของวรรณกรรมอยู่แล้ว ดังเช่น วรรณกรรมยอพระเกียรติก็คือวรรณกรรมในการยกยอและให้เกียรติ วรรณกรรมนิยาย วรรณกรรมชาดก วรรณกรรมนิราศ ย่อมมีจุดม่งหมายในทางการสร้างสรรค์ไม่ว่าจะเป็นความมุ่งหมายของผู้ประพันธ์เองที่สื่อไปถึงผู้อ่านว่าต้องการให้ผู้อ่านทราบอะไร ได้คติอะไร หรือสร้างอุดมการณ์อะไรให้กับผู้อ่าน

นอกจากนี้ ธัญญา สังขพันธานนท์ (2551) ยังได้อธิบายว่า วรรณกรรมต่าง ๆ ในสมัยใดก็ตาม ไม่ได้เกิดขึ้นมาอย่างลอย ๆ ผู้แต่งย่อมมีจุดมุ่งหมายในการแต่เสมอทั้งการเปิดเผยแบบโจ่งแจ้ง และมีการแฝงจุดมุ่งหมายของการแต่งไว้ในเนื้อหา วรรณกรรมต่าง ๆ ล้วนเป็นความพยายามที่จะสื่อให้เห็นถึงการประพันธ์ หรือปรัชญาที่แฝงอยู่ในเนื้อหา หรือแม้กระทั่งวรรณกรรมอื่น ๆ เช่น วรรณกรรมแนวบันเทิงเริงรมย์ล้วนนำความบันเทิงมาสู่ผู้อ่าน รวมถึงวรรณกรรมการเมืองที่สร้างอุดมการณ์ในทางการเมืองอีกด้วย

ในขณะเดียวกันสิทธา พินิจภูวดล (2517) กล่าวถึง จุดมุ่งหมายของการแต่งวรรณกรรมว่า จุดมุ่ง หมายของการแต่งวรรณกรรมหลัก ๆ นั้นก็ เพื่อการสื่อสารหรือสื่อความหมาย ซึ่งมีความหมายที่แตกต่างกันไป การแต่งวรรณกรรมเรื่องหนึ่งๆ อาจแต่งขึ้นเพื่อจุดมุ่งหมายมากกว่าหนึ่งจุดมุ่งหมาย เช่น จุดมุ่งหมายของการแต่งนวนิยายอาจไม่ใช่เพื่อนำเสนอปรัชญาชีวิต แต่หากมีเหตุผลเรื่องการบันทึกเหตุการณ์ทางสังคม การบันทึกแง่มุมความคิดของผู้เขียนเอง โดยสอดแทรกทัศนะในการวิพากษ์วิจารณ์ชีวิตและสังคม รวมถึงการหารายได้เลี้ยงชีพด้วย

จากการศึกษาจุดมุ่งหมายต้นฉบับ เวสสันดรชาดกที่ปรากฏในชุมชนชายแดนทั้ง 6 ฉบับผู้วิจัยขอสรุปเป็นตารางเปรียบเทียบดังต่อไปนี้

ตาราง 6 แสดงจุดมุ่งหมายในการแต่งเวสสันดรชาดกในชุมชนชายแดนไทย-ลาวทั้ง 6 ฉบับ

เวสสันดรฉบับ	จุดมุ่งหมายในการแต่ง
เลย	แต่งเพื่อใช้เทศน์มหาชาติ ในบุญผะเหวด
นครพนม	แต่งเพื่อใช้เทศน์มหาชาติ ในบุญผะเหวด
อุบลราชธานี	แต่งเพื่อใช้อ่านในบุญผะเหวดหรือพิธีกรรมทางพุทธศาสนา
ไชยะบุลี	แต่งเพื่อใช้เทศน์มหาชาติ ในบุญผะเหวด
คำม่วน	แต่งเพื่อใช้เทศน์มหาชาติ ในบุญผะเหวด
จำปาสัก	แต่งเพื่อใช้เทศน์มหาชาติ ในบุญผะเหวด

จากตารางข้างต้น เห็นได้ว่า จุดมุ่งหมายในการแต่งเวสสันดรชาดกที่ปรากฏในชุมชนชายแดนไทย-ลาว จะพบว่า เวสสันดรชาดกในชุมชนชายแดนไทย-ลาว จำนวน 6 ฉบับ ต่างถูกแต่งขึ้นมาเพื่อใช้เทศน์มหาชาติทั้งสิ้น ในลักษณะเช่นนี้ได้สะท้อนให้เห็นว่า ความเชื่อในเรื่องอานิสงส์ของการเทศน์มหาชาติของไทยกับลาวมีลักษณะที่คล้ายคลึงและสัมพันธ์กัน นอกจากจะมีรูปแบบวรรณกรรมใบลานที่เป็นเอกลักษณ์ของวรรณกรรมทางพุทธศาสนาของไทยและลาวแล้ว รสนิยมการอ่านการฟังเรื่องราวชาดกยังมีความเหมือนกันอีกด้วย

ในส่วนของหนังสือเวสสันดรชาดกฉบับอุบลราชธานี แต่งโดยนายปรีชา พิณทอง กวีชาวอุบลราชธานีได้อธิบายจุดมุ่งหมายของการแต่งเวสสันดรชาดกคำโคลงอีสานไว้อย่างชัดเจน ในส่วนของคำนำหนังสือ ดังความว่า

“หนังสือเวสสันดรคำโคลงอีสานเล่มนี้ ข้าพเจ้า (นายปรีชา พิณทอง) ได้แต่งไว้ตั้งแต่เมื่อครั้งดำรงสมณศักดิ์เป็นพระราชาคณะที่พระศรีธรรมโศภณ ในการแต่งได้อาศัยหนังสือเวสสันดรชาดกคำกลอนที่มีผู้แต่งไว้เป็นหลัก และได้ตรวจสอบข้อความของเรื่อง ให้ตรงกันกับฉบับที่เป็นของไทยและลาว นอกจากนั้นยังได้แต่งมาลัยหมื่นมาลัยแสนและฉลองมหาเวสเพิ่มเข้าไปอีก เพื่อให้ตรงกับที่ชาวอีสานเทศน์พระเวสจะต้องเทศน์มาลัยหมื่น มาลัยแสนและฉลองมหาเวสก่อน เพื่อเป็นการแสดงอานิสงส์ของการทำบุญพระเวส

หนังสือเล่มนี้เหมาะสำหรับใช้เทศน์พระเวสให้จบ 13 กัณฑ์ในหนึ่งวัน และใช้ในการอ่านในฤดูการเข้าพรรษา งานมงคล งานศพและงานบุญอุทิศส่วนกุศลหาผู้ที่ล่วงลับตามวาระและโอกาส ได้แทรกภาพพระเวสสันดรครบทั้ง 14 ภาพ ลงในหนังสือเวสสันดรคำโคลงนี้ หวังว่าหนังสือเล่มนี้จะอำนวยประโยชน์แก่ผู้ที่สนใจ จึงขออำนวยพรให้ท่านประสบสุขสวัสดีตลอดกาล”

(นายปรีชา พิณทอง, 2525)

จากข้อความในเนื้อหาของคำนำ แสดงให้เห็นว่า การแต่งเวสสันดรชาดกคำโคลงอีสานของนายปรีชา พิณทอง เพื่อให้เกิดเวสสันดรชาดก ที่เป็นทางเลือกให้กับนักเทศน์และนักอ่านเพื่อลดปัญหาการเทศน์ให้จบภายในหนึ่งวันได้ โดยผู้แต่งได้แต่งตามเนื้อหาของเวสสันดรชาดกหรือมหาชาติที่มีอยู่แต่เดิม และนำคำโคลงอีสานที่เป็นฉันทลักษณ์ของลาวล้านช้างมาแต่งให้เกิดความไพเราะ เหมาะแก่การเทศน์และอ่านในโอกาสต่าง ๆ เช่น ในงานเข้าพรรษา งานบุญผะเหวด งานมงคลต่าง ๆ รวมถึงงานศพด้วย เวสสันดรชาดกฉบับอุบลราชธานี เป็นเวสสันดรชาดกคำโคลงฉบับเดียวของประเทศไทย ที่ผู้แต่งได้แต่งไว้เพื่อเป็นมรดกและเป็นพุทธบูชา และยังเป็นเวสสันดรชาดกอีกฉบับหนึ่งที่ถูกกล่าวถึงในวงการการศึกษาวรรณกรรมท้องถิ่นอีกด้วย

อนึ่ง เวสสันดรชาดกที่ไม่มีการระบุจุดมุ่งหมายที่ชัดเจน เป็นที่น่าสังเกตว่า เวสสันดรชาดกเหล่านี้ถูกจารึกด้วยอักษรธรรมลงในใบลานตามแบบกวีโบราณ ได้แก่ เวสสันดรชาดกฉบับเลย ฉบับนครพนม ฉบับไชยะบุลี ฉบับคำม่วน และเวสสันดรชาดกฉบับจำปาสัก ประเด็นการไม่ระบุจุดมุ่งหมายในการแต่งไว้ในเวสสันดรชาดกทั้ง 5 ฉบับนี้แสดงให้เห็นถึง การเอาอย่างขนบโบราณที่ไม่นิยมใส่ชื่อผู้แต่งและจุดมุ่งหมายในการแต่งไว้อย่างชัดเจนเนื่องจากเป็นการเคารพครูอาจารย์และอานิสงส์จากการถวายเป็นพุทธบูชา ไม่นิยมในการระบุจุดมุ่งหมายการแต่ง เพราะเป็นที่ทราบแน่ชัดอยู่แล้วว่า การรับรู้ถึงบทบาทหน้าที่ของเวสสันดรชาดกของคนในชุมชนชายแดนไทย-ลาว คือ หนังสือเวสสันดรชาดกที่ถูกจารึกลงในบาลานมีไว้เพื่อใช้เทศน์มหาชาติหรือเทศน์ผะเหวดในงานบุญผะเหวดหรือบุญมหาชาติ

3.8 สรุปท้ายบท

ที่ผู้วิจัยได้นำเสนอข้อมูลภายในบทนี้ เห็นได้ว่า วรรณกรรมเรื่องเวสสันดรชาดกเป็นวรรณกรรมศักดิ์สิทธิ์ที่มีอิทธิพลในชุมชนชายแดนไทย-ลาว ผู้วิจัยได้เสนอให้เห็นว่า เวสสันดรชาดกแต่ละฉบับมีลักษณะอย่างไร โดยเริ่มจากประเด็นลักษณะต้นฉบับ ผู้วิจัยพบว่า เวสสันดรชาดกส่วนมากมีต้นฉบับที่เป็นใบลานจารด้วยอักษรธรรม ได้แก่ เวสสันดรชาดก ฉบับเลย ฉบับนครพนม ฉบับไชยะบุลี ฉบับคำม่วนและฉบับจำปาสัก ลักษณะต้นฉบับดังกล่าวนี้เป็นรูปแบบนิยมในการผลิตสร้างหนังสือในดินแดนสองฝั่งแม่น้ำโขงมาตั้งแต่สมัยโบราณ การใช้อักษรธรรม มีนัยยะในด้านความเคารพเรื่องราวของพระพุทธเจ้า ในขณะเดียวกันก็คือการประกอบสร้างความศักดิ์สิทธิ์ให้กับเวสสันดรชาดก

ในด้านลักษณะเนื้อเรื่อง ผู้วิจัยพบว่า เวสสันดรชาดกทั้ง 6 ฉบับ มีเนื้อเรื่องที่ไม่แตกต่างกันเป็นไปตามเนื้อหาในแต่ละกัณฑ์ เวสสันดรชาดกมีการรักษาโรงเรื่องไว้เป็นอย่างดี มีการเปลี่ยนแปลงเนื้อเรื่องน้อยมาก หากมีการเปลี่ยนก็เป็นเพียงรายละเอียดเล็กน้อย นอกจากนั้นยังมีการใส่สีสันความเป็นท้องถิ่นเข้าไปในเนื้อเรื่อง ทำให้ผู้เทศน์ ผู้อ่านและผู้ฟังสัมผัสความเป็นท้องถิ่นได้ เช่น เรื่องอาหาร เรื่องต้นไม้ หรือเรื่องเครื่องใช้ไม้สอยที่ปรากฏในท้องเรื่อง ในด้านลักษณะคำประพันธ์ พบว่า เวสสันดรชาดกทั้ง 6 ฉบับนี้ มีจำนวน 5 ฉบับที่มีการใช้คำประพันธ์ประเภทร่ายหรือฮ่าย ได้แก่ เวสสันดรชาดกฉบับเลย ฉบับนครพนม ฉบับไชยะบุลี ฉบับคำม่วนและฉบับจำปาสัก และเวสสันดรชาดก ฉบับอุบลราชธานีใช้คำประพันธ์ประเภทคำโคลงลาว เพียงฉบับเดียว เห็นได้ว่า รสนิยมการแต่งวรรณกรรมหรือขนบในการแต่งวรรณกรรมพุทธศาสนานิยมใช้ร่ายหรือฮ่ายในการแต่งเพื่อการเล่าเรื่องที่มีขนาดยาว โดยเฉพาะอย่างยิ่งเวสสันดรชาดก ส่วนในด้านลักษณะภาษานั้น พบว่า เวสสันดรชาดกใช้ภาษาลาวเป็นหลักเนื่องจากเป็นพื้นที่ของกลุ่มวัฒนธรรมลาวล้านช้างที่ใช้ภาษาลาวเป็นส่วนใหญ่ เวสสันดรชาดกทั้ง 6 ฉบับจึงใช้ภาษาลาวตามภาษาที่รับรู้ในกลุ่มวัฒนธรรมของตน แม้เวสสันดรชาดกฉบับที่

เป็นภาษาไทย เมื่อเวลาอ่านก็อ่านเป็นภาษาลาว เนื่องจากผู้ฟังอยู่ในกลุ่มผู้ที่ใช้ภาษาลาว เช่น ภาษาลาว สำเนียงอุบลราชธานี เป็นต้น

ประเด็นสุดท้ายการเปรียบเทียบเวสสันดรชาดกฉบับต่าง ๆ พบว่า มีลักษณะร่วมในด้านรูปแบบต้นฉบับ กล่าวคือ มีความรูปแบบของเวสสันดรชาดกที่เหมือนกัน เช่น หนังสือใบลานจารด้วยอักษรธรรม ซึ่งเป็นรูปแบบนิยมของการสร้างหนังสือในชุมชนชายแดนไทย-ลาว มีเพียงเวสสันดรชาดก ฉบับอุบลราชธานีฉบับเดียวเท่านั้นที่พิมพ์เป็นรูปเล่มปัจจุบันโดยใช้ภาษาไทย นอกจากนี้ประเด็นด้านลักษณะภาษาในการแต่งเวสสันดรชาดก เห็นได้ว่า จากการที่ผู้วิจัยได้นำเสนอให้เห็นว่าเวสสันดรชาดกแต่ละฉบับมีลักษณะการใช้ภาษาอย่างไร ที่เห็นได้ชัดเจนที่สุดคือ การใช้ภาษาลาว ในการแต่งเวสสันดรชาดกทั้ง 6 ฉบับ ประเด็นความสัมพันธ์ด้านคำประพันธ์ ผู้วิจัยพบว่า ลักษณะร่วมของคำประพันธ์ คือการใช้ฮ่ายหรือร่ายสลับคาถาบาลีเป็นส่วนใหญ่ มีเพียงเวสสันดรชาดก ฉบับอุบลราชธานีเพียงฉบับที่ใช้คำประพันธ์ประเภทโคลงลาว

บทที่ 4
เวสสันดรชาดกกับการประกอบสร้างทางวัฒนธรรมในชุมชนชายแดนไทย-ลาว

ในบทที่ผ่านมาผู้วิจัยได้นำเสนอให้เห็นถึงลักษณะต้นฉบับเวสสันดรชาดกที่ปรากฏในชุมชนชายแดนไทยลาวทั้ง 6 ฉบับ ได้แก่ เวสสันดรชาดกฉบับเลยและฉบับไชยะบุลี ซึ่งเป็นตัวแทนของเวสสันดรชาดก เวสสันดรชาดกฉบับนครพนมและฉบับคำม่วน เวสสันดรชาดก ฉบับอุบลราชธานีและฉบับจำปาสัก การศึกษาเปรียบเทียบเวสสันดรชาดกฉบับต่าง ๆ ดังกล่าวนี้ ทำให้เห็นลักษณะร่วมและลักษณะความแตกต่างเวสสันดรชาดกของละชุมชน นอกจากนี้ยังเห็นถึงรสนิยมในด้านการแต่งเวสสันดรชาดก ได้แก่ รสนิยมในด้านการใช้ภาษา การใช้ลักษณะคำประพันธ์ กลวิธีการเล่าเรื่อง การอธิบายขยายความที่แต่ละชุมชน ประเด็นเหล่านี้แสดงให้เห็นว่า เวสสันดรชาดกเป็นวรรณกรรมของปวงชน เป็นวรรณกรรมพิธีกรรมและเป็นวรรณกรรมศักดิ์สิทธิ์ที่คู่ควรแก่การเคารพของคนในชุมชน การศึกษาลักษณะต้นฉบับเวสสันดรชาดกในชุมชนชายแดนไทย-ลาว จึงเป็นการวิเคราะห์ให้เห็นถึงลักษณะร่วมและความแตกต่างของ ตัวบทวรรณกรรมที่ถูกนำมาใช้ในวิถีวัฒนธรรมของชุมชนชายแดนไทย-ลาว

ในบทนี้ผู้วิจัย จะได้นำเสนอให้เห็นการประกอบสร้างทางวัฒนธรรมในชุมชนชายแดนไทย-ลาว ซึ่งเป็นการอธิบายถึงปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้นจากการประกอบสร้างทางวัฒนธรรมของเวสสันดรชาดก ที่ผู้คนได้นำมาผลิตสร้างทางวัฒนธรรม จนกลายเป็นวัฒนธรรมของชุมชนชายแดนไทย-ลาว ซึ่งแนวคิดการประกอบสร้างนั้น เป็นแนวคิดที่ศึกษาการก่อร่างสร้างสรรค์ที่ถูกนำมาใช้ในทางวัฒนธรรมอย่าหลากหลาย ใจความสำคัญของแนวคิดการประกอบสร้างนั้น สจ๊วต ฮอลล์ (Stuart Hall, 1997) ได้กล่าวถึง การประกอบสร้างว่า ในโลกนี้“ความจริง” ไม่ได้เกิดขึ้นมาเองโดยธรรมชาติ และไม่ได้มีสถานะที่จะลอยๆ อยู่ได้ ความจริงชุดต่าง ๆ ที่ซ้อนกันอยู่ในโลกนี้ เป็นการผลิตที่เกิดจาก “ผู้สร้าง” ซึ่งเป็นกลุ่มคนในสังคมนั้นเอง นอกจากนี้วัฒนธรรมก็คือความจริงชุดหนึ่งที่ถูกผลิตสร้างขึ้นในสังคม ดังที่ กำจร หลุยยะพงศ์ (2556) ได้อธิบายเรื่องการประกอบสร้างทางวัฒนธรรมว่า วัฒนธรรมที่ปรากฏในตัวบทประเภทต่าง ๆ เช่น วรรณกรรม ประเพณี พิธีกรรม จิตรกรรม ประติมากรรม การแสดงและสื่อสมัยใหม่ มิใช่เป็นการสะท้อนความจริง แต่เป็นการประกอบสร้างความหมายจากอำนาจในสังคมเพียงบางส่วนเท่านั้น ความจริงทั้งหลายในสังคมไม่ว่าจะเป็นอำนาจชายเป็นใหญ่ อำนาจความเป็นชาตินิยม อำนาจทางพุทธศาสนาหรือความเหนือกว่าทางชนชั้นและชาติพันธุ์ล้วนเกิดจากการประกอบสร้างจากสังคมและวัฒนธรรมทั้งสิ้น

จากเนื้อหาสำคัญของแนวคิดการประกอบสร้าง ผู้วิจัยเห็นว่าหากนำแนวคิดนี้มาปรับใช้ในการวิเคราะห์เวสสันดรชาดกที่ปรากฏอยู่ในชุมชนชายแดนไทย-ลาว เพื่อวิเคราะห์และตีความหมายและตอบวัตถุประสงค์ของการศึกษาในครั้งนี้ว่า ผู้คนในชุมชนชายแดนไทย-ลาว ประกอบสร้าง

วัฒนธรรมจากเวสสันดรชาดกอย่างไร และวัฒนธรรมที่ถูกประกอบสร้างขึ้นมาในชุมชนดังกล่าวนั้น มีความสัมพันธ์กับวิธีคิดหรือวิถีชีวิตของกลุ่มชนเหล่านั้นอย่างไร ดังเช่น การประกอบสร้างวัฒนธรรมทางภาษา การประกอบสร้างวัฒนธรรมทางศาสนา การประกอบสร้างวัฒนธรรมทางการเมือง การประกอบสร้างวัฒนธรรมข้ามพรมแดน โดยการประกอบสร้างวัฒนธรรมเหล่านี้แสดงให้เห็นถึงวิธีคิดแบบคนลุ่มน้ำโขง เป็นต้น ประเด็นเหล่านี้ล้วนเป็นปรากฏการณ์ทางวัฒนธรรมที่ผู้วิจัยจะได้ใช้แนวคิดการประกอบสร้างทางวัฒนธรรมวิเคราะห์และตีความหมายให้กระจ่างต่อไป ซึ่งในบทนี้ผู้วิจัยได้จำแนกเนื้อหาออกเป็นประเด็น ดังนี้

4.1 เวสสันดรชาดกกับการประกอบสร้างวัฒนธรรมทางภาษา

ภาษาเป็นวัฒนธรรมอย่างหนึ่งของกลุ่มชนที่มีบทบาทสำคัญในการดำรงชีวิต คำว่า “ภาษา” มาจากคำในภาษาสันสกฤตว่า ภาษ ตรงกับคำในภาษาบาลีว่า “ภาสา” โดยความหมายตามรากศัพท์เป็นคำกริยา แปลว่า กล่าวพูด หรือ บอก ซึ่งเมื่อนำมาเปลี่ยนรูปเป็น “ภาษา” ในภาษาไทย ได้ทำหน้าที่เป็นคำนาม มีความหมายตามรูปศัพท์ว่า คำพูด หรือ ถ้อยคำ (ราชบัณฑิตยสถาน, 2556) ภาษายังเป็นวัฒนธรรมที่มีความสำคัญอย่างยิ่งต่อชีวิตมนุษย์ แม้ว่าภาษาเป็นสิ่งที่จับต้องไม่ได้ แต่ภาษาก็เข้ามามีบทบาทต่อการดำเนินชีวิตมนุษย์ตั้งแต่อดีตจนถึงปัจจุบัน เนื่องจากมนุษย์เป็นสัตว์สังคม จำเป็นต้องอยู่ร่วมกันมีปฏิสัมพันธ์และติดต่อสื่อสาร มนุษย์จึงจำเป็นต้องใช้ภาษาเพื่อเป็นสื่อกลางในการสื่อความหมายให้เกิดความเข้าใจต่อกันในฐานะที่เป็นเครื่องมือในการสื่อสารที่สำคัญ (อมรา ประสิทธิ์รัฐสินธุ์, 2554)

ในมิติของวัฒนธรรมโดยเฉพาะวรรณกรรมชาดก โดยเฉพาะอย่างยิ่งเวสสันดรชาดกถือว่าเป็นวรรณกรรมที่มีการประกอบสร้างทางวัฒนธรรมอย่างเห็นได้ชัด เวสสันดรชาดกไม่เพียงแต่เป็นเรื่องเล่าศักดิ์สิทธิ์ แต่หากเป็นบ่เกิดของวัฒนธรรมทางภาษาที่น่าสนใจ เห็นได้ว่า เมื่อมีการผลิตซ้ำเวสสันดรออกมาหลาย ๆ ฉบับ กวีท้องถิ่นแต่ละคนก็มีกลวิธีทางวรรณศิลป์ที่มีลักษณะเฉพาะตัว และแตกต่างกันไป ประเด็นดังกล่าวนี้ จึงทำให้เห็นว่า เวสสันดรชาดกที่ปรากฏในชุมชนชายแดนไทย-ลาว มีความหลากหลาย ทั้งในแง่ของความหลากหลายของฉบับและความหลากหลายของภาษา ดังนั้น เพื่อให้เห็นว่าเวสสันดรชาดกที่ปรากฏในชุมชนชายแดนไทย-ลาว มีอิทธิพลในด้านการประกอบสร้างวัฒนธรรมทางภาษา ผู้วิจัยจะได้นำเสนอดังประเด็นต่อไปนี้

4.1.1 การใช้คำ

ในประเด็นการใช้คำนั้น ดวงมน จิตร์จำนงค์ (2536) ได้กล่าวถึง การใช้คำว่า ภาษาที่มีสุนทรียะเป็นภาษาที่มีบทบาทในการสื่อสาร จุดประสงค์ของการสร้างงานวรรณศิลป์ ผู้ประพันธ์ต้องเลือกเฟ้นคำให้เกิดความไพเราะ เพื่อให้ความคิดและอารมณ์ของผู้อ่านไหวโอนคล้อยตาม ดังนั้น จะ

เห็นได้ว่า การใช้คำเป็นเรื่องที่กวีต้องมีความพิถีพิถัน เพื่อจะได้คำที่มีความไพเราะและสื่อความหมายได้ดีตามบริบทมาใช้ให้เกิดประสิทธิภาพ นอกจากนี้ สุจิตรา จงสถิตวัฒนา (2549) อธิบายว่าการใช้คำว่า คือการเลือกสรรคำที่นำมาใช้ในบทประพันธ์เพื่อให้สื่อสารได้อย่างมีประสิทธิภาพสูงสุดตามจุดมุ่งหมายของกวีผู้สร้างงานการเลือกสรรคำของผู้แต่งนั้นมีความสำคัญมากเพราะรูปและเสียงของคำที่นำมาใช้นั้นมีความสัมพันธ์การสร้างอารมณ์และความรู้สึก และก่อให้เกิดความไพเราะความงามทำให้ผู้อ่านเกิดจินตนาการคล้อยตาม

ทางด้านสิทธา พินิจภูวดล (2546) อธิบายว่า การใช้คำเป็นสิ่งสำคัญยิ่งประการหนึ่งที่จะส่งผลให้วรรณกรรมเพลงมีความไพเราะ เกิดอารมณ์สะเทือนใจ การเลือกใช้ถ้อยคำเป็นความงดงามทางด้านภาษาอันเกิดจากลีลาในการใช้ถ้อยคำที่เหมาะสม ก่อให้เกิดความประทับใจ เกิดความซาบซึ้งและเป็นการสร้างอุดมการณ์ทางความคิดให้แก่ผู้ฟังและผู้อ่าน ซึ่งการแสดงออกนั้นจะมีพลังมีอิทธิพลที่จะกระทบกับความรู้สึกหรือสัมผัสการไหวรับที่ผู้ฟังหรือผู้อ่านจะสัมผัสกับความไพเราะมีความงดงามในด้านวรรณศิลป์

ฉะนั้นจะเห็นได้ว่าการใช้คำเป็นกลวิธีทางวรรณศิลป์ที่กวีท้องถิ่นอาศัยเป็นเครื่องมือในการสร้างสรรค์งานวรรณกรรม ดังเช่น ในเวสสันดรชาดกมีการประกอบสร้างวัฒนธรรมเรื่องการใช้คำอย่างหลากหลาย จะเห็นได้ว่าเวสสันดรชาดกในชุมชนชายแดนไทย-ลาว ทั้ง 6 ฉบับที่ผู้วิจัยได้ทำการคัดเลือกมาศึกษาในครั้งนี้ แต่ละเวสสันดรชาดกแต่ละฉบับได้ทำให้เห็นว่า วัฒนธรรมทางภาษาคือส่วนที่สำคัญส่วนหนึ่งที่ถูกประกอบสร้างขึ้นมา โดยกวีท้องถิ่นที่มีความรู้และมีความแตกฉานในเรื่องการใช้คำ ซึ่งผู้วิจัยจะได้นำเสนอดังประเด็นต่อไปนี้

4.1.1.1 การใช้คำเรียกชื่อตัวละคร

ตัวละคร คือ องค์ประกอบที่สำคัญของวรรณกรรมซึ่งจะขาดองค์ประกอบนี้ไม่ได้ (ราชบัณฑิตยสถาน, 2552) ได้นิยามความหมายของตัวละครว่า ตัวละครเป็นองค์ประกอบสำคัญของเรื่อง เพราะทั้งคำพูด พฤติกรรมและความคิดของตัวละครมีบทบาทหรือตัวเชื่อมโยงเนื้อเรื่องให้ดำเนินไปตามแนวคิดและโครงเรื่องที่ผู้แต่งวางไว้ เนื้อเรื่องจะดำเนินไปได้ต้องอาศัยการกระทำและบทสนทนาของตัวละคร อีกทั้งเหตุการณ์ต่าง ๆ ในเนื้อเรื่องมักจะเกิดขึ้นจากการที่ตัวละครมีความขัดแย้งกัน (ยุวพาส์ ประทีปเสนชัยวัฒนา, 2542) ซึ่งตัวละครนั้นอาจเป็นคนหรือสัตว์ หรือสิ่งของเทียบเท่ากับคนก็ได้ โดยคิดและทำอย่างคน (กุหลาบ มัลลิกะมาส, 2521) นอกจากนี้สายทิพย์ นุกูลกิจ (2534) ยังได้อธิบายว่า ตัวละคร (Characters) คือ บุคคลที่ผู้แต่งสมมุติขึ้นมาเพื่อให้กระทำพฤติกรรมในเรื่อง คือ มีบทบาทในเนื้อเรื่องหรือเป็นผู้ทำให้เรื่องเคลื่อนไหวดำเนินไปสู่จุดหมายปลายทางตัวละคร ตัวละครอาจเป็นองค์ประกอบที่สำคัญในการดำเนินเรื่องให้บรรลุจุดมุ่งหมาย

ในวรรณกรรมไทยและวรรณกรรมลาว ตัวละครอาจมีส่วนประกอบสำคัญได้แก่ บุคลิกของตัวละครและ คำเรียกขานชื่อของตัวละคร แม้ว่าในวรรณกรรมปัจจุบัน จะให้ความสำคัญกับการตั้งชื่อตัวละครให้เข้ากับบุคลิกและบทบาทของตัวละคร แต่ในทางวรรณกรรมชาดก เป็นที่ทราบกันดีว่า วรรณกรรมชาดกส่วนหนึ่งมีที่มาจากพระสูตรซึ่งบรรจุไว้ในพระไตรปิฎก (ธนิต อยู่โพธิ์, 2556) ซึ่งวรรณกรรมชาดกนั้น เป็นเรื่องราวในอดีตชาติของพระพุทธเจ้า คำเรียกขานชื่อของตัวละครโดยส่วนมากมักถูกกำหนดไว้ในพระสูตรและถูกนำมาใช้ในการแต่งวรรณกรรมที่เป็นการผลิตซ้ำหรือการคัดลอกจากต้นฉบับ ดังเช่น เวสสันดรชาดกที่ปรากฏในชุมชนชายแดนไทย-ลาว แม้ว่าเนื้อหาโดยส่วนใหญ่จะมีความคล้ายคลึงกัน แต่รายละเอียดบางประการยังแสดงให้เห็นถึงความแตกต่างอย่างเห็นได้ชัดนอกจากนี้ยังมีความแตกต่างในมิติทางวัฒนธรรม ซึ่งคำเรียกขานชื่อของตัวละครที่ปรากฏในเวสสันดรชาดกทั้ง 6 ฉบับ มีทั้งลักษณะและความแตกต่างซึ่งผู้วิจัยจะกล่าวต่อไปนี้

1) คำเรียกชื่อพระเวสสันดร

พระเวสสันดร คือ ตัวละครเอกของเวสสันดรชาดก เป็นตัวละครที่เป็นศูนย์กลางของเรื่อง คำเรียกขานชื่อของพระเวสสันดรปรากฏในคัมภีร์ขุททกนิกาย หมวดพระสุตันตปิฎกในพระไตรปิฎก เป็นเรื่องราวเกี่ยวกับพระเวสสันดรซึ่งเป็นอดีตชาติของพระพุทธเจ้า การนำคำเรียกขานชื่อพระเวสสันดรมาตั้งชื่อวรรณกรรม ยังหมายถึงการสื่อความหมายว่า วรรณกรรมเรื่องนี้เป็นเรื่องราวของพระเวสสันดร หรือการบำเพ็ญโพธิสัตว์ในชาติที่ชื่อว่าพระเวสสันดร คือ การบำเพ็ญทานบารมี แม้ว่าจะมีการใช้คำอื่นเรียกชื่อวรรณกรรม เช่น ลำมหาชาติ หรือ กลอนลำผะเหวด แต่เนื้อหายังคงเป็นเรื่องราวของการบำเพ็ญโพธิสัตว์ของพระเวสสันดรนั้นเอง

ในชุมชนชายแดนไทย-ลาว มีเวสสันดรชาดกจำนวน 6 ฉบับที่ผู้วิจัยนำมาศึกษาวิเคราะห์ในครั้งนี้ ซึ่งเวสสันดรชาดกแต่ละฉบับมีลักษณะร่วมและมีการเรียกชื่อพระเวสสันดรแตกต่างในการเรียกชื่อพระเวสสันดร ซึ่งขึ้นอยู่กับผู้ประพันธ์หรือการคัดลอกจากต้นฉบับ เช่น การออกเสียงชื่อพระเวสสันดรตามที่ปรากฏในพระไตรปิฎก หรือการออกเสียงตามเสียงภาษาถิ่น ผู้วิจัยขอยกตัวอย่าง คำเรียกชื่อพระเวสสันดรที่กวีท้องถิ่นนำมาใช้ซึ่งมีความเกี่ยวข้องกับวัฒนธรรม ดังเช่น ในเวสสันดรชาดก ฉบับเลย ปรากฏคำเรียกชื่อของพระเวสสันดรอย่างหลากหลาย ชื่อของพระเวสสันดรแต่ละชื่อล้วนมีที่มาและ มีความหมายอย่างหลากหลาย คำเรียกชื่อบางชื่อสื่อถึงความเป็นชนชั้นกษัตริย์ บางชื่อสื่อความหมายถึงการบำเพ็ญบารมีในป่า บางชื่อสื่อความหมายถึงการเป็นนักบวชถือศีลเป็นพระฤาษี บางชื่อสื่อความหมายถึงความขุกเข็ญตกระกำลำบาก ผู้วิจัยขอยกตัวอย่างดังบางชื่อของพระเวสสันดรที่มีความเชื่อมโยงเกี่ยวกับวัฒนธรรม ดังนี้

“ในเมื่อ**พระเหวดสันตะระมหาสัตว์** ตัดคะนิงเถิงประเวณีอันอุดมแห่งบุรมโพธิสัตว์เจ้าแต่หนหลัง”

(สานิตย์ โภคาพันธ์, 2561)

จากตัวอย่างข้างต้น เป็นคำเรียกชื่อของพระเวสสันดรที่ปรากฏในเวสสันดรชาดกฉบับเลย เห็นได้ว่า คำเรียกชื่อของพระเวสสันดรที่กวีผู้แต่งมีการใช้คำเรียกชื่อพระเวสสันดรว่า “พระเหวดสันตระมหาสัตว์” ซึ่งคำว่า “เหวด” เป็นการออกเสียงตามคำนิยมในวัฒนธรรมภาษาลาว-ล้านช้าง ซึ่งเป็นการออกเสียงที่กลายมาจาก “เวสสันตระมหาสัตว์” ซึ่งเป็นการออกเสียงชื่อของพระเวสสันดรที่ยึดตามพระไตรปิฎก คือ การออกเสียงว่า “เวด-สัน-ตะ-ระ” ซึ่งหมายถึง “ผู้เกิดในย่านของพ่อค้า” (สุพรรณ ณ บางช้าง, 2526) ส่วนความหหมายของคำว่า “พระเหวดสันตระมหาสัตว์” มีความหมายว่า พระเวสสันดรคือพระโพธิสัตว์ผู้ยิ่งใหญ่ โดยกวีผู้แต่งใช้คำว่า “มหา” หมายถึง “ยิ่งใหญ่” และใช้คำว่า “สัตว์” หมายถึง “พระโพธิสัตว์” มิใช่หมายถึง สิงสาราสัตว์ หากเป็นวิธีการของกวีผู้แต่งที่มีการสร้างคำเรียกชื่อเพื่อยกย่องพระเวสสันดร อีกประการหนึ่งคือการทำให้เวสสันดรชาดกฉบับเลยมีความศักดิ์สิทธิ์ทำให้กลุ่มชนเคารพต่อคัมภีร์ศักดิ์สิทธิ์ฉบับนี้ จากการค้นคว้าเวสสันดรชาดกฉบับเลย ผู้วิจัยได้ตั้งข้อสังเกตว่า กวีผู้แต่งมักใช้คำลงท้ายในคำเรียกชื่อพระเวสสันดรด้วยคำว่า “มหาสัตว์” ในหลายกัณฑ์ ดังเช่น กัณฑ์หิมพานต์ กัณฑ์ทานกัณฑ์ กัณฑ์กุมาร เป็นต้น ในลักษณะเช่นนี้ย่อมทำให้เห็นว่าการตั้งชื่อพระเวสสันดรแบบนี้คือวัฒนธรรมของกลุ่มชนในวัฒนธรรมลาวล้านช้าง คือ สร้างคำเรียกชื่อพระเวสสันดรให้เข้ากับระบบการออกเสียงที่สะดวกโดยมีการกลายเสียงจาก “เวสสันตระ” เป็น “เหวดสันตระ” และ มีการใช้คำว่า “มหาสัตว์” ซึ่งมีการตัดคำว่า “โพธิ” ออกเหลือเพียง “สัตว์” โดยกวีผู้แต่งสร้างคำใหม่ขึ้น เพื่อสื่อถึงการเป็นพระโพธิสัตว์ผู้ยิ่งใหญ่คือ คำว่า “มหาสัตว์” ซึ่งทำให้เห็นว่า วัฒนธรรมในการเรียกชื่อของพระเวสสันดรนั้น เกิดจากภูมิปัญญาของกวีท้องถิ่นนั้น

นอกจากนี้ในเวสสันดรชาดก ฉบับนครพนม เป็นเวสสันดรชาดกฉบับหนึ่งที่มีความน่าสนใจด้านการเรียกชื่อของพระเวสสันดร โดยกวีผู้แต่งได้ใช้คำประพันธ์ประเภทร่ายหรือฮ่ายสลับกับคาถาบาลี กวีผู้แต่งมีการนำคำมาใช้เรียกชื่อพระเวสสันดรปรากกฏในกัณฑ์ต่าง ๆ อย่างหลากหลาย แต่ก็มีคำเรียกชื่อของพระเวสสันดรหลายคำที่มีนัยยะทางวัฒนธรรมลาว-ล้านช้าง ซึ่งผู้วิจัยขอยกตัวอย่าง ดังนี้

อันว่า**ภูธรไท้สันดร**อุ้มกุมมารสองอ่อน ย่างในป่าแฮมฮอน
ซอนหน่วยเขาแล้วเลาะเลียบตีนตาด ใสสะอาดงามตาม พาให้เซาโศกศัลย์

(สานิตย์ โภคาพันธ์, 2560)

“บาคานท้าวพระยาเหวดองค์กษัตริย์ พานางมะทีแก้แลสอง กุมารลัดเต้นไต่เข้าป่าไม้
(สานิตย์ โภคาพันธ์, 2560)

จากตัวอย่าง เป็นคำเรียกชื่อของพระเวสสันดรที่ปรากฏในเวสสันดรชาดก ฉบับนครพนม เห็นได้ว่า การเรียกชื่อพระเวสสันดรของฉบับนี้มีความน่าสนใจอย่างยิ่งและมีความแตกต่างจากคำเรียกชื่อพระเวสสันดรฉบับอื่น กล่าวคือ กวีผู้แต่งใช้คำเรียกชื่อพระเวสสันดรว่า “ภูธรไท้สันดร” ซึ่งคำว่า “ภูธร” คือคำที่นิยมใช้ในวัฒนธรรมการแต่งวรรณกรรมลาว-ล้านช้าง ดังเช่น ในเรื่องสังข์สินไชย ฉบับปรีชา พิณทองใช้คำเรียกชื่อพระสังข์สินไชยว่า “ภูธรไท้เดินไพรพรากไพร่ เข้าป่าไม้ไปหน้าป่าหนา” (ปรีชา พิณทอง, 2525) การใช้คำว่า “ภูธร” โดยมากจะใช้กับตัวละครในชาดกพื้นบ้าน ดังเช่น เรื่องท้าวลินทองท้าวกาฬเกษ ท้าวคัชนาม เป็นต้น แต่กวีผู้แต่งเวสสันดรชาดกฉบับนครพนมนำมาใช้เป็นคำเรียกชื่อ พระเวสสันดร จึงมีความแตกต่างออกไปจากเวสสันดรชาดกฉบับอื่น ๆ ที่ไม่ปรากฏว่ามีคำเรียกชื่อพระเวสสันดรในลักษณะนี้เลย ส่วนคำว่า “ภูธร” มักใช้เรียกชื่อตัวละครเอก ดังเช่น พระเอกของเรื่องในขณะที่เดินทางในป่า ซึ่งจะเห็นว่าเมื่อกวีผู้แต่งใช้คำเรียกชื่อแบบใด ก็สามารถอนุมานได้ถึงบริบทแวดล้อมที่ตัวละครประสบอยู่

คำเรียกชื่อพระเวสสันดรอีกคำหนึ่งที่ปรากฏที่ปรากฏในเวสสันดรชาดกและเป็นคำที่ปรากฏในวรรณกรรมในวัฒนธรรมลาว-ล้านช้างคือ คำว่า “บาคานท้าว” ซึ่งในวัจนนุกรมภาษาลาวฉบับปรับปรุงใหม่ โดยมหาสีลา วีระวงส์ (2549) อธิบายความหมายของคำว่า “บาคานท้าว” ว่าหมายถึง ท้าวผู้งามหรือชายรูปงาม เป็นคำศัพท์ที่ใช้เฉพาะผู้ชายเท่านั้น โดยเป็นคำศัพท์ที่นิยมใช้เรียกชื่อพระเอกในวรรณกรรมพื้นเมืองดังที่ผู้วิจัยกล่าวมาแล้ว ในลักษณะเช่นนี้วัฒนธรรมการใช้คำเรียกชื่อกวีผู้แต่งสามารถนำมาใช้เรียกชื่อพระเวสสันดรซึ่งเป็นตัวละครเอกในชาดกกระแสหลักได้ แสดงให้เห็นถึงการประยุกต์ให้เวสสันดรชาดกซึ่งเป็นเรื่องเล่าศักดิ์สิทธิ์ สามารถทำให้เป็นวรรณกรรมพื้นบ้านและเข้าบริบททางวัฒนธรรมของชุมชนชายแดนไทย-ลาวได้อย่างกลมกลืนและมีอัตลักษณ์

ส่วนในเวสสันดรชาดก ฉบับอุบลราชธานี เป็นอีกฉบับหนึ่งที่ได้รับความนิยมในหมู่นักเทศน์และนักอ่าน กวีผู้แต่งคือนายปรีชา พิณทอง นักปราชญ์ชาวอุบลราชธานี โดยเวสสันดรชาดกฉบับนี้แต่งขึ้นเป็นโคโคลงลาว มีลักษณะคล้องจอง ไพเราะ และมีคำเรียกชื่อพระเวสสันดรที่หลากหลาย ตามที่กวีผู้แต่งได้ใช้ตามเหตุการณ์และการดำเนินเรื่อง ซึ่งคำเรียกชื่อพระเวสสันดรที่ปรากฏในเวสสันดรชาดก ฉบับอุบลราชธานีมีความน่าสนใจอย่างยิ่ง ผู้วิจัยพบว่า กวีผู้แต่งมีการใช้คำที่เกี่ยวของกับบุรุษทางวัฒนธรรมของชนชาติไท ดังตัวอย่างต่อไปนี้

“เมื่อนั้น **จอมเจืองเจ้า**นิงหวน เห็นถึก
ฮ้อยที่นางอยู่ลี้ในน้ำ ป่าบัว นี้แล้ว”

(ปรีชา พิณทอง, 2525)

ตัวอย่างข้างต้นนี้ คือ คำเรียกชื่อพระเวสสันดรที่ปรากฏในเวสสันดรชาดก ฉบับอุบลราชธานี เห็นได้ว่า กวีมีการใช้คำเรียกชื่อพระเวสสันดรที่น่าสนใจและไม่ปรากฏในเวสสันดรชาดกฉบับอื่น ๆ ที่ผู้วิจัยนำมาศึกษาในครั้งนี้ คำดังกล่าวคือ “จอมเจืองเจ้า” ซึ่งเป็นคำเรียกชื่อพระเวสสันดร โดยวัจนนุกรมภาษาลาว ฉบับปรับปรุงใหม่ โดยมหาสีลา วีระวงส์ (2549) ได้ให้ความหมายคำว่าเจืองว่า เจ้า ยอดเยี่ยม เป็นเอก ประเด็นนี้ผู้วิจัยได้ตั้งข้อสังเกตว่า การใช้คำดังกล่าวนี้ กวีผู้แต่งอาจมีนัยยะทางวัฒนธรรมที่เชื่อมโยงเรื่องเวสสันดรชาดกและเรื่องท้าวฮุ่งท้าวเจืองเข้าไว้ด้วยกัน เนื่องจากกวีผู้แต่งเป็นนักปราชญ์ของเมืองอุบลราชธานี อาจมีการรับรู้และนิยมชมชอบในวีรกรรมในเรื่องท้าวฮุ่งท้าวเจืองก็เป็นได้ เนื่องจากเชื่อกันว่าท้าวฮุ่งท้าวเจืองเป็นวีรบุรุษทางวัฒนธรรมของชนชาติไททั้งสองฝั่งแม่น้ำโขง ประคอง นิมมานเหมินท์ (2538) กล่าวว่า ท้าวฮุ่งท้าวเจืองเป็นมหากาพย์ที่เป็นวรรณคดีวีรบุรุษ ที่ได้นำเสนอการสดุดีวีรกรรมของชนชาติไทสมัยโบราณ บริเวณลุ่มน้ำกก จังหวัดเชียงราย คือท้าวฮุ่งและท้าวเจืองที่ได้ทำศึกสงครามปกป้องบ้านเมืองและขยายอาณาเขต แผ่แสนยานุภาพครอบคลุมดินแดนกว้างใหญ่ไพศาล ผู้รจนาเรื่องนี้ไม่ปรากฏนาม แต่สันนิษฐานว่า เป็นกวีในราชสำนักลาวล้านช้างที่มีความชำนานในการแต่ง เพราะด้วยจังหวะ ลีลาเชิงการแต่งมีความไพเราะเป็นอย่างมาก ขณะที่สุจิตต์ วงษ์เทศ (2538) กล่าวในลักษณะเดียวกันว่า ชื่อของท้าวฮุ่งท้าวเจืองเป็นชื่อของวีรบุรุษทางวัฒนธรรมข้ามพรมแดน เป็นต้นกำเนิดเผ่าพันธุ์ของผู้คนทั้งสองฝั่งแม่น้ำโขง

ในลักษณะเช่นนี้จะเห็นได้ว่า ท้าวฮุ่งท้าวเจืองคือวีรบุรุษทางวัฒนธรรมที่ยิ่งใหญ่ที่อยู่ในการรับรู้ของผู้คนสองฝั่งแม่น้ำโขง คำว่า “เจือง” ที่หมายถึง เก่ง เป็นเอก อาจได้มาจากวรรณกรรมเรื่องท้าวฮุ่งท้าวเจือง เนื่องจาก ท้าวฮุ่งท้าวเจืองมีความเก่งกล้าสามารถในการรบ การปกครองการขยายอาณาเขตและรวบรวมชนชาติไทเข้าไว้ด้วยกัน เมื่อกวีผู้แต่งนำมาใช้เป็นชื่อของพระเวสสันดร อาจเป็นการประกอบสร้างทางวัฒนธรรมที่ต้องการให้ท้าวฮุ่งท้าวเจืองเสมอเหมือนพระโพธิสัตว์ และสร้างให้พระเวสสันดรเป็นวีรบุรุษทางพุทธศาสนาที่มีความยิ่งใหญ่เท่าเทียมกัน หรืออาจทำให้พระเวสสันดรและท้าวฮุ่งท้าวเจืองเป็นคน ๆ เดียวกัน ด้วยคุณงามความดีในด้านความเสียสละของท้าวฮุ่งท้าวเจืองที่สามารถปกป้องบ้านเมืองและขยายอาณาเขตออกไปอย่างกว้างใหญ่ไพศาล ในขณะที่พระเวสสันดรได้เสียสละทรัพย์สินส่วนตนเพื่อความสุขของผู้อื่น ฉะนั้นจะเห็นถึงการผนวกทางวัฒนธรรมที่เห็นได้อย่างชัดเจน

ขณะที่เวสสันดรชาดก ฉบับไชยะบุลี คือเวสสันดรชาดกที่มีอิทธิพลต่อแนวคิดและวิถีชีวิตของกลุ่มชนที่อาศัยอยู่ในเมืองปากลาย แขวงไชยะบุลี สาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว เวสสันดรชาดก ฉบับไชยะบุลี มีความคล้ายคลึงกับเวสสันดรชาดก ฉบับหลวงพระบาง ซึ่งอาจเป็นไปได้ว่า อาจคัดลอกต้นฉบับมาจากเวสสันดรชาดก ฉบับหลวงพระบาง อย่างไรก็ดี ยังมีรายละเอียดบาง

ประเด็นที่มีความแตกต่างกัน โดยเฉพาะคำเรียกชื่อพระเวสสันดรในฉบับนี้ที่มีความน่าสนใจและเป็นการประกอบสร้างทางวัฒนธรรม ดังตัวอย่างต่อไปนี้

> “ในเมื่อ**เสดถะราดตนวิเสส เวสสันตะระมะหาทัม** ตนจำเรินเรืองยังบ้านเมือง
> แก่ชาวนะคะรัตถ์บุรี แลจักสะเด็ดหนีจาก พากแห่งห้องรากชะทานี”
>
> (มนัส สุขสาย, 2561)

จากตัวอย่างข้างต้น เป็นคำเรียกชื่อพระเวสสันดรที่ปรากฏในเวสสันดรชาดก ฉบับไชยะบุลี เป็นที่น่าสังเกตว่า เวสสันดรชาดกฉบับนี้มีคำเรียกชื่อพระเวสสันดรที่ผู้วิจัยค้นพบในกัณฑ์มะทีตอนพระราชทานมัทรีให้แก่อินทพราหมณ์ โดยกวีผู้แต่งใช้คำว่า “เสดถะราด” นำหน้าชื่อพระเวสสันดรโดยมีการนำคำอื่น ๆ มาใช้ร่วมด้วย ลักษณะคำที่ใช้ดังกล่าวนี้ ผู้วิจัยตั้งข้อสังเกตว่า คำว่า “เสดถะราด” อาจหมายถึงพระเจ้าไชยเชษฐาธิราชที่ 1 วีรบุรุษทางวัฒนธรรมและโพธิกษัตริย์ของกลุ่มชนทั้งสองฝั่งแม่น้ำโขง ผู้วิจัยได้ทำการค้นคว้าพระประวัติของพระเจ้าไชยเชษฐาธิราชที่ 1 ในหนังสือประวัติศาสตร์ชาติลาวของมหาสีลา วีระวงส์ (2545) พบว่า พระเจ้าไชยเชษฐาธิราชที่ 1 มีพระนามเดิมว่า เจ้าเสดถะวังโส เป็นพระโอรสของพระเจ้าโพธิสารราช กษัตริย์แห่งอาณาจักรล้านช้าง เมื่อชันษาได้ 15 ปีได้เสด็จไปครองอาณาจักรล้านนา เมื่อพระเจ้าโพธิสารราชสวรรคตจากช้างป่าล้มทับเจ้าเสดถะวังโส ก็ได้กลับมาครองอาณาจักรล้านช้าง พร้อมกันนี้พระองค์ให้อัญเชิญพระแก้วมรกต พระแก้วขาว พระแทรกคำ พระพุทธสิหิงส์ลงมายังเมืองหลวงพระบางด้วยเมื่อขึ้นครองราชย์สมบัติทรงพระนามว่า พระเจ้าไชยเชษฐาธิราช ครองทั้งอาณาจักรล้านช้างและล้านนา

ในด้านคุณูปการของพระเจ้าไชยเชษฐาธิราชที่ 1 ที่เด่นชัดที่สุดคือ พระองค์ทรงเป็นนักรบที่มีพระปรีชาสามารถ สร้างอาณาจักรล้านช้างให้เข้มแข็งเป็นปึกแผ่นเป็นที่เกรงขามของศัตรู พระองค์ได้มีพระราชศรัทธาในพุทธศาสนา โดยมีการสร้างวัดถึง 108 วัด ตลอดสองฝั่งแม่น้ำโขง โปรดให้สร้างพระธาตุหลวงและย้ายราชธานีจากหลวงพระบางไปตั้งอยู่นครเวียงจันทน์ โปรดให้หล่อพระพุทธรูปเป็นจำนวนมาก ซึ่งพระพุทธรูปที่สำคัญ ได้แก่ พระเจ้าใหญ่องค์ตื้อ วัดศรีชมพูองค์ตื้อ บ้านน้ำโมง ตำบลน้ำโมง อำเภอท่าบ่อ จังหวัดหนองคาย โปรดให้สร้างพระสุก พระเสริม พระใส ตามพระนามของพระราชธิดาที่มีศรัทธาต่อพุทธศาสนา โปรดให้สร้างพระธาตุบังพวน ที่บ้านพระธาตุบังพวน อำเภอเมือง จังหวัดหนองคาย โปรดให้สร้างพระธาตุศรีสองรักร่วมกับสมเด็จพระมหาจักรพรรดิแห่งอาณาจักรอยุธยาเพื่อเป็นสัญลักษณ์แห่งสัมพันธไมตรีและการปักปันเขตแดน (ธวัช ปุณโณทก, 2543)

เมื่อพิจารณาแล้วเห็นได้ว่า กวีผู้แต่งมีการนำคำว่า “เสดถะราด” มาใช้ร่วมกับชื่อพระเวสสันดร ทำให้เห็นการประกอบสร้างทางวัฒนธรรมในด้านการใช้คำอย่างเห็นได้ชัด กวีผู้แต่งได้นำชื่อของพระเจ้าไชยเชษฐาธิราชที่ 1 มารวมกับชื่อของพระเวสสันดร ในลักษณะเช่นนี้ทำให้เห็นถึง

ความพยายามที่จะที่จะประกอบสร้างพระเจ้าไชยเชษฐาธิราชธิราชที่ 1 ให้เป็นพระโพธิสัตว์เสมอเหมือนพระเวสสันดรและสร้างพระเวสสันดรให้เป็นบุคคลเดียวกับพระเจ้าไชยเชษฐาธิราชที่ 1 ฉะนั้นจะเห็นว่าวิธีคิดของกวีท้องถิ่นที่เห็นว่าพระเจ้าไชยเชษฐาธิราชที่ 1 เป็นวีรบุรุษในดวงใจ และเห็นพระเวสสันดรเป็นพระโพธิสัตว์ในดวงใจที่ตนเคารพบูชา จึงได้ใช้กลวิธีในการนำวีรบุรุษและพระโพธิสัตว์มารวมกัน เกิดเป็น “วีรโพธิสัตว์” ในรูปแบบของตน

ดังนั้น จะเห็นได้ว่า คำเรียกชื่อของพระเวสสันดรที่ปรากฏในเวสสันดรชาดก ฉบับต่าง ๆ ที่ผู้วิจัยยกตัวอย่างมานี้ ทำให้เห็นการประกอบสร้างวัฒนธรรมของการใช้คำ ซึ่งเป็นวิธีคิดของกวีผู้แต่งที่มีลักษณะเฉพาะของแต่ละคน การใช้คำที่มีลักษณะเช่นนี้ทำให้เห็นถึงความเป็นวัฒนธรรมท้องถิ่นที่สามารถทำให้เวสสันดรชาดกซึ่งถือว่าเป็นชาดกกระแสหลักปรับเปลี่ยนมาเป็นชาดกพื้นบ้านได้ด้วยวิธีการใช้คำของกวี ผู้แต่ง ดังเช่น การใช้คำว่า มหาสัตว์ บาคานท้าว ภูธรไท้ ซึ่งเป็นคำที่นิยมใช้ในชาดกพื้นบ้าน นอกจากนี้กวียังมีการนำชื่อของวีรบุรุษทางวัฒนธรรมมาผนวกกับชื่อพระเวสสันดร ทำให้เห็นถึงความคิดสร้างสรรค์ในการประกอบสร้างวัฒนธรรมด้านภาษา โดยมีการนำชื่อวีรบุรุษทางวัฒนธรรมที่ตนเองนิยมชมชอบ เช่น ท้าวฮุ่งท้าวเจือง หรือ พระเจ้าไชยเชษฐาธิราชที่ 1 มารวมให้เป็นคน ๆ เดียวกัน ประเด็นเหล่านี้ล้วนมีนัยยะทางวัฒนธรรมซึ่งผู้วิจัยได้ศึกษาวิเคราะห์ไว้ในเบื้องต้นแล้ว

2) คำเรียกชื่อพระนางมัทรี

พระนางมัทรี เป็นตัวละครเอกที่คู่กับพระเวสสันดร ตามประวัติในท้องเรื่องกล่าวว่า พระนางมัทรี เป็นพระธิดาของพระเจ้ามัทราช ซึ่งเป็นพระญาติของพระนางผุสสดี พระมารดาของพระเวสสันดร พระนางมัทรีเสกสมรสกับพระเวสสันดรเมื่อมีอายุ 15 ปี พระนางมัทรีเป็นผู้หญิงในอุดมคติของไทยคือ เป็นผู้มีความซื่อสัตย์จงรักภักดีต่อพระสวามี เป็นพระมารดาที่ดีของลูกทั้งสอง แม้คราวที่พระเวสสันดรถูกพระเจ้าสญชัยเทรเทศออกจากเมือง เนื่องจากได้ให้ทานช้างปัจจัยนาเคนทร์แก่พราหมณ์เมือกลิงคราษฎร์ พระนางก็ยินดีที่จะถูกเนรเทศออกไปพร้อมพระสวามี ถึงแม้ว่า พระเจ้าสญชัยและพระนางผุสดีจะตรัสขอร้องให้พระนางมัทรีอยู่ในเมือง แต่พระนางไม่ทรงยินยอม และพร้อมที่จะร่วมทุกข์ร่วมสุขกับพระสวามี

นอกจากนี้พระนางมัทรียังมีส่วนในการทำให้พระเวสสันดรประสบความสำเร็จในการบำเพ็ญทานบารมี กล่าวคือ เป็นพระมารดาของพระชาลีและพระกัณหา ที่พระเวสสันดรให้ทานแก่พราหมณ์ชูชก และให้ทานพระนางมัทรีแก่อินทะพราหมณ์ หรือ พระอินทร์ที่จำแลงกายลงมาเพื่อขอพระนางมัทรี เนื่องจากพระอินทร์กังวลว่าจะมีคนมาขอพระนางมัทรีไปก่อน จึงจำแลงกายลงมาขอพระนาง มัทรีและถวายคืนแก่พระเวสสันดรตามเดิม นอกจากนี้พระนางมัทรียังเป็นผู้ที่มีความอดทนต่อความยากลำบาก ตลอดจนเป็นผู้ที่มีจิตใจเป็นกุศล แม้พระนางจะเจ็บปวดจากการบำเพ็ญทานบารมีของพระสวามี ในท้ายที่สุดพระนางก็ยินดีที่จะให้พระสวามีบรรลุถึงทานบารมีอันยิ่งใหญ่

ส่วนของการใช้คำเรียกชื่อของพระนางมัทรีนั้น กวีผู้แต่งเวสสันดรชาดกที่ปรากฏในชุมชนชายแดนทั้ง 6 ฉบับนั้น ผู้วิจัยได้พบตัวอย่างที่แสดงให้เห็นถึงการประกอบสร้างทางวัฒนธรรมโดยเฉพาะอย่างยิ่ง การเลือกใช้คำที่เป็นเอกลักษณ์ของกวีผู้แต่งที่มีการเลือกใช้คำให้เหมาะกับการออกเสียงในวัฒนธรรมลาว-ล้านช้าง ซึ่งผู้วิจัยขอยกตัวอย่างคำเรียกชื่อพระนางมัทรีที่ปรากฏในเวสสันดรชาดก ฉบับเลย ซึ่งมีนัยยะทางวัฒนธรรมดังตัวอย่างต่อไปนี้

“อิติ **มะทีสีชะแล้ม** สองฝ่ายแก้มแปกผิวคำ สองตาดำดีปอด แซมสอดอกไข
ตนนิสัยสะซ่อน เนื้อเกลี้ยงอ่อนผิวนวน ๆ”

(สานิตย์ โภคาพันธ์, 2561)

จากตัวอย่างข้างต้น เป็นคำเรียกชื่อพระนางมัทรี ซึ่งปรากฏในเวสสันดรชาดกฉบับเลย เห็นได้ว่ากวีผู้แต่งใช้คำเรียกชื่อพระนางมัทรีที่มีลักษณะความเป็นท้องถิ่น คือ การใช้สระเสียงสั้นประกอบคำคือ “เสียงอะ” ประกอบคำเป็น “มะที” ซึ่งอาจเป็นคำที่เหมาะกับการออกเสียงในภาษาลาว ผู้วิจัยพบว่า มีเวสสันดรชาดกหลายฉบับที่ใช้คำว่า “มะที” ในลักษณะเช่นนี้ย่อมทำให้เห็นวัฒนธรรมของลาวล้านช้างที่นิยมออกเสียงว่า “มะที” มากกว่า “มัทรี” ที่เป็นการออกเสียงแบบไทยสยาม เพื่อพิจารณาให้ดีแล้ว จะเห็นว่ากวีผู้แต่งมีแนวคิดอนุรักษ์นิยมคือ การใช้คำตามต้นฉบับแต่ก่อนซึ่งแสดงถึงวัฒนธรรมการใช้คำที่ออกเสียงภาษาลาว นอกจากนี้จะเห็นว่า กวีผู้แต่งไม่ใช่คำราชาศัพท์นำหน้าชื่อพระนางมัทรี ซึ่งในตัวอย่างนี้เห็นได้ชัดว่า กวีผู้แต่งใช้คำว่า “มะทีสีชะแล้ม” ซึ่งในลักษณะเช่นทำให้เห็นว่า กวีผู้แต่งพยายามที่จะทำให้เวสสันดรชาดกฉบับนี้ เป็นฉบับของชาวบ้านไม่ใช่ฉบับที่ใช้ในวัฒนธรรมหลวง ซึ่งในวิถีชาวบ้านในวัฒนธรรมลาว-ล้านช้างนั้น

นอกจากนี้ในเวสสันดรชาดก ฉบับอุบลราชธานี มีการใช้คำเรียกพระนางมัทรีที่น่าสนใจอย่างยิ่ง กล่าวคือ มีการใช้คำเรียกชื่อเหมือนกับวรรณกรรมนิทานในวัฒนธรรมลาวล้านช้าง โดยมักใช้กับการเรียกชื่อนางเอก ซึ่งมักปรากฏในเรื่องสังข์สินไชย ท้าวกาฬเกษ ท้าวลินทอง นางผมหอม เป็นต้น โดยคำเรียกชื่อนั้น มีดังตัวอย่างต่อไปนี้

“นางคานหล้ามืนทืน แถวเถื่อน
น้ำก็เลื่อนเลื่อนน้ำตาไห้ ฮุ่งหา”

(ปรีชา พิณทอง, 2525)

ตัวอย่างข้างต้น เป็นชื่อเรียกของพระนางมัทรีที่ปรากฏในเวสสันดรชาดก ฉบับอุบลราชธานี กวีผู้แต่งมีการใช้คำว่า “นางคานหล้า” ซึ่งคำดังกล่าวในวัจนนุกรมภาษาลาว ฉบับปรับปรุงใหม่ โดยมหาสีลา วีระวงส์ (2549) อธิบายความหมายของคำว่า “นางคานหล้า” ว่า หมายถึง

หญิงผู้เป็นที่รักหรือหญิงที่เป็นลูกคนสุดท้อง การใช้คำในลักษณะนี้ถือว่าเป็นขนบนิยมในการใช้คำเรียกชื่อตัวละครในวัฒนธรรมลาวล้านช้าง และไม่ปรากฏในวัฒนธรรมอื่น ถึงแม้ว่าวรรณกรรมล้านนาจะมีความใกล้ชิดกับวรรณกรรมในวัฒนธรรมลาวล้านช้างก็ตาม แต่ผู้วิจัยได้ทำการสำรวจแล้ว พบว่าคำว่า “นางคานหล้า” เป็นคำที่ใช้เฉพาะในวรรณกรรมลาวล้านช้างดังที่กล่าวมาแล้ว และเวสสันดรชาดก ฉบับอุบลราชธานีเป็นเพียงเวสสันดรชาดกฉบับเดียวที่นำคำว่า “นางคานหล้า” มาใช้เป็นคำเรียกชื่อพระนางมัทรี

ส่วนในเวสสันดรชาดก ฉบับไซยะบุลี มีคำเรียกชื่อพระนางมัทรีอย่างหลากหลายและถูกนำมาใช้ในหลายเหตุการณ์ในเนื้อเรื่อง การใช้คำเรียกชื่อพระนางมัทรี กวีผู้แต่งย่อมคำนึงถึงบริบทแวดล้อมด้วยและวัฒนธรรมการใช้คำเรียกชื่อ ดังเช่น บริบทในวัง บริบทในป่าหรือบริบทอื่น ๆ เพื่อความเหมาะสมกับเหตุการณ์ นอกจากนี้ยังใช้คำเรียกชื่อพระนางมัทรีให้เข้ากับระบบการออกเสียงของกลุ่มคนในชุมชนชายแดนไทย-ลาว อีกด้วย ดังที่ผู้วิจัยขอตัวอย่างต่อไปนี้

> “คันว่า **นางมัดที**สั่งแล้ว ก็จึ่งอุ้มลูกแก้วสองคน ไปอยู่ในรถเหล้ม
> ปะเสิด **นางแก้วเลิศมัดที** ชมสองสีทั้งคู่ เคียงอยู่เคียงผัว แลนา”
>
> (มนัส สุขสาย, 2561)

จากตัวอย่างข้างต้นนี้ เป็นชื่อของพระนางมัทรีที่ปรากฏในเนื้อเรื่องของเวสสันดรชาดก ฉบับไซยะบุลี ซึ่งรูปแบบของวรรณกรรมเล่มนี้เป็นหนังสือใบลานจารด้วยอักษรธรรมลาว ใช้ฮ่ายหรือร่ายในการประพันธ์ ชื่อของพระนางมัทรีในเวสสันดรชาดกฉบับนี้ จะเห็นว่า การใช้คำเรียกชื่อพระนางมัทรีในเวสสันดรชาดกฉบับไซยะบุลี มีการใช้คำว่า “นางมัดที” ซึ่งเป็นคำที่นิยมนำมาใช้เรียกชื่อพระนางมัทรีในเวสสันดรชาดกที่ปรากฏในชุมชนชายแดนไทย-ลาว โดยมีคำว่า “นางมะที” ปรากฏในเวสสันดรชาดก ฉบับเลย และคำว่า “นางมัดที” ปรากฏในเวสสันดรชาดกฉบับไซยะบุลี เมื่อพิจารณาแล้วจะเห็นว่า การออกเสียงในลักษณะนี้เหมาะกับระบบการออกเสียงของคนในชุมชนชายแดนไทย-ลาว ซึ่งส่วนใหญ่ใช้ภาษาลาว ในขณะหน่วยเสียงบางหน่วยเสียงไม่ได้เหมาะกับคนกลุ่มนี้ได้แก่ หน่วยเสียงควบกล้ำทั้งควบแท้และควบไม่แท้ ดังเช่นจะเห็นว่า ในเวสสันดรชาดกทั้ง 6 ฉบับที่ผู้วิจัยนำมาศึกษาในครั้งนี้ ไม่มีฉบับใดใช้คำว่า “นางมัทรี” หรือ “พระนางมัทรี” แม้แต่ฉบับเดียว ลักษณะเช่นนี้จึงเป็นการประกอบสร้างวัฒนธรรมทางภาษาที่มีเฉพาะถิ่นนั้นเอง

ดังนั้น จะเห็นได้ว่า การใช้คำเรียกชื่อพระนางมัทรีที่ผู้วิจัยยกตัวอย่างในข้างต้นนี้ทำให้เห็นถึงการประกอบสร้างวัฒนธรรมทางภาษา เห็นได้ว่า ในเวสสันดรชาดกที่ปรากฏในชุมชนชายแดนไทย-ลาวนั้นมีวัฒนธรรมในการเรียกชื่อพระนางมัทรีอยู่เพียง 2 ลักษณะเท่านั้น คือ คำว่า “นางมะที” และ “นางมัดที” โดยจะเห็นว่ากวีท้องถิ่นไม่นิยมคำเรียกชื่อพระนางมัทรีตามแบบสยามที่เป็นเสียงควบไม่แท้ หากแต่มีการประกอบสร้างวัฒนธรรมด้านการใช้คำเรียกชื่อที่เป็นลักษณะเฉพาะ

ซึ่งเหมาะกับออกเสียงของภาษาลาว นอกจากนี้กวีท้องถิ่นยังมีการใช้คำอื่นเรียกชื่อพระนางมัทรี ได้แก่ คำว่า “นางคานหล้า” ซึ่งเป็นคำที่นิยมใช้เรียกชื่อตัวละครนางเอกในวรรณกรรมลาวล้านช้าง

ผู้วิจัยตั้งข้อสังเกตว่า วัฒนธรรมการใช้คำพระนางมัทรีในเวสสันดรชาดที่ปรากฏในชุมชนชายแดนไทย-ลาวนั้น ส่วนมากจะใช้คำว่า “นางมัดที” หรือ “นางมะที” ไม่ค่อยใช้คำว่า “พระนางมัทรี” ในลักษณะเช่นนี้อาจเป็นเพราะกวีผู้แต่งเวสสันดรชาดกที่ปรากฏในชุมชนชายแดนไทย-ลาว พยายามทำให้พระนางมัทรีเป็นผู้หญิงในวัฒนธรรมลาวล้านช้าง ซึ่งไม่นิยมการใช้คำราชาศัพท์ ประเด็นนี้สีลา วีระวงส์ (2545) กล่าวว่า คำภาษาลาวส่วนมากไม่ค่อยมีคำราชาศัพท์ เนื่องจากในวัฒนธรรมลาวไม่นิยมทำให้คำศัพท์มีศักดิ์สูง และอีกอย่างหนึ่งไม่นิยมยืมคำภาษาเขมรมาใช้วรรณกรรมลาวส่วนใหญ่จึงมีแต่คำศัพท์ทั่วไป เช่น คำสรรพนาม คำกริยา คำนามก็มีแต่คำศัพท์ที่ใช้ในคนทั่วไป นอกจากนี้อาจเป็นเพราะว่าลาวได้เปลี่ยนระบอบการปกครองเป็นระบอบสังคมนิยม ซึ่งเชื่อว่าทุกคนมีความเท่าเทียมกันและมีการต่อต้านระบอบศักดินาอย่างชัดเจน การแต่งวรรณกรรมหรือการคัดลอกต้นฉบับในชั้นหลังจึงมีการปรับเปลี่ยนคำศัพท์ที่ใช้เรียกชื่อโดยไม่ให้มีคำราชาศัพท์เพื่อเข้ากับบริบททางสังคมลาว

3) การใช้คำเรียกชื่อชูชก

ชก เป็นตัวละครสำคัญตัวหนึ่งในเวสสันดรชาดก ตามประวัติมาถิ่นกำเนิดที่เมืองพาราณสีแต่บิดาและมารดาได้พาอพยพมาอาศัยอยู่ที่เมืองกาลิงคราษฎร์ มีนิสัยท่องเที่ยวขอทานไปในสถานที่ต่าง ๆ และด้วยนิสัยมัธยัสถ์ ประหยัดและอดออม เงินที่ขอทานมาได้จึงมีจำนวนมากมายจนไม่มีที่จะเก็บ ชูชกจึงนำไปฝากเพื่อนไว้ ครั้นเมื่อกลับไปทวงถามเอาเงินกลับคืน ปรากฏว่าเพื่อนเอามาใช้หมดแล้ว เลยยกลูกสาววัยแรกรุ่นชื่อ“อมิตดา” ให้แทนหนี้ทั้งหมด นางอมิตดาก็ได้ทำตามคำสั่งของบิดามารดาและได้ไปอยู่ที่บ้านทุฏวิฐฐะกับชูชก แม้ว่าชูชกจะมีหน้าตาอัปลักษณ์จนเป็นที่น่ารังเกียจก็ตาม นางอมิตดายังคงทำหน้าที่ภรรยาเป็นอย่างดี นางตักน้ำ ตำข้าว หุงอาหาร ดูแลบ้านเรือนไม่ขาดตกบกพร่อง มีความประพฤติดีงามเพียบพร้อม จนเป็นที่ชื่นชมสรรเสริญของพราหมณ์ทั้งหมู่บ้าน ในไม่ช้าบรรดาพราหมณ์ทั้งหลายได้มาติเตียนด่าว่าภรรยาของตนที่ไม่ได้ประพฤติตนเหมือนอย่างนางอมิตดา ทำให้ภรรยาพราหมณ์พวกนั้นอิจฉาริษยามาคอยด่าทอนางอมิตดาในช่วงเวลาไปตักน้ำอยู่ทุกวัน ซึ่งเหตุการณ์ดังกล่าวเป็นที่มาของการให้ชูชกเดินทางไปขอพระชาลีและพระกัณหาพระราชบุตรของพระเวสสันดรที่เขาคีรีวงกตมาเป็นทาสรับใช้ และในท้ายเรื่องชูชกละโมบต่ออาหารที่พระเจ้ากรุงสญชัยนำมาจัดเลี้ยงหลังจากไถ่ตัวสองกุมารกลับคืนจนท้องแตกตาย

ในทางพุทธศาสนา ชูชกเปรียบเสมือนผู้ร้ายหรือปฏิปักษ์ต่อพระเวสสันดร แต่ในทางกลับกันชูชกกลับเป็นผู้ที่คอยสนับสนุนให้พระเวสสันดรได้บรรลุทานบารมี ด้วยการไปขอบุตรทานมาเป็นทาสรับใช้ ดังนั้นมุมมองในเรื่องพฤติกรรมของชูชกย่อมมีอย่างหลากหลาย มีทั้งรหัสความสัมพันธ์เชิงขัดแย้งระหว่างศาสนาพุทธกับศาสนาพราหมณ์ ชูชกกลายเป็นผู้ด้อยกว่าพระ

โพธิสัตว์ในพุทธศาสนา และเป็นผู้ที่ถูกตราหน้าว่าเป็นผู้ร้าย แต่ในบริบทของสังคมไทยปัจจุบันชูชกได้มีการสร้างความหมายให้กลายเป็นเทพเจ้าแห่งโชคลาภ สุขภาพ และเมตตามหานิยม (ปฐม หงษ์สุวรรณ, 2558) ส่วนในเวสสันดรชาดกที่ปรากฏในชุมชนชายแดนไทย-ลาว มีการสร้างคำเรียกชื่อชูชกอย่างหลากหลายดังที่ผู้วิจัยจะกล่าวต่อไปนี้

เวสสันดรชาดก ฉบับเลย ปรากฏชื่อของพระเวสสันดรอย่างหลากหลาย ชื่อของชูชก แต่ละชื่อล้วนมีที่มาและมีความหมายอย่างหลากหลาย บางชื่อสื่อถึงความปฏิปักษ์ต่อพระเวสสันดรบางชื่อสื่อความหมายถึงความอัปลักษณ์น่ารังเกียจ บางชื่อสื่อความหมายถึงความโหดร้ายจิตใจชั่วช้า โดยผู้วิจัยขอยกตัวอย่างชื่อของชูชกบางชื่อที่แสดงให้เห็นความเป็นวัฒนธรรมของคนลุ่มน้ำโขงดังตัวอย่างต่อไปนี้

> “อันว่า เจ้าอะจุดตะรัสสี มีใกกูมา บอกมักคาทางเทด ให้แก่**เฒ่าผีเผด**ขีนใจ
> โดยนัยดั่งกล่าวมา พาโล **เฒ่าถ่อยฮ้ายโลพา** มันมีคำจินดาลื่นล้น”
>
> (สานิตย์ โภคาพันธ์, 2561)

> “เอาผู้เฒ่าตาเหลือกมาเฮ็ดผัว สังบ่เบิ่งตนตัวจักหน่อย **เฒ่าผีกองก่อย**เอา
> แต่ใจ ผัวมึงคนจังไรหินะชาติ”
>
> (สานิตย์ โภคาพันธ์, 2561)

จาก 2 ตัวอย่างข้างต้น เห็นได้ว่า คือชื่อของชูชกที่ปรากฏในเวสสันดรชาดก ฉบับเลย เห็นได้ว่า กวีผู้แต่งมีการใช้คำว่า “เฒ่า” ประกอบหน้าคำ ซึ่งเป็นคำที่ใช้ในภาษาลาวและไทยอีสานหมายถึง ผู้มีอายุมากหรือผู้ชราภาพ นอกจากนี้กวีผู้ประพันธ์ได้มีการใช้คำเรียกชื่อชูชกแบบอุปลักษณ์ที่ไม่มีคำบ่งชี้ เป็นการทำให้ชูชกเปรียบเสมือนภูตผีปีศาจ ดังเช่น “เฒ่าผีเผด” (เฒ่าผีเปรต) เป็นที่น่าสังเกตว่า กวีใช้คำว่า “ผีเผด” ซึ่งเป็นการออกเสียงแบบภาษาลาวและมีการใช้ความเปรียบให้ชูชกเป็นเหมือนกับเปรตที่ได้รับความทุกข์และโหยหิวอยู่ตลอดเวลา นอกจากนี้กวีผู้แต่งยังได้ใช้คำว่า “เฒ่าผีกองก่อย” ซึ่งเป็นผีที่อยู่ในวัฒนธรรมลาวโดยผีก่องกอยเป็นชื่อผีป่าพวกหนึ่ง มีชื่อเสียงอยู่ทางภาคอีสานและทางฝั่งประเทศลาว ที่มีชื่อเช่นนี้เพราะว่ามันร้อง”กองกอย” แต่บางแห่งว่า เรียกตามลักษณะของมัน คือ มันมีตีนเดียวไปไหนก็เขย่งเกงกอยไป บางตำนานก็ว่าผีกองกอยนั้น นอกจากมีเท้าข้างเดียวแล้ว ยังเท้าปุกอีกด้วย ตามนิทานภาษาลาวเรื่องผีกองกอย เขาว่าผีพวกนี้มีเท้ากลับ คนไทยทางภาคพายัพเรียก ผีกองกอยว่าผีตองเหลือง (จารุวรรณ ธรรมวัตร, 2558) เห็นได้ว่า กวีผู้แต่งนำคำว่าผีกองกอยมาใช้เรียกชื่อชูชก หรือเป็นการเปรียบให้เห็นว่าชูชกเปรียบเสมือนผีกองก่อยทั้งรูปร่างหน้าตาและการเดิน การใช้คำที่ทำให้ชูชกเปรียบเสมือนภูตผีปีศาจนี้ แสดงให้เห็นถึง การเป็นฝ่ายตรง

ข้ามกับพระเวสสันดรอย่างชัดเจนและถือเป็นการประกอบสร้างทางวัฒนธรรมเรื่องการใช้คำเรียกชื่อได้อย่างชัดเจน โดยมีการนำชื่อผีในวัฒนธรรมลาวมาเป็นคำเรียกชื่อชูชกอีกด้วย

นอกจากนี้ในเวสสันดรชาดก ฉบับนครพนม มีคำเรียกชื่อชูชกที่แสดงออกถึงบุคลิกของตัวละครอย่างหลากหลาย กวีผู้ประพันธ์ได้ใช้คำที่สื่อความหมายอย่างหลากหลายและส่วนมากเป็นคำเรียกชื่อในทางลบหรือทางที่ไม่ดี เพื่อให้เหมาะสมกับบทบาทของตัวละคร ลักษณะของชื่อชูชกในเวสสันดรชาดก ฉบับนครพนมที่เกี่ยวข้องในด้านวัฒนธรรมทางภาษามีดังตัวอย่างต่อไปนี้

อันยัง**ซุยซก**ผู้เข้าป่าใหญ่ในที่แห่งนั้น โส ชูชะโก อันว่าพรามณ์เฒ่า
วิปปะนัฐโฐ มันหลงหนทางเข้ามา หมาเลยไล่ขบขาหน่อง”

(สานิตย์ โภคาพันธ์, 2560)

จากตัวอย่างข้างต้น เป็นชื่อชูชกที่ปรากฏในเวสสันดรชาดก ฉบับหนองคาย เห็นได้ว่า กวีผู้แต่งได้ใช้คำเสียง “ซ” คือคำว่า “ซุยซก” โดยคำนี้ออกเสียงตามระบบเสียงของคนลาว โยจะเห็นว่าในภาษาลาวไม่มีอักษร “ช” มีเพียงอักษร “ซ” ดังนั้นกวีผู้แต่งจึงใช้คำที่เหมาะกับระบบการออกเสียงตามวัฒนธรรมของตนเองคือคำว่า “ซุยซก” ในลักษณะเช่นนี้ทำให้เห็นว่า กวีมีความสามารถดัดแปลงชื่อของชูชกให้ออกเสียงเป็นแบบภาษาลาวได้อย่างเหมาะสม เกิดอัตลักษณ์ทางวรรณกรรมซึ่งแต่ละท้องถิ่นอาจมีการใช้คำเรียกชื่อชูชกที่แตกต่างกันไป

ส่วนชื่อของชูชก ที่ปรากฏในเวสสันดรชาดก ฉบับอุบลราชธานีมีลักษณะคล้ายกับชื่อชูชกในเวสสันดรชาดกฉบับอื่น ๆ ที่ปรากฏในชุมชนชายแดนไทย-ลาว หากแต่บางคำก็มีความแตกต่างกันอยู่บ้าง ขึ้นอยู่กับกวีผู้แต่งจะเลือกใช้ให้เหมาะสมกับสถานะและบริบทของเหตุการณ์ในท้องเรื่องหรือตามบริบททางวัฒนธรรมของตน ซึ่งชื่อของชูชกที่ปรากฏในเวสสันดรชาดก ฉบับอุบลราชธานี มีดังตัวอย่างต่อไปนี้

“อวสานสิ้น**เชียงซุย** เดินเถื่อน
มหาวันอยู่หน้าซุยซิดั้น ดุ่งไป แท้แล้ว”

(ปรีชา พิณทอง, 2525)

จากตัวอย่างข้างต้นเป็นชื่อชูชกที่ปรากฏในเวสสันดรชาดก ฉบับอุบลราชธานี เห็นได้ว่า กวีผู้แต่งมีการนำนำมาเรียกชื่อชูชกอย่างหลากหลาย เป็นที่น่าสังเกตว่า ผู้ประพันธ์ไม่ค่อยเอ่ยชื่อชูชก ถ้ามีการเอ่ยชื่อก็จะใช้ หน่วยเสียง “ซ”เช่น “ซุยซก” ซึ่งอยู่ในระบบเสียงภาษาลาวแต่เดิม นอกจากนี้ยังมีการใช้คำที่ไม่ปรากฏในเวสสันดรชาดกฉบับอื่น ๆ เช่น คำว่า “เชียงซุย” ซึ่งคำว่า “เชียง” ในภาษาลาวและภาษาไทยอีสาน หมายถึง ชายผู้ผ่านการบวชเป็นสามเณรมาแล้ว เป็นคำที่ใช้

ประกอบหน้าชื่อของผู้ชายชาวลาวและชาวอีสาน เช่น เชียงศรี เชียงคำ เชียงหมาย เป็นต้น และประเด็นที่น่าสนใจคือ เวสสันดรชาดก ฉบับอุบลราชธานี เป็นเพียงเวสสันดรชาดก ฉบับเดียวที่มีการใช้คำเรียกชื่อชูชกเพียงพยางค์เดียว เช่น “ซุย” ซึ่งเปรียบเหมือนชื่อเล่นของชูชกนั้นเอง

ดังนั้น การใช้คำเรียกชื่อชูชกจึงแสดงให้เห็นว่า กวีผู้แต่งมีการประกอบสร้างวัฒนธรรมทางภาษาได้อย่างน่าสนใจ กล่าวคือมีการใช้หน่วยเสียง “ซ” ในการเรียกชื่อชูชก เช่น “ซุย ซก” หรือ “เชียงซุย” เป็นต้น นอกจากนี้ยังมีการนำชื่อผีในวัฒนธรรมลาวมาใช้เป็นคำประกอบชื่อ เช่น เฒ่าผีเผด ซึ่งคำว่าผีเผดหมายถึงเปรตที่เป็นสัมภเวสีรอคอยส่วนบุญที่ญาติพี่น้องจะอุทิศมาให้ ซึ่งในวัฒนธรรมลาวคำว่า “ผีเปรต” จะออกเสียงเป็น “ผีเผด” ตลอดจนมีการนำชื่อผีกองก่อยซึ่งเป็นผีชนิดหนึ่งในวัฒนธรรมลาวล้านช้างมาใช้เป็นคำเรียกชื่อชูชก ลักษณะเช่นนี้เห็นได้ว่า กวีผู้แต่งพยายามนำวัฒนธรรมของตนเองทั้งเรื่องหน่วยเสียงและทั้งเรื่องผีในวัฒนธรรมลาวล้านช้างสร้างสรรค์ให้ชูชกเป็นตัวละครของคนในชุมชนชายแดนไทย-ลาวอย่างแท้จริง

4.1.1.2 การใช้คำแสดงอารมณ์

ในด้านการใช้คำแสดงอารมณ์นั้น รื่นฤทัย สัจจพันธ์ (2558) อธิบายว่า หมายถึงการเลือกใช้คำให้เหมาะสมกับอารมณ์ความรู้สึก เช่น อารมณ์สุข อารมณ์เศร้าโศกเสียใจ อารมณ์ทุกข์ทรมาน อารมณ์หวาดวิตก หรืออารมณ์โกรธเคือง เป็นต้น ซึ่งในเวสสันดรชาดกที่ปรากฏในชุมชนชายแดนไทยลาว ผู้วิจัยพบว่า มีตัวอย่างคำแสดงอารมณ์ต่าง ๆ ดังนี้

1) การใช้คำเรียกแสดงความโศกเศร้า

อารมณ์โศกเศร้าของตัวละครที่ปรากฏในวรรณคดีส่วนใหญ่มักมีเหตุสำคัญมาจากความรักทั้งสิ้น (รื่นฤทัย สัจจพันธ์, 2558) การพลัดพรากจากสิ่งที่รักย่อมสร้างความ ทุกข์โศกที่รุนแรงและความสะเทือนใจอย่างที่สุดเสมอ การสรรค์เพื่อพรรณนาอารมณ์ทุกข์โศก ของตัวละครในเวสสันดรชาดกในชุมชนชายแดนไทย-ลาว กัณฑ์ทานกัณฑ์และกัณฑ์มัทรีนี้ก็เช่นกัน แม้ว่า ตามเนื้อเรื่องที่ปรากฏในมหาชาติจะไม่ได้เน้นย้ำถึงอารมณ์เศร้าโศกอันเกิดจากความรักของหนุ่มสาว เช่นในบทนิราศรักทั่วไป เนื่องจากตัวละครเอก คือ พระเวสสันดรดำรงสถานะเป็นพระโพธิสัตว์ ผู้ใฝ่ในพระโพธิญาณอันสูงสุด แต่ความรักของพ่อแม่ที่มีต่อบุตรก็เป็นรักที่ยิ่งใหญ่เช่นกัน เมื่อต้อง พลัดพรากจากบุตรที่รักยิ่งจึงก่อให้เกิดความเศร้าโศกแก่ผู้เป็นพ่อแม่อย่างใหญ่หลวง บทพรรณนา อารมณ์โศกเศร้าของพระนางผุสดีและพระนางมัทรีในเวสสันดรชาดกที่โดดเด่นและกระทบใจผู้อ่านและผู้ฟังมากที่สุด

จากการศึกษาลักษณะการคำแสดงอารมณ์โศกเศร้าของเวสสันดรชาดกในชุมชนชายแดนไทย-ลาว ผู้วิจัยพบว่าคำแสดงความเศร้าโศกมักปรากฏในตอนเหตุการณ์สำคัญของเรื่อง ได้แก่ เหตุการณ์ที่พระเวสสันดรถูกเนรเทศออกจากเมืองสีพีซึ่งอยู่ในกัณฑ์หิมพานต์ โดยเหตุการณ์สืบเนื่องมาจากพระเวสสันดรได้บริจาคช้างปัจจัยนาเคนทร์ให้พรามหณ์เมืองกลิงคราช จากนั้นชาวเมืองสีพีจึงได้มาทูลฟ้องพระเจ้าสญชัย ด้วยอำนาจเทพดลใจพระเจ้าสญชัย จึงได้ตัดสิน

เนรเทศพระเวสสันดรออกจากเมือง ต่อจากนั้นพระนางผุสสดี พระราชมารดาจึงมาของดเว้นการเนรเทศ แต่พระเจ้าสญชัยไม่ทรงยินยอม พระนางผุสดีจึงกลับมาที่ตำหนัก ในตอนนี้กวีผู้แต่งได้ใช้คำแสดงอารมณ์โศกเศร้า ดังความว่า

> “สัพพา สิวิกันยาโย เมื่อนั้น พะยาบุรมสีสนไชนะรินทา สุตะวา
> ได้ยินแล้ว ยังเสียงไห้แห่งนางแก้วผุดสะดีสีวอระมาตา ปะริเทวิงสุ ก็ฮ้องไห้ฮ่ำไฮไปมา
> ดังฟ้าผ่าลงกางอุระ นางก็ปริวิโยกโสกเส้านักหนา ด้วยบุดตะเวดสันตระราชา
> จักจากพาราและชาวเมือง เสียงไห้ในวังสนั่นเนือง ปานสายสะหวาดจะขาด
> ออกจากกัน.....”
>
> (มนัส สุขสาย, 2561)

เนื้อความข้างต้น เป็นเนื้อเรื่องในเหตุการณ์ตอนพระเวสสันดรถูกเนรเทศพระนางผุสดีได้เข้าไปขอร้องพระเจ้าสญชัยแต่ก็ไม่สำเร็จ พระนางจึงโศกเศร้าโศกา กวีผู้แต่งใช้คำว่า “ฮ้องไห้ฮ่ำไฮ” แสดงอารมณ์โศกเศร้าของพระนางผุสดี ซึ่งในวรรณกรรมลาวล้านช้างเมื่อถึงบทโศกมักจะใช้คำว่า “ฮ้องไห้ฮ่ำไฮ” ซึ่งออกเสียงเป็นภาษาลาว หมายความว่า โศกเศร้าร่ำไรรำพัน เมื่อผู้อ่านหรือผู้ฟังเทศน์ได้ฟังเนื้อความตอนนี้ จะเกิดจินตภาพและอารมณ์คล้อยตาม เกิดความสงสารพระนางผุสดีและพระเวสสันดร มีความเห็นอกเห็นใจและเห็นอุดมการณ์ความรักที่แม่มีต่อลูก

2) การใช้คำแสดงอารมณ์โกรธ

อารมณ์โกรธเป็นอารมณ์ที่อาจเกิดกับบุคคลผู้ใดก็ได้ นับว่าเป็นเรื่องปรกติ แต่อารมณ์โกรธที่เกิดกับพระโพธิสัตว์ผู้บำเพ็ญบารมีเพื่อมุ่งหลุดพ้นจากบ่วงแห่งกิเลสมารสู่ฝั่งพระนิพพานนั้น นับว่าพิเศษเป็นอย่างยิ่ง พิเศษตรงที่แสดงให้เห็นว่า พระโพธิสัตว์ต้องพบกับบททดสอบที่ยากเย็นอย่างไร และอารมณ์ของพระโพธิสัตว์เปลี่ยนจากโกรธเป็นไม่โกรธได้อย่างไร เมื่อบังเกิดความโกรธขึ้นแล้ว แตกต่างกับความโกรธของปุถุชนอย่างไร ความตอนพระเวสสันดร โกรธชูชกที่เฆี่ยนตีและฉุดกระชากสองกุมารต่อหน้านั้น กวีผู้แต่งพรรณนาได้อย่างดียิ่งและเกิดจินตภาพ

ในเวสสันดรชาดกที่ปรากฏในชุมชนชายแดนไทย-ลาว กวีผู้ประพันธ์มีการใช้คำแสดงอารมณ์โกรธอย่างชัดเจน โดยเฉพาะอย่างยิ่งในเวสสันดรชาดก ฉบับอุบลราชธานี ในตอนที่พระเวสสันดรทรงบริจาคทานช้างปัจจัยนาเคนทร์ให้แก่พราหมณ์เมืองกลิงคราช ในเหตุการณ์ตอนนั้นทำให้ชาวเมืองสีพีไม่พอใจ และเกิดความเคียดแค้นเป็นอย่างมาก ดังข้อความว่า

เมื่อนั้น พราหมณ์ตอบต้านไขบอก	ชาวพารา
อันว่านาเคนทร์พลายยอดธรรม	ทานให้
เมื่อนั้นชาวเมืองได้ยินคำ	พรามณ์กล่าว
ใจโกรธเข้มเคืองฮ้อน	เหื่อไหล

โทมะนังแค้นคึงแดง โดยเลือด
เพราะว่าเคียดให้เจ้าทานช้าง มิ่งเมือง
เขาก็พากันเข้าวังหลวง ฮ้องสนั่น
ทูลบอกเบื้องไขข้อ กล่าวคดี

(ปรีชา พิณทอง, 2525)

ข้อความข้างต้นนี้ เป็นเหตุการณ์ที่พระเวสสันดรบริจาคช้างปัจจัยนาเคนทร์ให้กับพราหมณ์เมืองกลิงคราช เมื่อชาวเมืองสีพีมองเห็นพราหมณ์ขี่ช้างปัจจัยนาเคนทร์ ก็ได้มีการไถ่ถามว่าได้ช้างเชือกนี้มาแต่แห่งใด พราหมณ์เมืองกลิงคราชตอบชาวเมืองสีพีว่าช้างเชือกนี้เป็นช้างคู่บารมีของพระเวสสันดร พระองค์ทรงบริจาคให้เมืองกลิงคราช เมื่อได้ฟังดังนั้น ชาวเมืองสีพีจึงเกิดความไม่พอใจพากันโกรธแค้นพระเวสสันดร ซึ่งกวีผู้ประพันธ์ได้ใช้คำแสดงอารมณ์ด้วยคำว่า “โทมะนังแค้นคึงแดง” โดยคำว่า “คึง” เป็นคำที่ใช้ในวัฒนธรรมลาว หมายถึง ร่างกาย เมื่อแปลความแล้ว มีความหมายว่าการโกรธแค้นที่สุดจนร่างกายมีสีแดงเพราะเลือดร้อน เป็นต้น

3) การใช้คำแสดงอารมณ์หวาดกลัว

อารมณ์หวาดกลัวเป็นอีกอารมณ์หนึ่งที่กวีผู้แต่งเวสสันดรชาดกในชุมชนชายแดนไทย-ลาว ได้ถ่ายทอดไว้เป็นอย่างดี และสร้างความสะเทือนใจอย่างยิ่งแก่ผู้อ่านผู้ฟัง โดยเฉพาะอารมณ์หวาดกลัวของสอง กุมารที่พยายามดิ้นรนหาหนทางหนีเพื่อหลบซ่อนตัวให้พ้นจากชูชกในเวสสันดรชาดก กัณฑ์กุมาร จะเห็น ได้ว่า เนื้อความตอนนี้กวีผู้ประพันธ์ สามารถเลือกสรรคำมาสื่อให้เห็นความตื่น ตระหนกและเสียขวัญอย่างที่สุด อารมณ์หวาดกลัวของพระกุมารทั้ง 2 หลังทราบว่าชูชกเดินทางมาขอทั้ง 2 พระองค์ไปเป็นทาสได้ชัดเจนและเหมาะสมกับอารมณ์ของสองกุมารซึ่งเป็นเพียงเด็ก น้อยได้อย่างดียิ่ง ดังปรากฏเวสสันดรชาดก ฉบับคำม่วน ดังเนื้อความต่อไปนี้

พรามะโน เมื่อนั้น บั้นซูซะกะพรามผู้ถ่อย เห็นอ่อนน้อย
ชาลี ทะรงโสมสีสะอาด ทัมมะชาดเชื้อกะสัดขัดติยะวงสา มันก็มีคำจินดาว่า
กุมานผู้นี้ฮูปโสมงามใช้ช้า ฮ้อยเทื่อแม่นลูกฟ้าพระยาเหวดสันดอน นามะกอน
ชื่อว่าท้าวชาลีบ่สงใส กูจักขอเอาไปเป็นข้อย แห่งนางน้อยนาดอะมิดตะดา มากู
จักสำแดงอานุพาบ มาบให้มันกัวด้วยดี แต่ปะถมหัวทีก่อนเทิ้น มันฮ่มเพิงดังนี้แล้ว
ลวดแกว่งกวัดลัดมือ ให้หลีกผีกหนีไปก็มีแล กุมาโร เมื่อนั้น บั้นท้าวพระชาลี
จิ่งหลีกผีกหนีหน้อยหนึ่ง แล้วเจ้าจิ่งดำริฮ่มเพิงว่า พรามผู้นี้ ตั้งมาหยาบช้า
ก้าคะนองคองสาโหด ตาของมันฮ่ายโหดคือผี เจ้าก็เห็นยังปุริสาโทดสิบแปด
ปะกาน ในเมื่อตนแห่งพราม ยามนั้นก็มีแล.....

(สานิตย์ โภคาพันธ์, 2560)

เนื้อความข้างต้น เป็นเหตุการณ์ตอนที่ชูชกเดินทางเข้ามาในเขตอาศรมของพระเวสสันดร เมื่อชูชกเห็นพระชาลี ก็คิดอุบายจะทำให้พระชาลีทรงเกรงกลัว ทันใดนั้นจึงเอามือกางออกเหมือนเป็นการกั้นหนทางไม่ให้พระชาลีเดินผ่านไป ด้วยหน้าตาและกิริยาท่าทางของชูชก โดยกวีผู้แต่งใช้คำว่า “ฮ่าย” ซึ่งเป็นคำในภาษาลาว จึงทำให้พระชาลีทรงเกรงกลัว ดังที่กวีใช้คำแสดงอารมณ์หวาดกลัวของพระชาลีว่า พราหมณ์ผู้นี้หยาบช้า หน้าตาเหมือนผีน่ากลัวยิ่งนัก จึงเดินทางหลีกออกไปไม่เข้าใกล้ชูชก

ดังนั้นการใช้คำแสดงอารมณ์ที่ปรากฏในเวสสันดรชาดกในชุมชนชายแดนไทย-ลาว กวีผู้แต่งได้มีการประกอบสร้างวัฒนธรรมทางภาษาในเรื่องการใช้คำได้อย่างน่าสนใจ ดังเช่น การใช้คำแสดงอารมณ์โศกเศร้า กวีผู้แต่งก็เลือกใช้คำที่เป็นคำภาษาลาวและเป็นคำที่ปรากฏในบทโศกของวรรณกรรมลาวล้านช้าง ได้แก่คำว่า ฮ้องไห้ฮ่ำไฮ ดังที่นักภาษาทราบกันดีว่า ภาษาลาวดั้งเดิมไม่มีหน่วยเสียง “ร” เหมือนในภาษาไทย หน่วยเสียงที่ใช้แทน “ร” คือ หน่วยเสียง “ฮ” ดั่งเช่น คำว่า เรือน ภาษาลาวจะออกเสียงว่า “เฮือน” คำว่า “ร้องไห้” ภาษาลาวจะออกเสียงเป็น “ฮ้องไห้” เป็นต้น นอกจากนี้ยังมีการใช้คำว่า “โทมะนังแค้นคึงแดง” เพื่อแสดงอารมณ์โกรธ ซึ่งคำที่ประกอบอยู่กับคำว่าโทมะนังแค้น คือคำว่า “คึง” เป็นคำขยายคำว่าโทมะนังแค้นให้เห็นภาพชัดเจนยิ่งขึ้น โดยคำว่าคึง เป็นคำในภาษาลาว หมายถึง ร่างกายดังที่ผู้วิจัยได้กล่าวมาแล้ว รวมถึง คำแสดงอารมณ์หวาดกลัว ได้แก่คำว่า “ผึกหนี” ซึ่งเป็นคำในภาษาลาว ส่วนในภาษาไทยใช้คำว่า หลีกหนี ฉะนั้นจะเห็นได้ว่า กวีผู้แต่งมีการประกอบสร้างวัฒนธรรมทางภาษาโดยเฉพาะอย่างยิ่งเรื่องการใช้คำที่มีลักษณะที่เป็นวัฒนธรรมลาว ซึ่งเป็นวัฒนธรรมร่วมของคนในชุมชนชายแดนไทย-ลาวได้อย่างชัดเจน

กล่าวโดยสรุป ประเด็นเรื่องเวสสันดรชาดกกับการประกอบสร้างวัฒนธรรมทางภาษา โดยเฉพาะการใช้ภาษา พบว่า ในเวสสันดรชาดกที่ปรากฏในชุมชนชายแดนไทย-ลาว มีการใช้คำเรียกชื่อตัวละครอย่างหลากหลายและแสดงให้เห็นถึงความเป็นวัฒนธรรมลาวล้านช้าง ได้แก่ การใช้คำว่า มหาสัตว์ บาคานท้าว ภูธรไท้ ซึ่งเป็นคำที่นิยมใช้ในชาดกพื้นบ้าน นอกจากนี้กวียังมีการนำชื่อของวีรบุรุษทางวัฒนธรรมมาผนวกกับชื่อพระเวสสันดร ทำให้เห็นถึงความคิดสร้างสรรค์ในการประกอบสร้างวัฒนธรรมด้านภาษา โดยมีการนำชื่อวีรบุรุษทางวัฒนธรรมที่ตนเองนิยมชมชอบ เช่น ท้าวฮุ่งท้าวเจือง หรือ พระเจ้าไชยเชษฐาธิราชที่ 1 มารวมให้เป็นคน ๆ เดียวกัน ส่วนการใช้คำเรียกชื่อพระนางมัทรีมีการใช้ คำว่า “นางมะที” และ “นางมัดที” โดยจะเห็นว่ากวีท้องถิ่นไม่นิยมคำเรียกชื่อพระนางมัทรีตามแบบสยามที่เป็นเสียงควบไม่แท้ หากแต่มีการประกอบสร้างวัฒนธรรมด้านการใช้คำเรียกชื่อที่เป็นลักษณะเฉพาะ ซึ่งเหมาะกับออกเสียงของภาษาลาว นอกจากนี้กวีท้องถิ่นยังมีการใช้คำอื่นเรียกชื่อพระนางมัทรี ได้แก่ คำว่า “นางคานหล้า” ซึ่งเป็นคำที่นิยมใช้เรียกชื่อตัวละครนางเอกในวรรณกรรมลาวล้านช้าง นอกจากนี้การใช้คำเรียกชื่อชูชกจึงแสดงให้เห็นว่า กวีผู้แต่งมีการประกอบสร้างวัฒนธรรมทางภาษาได้อย่างน่าสนใจ กล่าวคือมีการใช้หน่วยเสียง “ช” ในการเรียกชื่อชูชก เช่น

“ซุยซก” หรือ “เชียงซุย” เป็นต้น มีการนำชื่อผีในวัฒนธรรมลาวมาใช้เป็นคำประกอบชื่อเช่น เฒ่าผีเผด เฒ่ากองก่อยซึ่งเป็นผีชนิดหนึ่งในวัฒนธรรมลาวล้านช้างมาใช้เป็นคำเรียกชื่อชูชกอีกด้วย รวมถึงการใช้คำแสดงอารมณ์ที่กวีผู้แต่งก็เลือกใช้คำที่เป็นคำภาษาลาวและเป็นคำที่ปรากฏในบทโศกของวรรณกรรมลาวล้านช้าง ได้แก่คำว่า ฮ้องไห้ฮ่ำไฮ ฉะนั้นจะเห็นได้ว่า กวีผู้แต่งมีการประกอบสร้างวัฒนธรรมทางภาษาโดยเฉพาะอย่างยิ่งเรื่องการใช้คำที่มีลักษณะที่เป็นวัฒนธรรมลาว ซึ่งเป็นวัฒนธรรมร่วมของคนในชุมชนชายแดนไทย-ลาวได้อย่างชัดเจน

4.1.2 การใช้โวหาร

การใช้โวหาร คือ ศิลปะในการประพันธ์อย่างหนึ่งที่นักประพันธ์นิยมนำมาใช้ในงานเขียน พจนานุกรม ฉบับราชบัณฑิตยสถาน พุทธศักราช (2556) ได้ให้ความหมายโวหารไว้ว่า โวหาร คือชั้นเชิงหรือสำนวนแต่งหนังสือหรือพูด เช่น โวหารดี ถ้อยคำที่เล่นเป็นสำบัดสำนวน เช่น อย่ามาตีโวหาร เขชอบเล่นโวหาร หรือ กุสุมา รักษมณี (2554) อธิบายความหมายของโวหารไว้ว่า โวหาร คือ ถ้อยคำที่ใช้ในการสื่อสารที่เรียบเรียงเป็นอย่างดี มีวิธีการ มีชั้นเชิงและมีศิลปะ เพื่อสื่อให้ผู้รับสารรับสารได้อย่างเข้าใจแจ่มแจ้ง ชัดเจนและลึกซึ้ง รับสารได้ตามวัตถุประสงค์ของผู้รับสาร

ทางด้านวิภา กงกะนันท์ (2525) กล่าวถึง โวหารว่า โวหารเป็นศิลปะในการใช้ภาษาอย่างหนึ่ง กล่าวคือ เป็นวิธีการพูดหรือวิธีการเขียนที่ผู้พุดหรือผ้เขียนตั้งวัตถุประสงค์สำคัญเพื่อจะขยายความให้ชัดเจนขึ้นหรือเพื่อสื่ออารมณ์ ความรู้สึก จินตนาการหรือความรู้ให้กว้างขวางลึกซึ้งมากขึ้นหรือน้อยลงตามตามภูมิปัญญาของผู้อ่านหรือผู้ฟัง การใช้โวหารช่วยให้เกิดจินตภาพได้อย่างชัดเจนหรือคลุมเครือ หรือกว้างขวางลึกซึ้งกว่าการใช้ภาษาอย่างตรงไปตรงมา

เมื่อรวมความแล้ว การใช้โวหาร จึงหมายถึง ศิลปะการประพันธ์หรือการพูดเป็นวิธีการหรือชั้นเชิงทางการประพันธ์ของนักเขียนที่ใช้สื่อสารกับผู้อ่านหรือผู้ฟัง ทำให้เกิดความเข้าใจระหว่างผู้อ่านกับผู้ประพันธ์ หรือผู้ฟังกับผู้พูด โวหารช่วยให้ผู้อ่านรู้สึกคล้อยตาม เกิดจินตภาพและได้รับความเพลิดเพลินจากการอ่านและการฟัง

4.1.2.1 บรรยายโวหาร

บรรยายโวหารนั้นวิภา กงกะนันท์ (2525) ให้ความหมายว่า คือ โวหารที่ใช้เล่าเรื่อง หรืออธิบายเรื่องราวต่าง ๆ ตามลำดับเหตุการณ์ การเขียนบรรยายโวหาร จะมุ่งความชัดเจนเขียน ตรงไปตรงมา รวบรัด กล่าวถึงแต่สาระสำคัญไม่จำเป็นต้องมีพลความ หรือความปลีกย่อยเสริมในการเขียนทั่ว ๆ ไปมักใช้บรรยายโวหาร เพราะเหมาะในการติดต่อสื่อสารเนื่องจากสำนวนประเภทนี้มุ่งสาระเขียนอย่างสั้น ๆ ได้ความชัดเจนงานเขียนที่ควรใช้บรรยายโวหาร ได้แก่ การเขียนอธิบายประเภทต่าง ๆ เช่น เขียนรายงานวิทยานิพนธ์ ตำรา บทความ การเขียนเพื่อเล่าเรื่อง เช่น บันทึกจดหมายเหตุ การเขียนเพื่อแสดงความคิดเห็นประเภทบทความเชิงวิจารณ์ ข่าว เป็นต้น

ในกัณฑ์จุลพน เหตุการณ์ที่ชูชกเดินทางเข้าไปในด่านป่า ที่พรานเจตบุตรเป็นคนรักษาหน้าด่าน ตามคำสั่งของพระเจ้าเจตราช เมื่อชูชกเข้ามาถึงเขตป่าก็ได้พบกับสุนัขของพรานเจตบุตร บางตัวก็คาบถุงย่าม บางตัวก็กัดขา จนนายพรานเจตบุตรมาเห็นเข้า จึงเล็งหน้าไม้ใส่ชูชก เมื่อชูชกเห็นถึงอันตรายก็เลยใช้กลอุบายว่าเป็นทูตมาจากเมืองสีพี มาอัญเชิญพระเวสสันดรกลับบ้านเมือง เมื่อได้ฟังดังนั้นพรานเจตบุตรก็หลงเชื่อ และได้ทำการต้อนรับชูชกในฐานะทูตมาอัญเชิญพระเวสสันดรกลับเมืองเป็นอย่างดี เมื่อพักผ่อนมีกำลังดีแล้ว ชูชกก็ได้ลาพรานเจตบุตรเพื่อมุ่งหน้าสู่อาศรมของพระเวสสันดรต่อไป ในเหตุการณ์ตอนนี้กวีผู้แต่งมาการใช้บรรยายโวหารต้นไม้ต่าง ๆ ดังความว่า

“ดูราท่านพราหมณ์ ยังมีอีกนอกนั้น รุกขา อันว่าไม้ มีหลายอย่าง ฮิมสระพัง กะทัมพา มีไม้ฮังและไม้ทม ปาฏิโย ไม้แคฝอยในฮ่ม อันไม้ทมเกิดฮิมทางมีทั้งไม้ยางและไม้บาก ไม้หาบ่ยากแม่นไม้ทุ่ม เกิดเป็นพุ่มแม่นไม้แก ไม้แคไม้ป่าแป้ง เถิงยามแล้งมันหล่นใบ ไม้ไฮและไม้กอก ทั้งไม้พอกและไม้สะแบง ไม้แดงและไม้คู่เกิดเป็นคู่ฮวยฮาย ไม้ยางพาย ปลายกิ่วค้อม ไม้ขามป้อมและไม้ส้มมอ สะระนิดคัญทีไม้กระสอจานเจือเกี่ยวกิ่ง เกิดอยู่ข้างตะลิ่งสวยงาม ตามสีแดงบ่หล่าเศร้า เกี่ยวมาตั้งแต่เค้าจนเกิงปลาย ปัชชะลันเตวะ เปรียบดั่งไฟลามลายเดียระดาษ พะกุลา คือคั่งเครือเกี่ยวพาดเป็นซุม โสภัญชะนา ไม้อีฮุมและไม้เกต ไม้กะเสดไม้ทองหลาง อัชชุกัณณา ไม้จำปา และไม้ค้อ อัชชุนา ไม้ลิงง้อ ไม้งัวชัง มหานามัง ไม้ตูมตั้งและไม้ต้อง อยู่ในป่องทางสิไป ปะนะสา ไม้ฮังและไม้เกิดอยู่ที่ฮิมผา ปังกุรา ไม้ก้านเหลืองและไม้ข่อย ไม้กล้วยน้อยเกิดเลียนกัน เกิดเป็นกันแถวถี่ กุสุมพา ไม้หมากหมี่เกิดเต็มดง ปิยัง ไม้ชายผงและกล้วยเทศ ตัคคะรา ไม้วิเศษสลักดัน กฤษณาไม้สำคัญ หอมยิ่ง มีทั้งโกฏสอสิ่งฮังขาว ไม้ซุมแซงยาวหอมยิ่ง พะเตรูหา ไม้ยางติ้งและ ตั้งเสี่ยน มะธุคันธิยา สาขาไม้เลี่ยนใบใหญ่ โยธิกา อัจฉิกา ไม้หมากไฟและ ไม้คู่เกิดเป็นหมู่เลียนกัน อัศจรรย์มีผลมากผลลา มีดอกและหมากตั้งแต่เค้าฮอศ ปลาย เต รุกขา อันว่าไม้ ทั้งหลายฝูงนั้น อะกุฏิ มีลำชื่อปคดมีง่างามจัดปัดเสมอก้า ตั้งว่าออกเป็นกันงามสะพาดอยู่ใกล้ฝั่งสะอาดมุจจะลินท์ ดุจพระอินทร์ลงมาแต่ง.....”

(สานิตย์ โภคาพันธ์, 2561)

เนื้อความข้างต้น เป็นการบรรยายโวหารในตอนที่ชูชก เดินทางเข้าเขตป่าไม้เห็นได้ว่า กวีผู้แต่งได้บรรยายถึงต้นไม้ประจำถิ่นเป็นจำนวนมาก ประเด็นนี้ เป็นการประกอบสร้างวัฒนธรรมทางภาษา คือ การนำภาษาท้องถิ่นมาใช้ ดังเช่น ชื่อต้นไม้ต่าง ๆ ซึ่งเป็นต้นไม้ประจำถิ่น ยกตัวอย่างเช่นต้นไม้ประจำถิ่นของลาวและภาคอีสานของประเทศไทย ได้แก่ ไม้ลิงง้อ ไม้ต้อง ไม้งัวชัง ไม้หมากมี้ ไม้ซุมแซง ไม้กล้วยน้อย ไม้ก้านเหลือง ไม้ชายผง ไม้ตูมตั้ง เป็นต้น โดยจะเห็นได้ว่าวัฒนธรรมการใช้บรรยายโวหารของกวีผู้แต่ง มักบรรยายถึงธรรมชาติที่อุดมสมบูรณ์ มีต้นไม้นานา

ชนิดที่อยู่ในวัฒนธรรมลาวล้านช้าง ในลักษณะเช่นนี้จึงเห็นได้ว่ากวีผู้แต่งมีการประกอบสร้างวัฒนธรรมทางภาษา โดยการนำชื่อต้นไม้ที่อยู่ในท้องถิ่นของตนเองมาบรรจุไว้ในเวสสันดรชาดกฉบับนี้

4.1.2.2 พรรณนาโวหาร

ในส่วนของพรรณนาโวหาร วิภา กงกะนันท์ (2525) ได้ให้ความหมายว่า คือ โวหารที่ใช้เพื่อจุดมุ่งหมายในการเขียนต่างจากบรรยายโวหาร คือมุ่งให้ความแจ่มแจ้ง ละเอียดลออ เพื่อให้ผู้อ่านเกิดอารมณ์ซาบซึ้งเพลิดเพลินไปกับข้อความนั้นการเขียนพรรณาโวหารจึงยาวกว่าบรรยายโวหารมาก แต่มิใช่การเขียนอย่างเยิ่นเย้อ เพราะพรรณนาโวหารต้องมุ่งให้ภาพ และอารมณ์ ดังนั้น จึงมักใช้การเล่นคำ เล่นเสียง ใช้ภาพพจน์ แม้เนื้อความที่เขียนจะน้อยแต่เต็มด้วยสำนวนโวหารที่ไพเราะอ่านได้รสชาติ

นอกจากนี้ในกัณฑ์มหาพน ของเวสสันดรชาดก ฉบับเลย ตอนที่พระเวสสันดรเดินทางเข้าไปใกล้เขตเขาคีรีวงกตก็ได้พบกับดอกไม้นานาพันธ์ ในตอนนี้กวีผู้ประพันธ์ได้พรรณนาถึงดอกไม้แต่ละชนิดได้อย่างน่าสนใจและลึกซึ้ง ดังข้อความต่อไปนี้

พรหมเม ดูราท่านพรหมณ์ เต รุกขา อันว่าป่าไม้ทั้งหลายต่าง ๆ เอลัมพะรุกขะ สัญฉันนา เดียระดาษหลายอย่างเป็นเครือเขา เกี่ยวกอดเอาเป็นสนสอค คันโธ มีกลิ่นหอมฮอดเมืองอินทร์ ธาริยะมานายัง ยังคนทั้งหลายผู้ประดับตกแต่ง สัตตาหัง ยังว่ายังหอมแบ่งได้เจ็ดวันก็มี สิบสี่วันก็มี นะวิชชะติ กลิ่นหอมดี หายคือดอกไม้อื่น ซ้ำเล่าตื่นหอมไปไกล ไพรพนอมหิมะเวศน์ หอมไปทั่วประเทศฮิมสระพังนั้นแล อันหนึ่งวาลุก มีเม็ดทรายอันขาวงามบริสุทธิ์ ดุจดั่งแผ่นดินอันเฮียงฮาบ เหมือนดั่งฝั่งน้ำอาบ มุจจะลินท์ ตั้งวะนัง อันว่าป่าฝูงนั้น สัญฉันนัง เต็มไปด้วยดอกซองแมวอันหอมอ่อน หอมดอกซ้อนอันขาวงาม ตามด้วยดอกเอ็งชันมีสามอย่าง คือว่า เอ็งชันขาวและเขียวอันหอมยิ่ง สีเหลืองสิ่งอันหอมดี มีวรรณะสีอันองอาจ เหมือนดั่งช่างผู้ฉลาคตกแต่งดีตังวะนัง อันว่าป่าฝูง นั้น สัมปัตตัง ชะนังยังคนผู้เทียวทางไปฮอด สัมโมทเตวะ เช็ดให้ชมชื่นสอด" นดี ปุปผะสาเขหะ มีทั้งดอกและก้านกิ่งกลิ่นทุกสิ่งหอมดี

(สานิตย์ โภคาพันธ์, 2560)

ข้อความข้างต้น เป็นการพรรณนาดอกไม้นานาชนิดของกวีผู้แต่งเวสสันดรชาดกฉบับเลย จะเห็นได้ว่า กวีได้พรรณนาดอกไม้ที่อยู่ในท้องถิ่นภาคอีสานและประเทศลาว ดอกไม้นานาชนิดที่กวีผู้แต่งได้พรรณนาไว้ ล้วนแล้วแต่เป็นดอกไม้ในวัฒนธรรมลาวล้านช้าง แสดงให้เห็นถึงการพรรณนาโวหารโดยยึดโยงกับภาษาท้องถิ่นอีสาน ดังเช่น ดอกเอ็งชัน ดอกซองแมว ดอกซ้อน ซึ่งปรากฏอยู่ในท้องถิ่นอีสานและประเทศลาว กวีผู้แต่งได้พรรณนาถึงลักษณะของดอกไม้ชนิดต่าง ๆ อย่างยอดเยี่ยมและลึกซึ้ง ทำให้ผู้อ่านและผู้ฟังเทศน์มหาชาติเกิดอารมณ์คล้อยตาม

4.1.2.3 เทศนาโวหาร

ในด้านเทศนาโวหารนั้น วิภา กงกะนันท์ (2525) ได้ให้ความหมายว่า คือ โวหารที่มีจุดหมายแสดงความแจ่มแจ้งเพื่อให้ผู้อ่านคล้อยตามหรืออาจกล่าวได้ว่ามุ่งชักจูงให้ผู้อ่าน คิดเห็นหรือคล้อยตามความคิดเห็นของผู้เขียนเทศนาโวหาร จึงยากกว่าโวหารที่กล่าวมาแล้วทั้ง 2 โวหาร เพราะต้องใช้กลวิธีในการชักจูงใจ ซึ่งในเวสสันดรชาดก ฉบับนครพนม ได้กล่าวถึงเทศนาโวหาร ในกัณฑ์กุมมารบั้นปลาย เหตุการณ์ที่พระเวสสันดรทรงตรัสกับพระกัณหาพระชาลีในทำนองของการเทศนา ดังข้อความว่า

“เอหิ ตาตะ ปิยะ ปารมี หะทะยัง เม ภิสัญเจถะ กะโรละ วะจะนัง มะมะ โหถะ อะจะลา ภะวะสาคะรา ชาติปารัง ตะริสสามิ สันตา เวะกังดูราเจ้าชาลีทั้งบุตรีกัณหาชินานาถ ลูกแก้วอาจหน่อกษัตราของพ่อ เชื้อชาติหน่อพุทธางกูร มาทำบุญให้ได้เป็นพระ หะทะยัง เม ภิสัญเจถะ เจ้าจงมาโสรจสรงองค์พระภายใน หัวใจของพ่อที่ลำบาก พราหมณ์มันหากข่มเหงมันเต็งใส่ความมุสาวาท พ่อนี้ทุกข์ขนาดในพระทัย กะโรถะ วะจะนัง มะมะ ขอให้มาเร็วไวตามคำพ่อ อันที่ตั้งใจต่อโพธิญาณว่าย สงสารสุทธะยิ่ง ด้วยสำเภาแก้วกิ่งกายะนคร กลายสมุทรสาครเดียรดาษ คือชาติ พยาธิ มรณะ อันจะนำให้เป็นพระเถิงฝั่งนีระพาน พ้นจากโอฆะกันดาร พ้นจากวัฏฏะสงสาร เถิงเมืองนี้ระพานฝ่ายหุ้นก็พ่อท่อน”

(สานิตย์ โภคาพันธ์, 2561)

ตัวอย่างข้างต้น เป็นการเทศนาโวหารในตอนที่พระเวสสันดรทรงตรัสกับพระชาลี ถึงเหตุผลในการบริจาคสองกุมารให้แก่ชูชก พระเวสสันดรได้ยกธรรมะเรื่องหารหลุดพ้นเข้าสู่ความเป็นโพธิญาณ คือ การหลุดพ้นจากการเวียนว่ายตายเกิด และนำพาสรรพสัตว์ข้ามพ้นวัฏสงสาร ซึ่งเป็นปณิธานอันแรงกล้าของพระองค์ การให้ทานสองกุมารในครั้งนี้ก็เหมือนเป็นการช่วยให้พระเวสสันดรได้สร้างบารมี เป็นการทำเพื่อผู้อื่นซึ่งจะส่งผลในอนาคตข้างหน้า กวีผู้แต่งใช้คำที่เป็นศัพท์ในภาษาลาวล้านช้าง เช่น คำว่า “มันข่มเหงเต็งใส่” โดยคำว่า “เต็ง” หมายถึง “การทับ” หรือคำว่า “เถิง” ซึ่งในภาษาไทยใช้คำว่า “ถึง” ในลักษณะเช่นนี้จะเห็นว่ากวีมีความรู้เรื่องความหมายของคำศัพท์เป็นอย่างดี

4.1.2.4 สาธกโวหาร

ในส่วนสาธกโวหารนั้น รื่นฤทัย สัจจพันธ์ (2558) ได้ให้ความหมายว่า คือ โวหารที่มุ่งให้ความชัดเจน โดยการยกตัวอย่างเพื่ออธิบายให้แจ่มแจ้งหรือสนับสนุนความคิดเห็นที่เสนอให้หนักแน่น น่าเชื่อถือ สาธกโวหารเป็นโวหารเสริม บรรยายโวหาร พรรณนาโวหาร และเทศนาโวหาร เช่นการเลือกยกตัวอย่างมีหลักที่ควรเลือกให้เข้ากับเนื้อความ อาจยกตัวอย่างสั้น ๆ ในบรรยายโวหาร หรืออาจยกตัวอย่างที่มีรายละเอียดประกอบในพรรณนาโวหาร และเทศนาโวหาร เป็นต้น ในการเขียนข้อเขียนต่าง ๆ นิสิตควรรู้จักเลือกใช้โวหารให้เหมาะกับจุดมุ่งหมายในการเขียนและเนื้อหาใน

บางโอกาส อาจต้องใช้โวหารหลายชนิดในงานเขียนชิ้นหนึ่งก็ได้ หลักสำคัญอยู่ที่ว่าต้องเลือกใช้ให้เหมาะสมกับโอกาส จุดมุ่งหมายและเขียนได้อย่างถูกต้อง ตามลักษณะโวหาร นั้น ๆ

ในเวสสันดรชาดกที่ปรากฏในชุมชนชายแดนไทย-ลาว มีเพียงเวสสันดรชาดกฉบับเลยที่มีการใช้สาธกโวหาร คือการนำเรื่องราวในวรรณกรรมอื่น ๆ มาเป็นข้อคิดสอนใจให้กับตนเองและคนอื่น ดังเช่นในกัณฑ์มัทที ในเหตุการณ์ที่ราชสีห์และเสือมาขวางทางพระนางไม่ให้กลับถึงอาศรมของพระเวสสันดรได้ทันเวลาที่พระเวสสันดรทรงบริจาคสองกุมารให้แก่ชูชก ในตอนนี้เองกวีผู้ประพันธ์ได้ใช้สาธกโวหารกล่าวถึงนางสีดาและพระรามดังข้อความว่า

“ภาตะโรโหถะ ขอจงเป็นพี่ชายแห่งข้าบาท ผู้เชื้อชาติเสมอกัน ข้านี้เป็นเมียพระจอมทันแก่นเหง้า ทุกค่ำเช้ามีแต่ขวยขวาย บ่ได้อยู่เดียวดายประมาท เลี้ยงขัตติยะราชสามพระองค์รามัง สีตา วะ นุพะตา เหมือนดั่งนางสีดาอนงนาฏ ปฏิบัติอยู่อาสน์ของพระเจ้ารามนั้นแล ปัสสะถะ เจ้าจงเมือเบิ่งลูกอยู่สถาน จงนำอาหารเมียส่งเมียเจ้าเทอญ ผู้ข้านี้ก็จักเมือหลิ่งหล่ำบุตตาทั้งพระยาเป็นพ่อสองน้อยหน่อคอยทาง อิทัง มูละผะลัง อันว่าหัวมันและลูกไม้ ข้าจักนำไปให้พระรัสสี กับทังท้าวชาลีลูกพ่อ.....”

(สานิตย์ โภคาพันธ์, 2560)

ข้อความข้างต้นนี้ เป็นเหตุการณ์ตอนที่พระนางมัทรีกำลังกลับจากป่า บังเอิญมาราชสีห์และเสือมาขวางทางพระนางเอาไว้ ซึ่งราชสีห์และเสือก็คือเทวดาจำแลงกายลงมาเพื่อขวางทางไม่ให้พระนางมัทรีกลับไปทันเหตุการณ์ที่พระเวสสันดรกำลังบริจาคสองกุมารให้แก่ชูชก กวีผู้ประพันธ์ได้ใช้สาธกโวหารเป็นคำพูดของพระนางมัทรีว่า ขอจงพี่ชาย ในที่นี้หมายถึงราชสีห์และเสือที่มีวรรณะเท่าเทียมกัน นางขอทางเพื่อกลับไปอาศรมเพื่อปรนนิบัติพระสวามีและเลี้ยงดูสองกุมาร ชีวิตของพระนางเหมือนดั่งนางสีดาที่ต้องซื่อสัตย์และต้องดูแลพระราม เมื่อพระเวสสันดรทรงบริจาคทานสำเร็จแล้ว ราชสีห์และเสือก็ไม่ขวางทางปล่อยให้พระนางกลับมาสู่อาศรมโดยปลอดภัย โดยในตัวอย่างนี้มีลักษณะของการประกอบสร้างทางวัฒนธรรมทางภาษาที่น่าสนใจนั้นคือ การใช้คำภาษาลาวในการประกอบสาธกโวหารได้แก่ คำว่า “หลิงหล่ำ”

ซึ่งคำนี้เป็นคำศัพท์ในวัฒนธรรมลาวล้านช้าง หมายถึง การมองดู มักปรากฏในวรรณกรรมลาวล้านช้าง

กล่าวโดยสรุป ในด้านการใช้โวหารที่ปรากฏในเวสสันดรชาดกทั้ง 6 ฉบับ พบว่า กวีท้องถิ่นได้ใช้โวหารทั้ง 4 แบบ ดังเช่น บรรยายโวหาร โดยกวีได้ใช้บรรยายภาพเมืองสีพี และบรรยายต้นไม้ต่าง ๆ ในกัณฑ์จุลพน พรรณนาโวหาร พระราชวังเมืองสีพี และพรรณนากวีได้พรรณนาถึงพระราชวังเมืองสีพี ปรากฏในกัณฑ์ทศพร และพรรณนาดอกไม้แต่ละชนิด ส่วนเทศนาโวหาร กวีได้

อธิบายถึงธรรมะเรื่องหารหลุดพ้นเข้าสู่ความเป็นโพธิญาณและการช่วยให้สรรพสัตว์ได้หลุดพ้นจากวัฏสงสาร รวมถึง สาธกโวหาร ที่กวีสาธกถึงพระรามและนางสีดา เป็นต้น

4.1.3 การใช้ภาพพจน์

ภาพพจน์ หมายถึง คำ หรือ กลุ่มคำ ที่สร้างขึ้นจากกลวิธีในการใช้คำ เพื่อให้ปรากฏภาพที่เด่นชัดและลึกซึ้งขึ้นในใจทำให้ผู้อ่านและผู้ฟังเกิดจินตภาพคล้อยตาม การสร้างภาพพจน์เป็นศิลปะทางภาษาขั้นสูงของการแต่งคำประพันธ์ โดยผู้แต่งใช้กลวิธีการเปรียบเทียบที่คมคายในลักษณะต่างๆ ภาพพจน์มีหลายประเภท ดังเช่น สายทิพย์ นุกูลกิจ (2534) กล่าวถึงโวหารภาพพจน์ได้ว่า โวหารภาพพจน์ มีจุดมุ่งหมายต้องการจาให้โวหารนั้นเป็นสื่อในการถ่อยทอดอารมณ์ ความรู้สึก ความคิด ความฝัน หรือความรู้ของผู้แต่งไปยังผู้อ่าน นอกจากนี้จุไรรัตน์ ลักษณะศิริ (2543) อธิบายถึงการใช้ภาพพจน์ว่า ถ้อยคำที่ทำให้เกิดภาพในใจโดยใช้กลวิธีหรือชั้นเชิงในการเขียนเรียงถ้อยคำให้มีพลังที่จะสัมผัสอารมณ์ของผู้อ่านจนเกิดความประทับใจ เกิดความเข้าใจลึกซึ้งและเกิดอารมณ์สะเทือนใจ เป็นการใช้ศิลปะทางภาษาก่อให้เกิดภาพในความคิด ตลอดจนทำให้เกิดความเปลี่ยนแปลงทางอารมณ์ความรู้สึก ซึ่งนำไปสู่ความประทับใจในงานเขียน นอกจากนี้ รื่นฤทัย สัจจพันธุ์ (2558) ยังได้อธิบายว่าในการนำเสนอความหมายในงานกวีนิพนธ์ กวีอาจใช้ภาษาภาพพจน์ (Figure of Speech) ซึ่งหมายถึงภาษาที่สร้างขึ้นมาในลักษณะพิเศษ เพื่อให้เกิดภาพหรือความหมายแตกต่างไปจากความหมายตามภาษาปกติ นั่นคือ มีความหมายเชิงเปรียบเทียบ หรือความหมายแฝงในถ้อยคำเหล่านั้น

ดังนั้นการที่ผู้ประพันธ์ได้นำเอาคำที่ให้เกิดภาพพจน์มาเปรียบเทียบ ทำให้เกิดความรู้สึกทางอารมณ์และเกิดจินตนาการ ตามวัตถุประสงค์ที่ต้องการจะถ่ายทอดอารมณ์ความรู้สึก ความคิด ความฝันหรือความรู้ให้กว้างขวางลึกซึ้งมากขึ้น หรือน้อยลงตามภูมิปัญญาของผู้อ่านหรือผู้ฟังส่วนโวหารภาพพจน์ที่ปรากฏในเวสสันดรชาดกที่ปรากฏในชุมชนชายแดนไทย-ลาว มีดังต่อไปนี้

4.1.3.1 อุปมา

อุปมา (Simile) คือ การนำเอาสิ่งต่างกัน 2 สิ่งมาเปรียบเทียบกัน ใช้คำเชื่อมเป็นต้นว่า เหมือน ราว ราวกับ เปรียบ ประดุจ ดั่ง เฉก เช่น เพี้ยง ประหนึ่ง ละม้าย แม้น เป็นต้น (ราชบัณฑิตยสถาน, 2556) โดยอุปมาในวรรณคดีมีจุดมุ่งหมายหลักเพื่อสร้างความงามในเชิงวรรณศิลป์ อันนำไปสู่การสร้างอารมณ์สะเทือนใจและก่อให้เกิดจินตภาพ ในเวสสันดรชาดกที่ปรากฏในชุมชนชายแดนไทย-ลาว มีการใช้อุปมาที่เด่น ๆ ดังเช่น ในเวสสันดรชาดก ฉบับเลยมีการใช้อุปมาในกัณฑ์ทศพร ตอนชมโฉมพระนางผุสดี ดังข้อความว่า

“ดูราเจ้าจอมมิ่งผุสดี เจ้าผู้มีรัศมีศรีพรรณคล่อง เนื้อเจ้าสีส่องสวย**ดุจดั่ง**คำ จารุปุพพังคี ลักษณะอิตถีงามสะพาด คิ้วก่องกาจคอกลม นมตุ่มตั้งผิวบาง ตานางเหมือนตาลูกเนื้อ คีงอ่อนเอื้อคือดั่งสำลี”

(สานิตย์ โภคาพันธ์, 2561)

ในเนื้อความข้างต้น เป็นบทชมโฉมพระนางผุสดี ที่ทรงจุติลงมาจากสวรรค์มาเกิดเป็นพระธิดาพระเจ้ากรุงมัทราช ในบทชมโฉมนี้ กวีผู้ประพันธ์ได้ชมโฉมพระนางผุสดีว่า เนื้อเจ้าสวยดุจดังคำ หากพิจารณาถึงภาพพจน์อุปมา จะเห็นว่า คำบ่งชี้ที่แสดงให้เห็นว่าเป็นภาพพจน์อุปมา คือ คำว่า ดุจ ดั่ง ซึ่งพระนางผุสดีมีผิวกายดุจดั่งคำ ซึ่งคำว่า “คำ” เป็นคำที่ใช้ในวัฒนธรรมลาวล้านช้าง โดยคำว่า คำ หมายถึง ทอง หรือบางครั้งนำมาต่อท้ายกันเรียกว่า ทองคำ นอกจากนี้ตาของพระนางผุสดียังเหมือนกับตากวาง ร่างกายของพระนางขาวเหมือนดั่งสำลี

4.1.3.2 อุปลักษณ์

รื่นฤทัย สัจจพันธุ์ (2544) อธิบายว่า อุปลักษณ์ หรือ โวหารเปรียบเป็นคือ ภาพพจน์ที่ใช้เปรียบเทียบของสองสิ่งว่าเป็น หรือเท่า หรือคือสิ่งเดียวกัน ภาพพจน์อุปลักษณ์มีทั้งที่ระบุคำเชื่อม ได้แก่ คำว่า เป็น เท่า และคือ และไม่มีการระบุคำเชื่อม ดังในเวสสันดรชาดกที่ปรากฏในชุมชนชายแดนไทย-ลาว มีการใช้ภาพพจน์อุปลักษณ์อย่างหลากหลาย ดังตัวอย่างที่ผู้วิจัยยกมา จากเวสสันดรชาดกฉบับเลย ในกัณฑ์มัทที ตอนพระนางมัทรีทรงโศกเศร้าอาลัยอาวรณ์ต่อสองกุมาร ด้วยเหตุที่พระเวสสันดรบริจาคทานให้แก่ชูชก ดังความว่า

“ทุกข์ของแม่มัททีนี้ท่อภูเขา จักไผสิมาบรรเทาได้ สองสายใจไลจากพรากเทวะ ข้าไหว้พระรัสสีเจ้าจ่งเมตตา”

(นัฐวุฒิ สิงห์ชา, 2563)

จากตัวอย่างข้างต้น เป็นเหตุการณ์ตอนที่พระเวสสันดรทรงโศกเศร้าหนัก เนื่องจากพระเวสสันดรทรงบริจาคสองกุมารให้แก่ชูชก เมื่อพระนางกลับจากป่าและได้ทราบความจริงจากพระเวสสันดร พระนางจึงเกิดความโศกเศร้าเสียใจ อาลัยอาวรณ์ลูกทั้งสองคน ในตอนนี้กวีผู้ประพันธ์ได้ใช้อุปลักษณ์ที่มีคำบ่งชี้ คือคำว่า “ท่อ” ซึ่งเป็นคำในภาษาลาว ซึ่งในภาษาไทยใช้คำว่า เท่า ซึ่งสองคำนี้มีความหมายเหมือนกัน ทุกข์แม่มัททีนี้ท่อภูเขา หมายถึง ความทุกข์ของพระนางมัทรีมีเท่าภูเขา การเปรียบในลักษณะเช่นนี้เป็นการเปรียบเทียบตามแบบวัฒนธรรมลาว ซึ่งทำให้ผู้อ่านหรือผู้ฟังเทศน์มหาชาติเกิดความเข้าใจและเกิดอารมณ์คล้อยตาม

4.1.3.3 อติพจน์

สายทิพย์ นุกูลกิจ (2534) ให้ความหมาย อติพจน์หมายถึง คือ การกล่าวเกินความจริง เพื่อสร้างและเน้นความรู้สึกและอารมณ์ทำให้ผู้อ่านเกิดความรู้สึกที่ลึกซึ้ง ภาพพจน์ชนิดนี้นิยมใช้กันมากแม้ในภาษาพูดเพราะเป็นการกล่าวที่ทำให้เห็นภาพได้ง่ายและแสดงความรู้สึกของกวีได้อย่างชัดเจน อติพจน์ ยังโวหารที่สร้างและเน้นความรู้สึกและอารมณ์ ทำให้ผู้ฟังเกิดความรู้สึกที่ลึกซึ้ง ภาพพจน์ชนิดนี้นิยมใช้กันมากแม้ในภาษาพูด เพราะเป็นการกล่าวที่ทาให้เห็นภาพได้ง่ายและแสดงความรู้สึกของกวีได้อย่างชัดเจน ในเวสสันดรชาดกที่ปรากฏในชุมชนชายแดนไทย-ลาว มีการใช้ภาพพจน์แบบอติพจน์ได้อย่างน่าสนใจ ดังเช่น ในเวสสันดรชาดก ฉบับเลย กัณฑ์มัทรี เหตุการณ์ตอนที่พระเวสสันดรบริจาคสองกุมาร กวีผู้ประพันธ์ได้ใช้อติพจน์ในการเปรียบเทียบความเศร้าโศกเสียใจของพระนางมัทรี ดังความว่า

อันว่าหัวอกแม่มัททีนี้ เหมือนจักแตกม้างทะลาย เหมือนดังสายอสุนีบาด ฟาดลงในดวงใจ น้ำตาแม่ย้อยไหลจั่งน้ำคงคา

(สานิตย์ โภคาพันธ์, 2561)

ข้อความข้างต้นนี้เป็นเหตุการณ์ตอนที่พระนางมัทรีทรงเศร้าโศกเสียใจเนื่องจากพระเวสสันดรทรงบริจาคสองกุมารให้แก่ชูชก เมื่อพระนางทราบดังนั้นจึงเกิดความเสียใจเป็นอย่างยิ่งในการกระทำของพระเวสสันดร ในตอนนี้กวีผู้ประพันธ์ได้ใช้ภาพพจน์อติพจน์อย่างน่าสนใจว่า หัวใจของพระนามัทรีเมืองดังถูกทำลาย เหมือนฟ้าผ่าลงมากลางอก น้ำตาของพระนางหลั่งไหล กวีผู้ประพันธ์ใช้คำว่า “จั่ง” ซึ่งเป็นคำศัพท์ในวัฒนธรรมลาวล้านช้าง หมายถึง น้ำตาไหลดั่งแม่น้ำคงคา

4.1.3.5 สัญลักษณ์

สัญลักษณ์ คือ การเรียกชื่อสิ่งๆ หนึ่งโดยใช้คำอื่นเรียกแทนไม่มีการเรียกตรงๆส่วนใหญ่คำที่นำมาใช้เรียกแทนจะทำให้เกิดการเปรียบเทียบและตีความ ซึ่งใช้กันมานานจนเป็นที่เข้าใจและรู้จักกันโดยทั่วไป ทั้งนี้อาจเป็นเพราะกวีต้องการเปรียบเทียบเพื่อสร้างภาพพจน์หรือมิฉะนั้นก็อาจจะอยู่ในภาวะที่กล่าวโดยตรงไม่ได้ นอกจากนี้สัญลักษณ์ ยังเป็นการเรียกชื่อสิ่งๆหนึ่งโดยใช้คาอื่นมาแทน ไม่เรียกตรงๆ ส่วนใหญ่คำที่นำมาแทนจะเป็นคาที่เกิดจากการเปรียบเทียบและตีความ ซึ่งใช้กันมานานจนเป็นที่เข้าใจและรู้จักกันโดยทั่วไป ทั้งนี้อาจเป็นเพราะผู้ประพันธ์ต้องการเปรียบเทียบเพื่อสร้างภาพพจน์หรือมิฉะนั้นก็อาจจะอยู่ในภาวะที่กล่าวโดยตรงไม่ได้ เพราะไม่สมควรจึงต้องใช้สัญลักษณ์แทน (สายทิพย์ นุกูลกิจ, 2534)

ในเวสสันดรชาดก ฉบับอุบลราชธานี กัณฑ์สักบรรพ ตอนพระเวสสันดรพระราชทานพระนางมัทรีให้แก่พราหมณ์ซึ่งพระอินทร์จำแลงกายลงมา การให้ทานแต่ละครั้งของพระเวสสันดร

พระองค์มักจะมีการใช้สัญลักษณ์ในการสื่อความหมายในด้านความต้องการของพระองค์ ดังเช่น ในตอนที่พระเวสสันดรบริจาคพระนางมัทรีให้แก่พราหมณ์จำแลง ดังความว่า

กูนี้หวังจักขนสัตว์ข้วมทะเลหลวง ให้ม้มฝั่ง
ลูกฮักแลกจ่ายซื้อสะเภาแก้ว ขี่ขนแท้แหล้ว

(ปรีชา พิณทอง, 2525)

เหตุการณ์ข้างต้นนี้ กวีผู้ประพันธ์มีการใช้คำเปรียบที่เป็นสัญลักษณ์ที่สามารถตีความหมายได้จากบริบทของเรื่อง ได้แก่ คำว่า ทะเลหลวง หมายถึง กิเลสของมนุษย์ หรือ วัฏสงสาร หมายถึงการเวียนว่ายตายเกิดของสรรพสัตว์ คำว่า สะเภาแก้ว โดยคำนี้เป็นการออกเสียงตามแบบวัฒนธรรมลาวล้านช้าง ฉะนั้นจะเห็นว่า กวีผู้แต่งได้นำคำว่า สะเภาแก้ว เปรียบให้เป็นพระพุทธเจ้าที่ตรัสรู้โพธิญาณ เพื่อนำพาสรรพสัตว์ไปถึงฝั่ง หมายถึง การปฏิบัติตามคำสอนของพระพุทธเจ้า

4.1.3.8 สัทพจน์

รื่นฤทัย สัจจพันธุ์ (2544) ให้ความหมาย สัทพจน์ คือ การใช้ถ้อยคำที่เลียนเสียงธรรมชาติ เช่น เสียงดนตรีเสียงร้องของสัตว์ หรือเลียนเสียงกิริยาอาการต่าง ๆ ของคน การใช้ภาพพจน์ประเภทนี้ไม่ว่าจะเป็นการพูดหรือการเขียน จะช่วยสื่อให้ผู้รับสารรู้สึกเหมือนได้ยินเสียง โดยธรรมชาติของสิ่งนั้น ๆ และเห็นกิริยาอาการของสิ่งนั้น ๆ ด้วย นอกจากนี้การเลียนเสียงธรรมชาติ คือ คำที่เลียนรูปแบบทางสัทศาสตร์ของแหล่งกำเนิดเสียงที่พยายามจะกล่าวถึง สัทพจน์เป็นโวหารภาพพจน์อย่างหนึ่งที่ใช้ตัวอักษรสะกดให้ออกเสียงให้คล้ายกับเสียงที่เกิดขึ้นตามธรรมชาติหรือที่ได้ยินทั่วไปมากที่สุด สัทพจน์ที่สามารถพบได้บ่อยคือการเลียนเสียงสัตว์เช่น เหมียว จิ๊บ ๆ เป็นต้น

ในเวสสันดรชาดกที่ปรากฏในชุมชนชายแดนไทย-ลาว กวีผู้ประพันธ์มีการใช้สัทพจน์ คือ คำเลียนเสียงธรรมชาติไว้อย่างน่าสนใจ ดังเช่น ในเวสสันดรชาดก ฉบับนครพนม มีการใช้สัทพจน์ในกัณฑ์มหาพน มีการเปรียบเทียบเสียงนกฮูก ดังความว่า

“อันว่า ลมพัดมาต้อง นกฮ่ำฮ้องขานขัน อะปะหะยันเตวะ คือดั่งมันฮ่ำฮู้ กู้ฮุกกู้ กู้ฮุกกู้ เฮียกเอากัน คนผู้มาเห็นใหม่ ตั้งใจใส่ยินดี

(สานิตย์ โภคาพันธ์, 2561)

เนื้อความข้างต้น เป็นเหตุการณ์ที่พระเวสสันดรเดินทางถึงเขตเขาคีรีวงกต ในตอนนี้พระเวสสันดรได้พบกับหมู่นกจำนวนมาก ซึ่งกวีได้พรรณนาถึงลักษณะของนกแต่ละชนิด ดังเช่น นกฮูก ที่มีเสียงน่ากลัว ในตัวอย่างนี้กวีใช้เสียงเลียนนกฮูกคือเสียง “กู้ฮุกกู้ กู้ฮุกกู้” ซึ่งในวัฒนธรรมลาวล้านช้าง เสียงนกฮูกเป็นเสียงที่อัปมงคล กล่าวคือ เสียงนกที่ชอบเรียกขวัญคน เมื่อมีนกฮูกร้องส่ง

เสียงที่ใด ก็มักจะมีคนป่วยหรือคนตายในสถานที่นั้น ลักษณะเช่นนี้เป็นความชื่อที่ปรากฏในชุมชนชายแดนไทย-ลาว

กล่าวโดยสรุป เวสสันดรชาดกในชุมชนไทย-ลาวทั้ง 6 ฉบับนี้มีการใช้โวหารภาพพจน์ ได้แก่ ภาพพจน์อุปมา เช่น การเปรียบโฉมหน้าของพระนางผุสดี มีการใช้อุปลักษณ์ในการเปรียบเทียบความเศร้าโศกเสียใจของพระนางมัทรี มีการใช้อติพจน์เปรียบความเสร้าโศกเสียของพระนางมัทรีมีการใช้สัญลักษณ์ในการเปรียบเทียบการตรัสรู้โพธิญาณ และความเป็นพระพุทธเจ้า และสัทพจน์ในการเลียนเสียงนกฮูกและเลียนเสียงน้ำตก เป็นต้น ซึ่งกวีผู้แต่งได้ใช้สิ่งที่อยู่ในวัฒนธรรมลาวล้านช้างที่คุ้นเคยกันดี หรือพบเห็นในชีวิตประจำวัน เช่น ธรรมชาติ พืช สัตว์ สิ่งของ คติความเชื่อและภูมิปัญญาท้องถิ่นมาใช้ในการเปรียบเทียบ สิ่งเหล่านี้ทำให้ผู้อ่านหรือผู้ฟังมองเห็นภาพได้ชัดเจนยิ่งขึ้น และเกิดมโนภาพทำให้อารมณ์คล้อยตาม นอกจากนี้ยังทำให้วรรณกรรมมีสุนทรียภาพน่าอ่านน่าฟัง เพราะภาพพจน์คือกลวิธีในการสื่อความหมายเพื่อช่วยให้ผู้อ่านหรือผู้รับสารนึกเห็นภาพที่กวีผู้แต่งส่งสารไปให้ได้แจ่มชัดหรือลึกซึ้งกว่าคำอธิบายธรรมดา (สุปราณี พัดทอง, 2522) เป็นการถ่ายทอดความรู้สึกนึกคิดและจินตนาการของผู้แต่งไปสู่ผู้อ่านให้รู้สึกประทับใจ ซาบซึ้งและเข้าใจอรรถรสของวรรณกรรม และเป็นการแสดงถึงความแตกฉานในการใช้ภาษาและภูมิปัญญาของกวีผู้แต่งเป็นอย่างดี

4.1.4 คำเรียกชื่อวรรณกรรมเวสสันดรชาดก

ภาษาเป็นวัฒนธรรมหนึ่งที่มีการเมืองเข้ามาเกี่ยวข้อง โดยเฉพาะอย่างยิ่งภาษาที่ใช้ภาคอีสานและประเทศลาว ดังเช่น เวสสันดรชาดกที่ปรากฏในชุมชนชายแดนไทย-ลาว จำนวน 6 ฉบับนี้ มีชื่อเรียกที่แตกต่างกันไป ตามบริบทและรสนิยมในการเสพวรรณกรรมของกลุ่มคนลุ่มน้ำโขง จากการสำรวจเวสสันดรชาดก พบว่า วรรณกรรมเรื่องนี้เป็นวรรณกรรมประกอบพิธีกรรมบุญผะเหวด ซึ่งบุญดังกล่าวนี้จะถูกจัดขึ้นในช่วงเดือนสี่ของทุกปี ตามฮีตคองในวัฒนธรรมลาวล้านช้าง ด้วยการเป็นวรรณกรรมศักดิ์สิทธิ์เวสสันดรชาดกถึงถูกรังสรรค์และถูกคัดลอกเป็นจำนวนหลายฉบับ ทั้งที่เป็นเวสสันดรชาดกฉบับใบลานและเวสสันดรชาดกที่ปริวรรตเป็นอักษรปัจจุบันซึ่งผู้วิจัยเห็นว่า ประเด็นที่ควรตั้งข้อสงสัยคือชื่อของวรรณกรรมเรื่องนี้ที่ชุมชนชายแดนไทย-ลาว ใช้ในการเรียกชื่อให้มีลักษณะเฉพาะตน

คำว่า “เวสสันดรชาดก” เป็นคำที่นิยมใช้ในประเทศไทยมาตั้งแต่สมัยโบราณ เห็นได้ว่าในประเทศไทยมีเวสสันดรชาดกอยู่หลายฉบับ ดังเช่น ร่ายยาวเวสสันดรชาดก ฉบับเจ้าพระยาพระคลัง (หน) ร่ายยาวเวสสันดรชาดก ฉบับพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว (รัชกาลที่ 4) ร่ายยาวเวสสันดรชาดก ฉบับพระเทพโมลี (กลิ่น) เป็นต้น เป็นที่น่าสังเกตว่า ในดินแดนใกล้เคียงกับไทยกลับไม่ใช้คำว่า เวสสันดรชาดก กล่าวคือ ผู้วิจัยได้ทำการสำรวจเวสสันดรชาดกที่ปรากฏในดินแดนอุษาคเนย์ ได้แก่ เวสสันดรชาดก ฉบับเชียงตุง ในเขตรัฐฉาน สาธารณรัฐแห่งสภาพเมียนมาร์จะเรียกเวสสันดรชาดกฉบับนี้ว่า “เวสสันตระชาดก” และมีพิธีกรรมที่เกี่ยวกับการฟังเทศน์มหาชาติว่า “การ

ตั้งธัมม์เวสสันตระชาตกะ” (พระมหาวชิระ วชิรญาโณ, 2560) ส่วนเวสสันดรชาดก ฉบับไทลื้อในเขตสิบสองปันนา ของสาธารณรัฐประชาชนจีนนั้น นิยมเรียกว่า ธัมม์เวสสันตระ (วกุล มิตรพระพันธ์, 2553) ลักษณะเช่นนี้จะเห็นได้ว่า การเรียกชื่อวรรณกรรมเวสสันดรชาดกนั้น มีหลักอยู่ 2 อย่าง คือ อย่างแรกเรียกตามชื่อที่ปรากฏอยู่ในพระไตรปิฎก คือ เวสสันตระชาดก หรือ เวสสันตระชาตกะ อย่างที่สองคือเรียกตามเสียงในภาษาตนเอง เช่น เวสสันดรชาดกที่ชาวไทยนิยมใช้คำนี้เพราะมีความเหมาะสมและสะดวกแก่การออกเสียง

เมื่อมองย้อนกลับเข้ามาในชุมชนชายแดนไทย-ลาว จะพบว่า เวสสันดรชาดกที่ผู้วิจัยนำมาศึกษาในครั้งนี้มีชื่อเรียกที่แตกต่างกันไป ได้แก่ เวสสันดรชาดก ฉบับเลย เรียกว่า **เวสสันดรชาดก หรือลำผะเหวด** เวสสันดรชาดก ฉบับนครพนม เรียกว่า **เวสสันตรชาดก หรือ ลำมหาชาติ** เวสสันดรชาดก ฉบับอุบลราชธานี เรียกว่า **เวสสันดรคำโคลงอีสาน** เวสสันดรชาดก ฉบับไชยะบุลี เรียกว่า **ลำผะเหวด เวสสันตระชาดก** เวสสันดรชาดก ฉบับคำม่วน เรียกว่า **ลำเทดสะหนาเวสสันตระชาดก** และเวสสันดรชาดก ฉบับจำปาสัก เรียกว่า **ลำเวสสันตละชาดก** เป็นต้น

จากชื่อเรียกเวสสันดรชาดกทั้ง 6 ฉบับนี้ จะเห็นได้ว่า มีความแตกต่างกัน บางฉบับใช้คำว่า “เวสสันดรชาดก” บางฉบับเรียกว่า “เวสสันตระชาดก” ในประเด็นนี้มีร่องรอยวัฒนธรรมทางการเมือง โดยเฉพาะอย่างยิ่งสยามกับลาว กล่าวคือ การเรียกชื่อเวสสันดรชาดกทั้ง 2 ลักษณะนั้นทำให้เห็นว่า เวสสันดรชาดกเป็นวรรณกรรมที่มีอำนาจในเรื่องการเมือง ลักษณะการออกเสียงหรือรูปศัพท์ของไทย คือ คำว่า เวสสันดรชาดก แต่ในขณะที่เวสสันดรชาดก ฉบับลาวเรียกว่า เวสสันตระชาดกทั้ง 3 ฉบับ ซึ่งลักษณะการออกเสียงแบบไทยนั้น คือ การออกเสียงตามความคุ้นเคยของคนไทย ในขณะที่เวสสันตระชาดกคือการออกเสียงแบบลาว โดยยึดการออกเสียงที่ปรากฏในพระไตรปิฎก ในประเด็นแสดงให้เห็นลักษณะการเสพวรรณกรรม หรือการแต่งวรรณกรรม การคงรูปแบบการเรียกชื่อวรรณกรรมเวสสันตระชาดกของลาว แสดงให้เห็นถึงความเคารพ ยำเกรงต่อเวสสันดรชาดก ซึ่งเปรียบเสมือนเป็นเรื่องราวของพระพุทธเจ้า

อนึ่ง แม้ลาวเคยตกอยู่ในการปกครองของไทยในช่วงเวลาหนึ่ง และอิทธิพลต่าง ๆ ที่ส่งผลมาถึงลาว ได้แก่ สถาปัตยกรรม จิตรกรรม ประติมากรรม การแต่งกาย อาหาร หรือแม้แต่วรรณกรรม แต่คำศัพท์ที่เรียกเวสสันดรชาดกของลาว คือ คำว่า “เวสสันตระชาดก” ยังปรากฏในหนังสือใบลาน และหนังสือรูปแบบปัจจุบัน เช่น เวสสันตระชาดก ฉบับหลวงพระบาง และเวสสันตระชาดก ฉบับหอสมุดแห่งชาติ นครหลวงเวียงจันทน์ มหาสีลา วีระวงส์ (2545) กล่าวว่า ชาวลาวนิยมออกเสียงเวสสันดรชาดกว่า เวสสันตระชาดก หรือ ลำมหาชาติ เนื่องจากยึดเอาตามการออกเสียงในพระไตรปิฎกส่วนไทย ออกเสียงตามคำที่มีมาแต่ก่อน ดังนั้น คำเรียกเวสสันดรชาดกของไทยและลาวจึงมีความแตกต่างกันจะเหมือนกันก็แต่เวสสันดรชาดกที่แต่งขึ้นในภาคอีสานเท่านั้น จากลักษณะการ

