



วารสารศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยอุบลราชธานี

Journal of Liberal Arts, Ubon Ratchathani University

ปีที่ 7 ฉบับที่ 2 (กรกฎาคม-ธันวาคม 2554)

ISSN 1686-5596





บรรณาธิการผู้ทรงคุณวุฒิ

ศาสตราจารย์ ดร. คุณหญิง สุริยา รัตนกุล
ศาสตราจารย์ ดร.อุคม วโรตม์สิกขิตต์
ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ดารินทร์ ประดิษฐ์ทัศน์
ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ปฐม หงษ์สุวรรณ
ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.วิวัฒน์ อินทรพร
ผู้ช่วยศาสตราจารย์ นัทธนี ประสานนาม
อาจารย์ ดร.ดวงทิพย์ กลิ่นบุปผา
อาจารย์ ดร. ปรียาภรณ์ เจริญบุตร
อาจารย์ ดร.วิมลรัตน์ วศินินิตวงศ์
ดร.ม.ร.ว.ภูมินทร์ วรวรรณ

บรรณาธิการ

อาจารย์ ดร.พิสิทธิ์ กอบบุญ (lovetatam@hotmail.com)

กองบรรณาธิการ

อาจารย์จ๊กเรศ อัฐรัตน์
อาจารย์ดวงดาว พันธนิกุล
อาจารย์ประภาพร แก้วอมตวงศ์
อาจารย์นริศรา แสงเทียน
อาจารย์นิโลบล นาคพลังกุล
อาจารย์ศุภฤกษ์ ชัยรัตน์

วารสารศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยอุบลราชธานี เป็นวารสารวิชาการราย 6 เดือน มีวัตถุประสงค์เพื่อเผยแพร่ผลงานทางวิชาการด้านมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ เป็นเวทีสำหรับนำเสนอผลงาน แลกเปลี่ยนความรู้ โดยเครือข่ายวิชาการทั้งภายในและภายนอก กองบรรณาธิการยินดีรับพิจารณาบทความจากนักวิชาการทุกท่าน บทความทุกเรื่องจะได้รับการพิจารณาจากผู้ทรงคุณวุฒิ บทความที่ตีพิมพ์ในวารสารนี้เป็นความเห็นของผู้เขียน มิใช่ทัศนะของบรรณาธิการและคณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยอุบลราชธานี

จัดพิมพ์โดย คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยอุบลราชธานี
ตำบล เมืองศรีโค อำเภอกวารินชำราบ จังหวัด อุบลราชธานี 34190
โทรสาร. 045-288870 โทรศัพท์. 045-353700 www.la.ubu.ac.th

ผู้จัดการวารสาร นางสาวขพรรณ บุญฉลวย

แบบปก นายฤทธิเดช วงษ์ปัญญา

ภาพปก คุณธานินทร์ วงษ์อาษา

พิมพ์ที่ โรงพิมพ์มหาวิทยาลัยอุบลราชธานี โทร. 045-353115

สารบัญ

บทบรรณาธิการ

A Total Quality Model for Translation and Localization: Perspectives of the Academic and the Professional Translators <i>Maneerat Sawasdiwat Na Ayutthaya</i>	1
ชนกลุ่มน้อยในประเทศสาธารณรัฐประชาชนจีน และสถานภาพการศึกษาในประเทศไทย <i>เมชฌ สอดส่องกฤษ</i>	29
พัฒนาการและลักษณะเด่นของวรรณกรรมจีนโพ้นทะเลในประเทศไทย <i>ชิดหทัย ปุยะติ</i>	71
Of Love and Marriage: A Study of the Kreutzer Sonata <i>Sunida Supantamart</i>	93
A Buddhist Approach to Western Children’s Fiction: Thirty-eight Mangala in Charlie and the Chocolate Factory, Matilda and Bud, Not Buddy <i>Alisa Pimwongsa</i>	113
การนำเสนอแนวคิดพุทธศาสนาในนวนิยายของแก้วแก้ว <i>กนกวรรณ คงชนชุมพร</i>	129
การศึกษาวิเคราะห์พิธีกรรม “การโหลมะมีวด”: กรณีศึกษาจากชุมชนเขมร หมู่บ้านปรีอเกียน ตำบลนอกเมือง อำเภอเมือง จังหวัดสุรินทร์ <i>สารณี ขาวดี</i>	149
A Strategic Approach to Manage the Cultural Heritage Values of Suansunandha <i>Suwannarit Wongcha-um</i>	189

บทบรรณาธิการ

วารสารศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยอุบลราชธานี ปีที่ 7 ฉบับที่ 2 (กรกฎาคม - ธันวาคม 2554) นี้ นำเสนอบทความวิชาการด้านการแปล ภาษา วรรณกรรม และวัฒนธรรม ทั้งบทความภาษาไทยและภาษาอังกฤษ บทความทั้งหมดนี้แสดงให้เห็นการสร้างองค์ความรู้ด้านมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ที่มีประโยชน์และคุณค่าอย่างสำคัญต่อวงการ นับเป็นเกียรติอย่างยิ่งที่วารสารศิลปศาสตร์ ได้เป็นเวทีเชื่อมโยงความรู้จากผู้วิจัยสู่อาณาพื้นที่ทางวิชาการ หวังเป็นอย่างยิ่งว่าจะได้รับการสนับสนุนจากนักวิชาการและผู้สนใจทั่วไป ในการติดตามวารสารซึ่งมุ่งหวังการพัฒนาอย่างต่อเนื่อง

วารสารยินดีอย่างยิ่งที่จะรับพิจารณาบทความวิชาการ บทความวิจารณ์หรือผลงานอื่น ๆ จากนักวิชาการทั่วประเทศ ทั้งบทความภาษาไทยและภาษาต่างประเทศเพื่อตีพิมพ์ในวารสาร หวังเป็นอย่างยิ่งว่าท่านผู้อ่านจะได้รับความรู้และสาระประโยชน์จากวารสารศิลปศาสตร์ฉบับนี้

อนึ่ง วารสารขอกราบขอบพระคุณคุณคุณานินทร์ วงษ์อาษา ที่เอื้อเฟื้อภาพปกที่สวยงามให้แก่วารสารศิลปศาสตร์อีกครั้ง เป็นภาพกระดิบข้าวเหนียว ภาพขณะที่ถูกพันกับวิถีชีวิตของคนอีสานอย่างแนบแน่น และแสดงถึงภาวะของวารสารในอันที่จะเสริมสร้างความรู้ด้านมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ให้แก่ภูมิภาค

บรรณาธิการ

A Total Quality Model for Translation and Localization: Perspectives of the Academic and the Professional Translators

Associate Professor Maneerat Sawasdiwat Na Ayutthaya, Ph.D. ¹

¹ Associate Professor Maneerat Sawasdiwat Na Ayutthaya, Ph.D., Faculty of Liberal Arts Rajamangala University of Technology Thanyaburi, Ministry of Education, Rangsit-Nakhon Nayok Rd., Thanyaburi, Pathum Thani 12110, Thailand Email: maneerat@cpe.rmutt.ac.th, Tel (662) 549 4948, Fax (662) 577 5017

Group leader (Translation, Localization, Interpretation , Sign language of the National Language Policy)

Academic member, The Royal Institute of Thailand

ASTM International member

ABSTRACT

The purpose of this research is to propose a total quality model for translation and localization in the Thai environment by investigating the influences of the 7 quality indicators, namely Grammar, Context, Equivalence, Genre, Function, Format, and Management over Source text, Translation and Localization and comparing the perceptions between the Academics and the Professionals of the 7 quality indicators over Source text, Translation and Localization. A Delphi Quality Model loaded by the 7 quality indicators were rated by the purposive sample respondents consisting of 37 Academics and 38 Professionals who have adequate knowledge or ample experiences on translation and localization quality. Means and standard deviation, and t-test were used to analyze the data. The findings revealed that all the 7 quality indicators for Source text, Translation and Localization were perceived as more and most important by both groups. For Source text, the Academics perceived Grammar and Context the highest most important quality indicators and Genre the least more important while the Professionals perceived Grammar the highest most important and Genre the least more important. For Translation, the Academics perceived Grammar the highest most important indicator and Format the least more important while the Professionals perceived Context and Function the highest most important indicators and Genre the least more important. For Localization, the Academics perceived Function the highest most important indicator and Genre the least more important while the Professionals perceived Management as the highest most important indicator and Genre the least more important indicator. Relating hypothesis testing of the perceptions between both groups on the 7 quality indicators for Source text, no statistical different perception was found between the Academics and the Professionals. For Translation, perceptions between the Academics and the Professionals, only Grammar and Management were found significantly different. For Localization, perceptions between the Academics and the Professionals, Grammar, Equivalence, Format and Management were found significantly different. To conclude, it can be inferred that the Delphi Quality Model can be maintained with some addition in the proposed Total Quality Model for Translation and Localization in Thailand which is a significant outcome of this effort. An application of the Model as a quality matrix is recommended as well as directions for further studies.

โมเดลคุณภาพเชิงบูรณาการของการแปลและการแปลเพื่อปลายทาง : มุมมองของนักวิชาการแปลและนักแปลอาชีพ

การวิจัยนี้มีจุดมุ่งหมายที่จะเสนอโมเดลคุณภาพเชิงบูรณาการ สำหรับการแปล และการแปลเพื่อปลายทางในสภาพแวดล้อมไทย โดยได้ตรวจสอบอิทธิพลของตัวชี้วัดคุณภาพ 7 ตัวชี้วัด อันได้แก่ ไวยากรณ์ บริบท ประเภทตัวบท หน้าที่ รูปแบบ และการจัดการ ที่มีต่อต้นฉบับ งานแปล และงานแปลเพื่อปลายทาง และเปรียบเทียบมุมมองระหว่างนักวิชาการแปล และนักแปลอาชีพในเรื่องความสำคัญของตัวชี้วัดคุณภาพ 7 ตัวชี้วัด ที่มีต่อต้นฉบับ งานแปล และงานแปลเพื่อปลายทาง โมเดลคุณภาพเชิงบูรณาการเดลฟายที่บรรจุตัวชี้วัดคุณภาพ 7 ตัวชี้วัด มีการประเมินค่าโดยผู้ตอบแบบสอบถามที่เป็นกลุ่มตัวอย่างเฉพาะเจาะจง ที่ประกอบไปด้วย นักวิชาการแปลจำนวน 37 คน และนักแปลอาชีพจำนวน 38 คน ซึ่งมีความรู้พอเพียงหรือประสบการณ์กว้างขวาง ในด้านการแปล และการแปลเพื่อปลายทาง ค่าเฉลี่ยและค่าเบี่ยงเบนมาตรฐาน ได้ใช้ในการวิเคราะห์ข้อมูล ผลของการวิจัยพบว่าผู้ตอบแบบสอบถามทั้ง 2 กลุ่มมองว่าตัวชี้วัดคุณภาพทั้ง 7 ตัวชี้วัด นั้นมีความสำคัญมากกว่า และมากที่สุดสำหรับต้นฉบับ งานแปล และงานแปลเพื่อปลายทาง ในส่วนของต้นฉบับ นักวิชาการแปลมองว่าไวยากรณ์ และบริบทเป็นตัวชี้วัดที่มีความสำคัญในระดับมากที่สุด และประเภทตัวบทมีความสำคัญน้อยที่สุดในระดับมากกว่า สำหรับนักแปลอาชีพมองว่าไวยากรณ์มีความสำคัญในระดับมากที่สุด และประเภทตัวบท มีความสำคัญน้อยที่สุดในระดับมากกว่า ในส่วนของงานแปล นักวิชาการแปลมองว่าไวยากรณ์เป็นตัวชี้วัดที่มีความสำคัญในระดับมากที่สุด และรูปแบบมีความสำคัญน้อยที่สุดในระดับมากกว่า สำหรับนักแปลอาชีพมองว่าบริบทและหน้าที่มีความสำคัญในระดับมากที่สุด และประเภทตัวบท มีความสำคัญน้อยที่สุดในระดับมากกว่า ในส่วนของงานแปลเพื่อปลายทาง นักวิชาการแปลมองว่า หน้าที่เป็นตัวชี้วัดที่มีความสำคัญในระดับมากที่สุด และประเภทตัวบทมีความสำคัญน้อยที่สุดในระดับมากกว่า สำหรับนักแปลอาชีพมองว่าการจัดการมีความสำคัญในระดับมากที่สุด และประเภทตัวบท มีความสำคัญน้อยที่สุดในระดับมากกว่า ในการทดสอบสมมติฐานของการเปรียบเทียบมุมมองของตัวชี้วัดคุณภาพที่มีต่อต้นฉบับ งานแปล และงานแปลเพื่อปลายทาง พบว่า ในส่วนของต้นฉบับ ทั้งสองกลุ่มมีความคิดเห็นไม่แตกต่างกัน ในส่วนของงานแปล พบว่า ความคิดเห็นแตกต่างกันอย่างมีนัยสำคัญทางสถิติในเรื่องไวยากรณ์และการจัดการ ในส่วนงานแปลเพื่อปลายทางพบว่าไวยากรณ์ ความเทียบเท่า รูปแบบ

แบบ และการจัดการมีความแตกต่างกันอย่างมีนัยสำคัญทางสถิติ สรุปได้ว่า โมเดลคุณภาพเชิงบูรณาการเดลฟาย อาจสามารถคงไว้ด้วยการปรับเปลี่ยนบางส่วน เพื่อใช้เป็นโมเดลคุณภาพเชิงบูรณาการ สำหรับการแปล และการแปลเพื่อปลายทางในประเทศไทย ซึ่งเป็นผลของการวิจัยนี้ การประยุกต์ใช้โมเดลนี้เป็นเมทริกซ์คุณภาพได้มีการเสนอแนะไว้ รวมทั้งทิศทางการดำเนินการวิจัยต่อไป

Keywords: translation and localization total quality model perceived by academics and professionals, translation and localization quality matrix, Thai translation and localization practices and innovations

1. Overview

Globalization and ASEANization while open a new opportunity for intercommunication and information accessibility across languages and cultures inevitably cause high competition among all players. If quality is a vital key for the country development, Thai translation and localization community is compelled with a search for its genuine quality to serve globalization and ASEANization in various roles, i.e., multilingual communication and socio-economic and peace development. Translation studies needs to clearly embrace quality studies in their discipline in order to be competitive in a changing world. The research thus attempts to propose a translation and localization total quality model by investigating quality indicators and their importances over source text, translation and localization and testing 3 hypothesis statements: 1) Academics and Professionals perceive quality of Source text differently. 2) Academics and Professionals perceive quality of Translation differently. 3) Academics and Professionals perceive quality of Localization differently.

The issue of translation and localization quality assessment model has its root from literary criticism. Plato's (427 BC) argument on consequences of poetic inspiration in his Republic is often taken as the earliest important example of literary criticism (Britannica 2011: 1). Translation quality was brought into public attention in 1959 at the International Federation of Translators (FIT) international symposium on quality in Paris (Williams 2001: 327). We may explore various studies and literature review to be used as background for the proposed quality model as follows:

2. Thai Translation Practice

Thai translation practice from the ancient time relies on individual experience until the reign of King Rama VI when western theories have been applied. Moreover translation research at present in Thailand reflects a limited scope, non-quantitative, and clustered around the theme of grammatical errors. More comprehensive and empirical research for both translation and localization quality is strongly required especially when certified translators and translation are greatly in demand in the time of high competitive translation industry market (Sawasdiwat Na Ayutthaya 2011a; 2011b; 2011c).

3. Quality Studies

Quality studies should be comprehensive, that is, extending beyond the issue of linguistic to communicative, pragmatic, cultural, socio-semiotic in multi-faceted global contexts aiming towards customer satisfaction, continuous improvement, full participation, world impact, self-sufficiency and sustainability by applying reliable potential quality indicators to assure quality output (Petersen 1996; Nord 1991a) as commented by Melis and Hurtado Albir (2001: 272), “On the whole, most research into assessment in translation only concentrates on one area—evaluation of translations of literary and sacred texts – and other areas (i.e., localization) are ignored.

4. Translation and Localization

Various quality and standards are claimed to serve translation and localization industry. Localization as an economic development catalyst needs additional quality criteria besides a common translation quality indicators, i.e., Linguistics, Culture-Market-Business, Physicality, Technicality, and Law-Regulation-Politics adaptation as well as Formatting in case of multimedia or software localization. As it is business-oriented, management and process become important issues for product and service localization. In order to serve locale, the issue of source text control is very important as quality source text will render quality translation and localization as proposed by Hablamos Juntos (2009), Mitamura and Nyberg (1995), and Bernth (1997).

5. Reviewed Research and Studies

The research and studies point out that an empirical quality model using quantitative, descriptive and objective assessments should be more explored (Jiménez-Crespo 2009; Banchs and Li 2011) in order to best serve globalized translation and localization industry. In this regards, comprehensive quality model is needed as traditional quality measure, i.e., grammatical error analysis as commented by Nord (1991a: 166) "Error analysis is insufficient: "[I]t is the text as a whole whose function (s) and effect (s) must be regarded as the crucial criteria for translation criticism." To fully cover and reflect the translation nature, the concept of totality or comprehensiveness and relativity (Sager 1989; Campbell 1991; Petersen 1996; Hatim and Mason 1990, 1997; Al-Qinai 2000; Melis and Hurtado Albir 2001) should be added to a translation quality model. Translation criteria as perceived by both translation academia and industry are needed to fill the whole quality picture (Hermans 1989; Chesterman and Wagner 2002; Asensio 2003; Vibert 2010).

From the above analysis, it is noted that quality studies has just open to public recently compared to translation studies which can be traced back thousands of years. One of the first translation models was published by House in 1977. In addition a lack of adequate theoretical and empirical background affects the objectivity and effectiveness of global translation quality assessment as in the case of Thai translation which has begun to apply empirical theories recently. Moreover most translation quality assessment tools are less objective and less comprehensive. In addition a quality perception gap still exists between academics and professionals; therefore, a research in translation quality is urgently needed. As Melis and Hurtado Albir (2001: 273) commented, "Nowadays, and despite the enormous advances in literary criticism, translation criticism is either non-existent or, if practiced at all, is carried out in a subjective, undisciplined/ad hoc fashion." Williams (2009: 3) further confirmed, "National and international translation standards now exist, but there are no generally accepted objective criteria for evaluating the quality of translations."

6. Determination of Translation and Localization Conceptual Framework

Various quality indicators drawn from the studies and research in the literature review are grouped as follows:

1) Concept-focus quality

Concept-focus quality refers to models which follow various approaches, e.g., Nida (1964) and Catford (1965) with their equivalence analysis, Melis and Hurtado (2001) with their error typology analysis, Newmark (1988) with his communicative translation. Reiss (1977/1989) with textology-genre and translation strategy, Vermeer (1984) with Skopos theory (1984), and Nord (1991a) with translation brief as a process focus on Pragmatic and Functional approach. House (1977/1997) with linguistic and humanistic approach through functional grammar, genre and situational-context dimension of Field, Tenor and Mode are conceived as a reflection of a social, political, ethical and moral analysis. Systemic Functional Grammar (Halliday 1967, 1977; Halliday and Hasan 1985) through its meaning-based in functional social context is widely applied to explain the realization of text. The expansion of context beyond traditional translation to localization as innovation is integrated into the text producing and translating (Highbarger 2003; Lommel 2007; MultilingualQA 2010; Sawasdiwat Na Ayutthaya 2011a: 10-11; 2011b: 18-20).

2) Strategy/Criterion-focus quality

Strategy/Criterion-focus quality refers to models which apply techniques, methods, criteria, such as the seven standards of textuality by de Beaugrande and Dressler (1981), Baker's taxonomy of translation strategies (1992), Delisle, Lee Jahnke and Cormier (1999) with their Translation Terminology, ISO 12616 (quality control of terminological information in translations), EN 15038 (requirements for the provision of quality services for translation service providers).

3) Statistics-focus quality

As opposed to non-quantitative or descriptive-focus, Statistics-focus quality refers to models which propose quality measures, metrics, indicators, scales by

applying statistical analysis to assure quality translation. The CTIC scale (Conseil des traducteurs et interprètes de Canada), and the SICAL scale (Système canadien d'appréciation de la qualité linguistique) are major movements since the 1970s (Williams 1989: 25), followed by SAE J2450's Translation Quality Metric (The Society of Automotive Engineers 2001: 1-5), LISA QA 3.1 model's Tasks-format-management and grammatical Error Data Collection through (Localization Industry Standards Association 2007: 5-7).

4) Holistic-focus quality

Holistic-focus quality refers to models reflecting totality or the macro picture of translation quality with its eclecticism nature by incorporating or integrating the main components of translation phenomena, such as error analysis and other functional or socio-semiotic components, e.g., Sager's (1989) comprehensive translation quality model incorporating translation system, management, feedback and service, Petersen (1996) in her application of total quality management (TQM) to translation based on Skopos theory, Al-Qinai (2000) in his eclectic model: lexico-syntactic properties, textual typology, formal correspondence, pragmatic equivalence, Melis and Hurtado Albir (2001) for their comprehensiveness of translation quality assurance, especially error typology and multi-level translation, William (2001) in his Argument macrostructure and Rhetorical Topology: Organizational schemas, Conjunctives, Types of argument, Figures, and Narrative strategy, Waddington's (2001) holistic and error analysis translation assessment, and Jiménez-Crespo (2009) in his evaluation on pragmatic and functionalist aspects in localization.

The above information is conceptualized and delineated to cover translation and localization phenomena yielding 7 quality indicators. Each text/semantic unit realized in source text by authors, translated and localized by translators through the three features: Field, Tenor and Mode expresses the three functions: Experiential, Interpersonal and Textual/Logical and governed by Grammar, Contexts, Equivalence, Genre, Function, Format and Management with translation strategies loaded in the Delphi Model presented as follows:

Model 1 A Delphi Total Quality Model for Translation and Localization

A Delphi Total Quality Model for Translation and Localization		
Quality Indicators		Quality Output
1. GRAMMAR - Lexicon - Syntax - Textual	→	SOURCE TEXT TRANSLATION LOCALIZATION
2. CONTEXT (META) CONTENT - Linguistics - Situation - Culture - Market - Business - Physicality - Technicality - Law - Regulations - Politics	→	
3. EQUIVALENCE - Lexicon - Syntax - Textual	→	
4. GENRE - Register - Writing Conventions - Dominant Language	→	
5. FUNCTION - Appropriateness - Completeness - Consistency	→	
6. FORMAT - Text - Non-text - Content - Link - Design	→	
7. MANAGEMENT TECHNOLOGY - Process - Testing - Final revision/ - Improvement and Feedback	→	

From Model 1 the 7 quality indicators (Grammar, Context, Equivalence, Genre, Function, Format and Management influence the quality of source, translation and localization. If the 7 quality indicators are effectively deployed when realizing a source text, translation and localization, it is assumed that quality product will be emerged, in this case, quality source text, translation and localization.

7. Population and Sampling

As Thailand has a limited number of translators who know or have experiences about theories and practices of translation and localization quality, the population may be divided into 2 groups: Academics and Professionals with adequate knowledge or ample experience in translation and localization quality. The purposive sample groups consist of 37 Academics who are master's and bachelor's degrees students in translation including their teachers, and 38 Professional translators working for public or private non-academic organizations and freelancers.

8. Data Collection and Analysis

Interviews were conducted prior to send questionnaires attached with explanation to confirm whether the respondents have adequate knowledge or ample experience in translation and localization quality. The responses (100%) were collected mostly in person in order to provide more explanation about the questionnaires in case the respondents need further clarification.

Descriptive statistics was treated for frequency, percentage, mean scores and standard deviation (Hammett 2005: 6-11). Cronbach's Alpha Reliability Coefficient (Gliem and Gliem 2003: 82-88) was used to test reliability of the questionnaire yielding .94 Alpha value and inference statistics: T-test (Park 2009: 26) was used to test the 3 hypotheses by comparing the mean scores of the two groups with assumption that both groups perceived the 7 indicator over source text, translation, localization differently based on the review literature. The results of which were presented in the proposed total quality model of translation and localization in the Thai environment.

9. Results and Discussion

Through the descriptive statistics: means and standard deviation were applied to treat the data.

Table 1 Significance Level of Importance of the Quality Indicators (Source Text) Perceived by the Academics and the Professionals.

Items	Status	N	x	S.D.	Interpretation (Importance level)
I1 (Grammar)	Academics	37	4.97	.164	most
	Professionals	38	4.97	.162	most
I2 (Context)	Academics	37	4.97	.164	most
	Professionals	38	4.89	.311	most
I3 (Equivalence)	Academics	37	4.78	.417	most
	Professionals	38	4.74	.446	most
I4 (Genre)	Academics	37	4.65	.484	most
	Professionals	38	4.63	.489	most
I5 (Function)	Academics	37	4.89	.315	most
	Professionals	38	4.87	.343	most
I6 (Format)	Academics	37	4.84	.374	most
	Professionals	38	4.74	.446	most
I7 (Management)	Academics	37	4.70	.520	most
	Professionals	38	4.79	.413	most

From Table 1, for Source text, all 7 quality indicators were found most important as perceived by both groups. The Academics rated I1 (Grammar) and I2 (Context) as the highest most important indicators having the same average mean score 4.97 whereas I4 (Genre) with 4.63 rated as the least most important indicator. For the

Professionals, I1 (Grammar) (4.97) ranked the highest most important indicator whereas I4 (Genre) (4.63) ranked the least most important indicator.

The observation reveals that both groups share the same opinion for Source text which is the base from which Translation and Localization emerge. Grammar is considered the highest most important of all indicators for both groups. Their option for grammar reflects their linguistic-oriented approach. It may be inferred from this result that according to their perception, without quality Grammar, the source text could not be understood and the task of Translating or Localizing could not be accomplished. The source text author, thus should pay attention on quality of Grammar as captured by translators from both groups. As noted by Hablamos Juntos (2009: 4-5), "Translators need to take into account grammar, writing conventions, and idioms or forms of expression that are particular to each language while retaining the intended meaning of the source text. (If Translation and localization are) No longer bound by the source text (due to inaccessibility to poor quality source text), an inherent risk with this level of restructuring and rewriting is the potential to create text that departs from the intended meaning of the source text. Moreover the control of source text is an important factor for Internationalization by which the re-engineering of source text's linguistic and culture is obviously much more difficult and time-consuming than designing at the initial stage a deliverable with the intent of presenting it globally (Ishida and Miller 2010: 1).

Table 2 Significance Level of Importance of the Quality Indicators (Translation) Perceived by the Academics and the Professionals

Items	Status	N	x	S.D.	Interpretation (Importance level)
I1 (Grammar)	Academics	37	4.86	.347	most
	Professionals	38	4.55	.602	most
I2 (Context)	Academics	37	4.76	.435	most
	Professionals	38	4.79	.413	most
I3 (Equivalence)	Academics	37	4.73	.450	most
	Professionals	38	4.66	.481	most
I4 (Genre)	Academics	37	4.59	.498	most
	Professionals	38	4.47	.603	more
I5 (Function)	Academics	37	4.81	.397	most
	Professionals	38	4.79	.413	most
I6 (Format)	Academics	37	3.97	.499	more
	Professionals	38	4.16	.594	more
I7 (Management)	Academics	37	4.19	.616	more
	Professionals	38	4.63	.489	most

From Table 2, for Translation, the Academic group perceived I1 (Grammar) as the highest most important indicator (4.86) whereas I6 (Format) (3.97) was perceived as the least more important indicator. For the Professional group, I2 (Context) and I5 (Function) are the highest most important indicators having the same average mean score (4.79) whereas the least more important indicator is I4 (Genre) (4.16).

We may further note that for Translation, both groups' perceptions begin to divert from each other as confirmed by the t-test comparison. For Translation, The Academics ranked I1 (Grammar) the first most important quality indicator and I6 (Format) as the least more important quality indicator, while the Professionals ranked

I2 (Context) and I5 (Function) as the highest most important quality indicators and I4 (Genre) as the least more important. While I1 (Grammar) is clearly the main focus for the Academics; the Professionals' choices are distributed. One interesting finding is I4 (Genre) which is a main focus for the Academics and the only main focus for the Professionals in terms of the least more important quality indicator. This specific finding implies that the Academics still retain their linguistically theoretical-orientedness based on their perceptions: I1 (Grammar) while the Professionals' perceptions tend to be distributed, practical and functional by choosing: I2 (Context) and I5 (Function). It is confirmed from the review literature: as commented by Asensio (2003: 109), "As a matter of fact, the criteria used to assess translation quality are radically different for academia and the translation industry. While the former are almost based entirely on linguistic and textual parameters, the latter are almost exclusively based on the relevant workflow procedures and tools." It may be theoretically further implied that when translating, the Academics tend to rely on linguistic theory: grammar whereas the Professionals may rely on functional-orientedness as well as target-orientedness when translating.

For Localization in Table 3, the Academics perceived I5 (Function) as the highest most important indicator (4.81) whereas I4 (Genre) (4.08) was perceived as the least more important indicator. For the Professionals, I7 (Management) (4.97) is the highest most important indicator whereas the least more important indicator is I4 (Genre) (4.11).

Table 3 Significance level of Importance of the Quality Indicators (Localization) Perceived by the Academics and the Professionals

Items	Status	N	x	S.D.	Interpretation (Importance level)
I1 (Grammar)	Academics	37	4.59	.498	most
	Professionals	38	4.24	.714	more
I2 (Context)	Academics	37	4.70	.463	most
	Professionals	38	4.76	.431	most
I3 (Equivalence)	Academics	37	4.51	.607	most
	Professionals	38	4.11	.727	more
I4 (Genre)	Academics	37	4.08	.547	more
	Professionals	38	4.16	.638	more
I5 (Function)	Academics	37	4.81	.397	most
	Professionals	38	4.82	.393	most
I6 (Format)	Academics	37	4.51	.507	most
	Professionals	38	4.82	.393	most
I7 (Management)	Academics	37	4.73	.450	most
	Professionals	38	4.97	.162	most

It is observed that for Localization, the perception gap is wider as Localization is Translation innovation which emerged from software market far from academia. Therefore the findings reveal that the Academics began to detach themselves from linguistics to pragmatism by ranking I6 (Function) as the highest most important quality indicator but still incapable of sharing and capturing the real localization whereby Management is core of Localization which is product locale-realization via management system in the business and industry platform. In terms of I4 (Genre) captured as the least more important quality indicator by both groups, contrary to the international perspective, i.e. House's (1997: 29-80) quality assessment criteria is based mainly on the Register theory applied from Halliday's Systemic

Functional Grammar (Halliday and Hasan 1985: 10-23). This may be implied that Thai translators focus less importance on functional-theoretical background which is beyond conventional grammar, i.e. Genre includes register which is explained by Field, Tenor, and Mode for the realization of text.

Through the inference statistic T-test, hypothesis statements were tested as exhibited in Table 4

Table 4 Comparison of Source Text Quality Perceptions between the Academics and the Professionals

Items	A (n=199)		P (n=193)		df	t	p
	x	S.D.	x	S.D.			
I1 (Grammar)	4.97	.164	4.97	.162	72.881	0.19	0.985
I2 (Context)	4.97	.164	4.89	.311	56.500	-1.367	0.177
I3 (Equivalence)	4.78	.417	4.74	.446	72.884	-0.470	0.640
I4 (Genre)	4.65	.484	4.63	.489	72.979	-0.152	0.880
I5 (Function)	4.89	.315	4.87	.343	72.760	-0.309	0.758
I6 (Format)	4.84	.374	4.74	.446	71.414	-1.064	0.291
I7 (Management)	4.70	.520	4.79	.413	68.636	0.801	0.426

**p<.05

For hypothesis 1 in Table 4, no difference of perceptions between the Academics and Professionals is found significant for Source text.

For Hypotheses 2 in Table 5, perceptions of the 7 quality indicators between the Academics and the Professionals, only Grammar and Management are found significantly different for Translation.

Table 5 Comparison of Translation Quality Perceptions between the Academics and the Professionals

Items	A (n=199)		P (n=193)		df	t	p
	x	S.D.	x	S.D.			
I1 (Grammar)	4.86	.347	4.55	.602	59.422	-2.763	0.008**
I2 (Context)	4.76	.435	4.79	.413	72.554	0.334	0.739
I3 (Equivalence)	4.73	.450	4.66	.481	72.891	-0.667	0.507
I4 (Genre)	4.59	.498	4.47	.603	71.096	-0.945	0.348
I5 (Function)	4.81	.397	4.79	.413	72.988	-0.228	0.820
I6 (Format)	3.97	.499	4.16	.594	71.491	1.458	0.149
I7 (management)	4.19	.616	4.63	.489	68.575	3.449	0.001**

**p<.05

Table 6 Comparison of Localization Quality Perceptions between the Academics and the Professionals

Items	A (n=199)		P (n=193)		df	t	p
	x	S.D.	x	S.D.			
I1 (Grammar)	4.59	.498	4.24	.714	66.196	-2.511	0.014**
I2 (Context)	4.70	.463	4.76	.431	72.283	0.585	0.560
I3 (Equivalence)	4.51	.607	4.11	.727	71.326	-2.636	0.010**
I4 (Genre)	4.08	.547	4.16	.638	71.853	0.559	0.578
I5 (Function)	4.81	.397	4.82	.393	72.897	0.055	0.957
I6 (Format)	4.51	.507	4.82	.393	67.856	2.882	0.005**
I7 (Management)	4.73	.450	4.97	.162	44.977	3.106	0.003**

**p<.05

For Hypothesis 3 in Table 6, perceptions of the 7 quality indicators between the Academics and the Professionals, Grammar, Equivalence, Format and Management are found significantly different for Localization.

It is noted that the results of hypothesis testing mostly confirmed the existing translation and localization practice as commented by Chesterman and Wagner (2002: 1), "Messages from the ivory tower tend not to penetrate as far as the wordface (the place where Professionals work)." It may be explained that as Source text is the base for translation and localization and all the 7 quality indicators are perceived more and most important; therefore, both groups' perceptions on Source text are not statistically different. While for Translation, especially for Localization, of which theories and practices are quite new in Thailand; therefore, both groups may capture the concepts differently.

It is interesting as well to note a somewhat combination of linguistic and pragmatic-oriented perceptions from both groups when they rated Grammar as a prime quality indicator for Source text. Grammar, Context, Function as main focus for Translation, and Function and Management as most important quality indicators for Localization while Genre is the least more important almost across the fields for both groups.

Based on the findings: all the 7 quality indicators still maintain their importance with some differences. As the assumption of the total quality model is total and relative, all quality indicators loaded in Delphi Quality Model which are perceived as most and more important will be maintained with some additional emphasis remarked by the respondents (Equivalence with Terminology, Function with Impact on readers, society, world and Management with Satisfaction-from stakeholders) in compliance with the reviewed literature (Nida 1964; Reiss 1977/1989; Sager 1989; Nord 1991a; Petersen 1996) as presented in Model 2 as follows:

Model 2 A Total Quality Model for Translation and Localization

A Total Quality Model for Translation and Localization		
Quality Indicators		Quality Output
1. GRAMMAR - Lexicon - Syntax - Textual	→	
2. CONTEXT (META) CONTENT - Linguistics - Situation - Culture - Market - Business - Physicality - Technicality - Law - Regulations - Politics	→	
3. EQUIVALENCE TERMINOLOGY - Lexicon - Syntax - Textual	→	
4. GENRE - Register - Writing Conventions - Dominant Language	→	SOURCE TEXT TRANSLATION LOCALIZATION
5. FUNCTION IMPACT - Appropriateness - Completeness - Consistency	→	
6. FORMAT - Text - Non - text - Content - Link - Design	→	
7. MANAGEMENT TECHONOLOGY SATIFACTION - Process - Testing - Final revision/ - Improvement and Feedback	→	

10. Recommendations for an Application of the Model

Without quality translation and localization, the question that may arise is how we can communicate across languages and cultures, this query is posed worldwide where information accessibility is core of world agenda. Government economists expect job growth for translators and interpreters in the U.S. to be much faster than average for all careers through 2018's (62,200) with an increase of 22% from 2008's (50,900) (Communiqué 2010: 1). Taking European Union as our model for ASEAN economic community where English is declared as working language in Article 34 of the ASEAN Charter (ASEAN Secretariat 2008: 29), how far we can bridge the ASEAN language divide based on the fact that the Directorate-General (DG) for Translation translates texts for the European Commission — into and out of the EU's 23 official languages (European Commission 2011: 1).

Considering major recommendations drawn from the respondents, the importance of quality source text, translation and localization is perceived immense as they are aware that translation has to move from traditional-individual literary perspectives to translation and localization industry where competition and quality are demanding in the worldwide market. Bridging the divide by means of training as well as quality and standards certifications schemes is significant as support from the government. Education and research ranging from language teaching and learning to translation and localization should become an agenda for the country to enhance communication, information accessibility and socio-economic-peace development in a changing world.

Referring to the literature review, no empirical total quality model incorporating both translation and localization in Thailand is found, this proposed model could be used as a guideline for translation and localization assessment in Thailand as identified in the national language policy project approved by the Prime Minister on February 7, 2010 that quality translation and localization is needed and shall be supported by the government (The Royal Institute 2010: 4). An application of this model as a quality checklist matrix is presented in Model 3 as follows:

Model 3 A Total Quality Matrix for Translation and Localization (Application)

Variables/ Indicators	SOURCE TEXT QUALITY				TRANSLATION QUALITY				LOCALIZATION QUALITY			
	N	1	5	9	N	1	5	9	N	1	5	9
GRAMMAR												
CONTEXT META (CON TENT)												
EQUIVA LENCE TERMINO LOGY												
GENRE												
FUNCTION IMPACT												
FORMAT												
MANAGE MENT TECHNO LOGY SATIS FACTION												
TOTAL												
GRAND TOTAL												

From Model 3, the 7 indicators with additional remarks from respondents' comments (Equivalence with Terminology, Function with Impact and Management with Technology and Satisfaction) will be used as a checklist for quality assessment or evaluation of source text, translation and localization where N is number of errors or inappropriateness, non-translatoriality, inadequacy, non-self-sufficiency and the values 1, 5, 9 are proposed/tentative assigned weight or value, i.e., 1 is improved, 5 is fair and 9 is good. The criteria may be based on a suitable scheme, i.e., omission, accuracy, appropriacy, naturalness, functionality, pragmatism (Newmark 1988; Nord 1991b; Aixelá 1996; House 1997; Lee-Jahnke 2001; Melis and Hurtado Albir 2001;

The Society of Automotive Engineers 2001). Explanation and comments can be added to the checklist to further clarify the assessment (Waddington 2001; Williams 2001).

11. Further Studies

Nonetheless, further improvement is still needed. Replicating this instrument is encouraged in more and among various translation and localization stakeholders, i.e., market, readers, language service providers, customers to further understand the results of this specific study. Research using some other sophisticated statistical analyses is worth to attempt since implications from the research suggest that they may add a new paradigm or shed light to translation and localization quality study and practice, i.e., the latent constructs of the quality indicators, factor analysis or correlation among indicators including the survey instrument is suggested in order to improve statistical measurement as well as to ensure its reliability. Moreover, the underlying different perceptions found in this research could be explored in order to bridge a divide among academia and professional. In addition cooperation is needed among stakeholders in translation and localization community as suggested by Crystal since 1976 (Crystal 1976: 329), "In order to bridge the gap between translation theory and practice, a new educational emphasis should develop, in much the same way that applied linguistics bridged the gap between linguistic theory and foreign language teaching." Asensio (2003: 104) expressed the same view, "Fluent communication is necessary between the Professionals of professional translation and translation scholars so that a mutually profitable interaction emerges between them. Translation Studies should offer translation Professionals the tools to translate better and more productively; Professionals should furnish theoreticians with the empirical insights required to prove their proposals valid." Finally an ample investigation over "quality of translation and localization studies and industry" referred to all aspects of translation and localization in the new global environment as compared to a conventional and limited terms needs more emphasis if translation and localization community aims to accomplish its role.

References

- Aixelá, J. 1996. Culture-Specific Items in Translation. Eds. R. Álvarez and M. Vidal Translation, Power, Subversion. 2-78. Clevedon, Philadelphia and Adelaide: Multilingual Matters.
- Al-Qinai, Jamal. 2000, September. Translation Quality Assessment. Strategies, Parameters and Procedures. *Meta*. 45 (3). 497-519.
- ASEAN Secretariat. 2008. The ASEAN Charter. Retrieved March 1, 2011, from <http://www.aseansec.org/publications/ASEAN-Charter.pdf>
- Asensio, Roberto Mayoral. 2003. Theoretical Detachment from Reality Academic versus Professional Views on Translation. *Speaking in Tongues: Language Across Contexts and Users*. Ed. Luis Pérez González. 2003. 103-119. València: Universitat de València.
- Bernth, Arendse. 1997. *Easy English: a tool for improving document quality* IBM Research. Yorktown: Heights, NY.
- Britannica. Literary criticism. 2011. Retrieved February 3, 2011, from <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/343487/literary-criticism>
- Campbell, S. J. 1991. Towards a Model of Translation Competence. *Meta* 36-2/3. 329-343.
- Catford, J.C. 1965. *A Linguistic Theory of Translation*. London: Oxford University Press.
- Chesterman, Andrew and Emma Wagner. 2002. Can Theory Help Translators: A Dialogue Between the Ivory Tower and the Wordface (Translation Theories Explained). Amsterdam: St. Jerome. Crystal, David 1976, July. Some Current Trends in Translation. *The Bible Translator*. 27 (3). 325-340.
- European Commission. 2011. Directorate-General for Translation and Directorate for Interpretation. Retrieved April 17, 2011, from <http://ec.europa.eu/dgs/scic/index.htm>
- Gliem, Joseph A. and Gliem, Rosemary R. 2003, October 8-10. Calculating, Interpreting, and Reporting Cronbach's Alpha Reliability Coefficient for Likert-Type Scales. In *Midwest Research-to-Practice Conference in Adult, Continuing, and Community Education*, The Ohio State University, Columbus. 82-88. Columbus, OH: The Ohio State University.
- HablamosJuntos. 2009, February 5. More Than Words Toolkit Series. Retrieved February 3, 2011, from <http://www.hablamosjuntos.org/mtw/>
- Halliday, M.A.K. 1967. Intonation and Grammar in British English. (*Janua Linguarum Series Practica* 48). The Hague: Mouton.
- _____. 1977. 'Text as Semantic Choice in Social Contexts'. Eds. Teun A. van Dijk and Janos Petofi. *Grammars and Descriptions*. 176-225. Berlin/ New York: de Gruyter.
- Halliday, M.A.K. and Rugaiya Hasan. 1985. *Language, context, and text: aspects of*

- language in a social-semiotic perspective. Oxford: Oxford University Press.
- Hatim, Basil, and Ian Mason. 1990. *Discourse and Translation*. London: Longman.
- _____. 1997. *The Translator as Communicator*. London: Routledge.
- Hermans, Theo. 1999. *Translation in systems: descriptive and systemic approaches explained*. Manchester: St. Jerome.
- Highbarger, David. 2003. *Internationalizing a Product: Product Internationalization 101*. Silicon Valley Product Management Association (SVPMA). Newsletter Archives. Retrieved January 26, 2011, from <http://www.svpma.org/newsarch0103.html>
- House, Juliane. 1977/1991. A model for translation quality assessment. *Meta*. (22). 103-109.
- _____. 1997. *Translation quality assessment: A model revisited*. Tübingen: Gunter Narr Verlag.
- Ishida, Richard and Susan K. Miller. 2010. *Localization vs. Internationalization. The W3C Internationalization*. Retrieved February 15, 2011, from <http://www.w3.org/International/questions/qa-i18n>
- Jiménez-Crespo, Miguel A. 2009. The evaluation of pragmatic and functionalist aspects in localization : towards a holistic approach to quality assurance. *The Journal of Internationalisation and Localisation*. 1. 60-93. Retrieved January 10, 2011, from http://pabloomunoz.com/wp-content/JIAL_2009_1_2009_APA.pdf
- Lee-Jahnke, Hannelore. 2001. Aspects Pédagogiques de l'Évaluation en Traduction. *Meta*. 46 (2). 258-271.
- Localization Industry Standards Association. 2007. *LISA QA Model 3.1. User's Manual 2007*. Romainmôtier: LISA.
- Lommel, Arle. 2007. *The Globalization Industry Primer*. Ed. Rebecca Ray. 11-14. Romainmôtier: LISA.
- Melis, Nicole Martínez Melis and Amparo Hurtado Albir. 2001, June. *Assessment in Translation Studies: Research Needs*. *Meta*. 46 (2). 272-287.
- Mitamura, Teruko, Eric H. Nyberg. 1995. *Controlled English for Knowledge-Based MT: Experience with the KANT System 1*. 158-172. *Proceedings of TMI-95*.
- MultilingualQA. 2010. *The QA services of linguistic testing*. Retrieved March 29, 2011, from http://www.multilingualqa.com/linguistic_testing.html
- Newmark, Peter. 1988. *A Textbook of Translation*. New York: Prentice
- Nida, E. (1964): *Toward a Science of Translating with Special Reference to Principles and Procedures Involved in Bible Translating*. Leiden: E.J. Brill.
- Nord, C. 1991a. *Skopos, loyalty, and translational conventions*. *Target*, 3 (1), 79-129.
- _____. 1991b. *Text analysis in translation: Theory, methodology, and didactic application of a model for translation-oriented text analysis*. 1st ed. Trans. C. Nord & P. Sparrow. Amsterdam: Rodopi.
- Park, Hun Myoung. 2009. *Comparing Group Means: T-tests and One-way ANOVA Using Stata, SAS, R, and SPSS**. Bloomington, IN: University Information Technology Services Center for Statistical and Mathematical Computing Indiana University.

- Petersen, Margrethe. 1996. Translation and Quality Management: some implications for the theory, practice and teaching of translation. *Hermes. Journal of Linguistics*. 16. 201-221.
- Reiss, Katharina. 1977/1989. Text Types, Translation Types and Translation Assessment. Ed. Andrew Chesterman. *Readings in Translation Theory*. 105-115. Helsinki: Oy Finn Lectura Ab.
- Sager, J. C. 1989. Quality and standards - the evaluation of translations. Ed. C. Picker. *The translator's handbook*. 91-102. London: Aslib.
- Sawasdiwat Na Ayutthaya, Maneerat. 2011a, March 24. A Total Quality Model: A Practical Guideline for Translation and Localization in Thailand. Paper presented at the Forum entitled Infrastructure Cooperation on Language Processing, Service and Standards Determination on Translation, Interpretation and Sign Language to Serve ASEAN Community in 2015 at the Ministry of Science and Technology, Bangkok, Thailand.
- _____. 2011b, August. Translation Quality Studies: A Total Quality Model for Evaluating Translation and Localization in Thailand. *The New English Teacher*. 5 (2). 1-32. (Paper presented at the International CIUTI Forum entitled It's Sustainable Economy That Matters! 21-22 May 2011. Beijing Foreign Studies University, Beijing, China.)
- _____. 2011c. *Translation Studies ศาสตร์การแปล*. Bangkok: Aksornsophon. The Royal Institute. 2010. National Language Policy Project. 2010. Translation, Interpretation, Localization and Sign Language Policy. Project Approval submitted to the Prime Minister by the Royal Institute.
- The Society of Automotive Engineers. 2001. SAE J2450 (2001). Translation Quality Metric. Warrendale, USA: Society of Automotive Engineers. Retrieved January 7, 2011, from http://www.apex-translations.com/documents/sae_j2450.pdf
- Vermeer, Hans J. 1983. *Aufsätze zur Translationstheorie*. Heidelberg: Hans J. Vermeer.
- Vibert, Patricia Minacori. 2010. Translation Assessment: the Creation of a Computer Interface. Eds. Heine, Carmen/Engberg, Jan. *Reconceptualizing LSP*. Online proceedings of the XVII European LSP Symposium 2009. Aarhus University.
- Waddington, Christopher. 2001, June. Different Methods of Evaluating Student Translations: The Question of Validity. *Meta*. 46 (2). 311-325.
- Williams, Malcolm. 1989. The Assessment of Professional Translation Quality: Creating Credibility out of Chaos. *TTR : traduction, terminologie, redaction*. 2 (2). 13-33.
- _____. 2001, June. The Application of Argumentation Theory to Translation Quality Assessment. *Meta*. 46 (2). 326-44.
- _____. 2009. Translation Quality Assessment. *University of Toronto Quarterly*. 2 (1). 188-189.

ชนกลุ่มน้อยในประเทศสาธารณรัฐประชาชนจีน
และสถานภาพการศึกษาในประเทศไทย
Chinese Ethnic Minorities and The status of studying in Thailand.

ผศ.ดร.เมฆม สอดส่องกฤษ¹

¹ผศ.ดร.เมฆม สอดส่องกฤษ, สาขาภาษาและวรรณคดีตะวันออก คณะศิลปศาสตร์
มหาวิทยาลัยอุบลราชธานี

บทคัดย่อ

การศึกษาเรื่องชนกลุ่มน้อยในประเทศลุ่มน้ำโขงเป็นประเด็นหนึ่งที่นักวิชาการให้ความสนใจ เพราะสามารถสืบสาวถึงประวัติศาสตร์ได้หลายด้าน โดยเฉพาะอย่างยิ่งเรื่องประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์และภาษา ดังจะเห็นว่านักวิชาการด้านประวัติศาสตร์และภาษาตระกูลไทในปัจจุบันมุ่งความสนใจไปที่ชนกลุ่มน้อยทางตอนใต้ของประเทศสาธารณรัฐประชาชนจีน แต่ในขณะที่ประเทศไทยยังไม่มีฐานข้อมูลภาษาไทยเกี่ยวกับเรื่องดังกล่าวที่สามารถอ้างอิงได้ นักวิชาการส่วนใหญ่ที่ไม่รู้ภาษาจีนกระทำได้ทางเดียวคือพึ่งข้อมูลที่เขียนเป็นภาษาอังกฤษ บางครั้งข้อมูลผิดพลาดส่งผลให้การวิจัยคลาดเคลื่อน บทความนี้นำเสนอเกี่ยวกับการศึกษาประเด็นชนกลุ่มน้อยของประเทศสาธารณรัฐประชาชนจีนในประเทศไทยสามประการ คือ 1) ข้อมูลสังเขปและนโยบายเกี่ยวกับชนกลุ่มน้อยในประเทศจีน 55 กลุ่ม 2) เหตุผลที่วงวิชาการไทยสมควรเร่งพัฒนาฐานข้อมูลเกี่ยวกับชนกลุ่มน้อยในประเทศจีน และ 3) บทสรุปสถานภาพการศึกษาเรื่องชนกลุ่มน้อยของจีนในประเทศไทย

คำสำคัญ : กลุ่มชาติพันธุ์ ชนกลุ่มน้อย ชนกลุ่มน้อยในประเทศจีน จีนศึกษา

Abstract

Investigating the ethnic minorities in Mekong river area countries has been interested by researchers because it can link to other notable issues, especially the issue of history of ethnic groups and languages. Historians studying history of the Tai ethnic minority and Tai family languages usually explore the ethnic minorities in China. However there is still no Chinese ethnic minorities database in Thai language that can be used as reference. Most of the researchers who are unable to understand Chinese usually count on English language data which sometimes contains errors, causing incorrect results in their study. This article presents three issues related to Chinese ethnic minorities which are largely examined in Thailand, namely

- 1) general information and policies about 55 ethnic minorities in China
- 2) the rationale for developing Chinese ethnic minorities database in Thai academic system
- 3) the summary of status of studying Chinese ethnic minorities in Thailand

Key words: ethnic minorities, Chinese ethnic minorities, ethnic group, Chinese Study

บทนำ

ในบริเวณประเทศภูมิภาคลุ่มน้ำโขง อันได้แก่ จีน พม่า เวียดนาม ลาว ไทย และกัมพูชา มีกลุ่มชาติพันธุ์จำนวนมากที่มีอารยธรรม ประวัติศาสตร์ ขนบธรรมเนียม ประเพณี ศาสนา วัฒนธรรมและภาษาแตกต่างกัน นักปราชญ์ตะวันตก Gorge Condominas and Richard Pottier(1982) กล่าวว่า “บริเวณเอเชียอาคเนย์ส่วนที่เป็นภาคพื้นดิน เป็นบริเวณที่เราจะปฏิเสธไม่ได้ว่าเป็นที่มีมนุษย์ต่างชาติพันธุ์และต่างภาษารวมกันอยู่เป็นจำนวนมากที่สุด และปะปนกันอย่างซับซ้อนที่สุด”(อ้างใน สุริยา :2531) กลุ่มชาติพันธุ์เหล่านี้ ถือกำเนิด ตั้งรกราก อพยพย้ายถิ่นฐาน และอยู่อาศัยกระจุกกระจายทั่วไปในบริเวณประเทศลุ่มน้ำโขงมาตั้งแต่ยังไม่มีการแบ่งอาณาเขตเป็นประเทศต่างๆ อย่างในปัจจุบัน กลุ่มชาติพันธุ์ที่พบเห็นในปัจจุบันนี้ บ้างก็มีประวัติศาสตร์ยาวนานมากกว่าชนที่เป็นเจ้าของประเทศในปัจจุบัน บ้างถูกกลืนกลายไปกับชนกลุ่มอื่นกระทั่งสูญหายไป หรือบ้างก็อาศัยปะปนกับชนเผ่าต่างๆ เกิดการแต่งงานข้ามเผ่าพันธุ์จนหลอมรวมกันวิวัฒนาการเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ใหม่ขึ้น บ้างก็แบ่งแยกอพยพไปตั้งถิ่นฐานอยู่ที่อื่น บ้างก็รุ่งเรืองมีอำนาจครอบครองและก่อตั้งอาณาเขตประเทศและรุ่งเรืองมาจนปัจจุบัน แต่ก็มีบางกลุ่มที่อาศัยอยู่ติดแผ่นดินในบริเวณเดิมมาแต่อดีตและสืบทอดเผ่าพันธุ์มาจนปัจจุบัน

แต่ละกลุ่มชาติพันธุ์มิได้มีชีวิตอยู่อย่างโดดเดี่ยว หากแต่มีความเกี่ยวเนื่องเชื่อมโยงและติดต่อสัมพันธ์กันมาโดยตลอด ทั้งในฐานะผู้ถูกรักษาครอบครองและเป็นผู้ครอบครอง หรือมีความสัมพันธ์ที่เป็นอิสระต่อกัน ในขณะเดียวกันก็มีการถ่ายทอดทางวัฒนธรรมซึ่งกันและกัน ดังนั้นการศึกษาค้นคว้าที่เกี่ยวข้องกับชนชาติในบริเวณเอเชียอาคเนย์ จึงจำเป็นต้องศึกษาความสัมพันธ์ของกลุ่มชาติพันธุ์ในประเทศจีนด้วย

ข้อมูลสังเขปและนโยบายเกี่ยวกับชนกลุ่มน้อยของประเทศจีน

ประเทศสาธารณรัฐประชาชนจีนครอบคลุมพื้นที่กว้างใหญ่ถึง 9,596,960 ตารางกิโลเมตร หรือประมาณเท่ากับ 22 เท่าของประเทศไทย ทำให้ประเทศจีนรวบรวมเอาประชากรที่ต่างชาติพันธุ์ไว้มากมายถึง 56 กลุ่มชาติพันธุ์อยู่ด้วยกัน รัฐบาลจีนแบ่งกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ โดยใช้เกณฑ์เรื่องประวัติศาสตร์ความเป็นมา การสืบเชื้อสาย ประเพณีวัฒนธรรม ถิ่นที่อยู่ ศาสนา และโดยเฉพาะอย่างยิ่งตามความเห็นชอบของกลุ่มชาติพันธุ์เอง กำหนดคกลุ่มชาติพันธุ์ในประเทศ

ออกเป็น 56 กลุ่ม ในการสำรวจจำนวนประชากรจีนในปี 1996(อ้างจาก seac : 2004) พบว่า ประเทศจีนมีชาวฮั่น 96.3% และ 4.7% เป็นกลุ่มชาติพันธุ์อื่น รัฐบาลจีนจึงเรียกกลุ่มชาติพันธุ์อื่นๆ ที่นอกเหนือจากชาวฮั่นว่า “ชนกลุ่มน้อย” ซึ่งมีจำนวนทั้งสิ้น 56 กลุ่ม โดยที่ชนกลุ่มน้อยเผ่าต่างๆ ตั้งถิ่นฐานที่อยู่อาศัยกระจายอยู่ทั่วประเทศจีน ดังภาพต่อไปนี้



คัดลอกภาพมาจาก<http://www.wenbao.net/html/whyichan/nation/images/china2.jpg>

จากแผนที่ข้างต้นจะเห็นว่า ชนกลุ่มน้อยในประเทศจีนกระจายตัวตั้งถิ่นฐานอยู่ทั่วทั้งประเทศ บริเวณที่มีจุดแสดง คือที่ตั้งของชุมชนชนกลุ่มน้อย สามารถแบ่งตามภูมิภาคของประเทศจีนดังนี้

(1) ทางตอนใต้และตะวันออกเฉียงใต้หวัน มีทั้งสิ้น 31 กลุ่ม ได้แก่

(1) อาซาง(阿昌族Ā Chāng Zú)² ในสมัยราชวงศ์ชิงเรียกชนกลุ่มนี้ว่า “ชาวเอ้อซาง”(俄昌人 é chāng rén) ในพงศาวดารบันทึกไว้ว่า ชาวเอ้อซางมีหัวหน้าเผ่าชื่อ จ้าวซ่าย(早慨 Zǎo Kǎi) ปกครองเรื่อยมาจนถึงปลายราชวงศ์หยวน สืบทอดชาวเอ้อซางรวม 35 รุ่น กระทั่งศตวรรษที่สิบ ถูกชาวปายและชาวฮั่นรุกรานจึงได้ย้ายหนีไปอยู่ที่อื่น สายหนึ่งย้ายไปที่

²ข้อมูลเกี่ยวกับชนกลุ่มน้อยทั้ง 56 กลุ่ม ตัดตอนมาจาก เมฆมณ(2555)

เมืองเถิงชง(腾冲Téngchōng) อีกสายหนึ่งกระจัดกระจายอาศัยอยู่ร่วมกับชาวปายและชาวฮั่น ปัจจุบันชาวอาซางอาศัยอยู่ในเขตปกครองตนเองชนกลุ่มน้อยเผ่าไตและชนกลุ่มน้อยเผ่าจิ่งโป(傣族景颇族自治州Dǎizú Jǐngpōzú Zìzhìzhōu) ในตำบลหลงชวน(陇川Lǒngchuān) ตำบลเหลียงเหอ(梁河Liánghé) เมืองเต๋อหง(德宏Déhóng) มณฑลยูนนาน นอกจากนี้ยังมีกระจัดกระจายอยู่ที่หมู่บ้านอิงเจียง(盈江Yíngjiāng) ลู่ซี(路西Lùxī) รุ่ยลี่(瑞丽Ruìlì) ปาวซาน(保山Bǎoshān) ของตำบลหลงหลิง(龙陵Lónglíng) และเถิงชง(腾冲Téngchōng) ชนกลุ่มน้อยเผ่าอาซางมีจำนวนประชากรทั้งสิ้น 33,936 คน³ พูดภาษาอาซาง จัดอยู่ในตระกูลภาษาจีน-ทิเบต สาขาทิเบตพม่า แขนงภาษาพม่า มีสำเนียงภาษาย่อย 3 สำเนียงคือ สำเนียงเหลียงเหอ(梁河Liánghé) สำเนียงหลงชวน(陇川Lǒngchuān) และสำเนียงลู่ซี(路西Lùxī) ไม่มีตัวหนังสือใช้ ใช้อักษรจีนและอักษรไต

(2) ปาย (白族Báizú) อารยธรรมของชาวปายเริ่มมาตั้งแต่ยุคหินใหม่ มีถิ่นกำเนิดอยู่บริเวณเมืองเฮ่ร์ไห่(洱海 ěrhǎi) ในยุคนั้นชาวปายอาศัยอยู่ในถ้ำ ปัจจุบันชาวปายอาศัยอยู่บริเวณภาคตะวันตกเฉียงใต้ของจีน คือในเขตปกครองตนเองเผ่าปาย เมืองต้าลี่มณฑลยูนนาน(云南省大理白族自治州Yúnnánshěng Dàlǐ Báizú zìzhìzhōu) ได้แก่ บริเวณเมืองลี่เจียง(丽江Lìjiāng) ปี้เจียง(碧江Bìjiāng) ปาวซาน(保山Bǎoshān) หานหนัว(南华Nánhuá) หยวนเจียง(元江Yuánjiāng) कुนหมิง(昆明Kūnmíng) อันหนิง(安宁 ānníng) และในเขตอำเภอปี้เจียงของเมืองก๊วยโจว(贵州毕节Guìzhōu Bìjié) อำเภอเหลียงซานของมณฑลเสฉวน(四川凉山Sìchuān Liánshān) และในอำเภอซางจื่อของมณฑลหูหนาน(湖南桑植Húnán Sāngzhí) ก็มีชนเผ่าปายอาศัยอยู่ประปราย ชนกลุ่มน้อยเผ่าปายมีจำนวนประชากรทั้งสิ้น 1,858,063 คน ประชากรส่วนใหญ่พูดภาษาปาย จัดอยู่ในตระกูลภาษาจีน-ทิเบต สาขาทิเบตพม่า นอกจากนี้ภาษาที่ใช้ทั่วไปคือภาษาฮั่น ในสมัยราชวงศ์หยวนและหมิงเคยใช้ภาษาเผิน(ภาษาปาย) คือภาษาที่ใช้อักษรจีนเขียนแต่อ่านเป็นภาษาปาย(汉字白读 Hànzì Báidú)

3) ปลัง(布朗族Bùlǎng zú) ภาษาจีนออกเสียงคำนี้ว่า ปู้หล่าง(布朗Bùlǎng) ชาวปลังสืบเชื้อสายมาจากชนเผ่าโบราณที่ชาวฮั่นเรียกว่า ชาวผู่ หรือ ผู่หม่าน(濮pú, 濮满, 蒲满pú mǎn, pú mǎn) ส่วนชาวไตเรียกว่า มอญ หรือ เมิ่ง(孟mèng) อาศัยอยู่บริเวณตำบลเห

³ข้อมูลจำนวนประชากรของชนกลุ่มน้อยแต่ละกลุ่มได้มาจากการสำรวจสำมะโนประชากรของประเทศสาธารณรัฐประชาชนจีนครั้งที่ 5 ในปี 2000 สํารวจโดย State Ethnic Affairs Commission ใน seac : 2004)

มิงไห่(勐海Měng hǎi) ตำบลจิงหง(景洪Jǐng hóng) ของเขตปกครองตนเองเผ่าไตสิบสองปันนาในมณฑลยูนนาน(西双版纳傣族自治州Xī shuāng bǎn nà Dǎizú zì zhì zhōu) และบริเวณตำบลชวงเจียง(双江Shuāng jiāng) ตำบลหย่งเต๋อ(永德Yǒng dé) ตำบลหยุน(云县Yún xiàn) ตำบลเก็งหม่า(耿马Gěng mǎ) ของเมืองหลินซาง(临沧Lín cāng) และบางส่วนของอ้ายยู่บริเวณตำบลหลันซาง(澜沧Lán cāng) ตำบลม่เจียง(墨江Mò jiāng) ของเมืองซือเหมา(思茅Sī mǎo) มีจำนวนประชากรทั้งสิ้น 91,882 คน ภาษาที่ใช้คือภาษาปัลลิ่ง(布朗语Bù lǎng yǔ) จัดอยู่ในตระกูลภาษาออสโตรเอเชียติก สาขามอญเขมร แขนงว่าปะหล่อง มีสำเนียงภาษาสองสำเนียงคือภาษาปัลลิ่งกับภาษาอิลวา มีประชากรบางส่วนสามารถพูดภาษาไต ภาษาว้า และภาษาฮั่น(ภาษาจีน) ไม่มีตัวอักษรเป็นของตนเอง ใช้อักษรภาษาไตและอักษรจีน

(4) ปูยี (布依族 Bùyīzú) ชนกลุ่มน้อยเผ่าปูยีสืบเชื้อสายมาจากบรรพบุรุษที่ชื่อชนร้อยเผ่า ภาษาจีนเรียกว่า “ไปเย่ว”(百越 Bǎi yuè) อาศัยอยู่ในเขตปกครองตนเองเฉียนหนาน(黔南 Qián nán) เฉียนซีหนาน(黔西南 Qián xī nán) เขตปกครองตนเองเผ่าปูยีและเผ่าแม้ว(布依族苗族自治州 Bùyīzú Miáo zú zì zhì zhōu) ในเขตเมืองอันซุ่น(安顺市 Ān shùn shì) และเมืองกู่หยาง(贵阳市 Guì yáng shì) ยังมีบางส่วนกระจายอยู่อาศัยอยู่ในบริเวณเขตปกครองตนเองชนกลุ่มน้อยของมณฑลยูนนานและมณฑลเสฉวน มีจำนวนประชากรทั้งสิ้น 2,971,460 คน พูดภาษาปูยี จัดอยู่ในตระกูลภาษาจีนทิเบต สาขาจ้วงต้ง แขนงจ้วงไต เป็นภาษาที่มีความใกล้ชิดกับภาษาจ้วงมาก ภาษาจ้วงสำเนียงจ้วงเหนือ เหมือนกันกับภาษาปูยีที่พูดกันในตำบลวังม่(望漠 Wàng mò) เซ่อเฮิง(册亨 Cè hēng) ตู่ชาน(独山 Dú shān) อันหลง(安龙 Ān lóng) และตำบลชิงอี้(兴义 Xīng yì) เดิมทีชนเผ่าปูยีไม่มีภาษาเขียนใช้อักษรจีนมาตลอด หลังการก่อตั้งสาธารณรัฐประชาชนจีน มีการประดิษฐ์ภาษาเขียนเป็นของตนเองโดยใช้อักษรภาษาลาดิน