ใช้คำดังกล่าว จะเห็นความพยายามสร้างความแตกต่างระหว่างทางภาษาระหว่างรัฐไทยและรัฐลาวอย่างเห็นได้ชัด

กล่าวโดยสรุป จะเห็นว่า การเรียกชื่อวรรณกรรมเวสสันดรชาดกจะมีความแตกต่างกันไป แต่เมื่อพิจารณาเวสสันดรชาดกทั้ง 6 ฉบับที่ผู้วิจัยนำมาศึกษาในครั้งนี้จะพบว่า มีเวสสันดรชาดกถึง 5 ฉบับ ที่ใช้คำว่า เวสสันตระชาดก และมีเพียงเวสสันดรชาดกฉบับเดียวที่ใช้คำว่า เวสสันดรชาดก ซึ่งเวสสันดรชาดก ฉบับนี้ถูกแต่งขึ้นมาในระยะหลัง จากลักษณะเช่นนี้จะเห็นได้ว่า รากเหง้าของความเป็นลาวล้านช้างยังมีร่องรอยปรากฏอยู่ ถึงแม้ภาคอีสานจะกลายเป็นส่วนหนึ่งของรัฐไทยแล้ว แต่ยังความความทรงจำและสำนึกในเรื่องการใช้คำว่า เวสสันตระชาดกเรื่อยมา นอกจากนี้ในสมัยที่ไทยมีอำนาจเหนือลาว ไทยก็ไม่สามารถครอบงำหรือเปลี่ยนคำเรียกชื่อเวสสันดรชาดกของลาวได้ แต่นัยยะสำคัญที่สุดของเวสสันดรชาดกคือ หนังสือที่พระสงฆ์ใช้เทศน์ในงานบุญผะเหวด หรือบุญเดือนสี่ เป็นเรื่องราวของพระเวสสันดรและเป็นชาติหนึ่งของพระพุทธเจ้า

4.2 เวสสันดรชาดกกับการประกอบสร้างวัฒนธรรมทางศาสนา

ความเชื่อทางศาสนา (religious belief) ของคนไทที่สะท้อนจากตัวบททางวัฒนธรรมมีอยู่มากมายหลายลักษณะ ทั้งที่เป็นความเชื่อดั้งเดิมและความเชื่อที่รับเข้ามาทีหลัง ไม่ว่าจะเป็นพุทธศาสนา หรือศาสนาฮินดู โดยเฉพาะพุทธศาสนาที่สืบทอดกันต่อมา ปฐม หงษ์สุวรรณ (2554) กล่าวว่าองค์ประกอบของความเชื่อและศาสนา เราสามารถพบได้ในบริบทของทุกสังคมทั่วโลก อย่างไรก็ตามรูปแบบของความเชื่อและศาสนากับพิธีกรรมที่แตกต่างกันในแต่ละสังคมนั้น ในบางครั้งเราสามารถพบเห็นองค์ประกอบของศาสนาอื่น ๆ ที่แทรกอยู่ในศาสนาประจำชาติของแต่ละประเทศ เช่น ในประเทศไทยซึ่งเป็นประเทศที่นับถือพุทธศาสนา แต่ก็จะพบร่องรอยความเชื่อและพิธีกรรมแบบพราหมณ์ และความเชื่อพิธีกรรมที่เกี่ยวกับผีสางเทวดาปะปนอยู่ในระบบความเชื่อและศาสนาในสังคมไทย

ศาสนาในที่นี้ หมายถึง ลักษณะทางคติความเชื่อของลาวทั้งความเชื่อดั้งเดิมและ เชื่อที่แพร่เข้ามาในภายหลัง เอ็ดเวิร์ด บี ไทเลอร์ Edward B. Tylor (เสาวลักษณ์ อนันตศานต์, 2546 อ้างอิงมาจาก Tylor, 1958) ได้ให้คำนิยามคำว่าศาสนาว่า คือความเชื่อในสภาวะที่ เมื่อธรรมชาติหรือสภาวะของจิตวิญญาณ (belief in spiritual being) ความเชื่อของมนุษย์จะรวมไว้ ซึ่งความคิดพฤติกรรม ประสบการณ์ ถ้อยคำที่ใช้พูดจา รวมไปถึงการปฏิบัติและกลายเป็นรากฐานของศาสนา โดยความเชื่อทางศาสนานั้น เสาวลักษณ์ อนันตศานต์ (2546) กล่าวว่า เกี่ยวกับความเชื่อในเรื่องเหนือธรรมชาติ เช่นพระเจ้า ภูตผีปีศาจ แม่มด หมอผี ผีสาง เทวดา และโลกหน้า ดังที่นักวิชาการมี

ความเห็นพ้องต้องกันว่า ความเชื่อในศาสนาจะมีอยู่ในกลุ่มใด ซึ่งจะแตกต่างจากความเชื่อของปัจเจกบุคคล (อันเป็นความเชื่อเฉพาะตัว)

ส่วนคติความเชื่อของกลุ่มชาติพันธุ์ไทนั้น ปฐม หงษ์สุวรรณ (2554) กล่าวว่า ในการศึกษาพุทธศาสนาของกลุ่มชาติพันธุ์ไทในดินแดนต่างๆ นั้น ทั้งกลุ่มชนชาติไทในสิบสองปันนา เชียงรุ่ง เชียงตุง ลาวและไทย นักวิชาการที่ศึกษาระบบความเชื่อและพิธีกรรมทางศาสนามักมีแนวคิดที่ ตรงกันในเรื่องความเชื่อและศาสนาของคนไทว่ามีลักษณะการผสมผสานกันในสังคมชนชาติไป (Syncretism) นั่นคือ แม้ว่ากลุ่มคนไทดังกล่าวจะนับถือพุทธศาสนาเถรวาทเป็นศาสนาหลักประจำกลุ่มชน แต่จะพบว่าในอดีตคนไทมีคติความเชื่อดั้งเดิมที่นับถือมาก่อนแล้ว

ชนชาติลาวนั้นถือได้ว่ามีความเจริญรุ่งเรืองทางด้านวัฒนธรรมประเพณีที่เป็นเอกลักษณ์ที่ 1 สืบทอดกันมาอย่างยาวนานสะท้อนให้เห็นผ่านประเพณีและพิธีกรรมต่างๆ ซึ่งเกี่ยวข้องสัมพันธ์กับวิถีชีวิตของคนลาวตั้งแต่เกิดจนตายจนกลายเป็นอัตลักษณ์เฉพาะของคนลาว โดยความเชื่อของสังคมลาวนั้นเป็นมูลเหตุแห่งการเกิดประเพณีและพิธีกรรมที่โดดเด่นเป็นเอกลักษณ์เฉพาะของคนลาว มีทั้งเกิดจากความเชื่อดั้งเดิม ความเชื่อทางพุทธศาสนาและพราหมณ์-ฮินดูที่เข้ามาในภายหลัง ทำให้เกิดการผสมผสานกันจนยากที่จะแยกออกให้ชัดเจนได้ดังที่ สำลิด บัวสีสะหวัด (2002) กล่าวถึงที่มาของประเพณีพิธีกรรมของลาวว่าเกิดจาก 4 สาเหตุหลัก ได้แก่

1. เกิดจากคติความเชื่อดั้งเดิมที่มีต่อปรากฏการณ์ทางธรรมชาติและอำนาจสิ่งศักดิ์สิทธิ์เป็นผู้บันดาล เช่น ผีบ้าน ผีป่า ผีแถนตลอดจนผีบรรพบุรุษ จึงหาวิธีเอาใจให้สิ่งศักดิ์สิทธิ์เหล่านี้บันดาล ผลดีแก่ตน เรียกว่า ลัทธิถือผี หรือวิญญาณต่าง ๆ (Animmism)

2. เกิดจากการแลกเปลี่ยนวัฒนธรรมกับชาติอื่น เช่น รับลัทธิศาสนาพราหมณ์มาจากประเทศอินเดีย นับถือเทพเจ้าหรือเทวดาเป็นหลักโดยมีพระพรหมเป็นใหญ่สุด จึงเกิดมีพิธีกรรมต่างๆ ที่ จะทำให้เทพเจ้าเหล่าเทวดาถูกอกถูกใจ เรียกว่า ลัทธิศาสนาถือเทพเจ้าเหล่าเทวดา (Brahmism) ศาสนาพราหมณ์-ฮินดู

3. เกิดจากการนับถือพุทธศาสนา ที่ยึดถือความเชื่อเรื่องกรรม คือผลของการกรรมสำคัญ เช่น ทำดีได้ดี ทำชั่วได้ชั่ว เป็นต้น เรียกว่า พุทธศาสนา (Buddhism)

4. เกิดจากการผสมผสานระหว่างศาสนาผี ศาสนาพราหมณ์ และศาสนาพุทธ เพราะเป็นลักษณะเฉพาะของลาวที่ถึงแม้จะรับเอาอารยธรรมและวัฒนธรรมมาจากชาติอื่น ซึ่งอาจเลือกเฟ้นและดัดแปลงแก้ไขให้เข้ากับลัทธินิยมของลาวโดยเฉพาะจากสาเหตุของการเกิดประเพณีพิธีกรรมดังกล่าว อาจกล่าวได้ว่าคติความเชื่อ ประกอบด้วยความเชื่อหลัก 3 อย่าง ได้แก่ ความเชื่อเรื่องภูตผีอันเป็นความเชื่อดั้งเดิม ความเชื่อทาง ศาสนาพราหมณ์-ฮินดูที่รับมาจากอารยธรรมอินเดีย และความเชื่อทางพุทธศาสนาที่เข้ามาภายหลัง และคติความเชื่อทั้ง 3 นี้มีการผสมผสานระหว่างกันจนยากที่จะ

แยกแยะได้ว่าคติความ ศาสนาผีหรือความเชื่อดั้งเดิม คติความเชื่อใดที่เกิดจากศาสนาพราหมณ์ หรือคติความเชื่อใดที่เกิดจากศาสนาพุทธ

ในเวสสันดรชาดกที่ปรากฏในชุมชนชายแดนไทย-ลาว นั้น ผู้วิจัยได้สำรวจและเก็บข้อมูลพบว่า ในประเพณีพิธีกรรมมักจะมีคติความเชื่อแฝงอยู่อย่างหลากหลาย จากคติความเชื่อของคนหลายกลุ่มหรือคนกลุ่มเดียวที่มีการสืบทอดความเชื่อมาตั้งแต่บรรพบุรุษ ซึ่งผู้วิจัยขอนำเสนอดังประเด็นต่อไปนี้

4.2.1 ความเชื่อดั้งเดิม

ในประเด็นเรื่องความเชื่อดั้งเดิมนั้น ยุคแรกเริ่มในลาวและอีสานยังไม่มีศาสนา เพราะยังไม่มีการติดต่อกับอินเดียและจีน แต่มนุษย์นั้นย่อมมีความเชื่อยู่แล้วคือ ความเชื่ออำนาจเหนือธรรมชาติ กล่าวคือ “ความเชื่อเรื่องผี” ระบบความเชื่อยุคแรกของกลุ่มชนที่อาศัยอยู่บริเวณลุ่มแม่น้ำโขงตั้งแต่ทะเลสาบเตียนฉือและเมืองคุณหมิงลงมา คือ ลัทธิบูชานาคหรือลัทธิบูชางู (คำว่าเงือก เงี้ยว จึม ก็คืองู) นาคหรืองูเป็นสัญลักษณ์ของนาคมีถิ่นที่อยู่ใต้ดินคือบาดาล ฉะนั้น ภาชนะเขียนสีที่บ้านเชียงจึงมีลวดลายเป็นรูปงู ตำนานอุรังคธาตุกเห ความสำคัญเรืองนาคหรืองู เพราะมีอำนาจเหนือธรรมชาติสามารถบันดาลให้เกิดแม่น้ำ หนอง บึง ภูเขา และแหล่งที่อยู่อาศัย (สุจิตต์ วงษ์เทศ, 2543) ในราวพุทธศตวรรษที่ 14 คำว่าเงือกเองก็มีใช้ใน อาณาจักล้านนา ซึ่งเป็นภาคเหนือของไทยโดยใช้ในความหมายว่า “จระเข้” ซึ่งสอดคล้องกับคำอธิบาย ของ Davis (1484) ซึ่งมองว่า “เงือก” เป็นคำที่มีที่มาจากภาษาในกลุ่มตระกูลไท ซึ่งเป็นคำที่มีลักษณะหลากหลายในแง่คุณสมบัติของนาคน้ำ ในภาษาไทอาหมจระเข้ในรัฐฉาน งูนำในไทขาว มังกรในไทผายี (Pa-Yi) และเงือกในไทยสยาม (Mayoury and Pheuiphan, 2009) คำว่าเงือกเป็น คำที่มีความหลากหลายความหมายในกลุ่มผู้ใช้ภาษาตระกูลไท ซึ่งรวมถึง ลาว ลัวะซึ่งเป็นเจ้าของ แผ่นดินเดิมที่อาศัยตามลุ่มน้ำโขงในลาวตะวันออกเฉียงเหนือในสิบสองปันนา และยูนนานของจีน ซึ่งทั้ง ลาวและลัวะเองก็ใช้คำว่า “เงือก” ในความหมายว่าเป็นงูมีหงอนที่งอกขึ้นมาที่หัว (Mayoury and Pheuiphan, 2009) ไทดำเวียดนามใช้คำว่า “ลวง” สำหรับเป็นชื่อของสัตว์ตัวแทนสัญลักษณ์ (Totemism) ของต้นกำเนิดของคนในตระกูลไทซึ่งเป็นสายแม่ลวงและแม่นก ทั้งสองสายต่างเป็นภาพ ตัวแทนสัตว์สัญลักษณ์ที่สำคัญสำหรับนับญาติตระกูลฝ่ายแม่ และถือกันว่าเป็นบรรพบุรุษคือเป็นแม่ ลวง-แม่นก ซึ่งถือเป็นตัวแทนความเชื่อโคตรตระกูลของคนไท และเป็นภาพตัวแทนของระบบความคิด ต้นกำเนิดบรรพบุรุษของคนไท (พิเชฐ สายพันธ์, 2553) จากคำอธิบายระบบความเชื่อเรื่องงู เงือกและลวงที่กล่าวไว้แล้วนี้อาจตั้งข้อสังเกตได้ว่า ความเชื่อเรื่องงูมีส่วนสัมพันธ์กับระบบความเชื่อเรื่อง สัตว์ศักดิ์สิทธิ์ซึ่งเป็นระบบความเชื่อดั้งเดิมของคนอีสาน และอาจรวมถึงกลุ่มผู้พูดภาษาตระกูลไทอื่น ๆ ทั้งนี้ยังน่าตั้งข้อสังเกตอีกว่า “เงือก และ ลวง” เป็นชื่อที่แสดงสัญลักษณ์ความเป็นเพศหญิง

นักวิชาการจำนวนมากยอมรับว่าระบบความคิดที่เก่าแก่ที่สุดเกี่ยวกับศาสนาคือคติถือผีanimism ซึ่งหมายถึง หลัก ลัทธิหรือคำสั่งสอนว่าทุกสิ่งทุกอย่างมีชีวิตและมีความรู้สึกนึกคิดเช่นเดียวกับมนุษย์ เช่น ความปรารถนา เจตนารมณ์ ความโกรธ ความรัก เป็นต้น ความเชื่อเรื่องผีเป็นความเชื่อดั้งเดิมของลาวที่มีจารีตสืบทอดกันมายาวนาน ศาสนาจะเข้ามาในดินแดนลุ่มน้ำโขง เป็นระบบความเชื่อที่มีอารยธรรมเป็นของตนอยู่แล้ว ทั้งการนับถือวิญญาณบรรพบุรุษหรือผี ผีฟ้า ผีแถน และผีเจ้าถิ่นเจ้าฐานอื่นๆ ทั้งในป่าเขา ถ้ำ แม่น้ำ ลำคลอง บึง หนอง เป็นต้น ก่อนที่จะรับเอาบางสิ่งบางอย่างจากแนวคิดพราหมณ์และพุทธที่แผ่ขยายมาจากอินเดียผ่านเขมร (ดวงเดือน บุนยาวง และโอทอง คำอินซู, 2540) และการนับถือผีในลาวนั้น ถูกยกเลิกในสมัยพระเจ้าโพธิสารราช (พ.ศ. 2070) โดยมีพระราชอาชญาประกาศให้บ่าวไพร่พลเมืองเล็ก นับถือผีฟ้าผีแถนอันเคยมีมาแต่โบราณกาลนั้นเสียหมด (มหาสีลา วีระวงศ์, 2539) แต่ร่องรอย อิทธิพลการถือผีฟ้าผีแถน ผีพ่อผีแม่ ผีอารักษ์ก็ยังไม่ถูกลบล้างไปจากแนวคิดจิตใจของประชาชนชาวลาว ดังจะเห็นได้ในวิถีชีวิตชาวทั่วไป เช่น ก่อนจะลงมือทำนาหรือหลังจากการเก็บเกี่ยวผลผลิตการเพาะปลูก จะมีการเลี้ยงผีตาแฮกคือเจ้าถิ่นเจ้าสานเสียก่อนและมีการฆ่าสัตว์น้ำผีกัน ดูคล้ายกับว่าผียังเป็นที่พึ่งของ คนลาวอยู่หลายด้าน (ดวงเดือน บุนยาวง และโอทอง คำอินซู, 2540)

ในปัจจุบันฮีตเดือน 7 ในฮีต 12 ของคนลาวที่เป็นจารีตประเพณีอันเป็นเอกลักษณ์และถือปฏิบัติกันอย่างเคร่งครัดก็เกี่ยวกับการเลี้ยงผีอารักษ์ ผีหลักบ้านหลักเมือง หรือแม้แต่ในคอง 14 ของ กษัตริย์หรือเจ้าเมือง ซึ่งเรียกว่า “ฮีตเจ้าคองขุน” เป็นครรลองอันเป็นธรรมเนียมปฏิบัติของกษัตริย์ 14 ข้อ ก็ระบุไว้ว่า “เป็นท้าวพระยาเมื่อถึงเดือน 7 ให้บูชาเทพาอารักษ์ มเหศักดิ์หลักเมือง หูเมือง ตาเมือง เสื้อเมือง ทรงเมือง แล้วให้เชิญเทพาอารักษ์ มเหศักดิ์เข้ามาชำระบ้านเมืองป้องกันอันตรายตามโบราณ ราชประเพณี” (บุญช่วย ศรีสวัสดิ์, 2547) แม้กระทั่งภายหลังการเปลี่ยนแปลงการปกครองเป็น ระบอบสังคมนิยมเมื่อ พ.ศ. 2518 (ค.ศ. 1975) รัฐบาลได้ปลุกระดมต้านแนวคิดงมงายคือเลิกนับถือผี และปราบปรามหมอผี (ดวงเดือน บุนยาวง และโอทอง คำอินซู, 2540) เพื่อหยุดยั้งความเชื่อ และพิธีปฏิบัติที่ถือว่าเป็น “ความเชื่องมงายในสมัยศักดินา” แต่เจ้าหน้าที่จำนวนมากในระดับท้องถิ่นที่ เป็นผู้มีหน้าที่ควบคุมความเชื่องมงาย ต่างก็ได้ยึดถือปฏิบัติตามความเชื่อดังกล่าวมาอย่างฝังใจเช่นเดิม (แกรนท์ อีแวนส์, 2549) จะเห็นว่าความเชื่อเรื่องผี หรือความเชื่อดั้งเดิมของลาวนั้นยังฝังแน่น อยู่ในวิถีชีวิตของผู้คนลาวทุกชนชั้น ถึงแม้จะหันมานับถือพุทธศาสนาหรือถูกบังคับตามระบอบการปกครองใหม่ก็ตาม

ในชุมชนชายแดนไทย-ลาว ปรากฏให้เห็นวัฒนธรรมความเชื่อที่เกี่ยวข้องและผสมผสานกับเวสสันดรชาดกอยู่อย่างหลากหลาย วัฒนธรรมความเชื่อแบบดั้งเดิมที่ปรากฏอยู่นั้นได้รับการสืบทอดมาพร้อมควบคู่กับการนับถือพุทธศาสนา เห็นได้ว่า วัฒนธรรมความเชื่อเชิงเดี่ยวในชุมชนชายแดนไทย-ลาว มีน้อยมาก แต่สิ่งที่ปรากฏให้เห็นโดยทั่วไปคือ วัฒนธรรมความเชื่อแบบพหุ

วัฒนธรรมคือการนำวัฒนธรรมความเชื่อมาผสมผสานกัน ซึ่งในประเด็นนี้ผู้วิจัยขอนำเสนอให้เห็นว่าเวสสันดรชาดกมีความเกี่ยวข้องหรือปะทะประสานกับความเชื่อดั้งเดิมอย่างไรบ้าง ตามประเด็นต่อไปนี้

4.2.1.1 ความเชื่อเรื่องผีตาโขน

ในงานประเพณีบุญหลวงหรือบุญผะเหวดของชาวอำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลยมีความเชื่อที่เกี่ยวกับผีซึ่งปรากฏอยู่ในขบวนแห่พระเวสสันดรเข้าเมือง เรียกว่า ผีตาโขน โดย คำว่า ผีตาโขนนั้น ในตำนานผีตาโขนนั้น เดิมทีอยู่ในกลุ่มความเชื่อดั้งเดิมก่อนที่ได้รับอิทธิพลมาจากผีปู่เยอย่าเยอของชาวเมืองหลวงพระบางก่อนความเชื่อทางพุทธศาสนาจะแผ่ขยายเข้ามาในอาณาจักรล้านช้าง โดยมีตำนานเล่าว่า “นานมาแล้ว ณ เมืองแถน ได้มีเครือเขากาดยักษ์เครือหนึ่ง ขึ้นไปถึงสวรรค์ชั้นฟ้าปกคลุมลงมาบนพื้นดินทำให้บดบังแสงสว่างจากดวงอาทิตย์ทั้งหมด ทำให้บ้านเมืองมืดมิด มืดมัวและหนาวเย็น ประชาชนเดือดร้อน ทำมาหากินไม่ได้ ขุนบูลม (หรือขุนบรม ในภาษาไทย) ผู้เป็นเจ้าเมืองได้เรียกเหล่ามหาเสนาอำมาตย์มาปรึกษาหารือกันว่า จะทำอย่างไรดี จึงจะตัดเครือเขากาดยักษ์นี้ลงมาได้ จึงให้ทหารป่าวประกาศให้รางวัลแก่ผู้ที่สามารถตัดเครือเขากาดยักษ์นี้ลง ได้มีผู้อาสาเป็นจำนวนมากแต่ก็ไม่มีใครสามารถที่จะตัดเครือเขากาดยักษ์นี้ให้ขาดลงมาได้

ต่อมาได้มีสองเฒ่า ผัวเมีย ชื่อว่าปู่เยอและย่าเยอ ได้เข้ามาขออาสาไปตัดเครือเขากาดยักษ์นั้น ขุนบูลม จึงถามว่าหากสามารถตัดเครือเขากาดยักษ์ได้แล้ว ต้องการสิ่งของรางวัลอะไรบ้างเฒ่าทั้งสองตอบว่าไม่ขอรับของรางวัลทั้งสิ้น ขอแต่เพียงว่า ถ้าหากทั้งสองคนได้ตายไปแล้ว ขอให้ประชาชนทุกคนอย่าลืมชื่อของพวกเขาทั้งสองคน และขอให้ทุกคนเคารพสักการบูชาด้วย ขุนบูลมก็รับปาก เฒ่าทั้งสองก็มุ่งหน้าถือขวานขนาดใหญ่เดินทางไปยังโคนต้นเครือเขากาดยักษ์ทันที และลงมือตัดทั้งกลางวันและกลางคืนเป็นเวลา 3 เดือนกับอีก 3 วัน ก็สามารถตัดเครือเขากาดยักษ์นั้นลงมาได้ แต่เครือเขากาดยักษ์นั้นใหญ่มาก

เมื่อขาดแล้วจึงได้ล้มลงมาทับเฒ่าทั้งสองตายในทันที ความมืดมิดก็หายไป แสงสว่างก็กับมาสู่ผืนแผ่นดินอีกครั้ง ไพร่ฟ้าประชาชนก็ทำมาหากินได้ตามปกติ พระยาขุนบูลมพร้อมด้วยไพร่ฟ้าประชาชน ก็ได้นับถือสักการะปู่เยอ ย่าเยอ นับแต่นั้นเป็นต้นมา เพื่อเป็นการระลึกถึงคุณงามความดีของปู่เยอและย่าเยอ ตั้งแต่นั้นเป็นต้นมาชนชาติลาวพวน ก็ได้ทำรูปสัญลักษณ์แทนตัวของผู้เฒ่าทั้งสองไว้ให้เป็นที่สักการะ นับถือ สืบต่อกันมาจนถึงทุกวันนี้ลูกหลานชาวลาวได้มีการแต่งเป็นโขนเล่าเรื่องราวของปู่เยอย่าเยอนี้ ซึ่งจะมีการแสดงตามพิธีงานบุญต่าง ๆ เช่น ในงานบุญปีใหม่ งานบุญธาตุหลวง การสรงน้ำพระบาง และงานพิธีต่าง ๆ โดยจัดให้มีพิธีการกราบไหว้ สักการะและถวายเครื่องทานแก่ปู่เยอย่าเยอ ตามงานพิธีต่าง ๆ ที่จัดขึ้นตามฮีตคอง (จารีต ธรรมเนียม) ประเพณีในโอกาสต่าง ๆ นี้จะมีการแต่งกายเป็นรูปของปู่เยอย่าเยอออกมา ฟ้อนรำ สร้างความสนุกสนานและเพื่อเป็นการเพิ่มความสมบูรณ์พูนสุขให้แก่ลูกหลานด้วย” (ปรีชา พิณทอง, 2532)

ผีปู่ย่า(ปู่เยอย่าเยอ) เป็นผีที่ควบคู่กับอำนาจของเจ้ามหาชีวิตซึ่งเจ้ามหาชีวิตให้ความเคารพให้การอุปถัมภ์ค้ำชูถือเป็นวัฒนธรรมหลวงหรือวัฒนธรรมในราชสำนัก การนับถือผีสายปิตุพงศ์นี้มีความเด่นชัดยิ่งขึ้นเมื่อสมัยสมเด็จเจ้าฟ้างุ้มได้นำพุทธศาสนาเข้ามายังเมืองเชียงทองส่งผลให้อำนาจ" ศาสนาเบียดขับและดูดซับอำนาจแห่งผีเข้ามาในโลกแห่งพุทธศาสนา ศุภชัย สิงห์ยะบุศย์ (2553) กล่าวว่า เมื่อสมเด็จเจ้าฟ้างุ้มสถาปนาพุทธศาสนาครอบทับลงบนพื้นที่ของผีและนาคาคติ ทำให้อัตลักษณ์เมืองเชียงทองกลายเป็นราชธานีแห่งพุทธศาสนาในระยะแรกที่สัมพันธ์กับการเมืองเรื่องวัฒนธรรม ระหว่างกลุ่มชนชั้นสูงในราชธานีชุดเดิมที่อิงอำนาจการปกครองของตนไว้กับหอแถนหอผีและความเชื่อ นอกพุทธศาสนากับอำนาจผู้ปกครองกลุ่มใหม่นำโดยสมเด็จเจ้าฟ้างุ้มและกับมเหสีแก้วกัลยาและข้าราชบริพารชั้นสูงที่ตามเสด็จพระมเหสีจากอินทรปัตนครหรือเมืองพระนคร ส่งผลให้เมืองเชียงทองกลายเป็นพื้นที่แห่งการช่วงชิงความหมายและต่อรองกับอำนาจระหว่างคนใหม่กับคนเก่า ในการยื้อยุดระหว่าง พุทธศาสนากับผีบรรพบุรุษ สมเด็จเจ้าฟ้างุ้มจึงโปรดให้มีการสร้างหุ่นหน้ากากของปู่เยอย่าเยอเพื่อลด ความขัดแย้งของสองขั้วอำนาจดังกล่าว อย่างไรก็ตามอำนาจของพุทธศาสนาในสมัยเจ้าฟ้างุ้มก็ยังได้รับ การยอมรับจากประชาชนและอำมาตย์ราชมนตรีมาก จนถึงยุคสมัยของพระเจ้าหล้าแสนไทได้โปรดให้ อัญเชิญพระบางจากเมืองเวียงคำมาประดิษฐานวัดเชียงกลางเป็นการชั่วคราวพร้อมทั้งมีการสมโภชพระบาง ในโอกาสนี้ปู่เยอย่าเยอได้ถูกเชิญมาร่วมในงานพิธีดังกล่าวและพร้อมกันนั้นผีบรรพบุรุษคู่นี้ได้พลิก ฝันเป็นสาวกของพระบางและกลายเป็น “เทวดา”ตามโลกทัศน์ทางพุทธศาสนาและถูกเรียกขานอีกนาม ว่า “เทวดาหลวง” ผู้ปกปักรักษาพระบางและพุทธศาสนาอีกหน้าที่หนึ่งตั้งแต่นั้นมา

เมื่อชาวหลวงพระบางมีการอพยพโยกย้ายเข้ามาในดินแดนใหม่ได้แก่ ดินแดนเบื้องล่างของหลวงพระบาง ได้แก่ ไชยะบุลี แก่นท้าว ชะนะคาม เชียงคาน ด่านซ้าย ก็มีการนำเอาความเรื่อง ผีปู่เยอย่าเยอติดมาด้วย (สาร สาระทัศนานันท์, 2544) และเมื่อมีการสร้างบ้านแปงเมืองโดยเจ้าเมืองผีปู่เยอย่าเยอได้กลายเป็นผีอารักษ์และผีที่อุปถัมภ์เสื้อเมือง โดยในภายหลังมีฮีตบูชาผีเจ้านายเกิดขึ้นในอำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย ได้มีการนำปรับเปลี่ยนเป็นผีในการอารักขาผีเจ้านายของเมืองด่านซ้าย โดยจะเห็นว่า เมื่อมีการจัดงานบุญหลวงผีตาโขนใหญ่จะเดินทางไปร่วมพิธีบายศรีสู่ขวัญที่บ้านเจ้าพ่อกวน โดยเป็นที่ทราบกันดีว่า เจ้าพ่อกวนคือจิตวิญญาณของชาวอำเภอด่านซ้ายเปรียบเสมือนตัวแทนของผีเจ้านาย ฉะนั้นนัยยะหนึ่งของการละเล่นผีตาโขนก็คือเล่นเพื่อถวายดวงวิญญาณศักดิ์สิทธิ์ที่มีอำนาจในการปกครองสูงสุดในเมืองด่านซ้าย

ในระยะหลังเมื่อพุทธศาสนาได้แผ่ขยายเข้ามาในเมืองด่านซ้าย ซึ่งได้มีการปะทะกันระหว่างความเชื่อดั้งเดิมและความเชื่อทางพุทธศาสนา ชาวด่านซ้ายจึงประดิษฐ์พิธีกรรมลูกผสม คือ ผสมระหว่างบุญผะเหวด บุญชำฮะและบุญบังไฟ โดยเรียกว่าประเพณีบุญหลวง (กาญจนา สวนประดิษฐ์, 2553) ผีตาโขนจึงถูกปรับเปลี่ยนให้มีส่วนร่วมในพิธีกรรมทางพุทธศาสนา ดังที่ สาร

สาระทัศนานันท์ (2544: 7-8) อธิบายว่า ผีตาโขน ความเกี่ยวข้องของผีตาโขนในงานบุญหลวง อำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลยนั้น เนื่องมาจากมีเรื่องเล่าถึงที่มาของการเล่นผีตาโขนอยู่ 2 ชุด ชุดแรกคือ มีเรื่องเล่าว่า ในเวสสันดรชาดกเมื่อพระเวสสันดรเดินทางกลับบ้านกลับเมือง เหล่าผีปีศาจทั้งหลายอาลัยอาวรณ์ในพระเวสสันดร ก็จึงเดินแฝงมากับหมู่เสนาอำมาตย์และชาวบ้านมากับขบวนเสด็จของพระเวสสันดร ส่วนชุดที่ 2 คือ เรื่องเล่าผีเจ้านายที่ต้องการให้ผีตาโขนออกมาร่ายรำในงานบุญหลวง อย่างไรก็ตามผีตาโขนเป็นชุดความเชื่อที่ฝังแน่นในชุมชนวัฒนธรรมอำเภอด่านซ้ายมาตั้งแต่สมัยโบราณ การเล่นผีตาโขนในงานบุญหลวง มีนัยยะสัมพันธ์กันระหว่างความเชื่อทางศาสนาพุทธและความเชื่อเรื่องผีเจ้านาย หมายถึง การผสมผสานเชื่อมโยงกันอย่างมีระบบ ผู้วิจัยได้ลงเก็บข้อมูลภาคสนามในพิธีกรรมงานบุญหลวง อำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย ผู้วิจัยได้สัมภาษณ์พ่อน้อม แสนสุขดี ในประเด็นการละเล่นผีตาโขน โดยได้ข้อมูลว่า การละเล่นผีตาโขน เป็นความต้องการของผีเจ้านาย ถือเป็นข้อปฏิบัติของชาวด่านซ้ายว่า เมื่อจัดประเพณีบุญหลวงขึ้น สิ่งที่ขาดไม่ได้คือการละเล่นผีตาโขนทั้งผีตาโขนใหญ่และผีตาโขนเล็ก (พ่อน้อม แสนสุขดี, 2562: สัมภาษณ์) จากคำตอบจะเห็นได้ว่าผีตาโขนเป็นสัญลักษณ์สำคัญในความสัมพันธ์ระหว่างพุทธศาสนากับผีเจ้านาย เป็นสัญลักษณ์ที่ถูกประกอบสร้างวัฒนธรรมผ่านความเชื่อดั้งเดิมของชาวด่านซ้าย

การนับถือผีชาวอำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย นอกเหนือจากการนับถือศาสนาพุทธเช่นเดียวกับชาวอีสานโดยทั่วไปแล้ว ยังมีความเชื่อในอำนาจลึกลับเหนือธรรมชาติประกอบเข้ากับความเชื่อ เรื่องภูติผีวิญญาณ การนับถือผีบรรพบุรุษหรือวิญญาณผีเจ้านาย (สุทัศน์พงษ์ กุลบุตร, 2536) โดยมี ความเชื่อว่า การเล่นผีตาโขนเป็นความประสงค์ของ “เจ้านาย” ซึ่งหมายถึง ผีบรรพบุรุษที่ชุมชนอำเภอ ด่านซ้าย จังหวัดเลย ให้ความเคารพนับถือ (กาญจนา สวนประดิษฐ์, 2533) ดังนั้นจะเห็นได้ว่า การแสดงผีตาโขน เป็นพิธีปฏิบัติทั้งในทางพุทธศาสนา ศาสนาพราหมณ์ และความเชื่อถือในเรื่องภูติผีวิญญาณ โดยในส่วนที่เกี่ยวกับศาสนาพุทธ มีการแห่พระเวสสันดรและพระ นางมัทรีเข้าเมือง ฟังพระสวดพระพุทธมนต์ ฟังเทศน์ เป็นต้น ส่วนที่เกี่ยวกับศาสนาพราหมณ์มีพิธี บายศรีสู่ขวัญ พิธีสะเดาะเคราะห์ เกี่ยวกับภูมิผีวิญญาณ โดยมีการอัญเชิญดวงวิญญาณเจ้าในอดีตเข้าทรง และขออนุญาตก่อนจัดงานและมีการแห่ขบวนผีตาโขนไปคารวะ “เจ้ากวน” และ “นางเทียม” ซึ่งเป็นผู้มีหน้าที่ให้ดวงวิญญาณเจ้าในอดีตเข้าทรง (สาร สาระทัศนานันท์, 2544)

ผีตาโขน ในขบวนแห่จะแยกเป็น 2 ชนิดคือ 1. ผีตาโขนใหญ่ ทำเป็นหุ่นรูปผีทำจากไม้ไผ่สานมีขนาดใหญ่กว่าคนธรรมดาประมาณ 2 เท่าประดับตกแต่งรูปร่างหน้าตาด้วยเศษวัสดุที่หาได้ในท้องถิ่น เวลาแห่ คนเล่นจะต้องเข้าไปอยู่ข้างในตัวหุ่น แต่ละปีจะทำผีตาโขนใหญ่เพียง 2 ตัว คือผีตาโขนชาย1ตัวและหญิง1ตัว สังเกตจากเครื่องเพศปรากฏชัดเจนที่ตัวหุ่น ผู้มีหน้าที่ทำผีตาโขนใหญ่จะมีเฉพาะกลุ่มเท่านั้น เพราะคนอื่นไม่มีสิทธิ์ทำ การทำก็ต้องได้รับอนุญาตจากผีหรือเจ้าก่อน ถ้าได้รับอนุญาตแล้วต้องทำทุกปีหรือทำติดต่อกันอย่างน้อย 3 ปี 2. ผีตาโขนเล็ก ผีตาโขนเล็กเป็นการละเล่น

ของเด็ก ไม่ว่าเด็กเล็ก เด็กวัยรุ่นหรือผู้ใหญ่ ทั้งผู้หญิงและผู้ชาย มีสิทธิ์ทำและเข้าร่วมสนุกได้ทุกคน แต่ผู้หญิงไม่ค่อยเข้าร่วมเพราะเป็นการเล่นค่อนข้างผาดโผนและซุกซน การแต่งกายผีตาโขน ผู้เข้าร่วมในพิธีนี้จะแต่งกายคล้ายผีและปีศาจใส่หน้ากากขนาดใหญ่ ทำจากกาบมะพร้าวแกะสลักและหวดนึ่งข้าวเหนียว

ชาวอำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย นอกเหนือจากการนับถือศาสนาพุทธ เช่นเดียวกับชาวอีสานโดยทั่วไปแล้ว ยังมีความเชื่อในอำนาจลึกลับเหนือธรรมชาติประกอบเข้ากับความเชื่อเรื่องภูติผีวิญญาณ การนับถือผีบรรพบุรุษหรือวิญญาณผีเจ้านาย (สุทัศน์พงษ์ กุลบุตร, 2536) โดยมี ความเชื่อว่า การเล่นผีตาโขนเป็นความประสงค์ของ “เจ้านาย” ซึ่งหมายถึง ผีบรรพบุรุษที่ชุมชนอำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย ให้ความเคารพนับถือ (กาญจนา สวนประดิษฐ์, 2533) ดังนั้นจะเห็นได้ว่า การแสดงผีตาโขน เป็นพิธีปฏิบัติทั้งในทางพุทธศาสนา ศาสนาพราหมณ์ และความเชื่อถือในเรื่องภูติผีวิญญาณ โดยในส่วนที่เกี่ยวกับศาสนาพุทธ มีการแห่พระเวสสันดรและพระนางมัทรีเข้าเมือง ฟังพระสวดพระพุทธมนต์ ฟังเทศน์ เป็นต้น ส่วนที่เกี่ยวกับศาสนาพราหมณ์มีพิธี บายศรีสู่ขวัญ พิธีสะเดาะเคราะห์ เกี่ยวกับภูติผีวิญญาณ โดยมีการอัญเชิญดวงวิญญาณเจ้าในอดีตเข้าทรง และขออนุญาตก่อนจัดงานและมีการแห่ขบวนผีตาโขนไปคารวะ “เจ้ากวน” และ “นางเทียม” ซึ่งเป็นผู้มี หน้าที่ให้ดวงวิญญาณเจ้าในอดีตเข้าทรง (สาร สาระทัศนานันท์, 2544)

ในส่วนเมืองปากลาย แขวงไชยะบุลีนั้น มีความเชื่อเรื่องผีตาโขนเช่นเดียวกัน แต่ชาวเมืองปากลายเรียกว่าผีโขน โดยมีความเชื่อจากตำนานว่า ผีโขนคือผีป่าที่ติดตามอารักขาพระเวสสันดร เมื่อพระเวสสันดรเสด็จกลับเมืองสีพี ผีป่าเหล่านี้เกิดความอาลัยอาวรณ์ต่อพระเวสสันดร จึงได้ติดตามพระเวสสันดรมาส่งถึงประตูเมืองสีพี แล้วจึงกลับไปอาศัยอยู่ถิ่นฐานเดิมของตน นอกจากนี้ชาวเมืองปากลายยังเชื่อว่า ผีโขนคือผีปู่ตาซึ่งเป็นผีบรรพบุรุษ และเวลาที่จะทำผีตาโขนใหญ่ จะต้องไปทำที่ดอนหอหรือดอนปู่ตาและต้องมีพิธีบอกกล่าวผีปู่ตาอีกด้วย รวมถึงชาวเมืองปากลายยังเชื่อว่าผีโขนคือผู้สร้างพระเจ้าใหญ่สีเมือง วัดสีบุนเฮืองเมืองปากลาย เป็นต้น (พ่อตู้เซียน จันทะมาลา, 2562: สัมภาษณ์)

จากข้อมูลสัมภาษณ์ ผู้วิจัยยังพบอีกว่าผีโขนจะอยู่ร่วมในกระบวนการแห่พระเวสสันดรเข้าเมืองของชาวเมืองปากลาย แขวงไชยะบุลี โดยชาวไชยะบุลีถือเป็นฮีตคองที่สำคัญซึ่งจะกระทำประเพณีบุญผะเหวดทุกปี โดยมีผีโขนเป็นตัวละครที่แสดงนัยยะของความอุดมสมบูรณ์และถือเป็นการสะเดาะเคราะห์บ้านเมือง และชาวเมืองปากลายโดยส่วนใหญ่จะเข้าร่วมงานบุญผะเหวด โดยมีความเชื่อว่าถ้าปีใดไม่เข้าร่วมงานบุญผะเหวดปีนั้นก็จะเกิดความเจ็บป่วย ต้องเจ็บป่วยด้วยโรคใดโรคหนึ่ง ฉะนั้นผีโขนจึงเป็นสัญลักษณ์ของความโชคดี เมื่อเสร็จสิ้นพิธีกรรมบุญผะเหวดแล้ว ชาวเมืองปากลายก็จะนำผีโขนไปเผาทิ้งที่บริเวณท่าน้ำวัดแสงลาย เพื่อเป็นการสะเดาะเคราะห์บ้านเมืองให้บ้านเมืองพบแต่ความสงบร่มเย็น (พ่อตู้เซียน จันทะมาลา, 2562: สัมภาษณ์)

ดังนั้นจะเห็นได้ว่า ความเชื่อเรื่อผีตาโขน หรือผีโขนในระยะแรกนั้น อยู่ในกลุ่มความเชื่อดั้งเดิม โดยได้รับอิทธิพลมาจากผีปู่เยอย่าเยอซึ่งเป็นผีบรรพบุรุษในวัฒนธรรมลาวล้านช้าง ในการเล่น "ผีตาโขน" ของชาวอำเภอด่านซ้ายและชาวเมืองปากลาย แขวงไซยะบุลี ส.ป.ป. ลาว มีความเชื่อว่า ประการแรก เล่นเพื่อถวายดวงวิญญาณศักดิ์สิทธิ์ที่มีอำนาจในการปกครองสูงสุดในเมืองด่านซ้าย ประการที่สองเล่นเพื่อร่วมขบวนแห่พระเวสสันดรเข้าเมือง อันเป็นความเชื่อทางพุทธศาสนา ประการที่สาม เล่นเพื่อร่วมขบวนในการแห่บุญเดือนหก (บุญบั้งไฟ) และการแห่ขอฝน ประการที่สี่ เล่นเพื่อความสนุกสนาน ประการสุดท้าย เล่นเพื่อให้สิ่งที่ไม่ดีที่เคยกระทำด้วยกาย วาจา ใจ รวมถึงโรคภัยไข้เจ็บต่างๆ ให้ติดไปกับผีตาโขน โดยการนำไปล่องลำน้ำหมัน เป็นการเสร็จสิ้นพิธีบุญหลวงและการละเล่นผีตาโขน

4.2.1.2 ความเชื่อเรื่องผีแถน

ผีแถนหรือผีฟ้า คือ วัฒนธรรมความเชื่อที่สืบทอดกันมาตั้งแต่สมัยโบราณของชาวลาวและชาวอีสาน ความเชื่อเรื่องผีแถน เพราะมีความเชื่อว่าเหตุที่เกิดเภทภัยเจ็บไข้ได้ป่วย น้ำท่วม ฝนแล้งนาล่ม หรือพืชพันธุ์ ธัญญาหารเหี่ยวแห้ง เป็นสิ่งที่เกิดมาจากอิทธิฤทธิ์ปาฏิหาริย์ของผีสางเทวดาทั้งสิ้น พวกเขาจึงเซ่นไหว้บวงสรวงผีต่าง ๆ และมีสิ่งที่หน้าสังเกตคือ ทุกครั้งที่มีการเซ่นไหว้เป็นประจำทุกๆ ฤดูกาล แล้วจะเกิดแต่ความสุขไปทั่ว ผู้ที่เจ็บไข้ได้ป่วยก็หาย ข้าวกล้าในนาก็อุดม สมบูรณ์ดี และการที่มีคติความเชื่อดังกล่าวนี้ ก็ทำให้เกิดประเพณีพิธีกรรมที่เกี่ยวกับผีหลายลักษณะ และพิธีบูชา ผีฟ้า ก็เป็นอีกพิธีหนึ่ง (ประยงค์ แสนบุราณ, 2549)

การที่มนุษย์เกิดการเจ็บป่วยนั้นเนื่องจากไปละเมิดต่อผี การละเมิดต่อบรรพบุรุษ การรักษาต้องมีการเชิญผีฟ้ามาสิงสถิตอยู่ในร่างของคนทรงเรียกว่า "ผีฟ้า นางเทียน" ในการลำผีฟ้าของชาวอีสานนั้นมีองค์ประกอบทั้งหมด 4 ส่วนคือ หมอลำผีฟ้า หมอแคน ผู้ป่วย และเครื่องคาย หมอลำผีฟ้า จะเป็นผู้หญิงที่มีอายุหรือบางท้องถิ่นจะเป็นผู้หญิงสาว โดยเฉพาะที่จังหวัดเลยและจะต้องสืบเชื้อสายมาจากกลุ่มหมอลำผีเท่านั้น แต่ที่จริงผีฟ้าสามารถสิงได้ ทั้งหญิง ชายและเด็กโดยไม่จำกัดอายุ ความเชื่อของชาวอีสานเชื่อว่าผีฟ้าสามารถที่จะกำหนดการเกิดการตายของมนุษย์ได้ การที่มนุษย์ตายไปขวัญจะออกจากร่างเพื่อไปพบบรรพชน แต่ขวัญจะไม่แตกดับเหมือนร่าง เป็นเพียงการจากไปของร่างแต่วิญญาณยังคงอยู่กับผู้มีชีวิต (ชลธิรา สัตยาวัฒนา, 2560)

สาเหตุที่มีการฟ้อนรำกันนั้นก็เพื่อเป็นการทำให้คนไข้มีพลังจิตในการต่อสู้ กับการเจ็บป่วย มีอารมณ์ผ่อนคลาย ความตึงเครียด จิตใจปลอดโปร่งไร้วิตกกังวลและสร้างจิตสำนึกด้านความกตัญญู เป็นคตินิยมของวัฒนธรรมไทย ซึ่งได้สืบทอดต่อกันมาจนกลายเป็นประเพณี จะเห็นว่าผีฟ้านั้นเป็นสิ่งที่ยึดเหนี่ยวจิตใจมนุษย์ โดยมีคติเตือนใจว่า "คนไม่เห็น ผีเห็น" สำหรับทุกวันนี้การลำผีฟ้าดูจะเสื่อมคลายลงไป เพราะความเจริญทางด้านการแพทย์ วิทยาศาสตร์และเทคโนโลยี แต่สำหรับ

ชาวอีสานบางกลุ่มการกระทำพิธีกรรมเกี่ยวกับผีฟ้า ไม่ใช่เป็นสิ่งงมงายเหลวไหลหรือไร้สาระสิ้นเชิงเสียทีเดียว (ชลธิรา สัตยาวัฒนา, 2560)

ความเชื่อของชาวอีสานเชื่อว่าผีแถนสามารถที่จะกำหนดการเกิดการตายของมนุษย์ได้ การที่มนุษย์ตายไปขวัญจะออกจากร่างเพื่อไปพบบรรพชน แต่ขวัญจะไม่แตกดับเหมือนร่าง เป็นเพียงการจากไปของร่างแต่วิญญาณยังคงอยู่กับผู้มีชีวิต สาเหตุที่มีการฟ้อนรำกันนั้น ก็เพื่อเป็นการทำให้คนไข้มีพลังจิตในการต่อสู้กับการเจ็บป่วย มีอารมณ์ผ่อนคลาย ความตึงเครียด จิตใจปลอดโปร่ง ไร้วิตกกังวล และสร้างจิตสำนึกด้านความกตัญญู เป็นคตินิยมของวัฒนธรรมไทย ซึ่งได้สืบทอดต่อกันมาจนกลายเป็นประเพณี จะเห็นว่าผีฟ้านั้นเป็นสิ่งที่ยึดเหนี่ยวจิตใจมนุษย์ โดยมีคติเตือนใจว่า "คนไม่เห็นผีเห็น" *กลองกิ่งกลองศักดิ์สิทธิ์มักมีในตระกูลผีฟ้าตีเมื่อใดเสียงจะดังไปถึงพญาแถนผีหลวงจะขออะไรก็จะได้ทุกอย่างร่างทรงมักใช้ตีให้รักษาคนในบ้านเมื่อออกเดินทางเพื่อให้ผีฟ้าคุ้มครอง (สุจิตต์ วงษ์เทศ, 2558)

ความเกี่ยวข้องกับเวสสันดรชาดกนั้น สืบเนื่องมากจากความเชื่อเรื่องผีแถนซึ่งซึ่งเป็นความเชื่อดั้งเดิมของชาวลาวและชาวอีสานในประเทศไทย ผีแถนคือเทพแห่งน้ำและเป็นเสมือนเทพเจ้าที่บันดาลความสุข ความเจ็บป่วย ความอุดมสมบูรณ์ให้กับมนุษย์ เมื่อพุทธศาสนาเผยแผ่เข้ามาในดินแดนสองฝั่งแม่น้ำโขง ความเชื่อเรื่องผีแถนจึงถูกลดบทบาทลง โดยมีร่องรอยการปะทะประสานกันระหว่างศาสนาพุทธกับความเชื่อเรื่องแถนในตำนานพญาคันคาก ที่ฝ่ายพญาแถนเป็นฝ่ายพ่ายแพ้ เมื่อมนุษย์ในโลกลุ่มต้องการน้ำในการอุปโภคบริโภคหรือในการทำการเกษตร จะต้องมีพิธีกรรมขอน้ำโดยการจุดบั้งไฟขึ้นไปบอกพญาแถนบนเมืองแถน ดังนั้นจะเห็นได้ว่า ในบางพื้นที่ที่ผู้วิจัยลงเก็บข้อมูลภาคสนาม ยังมีความเชื่อเรื่องแถนปรากฏอยู่และสามารถอยู่ร่วมกันศาสนาพุทธได้ ดังเช่น ผู้วิจัยได้ลงเก็บข้อมูลภาคสนามที่บ้านนาใหญ่ อำเภอธาตุพนม จังหวัดนครพนม พบว่า งานบุญผะเหวดของหมู่บ้านนี้มีส่วนเกี่ยวข้องกับผีแถน โดยในวันงานบุญผะเหวดวันแรก ชาวบ้านก็จะจุดบั้งไฟในบริเวณหอผีแถนประจำหมู่บ้านเพื่อเป็นการบอกกล่าวว่าที่หมู่บ้านกำลังจะจัดงานบุญ ขอให้ปกปักรักษาคุ้มครอง ให้งานสำเร็จลุล่วงด้วยดี (พ่อคำก้อน เขียววงศ์ศรี, 2563) ในลักษณะเช่นนี้แสดงให้เห็นการเชื่อมโยงความเชื่อเรื่องผีแถนกับบุญผะเหวดเข้าไว้ด้วยกัน การที่จะประกอบพิธีกรรมบุญผะเหวดนั้นก็จะมีการบอกกล่าวโดยการจุดบั้งไฟเพื่อให้ผีแถนได้รับทราบ นอกจากนี้ยังเห็นความเป็นพหุวัฒนธรรมที่มีทั้งความเชื่อผีแถนซึ่งเป็นความเชื่อดั้งเดิมกับความเชื่อทางพุทธศาสนาอีกด้วย

นอกจากนี้งานบุญหลวง อำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย ยังมีความเกี่ยวข้องกับความเชื่อเรื่องผีแถน เห็นได้ว่า งานบุญหลวงเป็นการนำความเชื่อเรื่องแถน นำเสนอผ่านบุญบั้งไฟ ความเชื่อทางพุทธศาสนา นำเสนอผ่านบุญผะเหวด และความเชื่อเรื่องผีเจ้านาย นำเสนอผ่านเจ้าพ่อกวน ผู้ที่ติดต่อสื่อสารกับดวงวิญญาณผีเจ้านาย เห็นได้ว่า ในลำดับขั้นตอนของพิธีกรรมบุญหลวง ในตอนบ่ายของวันงานวันที่สอง จะมีการแห่พระเวสสันดรเข้าเมือง โดยสมมติให้วัดโพนชัย ได้แก่ บริเวณบ้าน

เดิ่น ตำบลด่านซ้าย อำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย เป็นที่พระเวสสันดรและพระนางมัทรีประดับอยู่ มีพิธีกรรมบายศรีสู่ขวัญพระเวสสันดรกับพระนางมัทรี และอัญเชิญพระเวสสันดรและพระนางมัทรีเสร็จแล้วก็มีขบวนแห่ คือ การแห่เข้าวัด ซึ่งสมมุติว่าเป็นเมือง โดยมีแสนด่าน อุ้มขันบายศรีเดินนำหน้า ถัดมามีแสนอีก 4 คน หามแคร่พระพุทธรูป 1 องค์ตามมาด้านหลัง ถัดมาเป็นพระสงฆ์ 4 รูป นั่งมาบนแคร่หาม และตามด้วยขบวนบั้งไฟ ซึ่งทำเป็นแคร่นำบั้งไฟมัดรวมกันเป็นรูปสามเหลี่ยมโดยมีเจ้าพ่อกวนนั่งบนบั้งไฟ ต่อจากนั้นก็เป็นกระบวนการเล่นผีตาโขนเดินตามหลังขบวน เมื่อขบวนแห่มาถึงวัดแล้ว จะแห่รอบพระอุโบสถ 3 รอบ แล้วนำพระพุทธรูปประดิษฐานไว้ที่เดิม นิมนต์พระสงฆ์ลงจากแคร่ และเชิญเจ้าพ่อกวนลงจากบั้งไฟ และนำบั้งไฟไปจุดบนต้นไม้ใหญ่นอกวัดเป็นเสร็จพิธี การจุดบั้งไฟในประเพณีบุญหลวง นอกจากจะเป็นการจุดเพื่อบูชาผีเจ้านายแล้ว ยังเป็นการจุดเพื่อบูชาผีแถนตามความเชื่อดั้งเดิมที่ปรากฏในตำนานพญาคันคาก ความเชื่อดังกล่าวนี้เป็นบ่อเกิดของประเพณีบุญบั้งไฟ เมื่อพญาคันคากสามารถเอาชนะพระยาแถนได้ จึงมีข้อตกลงว่า ถ้าชาวเมืองโลกลุ่มต้องการน้ำฟ้าน้ำฝน ก็ให้จุดบั้งไฟเพื่อบอกกล่าวพระยาแถน (ธวัช ปุณโณทก, 2525) ดังนั้น จะเห็นว่า ประเพณีบุญหลวงจะให้ความสำคัญที่การฟังเทศน์มหาชาติและการบูชาผีเจ้านายก็จริง แต่อย่าลืมว่า การจุดบั้งไฟก็คือการบูชาผีแถนในอีกทางหนึ่ง ดังจะเห็นว่า ประเพณีทุกประเพณีในวัฒนธรรมลาวล้านช้างล้วนมีความเกี่ยวข้องเรื่องความอุดมสมบูรณ์ทั้งสิ้น แม้แต่บุญผะเหวดก็อยู่ในทำนองเดียวกัน

ดังนั้น จะเห็นได้ว่า ในชุมชนชายแดนไทย-ลาว ยังมีความเชื่อเรื่องผีแถนปะปนอยู่บ้าง ถึงแม้พุทธศาสนาจะแผ่ขยายเข้ามา และกลุ่มคนในชุมชนชายแดนไทย-ลาว มีการยึดมั่นศรัทธาในพุทธศาสนามากขึ้น แต่ในประเพณีบุญผะเหวดซึ่งเป็นพิธีกรรมทางพุทธศาสนา ชาวบ้านมีการนำคามเชื่อเรื่องผีแถนมาผสมผสานในพิธีกรรมบุญผะเหวด ดังเช่น ต้องจุดบั้งไฟเพื่อบอกกล่าวผีแถนที่หอผีประจำหมู่บ้านเพื่อให้ผีแถนได้ทราบว่าหมู่บ้านกำลังจะจัดงานบุญผะเหวด นอกจากนี้การจุดบังไฟในประเพณีบุญหลวงยังเป็นการจุดเพื่อบูชาผีเมืองและผีแถน ซึ่งเป็นผู้บันดาลฟ้าฝนและความอุดมสมบูรณ์มาสู่ผืนดิน เป็นต้น

4.2.1.3 ความเชื่อเรื่องผีเจ้านาย

นักวิชาการไทยได้ให้นิยามความหมายของคำว่า “ผีเจ้านาย” ว่า ผีเจ้านายคือผีที่มาประทับทรงเพื่อช่วยเหลือแก้ไขปัญหาต่างๆของชาวบ้านชาวเมืองแต่มิใช่ผู้เสอบ้าน ผีเสื้อเมือง หรือ ผีปู่ย่า พื้นฐานของผีเจ้านายมีอยู่ว่าในชาติก่อนจะต้องเป็นวีรบุรุษหรือนักรบซึ่งมีกรรมบางอย่างทำให้ ไม่อาจไปเกิดหรือเสวยภพภูมิอื่นได้ เมื่อมีผู้สร้างศาลก็จะมาสถิตอยู่ศาลนั้นและจะช่วยเหลือชาวบ้านชาวเมืองโดยการเข้าสิงม้าขี่หรือคนทรงแล้วทำกิจกรรมต่างๆ (ฉลาดชาย รมิตานนท์ 2527 อ้างอิงจาก มาลา คำจันทร์, 2551) นอกจากนั้น ในงานวิจัยของฉลาดชาย รมิตานนท์ ยัง ได้กล่าวว่า ผีเจ้านายมิใช่ผีเจ้าผู้ครองนคร โดยยกตัวอย่างเจ้าข้อมือเหล็กที่กล่าวว่า ไม่มีเจ้าผู้ครองนครมาทรงร่างมนุษย์ เพราะกษัตริย์หรือเจ้าผู้ครองนครไม่มีกรรมไม่มีเวร จะมาประทับทรงไม่ได้ มีแต่

นักรบ เสื้อบ้าน เสื้อเมือง ผีปู่ย่าเท่านั้นที่มาประทับทรง และกษัตริย์เมื่อตายไปแล้วก็จะจัดว่าเป็นเสื้อเมือง ส่วนสุริยา บรรพลา (2545) ให้ความหมายคำว่า “ผีเจ้านาย” ว่าผีเจ้านายหรือผีมเหศักดิ์หลักเมือง หมายถึงเจ้าผีซึ่งเดิมเป็นเจ้าเมืองในถิ่นนั้น ชาวบ้านให้ความเคารพยำเกรง เมื่อเจ้าเมืองสิ้นพระชนม์ไปแล้วก็จะกลายเป็นมเหศักดิ์หรือผีเจ้านาย

เธียรชาย อักษรดิษฐ์ (2552) ได้กล่าวถึงการนับถือผีเจ้านายในความเชื่อของชาวล้านนา นั้นว่า หมายถึง ผีที่มีการนับถือกันโดยไม่จำเป็นจะต้องสืบเชื้อสายตระกูลมาก่อน ซึ่งอาจมีจุดเริ่มต้นใน สมาชิกของครอบครัวคนใดคนหนึ่งก็ได้ ด้วยการทำหน้าที่เป็นร่างทรงโดยไม่จำเป็นจะต้องมี ความสัมพันธ์ทางใดกันมาก่อนระหว่างผู้เป็น “ม้าขี่” กับ “ผีเจ้านาย” ที่ได้ลงประทับทรงด้วย เพียงได้ เริ่มมีความสัมพันธ์กันในลักษณะของการใช้อำนาจต่ออีกฝ่ายหนึ่ง ให้เกิดการยอมรับอำนาจนั้นต่อไปใน กาลข้างหน้า ที่เรียกว่าการ “ย่า” หรือ “มาลง” จากการที่เริ่มปรากฏถึงการหมายของ “เจ้านาย” หรือ “องค์” ที่เลือกบุคคลที่ตนต้องการใช้เป็น “ม้า” โดยในขั้นแรกบุคคลดังกล่าวอาจไม่รู้ตัว หรือรู้ตัว แล้วแต่อาจขัดขืน โดยที่ “เจ้านาย” หรือ “องค์” ก็จะกระทำการกดดันด้วยวิธีให้เกิดความเจ็บป่วยหรือ เดือดเนื้อร้อนใจต่างๆ นานา จนกระทั่งบุคคลนั้นยอมจำนนและรับที่จะเป็น “ม้า” ซึ่งต้องมีการยอมรับ อำนาจนั้นอย่างเป็นทางการ และต้องเข้าไปทำการรับขันเพื่อยกครูกับเจ้านายองค์อื่นที่ทรงภูมิความรู้ เพื่อจะได้รับการดูแลและคำแนะนำในการปฏิบัติตนเป็นม้าขอย่างสมบูรณ์ต่อไป

นอกจากนี้ พยุงพร นนทวิศรุต (2555) อธิบาย คำว่า “ ผีเจ้านาย” หมายถึง เรื่องเล่าเกี่ยวกับวิญญาณของบุคคล ศักดิ์สิทธิ์ที่มีบทบาทสำคัญโดยมีฐานะเป็นชนชั้นเจ้านาย (ชนชั้นสูง) หรือบุคคลธรรมดาที่ได้รับการ ยกระดับให้เป็นบุคคลที่มีสถานภาพสูงกว่าบุคคลสามัญทั่วไปผ่านตำนานและพิธีกรรม ทั้งนี้อาจมีตัวตน จริงในประวัติศาสตร์ หรือปรากฏอยู่ในโลกของจินตนาการ อันเป็นเรื่องเล่าของผู้คนที่มีถิ่นอาศัยอยู่ใน เขตพื้นที่จังหวัดเลย และแขวงไชยะบุลี สาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว ตลอดจนเมืองหลวง พระบาง ตำนานผีเจ้านายสามารถจำแนกประเภทตามโครงสร้างสังคมลาวดั้งเดิมซึ่งอ้างอิงจาก วิทยานิพนธ์เรื่องกฎหมายโบราณลาว : สังคมลาวปี ค.ศ. 1353-1695 ของโสภี อุ่นทะยา (2551) โดยได้ แบ่งชนชั้นปกครองของสังคมลาวดั้งเดิมเป็น 3 ชนชั้น คือ กษัตริย์ ราชตระกูล และขุนนาง ในการจัดแบ่ง ชนชั้นของผีเจ้านายดังกล่าวนี้ได้รวมข้อมูลตำนานผีเจ้านายซึ่งมีสถานภาพเป็นบุคคลที่มาจาก วรรณกรรมท้องถิ่น ตลอดจนวิญญาณของบุคคลอันเป็นที่เคารพนับถือของผู้คนในชุมชนพื้นที่วิจัยว่าเป็น วิญญาณศักดิ์สิทธิ์โดยผ่านตำนานและพิธีกรรม แม้ว่าจะไม่มาประทับทรงก็ตาม เช่น ตำนานเจ้าเพ็ดชะราด ตำนานพระแก้วอาสา เป็นต้น

คำเรียกชื่อของผีเจ้านายและบุคคลที่เกี่ยวข้องกับพิธีกรรมผีเจ้านายในชุมชนชายแดนไทย-ลาวและพื้นที่วิจัยนั้น จากการเก็บข้อมูลภาคสนาม พบว่ามีการใช้คำเรียกชื่อของผีเจ้านายและบุคคลที่เกี่ยวข้องแตกต่างกัน กล่าวคือ คำเรียกผีเจ้านายของผู้คนในชุมชนชายแดนฝั่ง

ประเทศไทย มีอำเภอนา แห้ว และอำเภอด่านซ้ายเรียกวิญญาณศักดิ์สิทธิ์ว่า “เจ้านาย” หรือ “ผีเจ้านาย” และ “เจ้าปู่” “เจ้า” ผู้คนในอำเภอท่าลี่ ใช้คำเรียก เช่น “เจ้าพ่อ เจ้าปู่ นาง” ผู้คนอำเภอเชียงคานเรียกวิญญาณผีเจ้านาย ว่า “เจ้าพ่อ, คุณพ่อ, เจ้าคุณ, นาง, อ้าย, เจ้า” และผู้คนแถบอำเภอปากชมเรียกว่า “เจ้าพ่อ, เจ้าปู่, นาง” ส่วนผู้คนในชุมชนชายแดนฝั่งประเทศลาวและเมืองหลวงพระบางเรียกวิญญาณผีเจ้านาย แตกต่างกัน เช่น ผู้คนเมืองบ่อแตนเรียกเจ้านาย เจ้า ผู้คนเมืองแก่นท้าวเรียก เจ้าพ่อ เจ้าอ้าย.. ท้าว .....ย่า.. ผู้คนเมืองชะนะคาม เรียกว่า เจ้า... และเมืองหลวงพระบางเรียก ปู่ ย่า ธุพ่อ.... ธุอ้าย...ธุ แอ ผีท้าวผีนาง

ในพื้นที่จังหวัดเลย โดยเฉพาะอำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย มีความเชื่อเรื่องผีเจ้านายปรากฏอยู่ ซึ่งนอกเหนือจากศาสนาพุทธแล้ว ชาวอำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย ก็ยังมีความเชื่อลึกลับเหนือธรรมชาติประกอบเข้ากับความเชื่อเรื่องภูตผีวิญญาณ การนับถือผีบรรพบุรุษหรือวิญญาณผีเจ้านาย (สุทัศน์พงศ์ กุลบุตร, 2536) ฉะนั้น จะเห็นได้ว่า ชาวอำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลยมีการสืบทอดเรื่องผีเจ้านายอย่างเหนียวแน่น โดยเฉพาะจะเห็นได้ว่า มีพิธีกรรมหลายอย่างที่มีส่วนเกี่ยวข้องกับผีเจ้านาย ดังเช่น พิธีกรรมบวงสรวงพระธาตุศรีสองรักหรือแม้กระทั่งในงานบุญผะเหวดหรืองานบุญหลวงที่เป็นที่รู้จักของนักท่องเที่ยว โดยเจ้าพ่อกวนจะเป็นผู้ติดต่อสื่อสารกับผีเจ้านายฝ่ายขวา คือ เจ้าเมืองกลาง เจ้าแสนเมือง เจ้าองค์ไทย ซึ่งเจ้าพ่อกวนของอำเภอด่านซ้ายคนปัจจุบันคือ นายถาวร เชื้อบุญมี ได้สืบทอดตำแหน่งจากบิดาที่เสียชีวิต ตำแหน่งเจ้าพ่อกวนต้องได้รับการคัดเลือกจากผีเจ้านายและต้องสืบทอดทางสายเลือด โดยอำเภอด่านซ้าย ผู้ที่เป็นเจ้าพ่อกวนจะต้องมาจากตระกูลเชื้อบุญมี เมื่อดำรงตำแหน่งเจ้าพ่อกวนแล้ว จะต้องอยู่ในตำแหน่งนี้ตลอดชีวิต (ถาวร เชื้อบุญมี, 2562 : สัมภาษณ์) นอกจากตำแหน่งเจ้าพ่อกวนแล้ว ยังมีตำแหน่งเจ้านางเทียม ซึ่งเป็นจิตวิญญาณที่ติดต่อวิญญาณเจ้านายฝ่ายซ้าย ได้แก่ เจ้าองค์ลาว นางเค้า นางจวง นางจันทน์ นางน้อย ตำแหน่งเจ้าแม่นางเทียมจะสืบทอดจากสายเลือดและได้รับการคัดเลือกจากผีเจ้านายเท่านั้น

การสื่อสารกับผีเจ้านายจะใช้วิธีการประทับทรงผ่านเจ้าพ่อกวน โดยพิธีกรรมตามฮีตคองของชาวอำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย คือ การเลี้ยงหอน้อย หอหลวง โดยพ่อแสน นางแต่งและลูกผึ้งลูกเทียน จะนำขันหมากเบ็ง ขันธ์ห้า ขันธ์แปดไปถวาย และมีการฆ่าควายทำอาหารถวายเจ้าเมืองกลางและเจ้าแสนเมือง วิญญาณเจ้าเมืองก็จะมาประทับร่างทรงทีละองค์ และในวันเลี้ยงหอน้อยหอหลวงนี้เอง จะมีการกำหนดวันจัดงานประเพณีบุญหลวง ของชาวอำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย (ถาวร เชื้อบุญมี, 2562: สัมภาษณ์) ในลักษณะเช่นนี้จะเห็นได้ชัดเจนว่า อำเภอด่านซ้าย เป็นสังคม “ผีนำพุทธ” โดยผ่านปรากฏการณ์การกำหนดวันจัดงานประเพณีบุญหลวงผ่านร่างทรงเจ้าพ่อกวน การจัดประเพณีบุญหลวงที่ชาวบ้านจะได้นั่งฟังเทศน์มหาชาติ ไม่ได้ถูกกำหนดจากเจ้าอาวาสวัดโพนชัยหรือคณะกรรมการหมู่บ้าน หากแต่ถูกกำหนดจากวิญญาณเจ้าเมืองที่เป็นสิ่งเคารพสูงสุดของชาวด่านซ้าย

ความเกี่ยวข้องของผีเจ้านายกับงานบุญหลวง สามารถเชื่อมโยงมาจากการเล่นผีตาโขน ผู้วิจัยได้ลงพื้นที่ภาคสนามที่งานบุญหลวงอำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย โดยมีการสัมภาษณ์ในประเด็นที่เกี่ยวข้องกับความเชื่อเรื่องผีเจ้านายและงานบุญหลวงว่ามีที่มาอย่างไร โดยได้ข้อมูลว่า การทำผีตาโขนใหญ่ จะทำเพื่อบูชาผีเจ้านาย โดยผู้ที่จะทำผีตาโขนใหญ่ได้จะต้องถูกคัดเลือกจากผีเจ้านาย เมื่อเริ่มพิธีกรรมบุญหลวง ผีตาโขนใหญ่ก็จะไปร่ายรำที่บ้านของเจ้าแม่นางเทียม จากนั้นจะเดินทางไปร่วมพิธีบายศรีสู่ขวัญเจ้าพ่อกวน เมื่อเสร็จพิธีบายศรีสู่ขวัญเจ้าพ่อกวนแล้ว ก็จะเดินทางไปที่วัดโพนชัย เพื่อร่วมขบวนแห่พระเวสสันดรเข้าเมือง (สัมฤทธิ์ สุภามา, 2562: สัมภาษณ์) เห็นได้ว่า บุคคลและพิธีกรรมทุกอย่างจะถูกกำหนดโดยวิญญาณผีเจ้านาย ซึ่งบุคคลโดยทั่วไปไม่สามารถละเมิดได้

ดังนั้น จะเห็นได้ว่า ชาวอำเภอด่านซ้ายมีการประกอบสร้างวัฒนธรรมผ่านความเชื่อดั้งเดิม โดยจะเห็นว่า มีความเชื่อเรื่องผีเจ้านายซึ่งถือเป็นจิตวิญญาณสูงสุดของอำเภอด่านซ้าย นอกจากนี้ยังเป็นศูนย์รวมจิตใจ เป็นที่พึ่งทางใจ ในขณะเดียวกันผีเจ้านายยังมีส่วนเกี่ยวข้องในการจัดการพิธีกรรม ดังกรณีในการกำหนดประเพณีบุญหลวง ซึ่งผีเจ้านายจะประทับร่างทรงเจ้าพ่อกวนแล้วกำหนดวันประกอบพิธีกรรม จะเห็นได้ว่าเมื่อความเชื่อทางพุทธศาสนามาปะทะประสานความเชื่อดั้งเดิม ประเพณีบุญหลวงจึงถูกสร้างขึ้นมาแบบประนีประนอมซึ่งสามารถทำให้ความเชื่อทั้งสองดำรงอยู่ในอำเภอด่านซ้ายอย่างเข้มข้นจนถึงปัจจุบัน

4.2.2 ความเชื่อทางพุทธศาสนา

พุทธศาสนาได้เข้ามามีอิทธิพลในดินแดนสองฝั่งแม่น้ำแม่น้ำโขงในรัชสมัยของพระเจ้าฟ้างุ้ม อาณาจักรล้านช้างได้แผ่อำนาจออกไปทั่วทุกทิศในสมัยของพระเจ้าฟ้างุ้ม พระองค์ขยายอาณาเขตไปตีเมืองต่าง ๆ เช่น เมืองเชียงแสน เวียงจันทน์ เมืองร้อยเอ็ด เมืองล้านเพียหรือกรุงศรีอยุธยา พระเจ้ากรุงศรีอยุธยาเกรงอำนาจจึงขอผูกไมตรีด้วยการยกพระธิดา นางแก้วยอดฟ้าให้เป็นบาทบริจาริกา พระเจ้าฟ้างุ้มยังได้รับการยกย่องว่าเป็นผู้นำพุทธศาสนาเข้ามาสู่อาณาจักรล้านช้าง (Martin Stuart-Fox, 2553) ซึ่ง พระเจ้าฟ้างุ้มทรงวางรากฐานของ พระพุทธศาสนาและทรงยกย่องให้เป็นศาสนาหลักของอาณาจักร โดยพระองค์ขอนำเอาพระพุทธศาสนาลัทธิลังกาวงศ์หรือหินยานจากพระเจ้านครเขมรมาประดิษฐานยังแผ่นดินล้านช้าง พระเจ้านครแห่งเขมรจึงนิมนต์เอาพระมหาปาสมันตะเถระเจ้า และพระมหาเทพลังกา พร้อมด้วย ภิกษุสงฆ์ นักปราชญ์ผู้เรียนจบพระไตรปิฎกให้นำเอาพระพุทธศาสนาเข้ามาประดิษฐานในล้านช้าง พร้อมทั้งพระราชทานพระพุทธรูปปัญจโลหะองค์หนึ่งนามว่า “พระบาง” ให้มาเป็นที่สักการบูชา ทั้งพระคัมภีร์ไตรปิฎก หน่อต้นมหาโพธิ์ และพระราชทานช่างหล่อพระพุทธรูป ช่างเหล็ก ช่างทอง ช่างคำ มาพร้อมด้วย (มหาสีลา วีรวงศ์, 2539) ชนชาติลาวทั้งหลายนับแต่โบราณมาซึ่งพากัน นับถือผีฟ้า ผีแถน ผีพ่อ ผีแม่ และผี เมื่อมีพระพุทธศาสนาประดิษฐานในบ้านเมืองจึงพากันเริ่ม หันมาเคารพนับถือ โดยมีพระพุทธรูป “พระ

บาง” เป็นศูนย์รวมศรัทธาและเป็นสัญลักษณ์แห่ง พุทธศาสนาอันสำคัญ พระพุทธศาสนาจึงได้ตั้งมั่นในอาณาจักรล้านช้างนับแต่นั้นมา

พุทธศาสนาเป็นคติความเชื่อใหม่ที่ได้เผยแผ่เข้าสู่ลาวและมีอิทธิพลเข้ามาแทนคติความเชื่อดั้งเดิม พระมหาดาวสยาม วชิรปัญโญ (2555) ซึ่งศึกษาประวัติศาสตร์พุทธศาสนาในลาวได้เป็นยุคใหญ่ๆ ได้ 4 ยุค ได้แก่ 1. สมัยพระเจ้าอโศกมหาราชที่ทรงส่งพระธรรมทูตมาเผยแผ่ที่สุวรรณภูมิ แต่พุทธศาสนายังคงไม่เจริญแพร่หลายมากนัก 2.สมัยอาณาจักรอ้ายลาว อยู่ที่หนองแส ปกครองโดยขุนหลวงลิเมาและรับพุทธศาสนานิกายมหายานแบบจีน แต่ไม่เจริญแพร่หลายก่อนที่จะถูกขับไล่ลงมาตามลำน้ำโขง 3.สมัยพระเจ้าฟ้างุ้มที่ทรงนำเอาพุทธศาสนานิกายเถรวาทซึ่งเจริญรุ่งเรืองในอาณาจักรเขมร โดยการชี้แนะของพระนางแก้วเก็งยา มเหสีชาวเขมรของพระองค์ โดยการนำของพระมหาหมันต์เถระ และในสมัยนี้เองที่พุทธศาสนาสืบทอดมาจนถึงปัจจุบัน และ 4.สมัยรัชกาลที่ 3 ของไทยที่รับเอาพุทธศาสนาธรรมยุตินิกายของไทยซึ่งตั้งมั่นในแผ่นดินสยามโดยการสนับสนุนของราชสำนักที่ .แพร่เข้าสู่ลาวและกัมพูชาในฐานะเมืองประเทศราชของสยาม แต่ภายหลังเปลี่ยนแปลงการปกครอง (พ.ศ. 2518) รัฐได้รวมคณะสงฆ์เป็นหนึ่งเดียวจึงไม่มีคำว่ามหานิกายหรือธรรมยุติเหมือนในอดีต

พุทธศาสนาได้ฝังแน่นอยู่ในสังคมลาวตั้งแต่สมัยพระเจ้าจุ่มเป็นต้นมา และที่เห็นเด่นชัด ที่สุดคือ ในสมัยพระเจ้าวิชุลราช (พ.ศ.2043) ที่ทรงสร้างวัดวิชุลขึ้นเพื่อประดิษฐานพระบางพร้อมทั้งได้ สร้างมหาธาตุเจดีย์ขึ้นองค์หนึ่งขึ้นภายในวัดวิชุล และในสมัยนี้พุทธศาสนาในประเทศลาวเจริญรุ่งเรืองมาก มีนักปราชญ์ที่มีความรู้แตกฉานในพระไตรปิฎกจำนวนหลายท่าน และต่อมาในสมัยพระเจ้าโพธิสารราช (พ.ศ.2070) ได้ส่งราชทูตไปขอพระไตรปิฎกและพระเถระพร้อมทั้งบริวารมาจากเชียงใหม่อีกทำให้พุทธศาสนาเจริญรุ่งเรืองยิ่งขึ้น พร้อมทั้งมีพระราชอาชญาประกาศให้บ่าวไพร่พลเมืองเลิกนับถือผีฟ้าผี แถนอันเคยมีมาแต่โบราณกาลนั้นเสียหมด บรรดาหอโรง กว้านศาลก็ให้รื้อถอนทิ้งแล้วทรงสร้างพระ อารามขึ้นแทนที่หอผีนั้น (มหาสีลา วีระวงส์, 2539) นับตั้งแต่นั้นมาพุทธศาสนาจึงหยั่งรากลึกอยู่ในแผ่นดินลาวจนกลายเป็นศาสนาประจำชาติ แม้จะมีการเปลี่ยนแปลงการปกครองเป็นระบอบ คอมมิวนิสต์แล้วก็ตาม แต่ประชาชนก็ยังคงนับถือพุทธศาสนาอยู่อย่างไม่เสื่อมคลาย

ในชุมชนชายแดนไทย-ลาว ปัจจุบันนี้ ได้มีความเชื่อทางพุทธศาสนา โดยเฉพาะอย่างยิ่งในเวสสันดรชาดก ซึ่งเป็นเรื่องราวของอดีตชาติของพระพุทธเจ้า การประกอบสร้างวัฒนธรรมผ่านความเชื่อในทางพุทธศาสนาของชุมชนดังกล่าว มีดังประเด็นต่อไปนี้

4.2.2.1 ความเชื่อทางพุทธศาสนากระแสหลัก

คำว่า พุทธศาสนากระแสหลัก พระพรหมคุณาภรณ์ (2558) ได้ให้ความหมายว่าหมายถึง การยอมรับนับถือคำสอนของพระพุทธเจ้าโดยตรง เช่นเชื่อในผลแห่งกรรม ทำดีได้ดี ทำชั่วได้ชั่ว หรือเชื่อในอานิสงส์ของการประพฤติปฏิบัติตามแนวทางที่พระพุทธเจ้าทรงสั่งสอนไว้ พุทธศาสนา

กระแสหลักคือการไม่ไขว้เขวไปทางลัทธิใดลัทธิหนึ่ง คือการเคารพคำสอนของพระพุทธเจ้าอย่างมีเหตุมีผลและน้อมนำคำสอนนั้นมาปรับใช้ในชีวิประจำวันของตนได้อย่างมีความสุข

พุทธศาสนากระแสหลักคือการปฏิบัติตามแนวทางที่พระพุทธเจ้าได้บัญญัติไว้ หลักธรรมคำสอนของพระพุทธเจ้าที่ไม่มีสิ่งใดเจือปน คือความเป็นพุทธล้วน ๆ ศาสนาพุทธเป็นศาสนาอเทวนิยม ปฏิเสธการมีอยู่ของพระเป็นเจ้าหรือพระผู้สร้าง และเชื่อในศักยภาพของมนุษย์ ว่าทุกคนสามารถพัฒนาจิตใจ ไปสู่ความเป็นมนุษย์ที่สมบูรณ์ได้ ด้วยความเพียรของตน กล่าวคือ ศาสนาพุทธสอนให้มนุษย์บันดาลชีวิตของตนเอง ด้วยผลแห่งการกระทำของตน ตาม กฎแห่งกรรม มิได้มาจากการอ้อนวอนขอจากพระเป็นเจ้าและสิ่งศักดิ์สิทธิ์นอกกาย คือ ให้พึ่งตนเอง เพื่อพาตัวเองออกจากกองทุกข์ มีจุดมุ่งหมายคือการสอนให้มนุษย์หลุดพ้นจากความทุกข์ทั้งปวงในโลกด้วยวิธีการสร้าง ปัญญาในการอยู่กับความทุกข์อย่างรู้เท่าทันตามความเป็นจริง วัตถุประสงค์สูงสุดของศาสนาคือการหลุดพ้นจากความทุกข์ทั้งปวงและวัฏจักรการเวียนว่ายตายเกิด เช่นเดียวกับที่พระศาสดาทรงหลุดพ้นได้ด้วยกำลังสติปัญญาและความเพียรของพระองค์เอง ในฐานะที่พระองค์ก็ทรงเป็นมนุษย์ มิใช่เทพเจ้าหรือทูตของพระเจ้าองค์ใด (นิธิ เอียวศรีวงศ์, 2557)

หลักธรรมทางพุทธศาสนามีความเชื่อเรื่องกรรม ได้แก่ กรรมนิยามเป็นหนึ่งในกฎธรรมชาติห้าอย่าง ที่พระพุทธเจ้าทรงเลือกมาสั่งสอนชาวโลก ระบบกรรมเป็นระบบที่ยุติธรรมเสมอไร้ช่องโหว่ ถ้าเราศึกษาจนเข้าใจ เราจะสามารถตอบคำถามของชีวิตได้อีกหลายอย่าง ระบบกรรมนี้ ไม่ได้ระบุไว้เพียง ทำดีได้ดี ทำชั่วได้ชั่ว หากแต่ยังมีรายละเอียดที่ซับซ้อนมากมาย ซึ่งถ้าไม่ศึกษาก็ไม่มีวันเข้าใจได้จากการคิดวิเคราะห์ด้วยตนเอง เพราะต้องใช้ปัญญาระดับพระพุทธเจ้าเท่านั้น จึงสามารถแยกย่อยตีแผ่ออกมาได้ แนะนำให้ศึกษาโครงสร้างของกรรม เพราะจะสามารถวิเคราะห์ได้ด้วยตนเอง ไม่ต้องไปถามใครต่อใครอีกว่าทำไมเราเกิดมาเป็นแบบนี้ ทำไมต้องพบกันคนนี้ ทำไมมีแต่เรื่องแบบนี้และจะแก้ไขชีวิตได้อย่างไรให้ดีขึ้น ครุกรรมคืออะไร อาสันนกรรมคืออะไร อาจิณกรรมคืออะไร กตัตตากรรมคืออะไรเหล่านี้คือสิ่งที่ชาวพุทธคนสนใจศึกษาเล่าเรียน (ทวีศักดิ์ ญาณประทีป, 2551)

ในเวสสันดรชาดก มีความเชื่อทางพุทธศาสนากระแสหลักอย่างหลากหลาย เช่น เรื่องทานบารมีหรือการบริจาคทาน หรือเรื่องความเสียสละความสุขส่วนตนเพื่อผู้อื่น เวสสันดรชาดกเป็นวรรณกรรมที่สะท้อนเรื่องราวปรัชญาที่มีความเห็นอกเห็นใจต่อเพื่อนมนุษย์ เมื่อเพื่อนมนุษย์เป็นทุกข์เพราะความอดอยาก ก็ต้องมีการเสียสละให้บุคคลนั้นได้มีความสุข พระเวสสันดรแบบอย่างให้คนในชุมชนและเป็นวีรบุรุษที่กลุ่มชนระลึกถึงอยู่เสมอ ในเวสสันดรที่ปรากฏในชุมชนชายแดนไทย-ลาว ซึ่งอยู่ในรูปแบบของตัวบททางวัฒนธรรมด้านประเพณีพิธีกรรมบุญผะเหวดหรือบุญมหาชาติ มีการสร้างวัฒนธรรมทางพุทธศาสนากระแสหลักดังประเด็นต่อไปนี้

ด้านวัฒนธรรมการปฏิบัติตามแนวทางทานบารมี เวสสันดรชาดกเป็นเรื่องราวที่แสดงถึง จริยวัตรของพระเวสสันดรในการบริจาคทาน ซึ่งในการรับรู้ของกลุ่มคนในชุมชนชายแดนไทย-ลาว ได้รับรู้ผ่านการเล่าเรื่องด้วยวิธีการต่าง ๆ ได้แก่ การฟังเทศน์มหาชาติ การแห่พระเวสสันดรเข้าเมือง การดูภาพจิตรกรรมฝาผนัง เป็นต้น การปฏิบัติตามแนวทางทานบารมีคือการปฏิบัติตามทางแนวพุทธศาสนากระแสหลัก ในประเด็นนี้ผู้วิจัยได้ลงพื้นที่ภาคสนามที่บ้านโขงเจียม อำเภอโขงเจียม จังหวัดอุบลราชธานี ซึ่งวัดประจำชุมชนคือวัดโขงเจียม ผู้วิจัยได้ทำการสัมภาษณ์ชาวบ้านโขงเจียมที่มาร่วมในงานบุญผะเหวด โดยถามว่า งานบุญผะเหวดคืองานบุญเกี่ยวกับอะไร คำตอบของชาวบ้านคือประเพณีที่ให้มาบริจาคทาน แบ่งปัน ลดความตระหนี่ถี่เหนียวเหมือนกับจริยวัตรของพระเวสสันดร (แม่สอนจันทร์ บรรเทา, 2563: สัมภาษณ์) ใจความสำคัญจากการสัมภาษณ์นี้แสดงให้เห็นถึงการยึดมั่นในแนวทางทานบารมีที่มีพระเวสสันดรเป็นแบบอย่าง ชาวบ้านโขงเจียมจะปฏิบัติดังนี้ทุกครัวเรือน มีการเตรียมอาหารเพื่อถวายพระในตอนเช้าและตอนเพล อาหารอีกส่วนหนึ่งเตรียมไว้เพื่อแขกที่มาเยี่ยมเยือน เมื่อใครผ่านไปผ่านมาก็จะมีเสียงร้องเรียก *“กินข้าวล่ะบ้อ”* (กินข้าวหรือยัง) ทำให้เห็นฒนธรรมที่มีเรื่องทานบารมีเข้ามามีส่วนร่วม เมื่อแขกที่เป็นญาติสนิทมิตรสหายเข้ามาถึงบ้าน เจ้าบ้านจะแต่งสำรับมาทันที อาหารที่คู่กับบุญผะเหวด คือ ข้าวปุ้น (ออกเสียงตามภาษาลาว) เมื่อแขกรับประทานอิ่มแล้ว ก็จะมีข้าวปุ้นที่ห่อไว้เพื่อเป็นของฝากให้ผู้ที่ไม่ได้มาในงานบุญ ในลักษณะเช่นนี้แสดงให้เห็นว่า เวสสันดรชาดกนี้ได้มีอิทธิพลต่อวิธีคิดของคนในชุมชนชายแดนไทย-ลาวเป็นอย่างมาก

นอกจากนี้ที่บ้านมีไซ เมืองท่าแขก แขวงคำม่วน สาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว ยังมีวัฒนธรรมเรื่องทานบารมีปรากฏอยู่ ดังเช่น ในพิธีกรรมเทศน์มหาชาติ ชาวบ้านก็จะมารวมกันที่ศาลาโรงธรรมตั้งแต่เช้าตรู่ เมื่อมีการเทศน์มหาชาติก็จะเรียงลำดับไปตามที่เจ้าภาพกัณฑ์ได้นิมนต์มา ดังเช่น กัณฑ์ทศพรวัดบ้านสำราญ กัณฑ์หิมพานต์วัดบ้านโนนกุง เมื่อพระสงฆ์รูปใดขึ้นเทศน์มหาชาติกัณฑ์ของตน เจ้าภาพกัณฑ์ก็จะถวายเงินค่ากัณฑ์เทศน์ ชาวบ้านก็จะมีการโปรยทานเป็นระยะ ๆ แสดงให้เห็นถึงการยึดพระจริยวัตรของพระเวสสันดร ที่มีการตั้งโรงทานแจกทานใน 6 มุมเมืองของเมืองสีพี การถวายกัณฑ์เทศน์มหาชาติขึ้นอยู่กับศรัทธาของเจ้าภาพกัณฑ์ว่าจะถวายเป็นจำนวนเงินเท่าใด บางครั้งก็ถวายเงินกับผลไม้ชนิดต่าง ๆ เพื่อให้ชีวิตอุดมสมบูรณ์ พืชผลทางการเกษตรงอกงามอุดมสมบูรณ์ (แม่ปุ่น วงมะนี, 2561: สัมภาษณ์)ในลักษณะเช่นนี้คือการตอกย้ำในเรื่องการสร้างทานบารมีตามแบบอย่างของพระเวสสันดรนั้นเอง

ในงานบุญผะเหวดวัดหลวงปากเซ เมืองปากเซ แขวงจำปาสัก สาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว ในพิธีการแห่พระเวสสันดรเข้าเมือง ชาวบ้านต่างมีความสนุกสนานครื้นเครงไปตามเสียงบรรเลงของดนตรีพื้นเมืองทั้งพิณ แคน กลองตุ้ม ฉาบฉิ่ง บรรเลงเป็นจังหวะเร้าใจ ผู้ทำหน้าที่แผ่เงิน (คำว่า “แผ่” เป็นคำในภาษาลาว หมายถึง การขอรับบริจาค) ก็จะถือไม้หนีบเงินเดินไปตามขบวน เมื่อมีผู้มีจิตศรัทธาก็จะขอไม้แล้วสอดเงินเข้าไปในไม้ ส่วนไม้ที่หนีบเงินไว้ก็จะนำไป

ปักบนหลังกวาง หลังช้างที่มีต้นกล้วยวางสำทับไว้ ผู้วิจัยได้สัมภาษณ์ชาวบ้านที่มาร่วมงานบุญว่า “การแผ่เงินนี้เพื่อจุดประสงค์อะไรครับ ชาวบ้านให้คำตอบว่า การแผ่คือการรับบริจาคตามกำลังศรัทธา ผู้มีมากก็ถวายมาก ผู้มีน้อยก็ถวายน้อย เงินทุกกีบจะถูกนำมาใช้พัฒนาวัดให้เจริญรุ่งเรือง (พ่อหนูแดง คำพาลี, 2561: สัมภาษณ์)

ดังนั้น จะเห็นได้ว่า เมื่อมีการผลิตซ้ำเวสสันดรชาดกในรูปแบบต่าง ๆ เช่น รูปแบบพิธีบุญผะเหวดที่มีการแห่พระเวสสันดรเข้าเมือง รูปแบบการฟังเทศน์มหาชาติ ก็จะเป็นการตอกย้ำให้กลุ่มคนในชุมชนชายแดนไทย-ลาว ตระหนักถึงคุณงามความดีของพระเวสสันดร ที่ยอมสละความสุขส่วนตนเพื่อประโยชน์ของผู้อื่น และเป็นกลไกในการประกอบสร้างวัฒนธรรมชุมชนในด้านทานบารมี สอนให้คนเห็นอกเห็นใจผู้อื่น ไม่ตระหนี่ถี่เหนียว ไม่เห็นแก่ตัว ตลอดจนเป็นเครื่องมือขัดเกลาสังคมได้เป็นอย่างดี

ด้านวัฒนธรรมความเชื่อเรื่องการเวียนว่ายตายเกิด เป็นประเด็นหนึ่งที่ปรากฏอยู่ในเวสสันดรชาดก เป็นหลักธรรมตามกฎแห่งไตรลักษณ์ อนิจจัง ทุกขัง อนัตตา เมื่อพิจารณาเรื่องเวสสันดรชาดกจะเห็นว่า การเกิดของผู้มีบุญมีการเกิดอย่างไร อย่างเช่น พระนางผุสดี พระเวสันสันดร แม้กระทั่งการตายของชูชกที่เป็นตัวละครฝ่ายร้ายม มีการตายอย่างไร และในท้ายสุดของเรื่องเวสสันดรชาดกเป็นส่วนของสโมธานหรือประชุมชาดก เป็นส่วนที่ชี้ให้เห็นเรื่อง การเกิดในภพหน้า ดังเช่น พระเวสสันดรเกิดเป็นเจ้าชายสิทธัตถะแห่งแคว้นกบิลพัสดุ์ พระนางมัทรี เกิดเป็นนางพิมพายโสธรา พระเจ้าสญชัย เกิดเป็น พระเจ้าสุทโทธนะ พระนางผุสดี เกิดเป็น พระนางสิริมหามายา พระชาลี เกิดเป็นพระราหุล ช้างปัยจัยนาเคนทร์ เกิดเป็นพระมหากัสสปะ ส่วนชูชก เกิดเป็นพระเทวัต เป็นต้น

ในลักษณะเช่นนี้ คือ การตอกย้ำตามคำสอนทางพุทธศาสนากระแสหลักว่า คนเราต้องเวียนว่ายตายเกิด มีภพหน้า มีสวรรค์ มีนรก ซึ่งเมื่อตายไปแล้วดวงวิญญาณของเราก็ต้องไปตามอำนาจแห่งผลกรรมนั้น ซึ่งในเวสสันดรชาดกได้นำเสนอให้เห็นอย่างประจักษ์แจ้งแล้ว ส่วนในวัฒนธรรมความเชื่อเรื่องการเวียนว่ายตายเกิดนั้น มีความเกี่ยวข้องกับเวสสันดรชาดกในรูปแบบของการทำบุญผะเหวด เห็นได้ว่า งานบุญผะเหวดนี้เป็นงานบุญที่จัดขึ้นเพื่อสร้างทานบารมีตามแนวทางของพระเวสสันดรพร้อมมันนี้ยังเป็นการสร้างผลบุญเพื่อเป็นทุนในชาติหน้าอีกด้วย

พิธีกรรมบุญผะเหวดมีบางขั้นตอนที่ทำให้เห็นเรื่องการเกิดใหม่ ได้แก่ การฟังการสวดมาลัยหมื่นมาลัยแสน ซึ่งเรื่องพระมาลัยนี้ปรากฏในสังคมไทยมาตั้งแต่สมัยอยุธยา (ศักดิ์ศรี แย้มนัดดา, 2525) เทศน์มาลัยหมื่นมาลัยแสน เป็นองค์ประกอบที่สำคัญของหนังสือเวสสันดรชาดกและพิธีกรรมเทศน์มหาชาติในบุญผะเหวด กล่าวคือการเทศน์มาลัยหมื่นมาลัยแสน เป็นจุดเริ่มต้นของการเทศน์มหาชาติ เนื่องจากเทศน์มาลัยหมื่นมาลัยแสน เป็นกุศโลบายในการชักจูงให้ชาวชุมชนมาฟังเทศน์มหาชาติ เพราะเนื้อหาของเทศน์มาลัยหมื่นมาลัยแสนเป็นการบอกอานิสงส์ในการทำความดี

และประเด็นสำคัญคือการได้พบกับพระศรีอาริยเมตไตรยเมื่อฟังเทศน์มหาชาติครบ 13 กัณฑ์ให้จบภายใน 1 วัน ในพิธีของชาวชุมชนชายแดนไทย-ลาว นิยมเทศน์มาลัยหมื่นมาลัยแสน เพื่อบอกอานิสงส์ของการฟังเทศน์มหาชาติ และได้ยึดถือเป็นธรรมเนียมปฏิบัติมาตั้งแต่สมัยโบราณจนถึงปัจจุบัน

ลักษณะทั่วไปของเทศน์มาลัยหมื่นมาลัยแสนนั้น เทศน์มาลัยหมื่น มาลัยแสน เป็นวรรณกรรมประกอบหนังสือเวสสันดรชาดกและเป็นวรรณกรรมประกอบพิธีกรรมเทศน์มหาชาติในบุญผะเหวด เนื้อหามีการพรรณนาถึงพระมาลัยไปเยี่ยมแดนสวรรค์ ทั้งเรื่องแบ่งเป็น 2 กัณฑ์ คือ กัณฑ์ที่ 1 เรียกว่า “มาลัยหมื่น” แบ่งเป็น 2 ตอน คือ ตอนรับดอกบัวจากบุรุษเข็ญใจแล้วขึ้นไปสวรรค์ชั้นดาวดึงส์และได้พบสนทนากับพระอินทร์ และตอนได้พบกับเทวดาจำนวนร้อย จำนวนพัน และจำนวนหมื่น กระทำประทักษิณบูชาพระธาตุเกศแก้วจุฬามณี กัณฑ์ที่ 2 เรียกว่า “ มาลัยแสน” แบ่งเป็น 2 ตอน คือ ตอนไปไหว้พระธาตุเกศแก้วจุฬามณีพบเทวดาจำนวนแสน และตอนได้พบสนทนากับพระศรีอริยเมตไตรยเทพบุตร ผู้ที่จะมาตรัสรู้เป็นพระพุทธเจ้าพระองค์ต่อไปมาลัยหมื่น-มาลัยแสน เป็นการพรรณนาเรื่องราวของพระมาลัยเถระขณะเห็นเหล่าเทพกำลังเดินเวียนประทักษิณบูชาพระธาตุเกศแก้วจุฬามณี ณ สวรรค์ชั้นดาวดึงส์ จำนวนร้อย จำนวนพัน จำนวนหมื่น และจำนวนแสน ถึงหลายแสนจนนับไม่ถ้วน คำว่า “มาลัยหมื่นมาลัยแสน” จึงมีที่มาจากจำนวนเทวดา (ชญานนท์ แสงสีจันทร์, 2554)

ในด้านเนื้อหาของมาลัยหมื่นมาลัยแสนนั้น กัณฑ์มาลัยหมื่น พรรณนาว่า มีชายเข็ญใจนำดอกบัวมาถวายให้พระมาลัย พระมาลัยจึงนำดอกบัวเหาะขึ้นไปไหว้พระธาตุเกศแก้วจุฬามณี ซึ่งประดิษฐานอยู่บนสวรรค์ชั้นดาวดึงส์ และได้สนทนากับพระอินทร์ถึงเรื่องราวเทพบุตรทั้งหลายที่พาบริวารมาไหว้พระธาตุเกศแก้วจุฬามณีนั้นว่า เทพบุตรแต่ละองค์ได้ทำบุญอะไรมาก่อน และเหตุใดเทพบุตรแต่ละองค์จึงมีบริวารมากน้อยต่างกัน พระอินทร์ได้ตอบให้ทราบตามลำดับทุกประการ นับตั้งแต่เทพบุตรองค์ที่มีบริวารร้อย พัน หมื่น สองหมื่น สามหมื่น ไปจนถึงสิบหมื่น รวมเทพบุตรทั้งสิ้น 12 องค์ และเมื่อเขาเป็นมนุษย์ได้ทำบุญไว้ต่างกัน เช่น องค์ที่มีบริวารร้อยเดียวนั้นตอนเป็นมนุษย์ เคยให้ข้าวเป็นทานแก่กา องค์ที่มีบริวารสามหมื่นก็เพราะได้ไปช่วยเผาศพไม่มีญาติพร้อมกับทำบุญอุทิศด้วย ส่วนองค์ที่มีบริวารแปดหมื่นนั้น ชาติก่อนเกิดเป็นคนเข็ญใจต้องขอทานเลี้ยงชีพ วันหนึ่งเห็นพระภิกษุไปบิณฑบาตได้ร้องบอกให้เจ้าของบ้านออกมาตักบาตรและขอร่วมอนุโมทนาในการทำบุญนั้นด้วย ผลบุญจึงส่งให้มาเกิดในสวรรค์ มีบริวารดังกล่าว พรรณนาความเรื่อยไปเช่นนี้จนถึงเทพบุตรองค์ที่มีบริวารสิบหมื่น ซึ่งเมื่อก่อนเป็นคนจนมีอาชีพตัดหญ้าตัดตองขาย วันหนึ่งไปอาบน้ำเห็นหาดทรายขาวสะอาด จึงก่อพระเจดีย์ทรายขึ้น บูชาด้วยดอกไม้นานาพรรณ แล้วเดินเวียนรอบสักการะบูชาด้วย กาย วาจา และใจ เพียงเท่านี้จึงได้มาเกิดในสวรรค์ (ปรีชา พิณทอง, 2525)

ส่วนกัณฑ์มาลัยแสน มีเนื้อหากล่าวว่าพระศรีอริยเมตไตรยโพธิสัตว์ พาบริวารมีนางฟ้าและเทพบุตรนับได้แสนโกฏิ มาบูชาพระเกศธาตุเจดีย์ พระมาไลยทูลถามพระอินทร์ก็ได้ทราบว่า พระศรีอริยเมตไตรยเทพบุตรเสด็จมาแล้ว จึง ถามต่อไปว่า บรรดาบริวารหลายหมู่ที่มีลายเสื้อผ้าอาภรณ์ต่างกันนั้น เขาได้ทำบุญกุศลอะไรไว้ เมื่อได้ คำตอบก็ถามต่อไปอีกว่า พระศรีอริยเมตไตรยได้ทำบุญกุศลยิ่งใหญ่อะไร ขณะที่พระอินทร์กำลังสนทนากับพระมาลัย ถึงการสั่งสมบารมีทั้งสามสิบทัดของพระโพธิสัตว์อยู่นั้น ซึ่งก็กล่าวได้แต่พอสังเขปไม่อาจพรรณนาได้ทุกประการ ก็พอดีพระศรีอริยเมตไตรยได้เสด็จเข้ามาหา และนมัสการพระ มาลัยพร้อมกับตรัสถามว่ามาจากที่ใด เมื่อทรงทราบก็ทรงถามถึงข่าวชาวโลกว่าได้ทาบุญทำบาปกันอย่างไร และปรารถนาอะไร พระมาลัยก็ทูลให้ทรงทราบทุกประการ พระโพธิสัตว์ทรงโสมนัสที่ทราบว่ามีฝูงมนุษย์เป็นอันมากทำบุญสร้างกุศลด้วยปรารถนาจะได้เกิดร่วมในศาสนาของพระองค์ (ชญานนท์ แสงสีจันทร์, 2554)

จากการลงเก็บข้อมูลภาคสนามที่วัดบ้านนาใหญ่ อำเภอธาตุพนม จังหวัดนครพนม ผู้วิจัยได้เข้าร่วมฟังเทศน์มาลัยหมื่นมาลัยแสนในเวลา 5 นาฬิกา โดยชาวบ้านจะทำพิธีแห่ข้าวพันก้อนรอบศาลาการเปรียญ ซึ่งเป็นสถานที่ในการฟังเทศน์มหาชาติ เมื่อเสร็จจากการแห่ข้าวพันก้อน พระสงส์ก้จะเทศน์มาลัยหมื่นมาลัยแสนไปจนจบ ชาวบ้านทุกคนนั่งฟังด้วยความสำรวมและตั้งใจ ผู้วิจัยได้ทำการสัมภาษณ์ชาวบ้านที่มาร่วมงานบุญผะเหวด ได้ข้อมูลว่า ที่มาฟังเทศน์มาลัยหมื่นมาลัยแสนนั้นก็เพื่อได้รับผลาอานิสงส์ เมื่อตายจากโลกนี้ไปก็จะไปเกิดในสุขคติภพ หรือเกิดเป็นเทวดานางฟ้าบนสวรรค์ (แม่บัวพา ขันทอง, 2563: สัมภาษณ์) ลักษณะของคำตอบเช่นนี้ แสดงให้เห็นว่า ชาวบ้านมีความเชื่อเรื่องการเวียนว่ายตายเกิด เชื่อในเรื่องผลของการฟังเทศน์มาลัยหมื่นมาลัยแสน และมีความมั่นใจในผลบุญที่ตนได้บำเพ็ญมา

พิธีกรรมสำคัญอีกพิธีกรรมหนึ่งที่แสดงให้เห็นถึงวัฒนธรรมเกี่ยวกับความเชื่อเรื่องการเวียนว่ายตายเกิด คือ การฟังเทศน์มหาชาติครบ 13 กัณฑ์ใน 1 วัน จะได้อานิสงส์มาก ตามเรื่องราวของพระมาลัย เถระได้ขึ้นไปไหว้พระธาตุเกษแก้วจุฬามณีบนสวรรค์ชั้นดาวดึงส์และได้พบปะสนทนากับพระศรีอริยเมตไตย ผู้ที่จะมาเป็นพระพุทธเจ้าในอนาคต และพระศรีอาริยเมตไตยทรงมีพระดำรัสตรัสฝากพระมาลัยไว้ว่าถ้าพวกเขาเหล่านั้นอยากเกิดทันศาสนาของข้าพระองค์ ก็จงอุตส่าห์ฟังธรรมมหาเวสสันดรชาดกให้จบทั้งหมดในวันเดียว แล้วบูชาด้วยธูปเทียน ดอกไม้อย่างละพันฉัตรอันประกอบด้วยดอกบัวหลวง ดอกบัวเขียว ดอกบัวขาว ดอกสามหาวอย่างละพัน ถ้าทำได้ดังนั้นก็จะพบกับศาสนาของข้าพระองค์ ส่วนคนบาปหยาบช้าหนาหนัก เช่นกระทำปิตุฆาต มาตุฆาต ฆ่าพระอรหันต์ ทำร้ายพระพุทธเจ้า แลทำสังฆเภทให้หมู่สงฆ์เกิดการแตกแยกแตกความคิดไม่สามัคคี ทำลายพระเจดีย์แลพระพุทธรูป ตลอดจนคนที่ตระหนี่ถี่เหนียวไม่รู้จักทำบุญให้ทาน ไม่รู้บาปบุญคุณโทษดำรงตนอยู่ในความประมาท คนพวกนี้มิได้มีโอกาสพบศาสนาของข้าพระองค์เป็นแน่แท้ คำกล่าวของพระศรีอาริยเมตไตรยนี้เอง เป็นที่มาของการจัดงานบุญผะเหวดและฟังเทศน์มหาชาติ

ผู้วิจัยได้ลงเก็บข้อมูลภาคสนามที่วัดหลวงปากเซ เมืองปากเซ แขวงจำปาสัก สาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว โดยเข้าร่วมฟังเทศน์มหาชาติตั้งแต่ช่วงเริ่มการเทศน์มหาชาติ พระสงฆ์ที่เมืองปากเซ มีการเทศน์มหาชาติที่เป็นทำนองอ่านตามแบบโบราณ เมื่อมีการหยุดเทศน์ชั่วคราวเพื่อให้พระสงฆ์ได้ฉันภัตตาหารเพล ผู้วิจัยได้สอบถามชาวบ้านที่มาร่วมงานบุญผะเหวด โดยได้ข้อมูลที่น่าสนใจว่า เมื่อวัดหลวงปากเซจัดงานบุญผะเหวดก็จะเดินทางมาร่วมงานบุญทุกปี เพราะงานบุญนี้สำคัญ จัดเพียงปีละครั้งเท่านั้น มาฟังเทศน์มหาชาติตามบรรพบุรุษได้พาปฏิบัติและอยากได้บุญได้ไปเกิดในยุคพระศรีอาริยเมตไตรยที่มีความสะดวกสบาย ผู้คนมีศีลมีธรรมประจำตัว (แม่สอน บุญทองสี, 2561: สัมภาษณ์) จากข้อมูลในลักษณะเช่นนี้แสดงให้เห็นว่า ชาวเมืองปากเซมีการรับรู้เรื่องพระมาลัยและโลกของพระศรีอาริยเมตไตรย นอกจากนี้คำตอบของแม่สอนยังแสดงให้เห็นเรื่องการเวียนว่ายตายเกิดอีกด้วย ฉะนั้นการฟังเทศน์มหาชาติของชาวเมืองปากเซ จึงมีนัยยะของวัฒนธรรมความเชื่อเรื่องผลบุญที่จะนำพาสู่ภพหน้าอีกด้วย

ดังนั้น ความเชื่อทางพุทธศาสนากระแสหลักคือการยึดหลักธรรมคำสอนของพระพุทธเจ้าเป็นหลัก โดยจะเห็นว่าชาวชุมชนชายแดนไทย-ลาว มีความเชื่อในเรื่องทานบารมี คืออานิสงส์ที่จะได้จากการบริจาคทาน นอกจากนี้ยังมีความเชื่อเรื่องการเวียนว่ายตายเกิดซึ่งเป็นแนวคิดทางพุทธศาสนาที่สอนให้คนเชื่อเรื่องผลของกรรม เมื่อทำกรรมดีก็จะได้เกิดในสุขคติภพ ถ้าทำกรรมชั่วก็จะได้เกิดในทุกคติภพ ดังเช่น พระเทวทัตที่กระทำอนันตริยกรรมต่อพระพุทธเจ้า เมื่อตายจากโลกนี้ไปก็ได้ไปอุบัติขึ้นที่อเวจีมหานรก ดังนั้น จะเห็นว่าประเพณีบุญผะเหวดมีการประกอบสร้างวัฒนธรรมความเชื่อทางพุทธศาสนากระแสหลักอย่างชัดเจน

4.2.2.2 ความเชื่อทางพุทธศาสนาแบบชาวบ้าน

ความเชื่อทางศาสนา (religious belief) ของคนไทที่สะท้อนจากตัวบททางวัฒนธรรมมีอยู่มากมายหลายลักษณะ ทั้งที่เป็นความเชื่อดั้งเดิมและความเชื่อที่รับเข้ามาทีหลัง ไม่ว่าจะเป็นพุทธศาสนา หรือศาสนาฮินดู โดยเฉพาะพุทธศาสนาที่สืบทอดกันต่อมา ปฐม หงษ์สุวรรณ (2554) กล่าวว่า องค์ประกอบของความเชื่อและศาสนา เราสามารถพบได้ในบริบทของทุกสังคมทั่วโลก อย่างไรก็ตาม รูปแบบของความเชื่อและศาสนากับพิธีกรรมที่แตกต่างกันในแต่ละสังคมนั้น ในบางครั้งเราสามารถพบเห็นองค์ประกอบของศาสนาอื่น ๆ ที่แทรกอยู่ในศาสนาประจำชาติของแต่ละประเทศ เช่น ในประเทศไทยซึ่งเป็นประเทศที่นับถือพุทธศาสนา แต่ก็จะพบร่องรอยความเชื่อและพิธีกรรมแบบพราหมณ์ และความเชื่อพิธีกรรมที่เกี่ยวกับผีสางเทวดาปะปนอยู่ในระบบความเชื่อและศาสนาในสังคมไทย

ประเทศไทยเป็นประเทศที่ประชาชนนับถือพุทธศาสนาแบบเถรวาทแบบนิกายลังกาวงศ์มาตั้งแต่สมัยโบราณ ดังหลักฐานที่ปรากฏในหลักศิลาจารึกหลักที่ 1 (พ.ศ. 1826) ซึ่งระบุว่า พ่อขุนรามคำแหงมหาราช กษัตริย์แห่งอาณาจักรสุโขทัยได้นิมนต์พระสงฆ์นิกายลังกาวงศ์มาจากเมือง

นครศรีธรรมราช ต่อมาพุทธศาสนาแบบนิกายลังกาวงศ์มีบทบาทและอิทธิพลในประเทศไทยในอดีตจนถึงปัจจุบัน ลัทธิพุทธศาสนาแบบนิกายลังกาวงศ์มีบทบาทในรัฐไทยและรัฐต่าง ๆ เช่น ล้านนา ล้านช้าง ที่อยู่รายรอบรัฐไทย และในระยะหลังมีการขยายอิทธิพลไปยังเมืองมอญที่อยู่ทางตอนใต้ของพม่า ลัทธิลังกาวงศ์เป็นนิกายแบบเถรวาทเช่นเดียวกับพุทธศาสนานิกายหินยานที่มีมาแต่เดิมในประเทศไทย จึงเป็นที่ยอมรับและแพร่หลายอย่างรวดเร็วทั้งในกลุ่มชนชั้นสูงและธรรมดาสามัญทั่วไป (ศรีศักดิ์ วัลลิโภดม, 2548)

ลักษณะของพุทธศาสนายังมีอีกแบบหนึ่ง คือ พุทธศาสนาแบบชาวบ้าน (Folk Buddhism) ซึ่งไม่ใช่พุทธศาสนากระแสหลักของคนส่วนใหญ่ หากแต่เป็นพุทธศาสนาที่มีที่มาจากแหล่งเดียวกัน หากแต่ไม่มีการเปลี่ยนแปลงเลื่อนไหลและปรับตัวให้เข้ากับสังคมระดับล่างหรือชาวบ้านอาจเน้นไปที่พิธีกรรม และผนวกรวมเอาความเชื่อดั้งเดิมและระบบความเชื่อทางศาสนาพราหมณ์และไสยศาสตร์เข้าไว้ด้วยกัน ซึ่งไม่เหมือนกับพุทธศาสนาแบบคัมภีร์ที่มีให้เห็นในเฉพาะคนส่วนน้อย ผู้รู้พระไตรปิฎกและผู้เกี่ยวข้องหรือในหมู่ชนชั้นสูงของสังคมเท่านั้น (อมรา พงศาพิชญ์, 2533) พุทธศาสนาแบบคัมภีร์อาศัยการตีความพุทธศาสนาตามคำสอนที่มีอยู่โดยส่วนใหญ่ก็มีพื้นฐานมาจากการตีความตามตำราภาษาบาลีและข้อวิจารณ์ทางวิชาการ (คล้าย ๆ กับแวดวงการศึกษาศาสนาคริสต์ที่ดำเนินการตามนักเทววิทยาแบบชาวตะวันตก) โดยมักไม่ค่อยสนใจเรื่องเกี่ยวกับวิถีปฏิบัติทางศาสนาในชีวิตประจำวันของพุทธศาสนิกชน (Yukio, 2003)

จากคำอธิบายลักษณะของพุทธศาสนาในสังคมไทยข้างต้น เป็นที่ทราบได้ว่าสังคมไทยมีพุทธศาสนา 2 แบบ ดังที่ Robert Redfied (1965) ได้จำแนกพุทธศาสนาในประเทศไทยออกเป็น 2 แบบ คือ พุทธศาสนาแบบคัมภีร์ กับพุทธศาสนาแบบชาวบ้าน การแบ่งพุทธศาสนาออกเป็น 2 แบบดังกล่าว มีความใกล้เคียงกับการแบ่งวัฒนธรรมออกเป็น 2 ระดับ คือ วัฒนธรรมหลักและวัฒนธรรมชาวบ้าน ซึ่งในทางพุทธศาสนาแบบตามหลักคัมภีร์ (Doctrinal Religion) คือ การถือปฏิบัติตามหลักคำสอนของศาสดา ส่วนพุทธศาสนาแบบชาวบ้าน (Folk Buddhism) คือ การถือปฏิบัติแบบผสมผสานกับความเชื่ออย่างอื่นจนชาวบ้านแยกออกไม่ได้ว่าส่วนไหนมาจากคัมภีร์ (อมรา พงศาพิชญ์, 2542) จากคำอธิบายลักษณะของพุทธศาสนาทั้ง 2 แบบนั้น ประเทศไทยซึ่งเป็นสังคมเกษตรกรรมที่มีวิถีชีวิตในวัฒนธรรมสัมพันธ์กับระบบความเชื่อที่มีอยู่แต่เดิมในชุมชนแบบชาวบ้านหรือเป็นความเชื่อที่ชาวบ้านยอมรับในวิถีปฏิบัติ เช่น ผีสาง เทวดา หรือแม้แต่ เงือก งู พญาแถน โดยเชื่อกันว่ามีอำนาจเหนือธรรมชาติซึ่งมีแต่ก่อนที่พุทธศาสนาจะแผ่ขยายอิทธิพลเข้ามาเมื่อความเชื่อที่มีอยู่แต่เดิมผสมผสานเข้ากับพุทธศาสนาที่ผ่านเข้ามา ทำให้เกิดพุทธศาสนาแบบชาวบ้านที่ดำรงอยู่ในสังคมไทยมาจนถึงปัจจุบัน

สังคมเกษตรกรรมและพุทธศาสนามีความสัมพันธ์กันอย่างแนบแน่น อภิญญา เฟื่องฟูสกุล (2551) อธิบายว่า เนื่องจากระบบความเชื่อท้องถิ่นของสังคมเกษตรกรรมนั้นปรากฏพลังผีหรือพลังเทพและพลังเหนือธรรมชาติที่เป็นผู้หญิงก็มี การผสมผสานระหว่างความเชื่อที่แตกต่างกันนี้เองมีทั้งมิติความขัดแย้ง ครอบงำ ต่อต้านการครอบงำ และการกลมกลืน ส่วนทิศทางของความขัดแย้งและความเข้มข้นของการปะทะประสานกันเหล่านี้ก็แตกต่างกันไปในแต่ละท้องถิ่น ส่วนในระยะนี้เองพุทธศาสนาของชาวบ้านธรรมดา (Buddhism of Layman) ในรูปแบบประเภทที่ 3 ที่แตกต่างจากหลักคำสอนทางพุทธศาสนาหรือความเชื่อเรื่องผี (วิญญาณ) ของคนพื้นเมืองได้ถูกกำหนดขึ้นอย่างชัดเจน ภายใต้หลักคิดและปฏิบัติการทางสังคม รวมถึงได้รับการสร้างขึ้นในลักษณะที่เป็นสาขาวิชาหนึ่งภายใต้นิยามที่คลุมเครือของคำว่า “พุทธศาสนาแบบพื้นบ้าน” (Folk Buddhism) (Yukio, 2003) เป็นที่น่าสังเกตว่า พุทธศาสนาที่คนส่วนใหญ่ในประเทศไทยนับถือคงเป็นพุทธศาสนารูปแบบดังกล่าว เพราะสังเกตได้ว่า คนไทยส่วนใหญ่ที่เรียกตนว่าเป็นชาวพุทธซึ่งไม่เพียงนับถือพระรัตนตรัยเท่านั้น แต่ขณะเดียวกันผู้คนกลุ่มนี้ก็นับถือเทวดา ผี พญานาค พญาแถนด้วย ลักษณะเช่นนี้ปรากฏชัดในสังคมชาวบ้าน โดยเฉพาะอย่างยิ่งในสังคมของชาวบ้านภาคตะวันออกเฉียงเหนือหรือภาคอีสาน

ประเด็นพุทธศาสนาที่มีในหมู่คนไทยระดับชาวบ้านเป็นพุทธศาสนาที่มีการผสมผสานเอาคติความเชื่อมากกว่าหนึ่งอย่างไว้ด้วยกันชุมชนหนึ่ง ๆ ซึ่งในการวิจัยในครั้งนี้ใช้คำว่า “พุทธศาสนาแบบชาวบ้าน” (Folk Buddhism) ลักษณะของพุทธศาสนาเช่นนี้มักปรากฏหรือแสดงออกมาให้เห็นในหมู่ชาวบ้านซึ่ง Yukio อธิบายปรากฏการณ์ดังกล่าวนี้ว่า ในขณะที่ผู้คนหรือชาวบ้านเองยึดมั่นอยู่กับพระธรรมคำสอน (ตามคัมภีร์) ในทางพุทธศาสนา แต่ขณะเดียวกันเมื่อเขาเหล่านั้นต้องเผชิญหน้ากับปัญหาที่ไม่สามารถแก้ไขได้ ชาวบ้านในชุมชนนั้น ๆ มักจะนำเอาความเชื่อเรื่องผีสางเทวดา และสิ่งศักดิ์สิทธิ์มาใช้อธิบายแก้ปัญหาสิ่งต่าง ๆ เหล่านั้น (Yukio, 2003) นอกจากลักษณะของพุทธศาสนาแบบชาวบ้านจะแบ่งออกตามความเชื่อแนวผสมผสานแล้ว ยังปรากฏให้เห็นว่าลักษณะสำคัญอีกประการหนึ่งซึ่งมักปรากฏให้เห็นเด่นชัดในประเพณีพีกรรมของชุมชนชายแดนไทย-ลาว ดังเช่น บุญผะเหวดของชุมชนชายแดนไทย-ลาว ที่ผู้วิจัยจะขอนำเสนอดังประเด็นต่อไปนี้

ด้านวัฒนธรรมเรื่องความอุดมสมบูรณ์ ในเรื่องเวสสันดรชาดก เป็นประเด็นสำคัญที่ทำให้พระเวสสันดรถูกพระบิดาเนรเทศออกจากเมือง อันเนื่องมาจากการที่พระเวสสันดรให้บริจาคทานช้างปัจจัยนาเคนทร์ซึ่งเป็นช้างคู่บารมี เมื่อช้างเชือกนี้อยู่ที่เมืองใด เมืองนั้นก็จะมีฝนฟ้าตกตามฤดูกาล น้ำท่าบริบูรณ์ พืชพันธ์อุดมสมบูรณ์ นิธิ เอียวศรีวงศ์ (2548) ปัญหาของเรื่องเวสสันดรชาดกนี้อยู่กับเหตุการณ์ที่พระเวสสันดรได้บริจาคช้างปัจจัยนาเคนทร์ คำว่า “นาเคนทร์” ก็คือ “นาค” นัยยะของเรื่องน้ำ แปลตรง ๆ ก็คือ ช้างปัจจัยนาเคนทร์ คือ ระบบชลประทานที่ทันสมัยและดีที่สุด เมื่อพระเวสสันดรบริจาคช้างเชือกนี้ไปก็ต้องทำให้ชาวเมืองไม่พอใจ เพราะพวกเขาเสียประโยชน์ในเรื่องน้ำ ใน

ลักษณะเช่นนี้เห็นได้ว่า เรื่องราวพระเวสสันดรนั้นมีความเกี่ยวโยงกับเรื่องความอุดมสมบูรณ์ของน้ำในการทำการเกษตร

แม้ว่าพิธีกรรมการฟังเทศน์มหาชาติ ที่ส่งผลให้เกิดในยุคของพระศรีอาริยเมไตรย แต่การดำรงชีวิตในปัจจุบันจำเป็นต้องมีการพึ่งพาทรัพยากรน้ำเพื่อทำการเกษตร ฉะนั้นประเพณีบุญผะเหวด จึงเป็นประเพณีที่เกี่ยวข้องกับความอุดมสมบูรณ์ ซึ่งเป็นวิธีคิดของพุทธศาสนาแบบชาวบ้าน การประกอบพิธีกรรมบุญผะเหวดในความหมายของชาวบ้านมีนัยยะคล้ายกับพระราชพิธีจรดพระนังคัลแรกนาขวัญ คือ พิธีกรรมที่ให้ขวัญกำลังใจและเป็นสิริมงคลแก่เกษตรกรในด้านการเกษตร ชาวชุมชนชายแดนไทย-ลาว มีการประกอบพิธีบุญผะเหวดในเดือนสี่ ซึ่งเป็นเดือนที่ต้องเตรียมการเพาะปลูก เช่น มีการไถกลบ มีการถางฟาง เผาฟางในนา การเทปุ๋ยคอกลงไปในนา เป็นต้น

ฉะนั้นประเพณีบุญผะเหวด จึงเป็นประเพณีที่ถูกประกอบสร้างขึ้นมาเพื่อยึดโยงกับวิถีชีวิตเช่น การทำการเกษตรเพื่อเลี้ยงชีพ (จารุวรรณ ธรรมวัตร, 2558) นอกจากนี้เมื่อกระแสโลกาภิวัตน์และระบบทุนนิยมเริ่มมามีบทบาทกับชาวชุมชนชายแดนไทย-ลาวแล้ว การทำการเกษตร เพื่อเลี้ยงชีพจึงถูกยกระดับเป็นการทำการเกษตรเพื่อนำผลผลิตไปจำหน่าย เช่นเดียวกับที่เกิดขึ้นในประเทศไทย อันที่จริงแล้วประเพณีเกี่ยวกับการขอฝนของชาวชุมชนชายแดนไทย-ลาวนั้นมีมาแต่โบราณ เช่น ประเพณีบุญบั้งไฟ แต่บุญบั้งไฟนั้นเป็นบุญที่เรียกว่า เป็นบุญของฝ่ายผีก็คือการบูชาพระยาแถน เพื่อให้ฝนฟ้าตกต้องตามฤดูกาล แต่ในประเพณีบุญผะเหวดนั้น ชาวชุมชนชายแดนไทย-ลาวก็มีวัฒนธรรมความเชื่อทางพุทธศาสนาแบบชาวบ้านที่เกี่ยวกับการเกษตรหลายประการด้วยกัน

ผู้วิจัยได้ลงเก็บข้อมูลภาคสนามที่บ้านโพนสีไค เมืองปากเซ แขวงจำปาสัก สาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว พบว่า ชาวบ้านโพนสีไคมีวัฒนธรรมวิธีคิดเกี่ยวกับพุทธศาสนาแบบชาวบ้าน กล่าวคือ ในงานบุญผะเหวดนั้น ในวันแรกพิธีกรรมสำคัญก็คือการเชิญพระเวสสันดรเข้าเมือง ในพิธีกรรมแห่ผะเหวดสันดรเข้าเมือง เมื่อมีพิธีอัญเชิญพระเวสสันดรเข้าเมือง ชาวเมืองบ้านโพนสีไค มักจะมีพิธีกรรมเชิญพระเวสสันดรในบริเวณทุ่งนา ซึ่งหากจะมองเข้าไปในเนื้อเรื่องแล้ว พระเจ้ากรุงสญชัยและพระนางผุสสดีพร้อมทั้งอำมาตย์ราชมนตรี เดินทางไปอัญเชิญพระเวสสันดรกลับเมืองในบริเวณเขาคีรีวงกต ซึ่งอยู่ในเขตป่าหิมพานต์ มิใช่ท้องทุ่งเกษตรกรรมแต่อย่างใด ผู้วิจัยได้ทำการสัมภาษณ์ชาวบ้านที่เดินทางมาร่วมอัญเชิญพระเวสสันดรเข้าเมือง โดยผู้วิจัยได้ข้อมูลว่า การอัญเชิญพระเวสสันดรเข้าเมืองบริเวณทุ่งนาเป็นประเพณีที่สืบต่อกันมาช้านานแล้ว ซึ่งทำตามบรรพบุรุษ (พ่อหมอน สายสะถิด, 2562: สัมภาษณ์) ในลักษณะเช่นนี้ ผู้วิจัยมองว่า การที่ชาวบ้านโพนสีไคนิยมเชิญ พระเวสสันดรเข้าเมืองในบริเวณท้องทุ่งนา มีนัยยะของความเป็นสิริมงคลให้แก่การเพาะปลูกและพื้นที่ในการทำเกษตรกรรม โดยอาศัยที่ท้องทุ่งนาของใครใดคนหนึ่งในหมู่บ้านเป็นตัวแทนของท้องทุ่งนาทั้งหมดของ ดังนั้นการเชิญพระเวสสันดรเข้าเมืองในบริเวณท้องทุ่ง

นา นอกจากจะสร้างความเป็นสิริมงคลในการเพาะปลูกแล้ว ยังเกี่ยวโยงไปถึงความอุดมสมบูรณ์อีกด้วย

นอกจากนี้ เมื่อมีการแห่พระเวสสันดรเข้าเมือง ชาวบ้านโพนสีไคก็มีการนำรถไถนามาร่วมขบวนแห่พระเวสสันดรเข้าเมือง ลักษณะเช่นนี้อาจตีความหมายได้ว่า การนำรถไถนามาร่วมขบวนแห่ผะเหวดสันดรเข้าเมือง จะทำให้เกิดความเป็นสิริมงคลแก่เครื่องมือทางการเกษตร และอาจส่งผลให้ได้ผลผลิตที่บริบูรณ์ขายได้ราคา หรือการประกอบอาชีพรับจ้างไถนาจะได้มีความเจริญก้าวหน้า และเมื่อขบวนแห่พระเวสสันดรผ่านหมู่บ้าน ชาวบ้านก็จะเตรียมโอ่งใส่น้ำไว้รดน้ำดำหัว มีการสาดน้ำเหมือนประเพณีสงกรานต์ ชาวบ้านโพนสีไคมีการรดน้ำเวลาขบวนแห่ พระเวสสันดรผ่านบ้านตนเอง ประเด็นนี้แสดงให้เห็นถึงความชุ่มเย็นเป็นสุข ความอุดมสมบูรณ์ของน้ำฝนที่จะใช้ในการเพาะปลูก เนื่องจากพระเวสสันดรได้กลับมาสู่บ้านสู่เมือง ชาวบ้านจึงแสดงพฤติกรรมสัญลักษณ์โดยการเอาน้ำมาสาดพระเวสสันดรที่เป็นตัวละครจำลอง เพื่อเป็นสิริมงคลและเป็นการเอาเคล็ดในการเริ่มต้นในการเพาะปลูก

ในพิธีกรรมเทศน์มหาชาติ มีการประดับประดาตกแต่งธรรมาสน์อย่างงดงาม มีการนำผัก ผลไม้ในสวนของตนเองมาถวายเป็นกัณฑ์เทศน์ ในลักษณะเช่นนี้เป็นนัยยะของเรื่องความอุดมสมบูรณ์ของพืชผลทางการเกษตร ผู้วิจัยได้ลงเก็บข้อมูลภาคสนามที่วัดบ้านนาใหญ่ อำเภอธาตุพนม จังหวัดนครพนม โดยได้เข้าไปร่วมจัดธรรมาสน์เทศน์มหาชาติกับชาวบ้าน บริเวณธรรมาสน์ชาวบ้านจะนำกล้วย นำอ้อย มะพร้าว มะละกอ ขนุน หมาก พลู ซึ่งแล้วแต่บ้านใครจะมีพืชผลชนิดใด นอกจากนี้ยังมีมัดข้าวร้อยเป็นพวงห้อยตามธรรมาสน์เทศน์มหาชาติ ความอุดมสมบูรณ์เขา สิริมงคลเขานำ ค้าขายร่ำรวยเพิ่มพูนล้นเหลือ (พระมหาสมชัย กิติวโร, 2563: สัมภาษณ์) ในลักษณะดังกล่าวเห็นได้ว่าวัฒนธรรมเรื่องข้าวปลาอาหารคือประเด็นสำคัญที่รองลงมาจากการได้รับอานิสงส์จากการฟังเทศน์มหาชาติ เมื่อชีวิตมีลมหายใจก็ต้องมีอาหารมาหล่อเลี้ยงร่างกาย นอกจากนี้ยังส่งผลถึงเศรษฐกิจของครอบครัว กล่าวคือ เมื่อน้ำท่าอุดมสมบูรณ์ย่อมทำให้แผ่นดินอุดมสมบูรณ์ เมื่อแผ่นดินอุดมสมบูรณ์ก็จะทำให้ได้ผลผลิตทางการเกษตรจำนวนมาก เมื่อได้ผลผลิตทางการเกษตรจำนวนมากก็จะทำให้ครอบครัวมั่งคั่งร่ำรวย เป็นต้น

ดังนั้น การประกอบสร้างวัฒนธรรมในด้านศาสนา จะเห็นว่า ชาวชุมชนชายแดนไทย-ลาว มีการสอดแทรกแนวคิดเรื่องความอุดมสมบูรณ์เข้าไว้ในพิธีกรรมบุญผะเหวด ดังเช่น การเชิญพระเวสสันดรเข้าเมืองที่บริเวณทุ่งนาทางเข้าหมู่บ้านของชาวบ้านโพนสีไค เมืองปากเซ แขวงจำปาสัก ส.ป.ป.ลาว การนำเครื่องมือทางเกษตรมาร่วมขบวนแห่พระเวสสันดรเข้าเมือง ดังเช่น รถไถนา หรือแม้กระทั่งการเล่นสาดน้ำในขณะที่ขบวนแห่พระเวสสันดรผ่านเข้ามาในหมู่บ้าน ตลอดจนการประดับตกแต่งธรรมาสน์เทศน์ด้วยผลิตผลทางการเกษตรเช่น กล้วย อ้อย มะพร้าว รวงข้าว เป็นต้น

ประเด็นต่าง ๆ เหล่านี้ล้วนเป็นพฤติกรรมสัญลักษณ์ในการประกอบสร้างวัฒธรรมพุทธศาสนาแบบชาวบ้าน ซึ่งอาศัยฟ้าฝนเป็นปัจจัยสำคัญในการทำเกษตรกรรมเลี้ยงชีพ

4.2.3 ความเชื่อทางศาสนาพราหมณ์-ฮินดู

ลัทธิพราหมณ์ฮินดู เป็นลัทธิความเชื่อที่มีต้นกำเนิดจากอินเดีย พราหมณ์คือนักบวชผู้ทำหน้าที่ในพิธีสำคัญในพิธีกรรม และเป็นผู้เรียนคัมภีร์พระเวทและมีหน้าที่หลักในการประกอบยัชญพิธีในสังคม พราหมณ์ที่มีหน้าที่ดังกล่าวเป็นนักบวชในศาสนาพราหมณ์ อนึ่ง ศาสนาพราหมณ์เป็น จากอินเดียเช่นเดียวกับพุทธศาสนา ศาสนาพราหมณ์เป็นศาสนาที่มีเทพเจ้าหลายองค์ ผู้ประกอบพิธีเรามักจะเรียกว่า ปุโรหิตาจารย์ หรือพราหมณ์มีหน้าที่ร่ายมันตระ สรรเสริญบูชาเทพเจ้า สวดขับมันตระกล่อมเทพเจ้ามีหน้าที่ประกอบพิธีบวงสรวงสังเวยเทพเจ้าตามแบบแผนที่กำหนดไว้ และทรงจำคัมภีร์พระเวท (สุนทร ณ รังสี, 2530) พวกพราหมณ์ผู้ประกอบพิธีนี้มักถูกยกย่องว่าเป็นเหมือนเทวดาในเมืองมนุษย์ว่า สกลจักรวาลอยู่ในอำนาจของเทวดา แต่เทวดานั้นอยู่ในอำนาจของมนต์ ส่วนมนต์นั้นย่อมอยู่ในอำนาจพราหมณ์ พราหมณ์จึงเป็นเทวดาในเมืองมนุษย์ (พระยาอนุมานราชธน, 2531) พราหมณ์ถือเป็นผู้ควบคุมและมีอำนาจในพิธีกรรมนั้น ๆ ที่ประกอบขึ้น ความเชื่อเรื่องศาสนาพราหมณ์ปรากฏหลักฐานในตำนานอุรังคธาตุซึ่งเป็นเรื่องราวเกี่ยวกับนาคและพระพุทธเจ้า สะท้อนให้เห็นการรับเอาพระพุทธศาสนาเข้ามาเป็นศาสนาของชนกลุ่มเดิมในเขตนี้ อีกทั้งยังมีเรื่องที่เกี่ยวกับพระอิศวรเมืองพาน และพระกิตนารายณ์ เป็นการนำเอาความเชื่อเรื่องพระกฤษณะ พระอนุรุท และนางอุษาในศาสนาพราหมณ์เข้ามา (ศรีศักร วัลลิโภดม, 2548)

จากข้อมูลทำให้ทราบได้ว่า ศาสนาพราหมณ์เข้ามามีอิทธิพลต่อบริบทสังคมในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้รวมถึงอีสาน ดังปรากฏหลักฐานรูปเคารพและประติมากรรมทางศาสนาพราหมณ์จำนวนมากในบริเวณดังกล่าวนี้ เช่น รูปทองดุนพระนารายณ์ 4 กร พบที่เมืองศรีเทพ (ธิดา สาระยา, 2538) แม้ในระบบความเชื่อของคนในภาคเหนือของไทยเองก็เชื่อถือกันว่า สิ่งสูงสุดของคนเมือง (ล้านนา) นั้นมีอิทธิพลของพระพุทธศาสนาและพราหมณ์ปะปนกันอยู่ในความเชื่อดั้งเดิมของคนเมือง (กาญจนา แก้วเทพ, 2530) รวมถึงลักษณะทางสถาปัตยกรรมและลวดลายที่ชุ้มประตูของ พระธาตุพนมเองก็มีเค้าโครงไปในแบบพระพุทธศาสนามหายานและศาสนาพราหมณ์คล้ายกับศาสนสถานของจามและขอม (ศรีศักร วัลลิโภดม, 2548) พระธาตุพนมเองก็ตั้งอยู่ในลุ่มน้ำโขงที่มี การคมนาคมกับแว่นแคว้นอื่น เช่น จุลณี และอินทรปัฐนคร จึงมีโอกาสรับอารยธรรมต่างประเทศ โดยเฉพาะแบบอย่างทางศิลปกรรมศาสนาของพราหมณ์จากอินเดียเข้ามาปรุงแต่งพระธาตุพนม (ศรีศักร วัลลิโภดม, 2548) ปัจจุบันในทางตอนใต้ของประเทศไทยทั้งนครศรีธรรมราช และพัทลุงมีร่องรอยวัดหรือเทวสถานของศาสนาพราหมณ์หลงเหลืออยู่ (Tambiah, 1470) ทั้งนี้รวมไปถึงปราสาทหิน มีเรือนยอดก็มักเป็นเครื่องหมายทางศาสนาพราหมณ์และโบราณสถานของพราหมณ์ เช่น ปรางค์กู่จังหวัดชัยภูมิ กู่คันธนาม จังหวัดร้อยเอ็ด ปราสาทเขาพระวิหาร ศรีษะเกษ เป็นต้น หลายแห่งในอีสาน

มากจะเป็นเทวสถานในศาสนาพราหมณ์ ซึ่งพราหมณ์เป็นชื่อของศาสนา และชื่อของกลุ่มชนชั้นทางสังคมในอินเดียโบราณและชื่อของกลุ่มนักบวช

ในคัมภีร์พระเวทได้แบ่งชนชั้นของบุคคลในสังคมอินเดียดั้งเดิมออกเป็น 4 วรรณะ คือ 1) วรรณะกษัตริย์ เป็นพวกนักปกครองและนักรบ มีหน้าที่ปกครองและทำสงครามขยายอาณาเขต 2) วรรณะพราหมณ์ เป็นพวกทำหน้าที่ศึกษาทรงจำและสืบต่อคัมภีร์พระเวท ผู้ประกอบพิธีการทางศาสนาสำหรับวรรณะอื่น ๆ 3) วรรณะแพศย์ หรือ ไวศยะ เป็นวรรณะของคนส่วนใหญ่ของสังคม ผู้ประกอบพาณิชยกรรม เกษตรกรรม และศิลปหัตถกรรม และ 4) วรรณะศูทร์ เป็นวรรณะของพวกกรรมกรผู้ทำงานรับจ้างที่ต้องใช้แรงกายแบกหามหรือให้บริการแก่วรรณะอื่น (สุนทร ณ รังสี, 2530)

Sir Charles Eliot อธิบายประเด็นเดียวกันนี้ว่า พราหมณ์ในคติดั้งเดิมศาสนาพระเวทมีหลายอาชีพ ที่ได้รับการนับถือสูงสุด และมีผลกำไรสูงสุดคือ การศึกษาเล่าเรียนคัมภีร์ศักดิ์สิทธิ์ (พระเวท) จะปฏิบัติศาสนศาสตร์ที่ศักดิ์สิทธิ์ เรียนและท่องจำความรู้ในคัมภีร์พระเวท ประกอบพิธีกรรม (ยัชญพิธี) และถกองค์ความรู้ด้านเทววิทยา (Eliot, 1962) สุนทร ณ รังสี อธิบายถึงคนวรรณะพราหมณ์ไว้ว่า เป็นกลุ่มนักบวชหรือพระในศาสนาพราหมณ์แบบดั้งเดิมมีหน้าที่ที่ถูกจัดแบ่งไว้ชัดเจนในคัมภีร์พระเวท คือ พวกที่ 1 โหตา มีหน้าที่ในการร่ายมันตระเพื่ออัญเชิญเทพเจ้าให้มาปรากฏและเป็นประธานในพิธี พวกที่ 2 อุทคาตา ทำหน้าที่สวดมันตระด้วยสำเนียงเสนาะเพื่อกล่อมเทพเจ้าที่เป็นประธานรับเครื่องบวงสรวงสังเวยในยัชญพิธี พวกที่ 3 อัธวรยุ มีหน้าที่ประกอบพิธีกรรมบวงสรวงสังเวยเทพเจ้าตามระเบียบแบบแผนที่กำหนดไว้ในคัมภีร์พระเวท และ พวกที่ 4 พราหมา เป็นผู้มีความรู้เชี่ยวชาญทรงจำคัมภีร์พระเวททั้งหมด ทำหน้าที่ควบคุม ยัชญพิธี ให้เป็นไปอย่างถูกต้องตามระเบียบแบบแผนที่กำหนดไว้ (สุนทร ณ รังสี, 2530) แม้ว่าวรรณะกษัตริย์ เป็นผู้มีกำลังและอำนาจในสังคมที่ทุกคนจะต้องปฏิบัติตาม แต่พวกพราหมณ์ซึ่งเป็นผู้ผูกขาดในพิธีกรรมของศาสนาและการศึกษาคัมภีร์พระเวทก็ไม่ยอมรับว่าตนมีฐานะด้อยกว่ากษัตริย์ พราหมณ์ ได้แต่งคัมภีร์เพิ่มเติมเนื้อความจัดลำดับชั้นของกำเนิดทั้ง 4 ว่า พวกพราหมณ์เกิดมาจากพระโอษฐ์ของพระพรหม ดังนั้นจึงเป็นวรรณะสูงสุดกว่าคนในทุกวรรณะ (สุนทร ณ รังสี, 2530) ความสัมพันธ์ระหว่างกษัตริย์กับพราหมณ์เห็นได้จากสำนักปุโรหิตที่ต้องมีพราหมณ์คอยให้คำแนะนำในการประกอบ ยัชญพิธีสำคัญต่าง ๆ ตามแบบแผน ในคัมภีร์พระเวทยืนยันความสูงส่งของพราหมณ์ว่า พราหมณ์ทำพิธีกรรมโดยไร้กษัตริย์ในพิธีได้ ตรงกันข้ามกษัตริย์จะไม่มีพราหมณ์ทำพิธีให้ไม่ได้ (Eliot, 1426) พราหมณ์ที่หมายถึงนักบวชดังกล่าวนี้เองเป็นพราหมณ์ในคติศาสนาพราหมณ์ฮินดูแบบดั้งเดิมใน สังคมอินเดียโบราณ

ในสมัยหลังๆ ผู้ที่เป็นพราหมณ์โดยชาติตระกูลคงมีน้อยลงหรือหากมีก็ดำรงตำแหน่งราชครูของราชสำนัก เมื่อเป็นเช่นนี้ลัทธิพิธีต่างๆ ที่ชาวบ้านหรือคนทั่วไปจะประกอบขึ้นจึงต้องหาผู้ทำ พิธีที่สมมติกันว่าเป็นพราหมณ์ ทั้งไทยอีสานและลาวในลุ่มน้ำโขงเองก็มีสมมติพราหมณ์เช่นเดียวกัน โดยมีหน้าที่ทำพิธีในพิธีกรรมที่ไม่ถือเป็นพิธีสงฆ์หรือพิธีทางพุทธศาสนา เช่น พิธียก

เสาเอก พิธีพิธีสูตรขวัญ เป็นต้น ในอีสานจะอาศัยผู้ที่ชาวบ้านนับถือว่าเป็นปราชญ์ ผู้ฉลาดรู้หลักและวิธีการ หรือลำดับพิธีในการประกอบพิธีกรรม ซึ่งคนที่มีความสามารถด้านนี้ชาวอีสานมักเรียกว่า “หมอสูตร, หมอขวัญ, หรือพราหมณ์” (กระทรวงวัฒนธรรม, 2551ข) ชาวอีสานส่วนมากเรียกว่า “พราหมณ์ หรือหมอสูตร” มักเป็นชายที่มีอายุ มีความรู้ คงแก่เรียนและอาจเป็นผู้ที่เคยบวชเรียนมาก่อน คนที่เป็นพราหมณ์มักเป็นผู้ที่คนให้ความเคารพนับถือมาก พราหมณ์หรือหมอสูตรขวัญนี้เองเป็นผู้ที่มีบทบาทสำคัญ ถึงกับได้มีการประพันธ์บทผูกแขนพราหมณ์เป็นหลักฐานปรากฏว่า “ฟังเยอ พ่อพราหมณ์เอย พ่อพราหมณ์นี้มีศีลธรรมที่หนึ่ง พรที่ให้ลูกหลานนั้นจังสิดี ความดีนี้คงมีอยู่ทั้งเบิดในจิตใจพ่อพราหมณ์เบิดถ้วน บัดนี้ ข้าฯ สิได้ผูกแขนพราหมณ์” (สวิง บุญเจิม, 2539)

พราหมณ์ที่ประกอบพิธีทางพุทธศาสนาเช่นนี้เอง เรือศาสนาพราหมณ์แบบชาวบ้าน (Folk Brahmanism) ซึ่งเป็นผู้มีประสบการณ์ ผู้เรียนรู้คัมภีร์ใบลานในพระพุทธศาสนา แต่เมื่อมาประกอบพิธีผู้คนจะเรียกว่า แม้ว่าผู้ประกอบพิธีที่เป็นพราหมณ์อบบชาวบ้านนี้จะไม่มีส่วนเกี่ยวข้องกับศาสนา (Hayashi 1484 citing Yokio, 2003) เมื่อเป็นเช่นนี้ “ พราหมณ์” ในพิธีบายศรีสู่ขวัญควรจะถือว่า เป็นพราหมณ์แบบสมมติว่าเป็นพราหมณ์ได้ในคติและมุมมองแบบชาวบ้าน ยิ่งในสังคมชาวไทยอีสานปรากฏว่า ผู้เคยบวชเรียนมาแล้วทำหน้าที่ในพิธีบายศรีสู่ขวัญผู้คนจะเรียกว่าพราหมณ์ ดังนั้นพราหมณ์แบบชาวบ้านจึงเป็นพราหมณ์สมมติที่ไม่ได้เกี่ยวข้องกับการเล่าเรียน และมีเชื้อสายตระกูลแบบพราหมณ์ในราชสำนักของกษัตริย์

Tambiah อธิบายว่า พราหมณ์ที่มาจากอดีตนักบวชแล้วต่อมาภายหลังกลายมาเป็นผู้ประกอบพิธีนี้ถือเป็นลักษณะสำคัญที่แสดงถึงบรรลุถึงสิ่งที่น่ายินดีสำหรับห้วงชีวิตของชาวบ้านไทย และเป็น การปรับรูปแบบในสังคมชาวสยามของวงรอบชีวิตในทางศาสนาฮินดูแบบดั้งเดิม 4 แบบ คือ พรหมจรรย์ คฤหัสถ์ วานปรัสถ์ และ สันยาสะ (พรหมจรรย์ ขั้นตอนชีวิตในวัยศึกษาเล่าเรียน คฤหัสถ์ สอบโดยการแต่งงานและตั้งครอบครัว วานปรัสถ์ การแยกตัวออกไปปฏิบัติธรรมในป่า และ สันยาสะ ขั้นตอนสุดท้ายของชีวิตต่อจากวานปรัสถ์ ครองเพศแบบนักบวชแสวงหาความจริง (สุนทร ณ รังสี, 2530) (Tambiah, 1970) การเดินทางของวงรอบชีวิตของพราหมณ์ในพิธี เป็นพราหมณ์ที่มาจากอดีตพระนี้เองเป็นส่วนหนึ่งที่คล้ายกับการดำเนินชีวิตของผู้คนในศาสนาพราหมณ์ฮินดูโบราณในอินเดีย ดังนั้น พราหมณ์ที่ทำพิธีดังกล่าวจึงถือเป็น “พราหมณ์ชาวบ้าน” (Folk Brahmana) ซึ่งพราหมณ์ชาวบ้านนี้เองเป็นผู้มีส่วนสำคัญในชาดกพื้นบ้านอีสาน กล่าวคือ พราหมณ์ที่ทำหน้าที่ประกอบพิธีกรรมให้พระโพธิสัตว์ เป็นภาพตัวแทนของระบบความเชื่อศาสนาพราหมณ์ฮินดูใน วรรณกรรม ซึ่งมีส่วนสัมพันธ์กับบริบททางสังคมดังอธิบายแล้วข้างต้น โดยพราหมณ์ในชาดกพื้นบ้าน อีสานเป็นผู้ตามพระโพธิสัตว์ นั้นคือ ทำหน้าที่ภายตามคำร้องขอและอำนวยความสะดวกแก่ พระโพธิสัตว์ ลักษณะเช่นนี้เองสะท้อนให้เห็นภาพของพระโพธิสัตว์กับความเป็นผู้นำตามคติศาสนาฮินดู ดังมีความปรากฏในชาดกพื้นบ้านอีสาน ดังตัวอย่างต่อไปนี้

ในงานประเพณีบุญหลวง อำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย ผู้วิจัยได้ลงเก็บข้อมูลภาคสนาม พบว่า ขั้นตอนพิธีกรรมที่สำคัญอย่างหนึ่ง ที่ต้องอาศัยผู้นำประกอบพิธีกรรมคือ จากเสร็จพิธีการเบิกพระอุปคุตแล้ว ชาวบ้านก็จะเคลื่อนขบวนไปยังบ้านของเจ้าพ่อกวน คนเฒ่าคนแก่ทั้งหลายก็จะนำขันดอกไม้ ธูปเทียน มารวมกันที่บ้านเจ้าพ่อกวน เพื่อร่วมประกอบพิธี “บายศรี สู่ขวัญเจ้าพ่อกวน” โดยทุกคนจะนั่งล้อมวงรอบ ๆ พาขวัญ (พานบายศรี) โดยให้เจ้าพ่อกวนนั่งติดพาขวัญ มีพ่อพราหมณ์เป็นผู้นำในการประกอบพิธี เมื่อเสร็จสิ้นคำกล่าวคำสูตรขวัญ จะมีการผูกแขนให้เจ้าพ่อกวน และแขกที่มาในงานก็จะมีการแลกเปลี่ยนการผูกแขนและกล่าวคำอวยชัยให้พรซึ่งกันและกัน ผู้วิจัยได้ทำการสัมภาษณ์ผู้มาเข้าร่วมพิธีบายศรีสู่ขวัญเจ้าพ่อกวน โดยได้ข้อมูลว่า ผู้ที่ทำหน้าที่สูตรขวัญคือพ่อพราหมณ์ บุคคลทั่วไปไม่สามารถสูตรขวัญให้เจ้าพ่อกวนได้ เพราะจะทำให้ผีเจ้านายไม่พอใจ โดยพิธีกรรมนี้กระทำเพื่อให้กำลังใจเจ้าพ่อกวนที่เป็นผู้นำในพิธีกรรมตามฮีตคอง 12 เดือนของชาวอำเภอด่านซ้าย (แม่ถนอม หาริชัย, 2563: สัมภาษณ์) คำตอบในลักษณะเช่นนี้แสดงให้เห็นว่า ตำแหน่งแห่งที่ของพราหมณ์มีความสำคัญต่อการประกอบพิธีกรรมบุญหลวง อำเภอด่ายซ้าย จังหวัดเลย เป็นความเชื่อในลัทธิพราหมณ์แบบชาวบ้าน แม้ในตอนที่จะแห่พระเวสสันดรเข้าเมือง พราหมณ์ยังได้ทำหน้าที่พระเวสสันดรกับพระนางมัทรีอีกด้วย เห็นได้ว่าวัฒนธรรมความเชื่อเรื่องพราหมณ์มีส่วนสำคัญในการประกอบพิธีกรรมบุญหลวง

ในงานบุญผะเหวดบ้านนาใหญ่ ตำบลนาใหญ่ อำเภอธาตุพนม จังหวัดนครพนม ผู้วิจัยได้ลงเก็บข้อมูลภาคสนาม พบว่า ผู้ทำหน้าที่ในการเชิญพระเวสสันดรเข้าเมืองคือพราหมณ์ ชาวบ้านนาใหญ่เรียกว่า “พ่อใหญ่จารย์พราหมณ์” ผู้วิจัยทำการสัมภาษณ์ชาวบ้านที่มาร่วมแห่พระเวสสันดรเข้าเมือง ซึ่งได้ข้อมูลว่า ผู้ที่ทำหน้าที่ในการเชิญพระเวสสันดรเข้าเมืองคือพ่อใหญ่จารย์พราหมณ์ที่ทำหน้าที่ในการเชิญพระเวสสันดรเข้าเมืองทุกปี โดยพ่อใหญ่จารย์พราหมณ์เป็นผู้ที่ชาวบ้านให้ความเคารพนับถือและเป็นผู้มีความรู้ในด้านระเบียบวิธีการจัดงานบุญผะเหวด โดยชาวบ้านกล่าวว่า “ให้เพิ่นพาเฮ็ดพาทำ เฮียนนำพ่อก่อนำครู” (แม่หนู รักศรี, 2563: สัมภาษณ์) ในลักษณะเช่นนี้เห็นได้ว่าเวสสันดรชาดกในรูปแบบของบุญผะเหวด มีส่วนในการประกอบสร้างวัฒนธรรมที่ให้พราหมณ์เข้ามาเกี่ยวข้องและมีบทบาทในด้านการประกอบพิธีกรรมบุญผะเหวด โดยเป็นพราหมณ์แบบชาวบ้านและเป็นผู้นำในการประกอบพิธีกรรมระดับชาวบ้านเท่านั้น

ดังนั้น จะเห็นได้ว่า ประเพณีบุญหลวงและประเพณีบุญผะเหวดมีประเด็นเรื่องการประกอบสร้างความเชื่อในด้านศาสนาพราหมณ์ เห็นได้จากในประเพณีบุญหลวง จะมีพิธีพราหมณ์คือพิธีการบายสรีสู่ขวัญ โดยพราหมณ์จะทำหน้าที่ในการบายศรีสู่ขวัญให้เจ้าพ่อกวน ซึ่งคนภายนอกอาจมองว่าเจ้าพ่อกวนคือจิตวิญญาณสูงสุดของชาวอำเภอด่านซ้ายแต่เมื่อมีพิธีกรรมการบายศรีสู่ขวัญพราหมณ์จะเป็นผู้ประกอบพิธีสูตรขวัญ ลักษณะเช่นนี้ทำให้เห็นว่าพราหมณ์มีฐานะเหนือกว่าเจ้าพ่อกวนในบางบริบทของพิธีกรรม นอกจากนี้พราหมณ์ยังทำหน้าที่ในการอัญเชิญพระเวสสันดรเข้าเมือง