(5) ไต (傣族 Dǎizú) ตามพงศาวดารจีนชี้ว่า คนไทยหรือไตอยู่ติดดินแดนสิบสองปันนามาตั้งแต่ตั้งแต่ศตวรรษที่ 1 แล้ว มีชื่อเรียกตัวเองหลายชื่อ เช่น ไตเล่(傣仂 Dǎi lè) ไตหย่า(傣雅 Dǎi yǎ) ไตน่า(傣那 Dǎi nà) ไตเป็ง(傣绷 Dǎi bēng) ในสมัยอันและจีนเรียกชนกลุ่มนี้ว่าเตียนเยว่(滇越 Diān yuè) ต่าน(掸 Dǎn) ซ่าน(擅 Shàn) เหลียว(僚 Liáo) และจิ่วเหลียว(鸠僚 Jiū liáo) ในสมัยถังและซ่งเรียกชนกลุ่มนี้ว่าจินฉือ(金齿 Jīn chǐ) เฮยฉือ(黑齿 Hei chǐ) หมางหมาน(茫蛮 Máng mǎn) ปายอี(白衣 Bāi yī) ปัจจุบันชาวไตอาศัยในเขตปกครองตนเองเผ่าไตสิบสองปันนาของมณฑลยูนนาน(西双版纳 Xī shuāng bǎn nà) เขตปกครองตนเองเผ่าไต

จิงโปเมืองเต๋อหง(德宏景颇族自治区 Dēhóng Jǐngpōzú zìzhìqū) ตำบลปกครองตนเองเผ่าไตเผ่าว่าเมืองเก็งหม่า(耿马傣族佤族自治县 Gěngmǎ Dǎizú Wǎzú zìzhìxiàn) ตำบลปกครองตนเองเผ่าไตเผ่าลาหู่เมืองเม็งเหลียน(孟连傣族拉祜族自治县 Mènglián Dǎizú Lāhùzú zìzhìxiàn) มีจำนวนประชากรทั้งสิ้น 1,158,989 คน พูดภาษาไต(傣语 Dǎi yǔ) เป็นภาษาในตระกูลภาษาจีน-ทิเบต(汉藏语系 Hàn Zàng yǔxì) สาขาภาษาจ้วงตัง(壮侗语族 Zhuàng Dòng yǔ zú) แขนงภาษาจ้วงไต(壮傣语支 Zhuàng Dǎi yǔzhī) คนเผ่าไตมีตัวหนังสือของตนเอง แต่มีความแตกต่างกันในแต่ละท้องถิ่น มีการปรับปรุงใหม่ในปี 50 ของศตวรรษที่ 20 ใช้มาจนปัจจุบัน

(6) เต๋ออ่าง(德昂族 Dé' ángzú) ในอดีตตั้งแต่สมัยราชวงศ์ฮั่นและจิ้น มีบันทึกถึงชาวผู่เหริน(濮人 Púrén) ชาวหมางหมาน(茫蛮 Mángmán) ชาวพูจื่อหมาน(扑子蛮 Pūzǐ mán) ชาววังจื่อหมาน(望苴子蛮 Wàng jūzǐ mán) ชื่อชนเผ่าเหล่านี้ล้วนเป็นชนกลุ่มเดียวกันที่มีชื่อต่างๆ กัน ซึ่งเป็นบรรพบุรุษของชาวเต๋ออ่าง ว่า และชาวปลั่งในปัจจุบัน ชาวเต๋ออ่างอาศัยอยู่อย่างกระจัดกระจาย ในเขตปกครองตนเองเผ่าไตเผ่าจิงโป เมืองเต๋อหง มณฑลยูนนาน(云南 德宏傣族景颇族自治州 Yúnnán Dé hóng Dǎizú Jǐngpōzú) ในเขตตำบลเจิ้นคัง(镇康 Zhènkāng) เก็งหม่า(耿马 Gěngmǎ) หย่งเต๋อ(永德 Yǒngdé) ป่าซาน(保山 Bǎoshān) หลานซาง(澜沧 Lán cāng) รวมบริเวณที่อยู่อาศัยของชนเผ่านี้กระจายครอบคลุมพื้นที่กว่า 3 หมื่นตารางกิโลเมตร นับเป็นชนเผ่าที่มีการตั้งถิ่นฐานกระจัดกระจายมาก มักอยู่ร่วมกับชนเผ่าจิงโป(景颇 Jǐngpō) เผ่าว่า(佤 Wǎ) และชาวฮั่น(汉 Hàn) มีจำนวนประชากรทั้งสิ้น 17,935 คน พูดภาษาเต๋ออ่าง จัดอยู่ในตระกูลภาษาออสโตรเอเชียติก สาขามอญ-เขมร แขนงภาษาว่าเต๋อ แบ่งเป็น 3 สำเนียง คือ ปุเลย ลูมาย ถั่วจิน ไม่มีตัวหนังสือใช้

(7) ตรุ้ง(独龙族 Dúlongzú) เอกสารที่เก่าแก่ที่สุดที่กล่าวถึงชาวตรุ้งคือ บันทึกในสมัยราชวงศ์หยวน กล่าวถึงชาวตรุ้งในชื่อ “เซี่ยว”(撻 Qiao) ในสมัยหมิงและชิงเรียกชนกลุ่มนี้ว่า “ฉิว”(球 Qiu) หรือ “ฉวี”(曲 Qu) ในสมัยถังและซ่งอยู่ใต้การปกครองของน่านเจ้า(南诏 Nánzhào) และต้าหลี่(大理 Dàlǐ) ปัจจุบันชาวเผ่าตรุ้งอาศัยอยู่บริเวณสองฝั่งแม่น้ำตรุ้ง(独龙河 Dúlonghé) ซึ่งเป็นเขตติดต่อกันของเขตปกครองตนเองนุเจียง(怒江傈僳族自治州 Nùjiāng Lisùzú zìzhìzhōu) และอำเภอปกครองตนเองก้งซาน(贡山独龙族怒族自治县 Gòngshān Dúlongzú Nùzú zìzhìxiàn) ของมณฑลยูนนาน(云南省 Yúnnánshěng) มีจำนวนประชากรทั้งสิ้น 7,426 คน พูดภาษาตรุ้ง จัดอยู่ในตระกูลภาษาจีนทิเบต สาขาทิเบต

พม่า ภาษาของชนเผ่าตรงทั้งสองบริเวณไม่แตกต่างกัน ไม่มีภาษาอักษร

(8) ฮานี(哈尼族Hānízú) บรรพบุรุษของชาวฮานี เป็นกลุ่มคนที่อาศัยอยู่ทางตอนใต้ของแม่น้ำต้าตุ้(大渡河Dàdùhé) บริเวณเมืองเหออี(和夷Héyí) ซึ่งในสมัยโบราณเป็นที่อยู่อาศัยของชาวเสียงที่อพยพลงมาจากเหนือ ในบันทึกชาวถังเรียกบรรพบุรุษของชาวฮานีว่า “เหอหมาน”(和蛮Hémán) ปัจจุบันชนเผ่าฮานีอาศัยอยู่ทางตะวันตกเฉียงใต้ของมณฑลยูนนาน บริเวณตอนปลายของแม่น้ำหู่ลี่ รวมทั้งพื้นที่หลายตำบลเช่น ซินผิง(新平Xīnpíng) เจิ้นหยวน(镇源Zhènyuán) โมเจียง(墨江Mòjiāng) หยวนเจียง(元江Yuánjiāng) หงเหอ(红河Hóng hé) หยวนหยาง(元阳Yuányáng) ลวี่ชุน(绿春Lùchūn) จินผิง(金平Jīnpíng) เจียงเฉิง(江城Jiāngchéng) เป็นต้น มีจำนวนประชากรทั้งสิ้น 1,439,673 คน พูดภาษาฮานี จัดอยู่ในตระกูลภาษาจีนทิเบต สาขาทิเบตพม่า แขนงภาษาอี ไม่มีตัวหนังสือใช้ ในปี 1957 รัฐบาลจีนได้สนับสนุนและให้ความช่วยเหลือในการพัฒนาอักษรขึ้นใช้ โดยใช้ตัวอักษรโรมัน

(9) หุย(回族Huízú) คำเรียกชนเผ่า “หุย” ปรากฏครั้งแรกในบันทึกสมัยซ่งเหนือ(北宋Běisòng) และซ่งใต้(南宋 nánshòng) โดยมีกล่าวถึงกลุ่มชนชื่อ หุยเหอ(回纥Huíhé) และหุยกู๋(回鹘Huígǔ) ซึ่งเป็นอิสลามิกชน ในศตวรรษที่ 13 ชาวหุยเหออพยพไปทางตะวันออกเฉียงเหนือ กับชนเผ่าที่นับถือศาสนาอิสลามด้วยกัน ได้แก่ชาวเปอร์เซีย อาหรับ โดยอพยพเข้ามาตั้งถิ่นฐานในบริเวณทุ่งราบภาคกลาง ปัจจุบันชาวเผ่าหุยรวมตัวกันอาศัยอยู่บริเวณเขตปกครองตนเองเผ่าหุย เมืองหนิงเซี่ย(宁夏回族自治区Níngxià Huízú zìzhìqū) นอกจากนี้ในบริเวณมณฑลกานซู(甘肃Gānsù) ชิงไห่(青海Qīnghǎi) ยูนนาน(云南Yúnnán) เหอเป่ย์(河北Héběi) ซานตง(山东Shāndōng) และเหอหนาน(河南Hénán) ก็มีชุมชนชาวหุยเล็กบ้างใหญ่บ้างอาศัยอยู่ประปราย มีจำนวนประชากรทั้งสิ้น 9,816,802 คน ชาวหุยอยู่ร่วมกับชาวฮั่นมาเป็นเวลาช้านาน ปัจจุบันพูดภาษาฮั่น และหากอยู่ในชุมชนเผ่าอื่นก็จะเรียนรู้ภาษาของเผ่าใกล้เคียง

(10) จิ่งโป(景颇族Jǐngpōzú) บรรพบุรุษของชาวจิ่งโปอาศัยอยู่ทางตอนใต้ของบริเวณที่ราบสูงคังจั้ง(康藏高原Kāng Zàng gāoyuán) ต่อมาอพยพลงใต้ไปตั้งถิ่นฐานที่บริเวณตะวันตกเฉียงเหนือของมณฑลยูนนาน(云南Yúnnán) และทางตะวันตกของแม่น้ำนู่(怒江Nùjiāng) ปัจจุบันอาศัยอยู่บริเวณเขตปกครองตนเองเผ่าไตเผ่าจิ่งโปเมืองเต๋อหง มณฑลยูนนาน(云南德宏傣族景颇族自治州Yúnnán Déhóng Dǎizú Jǐngpōzú zìzhìzhōu) ในบริเวณที่เป็นหุบเขา เช่นเขตตำบลลูซี(路西Lùxī) รุ่ยลี่(瑞丽Ruìlì) หล่งชวาน(陇川Lǒngchuān) อี้

หง(盈江Yíngjiāng) และตำบลเหลียงเหอ(梁河Liánghé) บ้านเพียนหมา(片马Piànmǎ) กู่ลิ่ง(古浪Gǔlàng) กังฝาง(岗房Gǎngfáng) ในเขตปกครองตนเองนุ่เจียง(怒江Nùjiāng) เผ่าลีซู(傈僳族Lìsùzú) มีจำนวนประชากรทั้งสิ้น 132,143 คน พูดภาษาจิ่งโป จัดอยู่ในตระกูลภาษาจีนทิเบต สาขาทิเบตพม่า แขนงภาษาจิ่งโป นอกจากนี้ยังมีบางกลุ่มพูดภาษาใจวา(Zaiwa language) จัดอยู่ในสาขาภาษาพม่า มีภาษาเขียนที่พัฒนาขึ้นภายหลังโดยใช้ตัวอักษรโรมัน

(11) จีโน(基诺族jīnuò zú) “จีโน” เป็นคำเรียกที่ชนเผ่านี้เรียกตัวเองหมู่บ้านชาวจีโนเดิมเรียกว่า “เซาจีโน”(基诺山Jīnuòshān) พงศาวดารราชวงศ์ซิงเรียกชุมชนชาวจีโนว่า “โยลเล่อซาน”(攸乐山Yōulèshān) เอกสารบันทึกภาษาจีนที่เกี่ยวข้องกับชาวจีโนที่เก่าแก่ที่สุดสามารถสืบค้นได้คือในสมัยศตวรรษที่ 18 คือช่วงปลายสมัยราชวงศ์หมิงต่อไปถึงต้นสมัยราชวงศ์ซิง คำว่า “จีโน” มีความหมายว่า “ทายาทของลุง” หรือ “ชนเผ่าที่เคารพลุง” ปัจจุบันตั้งถิ่นฐานอยู่ที่บ้านจีโน ในเขตปกครองตนเองเผ่าไตสิบสองปันนาของมณฑลยูนนาน(云南西双版纳傣族自治州Yúnnán Xī shuāng bǎnnà Dǎizú zìzhìzhōu) มีจำนวนประชากรทั้งสิ้น 20,899 คน พูดภาษาจีโน จัดอยู่ในตระกูลภาษาจีนทิเบต สาขาทิเบต - พม่า แขนงภาษาอี่ไม่มีตัวหนังสือใช้

(12) ล่าหู่(拉祜族Lāhù zú) ชาวล่าหู่สืบเชื้อสายมาจากชนชาติเซียง(羌人Qiāngrén) ซึ่งเป็นชนเผ่าโบราณที่ดำรงชีวิตอยู่ในบริเวณกานชู่และที่ราบสูงทิเบตมาแต่ครั้งบรรพกาล ต่อมาอพยพลงใต้เข้าไปตั้งถิ่นฐานอยู่ในบริเวณตอนใต้ของฝั่งแม่น้ำจินซา(金沙江Jīnshājiāng) ซึ่งเป็นพื้นที่ของมณฑลยูนนานในปัจจุบัน ในสมัยฉินและฮั่นดำรงชีวิตอยู่ในบริเวณชุมชนที่พูดภาษาแขนงภาษาอี่(彝语Yí yǔzhī) จึงถูกเรียกว่า ชาวอี่คุนหมิง(昆明夷Kūnmíng Yí) นับเป็นบรรพบุรุษชาวล่าหู่รุ่นแรก เรียกตัวเองว่า “ล่าหู่” แต่บุคคลภายนอกเรียกชนเผ่านี้ต่างกันไปหลายชื่อ เช่น หลัวเฮย(倮黑Luòhēi) เกอซัว(哥搓Gēcuō) หมี่เยิน(緬Miǎn) มูเซอ(目舍Mùshè) ชู่ซง(苦聰Kǔcōng) เป็นต้น ปัจจุบันชาวล่าหู่ประมาณ 80% อาศัยอยู่ในแถบลุ่มน้ำหลานซาง(澜沧Láncāng) บริเวณเมืองซือเหมา(思茅Sīmáo) หลินซาง(临沧Líncāng) ในเขตที่เป็นรอยต่อของเขตปกครองตนเองสิบสองปันนา เขตปกครองตนเองเผ่าฮานี(哈尼Hāní) เผ่าอี่(彝族Yí zú) และในเมืองยวี่ซี(玉溪Yùxī) ก็มีชนเผ่าล่าหู่อาศัยอยู่ มีจำนวนประชากรทั้งสิ้น 453,705 คน พูดภาษาล่าหู่ จัดอยู่ในตระกูลภาษาจีนทิเบต สาขาทิเบตพม่า แขนงภาษาอี่ ชาวล่าหู่อาศัยอยู่ร่วมกับชาวฮั่นและชาวไตมาเป็นเวลาช้านาน ส่วนมากสามารถพูดภาษาไตและภาษาฮั่นได้ ในอดีตเคยใช้อักษรที่ประดิษฐ์ขึ้นจากตัวอักษรโรมันโดยหมอสอน

ศาสนาตะวันตก กระทั่งปี ค.ศ. 1957 ได้พัฒนาขึ้นใช้อย่างเป็นทางการ

(13) **มู่หล่าว** (仫佬族 Mùlǎozú) มีวิวัฒนาการมาจากชาวชนเผ่าในอดีตที่ชื่อว่า เหลียว (僚 Liáo) ดำรงชีวิตและตั้งถิ่นฐานอยู่บริเวณอยู่ทางตอนใต้ของเทือกเขาหยินหลิง (云岭 Yúnlǐng) ซึ่งอยู่ในบริเวณที่ราบสูงหยินกุ้ย (云贵 Yúnguì) หลังจากยุคราชวงศ์ถังและช่งเป็นต้นมาเรียกชื่อว่า ชาวเหลียว (僚 Liáo) หรือชาวหลิง (伶 Líng) มีชื่อเรียกพื้นเมืองว่า “หมู่หล่าว” (姆佬 Mǔlǎo) ต่อมาชาวมู่หล่าวแยกตัวออกมาจากชาวหลิงและชาวเหลียว ก่อตัวกันเป็นชนเผ่าใหม่ในสมัยช่ง ในอดีตมีชื่อเรียกตัวเองหลายชื่อ เช่น “หลิง” (伶 Líng) “จิ้น” (谨 Jìn) ชาวจ้วงเรียกชนกลุ่มนี้ว่า “บูจิ้น” (布谨 Bùjǐn) หลังการก่อตั้งสาธารณรัฐประชาชนจีนเรียกชื่ออย่างเป็นทางการว่า “มู่หล่าว” ปัจจุบันชาวมู่หล่าวส่วนใหญ่อาศัยอยู่บริเวณอำเภอปกครองตนเองมู่หล่าวในเมืองหลัวเฉิง (罗城 Luóchéng) ของมณฑลกว่างซี (广西 Guǎngxī) นอกจากนี้ยังมีกระจัดกระจายอยู่ตามปะปนกับชนกลุ่มน้อยเผ่าอื่นได้แก่ จ้วง (壮 Zhuàng) ฮั่น (汉 Hàn) เย้า (瑶 Yáo) แม้ว (苗 Miáo) ตัง (侗 Dòng) เหมาหนาน (毛南 Máo nán) และสู่ย (水 Shuǐ) เป็นต้น มีจำนวนประชากรทั้งสิ้น 207,352 คน พูดภาษามู่หล่าว ยังไม่สามารถจัดกลุ่มได้แน่ชัด แต่เป็นภาษาที่มีความใกล้ชิดกับภาษาเหมาหนาน ภาษาตัง และภาษาสู่ย

(14) **แม้ว** (苗族 Míáo zú) ชาวแม้วสืบเชื้อสายมาจากชนเผ่ากลุ่มเล็กกลุ่มน้อยที่อาศัยอยู่บริเวณที่ราบลุ่มแม่น้ำฮวงโหและแม่น้ำแยงซีที่ชื่อ “หนานหนาน” (南蛮 Nánmán) ในสมัยฉินฮั่น (秦汉时代 Qín Hànshídài) ตั้งถิ่นฐานเป็นชุมชนขึ้นในบริเวณพื้นที่เมืองเซียงซี (湘西 Xiāngxī) และเฉียนตง (黔东 Qiándōng) ในปัจจุบัน ในอดีตเรียกชื่อว่าบริเวณ อู่ซี (五溪 Wǔxī) ในบริเวณดังกล่าวมีชนกลุ่มน้อยอาศัยอยู่รวมกันมากมาย จึงรวมเรียกชื่อว่า อู่ซีหนาน (五溪蛮 Wǔxīmán) หรืออู่หลิงหนาน (武陵蛮 Wǔlíng mán) ต่อมาชนกลุ่มน้อยเหล่านี้กระจัดกระจายอพยพไปทางตะวันตก ปัจจุบันนี้ชาวแม้วมีถิ่นฐานอยู่ในเมืองและมณฑลต่างๆ ในจีนหลายแห่ง เช่น กุ้ยโจว (贵州 Guìzhōu) หูหนาน (湖南 Húnán) ยูนนาน (云南 Yúnnán) เสฉวน (四川 Sìchuān) กว่างซี (广西 Guǎng xī) หูเป่ย์ (湖北 Húběi) ไทหล่า (海南 Hǎinán) ถิ่นที่มีชาวมั่วรวมตัวกันอยู่มากที่สุดคือ บริเวณรอยต่อทางทิศตะวันออกเฉียงใต้ของเมืองเฉียนกับเมืองเซียงเอ้อ โดยเฉพาะอย่างยิ่งที่เมืองเซียงซี มีจำนวนประชากรทั้งสิ้น 8,940,116 คน พูดภาษาแม้ว จัดอยู่ในตระกูลภาษาจีนทิเบต สาขาภาษาแม้วเย้า⁴ แขนงภาษาแม้ว แบ่ง

⁴นักภาษาศาสตร์ตะวันตก เช่น เบนดิก (Benedic, 1972) กันไว้นอกภาษาตระกูลจีน-ทิเบต โดยแยกเป็นตระกูลม้ง-เย้า

ได้ 3 สำเนียงคือ สำเนียงเซียงซีตะวันออก(湘西 Xiāngxī) สำเนียงเฉียนตงส่วนกลาง(黔东 Qiándōng) และสำเนียงชวนเฉียนเตียนตะวันตก สำเนียงชวนเฉียนเตียนตะวันตกยังแบ่งออกได้อีก 7 สำเนียงย่อย ปี 1956 รัฐบาลจีนได้ประดิษฐ์อักษรสำหรับชนเผ่าแม้วขึ้นโดยใช้ตัวอักษรโรมัน และใช้อย่างกว้างขวางจนถึงปัจจุบัน

(15) **เหมินปา**(门巴族 Ménbāzú) ศิลาจารึกเมื่อปี ค.ศ.823 ของวัดเจาชื่อ(昭寺 Zhāosì) ที่สร้างอยู่ในลาซา(拉萨 Lāsà) เขตปกครองตนเองทิเบต(西藏 Xīzàng) กล่าวว่า “ชาวมอญ(孟族 Mèng zú) ร่วมกับชนเผ่าต่างๆ แย่งชิงบรรณาการกับราชสำนักตูฟาน(吐蕃王朝 Tǔfān wángcháo)” ชนชาวมอญที่กล่าวถึงในที่นี้มีชาวเหมินปารวมอยู่ด้วย ปัจจุบันชนเผ่าเหมินปามีถิ่นฐานอยู่ในเมืองเหมินหยวี(门隅 Ményú) บริเวณตะวันออกเฉียงเหนือของเขตปกครองตนเองทิเบต กลางศตวรรษที่ 19 มีชาวเหมินปาบางส่วนหลบหนีจากการถูกกดขี่ใช้แรงงานทาสของชาวทิเบต อพยพหลบหนีไปทางตะวันออกและตั้งถิ่นฐานที่เมืองโม่ทัว(墨脱 Mòtuō) ชนกลุ่มน้อยเผ่าเหมินปา มีจำนวนประชากรทั้งสิ้น 8,923 คน พูดภาษาเหมินปา จัดอยู่ในตระกูลภาษาจีนทิเบต สาขาภาษาทิเบตพม่า แขนงภาษาทิเบต ไม่มีภาษาเขียน ใช้อักษรทิเบต

(16) **น่าซี**(纳西族 Nàxīzú) บรรพบุรุษของชาวน่าซีมีความใกล้ชิดทางชาติพันธุ์กับชนกลุ่มน้อยกลุ่มหนึ่งที่มีชื่อเรียกในสมัยฮั่นว่า “เหมาหนิวอี”(牦牛夷 Máo niú yí) ชื่อในสมัยจิ้นเรียกชื่อว่า “หมัวซาอี”(摩沙夷 Móshā yí) ในสมัยถังเรียกว่า “หมัวเซี่ยมาน”(磨些蛮 Móxīe mán) ชาวน่าซีมีถิ่นที่อยู่ในอำเภอปกครองตนเองเผ่าน่าซีเมืองลี่เจียง ของมณฑลยูนนาน(云南丽江纳西族自治县 Yúnnán Lìjiāng Nàxīzú zìzhìxiàn) นอกจากนี้ในอำเภอเหยียนหยวน(盐源 Yányuán) เหยียนเปียน(盐边 Yánbiān) มู่หลี่(木里 Mùlǐ) ของมณฑลเสฉวน และในอำเภอหมางคัง(芒康 Máng kāng) ของทิเบตก็มีชาวน่าซีอาศัยอยู่ มีจำนวนประชากรทั้งสิ้น 308,839 คน พูดภาษาภาษาน่าซี จัดอยู่ในตระกูลภาษาจีนทิเบต สาขาทิเบตพม่า แขนงภาษาอี ในอดีตมีอักษรภาพสื่อความหมายเรียกว่า “อักษรตงปา”(东巴文 Dōngbāwén) และมีอักษรแบบแทนเสียงเรียกว่า “เกอปา”(哥巴文 Gēbāwén) แต่ใช้ไม่แพร่หลาย และสูญหายไปในปีที่สุด ปัจจุบันชาวน่าซีใช้ภาษาเขียนที่ประดิษฐ์ขึ้นจากอักษรโรมันในปี 1957

(17) **นู่**(怒族 Nùzú) เป็นชนเผ่าเก่าแก่ที่อาศัยติดแผ่นดินสองฝั่งแม่น้ำและแม่น้ำหลานชางมาแต่โบราณกาล มีพัฒนาการมาจากชนเผ่าหลู่หามา(卢鹿蛮 Lúlù mán) ซึ่งเป็นชนเผ่าดั้งเดิมในสมัยถึงที่อาศัยอยู่บริเวณที่เป็นเมืองฝูกั๋งและเมืองกั๋งซานของมณฑลยูนนาน

ปัจจุบันชาวเผ่าส่วนใหญ่มีถิ่นฐานอยู่ใน 3 อำเภอของมณฑลยูนนาน ได้แก่ ปี้เจียง(碧江 Bì jiāng) ฝู่กิง(福贡 Fúgòng) กังซาน(贡山 Gòngshān) มีจำนวนประชากรทั้งสิ้น 28,759 คน พูดภาษาภาษาญี่ จัดอยู่ในตระกูลภาษาจีนทิเบต สาขาทิเบตพม่า ภาษาญี่ต่างสำเนียงในแต่ละพื้นที่ที่มีความแตกต่างกันมาก ผู้คนที่อาศัยอยู่ต่างอำเภอกัน ไม่สามารถใช้ภาษาญี่ที่ต่างสำเนียงกันสื่อสารกันเข้าใจได้ ไม่มีตัวหนังสือใช้ ส่วนใหญ่ใช้อักษรจีน

(18) สุย(水族 Shuǐzú) ภาษาจีนออกเสียงว่า “ส่วย” สืบเชื้อสายและแตกแขนงมาจากชนร้อยเผ่าโบราณที่ชื่อ “ไปเยว่”(百越 Bǎiyuè) ซึ่งมีอารยธรรมมาตั้งแต่สมัยฉินอัน ในสมัยถังและซ่งมีชื่อเรียกเป็นชื่อเดียวกันกับชนเผ่าที่พูดภาษากลุ่มจ้วงต้ง(壮侗 Zhuàng Dòng) ว่า “เหลียว”(僚 Liáo) จนถึงสมัยหมิงและชิงจึงแยกตัวเองออกมาเรียกตัวเองว่า “ส่วย”(水 shuǐ) อารยธรรมของชาวส่วยเริ่มถือกำเนิดตั้งแต่สมัยเป่ย์ซ่ง โดยตั้งถิ่นฐานเป็นหลักแหล่งอยู่บริเวณรอยต่อของต้นแม่น้ำหลง(龙江 Lóngjiāng) และต้นแม่น้ำหลิว(柳江 Liǔjiāng) โดยมีชื่อเรียกในสมัยนั้นว่า “เขตผู่ส่วย”(抚水州 Fǔshuǐzhōu) ปัจจุบันชาวเผ่าส่วยส่วนใหญ่มีถิ่นฐานอยู่ที่เขตปกครองตนเองเผ่าส่วย มณฑลกุ้ยโจว(贵州水族自治州 Guìzhōu Shuǐzú zìzhìzhōu) และกระจายอยู่ตามอำเภอต่างๆ ของมณฑลกุ้ยโจวเช่น ลี้โป(荔波 Lìbō) ตูชาน(独山 Dúshān) ตูหวิน(都匀 Dūyún) หรงเจียง(榕江 Róngjiāng) ฉงเจียง(从江 Cóngjiāng) และมีส่วนน้อยที่กระจุกกระจายอยู่ในตำบลต่างๆ ของมณฑลกว่างซี มีจำนวนประชากรทั้งสิ้น 406,902 คน พูดภาษาภาษาส่วย จัดอยู่ในตระกูลภาษาจีนทิเบต สาขาภาษาจ้วงต้ง แขนงภาษาต้งส่วย ในอดีตมีตัวหนังสือเป็นของตนเอง แต่ปัจจุบันใช้อักษรจีน

(19) เซอ(畲族 Shēzú) ชาวเซอ เรียกตัวเองว่า “ซานฮา”(山哈 shānhā) หมายถึงผู้ที่อาศัยอยู่บนภูเขา สืบเชื้อสายมาจากชนกลุ่มเดียวกับชนเผ่าเย้า(瑶族 Yáozú) ชื่อ “อู่หลิงหมาน”(武陵蛮 Wǔlíng Mán) หรือเรียกอีกชื่อว่า “อู่ซีหมาน”(五溪蛮 Wǔ xī Mán) ซึ่งมีชีวิตอยู่ในยุคฉัน(汉 Hàn) และจิ้น(晋 Jìn) ปัจจุบันตั้งถิ่นฐานอยู่ทางภาคตะวันออกเฉียงเหนือของจีน บริเวณมณฑลฝูเจี้ยน(福建 Fújiàn) เจ้อเจียง(浙江 Zhèjiāng) เจียงซี(江西 Jiāngxī) กว่างตง(广东 Guǎngdōng) และอันฮุย(安徽 ānhuī) พงศาวดารในสมัยถังมีบันทึกเกี่ยวกับชนเผ่าเซอหลายชื่อคือ หมาน(蛮 Mán) หมานเหลียว(蛮僚 Mán Liáo) ตงหมาน(峒蛮 Dòng Mán) หรือตงเหลียว(峒僚 Dòng Liáo) จนถึงสมัยซ่งใต้ เริ่มมีบันทึกเกี่ยวกับชาวเซอ โดยเรียกชื่อชนกลุ่มนี้ว่า “ชาวเซอ”(畲民 Shēmín) และ “เฉียนหมิน”(拳民 Quánmín) หลังปฏิวัติวัฒนธรรมชนกลุ่มนี้เปลี่ยนชื่อเป็น เผ่าเซอ(畲族 Shēzú) มีจำนวนประชากรทั้งสิ้น 709,592 คน พูดภาษา

ภาษาเซอ จัดอยู่ในตระกูลภาษาจีนทิเบต สาขาภาษาแม่เข้า 99%ของคำในภาษาเซอใกล้เคียงกับภาษาจีนสำเนียงแคะ(客家Kèjiā) แต่มีความแตกต่างกันด้านระบบเสียง และมีคำศัพท์บางคำเป็นคนละคำแยกต่างหากจากภาษาจีนแคะ ไม่มีตัวหนังสือใช้ใช้อักษรจีน

(20) วั (佤族Wǎzú) เป็นกลุ่มชาติพันธุ์ที่เก่าแก่มากรวมหนึ่งในมณฑลยูนนานในสมัยฮั่นจิ้น(汉晋Hàn Jìn) เรียกชนกลุ่มที่พูดภาษากลุ่มมอญเขมรแถบมณฑลยูนนานว่า “ผู่”(濮Pú) ชนกลุ่มนี้อาศัยปะปนอยู่กับชนชาติ(傣Dǎi) ชาวจ้วง(壮Zhuàng) ตามแถบลุ่มแม่น้ำหลานชาง(澜沧江Láncāngjiāng) ต่อมาในสมัยถังและซ่งเรียกชื่อกลุ่มชนในบริเวณนี้ต่าง ๆ กัน เช่น วังหมาน(望蛮Wàng Mán) ผู่จี้หมาน(朴子蛮Pǔzǐ Mán) ชื่อโซ่วผู่(赤口濮Chìkǒupú) เฮยเฟินผู่(黑焚濮Heifēnpú) ซึ่งล้วนเป็นชื่อเรียกกลุ่มชนที่พูดภาษาสาขาว่าปะหล่อง(佤崩龙语支Wǎbēnglóng yǔzhī) ทั้งสิ้น ในสมัยหยวนชนกลุ่มผู่หมานแบ่งออกเป็นสองกลุ่มย่อย คือ เซิงผู่(生蒲Shēngpú บางครั้งก็เรียกว่าเหยผู่ 野蒲Yěpú หมายถึงผู่ดิบ หรือผู่ป่า) อีกกลุ่มหนึ่งคือ สู่ผู่(熟蒲Shúpú หมายถึงผู่สุก) ชาวเซิงผู่ที่อาศัยอยู่บริเวณเมืองเจิ้นคังนี้เป็นบรรพบุรุษของชาววั ปัจจุบันชาววัมีถิ่นฐานอยู่ในมณฑลยูนนาน ที่อำเภอซีเหมิง(西盟Xīméng) ชางหยวน(沧源Cāngyuán) เมิ่งเหลียน(孟连Mènglián) นอกจากนี้ยังมีกระจายอยู่ตามอำเภอต่างๆ ครอบคลุมพื้นที่ช่วงทิศใต้ของเทือกเขาภูเขา(怒山Nùshān) ระหว่างแม่น้ำหลานชาง(澜沧江Láncāngjiāng) ต่อกับแม่น้ำสารวัน(萨尔温江Sǎ' ěr wēn jiāng) จึงเรียกชื่อบริเวณหุบเขานี้ว่า “หุบเขาอาหว่า”(阿佤山区Ā wǎ shānqū) มีจำนวนประชากรทั้งสิ้น 396,610 คน พูดภาษาวั จัดอยู่ในตระกูลภาษาออสโตรเอเชียติก สาขาภาษามอญเขมร แขนงภาษาวั มีสามสำเนียงภาษาคือ ปาราวเคอ(巴饶克Bārǎokè) อาหว่า(阿瓦Ā wǎ) และ หว่า(瓦wǎ) ไม่มีภาษาเขียน มีตัวอักษรวัที่ประดิษฐ์ขึ้นโดยหมอสอนศาสนาคริสต์ แต่ไม่เป็นที่นิยม ต่อมาปี 1957 รัฐบาลจีนส่งนักภาษาศาสตร์จีนไปลงพื้นที่และประดิษฐ์ตัวหนังสือขึ้นโดยใช้อักษรโรมัน ซึ่งใช้มาจนปัจจุบัน

(21) เย้า(瑶族Yáoú) ชนเผ่าเย้า(ภาษาจีนเรียกว่า “เหยา”) มีความสัมพันธ์ทางชาติพันธุ์ใกล้ชิดกับชนเผ่าโบราณชื่อ “จิงหมาน”(荆蛮Jīng Mán) และ “ฉางซาอู๋หลิงหมาน”(长沙武陵蛮Chángshā Wǔlíng Mán) มีชื่อเรียกตัวเองหลายชื่อ อ่านตามเสียงอักษรจีนที่บันทึกไว้มี เหมี่ยน(勉Miǎn) จินเหมิน(金门Jīnmén) บู่หนู่(布努Bùnù) ปิงตัวโยว(炳多优Bǐngduōyōu) เฮยโหยวเหมิง(黑尤蒙Heiyóuméng) ลาเจีย(拉珈Lājiā) นอกจากนี้ด้วยเหตุที่ชาวเย้าในแต่ละท้องถิ่นมีวัฒนธรรม ความเป็นอยู่ และลักษณะที่อยู่อาศัยแตกต่างกัน จึงมีชื่อ

เรียกตนเองแตกต่างกันไปด้วย เช่น ซานจื่อเหยา(山子瑶Shānzǐ Yáo) หมายถึงชาวเข้าภูเขา ป้ายคูเหยา(白裤瑶Báikù Yáo) หมายถึงเข้ากางเกงขาว หงเหยา(红瑶Hóng Yáo) หมายถึงเข้าแดง หลานเตี้ยนเหยา(蓝靛瑶Lándiàn Yáo) หมายถึงเข้าน้ำเงิน ผิงตี้เหยา(平地瑶 Píngdì Yáo) หมายถึงเข้าที่ราบ เอ้าเหยา(坳瑶Ào Yáo) หมายถึงเข้าที่ราบหุบเขา เป็นต้น หลังการก่อตั้งสาธารณรัฐประชาชนจีนจึงเรียกชื่อชนเผ่านี้รวมกันว่า “เหยา” ปัจจุบันชนเผ่าเหยาอาศัยอยู่บริเวณเขตปกครองตนเองเผ่าจ้วงในมณฑลกว่างซี และกระจายอยู่ตามมณฑลต่างๆ เช่น ยูนนาน กว่างซี กุ้ยโจว มีจำนวนประชากรทั้งสิ้น 2,637,421 คน พูดภาษาเหยา แต่การแบ่งสายตระกูลภาษาค่อนข้างซับซ้อน เพราะภาษาในแต่ละพื้นที่มีความแตกต่างกันมาก ถึงขั้นที่ภาษาเหยาในต่างพื้นที่กันไม่สามารถสื่อสารเข้าใจกันได้ บางกลุ่มพูดภาษาจีนและภาษาจ้วงไม่มีภาษาเขียน ส่วนใหญ่ใช้ภาษาจีน

(22) อี้(彝族Yízú) เดิมคือชนเผ่าเซียงโบราณ(古羌人Gǔqiāngrén) ที่อพยพลงใต้ตั้งถิ่นฐานอยู่บริเวณตะวันตกเฉียงใต้ของจีน ซึ่งในขณะนั้นได้มีชนเผ่าโบราณหลายกลุ่มอพยพมาและตั้งถิ่นฐานอยู่ก่อนแล้ว เมื่อชนเซียงโบราณอพยพมาถึงก็ได้ตั้งถิ่นฐานอยู่ปะปนรวมกันกับ “ชนร้อยเผ่า”(百越族Bǎiyuèzú) จนผสมผสานกลมกลืนกันขึ้น จากนั้นบรรพบุรุษของชาวอี้ได้แบ่งออกเป็นสองกลุ่มเรียกชื่อว่า อุหมาน(乌蛮Wū Mán “หมานดำ”) และปายหมาน(白蛮Bái Mán “หมานขาว”) กลุ่มหมานดำคือกลุ่มที่พัฒนามาจากชนเผ่าบริเวณคูนหมิง ส่วนกลุ่มปายหมานคือกลุ่มชนชาวໄສວຽງและเป็นหลัก ปัจจุบันชนเผ่าอี้มีชื่อเรียกตัวเองต่างกันไปตามแต่ละท้องถิ่น เช่น นัวซู(诺苏Nuòsū) นาสู(纳苏Nàsū) หลัวอู่(罗武Luówǔ) หมี่ซาโพ(米撒泼Mǐ sāpō) ซาหนี(撒尼Sānǐ) อาซี(阿西Ā xī) เป็นต้น บริเวณที่มีชาวอี้อาศัยอยู่มากได้แก่ มณฑลเสฉวน มีชาวอี้อยู่ที่กลุ่มปกครองตนเองชาวอี้เขาเหลียงซาน(凉山Liángshān) ที่มณฑลยูนนานมีชาวอี้อยู่ที่กลุ่มปกครองตนเองชาวอี้เมืองฉู่สยง(楚雄Chǔxiong) และกลุ่มปกครองตนเองเผ่าฮานี่เมืองหงเหอ(红河Hónghé) ที่มณฑลกุ้ยโจวมีชาวอี้อยู่ที่เมืองปี้เจี๋ย(毕节Bìjié) และลิวผานสู่ย(六盘水Liùpánshuǐ) มีจำนวนประชากรทั้งสิ้น 7,762,286 คน พูดภาษาอี้ จัดอยู่ในตระกูลภาษาจีนทิเบต สาขาทิเบตพม่า แขนงภาษาอี้ มี 6 สำเนียงภาษา เดิมมีภาษาเขียนที่เป็นอักษรภาพ ชื่อว่า อักษรหนาง(囊文Nángwén) ในปี 1975 มณฑลเสฉวนพัฒนาอักษรภาษาอี้ให้กับชาวอี้ที่กลุ่มปกครองตนเองชาวอี้เหลียงซาน

(23)จ้วง(壮族Zhuàngzú) ชาวจ้วงวิวัฒนาการมาจากชาวเยว่ในสมัยโบราณถิ่นฐานเดิมอยู่ที่หลิ่งหนาน(岭南Lǐngnán) มีชื่อในบันทึกทางประวัติศาสตร์ว่า ซีหว่า(西瓯

Xī' ōu) และลั่วเยว่(骆越Luòyuè) ซึ่งเป็นชนกลุ่มย่อยในกลุ่มชนร้อยเผ่าไปเยว่ กลุ่มชนสองกลุ่มนี้ วัฒนาการมาเป็นชาวจ้วงในปัจจุบัน ปัจจุบันนี้ชาวจ้วงมีถิ่นฐานอยู่ที่เขตปกครองตนเองเผ่าจ้วงมณฑลกว่างซี(广西壮族自治区Guǎngxī Zhuàngzú zìzhìzhōu) เขตปกครองตนเองเผ่าจ้วงและเผ่าแม้วมณฑลยูนนาน(云南壮族苗族自治州Yúnnán Zhuàngzú Míáo zú zìzhìzhōu) และมีส่วนน้อยกระจายอยู่ที่ในบริเวณต่างๆ ของมณฑลกว่างตง(广东Guǎngdōng) หูหนาน(湖南Húnán) กุ้ยโจว(贵州Guì zhōu) และเสฉวน(四川Sìchuān) คำเรียกชื่อชาวจ้วงเป็นคำที่ชนกลุ่มนี้ใช้เรียกตนเองว่า “ปู่จ้วง” นอกจากนี้ชาวจ้วงมีคำเรียกตัวเองอีกมากมายแตกต่างกันตามถิ่นที่อยู่ เช่น ปู่หงง(布侬Bùnóng) ปู่ถู่(布土Bùtǔ) ปู่ย่าง(布样Bùyàng) ปู่ปาน(布斑Bùbān) ปู่เยว่(布越Bùyue) ปู่เนา(布那Bùnà) หงงอาน(侬安Nóng' ān) ปู่เทียน(布偏Būpiān) ถูล่าว(土佬Tǔlǎo) เกาหลาน(高栏Gāolán) ปู่มาน(布曼Bùmàn) ปู่ด้าย(布岱Bùdài) ปู่หมิ่น(布敏Bùmǐn) ปู่หลง(布陇Bùlǒng) ปู่ตง(布东Bùdōng) เป็นต้น หลังการก่อตั้งสาธารณรัฐประชาชนจีนรวมเรียกชื่อชนเผ่านี้ว่า “ถง”(僮族Tóngzú) ในปี 1965 โจวเอินหลาย(周恩来Zhōu Ènlái) เสนอให้รัฐบาลจีนเปลี่ยนชื่อเรียกชนกลุ่มนี้เป็น “จ้วง”(壮Zhuàng) ชาวจ้วงเป็นชนกลุ่มน้อยในจีนที่มีจำนวนประชากรมากที่สุด ปัจจุบันมีจำนวนประชากรทั้งสิ้น 16,178,811 คน พูดภาษาจ้วง จัดอยู่ในตระกูลภาษาจีนทิเบต⁵ สาขาภาษาจ้วงต้ง แขนงภาษาจ้วงไต ในสมัยนี้ได้มีการใช้ภาษาเขียนที่เป็นอักษรจีนแบบเหลี่ยม แต่ไม่เป็นที่แพร่หลาย ในปี 1955 รัฐบาลจีนพัฒนาระบบการเขียนอักษรภาษาจ้วงโดยใช้อักษรโรมัน และใช้อย่างแพร่หลายมาจนปัจจุบัน

(24) ผูหมี่(普米族Pǔmǐ zú) เดิมเป็นกลุ่มชนที่ตั้งถิ่นฐานอยู่บนที่ราบสูง

ทิเบต ต่อมาอพยพจากบริเวณที่หนาวเย็นลงไปตั้งถิ่นฐานอยู่บริเวณที่ราบพื้นดินที่มีอากาศอบอุ่นกว่า ประมาณเวลาอยู่ในยุคก่อนคริสต์ศตวรรษที่ 7 แล้วตั้งถิ่นฐานในบริเวณที่เป็นเขตมณฑลเสฉวน ปัจจุบันชนเผ่าผูหมี่ตั้งถิ่นฐานอยู่ที่อำเภอหลานผิง(兰坪Lánpíng) ลีเจียง(丽江Lìjiāng) เวยซี(维西Wéixī) หย่งเซิ่ง(永胜Yǒngshèng) และเขตปกครองตนเองเผ่าอี(彝族Yízú) อำเภอหนิงลิ่ง(宁蒗Nínglàng) นอกจากนี้ยังมีบางส่วนอาศัยอยู่อำเภอเหยียนหยวน(盐源Yányuán) และเขตปกครองตนเองทิเบตอำเภอหมู่ลี่(木里Mùlǐ)มณฑลเสฉวน มีจำนวนประชากรทั้งสิ้น 33,600 คน พูดภาษาภาษาผูหมี่ จัดอยู่ในตระกูลภาษาจีนทิเบต สาขาทิเบตพม่า ชาวผูหมี่ที่อำเภอหนิงลิ่ง(宁蒗Nínglàng) เคยใช้ภาษาเขียนของภาษาทิเบต แต่ไม่เป็นที่

⁵นักภาษาศาสตร์นอกประเทศจีนจัดไว้เป็นภาษาตระกูลไท(Tai) เช่น Edmondson และ Solnit(1997) Bebedict(1972)

นิยม ปัจจุบันใช้ภาษาจีน

(25) ลีซู่(傣族Lǐsùzú) เป็นชนกลุ่มย่อยกลุ่มหนึ่งของชนเผ่าโบราณชื่อ อุหมาน (乌蛮Wū mán “หมานดำ”) มีความสัมพันธ์ใกล้ชิดทางสายเลือดกับชนเผ่าอี(彝族Yízú) และ เผ่า纳西(Nàxīzú) ในศตวรรษที่ 8 บรรพบุรุษของชาวลีซู่ตั้งถิ่นฐานอยู่บริเวณสองฝั่งแม่น้ำจินซา(金沙江Jīnshājiāng) ต่อมาอพยพหลบหนีลงไปทางใต้แยกเป็นสองสาย สายหนึ่งไปทางทิศตะวันตกและตะวันออก เข้าสู่บริเวณเมืองเต๋อหง(德宏Déhóng) หลินชาง(临沧Líncāng) และเก็งหม่า(耿马Gěngmǎ) อีกสายหนึ่งอพยพไล่เลาะไปตามฝั่งแม่น้ำจินซาจนถึงถิ่นฐานอยู่ที่เมืองลู่เซวี่ยน(禄劝Lùquàn) และต้าเหยา(大姚Dà yáo) ปัจจุบันอาศัยอยู่บริเวณเขตปกครองตนเองนู่เจียง(怒江Nùjiāng) เผ่าลีซู่ของมณฑลยูนนาน และยังมีกระจัดกระจายอยู่ในตำบลและอำเภอต่างๆ ของมณฑลยูนนาน ในมณฑลเสฉวน(四川Sìchuān) ก็มีชาวลีซู่อาศัยอยู่ประปราย ปัจจุบันชาวลีซู่มีจำนวนประชากรทั้งสิ้น 634,912 คน พูดภาษาลีซู่ จัดอยู่ในตระกูลภาษาจีนทิเบต สาขาทิเบตพม่า แขนงภาษาอี

(26) หลี(黎族Lí zú) ชนชาวหลีสืบเชื้อสายมาจากชนน้อยเผ่าชื่อปายเยวในสมัยโบราณ ในอดีตชาวฮั่นมีคำเรียกชนกลุ่มน้อยทางตอนใต้หลายชื่อ โดยไม่ได้แบ่งว่าเป็นชนกลุ่มใด ในสมัยฮั่นเรียกกว่าลั่วเยว(骆越Luò yuè) สมัยตงฮั่นเรียกว่า หลี(里Lǐ) หมาน(蛮Mán) สมัยสุยและถังเรียกว่าหลี่(俚Lǐ) เหลียว(僚Liáo) ปัจจุบันชนกลุ่มน้อยเผ่าหลีอาศัยอยู่ตามเชิงเขา บริเวณตอนใต้ของมณฑลไหหลำในเขตตำบล ฉง-จง(琼中Qióngzhōng) ปายซา(白沙Báishā) ชางเจียง(昌江Chāngjiāng) ตงฟาง(东方Dōngfāng) เล่อตง(乐东Lèdōng) หลิงสู่ย(陵水Língshuǐ) ป่าวถิง(保亭Bǎo tíng) เมืองทงสี่(通什Tōngshí) เมืองซานย่า(三亚Sānyà) มีสำเนียงภาษาและการแต่งกายแตกต่างกันไปตามแต่ละท้องถิ่น ชื่อเรียกตัวเองก็แตกต่างกันด้วย เช่น บั่น(伴Bàn) ฉี(岐Qí) ฉี(杞Qǐ) หม่ยฝู่(美孚Měifú) เป็นต้น(本地Běndì) เป็นต้น มีจำนวนประชากรทั้งสิ้น 1,247,814 คน พูดภาษาหลี จัดอยู่ในตระกูลภาษาจีนทิเบต สาขาจ้วงต้ง แขนงภาษาหลี ปี 1957 ประดิษฐ์อักษรขึ้นใช้โดยใช้อักษรโรมัน

(27) จิง(京族Jīngzú) ชาวจิงอพยพมาจากพื้นที่ต่างๆ ของประเทศเวียดนามโดยเฉพาะจากบริเวณหุบเขาถู(涂山Túshān) เรียกตัวเองว่า “จิง” มาแต่ครั้งอดีต แต่คนภายนอกเรียกชนกลุ่มนี้ว่า “เยว” จนปี ค.ศ. 1958 จิงใช้ชื่อ “จิง” เป็นชื่อเรียกอย่างเป็นทางการ ปัจจุบันชาวจิงอาศัยอยู่กลางหุบเขาอำเภอเจียงผิง(江平Jiāngpíng) ตำบลลี่เหว่ย(丽伟Lì wēi) อุ่ถัว(乌头Wūtóu) เหิงวัง(恒望Héng wàng) ถันจี(潭吉Tánjí) หงขัน(宏坎Hóng kǎn) จู่ซาน(竹

山Zhūshān) ในเขตปกครองตนเองเผ่าจ้วงของมณฑลกว่างซี มีจำนวนประชากรทั้งสิ้น 22,517 คน พูดภาษาจิง ภาษานี้เหมือนกับภาษาเวียดนาม แต่ชาวจิงส่วนใหญ่ในปัจจุบันใช้ภาษาจีน อักษรจีน และภาษาควางต้ง

(28) ตัง(侗族Dòngzú) ชาวตังเป็นกลุ่มชนชาวเหลียวโบริธาณ ซึ่งเป็นชนกลุ่มย่อยของชนร้อยเผ่า “ไปเยว่” ปัจจุบันมีชาวตัง ชาวเหมาหนาน ชาวจ้วง และชาวส่วย ชนทั้งสี่กลุ่มนี้มีความสัมพันธ์ด้านภาษา วัฒนธรรม ความเป็นอยู่และบริเวณที่อยู่ใกล้เคียงและคล้ายคลึงกัน โดยเฉพาะทางด้านภาษา นักภาษาศาสตร์จีนจึงจัดภาษาทั้งสี่ภาษาอยู่ในตระกูลภาษาเดียวกัน ปัจจุบันชาวตังอาศัยอยู่ในมณฑลกุ้ยโจว(贵州省Guì zhōushěng) บริเวณเมืองหลี่ผิง(黎平Lípíng) ฉงเจียง(从江Cóngjiāng) หรงเจียง(榕江Róngjiāng) เทียนจู้(天祝Tiānzhù) จิ่นผิง(锦屏 Jǐnpíng) ซานซุ่ย(三穗Sānsuì) เจิ่นหย่วน(镇远Zhènyuǎn) เจี้ยนเหอ(剑河Jiànhe) ยวี่ผิง(玉屏Yùpíng) ในมณฑลหูหนาน(湖南省Húnánshěng) บริเวณเมืองซินหู่(新晃Xīnhuǎng) จิ่งเซี่ยน(靖县Jìngxian) ทงเต้า(通道Tōngdào) ในเขตปกครองตนเองเผ่าจ้วง มณฑลกว่างซี(广西Guǎngxī) บริเวณตำบลซานเจียง(三江Sānjiāng) หลงเซิ่ง(龙胜Lóngshèng) หรงสู่ย(融水Róngshuǐ) มีจำนวนประชากรทั้งสิ้น 2,960,293 คน พูดภาษาตัง จัดอยู่ในตระกูลภาษาจีนทิเบต สาขาภาษาจ้วงต้ง แขนงภาษาต้งส่วย แบ่งออกเป็นสองสำเนียงภาษาคือ สำเนียงต้งเหนื่อและสำเนียงต้งใต้ ไม่มีภาษาอักษร ส่วนใหญ่ใช้อักษรจีน กระทั่งในปี ค.ศ. 1958 มีการประดิษฐ์อักษรขึ้นใช้ โดยใช้อักษรภาษาโรมัน

(29) เหมาหนาน(毛南族Máonán zú) ชาวเหมาหนานพัฒนาแตกสาขามาจากชนร้อยเผ่าที่เรียกชื่อว่า ไปเยว่(百越Bǎi yuè) ยุคก่อนถึงคือพวกเหลียว(僚Liáo) ในสมัยช่ง หยวน และหมิง คือพวกหลิง(伶Líng) ชนเผ่าเหล่านี้เองคือบรรพบุรุษยุคแรกๆ ของชาวเหมาหนาน ศูนย์กลางที่มีชนเผ่าเหมาหนานอาศัยอยู่คือภูเขาเหมาหนาน(茅难山Máo nán shān) ทางใต้ของตำบลหวนเจียง(环江Huánjiāng) นอกจากนี้ยังมีส่วนน้อยกระจายอาศัยอยู่ในตำบลหนานตัน(南丹Nándān) และตูอัน(都安Dū ān) มีจำนวนประชากรทั้งสิ้น 10,716 คน พูดภาษาเหมาหนาน จัดอยู่ในตระกูลภาษาจีนทิเบต สาขาภาษาจ้วงต้ง แขนงภาษาต้งส่วย ไม่มีภาษาอักษร ชาวเหมาหนานอาศัยอยู่ร่วมกับชาวจ้วง ชาวฮั่นมาเป็นเวลานาน ส่วนมากพูดภาษาจ้วงและภาษาจีนได้ใช้อักษรจีน

(30) ภูเจีย(土家族Tǔjiāzú) ชาวภูเจียสืบเชื้อสายมาจากชาวอูหมาน ซึ่งเป็นกลุ่มชนที่มีชีวิตอยู่ช่วงกลางสมัยถัง มีภาษาพูดและขนบธรรมเนียมวัฒนธรรมคล้ายคลึงกับชาวอี

(彝族Yízú) ปัจจุบันมีถิ่นที่อยู่อาศัยอยู่บนหุบเขาหลังซาน ได้แก่บริเวณตะวันตกของมณฑลหูหนาน อำเภอหย่งซุ่น(永顺Yǒngshùn) หลงซาน(龙山Lóngshān) ป่าต๋ิง(保靖Bǎojìng) ซางจื่อ(桑植Sāngzhí) กู่จ๋าง(古丈Gǔzhàng) ในมณฑลหูเป่ย์ก็มีอีกหลายอำเภอเช่น อำเภอหลายเฟิง(来凤Láifèng) เอ้อเฟิง(鹤峰Hèfēng) เสียนเฟิง(咸丰Xiánfēng) เสวียนเอิน(宣恩Xuān'ēn) ลี่ชวน(利川Lìchuān) เอินซือ(恩施Ēnshī) ปาดง(巴东Bādōng) เจี้ยนสือ(建始Jiànshǐ) อู่เฟิง(五峰Wǔfēng) ฉางหยาง(长阳Chángyáng) เป็นต้น ในมณฑลเสฉวนเช่น อำเภอโหย่วหยาง(酉阳Yǒuyáng) ชิวซาน(秀山Xiùshān) เฉียนเจียง(黔江Qiánjiāng) สือจู่(石柱Shízhù) เฟิงสุ่ย(彭水Péngshuǐ) มีจำนวนประชากรทั้งสิ้น 802,8133 คน พูดภาษาภูเจียจัดอยู่ในตระกูลภาษาจีน-ทิเบต สาขาภาษาทิเบตพม่า ไม่มีภาษาเขียน ปัจจุบันชาวภูเจียส่วนใหญ่ใช้ภาษาจีนและอักษรจีน มีเฉพาะที่อำเภอเอ้อเฟิง มณฑลหูเป่ย์ประมาณ 2 แสนคนที่ยังพูดภาษาภูเจียอยู่

(31) เกาซาน(高山族Gāoshānzú) ชนกลุ่มน้อยเผ่าเกาซานอาศัยอยู่บริเวณที่เป็นภูเขาสูงบนเกาะติดชายทะเลด้านตะวันออกของเกาะไต้หวันซึ่งเรียกว่า จ้งกู่ผิงหยวน(纵谷平原 Zònggǔ píngyuán) และบริเวณลันหยวี(兰屿Lányǔ) ชาวไต้หวันเรียกชนกลุ่มนี้ว่า “พี่น้องชาวเขา”(山地同胞Shāndì tóngbāo) ในบริเวณดังกล่าวมีประชากรชาวเขาอยู่มากกว่าสิบกลุ่ม มีภาษาต่างๆ กัน อาศัยเป็นกลุ่มๆ แยกจากกัน เช่น ชาวอาเหมย(阿美人Ā měirén) ชาวไทหย่า(泰雅人Tàiyǎrén) ชาวผายวัน(排湾人Páiwānrén) ชาวบู๋หนง(布农人Bùnóngrén) ชาวหลูข่าย(鲁凯人Lǔkǎirén) ชาวเปยหนาน(卑南人Beinánrén) ชาวเฉา(曹人Cáorén) ชาวไซ่เซี่ย(赛夏人Sàixiàrén) ชาวหย่าเหมย(雅美人Yǎměirén) เป็นต้น ตั้งแต่อดีตถึงปัจจุบันชนกลุ่มนี้ผสมผสานกลมกลืนรับวัฒนธรรมและภาษาอันมากมายจนไม่เหลือความเป็นชนเผ่าแต่ดั้งเดิม และกลายมาเป็นชาวฮั่นอย่างเต็มตัวกว่าแสนคน กระทั่งศตวรรษที่ 19 หลอมรวมเป็นกลุ่มเดียวกันกับชาวฮั่น ปัจจุบันชนกลุ่มน้อยเผ่าเกาซานมีจำนวนประชากรทั้งสิ้น 4,461 คน เดิมมีภาษาพูดเป็นของตนเอง จัดอยู่ในตระกูลภาษาออสโตรเนเซียน(Astronesian) สาขาภาษาอินโดนีเซีย ไม่มีตัวหนังสือใช้

2. ทางตอนกลางทั้งหมด 7 เผ่า ได้แก่

(32) ตงเซียง(东乡族Dōngxiāng zú) ชนเผ่าตงเซียงเกิดขึ้นจากการรวมตัวกันของชนเผ่าเล็กเผ่าน้อยที่อาศัยกระจัดกระจายอยู่ในบริเวณหมู่บ้านตงเซียงราวกลางศตวรรษ

ที่ 14 ที่สำคัญคือ กลุ่มชนชาวเซอ่มู่(色目人 Sèmùrén) และมองโกล(蒙古人 Měnggǔ rén) ที่นับถือศาสนาอิสลาม มีการแต่งงานข้ามเผ่าพันธุ์ร่วมกับชาวฮั่นและชาวทิเบตเรื่อยมา จนหลอมรวมเป็นชนเผ่าใหม่ ตั้งถิ่นฐานในหมู่บ้านชื่อ “บ้านตงเซียง” จึงตั้งชื่อชนกลุ่มนี้ตามถิ่นที่อยู่ว่า “เผ่าตงเซียง” ชาวตงเซียงเรียกตัวเองว่า “ซาร์ทา”(撒尔塔 sǎ ěr tǎ) ก่อนการก่อตั้งสาธารณรัฐประชาชนจีน เรียกชื่อชนกลุ่มนี้หลายชื่อ เช่น หุยหุยตงเซียง(东乡回回 Dōngxiāng Huíhuí) มองโกลตงเซียง(东乡蒙古 Dōngxiāng Měnggǔ) ชาวเผ่าตงเซียง (东乡土人 Dōngxiāng Tǔrén) ปัจจุบันชาวเผ่าตงเซียงอาศัยอยู่ในบริเวณอำเภอปกครองตนเองตงเซียง เขตปกครองตนเองเผ่าหุย ตำบลหลินเซี่ย(临夏回族自治州 Línxià Huízú zìzhìzhōu) นอกจากนี้ยังมีกระจัดกระจายอาศัยอยู่บริเวณเมืองเมืองต่างๆ ของมณฑลกานซู่ และมณฑลชิงเจียง(新疆 Xīnjiāng) มีจำนวนประชากรทั้งสิ้น 513,805 คน พูดภาษาตงเซียง จัดอยู่ในตระกูลภาษาอัลไต สาขามองโกล ไม่มีตัวหนังสือใช้ ส่วนใหญ่พูดภาษาฮั่นได้และใช้อักษรจีน

(33) ป่าวาน(保安 Bǎo'ān zú) เป็นชนเผ่าเชื้อสายมองโกลที่นับถือศาสนาอิสลาม ได้รับอิทธิพลจากชนเผ่าอื่นๆ ในบริเวณใกล้เคียง แล้วสร้างเอกลักษณ์เฉพาะตนขึ้นมา แต่ก็มีบางกระแสเชื่อว่าชาวป่าวานคือชาว “หุยหุย”(回回 Huíhuí) ที่แต่เดิมอาศัยอยู่บริเวณมณฑลเสฉวนและสำนซี อพยพโยกย้ายเข้ามาตั้งบ้านเรือนเลี้ยงสัตว์ตามทุ่งหญ้าชายฝั่งแม่น้ำหลงอู่(隆务河 Lóngwùhé) และมีปฏิสัมพันธ์แต่งงานข้ามเผ่าพันธุ์กับพวกเผ่าตงเซียง เผ่าซาลา เผ่าทิเบต แล้วค่อยๆ เกิดเป็นเอกลักษณ์เฉพาะตัวจนก่อตั้งขึ้นเป็นเผ่าป่าวาน ปัจจุบันชาวป่าวานมีถิ่นฐานอยู่ที่เขตปกครองตนเองเผ่าป่าวาน เผ่าตงเซียง เผ่าซาลา(保安族东乡族撒拉族自治州 Bǎo'ān zú Dōngxiāngzú Sālāzú zìzhìzhōu) ตั้งอยู่ในหุบเขาจีซือ(积石山 Jīshíshān) และมีบางส่วนอาศัยอยู่ในตำบลต่างๆ ในเขตปกครองตนเองเผ่าหุย(回族自治州 Huízú zìzhìzhōu) และตำบลสินฮว่า(循化县 Xúnhuàxiàn) ของมณฑลชิงไห่(青海省 Qīnghǎishěng) มีจำนวนประชากรทั้งสิ้น 16,505 คน พูดภาษาป่าวาน จัดอยู่ในตระกูลภาษาอัลไต สาขาภาษามองโกล

(34) เซียง(羌族 Qiāngzú) บรรพบุรุษของชาวเซียงตั้งรกรากและดำรงชีวิตอยู่ในยุคขุนขิวและจ้านกั๋ว ถิ่นฐานดั้งเดิมคือบริเวณที่เป็นเมืองกานซู่และชิงไห่ในปัจจุบัน ต่อมาอพยพย้ายถิ่นฐานไปอยู่บริเวณลุ่มแม่น้ำหมิน(岷江 Mínjiāng) แล้วผสมกลมกลืนไปกับชนพื้นถิ่นบริเวณนั้น ก่อสร้างชุมชนเกิดเป็นสังคมของชาวเซียงเรื่อยมาจนปัจจุบัน ปัจจุบันชาวเผ่าเซียงอาศัยรวมตัวกันมากที่สุดที่อำเภอเม่าเวิน(茂汶 Mào wèn) และมีกระจัดกระจายอยู่ใน

อำเภอเวินชวน(汶川Wēnchuān) หลี(理Lǐ) เฮยสุ่ย(黑水Heishuǐ) ซงพาน(松潘Sōngpān) ในเขตปกครองตนเองทิเบต อำเภออาป่า(阿坝 Ā bà) ของมณฑลเสฉวน มีจำนวนประชากรทั้งสิ้น 306,072 คน พูดภาษาภาษาเซียะ จัดอยู่ในตระกูลภาษาจีนทิเบต สาขาทิเบตพม่า แบ่งเป็น 2 สำเนียงภาษาคือ กลุ่มที่อยู่ในอำเภอเม่าเวิน อำเภอเฮยสุ่ย พูดภาษาเซียะสำเนียงเหนือ และกลุ่มที่อยู่ในอำเภออื่นๆ พูดภาษาเซียะสำเนียงใต้ ไม่มีภาษาเขียน ใช้อักษรจีนมาแต่ตั้งแต่อดีต

(35) ยี่กู่(裕固族Yùgùzú) บรรพบุรุษของชาวยี่กู่ก็คือกลุ่มชนเมื่อราว 3-4 ร้อยปีก่อนคริสตกาลที่อาศัยอยู่ในชุมชนดิงหลิง(丁零Dīnglíng) เกี้ยเล่อ(铁勒Tiělè) บริเวณลุ่มน้ำเสื่อหลัวเกอ(色楞格河Sèluógéhé) และลุ่มแม่น้ำเอ๋อร์ฮุน(鄂尔浑河È'ěr hún hé) ชนกลุ่มนี้มีชื่อว่ายูเออ(回纥Huíhé) ต่อมาถูกรุกรานจากพวกประเทศ “ชาน” จนอพยพกระจัดกระจายออกไปรอบทิศทาง ในจำนวนนี้มีกลุ่มหนึ่งอพยพไปทางตะวันตกตลอดริมแนวแม่น้ำเหอซี อาศัยอยู่ร่วมกับชาวฮุยเหอที่อพยพมาก่อนหน้านั้น แล้วสืบทอดเผ่าพันธุ์ชาวยี่กู่มาจนปัจจุบัน ปัจจุบันชาวยี่กู่กว่า 90% รวมตัวกันตั้งถิ่นฐานอยู่ที่เขตปกครองตนเองเผ่า ยี่กู่ เมืองชู่หนาน มณฑลกานซู่ ชาวยี่กู่เรียกตัวเองว่า “เหยาฮูร์”(尧呼尔Yáohū'ěr) มีจำนวนประชากรทั้งสิ้น 13,719 คน มีภาษาพูด 3 ภาษาได้แก่ ผู้ที่อาศัยอยู่บริเวณทิศตะวันตกของเขตปกครองตนเองเผ่า ยี่กู่ เมืองชู่หนาน มณฑลกานซู่ พูดภาษา ยี่กู่ตะวันตก จัดอยู่ในตระกูลภาษาอัลไต สาขาเตอร์จิก สองคือ ผู้ที่อาศัยอยู่บริเวณตะวันออกเขตปกครองตนเองเผ่า ยี่กู่ เมืองชู่หนาน พูดภาษา ยี่กู่ตะวันออก จัดอยู่ในตระกูลภาษาอัลไต สาขามองโกล ส่วนกลุ่มที่นอกเหนือจากนี้ใช้ภาษาจีน ไม่มีภาษาเขียน ส่วนใหญ่ใช้อักษรภาษาจีน