โดยเป็นพราหมณ์ที่ชาวบ้านให้ความเคารพ การประกอบสร้างทางวัฒนธรรมเหล่านี้เกิดขึ้นจากอิทธิพลของเวสสันดรชาดกที่สามารถจัดวางคนให้อยู่ในตำแหน่งแห่งที่ได้อย่างเหมาะสม

กล่าวโดยสรุป เวสสันดรชาดกกับการประกอบสร้างวัฒนธรรมทางศาสนา พบว่า เวสสันดรชาดก ได้มีส่วนในการประกอบสร้างวัฒนธรรมความเชื่อที่ประกอบด้วยกลุ่มความเชื่อดั้งเดิม เช่น ความเชื่อในเรื่องผีตาโขนในประเพณีบุญหลวงซึ่งได้รับอิทธิพลมาจากผีปู่เยอย่าเยอของเมืองหลวงพระบาง ความเชื่อเรื่องผีแถน ที่เป็นผู้บันดาลฟ้าฝนและความอุดมสมบูรณ์และความเชื่อเรื่องผีเจ้านายที่เป็นจิตวิญญาณสูงสุดของชาวด่านซ้าย จังหวัดเลย นอกจากนี้ยังพบว่า ความเชื่อในด้านพุทธศาสนามีการประกกอบสร้างความเชื่อผ่านพิธีกรรม ได้แก่ บุญผะเหวดและการฟังเทศน์มหาชาติ โดยแบ่งความเชื่อในทางพุทธศาสนาออกเป็น 2 ด้าน คือ ด้านความเชื่อในพุทธศาสนากระแสหลัก ซึ่งมีความเชื่อในเรื่องการสร้างทานบารมีและอานิสงส์จากการบริจาคทาน ความเชื่อเรื่องการเวียนว่ายตายเกิดและกฎแห่งกรรม ตลอดจนความเชื่อในเรื่องพระศรีอาริยเมตไตรย และด้านความเชื่อพุทธศาสนาแบบชาวบ้านที่มีการสอดแทรกแนวคิดเรื่องความอุดมสมบูรณ์ไว้ในพิธีกรรมบุญผะเหวด ฉะนั้นจะเห็นว่า เวสสันดรชาดกเป็นวรรณกรรมที่ทรงอิทธิพลในชุมชนชายแดนไทย-ลาวอย่างแท้จริง เพราะได้มีส่วนในการประกอบสร้างวัฒนธรรมความเชื่ออย่างหลากหลายดังที่ผู้วิจัยกล่าวมาแล้ว

4.3 เวสสันดรชาดกกับการประกอบสร้างวัฒนธรรมทางการเมือง

คำว่า “การเมือง (Politics)” เป็นคำที่มีความซับซ้อนในตัวเองสูงจนหาข้อยุติลงตัวความหมายของศัพท์แบบเฉพาะเจาะจง หรือไม่สามารถนิยามให้ชัดเจนด้วยความหมายของศัพท์ได้ ศัพท์คำว่า “การเมือง” มีความหมายแตกต่างกันหลากหลาย ขึ้นอยู่กับว่าใครจะใช้และใช้ในความหมายใดหรือใช้ในบริบทใด คือ เป็นคำที่มีผู้นำไปใช้อย่างหลากหลายความหมายและหลากหลายมิติตามแต่จะเข้าใจร่วมกันในมิติใด โดยสามารถเปิดกว้างให้ตีความและใช้แตกต่างกันไป (ไชยรัตน์ เจริญสินโอฬาร, 2551) การเมืองในระดับพื้นฐาน คือ รูปแบบการปกครอง หรือกระบวนการต่อสู้แย่งชิงอำนาจในการตัดสินใจเพื่อควบคุมการผลิต การแบ่งปันทรัพยากรและผลประโยชน์อื่น ๆ ที่มีอยู่ในสังคม การเมืองยังเป็นกระบวนการต่อสู้เพื่อนิยามความหมายของอำนาจ รูปแบบและความชอบธรรมของการได้มาซึ่งอำนาจในการตัดสินใจ การกำหนดและปรับเปลี่ยนกติกาของสังคม การควบคุมสมาชิกของสังคมกระทำการตามกติกาเพื่อความมีระเบียบและความสงบเรียบร้อย และการใช้บทลงโทษเมื่อเกิดมีการละเมิดกติกาของสังคม (ยศ สันตสมบัติ, 2551)

ในลักษณะเช่นนี้ความหมายของคำว่า “การเมือง” จึงสรุปได้ว่า การเมืองคือกลุ่มของมโนทัศน์ ที่มารวมกลุ่มกันในรูปของชุดคำที่มีคามหมายจำเป็นต้องเข้าใจความสัมพันธ์กับคำอื่น ๆ ในชุดเดียวกันไม่ว่าจะเป็นคำว่า “อำนาจ” “ผลประโยชน์” “เสรีภาพ” “ความชอบธรรม” “ความเสมอ

ภาค” “ความยุติธรรม” “การตัดสินใจ” และ “ความรับผิดชอบ” เป็นต้น ดังนั้น การเข้าใจความหมายของคำว่าการเมือง จึงต้องเข้าใจถึงการเชื่อมโยงที่สลับซับซ้อนระหว่างชุดของมโนทัศน์เหล่านี้ นั่นคือการสร้างความเข้าใจระหว่างมโนทัศน์ต่าง ๆ ที่ต่างก็มีส่วนสัมพันธ์เป็นส่วนของกันและกัน ในทางมานุษยวิทยา มักแบ่งแยกรูปแบบขององค์กรทางการเมืองสังคมวัฒนธรรมต่าง ๆ ทั่วโลกออกเป็น 4 รูปแบบ คือ กลุ่ม (Band) ชนเผ่า (Tribes) อาณาจักร (Chiefdom) และรัฐ (State) (ยศ สันตสมบัติ, 2551)

เมื่อเป็นเช่นนี้คำว่า “การเมือง” จึงควรหมายถึงสิ่งที่เชื่อมโยงถึงการต่อสู้แย่งชิงอำนาจ หรือผลประโยชน์อื่น ๆ ทั้งในกลุ่มย่อยและกลุ่มใหญ่ รวมไปถึงคนหรือกลุ่มคนซึ่งจะต้องเกี่ยวเนื่องกับอำนาจ ผลประโยชน์ เสรีภาพ ความชอบธรรม การตัดสินใจ ความรับผิดชอบใด ๆ ก็ตามที่สื่อให้เห็นในแง่ใดแง่หนึ่ง ส่วนวัฒนธรรมในที่นี้อาจพิจารณาจากคำอธิบายที่ Geertz ได้ให้ความหมายของวัฒนธรรมไว้ว่า รูปแบบทางวัฒนธรรมก็คือระบบของความหลากหลายทางสัญลักษณ์ที่ยึดโยงอยู่กับลักษณะทั่ว ๆ ไป ซึ่งเป็นความจำเป็นอย่างแรกสำหรับผู้คน โดยสิ่งเหล่านั้นเป็นข้อมูลที่อยู่นอกตัวไม่เกี่ยวเนื่องกับยีนส์ในร่างกายที่ติดตัวมาแต่กำเนิด (Geertz, 1973) ทางด้านปิ่นแก้ว เหลืองอร่ามศรี มองว่า ในโลกที่เต็มไปด้วยการเดินทางเคลื่อนย้ายหรือในภาวะไร้รากและพลัดถิ่น ต่างกลายเป็นส่วนสำคัญของการประกอบสร้างความหมายทางวัฒนธรรมมากกว่าที่จะเป็นเพียงส่วนขยายหรือส่วนย่อยเท่านั้น เมื่อเป็นเช่นนี้เส้นขอบเขตวัฒนธรรมจึงกลายเป็นสิ่งที่ไม่แน่นอนต่อไป (ปิ่นแก้ว เหลืองอร่ามศรี, 2552)

การศึกษาเวสสันดรชาดกในครั้งนี้ ผู้วิจัยได้มุ่งให้ความสำคัญเกี่ยวกับการเมืองวัฒนธรรม โดยจะเห็นว่าวรรณกรรมและประเพณีมีเรื่องการเมืองวัฒนธรรมโดยเฉพาะเรื่องอำนาจที่ยึดโยงกับบริบทต่าง ๆ ทางสังคมปรากฏอยู่ โดยการเมืองเป็นเรื่องของการจัดสรรอำนาจและการใช้อำนาจเพื่อการ จัดแบ่งผลประโยชน์ ทรัพยากรและสิ่งมีค่าต่าง ๆ ในสังคม ไชยรัตน์ เจริญสินโอฬาร, 2557) การเมืองจึงไม่ใช่เรื่องของนักการเมือง ผู้นำรัฐ ผู้นำกองทัพ ผู้คนที่มีอำนาจในมือหรือสถาบันเท่านั้นยังรวมไปถึงการมองความสัมพันธ์ทางสังคมที่เคลื่อนไหวเปลี่ยนแปลงด้วยการใช้อำนาจอันส่งผล ต่อการดำรงอยู่ของสมาชิกในสังคมทั้งในทางวัตถุและทางความคิด นอกจากนี้นักคิดแนวหลัง โครงสร้างนิยม เช่น ฌาคส์ ร็องซีแยร์ ไชยรัตน์ เจริญสินโอฬาร, 2553 อ้างอิงมาจาก Ranciere, 1999) ได้กล่าวถึงการเมืองวัฒนธรรมว่าเป็นวิธีการจัดระเบียบการรับรู้ การกระทำ และการพูดของคนในสังคมว่าอะไรควรปรากฏและได้รับการพูดถึง ผ่านระบบการแบ่งแยกการรับรู้ของผู้คนในสังคม ขณะที่ มิแซ็ล ฟูโกต์ (Michel Foucaut) มองว่า การเมืองเป็นอำนาจแบบใหม่ในรูปของการจัดระเบียบวินัยโดยเน้นการศึกษาความรู้ที่ถูกปิดกั้น (Subjugated knowledge) และการช่วงชิงการนำในการนิยามความหมาย นอกจากนี้อคิณ รพีพัฒน์ (2551) ได้ศึกษางานเขียนเรื่องวัฒนธรรมของ Geertz โดยได้อธิบายคำนี้ว่า การที่จะรู้จักและเข้าใจวัฒนธรรมได้ก็ด้วยการตีความหรือการให้ความหมาย การแปล

หรือดึงเอาความหมายที่ซ่อนอยู่ในสัญลักษณ์ที่คนได้สร้างออกมา เพื่อที่จะใช้ในการสื่อสาร สร้างความรู้ความเข้าใจและทัศนคติต่อชีวิต ดังนั้น คำว่า “วัฒนธรรมการเมือง” จึงควรหมายถึง ระบบของสัญลักษณ์ที่อยู่ภายนอกตัวเราที่สามารถเชื่อมโยงให้เห็นถึงการต่อสู้แย่งชิงอำนาจหรือผลประโยชน์อื่น ๆ ของผู้คนในแง่ของแนวคิดที่มีอำนาจแฝงอยู่ ระบบกลุ่มชนเผ่ารวมถึงชาติพันธุ์

มิติการเมืองที่สำคัญอีกประการหนึ่งคือ การเมืองวัฒนธรรม (Cultural Politics) คือ การต่อสู้ทางการเมืองในปริมณฑลทางวัฒนธรรมโดยปัจเจกบุคคลและกลุ่มสังคมเพื่อนำเสนอ สื่อสาร ประชันขันแข่ง และช่วงชิงยึดครองพื้นที่และคุณค่าแห่งการนิยามความหมายต่าง ๆ (เกษียร เตชะพีระ, 2548) การเมืองวัฒนธรรมจึงเป็นการเมืองเรื่องความแตกต่างเพื่อสร้างเส้นแบ่งมนุษย์ออกเป็นคนกลุ่มต่าง ๆ ผ่านชุดความรู้และความจริงที่ถูกสถาปนาขึ้นภายใต้โครงสร้างทางอำนาจของผู้ ครอบงำ การเมืองวัฒนธรรมจึงปรับเปลี่ยนความหมายจากการศึกษาการเมืองในการรับรู้ตามขนบไปสู่การเมืองเรื่องประเพณีพิธีกรรม ศิลปะ วรรณกรรม การเมืองเรื่องเพศสถานะและชาติพันธุ์ ตลอดจนการเมืองเรื่องการเมืองเรื่อง ชีวิตประจำวันที่มีกระบวนการต่อสู้ช่วงชิง (Contestation) ตลอดเวลาเพื่อคงไว้ซึ่งสถานะที่เหนือกว่า

จากนิยามความหมายของคำว่าการเมืองที่เชื่อมโยงกับวัฒนธรรมในข้างต้น ผู้วิจัยจึงมีความสนใจที่จะวิเคราะห์ให้เห็นว่า เวสสันดรชาดกในชุมชนชายแดนไทย-ลาว ซึ่งมีรูปแบบการเล่าเรื่องอย่างหลากหลาย ดังเช่น ประเพณีบุญผะเหวดที่เป็นฮีตคองในวัฒนธรรมลาวล้านช้าง โดยประเพณีบุญผะเหวดได้มีปรากฏการณ์ทางวัฒนธรรมอย่างหลากหลายและแสดงให้เห็นแง่มุมทางชนชั้น การช่วงชิงความหมายและ การเป็นพื้นที่ในการแสดงความเป็นนักการเมือง นอกจากนี้ในประเพณีบุญหลวงของชาวอำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย ยังเป็นเป็นประเพณีที่แสดงให้เห็นที่การเมืองเรื่องความเชื่อและการต่อสู้ต่อรองอย่างเห็นได้ชัด ทั้งนี้รวมไปถึงแนวคิดเรื่องอุดมการณ์ต่าง ๆ ที่เกิดขึ้นในประเพณีบุญผะเหวดและประเพณีบุญหลวง โดยผู้วิจัยจะได้นำเสนอดังประเด็นต่อไปนี้

4.3.1 ลักษณะวัฒนธรรมการเมือง

การเมือง (politic) เป็นคำที่มีความหมายหลากหลายผ่านมุมมองในแต่ละศาสตร์สาขาวิชา โดยเฉพาะอย่างยิ่งการศึกษาในเชิงรัฐศาสตร์ที่มองการเมืองว่าคือเรื่องของรัฐ เป็นอำนาจนำใน ความสัมพันธ์เชิงอำนาจระหว่างผู้คนจำนวนมากในสังคมโดยแผ่กระจายเป็นอำนาจย่อย ๆ ในปริมณฑล ต่างๆในชีวิตประจำวัน เป็นวาทกรรม เป็นแบบแผน เป็นมาตรฐานที่ผู้คนสามารถยอมรับทำตาม ไม่ว่าด้วยความหลงผิดหรือเห็นคุณประโยชน์ ส่วนผู้คนที่ไม่ปฏิบัติตามจะถูกลงโทษในระดับและรูปแบบ ต่างๆกัน ไม่ว่าจะเป็นการดูถูกเหยียดหยาม ถูกทำให้เป็นตัวประหลาด ไปจนถึงถูกลงโทษด้วยอาญา ของรัฐ (ธงชัย วินิจจะกูล, 2551) การเมืองเป็นเรื่องของการจัดสรรอำนาจและการใช้อำนาจเพื่อการจัดแบ่งผลประโยชน์ ทรัพยากรและสิ่งมีค่าต่างๆในสังคม (ไชยรัตน์ เจริญสินโอฬาร. 2551) การเมืองจึงไม่ใช่เรื่องของนักการเมือง ผู้นำรัฐ ผู้นำกองทัพ ผู้คนที่มีอำนาจในมือ หรือสถาบัน

เท่านั้น แต่ยังรวมไปถึงการมองความสัมพันธ์ทางสังคมที่เคลื่อนไหวเปลี่ยนแปลงด้วยการใช้ อำนาจอันส่งผลต่อการดำรงอยู่ของสมาชิกในสังคมทั้งในทางวัตถุและทางความคิด ในบริบทแห่ง สังคมไทย ความหมายของการเมืองมีการเปลี่ยนแปลงมาตามยุคสมัย ตั้งแต่สมัยโบราณที่การเมือง หมายถึง กิจกรรมที่เรียกรวมๆว่าราชการแผ่นดินของพระมหากษัตริย์ พระบรมวงศานุวงศ์ ตลอดจน ขุนนางชั้นสูง มาจนกระทั่งหมายถึงกิจกรรมที่เกี่ยวข้องกับสิทธิเสรีภาพ และการมีส่วนร่วมในการ กำหนดชะตาชีวิตของประเทศชาติโดยประชาชนทั่วไปตามหลักการและความคาดหวังของระบอบ

การเมืองแบบเสรีประชาธิปไตยในปัจจุบัน (สมเกียรติ วันทะนะ, 2530) ที่กล่าวมาข้างต้น จัดเป็นการเมืองในระดับมหภาคคือ การเมืองที่เกี่ยวข้องกับรัฐและการปกครอง ทั้งนี้มิติทางการเมือง ที่สำคัญอีกประการหนึ่งคือ การเมืองวัฒนธรรม (Cultural politics) อันเป็นการเมืองในระดับจุลภาคที่ขยายขอบเขตไปสู่การศึกษาความสัมพันธ์เชิงอำนาจของผู้คนในสังคมในแนวคิดแบบหลังโครงสร้างนิยม (post structuralism) ได้พัฒนาแนวคิดเรื่องวัฒนธรรมกับการให้ความหมายโดยเน้นผนวกมโนทัศน์เรื่อง “อำนาจ” เข้าไว้ โดยมองว่า วัฒนธรรมเป็นเรื่องของอำนาจหรือการต่อต้านอำนาจในระดับของการนิยามความหมายเกี่ยวกับความเป็นจริงทางสังคม อำนาจที่ซึมลึกที่สุดคืออำนาจที่บอกว่า “ตัวฉัน” เป็นใครหรือเป็นอะไร (เป็นหญิงหรือชาย เด็กหรือผู้ใหญ่) มีตำแหน่งแห่งที่ทางสังคมที่ตรง หมายถึง ว่ามีกฎเกณฑ์และคุณค่าเกี่ยวกับการจัดระยะทางสังคมระหว่างตัวฉันและคนอื่นๆ อย่างไร (ผู้หญิงจะต้องสำรวม รักนวลสงวนตัว ไม่ให้ท่าผู้ชาย ต้องเป็นแม่และเมียที่ดี เด็กดีจะต้องเชื่อฟังผู้ใหญ่ พลเมืองดีต้องอยู่ในกรอบกฎหมายแห่งรัฐ เป็นต้น

จากแนวคิดการเมือที่กล่าวมาข้างต้น จะเห็นได้ว่า นักวิชาการได้พยายามมุ่งความสำคัญไปที่ความสัมพันธ์เชิงอำนาจ โดยเป็นการเมืองระดับมหภาค คือ การเมืองภาพใหญ่ของรัฐชาติ แต่การเมืองที่ผู้วิจัยจะนำเสนอให้เห็นในการศึกษาครั้งนี้การเมืองระดับจุลภาค คือ การเมืองที่เป็นความสัมพันธ์เชิงอำนาจระดับเล็ก ๆ ที่เป็นปรากฏการณ์ทางวัฒนธรรม โดยมุ่งนำเสนอให้เห็นว่าเวสสันดรชาดกไม่ได้เป็นแค่วรรณกรรมศักดิ์สิทธิ์ที่ใช้เทศน์ในบุญผะเหวดเท่านั้น แต่อิทธิพลของเวสสันดรชาดกสามารถประกอบสร้างวัฒนธรรมการเมืองได้อย่างหลากหลายทั้งที่รู้ตัวและไม่รู้ตัว การประกอบสร้างวัฒนธรรมการเมืองดังกล่าวมีกระบวนการในการสร้างผ่านประเพณีพิธีกรรม โดยจะเห็นว่าประเพณีบุญผะเหวดไม่ใช่ประเพณีของชาวบ้านอีกต่อไป หากแต่เป็นพื้นที่ทางการเมืองที่นักการเมืองได้เข้ามามีส่วนร่วมโดยอาจมีเจตนาแอบแฝง หรือจะเห็นการเมืองในเรื่องของผู้นำทางจิตวิญญาณ ดังเช่น กรณีเจ้าพ่อกวนในประเพณีบุญหลวงของอำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย

ดังนั้น นิยามความหมายของคำว่า การเมืองในการศึกษาในครั้งนี้ จึงมีลักษณะของการเป็นการเมืองเชิงวัฒนธรรมที่พบเห็นได้โดยทั่วไปในประเพณีบุญผะเหวดและประเพณีงานบุญหลวง โดยที่ผู้วิจัยจะไม่กล่าวถึงการเมืองระดับมหภาคซึ่งเป็นเป็นการเมืองในเชิงรัฐศาสตร์ หากแต่จะใช้มุมมองในด้านวัฒนธรรมศาสตร์ในการอธิบายปรากฏการณ์ทางวัฒนธรรมที่ถูกประกอบสร้างขึ้นและ

ตีความหมายให้เห็นว่า ปรากฏการณ์ทางวัฒนธรรมเหล่านั้นไม่ได้เกิดขึ้นมาลอย ๆ หากแต่เป็นการจงใจและความพยายามที่จะแสวงหาผลประโยชน์จากประเพณีและพิธีกรรมดังกล่าว ซึ่งผู้วิจัยจะได้อธิบายดังประเด็นต่อไปนี้

4.3.1.1 การเมืองชนชั้น

ในสังคมวัฒนธรรมหนึ่ง ย่อมมีการจัดแบ่งตำแหน่งแห่งที่ โดยมีระบบการแบ่งชนชั้น เช่น ชนชั้นระดับเผ่ามีหัวหน้าเผ่า ระดับเจ้าผู้ครองแคว้น มีกษัตริย์ มีขุนนางและมีประชาชน ซึ่งจะเห็นว่า วิถีการดำรงชีวิตของมนุษย์ในแต่ละสังคมวัฒนธรรมย่อมมีการจัดระดับช่วงชั้นทางสังคม กล่าวคือถูก จัดแบ่งเป็นชั้นๆ ในสังคมหนึ่งๆ จะประกอบขึ้นด้วยหลายชนชั้น เช่น ข้าราชการและราษฎร คนมีและคนจน นายจ้างและลูกจ้าง เป็นต้น ซึ่งบุคคลในแต่ละชนชั้นย่อมมีรูปแบบการดำเนินชีวิตที่ แตกต่างกัน โดยมีระบบของอันดับชี้ให้เห็นว่า คนที่อยู่ในตำแหน่งหรือฐานะนั้นๆ มีเกียรติหรือได้รับการ ยกย่องอยู่ในอันดับที่สูงกว่า เท่ากัน หรือต่ำกว่าบุคคลอื่นๆ ในสังคมเดียวกัน

สังคมวัฒนธรรมลาวล้านช้างและสังคมไทยมีระบบชนชั้นเช่นเดียวกับสังคมทั่วไป โดยที่โครงสร้างสังคมนั้น นักประวัติศาสตร์ลาวมักจะใช้กฎหมายบางฉบับสร้างภาพรวมของโครงสร้างสังคม เพราะในกฎหมาย โบราณลาวความหนักเบาของโทษทัณฑ์นั้นได้กำหนดตามความสูงต่ำของฐานะทางสังคมของผู้กระทำผิด ดังเช่นแม้จะกระทำผิดเหมือนกัน บุคคลที่อยู่ในฐานะยิ่งสูงเท่าไรยิ่งต้องรับโทษทัณฑ์หนักขึ้นเท่านั้น ความหนักเบาของโทษทัณฑ์นั้นจึงเป็นเครื่องชีอย่างหนึ่งที่จะบอกชนชั้นทางสังคมได้ชัดเจน ส่วนในสังคมไทยที่มีกษัตริย์ปกครอง ความเป็นเจ้าเหนือหัวได้คุ้มครองสถาบันกษัตริย์ไทยได้อย่างเข้มแข็งเพราะมีกฎหมายที่รักษาเอกสิทธิ์ของสถาบันกษัตริย์อย่างชัดเจน (โยชิซูกิ มาซูฮารา, 2546)

จากลักษณะของคำว่า “ชนชั้น” ดังกล่าวนี้จะเห็นว่า ชนชั้นเป็นเรื่องของการเมือง โดยเน้นความสำคัญไปที่การปกครองและการใช้อำนาจ โดยชนชั้นที่ปรากฏในระดับพิธีกรรมนั้น ผู้วิจัยขอยกตัวอย่าง กรณีเจ้าพ่อกวนในประเพณีบุญหลวงของชาวอำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย กล่าวคือ เจ้าพ่อกวนเป็นจิตวิญญาณที่ติดต่อสื่อสารกับวิญญาณเจ้านายในอดีต สถานะของเจ้าพ่อกวนไม่ใช่แค่บุคคลธรรมดา

แต่มีเงื่อนไขของการสืบทอดตำแหน่งโดยสายตระกูล และเป็นบุคคลที่วิญญาณเจ้านายคัดเลือกให้ดำรงตำแหน่ง เมื่อเป็นเจ้าพ่อกวนแล้วก็ต้องเป็นตลอดชีวิตและต้องเป็นผู้อยู่ในศีลธรรมตลอดจนเป็นผู้เมตตาต่อบุคคลอื่น ๆ ที่เข้ามาหา (สัมฤทธิ์ สุภามา, 2562: สัมภาษณ์) ในชีวิตประจำวันของเจ้าพ่อกวนคือชายสูงวัยที่แต่งกายด้วยเสื้อสีขาว นุ่งผ้าจงกระเบนสีกรมท่าหรือสีน้ำเงิน เกล้าผมมวยและมีผ้าขาวรัดหน้าผาก ลักษณะเช่นนี้คือระเบียบที่เจ้าพ่อกวนได้รับการสืบทอดมาจากเจ้าพ่อกวนรุ่นก่อนๆ โดยหน้าที่ของเจ้าพ่อกวนคือผู้นำในการดูแลรักษาพรธาตุศรีสองรักและเป็นผู้นำในพิธี ฮีตสิบสองของชาวอำเภอด่านซ้าย เป็นต้น เมื่อมีชาวบ้านมาหาก็จะต้อนรับชาวบ้านอย่าง

จริงใจ และมีความเมตตาต่อชาวบ้าน จากการลงเก็บข้อมูลภาคสนามที่บ้านเจ้าพ่อกวน อำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย ผู้วิจัยสังเกตว่า เมื่อชาวบ้านเข้าพบกับเจ้าพ่อกวน ชาวบ้านจะกราบลงกับพื้น 3 ครั้ง ลักษณะเช่นนี้ทำให้ผู้วิจัยตีความว่า เจ้าพ่อกวนก็คือชนชั้นปกครองในทางจิตวิญญาณระดับสูงและเป็นชนชั้นสูงทางสังคมด้วย เปรียบเสมือนตัวแทนผีเจ้านายและเป็นผู้สถานะพิเศษ โดยแต่ละวันจะมีลูกผึ้งลูกเทียน (ประชาชน) เข้ามาหาเจ้าพ่อกวนไม่ขาดสาย

ในระดับพิธีกรรมนั้น ผู้วิจัยได้เห็นปรากฏการณ์ทางวัฒนธรรมที่ในพิธีการเลี้ยงหอหลวง หอน้อย โดยจะมีการจัดพิธีกรรมในเดือน 7 ขึ้น 10 ค่ำของทุกปี หรือเรียกว่า ฮีตเดือนเจ็ด การเลี้ยงหอหลวง หอน้อยคือพิธีกรรมที่จัดขึ้นเพื่อบวงสรวงอารักษ์หลักเมืองและตอบแทนบุญคุณของเจ้าเมืองด่านซ้ายในอดีต ชาวบ้านจะรวบรวมเงินมาซื้อควายเพื่อแก้บนประจำปี ถวายพาปี เมื่อถึงวันงานเจ้าพ่อกวนจะเดินนำขบวนไปที่บริเวณหอหลวง หอน้อยริมแม่น้ำหมัน พ่อแสนจะทำการอัญเชิญเจ้าเมืองวังประทับทรงเจ้าพ่อกวนเป็นองค์แรก เมื่อประทับทรงแล้ววิญญาณเจ้าเมืองวังก็จะถามสารทุกข์สุกดิบกับชาวบ้าน และจะมีการเทศนาสั่งสอนประชาชน ลำดับต่อไปที่ประทับทรงคือเจ้าแสนเมือง องค์ที่สามคือเจ้าองค์หลวงหรือองค์ลาว องค์ที่สี่คือเจ้าองค์ไทย ตามลำดับ ในขณะที่เจ้าพ่อกวนประทับทรงอยู่นั้น มีพ่อแสนสองคนกำลังคุยกัน เมื่อวิญญาณเจ้าเมืองวังที่ประทับทรงเจ้าพ่อกวนเห็นดังนั้น จึงเรียกพ่อแสนทั้งสองไปถามและไปตักเตือนและให้โอวาทในการดำเนินชีวิต ปรากฏการณ์เช่นนี้แสดงให้เห็นอำนาจทางสังคมและอำนาจทางจิตวิญญาณซึ่งประกอบสร้างผ่านพิธีกรรมการเลี้ยงหอหลวงหอน้อย ซึ่งเป็นพิธีกรรมที่กำหนดวันประกอบพิธีกรรมบุญหลวงดังที่ผู้วิจัยกล่าวมาแล้ว

เจ้าพ่อกวนมีสถานะทางสังคมเปรียบเสมือนชนชั้นสูงของชาวอำเภอด่านซ้าย เป็นผู้นำทางจิตวิญญาณที่คอยสื่อสารระหว่างประชาชนกับผีเจ้านาย บทบาทที่สำคัญอีกบทบาทหนึ่งถูกนำเสนอผ่านประเพณีบุญหลวงของทุกปี โดยเป็นประเพณีในทางพุทธศาสนาก็จริง แต่นัยยะสำคัญของบุญนี้ก็คือการบูชาเซ่นสรวงอารักษ์หลักเมืองและผีเจ้านาย เจ้าพ่อกวนจะได้รับการปฏิบัติอย่างดีโดยคณะพ่อแสน โดยเปรียบให้เห็นถึงความเป็นชนชั้นกษัตริย์และขุนนาง เจ้าพ่อกวนจะได้รับการบายศรีสู่ขวัญเพื่อให้กำลังใจในการดำรงตำแหน่งเจ้าพ่อกวนและให้กำลังใจในด้านการเป็นผู้นำในการดูแลรักษาพระธาตุศรีสองรักและเป็นผู้นำในการประกอบพิธีกรรมตามฮีตสิบสองของชาวอำเภอด่านซ้าย (กาญจนา สวนประดิษฐ์, 2533) ในประเพณีบุญหลวง เจ้าพ่อกวนจะนั่งบนบั้งไฟและหว่านกัลปพฤษ์ให้ชาวบ้าน ลักษณะเช่นนี้ยิ่งเป็นการตอกย้ำถึงการประกอบสร้างชนชั้นนำในสังคมของอำเภอด่านซ้ายอย่างเห็นได้ชัด

นอกจากเจ้าพ่อกวนแล้ว การประกอบสร้างวัฒนธรรมความเป็นชนชั้นสูงของชาวอำเภอด่านซ้าย ยังมีการประกอบสร้างผ่านเจ้าแม่นางเทียม ซึ่งเป็นผู้นำทางจิตวิญญาณฝ่ายหญิง หรือฝ่ายซ้าย โดยเป็นที่ประทับร่างทรงของเจ้าองค์ไทย นางเค้า นางจวง นางจันทน์ นางน้อย และเป็นผู้นำคณะนางแต่งซึ่งเปรียบเสมือนข้าราชบริพารในการจัดแจง ประดิษฐ์ ตระเตรียมเครื่องสักการะ

ต่าง ๆ ในพิธีกรรมตามฮีตสิบสองของชาวอำเภอด่านซ้าย การดำรงตำแหน่งของเจ้าแม่นางทียมมีลักษณะเดียวกันกับเจ้าพ่อกวน คือ สืบทอดจากสายตระกูลและได้รับการคัดเลือกจากผีเจ้านายในพิธีการเลี้ยงหอหลวง หอน้อย เจ้าแม่นางเทียมจะเป็นผู้ประทับร่างทรงของเจ้าองค์ไทย นางเค้า นางจวง นางจันทน์และนางน้อย ต่อจากเจ้าพ่อกวน เมื่อเจ้าองค์ไทยประทับทรงแล้ว จะมีการเสี่ยงทายไหเหล้าเป็นการทำนายความอุดมสมบูรณ์และเหตุการณ์บ้านเมืองที่จะเกิดขึ้นในอนาคต และในพิธีกรรมบุญหลวง เจ้าแม่นางเทียมจะนั่งบนแคร่หามในพิธีแห่พระเวสสันดรเข้าเมืองและจะเข้าร่วมพิธีบายศรีสู่ขวัญในพิธีกรรมแห่พระเวสสันดรเข้าเมืองอีกด้วย (ประกาศมาศ เชื้อบุญมี, 2562: สัมภาษณ์) ปรากฏการณ์ทางวัฒนธรรมที่เกิดขึ้นในประเพณีพิธีกรรมของชาวอำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลยทำให้เห็นว่า ความเป็นชนชั้นยังดำรงอยู่ในสังคมอย่างเข้มข้น เห็นได้ว่า ชนชั้นสูงของอำเภอด่านซ้ายไม่ใช่เจ้าหน้าที่ของรัฐระดับสูง ไม่ใช่ผู้สืบเชื้อสายของเจ้าเมือง หากแต่เป็นเจ้าพ่อกวนและเจ้าแม่นางเทียมที่เป็นชนชั้นสูงทางสังคมและเป็นชนชั้นสูงในทางจิตวิญญาณอีกด้วย

นอกจากชนชั้นสูงแล้ว ยังเห็นชนชั้นที่ลดหลั่นกันลงมา คือ พ่อแสน ตำนานความเป็นมาของพ่อแสน มีที่มาจากเรื่องเล่าในการสร้างพระธาตุ ศรีสองรักเช่นเดียวกับเจ้าพ่อกวนและเจ้าแม่นางเทียม กล่าวคือ พ่อแสน คือ ข้าเฝ้าเจ้านาย เมืองด่านซ้ายในอดีตนั้นเคยมีแบบแผนการปกครองแบบอาญาสี่ ประกอบด้วย เจ้าเมือง อุปฮาด หรืออุปราชและราชวงศ์ โดยที่ชนชั้นการปกครองเป็นเจ้านาย เรียกผู้ที่อยู่ใน การปกครองว่า ข้า ผู้ที่อยู่ภายใต้การปกครองเรียกว่า ข้าเฝ้า ประกอบด้วย ชนชั้น การปกครองที่เรียกว่า แสน เป็นตำแหน่ง ข้าเฝ้า มีทั้งหมด 19 ตำแหน่ง พ่อแสนจะเป็น ผู้คอยรับใช้ทั้งฝั่งขวา คือ ฝ่ายเจ้าพ่อกวน มีตำแหน่งพ่อแสนทั้งหมด 10 ตำแหน่ง และฝ่ายซ้าย คือ ฝ่ายเจ้าแม่นางเทียม มีตำแหน่งพ่อแสนทั้งหมด 9 ตำแหน่ง ซึ่งบรรดาพ่อแสนจะถูกเลือกโดยผีเจ้าเมืองเข้าทรงเจ้าพ่อกวน พ่อแสนชาวบ้านเรียกอีกอย่างหนึ่งว่า “แสน” ซึ่งจะมีตำแหน่ง ตามที่กาญจนา สวนประดิษฐ์ (2533) ได้อธิบายไว้ดังนี้

1. ฝ่ายเจ้าเมืองวัง (เจ้าพ่อกวน) มี 10 ตำแหน่ง คือ แสนด่าน (เป็นหัวหน้า) แสนหอม แสนฮอง แสนศรีสองรัก แสนศรีรักษา แสนกำกับ แสนต่างใจ แสนศรีสมบัติ แสนหนูรินทร์ แสนกลาง

2. ฝ่ายเจ้าเมืองกลาง (เจ้าแม่นางเทียม) มี 9 ตำแหน่ง คือ แสนเขื่อน (เป็นหัวหน้า) แสนคำบุญขอ แสนจันทร์ แสนแก้วอุ่นเมือง แสนกลางโฮง แสนบัวโฮม แสนสุขะ เมืองแสน แสนเมืองจันทร์ โดยแสนทั้ง 19 ตำแหน่ง ชาวด่านซ้ายเชื่อว่าผู้ที่จะได้เป็นข้าเฝ้าให้กับวิญญาณ ของเจ้านาย จะเป็นได้โดยการสืบทอดทางสายโลหิต โดยวิญญาณเจ้านายจะเป็นผู้เลือก ในขณะที่ฝ่ายหญิงก็มี นางแต่ง ตามตำนานที่เล่าสืบต่อกันมาเชื่อว่า นางแต่ง คือ ข้าเฝ้า และผู้ปรนนิบัติ ฝ่ายหญิงมีหน้าที่ปรนนิบัติรับใช้เจ้าแม่นางเทียม ขณะที่เจ้าแม่นางเทียมเข้าทรงร่วมพิธี และจัดสิ่งของเมื่อมีพิธีบวงสรวง (สำนักงานวัฒนธรรมจังหวัดเลย, 2547) ซึ่งข้อปฏิบัติของนางแต่ง นางแต่งจะมีข้อปฏิบัติ

เช่นเดียวกับพ่อแสน แตกต่างกันเรื่องเครื่องแต่งกาย โดยนางแต่งจะนุ่งผ้าถุงสีฟ้า หรือสีเข้ม สวมเสื้อสีขาว และผ้าพาดเฉียงบ่าสีขาว (ศรีศักร วัลลิโภดม, 2548)

ประชาชนธรรมดาที่เป็นชาวด่านซ้าย จะถูกเรียกว่า ลูกผึ้งลูกเทียน เป็นอีกชนชั้นทางวัฒนธรรมอีกชนชั้นหนึ่งในฐานะผู้เข้าร่วมพิธีกรรม แต่จะไม่มีส่วนเกี่ยวข้องกับการจัดเตรียมพิธีกรรมในฮีตสิบสองของชาวอำเภอด่านซ้าย เห็นได้ว่า ในสังคมพิธีกรรมของชาวอำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย จะถูกจัดเป็น 3 ชนชั้น โดยไม่นับรวมพระสงฆ์ซึ่งเป็นชนชั้นพิเศษ ผู้วิจัยขอสรุปเป็นตารางดังนี้

ตาราง 7 แสดงชนชั้นและการเปรียบชนชั้นในพิธีกรรมของชาวอำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย

ตำแหน่ง	**การเปรียบเทียบทางชนชั้น**
เจ้าพ่อกวน, นางแม่นางเทียม	กษัตริย์, พระราชินี
พ่อแสน, นางแต่ง	เสนาอำมาตย์, ข้าราชบริพารฝ่ายใน
ลูกผึ้งลูกเทียน	ประชาชนทั่วไป

จากตารางข้างต้นเห็นได้ว่า ในประเพณีพิธีกรรมของชาวอำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย มีการจำแนกเรื่องชนชั้นอย่างเห็นได้ชัด โดยแต่ละชนชั้นจะมีการทำหน้าที่ของตนแตกต่างกันไป โดยชนชั้นสูงดังเช่น เจ้าพ่อกวนและเจ้าและเจ้าแม่นางเทียมจะเปรียบเสมือนชนชั้นกษัตริย์มีหน้าที่ปกครองมีหน้าที่ประทับทรงวิญญาณของเจ้านาย ส่วนพ่อแสนและนางแต่งมีหน้าที่ในการเป็นข้าราชบริพารหรือข้าเฝ้า คอยรับใช้เจ้าพ่อกวนและเจ้าแม่นางเทียม ช่วยในการเตรียมอุปกรณ์และเครื่องสักการบูชาที่ใช้ในพิธีกรรมต่าง ๆ ดังเช่น พิธีกรรมบุญหลวง พิธีเลี้ยงหอหลวง หอน้อย เป็นต้น การลำดับชั้นในลักษณะเช่นนี้เกิดจากการประกอบสร้างทางวัฒนธรรมโดยอาศัยเรื่องเล่าผีเจ้านายและอาศัยเรื่องเล่าเวสสันดรชาดกนั้นเอง

ดังนั้น จากตัวอย่างที่ผู้วิจัยได้ยกตัวอย่าง แสดงให้เห็นว่า ประเพณีบุญหลวงที่มีเรื่องราวของเวสสันดรชาดกเข้ามาเกี่ยวข้อง โดยนำเสนอผ่านตัวละครผีตาโขนที่ติดตามพระเวสสันดรออกมาจากป่าเพื่อไปส่งที่เมืองสีพี หรือแม้กระทั่งการฟังเทศน์มหาชาติ แต่สังคมของอำเภอด่านซ้ายแตกต่างจากสังคมวัฒนธรรมอื่น ๆ เนื่องจากยังยึดโยงกับความเชื่อเรื่องผีเจ้านาย ฉะนั้นสังคมของอำเภอด่านซ้าย จึงเป็นสังคม “ผีนำพุทธ” ดังที่ผู้วิจัยได้กล่าวมาแล้ว เมื่อมีความเชื่อเรื่องผีเจ้านาย ก็จำเป็นจะต้องมีตัวแทนในการสื่อสารกับผีเจ้านาย จึงได้มีการเกิดขึ้นของชนชั้นต่าง ๆ ในพิธีกรรมของอำเภอด่านซ้ายอย่างเห็นได้ชัด ปรากฏการณ์นี้เป็นเพียงปรากฏการณ์หนึ่งซึ่งผู้วิจัยได้ตีความผ่านสัญลักษณ์ต่าง ๆ ซึ่งได้นำเสนอไว้ในการวิเคราะห์ข้างต้นนี้แล้ว

4.3.1.2 การเมืองในระดับพิธีกรรม

ลักษณะวัฒนธรรมการเมืองในระดับพิธีกรรมนั้น เห็นได้ว่า บุญผะเหวดหรือบุญมหาชาติ คือ ฮีตคองที่ชาวลาวและชาวอีสานจะต้องถือปฏิบัติ เห็นได้ว่า เมื่อถึงเดือนสี่ ซึ่งนับตามเดือนลาว ชาวลาวและชาวอีสานจะต้องมีการประชุมเตรียมการบุญผะเหวด โดยมีการมอบหมายงานให้เป็นฝ่ายจัดการ ประธานในการจัดการคือเจ้าอาวาสของวัดและกำนันหรือผู้ใหญ่บ้าน หรือนายบ้านที่ปกครองในหมู่บ้านหรือตำบลนั้น ๆ ผู้วิจัยขอยกตัวอย่างวัฒนธรรมการเมืองในประเพณีบุญผะเหวดของวัดบ้านนาใหญ่ ตำบลนาใหญ่ อำเภอธาตุพนม จังหวัดนครพนม จากการเก็บข้อมูลภาคสนาม พบว่า การจัดงานบุญผะเหวดของหมู่บ้าน เป็นหน้าที่ของชาวบ้านทุกคน มีการจัดการอย่างเป็นระบบ มีการประชุมเตรียมงาน มีการแบ่งหน้าที่ทำงานอย่างชัดเจน มีการกำหนดรายละเอียดของงานทุกขั้นตอน เช่น การประชุมเตรียมงาน ผู้ใหญ่บ้านและเจ้าอาวาสวัดบ้านนาใหญ่จะเป็นประธาน โดยแบ่งหัวหน้าฝ่ายแต่ละฝ่าย เช่น ฝ่ายสถานที่ ฝ่ายพิธีกรรม ฝ่ายต้อนรับ ฝ่ายสนับสนุนและจัดหา ฝ่ายการเงิน และฝ่ายรักษาความปลอดภัย ลักษณะของวัฒนธรรมการเมืองของหมู่บ้านนี้จึงเป็นความร่วมมือร่วมใจกันเกิดเป็นพลังของชุมชน การจัดงานบุญผะเหวดเป็นหน้าตาและศักดิ์ศรีของหมู่บ้าน เป็นงานประเพณีที่สนุกสนานเพลิดเพลิน คลายความทุกข์หลังจากการเก็บเกี่ยวผลผลิต นอกจากนี้ยังเป็นประเพณีที่ทำให้พบปะญาติพี่น้องมิตรสหายที่ไม่ได้เจอกันมานาน (พ่อบุญศรี วงศ์ไทย, 2562: สัมภาษณ์)

เวลาก่อนถึงวัดงาน ชาวบ้านนาใหญ่ก็จะมาที่วัดบ้านนาใหญ่ตลอดวัน มีการทำหน้าที่ที่ได้รับมอบหมาย เช่น การจัดการสถานที่ การต้อนรับแขกผู้มาเยือนทั้งพระสงฆ์และชาวบ้าน เมื่อถึงวันงานวันแรก ชาวบ้านก็จะร่วมมือร่วมใจเตรียมตัวเพื่อไปแห่พระเวสสันดรเข้าเมือง ในหมู่บ้านนี้จะแสดงเหมือนละคร โดยมีตัวละครสมมติเป็นพระเวสสันดร พระนางมัทรี พระเจ้าสญชัย พระนางผุสดี พระชาลีและพระกัณหา โดยชาวบ้านจะร่วมกันคัดเลือก ผู้ที่ถูกเลือกถือว่าเป็นเกียรติแก่ครอบครัวเพราะได้รับการยอมรับจากคนในหมู่บ้าน เมื่อถึงเวลาเชิญพระเวสสันดรเข้าเมือง ชาวบ้านจะไปรวมกันที่ทุ่งนาทางเข้าหมู่บ้าน ซึ่งห่างจากหมู่บ้านประมาณ 2 กิโลเมตร ผู้ที่จะทำหน้าที่เชิญพระเวสสันดรเข้าเมืองคือพราหมณ์สูตรประจำหมู่บ้าน เมื่อเชิญพระเวสสันดรเรียบร้อยแล้วก็จะแห่พระเวสสันดรเข้าเมืองอย่างสนุกสนานครื้นเครง มีการบรรเลงดนตรีพื้นเมืองเข้าจังหวะ ทำให้งานบุญผะเหวดเต็มไปด้วยความสุข ในคืนวันเดียวกันนี้ชาวบ้านจัดให้มีหมอลำหมู่คณะใหญ่มาทำการแสดง ฝ่ายรักษาความปลอดภัยก็จะทำหน้าที่ปฏิบัติงาน ชาวบ้านมีข้อตกลงกันในที่ประชุมว่า เงินค่าจ้างหมอลำจะต้องออกกันครอบครัวละ 500 บาท ซึ่งถือเป็นกติกาที่ชาวบ้านได้ตั้งขึ้น เมื่อมีการทะเลาะเบาะแว้งตีกัน เมื่อสืบความแล้วพบว่าเป็นลูกหลานบ้านนี้ จะถูกปรับเป็นเงิน 50,000 บาท เพื่อเป็นค่าปรับมาจ่ายค่าจ้างหมอลำ (พ่อนิล มากดี, 2562: สัมภาษณ์) เมื่อถึงวันที่ 2 ของงานบุญผะเหวดชาวบ้านก็จะ

มารวมกันที่วัดในเวลา 5 นาฬิกาเพื่อมาแห่ข้าวพันก้อน เสร็จจากแห่ข้าวพันก้อนก็จะฟังเทศน์สังกาศ เทศน์มาลัยหมื่นมาลัยแสน ถวายจังหันและฟังเทศน์มหาชาติจนจบ 13 กัณฑ์ตลอดวัน

ลักษณะของการจัดการของชาวบ้านเช่นนี้ ผู้วิจัยมองว่า เป็นการจัดสรรเรื่องอำนาจโดยให้แต่ละครอบครัวในชุมชนได้มีส่วนร่วมในประเพณีงานบุญ โดยมีการคัดเลือกตัวละครที่จะแสดงเป็นพระเวสสันดร พระนางมัทรี กัณหา ชาลี พระเจ้าสญชัยและพระนางผุสดี โดยมีการเลือกนั้นจะต้องผ่านมติของชาวบ้าน ผู้ที่ได้รับเลือกให้เป็นตัวละครในครั้งนี้จะต้องเป็นผู้ที่มีจิตศรัทธาต่อพุทธศาสนาและเป็นผู้ที่ได้รับการยอมรับจากคนทั้งหมู่บ้าน ผู้วิจัยเห็นว่า เงื่อนไขเหล่านี้เป็นการประกอบสร้างวัฒนธรรมการเมืองแบบชาวบ้าน ซึ่งมีโครงสร้างที่เป็นลักษณะสากล คือ การใช้กลไกแบบวิถีประชาธิปไตย โดยการยอมรับเสียงข้างมากนอกจากนี้การวางเงื่อนไขว่า การจ่ายเงินค่าจ้างหมอลำครอบครัวละ 500 บาท คือการเมืองที่ว่าด้วยเรื่องความบริสุทธิ์ยุติธรรม ความเท่าเทียมเสมอภาค ส่วนเงื่อนไขการปรับจากการทะเลาะเบาะแว้งต่อยตีกันหน้าเวทีหมอลำ ประเด็นนี้คือการเมืองที่ว่าด้วยบทลงโทษของผู้กระทำความผิดที่ไม่เคารพในกฎระเบียบของหมู่บ้าน

ในขณะที่วัดหลวงปากเซ เมืองปากเซ แขวงจำปาสัก สาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว ยังคงรักษาฮีตคองที่มีมาตั้งแต่สมัยโบราณเป็นอย่างดี ดังเช่น ในเดือนสี่ของทุกปีชาวเมืองปากเซจะร่วมแรงร่วมใจกันจัดงานบุญผะเหวดขึ้น แต่ละหมู่บ้านจะมีการจัดลำดับว่าหมู่บ้านใดจะจัดประเพณีบุญผะเหวดขึ้นก่อน-หลัง ซึ่งแต่ละปีลำดับการจัดงานบุญผะเหวดจะถูกปรับเปลี่ยนไปเรื่อย ๆ แต่ธรรมเนียมของชาวเมืองปากเซจะมีอยู่ว่า หมู่บ้านใดหรือวัดใดจะจัดประเพณีบุญผะเหวดเป็นหมู่บ้านแรกหรือวัดแรกก็ได้ แล้วแต่การจัดลำดับของกรรมการเมืองปากเซ แต่วัดสุดท้ายที่จะจัดประเพณีบุญผะเหวดของทุกปีก็คือวัดโพธิ์ระตะนะศาสดาราม หรือวัดหลวงปากเซ ซึ่งจะเป็นงานบุญผะเหวดที่ใหญ่ที่สุดของเมืองปากเซ (พระจันพอน บุบผามะนี, 2561: สัมภาษณ์) ขั้นตอนการจัดบุญผะเหวดของชาวเมืองปากเซ เช่น พิธีกรรมแห่พระอุปคุต พิธีกรรมแห่ข้าวพันก้อน พิธีกรรมเทศน์สังกาศ เทศน์มาลัยหมื่นมาลัยแสน พิธีกรรมการเทศน์มหาชาติและพิธีกรรมแห่กัณฑ์หลอน พิธีกรรมเหล่านี้ล้วนเป็นองค์ประกอบของบุญผะเหวดที่ทุกคนในทุกหมู่บ้านของเมืองปากเซ ตั้งแต่เยาวชนไปจนถึงผู้เฒ่าผู้แก่ในหมู่บ้านจะต้องร่วมมือร่วมใจกันประกอบพิธีกรรมตามขั้นตอนเริ่มต้นจนเสร็จสิ้นพิธีกรรม

พิธีกรรมบุญผะเหวด ถือว่าเป็นพิธีกรรมที่ชาวปากเซรอคอย เพราะเป็นพิธีกรรมที่ทำให้ญาติสนิท มิตรสหายจะได้พบปะกัน ซึ่งในหนึ่งปีจะจัดเพียงครั้งเดียวในเดือนสี่ พิธีกรรมบุญผะเหวดทำให้ชาวปากเซได้ร่วมมือร่วมใจกัน ซึ่งนอกจากจะเป็นการรักษาฮีตคองและการได้รับผลบุญแล้วยังเป็นการสร้างความสุขความสนุกสนานและความบันเทิงใจคลายทุกข์อีกด้วย โรงเรียน ชุมชนและวัดต่างสอดประสานปลูกฝังอุดมการณ์บุญผะเหวดให้กับเยาวชน โดยให้โรงเรียนของหมู่บ้านหรือชุมชนได้มีส่วนร่วมในพิธีกรรม เช่น การจัดขบวนรำฟ้อน การรับบทแสดงเป็นเสนาอำมาตย์ และบรรเลง

ดนตรีเสพงันในขบวนแห่อีกด้วย ดังนั้นชาวปากเซจะมีการรับรู้เรื่องราวเวสสันดรชาดกเป็นอย่างดี เพราะมีการผลิตซ้ำพิธีกรรมบุญผะเหวดทุก ๆ ปี (พระจันพอน บุบผามะนี, 2561: สัมภาษณ์)

จากข้อมูลข้างต้น เห็นได้ว่า ชาวเมืองปากเซมีวัฒนธรรมการเมืองที่น่าสนใจเป็นอย่างมาก ดังเช่น การลำดับการจัดประเพณีบุญผะเหวดของแต่ละหมู่บ้าน โดยมีการประชุมปรึกษาหารือกันระหว่างชาวบ้านและคณะกรรมการเมืองปากเซ การลำดับจะเป็นไปตามความเรียบร้อยโดยวัดใดจะจัดประเพณีบุญผะเหวดก่อนก็ได้ ตามความพร้อมของหมู่บ้าน แต่เงื่อนไขทางการเมืองมีอยู่ประเด็นเดียวคือ วัดสุดท้ายที่จะต้องจัดงานประเพณีบุญผะเหวดจะต้องเป็นวัดหลวงปากเซ ซึ่งเปรียบเสมือนว่าเทศกาลบุญผะเหวดจะสิ้นสุดลงที่วัดหลวงปากเซ และความสำคัญของวัดหลวงปากเซ คือ เป็นพระอารามหลวงที่เจ้ามหาชีวิตในอดีตเคยอุปถัมภ์ และเป็นที่ตั้งของสุสานหลวงบรรจุอัฐิเจ้าผู้ครองนครจำปาสักในอดีต

ดังนั้น จะเห็นได้ว่า ลักษณะของการวัฒนธรรมในระดับพิธีกรรมนั้น เป็นวิธีคิดของประชาชนที่คิดค้นขึ้นมาเพื่อจัดระเบียบทำให้ประเพณีบุญผะเหวดสำเร็จลุล่วงด้วยดี ผู้วิจัยเห็นว่าวัฒนธรรมการเมืองในลักษณะนี้ คือ วัฒนธรรมการเมืองที่เน้นให้ประชาชนได้มีส่วนร่วม มีการตั้งกฎกติกาโดยผ่านประชามติมีการวางแผนการจัดการอย่างมีระบบ โดยอาศัยกลไกด้านการเมืองระดับประชาชน ซึ่งทำควบคู่ไปกับการอนุรักษ์และสืบทอดเวสสันดรชาดก ฉะนั้น เวสสันดรชาดกคือเครื่องมือในการประกอบสร้างวัฒนธรรมการเมืองอย่างเห็นได้ชัด ดังที่ผู้วิจัยได้ยกตัวอย่างมานี้

4.3.1.3 การเมืองระดับท้องถิ่น

ลักษณะวัฒนธรรมการเมืองในระดับท้องถิ่น โดยเฉพาะหน่วยงานท้องถิ่นของรัฐล้วนมีบทบาทสำคัญในการอนุรักษ์และสืบทอดบุญผะเหวดของชาวลาวและชาวอีสานในประเทศไทย งานบุญผะเหวดถือว่าเป็นเวทีสำหรับการแสดงออกทางการเมือง เป็นพื้นที่ของการพบปะของนักการเมือง เนื่องจากนักการเมืองในระดับท้องถิ่น จะมาเยี่ยมเยือนในฐานะที่เป็นหัวหน้าของหน่วยงานราชการที่ตนรับผิดชอบอยู่ เช่น องค์การบริหารส่วนตำบลองค์การบริหารส่วนจังหวัด เทศบาลและส่วนปกครองอื่น ๆ

ประเพณีบุญผะเหวด เป็นประเพณีในฮีตคองของวัฒนธรรมลาวล้านช้าง เหตุผลที่จัดงานบุญผะเหวดขึ้น ก็เพื่อรำลึกถึงคุณงามความดีของพระเวสสันดรที่ทรงเป็นแบบในการเสียสละเห็นแก่ประโยชน์ส่วนรวมมากกว่าส่วนตน มีการจัดนิทรรศการหรือการแสดงละครย้อนรำลึกถึงคุณความดีของพระเวสสันดรโดยชาวบ้าน และมีการฟังเทศน์มหาชาติให้ครบ 13 กัณฑ์ เพื่อจะได้รับอานิสงส์ไปเกิดในศาสนายุคพระศรีอาริยเมตไตรยพุทธเจ้า แต่ในปัจจุบันนี้ประเพณีบุญผะเหวดได้ถูกนิยามความหมายให้ต่างออกไปจากเดิม โดยมีเรื่องของการเมืองเข้ามาเกี่ยวข้อง ผู้วิจัยขอยกตัวอย่างการเมืองวัฒนธรรมในประเพณีบุญผะเหวดของวัดโขงเจียม อำเภอโขงเจียม จังหวัดอุบลราชธานี โดยผู้วิจัยได้ลงเก็บข้อมูลภาคสนาม พบว่า เมื่อวัดโขงเจียมมีการจัดงานบุญผะเหวด ก็มักจะเชิญนักการเมือง

ระดับท้องถิ่นเข้าไปมีส่วนร่วม ดังเช่น สมาชิกสภาผู้แทนราษฎร และอดีตสมาชิกสภาผู้แทนราษฎร โดยเฉพาะอย่างยิ่ง นายกเทศมนตรีที่เป็นประธานในงานพิธีเปิดงานบุญผะเหวด ซึ่งเป็นการสร้างพื้นที่ทางการเมือง โดยมีเจ้าหน้าที่ทั้งสำนักงานเทศบาลตำบลโขงเจียมเข้ามาจัดการความเรียบร้อย เมื่อถึงวันแรกของบุญผะเหวดที่เรียกว่า วันโฮม เจ้าหน้าที่เทศบาลก็จะมาตกแต่งสถานที่มีการจัดผ้าและประดับตกแต่งด้วยดอกไม้ เพื่อให้นายกเทศมนตรีมาทำพิธีเปิดงาน ซึ่งเป็นที่ทราบกันดีว่านายกเทศมนตรีเป็นตำแหน่งข้าราชการการเมืองที่อยู่ในวาระ 4 ปี มีการบริจาคปัจจัยต่าง ๆ และสิ่งของต่าง ๆ ให้วัด เช่น อาหาร น้ำดื่ม เป็นต้น แม้กระทั่งการเลือกตัวละครที่จะแสดงเป็นพระเวสสันดร พระนางมัทรี พระเจ้าสญชัย และพระนางผุสดี ก็กลายเป็นพื้นที่ของนักการเมืองไปในที่สุด (พ่อแพง พิมพ์บุญมา, 2562: สัมภาษณ์)

จากข้อมูลดังกล่าวเป็นเพียงตัวอย่างการปรับเปลี่ยนพื้นที่งานบุญผเหวดที่ถือว่าเป็นพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ให้กลายพื้นที่ทางการเมืองซึ่งมีนัยยะเรื่องผลประโยชน์ ดังที่ สุริยา สมุทรคุปต์และคณะ, (2543) ได้ศึกษาการเมืองวัฒนธรรมในบุญผะเหวดของจังหวัดร้อยเอ็ด โดยกล่าวถึง ประเด็นการเมืองในงานบุญผะเหวดว่า งานประเพณีพิธีกรรมที่สำคัญเป็นจำนวนมาก มีเรื่องของการเมืองเข้าไปเกี่ยวข้อง การเมืองที่ว่านี้คือการเมืองวัฒนธรรม (Cultural Politics) ที่ให้ความสำคัญเป็นพิเศษกับการปรับเปลี่ยนประเพณีหรือพิธีกรรมที่ครั้งหนึ่งเคยเป็นของศักดิ์สิทธิ์ในชุมชนท้องถิ่นให้เป็นการแสดงทางวัฒนธรรม เพื่อผลประโยชน์ทางการเมืองของข้าราชการและนักการเมืองโดยตรง ทำให้เห็นว่าประเพณีถูกนิยามความหมายใหม่ในโลกแห่งโลกาภิวัตน์

นอกจากนี้จะเห็นได้ว่า บุญผะเหวดเป็นพื้นที่ในการพบปะของผู้คน โดยผู้วิจัยเห็นว่าบุญผะเหวดนี้สามารถรวมคนได้เป็นจำนวนมากซึ่งวรรณกรรมเรื่องอื่น ๆ ไม่สารถทำได้ เมื่อมีการรวมคนได้จำนวนมาก ก็มีคนกลุ่มต่าง ๆ ที่เดินทางมาร่วมงานบุญทั้งที่มีเจตนามาร่วมทำบุญเพื่อได้รับอานิสงส์ผลบุญหรือมาด้วยเจตนาแอบแฝง นอกจากนี้บุญผะเหวดยังเป็นพื้นที่ในการดำเนินนโยบายต่าง ๆ ของรัฐบาล ดังเช่น บุญผะเหวดปลอดเหล้า งานบุญผะเหวดใส่ใจวิถีไทย งานบุญผะเหวดในยุคนิวนอมอล งานบุญผะเหวดใส่ใจสิ่งแวดล้อม เป็นต้น ฉะนั้น จะเห็นว่าบุญผะเหวดเป็นพื้นที่ประกอบสร้างวัฒนธรรมการเมือง ซึ่งต่างจากแต่ก่อนที่เป็นพื้นที่ของชาวบ้าน โดยชาวบ้าน เพื่อชาวบ้าน

ในขณะที่วัดหหลวงปากเซ ที่ผู้วิจัยได้ลงเก็บข้อมูลภาคสนาม ที่วัดหลวงปากเซ เมืองปากเซ แขวงจำปาสัก สาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว พบว่า ผู้นำระดับต่าง ๆ ของลาวมักให้ความสำคัญกับบุญผะเหวดเป็นอย่างมาก ทั้งที่ระบบการเมืองแตกต่างจากประเทศไทย ดังเช่น กรณีบุญผะเหวดของวัดหลวงปากเซที่ถือว่าเป็นประเพณีที่ยิ่งใหญ่ที่สุดของเมือง โดยในอดีตเจ้าผู้ครองนครจำปาสักจะเสด็จมาประกอบพิธีกรรมบุญผะเหวดทุกปี ดังนั้น บุญผะเหวดของวัดหลวงปากเซจึงเป็นความทรงจำทางวัฒนธรรมที่เชื่อมโยงเกี่ยวกับสถาบันกษัตริย์ในอดีตของลาว (พ่อบุนทำ โพปะเสิด, 2562: สัมภาษณ์) ทั้งนี้เมื่อมีการจัดงานบุญผะเหวดที่วัดหลวงปากเซ สถานี่ของรัฐทุกภาค

ส่วนจะส่งตัวแทนมาเข้าร่วมบุญผะเหวด และมีการระดมเงินเพื่อถวายวัด โดยมีการแจ้งรายนามหน่วยงานของรัฐว่าบริจาคเป็นเงินเท่าใด ดังนั้น จึงเห็นภาพปรากฏการณ์การเมืองเรื่องยอดบริจาคที่ต้องมีการเอาชนะกัน เพื่อศักดิ์ศรีของหน่วยงาน จะเห็นว่า พื้นที่ของความศักดิ์สิทธิ์ได้เปลี่ยนเป็นพื้นที่การแข่งขันเพื่อเอาชนะคะคานกัน

ดังนั้นจะเห็นได้ว่า บุญผะเหวดซึ่งเป็นรูปแบบการเล่าเรื่องเวสสันดรชาดก ได้มีส่วนในการประกอบสร้างวัฒนธรรมทางการเมือง ที่แสดงให้เห็นถึงการปรับเปลี่ยนจากพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ของพิธีกรรมกลายเป็นพื้นที่ของนักการเมือง และข้าราชการระดับสูง ลักษณะเช่นนี้ทำให้ผู้วิจัยเห็นถึงความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่นักการเมืองต้องอาศัยประชาชนในการเลือกตนเข้ามา บุญผะเหวดจึงเป็นพื้นที่แสดงพฤติกรรมในการบริจาคทาน การร่วมงานกับชุมชน การมีมิตรไมตรี โอบอ้อมอารีกับชุมชน ภาพที่ออกมาย่อมมีนัยยะทางการเมืองที่นักการเมืองมีเจตนาแอบแฝง หรืออีกนัยหนึ่งบุญผะเหวดก็คือพื้นที่สาธารณะที่คนทุกคนสามารถเข้าร่วมประเพณีนี้ได้อย่างเท่าเทียม

4.3.2 การสร้างสำนึกร่วมทางการเมือง

ในประเด็นการสร้างสำนึกร่วมทางการเมืองนั้น ไชยรัตน์ เจริญสินโอฬาร (2557) อธิบายว่า สำนึกร่วมทางการเมือง หมายถึง การที่บุคคลมีความรู้สึกสำนึกในทางการเมืองการปกครอง มีความสามารถเรียนรู้สถานการณ์ทางการเมืองที่เกิดขึ้นหรือเปลี่ยนแปลง มีความสามารถที่จะแยกแยะสถานการณ์ที่เกิดขึ้นนั้นว่าเป็นสถานการณ์ที่ตนควรเข้าร่วมสนับสนุนหรือเป็นเรื่องที่ตนจะต้องคัดค้าน นั้นหมายถึงว่า ถ้าเหตุการณ์ใดที่เกิดขึ้นหรือเปลี่ยนแปลงนั้นยังประโยชน์ให้เกิดขึ้นแก่สังคมส่วนรวมหรือแก่ประเทศชาติแล้ว เหตุการณ์นั้นก็เป็นสิ่งที่จะต้องส่งเสริมเข้าร่วมและให้การสนับสนุนโดยวิธีการต่าง ๆ แต่ถ้าเหตุการณ์ใดที่เกิดขึ้นหรือเปลี่ยนแปลงและยังผลให้เกิดความเสียหายหรือความไม่เป็นธรรมแก่สังคมส่วนรวมแล้ว เหตุการณ์ทางการเมืองอันนั้นควรจะต้องคัดค้านต่อต้านมิให้มีหรือเกิดขึ้นในสังคม

สำนึกร่วมทางการเมืองนั้นเป็นสิ่งที่เกิดขึ้นภายในจิตใจของประชาชนโดยปราศจากการข่มขู่บังคับหรือชักจูงจ้างวานใด ๆ เช่นเดียวกับความสำนึกบาปของบุคคลผู้หนักในธรรมจะไม่ยอมทำบาปใด ๆ แม้ว่าจะมีโอกาสที่จะทำบาปย่อมที่จะละเว้นการกระทำนั้น ๆ เสีย โดยมุ่งจะทำแต่ความดีมีประโยชน์ต่อตนและส่วนรวม นี้เป็นสำนึกทางศีลธรรม ส่วนผู้ที่สำนึกทางการเมืองนั้นจะแสดงบทบาททางการเมืองตามสิทธิเสรีภาพของตน เช่น การไปใช้สิทธิออกเสียงเลือกตั้ง การเข้าร่วมอภิปรายหรือการพูดคุยสนทนาเกี่ยวกับเหตุการณ์ทางการเมือง การเข้าเป็นสมาชิกพรรคการเมือง การร่วมมือก่อตั้งพรรคการเมือง และการลงสมัครรับเลือกตั้ง เป็นต้น (ยศ สันตสมบัติ, 2548)

นอกจากนี้สำนึกร่วมทางการเมืองของประชาชนจะนำไปสู่การมีส่วนร่วมทางการเมืองในลักษณะต่าง ๆ ตามที่กล่าวแล้วโดยการผ่านพรรคการเมืองหรือสถาบันทางการเมืองอื่น ๆ จะเห็นได้ว่าความสำนึกทางการเมืองกับการมีส่วนร่วมทางการเมืองนั้น มีความสัมพันธ์กันอย่างใกล้ชิด

แต่ประชาชนจะมีส่วนร่วมทางการเมืองมากน้อยแค่ไหนเพียงไรขึ้นอยู่กับระบบการเมือง ลักษณะของสังคมและระบบเศรษฐกิจเป็นสำคัญ เช่น ถ้าประเทศใดปกครองในระบบเผด็จการ อำนาจการปกครองการแสดงบทบาททางการเมืองจะอยู่กับบุคคลบางคนหรือบางกลุ่มเท่านั้น การมีส่วนร่วมทางการเมืองของประชาชนจะถูกจำกัดหรือบังคับ แต่ถ้าระบบการเมืองของประเทศใดเป็นระบอบประชาธิปไตย ซึ่งเชื่อกันว่าอำนาจอธิปไตยเป็นของปวงชน เชื่อในสิทธิเสรีภาพและความสามารถความเสมอภาคของประชาชน โอกาสที่ปวงชนจะเข้าร่วมแสดงบทบาททางการเมืองย่อมจะมีมากกว่าระบบการปกครองอื่น ๆ (อานันท์ กาญจนพันธ์, 2553)

ในเวสสันดรชาดกนั้น สำนึกร่วมทางการเมือง ปรากฏในประเพณีพิธีกรรมบุญผะเหวด การสร้างสำนึกร่วมทางการเมือง คือนัยยะของการสร้างอุดมการณ์เรื่องทานบารมีของเวสสันดรชาดก นอกจากนี้ยังแสดงให้เห็นถึงสำนึกร่วมในการอนุรักษ์และสืบทอดประเพณีพิธีกรรมบุญผะเหวดเอาไว้จนถึงอนาคต ส่วนประเด็นในด้านสร้างสำนึกร่วมทางการเมือง ผู้วิจัยขอนำเสนอดังประเด็นต่อไปนี้

4.3.2.1 การสร้างสำนึกร่วมในอุดมการณ์การทานบารมี

ใจความสำคัญของเวสสันดรชาดก คือเรื่องราวในการสร้างทานบารมีของพระเวสสันดร และเป็นอุดมการณ์ที่นำเสนอผ่านการฟังเทศน์มหาชาติหรือการแห่พระเวสสันดร เห็นได้ว่าเนื้อเรื่องของเวสสันดรชาดกนั้น เน้นไปที่การบริจาคทาน ซึ่งเมื่อแรกประสูติก็ทรงให้ทานคนยากจน เมื่อทรงเสกสมรสก็ทรงบริจาคทาน เมื่อเมืองกลิงคราชเกิดความแห้งแล้ง และพราหมณ์ได้เดินทางมาขอบริจาคช้างปัจจัยนาเคนทร์ พระเวสสันดรก็ได้บริจาคให้ เมื่อถูกเนรเทศออกจากเมืองก็ทรงบริจาครราชรถ แก้วแหวนเงินทอง ทรัพย์สินมีค่าทั้งปวงจนหมดสิ้น เมื่อบำเพ็ญภาวนาในเขาคีรีวงกต ก็ทรงบริจาคสองกุมารให้กับชูชก ในคราวต่อมาก็ทรงบริจาคพระนางมัทรีให้แก่พราหมณ์ในร่างจำแลงของพระอินทร์ และเมื่อกลับสู่นครสีพีก็ทรงบริจาคทานให้คนยากจน ปล่อยสัตว์ที่ถูกกักขัง พระองค์ทรงบริจาคทานตลอดพระชนม์ชีพ

เมื่อเป็นดังนี้ จะเห็นว่า เมื่อมีงานจัดงานบุญผะเหวดและมีการเทศน์มหาชาติในเดือนสี่ของทุกปี ปรากฏการณ์ทางวัฒนธรรมเช่นนี้จะถูกผลิตซ้ำอุดมการณ์เรื่องทานบารมีให้กับคนในชุมชนชายแดนไทย-ลาว ผู้วิจัยได้ลงเก็บข้อมูลภาคสนามที่บ้านนาใหญ่ อำเภอธาตุพนม จังหวัดนครพนม พบว่า ชาวบ้านจะมีความเคร่งครัดในการถือฮีตบุญเดือนสี่ โดยจะเป็นงานบุญใหญ่ของหมู่บ้าน ชาวบ้านจะบริจาคเงินเพื่อซื้ออาหารมาถวายพระสงฆ์และถวายเป็นกัณฑ์เทศน์มหาชาติ และมีการตระเตรียมงานด้วยความตั้งใจ ผู้หญิงในหมู่บ้านจะมาที่วัดเพื่อเตรียมอุปกรณ์ในการประกอบพิธีกรรม เช่น การปั้นข้าวพันก้อน การเตรียมเครื่องบูชากัณฑ์เทศน์ การตกแต่งธรรมมาสน์เทศ เป็นต้น ส่วนผู้ชายในหมู่บ้าน จะร่วมกันเตรียมสถานที่ เตรียมเสาธุงเพื่อยกธุงผะเหวดขึ้น (พระมหามนตรี จิตตสุทโธ,

2562: สัมภาษณ์) ลักษณะเช่นนี้ เห็นได้ว่า ชาวบ้านได้มีการตื่นตัวและมีความเชื่อเรื่องเวสสันดรชาดกที่มีอุดมการณ์ในด้านการสร้างทานบารมี

เห็นได้ว่าอุดมการณ์ด้านการทานบารมี เป็นการสร้างพลังชุมชนเกิดขึ้นในขณะประกอบพิธีกรรมบุญผะเหวด ผู้วิจัยพบว่า ในงานบุญผะเหวด ที่ปรากฏในบ้านโพนสีไค อาหารหลักที่ใช้เลี้ยงต้อนรับแขกที่ไปเยี่ยมบ้าน เจ้าของบ้านจะต้องเตรียมข้าวปุ้นไว้อย่างอุดมสมบูรณ์ เพราะนอกจากจะใช้เป็นอาหารเลี้ยงแขกที่มาเยี่ยมบ้านแล้ว ยังจะต้องใช้เป็นของฝากให้แขกนำกลับบ้านอีกด้วย ดังนั้น จะเห็นได้ว่า ชาวบ้านได้นำพฤติกรรมการให้ทานของพระเวสสันดรมาเป็นแบบอย่าง แสดงให้เห็นถึงการประกอบสร้างทางวัฒนธรรมที่เป็นรูปธรรมที่เกิดจากอิทธิพลของวรรณกรรมศักดิ์สิทธิ์ จนทำให้เกิดการผสมผสานระหว่างความคิดแบบพุทธกับความเป็นชาวบ้าน กลายเป็นประเพณีประดิษฐ์ขึ้น เมื่อนึกถึงอาหารในบุญผะเหวดแล้ว ข้าวปุ้นคืออาหารชนิดแรกที่อยู่ในมโนทัศน์ของคนในชุมชนชายแดนไทย-ลาว คือ ข้าวปุ้น ด้วยเหตุนี้จึงมีคำขวัญที่คล้องจองกันว่า *“กินข้าวปุ้นเอาบุญผะเหวด ฟังเทศน์มหาชาติ”*

นอกจากนี้การที่ชาวบ้านต้องตระเตรียมข้าวปุ้นไว้รับแขกจำนวนมากเกิดจากความเชื่อเรื่อง *“ยิ่งให้ยิ่งได้ ยิ่งแจกจ่าย ยิ่งกลับมา”* ดังกรณีของพระเวสสันดร ดังนั้นชาวบ้านจะไม่มีการแหนหวงในข้าวปุ้นที่เตรียมไว้ เมื่อแขกมาที่บ้านก็ยกสำรับมาให้ เมื่อแขกจะกลับก็ให้เป็นของฝาก ในลักษณะเช่นนี้เป็นการสืบทอดอุดมการณ์ในแบบพระเวสสันดรอย่างเข้มข้น และเป็นการตอกย้ำว่าบุญผะเหวดจะต้องให้ทาน ดังนั้น ข้าวปุ้นจึงไม่ใช่แค่อาหารธรรมดา แต่หากเป็นตัวกลางสำคัญที่จะยึดโยงให้ผู้ให้ทานไปเกิดบนสวรรค์ ด้วยลักษณะของข้าวปุ้นที่เป็นเส้นสาย หรือ นัยยะของการเกี่ยวพันเป็นญาติ และเป็นเพื่อน ซึ่งเป็นการสร้างเครือข่ายทางสังคมและเป็นการสร้างพลังชุมชนหรือการสร้างอุดมการณ์ทางสังคมภายใต้วาทกรรมทานบารมี

ดังนั้น จะเห็นได้ว่า การสร้างสำนึกร่วมในอุดมการณ์การทานบารมีถูกประกอบสร้างผ่านเรื่องเล่าเวสสันดรชาดก และทำให้ชาวชุมชนชายแดนไทย-ลาว มีอุดมการณ์เหมือนดั่งพระเวสสันดร ในประเพณีบุญผะเหวดมีแต่การเสียสละ เมื่อแขกมาเยี่ยมเยือนบ้านของเจ้าภาพก็จะมีอาหารไว้รอต้อนรับ ดังจะเห็นว่าในสังคมไทยอีสานและสังคมลาวได้ให้ความสำคัญกับการต้อนรับแขกเป็นอย่างมาก ตามธรรมเนียมลาวและไทยอีสาน มาแขกมาเยี่ยมบ้านคำแรกที่ต้องถามแขกคือ “กินข้าวไหม” บางครอบครัว แขกกล่าวว่า “กินมาแล้ว” แต่ด้วยธรรมเนียมนิยมที่ถือปฏิบัติก็ยังได้ยกสำรับมาให้แขกดังเดิม ลักษณะเช่นนี้เป็นผลพวงมาจากสำนึกในอุดมการณ์ทานบารมีตามแบบพระเวสสันดรนั้นเอง

4.3.3 การยึดหลักสันติวิธีและการประนีประนอม

ในเรื่องของการเมือง ย่อมมีความสัมพันธ์ในเชิงอำนาจ เห็นได้ว่า ดินแดนประเทศลาวและภาคอีสาน แนวคิดสันติวิธีนี้เริ่มมาจากเฮนรี เดวิด ทอโร (Henry David Thoreau) นักเขียนชาว

อเมริกันในบทความเรื่อง “ดื้อแพ่ง”ได้กล่าวถึงวิธีการต่อสู้ของประชาชนแบบดื้อแพ่งอย่างสันติ (Civil Disobedience) ซึ่งในประเทศไทยนิยมใช้คาว่าอารยะขัดขืนแนวคิดนี้ก็คือการพึ่งตนเอง และการที่บุคคลจะมีจุดยืนทาง การเมืองที่ถูกต้องเมื่อพวกเขาต้องยืนบนขาของตนเอง ในอดีต มหาตมะ คานธี เป็นแบบอย่างของวิธีการต่อสู้แบบดื้อแพ่งโดยยึดหลักอหิงสา (Ahimsa)เพื่อต่อต้านการปกครองของอังกฤษในประเทศอินเดีย รวมถึงการเคลื่อนไหวด้านสิทธิพลเมืองในยุโรปและอเมริกา เป็นต้น การดื้อแพ่งจึงเป็นวิธีการของความกล้าหาญ ไม่ใช่หนทางแห่งความหวาดกลัว และถือได้ว่าเป็นตัวอย่างวิถีแห่งการต่อสู้ทางการเมืองของประชาชนภาคพลเมืองทั่วโลกที่นิยมนาแนวทางการดื้อแพ่งมาใช้ในการต่อต้านรัฐบาลของตนรวมทั้งในประเทศไทยด้วย (ไชยรัตน์ เจริญสินโอฬาร, 2557)

ในทางพุทธศาสนาคำว่า “สันติวิธี” ในบริบทนี้ หมายถึง แนวทางสันติแบบพุทธ คือ การสร้างสันติภาพด้วยหลักการของพระพุทธเจ้า คือการสร้างสันติภาพจากภายในสู่ภายนอก การแก้ปัญหาความขัดแย้งไปที่เรื่องของชีวิตโดยมุ่งหมาย ไปที่เรื่องของชีวิตทุกชีวิต และสอนเฉพาะเรื่องที่สามารถนำไปถอนทุกข์ถอนปัญหาของชีวิต ซึ่งความขัดแย้งต่างๆ ที่เกิดขึ้นเป็นเสมือนชีวิตที่ถูกยิงด้วยลูกศรอาบยาพิษ จำเป็นต้องรีบถอนลูกศรนั้นออกจากชีวิตให้ได้เร็วที่สุดเท่าที่จะเร็วได้ เพราะเวลาของชีวิตมีน้อย ดังข้อความตอนหนึ่งในจูฬมาลุงโกยวาทสูตรว่า ชีวิตของมนุษย์เปรียบเสมือนคนที่ถูกยิ่งด้วยลูกศรที่อาบด้วยยาพิษจำต้องผ่าเอาลูกศรนั้นออกโดยด่วน หากมั่วแต่สงสัยว่าลูกศรนั้นทำด้วยอะไร และใครเป็นคนยิง หากมัวถามเรื่องไร่สาระอยู่เช่นนี้ โดยไม่รีบพาไปหาหมอแล้วก็ เขาผู้นั้นก็คงตายก่อนเป็นแน่ ดังนั้นเมื่อรู้ว่าชีวิตนี้เป็นของน้อย เต็มไปด้วยทุกข์ ต้องรีบแก้ไขปัญหาและต้องรีบพาไปหาหมอเพื่อทำการรักษาโดยด่วน ชีวิตถูกชรานำเข้าไป อายุจึงสั้น ผู้ที่ถูกชรานำเข้าไปแล้วไม่มีเครื่องต้านทาน บุคคลพิจารณาเห็นภัยนี้ในมรณะ ควรละโลกามิส มุ่งสู่สันติเถิด (พระไพศาล วิสาโล, 2557)

ด้วยเหตุดังกล่าวนี้ พระพุทธศาสนาจึงสอนโดยมุ่งหมายไปที่เรื่องของชีวิต และสอนเฉพาะเรื่องที่สามารถนำไปถอนทุกข์ถอนปัญหาของชีวิตซึ่งเป็นเสมือนลูกศรอาบยาพิษออกจากชีวิตให้ได้โดยเร็วที่สุดเท่าที่จะเร็วได้เพราะเวลาของชีวิตมีน้อยนิด ดังที่พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตฺโต) ได้ชี้ว่า ทำอย่างไรจะพัฒนาปุถุชนไปให้เป็นอริยชนหรืออารยชน เราจึงต้องพัฒนาปุถุชนนี้ขึ้นไปอีก เพื่อไม่ให้มนุษย์ปุถุชนเหล่านี้มาสร้างปัญหาความขัดแย้ง ไม่มาทำสงครามกัน ไม่ให้มาเอารัดเอาเปรียบข่มเหงรังแกอะไรต่างๆ สารพัด ที่มันเกิดเป็นปัญหาในสังคมปัจจุบัน ฉะนั้น สันติวิธี คือเมื่อกล่าวถึง สังคมแห่งสันติ จัดได้ว่า เป็นสังคมที่ไร้ความรุนแรง หรือปราศจากความรุนแรงทั้งทางตรงและทางอ้อม แต่สังคมดังกล่าวยังมีความขัดแย้ง และบางครั้ง หรือบางสถานการณ์ความขัดแย้งดังกล่าวได้พัฒนาตนเองไปสู่จุดที่ สังคมไร้สันติ หรือ ปราศจากสันติ จึงมีความจำเป็นต้องใช้ วิธีเชิงสันติ เข้าไปจัดการความขัดแย้งแบบสันติ หรือจัดการความรุนแรงแบบสันติ (พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตฺโต), 2556)

ในส่วนการประนีประนอมนั้น ปรมินท์ จารุวร (2549) กล่าวว่า เกิดจากการมองแบบคู่ตรงข้าม ซึ่งในนิทานหรือตำนานปรัมปราของไทยมีเรื่องราวเหล่านี้ปรากฏเป็นจำนวนมาก ดังเช่น ความสัมพันธ์เชิงความขัดแย้งระหว่างศาสนาดั้งเดิมกับพุทธศาสนาที่แผ่ขยายเข้ามาในดินแดนแถบนี้ ทำให้เกิดความขัดแย้งในด้านความเชื่อ การประนีประนอมเป็นแนวคิดตัวเชื่อมที่สามารถแก้ปัญหาและทำให้ความเชื่อของศาสนาทั้งศาสนาดั้งเดิมและศาสนาพุทธดำรงอยู่ในสังคมไทยอย่างกลมกลืน ซึ่งในประเพณีพิธีกรรมบุญ ผะเหวด มีร่องรอยความขัดแย้งในหลายมิติและมีสัญลักษณ์ทางความเชื่อที่ปะทะประสานเข้าหากัน แต่เมื่อมองโดยผิวเผินแล้ว อาจดูเหมือนว่าเป็นเรื่องปกติที่สามารถพบเห็นได้ในบุญผะเหวด ในประเด็นการยึดหลักสันติวิธีและการประนีประนอมผู้วิจัยขอนำเสนอดังประเด็นต่อไปนี้

4.3.3.1 การยึดหลักสันติวิธีและการประนีประนอมระหว่างความผีกับพุทธ

ในตัวบทเวสสันดรชาดกทำให้ผู้อ่านได้เห็นความขัดแย้งของสองลัทธิความเชื่อ คือ ศาสนาพราหมณ์ฮินดู ซึ่งชูชกถือว่าเป็นตัวแทนของความเชื่อลัทธินี้ มีความขัดแย้งกับพระเวสสันดรที่เป็นตัวแทนทางพุทธศาสนา ในเรื่องนี้แสดงให้ว่า ศาสนาพราหมณ์ฮินดูเหมือนตัวละครตัวร้ายที่พรากสองกุมารไปจากพระเวสสันดรและพระนางมัทรี ในทางกลับกันชูชกได้เป็นฝ่ายช่วยให้พระเวสสันดรได้บรรลุซึ่งทานบารมี ในชุมชนชายแดนไทย-ลาว ปรากฏให้เห็นพื้นที่ทางความเชื่ออย่างหลากหลาย ซึ่งไม่ได้หมายความว่า จะมีผู้นับถือพุทธศาสนาทั้งหมด แต่ยังคงมีความเชื่อด้านอื่น ๆ อีกเป็นจำนวนมาก ดังเช่น ความขัดแย้งระหว่างศาสนาพุทธและผี ซึ่งเป็นความเชื่อดั้งเดิม ในประเด็นนี้พบว่า ชาวบ้านแสงลาย เมืองปากลาย แขวงไชยะบุลี มีความเชื่อเรื่องผีบรรพบุรุษซึ่งเป็นความเชื่อดั้งเดิมมาแต่โบราณ ปัจจุบันนี้ยังคงรักษาฮีตการถือผีบรรพบุรุษไว้อย่างเหนียวแน่น ชาวบ้านแสงลาย จะนับถือผีบรรพบุรุษและศาสนาพุทธควบคู่กันไป เมื่อมีพิธีกรรมทางศาสนาผี หรือศาสนาพุทธชาวบ้านก็จะเข้าร่วม (คำวันนา พมวง, 2561: สัมภาษณ์)

เมื่อมีพิธีกรรมทางพุทธศาสนา ชาวบ้านก็จะมีวิธีการซึ่งมีมาตั้งแต่บรรพบุรุษ ดังกรณีบุญผะเหวดบ้านแสงลาย เมืองปากลาย แขวงไชยะบุลี ชาวบ้านจะประกอบพิธีตามพุทธศาสนาทุกประการแต่สิ่งที่เพิ่มขึ้นมาคือตุ๊กตารูปผีใหญ่และผีโขน มาร่วมแห่พระเวสสันดรเข้าเมือง จากการสัมภาษณ์ พ่อดี ดวงมงคุน กล่าวว่า *“เรามีความเชื่อเรื่องผีปู่ย่าตายายมาแต่โบราณ เราต้องมีความกตัญญูต่อบรรพบุรุษ เมื่อมีงานบุญผะเหวด จึงได้มีการทำผีโขนใหญ่มาร่วมขบวน”* (พ่อดี ดวงมงคุน, 2561: สัมภาษณ์) ดังนั้นจะเห็นได้ว่า ในงานบุญผะเหวดของชาวเมืองปากลาย แขวงไชยะบุลี ส.ป.ป. ลาว นั้น มีการปะทะประสานกันระหว่าง 2 ความเชื่อ ได้แก่ ความเชื่อดั้งเดิมคือเชื่อเรื่องผีบรรพบุรุษและความเชื่อในทางพุทธศาสนา เป็นความเชื่อที่เป็นพหุวัฒนธรรม เกิดจากวิธีคิดแบบตัวเชื่อมที่เป็นแนวทางสันตวิธีที่ทำให้ความเชื่อเรื่องผีบรรพบุรุษและบุญผะเหวดดำรงอยู่ได้ควบคู่กันมาอย่างประนีประนอม

ในประเด็นดังกล่าวนี้ ในงานศึกษาของ พยุงพร นนทวิศรุต (2555) ได้เสนอให้เห็นการประนีประนอมระหว่างผีและพุทธว่า ผีตาโขนยังเป็นชุดความเชื่อดั้งเดิมอยู่ในความทรงจำของชาวอำเภอด่านซ้าย เป็นที่ทราบกันดีว่า ผีตาโขนได้รับอิทธิพลมาจากผีปู่เยอย่าเยอซึ่งเป็นเทวดาหลวงที่เมืองหลวงพระบาง เมื่อพุทธศาสนาได้ขยายอิทธิพลเข้ามาที่หลวงพระบาง และกษัตริย์ทรงมีรับสั่งให้ยึดมั่นในพุทธศาสนาผีปู่เยอย่าเยอจึงเปลี่ยนสถานะจากเทวดาหลวงมาเป็นผีรักษาพระบางเหมือนว่าเป็นผู้ค้ำชูพุทธศาสนาในอาณาจักรล้านช้าง เมื่อย้อนเข้ามาในเรื่องผีตาโขนก็มีลักษณะเช่นเดียวกับผีปู่เยอย่าเยอ เมื่อพุทธศาสนาแพร่กระจายเข้ามา ความเชื่อเรื่องผีตาโขนถูกนำมายึดโยงกับเรื่องราวทางพุทธศาสนาโดยจะเห็นได้จากเรื่องเวสสันดรชาดก ซึ่งมีชุดเรื่องเล่าอยู่ว่า ผีตาโขนก็คือผีป่าที่ตามมาส่งพระเวสสันดรจนถึงเมือง

จากข้อมูลของพยุงพรดังกล่าว ผู้วิจัยเห็นว่า แม้ผีตาโขนจะถูกดึงเข้ามาเป็นผีฝ่ายพุทธแล้ว แต่สถานะของผีตาโขน เมื่อมองผ่านปรากฏการณ์ต่าง ๆ เห็นได้ว่า ผีตาโขนก็ยังเป็นผีที่เกี่ยวข้องกับผีเจ้านาย ผีตาโขนเป็นผีที่ดูแลรักษาพระธาตุศรีสองรักและทำการแสดงในประเพณีบุญหลวงให้ผีเจ้านายพอใจ ลักษณะเช่นนี้เป็นการประนีประนอมโดยยึดหลักสันติวิธี โดยจะร่วมพิธีทั้งความเชื่อดั้งเดิมและความเชื่อทางพุทธศาสนาอย่างเห็นได้ชัด ดังนั้น จะเห็นได้ว่าการประนีประนอมในลักษณะนี้มักจะเกิดให้เห็นผ่านตำนานปู่เยอย่าเยอ ตำนานพระธาตุของชนชาติไท ตำนานพระพุทธรูปศักดิ์สิทธิ์ เป็นต้น

นอกจากนี้ผู้วิจัย ยังได้ลงเก็บข้อมูลภาคสนามที่บ้านมีไช เมืองท่าแขก แขวงคำม่วน ซึ่งหมู่บ้านนี้เป็นหมู่บ้านทางวัฒนธรรมที่มีการรักษาสืบทอดประเพณีบุญผะเหวดอย่างเข้มข้นจนถึงปัจจุบัน ผู้วิจัยได้สอบถามเรื่องการจัดบุญผะเหวดของหมู่บ้าน โดยชาวบ้านเล่าว่า งานบุญผะเหวดบ้านนี้จะมีลักษณะพิเศษอย่างหนึ่งคือการนำเอาบุญบั้งไฟ ซึ่งเป็นความเชื่อดั้งเดิมคือความเชื่อเรื่องผีแถนนำมาผสมผสานกันกับงานบุญผะเหวด เนื่องจากชาวบ้านมีความเชื่อเรื่องผีแถนอยู่แต่เดิม ผู้วิจัยพบว่า ชาวบ้านจะมีการปลูกหอผีแถนประจำหมู่บ้าน เมื่อมีงานบุญก็จะไปบอกกล่าวผีแถน มีการนำเครื่องบวงสรวงสังเวยไปบอกกล่าว เพื่อให้งานบุญสำเร็จลุล่วงไปด้วยดี จากการสัมภาษณ์แม่วันนี จันเฮือง กล่าวถึงการนับถือผีไท้ผีแถนว่า *“ผีแถนเป็นความเชื่อที่มีมาแต่บรรพบุรุษ ที่ความเชื่อนี้มีอยู่ถึงทุกวันนี้เพราะมีการสืบทอด ยึดถือตามบรรพบุรุษ ไม่กล้าทิ้งความเชื่อนี้เพราะกลัวมีโรคภัยมาเบียดเบียน แผ่นดินจะแห้งแล้ง ต้องบูชาสักการะเรื่อยมา”* ”(แม่วันนี จันเฮือง, 2561: สัมภาษณ์) ในลักษณะเช่นนี้แสดงให้เห็นว่าชาวบ้านยังมีความเชื่อและศรัทธาต่อผีไท้ผีแถนอยู่อย่างมั่นคง ผู้วิจัยได้เข้าร่วมงานบุญผะเหวดของบ้านมีไช เมืองท่าแขก แขวงคำม่วน พบว่า ในงานบุญผะเหวดจะมีการแห่บั้งไฟขนาดใหญ่ร่วมด้วย ซึ่งเป็นสัญลักษณ์ความเชื่อเรื่องผีแถน เมื่อถึงเวลาอัญเชิญพระเวสสันดรเข้าเมืองก็จะไปทำพิธีอัญเชิญในบริเวณหอผีแถนประจำหมู่บ้าน ขั้นตอนเริ่มต้นของการเชิญพระเวสสันดรเข้าเมือง คือการจุดบั้งไฟขนาดเล็กเพื่อบอกกล่าวผีแถน โดยครูบา (หัวหน้าใหญ่) คอยสื่อสารกับผีแถน

พร้อมกันนี้ยังมีเครื่องเซ่นสังเวย เหล้าขาว 1 ขวด ดอกไม้แดง 8 คู่ ดอกไม้จำปา 8 คู่ ไก่ต้ม 1 ตัว ไข่ต้ม 3 ฟอง พร้อมขนมหวาน เมื่ออัญเชิญพระเวสสันดรเสร็จแล้ว จะเริ่มตั้งขบวนแห่พระเวสสันดรเข้าเมือง ชาวบ้านก็จะจุดบั้งไฟเซ่นสรวงผีแผนอีก 5 บั้ง มีการบรรเลงดนตรีพื้นเมืองอย่างครึกครื้น จากนั้นก็แห่พระเวสสันดรเข้าเมือง ประเด็นที่ผู้วิจัยนำเสนอมานี้ แสดงให้เห็นว่า ชาวบ้านรู้จักใช้หลักสันติวิธีและการประนีประนอมระหว่างความเชื่อเรื่องผีแถนและศาสนาพุทธ ทำให้เห็นพหุวัฒนธรรมที่ดำรงอยู่ในสังคมปัจจุบัน

อนึ่ง ในอำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย ชาวบ้านยังมีความเชื่อเรื่องผีเจ้านายอย่างเหนียวแน่น ผู้วิจัยพบว่า บุญหลวงที่จัดขึ้นในวันขึ้น 15 ค่ำ เดือน 6 ของทุกปี งานบุญหลวงถือว่าเป็นการผสมผสานระหว่างความเชื่อเรื่องผีเจ้านาย บุญบั้งไฟและความเชื่อทางพุทธศาสนา วันแรกของงานประเพณีบุญหลวงจะจัดขึ้นที่วัดโพนชัย อำเภอด่านซ้าย โดยจะทำ 3 วัน คือ วันแรกเป็นมือโฮม เป็นวันที่ประชาชนตามตำบลหมู่บ้านต่างๆ เดินทางมาร่วมงาน ซึ่ง ปกติมีพระภิกษุสามเณรเป็นผู้นำและมักจะมีบั้งไฟมาร่วมด้วย โดยเริ่มพิธีตั้งแต่เช้ามืด ทำพิธีนิมนต์พระอุปคุตเข้ามาประดิษฐานไว้ที่วัด โดยอัญเชิญก้อนหินจากลำน้ำหมัน ซึ่งเป็น แม่น้ำอยู่ใกล้วัด สมมติว่าเป็นพระอุปคุต นำมาประดิษฐานไว้ที่หออุปคุตข้างศาลาโรง ธรรมที่เตรียมจัดไว้แล้ว เชื่อว่าพระอุปคุตจะสามารถป้องกันเหตุเภทภัยต่าง ๆ ที่จะเกิดใน งานได้ เมื่อพิธีอัญเชิญพระอุปคุตเสร็จเรียบร้อยแล้ว จะมีการละเล่นต่างๆ ทั้งกลางวันและกลางคืน เช่น การแสดงผีตาโขน การเล่นเพิ่งบั้งไฟ ฟ้อนรำ และการละเล่นต่าง ๆ เป็นต้น (ปฐมหงษ์สุวรรณ, 2558)

วันที่สองของงานตั้งแต่ตอนเช้าถึงบ่าย จะมีการละเล่นต่าง ๆ เช่นวันก่อน พอตอนบ่ายจะ มีพิธีแห่พระเวสสันดรและพระนางมัทรีเข้าเมือง โดยสมมติให้สถานที่นอกวัดโพนชัย ได้แก่ บริเวณหมู่บ้านเด่น ตำบลด่านซ้าย อำเภอด่านซ้าย เป็นที่พระเวสสันดรและพระ นางมัทรีประทับอยู่ มีพิธีบายศรีสู่ขวัญพระเวสสันดรและพระนางมัทรี และอัญเชิญพระ เวสสันดรและพระนางมัทรี เสร็จแล้วก็มีขบวนแห่ คือ ทำการแห่เข้าวัด ซึ่งสมมติว่าเป็นเมือง โดยมี “แสนด่าน” (แสน คือ ข้าเฝ้า ขณะที่วิญญาณเจ้าในอดีตเข้าทรงเจ้ากวนและ นางเทียม) อุ้มขันบายศรีในพิธีเดินนำหน้า ถัดมามีแสนอีก 4 คน หามแคร่พระพุทธรูป 1 องค์ตามหลัง ถัดมามีพระภิกษุ 4 รูปนั่งมาบนแคร่หาม และตามด้วยขบวนแห่บั้งไฟ ซึ่งทำ เป็นแค่นำบั้งไฟมัดรวมกันเป็นรูปสามเหลี่ยมโดยมีเจ้าพ่อกวนนั่งบนบั้งไฟ และมีบรรดาผี ตาโขนพร้อมผู้แสดงการละเล่นและประชาชนร่วมขบวนแห่ด้วย โดยจะแห่รอบอุโบสถวัด โพนชัย 3 รอบ แล้วจึงนำพระพุทธรูปไปประดิษฐานไว้ ณ ที่เดิม นิมนต์พระสงฆ์ลงจาก แคร่และเชิญเจ้ากวนลงจากบั้งไฟ เป็นเสร็จพิธี ตอนเย็นมีการจุดบั้งไฟ คือ นำบั้งไฟไปจุด บนต้นไม้ใหญ่นอกวัด ในตอนกลางคืนก็จะมีการฟังพระสงฆ์สวดพระพุทธมนต์ และฟัง เทศน์เรื่องพระมาลัยหมื่นมาลัยแสน จึงหยุดพัก วันที่สาม ราว 3 ถึง 4 นาฬิกา พระสงฆ์ จะเทศน์สังกาส และเทศน์เรื่องพระเวสสันดรชาดกจนครบทุกกัณฑ์ เมื่อครบทุกกัณฑ์ก็ นับเป็นเสร็จพิธีงานบุญหลวง”

สำหรับวัตถุประสงค์ของการประกอบกิจพิธีในประเพณีบุญหลวงนั้นมีเหตุผลประการสำคัญ คือ1. เป็นกิจประเพณีทางพุทธศาสนา เพราะพุทธศาสนิกชนโดยทั่วไป นั้นมีความเชื่อว่าหากได้ทำบุญหลวง (บุญพระเวส) จะได้รับผลบุญกุศลอย่างมาก โดยเฉพาะอย่างยิ่งหากใครได้ฟังเทศน์มหาชาติอย่างต่อเนื่องตั้งแต่ต้นจนจบภายใน 1 วัน แล้วก็จะทำให้บุคคลผู้นั้นได้รับอานิสงส์ยิ่งใหญ่ นั่นคือ เมื่อตายไปแล้วก็จะได้ไปเกิดในยุค ของพระศรีอาริยเมตไตรย ซึ่งเป็นสังคมอุดมคติที่ทุกคนต่างใฝ่ฝันและปรารถนา 2. เป็นพิธีการขอฝน ซึ่งถือเป็นจุดประสงค์สำคัญของประเพณีบุญบั้งไฟที่แทรกปะปนอยู่ในงานบุญหลวง และ 3. เป็นการสะเดาะเคราะห์บ้านเมือง เพื่อขจัดปัดเป่าสิ่งชั่วร้ายต่างๆ ให้ หมดไป คงเหลือไว้แต่ความดีงามและความเป็นสิริมงคลของชีวิตและชุมชน (กาญจนา สวนประดิษฐ์, 2533) และประการสุดท้าย 4. เป็นการสร้างอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมของ ท้องถิ่นด่านซ้ายเพื่อสืบทอดและธำรงตัวตนทางวัฒนธรรมของตนเองให้คงอยู่ โดยเฉพาะ มีการแทรกพิธีการบูชาผีเจ้าบ้านเจ้าเมือง ผีเจ้าน้ำเจ้าท่าซึ่งเป็นผู้อารักษ์บ้านเมืองด้วย อย่างไรก็ตาม พิธีที่โดดเด่นซึ่งเป็นที่รู้จักกันในวงกว้างที่เป็นพิธีกรรมซึ่งแทรกอยู่ในงาน บุญหลวง นั่นก็คือ การแห่ผีตาโขน เมื่อเป็นลักษณะเช่นนี้ จะเห็นได้ว่า งานบุญหลวงมีการใช้หลักสันติวิธีในการอยู่ร่วมกันอย่างประนีประนอมระหว่างศาสนาพุทธ ผีเจ้านายและผีแถน ทำให้เห็นวิธีคิดแบบชาวบ้านเพื่อให้ความเชื่อนั้น ดำรงอยู่ต่อไป

ดังนั้น เวสสันดรชาดกได้มีส่วนในการประกอบสร้างวัฒนธรรมโดยยึดหลักสันติวิธีและการประนีประนอมระหว่างความผีกับพุทธโดยจะเห็นได้ว่า มีปรากฏการณ์ต่างๆ ทั้งที่เป็นพฤติกรรมสัญลักษณ์ของตัวละคร ตลอดถึงขั้นตอนของพิธีกรรมที่แสดงให้เห็นถึงการประนีประนอมโดยยึดหลักสันติวิธี ดังเช่น กรณีผีตาโขนที่เป็นตัวละครทั้งในความเชื่อดั้งเดิมและความเชื่อทางพุทธศาสนา ผีตาโขนจะเข้าร่วมทั้งพิธีพุทธและพิธีผีในประเพณีบุญหลวงของอำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย นอกจากนี้ยังมีความเชื่อเกี่ยวกับผีแถนในบุญผะเหวดบ้านนาใหญ่ อำเภอธาตุพนม จังหวัดนครพนมที่มีการจุดบั้งไฟบูชาผีแถนในบุญผะเหวด ลักษณะเช่นนี้ทำให้เห็นถึงการประนีประนอมเรื่องความเชื่อโดยยึดหลักสันติวิธี รวมถึงความเชื่อเรื่องผีเจ้านายกับความเชื่อทางพุทธศาสนาที่ดำรงอยู่ในอำเภอด่านซ้ายอย่างเข้มข้นและถือเป็นอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมที่สำคัญอีกพื้นที่หนึ่งของไทย

4.3.3.2 การยึดหลักสันติวิธีและการประนีประนอมระหว่างความเป็นพุทธกับพราหมณ์

ในบุญผะเหวดนั้น มีปรากฏการณ์ที่ทำให้เห็นว่า ศาสนาพุทธและศาสนาพราหมณ์อยู่ผสมผสานกันด้วยหลักสันติวิธี ดังที่ผู้วิจัยได้ลงพื้นที่ภาคสนามงานบุญผะเหวดบ้านนาใหญ่ อำเภอธาตุพนม จังหวัดนครพนม พบว่า กระบวนการขั้นตอนของพิธีแห่พระเวสสันดรเข้าเมืองที่สำคัญมีอยู่สองพิธีด้วยกัน คือ 1. พิธีอัญเชิญพระเวสสันดรเข้าเมืองและ 2. พิธีบายศรีสู่ขวัญพระเวสสันดรเมื่อขบวนแห่มาถึงเมือง ซึ่ง 2 พิธีกรรมนี้ผู้ทำหน้าที่ประกอบพิธีกรรมคือพราหมณ์ประจำหมู่บ้าน จากการสัมภาษณ์ชาวบ้านนาใหญ่เกี่ยวกับความเชื่อเรื่องพราหมณ์ในพิธีกรรม โดยผู้วิจัยได้ข้อมูลว่า *“ผู้ทำ*

หน้าที่ในการเชิญพระเวสสันดรเข้าเมืองและทำพิธีบายศรีสู่ขวัญพระเวสสันดรคือพ่อพราหมณ์ณรงค์ ท่านเป็นหมอธรรม บวชนานหลายพรรษา จากนั้นได้ลาสิกขาออกมา พ่อพราหมณ์ณรงค์เป็นบุคคลที่มีความรู้เรื่องพิธีกรรม มีชาวบ้านเคารพนับถือเป็นจำนวนมาก" (แม่หนู สมพงษ์ศรี, 2563: สัมภาษณ์) จากข้อมูลเห็นได้ว่า ความเชื่อในศาสนาพราหมณ์ยังปรากฏอยู่ในชุมชนชายแดนไทย-ลาว เห็นได้ว่าการประกอบพิธีกรรมบุญผะเหวดจะเป็นหน้าที่ของพราหมณ์ ได้แก่ พิธีกรรมเชิญพระเวสสันดรเข้าเมือง และพิธีบายศรีสู่ขวัญพระเวสสันดร เป็นต้น

ผู้วิจัยได้ลงเก็บข้อมูลภาคสนาม และเห็นขั้นตอนของพิธีกรรมเชิญพระเวสสันดรเข้าเมืองของบ้านนาใหญ่ อำเภอธาตุพนม จังหวัดนครพนม จะใช้สถานที่บริเวณทุ่งนาห่างจากหมู่บ้านประมาณ 3 กิโลเมตร เมื่อพระสงฆ์ที่ทำหน้าที่เสมือนพระเวสสันดร ส่วนพราหมณ์ก็จะทำหน้าที่ในการกล่าวคำอัญเชิญพระเวสสันดรเข้าเมือง เห็นได้ว่าพราหมณ์มีบทบาทในการประกอบพิธีกรรม ถึงแม้ว่าอาจเป็นพราหมณ์แบบท้องถิ่นก็ตาม แต่ชาวบ้านให้การเคารพยกย่อง นอกจากนี้เมื่อแห่พระเวสสันดรกลับถึงเมืองแล้ว พิธีกรรมที่สำคัญอีกพิธีกรรมหนึ่งคือการบายสรีสู่ขวัญ พราหมณ์จะทำพิธีสูตรขวัญหรือบายศรีสูขวัญ เพื่อเป็นสิริมงคลและขวัญกำลังใจแก่ผู้มาร่วมงาน

ลักษณะเช่นนี้ จะเห็นว่า ความเชื่อในชุมชนชายแดนไทย-ลาว เป็นความเชื่อที่ผสมผสานอย่างหลากหลาย โดยเฉพาะอย่างยิ่ง ความเชื่อเกี่ยวกับศาสนาพราหมณ์ซึ่งนำเสนอผ่านพิธีกรรมบุญผะเหวด และความเชื่อดังกล่าวนี้ได้รับการสืบทอดมาจากบรรพบุรุษ ปรากฏการณ์ที่สำคัญของความเชื่อดังกล่าวนี้ คือการยึดหลักสันติวิธี โดยให้พราหมณ์ได้มีส่วนร่วมในประเพณีของศาสนาพุทธ ดังเช่น กรณีการเชิญพระเวสสันดรเข้าเมือง การบายศรีสู่ขวัญพระเวสสันดรดังที่ผู้วิจัยได้กล่าวมาแล้ว เมื่อความเชื่อทั้งสองได้ประนีประนอมกัน จึงเกิดเป็นพหุวัฒนธรรมคือการผสมผสานกันดังคำว่า "พุทธ" กับ "ไสย" ไปด้วยกัน หรือ "พุทธ" กับ "พราหมณ์" ตามกันไป เป็นต้น

อย่างไรก็ตาม วิธีการอยู่ร่วมกันของคนในชุมชนชายแดนไทย-ลาวนั้น ได้ยึดหลักสันติวิธีเพื่อการอยู่ร่วมกันอย่างมีความสุข ความเชื่อในลัทธิพราหมณ์และความเชื่อในศาสนาพุทธได้มีการอยู่ร่วมกันอย่างประนีประนอมไม่สุดโต่งเลือกฝ่ายใดฝ่ายหนึ่ง ในขณะที่การประกอบพิธีกรรมทางพุทธศาสนาก็มีความจำเป็นต้องพึ่งพาอาศัยพราหมณ์เป็นผู้นำในการประกอบพิธีกรรม ส่วนพราหมณ์ที่เป็นผู้นำในการประกอบพิธีกรรมนั้น เป็นพราหมณ์แบบชาวบ้าน ซึ่งบวชเรียนในพุทธศาสนา นอกจากนี้เป็นผู้ที่รู้ขั้นตอนเกี่ยวกับพิธีกรรมและศาสนพิธี รวมถึงเป็นผู้ที่ชาวบ้านยอมรับและเคารพนับถือนั้นเอง

ดังนั้น ในประเด็นการยึดหลักสันติวิธีและการประนีประนอม พบว่า มีการประกอบสร้างผ่านพิธีกรรมบุญผะเหวด โดยมีการประนีประนอมโดยยึดหลักสันติวิธีระหว่างความเชื่อดั้งเดิมกับศาสนาพุทธ ดังเช่น กรณีผีตาโขนที่เป็นความเชื่อดั้งเดิมประนีประนอมกับความเชื่อทางพุทธศาสนา ความเชื่อเรื่องผีแถนประนีประนอมกับความเชื่อทางพุทธศาสนาผ่านพิธีกรรมจุดบั้งไฟในบุญผะเหวดของชาวบ้านนาใหญ่ อำเภอธาตุพนม จังหวัดนครพนม และความเชื่อเรื่องผีเจ้านายของชาวอำเภอ

ด่านซ้าย จังหวัดเลยที่ประนีประนอมกับความเชื่อทางพุทธศาสนาโดยประกอบสร้างผ่านประเพณีบุญหลวงของอำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย รวมถึงการประนีประนอมโดยยึดหลักสันติวิธีของศาสนาพุทธและศาสนาพราหมณ์โดยมีการประกอบสร้างผ่านพิธีกรรมเชิญพระเวสสันดรเข้าเมืองและพิธีกรรมบายศรีสู่ขวัญพระเวสสันดร เป็นต้น

กล่าวโดยสรุปเวสสันดรชาดกกับการประกอบสร้างวัฒนธรรมทางศาสนา พบว่า เวสสันดรชาดกได้มีส่วนในการประกอบสร้างวัฒนธรรมความเชื่อที่ประกอบด้วยกลุ่มความเชื่อดั้งเดิมโดยผ่านพิธีกรรม ได้แก่ ความเชื่อในเรื่องผีตาโขนในประเพณีบุญหลวงซึ่งได้รับอิทธิพลมาจากผีปู่เยอย่าเยอของเมืองหลวงพระบาง ความเชื่อเรื่องผีแถน ที่เป็นผู้บันดาลฟ้าฝนและความอุดมสมบูรณ์และความเชื่อเรื่องผีเจ้านายที่เป็นจิตวิญญาณสูงสุดของชาวด่านซ้าย จังหวัดเลย นอกจากนี้ยังพบว่า ความเชื่อในด้านพุทธศาสนามีการประกกอบสร้างความเชื่อผ่านพิธีกรรม ได้แก่ บุญผะเหวดและการฟังเทศน์มหาชาติ โดยแบ่งความเชื่อในทางพุทธศาสนาออกเป็น 2 ด้าน คือ ด้านความเชื่อในพุทธศาสนากระแสหลัก ซึ่งมีความเชื่อในเรื่องการสร้างทานบารมีและอานิสงส์จากการบริจาคทาน ความเชื่อเรื่องการเวียนว่ายตายเกิดและกฎแห่งกรรม ตลอดจนความเชื่อในเรื่องพระศรีอาริยเมตไตรย และด้านความเชื่อพุทธศาสนาแบบชาวบ้านที่มีการสอดแทรกแนวคิดเรื่องความอุดมสมบูรณ์ไว้ในพิธีกรรมบุญผะเหวด ฉะนั้นจะเห็นว่า เวสสันดรชาดกเป็นวรรณกรรมที่ทรงอิทธิพลในชุมชนชายแดนไทย-ลาวอย่างแท้จริง เพราะได้มีส่วนในการประกอบสร้างวัฒนธรรมความเชื่ออย่างหลากหลายดังที่ผู้วิจัยกล่าวมาแล้ว

นอกจากนี้ เวสสันดรชาดกกับการประกอบสร้างวัฒนธรรมทางการเมือง พบว่า ประเพณีบุญหลวงที่มีความเชื่อเรื่องผีเจ้านาย และมีการเกิดขึ้นของชนชั้นต่าง ๆ ในพิธีกรรม ได้แก่ เจ้าพ่อกวน เจ้าแม่นางเทียม พ่อแสน นางแต่ง เป็นต้น ปรากฏการณ์นี้เป็นเพียงปรากฏการณ์หนึ่งซึ่งผู้วิจัยได้ตีความผ่านสัญลักษณ์ต่าง ๆ ส่วนลักษณะของวัฒนธรรมในระดับพิธีกรรมนั้น เป็นวิธีคิดของประชาชนที่คิดค้นขึ้นมาเพื่อจัดระเบียบทำให้ประเพณีบุญผะเหวดสำเร็จลุล่วงด้วยดี ผู้วิจัยเห็นว่าวัฒนธรรมการเมืองในลักษณะนี้ คือ วัฒนธรรมการเมืองที่เน้นให้ประชาชนได้มีส่วนร่วม มีการตั้งกฎกติกาโดยผ่านประชามติ มีการวางแผนการจัดการอย่างมีระบบ โดยอาศัยกลไกด้านการเมืองระดับประชาชน ซึ่งทำควบคู่ไปกับการอนุรักษ์และสืบทอดเวสสันดรชาดก รวมถึงการประกอบสร้างวัฒนธรรมทางการเมือง ที่แสดงให้เห็นถึงการปรับเปลี่ยนจากพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ของพิธีกรรมกลายเป็นพื้นที่ของนักการเมือง และข้าราชการระดับสูง

ส่วนในด้านการสร้างสำนึกร่วมในอุดมการณ์การทานบารมี ถูกประกอบสร้างผ่านเรื่องเล่าเวสสันดรชาดก และทำให้ชาวชุมชนชายแดนไทย-ลาว มีอุดมการณ์เหมือนดั่งพระเวสสันดรในประเพณีบุญผะเหวดมีแต่การเสียสละ เมื่อแขกมาเยี่ยมเยือนบ้านของเจ้าภาพก็จะมีอาหารไว้รอต้อนรับ ตลอดจนประเด็นเวสสันดรชาดกได้มีส่วนในการประกอบสร้างวัฒนธรรมโดยยึดหลักสันติวิธี

โดยพบว่า ความเชื่อเรื่องผีแถนประนีประนอมกับความเชื่อทางพุทธศาสนาผ่านพิธีกรรมจุดบั้งไฟในบุญผะเหวดของชาวบ้านนาใหญ่ อำเภอธาตุพนม จังหวัดนครพนม และความเชื่อเรื่องผีเจ้านายของชาวอำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลยที่ประนีประนอมกับความเชื่อทางพุทธศาสนาโดยประกอบสร้างผ่านประเพณีบุญหลวงของอำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย รวมถึงการประนีประนอมโดยยึดหลักสันติวิธีของศาสนาพุทธและศาสนาพราหมณ์โดยมีการประกอบสร้างผ่านพิธีกรรมเชิญพระเวสสันดรเข้าเมืองและพิธีกรรมบายศรีสู่ขวัญพระเวสสันดร เป็นต้น

4.3.4 การนำเสนอภาพลักษณ์ของผู้นำทางวัฒนธรรม

ในประเด็นเรื่องภาพลักษณ์นั้น กาญจนา แก้วเทพ (2556) ได้อธิบายถึง คำว่าภาพลักษณ์ (image)ว่า เป็นเสมือนสิ่งที่เกิดขึ้นจากความรู้สึกของแต่ละบุคคลต่อสิ่งต่างๆ และมักจะเป็นความรู้สึกที่สร้างขึ้นเองโดยมีข้อเท็จจริงเป็นหลักอ้างอิงอยู่ด้วย อาศัยประสบการณ์ การค้นคว้าหาความรู้ การหลอมรวมและสร้างสรรค์ คิด วิเคราะห์สิ่งต่างๆ จนทำให้เกิดความเชื่อ การรับรู้ การเข้าใจในสิ่งต่าง ๆ ประกอบกันขึ้นเป็นภาพลักษณ์ของตนเอง และแสดงออกในรูปของพฤติกรรม โดยผ่านการคิดและกลั่นกรองของแต่ละคนมาแล้ว จึงทำให้ภาพลักษณ์นั้นมีลักษณะที่เกี่ยวข้องกับจิตใจโดยตรง เป็นการผ่านการตีความหมายการเลือกสรรและการให้ความหมายของตนเองหรือผู้อื่นเป็นคนให้ความหมาย

ส่วนภาพลักษณ์ความเป็นผู้นำทางวัฒนธรรมเป็นประเด็นที่ผู้วิจัยจะได้อธิบายเพื่อเชื่อมโยงกับเวสสันดรชาดกและประเพณีบุญผะเหวด ในตัวบทวรรณกรรมเวสสันดรชาดกนั้นจะเห็นว่า พระเวสสันดรคือวีรบุรุษทางพุทธศาสนา เป็นผู้บริจาคทานอันยิ่งใหญ่เกินกว่าบุคลอื่นจะทำได้ พระเวสสันดรได้ตรัสรู้เป็นพระพุทธเจ้าในชาติต่อมา ภาพลักษณ์ของพระเวสสันดรจึงเป็นภาพลักษณ์ในทางบวก คือเป็นผู้อุทิศตนเพื่อประโยชน์ของผู้อื่น ในขณะเดียวกันพระเวสสันดรก็ได้ประโยชน์อันยิ่งใหญ่คือการตรัสรู้เป็นพระพุทธเจ้า หลุดพ้นจากการเวียนว่ายตายเกิดตลอดกาล แต่ในประเพณีพิธีกรรมบุญผะเหวดได้มีปรากฏการณ์การนำเสนอภาพลักษณ์ของบุคคลที่มีความเกี่ยวข้องกับบุญผะเหวดที่ปรากฏในชุมชนชายแดนไทย-ลาว ซึ่งผู้วิจัยจะนำเสนอดังประเด็นต่อไปนี้

4.3.4.1 เจ้าพ่อกวน ในประเพณีบุญหลวง อำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย

ในวัฒนธรรมของชาวอำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลยมีความเชื่อเรื่องวิญญาณเจ้านายซึ่งผู้วิจัยได้กล่าวในประเด็นนี้ไว้แล้ว เจ้าพ่อกวนคือผู้นำทางจิตวิญญาณของชาวอำเภอด่านซ้ายมีหน้าที่ในการสื่อสารกับวิญญาณเจ้านายผ่านพิธีกรรมต่าง ๆ ดังเช่น พิธีเลี้ยงหอหลวง หอน้อยหรือฮีตเดือนเจ็ด ประเพณีบุญหลวง หรือฮีตเดือนแปด โดยเจ้าพ่อกวนจะมีหน้าที่ในการประทับทรงวิญญาณเจ้าเมืองในระบบอาญาสี่ของลาวล้านช้าง เช่น เจ้าเมืองวัง เจ้าแสนเมือง เจ้าองค์ไทย เป็นต้น (กาญจนา สวนประดิษฐ์, 2533) นอกจากนี้บทบาทหน้าที่ของเจ้าพ่อกวนยังเป็นผู้เฝ้าดูแลรักษาพระธาตุศรีสองรักและเป็นผู้นำในการประกอบพิธีกรรมตามฮีตสิบสองของอำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย

มีประเด็นที่น่าสังเกตว่า คำว่า “เจ้าพ่อ” แสดงให้เห็นสถานะที่สูงส่งของบุคคล โดยในฮีตสิบสอง เจ้าพ่อกวนจะเป็นผู้นำในการประกอบพิธีกรรม ดังเช่น ฮีตเดือนห้า พิธีเลี้ยงหอเจ้าเมืองกลางหรือบุญสงกรานต์ เป็นการฉลองปีใหม่ไทย-ลาว เจ้าพ่อกวนจะเป็นผู้นำชาวอำเภอด่านซ้ายในการสรงน้ำพระประธานใหญ่ในวัดโพนชัย จากนั้นชาวด่านซ้ายจะรดน้ำดำหัวเจ้าพ่อกวนและเตรียมเครื่องสำหรับงานเลี้ยงเจ้าเมืองกลาง มีการเข้าทรงเจ้าพ่อกวนและเจ้าแม่นางเทียม มีการบายศรีสู่ขวัญเจ้าพ่อกวน เพื่อให้กำลังใจในการเป็นผู้นำในการประกอบพิธีกรรม จากการเก็บข้อมูลภาคสนามที่อำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย ผู้วิจัยได้เห็นขั้นตอนพิธีกรรมบางอย่างที่สามารถตีความหมายได้ว่า เจ้าพ่อกวนถูกประกอบสร้างความหมายให้เป็นวีรบุรุษทางวัฒนธรรมของอำเภอด่านซ้าย ดังเช่น การเป็นผู้นำในการล้างพระธาตุศรีสองรักในฮีตเดือนหก หรืองานบุญบูชาธาตุ และในฮีตเดือนเจ็ด พิธีกรรมการเลี้ยงหอหลวง หอน้อย ในลักษณะเช่นนี้จะเห็นว่าบทบาทหน้าที่เจ้าพ่อกวนนั้นมีความสำคัญต่อประเพณีและพิธีกรรมของชาวอำเภอด่านซ้ายเป็นอย่างมาก

ในพิธีประเพณีบุญหลวง เจ้าพ่อกวนได้รับการเคารพเป็นอย่างมาก พฤติกรรมสัญลักษณ์บางอย่างทำให้เห็นว่า เจ้าพ่อกวนมีการประกอบสร้างภาพลักษณ์ให้เป็นวีรบุรุษทางวัฒนธรรม เห็นได้จากพิธีกรรมบายศรีสู่ขวัญในประเพณีบุญหลวง เพื่อให้ขวัญกำลังใจกับเจ้าพ่อกวน เมื่อเสร็จสิ้นพิธีกรรมบายศรีสู่ขวัญแล้ว เจ้าพ่อกวนก็จะให้โอวาทเชิงการเทศนา จากลักษณะดังกล่าวนี้ภาพลักษณ์ของเจ้าพ่อกวนก็คือผู้นำในด้านศีลธรรม สามารถอบรมสั่งสอนหรือกล่าวตักเตือนประชาชนและชักนำให้มาประพฤติศีลธรรมได้ นอกจากนั้นเมื่อถึงเวลาแห่พระเวสสันดรเข้าเมือง เจ้าพ่อกวนจะขึ้นนั่งบนบั้งไฟโดยมีประชาชนหามขึ้นและแห่เจ้าพ่อกวนด้วยความสนุกสนาน ในขณะที่นั่งบนบั้งไฟเจ้าพ่อกวนก็จะใช้มือหว่านกัลปพฤษ์ไปด้วย ภาพดังกล่าวนี้แสดงให้เห็นการประกอบสร้างให้เจ้าพ่อกวนเป็นบุคคลศักดิ์สิทธิ์ ซึ่งในประเด็นดังกล่าวนี้ ปฐม หงษ์สุวรรณ (2558) ให้ทัศนะว่า เมื่อพิจารณาถึงที่มาของประเพณีบุญหลวงแล้ว จะพบว่าเหตุการณ์การแห่แหนเจ้าพ่อกวนก็สามารถที่จะชวนให้นึกถึงภาพเหตุการณ์ในตำนานพญาคันคากที่ได้ไปสู่รบกับผีฟ้าพญาแถน แล้วได้รับชัยชนะกลับมายังโลกมนุษย์ และบ้านเมืองที่เคยทุกข์ยากแห้งแล้งกันดารก็กลับฟื้น คืนสู่ความอุดมสมบูรณ์ มีข้าวปลาอาหารบริบูรณ์ ด้วยอำนาจบารมีของพญาคันคากซึ่งอยู่ในฐานะพระโพธิสัตว์ นอกเหนือจากนี้แล้วบทบาทสำคัญของเจ้าพ่อกวนในฐานะที่เป็นพญาคันคาก โพธิสัตว์ยังสามารถมองเห็นได้จากพฤติกรรมเชิงสัญลักษณ์ (Symbolic Function) ของ การขี่บั้งไฟของเจ้าพ่อกวน ซึ่งสื่อให้เห็นว่าพระโพธิสัตว์ที่แห่แหนกันนั้นนอกจากจะเป็นองค์พระเวสสันดรแล้ว ก็ยังมีภาพร่างของพญาคันคากโพธิสัตว์ ซึ่งเป็นรูปลักษณ์ที่ถูกอำพรางซ่อนเร้นปะปนร่วมอยู่ด้วย ทั้งนี้พญาคันคากนั้นมีบทบาทเป็นพระโพธิสัตว์ตามวิธีคิดของชาวบ้านอีสานล้านช้างโดยทั่วไป อีกทั้งยังเป็นผู้มีบุญบารมี มีอำนาจที่ช่วยเหลือมวลมนุษย์ สามารถปัดเป่าเภทภัยอันตรายให้ผู้คนชาวเมืองทั้งหลายอยู่ร่มเย็นเป็นสุขได้

ปฐมใช้มุมมองทางคติชนพิจารณาว่า การแห่เจ้าพ่อกวนรอบวัดโพนชัยที่คนส่วนใหญ่มองว่าเป็น การแห่พระเวสสันดรนั้น ถือเป็นการมองตามความคิดความเชื่อแบบจารีตนิยมที่อยู่ในความคิดกระแสหลัก แต่ทว่าการแห่ขบวนพระโพธิสัตว์ในเหตุการณ์ครั้งนั้นยังสามารถสื่อ ให้เห็นว่าเป็นเหตุการณ์การแห่แหนพญาคันคากโพธิสัตว์กลับเมือง เมื่อครั้งได้ชัยชนะ จากสงครามการรบท้าพญาแถน แม้จะเป็นเพียงความคิดกระแสรองก็ตาม แต่ปฏิบัติการเชิงพิธีกรรมในหลาย ๆ ช่วงตอนต่างชี้ชวนให้เห็นว่า แท้จริงแล้วใน “ภาษาของพิธีกรรม” การแห่ขบวนเจ้าพ่อกวนที่ขี่บั้งไฟมิใช่การแห่พระเวสสันดรเข้าเมืองแต่อย่างใด เพราะเจ้าพ่อกวนนั่งขี่บั้งไฟที่มีรูปลักษณ์เป็นพญานาคแทรกปนอยู่ด้วยนั้นเป็นไปตามเค้าเรื่องพญาคันคากชาดกมากกว่าเรื่องเวสสันดรชาดก ทั้งนี้แม้ภายหลังพญาคันคากจะมี รูปลักษณ์หนึ่งคันคากหลุดลอกออกไปแล้วกลายเป็นเจ้าชายผิวพรรณเกลี้ยงเกลาผุดผ่องดั่งทองคำ แต่เกราะป้องกันตัวแบบคันคากก็ยังคงอยู่ ทำให้สัตว์มีพิษทั้งหลายไม่สามารถ ทำอันตรายพญาคันคากได้ อีกทั้งพญาคันคากยังเหมือนเป็นประมุขของบรรดาสัตว์มีพิษ ร้ายทั้งมวลด้วย ซึ่งหมายถึงการเป็นหัวหน้าของพญานาคเช่นกัน ดังนั้นการนำเสนอภาพของเจ้าพ่อกวนที่ถูกแห่แหนในขบวนแห่รอบวัดโพนชัยในงานประเพณีบุญหลวง จึงน่าจะเป็นการแห่พญาคันคากในเหตุการณ์ชนะการรบท้าพญาแถนจากเมืองฟ้าเมืองแถน แล้วพญาคันคากโพธิสัตว์ก็ได้เสด็จกลับมายังโลกมนุษย์มากกว่า (ปฐม หงษ์สุวรรณ, 2558) โดยมุมมองของทำให้ผู้วิจัยเห็นว่า พฤติกรรมสัญลักษณ์หลาย ๆ อย่างของเจ้าพ่อกวน เป็นการประกอบสร้างบุคคลศักดิ์สิทธิ์ โดยเฉพาะการประกอบสร้างเจ้าพ่อกวนให้เป็นพระโพธิสัตว์แบบชาวบ้าน นอกจากนี้ข้อมูลการวิเคราะห์พฤติกรรมสัญลักษณ์ของเจ้าพ่อกวนยังทำให้ผู้วิจัยเห็นว่า เจ้าพ่อกวนคือวีรบุรุษทางวัฒนธรรมของชาวอำเภอด่านซ้าย โดยเห็นได้จากการบั้งบนบั้งไฟแล้วให้คนแห่แหนไปรอบ ๆ วัดโพนชัย เมื่อผู้คนเห็นเจ้าพ่อกวนได้มีการยกมือไหว้เพื่อเป็นศิริมงคล นอกจากนี้ในชีวิตประจำวันของเจ้าพ่อกวน จะทำหน้าที่เป็นตัวแทนในการสื่อสารกับผีเจ้านาย โดยในแต่ละวันจะมีชาวบ้านเดินทางมาเพื่อบนบานศาลกล่าว ชาวบ้านบางคนมีอาการเจ็บป่วย ชาวบ้านบางคนจะประกอบธุรกิจ หรืออาจไปสอบเข้ารับราชการ หน้าที่เจ้าพ่อกวนคือ การเป็นตัวแทนในการบอกกล่าวผีเจ้านาย ซึ่งเจ้าพ่อกวนจะทำหน้าที่ในทุก ๆ วัน เมื่อชาวบ้านประสบความสำเร็จก็จะมาแก้บน เจ้าพ่อกวนก็จะทำหน้าที่เป็นตัวแทนในการแก้บนให้กับชาวบ้าน (สัมฤทธิ์ สุภามา, 2562: สัมภาษณ์)

ดังนั้น จะเห็นได้ว่า บทบาทของเจ้าพ่อกวนมีความสัมพันธ์กับภาพลักษณ์ของการเป็นบุคคลที่เป็นจิตวิญญาณสูงสุดของอำเภอด่านซ้าย ภาพลักษณ์ของการปัดเป่าทุกข์ภัยให้ชาวบ้าน ภาพลักษณ์ในการเป็นผู้นำในการประกอบพิธีกรรมตลอดจนภาพลักษณ์ของผู้ทำนุบำรุงศิลปวัฒนธรรมและการเสียสละความสุขส่วนตนเพื่อคนอื่น ฉะนั้นเจ้าพ่อกวนก็คือภาพของวีรบุรุษทางวัฒนธรรมที่ถูกประกอบสร้างขึ้นจากวิธีคิดของชาวอำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย

4.3.4.2 พระเจ้าไชยเชษฐาธิราชที่ 1

ดังที่ผู้วิจัยเคยกล่าวแล้วว่า บุญผะเหวด คือ ประเพณีและพิธีกรรมที่ถูกจัดขึ้นในเดือนสี่ของเดือนลาว บุญผะเหวด ถูกบรรจุไว้ในฮีตสิบสองในรัชสมัยพระเจ้าสุริยวงศาธรรมมิกราชแห่งอาณาจักรล้านช้าง ซึ่งเป็นยุคสมัยที่พุทธศาสนาปักหลักอย่างมั่นคงแล้ว ส่วนที่มาของบุญผะเหวดนั้น บุญผะเหวดหรือบุญพระเวสสันดรคือ บุญเทศน์มหาชาติ (ภาคกลาง) แต่ในภาคอีสานจะเทศน์กัณฑ์อื่น ๆ ประกอบด้วยคือ เทศน์มาลัยหมื่นมาลัยแสน เทศน์สังกาส และเทศน์พระเวสสันดร ตามลำดับ โดยชาวบ้านเชื่อว่า ใครได้ฟังเทศน์ดังกล่าวจบในวันเดียวจะได้กุศลแรง และเชื่อว่าจะได้ไปเกิดในยุคพระศรีอาริยเมตไตรยพุทธเจ้าในชาติหน้า

โดยทั่วไปรูปแบบของบุญผะเหวดในวัฒนธรรมลาวล้านช้างจะประกอบพิธีกรรมที่สำคัญ 3 อย่างคือ การอัญเชิญพระอุปคุต การแห่พระเวสสันดรเข้าเมืองและการเทศน์มหาชาติ จากการศึกษาค้นคว้าและการลงเก็บข้อมูลภาคสนาม ผู้วิจัยพบว่า ชุมชนวัดช้างเผือก ตำบลพานพร้าว อำเภอศรีเชียงใหม่ จังหวัดหนองคายเป็นชุมชนที่มีการสร้างอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรม คือการแห่พระเวสสันดรเข้าเมือง โดยเมื่อย้อนเวลากลับไปในอดีต พบว่า ชาวชุมชนช้างเผือกคือกลุ่มคนที่เดินทางมาพร้อมกับพระไชยเชษฐาธิราชที่ 1 เพื่อกลับมาครองราชย์สืบต่อจากพระราชบิดาที่สวรรคตลง (สมโภชน์ กุประดิษฐ์, 2562: สัมภาษณ์) ฉะนั้นชาวชาวชุมชนวัดช้างเผือกจึงมีความทรงจำทางเกี่ยวกับพระเจ้าไชยเชษฐาธิราชที่ 1 เมื่อมีการจัดงานบุญผะเหวด ชาวชุมชนวัดช้างเผือกได้มีการปรับเปลี่ยนพิธีกรรมเพื่อให้เข้ากับความทรงจำทางสังคม โดยผู้วิจัยได้ทำการสัมภาษณ์นางคำมี ศรีสวัสดิ์ ได้ข้อมูลว่า

“ชาวชุมชนวัดช้างเผือกจะมีการเตรียมงาน มีการจัดสถานที่ ทำความสะอาดศาลาโรงธรรม บริเวณวัด มีการเตรียมอุปกรณ์เครื่องใช้ในพิธี เช่น เครื่องบวงสรวงพระเจ้าไชยเชษฐาธิราชและเจ้าปู่ช้างเผือก มีการประดับตกแต่งบริเวณพิธีให้สวยงาม ส่วนกำหนดการของงานบุญผะเหวดจะกระทำใน 2 วัน วันแรก คือวันแห่ผะเหวด ชาวบ้านจะแต่งกายด้วยชุดพื้นเมือง มีการให้คนในหมู่บ้านแต่งจำลองเป็นพระเจ้าไชยเชษฐาธิราชที่ 1 แต่งเครื่องทรงอย่างกษัตริย์แห่งอาณาจักล้านช้าง มีพระมเหสีและข้าราชบริพารติดตามเป็นจำนวนมาก การแห่ผะเหวดจะเริ่มแห่มาจากปากทางเข้าชุมชน พระเจ้าไชยเชษฐาธิราชที่ 1 (จำลอง) เดินนำหน้าขบวน ส่วนข้าราชบริพารและชาวบ้านถือขันหมากเบ็งเดินตามขบวน มีการบรรเลงดนตรีเพื่อให้ชาวบ้านสนุกสนานเพลิดเพลินตลอดขบวน เมื่อมาถึงวัดช้างเผือก พราหมณ์จะทำการบายศรีสู่ขวัญให้กับพระเจ้าไชยเชษฐาธิราชที่ 1 และพระมเหสี นางเทียมจะทำการวางเครื่องสักการะและเครื่องบวงสรวงถวาย เจ้าปู่ช้างเผือก เมื่อบวงสรวงเจ้าปู่ช้างเผือกเสร็จสิ้นแล้วจะมีการรำฟ้อนถวายพระเจ้าไชยเชษฐาธิราชที่ 1 และเจ้าปู่ช้างเผือกเพื่อเป็นสิริมงคล ส่วนในวันที่ 2 ชาวบ้านจะมารวมกันที่ศาลาโรงธรรม มีการแห่ข้าวพันก้อน เทศน์สังกาสและเทศน์มหาชาติตลอดวัน

เมื่อเทศน์มหาชาติจบ 13 กัณฑ์เสร็จสิ้นแล้วมีการถวายกัณฑ์เทศน์จากผู้มีจิตศรัทธา เป็นอันเสร็จสิ้นบุญผะเหวดของชาวชุมชนวัดช้างเผือก”

(คำมี ศรีสวัสดิ์, 2562: สัมภาษณ์)

ดังนั้นจะเห็นได้ว่า จากข้อมูลที่ได้จากการสัมภาษณ์ชาวชุมชนวัดช้างเผือก เมื่อพิจารณาขั้นตอนพิธีกรรมในวันแรกของการจัดงานบุญผะเหวดจะพบว่า ชาวชุมชนวัดช้างเผือกเลือกที่จะนำประวัติศาสตร์ในความทรงจำของชุมชนมานำเสนอ เป็นการผลิตซ้ำความทรงจำที่มีให้ปรากฏขึ้นมาอีกครั้ง เพื่อให้คนที่เกิดขึ้นในชุมชนในยุคหลังเกิดความสำนึกในอดีตและที่มาของตน การแห่ผะเหวดของชาวชุมชนถูกดัดแปลงและสร้างความหมายขึ้นมาใหม่ จากการให้ความสำคัญกับพระเวสสันดรหันมาให้ความสำคัญกับพระเจ้าไชยเชษฐาธิราชที่ 1 ประเด็นนี้จึงเป็นประเด็นที่น่าสนใจ เพราะถือว่าเป็นการนำเอาประวัติศาสตร์ในความทรงจำมาสร้างเป็น “ประเพณีประดิษฐ์” ที่เป็นเอกลักษณ์เฉพาะตัวของชุมชน

ในงานบุญผะเหวด ชุมชนวัดช้างเผือก อำเภอศรีเชียงใหม่ จังหวัดหนองคาย ได้มีการจัดขบวนโดยให้ตัวแทนชาวบ้านจำลองเป็นพระเจ้าไชยเชษฐาธิราชที่ 1 แต่งเครื่องทรงอย่างกษัตริย์ล้านช้างโบราณ มีหน้าที่เดินนำขบวน ในลักษณะเช่นนี้พิธีกรรมแห่พระเวสสันดรของชาวชุมชนวัดช้างเผือก ได้มีการสร้างความหมายให้พระเจ้าไชยเชษฐาธิราชที่ 1 เป็นภาพตัวแทนของบุคคลศักดิ์สิทธิ์ที่สร้างคุณูปการให้กับชุมชน ทุกคนในชุมชนวัดช้างเผือกมักขนานพระนามของพระเจ้าไชยเชษฐาธิราชที่ 1 ว่า “เจ้าพ่อไชยเสดถา” มีหน้าที่ ปกปักรักษาให้คนในชุมชนที่เปรียบเสมือนลูกมีความปลอดภัยและอยู่ร่มเย็นเป็นสุข นอกจากนี้พระเจ้าไชยเชษฐาธิราชที่ 1 ยังถือเป็นวีรบุรุษทางวัฒนธรรมของแผ่นดินสองฝั่งแม่น้ำโขง เป็นผู้ปฏิวัติวัฒนธรรมและย้ายราชธานีจากนครเชียงทองหลวงพระบางมาตั้งราชธานีใหม่ที่นครเวียงจันทน์

ประเด็นที่น่าสังเกตอีกประเด็นหนึ่งคือ พระเจ้าไชยเชษฐาธิราชที่ 1 ในพิธีกรรมแห่พระเวสสันดรเข้าเมืองนั้น จะเป็นศูนย์กลางของพิธีกรรมมากกว่าพระเวสสันดร กระบวนการ เชิงพฤติกรรมในพิธีกรรมเน้นไปในทางยอพระเกียรติพระเจ้าไชยเชษฐาธิราชที่ 1 การรำลึกถึงคุณงามความดีของพระองค์เสมอกับเป็นภาพของพระเวสสันดรที่ทรงเอาใจใส่ทุกข์สุขของราษฎร พฤติกรรมที่พระเจ้าไชยเชษฐาธิราชที่ 1 เดินนำหน้าขบวนในพิธีกรรมแห่พระเวสสันดรเข้าเมือง เป็นการตอกย้ำว่าพระเจ้าไชยเชษฐาธิราชที่ 1 ก็คือพระเวสสันดรอยู่ในฐานะพระโพธิสัตว์ที่อุปถัมภ์ค้ำชูพระพุทธศาสนาและประชาชนให้อยู่เย็นเป็นสุข ความคล้ายคลึงกันของพระเวสสันดรกับพระเจ้าไชยเชษฐาธิราชที่ 1 ก็คือการเป็นในชนชั้นกษัตริย์ และที่สำคัญก็คือ การมีช้างเผือกประดับบารมีเหมือนกัน ดังนั้น จึงเป็นไปได้ว่า พิธีกรรมแห่พระเวสสันดรเข้าเมืองเป็นกระบวนการสร้างภาพวีรบุรุษทางวัฒนธรรมให้กับพระเจ้าไชยเชษฐาธิราชที่ 1 ให้มีฐานะเสมอเหมือนพระเวสสันดรในเวสสันดรชาดก

ในด้านประวัติศาสตร์นั้น แสดงให้เห็นว่า พระเจ้าไชยเชษฐาธิราชที่ 1 ทรงมีคุณูปการในดินแดนสองฝั่งแม่น้ำโขงเป็นอย่างมาก เห็นได้จากทรงสร้างวัดและพระพุทธรูปเป็นจำนวนมาก ได้แก่ วัดพระธาตุหลวง นครหลวงเวียงจันทน์ สร้างพระธาตุศรีสองรัก วัดศรีคุนเมือง จังหวัดหนองคาย วัดพระเจ้าใหญ่องค์ตื้อ จังหวัดหนองคาย วัดพระธาตุบังพวนจังหวัดหนองคาย วัดศรีเมือง จังหวัดหนองคาย พระธาตุอิงฮัง แขวงสะหวันนะเขต สร้างพระสุก พระเสริม พระใส กล่าวได้ว่า พระเจ้าไชยเชษฐาธิราชที่ 1 ทรงเป็นโพธิกษัตริย์และเป็นวีรบุรุษทางวัฒนธรรมของแผ่นดินสองฝั่งแม่น้ำโขง (ธวัช ปุณโณทก, 2525)

ดังนั้น เมื่อพิจารณาแล้วจะเห็นได้ว่า ชาวชุมชนวัดช้างเผือกได้มีการประกอบสร้างภาพลักษณ์ให้พระเจ้าไชยเชษฐาธิราชที่ 1 เป็นวีรบุรุษทางวัฒนธรรมโดยมีการนำเสนอผ่านพิธีกรรมบุญผะเหวด โดยภาพลักษณ์ดังกล่าวนั้น มีการนำเสนอภาพลักษณ์ความเป็นกษัตริย์ผู้ยิ่งใหญ่ของอาณาจักรลาวล้านช้าง ภาพลักษณ์การเป็นพระมหากษัตริย์ผู้อุปถัมภ์พระพุทธศาสนา ซึ่งอีกนัยหนึ่งจะเห็นได้ว่า พระเจ้าไชยเชษฐาธิราชที่ 1 ทรางปรารถนาความเป็นพระโพธิสัตว์ โดยมุ่งทำนุบำรุงพุทธศาสนาในฐานะ “โพธิกษัตริย์”

4.4 เวสสันดรชาดกกับการประกอบสร้างวัฒนธรรมข้ามพรมแดน

แนวคิดทางภูมิศาสตร์ มักจะกล่าวถึงคำว่า “ชายแดน” (Borders) ซึ่งในพจนานุกรม ฉบับราชบัณฑิตยสถาน (2555) ให้ความหมายว่า พื้นที่จากเส้นเขตแดนระหว่างประเทศเข้าไปในดินแดนของประเทศใดประเทศหนึ่ง ไม่มีข้อจำกัดว่าจะลึกเข้าไปเท่าใด ทางด้านสมเกียรติ วันทะนะ (2530) ได้อธิบายคำว่า “ชายแดน” (Borders) ว่าในทางรัฐศาสตร์ หมายถึงเส้นกั้นอาณาเขต ที่มาพร้อมกับวิธีคิดรัฐสมัยใหม่แบบตะวันตก ส่วน frontiers คือแนวคิดเรื่องแดนต่อแดน ซึ่งสะท้อนลักษณะเฉพาะช่องอำนาจรัฐและการปกครองแบบบรมราชาธิราช ลักษณะของพื้นที่ frontiers คือ อาณาบริเวณที่เป็นเขตปลอดอำนาจรัฐ หรือเขตอำนาจรัฐแบบเบาบาง และพื้นที่แดนต่อแดนไม่จำเป็นต้องเป็นชายแดนของรัฐเสมอไป ในขณะที่ธงชัย วินิจจะกูล (2554) ใช้คำว่า frontiers สำหรับในภาษา คือ ชายแดน ส่วนพรมแดน คือ Borders และได้เสนอว่านักภูมิศาสตร์ใช้ทั้งสองคำในความหมายเดียวกัน คือ ดินแดนสองข้างตลอดแนวเส้นเขตแดน

เขตแดนหรือชายแดนของรัฐชาติ จึงถูกกำหนดแน่นอนอย่างตายตัวบนแผนที่ และต้องได้รับการยอมรับจากระบบกฎหมายระหว่างประเทศ เขตแดนบ่งบอกถึงอำนาจ อธิปไตยและการควบคุมของรัฐเหนือประชาชนพลเมือง การล่วงละเมิดเขตแดน อาจนำมาซึ่งการใช้กำลังทหารและความรุนแรงหรือการข่มขู่คุกคาม ใช้กำลังเพื่อปกป้องอำนาจ อธิปไตยเหนือดินแดนของรัฐชาติ นับเนื่องตั้งแต่ ค.ศ. 1970 เป็นต้นมา นักมานุษยวิทยา เริ่มใช้พื้นที่ชายแดนเป็นหน่วยวิเคราะห์ที่ช่วยให้

มองเห็นความสัมพันธ์ระหว่างชุมชนท้องถิ่นกับรัฐชาติ ในลักษณะที่เคลื่อนไหวและซับซ้อนมากขึ้น (ยศ สันตสมบัติ, 2552) แนวคิดเรื่องพรมแดนยังเป็นสิ่งที่สำคัญ แต่จำเป็นต้องมีการตีความหมายใหม่ โดยสลับ ตำแหน่งแห่งที่ความสัมพันธ์ และอำนาจระหว่างสิ่งที่เชื่อว่าเป็นศูนย์กลางคือรัฐ และสิ่งที่เป็นชายขอบคือท้องถิ่นเสียใหม่ กล่าวคือ การศึกษาพรมแดนโดยการตีความ และให้ความ หมายโดยผู้ที่อาศัย และใช้ชีวิตอยู่ในพื้นที่เหล่านั้นเป็นศูนย์กลาง พรมแดนในแง่นี้จึงเป็น คนละอันกับสิ่งที่รัฐใช้เพื่อกำหนดขอบเขต หากแต่เป็นพื้นที่ที่มีการต่อรอง (negotiating space) และสร้างความหมายใหม่อยู่ตลอดเวลา (ปิ่นแก้ว เหลืองอร่ามศรี. 2542)

ถึงแม้เขตแดน จะเป็นเส้นแบ่งกั้นระหว่างประเทศที่มีความแน่นอนตายตัวก็ตาม แต่พื้นที่ชายแดนยังเป็นพื้นที่ที่เลื่อนไหล ความหมายของชายแดนในทางรัฐศาสตร์และทางภูมิศาสตร์ จึงเป็นเพียงการมองว่า “เส้นเขตแดน” คือ คือจุดสิ้นสุดของอำนาจระหว่างประเทศ ในขณะที่นางมนุษยศาสตร์และวัฒนธรรมศาสตร์กลับมองว่า พื้นที่ชายแดน เป็นพื้นที่ที่มีความหมายที่หลากหลายและแบ่งออกเป็นหลายลักษณะ แต่ละ ลักษณะไม่ได้แบ่งแยกอย่างชัดเจน มีการทับซ้อนกันอยู่ ความหมายของพื้นที่ชายแดน เลื่อนไหลไปตามระยะเวลา อำนาจ สังคม บริบทแวดล้อมและความเคลื่อนไหวของผู้คน ที่เกี่ยวข้อง ผ่านอำนาจ การต่อสู้ต่อรอง กิจกรรมต่างๆ ในวิถีชีวิตของผู้คน ชายแดนจึงไม่ใช่เส้นที่ขีดหรือกำหนดไว้ไว้อย่างตายตัว แต่ถูกขยับไปมา ถูกลบ ขีดฆ่า และขีดเขียนขึ้นใหม่อยู่ตลอดเวลา ทั้งนี้เพื่อให้คน สิ่งของ หรือความคิด ข้ามไปข้ามมา บนพื้นที่ชายแดน ซึ่งขึ้นอยู่กับความสัมพันธ์ อำนาจ การต่อรอง การช่วงชิง ในปฏิบัติ การกิจกรรมของกลุ่มคน หรือบุคคลในแต่ละช่วงเวลาและสถานที่พื้นที่ชายแดนระหว่างประเทศ (โสภี อุนทะยา, 2556)

Wilson and Donnan (2002) มองว่า ชายแดนมีความหลากหลาย ทางวัฒนธรรม เป็นพื้นที่ที่ต่อรองได้ทั้งระดับปฏิบัติการและระดับการนิยามความหมาย ต่อกิจกรรมต่างๆ ในท้องถิ่น ผู้คนในพื้นที่พรมแดนสามารถต่อรองและให้ความหมายที่ เกี่ยวข้องกับการเป็นสมาชิกของชาติและรัฐได้ ส่วน Walker (1997) นำเสนอว่า รัฐชาติ ไม่ได้มีอำนาจในการกำหนดกติกาต่างๆ ในบริเวณชายแดนแต่เพียงฝ่ายเดียว แต่ผู้คนที่อยู่ ในบริเวณนั้นก็สามารถที่จะสร้างสรรค์ ต่อรองและอธิบายการให้ความหมายของชายแดน โดยตัวของเขาเองโดยผ่านกิจกรรมต่าง ๆ Gupta and Ferguson (1997) ตั้งคำถามเกี่ยวกับความสัมพันธ์ระหว่างวัฒนธรรมกับพื้นที่ โดยเฉพาะแนวคิดเดิมที่มองวัฒนธรรมในลักษณะติดตรึงกับพื้นที่หรือดินแดน และนำเสนอแนวคิดใหม่เกี่ยวกับความไม่ต่อเนื่องของดินแดนกับวัฒนธรรม จากการศึกษาชีวิตของผู้อพยพข้ามพรมแดนรัฐชาติ Gupta และ Ferguson เสนอว่า คนที่ย้ายเหล่านี้มีวิธีคิดเรื่อง “ดินแดนแบบใหม่” โดยไม่ได้ยึดติดกับเส้นพรมแดนของรัฐชาติ เช่นเดียวกับชุมชนในจินตนาการของ Ben Anderson (2001) หากแต่ผู้อพยพกลับใช้ความทรงจำจากดินแดนมาสร้างโลกทางจินตนาการใหม่ในพื้นที่แห่งใหม่ โดยดินแดนบ้านเกิดยังคงเป็นสัญลักษณ์สำคัญของการสร้างบ้านใหม่ของคนเหล่านี้ การสร้างพื้นที่ทางสังคมของผู้อพยพจึงเป็นลักษณะเป็น “ลูกผสม”

(Hybridity) ระหว่างบ้านเกิดกับดินแดนใหม่ โดยไม่ได้จำกัดหรือผูกติดกับวัฒนธรรมที่มีต้นกำเนิดเพียงอย่างเดียว (ยศ สันตสมบัติ, 2551)

ในด้านเวสสันดรชาดกกับการประกอบสร้างวัฒนธรรมข้ามพรมแดน ผู้วิจัยจะได้นำเสนอให้เห็นลักษณะความสัมพันธ์ของกลุ่มชนที่อาศัยอยู่ในบริเวณชุมชนไทย-ลาว โดยเส้นแบ่งรัฐชาติกั้นวางอยู่ ขณะเดียวกันการดำรงชีวิตที่มีความสัมพันธ์กับเส้นแบ่งรัฐชาตินี้ทำให้เห็นถึงอิทธิพลและการประกอบสร้างวัฒนธรรมข้ามพรมแดนไทย-ลาว ของเวสสันดรชาดก ดังที่ผู้วิจัยจะได้นำเสนอดังต่อไปนี้

4.4.1 การเกิดเส้นพรมแดนรัฐชาติของไทยและลาว

เดิมทีเส้นพรมแดนรัฐชาติไม่มีเส้นแบบถาวร เนื่องจากประชาชนทั้งสองฝั่งแม่น้ำโขงเป็นกลุ่มชนกลุ่มเดียวกัน วัฒนธรรมเดียว (ถือผีตัวเดียวกัน) แต่เมื่อมีเจ้าอาณานิคมเข้ามาปกครอง ดังเช่นฝรั่งเศสเข้ามาปกครองลาว จึงมีการเส้นแบ่งรัฐชาติอย่างชัดเจนตามสนธิสัญญาของสยาม-ฝรั่งเศส (ธงชัย วินิจจะกูล, 2545) เส้นแบ่งเขตแดนไทย - ลาว เกิดขึ้น จากการทำสัญญาว่าด้วยการปักปันเขตแดน ระหว่างสยามกับฝรั่งเศส เริ่มขึ้นในรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวในพ.ศ. 2536 (ค.ศ. 1893) โดยฝรั่งเศส กดดันให้สยาม (ไทย) ต้องยอมทำหนังสือสัญญาลงวันที่ 3 ตุลาคม พ.ศ.2436 ยกดินแดนฝั่งซ้ายฟากตะวันออก ของแม่น้ำโขง รวมทั้งเกาะทุกเกาะในแม่น้าโขงให้แก่ฝรั่งเศส สัญญานี้ได้ให้สัตยาบันกัน เมื่อวันที่ 2 กุมภาพันธ์ พ.ศ. 2436 แต่ฝรั่งเศสกลับส่งทหารหนึ่งกองพันไปยึดจันทบุรีไว้โดยอ้างเหตุผลว่า เพื่อป้องกันการบิดพลิ้วของ ไทย และถึงแม้ไทยจะไม่ได้บิดพลิ้วสัญญาเขตแดนดังกล่าวข้างต้น แต่ฝรั่งเศสก็ยังไม่ยอมถอนทหารออกจาก จันทบุรี เป็นสาเหตุที่สร้างความกดดันให้ไทย จำต้องยกดินแดนฝั่งขวาบางส่วนของแม่น้ำโขง และอำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย ให้แก่ฝรั่งเศสอีก ดังปรากฏในหนังสือสัญญา ฉบับลงวันที่ 13 กุมภาพันธ์ พ.ศ. 2446 (ค.ศ. 1904) ต่อมา ฝรั่งเศสได้คืนจันทบุรีให้ไทย แต่กลับไปยึดจังหวัดตราดแทนในระหว่างนั้นได้แต่งตั้งคณะกรรมการปักปันเขตแดนสยาม - ฝรั่งเศสขึ้นทำการปักปันเขตแดนกัน โดยแบ่งเจ้าหน้าที่สำรวจปักปัน เขตแดนออกเป็น 2 ส่วน คือ ส่วนที่ 1 คือการแบ่งเขตระหว่างสยามกับฝรั่งเศสตามแนวห้วยและภูเขาแบ่งออกเป็น 2 ส่วน ดังนี้