(1) โลห์ปา(珞巴族Luòbāzú) เป็นชนเผ่าที่มีชีวิตอยู่บริเวณถ้ำบูกงบู(塔布工布Tǎbù gōng bù) ของที่ราบสูงทิเบต(西藏Xīzàng) ตามแนวสันเขาปายหม่า(白马冈Báimǎ gāng) บริเวณเทือกเขาหิมาลัย(喜马拉雅山Xīmǎlǎyǎshān) และทุ่งหญ้าหนานโพ(南坡Nán pō) มาแต่ครั้งบรรพกาล ปัจจุบันมีถิ่นฐานอยู่บริเวณเมืองลั่วหยิว(洛渝Luòyú) ที่อยู่ทางภาคตะวันออกเฉียงใต้ของเขตปกครองตนเองทิเบต และบริเวณรอยต่อกับมณฑลใกล้เคียง เช่น ตาบลดายวี(察隅Cháyú) หม้อทัว(墨脱Mòtuō) หมี่หลิน(米林Mǐlín) หลงจื่อ(隆子Lóngzǐ) เป็นต้น มีจำนวนประชากรทั้งสิ้น 2,965 คน ชาวโลห์ปาที่อาศัยอยู่ตำบลหม้อทัวใช้ภาษาทิเบต นอกนั้น พูดภาษาภาษาโลห์ปา จัดอยู่ในตระกูลภาษาจีนทิเบต สาขาภาษาทิเบตพม่า มีหลายสำเนียงแตกต่างกันไปตามแต่ละท้องถิ่น

(2) เผ่าอีลาว(仡佬Yìlǎozú) เป็นชนเผ่าเก่าแก่และดั้งเดิมที่สุดเผ่าหนึ่งที่อาศัยอยู่

บริเวณที่ราบสูงหยุนกั๋ว(云贵Yúnguì) มีความสัมพันธ์ใกล้ชิดกับกลุ่มชนในอดีตชื่อ “เหลียว” ซึ่งเป็นชนเผ่าโบราณกลุ่มสำคัญกลุ่มหนึ่งในประเทศเย่หลาง(夜郎国 Yèlángguó) มีประวัติความเป็นมายาวนานราว 2100 ปี คือตั้งแต่สมัยซีฮั่นเป็นต้นมา สมัยช่ง ถึงเรียกชื่อว่า เกอเหลียว(葛僚Gèliáo) เกอหล่าว(革老Gélǎo) อี้หล่าว(仡佬Yìlǎo) อี้เหลียว(仡僚Yìliáo) แต่ชื่อกลางที่เป็นที่รู้จักกันทั่วไปคือ “เหลียว”(僚Liáo) ปัจจุบันชาวหมู่หล่าวมีถิ่นที่อยู่อาศัยอยู่บริเวณตะวันตกเฉียงเหนือ ตะวันตกเฉียงใต้และทางตอนเหนือของมณฑลกุ้ยโจว ครอบคลุมพื้นที่กว่า 20 เมืองเช่น จุนอี้(遵义Zūnyì) เหวินหวน(仁怀Rénhuái) อันซุ่น(安顺 Ānshùn) กวานหลิ่ง(关岭Guānlǐng) ฝูอัน(普安Pǔ'ān) เป็นต้น มีบางส่วนกระจายอยู่บริเวณเขตปกครองตนเองเผ่าจ้วงในมณฑลกว่างซี และบริเวณของเขตปกครองตนเองเหวินชานเผ่าจ้วง และเผ่าแม้วในมณฑลยูนนาน มีจำนวนประชากรทั้งสิ้น 579,357 คน ภาษาดั้งเดิมชื่อภาษาเกอลาว จัดอยู่ในตระกูลภาษาจีนทิเบต แต่ยังไม่สามารถระบุได้ชัดเจนว่าจัดอยู่ในสาขาภาษาและแขนงภาษาใด ไม่มีตัวหนังสือใช้

(38) ภู(土族Tǔzú) บรรพบุรุษของชาวภูมาจากมองโกล และยังมีบางส่วนที่มาจากเมืองเกอริอี่เทอ(格日利特 Gérlìtè) ซึ่งเป็นตำบลที่อยู่ในอำนาจการปกครองของเจงกิสข่าน จากนั้นแต่งงานข้ามเผ่าพันธุ์กับชนเผ่าพื้นเมืองฮัวเอ๋อร์(霍尔人Huò'ěr rén) สืบทอดเชื้อสายต่อกันมาจนเป็นชาวภูในปัจจุบัน ปัจจุบันชาวภูส่วนใหญ่อาศัยอยู่ในบริเวณกลุ่มปกครองตนเองเผ่าภูเมืองฮู่จู้(互助Hùzhù) ตำบลหมินเหอ(民和Mínhé) ตำบลต้าทง(大通 Dàtōng) ถงเหริน(同仁Tóngrén) และมีอีกกลุ่มหนึ่งอาศัยอยู่ที่ปกครองตนเองทิเบต เมืองเทียนจู้(天祝Tiānzhù) ในมณฑลกานซู่ ในอดีตชาวภูมีชื่อเรียกหลายชื่อ ชาวภูที่อาศัยอยู่ที่เมืองเทียนจู้(天柱Tiānzhù) ตำบล และฮู่จู้ เรียกตัวเองว่า ชาวมองโกล(蒙古Měnggǔ'ěr) หรือมองโกลขาว(白蒙古Báiměnggǔ) ส่วนชาวภูที่อยู่ทีหมินเหอเรียกตัวเองว่า ภูคุน(土昆Tǔkūn) หมายความว่า “ชาวภู” ส่วนที่อาศัยอยู่ที่อื่นๆ บ้างเรียกตัวเองว่า “ชุมชนชาวภู”(土户家Tǔhùjiā) ชาวทิเบตเรียกชนเผ่านี้ว่า ฮัวเอ๋อร์(霍尔Huò'ěr) ชาวฮั่น ชาวหุย เรียกชนกลุ่มนี้ว่า คนภู(土人Tǔrén) และชนชาวภู(土民Tǔmín) หลังก่อตั้งสาธารณรัฐประชาชนจีนเรียกชื่ออย่างเป็นทางการว่า “ชนกลุ่มน้อยเผ่าภู” มีจำนวนประชากรทั้งสิ้น 241,198 คน พูดภาษาภู จัดอยู่ในตระกูลภาษาอัลไต สาขาภาษามองโกล แต่เดิมใช้อักษรภาษาจีน ปัจจุบันกำลังดำเนินการประดิษฐ์อักษรขึ้นใช้ โดยใช้อักษรโรมัน

3. ทางตอนเหนือของประเทศ ทั้งหมด 7 เผ่า ได้แก่

(39) **เผ่าเฮอเจิน(赫哲族Hèzhé zú)** คนเผ่าเฮอเจิน เป็นเผ่าดั้งเดิมที่อยู่ติดแผ่นดินบริเวณภาคตะวันออกเฉียงเหนือของจีนมาแต่อดีต เป็นชนเผ่าเฮอเจินโบราณที่รับเอาวัฒนธรรมของชนเผ่าอื่น เช่น เอ้อหลุนซุน(鄂伦春族 Èlúnchūn zú) เอ้อเหวินเค่อ(鄂温克族Èwēnkè zú) แมนจู(满族 Mǎn zú) มองโกล(蒙古人Měnggǔ rén)และชาวฮั่น ผสมผสานหลอมรวมเกิดเป็นกลุ่มชนที่มีเอกลักษณ์ทางวัฒนธรรมของตนเอง โดยเริ่มตั้งถิ่นฐานเป็นหลักแหล่งมั่นคงและเป็นรูปร่างในตอนต้นราชวงศ์ชิง ปัจจุบันอาศัยอยู่บริเวณตำบลลงเจียง(同江Tóngjiāng) หราวเหอ(饶河Ráohé) ฝูหย่วน(抚远Fǔyuǎn) ของมณฑลเฮยหลงเจียง มีบางส่วนกระจายอาศัยอยู่บริเวณตำบลฮั่วชว่น(桦川Huà chuān) อี้หลาน(依兰Yīlán) ฝูหราว(富饶Fùráo) มีชื่อเรียกตัวเองแตกต่างกันไปตามแต่ละท้องถิ่น เช่น นำเป่ย์(那贝Nàbèi) นำไนน์(那乃Nànnǐ) นำหนีเอ้า(那尼傲Nà ní' ào) ชนกลุ่มน้อยเผ่าเฮอเจินมีจำนวนประชากรทั้งสิ้น 4,640 คน พูดภาษาเฮอเจิน จัดอยู่ในตระกูลภาษาอัลไต สาขามาน-ตุนกุส(Man-Tungus) แขนงภาษามาน ไม่มีตัวหนังสือใช้ ชนเผ่าชาดการสืบทอด ปัจจุบันผสมผสานเป็นชาวฮั่นแล้ว

(40) **ตาโวรี้(达斡尔族Dáwò'ěr zú)** ต้นกำเนิดของชาวตาโวรี้ยังไม่มีหลักฐานใดยืนยันและสรุปแน่ชัด แต่มีสองประเด็นที่นักประวัติศาสตร์มีความเห็นว่ามันเชื่อถือคือ หนึ่งเป็นชาวพื้นเมืองที่อยู่ติดแผ่นดินมาตั้งแต่อดีตกาลมีถิ่นฐานอยู่ติดแผ่นดินในบริเวณลุ่มแม่น้ำเฮยหลงเจียง(黑龙江Hei lóng jiāng)ไปจนจรดลุ่มแม่น้ำหลี(奇里江Qīlǐ jiāng) และสองคือการอพยพย้ายถิ่นฐานเพื่อการค้าที่พัฒนามาจากขบวนคาราวานค้าขายที่เข้ามาสู่ประเทศจีนในสมัยราชวงศ์เหลียว มีความสัมพันธ์ใกล้ชิดกับชาวซีตาน(契丹人Qì dān rén) ปัจจุบันชาวตาโวรี้มีถิ่นที่อยู่ในเขตปกครองตนเองชื่อ Morin Dawa Daur ในเขตมองโกเลียใน(内蒙古Nèi Měnggǔ) กลุ่มปกครองตนเองเอ้อเหวินเค่อ(鄂温克 È wēn kè) กลุ่มปกครองตนเองกลุ่มบูเทอฮา(布特哈Bù tè hā) กลุ่มปกครองตนเองกลุ่มอาหรง(阿荣 ā róng) มีส่วนน้อยกระจายอยู่บริเวณเมืองและอำเภอต่างๆ ในมณฑลเฮยหลงเจียง(黑龙江Hei lóng jiāng) และซินเจียง(新疆Xīn jiāng) มีจำนวนประชากรทั้งสิ้น 132,394 คน พูดภาษาตาโวรี้ จัดอยู่ในตระกูลภาษาอัลไต สาขามองโกล ไม่มีตัวหนังสือเป็นของตนเอง ใช้อักษรภาษาจีน มีบางกลุ่มใช้ภาษาแมนจู ภาษามองโกลและภาษาคาซัค

(41) **เอ้อหลุนซุน(鄂伦春族 èlúnchūn zú)** บรรพบุรุษของชาวเอ้อหลุนซุน คือ “ชื่อเหว่ย” หมายถึง “ชนชาวป่า” ถึงสมัยราชวงศ์หยวนเรียกชื่อชนเผ่านี้ว่า “ประชาชนชาว

ป่า” ในสมัยหมิงเรียกชื่อว่า “ชาวปาภูเหนือ” ส่วนชื่อเรียกชนเผ่า เอ้อหลุนซุนพบครั้งแรกในสมัยราชวงศ์ชิงตอนต้นว่า เอ้อเอ๋อร์ทุน(俄尔吞 É ěr tūn) สมัยจักรพรรดิคังซีเรียกชื่อว่า เอ้อหลัวซุน(俄罗春 É luó chūn) จากนั้นจึงใช้เรียกกันอย่างแพร่หลาย คำว่า “เอ้อหลุนซุน” มีสองความหมายคือ ชนเผ่าผิงม้า และอีกความหมายหนึ่งหมายถึงชนชาวเขา อาศัยอยู่บริเวณกลุ่มปกครองตนเองเมืองฮูหลุนเป่อร์เหมิง(呼伦贝尔盟 Hū lún bèi ěr méng) กลุ่มเอ้อหลุนซุน กลุ่มปกครองตนเองเมืองบูเตฮา(布特哈Bùtèhā) กลุ่มปกครองตนเองเมืองโมลีตาวา(莫力达瓦Mòlì dáwǎ) กลุ่มดำวัวร์(达斡尔族Dāwò'ěr zú) ในบริเวณเขตปกครองตนเองของมองโกเลียใน(内蒙古Nèiměnggǔ) นอกจากนี้ยังมีบางส่วนกระจายอยู่บริเวณตำบลต่างๆ ในมณฑลเฮยหลงเจียง มีจำนวนประชากรทั้งสิ้น 8,196 คน พูดภาษาที่ชื่อ Oroqen จัดอยู่ในตระกูลภาษาอัลไต สาขาภาษาหามาน-ตุนกุส(Tungus) ไม่มีตัวหนังสือใช้ ส่วนใหญ่ใช้อักษรจีน และมีบางส่วนใช้อักษรมองโกล

(42) **เผ่าเสี้ยน(朝鲜族Cháoxiǎnzú)** ชนกลุ่มน้อยเผ่าเสี้ยนมีบรรพบุรุษเป็นชาวเสี้ยนที่อพยพมาจากคาบสมุทรเกาหลีตั้งแต่ปลายราชวงศ์หมิงต่อกับต้นราชวงศ์ชิง แล้วพัฒนาเป็นชนเผ่าที่ถือเป็นชนกลุ่มน้อยกลุ่มหนึ่งของจีน ปัจจุบันชนกลุ่มน้อยเผ่าเสี้ยนอาศัยอยู่ในพื้นที่ของ 3 มณฑลคือ เฮยหลงเจียง(黑龙江 Hēi lóng jiāng) จีหลิน(吉林 Jí lín) และเหลียวหนิง(辽宁Liáo níng) นอกจากนี้ยังมีกระจัดกระจายอาศัยอยู่บริเวณเขตปกครองตนเองมองโกเลียใน(内蒙古Nèi měnggǔ) ปักกิ่ง(北京Běi jīng)เซี่ยงไฮ้(上海Shàng hǎi) หังโจว(杭州Hángzhōu) กว่างโจว(广州Guǎngzhōu) เฉิงตู(成都Chéngdū) จีหนาน(济南 Jīnán) ซีอาน(西安Xī' ān) อู๋ฮั่น(武汉Wǔhàn) เป็นต้น มีจำนวนประชากรทั้งสิ้น 1,923,842 คน ชาวเสี้ยนที่อาศัยอยู่บริเวณเขตปกครองตนเองเสี้ยน มณฑลจีหลินพูดและใช้ตัวหนังสือภาษาเสี้ยน ส่วนกลุ่มที่อาศัยกระจัดกระจายตามเมืองอื่นๆ ใช้ภาษาและอักษรจีนเป็นหลัก

(43) **เผ่าเอ้อเวินเค่อ(鄂温克族èwēnkè zú)** บรรพบุรุษชาวเอ้อเวินเค่อมีอารยธรรมยาวนานประมาณ 2000 ปีมาแล้ว ตั้งถิ่นฐานอยู่บริเวณริมฝั่งทะเลสาบ Baikal(贝加尔湖Bèijiǎlǎhú) ในอดีตชนเผ่าเอ้อเวินเค่ออาศัยอยู่ในพื้นที่ต่างๆ ของจีน และมีชื่อเรียกต่างๆ กันไปตามแต่ละพื้นที่ เช่น ซัวหลุน(索伦Suǒlún) ตุนกุส(Tungus) ยาคูท(Yakut) ในปี 1957 ชนกลุ่มน้อยรับตัวเองในชื่อ “เอ้อเวินเค่อ” และใช้เรียกชนเผ่าของตนที่กระจายอยู่ในทุกที่ด้วยชื่อเดียวกันนี้ คำนี้มีความหมายว่า “ผู้คนที่อาศัยอยู่ในหุบเขาใหญ่” ปัจจุบัน

อาศัยอยู่ในกลุ่มปกครองตนเองเผ่าเอ้อเหวินเค่อ เมืองฮูหลุนเป่อร์มอง(呼伦贝尔盟Hūlún bèi ěr ménɡ) และในบริเวณกลุ่มปกครองตนเองกลุ่มเฉินปาร์ฮู กลุ่มปูเทอฮา กลุ่มอาหรง กลุ่มเออร์กุณาจิว กลุ่มโมลิตาวันร์ กลุ่มปกครองตนเองเผ่าต้าโวกั๋ว และบริเวณเขตปกครองตนเองเผ่าเอ้อหลุนซุนในมณฑลเฮยหลงเจียง มีจำนวนประชากรทั้งสิ้น 30,505 คน พูดภาษาเอ้อเหวินเค่อ จัดอยู่ในตระกูลภาษาอัลไต สาขาหม่าน-ตุนกุส(Tungus) แขนงภาษาตุนกุส(Tungus) มีสำเนียงภาษาที่แตกต่างกัน 3 สำเนียงคือ ไฮลาร์ เซนปาร์ฮู และอวาลูกุยา ไม่มีตัวหนังสือใช้

(44) มองโกล(蒙古族Měnggǔzú) ประชาชาติชาวมองโกลเคยรุ่งเรืองเป็นราชวงศ์หนึ่งของจีน คือ ราชวงศ์หยวน บรรพบุรุษของชาวมองโกลมีถิ่นกำเนิดอยู่บริเวณลุ่มน้ำวังเจี้ยน(望建河Wàngjiàn hé) ในปี 1206 เตมูจินรুবรววมชนเผ่ามองโกลและก่อตั้งเป็นชาติมองโกลขึ้นในบริเวณฝั่งแม่น้ำโวกั๋วหนาน(斡难河Wōnán hé) ถือเป็นการก่อตั้งชาติมองโกลครั้งสำคัญ ปี 1219-1260 เจงกีสข่านแห่งมองโกล(成吉思汗Chéngjísīhán) ได้บัญชาการทำสงครามขยายอาณาเขตลงไปทางใต้ จนสามารถก่อตั้งประเทศจีนเป็นรูปเป็นร่างขึ้น และก่อตั้งราชวงศ์หยวนขึ้น ปัจจุบันชาวมองโกลส่วนใหญ่อาศัยอยู่ในเขตปกครองตนเองมองโกล(蒙古族自治州Měnggǔzú zìzhìzhōu) และกลุ่มปกครองตนเองเผ่ามองโกล ในเขตมณฑลซินเจียง(新疆Xīnjiāng) ซึ่งไห่(青海Qīnghǎi) กานซู่(甘肃Gānsù) เฮยหลงเจียง(黑龙江Hēilóngjiāng) จีหลิน(吉林Jílín) เหลียวหนิง(辽宁Liáoníng) และยังมีกระจัดกระจายอยู่ในพื้นที่ต่างๆ ของมณฑลยูนนาน เหอเป่ย์ เสฉวน หนิงเซี่ย ปักกิ่ง เป็นต้น มีจำนวนประชากรทั้งสิ้น 5,813,947 คน พูดภาษามองโกล จัดอยู่ในตระกูลภาษาอัลไต สาขาภาษามองโกล แบ่งออกเป็นสามสำเนียงภาษาคือ มองโกเลียใน(Inner Mongolian), Oirat-Khalkha, Khulkha-Buryat ตัวหนังสือที่ใช้อยู่ในปัจจุบันคือภาษาที่ประดิษฐ์ขึ้นจากภาษาอุยกูร์ในต้นศตวรรษที่ 13 และพัฒนามาเรื่อยๆ โดยนักภาษาศาสตร์ชาวมองโกล จนเป็นภาษามองโกลที่สมบูรณ์ดังที่ใช้อยู่ในปัจจุบัน ศตวรรษที่ 17 ดาไลลามะได้ปรับปรุงอักษรมองโกลเพื่อใช้สำหรับภาษามองโกลสำเนียง Khulkha-Buryat อักษรนี้เรียกว่า ทัวเท่อ(托忒tuōtè) ใช้สำหรับชาวมองโกลที่อาศัยอยู่ที่มณฑลซินเจียง

(45) หม่าน(满族Mǎnzú) ชาวหม่านหรือที่รู้จักกันในชื่อ “ชาวแมนจู” เคยรุ่งเรืองเป็นราชวงศ์หนึ่งของจีนคือ ราชวงศ์ชิง บริเวณที่มีชาวหม่านอาศัยอยู่มากได้แก่ มณฑลเหลียวหนิง และกระจายอยู่ในมณฑลต่างๆ เช่น จีหลิน(吉林 Jílín) เฮยหลงเจียง(黑龙江 Hēilóngjiāng) เหอเป่ย์(河北Héběi) มองโกเลียใน(内蒙古Nèiměnggǔ) ซินเจียง(新疆Xīnjiāng) กานซู่(甘肃Gānsù) ซานตง(山东Shāndōng) เป็นต้น ตามเมืองต่างๆ เช่น ปักกิ่ง(北京Běi

jīng) เทียนจิน(天津Tiānjīn) เฉิงตู(成都 Chéngdōu) ซีอาน(西安Xī'ān) กว่างโจว(广州 Guǎngzhōu) อี้นชวน(银川Yínchuān) ก็มีชาวหม่านอาศัยอยู่ นอกจากนี้ยังมีการก่อตั้งชุมชนชาวหม่านขึ้นเป็นเขตปกครองตนเองอีกหลายแห่ง เช่นชิวเหยียน(岫岩Xiùyán) ฟ่งเฉิง(凤城 Fèngchéng) ซินปิน(新宾Xīnbīn) ชิงหลง(青龙Qīnglóng) ฟงหนิง(丰宁Fēngníng) เป็นต้น มีจำนวนประชากรทั้งสิ้น 10,682,263 คน พูดภาษาหม่าน จัดอยู่ในตระกูลภาษาอัลไต สาขาภาษาหม่าน-ตุนกุส(Tungus) แขนงภาษาหม่าน ภาษาเขียนพัฒนาขึ้นในศตวรรษที่ 16 โดยได้แบบอย่างมาจากภาษามองโกล จากนั้นได้ยืมอักษรมองโกลมาใช้โดยเติมจุด เติมวงเรียกภาษาเขียนนี้ว่า “ภาษาหม่านที่มีวงและจุด”(有圈点的满文 Yǒu quāndiǎn de Mǎnwén) หรือเรียกอีกชื่อว่า ภาษาหม่านใหม่(新满文Xīn Mǎnwén) ส่วนภาษาเขียนแบบดั้งเดิมที่ประดิษฐ์ขึ้นในปลายศตวรรษที่ 16 นั้นเรียกว่า “ภาษาหม่านแบบไม่มีวงและจุด”(有圈点的满文Yǒu quān diǎn de Mǎnwén)

4. ทางตะวันตกของประเทศ ทั้งหมด 10 เผ่า ได้แก่

(46) ทิเบต(藏族Zàngzú) ชาวทิเบต หรือชาวจั้ง เป็นชนแขนงหนึ่งของชาวเซียงตะวันตก(西羌人Xī qiāngrén) บรรพบุรุษของชาวจั้งได้ตั้งถิ่นฐานอยู่ในบริเวณลุ่มน้ำหยาหลูจั้งปู(雅鲁藏布江Yǎlǔzàngbùjiāng) มานับ 4000 ปีแล้ว ปลายสมัยสยุตันสมัยถึง ซิปูเหย่รวบรวมแคว้นน้อยใหญ่ในดินแดนทิเบตเข้าเป็นอาณาจักร ตั้งเมืองหลวงอยู่ที่หลัวซัว(逻娑 Luósuō) ปัจจุบันคือเมืองลาซา(拉萨Lāsà) ขุนนางและประชาชนยกย่องให้ ซงจ้านกานปู(松赞干布Sōngzàngānbù) เป็นกษัตริย์ครองอาณาจักร จากนั้นก็ได้เริ่มสร้างอารยธรรมแห่งทิเบตขึ้น ปัจจุบันชาวจั้งมีถิ่นฐานอยู่ในเขตปกครองตนเองทิเบต บริเวณที่ราบสูงอันกว้างใหญ่ชิงจั้ง(青藏高原Qīng Zàng gāoyuán) ในเขตปกครองตนเองทิเบตมองโกลมณฑลชิงไห่ มณฑลกานซู่มีอยู่ในเขตปกครองตนเองทิเบตเมืองกานหนาน(甘南Gānnán) และเขตปกครองตนเองทิเบตเมืองเทียนจู้(天祝Tiānzhù) ในมณฑลเสฉวนมีอยู่ที่เขตปกครองตนเองทิเบตเมืองอาป่า(阿坝 Ā bà) เขตปกครองตนเองทิเบตเมืองกานจื่อ(甘孜Gānzi) เขตปกครองตนเองทิเบตอำเภอมุหลี่(木里Mùlǐ) ในมณฑลยูนนานที่เขตปกครองตนเองทิเบตเมืองตี้ชิ่ง มีจำนวนประชากรทั้งสิ้น 5,416,021 คน มีภาษาพูดและภาษาเขียนเป็นของตนเองคือภาษาทิเบต จัดอยู่ในตระกูลภาษาจีนทิเบต สาขาทิเบตพม่า แขนงภาษาทิเบต มี 3 สำเนียงภาษาคือ สำเนียงเว่ยจั้ง(卫藏 Wèizàng) สำเนียงคัง(康Kāng) และสำเนียงอันตัว(安多Ānduō) อักษรทิเบตประดิษฐ์ขึ้นโดยดูแบบอย่างภาษาสันสกฤตในช่วงต้นศตวรรษที่ 7 และมีการพัฒนาแก้ไขถึงสามครั้ง เป็นภาษาที่

มีการประสมเสียงพยัญชนะสระ และใช้มาจนปัจจุบัน

(47) **ชาลาร์**(撒拉族 chē lāzú) นักประวัติศาสตร์จีนเชื่อว่าชาวชาลาร์สืบเชื้อสายมาจากชนเผ่าซาลูร์(撒鲁尔 Sālǔ'ěr) ที่อาศัยอยู่ในบริเวณชุมชน Turkic Ugus ในสมัยโบราณ แต่เดิมตั้งถิ่นฐานอยู่ในเขตปกครองของราชสำนักถัง ต่อมาย้ายเข้าสู่ภาคกลาง ในสมัยหยวนอพยพเข้าสู่ดินแดนที่เป็นประเทศจีนปัจจุบัน ปัจจุบันชนเผ่าชาลาร์ส่วนใหญ่มีถิ่นฐานอยู่บริเวณชายแดนของที่ราบสูงทิเบต บริเวณกลุ่มปกครองตนเองเผ่าชาลาร์อำเภอฮวินฮว่า(循化 Xúnhuà) และอำเภอปกครองตนเองโกลั้เคียงคือ เขตปกครองตนเองเผ่าหุย(回族 Huízú) กลุ่มปกครองตนเองเผ่าปาวอานเผ่าชาลาร์ อำเภอซือซาน(石山 Shíshān) เขตปกครองตนเองเว่ยอูร์ ซินเจียง(新疆维吾尔自治区 Wéiwú'ěr Xīnjiāng Wéiwú'ěr zìzhìqū) นอกจากนี้ในเมืองอูรูมชี(乌鲁木齐市 Wūlǔmùqì shì) ของมณฑลกานซู่(甘肃 Gān sù) ก็มีชาวเผ่าชาลาร์กระจายตั้งถิ่นฐานอยู่จำนวนหนึ่ง มีจำนวนประชากรทั้งสิ้น 104,503 คน พูดภาษาชาลาร์ จัดอยู่ในตระกูลภาษาอัลไต สาขาภาษาเทอกิก(Turkic) แขนงภาษา Hsiung-Nu; Hun ไม่มีภาษาเขียน ส่วนใหญ่ใช้ภาษาจีนและภาษาทิเบต

(48) **ทาจิก**(塔吉克族 Tǎjīkè zú) คำว่า “ทาจิก” เป็นคำที่ชนเผ่านี้เรียกตนเอง ความหมายดั้งเดิมคือ “กษัตริย์” ชนกลุ่มนี้มีวิวัฒนาการมาตั้งแต่ก่อนสมัยคริสตกาล โดยกลุ่มชนตะวันออกกลางที่พูดภาษาอิหร่าน ได้มีการติดต่อสัมพันธ์และเดินทางไปมาหาสู่กับผู้คนในดินแดนประเทศจีนในเขตมณฑลซินเจียงตามเส้นทางสายไหม บรรพบุรุษของชาวทาจิกจึงเป็นกลุ่มชนที่ถูกหลอมรวมด้วยวัฒนธรรมตะวันตกและตะวันออก ต่อมาพัฒนาการมาเป็นอารยธรรมของตนเอง ปัจจุบันมีถิ่นอาศัยอยู่ที่กลุ่มปกครองตนเองทาจิก ด้านตะวันตกเฉียงใต้ของเมืองเว่ยอูร์(维吾尔自治区 Wéiwú'ěr, Uyghur) ตำบลทาชกูร์ฮัน(塔什库尔干 Tǎshí kù'ěr gān, Tashqorghān) มณฑลซินเจียง นอกจากนี้ยังมีกระจายอยู่ตามอำเภอต่างๆ อีกคือ ซาเชอ(莎车 Shāchē) เจ้อฝู่(泽普 Zépǔ) เย่เฉิง(叶城 Yèchéng) และผีซาน(皮山 Píshān) มีจำนวนประชากรทั้งสิ้น 41,028 คน พูดภาษาภาษาทาจิก จัดอยู่ในตระกูลภาษาอินโดยูโรเปียน สาขาภาษาอิหร่าน(Iranian) แขนงภาษาพามีรี(Pamiri) ใช้อักษรภาษาอุยกูร์(Uyghur)

(49) **ซีโป่**(锡伯族 Xībó zú) บรรพบุรุษของชาวซีโป่ คือ ชนเผ่าโบราณชื่อ “เซียนเปย” อาศัยอยู่แถบลุ่มแม่น้ำเน็น(嫩江 Nènjiāng) แม่น้ำซัวเออร์(绰尔河 Chāo'ěr hé) แม่น้ำซงฮวา(松花江 Sōnghuājiāng) ภาษาจีนมีชื่อเรียกชนกลุ่มนี้โดยใช้อักษรจีนเขียนแทนเสียงหลายชื่อ เช่น ซีฝี่(犀毗 Xīpí) ซีอี่(师比 Shībǐ) เซียนเปย(鲜卑 Xiānbēi) ลืออี่(矢比

Shìbǐ) สี่ปาย(席百Xíbǎi) สี่บี(席比Xíbǐ) เป็นต้น ปัจจุบันมีถิ่นที่อยู่ในเมืองเสียนหยาง(沈阳 Shěnyáng) คายหยวน(开原Kāiyuán) อี้เซี่ยน(义县Yì xiàn) เป่ย์เจิ้น(北镇Běizhèn) ซินหมิน(新民Xīnmín) เฟิงเฉิง(凤城Fèngchéng) ของมณฑลเหลียวหนิง(辽宁Liáoníng) และในกลุ่มปกครองตนเองอุสเบค เขตปกครองตนเองอีหลีฮาซัค เมืองซาปูซา มณฑลซินเจียง นอกจากนี้ยังมีส่วนน้อยกระจายอยู่ตามเขตปกครองตนเองชุนชว่ร์เซีย มอญโกล มณฑลจี๋หลิน ในเมืองหลงปักกิงก็มีชนกลุ่มนี้อาศัยอยู่กระจาย มีจำนวนประชากรทั้งสิ้น 188,824 คน ชาวซีโป่ที่มีถิ่นฐานอาศัยบริเวณภาคตะวันออกเฉียงเหนือใช้อักษรจีนและภาษามองโกล ส่วนชาวซีโป่ที่มีถิ่นฐานอาศัยบริเวณมณฑลซินเจียงใช้ภาษาซีโป่ จัดอยู่ในตระกูลภาษาอัลไต สาขาห่ามาน-ตุนกุส(Man-Tungus) แขนงภาษาห่ามาน

(50) ทาทาร์(塔塔尔族Tǎtǎ'èrzú) บรรพบุรุษเริ่มแรกของชาวทาทาร์ คือ ชนพื้นเมืองของประเทศจีนฉาข่าน(钦察汗国Qīncháhànguó) ชื่อภาษาอังกฤษว่า Golden Horde ต่อมาศตวรรษที่ 15 ประเทศจีนฉาข่านล่มสลาย ประเทศคาซัคข่าน(喀山汗国Kāshānhànguó) ได้ก่อตั้งขึ้นโดยมีชาวบูลีอาร์(不里阿耳人Bùlǐ'ā'ěrrén) เป็นชนกลุ่มหลักประจำชาติ รวมไปถึงชาวมองโกลที่พูดภาษาในกลุ่มภาษาเทอจิกก็เป็นพลเมืองของประเทศคาซัคข่านนี้ บรรพบุรุษเริ่มแรกของชาวทาทาร์ก็เริ่มก่อกำเนิดเป็นชุมชนที่ชัดเจนขึ้นในช่วงนี้เอง ปัจจุบันชาวทาทาร์อาศัยอยู่บริเวณเขตปกครองตนเองเว่ยอูร์(维吾尔Wéiwú'ěr, Uyghur) ของมณฑลซินเจียง บริเวณที่รวมตัวกันอยู่ค่อนข้างมากคือเมือง อีหนิง(伊宁Yīníng) ถ่าเฉิง(塔城Tǎchéng) อูร์มูซี(乌鲁木齐Wūlǔmùqí) นอกจากนี้ยังมีกระจายอยู่ในอำเภอต่างๆ ที่เป็นเขตทุ่งหญ้าเลี้ยงสัตว์ของมณฑลซินเจียง เช่น ฉีถาย(奇台Qítái) จีมูซาร์(吉木萨尔Jímùsà'ěr) อาเล่ไท่(阿勒泰Āletài) ชนเผ่าทาทาร์มีจำนวนประชากรทั้งสิ้น 4,890 คน พูดภาษาทาทาร์จัดอยู่ในตระกูลภาษาอัลไต สาขาภาษาเตอร์กิก(Turkic) แขนงภาษา Hsiung-Nu; Hun

(51) คาซัค(哈萨克族Hāsàkè zú) ชื่อชนเผ่า “คาซัค” ปรากฏครั้งแรกในช่วงต้นศตวรรษที่ 15 ในยุคนั้นบริเวณภาคตะวันออกเฉียงเหนือมีเมืองหนึ่งชื่อ Ozbek(乌孜别克汗国Wūzībìkè hàn guó) มีศูนย์กลางการปกครองอยู่ที่ปลายสายของแม่น้ำซีร์(锡尔河Xī'ěrhé) ในปี 1456 เมือง Khan(汗国Hànguó) แบ่งออกเป็นสองฝ่าย คือ จีลาเย(吉来Jílái) และ Janibek(扎尼别克Zhānībìkè) ต่อมาชนในพื้นที่นี้เข้มแข็งขึ้นและแยกตัวออกมาจากประเทศ Khan ซึ่งก็คือชาวคาซัคนั่นเอง ต่อมาชาวคาซัครวบรวมชนเผ่าเล็กเผ่าน้อยข้างเคียงสถาปนาประเทศของตนขึ้นเป็นประเทศชื่อ คาซัคข่าน(哈萨克汗国Hāsàkèhànguó) ขึ้นใน

ปลายศตวรรษที่ 15 นับเป็นต้นกำเนิดของชนเผ่าคาซัคที่เก่าแก่ที่สุด ปัจจุบันชนกลุ่มน้อยเผ่าคาซัค อาศัยอยู่บริเวณ เขตปกครองตนเองเว่ยอูร์(维吾尔Weiwú'ěr) กลุ่มปกครองตนเองอีหลีคาซัค(伊犁Yīlǐ) กลุ่มปกครองตนเองมู่เหลยคาซัค(木垒哈萨克Mùlěihāsàkè) และอำเภอปกครองตนเองปาหลีคุนคาซัค(巴里坤哈萨克自治县Bālǐkūn Hāsàkè zìzhìxiàn) ของมณฑลซินเจียง นอกจากนี้ยังมีจำนวนน้อยที่กระจุกกระจายอยู่ในมณฑลกลานชู่ และมณฑลชิงไห่ มีจำนวนประชากรทั้งสิ้น 1,250,458 คน ประชากรส่วนใหญ่อาศัยรวมตัวกันอยู่ที่เขตปกครองตนเองเว่ยอูร์ พูดภาษาคาซัค จัดอยู่ในตระกูลภาษาอัลไต สาขาภาษาเตอร์กิก(Turkic) ชาวคาซัคตั้งแต่อดีตเคยใช้ภาษา Kyrgyz – Kypchak และภาษา Yugur หลังจากที่ศาสนาอิสลามได้เผยแพร่เข้ามาในปี 1959 ได้พัฒนาภาษาอักษรขึ้นใช้โดยใช้อักษรภาษาโรมัน แต่ใช้ไม่แพร่หลายมากนัก กระทั่งปี 1982 กลับมาใช้ภาษาแบบดั้งเดิมที่เคยใช้ในอดีต ส่วนภาษาใหม่ที่เป็นอักษรโรมันใช้เป็นเพียงอักษรกำกับเสียงเท่านั้น

(52) อูสเบค(乌兹别克族Wū zī bié kèzú) ในช่วง ค.ศ. 1312 – 1341 อูสเบคข่านของประเทศจีนฉาข่าน(钦察汗国Qīncháhànguó) ซึ่งนับถือศาสนาอิสลามได้รวบรวมเมือง “ข่าน” ใหญ่น้อยที่อยู่กระจุกกระจายรายรอบเข้ามาเป็นอาณาเขต และตั้งชื่อประเทศใหม่ว่าประเทศอูสเบคข่าน(乌孜别克汗国Wūzībiékèhànguó) ส่วนประชาชนในประเทศนี้เรียกชื่อว่า “ชาวอูสเบค”(乌孜别克人Wūzībiékè rén) เป็นต้นกำเนิดของชาวอูสเบค ปัจจุบันชาวอูสเบคอาศัยอยู่ในอำเภอต่างๆ ของเขตปกครองตนเองอุยกูร์ มณฑลซินเจียง เช่น อีหนิง(伊宁Yīníng) ถ่าเฉิง(塔城Tǎchéng) คาสือ(喀什Kāshǐ)อูร์มูชี(乌鲁木齐Wūlǔmùqí) ชาเชอ(莎车Shāchē) เยเฉิง(叶城Yèchéng) เป็นต้น มีจำนวนประชากรทั้งสิ้น 12,370 คน พูดภาษาอูสเบค จัดอยู่ในตระกูลภาษาอัลไต สาขาภาษาเตอร์กิก แขนงภาษา Hsiung-Nu;Hun ภาษาอักษรใช้ภาษาอุยกูร์

(53) รัสเซีย(俄罗斯族 éluósī zú) ราวศตวรรษที่ 18 ถึงศตวรรษที่ 19 ซึ่งเป็นยุคเปลี่ยนแปลงการปกครองของชาติรัสเซีย ชาวรัสเซียที่เดิมเป็นประชาชนในการปกครองของกษัตริย์ซาร์อพยพลี้ภัยมาตั้งถิ่นฐานบริเวณชายแดนจีนรัสเซีย โดยทางการจีนได้จัดให้อยู่ภายใต้การปกครองของมณฑลซินเจียง ขณะนั้นชาวจีนเรียกชาวรัสเซียที่อพยพเข้ามาใหม่ว่า “พวกโอนสัญชาติ” และเรียกชุมชนที่ตั้งชาวเผ่ารัสเซียใหม่นี้ว่า “ชุมชนโอนสัญชาติ” จนกระทั่งก่อตั้งสาธารณรัฐประชาชนจีนนับชนกลุ่มนี้เป็นชนกลุ่มน้อยอีกกลุ่มหนึ่งของจีนเรียกว่า “ชนเผ่ารัสเซีย” ปัจจุบันชาวรัสเซีย อาศัยอยู่ในบริเวณเมือง อีหลี(伊犁Yīlǐ) ถ่าเฉิง(塔城

Tǎchéng) อาเล่อไท่(阿勒泰 ā lètài) อุรุมซี(乌鲁木齐Wulumùqí) ในเขตปกครองตนเองเว่ยอูร์ มีจำนวนประชากรทั้งสิ้น 15,609 คน พูดภาษารัสเซีย จัดอยู่ในตระกูลภาษาอินโดยูโรเปียน สาขาภาษาสลาฟ ตัวหนังสือที่ใช้คือตัวหนังสือที่ใช้ในภาษารัสเซีย ที่เรียกว่า ตัวอักษรซีริลลิก

(54) เวยอูร์(维吾尔族Wéiwú'ěr zú) บรรพบุรุษของชาวอูยกูร์สามารถสืบสาวขึ้นไปถึงเมื่อสามปีก่อนคริสตกาล จนถึงคริสต์ศตวรรษที่ 3 รู้จักชนกลุ่มนี้ในชื่อ “ดิงหลิง”(丁零 Dīnglíng) เป็นกลุ่มชนที่มีถิ่นกำเนิดอยู่บริเวณเมืองเชียงหนู(匈奴xiōngnú) ทางฝั่งทิศเหนือ ชาวดิงหลิงมีชื่อเรียกหลายชื่อ ที่สำคัญคือชื่อ หุยกู๋(回鹘Huīgǔ) จนถึงกลางศตวรรษที่ 10 เกอหลัวลู่ ซึ่งเป็นชาวหุยกู๋(回鹘Huīgǔ) ก่อตั้งราชวงศ์คาลา(喀喇Kǎlǎ หรือ 合拉HéLǎ) ขึ้น นับเป็นจุดเริ่มต้นที่แท้จริงของประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์ชาวอูยกูร์ ปัจจุบันส่วนใหญ่อาศัยอยู่บริเวณทุ่งหญ้าทางทิศใต้ของหุบเขาเทียนชาน(天山Tiānshān) ในเขตปกครองตนเองอูยกูร์(Uyghur) มณฑลซินเจียง และมีส่วนน้อยกระจายอยู่ที่อำเภอเถาหยวน(桃源Táoyuán) ฉางเต๋อ(常德Chángdé) ของมณฑลหูหนาน(湖南Húnán) มีจำนวนประชากรทั้งสิ้น 8,399,393 คน พูดภาษาอูยกูร์ จัดอยู่ในตระกูลภาษาอัลไต สาขาภาษาเตอร์จิก ในสมัยโบราณชนเผ่าอูยกูร์ใช้ภาษาอูยกูร์(回鹘文Huīgǔwén) หลังจากศาสนาอิสลามเผยแพร่เข้าสู่เผ่าอูยกูร์ในศตวรรษที่ 11 ชาวอูยกูร์ใช้อักษรภาษาอาหรับเป็นหลัก หลังการก่อตั้งสาธารณรัฐประชาชนจีนได้ประดิษฐ์ภาษาเขียนโดยใช้อักษรภาษาโรมันแต่ไม่เป็นที่นิยมนัก ในต้นปี ค.ศ. 1980 จึงกลับมาใช้อักษรภาษาอาหรับอีกครั้ง

(55) เผ่าเคอร์กิส(柯尔克孜族Kē ěr kèzī zú, Kirgiz) เมื่อ 2000 ปีก่อน บรรพบุรุษของชาวเคอร์กิสตั้งถิ่นฐานอยู่บริเวณตอนเหนือของที่ราบลุ่มฝั่งแม่น้ำเยนิเซย์(叶尼塞河Yènisāihé, Yenisei) จากนั้นค่อยๆ อพยพลงไปทางตะวันตกเฉียงใต้จนถึงหุบเขาเทียนชาน(天山Tiānshān) และอาศัยอยู่บริเวณนั้นเป็นเวลานานจนผสมกลมกลืนไปกับชนพื้นถิ่นคือ ชาวเทอจิก และ มองโกล ปัจจุบันชาวเคอร์กิสอาศัยอยู่บริเวณเขตปกครองตนเองชื่อ Qizilsu Qirghiz ในมณฑลซินเจียง ในเขตเมืองอีหลี(伊犁Yīlí) ถ่าเฉิง(塔城Tǎchéng) อาเค่อซู(阿克苏 Ā kèsū) นอกจากนี้ยังประปรายมีอยู่ในตำบลฟู-ยวี(富裕Fùyù) ของมณฑลเฮยหลงเจียง มีจำนวนประชากรทั้งสิ้น 160,823 คน พูดภาษาเตอร์จิก(Turkic) จัดอยู่ในตระกูลภาษาอัลไต สาขาเตอร์จิก(Turkic) มีภาษาเขียนที่พัฒนามาจากอักษรอาหรับ ชาวเคอร์กิสในซินเจียงได้พูดภาษา Uyghur ชาวเคอร์กิสในซินเจียงเหนือเหนือพูดภาษา Kazakstan ส่วนกลุ่มที่อยู่ในเฮยหลงเจียงพูดภาษามองโกล และภาษาอื่น

นโยบายที่รัฐบาลจีนปฏิบัติต่อชนกลุ่มน้อย

ในอดีตก่อนการก่อตั้งสาธารณรัฐประชาชนจีน ปัญหาความวุ่นวาย ปัญหาการต่อต้านรัฐบาล ปัญหาการก่อความไม่สงบของชนกลุ่มน้อยในประเทศถือเป็นปัญหาใหญ่หลวงอย่างหนึ่ง ที่ไม่อาจละเลยหรือมองข้ามได้ เมื่อก่อตั้งสาธารณรัฐประชาชนจีนสำเร็จ เพื่อความมั่นคงและเป็นปึกแผ่นของประเทศ ตลอดจนเพื่อควบคุมดูแลชนกลุ่มน้อยที่มีอยู่มากมาย กระจายจัดกระจายอยู่ทั่วไป ประเทศจีนมีนโยบายต่อชนกลุ่มน้อยอย่างเป็นรูปธรรม โดยเน้นให้ชนกลุ่มน้อยในประเทศรู้สึกว่าเป็นพลเมืองคนหนึ่งของประเทศจีน นโยบายที่รัฐบาลจีนปฏิบัติต่อชนกลุ่มน้อยในประเทศได้แก่⁶

1. รวมความหลากหลายของกลุ่มชาติพันธุ์กับชาติพันธุ์จีนให้เป็นหนึ่งเดียว
2. ยึดมั่นความเท่าเทียมของทุกกลุ่มชาติพันธุ์
3. สนับสนุนและพัฒนาความสามัคคีของกลุ่มชาติพันธุ์ในชาติ
4. สนับสนุนให้มีระบบการปกครองตนเองของกลุ่มชาติพันธุ์
5. เร่งพัฒนาเศรษฐกิจในชุมชนกลุ่มน้อยทุกพื้นที่
6. อนุรักษ์และพัฒนาวัฒนธรรมของชนกลุ่มน้อย
7. เน้นการสร้างให้ชนกลุ่มน้อยมีส่วนร่วมทางการเมือง

จากการดำเนินนโยบายที่รัฐบาลจีนมีต่อชนกลุ่มน้อยที่ผ่านมาแสดงให้เห็นว่า นโยบายดังกล่าวประสบความสำเร็จในระดับดี ประเทศที่มีความแตกต่างหลากหลายชนเผ่าสามารถอยู่ร่วมกันอย่างสามัคคี และร่วมกันพัฒนาประเทศได้อย่างสันติสุข ชาติพันธุ์ทั้ง 56 กลุ่มของประเทศมีความเสมอภาค สามัคคี ช่วยเหลือซึ่งกันและกัน เป็นแรงผลักดันอันยิ่งใหญ่ ที่จะนำประเทศไปสู่การเป็นประเทศมหาอำนาจที่มีความพัฒนาที่ยั่งยืน

⁶สรุปมาจาก แถลงการณ์ของสำนักงานข่าวสำนักนายกรัฐมนตรีแห่งสาธารณรัฐประชาชนจีน กรุงปักกิ่ง เมื่อเดือน กันยายน ค.ศ. 2009(中华人民共和国国务院新闻办公室二〇〇九年九月·北京) บันทึกในเว็บไซต์ประชาชน (人民网 www.people.com.cn)

เหตุผลที่วงวิชาการไทยสมควรเร่งพัฒนาฐานข้อมูลที่เกี่ยวข้องกับชนกลุ่มน้อยในประเทศไทย

จากการศึกษาความสัมพันธ์ของข้อมูลที่เกี่ยวข้องกับชนกลุ่มน้อยในประเทศไทยกับการศึกษาแขนงต่างๆ แล้วพบว่า ข้อมูลชนกลุ่มน้อยในประเทศไทยมีความสำคัญต่อการศึกษาของไทยมาก สามารถสรุปเป็นประเด็นสำคัญได้ดังนี้

1. เป็นประโยชน์ต่อการศึกษาเกี่ยวกับชาติพันธุ์วรรณนาในประเทศไทยและประเทศในภูมิภาคลุ่มน้ำโขง

ดังที่กล่าวมาแล้วข้างต้นว่า มณฑลยูนนาน(Yunnan) ซึ่งเป็นบริเวณรอยต่อของประเทศไทยกับหลายประเทศในภูมิภาคลุ่มน้ำโขง การกำหนดสมาชิกประเทศลุ่มน้ำโขงในส่วนของประเทศจีนนั้น จึงมักจะนับเอาเฉพาะพื้นที่ตอนใต้ของจีน โดยเฉพาะในส่วนของมณฑลยูนนานเท่านั้น บริเวณนี้จึงนับได้ว่าเป็นต้นสายอารยธรรมสายน้ำโขง ชนกลุ่มน้อยในบริเวณดังกล่าวนี้มีมากถึง 25 ชนเผ่า ที่สำคัญชนกลุ่มน้อยเหล่านี้มีหลายกลุ่มเป็นชนเผ่าเดียวกันกับที่มีอยู่ในประเทศต่างๆ ในประเทศลุ่มน้ำโขง รวมทั้งประเทศไทยด้วย เช่น เผ่าแม้ว เผ่าว้า เผ่าลาหู่ เผ่าต๋อง เผ่าปลั่ง เผ่าลีซู เผ่าฮานี เป็นต้น ในช่วงก่อนการก่อตั้งสาธารณรัฐประชาชนจีน(ก่อนปี 1949) ชนกลุ่มน้อยเหล่านี้ถูกกดขี่ข่มเหง ทารุณกรรม และขูดรีดอย่างแสนสาหัสจากชนชั้นศักดินาที่เป็นชาวฮั่นและชนเผ่าที่มีอำนาจเหนือกว่า เป็นเหตุให้ส่วนใหญ่อพยพย้ายถิ่นลอยร่นลงมาตั้งถิ่นฐานตามบริเวณแนวชายแดนของประเทศลุ่มน้ำโขง และเนื่องจากชนกลุ่มน้อยที่อพยพเข้ามามีฐานะยากจน จึงตกเป็นเครื่องมือของนายทุน ในการเป็นแหล่งปลูกฝิ่นและผลิตยาเสพติด อันเป็นปัญหาใหญ่ของประเทศลุ่มน้ำโขงและทั่วโลก ส่งผลร้ายต่อความมั่นคงของประเทศอย่างหนัก อันเป็นที่ทราบกันดีในยุคอดีตที่ผ่านมา

2. เป็นประโยชน์ในการศึกษาค้นคว้าเกี่ยวกับประวัติศาสตร์ชาติไทย และการศึกษาทางภาษาศาสตร์ชาติพันธุ์ โดยเฉพาะภาษาตระกูลไท

เรื่องราวของการถอยร่นลงใต้ของชนกลุ่มน้อยในช่วงระยะเวลาไม่นานมานี้ นั้น ด้วยเหตุที่คนที่อยู่ร่วมเหตุการณ์ยังคงมีชีวิตอยู่ จึงสามารถสืบสาวถึงต้นกำเนิดของชาติพันธุ์ได้ไม่ยาก แต่หากนับย้อนขึ้นไปในอดีตตั้งแต่สมัยบุพกาล ผู้คนเหล่านี้อพยพย้ายถิ่น อาศัยเร่ร่อน ตั้งถิ่นฐานกระจัดกระจายเป็นบริเวณกว้างครอบคลุมดินแดนประเทศในแถบลุ่มน้ำโขง

ทั่วบริเวณ เมื่อพบแหล่งทำเลที่เหมาะสมก็ตั้งหลักปักฐานขยายเผ่าพันธุ์ พัฒนาอาณาเขตของตนขึ้นมา จนปัจจุบันไม่มีหลักฐานที่จะสืบค้นได้เลยว่าต้นกำเนิดของตนมาจากที่ใด ยกตัวอย่างการสืบสาวถึงที่มาของต้นตระกูลไทยที่มีอย่างน้อย 3 ทฤษฎีที่เชื่อว่า บรรพบุรุษของคนไทยอพยพมาจากดินแดนที่เป็นประเทศจีนปัจจุบัน(นวลจันทร์:2537) คือ คนไทยมาจากเทือกเขาอัลไต(แต่ปัจจุบันไม่นิยมตามทฤษฎีนี้แล้วเนื่องจากบริเวณดังกล่าวอากาศหนาวเย็นมาก ไม่เหมาะกับการดำรงชีพ) คนไทยเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ดั้งเดิมที่อพยพมาจากบริเวณมณฑลชือชวน(เสฉวน) และคนไทยเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ดั้งเดิมที่อพยพมาจากบริเวณมณฑลกว่างซี

นอกจากนี้ยังมีการวิจัยที่เป็นที่ยอมรับและเชื่อถือได้ว่า มีชนเผ่าที่เป็นบรรพบุรุษของคนไทยมีต้นกำเนิดและปัจจุบันก็ยังอาศัยอยู่ในบริเวณที่เป็นประเทศจีนในปัจจุบันอยู่ เรียงลำดับตามปีก่อนหลังของผลงาน เช่น ชาวไตในสิบสองปันนา(หลี่ฟิงกู่ : 1959) ชาวจ้วง(ปราณี : 2535) เป็นต้น

ยังมีการสืบค้นต้นกำเนิดบรรพบุรุษไทยด้วยวิธีต่างๆ ที่สำคัญคือเรื่องการใช้ภาษาเป็นเกณฑ์ ตัวอย่างงานรวบรวมศัพท์ไท 6 ภาษา ของ ปราณี กุลวนิชย์(2535) ได้รวบรวมเปรียบเทียบคำไท ที่เป็นคำศัพท์ร่วมเชื้อสายภาษาไทยกับภาษาของชนกลุ่มน้อยในจีน 6 ภาษาได้แก่ ภาษาไทย ภาษาลื้อ ภาษาเต๋อง(ชนกลุ่มน้อยเผ่าไต) ภาษาตัง(ชนกลุ่มน้อยเผ่าตัง) ภาษาสุย(ชนกลุ่มน้อยเผ่าสุย) และภาษาหลี่(ชนกลุ่มน้อยเผ่าหลี่) จากผลงานที่กล่าวมาเป็นข้อยืนยันได้อย่างชัดเจนว่าในการศึกษาถึงต้นกำเนิดของชาติพันธุ์ในประเทศลุ่มน้ำโขงนั้น นักวิชาการด้านประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์ให้ความสำคัญกับชนกลุ่มน้อยที่อาศัยอยู่ในประเทศจีนมาก ผลของการวิจัยเป็นไปตามสมมติฐานที่ว่ากลุ่มชนในประเทศลุ่มน้ำโขงรวมทั้งประเทศไทย ต่างมีความสัมพันธ์หรือกระทั่งสืบเชื้อสายมาจากบรรพบุรุษที่เป็นชนกลุ่มน้อยของประเทศจีน อันเป็นคำตอบว่าเหตุใดประเทศไทยจึงควรมีการศึกษาเพื่อเติมเต็มคลังข้อมูลเกี่ยวกับเรื่องราวของชนกลุ่มน้อยในประเทศจีนให้สมบูรณ์

3.เป็นการสร้างองค์ความรู้ด้านเงินศึกษาของประเทศไทยให้เข้มแข็งมากยิ่งขึ้น

การศึกษาวิจัยที่เกี่ยวข้องกับประเทศจีนที่ผ่านมาเป็นไปด้วยความยากลำบาก เนื่องจากยังมีผู้รู้ภาษาจีนน้อย หนทางเดียวที่นักวิชาการชาวไทยส่วนใหญ่จะกระทำได้คือ การพึ่งข้อมูลที่ได้อากการศึกษาหรือการบันทึกของชาวตะวันตก แต่หลังจากที่มีการศึกษาค้นคว้า และมีผู้รู้ภาษาจีนมากขึ้น กลับพบว่าข้อมูลต่างๆ ที่ได้นั้น มีความผิดพลาดคลาดเคลื่อนไม่น้อยนำไปสู่การสรุปผลการวิจัยที่ไม่ถูกต้อง จะเห็นว่าหลังจากประเทศจีนเปิดประเทศแล้ว นานา

ประเทศสนใจศึกษาขุมคลังความรู้ที่ซ่อนตัวอยู่ในม่านไม้ไผ่กันอย่างกว้างขวาง แต่ประเทศไทยเพิ่งจะเริ่มหันมาสนใจศึกษา และให้ความสำคัญในการศึกษาของคลังความรู้ด้านจีนศึกษาในระยะ 5- 10 ปีมานี้เอง แต่ปัญหาใหญ่ของการศึกษาความรู้ด้านจีนศึกษาคือภาษาจีนนั่นเอง นักวิชาการไทยที่นอกเหนือ จากนักวิชาการด้านภาษาจีนแล้ว มีไม่มากนักที่จะสามารถใช้ความรู้ภาษาจีนเป็นเครื่องมือในการศึกษาวิจัยและสืบค้นข้อมูล ดังนั้นข้อความรู้ที่เกี่ยวกับจีนศึกษาไม่ว่าจะเป็น ประวัติศาสตร์ สังคม ศิลปะ วรรณคดี ประเพณี วัฒนธรรม ปรัชญา ศาสนา เชื้อชาติ เป็นต้น หรือแม้กระทั่งภาษาจีนเองก็ยังมีไม่มากนัก ในขณะที่ความต้องการศึกษามีมากขึ้นทุกขณะ นักวิชาการชาวไทยที่มีความรู้ภาษาจีน ต่างทุ่มเทความรู้ความสามารถในการถ่ายทอดข้อมูลความรู้เกี่ยวกับประเทศจีนเป็นภาษาไทยเพื่อเติมเต็มองค์ความรู้ด้านจีนศึกษาให้กับวงการการศึกษาของไทยอย่างไม่ลดละ

สถานภาพการศึกษาเรื่องชนกลุ่มน้อยของจีนในประเทศไทย

คลังข้อมูลด้านชนกลุ่มน้อยในประเทศจีน(รวมถึงชนกลุ่มน้อยในกลุ่มประเทศลุ่มน้ำโขงที่มีความเกี่ยวข้องกับประเทศจีน) ทั้งจากผู้เขียนชาวไทยและชาวต่างประเทศมีความหลากหลาย ที่เขียนเป็นภาษาอังกฤษ เรียงลำดับปีก่อนหลังของผลงาน เช่น

ผลงานของ Marilyn Gregerson (1980) *Notes From Indochina on ethnic minority cultures* เป็นการรวบรวมบทความในหัวข้อชนกลุ่มน้อยในเวียดนาม

ผลงานของ Ma Yin (1989) *China's Minority Nationalities* เป็นข้อมูลกายภาพของชนกลุ่มน้อยในประเทศจีนซึ่งสำรวจโดยนักวิทยาศาสตร์สังคมของจีนพบว่า มีกลุ่มชาติพันธุ์ส่วนน้อยเป็นจำนวนมาก การสำรวจดังกล่าวได้มีการรวบรวมและจัดระบบเบื้องต้นเพื่อนำเสนอแก่ผู้อ่านในด้านประชากร การกระจายตัวของประชากร สายตระกูล ภูมิศาสตร์ ภาษา พิธีกรรมทางศาสนา ประเพณีในวัฒนธรรม และขนบธรรมเนียมของชนกลุ่มน้อย

ผลงานของ Dodd, W.C. (1996) เรื่อง *The Tai Race: Elder Brother of the Chinese* เป็นการสำรวจของผู้เขียนในจีนใต้ ลาว และเวียดนามเหนือ เป็นการสำรวจแบบชาติพันธุ์วิทยา ในหนังสือกล่าวเกี่ยวกับสถานที่ต่างๆ ลักษณะนิสัย ประเพณี ทางภาษาของชนกลุ่มน้อยที่มีความหลากหลาย เป็นประโยชน์ต่อคนที่สนใจในประวัติศาสตร์ของคนที่พูดภาษาไทย

ผลงานของ Schliesinger, Joachim(1998) เรื่อง Hill Tribes of Vietnam ความ เป็นมาของชาวเขาเผ่าต่างๆ เกี่ยวข้องกับประเพณีและนิสัยของ 50 ชนเผ่าที่อาศัยอยู่บนภูเขา ในเวียดนาม ในเล่มนี้จะอธิบายประวัติศาสตร์ เครื่องแต่งกาย เครื่องมือเครื่องใช้ ลักษณะของ บ้านเรือนและหมู่บ้าน กิจกรรมด้านการเกษตรและเศรษฐกิจ สังคมและการปฏิบัติศาสนกิจ ของแต่ละชนเผ่า ประเพณีที่หลากหลายของชนเผ่าต่างๆ

ผลงานของ Abadie, Maurice(2001) เรื่อง Minorities of the Sino-Vietnamese Borderland : with special reference to Thai Tribes บรรยายเกี่ยวกับชนกลุ่มน้อยในชายแดนจีน-เวียดนาม โดยเฉพาะชนเผ่าไท เสนอสรุปความรู้เบื้องต้นเกี่ยวกับชาติพันธุ์วรรณนา ของชนเผ่าที่อยู่ในทางตอนเหนือของประเทศเวียดนามและในมณฑลยูนนานของจีน

ส่วนที่เขียนเป็นภาษาจีน มีหนังสือเกี่ยวกับชนกลุ่มน้อยเป็นจำนวนมากและมี เนื้อหาหลากหลายด้าน เช่น ประวัติศาสตร์ วัฒนธรรม การแต่งกาย ดนตรี ความเชื่อ เทศกาล สำคัญ ศาสนา ภาษา เศรษฐกิจ สังคม วรรณกรรม เรียงลำดับปีของผลงาน เช่น

ผลงานของ ฉี ชิงฟู(祁庆富Qí Qìngfù:1999) เรื่อง 《中国少数民族吉祥物》 Zhōngguó shǎoshù mínzú jíxiáng wù “วัตถุมงคลของชนกลุ่มน้อย”

ผลงานของ ตู้ ย่าสยง(杜亚雄Dù Yàxióng:2002) เรื่อง 《中国少数民族音乐概论》 Zhōngguó shǎo shù mínzú yīnyuè gàilùn “ดนตรีของชนกลุ่มน้อยของจีน”

ผลงานของ ต้วน ลี่ผิง(段丽萍Duàn Lipíng:2002)เรื่อง 《中国少数民族宗教》 Zhōngguó shǎoshù mínzú zōngjiào “ศาสนาของชนกลุ่มน้อย”

ผลงานของ จง จื่อเจียน(钟志坚Zhōng Zhìjiān: 2002) เรื่อง 《中国少数民族故事》 Zhōngguó shǎo shù mínzú gùshi “เรื่องเล่าชาวชนกลุ่มน้อยของจีน”

ผลงานของ จ้าว ฟู่และคณะ(赵肤及其他Zhào Fū jí qítā :2006) เรื่อง 《少数民族的风情》 Shǎoshù mínzú de fēngqíng“ขนบธรรมเนียมชนกลุ่มน้อย” เป็นต้น

ส่วนข้อมูลในรูปแบบเว็บไซต์ภาษาจีนที่เกี่ยวกับชนกลุ่มน้อยในประเทศจีนก็มีเป็น จำนวนมาก ทั้งที่เป็นการรวมกลุ่มชนกลุ่มน้อยทั้งประเทศ หรือแบ่งแยกเฉพาะพื้นที่ เฉพาะ กลุ่ม เฉพาะเรื่อง ทำให้การสืบค้นข้อมูลสะดวกมาก

บทสรุปเกี่ยวกับสถานภาพการศึกษาเรื่องชนกลุ่มน้อยในประเทศจีนของไทย

จากการสำรวจพบว่า ข้อมูลเกี่ยวกับเรื่องชนกลุ่มน้อยของจีนที่เขียนเป็นภาษาไทย ยังมีอยู่ไม่มาก ทั้งยังไม่ครบถ้วนสมบูรณ์เท่านัก ข้อมูลที่เกี่ยวกับชนกลุ่มน้อยในประเทศจีนที่เขียนเป็นภาษาไทยเท่าที่มีอยู่ในปัจจุบันปรากฏในหลายรูปแบบ ดังนี้