ส่วนที่ 1 ทำการสำรวจปักปันเขตแดนไทย-ลาวตอนบน ตั้งแต่แก่งผาได อำเภอเวียงแก่น จังหวัดเชียงราย ไปตามสันปันน้ำของทิวเขาหลวงพระบาง ต่อด้วยลำน้ำเนื่อง จนออกสู่แม่น้ำโขงที่ปากน้ำเหือง อำเภอเชียงคาน จังหวัดเลย

ส่วนที่ 2 ทำการสำรวจปักปันเขตแดนไทย - ลาว ตั้งแต่แม่น้ำโขง ตรงปากห้วยดอนอำเภอโขงเจียม จังหวัดอุบลราชธานีไปตามสันปันน้ำของทิวเขาพนมดงรัก จนกระทั่งถึงเขตต่อระหว่างจังหวัดศรีสะเกษกับจังหวัดสุรินทร์ เส้นแบ่งเขตแดนได้กันเอาพื้นที่ของเมืองเสียมราฐ และพระตะบองไว้ในเขตไทย และเส้นแบ่งเขตแดน ได้ไปตามเส้นแบ่งเขตจังหวัดจันทบุรี กับจังหวัดตราด

ออกสู่ทะเลที่ปากน้ำเวฬ ส่วนในวันที่ 23 มีนาคม พ.ศ. 2359 (ค.ศ. 1907) สยาม (ไทย) กับฝรั่งเศส ได้ทำหนังสือสัญญากันใหม่โดย แลกเปลี่ยนจังหวัดตราดและอำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย รวมทั้งอำนาจศาลกับเมืองเสียมราฐ ศรีโสภณและพระตะบอง (ธงชัย วินิจจะกูล, 2545)

ส่วนที่ 2 เส้นแบ่งเขตแดนไทย - ลาว ตามลำแม่น้ำโขง เส้นแบ่งเขตแดนไทย - ลาว ตามล่าแม่น้ำโขงเป็นผลสืบเนื่องจาก หนังสือสัญญาที่ไทยทำไว้กับฝรั่งเศส เมื่อ พ.ศ. 2431 (ค.ศ. 1893) ซึ่งกำหนดให้สยาม (ไทย) สละข้ออ้างกรรมสิทธิ์เหนือดินแดนฝั่งซ้าย รวมทั้งเกาะทุกเกาะในแม่น้ำโขงให้แก่ฝรั่งเศส ต่อมาได้มีการทำอนุสัญญาฉบับลงวันที่ 25 สิงหาคม พ.ศ. 2417 (ค.ศ. 122) ซึ่งว่าด้วยแม่น้ำ โขงโดยเฉพาะ อนุสัญญาฉบับนี้กำหนดเส้นแบ่งเขตแดน ระหว่างไทย - ลาว ในแม่น้ำโขง โดยระบุว่า ในตอนที่แม่น้ำโขง ไม่แยกออกเป็นหลายสาย เพราะมีเกาะตั้งอยู่ ให้ถือร่องน้ำลึกเป็นเส้นแบ่งเขตแดน ส่วนในตอนที่แยกออกเป็นหลายสาย ให้ใช้ร่องน้ำลึกของสายแยกที่ใกล้ฝั่งไทยที่สุดเป็นเส้นแบ่งเขตแดน แม้ภายหลังร่องน้ำลึกดังกล่าวจะตื้นเขินจนเชื่อม เกาะติดกับฝั่ง ก็ยังคงให้ถือร่องน้ำเดิมที่ตื้นเขินนั้น เป็นเส้นแบ่งเขตแดนตลอดไป หากจะย้ายเส้นแบ่งเขตแดน ก็ให้เป็น หน้าที่ของคณะข้าหลวงใหญ่ประจำแม่น้ำโขง เป็นผู้พิจารณา โดยย้ายไปได้เพียงร่องน้ำที่อยู่ใกล้ที่สุด ถัดจากร่องน้ำเดิม ที่ตื้นเขินเท่านั้น นอกจากนี้ ยังได้ระบุชื่อเกาะ 4 เกาะให้เป็นดินแดนของไทยด้วย เช่น ดอนเขียว ดอนเขียวน้อย ดอนน้อย ดอนบ้านแพง (ชาญวิทย์ เกษตรศิริ, 2535)

ใน พ.ศ. 2484 ไทยได้ทำหนังสือสัญญากับฝรั่งเศส ภายหลังการเกิดกรณีพิพาทระหว่างไทยกับอินโดจีนของฝรั่งเศส โดยฝรั่งเศสได้คืนดินแดนลาวบนฝั่งซ้ายของแม่น้ำโขงทั้งหมดให้แก่ไทย แต่สัญญาฉบับนี้ถูกยกเลิกไป ใน พ.ศ. 2489 ส่งผลให้เส้นแบ่งเขตแดนไทย - ลาว กลับสู่สถานะเดิม ก่อน พ.ศ. 2484 เช่นเดียวกับ กรณีของเส้นแบ่งเขต แดนไทย – กัมพูชาที่กล่าวมาแล้ว

ดังนั้นจะเห็นได้ว่า การขึ้นของเส้นพรมแดนรัฐชาตินั้น เกิดขึ้นเพราะเจ้าอาณานิคมมาทำสนธิสัญญาเพื่อการควบคุมและการปกครองดินแดนในอาณัติง่ายขึ้น ดังนั้นเมื่อมีเส้นพรมแดนแบ่งเขตรัฐชาติ จึงทำให้คนซึ่งเป็นคนกลุ่มเดียวกัน วัฒนธรรมเดียวกัน ภาษาเดียวกัน ถูกแบ่งออกเป็น 2 รัฐชาติ โดยมีเรื่องกฎหมายและสนธิสัญญาระหว่างประเทศเข้ามาเกี่ยวข้อง แต่ในขณะเดียวกัน กลุ่มคนทั้งสองฝั่งแม่น้ำโขงยังคงคิดว่าทั้งสองฟากฝั่งแม่น้ำโขงยังเป็นอาณาจักรล้านช้างเดียวกัน ด้วยการถือฮีตคองตามบรรพบุรุษ

4.4.2 วัฒนธรรมร่วมเวสสันดรชาดกของคนสองฝั่งแม่น้ำโขง

กลุ่มชนในชุมชนชายแดนไทย-ลาวนั้น ในอดีตเคยอยู่ภายใต้การปกครองของอาณาจักรล้านช้างเดียวกัน ถึงแม้จะอยู่อาศัยคนละสองฟากฝั่งของแม่น้ำโขง การถูกเรียกชื่อจากคนนอกหรือการเรียกชื่อกลุ่มตนเองคือ “ลาว” จิตร ภูมิศักดิ์ (2535) อธิบายคำว่าลาวว่า ลาว หมายถึง “คน” ที่มีฐานะสูงส่งในสังคม เป็นกลุ่มผู้ปกครอง เป็นเจ้าเป็นขุน ดังกษัตริย์บริเวณอาณาจักรโยนกเชียงแสน ซึ่งกษัตริย์หรือผู้ปกครองนำหน้าด้วยคำว่า ลาว เช่น ลาวเม็ง ลาวเกลือ ลาวเกา เป็นต้น นอกจากนี้ลาว

ยังเป็นคำที่แสดงถึงความสัมพันธ์ทางวัฒนธรรมของคนทั้งสองฝั่งโขง ดังที่ทวีศิลป์ สืบวัฒนะ (2559 : 97) กล่าวว่า ลาว หมายถึง วัฒนธรรมลาวได้มีบทบาทต่อผู้คนสองฝั่งโขง โดยเฉพาะอย่างยิ่งชุมชนชายแดนที่ยังรักษาวัฒนธรรมและความเชื่อดั้งเดิม โดยเฉพาะอย่างยิ่งกฎหมายแบบลาว ประเพณีฮีตสิบสองคองสิบสี่ รวมทั้งความเชื่อดั้งเดิมแบบอื่น ๆ ซึ่งก่อให้เกิดสำนึกในความเป็นลาว ดังนั้น กลุ่มชนทั้งสองฝั่งแม่น้ำโขงจึงมีความสัมพันธ์กันและมีสำนึกร่วมในวัฒนธรรมลาวล้านช้างร่วมกัน ถึงแม้กลุ่มชนคนรุ่นใหม่ในดินแดนรัฐไทยจะพยายามปฏิเสธตัวตนว่าไม่ใช่คนลาว แต่ร่องรอยของความเป็นลาวก็ยังคงอยู่ เช่น ประเพณี ฮีตคองตลอดจนภาษาที่ใช้ในชีวิตประจำวัน

ในอดีตกลุ่มคนลาวได้อาศัยปะปนอยู่กับกลุ่มชาติพันธุ์อื่นๆ และต่อมาได้ขยายตัวและสามารถมีอำนาจเหนือกลุ่มคนหลายกลุ่ม โดยได้สร้างอาณาจักรล้านช้าง และอาณาจักรล้านนาขึ้นในพุทธศตวรรษที่ 19 ในระยะแรก ๆ อาณาจักรล้านช้างมีศูนย์กลางอยู่ที่นครหลวงพระบาง และต่อมาได้สถาปนานครเวียงจันทน์และนครจำปาศักดิ์ขึ้น เป็นมิตรไมตรีอันดีกับคนไทในลุ่มน้ำโขง นอกจากนี้กลุ่มชนทั้งสองฝั่งแม่น้ำโขงมีความเชื่อมโยงกันตั้งแต่สมัยโบราณ จากตำนานและหลักฐานทางประวัติศาสตร์ วัฒนธรรมและ การก่อร่างขึ้นเป็นชุมชนต่าง ๆ มีการโยกย้ายถิ่นฐานและกระจัดกระจายอยู่ทั่วอาณาบริเวณดังกล่าว (สุจิตต์ วงษ์เทศ, 2549) เมื่อตกอยู่ภายใต้รัฐชาติใหม่ต้องอาศัยแผนที่ในการปักปันอาณาเขตที่แน่นอน พร้อมกันนั้นรัฐไทยก็เข้ามาควบคุมพื้นที่พรมแดนมากขึ้น ไม่ปล่อยให้เป็นชายขอบของอำนาจเหมือนในอดีต เพื่อสร้างความมั่นคงและความจงรักภักดีของชุมชนชายแดนไทย-ลาว ส่งผลให้แถบจังหวัดในภาคอีสานโดยเฉพาะในชุมชนชายแดนไทย-ลาว ซึ่งมีความสัมพันธ์กันทางสายเลือด ชาติพันธุ์ วัฒนธรรมกลายเป็นคนไทยแยกความแตกต่างไปจากลาว (ดารารัตน์ เมตตาริกานนท์, 2546)

ความเป็นไทยและลาวเริ่มก่อรูปขึ้นชัดเจนในรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว รัชกาลที่ 5 (พ.ศ. 2411-2453) ได้ทรงดำเนินนโยบายการสร้างและการปรับปรุงประเทศให้ทันสมัย ได้ทรงพยายามสร้างความเป็นชาติ แทนความเป็นอาณาจักรแบบโบราณที่ประกอบด้วยคนหลายกลุ่ม หลายชาติพันธุ์ หลายภาษา หลายวัฒนธรรม ภายใต้ศูนย์กลางอำนาจร่วมกัน สิ่งที่เป็นรูปธรรมที่เกิดขึ้นเพื่อสร้างสำนึกในความเป็นชาติให้กระชับมากขึ้น คือ ปลายรัชสมัยเริ่มมีการปักปันเขตแดนทางทิศตะวันออกกับฝรั่งเศส ด้วยเหตุนี้ การเกิดเส้นพรมแดนรัฐชาติสมัยใหม่ ซึ่งเป็นผลพวงมาจากจักรวรรดิฝรั่งเศส เจ้าอาณานิคมของลาวมาทำการกำหนดกฎเกณฑ์ จนทำให้สยามจำต้องทำสนธิสัญญา ทำให้กลุ่มชนวัฒนธรรมลาวล้านช้างถูกแบ่งออกเป็น 2 กลุ่มดังในปัจจุบัน (ธงชัย วินิจจะกูล, 2561)

จากลักษณะดังกล่าว จะเห็นว่านักวิชาการด้านคติชนวิทยาไม่ได้ให้ความสำคัญแค่เรื่องพรมแดนรัฐชาติที่ถือกำเนิดขึ้นเป็นรัฐสมัยใหม่ แต่หากมองไปถึงมิติความสัมพันธ์ในเชิงวัฒนธรรม ความหลากหลายในด้านภาษา ความเชื่อ ค่านิยม ประเพณีและพิธีกรรมต่าง ๆ ที่ยึดถือร่วมกัน ดังนั้น

ประเด็นเรื่องความสัมพันธ์ของกลุ่มชนในชุมชนชายแดนไทย-ลาว ทำให้เห็นมิติความสัมพันธ์ที่หลากหลาย เช่นความสัมพันธ์ทางสายเลือด ซึ่งบางครั้งเส้นพรมแดนรัฐชาติก็ไม่มีความหมายเท่ากับสายเลือดเดียวกัน ตัวอย่างงานสำคัญที่ทำให้เห็นถึงความสัมพันธ์ระหว่างกลุ่มชนในชุมชนชายแดนสองฝั่งโขงคืองานศึกษาของ ปฐม หงส์สุวรรณ (2556) ได้ศึกษาความสัมพันธ์ของกลุ่มชนในชุมชนชายแดนไทย-ลาว ซึ่งปฏิสัมพันธ์กันทางชาติพันธุ์ข้ามพรมแดนระหว่างฝั่งขวาและฝั่งซ้ายแม่น้ำโขงที่มีสำนึกร่วมทางประวัติศาสตร์และชาติพันธุ์มาเนิ่นนาน ปฐมได้นำเสนอให้เห็นว่า ในช่วงเทศกาลสงกรานต์ ชุมชนพระธาตุพนมในฝั่งไทยและชุมชนที่ตั้งพระธาตุศรีโคตรบองฝั่งลาว ซึ่งอยู่คนละฟากฝั่งแม่น้ำโขง ประชาชนทั้งสองฝั่งต่างมีพิธีผูกข้อมือเรียกขวัญเหมือนกัน การผูกร้อยด้วยสายสิญจน์มิได้ผูกเฉพาะคนเท่านั้น แต่ยังใช้ผูกสัมพันธ์ระหว่างประเทศอีกด้วย กล่าวคือ ในวันสงกรานต์ของทุกปี วัดพระธาตุพนม จังหวัดนครพนมกับ วัดพระธาตุศรีโคตรบอง เมืองท่าแขก สปป.ลาว จะถูกผูกโยงสายสิญจน์จากพระธาตุทั้งสองเข้าไปหากัน สายสิญจน์ทั้งสองเส้นนี้จะลากผ่านหมู่บ้านในชุมชนข้ามฟากไปบรรจบกันที่กลางน้ำที่มีแพขนานยนต์ขนาดใหญ่ แล้วนำมาผูกร้อยเชื่อมโยงกัน ซึ่งในแพดังกล่าวนี้จะเป็นที่ประกอบพิธีกรรมทางศาสนา เพื่อให้เกิดสิริมงคลแก่ชีวิตและบ้านเมือง พิธีกรรมดังกล่าวนี้ปฐมได้ตีความสัญลักษณ์ว่า สายสิญจน์ที่ผูกร้อยกันของพระธาตุทั้งสองว่า เป็นการสร้างความเป็นญาติพี่น้องและการสำนึกในความเป็นชาติพันธุ์เดียวกันของกลุ่มคนทั้งสองฝั่ง

นอกจากนี้ยังมีปรากฏการณ์อื่น ๆ ของกลุ่มชนทั้งสองฝั่งแม่น้ำโขงที่มีความสัมพันธ์ข้ามพรมแดนรัฐชาติ เช่น งานกราบนมัสการพระเจ้าใหญ่องค์ตื้อ วัดปากแซง อำเภอนาตาล จังหวัดอุบลราชธานี ประเพณีแข่งขันเรือยาวไทย-ลาว จังหวัดมุกดาหาร ประเพณีแข่งขันเรือยาวไทย-ลาว จังหวัดบึงกาฬ ประเพณีบุญผะเหวด บ้านผาตั้ง อำเภอสังคม จังหวัดหนองคาย ฉะนั้นจะเห็นได้ว่าปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้นในทุกปีที่ผู้วิจัยกล่าวมานี้ เป็นการสร้างเครือข่ายและสร้างความสัมพันธ์ทางชาติพันธุ์ ก่อให้เกิดสำนึกร่วมในความเป็นลาว ถึงแม้จะอยู่คนละฟากฝั่งรัฐชาติก็ตาม แต่ความเป็นญาติพี่น้อง กลุ่มชาติพันธุ์เดียวกันนั้นเป็นเรื่องที่มีความสำคัญที่สุด

พื้นที่บริเวณชายแดน (borders) เป็นพื้นที่ที่ความหมายที่ซ้อนทับอยู่ในมุมมองของนักวิชาการด้านประวัติศาสตร์ ดังเช่น ธงชัย วินิจจะกูล (2551) ได้กล่าวถึงพื้นที่ชายแดนว่า เราควรทำความเข้าใจก่อนว่าชายแดน (borders) คือพื้นที่ต่อเนื่องกับเส้นเขตแดนระหว่างประเทศของประเทศใดประเทศหนึ่ง ในประเด็นเส้นเขตแดนของประเทศไทยนั้น นักประวัติศาสตร์รู้กันมานานแล้วว่าสยามสมัยก่อนไม่มีเขตแดนที่ชัดเจนรอบประเทศอย่างที่รู้จักกันในปัจจุบันนี้ ไม่ใช่อธิปไตยเหนือดินแดน ไม่มีการหวงแหนแผ่นดินทุกตารางนิ้ว เห็นได้จากกษัตริย์ในสมัยโบราณยกแลกเปลี่ยนกันบ่อย ๆ แต่ชาติสมัยใหม่ถือดินแดนของชาติเป็นเรื่องคอขาดบาดตาย มีความหวงแหนดินแดนทุกตารางนิ้ว รัฐสนใจจัดการชายแดนทุกแห่ง เพราะเป็นอำนาจอธิปไตยเหนือดินแดนและเอกภาพตลอดทั้งแผ่นดิน แถมยังเป็นเจ้าของเด็ดขาดแต่ผู้เดียว ไม่มีทางซ้ำซ้อนแบ่งปันใคร (ธงชัย วินิจจะกูล, 2556)

โดยนัยนี้มุมมองทางประวัติศาสตร์ที่มีต่อชายแดนนั้นย่อมไม่ได้มองที่เส้นแบ่งที่มีความความชัดเจนมั่นคงและตายตัว คนในสมัยโบราณมิได้ให้ความสำคัญต่อเขตแดนเท่าไหร่นัก ดังเช่น ผู้คนในฝั่งซ้ายและฝั่งขวาของแม่น้ำโขงถือเป็นกลุ่มคนกลุ่มเดียวกัน มีวัฒนธรรมและวิถีชีวิตที่เหมือนกัน แต่เมื่อมีลัทธิล่าอาณานิคมได้เข้ามาครอบครองดินแดนเหล่านี้กลับทำให้เกิดความเป็นรัฐชาติและความเป็นประเทศที่แน่นอน ทำให้ผู้คนทั้งสองฝั่งแม่น้ำโขงอยู่กันคนละประเทศ

ในมุมมองของมีนักวิชาการทางรัฐศาสตร์ได้ให้ความหมายของพื้นที่ชายแดน ดังเช่น สมเกียรติ วันทะนะ (2530) ใช้คำว่า borders คือ แนวคิดที่ให้ความสำคัญของเรื่องเขตแดน หรือเรื่องเส้นแบ่งอาณาเขต แนวคิดดังกล่าวนี้เป็นแนวคิดที่ใช้ในทางตะวันตก ส่วน frontiers คือแนวคิดเรื่องต่อเขตต่อแดน ซึ่งสะท้อนลักษณะเฉพาะช่องอำนาจรัฐและการปกครองแบบบรมราชาธิราช นอกจากนี้ ยศ สันตสมบัติ (2551) กล่าวถึงเขตแดนหรือชายแดนของรัฐชาติจึงถูกกำหนดแน่นอนอย่างตายตัวบนแผนที่และต้องได้รับการยอมรับจากกฎหมายระหว่างประเทศ เขตแดนบ่งบอกถึงอำนาจอธิปไตยและการควบคุมของรัฐเหนือประชาชนพลเมือง การล่วงละเมิดเขตแดน อาจนำมาซึ่งการใช้กำลังทหารและความรุนแรงหรือข่มขู่คุกคามใช้กำลังเพื่อปกป้องอำนาจอธิปไตยเหนือดินแดนของรัฐชาติ นับเนื่องตั้งแต่ ค.ศ. 1970 เป็นต้นมา นักมานุษยวิทยา เริ่มใช้พื้นที่ชายแดนเป็นหน่วยวิเคราะห์ที่จะช่วยให้มองเห็นความสัมพันธ์ระหว่างชุมชนท้องถิ่นกับรัฐชาติ ในลักษณะที่เคลื่อนไหวและซับซ้อนมากขึ้น

แนวคิดเรื่องบริเวณพื้นที่ชายแดนในทางรัฐศาสตร์เป็นการให้ความสำคัญกับรูปร่างหรือเส้นแบ่งของรัฐชาติ เป็นกระบวนการสร้างรัฐสมัยใหม่ซึ่งให้ความสำคัญกับการควบคุมพื้นที่ เส้นแบ่งเขตแดนระหว่างประเทศจึงมีความสำคัญในการบ่งบอกถึงขอบเขตอำนาจของรัฐชาติ แบ่งแยกความเหมือน ความแตกต่าง ความเป็นพวกพ้อง ความเป็นอื่นระหว่างผู้คนที่อยู่ต่างฟากของเส้นเขตแดนที่ถูกขีดขึ้น ความเป็นเมืองชายแดนจึงเป็นพื้นที่ที่มีความเป็นพหุพลังมีความผสมผสานกัน ผู้คน วัฒนธรรมและทุน กลายเป็นพื้นที่ทางสังคมที่เป็นจุดนัดพบของผู้คนกลุ่มต่าง ๆ เป็นที่ตั้งของเมือง การค้าชายแดน หรือการท่องเที่ยวทางวัฒนธรรม (ปิ่นแก้ว เหลืองอร่ามศรี, 2542) นอกจากนี้ เดชา ตั้งสีฟ้า (2551) ให้ความเห็นที่สอดคล้องว่า ในความเป็นอาณาบริเวณชายแดนยังเป็นพื้นที่พหุพลังตัดผ่านเส้นแบ่งเขตแดน และผสมผสานกัน ผู้คน วัฒนธรรมและทุน ไม่สอดคล้องกับบูรณภาพทางดินแดนและอำนาจอธิปไตยของรัฐ เมื่อพิจารณาในทางรัฐศาสตร์แล้ว เมืองชายแดนคือจุดพบปะ (contact zone) ของคน วัฒนธรรม และทุน ซึ่งหลายครั้งไม่ใส่ใจต่อเส้นแบ่งเขตแดน ดังนั้นจากมุมของรัฐชาติแล้ว สามารถก่อให้เกิดปัญหาเรื่องลักษณะการที่ผิดกฎหมายต่าง ๆ ได้แก่ การค้ามนุษย์ แรงงาน ยาเสพติด อาวุธและสินค้าประเภทอื่น ๆ ในขณะที่ ไชยรัตน์ เจริญสินโอฬาร (2549) อธิบายว่า รัฐสมัยใหม่ว่าด้วยเทคโนโลยี การคมนาคม การติดต่อสื่อสารและการรับข้อมูลข่าวสารที่สะดวก รวดเร็ว และประหยัด ทำให้โลกยุคปัจจุบันของเราเป็นโลกที่เปลี่ยนแปลงและเคลื่อนไหวทุก

ด้าน ตั้งแต่การเคลื่อนย้ายผู้คนของคน เงินตรา ทุน อาหาร ข่าวสาร ความรู้และความบันเทิง การท่องเที่ยว รวมตลอดถึงวิธีคิด วิธีการมองโลกของเราก็เปลี่ยนจากการรับรู้ในระดับท้องถิ่น ระดับชาติสู่การรับรู้ในในระดับโลก ดังนั้น การเคลื่อนไหวที่เปลี่ยนแปลงที่รวดเร็วและรอบด้านเหล่านี้ ส่งผลให้บรรดาเส้นแบ่งต่าง ๆ ที่เคยมั่นคงชัดเจน เกิดความไม่มั่นคง พร้อม ๆ กับการตั้งคำถามกับบรรดาเส้นแบ่งต่าง ๆ ที่ดำรงอยู่ และนำไปสู่การลากเส้นแบ่งใหม่ ๆ เพิ่มมากขึ้น ดังตัวอย่างของเส้นแบ่งที่เคยชัดเจนในอดีตอย่างเมืองกับชนบท รัฐกับประชาชน ศาสนากับศาสนา เป็นต้น

ในลักษณะข้างต้นดังกล่าว นักรัฐศาสตร์ล้วนให้ความสัมพันธ์ในเชิงพื้นที่ความเป็นรัฐชาติ การขีดเส้นบริเวณที่เรียกว่า “อธิปไตย” ซึ่งมีเรื่องของกฎหมายระหว่างประเทศเข้ามาเกี่ยวข้อง การละเมิดกฎหมายระหว่างประเทศอาจกระทบความสัมพันธ์ของรัฐชาติ นอกจากนี้การกำหนดรูปร่างของรัฐชาติ เป็นวิธีการควบคุมอาณาเขตในการปกครอง รวมถึงการบริหารจัดการคนกลุ่มต่าง ๆ ในอาณาบริเวณชายแดนให้อยู่ในกรอบของกฎหมายระหว่างประเทศ เช่น ชนกลุ่มน้อย แรงงานข้ามชาติ ยาเสพติด อาชญากรรม ตลอดจนการค้าขายและการท่องเที่ยว ที่รัฐชาติจะได้ประโยชน์ร่วมกัน มีการกำหนดนโยบายพัฒนาพื้นที่ชายแดน เช่น การเปิดจุดผ่านแดนชั่วคราวและจุดผ่านแดนถาวร ตามนโยบายสามเหลี่ยมเศรษฐกิจ เพื่อธุรกิจการค้าขายบริเวณชายแดน เพื่อขนส่งสินค้าและการท่องเที่ยว การพัฒนาถนนหนทาง สะพานเพื่อให้การขนส่งสินค้าสะดวกสบาย นอกจากนี้ยังมีความร่วมมือกันเรื่องการปราบปรามอาชญากรรม เช่น การจับกุมผู้ร้ายและการส่งผู้ร้ายข้ามแดน ส่งผลให้บริเวณชายแดนได้รับการพัฒนามากกว่าจะเป็นพื้นที่รอยต่อระหว่างรัฐชาติที่ไม่มีการพัฒนา เป็นพื้นที่จุดพบปะกันระหว่างทุนและวัฒนธรรมตลอดจนกลุ่มคนหลายเชื้อชาติ

ส่วนประเด็นเรื่องพื้นที่บริเวณชายแดนในมุมมองของในทางมานุษยวิทยา ไม่ได้มองว่าพื้นที่บริเวณชายแดนเป็นเพียงแค่เส้นแบ่งรัฐชาติ หากแต่มองไปถึงกลุ่มชาติพันธุ์ ภาษา และวัฒนธรรมที่หลากหลาย ดังเช่น Wilson and Donnan (2002) มองว่าพื้นที่ชายแดนมีความหลากหลายทางวัฒนธรรม เป็นพื้นที่ที่ไม่มีเส้นแบ่งที่กำหนดไว้อย่างตายตัว แต่ถูกขยับไปมา ถูกลบและขีดฆ่า และขีดเขียนขึ้นใหม่อยู่ตลอดเวลา ทั้งนี้เพื่อให้คน สิ่งของหรือความคิด ข้ามไปข้ามมาบนพื้นที่ชายแดน ซึ่งขึ้นอยู่กับความสัมพันธ์ อำนาจการต่อรอง การช่วงชิงในการปฏิบัติการกิจกรรมของกลุ่มคนหรือบุคคลในแต่ละช่วงเวลาและสถานที่นักมานุษยวิทยา สายคติชนวิทยา ดังเช่น ปฐม หงษ์สุวรรณ (2556) มองว่า พื้นที่ชายแดนเป็นพื้นที่ที่มีข้อมูลทางวัฒนธรรมอันความหลากหลายจำเป็นต้องใช้แนวคิดทางมานุษยวิทยา สังคมวิทยาและวัฒนธรรมศึกษาเข้ามาช่วยอธิบายขยายความในเรื่องของพื้นที่ชายแดนกับกลุ่มคนที่อาศัยในบริเวณนั้น เช่น การอธิบายพื้นที่ในเชิงภูมิศาสตร์ภูมินาม ภูมินิเวศวัฒนธรรม สถานที่ศักดิ์สิทธิ์ รวมทั้งการเกิดขึ้นของประเพณีและพิธีกรรมของกลุ่มคน ซึ่งทั้งหมดล้วนเป็นเรื่องของการให้ความหมายและการสร้างความหมายของตัวตนทางชาติพันธุ์ในบริบทต่าง ๆ

นอกจากนี้ความสัมพันธ์ของกลุ่มคนในชุมชนชายแดนไทย-ลาว คือพื้นที่ชายแดนไม่อาจนิยามความหมายที่แน่ชัดลงไปได้ ขึ้นอยู่กับบริบทที่เลื่อนไหล ปรับเปลี่ยนไปตามกาลเวลาและความเชื่อ อำนาจ ผลประโยชน์ การปฏิสัมพันธ์ของผู้คนในชุมชนซึ่งมีการให้ความหมายของพื้นที่ชายแดนอย่างหลากหลาย พื้นที่ชายแดนคือพื้นที่ประวัติศาสตร์ร่วมกันของชุมชนสองฝั่งโขงที่มีบรรพบุรุษร่วมกัน เป็นคนกลุ่มเดียวกัน มีการติดต่อสัมพันธ์กันตั้งแต่อดีตกาล บนพื้นฐานของความเชื่อดั้งเดิมและหลักธรรมทางพุทธศาสนาที่ จัดระเบียบความสัมพันธ์และกฎเกณฑ์อันเป็นจารีตฮีตคองที่ปฏิบัติสืบต่อกันมา เป็นกลไกในการจัดระเบียบสังคมให้สงบสุข นอกจากนี้พื้นที่ชายแดนยังเป็นพื้นที่ที่มีความสัมพันธ์ของเครือญาติที่ผูกพันกันมาเพื่อสร้างเครือข่ายความสัมพันธ์อื่น ๆ นำไปสู่การดำรงชีวิตร่วมกันในสังคม โดยมีกลไกในการสร้างความสัมพันธ์ด้วยตำนาน นิทาน เรื่องเล่า ตลอดจนประเพณีพิธีกรรมตามฮีตคองที่ปฏิบัติสืบต่อกันมาบนพื้นฐานความเชื่อดั้งเดิมและความเชื่อทางพุทธศาสนา (โสภี อุ่นทะยา, 2556)

ในลักษณะเช่นนี้ชุมชนชายแดนไทยไทย-ลาว ที่ขนาบไปตลอดลำน้ำโขง เป็นพื้นที่ทางประวัติศาสตร์ที่สำคัญ จากการสืบค้นหลักฐานทางประวัติศาสตร์ซึ่งปรากฏในตำนานและหลักฐานทางโบราณคดีบ่งบอกถึงความเชื่อมโยงทางสังคม วัฒนธรรมและการก่อร่างชุมชนของความหลากหลายทางชาติพันธุ์ที่มีมากที่สุดคือกลุ่มชาติพันธุ์ไท-ลาว (สุจิตต์ วงษ์เทศ, 2549) เมื่อตกอยู่ภายใต้รัฐชาติใหม่ที่ต้องอาศัยแผนที่ในการปักปันอาณาเขตที่แน่นอน พร้อมกันนั้น รัฐไทยก็เข้ามาควบคุมพื้นที่พรมแดนมากขึ้น ไม่ได้ปล่อยให้เป็นชาวชายขอบของอำนาจอย่างเช่นในอดีต เพื่อสร้างความมั่นคงและความจงรักภักดีของชุมชนชายแดนฝั่งขวาแม่น้ำโขงต่อรัฐไทย โดยพยายามสร้างความเป็นไทยและลดทอนความเป็นลาว ส่งผลให้คนลาวในแถบภาคอีสานโดยเฉพาะชุมชนชายแดนไทย-ลาว ซึ่งมีระหว่างคนลาวฝั่งซ้ายและฝั่งขวา (ดารารัตน์ เมตตาริกานนท์, 2546)

ในเรื่องเส้นแบ่งพรมแดนในสมัยก่อนนั้น ถึงแม้จะมีเส้นแบ่งพรมแดนของรัฐชาติไทย-ลาว ตามแนวคิดของอาณานิคมนั้น พื้นที่แถบชายแดนถือเป็นผืนดินเดียวกัน ผู้คนทั้งสองฝั่งน้ำข้ามน้ำไปทำไร่ ทำนาสัญจรไปมาตามปกติ ดังคำกล่าวที่ว่า ก่อนการเข้ามาของลัทธิล่าอาณานิคมเราไม่มีพรมแดน เราไม่มีแนวคิดเรื่องรัฐชาติ หรือแม้แต่แนวคิดเรื่องอำนาจอธิปไตย สิ่งที่เรามีในสมัยนั้นคือ “ชุมชนวัฒนธรรม” เรามีพรมแดนทางวัฒนธรรม เรามีสถานที่ศักดิ์สิทธิ์ที่บรรพบุรุษในละแวกเดียวกันไปสักการบูชา ร่วมกันโดยไม่คำนึงว่าสถานที่นั้นอยู่ในเขตไหน ฝั่งไหนของแม่น้ำหรืออยู่ในแดนของใคร เพราะนอกจากน่านน้ำ แม่น้ำ ลำห้วย ภูเขาแล้วไม่มีอาณาเขตหรือพรมแดนใด ๆ (สุรินทร์ พิศสุวรรณ, 2552) แต่เมื่อแม่น้ำโขงกลายเป็นพรมแดนของรัฐชาติ ทำให้พลเมืองริมน้ำโขงกลายเป็นพลเมืองของพื้นที่ชายแดนสองประเทศ ผู้คนซึ่งเป็นชุมชนเดียวกันมีแนวคิด มีวิถีชีวิตเปลี่ยนไปตามแต่ละยุคสมัยและช่วงเวลา

ชุมชนชายแดนไทย-ลาว คือ ชุมชนทางวัฒนธรรมที่ได้รับมาจากวัฒนธรรมล้านช้าง ดังเช่น ชุมชนเหล่านี้ มีประเพณีพิธีกรรมบุญผะเหวด ที่มีลักษณะเฉพาะของแต่ละชุมชน เช่น ชุมชนวัดโพนชัย อำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย มีประเพณีบุญผะเหวดที่เรียกว่า “บุญหลวง” มีการนำพิธีบุญผะเหวดมารวมกับการเลี้ยงผีเจ้านาย และมีการเล่นผีตาโขน จะเห็นได้ว่า เป็นประเพณีที่ทำให้ความเชื่อทางพุทธศาสนาและความเชื่อดังเดิมดำรงอยู่ร่วมกันได้ เป็นการสร้างพื้นที่ทางสังคมที่มีความน่าสนใจ ภายใต้สังคมวัฒนธรรมสมัยใหม่ ในขณะที่ชุมชนวัดแสงลาย เมืองปากลาย แขวงไซยะบุลี ประเทศลาว ได้มีการจัดบุญผะเหวดที่มี การเล่นผีโขนเหมือนกับที่ด่านซ้าย จังหวัดเลยอีกด้วย นอกจากนี้ชุมชนวัดช้างเผือก อำเภอศรีเชียงใหม่ จังหวัดหนองคาย และชุมชนวัดอินแปง นครหลวงเวียงจันทน์ ได้มีการจัดบุญผะเหวดที่มีความสัมพันธ์กับกษัตริย์ลาวในอดีต เสมือนว่าเป็นพระราชประเพณีในวัฒนธรรมหลวงของอาณาจักรล้านช้าง ตลอดจนประเพณีพิธีกรรมบุญผะเหวดที่ปรากฏในชุมชนชายวัดโขงเจียม อำเภอโขงเจียม จังหวัดอุบลราชธานี และชุมชนวัดโพธิ์ระตะนะสาดสะดาราม (วัดหลวงปากเซ) เป็นประเพณีบุญผะเหวดที่เป็นสัญลักษณ์ของกลุ่มวัฒนธรรมล้านช้างตอนใต้ที่มีความเป็นเอกลักษณ์และมีความสัมพันธ์กันอย่างแนบแน่น

ฉะนั้น เวสสันดรชาดกและประเพณีพิธีกรรมบุญผะเหวด จึงเปรียบเหมือนวัฒนธรรมที่แสดงให้เห็นความเป็นวัฒนธรรมลาวล้านช้าง และแสดงถึงวิธีคิดของคนลุ่มน้ำโขงเกี่ยวกับพุทธศาสนา การมีสำนึกร่วมในทางวัฒนธรรม รวมถึงการดำรงชีวิตตลอดถึงการสร้างเครือข่ายทางสังคม ตลอดจนความเป็นญาติพี่น้องและเครือข่ายทางสังคม การดำรงอยู่และการสืบทอดเวสสันดรชาดกกิจกรรมที่จัดขึ้นในประเพณีพิธีกรรมบุญผะเหวด ถูกจัดขึ้นเพื่อเสริมสร้างความสัมพันธ์บนพื้นฐานของฮีตคองดั้งเดิมและความเชื่อในหลักพุทธศาสนา

4.4.3 วัตถุสิ่งของกับการสร้างวัฒนธรรมข้ามพรมแดน

ในหัวข้อนี้ผู้วิจัยจะได้กล่าวถึงวัตถุสิ่งของกับการสร้างวัฒนธรรมข้ามพรมแดน ซึ่งวัตถุสิ่งของโดยมากถูกใช้ในพิธีกรรมบุญผะเหวด โดยสิ่งของบางอย่างอาจสื่อความหมายทางวัฒนธรรมได้ภายใต้บริบทของสังคม วัฒนธรรมและประวัติศาสตร์ ซึ่ง Clifford Geert (อ้างอิงมาจาก อคิน รพีพัฒน์, 2551) กล่าวว่า วัฒนธรรมประกอบด้วยความหมายและสัญลักษณ์ (symbol) ที่มนุษย์สร้างขึ้น การที่เราจะรู้จักและตีความวัฒนธรรมได้ก็ด้วยการตีความหมาย แปลหรือดึงเอาความหมายที่ซ่อนอยู่ในรูปสัญลักษณ์ที่คนสร้างออกมา เพื่อที่จะใช้ในการสื่อสาร สร้างความรู้ความเข้าใจและทัศนคติที่มีต่อชีวิต สัญลักษณ์ในความหมายของ Geert เป็นได้ทั้งการกระทำ เหตุการณ์ คุณลักษณะหรือความสัมพันธ์ที่ใช้เป็นสื่อแนวความคิด (conception) แนวความคิดนั้นคือความหมายของสัญลักษณ์ เช่น ไม้กางเขน ไม่ว่าจะอยู่ในรูปลักษณะการสนทนาในจินตนาการหรือเป็นรูปที่ปรากฏบนท้องฟ้าหรือห้อยอยู่ที่คอก็เป็นสัญลักษณ์ และในทางคติชนวัตถุสิ่งของถือเป็นอนุภาค (motif) อย่างหนึ่งของเรื่องเล่า ตำนานและวรรณกรรมนอกเหนือจากอนุภาคของตัวละคร และเหตุการณ์หรือพฤติกรรมนั้น ๆ

จากการลงเก็บข้อมูลภาคสนามในประเพณีบุญผะเหวดของวัดโขงเจียม บ้านโขงเจียม อำเภอโขงเจียม จังหวัดอุบลราชธานี ชาวบ้านที่อาศัยอยู่ในชุมชนชายแดนไทย-ลาว จะมีสายสัมพันธ์ทางเครือญาติ โดยเมื่อมีการจัดประเพณีบุญผะเหวดขึ้นที่วัดโขงเจียม ชาวบ้านลาดเสือ เมืองชนะสมบูรณ์ แขวงจำปาสัก ส.ป.ป.ลาว ก็จะเดินทางข้ามแม่น้ำโขงมาร่วมประเพณีบุญผะเหวด ก่อนถึงวันงานชาวบ้านลาดเสือจะไปเรี่ยไร (แผ่) วัตถุสิ่งของที่จำเป็นในการใช้ประกอบพิธีกรรมบุญผะเหวด ได้แก่ ข้าวสาร ปลาร้า ปลาแห้ง หมาก พลู ขี้ไต้ น้ำมันหมู พริก เกลือ มะพร้าวแก่ กล้วย อ้อย น้ำตาล มะพร้าว เป็นต้น เพื่อนำมาร่วมงานบุญกับชาวบ้านโขงเจียม ชาวบ้านลาดเสือจะเป็นผู้มีศรัทธาในพุทธศาสนา เมื่อมีการขนวัตถุสิ่งของข้ามแม่น้ำโขงมา ชาวบ้านโขงเจียมก็จะไปรอต้อนรับอยู่ที่ท่าน้ำของวัด และร่วมแรงร่วมใจกันขนย้ายวัตถุสิ่งของเหล่านั้นขึ้นมาบนฝั่งและนำไปพักไว้ที่ศาลาโรงธรรม นอกจากนี้ยังมีเงินที่ใช้เป็นกัณฑ์เทศน์มหาชาติ ซึ่งชาวบ้านลาดเสือทำเป็นต้นเงินโดยเป็นเงินที่เรี่ยไร (แผ่) มาได้ตามแต่ศรัทธาของผู้บริจาค โดยถือว่าจะได้รับอานิสงส์พร้อมกัน ภาพการนำวัตถุสิ่งของข้ามแม่น้ำโขงมาร่วมงานบุญผะเหวดจะเป็นเช่นนี้ทุกปี (พ่อดอน พันธุมาศ, 2562: สัมภาษณ์)

ถ้ามองในด้านการสื่อความหมายทางวัฒนธรรม จะพบว่า วัตถุสิ่งของที่ชาวบ้านลาดเสือ เมืองชนะสมบูรณ์ แขวงจำปาสัก ส.ป.ป.ลาว นำข้ามแม่น้ำโขงมาเพื่อร่วมทำบุญกับชาวบ้านโขงเจียม อาจตีความหมายได้ว่า ปลาร้า ปลาแห้ง กล้วย อ้อย มะพร้าว พริก ผัก ผลไม้ต่าง ๆ เป็นต้น แสดงให้เห็นถึงความอุดมสมบูรณ์ ข้าวเหนียว สื่อความหมายถึง น้ำใจและมิตรไมตรี ความสมัครสมานสามัคคีของญาติพี่น้องเดียวกัน หมากพลู สะท้อนวัฒนธรรมคนโบราณในการใช้เป็นเครื่องไทยทานให้พระสงฆ์ ส่วนเงินกัณฑ์เทศน์ อาจสื่อถึงความศรัทธาในด้านการบำรุงพุทธศาสนา สื่อความหมายถึงการต่ออายุพุทธศาสนาให้ถึง 5,000 ปี หรือสื่อความหมายถึงต้นโพธิ์ศรีในโลกพระศรีอาริยเมตไตรย เป็นต้น ในประเด็นเรื่องวัตถุสิ่งของที่ใช้ในการประกอบพิธีกรรมนั้น สุริยา บรรพลา (2545) ได้วิเคราะห์สัญลักษณ์เครื่องใช้ในการประกอบพิธีกรรมเลี้ยงปีของชาวอำเภอวังสะพุง จังหวัดเลย โดยพบว่าเครื่องใช้ในพิธีกรรมที่จะขาดไม่ได้ ได้แก่ เหล้าขาว อาหารคาว อาหารหวาน ข้าวต้มมัด อาหารเหล่านี้สื่อถึงความอุดมสมบูรณ์ หมากพลูสะท้อนวัฒนธรรมเครื่องเซ่นไหว้ที่เป็นมงคล นอกจากนี้ สุวรรณา เกรียงไกรเพ็ชร์ (2543) ยังได้กล่าวถึง วัตถุสิ่งของที่ใช้ในการประกอบพิธีกรรมฆ่าควายเลี้ยงผีหรือแปงฮีตควายของชาวเผ่าในแขวงเซกองทางตอนใต้ของลาว ซึ่งมีลักษณะเป็นพิธีกรรมของชุมชนอย่างชัดเจน มีการมากินร่วมกันทั้งหมู่บ้านและมีการทำนายอนาคตร่วมกัน เป็นการสร้างความสามัคคีเป็นปึกแผ่น และยังสร้างความสัมพันธ์กับชุมชนใกล้เคียงอีกด้วย พิธีกรรมจำเป็นต้องอาศัยฐานะทางเศรษฐกิจที่มั่นคงพอสมควรดังนั้นวัตถุสิ่งของที่ใช้ในการประกอบพิธีกรรมดังกล่าวนี้ จึงแสดงถึงความมั่นคงทางเศรษฐกิจของหมู่บ้านและความเป็นปึกแผ่นของสังคมที่มีความเกี่ยวเนื่องกับสังคมใหญ่ร่วมอยู่ด้วย

จากข้อมูลข้างต้น แม้การฆ่าควายเลี้ยงผีหรือพิธีแปงฮีตควายของชนเผ่าในแขวงเซกอง จะเป็นความเชื่อในด้านศาสนาผี ก็ยังมีวัตถุสิ่งของบางอย่างที่มีลักษณะและมีการสื่อความหมายคล้ายคลึงกัน โดยจะเห็นได้ว่า มีข้าวสาร อาหารแห้ง หมากพลู ซึ่งสามารถตีความหมายได้คล้ายกัน คือ ความอุดมสมบูรณ์ ความสมัครสมานสามัคคีของชาวบ้านทั้งสองฝั่งแม่น้ำโขง รวมถึงการสื่อความในด้านการต่ออายุพุทธศาสนาให้ครบ 5,000 ปี ถึงแม้บุญผะเหวดจะเป็นประเพณีในฝ่ายพุทธศาสนา นอกจากนี้การนำวัตถุสิ่งของข้ามแม่น้ำโขงมาร่วมงานบุญที่วัดโขงเจียม ยังเป็นการสร้างเครือข่ายทางสังคม และเป็นสร้างสำนึกในด้านชาติพันธุ์เดียวกัน วัฒนธรรมเดียวกันอีกด้วย

อย่างไรก็ตาม นอกจากวัตถุสิ่งของเหล่านี้สามารถสื่อความหมายทางวัฒนธรรมได้แต่เหนือสิ่งอื่นใดก็คือ วัตถุสิ่งของเหล่านั้นยังเป็นเครื่องมือในการประกอบสร้างวัฒนธรรมข้ามพรมแดนอย่างเห็นได้ชัด โดยจะเห็นว่า เจ้าหน้าที่ของรัฐไทยและลาว มีการผ่อนปรนในด้านข้อกฎหมายในการขนส่งสินค้า โดยเห็นว่ามีเงื่อนไขในการผูกพันเป็นญาติพี่น้องกันและเงื่อนไขการทำวัตถุสิ่งของเหล่านี้ไปร่วมทำบุญกับญาติพี่น้องอีกฝั่งหนึ่งของแม่น้ำโขง ซึ่งภาพเหล่านี้ถือเป็นเรื่องปกติของชาวชุมชนชายแดนไทย-ลาว ในทางกลับกันเมื่อชาวบ้านลาดเสือ เมืองชนะสมบูรณ์ แขวงจำปาสัก ส.ป.ป.ลาว มีการจัดประเพณีบุญผะเหวดขึ้น ชาวบ้านโขงเจียมก็จะนำวัตถุสิ่งของเหล่านี้ไปร่วมทำบุญผะเหวดเช่นเดียวกัน

นอกจากนี้ในงานบุญผะเหวดของชาวบ้านท่าดีหมี ตำบลปากตม อำเภอเชียงคาน จังหวัดเลย เมื่อมีการจัดงานประเพณีบุญผะเหวด ชาวบ้านที่เป็นญาติพี่น้องที่อยู่อีกฝั่งหนึ่งของแม่น้ำโขงและแม่น้ำเหือง คือบ้านผาสาด เมืองแก่นท้าว แขวงไชยะบุลี ส.ป.ป.ลาว จะข้ามมาร่วมงานบุญผะเหวด โดยมีการนำวัตถุสิ่งของมาร่วมงานบุญผะเหวด ได้แก่ ขันหมากเบ็ง ต้นกัณฑ์หลอน เสื่อ หมอน ข้าวสาร ปลาร้า ปลาแห้งมะพร้าว กล้วย อ้อยตามแต่จะหาได้ ก่อนวันงานบุญผะเหวดชาวบ้านผาสาดก็จะนั่งเรือข้ามแม่น้ำโขงมาเพื่อร่วมพิธีกรรมบุญผะเหวด โดยชาวบ้านท่าดีหมีจะเตรียมอาหารไว้ต้อนรับญาติพี่น้องที่ข้ามฝั่งมา โดยอาหารหลักของบุญผะเหวดบ้านท่าดีหมี ได้แก่ ข้าวปุ้น (ขนมจีน) ซึ่งถือเป็นอาหารในวัฒนธรรมไทย-ลาวที่ต้องมีในงานบุญผะเหวด โดยมักจะกล่าวเป็นคำคล้องจองว่า “กินข้าวปุ้น เอาบุญผะเหวด ฟังเทศน์มหาชาติ” โดยชาวบ้านผาสาดจะมาร่วมงานตั้งแต่ก่อนวันงานจนงานบุญผะเหวดเสร็จสิ้นจึงจะลาญาติพี่น้องกับบ้านผาสาด โดยในเวลากลับชาวบ้านท่าดีหมีก็จะมีของฝากคือข้าวปุ้น เพื่อให้ญาติพี่น้องนำไปแจกจ่ายหรือรับประทานในครอบครัว (แม่สนั่น จอมศรี, 2562: สัมภาษณ์)

จากข้อมูลข้างต้น เห็นได้ว่า ข้าวปุ้นคือวัตถุสิ่งของที่ใช้ในการประกอบพิธีกรรมบุญผะเหวด ข้าวปุ้นคืออาหารที่ใช้ถวายพระสงฆ์สามเณร เป็นอาหารหลักที่ใช้ต้อนรับแขกผู้มาเยือนในประเพณีบุญผะเหวด เมื่อมองในเรื่องการสื่อความหมายทางวัฒนธรรมแล้ว จะเห็นว่าข้าวปุ้นมีลักษณะเป็นเส้นสาย เป็นอาหารที่ทำด้วยแป้งข้าวเหนียว ลักษณะเช่นนี้อาจสื่อความหมายได้ว่า เป็น

สายใยโยงญาติพี่น้องทั้งสองฝั่งแม่น้ำโขงเข้ามหากันหรือเป็นสายสัมพันธ์เครือญาติระหว่างกัน นอกจากนี้จะเห็นได้ว่า ข้าวปุ้นคือวัตถุสิ่งของในการประกอบสร้างวัฒนธรรมข้ามพรมแดนอย่างชัดเจน เมื่อมีงานบุญผะเหวดที่บ้านท่าดีหมี ชาวบ้านผาสาดก็จะได้ข้าวปุ้นเป็นของฝาก นำกลับมาที่ฝั่งลาว ขณะที่บ้านผาสาดจัดงานบุญผะเหวดขึ้น ชาวบ้านท่าดีหมีก็จะเดินทางไปร่วมงานบุญและก็จะได้ข้าวปุ้นเป็นของฝากกลับคืนมา ฉะนั้นข้าวปุ้นก็คืออาหารทางวัฒนธรรมของชุมชนชายแดนไทย-ลาว และนอกเหนือจากนั้นข้าวปุ้นคือเครื่องมือในการประกอบสร้างวัฒนธรรมข้ามพรมแดนอีกด้วย

ดังนั้น จะเห็นได้ว่า วัตถุสิ่งของกับการประกอบสร้างวัฒนธรรมข้ามพรมแดนที่ผู้วิจัยได้ยกตัวอย่างนั้น แสดงให้เห็นว่า นอกจากขั้นตอนประเพณีพิธีกรรมบุญผะเหวดแล้ว ยังมีวัตถุสิ่งของที่ใช้ในการประกอบพิธีกรรม เมื่อมีการจัดงานบุญผะเหวดไม่ว่าจะเป็นชุมชนชายแดนในฝั่งไทยหรือฝั่งลาว สายสัมพันธ์ของความเป็นญาติพี่น้องยังคงเป็นเรื่องที่ชาวชุมชนชายแดนไทย-ลาวให้ความสำคัญ ดังคำว่า “ญาติพี่น้องกินข้าวฮ่วมนา กินปลาฮ่วมหนอง สองฝั่งของถือฮีตเดียวกัน” โดยจะนำวัตถุสิ่งของมาร่วมงานบุญกับญาติพี่น้องที่อยู่อีกฝั่งหนึ่งของแม้น้ำโขง โดยจะเห็นว่า ชาวชุมชนชายแดนไทย-ลาวเหล่านี้ไม่ได้มองแม่น้ำโขงเป็นเส้นพรมแดนรัฐชาติแต่อย่างใด หากแต่เน้นความสำคัญไปที่สายสัมพันธ์ทางเครือญาติและสำนึกในความเป็นลาว วัตถุสิ่งของต่าง ๆ ที่นำข้ามแม่น้ำโขงมาอาจเป็นการแสดงน้ำใจและมิตรไมตรีที่มีต่อกัน พร้อมกันนั้นยังเป็นสิ่งที่บ่งบอกถึงฐานะทางเศรษฐกิจของหมู่บ้าน ความมั่งคงทางอาหารและความมั่งคงทางวัฒนธรรม รวมถึงเป็นวัตถุสิ่งของอำนาจทางกฎหมายไม่สามารถควบคุมหรือทำอะไรได้

4.4.4 ตัวละครกับการสร้างวัฒนธรรมข้ามพรมแดน

ตัวละครในตำนานที่เกี่ยวกับเวสสันดรชาดกที่เกิดจากวิธีคิดของคนในชุมชนชายแดนไทย-ลาว นอกเหนือจากรูปแบบการเล่าเรื่องที่เป็นขนบวรรณกรรมแล้ว ยังมีตัวละครที่ถูกเล่าเพื่อเชื่อมร้อยกับความเชื่อในด้านประเพณีพิธีกรรม โดยความหมายของคำว่า “ตัวละคร” มีผู้ให้ความหมายไว้ว่าตัวละครในเรื่องเล่า หมายถึง ผู้มีบทบาทในท้องเรื่องหรือผู้เดินผ่านเนื้อเรื่องและเหตุการณ์ต่าง ๆ (ธัญญา สังขพันธานนท์, 2539) หรือตัวละคร คือ ผู้แสดงบทบาทในเรื่องอาจเป็นผู้ประกอบพฤติกรรมหรือผู้ที่ได้รับผลจากเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นในเรื่องก็ได้ (ดนยา วงศ์ธนะชัย, 2542) ตัวละครในตำนานและนิทานปรัมปราของไทยนั้นมีความหลากหลาย ดังที่ปรมินทร์ จารุวร (2549) ได้จัดการแบ่งตัวละครตามเกณฑ์การพิจารณาความสัมพันธ์ของกระบวนทัศน์สามารถแบ่งได้ 4 กระบวนทัศน์ ได้แก่

1) ตัวละครในกระบวนทัศน์ของความเชื่อดั้งเดิม คือกระบวนทัศน์ของตัวละครชุดความคิดของอำนาจเหนือธรรมชาติ หรือ ผี ประเภทต่างๆ ที่คนไทย-ไทนับถือ เช่น ผีฟ้า ผีคนตาย แถน ปู่-ย่า ขวัญข้าว กบ เป็นต้น

2) ตัวละครในกระบวนทัศน์ของกลุ่มชนต่างๆ คือชุดความคิดของตัวละครที่เป็นชนพื้นเมืองทั้งที่อยู่ต่างกลุ่มชาติพันธุ์กัน และที่อยู่ในกลุ่มชาติพันธุ์เดียวกันแต่มีสถานภาพ เพศ และอื่นๆ แตกต่างกัน เช่น ลัวะ หรือละว้า ขอม (กรอมยาง (กระเหรี่ยง) ไต (ไท) เป็นต้น

3) ตัวละครในกระบวนทัศน์ของความเชื่อทางพุทธศาสนา มีตัวละครสำคัญ คือ พระพุทธเจ้าเป็นแกนหลัก ตัวละครในกลุ่มนี้จำแนกเป็นกลุ่มย่อยได้ 3 กลุ่มคือ ตัวละครที่เป็นพุทธศาสนาหรือจักรพรรดิราช ตัวละครที่เป็นพุทธสาวก และตัวละครที่เป็นพุทธอุปัฏฐาก

4) ตัวละครในกระบวนทัศน์ของตัวเชื่อม คือตัวละครที่มีลักษณะเป็นตัวเชื่อมหรือ mediator ซึ่งเป็นสิ่งที่อยู่กึ่งกลางระหว่างสองสิ่งที่เป็นคู่ตรงข้ามกัน ทำหน้าที่เชื่อมประสานสองสิ่งที่ไม่ น่าจะอยู่ร่วมกันได้ เช่น ฤาษี นาค ยักษ์ เทวดา เป็นต้น

ในด้านตัวละครที่เกี่ยวกับเวสสันดรชาดกนั้น หากไม่นับตัวละครหลักที่ปรากฏในท้องเรื่องแล้ว ตัวละครที่มีบทบาทต่อประเพณีและพิธีกรรมมากที่สุดคือ “ตัวละครผีตาโขน” เห็นได้ว่าในประเพณีบุญหลวงของชาวอำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย ผีตาโขนได้มีบทบาทสำคัญทำให้ประเพณีบุญหลวงเป็นที่รู้จักของนักท่องเที่ยวทั้งชาวไทยและชาวต่างประเทศ ในอดีตผีตาโขนเป็นแค่ตัวละครหนึ่งที่ใช้ประกอบพิธีกรรมในการบวงสรวงผีเจ้านาย ต่อมาภายหลังเมื่อผีตาโขนเป็นที่รู้จักของนักท่องเที่ยวและเป็นสัญลักษณ์ของชาวอำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย จากประเพณีที่ใช้แค่คำว่า “ประเพณีบุญหลวง” ถูกเปลี่ยนมาเป็น “ประเพณีบุญหลวงและการละเล่นผีตาโขน” เพื่อเป็นการรองรับการท่องเที่ยว ฉะนั้นตัวละครผีตาโขนจึงถูกเปลี่ยนบทบาทจากผีตาโขนที่ประดิษฐ์ขึ้นเพื่อบวงสรวงผีเจ้านายและเป็นการสะเดาะเคราะห์บ้านเมือง ถูกปรับเปลี่ยนมาเป็นสัญลักษณ์ของการท่องเที่ยวของอำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย (สัมฤทธิ์ สุภามา, 2562: สัมภาษณ์)

ดังที่ผู้วิจัยเคยกล่าวมาแล้ว ผีตาโขนคือความเชื่อที่ได้รับอิทธิพลมาจากอาณาจักรหลวงพระบาง ซึ่งแต่เดิมผีปู่เยอย่าเยอ เป็นผีที่ควบคู่กับอำนาจของเจ้ามหาชีวิตซึ่งเจ้ามหาชีวิตให้ความเคารพให้การอุปถัมภ์ค้ำถือเป็นวัฒนธรรมหลวงหรือวัฒนธรรมในราชสำนัก การนับถือผีสายปิตุพงศ์นี้มี ความเด่นชัดยิ่งขึ้นเมื่อสมัยสมเด็จเจ้าฟ้างุ้มได้นำพุทธศาสนาเข้ามายังเมืองเชียงทองส่งผลให้อำนาจพุทธศาสนาเบียดขับและดูดซับอำนาจแห่งผีเข้ามาในโลกแห่งพุทธศาสนา ศุภชัย สิงห์ยะบุศย์ (2553) กล่าวว่า เมื่อสมเด็จเจ้าฟ้างุ้มสถาปนาพุทธศาสนาครอบทับลงบนพื้นที่ของผีและนาคาคติ ทำให้อัตลักษณ์เมืองเชียงทองกลายเป็นราชธานีแห่งพุทธศาสนาในระยะแรกที่สัมพันธ์กับการเมืองเรื่องวัฒนธรรม ระหว่างกลุ่มชนชั้นสูงในราชธานีชุดเดิมที่อิงอำนาจการปกครองของตนไว้กับหอแถงหอผีและความเชื่อ นอกพุทธศาสนากับอำนาจผู้ปกครองกลุ่มใหม่นำโดยสมเด็จเจ้าฟ้างุ้มและกับมเหสีแก้วกัลยาและข้าราชบริพาร เสด็จพระมเหสีจากอินทรปัตนครหรือเมืองพระนคร ส่งผลให้เมืองเชียงทองกลายเป็นพื้นที่แห่งการช่วงชิงความหมายและต่อรองกับอำนาจระหว่างคนใหม่กับคนเก่า ในการยื้อยุดระหว่างพุทธศาสนากับผีบรรพบุรุษ สมเด็จเจ้าฟ้างุ้มจึงโปรดให้มีการสร้างหุ่นหน้ากากของปู่เยอย่า

เยอเพื่อลดความขัดแย้งของสองขั้วอำนาจดังกล่าว อย่างไรก็ตามอำนาจของพุทธศาสนาในสมัยเจ้าฟ้างุ้มก็ยังได้รับการยอมรับจากประชาชนและอำมาตย์ราชมนตรีมาก จนถึงยุคสมัยของพระเจ้าหล้าแสนไทได้โปรดให้ อัญเชิญพระบางจากเมืองเวียงคำมาประดิษฐานวัดเชียงกลางเป็นการชั่วคราวพร้อมทั้งมีการสมโภชพระบาง ในโอกาสนี้ปู่เยอย่าเยอได้ถูกเชิญมาร่วมในงานพิธีดังกล่าวและพร้อมกันนั้นผีบรรพบุรุษคู่นี้ได้พลิกผันเป็นสาวกของพระบางและกลายเป็น “เทวดา”ตามโลกทัศน์ทางพุทธศาสนาและถูกเรียกขานอีกนาม ว่า “เทวดาหลวง” ผู้ปกปักรักษาพระบางและพุทธศาสนาอีกหน้าที่หนึ่งตั้งแต่นั้นมา

อำนาจทางพุทธศาสนาเข้ามาในล้านช้างส่งผลให้ปู่เยอย่าเยอซึ่งเป็นวัฒนธรรมหลวงเป็นตัวแทนความเชื่อของบรรพบุรุษสายพ่อมีอำนาจเหนือกว่าบรรพบุรุษสายแม่ หากกลับมามองวัฒนธรรม ราษฎร์ซึ่งรายรอบศูนย์กลางอำนาจอย่างเมืองไชยะบุลี สปป.ลาว และเมืองด่านซ้าย จังหวัดเลยนั้น ความเข้มข้นของอำนาจของวัฒนธรรมราษฎร์สูงกว่า ซึ่งจะเห็นได้จากการเรียกชื่อความเชื่อผีปู่เยอย่าเยอ - สำหรับแขวงไชยะบุลีว่า “ผีโขน” และผู้คนอำเภอด่านซ้ายเรียก “ผีตาโขน” คำเรียกดังกล่าวนั้นเป็นสัญลักษณ์สำคัญกลับให้ความสำคัญกับบรรพบุรุษสายแม่ กล่าวคือตำนานผีโขนแขวงไชยะบุลีนั้น บางตำนานปฏิเสธอย่างสิ้นเชิงว่าผีโขนไม่ใช่ผีปู่เยอย่าเยอแต่เป็นผีป่าผู้เป็นบริวารของพระเวสสันดรเมื่อครั้งไปอาศัยอยู่ในป่าหิมพานต์ และได้ตามเสด็จมาส่งพระเวสสันดรในเมือง ในขณะบางตำนานเชื่อว่าผีโขน คือผีปู่เยอย่าเยอซึ่งเป็นผู้ให้กำเนิดมนุษย์ในลาวทั้งสามชนเผ่ามีลาวลุ่ม ลาวเทิง และลาวสูง (พยุงพร นนทวิศรุต, 2555)

เมื่อผีโขนของแขวงไชยะบุลี และผีตาโขนของอำเภอด่านซ้ายจังหวัดเลย ถูกผนวกเข้ามาอยู่ในเรื่องเล่าเวสสันดรชาดก ซึ่งมีเรื่องเล่าอยู่ว่า เมื่อพระเวสสันดรได้ตอบรับที่จะเสด็จกลับเมืองสีพีต่อผู้มาทูลเชิญพระเวสสันดรก็ได้เสด็จกลับเมืองสีพี โดยมีขบวนข้าราชบริพารแหนแห่ มีมโหรีประโคมในขบวนเมื่อพระเวสสันดรเสด็จกลับเหล่าภูตผีปีศาจที่อาศัยในบริเวณอาศรม ซึ่งได้รับความเมตตาจากพระเวสสันดรมาโดยตลอด เกิดความอาลัยอาวรณ์ จึงพากันแทรกตัวเข้าไปในขบวนเพื่อมาส่งพระเวสสันดร เมื่อมาถึงประตูเมืองแล้ว ภูตผีปีศาจเหล่านั้นจึงเดินทางกลับไปที่ตนสถิตอยู่ดังเดิม ด้วยเหตุนี้ในระยะแรกจึงได้ชื่อว่า “ผีตามคน” ต่อมาภายหลังได้เพี้ยนเสียงเป็น “ผีตาโขน” เป็นที่น่าสังเกตว่าเรื่องเล่าผีโขนของแขวงไชยะบุลี และเรื่องเล่าผีตาโขนของชาวอำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย เป็นชุดเรื่องเล่าที่มีลักษณะเดียวกัน เป็นไปได้ว่าการปรับเปลี่ยนผีที่เป็นความเชื่อดั้งเดิมมาเป็นผีในเรื่องเล่าชาดกซึ่งเป็นความเชื่อทางพุทธศาสนามีการใช้กระบวนการประกอบสร้างความหมายในลักษณะเดียวกัน

เมื่อผีโขนของชาวแขวงไชยะบุลีและผีตาโขนของชาวอำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลยถูกนำมาเชื่อมโยงกับเรื่องเล่าเวสสันดรชาดก ตัวละครผีโขน และผีตาโขนได้ถูกนำมาใช้ในการประกอบพิธีกรรม กล่าวคือ ในประเพณีงานบุญหลวง ผีตาโขนจะเป็นตัวละครที่ใช้ในการประกอบขบวนแห่พระเวสสันดรเข้าเมือง ซึ่งก็มีเรื่องราวที่เกี่ยวข้องกับผีเจ้านาย คือ ผีตาโขนใหญ่จะต้องเดินทางบ้านไป

ของเจ้าแม่นางเทียม โดยเจ้าแม่นางเทียมประทับทรงเพื่อชมการละเล่นผีตาโขนใหญ่ เมื่อผีเจ้านายฝ่ายซ้ายชมการละเล่นผีตาโขนใหญ่เสร็จสิ้นแล้ว ก็จะเดินทางไปบ้านเจ้าพ่อกวนเพื่อร่วมพิธีบายศรีสู่ขวัญ เมื่อเสร็จสิ้นพิธีบายศรีสู่ขวัญแล้ว ผีตาโขนใหญ่ก็จะเดินทางไปยังวัดโพนชัย ซึ่งเป็นสถานที่รวมผีตาโขนทั้งผีตาโขนใหญ่และผีตาโขนเล็ก จากนั้นก็จะร่วมกันแห่พระเวสสันดรเข้าเมือง โดยหน้าที่ในการถวายปลอดภัยแก่พระเวสสันดร และเมื่อเสร็จสิ้นการแห่พระเวสสันดรเข้าเมืองผีโขนใหญ่ก็จะถูกนำไปทิ้งลงท่าวังเวิน ลำน้ำหมัน ซึ่งเปรียบเสมือนการสะเดาะเคราะห์บ้านเมือง จึงเป็นการเสร็จสิ้นพิธีการแห่พระเวสสันดรเข้าเมือง (ประกายมาศ เชื้อบุญมี, 2562: สัมภาษณ์)

ขณะที่ผีโขนของชาวเมืองปากลาย แขวงไชยะลี ก็มีลักษณะเดียวกับผีตาโขนของชาวเมืองด่านซ้าย จังหวัดเลย กล่าวคือ หน้าที่หลักคือการร่วมขบวนแห่พระเวสสันดรเข้าเมือง แต่ไม่มีส่วนที่เกี่ยวข้องกับเรื่องเล่าผีเจ้านาย ชาวเมืองปากลายจะประดิษฐ์ผีโขนใหญ่ที่ดอนหอ (ดอนปู่ตา) เมื่อทำผีโขนเสร็จเรียบร้อยแล้วก็จะซุกไว้ในป่า เมื่อมีพิธีกรรมแห่พระเวสสันดรเข้าเมืองชาวปากลายถึงจะเอาผีโขนใหญ่ออกมาร่วมขบวนแห่ ลักษณะของการแห่พระเวสสันดรเข้าเมืองของชาวเมืองปากลายมีรายละเอียดที่แตกต่างจากประเพณีบุญหลวงของอำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลยเป็นอย่างมาก กล่าวคือ ชาวปากลายจะยึดรูปแบบการแห่พระเวสสันดรเข้าเมืองตามรูปแบบวัฒนธรรมล้านช้างนิยม ซึ่งไม่เกี่ยวข้องกับระบบความเชื่อดั้งเดิม เมื่อแห่พระเวสสันดรมาถึงเมืองผีตาโขนใหญ่ก็จะเข้าไปไหว้พระประธานในพระอุโบสถ ส่วนผีตาโขนน้อยก็จะร้องรำทำเพลงในบริเวณวัดบ้านแสงลาย เมื่อเสร็จสิ้นพิธีแห่พระเวสสันดรเข้าเมืองแล้ว ชาวเมืองปากลายก็จะนำผีโขนใหญ่และผีโขนน้อยไปเผาทิ้งในบริเวณริมฝั่งแม่น้ำโขงเพื่อเป็นการสะเดาะเคราะห์บ้านเมือง (พ่อตู้เซียน จันทะมาลา, 2562: สัมภาษณ์)

ในโลกยุคโลกาภิวัตน์ผีโขน และผีตาโขนมีการปรับเปลี่ยนไปตามบริบทสังคม โดยจะเห็นได้ว่า ผีโขนและผีตาโขนไม่ใช่ตัวละครประกอบพิธีกรรมการแห่พระเวสสันดรเข้าเมืองเพียงอย่างเดียว หากแต่เป็นตัวละครที่เป็นสัญลักษณ์ทางวัฒนธรรมของชาวเมืองปากลาย แขวงไชยะบุลี ส.ป.ป. ลาว และสัญลักษณ์ทางวัฒนธรรมของชาวอำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลยซึ่งเป็นที่รับการรับรู้อย่างกว้างขวางในหมู่นักท่องเที่ยวทั้งชาวไทยและชาวต่างประเทศ มีการสร้างผีตาโขนขนาดใหญ่ในสถานที่ท่องเที่ยวของจังหวัดเลย ได้แก่ ที่แก่งคุดคู้ อำเภอเชียงคาน จังหวัดเลย ที่แยกไฟแดง อำเภอวังสะพุง จังหวัดเลย และมีพิพิธภัณฑ์ผีตาโขนที่วัดโพนชัย อำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย ในขณะที่ผีโขนของชาวเมืองปากลายก็มีลักษณะเดียวกันคือ มีการปั้นรูปผีโขนในย่านการท่องเที่ยวของเมืองปากลายอย่างหลากหลาย ในลักษณะเช่นนี้แสดงให้เห็นถึงการปรับเปลี่ยนบทบาทของผีโขนและผีตาโขนมาสู่โลกสมัยใหม่ ซึ่งเป็นโลกทุนิยมและบริโภคนิยมที่มีการท่องเที่ยวเข้ามาเกี่ยวข้อง โดยจะเห็นว่าโลกในยุคทุนิยมมีการขับเคลื่อนเศรษฐกิจด้วยการท่องเที่ยว รัฐบาลมีนโยบายส่งเสริมและสนับสนุนการท่องเที่ยวเพื่อนำเม็ดเงินเข้ามาพัฒนาประเทศ

จากลักษณะเช่นนี้การท่องเที่ยวทางวัฒนธรรมจึงเป็นช่องทางหนึ่งที่สามารถส่งเสริมให้เกิดการท่องเที่ยวเชิงสร้างสรรค์ได้ ด้วยเหตุนี้ประเพณีงานบุญหลวงที่มีตัวละครผีตาโขนเป็นสัญลักษณ์ของการท่องเที่ยวของอำเภอด่านซ้ายจังหวัดเลย และผีโขนเป็นสัญลักษณ์ของงานบุญผะเหวดของชาวเมืองปากลาย แขวงไซยะบุลี ส.ป.ป.ลาว ซึ่งด้วยความเป็นวัฒนธรรมร่วมที่มีผีตาโขนเหมือนกัน มีพิธีกรรมบุญผะเหวดเหมือนกัน ทั้งรัฐบาลไทยและรัฐบาลลาวได้มีการโปรโมทให้ประเพณีบุญผะเหวดของสองพื้นที่นี้เป็นพื้นที่ของการท่องเที่ยวทางวัฒนธรรม จนทำให้เป็นที่รู้จักของชาวไทยและชาวต่างประเทศ เมื่อโลกในยุคโลกาภิวัตน์เป็นโลกไร้พรมแดน ผีตาโขนและผีโขนที่อยู่คนละฟากฝั่งแม่น้ำโขง จึงถูกนำมาเชื่อมโยงกันและปฏิสัมพันธ์กัน โดยมีการเรียกปรากฏการณ์การประกอบสร้างวัฒนธรรมข้ามพรมแดนนี้ว่า “ผีข้ามโขง” โดยอาศัยความร่วมมือของหน่วยงานราชการทั้งสองฝ่าย โดยในการจัดงานบุญหลวงของอำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย มีความร่วมมือระหว่างเมืองปากลาย ส.ป.ป.ลาว และอำเภอด่านซ้ายจังหวัดเลย โดยเป็นความร่วมมือระดับจังหวัดและแขวง เป็นการสร้างวัฒนธรรมเมืองคู่ขนาน หรือเมืองฝาแฝด โดยใช้ผีตาโขน ซึ่งเป็นตัวละครในพิธีกรรมของชาวอำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย และชาวเมืองปากลาย แขวงไซยะบุลี ส.ป.ป. ลาว โดยมีการลงนามทำข้อตกลงความร่วมมือทางวัฒนธรรมระหว่างผู้ว่าราชการจังหวัดเลย และเจ้าแขวงไซยะบุลี ส.ป.ป. ลาว มีการลงนามครั้งแรกเมื่อวันที่ 25 มีนาคม 2548 โดย ทางอำเภอด่านซ้าย ส่งผีตาโขน 1 คณะเข้าร่วมบุญผะเหวดที่เมืองปากลาย แขวงไซยะบุลี และในปีเดียวกันทางเมืองปากลาย ก็ได้ส่งผีโขนเข้ามาร่วมงานประเพณีบุญหลวงของอำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลยอีกด้วย และมีการส่งผีข้ามแม่น้ำโขงไปปฏิสัมพันธ์กันเรื่อยมาจนถึงปัจจุบันนี้

ลักษณะเช่นนี้ เห็นได้ว่า ตัวละครทางวัฒนธรรมที่ไม่ใช่ตัวละครที่ปรากฏในเรื่องเวสสันดรชาดก หากแต่เป็นเรื่องเล่าที่ชาวอำเภอด่านซ้ายเล่าต่อกันมา การประกอบสร้างทางวัฒนธรรมได้อาศัยเรื่องเล่าดังกล่าวนี้ และนำมาเป็นทุนทางวัฒนธรรมที่รัฐบาลนำมาโปรโมทการท่องเที่ยว จากแต่เดิมผีตาโขน เป็นตัวละครที่รู้เฉพาะชาวด่านซ้ายจังหวัดเลย และชาวเมืองปากลาย แขวงไซยะบุลี ส.ป.ป.ลาว แต่ในปัจจุบัน การท่องเที่ยวแห่งประเทศไทยและสำนักงานการท่องเที่ยวแห่ง ส.ป.ป.ลาว ได้เข้ามามีส่วนเกี่ยวข้องในการส่งเสริมการท่องเที่ยว มีการจัดปฏิทินการท่องเที่ยวในแต่ละเดือน โดยงานบุญหลวงจะอยู่ปฏิทินลำดับที่ 7 ของปี (สำนักวัฒนธรรมจังหวัดเลย, 2560) และในงานบุญผเหวดของชาวเมืองปากลาย จะอยู่ในปฏิทินการท่องเที่ยวของประเทศลาวในลำดับที่ 4 เรียกว่า “ประเพณีที่ชาวลาวต้องไปสักครั้งในชีวิต” (สำนักงานส่งเสริมการท่องเที่ยวแห่ง ส.ป.ป.ลาว, 2561) เมื่อมีการส่งเสริมการท่องเที่ยวประเพณีในสองพื้นที่ทางวัฒนธรรมดังกล่าวนี้ จึงเกิดความร่วมมือระหว่างประเทศ ทำให้มีการแลกเปลี่ยนผีตาโขนซึ่งเป็นตัวละครทางวัฒนธรรมข้ามพรมแดนรัฐชาติไปเยี่ยมเยือนกันระหว่างไทยและลาว

ดังนั้น จะเห็นว่า ตัวละครกับการประกอบสร้างวัฒนธรรมข้ามพรมแดนนั้น จะต้องอาศัยปัจจัยในเรื่องการมีวัฒนธรรมที่คล้ายคลึงกันและใกล้ชิดกัน โดยอาจมีรากเหง้าทางวัฒนธรรมเดียวกัน ได้แก่ การมีประเพณีบุญผะเหวดและประเพณีบุญหลวง และการมีผีโขนและผีตาโขนที่คล้ายคลึงกัน นอกจากนี้ยังมีปัจจัยด้านการส่งเสริมการท่องเที่ยวระหว่างไทยกับลาว ซึ่งเป็นการเปิดโอกาสให้นักท่องเที่ยวได้สัมผัสกับผีตาโขนของแต่ละวัฒนธรรมซึ่งอาจมีวิธีคิดในการประดิษฐ์ผีตาโขนที่แตกต่างกัน เมื่อมีการส่งเสริมการท่องเที่ยวและโลกปัจจุบันนี้เป็นโรคที่ไร้พรมแดน รวมทั้งผู้คนได้โหยหาวัฒนธรรมพื้นบ้านมากขึ้น ทั้งประเพณีบุญผะเหวดของชาวเมืองปากลาย แขวงไชยะบุลีและประเพณีงานบุญหลวงของชาวอำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลยต่างแป็นจุดหมายปลายทางของการท่องเที่ยว นอกจากนี้ตัวละครกับการประกอบสร้างวัฒนธรรมข้ามพรมแดนยังมีผลในด้านเศรษฐกิจที่นักท่องเที่ยวนำเงินมาใช้จ่ายในพื้นที่ทางวัฒนธรรมและเหนือสิ่งอื่นใดคือการแสดงให้เห็นถึงวัฒนธรรมร่วมที่ใกล้ชิดกันระหว่างชาวเมืองปากลาย ส.ป.ป.ลาว และชาวอำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย

4.4.5 เหตุการณ์กับการสร้างวัฒนธรรมข้ามพรมแดน

ในหัวข้อนี้ผู้วิจัยจะได้นำเสนอให้เห็นว่า ในประเพณีพิธีกรรมเกี่ยวกับเวสสันดรชาดกมีประเด็นเรื่องของเหตุการณ์ในการสร้างวัฒนธรรมข้ามพรมแดน ดังเช่น ประเพณีบุญผะเหวดและประเพณีบุญหลวงของอำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลยที่สะท้อนให้เห็นถึงเหตุการณ์ บรรยากาศและวิถีชีวิตของผู้คนในสังคมวัฒนธรรมลุ่มน้ำโขง ที่สัมพันธ์และเชื่อมโยงกับเหตุการณ์ในประเพณีพิธีกรรมที่เกี่ยวกับเวสสันดรชาดก โดยผู้วิจัยจะมุ่งนำเสนอประเด็นเกี่ยวกับการจัดการท่องเที่ยวที่เป็นเหตุการณ์ทำให้มีการข้ามพรมแดนทั้งพรมแดนรัฐชาติและพรมแดนทางวัฒนธรรม โดยจะเห็นว่า ประเพณีบุญหลวงของอำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย ซึ่งมีส่วนเกี่ยวข้องกับเวสสันดรชาดก เนื่องจากในวันสุดท้ายของประเพณีบุญหลวงจะมีการฟังเทศน์มหาชาติ 13 กัณฑ์ตลอดวัน

โดยประเพณีบุญหลวงมีเหตุการณ์ที่เกิดขึ้น ซึ่งนอกจากจะมีการเบิกพระอุปคุต การบายศรีสู่ขวัญเจ้าพ่อกวน การแห่พระเวสสันดรเข้าเมือง การละเล่นผีตาโขนและการฟังเทศน์มหาชาติแล้ว ยังมีเทศกาลที่นอกเหนือจากขั้นตอนพิธีกรรมประเพณีบุญหลวงด้วย ดังจะเห็นได้ว่าหน่วยงานราชการตั้งแต่ระดับท้องถิ่นไปจนถึงระดับรัฐบาล ได้มีการส่งเสริมการท่องเที่ยวทางวัฒนธรรมหรือเรียกอีกอย่างหนึ่งว่าการท่องเที่ยวเชิงสร้างสรรค์ โดยการนำทุนทางวัฒนธรรมมาโปรโมทและเชิญชวนนักท่องเที่ยวให้เดินทางมาร่วมกิจกรรมโดยเปิดโอกาสให้นักท่องเที่ยวได้ร่วมกิจกรรมในทุกมิติ ซึ่งโดยปกติแล้วประเพณีงานบุญหลวงเป็นเพียงประเพณีเล็ก ๆ ที่อยู่ในพื้นที่เฉพาะของอำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลยเท่านั้น แต่ด้วยการมีผีตาโขนเป็นสัญลักษณ์ของประเพณีจึงทำให้ประเพณีงานบุญหลวงมีเอกลักษณ์เฉพาะ ด้วยเหตุนี้จึงทำให้การท่องเที่ยวแห่งประเทศไทยเข้ามาส่งเสริมและโปรโมทการท่องเที่ยวให้อำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลยเป็นที่รู้จักในวงกว้าง

ด้วยความที่ผีตาโขนได้รับความนิยมในการที่นักท่องเที่ยวเดินทาง เข้ามาเที่ยวชมมากขึ้น สภาพการณ์จึงเป็นว่าหน่วยงานราชการ รวมทั้งองค์กรซึ่งทำหน้าที่เกี่ยวกับการส่งเสริมการท่องเที่ยว หรือ ททท.พยายามจะสร้างความ โอ่อ่าอลังการให้แก่รูปขบวนผีให้ยิ่งใหญ่ขึ้นเรื่อยๆ โดยเฉพาะอย่างยิ่ง ในปี พ.ศ. 2540 ได้มีเหตุการณ์เกี่ยวเนื่องกับการท่องเที่ยวในด่านซ้ายเกิดขึ้นอย่างประจวบเหมาะ อย่างแรกคือการครบรอบ 90 ปี ของการตั้งเมืองด่านซ้าย (นับจากปี พ.ศ. 2450 ที่ด่านซ้ายถูกโอนย้ายให้มาอยู่ภายใต้การปกครองของจังหวัดเลย) สอดคล้องกับอย่างที่สองคือ การท่องเที่ยวแห่งประเทศไทย ที่ได้ประกาศให้ปีดังกล่าวเป็น “ปี Amazing Thailand” (การท่องเที่ยวแห่งประเทศไทย , 2545) ดังนั้น จึงมี “วาระ” ให้มีการจัดงานผีตาโขนในปีดัง กล่าวให้ยิ่งใหญ่กว่าทุก ๆ ปีที่เคยจัดมา ทำให้ในปีต่อๆ ได้พยายามจัดงานผีตาโขน ให้ใหญ่โต น่าตื่นตาตื่นใจมากเพิ่มขึ้นเรื่อยๆ แม้ในปี พ.ศ. 2541 ที่สภาพเศรษฐกิจ ตกต่ำทั่วประเทศ คณะผู้จัดงานก็มิได้มองว่าเป็นอุปสรรคของการจัดการจัดงานแต่อย่างใด นับจากนั้นมาประเพณีบุญหลวงและผีตาโขนของอำเภอด่านซ้าย จึงเป็นที่รู้จักของนักท่องเที่ยวทั้งชาวไทยและชาวต่างชาติ

ในระยะหลังมานี้นับจากปี พ.ศ. 2560 งานประเพณีบุญหลวงเป็นที่รู้จักของนักท่องเที่ยวชาวไทยและชาวต่างชาติ และการท่องเที่ยวแห่งประเทศไทยและกระทรวงวัฒนธรรมจัดให้มีเทศกาลหน้ากากนานาชาติซึ่งเป็นส่วนหนึ่งของประเพณีงานบุญหลวง ในงานนี้มีการเปิดโอกาสให้ตัวแทนในประเทศต่าง ๆ ทั้งในกลุ่มประเทศอาเซียน เอเชีย ยุโรป อเมริกาใต้รวมถึงทวีปแอฟริกาได้เข้าร่วมเทศกาลหน้ากากนานาชาติ (การท่องเที่ยวแห่งประเทศไทย, 2561) เมื่อการท่องเที่ยวแห่งประเทศไทยและกระทรวงวัฒนธรรมได้ส่งเสริมให้มีการท่องเที่ยวเช่นนี้ นักท่องเที่ยวต่างชาติและรัฐบาลประเทศอื่น ๆ ต่างก็ส่งตัวแทนหน้ากากผีในวัฒนธรรมของตนมาร่วมงานเทศกาลหน้ากากนานาชาติ โดยเริ่มต้นปีแรกในปี พ.ศ.2560 โดยกระทรวงวัฒนธรรมได้เข้ามาวางนโยบายการท่องเที่ยวโดยอาศัยทุนทางวัฒนธรรมคือผีตาโขนของชาวอำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลยเป็นตัวละครทางวัฒนธรรมที่ดึงดูดตัวแทนหน้ากากนานาชาติมาร่วมประเพณีงานบุญหลวงชองชาวอำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย

ในลักษณะเช่นนี้จะเห็นว่า เทศกาลหน้ากากนานาชาติซึ่งเป็นเหตุการณ์หนึ่งที่เกิดขึ้นในประเพณีงานบุญหลวงของชาวอำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลยเป็นการประกอบสร้างวัฒนธรรมข้ามพรมแดนโดยมีตัวแทนจากจากประเทสเดินทางข้ามพรมแดนรัฐชาติเข้ามายังอำเภอด่านซ้าย โดยมีหน่วยงานภาครัฐ/รัฐวิสาหกิจ สถาบันการศึกษา บริษัท ห้างร้าน เอกชน สมาคม ชมรม และประชาชนชาวจังหวัดเลย การท่องเที่ยวแห่งประเทศไทย กรมส่งเสริมวัฒนธรรม กระทรวงวัฒนธรรม เป็นต้น โดยเทศกาลหน้ากากนานาชาติเมืองเลยจัดขึ้นครั้งแรกในวันที่ 30 ธันวาคม 2555 - 1 มกราคม 2556 ณ บริเวณหน้าที่ว่าการอำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย นางสาวยุพา ปานรอด ผู้อำนวยการสำนักงานการท่องเที่ยวจังหวัดเลยในขณะนั้น กล่าวว่า งานเทศกาลหน้ากากนานาชาติเมืองเลย ครั้งที่ 1 จะเป็นการส่งเสริมความเป็นเอกลักษณ์อันโดดเด่นทางวัฒนธรรมของชาวจังหวัด

เลย โดยเฉพาะหน้ากากผีตาโขน อ.ด่านซ้าย และผีขนน้ำบ้านนาซ่าว อ.เชียงคาน ให้เป็นที่รู้จักกับนักท่องเที่ยวทั้งชาวไทย และชาวต่างประเทศให้ที่มาท่องเที่ยวและเยี่ยมเยือนจังหวัดเลยอย่างกว้างขวางมากยิ่งขึ้น นอกจากนี้ยังได้เรียนรู้ถึงหน้ากากของประเทศต่างๆ ได้แก่ จีน อินโดนีเซีย ลาว เกาหลี ญี่ปุ่น และเวียดนาม เป็นต้น กิจกรรมที่น่าสนใจภายในงาน ได้แก่ ขบวนแห่หน้ากากนานาชาติ การแสดงงิ้วเปลี่ยนหน้า การประกวดหนูน้อยหน้ากาก การแสดงของเยาวชน (สำนักงานการท่องเที่ยวแห่งประเทศไทย, 2556)

การจัดกิจกรรมเทศกาลหน้ากากนานาชาติในประเพณีงานบุญหลวงในครั้งแรกได้รับความสนใจจากนักท่องเที่ยวทั้งชาวไทยและชาวต่างประเทศเป็นอย่างมาก โดยในปีหลัง ๆ มีประเทศที่ส่งตัวแทนเข้าร่วมเทศกาลหน้ากากนานาชาติเพิ่มมากขึ้น โดยในปี พ.ศ. 2556 – พ.ศ. 2562 มีตัวแทนประเทศที่ส่งหน้ากากเข้าร่วมเทศกาลหน้ากากนานาชาติ ได้แก่ ประเทศฟิลิปปินส์ บราซิล ฝรั่งเศส อังกฤษ เยอรมนี อินเดีย และแอฟริกาใต้ เป็นต้น แต่เนื่องจากสถานการณ์การแพร่ระบาดของโรคไวรัสโคโลนา 2019 หรือโรคโควิด 19 ทำให้มีการงดจัดงานประเพณีบุญหลวงและเทศการหน้ากากนานาชาติในปี พ.ศ. 2563 และ พ.ศ. 2564 เป็นแต่เพียงพิธีกรรมเล็ก ๆ ที่เจ้าพ่อกวนและแสนได้เซ่นสรวงบอกกล่าวผีเจ้านายเท่านั้น และเมื่อสถานการณ์การแพร่ระบาดของโรคไวรัสโคโลนา 2019 ได้คลี่คลายจึงได้มีการจัดประเพณีงานบุญหลวงและเทศกาลหน้ากากนานาชาติขึ้นในวันที่ 1-3 กรกฎาคม 2565 ซึ่งเป็นการจัดงานประเพณีบุญหลวงที่ยิ่งใหญ่กว่าทุกปี โดยมีผีตาโขนเข้าร่วมประเพณีบุญหลวงมากกว่า 3,000 ตัว และตัวแทนจากต่างประเทศส่งหน้ากากเข้าร่วมแลกเปลี่ยนวัฒนธรรมเป็นจำนวนมาก (สภาวัฒนธรรมจังหวัดเลย, 2565)

จะเห็นได้ว่า เมื่อมีเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นเกี่ยวกับประเพณีงานบุญหลวงของอำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย โดยถือเป็นส่วนหนึ่งที่เกี่ยวข้องกับเวสสันดรชาดก เหตุการณ์ที่สำคัญได้แก่ พิธีกรรมในงานบุญหลวงและเทศกาลหน้ากากนานาชาติ ที่สามารถดึงดูดนักท่องเที่ยวให้เดินทางข้ามพรมแดนรัฐชาติมาเข้าร่วมกิจกรรมเพื่อแลกเปลี่ยนวัฒนธรรม โดยเป็นที่สังเกตว่าหน้ากากในแต่วัฒนธรรมและถูกใช้ในพิธีกรรมที่แตกต่างไปตามบริบททางวัฒนธรรมของแต่ละประเทศ แต่หน้ากากเหล่านั้นสามารถข้ามพรมแดนทางวัฒนธรรมมาเข้าร่วมเหตุการณ์ที่เรียกว่าเทศกาลหน้ากากนานาชาติได้ในเวทีเดียวกัน แสดงให้เห็นถึงความสร้างสรรค์และปรากฏการณ์ที่เรียกว่า “ประเพณีสร้างสรรค์” และความเป็นสากลในโลกยุคไร้พรมแดน ซึ่งทำให้ประเพณีบุญหลวงและเทศกาลหน้ากากนานาชาติของอำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลยเป็นที่รู้จักอย่างกว้างขวางทั้งชาวไทยและชาวต่างประเทศ

ในอีกฟากฝั่งหนึ่งของแม่น้ำโขง มีเหตุการณ์สำคัญที่เกิดขึ้นทุก ๆ ปีที่เมืองปากลาย แขวงไชยะบุลี ส.ป.ป.ลาว โดยเหตุการณ์สำคัญนั้นเรียกว่า “บุญผะเหวด” ซึ่งเป็นประเพณีที่ยิ่งใหญ่และถือว่าเป็นประเพณีประจำแขวงไชยะบุลี และเป็นประเพณีที่อยู่ในปฏิทินการท่องเที่ยวของประเทศลาว โดยลักษณะพิเศษของประเพณีบุญผะเหวดของชาวเมืองปากลาย แขวงไชยะบุลี จะมีตัว

ละครผีโขนเข้าร่วมขบวนแห่พระเวสสันดรเข้าเมือง โดยจะมีการจัดขึ้นในช่วงเดือนมีนาคมของทุกปี โดยจะมีการทำพิธีสงฆ์กันที่บริเวณป่าศักดิ์สิทธิ์ท้ายวัดบ้านแสงลาย เมืองปากลาย แขวงไซยะบุลี จากนั้นก็จะเป็นขบวนพระเวสสันดรเดินไปรอบเมืองปากลาย นำด้วยขบวนฟ้อนดาบหน้าตามมาเป็นขบวนของพระเวสสันดร นางงามผู้ติดตาม ปิดด้วยขบวนผีโขนหรือผีตามคนที่ออกมาจากป่าเพื่อตามส่งพระเวสสันดรด้วย ผีโขนกันอยู่สองลักษณะคือ ผีโขนใหญ่และผีโขนน้อย ชาวบ้านสองข้างทางก็จะนำน้ำนำขนมมาให้ทานกับเหล่าผีที่เดินตามพระเวสสันดร (กระทรวงแถลงข่าว, 2558) โดยในประเพณีบุญผะเหวดของชาวเมืองปากลาย จะมีเหตุการณ์สำคัญคือการแสดงแสง สี เสียงเกี่ยวกับผีโขนซึ่งเป็นวัฒนธรรมของชาวเมืองปากลาย มีการแลกเปลี่ยนเรียนรู้วัฒนธรรมหน้ากากผีจากต่างประเทศ ได้แก่ ไทย พม่า เวียดนาม อินโดนีเซีย เป็นต้น โดยในงานนี้จังหวัดเลยได้ส่งตัวแทนผีตาโขนเข้าร่วมประเพณีบุญผะเหวดกับชาวเมืองปากลายซึ่งมีวัฒนธรรมที่ใกล้ชิดกันและเป็นการสานความสัมพันธ์เมืองคู่แฝดไทย-ลาวให้มีมิตรภาพอันดียิ่งขึ้น

ดังนั้น จะเห็นได้ว่า เหตุการณ์กับการประกอบสร้างวัฒนธรรมข้ามพรมแดนที่ชัดเจนที่สุดคือ เหตุการณ์ประเพณีงานบุญหลวงของชาวอำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลยที่มีเทศกาลหน้ากากนานาชาติ โดยมีประเทศต่าง ๆ ส่งตัวแทนหน้ากากเข้าร่วมหลายประเทศ นอกจากนี้ยังมีเหตุการณ์บุญผะเหวดของชาวเมืองปากลาย แขวงไซยะบุลี ส.ป.ป.ลาว ที่เป็นประเพณีที่ยิ่งใหญ่ โดยรัฐบาลลาวได้เข้ามาส่งเสริมการท่องเที่ยวให้ ผีโขนเมืองปากลายเป็นที่รู้จักอย่างกว้างขวางทั้งนักท่องเที่ยวชาวลาวและชาวต่างประเทศ ในลักษณะเช่นนี้ทำให้เห็นว่า เหตุการณ์ในประเพณีพิธีกรรมเป็นส่วนหนึ่งในการประกอบสร้างวัฒนธรรมข้ามพรมแดนโดยอาศัยความร่วมมือกันของหน่วยงานระหว่างประเทศ ที่พยายามส่งเสริมความสัมพันธ์ในด้านวัฒนธรรมและพยายามผูกสัมพันธ์ไมตรีระหว่างกัน โดยเห็นว่าทั้งบุญหลวงของอำเภอด่านซ้ายและบุญผะเหวดของชาวเมืองปากลายต่างมีรากเหง้าทางวัฒนธรรมจากแหล่งเดียวกัน เหนือสิ่งอื่นใดจะเห็นถึงความพยายามในการสลายเส้นพรมแดนรัฐชาติและเส้นพรมแดนทางวัฒนธรรมด้วย

4.4.6 เวลาและสถานที่กับการสร้างวัฒนธรรมข้ามพรมแดน

ในหัวข้อนี้ผู้วิจัยจะนำเสนอให้เห็นว่า ชาวชุมชนชายแดนไทย-ลาวมีวิธีคิดในการประกอบสร้างวัฒนธรรมพรมแดนอย่างไร โดยจะเน้นไปที่ประเพณีที่เกี่ยวข้องกับเวสสันดรชาดก ได้แก่ บุญผะเหวด ดังจะเห็นว่า มีเรื่องเล่าเกี่ยวกับบุญผะเหวดระหว่างชาวไทยและชาวลาว ซึ่งในอดีตเป็นคนกลุ่มเดียวกันภายใต้วัฒนธรรมลาวล้านช้าง งานบุญผะเหวดหรือเรียกอีกอย่างหนึ่งว่าเป็นงานบุญหลวง ซึ่งจะจัดราวเดือนมีนาคม ซึ่งชุมชนชายแดนไทย-ลาวให้ความสำคัญต่องานนี้มาก แต่ละชุมชนจะจัดไม่พร้อมกันทั้งนี้เพื่อเปิดโอกาสให้ญาติพี่น้องได้มีโอกาสไปร่วมงานและได้พบปะสังสรรค์กัน เช่น ชุมชนเมืองชะนะคาม จัดในเดือนสี่ที่วัดใหญ่ผาหด ชุมชนในอำเภอนาแห้ว เช่นชุมชนบ้านนาพึง ชุมชนบ้านแสงภา ชุมชนบ้านนาแห้ว ขุมชนบ้านเหมืองแพร่ อำเภอนาแห้วและ ชุมชนท่าดีหมี

อำเภอเชียงคานจัดในเดือนสี่ นอกจากนั้นยังมีชุมชนบ้านนากาว เมืองบ่อแตน จัดในเดือนสี่เช่นกัน ชุมชนบ้าน เชียงคานจัดในเดือนหกที่วัดมหาธาตุ ชุมชนเมืองแก่นท้าวจัดในเดือนเจ็ดที่วัดศรีภูมิ และชุมชนด่านซ้าย ชุมชนนาเวียง ชุมชนนาหอ ชุมชนหนามแท่ง (พยุงพร นนทวิศรุต, 2555)

พิธีกรรมสำคัญของการจัดงานคือ มีการเตรียมงานโดยตกแต่งปะรำ (ผาม) ตกแต่งโบสถ์เพื่อรับพระเวสสันดร วันแรกของวันโฮมจะมีพิธีกรรมแห่พระอุปคุตจากริมแม่น้ำที่สำคัญในชุมชน หลังจากนั้นบางชุมชนจะมี พิธีอัญเชิญผีเจ้านายโดยนำสัญลักษณ์สำคัญเช่น อาสนะ ขันดอกไม้ เทียน ช้างหรือม้า เหล้า บุหรี่มาประดิษฐานในบริเวณงาน เพื่อเป็นสัญลักษณ์ว่าผีเจ้านายได้มาร่วมเป็นสักขีพยานในงาน เป็นผู้ปกปัก รักษางานร่วมกับพระอุปคุต กิจกรรมในภาคบ่ายจะเป็นการแห่พระเวสสันดรเข้าเมืองโดยอาจสมมุติพระสงฆ์ หรือบุคคล จะประกอบพิธีและสมมุติสถานที่ใดสถานที่หนึ่งเป็นป่าหิมพานต์แล้วมีพิธีอัญเชิญ พระเวสสันดรเข้ามาในเมือง ส่วนในช่วงกลางคืนและวันถัดมาจะมีการฟังเทศน์มหาชาติตลอด 13 กัณฑ์ (พยุงพร นนทวิศรุต, 2555)

จากข้อมูลดังกล่าว จะเห็นว่า ชาวชุมชนชายแดนไทย-ลาว มีการสร้างระบบในการจัดประเพณีบุญผะเหวดเพื่อเอื้อให้ญาติพี่น้องในแต่ละฝั่งสามารถเดินทางมาร่วมงานบุญได้ ดังจะเห็นได้ว่า ในชุมชนชายแดนในแถบจังหวัดเลย ดังเช่น ชุมชนบ้านนาพึง ชุมชนบ้านแสงภา ชุมชนบ้านนาแห้ว ฯ ได้มีการสร้างเงื่อนไขเวลาในการจัดงานบุญผะเหวด คือ การไม่จัดงานบุญผะเหวดตรงกัน ซึ่งโดยทั่วไปงานบุญผะเหวดจะมีการจัดขึ้นในเดือนสี่ตามฮีตคองในวัฒนธรรมลาวล้านช้าง แต่ชุมชนชายแดนในแถบจังหวัดเลยจะมีการจัดงานบุญผะเหวดขึ้นในเดือนหก เดือนเจ็ด และเดือนแปดของปี ดังเช่น กรณีเมืองแก่นท้าว แขวงไซยะบุลีกับอำเภอท่าลี่ จังหวัดเลย เมื่อมีงานประเพณีบุญผะเหวดทั้งสองเมืองจะมีใบฎีกาบอกบุญถึงกัน บุญประจำปีของชาวอำเภอท่าลี่อยู่ระหว่าง 13 – 15 ค่ำของเดือนหก ส่วนบุญผะเหวดของเมืองแก่นท้าวจะอยู่ระหว่าง13 – 15 ค่ำของเดือนเจ็ด ในลักษณะเช่นนี้เห็นได้ว่า ชุมชนวัฒนธรรมทั้งสองชุมชนมีการประกอบสร้างวัฒนธรรมในมิติของเวลาที่จัดงานบุญไม่ตรงกัน ซึ่งในลักษณะเช่นนี้ ปฐม หงษ์สุวรรณ (2553) กล่าวว่าเป็นการต่อสู้ต่อรองโดยการใช้วัฒนธรรมในการต่อสู้กับอำนาจรัฐเพื่อสลายเส้นพรมแดนรัฐชาติและเป็นการต่อรองในการสร้างความสัมพันธ์ระหว่างคนทั้งสองฝั่งแม่น้ำโขง

นอกจากนี้ในประเพณีงานบุญหลวงที่ชุมชนอำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย จะมีการจัดงานประเพณีบุญหลวง โดยขึ้นอยู่กับผีเจ้านายจะเป็นผู้กำหนด โดยในพิธีการเลี้ยงหอหลวง หอน้อยซึ่งเป็นฮีตคองของชาวอำเภอด่านซ้าย เจ้าพ่อกวนจะประทับทรงผีเจ้านายโดยมีวิญญาณเจ้าเมืองกลาง เจ้าเมืองวังเข้ามาประทับทรง จากนั้นพ่อแสนก็จะถามเวลาในการจัดงานประเพณีบุญหลวง โดยในแต่ละปีประเพณีงานบุญหลวงจะจัดขึ้นไม่ตรงกัน โดยขึ้นอยู่กับคำสั่งของผีเจ้านาย โดยส่วนมากจะอยู่ในช่วงเดือนเจ็ดของทุกปี (สัมฤทธิ์ สุภามา, 2562: สัมภาษณ์) จากข้อมูลดังกล่าวจะเห็นว่าประเพณีบุญหลวง ขึ้นอยู่กับความต้องการของผีเจ้านาย ลักษณะเช่นนี้ทำให้เห็นถึงปรากฏการณ์ “สังคมผีนำ

พุทธ” ได้อย่างชัดเจน และในอีกฟากฝั่งหนึ่งของแม่น้ำโขง งานบุญผะเหวดของชาวเมืองปากลาย แขวงไซยะบุลี ส.ป.ป.ลาว จะมีการจัดงานบุญผะเหวดขึ้นในสัปดาห์แรกของเดือนแปดในทุกปี ซึ่งไม่มีเรื่องของผีเจ้านายเข้ามากำหนด หากแต่กรรมการเมืองจะเป็นผู้กำหนดวันจัดงานบุญผะเหวดเอง

ในระยะหลังเมื่อมีการส่งเสริมการท่องเที่ยวระหว่างไทยกับลาว เงื่อนไขเวลาที่เหลื่อมกันอยู่แล้ว ทำให้ผีตาโขนของอำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลยเดินทางไปร่วมงานบุญผะเหวดที่เมืองปากลาย แขวงไซยะบุลีได้อย่างสะดวก ขณะที่ผีโขนของเมืองปากลายก็สามารถเดินทางมาร่วมประเพณีบุญหลวงได้อย่างสะดวกเช่นเดียวกัน ฉะนั้น จะเห็นว่า มิติของเวลาคือเรื่องสำคัญในการกำหนดวันจัดงานบุญ ซึ่งนอกจากชาวด่านซ้ายจะให้ความสำคัญกับเนื้อหาของพิธีกรรมบุญหลวงแล้ว ยังต้องให้ความสำคัญกับแขกต่างแดนที่จะมาเยือนเช่นเดียวกัน ปรากฏการณ์ของการประกอบสร้างวัฒนธรรมข้ามพรมแดนจึงมีเรื่องของเวลาเข้ามาเกี่ยวข้อง ส่วนในการประกอบสร้างข้ามพรมแดนในเรื่องเวลานั้น ทั้งประเพณีบุญหลวงของอำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลยและประเพณีบุญผะเหวดของชาวเมืองปากลาย แขวงไซยะบุลี ส.ป.ป.ลาว ต่างมุ่งให้ความสำคัญในด้านความสัมพันธ์ในวัฒนธรรมที่ใกล้ชิดกันและในด้านการท่องเที่ยวที่จะสามารถขับเคลื่อนเศรษฐกิจของแขวงและประเทศได้

ขณะที่ชาวบ้านอ่างปลาบึกทั้งสองฝั่งโขงที่นับถือพุทธศาสนาเถรวาทเช่นเดียวกัน เมื่อครั้งที่มีปัญหาความขัดแย้งทางการเมืองระหว่างไทยกับลาว กล่าวคือในช่วงที่ลาวดำเนินนโยบายพัฒนา ประเทศแบบสังคมนิยมและยังไม่ได้เปิดประเทศเหมือนเช่นในทุกวันนี้ นั่นคือ นับตั้งแต่ปี ค.ศ. 1975 - 1989 ซึ่งเป็นช่วงก่อนที่ลาวจะปฏิรูปเศรษฐกิจมากขึ้นและดำเนินนโยบายเปิดประเทศที่ชุมชนอ่างปลาบึกมีกิจกรรมที่เรียกว่า “ฮีตสิบสองเดือน” ซึ่งจะเกี่ยวโยงกับประเพณีพิธีกรรมทางพิธีกรรมทางศาสนาในแทบทุกๆ เดือน ชาวอ่างปลาบึกเป็นคนที่นับถือพุทธศาสนาอย่างเคร่งครัด ที่วัดบ้านผาตั้งฝั่งไทยกับบ้านอ่างฝั่งลาวนี้มีวัดที่มีชื่อคล้ายๆ กัน กล่าวคือ วัดของชาวบ้านผาตั้งชื่อวัดอ่างปลาบึก” ส่วนวัดของชาวบ้านอ่างฝั่งลาวมีชื่อว่า “วัดอ่าง” (ไม่มีปลาบึกต่อท้าย) แสดงให้เห็นว่าวัดเป็นสัญลักษณ์และความหมายของความเป็นชุมชนเดียวกันสำหรับชาวบ้าน โดยเฉพาะ อย่างยิ่งเมื่อต้องเผชิญกับภาวการณ์เปลี่ยนแปลงทางสังคม วัดทั้งสองสร้างขึ้นมามากกว่า 50 ปี แล้ว ในปัจจุบันวัดอ่างปลาบึกมีพระภิกษุจำพรรษาเพียง 1 รูป และวัดบ้านอ่างซึ่งเป็นวัดใหญ่มีพระภิกษุสามเณรจำพรรษาเกือบ 10 รูป ด้วยเหตุนี้บางครั้งหากมีงานบุญในหมู่บ้าน พวกเขาก็ จะนิมนต์พระจากอีกหมู่บ้านหนึ่งมาร่วมในงานบุญด้วย เนื่องจากวัดอ่างปลาบึกมีพระเพียง 1 รูป ซึ่งแน่นอนหากมีงานอวมงคล ดังกรณีงานศพชาวบ้านก็จำเป็นที่จะต้องนิมนต์พระภิกษุมา เพิ่มให้เป็นเลขคู่ เช่น 2 รูป 4 รูป เป็นต้น ก็ทำให้ชาวบ้านในชุมชนบ้านผาตั้งบางครั้งก็ต้องนิมนต์พระมาจากฝั่งบ้านอ่างเพื่อปฏิบัติกิจทางสงฆ์ร่วมกัน หรือบางครั้งในงานบุญใหญ่ ดังเช่น บุญผะเหวดเทศน์มหาชาติชาวบ้านอ่างก็จะมีฎีกาไปนิมนต์พระจากบ้าน ผาตั้งเพื่อให้มาร่วมในกันเทศน์นี้ด้วยเช่นกัน

การจัดงานบุญผะเหวดของชาวอ่างปลาบึกจะมีเงื่อนไขในมิติของเวลาที่เหมือนกับชุมชนชายแดนในแถบจังหวัดเลย กล่าวคือ ในประเพณีฮิตสิบสอง ชาวอ่างปลาบึกจะกำหนดเวลาการจัดงานบุญไม่ให้ตรงกัน เพื่อเปิดโอกาสให้ญาติพี่น้องจากบ้านอ่างที่อยู่ฝั่งประเทศลาว ได้ข้ามมาร่วมงานบุญและถือโอกาสได้พบปะญาติพี่น้องที่บ้านผาตั้ง การกำหนดเงื่อนไขของเวลามีอยู่ว่า ชาวบ้านผาตั้งจะจัดงานบุญผะเหวดขึ้นในเดือนสี่โดยนับเดือนแบบจันทรคติ และอีกหนึ่งเดือนต่อมาชาวบ้านอ่างที่อยู่ฝั่งประเทศลาวก็จะจัดงานบุญผะเหวด จะเห็นได้ว่า ในมิติเวลามีการเหลื่อมกันเพื่อเปิดโอกาสให้ญาติพี่น้องได้เดินทางมาร่วมงานบุญผะเหวดซึ่งจะจัดขึ้นปีละ 1 ครั้ง (พ่อตู้เคน บุญวงศ์, 2562: สัมภาษณ์) ลักษณะเช่นนี้จึงเป็นปรากฏการณ์การประกอบสร้างวัฒนธรรมข้ามพรมแดนที่มีนัยยะในการต่อสู้ต่อรองกับอำนาจรัฐในการสลายเส้นพรมแดนรัฐชาติชั่วคราวและนอกจากนี้ยังเป็นการยืนยันสำนึกในความเป็นคนกลุ่มเดียวกัน วัฒนธรรมเดียวกันโดยอาศัยกลไกประเพณีพิธีกรรมเป็นเครื่องมือในการประกอบสร้างวัฒนธรรมข้ามพรมแดน

ส่วนในเรื่องสถานที่นั้น การจัดประเพณีบุญผะเหวดที่ต้องมีการข้ามพรมแดนรัฐชาติมาร่วมงานบุญ ผู้วิจัยพบว่า ในชุมชนชายแดนไทย-ลาว ดังเช่น อำเภอท่าลี่กับเมืองแก่นท้าว จะมีการข้ามพรมแดนรัฐชาติมาร่วมงานบุญผะเหวด โดยชาวบ้านจะร่วมกันปลูกผาม (ปะรำ) ไว้ริมฝั่งแม่น้ำโขงไว้เพื่อรับพระและเพื่อต้อนรับญาติพี่น้องทางฝั่งลาว ชาวบ้านจะมีการปลูกผามขนาดใหญ่เปรียบเสมือนศาลาโรงธรรมเพื่อรองรับคนจำนวนมากในการฟังเทศน์มหาชาติ เมื่อมีการอัญเชิญพระอุปคุตก็จะทำการอัญเชิญขึ้นมาจากแม่น้ำโขงและมีการปลูกหอพระอุปคุตไว้ด้านเหนือของผามโรงธรรม นอกจากนี้ยังมีการตกแต่งผามอย่างสวยงาม โดยมีการตกต่องด้วยกล้วย อ้อย มะพร้าวและพืชผลทางการเกษตรเป็นจำนวนมาก ถึงกลางคืนผามใหญ่หลังนี้จะแปรสภาพไปเป็นโรงนอนขนาดใหญ่ที่รองรับญาติพี่น้องทางฝั่งลาว และเมื่อถึงวันฟังเทศน์มหาชาติซึ่งเป็นวันที่สาม ผามหลังนี้ก็จะถูกใช้เป็นศาลาโรงธรรมสำหรับการฟังเทศน์มหาชาติตลอด 13 กัณฑ์ ในส่วนของการอัญเชิญพระเวสสันดรเข้าเมือง ชาวบ้านจะไปอัญเชิญพระเวสสันดรที่บริเวณภูแยงเงาและแห่พระเวสสันดรมาที่ผามใหญ่หลังนี้และมีการบายศรีสู่ขวัญพระเวสสันดรในผามหลังนี้เช่นเดียวกัน (พระครูวุฒิธรรมสถิต, 2562: สัมภาษณ์) จากลักษณะดังกล่าวนี้ จะเห็นว่า สถานที่ในการจัดประเพณีบุญผะเหวดของชาวอำเภอท่าลี่ไม่ใช่วัด หากแต่เป็นบริเวณริมฝั่งแม่น้ำโขงที่มีการปลูกผามขนาดใหญ่เพื่อรองรับคนจำนวนมาก ลักษณะเช่นนี้คือการอำนวยความสะดวกให้แก่ญาติพี่น้องที่เดินทางมาจากฝั่งลาวเพื่อร่วมงานบุญ โดยผามใหญ่ที่จุดพบปะ และเป็นสถานที่ประกอบพิธีกรรมบุญผะเหวด นอกจากนี้ยังเป็นสถานที่ในการพักค้างแรมและสถานที่ประกอบอาหารอีกด้วย

ในขณะที่การประกอบพิธีกรรมบางอย่างที่เกี่ยวกับบุญผะเหวดหรืองานบุญหลวงแต่ละชุมชนจะมีการใช้สถานที่ที่แตกต่างกันไป ดังเช่น การเบิกพระอุปคุตในงานบุญหลวงจะอัญเชิญพระอุปคุตขึ้นจากลำน้ำหมัน ส่วนการเบิกพระอุปคุตในประเพณีบุญผะเหวดวัดโขงเจียม อำเภอโขง

เจียม จังหวัดอุบลราชธานี จะมีการอัญเชิญพระอุปคุตขึ้นมาจากแม่น้ำโขง แต่ในด้านมิติการประกอบสร้างวัฒนธรรมข้ามพรมแดนนั้น จะเห็นว่า สถานที่บางแห่ง คือจุดศูนย์กลางของความสัมพันธ์ ผู้วิจัยขอยกตัวอย่างชุมชนบ้านผาตั้ง อำเภอสังคม จังหวัดหนองคาย ที่มีอ่างปลาบึกเป็นจุดศูนย์กลางของชุมชนบ้านผาตั้งในฝั่งไทยและชุมชนบ้านอ่างในฝั่งลาว เมื่อถึงเวลาอัญเชิญพระอุปคุต โดยจะมีการอัญเชิญพระอุปคุตในวันแรกของบุญผะเหวดซึ่งพิธีกรรมจะเริ่มขึ้นในเวลาตี 3 ชาวบ้านผาตั้งและชาวบ้านอ่าง ซึ่งมีความสัมพันธ์ในการเป็นเครือญาติจะร่วมกันอัญเชิญพระอุปคุตขึ้นจากบริเวณอ่างปลาบึก ในลักษณะเช่นนี้จะเห็นได้ว่าอ่างปลาบึกคือสถานที่ที่ประกอบสร้างวัฒนธรรมข้ามพรมแดน นอกจากนี้ยังเป็นพื้นที่ในการต่อสู้ต่อรองอำนาจรัฐที่มองว่า พื้นที่นี้เป็นพื้นที่ในการลักลอบเข้าเมืองและลักลอบค้าขายสิ่งผิดกฎหมาย (ปฐม หงษ์สุวรรณ, 2553) แต่ในขณะเดียวกันอ่างปลาบึกคือพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ที่สามารถหลอมรวมคนทั้งสองฝั่งแม่น้ำโขงได้เป็นจำนวนมาก ฉะนั้นจะเห็นได้ว่า การอัญเชิญพระอุปคุตของชุมชนบ้านผาตั้งมีเอกลักษณ์กว่าชุมชนอื่น ๆ เนื่องจากมีการข้ามพรมแดนรัฐชาติมาร่วมในพิธีกรรมดังกล่าว

ดังนั้น ประเด็นในเรื่องเวลาและสถานที่กับการสร้างวัฒนธรรมข้ามพรมแดน เห็นได้ว่า บุญผะเหวดของกลุ่มคนในชุมชนชายแดนไทย-ลาวนั้น มีข้อตกลงในด้านเงื่อนไขเวลาระหว่างญาติพี่น้องหรือข้อตกลงระหว่างหมู่บ้าน ดังเช่น กรณีอำเภอท่าลี่กับเมืองแก่นท้าว หรือชาวด่านซ้ายจังหวัดเลยกับเมืองปากลาย แขวงไชยะบุลี ตลอดจน บ้านผาตั้ง อำเภอสังคม จังหวัดหนองคาย โดยมีการสร้างเงื่อนไขเวลาและสถานที่ไว้จนเป็นประเพณีที่ต้องถือปฏิบัติ โดยมีการกำหนดเวลาเพื่อที่จะให้ญาติพี่น้องอีกฝั่งหนึ่งไปร่วมงานบุญ และถือว่าเวลาและสถานที่ในการพบปะญาติพี่น้อง ซึ่งมีเพียงปีละครั้ง การประกอบพิธีงานบุญผะเหวดในเวลาและสถานที่ดังกล่าวขึ้นอยู่กับข้อตกลงว่าหมู่บ้านใดจะจัดงานบุญก่อนหรือหมู่บ้านใดจะจัดงานบุญทีหลัง เมื่อฝั่งใดจัดงานบุญผะเหวดก่อน คนอีกฝั่งหนึ่งก็จะมีโอกาสได้มาร่วมงานบุญ ในกรณีประเพณีงานบุญหลวง ก็เช่นเดียวกัน ต้องมีการจัดเหลื่อมเวลากันกับบุญผะเหวดของเมืองปากลาย แขวงไชยะบุลี ส.ป.ป.ลาว เพื่อที่จะให้กลุ่มคนอีกฝั่งหนึ่งมาร่วมงานบุญได้ ประเด็นการสร้างเงื่อนไขในด้านเวลาในลักษณะเช่นนี้เป็นการสร้างวัฒนธรรมข้ามพรมแดนที่ได้เปิดโอกาสให้ญาติพี่น้อง มิตรสหายได้มาพบปะกัน โดยมุ่งความสำคัญไปที่วัฒนธรรมที่ใกล้ชิดกันและความเกี่ยวพันเป็นญาติพี่น้อง โดยใช้งานบุญผะเหวดเป็นเครื่องมือในการสร้างวัฒนธรรมข้ามพรมแดน

4.4.7 ประเพณีและพิธีกรรมกับการสร้างวัฒนธรรมข้ามพรมแดน

ในประเด็นผู้วิจัยจะได้กล่าวถึงประเพณีและพิธีกรรมเกี่ยวกับเวสสันดรชาดกที่ทำให้เกิดวัฒนธรรมข้ามพรมแดน ซึ่งพรมแดนในที่นี้หมายถึงการข้ามพรมแดนรัฐชาติที่มีเรื่องกฎหมายกำกับอยู่ซึ่งเป็นเรื่องอธิปไตย แต่ในขณะเดียวกันความทรงจำทางวัฒนธรรมและสำนึกในความเป็นลาวยังฝังรากลึกในชุมชนชายแดนไทย-ลาว และมีการใช้ประเพณีพิธีกรรมและความเป็นเครือญาติในการต่อสู้ต่อรองในการข้ามพรมแดนรัฐชาติ นอกจากนี้ในโลกยุคโลกาภิวัตน์ทำให้เส้นพรมแดนรัฐชาติกลายเป็นสภาวะไร้พรมแดน กลุ่มคนมีการเคลื่อนย้ายที่รวดเร็วและสะดวกสบาย สังคมละวัฒนธรรมมนุษย์มีการปฏิสัมพันธ์กันและมีการอาศัยเครื่องมือสื่อสารที่ทันสมัย ประเด็นนี้เป็นเหตุปัจจัยหนึ่งที่ทำให้มีการข้ามพรมแดนรัฐชาติ โดยนักวิชาการส่วนหนึ่งมองโลกาภิวัตน์ในฐานะกลไกสร้างความแปลกใหม่และความแตกต่างที่หลากหลาย กล่าวคือการไหลบ่าของกระแสโลกาภิวัตน์ไม่ว่าจะเป็นในแง่ของประชากร สื่อ เทคโนโลยี วัฒนธรรม แนวคิดอุดมการณ์ต่าง ๆ มิอาจลบความเป็นท้องถิ่นให้หมดสิ้นไปได้ (ศิริพร ภักดีผาสุข, 2552)

แต่ในยุคดั้งเดิมของชุมชนชายแดนไทย-ลาวที่เคยอยู่ภายใต้อาณาจักรล้านช้างเดียวกัน เส้นพรมแดนรัฐชาติหรือประเทศยังไม่เกิดขึ้น การข้ามไปมาหากันของกลุ่มคนทั้งสองฝั่งถือเป็นเรื่องปกติและไม่มีผลทางกฎหมาย (ชาญวิทย์ เกษตรศิริ, 2540) ด้วยการมีความทรงจำทางสังคมและสำนึกในความเป็นลาว เมื่อมีการจัดประเพณีบุญผะเหวดขึ้นภายในชุมชนชายแดนไทย-ลาว ชาวชุมชนชายแดนไทย-ลาว ก็มักจะข้ามไปมาหาสู่กัน ดังเช่น กรณีบุญผะเหวดซึ่งจะจัดขึ้นในเดือนสี่ (ช่วงเดือนมีนาคม) จากการเก็บข้อมูลภาคสนาม พบว่า ชุมชนชายแดนไทย-ลาว ให้ความสำคัญต่อประเพณีนี้มากเนื่องจากเป็นประเพณีของการได้รับอานิสงส์จากการฟังเทศน์มหาชาติ และในขณะเดียวกันก็เป็นพื้นที่ในการพบปะญาติพี่น้องและเครือข่ายทางสังคมทั้งสองฝั่งแม่น้ำโขง และเป็นประเพณีที่ทุกคนในชุมชนชายแดนต่างรอคอย

จากการศึกษาข้อมูลประเพณีและพิธีกรรมที่ปรากฏในชุมชนชายแดนไทย-ลาว พบว่าในอดีตที่ผ่านมาเมืองแก่นท้าวกับอำเภอท่าลี่เวลามีงานบุญผะเหวด ทั้งสองเมืองนี้จะมีใบฎีกาบอกบุญถึงกัน บุญผะเหวดของอำเภอท่าลี่อยู่ระหว่างเดือน 13-15 ค่ำ เดือนหก เมืองแก่นท้าวอยู่ระหว่าง 13-15 ค่ำ ของเดือนเจ็ด ชาวบ้านเล่าว่าสมัยก่อนที่ประเทศลาวยังไม่มีการเปลี่ยนแปลงการปกครองจะมีฎีกาบอกบุญมายังอำเภอท่าลี่ทุกหมู่บ้านและนิมนต์พระวัดละ 1 รูป ชาวบ้านจะพากันปลูกผาม (ปะรำพิธี) ไว้รับพระ และจัดชาวบ้านเป็นกลุ่มอุกฐากพระ (ทายกค้ำ) กลุ่มละ 1 รูป รับผิดชอบเรื่องภัตตาหารและกัณฑ์เทศน์ ในวันขึ้น 14 ค่ำ เดือน 7 เป็นวันรวม แห่พระเวสสันดรจากภูผาเงา (ภูแยงเงา) เข้าเมือง ชาวบ้านจะแต่งกายด้วยชุดพื้นเมืองเข้าร่วมขบวนแห่เป็นจำนวนมาก เคลื่อนขบวนไปอย่างช้า ๆ เพราะมีจำนวนคนมาก มีการหว่านข้าวตอกไปตามขบวนแห่ (ข้าวตอกแทนดอกไม้) เพื่อบูชาธรรมและบูชาพระเวสสันดร เล่นกันอย่างสนุกสนาน ปัจจุบันนี้จะมีการบอกบุญเพียงญาติพี่น้อง ชาวบ้าน

ปากห้วยคานจะไปร่วมกันมาก แต่พักค้างคืนไม่ได้ ทุกอย่างมีการปรับเปลี่ยนไปหมด เช่น ไม่มีฎีกาบอกบุญมายังฝั่งไทย ไม่ปลูกปะรำเช่นเดิม ไม่นิมนต์พระจากฝั่งไทย ในชุมชนท่าลี่นั้นหากปีใดไม่จัดงานบุญผะเหวดก็จะจัดงานบุญบั้งไฟแทน ในส่วนบุญผะเหวดในพิธีกรรมแห่พระเวสสันดรเข้าเมืองจะมีการคัดเลือกคนที่มีคุณธรรมจริยธรรมที่สังคมยอมรับมาเป็นพระเวสสันดร พระนางมัทรี กัณหาและชาลี มาร่วมในขบวนแห่ มีการประดับตกแต่งรถจำลองใช้เป็นรูปช้าง รูปม้า และประดับตกแต่งด้วยดอกไม้ ลูกเดือย มะพร้าว กล้วย อ้อย และในวันแห่พระเวสสันดร ชาวบ้านจะนำต้นดอกไม้มาปลูกไว้ที่หน้าบ้านพร้อมทั้งบริการน้ำดื่มสำหรับขบวนแห่ด้วย ซึ่งเป็นการแสดงน้ำใจของชาวบ้าน ส่วนในเวลากลางคืนจะมีหรรสพสมโภชพระเวสสันดรตลอดคืน (พระครูวุฒิธรรมสถิต, 2547)

ลักษณะการร่วมงานของชุมชนชายแดนไทย-ลาว ในงานบุญผะเหวดในอดีตนั้น ยังพบในชุมชนอำเภอเชียงคานและเมืองชนะคาม พระครูสุขุมบุญโสภณ (2562: สัมภาษณ์) เล่าว่า เมื่อมีงานบุญผะเหวดที่วัดมหาธาตุ พี่น้องฝั่งลาวจะข้ามมาร่วมบุญเพราะขับเรือไปมาหากันได้สะดวก เจ้าภาพจะปลูกผามบ่าวผามสาว มีการเตรียมข้าวปลาอาหารไว้ต้อนรับพี่น้องฝั่งลาว เช่น บ้านตากแดด บ้านปากมี้ บ้านปากพาง บ้านนาข่า บ้านนาเพียง พระสงฆ์ก็จะมานอนเฝ้าผาม หนุ่มสาวก็จะจีบกันที่ผามบ่าวสาว ในงานบุญอื่น ๆ ก็เช่นเดียวกัน อย่างงานบุญคูนลาน ฝั่งลาวก็จะเรี่ยไร (แผ่ข้าว) รวมกันมาเทรวมไว้ที่ลานวัด เสร็จงานบูชาข้าวนำเงินไปถวายวัดซื้อน้ำมันก๊าด เพราะเมื่อก่อนไม่มีไฟฟ้า งานบุญข้าวจี่ฝั่งลาวก็จะนำฟืนใส่เรือมาจี่ข้าวถวายพระ แต่ปัจจุบันนี้ภาพเช่นนี้ไม่มีอีกแล้ว งานบุญผะเหวดวัดมหาธาตุซึ่งจัดขึ้นในเดือนหกจะผสมผสานระหว่างบุญบั้งไฟและงานบุญผะเหวด มีพิธีบายศรีสู่ขวัญและแห่เจ้าพ่อเจ้าแม่ (ร่างทรง) รอบเมืองเชียงคาน เพราะเชื่อว่าวิญญาณเจ้านายเหล่านั้นมารับกุศลผลบุญ

จากข้อมูลข้างต้นเห็นได้ว่า ชาวชุมชนชายแดนไทย-ลาว มีความทรงจำเกี่ยวกับงานบุญผะเหวดที่ชุมชนทั้งสองฝั่งมีสายสัมพันธ์อันดีเสมือนญาติพี่น้อง ซึ่งช่วงนั้นลาวยังมีระบบการปกครองแบบเจ้ามหาชีวิต และระยะภายหลังลาวเปลี่ยนแปลงการปกครองทำให้สายสัมพันธ์ดังกล่าวนี้เปลี่ยนแปลงไป ซึ่งแสดงให้เห็นถึงนัยยะทางการเมือง ความหวาดระแวงซึ่งกันและกัน เนื่องจากลาวและไทยมีการปกครองคนละระบอบแต่อย่างไรก็ดี ประชาชนในชุมชนชายแดนไทย-ลาว ในปัจจุบันนี้ก็ยังไปมาหาสู่กันอยู่ดังเดิม โดยเฉพาะอย่างยิ่งการค้าขาย การขนส่งและการท่องเที่ยวในสังคมยุคใหม่สามารถเดินทางได้รวดเร็ว มีการผ่อนปรนในด้านกฎหมายเพื่อการท่องเที่ยว ทำให้ผู้คนสามารถปฏิสัมพันธ์ได้ดังเดิมเหมือนในอดีต ซึ่งในงานบุญผะเหวดหรืองานบุญอื่น ๆ ก็ยังมีการบอกกล่าวในหมู่ญาติพี่น้องอยู่เช่นเดิม แสดงให้เห็นสำนึกความเป็นลาวของประชาชนทั้งสองฝั่งแม่น้ำโขงที่อยู่ภายใต้ฮีตคองเดียวกัน

ปรากฏการณ์ประเพณีและพิธีกรรมกับการสร้างวัฒนธรรมข้ามพรมแดนยังปรากฏให้เห็นในงานบุญผะเหวดของบ้านผาตั้ง อำเภอสังคม จังหวัดหนองคาย ซึ่งผู้วิจัยได้ลงเก็บข้อมูลภาคสนาม พบว่า ชุมชนบ้านผาตั้งเป็นชุมชนชายแดนไทย-ลาวที่อยู่ในอาณาบริเวณแม่น้ำโขงที่เรียกว่าอ่างปลาบึก จากข้อมูลพบว่า ชาวบ้านผาตั้งและชาวบ้านผาตั้งที่อยู่ฝั่งประเทศลาวเป็นญาติพี่น้องกัน การจัดงานบุญผะเหวดจะมีการตกลงกันเพื่อไม่ให้วันเวลาการจัดงานบุญผะเหวดตรงกัน เนื่องจากจะเปิดโอกาสให้ญาติพี่น้องในแต่ละฝั่งข้ามไปทำบุญและฟังเทศน์มหาชาติ เมื่อถึงวันงานชาวบ้านผาตั้งฝั่งประเทศลาวก็จะนั่งเรือข้ามแม่น้ำโขงมาเข้าร่วมงานบุญที่วัดอ่างปลาบึก พร้อมกับนำวัสดุสิ่งของ ผัก ผลไม้ อาหาร ข้าวสาร ปลาแห้ง ปลาร้าเพื่อช่วยงานบุญผะเหวด นอกจากนี้ยังเข้าร่วมพิธีกรรมดังเช่น การอัญเชิญพระอุปคุตขึ้นจากแม่น้ำโขง การแห่พระเวสสันดรเข้าเมืองและการฟังเทศน์มหาชาติ ซึ่งชาวชุมชนชายแดนไทย-ลาวบ้านผาตั้งจะกระทำเช่นนี้ทุกปี (พ่อสอน ทองศรีสุข, 2562: สัมภาษณ์)

ในลักษณะเดียวกันนี้งานบุญผะเหวดของวัดโขงเจียม อำเภอโขงเจียม จังหวัดอุบลราชธานีทำให้เห็นปรากฏการณ์การข้ามพรมแดนมาร่วมประเพณีบุญผะเหวดของชาวบ้านลาดเสือ เมืองชนะสมบูรณ์ แขวงจำปาสัก ส.ป.ป.ลาว เนื่องจากทั้งสองหมู่บ้านนี้ เป็นญาติพี่น้องกันและเคยอาศัยอยู่ที่บ้านลาดเสือร่วมกัน ต่อมาภายหลัง เมื่อฝรั่งเศสได้ขยายอิทธิพลเข้ามาและมีการกดดันชาวพื้นเมือง มีการเก็บภาษีส่วยมากขึ้น ด้วยเหตุนี้จึงทำให้ชาวบ้านลาดเสืออพยพข้ามฝั่งมาอาศัยอยู่ในอาณาบริเวณปากน้ำบ้านด่าน ทำให้ประชาชน 2 หมู่บ้านนี้กระจายออกเป็น 2 ส่วน คือ หมู่บ้านลาดเสือ และหมู่บ้านโขงเจียม จากนั้นสยามกับฝรั่งเศสจึงได้ทำสนธิสัญญาปักปันเขตแดน ฉะนั้นจึงทำให้ญาติพี่น้องทั้งสองฝั่งอาศัยอยู่คนละประเทศ (พ่อนที ละครวงศ์, 2562: สัมภาษณ์) ในประเพณีบุญผะเหวดของวัดโขงเจียม ชาวบ้านลาดเสือจะนั่งเรือข้ามฝั่งมาเพื่อร่วมงานบุญ ซึ่งเจ้าหน้าที่ไทยและลาวมีข้อตกลงกันว่า ในงานประเพณีต่าง ๆ ให้มีการละเว้นการใช้กฎหมาย เพราะคนทั้ง 2 หมู่บ้านเป็นญาติพี่น้องกัน และขอให้เปิดโอกาสในการนำสิ่งของเช่น ปลาแห้ง ปลาร้า ถ่านหุงข้าว ข้าวสาร มะพร้าวแห้ง เนื้อหมู เนื้อวัว ฯ ข้ามมาช่วยงานบุญที่วัดโขงเจียมได้ และเมื่อวัดบ้านลาดเสือมีการจัดงานบุญผะเหวด ชาวบ้านด่าน อำเภอโขงเจียมก็จะข้ามไปร่วมงานบุญที่วัดบ้านลาดเสือ โดยมีการนำสิ่งของไปช่วยงานบุญ เช่น เครื่องเทศต่าง ๆ ข้าวสาร แป้งทำขนม ถั่วดำ ปลาร้า ปลาแห้ง เนื้อหมู เนื้อวัว น้ำมันพืช ฯ มีการเข้าร่วมพิธีบุญผะเหวดโดยเริ่มตั้งแต่ การเบิกพระอุปคุต การแห่พระเวสสันดรเข้าเมือง การแห่ข้าวพันก้อน การเทศน์ฟังมหาชาติ เป็นต้น (พ่อนที ละครวงศ์, 2562: สัมภาษณ์) ปรากฏการณ์เช่นนี้จะเห็นว่า ประเพณีและพิธิกรรมบุญผะเหวดได้มีส่วนในการประกอบสร้างวัฒนธรรมข้ามพรมแดน โดยอาศัยประเพณีบุญผะเหวดและความเป็นญาติพี่น้องมาเป็นเงื่อนไขในการเดินทางข้ามพรมแดนเพื่อเข้าร่วมงานบุญ นอกจากนี้ยังมีการอำนวยความสะดวกของ

เจ้าหน้าที่ความมั่นคงของ 2 ประเทศที่มีข้อตกลงในด้านผ่อนปรนกฎหมายเพราะคนทั้ง 2 หมู่บ้านเป็นญาติพี่น้องกัน

นอกจากประเพณีบุญผะเหวดแล้ว ยังมีการประกอบสร้างวัฒนธรรมการข้ามพรมแดนในประเพณีอื่น ๆ อีก ดังเช่น ประเพณีมัสการพระธาตุพนม อำเภอธาตุพนม จังหวัดนครพนม ในช่วงเดือนกุมภาพันธ์ของทุกปี จะมีการเปิดโอกาสให้พี่น้องชาวลาวเดินทางข้ามแม่น้ำโขง โดยนั่งเรือมาเทียบท่าที่ท่าเรือหน้าวัดพระธาตุพนมวรมหาวิหาร โดยมีการผ่อนปรนทางด้านกฎหมาย เนื่องจากพระธาตุพนมเป็นศาสนสถานที่สำคัญและเป็นศูนย์รวมจิตใจของชาวพุทธทั้งสองฝั่งแม่น้ำโขง จึงมีการผ่อนปรนการบังคับใช้กฎหมายในด้านอธิปไตยและการลักลอบเข้าเมือง ในขณะเดียวกันในงานประเพณีมัสการพระเจ้าใหญ่องค์ตื้อ วัดปากแซง อำเภอนาตาล จังหวัดอุบลราชธานี จะมีการจัดขึ้นในช่วงเดือนกุมภาพันธ์ของทุกปี โดยจะมีพิธีสมโภชพระเจ้าใหญ่องค์ตื้อ ซึ่งเป็นพระพุทธรูปศักดิ์สิทธิ์ของชาวจังหวัดอุบลราชธานี ซึ่งในงานนี้จะเปิดโอกาสให้พี่น้องชาวลาวจากเมืองละครเพ็ง แขวงสาละวันและแขวงอื่น ๆ ข้ามมาร่วมประเพณีสมโภชน์พระเจ้าใหญ่องค์ตื้อและร่วมพิธีงานบุญจนงานเสร็จสิ้น

ในด้านประเพณีที่เป็นกีฬานั้น เห็นได้ว่า จังหวัดนครพนมและจังหวัดมุกดาหาร มีการจัดงานประเพณีแข่งเรือยาวสานสัมพันธ์ไทย-ลาว โดยจะจัดงานแข่งเรือยาวในช่วงเทศกาลออกพรรษาของทุกปี โดยจังหวัดนครพนม จะจัดงานแข่งเรือยาวบริเวณหน้าลานพญาศรีสุทโธนาคราช และจังหวัดมุกดาหารจะจัดงานแข่งเรือยาวบริเวณท่าน้ำตลาดอินโดจีน ซึ่งประเพณีแข่งเรือยาวของทั้งสองจังหวัดจะมีพี่น้องชาวลาวส่งเรือยาวมาร่วมแข่งขันทุกปี โดยมีการใช้กีฬาแข่งเรือยาวเป็นเครื่องสานสัมพันธ์ไมตรี ในการนี้เจ้าหน้าที่มั่นคงของจังหวัดนครพนมและแขวงคำม่วน เจ้าหน้าที่ความมั่นคงของจังหวัดนครพนมกับแขวงสะหวันนะเขต จะทำข้อตกลงในการผ่อนปรนการใช้กฎหมายเพื่อเปิดโอกาสให้ประชาชนชาวไทยและชาวลาวนั่งเรือข้ามแม่น้ำโขงอย่างอิสระโดยไม่มีผลทางกฎหมาย ซึ่งการผ่อนปรนการใช้กฎหมายในลักษณะนี้จะมีเพียงปีละ 1 ครั้ง คือในช่วงการจัดประเพณีแข่งเรือยาวสานสัมพันธ์ไมตรีไทย-ลาว เท่านั้น

จากปรากฏการณ์การประกอบสร้างวัฒนธรรมข้ามพรมแดนที่ผู้วิจัยยกตัวอย่างมานี้ เห็นได้ว่า ประชาชนในชุมชนชายแดนไทย-ลาวทั้งสองฝั่งแม่น้ำโขงต่างมีความทรงจำและสำนึกร่วมในความเป็นลาว ซึ่งเรียกได้ว่าเป็นพวกเดียวกัน ภาษาและวัฒนธรรมเดียวกัน แต่ละชุมชนที่อาศัยอยู่ตรงข้ามกันโดยมีเส้นพรมแดนรัฐชาติขวางกั้นอยู่ ได้มีการทำข้อตกลงทางวัฒนธรรมที่ใช้เป็นเงื่อนไขในการข้ามพรมแดนรัฐชาติ ดังกรณีบุญผะเหวดของวัดอ่างปลาบึก บ้านผาตั้ง อำเภอสังคม จังหวัดหนองคาย บุญผะเหวดของวัดโขงเจียม อำเภอโขงเจียม จังหวัดอุบลราชธานี หรือ กรณีประเพณีนมัสการพระธาตุพนม อำเภอธาตุพนม จังหวัดนครพนม และประเพณีนมัสการพระเจ้าใหญ่องค์ตื้อ อำเภอนาตาล จังหวัดอุบลราชธานี ตลอดจนประเพณีแข่งขันเรือยาวสานสัมพันธ์ไทย-ลาวที่จัดขึ้นที่จังหวัดนครพนมและจังหวัดมุกดาหาร ต่างทำให้เห็นว่า แม้มีเส้นพรมแดนรัฐชาติที่มีผลทางกฎหมาย แต่ชาวชุมชน

ชายแดนไทย-ลาวที่ผู้วิจัยกล่าวมานี้ได้มีการประกอบสร้างวัฒนธรรมข้ามพรมแดนโดยอาศัยประเพณีและพิธีกรรมเป็นเงื่อนไข ในการผ่อนปรนการใช้กฎหมายอย่างเห็นได้ชัด ในขณะเดียวกันเจ้าหน้าที่รัฐของทั้งสองประเทศได้มีความเข้าใจถึงสำนึกในด้านความเป็นพวกเดียวกันของคนทั้งสองฝั่งแม่น้ำโขง

กล่าวโดยสรุปเวสสันดรชาดกกับการประกอบสร้างวัฒนธรรมข้ามพรมแดน คือ ปรากฏการณ์ทางวัฒนธรรมของชาวชุมชนชายแดนไทย-ลาว โดยพบว่า เส้นพรมแดนเกิดขึ้นจากการทำสนธิสัญญาระหว่างสยามกับฝั่งเศส เมื่อเป็นเช่นนี้จึงเกิดเส้นพรมแดนรัฐชาติสมัยใหม่ขึ้น ผลพวงของการเกิดเส้นแบ่งรัฐชาติคือการแบ่งผู้คนที่อยู่ในวัฒนธรรมเดียวกันออกเป็น 2 ประเทศ แต่อย่างไรก็ตามผู้คนทั้งสองฝั่งแม่น้ำโขงยังมีความเป็นวัฒนธรรมร่วมซึ่งได้แก่ ภาษาและการยึดถือฮีตคอง ส่วนในด้านประเพณีพิธีกรรมนั้น พบว่า เวสสันดรชาดกมีส่วนประกอบสร้างวัฒนธรรมข้ามพรมแดน โดยพบว่า มีประเด็นเรื่องวัตถุสิ่งของกับการข้ามพรมแดน ตัวละครกับการข้ามพรมแดน เหตุการณ์กับการข้ามพรมแดน เวลาและสถานที่กับการข้ามพรมแดน และประเพณีและพิธีกรรมกับการข้ามพรมแดน ซึ่งประเด็นเหล่านี้ผู้วิจัยได้วิเคราะห์และตีความปรากฏการณ์ทางวัฒนธรรมที่เกิดขึ้นในชุมชนชายแดนไทย-ลาว ดังรายละเอียดในข้างต้นนี้

4.5 เวสสันดรชาดกกับการประกอบสร้างวัฒนธรรมทางชาติพันธุ์

พจนานุกรมฉบับราชบัณฑิตยสถาน (2556) ให้ความหมาย“ชาติพันธุ์”ว่า กลุ่มที่มีพันธะเกี่ยวข้องกัน และแสดงที่เอกลักษณ์ออกมา โดยผูกพันลักษณะของเชื้อชาติและสัญชาติเข้าด้วยกัน ส่วนในทางมานุษยวิทยาและสังคมวิทยา มีการใช้คำศัพท์ภาษาอังกฤษว่า “อัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์” (Ethnic identity) กับคำว่า กลุ่มชาติพันธุ์ (Ethnic Group) โดยเป็นทั้งคำและแนวคิดที่ใช้กันในหมู่นักวิชาการตะวันตกยุคหลังสงครามโลกครั้งที่ 2 เป็นต้นมา เพื่อใช้ศึกษากลุ่มที่มีวัฒนธรรมและภาษาเฉพาะที่ได้สืบทอดกันมาหลายชั่วอายุคน (Keyes, 19997 อ้างอิงจาก ปิ่นแก้ว เหลืองอร่ามศรี, 2542) ในขณะเดียวกันในพจนานุกรมศัพท์สังคมวิทยา อังกฤษ-ไทย ให้ความหมายเพียงคำว่า Ethnic Group คือคำว่า “กลุ่มชาติพันธุ์” หมายถึง กลุ่มคนที่มีอัตลักษณ์ร่วมกันจากการมีประวัติศาสตร์ของกลุ่มร่วมกัน สมาชิกของกลุ่มชาติพันธุ์คือผู้ที่มีวัฒนธรรม ประเพณี บรรทัดฐานและความเชื่อเดียวกัน ส่วนมากพูดภาษาเดียวกัน ตามปกติมีการสืบทอดทางชีวภาพจากรุ่นหนึ่งไปอีกรุ่นหนึ่งและมีกฎการแต่งงานภายในกลุ่ม (ราชบัณฑิตยสถาน, 2556)

ในทางชาติพันธุ์วิทยา ที่เป็นแขนงหนึ่งของมานุษยวิทยา ชาติพันธุ์ คือ การมีวัฒนธรรมขนบธรรมเนียมประเพณี ภาษาพูดเดียวกัน และเชื่อว่า สืบเชื้อสายมาจากบรรพบุรุษกลุ่มเดียวกัน เช่น ไทย พม่า กะเหรี่ยง จีนลาว เป็นต้น กลุ่มชาติพันธุ์หรือกลุ่มวัฒนธรรมมีลักษณะเด่นคือ เป็นกลุ่มคนที่สืบทอดมาจากบรรพบุรุษเดียวกัน บรรพบุรุษในที่นี้หมายถึงบรรพบุรุษทางสายเลือด ซึ่งมีลักษณะทาง

ชีวภาพและรูปพรรณ (เชื้อชาติ) เหมือนกัน รวมทั้งบรรพบุรุษทางวัฒนธรรมด้วย ผู้ที่อยู่ในกลุ่มชาติพันธุ์เดียวกันจะมีความรู้สึกผูกพันทางสายเลือด และทางวัฒนธรรมพร้อมๆ กันไปเป็นความรู้สึกผูกพันที่ช่วยเสริมสร้างอัตลักษณ์ของบุคคลและของ ชาติพันธุ์ และในขณะเดียวกันก็สามารถเร้าอารมณ์ความรู้สึกให้เกิดความเป็นอันหนึ่งอัน เดียวกันได้โดยเฉพาะอย่างยิ่ง ถ้าผู้ที่อยู่ในกลุ่มชาติพันธุ์นับถือศาสนาเดียวกันความรู้สึกผูกพันนี้อาจ เรียกว่า "สำนึก" ทางชาติพันธุ์ หรือชาติลักษณ์ (ethnic identity) (สุเทพ สุนทรเภสัช, 2548)

ขณะที่ยศ สันตสมบัติ (2543) กล่าวว่า อัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์คือความเป็นกลุ่มคนที่เชื่อว่าสืบเชื้อสายมาจากบรรพบุรุษเดียวกัน ทั้งบรรพบุรุษทางสายเลือดและบรรพบุรุษทางวัฒนธรรมร่วมกัน ทำให้มีวัฒนธรรม ขนบธรรมเนียมประเพณี ภาษาพูดเดียวกัน อัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ที่วางอยู่บนพื้นฐานของการใช้ภาษาเดียวกัน เชื้อชาติเดียวกัน ศาสนาเดียวกันหรือสัญลักษณ์ทางวัฒนธรรมบางอย่างจะมีความสำคัญในการ“สร้างตัวตน” ใหม่ นอกจากนี้ อัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ไม่ได้ถูกมองในลักษณะที่ติดตัวอยู่กับพื้นที่แบบตายตัว แต่ถูกมองในลักษณะที่เป็นยุทธวิธีในการนำเสนอตัวเองซึ่งเลื่อนไหลไปตามเงื่อนไข สภาวการณ์และผลประโยชน์ที่เปลี่ยนแปลงไปอย่างต่อเนื่อง จนกลายเป็นประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์ กล่าวคือเป็นอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ในลักษณะที่เป็นจิตสำนึกทางประวัติศาสตร์ (historical consciousness) และความเป็นชาติพันธุ์มิใช่อะไรบางอย่างที่ถูกกำหนดจากสายเลือดโดยกำเนิด หากแต่เป็นผลมาจากการเจาะจงเลือก กลุ่มชาติพันธุ์แต่ละกลุ่มเลือกสรรประวัติศาสตร์ของตนเอง เลือกที่จะหยิบยกเอาเหตุการณ์หรือเรื่องราวต่าง ๆ มาตีความในลักษณะที่มีนัยยะสำคัญต่อชีวิตทางสังคมของตน (ยศ สันตสมบัติ, 2551)

ดังนั้น จะเห็นว่า ชาติพันธุ์ที่นักวิชาการกล่าวถึงนั้น ประกอบด้วยคนกลุ่มหนึ่ง ซึ่งมีความเชื่อว่ามีบรรพบุรุษเดียวกัน มีภาษามีวัฒนธรรมร่วม ซึ่งแสดงให้เห็นถึงอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ที่เปลี่ยนแปลงไปตามบริบทและสภาพแวดล้อมทางสังคม แม้ในเนื้อหาหรือองค์ประกอบของพิธีกรรมบางอย่าง ยังทำให้เห็นถึงสัญลักษณ์ทางชาติพันธุ์ที่แฝงอยู่ เช่น ความเชื่อในแบบต่าง ๆ เครื่องแต่งกาย สีผ้า หรือแม้กระทั่งองค์ประกอบและขั้นตอนพิธีกรรมที่เกี่ยวกับเวสสันดรชาดก ที่ผู้วิจัยจะได้นำเสนอเพื่อให้เห็นความชัดเจนในด้านการประกอบสร้างทางชาติพันธุ์ของชุมชนชายแดนไทย-ลาว

จากการศึกษาเวสสันดรชาดกในชุมชนชายแดนไทย-ลาว ผู้คนลุ่มน้ำโขงต่างอยู่ร่วมกันท่ามกลางความแตกต่างและความหลากหลายทางชาติพันธุ์ ประเพณีบุญผะเหวดของแต่ละชุมชนอาจมีความแตกต่างกันและมีนัยยะเรื่องวัฒนธรรม ดังเช่น ประเพณีพิธีกรรมที่มีนัยยะในการประกอบสร้างวัฒนธรรมทางชาติพันธุ์ ซึ่งอาจสังเกตได้จากขั้นตอนพิธีกรรมหรือสัญลักษณ์บางอย่าง เช่น เสื้อผ้า ภาษา อาหาร เป็นต้น โดยเวสสันดรกับการประกอบสร้างทางชาติพันธุ์ผู้วิจัยของนำเสนอดังประเด็นต่อไปนี้

4.5.1 ประเพณีพิธีกรรมที่แสดงถึงความเป็นชาติพันธุ์

ประเพณีบุญผะเหวดซึ่งเป็นส่วนหนึ่งของการผลิตซ้ำเรื่องราวเวสสันดรชาดก โดยมีการนำเสนอผ่านพิธีอัญเชิญพระเวสสันดรเข้าเมือง พิธีแห่พระเวสสันดรเข้าเมือง ซึ่งอันที่จริงแล้ว พิธีกรรมเหล่านี้เป็นพิธีกรรมที่ถูกบรรจุเข้ามาในรัชสมัยสมเด็จพระสุริยวงศาธรรมิกราช แห่งอาณาจักรล้านช้าง ซึ่งพระองค์พยายามลดทนอำนาจของฝ่ายผีอย่างถึงที่สุด โดยการบรรจุพิธีกรรมฝ่ายพุทธให้มากที่สุด (มหาสีลา วีระวงส์, 2551) เมื่อมีการลดอำนาจของฝ่ายผีลง พุทธศาสนาในรัชสมัยของพระองค์จึงดำรงอยู่อย่างมั่นคง โดยในเดือนสี่ของเดือนลาว จะต้องกระทำประเพณีบุญผะเหวด เพื่อให้ชาวเมืองได้ฟังเรื่องเวสสันดรชาดกอีกทั้งได้มีการแห่พระเวสสันดรเข้าเมือง ซึ่งเปรียบเสมือนการจัดนิทรรศการเพื่อผลิตซ้ำเรื่องราวของเวสสันดรชาดกให้คนรุ่นหลังได้ทำการสืบทอดและมีผลิตซ้ำประเพณีดังกล่าวนี้ไปชั่วลูกชั่วหลาน

ข้อมูลสำคัญที่ทำให้เห็นว่าบุญผะเหวด คือ วัฒนธรรมที่แสดงความเป็นลาว ดังที่ สุจิตต์ วงษ์เทศ (2556) กล่าวว่า คำว่า “บุญผะเหวด” เป็นคำในภาษาลาว ทำนองเทศน์ที่เก่าแก่ที่สุดคือทำนองเทศน์ของกลุ่มคนในลุ่มแม่น้ำโขง และคนกลุ่มนี้มีความเชื่อเรื่องเวสสันดรชาดกจนสามารถนำวรรณกรรมดังกล่าวมาสร้างสรรค์เป็นประเพณีซึ่งเป็นเอกลักษณ์ที่สืบทอดกันมาตั้งแต่สมัยโบราณ นอกจากนี้ยังส่งต่อวัฒนธรรมทำนองเทศน์ไปยังภาคกลางของสยาม และภายหลังเมื่อสยามกับลาวเกิดสงครามกัน มีการอพยพโยกย้ายของกลุ่มคน ประเพณีบุญผะเหวดก็ยังเป็นฮีตคองที่ยึดถือและติดตัวไปยังถิ่นฐานใหม่ และมีการจัดประเพณีบุญผะเหวดในถิ่นฐานใหม่อีกด้วย