(1) เกิดจากการรวบรวมและจัดบันทึกอย่างคร่าวๆ ของนักสำรวจ เช่น **ชูเกียรติ(2541)** เป็นการให้ข้อมูลเกี่ยวกับชื่อชนกลุ่มน้อยในประเทศจีน ถิ่นที่อยู่และจำนวนประชากร แต่ไม่ได้ให้รายละเอียดอื่นใดเลย **วุฐิตานต์(2549)** เรื่อง จากทิเบตถึงทะเลจีนใต้ 26 นักเขียนกับเรื่องเล่าถึงแม่น้ำโขง เป็นหนังสือที่มีการดำเนินเรื่องราวหลักอยู่ที่เรื่องราวเกี่ยวกับแม่น้ำโขง มีการกล่าวถึงเรื่องราวของชนกลุ่มน้อยบ้าง แต่ไม่ละเอียดชัดเจนมากนัก

(2) เป็นข้อมูลข้างเคียงที่เกิดจากการวิจัยสาขาอื่น เรียงตามลำดับปี เช่น **ปราณี(2535)** เรื่อง คำไท 6 ภาษา เป็นการเปรียบเทียบคำศัพท์ร่วมเชื้อสายภาษาไทยกับภาษาลื้อ ภาษาเต๋อหง ภาษาสุย ภาษาตัง และภาษาหลี ซึ่งภาษาดังกล่าวเป็นภาษาของชนกลุ่มน้อยในประเทศจีนทั้งสิ้น **ศรีศักรและปราณี(2536)** เรื่อง จ้วง : พี่น้องเผ่าไทยเก่าแก่ที่สุด เป็นการศึกษาค้นคว้าเรื่องชนชาติไทยโดยเสนอว่า จ้วง เป็นชนกลุ่มน้อยในประเทศจีนที่พูดภาษาไทย นับเป็นพี่น้องเผ่าไทยกลุ่มใหญ่สุดที่อยู่นอกดินแดนประเทศไทยและเป็นผู้สืบสานอารยธรรมดึกดำบรรพ์มานานกว่า 2,000 ปี **สุริยา(2537)** เรื่อง นานาภาษาในเอเชียอาคเนย์ ภาคที่ 1 กล่าวถึงกลุ่มชาติพันธุ์ที่พูดภาษาต่างๆ ในเอเชียอาคเนย์ รวมถึงภาษาของชนกลุ่มน้อยที่อาศัยอยู่ในประเทศจีนด้วย **นภ(2549)** เรื่อง วัฒนธรรมการบูชาโทเท็มของชนกลุ่มน้อยในจีน มีภาคผนวกที่ให้รายละเอียดเกี่ยวกับรายชื่อชนกลุ่มน้อยในประเทศจีนเทียบภาษาจีน ภาษาโรมัน และภาษาไทย

(3) เป็นข้อมูลชนกลุ่มน้อยในประเทศจีนที่มีความเกี่ยวข้องกับกลุ่มชาติพันธุ์ในประเทศไทย หรือการศึกษาเกี่ยวกับกลุ่มชาติพันธุ์ในประเทศไทย ที่มีความเกี่ยวข้องกับชนกลุ่มน้อยในประเทศจีน เรียงตามลำดับปี เช่น **สมใจและวีรพงศ์(2514)** เรื่อง สารานุกรมกลุ่มชาติพันธุ์ : ไทยลื้อ กล่าวถึงไทยลื้อซึ่งเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ที่อาศัยอยู่ตอนใต้ของจีน มีวิถีชีวิต สังคม และวัฒนธรรมคล้ายคลึงกับคนไทยทางภาคเหนือเป็นอย่างมาก **สมลักษณ์(2537)** เรื่อง ย่าสิบสองปันนา...ตามหาญาติ เป็นเรื่องราวถิ่นกำเนิดของคนไทย โดยการเดินทางย้อนแม่น้ำโขงที่มีกระแสนวนที่เชี่ยวมากขึ้นสู่ “นครเชียงรุ่ง” ดินแดนแห่งอดีต

หนานจ้าว เพื่อพิสูจน์ถึงความเป็นญาติเผ่าไทย **ลักขณา(2539)** เรื่อง สารานุกรมกลุ่มชาติพันธุ์ : ลีซอ ชาวลีซอเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ที่เคยอาศัยอยู่ในมณฑลยูนนานและอพยพเรื่อยมาจนถึงทางตอนเหนือของไทย พุทธภาษากลุ่มเดียวกันกับภาษามูเซอและอาข่า นั่นคือภาษาจีน-ทิเบต กลุ่มพม่า-โลโล **โสฬส(2539)** เรื่องสารานุกรมกลุ่มชาติพันธุ์ : ลาฮู เป็นเรื่องราวเกี่ยวกับชาวลาฮู ซึ่งเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ที่เคยปกครองตนเองในการปกครองของจีน แต่เมื่อจีนมีการเปลี่ยนแปลงการปกครองระบบจักรพรรดิ โครงสร้างการปกครองของลาฮูจึงเปลี่ยนแปลงไปทำให้เกิดกบฏและถูกปราบปรามอย่างรุนแรง จึงได้อพยพหาถิ่นทำกินแห่งใหม่ ส่งผลให้ชาวลาฮูต้องอพยพย้ายถิ่นฐานมาอาศัยอยู่ในพม่าเรื่อยมาจนถึงไทย **ณัฐวิ และ วีระพงศ์(2540)** เรื่องสารานุกรมกลุ่มชาติพันธุ์ : เมียน(เย้า) ชาวเย้าหรือเหยาเป็นชนกลุ่มน้อยกลุ่มหนึ่งของจีน และมีบางส่วนอพยพมาตั้งถิ่นฐานอยู่ในประเทศไทย ผู้เขียนได้ไปใช้ชีวิตอยู่ในชุมชนชาวเมียน และได้ค้นคว้าทางเอกสารเกี่ยวกับชีวิตของชาวเมียนเพื่อให้ข้อมูลสมบูรณ์สมบูรณ์ ซึ่งทำให้เรารู้จักและเข้าใจวิถีชีวิตและโลกทัศน์ของชาวเมียน(เย้า)มากยิ่งขึ้น

(4) เป็นข้อมูลเกี่ยวกับชนกลุ่มน้อยในประเทศจีนเพียงบางส่วน เช่น **มิตร(2538)** เรื่อง การศึกษาชนกลุ่มน้อยในประเทศจีนตอนใต้ เป็นการศึกษาและให้รายละเอียดเกี่ยวกับกลุ่มชาติพันธุ์ ประเพณี วัฒนธรรม การตั้งถิ่นฐาน ศาสนา การปกครองของชนกลุ่มน้อยที่มีถิ่นฐานอยู่ในประเทศจีนตอนใต้ **หลี่ ฟู่ซิน(2539)** เรื่องชาวจ้วง เป็นหนังสือที่เกิดจากการศึกษาเรื่องชนชาติไท ชาวจ้วงเป็นชนกลุ่มน้อยในมณฑลกว่างซี ของประเทศจีนที่พูดภาษาตั้งเดิมคล้ายกับภาษาไทย โดยให้รายละเอียดเกี่ยวกับชนชาวจ้วงในเรื่องชีวิตความเป็นอยู่ การตั้งถิ่นฐาน ประเพณี วัฒนธรรม ภาษา เป็นต้น

ข้างต้นจะเห็นว่า ข้อมูลด้านชนกลุ่มน้อยในประเทศจีนที่เป็นภาษาไทยยังมีอยู่น้อยมาก ในขณะที่ความต้องการ และความจำเป็นของข้อมูลพื้นฐานดังกล่าวมีมาก ในปัจจุบัน หากต้องการศึกษาเรื่องราวต่างๆ ที่มีความเกี่ยวเนื่องกับชนกลุ่มน้อยในประเทศจีน รวมถึงชนกลุ่มน้อยในประเทศไทยที่อพยพมาจากประเทศจีน เนื่องจากคลังข้อมูลเหล่านี้ในประเทศไทยยังขาดแคลนอยู่ ส่วนที่มีอยู่ก็ไม่สมบูรณ์ ดังนั้นนักวิจัยต้องเสียเวลาเริ่มศึกษากันตั้งแต่ข้อมูลพื้นฐานเรื่องชนกลุ่มน้อยในประเทศจีนเลยทีเดียว แต่ก็คงทำได้เพียงศึกษาเฉพาะกลุ่มที่มีความเกี่ยวข้องกับงานวิจัยของตนเท่านั้น มิอาจศึกษาในภาพรวมได้ เราจึงมักพบข้อมูลด้านชนกลุ่มน้อยในประเทศจีนในลักษณะเป็นเพียงข้อมูลข้างเคียงจากงานวิจัยอื่นเท่านั้น

บรรณานุกรม

- ชลธิรา สัตยวัฒน์นา (2544) **สืบสานประวัติศาสตร์สังคมและวัฒนธรรม ไปเยาว์.**
การศึกษาเชิงมานุษยวิทยา.กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย.
- ชูเกียรติ มุ่งมิตร (2546) **ชนกลุ่มน้อยในจีน และถิ่นพำนัก.**http://www.rta.mi.th/chukiat/story/people_chiness.html
- เท่าคว่างแข็งและอ้ายคำเรียบเรียง,เรณู วิชาศิลป์ ปวีรบรรต – แปล.(2544)
เชื้อเครือเจ้าแสนหวีสิบสองปันนา. กรุงเทพฯ: โอ.เอส.พรีนติ้งเฮ้าส์.
- ณัฐวิ ทศรัฐ และ วีระพงศ์ มีสถาน (2540) **สารานุกรมกลุ่มชาติพันธุ์ :**
เมี่ยน (เย้า).สถาบันวิจัยภาษาและวัฒนธรรมเพื่อพัฒนาชนบท
มหาวิทยาลัยมหิดล.
- นก อังโพธิ์ (2548) “การบูชาโทเท็มของชนกลุ่มน้อยในประเทศจีน” **วารสารจีนศึกษา.** กรุงเทพฯ: คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์.
- นवलจันทร์ ตูลารักษ์. (2547) **ประวัติศาสตร์:การตั้งถิ่นฐานและพัฒนาชาติไทย.**
กรุงเทพฯ: โอ.เอส.พรีนติ้งเฮ้าส์.
- บุญช่วย ศรีสวัสดิ์. (2547) **ไทยสิบสองปันนาเล่ม 1 .พิมพ์ครั้งที่ 3 .** กรุงเทพฯ: ศยาม.
- ปราณี กุลละวณิชย์. (2535) **พจนานุกรมจ้วงใต้ – ไทย.** กรุงเทพฯ: จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- ปราณี กุลละวณิชย์ และคณะ. (2527) **ศัพท์ไท 6 ภาษา.** กรุงเทพฯ: จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- เมษม สอดส่องกฤษ. (2555) **สารานุกรมชนกลุ่มน้อยในประเทศสาธารณรัฐ**
ประชาชนจีน. อุบลราชธานี: โรงพิมพ์มหาวิทยาลัยอุบลราชธานี.
- รัตนพร เศรษฐกุล (2539) **ชาวจ้วง.**เชียงใหม่: สุริวงค์บุ๊กเซ็นเตอร์.
- ลักขณา ดาวรัตน์หงษ์ (2539) **สารานุกรมกลุ่มชาติพันธุ์ : ลีซอ .**สถาบันวิจัย
ภาษาและวัฒนธรรมเพื่อพัฒนาชนบท มหาวิทยาลัยมหิดล.
- วุฒิสานต์ จันทร์วิบูล (2549) **จากทีเบตถึงทะเลจีนใต้ 26 นักเขียนกับเรื่องเล่าถึง**
แม่น้ำโขง. ง่ายงาม.
- วิจิตราวาทการ (2549) **งานค้นคว้าเรื่อง ชนชาติไทย .** กรุงเทพฯ: สร้างสรรค์บุ๊คส์.
- วีระพงศ์ มีสถาน (2544) **สารานุกรมกลุ่มชาติพันธุ์ : ไทยใหญ่ .**สถาบันวิจัยภาษา
และวัฒนธรรมเพื่อพัฒนาชนบท มหาวิทยาลัยมหิดล.
- สมใจ แซ่โจ้ว และ วีระพงศ์ มีสถาน (2541) **สารานุกรมกลุ่มชาติพันธุ์ : ไทยลื้อ .**

- สถาบันวิจัยภาษาและวัฒนธรรมเพื่อพัฒนาชนบท มหาวิทยาลัยมหิดล.
สมลักษณ์ วงษ์รัตน์ (2537) *ย่าสิบสองปันนา...ตามหาญาติ*. กรุงเทพฯ: อมรินทร์.
สุมิตร ปิติพัฒน์ (2541) *การศึกษาชนกลุ่มน้อยในประเทศจีนตอนใต้.สถาบันไทยคดีศึกษา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์*.
- สุรียา รัตนกุล (2531) *นานาภาษาในเอเชียอาคเนย์*. กรุงเทพฯ: สหธรรมิก.
สุวัฒน์ คงแป้น (2549) *ชุมชนคนไทย*. กรุงเทพฯ: สถาบันพัฒนาองค์กรชุมชน.
โสฬส ศิริไสย์ (2539) *สารานุกรมกลุ่มชาติพันธุ์ : ลาฮู*. สถาบันวิจัยภาษาและวัฒนธรรมเพื่อพัฒนาชนบท มหาวิทยาลัยมหิดล.
ศรีศักร วัลลิโภดม, และ ปราณี วงษ์เทศ.(2536)*จ้วง : พี่น้องเผ่าไทยเก่าแก่ที่สุด*. กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยศิลปากร.
- Abadie, Maurice. (2001) . *Minorities of the Sino-Vietnamese Borderland : with special reference to Thai Tribes* . Bangkok: White Lotus.
- Benedict,Pal K. (1972) *Sino-Tibetan : a conspectus*(Princeton-Cambridge studies in Chinese linguistics 2) with contributing editor Jams A.Matisoff.New York, Cambridge U.Press,vi,230p.
- Dodd, W.C. (1996) *The Tai Race: Elder Brother of the Chinese* . Bangkok: White Lotus.
- Edmondson, J.A. and D.B. Solnit eds. (1997) . *Comparative Kadai: the Tai branch*. Dallas:Summer Institute of Linguistics and the University of Texas at Arlington.
- Marilyn Gregerson (1980) *Notes From Indochina on ethnic minority cultures* . Sil Museum Of Anthropology.
- Ma Yin (1989) *China's Minority Nationalities*. Foreign Languages Press. China (Yunnan) Schliesinger, Joachim . (1998) *Hill Tribes of Vietnam : volume 2 - profiles of existing hill tribe groups*. Bangkok: White Lotus.
- 戴庆夏(1998) 《二十世纪的中国少数民族语言研究》. 上海出版社.
戴庆夏(2003) 《现代语言学理论与中国少数民族语言学研究》(2003/1) 民族出版社.
- 杜亚雄(2002) 《中国少数民族音乐概论》上海音乐出版社: 上海.
段丽萍(2002) 《中国少数民族宗教》云南民族出版社: 云南.
葛尚(2002) 《中国少数民族现状与发展调查研究丛书》. 澜沧县拉祜族卷. 民族出版社.
- 国家民族事务委员会经济发展司、国家统计局国民经济综合统计司State Ethnic Affairs Commission(seac).(2004) 《中国民族统计年

- 鉴》(China's Ethnic Statistical Yearbook) 民族出版社北京。
- 郝时远(2002) 《中国少数民族地图集》. 中国地图出版社.
- 黄行(2000) 《中国少数民族语言活力研究》. 中央民族大学出版社.
- 罗开云(2003) 《中国少数民族革命史》. 中国社会科学出版社.
- 普忠良(2004) 《彝族 -- 中国少数民族风情游丛书》. 中国水利水电出版社.
- 祁庆富(1999) 《中国少数民族吉祥物》四川民族出版社: 四川.
- 张江华(2003) 《中国少数民族现状与发展调查研究丛书》. 堆龙德庆县藏族卷. 民族出版社
- 赵肤及其他(2006) 《少数民族的风情》中国旅游出版社: 北京.
- 钟志坚(2002) 《中国少数民族故事》上海人民美术出版社: 上海.

พัฒนาการและลักษณะเด่นของวรรณกรรมจีนโพ้น
ทะเลในประเทศไทย

Development and Characteristics of Overseas
Chinese Literatures in Thailand

ชิตหทัย ปุยะดี¹

¹ อาจารย์ประจำสาขาภาษาและวรรณคดีตะวันออก คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยอุบลราชธานี

บทคัดย่อ

บทความนี้มุ่งศึกษาพัฒนาการและลักษณะเด่นของวรรณกรรมจีนโพ้นทะเลในประเทศไทย จากการศึกษาพบว่า วรรณกรรมดังกล่าวได้เริ่มปรากฏครั้งแรกประมาณปลายทศวรรษที่ 20 มีพัฒนาการในด้านรูปแบบจากกวีนิพนธ์ นวนิยาย ไปสู่บทประพันธ์ร้อยแก้ว ส่วนพัฒนาการในด้านเนื้อหา ในยุคแรกๆ จะเป็นการนำเสนอภาพเกี่ยวกับเหตุการณ์บ้านเมือง ปรากฏการณ์ทางสังคม ตลอดจนความรู้สึกนึกคิด ความอาลัยอาวรณ์ในดินแดนมาตุภูมิ(จีน) ต่อมาจึงเริ่มพัฒนาไปสู่การเขียนแนวสังคมนิยม กล่าวคือมุ่งสะท้อนภาพชีวิตของผู้คนและปรากฏการณ์ทางสังคมที่เกิดขึ้นจริงในแผ่นดินไทย ซึ่งพัฒนาการทั้งสองด้านจะได้รับอิทธิพลลึกซึ้งจากกระแสวรรณกรรมสมัยใหม่ในจีนแผ่นดินใหญ่ ส่วนลักษณะเด่นของวรรณกรรมจีนโพ้นทะเลในประเทศไทยนั้น พบว่าวรรณกรรมดังกล่าวมีลักษณะเด่นที่สำคัญ 6 ประการ คือ การนำเสนอแนวคิดสังคมนิยมผ่านงานเขียนสะท้อนสังคม การพรรณนาถึงความรักความผูกพันต่อดินแดนมาตุภูมิ การถ่ายทอดวัฒนธรรมและปรัชญาจีนโบราณ การแฝงหลักธรรมทางพุทธศาสนาเป็นคติสอนใจ การสร้างสีสันงานเขียนด้วยคำศัพท์และสำนวนจีนแท้จ๋า และการใช้แม่น้ำเจ้าพระยาเป็นสื่อถ่ายทอดอารมณ์ความรู้สึก ซึ่งลักษณะเด่นข้างต้นนั้นเป็นภาพสะท้อนที่เด่นชัดของการผสมผสานระหว่างวัฒนธรรมจีนและวัฒนธรรมไทย

คำสำคัญ : วรรณกรรมจีนโพ้นทะเล

ABSTRACT

This article aimed to explore the development and characteristics of Overseas Chinese literature in Thailand. It was discovered that this kind of literature first appeared towards the end of the 20th century. The development of form was from poetry to novel to prose writing. As for the development of content, during the early stage Overseas Chinese literature was the presentation of images about historical events, social phenomena, as well as perception of and nostalgia for the motherland(China). Then the content shifted to the realistic genre, that is, the intention was to reflect the lives of the people and social phenomena as they really were in Thailand. The two aspects of development were deeply influenced by the modern literary trend in Mainland China. On the characteristics of Overseas Chinese literature in Thailand, there are 6 major characteristics, namely, the presentation of realistic themes through literary works that reflect society, description of the love for and ties to the motherland, transmission of Ancient Chinese culture and philosophy, intimation of Buddhist precepts and beliefs as morals, adding color with Teochiu vocabularies and idioms, as well as the use of Chao Phraya River as a medium for the conveyance of sentiments. These characteristics are a distinct reflection of the blend of Chinese and Thai cultures.

Keyword : Overseas Chinese literature

ความนำ

จากหลักฐานทางประวัติศาสตร์พบว่าไทย และจีนมีความผูกพันและติดต่อกันมาอย่างยาวนานนับตั้งแต่โบราณกาล ดังจะเห็นได้จากบันทึกประวัติศาสตร์สมัยราชวงศ์ฮั่นตะวันตกที่ได้กล่าวถึงความสัมพันธ์ระหว่างจีนกับชนชาติไทย ต่อมานับตั้งแต่อาณาจักรสุโขทัย จนถึงอาณาจักรอยุธยา พระมหากษัตริย์ไทยได้ส่งคณะทูตนำเครื่องบรรณาการหรือจิ้มก้อง ไปถวายจักรพรรดิในราชวงศ์ต่างๆ ของอาณาจักรจีนโบราณ นับจากนั้นจึงมีการแลกเปลี่ยนสัมพันธ์ไมตรี เดินทางค้าขายติดต่อกันสืบมา และชาวจีนได้เริ่มอพยพมาตั้งรกรากในไทยราวๆ ปลายราชวงศ์หมิงต้นราชวงศ์ชิง เรื่อยมาจนถึงสมัยสงครามฝิ่น ต่อมาในช่วงก่อนสงครามโลกครั้งที่ 2 จำนวนชาวจีนโพ้นทะเลที่อพยพมาตั้งถิ่นฐานในสยามก็ยิ่งทวีมากขึ้น ซึ่งเอกสารข้อมูลราชการของทั้งรัฐบาลจีนคณะชาติและรัฐบาลญี่ปุ่นในช่วงต้นศตวรรษที่ 20 (ก่อนสงครามโลกครั้งที่ 2 เพียงไม่กี่ปี) ได้คาดคะเนจำนวนประชากรเชื้อสายจีนในสยามไว้เท่ากันคือประมาณ 3-3.5 ล้านคน และสรุปอย่างชัดเจนตรงกันด้วยว่า “สยามเป็นประเทศที่มีชาวจีนโพ้นทะเลอาศัยอยู่มากที่สุดในโลก ณ เวลานั้น” (อุจี้เยียะ. 2553:11)

หลังจากที่พรรคคอมมิวนิสต์จีนได้รับชัยชนะเหนือพรรคก๊กมินตั๋ง จนกระทั่งสามารถจัดตั้งรัฐบาลคอมมิวนิสต์และสถาปนาสาธารณรัฐประชาชนจีนได้สำเร็จในปี 1949 รัฐบาลจีนก็เริ่มมีการประนีประนอมต่อการอพยพย้ายถิ่นฐานของชาวจีนโพ้นทะเล ซึ่งเคยถูกประณามจากรัฐบาลแห่งราชวงศ์ชิงว่า “คนนอกตัญญูผู้ทอดทิ้งมาตุภูมิ” โดยอนุญาตให้ชาวจีนเหล่านั้นสามารถโอนสัญชาติเป็นประชาชนของประเทศที่ตนอยู่อาศัยได้ (陆卓宁, 2008:199) นับจากนั้นชาวจีนโพ้นทะเล จึงเปลี่ยนสถานภาพมาเป็นชาวไทยเชื้อสายจีน ซึ่งถือเป็นชนชั้นกลางผู้มีบทบาททางเศรษฐกิจอย่างสูงในสังคมไทย

ปัจจัยสำคัญที่ทำให้ชาวจีนต้องอพยพย้ายถิ่นฐานสู่แผ่นดินไทย ก็คือการอพยพหลบหนีความอดอยากแร้นแค้น และความระส่ำระสายจากสงครามกลางเมืองภายในประเทศ จึงเข้ามาพึ่งพระบรมโพธิสมภาร ตั้งรกรากถิ่นฐาน ประกอบอาชีพ จนเกิดชุมชนชาวจีนมากมายทั่วประเทศไทย ซึ่งชาวจีนส่วนใหญ่จะอพยพมาจากมณฑลกว่างตุงและฮกเกี้ยนซึ่งอยู่ทางตอนใต้ของประเทศจีน ปัจจุบันพบว่า มีชาวไทยเชื้อสายจีนในประเทศไทย 5 กลุ่มใหญ่ๆ คือ กวางตุง ฮกเกี้ยน ฮากกา แต่จิ๋ว และไหหลำ ซึ่งชาวแต่จิ๋วมีจำนวนมากที่สุด (อุจี้เยียะ. 2553:284)

นับตั้งแต่ล่องเรือสำเภาข้ามน้ำข้ามทะเลสู่แผ่นดินไทยด้วยเสื่อผืนหมอนใบ จนกระทั่ง

ถึงการตั้งรกรากในผืนแผ่นดินไทยนั้น ชาวจีนโพ้นทะเลเหล่านี้ ต้องประสบกับมรสุมแห่งชีวิต ระลอกแล้วระลอกเล่า ไม่ว่าจะเป็นความกดดันจากนโยบายรัฐบาล ปัญหาเศรษฐกิจ ความแตกต่างทางชาติพันธุ์ ภาษา ศาสนา ค่านิยม วิถีชีวิต ตลอดจนขนบธรรมเนียมประเพณี ทว่า ชาวไทยเชื้อสายจีนก็สามารถฝ่าฟันอุปสรรคต่างๆ มาได้ โดยเฉพาะการปรับตัวด้านความแตกต่างทางวัฒนธรรมนั้น ชาวจีนโพ้นทะเลเหล่านี้มีความสามารถในการปรับตัวอย่างดีเยี่ยม กล่าวคือแม้ว่าชาวจีนเหล่านี้จะยังคงยึดมั่นในวัฒนธรรมจีนอย่างเหนียวแน่น แต่ด้วยอิทธิพลของกระแสวัฒนธรรมไทย การแต่งงานข้ามเผ่าพันธุ์ และการถ่ายทอดวัฒนธรรมไทยจากรุ่นสู่รุ่น ก็ทำให้ชาวจีนโพ้นทะเลสามารถยอมรับ ซึบซับ หลอมรวม จนกระทั่งผสมผสานวัฒนธรรมไทยเข้ากับวัฒนธรรมแห่งมาตุภูมิเดิมของตนได้อย่างกลมกลืน จนก่อเกิดเป็นลักษณะเด่นของ วัฒนธรรมชาวไทยเชื้อสายจีน ซึ่งความสามารถในการผสมผสานทางวัฒนธรรมของชาวจีนโพ้นทะเลในประเทศไทยนับว่ามีความโดดเด่นที่สุดในบรรดาชาวจีนโพ้นทะเลในอุษาคเนย์(曹运华, 2002:28) และความผสมผสานกลมกลืนทางวัฒนธรรมนี้ได้สะท้อนผ่านรูปแบบการดำเนินชีวิตที่เป็นรูปธรรม ตลอดจนทัศนคติและค่านิยมอันเป็นนามธรรมที่หลากหลาย เช่น การใช้คำยืมภาษาจีนในภาษาไทย การมีชื่อทั้งภาษาจีนและภาษาไทย การเข้ารับการศึกษาในโรงเรียนจีนและโรงเรียนไทย การเข้าร่วมประเพณีตามเทศกาลสำคัญทั้งของไทยและจีน การผสมผสานปรัชญาขงจื้อและหลักธรรมคำสอนทางพระพุทธศาสนาเป็นเครื่องยึดเหนี่ยวจิตใจ เป็นต้น นอกจากนี้ผลงานวรรณกรรมที่สร้างสรรค์โดยนักเขียนชาวไทยเชื้อสายจีน ก็ถือได้ว่าเป็นอีกหนึ่งภาพสะท้อน ที่แสดงถึงการผสมผสานทางวัฒนธรรมของชาวจีนโพ้นทะเลในประเทศไทยได้อย่างชัดเจนยิ่ง

วรรณกรรมจีนโพ้นทะเลในประเทศไทย(泰华文学) คืองานวรรณกรรมที่นักเขียนชาวไทยเชื้อสายจีนใช้ภาษาจีนกลางในการสร้างสรรค์ผลงาน ถือกำเนิดขึ้นจากการจัดตั้งชมรมทางวรรณกรรมของนักธุรกิจชาวไทยเชื้อสายจีน ที่ต้องการสร้างสรรค์ แลกเปลี่ยนผลงานวรรณกรรมเป็นงานอดิเรกยามว่างเว้นจากงานธุรกิจ ปัจจุบันวรรณกรรมจีนโพ้นทะเลในประเทศไทย ได้รับการตีพิมพ์ และเริ่มแพร่หลายในแวดวงวรรณกรรมจีนแผ่นดินใหญ่ ทำให้เกิดกระแสวรรณกรรมวิจารณ์ ตลอดจนการศึกษาวิจัยอย่างแพร่หลายในวงการศึกษาของจีน ดังจะเห็นได้จากบทความวิชาการ วิทยานิพนธ์ และบทวิจารณ์วรรณกรรมจำนวนมากที่มุ่งศึกษาวิเคราะห์ผลงานของนักเขียนชาวไทยเชื้อสายจีนเหล่านั้น ทว่าในวงการวิชาการของไทยนั้น พบว่ายังมีการศึกษาวรรณกรรมดังกล่าวน้อยมาก บทความนี้จึงมุ่งเสนอพัฒนาการและ

ลักษณะเด่นของวรรณกรรมจีนโพ้นทะเลในประเทศไทย เพื่อสร้างความเข้าใจพื้นฐานให้แก่ผู้อ่าน อันจะเป็นประโยชน์ต่อการศึกษาวิจัยในระดับที่สูงขึ้นต่อไป

1. พัฒนาการของวรรณกรรมจีนโพ้นทะเลในประเทศไทย

วรรณกรรมจีนโพ้นทะเลในประเทศไทยเริ่มปรากฏในแวดวงวรรณกรรมจีนโพ้นทะเลเมื่อประมาณปลายทศวรรษที่ 20 (ค.ศ.1920)² จวบจนบัดนี้ สามารถยืนหยัดในบรรณพิภพได้เกือบศตวรรษ และบนเส้นทางอันยาวไกลนี้ วรรณกรรมจีนโพ้นทะเลต้องประสบกับมรสุมทางการเมือง และกระแสคลื่นลมทางสังคมนานัปการ ซึ่งสามารถสรุปพัฒนาการได้พอสังเขปดังนี้

1.1 ยุคแรก “ยุคแห่งความเจริญงอกงาม”(ปลายทศวรรษที่ 20 - ปลายทศวรรษที่ 30)

พัฒนาการของวรรณกรรมจีนโพ้นทะเลในยุคแรกนี้ เปรียบดังการเริ่มเพาะหวานเมล็ดพันธุ์แห่งวรรณกรรมลงบนผืนแผ่นดินบรรณพิภพ ต้นกล้าวรรณกรรมนี้เจริญงอกงามได้ด้วยสองปัจจัยคือ รัฐบาลไทยได้ใช้นโยบายผ่อนปรนแก่ชาวไทยเชื้อสายจีน ให้อิสระในการแสดงออกทางความคิดได้อย่างเสรี นอกจากนี้ ขบวนการรักชาติ 4 พฤษภาคม³ ที่กำลังเคลื่อนไหวในจีนแผ่นดินใหญ่ ก็มีอิทธิพลอย่างยิ่งต่อแนวคิดทางการเมืองของบรรดานักเขียนชาวไทยเชื้อสายจีนด้วย อิทธิพลจากปรัชญาความคิดดังกล่าว นักเขียนจีนสยามจำนวนหนึ่งจึงร่วมกันจัดตั้งสมาคมทางวรรณกรรมขึ้น เช่น ชมรมผางหวง (彷徨学社) ซึ่งจัดตั้งโดยเจิ้งไคชิว (郑开修) และฟางหลิวเยียน (方柳烟) ชมรมเจียวเหวิน (椒文学社) ของสวีเจิงหง (许征鸿) และกัวคู (郭枯) เป็นต้น ขณะเดียวกันนักเขียนหลายท่านก็ได้สร้างสรรค์ผลงานวรรณกรรมขึ้นมา เช่น รวมบทกวีวินพนธ์ ชุดฝันสลาย 《破梦集》 ของหลินเต๋ยอี (林碟依) รวมบทประพันธ์ร้อยแก้ว ชุดต้นเหมย梅子》 ของเถี่ยวหม่า(铁马) รวมถึงสั้นชุด ลมหวน 《回风》 ของฟางหลิวเยียน (方柳烟) นวนิยายเรื่องผลไม้ต้องห้าม 《禁果》 ของถ่านหงจิน(潭洪金) และผลงานชุด ความตาย

²บทความนี้จะใช้ ค.ศ.ในการระบุเวลา เพื่อให้สอดคล้องกับการแบ่งยุควรรณกรรม และการลำดับเวลาเหตุการณ์สำคัญในจีนแผ่นดินใหญ่

³ขบวนการรักชาติ 4 พฤษภาคม(五四运动) คือการเดินทางประท้วงของนักศึกษามหาวิทยาลัยปักกิ่งประมาณ 3,000 คน ในวันที่ 4 พฤษภาคม 1919 เป็นการแสดงพลังคัดค้านข้อตกลงที่ทำกันในการประชุมสันติภาพซึ่งจัดที่กรุงปารีสของรัฐบาลขุนศึก การเคลื่อนไหวครั้งนี้มีปัญญาชนที่มีความคิดนิยมลัทธิคอมมิวนิสต์เป็นผู้นำ มุ่งต่อต้านการรุกรานของจักรวรรดินิยม และการปกครองของขุนศึกศักดินา ภายหลังกลายเป็นการเคลื่อนไหวที่มีมวลชนทั้งประเทศเข้าร่วมและให้การสนับสนุน(王顺洪, 2007: 23-24)