ผู้วิจัยตั้งข้อสังเกตว่า ประเพณีบุญผะเหวดเป็นบุญที่แสดงถึงความเป็นชาติพันธุ์อย่างชัดเจน กล่าวคือ บุญผะเหวดเป็นประเพณีที่เกิดขึ้นในอาณาจักรล้านช้างดังที่ผู้วิจัยได้กล่าวมาแล้ว ซึ่งประเพณีนี้ยังดำรงอยู่จนถึงปัจจุบัน ถึงแม้ภาคอีสานของประเทศไทยซึ่งในอดีตเคยเป็นส่วนหนึ่งของอาณาจักรล้านช้างประเพณีบุญผะเหวดก็ยังดำรงอยู่ในปัจจุบันในฐานะความทรงจำทางวัฒนธรรม ซึ่งจารุวรรณ ธรรมวัตร (2558) ได้กล่าวถึงประเพณีบุญผะเหวดไว้ว่า ประเพณีบุญผะเหวดเป็นประเพณีที่เกิดขึ้นในวัฒนธรรมลาวล้านช้าง และสามารถดำรงอยู่ได้จนถึงปัจจุบัน เนื่องจากเป็นฮีตคองที่ถือปฏิบัติมาอย่างเคร่งครัด เมื่อถึงเดือนสี่ชาวลาวและชาวอีสานซึ่งถือฮีตคองตามแบบวัฒนธรรมลาวล้านช้างก็จะจัดประเพณีบุญผะเหวดขึ้น เพื่อรำลึกถึงคุณงามความดีของพระเวสสันดร เมื่อถึงเดือนสี่ชาวลาวและชาวอีสานที่ถือวัฒนธรรมลาวจะร่วมกันจัดงานประเพณีบุญผะเหวดเพื่อฟังเทศน์มหาชาติ และจะกระทำกิจกรรมดังกล่าวนี้ทุก ๆ ปี มิได้ขาด

ลักษณะเช่นนี้จะเห็นได้ว่า ประเพณีบุญผะเหวดก็คือวัฒนธรรมที่แสดงความเป็นชาติพันธุ์ลาว เพราะมีต้นกำเนิดจากวัฒนธรรมลาวล้านช้าง ตั้งแต่รัชสมัยสมเด็จพระสุริยวงศาธรรมิกราชที่ทรงพยายามลดทอนอำนาจของฝ่ายผีซึ่งเป็นความเชื่อดั้งเดิมลง และมีการบรรจุบุญผะเหวดเข้าไปในฮีตสิบสอง โปรดให้มีพิธีกรรมแบบหลวงโดยจะเสด็จไปร่วมประเพณีบุญผะเหวดและฟังเทศน์มหาชาติที่

วัดเชียงทอง เมืองหลวง พระบางทุก ๆ ปี (มหาสีลา วีระวงส์, 2551) ฉะนั้น จะเห็นได้ว่า ประเพณีบุญผะเหวดคือสัญลักษณ์ของความเป็นชาติพันธุ์ลาว เนื่องจากมีต้นกำเนิดที่อาณาจักล้านช้าง และไม่ปรากฏในวัฒนธรรมอื่น ๆ ถ้าหากมีวัฒนธรรมที่ใกล้เคียงก็คือ การตั้งธัมม์ของชาวล้านนา แต่ในวัฒนธรรมล้านนาไม่ปรากฏว่าการแห่พระเวสสันดรเหมือนกับวัฒนธรรมลาวล้านช้าง

ในปัจจุบันนี้บุญผะเหวด ยังเป็นความทรงจำทางวัฒนธรรมที่กลุ่มชาติพันธุ์ลาวในวัฒนธรรมลาวล้านช้างได้มีการสืบทอดอย่างต่อเนื่อง เห็นได้ว่า บุญผะเหวดคือกิจกรรมที่เป็นที่รอคอยของชาวชุมชนชายแดนไทย-ลาว ซึ่งจะมีการจัดขึ้นปีละครั้ง และระเบียบวิธีของการจัดประเพณีบุญผะเหวดก็ได้รับการสืบทอดมาจากอาณาจักรล้านช้าง โดยมีการแบ่งออกเป็น 3 วัน คือ วันแรก เรียกว่า “วันโฮม” วันที่สอง เรียกว่า “วันแห่” และวันที่สาม เรียกว่า “วันเทศน์” ซึ่งถ้ามีปรากฏการณ์ 3 วัน ดังกล่าวมานี้ คือ ระเบียบวิธีในการจัดประเพณีบุญผะเหวดของวัฒนธรรมลาวล้านช้างอย่างแท้จริง และในชุมชนชายแดนไทย-ลาว ถึงแม้ว่าจะมีชุมชนชายแดนไทย-ลาว บางชุมชนที่มีการผสมผสานความเชื่อทางพุทธศาสนาและความเชื่อแบบดั้งเดิม ดังจะเห็น ได้ว่า ชุมชนอำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย ได้มีการจัดประเพณีบุญหลวง แต่อย่างไรก็ตาม ชาวด่านซ้ายก็ยังพยายามปรับประยุกต์ให้งานบุญหลวงใช้เวลาเพียง 3 วัน โดยมีขั้นตอนพิธีกรรมเหมือนกับประเพณีบุญผะเหวด ดังเช่น การเบิกพระอุปคุต การแห่พระเวสสันดรเข้าเมือง และการฟังเทศน์มหาชาติ เป็นต้น

อนึ่ง แม้ในปัจจุบันนี้จะเกิดเส้นพรมแดนรัฐชาติที่มีผลทางกฎหมายระหว่างประเทศ ซึ่งทำให้อาณาจักรล้านช้างถูกแบ่งออกเป็นฝั่งซ้ายและฝั่งขวาของแม่น้ำโขง และมีการเกิดขึ้นของชุมชนชายแดนไทย-ลาว เมื่อกลุ่มคนในวัฒนธรรมลาวล้านช้างอีกฝั่งหนึ่งได้กลายเป็นคนไทยและรับเอาวัฒนธรรมไทยจากส่วนกลาง ทั้งภาษาและแบบเรียน แต่บุญผะเหวดก็คือสำนึกในความเป็นชาติพันธุ์ลาวอยู่ดังเดิม โดยผู้วิจัยได้ลงเก็บข้อมูลภาคสนามที่วัดโขงเจียม อำเภอโขงเจียม จังหวัดอุบลราชธานี ได้ข้อมูลว่า บุญผะเหวดคือฮีตคองลาวที่ยึดถือมาแต่บรรพบุรุษ ถือเป็นประเพณีที่ต้องกระทำเพราะได้อานิสงส์มาก (แม่เนียน งามสงวน, 2562: สัมภาษณ์) ฉะนั้น จะเห็นได้ว่า กลุ่มคนที่อาศัยอยู่ที่ชุมชนวัดโขงเจียมมีความทรงจำทางวัฒนธรรมและมีสำนึกในความเป็นลาวอย่างเห็นได้ชัด

นอกจากนี้พิธีกรรมเทศน์มหาชาติที่วัดโพธิ์ชัยอุดม บ้านอุ่มเหม้า อำเภอธาตุพนม จังหวัดนครพนม พระสงฆ์ผู้เทศน์มหาชาติ จะเทศน์เป็นทำนองผู้ไทย ซึ่งเป็นการเทศน์มหาชาติจากหนังสือใบลานที่ได้สืบทอดต่อกันมาจนถึงปัจจุบัน จากการสัมภาษณ์พบว่า ชาวบ้านอุ่มเหม้าเป็นชาวผู้ไทยอพยพมาจากตอนใต้ของประเทศจีน (แคว้นสิบสองจุไท) มาตั้งถิ่นฐานที่เมืองวังอ่างคำ (ปัจจุบันคือเมืองวีละบุลี แขวงสะหวันนะเขต ส.ป.ป.ลาว สาเหตุของการอพยพข้ามมายังฝั่งไทยเนื่องจากเกิดศึกเจ้าอนุวงศ์แห่งนครเวียงจันทน์ ทำให้บ้านเมืองเกิดโกลาหล ระส่ำระสาย วุ่นวายไปทั่ว เกิดการแบ่งก๊กแบ่งเหล่า ถ้ากลุ่มใดมีกำลังมากกว่าก็จะทำการปล้นสะดมเพื่อหาเสบียงมาบำรุงกลุ่มของตน จนเกิดความเดือดร้อนไปทั่ว ดังนั้นประชากรส่วนมากรวมทั้งชาวเมืองวังอ่างคำ จึงพากัน

อพยพหนีภัยสงครามและความวุ่นวายมายังฝั่งขวาของแม่น้ำโขงซึ่งคือดินแดนของไทยในปัจจุบัน โดยมาตั้งรกรากอยู่ที่บ้านอุ่มเหม้า อำเภอธาตุพนม จังหวัดนครพนม (พ่อสถาน ตุ้มอ่อน, 2562: สัมภาษณ์)

ชาวผู้ไทยบ้านอุ่มเหม้าได้ชื่อว่าเป็นผู้ที่มีศรัทธาในพุทธศาสนา มีการถือฮีตคองตามแบบวัฒนธรรมลาวล้านช้าง โดยในช่วงเดือนสี่ ชาวบ้านอุ่มเหม้าจะร่วมกันจัดประเพณีบุญผะเหวดขึ้นตามแบบวัฒนธรรมลาวล้านช้าง ซึ่งแต่เดิมชาวผู้ไทยบ้านอุ่มเหม้าอาจจะนับถือผีบรรพบุรุษมาก่อน แต่ในปัจจุบันได้หันมาศรัทธาในพุทธศาสนาและมีการถือฮีตคองในวัฒนธรรมลาวล้านช้างเหมือนกับกลุ่มคนในชุมชนชายแดนไทย-ลาว โดยจะเห็นได้จากการจัดงานบุญบั้งไฟและการจัดงานบุญผะเหวด ปรากฏการณ์ดังกล่าวนี้คือการปรับตัวและยอมรับวัฒนธรรมเพื่อให้กลุ่มชนอยู่รอดในท่ามกลางวัฒนธรรมอื่น ดังนั้นชาวผู้ไทยบ้านอุ่มเหม้า จึงยึดถือฮีตคองและการนับถือผีบรรพบุรุษควบคู่กับพุทธศาสนา โดยใน 12 เดือนจะมีการจัดงานประเพณีตามแบบวัฒนธรรมลาวล้านช้าง หากแต่เดือนในวันที่ 13 เมษายนของทุกปีจะจะต้องมีพิธีกรรมเลี้ยงผีบรรพบุรุษซึ่งจัดขึ้นที่หอผี บ้านเจ้าจ้ำ (พ่อสถาน ตุ้มอ่อน, 2562: สัมภาษณ์)

นอกจากนี้ชาวผู้ไทยบ้านอุ่มเหม้ามีความสัมพันธ์กับพิธีกรรมการเลี้ยงผีบรรพบุรุษอยู่ 3 พิธีกรรม คือ การเลี้ยงผีบรรพบุรุษประจำปี การบะ (การบน) และการคอบ (การแก้บน) ชาวบ้านยังมีความเชื่อว่าผีบรรพบุรุษ เรียกว่าผีเจ้าปู่ที่พวกตนได้อันเชิญมาจากเมืองวังอ่างคำ ซึ่งเป็นวิญญาณของเจ้านายชั้นสูงระดับกษัตริย์ของผู้ไทยในอดีต เจ้าปู่จะยังคอยคุ้มครองและยังบันดาลให้ฝนตกต้องตามฤดูกาล เพื่อความอุดมสมบูรณ์ทางเกษตรกรรม จึงมีการจัดพิธีกรรมการเลี้ยงผีบรรพบุรุษเป็นประจำทุกปี หากผู้ใดไม่เคารพบูชาหรือลบหลู่ เจ้าปู่จะลงโทษให้ผู้นั้นเจ็บป่วยหรือตายได้ คติความเชื่อเหล่านี้ชาวผู้ไทยบ้านอุ่มเหม้ายังคงยึดถือและปฏิบัติกันอยู่เป็นประจำจนถึงปัจจุบัน ส่วนพิธีกรรมการเลี้ยงผีบรรพบุรุษประจำปีมีบุคคลที่เข้าร่วมพิธีกรรม ซึ่งประกอบด้วยเจ้าจ้ำ นางเทียม และชาวผู้ไทยบ้านอุ่มเหม้า เจ้าจ้ำมีบทบาทสำคัญที่สุดในการประกอบพิธีกรรมเพราะเป็นประธานและเป็นสื่อกลางติดต่อระหว่างผู้ไทยกับผีบรรพบุรุษ สิ่งของที่ใช้จัดเลี้ยงประกอบด้วยเครื่องบูชา เครื่องสังเวย และภาชนะบรรจุเครื่องบูชา เครื่องสังเวยที่ผู้ไทยจัดหามาด้วยเงินบริจาคจะนำไปประกอบพิธีจัดเลี้ยงทั้งที่ศาลเจ้าปู่ดานตึง และที่บ้านเจ้าจ้ำ (พ่อสถาน ตุ้มอ่อน, 2562: สัมภาษณ์)

ในเดือนสี่ ซึ่งนับตามจันทรคติของทุกปี ชาวผู้ไทยบ้านอุ่มเหม้าจะร่วมกันจัดงานประเพณีบุญผะเหวดขึ้น ตามฮีตคองของวัฒนธรรมลาวล้านช้าง แต่หากมีพิธีกรรมบางอย่างที่สะท้อนให้เห็นถึงการประกอบสร้างวัฒนธรรมความเป็นชาติพันธุ์ ผู้วิจัยได้ลงเก็บข้อมูลภาคสนาม พบว่า เมื่อจะมีการจัดประเพณีบุญผะเหวดขึ้นในหมู่บ้าน เจ้าจ้ำที่ถือว่าเป็นจิตวิญญาณของผีบรรพบุรุษ คือ เจ้าปู่ดานตึง ซึ่งจะต้องทำพิธีขออนุญาตโดย มีการเซ่นสรวงด้วยเหล้าขาว หัวหมู ไก่ต้มตลอดจนอาหารคาวหวานอื่น ๆ และจะต้องมีการจุดบั้งไฟเพื่อบอกกล่าว ถ้าไม่มีพิธีกรรมบอกกล่าวผีบรรพบุรุษ

ชาวบ้านก็จะมีอันเป็นไปต่าง ๆ นานา ด้วยเหตุนี้จึงต้องมีการเซ่นสรวงบอกกล่าวเพื่อให้งานบุญผะเหวดสำเร็จลุล่วงด้วยดี (พ่อบุญเทียม คำมุงคุณ, 2562: สัมภาษณ์) ปรากฏการเช่นนี้ทำให้เห็นว่า แม้วัฒนธรรมความเป็นพุทธจะแผ่อิทธิพลเข้าไปในบ้านอุ่มเหม้า แต่ความเชื่อที่แสดงให้เห็นถึงความเป็นชาติพันธุ์ก็คือ ความเชื่อในผีบรรพบุรุษที่กลุ่มตนได้เคารพนับถือ คือ เจ้าปู่ดานตึงซึ่งเปรียบเสมือนผีเจ้านายที่เป็นกษัตริย์และเป็นวีรบุรุษทางวัฒนธรรมของชาวผู้ไทยบ้านอุ่มเหม้า ฉะนั้นเจ้าปู่ดานตึงจึงเปรียบเสมือนสัญลักษณ์ของชาติพันธุ์ผู้ไทยบ้านอุ่มเหม้า เพราะเมื่อมีการจัดประเพณีและพิธีกรรมจะต้องมีการบอกกล่าวเจ้าปู่ดานตึง ประเพณีและพิธีกรรมจึงจะสำเร็จด้วยดี

อนึ่ง การประกอบสร้างวัฒนธรรมความเป็นชาติพันธุ์ผู้ไทยบ้านอุ่มเหม้า ยังปรากฏผ่านพิธีกรรมเทศน์มหาชาติของวัดบ้านอุ่มเหม้า โดยลักษณะการเทศน์มหาชาติจะมีเอกลักษณ์คือพระสงฆ์ที่นิมนต์มาเทศน์มหาชาติจะต้องพระสงฆ์เผ่าผู้ไทย การเทศน์มหาชาติก็จะเทศน์เป็นทำนองผู้ไทยตลอด 13 กัณฑ์ ในลักษณะเช่นนี้ผู้วิจัยตั้งข้อสังเกตว่า เวสสันดรชาดกที่ชาวผู้ไทยนำมาจารึกลงในใบลานอาจมีต้นเค้ามาจากหนังสือใบลานที่ปรากฏในชุมชนชายแดนไทย-ลาวแต่เดิม เช่น เวสสันดรชาดก ฉบับเวียงจันทน์ ฉบับนครพนม ฉบับจำปาสักและฉบับอื่น ๆ ส่วนวิธีการของการคัดลอกอาจคัดลอกด้วยตัวอักษรธรรมลาวแต่เวลาเทศน์ จะต้องมีการเทศน์เป็นทำนองผู้ไทยและออกเสียงตามแบบผู้ไทย ซึ่งปรากฏการณ์ดังกล่าวเห็นได้ชัดว่า เวสสันดรชาดกสามารถเป็นเครื่องมือในการสร้างวัฒนธรรมความเป็นชาติพันธุ์ผู้ไทยได้อย่างกลมกลืน ท่วงนำนองที่มีเอกลักษณ์ประกอบกับคำศัพท์ภาษาผู้ไทย สะท้อนให้เห็นถึงความเป็นชาติพันธุ์และวัฒนธรรมของชุมชนภายใต้การปรับตัวเข้าหากลุ่มชาติพันธุ์อื่น ๆ ในอาณาบริเวณชุมชนชายแดนไทย-ลาว

ดังนั้น จะเห็นได้ว่า ข้อมูลในการกล่าวถึงบุญผะเหวด แสดงให้เห็นว่า บุญผะเหวดคือสัญลักษณ์ของความเป็นชาติพันธุ์ลาว เนื่องจากมีต้นกำเนิดในวัฒนธรรมลาวล้านช้างแบบยุคจารีตและมีการสืบทอดประเพณีบุญผะเหวดมาจนถึงทุกวันนี้ ถึงแม้จะผ่านเหตุการณ์ต่าง ๆ ดังเช่นอาณาจักรล้านช้างแตกออกเป็น 3 ส่วน คือ อาณาจักรล้านช้างหลวงพระบาง อาณาจักรล้านช้างเวียงจันทน์และอาณาจักรล้านช้างจำปาสัก และถึงแม้จะเกิดเส้นพรมแดนรัฐชาติที่แบ่งกลุ่มคนในวัฒนธรรมลาวล้านช้างออกเป็น 2 ฝั่ง คือ ฝั่งประเทศไทยและฝั่งประเทศลาว แต่ถึงกระนั้นกลุ่มคนทั้งสองฝั่งยังมีความสำนึกในความเป็นลาว ผ่านการจัดงานประเพณีบุญผะเหวดโดยชุมชนชายแดนไทย-ลาวส่วนใหญ่จะเทศน์มหาชาติด้วยภาษาลาว ถึงแม้จะทำนองต่างกันแต่ก็เป็นภาษาลาวเดียวกันและสามารถสื่อสารกันได้ทั้งสองฝั่ง ฉะนั้น ประเพณีบุญผะเหวดก็คือสัญลักษณ์ของความเป็นชาติพันธุ์ลาว นอกจากนี้พิธีกรรมการเทศน์มหาชาติเป็นทำนองผู้ไทย และพิธีกรรมของชาวผู้ไทยบ้านอุ่มเหม้าเมื่อจะมีการจัดประเพณีบุญผะเหวดขึ้นในหมู่บ้าน เจ้าจ้ำที่ถือว่าเป็นจิตวิญญาณของผีบรรพบุรุษ คือเจ้าปู่ดานตึง ซึ่งจะต้องทำพิธีขออนุญาต โดยมีการเซ่นสรวงด้วยเหล้าขาว หัวหมู ไก่ต้มตลอดจน

อาหารคาวหวานอื่น ๆ และจะต้องมีการจุดบั้งไฟเพื่อบอกกล่าวเจ้าปู่ ลักษณะของพิธีกรรมเช่นนี้แสดงให้เห็นถึงการประกอบสร้างความเป็นชาติพันธุ์อย่างชัดเจน

4.5.2 เครื่องแต่งกายและศิลปะการแสดงกับนัยยะความเป็นชาติพันธุ์

ในชุมชนชายแดนไทย-ลาว ไม่ได้มีเพียงชาติพันธุ์ลาวเท่านั้น หากแต่มีชาติพันธุ์อื่นปะปนอยู่ด้วย ดังเช่น ชุมชนอำเภอธาตุพนม ที่อาศัยอยู่รอบ ๆ วัดพระธาตุพนมวรมหาวิหาร ซึ่งในอดีตกลุ่มคนเหล่านี้คือข้าโอกาสของพระธาตุพนม ซึ่งคำว่า ข้าโอกาส หมายถึง ผู้รับใช้ในศาสนสถาน เช่นเดียวกับ “เลกวัด” หรือ “ทาสวัด” โดยมีการอาศัยอยู่ตลอดสองฝั่งแม่น้ำโขง ข้าโอกาสเหล่านี้จะทำหน้าที่ในการรักษาดูแลพระธาตุพนม ในอดีตจะมีการทำนาเพื่อเลี้ยงพระสงฆ์ที่พำนักอยู่ที่วัดพระธาตุพนม และได้รับสิทธิพิเศษไม่ต้องถูกลงอาญาแผ่นดินเมื่อมีการกระทำความผิดและไม่ต้องจ่ายภาษีส่วย (ธวัช ปุณโณทก, 2543: 242)

ข้าโอกาสพระธาตุพนม ไม่ได้มีแค่ชาติพันธุ์ลาวเท่านั้น หากยังมีกลุ่มชาติพันธุ์อื่นที่อาศัยปะปนอยู่ในชุมชนชายแดนไทย-ลาว ดังเช่น กลุ่มชาติพันธุ์ผู้ไทย ซึ่งกลุ่มชาติพันธุ์ดังกล่าวอาศัยอยู่ในชุมชนรอบ ๆ วัดพระธาตุพนมวรมหาวิหาร เช่น ชุมชนบ้านโพนแพง ชุมชนบ้านบ้านนาถ่อนที่ชุมชนเหล่านี้มีเอกลักษณ์ในเรื่องภาษาพูดและวัฒนธรรมแบบผู้ไทย ซึ่งในงานประเพณีบุญผะเหวดของวัดพระธาตุพนมวรมหาวิหาร กลุ่มชาติพันธุ์ผู้ไทยเหล่านี้ ก็จะแต่งกายด้วยชุดประจำชาติพันธุ์ผู้ไทยของตนเอง โดยชุมชนบ้านโพนแพง ซึ่งเป็นชาติพันธุ์ผู้ไทยแดง ก็จะมีเครื่องแต่งกายที่เน้นไปที่สีแดงและดำ ชุมชนบ้านนาถ่อน ซึ่งเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ผู้ไทยอูบ ก็จะเน้นกายแต่งกายสีกรมท่าและแดง ผู้วิจัยได้ลงเก็บข้อมูลภาคสนามในงานประเพณีบุญผะเหวดของวัดพระธาตุพนมวรมหาวิหาร พบว่า ในงานประเพณีบุญผะเหวดของวัดพระธาตุพนมวรมหาวิหาร หญิงสาวในหมู่บ้านจะออกมาซ้อมฟ้อนรำ เพื่อร่วมขบวนแห่พระเวสสันดรเข้าเมือง ซึ่งถือได้ว่า บุญผะเหวดของวัดพระธาตุพนมวรมหาวิหารเป็นประเพณีที่ยิ่งใหญ่ มีนักท่องเที่ยวจำนวนมากเข้าร่วมประเพณีดังกล่าว จากการสัมภาษณ์ชาวผู้ไทยที่เขาร่วมฟ้อนรำในงานบุญผะเหวดของวัดพระธาตุพนมวรมหาวิหาร พบว่า หญิงสาวชาวผู้ไทยทั้งจากบ้านโพนแพง และบ้านนาถ่อนจะมาฟ้อนรำแห่พระเวสสันดรเข้าเมืองทุก ๆ ปี เป็นการถือโอกาสฟ้อนถวายพระธาตุพนมไปในตัวและมีความตั้งใจที่จะร่วมบุญผะเหวดเพราะได้บุญมาก (สุดดารักษ์ พรมทา, 2562: สัมภาษณ์) จากลักษณะดังกล่าวนี้ เครื่องแต่งกายที่ชาวผู้ไทยทั้ง 2 ชุมชนแต่งมาฟ้อนรำในงานบุญผะเหวด ยังเป็นสัญลักษณ์ของความเป็นชาติพันธุ์ผู้ไทยได้อย่างชัดเจน

การประกอบสร้างวัฒนธรรมความเป็นชาติพันธุ์ยังปรากฏในชุมชนชายแดนไทย-ลาว โดยผู้วิจัยได้ลงเก็บข้อมูลภาคสนาม พบว่า ในงานบุญผะเหวดของชาวบรู วัดบ้านเวินบึก ตำบลห้วยไผ่ อำเภอโขงเจียม จังหวัดอุบลราชธานี โดยชาวบรู หรือ ข่า คือกลุ่มชนพื้นเมืองที่กระจายอยู่ทั่วไปในเขตนิเวศต่าง ๆ ในดินแดนสองฟากฝั่งลุ่มแม่น้ำโขงตอนล่าง ชื่อเรียกหรือคำว่า “บรู” นั้นหมายถึง คนหรือมนุษย์ คนที่อาศัยอยู่บนภูเขาเป็นคนที่รักอิสระ วัฒนธรรมดั้งเดิมเท่าที่มีการบันทึกไว้ กล่าวว่า

ชาวบรูเป็นกลุ่มอิสระ อาศัยอยู่ตามภูเขาหรือบนที่สูง ทำไร่ย้ายที่ การอพยพโยกย้ายหรือเคลื่อนย้ายเป็นลักษณะทั่วไปของกลุ่มชาติพันธุ์ที่ทำไร่หมุนเวียนบนที่สูงด้วยเหตุปัจจัยต่าง ๆ เช่น หาที่ทำกินใหม่ เกิดโรคระบาด หรือถูกรบกวนจากคนนอก พวกเขาก็จะเคลื่อนย้ายไปหาที่อยู่ใหม่ (รมิดา โภคสวัสดิ์และศิริวรรณ อาษาศรี, 2559)

ในส่วนของชาวบรูบ้านเวินบึก เดิมบรรพบุรุษตั้งบ้านเรือนอยู่ทางตอนใต้ของประเทศลาว โดยนับถือผีเจียวเป็นผีประจำเผ่า และได้เคลื่อนย้ายลงมาทางใต้โดยข้ามทะเลป่อง ทะเลนวน และแม่น้ำเซเมืองเหียน จนมาถึงแม่น้ำวังสะวิง ซึ่ง ณ ที่แห่งนี้ชาวบรูต้องเลิกการนับถือผีเจียว เนื่องจากเป็นเขตของคนลาว ผีเจียวจะตามมาอยู่ด้วยไม่ได้ และมาอาศัยอยู่ตามเขาลำเพาะและเขากะไดในช่วงเวลาหนึ่งก่อนจะอพยพเคลื่อนย้ายลงมาตามภูเขาอื่น ๆ จนมาอยู่ที่ภูเขาโพนบก โดยตั้งหมู่บ้านอยู่บ้านกินตั้งและบ้านม่วงชุม แขวงจำปาสัก ต่อมาได้อพยพไปอยู่บ้านหนองเม็กซึ่งอยู่บนภูกางเฮือน (ภูฤาษี) และต่อมาจนมาถึงบ้านเวินบึก ความเชื่อของชาวบรูในช่วงแรกยังคงนับถือผีตามฮีตคองเดิมที่นับถือมาตั้งแต่สมัยบรรพบุรุษ ที่เรียกว่า ฮีตข่าคองขอม เมื่อมีการปฏิสัมพันธ์กับวัฒนธรรมภายนอก ความเชื่อของชาวบรูบ้านเวินบึก มีการเปลี่ยนแปลงอาจสรุปช่วงสำคัญ ดังนี้

ช่วงที่ 1 บรูก่อนคืนฮีต (พ.ศ. 2452-2530) คำว่าฮีตในภาษาไทยอีสาน หมายถึง จารีตประเพณีที่คนทั่วไปยึดถือปฏิบัติ เพื่อให้ตนเองและครอบครัว ตลอดจนสังคมมีความเป็นอยู่อย่างเดียวกัน และให้อยู่ร่วมกันอย่างมีระเบียบ และมีความสงบสุข ส่วนคำว่า คองคือระเบียบที่บุคคลต้องยึดปฏิบัติเป็นแนวทางหรือกติกาของการดำเนินชีวิตตามฐานะของตนที่ยึดถือกันมาแต่โบราณ เมื่อนำมารวมกัน ฮีตคอง หมายถึง ขนบธรรมเนียมประเพณีที่ยึดถือเป็นระเบียบแบบแผนกติกาของชีวิตที่พึงปฏิบัติตามฐานะ วัยและเพศของแต่ละคน ดังนั้น ฮีตข่า คองขอม คือประเพณีที่บรรพบุรุษชาวบรูยึดถือกันเป็นแนวปฏิบัติมาตั้งแต่ที่อาศัยอยู่ในประเทศลาวหรือนานกว่านั้น หรือฮีตที่เกิดจากการดัดแปลงจากประเพณีท้องถิ่นมาใช้ของชาวพื้นเมือง ซึ่งพบในแขวงจำปาสักที่มีการนำหลักทางศาสนาหรือประเพณีท้องถิ่นมาใช้ ที่นำเอาประเพณีการปรับไหมและเซ่นไหว้ผี เมื่อมีการกระทำผิดหรือเกิดอาเพศที่บ่งบอกถึงความไม่สงบสุขขึ้นกับชุมชนเมื่อนำมารวมกัน ควบคุมพฤติกรรมของคนในสังคม ฮีตคองที่คอยควบคุมกันพฤติกรรมของคนในสังคม (จิตรกร โพธิ์งาม, 2536)

ช่วงที่ 2 บรูหลังคืนฮีต (พ.ศ. 2530-ปัจจุบัน) เมื่อสังคมเปลี่ยนแปลงไป เนื่องจากสภาพการดำรงชีวิตของชาวบรูที่ต้องพบกับความยุ่งยาก ทั้งในด้านเศรษฐกิจและการเมือง ทำให้กระทบต่อฮีตคองเดิมที่เคยยึดถือ การเดินทางไปร่วมพิธีกรรมของเจ้าของฮีตดังที่ถือเป็นแนวปฏิบัตินั้นยากลำบากขึ้น ประกอบด้วยภาวการณ์เปลี่ยนแปลงทางสังคมที่เกิดขึ้นอย่างรวดเร็ว ภายหลังเมื่อมีความยุ่งยากในการปฏิบัติตามฮีตคอง การดูแลรักษาผีของตน จึงมีการส่งคืนศาสนาผี ที่มาตามฝั่งประเทศลาว และได้เปลี่ยนเป็นการนับถือพระภิกษุ ลูกหลานที่ไม่สามารถบวชได้ในตอนที่นับถือผีก็บวชได้ มีการเข้าวัดทำบุญตามฮีตคองของวัฒนธรรมลาวแทน จากปรากฏการณ์การส่งคืนฮีตผีจึงมี

นัยถึงการคืนการเป็นพลเมืองลาว มาสู่พลเมืองไทย ซึ่งเป็นบ้านหลังใหม่ของชาวบรูในไทย เมื่อมีการส่งคืนฮีตให้กับเจ้าฮีตที่ฝั่งลาวแล้ว ต้องรื้อบ้านหลังเดิมทิ้ง แล้วสร้างหลังใหม่ในพื้นที่ใหม่ และเมื่อมีการสร้างบ้านใหม่จึงนิยมสร้างตามแบบที่นิยมในชนบทอีสาน คือ บ้านไม้สองชั้น โครงสร้างสำคัญ เช่น เสา คาน ขื่อ ทำจากไม้เนื้อแข็งจำพวกไม้เต็งรัง มุงหลังคาด้วยไพหญ้า แต่ในปัจจุบันก็เปลี่ยนมาเป็นสังกะสีหรือกระเบื้อง ส่วนฝาบ้านทำจากไม้ไผ่สานฝาแถบตองจนถึงเนื้อไม้แห้งหรือนำกระดาษแข็งมาสานแนบด้วยไม้ไผ่เป็นการชั่วคราว หรือสังกะสีแผ่นเรียบ มีหน้าต่าง ฝาบ้านอาจก่อชั้นล่างเป็นอิฐถือปูน ลานบ้านลาดซีเมนต์ตามแบบนิยมของคนอีสานและเปลี่ยนจากนับถือผีมานับถือพระพุทธศาสนา (จิตรกร โพธิ์งาม, 2536)

นอกจากการนับถือพระพุทธศาสนาแล้ว การนับถือบ้านหรือผีปู่ตาที่คอยดูแลหมู่บ้านควบคู่ไปด้วย ที่ด้านตะวันออกเฉียงเหนือของหมู่บ้านเป็นที่ตั้งของหอปู่ตา ที่คอยปกป้องคุ้มครองหมู่บ้านจะทำอะไร มีกิจกรรมสำคัญหรือมีแขกมาเยี่ยมเยือนหมู่บ้านค้างแรมต้องไปครอบไปกล่าวและมีงานเลี้ยงเจ้าปู่ทุกปี ใครจะลบหลู่ไม่ได้หรือใครทำผิดต้องเซ่นไหว้ ในเรื่องการตัดไม้เผาถ่านภายในหมู่บ้านเจ้าปู่จะไม่อนุญาตให้มีการเผาถ่านในหมู่บ้าน ถ้าใครมีอันเป็นไปและต้องไปขอขมาเจ้าปู่ ซึ่งวิธีนี้เป็นการควบคุมการใช้ทรัพยากรในหมู่บ้านของชาวบรู พิธีกรรมและข้อห้ามในหมู่บ้านที่ชาวบ้านเชื่อกันอย่างมากคือ ห้ามเผาถ่าน เพราะเมื่อก่อนเคยมีครูใหญ่มาสอน และอยู่ในหมู่บ้านไม่เชื่อว่าเป็นความจริงเลยระดมนักเรียนตัดไม้มาเผาถ่าน พอตกกลางคืนก็เกิดอาการปวดท้องอย่างรุนแรง ชาวบ้านไปดูและรีบไปบอกหมอประจำบ้านมาช่วยดู หมอดูไม่ค่อยอยากมาช่วยเพราะชาวบ้านได้เตือนแล้ว หมอดูบอกว่าครูใหญ่ทำผิดผี เจ้าปู่ตาไม่พอใจต้องไปขอขมาเจ้าปู่ จึงได้นำขันดอกไม้ไปขอขมาเจ้าปู่ พอเสร็จพิธีครูใหญ่ก็หายจากอาการปวดท้อง (พนัส ดอกบัว, 2552)

ชาวบรูบ้านเวินบึกในยุคปัจจุบันนี้ ภายหลังมีการคืนฮีตกันมากขึ้น จึงมีการรับเอาวัฒนธรรมของกลุ่มชนที่อยู่รายล้อม โดยมากจะเป็นกลุ่มชนที่ถือฮีตในวัฒนธรรมลาวล้านช้าง ซึ่งมีการประกอบพิธีกรรมตลอด 12 เดือน นอกจากนี้ชาวบรูรุ่นใหม่มีการศึกษาในระดับสูงมากขึ้นและมีการแต่งงานข้ามชาติพันธุ์ ชาวบรูบ้านเวินบึกจึงมีการปรับตัวให้เข้าสังคมปัจจุบัน โดยในด้านประเพณีและพิธีกรรมนั้น เห็นได้ว่าชาวบรูบ้านเวินบึก ได้มีการจัดงานประเพณีบุญผะเหวดขึ้นภายในหมู่บ้าน ในระยะแรกชาวบรูไม่ค่อยยอมรับเท่าใดนัก เนื่องจากยังถือฮีตผีคองขอมอยู่ แต่เมื่อสถานการณ์ต่าง ๆ เปลี่ยนไป ชาวบรูเปิดให้กลุ่มคนภายนอกเข้ามาในหมู่บ้าน หรือคนในหมู่บ้านได้ติดต่อกับกลุ่มคนภายนอกหมู่บ้าน เช่น เอาปลาไปขาย เอาของป่าไปขาย ด้วยเหตุนี้ชาวบรูจึงมีปฏิสัมพันธ์กับคนในหมู่บ้านอื่น ๆ มีการยอมรับประเพณีในทางพุทธศาสนา ดังเช่น บุญผะเหวด ประเด็นนี้อาจเป็นการต่อสู้ต่อรองทางวัฒนธรรมที่ทำให้ชาวบรูบ้านเวินบึกดำรงอยู่ต่อไปในชุมชนชายแดนไทย-ลาว

เมื่อมีการจัดประเพณีบุญผะเหวด ชาวบรูก็จะมีพิธีกรรมเซ่นไหว้ผีจำนักซึ่งสถิตอยู่บนภูเขาในหมู่บ้าน เพื่อเป็นการบอกกล่าว ดังเช่น กรณีของชาวผู้ไทยบ้านอุ่มเหม้าที่ทำการเซ่นสรวงผีบรรพบุรุษของตนก่อนจัดงานประเพณีบุญผะเหวด จากการลงเก็บข้อมูลภาคสนามในงานบุญผะเหวดของชาวบรูบ้านเวินบึก พบว่า ประเพณีบุญผะเหวดของบ้านเวินบึก มีรูปแบบคล้ายกับกลุ่มคนในวัฒนธรรมลาวล้านช้างทั่วไป โดยมีการจัดขึ้น 3 วัน วันแรกคือวันโฮม วันที่สองคือวันแห่ และวันที่ 3 คือวันเทศน์ โดยชาวบ้านเวินบึกได้มีการเข้าร่วมงานบุญเป็นจำนวนมาก ลักษณะเช่นนี้ทำให้ว่า ชาวบรูได้มีการปรับตัวเข้ากับวัฒนธรรมใหม่ได้อย่างกลมกลืน ในบุญผะเหวดของชาวบรูบ้านเวินบึก ผู้ที่บุกเบิกนำวัฒนธรรมพุทธเข้าไปคือ พระสงฆ์ที่เดินทางไปจากวัดถ้ำคูหาสวรรค์ อำเภอโขงเจียม จังหวัดอุบลราชธานี โดยพระสมาน ธีรธัมโม ได้กล่าวว่า ที่มาอยู่บ้านเวินบึก เพราะอยากให้ชาวบ้านได้เข้าถึงพุทธศาสนา อยากให้เขาได้ที่พึ่ง มาอยู่ที่นี่ก็พาเขาจัดงานบุญผะเหวด เขาก็รับเอาจนสนิทใจแล้ว (พระสมาน ธีรธัมโม, 2563: สัมภาษณ์)

ในด้านการประกอบสร้างวัฒนธรรมความเป็นชาติพันธุ์บรูนั้น เห็นได้จากปรากฏการณ์การแต่งกายด้วยชุดประจำเผ่า กล่าวคือ ชาวบรูบ้านเวินบึกจะแต่งกายด้วยผ้าย้อมมะเกลือสีดำ เมื่อมีงานบุญก็จะร่วมกันแต่งกายด้วยผ้าประจำชาติพันธุ์ของตนเอง และในประเพณีบุญผะเหวดจะมีมหรสพเสพหัน โดยการร้องหมอลำตังหวาย ซึ่งพ่อแพง แก้วใสได้ให้ข้อมูลว่า ลำตังหวายมีต้นกำเนิดจากเผ่าบรู ภายหลังมีกลุ่มชนภายนอกรับเอาจังหวะไปและแต่งกลอนลำเป็นภาษาของตน (พ่อแพง แก้วใส, 2562: สัมภาษณ์) ปรากฏการณ์เช่นนี้จึงเป็นเรื่องน่าสนใจอย่างยิ่ง ดังจะเห็นได้ว่าการประกอบสร้างความเป็นชาติพันธุ์บรูจะต้องอาศัยพื้นที่ในทางพุทธศาสนา ดังเช่น การแต่งกายด้วยผ้าย้อมมะเกลือสีดำ หรือการลำตังหวาย ต่างเป็นสัญลักษณ์ที่สามารถสื่อให้เห็นถึงความเป็นชาติพันธุ์บรูในประเพณีบุญผะเหวดได้อย่างชัดเจน

ดังนั้น เครื่องแต่งกายชาวผู้ไทยของชุมชนบ้านโพนแพง ชุมชนบ้านบ้านนาถ่อนที่มารำฟ้อนในประเพณีบุญผะเหวดของวัดพระธาตุพนมวรมหาวิหารมีนัยยะของการประกอบสร้างวัฒนธรรมทางชาติพันธ์ กล่าวคือมีการแต่งกายแบบผู้ไทยและการรำฟ้อนโดยอาศัยท่วงทำนองดนตรีแบบผู้ไทย นอกจากนี้เครื่องแต่งกายของชาวบรูบ้านเวินบึก อำเภอโขงเจียม จังหวัดอุบลราชธานี ซึ่งแต่กายด้วยผ้าย้อมมะเกลือยังแสดงถึงนัยยะการประกอบสร้างทางชาติพันธุ์บรู รวมถึงการแสดงลำตังหวายในประเพณีบุญผะเหวด ซึ่งชาวบรูกล่าวว่า ลำตังหวายมีต้นกำเนิดมาจากชาติพันธุ์ของตน

กล่าวโดยสรุป เวสสันดรชาดกกับการประกอบสร้างวัฒนธรรมทางชาติพันธ์ พบว่า บุญผะเหวดคือสัญลักษณ์ของความเป็นชาติพันธุ์ลาว เนื่องจากมีต้นกำเนิดในวัฒนธรรมลาวล้านช้างแบบยุคจารีตและมีการสืบทอดประเพณีบุญผะเหวดมาจนถึงทุกวันนี้ กลุ่มคนทั้งสองฝั่งแม่น้ำโขงยังมีความสำนึกในความเป็นลาว ผ่านการจัดงานประเพณีบุญผะเหวดโดยชุมชนชายแดนไทย-ลาวส่วนใหญ่จะเทศน์มหาชาติด้วยภาษาลาว ถึงแม้จะทำนองต่างกันแต่ก็เป็นภาษาลาวเดียวกันและสามารถ

สื่อสารกันได้ทั้งสองฝั่ง ฉะนั้น ประเพณีบุญผะเหวดก็คือสัญลักษณ์ของความเป็นชาติพันธุ์ลาว นอกจากนี้ในงานประเพณีบุญผะเหวดของวัดพระธาตุพนมวรมหาวิหาร หญิงสาวชาวผู้ไทยทั้งจากบ้านโพนแพง และบ้านนาถ่อนจะมาฟ้อนรำแห่พระเวสสันดรเข้าเมืองทุก ๆ ปี จากลักษณะดังกล่าวนี้ เครื่องแต่งกายที่ชาวผู้ไทยทั้ง 2 ชุมชนแต่งมาฟ้อนรำในงานบุญผะเหวด ยังเป็นสัญลักษณ์ของความเป็นชาติพันธุ์ผู้ไทยได้อย่างชัดเจนรวมถึงการเทศน์มหาชาติทำนองผู้ไทยของชาวบ้านอุ่มเหม้า ที่สะท้อนให้เห็นถึงความเป็นชาติพันธุ์และวัฒนธรรมของชุมชนภายใต้การปรับตัวเข้าหากลุ่มชาติพันธุ์อื่น ๆ ในอาณาบริเวณชุมชนชายแดนไทย-ลาว รวมถึงชาวบรูที่บ้านเวินบึก อำเภอโขงเจียม จังหวัดอุบลราชธานีที่มีการรับวัฒนธรรมความเชื่อทางพุทธศาสนาเข้าไปในชุมชน และมีการจัดบุญผะเหวด แต่บุญผะเหวดมีลักษณะการผสมผสานระหว่างผีกับพุทธ ซึ่งชาวบรูมีจะแต่งกายด้วยผ้าย้อมมะเกลือ และมีการลำตังหวายเป็นมหรรสพเสพงันบุญผะเหวด โดยชาวบรูเชื่อว่า ลำตังหวายมีต้นกำเนิดจากชาติพันธุ์ของตน ฉะนั้นเห็นได้ว่า พิธีกรรมบุญผะเหวดได้มีส่วนประกอบสร้างทางชาติพันธุ์ผ่านสัญลักษณ์ต่าง ๆ ที่ผู้วิจัยได้นำเสนอไว้ข้างนี้แล้ว

4.6 เวสสันดรชาดกกับการประกอบสร้างวัฒนธรรมทางเพศ

คำว่า “เพศ” (sex) คือ ความแตกต่างระหว่างผู้ชายกับผู้หญิงในทางสรีระวิทยา คือ ลักษณะทางชีวภาพที่ใช้ในการแยกกลุ่มมนุษย์ออกเป็นผู้หญิงและผู้ชายซึ่งจะมีการแบ่งตามลักษณะทางกายวิภาคของมนุษย์ (ราชบัณฑิตยสถาน, 2556: 134) ส่วนคำว่า “ความเป็นชาย” “ความเป็นหญิง” ในทางสังคมวิทยา หมายถึง การจำแนกทางสังคม ซึ่งไม่จำเป็นต้องแบ่งตามลักษณะทางกายวิภาคเสมอไปซึ่งอาจแบ่งตามระบบที่สังคมสร้างขึ้นเพื่อกำหนดว่าใคร เพศหญิงหรือใครเพศชาย

นอกจากนี้ยังมีคำว่า “เพศภาวะ” หรือ “เพศสภาพ” (gender) ซึ่งกฤตยา อาชวนิจกุล (2554) กล่าวว่า เพศสภาวะ หมายถึง ภาวะแห่งเพศที่ถูกประกอบสร้างทางสังคม เพศภาวะที่เราคุ้นเคยคือความเป็นหญิงและความเป็นชาย เพศภาวะจึงเป็นเรื่องของบทบาท ที่สังคมและวัฒนธรรมกำหนดให้กับสถานะทางเพศซึ่งดูจากเพศสรีระ คือหญิง ชาย และหากสังคมเกิดเปลี่ยนการกำหนดสถานะทางเพศว่า อาจมาจากองค์ประกอบอื่น ๆ นอกเหนือจาก “เพศสรีระ” สถานะทางเพศก็จะมีเพิ่มมากขึ้น เช่น เกย์กะเทย ทอม ดี้ เป็นต้น อันจะนำไปสู่การกำหนดบทบาทขอเพศต่าง ๆ มากกว่าความเป็นหญิงและความเป็นชาย

“เพศสภาพ” (Gender) ที่มาจากความรู้สึกส่วนตัว และหรือจากสถานภาพทางกฎหมาย เป็นสิ่งที่สังคมและวัฒนธรรมปลูกฝัง ให้แสดงบทบาทหญิงหรือบทบาท ชาย ดังนั้น เพศที่ถูกกำหนดโดยสังคมนี้จึงอาจเปลี่ยนแปลงได้ตามสภาวการณ์และเงื่อนไขในอีกยุคสมัยหนึ่งก็ ได้คุณลักษณะของแต่ละเพศที่ปรากฏไม่ใช่สิ่งที่เกิดขึ้นตามธรรมชาติแต่ได้ถูกสร้างขึ้นโดยผ่านกระบวนการ ขัดเกลาทาง

สังคมซึ่งเป็นส่วนหนึ่งของความเป็นตัวตนทางสังคม ดังนั้น ความเป็นเพศจึงเป็นตัวกำหนดความ เป็นตัวตน ทักษะ และความสัมพันธ์ที่มีต่อผู้อื่นของคนในแต่ละเพศ ดังนั้น คำว่า เพศ (Sex) กับเพศสภาพ (Gender) จึงมีความแตกต่างกัน เนื่องจากเพศ (Sex) เป็นลักษณะทางกายภาพที่อาจเปลี่ยนไม่ได้ แต่เพศสภาพ (Gender) เปลี่ยนแปลงได้เพราะเป็นสิ่งที่ถูกสร้างและให้คุณค่าจากสังคม (ชลิดาภรณ์ ส่งสัมพันธ์, 2551)

จากแนวคิดเรื่องเพศในข้างต้นนี้ ผู้วิจัยได้นำมาวิเคราะห์ตัวบททางวัฒนธรรม โดยวิเคราะห์จากประเพณีและพิธีกรรม ซึ่งจะเห็นว่า ประเพณีบุญหลวงและประเพณีบุญผะเหวดคือตัวบททางวัฒนธรรมที่ปรากฏในชุมชนชายแดนไทย-ลาว ประเพณีดังกล่าวนี้ไม่ใช่ประเพณีธรรมดา แต่หากเป็นประเพณีที่เกิดจากวิธีคิดของคนลุ่มน้ำโขง จากการค้นคว้าพบว่า ประเพณีบุญหลวงและประเพณีบุญผะเหวดได้มีส่วนในการประกอบสร้างวัฒนธรรมทางเพศ โดยผู้วิจัยจะได้นำเสนอดังประเด็นต่อไปนี้

4.6.1 เพศชายและเพศหญิงกับการเป็นผู้ให้กำเนิดสรรพชีวิต

ในหัวข้อนี้ผู้วิจัยจะนำเสนอให้เห็นว่า เวสสันดรชาดกมีส่วนในการประกอบสร้างทางวัฒนธรรมเรื่องเพศ แม้เวสสันดรชาดกจะเป็นเรื่องเล่าศักดิ์สิทธิ์ทางพุทธศาสนาที่มีความเคร่งขรึม เนื่องจากเป็นเรื่องเล่าการบำเพ็ญบารมีของพระโพธิสัตว์ แต่ในเวลาที่เวสสันดรชาดกถูกแปรมาเป็นประเพณีพิธีกรรม ดังเช่น ประเพณีบุญหลวงของชาวอำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย ที่ผู้วิจัยเห็นว่าประเพณีดังกล่าวนี้มีประเด็นวัฒนธรรมทางเพศเข้ามาเกี่ยวข้อง เห็นได้ว่า ในประเพณีบุญหลวงจะมีการสร้างผีตาโขนใหญ่ 1 คู่ ที่แบ่งเป็นเพศชายและเพศหญิง จากการสัมภาษณ์แม่จบ หมื่นโสมผู้สืบเชื้อสายการทำผีตาโขนใหญ่ได้ข้อมูลว่า ชาวด่านซ้ายจะทำผีตาโขนใหญ่เพียง 1 คู่เท่านั้น คือผีตาโขนเพศชายและผีตาโขนเพศหญิง และการทำผีตาโขนจะต้องได้รับการคัดเลือกโดยผีเจ้านาย ซึ่งในปัจจุบันนี้ตระกูลหมื่นโสมเป็นผู้ทำผีตาโขนใหญ่ ถ้าตระกูลอื่นไม่สามารถทำผีตาโขนใหญ่ไม่ได้ เพราะจะทำให้ผีเจ้านายไม่พอใจและจะทำให้ชาวบ้านเจ็บป่วยบ้านเมืองไม่ปกติสุข (แม่จบ หมื่นโสม, 2562: สัมภาษณ์)

แนวคิดการทำผีตาโขนใหญ่ในประเพณีบุญหลวงนั้น มีข้อสันนิษฐานว่าได้รับอิทธิพลจากผีปู่เยอย่าเยอ โดยเป็นผีบรรพบุรุษและผีอารักษ์ของอาณาจักรล้านช้างหลวงพระบาง ซึ่งชาวด่านซ้ายถือว่าเป็นผีบรรพบุรุษของตน ปฐม หงส์สุวรรณ (2556) ได้กล่าวถึง ผีปู่เยอย่าเยอของชาวหลวงพระบางไว้ว่า ปู่เยอย่าเยอเป็นภาพตัวแทนบรรพบุรุษของมนุษย์และเป็นผู้สร้างโลกสร้างแผ่นดิน ตลอดถึงสรรพชีวิตต่าง ๆ รวมทั้งเป็นผู้ที่ทำลายต้นเครือเขากาดที่เกิดจากอำนาจแห่งพญาแถนที่อยู่บนเมืองฟ้า พญาแถนได้บัญชาให้ปู่เยอย่าเยอสองเฒ่านี้ลงไปยังโลกมนุษย์ แล้วกำจัดเภทภัยที่เกิดขึ้นในเมืองลุ่มให้หมดสิ้นไป ภาพของปู่เยอย่าเยอจึงเป็นสัญลักษณ์ของความเชื่อดั้งเดิมเกี่ยวกับอำนาจเหนือธรรมชาติของคนหลวงพระบาง ฉะนั้นจะเห็นว่าความเชื่อเรื่องปู่เยอย่าเยอนั้น ได้แพร่กระจายไปในดินแดนใกล้เคียง และอีกปัจจัยหนึ่งคือการอพยพโยกย้ายถิ่นฐานของชาวหลวงพระบาง ดังเช่น กรณีชาว

อำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย และชาวเมืองปากลาย แขวงไซยะบุลี ส.ป.ป.ลาว ที่มีการรับรู้ว่ากลุ่มตนเป็นลูกหลานของชาวเมืองหลวงพระบาง

ในด้านวิธีการทำของผีตาโขนใหญ่ของตระกูลหมื่นโสม เริ่มต้นจากการบอกกล่าวผีเจ้านายว่าจะเริ่มลงมือทำผีตาโขนใหญ่ จากนั้นเหล่าผู้ชายจะไปตัดไม้ไผ่เหี๊ยะหรือไม้ไผ่ข้าวหลามลำขนาดใหญ่ 8 ลำ เมื่อตัดไม้ไผ่มาแล้วก็จะนำมาผ่าเป็นซี่แล้วสานให้เป็นส่วนหัว ส่วนตัว ส่วนแขน ส่วนขาและส่วนของอวัยวะเพศ ส่วนผู้หญิงกะจะทำการบุผิวหนังของผีตาโขนด้วยผ้าเก่า มุ้งเก่า มีการตกแต่งใบหน้าของผีตาโขนทั้งสองตัวตามจินตนาการ โดยใช้กาบมะพร้าวทำเป็นคิ้ว ใช้ใยของต้นลานทำเป็นผม ใช้ไม้นุ่นซึ่งเป็นไม้เนื้ออ่อนทำเป็นนมให้ผีตาโขนเพศหญิงและรูปแบบการแต่งหน้าที่ได้รับการสืบทอดมาจากบรรพบุรุษของชาวด่านซ้าย ส่วนระยะเวลาในการทำผีตาโขนใหญ่ทั้ง 2 ตัวนี้ใช้เวลา 3 วัน เมื่อทำผีตาโขนใหญ่เสร็จแล้ว ก็จะนำไปถวายผีเจ้านายที่หอเจ้าเมืองกลาง ที่หิ้งบ้านเจ้าแม่นางเทียม หลังจากนั้นก็แห่ไปที่บ้านเจ้าพ่อกวนเพื่อร่วมพิธีบายศรีสู่ขวัญเจ้าพ่อกวน เสร็จจากงานบายศรีสู่ขวัญเจ้าพ่อกวนก็จะแห่ไปที่วัดโพนชัย ซึ่งเป็นที่ประกอบพิธีกรรมบุญหลวง ในขณะที่ประกอบพิธีแห่พระเวสสันดรเข้าเมือง ผีตาโขนใหญ่ก็จะออกมาร่ายรำเพื่อถวายผีเจ้านายและเพื่อถวายเป็นพุทธบูชา เมื่อประเพณีบุญหลวงเสร็จสิ้นลงด้วยความเรียบร้อยแล้ว ชาวบ้านก็จะนำผีตาโขนใหญ่ไปทิ้งลงแม่น้ำหมันที่ท่าวังเวินเพื่อถวายพญานาคและพญาครุฑ และถือเป็นการสะเดาะเคราะห์บ้านเมืองด้วย (แม่จบ หมื่นโสม, 2562: สัมภาษณ์)

ในส่วนผีโขนเล็กนั้น ชาวอำเภอด่านซ้ายสามารถทำได้ทั่วไป เพราะผีเจ้านายได้อนุญาตถ้ามีผีตาโขนจำนวนมากเท่าไร ผีเจ้านายก็จะมีความพอใจและบันดาลให้บ้านเมืองเกิดความสงบสุข การทำผีตาโขนเล็กนั้น ในอดีตจะใช้อุปกรณ์หรือวัสดุที่ไม่ใช้แล้ว เช่น หวดนึ่งข้าวเก่า ผ้าเก่า มุ้งเก่า ตามแต่จะหาได้ในบ้านและในชุมชน บางส่วนก็มาจากธรรมชาติ เช่น จมูกของผีตาโขนเล็กจะทำจากไม้นุ่น ซึ่งชาวด่านซ้ายเรียกว่าไม้งิ้ว เป็นไม้เนื้ออ่อนที่สามารถแกะทำรูปต่าง ๆ ได้โดยง่าย ในด้านรูปลักษณ์ของผีตาโขนเล็กในปัจจุบันนี้ เน้นการนำเสนอความเป็นศิลปะซึ่งต่างจากแต่ก่อนที่ทำผีตาโขนเล็กให้มีความน่าเกลียดน่ากลัว และเมื่อทำผีตาโขนเล็กเสร็จแล้ว อาวุธที่สำคัญของผีตาโขนเล็กก็คือปลัดขิก ซึ่งผีตาโขนของชาวอำเภอด่านซ้ายจะถือปลัดขิก เมื่อไปแห่พระเวสสันดรเข้าเมือง ผีตาโขนเล็กก็วิ่งเอาไปปลัดขิกวิ่งไล่ผู้หญิงทำให้ตกใจกลัวและวิ่งหนีกระเจิดกระเจิง

นอกจากนี้ในอีกฟากฝั่งหนึ่งของแม่น้ำโขง ยังมีความเชื่อเรื่องผีตาโขน เช่นเดียวกับชาวอำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย โดยชาวบ้านแสงลาย เมืองปากลาย แขวงไซยะบุลี ส.ป.ป.ลาว หากแต่ชาวเมืองปากลายเรียกว่า ผีโขน ซึ่งผีโขนของชาวเมืองปากลายจะถูกนำมาในขบวนแห่พระเวสสันดรเข้าเมือง โดยเทศกาลบุญผะเหวดของเมืองปากลายเป็นที่รู้จักกันดีว่ามีเอกลักษณ์เรื่องผีโขน ซึ่งผีโขนของชาวเมืองปากลายจะแบ่งออกเป็น 2 ประเภท ประเภทแรกคือ ผีโขนใหญ่ มีลักษณะคล้ายกับผีตาโขนใหญ่จังหวัดเลย โดยทำขึ้นแค่คู่เดียวคือผีตาโขนเพศชายและผีตาโขนเพศหญิง จากที่ได้ลงเก็บ

ข้อมูลภาคสนาม พบว่า ผีโขนใหญ่ได้รับอิทธิพลมาจากผีปู่เยอย่าเยอของเมืองหลวงพระบาง วิธีการทำผีโขนใหญ่มีลักษณะคล้ายกับการทำผีตาโขนใหญ่ของชาวอำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลยคือการสานเป็นโครงไม้ไผ่ขนาดใหญ่แล้วบุผิวหนังด้วยเศษผ้าเก่า วาดตกแต่งใบหน้าให้ดูน่ากลัว มีการทำอวัยวะโดยแบ่งเป็นเพศหญิงเพศชายอย่างชัดเจน เคล็ดของการทำผีโขนใหญ่จะต้องไปทำที่ดอนหอ (หอปู่ตา) เพราะจะได้เป็นการบอกกล่าวผีปู่ตาและเป็นการสะเดาะเคราะห์ไปในตัวด้วย (พ่อตู้เซียน สุกสะหวัน, 2562: สัมภาษณ์)

ส่วนผีโขนน้อยชาวปากลาย มีรูปลักษณ์ที่แตกต่างไปจากผีตาโขนของชาวอำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย โดยหน้ากากผีตาโขนน้อยทำจากไม้ไผ่สานเป็นโครงใบหน้าขนาดใหญ่บุใบหน้าด้วยกระดาษ จมูกทำมาจากกาบมะพร้าว ใบหูทำจากกระดาษ ดวงตาทำจากกาบมะพร้าว ผมทำมาจากฟางข้าว มีการตกแต่งใบหน้าอย่างสวยงามตามเอกลักษณ์ผีโขนเมืองปากลาย ส่วนเครื่องแต่งกายทำจากเศษผ้าเก่า มุ่งเก่าหรือผ้าจีวรห่มครองของพระสงฆ์ผืนเก่าที่ไม่ใช้แล้ว ส่วนอาวุธของผีโขนน้อยคืออวัยวะเพศชาย ทำด้วยท่อนไม้นุ่น (ภาษาลาวเรียกว่า ไม้งิ้ว) ซึ่งเป็นไม้เนื้ออ่อน เหลาปลายให้คลล้ายกับอวัยวะเพศชาย ทาปลายด้วยสีแดง เวลาแห่พระเวสสันดรเข้าเมือง ผีโขนก็จะเอาปลัดขิกที่ใช้เป็นอาวุธกวัดแกว่ง หรือนำไปไล่วิ่งหยอกล้อผู้หญิงที่มาชมขบวนแห่พระเวสสันดรเข้าเมืองเกิดความสนุกสนานครื้นเครง (พ่อทองเขียน จันทะมาลา, 2562: สัมภาษณ์)

เมื่อผีตาโขนของชาวอำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลยและผีโขนของชาวเมืองปากลาย แขวงไชยะบุลี ส.ป.ป.ลาว ทั้งที่เป็นผีตาโขนใหญ่ที่มีอวัยวะเพศชาย-หญิง ซึ่งได้รับอิทธิพลมาจากผีปู่เยอย่าเยอของเมืองหลวงพระบาง และผีตาโขนน้อยที่มีปลัดขิกเป็นอาวุธประจำกายในการแห่พระเวสสันดรเข้าเมือง ซึ่งทั้งอวัยวะเพศหญิง-ชาย และปลัดขิกนั้น เป็นสัญลักษณ์ที่แสดงถึงการเกิดสรรพชีวิตและความอุดมสมบูรณ์ ผู้วิจัยได้ตั้งข้อสังเกตว่า ผีตาโขนใหญ่มีการสร้างอวัยวะเพศชายและอวัยวะเพศหญิงที่เห็นได้อย่างชัดเจน นัยยะของอวัยวะเพศหญิงและเพศชายของผีตาโขนสามารถเชื่อมโยงกับวัฒนธรรมข้าวปลาอาหารและความอุดมสมบูรณ์ โดยอวัยวะเพศชายอาจมีนัยยะถึงการเป็นผู้สร้างสรรพชีวิตซึ่งเป็นแนวคิดมาจากศาสนาพราหมณ์ฮินดูที่บูชา ศิวลึงค์ของพระศิวะโดยเชื่อว่าเป็นสิ่งศักดิ์สิทธิ์แทนพระองค์และเป็นผู้ให้กำเนิดโลกและจักรวาล โดยมากศิวลึงค์จะตั้งอยู่บนฐานโยนี เวลาที่พราหมณ์ประกอบพิธีกรรมก็จะราดนมโคลงไปที่ศิวลึงค์เพื่อให้นมโคไหลผ่านไปถึงฐานโยนี ซึ่งประเด็นนี้คือสัญญะของการทำให้เกิดสรรพชีวิต ในขณะเดียวกันผีตาโขนใหญ่ก็มีทั้งเพศชายและเพศหญิงซึ่งมีนัยยะทางวัฒนธรรมเหมือนกับศิวลึงค์และฐานโยนี หากแต่ผีตาโขนใหญ่เป็นความเชื่อระดับชาวบ้านที่สืบทอดกันมา และภายหลังได้นำมาผนวกไว้กับความเชื่อทางพุทธศาสนา ดังในกรณีเรื่องเล่าผีที่ตามพระเวสสันดรออกจากป่าและไปส่งถึงเมืองสีพี

สัญลักษณ์ทางเพศเหล่านี้ในทัศนะทางมานุษยวิทยาถือได้ว่าเป็นเครื่องหมายของความสัมพันธ์ระหว่างฟ้ากับดิน, หญิงกับชายที่เป็นพลังก่อกำเนิดชีวิต และเป็นพลังแห่งความอุดมสมบูรณ์เพราะปรากฏชัดอยู่ แล้วว่าอวัยวะเพศและเพศสัมพันธ์เป็นหนทางนำไปสู่การเกิดจึงไม่น่าประหลาด อันใดที่คนจะเชื่อมโยงและผูกพันระหว่างความงอกงามของเผ่าพันธุ์ตัวเองกับ ความงอกงามของพืชผล ฝูงสัตว์เลี้ยงหรือฐานะทางเศรษฐกิจของตน ดังจะเห็นได้ จากสามารถพบความคิดในลักษณะดังกล่าวนี้ได้กับความคิดของคนอีกหลาย วัฒนธรรม เป็นต้นว่าในสังคมยุโรปที่มีการค้นพบตุ๊กตาเพศหญิงของสมัยหินที่ทำเป็นคนท้องมีอวัยวะเพศขนาดใหญ่จนผิดส่วน ศิวลึงค์ที่ตั้งอยู่บนฐานโยนีตามคติฮินดูซึ่งเป็นที่รับรู้กันดีว่าเป็นการสื่อความถึงการงอกเงยหรือพิธีกรรมในรัฐโบราณของเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ต่างปรากฏการเชื่อมโยงความสัมพันธ์ทางเพศกับความงอกงามอุดมสมบูรณ์แทบทั้งสิ้น (Aeusrivongse, 1995)

ในลักษณะเดียวกัน เมื่ออธิบายถึงความเชื่อในวัฒนธรรมเรื่องเพศที่สามารถเชื่อมโยงไปในด้านการกำเนิดสรรพชีวิตในทางความเชื่อดั้งเดิมนั้น มีความเชื่อเกี่ยวกับ “สะดือโลก” หรือ “พระนาภีแห่งพระแม่ธรณี” เป็นความเชื่อดั้งเดิมในวัฒนธรรมอินเดียที่มีมาตั้งแต่สมัยพระเวท ดังปรากฏคัมภีร์ฤคเวทที่อธิบายว่า พระนาภีแห่งพระแม่ธรณีเปรียบเสมือนแกนของจักรวาลหรือแท่นบูชาอันสูงสุด (Coonarasawany, 1935) ซึ่งเปรียบได้กับดุมเกวียนที่อยู่ในจุดศูนย์กลางของล้อเกวียน ส่วนในทางพุทธศาสนาจะเห็นได้ว่าบทบาทของพระแม่ธรณีมีหน้าที่โอบอุ้มและสนับสนุนให้พระโพธิสัตว์ได้ตรัสรู้บรรลุพระโพธิญาณ ถือเป็นเทพมารดาผู้ให้กำเนิดและโอบอ้อมค้ำจุนพระโพธิสัตว์ ในลักษณะเช่นนี้พระแม่ธรณีจึงไม่ต่างจากครรโภธรมารดาที่ให้กำเนิดชีวิต โอบอุ้มและหล่อเลี้ยงให้ทารกเติบใหญ่แข็งกล้า พระแม่ธรณีจึงเป็นสัญญะที่แสดงถึงความเป็นธรรมชาติและเพศหญิง จึงอยู่ในฐานะของผู้ให้กำเนิดสรรพชีวิต คำว่า “สะดือของโลก” หรือ “พระนาภีแห่งพระแม่ธรณี” จึงไม่ต่างจากอวัยวะเพศหญิงที่เป็นธรรมชาติของการให้กำเนิดสรรพชีวิต (ธัญญา สังขพันธานนท์, 2556)

ดังนั้น จะเห็นได้ว่า แม้ในทางพุทธศาสนาจะมีความเป็นที่มีระเบียบว่าด้วยข้อจำกัดเรื่องเพศ ดังเช่น ในศีลของพระสงฆ์มีข้อห้ามจับเนื้อต้องตัวผู้หญิง หรือในศีลห้าของคฤหัสถ์ข้อ 3 ว่าด้วยการห้ามประพฤติผิดในกาม หรือการห้ามแสดงออกในทางเพศอย่างโจ่งแจ้ง ในลักษณะเช่นนี้พื้นที่ทางเพศในพุทธศาสนาจึงเป็นสิ่งที่ตรงกันข้ามกับเรื่องการหลุดพ้น แม้ในพุทธพจน์ยังมีคำกล่าวว่า “ดูกรภิกษุทั้งหลาย การติดต่อกับมาตุคาม เป็นปฏิปักษ์ต่อพรหมจรรย์ หรือ “ธรรมดาว่าหญิงเป็นคนมักโกรธ ไม่รู้จักคุณ ชอบส่อเสียดชอบยุยงให้แตกกัน ดูกรภิกษุ ท่านจงประพฤติพรหมจรรย์เถิด ท่านจะไม่เสื่อมจากสุข” หรือ “ธรรมดาว่าหญิงเหล่านี้ เป็นผู้ยังบุรุษให้งงงวย มีมารยามากและยังพรหมจรรย์ให้กำเริบ จะจมลงในอบาย บัณฑิตรู้ชัดอย่างนี้แล้ว พึงหลีกเว้นเสียให้ห่างไกล (เสถียร โพธินันทะ, 2516) เห็นได้ว่า เรื่องทางเพศโดยเฉพาะเพศหญิงคือคู่ตรงข้ามของการประสบความสำเร็จจากการประพฤติปฏิบัติให้ถึงจุดมุ่งหมายสูงสุด ผู้หญิงเปรียบเสมือนอุปสรรคที่จะสร้างอันตรายให้กับ

นักบวชซึ่งในวงการพระสงฆ์เรียกผู้หญิงลักษณะนี้ว่า “นารีพิฆาต” แต่ในวิธีคิดแบบชาวบ้าน ที่มีร่องรอยความทรงจำความเชื่อดั้งเดิมอยู่เพศชาย กลับถูกให้ความหมายโดยผ่านสัญลักษณ์อวัยวะเพศชายของผีตาโขนใหญ่ และปลัดขิกที่เป็นอาวุธของผีตาโขนเล็กคือการเป็นผู้สร้างสรรพชีวิตและเป็นสัญญะที่สื่อถึงความอุดมสมบูรณ์ ส่วนอวัยวะเพศหญิงของผีตาโขนใหญ่คือสัญญะของการเป็นมารดาผู้ให้กำเนิดสรรพชีวิตซึ่งไม่แตกต่างจากพระนาภีของพระแม่ธรณี ลักษณะเช่นนี้จะเห็นได้ถึงการสร้างความหมายให้พุทธศาสนากระแสหลักเป็นพุทธศาสนาแบบชาวบ้านที่ต้องดำรงชีพด้วยข้าวปลาอาหารและความอุดมสมบูรณ์ของผืนแผ่นดินที่ตนใช้เพาะปลูกเลี้ยงชีพ

4.6.2 พื้นที่ของเพศชายในประเพณีพิธีกรรมที่เกี่ยวกับเวสสันดรชาดก

ในประเพณีบุญผะเหวดที่เป็นการเล่าเรื่องเวสสันดรอีกรูปแบบหนึ่ง มีการประกอบสร้างพื้นที่ทางเพศอย่างหลากหลาย ในส่วนพื้นที่ของเพศชายนั้น จากการเก็บข้อมูลภาคสนามโดยมีส่วนร่วมผู้วิจัยพบว่า พิธีกรรมบางอย่างมีการแสดงพื้นที่ทางเพศอย่างชัดเจน ผู้วิจัยขอยกตัวอย่างพิธีกรรมการเชิญพระอุปคุตซึ่งถือว่า เป็นพื้นที่ของเพศชายเท่านั้น ซึ่งการอัญเชิญพระอุปคุตเป็นองค์ประกอบหนึ่งของประเพณีบุญผะเหวด ซึ่งขั้นตอนนี้จะขาดไม่ได้ เห็นได้ว่า การเชิญพระอุปคุตของวัดโขงเจียม อำเภอโขงเจียง จังหวัดอุบลราชธานี ผู้ที่จะทำพิธีเชิญพระอุปคุตจะต้องเป็นผู้ชายเท่านั้น จากการเก็บข้อมูลพบว่า ผู้ที่ทำหน้าที่ในการเชิญพระอุปคุตของวัดโขงเจียมคือพ่อจารย์ทองลา นามสีหา ซึ่งจะเป็นผู้อัญเชิญพระอุปคุตขึ้นจากแม่น้ำโขงในทุก ๆ ปี เนื่องจากเป็นผู้ที่คนในชุมชนเคารพนับถือและเป็นผู้ที่บวชมานานและได้ลาสิกขาออกมาครองเรือน ซึ่งถ้าผู้ที่บวชในบวรพุทธศาสนาเป็นเวลานาน ชาวบ้านจะให้การยอมรับนับถือเนื่องจากมีความรู้ ชาวบ้านก็จะเรียกว่า “พ่อจารย์” นำหน้า เช่น “พ่อจารย์ทองลา” เป็นต้น เมื่อการจัดงานประเพณีบุญผะเหวด พ่อจารย์ทองลาจะเป็นผู้นำในการประกอบพิธีกรรมเชิญพระอุปคุต โดยในวันที่ต้องเชิญพระอุปคุตขึ้นจากแม่น้ำโขงบริเวณท่าวัด ในเวลาตี 4 พ่อจารย์ทองลาจะต้องถือขัน 5 ขออนุญาตกับเจ้าอาวาสวัดโขงเจียมในฐานะที่เป็นตัวแทนของชาวบ้าน ในระหว่างนี้จะต้องถือศีล 5 อย่างเคร่งครัด เมื่อถึงเวลาที่จะอัญเชิญพระอุปคุต พ่อจารย์ทองลาจะต้องอาบน้ำชำระร่างกาย แต่งกายด้วยชุดขาว ถือพานขอขมาและให้สมาชิกที่ร่วมอัญเชิญพระอุปคุตถืออัฐบริขาร ได้แก่ บาตร ร่ม รองเท้า มีดโกน เป็นต้น เมื่อมาถึงแม่น้ำโขงบริเวณท่าน้ำของวัด พ่อจารย์ทองลาก็จะทำพิธีอัญเชิญพระอุปคุตขึ้นมาจากแม่น้ำโขงโดยสมมติเอาก้อนหินในแม่น้ำโขงเป็นพระอุปคุต จากนั้นก็จะแห่พระอุปคุตมาประดิษฐานชั่วคราว ณ บริเวณหอพระอุปคุตด้านทิศตะวันออกของศาลาการเปรียญซึ่งจะใช้ประกอบพิธีเทศน์มหาชาติตลอดวัน (พ่อจารย์ทองลา นามสีหา, 2562: สัมภาษณ์)

นอกจากนี้ในประเพณีงานบุญหลวง ยังมีพิธีอัญเชิญพระอุปคุตในลักษณะเดียวกันนี้ โดยผู้ที่อัญเชิญพระอุปคุตในงานบุญหลวงคือพ่อแสนแก้ว โดยพ่อแสนต้องนุ่งขาวห่มขาวรับศีล 10 เพื่อเป็นตัวแทนไปเบิกพระอุปคุต หลังรับศีลพ่อแสนจะจุดเทียนเพื่อเป็นแสงส่องนำทางนำขบวนไปที่

ริมแม่น้ำหมันเพื่อนิมนต์พระอุปคุต จะนำอุปกรณ์มีด ดาบ หอก ฉัตร พานดอกไม้ ธูปเทียน ขันธ์ 5 ขันธ์ 8 กระทงกาบกล้วย มีไม้ตอกเสียบเป็นยอดธง เมี่ยง หมากสด ไม้ขาว ข้าวดำ ข้าวแดง และพานเบิกพระอุปคุตสานด้วยไม้ไผ่สานเป็นเบี่ยง เมื่อขบวนเดินทางถึงฝั่งแม่น้ำหมัน ซึ่งถือเป็นแม่น้ำศักดิ์สิทธิ์ พ่อแสนแก้วจะกล่าวคาถาอัญเชิญพระอุปคุตและให้คนลงไปงมหินใต้น้ำหมัน 3 รอบ แต่ละรอบจะถามว่าใช่พระอุปคุตหรือไม่ ผู้ที่ยืนอยู่บนฝั่งจะตอบว่าไม่ใช่ จนรอบที่ 3 จะตอบว่าใช่นั่นคือพระอุปคุตที่แท้จริง เมื่อได้พระอุปคุตมาแล้วจะนำใส่พานแล้วแห่กลับมาที่หอพระอุปคุต ทำการทักษิณาวัตร 3 รอบแล้วทำพิธีอัญเชิญพระอุปคุตไปยังทิศตะวันออก ทิศเหนือ ทิศตะวันตกเฉียงเหนือและทิศใต้ก่อนนิมนต์ไปประดิษฐานในหอพระอุปคุตทางด้านตะวันออกของศาลาโรงธรรม ในระหว่างทำพิธีจะมีการยิงปืนและจุดประทัด แล้วถวายเครื่องอัฐบริขารแด่พระอุปคุต ได้แก่ ร่ม รองเท้า บาตร กระโถนมีดโกน เสื่อ หมอน เป็นต้น (พระสิริรัตนเมธี, 2562: สัมภาษณ์)

ในลักษณะเช่นนี้จะเห็นได้ว่าพิธีกรรมการอัญเชิญพระอุปคุต เป็นพิธีกรรมที่เป็นพื้นที่ของผู้ชาย เห็นได้ว่าผู้ที่จะอัญเชิญพระอุปคุตในงานบุญผะเหวดของวัดโขงเจียม อำเภอโขงเจียม จังหวัดอุบลราชธานีและผู้ที่จะเชิญพระอุปคุตในประเพณีบุญหลวงของอำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย มีลักษณะที่เหมือนกัน ความเป็นชายเหมาะที่จะเป็นผู้นำในการประกอบพิธีกรรมมากกว่าความเป็นหญิง ฉะนั้นเมื่อมองเข้ามาในพื้นที่ของพิธีกรรมงานบุญผะเหวดและประเพณีงานบุญหลวง ขั้นตอนพิธีกรรมสำคัญบางอย่างจะเป็นพื้นที่ของผู้ชายเป็นส่วนใหญ่ ซึ่งสามารถแบ่งเป็นพื้นที่ทางเพศและลักษณะของกิจกรรมที่แสดงถึงภาวะความเป็นผู้นำ (ชาย) และภาวะของการเป็นผู้สนับสนุน (หญิง) ได้อย่างชัดเจน โดยจะเห็นว่าในชุมชนชายแดนไทย-ลาวที่ผู้วิจัยลงเก็บข้อมูลภาคสนาม ทั้งชุมชนชายแดนในฝั่งไทยและชุมชนชายแดนทางฝั่งลาว เช่น งานบุญผะเหวดที่เมืองปากลาย แขวงคำม่วน หรืองานบุญผะเหวดของวัดมีไซ เมืองท่าแขก การเชิญพระอุปคุตคือหน้าที่ของผู้ชายเท่านั้น

นอกจากนี้ขั้นตอนพิธีกรรมหลายอย่างที่แสดงให้เห็นถึงพื้นที่ความเป็นเพศชาย หรืออาจได้อีกนัยหนึ่งว่า ผู้ชายเป็นเจ้าของพื้นที่ดังกล่าวนี้ ได้แก่ พิธีการอัญเชิญพระเวสสันดรเข้าเมืองซึ่งเป็นพิธีกรรมสำคัญในวันแรกของประเพณีบุญผะเหวด จากการเก็บข้อมูลภาคสนามที่วัดหลวงปากเซ พบว่า ผู้เชิญพระเวสสันดรเข้าเมืองจะเป็นหน้าที่พ่อตู้บุนยัง วันนะวง ซึ่งเป็นที่เคารพนับถือของชาวบ้าน เนื่องจากพ่อตู้บุนยังเป็นพราหมณ์ผู้นำพิธีในงานบุญผะเหวด เมื่อมีการแห่พระเวสสันดรเข้าเมือง จะต้องมีการเชิญพระเวสสันดรเข้าเมือง ซึ่งผู้วิจัยเห็นว่าเป็นการผลิตซ้ำเรื่องราวเวสสันดรชาดกในรูปแบบพิธีกรรม หรือเป็นการตอกย้ำอุดมการณ์เรื่องทานบารมีของพระเวสสันดรเพื่อให้ชาวบ้านได้รับรู้และสืบทอดอุดมการณ์นี้ต่อไป การเชิญพระเวสสันดรเข้าเมืองคือการแสดงบทบาทของตัวละครสมมติโดยจะให้พ่อตู้บุนยังแสดงเป็นตัวแทนของชาวเมืองสีพีมาอัญเชิญพระเวสสันดรเข้าเมือง โดยมีการกล่าวคำเชิญพระเวสสันดรที่ได้รับการสืบทอดมาตั้งแต่สมัยโบราณ เมื่อพระสงฆ์ที่ทำหน้าที่แสดงเป็นพระเวสสันดรรับขันธ์ 5 ขันธ์ 8 ที่ชาวเมืองสีพีนำไปขอขมาและพระเวสสันดรตอบรับที่จะ

กลับเมืองสีพี ก็มีการประโคมมโหรีขึ้น ชาวบ้านก็ส่งเสียงร้องโห่ด้วยความดีใจ จากนั้นชาวบ้านจึงแห่พระเวสสันดรเข้าเมือง ตั้งแต่ทุ่งนาทางเข้าหมู่บ้านซึ่งเป็นสถานที่อัญเชิญพระเวสสันดรแห่ขบวนมาจนถึงวัดซึ่งเปรียบเสมือนเมืองสีพี จากนั้นพ่อตู้บุนยังก็จะทำหน้าที่พราหมณ์ในพิธีบายศรีสู่ขวัญพระเวสสันดร มีการผูกแขนรับขวัญผู้ที่รับบทบาทแสดงเป็นพระเวสสันดร พระนางมัทรี พระกัณหา พระชาลี พระเจ้าสญชัยและพระนางผุสดี จึงเป็นการสิ้นสุดพิธีกรรมวันแรกของประเพณีบุญผะเหวด (พ่อตู้บุนยัง วันนะวง, 2562: สัมภาษณ์)

ปรากฏการณ์ทางวัฒนธรรมเช่นนี้จะเห็นได้ว่า ทั้งพิธีกรรมการอัญเชิญพระเวสสันดรเข้าเมืองและพิธีกรรมการบายศรีสู่ขวัญพระเวสสันดร แสดงให้เห็นวัฒนธรรมที่เป็นพื้นที่ทางเพศ โดยมีการจัดระบบตำแหน่งแห่งที่ทางสังคม ดังกรณีพ่อตู้บุนยัง วันนะวง ที่เป็นพราหมณ์ผู้นำพิธีในงานบุญผะเหวดของวัดหลวงปากเซ เมืองปากเซ ส.ป.ป.ลาว ที่ทำหน้าที่ในการเป็นผู้นำพิธีกรรม นัยยะสำคัญของการเป็นผู้นำในการประกอบพิธีกรรมอาจเป็นเพราะพ่อตู้บุนยังศึกษาบวชเรียนที่วัดหลวงปากเซเป็นเวลาหลายปี ฉะนั้นจึงมีความแตกฉานในด้านศาสนพิธีและระเบียบวิธีที่ว่าด้วยพิธีกรรมบุญผะเหวด ชาวบ้านจึงให้ความเคารพยกย่องและมีการสร้างพื้นที่ทางสังคมและพื้นที่ทางจิตวิญญาณให้แก่พ่อตู้บุนยัง คือ พื้นที่ของพิธีกรรมและพื้นที่การได้รับการเคารพยกย่อง อีกนัยยะหนึ่ง พื้นที่ทางเพศชายในด้านพิธีกรรมอาจเกี่ยวข้องกับความใกล้ชิดพระสงฆ์ กล่าวคือ เพศชายสามารถจับหรือประเคนของได้ ไม่เหมือนกับเพศหญิงที่ต้องเว้นระยะและเวลาถวายปัจจัยหรือสิ่งของพระสงฆ์จะต้องใช้ผ้ากราบรองก่อนเพศหญิงถึงจะถวายได้ นอกจากนี้เพศสรีระของเพศชายยังเหมาะแก่การเป็นผู้นำในด้านพิธีกรรม เช่น เพศชายมีความอดทนมากกว่าเพศหญิง สามารถนั่งคุกเข่าหรือสวดมนต์ได้นาน ๆ เป็นต้น

อนึ่ง การเทศน์มหาชาติยังเป็นอีกพิธีกรรมหนึ่งที่เป็นพิธีกรรมสำคัญของประเพณีบุญผะเหวดของกลุ่มคนในชุมชนชายแดนไทย-ลาว การเทศน์มหาชาติมีความเกี่ยวข้องกับพื้นที่ทางเพศชายเป็นอย่างยิ่ง กล่าวคือ ผู้ที่จะเทศน์มหาชาติได้โดยทั่วไปคือพระสงฆ์ที่อุปสมบทในพุทธศาสนาซึ่งจะต้องมีการฝึกหัดเทศน์ดังกรณีของวัดบ้านแสงลาย เมืองปากลาย แขวงไชยะบุลี ส.ป.ป.ลาว ที่ผู้วิจัยได้ลงเก็บข้อมูลภาคสนาม พบว่า วัดบ้านแสงลาย มีพระสงฆ์ที่นักเทศน์มหาชาติอยู่ 2 รูป คือ พระสุลิยา ทำสะถิดและพระทองเพ็ด โคดวงสาที่มักได้รับนิมนต์ให้ขึ้นเทศน์มหาชาติ จากการสัมภาษณ์พบว่า การเทศน์มหาชาติจะต้องเป็นพระสงฆ์เท่านั้นถึงจะเทศน์ได้ เนื่องจากจะต้องขึ้นธรรมาสน์เทศน์ (พระสุลิยา ทำสะถิด, 2562: สัมภาษณ์) ในลักษณะเช่นนี้จะเห็นได้ว่า การเทศน์มหาชาตินั้น เป็นพื้นที่ที่ได้รับการประกอบสร้างทางวัฒนธรรมให้เป็นพื้นที่ของเพศชาย เพศชายเท่านั้นถึงจะสามารถเทศน์มหาชาติได้และเพศชายเท่านั้นที่จะขึ้นไปเทศน์บนธรรมาสน์ได้ ฉะนั้นจะเห็นได้ว่า พื้นที่ทางเพศชายในพิธีกรรมสามารถสังเกตว่า ตำแหน่งของที่ของพื้นที่เพศชายมักจะได้รับความเคารพเป็นอย่างมาก เมื่อเทศน์มหาชาติเสร็จสิ้นแล้ว เจ้าศรัทธาที่ปวารณาก็มีการถวายกัณฑ์

เทศน์ นอกจากนี้ยังมีปัจจัยไทยธรรมด้านอื่น ๆ ซึ่งแสดงให้เห็นถึงความเคารพต่อพระสงฆ์ที่มาเทศมหาชาติซึ่งเป็นเพศชาย

ในประเพณีงานบุญหลวงของชาวอำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย มีการประกอบสร้างพื้นที่ของเพศชายในพิธีกรรม ดังที่ผู้วิจัยเคยนำเสนอไว้แล้วในบทที่ผ่านมาเกี่ยวกับประเพณีบุญหลวง ซึ่งผู้นำจิตวิญญาณสูงสุดของชาวอำเภอด่านซ้ายคือ เจ้าพ่อกวน ซึ่งการที่จะเป็นเจ้าพ่อกวนได้จะต้องถูกเลือกโดยผีเจ้านายโดยจะทำหน้าที่สื่อสารกับผีเจ้านายโดยการประทับทรงและการเป็นเจ้าพ่อกวนจะต้องสืบเชื้อสายจากเจ้าพ่อกวนคนแรกของเมืองด่านซ้าย (บุญมี เชื้อถาวร, 2562: สัมภาษณ์) เจ้าพ่อกวนถือเป็นบุคคลที่ชาวอำเภอด่านซ้ายให้ความเคารพยำเกรงเพราะถือเสมือนว่าเป็นเจ้านาย ในงานพิธีสำคัญตามฮีตคองของชาวอำเภอด่านซ้าย เช่น งานบุญเลี้ยงหอน้อย หอหลวง เจ้าพ่อกวนก็จะเป็นผู้นำในการประกอบพิธีกรรมและในวันบุญเลี้ยงหอน้อย หอหลวง ผีเจ้านายก็จะกำหนดวันจัดงานประเพณีบุญหลวง ซึ่งในแต่ละปีจะจัดตามความต้องการของผีเจ้านาย และในประเพณีงานบุญหลวง

ข้อปฏิบัติของเจ้าพ่อกวนที่แตกต่างจากบุคคลทั่วไป ได้แก่ ต้องไว้ผมยาวตลอดชีวิต โดยเกล้าผมเป็นมวยไว้ที่ท้ายทอย คาดศีรษะด้วยผ้าขาวอยู่เสมอ ยกเว้นขณะทำพิธีเข้าทรงจึงจะปล่อยผมสยาย และในเวลาปกติของการใช้ชีวิตประจำวัน เจ้าพ่อกวนจะนุ่งโจงกระเบนด้วยสีเข้ม ๆ เช่น สีน้ำเงิน สีน้ำตาล สีคราม หรือผ้ากล่อม สวมเสื้อสีขาวและมีผ้าพาดบ่าสีขาว มีการถือศีล 5 และศีล 8 ไม่เดินลอดใต้ถุนบ้าน รวมทั้งไม่เดินลอดราวตากผ้า ไม่กินอาหารที่เหลือจากคนอื่น ไม่กินอาหารจำพวกเนื้อสัตว์ ได้แก่ เนื้อมนุษย์ เนื้อสุนัข เนื้อเสือโคร่ง เนื้อเสือเหลือง เนื้อเสือดาว เนื้อราชสีห์ เนื้อช้าง เนื้อม้า เนื้อหมี นอกจากนี้ยังไม่กินซากสัตว์ เนื้อที่เกิดจากสัตว์มีพิษกัดต่อย สัตว์ที่เกิดโรคระบาด รวมทั้งไม่กินอาหารในงานศพ ต้องมีอัธยาศัยดีมีไมตรีกับทุก ๆ คน ต้องยึดมั่นในคำสอนของพระพุทธเจ้าและเคารพในวิญญาณของเจ้านาย ต้องทำหน้าที่เป็นตัวแทนของวิญญาณเจ้านายในการปกครองดูแลการปฏิบัติหน้าที่ของคณะพ่อแสนที่อยู่ภายใต้การดูแลของตน ไม่ประกอบอาชีพอื่น ๆ ใด อีกนอกจากการเป็นร่างทรงของวิญญาณเจ้านาย ต้องเป็นผู้นำในการประกอบพิธีกรรมที่เกี่ยวข้องกับการเซ่นไหว้วิญญาณเจ้านายและพิธีกรรมในรอบ 12 เดือน (ศรีศักร วัลลิโภดม, 2550: 177-178) จะเห็นได้ว่า เจ้าพ่อกวนก็จะเป็นผู้นำในการประกอบพิธีกรรม มีการบายศรีสู่ขวัญให้แก่เจ้าพ่อกวน เพื่อเป็นขวัญกำลังใจในการปฏิบัติหน้าที่ในการเป็นจิตวิญญาณของชาวด่านซ้ายและเป็นการให้ความเคารพเหมือนกับเป็นเจ้านาย และในขณะเดียวกันการประกอบสร้างวัฒนธรรมที่เป็นพื้นที่ทางเพศชายยังมีคณะพ่อแสน ที่เปรียบเสมือนเป็นเสนาอามาตย์ หรือ “ข้าเฝ้าฝ่ายขวา” ที่คอยช่วยงานเจ้าพ่อกวน ซึ่งการเป็นพ่อแสนจะต้องได้รับการคัดเลือกจากผีเจ้านายและจะต้องสืบเชื้อสายจากสายตระกูลที่เป็นพ่อแสนที่ร่วมก่อตั้งเมืองด่านซ้ายในยุคแรก และเมื่อมีประเพณีพิธีกรรมในฮีตคองของชาวอำเภอด่านซ้าย เช่น บุญเลี้ยงหอน้อย หอหลวงหรือประเพณีงานบุญหลวง คณะพ่อแสนก็จะทำหน้าที่ที่เป็นงานของเพศชาย เช่น การตัดต้นไม้ไผ่ การจักสาน การทำเสดถะฉัตร การทำบั้งไฟ การทำปืนไม้

การฆ่าควายเพื่อประกอบอาหารเลี้ยงผีเจ้านายในพิธีกรรมเลี้ยงหอน้อย หอหลวง เป็นต้น ซึ่งคณะพ่อแสนจะทำหน้าที่คอยช่วยเหลือและสนับสนุนการจัดงานพิธีกรรมให้สำเร็จลุล่วงไปด้วยดี

ดังนั้น จะเห็นได้ว่า การประกอบสร้างทางวัฒนธรรมที่เป็นพื้นที่ทางเพศชายผ่านพิธีกรรมทำให้เห็นวิธีคิดของกลุ่มคนในชุมชนชายแดนไทย-ลาว ซึ่งมีการจัดระบบตำแหน่งแห่งที่ให้เหมาะสมกับพิธีกรรม เช่น การเป็นผู้นำในด้านพิธีกรรม เช่น การอัญเชิญพระอุปคุต ดังเช่น กรณีของวัดโขงเจียม อำเภอโขงเจียม จังหวัดอุบลราชธานี โดยพ่อจารย์ทองลา นามสีหา ได้มีการอัญเชิญพระอุปคุตขึ้นจากแม่น้ำโขง และการอัญเชิญพระอุปคุตในประเพณีบุญหลวง โดยพ่อแสนแก้วที่ถือเป็นตัวแทนของชาวอำเภอด่านซ้ายได้มีการอัญเชิญพระอุปคุตขึ้นจากแม่น้ำหมัน หรือแม้แต่ในพิธีกรรมอัญเชิญพระเวสสันดรเข้าเมืองและพิธีบายศรีสู่ขวัญพระเวสสันดรเมื่อขบวนแห่ถึงเมืองแล้ว ดังเช่น ในงานบุญผะเหวดของวัดหลวงปากเซ เมืองปากเซ แขวงจำปาสัก ส.ป.ป.ลาว ผู้ที่ทำหน้าที่เป็นพราหมณ์และเป็นผู้นำในพิธีกรรมดังกล่าวนี้คือพ่อตู้บุนยัง วันนะวงที่เป็นบุคคลที่ชาวบ้านให้ความเคารพนับถือ นอกจากนี้การประกอบสร้างวัฒนธรรมของพื้นที่ทางเพศยังนำเสนอพิธีกรรมการเทศน์มหาชาติ ซึ่งการเทศน์มหาชาติของชุมชนชายแดนไทย-ลาว ผู้ที่จะเทศน์ได้คือพระสงฆ์ที่ศึกษาบวชเรียนในพุทธศาสนาและเป็นเพศชายที่สามารถขึ้นเทศน์บนธรรมมาสน์ได้ ในขณะที่เจ้าพ่อกวน ที่ถือเป็นจิตวิญญาณของชาวอำเภอด่านซ้ายและคณะพ่อแสนต่างได้รับการถูกประกอบสร้างจากวิธีคิดแบบชาวบ้าน เมื่อพิจารณาแล้วเห็นได้ว่า ประเพณีและพิธีกรรมได้มีการจัดระบบตำแหน่งแห่งที่ให้กับเพศชายโดยที่เพศหญิงไม่สามารถเข้ามายึดครองพื้นที่ดังกล่าวได้ ลักษณะเช่นนี้เป็นวัฒนธรรมที่เห็นได้ทั่วไปในชุมชนชายแดนไทย-ลาว

4.6.3 พื้นที่ของเพศหญิงในประเพณีพิธีกรรมที่เกี่ยวกับเวสสันดรชาดก

ประเพณีพิธีกรรมที่เกี่ยวกับเวสสันดรชาดกที่ปรากฏในชุมชนชายแดนไทย-ลาว ซึ่งผู้วิจัยได้นำเสนอให้เห็นถึงการประกอบสร้างพื้นที่ทางวัฒนธรรมที่เป็นพื้นที่เพศชายในพิธีกรรมซึ่งเป็นประเด็นก่อนหน้านี้ และในประเด็นนี้ผู้วิจัยจะนำเสนอให้เห็นการประกอบสร้างทางวัฒนธรรมที่เป็นพื้นที่ของเพศหญิงในพิธีกรรม ดังจะเห็นได้ว่า ประเพณีบุญผะเหวดในชุมชนชายแดนไทย-ลาว จะมีเครื่องสักการะที่สำคัญ ได้แก่ ข้าวพันก้อน ผู้วิจัยได้ลงเก็บข้อมูลภาคสนามที่วัดบ้านนาใหญ่ ตำบลธาตุพนม อำเภอธาตุพนม จังหวัดนครพนม พบว่า ก่อนถึงประเพณีบุญผะเหวดชาวบ้านนาใหญ่โดยเฉพาะเพศหญิงจะช่วยกันปั้นข้าวพันก้อนที่ใช้สักการะบูชาคาถาพัน ซึ่งตามความเชื่อของกลุ่มชนในวัฒนธรรมลาวล้านช้าง เชื่อว่าการแห่ข้าวพันก้อนจะได้บุญอย่างยิ่ง และเชื่อว่าจะได้มีโอกาสฟังธรรมของพระสัมมาสัมพุทธเจ้าองค์ต่อไป นอกจากนี้ยังทำให้ชีวิตสมบูรณ์พูนสุข ผู้วิจัยได้สอบถามชาวบ้านนาใหญ่ได้ข้อมูลว่า การปั้นข้าวพันก้อนนี้ได้รับการสืบทอดมาจากบรรพบุรุษ ซึ่งหน้าที่ในการปั้นข้าวพันก้อน คือ เป็นงานของเพศหญิง เพศชายไม่ได้มายุ่งเกี่ยวด้วยเพราะถือเป็นงานเบา งานของเพศชายจะเป็นงานที่ใช้กำลัง เช่น ตัดต้นไม้ สานตระกร้า ทำเสาธุงผะเหวด เป็นต้น (แม่สมพร สีมา.

2562 : สัมภาษณ์) นอกจากนี้การประกอบสร้างวัฒนธรรมที่เป็นพื้นที่ทางเพศหญิงในพิธีกรรมยังปรากฏให้เห็นในเรื่องของการแต่งคายกัณฑ์เทศน์มหาชาติ ผู้วิจัยพบว่า เพศหญิงชาวบ้านนาใหญ่จะช่วยกันประดิษฐ์คายกัณฑ์เทศน์มหาชาติ ได้แก่ ดอกบัวขาบ 1,000 ดอก ดอกบัวหลวง 1,000 ดอก ดอกผักตบ 1,000 ดอก เทียนน้อย 1,000 เล่ม ธูป 1,000 ดอก เป็นต้น (แม่สมพร สีมา, 2565: สัมภาษณ์)

ลักษณะเช่นนี้จะเห็นได้ว่า วิธีคิดที่เกิดจากประเพณีพิธีกรรมบุญผะเหวด ได้มีการประกอบสร้างพื้นที่ทางเพศหญิงอย่างชัดเจน ดังจะเห็นว่า เพศหญิงในหมู่บ้านนาใหญ่จะมีพื้นที่ในเรื่องของการประดิดประดอยเครื่องสักการะ ดังเช่น การปั้นข้าวพันก้อน และการทำเครื่องคายกัณฑ์เทศน์มหาชาติ ซึ่งทำให้เห็นเรื่องวัฒนธรรมของการให้เกียรติระหว่างเพศชายและเพศหญิง กล่าวคือ เพศหญิงต้องทำงานเบา เพศชายต้องทำงานแบบใช้กำลัง ดังเช่น การตัดต้นไม้ การตัดต้นไม้ไผ่มาทำเสาธุง การจักสานอุปกรณ์ต่าง ๆ ที่ใช้ในพิธีกรรมบุญผะเหวด เป็นต้น นอกจากจะเป็นการประกอบสร้างทางวัฒนธรรมที่มีการแบ่งพื้นที่ระหว่างเพศชายและเพศหญิงแล้ว ยังมีนัยยะที่เกี่ยวข้องกับเพศสภาพที่เพศชายมีความแข็งแรง เข้มแข็ง ส่วนเพศหญิงเป็นเพศที่มีกำลังน้อย ฉะนั้น งานบางอย่างจึงถูกจัดตำแหน่งแห่งที่ให้เหมาะกับเพศสภาพนั้นเอง

นอกจากนี้ในพิธีแห่พระเวสสันดรเข้าเมือง พื้นที่ของเพศหญิงยังปรากฏในพิธีกรรมแห่พระเวสสันดรเข้าเมือง ดังที่ผู้วิจัยได้ลงเก็บข้อมูลภาคสนามในพิธีแห่พระเวสสันดรเข้าเมืองของวัดมีไซ เมืองท่าแขก แขวงคำม่วน ส.ป.ป.ลาว เมื่อมีการอัญเชิญพระเวสสันดรแล้ว ผู้หญิงของบ้านมีไซจะช่วยกันยกถือผ้าผะเหวดแห่จากสถานที่อัญเชิญพระเวสสันดรผ่านหมู่บ้าน เมื่อสอบถามชาวบ้านเรื่องผู้หญิงกับการถือผ้าผะเหวดได้ความว่า ผู้หญิงเป็นเพศที่เข้าถึงความเป็นพุทธศาสนาได้ยากกว่าผู้ชาย เนื่องจากผู้ชายสามารถบรรพชาอุปสมบทได้และได้อานิสงส์จากการบวชนั้น ด้วยเหตุนี้ผู้ชายในหมู่บ้านมีไซ จึงเปิดพื้นที่ให้ผู้หญิงได้รับอานิสงส์จากการถือผ้าผะเหวด โดยเชื่อว่าอานิสงส์นั้นจะทำให้ชีวิตสมบูรณ์ด้วยทรัพย์สินเงินทอง เมื่อตายจากโลกก็จะได้ไปเกิดบนสวรรค์เป็นเทพธิดาและจะได้พบกับพระศรีอาริยเมตไตรย เป็นต้น (แม่จันทา อ่อนมะนี, 2562: สัมภาษณ์) ฉะนั้น จะเห็นได้ว่า การถือผ้าผะเหวดในพิธีแห่พระเวสสันดรเข้าเมืองของวัดมีไซ เมืองท่าแขก แขวงคำม่วน ส.ป.ป. ลาว จึงเป็นการเปิดพื้นที่ในพิธีกรรมให้เพศหญิงได้มีสิทธิ์ได้รับอานิสงส์ในผลบุญในเรื่องการถือผ้าผะเหวดนั้นเอง

ในประเพณีงานบุญหลวงของอำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย บุคคลที่ถือว่าเป็นจิตวิญญาณของชาวด่านซ้าย นอกจากจะมีเจ้าพ่อกวนที่ถือเป็นจิตวิญญาณของผีเจ้านายฝ่ายชายแล้ว ยังมีเจ้าแม่นางเทียมที่ถือเป็นจิตวิญญาณของผีเจ้านายฝ่ายหญิงที่ปกปักรักษาพระธาตุศรีสองรักที่เรียกว่า เจ้านายฝ่ายซ้าย โดยเจ้าแม่นางเทียมเป็นร่างทรงของเจ้าองค์ไทย เจ้าองค์กลาง นางเค้า นางจวง นางจันทน์และนางน้อยในการประกอบพิธีกรรมของชาวอำเภอด่านซ้าย การเป็นเจ้าแม่นางเทียมจะเหมือนกับเจ้าพ่อกวน โดยมีการสืบเชื้อสายตระกูลจากรุ่นสู่รุ่น และที่สำคัญจะต้องเป็นผู้ที่ผีเจ้านาย

ได้คัดเลือกมาแล้ว บทบาทของเจ้าแม่นางเทียมคือการเป็นศูนย์รวมจิตใจของชาวอำเภอด่านซ้าย (กาญจนา สวนประดิษฐ์, 2533) ส่วนข้อปฏิบัติของเจ้าแม่นางเทียมจะเหมือนกับเจ้าพ่อกวน คือ ในชีวิตประจำวันต้องแต่งกายด้วยผ้าสีขาว มีการถือศีล 5 และศีล 8 ไม่เดินลอดใต้ถุนบ้าน รวมทั้งไม่เดินลอดราวตากผ้า ไม่กินอาหารที่เหลือจากคนอื่น ไม่กินอาหารจำพวกเนื้อสัตว์ ต้องห้ามในทางพุทธศาสนา ไม่กินเนื้อสัตว์ที่เกิดโรคระบาด และไม่กินอาหารในงานศพ เป็นผู้มีจิตใจโอบอ้อมอารีมีไมตรีกับทุก ๆ คน ต้องยึดมั่นในคำสอนของพระพุทธเจ้าและเคารพในวิญญาณของเจ้านาย ต้องทำหน้าที่เป็นตัวแทนของวิญญาณเจ้านายในการปกครองดูแลการปฏิบัติหน้าที่ของคณะนางแต่งที่อยู่ภายใต้การดูแลของตน ไม่ประกอบอาชีพอื่น ๆ ใดอีกนอกจากการเป็นร่างทรงของวิญญาณเจ้านาย ต้องเป็นผู้นำในการประกอบพิธีกรรมที่เกี่ยวข้องกับการเซ่นไหว้วิญญาณเจ้านายและพิธีกรรมในรอบ 12 เดือน หรือ ฮีต 12 เจ้าแม่นางเทียมยังเป็นผู้สืบทอดเรื่องเล่าของตำนานเจ้าแม่นางเทียมในอดีต เจ้านายในอดีต ตำนานพระธาตุศรีสองรัก ประวัติศาสตร์ท้องถิ่นของอำเภอด่านซ้ายรวมทั้งระเบียบแบบแผนในการจัดงานประเพณีบุญหลวง เป็นต้น (ศรีศักร วัลลิโภดม, 2550)

อนึ่ง พื้นที่ทางเพศหญิงในประเพณีงานบุญหลวงของอำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย ยังปรากฏให้เห็นว่า กลุ่มบุคคลที่คอยสนับสนุนรับใช้เจ้าแม่นางเทียม คือ คณะนางแต่ง “ข้าฝ่ายซ้าย” นางแต่งเหล่านี้จะสืบเชื้อสายตระกูลมาจากนางแต่งในอดีต และเป็นนางแต่งที่ได้รับการคัดเลือกจากผีเจ้านาย ในพิธีกรรมในรอบ 12 เดือนหรือฮีต 12 ของอำเภอด่านซ้าย นางแต่งเหล่านี้จะมารวมตัวกันที่บ้านเจ้าแม่นางเทียมเพื่อประดิษฐ์อุปกรณ์ต่าง ๆ ที่ใช้ในพิธีกรรม เช่น การทำต้นดอกผึ้ง และขันหมากเบ็ง ถวายพระธาตุศรีสองรัก การเย็บพานบายศรีสู่ขวัญ การฟั่นฝ้ายผูกแขน การประกอบอาหารเพื่อเลี้ยงแขกที่มาเยี่ยมเยือนบ้านเจ้าแม่นางเทียม โดยเฉพาะในประเพณีบุญหลวงคณะนางแต่งจะต้องเตรียมเครื่องสักการบูชา ได้แก่ ข้าวตอก หมากพลู เมี่ยง บุหรี่ ธูปเทียน ดอกบัว ข้าวพันก้อน เป็นต้น (ประกายมาศ เชื้อบุญมี, 2562: สัมภาษณ์)

ดังนั้น จะเห็นว่า ประเพณีพิธีกรรมที่เกี่ยวกับเวสสันดรชาดก ได้แก่บุญผะเหวดที่ปรากฏในชุมชนชายแดนไทย-ลาว ที่ผู้วิจัยได้ยกตัวอย่างประเพณีบุญผะเหวดที่บ้านนาใหญ่ อำเภอธาตุพนม จังหวัดนครพนม พื้นที่ของเพศหญิงก็คือการปั้นข้าวพันก้อนเพื่อใช้บูชาคาถาพันและในพิธีกรรมแห่ข้าวพันก้อน นอกจากนี้พื้นที่ของเพศหญิงยังปรากฏในเรื่องการแต่งคายกัณฑ์เทศน์มหาชาติ ตลอดถึงการพิธีกรรมการแห่พระเวสสันดรเข้าเมืองที่วัดมีไซ เมืองท่าแขก แขวงคำม่วน ส.ป.ป.ลาว การถือผ้าผะเหวดยังเป็นพื้นที่ของเพศหญิงที่สามารถทำให้ตนได้รับอานิสส์ดังที่ผู้วิจัยได้กล่าวมาแล้ว นอกจากนี้ในประเพณีบุญหลวงของชาวอำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย ซึ่งประเพณีดังกล่าวนี้ได้มีการจัดแบ่งวัฒนธรรมทางเพศอย่างชัดเจน ซึ่งสังเกตได้จากการใช้คำว่า “เจ้าแม่” หรือ “นาง” นำหน้า กล่าวคือ เจ้าแม่นางเทียม คือ จิตวิญญาณของเจ้านายฝ่ายหญิง ซึ่งเป็นร่างทรวงของนางเค้า นางจวง นางจันทน์ นางน้อยเปรียบเสมือนเจ้านายของชาวอำเภอด่านซ้าย และในขณะเดียวกันนาง

แต่งก็คือพื้นที่ของเพศหญิงที่คอยสนับสนุน จัดแจงและตระเตรียมอุปกรณ์เครื่องสักการบูชาที่ใช้ในพิธีกรรมตามฮีต 12 ของชาวอำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย ฉะนั้นจะเห็นได้ว่าวัฒนธรรมมีเรื่องพื้นที่ทางเพศเข้ามาเกี่ยวข้องอย่างเห็นได้ชัด พิธีกรรมบางอย่างผู้ชายเป็นผู้นำและพิธีกรรมบางอย่างผู้หญิงเป็นผู้นำ ซึ่งดูเหมือนเป็นคู่ตรงข้าม แต่ในขณะเดียวกันก็คือการประสานสอดรับให้เห็นถึงความสามัคคี ซึ่งเป็นรูปแบบแบบการแบ่งหน้าที่ที่มีความเหมาะสมกับเพศ เช่น งานเบาเหมาะสมกับเพศหญิง งานหนักที่ต้องใช้กำลังเหมาะสมกับเพศชาย เป็นต้น

กล่าวโดยสรุป เวสสันดรชาดกกับการประกอบสร้างวัฒนธรรมทางเพศ พบว่าเวสสันดรชาดกมีส่วนในการประกอบสร้างทางเพศ โดยผู้วิจัยมองผ่านประเพณีบุญหลวงของชาวอำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลยและงานบุญผะเหวดที่ปรากฏในชุมชนชายแดนไทย-ลาว โดยพบว่า ผีตาโขนในประเพณีบุญหลวง คือ ผู้สร้างสรรพชีวิตและเป็นสัญญะที่สื่อถึงความอุดมสมบูรณ์ ส่วนอวัยวะเพศหญิงของผีตาโขนใหญ่คือสัญญะของการเป็นมารดาผู้ให้กำเนิดสรรพชีวิตซึ่งไม่แตกต่างจากพระนาภีของพระแม่ธรณี ลักษณะเช่นนี้จะเห็นได้ถึงการสร้างความหมายให้พุทธศาสนากระแสหลักเป็นพุทธศาสนาแบบชาวบ้านที่ต้องดำรงชีพด้วยข้าวปลาอาหารและความอุดมสมบูรณ์ของผืนแผ่นดินที่ตนใช้เพาะปลูกเลี้ยงชีพ ส่วนการประกอบสร้างทางวัฒนธรรมที่เป็นพื้นที่ทางเพศชายผ่านพิธีกรรมทำให้เห็นวิธีคิดของกลุ่มคนในชุมชนชายแดนไทย-ลาว ได้แก่ การเป็นผู้นำในด้านพิธีกรรม เช่น พิธีกรรมอัญเชิญพระอุปคุต พิธีกรรมอัญเชิญพระเวสสันดรเข้าเมืองและพิธีบายศรีสู่ขวัญพระเวสสันดรเมื่อขบวนแห่ถึงเมืองแล้ว ซึ่งมีพราหมณ์เป็นผู้ทำพิธีกรรมดังกล่าว นอกจากนี้การประกอบสร้างวัฒนธรรมของพื้นที่ทางเพศยังนำเสนอพิธีกรรมการเทศน์มหาชาติ ซึ่งการเทศน์มหาชาติของชุมชนชายแดนไทย-ลาว ผู้ที่จะเทศน์ได้คือพระสงฆ์ที่ศึกษาบวชเรียนในพุทธศาสนาและเป็นเพศชายที่สามารถขึ้นเทศน์บนธรรมมาสน์ได้ ในขณะที่เจ้าพ่อกวน ที่ถือเป็นจิตวิญญาณของชาวอำเภอด่านซ้ายและคณะพ่อแสนต่างได้รับการถูกประกอบสร้างจากวิธีคิดแบบชาวบ้านให้อยู่ในวัฒนธรรมพื้นที่ของเพศชาย นอกกจากนี้ประเพณีบุญผะเหวดที่บ้านนาใหญ่ อำเภอธาตุพนม จังหวัดนครพนม พื้นที่ของเพศหญิงก็คือการปั้นข้าวพันก้อนเพื่อใช้บูชาคาถาพันและในพิธีกรรมแห่ข้าวพันก้อน นอกจากนี้พื้นที่ของเพศหญิงยังปรากฏในเรื่องการแต่งคายกัณฑ์เทศน์มหาชาติ ตลอดถึงการพิธีกรรมการแห่พระเวสสันดรเข้าเมืองที่วัดมีไซ เมืองท่าแขก แขวงคำม่วน ส.ป.ป.ลาว การถือผ้าผะเหวดยังเป็นพื้นที่ของเพศหญิงนั้นเอง

4.7 สรุปท้ายบท

จากการศึกษาเวสสันดรชาดกกับการประกอบสร้างทางวัฒนธรรมในชุมชนชายแดนไทย-ลาวที่กล่าวมาแล้ว จะเห็นได้ว่า เวสสันดรชาดกมีการประกอบสร้างวัฒนธรรมอย่างหลากหลาย ได้แก่ เวสสันดรชาดกกับการประกอบสร้างวัฒนธรรมทางภาษา เห็นได้ว่า เวสสันดรชาดกที่ปรากฏในชุมชน

ชายแดนไทย-ลาว ทั้ง 6 ฉบับ มีการประกอบสร้างวัฒนธรรมทางภาษา ในด้านการใช้คำเรียกชื่อพระเวสสันดร ได้แก่ การเรียกชื่อโดยการใช้ภาษาในวัฒนธรรมลาวล้านช้าง เช่น พระยาเหวดสันดร บาคานท้าว จอมเจืองเจ้า เสดถะราดเจ้า ซึ่งมีนัยยะถึงวีรบุรุษทางวัฒนธรรม ส่วนคำเรียกชื่อพระนางมัทรี มีการใช้คำอย่างหลากหลาย เช่น นางมัดที นางมะที นางคานหล้า ประเด็นน่าสังเกตคือ ในเวสสันดรชาดก จำนวน 6 ฉบับ ไม่มีฉบับใดใช้คำว่า “มัทรี” แม้แต่ฉบับเดียว ส่วนคำเรียกชื่อของชูชก พบว่า มีคำเรียกชื่อชูชกอย่างหลากหลายเช่นเดียวกัน และมักออกเสียงเป็นภาษาลาว เช่น เฒ่าเผดฮ้าย เฒ่าผีกองก่อย ซุยซก เซียงซุย ซูซก เป็นต้น ส่วนการใช้คำแสดงอารมณ์ต่าง ๆ พบว่า มีการใช้คำแสดงอารมณ์โศกเศร้าของพระนางผุสดี เช่น คำว่า หิวไห้ คำว่า ไฮ้เฮฮน การใช้คำแสดงอารมณ์โกรธ ได้แก่ คำแสดงอารมณ์โกรธของชาวเมืองสีพี ที่ไม่พอใจพระเวสสันดรที่บริจาคช้างปัจจัยนาเคนทร์ และคำแสดงความโกรธของพระเวสสันดรที่มีต่อชาวเมืองสีพี การใช้คำแสดงความวิตกกังวน ได้แก่ ความวิตกกังวนของพระชาลีในเหตุการณ์ที่ชูชกเดินทางมาถึงอาศรมของพระเวสสันดร และการใช้คำแสดงอารมณ์วิตกกังวลของพระเวสสันดร เนื่องจากเข้าใจผิดว่าพระเจ้าสญชัยยกทัพมาเพื่อจับพระเวสสันดร ในด้านการใช้โวหารนั้น พบว่า ในเวสสันดรชาดก จำนวน 6 ฉบับ มีการใช้โวหารทั้งบรรยายโวหาร เช่น บรรยายที่ตั้งเมืองสีพี และบรรยายต้นไม้ต่าง ๆ ในกัณฑ์จุลพน พรรณนาโวหารในตอนที่ชมปราสาทราชวังเมืองสีพีและบทชมไม้ในกัณฑ์มหาพน ส่วนเทศนาโวหาร คือ การเทศนาเรื่องการเวียนว่ายตายเกิดในกัณฑ์กุมา และกัณฑ์มัทรี ส่วนสาธกโวหารมีการสาธกเรื่องพระรามกับนางสีดาขึ้นมาเปรียบเทียบชีวิตของพระนางมัทรี ในด้านการใช้ภาพพจน์นั้น พบว่า มีการใช้อุปมาชมโฉมพระนางผุสดี มีการใช้อุปลักษณ์ในการเปรียบเทียบความทุกข์ของพระนางมัทรี กวีผู้แต่งมีการใช้อติพจน์เปรียบเทียบความทุกข์ของพระเวสสันดร และมีการใช้สัญลักษณ์ในการเปรียบเทียบการตรัสรู้โพธิญาณ มีการใช้สัทพจน์ในการเลียนเสียงนกฮูก เป็นต้น

ประเด็นเรื่องเวสสันดรชาดกกับการประกอบสร้างวัฒนธรรมทางศาสนาพบว่า ประกอบด้วยความเชื่อดั้งเดิม ได้แก่ ความเชื่อเรื่องผีตาโขน ที่การแห่ผีตาโขนเกิดขึ้นเมื่อครั้งที่พระเวสสันดรและนางมัทรีจะเดินทางออกจากป่ากลับสู่เมืองบรรดาผีป่าหลายตนและสัตว์นานาชนิดอาลัยรักจึงพาแห่แหนแฝงตัวแฝงตน มากับชาวบ้านเพื่อมาส่งทั้งสองพระองค์กลับเมือง เรียกกันว่า "ผีตามคน" หรือ "ผีตาขน" จนกลายมาเป็น "ผีตาโขน" อย่างในปัจจุบัน ความเชื่อเรื่องผีแถนคือ วัฒนธรรมความเชื่อที่สืบทอดกันมาตั้งแต่สมัยโบราณของชาวลาวและชาวอีสาน ความเชื่อเรื่องผีแถน เพราะมีความเชื่อว่าเหตุที่เกิดเภทภัยเจ็บไข้ได้ป่วย น้ำท่วม ฝนแล้งนาล่ม หรือพืชพันธุ์ ธัญญาหารเหี่ยวแห้ง เป็นสิ่งที่เกิดมาจากอิทธิฤทธิ์ปาฏิหาริย์ของผีสางเทวดาทั้งสิ้น ความเชื่อเรื่องผีเจ้านาย เห็นได้ว่า บุญผะเหวดหรืองานบุญหลวง ซึ่งถือว่า เป็นเวสสันดรชาดกอีกรูปแบบหนึ่ง มีส่วนเกี่ยวข้องกับเรื่องความเชื่อผีเจ้านาย โดยเห็นได้จากงานบุญหลวงของอำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย

ประเด็นเรื่องเวสสันดรชาดกกับการประกอบสร้างวัฒนธรรมทางการเมือง พบว่า มีประเด็นด้านลักษณะวัฒนธรรมการเมือง ได้แก่ การเมืองในเรื่องของภาษา เช่น คำเรียกชื่อเวสสันดรชาดก การเมืองในระดับพิธีกรรม การเมืองระดับท้องถิ่น การสร้างสำนึกร่วมทางการเมือง การสร้างสำนึกร่วมในอุดมการณ์การทานบารมี การสร้างสำนึกร่วมด้านความเชื่อโลกในยุคพระศรีอาริยเมตไตรย การยึดหลักสันติวิธีและการประนีประนอม การยึดหลักสันติวิธีและการประนีประนอมระหว่างความผีกับพุทธ การยึดหลักสันติวิธีและการประนีประนอมระหว่างความเป็นพุทธกับพราหมณ์ การนำเสนอภาพลักษณ์ของผู้นำทางวัฒนธรรม ได้แก่ เจ้าพ่อกวน ในงานบุญหลวง อำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย และพระเจ้าไชยเชษฐาธิราชที่ 1 แนวคิดทานและทานบารมีกับการเมืองเรื่องรัฐชาติและอาณานิคม นอกจากนี้ นอกจากนี้ยังประเด็นเรื่องเวสสันดรชาดกกับการประกอบสร้างวัฒนธรรมข้ามพรมแดน พบว่า มีเรื่องการเกิดเส้นพรมแดนรัฐชาติของไทยและลาว วัฒนธรรมร่วมเวสสันดรชาดกของคนสองฝั่งแม่น้ำโขง วัตถุสิ่งของกับการสร้างวัฒนธรรมข้ามพรมแดน ตัวละครกับการสร้างวัฒนธรรมข้ามพรมแดน เหตุการณ์กับการสร้างวัฒนธรรมข้ามพรมแดน เวลาและสถานที่กับการสร้างวัฒนธรรมข้ามพรมแดน ประเพณีและพิธีกรรมกับการสร้างวัฒนธรรมข้ามพรมแดนตามลำดับ

ด้านเวสสันดรชาดกกับการประกอบสร้างวัฒนธรรมทางชาติพันธ์ พบว่า บุญผะเหวดคือสัญลักษณ์ของความเป็นชาติพันธุ์ลาว เนื่องจากมีต้นกำเนิดในวัฒนธรรมลาวล้านช้างแบบยุคจารีตและมีการสืบทอดประเพณีบุญผะเหวดมาจนถึงทุกวันนี้ นอกจากนี้ เครื่องแต่งกายที่ชาวผู้ไทยที่แต่งมาฟ้อนรำในงานบุญผะเหวดยังเป็นสัญลักษณ์ของความเป็นชาติพันธุ์ผู้ไทยได้อย่างชัดเจนรวมถึงการเทศน์มหาชาติทำนองผู้ไทยของชาวบ้านอุ่มเหม้า ที่สะท้อนให้เห็นถึงความเป็นชาติพันธุ์และวัฒนธรรมของชุมชนภายใต้การปรับตัวเข้าหากลุ่มชาติพันธุ์อื่น ๆ ในอาณาบริเวณชุมชนชายแดนไทย-ลาว รวมถึงชาวบรูที่บ้านเวินบึก อำเภอโขงเจียม จังหวัดอุบลราชธานีที่มีการรับวัฒนธรรมความเชื่อทางพุทธศาสนาเข้าไปในชุมชน และมีการจัดบุญผะเหวด แต่บุญผะเหวดมีลักษณะการผสมผสานระหว่างผีกับพุทธ ซึ่งชาวบรูมีจะแต่งกายด้วยผ้าย้อมมะเกลือและมีการลำตังหวายเป็นมหรรสพเสพงันบุญผะเหวด โดยชาวบรูเชื่อว่า ลำตังหวายมีต้นกำเนิดจากชาติพันธุ์ของตน ฉะนั้นเห็นได้ว่า พิธีกรรมบุญผะเหวดได้มีส่วนประกอบสร้างทางชาติพันธุ์ผ่านสัญลักษณ์ต่าง ๆ

ด้านการประกอบสร้างวัฒนธรรมทางเพศ พบว่า เวสสันดรชาดกมีส่วนในการประกอบสร้างทางเพศ โดยผู้วิจัยมองผ่านประเพณีบุญหลวงของชาวอำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลยและงานบุญผะเหวดที่ปรากฏในชุมชนชายแดนไทย-ลาว โดยพบว่า ผีตาโขนในประเพณีบุญหลวง คือผู้สร้างสรรพชีวิตและเป็นสัญญะที่สื่อถึงความอุดมสมบูรณ์ ส่วนอวัยวะเพศหญิงของผีตาโขนใหญ่คือสัญญะของการเป็นมารดาผู้ให้กำเนิดสรรพชีวิต ส่วนการประกอบสร้างทางวัฒนธรรมที่เป็นพื้นที่ทางเพศชายผ่านพิธีกรรมทำให้เห็นวิธีคิดของกลุ่มคนในชุมชนชายแดนไทย-ลาว ได้แก่ การเป็นผู้นำในด้านพิธีกรรม เช่น พิธีกรรมอัญเชิญพระอุปคุต พิธีกรรมอัญเชิญพระเวสสันดรเข้าเมืองและพิธีบายศรี

สู่ขวัญพระเวสสันดรเมื่อขบวนแห่ถึงเมืองแล้ว ซึ่งมีพราหมณ์เป็นผู้ทำพิธีกรรมดังกล่าว นอกจากนี้การประกอบสร้างวัฒนธรรมของพื้นที่ทางเพศยังนำเสนอพิธีกรรมการเทศน์มหาชาติ ซึ่งการเทศน์มหาชาติของชุมชนชายแดนไทย-ลาว ผู้ที่จะเทศน์ได้คือพระสงฆ์ที่ศึกษาบวชเรียนในพุทธศาสนาและเป็นเพศชายที่สามารถขึ้นเทศน์บนธรรมมาสน์ได้ ในขณะที่เจ้าพ่อกวนที่ถือเป็นจิตวิญญาณของชาวอำเภอด่านซ้ายและคณะพ่อแสนต่างได้รับการถูกประกอบสร้างจากวิธีคิดแบบชาวบ้านให้อยู่ในวัฒนธรรมพื้นที่ของเพศชาย นอกกจากนี้ประเพณีบุญผะเหวดที่บ้านนาใหญ่ อำเภอธาตุพนม จังหวัดนครพนม พื้นที่ของเพศหญิงก็คือการปั้นข้าวพันก้อนเพื่อใช้บูชาคาถาพันและในพิธีกรรมแห่ข้าวพันก้อน นอกจากนี้พื้นที่ของเพศหญิงยังปรากฏในเรื่องการแต่งคายกัณฑ์เทศน์มหาชาติ ตลอดถึงการพิธีกรรมการแห่พระเวสสันดรเข้าเมืองที่วัดมีไซ เมืองท่าแขก แขวงคำม่วน ส.ป.ป.ลาว การถือผ้าผะเหวดยังเป็นพื้นที่ของเพศหญิงนั้นเอง

จะเห็นได้ว่าเวสสันดรชาดก ได้มีส่วนในการประกอบสร้างวัฒนธรรมที่หลากหลาย เวสสันดรชาดกไม่ใช่แค่เพียงวรรณกรรมที่ใช้ในการเทศน์มหาชาติเท่านั้น หากแต่อิทธิพลของเวสสันดรชาดกล้ำลึกและแทรกซอนไปในมิติต่าง ๆ ทั้งด้านภาษา การเมือง ข้ามพรมแดนรัฐชาติ ชาติพันธุ์และเพศ ฉะนั้น วัฒนธรรมที่เกิดจากการประกอบสร้างจากเวสสันดรยังคงดำรงอยู่อย่างเข้มข้นในสังคมไทยและสังคมลาวและเป็นปรากฏการณ์ทางวัฒนธรรมที่ผู้วิจัยได้ตีความหมายไว้ในการศึกษาบทที่ 4 นี้ โดยผู้วิจัยอาศัยมุมมองการประกอบสร้างทางวัฒนธรรมในการตีความและการให้ความหมายนั้นเอง

บทที่ 5
เวสสันดรชาดกกับการประกอบสร้างวัฒนธรรมสร้างสรรค์ในชุมชนชายแดนไทย-ลาว

เวสสันดรชาดก เป็นวรรณกรรมทางพุทธศาสนาที่ได้รับการสืบทอดมาจากยุคโบราณเป็นวรรณกรรมที่มีความแพร่หลายในสังคมไทยและสังคมลาว โดยนอกจะมีส่วนในการประกอบสร้างด้านต่าง ๆ ดังที่ผู้วิจัยได้วิเคราะห์ไว้ในบทที่ 4 ซึ่งเป็นการวิเคราะห์ว่า เวสสันดรชาดกมีอิทธิพลในมิติต่าง ๆ อย่างเห็นได้ชัด นอกจากนี้เวสสันดรชาดก ยังถือว่าเป็นทุนทางวัฒนธรรม (Cultural Capital) ที่สามารถนำมาผลิตสร้าง ให้เกิดมูลค่าตามกระแสโลกาภิวัตน์ หรือกระแสทุนนิยม ดังจะเห็นว่า โลกสมัยใหม่เปรียบเสมือนตลาดซึ่งต้องมีการค้าขายเพื่อขับเคลื่อนเศรษฐกิจ เวสสันดรชาดกจึงเป็นทุนทางวัฒนธรรมที่ทำให้เกิดการผลิตสร้างวัฒนธรรม

การศึกษาเวสสันดรชาดกในด้านคติชนวิทยาในบริบทสังคมไทยและสังคมลาวในปัจจุบันเป็นสิ่งที่ต้องกล่าวถึง เนื่องจากวรรณกรรมเรื่องนี้เป็นบ่อเกิดของประเพณีพิธีกรรมและความหลากหลายในทางคติชนสร้างสรรค์ โดยเฉพาะอย่างยิ่ง วิธีคิดของผู้คนที่ดำรงอยู่โลกสมัยใหม่ ซึ่งเรียกว่า ระบบทุนนิยม ซึ่งเป็นกลไกอย่างหนึ่งในการดำรงชีวิต จะเห็นว่า ในปัจจุบันนี้มีการนำเรื่องเล่าพื้นบ้าน เรื่องเล่าชาดก ตำนาน นิทานพื้นบ้านมาสร้างสรรค์สินค้าทางวัฒนธรรม การท่องเที่ยวทางวัฒนธรรม ซึ่งเรียกปรากฏการณ์นี้ว่า ปรากฏการณ์วัฒนธรรมสร้างสรรค์ หรือคติชนสร้างสรรค์

แนวคิดคติชนสร้างสรรค์ หมายถึง ธรรมชาติของคติชน อันหมายรวมถึงข้อมูลทางศิลปวัฒนธรรมหลายประเภท เช่น เรื่องเล่าพื้นบ้าน (ตำนาน-นิทานประเภทต่าง ๆ) ภาษิต ปริศนาคำทาย เพลงละเล่น การแสดงพื้นบ้าน ความเชื่อ พิธีกรรม ประเพณี ผ้าทอ เครื่องจักสาน หัตถกรรมพื้นบ้าน เป็นต้น ล้วนเป็นวัฒนธรรมที่ได้รับการสร้างสรรค์ สืบทอดและพัฒนา ไปตามบริบททางสังคมในแต่ละกาละและเทศะของสังคมนั้น ๆ (ศิราพร ณ ถลาง, 2559)

บริบทที่เกี่ยวข้องกับ “คติชนสร้างสรรค์” ไม่ว่าจะเป็นแนวคิดเกี่ยวกับพลวัตของคติชนวิทยา (dynamics of folklore) การสืบทอดคติชน (Transmission of folklore) ที่มีการปรับเปลี่ยนไปตามยุคสมัย (ซึ่งนับว่าเป็นการสร้างสรรค์) หรือมีการผลิตซ้ำทางวัฒนธรรม (cultural reproduction) แนวคิดเกี่ยวกับประเพณีประดิษฐ์ (invented tradition) คติชนประยุกต์ (applied folklore) การผสมผสานทางวัฒนธรรม (cultural hybridization) ปรากฏการณ์วัฒนธรรมประชานิยม (popular cultural) การสร้างสรรค์คติชนสมัยใหม่ (modern folklore) ในสื่อสมัยใหม่ (modern media) การใช้คติชนในการแสดงอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ (ethnic identity) (ศิราพร ณ ถลาง และสุพิน ฤทธิ์เพ็ญ, 2558)

นอกจากนี้นิยามของคำว่า “สร้างสรรค์” จึงรวมทั้งการทำซ้ำ การปรับเปลี่ยน การทำใหม่ คิดใหม่ การสร้างความหมายใหม่ หากการกระทำนั้นเป็นไปเพื่อประโยชน์ของชุมชนหรือสังคมนั้น ๆ

นั่นก็หมายความว่า การเปลี่ยนแปลงใด ๆ ก็ตาม เป็นธรรมชาติของวัฒนธรรมอยู่แล้ว ปรากฏการณ์คติชนสร้างสรรค์ ก็ย่อมเป็นปรากฏการณ์อันเป็นธรรมชาติของวัฒนธรรมที่ย่อมมีการเปลี่ยนแปลง ฉะนั้น “คติชนสร้างสรรค์” จึงหมายถึง คติชนที่มีการสร้างสรรค์ใหม่หรือผลิตซ้ำในบริบทสังคมไทยปัจจุบันในลักษณะการสืบทอดคติชนในบริบทใหม่, การประยุกต์คติชน การต่อยอดคติชน การตีความหมายใหม่หรือการสร้างความหมายใหม่ของคติชน หรือการนำคติชนไปใช้เพื่อ “สร้างมูลค่าเพิ่ม” หรือเพื่อสร้างอัตลักษณ์ของท้องถิ่นหรือชาติพันธุ์

เมื่อพิจารณาเวสสันดรชาดกแล้ว จะเห็นว่า เป็นวรรณกรรมเรื่องเล่าที่มีความเป็นคติชนสร้างสรรค์อย่างหลากหลาย เช่น มีการประดิษฐ์ประเพณีสร้างสรรค์ที่ปรากฏในชุมชนชายแดนไทย-ลาว ที่เกิดจากอิทธิพลของเวสสันดรชาดก เช่น พิธีกรรมบุญหลวง อำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย มีประเพณีบวงสรวงเจ้าพ่อช้างเผือกของชุมชนวัดช้างเผือก อำเภอศรีเชียงใหม่ จังหวัดหนองคาย มีพิธีแห่ตามพราหมณ์ วัดบ้านวางไหย่ เมืองท่าแขก แขวงคำม่วน สาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว เป็นต้น นอกจากนี้ยังประเด็นเกี่ยวกับเศรษฐกิจสร้างสรรค์ ซึ่งจะเห็นได้ว่า เวสสันดรชาดกเป็นเรื่องเล่าที่สามารถนำมาพัฒนาต่อยอดให้เป็นสินค้าสร้างมูลค่าได้ เช่น เครื่องรางของขลัง ของที่ระลึก อาหาร เป็นต้น ประเด็นเหล่านี้ยังส่งผลต่อการท่องเที่ยวเชิงสร้างสรรค์ที่ปรากฏในชุมชนชายแดนไทย-ลาว โดยมีการคิดต่อยอด สร้างสรรค์ การให้ความหมายใหม่ ตลอดจนการดัดแปลง การผลิตซ้ำ จนทำให้เวสสันดรชาดกในชุมชนชายแดนไทย-ลาว เป็นปรากฏการคติชนสร้างสรรค์ที่น่าสนใจอีกพื้นที่หนึ่ง

ในบทนี้ผู้วิจัยจะอธิบายและวิเคราะห์ถึงการประกอบสร้างทางวัฒนธรรมสร้างสรรค์ที่เกิดจากเวสสันดรชาดกในชุมชนชายแดนไทย-ลาว แม้ว่าเวสสันดรชาดกจะเป็นวรรณคดีทางพุทธศาสนาที่เก่าแก่แต่เป็นทุนทางวัฒนธรรมที่มีการนำมาประกอบสร้างในด้านวัฒนธรรมสร้างสรรค์อย่างหลากหลายในปัจจุบัน โดยเฉพาะอย่างยิ่งในสังคมไทยและสังคมลาวที่มีความสัมพันธ์และคล้ายคลึงกัน เวสสันดรชาดกกับการประกอบสร้างวัฒนธรรมสร้างสรรค์จึงเป็นปรากฏการณ์ทางวัฒนธรรมที่สำคัญ ซึ่งผู้วิจัยจะได้นำเสนอดังประเด็นต่อไปนี้

5.1 เวสสันดรชาดกการประกอบสร้างประเพณีสร้างสรรค์

แนวคิด “ประเพณีสร้างสรรค์” มีส่วนที่เกี่ยวข้องกับประเพณีดั้งเดิม ที่มีการประยุกต์เพื่อนำเสนอใหม่ในบริบทสังคมไทยปัจจุบัน หรือ ประเพณีที่สร้างใหม่ ที่มีรูปแบบ เนื้อหาหรือวัตถุประสงค์ใหม่ ที่มักเป็นการสร้างจากฐานความเชื่อเดิมที่มีในวัฒนธรรมนั้นแล้วนำมาสร้างความหมายใหม่ เพื่อนำเสนอในบริบทสังคมไทยปัจจุบัน ไม่ว่าจะเป็นบริบทเศรษฐกิจสร้างสรรค์ บริบททท่องเที่ยวและบริบทข้ามพรมแดน ฮ็อบสบอม (Hobsbawn) ได้สังเกตว่าในช่วงปลายคริสต์ศตวรรษที่ 19-20 ในอังกฤษมีประเพณีที่ดูเหมือนว่าเป็นประเพณีเก่าแก่มาแต่ดั้งเดิม แต่ที่

แท้จริงแล้วเป็นประเพณีที่เพิ่งเกิดใหม่เมื่อไม่นานมานี้หรือบางประเพณีก็เพิ่ง “ประดิษฐ์” ขึ้นมาใหม่ ดังนั้นจึงมีคำว่า ประเพณีประดิษฐ์เกิดขึ้นในอังกฤษเป็นครั้งแรก (Hobsbawn, 1983)

ฮ็อบสบอม (Hobsbawn) ได้นิยาม คำว่า invented tradition (ประเพณีประดิษฐ์) ว่า ครอบคลุมทั้งประเพณีที่ “ถูกประดิษฐ์”ขึ้นมาและสืบทอดมาในสังคมนานแล้ว และประเพณีที่ “เพิ่งประดิษฐ์” ขึ้นมาไม่กี่ปีนี้ เช่น ประเพณีของสมาคมฟุตบอล Final Cup ของอังกฤษ สิ่งที่เรียกว่าเป็น “ประเพณีประดิษฐ์”เป็นวิถีปฏิบัติภายใต้กฎเกณฑ์ คุณค่า และบรรทัดฐานบางประการที่เป็นที่ยอมรับในหมู่คณะและมักมีพิธีการหรือสัญลักษณ์เกี่ยวข้องและมักพยายามเชื่อมโยงให้เห็นความสัมพันธ์สืบเนื่องกับอดีตหรือประวัติศาสตร์ เช่น การสร้างรัฐสภาอังกฤษด้วยสถาปัตยกรรมแบบกอธิคในคริสต์ศตวรรษที่ 19 (Hobsbawn, 1983)

ปฐม หงษ์สุวรรณ (2560) กล่าวว่า ประเพณีประดิษฐ์ มีลักษณะสำคัญ 3 ประการ 1) ประเพณีประดิษฐ์ถูกสร้าง ขึ้นในช่วงเวลาหนึ่ง บางอย่างอยู่ได้นาน บางอย่างอยู่ได้ไม่นานเพียงช่วงเวลาสั้น ๆ 2) ประเพณีประดิษฐ์มักเกี่ยวข้องกับการสร้างสำนึกทางชนชั้นหรือเฉพาะกลุ่มสังคมมากกว่าที่จะเป็นเรื่องของสังคมโดยรวม 3) ประเพณีประดิษฐ์ที่เกิดขึ้นในโลกสมัยใหม่ ความสัมพันธ์ระหว่างการประดิษฐ์/สร้างขึ้น (invention)และการเกิดขึ้นเองอย่างฉับพลัน (spontaneous generation) เพื่อเป็นเครื่องมือรับใช้วัตถุประสงค์ต่าง ๆ ด้านการเมือง และเศรษฐกิจของสังคมทุนนิยมและบริโภคนิยม

บ่อเกิดสำคัญประการหนึ่งของประเพณีประดิษฐ์คือ รัฐเข้ามาบริหารจัดการ ประเพณีของชุมชนผ่านนโยบายการพัฒนาและส่งเสริมศิลปวัฒนธรรมท้องถิ่นให้กลายเป็น สินค้า การประดิษฐ์ประเพณีจำเป็นต้องอาศัยเรื่องราวในอดีตเป็นเครื่องมือสำคัญในการ อ้างอิง/อ้างถึง เพื่อสร้างความน่าเชื่อถือให้เกิดขึ้นแก่ประเพณีนั้น ๆ เสริมด้วยการทำให้ ประเพณีต่าง ๆ เป็นแรงดึงดูดนักท่องเที่ยว ประเพณีประดิษฐ์จึงเป็นการสร้างจุดขายของ ประเพณีให้แก่นักท่องเที่ยวสะท้อนให้เห็นว่าประเพณีที่ถูกสร้างขึ้นใหม่ในปัจจุบันเป็นสิ่งที่ ไม่จำเป็นต้องเชื่อมโยงกับอดีตทั้งหมด เพราะประเพณีสามารถเปลี่ยนแปลงและสร้างขึ้น ใหม่ได้ซึ่งต่างจากนิยามของประเพณีที่ว่า “แบบแผนที่สืบทอดกันมาจากอดีต จากคนรุ่น หนึ่งไปสู่คนอีกรุ่นหนึ่ง” ตรงกับคำในภาษาอังกฤษว่า “tradition” มาจากคำว่า “trodo” ในภาษาละติน แปลว่า การส่งต่อ ส่งไป การนิยามความหมายของประเพณีในมุมมองของประเพณีประดิษฐ์จึงมีความหมายเชื่อมโยงกับการเปลี่ยนแปลงสภาพทางสังคม เศรษฐกิจ ความเชื่อศาสนา และการรับอิทธิพลจากชาติอื่น ๆ มากว่านิยามแบบเดิม (ปฐม หงษ์สุวรรณ, 2560)

ประเพณีประดิษฐ์มักมากับประวัติศาสตร์ สังคมสมัยใหม่ เช่น การประกาศให้วันที่ 1 พฤษภาคมเป็นวันแรงงานซึ่งสัมพันธ์กับ การมีชนชั้นแรงงาน ในประเทศไทยก็มีประเพณีที่เกิดขึ้นในสังคมสมัยใหม่มากมาย เช่น “ฟุตบอลประเพณี” ระหว่างมหาวิทยาลัย เช่น ระหว่างจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย และมหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ ซึ่งต่อมาก็ทำให้เกิดฟุตบอลประเพณีอื่น ๆ อีก ใน

ลักษณะเช่นนี้ “ประเพณีประดิษฐ์” ของฮ็อบสบอมนับเป็นการ ขยายมุมมองให้นักวิชาการ โดยเฉพาะนักคติชนสามารถนับประเพณีประดิษฐ์ใหม่ๆ ที่สร้างขึ้นอีกมากมายในสังคมไทยทั้งโดยภาครัฐ การท่องเที่ยวแห่งประเทศไทยและภาคประชาชนเข้ามาอยู่ในขอบเขตการศึกษา “คติชนสร้างสรรค์” ได้ เพื่อจะวิเคราะห์ ถึง “วิธีการ” ประดิษฐ์ประเพณีต่างๆ ในปัจจุบัน รวมไปถึง “วิธีคิด” ในการประดิษฐ์ประเพณีว่าวางอยู่บนรากฐานทางความเชื่อ ศาสนาวัฒนธรรมในอดีตมากน้อยเพียงใดและอย่างไร (ธเนศ อาภรณ์สุวรรณ, 2556)

เมื่อนำแนวคิดประเพณีสร้างสรรค์มาวิเคราะห์ตัวบททางวัฒนธรรมของชุมชนชายแดนไทย-ลาว จะพบว่า ชุมชนชายแดนไทย-ลาว มีการประกอบสร้างประเพณีสร้างสรรค์อย่างหลากหลายและเป็นปรากฏการณ์ทางวัฒนธรรมที่สืบเนื่องมาจากการพัฒนาประเพณีและพิธีกรรมที่เป็นความเชื่อมาแต่เดิมของกลุ่มชนให้เป็นการประเพณีสร้างสรรค์ สามารถทำให้เกิดการท่องเที่ยวเชิงสร้างสรรค์ได้ ดังเช่น เวสสันดรชาดกที่ปรากฏในชุมชนชายแดนไทย-ลาว คือต้นทุนทางวัฒนธรรมที่กลุ่มคนในชุมชนนำมานำเสนอเพื่อให้เห็นภูมิปัญญาและวิถีวัฒนธรรม รวมถึงรัฐได้เข้ามามีส่วนร่วมในการพัฒนาเป็นแหล่งท่องเที่ยวทางวัฒนธรรม ดังเช่นประเพณีพิธีกรรมที่ผู้วิจัยจะได้นำเสนอต่อไปนี้

5.1.1 ประเพณีบุญหลวง

ดังที่ผู้วิจัยเคยกล่าวไว้แล้วว่าประเพณีงานบุญหลวงในการประกอบสร้างวัฒนธรรมสร้างสรรค์ด้านศาสนาของชาวอำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย ซึ่งเป็นประเพณีดั้งเดิมที่ได้รับการสืบทอดมากจากอดีตจนถึงปัจจุบัน ความน่าสนใจที่เรียกว่าประเพณีสร้างสรรค์นั้น คือ การนำความเชื่อของคนในชุมชนมาผสมผสานกันระหว่างความเชื่อในเรื่องเวสสันดรชาดกและความเชื่อเรื่องผีเจ้านาย ความเชื่อที่เด่นชัดที่สุดของชุมชนอำเภอด่านซ้ายนี้เป็นสังคมที่ถูกเรียกว่า “สังคมผีนำพุทธ”การประกอบพิธีกรรมมักจะมีวิญญาณผีเจ้านายเข้ามาเกี่ยวข้อง เช่น การกำหนดวันจัดประเพณีบุญหลวงจะถูกกำหนดในวันเลี้ยงหอน้อย ซึ่งเป็นพิธีกรรมเลี้ยงผีเจ้านาย หมายถึงวิญญาณของเจ้าเมืองในอดีตโดยวิญญาณ ผีเจ้านายจะสื่อสารผ่านเจ้าพ่อกวน ที่ทำหน้าที่เป็นสื่อกลางในการสื่อสารของผีเจ้านายกับประชาชน เมื่อมีการกำหนดวันจัดงานประเพณีบุญหลวงแล้ว ชาวบ้านก็จะเตรียมสถานที่และอุปกรณ์ต่าง ๆ ที่ใช้ในพิธีกรรมรอจนกว่าจะถึงวันงาน

ในแง่ของการประกอบสร้างวัฒนธรรมสร้างสรรค์นั้น ในประเพณีงานบุญหลวง อำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย จะเห็นได้ว่า งานประเพณีบุญหลวง มีความเชื่อพหุวัฒนธรรมที่มีความหลากหลาย เห็นได้จากความเชื่อเรื่องผีเจ้านาย ซึ่งเปรียบเสมือนผู้กำหนดขั้นตอนในการจัดประเพณีบุญหลวง เริ่มตั้งแต่การกำหนดวันในการประกอบพิธีบุญหลวงซึ่งเป็นประเพณีสร้างสรรค์ขึ้นมาจากวิธีคิดของชาวอำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย เมื่อพิจารณาให้ดีจะเห็นถึงพลวัตของคติชนวิทยาที่มีการปรับเปลี่ยนของเนื้อหาของพิธีกรรมบางอย่าง ซึ่งต้องมีความสอดคล้องกับนโยบายของรัฐ ดังเช่น การ

ท่องเที่ยวแห่งประเทศไทยหรือกระทรวงวัฒนธรรมที่เข้ามาจัดการควบคู่ไปกับเจ้าพ่อกวน ซึ่งถือว่าเป็นจิตวิญญาณของชาวอำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย

เนื้อหาของบุญหลวง คือ การนำเอาบุญผะเหวด ซึ่งถือเป็นฮีตคองในวัฒนธรรมลาวล้านช้าง มารวมกับบุญบั้งไฟ ซึ่งเป็นบุญบั้งไฟที่จุดถวายผีเจ้านาย ความเป็นประเพณีสร้างสรรค์ของประเพณีดังกล่าวนี้ เริ่มจากการตั้งชื่อประเพณี คือ ใช้คำว่า “ประเพณีงานบุญหลวง” ซึ่งไม่ปรากฏในชุมชนอื่น ๆ ปรากฏแต่เพียงอำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลยเท่านั้น ซึ่งคำว่า “หลวง” ในภาษาถิ่นอีสานแปลว่า “ใหญ่ กลาง ส่วนรวม” ฉะนั้นประเพณีบุญหลวง จึงหมายถึง “งานบุญใหญ่” ซึ่งในทางปฏิบัติแล้วถือว่าเป็นประเพณีที่ยิ่งใหญ่และมีความสำคัญที่สุดประเพณีหนึ่งของชาวอำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย (กาญจนา สวนประดิษฐ์, 2533) ข้อสังเกตการณ์ตั้งชื่อประเพณีงานบุญนี้คือ การใช้คำว่า “ประเพณีงานบุญหลวง” อาจเป็นคำที่ใช้เพื่อเป็นประเพณีที่เกี่ยวกับผีเจ้านาย ซึ่งชาวอำเภอด่านซ้ายมีพื้นความเชื่อและความทรงจำอยู่แต่เดิม หรือคำว่า “ประเพณีบุญหลวง” อาจเป็นชื่อประเพณีที่มีการรวมคนเป็นจำนวนมาก แต่อย่างไรก็ตาม จะเห็นว่าความสร้างสรรค์ของประเพณีงานบุญหลวง คือ การปรับประยุกต์ความเชื่อทางพุทธศาสนาและความเชื่อเรื่องผีเจ้านายวิธีคิดของชาวอำเภอด่านซ้ายเพื่อให้ความเชื่อดังกล่าวนี้ ดำรงอยู่ในอำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลยต่อไป

หากพิจารณาแล้ว ขั้นตอนในพิธีกรรมบุญหลวงจะมีองค์ประกอบของความสร้างสรรค์อย่างหลากหลาย ดังเช่น พิธีเบิกพระอุปคุตในลำน้ำหมัน ซึ่งเป็นเส้นเลือดหล่อเลี้ยงของชาวด่านซ้าย การเบิกพระอุปคุตเป็นการสร้างขวัญกำลังใจในการประกอบพิธีกรรมบุญหลวง และเป็นการประกอบสร้างความศักดิ์สิทธิ์ให้กับลำน้ำหมัน ซึ่งจะต้องงมก้อนหินที่อยู่ในแม่น้ำมาเป็นตัวแทนของพระอุปคุต ในพิธีกรรมจะมีการร่วมแรงร่วมใจแห่พระอุปคุตมาประดิษฐาน ณ วัดโพนชัย ผู้ที่เข้าร่วมพิธีเบิกพระอุปคุต จะมีการบนบานศาลกล่าว มีการขอพรพระอุปคุต เมื่อสมหวังในพรที่ขอก็จะเข้าร่วมพิธีกรรมเบิกพระอุปคุตอีก นอกจากนั้นแล้วการเข้าร่วมพิธีกรรมเบิกพระอุปคุตยังเป็นการรักษาโรค เนื่องจากมีผู้เจ็บป่วยจากโรคต่าง ๆ เข้าพิธีนี้ก็จะหายจากโรค เสมือนการได้รับขวัญกำลังใจและได้รับพรมงคลจากพระอุปคุตที่ชาวด่านซ้ายเชื่อว่า เป็นเทพที่สามารถบันดาลสิ่งต่าง ๆ ให้ชาวด่านซ้ายสมหวังดังปรารถนาได้ และถือเป็นพิธีกรรมที่สำคัญที่ชาวด่านซ้ายจะต้องเข้าร่วม ทุก ๆ ปี ถ้าไม่เข้าร่วมก็จะมีความรู้สึกไม่สบายกายสบายใจและป่วยไข้ตลอดปี (ประกายมาศ เชื้อบุญมี, 2562: สัมภาษณ์)

การสร้างสรรค์อุปกรณ์ที่ใช้ในพิธีกรรมบุญหลวงยังเป็นอีกประเด็นหนึ่งที่ทำให้เห็นวิธีคิดที่สร้างสรรค์ของชาวด่านซ้าย เช่น อุปกรณ์ที่ใช้สักการะพระอุปคุตที่ทำจากไม้สบู่ดำ ชาวด่านซ้ายเรียกว่าไม้หมากเยา ทำเป็นดอกบัวน้อย 1,000 ดอก ดอกบัวใหญ่ 100 ดอก ดอกผักตบ 1,000 ดอก ส่วนต้นที่มีลำขนาดใหญ่ที่เรียกว่า “ลำพ่อลำแม่” จะใช้ทำดาบ 100 อัน ปืนใหญ่ 4 กระบอกสำหรับประจำทั้ง 4 ทิศ ปืนเล็ก 100 กระบอก เพื่อคุ้มครองผู้ทำพิธี หอกน้อย 100 หอก นอกจากนี้ยังมีการทำเครื่องสักการะอื่น ๆ อย่างเช่น หมากพลู ขันธ์ 5 ขั้น 8 อีกด้วย จะเห็นได้ว่า อุปกรณ์ที่ใช้ใน

พิธีกรรมบุญหลวงล้วนทำจากวัสดุธรรมชาติที่หาได้ในท้องถิ่น อำเภอด่านซ้าย และอุปกรณ์ทุกอย่างสามารถสื่อความหมายได้ ดังเช่น ดอกบัว สื่อความหมายถึง พระพุทธเจ้า ปืน ดาบ สื่อความหมายในด้านความปลอดภัย เป็นต้น

เป็นที่น่าสังเกตว่า ประเพณีบุญหลวง ยังมีความสร้างสรรค์ในแง่ของการสร้างเรื่องเล่าหรือตำนานเพื่อให้พิธีกรรมน่าสนใจ ดังเช่น สิ่งสำคัญที่จะขาดไม่ได้ในงานบุญหลวงคือการละเล่นผีตาโขน จากคำบอกเล่าของผู้เฒ่าผู้แก่ในอำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย มีการรับรู้เรื่องเล่าที่เกี่ยวกับการละเล่นผีตาโขนในสองกระแส กระแสแรกเป็นความเชื่อในทางพุทธศาสนา คือ มีเรื่องเล่าว่า เมื่อพระเวสสันดรและพระนางมัทรีจะเสด็จกลับนครสีพี ภูตผีปีศาจที่อาศัยในบริเวณเขาคีรีวงกตซึ่งได้รับความเมตตาจากพระเวสสันดรตลอดระยะเวลาที่ทรงบำเพ็ญทานบารมีได้เกิดความอาลัยอาวรณ์ จึงได้ติดตามและแฝงตัวเข้าไปในขบวนเสด็จของพระเวสสันดรจนถึงนครสีพี ชาวด่านซ้ายจึงเรียกว่า “ผีตามคน” และเพี้ยนมาเป็นผีตาโขนในปัจจุบัน (สัมฤทธิ์ สุภามา, 2562: สัมภาษณ์)

ส่วนในกระแสที่สอง เป็นเรื่องเล่าที่พัฒนามาจากความเชื่อเกี่ยวกับวิญญาณของผีบรรพชน สืบสานมาจากการละเล่นปู่เยอ ย่าเยอของชาวหลวงพระบาง ซึ่งเป็นผีอารักษ์ตามตำนาน ชาวด่านซ้ายได้รับแนวคิดนี้มาจากหลวงพระบาง ซึ่งถือว่าเป็นบรรพบุรุษ เมื่อรับวัฒนธรรมการนับถือผีบรรพบุรุษและได้อพยพผู้คนมาตั้งถิ่นฐานที่เมืองด่านซ้าย ความเชื่อเรื่องผีปู่เยอย่าเยอจึงได้ปะทะสังสรรค์กับความเชื่อที่หลากหลาย เช่น ความเชื่อเรื่องผีเจ้านาย มีการผสมผสานความเชื่อ ประเพณีพิธีกรรมเกิดเป็นอัตลักษณ์ของชุมชน ความเชื่อบางอย่างและประเพณีบางอย่างถูกนำมาเชื่อมร้อยให้เป็นประเพณีสร้างสรรค์ ดังเช่น ประเพณีงานบุญหลวงที่เป็นผลมาจากการผสมผสานความเชื่อทางพุทธและผี เพื่อให้สอดคล้องและสัมพันธ์กับวิถีชีวิตในชุมชน ในปัจจุบันนี้ (สัมฤทธิ์ สุภามา, 2562: สัมภาษณ์)



ภาพประกอบ 34 เจ้าพ่อกวนในประเพณีงานบุญหลวง อำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย

เรื่องเล่าผีตาโขนยังมีส่วนในการสร้างสรรค์ประเพณีบุญหลวงในมิติความสัมพันธ์กับผีเจ้านาย ซึ่งกระบวนการขั้นตอนที่สำคัญคือการทำผีตาโขนใหญ่เพื่อถวายผีเจ้านายซึ่งเป็นการบูชาอารักษ์และเป็นการสะเดาะเคราะห์เมือง ดังจะเห็นได้ว่า เมื่อกล่าวถึงประเภทของผีตาโขน จะพบว่ามีผีตาโขนอยู่ 2 ประเภท คือ ผีตาโขนใหญ่และผีตาโขนเล็ก ซึ่งการทำผีตาโขนใหญ่จะต้องทำเพื่อถวายผีเจ้านายและทำโดยสายตระกูลเท่านั้น ผีตาโขนใหญ่ได้รับอิทธิพลมาจากผีปู่เยอย่าเยอของเมืองหลวงพระบาง ในงานบุญหลวงจะทำเพียง 2 ตัวเท่านั้น คือผีตาโขนเพศชายและผีตาโขนเพศหญิง ซึ่งแบ่งตามอวัยวะเพศของหุ่นผีตาโขนใหญ่ เมื่อเริ่มงานบุญหลวงในวันที่ 2 ผีตาโขนใหญ่ก็จะออกมาร่ายรำและเดินทางไปยังบ้านเจ้าพ่อกวน เพื่อร่วมพิธีบายศรีสู่ขวัญเจ้าพ่อกวน จากนั้นก็จะเดินทางไปยังวัดโพนชัยเพื่อเริ่มขบวนแห่พระเวสสันดรเข้าเมือง เมื่อเสร็จพิธีบุญหลวง ผีตาโขนใหญ่ก็จะถูกนำไปโยนทิ้งลงแม่น้ำหมัน เพื่อเป็นการสะเดาะเคราะห์รับสิ่งที่เป็นมงคลที่ชาวด่านซ้ายถือปฏิบัติมาจนถึงปัจจุบันนี้

ดังนั้นจะเห็นได้ว่า เรื่องเล่า และตำนานผีตาโขน เป็นส่วนหนึ่งในการสร้างสรรค์ประเพณีประดิษฐ์ของชาวอำเภอด่านซ้าย การสร้างเรื่องเล่าขึ้นมาเพื่อเป็นส่วนหนึ่งของพิธีกรรม มักถูกพบเห็นได้โดยทั่วไป ในกรณีของประเพณีบุญหลวง จะเห็นได้ว่า มีเรื่องเล่าที่ผสมผสานกันระหว่างพุทธศาสนาและความเชื่อเรื่องผีบรรพบุรุษ ดังที่ผู้วิจัยได้กล่าวมาแล้ว ร่องรอยของความเชื่อเรื่องผีบรรพบุรุษที่เรียกว่าปู่เยอย่าเยอ ซึ่งเป็นผีประจำในราชสำนักลาวหลวงพระบางที่ได้รับการสืบทอดในสถานที่ต่าง ๆ ดังเช่น เมืองปากลาย แขวงไซยะบุลี สปป.ลาว และที่อำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลยด้วย อย่างไรก็ตามเรื่องเล่าหรือตำนานเกี่ยวกับผีตาโขนเหล่านี้ได้ทำให้เกิดประเพณีสร้างสรรค์ที่สามารถ

ดำรงอยู่ได้ในโลกสมัยใหม่ เป็นเรื่องเล่าที่เป็นทุนทางวัฒนธรรมที่สามารถดึงดูดนักท่องเที่ยวมาให้เยี่ยมเยือนอำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย พร้อมยังสามารถนำเม็ดเงินจากนักท่องเที่ยวที่เดินทางมาอำเภอด่านซ้ายปีละหลายล้านบาท



ภาพประกอบ 35 ผีตาโขนใหญ่ในประเพณีงานบุญหลวง

ผู้วิจัยตั้งข้อสังเกตว่าในยุคกระแสโลกาภิวัตน์ที่มีระบบทุนนิยมเป็นตัวกำหนดทิศทางของเศรษฐกิจ การท่องเที่ยวเกี่ยวกับประเพณีสร้างสรรค์สามารถพบเห็นได้ในสังคมไทย ในงานบุญหลวงก็เช่นเดียวกัน จุดขายที่สำคัญที่สุดของประเพณีบุญหลวงคือการละเล่นผีตาโขน จากเดิมชาวอำเภอด่านซ้ายเรียกว่า “ประเพณีบุญหลวง” ปัจจุบันนี้มีการปรับเปลี่ยนโดยใช้ชื่อว่า “ประเพณีบุญหลวงและการละเล่นผีตาโขน” เพื่อทำให้นักท่องเที่ยวทราบว่า ประเพณีนี้คือประเพณีที่มีการละเล่นผีตาโขนและการกำหนดวันจากผีเจ้านายผ่านร่างทรงเจ้าพ่อกวนก็จะกำหนดให้สอดคล้องกับนโยบายของจังหวัดที่ส่งเสริมและดึงดูดนักท่องเที่ยวให้มาเยี่ยมเยือนอำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย ฉะนั้นจะเห็นได้ว่าเจ้าพ่อกวนต้องมีการปรับตัวเพื่อให้เข้ายุคสมัยใหม่และต้องมีการเชื่อมโยงกับการท่องเที่ยวของจังหวัดเลย เกิดพลวัตการสร้างความหมายใหม่ให้อำเภอด่านซ้าย ให้เป็นพื้นที่การท่องเที่ยวมากกว่าพื้นที่แห่งจิตวิญญาณและความเชื่อผีตาโขนที่ต้องนำไปทิ้งลงน้ำหมัน กลับกลายมาเป็นสินค้าที่ระลึก และถูกปรับเปลี่ยนความหมายให้เป็นสัญลักษณ์ของประเพณีงานบุญหลวง

ดังนั้นจึงอาจกล่าวได้ว่า ประเพณีบุญหลวงของชาวอำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย เป็นประเพณีสร้างสรรค์ที่เกิดจากการผสมผสานระหว่างความเชื่อทางพุทธศาสนาและความเชื่อเรื่องผีเจ้านาย ทำให้เกิดประเพณีสร้างสรรค์หรือประเพณีประดิษฐ์ที่มีอัตลักษณ์ ซึ่งในปัจจุบันนี้ประเพณีบุญหลวงเป็นประเพณีที่ได้รับความสนใจจากนักท่องเที่ยวทั้งชาวไทยและชาวต่างประเทศ จุดขายที่สำคัญที่ดึงดูดนักท่องเที่ยวมาเยือนอำเภอด่านซ้ายคือผีตาโขนซึ่งเป็นตัวละครที่เกิดจากตำนานเรื่องเล่าของชาวอำเภอด่านซ้าย เมื่อรัฐนโยบายส่งเสริมการท่องเที่ยว ทุนทางวัฒนธรรมที่มีอยู่แต่เดิมของชาวด่านซ้าย คือ ประเพณีบุญหลวงและการละเล่นผีตาโขน ซึ่งเป็นประเพณีสร้างสรรค์ที่เรียกว่า จึงถูกหยิบยกให้เป็นแหล่งท่องเที่ยวทางวัฒนธรรมที่สำคัญอีกจุดหนึ่งของประเทศไทย

5.1.2 ประเพณีบุญผะเหวดหรือบุญมหาชาติ

ในหัวข้อนี้ผู้วิจัยจะได้นำเสนอให้เห็นว่า บุญผะเหวดหรือบุญมหาชาติคืองานประเพณีสร้างสรรค์ที่เกิดขึ้นในชุมชนชายแดนไทย-ลาว ซึ่งเป็นอิทธิพลของเวสสันดรชาดก ความสร้างสรรค์ของบุญผะเหวดคือเป็นประเพณีที่สามารถรวมคนได้เป็นจำนวนมาก และมีจุดมุ่งหมายอันเดียวกันคือการฟังเทศน์มหาชาติที่แสดงถึงเรื่องราวของพระเวสสันดร ซึ่งและผลิตซ้ำจริยวัตรของพระเวสสันดรผ่านนิทรรศการเชิงประวัติที่เรียกว่า การแห่พระเวสสันดรเข้าเมือง

ดังที่ผู้วิจัยกล่าวมาแล้วว่า บุญผะเหวดคือพิธีกรรมที่ถูกบรรจุไว้ในฮีตสิบสองของวัฒนธรรมลาวล้านช้างในรัชสมัยของพระเจ้าสุริยวงศาธรรมิกราชแห่งนครเชียงทองหลวงพระบาง ซึ่งเป็นพิธีกรรมเกี่ยวกับความเชื่อทางพุทธศาสนา บุญผะเหวดเป็นประเพณีที่แสดงถึงความเป็นลาวอย่างเห็นได้ชด กล่าวคือ มีเพียงกลุ่มคนที่อยู่ในวัฒนธรรมลาวล้านช้างเท่านั้นที่จะประกอบพิธีกรรมบุญผะเหวด ดังที่ มหาสีลา วีระวงศ์ (2532) กล่าวว่า บุญผะเหวด แสดงออกให้เห็นถึงความเชื่อเรื่องผลบุญจากการทานของพระเวสสันดร ซึ่งแต่เดิมบุญผะเหวดเป็นบุญที่เจ้ามหาชีวิตทรงอุปถัมภ์ และชาวลาวก็ให้ความสำคัญมากเนื่องจากเป็นงานบุญในฮีตสิบสอง ชาวลาวต่างรอคอยให้ถึงเดือนสี่เพื่อที่จะได้ร่วมงานบุญผะเหวด ญาติพี่น้องมิตรสหายก็จะมาพบปะกันในงานบุญนี้ ซึ่งจัดขึ้นปีละครั้ง

บุญผะเหวดคือประเพณีสร้างสรรค์ที่เกี่ยวข้องกับวิถีชีวิตของกลุ่มชนในวัฒนธรรมลาวล้านช้าง ที่เป็นสังคมเกษตรกรรม ซึ่งประเพณีบุญผะเหวดมีความเกี่ยวข้องกับข้าวปลาอาหาร ความอุดมสมบูรณ์ การสร้างสรรค์ประเพณีให้เกี่ยวข้องกับความอุดมสมบูรณ์ คือวิธีคิดของคนในวัฒนธรรมลุ่มน้ำโขง ดังจะเห็นว่า ขั้นตอนพิธีกรรมของประเพณีบุญผะเหวด เริ่มตั้งแต่ การตกแต่งประดับประดาธรรมมาสน์เทศน์ ในพิธีกรรมเทศน์มหาชาติของวัดโขงเจียม ตำบลของเจียมอำเภอโขงเจียม จังหวัดอุบลราชธานี ชาวบ้านมีการนำผักผลไม้ที่ชาวบ้านเพาะปลูกเองบริเวณริมฝั่งแม่น้ำโขงและในสวนของตนเอง เช่น กล้วย อ้อย มะพร้าว ขนุน ส้มโอ มะม่วง รวงข้าว ฯลฯ ให้เกิดความสวยงามและเป็นการเลียนแบบป่าหิมพานต์ ในลักษณะเช่นนี้จะเห็นว่า ชาวบ้านมีความเชื่อเรื่องความอุดมสมบูรณ์ ซึ่งเมื่อ

มีการให้ทานผักผลไม้เหล่านี้ ก็จะทำให้พืชผักผลไม้ในสวนของตนเจริญเติบโตให้ผลผลิตสูงและทำกำไรให้ชาวบ้านได้อย่างงดงาม

นอกจากนี้แล้ว ในพิธีกรรมเชิญพระเวสสันดรเข้าเมืองมีการเลือกบริเวณในการเชิญอย่างมีนัยยะถึงเรื่องความอุดมสมบูรณ์ ดังเช่น ชาวบ้านนาใหญ่ ตำบลธาตุพนม อำเภอธาตุพนม จังหวัดนครพนม มีการเชิญพระเวสสันดรเข้าเมืองบริเวณทุ่งนาทางเข้าหมู่บ้าน ผู้วิจัยได้ตั้งข้อสังเกตว่า ตามเนื้อเรื่องพระเวสสันดรทรงประทับที่เขาคีรีวงกตในเขตป่าหิมพานต์ แต่การเชิญพระเวสสันดรของชาวบ้านนาใหญ่เลือกที่จะเชิญพระเวสสันดรที่บริเวณทุ่งนา ในลักษณะเช่นนี้อาจมีนัยยะเรื่องความอุดมสมบูรณ์ การสร้างความศักดิ์สิทธิ์และความเป็นสิริมงคลให้แก่แหล่งเพาะปลูก ซึ่งทุ่งนาทางเข้าหมู่บ้านเปรียบเสมือนตัวแทนของทุ่งนาของชาวบ้านทั้งหมู่บ้าน เมื่อเชิญพระเวสสันดรเสร็จสิ้นแล้ว ชาวบ้านก็จะแห่พระเวสสันดรเข้าเมือง โดยมีการสมมติเอาวัดเป็นเมืองสีพี ผู้วิจัยได้ตั้งข้อสังเกตว่า ชาวบ้านนาใหญ่มีการนำรถไถนามาร่วมในขบวนแห่ด้วย ซึ่งนัยของการนำรถไถนาซึ่งเป็นเครื่องมือทางการเกษตรอาจมีนัยยะเรื่องความอุดมสมบูรณ์และการสร้างความเป็นสิริมงคลให้แก่เครื่องมือทางการเกษตรอีกด้วย ในขณะที่แห่พระเวสสันดรผ่านเข้าไปในหมู่บ้าน ชาวบ้านก็จะมีการเตรียมน้ำใส่ถังหรือโอ่งน้ำไว้ เมื่อขบวนแห่พระเวสสันดรผ่านไปก็จะสาดน้ำเหมือนการสาดน้ำในวันสงกรานต์ จากการสัมภาษณ์ชาวบ้านนาใหญ่ ผู้วิจัยจึงทราบความหมายของการสาดน้ำ ซึ่งหมายถึง การทำให้บ้านเมืองอยู่เย็นเป็นสุข และการเฉลิมฉลองพระเวสสันดรกลับสู่บ้านเมืองตลอดจนเป็นการสร้างความอุดมสมบูรณ์ให้แก่หมู่บ้าน



ภาพประกอบ 36 พิธีเชิญพระเวสสันดรเข้าเมืองของชาวบ้านนาใหญ่ ตำบลธาตุพนม อำเภอธาตุพนม จังหวัดนครพนม

อนึ่ง บุญผะเหวดคือประเพณีสร้างสรรค์ ที่เป็นเครื่องมือการสร้างเครือข่ายทางสังคม เห็นได้ชัดว่า บุญผะเหวดในชุมชนชายแดนไทย-ลาว เป็นกุศโลบายอย่างหนึ่งที่ทำให้กลุ่มคนได้พบปะกัน หลังจากที่ไม่ได้พบปะกันมานานแล้ว บุญผะเหวดคือพื้นที่ที่ใช้พบปะกัน ยศ สันตสมบัติ (2551) กล่าวว่า การสร้างพลังชุมชนเกิดการการหลอมรวมหลักคิด อุดมการณ์และเป้าประสงค์ที่จะทำให้เกิดขึ้นกับชุมชน พลังชุมชนเกิดขึ้นจากความสมัครสมานสามัคคี ความร่วมมือร่วมใจของคนในชุมชนส่วน การสร้างเครือข่ายทางสังคมนั้นคือรูปแบบความสัมพันธ์ของบุคคลหรือกลุ่มชนผ่านรูปแบบการปฏิสัมพันธ์ทางสังคม โดยอาจมีการทำกิจกรรมร่วมกัน การกำหนดเป้าหมายชุมชนร่วมกัน ในลักษณะที่ยศกล่าวมาเช่นนี้ ผู้วิจัยจึงได้เชื่อมโยงไปสู่บุญผะเหวดของชาวเมืองปากเซ แขวงจำปาสัก สาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาวดังรายละเอียด 2 ประการ ดังนี้

ประการแรก การสร้างพลังชุมชนเกิดขึ้นในขณะการเตรียมงานบุญผะเหวด ดังเช่นกรณีการจัดงานบุญผะเหวดบ้านโพนสีไค เมืองปากเซ ในขั้นการเตรียมงานบุญผะเหวดนั้น ชาวบ้านจะมีการประชุมเพื่อปรึกษาหารือและมอบหมายงานให้สมาชิกในหมู่บ้าน เช่น มีการจัดสถานที่ปรับปรุงทำความสะอาดศาลาวัดสำรวจอุปกรณ์และวัสดุที่ใช้ในพิธีกรรมบุญผะเหวด มีการทำความสะอาดหนังสือเวสสันดรชาดก สำนวนใบลานและมีการแบ่งเป็นกัณฑ์ แต่ละกัณฑ์จะมีเจ้าภาพและมีคนรับผิดชอบ โดยจะนิมนต์พระสงฆ์ที่ตนศรัทธามาเทศน์ในแต่ละกัณฑ์ นอกจากนี้ยังมีการจัดหาข้าวปลาอาหาร มีการจัดหามหรสพเสพงันและการหาปัจจัยเพื่อถวายเป็นกัณฑ์เทศน์ (พระนที แก้วสะวง, 2561: สัมภาษณ์)

ประการที่สอง การสร้างพลังชุมชนเกิดขึ้นในขณะประกอบพิธีกรรมบุญผะเหวด ผู้วิจัยพบว่า ในงานบุญผะเหวด ที่ปรากฏในบ้านโพนสีไค อาหารหลักที่ใช้เลี้ยงต้อนรับแขกที่ไปเยี่ยมบ้าน เจ้าของบ้านจะต้องเตรียมข้าวปุ้นไว้อย่างอุดมสมบูรณ์ เพราะนอกจากจะใช้เป็นอาหารเลี้ยงแขกที่มาเยี่ยมบ้านแล้ว ยังจะต้องใช้เป็นของฝากให้แขกนำกลับบ้านอีกด้วย ดังนั้น จะเห็นได้ว่า ชาวบ้านได้นำพฤติกรรมการให้ทานของพระเวสสันดรมาเป็นแบบอย่าง แสดงให้เห็นถึงการประกอบสร้างทางวัฒนธรรมที่เป็นรูปธรรมที่เกิดจากอิทธิพลของวรรณกรรมศักดิ์สิทธิ์ จนทำให้เกิดการผสมผสานระหว่างความคิดแบบพุทธกับความเป็นชาวบ้าน กลายเป็นประเพณีประดิษฐ์ขึ้น เมื่อนึกถึงอาหารในบุญผะเหวดแล้ว ข้าวปุ้นคืออาหารชนิดแรกที่อยู่ในมโนทัศน์ของคนในชุมชนชายแดนไทย-ลาว คือ ข้าวปุ้น ด้วยเหตุนี้จึงมีคำขวัญที่คล้องจองกันว่า *“กินข้าวปุ้น เอาบุญผะเหวด ฟังเทศน์มหาชาติ”*

นอกจากนี้การที่ชาวบ้านต้องตระเตรียมข้าวปุ้นไว้รับแขกจำนวนมาก เกิดจากความเชื่อเรื่อง *“ยิ่งให้ยิ่งได้ ยิ่งแจกจ่าย ยิ่งกลับมา”* ดังกรณีของพระเวสสันดร ดังนั้นชาวบ้านจะไม่มีการแหนหวงในข้าวปุ้นที่ เตรียมไว้ เมื่อแขกมาที่บ้านก็ยกสำรับมาให้ เมื่อแขกจะกลับก็ให้เป็นของฝาก ในลักษณะเช่นนี้เป็นการสืบทอดอุดมการณ์ในแบบพระเวสสันดรอย่างเข้มข้น และเป็นการตอกย้ำว่าบุญผะเหวดจะต้องให้ทาน ดังนั้น ข้าวปุ้นจึงไม่ใช่แค่อาหารธรรมดา แต่หากเป็นตัวกลางสำคัญที่จะยึด

โยงให้ผู้ให้ทานไปเกิดบนสวรรค์ ด้วยลักษณะของข้าวปุ้นที่เป็นเส้นสาย หรือ นัยยะของการเกี่ยวพันเป็นญาติ และเป็นเพื่อน ซึ่งเป็นการสร้างเครือข่ายทางสังคมและเป็นการสร้างพลังชุมชน หรือการสร้างอุดมการณ์ทางสังคมภายใต้วาทกรรมทานบารมี

ความน่าสนใจอีกประเด็นหนึ่งเกี่ยวกับบุญผะเหวด คือ การเป็นประเพณีสร้างสรรค์ที่ให้ความบันเทิงปีละครั้ง และทุกคนในชุมชนรอคอย ดังจะเห็นได้ว่า นอกจากจะได้รับผลบุญในการฟังเทศน์มหาชาติเมื่อฟังจบครบ 13 กัณฑ์แล้ว ประเพณีบุญผะเหวดยังสามารถสร้างความบันเทิงเกิดความคลายทุกข์ได้ กล่าวคือ เมื่อแห่พระเวสสันดรเข้าเมืองชาวบ้านก็จะร้องรำทำเพลง ที่บ้านมีไซ เมืองท่าแขก แขวงคำม่วน สาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว จะมีการฟ้อนสามัคคีตามเสียงจังหวะกลองตุ้ม ซึ่งเป็นเครื่องดนตรีโบราณในวัฒนธรรมลาวล้านช้าง มีการบรรเลงเพลงพื้นเมืองอย่างสนุกสนาน ซึ่งชาวบ้านจะได้สนุกเพลิดเพลินกับบุญผะเหวดเพียงปีละครั้ง เมื่อขบวนแห่พระเวสสันดรกลับสู่เมืองเรียบร้อยแล้ว ในช่วงกลางคืนจะมีการฉลองบุญผะเหวดด้วยการจ้างหมอลำมาแสดง ซึ่งอาจจะเป็นหมอลำคณะใหญ่ตามฐานะของหมู่บ้านหรือเป็นหมอลำกลอน หรือหมอลำซิ่ง หนังประโมทัยหรือหนังบักตื้อ รวมถึงหนังกลางแปลง เป็นต้น

และในวันที่สองขณะที่พระสงฆ์กำลังเทศน์มหาชาติที่วัด ชาวบ้านอีกส่วนก็มีกิจกรรมสนุกสนานคือการตั้งต้นกัณฑ์หลอน มีการหาเรี่ยรายเงินคนในหมู่บ้าน ซึ่งภาษาลาวเรียกว่า “การแผ่เงิน” ในขณะที่แผ่เงินก็จะมีการสร้างความบันเทิงด้วยการเปิดเพลงหรือมีการบรรเลงเพลงพื้นเมืองอย่างสนุกสนาน เมื่อถึงตอนเย็นพระสงฆ์เทศน์มหาชาติจบครบ 13 กัณฑ์แล้ว ชาวบ้านที่ตั้งต้นกัณฑ์หลอนก็จะแห่ต้นกัณฑ์หลอนมาถวายเป็นกัณฑ์เทศนีมหาชาติที่วัด มีการร้องรำทำเพลงอย่างสนุกสนาน ฉะนั้นจะเห็นว่าบุญผะเหวดไม่ได้เป็นเพียงการผลิตซ้ำจริยวัตรเรื่องทานบารมีของพระเวสสันดรเท่านั้น หากแต่เป็นเครื่องมือในการสร้างความบันเทิงในรูปแบบหนึ่ง ซึ่งทุกคนในหมู่บ้านรอคอยเพื่อจะได้ร่วมงานบุญผะเหวดปีละครั้ง

ประเด็นที่น่าสังเกตอีกประเด็นหนึ่ง คือ บุญผะเหวดเป็นประเพณีสร้างสรรค์ที่ขับเคลื่อนเศรษฐกิจของชุมชน ผู้วิจัยพบว่า เมื่อมีการจัดงานบุญผะเหวด ก็จะมีการจัดหาอาหารเครื่องดื่มเพื่อนำไปทำบุญที่วัดและเพื่อเลี้ยงตอนรับอาคันตุกะที่จะมาเยี่ยมเยือน ดังเช่น มีการจัดหาขนมจีนเป็นจำนวนมาก ซึ่งขนมจีนเป็นอาหารหลักที่ใช้ต้อนรับอาคันตุกะในงานบุญผะเหวด มีการจัดหาเนื้อวัว เนื้อหมู เนื้อไก่ ปลา ที่จะเครื่องปรุงรสต่าง ๆ นำมาปรุงอาหารเพื่อทำบุญและเลี้ยงอาคันตุกะ มีการจัดหาเครื่องดื่ม เช่น สุรา เบียร์ น้ำอัดลม และเครื่องดื่มอื่น ๆ นอกจากนี้แล้วทางวัดยังจะต้องจัดหาหมอลำมาเป็นมหรสพเสพงันเฉลิมฉลองบุญผะเหวดตามฐานะของหมู่บ้าน ดังเช่น บ้านป่าก่อ ตำบลเมืองเดช อำเภอเดชอุดม จังหวัดอุบลราชธานี ซึ่งเป็นหมู่บ้านขนาดใหญ่ มีจำนวน 700 หลังคาเรือน ก็จะมีการจัดจ้างหมอลำคณะใหญ่ เช่น คณะเสียงอีสาน คณะประถมบันเทิงศิลป์ คณะรัตนศิลป์อินตาไทยราษฎร์ คณะสาวน้อยเพชรบ้านแพงมาเป็นมหรสพเฉลิมฉลองบุญผะเหวดใน

ปีนั้น ๆ หมุนเวียนกันไปปีละคณะ และในเมื่อมีหมอลำคณะใหญ่มาแสดงในงานบุญผะเหวดก็จะเกิดพื้นที่ของงานวัดขึ้น ชาวบ้านก็จะนำสินค้ามาค้าขายในงานวัด เกิดการขับเคลื่อนเศรษฐกิจภายในชุมชนอย่างเห็นได้ชัด

นอกจากนี้ประเพณีบุญผะเหวดยังเป็นประเพณีสร้างสรรค์ที่ขับเคลื่อนในด้านการท่องเที่ยว ดังจะเห็นได้ว่า ในเดือนสี่ของทุกปีในแต่ละชุมชนจะมีการเรียงปฏิทินในการจัดงานบุญผะเหวด ดังเช่นที่เมืองปากเซ แขวงจำปาสัก สาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว จะมีการเรียงลำดับการจัดงานบุญผะเหวดตั้งแต่วัดแรกจนถึงวัดสุดท้าย แต่ละวัดก็จะมีคณะหมอลำมาแสดงเพื่อฉลองบุญผะเหวด ในลักษณะเช่นนี้จะเห็นได้ว่า ชาวบ้านจะมีการรับรู้ว่า ปฏิทินการท่องเที่ยวบุญผะเหวดมีวัดใดบ้าน แต่ละวัดมีหมอลำคณะใดมาแสดงบ้าง ชาวบ้านก็จะเตรียมตัวหาเงินไว้ในการใช้ท่องเที่ยวงานบุญผะเหวด ส่วนในระดับจังหวัดและแขวงนั้น เห็นได้ว่า จังหวัดร้อยเอ็ด เป็นจังหวัดที่ชูเรื่องบุญผะเหวดเป็นเครื่องดึงดูดนักท่องเที่ยว จังหวัดร้อยเอ็ดมีการจัดงานอย่างยิ่งใหญ่ในทุก ๆ ปี เพื่อให้นักท่องเที่ยวเดินทางมาเยี่ยมเยือน นอกจากนี้งานบุญหลวงและการละเล่นผีตาโขนของชาวอำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลยก็ยังเป็นประเพณีที่มีชื่อเสียงเป็นที่รู้จักของนักท่องเที่ยวไทยและนักท่องเที่ยวต่างประเทศ ส่วนในประเทศลาว ประเพณีบุญผะเหวดของชาวเมืองปากลาย แขวงไชยะบุลีก็เป็นประเพณีที่มีชื่อเสียงและจัดงานอย่างยิ่งใหญ่เช่นเดียวกับงานบุญหลวงของชาวด่านซ้าย จังหวัดเลย

ประเด็นที่น่าสนใจอีกประเด็นหนึ่งเกี่ยวกับการเป็นประเพณีสร้างสรรค์ของบุญผะเหวดในชุมชนชายแดนไทย-ลาว ผู้วิจัยพบว่า มีการนำประเพณีบุญผะเหวดและประเพณีบุญสงกรานต์รวมเข้าไว้ด้วยกัน ดังเช่น ชุมชนบ้านโนนเกษม ตำบลบุณฑริก อำเภอบุณฑริก จังหวัดอุบลราชธานี ชาวบ้านได้มีการจัดงานประเพณีบุญผะเหวดในช่วงเดือนเมษายนของทุกปี ลักษณะของการนำประเพณีมารวมกันไว้เกิดจากกลุ่มคนที่เข้าไปสังคมเมือง ดังเช่น การหลั่งไหลเข้าไปทำงานในเมืองหลวงหรือเมืองอุตสาหกรรมของประเทศเช่น สมุทรปราการ สมุทรสาคร ชลบุรีและระยอง กลุ่มคนเหล่านี้ถือได้ว่าเป็นกลุ่มคนในกระแสทุนนิยม เป็นพลังขับเคลื่อนเศรษฐกิจของประเทศ ในประเด็นนี้จารุวรรณ ธรรมวัตร (2558) กล่าวว่า เมื่อกลุ่มคนเข้าไปทำงานในสังเมืองมากขึ้น เวลาที่จะได้กลับมาร่วมงานประเพณีท้องถิ่นทำได้ยากขึ้น วิธีการของคนในท้องถิ่นก็คือการจัดประเพณีร่วมกัน คือ การรวบประเพณีเขาไว้ด้วยกัน ดังเช่น ประเพณีบุญผะเหวดและประเพณีบุญสงกรานต์ หรือ ประเพณีบุญผะเหวดกับประเพณีบุญบั้งไฟ เมื่อมีการจัดประเพณีงานบุญดังกล่าวในคราวเดียวกัน กลุ่มคนก็จะได้ลางานในคราวเดียวและสามารถเข้าร่วมประเพณีได้ทั้งสองประเพณี ซึ่งในสังคมภาคอีสานมีแนวโน้มที่จะเกิดประเพณีสร้างสรรค์เหล่านี้เพิ่มมากขึ้น เนื่องจากเงื่อนไขของเวลาการลางานที่จำกัด

ดังนั้นจะเห็นได้ว่า ประเพณีบุญผะเหวดคือประเพณีสร้างสรรค์ของชุมชนชายแดนไทย-ลาว ที่มีการสร้างสรรค์ในหลากหลายรูปแบบเช่น การสร้างสรรค์ที่เกี่ยวข้องกับวิถีชีวิตเกษตรกรรมที่ต้องอาศัยความอุดมสมบูรณ์จากแหล่งเพาะปลูก และการอาศัยทรัพยากรน้ำในการ

เพาะปลูก การเป็นประเพณีสร้างสรรค์ที่ทำให้เกิดพลังชุมชนและเครือข่ายทางสังคม เป็นประเพณีที่สามารถรวมคนได้เป็นจำนวนมาก นอกจากนี้ยังเป็นประเพณีสร้างสรรค์ที่สามารถให้ความบันเทิงปีละครั้ง รวมถึงการเป็นประเพณีสร้างสรรค์ที่สามารถขับเคลื่อนเศรษฐกิจของชุมชนได้ และสุดท้ายคือบุญผะเหวดคือประเพณีสร้างสรรค์ที่สามารถขับเคลื่อนการท่องเที่ยวทางวัฒนธรรมได้ เนื่องจากบุญผะเหวดเป็นทุนทางวัฒนธรรมที่มีค่าและมีองค์ประกอบที่หลากหลาย การเป็นประเพณีสร้างสรรค์ของบุญผะเหวดล้วนเกิดจากวิธีคิดของกลุ่มคนในชุมชนชายแดนไทย-ลาว โดยจะเห็นว่า ประเพณีบุญผะเหวดไม่ได้คำนึงเพียงการได้รับผลบุญจากการฟังเทศน์มหาชาติครบ 13 กัณฑ์เท่านั้น แต่หากยังมีความเกี่ยวข้องกับเรื่องปาก ท้อง ของกิน ความอุดมสมบูรณ์และความบันเทิงอีกด้วย

5.1.3 ประเพณีบวงสรวงเจ้าปู่ช้างเผือก

ประเพณีสร้างสรรค์ที่เกี่ยวกับเวสสันดรชาดกที่น่าสนใจอีกประเพณีหนึ่งที่ปรากฏในชุมชนชายแดนไทย-ลาว คือ ประเพณีบวงสรวงเจ้าปู่ช้างเผือกของชุมชนวัดช้างเผือก อำเภอศรีเชียงใหม่ จังหวัดหนองคาย เป็นประเพณีที่เกิดจากความทรงจำทางสังคมของชาวอำเภอศรีเชียงใหม่ กล่าวคือ ชุมชนวัดช้างเผือก ตำบลพานพร้าว อำเภอศรีเชียงใหม่ จังหวัดหนองคาย คือชุมชนโบราณที่มีประวัติศาสตร์อันยาวนาน ตามประวัติศาสตร์ระบุว่า กลุ่มคนในชุมชนนี้ได้อพยพมาจากเชียงใหม่พร้อมกับพระเจ้าไชยเชษฐาธิราชที่ 1 หรือเจ้าเสดถะวังโส เพื่อกลับมาครองอาณาจักรล้านช้างหลังจากพระเจ้าโพธิสารราช พระราชบิดาเสด็จสวรรคต เมื่อเดินทางมาถึงบริเวณบ้านพานพร้าว ซึ่งอยู่ตรงข้ามกับนครเวียงจันทน์ ช้างเผือกคู่พระบารมีของพระเจ้าไชยเชษฐาธิราชที่ 1 เกิดล้มตายลง พระองค์จึงสร้างเจดีย์ไว้เป็นอนุสรณ์ และเปลี่ยนชื่อเมือง จากเดิมชื่อเมืองพานพร้าวมาเป็น “เมืองศรีเชียงใหม่” เพื่อเป็นการระลึกถึงนครพิงค์เชียงใหม่ที่กลุ่มคนดังกล่าวได้อพยพจากมาเพื่อตั้งรกรากในแผ่นดินใหม่ (กรมการศาสนา, 2545)

เรื่องราวทางประวัติศาสตร์ของชุมชนวัดช้างเผือก มีการบอกเล่าสืบต่อกันมาจนถึงปัจจุบัน ข้อมูลทางประวัติศาสตร์ชุดนี้ มีความน่าสนใจเป็นอย่างยิ่ง กล่าวคือกลุ่มคนในชุมชนได้สร้างพื้นที่ความทรงจำขึ้นมาพื้นที่หนึ่ง หรือในทางสังคมศาสตร์เรียกว่า “ความทรงจำทางสังคม (Social memory) แนวคิดนี้ถูกนำมาใช้ศึกษาปรากฏการณ์ทางสังคมและตัวบททางวัฒนธรรม ดังที่ อรรถจักร สัตยานุรักษ์ (2554) กล่าวว่า “ความทรงจำ” คือ ปรากฏการณ์ทางสังคม ซึ่งบางคนอาจเรียกความทรงจำว่า “ประสบการณ์ชีวิต” แต่ประสบการณ์ของแต่ละคนมิใช่เป็นเพียงประสบการณ์ส่วนตัวเท่านั้น หากเป็นประสบการณ์ของชีวิตตนเองที่ผสมผสานเข้ากับชีวิตครอบครัว ที่สำคัญ ประสบการณ์ชีวิตยังประกอบด้วยพลังที่สำคัญของความเปลี่ยนแปลงของสังคม โดยเฉพาะส่วนที่ตนเองสัมพันธ์อยู่ร่วม ซึ่งได้เชื่อมและกำหนดชีวิตส่วนตัวและชีวิตครอบครัวให้มีความหมายรูปแบบใดรูปแบบหนึ่งขึ้นมา ความทรงจำนี้จะบอกว่าเราเป็นใครมาจากไหน

บุญผะเหวด คือ ประเพณีและพิธีกรรมที่ถูกกระทำขึ้นในเดือนสี่ตามเดือนลาว บุญผะเหวด ถูกบรรจุไว้ในฮีตสิบสองในรัชสมัยพระเจ้าสุริยวงศาธรรมมิกราช แห่งอาณาจักรล้านช้าง ซึ่งเป็นยุคสมัยที่พุทธศาสนาปักหลักอย่างมั่นคงแล้ว ส่วนที่มาของบุญผะเหวดนั้น บุญผะเหวดหรือบุญพระเวสสันดรคือ บุญเทศน์มหาชาติ (ภาคกลาง) แต่ในภาคอีสานจะเทศน์กัณฑ์อื่น ๆ ประกอบด้วยคือ เทศน์มาลัยหมื่นมาลัยแสน เทศน์สังกาส และเทศน์พระเวสสันดรตามลำดับ โดยชาวบ้านเชื่อว่า ใครได้ฟังเทศน์ดังกล่าวจบในวันเดียวจะได้กุศลแรง และเชื่อว่าจะได้ไปเกิดในยุคพระศรีอาริยเมตไตรยพุทธเจ้าในชาติหน้า ส่วนจุดมุ่งหมายของบุญผะเหวดคือการฟังเทศน์มหาชาติหรือเวสสันดรชาดก ให้ชาวพุทธรับรู้เรื่องราวของพระเวสสันดรและเห็นตัวอย่างการบำเพ็ญบารมีพร้อมทั้งคุณงามความดีของพระโพธิสัตว์ ปลูกฝังอุดมการณ์แห่งความเสียสละประโยชน์ส่วนตนเพื่อประโยชน์ผู้อื่น สร้างกำลังใจในการปฏิบัติความดี พลังของบุญผะเหวดคืออุดมการณ์บุญนิยม ทำให้เกิดการบริจาคทำบุญสละแรงงาน สละทรัพย์สิน สละเวลาเพื่อทำกิจกรรมร่วมกันเป็นพลังความสามัคคีของคนในชุมชน

ส่วนในชุมชนวัดช้างเผือก ตำบลพานพร้าว อำเภอศรีเชียงใหม่ จังหวัดหนองคายนั้น ได้มีการจัดงานบุญผะเหวดตามฮีตคองของชาวอีสานขึ้นทุกปี ขั้นตอนการจัดงานบุญผะเหวดนั้น นางคำมี ศรีสวัสดิ์ให้ข้อมูลว่า

“ชาวชุมชนวัดช้างเผือกจะมีการเตรียมงาน มีการจัดสถานที่ ทำความสะอาดศาลาโรงธรรม บริเวณวัด มีการเตรียมอุปกรณ์เครื่องใช้ในพิธี เช่น เครื่องบวงสรวงพระเจ้าไชยเชษฐาธิราชและเจ้าปู่ช้างเผือก มีการประดับตกแต่งบริเวณพิธีให้สวยงาม ส่วนกำหนดการของงานบุญผะเหวดจะกระทำใน 2 วัน วันแรก คือวันแห่ผะเหวด ชาวบ้านจะแต่งกายด้วยชุดพื้นเมือง มีการให้คนในหมู่บ้านแต่งจำลองเป็นพระเจ้า ไชยเชษฐาธิราชที่ 1 แต่งเครื่องทรงอย่างกษัตริย์แห่งอาณาจักล้านช้าง มีพระมเหสีและข้าราชบริพารติดตามเป็นจำนวนมาก การแห่ผะเหวดจะเริ่มแห่มาจากปากทางเข้าชุมชน พระเจ้าไชยเชษฐาธิราชที่ 1 (จำลอง) เดินนำหน้าขบวน ส่วนข้าราชบริพารและชาวบ้านถือขันหมากเบ็งเดินตามขบวน มีการบรรเลงดนตรีเพื่อให้ชาวบ้านสนุกสนานเพลิดเพลินตลอดขบวน เมื่อมาถึงวัดช้างเผือก พราหมณ์จะทำการบายศรีสู่ขวัญให้กับ พระเจ้าไชยเชษฐาธิราชที่ 1 และพระมเหสี นางเทียมจะทำการวางเครื่องสักการะและเครื่องบวงสรวงถวาย เจ้าปู่ช้างเผือก เมื่อบวงสรวงเจ้าปู่ช้างเผือกเสร็จสิ้นแล้ว จะมีการรำฟ้อนถวายพระเจ้าไชยเชษฐาธิราชที่ 1 และเจ้าปู่ช้างเผือกเพื่อเป็นสิริมงคล ส่วนในวันที่ 2 ชาวบ้านจะมารวมกันที่ศาลาโรงธรรม มีการแห่ข้าวพันก้อน เทศน์สังกาสและเทศน์มหาชาติตลอดวัน เมื่อเทศน์มหาชาติจบ 13 กัณฑ์เสร็จสิ้นแล้วมีการถวายกัณฑ์เทศน์จากผู้มีจิตศรัทธา เป็นอันเสร็จสิ้นบุญผะเหวดของชาวชุมชนวัดช้างเผือก”

(คำมี ศรีสวัสดิ์, 2562: สัมภาษณ์)

ดังนั้นจะเห็นได้ว่า จากข้อมูลที่ได้จากการสัมภาษณ์ชาวชุมชนวัดช้างเผือก เมื่อพิจารณาขั้นตอนพิธีกรรมในวันแรกของการจัดงานบุญผะเหวดจะพบว่า ชาวชุมชนวัดช้างเผือกเลือกที่จะนำประวัติศาสตร์ในความทรงจำของชุมชนมานำเสนอ เป็นการผลิตซ้ำความทรงจำที่มีให้ปรากฏขึ้นมาอีกครั้ง เพื่อให้คนที่เกิดขึ้นในชุมชนในยุคหลังเกิดความสำนึกในอดีตและที่มาของตน การแห่ผะเหวดของชาวชุมชนถูกดัดแปลงและสร้างความหมายขึ้นมาใหม่ จากการให้ความสำคัญกับพระเวสสันดรหันมาให้ความสำคัญกับพระเจ้าไชยเชษฐาธิราชที่ 1 และเจ้าปู่ช้างเผือกแทน ประเด็นนี้จึงเป็นประเด็นที่น่าสนใจ เพราะถือว่าเป็นการนำเอาประวัติศาสตร์ในความทรงจำมาสร้างเป็น “ประเพณีประดิษฐ์” หรือ “ประเพณีสร้างสรรค์” ที่เป็นเอกลักษณ์เฉพาะตัวของชุมชน




ภาพประกอบ 37 การแห่พระเวสสันดรเข้าเมืองของชุมชนวัดช้างเผือก ตำบลพานพร้าว
จังหวัดหนองคาย

ในด้านคำว่า ประเพณีประดิษฐ์ ในภาษาอังกฤษใช้คำว่า “The invention of tradition” เป็นแนวคิดทางด้านสังคมศาสตร์ที่ใช้ศึกษาข้อมูลทางวัฒนธรรมของกลุ่มชนกลุ่มใดกลุ่มหนึ่ง โดยสาระของแนวคิดนี้คือการนำเอาเรื่องราวในอดีต ซึ่งหมายถึงข้อมูลประเพณีมาใช้ในบริบทสังคมปัจจุบันอันถือเป็นปฏิบัติการทางสังคมที่มีการหยิบยืมเอาประเพณีหรือวัฒนธรรมในอดีตมาใช้เป็นเครื่องมือในการสร้างความหมายใหม่ภายใต้เงื่อนไขของบริบทและสถานการณ์ปัจจุบัน การสร้างประเพณีที่เรียกว่า “ประเพณีสร้างสรรค์” หรือ “ประเพณีประดิษฐ์” จึงไม่ใช่ประเพณีที่พึ่งเกิดขึ้นใหม่เมื่อไม่นานมานี้เอง หรืออาจจะมีการประยุกต์ดัดแปลงนำเอาเรื่องราวเก่าแก่โบราณทางวัฒนธรรมมาสร้างขึ้นใหม่ จนทำให้ผู้คนมองเห็นและเชื่อว่าเป็นประเพณีที่มีมาแต่โบราณหรือมีการสืบทอดมาตั้งแต่ครั้งบรรพบุรุษก็ได้

ประเด็นในเรื่องประเพณีสร้างสรรค์ในบุญผะเหวดของชุมชนวัดช้างเผือกอีกมิติหนึ่งคือ ชาวชุมชนวัดช้างเผือกได้จัดงานบุญผะเหวด โดยพิธีกรรมแห่ พระเวสสันดรเข้าเมือง ได้มีการให้ชาวบ้านแสดงเป็นพระเจ้าไชยเชษฐาธิราชที่ 1 แต่งตัวทรงเครื่องอย่างกษัตริย์ล้านช้าง เดินนำหน้าขบวน การแห่พระเวสสันดรเข้าเมืองของชุมชนวัดช้างเผือกให้ความสำคัญกับความทรงจำทางประวัติศาสตร์มากกว่าพระเวสสันดรที่เป็นชาดก การแห่พระเวสสันดรเข้าเมืองเป็นการผลิตซ้ำความทรงทรงการอพยพจากนครเชียงใหม่มาสู่แผ่นดินล้านช้าง ฉะนั้นพิธีกรรมของการแห่พระเวสสันดรเข้าเมืองที่ให้ความหมายกับพระเจ้าไชยเชษฐาธิราชที่ 1 จึงเป็นกระบวนการสร้างภาพตัวแทนบุคคลศักดิ์สิทธิ์ผ่านพิธีกรรม เสมอเหมือนพระเวสสันดรเดินทางกลับมาสู่บ้านเมือง นอกจากนี้พิธีกรรมยังให้ความสำคัญกับช้างเผือกคู่บารมีของพระเจ้าไชยเชษฐาธิราชที่ 1 ที่ได้ล้มตายลง มีการบวงสรวงและมีการรำฟ้อนถวาย

ในลักษณะเช่นนี้ เห็นได้ว่า พิธีกรรมนั้นได้มีส่วนในการสร้างภาพแทนสัตว์ศักดิ์สิทธิ์ ดังจะเห็นได้ว่า ชาวชุมชนจะเรียกเจดีย์ช้างเผือกว่า “เจดีย์เจ้าปู่ช้างเผือก” ดังที่ผู้วิจัยได้กล่าวไว้แล้วว่า เป็นการเลื่อนฐานะของเจดีย์ธรรมดามาเป็นมเหศักข์หลักบ้านที่คอยคุ้มครองชุมชนให้อยู่เย็นเป็นสุข พฤติกรรมต่าง ๆ ในพิธีกรรมเช่น ให้พระเจ้าไชยเชษฐาธิราชที่ 1 แต่งองค์ทรงเครื่องเดินนำหน้าขบวน และการถวายเครื่องสักการะบูชา หรือการบวงสรวงเช่นไหว้และรำฟ้อนบวงสรวงเจ้าปู่ช้างเผือก ล้วนเป็นพฤติกรรมที่มีส่วนในการสร้างภาพตัวแทนบุคคลศักดิ์สิทธิ์และสัตว์ศักดิ์สิทธิ์ ดังนั้นการสร้างภาพตัวแทนความศักดิ์สิทธิ์จึงต้องอาศัยพิธีกรรมเป็นเครื่องมือ สอดคล้องกับ ปฐม หงษ์สุวรรณ กล่าวไว้ใน “ประเพณีประดิษฐ์ในชุมชนอีสาน ลุ่มน้ำโขง” ว่าในพิธีกรรมบุญหลวงของชาวอำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย มีการประกอบสร้างบุคคลศักดิ์สิทธิ์ผ่านพฤติกรรมและการกระทำในเชิงพิธีกรรมที่สื่อให้เห็นภาพพระโพธิสัตว์แบบชาวบ้านที่อยู่นอกกรอบจารีตนิยม แต่อยู่ในกรอบท้องถิ่นนิยมมากกว่า ดังเช่น เจ้าพ่อกวนที่มีบทบาทเป็นผู้นำทางจิตวิญญาณของการนับถือพุทธศาสนาผ่านการรับบทเป็นตัวแทนของพระเวสสันดรและพญาคันคากโพธิสัตว์ ดังนั้นพฤติกรรมในพิธีกรรมจึงเป็นสัญญะในการสร้างภาพตัวแทนในการแห่พระเวสสันดรเข้าเมืองของชาวชุมชนวัดช้างเผือกอีกด้วย (ปฐม หงษ์สุวรรณ, 2560)

ทั้งนี้ หากมองพิธีกรรมการแห่พระเวสสันดรเข้าเมืองและการบวงสรวงเจ้าปู่ช้างเผือกในแง่ของปฏิบัติการทางสังคม (Socail Practice) เห็นได้ว่า ประวัติศาสตร์ท้องถิ่นได้เข้ามาเกี่ยวข้องทำให้เกิด “ประเพณีประดิษฐ์” และในพิธีกรรมซึ่งเป็นขั้นตอนของประเพณีประดิษฐ์ มีส่วนในการสร้างภาพตัวแทนของบุคคลศักดิ์สิทธิ์และสัตว์ศักดิ์สิทธิ์ พร้อมกันนี้ยังหมายรวมถึงการสร้างพื้นที่ความทรงจำที่ทับซ้อนด้วยพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์และพื้นที่ทางจิตวิญญาณอีกชั้นหนึ่งด้วย ฉะนั้นความสำคัญของบุญผะเหวดในแง่ที่แตกต่างไปจากชุมชนอื่น ๆ จะเห็นได้ว่า ความทรงจำร่วมทางประวัติศาสตร์ของชุมชนเป็นสิ่งสำคัญที่มีผลต่อจิตใจและความสามัคคีของชุมชน นอกจากนี้ยังเป็นทุนทางวัฒนธรรมของ

ชุมชนที่นำมาผสมผสานประเพณีตาม ฮีตคองในวัฒนธรรมลาวล้านช้าง ทำให้เกิดประเพณีพิธีกรรมที่มีเอกลักษณ์เฉพาะตน ควรค่าแก่การอนุรักษ์และการสืบทอดต่อไปให้คู่กับชุมชนวัดช้างเผือกต่อไป

5.1.4 ประเพณีแห่ตาพราหมณ์

การแห่ตาพราหมณ์ เป็นประเพณีสร้างสรรค์ที่ได้รับอิทธิพลจากเรื่องเวสสันดรชาดกและเกิดจากวิธีของชาวบ้านวางไหย่ เมืองหนองบก แขวงคำม่วน สาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว ผู้วิจัยพบว่า การแห่ตาพราหมณ์เป็นประเพณีที่มีเพียงแห่งเดียวในสาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว กล่าวคือ ชุมชนอื่น ๆ ที่ถือฮีตสิบสองในวัฒธรรมลาวล้านช้างส่วนมากจะประกอบพิธีกรรมบุญผะเหวดที่มีการแห่พระเวสสันดรเข้าเมืองและมีการฟังเทศน์มหาชาติ แต่ในชุมชนบ้านวางไหย่ มีการแห่ตาพราหมณ์ชูชก ซึ่งถือเป็นตัวละครฝ่ายร้ายในเรื่องเวสสันดรชาดก

ความน่าสนใจของประเพณีแห่ตาพราหมณ์นั้น คือ การสร้างหุ่นตัวละครชูชกขนาดใหญ่ด้วยโครงไม้ไผ่และห่อหุ้มด้วยเศษผ้าเก่า ผ้าจีวรเก่าของพระสงฆ์ เมื่อสร้างหุ่นตาพราหมณ์เสร็จแล้ว ชาวบ้านก็จะนำขึ้นไว้บนรถกระบะแล้วแห่ไปในชุมชนต่าง ๆ นอกจากหุ่นตาพราหมณ์แล้ว ยังมีการสร้างตัวละครที่เป็นตาพราหมณ์เดินจูงตัวละครที่แสดงเป็นพระกัณหาและพระชาลีอีกด้วย ผู้วิจัยตั้งข้อสังเกตว่า การแห่ตาพราหมณ์ของชาวบ้านวางไหย่เป็นประเพณีสร้างสรรค์ที่เกิดขึ้นเพื่อเป็นการสร้างอุดมการณ์ของคนในชุมชน ซึ่งเห็นได้ว่า พราหมณ์ชูชกนั้นเป็นตัวละครที่มีความโหดร้าย เป็นคนที่ละโมบโลภมาก ฉะนั้นพราหมณ์ชูชกจึงมีจุดจบของชีวิตที่ไม่ดี คือ ท้องแตกตายจากการบริโภคอาหารมากเกินไป

ส่วนลำดับขั้นตอนพิธีกรรมในการแห่ตาพราหมณ์ของชาวบ้านวางไหย่นั้น แบ่งออกเป็น 3 วัน วันแรกเรียกว่าวันโฮม ชาวบ้านก็จะมีการอัญเชิญพระอุปคุตเหมือนกับการจัดงานบุญผะเหวดในพื้นที่อื่น ๆ ของประเทศลาวแลภาคอีสานของประเทศไทย วันที่สองมีการเชิญพระเวสสันดรและแห่พระเวสสันดรเข้าเมือง ส่วนในวันที่สามคือการฟังเทศน์มหาชาติจนครบ 13 กัณฑ์ ในวันเดียวกันนี้ภายในวัดมีการฟังเทศน์มหาชาติ ส่วนนอกวัดมีการแห่ตาพราหมณ์ไปรอบ ๆ ชุมชนบ้านไหย่ ในขณะที่รถแห่ตาพราหมณ์เคลื่อนไปก็จะมีการร้องรำทำเพลง มีการบรรเลงดนตรีพื้นเมืองเป็นที่สนุกสนานแก่ผู้มาร่วมขบวนแห่ นอกจากนี้ตัวละครที่แต่งตัวเป็นพราหมณ์ชูชกก็จะจูงพระกัณหาพระชาลีเดินนำหน้าขบวน และทำการขอทานจากคนที่มาดูการแห่ตาพราหมณ์ พราหมณ์ที่เป็นตัวละครก็จะแสดงบทดสสเสนิบบาทเฆี่ยนตีพระกัณหาพระชาลี มีการแสดงการฉุดกระชากลากถูอย่างสมจริง ทำให้ผู้ชมขบวนแห่ตาพราหมณ์เกิดความสงสาร จนบางครั้งมีการต่อว่าตาพราหมณ์ว่าทำเกินเหตุ บางคนด่าทอตาพราหมณ์ด้วยถ้อยคำภาษาถิ่น

ในแง่ของความสร้างสรรค์อีกประการหนึ่งของประเพณีแห่ตาพราหมณ์คือ การสร้างความสนุกสนานเพลิดเพลิน ซึ่งจะเห็นได้ว่า ผู้ที่มาร่วมขบวนแห่จะร้องรำทำเพลง บางครั้งดื่มสุราในขบวนแห่อีกด้วย เมื่อขบวนเคลื่อนไปถึงบริเวณใดก็จะชวนชาวบ้านในบริเวณนั้นมาร่วมฟ้อนรำ ทำให้

เห็นถึงความครื้นเครงและในขณะเดียวกันก็จะเห็นถึงความสมัครสมานสามัคคีด้วย นอกจากนี้ผู้วิจัยได้ตั้งข้อสังเกตว่า ประเพณีการแห่ตาชูชกนั้น ยังเป็นการแสดงนิทรรศการทำให้คนในชุมชนตระหนักถึงจริยวัตรของพระเวสสันดรอีกนัยหนึ่ง เนื่องจากการแห่ตาพราหมณ์เป็นการย้ำเตือนว่า ธรรมะย่อมชนะอธรรม คนชั่วย่อมถึงจุดจบที่ไม่ดี ฉะนั้นการแห่ตาพราหมณ์ของชาวบ้านวางใหย่จึงเป็นประเพณีสร้างสรรค์ที่น่าสนใจอีกพื้นที่หนึ่งของชุมชนชายแดนไทย-ลาว

ในด้านงานศึกษาที่มีลักษณะคล้ายกันกับประเพณีแห่ตาพราหมณ์ คืองานศึกษาของปฐม หงษ์สุวรรณ (2556) ซึ่งได้ศึกษาเรื่อง “แห่ตาชูชก : พลวัตและการดำรงอยู่ของตัวละครชาดกในประเพณีพื้นบ้านไทยร่วมสมัย” ในงานศึกษานี้ปฐมได้ใช้พื้นที่ศึกษา 2 พื้นที่ คือ ชุมชนบ้านหนองกะท้าว อำเภอนครไทย จังหวัดพิษณุโลก และชุมชนลานหอย อำเภอด่านลานหอย จังหวัดสุโขทัย งานศึกษานี้ทำให้เห็นถึงการดำรงอยู่ของตัวละครชาดกในสังคมไทย โดยเฉพาะอย่างยิ่ง ตัวละครชูชกที่เป็นฝ่ายร้ายในเรื่องเวสสันดรชาดก ซึ่งงานเทศมหาชาติของทั้งสองพื้นที่จะเรียกว่า “งานแห่ตาชูชก” แสดงให้เห็นถึงวิธีการสร้างความหมายใหม่ของประเพณีบุญมหาชาติ การนำชูชกมาเป็นตัวชูโรงวิ่งไล่เด็กทำให้เกิดความกลัว บางครั้งนำปลัดขิกวิ่งไล่หญิงสาว พฤติกรรมสัญลักษณ์เช่นนี้เป็นการเน้นย้ำถึงการเป็นคนบาปของตัวละครชูชก และเป็นการสร้างภาพให้ตัวละครชูชกมีความต้องการทางเพศ จะเห็นได้ว่า ประเพณีสร้างสรรค์ที่เกี่ยวกับตัวละครในเรื่องเวสสันดรชาดก ไม่ได้มีการให้ความสำคัญกับพระเวสสันดร พระนางมัทรี พระกัณหา พระชาลีเท่านั้น หากยังนำเสนอให้เห็นพฤติกรรมของตัวละครฝ่ายร้ายดังเช่น ชูชกอีกด้วย ภาพของชาวบ้านแต่งตัวเป็นชูชก นุ่งห่มจีวรเก่าของพระ ถือปลัดขิกวิ่งไล่หญิงสาวในหมู่บ้าน สื่อนัยยะของการเป็นมารศาสนาหรือการไม่สำรวมระวังตนให้อยู่ในศีลธรรม



ภาพประกอบ 38 ประเพณีการแห่ตาพราหมณ์ ของชาวบ้านวางไหย่ เมืองหนองบก แขวงคำม่วน สาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว

ฉะนั้นประเพณีแห่ตาพราหมณ์ของชุมชนบ้านวางไหย่ เมืองหนอกบก แขวงคำม่วน สาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว และชุมชนบ้านหนองกะท้าว อำเภอนครไทย จังหวัดพิษณุโลก รวมถึงชุมชนลานหอย อำเภอด่านลานหอย จังหวัดสุโขทัย ต่างเป็นประเพณีสร้างสรรค์ที่เกิดจากวิธีคิดของคนในชุมชน ซึ่งจัดประเพณีนี้ขึ้นมันเพื่อเป็นการตอกย้ำคุณงามความดีของพระเวสสันดรและในทางตรงกันข้ามคือการขัดเกลาสังคมและการสร้างบรรทัดฐานทางสังคม ในเรื่องของความดี การกระทำความดี โดยไม่ควรนำเอาพฤติกรรมสัญลักษณ์ของชูชกมาเป็นแบบอย่าง นอกจากนี้แล้วยังเป็นประเพณีสร้างสรรค์ที่สร้างความสนุกสนานเพลิดเพลินให้แก่สมาชิกชุมชนได้คลายทุกข์อีกด้วย

กล่าวโดยสรุปเวสสันดรชาดกการประกอบสร้างประเพณีสร้างสรรค์ อย่างหลากหลายมิติ เช่น ประเพณีสร้างสรรค์ที่เป็นที่รู้จักของนักท่องเที่ยวไทยและต่างประเทศคือประเพณีงานบุญหลวงแลการละเล่นผีตาโขน ของชาวอำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย ซึ่งเป็นประเพณีสร้างสรรค์ที่เกิดจากความเชื่อทางพุทธศาสนาและความเชื่อเรื่องผีเจ้านาย โดยมีตัวละครที่เกิดขึ้นใน

ประเพณีนี้คือ ผีตาโขน นอกจากนี้ยังมีประเพณีบุญมหาชาติ ที่มีความสร้างสรรค์ในด้านเช่น ความอุดมสมบูรณ์ การขับเคลื่อนเศรษฐกิจ การขับเคลื่อนการท่องเที่ยว และการสร้างสรรค์ให้เกิดประเพณีลูกผสมเช่น การนำบุญผะเหวดมารวมกับบุญสงกรานต์ การนำบุญผะเหวดมารวมกับบุญบั้งไฟ ในลักษณะเช่นนี้จะเห็นพลวัตในทางคติชนสร้างสรรค์อย่างเห็นได้ชัด ส่วนการสร้างสรรค์ในงานบวงสรวงเจ้าปู่ช้างเผือกของชาวอำเภอศรีเชียงใหม่ จังหวัดหนองคายนั้น คือประเพณีสร้างสรรค์ที่เกิดจากความทรงจำทางสังคม เป็นการรำลึกถึงคุณงามความดีของพระเจ้าไชยเชษฐาธิราชที่ 1 และช้างเผือกคู่บารมีของพระองค์ ในพิธีกรรมมีการสร้างพระเจ้าไชยเชษฐาธิราชที่ 1ให้เป็นภาพตัวแทนของพระเวสสันดร และสร้างภาพเจ้าปู่ช้างเผือกให้เป็นช้างปัจจัยนาเคนทร์ด้วย ส่วนในประเพณีแห่ตาพรามหณ์เป็นประเพณีสร้างสรรค์ที่เกิดจากวิธีคิดของชาวบ้านวางไหย่ เมืองหนองบก แขวงคำม่วน สาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว ซึ่งมีนัยยะในการตอกย้ำความโลภมาก ความชั่วช้าของชูชกเพื่อให้คนในสังคมไม่ควรนำมาเป็นแบบอย่างในการดำเนินชีวิต

5.2 เวสสันดรชาดกการประกอบสร้างเศรษฐกิจสร้างสรรค์

แนวคิดเศรษฐกิจสร้างสรรค์ (creative economy) เป็นคำศัพท์ใหม่ที่ถูกนำมาใช้ในงานวิจัยวัฒนธรรมศึกษาและในทางคติชนวิทยา สืบเนื่องมาจากโลกทุนนิยมมีนัยสำคัญต่อเศรษฐกิจในประเทศต่าง ๆ ทั่วโลก เมื่อเริ่มต้นสหัสวรรษใหม่ คือเมื่อ ค.ศ. 2001 จอห์น ฮอว์กินส์ (John Howkins) ได้เขียนหนังสือชื่อ The Creative Economy (2001) ซึ่งเป็นที่มาของคำว่า “เศรษฐกิจสร้างสรรค์” ฮอว์กินส์ได้ตั้งข้อสังเกตว่าในปลายศตวรรษที่ 20 สหรัฐอเมริกาผลิตสินค้าประเภทหนังสือภาพยนตร์ เพลง รายการโทรทัศน์และสินค้าที่มีลิขสิทธิ์มูลค่า 414 พันล้านดอลลาร์ และลิขสิทธิ์ทางปัญญานับเป็นสินค้าส่งออกอันดับหนึ่งในปี ค.ศ. 1999 สำนักจดทะเบียนสิทธิบัตรในสหรัฐอเมริกาจดสิทธิบัตร 169,000 รายการ ทำให้ฮอว์กินส์มีความเห็นว่า ทุกวันนี้มีคนที่มีความคิดสร้างสรรค์ (creativity) ซึ่งมีความสามารถที่จะทำให้เกิดสิ่งใหม่ ๆ จะมีอำนาจทางเศรษฐกิจมากกว่าคนทำงานหรือคนที่เป็นเจ้าของเครื่องจักร (ศิราพร ณ ถลาง, 2558)

ฮอว์กินส์ ยังมีความเห็นอีกว่า creativity ไม่จำเป็นต้องเป็นกิจกรรมทางเศรษฐกิจ แต่อาจจะนับเป็นกิจกรรมทางเศรษฐกิจถ้ามีนัยทางเศรษฐกิจที่ทำให้เกิดผลผลิตที่ขายได้ creative product คือ สินค้าหรือบริการที่เป็นผลมาจากความคิดสร้างสรรค์ที่ทำให้เกิดมูลค่าทางเศรษฐกิจ สินค้าที่เกิดจากความคิดสร้างสรรค์ส่วนใหญ่จะเข้าข่ายทรัพย์สินทางปัญญา (intellectual property) ฮอว์กินส์จึงกล้าประกาศว่า “เศรษฐกิจสร้างสรรค์” จะเป็นเศรษฐกิจแบบใหม่ (new economy) และเป็นเศรษฐกิจหลัก (dominant economy) ในคริสต์ศตวรรษที่ 21 (ศิราพร ณ ถลาง, 2559)

ในประเทศไทย อาคม เติมพิทยาไพสิฐ (2553) ให้ความหมายเศรษฐกิจสร้างสรรค์ว่า เป็นแนวคิดในการขับเคลื่อนเศรษฐกิจบนพื้นฐานของความรู้ (knowledge) การศึกษา (education) การสร้างสรรค์งาน (creativity) และการใช้ทรัพย์สินทางปัญญา (intellectual property) ที่เชื่อมโยงกับพื้นฐานทางวัฒนธรรม (culture) การสั่งสมความรู้ของสังคม (wisdom) และเทคโนโลยี/นวัตกรรมสมัยใหม่ (technology and innovation) นอกจากนี้สำนักคณะกรรมการพัฒนาการเศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติได้ยกตัวอย่างทุนทางวัฒนธรรมไทยที่เป็นฐานของเศรษฐกิจสร้างสรรค์ เช่น งานฝีมือ-หัตถกรรม อาหารไทย การแพทย์แผนไทย ศิลปะการแสดง จิตรกรรม ประติมากรรม สถาปัตยกรรม เป็นต้น (อาคม เติมพิทยาไพสิฐ, 2553)

ในลักษณะเช่นนี้เห็นได้ว่า การประกอบสร้างเศรษฐกิจสร้างสรรค์จำเป็นต้องอาศัยความรู้หรือภูมิปัญญาที่ได้รับการถ่ายทอดจากบรรพบุรุษ นำมากับนวัตกรรมสมัยใหม่ โดยที่ไม่ทิ้งปัจจัยพื้นฐานที่สำคัญคือต้นทุนทางวัฒนธรรมที่มีอยู่แล้ว ดังเช่น ในชุมชนชายแดนไทย-ลาว มีประเพณีพิธีกรรมที่สำคัญคือบุญผะเหวดซึ่งประเพณีบุญผะเหวดคือต้นทุนทางวัฒนธรรมที่สำคัญในการประกอบสร้างในเรื่องเศรษฐกิจสร้างสรรค์ให้เกิดขึ้นในชุมชนชายแดนไทย-ลาว จะเห็นได้ชัดเจนว่าคติชนวิทยามีความเกี่ยวข้องกับแนวคิดเศรษฐกิจสร้างสรรค์เป็นอย่างมาก เนื่องจากเป็นศาสตร์ที่ว่าด้วยเรื่องการศึกษาวิธีคิดของกลุ่มชน โดยจะเห็นได้ว่าวิธีคิดของกลุ่มชนเกิดจากความเชื่อที่ ฉะนั้นจะเห็นว่าเมื่อเวสสันดรชาดกได้ถูกแปรมาเป็นประเพณีพิธีกรรมย่อมจำเป็นจะต้องมีองค์ประกอบหลาย ๆ อย่างที่ใช้ในประเพณีพิธีกรรม ดังที่ผู้วิจัยจะกล่าวต่อไปนี้

5.2.1 การผลิตสินค้าที่ใช้ในพิธีกรรมบุญผะเหวด

บุญผะเหวดหรือบุญมหาชาติเป็นประเพณีพิธีกรรมที่กลุ่มชนในชุมชนชายแดนไทย-ลาวที่อยู่ในวัฒนธรรมลาวล้านช้างได้ถือปฏิบัติสืบทอดกันมาตั้งแต่สมัยโบราณ บุญผะเหวดมีองค์ประกอบที่หลากหลายและมีองค์ประกอบที่ใช้ในประเพณีพิธีกรรม ซึ่งอาจเป็นสิ่งที่ขาดไม่ได้ โดยในปัจจุบันได้มีการผลิตสินค้าที่ใช้ในการประกอบพิธีกรรมบุญผะเหวดเป็นจำนวนมาก ประเด็นนี้แสดงให้เห็นนัยยะของการเคารพและการถือปฏิบัติตามฮีตคองโดยเคร่งครัด การผลิตสินค้าที่เกิดจากเวสสันดรชาดก ถือได้ว่าเป็นระบบเศรษฐกิจสร้างสรรค์อีกรูปแบบหนึ่ง ซึ่งนำเป็นการนำวัฒนธรรมมาแปรรูปเป็นสินค้า โดยผู้วิจัยจะได้นำเสนอดังประเด็นต่อไปนี้

5.2.1.1 หนังสือเวสสันดรชาดกฉบับใบลาน

หนังสือใบลาน เป็นสินค้าที่มีความเกี่ยวข้องกับบุญผะเหวดหรือบุญมหาชาติกล่าวคือ ในชุมชนชายแดนไทย-ลาว ยังมีการอนุรักษ์และสืบทอดการเทศน์หรือการอ่านเวสสันดรชาดก ฉบับที่เป็นใบลาน เนื่องจากเห็นว่า การเทศน์จากหนังสือใบลานเป็นสิ่งที่ศักดิ์สิทธิ์ จากการสำรวจชุมชนชายแดนไทย-ลาว พบว่า มีชุมชนที่ผลิตหนังสือเวสสันดรชาดกฉบับใบลาน ได้แก่ ชุมชนบ้านโพนสีไค เมืองปากเซ แขวงจำปาสัก สาธารณรัฐประชาธิปไตย ประชาชนลาว โดยชุมชนนี้มีเป็น

สำนักสอนการอ่านและการเขียนตัวธรรมลาว โดยพ่อจารย์คำมา สีบุนยัง เป็นคนก่อตั้งสำนัก นอกจากนี้ยังรับจารอักษรธรรมลงในใบลานตามศรัทธาของเจ้าภาพ ซึ่งเรื่องที่นิยมจารลงในใบลานคือ สังฮอมธาตุ ปฐมสมโพธิกถา มาลัยหมื่นมาลัยแสน และเวสสันดรชาดกชาดก หรือ มหาชาติ โดยเฉพาะอย่างยิ่งเรื่องเวสสันดรชาดกนั้น เจ้าศรัทธานิยมสร้างถวายกันมาก เพราะเชื่อว่าได้บุญมาก (พ่อจารย์คำมา สีบุนยัง, 2562: สัมภาษณ์)

ลักษณะการจารอักษรธรรมลงในใบลานเรื่องเวสสันดรชาดก พ่อจารย์คำมาจะแบ่งให้ลูกศิษย์ที่มีความเชี่ยวชาญในด้านการอ่าน การเขียนและการจารอักษรธรรมคนละ 1 กัณฑ์ โดยกำหนดรูปแบบอักขรวิธีในแนวเดียวกัน เพื่อไม่ให้ผู้นำไปอ่านหรือเทศน์เกิดความสับสนในคำและความหมายของคำ เมื่อมีการแบ่งงานกันแล้ว พ่อจารย์คำมาก็จะพาลูกศิษย์ไหว้ครูและขอขมาแต่บูรพาจารย์ผู้สั่งสอน จากนั้นก็จะจารเรื่องเวสสันดรชาดกไปเรื่อย ๆ และมีการสอบถามลูกศิษย์เป็นระยะ ๆ ว่างานในส่วนของลูกศิษย์แต่ละคน มีการดำเนินถึงระยะใดบ้างแล้ว เช่น ต้นกัณฑ์ กลางกัณฑ์ และท้ายกัณฑ์ จากการสอบถามของผู้วิจัยพบว่า เวสสันดรชาดกหรือมหาชาติหนึ่งเรื่อง แบ่งเป็น 13 ผูก จะใช้เวลาในการจารประมาณ 1 ปี เนื่องจากเป็นวรรณกรรมเรื่องยาวและต้องใช้ความประณีตเป็นอย่างมาก เพื่อให้เป็นที่พอใจแก่เจ้าศรัทธาที่จะนำไปถวายวัด (พ่อจารย์คำมา สีบุนยัง, 2562: สัมภาษณ์)

วัฒนธรรมการสร้างหนังสือเวสสันดรชาดกฉบับใบลานถวายวัดมีมาตั้งแต่สมัยโบราณ โดยเฉพาะอย่างยิ่งในชุมชนชายแดนไทย-ลาว สังเกตได้จากการที่ผู้วิจัยได้สำรวจใบลานวัดสำคัญในจังหวัดอุบลราชธานี เช่น วัดมณีวนาราม วัดมหาวนาราม วัดทุ่งศรีเมือง และวัดสุปัฏนาราม วรวิหาร พบว่า มีหนังสือใบลานเรื่องเวสสันดรชาดกหรือมหาชาติ เป็นจำนวนมาก โดยวัดมณีวนาราม ค้นพบที่กุฏิแดงของพระอริยวงศาจารย์ญาณวิมลอุบลสังฆปาโมกข์ อดีตเจ้าคณะมณฑลอุบลราชธานี ศรีวนาไลยประเทศราช จำนวน 6 สำนวน วัดมหาวนาราม พบ 3 สำนวน วัดทุ่งศรีเมืองพบ 4 สำนวน และวัดสุปัฏนารามวรวิหาร ซึ่งเป็นวัดสังกัดธรรมยุตินิกายแห่งแรกของภาคอีสานพบ 6 สำนวน ในลักษณะเช่นนี้แสดงให้เห็นถึงความนิยมในการสร้างหนังสือเวสสันดรชาดกฉบับใบลานถวายวัด ไม่เพียงแต่ชาวอุบลราชธานีเท่านั้น หากแต่ความนิยมการสร้างหนังสือเวสสันดรชาดกฉบับใบลานถวายวัดยังกระจายไปตลอดสองฝั่งแม่น้ำโขงอีกด้วย

ในปัจจุบันมีเทคโนโลยีสมัยใหม่ในการผลิตหนังสือใบลาน จากการสำรวจชุมชนชายแดนไทย-ลาว พบว่า การอ่านหนังสือใบลานที่จารด้วยอักษรธรรมในฝั่งประเทศไทยมีจำนวนลดน้อยลงอย่างมาก ซึ่งอาจเป็นเพราะอิทธิพลของภาษาไทยได้เข้ามามีบทบาทในแบบเรียนและชีวิตประจำวันในช่วงรัชกาลที่ 6 (ธวัช ปุณโณทก, 2525) โรงพิมพ์จึงปรับรูปแบบใหม่ในการผลิตหนังสือใบลานจากการจารอักษรธรรมลงในใบลานปรับเปลี่ยนมาเป็นการพิมพ์ลงในใบลานด้วยอักษรไทย แต่เวลาอ่านต้องอ่านเป็นภาษาลาว เห็นได้จากโรงพิมพ์ ส. ธรรมภักดีที่พิมพ์เวสสันดรชาดก

ลงในใบลาน และถือว่าเวสสันดรชาดกสำนวนนี้ได้รับความนิยมทั่วภาคอีสาน เพราะคัดคอกสำนวนมาจากเวสสันดรชาดกภาคอีสานสำนวนหอสมุดแห่งชาติ ในลักษณะเช่นนี้จะเห็นถึงพลวัตการปรับเปลี่ยนจากการจารใบลานด้วยอักษรธรรมมาเป็นการพิมพ์ด้วยเครื่องพิมพ์สมัยใหม่และพิมพ์ได้ครั้งละหลายฉบับ เพื่อทันต่อความต้องการของเจ้าศรัทธาที่จะซื้อไปถวายวัด นอกจากนี้ยังเห็นพลวัตเรื่องการใช้อักษรธรรมปรับเปลี่ยนมาเป็นการใช้อักษรไทย เพื่อให้ทุกคนที่รู้ภาษาไทยสามารถอ่านได้และเข้าใจความหมายอย่างลึกซึ้งด้วย



ภาพประกอบ 39 เวสสันดรชาดกฉบับโรงพิมพ์ ส.ธรรมภักดี

อีกสำนักพิมพ์หนึ่งที่ผลิตหนังสือเวสสันดรชาดกฉบับใบลานคือสำนักพิมพ์มรดกอีสานของ ดร.สวิง บุญเจิม จังหวัดอุบลราชธานีที่มีการนำหนังสือใบลานมาปริวรรตและใช้เทคโนโลยีการพิมพ์สมัยใหม่พิมพ์ลงในใบลานซึ่งเป็นลักษณะเดียวกับโรงพิมพ์ ส.ธรรมภักดี ในระยะต่อมาใบลานเริ่มหายาก ดร.สวิงจึงปรับเปลี่ยนจากใบลานจริงมาเป็นกระดาษที่มีลักษณะและสีเหมือนกับใบลาน ใช้ขนาดความยาวเท่ากับใบลานจริง พิมพ์ด้วยอักษรไทยแต่ต้องอ่านหรือเทศน์เป็นภาษาลาว (สวิง บุญเจิม, 2561: สัมภาษณ์) ฉะนั้นจะเห็นว่า พลวัตและการปรับเปลี่ยนเรื่องการใช้ใบลานจริงมาเป็นกระดาษเสมือนใบลาน สามารถทำให้เวสสันดรชาดกดำรงอยู่ในชุมชนชายแดนไทย-ลาวได้อย่างมั่นคงและเห็นถึงความศรัทธาของผู้ที่ซื้อไปถวายวัดอีกด้วย

ดังนั้นหนังสือเวสสันดรชาดกฉบับใบลาน จึงเป็นสินค้าที่เกิดจากเรื่องเล่าเวสสันดรชาดกและเป็นสินค้าสร้างสรรค์ที่ถูกนำมาใช้ในการเทศน์มหาชาติหรืองานบุญเดือนสี่ของลาวและภาคอีสานของไทยจะเห็นได้ว่า ชุมชนชายแดนฝั่งลาว โดยเฉพาะอย่างยิ่งที่บ้านโพนสีไค เมืองปากเซ แขวงจำปาสักได้มีการอนุรักษ์และการสืบทอดวัฒนธรรมการอ่านและการสร้างหนังสือใบลาน โดยรับสร้างหนังสือตามความต้องการของเจ้าศรัทธา และในฝั่งไทยมีการปรับเปลี่ยนจากการจารอักษรธรรมลงในใบลานมาใช้เทคโนโลยีการพิมพ์สมัยใหม่ซึ่งสามารถพิมพ์ได้ครั้งละหลาย ๆ ฉบับ และทันต่อความต้องการของเจ้าศรัทธาที่จะนำไปถวายวัด ฉะนั้นหนังสือเวสสันดรชาดกฉบับใบลานจึงเป็นสินค้าที่เกิดขึ้นจากเรื่องเล่าเวสสันดรชาดกและถือว่าเป็นสินค้าที่อยู่ในระบบเศรษฐกิจสร้างสรรค์ของชุมชนชายแดนไทย-ลาวอีกด้วย

5.2.1.2 ผ้าผะเหวด

ผ้าผะเหวด คือ อุปกรณ์ที่ใช้ ในพิธีกรรมการแห่พระเวสสันดรเข้าเมือง จารุวรรณ ธรรมวัตร (2558) ให้ความหมาย ผ้าผะเหวดว่า คือ ผ้าผืนยาวเขียนภาพเล่าเรื่องพระเวสสันดรเพื่อใช้แห่ในงานบุญพระเหวด ซึ่งสมมติว่าเป็นการแห่พระเวสสันดรเข้าเมือง สมัยก่อนช่างแต้มรูปมักเป็นช่างพื้นบ้าน จึงใช้สีสันเลียนแบบธรรมชาติ ไม่เคร่งครัดเรื่องสัดส่วนของรูปร่างคน สัตว์ วัตถุสิ่งของมากนัก ตามคติความเชื่อของชาวอีสาน ผู้ใดฟังเทศน์เรื่องพระเวสสันดรจบทั้ง 13 กัณฑ์ ภายในการเทศน์ครั้งเดียวและภายในวันเดียว จะได้เกิดร่วมชาติภพกับพระศรีอริยเมตไตรย

ในบุญผะเหวด ผ้าผะเหวดจะถูกนำมาใช้ในพิธีกรรมแห่ผะเหวดเข้าเมือง กล่าวคือ เมื่ออันเชิญพระเวสสันดรเรียบร้อยแล้ว ชาวบ้านก็จะทำการยกชูผ้าผะเหวดที่เป็นเรื่องราวของเวสสันดรชาดกทั้ง 13 กัณฑ์ โดยมีการทำหูใส่ผ้าผะเหวดและใช้ไม้ที่เป็นง่ามสอดใส่เข้าไปในหู จากนั้นชาวบ้านก็จะช่วยกันยกชูผ้าผะเหวดเดินเรียงกันเป็นแถว ทำให้เกิดการนำเสนอเรื่องราวเวสสันดรชาดกผ่านภาพวาดด้วยสีต่าง ๆ ตามจินตนาการของช่างฝีมือชาวบ้าน โดยมีการเลือกอนุภาคตอนสำคัญในแต่ละกัณฑ์มาวาด เมื่อแห่ผะเหวดมาถึงวัดซึ่งเปรียบเสมือนเมืองแล้ว ชาวบ้านก็จะนำผ้าผะเหวดขึงรอบศาลาการเปรียญซึ่งจะใช้ในการเทศน์มหาชาติในวันรุ่งขึ้น การขึงผ้าผะเหวดรอบศาลาการเปรียญเป็นการสื่อความหมายว่า บริเวณนี้คือบริเวณที่ประทับของพระเวสสันดรและเป็นบริเวณที่จะใช้ในการเทศน์และการฟังเทศน์มหาชาติ ผ้าผะเหวดจึงมีบทบาทด้านการประดับตกแต่ง ซึ่งเป็นประโยชน์ใช้สอยสำคัญอีกประการหนึ่ง

จากการลงเก็บข้อมูลภาคสนามผู้วิจัยพบว่า มีชุมชนที่ผลิตผ้าผะเหวดอยู่ที่ชุมชนชายแดนไทย-ลาว พบว่า ชุมชนบ้านสำโรง ตำบลสำโรง อำเภอตาลสุม จังหวัดอุบลราชธานี คือแหล่งผลิตผ้าผะเหวดจำหน่ายในจังหวัดอุบลราชธานี และทั่วภาคอีสานของประเทศไทย รวมถึงเมืองปากเซ แขวงจำปาสัก สาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว โดยพ่อวิระ คงมาก เป็นศิลปินพื้นบ้านที่สร้างสรรค์ผลงานผ้าผะเหวดด้วยความชอบและเรียนรู้จากครูช่างเสถียร สายโสภา หลังจากนั้นได้

ปักหลักวาดภาพเวสสันดรชาดกลงในผืนผ้าขาว ขนาดความกว้าง 1 เมตร 30 เซนติเมตร ขนาดความยาวตามเนื้อเรื่องเวสสันดรชาดก 36 เมตร แต่ก็แล้วแต่ความต้องการของเจ้าภาพที่จะถวายบางครั้งมีความยาวถึง 70 เมตร โดยมีการใส่รายละเอียดในด้านตัวละคร ภาพธรรมชาติ ต้นไม้และสัตว์ป่าที่เป็นเอกลักษณ์ของพ่อวิระ คงมาก (พ่อวิระ คงมาก, 2563: สัมภาษณ์)

ในการวาดภาพเวสสันดรชาดกให้เป็นผ้าผะเหวด พ่อวิระจะเป็นคนร่างภาพที่เป็นศิลปะลายไทย ตัวละครและเครื่องแต่งกายเป็นแบบศิลปะนิยมรัตนโกสินทร์ ซึ่งมีความอ่อนช้อยไม่เหมือนกับฝีมือช่างท้องถิ่น ทุกคนในครอบครัวของพ่อวิระจะทำหน้าที่แตกต่างกันไป เช่น เมื่อพ่อวิระร่างภาพเสร็จแล้ว ภรรยาของพ่อวิระก็จะแต่งแต้มระบายสีสันไปตามจินตนาการ ลูกชายของพ่อวิระก็จะเก็บรายละเอียดเรื่องขอบและความคมของภาพ ซึ่งจะเห็นได้ว่า เวสสันดรชาดกมีความสำคัญกับครอบครัวของพ่อวิระเป็นอย่างมาก นอกจากจะเป็นการอนุรักษ์และสืบทอดเวสสันดรชาดกแล้ว ยังสามารถนำเรื่องราวเวสสันดรชาดกมาวาดเป็นผ้าผะเหวดสร้างรายได้ให้กับครอบครัว โดยผ้าผะเหวด 1 ผืน ขนาด 36 เมตร ใช้เวลาวาดภาพ 1 เดือน จะมีราคา 8,500 บาท และผ้าผะเหวดที่มีความยาว 70 เมตร ใช้เวลาวาดภาพ 2 เดือน จะมีราคา 25,000 บาท (พ่อวิระ คงมาก, 2563: สัมภาษณ์) ผ้าผะเหวดที่ครอบครัวพ่อวิระสร้างสรรค์ขึ้นมา นอกจากจะวาดตามความต้องการของเจ้าภาพที่ต้องการจะถวายวัดแล้ว ยังนำไปจำหน่ายให้ร้านสังฆภัณฑ์ทั่วภาคอีสานของประเทศไทย และบางส่วนได้ถูกนำไปจำหน่ายที่เมืองปากเซ สาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาวอีกด้วย



ภาพประกอบ 40 การวาดผ้าผะเหวดของพ่อวิระ คงมาก บ้านสำโรง อำเภอตาลสุม จังหวัดอุบลราชธานี

พหูน ปณฺ ฑิโต ชีเว

ฉะนั้นผ้าผะเหวดคือสินค้าที่ถูกสร้างสรรค์ขึ้นจากฝีมือช่างพื้นบ้าน การวาดผ้าผะเหวดจะต้องอาศัยความเพียรพยายามและความชำนาญเป็นอย่างมาก เริ่มตั้งแต่การร่างภาพ การเพิ่มเติมสีสัน ตัวละคร สัตว์ ต้นไม้ตามจินตนาการของผู้วาด ดังนั้นผ้าผะเหวดจึงเป็นสินค้าทางวัฒนธรรมที่เป็นเศรษฐกิจสร้างสรรค์จากภูมิปัญญาและจินตนาการ โดยราคาของผ้าผะเหวดจะขึ้นอยู่กับความต้องการของผู้ว่าจ้าง เริ่มตั้งแต่ 8,500 ถึง 25,000 บาท ซึ่งเป็นราคาที่สมกับความเพียรพยายามของช่างวาด และความสวยงามของผ้าผะเหวด ปัจจุบันมีช่างวาดผ้าผะเหวดเพียงแห่งเดียวในภาคอีสาน คือ ที่บ้านสำโรง อำเภอตาลสุม จังหวัดอุบลราชธานี

5.2.1.3 ธุงผะเหวด

ธุงผะเหวด คือ งานศิลปกรรมที่เกี่ยวเวสสันดรชาดก และเป็นอุปกรณ์ที่ใช้ในพิธีกรรมบุญผะเหวด ธง เป็นสิ่งหนึ่งซึ่งสะบัดไหวในอากาศ เพื่อใช้เป็นเครื่องหมาย เครื่องแสดง เครื่องสังเกต ให้กับมนุษย์ มาช้านาน ในเผ่าชนของโลกทั้งในอดีตกาลมาจนถึงปัจจุบันอย่างต่อเนื่อง หน้าที่ของธงในปัจจุบันแม้จะไม่ผิดแผกแตกต่างจากเดิม แต่ก็มีพัฒนาการทั้งทางด้านรูปแบบ สีสันเป็นจำนวนมากหลากหลาย ตามพื้นที่และกลุ่ม ชาติพันธุ์หากแต่ ผืนธง และ เสาธง ยังคงเป็นองค์ประกอบหลักอย่างที่เคยเป็นมาแต่ในอดีต

ภาคอีสานในอดีต จนถึงปัจจุบัน มี ธง หรือ ธุง มีบทบาทในวิถีวัฒนธรรมเป็นอย่างมาก นอกจากพบในประเพณีพิธีกรรมแล้ว คำว่า ธง ยังพบอยู่ในวรรณกรรมต่างๆ ทั้ง ประเภทนิทานวรรณกรรมตำนาน วรรณกรรมคำสอน ที่จารในเอกสารใบลานเป็นจำนวนมาก เช่น ท้าวฮุ่งท้าวเจืองคัชนาม อุรังคธาตุ ปู่สอนหลาน ธรรมดา สอนโลก เป็นต้น มักปรากฏในฉากขบวนแห่ ฉากการสู้รบ และมีบางคำศัพท์เกี่ยวกับธงได้สูญหายไปเช่น ประคือ อันหมายถึงธงประเภทหนึ่ง ยังมีวรรณกรรมอีกประเภทหนึ่ง คือ สลองอานิสงส์ได้กล่าวถึงที่มาของธงในพุทธ ศาสนา ประเภทของธง การใช้ในลักษณะต่างและอานิสงส์ของการถวายธง โดยเขียนตามขนบภาษาถิ่นคือ ใช้ **ท** แทน **ธ** เช่น ทุงกระดาษ, ทุงซาย, ทุงไช, ทุงทอง, ทุงเผิ่ง, ทุงฝ้าย, ทุงเหล็ก เป็นต้น โดยคนอีสานมักจะจารทั้ง ตัวอักษรธรรม และไทยน้อย ด้วย **ท** ผสมสระ **อุ** และมี **ง** เป็นตัวสะกด (สถาบันวิจัยศิลปวัฒนธรรมอีสาน มหาวิทยาลัยมหาสารคาม, 2562)

ธุงเป็นงานหัตถศิลป์ที่ชาวอีสานสร้างสรรค์ขึ้นด้วยพลังศรัทธาในพระพุทธศาสนา โดยมีความเชื่อว่า ถ้าได้ทอธุงถวายแล้ว จะอยู่เย็นเป็นสุข เกิดสิริมงคลในชีวิต การให้ทานด้วยการถวายธุงและอุทิศแก่ผู้ล่วงลับจะช่วยให้วิญญาณผู้ตายหลุดพ้นจากนรกหรือวิบากกรรมทั้งหลาย ในงานบุญต่าง ๆ จะพบว่า มีการแขวนหรือประดับธุงเพื่อเป็นทั้งสัญลักษณ์ของงานบุญประเพณีและประกาศให้เทวดาอารักษ์ได้รับรู้เจตนารมณ์ของงานบุญประเพณี การทอธุงในภาคอีสานแต่ละท้องที่จะมีเทคนิคการทอและลวดลายแตกต่างกันไป ชาวอีสานนิยมถวายธุงเป็นพุทธบูชาและอุทิศถวายด้วยความเชื่อและศรัทธา วัตถุประสงค์ในการถวายธุง เพื่อให้เกิดความเป็นสิริมงคลแก่ตนเอง ผู้เกี่ยวข้อง และอุทิศ

ส่วนกุศลให้กับญาติ ผู้ล่วงลับไปแล้ว ปัจจุบันการใช้ธุงนอกจากใช้เพื่อวัตถุประสงค์ดังกล่าวแล้ว ชาวอีสานยังนิยมนำธุงมาใช้ในการประดับตกแต่งสถานที่เนื่องในงานพิธีหรือเทศกาลต่าง ๆ ที่ไม่ใช่เป็นพุทธบูชาหรือเกี่ยวข้องกับพิธีกรรมทางศาสนา แต่เพื่อประดับตกแต่งให้เกิดความสวยงาม (สถาบันวิจัยศิลปวัฒนธรรมอีสาน มหาวิทยาลัยมหาสารคาม, 2562)

ในประเพณีบุญผะเหวด ชาวบ้านจะปักเสาไม้ไผ่ขนาดใหญ่และห้อยธุงผะเหวดตรงบริเวณสี่ทิศของศาลาการเปรียญที่จะใช้ในการเทศน์มหาชาติและฟังเทศน์มหาชาติ การปักธุงผะเหวดทั้งสี่ทิศเป็นการบ่งบอกว่าเป็น “เขตผะเหวด” ถือขั้นตอนพิธีกรรมที่สืบทอดกันมาตั้งแต่สมัยโบราณ นอกจากนี้ยังมีการใช้ธุงผะเหวดในการประดับประดาตกแต่งรอบบริเวณวัด เมื่อชาวบ้านหรือคนที่อยู่ชุมชนอื่นเห็นธุงผะเหวดที่ปักไว้ในบริเวณวัด เช่น ทางเข้าวัด ชาวบ้านก็จะรู้ว่า วัดของชุมชนนี้จะมีการจัดประเพณีบุญผะเหวด ในขณะเดียวกันพิธีกรรมการแห่พระเวสสันดรเข้าเมือง ชาวบ้านก็จะมีการถือธุงผะเหวด โดยใช้ไม้ไผ่ผูกติดกับธุงผะเหวดถือชูในขบวนแห่พระเวสสันดรเข้าเมืองอีกด้วย ดังเช่น บุญผะเหวดของชุมชนบ้านป่าก่อ ตำบลเมืองเดช อำเภอเดชอุดม จังหวัดอุบลราชธานี และชุมชนวัดโขงเจียม ตำบลโขงเจียม จังหวัดอุบลราชธานี รวมถึง ชุมชนวัดแสงลาย เมืองปากลาย สาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาวที่มีการใช้ธุงผะเหวดในการแห่พระเวสสันดรเข้าเมือง

แหล่งผลิตธุงผะเหวดที่สำคัญของภาคอีสาน ผู้วิจัยพบว่า อยู่ที่บ้านโพนทราย ตำบลบ้านไทย อำเภอเขื่องใน จังหวัดอุบลราชธานี เป็นหมู่บ้านที่ยึดมั่นในขนบประเพณีทางพระพุทธศาสนาอย่างเหนี่ยวแน่นแห่งหนึ่ง มีขนบในการทอธุงด้วยฝีมือของสตรีในหมู่บ้านสืบทอดกันมาหลายรุ่น และนำมาถวายวัดประจำหมู่บ้าน คือ วัดบ้านโพนทราย เพื่อทำบุญในโอกาสต่าง ๆ เช่น บุญกฐิน บุญสังฆทาน บุญอุทิศส่วนกุศล และจะนำมาแขวนประดับในโอกาสบุญผะเหวดหรือบุญมหาชาติ (บุญเดือน 4 ตามฮีต 12 ของประเพณีอีสาน) เทศน์มหาชาติ ธุงผะเหวดบ้านโพนทรายมีลักษณะโดดเด่นด้านความงามในการทอ ที่สะท้อนความเชื่อความศรัทธาในการทำความดี ละเว้นความชั่ว เชื่อในอานิสงค์ในการทำบุญและการฟังเทศน์มหาชาติ เพื่อจะได้ขึ้นสวรรค์ไปพบพระศรีอริยเมตไตรย ตามความเชื่อเรื่องอานิสงส์ของการฟังเทศน์มหาชาติที่ยึดถือกันสืบมา (แม่บุญธรรม กากแก้ว, 2564: สัมภาษณ์)

ธุงผะเหวดบ้านโพนทราย นิยมทอด้วยไหมแกมฝ้ายมีความกว้างประมาณ 30 เซนติเมตร ความยาวประมาณ 3-4 เมตรขึ้นไป ส่วนมากจะใช้ฟืม 30 ซึ่งเป็นฟืมช้า (มีเส้นยืน 300 เส้น) สีที่ใช้นิยมใช้สีสดใส เช่น สีแดง สีส้ม สีเหลือง เทคนิคการทอใช้วิธีการขิด การจก ซึ่งเป็นศิลปะที่ชาวบ้านโพนทรายมีความเชี่ยวชาญและสืบทอดกันช้านาน ศิลปะนี้สะท้อนถึงความศรัทธา ความเพียร และฝีมือเชิงช่างที่งดงาม ละเอียดลออ แม้ช่างทอรุ่นหลังก็ไม่สามารถทำได้เหมือน ลักษณะลวดลายที่พบอันเป็นเอกลักษณ์ของธุงรุ่นแรก ๆ ของบ้านโพนทราย คือ การทอเป็นรูปเจดีย์ ปราสาท ซึ่งมักปรากฏทุกผืน จนบางทีเรียกว่า “ธุงผาสาท” มีรูปคน สัตว์ต่าง ๆ เช่น ช้าง ม้า ดอกไม้ ต้นไม้ วัตถุ สิ่งของ

รูปทรงเรขาคณิต ตามจินตนาการของผู้ทอและระบุชื่อผู้ทอผ้าสร้างธุงและชื่อญาติที่ถวายธุงอุทิศทำบุญไปให้ โดยใช้การทอหรือปักลงในผืนธุง (แม่สมศรี วงศ์ตรี, 2564: สัมภาษณ์)



ภาพประกอบ 41 ธุงผะเหวดของช่างทอธุงบ้านโพนทราย อำเภอเขื่องใน จังหวัดอุบลราชธานี

แหล่งผลิตธุงผะเหวดที่สำคัญอีกแหล่งหนึ่งผู้วิจัยพบว่า อยู่ที่อำเภอเดชอุดม จังหวัดอุบลราชธานี ได้แก่ กลุ่มช่างทอผ้าผะเหวดบ้านหนองบัวอารีย์ กลุ่มช่างทอผ้าผะเหวดบ้านทุ่งเทิง กลุ่มช่างทอผ้าผะเหวดบ้านบัวเจริญ ซึ่งทั้ง 3 กลุ่มช่างทออยู่ในตำบลทุ่งเทิง อำเภอเดชอุดม จังหวัดอุบลราชธานี การผลิตธุงผะเหวดของแต่ละกลุ่มช่างทอจะมีความแตกต่างกัน แล้วแต่ลวดลายที่เกิดจากจินตนาการของผู้ทอ ดังเช่น กลุ่มช่างทอธุงบ้านหนองบัวอารีย์ จะทอเป็นรูปช้าง รูปปราสาท รูปม้า รูปสัตว์ป่าหิมพานต์ นิยมทอด้วยเส้นฝ้ายและเส้นไหม (แม่หม่อน วงศาบุตร, 2564: สัมภาษณ์) ส่วนกลุ่มช่างทอธุงบ้านทุ่งเทิง นิยมทอเป็นลวดลายเกี่ยวกับเวสสันดรชาดก เช่น ลายพระเวสสันดร ลายพระนางมัทรีเข้าป่า รูปทหารรักษาวัง เป็นต้น (แม่นวล พาสว่าง, 2564: สัมภาษณ์) ส่วนกลุ่มช่างทอธุงบ้านบัวเจริญ ซึ่งถือว่าเป็นแหล่งใหญ่ในการทอธุง เพราะมีจำนวนช่างทอมากกว่ากลุ่มช่างทอธุงกลุ่มอื่น ๆ จะเน้นลวดลายปราสาท ลายพระเวสสันดร ลายพระนางมัทรีและมีการแทรกขิดทอสลับสีสลับลายอย่างสวยงาม (แม่หนูเทียม ยอดคำมี, 2564: สัมภาษณ์)

ธุงผะเหวดแต่ละผืน จะขึ้นอยู่กับความต้องการของผู้ว่าจ้างว่าจะให้มีความยาวเท่าใด มีลวดลายอะไรบ้าง โดยธุงผะเหวด 1 ผืน 5 เมตร จะใช้เวลาในการทอ 2 สัปดาห์ ราคา 3,500 บาท ถ้าธุงมีความยาว 7 เมตร ใช้เวลาในการทอ 1 เดือน ราคา 5,000 บาท และขนาดความยาว 9 เมตร จะใช้เวลาในการทอ 1 เดือนครึ่ง ซึ่งการทอธุงเป็นการแบ่งเวลาจากการทำไร่ทำนาและการทอธุงเป็นรายได้เสริมที่ทอตามความต้องการของผู้ศรัทธา โดยกลุ่มช่างทอจะช่วยกันออกแบบลวดลายธุงแต่ละผืนจะมีการปักชื่อผู้สร้างถวาย วันเดือนปี และระบุชื่อญาติผู้ล่วงลับที่อุทิศให้ ซึ่งกลุ่มช่างทอธุงบ้านบัวเจริญจะเป็นแหล่งรวมธุงผะเหวด นอกจากนั้นยังส่งขายตามร้านสังฆภัณฑ์ในจังหวัดอุบลราชธานี และทั่วภาคอีสาน รวมถึงเมืองปากเซ แขวงจำปาสัก สาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาวอีกด้วย (แม่หนูเทียม ยอดคำมี, 2564: สัมภาษณ์)



ภาพประกอบ 42 แม่หนูเทียม ยอดคำมี ช่างทอธุงผะเหวด บ้านบัวเจริญ อำเภอเดชอุดม จังหวัดอุบลราชธานี

อีกด้านหนึ่งยังมีชุมชนชายแดนฝั่งประเทศลาว ที่มีการทอธุงผะเหวดที่บ้านหนองกุง เมืองปากเซ แขวงจำปาสัก ซึ่งธุงของชุมชนดังกล่าวนี้มีลักษณะคล้ายกับธุงที่ทอขึ้นในชุมชนอีสานของประเทศไทย หากแต่จะมีขนาดสั้นกว่าและเหมือนกับผ้าพระบถหากแต่มีความยาวกว่า ชาวปากเซนิยมทำธุงมาร่วมแห่พระเวสสันดรเข้าเมือง โดยมีความเชื่อว่าจะได้รับอานิสงส์เมื่อตายไปจะได้ไปในเกิดในยุคของพระศรีอาริยเมตไตรยพุทธเจ้า ผู้วิจัยได้ลงเก็บข้อมูลภาคสนาม ได้ข้อมูลว่า ในหมู่บ้าน

หนองกุงมีช่างทอธุงอยู่ 5 คน โดยได้รับความรู้มาจากรุ่นแม่และยาย เพราะการทอธุงเป็นงานฝีมือของผู้หญิง จึงไม่ค่อยมีผู้ชายทอธุง ช่างทอธุงที่มีชื่อเสียงที่สุดของบ้านหนองกุง คือ แม่ตู้คำปุ่น บุดวงดี เป็นผู้ที่ออกแบบธุงและเป็นตัวแทนจำหน่ายธุงของเมืองปากเซ (แม่ตู้คำปุ่น บุดวงดี, 2562: สัมภาษณ์) ส่วนในด้านรูปลักษณะของธุงแบบลาวนั้น กลุ่มช่างทอบ้านหนองกุง จะให้ความสำคัญกับการขิดลายผ้า โดยเน้นไปที่สีเหลืองเพราะเป็นสีของพระ สีขาว สีชมพู สีเขียว และสีแดง โดยธุงแต่ละผืนมีความสั้นยาวตามแต่ผู้ทอจะกำหนดหรือผู้ศรัทธาที่มาสั่งทำเพื่อถวายวัด โดยส่วนมากความยาวจะเป็นเลขคี่ เช่น 3 เมตร 5 เมตร 7 เมตรและ 9 เมตร เป็นนต้น

ในส่วนของลวดลายของธุงผะเหวดนั้น มีทั้งลายพระธาตุเกศแก้วจุฬามณี ลายปราสาท ลายช้างปัจจัยนาเคนทร์ ลายพระเวสสันดร รูปพระนางมัทรี ลายชูชกจูงสองกุมาร ลายทหาร ลายสัตว์ป่าหิมพานต์ต่าง ๆ เช่น ราชสีห์ เสือ หงส์ เป็นต้นโดยลายต่าง ๆ ที่ช่างทอขิดขึ้นล้วนมีความหมายซึ่งทำให้เห็นว่า ช่างทอธุงของบ้านหนองกุงมีการรับรู้เรื่องราวเวสสันดรชาดกเป็นอย่างดี ส่วนราคาของธุงผะเหวดนั้นขึ้นอยู่กับขนาดความสั้น-ยาวและความยาก-ง่ายของลาย เช่น ลายพระธาตุเกศแก้วจุฬามณี ลายปราสาท สายสัตว์หิมพานต์ก็จะมีราคาแพงกว่าลายปกติ เช่น ธุงผะเหวดที่มีขนาดความยาว 5 เมตรและทอขิดด้วยลวดลายยาก ๆ ราคาจะอยู่ที่ 1,200,000 กีบ คิดเป็นเงินบาทไทย 3,000 บาท ธุงผะเหวดที่ทอขิดขนาดความยาว 5 เมตร ราคา 2,100,000 กีบ คิดเป็นเงินบาทไทย 5,000 บาท และธุงผะเหวดขนาด 9 เมตร ราคา 4,500,000 กีบ (แม่ตู้คำปุ่น ดวงดี, 2562: สัมภาษณ์) ในลักษณะเช่นนี้ย่อมทำให้เห็นว่าในชุมชนชายแดนไทย-ลาว มีลักษณะร่วมทางวัฒนธรรม คือมีความเชื่อเรื่องธุงผะเหวดและอานิสงส์ในการถวายธุงผะเหวดอีกด้วย

ฉะนั้น จะเห็นได้ว่า เวสสันดรชาดกเป็นเรื่องเล่าศักดิ์สิทธิ์ที่เป็นทุนทางวัฒนธรรม สามารถทำให้เกิดเศรษฐกิจสร้างสรรค์ ซึ่งช่างทอธุงได้นำเอาเรื่องราวเวสสันดรชาดกมาผลิตเป็นสินค้าทางวัฒนธรรม สามารถนำไปใช้ในประเพณีบุญผะเหวดและนำไปตกแต่งวัดได้ สามารถสร้างรายได้ให้กับกลุ่มช่างทอธุงซึ่งเป็นช่างฝีมือชาวบ้าน คนในชุมชนได้รักษาขนบการแขวนธุงในบุญผะเหวดและถวายธุงสืบมา สะท้อนจิตวิญญาณ ความศรัทธา ความมุ่งมั่นต่อการทำนุบำรุงพระพุทธศาสนา ทำให้พลังศรัทธาในเรื่องเวสสันดรชาดก ทำให้เป็นชุมชนที่สงบสุขร่มเย็น โดดเด่นในงานศิลปหัตถกรรมควรแก่การรักษา สืบทอดให้คงอยู่คู่กับจังหวัดอุบลราชธานีและชาวบ้านหนองกุง เมืองปากเซ แขวงจำปาสัก ส.ป.ป.ลาวสืบไป

โดยสรุปเรื่องเล่าเวสสันดรชาดก คือทุนทางวัฒนธรรมที่ทำให้เกิดเศรษฐกิจสร้างสรรค์ เห็นได้จากการนำเวสสันดรชาดกมาสร้างเป็นสินค้าที่ใช้ในการประกอบพิธีกรรมบุญผะเหวด ดังเช่น หนังสือเวสสันดรชาดกฉบับใบลานที่จารด้วยอักษรธรรมที่มีแหล่งผลิตที่บ้านโพนสีไค เมืองปากเซ แขวงจำปาสัก สาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว และโรงพิมพ์ ส.ธรรมภักดีตลอดจนโรงพิมพ์มรดกอีสานที่ใช้เทคโนโลยีการพิมพ์สมัยใหม่ สามารถผลิตหนังสือเวสสันดรชาดกฉบับใบลานได้เป็น

จำนวนมากและทันต่อความต้องการของผู้ศรัทธาที่จะนำไปถวายวัด นอกจากนี้เวสสันดรชาดก ยังเป็นต้นทุนในการผลิตสินค้าทางพุทธศิลป์ ได้แก่ การวาดผ้าผะเหวดของชุมชนบ้านสำโรง อำเภอตาลสุม จังหวัดอุบลราชธานี ที่วาดผ้าผะเหวดเป็นธุรกิจครัวเรือน โดยสมาชิกของครอบครัวช่วยกันวาด รวมถึงกลุ่มช่างทอธุงผะเหวด ได้แก่ กลุ่มช่างทอธุงบ้านโพนทราย อำเภอเขื่องใน จังหวัดอุบลราชธานี กลุ่มช่างทอธุงบ้านหนองบัวอารีย์ กลุ่มช่างทอธุงบ้านทุ่งเทิง กลุ่มช่างทอธุงบ้านบัวเจริญ ตำบลทุ่งเทิง อำเภอเดชอุดม จังหวัดอุบลราชธานี ที่สามารถรวมกลุ่มช่างทอธุงจนสามารถผลิตสินค้าส่งขายทั่วจังหวัดอุบลราชธานีและภาคอีสาน รวมถึงเมืองปากเซ แขวงจำปาสัก สาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาวอีกด้วย

5.2.2 การผลิตสินค้าจากเรื่องเล่าเวสสันดรชาดก

ในโลกที่มีความเปลี่ยนแปลงและเป็นโลกในยุคทุนนิยม การผลิตสินค้าที่เป็นอุตสาหกรรมขนาดใหญ่เกิดขึ้นในเมืองใหญ่ ๆ ของประเทศไทยและประเทศอื่น ๆ สินค้าที่ผลิตในโรงงานอุตสาหรรมขนาดใหญ่ คือ สินค้าที่เป็นปัจจัยในการดำรงชีวิต เช่น เสื้อผ้า ร้องเท้า รถยนต์ เครื่องใช้ไฟฟ้า ฯลฯ แต่เมื่อพิจารณาและมองลงไปในสังคมจะเห็นได้ว่า มีสินค้าประเภทหนึ่งที่เกิดขึ้นจากความเชื่อที่อยู่ในวิถีชีวิต ดังเช่น สินค้าสร้างสรรค์ที่เกิดจากเรื่องเล่าเวสสันดรชาดกที่ถือว่าเป็นวรรณกรรมที่ทรงอิทธิพลในชุมชนชายแดนไทย-ลาวและเป็นบ่อเกิดของประเพณีบุญผะเหวดอีกด้วย ผู้วิจัยขอยกตัวอย่างสินค้าสร้างสรรค์ที่เกิดจากเรื่องเล่าเวสสันดรชาดกดังประเด็นต่อไปนี้

5.2.2.1 วัตถุมงคล

วัตถุมงคล หมายถึง เครื่องรางของขลังที่เชื่อว่าจะนำความสุขความเจริญเป็นต้นมาให้ หรือป้องกันภัยอันตรายต่าง ๆ (ราชบัณฑิตยสถาน, 2556) วัตถุมงคล เป็นเรื่องของความเชื่อและศรัทธาในสิ่งของที่สร้างขึ้นมีความสัมพันธ์ทางด้านศาสนา ตามสมัยนิยมตั้งแต่โบราณกาลมีหลักฐานเป็นวัตถุมงคลที่สร้างขึ้นมีอายุเก่าแก่เกือบ 2,000 ปี วัตถุมงคลจะมีมากมายในสังคมไทย เช่น พระเครื่อง, เหรียญ พระกริ่ง, พระกริ่งปวเรศ, ปลัดขิก, ผ้ายันต์, ตะกรุด, มีดหมอ, องค์เทพที่เป็นทางศาสนาอื่น ๆ เช่น พระพรหม, พระตรีมูรติ, พระราหู เป็นต้น

วัตถุมงคลแบ่งได้เป็น 2 ประเภทตามลักษณะที่มา ประเภทแรก เป็นวัตถุมงคลที่เกิดขึ้นเองตามธรรมชาติ ได้แก่ โป่งขาม เหล็กไหล กาฝาก แก้วตาแมว เขี้ยวหมูป่า งาช้างป่า (กำจัดกำจาย) มักนำมาเขียนอักขระคาถาหรือปลุกเสกก่อนจึงจะใช้ได้ และประเภทที่สอง เป็นวัตถุมงคลที่สร้างขึ้นโดยเกจิอาจารย์และหมอไสยศาสตร์ เช่น พระเครื่อง รูปบูชา ตะกรุด กุมารทอง เป็นต้น ต่อมามีผู้พยายามแยกศัพท์ออกจากกัน โดยใช้คำว่า “วัตถุมงคล” กับพระเครื่อง เหรียญ ตะกรุด ยันต์ และวัตถุสัญลักษณ์ในศาสนาที่มุ่งใช้ไปในทางดีที่เรียกว่า “ไสยขาว” และใช้คำว่า “วัตถุอาถรรพ์” กับวัตถุทางไสยศาสตร์ที่มุ่งไปในทางร้ายหรือที่เรียกว่า “ไสยดำ” อย่างไรก็ตามเมื่อเรียกรวม ๆ แล้ว ก็คือวัตถุมงคล (ศิราพร ณ ถลาง, 2558)

ชุมชนชายแดนไทย-ลาว เป็นสังคมพุทธ-ไสยที่ขึ้นอยู่กับอำนาจทุนนิยมและวัตถุนิยม ทุนทางวัฒนธรรมจึงมีความสำคัญในการทำให้เกิดเศรษฐกิจสร้างสรรค์ เห็นได้ว่า เวสสันดรชาดกคือเรื่องเล่าศักดิ์สิทธิ์ที่แทรกซึมอยู่ในวัฒนธรรมของคนลุ่มน้ำโขงมาช้านาน เรื่องเล่าศักดิ์สิทธิ์ดังกล่าวนี้มีความเกี่ยวข้องกับเศรษฐกิจสร้างสรรค์เป็นอย่างมาก ดังจะเห็นได้จาก การตัวละครที่ปรากฏในเวสสันดรชาดกมาสร้างเป็นวัตถุมงคล ซึ่งจากการสำรวจชุมชนชายแดนไทย-ลาว ผู้วิจัยพบว่า มีการสร้างวัตถุมงคลจากเรื่องเล่าเวสสันดรชาดกอย่างหลากหลาย ดังเช่น ที่วัดกุดชมภู ตำบลกุดชมภู อำเภอพิบูลมังสาร จังหวัดอุบลราชธานีได้มีการสร้างวัตถุมงคลขึ้น โดยเป็นรูปหล่อพ่อปู่ชูชกขนาดเล็ก สร้างโดยหลวงปู่คำบุ คุตตจิตโต เกจิอาจารย์สายพระครูวิโรจน์รัตโนบลหรือหลวงปู่ดีโลดอตมะเถราจารย์ผู้บูรณะพระธาตุพนมครั้งที่ 3

รูปหล่อพ่อปู่ชูชกของหลวงปู่คำบุ สร้างขึ้นมาตามเรื่องราวเวสสันดรชาดกแบ่งออกเป็น 3 รุ่น คือ รุ่นแรก คือ รุ่นพ่อปู่ชูชกเทพขอได้ ลักษณะเป็นเนื้อสัตตโลหะ ราคา 350 บาท มีอำนาจในการเสริมบารมี เรียกทรัพย์ ค้าขายเจริญรุ่งเรือง ขอพรอะไรสมดังใจปรารถนา ส่วนรุ่นที่ 2 คือ รุ่นชูชกมหาลาภ ทำจากหนังกลองเพล พิมพ์ภาพชูชกสีแดง ราคา 900 บาท มีอำนาจในการบันดาลโชคลาภ ทำให้เจริญรุ่งเรืองร่ำรวยเงินทอง รุ่นสุดท้าย คือ รุ่นพ่อปู่ชูชกรุ่นอัครมหาเศรษฐี มีลักษณะเป็นเนื้องาอาถรรพ์ (งากำจัด-กำจาย) ราคา 1500 บาท มีอำนาจในการเสริมบารมี เสริมเสน่ห์ ขอพรในสิ่งใดจะประสบความสำเร็จทุกความปรารถนา บันดาลโชคลาภทรัพย์สินเงินทองแก่ผู้ครอบครองบูชา (พระปลัดทินภัทร อภิปุญโญ, 2564: สัมภาษณ์)

นอกจากนี้ยังมีรูปหล่อชูชกปรากฏในชุมชนชายแดนไทย-ลาว คือ รูปหล่อปู่ชูชกหลวงปู่ไท สัจจวโร เกจิอาจารย์สายสมเด็จลุนแห่งประเทศลาว วัดโคกชาด อำเภอบ้านแพง จังหวัดนครพนม ปรากฏ 2 รุ่น ได้แก่ รุ่นแรก คือ ปู่ชูชกรุ่นมหาทรัพย์ มีลักษณะเป็นเนื้อนวโลหะสีทอง ราคา 590 บาท มีอำนาจในทางการขอทรัพย์และการเรียกทรัพย์ เจ้าแห่งโภคทรัพย์ เสริมบารมีทำให้กิจการเจริญรุ่งเรือง เหมาะสำหรับผู้เป็นเจ้าของกิจการร้านค้าและบุคคลทั่วไปเช่าไว้บูชา ส่วนรุ่นที่ 2 คือ ปู่ชูชกมหาเสน่ห์ มีลักษณะเป็นเขาควายเผือก สีขาวขุ่น มีอานุภาพในเรื่องสุขภาพแข็งแรง และเสริมเสน่ห์ให้เพศตรงข้ามหลงใหลและเชื่อฟัง ทำให้เพื่อนร่วมงาน ผู้บังคับบัญชารักใคร่ไว้วางใจ เหมาะสำหรับบุคคลทั่วไปเช้าบูชาเพื่อเป็นศิริมงคล (พระสมพล วีรวังโส, 2564: สัมภาษณ์)



ภาพประกอบ 43 พ่อปู่ชูชก หลวงปู่ไท สัจจวโร วัดโคกชาด อำเภอบ้านแพง จังหวัดนครพนม

การนำเรื่องราวชูชกที่เป็นตัวละครฝ่ายร้ายมาสร้างเป็นวัตถุมงคล คือการสร้างความหมายใหม่และสร้างภาพลักษณ์ในทางที่ดีให้กับชูชก ซึ่งดูเหมือนจะผิดต่างไปจากเดิมมาก กล่าวคือ มีการประดิษฐ์สร้างความหมายใหม่เกี่ยวกับชูชก ผ่านบทบาทของความเป็น “เทพเจ้า” มีความหมายเป็นสัญลักษณ์ของความมีทรัพย์สินเงินทองที่เชื่อมโยงกับพฤติกรรมบางช่วงบางตอนในเรื่องเล่าเวสสันดรชาดก นั่นก็คือ คตินิยมว่าด้วยการประหยัดอดออม เรื่องเพศและสุขภาพ รวมถึงกระบวนทัศน์และบทบาทในวิถีชีวิตปัจจุบันภายใต้เงื่อนไขการเปลี่ยนแปลงทางสังคมและวัฒนธรรม ทั้งนี้อาจกล่าวได้ว่า ปรากฏการณ์ของการสร้างความหมายใหม่เกี่ยวกับชูชกที่อยู่ในการรับรู้และความเข้าใจของคนไทยบางกลุ่มซึ่งส่วนใหญ่เป็นกลุ่มชนชั้นกลางที่อยู่ในเขตเมือง การนับถือชูชกของคนในเขตเมืองนั้นมุ่งตอบสนองในเรื่องทางโลกในระดับปัจเจกเพื่อสื่อให้เห็นถึงความหมาย ความศักดิ์สิทธิ์

อำนาจ สีสันและปาฏิหาริย์ของ “ชูชก” ในระบบทุนนิยม ทั้งนี้การสร้างความหมายใหม่ให้กลายเป็นสิ่งศักดิ์สิทธิ์เหนือธรรมชาติและมีอำนาจผ่านตัวตนของความเป็น “พ่อปู่ชูชก” “เจ้าปู่ชูชก” “ปู่ชูชก” แนวคิดคิดดังกล่าวนั้นดูเพี้ยนไปจากความหมายเดิมในโครงสร้างของเรื่องเล่าชาดก ซึ่งเกิดจากการตีความหมายใหม่ผ่านช่องว่างความสัมพันธ์ทางความเชื่อระหว่าง “คำสอนแบบพุทธศาสนาเชิงปรัชญา” (Buddhism) กับความเชื่อดั้งเดิม นั่นคือการนับถือใน “อำนาจเหนือธรรมชาติและสิ่งศักดิ์สิทธิ์” (Supernatural Being) ให้มีการเชื่อมโยงผูกพันกัน อันเป็นความพยายามของกลุ่มคนที่ต้องการบูรณาการทางความเชื่อที่มีความแตกต่างหลากหลายให้อยู่ร่วมกันภายใต้กระแสของความเปลี่ยนแปลงในโลกปัจจุบัน (ปฐม หงษ์สุวรรณ, 2556)

อย่างไรก็ตามแม้ว่าจะมีการสร้างความหมายให้ชูชก ซึ่งเป็นตัวละครฝ่ายร้ายแต่กระบวนการกลายเป็นสินค้าทางวัฒนธรรม ทำให้เห็นวิธีคิดของกลุ่มคนที่ให้ความหมายใหม่ และสามารถสร้างเป็นธุรกิจในระบบเศรษฐกิจสร้างสรรค์ กระแสนิยมของวัตถุมงคลที่ผลิตกันอยู่ในปัจจุบันมิได้เกิดจากความเชื่อที่เล่าขานจากรุ่นหนึ่งไปสู่อีกรุ่นหนึ่ง แต่เกิดจากการประชาสัมพันธ์ผ่านทางสื่อมวลชน รวมถึงกลยุทธ์ทางการตลาด ซึ่งวิธีที่ได้รับความนิยมคือการนำชื่อตัวละครในวรรณคดีไทยมาเป็นเครื่องรางของขลังและนับตั้งแต่กระทรวงวัฒนธรรมได้วางยุทธศาสตร์กำหนดให้นำทุนทางวัฒนธรรมมาสร้างมูลค่าเพิ่มทางเศรษฐกิจ การให้ความหมายและมูลค่ากับชูชก ให้กลายเป็นวัตถุมงคลที่ผู้คนเช่าไปบูชา เพื่อให้ประสบโชคลาภและความสำเร็จในหน้าที่การงานและประสบความสำเร็จในทางธุรกิจ ทำให้เห็นพลวัตของเรื่องเล่าชาดกในทางที่สร้างสรรค์สามารถนำตัวละครจากเรื่องเล่าชาดกมาสร้างมูลค่าได้

นอกจากนี้ผู้วิจัยยังพบว่า มีวัตถุมงคลที่เรียกว่า “กัณหาชาลี” ของวัดพระธาตุพนมวรมหาวิหาร อำเภอธาตุพนม จังหวัดนครพนม ซึ่งเป็นวัตถุมงคลที่พระเทพวรมุนีได้สร้างขึ้น มีลักษณะเป็นรูปหล่อทองเหลืองขนาดเล็กจำลักเป็นรูปพระกัณหาพระชาลี ราคาเช่าบูชา 450 บาท พระกัณหาพระชาลีมีอานุภาพในด้านเด่นทางเมตตามหานิยมและค้าขายเจริญรุ่งเรือง ซึ่งพระกัณหาพระชาลีตามเนื้อเรื่องเวสสันดรชาดก เป็นพระธิดาและพระโอรสของพระเวสสันดร ซึ่งเป็นการเสวยพระชาติสุดท้ายของพระโพธิสัตว์ก่อนที่จะมาเป็นพระสัมมาสัมพุทธเจ้า โดยทั้งคู่ได้ถูกพระเวสสันดรยกให้เป็นสิทธิของชูชกตามแต่กรรมเก่าจากชาติปางก่อน เมื่อพระเวสสันดรยกพระกัณหาพระชาลีให้เป็นบุตรทานแล้ว ชูชกได้พาพระกัณหาพระชาลีหลงทางไปยังเมืองสีพี ซึ่งเมื่อพระเจ้าสญชัยเห็นพระนัดดาทั้งสองพระองค์ก็จำได้ จากนั้นจึงไถ่ตัวพระกัณหาพระชาลีด้วยทรัพย์สินจำนวนมาก มีการจัดเลี้ยงอาหารให้แก่ชูชกจนชูชกบริโภคอาหารเกินขนาด จนทำให้ชูชกท้องแตกตายในที่สุด โดยคติทางพุทธนั้นกัณหาและชาลีเป็นผู้ช่วยให้พระโพธิสัตว์ได้บำเพ็ญทานบารมีจนเต็มเปี่ยม เป็นยอดทางเมตตามหาเสน่ห์ ค้าขายโชคลาภ ถ้ามีลูกจะว่านอนสอนง่าย และอำนวยความสำเร็จแก่ผู้เป็นเจ้าของ (พระณัฐพงษ์ ฐิตธัมโม, 2564: สัมภาษณ์)



ภาพประกอบ 44 วัตถุมงคลพระกัณหาพระชาลี สร้างโดยพระเทพวรมุนี วัดพระธาตุพนมวรมหาวิหาร อำเภอธาตุพนม จังหวัดนครพนม

วัตถุมงคลที่พบในชุมชนชายแดนไทย-ลาวที่น่าสนใจอีกอย่างหนึ่งคือ “สีผึ้งพระนางมัทรี” เป็นวัตถุมงคลที่หลวงปู่อด นารโท วัดบ้านคำสมิง ตำบลเกษม อำเภอตระการพืชผล จังหวัดอุบลราชธานี สีผึ้งพระนางมัทรีเกิดจากเรื่องราวในเรื่องเวสสันดรชาดก กล่าวคือ พระนางมัทรีเป็นสตรีผู้มีสิริโฉมงดงาม พระเจ้าสญชัยและพระนางผุสดีทรงรักใคร่เอ็นดู จนได้อภิเษกสมรสกับพระเวสสันดร พระเวสสันดรทรงรักพระนางมัทรีเป็นอันมาก พระนางมัทรีก็จงรักภักดีทำหน้าที่ภรรยาได้อย่างดียิ่ง แม้ว่าพระเวสสันดรจะทรงพระราชทานพระกัณหาพระชาลีให้แก่ชูชก ในท้ายที่สุดพระนางมัทรีก็ทรงน้อมอนุโมทนาด้วยดี แม้เวสสันดรจะพระราชทานพระนางให้แก่พราหมณ์ที่พระอินทร์จำแลงกายมา พระนางก็ทรงอนุโมทนาด้วยดียิ่ง เพื่อให้พระเวสสันดรทรงบรรลุในทานบารมี ในท้ายเรื่องพระนางมัทรีก็ได้กลับสู่เมืองสีพีพร้อมกับพระเวสสันดร

จากการสัมภาษณ์หลวงปู่อด นารโท ได้ข้อมูลว่า สีผึ้งพระนางมัทรีคือวัตถุมงคลในเรื่องเมตตานิยม โดยหลวงปู่อดจะทำการหุงสีผึ้งเองตามตำราโบราณที่ท่านศึกษามา และเตรียมอุปกรณ์ต่าง ๆ ให้ครบ เพราะหุงสีผึ้งมีกรรมวิธีหลายขั้นตอน เริ่มตั้งแต่การเตรียมมวลสาร ได้แก่ ว่านมหาเสน่ห์ เครือเขาหลง เสน่ห์จันทร์แดง เสน่ห์จันทร์ขาว เสน่ห์จันทร์เขียว น้ำมันจันทน์ ว่านนางคุ้ม ไม้รักซ้อน ไม้มะยม ไม้ขนุน ไม้ยอ สีผึ้งพระนางมัทรีของหลวงปู่อด นารโท ตามตำราของโบราณต้องหาคนที่เกิดวันจันทร์ ที่เป็นวันที่มีเสน่ห์ เตรียมฟืนเตรียมน้ำมัน ต้องไม่หย่าร้าง เตรียมวันจันทร์ หุงวันอังคาร เสกวันพุธ ทดลองใช้เช้าวันพฤหัสบดี (วิธีทดลอง หลวงปู่ท่านจะใช้นิ้วแตะสีผึ้ง แล้วชี้กวักไก่แต่ไม่เรียก ถ้าไก่วิ่งมา ท่านจึงจะเอาสีผึ้งหม้อที่หุง มาให้ลูกศิษย์นำไปใช้) ถ้ายังไม่มา ท่านก็จะเริ่มเสก

อีกทีวันอังคารและวันพุธต่อไป และทดสอบในเช้าวันพฤหัสบดีเช่นเดิมส่วนคาถาที่ใช้เสก พี่ทนายเสกเลียบเคียงถามท่านดู ท่านเอ่ยมาสามคำ ยังหาไม่เจอ แต่ท่านบอกเสก 108 คาบ พร้อมบริกรรมคาถาขณะหุงและ 108 คาบขณะเสก ส่วนเคล็ดการใช้ ก่อนออกจากบ้านไปทำงาน ให้หันหน้าไปทางทิศตะวันออก เดินไปข้างหน้า 3 ก้าว หยุดกลั้นหายใจ แล้วทาปากจากซ้ายไปขวา แล้วกระทืบเท้า 3 ครั้ง แล้วไปทำงานได้เลย โดยไม่ต้องท่องคาถาและห้ามขออะไรทั้งสิ้น สีผึ้งพระนางมัทรี 1 ตลับ ราคาเช่าบูชา 350 บาท มีอานุภาพในทางเมตตามหานิยม ค้าขาย ประกอบธุรกิจเจริญรุ่งเรือง ไปในทิศใดมีแต่คนรักปราศจากศัตรู เจรจาธุรกิจก็จะประสบผลสำเร็จ ความรักมั่นคง ครอบครัวมั่งคั่ง มีลาภยศ เงินทอง โชคลาภ เป็นต้น (นายสุวิทย์ ยุติธรรมกร, 2564: สัมภาษณ์)



ภาพประกอบ 45 สีผึ้งพระนางมัทรี สร้างโดยหลวงปู่อด นารโท วัดบ้านคำสมิง ตำบลเกษม อำเภอตระการพืชผล จังหวัดอุบลราชธานี

ผู้วิจัยตั้งข้อสังเกตว่า ในชุมชนชายแดนฝั่งประเทศลาวไม่ปรากฏวัตถุมงคลที่เกี่ยวกับเรื่องเล่าเวสสันดรชาดกเหมือนกับชุมชนชายแดนฝั่งไทยเลย จากการสำรวจผู้วิจัยพบว่า ไม่ปรากฏวัตถุมงคลที่เป็นเจ้าปู่ชูชก พระกัณหาพระชาลี สีผึ้งพระนางมัทรีหรือวัตถุมงคลเกี่ยวกับเวสสันดรชาดกเลย นัยสำคัญนี้อาจเป็นเพราะเวสสันดรชาดกเป็นเรื่องเล่าศักดิ์สิทธิ์ที่ชาวชุมชนชายแดนในฝั่งลาวให้ความเคารพและเป็นเรื่องที่ไม่สมควรนำมาทำเป็นวัตถุมงคล เห็นได้ว่า ชุมชนชายแดนฝั่งไทย มี

การใช้เรื่องเล่าเวสสันดรชาดกเป็นทุนทางวัฒนธรรมสามารถนำตัวละคร หรือเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นกับตัวละครมาสร้างเรื่องเล่าที่เชื่อมโยงกับความศักดิ์สิทธิ์ อานุภาพที่จะเกิดขึ้นกับผู้เช่าบูชา จนนำไปสู่การเกิดเศรษฐกิจสร้างสรรค์ แต่ในชุมชนชายแดนฝั่งลาว เลือกที่จะให้ความเคารพเวสสันดรชาดกในฐานะที่เป็นวรรณกรรมศักดิ์สิทธิ์ที่ใช้เพียงการประกอบพิธีกรรมบุญผะเหวดเท่านั้น ในอีกกรณีหนึ่งอาจเป็นการควบคุมของพรรคและรัฐที่ไม่ให้ประชาชนเชื่อในสิ่งที่นอกเหนือพรรคและรัฐได้กำหนดขึ้น

ดังนั้น วัตถุมงคลจึงเป็นสินค้าสร้างสรรค์ที่เกิดจากเรื่องเล่าเวสสันดรชาดก จะเห็นได้ว่ามีการสร้างวัตถุมงคลหลากหลายรูปแบบ ดังเช่น การนำเอาตัวละครชูชกซึ่งเป็นตัวละครฝ่ายร้ายมาสร้างเป็นวัตถุมงคล โดยมีการสร้างความหมายใหม่ในเรื่องการเป็นเทพแห่งการขอ เพราะชูชกมีอาชีพเป็นขอทาน ความหมายในเรื่องการประหยัดอดออม ความหมายในเรื่องเมตตามหาเสน่ห์และเรื่องเพศ เนื่องจากชูชกได้ภรรยาที่อายุวัยสาวแรกรุ่น ให้ความหมายในเรื่องสุขภาพ เนื่องจากชูชกอยู่ในวัยชราภาพมากแต่สามารถเดินทางเข้าไปถึงเขาคีรีวงกตซึ่งเป็นที่ประทับของพระเวสสันดรได้โดยไม่ได้รับภยันตรายใด ๆ การสร้างความหมายใหม่เหล่านี้เป็นกลไกหนึ่งของการแปรวัฒนธรรมให้เป็นสินค้าซึ่งเป็นระบบตลาดเสรี นอกจากนี้ยังมีวัตถุมงคล กัณหาชาลี ที่มีอานุภาพในทางเมตตามหานิยม รวมถึงสีผึ้งพระนางมัทรี ที่มีอานุภาพในการเสริมบารมี เมตตามหานิยมและมีลาภยศ มีแต่คนรักใคร่ปราศจากศัตรู ส่วนในชุมชนชายแดนฝั่งลาวไม่ปรากฏว่ามีวัตถุมงคลที่เกี่ยวกับเวสสันดรชาดกแต่อย่างใด อาจเป็นเพราะคนลาวให้ความเคารพเวสสันดรชาดกในฐานะวรรณกรรมศักดิ์สิทธิ์ จนไม่สามารถนำมาแปรรูปเป็นสินค้าทางความเชื่อและวัฒนธรรมได้

5.2.2.2 สินค้าที่ระลึก

เรื่องเล่าเวสสันดรชาดก เป็นทุนทางวัฒนธรรมที่สำคัญในการผลิตสินค้าที่ระลึก ผู้วิจัยของยกตัวอย่างเรื่องเล่าเวสสันดรชาดกที่ปรากฏในอำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย โดยเรื่องเล่าในการรับรู้ของชาวด่านซ้าย มีอยู่ว่า เมื่อพระเจ้าสญชัย พระนางผุสดี พระกัณหา พระชาลี พร้อมทั้งเสนาอามาตย์ยกพลโยธาไปทูลเชิญพระเวสสันดรกลับเมืองสีพี พระเวสสันดรได้ทรงตอบรับคำเชิญในวาระที่สาม จากนั้นพลโยธาจึงตั้งขบวนแห่พระเวสสันดรและพระนางมัทรีกลับเมืองสีพี พวกภูตผีทั้งหลายที่ได้รับความเมตตาจากพระเวสสันดรมีความอาลัยเป็นอย่างมาก จึงแทรกตัวเข้าไปในขบวนแห่พระเวสสันดร ไปส่งพระเวสสันดรจนถึงเมืองสีพี ฉะนั้นเรื่องเล่าเรื่องนี้จึงเป็นที่มาของผีตาโขน ในงานบุญหลวงของชาวอำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย (สันติภาพ เชื้อบุญมี, 2563: สัมภาษณ์)

ในอดีตผีตาโขน เป็นตัวละครที่ออกมาแสดงในงานบุญหลวงตามคำสั่งของผีเจ้านาย วัสดุอุปกรณ์ที่ทำเป็นผีตาโขนชาวบ้านได้ทำมาจากวัสดุที่ใช้สอยในครัวเรือนได้แก่ หวดนึ่งข้าวเหนียวที่เก่าแล้ว เศษผ้าหรือผ้าเก่าที่ไม่ใช้แล้ว และเศษวัสดุเก่าเหลือใช้ นำมาทำเป็นหน้ากากผีตาโขนตลอดถึงเครื่องแต่งกาย ผีตาโขนสมัยก่อนมีความน่ากลัวเพราะชาวบ้านต้องทำผีตาโขนให้เหมือนผีมากที่สุด ฉะนั้นในประเพณีบุญหลวงสมัยก่อน ผีตาโขนจึงเป็นสิ่งที่น่ากลัวสำหรับผู้พบเห็น เมื่อเสร็จพิธีกรรม

บุญหลวง หน้ากากและเครื่องแต่งกายผีตาโขนเหล่านี้จะถูกนำไปทิ้งลงแม่น้ำหมัน ถือเป็นการสะเดาะเคราะห์ เป็นการลอยทุกข์ลอยโศกใช้ชีวิตได้มีความสุขร่มเย็น ถ้าหากมีผู้ใดไม่ทิ้งหน้ากากและเครื่องแต่งกายลงในแม่น้ำหมันชีวิตก็จะประสบแต่ความทุกข์ เกิดความเจ็บป่วยจนต้องมาทำพิธีขอขมากับเจ้าพ่อกวน (สัมฤทธิ์ สุภามา, 2563: สัมภาษณ์)

เมื่อกระแสการเปลี่ยนแปลงของโลกสมัยใหม่ในยุคทุนนิยม ผีตาโขนในปัจจุบันกลายเป็นงานศิลปะที่เกิดจากความคิดและจินตนาการ จากผีตาโขนที่ประดิษฐ์ขึ้นเพื่อใช้ในประเพณีบุญหลวงกลับกลายมาเป็นสินค้าทางวัฒนธรรมที่นักท่องเที่ยวซื้อหากลับไปเป็นของที่ระลึก ซึ่งมีความสำคัญในแง่ของการรำลึกถึงอำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลยที่ครั้งหนึ่งเคยมาร่วมประเพณีบุญหลวง หน้ากากผีตาโขนในสมัยก่อนที่มีความน่าเกลียดน่ากลัวสำหรับผู้พบเห็นกลายเป็นงานศิลปะที่นำไปใช้ตกแต่งบ้านหรือร้านอาหาร จากการที่เป็นเศษวัสดุไม่มีคุณค่า ซึ่งเมื่อเสร็จพิธีกรรมบุญหลวงแล้วชาวบ้านจะนำไปทิ้งลงแม่น้ำหมันกลับกลายมาเป็นสินค้าสร้างสรรค์ที่สามารถสร้างรายได้ให้กับชาวด่านซ้ายเป็นอย่างดี มีการผลิตสินค้าที่ระลึกเกี่ยวกับผีตาโขนอย่างหลากหลาย เช่น หน้ากากผีตาโขนจิ๋ว พวงกุญแจผีตาโขน หุ่นผีตาโขนเล็ก เสื้อพิมพ์ลายผีตาโขน แก้วพิมพ์ลายผีตาโขน กระเป๋าผ้าพิมพ์ลายผีตาโขน หมวกพิมพ์ลายผีตาโขน นาฬิกาผีตาโขน ผ้าไหมลายผีตาโขน แม่เหล็กติดตู้เย็นลายผีตาโขน เชือกมัดผมผีตาโขน เป็นต้น

ผู้วิจัยได้ลงเก็บข้อมูลภาคสนามแหล่งผลิตสินค้าที่ระลึกของอำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย พบว่า มีกลุ่มผู้ผลิตสินค้าที่ระลึกโดยการนำเรื่องเล่าผีตาโขนมาต่อยอดเป็นธุรกิจ จากการสัมภาษณ์อภิญญา พรหมพยัคฆ์ เจ้าของกวินทิพย์หัตถกรรม ผู้ผลิตหน้ากากผีตาโขนของที่ระลึกใน อ.ด่านซ้าย บอกถึงที่มาของผลิตภัณฑ์หน้ากากผีตาโขน ผู้วิจัยได้ข้อมูลว่า สินค้าที่ระลึกส่วนมากมาจากเรื่องเล่าผีตาโขน ซึ่งเป็นตัวละครที่นักท่องเที่ยวทั้งชาวไทยและชาวต่างประเทศรู้จักกันดี สินค้าที่ระลึกจากเรื่องเล่าผีตาโขน ได้แก่ หน้ากากผีตาโขน ทำมาได้ประมาณ 10 ปี ทำออกมา 2 แบบคือ ขนาดใหญ่ เท่าของจริง เหมาะนำไปตกแต่งบ้านและร้านค้า ทั้งยังสามารถสวมใส่ได้ด้วย อีกแบบเป็นขนาดเล็ก และจิ๋วเหมาะนำไปเป็นของฝาก ซึ่งขนาดเล็กนี้ ได้มีการออกแบบสามารถนำไปใช้ประโยชน์ เช่น เป็นที่ใส่ปากกา ที่วางโทรศัพท์ แก้วน้ำ โคมไฟ แม็กเน็ตติดตู้เย็น พวงกุญแจ ฯลฯ (อภิญญา พรหมพยัคฆ์, 2563: สัมภาษณ์)

แม้จะเป็นผลิตภัณฑ์ท้องถิ่น ใช้วัตถุดิบราคาไม่แพงและหาง่าย แต่สำหรับ แต่การทำหน้ากากผีตาโขนนั้นค่อนข้างยาก โดยเฉพาะหน้ากากขนาดใหญ่ ซึ่งต้องใช้ฝีมือในการเขียนลวดลายนาน 1-2 วัน โดยช่างผู้ชำนาญการ กว่าจะแล้วเสร็จ ถือเป็นงานละเอียดอ่อน วัสดุที่ใช้ทำหน้ากากประกอบไปด้วย ส่วนหัวของหน้ากากทำด้วยหวดนึ่งข้าวเหนียว ส่วนหน้าทำจากโคนก้านมะพร้าว จมูกลักษณะยาวคล้ายงวงช้าง ทำจากไม้นุ่น ซึ่งเป็นไม้เนื้ออ่อน ส่วนเขาทำจากปลีมะพร้าวแห้ง การตกแต่งลวดลายต่าง ๆ ในปัจจุบันนิยมใช้สีน้ำมัน ในสมัยก่อนยังไม่มีสีน้ำมัน จะใช้สีจากธรรมชาติ เช่น

ขมิ้น ปูนขาว ขี้เถ้า ปูนแดง เขม่าไฟ ปรกติหน้ากากผีตาโขน จะขายดีในช่วงเทศกาลผีตาโขน อำเภอด่านซ้าย ซึ่งจัดขึ้นปีละครั้ง ต่อมาก็นำไปออกขายในเทศกาลงานท่องเที่ยวต่าง ๆ ซึ่งจัดขึ้นที่กรุงเทพฯ ก็ได้รับความสนใจจากลูกค้า นอกจากจะเป็นของแปลกใหม่ ยังทำให้คนเมืองหลวงรู้จักศิลปะพื้นบ้านของจังหวัดเลยเลยมากขึ้น (อภิญญา พรหมพยัคฆ์, 2563: สัมภาษณ์)

การผลิตสินค้าทางวัฒนธรรม ที่เกิดจากเรื่องเล่าเวสสันดรชาดกมีความสอดคล้องกับการออกแบบผลิตภัณฑ์สินค้าที่ระลึกของชาวด่านซ้าย จังหวัดเลยที่มาจากความเชื่อ เมื่อพิจารณาแล้วจะเห็นถึงจุดร่วมระหว่างความเป็นท้องถิ่น (คติชน) และความทันสมัย (ความเป็นสากล) แล้วผสมผสานกันได้อย่างเหมาะสม เพื่อตอบสนองความต้องการของกลุ่มเป้าหมายหลักของการจำหน่ายสินค้าที่ระลึกที่ต้องการเสพทั้งศิลปะ (ท้องถิ่นที่ทันสมัย) และความรู้ รวมถึงประโยชน์ในแง่การใช้สอย ดังจะเห็นได้ว่า สินค้าที่ระลึกผีตาโขน มิได้เป็นสินค้าที่ระลึกเพียงอย่างเดียว ในขณะที่ซื้อสินค้าก็จะได้รับความรู้เกี่ยวกับเรื่องเล่าเกี่ยวกับผีตาโขนซึ่งเป็นจุดเด่นของประเพณีงานบุญหลวง นอกจากนี้ในแง่ประโยชน์ของการใช้สอย จะเห็นว่า สินคาที่ระลึกบางอย่างมีประโยชน์ในด้านการใช้สอยในชีวิตประจำวัน เช่น แก้วน้ำผีตาโขน แก้วกาแฟผีตาโขน เสื้อพิมพ์ลายผีตาโขน เป็นต้น ซึ่งในบางครั้งผู้ซื้อสินค้าอาจต้องการเพียงการซื้อไปเก็บไว้เป็นที่ระลึก แต่ขณะเดียวกันผู้ผลิตสินค้าก็คำนึงถึงประโยชน์ใช้สอยที่ผู้ซื้อควรได้รับ ฉะนั้นจึงมีผลในการออกแบบผลิตภัณฑ์ว่าจะต้องได้รับทั้งความรู้เป็นของที่ระลึกและสามารถใช้สอยในชีวิตประจำวันได้อีกด้วย



ภาพประกอบ 46 เสื้อพิมพ์ลายผีตาโขน



ภาพประกอบ 48 โคมไฟผีตาโขน



ภาพประกอบ 47 หน้ากากผีตาโขนจำลอง



ภาพประกอบ 49 กรอบรูปผีตาโขน



ภาพประกอบ 50 กระเป๋าผ้าผีตาโขน

นอกจากนี้ในชุมชนบ้านสำโรง ตำบลสำโรง อำเภอตาลสุม จังหวัดอุบลราชธานี ได้มีการผลิตสินค้าที่ระลึกที่เป็นกรอบรูปภาพวาดผ้าผะเหวดขนาดเล็ก เพื่อให้นักท่องเที่ยวที่เข้ามาเยี่ยมชมการวาดภาพผ้าผะเหวด ซึ่งเป็นการต่อยอดการผลิตสินค้าทางวัฒนธรรมให้เกิดความหลากหลายโดยพ่อวิระ คงมาก ศิลปินท้องถิ่นชาวจังหวัดอุบลราชธานี การผลิตสินค้ากรอบรูปผ้าผะเหวดเป็นการแปรรูปวัฒนธรรมให้เป็นสินค้า เมื่อมีนักท่องเที่ยวเข้ามาเยี่ยมชมการวาดภาพผ้าผะเหวดแล้ว ไม่อยากให้นักท่องเที่ยวเพียงแค่มาเยี่ยมชมแล้วก็กลับไป ฉะนั้น จึงมีแนวคิดในการออกแบบผลิตสินค้าเพื่อให้นักท่องเที่ยวซื้อกลับไปเป็นของที่ระลึกเพื่อตกแต่งบ้าน หรือเพื่อเป็นสิริมงคล และเป็นการสืบทอดเรื่องเล่าเวสสันดรชาดกและสืบทอดอายุพระพุทธศาสนาไปอีกทางหนึ่ง (วิระ คงมาก, 2563: สัมภาษณ์)

ในด้านกรรมวิธีการผลิตกรอบรูปผ้าผะเหวดนั้น นางสาวศิริวรรณ คงมากซึ่งเป็นบุตรสาวของพ่อวิระ คงมากจะเป็นผู้ออกแบบ โดยวาดภาพตัวละครและลงสีน้ำมัน หรือวาดภาพเหตุการณ์สำคัญในเรื่องเวสสันดรชาดก ได้แก่ ตอนพระเวสสันดรพระราชทานช้างปัจจัยนาเคนทร์ให้แก่พราหมณ์เมืองกลิงคราษฎร์ ตอนพระเวสสันดรขี่ราชรถออกจากเมือง ตอนสี่กษัตริย์เดินดง ตอนชูชกพบนายพรานเจตบุตร ตอนชูชกพบอจุตตฤาษี ตอนพระนางมัทรีสลบ ตอนพราหมณ์ทูลขอพระนางมัทรีและตอนพระเวสสันดรเสด็จกลับเมืองสีพี โดยกรอบรูปผ้าผะเหวดมี 2 ขนาด คือ กรอบรูปผ้าผะเหวดขนาด 30 x 40 เซนติเมตร ราคา 250 บาท กรอบรูปผ้าผะเหวดขนาด 50 x 70 เซนติเมตร ราคา 400 บาท (ศิริวรรณ คงมาก, 2563: สัมภาษณ์) ในกระบวนการแปรวัฒนธรรมให้เป็นสินค้าเช่นนี้ จะเห็นวิธีคิดของช่างวาดผ้าผะเหวดในเรื่องของการตลาด การสร้างรายได้จากความคิดจินตนาการและความถนัดในการวาดภาพผ้าผะเหวด ซึ่งถือว่าเป็นการขับเคลื่อนเศรษฐกิจชุมชนโดยใช้ระบบเศรษฐกิจสร้างสรรค์ โดยเห็นจุดร่วมระหว่างความเป็นท้องถิ่นและความเป็นสากล โดยวิธีคิดของคนรุ่นใหม่ในกระแสของโลกาภิวัตน์และสังคมทุนนิยม



ภาพประกอบ 51 กรอบรูปผ้าผะเหวด บ้านสำโรง อำเภอตาลสุม จังหวัดอุบลราชธานี

นอกจากนี้ในชุมชนชายแดนฝั่งประเทศลาว ยังมีชุมชนที่ผลิตสินค้าที่ระลึกเกี่ยวกับเวสสันดรชาดก คือ ชุมชนบ้านแสงลาย เมืองปากลาย แขวงไชยะบุลี ที่นำหน้ากากผีโขนมาผลิตเป็นสินค้าที่ระลึกดังเช่น ผีตาโขนของอำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย โดยการท่องเที่ยวแห่ง ส.ป.ป.ลาว ได้เข้ามาส่งเสริมการแปรวัฒนธรรมให้เป็นรายได้ และถือเป็นการประกอบสร้างวัฒนธรรมสร้างสรรค์ในโลกที่เปลี่ยนแปลง เนื่องจาก ส.ป.ป.ลาว ได้ให้ความสำคัญกับทุนทางวัฒนธรรมที่มีอยู่แต่เดิมและได้รับการสืบทอดกันมา โดยนำตำนานผีโขนมาสร้างเรื่องเล่าในการผลิตสินค้า จากแต่เดิมเป็นผีโขนที่ถูกนำไปใช้ในพิธีกรรมแห่พระเวสสันดรเข้าเมือง และเมื่อเสร็จสิ้นพิธีกรรมแล้ว จะถูกนำไปทิ้งลงในแม่น้ำโขง เพื่อเป็นการสะเดาะเคราะห์ เหมือนกับชาวด่านซ้ายที่นำผีตาโขนไปทิ้งลงในแม่น้ำหมันซึ่งถือว่าเป็นความเชื่อและวิธีคิดเดียวกัน

จากการลงเก็บข้อมูลภาคสนามผู้วิจัยพบว่า ร้านสุขสำราญ เมืองปากลาย เป็นแหล่งผลิตสินค้าที่ระลึกเกี่ยวกับเวสสันดรชาดก ได้แก่ เสื้อพิมพ์ลายผีโขน หุ่นจำลองผีโขน หน้ากากผีโขน และผ้าขิดลวดลายผีโขน ทั้งนี้นางสะหวีวัน เวียงนะคอน ได้กล่าวกับผู้วิจัยว่า สินค้าที่ระลึกที่ร้านได้ผลิตขึ้นเกิดจากการส่งเสริมของการท่องเที่ยวแห่ง ส.ป.ป.ลาว เพื่อให้เกิดความเป็นสากล เหมือนกับสินค้าที่ระลึกของเมืองหลวงพระบางที่นำเอาวัฒนธรรมมาสร้างเป็นสินค้า เมื่อผู้มาเที่ยวได้มาเยี่ยมเยือนและเข้าร่วมประเพณีบุญผะเหวด ซึ่งเป็นประเพณีที่ยิ่งใหญ่ที่สุดของส.ป.ป.ลาว นักท่องเที่ยวก็จะสามารถซื้อสินค้าเหล่านี้กับไปเป็นที่ระลึกและเป็นความทรงจำให้คิดถึงเมืองปากลาย โดยสินค้าที่ระลึกของร้านจะถูกส่งไปจำหน่ายในเมืองที่นครหลวงเวียงจันทน์อีกด้วย (นางสะหวีวัน เวียงนะคอน, 2562: สัมภาษณ์)

ดังนั้นสินค้าที่ระลึกที่เกิดจากเรื่องเล่าเวสสันดรชาดก ผู้วิจัยพบว่า ในชุมชนชายแดนไทย-ลาว อำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย เป็นแหล่งผลิตสินค้าที่ระลึกที่นำเรื่องราวผีตาโขนที่มีความเกี่ยวข้องกับงานบุญหลวงมาผลิตเป็นสินค้าที่ระลึก ในลักษณะเช่นนี้จะเห็นถึงพลวัตและการปรับเปลี่ยนในประเด็นความเชื่อของชาวอำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย ซึ่งในอดีตเมื่อเสร็จสิ้นพิธีกรรมบุญหลวงแล้ว ชาวด่านซ้ายจะต้องนำ ผีตาโขนไปทิ้งลงแม่น้ำหมัน เพื่อเป็นการสะเดาะเคราะห์ดังที่ผู้วิจัยกล่าวมาแล้ว แต่ในยุคปัจจุบันซึ่งเป็นยุคบริโภคนิยมหรือยุคทุนนิยม หน้ากากผีตาโขนจึงกลายเป็นทุนทางวัฒนธรรมที่สามารถนำมาผลิตเป็นสินค้าที่ระลึกเพื่อจำหน่ายให้กับนักท่องเที่ยวที่เดินทางมาร่วมประเพณีบุญหลวงของอำเภอด่านซ้าย ไม่เพียงเท่านั้นสินค้าที่ระลึกผีตาโขน ยังถูกนำมาจำหน่ายในกรุงเทพมหานคร สามารถสร้างรายได้ให้กับชาวด่านซ้าย จังหวัดเลยได้เป็นอย่างดี

ส่วนกรอบรูปผ้าผะเหวดที่เป็นสินค้าที่ระลึก ผลิตโดยกลุ่มช่างวาดผ้าผะเหวดบ้านสำโรง อำเภอตาลสุม จังหวัดอุบลราชธานีนั้น เป็นการแปรรูปวัฒนธรรมให้กลายเป็นสินค้า โดยนำเรื่องเล่าเวสสันดรชาดกมาวาดใส่ผ้าขาวผืนเล็ก ๆ วาดภาพตัวละครและเหตุการณ์สำคัญในเรื่องเวสสันดร

ชาดก เมื่อวาดและลงสีเสร็จแล้วได้นำใส่กรอบรูปวางจำหน่ายให้กับผู้มาเยี่ยมชมการวาดผ้าผะเหวด เพื่อให้ผู้มาเยี่ยมชมได้มีสินค้าที่ซื้อกลับไปเป็นที่ระลึก

และในชุมชนชายแดนฝั่งประเทศลาว ผู้วิจัยยังพบว่า มีการผลิตสินค้าที่ระลึกที่คล้ายคลึงกับสินค้าที่ระลึกในชุมชนชายแดนฝั่งประเทศไทย ดังเช่น การนำเรื่องเล่าผีโขนมาผลิตเป็นสินค้าที่ระลึกของชาวบ้านแสงลาย เมืองปากลาย แขวงไซยะบุลี ในลักษณะเช่นนี้จะเห็นถึงพลวัตของเรื่องเล่าผีโขน ซึ่งจากแต่เดิมคือเรื่องเล่าศักดิ์สิทธิ์ที่ถูกนำมาผนวกกับเรื่องเวสสันดรชาดก แต่ในปัจจุบันนี้เรื่องเล่าดังกล่าวนี้ถูกนำมาเล่าเพื่อผลิตและจำหน่ายสินค้าที่ระลึก ซึ่งจะทำให้ผู้ซื้อรู้ความหมายของสินค้าที่ระลึกที่ซื้อกลับไป ฉะนั้น เรื่องเล่าเวสสันดรชาดก คือ ทุนทางวัฒนธรรมที่มีอิทธิพลต่อวิถีชีวิตของคนในชุมชนชายแดนไทย-ลาว ที่สามารถนำเรื่องเล่าศักดิ์สิทธิ์ดังกล่าวนี้มาสร้างรายได้และถือเป็นเศรษฐกิจสร้างสรรค์อย่างเห็นได้ชัด

5.2.2.3 ประติมากรรมตกแต่งวัด

ประติมากรรมเกี่ยวกับเรื่องเล่าเวสสันดรชาดก มีศิลปะแขนงหนึ่งที่สามารถสร้างรายได้ให้กับชาวชุมชนบ้านท่าไห ตำบลช่องเม็ก อำเภอสิรินธร จังหวัดอุบลราชธานี จากการสำรวจพื้นที่ผู้วิจัยพบว่า บ้านท่าไหเป็นชุมชนที่เป็นแหล่งผลิตเครื่องปั้นดินเผา ซึ่งมีผลิตภัณฑ์เกี่ยวกับดินเผามากมาย เช่น กระถางปลูกต้นไม้ เตาสำหรับประกอบอาหาร โอ่งน้ำ อ่างเลี้ยงปลา ครก เป็นต้น แต่สินค้าที่เกี่ยวกับเรื่องเล่าเวสสันดรชาดกคือประติมากรรมนูนสูงที่ใช้สำหรับตกแต่งภายในวัด เช่น ตกแต่งกำแพงวัด ตกแต่งฐานศาลาการเปรียญ ตกแต่งฐานพระวิหาร หรือตกแต่งภายในเจดีย์ ประติมากรรมนูนสูงดังกล่าว ทำด้วยดินเหนียวแล้วนำไปเผาจากนั้นนำมาลงสีให้สวยงามตามจินตนาการของช่างทำเครื่องปั้นดินเผา

จากการสำรวจแหล่งผลิตประติมากรรมนูนสูงเรื่องเวสสันดรชาดกที่บ้านท่าไห ตำบลช่องเม็ก นายสำเริง บุญศรีสุข ช่างผู้ประดิษฐ์ประติมากรรมนูนสูง กล่าวว่า การประดิษฐ์ประติมากรรมนูนสูงเรื่องเวสสันดรชาดกนั้น เกิดแนวคิดมาจากมีพระสงฆ์และชาวบ้านมาสอบถามซื้อหุ่นตัวละครเวสสันดรชาดก แต่ทางร้านไม่มีขายให้ พระสงฆ์จึงขอให้ช่างปั้นช่วยรับงานปั้น จากนั้นช่างปั้นจึงออกแบบโดยใช้ผ้าผะเหวดเป็นแบบ โดยเลือกเอาเหตุการณ์สำคัญในแต่ละกัณฑ์มาปั้นเป็นภาพนูนสูง จากนั้นก็ลงมือปั้นตามที่ออกแบบไว้ โดยปั้นเป็นชิ้นสี่เหลี่ยมเพื่อติดฐานศาลาการเปรียญ เมื่อปั้นเสร็จก็ได้นำไปเผาไฟหลังจากนั้นก็นำมาลงสีน้ำมันเมื่อชิ้นงานเสร็จสิ้นเป็นชิ้นแรกคือ เรื่องพระมาลัยหมื่นมาลัยแสน ช่างจึงได้ปั้นเหตุการณ์ในกัณฑ์ต่อไปจนเสร็จสิ้นทั้ง 13 กัณฑ์ โดยคิดราคากัณฑ์ละ 2,500 บาท เมื่อนำไปติดตั้งเกิดความสวยงามเป็นที่สนใจของชาวบ้าน ซึ่งเคยเห็นเพียงแค่จิตรกรรมฝาผนังเท่านั้น แต่ประติมากรรมนูนสูงมีความสมจริงเสมือนตัวละครเคลื่อนไหวได้เพราะมีมิติมากกว่าภาพจิตรกรรมฝาผนัง (นายสำเริง บุญศรีสุข, 2564: สัมภาษณ์)

ในปัจจุบันนี้ประติมากรรมนูนสูงได้รับความนิยมเป็นอย่างมาก มีวัดต่าง ๆ ในจังหวัดอุบลราชธานีรวมถึงจังหวัดอื่น ๆ ในภาคอีสานสั่งผลิตประติมากรรมจนนายสำเริง ต้องจ้างทำแม่พิมพ์ขนาดใหญ่ ที่สามารถพิมพ์ประติมากรรมนูนสูงได้ครั้งละจำนวนมากและทันต่อความต้องการของตลาด ประติมากรรมนูนสูงเรื่องเวสสันดรชาดก เรื่องเล่าเวสสันดรชาดกเพียงเรื่องเดียวอาจเป็นแรงบันดาลใจที่จะนำไปสู่การสร้างสรรค์งานพุทธศิลป์ เพราะปัจจุบันในโลกของทุนนิยมและเศรษฐกิจสร้างสรรค์นั้น เรื่องเล่าในท้องถิ่นไม่ได้มีพลังเพียงเพื่อสร้างความเข้มแข็งทางวัฒนธรรมเท่านั้น หากแต่ยังมีบทบาทในเชิงเศรษฐกิจสร้างสรรค์ที่เป็นเครื่องมือและช่องทางธุรกิจเพื่อนำมาใช้ เลี้ยงปากท้องของชาวบ้านได้อีกด้วย



ภาพประกอบ 52 ประติมากรรมนูนสูงเรื่องเวสสันดรชาดกโดยช่างสำเริง บุญศรีสุข

ดังนั้น จะเห็นว่า เรื่องเล่าเวสสันดรชาดก คือ ทุนทางวัฒนธรรมที่ถูกนำมาใช้ในการสร้างสรรค์ประติกรรมนูนสูงเพื่อให้เกิดมูลค่า ทั้งนี้ช่างปั้นได้มีการประยุกต์องค์ความรู้จากการปั้นกระถาง ปั้นเตา ปั้นครกและปั้นโอ่งน้ำมาเป็นการสร้างประติมากรรมนูนสูงทำให้เกิดงานศิลปะที่มีคุณค่าและผู้บริโภคสามารถนำมาใช้สอยในด้านบทบาทการสั่งสอน การสร้างอุดมการณ์ทางสังคม โดยเฉพาะอย่างยิ่งเรื่องเวสสันดรชาดกที่หยิบยกเอาจริยวัตรของพระเวสสันดรมาสร้างเป็นบรรทัดฐานทางสังคม บทบาทหน้าที่ของความเป็นวรรณกรรมเพื่อปวงชนยังดำรงอยู่อย่างเข้มข้นผ่านงาน

ประติมากรรมนูนสูง เมื่อผู้คนได้พบเห็นก็จะเกิดความสำนึกในการเสียสละเพื่อผู้อื่น ช่างปั้นก็จะเกิดความภาคภูมิใจในงานศิลปะที่ตนได้สร้างขึ้นอีกด้วย

โดยสรุปการผลิตสินค้าจากเรื่องเล่าเวสสันดรชาดก ผู้วิจัยพบว่า ในชุมชนชายแดนไทย-ลาว มีการผลิตสินค้าจากเรื่องเล่าเวสสันดรชาดกอย่างหลากหลาย ได้แก่ การนำเอาตัวละครจากเรื่องเวสสันดรชาดกมาสร้างเป็นวัตถุมงคล ดังเช่น ชูชก แม้ว่าจะเป็นตัวละครฝ่ายร้ายแต่ก็มีคนบางกลุ่มเลือกเอาพฤติการรมบางอย่างของชูชกมานำเสนอผ่านวัตถุมงคล ดังเช่น การเป็นคนประหยัดอดออม การเป็นยอดแห่งการขอ การเป็นชายชราที่มีภรรยาสาว การเป็นชายชราที่มีสุขภาพแข็งแรงเป็นต้น นอกจากนี้ยังมีวัตถุมงคลที่เรียกว่ากัณหาชาลีที่มีอานุภาพในเรื่องเมตตามหานิยม รวมถึงสีผึ้งพระนางมัทรีที่เป็นวัตถุมงคลในด้านเมตตามหานิยมและเสริมโชคลาภให้แก่ผู้เช่าบูชาไปครอบครอง นอกจากนี้สินค้าที่ผลิตจากเรื่องเล่าเวสสันดรชาดกยังมีสินค้าที่ระลึก ดังเช่น สินค้าที่ระลึกเกี่ยวกับผีตาโขน ได้แก่ หน้ากากผีตาโขน หุ่นจำลองผีตาโขน แก้วน้ำผีตาโขน เสื้อพิมพ์ลายผีตาโขน อุปกรณ์เปิดขวดผีขาโขน เป็นต้น รวมถึงสินค้าที่มาจากเรื่องเล่าเวสสันดรชาดกที่น่าสนใจอีกอย่างหนึ่งคือประติมกรรมนูนสูงที่สามารถนำไปประดับตกแต่งวัดได้ ฉะนั้นสินค้าที่เกิดจากเรื่องเล่าเวสสันดรชาดกที่ผู้วิจัยได้ยกตัวอย่างมานี้ ล้วนแสดงให้เห็นถึงวิธีการคิดและการประยุกต์เรื่องเล่าเวสสันดรชาดกมาใช้ในการผลิตสินค้าเพื่อสร้างมูลค่าและสร้างรายได้ให้ครัวเรือน เรื่องเล่าเวสสันดรชาดกไม่ได้ดำรงอยู่ด้วยความศักดิ์สิทธิ์อีกต่อไป ในสังคมสมัยใหม่ที่เป็นสังคมทุนนิยมเรื่องเล่าเวสสันดรชาดกสามารถทำให้คนอิ่มท้องได้ ถือว่าเป็นวัฒนธรรมที่สร้างรายได้และคนอิ่มท้องได้

5.2.3 การบริการด้านศิลปกรรมที่เกี่ยวกับเรื่องเล่าเวสสันดรชาดก

ในชุมชนชายแดนไทย-ลาว นอกเหนือจากการผลิตสินค้าที่เกิดจากเรื่องเล่าเวสสันดรชาดกแล้ว ยังมีงานบริการด้านศิลปกรรมเกี่ยวกับเรื่องเล่าเวสสันดรชาดกอีกด้วย ดังเช่น เมื่อมีการสร้างศาสนสถานเช่น พระอุโบสถ ศาลาการเปรียญ หอระฆัง พระธาตุเจดีย์ มักจะมีการว่าจ้างช่างฝีมือดีมาสร้างสรรค์งานศิลปะเพื่อเป็นการแสดงเรื่องราวของพระพุทธเจ้าทั้งในอดีตและสมัยพุทธกาล ซึ่งจะเห็นว่าการบริการด้านศิลปกรรมเป็นการประกอบสร้างเศรษฐกิจสร้างสรรค์อีกรูปแบบหนึ่ง ซึ่งผู้วิจัยจะได้นำเสนอดังประเด็นต่อไปนี้

5.2.3.1 การวาดภาพจิตรกรรมฝาผนัง

งานศิลปกรรมแนวพุทธศิลป์ที่สำคัญอีกแขนงหนึ่งคือ ภาพจิตรกรรมฝาผนังซึ่งในภาษาลาวเรียกว่า “ฮูปแต้ม” จิตรกรรมฝาผนังเป็นอีกรูปแบบการเล่าเรื่องเวสสันดรชาดกที่พบเห็นได้ในวัดของชุมชนชายแดนไทย-ลาว เช่นที่วัดเนรมิตวิปัสสนาราม อำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย ภาพจิตรกรรมเวสสันดรชาดกที่วัดศรีคุณเมือง อำเภอเชียงคาน จังหวัดเลย ภาพจิตรกรรมฝาผนังเรื่องเวสสันดรชาดกที่วัดพุทธสีมา ตำบลฝั่งแดง อำเภอธาตุพนม จังหวัดนครพนม ภาพจิตรกรรมฝาผนังวัดทุ่งศรีเมือง อำเภอเมือง จังหวัดอุบลราชธานี ฮูปแต้มเรื่องเวสสันดรชาดกวัดศรีสะเกษ นครหลวง

เวียงจันทน์ ส.ป.ป.ลาว ฮูปแต้มเรื่องเวสสันดรชาดกวัดหลวงปากเซ เมืองปากเซ แขวงจำปาสัก ส.ป.ป.ลาว ซึ่งภาพจิตรกรรมฝาผนังเหล่านี้ ผู้วิจัยได้อธิบายไว้ในหัวข้อรูปแบบการเล่าเรื่องของเวสสันดรชาดกที่ปรากฏในชุมชนชายแดนไทย-ลาว

ในปัจจุบันนี้มีการสร้างศาสนสถานและถาวรวัตถุทางพุทธศาสนาเป็นจำนวนมาก โดยเฉพาะอย่างยิ่งในชุมชนชายแดนไทย-ลาว เมื่อการสร้างศาสนสถานเช่น ศาลาการเปรียญ พระอุโบสถ พระวิหาร เจดีย์ มณฑปหรือศาสนสถานอื่น ๆ ชาวชุมชนชายแดนไทย-ลาว ก็มักจะสร้างงานศิลปกรรมแนวพุทธศิลป์ ในบริเวณฝาผนังเพื่อไม่ให้ว่างเปล่า แต่ใช้เป็นพื้นที่แสดงเรื่องราวทางพุทธศาสนา เช่น เรื่องราวพุทธประวัติของพระพุทธเจ้า เรื่องราวทศชาติหรือพระเจ้าสิบชาติ หรือเรื่องราวที่พบเห็นมากที่สุดในศาสนสถานในชุมชนชายแดนไทย-ลาว คือภาพจิตรกรรมเรื่องเวสสันดรชาดก ที่ถือว่าเป็น “มหาชาติ” คือชาติที่ยิ่งใหญ่ที่สุดเพราะบารมีที่สั่งสมมาในอดีตชาติเต็มเปี่ยมในชาตินี้ เวสสันดรชาดกจึงเป็นชาดกที่สำคัญกว่าชาดกเรื่องอื่น ๆ และเป็นบ่อเกิดของพิธีกรรมบุญผะเหวดตามฮีตสิบสองของวัฒนธรรมลาวล้านช้าง

เมื่อมีความต้องการให้ศาสนสถานได้มีภาพจิตรกรรมฝาผนัง จึงได้เกิดกลุ่มช่างวาดจิตรกรรมฝาผนัง ในอดีตเรียกว่าช่างแต้ม (จารุวรรณ ธรรมวัตร, 2558) ที่มีชื่อเสียงในภาคอีสานของไทยและฝั่งประเทศลาว ได้แก่ ช่างแต้มที่เป็นศิลปินพื้นบ้านและช่างแต้มที่เป็นพระภิกษุสงฆ์ซึ่งใช้ชีวิตความเป็นอยู่ผูกพันกับธรรมชาติในสังคมชนบท ช่างแต้มมีความเชื่อว่าจะเป็นบุญกุศลหากได้ถ่ายทอดคุณธรรมที่แฝงอยู่ในพุทธประวัติและวรรณกรรมพื้นบ้านอันเป็นที่นิยมของชาวบ้านไว้ในฮูปแต้ม ฉะนั้นฮูปแต้มจึงเปรียบเทียบได้กับสื่ออันสำคัญที่จะเป็นตัวเชื่อมโยง โน้มน้าวจิตใจผู้คนที่พบเห็นเกิดอารมณ์ความรู้สึก เกิดรสของความสนุกสนาน และเข้าถึงสาระแห่งคุณธรรมที่อ่านได้จากเส้นละสีช่างแต้มมีความเข้าใจในคุณลักษณะของความงามที่เกิดจากความเรียบง่ายอันเป็นคุณสมบัติของศิลปะพื้นบ้าน ทั้งนี้อาจจะเกิดจากมูลเหตุและข้อจำกัดบางประการ ประกอบกับวัสดุอุปกรณ์และความชำนาญที่ต้องสร้างสมด้วยตนเอง ซึ่งมีผลให้เกิดเป็นรูปแบบฮูปแต้มอีสาน (นิยม วงศ์พงษ์คำ และคณะ, 2558)

ช่างแต้มส่วนใหญ่เป็นช่างแถบลุ่มน้ำโขง มีพระครูวิโรจน์รัตโนบล เจ้าอาวาสวัดทุ่งศรีเมือง จังหวัดอุบลราชธานี เป็นช่างใหญ่ของกลุ่มนี้ ลักษณะภาพของกลุ่มนี้บางภาพได้รับอิทธิพลจากวัฒนธรรมหลวงกรุงเทพฯ เช่นภาพจับเรื่องรามเกียรติ์ที่วัดหัวเวียงรังษี อำเภอธาตุพนม จังหวัดนครพนม (สันนิษฐานว่าเป็นฝีมือของหลวงชายอักษร) ภาพพุทธประวัติในสิมวัดโพธิ์คำ บ้านน้ำก่ำ อำเภอธาตุพนม จังหวัดนครพนม (ฝีมือนายลี) แต่หลายๆภาพก็แสดงลักษณะวัฒนธรรมล้านช่าง เช่น ฮูปแต้มที่วิหารวัดทุ่งศรีเมือง อำเภอเมือง จังหวัดอุบลราชธานี (ฝีมือยาครูช่างเวียงจันท์) ฮูปแต้มที่วิหารวัดโพธิ์ชัยนาพึง อำเภอนาแห้ว จังหวัดเลย ช่างแต้มกลุ่มนี้จึงเป็นช่างแต้มท้องถิ่นที่สืบทอดวัฒนธรรมเดิมของตน ขณะเดียวกันก็ได้เรียนรู้รับถ่ายทอดลักษณะการเขียนภาพแบบอย่างของ

กรุงเทพฯเอาไว้ด้วย ช่างแต้มกลุ่มนี้นอกจากจะฝากฝีมือไว้ตามสิมแถบฝั่งฝั่งซ้ายของลุ่มน้ำโขงแล้ว บางคนก็ยังข้ามไปวาดภาพไว้ตามผนังสิมที่ฝั่งขวาของแม่น้ำโขงอีกด้วย (นิยม วงศ์พงษ์คำ และคณะ, 2558)

ในปัจจุบันมีกลุ่มช่างที่รับงานวาดภาพจิตรกรรมฝาผนัง โดยในชุมชนชายแดนไทย-ลาว ผู้วิจัยพบว่า กลุ่มช่างที่รับงานวาดภาพจิตรกรรมฝาผนังส่วนใหญ่จบจากมหาวิทยาลัยที่เปิดสอนหลักสูตรศิลปกรรมศาสตรบัณฑิต เช่น มหาวิทยาลัยศิลปากร มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ มหาวิทยาลัยขอนแก่น มหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์ และมหาวิทยาลัยกลุ่มมหาวิทยาลัยราชภัฏ และมหาวิทยาลัยเทคโนโลยีราชมงคล รวมถึงวิทยาลัยอาชีวศึกษาและโรงเรียนเพาะช่างโรงเรียนช่างฝีมือในวังชายอีกด้วย งานจิตรกรรมส่วนใหญ่ที่หลักสูตรของสถาบันการศึกษาเหล่านี้ถ่ายทอดความรู้ให้ส่วนใหญ่จะเป็นรูปแบบศิลปกรรมไทยนิยม เช่น ศิลปะแบบรัตนโกสินทร์ การวาดภาพตัวละครให้มีความอ่อนช้อยใบหน้ารูปไข่ ทรงเครื่องอย่างกษัตริย์ (จารุวรรณ ธรรมวัตร, 2558) และโดยส่วนมากในชุมชนชายแดนไทย-ลาว จะนิยมวาดภาพจิตรกรรมในแนวนี้เป็นอย่างมาก

ผู้วิจัยได้ลงเก็บข้อมูลภาคสนาม พบว่า มีช่างที่รับงานวาดภาพจิตรกรรมฝาผนัง โดยอาศัยอยู่ที่จังหวัดอุบลราชธานี ชื่อ นายวิศณุพงษ์ ศรีพรหม อาศัยอยู่ที่บ้านหนองเม็ก อำเภอโขงเจียม จังหวัดอุบลราชธานี จบการศึกษาสาขาช่างเขียน ระดับประกาศนียบัตรวิชาชีพชั้นสูง โดยวิศณุพงศ์รับงานวาดภาพจิตรกรรมฝาผนังในจังหวัดอุบลราชธานีและจังหวัดอื่น ๆ ในภาคอีสาน ซึ่งผลงานที่วิศณุพงศ์ได้วาดมาแล้วได้แก่ ภาพจิตรกรรมฝาผนังเรื่องเวสสันดรชาดกในพระอุโบสถวัดปทุมมาลัย อำเภอเมือง จังหวัดอุบลราชธานี ราคา 200,000 บาทถ้วน ลักษณะภาพวาดจิตรกรรมเป็นศิลปกรรมไทยนิยมแบบรัตนโกสินทร์ตอนต้น ภาพวาดจิตรกรรมฝาผนังเรื่องเวสสันดรชาดกภายในมณฑปหลวงปู่คำบุ คุตตจิตโต วัดกุดชมภู ตำบลกุดชมภู อำเภอพิบูลมังสาหาร จังหวัดอุบลราชธานี ราคา 180,000 บาท มีลักษณะเป็นศิลปกรรมไทยประยุกต์ ภาพจิตรกรรมฝาผนังเรื่องเวสสันดรชาดกภายในศาลาการเปรียญวัดบ้านโพนแพง อำเภอธาตุพนม จังหวัดนครพนม ราคา 250,000 บาท มีลักษณะเป็นศิลปกรรมไทยประยุกต์ ภาพจิตรกรรมเรื่องเวสสันดรชาดกในศาลาการเปรียญวัดบ้านบุ่งขี้เหล็ก อำเภอเขมราฐ จังหวัดอุบลราชธานี ราคา 200,000 บาท มีลักษณะเป็นศิลปกรรมแบบไทยประยุกต์ นอกจากนี้ยังมีภาพจิตรกรรมฝาผนังเรื่องเวสสันดรชาดกในห้องโถงใต้ฐานพระประธานใหญ่ วัดภูมโนรมย์ อำเภอเมือง จังหวัดมุกดาหาร ราคา 400,000 บาท มีลักษณะเป็นศิลปกรรมแบบไทยประยุกต์ (วิศณุพงษ์ ศรีพรหม, 2564: สัมภาษณ์)

กระบวนการวาดภาพจิตรกรรมฝาผนังของวิศณุพงศ์ จะเริ่มต้นด้วยการแบ่งช่องเพื่อร่างภาพ ซึ่งแต่ละช่องของภาพร่างคือเหตุการณ์ที่สำคัญของแต่ละกัณฑ์ ถ้าขนาดพื้นที่ยาว ดังเช่น ศาลาการเปรียญขนาดใหญ่ 1 กัณฑ์อาจจะมีการแบ่งช่องหลายเหตุการณ์ หรือมี 1 เหตุการณ์แต่ใช้วิธีการ

เพิ่มรายละเอียดเช่น เพิ่มขนาดของเมืองให้ใหญ่และยาวขึ้น เพิ่มขนาดป่าและสัตว์หรือธรรมชาติอื่น ๆ ให้มากขึ้น เป็นต้น เมื่อร่างภาพเสร็จเรียบร้อยแล้ว ก็จะมีช่างอีก 2 คน ช่วยลงสีน้ำมันเพิ่มลายละเอียดให้มีมิติที่ลุ่มลึกสวยงาม และจะวาดและลงสีไปเรื่อย ๆ จนครบภาพครบ 13 กัณฑ์ และในขั้นตอนสุดท้ายจะมีการเก็บรายละเอียดทั้งหมดของภาพจิตรกรรมฝาผนัง สำรวจความถูกต้องก่อนส่งมอบงาน เมื่อส่งมอบงานตามกำหนดสัญญา เจ้าอาวาสและกรรมการหมู่บ้านจะวางเงินงวดสุดท้ายให้กับกลุ่มช่างวาดภาพจิตรกรรมฝาผนัง (วิศณุพงษ์ ศรีพรหม, 2564: สัมภาษณ์)



ภาพประกอบ 53 ภาพจิตรกรรมเรื่องเวสสันดรชาดก โดยช่างวิศณุพงศ์ ศรีพรหม

ฉะนั้นการวาดภาพจิตรกรรมฝาผนังจึงเป็นงานบริการด้านศิลปกรรมที่เป็นเศรษฐกิจสร้างสรรค์ ที่เกี่ยวข้องกับเรื่องเล่าเวสสันดรชาดกที่ถือว่าเป็นทุนทางวัฒนธรรมที่สามารถใช้ฝีมือความรู้ที่ศึกษามาวาดภาพจิตรกรรมฝาผนังสร้างรายได้หล่อเลี้ยงชีวิตและครอบครัว เมื่อมีการก่อสร้างศาสนสถาน สิ่งที่จำเป็นอีกอย่างหนึ่งที่ทำหน้าที่สั่งสอนผู้คนที่เข้ามาทำบุญที่วัดคือ ภาพจิตรกรรมฝาผนังที่บอกเล่าเรื่องราวพุทธประวัติและเรื่องราวในอดีตชาติของพระพุทธเจ้า ดังเช่น เวสสันดรชาดก เมื่อพิจารณาแล้วจะเห็นว่า งานจิตรกรรมฝาผนังเป็นสิ่งที่อยู่คู่กับพุทธศาสนา คำสอนของพระพุทธเจ้าไม่ได้มีเพียงแค่ตัวอักษรในคัมภีร์พระไตรปิฎกเท่านั้น และไม่ใช่การบอกเล่าจากปากต่อปากเท่านั้น ภาพจิตรกรรมฝาผนังก็คงเป็นคำสอนอีกรูปแบบหนึ่งที่ผู้คนสามารถเข้าถึงได้ง่ายจากการใช้ประสาทสัมผัสตา การดำรงอยู่ของภาพจิตรกรรมฝาผนังเรื่องเวสสันดรชาดกจึงเป็นหน้าที่ของกลุ่มช่างรุ่นใหม่ที่จะสืบทอดต่อไป ในขณะเดียวกันช่างวาดภาพจิตรกรรมก็เป็นอาชีพที่สร้างรายได้อย่างงดงามในสมัยปัจจุบัน

5.2.3.2 ประติมากรรมเวสสันดรชาดก

ประติมากรรม เป็นงานศิลปกรรมอีกรูปแบบหนึ่งที่สามารถบอกเล่าเรื่องราวเกี่ยวกับเวสสันดรชาดกได้ ประติมากรรมด้านพุทธศิลป์สามารถพบเห็นโดยทั่วไปในชุมชนชายแดนไทย-ลาว โดยเฉพาะอย่างยิ่ง ประติมากรรมเกี่ยวกับเรื่องราวเวสสันดรชาดก ผู้วิจัยได้ลงเก็บข้อมูลภาคสนาม พบว่า งานประติมากรรมที่เกี่ยวกับเวสสันดรชาดกปรากฏอยู่ที่วัดพระธาตุหนองบัว อำเภอเมือง จังหวัดอุบลราชธานี มีลักษณะเป็นปูนปั้น ตกแต่งไว้ในเจดีย์จำลองพุทธคยาทั้งสี่ทิศ และยังมีประติมากรรมปูนปั้นบริเวณกรอบประตูและหน้าต่างพระอุโบสถวัดพระธาตุหนองบัว จังหวัดอุบลราชธานี นอกจากนี้ที่ศาลาแก้วกู่หรืออุทยานเทวาลัย ตำบลวัดธาตุ อำเภอเมือง จังหวัดอุบลราชธานี ส่วนในฝั่งประเทศลาว มีประติมากรรมเวสสันดรชาดกที่ซุ้มประตูโขงวัดมีไซ เมืองท่าแขก แขวงคำม่วน และประติมากรรมชูชกและกัณหาชาลีที่วัดหลวงปากเซ เมืองปากเซ แขวงจำปาสัก ในลักษณะเช่นนี้จะเห็นว่า ประติมากรรมปูนปั้นเป็นเครื่องมือที่ช่างปั้นใช้เรื่องราวเวสสันดรชาดกในรูปแบบพุทธศิลป์ที่มีคุณค่าในด้านคำสอนและการสร้างอุดมการณ์ทางพุทธศาสนา

ในด้านเศรษฐกิจสร้างสรรค์ ช่างปั้นงานประติมากรรมถือเป็นอาชีพหนึ่งที่สามารถสร้างรายได้หล่อเลี้ยงครอบครัวได้เป็นอย่างดี ผู้วิจัยได้ลงเก็บข้อมูลภาคสนาม พบว่า มีช่างปั้นที่ฝีมือดีรับจ้างปั้นตัวละครในเวสสันดรชาดก คือ นายมนตรี สุทธัง ช่างปั้นในชุมชนบ้านบุ่งขี้เหล็ก ตำบลนาแวง อำเภอเขมราฐ จังหวัดอุบลราชธานี โดยผลงานด้านประติกรรมที่ผ่านมาของนายมนตรี ได้แก่ ประติมากรรมปูนปั้นเรื่องเวสสันดรชาดก ตอน พระเวสสันดรพระราชทานพระกัณหาพระชาลีให้แก่ชูชกในซุ้มประตูโขงที่วัดบูรพาราม บ้านบูรพา ตำบลเขมราฐ อำเภอเขมราฐ จังหวัดอุบลราชธานี ค่าจ้าง 150,000 บาท งานประติมากรรมปูนปั้นชูชกจูงพระกัณหาพระชาลีที่บันไดทางขึ้นพระอุโบสถวัดบ้านคำอาฮวน ตำบลคำอาฮวน อำเภอเมือง จังหวัดมุกดาหาร ค่าจ้าง 65,000 บาท ประติมากรรมหน้าบรรณศาลาการเปรียญเรื่องเวสสันดรชาดก ตอนพระเวสสันดรพระราชทานช้างให้แก่พราหมณ์ทั้งแปดแห่งเมืองกลิงคราษฎร์ วัดศรีบุญเรือง ตำบลในเมือง อำเภอเมือง จังหวัดมุกดาหาร 70,000 บาท ประติมากรรมบานประตูปูนปั้นลงรักปิดทองเรื่องเวสสันดรชาดกในพระอุโบสถวัดโพธิ์ทอง บ้านโพธิ์ทอง ตำบลธาตุพนม อำเภอธาตุพนม จังหวัดนครพนม ค่าจ้าง 350,000 บาท เป็นต้น (มนตรี สุทธัง, 2564: สัมภาษณ์)



ภาพประกอบ 54 ประติมากรรมปูนปั้นเรื่องเวสสันดรชาดก โดยช่างมนตรี สุทธัง

นอกจากนี้ยังมีกลุ่มช่างประติมากรรมที่รับปั้นเรื่องราวเกี่ยวกับพุทธประวัติและเวสสันดรชาดกในแถบชุมชนไทย-ลาว ตอนเหนือ คือ นายทองชัย งามมาก อาศัยอยู่บ้านเลขที่ 57 หมู่ 2 บ้านแพง ตำบลบ้านแพง อำเภอบ้านแพง จังหวัดนครพนม มีอาชีพรับจ้างสร้างพระอุโบสถ เจดีย์ เมรุเผาศพ หอระฆัง ซุ้มประตูโขงและงานก่อสร้างเกี่ยวกับศาสนสถานอื่น ๆ โดยผลงานประติมากรรมที่ผ่านมาของนายทองชัย ได้แก่ ซุ้มประตูโขงเรื่องเวสสันดรชาดก ตอนพระนางผุสดีได้รับพรทิพย์ 10 ประการจากพระอินทร์ที่วัดบ้านนาเข ตำบลนาเข อำเภอบ้านแพง จังหวัดนครพนม ค่าจ้าง 120,000 บาท ประติมากรรมเรื่องเวสสันดรชาดก ตอนพระเวสสันดรพระราชทานสองกุมารให้แก่ชูชก ในซุ้มประตูโขงวัดบ้านท่าสะอาด ตำบลท่าสะอาด อำเภอนาด้วง จังหวัดเลย ค่าจ้าง 150,000 บาท ประติมากรรมเรื่องเวสสันดรชาดกในหน้าบรรณหอระฆัง วัดบ้านหนองบัวหน้าฐานบิน ตำบลในเมือง อำเภอเมือง จังหวัดนครพนม ค่าจ้าง 85,000 บาท ประติมากรรมเรื่องเวสสันดรชาดก ตอนเสือและราชสีห์มาดักทางไม่ให้พระนางมัทรีกลับถึงอาศรมบริเวณหน้าบรรณศาลาการเปรียญวัดบ้านนาห่อม ตำบลนาห่อม อำเภอทุ่งศรีอุดม จังหวัดอุบลราชธานี เป็นต้น (ทองชัย งามมาก, 2564: สัมภาษณ์)

ในลักษณะเช่นนี้จะเห็นได้ว่า เรื่องเล่าเวสสันดรชาดกสามารถนำมาสร้างรายได้ โดยอาศัยฝีมือในด้านประติมากรรม โดยเฉพาะอย่างยิ่งประติมากรรมปูนปั้นที่เป็นงานพุทธศิลป์ที่มีส่วนในการบอกเล่าเรื่องราวพุทธประวัติของพระพุทธเจ้าและเรื่องราวชาดก การสร้างสรรค์งาน

ประติมากรรมเหล่านี้จำเป็นต้องอาศัยฝีมือช่างปั้นที่มีความชำนาญ เมื่อพิจารณาแล้วจะเห็นว่า ทั้งนายมนตรี สุทธังที่เป็นช่างปั้น ชาวอุบลราชธานี และนายทองชัย งามมากซึ่งเป็นช่างปั้นชาวจังหวัดนครพนม เป็นเพียงตัวอย่างกลุ่มช่างที่ผู้วิจัยได้ยกตัวอย่างและได้นำเสนอให้เห็นว่า งานประติมากรรมเรื่องเวสสันดรชาดกยังได้รับความนิยมจากชาวบ้านหรือผู้มีใจศรัทธาสร้างถวายวัด และได้เห็นอิทธิพลของเวสสันดรชาดกที่มีต่อชาวบ้าน หน้าที่ของช่างปั้นก็คือการผลิตซ้ำในเรื่องอุดมการณ์ของเวสสันดรชาดก และเป็นการสืบทอดเรื่องราวดังกล่าวและในขณะเดียวกันก็สามารถนำเวสสันดรชาดกมาแปรรูปให้เกิดรายได้หล่อเลี้ยงชีวิตและครอบครัวและเกิดปรากฏการณ์เศรษฐกิจสร้างสรรค์ที่พบเห็นได้ในชุมชนชายแดนไทย-ลาว

นอกจากประติมากรรมปูนปั้นแล้ว ยังมีประติมากรรมอีกอย่างหนึ่งที่เรียกว่า “แกะสลัก” ผู้วิจัยพบว่า มีช่างแกะสลักเทียนพรรษาของจังหวัดอุบลราชธานีที่มีชื่อเสียงรับจ้างแกะสลักเทียนพรรษาตามคุ้มวัดต่าง ๆ ดังเช่น นายธำรงวิทย์ บุญสุขซึ่งถือเป็นช่างแกะสลักเทียนพรรษาที่มีชื่อเสียงของจังหวัดอุบลราชธานี ผลงานของนายธำรงวิทย์ ได้แก่ รางวัลรองชนะเลิศอันดับ 1 ประเภทเทียนแกะสลักขนาดใหญ่หรือพญาเทียนวัดไชยมงคล ตำบลในเมือง อำเภอเมือง จังหวัดอุบลราชธานี ประจำปี พ.ศ. 2548 รางวัลรองชนะเลิศ อันดับ 1 ประเภทเทียนแกะสลักขนาดใหญ่หรือพญาเทียน วัดไชยมงคล ตำบลในเมือง อำเภอเมือง จังหวัดอุบลราชธานี ประจำปี พ.ศ. 2549 (ธำรงวิทย์ บุญสุข, 2564 สัมภาษณ์) นอกจากนี้ยังมีนายวิศรุต ภาดี ช่างแกะสลักเทียนชาวจังหวัดอุบลราชธานี ผลงานของนายวิศรุต ได้แก่ รางวัลรองชนะเลิศอันดับ 2 ประเภทเทียนแกะสลักขนาดใหญ่หรือพญาเทียน วัดใต้พระเจ้าใหญ่องค์ตื้อ จังหวัดอุบลราชธานี พ.ศ. 2557 รางวัลรองชนะเลิศอันดับ 1 ประเภทเทียนแกะสลักขนาดใหญ่หรือพญาเทียน วัดทุ่งศรีเมือง จังหวัดอุบลราชธานี พ.ศ. 2558 และรางวัลชนะเลิศ ประเภทเทียนแกะสลักขนาดใหญ่หรือพญาเทียน วัดทุ่งศรีเมือง จังหวัดอุบลราชธานี พ.ศ. 2559 นายวิศรุตยังเป็นวิทยากรสอนการทำต้นเทียนพรรษา ถือเป็นการเผยแผ่ภูมิปัญญาท้องถิ่น ให้กับชุมชนต่างจังหวัด เช่น ปี พ.ศ.2557 ได้ไปสอนที่อำเภอนางรอง จังหวัดบุรีรัมย์ และปี พ.ศ.2558 ไปสอนที่เทศบาลเมืองแม่โจ้ จังหวัดเชียงใหม่และยังรับจ้างแกะสลักเทียนที่จังหวัดนครราชสีมาและจังหวัดสุพรรณบุรีอีกด้วย (วิศรุต ภาดี, 2564: สัมภาษณ์)

ในลักษณะเช่นนี้จะเห็นได้ว่า ช่างแกะสลักเทียนพรรษาเป็นอาชีพที่สร้างรายได้ปีละ 1 ครั้ง คือช่วงเทศกาลเข้าพรรษาของจังหวัดอุบลราชธานี การสร้างสรรค์การแกะสลักเทียนพรรษาส่วนใหญ่จะมีเนื้อหาเกี่ยวกับพุทธประวัติและเรื่องราวเกี่ยวกับชาดก ดังเช่น เรื่องพระมหาชนกและเวสสันดรชาดกและชาดกเรื่องอื่นๆ การแกะสลักเทียนพรรษาเป็นงานศิลปกรรมเชิงพุทธศิลป์ที่เน้นนำเสนอให้เห็นภาพของตัวละครทั้งในพุทธประวัติและในเรื่องเล่าชาดก ช่างผู้ชำนาญในการแกะสลักเทียนพรรษาก็ร่างแบบว่าจะให้ขบวนต้นเทียนพรรษามีองค์ประกอบอะไรบ้าง ผู้วิจัยพบว่า ชาดกที่ช่างแกะสลักเทียนพรรษานิยมนำมาเป็นต้นแบบในการแกะสลักเทียนมากที่สุดคือ เวสสันดรชาดกโดยจะ

เลือกเอาอนุภาคบางเหตุการณ์มานำเสนอ ได้แก่ พระเวสสันดรทรงราชรถ พระเวสสันดรทรงช้าง ปัจจัยนาเคนทร์ ชูชกจูงพระกัณหาพระชาลี เป็นต้น ซึ่งในการแกะสลักเทียนพรรษาแต่ละต้น ช่างแกะสลักเทียนพรรษาจะได้รับค่าตอบแทนเป็นจำนวนมาก ทั้งที่มีห้างร้านหรือบริษัทต่าง ๆ สนับสนุน เมื่อเทียนพรรษาได้รับรางวัล เงินรางวัลก็จะนำมาเป็นค่าตอบแทนให้กับทีมงานช่างแกะสลักเทียนพรรษา และในระยะหลังมานี้ มีจังหวัดที่ต้องการจัดประเพณีแห่เทียนพรรษาเหมือนกับจังหวัดอุบลราชธานี เช่น จังหวัดนครราชสีมา จังหวัดบุรีรัมย์และจังหวัดสุพรรณบุรี ได้มีการมาว่าจ้างช่างแกะสลักเทียนจากจังหวัดอุบลราชธานีไปแกะสลักเทียนให้ ทำให้เกิดรายได้สำหรับช่างแกะสลักเทียน ฉะนั้นจะเห็นได้ว่า งานประติมากรรมที่เกี่ยวกับเวสสันดรชาดกมีอยู่หลากหลายมิติ และทำให้เห็นปรากฏการณ์เศรษฐกิจสร้างสรรค์เกิดขึ้นในชุมชนชายแดนไทย-ลาว



ภาพประกอบ 55 ช่างแกะสลักเทียนพรรษาของจังหวัดอุบลราชธานี

โดยสรุปงานบริการด้านศิลปกรรมที่เกี่ยวกับเรื่องเล่าเวสสันดรชาดกเป็นเศรษฐกิจสร้างสรรค์อีกรูปแบบหนึ่ง ซึ่งนอกเหนือจากสินค้าแล้ว ยังมีการให้บริการเกี่ยวกับการวาดภาพจิตรกรรมฝาผนัง เช่น ฝาผนังศาลาการเปรียญ ฝาผนังพระอุโบสถ ฝาผนังเจดีย์ เป็นต้น ภาพจิตรกรรมฝาผนังเป็นงานศิลปกรรมที่ใช้ในการอบรมสั่งสอนผู้ที่ไปในวัดโดยทางอ้อม ในขณะเดียวกันก็เป็นพื้นที่ในการแสดงฝีมือเชิงช่างในทางพุทธศาสนา นอกจากนี้ยังมีงานบริการด้านศิลปกรรมที่เป็นประติมากรรมเช่นการปั้นตัวละครในเวสสันดรชาดกในซุ้มประตูโขงหรือหน้าบรรณศาลาการเปรียญและพระอุโบสถ รวมถึงงานบริการด้านศิลปกรรมที่เป็นประติมากรรมที่เกี่ยวกับการแกะสลักเทียน

พรรษา ซึ่งช่างแกะเทียนพรรษาชาวอุบลราชธานี ไม่ได้แกะสลักเทียนพรรษาในจังหวัดอุบลราชธานีเท่านั้น หากยังรับจ้างแกะเทียนพรรษาในจังหวัดอื่น ๆ ดังที่ผู้วิจัยได้กล่าวมาแล้วอีกด้วย

5.3 เวสสันดรชาดกการประกอบสร้างการท่องเที่ยวเชิงสร้างสรรค์

แนวคิดการท่องเที่ยวเชิงสร้างสรรค์ (Creative Tourism) คือ การท่องเที่ยวที่ นักท่องเที่ยวได้เรียนรู้เกี่ยวกับประวัติศาสตร์ ศิลปวัฒนธรรม วิถีชีวิต และเอกลักษณ์ของชุมชนหรือสถานที่ นั้น ๆ จากประสบการณ์ตรง หรือร่วมสร้างประสบการณ์ดี ๆ กับเจ้าของวัฒนธรรม หรือมีปฏิสัมพันธ์กับคนในพื้นที่ ทั้งจากการพูดคุย ทดลองทำและการใช้ชีวิตร่วม (การท่องเที่ยวแห่งประเทศไทย, 2556)

การท่องเที่ยวเชิงสร้างสรรค์ คือ การนำวัฒนธรรม ประเพณีและสิ่งที่ดีงามของชุมชนหรือแหล่ง ท่องเที่ยวที่มีอยู่เดิมมาสร้างสรรค์รูปแบบการท่องเที่ยวแบบใหม่ให้มีความน่าสนใจ ภายใต้ความเข้มแข็งของ ชุมชนที่จะยังคงไว้ซึ่งความเป็นเอกลักษณ์และอัตลักษณ์ของชุมชนให้เป็นที่ดึงดูดของนักท่องเที่ยวมาเที่ยว อย่างยั่งยืนจนถึงรุ่นลูกรุ่นหลาน (ธีระ สินเดชารักษ์ และนาฬิกอติภัค แสงสนิท, 2556)

กระแสโลกาภิวัตน์ (globalization) ทำให้ “โลกทั้งโลกเชื่อมต่อกัน” ซึ่งหมายถึงการทำให้ผู้คนในโลกมีวิถีชีวิตคล้าย ๆ กัน โดยมีโลกตะวันตก ระบบเทคโนโลยีสมัยใหม่ ระบบธุรกิจ การค้าและมาตรฐานอุตสาหกรรมสมัยใหม่เป็นตัวกำหนด ตัวอย่างของ “วิถีชีวิตที่คล้าย ๆ กัน เช่นคนทั้งหลายในโลกบริโภคแมคโดนัล (จนเกิดคำว่า McDonalization) ดูหนังฮอลลีวู้ดผ่านเคเบิลทีวี, ใช้คอมพิวเตอร์และอินเทอร์เน็ตมีชีวิตอยู่ในโลก Cyber, รู้จักใช้ Google Yahoo Hotmail Amazon Skype หรือ Facebook เป็นต้น (ศิราพร ณ ถลาง, 2559)

นอกจากนี้กระแสโลกาภิวัตน์กับการท่องเที่ยวยังความสัมพันธ์กันจนแยกไม่ออก กระแสโลกาภิวัตน์ทำให้เกิดธุรกิจและอุตสาหกรรมการท่องเที่ยว ระดับต่าง ๆ ตั้งแต่ระดับท้องถิ่นถึงระดับโลก ที่นำพาผู้คนจากประเทศต่าง ๆ ทั่วโลกมาพบกัน ธุรกิจและอุตสาหกรรมการท่องเที่ยว เป็นปัจจัยสำคัญที่ส่งผลกระทบต่อการเปลี่ยนแปลงทางวัฒนธรรมในสังคมประเพณีเป็นอย่างมาก ทำให้เกิดการปรับประเพณีและวิถีชีวิตของเจ้าของวัฒนธรรมเพื่อรับนักท่องเที่ยว การพัฒนาผลิตภัณฑ์และของที่ระลึกเพื่อดึงดูดนักท่องเที่ยวจึงเป็นบริบทและปัจจัยที่ทำให้เกิดพลวัตทางวัฒนธรรมและพลวัตทางคติชนซึ่งเป็นส่วนหนึ่งของวัฒนธรรม (ศิราพร ณ ถลาง, 2559)

นโยบายของรัฐยังเป็นบริบทหนึ่งที่ทำให้เกิดการท่องเที่ยวสร้างสรรค์ทั้งในระดับประเทศและระดับโลก ส่งผลต่อการพัฒนาเศรษฐกิจของประเทศไทยเป็นอย่างมาก แล้วยังมีส่วนกำหนดนโยบายการพัฒนาด้านวัฒนธรรมของประเทศไทยอีกด้วย มติของรัฐบาลไทย พ.ศ. 2552 ได้อนุมัติ “แผนแม่บทวัฒนธรรมแห่งชาติ พ.ศ. 2550 – 2559” ซึ่งเป็นแผนยุทธศาสตร์ที่จัดทำขึ้นเพื่อเป็น

กรอบทิศทางการพัฒนางานศาสนา ศิลปะและวัฒนธรรม โดยมีพันธกิจหลายประการ เช่น การนำทุนทางวัฒนธรรมสร้างมูลค่าเพิ่มทางเศรษฐกิจและคุณค่าทุนวัฒนธรรมมีบทบาทสำคัญในการเพิ่มมูลค่าทางเศรษฐกิจและคุณค่าทางสังคม ด้วยพลังความร่วมมือทุกภาคส่วนของหน่วยงานราชการและประชาชน (สุกัญญา สุจฉายา, 2555)

ผลจากการกำหนด “แผนแม่บทวัฒนธรรมแห่งชาติ” ซึ่งส่งผลให้เกิดการนำทุนทางวัฒนธรรมมาพัฒนาเป็นแหล่งท่องเที่ยว เกิดเศรษฐกิจสร้างสรรค์ตามภูมิปัญญาของคนในท้องถิ่น เกิดประเพณีสร้างสรรค์ดึงดูดนักท่องเที่ยวทั้งในและต่างประเทศมาเยี่ยมเยือน เกิดสินค้าที่ระลึกจากเรื่องเล่า ตำนาน นิทานและประวัติศาสตร์ท้องถิ่นให้นักท่องเที่ยวซื้อหาเป็นของที่ระลึก ซึ่งในบริบทของการท่องเที่ยว นักท่องเที่ยวรู้สึกประทับใจที่ได้ถ่ายรูปกับชนพื้นเมือง ได้ดูการแสดงของชนพื้นเมือง ได้ซื้อสินค้าที่ระลึกจากชนพื้นเมือง เมื่อกลับไปยังประเทศของตน ภาพถ่าย การแสดง สินค้าที่ระลึกจึงกลายเป็น “ภาพแทน” หรือ “สิ่งแทน” ประสบการณ์จากการท่องเที่ยวและทำหน้าที่เหมือน “ภาษา” ในการสร้าง “ความหมาย” และสร้างคุณค่าในใจให้แก่นักท่องเที่ยว (ศิราพร ณ ถลาง, 2559)

เมื่อเป็นเช่นนี้แล้ว การท่องเที่ยวเชิงสร้างสรรค์ก็คือรูปแบบของการท่องเที่ยวแนวใหม่ที่นักท่องเที่ยวสามารถเข้าไปเป็นส่วนหนึ่งในการเรียนรู้หรือมีส่วนร่วมกับเจ้าของ วัฒนธรรม ซึ่งอาจอยู่ในรูปแบบของประวัติศาสตร์ วิถีชีวิต และศิลปวัฒนธรรมต่าง ๆ โดยนักท่องเที่ยว สามารถใช้ชีวิตร่วมกับเจ้าของวัฒนธรรม ได้ทดลองทำหรือเป็นส่วนหนึ่งของกิจกรรม รวมถึงการพูดคุยและ เรียนรู้กับวัฒนธรรมเหล่านั้น ซึ่งในชุมชนชายแดนไทย-ลาว จะเห็นการท่องเที่ยวเชิงสร้างสรรค์ที่เกิดความความเชื่ออย่างหลากหลาย ส่วนประเพณีพิธีกรรมนั้นก็เกิดจากภูมิปัญญาท้องถิ่น โดยรัฐได้มอบนโยบายเพื่อให้นำภูมิปัญญาท้องถิ่นเหล่านั้นมานำเสนอเพื่อเป็นแหล่งท่องเที่ยวทางวัฒนธรรม ดังจะเห็นได้ว่า ในชุมชนชายแดนไทย-ลาว มีประเพณีพิธีกรรมที่เกิดจากเรื่องเล่าเวสสันดรชาดกอย่างหลากหลาย และประเพณีพิธีกรรมเหล่านั้นเกิดจากความคิดสร้างสรรค์ของคนในชุมชนนั้นเอง ซึ่งผู้วิจัยจะได้นำเสนอให้เห็นดังประเด็นต่อไปนี้

5.3.1 เทศกาลการละเล่นผีตาโขน

เทศกาลที่เกิดจากประเพณีบุญหลวงที่เป็นจุดมุ่งหมายของนักท่องเที่ยวทั้งชาวไทยและชาวต่างประเทศคือ เทศกาลการละเล่นผีตาโขนของชาวอำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย ซึ่งในประเพณีบุญหลวง นอกจากจะมีพิธีกรรมแห่พระเวสสันดรเข้าเมืองแล้ว ยังมีเทศกาลการละเล่นผีตาโขนซึ่งเป็นกิจกรรมหนึ่งที่นักท่องเที่ยวสามารถเข้าร่วมกิจกรรม โดยทางอำเภอด่านซ้ายได้เปิดพื้นที่ให้นักท่องเที่ยวได้มีโอกาสได้สวมใส่หน้ากากและแต่งกายด้วยชุดผีตาโขน มีการร้องรำทำเพลงอย่างสนุกสนาน เป็นพื้นที่ในการพบปะสังสรรค์และการแสดงออกทางวัฒนธรรมทั้งชาวอำเภอด่านซ้ายและนักท่องเที่ยวทั้งชาวไทยและชาวต่างชาติ

ผู้วิจัยได้ลงเก็บข้อมูลภาคสนาม โดยได้สอบถามนายทินกร รอดคำทอง นักท่องเที่ยวชาวจังหวัดขอนแก่น ได้ข้อมูลว่านายทินกรได้เดินทางมาร่วมงานประเพณีบุญหลวงกับครอบครัวทุกปี เนื่องจากมีความประทับใจในด้านศิลปวัฒนธรรมของชาวด่านซ้าย นายทินกรได้รู้จักกับช่างทำหน้ากากผีตาโขนของอำเภอด่านซ้าย โดยช่างให้ยืมหน้ากากและชุดผีตาโขน และสวมใส่เข้าร่วมงานบุญหลวงได้ (ทินกร รอดคำทอง, 2562: สัมภาษณ์) ในลักษณะเช่นนี้จะเห็นว่าประเพณีงานบุญหลวงไม่ใช่แค่พิธีกรรมงานบุญของชาวด่านซ้ายเท่านั้น หากแต่เป็นประเพณีพิธีกรรมของนักท่องเที่ยวที่ต้องการเดินทางไปหาความรู้และประสบการณ์ใหม่ พร้อมกันนี้ยังเป็นพื้นที่ที่สร้างความเพลิดเพลินสนุกสนานของนักท่องเที่ยวที่มาพบกันที่อำเภอด่านซ้าย

การละเล่นผีตาโขนเป็นกิจกรรมการท่องเที่ยวเชิงสร้างสรรค์อย่างหนึ่ง ที่ดึงดูดนักท่องเที่ยวให้มาเยี่ยมเยือนและสัมผัสกับผีตาโขนสักครั้งหนึ่งของชีวิต การท่องเที่ยวสร้างสรรค์ดังกล่าวนี้เกิดจากส่วนราชการของจังหวัดเลย ดังเช่น สำนักงานวัฒนธรรมจังหวัดเลย สภาวัฒนธรรมจังหวัดเลย องค์การบริหารส่วนจังหวัดเลย สมาคมการท่องเที่ยวของจังหวัดเลย สมาคมหอการค้าจังหวัดเลย เทศบาลตำบลด่านซ้ายจังหวัดเลย ตลอดจนชาวอำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย ได้ร่วมแรงร่วมใจกันในการเปิดโอกาสให้นักท่องเที่ยวได้มีส่วนร่วมในประเพณีและพิธีกรรมบุญหลวง (สัมฤทธิ์ สุภามา, 2562: สัมภาษณ์) ผู้วิจัยมีความเห็นว่าการที่นักท่องเที่ยวได้มีส่วนร่วมในการท่องเที่ยวเชิงสร้างสรรค์ดังกล่าวนี้ ทำให้เห็นถึงพลวัตของบุญหลวงที่แต่เดิมเป็นประเพณีที่เคร่งขรึมและจัดในกลุ่มคนด่านซ้ายเท่านั้น แต่ในยุคปัจจุบัน เมื่อสังคมเปลี่ยนเป็นสังคมระบบทุนนิยมและบริโภคนิยม ประเพณีงานบุญหลวงจึงกลายเป็นพื้นที่ของการท่องเที่ยวเชิงสร้างสรรค์ และตัวละครผีตาโขนจากเดิม เป็นผีตาโขนที่มีรูปร่างน่าเกลียดน่ากลัวเปลี่ยนเป็นผีตาโขนที่เป็นพื้นที่ของการแสดงศิลปะที่มีชีวิตและเป็นพื้นที่ในการแสดงความสนุกสาน จากการวิ่งไล่นักท่องเที่ยว จากการเต้นรำประกอบเพลงพื้นบ้าน เป็นต้น



ภาพประกอบ 56 การละเล่นผีตาโขนของชาวอำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย

ดังนั้น เทศกาลการละเล่นผีตาโขนซึ่งเป็นการท่องเที่ยวเชิงสร้างสรรค์ ยังมีส่วนในด้านการขับเคลื่อนทางเศรษฐกิจของจังหวัดเลย สามารถทำให้ชาวด่านซ้ายมีรายได้จากการประกอบการที่พักสำหรับนักท่องเที่ยว ไม่ว่าจะเป็นบ้านโฮมสเตย์ที่ทำให้นักท่องเที่ยวได้เรียนรู้และเข้าใจวัฒนธรรมของชาวด่านซ้าย ตลอดจนโรงแรมขนาดเล็กที่สามารถรองรับนักท่องเที่ยวได้ นอกจากนี้ยังมีรายได้จากการขายสินค้าที่ระลึกต่าง ๆ ที่เกี่ยวกับผีตาโขน เทศกาลการละเล่นผีตาโขนจึงเปรียบเสมือนตัวละครที่สามารถดึงดูดนักท่องเที่ยวให้มาเยี่ยมเยือนและสร้างความประทับใจให้กับนักท่องเที่ยวได้เป็นอย่างดี

5.3.2 เทศกาลหน้ากากนานาชาติ

เทศกาลหน้ากากนานาชาติ เป็นเทศกาลสร้างสรรค์ที่อยู่ในประเพณีบุญหลวงของอำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย เทศกาลดังกล่าวนี้เกิดจากนโยบายของรัฐบาล โดยเริ่มจัดงานเทศกาลครั้งแรกในปี พ.ศ. 2561 โดยนายวีระ โรจน์พจนรัตน์ รัฐมนตรีว่าการกระทรวงวัฒนธรรมในขณะนั้น ได้มอบนโยบายของรัฐบาลให้แก่ส่วนราชการของจังหวัดเลย ตั้งแต่ผู้ว่าราชการจังหวัดเลยไปจนถึงองค์การบริหารส่วนท้องถิ่น มีเป้าหมายที่จะขับเคลื่อนงานด้านวัฒนธรรมในส่วนของการสร้างมูลค่าเพิ่ม และสร้างเศรษฐกิจเพื่อให้ประชาชนได้กินดีอยู่ดี ในระดับท้องถิ่น ซึ่งทางกระทรวงฯ ก็ได้ขับเคลื่อนตาม

นโยบายโดยการใช้อุตสาหกรรมสร้างสรรค์วัฒนธรรมการบริการที่มีมูลค่าสูงและเทคโนโลยีการออกแบบ 5 สาขา ได้แก่ อาหาร ภาพยนตร์ แฟชั่น มวยไทย และประเพณีในการสร้างรายได้ โดยได้ผลักดันประเพณีการแสดงและเทศกาลต่างๆ ในท้องถิ่นให้ไปสู่ระดับประเทศ และระดับนานาชาติ (สำนักงานวัฒนธรรมจังหวัดเลย, 2562: 2)

สำหรับผีตาโขนซึ่งเป็นเทศกาลที่มีชื่อเสียง และสืบทอดมาอย่างยาวนานเอกลักษณ์ของชาวด่านซ้าย ที่ได้มีการรวมเอาการแสดง หน้ากากนานาชาติจากประเทศเพื่อนบ้านเข้าร่วม ด้วยทำให้เห็นถึงวัฒนธรรมที่หลากหลาย นอกจากนี้ยังมีการจัดนิทรรศการที่บอกเรื่องราว ความเชื่อในเรื่องของหน้ากากในประเทศต่าง ๆ และการจำหน่ายสินค้าพื้นบ้าน ที่จะนำรายได้เข้าสู่ชุมชน สำหรับการแสดงหน้ากากนานาชาติในการจัดเทศกาลครั้งแรกประกอบด้วยหน้ากากจาก 5 ได้แก่ 1. ราชอาณาจักรกัมพูชา โดยกรมศิลปะการแสดง ที่จะมาทำการแสดงในชุด ระบำชาวนา ได้กล่าวว่า การแสดงนี้สะท้อนให้เห็นถึงวิถีชีวิตของชาวนาที่จะทำหุ่นไล่กาเพื่อปกป้องพืชผลในท้องนา และยังเป็นวิถีชีวิตของชาวอาเซียนที่มีอาชีพในการทำนา และยังเป็นความเชื่อในการขับไล่สิ่งชั่วร้าย โดยวางไว้ที่บริเวณบ้าน โดยชุดการแสดงก็เป็นการหน้ากากขึ้นมาใหม่ แต่อยู่บนพื้นฐานความเชื่อแบบดั้งเดิม เพื่อให้เป็นการแสดงที่ร่วมสมัย ในส่วนของการแสดงแบบดั้งเดิมก็เป็นการแสดงรามายณะแบบของไทย และการแสดงพื้นบ้านที่มีใส่ตัวละครหน้ากาก 2. หน้ากากปู่เยอย่าเยอของชาวเมืองหลวงพระบาง สาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว ที่สะท้อนให้เห็นถึงความเคารพต่อผีบรรพบุรุษผู้สร้างเมืองหลวงพระบาง และชุดการแสดงชุด ระบำหน้ากากผีเซื้อ เป็นการแสดงพื้นบ้านแบบดั้งเดิมของเมืองปากลาย เพื่อบูชาผีเซื้อ ซึ่งเป็นผีบรรพบุรุษ ส่วนหนึ่งในประเพณีบุญฮีตสิบสอง โดยจะนำเสนอการแสดง การเอาห่อข้าวไปยายไว้ให้ผีบรรพบุรุษได้กินและผีตามคน ที่เป็นความเชื่อของชาวแขวงไชยบุรี ที่ในวันแสดงจริงหน้ากากผีเสื้อจะมีขนาดใหญ่ประมาณ 1 เมตร ซึ่งผู้ที่ได้เข้าชมก็จะเห็นถึงดนตรี การแต่งกายของชาวลาวที่มีเอกลักษณ์และความสวยงาม 3. สาธารณรัฐแห่งสหภาพเมียนมาร์ กล่าวว่า เป็นครั้งแรกที่จะได้มาเข้าร่วมการแสดงในครั้งนี้ ได้นำคณะนักแสดงมาแสดงรามายณะ ตอนพระรามตามกวาง ที่ได้รับความนิยมอย่างมากในประเทศของตน 4. สาธารณรัฐสังคมนิยมเวียดนาม ได้นำศิลปะการแสดง Tong มาจัดแสดง 2 ชุดได้แก่ ระบำ Tu Tu ที่นำเสนอเรื่องราวสัญลักษณ์หยิน-หยาง ที่มักจะใช้แสดงในพิธีการต้อนรับและขอพรให้กับประเทศ และการแสดงชุดออนดินห์สังหา ตามเรื่องราวของ Khuong Lin Ta และDong Kim Lan สองกษัตริย์ที่ต้องการปกป้องเมืองด้วยการพิทักษ์เจ้าชายและพระสนมที่ถูกจับตัวไป ที่มีลักษณะการแสดงที่ไม่ใส่หน้ากากแต่จะเป็นการแต่งหน้า คล้ายกับการแสดงการแสดงงิ้วในประเทศไทย และ 5. สาธารณรัฐเกาหลีใต้ ก็จะมาได้นำการแสดงชุด ละครฮาโฮ เบียวซินกุต ทัลลอรี ละครรำหน้ากากพื้นบ้านที่มีมาตั้งแต่พุทธศตวรรษที่ 17 ส่วนหนึ่งในพิธีกรรมของหมู่บ้านฮาโฮ เมืองอันดง เพื่อบูชาพระเจ้าแห่งความเจริญรุ่งเรืองและเกษตรกรรม เป็นต้น (สำนักงานวัฒนธรรมจังหวัดเลย, 2562)



ภาพประกอบ 57 เทศกาลหน้ากากนานาชาติ อำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย

จากการจัดเทศกาลหน้ากากนานาชาติครั้งแรกในประเพณีบุญหลวง ในปีต่อ ๆ มาก็มีการจัดเทศกาลหน้ากากขึ้นอีกทุกปี และมีหน้ากากจากหลากหลายประเทศเดินทางมาทำการแสดง เช่น หน้ากากจากอินเดีย จีน อังกฤษ ญี่ปุ่น บราซิล เยอรมนี แอฟริกาใต้ เคนยา ศรีลังกา เป็นต้น (สำนักงานวัฒนธรรมจังหวัดเลย, 2563) ในลักษณะเช่นนี้ ทำให้เห็นปรากฏการณ์การท่องเที่ยวเชิงสร้างสรรค์อย่างชัดเจน ดังจะเห็นได้จากการมีประเทศที่ส่งตัวแทนมาแสดงในเทศกาลหน้ากากนานาชาติเพิ่มขึ้นทุกปี ทั้งที่เดินทางมาจากทวีปยุโรป ทวีปอเมริกาใต้และทวีปแอฟริกา ทำให้เห็นความเป็นสากลและการประกอบสร้างวัฒนธรรมข้ามพรมแดนและทำให้ชาวต่างประเทศรับรู้ถึงวัฒนธรรมการละเล่นผีตาโขนในงานบุญหลวงของชาวอำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย

ฉะนั้น จะเห็นได้ว่า เวสสันดรชาดกมีส่วนในการประกอบสร้างการท่องเที่ยวเชิงสร้างสรรค์ เนื่องจากผีตาโขนเป็นส่วนหนึ่งในประเพณีงานบุญหลวงและสิ่งที่ปรากฏให้เห็นได้ชัดเจนคือการเป็นวัฒนธรรมสากลคือ เทศกาลหน้ากากนานาชาติ เห็นได้ว่า นโยบายของรัฐบาลได้มีผลต่อการท่องเที่ยวเชิงสร้างสรรค์ทำให้นักท่องเที่ยวจากต่างประเทศเดินทางมาร่วมประเพณีบุญหลวง พร้อมกันนี้ยังส่งตัวแทนมาแสดงให้เห็นถึงจุดร่วมของวัฒนธรรมหน้ากากของแต่ละชาติ ซึ่งหน้ากากของแต่ละชาติก็มาจากเรื่องเล่า ตำนาน นิทานที่คล้ายกับหน้ากากผีตาโขน ประเด็นนี้ยังถือเป็นคติชน

สร้างสรรค์อีกแบบหนึ่ง เพราะเกิดจากเรื่องเล่า นิทาน ตำนานและวิธีคิดของกลุ่มคนในวัฒนธรรมนั้น เทศกาลหน้ากากนานาชาติ จึงเป็นเทศกาลที่ส่งเสริมการท่องเที่ยวเชิงสร้างสรรค์โดยแท้จริง

5.3.3 เทศกาลศิลปะ สวมหน้ากาก ยลงานศิลป์ เช็คอินริมโขง

เทศกาลสร้างสรรค์ที่ได้รับอิทธิพลมาจากประเพณีบุญหลวงของชาวอำเภอด่านซ้ายอีกหนึ่งเทศกาลคือ เทศกาลศิลปะ สวมหน้ากาก ยลงานศิลป์ เช็คอินริมโขง จัดขึ้นที่ลานวัฒนธรรมหน้าวัดท่าคก ตำบลเชียงคาน อำเภอเชียงคาน จังหวัดเลย โดยมีการจัดขึ้นครั้งแรกเมื่อวันที่ 12-13 มีนาคม พ.ศ. 2565 ซึ่งเป็นความร่วมมือของส่วนราชการจังหวัดเลย ได้แก่ ผู้ว่าราชการจังหวัดเลย รองผู้ว่าราชการจังหวัดเลย สำนักงานวัฒนธรรมจังหวัดเลย สภาวัฒนธรรมจังหวัดเลย องค์การบริหารส่วนจังหวัดเลย เทศบาลตำบลเชียงคาน ผู้แทนมหาวิทยาลัยเครือข่ายศิลปินร่วมสมัย ศิลปินพื้นบ้าน ชุมชนคุณธรรมฯ เข้าร่วมงานเป็นจำนวนมาก (สำนักงานวัฒนธรรมจังหวัดเลย, 2565)

การจัดเทศกาลสร้างสรรค์ดังกล่าวนี้ มุ่งขับเคลื่อนนโยบายโมเดลเศรษฐกิจใหม่ BCG และผลักดัน“ Soft Power เพิ่มมูลค่าเศรษฐกิจ โดยเฉพาะอุตสาหกรรม วัฒนธรรมสร้างสรรค์ที่มีศักยภาพ & F ได้แก่ อาหาร (Food) ภาพยนตร์และวิดีทัศน์ (Film) ผ้าไทยและการออกแบบแฟชั่น (Fashion) มวยไทย (Fighting) และการอนุรักษ์และขับเคลื่อนเทศกาลประเพณีสู่ระดับโลก (Festival) และปรับเปลี่ยนบทบาทกระทรวงสังคมเศรษฐกิจวัฒนธรรมทำดีทำงานทำเงิน "ยกระดับงานศิลปวัฒนธรรมประเพณีให้มีบทบาท พลิกฟื้นเศรษฐกิจหลังสถานการณ์การแพร่ระบาดของเชื้อไวรัสโคโรนา 2019 สร้างงานสร้างราย ได้แก่ ชุมชนและประเทศ ดังนั้นกระทรวงวัฒนธรรมโดยสำนักงานวัฒนธรรมจังหวัดเลยได้บูรณาการความร่วมมือกับจังหวัดเลยมหาวิทยาลัยราชภัฏภาคตะวันออกเฉียงเหนือ เครือข่ายศิลปินร่วมสมัย ศิลปินพื้นบ้าน ชุมชนคุณธรรมและเครือข่ายทางวัฒนธรรมในอำเภอเชียงคาน จังหวัดเลย จัดโครงการเทศกาลศิลปะร่วมสมัยลุ่มน้ำโขงประจำปีงบประมาณ พ.ศ. 2515 กิจกรรมสวมหน้ากากผลงานศิลป์เช็คอินริมโขง“ Mask Festival bobb” ขึ้นระหว่างวันที่ 12 - 13 มีนาคม 2564 ณ ลานวัฒนธรรมเชียงคานเมืองโบราณริมฝั่งแม่น้ำโขง (หน้าวัดท่าคก) ตำบลเชียงคาน อำเภอเชียงคาน จังหวัดเลย (สำนักงานวัฒนธรรมจังหวัดเลย, 2565)

กิจกรรมนี้ถือเป็นแบบอย่างที่ดีทุนทางวัฒนธรรมที่โดดเด่นและเป็นเอกลักษณ์เกี่ยวกับหน้ากากของจังหวัดเลยมาพัฒนาต่อยอดสร้างมูลค่าทางเศรษฐกิจ เช่น หน้ากากผีตาโขน อำเภอด่านซ้าย หน้ากากผีขนน้ำอำเภอเชียงคาน หน้ากากผีกุ้งเต้า อำเภอภูเรือ ซึ่งถือว่าเป็นทุนวัฒนธรรมที่สำคัญและยังเป็นที่รู้จักอย่างแพร่หลายของนักท่องเที่ยว สามารถสร้างรายได้จากการท่องเที่ยว การจำหน่ายของฝาก ของที่ระลึกให้ชุมชนเป็นจำนวนมากมาต่อยอด เพื่อเป็นการสร้างความสัมพันธ์อันดีเสริมสร้างอัตลักษณ์ด้านศิลปวัฒนธรรมร่วมสมัยของประเทศไทยและในพื้นที่แถบลุ่มแม่น้ำโขง โดยมุ่งก่อให้เกิดการเผยแพร่แลกเปลี่ยนศิลปวัฒนธรรมในระหว่างพื้นที่แถบลุ่มแม่น้ำโขง รวมถึงการ

แลกเปลี่ยนองค์ความรู้ด้านศิลปวัฒนธรรมร่วมสมัยให้พัฒนาต่อยอดกลายเป็นทุนทางวัฒนธรรมในการสร้างมูลค่าทางเศรษฐกิจแก่ประเทศไทยและพื้นที่ในแถบลุ่มแม่น้ำโขง



ภาพประกอบ 58 เทศกาลศิลปะ สวมหน้ากาก ยลงานศิลป์ เช็คอินริมโขง อำเภอเชียงคาน จังหวัดเลย

ทั้งนี้ ภายในงานสวมหน้ากากผลงานศิลป์เช็คอินริมโขง “ Mask Festival 2022" มีกิจกรรมมากมาย เช่น ขบวนพาเหรดหน้ากากแฟนซี The Carnival Mask of Loei ประกอบด้วยหน้ากากผีทุ่งเต้า หน้ากากผีขนน้ำ หน้ากากผีตาโขนและหน้ากากแฟนซีจากส่วนราชการ และหน้ากากนานาชาติจากเครือข่ายมหาวิทยาลัยราชภัฏ นิทรรศการงานศิลป์ร่วมสมัยริมฝั่งโขง (หน้ากากสีสันคัลเลอร์ฟูล) นิทรรศการหน้ากากนานาชาติ นิทรรศการหน้ากากจากเครือข่ายมหาวิทยาลัยราชภัฏ นิทรรศการลายผ้าอัตลักษณ์จังหวัดเลยการแสดงศิลป์ร่วมสมัยถนน Street Art at Loei ณ เชียงคาน การสาธิตและจำหน่ายผลิตภัณฑ์วัฒนธรรมไทย (CPOT) และผลิตภัณฑ์วัฒนธรรมชุมชนไทย (CCPOT) อาหารและขนมพื้นบ้านจากชุมชนคุณธรรมและเครือข่ายทางวัฒนธรรมภาคตะวันออกเฉียงเหนือ ฯลฯ ซึ่งการจัดงานครั้งนี้ปฏิบัติตามมาตรการป้องกันการแพร่ระบาดของโรคติดเชื้อไวรัสโคโรนา 2019 อย่างเคร่งครัด

ในลักษณะเช่นนี้ เห็นได้ว่าการจุดเริ่มต้นของการจัดเทศกาลศิลปะ สวมหน้ากาก ยลงานศิลป์ เช็คอินริมโขง เป็นการจัดการท่องเที่ยวเชิงสร้างสรรค์โดยนำเอาผีตาโขนของชาวอำเภอด่านซ้ายจังหวัดเลยมาเป็นสัญลักษณ์ของเทศกาล ในขณะเดียวกันรัฐบาลก็พยายามผลักดันการนำทุนทาง

วัฒนธรรมมาใช้ประโยชน์ในด้านการจัดการท่องเที่ยว โดยก่อนประเพณีบุญหลวงที่อำเภอด่านซ้ายจะเริ่มขึ้น สำนักงานวัฒนธรรมจังหวัดเลยก็ได้มาจัดกิจกรรมเทศกาลศิลปะ สวมหน้ากาก ยลงานศิลป์ เช็คอินริมโขงที่อำเภอเชียงคาน จังหวัดเลย ที่ถือว่าเป็นเมืองท่องเที่ยวอีกเมืองหนึ่งของจังหวัดเลย เมื่อนักท่องเที่ยวได้เห็นงานศิลปะ และหน้ากากผีตาโขนที่อำเภอเชียงคานแล้ว ก็จะเดินทางไปชมผีตาโขนในพื้นที่จริงคืออำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลยทำให้เกิดการท่องเที่ยวอย่างต่อเนื่อง และเกิดการขับเคลื่อนเศรษฐกิจภายในจังหวัดทำให้ผู้ประกอบการร้านค้า โรงแรมมีรายได้เพิ่มมากขึ้น

ฉะนั้น เทศกาลศิลปะ สวมหน้ากาก ยลงานศิลป์ เช็คอินริมโขงจึงเป็นการจัดการท่องเที่ยวเชิงสร้างสรรค์ที่เกิดขึ้นในกระแสวัฒนธรรมที่ผสมผสานกันระหว่างวัฒนธรรมดั้งเดิม (คติชน) และวัฒนธรรมใหม่ที่เป็นวัฒนธรรมสากลและศิลปกรรมร่วมสมัย สะท้อนถึงวิธีคิดของผู้คนในการสร้างสรรค์งานศิลปะ เป็นการรวมคนที่มีใจรักในด้านศิลปะ โดยมีการประดิษฐ์หน้ากากตามแนวคิดของศิลปินเอง มีการขบวนแห่หน้ากากในถนนสายวัฒนธรรมของอำเภอเชียงคาน จังหวัดเลย ทั้งนี้เทศกาลดังกล่าวนี้เกิดจากการร่วมแรงร่วมใจของส่วนราชการและภาคประชาชนที่จะทำให้อำเภอเชียงคานเป็นเมืองวัฒนธรรมที่แท้จริง

โดยสรุป ประเด็นเวสสันดรชาดกการประกอบสร้างการท่องเที่ยวเชิงสร้างสรรค์ที่ผู้วิจัยพบในชุมชนชายแดนไทย-ลาว ประกอบด้วยเทศกาลการละเล่นผีตาโขนในงานบุญหลวงของชาวอำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลยที่เป็นจุดหมายปลายทางของนักท่องเที่ยวที่จะได้ร่วมแสดงผีตาโขน นอกจากนี้ยังมีเทศกาลหน้ากากนานาชาติที่เป็นเทศกาลหนึ่งในประเพณีบุญหลวงที่ตัวแทนของแต่ละประเทศทั้งในกลุ่มอาเซียนเช่น ลาว กัมพูชา เมียนมาร์ เวียดนาม มาเลเซีย อินโดนีเซีย รวมทั้งประเทศอื่น ๆ ได้แก่ เกาหลี ญี่ปุ่น จีน อินเดีย อังกฤษ ฝรั่งเศส เยอรมนี บราซิล แอฟริกาใต้ เป็นต้น ได้ข้ามพรมแดนรัฐชาติและพรมแดนทางวัฒนธรรมมาพบปะแลกเปลี่ยนวัฒนธรรมที่อำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย ลักษณะเช่นนี้ย่อมทำให้เห็นถึงพลวัตที่เปลี่ยนไปของอำเภอด่านซ้าย ซึ่งจากเดิมเป็นพื้นที่ทางจิตวิญญาณและในปัจจุบันได้ปรับเปลี่ยนเป็นเมืองท่องเที่ยวโดยสมบูรณ์

5.3.4 เทศกาลบุญผะเหวด และการแห่ผีโขน เมืองปากลาย แขวงไซยะบุลี ส.ป.ป.ลาว

การประกอบสร้างวัฒนธรรมการท่องเที่ยวเชิงสร้างสรรค์อีกพื้นที่หนึ่งในชุมชนชายแดนไทย-ลาว คือ เทศกาลเทศกาลบุญผะเหวด และการแห่ผีโขน เมืองปากลาย แขวงไซยะบุลี ส.ป.ป.ลาว เทศกาลดังกล่าวนี้ชาวเมืองปากลายได้จัดขึ้นทุกปีและเป็นที่รู้จักของนักท่องเที่ยวทั้งชาวลาวและชาวต่างชาติ เนื่องจากเทศกาลบุญผะเหวดของชาวเมืองปากลาย เป็นเทศกาลหนึ่งที่มีผีโขน ซึ่งเป็นเอกลักษณ์ของชาวเมืองปากลายที่มีความคล้ายกับประเพณีบุญหลวงที่มีผีตาโขนเป็นตัวละครที่ดึงดูดนักท่องเที่ยวให้มีสัมผัสเยี่ยมเยือนเมืองปากลายและถือว่าเป็นเทศกาลสร้างสรรค์ที่ส่วนราชการของลาว ได้เข้ามาส่งเสริมการท่องเที่ยวเพื่อขับเคลื่อนเศรษฐกิจของแขวงไซยะบุลี

ชาวเมืองปากลายเป็นกลุ่มคนที่ถือฮีตคองตามวัฒนธรรมลาวล้านช้าง มีการจัดงานประเพณีบุญผะเหวดขึ้นทุกปี ตามข้อมูลที่ผู้วิจัยได้สัมภาษณ์พ่อตู้ทองเขียน จันทะมาลา กล่าวว่า บุญผะเหวดเป็นประเพณีที่สำคัญที่สุดของชาวเมืองปากลาย มีวิธีการในการประกอบพิธีเริ่มตั้งแต่การเบิกพระอุปคุต การอัญเชิญผะเหวด และการแห่ผะเหวดเข้าเมือง เป็นเทศกาลที่รำลึกถึงคุณงามความดีของพระเวสสันดรที่ทรงบำเพ็ญทานบารมีเพื่อเข้าสู่ความเป็นโพธิญาณ ชาวปากลายมีความเคร่งครัดในการประกอบพิธีกรรมบุญผะเหวดเป็นอย่างมาก ต้องปฏิบัติตามฮีตคองเพื่อความสุขสงบของสังคม เสมือนเป็นการทำบุญใหญ่ให้กับเมืองชาวปากลายจะมีความเชื่อว่า ถ้าได้เข้าร่วมประเพณีบุญผะเหวดแล้วก็จะมีความสุข ปราศจากโรคภัยไข้เจ็บ เป็นต้น (ทองเขียน จันทะมาลา, 2562: สัมภาษณ์)

เอกลักษณ์ที่โดดเด่นที่สุดในเทศกาลบุญผะเหวดของเมืองปากลาย แขวงไชยะบุลี คือผีโขน ซึ่งเรียกตามเสียงของชาวเมืองปากลาย ที่มาของผีโขนตามความเชื่อของชาวเมืองปากลาย พ่อตู้เวียสุกสะหวัน กล่าวว่า ตามตำนานเล่าว่า เมื่อพระเวสสันดรถูกพระเจ้าสญชัยผู้เป็นพระราชบิดาขับไล่ออกจากเมืองแล้ว ได้เดินทางเข้าไปบำเพ็ญทานบารมีในเขาคีรีวงกตเขตป่าหิมพานต์ ในขณะที่พระเวสสันดรกับพระนางมัทรีได้พำนักที่อาศรมในเขาคีรีวงกตได้มีความเมตตาต่อภูตผีปีศาจที่อาศัยอยู่ในบริเวณนั้น จากที่ภูตผีปีศาจมีใจเกรี้ยวกราด ชอบหลอกหลอนคนกับกลายเป็นผีที่ได้รับความเมตตาและเป็นผีที่อยู่ในศีลธรรม เมื่อได้รับเมตตาจากพระเวสสันดร ภูตผีปีศาจเหล่านั้นจึงอาสาที่รักษาความปลอดภัยให้กับพระเวสสันดร ในภายหลังเมื่อพระเจ้าสญชัยได้มาเชิญพระเวสสันดรกลับเมืองสีพี พระเวสสันดรได้ตอบรับคำเชิญในวาระที่ 3 เมื่อพระเวสสันดรเสด็จกลับเมืองสีพี ภูตผีปีศาจเหล่านั้นจึงอาลัยอาวรณ์ต่อพระเวสสันดร จึงพากันตามมาส่งจนถึงประตูเมืองสีพีเพื่อรักษาความปลอดภัยให้กับพระเวสสันดรและก็กลับไปสู่เขาคีรีวงกตตามเดิม ฉะนั้นจึงเป็นที่มาของการแห่ผีโขนของชาวเมืองปากลาย (ทองเขียน จันทะมาลา, 2562: สัมภาษณ์)

ด้านรูปลักษณ์ของผีโขนของเมืองปากลาย แขวงไชยะบุลี ประกอบด้วย ผีโขนใหญ่ 1 คู่ เพศหญิงและเพศชาย ชาวบ้านสานไม้ไผ่เป็นโครงร่างขนาดใหญ่ เอาผ้าเก่าบุเป็นผิวหนัง ตกแต่งใบหน้าและใส่อวัยวะเพศชาย-หญิง ซึ่งได้รับอิทธิพลจากผีปู่เยอย่าเยอของเมืองหลวงพระบาง การทำผีโขนใหญ่จะต้องทำอยู่ที่ดอนหอ (ดอนปู่ตาของเมือง) เมื่อถึงเวลาแห่พระเวสสันดรเข้าเมือง ผีตาโขนใหญ่ก็จะเดินทางออกจากป่าดอนหอ ทำให้ชาวบ้านตื่นเต้นและแตกตื่น เด็ก ๆ และชาวบ้านก็จะเข้าร่วมขบวนแห่พระเวสสันดรจนถึงวัดซึ่งเปรียบเสมือนเมืองสีพี ส่วนประเภทที่ 2 คือผีโขนเล็ก มีลักษณะคือ มีใบหน้าขนาดใหญ่ มีหัวใหญ่ทำจากไม้ไผ่สาน มีดั้งแหลมโด่งทำจากไม้นุ่นซึ่งเป็นไม้เนื้ออ่อน มีดวงตาขนาดใหญ่ ผมทำจากกาบมะพร้าว ใบหูแหลมยาวชุดเครื่องแต่งกายทำจากเศษผ้าเก่า ผีโขนเมืองปากลายมีเอกลักษณ์ตามวิธีคิดของปราชญ์พื้นบ้านชาวเมืองปากลายซึ่งใช้ประกอบการแห่ผะเหวดตามตำนานผีโขน (เวียน สุกสะหวัน, 2562: สัมภาษณ์)



ภาพประกอบ 59 ผีโขนใหญ่ของชาวเมืองปากลาย แขวงไซยะบุลี ส.ป.ป.ลาว



ภาพประกอบ 60 ผีโขนเล็ก เมืองปากลาย แขวงไซยะบุลี ส.ป.ป.ลาว

ในด้านการประกอบสร้างวัฒนธรรมท่องเที่ยวเชิงสร้างสรรค์นั้น ส่วนราชการของเมืองปากลายรวมถึงส่วนราชการแขวงไชยะบุลี ได้มีการส่งเสริมการท่องเที่ยว โดยกำหนดให้บุญผะเหวดของเมืองปากลายที่มีเอกลักษณ์อยู่ในปฏิทินการท่องเที่ยวของลาว สำหรับกิจกรรมต่าง ๆ เริ่มด้วยพิธีปล่อยขบวนผีโขน ซึ่งผู้ละเล่นส่วนใหญ่เป็นชายวัยรุ่น ตกแต่งหน้ากากผีขนาดใหญ่ตามถนนในเมืองปากลาย พร้อมขบวนแห่และการละเล่นต่าง ๆ ประกอบด้วยการแห่บั้งไฟ การแห่ขบวนพระเวสสันดรเข้าเมือง โดยมีผีโขนตามแห่มาส่งเข้าเมือง ซึ่งเป็นประเพณีวัฒนธรรมที่คล้ายกับการละเล่นผีตาโขนที่อำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย ในเทศกาลนี้ส่วนราชการจังหวัดเลย นายโสภณ สุวรรณรัตน์ รองผู้ว่าราชการจังหวัดเลย ตัวแทนผู้ว่าราชการจังหวัดเลย นายชัชพงษ์ อาจแก้ว นายอำเภอเชียงคาน นายบุญเลิศ ลันทนา นายอำเภอท่าลี่ นายวทัญญู แสนใจวุฒิ พัฒนาการจังหวัดเลย นางเยาวภา โตสงวน วัฒนธรรมจังหวัดเลย และคณะ ได้รับเชิญจากท่านพงสะหวัน สิดทะวง เจ้าแขวงไชยะบุลี ส.ป.ป.ลาว เข้าร่วมพิธีเปิดงานเทศกาลบุญผีโขน และปีท่องเที่ยวลาว 2565 จัดขึ้นในวันที่ 27-28 มิถุนายน2565 ณ เมืองปากลาย แขวงไชยะบุลี

นอกจากนี้ กิจกรรมในงานยังมีเปิดตลาดนัดการแสดงสินค้า การแข่งขันเจ๊ตสกี ตอนค่ำมีการเดินแฟชั่นในชุดเสื้อผ้าลาว การเดินแบบเด็กน่ารัก และประกวดธิดาพระเวสสันดร การแสดงศิลปะวรรณคดี การจุดบั้งไฟของแต่ละหมู่บ้าน ปล่อยโคมไฟ และการแสดงศิลปวัฒนธรรมของชนเผ่าต่าง ๆ ทั้งนี้ รัฐบาลและหน่วยงานการท่องเที่ยวของ สปป.ลาว เล็งเห็นถึงสภาพความตกต่ำลงของการท่องเที่ยวและประสบปัญหาเรื่องการส่งเสริมการท่องเที่ยวและปัญหาการระบาดของเชื้อไวรัสโคโรน่า 2019 หรือ ไวรัสโควิด 19 รัฐบาลลาวจึงได้ออกแคมเปญปีท่องเที่ยวลาว 2022 หรือ Visit Laos Year 2022 โดยได้อาศัยการเฉลิมฉลองงานบุญพระธาตุหลวงในปีที่ผ่านมา ในการประกาศเปิดโครงการดังกล่าวเพื่อกระตุ้นให้นักท่องเที่ยวเดินทางเข้ามาเที่ยวมากยิ่งขึ้น

ดังนั้นจะเห็นได้ว่า บุญผะเหวดและการแห่ผีโขนเป็นการประกอบสร้างวัฒนธรรมการท่องเที่ยวเชิงสร้างสรรค์ โดยส่วนราชการได้นำเอาประเพณีดั้งเดิมที่เกิดจากภูมิปัญญาของชาวเมืองปากลายมานำเสนอผ่ายสายตาผู้เข้าร่วมประเพณีทั้งนักท่องเที่ยวชาวลาวและชาวต่างประเทศ และยังมีการสร้างวัฒนธรรมใหม่ให้มีความสากล เช่น การสลายพรมแดนของรัฐชาติชั่วคราว การสลายพรมแดนทางวัฒนธรรมโดยการเปิดโอกาสให้ตัวแทนจังหวัดเลยได้นำผีตาโขนของอำเภอด่านซ้ายได้ร่วมแลกเปลี่ยนวัฒนธรรมนอกจากนี้การส่งเสริมการท่องเที่ยวในรูปแบบต่าง ๆ ที่เป็นสากล ดังเช่น เปิดตลาดนัดการแสดงสินค้า การแข่งขันเจ๊ตสกี การเดินแฟชั่นในชุดเสื้อผ้าลาว การเดินแบบเด็กน่ารัก การแสดงศิลปะวรรณคดี การส่งเสริมการท่องเที่ยวในลักษณะเช่นนี้คือการสร้างวัฒนธรรมท่องเที่ยวขึ้นมาใหม่ และให้มีความน่าสนใจ โดยเป็นผลพลอยได้จากการท่องเที่ยวประเพณีบุญผะเหวดที่สามารถเข้าร่วมกิจกรรมได้อย่างหลากหลาย

5.4 บทสรุป

จากการศึกษาเวสสันดรชาดกกับการประกอบสร้างวัฒนธรรมสร้างสรรค์ในชุมชนชายแดนไทย –ลาว พบว่า เวสสันดรชาดกมีอิทธิพลในการประกอบสร้างวัฒนธรรมสร้างสรรค์อย่างหลากหลาย โดยจะเห็นได้ว่า เวสสันดรชาดกมีอิทธิพลในการประกอบสร้างประเพณีสร้างสรรค์ ได้แก่ ประเพณีบุญหลวงและการละเล่นผีตาโขนของชาวอำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย โดยประเพณีบุญหลวงนี้เกิดจากการผสมผสานระหว่างความเชื่อดั้งเดิมเรื่องผีเจ้านายและความเชื่อทางพุทธศาสนา คือ ความเชื่อเกี่ยวกับเวสสันดรชาดกและอานิสงส์ในการฟังเทศน์มหาชาติจบ 13 กัณฑ์ภายใน 1 วัน เมื่อตายจากโลกนี้ไปจะได้ไปเกิดในยุคพระศรีอาริยเมตไตรยพุทธเจ้า รวมถึงมีเอกลักษณ์ในด้านการละเล่นผีตาโขนซึ่งเกิดจากเรื่องเล่าที่ผนวกเอาผีที่เป็นอารักษ์เมืองไว้ในเรื่องเวสสันดรชาดก

นอกจากนี้ยังมีประเพณีบุญผะเหวดหรือบุญมหาชาติ ที่พบได้ทั่วไปในชุมชนชายแดนไทย-ลาว ที่มีการประกอบสร้างความสร้างสรรค์ในเรื่องวัฒนธรรมข้าวปลาอาหาร ความอุดมสมบูรณ์ การขับเคลื่อนเศรษฐกิจ การขับเคลื่อนการท่องเที่ยว และการสร้างสรรค์ให้เกิดประเพณีลูกผสมเช่น การนำบุญผะเหวดมารวมกับบุญสงกรานต์ การนำบุญผะเหวดมารวมกับบุญบั้งไฟ ในลักษณะเช่นนี้จะเห็นพลวัตในทางคติชนสร้างสรรค์อย่างเห็นได้ชัด ส่วนการสร้างสรรค์ในงานบวงสรวงเจ้าปู่ช้างเผือกของชาวอำเภอศรีเชียงใหม่ จังหวัดหนองคายนั้น คือประเพณีสร้างสรรค์ที่เกิดจากความทรงจำทางสังคม เป็นการรำลึกถึงคุณงามความดีของพระเจ้าไชยเชษฐาธิราชที่ 1 และช้างเผือกคู่บารมีของพระองค์ ในพิธีกรรมมีการสร้างพระเจ้าไชยเชษฐาธิราชที่ 1ให้เป็นภาพตัวแทนของพระเวสสันดร และสร้างภาพเจ้าปู่ช้างเผือกให้เป็นช้างปัจจัยนาเคนทร์ด้วย ส่วนในประเพณีแห่ตาพรามหณ์เป็นประเพณีสร้างสรรค์ที่เกิดจากวิธีคิดของชาวบ้านวางไหย่ เมืองหนองบก แขวงคำม่วน สาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว ซึ่งมีนัยยะในการตอกย้ำความโลภมาก ความชั่วช้าของชูชก เพื่อให้คนในสังคมไม่ควรนำมาเป็นแบบอย่างในการดำเนินชีวิต

ในด้านเวสสันดรชาดกการประกอบสร้างเศรษฐกิจสร้างสรรค์ ประกอบด้วย การผลิตสินค้าในพิธีกรรมบุญผะเหวด ได้แก่ หนังสือเวสสันดรชาดกฉบับใบลานที่จารด้วยอักษรธรรมที่มีแหล่งผลิตที่บ้านโพนสีไค เมืองปากเซ แขวงจำปาสัก สาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว และโรงพิมพ์ส.ธรรมภักดี ตลอดจนโรงพิมพ์มรดกอีสานที่ใช้เทคโนโลยีการพิมพ์สมัยใหม่ สามารถผลิตหนังสือเวสสันดรชาดกฉบับใบลานได้เป็นจำนวนมากและทันต่อความต้องการของผู้ศรัทธาที่จะนำไปถวายวัด นอกจากนี้เวสสันดรชาดก ยังเป็นต้นทุนในการผลิตสินค้าทางพุทธศิลป์ ได้แก่ การวาดผ้าผะเหวดของชุมชนบ้านสำโรง อำเภอตาลสุม จังหวัดอุบลราชธานี ที่วาดผ้าผะเหวดเป็นธุรกิจครัวเรือน โดยสมาชิกของครอบครัวช่วยกันวาด รวมถึงกลุ่มช่างทอธุงผะเหวด ได้แก่ กลุ่มช่างทอธุงบ้านโพนทราย อำเภอเขื่องใน จังหวัดอุบลราชธานี กลุ่มช่างทอธุงบ้านหนองบัวอารีย์ กลุ่มช่างทอธุงบ้านทุ่งเทิง กลุ่ม

ช่างทอธุงบ้านบัวเจริญ ตำบลทุ่งเทิง อำเภอเดชอุดม จังหวัดอุบลราชธานี ที่สามารถรวมกลุ่มช่างทอธุงจนสามารถผลิตสินค้าส่งขายทั่วจังหวัดอุบลราชธานีและภาคอีสาน รวมถึงเมืองปากเซ แขวงจำปาสัก สาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาวอีกด้วย

นอกจากนี้ยังมีผลิตสินค้าจากเรื่องเล่าเวสสันดรชาดก ผู้วิจัยพบว่า มีการนำเอาตัวละครจากเรื่องเวสสันดรชาดกมาสร้างเป็นวัตถุมงคล ดังเช่น ชูชก แม้ว่าจะเป็นตัวละครฝ่ายร้ายแต่ก็มีคนบางกลุ่มเลือกเอาพฤติการรมบางอย่างของชูชกมานำเสนอผ่านวัตถุมงคล ดังเช่น การเป็นคนประหยัดอดออม การเป็นยอดแห่งการขอ การเป็นชายชราที่มีภรรยาสาว การเป็นชายชราที่มีสุขภาพแข็งแรงเป็นต้น นอกจากนี้ยังมีวัตถุมงคลที่เรียกว่ากัณหาชาลีที่มีอานุภาพในเรื่องเมตตามหานิยม รวมถึงสีผึ้งพระนางมัทรีที่เป็นวัตถุมงคลในด้านเมตตามหานิยมและเสริมโชคลาภให้แก่ผู้เช่าบูชาไปครอบครอง นอกจากนี้สินค้าที่ผลิตจากเรื่องเล่าเวสสันดรชาดกยังมีสินค้าที่ระลึก ดังเช่น สินค้าที่ระลึกเกี่ยวกับผีตาโขน ได้แก่ หน้ากากผีตาโขน หุ่นจำลองผีตาโขน แก้วน้ำผีตาโขน เสื้อพิมพ์ลายผีตาโขน อุปกรณ์เปิดขวดผีขาโขน เป็นต้น รวมถึงสินค้าที่มาจากเรื่องเล่าเวสสันดรชาดกที่น่าสนใจอีกอย่างหนึ่งคือประติมากรรมนูนสูงที่สามารถนำไปประดับตกแต่งวัดได้ ฉะนั้นสินค้าที่เกิดจากเรื่องเล่าเวสสันดรชาดกที่ผู้วิจัยได้ยกตัวอย่างมานี้ ล้วนแสดงให้เห็นถึงวิธีการคิดและการประยุกต์เรื่องเล่าเวสสันดรชาดกมาใช้ในการผลิตสินค้าเพื่อสร้างมูลค่าและสร้างรายได้ให้ครัวเรือน เรื่องเล่าเวสสันดรชาดกไม่ได้ดำรงอยู่ด้วยความศักดิ์สิทธิ์อีกต่อไป ในสังคมสมัยใหม่ที่เป็นสังคมทุนนิยมเรื่องเล่าเวสสันดรชาดกสามารถทำให้คนอิ่มท้องได้ ถือว่าเป็นวัฒนธรรมที่สร้างรายได้และคนอิ่มท้องได้

ส่วนในด้านการบริการด้านศิลปกรรมที่เกี่ยวกับเรื่องเล่าเวสสันดรชาดก ผู้วิจัยพบว่า มีการให้บริการเกี่ยวกับการวาดภาพจิตรกรรมฝาผนัง เช่น ฝาผนังศาลาการเปรียญ ฝาผนังพระอุโบสถ ฝาผนังเจดีย์ เป็นต้น ภาพจิตรกรรมฝาผนังเป็นงานศิลปกรรมที่ใช้ในการอบรมสั่งสอนผู้ที่ไปในวัดโดยทางอ้อม ในขณะเดียวกันก็เป็นพื้นที่ในการแสดงฝีมือเชิงช่างในทางพุทธศาสนา นอกจากนี้ยังมีงานบริการด้านศิลปกรรมที่เป็นประติมากรรมเช่นการปั้นตัวละครในเวสสันดรชาดกในซุ้มประตูโขงหรือหน้าบรรณศาลาการเปรียญและพระอุโบสถ รวมถึงงานบริการด้านศิลปกรรมที่เป็นประติมากรรมที่เกี่ยวกับการแกะสลักเทียนพรรษา ซึ่งช่างแกะเทียนพรรษาชาวอุบลราชธานี ไม่ได้แกะสลักเทียนพรรษาในจังหวัดอุบลราชธานีเท่านั้น หากยังรับจ้างแกะเทียนพรรษาในจังหวัดอื่น ๆ อีกด้วย

ประเด็นเกี่ยวกับเวสสันดรชาดกการประกอบสร้างการท่องเที่ยวเชิงสร้างสรรค์ ผู้วิจัยพบว่าในชุมชนชายแดนไทย-ลาว มีเทศกาลการละเล่นผีตาโขนในงานบุญหลวงของชาวอำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลยที่เป็นจุดหมายปลายทางของนักท่องเที่ยวที่จะได้ร่วมแสดงผีตาโขน นอกจากนี้ยังมีเทศกาลหน้ากากนานาชาติที่เป็นเทศกาลหนึ่งในประเพณีบุญหลวงที่ตัวแทนของแต่ละประเทศทั้งในกลุ่มอาเซียนเช่น ลาว กัมพูชา เมียนมาร์ เวียดนาม มาเลเซีย อินโดนีเซีย รวมทั้งประเทศอื่น ๆ ได้แก่ เกาหลี ญี่ปุ่น จีน อินเดีย อังกฤษ ฝรั่งเศส เยอรมนี บราซิล แอฟริกาใต้ เป็นต้น ได้ข้ามพรมแดนรัฐ

ชาติและพรมแดนทางวัฒนธรรมมาพบปะแลกเปลี่ยนวัฒนธรรมที่อำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย ลักษณะเช่นนี้ย่อมทำให้เห็นถึงพลวัตที่เปลี่ยนไปของอำเภอด่านซ้าย ซึ่งจากเดิมเป็นพื้นที่ทางจิตวิญญาณและในปัจจุบันได้ปรับเปลี่ยนเป็นเมืองท่องเที่ยวโดยสมบูรณ์

ดังนั้น จะเห็นได้ว่า เรื่องเล่าเวสสันดรชาดกกับการประกอบสร้างวัฒนธรรมสร้างสรรค์ในชุมชนชายแดนไทย –ลาวได้อย่างชัดเจน ดังจะเห็นได้ว่า แม้เวสสันดรชาดกจะเป็นเรื่องเล่าศักดิ์สิทธิ์ที่นำมาใช้เทศน์ในประเพณีบุญผะเหวด แต่ในอีกด้านหนึ่งยังพบว่า เวสสันดรชาดกมีอิทธิพลในการประกอบสร้างวัฒนธรรมสร้างสรรค์อย่างหลากหลาย ด้วยการเป็นต้นทุนทางวัฒนธรรมที่มีอยู่แล้วในชุมชนชายแดนไทย-ลาว ผนวกกับโลกยุคใหม่ที่มีการเปลี่ยนแปลงทั้งในด้านสภาพสังคม เศรษฐกิจ และความคิดของคน เวสสันดรชาดกจึงเป็นทุนทางวัฒนธรรมที่สามารถนำมาแปรเป็นวัฒนธรรมสร้างสรรค์ สินค้าสร้างสรรค์และการท่องเที่ยวสร้างสรรค์ที่สามารถสร้างมูลค่าได้ เมื่อพิจารณาแล้วจะเห็นถึงพลวัตของเรื่องเล่าชาดกที่ปะทะประสานกับโลกทุนนิยมและบริโภคนิยมสมัยใหม่ได้อย่างชัดเจน

บทที่ 6
สรุปผล อภิปรายผลและข้อเสนอแนะ

การวิจัยเรื่อง “เวสสันดรชาดกกับการประกอบสร้างทางวัฒนธรรมในชุมชนชายแดนไทย-ลาว” เป็นงานวิจัยเชิงคุณภาพโดยมีความมุ่งหมายของการวิจัย 2 ประการ คือ 1) เพื่อศึกษาเปรียบเทียบเรื่องเวสสันดรชาดกฉบับภาษาไทยและฉบับภาษาลาวที่ปรากฏในชุมชนชายแดนไทย-ลาว และ 2) เพื่อศึกษาเวสสันดรชาดกกับการประกอบสร้างทางวัฒนธรรมในชุมชนชายแดนไทย-ลาว

การศึกษาในครั้งนี้ ผู้วิจัยได้กำหนดขอบเขตข้อมูลเอกสารที่นำมาใช้ในการศึกษา โดยแบ่งออกเป็น 2 กลุ่ม คือ วรรณกรรมเวสสันดรชาดกจำนวน 6 ฉบับ ซึ่งได้กำหนดเกณฑ์ในการเลือกข้อมูล คือ เป็นตัวบทวรรณกรรมเวสสันดรชาดกที่ปรากฏในชุมชนชายแดนไทย-ลาว ที่กวีในท้องถิ่นนั้นประพันธ์ขึ้น และมีเนื้อหาสมบูรณ์ ทั้งที่อยู่ในรูปแบบวรรณกรรมใบลานและรูปแบบหนังสือปัจจุบัน และเป็นเวสสันดรชาดกที่ถูกนำมาใช้เทศน์หรือใช้อ่านใน งานบุญผะเหวดและงานบุญสำคัญต่าง ๆ โดยกลุ่มแรก คือ ตัวบทวรรณกรรมเวสสันดรชาดกในชุมชนชายแดนฝั่งไทย จำนวน 3 ฉบับ ได้แก่ 1. เวสสันดรชาดก ฉบับเลย ข้อมูลของฉบับ ไม่ปรากฏนามผู้แต่ง พบที่วัดมหาธาตุ อำเภอเชียงคาน จังหวัดเลย จารด้วยอักษรธรรมลงในใบลาน ลักษณะคำประพันธ์ ใช้ร่ายในการแต่งสลับกับคาถาบาลี ผู้ปริวรรตคือผู้ช่วยศาสตราจารย์สานิตย์ โภคาพันธ์ พ.ศ. 2561 2. เวสสันดรชาดก ฉบับนครพนม ข้อมูลของฉบับ ไม่ปรากฏนามผู้แต่ง พบที่วัดพระธาตุพนมวรมหาวิหาร อำเภอธาตุพนม จังหวัดนครพนม จารด้วยอักษรธรรมลงในใบลาน ลักษณะคำประพันธ์ ใช้ร่ายในการแต่งสลับกับคาถาบาลี ผู้ปริวรรตคือผู้ช่วยศาสตราจารย์สานิตย์ โภคาพันธ์ พ.ศ. 2560 3. เวสสันดรชาดก ฉบับอุบลราชธานี ข้อมูลของฉบับ ผู้แต่งคือ นายปรีชา พิณทอง ลักษณะคำประพันธ์ใช้คำโคลงอีสานในการแต่ง จัดพิมพ์โดย โรงพิมพ์ศิริธรรม จังหวัดอุบลราชธานี ปี พ.ศ. 2525

ส่วนกลุ่มที่ 2 ตัวบทวรรณกรรมเวสสันดรชาดกในชุมชนชายแดนฝั่งลาว จำนวน 3 ฉบับ ได้แก่ 1.เวสสันตระชาดก ฉบับไซยะบุลี ข้อมูลของฉบับ ไม่ปรากฏนามผู้แต่ง พบที่วัดสีสุกสาดสะดาราม เมืองหงสา แขวงไซยะบุลี จารด้วยอักษรธรรมลงในใบลาน ลักษณะคำประพันธ์ ใช้ร่ายในการแต่งสลับกับคาถาบาลี ผู้ปริวรรตคือนายมนัส สุขสาย พ.ศ. 2561 2. เวสสันตระชาดก ฉบับคำม่วน ข้อมูลของฉบับ ไม่ปรากฏนามผู้แต่ง พบที่วัดมะหาไซ เมืองท่าแขก แขวงคำม่วน จารด้วยอักษรธรรมลงในใบลาน ลักษณะคำประพันธ์ ใช้ร่ายในการแต่งสลับกับคาถาบาลี ผู้ปริวรรตคือนายมนัส สุขสาย พ.ศ. 2563 3. เวสสันตระชาดก ฉบับจำปาสัก ข้อมูลของฉบับ ผู้แต่งคือ พ่อจารย์คำมา สีบุนยัง พบที่วัดบ้านโพนสีไค เมืองปากเซ แขวงจำปาสัก จารด้วยอักษรธรรมลงในใบลาน ลักษณะคำประพันธ์ ใช้ร่ายในการแต่งสลับกับคาถาบาลี ผู้ปริวรรตคือนายนัฐวุฒิ สิงห์ชา พ.ศ. 2561

นอกจากนี้ยังมีการเก็บข้อมูลภาคสนามในการศึกษาวิจัยในครั้งนี้ ผู้วิจัยได้กำหนดเกณฑ์ในการเลือกพื้นที่เก็บข้อมูลภาคสนาม คือ เป็นวัดหรือชุมชนที่มีการสืบทอดประเพณีบุญผะเหวดมาตั้งแต่โบราณ ซึ่งมีความ โดดเด่นและมีเอกลักษณ์ รวมถึงมีข้อมูลด้านจิตรกรรม ประติมากรรม ศิลปะการแสดงและสื่อสมัยใหม่ โดยผู้วิจัยได้แบ่งพื้นที่การเก็บข้อมูลออกเป็น 2 กลุ่ม คือ กลุ่มที่แรก ชุมชนชายแดนฝั่งไทย ได้แก่ 1. ชุมชนวัดโพนชัย ตำบลด่านซ้าย อำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย 2. ชุมชนวัดบ้านนาใหญ่ ตำบลนาใหญ่ อำเภอธาตุพนม จังหวัดนครพนม 3. ชุมชนวัดโขงเจียม ตำบลโขงเจียมอำเภอโขงเจียม จังหวัดอุบลราชธานี กลุ่มที่สอง ชุมชนชายแดนฝั่งลาว ได้แก่ 1. ชุมชนวัดบ้านแสงลาย เมืองปากลาย แขวงไชยะบุลี 2. ชุมชนวัดมีไซ บ้านมีไซ เมืองท่าแขก แขวงคำม่วนและ 3. ชุมชนวัดโพธิ์ระตะนะสาดสะดาราม (วัดหลวงปากเซ) เมืองปากเซ แขวงจำปาสัก เพื่อทำให้เห็นความหลากหลายทางวัฒนธรรมและเห็น อัตลักษณ์ที่ปรากฏอยู่ในแต่พื้นที่ ส่วนการศึกษาในครั้งนี้ ใช้แนวคิดการประกอบสร้างทางวัฒนธรรม และแนวคิดการเปรียบเทียบวรรณกรรม แนวคิดเรื่องพรมแดนและแนวคิดวัฒนธรรมประชานิยม เพื่อเป็นการตอบคำถามโจทย์วิจัยที่ตั้งไว้ ซึ่งผลการศึกษาผู้วิจัยขอสรุปดังต่อไปนี้

6.1 สรุปผล

1. ลักษณะเวสสันดรชาดกฉบับต่าง ๆ ที่ปรากฏในชุมชนชายแดนไทย-ลาว

จากการศึกษาเวสสันดรชาดกในชุมชนชายแดนไทย-ลาว ผู้วิจัยสามารถจำแนกได้ 4 ประเด็น ได้แก่ ลักษณะต้นฉบับ ลักษณะคำประพันธ์ ลักษณะเนื้อหา ลักษณะภาษาและจุดมุ่งหมายในการแต่ง ผลการศึกษาพบว่า

ลักษณะร่วมของต้นฉบับ พบว่า เวสสันดรชาดกส่วนมากมีต้นฉบับที่เป็นใบลานจารด้วยอักษรธรรม ได้แก่ เวสสันดรชาดก ฉบับเลย ฉบับนครพนม ฉบับไชยะบุลี ฉบับคำม่วนและฉบับจำปาสัก ลักษณะต้นฉบับดังกล่าวนี้เป็นรูปแบบนิยมในการผลิตสร้างหนังสือในดินแดนสองฝั่งแม่น้ำโขงมาตั้งแต่สมัยโบราณ การใช้อักษรธรรม มีนัยยะในด้านความเคารพเรื่องราวของพระพุทธเจ้า ในขณะเดียวกันก็คือการประกอบสร้างความศักดิ์สิทธิ์ให้กับเวสสันดรชาดก มีเพียงเวสสันดรชาดก ฉบับอุบลราชธานี ฉบับเดียวเท่านั้นที่มีต้นฉบับเป็นหนังสือรูปเล่มปัจจุบันและพิมพ์ด้วยอักษรไทย

ส่วนลักษณะร่วมของคำประพันธ์เห็นได้ว่ามีเวสสันดรชาดก จำนวน 5 ฉบับที่มีรูปแบบคำประพันธ์ที่เหมือนกัน ได้แก่ เวสสันดรชาดก ฉบับเลย เวสสันดรชาดก ฉบับนครพนม เวสสันดรชาดก ฉบับไชยะบุลี เวสสันดรชาดก ฉบับคำม่วน และเวสสันดรชาดก ฉบับจำปาสัก คือมีการใช้ร่ายยาวหรือฮ่ายยาวแต่งสลับกับคาถาบาลี ประเด็นนี้คือลักษณะร่วมที่เป็นรสนิยมการใช้งานวรรณกรรมและการเสพวรรณกรรมตลอดจนขนบนิยมในการแต่งวรรณกรรมประเภทชาดก ส่วนลักษณะความ

แตกต่างด้านคำประพันธ์ จะเห็นได้ว่า มีเพียงเวสสันดรชาดก ฉบับอุบลราชธานีฉบับเดียวที่มีความแตกต่างจากเวสสันดรชาดกทั้ง 5 ฉบับเนื่องจากใช้คำประพันธ์ประเภทโคลงลาว ซึ่งมีลักษณะคล้ายกลอนอ่าน

นอกจากนี้ลักษณะร่วมด้านเนื้อหา พบว่า เวสสันดรชาดกทั้ง 6 ฉบับมีการดำเนินเรื่องโดยการแบ่งออกเป็น 13 กัณฑ์ตามธรรมเนียมนิยมของการแต่งเวสสันดรชาดก เนื้อหาของเวสสันดรถูกตีกรอบด้วยกัณฑ์ และกัณฑ์จะบ่งบอกถึงเหตุการณ์สำคัญของเรื่อง ดังเช่น กัณฑ์หิมพานต์ กล่าวถึงการเกิดของพระเวสสันดร กัณฑ์กุมาร กล่าวถึงการสร้างบุตรทาน กัณฑ์นคร กล่าวถึง การเสด็จกลับพระนครของพระเวสสันดร เป็นต้น ส่วนลักษณะความแตกต่างอาจมีเป็นบางฉบับ กล่าวคือ เวสสันดรชาดกบางฉบับแม้มีกัณฑ์แล้ว ยังต้องแบ่งออกเป็น 2 บั้น หรือตอน ดังเช่น เวสสันดรชาดก ฉบับเลย ในกัณฑ์กุมาร มีกัณฑ์กุมารบั้นต้น และกัณฑ์กุมารบั้นปลาย หรือในเวสสันดรชาดก ฉบับจำปาสัก มีกัณฑ์หิมพานต์บั้นต้นและกัณฑ์หิมพานต์บั้นปลาย ทั้งนี้ขึ้นอยู่กับการให้รายละเอียดของผู้แต่งว่าจะมีการเพิ่มรายละเอียดยาวขนาดไหน ในอีกลักษณะหนึ่งแม้จะมีกัณฑ์แล้ว แต่ภายในกัณฑ์จะถูกแบ่งออกเป็นตอน พบได้ในเวสสันดรชาดก ฉบับอุบลราชธานี เช่น ในกัณฑ์หิมพานต์ จะมีชื่อตอนย่อยๆ ปรากฏอยู่เช่น พระอินทร์ทูลเชิญพระเวสสันดรลงเกิด พระเวสสันดรลงเกิด ช้างมงคลเกิด พระเวสสันดรได้นางมัทที เป็นต้น

ประเด็นลักษณะร่วมด้านภาษา พบว่า เวสสันดรชาดกที่ปรากฏในชุมชนชายแดนไทย-ลาวทั้ง 6 ฉบับ มีการแต่งด้วยภาษาลาวทั้งสิ้น เห็นได้จากเวลาอ่านจะต้องอ่านเป็นภาษาลาวเท่านั้นจึงจะรู้ความหมายและเกิดสุนทรียภาพ ส่วนลักษณะความแตกต่าง พบว่าเวสสันดรชาดกฉบับอุบลราชธานี จะพิมพ์เป็นหนังสือรูปเล่มปัจจุบันและใช้อักษรไทย แต่เวลาอ่านก็ต้องอ่านเป็นภาษาลาว ดังนั้นเวสสันดรชาดกทั้ง 6 ฉบับนี้มีลักษณะร่วมทางภาษาลาวอย่างเห็นได้ชัด แต่ความแตกต่างมีเพียงประเด็นที่พิมพ์เป็นภาษาไทยเท่านั้น

ประเด็นสุดท้ายลักษณะร่วมลักษณะร่วมของจุดมุ่งหมายในการแต่งเวสสันดรชาดกที่ปรากฏในชุมชนชายแดนไทย-ลาว จะพบว่า เวสสันดรชาดกในชุมชนชายแดนไทย-ลาว จำนวน 6 ฉบับ ต่างถูกแต่งขึ้นมาเพื่อใช้เทศน์มหาชาติทั้งสิ้น ในลักษณะเช่นนี้ได้สะท้อนให้เห็นว่า ความเชื่อในเรื่องอานิสงส์ของการเทศน์มหาชาติของไทยกับลาวมีลักษณะที่คล้ายคลึงและสัมพันธ์กัน นอกจากจะมีรูปแบบวรรณกรรมใบลานที่เป็นเอกลักษณ์ของวรรณกรรมทางพุทธศาสนาของไทยและลาวแล้ว รสนิยมการอ่านการฟังเรื่องราวชาดกยังมีความเหมือนกันอีกด้วย แต่มีลักษณะความแตกต่างมีเพียงในเวสสันดรชาดกฉบับอุบลราชธานี แต่งโดยนายปรีชา พิณทอง กวีชาวอุบลราชธานีได้อธิบายจุดมุ่งหมายของการแต่งเวสสันดรชาดกคำโคลงอีสานไว้ว่าแต่งขึ้นเพื่อให้เทศน์มหาชาติและการอ่านในพิธีมงคล หรือในวันสำคัญทางพุทธศาสนา เช่นวันเข้าพรรษา วันออกพรรษา เป็นต้น

2. เวสสันดรชาดกกับการประกอบสร้างทางวัฒนธรรม

จากการศึกษาเวสสันดรชาดกในชุมชนชายแดนไทย-ลาว จะเห็นได้ว่า เวสสันดรชาดกมีการประกอบสร้างทางวัฒนธรรมในชุมชนชายแดนไทย-ลาว 7 ลักษณะ คือ การประกอบสร้างวัฒนธรรมทางภาษาการประกอบสร้างวัฒนธรรมทางศาสนา การประกอบสร้างวัฒนธรรมทางการเมือง การประกอบสร้างวัฒนธรรมทาข้ามพรมแดน การประกอบสร้างวัฒนธรรมทางชาติพันธุ์ และการประกอบสร้างวัฒนธรรมทางเพศ ผลการศึกษาพบว่า

การประกอบสร้างวัฒนธรรมทางภาษา พบว่า มีเรื่องของการใช้คำ เช่น การใช้คำเรียกชื่อพระเวสสันดรที่แสดงให้เห็นถึงความเป็นวัฒนธรรมลาวล้านช้าง ได้แก่ การใช้คำว่า มหาสัตว์บาคานท้าวภูธรไท้ ซึ่งเป็นคำที่นิยมใช้ในชาดกพื้นบ้าน การใช้คำเรียกชื่อพระนางมัทรีมีการใช้ คำว่า “นางมะที” และ “นางมัดที” โดยจะเห็นว่ากวีท้องถิ่นไม่นิยมคำเรียกชื่อพระนางมัทรีตามแบบสยามที่เป็นเสียงควบไม่แท้ หากแต่มีการประกอบสร้างวัฒนธรรมด้านการใช้คำเรียกชื่อที่เป็นลักษณะเฉพาะซึ่งเหมาะกับออกเสียงของภาษาลาว นอกจากนี้กวีท้องถิ่นยังมีการใช้คำอื่นเรียกชื่อพระนางมัทรี ได้แก่ คำว่า “นางคานหล้า” ซึ่งเป็นคำที่นิยมใช้เรียกชื่อตัวละครนางเอกในวรรณกรรมลาวล้านช้าง รวมถึงการใช้คำเรียกชื่อชูชกจึงแสดงให้เห็นว่า กวีผู้แต่งมีการประกอบสร้างวัฒนธรรมทางภาษาได้อย่างน่าสนใจ กล่าวคือมีการใช้หน่วยเสียง “ซ” ในการเรียกชื่อชูชก เช่น “ซุยซก” หรือ “เซียงซุย” เป็นต้น กวีมีการใช้โวหารใน 4 ลักษณะ ดังเช่น บรรยายโวหาร โดยกวีได้ใช้บรรยายภาพเมืองสีพี และบรรยายต้นไม้ต่าง ๆ ในกัณฑ์จุลพน พรรณนาโวหาร พระราชวังเมืองสีพี และพรรณนากวีได้พรรณนาถึงพระราชวังเมืองสีพี ปรากฏในกัณฑ์ทศพร และพรรณนาดอกไม้แต่ละชนิด ส่วนเทศนาโวหาร กวีได้อธิบายถึงธรรมะเรื่องการหลุดพ้นเข้าสู่ความเป็นโพธิญาณและการช่วยให้สรรพสัตว์ได้หลุดพ้นจากวัฏสงสาร รวมถึง สาธกโวหาร ที่กวีสาธกถึงพระรามและนางสีดา เป็นต้น ส่วนการใช้โวหารภาพพจน์ปรากฏใน 5 ลักษณะ ได้แก่ ภาพพจน์อุปมาเช่น การเปรียบโฉมหน้าของพระนางผุสดี มีการใช้อุปลักษณ์ในการเปรียบเทียบความเศร้าโศกเสียใจของพระนางมัทรี มีการใช้อติพจน์เปรียบความเศร้าโศกเสียของพระนางมัทรี มีการใช้สัญลักษณ์ในการเปรียบเทียบการตรัสรู้โพธิญาณ และความเป็นพระพุทธเจ้า และสัทพจน์ในการเลียนเสียงนกฮูกและเลียนเสียงน้ำตกเป็นต้น รวมถึงการเรียกชื่อวรรณกรรมเวสสันดรชาดกพบว่ามี 2 ลักษณะ กล่าวคือเวสสันดรชาดกถึง 5 ฉบับ มีการใช้คำว่า เวสสันตระชาดก และมีเพียงเวสสันดรชาดกฉบับเดียวที่ใช้คำว่า “เวสสันดรชาดก” ซึ่งเวสสันดรชาดกฉบับนี้ถูกแต่งขึ้นมาในระยะหลัง จากลักษณะเช่นนี้จะเห็นได้ว่า รากเหง้าของความเป็นลาวล้านช้างยังมีร่องรอยปรากฏอยู่ ถึงแม้ภาคอีสานจะกลายเป็นส่วนหนึ่งของรัฐไทยแล้ว แต่ยังมีความทรงจำและสำนึกในเรื่องการใช้คำว่า เวสสันตระชาดกเรื่อยมา นอกจากนี้ในสมัยที่ไทยมีอำนาจเหนือลาว ไทยก็ไม่สามารถครอบงำหรือเปลี่ยนคำเรียกชื่อเวสสันดรชาดกของลาวได้ แต่นัยยะสำคัญที่สุดของ

เวสสันดรชาดกคือ หนังสือที่พระสงฆ์ใช้เทศน์ในงานบุญผะเหวด หรือบุญเดือนสี่ เป็นเรื่องราวของพระเวสสันดรและเป็นชาติหนึ่งของพระพุทธเจ้า

ด้านการประกอบสร้างวัฒนธรรมทางศาสนา พบว่า เวสสันดรชาดกได้มีส่วนในการประกอบสร้างวัฒนธรรมความเชื่อที่ประกอบด้วยกลุ่มความเชื่อดั้งเดิมโดยผ่านพิธีกรรม ได้แก่ ความเชื่อในเรื่องผีตาโขนในประเพณีบุญหลวงซึ่งได้รับอิทธิพลมาจากผีปู่เยอย่าเยอของเมืองหลวงพระบาง ความเชื่อเรื่องผีแถน ที่เป็นผู้บันดาลฟ้าฝนและความอุดมสมบูรณ์และความเชื่อเรื่องผีเจ้านายที่เป็นจิตวิญญาณสูงสุดของชาวด่านซ้าย จังหวัดเลย นอกจากนี้ยังพบว่า ความเชื่อในด้านพุทธศาสนามีการประกอบสร้างความเชื่อผ่านพิธีกรรม ได้แก่ บุญผะเหวดและการฟังเทศน์มหาชาติ โดยแบ่งความเชื่อในทางพุทธศาสนาออกเป็น 2 ด้าน คือ ด้านความเชื่อในพุทธศาสนากระแสหลัก ซึ่งมีความเชื่อในเรื่องการสร้างทานบารมีและอานิสงส์จากการบริจาคทาน ความเชื่อเรื่องการเวียนว่ายตายเกิดและกฎแห่งกรรม ตลอดจนความเชื่อในเรื่องพระศรีอาริยเมตไตรย และด้านความเชื่อพุทธศาสนาแบบชาวบ้านที่มีการสอดแทรกแนวคิดเรื่องความอุดมสมบูรณ์ไว้ในพิธีกรรมบุญผะเหวด ฉะนั้นจะเห็นว่า เวสสันดรชาดกเป็นวรรณกรรมที่ทรงอิทธิพลในชุมชนชายแดนไทย-ลาวอย่างแท้จริง เพราะได้มีส่วนในการประกอบสร้างวัฒนธรรมความเชื่ออย่างหลากหลายดังที่ผู้วิจัยกล่าวมาแล้ว

ด้านการเวสสันดรชาดกกับการประกอบสร้างวัฒนธรรมทางการเมือง พบว่า ประเพณีบุญหลวงที่มีความเชื่อเรื่องผีเจ้านาย และมีการเกิดขึ้นของชนชั้นต่าง ๆ ในพิธีกรรม ได้แก่ เจ้าพ่อกวน เจ้าแม่นางเทียม พ่อแสน นางแต่ง เป็นต้น ปรากฏการณ์นี้เป็นเพียงปรากฏการณ์หนึ่งซึ่งผู้วิจัยได้ตีความผ่านสัญลักษณ์ต่าง ๆ ส่วนลักษณะของวัฒนธรรมในระดับพิธีกรรมนั้น เป็นวิธีคิดของประชาชนที่คิดค้นขึ้นมาเพื่อจัดระเบียบทำให้ประเพณีบุญผะเหวดสำเร็จลุล่วงด้วยดี ผู้วิจัยเห็นว่า วัฒนธรรมการเมืองในลักษณะนี้ คือ วัฒนธรรมการเมืองที่เน้นให้ประชาชนได้มีส่วนร่วม มีการตั้งกฎกติกาโดยผ่านประชามติ มีการวางแผนการจัดการอย่างมีระบบ โดยอาศัยกลไกด้านการเมืองระดับประชาชน ซึ่งทำควบคู่ไปกับการอนุรักษ์และสืบทอดเวสสันดรชาดก รวมถึงการประกอบสร้างวัฒนธรรมทางการเมือง ที่แสดงให้เห็นถึงการปรับเปลี่ยนจากพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ของพิธีกรรมกลายเป็นพื้นที่ของนักการเมือง และข้าราชการระดับสูง การสร้างสำนึกร่วมในอุดมการณ์การทานบารมี ถูกประกอบสร้างผ่านเรื่องเล่าเวสสันดรชาดก และทำให้ชาวชุมชนชายแดนไทย-ลาว มีอุดมการณ์เหมือนดั่งพระเวสสันดร ในประเพณีบุญผะเหวดมีแต่การเสียสละ เมื่อแขกมาเยี่ยมเยือนบ้านของเจ้าภาพก็จะมีอาหารไว้รอต้อนรับ ตลอดจนประเด็นเวสสันดรชาดกได้มีส่วนในการประกอบสร้างวัฒนธรรมโดยยึดหลักสันติวิธีโดยพบว่า ความเชื่อเรื่องผีแถนประนีประนอมกับความเชื่อทางพุทธศาสนาผ่านพิธีกรรมจุดบั้งไฟในบุญผะเหวดของชาวบ้านนาใหญ่ อำเภอธาตุพนม จังหวัดนครพนม และความเชื่อเรื่องผีเจ้านายของชาวอำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลยที่ประนีประนอมกับความเชื่อทางพุทธศาสนาโดยประกอบสร้างผ่านประเพณีบุญหลวงของอำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย รวมถึงการประนีประนอมโดยยึดหลัก

สันติวิธีของศาสนาพุทธและศาสนาพราหมณ์โดยมีการประกอบสร้างผ่านพิธีกรรมเชิญพระเวสสันดรเข้าเมืองและพิธีกรรมบายศรีสู่ขวัญพระเวสสันดร เป็นต้น

ด้านการประกอบสร้างวัฒนธรรมข้ามพรมแดน พบว่า การสร้างวัฒนธรรมข้ามพรมแดนคือปรากฏการณ์ทางวัฒนธรรมของชาวชุมชนชายแดนไทย-ลาว โดยพบว่า เส้นพรมแดนเกิดขึ้นจากการทำสนธิสัญญาระหว่างสยามกับฝั่งเศส เมื่อเป็นเช่นนี้จึงเกิดเส้นพรมแดนรัฐชาติสมัยใหม่ขึ้น ผลพวงของการเกิดเส้นแบ่งรัฐชาติคือการแบ่งผู้คนที่อยู่ในวัฒนธรรมเดียวกันออกเป็น 2 ประเทศ แต่อย่างไรก็ตามผู้คนทั้งสองฝั่งแม่น้ำโขงยังมีความเป็นวัฒนธรรมร่วมซึ่งได้แก่ ภาษาและการยึดถือฮีตคอง ส่วนในด้านประเพณีพิธีกรรมนั้น พบว่า เวสสันดรชาดกมีส่วนประกอบสร้างวัฒนธรรมข้ามพรมแดน โดยพบว่า มีประเด็นเรื่องวัตถุสิ่งของกับการข้ามพรมแดน ตัวละครกับการข้ามพรมแดน เหตุการณ์กับการข้ามพรมแดน เวลาและสถานที่กับการข้ามพรมแดน และประเพณีและพิธีกรรมกับการข้ามพรมแดน ซึ่งประเด็นเหล่านี้ผู้วิจัยได้วิเคราะห์และตีความปรากฏการณ์ทางวัฒนธรรมที่เกิดขึ้นในชุมชนชายแดนไทย-ลาว

ด้านเวสสันดรชาดกกับการประกอบสร้างวัฒนธรรมทางชาติพันธ์ พบว่า บุญผะเหวดคือสัญลักษณ์ของความเป็นชาติพันธุ์ลาว เนื่องจากมีต้นกำเนิดในวัฒนธรรมลาวล้านช้างแบบยุคจารีตและมีการสืบทอดประเพณีบุญผะเหวดมาจนถึงทุกวันนี้ กลุ่มคนทั้งสองฝั่งแม่น้ำโขงยังมีความสำนึกในความเป็นลาว ผ่านการจัดงานประเพณีบุญผะเหวดโดยชุมชนชายแดนไทย-ลาวส่วนใหญ่จะเทศน์มหาชาติด้วยภาษาลาว ถึงแม้จะทำนองต่างกันแต่ก็เป็นภาษาลาวเดียวกันและสามารถสื่อสารกันได้ทั้งสองฝั่ง ฉะนั้น ประเพณีบุญผะเหวดก็คือสัญลักษณ์ของความเป็นชาติพันธุ์ลาว นอกจากนี้ในงานประเพณีบุญผะเหวดของวัดพระธาตุพนมวรมหาวิหาร หญิงสาวชาวผู้ไทยทั้งจากบ้านโพนแพง และบ้านนาถ่อนจะมาฟ้อนรำแห่พระเวสสันดรเข้าเมืองทุก ๆ ปี จากลักษณะดังกล่าวนี้ เครื่องแต่งกายที่ชาวผู้ไทยทั้ง 2 ชุมชนแต่งมาฟ้อนรำในงานบุญผะเหวดยังเป็นสัญลักษณ์ของความเป็นชาติพันธุ์ผู้ไทยได้อย่างชัดเจนรวมถึงการเทศน์มหาชาติทำนองผู้ไทยของชาวบ้านอุ่มเหม้า ที่สะท้อนให้เห็นถึงความเป็นชาติพันธุ์และวัฒนธรรมของชุมชนภายใต้การปรับตัวเข้าหากลุ่มชาติพันธุ์อื่น ๆ ในอาณาบริเวณชุมชนชายแดนไทย-ลาว รวมถึงชาวบรูที่บ้านเวินบึก อำเภอโขงเจียม จังหวัดอุบลราชธานีที่มีการรับวัฒนธรรมความเชื่อทางพุทธศาสนาเข้าไปในชุมชน และมีการจัดบุญผะเหวด แต่บุญผะเหวดมีลักษณะการผสมผสานระหว่างผีกับพุทธ ซึ่งชาวบรูมีจะแต่งกายด้วยผ้าย้อมมะเกลือและมีการลำตังหวายเป็นมหรรสพเสพงันบุญผะเหวด โดยชาวบรูเชื่อว่า ลำตังหวายมีต้นกำเนิดจากชาติพันธุ์ของตน ฉะนั้นเห็นได้ว่า พิธีกรรมบุญผะเหวดได้มีส่วนประกอบสร้างทางชาติพันธุ์ผ่านสัญลักษณ์ต่าง ๆ

ด้านการประกอบสร้างวัฒนธรรมทางเพศ พบว่า เวสสันดรชาดกมีส่วนในการประกอบสร้างทางเพศ โดยผู้วิจัยมองผ่านประเพณีบุญหลวงของชาวอำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลยและงานบุญผะเหวดที่ปรากฏในชุมชนชายแดนไทย-ลาว โดยพบว่า ผีตาโขนในประเพณีบุญหลวง คือ ผู้สร้างสรรพ

ชีวิตและเป็นสัญญะที่สื่อถึงความอุดมสมบูรณ์ ส่วนอวัยวะเพศหญิงของผีตาโขนใหญ่คือสัญญะของการเป็นมารดาผู้ให้กำเนิดสรรพชีวิต ซึ่งไม่แตกต่างจากพระนาภีของพระแม่ธรณี ลักษณะเช่นนี้จะเห็นได้ถึงการสร้างความหมายให้พุทธศาสนากระแสหลักเป็นพุทธศาสนาแบบชาวบ้านที่ต้องดำรงชีพด้วยข้าวปลาอาหารและความอุดมสมบูรณ์ของผืนแผ่นดินที่ตนใช้เพาะปลูกเลี้ยงชีพ ส่วนการประกอบสร้างทางวัฒนธรรมที่เป็นพื้นที่ทางเพศชายผ่านพิธีกรรมทำให้เห็นวิธีคิดของกลุ่มคนในชุมชนชายแดนไทย-ลาว ได้แก่ การเป็นผู้นำในด้านพิธีกรรม เช่น พิธีกรรมอัญเชิญพระอุปคุต พิธีกรรมอัญเชิญพระเวสสันดรเข้าเมืองและพิธีบายศรีสู่ขวัญพระเวสสันดรเมื่อขบวนแห่ถึงเมืองแล้ว ซึ่งมีพราหมณ์เป็นผู้ทำพิธีกรรมดังกล่าว นอกจากนี้การประกอบสร้างวัฒนธรรมของพื้นที่ทางเพศยังนำเสนอพิธีกรรมการเทศน์มหาชาติ ซึ่งการเทศน์มหาชาติของชุมชนชายแดนไทย-ลาว ผู้ที่จะเทศน์ได้คือพระสงฆ์ที่ศึกษาบวชเรียนในพุทธศาสนาและเป็นเพศชายที่สามารถขึ้นเทศน์บนธรรมมาสน์ได้ ในขณะที่เจ้าพ่อกวนที่ถือเป็นจิตวิญญาณของชาวอำเภอด่านซ้ายและคณะพ่อแสนต่างได้รับการถูกประกอบสร้างจากวิธีคิดแบบชาวบ้านให้อยู่ในวัฒนธรรมพื้นที่ของเพศชาย นอกกจากนี้ประเพณีบุญผะเหวดที่บ้านนาใหญ่ อำเภอธาตุพนม จังหวัดนครพนม พื้นที่ของเพศหญิงก็คือการปั้นข้าวพันก้อนเพื่อใช้บูชาคาถาพันและในพิธีกรรมแห่ข้าวพันก้อน นอกจากนี้พื้นที่ของเพศหญิงยังปรากฏในเรื่องการแต่งคายกัณฑ์เทศน์มหาชาติ ตลอดถึงการพิธีกรรมการแห่พระเวสสันดรเข้าเมืองที่วัดมีไซ เมืองท่าแขก แขวงคำม่วน ส.ป.ป.ลาว การถือผ้าผะเหวดยังเป็นพื้นที่ของเพศหญิงนั้นเอง

3. การประกอบสร้างวัฒนธรรมสร้างสรรค์ในชุมชนชายแดนไทย-ลาว

จากการศึกษาเวสสันดรชาดกในชุมชนชายแดนไทย-ลาว พบว่า มีการประกอบสร้างวัฒนธรรมสร้างสรรค์ 3 ลักษณะ ได้แก่ การประกอบสร้างประเพณีสร้างสรรค์ การประกอบสร้างเศรษฐกิจสร้างสรรค์และการประกอบสร้างการท่องเที่ยวเชิงสร้างสรรค์ ผลการวิจัยพบว่า

ด้านการประกอบสร้างประเพณีสร้างสรรค์ พบว่า ประเพณีบุญหลวงและการละเล่นผีตาโขนของชาวอำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย โดยประเพณีบุญหลวงนี้เกิดจากการผสมผสานระหว่างความเชื่อดั้งเดิมเรื่องผีเจ้านายและความเชื่อทางพุทธศาสนา คือ ความเชื่อเกี่ยวกับเวสสันดรชาดกและอานิสงส์ในการฟังเทศน์มหาชาติจบ 13 กัณฑ์ภายใน 1 วัน เมื่อตายจากโลกนี้ไปจะได้ไปเกิดในยุคพระศรีอาริยเมตไตรยพุทธเจ้า รวมถึงมีเอกลักษณ์ในด้านการละเล่นผีตาโขนซึ่งเกิดจากเรื่องเล่าที่ผนวกเอาผีที่เป็นอารักษ์เมืองไว้ในเรื่องเวสสันดรชาดก นอกจากนี้ยังมีประเพณีบุญผะเหวดหรือบุญมหาชาติ ที่พบได้ทั่วไปในชุมชนชายแดนไทย-ลาว ที่มีการประกอบสร้างความสร้างสรรค์ในเรื่องวัฒนธรรมข้าวปลาอาหาร ความอุดมสมบูรณ์ การขับเคลื่อนเศรษฐกิจ การขับเคลื่อนการท่องเที่ยวและการสร้างสรรค์ให้เกิดประเพณีลูกผสมเช่น การนำบุญผะเหวดมารวมกับบุญสงกรานต์ การนำบุญผะเหวดมารวมกับบุญบั้งไฟ ในลักษณะเช่นนี้จะเห็นพลวัตในทางคติชนสร้างสรรค์อย่างเห็นได้ชัด ส่วนการสร้างสรรค์ในงานบวงสรวงเจ้าปู่ช้างเผือกของชาวอำเภอศรีเชียงใหม่ จังหวัดหนองคายนั้น คือ

ประเพณีสร้างสรรค์ที่เกิดจากความทรงจำทางสังคม เป็นการรำลึกถึงคุณงามความดีของพระเจ้าไชยเชษฐาธิราชที่ 1 และช้างเผือกคู่บารมีของพระองค์ ในพิธีกรรมมีการสร้างพระเจ้าไชยเชษฐาธิราชที่ 1 ให้เป็นภาพตัวแทนของพระเวสสันดร และสร้างภาพเจ้าปู่ช้างเผือกให้เป็นช้างปัจจัยนาเคนทร์ด้วย ส่วนในประเพณีแห่ตาพรามหณ์เป็นประเพณีสร้างสรรค์ที่เกิดจากวิธีคิดของชาวบ้านวางไหย่ เมืองหนองบกแขวงคำม่วน สาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว ซึ่งมีนัยยะในการตอกย้ำความโลภมาก ความชั่วช้าของชูชก เพื่อให้คนในสังคมไม่ควรนำมาเป็นแบบอย่างในการดำเนินชีวิต

ด้านเวสสันดรชาดกการประกอบสร้างเศรษฐกิจสร้างสรรค์ พบว่า การผลิตสินค้าในพิธีกรรมบุญผะเหวด ได้แก่ หนังสือเวสสันดรชาดกฉบับใบลานที่จารด้วยอักษรธรรมที่มีแหล่งผลิตที่บ้านโพนสีไค เมืองปากเซ แขวงจำปาสัก สาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว และโรงพิมพ์ ส. ธรรมภักดีตลอดจนโรงพิมพ์มรดกอีสานที่ใช้เทคโนโลยีการพิมพ์สมัยใหม่ สามารถผลิตหนังสือเวสสันดรชาดกฉบับใบลานได้เป็นจำนวนมากและทันต่อความต้องการของผู้ศรัทธาที่จะนำไปถวายวัด นอกจากนี้เวสสันดรชาดก ยังเป็นต้นทุนในการผลิตสินค้าทางพุทธศิลป์ ได้แก่ การวาดผ้าผะเหวดของชุมชนบ้านสำโรง อำเภอตาลสุม จังหวัดอุบลราชธานี ที่วาดผ้าผะเหวดเป็นธุรกิจครัวเรือน โดยสมาชิกของครอบครัวช่วยกันวาด รวมถึงกลุ่มช่างทอธุงผะเหวด ได้แก่ กลุ่มช่างทอธุงบ้านโพนทราย อำเภอเขื่องใน จังหวัดอุบลราชธานี กลุ่มช่างทอธุงบ้านหนองบัวอารีย์ กลุ่มช่างทอธุงบ้านทุ่งเทิง กลุ่มช่างทอธุงบ้านบัวเจริญ ตำบลทุ่งเทิง อำเภอเดชอุดม จังหวัดอุบลราชธานี ที่สามารถรวมกลุ่มช่างทอธุงจนสามารถผลิตสินค้าส่งขายทั่วจังหวัดอุบลราชธานีและภาคอีสาน รวมถึงเมืองปากเซ แขวงจำปาสัก สาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาวอีกด้วย

นอกจากนี้ยังมีผลิตสินค้าจากเรื่องเล่าเวสสันดรชาดก ผู้วิจัยพบว่า มีการนำเอาตัวละครจากเรื่องเวสสันดรชาดกมาสร้างเป็นวัตถุมงคล ดังเช่น ชูชก แม้ว่าจะเป็นตัวละครฝ่ายร้ายแต่ก็มีคนบางกลุ่มเลือกเอาพฤติการรมบางอย่างของชูชกมานำเสนอผ่านวัตถุมงคล ดังเช่น การเป็นคนประหยัดอดออม การเป็นยอดแห่งการขอ การเป็นชายชราที่มีภรรยาสาว การเป็นชายชราที่มีสุขภาพแข็งแรงเป็นต้น นอกจากนี้ยังมีวัตถุมงคลที่เรียกว่ากัณหาชาลีที่มีอานุภาพในเรื่องเมตตามหานิยม รวมถึงสีผึ้งพระนางมัทรีที่เป็นวัตถุมงคลในด้านเมตตามหานิยมและเสริมโชคลาภให้แก่ผู้เช่าบูชาไปครอบครอง นอกจากนี้สินค้าที่ผลิตจากเรื่องเล่าเวสสันดรชาดกยังมีสินค้าที่ระลึก ดังเช่น สินค้าที่ระลึกเกี่ยวกับผีตาโขน ได้แก่ หน้ากากผีตาโขน หุ่นจำลองผีตาโขน แก้วน้ำผีตาโขน เสื้อพิมพ์ลายผีตาโขน อุปกรณ์เปิดขวดผีขาโขน เป็นต้น รวมถึงสินค้าที่มาจากเรื่องเล่าเวสสันดรชาดกที่น่าสนใจอีกอย่างหนึ่งคือประติมกรรมนูนสูงที่สามารถนำไปประดับตกแต่งวัดได้ ฉะนั้นสินค้าที่เกิดจากเรื่องเล่าเวสสันดรชาดกที่ผู้วิจัยได้ยกตัวอย่างมานี้ ล้วนแสดงให้เห็นถึงวิธีการคิดและการประยุกต์เรื่องเล่าเวสสันดรชาดกมาใช้ในการผลิตสินค้าเพื่อสร้างมูลค่าและสร้างรายได้ให้ครัวเรือน เรื่องเล่าเวสสันดรชาดกไม่ได้

ดำรงอยู่ด้วยความศักดิ์สิทธิ์อีกต่อไป ในสังคมสมัยใหม่ที่เป็นสังคมทุนนิยมเรื่องเล่าเวสสันดรชาดกสามารถทำให้คนอิ่มท้องได้ ถือว่าเป็นวัฒนธรรมที่สร้างรายได้และคนอิ่มท้องได้

ส่วนในด้านการบริการด้านศิลปกรรมที่เกี่ยวกับเรื่องเล่าเวสสันดรชาดก ผู้วิจัยพบว่ามีการให้บริการเกี่ยวกับการวาดภาพจิตรกรรมฝาผนัง เช่น ฝาผนังศาลาการเปรียญ ฝาผนังพระอุโบสถ ฝาผนังเจดีย์ เป็นต้น ภาพจิตรกรรมฝาผนังเป็นงานศิลปกรรมที่ใช้ในการอบรมสั่งสอนผู้ที่ไปในวัดโดยทางอ้อม ในขณะเดียวกันก็เป็นพื้นที่ในการแสดงฝีมือเชิงช่างในทางพุทธศาสนา นอกจากนี้ยังมีงานบริการด้านศิลปกรรมที่เป็นประติมากรรมเช่นการปั้นตัวละครในเวสสันดรชาดกในซุ้มประตูโขงหรือหน้าบรรณศาลาการเปรียญและพระอุโบสถ รวมถึงงานบริการด้านศิลปกรรมที่เป็นประติมากรรมที่เกี่ยวกับการแกะสลักเทียนพรรษา ซึ่งช่างแกะเทียนพรรษาชาวอุบลราชธานี ไม่ได้แกะสลักเทียนพรรษาในจังหวัดอุบลราชธานีเท่านั้น หากยังรับจ้างแกะเทียนพรรษาในจังหวัดอื่น ๆ อีกด้วย

ด้านการประกอบสร้างการท่องเที่ยวเชิงสร้างสรรค์ พบว่า ในชุมชนชายแดนไทย-ลาว มีเทศกาลการละเล่นผีตาโขนในงานบุญหลวงของชาวอำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลยที่เป็นจุดหมายปลายทางของนักท่องเที่ยวที่จะได้ร่วมแสดงผีตาโขน นอกจากนี้ยังมีเทศกาลหน้ากากนานาชาติที่เป็นเทศกาลหนึ่งในประเพณีบุญหลวงที่ตัวแทนของแต่ละประเทศทั้งในกลุ่มอาเซียนเช่น ลาว กัมพูชา เมียนมาร์ เวียดนาม มาเลเซีย อินโดนีเซีย รวมทั้งประเทศอื่น ๆ ได้แก่ เกาหลี ญี่ปุ่น จีน อินเดีย อังกฤษ ฝรั่งเศส เยอรมนี บราซิล แอฟริกาใต้ เป็นต้น ได้ข้ามพรมแดนรัฐชาติและพรมแดนทางวัฒนธรรมมาพบปะแลกเปลี่ยนวัฒนธรรมที่อำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย ลักษณะเช่นนี้ย่อมทำให้เห็นถึงพลวัตที่เปลี่ยนไปของอำเภอด่านซ้าย ซึ่งจากเดิมเป็นพื้นที่ทางจิตวิญญาณและในปัจจุบันได้ปรับเปลี่ยนเป็นเมืองท่องเที่ยวโดยสมบูรณ์

โดยสรุปเวสสันดรชาดก ได้มีส่วนในการประกอบสร้างวัฒนธรรมที่หลากหลาย เวสสันดรชาดกไม่ใช่แค่เพียงวรรณกรรมที่ใช้ในการเทศน์มหาชาติเท่านั้น หากแต่อิทธิพลของเวสสันดรชาดกล้ำลึกและแทรกซอนไปในมิติต่าง ๆ ทั้งด้านภาษา การเมืองวัฒนธรรม ตลอดจนการสร้างวัฒนธรรมข้ามพรมแดนรัฐชาติ ฉะนั้น วัฒนธรรมที่เกิดจากการประกอบสร้างจากเวสสันดรยังคงดำรงอยู่อย่างเข้มข้นในสังคมไทยและสังคมลาว นอกจากนี้เวสสันดรชาดกกับการประกอบสร้างวัฒนธรรมสร้างสรรค์ในชุมชนชายแดนไทย –ลาวได้อย่างชัดเจน ดังจะเห็นได้ว่า แม้เวสสันดรชาดกจะเป็นเรื่องเล่าศักดิ์สิทธิ์ที่นำมาใช้เทศน์ในประเพณีบุญผะเหวด แต่ในอีกด้านหนึ่งยังพบว่า เวสสันดรชาดกมีอิทธิพลในการประกอบสร้างวัฒนธรรมสร้างสรรค์อย่างหลากหลาย ด้วยการเป็นต้นทุนทางวัฒนธรรมที่มีอยู่แล้วในชุมชนชายแดนไทย-ลาว ผนวกกับโลกยุคใหม่ที่มีการเปลี่ยนแปลงทั้งในด้านสภาพสังคม เศรษฐกิจและความคิดของคน เวสสันดรชาดกจึงเป็นทุนทางวัฒนธรรมที่สามารถนำมาแปรเป็นวัฒนธรรมสร้างสรรค์ สินค้าสร้างสรรค์และการท่องเที่ยวสร้างสรรค์ที่สามารถสร้างมูลค่าได้

เมื่อพิจารณาแล้วจะเห็นถึงพลวัตของเรื่องเล่าชาดกที่ปะทะประสานกับโลกทุนนิยมและบริโภคนิยมสมัยใหม่ได้อย่างชัดเจน

6.2 อภิปรายผล

การศึกษาเวสสันดรชาดกกับการประกอบสร้างทางวัฒนธรรมในชุมชนชายแดนไทย-ลาว” ในครั้งนี้ ผู้วิจัยยังได้ปรับประยุกต์นำเอาแนวคิดทฤษฎีทางสังคมศาสตร์และมานุษยวิทยาอื่น ๆ มาเป็นแนวคิดเสริมเพื่อให้การวิเคราะห์เวสสันดรชาดกในชุมชนชายแดนไทย-ลาว มีความละเอียดและสมบูรณ์มากยิ่งขึ้น ซึ่งผู้วิจัยจะได้แบ่งการอภิปรายออกเป็น 3 ประเด็น ดังนี้

1. ลักษณะของเวสสันดรชาดกในชุมชนชายแดนไทย-ลาว

เมื่อกล่าวถึงเวสสันดรชาดก จะพบว่า เป็นเรื่องราวของการสร้างทานบารมีของพระโพธิสัตว์ พระนามว่า พระเวสสันดร ก่อนที่จะตรัสรู้เป็นพระพุทธเจ้าในชาติต่อมา วรรณกรรมเรื่องนี้ได้รับอิทธิพลมาจากพระไตรปิฎก และแพร่กระจายไปในดินแดนต่าง ๆ อย่างหลากหลาย โดยในครั้งนี้ผู้วิจัยได้ศึกษาค้นคว้าเวสสันดรชาดกที่ปรากฏในชุมชนชายแดนไทย-ลาว จำนวน 6 ฉบับ ได้แก่ ฉบับเลย ฉบับนครพนม ฉบับอุบลราชธานี ฉบับไชยะบุลี ฉบับคำม่วนและฉบับจำปาสัก จากการศึกษาดังกล่าว พบว่า ลักษณะของต้นฉบับเวสสันดรชาดก โดยส่วนใหญ่เป็นหนังสือใบลานและจารด้วยอักษรธรรม ซึ่งลักษณะต้นฉบับดังกล่าวนี้ คือรูปแบบนิยมการสร้างหนังสือในสมัยโบราณ ดังที่ ธวัช ปุณโณทก (2525) กล่าวว่า หนังสือใบลานเป็นบันทึกลายลักษณ์อักษรด้วยวิธีจารตัวหนังสือลงบนใบของต้นลาน แล้วเจาะรูร้อยหูด้วยสายสนองหรือเชือกมัดคัมภีร์มัดรวมกันเป็นผูก เนื้อเรื่องที่จารลงบนใบลาน ส่วนใหญ่เป็นพระธรรมคำสอนในพระไตรปิฎกหรือเรื่องที่เกี่ยวเนื่องด้วยสมเด็จพระสัมมาสัมพุทธเจ้า นอกจากเรื่องราวทางธรรมแล้ว คัมภีร์ใบลานยังบันทึกเหตุการณ์และเรื่องราวอันเกี่ยวกับทางโลก เช่น ประวัติศาสตร์ โหราศาสตร์ วรรณกรรม พงศาวดาร กฎหมายโบราณ ตำรายา เวทมนตร์คาถา เป็นต้น

สอดคล้องกับสำเร็จ คำโมง (2542) กล่าวว่า หนังสือใบลานคือรูปแบบนิยมในการสร้างหนังสือ ที่เรียกว่าหนังสือใบลาน เพราะใช้แผ่นใบของต้นลานซึ่งเป็นต้นปาล์มชนิดหนึ่งแทนแผ่นกระดาษบันทึกหรือจารอักษรด้วยเหล็กจาร หนังสือผูกหนึ่ง ๆ มักใช้ใบลาน 24 แผ่น แต่มีบางผูกมีจำนวนแตกต่างกันไป เมื่อจะรวมแผ่นใบลานที่จารเป็นเล่มแล้ว ต้องเจาะรูหัวท้ายของทุกแผ่นให้รูตรงกันแล้วร้อยรวมกันเป็นเล่มด้วยเชือกฟั่นจากเส้นฝ้ายเรียกว่า “สายสนอง” เรียกหนังสือแต่ละเล่มว่า 1 ผูก หนังสือ 1 ผูกที่พบทั่วไปในภาคอีสานและลาวแบ่งเป็น 3 ประเภทคือ หนังสือผูก หนังสือก้อมและหนังสือเทศน์

หนังสือเทศน์เป็นหนังสือประเภทหนึ่งของหนังสือใบลาน โดยเรื่องที่สำคัญเรื่องหนึ่งคือเวสสันดรชาดก จากการศึกษาต้นฉบับของเวสสันดรชาดก พบว่า ในชุมชนชายแดนไทย-ลาว นิยมการสร้างหนังสือเวสสันดรชาดกฉบับใบลาน จากการศึกษาเวสสันดรชาดกในครั้งนี้จำนวน 6 ฉบับ พบว่า มีเวสสันดรชาดก จำนวน 5 ฉบับ เป็นฉบับใบลาน คือ ฉบับเลย ฉบับนครพนม ฉบับไชยะบุลี ฉบับคำม่วนและฉบับจำปาสัก และมีเพียงเวสสันดรชาดก ฉบับเดียวที่เป็นรูปเล่มหนังสือปัจจุบัน คือ ฉบับอุบลราชธานี โดยจะเห็นว่าลักษณะร่วมขอเวสสันดรชาดกที่กล่าวมานี้ คือ ต้นฉบับที่เป็นหนังสือใบลานและจารด้วยอักษรธรรม ในลักษณะดังกล่าวนี้สอดคล้องกับความเห็นของ จารุวรรณ ธรรมวัตร (2538) กล่าวว่า ลักษณะร่วมของกลุ่มชาติพันธุ์ลาวล้านช้าง นอกจากภาษา ศาสนา ลัทธิความเชื่อแล้ว ลักษณะร่วมอีกอย่างหนึ่งคือ วรรณกรรมโดยวรรณกรรมทั่วไปจะเป็นเรื่องราวชาดก เรื่องที่สำคัญได้แก่ เวสสันดรชาดก โดยจะพบว่า วรรณกรรมเรื่องนี้จะถูกบันทึกลงในใบลาน เรียกว่า คัมภีร์ใบลาน หรือหนังสือใบลานซึ่งเป็นวัฒนธรรมในการนำไปใช้เทศน์มหาชาติ

ส่วนลักษณะความแตกต่าง เห็นได้ว่า มีเวสสันดรชาดก ฉบับอุบลราชธานีเพียงฉบับเดียวที่เป็นรูปเล่มหนังสือปัจจุบัน ลักษณะเช่นนี้ทำให้เห็นถึงพลวัตการปรับเปลี่ยนจากหนังสือใบลานมาเป็นหนังสือปัจจุบัน โดยสอดคล้องกับแนวคิดของ ปรีชา พิณทอง (2525: 9) ที่ได้กล่าวว่า การปริวรรตหนังสือใบลานแล้วนำมาเป็นเล่มหนังสือปัจจุบันนี้ มีประโยชน์เป็นอย่างมากทั้งในด้านการอ่านที่สะดวกเพราะเป็นตัวหนังสือไทย ทั้งสะดวกในด้านการเก็บรักษาและประโยชน์ในด้านการศึกษาโดยเฉพาะอย่างยิ่งพระภิกษุสามเณร นักเรียน นักศึกษา ครูอาจารย์ เมื่อเป็นลักษณะเช่นนี้จะเห็นได้ว่า เวสสันดรชาดกสามารถปรับตัวเข้ากับบริบทสังคมสมัยใหม่และสามารถดำรงอยู่ได้อย่างมั่นคง

อนึ่ง ข้อค้นพบที่สำคัญเกี่ยวกับลักษณะต้นฉบับของเวสสันดรชาดกในชุมชนชายแดนไทย-ลาว พบว่า ถึงแม้ว่าจะมีการพิมพ์เวสสันดรชาดกเป็นรูปเล่มหนังสือปัจจุบันเป็นจำนวนมาก แต่วัฒนธรรมของการเทศน์มหาชาติยังคงมีการอนุรักษ์วัฒนธรรมการเทศน์ในหนังสือใบลานอยู่เช่นเดิม เห็นได้จากที่วัดบ้านโพนสีไค เมืองปากเซ แขวงจำปาสัก ส.ป.ป.ลาว มีการจัดตั้งสำนักในการฝึกอ่านฝึกเขียนตัวอักษรธรรม โดยเวลาที่มีการนิมนต์พระสงฆ์ไปเทศน์มหาชาติ จะมีการนำเวสสันดรชาดกที่ถูกแบ่งเป็นกัณฑ์แล้วมานิมนต์พร้อมด้วยและกล่าวกับพระสงฆ์ที่ได้รับการนิมนต์ว่า จะได้เทศน์กัณฑ์นี้ เมื่อเป็นเช่นนี้พระสงฆ์ที่ได้รับการนิมนต์จำเป็นที่จะต้องฝึกซ้อมการเทศน์จากหนังสือใบลานให้คล่องแคล่วและเข้าใจความหมาย

ประเด็นต่อมาลักษณะคำประพันธ์ของเวสสันดรชาดก ผู้วิจัยพบว่า มีลักษณะร่วมที่เห็นได้ชัดเจนที่สุดคือ มีการใช้ร่ายหรือฮ่ายในการแต่งเวสสันดรชาดก โดยลักษณะเช่นนี้สอดคล้องกับแนวคิดของ ธวัช ปุณโณทก (2525) อธิบายว่า ฮ่าย เป็นลักษณะเสียงร้องยาวโหยหวนของสัตว์บางชนิด เช่น ชะนีหรือนกเค้าแมวร้องเมื่อจวนสว่าง เสียงร้องอย่างโหยหวนนี้เรียกว่า ชะนีฮ่ายไม้ หรือนกฮ่ายไม้ จึงใช้เรียกคำประพันธ์ที่ขับด้วยเสียงลากยาวสูง ๆ ต่ำๆ เช่นบทสูตรขวัญ บทเทศน์มหาชาติ

เป็นต้น ลักษณะบังคับของร่ายหรือฮ่าย ได้แก่ กำหนดให้วรรคละ 5-20 ซึ่งคำในแต่ละวรรคอาจมีจำนวนไม่แน่นอน ลักษณะเหมือนกับร่ายยาวของไทย มีลักษณะเหมือนคำคล้องจอง โดยจะแต่งดำเนินเรื่องไปเรื่อย ๆ ตั้งแต่เปิดเรื่องไปจนถึงจบเรื่อง

นอกจากนี้ยังสอดคล้องกับแนวคิดของมหาสีลา วีระวงส์ (2539) ที่อธิบายว่า ร่ายหรือฮ่ายเป็นที่นิยมแพร่หลายของภาคอีสาน เพราะปรากฏว่าในพิธีบายศรีสู่ขวัญ คำสูตรขวัญล้วนแต่งด้วยร่าย ทั้งสิ้น ลักษณะของร่ายที่ปรากฏในคำสูตรขวัญมีลักษณะคล้ายร่ายยาวของภาคเหนือ ซึ่งร่ายยาวมีแบบแผนที่ไม่ถือเป็นระเบียบเคร่งครัดตามหลักเกณฑ์แบบแผนบังคับมากนัก จึงยากที่จะหาความถูกต้องของร่ายยาวตามแบบแผนได้

จะเห็นว่าในเวสสันดรชาดกจำนวน 6 ฉบับที่ผู้วิจัยนำมาศึกษาในครั้งนี้ มีการใช้คำประพันธ์ประเภทร่ายหรือฮ่ายถึง 5 ฉบับ ได้แก่ ฉบับเลย ฉบับนครพนม ฉบับไชยะบุลี ฉบับคำม่วน และฉบับจำปาสัก เห็นได้ว่ารสนิยมหรือขนบนิยมในการสร้างสรรค์วรรณกรรมขนาดยาวนี้ กวีผู้แต่งนิยมใช้ร่ายหรือฮ่ายในการแต่ง เพราะสามารถอธิบายความได้อย่างละเอียด ในขณะเดียวกันเวสสันดรชาดก ฉบับอุบลราชธานี เป็นเพียงเวสสันดรชาดก ฉบับเดียวที่มีความแตกต่างจาก 5 ฉบับข้างต้น เนื่องจากกวีผู้แต่งใช้คำประพันธ์ประเภทโคลงลาวโดยมีการบังคับพยางค์ที่ค่อนข้างจำกัด

ข้อค้นพบที่เกิดจากการเทียบเทียบลักษณะคำประพันธ์ของเวสสันดรชาดกที่ปรากฏในชุมชนชายแดนไทย-ลาว ในครั้งนี้คือ ผู้วิจัยเห็นว่า คำประพันธ์ประเภทร่ายหรือฮ่ายอาจได้รับอิทธิพลมาจากเวสสันดรชาดกของล้านนา ซึ่งเหมาะกับการอธิบายขยายความได้ละเอียดลึกซึ้ง แต่ในขณะที่เรียกว่าคำประพันธ์ประเภทร่ายหรือฮ่าย แต่ความนิยมในการเรียกเวสสันดรชาดกกลับมีการเรียกว่า “ลำ” เช่น ลำผะเหวดสันตะระชาดก ลำมหาชาติ ลำผะเหวด เป็นต้น ซึ่งคำว่า “ลำ” มหาสีลา วีระวงส์ (2539) ให้คำจำกัดความว่า เรื่องราวที่มีขนาดยาวโดยมีการนำไม้ไผ่มาเปรียบเทียบ เป็นต้น

ในส่วนของลักษณะเนื้อหาของเวสสันดรที่ปรากฏในชุมชนชายแดนไทย-ลาวทั้ง 6 ฉบับนั้น ผู้วิจัยพบลักษณะร่วมคือการดำเนินเรื่องแบบเป็นกัณฑ์ โดยลักษณะเช่นนี้สอดคล้องกับแนวคิดของศักดิ์ศรี แย้มนัดดา (2525) ที่อธิบายว่า เนื่องจากเวสสันดรชาดกมีขนาดยาวและหลายเหตุการณ์ นักปราชญ์สมัยก่อนจึงนิยมในการดำเนินเรื่องเป็นกัณฑ์ โดยจะเห็นได้ว่า เวสสันดรชาดกแบ่งออกเป็น 13 กัณฑ์ ส่วนในฝ่ายวรรณคดีสันสกฤตก็มีการดำเนินเรื่องในลักษณะนี้เหมือนกัน แต่เรียกว่า “บรรพ” เป็นต้น จากแนวคิดของศักดิ์ศรีเห็นว่า การดำเนินแบบกัณฑ์เป็นรูปแบบนิยมในการแต่งเวสสันดรชาดกในดินแดนลุ่มน้ำเจ้าพระยาและดินแดนลุ่มน้ำโขง โดยจะเห็นว่ามีเวสสันดรชาดกทั้ง 6 ฉบับที่มีการดำเนินเรื่องแบบเป็นกัณฑ์ทั้งสิ้น

ข้อค้นพบของการวิเคราะห์เปรียบเทียบลักษณะเนื้อหาของเวสสันดรชาดกที่ปรากฏในชุมชนชายแดนไทย-ลาวในครั้งนี้ ผู้วิจัยเห็นว่า แม้เวสสันดรชาดกจะแบ่งเนื้อหาออกเป็นกัณฑ์ก็จริง แต่รายละเอียดบางอย่างก็มีลักษณะแตกต่างกัน ดังเช่น เวสสันดรชาดกฉบับเลยถึงแม้จะแบ่งออกเป็น

กัณฑ์ 13 กัณฑ์เหมือนกับฉบับอื่น ๆ แต่กัณฑ์ที่มีเนื้อหาขนาดยาวก็จะมีการแบ่งออกเป็น 2 บั้น (ตอน) เช่น กัณฑ์กุมารบั้นต้นและกัณฑ์กุมารบั้นปลาย หรือในเวสสันดรชาดกฉบับจำปาสัก มีการแบ่งกัณฑ์หิมพานต์ออกเป็น 2 บั้นคือ หิมพานต์บั้นต้นและหิมพานต์บั้นปลาย ในอีกลักษณะหนึ่งถึงแม้จะแบ่งเนื้อหาออกเป็นกัณฑ์ แต่ก็มีการแบ่งเหตุการณ์ในกัณฑ์ออกเป็นตอน ๆ เช่นในเวสสันดรชาดก ฉบับอุบลราชธานีที่มีการแบ่งเนื้อหาในกัณฑ์ออกเป็นตอนย่อย ๆ ได้แก่ กัณฑ์หิมพานต์ มีการระบุชื่อตอนภายในกัณฑ์ว่า ตอนพระอินทร์เชิญพระเวสสันดรลงเกิด ตอนพระเวสสันดรลงเกิด ตอนพระเวสสันดรได้ช้างมงคล ตอนพระเวสสันดรได้นางมะที เป็นต้น

ทางด้านลักษณะของภาษาที่ปรากฏในเวสสันดรชาดกของชุมชนชายแดนไทย-ลาว ผู้วิจัยเห็นลักษณะร่วมที่สำคัญคือ การอ่านหรือการเทศน์เป็นภาษาลาว ลักษณะเช่นนี้สอดคล้องกับแนวคิด จารุวรรณ ธรรมวัตร (2538) ที่อธิบายว่า ชุมชนชายแดนไทย-ลาว ตลอดสองฝั่งแม่น้ำโขงอยู่ภายใต้วัฒนธรรมเดียวกันคือวัฒนธรรมลาวล้านช้าง ลักษณะร่วมที่เด่นชัดที่สุดก็คือการใช้ภาษาลาวในตัวบทวรรณกรรมเวลาอ่านวรรณกรรมลาวล้านช้างก็ต้องอ่านเป็นภาษาลาว นอกจากนี้ลักษณะร่วมด้านอื่น ๆ ก็เช่นอาหาร การแต่งกาย ความเชื่อ ประเพณีพิธีกรรม เป็นต้น

ทั้งนี้ข้อค้นพบที่สำคัญในประเด็นลักษณะของภาษาในเวสสันดรชาดกทั้ง 6 ฉบับ โดยผู้วิจัยเห็นว่า ถึงแม้เวสสันดรชาดกทั้ง 6 ฉบับนี้จะมีความแตกต่างจากเวสสันดรชาดกฉบับอื่นเพียงฉบับเดียวคือเวสสันดรชาดก ฉบับอุบลราชธานี คือมีการพิมพ์เป็นอักษรไทย แต่การอ่านเวสสันดรชาดกฉบับนี้จะต้องอ่านเป็นภาษาลาว ดังนั้นจะเห็นความเป็นพหุวัฒนธรรมได้อย่างชัดเจน การออกเสียงหน่วยเสียงบางอย่าง เช่นหน่วยเสียง“ช” ก็ต้องเสียงเป็น “ซ” อย่างเช่น “ซมเซย” ในขณะที่ภาษาลาวก็ไม่ปรากฏว่ามีหน่วยเสียงควบกล้ำ เช่น คำว่า “กล้วย” ก็ต้องออกเสียงเป็น “ก้วย” คำว่า “กลิ่น” ออกเสียงเป็น “กิ่น” เป็นต้น

ประเด็นสุดท้ายคือจุดมุ่งหมายในการแต่งเวสสันดรชาดกทั้ง 6 ฉบับนี้ ผู้วิจัยเห็นว่า ทั้ง 6 ฉบับแต่งขึ้นมาเพื่อเทศน์มหาชาติในงานบุญผะเหวด โดยสอดคล้องกับแนวคิดของจารุบุตร เรืองสุวรรณ (2519) ที่อธิบายว่า จุดมุ่งหมายในการแต่งเวสสันดรชาดกก็เพื่อเทศน์ในบุญเดือนสี่หรือที่เรียกว่าบุญผะเหวด เนื้อหาของเวสสันดรชาดกคือ เรื่องราวของพระเวสสันดรที่เกิดมาเพื่อสร้างทานบารมี นอกจากนี้ยังสอดคล้องกับปรีชา พิณทอง ที่ได้กล่าวว่า “หนังสือเวสสันดรคำโคลงอีสานเล่มนี้ข้าพเจ้าได้แต่งไว้ตั้งแต่เมื่อครั้งดำรงสมณศักดิ์เป็นพระราชาคณะที่พระศรีธรรมโศภณ ในการแต่งได้อาศัยหนังสือเวสสันดรชาดกคำกลอนที่มีผู้แต่งไว้เป็นหลัก และได้ตรวจสอบข้อความของเรื่อง ให้ตรงกันกับฉบับที่เป็นของไทยและลาว นอกจากนั้นยังได้แต่งมาลัยหมื่นมาลัยแสนและฉลองมหาเวสเพิ่มเข้าไปอีก เพื่อให้ตรงกับที่ชาวอีสานเทศน์พระเวสจะต้องเทศน์มาลัยหมื่น มาลัยแสนและฉลองมหาเวสก่อน เพื่อเป็นการแสดงอานิสงส์ของการทำบุญพระเวส (นายปรีชา พิณทอง, 2525) ดังนั้นจะ

เห็นได้ว่า ลักษณะร่วมของจุดมุ่งหมายการแต่งของเวสสันดรชาดกในชุมชนชายแดนไทย-ลาว คือแต่งขึ้นมาเพื่อใช้ในการเทศน์มหาชาตินั้นเอง

ข้อค้นพบที่สำคัญในเรื่องของจุดมุ่งหมายในการแต่งเวสสันดรชาดก ผู้วิจัยเห็นว่า ถึงแม้เวสสันดรชาดกจะแต่งขึ้นมาเพื่อเทศน์ แต่มีเพียงฉบับเดียวที่สามารถนำมาอ่านในพิธีกรรมทางพุทธศาสนาซึ่งนอกเหนือจากบุญผะเหวดได้ คือเวสสันดรชาดกฉบับอุบลราชธานี ซึ่งการแต่งเวสสันดรฉบับนี้กวีผู้แต่งใช้คำประพันธ์ประเภทโคลงลาวที่มีความไพเราะสละสลวย ซึ่งเหมาะในการนำไปอ่านในงานพิธีต่าง ๆ เช่น วันเข้าพรรษา วันออกษา วันวิสาขบูชา วันมาฆบูชา วันอาสาฬหบูชาหรืออ่านฉลองบุญกฐิน เป็นต้น

2. เวสสันดรชาดกกับการประกอบสร้างทางวัฒนธรรมในชุมชนชายแดนไทย-ลาว

แนวคิดการประกอบสร้างทางวัฒนธรรมที่ผู้วิจัยนำมาศึกษาวิเคราะห์เวสสันดรชาดกในครั้งนี้ ผู้วิจัยได้ตอบคำถามของการวิจัย โดยผู้วิจัยพบว่าเวสสันดรชาดกมีส่วนในการประกอบสร้างวัฒนธรรมอย่างหลากหลาย โดยประเด็นในการอภิปรายมีดังนี้

เวสสันดรชาดกกับการประกอบสร้างวัฒนธรรมทางภาษา โดยจะเห็นได้ว่า ภาษาเป็นส่วนสำคัญในวัฒนธรรม ถือเป็นสัญลักษณ์หรือความจริง ซึ่งแนวคิดการประกอบสร้าง ธัญญา สังขพันธานนท์ (2557) อธิบายว่า การประกอบสร้างเป็นมโนทัศน์ที่เกิดจากการสร้างความจริง ความจริงไม่สามารถที่จะตั้งอยู่โดด ๆ ได้ แต่ความจริงต้องอาศัยบริบททางสังคมและวัฒนธรรมในการประกอบสร้างขึ้นมาและภาษาก็คือส่วนหนึ่งของการประกอบสร้างความจริง

ประเด็นสำคัญที่ควรนำมาอภิปราย คือ การใช้คำเรียกชื่อตัวละคร ดังเช่น พระเวสสันดร ที่มีนัยทางวัฒนธรรม ดังเช่น ในเวสสันดรชาดก ฉบับอุบลราชธานี กวีผู้แต่งมีการใช้คำว่า คือ “จอมเจืองเจ้า” การใช้คำลักษณะเช่นนี้ อาจมีนัยยะถึงท้าวฮุ่งท้าวเจืองที่เป็นวีรบุรุษทางวัฒนธรรมของชนชาติไททั้งสองฝั่งแม่น้ำโขง ประคอง นิมมานเหมินท์ (2538) กล่าวว่า ท้าวฮุ่งท้าวเจืองเป็นมหากาพย์ที่เป็นวรรณคดีวีรบุรุษ ที่ได้นำเสนอการสดุดีวีรกรรมของชนชาติไทสมัยโบราณ บริเวณลุ่มน้ำกก จังหวัดเชียงราย คือท้าวฮุ่งและท้าวเจืองที่ได้ทำศึกสงครามปกป้องบ้านเมืองและขยายอาณาเขต แผ่แสนยานุภาพครอบคลุมดินแดนกว้างใหญ่ไพศาล ผู้รจนาเรื่องนี้ไม่ปรากฏนาม แต่สันนิษฐานว่า เป็นกวีในราชสำนักลาวล้านช้างที่มีความชำนานในการแต่ง เพราะด้วยจังหวะ ลีลาเชิงการแต่งมีความไพเราะเป็นอย่างมาก ขณะที่สุจิตต์ วงษ์เทศ (2538) กล่าวในลักษณะเดียวกันว่า ชื่อของท้าวฮุ่งท้าวเจืองเป็นชื่อของวีรบุรุษทางวัฒนธรรมข้ามพรมแดน เป็นต้นกำเนิดเผ่าพันธุ์ของผู้คนทั้งสองฝั่งแม่น้ำโขง งานวิจัยนี้มีความสอดคล้องกับ วกุล มิตรพระพันธ์ (2553) ที่ได้ศึกษามหาชาติไทลื้อ กัณฑ์ที่ 1-7 กลวิธีทางวรรณศิลป์และภาพสะท้อนสังคมและวัฒนธรรม พบว่า การใช้คำเรียกชื่อพระเวสสันดรนั้นมีคำแสดงที่ชี้ให้เห็นสถานะอันหลากหลาย ดังเช่น คำที่แสดงให้เห็นถึงผู้มีบุญญาธิการ คำที่แสดงถึง

ความเป็นผู้มีจิตใจดีงาม คำที่แสดงให้เห็นถึงความองอาจยิ่งใหญ่ คำที่แสดงให้เห็นคุณค่าอันสูงส่ง คำที่แสดงให้เห็นถึงผู้มีสติปัญญา คำที่แสดงถึงรูปโฉมอันงดงาม เป็นต้น

ทั้งนี้ ข้อค้นพบที่เป็นลักษณะเด่นของชื่อพระเวสสันดรที่ปรากฏในชุมชนชายแดนไทย ลาว คือ คำว่า “จอมเจืองเจ้าสันดรพระยาเวส” ซึ่งคำนี้แสดงให้เห็นถึงเรื่องราวของวีรบุรุษทางวัฒนธรรมขอชนชาติไท คือ ขุนเจือง หรือ พระยาเจือง ประเด็นนี้ผู้วิจัยเห็นว่า กวีผู้แต่งได้นำเอาวีรบุรุษในการรับรู้ของตน มาใช้ในการแต่งเวสสันดรชาดก เพิ่มความเข้มแข็งให้พระเวสสันดร เนื่องจากพระเวสสันดรเป็นนักบำเพ็ญทานบารมีไม่ใช่นักรบ นั้นกวีเลยนำเรื่องราวของขุนเจืองมาผนวกเข้ากับพระเวสสันดร ทำให้เห็นความผสมกลมกลืนทางวัฒนธรรม และเห็นทั้งวีรบุรุษของชนชาติไทและวีรบุรุษทางพุทธศาสนา

ประเด็นเวสสันดรชาดกกับการประกอบสร้างวัฒนธรรมทางศาสนา เห็นได้ว่า เวสสันดรชาดกมีส่วนในการประกอบสร้างวัฒนธรรมลูกผสมระหว่างความเชื่อในทางพุทธศาสนาและความเชื่อดั้งเดิม ในงานบุญผะเหวดของชาวบ้านนาใหญ่ อำเภอธาตุพนม จังหวัดนครพนม ยังคงไม่ร่องรอยขององความเชื่อดั้งเดิม คือ ความเชื่อเรื่องผีแถน ซึ่งก่อนจะประกอบพิธีกรรมบุญผะเหวด ก็จะมีการจุดบั้งไฟเพื่อบอกกล่าวเพื่อให้ผีแถนได้รับรู้ ซึ่งความเชื่อเรื่องผีกับพุทธนั้น มีความสอดคล้องกับปฐม หงษ์สุวรรณ (2548) ได้ศึกษาตำนานพระธาตุของชนชาติไท: ความสำคัญและปฏิสัมพันธ์ระหว่างพุทธศาสนากับความเชื่อดั้งเดิม โดยพบว่า ตำนานพระธาตุบางเรื่องได้สะท้อนให้เห็นเรื่องราวของคติความเชื่อดั้งเดิมที่ ขัดแย้งกับคติความเชื่อทางพุทธศาสนา หรือ “ผีขัดแย้งกับพุทธ" ซึ่งภายหลังคติพุทธได้รับชัย ชนะ” หรือเป็นที่ยอมรับของบรรดาคนพื้นเมือง ร่องรอยของความคิดนี้มีปรากฏอยู่ในตำนาน เรื่องอื่น ๆ ของกลุ่มชนชาติไทด้วย เช่น ตำนานพญาคันคาก กล่าวถึงพญาคันคากโพธิสัตว์ต่อสู้กับพญาแถน ภายหลังพญาแถนยอมแพ้ เช่นเดียวกับ หน้าผากไกลกะต้น เล่าว่าพระอินทร์ทะเลาะกับพญาแถน ตำนานย่าขวัญข้าว กล่าวถึงการแข่งบารมีระหว่างพระพุทธเจ้ากับย่าขวัญข้าว ท้ายสุดทั้ง 2 ก็ยอมรับอำนาจของกันและกัน จากตัวอย่างตำนานเหล่านี้ สะท้อนการผสมผสานกลมกลืนระหว่างความเชื่อดั้งเดิมกับพุทธศาสนา ซึ่งมีลักษณะเป็นความเชื่อแบบพุทธศาสนา ชาวบ้านคือนับถือพุทธศาสนาปะปนกันกับความเชื่อเรื่องผี วิญญาณ ไสยศาสตร์ หรืออำนาจ เหนือธรรมชาติต่างๆ ด้วย ดังนั้น จะเห็นได้ว่าตำนานพระธาตุสะท้อนทั้งเรื่องความขัดแย้งและการยอมรับระหว่างความเชื่อดั้งเดิมและพุทธศาสนา ตำนานพระธาตุส่วนใหญ่ในช่วงแรกแสดงให้เห็นความขัดแย้งระหว่างคติความเชื่อทั้ง 2 ระบบ คือ คนพื้นถิ่นไม่ว่าจะเป็น ลัวะ ยักษ์ หรือพญานาค เกรงกลัวพระพุทธเจ้าเพราะไม่รู้ว่าพระองค์คือใคร ทำให้คนพื้นถิ่นต่างเกรงกลัวแล้วหนีไป ลักษณะเช่นนี้สะท้อนให้เห็นภาวะความคิดความเชื่อของคนพื้นเมืองในช่วงนั้นว่ายังไม่ยอมรับสิ่งใหม่ ที่จะเข้า มาแทนที่คติความเชื่อดั้งเดิมทันที หากมีปฏิกิริยาตอบโต้อยู่บ้าง

นอกจากนี้ยังสอดคล้องปรมินทร์ จารุวร (2549) ได้ศึกษาความขัดแย้งและการประนีประนอมในตำนานปรัมปราไทย ที่พบว่า ตำนานปรัมปราของสังคมไทยนั้นการเผยแผ่ของศาสนาต่าง ๆ สู่ดินแดนไทย-ไทตามช่วงเวลาทาประวัติศาสตร์ดูจะมีผลต่อการรับรู้ตำนานปรัมปราแต่ละแบบเรื่อง จะมีผลต่อการปรับเปลี่ยนเนื้อหาในบางส่วน เราจึงพบว่าตำนานปรัมปราไทยเช่นตำนานการสร้างโลก นอกจากจะมีเรื่องราวของอำนาจเหนือธรรมชาติที่ลงมาสร้างโลกสร้างมนุษย์อัน แสดงให้เห็นถึงประวัติศาสตร์ในช่วงที่คนไทยนับถือความเชื่อดั้งเดิมก่อนที่พุทธศาสนาจะ เผยแผ่เข้ามาแล้ว เรื่องราวของการสร้างโลกก็ยังมีสำนวนที่เล่าว่ามีพระพุทธเจ้าเข้ามาเกี่ยว ต้องกับการสร้างโลกหรือการที่เทวดาลงมากินง้วนดินจึงกลายเป็นมนุษย์ซึ่งน่าจะเป็นเรื่องเล่า ที่เกิดขึ้นหลังจากที่พุทธศาสนาเผยแผ่เข้ามาในดินแดนไทย-ไท หรือในตำนานสุริยคราสและ จันทรคราสก็พบว่ามีการเล่าถึงสาเหตุของการเกิดสุริยคราสและจันทรคราสทั้งในรูปแบบของกบกินเดือน พี่น้องทะเลาะกันเรื่องแย่งข้าวใส่บาตรพระ และราหูอมจันทร์ อันเป็น คำอธิบายที่เกี่ยวข้องกับการนับถือความเชื่อดั้งเดิม พุทธศาสนาและศาสนาพราหมณ์ฮินดู ที่ เผยแผ่เข้ามาตามประวัติศาสตร์ของการเผยแผ่ศาสนาต่าง ๆ สู่ดินแดนไทย-ไท ทั้งหมดนี้จึง เป็นข้อเปรียบเทียบที่เห็นได้อย่างชัดเจนว่าตำนานปรัมปราไทยมีข้อแตกต่างจากตำนาน ปรัมปราอเมริกันอินเดียนอย่างตรงกันข้ามในหลายประการ

นอกจากนี้ในกลุ่มชนชาติไทที่นับถือพุทธศาสนา ก็พบว่ามีส่วนประกอบ ของความเชื่อทางศาสนาจากหลายศาสนาที่แตกต่างมาประสานรวมอยู่ ด้วยกัน ทั้งที่เป็นคติความเชื่อดั้งเดิมเกี่ยวกับเรื่องอำนาจเหนือธรรมชาติ คติเรื่องผี พราหมณ์ และพุทธ ศรีศักร วัลลิโภดม (2534) กล่าวว่าพุทธศาสนาที่นับถือกันในดินแดนสยามหรือประเทศไทยนี้ หาได้มี ต้นกำเนิดเป็นของผู้คนในภูมิภาคนี้ไม่ หากเป็นสิ่งที่แพร่หลายมาจาก อินเดียและลังกา แต่การรับพุทธศาสนาเข้ามาเป็นศาสนาหลักของบ้านเมืองจนทุกวันนี้ก็หาได้รับเข้ามาในลักษณะที่เอามาแทนที่ศาสนา และระบบความเชื่อที่มีอยู่ในภูมิภาคนี้แต่ดั้งเดิมไม่ หากมีการผสมผสาน กับสิ่งที่มีอยู่แล้วแต่ก่อน พร้อม ๆ กับการรับอีกหลายอย่างจากศาสนาอื่น ลัทธิประเพณีในระบบความเชื่ออื่นที่ผ่านเข้ามาในสมัยหลังด้วย นั่นย่อม แสดงว่าพุทธศาสนาเป็นสิ่งที่รับมาจากภายนอก แล้วมาผสมผสานกับ ระบบความเชื่ออื่นที่มีอยู่ในภูมิภาคนี้แต่เดิม

ทั้งนี้ ข้อค้นพบของงานวิจัยนี้ คือ นอกจากบุญผะเหวดจะปฏิสัมพันธ์ในเรื่องความเชื่อดั้งเดิมกรณีผีแถนแล้ว บุญผะเหวดยังประกอบสร้างความเชื่อในเรื่องผีตาโขนและผีเจ้านาย อีกด้วย กล่าวคือการเล่นผีตาโขนในงานบุญหลวง ไม่ได้เกิดขึ้นมาเพียงเพราะชาวบ้านอยากเล่นสนุกสนานเท่านั้น ที่ไปที่มาของการเล่นผีตาโขน เป็นเพราะผีเจ้านายต้องการอยากชมการละเล่นผีตาโขน ดังนั้นจึงเป็นเหตุผลที่แสดงให้เห็นว่า ไม่มีความเชื่อเชิงเดี่ยวในงานบุญหลวง ผีตาโขนมีความสัมพันธ์ระหว่างความเชื่อทางพุทธศาสนา ที่นำเสนอเรื่องราวตอนที่พระเวสสันดรเสด็จกลับเมืองสีพี พวกผีทั้งหลายที่ได้รับความเมตตาและเฝ้าอารักขาพระเวสสันดร เกิดความอาลัยอาวรณ์ต่อพระเวสสันดร จึงแทรกซึม

เดินทางร่วมมากับขบวนของพระเวสสันดร ประเด็นดังกล่าวนี้เป็นเพียงชุดเรื่องเล่าที่จะทำให้ความเชื่อดั้งเดิมและความเชื่อทางพุทธศาสนาเกิดการประนีประนอมและอยู่ร่วมกันได้มาจนถึงปัจจุบันนี้

ประเด็นเวสสันดรชาดกกับการประกอบสร้างวัฒนธรรมทางการเมืองเห็นได้ว่า เวสสันดรชาดกมีเรื่องวัฒนธรรมการเมืองเข้ามาเกี่ยวข้อง เช่นวัฒนธรรมการเมืองการเมืองในระดับต่าง ๆ ในประเด็นการเมืองในบุญผะเหวดนั้นมีความสอดคล้องกับ สุริยา สมุทรคุปต์ (2543) ที่ได้ศึกษาการเมืองวัฒนธรรมในบุญผะเหวดร้อยเอ็ด โดยพบว่า ความหมายใหม่ของบุญผะเหวดร้อยเอ็ดปรากฏให้เห็นอย่าง ชัดเจนในกระบวนการและขั้นตอนต่างๆ ของงานบุญประจำปีครั้งยิ่งใหญ่ ของจังหวัดร้อยเอ็ดครั้งล่าสุดนี้ อาจกล่าวได้ว่า ประเพณีบุญผะเหวด ร้อยเอ็ดปีนี้ได้กลายมาเป็นเวทีของการประกวด ประชัน และเสริมสร้าง อำนาจบารมีทางการเมืองของนักการเมืองท้องถิ่นหลายกลุ่มภายใต้ การดำเนินงานของหน่วยงานราชการของจังหวัดร้อยเอ็ดและการมี ส่วนร่วมของภาคธุรกิจเอกชนและประชาชนในท้องถิ่น อำนาจบารมีทาง การเมืองเกิดจากการให้ทานหรือการทำบุญด้วยการบริจาคตามความเชื่อ ของพุทธศาสนิกชน ดังตัวอย่างที่ปรากฏในเรื่อง “เวสสันดรชาดก” ในบริบทของบุญผะเหวดเมืองร้อยเอ็ดนั้น ทั้งนักการเมืองของจังหวัด ร้อยเอ็ดในระดับต่าง ๆ เช่น ส.ส. ส.ว. ส.จ. และส.ท. ข้าราชการประจำ หน่วยงานต่าง ๆ ในจังหวัดร้อยเอ็ด และพ่อค้าประชาชนต่างก็ร่วมมือ ร่วมใจกันผลิตซ้ำและสืบทอดอุดมการณ์ของพระเวสสันดร ทุกคนต่างก็มีพระเวสสันดรอยู่ในจินตนาการของตน ทุกคนต่างก็ใฝ่ฝันถึงบุญบารมีที่ได้

ส่วนข้อค้นพบในงานวิจัยนี้คือ วัฒนธรรมการเมืองในของชุมชนชายแดนไทย-ลาว โดยพบว่าชาวอำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลยมีความเชื่อเรื่องผีเจ้านาย และความเชื่อเรื่องผีเจ้านายได้ส่งผลให้มีการจัดระบบชนชั้นในด้านประเพณีพิธีกรรม กล่าวคือ มีชนชั้นเจ้าพ่อกวน ซึ่งเป็นจิตวิญญาณที่คอยสื่อสารกับวิญญาณเจ้านายฝ่ายขวาและเจ้าแม่นางเทียมที่เป็นผู้สื่อสารกับวิญญาณเจ้านายฝ่ายซ้าย โดยทั้ง 2 ตำแหน่งนี้เปรียบเสมือนชนชั้นกษัตริย์ ส่วนตำแหน่งรองลงมาคือพ่อแสนกับนางแต่งที่เปรียบเสมือนเสนาอำมาตย์หรือข้าราชบริพาร ส่วนชนชั้นล่างสุดคือลูกผึ้งลูกเทียนคือประชาชนคนทั่วไป โดยการแบ่งชนชั้นดังกล่าวนี้มีการประกอบสร้างผ่านพิธีกรรม นอกจากนี้การจัดวางกฎเกณฑ์ของชาวปากเซ ในการเรียงลำดับการจัดงานบุญผะเหวด เป็นการประกอบสร้างทางการเมืองอย่างเห็นได้ชัด แม้ว่าวัดใดจะมีการจัดงานบุญผะเหวดก่อนก็ได้ แต่การจัดบุญผะเหวดวัดสุดท้ายและเป็นบุญผะเหวดที่ยิ่งใหญ่ที่สุดของเมืองปากเซคือวัดหลวง ประเด็นนี้แสดงให้เห็นถึงนัยยะทางการเมืองโดยวัดหลวงปากเซเป็นวัดที่สำคัญที่สุดของเมือง การจัดบุญผะเหวดเป็นวัดสุดท้ายอาจมีผลเรื่องปัจจัยที่วัดจะได้รับมากกว่าวัดอื่น ๆ

ประเด็นเวสสันดรชาดกกับการประกอบสร้างวัฒนธรรมข้ามพรมแดน พบว่า เวสสันดรชาดกมีการประกอบสร้างวัฒนธรรมข้ามพรมแดน เวสสันดรชาดกได้มีความเชื่อมโยงสัมพันธ์ระหว่างกลุ่มชนในวัฒนธรรมลาวล้านช้างทั้งสองฝั่งแม่น้ำโขง ซึ่งกลุ่มชนในชุมชนชายแดนไทย-ลาวนั้น ในอดีต

เคยอยู่ภายใต้การปกครองของอาณาจักรล้านช้างเดียวกัน ถึงแม้จะอยู่อาศัยคนละสองฟากฝั่งของแม่น้ำโขง การถูกเรียกชื่อจากคนนอกหรือการเรียกชื่อกลุ่มตนเองคือ “ลาว” จิตร ภูมิศักดิ์ (2535) อธิบายคำว่าลาวว่า ลาว หมายถึง “คน” ที่มีฐานะสูงส่งในสังคม เป็นกลุ่มผู้ปกครอง เป็นเจ้าเป็นขุน ดังกษัตริย์บริเวณอาณาจักรโยนกเชียงแสน ซึ่งกษัตริย์หรือผู้ปกครองนำหน้าด้วยคำว่า ลาว เช่น ลาวเม็ง ลาวเกลือ ลาวเกา เป็นต้น นอกจากนี้ลาวยังเป็นคำที่แสดงถึงความสัมพันธ์ทางวัฒนธรรมของคนทั้งสองฝั่งโขง ดังที่ทวีศิลป์ สืบวัฒนะ (2559) กล่าวว่า ลาว หมายถึง วัฒนธรรมลาวได้มีบทบาทต่อผู้คนสองฝั่งโขง โดยเฉพาะอย่างยิ่งชุมชนชายแดนที่ยังรักษาวัฒนธรรมและความเชื่อดั้งเดิม โดยเฉพาะอย่างยิ่งกฎหมายแบบลาว ประเพณีฮีตสิบสองคองสิบสี่ รวมทั้งความเชื่อดั้งเดิมแบบอื่น ๆ ซึ่งก่อให้เกิดสำนึกในความเป็นลาว ดังนั้น กลุ่มชนทั้งสองฝั่งแม่น้ำโขงจึงมีความสัมพันธ์กันและมีสำนึกร่วมในวัฒนธรรมลาวล้านช้างร่วมกัน ถึงแม้กลุ่มชนคนรุ่นใหม่ในดินแดนรัฐไทยจะพยายามปฏิเสธตัวตนว่าไม่ใช่ คนลาว แต่ร่องรอยของความเป็นลาวก็ยังคงอยู่ เช่น ประเพณี ฮีตคองตลอดจนภาษาที่ใช้ในชีวิตประจำวัน

การสร้างวัฒนธรรมข้ามพรมแดนของบุญผะเหวดในชุมชนชายแดนไทย-ลาวนั้น เห็นได้ว่า มีการสร้างวัฒนธรรมข้ามพรมแดนในระดับล่างไปจนถึงระดับบน ระดับล่างก็คือระดับชาวบ้าน เห็นได้จากกรณีบุญผะเหวดบ้านท่าดีหมี อำเภอเชียงคาน จังหวัดเลย และบุญผะเหวดบ้านผาตั้งอ่างปลาบึก อำเภอสังคม จังหวัดหนองคาย การข้ามพรมแดนของ 2 ชุมชนนี้ คือการข้ามพรมแดนโดยอาศัยระบบเครือญาติหรือคนกลุ่มเดียวกันเป็นเครื่องมือในการต่อสู้ต่อรองกับรัฐไทยและรัฐลาว เนื่องจากมีกฎหมายเรื่องพรมแดน ฉะนั้นการข้ามพรมแดนที่มีแม่น้ำโขงกั้นอยู่จึงเป็นการผิดกฎหมายระหว่างประเทศ แต่ชุมชนดังกล่าวนี้จะได้รับการงดเว้นการใช้กฎหมายเป็นพิเศษในเหตุการณ์สำคัญ เช่น บุญผะเหวด ซึ่งเส้นพรมแดนที่มีผลทางกฎหมายจะสูญสลายไปชั่วขณะ เมื่อชาวบ้านผาตั้งฝั่งประเทศไทยและฝั่งประเทศลาวมีงานบุญผะเหวด ซึ่งการจัดงานประเพณีบุญผะเหวดของชุมชนดังกล่าวนี้ จะมีการเหลื่อมเวลากันคือทิ้งระยะห่างประมาณ 1-2 สัปดาห์ เพื่อเปิดโอกาสให้ชุมชนอีกฝั่งหนึ่งได้มาร่วมงานบุญผะเหวด ซึ่งเป็นประเพณีที่สำคัญของบ้านผาตั้ง ประเด็นนี้สอดคล้องกับ ยศ สันตสมบัติ (2551) แนวคิดเรื่องพรมแดนยังเป็นสิ่งที่สำคัญ แต่จำเป็นต้องมีการตีความหมายใหม่ โดยสลับ ตำแหน่งแห่งที่ความสัมพันธ์ และอำนาจระหว่างสิ่งที่เชื่อว่าเป็นศูนย์กลางคือรัฐ และสิ่งที่ เป็นชายขอบคือท้องถิ่นเสียใหม่ กล่าวคือ การศึกษาพรมแดนโดยการตีความ และให้ความ หมายโดยผู้ที่อาศัย และใช้ชีวิตอยู่ในพื้นที่เหล่านั้นเป็นศูนย์กลาง พรมแดนในแง่นี้จึงเป็น คนละอันกับสิ่งที่รัฐใช้เพื่อกำหนดขอบเขต หากแต่เป็นพื้นที่ที่มีการต่อรอง (negotiating Space) และสร้างความหมายใหม่อยู่ตลอดเวลา

ส่วนข้อค้นพบในเรื่องการข้ามพรมแดนในระดับบน คือ ความร่วมมือระหว่างรัฐเช่น กรณีงานบุญหลวงอำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลยและงานบุญผะเหวดเมืองปากลาย แขวงไซยะบุลี สาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว มีการทำข้อตกลงแลกเปลี่ยนผีระหว่างกัน ซึ่งเป็นที่มาของคำว่า “ผีข้ามโขง”การแลกเปลี่ยนในลักษณะเช่นนี้ทำให้เห็นถึงการสร้างวัฒนธรรมข้ามพรมแดน โดยมีเรื่องการท่องเที่ยวเข้ามาเกี่ยวข้อง โดยการสานสัมพันธ์นี้เกิดจากผู้ว่าราชการจังหวัดเลยและเจ้าแขวงไซยะบุลี ได้ลงนามในข้อตกลงระหว่างกัน เมื่อชาวด่านซ้าย จัดงานประเพณีบุญหลวงขึ้น ผีตาโขนจากเมืองปากลาย แขวงไซยะบุลีก็จะข้ามมาร่วมงานบุญหลวง และเมื่อเมืองปากลายจัดงานบุญผะเหวด ผีตาโขนจากเมืองด่านซ้ายก็จะข้ามไปร่วมงานบุญผะเหวดดังกล่าว ประเด็นนี้แสดงให้เห็นว่า บุญผะเหวดมีส่วนในการประกอบสร้างวัฒนธรรมตั้งแต่ระดับชาวบ้าน จนถึงความสัมพันธ์ระดับรัฐต่อรัฐ เป็นมิติที่ทำให้เห็นว่า เวสสันดรชาดกดำรงอยู่ในชุมชนชายแดนไทย-ลาว และบริบทความเป็นสากลได้อย่างมั่นคง

ข้อค้นพบที่สำคัญของการประกอบสร้างวัฒนธรรมทางชาติพันธ์ คือ บุญผะเหวดคือสัญลักษณ์ของความเป็นชาติพันธุ์ลาว เนื่องจากมีต้นกำเนิดในวัฒนธรรมลาวล้านช้างแบบยุคจารีต และมีการสืบทอดประเพณีบุญผะเหวดมาจนถึงทุกวันนี้ กลุ่มคนทั้งสองฝั่งแม่น้ำโขงยังมีความสำนึกในความเป็นลาว ผ่านการจัดงานประเพณีบุญผะเหวดโดยชุมชนชายแดนไทย-ลาวส่วนใหญ่จะเทศน์มหาชาติด้วยภาษาลาว ถึงแม้จะทำนองต่างกันแต่ก็เป็นภาษาลาวเดียวกันและสามารถสื่อสารกันได้ทั้งสองฝั่ง ฉะนั้น ประเพณีบุญผะเหวดก็คือสัญลักษณ์ของความเป็นชาติพันธุ์ลาว นอกจากนี้ในงานประเพณีบุญผะเหวดของวัดพระธาตุพนมวรมหาวิหาร หญิงสาวชาวผู้ไทยทั้งจากบ้านโพนแพง และบ้านนาถ่อนจะมาฟ้อนรำแห่พระเวสสันดรเข้าเมืองทุก ๆ ปี จากลักษณะดังกล่าวนี้ เครื่องแต่งกายที่ชาวผู้ไทยทั้ง 2 ชุมชนแต่งมาฟ้อนรำในงานบุญผะเหวดยังเป็นสัญลักษณ์ของความเป็นชาติพันธุ์ผู้ไทยได้อย่างชัดเจนรวมถึงการเทศน์มหาชาติทำนองผู้ไทยของชาวบ้านอุ่มเหม้า ที่สะท้อนให้เห็นถึงความเป็นชาติพันธุ์และวัฒนธรรมของชุมชนภายใต้การปรับตัวเข้าหากลุ่มชาติพันธุ์อื่น ๆ ในอาณาบริเวณชุมชนชายแดนไทย-ลาว รวมถึงชาวบรูที่บ้านเวินบึก อำเภอโขงเจียม จังหวัดอุบลราชธานีที่มีการรับวัฒนธรรมความเชื่อทางพุทธศาสนาเข้าไปในชุมชน และมีการจัดบุญผะเหวด แต่บุญผะเหวดมีลักษณะการผสมผสานระหว่างผีกับพุทธ ซึ่งชาวบรูมีจะแต่งกายด้วยผ้าย้อมมะเกลือและมีการลำตังหวายเป็นมหรรสพเสพงันบุญผะเหวด โดยชาวบรูเชื่อว่า ลำตังหวายมีต้นกำเนิดจากชาติพันธุ์ของตน ฉะนั้นเห็นได้ว่า พิธีกรรมบุญผะเหวดได้มีส่วนประกอบสร้างทางชาติพันธุ์ผ่านสัญลักษณ์ต่าง ๆ

ส่วน ข้อค้นพบที่สำคัญคือ ด้านการประกอบสร้างวัฒนธรรมทางเพศ เวสสันดรชาดกมีส่วนในการประกอบสร้างทางเพศ โดยผู้วิจัยมองผ่านประเพณีบุญหลวงของชาวอำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลยและงานบุญผะเหวดที่ปรากฏในชุมชนชายแดนไทย-ลาว โดยพบว่า ผีตาโขนในประเพณีบุญหลวง คือ ผู้สร้างสรรพชีวิตและเป็นสัญญะที่สื่อถึงความอุดมสมบูรณ์ ส่วนอวัยวะเพศหญิงของผีตา

โขนใหญ่คือสัญญะของการเป็นมารดาผู้ให้กำเนิดสรรพชีวิตซึ่งไม่แตกต่างจากพระนาภีของพระแม่ธรณี ลักษณะเช่นนี้จะเห็นได้ถึงการสร้างความหมายให้พุทธศาสนากระแสหลักเป็นพุทธศาสนาแบบชาวบ้านที่ต้องดำรงชีพด้วยข้าวปลาอาหารและความอุดมสมบูรณ์ของผืนแผ่นดินที่ตนใช้เพาะปลูกเลี้ยงชีพ ส่วนการประกอบสร้างทางวัฒนธรรมที่เป็นพื้นที่ทางเพศชายผ่านพิธีกรรมทำให้เห็นวิธีคิดของกลุ่มคนในชุมชนชายแดนไทย-ลาว ได้แก่ การเป็นผู้นำในด้านพิธีกรรม เช่น พิธีกรรมอัญเชิญพระอุปคุต พิธีกรรมอัญเชิญพระเวสสันดรเข้าเมืองและพิธีบายศรีสู่ขวัญพระเวสสันดรเมื่อขบวนแห่ถึงเมืองแล้ว ซึ่งมีพราหมณ์เป็นผู้ทำพิธีกรรมดังกล่าว นอกจากนี้การประกอบสร้างวัฒนธรรมของพื้นที่ทางเพศยังนำเสนอพิธีกรรมการเทศน์มหาชาติ ซึ่งการเทศน์มหาชาติของชุมชนชายแดนไทย-ลาว ผู้ที่จะเทศน์ได้คือพระสงฆ์ที่ศึกษาบวชเรียนในพุทธศาสนาและเป็นเพศชายที่สามารถขึ้นเทศน์บนธรรมมาสน์ได้ ในขณะที่เจ้าพ่อกวนที่ถือเป็นจิตวิญญาณของชาวอำเภอด่านซ้ายและคณะพ่อแสนต่างได้รับการถูกประกอบสร้างจากวิธีคิดแบบชาวบ้านให้อยู่ในวัฒนธรรมพื้นที่ของเพศชาย นอกจากนี้ประเพณีบุญผะเหวดที่บ้านนาใหญ่ อำเภอธาตุพนม จังหวัดนครพนม พื้นที่ของเพศหญิงก็คือการปั้นข้าวพันก้อนเพื่อใช้บูชาคาถาพันและในพิธีกรรมแห่ข้าวพันก้อน นอกจากนี้พื้นที่ของเพศหญิงยังปรากฏในเรื่องการแต่งคายกัณฑ์เทศน์มหาชาติ ตลอดถึงการพิธีกรรมการแห่พระเวสสันดรเข้าเมืองที่วัดมีไซ เมืองท่าแขก แขวงคำม่วน ส.ป.ป.ลาว การถือผ้าผะเหวดยังเป็นพื้นที่ของเพศหญิงนั้นเอง

ข้อค้นพบที่สำคัญในประเด็นเวสสันดรชาดกกับการประกอบสร้างวัฒนธรรมสร้างสรรค์ ประเพณีสร้างสรรค์ คือ ประเพณีบุญหลวงและการละเล่นผีตาโขนของชาวอำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย ประเพณีบุญผะเหวดหรือบุญมหาชาติ ที่พบได้ทั่วไปในชุมชนชายแดนไทย-ลาว ที่มีการประกอบสร้างความสร้างสรรค์ในเรื่องวัฒนธรรมข้าวปลาอาหาร ความอุดมสมบูรณ์ การขับเคลื่อนเศรษฐกิจ การขับเคลื่อนการท่องเที่ยวและการสร้างสรรค์ให้เกิดประเพณีลูกผสม ส่วนการประกอบสร้างเศรษฐกิจสร้างสรรค์ พบว่า การผลิตสินค้าในพิธีกรรมบุญผะเหวด ได้แก่ หนังสือเวสสันดรชาดกฉบับใบลานที่จารด้วยอักษรธรรมที่มีแหล่งผลิตที่บ้านโพนสีไค เมืองปากเซ แขวงจำปาสัก สาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว และโรงพิมพ์ ส.ธรรมภักดีตลอดจนโรงพิมพ์มรดกอีสานที่ใช้เทคโนโลยีการพิมพ์สมัยใหม่ สามารถผลิตหนังสือเวสสันดรชาดกฉบับใบลานได้เป็นจำนวนมากและทันต่อความต้องการของผู้ศรัทธาที่จะนำไปถวายวัด นอกจากนี้เวสสันดรชาดก ยังเป็นต้นทุนในการผลิตสินค้าทางพุทธศิลป์ ได้แก่ การวาดผ้าผะเหวดของชุมชนบ้านสำโรง อำเภอตาลสุม จังหวัดอุบลราชธานี ที่วาดผ้าผะเหวดเป็นธุรกิจครัวเรือน โดยสมาชิกของครอบครัวช่วยกันวาด รวมถึงกลุ่มช่างทอธุงผะเหวด ได้แก่ กลุ่มช่างทอธุงบ้านโพนทราย อำเภอเขื่องใน จังหวัดอุบลราชธานี กลุ่มช่างทอธุงบ้านหนองบัวอารีย์ กลุ่มช่างทอธุงบ้านทุ่งเทิง กลุ่มช่างทอธุงบ้านบัวเจริญ ตำบลทุ่งเทิง อำเภอเดชอุดม จังหวัดอุบลราชธานี ที่สามารถรวมกลุ่มช่างทอธุงจนสามารถผลิตสินค้าส่งขายทั่วจังหวัดอุบลราชธานีและภาคอีสาน รวมถึงเมืองปากเซ แขวงจำปาสัก สาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาวอีกด้วย

โดยสรุปเวสสันดรชาดก ได้มีส่วนในการประกอบสร้างวัฒนธรรมที่หลากหลายเวสสันดรชาดกไม่ใช่แค่เพียงวรรณกรรมที่ใช้ในการเทศน์มหาชาติเท่านั้น หากแต่อิทธิพลของเวสสันดรชาดกล้ำลึกและแทรกซอนไปในมิติต่าง ๆ ทั้งด้านภาษา การเมืองวัฒนธรรม ตลอดจนการสร้างวัฒนธรรมข้ามพรมแดนรัฐชาติ ฉะนั้น วัฒนธรรมที่เกิดจากการประกอบสร้างจากเวสสันดรยังคงดำรงอยู่อย่างเข้มข้นในสังคมไทยและสังคมลาว นอกจากนี้เวสสันดรชาดกกับการประกอบสร้างวัฒนธรรมสร้างสรรค์ในชุมชนชายแดนไทย –ลาวได้อย่างชัดเจน ดังจะเห็นได้ว่า แม้เวสสันดรชาดกจะเป็นเรื่องเล่าศักดิ์สิทธิ์ที่นำมาใช้เทศน์ในประเพณีบุญผะเหวด แต่ในอีกด้านหนึ่งยังพบว่า เวสสันดรชาดกมีอิทธิพลในการประกอบสร้างวัฒนธรรมสร้างสรรค์อย่างหลากหลาย ด้วยการเป็นต้นทุนทางวัฒนธรรมที่มีอยู่แล้วในชุมชนชายแดนไทย-ลาว ผนวกกับโลกยุคใหม่ที่มีการเปลี่ยนแปลงทั้งในด้านสภาพสังคมเศรษฐกิจและความคิดของคน เวสสันดรชาดกจึงเป็นทุนทางวัฒนธรรมที่สามารถนำมาแปรเป็นวัฒนธรรมสร้างสรรค์ สินค้าสร้างสรรค์และการท่องเที่ยวสร้างสรรค์ที่สามารถสร้างมูลค่าได้

3. การนำแนวคิดทฤษฎีมาวิเคราะห์เวสสันดรชาดกที่ปรากฏในชุมชนชายแดนไทย-ลาว

การศึกษาวิจัยเรื่อง เวสสันดรชาดกกับการประกอบสร้างทางวัฒนธรรมในชุมชนชายแดนไทย-ลาวในครั้งนี้ มีจุดประสงค์เพื่อศึกษาเปรียบเทียบลักษณะวรรณกรรมเวสสันดรชาดกฉบับภาษาไทยและฉบับภาษาลาวที่ปรากฏในชุมชนชายแดนไทย-ลาวและเพื่อศึกษาเวสสันดรชาดกกับการประกอบสร้างทางวัฒนธรรมในชุมชนชายแดนไทย-ลาว โดยใช้แนวคิดทฤษฎีหลายอย่างมาประยุกต์ใช้กับงานวิจัยนี้เพื่อให้ได้ผลการวิจัยที่ละเอียดและสมบูรณ์ที่สุด ถือได้ว่าเป็นการศึกษาวิจัยแบบสหวิทยาการ เนื่องจากงานวิจัยนี้ต้องใช้ข้อมูลที่เป็นเอกสารโบราณและไม่ได้บันทึกด้วยอักษรไทยปัจจุบัน แต่ใช้เอกสารที่มีการปริวรรตแล้วจากผู้เชี่ยวชาญในด้านอักษรโบราณ ทั้งนี้เนื่องจากการศึกษาในครั้งนี้เป็นการศึกษาวรรณกรรมจึงต้องใช้แนวคิดทฤษฎีวรรณกรรมมาศึกษาวิเคราะห์ เพื่อตอบคำถามหลักของการวิจัยว่า เวสสันดรชาดกที่ปรากฏในชุมชนชายแดนไทย-ลาวมีลักษณะร่วมและลักษณะความแตกต่างกันอย่างไร โดยมีการศึกษาลักษณะต้นฉบับ ลักษณะคำประพันธ์ ลักษณะภาษา ลักษณะภาษาและจุดมุ่งหมายการแต่ง รวมถึงการศึกษาเวสสันดรชาดกในบริบทวัฒนธรรมของชุมชนชายแดนไทย-ลาว

การใช้แนวคิดเปรียบเทียบลักษณะวรรณกรรมทำให้เห็นว่า เวสสันดรชาดกมีลักษณะร่วมและลักษณะแตกต่างอย่างไร โดยจะเห็นได้ว่า ลักษณะร่วมที่สำคัญของต้นฉบับคือนิยมจารลงในใบลานด้วยอักษรธรรมซึ่งเป็นวัฒนธรรมการสร้างหนังสือเทศน์ ในเวลาเทศน์ก็จะเทศน์จากหนังสือใบลาน แต่บางฉบับก็พิมพ์เป็นเล่มหนังสือปัจจุบัน ส่วนลักษณะร่วมของคำประพันธ์ ส่วนใหญ่ใช้คำประพันธ์ประเภทร่ายหรือฮ่าย มีเพียงฉบับอุบลราชธานีฉบับเดียวเท่านั้นที่ใช้คำประพันธ์ประเภทโคลงลาว ส่วนลักษณะร่วมของเนื้อหานั้นทุกฉบับมีการอนุรักษ์โครงเรื่องไว้อย่างดีและมีการดำเนินเรื่องแบบกัณฑ์ แต่อาจมีลักษณะความแตกต่างในบางประการ เช่น ถึงแม้จะดำเนินเรื่องเป็นกัณฑ์แต่ถ้าเป็น

กัณฑ์ใหญ่อย่างกัณฑ์หิมพานต์ กัณฑ์กุมารจะถูกแบ่งออกเป็น 2 บั้น คือ บั้นต้นและบั้นปลาย เช่น เวสสันดรชาดก ฉบับเลยที่แบ่งกัณฑ์กุมารออกเป็น กัณฑ์กุมารบั้นต้นและกัณฑ์กุมารบั้นปลาย นอกจากนี้ภายในกัณฑ์ยังถูกแบ่งเป็นตอน เช่น ฉบับอุบลราชธานีมีการแบ่งเป็นตอนย่อย ๆ ภายในกัณฑ์ เช่น กัณฑ์หิมพานต์ ประกอบด้วยตอน พระอินทร์เชิญพระเวสสันดรลงเกิด ตอนพระเวสสันดรลงเกิด ตอนพระเวสสันดรได้ช้างมงคล เป็นต้น ส่วนลักษณะร่วมทางภาษาที่เด่นชัดที่สุดคือการใช้ภาษาลาวในการอ่านถึงแม้เวสสันดรชาดกจะพิมพ์ด้วยอักษรไทยก็ตาม แต่เวลาอ่านต้องอ่านเป็นภาษาลาว ลักษณะร่วมในจุดมุ่งหมายในการแต่งนั้นทำให้เห็นว่าเวสสันดรชาดกทุกฉบับแต่งขึ้นมาเพื่อใช้เทศน์ในงานบุญผะเหวดแต่มีเวสสันดรเพียงฉบับเดียวเท่านั้นที่นอกจากจะแต่งขึ้นมาเพื่อใช้เทศน์แล้วยังสามารถนำไปอ่านในพิธีกรรมสำคัญทาพุทธศาสนาได้ เช่น วันเข้าพรรษา วันออกพรรษา วันวิสาขบูชา เป็นต้น

นอกจากนี้ยังได้ใช้แนวคิดทางสังคมวิทยาและคติชนวิทยามาใช้เพื่อตอบคำถามหลักของการวิจัยว่า เวสสันดรชาดกมีส่วนในการประกอบสร้างวัฒนธรรมในชุมชนชายแดนไทย-ลาว ในลักษณะอย่างไร ซึ่งเป็นวัตถุประสงค์ข้อที่ 2 ในการศึกษาวิจัยในครั้งนี้ ได้แก่ แนวคิดการประกอบสร้างทางวัฒนธรรม โดยแนวคิดนี้ได้รับอิทธิพลมาจากแนวคิด Onions ที่เสนอว่า “การสร้างกรอบการประดิษฐ์สร้าง การก่อร่างสร้างรูป การใส่ส่วนต่างๆ เข้าไว้รวมกัน การชูหรือสร้างขึ้นไม่ว่าจะเป็นศิลปะหรือวิทยาศาสตร์ของการสร้าง คุณลักษณะ คุณสมบัติ หรือข้อประพฤติของสิ่งต่างๆ ที่ได้รับการสร้างขึ้นหรือทำให้มีรูปร่างขึ้น” (Onions, 1968) คำว่าการประกอบสร้างแปลความจากคำในภาษาอังกฤษว่า “Construction” โดย Hat ได้ให้ความหมายของคำดังกล่าวว่า การประกอบสร้างคือการยึดโยงอยู่กับความหมายที่ถูกสร้างขึ้นด้วยระบบของภาพตัวแทน โดยสร้างขึ้นและรึงรัดไว้ด้วยรหัส (Fixed by Code) ที่ได้รับการจัดให้เชื่อมโยงระหว่างระบบมโนทัศน์ของเราและระบบทางภาษาที่แต่ละ แนวทางหรือสังคม (Hall, 2003) ภาษาจึงสร้างสนามของความหมายขึ้นมา หรือพื้นที่ของความหมายจึงอยู่รายรอบตัวเราในแง่ของภาษาศาสตร์ ไม่ว่าจะเป็น คำไวยากรณ์ และวากยสัมพันธ์ต่างก็มุ่งไปสู่กระบวนการของการสร้างการให้ความหมาย (Berger and Luckman, 1971) แนวคิดเรื่องการประกอบสร้างนี้เองควรอภิปรายร่วมกับมิติวัฒนธรรมที่ได้รับการประกอบสร้างขึ้น สำหรับตัวละครพระโพธิสัตว์มีลักษณะที่สามารถอภิปรายและวิเคราะห์ได้

ทางด้านสจ๊วต ฮอลล์ (Stuart Hall) นักวัฒนธรรมศึกษาที่มองว่า วัฒนธรรม คือ ระบบสัญลักษณ์ทางภาษาไม่ว่าจะเป็นวัจนภาษาหรืออวัจนภาษา ผู้วิจัยจึงเลือกที่จะใช้แนวคิดนี้ในการตรวจสอบ/ตีความตัวบททางวัฒนธรรมหรือปรากฏการณ์ที่เกี่ยวกับเวสสันดรชาดกที่ดำรงอยู่ในชุมชนชายแดนไทย-ลาวให้กระจ่างและเห็นถึงกระบวนการการก่อรูปขึ้นของวัฒนธรรมอันเกิดจากเวสสันดรชาดก โดยอาศัยแนวคิดของ Hall ที่มองว่า ภาษาทำให้มนุษย์สามารถจัดระบบ (Organize) สร้าง (Construct) และ ภาษาเป็นเครื่องมือ (Instrument) เป็นเครื่องมือที่มนุษย์เราเข้าไปสู่ความจริงอีก

ด้วย ซึ่ง Hall ได้ขยายความเพิ่มเติมอีกว่า สิ่งที่เรียกว่า “ความเป็นจริง” ไม่มีสถานะที่จะลอยๆ อยู่ได้ หรือไม่มีความเป็นจริงใด ๆ ลอยอยู่ จนกว่าจะมีผู้ “สร้าง” ดังนั้นจึงไม่มีความเป็นจริงของ “คนดี คนชั่ว หรือคนชั่วกลับใจ” จนกว่าสื่อมวลชนจะใช้ภาษาของสื่อสร้างขึ้นมา (กาญจนา แก้วเทพ, 2541)

นอกจากนี้ Hall (1997) ยังได้อธิบายเพิ่มเติมว่า การประกอบสร้างความจริงต้องอาศัยสิ่งที่เรียกว่า ภาพตัวแทน ซึ่งเป็นตัวแทนของศูนย์กลางของกระบวนการผลิตความหมายทางวัฒนธรรมที่เรียกว่า “วงจรทางวัฒนธรรม” (The circuit of culture) โดยที่วัฒนธรรมหนึ่ง ๆ จะมีการแลกเปลี่ยนและให้ความหมายร่วมกันโดยผ่านกระบวนการทางภาษา ดังนั้นภาษาจึงเป็นศูนย์กลางในการให้ความหมายและวัฒนธรรม ซึ่งอาจกล่าวได้ว่า ภาษาเป็นส่วนสำคัญของคุณค่าทางวัฒนธรรมและการให้ความหมายโดยเกิดจากวงจรของวัฒนธรรม อย่างไรก็ตามจะเห็นได้ว่า แนวคิดการประกอบสร้าง เป็นแนวคิดที่ได้รับการพัฒนามาอย่างต่อเนื่อง ดังที่ Hall (1997) ได้กล่าวถึงความหมายหรือความจริงว่า ทั้งสองสิ่งนี้ขึ้นอยู่กับการประกอบสร้างก็จริง แต่ Hall ยังได้อธิบายให้เห็นว่า การประกอบสร้างความจริงนั้นเป็นเรื่องของ “การเมืองของการสร้างความหมาย” ซึ่งเป็นการมองความจริงแบบการเมือง (Political) มากขึ้น และมองว่าใครเป็นผู้สร้างความหมายนั้นขึ้นมาโดยมองความหมายที่เคลื่อนไหวในลักษณะของความหมายที่ถูกประกอบสร้างขึ้นมานั้น มาจากหลายที่และถ้าความหมายเหล่านั้นมาบรรจบกันจะเกิดปรากฏการณ์ใดขึ้น ดังนั้น ในการรับรู้ความหมายของมนุษย์กับสิ่งต่าง ๆ ที่ถูกประกอบสร้างขึ้นมามากมาย แวดล้อมรอบตัวมนุษย์นั้น จำเป็นต้องมี สิ่งที่เป็นตัวแทน เป็นสัญลักษณ์ เพื่อให้มนุษย์สามารถรับรู้และตีความหมายจากสิ่งที่ถูกประกอบสร้างขึ้นได้อย่างชัดเจน

นอกจากนี้ วัฒนธรรมที่ปรากฏในตัวบทประเภทต่าง ๆ เช่น วรรณกรรม ประเพณี พิธีกรรม จิตรกรรม ประติมากรรม การแสดงและสื่อสมัยใหม่ มิใช่เป็นการสะท้อนความจริง แต่เป็นการประกอบสร้างความหมายจากอำนาจในสังคม ไม่ว่าจะเป็นอำนาจชายเป็นใหญ่ อำนาจความเป็นชาตินิยม อำนาจทางพุทธศาสนา หรือความเหนือกว่าทางชนชั้นและชาติพันธุ์ (กำจร หลุยยะพงศ์, 2556) ทั้งนี้มองผ่านตัวบทที่เป็นภาพยนตร์ซึ่งอยู่ในฐานะภาพแทนของสังคมและภาพยนตร์นั้น คือการประกอบสร้างความจริง (Constructionism) ซึ่งแม้ไม่มีความจริง แต่ภาพยนตร์ก็สามารถสร้างความใหม่ขึ้นมาได้ตามแต่ว่าใครเป็นผู้กำหนด การประกอบสร้างมักทำงานภายใต้กำหนดของอุดมการณ์ (Ideology) ที่แม้ผู้ผลิตภาพยนตร์เองก็มิได้ตระหนักหรือตั้งใจกำหนด แต่กลับเป็นไปตามสังคมและวัฒนธรรมเป็นผู้กำหนดความหมาย (กำจร หลุยยะพงศ์, 2556) ลักษณะเช่นนี้แสดงให้เห็นว่า มิติทางวัฒนธรรมเป็นปัจจัยในการสร้างวัฒนธรรมของเวสสันดรชาดกให้มีความหลากหลายในชุมชนชายแดนไทย-ลาว

จากแนวคิดการประกอบสร้างวัฒนธรรมข้างต้นนี้ ผู้วิจัยได้นำมาประยุกต์ใช้ในการวิเคราะห์และตีความ โดยเฉพาะอย่างยิ่ง การวิเคราะห์ทั้งในตัวบทวรรณกรรม คือ เวสสันดรชาดกทั้ง 6 ฉบับ และการวิเคราะห์ตัวบททางวัฒนธรรมต่าง ๆ ดังเช่น ประเพณีบุญผะเหวด ประเพณีบุญหลวง จิตกรรม ประติมากรรม ความเชื่อทางพุทธศาสนาและความเชื่อดั้งเดิม การเมือง ชาติพันธุ์ เพศ และวัฒนธรรมสร้างสรรค์อย่างหลากหลาย ผู้วิจัยเห็นว่า แนวคิดการประกอบสร้าง เป็นการมองวัฒนธรรมแบบกว้าง ที่ครอบคลุมตัวบทวรรณกรรมและตัวบททางวัฒนธรรม โดยมีการตีความผ่านสัญลักษณ์ต่าง ๆ ซึ่งผู้วิจัยจะต้องเก็บข้อมูลพิธีกรรมอย่างละเอียด ทั้งขั้นตอน องค์ประกอบของวัตถุ สถานที่ ผู้คน การแต่งกาย ตลอดจนความเชื่อต่าง ๆ ดังนั้นจะเห้นได้ว่า ข้อมูลสัมภาษณ์มีความสำคัญมาก บางครั้งผู้วิจัยพบว่าเพียงหนึ่งประโยคก็สามารถกลายเป็นกุญแจสำคัญในการอธิบายตีความการประกอบสร้างความหมายทางวัฒนธรรมได้ ซึ่งแนวคิดดังกล่าวสามารถนำมาประยุกต์ใช้ในการวิเคราะห์ตัวบทวรรณกรรมและตัวบททางวัฒนธรรมได้อย่างหลากหลาย

นอกจากผู้วิจัยได้ใช้แนวคิดการประกอบสร้างทางวัฒนธรรมเป็นแนวคิดหลักในการศึกษาในครั้งนี้แล้ว ผู้วิจัยยังได้ใช้แนวคิดเกี่ยวกับวัฒนธรรมสร้างสรรค์ ซึ่งหมายรวมถึงคติชนสร้างสรรค์ในการวิเคราะห์บทที่ 5 โดยนำแนวคิดนี้มาจากบทสังเคราะห์ทฤษฎีของศิราพร ณ ถลาง (2559) โดยเห็นว่า คติชนสร้างสรรค์ คือ คติชนที่มีการสร้างขึ้นใหม่หรือผลิตซ้ำในบริบททางสังคมไทยปัจจุบันในลักษณะของการสืบทอดคติชนในบริบทใหม่ การประยุกต์คติชน การต่อยอดคติชน การตีความใหม่และการสร้างความหมายใหม่ หรือการนำคติชนไปสร้างมูลค่าเพิ่มหรือสร้างอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ ซึ่งมีเรื่องของประเพณีสร้างสรรค์ โดยจะเห็นว่าประเพณีสร้างสรรค์ตามแนวคิดของปฐศิราพร ณ ถลาง (2559) ซึ่งอธิบายว่า ประเพณีดั้งเดิมที่มีการประยุกต์ เพื่อนำเสนอใหม่ในบริบทสังคมไทยปัจจุบันหรือประเพณีที่สร้างใหม่ที่มีรูปแบบ เนื้อหาหรือวัตถุประสงค์ใหม่ ที่มักเป็นการสร้างจากฐานคิดความเชื่อเดิมในวัฒนธรรมนั้นแล้วนำมาสร้างความหมายใหม่ เพื่อนำไปนำเสนอในบริบทสังคมไทยปัจจุบัน ไม่ว่าจะเป็นบริบทเศรษฐกิจสร้างสรรค์ บริบทการท่องเที่ยวหรือบริบทข้ามพรมแดน ดังจะเห็นได้ว่า เวสสันดรชาดกมีส่วนในการประกอบสร้างประเพณีสร้างสรรค์ ดังเช่น ประเพณีบุญผะเหวด ประเพณีบุญหลวงที่มีตัวละครผีตาโขน ยังมีส่วนในการประกอบสร้างเศรษฐกิจสร้างสรรค์ โดยนำแนวคิดของปฐม หงษ์สุวรรณ (2554) ที่กล่าวว่า การสร้างสรรค์ทางคติชนในบริบทของสังคมไทยทำให้เห็นว่า มีหลายชุมชนได้พัฒนาข้อมูลทางคติชนประเภทต่าง ๆ ให้กลายเป็น “สินค้าทางวัฒนธรรม” ได้แก่ ผ้าทอ ศิลปะ หัตถกรรมต่าง ๆ รวมทั้งวัสดุทางคติความเชื่อและประเพณีพิธีกรรมที่มีการปรับประยุกต์ใช้สร้างขึ้นมาให้เป็นสินค้าที่ระลึก จากแนวคิดของปฐม ผู้วิจัยได้นำมาศึกษาประเพณีพิธีกรรมที่เกี่ยวกับเวสสันดรชาดก ได้เห็นการนำเวสสันดรชาดกมาแปรเป็นสินค้า ได้แก่ วัตถุมงคล หน้ากากผีตาโขน แก้วน้ำผีตาโขน โคมไฟผีตาโขน ผ้าผะเหวด ธุงผะเหวด เป็น

ต้น ซึ่งแนวคิดดังกล่าวนี้สามารถเชื่อมโยงการท่องเที่ยวเชิงสร้างสรรค์ เมื่อมีการท่องเที่ยวก็ต้องมีการซื้อขายสินค้าเพื่อเป็นของที่ระลึก

อย่างไรก็ตาม ผู้วิจัยเห็นว่า งานวิจัยเล่มนี้อย่างน้อยก็ได้เก็บรวบรวมข้อมูลที่เป็นตัวบทวรรณกรรม คือ มีการปริวรรตเวสสันดรชาดกจากหนังสือใบลาน มาเป็นอักษรไทยปัจจุบันถึง 5 ฉบับ ทำให้มีฐานข้อมูลเรื่องเวสสันดรชาดกที่มีความหลากหลาย นอกจากนี้ยังมีข้อมูลเกี่ยวกับเวสสันดรชาดกที่อยู่ในรูปแบบต่าง ๆ ที่ผู้วิจัยได้นำมาเคราะห์และตีความ ซึ่งจะเป็นประโยชน์ในการศึกษาด้านคติชนวิทยา สำหรับผู้สนใจที่จะศึกษาในแนวเดียวกันกับผู้วิจัย อนึ่งผลงานวิจัยเล่มนี้ได้ชี้ให้เห็นว่าเวสสันดรชาดกไม่สามารถแยกออกจากวิถีชีวิตและวัฒนธรรมของผู้คนในชุมชนชายแดนไทย-ลาว และสังคมในอุษาคเนย์ และมีความสัมพันธ์กับภาษา ศาสนา การเมือง การข้ามพรมแดนรัฐชาติ ตลอดจนความสัมพันธ์กับประเพณีสร้างสรรค์ คติชนสร้างสรรค์ เศรษฐกิจสร้างสรรค์และการท่องเที่ยวเชิงสร้างสรรค์ โดยผู้วิจัยได้อธิบายปรากฏการณ์ทางวัฒนธรรมเหล่านี้และข้อค้นพบทางวิชาการไว้อย่างชัดเจน ซึ่งจะเป็นประโยชน์ในด้านวิชาการต่อไป

6.3 ข้อเสนอแนะ

1. การศึกษาเวสสันดรชาดกในครั้งนี้ เป็นเพียงการศึกษาเวสสันดรชาดกที่ปรากฏในชุมชนชายแดนไทย-ลาว เพียง 6 ฉบับเท่านั้น หากมีการนำเวสสันดรชาดกในท้องถิ่นอื่น ๆ มาปริวรรตและศึกษาอาจเห็นข้อมูลที่หลากหลายทั้งด้านตัวบทวรรณกรรมที่มีลักษณะเฉพาะ ดังเช่น เวสสันดรชาดก ฉบับผู้ไทย เวสสันดรชาดก ฉบับท้องถิ่นที่ใช้ภาษาเขมร หรือเวสสันดรชาดก ฉบับไทยพวน เป็นต้น
2. การศึกษาเวสสันดรชาดกในครั้งนี้ เป็นการใช้แนวคิดเรื่องการประกอบสร้างทางวัฒนธรรมที่ปรากฏในชุมชนชายแดนไทย-ลาว หากมีการใช้แนวคิดอื่น ๆ อาจทำให้เห็นผลการวิจัยใหม่ ๆ และข้อค้นพบใหม่ ๆ ซึ่งเป็นประโยชน์ในทางวิชาการด้านคติชนวิทยาและวรรณกรรมได้อีกมาก
3. การศึกษาเวสสันดรชาดกในครั้งนี้ ผู้วิจัยใช้แนวคิดเรื่องการประกอบสร้างวัฒนธรรมมีประเด็นหนึ่งที่น่าสนใจคือ การประกอบสร้างวัฒนธรรมข้ามพรมแดน ซึ่งนอกเหนือจากเวสสันดรชาดกแล้ว ผู้วิจัยคิดว่า น่าจะมีเรื่องอื่นที่สามารถทำวิจัยในประเด็นนี้ได้ ดังเช่น ตำนาน นิทาน เรื่องเล่า รวมถึงวรรณกรรมที่อยู่ใน การรับรู้ของกลุ่มชนที่อาศัยอยู่ทั้งสองฝั่งแม่น้ำโขง

บรรณานุกรม

บรรณานุกรม

กรวรรณ ชีวสันต์และธิตินัดดา จินาจันทร์. (2546). *ความสัมพันธ์ระหว่างล้านนา-ล้านช้าง: การศึกษาเปรียบเทียบประเพณี 12 เดือน*. เชียงใหม่: สถาบันวิจัยสังคม มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.

กระแสร์ มาลยาภรณ์. (2516*). วรรณคดีเปรียบเทียบเบื้องต้น*. กรุงเทพฯ: สตรีเนติศึกษา.

กฤตยา อาชวนิจกุล. (2554). *ความรุนแรงในชีวิตคู่กับสุขภาพผู้หญิง*. นครปฐม: สถาบันวิจัยประชากรและสังคม มหาวิทยาลัยมหิดล.

กังวล คัชชิมา. (2551). *เวสสันดรชาดกในราชอาณาจักรกัมพูชา*. กรุงเทพฯ: ภาควิชาภาษาตะวันออก คณะโบราณคดี มหาวิทยาลัยศิลปากร.

กาญจนา แก้วเทพ. (2553). *การศึกษาสื่อมวลชนด้วยทฤษฎีวิพากษ์ แนวคิดและตัวอย่างงานวิจัย*. กรุงเทพฯ: ภาพพิมพ์.

กาญจนา แก้วเทพ และสมสุข หิมวิมาน. (2551). *มรดกและวัฒนธรรมศาสนา : พลังสร้างสรรค์ในชุมชนชนบท.* กรุงเทพฯ: เม็ดทรายคอมพิวกราฟิค.

กาญจนา สวนประดิษฐ์. (2533). ผีตาโขน : ศึกษาเฉพาะกรณีอำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย. วิทยานิพนธ์ปริญญาศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาไทยศึกษา บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหาสารคาม

กำจร หลุยยะพงศ์. (2556). *ภาพยนตร์กับการประกอบสร้าง : สังคม ผู้คน ประวัติศาสตร์และชาติ.* กรุงเทพฯ: จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

กิแดง พอนกะเสมสุก.(2006). *วัดทะนะทำลาวเกี่ยวกับการดำรงชีวิตตามฮีต 12 คอง 14. เวียงจันทน์*. หอสมุดแห่งชาติ.

กิติรัตน์ ยศธรสวัสดิ์. (2547). *เสียวสวาด (เฉลียวฉลาด) การศึกษาเปรียบเทียบฉบับล้านนาและฉบับอีสานเชิงคติชนวิทยา*. วิทยานิพนธ์ปริญญาศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาไทยศึกษา บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยรามคำแหง.

กุสุมา รักษมณี. (2554). *การวิจัยวรรณคดี*. พิมพ์ครั้งที่ 3. กรุงเทพฯ: ภาควิชาภาษาตะวันออก คณะโบราณคดี มหาวิทยาลัยศิลปากร.

กุหลาบ มัลลิกะมาส. (2521). *วรรณคดีวิจารณ์.* กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยรามคำแหง.

เกษร สว่างวงศ์. (2531). *การศึกษาเปรียบเทียบวรรณกรรมเรื่องนางผมหอม ฉบับล้านนาอีสานและไทยลื้อ*. วิทยานิพนธ์ปริญญาอักษรศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาภาษาไทย คณะอักษรศาสตร์ มหาวิทยาลัยศิลปากร.

เกษียร เตชะพีระ. (2548). *วาทกรรมความเป็นไทย ลาว เขมร ญวน พม่าในจินตนากรรมชาติไทย*. กรุงเทพฯ: มติชน.

แกรนท์ อีแวนส์. (2549).*ประวัติศาสตร์สังเขปลาว ประเทศกลางแผ่นดินใหญ่เอเชียอาคเนย์*. ดุษฎีเฮย์มอนด์แปล. เชียงใหม่: ซิลค์เวอร์ม.

โกมาตร จึงเสถียรทรัพย์. (2549). *พหุลักษณ์ทางการแพทย์ : มุมมองมานุษยวิทยากับความหลากหลายของวัฒนธรรมสุขภาพ*. กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร.

ขวัญชีวา ไตรพิริยะ. (2561). *ความหมายเชิงสัญญะและการประกอบสร้างอัตลักษณ์ความเป็นไทย ในโฆษณาเพื่อการท่องเที่ยว*. วิทยานิพนธ์ปริญญานิเทศศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชานิเทศศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

ขวัญฟ้า ศรีประพันธ์. (2551). *ภาพตัวแทนคนจนในรายการเกมโชว์ทางโทรทัศน์*. วิทยานิพนธ์ปริญญาปรัชญาดุษฎีบัณฑิต สาขาวิชานิเทศศาสตร์ คณะวารสารศาสตร์และสื่อมวลชน มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.

คณิตา หอมทรัพย์. (2556). *กลวิธีการเล่าเรื่องและกลวิธีทางวรรณศิลป์ เพื่อนำเสนอภาพพระโพธิสัตว์ในมหาชาติคำหลวง กัณฑ์ที่ 8-13*. วิทยานิพนธ์ปริญญาอักษรศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาภาษาไทย คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

คมกฤษณ์ วรเดชนัยนา. (2556). *พระลักพระลาม สำนวนลาว: วรรณทัศน์ของสัจจิดานันดะ สะหาย.* วิทยานิพนธ์ปริญญาศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิจัยศิลปะและวัฒนธรรม คณะศิลปกรรมศาสตร์มหาวิทยาลัยขอนแก่น.

คำจันทร์ วีระจิตตะเถระ. (2520). *เวสสันตระชาดก สำนวนหลวงพระบาง*. หลวงพระบาง: องค์การพุทธศาสนาสัมพันธ์ แห่งแขวงหลวงพระบาง สาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว.

เครือจิต ศรีบุญนาค. (2550). “พิธีกรรมฆ่าควาย บ้านปะแลงเหนือ เมืองท่าแตง แขวงเซกอง สาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว.” *วารสารมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ สถาบันราชภัฏสุรินทร์*, 12(1), 37-42.

จารุบุตร เรืองสุวรรณ. (2520). *ของดีอีสาน*. พิมพ์ครั้งที่ 4. กรุงเทพฯ: กรมการศาสนา.

จารุวรรณ ธรรมวัตร. (2530). *แลลอดพงศาวดารลาว*. มหาสารคาม: สถาบันวิจัยศิลปะและวัฒนธรรมอีสานมหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ มหาสารคาม.

จารุวรรณ ธรรมวัตร. (2538). *วรรณกรรมท้องถิ่น : อีสาน-ล้านช้าง.* มหาสารคาม: สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยมหาสารคาม.

จารุวรรณ ธรรมวัตร. (2552). *มโนทัศน์ในนิทานสำนวนอีสาน.* วิทยานิพนธ์ปรัชญาดุษฎีบัณฑิต สาขาวิชาภาษาไทยบัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหาสารคาม.

จารุวรรณ ธรรมวัตร. (2558). *ความเป็นมาของคำสยาม ไทย ลาวและขอมและลักษณะสำคัญของชื่อชนชาติ.* กรุงเทพฯ: สยาม.

จิตรกร โพธิ์งาม. (2536). *โลกทัศน์ของชาวบรูบ้านเวินบึก อำเภอโขงเจียม จังหวัดอุบลราชธานี*. วิทยานิพนธ์ปริญญาศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาไทคดีศึกษา มหาวิทยาลัยมหาสารคาม.

จิราวดี เงินแถบ. (2537). *การศึกษาเปรียบเทียบวรรณกรรมเรื่องท้าวหงส์หินฉบับอีสานและฉบับล้านนา*. วิทยานิพนธ์ปริญญาอักษรศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาภาษาตะวันออก มหาวิทยาลัยศิลปากร.

จุฑามาศ สนกนก. (2533). *การศึกษาเปรียบเทียบเรื่องพระสุธน-นางมโนราห์ สำนวนท้องถิ่นล้านนาสิบสองพันนาและเชียงตุง*. วิทยานิพนธ์ปริญญาอักษรศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาภาษาไทย มหาวิทยาลัยศิลปากร.

จุไรรัตน์ ลักษณะศิริ. (2543). *ภาษาไทยเพื่อการสื่อสาร*. นครปฐม: มหาวิทยาลัยศิลปากร.

เจือ สตะเวทิน. (2506). *คู่มือเวสสันดรชาดก*. กรุงเทพฯ: ธนบุรีศึกษา.

เฉลิม มากนวล. (2528). *การวิเคราะห์เปรียบเทียบนิทานชาดกกับนิทานอีสป*. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์คุรุสภาลาดพร้าว.

ชญานนท์ แสงสีจันทร์. (2554). *ภาษาและวรรณกรรมท้องถิ่นอีสานในกระแสการเปลี่ยนแปลงของสังคม*. อุบลราชธานี: คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยอุบลราชธานี.

ชลิดาภรณ์ ส่งสัมพันธ์. (2551). *ประวัติศาสตร์ของเพศวิถี : เรื่องเพศในประวัติศาสตร์ไทย*. สถาบันวิจัยประชากรและสังคม มหาวิทยาลัยมหิดล.

ชลิศา รัตรสาร. (2549). *การศึกษาการค้าไทย-ลาว ณ จุดที่มีการสร้างสะพานข้ามแม่น้ำโขงแห่งที่ 3 ในบริบทของวัฒนธรรมเศรษฐกิจ*. กรุงเทพฯ: คณะบริหารธุรกิจ มหาวิทยาลัยสยาม.

ชัชวาล โคตรสงคราม. (2550). *สุนทรียภาพในวรรณคดีลาว เรื่องสังข์ศิลป์ชัย และมหาเวสสันดรชาดก*. วิทยานิพนธ์ปริญญาศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาภาษาไทย บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหาสารคาม.

ชาญคณิต อาวรณ์. (2543). *เวสสันดรชาดก : จิตรกรรมกับประวัติศาสตร์สังคมล้านนา*. วิทยานิพนธ์ปริญญาปรัชญาดุษฎีบัณฑิต. สาขาวิชาประวัติศาสตร์ศิลปะไทย คณะโบราณคดี มหาวิทยาลัยศิลปากร.

ชาญวิทย์ เกษตรศิริ. (2540). *การสำรวจแนวพรมแดนไทย-พม่า-ลาว-กัมพูชา*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์แห่ง มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.

ชาญวิทย์ เกษตรศิริ. (2543). *ท่องตะเข็บแดนสยาม : การสำรวจแนวพรมแดนไทย พม่า ลาว กัมพูชา*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์แห่งมหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.

ชาญวิทย์ เกษตรศิริ. (2556). *สยามประเทศ : ได้ดินแดน- เสียดินแดนกับลาวและกัมพูชา*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์แห่งมหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.

ชุติมา ประกาศวุฒิสาร. (2554). *ก่อร่าง สร้างเรื่อง : เรื่องเล่าและอัตลักษณ์ชุมชนในวรรณกรรมสตรีชายขอบ*. กรุงเทพฯ: คบไฟ.

ชูศักดิ์ ภัทรกุลวณิชย์. (2552). *อ่านไม่เอาเรื่อง*. พิมพ์ครั้งที่ 3. กรุงเทพฯ: อ่าน.

ไชยรัตน์ เจริญสินโอฬาร. (2549). *ภาษากับการเมือง/ความเป็นการเมือง*. กรุงเทพฯ: วิภาษา.

ไชยรัตน์ เจริญสินโอฬาร. (2551). *รัฐ-ชาติกับ (ความไร้) ระเบียบโลกยุคใหม่*. กรุงเทพฯ : เคล็ดไทย.

ไชยรัตน์ เจริญสินโอฬาร. (2557).*วาทกรรมการพัฒนา*. กรุงเทพฯ: วิภาษา.

ฐาปนีย์ เครือระยา. (2563). *ชาดกในล้านนา*. เชียงใหม่: สำนักส่งเสริมศิลปวัฒนธรรม มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.

ณรงศักดิ์ สอนใจ. (2545). *การศึกษาเปรียบเทียบวรรณกรรมดัดแปลงเรื่องขุนช้างขุนแผน*. วิทยานิพนธ์ปริญญาอักษรศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาภาษาไทย มหาวิทยาลัยศิลปากร.

ณัฐกานต์ คูสมิทธิ์. (2547) .*ประกอบสร้างภาพลักษณ์วีรบุรุษของหนังสือพิมพ์ประชานิยม*. วิทยานิพนธ์ปริญญานิเทศศาสตรมหาบัณฑิต คณะนิเทศศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

ดนิตา ดวงวิไล. (2558). ชูชกในเวสสันดรชาดกสำนวนอีสาน : วาทกรรม อำนาจกับการสร้างสภาวะความเป็นอื่น. ใน *วารสารลุ่มน้ำโขง*. ขอนแก่น : สถาบันวิจัยลุ่มน้ำโขง มหาวิทยาลัยขอนแก่น, 12(3), 167-185, กันยายน-ธันวาคม.

ดวงเดือน บุนยาวและโอทอง อินคำซู. (2540). *แนวคิดและฮีตคองท้าวฮุ่งท้าวเจือง*. กรุงเทพฯ: มติชน.

ดวงมน จิตร์จำนงค์. (2536). *สุนทรียภาพในภาษาไทย*. กรุงเทพฯ: ศยาม.

ดาราพร ศรีม่วง.(2546). *การประกอบสร้างอัตลักษณ์ของนักเขียน : กรณีศึกษาเรื่องเล่าจากประสบการณ์ชีวิต ของเสกสรรค์ ประเสริฐกุล*. วิทยานิพนธ์ปริญญาอักษรศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาภาษาไทย มหาวิทยาลัยศิลปากร.

ดารารัตน์ เมตตาริกานนท์. (2546). *การเมืองสองฝั่งโขง* : กรุงเทพฯ: มติชน.

เดชา ตั้งสีฟ้า. (2551). อ่าน คู่มือข้าราชการ" เขียนพื้นที่วัฒนธรรม : วาทกรรมวัฒนธรรมรัฐไทยกับพื้นที่ใน ไทย-มาเลเซีย. หน้า 282-341 ใน ชัยวัฒน์ สถาอนันท์ (บรรณาธิการ). *แผ่นดินแห่งจินตนาการ*. กรุงเทพฯ: มติชน.

ตรีศิลป์ บุญขจร. (2555). *ศาสตร์แห่งวรรณคดีคือตรีศิลป์ ทฤษฎี สุนทรียะและสังคม*. กรุงเทพฯ: สร้างสรรค์บุ๊คส์.

ตรีศิลป์ บุญขจร. (2553). *ด้วยแสงแห่งวรรณคดีเปรียบเทียบ: วรรณคดีเปรียบเทียบ กระบวนทัศน์และวิธีการ*. กรุงเทพฯ: ศูนย์วรรณคดีศึกษา คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

เติม วิภาคย์พจนกิจ. (2542) . *ประวัติศาสตร์อีสาน*. พิมพ์ครั้งที่ 5. กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.

แถลงข่าวและวัฒนธรรม, กระทรวง. (ทรงคุณ จันทจร แปล). (2000). *ประวัติศาสตร์ลาว (ดึกดำบรรพ์- ปัจจุบัน).* มหาสารคาม : สำนักวิจัยศิลปะและวัฒนธรรมอีสาน มหาวิทยาลัยมหาสารคาม.

ทวีศักดิ์ ญาณประทีป. (2518). *วรรณกรรมศาสนา.* กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์มหาวิทยาลัยรามคำแหง.

ทวีศิลป์ สืบวัฒนะ. (2559). *นานาทัศนะท้องถิ่นอีสาน*. นนทบุรี: มาตาการพิมพ์.

ทองสืบ ศุภะมาร์ค. (2528). *พงศาวดารลาว*. กรุงเทพฯ : องค์การค้าของคุรุสภา.

ท่องเที่ยวและกีฬาจังหวัดเลย, สำนักงาน. (2560). *วารสารท่องเที่ยวประเพณีบุญหลวง อำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลยและบุญผะเหวดเมืองปากลาย แขวงไซยะบุลี สปป.ลาว*. เลย: รุ่งแสงธุรกิจการพิมพ์.

ธงชัย วินิจจะกูล. (2551). *กำเนิดสยามจากแผนที่ภูมิกายา* : ประวัติศาสตร์ภูมิกายาของชาติ. กรุงเทพฯ: อ่าน.

ธงชัย วินิจจะกูล. (2554). *เขตแดนของเรา เพื่อนบ้านอาเซียนของเรา*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

ธงชัย วินิจจะกูล. (2560). *คนไทย/คนอื่น: ว่าด้วยคนอื่นของความเป็นไทย*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

ธนิต อยู่โพธิ์. (2530). *ชาดกกับศิลปะละครรำ*. กรุงเทพฯ: ศิวพร.

ธเนศ อาภรณ์สุวรรณ. (2556). *สิทธิและเสรีภาพในประวัติศาสตร์การเมืองไทย*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์

ธวัช ปุณโณทก. (2525). *วรรณกรรมท้องถิ่น.* กรุงเทพฯ: โอเดียนสโตร์.

ธวัช ปุณโณทก. (2543). *การวิเคราะห์วรรณกรรมท้องถิ่นเชิงเปรียบเทียบ.* กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยรามคำแหง.

ธัญญพัทธ์ มิตรศรัณย์ภัทร. (2550). *การศึกษาเปรียบเทียบวรรณกรรมล้านนาเรื่องสุวัณณเมฆะหมาขนคำ และวรรณกรรมลาวเรื่องท้าวหมาหยุย*. วิทยานิพนธ์ปริญญาศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาจารึกภาษาไทย มหาวิทยาลัยศิลปากร.

ธัญญา สังขพันธานนท์. (2533). *วรรณกรรมวิจารณ์*. กรุงเทพฯ: เคล็ดไทย.

ธัญญา สังขพันธานนท์. (2553). *วรรณกรรมวิจารณ์เชิงนิเวศ : วาทกรรมธรรมชาติและสิ่งแวดล้อมในวรรณกรรมไทย*. วิทยานิพนธ์ปริญญาปรัชญาดุษฎีบัณฑิต สาขาวิชาภาษาไทย มหาวิทยาลัยนเรศวร.

ธัญญา สังขพันธานนท์. (2556). *ผู้หญิงยิงเรือ: ผู้หญิง ธรรมชาติ อำนาจและวัฒนธรรมกำหนด สตรีนิยมเชิงนิเวศในวรรณคดีไทย*. กรุงเทพฯ: นาคร.

ธัญญา สังขพันธานนท์. (2556). *วรรณคดีสีเขียว กระบวนทัศน์และวาทกรรมธรรมชาติในวรรณคดีไทย*. กรุงเทพฯ: นาคร.

ธัญญา สังขพันธานนท์. (2557). *ทฤษฎีวรรณคดี*. มหาสารคาม: สาขาวิชาภาษาไทย ภาควิชาภาษาตะวันออก คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหาสารคาม.

ธัญญา สังขพันธานนท์. (2559). *เก็บเบี้ยใต้ถุนร้าน ปรากฏการณ์วรรณกรรม*. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพฯ: นาคร.

ธัญญาภรณ์ ภู่ทอง. (2544). *วิเคราะห์มหาชาติกลอนสวด ฉบับวัดกลางวรวิหาร*.

ธำรงค์ จิตตะปะสาทะ.(2553). *ภาพยนตร์กับการประกอบสร้างพื้นที่ของวัยรุ่นในสังคมไทย*. วิทยานิพนธ์ปริญญาศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาวารสารศาสตร์และการสื่อสาร มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.

ธีรวัฒน์ แก้วแดง. (2545). *การช่วงชิงการให้ความหมายของพิธีกรรมและความเชื่อปู่เยอย่าเยอเมืองหลวงพระบาง สปป.ลาว*. วิทยานิพนธ์ปริญญาศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาสังคมศาสตร์: มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.

ธีระ นุชเปี่ยม. (2558). *เรียนรู้สู่อาเซียน.* กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยธุรกิจบัณฑิต.

นนท์ พลางวัน. (2555). *บทบาทของเพลงบ้านนาต่อวิถีชีวิตของคนใน สปป. ลาว*. วิทยานิพนธ์ปริญญาศิลปศาสตรมหาบัณฑิต. สาขาวิชาดุริยางคศิลป์ มหาวิทยาลัยมหาสารคาม.

นฤพนธ์ ด้วงวิเศษ.(2554). ศัพท์มานุษยวิทยา. *จดหมายข่าวศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร*. พหุวัฒนธรรม, 13 (73), 3-5, เมษายน-พฤษภาคม.

นิธิ เอียวศรีวงศ์. (2548). พิธีกรรมในวัฒนธรรมไทย. *เศรษฐศาสตร์ธรรมศาสตร์*, 19(3-4), 1-21, กันยายน-ธันวาคม.

นิธิอร พรอำไพกุล. (2557). *การสร้างสรรค์เวสสันดรชาดก ในจิตรกรรมฝาผนังและภาพ.* วิทยานิพนธ์ปริญญาศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาประวัติศาสตร์ศิลปะไทย มหาวิทยาลัยศิลปากร.

นิยม วงศ์พงษ์คำ และคณะ. (2558). *ศิลปวัฒนธรรมไทย-ลาว มรดกล้านช้าง*. ขอนแก่น: มหาวิทยาลัยขอนแก่น.

นิยพรรณ (ผลวัฒนะ) วรรณศิริ. (2550). *มานุษยวิทยาสังคมและวัฒนธรรม*. กรุงเทพฯ: เอพีลีฟวิ่ง.

นิยะดา เหล่าสุนทร. (2538). *ปัญญาสชาดก: ประวัติและความสำคัญที่มีต่อวรรณกรรมร้อยกรองไทย*. กรุงเทพฯ: แม่คำผาง.

นิษฐา หรุ่นเกษม. (2547). *การสื่อสารกับปฏิบัติการสร้างภาพตัวแทนผ่านสื่อพิพิธภัณฑสถานในประเทศไทย.* วิทยานิพนธ์ปริญญานิเทศศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชานิเทศศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

ณัฐวุฒิ สิงห์ชา. (2561). *เวสสันดรชาดก ฉบับจำปาสัก (ปริวรรต).* อุบลราชธานี: ยงสวัสดิ์ปริ้นติ้ง.

บัญชา เตส่วน. (2560). *การประกอบสร้างความหมายผู้ชายแบบเมโทรเซ็กส์ชวล(Metrosexual) ในนิตยสาร AttitudeและLips*. วิทยานิพนธ์ปริญญาศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาภาษาไทย มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์ วิทยาเขตปัตตานี.

บัวริน วังคีรี. (2548). *วรรณกรรมพื้นบ้านในชุมชนลาวหลวงพระบางกับบทบาทการสืบสานความเป็นลาวหลวงพระบางในบริบทสังคมไทย.* วิทยานิพนธ์ปริญญาอักษรศาสตรดุษฎีบัณฑิต จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

บุญช่วย ศรีสวัสดิ์. (2547). *ราชอาณาจักรลาว.* กรุงเทพฯ: ศยาม.

บุญทัน คนใจบุญ.(2544). *พุทธปรัชญาในพฤติกรรมของตัวละครหลักและตัวละครเสริมในมหาเวสสันดรชาดก.* วิทยานิพนธ์ปริญญาการศึกษามหาบัณฑิต มหาวิทยาลัยมหาสารคาม.

เบญจรัชต์ เมืองไทย. (2543). *พิธีทรงเจ้า: พิธีกรรมกับโครงสร้างสังคมที่หนองขาว.* วิทยานิพนธ์ปริญญาศิลปศาสตรมหาบัณฑิต. กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยศิลปากร.

ปฐม หงษ์สุวรรณ. (2553). *รายงานวิจัยฉบับสมบูรณ์ โครงการ อาณาบริเวณชายแดนแม่น้ำโขงกับกระบวนการสร้างความหมายในบริบทของสังคมสมัยใหม่ : กรณีศึกษาเมืองหนองคายกับเมืองเวียงจันทน์.* กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.).

ปฐม หงษ์สุวรรณ. (2554). จาก “ชูชก” ถึง “พ่อปู่” พลวัตของตัวละครชาดกในวิถีชีวิตของคนไทยร่วมสมัย. ใน *รวมบทความการประชุมวิชาการระดับชาติ “วัฒนธรรมชาดกในสังคมไทย” มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.* หน้า 21-35.

ปฐม หงษ์สุวรรณ. (2554). *คติชนกับชนชาติไท*. มหาสารคาม: สำนักพิมพ์แห่งมหาวิทยาลัยมหาสารคาม.

ปฐม หงษ์สุวรรณ. (2556). *นานมาแล้วมีเรื่องเล่า นิทาน ตำนาน ชีวิต*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

ปฐม หงษ์สุวรรณ. (2558). วิธีคิดท้องถิ่นกับการสร้างพระโพธิสัตว์แบบชาวบ้านในประเพณีบุญหลวง อำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย ใน วัชรี ศรีคำ (บรรณาธิการ). *วารสารมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์*, 6 (1), 1-32, มกราคม-มิถุนายน.

ปฐม หงษ์สุวรรณ. (2560). *ประเพณีประดิษฐ์ในชุมชนอีสานลุ่มน้ำโขง*. ขอนแก่น: คลังนานาธรรม.

ปรมินท์ จารุวร. (2549). *ความขัดแย้งและการประนีประนอมในตำนานปรัมปราของไทย*. วิทยานิพนธ์ปริญญาอักษรศาสตรดุษฎีบัณฑิต สาขาวิชาภาษาไทย คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

ประคอง นิมมานเหมินท์. (2526). *มหาชาติล้านนาในเชิงสังคมวิทยา มานุษยวิทยา ปรัชญาและเชิงสุนทรียศาสตร์*. กรุงเทพฯ: โครงการตำราสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์.

ประดับ ภูมิลา.(2542). *บุคลิกภาพตัวละครเอกสตรีในนวนิยายของทมยันตีช่วง พ.ศ. 2509 ถึง พ.ศ. 2529*. วิทยานิพนธ์ศิลปาศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาภาษาไทย มหาวิทยาลัยมหาสารคาม.

ประพจน์ อัศวิรุฬหการ. (2546). *การศึกษาเชิงวิเคราะห์เรื่องพระโพธิสัตว์ในคัมภีร์เถรวาทและคัมภีร์มหายาน.*วิทยานิพนธ์ปริญญาอักษรศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาภาษาไทย จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

ประสงค์ รายณสุข. (2561). *การวิเคราะห์พุทธวาทวิทยาในวรรณกรรมไทยเรื่องลิลิตตะเลงพ่าย*. นครปฐม: รายงานการวิจัย. คณะอักษรศาสตร์ มหาวิทยาลัยศิลปากร.

ปรัชญา เปี่ยมการุณ. (2559). *รายงานการวิจัยฉบับสมบูรณ์การประกอบสร้างสุนทรียะแห่งรักและภาพสะท้อนสังคมในภาพยนตร์รักของไทย พ.ศ. 2548-2552*. กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒประสานมิตร.

ปราณี วงษ์เทศ. (2543). *สังคมและวัฒนธรรมในอุษาคเนย์*. กรุงเทพฯ : ศิลปวัฒนธรรม.

ปรีชา พิณทอง. (2525) . *เวสสันดรชาดกคำโคลงอีสาน.* อุบลราชธานี: ศิริธรรม.

ปรีชา พิณทอง. (2532). สารานุกรมภาษาอีสาน ไทย อังกฤษ. อุบลราชธานี: ศิริธรรม.

ปัญลักษณ์ แก้วแฝก.(2550). *การเปรียบเทียบวรรณกรรมคำสอนเรื่องสุภาษิตร้อยแปดสำนวนภาคใต้และ ย่าสอนหลานสำนวนอีสาน*. วิทยานิพนธ์ปริญญาศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาไทยศึกษา มหาวิทยาลัยรามคำแหง.

ปาริชาต ทองใบ. (2559). *พัฒนาการวรรณกรรมร่วมสมัยสาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว กรณีศึกษา ดวงไช หลวงพะสี*. วิทยานิพนธ์ปริญญาศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ศึกษา มหาวิทยาลัยนเรศวร.

ปิยะมาศ สรรพวีรวงศ์ . (2543). *การศึกษาเปรียบเทียบ "สี่แผ่นดิน" ฉบับแปลภาษาจีนสองสำนวน*. วิทยานิพนธ์ปริญญาอักษรศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาภาษาไทย จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

ปิ่นแก้ว เหลืองอร่ามศรี. (2542). ข้ามพรมแดนกับคำถามเรื่องอัตลักษณ์ วัฒนธรรม พื้นที่และความเป็นชาติ. ใน *สังคมศาสตร์*. หน้า1-16.

ปุ้ย ฉายแสง. (2518). *พระไตรปิฎกไตรมาส*. กรุงเทพฯ: ส.ธรรมภักดี.

เปลื้อง ณ นคร. (2515). *การประพันธ์และหนังสือพิมพ์*. กรุงเทพฯ: ไทยวัฒนาพานิช.

พยุงพร นนทวิศรุต. (2555). *ตำนานผีเจ้านาย: พลวัตของเรื่องเล่าศักดิ์สิทธิ์กับการประกอบสร้างพื้นที่ทางสังคมในชุมชนชายแดนไทย-ลาว*. วิทยานิพนธ์ปริญญาปรัชญาดุษฎีบัณฑิต สาขาวิชาภาษาไทย มหาวิทยาลัยมหาสารคาม.

พรชัย ศรีสารคาม. (2538). *ผญาและวัฒนธรรมอีสาน*. มหาสารคาม: วิทยาลัยครูมหาสารคาม.

พรทิพย์ ซังธาดา. (2532). *ร่ายยาวมหาเวสสันดรชาดก : การศึกษาวิเคราะห์รูปแบบและศิลปะการประพันธ์.* วิทยานิพนธ์ปริญญาการศึกษามหาบัณฑิต สาขาวิชาภาษาไทย มหาวิทยาลัยมหาสารคาม.

พระครูวิวิธธรรมโกศล. (2534). *กะเทาะเปลือกเวสสันดร*. กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์เลี่ยงเชียง.

พระดำรง พ. ทัมมิกะมุนี. (2554). *ลำมหาชาติ เวสสันตระชาดก สำนวนสะหวันนะเขต*. สะหวันนะเขต: องค์การพุทธศาสนาสัมพันธ์แขวงสะหวันนะเขต สาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว.

พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตโต). (2556). *พจนานุกรมพุทธศาสตร์ ฉบับประมวลธรรม*. พิมพ์ครั้งที่ 17. กรุงเทพฯ: มหาจุฬาลงกรณ์ราชวิทยาลัย.

พระไพศาล วิสาโล. (2557). *คืนความสุขให้ชีวิต*. กรุงเทพฯ: มติชน.

พระมหาดาวสยาม วชิรปัญโญ. (2555). *ประวัติศาสตร์พุทธศาสนาในอินเดีย*. กรุงเทพฯ: บริษัทพิมพ์สวย.

พระมหาบุญทัน อานนฺโท. (2540). *การศึกษาเชิงวิเคราะห์เรื่องเวสสันดรชาดก ศึกษาเฉพาะทานบารมี*. วิทยานิพนธ์ปริญญาพุทธศาสตรบัณฑิต สาขาวิชาภาษาไทย มหาจุฬาลงกรณ์ราชวิทยาลัย.

พระมหาภิรมย์ คุ้มเพชร. (2536). *มหาเวสสันดรชาดก ฉบับวัดแสนสุขาราม หลวงพระบาง ประเทศสาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว***.** วิทยานิพนธ์ปริญญาศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาจารึกภาษาไทย มหาวิทยาลัยศิลปากร.

พระมหาวรวรรธน์ นภภูริสิริ. (2554). *วิธีคิดแบบโยนิโสมนสิการของตัวละครที่สำคัญในเวสสันดรชาดก*. วิทยานิพนธ์ปริญญาพุทธศาสตรบัณฑิต สาขาวิชาพุทธศาสตร์ มหาจุฬาลงกรณ์ราชวิทยาลัย.

พระมหาวชิระ วชิรญาโณ. (2560). คุณค่าการตั้งธัมม์เวสสันตรชาตกะของชาวไทขืน เมืองเชียงตุง. ใน วารสาร*พุทธศาสตร์ศึกษา*, 6 (1), 1-32, มกราคม-มิถุนายน.

พระมหาสุริยา คำกุนะ. (2548). *การใช้ภาษาในมหาเวสสันดรชาดก ฉบับภาคอีสาน (ลำมหาชาติ) : การใช้ภาษาเชิงวิเคราะห์*. วิทยานิพนธ์ปริญญาศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาภาษาไทย มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒประสานมิตร**.**

พระอริยานุวัตร เขมจารี. (2506). *ท้าวคำสอน*. มหาสารคาม: อักษรทองการพิมพ์.

พัฒน์ เพ็งผลา. (2528). *ชาดกในวรรณกรรมไทย*. กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยรามคำแหง,

พันธุ์ทิพย์ ธีระเนตร. (2549). *การศึกษาเปรียบเทียบวรรณกรรมเรื่องสุวรรณเศียร อ้อมล้อมต่อมคำ และท้าวหัว*. วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาจารึกภาษาไทย มหาวิทยาลัยศิลปากร.

พิชิต อัคนิจและคณะ. (2541). *การเปรียบเทียบรามเกียรติ์ฉบับต่าง ๆ ของล้านนาไทย*. เชียงใหม่: ศูนย์หนังสือมหาวิทยาลัยเชียใหม่.

ไพฑูรย์ มีกุศล. (2542). “เลย, เมือง” ใน *สารานุกรมไทยภาคอีสาน เล่ม 12. หน้า 3397*. กรุงเทพฯ: มูลนิธิสารานุกรมวัฒนธรรมไทย ธนาคารไทยพานิชย์.

ภัทร์ คชภักดี.(2557). *เพลงสมัยนิยมลาว: ภาพสะท้อนสังคมและวัฒนธรรมยุคจินตนาการใหม่.* วิทยานิพนธ์ปริญญาปรัชญาดุษฎีบัณฑิต สาขาวิชาวิจัยศิลปะและวัฒนธรรม มหาวิทยาลัยขอนแก่น.

ภาณี ศรีวิภาต.(2545). *การศึกษาเปรียบเทียบวรรณกรรมเรื่อง "นางนากพระโขนง*. วิทยานิพนธ์ปริญญาอักษรศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาภาษาไทย มหาวิทยาลัยศิลปากร.

มณี พะยอมยงค์.(2519). *การศึกษาเปรียบเทียบมหาชาติ ภาคกลาง ภาคเหนือ ภาคอีสานและภาคใต้.* วิทยานิพนธ์ปริญญาศิลปศาสตรมหาบัณฑิต. กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ ประสานมิตร

มนัส สุขสาย. (2537). *การบายศรีสู่ขวัญ*. อุบลราชธานี: ศูนย์การศึกษานอกโรงเรียนภาค ตะวันออกเฉียงเหนือ.

มนัส สุขสาย. (2562). *เวสสันดรชาดก ฉบับไซยะบุลี (ปริวรรต)*. อุบลราชธานี: ยงสวัสดิ์ปริ้นติ้ง.

มหาจัน อินทะพิลาส. (2539). *ประเพณีของชาวอีสาน*. ขอนแก่น: คลังนานาธรรม.

มหาสิลา วีระวงส์. (2540). *ประวัติศาสตร์ลาว.* เวียงจันทน์: กรมวรรณคดีลาว.

มหาสิลา วีระวงส์. (2549). คำประพันธ์ลาว. เวียงจันทน์: กรมวรรณคดีลาว.

มหาสิลา วีระวงส์. (2558). *เวสสันตระชาดก สำนวนเวียงจันทน์*. เวียงจันทน์ : กรมวรรณคดี,

มหาสิลา วีระวงส์. (2558). *พงศาวดารลาว.* เวียงจันทน์ : กรมวรรณคดีลาว.

มัชฌิมา วีรศิลป์.(2549). *วรรณกรรมล้านนา เรื่องเวสสันดรชาดก สำนวน ไม้ไผ่แจ้เรียวแดง.* วิทยานิพนธ์ปริญญาศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาจารึกภาษาไทย มหาวิทยาลัยศิลปากร.

มานิตย์ โศกค้อ.(2554). *ตำนานปลาปึก : พหุลักษณ์และความสัมพันธ์ทางชาติพันธุ์*. วิทยานิพนธ์ปริญญาศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาภาษาไทย มหาวิทยาลัยมหาสารคาม.

ไมพอน ดวงพะสี.(2551). *อัตลักษณ์ของตัวละครชนเผ่าในเรื่องสั้นและนวนิยายลาวร่วมสมัย (ค.ศ. 1975-2006).* วิทยานิพนธ์ปริญญาศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาภาษาลาว มหาวิทยาลัยมหาสารคาม.

ยวาหระลาล เนรูห์. (2545). *พบถิ่นอินเดีย*. กรุงเทพฯ: กมลากร.

ยศ สันตสมบัติ. (2540*). มนุษย์กับวัฒนธรรม*. กรุงเทพฯ : ศูนย์หนังสือมหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์**.**

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

ยศ สันตสมบัติ. (2555). *ชนชายแดนกับการก้าวข้ามพรมแดน*. เชียงใหม่: ศูนย์ศึกษาความหลากหลายทางชีวภาพและภูมิปัญญาท้องถิ่นเพื่อการพัฒนาที่ยั่งยืน คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.

ยศ สันตสมบัติ. (2559). *คน พรมแดน รัฐชาติ*. กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.).

ยุพาวดี อาจหาญ. (2559). *ผ้าทอในนวนิยายไทย : การประกอบสร้างและการสื่อความหมาย*. วิทยานิพนธ์ปริญญาศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาภาษาไทย มหาวิทยาลัยมหาสารคาม.

รมิดา โภคสวัสดิ์และศิริวรรณ อาษาศรี. (2559). *เพศสถานะ เพศสภาวะและวัฒนธรรมไทย*. กรุงเทพฯ: เคล็ดไทย.

รัชฎา พุฒิประภาส.(2543). *การศึกษาเปรียบเทียบวรรณกรรมเรื่องกฤษณาสอนน้อง.* วิทยานิพนธ์ปริญญาศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาภาษาไทย มหาวิทยาลัยมหาสารคาม.

รัตติกานต์ วิไลพันธ์. (2560). *การประกอบสร้างตัวตนทางเพศและพื้นที่ทางสังคมของแฟนคลับศิลปินเกาหลีใต้ : กรณีศึกษากลุ่มวัยรุ่นไทยในกรุงเทพมหานคร*. วิทยานิพนธ์ปริญญาศิลปศาสตรมหาบัณฑิตสาขาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา มหาวิทยาลัยนเรศวร.

รัตนา ประยูรรักษ์.(2545). *การประกอบสร้างความจริงและการตัดสินผู้ตกเป็นข่าวด้วยการเล่าเรื่องในหนังสือพิมพ์.*วิทยานิพนธ์ปริญญานิเทศศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชานิเทศศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

ราชบัณฑิตยสถาน. (2556). *พจนานุกรมฉบับราชบัณฑิตยสถาน พุทธศักราช 2556*. กรุงเทพฯ : นานมีบุ๊คส์พับลิเคชั่น.

ราชบัณฑิตยสถาน. (2554). *พจนานุกรมฉบับราชบัณฑิตยสถาน พุทธศักราช 2554*. กรุงเทพฯ: นานมีบุ๊คส์.

รำเพย ไชยสินธุ์.(2537). *วรรณศิลป์อีสาน.* เลย: วิทยาลัยครูเลย.

ริสา แก้วจินดา. (2546). *การศึกษาเปรียบเทียบนิทานเรื่องปลาบู่ทอง ฉบับภาคกลางและ ฉบับภาคอีสาน.* วิทยานิพนธ์ปริญญาศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาไทยศึกษา มหาวิทยาลัยรามคำแหง.

รื่นฤทัย สัจจพันธุ์. (2558). *ข้ามชาติ ข้ามศาสตร์ ข้ามศิลป์.* กรุงเทพฯ: แสงดาว.

รื่นฤทัย สัจจพันธ์. (2544). *สุนทรียภาพแห่งชีวิต*. กรุงเทพฯ: ณ เพชรสำนักพิมพ์.

ลัดดาวัลย์ บัวเรียน.(2545). *การศึกษาเปรียบเทียบบทบาทกษัตริย์ในบทละครนอกในพระราชนิพนธ์รัชกาลที่ 2.* วิทยานิพนธ์ปริญญาศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาภาษาไทย มหาวิทยาลัยมหาสารคาม.

เล็กดา อิ่มใจ.(2528). *การศึกษาเปรียบเทียบโคลงพระราชนิพนธ์ 6 เรื่องในสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวบรมโกศ.* วิทยานิพนธ์ปริญญาอักษรศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาจารึกภาษาไทย มหาวิทยาลัยศิลปากร.

วกุล มิตรพระพันธ์. (2553). *มหาชาติไทลื้อ กัณฑ์ที่ 1-7 กลวิธีทางวรรณศิลป์และภาพสะท้อนสังและวัฒนธรรม*. วิทยานิพนธ์ปริญญาอักษรศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาภาษาไทย จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

วนิดา ขจรเดช.(2542). *การศึกษาเปรียบเทียบผญาบ้านหนองกุงตำบลกุดบง อำเภอโพนพิสัย จังหวัดหนองคายกับหมู่บ้านโนนซาย เมืองปากงึม แขวงนครเวียงจันทน์ สาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว*. วิทยานิพนธ์ปริญญาศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาภาษาไทย มหาวิทยาลัยมหาสารคาม.

วลัยลักษณ์ ทรงศิริ. (2544). *ตำนานและพิธีกรรมคุณปู่ศรีราชา: ภาพสะท้อนบูรณาการทางสังคมวัฒนธรรม บ้านยี่สาร*. วิทยานิพนธ์ปริญญาศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาภาษาไทย มหาวิทยาลัยศิลปากร.

วัชราภรณ์ ดิษฐป้าน.(2545). *แบบเรื่องนิทานสังข์ทอง : ความแพร่หลายและการแตกเรื่อง* . วิทยานิพนธ์ปริญญาอักษรศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาภาษาไทย จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

วัฒนธรรมจังหวัดเลย, สำนักงาน. (2559). *ประเพณีบุญหลวงและการละเล่นผีตาโขน อำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย*. เลย: รุ่งแสงธุรกิจการพิมพ์.

วัฒนา ศรีสว่าง. (2544). *ประเพณีพิธีกรรมของภาคอีสาน*. อุบลราชธานี: ศิริธรรม.

วิทย์ วิศทเวทย์. (2546). *จริยศาสตร์เบื้องต้น*. กรุงเทพฯ : อักษรเจริญทัศน์.

วิภา กงกะนันท์. (2525). *วรรณคดีศึกษา*. กรุงเทพฯ: ไทยวัฒนาพานิช.

วิษณุ พัฒนวิบูลย์.(2541). *การศึกษาเปรียบเทียบวรรณคดีคำสอนเรื่อง โคลงโลกนิติ และโคลงสุภาษิต พระราชนิพนธ์ในพระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว*. วิทยานิพนธ์ปริญญาศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาไทยศึกษา มหาวิทยาลัยรามคำแหง.

วิสุทธิ์ ใบไม้. (2543). *ความหลากหลายทางชีวภาพ วัฒนธรรมและภูมิปัญญาท้องถิ่น : การบูรณาการองค์ความรู้สู่การพัฒนาท้องถิ่นอย่างยั่งยืน*. กรุงเทพฯ : สำนักงานโครงการส่งเสริมการวิจัยในสถาบันอุดมศึกษาสำนักงานคณะกรรมการอุดมศึกษา.

วุฒินันท์ ชัยศรี.(2554). *พรหมจักร : การศึกษารามเกียรติ์ฉบับล้านนาในฐานะวรรณคดีชาดก*. วิทยานิพนธ์ปริญญาอักษรศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาภาษาไทย จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

ศรีศักดิ์ วัลลิโภดม. (2548). *แอ่งอารยธรรมอีสาน*. กรุงเทพฯ: มติชน.

ศรีศักดิ์ วัลลิโภดม. (2551). *ความหมายของภูมิวัฒนธรรม การศึกษาจากภายในและสำนึกของท้องถิ่น*. กรุงเทพฯ : มูลนิธิเล็ก-ประไพ วิริยพันธุ์.

ศรีศักดิ์ วัลลิโภดม. (2555). การวิจัยเพื่อท้องถิ่นที่ควรเป็น: ประวัติศาสตร์ท้องถิ่นและพิพิธภัณฑ์ท้องถิ่น. ในอภิราดี จันทร์แสง (บรรณาธิการ). *ประวัติศาสตร์นอกขนบ*. (หน้า 11). มหาสารคาม: อินทนิล.

ศรีศักดิ์ วัลลิโภดม และคณะ. (2548). *ผีกับพุทธศาสนาและความเชื่อในสังคมด่านซ้าย ดุลยภาพทางจิตวิญญาณของชาวบ้านลุ่มน้ำหมัน*. กรุงเทพฯ: มูลนิธิเล็ก-ประไพ วิริยพันธุ์.

ศักดิ์ศรี แย้มนัดดา.(2534). *วรรณคดีพุทธศาสนาสยามพากย์*. กรุงเทพฯ: คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

ศานติ ภักดีคำ. (2550). *ความสัมพันธ์ระหว่างวรรณคดีไทย-เขมร*. กรุงเทพฯ: ภาควิชาภาษาไทยและภาษาตะวันออก คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒประสานมิตร.

ศิราพร ณ ถลาง และสุพิน ฤทธิ์เพ็ญ. (2558). *คติชนในบริบทข้ามพรมแดนงานปอยหลวงไทใหญ่ในจังหวัดเชียงใหม่*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

ศิราพร ณ ถลาง. (2548). *ทฤษฎีคติชนวิทยา วิธีวิทยาในการวิเคราะห์ตำนาน-นิทานพื้นบ้าน*. กรุงเทพฯ: จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

ศิราพร ณ ถลาง. (2558). *เรื่องเล่าพื้นบ้านไทยในโลกที่เปลี่ยนแปลง*. กรุงเทพฯ: ภาพพิมพ์.

ศิราพร ฐิตะฐาน ณ ถลาง.(2537). *ในท้องถิ่นมีนิทานและการละเล่น : การศึกษาคติชนในบริบททางสังคม*. กรุงเทพฯ: มติชน.

ศิริพร คชตุ้ง. (2544). *การศึกษาเปรียบเทียบวรรณกรรมคำสอนเรื่องกาพย์ลุงสอนหลานสำนวนภาคใต้ กับกาพย์ปู่สอนหลานสำนวนภาคอีสาน*. วิทยานิพนธ์ปริญญาศิลปศาสตรมหาบัณฑิตไทยศึกษา มหาวิทยาลัยรามคำแหง.

ศิริพร ภักดีผาสุก. (2552).ปริศนาคำทาย: ภูมิปัญญาทางภาษาและการผสมผสานทางวัฒนธรรม ในยุคโลกาภิวัตน์, (15-20), ใน *เพลง ดนตรี ปริศนา ผ้าทอ : ภูมิปัญญาด้านการละเล่นและการช่าง*. กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิริธร (องค์การมหาชน).

ศิริพร เศรษฐพฤทธิ์. (2551). *ลักษณะเด่น ของมหาชาติกลอนเทศน์สำนวนเจ้าพระยาพระคลัง (หน).* วิทยานิพนธ์ปริญญาอักษรศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาภาษาไทย จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

ศุภชัย สิงห์ยะบุศย์. (2553*). หลวงพระบางเมืองมรดกโลก ราชธานีแห่งความทรงจำ พื้นที่และพิธีกรรมในกระแสโลกาภิวัตน์.* กรุงเทพฯ: สายธาร.

สจ็วต-ฟอกซ์, มาร์ติน. (2553). *ประวัติศาสตร์ลาว* (จิราภรณ์ วิญญูรัตน์, ผู้แปล/ กาญจนี ละอองศรี และปรียา แววหงษ์, บรรณาธิการ). กรุงเทพฯ: มูลนิธิโตโยต้าประเทศไทย.

สดศรี ดอนน้อย (2549) .*การศึกษาเปรียบเทียบวรรณกรรมเรื่องท้าวก่ำกาดำฉบับล้านนา อีสานและไทเขิน*. วิทยานิพนธ์ปริญญาศิลปศาสตรมหาบัณฑิต ภาษาและวรรณกรรมล้านนา มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.

สถาบันวิจัยศิลปวัฒนธรรมอีสาน มหาวิทยาลัยมหาสารคาม. (2562). *ธุงผะเหวด*. มหาสารคาม: มหาวิทยาลัย มหาสารคาม.

สนิท ตั้งทวี. (2527). *วรรณคดีและวรรณกรรมศาสนา*. กรุงเทพฯ: ภาพประกอบ.

สมเกียรติ ติดชัย.(2558). *เวสสันดรชาดก : การวิเคราะห์ความขัดแย้งการแก้ไขปัญหา*. วิทยานิพนธ์ปริญญาปรัชญาดุษฎีบัณฑิต สาขาวิชาภาษาไทย มหาวิทยาลัยนเรศวร.

สมเกียรติ วันทะนะ. (2530).เมืองไทยยุคใหม่ : สัมพันธภาพระหว่างรัฐกับประวัติศาสตร์สำนึก. ใน *รวมบทความทางสังคมการเมืองเพื่อเป็นเกียรติแด่ ศาสตราจารย์เสน่ห์ จามริก อายุครบ 60 ปี*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์แห่งมหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.

สมใจ แซ่โง้วและวีระพงศ์ มีสถาน. (2541). *สารานุกรมกลุ่มชาติพันธุ์ไทลื้อ*. นครปฐม: สำนักงานวิจัยภาษาและวัฒนธรรมเอเชียอาคเนย์ สถาบันวิจัยภาษาและวัฒนธรรมเพื่อพัฒนา มหาวิทยาลัยมหิดล.

สมบัติ จันทรวงศ์. (2549). *มหาชาติคำหลวง : ความหมายทางการเมือง*. กรุงเทพฯ: สถาบันไทยคดีศึกษา.

สมบัติ มั่งมีศรีสุข. (2557). *หากพระเวสสันดรไม่ได้ประสูติในย่านตลาด*. กรุงเทพฯ: มติชน.

สมพงษ์ เจริญศรี.(2554). *พหุลักษณ์วิถีคนไทยเชื้อสายเวียดนามในอำเภอพิบูลมังสาหาร จังหวัดอุบลราชธานี.* วิทยานิพนธ์ปริญญาศิลปศาสตรมหาบัณฑิต มหาวิทยาลัยมหาสารคาม.

สมหมาย เปรมจิตต์. (2544). *มหาเวสสันดรชาดกวิเคราะห์ทางสังคมและวัฒนธรรม*. กรุงเทพฯ: มูลนิธิโตโยต้า.

สมัย วรรณอุดร. (2545). *การศึกษาวรรณกรรมอีสานและลาวเรื่องลำบุษบา*. วิทยานิพนธ์ปริญญาศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาจารึกภาษาไทย มหาวิทยาลัยศิลปากร.

สมัย วรรณอุดร. (2558). พระลักพระลาม (รามเกียรติ์ลาว) : *การเสนอภาพตัวแทนอัตลักษณ์ลาวและนิเวศวัฒนธรรมลุ่มน้ำโขง*. วิทยานิพนธ์ปริญญาปรัชญาดุษฎีบัณฑิต สาขาวิชาภาษาไทย มหาวิทยาลัยมหาสารคาม.

สวิง บุญเจิม. (2539). *มรดกอีสาน*. อุบลราชธานี: สำนักพิมพ์มรดกอีสาน.

สานิตย์ โภคาพันธ์. (2561). เวสสันดรชาดกฉบับเลย (ปริวรรต). อุบลราชธานี: ยงสวัสดิ์ปริ้นติ้ง.

สานิตย์ โภคาพันธ์. (2562). เวสสันดรชาดก ฉบับนครพนม (ปริวรรต). อุบลราชธานี: ยงสวัสดิ์ปริ้นติ้ง.

สายชล สัตยานุรักษ์. (2546). *การสร้างอัตลักษณ์ไทยของหลวงวิจิตรวาทการ.* กรุงเทพฯ : มติชน.

สายทิพย์ นุกูลกิจ. (2534). *วรรณกรรมไทยปัจจุบัน*. กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ บางเขน.

สาร สาระทัศนานันท์. (2535). *นิทานพื้นบ้านเมืองเลย.* เลย: ศูนย์วัฒนธรรมจังหวัดเลย วิทยาลัยครูเลย.

สำลิด บัวสีสะหวัด. (2002). *ประวัติศาสตร์ลาวสมัยใหม่*. เวียงจันทน์ : กรมวรรณคดีลาว.

สำนักข่าวกรองแห่งชาติ. (2561). *ข้อมูลพื้นฐานของต่างประเทศ 2558.* [ออนไลน์] ได้จาก https://www.nia.co.th/niaweb58/data_gb.asp. [สืบค้นเมื่อวันที่ 15กันยายน 2561]

สำนักงานราชบัณฑิตยสภา. (2558). *เพลินภาษาเพื่อนอาเซียน ฉบับราชบัณฑิตยสภา.* พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพฯ: สำนักงานราชบัณฑิตยสภา.

สำรวย บุญรักษา. (2542). *การศึกษาเปรียบเทียบหิโตปเทศกับนิทานนางตันไต*. วิทยานิพนธ์ปริญญาศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาภาษาไทย มหาวิทยาลัยมหาสารคาม.

สำเร็จ คำโมง. (2542). *หนังสือใบลานภาคอีสาน.* ขอนแก่น: ศิริภัณฑ์.

สิทธา พินิจภูวดล. (2517). *วรรณคดีเปรียบเทียบ*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยรามคำแหง.

สิทธิพร ณ นครพนม. (2547). “เวียงจันฝั่งไทย เชียงใหม่ฝั่งอีสาน,” ใน *ศิลปวัฒนธรรม*. หน้า 45-49. 20 : มิถุนายน-สิงหาคม.

สิทธิศักดิ์ สัตพันธ์. (2549). *เปรียบเทียบมหาเวสสันดรชาดก กัณฑ์ชูชก ฉบับภาคอีสานและฉบับภาษาเขมร*. วิทยานิพนธ์ปริญญาศิลปศาสตรมหาบัณฑิต. กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยศิลปากร.

สืบพงษ์ ธรรมชาติ.(2542). *วรรณคดีชาดก.* กรุงเทพฯ: โอเดียนสโตร์.

สุจิตต์ วงษ์เทศ. (2543). *เบิ่งสังคมและวัฒนธรรมอีสาน.* กรุงเทพฯ: มติชน.

สุจิตต์ วงษ์เทศ. (2549). *ประวัติศาสตร์ ฉบับกระทรวงศึกษาธิการลาว.* กรุงเทพฯ: มติชน.

สุจิตรา จงสถิตวัฒนา. (2549). *หวังสร้างศิลป์นฤมิตเพริศแพร้ว : การสืบทอดขนบกับการสร้างสรรค์วรรณศิลป์ในกวีนิพนธ์ไทยสมัยใหม่*. กรุงเทพฯ: โครงการเผยแพร่ผลงานทางวิชาการ คณะอักษรศาสตร์จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

สุชาติ เถาทอง. (2553). *ศิลปกรรมภาคตะวันออก : เอกลักษณ์และพหุลักษณ์ท้องถิ่น*, รายงานการวิจัยฉบับสมบูรณ์. คณะศิลปกรรมศาสตร์ มหาวิทยาลัยบูรพา.

สุชีพ ปุญญานุภาพ. (2539). *ประวัติศาสตร์ศาสนา*. กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์มหามกุฏราชวิทยาลัย.

สุทธินันท์ ศรีอ่อน.(2560). *พระโพธิสัตว์ในชาดกพื้นบ้านอีสาน : ภาพตัวแทนกับการประกอบสร้างทางวัฒนธรรม*. วิทยานิพนธ์ปริญญาปรัชญาดุษฎีบัณฑิต สาขาวิชาภาษาไทย มหาวิทยาลัยมหาสารคาม.

สุทัศน์พงศ์ กุลบุตร. (2537). *ประเพณีพิธีกรรมเกี่ยวกับพระธาตุศรีสองรัก อำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย*. วิทยานิพนธ์ปริญญาศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาไทคดีศึกษา มหาวิทยาลัยมหาสารคาม.

สุธา ศาสตรี. (2525). *วรรณคดีเปรียบเทียบ*. กรุงเทพฯ: มูลนิธิโครงการตำราคณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยศรีนครินวิโรฒ ประสานมิตร.

สุธิมา โพธิ์งาม.(2557). *จากเฟิงเฉินเหยี่ยนอี้สู่ห้องสิน : การศึกษาวิเคราะห์การแปลและอิทธิพลของเรื่อง ห้องสินต่อวรรณกรรมและศิลปกรรมในสังคมไทย*. วิทยานิพนธ์ปริญญาอักษรศาสตรมหาบัณฑิต วรรณคดีเปรียบเทียบ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

สุนทร คำยอด. (2559). การสร้างความเป็นล้านนาในวรรณกรรมของนักเขียนภาคเหนือ. ใน *วารสารธรรมศาสตร์*. 35 (3) : 44-60.

สุนทร ณ รังษี. (2530). *ปรัชญาอินเดีย : ประวัติและลัทธิ*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

สุปราณี พัดทอง. (2545). *การใช้ภาษาไทย*. พิมพ์ครั้งที่ 4. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.

สุพรรณ ณ บางช้าง. (2526). *พระสุตตันตปิฎก หมวดขุททกนิกาย*. กรุงเทพฯ : หอพระไตรปิฎกนานาชาติ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

สุพัฒนศิริ แพงพันธุ์. (2544). *การประกอบสร้างและการสื่อความหมายของการ์ตูนการเมืองไทยในช่วงการรณรงค์เลือกตั้งทั่วไป พ.ศ. 2544*. วิทยานิพนธ์ปริญญานิเทศศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชานิเทศศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

สุพัฒนศิริ แพงพันธุ์. (2545). *การประกอบสร้างและการสื่อความหมายของการ์ตูนการเมืองไทยในช่วงรณรงค์การเลือกตั้งทั่วไป พ.ศ. 2544*. วิทยานิพนธ์ปริญญานิเทศศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชานิเทศศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

สุภา จิตติวสุรัตน์.(2545). *การสร้างความหมายทางสังคมและการรับรู้ "ความเป็นจริง" ในภาพยนตร์อิงเรื่องจริง*.วิทยานิพนธ์ปริญญานิเทศศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชานิเทศศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

สุภางค์ จันทวานิช. (2533). *สังคมและวัฒนธรรม*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

สุภาพรรณ ณ บางช้าง.(2526). *ประวัติวรรณคดีบาลีในอินเดียและลังกา*.กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

สุรพงษ์ จันลิ้ม. (2547). *การบริการจัดการเรียนรู้วิชาพระพุทธศาสนา*. กรุงเทพฯ: ศูนย์ส่งเสริมวิชาการ.

สุรสม กฤษณะจูฑะ.(2547). *การเมืองวัฒนธรรมของความเป็นอื่น: การต่อสู้ทางวาทกรรมว่าด้วยพลังงาน*. วิทยานิพนธ์ปริญญาศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาการพัฒนาสังคม มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.

สุรินทร์ พิศสุวรรณ. (2552). *อาเซียนรู้ไว้ได้เปรียบแน่*. กรุงเทพฯ: มติชน.

สุริยา สมุทรคุปติ์ และคณะ. (2543). *การเมืองวัฒนธรรมในบุญผะเหวดจังหวัดร้อยเอ็ด*. นครราชสีมา: ห้องไทยนิเทศน์ สำนักวิชาเทคโนโลยีสังคม มหาวิทยาลัยเทคโนโลยีสุรนารี.

สุริยา สมุทรคุปติ์. (2540). *วิธีคิดขิงคนไทย : พิธีกรรมลงข่วงฟ้อนลาวข้าวเจ้า จังหวัดนครราชสีมา*. กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัยแห่งชาติ.

สุริยา บรรพลา. (2545). *พิธีกรรมเลี้ยงปี อำเภอวังสะพุง จังหวัดเลย*. วิทยานิพนธ์ปริญญาศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาไทยศึกษาเพื่อการพัฒนา บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยราชภัฏเลย.

สุริยา บรรพลา. (2546). *การศึกษาเปรียบเทียบองค์ประกอบการละเล่นท้องถิ่น: กรณีผีตาโขน อำเภอด่านซ้ายกับ ผีขนน้ำบ้านนาซ่าว อำเภอเชียงคาน จังหวัดเลย*. รายงานการวิจัย: สถาบันราชภัฏเลย.

สุวรรณมาศ เหล็กงาม.(2552). *การประกอบสร้างเพื่อการโหยหาอดีตในรายการ “วันวานยังหวานอยู่”*. วิทยานิพนธ์ปริญญานิเทศศาสตรมหาบัณฑิต. กรุงเทพฯ: จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

สุวรรณา สถาอานันท์. (2549). *เมตตาธรรม-ความเป็นธรรมในเวสสันดรชาดก เศรษฐธรรมแห่งการให้กับความเป็นธรรมในเวสสันดรชาดก*. กรุงเทพฯ : สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัยแห่งชาติ.

สุวรรณา สถาอานันท์. (2551). *ความเมตตา-ความเป็นธรรมในเวสสันดรชาดก*. กรุงเทพฯ: สำนักงานสนับสนุนกองทุนวิจัย (สกว.).

สุวรรณา สถาอานันท์. (2549). *ศรัทธากับปัญญา: บทสนทนาทางปรัชญาว่าด้วยศาสนา*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

สุวรรณี กัลยาณสันต์. (2536). *การวิเคราะห์เนื้อหาข่าวข่มขืนกระทำชำเรา*. วิทยานิพนธ์ปริญญานิเทศศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชานิเทศศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

สุวิทย์ ธีรศาสวัต. (2543). *ประวัติศาสตร์ลาว*. ขอนแก่น: ภาควิชาประวัติศาสตร์ คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น.

สุวิทย์ ธีรศาศวัต. (2543). *ประวัติศาสตร์ลาว 1779-1975.* กรุงเทพฯ: สร้างสรรค์.

เสถียร โพธินันทะ. (2516). *ตอบปัญหาร้อยแปด*. กรุงเทพฯ: มหามกุฏราชวิทยาลัย.

เสาวลักษณ์ อนันตศานต์. (2546). *นิทานพื้นบ้านเปรียบเทียบ*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์แห่งมหาวิทยาลัยรามคำแหง.

โสภี อุ่นทะยา.(2556). “กลไกสร้างความสัมพันธ์บนพื้นที่ชายแดนไทย-ลาว,” ใน *วารสารวิถีสังคมมนุษย์*. 1 (ฉบับพิเศษ), 73-89, มกราคม-มิถุนายน.

อคิน รพีพัฒน์.(2551). *วัฒนธรรมคือความหมาย : ทฤษฎีและวิธีการของคลิฟฟอร์ด เกียร์ซ*. กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน).

อนุภา อัศวปิยานนท์.(2528). *มหาเวสสันดรชาดก ฉบับอีสาน จากต้นฉบับวัดโคกค้อ จังหวัดกาฬสินธุ์*. วิทยานิพนธ์ปริญญาศิลปศาสตรมหาบัณฑิต. กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยศิลปากร.

อนุมานราชธน, พระยา. (2531). *การศึกษาศิลปะประเพณี*. กรุงเทพฯ: บรรณาคาร.

อภิญญา เฟื่องฟูสกุล. (2551). *อัตลักษณ์ : การทบทวนทฤษฎีและกรอบแนวคิด*. เชียงใหม่: มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.

อภิรัตน์ รัทยานนท์. (2547). *กระบวนการสร้างความจริงทางสังคมของตัวละครนางร้ายในละครโทรทัศน์*.วิทยานิพนธ์ปริญญานิเทศศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชานิเทศศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.

อมรา ประสิทธิ์รัฐสินธุ์. (2554). *ทฤษฎีไวยากรณ์*. กรุงเทพฯ: เอเอสพี.

อมรา พงศาพิชญ์. (2542). *ความหลากหลายทางวัฒนธรรม*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

อรรถจักร สัตยานุรักษ์. (2554). *การศึกษาพรมแดนความรู้ทางประวัติศาสตร์ ด้านนิเวศวิทยาและสิ่งแวดล้อม*. เชียงใหม่: ภาควิชาประวัติศาสตร์ คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.

อาคม เติมพิทยาไพสิฐ. (2553). *เศรษฐกิจสร้างสรรค์ของไทย*. กรุงเทพฯ: สำนักนายกรัฐมนตรี.

อานันท์ กาญจนพันธุ์. (2551). ความหลากหลายทางชาติพันธุ์: นโยบายและความเป็นไปได้ใน ชาญวิทย์ เกษตรสิริและกัมปนาท ภักดีกุล (บรรณาธิการ). *ลุ่มน้ำโขง : วิกกฤตการพัฒนาและทางออก*. หน้า 10-112, กรุงเทพฯ: มูลนิธิโตโยต้าประเทศไทย.

อานันท์ กาญจนพันธุ์. (2553). *ทฤษฎีและวิธีวิทยาของการวิจัยวัฒนธรรม*. กรุงเทพฯ: อมรินทร์.

อุดม รุ่งเรืองศรี. (2546). *เทวดาพุทธ : เทพเจ้าในพระไตรปิฎกและไตรภูมิพระร่วง*. เชียงใหม่: มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.

อุมารินทร์ ตุลารักษ์.(2550). *แม่หญิงในวรรณกรรมลาวร่วมสมัย หลังการปฏิวัติชาติประชาธิปไตย ค.ศ. 1975.* วิทยานิพนธ์ปริญญาการศึกษามหาบัณฑิต สาขาวิชาไทศึกษา มหาวิทยาลัยมหาสารคาม.

อุมาวรรณ รุยาพร. (2551). *ลักษณะเด่นของมหาชาติพระราชนิพนธ์ในพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว*. วิทยานิพนธ์ปริญญาอักษรศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาภาษาไทย จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

อุไร ไชยเสน.(2561). *การประกอบสร้างมายาคติความเป็นแม่ของ “แม่ที่เบี่ยงเบน” และ “ผู้เลี้ยงดูประหนึ่งแม่”ในละครโทรทัศน์.* วิทยานิพนธ์ปริญญานิเทศศาสตรดุษฎีบัณฑิต สาขาวิชานิเทศศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

อู่คำ พมวงสา (2501). *ความเป็นมาของลาวหรือเรื่องเล่าชาติลาว*. เวียงจันทน์ : ยุวสมาคมแห่งประเทศ ลาว.

เอก ตั้งทรัพย์วัฒนา และคณะ. (2550). *คำและความคิดในรัฐศาสตร์ร่วมสมัย*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

เอกพล เธียรถาวร.(2552). *การประกอบสร้างความจริงในข่าวเกี่ยวกับเทพยดาและผีของหนังสือพิมพ์ไทย*. วิทยานิพนธ์ปริญญานิเทศศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชานิเทศศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

Anderson, Benedict. (2001). *Mythology and the tolerance of the Javanese*. thaca, N. Y., Southeast Asia Program, Dept. of Asian Studies, Cornell University

Eliot. (1976). *Financial accounting, reporting and analysis*. Harlow : Prentice Hall.

Gombrich. (1998). *Art and illusion : a study in the psychology of pictorial representation*. New York : Pantheon Books.

Gupta, Akhil and James Ferguson. (1997). *Culture, Power and Place: Explorations in Critical Anthropology*. London: Duke University Press.

Hall, Stuart. (2003). *Representation Cultural Representations and Signifying Practices*. London: Sage Publications.

Hobsbawn. (1983). *Sociologie des révolutions*. New York : Vintage Books.

Jory, Patrick**.** (1996). *Vessantara Jataka in Laos.* New York: Printen in the United States of Amarica.

Keown, Demien. (2003). *A dictionary of Buddhism.* Oxford : Oxford University Press.

Mishima, Yukio. (2003). *Death in midsummer and other stories*. New York : New Directions Books.

Onions, C.T. (1968). *The Oxford Universal Dictionary Illustrated*. London : Claenodo Press,

Peter, L.Berger and Tomas, Luckmann. (1971). *The Social Construction of Reality*. United States of Amarica. Penguin University,

Redfied, Robert. (1965). *The little community ; and, Peasant society and culture*. Chicago : University of Chicago Press.

Tambiah, S.J. (1970). *Buddhism and the spirit cults in North-East Thailand*. Cambridge : Cambridge University Press.

William, R. Bascom. (1965). Four Functions for Folklore," In Alan Dundes (ed). *The study of folklore*, pp. 279. New Jersey: Prentice-Hall,

William, R. Bascom. (1965). Four Functions for Folklore," In Alan Dundes (ed). *The study of folklore*, pp. 279. New Jersey: Prentice-Hall,

Wilson and Donnan. (2002). *A United Kingdom? : economic, social and political geographies*. London : Arnold ; New York: Oxford University Press.

ภาคผนวก

รายนามผู้ให้สัมภาษณ์

คำก้อน เขียววงศ์ศรี (3 มีนาคม 2563). สัมภาษณ์, ราษฎร. บ้านนาใหญ่ ตำบลนาใหญ่ อำเภอธาตุพนมจังหวัดนครพนม.

คำปุ่น ดวงดี (3 มีนาคม 2561). สัมภาษณ์, ช่างทอธุง. บ้านหนองกุง เมืองปากเซ แขวงจำสัก ส.ป.ป.ลาว.

คำมี ศรีสวัสดิ์ (3 พฤษภาคม 2561). สัมภาษณ์, ราษฎร. บ้านพานพร้าว อำเภอศรีเชียงใหม่ จังหวัดหนองคาย.

คำวันนา พมวง (4 กรกฎาคม 2562). สัมภาษณ์, ราษฎร. บ้านแสงลาย เมืองปากลาย แขวงไชยะบุลี ส.ป.ป.ลาว.

เชียน จันทะมาลา. (3 เมษายน 2562). สัมภาษณ์, ราษฎร. บ้านแสงลาย เมืองปากลาย แขวงไชยะบุลี ส.ป.ป.ลาว.

ถาวร เชื้อบุญมี (7 กรกฎาคม 2562). สัมภาษณ์, เจ้าพ่อกวน. บ้านเดิ่น อำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย.

ถนอม หาริชัย (12 กรกฎาคม 2563). สัมภาษณ์, ราษฎร. บ้านเดิ่น อำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย.

ทองเขียน จันทะมาลา (4 กรกฎาคม 2562). สัมภาษณ์, ราษฎร. บ้านแสงลาย เมืองปากลาย แขวงไชยะบุลี ส.ป.ป.ลาว.

ทองชัย งามมาก. (13 พฤษภาคม 2564). สัมภาษณ์, ช่างประติมากรรม. บ้านแพง อำเภอบ้านแพง จังหวัดนครพนม.

ทองดี สมงาม (12 กรกฎาคม 2563). สัมภาษณ์, ราษฎร. บ้านเดิ่น อำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย.

ธำรงวิทย์ บุญสุข (23 มิถุนายน 2564) สัมภาษณ์, ช่างแกะสลักเทียน วัดไชยมงคล อำเภอเมือง จังหวัดอุบลราชธานี.

นิล มากดี (3 มีนาคม 2563). สัมภาษณ์, ราษฎร. บ้านนาใหญ่ ตำบลนาใหญ่ อำเภอธาตุพนม จังหวัดนครพนม.

น้อม แสนสุขดี (12 กรกฎาคม 2563). สัมภาษณ์, ราษฎร. บ้านเดิ่น อำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย.

บุนทำ โพปะเสิด (6 มิถุนายน 2561). สัมภาษณ์, ราษฎร. เมืองปากเซ แขวงจำสัก ส.ป.ป.ลาว

บุญธรรม กากแก้ว (7 มีนาคม 2564). สัมภาษณ์, ช่างทอธุงผะเหวด. บ้านโพนทราย อำเภอเขื่องใน จังหวัดอุบลราชธานี.

บุญแพง แสนทวีสุข (3 กรกฎาคม 2561). สัมภาษณ์, ราษฎร. บ้านโขงเจียม อำเภอโขงเจียม จังหวัดอุบลราชธานี.

บัวพา ขันทอง (3 มีนาคม 2563). สัมภาษณ์, ราษฎร. บ้านนาใหญ่ ตำบลนาใหญ่ อำเภอธาตุพนม จังหวัดนครพนม.

ประกาศมาศ เชื้อบุญมี (7 กรกฎาคม 2562). สัมภาษณ์, เจ้าแม่นาเทียม. บ้านเดิ่น อำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย.

ปุ่น วงมะนี (21 กุมภาพันธ์ 2561). สัมภาษณ์, ราษฎร. บ้านมีไซ เมืองท่าแขก แขวงคำม่วน ส.ป.ป. ลาว.

พระจันพอน บุบผามะนี. (3 มีนาคม 2561). สัมภาษณ์, พระภิกษุ. บ้านโพนสีไค เมืองปากเซ แขวงจำสัก ส.ป.ป.ลาว.

พระณัฐพงษ์ ฐิตธัมโม (12 กรกฎาคม 2564). สัมภาษณ์, พระเลขานุการของพระเทพวรมุนี. วัดพระธาตุพนมวรมหาวิหาร อำเภอธาตุพนม จังหวัดนครพนม

พระมหามนตรี จิตตสุทโธ (7 มีนาคม 2562). สัมภาษณ์, พระภิกษุ. วัดบ้านนาใหญ่ ตำบลนาใหญ่ อำเภอธาตุพนม จังหวัดนครพนม.

พระปลัดทินภัทร อภิปุญโญ (21 สิงหาคม 2564). สัมภาษณ์, พระอุปฐากหลวงปู่คำบุ คุตตจิตโต. วัดกุดชมพู ตำบลกุดชมภู อำเภอพิบูลมังสาร จังหวัดอุบลราชธานี.

พระไพวัน มาลาวง (23 กุมภาพันธ์ 2562). สัมภาษณ์, พระภิกษุ. วัดหนองบัวทองใต้ นครหลวงเวียงจันทน์ ส.ป.ป.ลาว.

พระสมพล วีรวังโส (23 กรกฎาคม 2564). สัมภาษณ์, พระอุปฐากหลวงปู่ไท สัจจวโร. วัดโคกชาด อำเภอบ้านแพง จังหวัดนครพนม.

พระสิดทิซัย วังสอน (14 ธันวาคม 2561). สัมภาษณ์, พระภิกษุ. วัดโพธิ์ระตะนะสาดสะดาราม (วัดหลวงปากเซ) เมืองปากเซ แขวงจำปาสัก ส.ป.ป.ลาว.

พระอ่อนจัน ดาลาคำ (6 สิงหาคม 2561). สัมภาษณ์, พระภิกษุ. วัดแสงลาย เมืองปากลาย แขวงไซยะบุลี ส.ป.ป.ลาว.

แพง พิมพ์บุญมา. (7 กุมภาพันธ์ 2562). สัมภาษณ์, ราษฎร. บ้านโขงเจียม อำเภอโขงเจียม จังหวัดอุบลราชธานี.

มนตรี สุทธัง (8 กุมภาพันธ์ 2564). สัมภาษณ์, ช่างปั้นประติมากรรม. บ้านบุ่งขี้เหล็ก ตำบลนาแวง อำเภอเขมราฐ จังหวัดอุบลราชธานี

วิระ คงมาก (22 สิงหาคม 2563). สัมภาษณ์, ช่างวาดผ้าผะเหวด. บ้านสำโรง ตำบลสำโรง อำเภอตาลสุม จังหวัดอุบลราชธานี.

วิศณุพงษ์ ศรีพรหม (25 สิงหาคม 2564). สัมภาษณ์, ช่างวาดจิตรกรรมฝาผนัง. บ้านหนองเม็ก อำเภอโขงเจียม จังหวัดอุบลราชธานี

วิศรุต ภาดี (25 มิถุนายน 2564) สัมภาษณ์, ช่างแกะสลักเทียน วัดทุ่งศรีเมือง อำเภอเมือง จังหวัดอุบลราชธานี.

วันนี จันเฮือง (18 มีนาคม 2561). สัมภาษณ์, ราษฎร. บ้านนาใหญ่ ตำบลนาใหญ่ อำเภอธาตุพนม จังหวัดนครพนม.

สมพาน บุญวิจิตร (12 กรกฎาคม 2563). สัมภาษณ์, ราษฎร. บ้านเดิ่น อำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย.

สอน บุญทองสี (3 มีนาคม 2561). สัมภาษณ์, ราษฎร. เมืองปากเซ แขวงจำสัก ส.ป.ป.ลาว

สอนจันทร์ บรรเทา (20 กุมภาพันธ์ 2563). สัมภาษณ์, ราษฎร. บ้านโขงเจียม อำเภอโขงเจียม จังหวัดอุบลราชธานี.

สมโภชน์ กุประดิษฐ์ (3 พฤษภาคม 2561). สัมภาษณ์, ผู้ใหญ่บ้าน. บ้านพานพร้าว อำเภอศรีเชียงใหม่ จังหวัดหนองคาย.

สะหวีวัน เวียงนะคอน (9 สิงหาคม 2562). . สัมภาษณ์, เจ้าของร้านขายสินค้าที่ระลึก. บ้านแสงลาย เมืองปากลาย แขวงไซยะบุลี ส.ป.ป.ลาว.

สุวิทย์ ยุติธรรมกร (3 มีนาคม 2564). สัมภาษณ์, มัคนายก. วัดบ้านคำสมิง ตำบลเกษม อำเภอตระการพืชผล จังหวัดอุบลราชธานี

สันติภาพ เชื้อบุญมี (12 กรกฎาคม 2563). สัมภาษณ์, นายกเทศมนตรี เทศบาลตำบลด่านซ้าย. บ้านเดิ่น อำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย.

สัมฤทธิ์ สุภามา. (12 กรกฎาคม 2562). สัมภาษณ์, ประธานสภาวัฒนธรรมจังหวัด. อำเภอเมือง จังหวัดเลย.

สำเริง บุญศรีสุข (20 กุมภาพันธ์ 2564). สัมภาษณ์, ช่างปั้นประติมากรรมนูนสูง. บ้านท่าไห อำเภอสิรินธร จังหวัดอุบลราชธานี.

ศิริวรรณ คงมาก (22 สิงหาคม 2563). สัมภาษณ์, ช่างวาดผ้าผะเหวด. บ้านสำโรง ตำบลสำโรง อำเภอตาลสุม จังหวัดอุบลราชธานี.

หนู สมพงษ์ศรี (3 มีนาคม 2563). สัมภาษณ์, ราษฎร. บ้านนาใหญ่ ตำบลนาใหญ่ อำเภอธาตุพนม จังหวัดนครพนม.

หนู รักศรี. (3 มีนาคม 2563). สัมภาษณ์, ราษฎร. บ้านนาใหญ่ ตำบลนาใหญ่ อำเภอธาตุพนม จังหวัดนครพนม.

หนูเทียม ยอดคำมี (20 กุมภาพันธ์ 2564). สัมภาษณ์, ช่างทอธุงผะเหวด. บ้านบัวเจริญ อำเภอเดชอุดม จังหวัดอุบลราชธานี.

หนูแดง คำพาลี (3 มีนาคม 2561). สัมภาษณ์, ราษฎร. เมืองปากเซ แขวงจำสัก ส.ป.ป.ลาว.

หมอน สายสะถิด (3 มีนาคม 2562). สัมภาษณ์, ราษฎร. บ้านโพนสีไค เมืองปากเซ แขวงจำสัก ส.ป.ป.ลาว.

หม่อน วงศาบุตร (20 กุมภาพันธ์ 2564). สัมภาษณ์, ช่างทอธุงผะเหวด. บ้านบัวเจริญ อำเภอเดชอุดม จังหวัดอุบลราชธานี.

อภิญญา พรหมพยัคฆ์ (7 กรกฎาคม 2563). สัมภาษณ์, เจ้าของกิจการผลิตสินค้าที่ระลึกผีตาโขน. บ้านเดิ่น อำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย.

ประวัติผู้เขียน

ชื่อ	นายกอบชัย รัฐอุบล
วันเกิด	วันที่ 23 สิงหาคม พ.ศ. 2525
สถานที่เกิด	อำเภอเดชอุดม จังหวัดอุบลราชธานี
สถานที่อยู่ปัจจุบัน	บ้านเลขที่ 555/32 หมู่บ้านสิริมงคล 3 หมู่ 10 ตำบลโพธิ์ อำเภอเมือง จังหวัดศรีสะเกษ รหัสไปรษณีย์ 33300
ตำแหน่งหน้าที่การงาน	ผู้ช่วยศาสตราจารย์ พนักงานในสถาบันอุดมศึกษา สายวิชาการ
สถานที่ทำงานปัจจุบัน	สาขาวิชาภาษาไทย คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยราชภัฏอุบลราชธานี เลขที่ 2 ถนนราชธานี ตำบลในเมือง อำเภอเมือง จังหวัดอุบลราชธานี
ประวัติการศึกษา	พ.ศ. 2537 ประถมศึกษา โรงเรียนเวตวันวิทยา อำเภอเดชอุดม จังหวัดอุบลราชธานี พ.ศ. 2543 มัธยมศึกษาตอนต้น โรงเรียนเดชอุดม อำเภอเดชอุดม จังหวัดอุบลราชธานี พ.ศ. 2546 มัธยมศึกษาตอนปลาย โรงเรียนเดชอุดม อำเภอเดชอุดม จังหวัดอุบลราชธานี พ.ศ. 2549 ปริญญาศิลปศาสตรบัณฑิต (ศศ.บ.) สาขาวิชาภาษาไทย คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยราชภัฏอุบลราชธานี พ.ศ. 2555 ปริญญาศิลปศาสตรมหาบัณฑิต (ศศ.ม.) คณะมนุษยศาสตร์และ สังคมศาสตร์ สาขาวิชาภาษาไทย มหาวิทยาลัยขอนแก่น พ.ศ. 2565 ปริญญาปรัชญาดุษฎีบัณฑิต (ปร.ด.) สาขาวิชาภาษาไทย มหาวิทยาลัยมหาสารคาม
ทุนวิจัย	ทุนการศึกษาในระดับปริญญาเอกและทุนอุดหนุนสำหรับการทำวิทยานิพนธ์ สำหรับอาจารย์ ประจำปีงบประมาณ 2559 มหาวิทยาลัยราชภัฏอุบลราชธานี