《死亡》 และจิตรกรรมฝาผนัง《涂鸦》ของหวงปิงฝอ (黄炳佛) เป็นต้น ผลงานวรรณกรรมเหล่านี้ ได้ถูกตีพิมพ์เผยแพร่สู่สายตาผู้อ่านอย่างไม่ขาดสาย กล่าวได้ว่าวรรณกรรมจีนสยามโพ้นทะเลในยุคบุกเบิกนี้เป็นยุคแห่งความเจริญงอกงามอย่างแท้จริง ต่อมาหลังทศวรรษที่ 30 เมื่อสงครามต่อต้านญี่ปุ่น⁴ ได้ปะทุขึ้นทั่วทุกภูมิภาคในจีนแผ่นดินใหญ่ บรรดาชาวจีนโพ้นทะเลในประเทศไทยก็เกิดจิตใจฮึกเหิมรักชาติ ร่วมมือร่วมใจกับเพื่อนร่วมชาติขับไล่ศัตรูให้พ้นจากมาตุภูมิ และแล้วขบวนการต่อต้านญี่ปุ่นของจีนสยามจึงอุบัติขึ้น สถานภาพของวรรณกรรมจีนโพ้นทะเลในประเทศไทยในขณะนั้น จึงตกอยู่ในความคลุมเครือระหว่าง “วรรณกรรมต้องห้าม” และ “วรรณกรรมเพื่อการปฏิวัติสงครามแห่งชาติ” ทำให้เกิดประเด็นการวิพากษ์วิจารณ์อย่างต่อเนื่อง ขณะเดียวกันหนังสือพิมพ์จีน 5 ฉบับในประเทศไทย ซึ่งได้แก่ หวาเฉียวรื่อเป้า《华侨日报》 กั๋วหมินรื่อเป้า《国民日报》 จงหวารื่อเป้า《中华日报》 สื่อเป้า《时报》 และ จงหยวนเป้า《中原报》 ก็ได้ตีพิมพ์เผยแพร่ผลงานวรรณกรรมที่มีเนื้อหาสาระเกี่ยวกับการต่อต้านสงคราม เพื่อปลุกจิตสำนึกแห่งความรักชาติ บ้านเมืองให้เกิดขึ้นในจิตใจของชาวจีนทั่วผืนแผ่นดินไทย

เนื้อหาสาระของวรรณกรรมจีนสยามในยุคนี้ช่วงแรกจะมุ่งเสนอสารแห่งการปฏิวัติ การโค่นล้มระบอบความคิดและวัฒนธรรมเก่าๆ ความรักและความผูกพันต่อมาตุภูมิ ตลอดจนสะท้อนภาพเหตุการณ์ทางการเมืองและสังคมที่เกิดขึ้นในจีนแผ่นดินใหญ่ ต่อมาจึงเริ่มให้ความสำคัญกับการเขียนแนวสังคมนิยม คือมุ่งสร้างสรรค์งานเขียนที่สะท้อนภาพชีวิตของผู้คนในสังคมไทย และรูปแบบงานเขียนที่พบมากที่สุดในยุคนี้ก็คือกวีนิพนธ์ โดยเฉพาะการสร้างสรรค์กวีนิพนธ์แนวใหม่⁵ ดังจะเห็นได้จากผลงานกวีนิพนธ์ของกวีหลายๆท่าน เช่น เทพธิดาสีน้ำเงิน 藍天使 ของเฉินหลงจื่อ (陈容子) ครอบครัวบนสายน้ำ《水上家庭》ของฟางเทา (方涛) ชีวิตริมฝั่งชล《河边的人们》ของเถียนเจียง (田江) ความคำนึงยามสนธยา《黄昏的怀念》ของหม่าอ้ออิน (马奕因) และเสียงกระดิ่ง《铃音》ของอี้หยุน (逸云) เป็นต้น

⁴สงครามต่อต้านญี่ปุ่น(抗日战争) เริ่มปะทุขึ้นเมื่อกองกำลังทหารญี่ปุ่นได้เข้ารุกรานดินแดนแถบภาคตะวันออกเฉียงเหนือของจีน ในวันที่ 7 กรกฎาคม 1937 และขยายอาณาเขตการรุกรานไปทั่วผืนแผ่นดินจีน จนกระทั่งเกิดเหตุการณ์นองเลือดต่างๆ มากมาย โดยเฉพาะอย่างยิ่งเหตุการณ์การฆ่าล้างเผ่าพันธุ์ที่นานกิง ในวันที่ 13 ธันวาคม 1937 เป็นขบวนการความขัดแย้งสำคัญที่ทำให้ชาวจีนทั่วประเทศร่วมแรงร่วมใจต่อต้านการกระทำอันป่าเถื่อนของทหารญี่ปุ่น สงครามต่อต้านญี่ปุ่นยืดเยื้อมาประมาณ 8 ปี จึงสิ้นสุดลงพร้อมกับชัยชนะของจีน เมื่อสงครามโลกครั้งที่สองยุติลงในปี 1945 และญี่ปุ่นเป็นฝ่ายแพ้สงคราม(王顺洪, 2007:25-26)

⁵กวีนิพนธ์แนวใหม่(新诗) คือกวีนิพนธ์รูปแบบใหม่ที่เกิดขึ้นในยุคขบวนการรักชาติ 4 พฤษภาคม โดยกวีสมัยนั้นต้องการที่จะหลุดออกจากกรอบแห่งฉันทลักษณ์และการใช้ภาษางดงามสละสลวยของกวีนิพนธ์จีนโบราณ กวีนิพนธ์แนวใหม่นี้ จึงมีลักษณะเด่นคือเป็นบทกวีที่ไร้ข้อจำกัดทางฉันทลักษณ์และใช้ภาษาธรรมดาในการถ่ายทอดอารมณ์ความรู้สึก(刘中树, 2009:33)

1.2 ยุคที่ 2 “ยุคแห่งสงครามอันขมขื่น”(ปลายทศวรรษที่ 30-ปลายทศวรรษที่ 40)

เมื่อไฟแห่งสงครามโลกครั้งที่สองปะทุขึ้นในปี 1939 ในขณะที่เยอรมนีก่อสงครามรุกรานฝรั่งเศส ฮอลแลนด์ เบลเยียม และประเทศอื่นๆในแถบยุโรปตะวันตกนั้น ญี่ปุ่นก็เกิดความอึกเหิม ปรารถนาจะครองความยิ่งใหญ่เหนือผืนแผ่นดินเอเชีย หลังจากที่ได้รุกรานไปทั่วผืนแผ่นดินจีน โดยเฉพาะอย่างยิ่งการฆ่าล้างเผ่าพันธุ์ อย่างโหดเหี้ยมอำมหิตที่ต้องถูกจารึกไว้ในประวัติศาสตร์มนุษยชาติ เช่นเหตุการณ์หลังเลือดที่นานกิง ในค.ศ. 1937 แล้วนั้น ญี่ปุ่นก็เริ่มมุ่งหน้าบุกยึดประเทศในแถบเอเชียอาคเนย์ จนกระทั่งสามารถยึดประเทศไทยไว้ได้ในปี ค.ศ. 1941(อุจี้เยียะ. 2553:382-385) ด้วยอิทธิพลของญี่ปุ่นที่เข้ายึดพื้นที่ในประเทศไทย ทำให้รัฐบาลภายใต้การนำของ จอมพล ป.พิบูลสงคราม ต้องสั่งปิดโรงเรียนสอนภาษาจีน และปิดกิจการหนังสือพิมพ์จีนในประเทศไทย ด้วยเกรงว่าความคิดต่อต้านญี่ปุ่นของบรรดานักเขียนจีนสยามที่ถูกเผยแพร่ในหนังสือพิมพ์เหล่านั้น จะเป็นภัยต่อความมั่นคงของประเทศชาติ มีเพียงหนังสือพิมพ์ จงหยวนเป่า 《中原报》 ฉบับเดียวเท่านั้นที่ยังคงตีพิมพ์ตามปกติ เนื่องจากมีชาวญี่ปุ่นมารับช่วงกิจการ แน่ใจว่าการนำเสนอข่าวสารในหนังสือพิมพ์ย่อมเป็นการเสนอจากมุมมองของชาวญี่ปุ่นทั้งสิ้น วรรณกรรมจีนโพ้นทะเลในประเทศไทย จึงต้องเข้าสู่ยุคมืดเนื่องจากขาดเสรีภาพและพื้นที่ในการแสดงความคิด และสร้างสรรค์เผยแพร่ผลงาน

1.3 ยุคที่ 3 “ยุคแห่งความเฟื่องฟู”(ต้นทศวรรษที่ 50-กลางทศวรรษที่ 60)

ในปี ค.ศ. 1945 เมื่อสงครามโลกครั้งที่ 2 ได้สิ้นสุดลง ญี่ปุ่นเป็นฝ่ายแพ้สงคราม และได้ถอยทัพออกจากประเทศไทย ต่อมารัฐบาลไทยได้ลงนามในสนธิสัญญาสัมพันธไมตรีกับรัฐบาลจีน ทำให้รัฐบาลไทยหันมาใช้นโยบายที่ผ่อนปรนต่อชาวไทยเชื้อสายจีนมากขึ้น ดังนั้นโรงเรียนจีนกว่า 200 แห่งทั่วประเทศไทย จึงได้รับอนุญาตให้เปิดการเรียนการสอนอีกครั้ง ขณะเดียวกันหนังสือพิมพ์จีนกว่า 20 ฉบับก็ได้เปิดกิจการตามปกติ วรรณกรรมจีนโพ้นทะเลจึงมีโอกาสมากลับมาฉาบในสวนวรรณกรรมอีกครั้ง ซึ่งความเฟื่องฟูของวรรณกรรมจีนโพ้นทะเลในยุคนี้ จะเห็นได้ชัดจากการเพิ่มจำนวนอย่างรวดเร็วของคอลัมน์พิเศษด้านวรรณกรรมในหนังสือพิมพ์จีนหลายฉบับ เช่น ซิงเสียนรื่อเป่า 《星暹日报》 ชื่อเจี้ยรื่อเป่า 《世界日报》 จงหวารื่อเป่า 《中华日报》 จิงหวารื่อเป่า 《京华日报》 เป็นต้น นอกจากนี้ กองทัพนักเขียนชาวไทยเชื้อสายจีน ในตอนนั้นก็เข้มแข็งเกรียงไกรมากขึ้น นักเขียนหลายท่านที่ได้เดินทางไปร่วมรบในสงครามต่อต้านญี่ปุ่นในจีนแผ่นดินใหญ่ ก็ได้หวนคืนสู่แผ่นดินไทย และยังมีนัก

เขียนชาวจีนส่วนหนึ่งที่ได้อพยพมาเมืองไทยเพื่อลี้ภัยสงครามกลางเมือง ซึ่งนักเขียนจีนสยามที่มีผลงานโดดเด่นในยุคนั้นมีอยู่หลายท่าน ได้แก่ สื่อชิง (使青) 吳繼岳 (吴继岳) ปาเออร์ (巴尔) เค่อฟู (克夫) อู่ปิน (伍滨) โจวอ้ายหลี่ (周艾黎) เหลียนอินเซี่ยว (连吟啸) เฉินลู่หลิว (陈陆留) เซียวฮั่นซาง (肖汉昌) ลั่วเย่กู่ (落叶谷) จวงหลี่เหวิน (庄礼文) เจิงเทียน (曾天) จางไห่โอว (张海鸥) หลูเหมย (卢煤) สวีเหวิน (徐文) หวังซง (王松) ไช่หว่า (蔡焯) จ้าวหวยปี้ (赵怀璧) หลินชิง (林青) เฉินซุนลู่ (陈春露) หวังฟู่ (王夫) เป็นต้น

รูปแบบงานเขียนที่ปรากฏมากที่สุดในยุคนี้คือนวนิยาย มีนวนิยายหลายเรื่องที่ได้รับ การตีพิมพ์เผยแพร่ เช่น ตรีณีแห่งสำเพ็ง 《三聘姑娘》 ของเฉินตง (陈仃) มรสุม 《波折》 ของสื่อชิง (使青) เรื่องเล่าของคุณหลง 《一个坤釜的故事》 และ บ้านของจ้าวซานเฉิง 《座山成之家》 ของถ่านเจิน (覃真) บันทึกของสาวน้อย 《少女日记》 ของหวงเจียง (黄江) เวทีสีน้ำเงิน 《蓝色的舞台》 และเพลงรักเจ้าพระยา 《湄南河恋歌》 ของเหนียนล่าเหมย (年腊梅) มหานครในพายุฝน 《风雨京华》 ของเฉินลู่หลิว (陈陆留) เป็นต้น นอกจากนี้ยังปรากฏนวนิยายที่มีผู้ประพันธ์ร่วมกันหลายคนในเรื่องเดียว คือ เขาวราชในพายุฝน 《风雨耀华力》⁶ และชีวประวัติคุณชายถังแตก 《破毕舍歪传》⁷ ซึ่งผู้เขียนจะใช้บทเจื่อนในการสร้างเรื่องในแต่ละตอน เพื่อให้ผู้เขียนท่านอื่นใช้ไหวพริบดีนเรื่องต่อไป นอกจากผู้อ่านจะได้สัมผัสความหลากหลายของลีลาการประพันธ์ และแนวคิดของนักเขียนผู้ร่วมประพันธ์แล้ว วรรณศิลป์ซึ่งคมคายที่ผู้ประพันธ์ได้ถ่ายทอดในตอนจบของแต่ละตอน เพื่อดึงดูดให้ผู้อ่านติดตามตอนต่อไปนั้น ก็ถือเป็นเสน่ห์สำคัญประการหนึ่งของนวนิยายลักษณะนี้ ซึ่งลักษณะเด่นดังกล่าวนี้ได้รับอิทธิพลจากกลวิธีการประพันธ์ในนวนิยายจีนโบราณนั่นเอง (赖伯疆, 2002:188)

การสถาปนาสาธารณรัฐประชาชนจีนของพรรคคอมมิวนิสต์ในปี 1949 ทำให้จีนต้องปิดประเทศ ขาดการติดต่อกับประเทศอื่นๆ นอกจากนี้การที่รัฐบาลไทยได้ร่วมอุดมการณ์ทางการเมืองกับประเทศค่ายเสรีนิยมอย่างสหรัฐอเมริกา ก็ทำให้ไทยและจีนต้องยุติความสัมพันธ์ทางการเมืองไปโดยปริยาย ส่งผลให้ชาวไทยเชื้อสายจีนติดต่อกับชาวจีนแผ่นดินใหญ่น้อยลง อิทธิพลของกระแสความคิดทางการเมืองในจีนที่เคยมีอิทธิพลต่อนักเขียนจีนสยามก็เริ่ม

⁶ ประพันธ์โดย อี้เสอ (亦舍) ย่าจื่อ (亚子) เลิ่นมู่ (沈牧) ปี่เจียง (笔匠) อี้เฟย (亦非) เฉินฉง (陈琼) ไป่หลิง (白翎) หลี่หง (李虹) และหงอิง (红缨) แปลเป็นภาษาไทยโดย อรุณ โรจนสันติ

⁷ ประพันธ์โดย อี้เสอ (亦舍) ย่าจื่อ (亚子) เลิ่นมู่ (沈牧) ปี่เจียง (笔匠) อี้เฟย (亦非) และตงฟางเฟี้ยว (东方飘)

จิตจางลงไปด้วย ดังนั้นวรรณกรรมจีนสยามจึงตกอยู่ในภาวะสับสน และเริ่มแสวงหาจุดยืนใหม่ของตนเอง เพราะด้วยสถานการณ์ในขณะนั้น การนำเสนอสารเกี่ยวกับวัฒนธรรมความเป็นจีน หรือการพำพรณอาลัยอาวรณ์ถึงแผ่นดินมาตุภูมิ ย่อมมิใช่แนวทางที่เหมาะสม ในที่สุด นักเขียนจีนสยามรุ่นใหม่ที่เกิดและเติบโตในเมืองไทย เช่น ฟางซือลั่ว (方思落) ไปหลิง (白翎) เหล่าหยาง (老羊) สวีเฟียน (徐翩) ซื่อหม่ากง (司马攻) ไปลิ่งไห่ (白令海) สวีจิ่งหว่า (许静华) อู่ซู่เฉิน (吴素臣) และเสิ่นอู่เหวิน (沈逸文) ก็ได้ตัดสินใจปฏิวัติปลายปากกา จากการนำเสนอความรู้สึกนึกคิด และเรื่องราวเกี่ยวกับจีนแผ่นดินใหญ่ สู่อารมณ์ท้อแท้ ภาพปรากฏการณ์ทางสังคมและวิถีชีวิตของผู้คนบนผืนแผ่นดินไทย พัฒนาการของวรรณกรรมจีนสยามในยุคนี้ จึงนับเป็นยุคแห่งการเปลี่ยนผ่านทางความคิดครั้งสำคัญ นัยยะของจิตสำนึกแห่งความเป็นไทยที่สะท้อนผ่านปลายปากกาของนักเขียนเหล่านั้น ได้ค่อยๆ สร้างอัตลักษณ์ของวรรณกรรมจีนโพ้นทะเลในประเทศไทยให้โดดเด่นในโลกของวรรณกรรมจีนโพ้นทะเลระดับสากล

1.4 ยุคที่ 4 “ยุคแห่งความชบเซา”(ปลายทศวรรษที่ 60-ต้นทศวรรษที่ 80)

ในปลายทศวรรษที่ 60 ประเทศไทยประสบปัญหาเศรษฐกิจ ทำให้ส่งผลกระทบต่อกิจการหนังสือพิมพ์จีนในไทย วรรณกรรมจีนโพ้นทะเลจึงเริ่มชบเซาลงไปด้วย ต่อมาหลังจากปี 1965 เมื่อไทยได้เข้าร่วมกับสหรัฐอเมริกาสนับสุนนสงครามเวียดนาม รัฐบาลไทยจึงได้ใช้มาตรการเข้มงวดกับชาวไทยเชื้อสายจีนอีกครั้งหนึ่ง มีการสั่งปิดโรงเรียนจีนและกิจการหนังสือพิมพ์จีนในไทย ซึ่งแรงกดดันจากรัฐบาลไทยทำให้นักเขียนชาวไทยเชื้อสายจีนได้รับความปวดร้าวทางจิตใจอย่างแสนสาหัส อีกทั้งปัญหาเศรษฐกิจที่รุมเร้า ทำให้นักเขียนเหล่านั้นตัดสินใจทิ้งปากกาและหันมาทุ่มเทให้กับธุรกิจของตนอย่างจริงจัง โลกของวรรณกรรมจีนโพ้นทะเลที่เคยรุ่งเรืองเฟื่องฟูในทศวรรษก่อน ก็ค่อยๆ เงียบเหงาชบเซาลงในยุคแห่งการเปลี่ยนแปลงนี้ (高伟光, 2010:16)

1.5 ยุคที่ 5 “ยุคทองแห่งวรรณกรรมจีนโพ้นทะเล”(กลางทศวรรษที่ 80-ปัจจุบัน)

เมื่อรัฐบาลจีนและไทยได้สถาปนาความสัมพันธ์ทางการทูตอย่างเป็นทางการ ในปี 1975 รัฐบาลไทยจึงยกเลิกมาตรการเข้มงวดที่เคยใช้กับชาวไทยเชื้อสายจีนในทศวรรษก่อน โรงเรียนจีนและกิจการหนังสือพิมพ์จีนก็สามารถเปิดทำการได้ตามปกติ ส่งผลให้วรรณกรรมจีนโพ้นทะเลได้กลับมาเฟื่องฟูอีกครั้ง ซึ่งพัฒนาการของวรรณกรรมจีนโพ้นทะเลในยุคนี้ ถือเป็นยุคที่

รุ่งเรืองที่สุด จนกระทั่งกล่าวได้ว่าเป็นยุคทองของวรรณกรรมจีนโพ้นทะเล ซึ่งจะเห็นได้จากปรากฏการณ์ด้านวรรณกรรมมากมายที่เกิดขึ้นในยุคนี้ เช่น การจัดตั้งองค์กร สมาคม และชมรมด้านศิลปะและวรรณกรรมต่างๆ มากมาย เช่น การจัดตั้งสมาคมนักเขียนจีนสยาม (泰华作家协会) ในปี 1990 ซึ่งปัจจุบันมีสมาชิกกว่า 300 คน ซึ่งปัจจุบันมี เม็งลี่ (梦莉) นักเขียนหญิงผู้มีชื่อเสียงในด้านการเขียนบทประพันธ์ร้อยแก้ว ดำรงตำแหน่งนายกสมาคม เป็นต้น การจัดตั้งสมาคมดังกล่าวทำให้นักเขียนชาวไทยเชื้อสายจีนสามารถสร้างสรรค์และเผยแพร่ผลงานได้อย่างเสรีมากยิ่งขึ้น ซึ่งทางสมาคมได้จัดทวารสารฉบับรายสัปดาห์สองเดือน 2 ฉบับ คือ วรรณกรรมจีนโพ้นทะเลในประเทศไทย (泰华文学) และศิลปวัฒนธรรมลุ่มน้ำเจ้าพระยา (眉江文艺) เพื่อเป็นสื่อกลางในการเผยแพร่ผลงาน ตลอดจนแลกเปลี่ยนความคิดเห็น ระหว่างผู้ที่มีความสนใจในโลกวรรณกรรม

นอกจากนี้ความเฟื่องฟูของวรรณกรรมจีนโพ้นทะเลยังปรากฏชัดเจนในจำนวนผลงานวรรณกรรม ที่ได้รับการตีพิมพ์ นับจากทศวรรษที่ 80 ถึงปัจจุบัน พบว่ามีการตีพิมพ์งานวรรณกรรมจีนโพ้นทะเลกว่า 300 เรื่อง ซึ่งรูปแบบงานเขียนที่พบมากที่สุดคือบทประพันธ์ร้อยแก้วและสารคดี เช่น จันทรกระจ่างกลางสายธาร 《明月水中来》 ของซือหม่ากง (司马攻) เจดีย์น้อยใต้แสงจันทร์ 《在月光下砌座小塔》 ของเม็งลี่ (梦莉) บันทึกการเดินทางในยุโรป 《游欧见闻录》 ของเหยาจงเหวย (姚宗伟) แสงสีอัสดงพราวฟ้า 《晚霞满天》 และปากกาพาไป 《淫生漫笔》 ของเฉินป้อเหวิน (陈博文) รวมบทความของอู๋จี้ไยวี่ 《吴继岳文集》 บทเพลงแห่งเมืองยิ้ม 《微笑国度之歌》 ของเจิงเทียน (曾天) พิณพาทย์และบุปผา 《琴与花朵》 ของ หวงสู่ยเหยา (黄水遥) รากที่ตัดไม่ขาด 《不断的根》 ของ หลี่ลี่ (李翎) เป็นต้น นอกจากนี้ยังพบวรรณกรรมรูปแบบอื่นอีกจำนวนมาก เช่น นวนิยายเรื่องเล่าริมฝั่งเจ้าพระยา 《湄南河畔的故事》 ของเหนียนล่าเหมย (年腊梅) โอรสแห่งธรรมชาติ 《大自然的儿子》 และ นัยน์ตาสีฟ้า 《蓝眼睛》 ของเจิงซิน (曾心) เพียงคำเดียว 《只说一句》 ของ หนีฉางโหยว (倪长游) กวีนิพนธ์ เช่น เงื่อนปม 《结》 ของหลิ่งหนานเหริน (岭南人) รวมกวีนิพนธ์ของจื่อฟาน 《子帆诗集》 เป็นต้น ซึ่งความแพร่หลายของงานเขียนเหล่านี้ ทำให้สถานภาพของวรรณกรรมจีนโพ้นทะเลในประเทศไทยยิ่งทวีความสำคัญในวงการวรรณกรรมจีนโพ้นทะเล และมีแนวโน้มว่าจะมีโอกาสก้าวข้ามอาณาจักรแห่งเจ้าพระยาสู่เวทีสากลมากยิ่งขึ้น

นับตั้งแต่ทศวรรษที่ 80 เป็นต้นมา นักเขียนชาวไทยเชื้อสายจีนได้มีโอกาสติดต่อสัมพันธ์ และร่วมกิจกรรมกับสมาคมทางวรรณกรรมระดับสากลอย่างต่อเนื่อง เช่น ค่ายวรรณกรรมอาเซียน (亚细安文艺营) สมาคมนักเขียนจีนโพ้นทะเลแห่งเอเชีย (亚洲华文作家协会) งานประชุมนักเขียนสตรีจีนโพ้นทะเลระดับนานาชาติ (国际华文女作家会议) งานสัมมนาวรรณกรรมจีนโพ้นทะเลแห่งเอเชียอาคเนย์ (东南亚华文文学研讨会) งานสัมมนาวรรณกรรมจีนโพ้นทะเลระดับนานาชาติ (世界华文文学国际讨论会) เป็นต้น ซึ่งการติดต่อสัมพันธ์ดังกล่าวทำให้เกิดกระแสวรรณกรรมวิจารณ์ขึ้นอย่างไม่ขาดสาย และจุดเริ่มต้นแห่งวรรณกรรมวิจารณ์ในวงการวรรณกรรมจีนโพ้นทะเลในประเทศไทย ได้เริ่มต้นขึ้นเมื่อเจิ้งว่านหลง (郑万隆) เป็นตัวแทนนักเขียนชาวจีนเดินทางมาเยือนประเทศไทยในปี 1986 และได้ตีพิมพ์นวนิยายเรื่อง ขุนเขาอันว่างเปล่า 《空山》 ในหนังสือพิมพ์จีนจกหยวนเป่า 《新中原报》 ผลงานของเขาได้รับความสนใจจากนักเขียนชาวไทยเชื้อสายจีนเป็นอย่างมาก จนกระทั่งมีผู้เขียนบทความแสดงความคิดเห็น วิพากษ์วิจารณ์ผลงานดังกล่าวอย่างต่อเนื่อง นับจากนั้น วรรณกรรมวิจารณ์จึงเป็นอีกหนึ่งปรากฏการณ์ทางวรรณกรรมที่เกิดขึ้นในบรรณพิภพวรรณกรรมจีนโพ้นทะเลในประเทศไทย หลังจากที่ผลงานวรรณกรรมได้ผลิดอกออกผลในสวนอักษรมานานกว่ากึ่งศตวรรษ ขณะเดียวกันนักเขียนชาวไทยเชื้อสายจีนก็เริ่มหันมาให้ความสนใจเกี่ยวกับประวัติวรรณกรรมจีนโพ้นทะเลในประเทศไทยมากขึ้น เช่น ซือหม่ากั (司马攻) ได้เขียนหนังสือเรื่อง คุยเฟิงเรื่องวรรณกรรมจีนสยาม 《泰华文学漫谈》 บรรยายถึงวรรณกรรมจีนโพ้นทะเลในประเทศไทย ในแง่ของประวัติและพัฒนาการ สถานภาพ เนื้อหาสาระ ตลอดจนความสัมพันธ์กับวรรณกรรมจีนโพ้นทะเลในประเทศอื่นๆ ซึ่งงานเขียนดังกล่าวได้สร้างคุณูปการต่อวงการวรรณกรรมจีนโพ้นทะเลอย่างสูงยิ่ง

จากพัฒนาการของวรรณกรรมจีนโพ้นทะเลในประเทศไทยทั้ง 5 ยุค ดังกล่าวข้างต้นสามารถสรุปได้ว่า ความรุ่งเรืองและตกต่ำของวรรณกรรมจีนโพ้นทะเลนั้นขึ้นอยู่กับปัจจัยสำคัญสองประการคือหนึ่งนโยบายทางการเมืองของรัฐบาลไทย กล่าวคือสถานภาพของวรรณกรรมจีนสยามนั้นจะพลิกผันไปตามภาวะการเปลี่ยนแปลงของนโยบายทางการเมืองของไทยตลอดมา โดยเฉพาะอย่างยิ่งนโยบายเกี่ยวกับความสัมพันธ์กับสาธารณรัฐประชาชนจีน ปัจจัยที่สอง คืออุดมการณ์ความคิดและการปฏิบัติทางวัฒนธรรมของนักคิด นักเขียน และปัญญาชนในจีนแผ่นดินใหญ่ ซึ่งจะมีอิทธิพลอย่างมากต่อการนำเสนอเนื้อหาสาระ และแนวคิดในงานวรรณกรรมจีนโพ้นทะเลในประเทศไทย วรรณกรรมจีนโพ้นทะเลในประเทศไทยมีพัฒนาการในด้านรูปแบบจากกวีนิพนธ์ นวนิยาย ไปสู่บทประพันธ์ร้อยแก้ว ซึ่งพัฒนาการในด้านนี้จะมี

ความสัมพันธ์ใกล้ชิดกับพัฒนาการของรูปแบบวรรณกรรมในจีนแผ่นดินใหญ่ ส่วนพัฒนาการในด้านเนื้อหา ในยุคแรกๆ จะเป็นการนำเสนอภาพเกี่ยวกับเหตุการณ์บ้านเมือง ปรากฏการณ์ทางสังคม ตลอดจนความรู้สึกนึกคิด ความอาลัยอาวรณ์ในดินแดนมาตุภูมิ(จีน) ต่อมาจึงเริ่มพัฒนาไปสู่การเขียนแนวสังคมนิยม กล่าวคือมุ่งสะท้อนภาพชีวิตของผู้คนและปรากฏการณ์ทางสังคมที่เกิดขึ้นจริงในแผ่นดินไทย ซึ่งภาพสะท้อนดังกล่าวถือเป็นหัวใจสำคัญในการสร้างอัตลักษณ์ ให้สถานภาพวรรณกรรมจีนโพ้นทะเลในประเทศไทยโดดเด่นขึ้นในโลกของวรรณกรรมจีนโพ้นทะเลระดับสากล

2. ลักษณะเด่นของวรรณกรรมจีนโพ้นทะเลในประเทศไทย

วรรณกรรมจีนโพ้นทะเลในประเทศไทยถือเป็นผลิตผลแห่งการผสมผสานทางวัฒนธรรมระหว่างวัฒนธรรมจีนและวัฒนธรรมไทย การหลอมรวมทางวัฒนธรรมดังกล่าว ส่งผลให้วรรณกรรมมีลักษณะเด่นที่สำคัญ 6 ประการ ดังนี้ คือ การนำเสนอแนวคิดสังคมนิยมผ่านงานเขียนสะท้อนสังคม การพรรณนาถึงความรักความผูกพันต่อดินแดนมาตุภูมิ การถ่ายทอดวัฒนธรรมและปรัชญาจีนโบราณ การแฝงหลักธรรมทางพุทธศาสนาเป็นคติสอนใจ การสร้างสีสันงานเขียนด้วยคำศัพท์และสำนวนจีนแต้จิ๋ว และการใช้แม่น้ำเจ้าพระยาเป็นสื่อถ่ายทอดอารมณ์ความรู้สึก

2.1 การนำเสนอแนวคิดสังคมนิยมผ่านงานเขียนสะท้อนสังคม

การเคลื่อนไหวของขบวนการรักชาติ 4 พฤษภา ในจีนแผ่นดินใหญ่ ส่งผลให้เกิดกระแสการปฏิวัติวัฒนธรรมทั่วผืนแผ่นดินจีน นักปฏิวัติหลายท่านได้เสนอแนวคิดเกี่ยวกับการล้มเลิกระบอบความคิด ขนบธรรมเนียม และค่านิยมเก่าๆ ที่ฝังรากลึกและจะเป็นภัยต่อความเจริญก้าวหน้าของสังคมจีน อีกทั้งยังปลุกจิตสำนึกให้ประชาชนชาวจีนปลดปล่อยตนเองออกจากพันธนาการเหล่านั้น และหันมาสร้างสรรค์วัฒนธรรมใหม่ๆ ที่สอดคล้องกับวิถีการดำเนินชีวิตในภาวะการณปัจจุบัน ซึ่งจะเป็นคุณประโยชน์ต่อการสร้างความเจริญรุ่งเรืองแก่ประเทศชาติในอนาคต ขณะที่กระแสการปฏิวัติวัฒนธรรมได้ไหลบ่าไปทั่วผืนแผ่นดินจีนนั้น กระแสการปฏิวัติวรรณกรรมจีนก็เริ่มเคลื่อนไหวในแวดวงวรรณกรรมเช่นกัน แนวคิดเกี่ยวกับการต่อต้านระบบศักดินา การกดขี่ทางชนชั้น และการให้ความสำคัญต่อหลักสิทธิมนุษยชนที่แพร่หลายในสังคมจีนในขณะนั้น ทำให้นักคิด นักเขียนและปัญญาชนกลุ่มหนึ่งเริ่มหันมาทบทวนถึงพันธกิจ

อันแท้จริงของวรรณกรรม และได้บทสรุปว่า วรรณกรรมจะต้องเป็นการสร้างสรรค์ศิลปะเพื่อชีวิต เป็นงานเขียนที่สะท้อนความเป็นจริงของสังคม มิใช่เป็นเพียงศิลปะที่มุ่งแสดงสุนทรียะแห่งโลกจินตนาการอันเพ้อฝัน ดังเช่นวรรณกรรมจีนในอดีต (刘小幸, 2004 : 100)

กระแสแนวคิดสังคมนิยมในวรรณกรรมดังกล่าว มีอิทธิพลต่อแนวทางการสร้างสรรค์ผลงานของนักเขียนชาวไทยเชื้อสายจีนในสมัยนั้นอย่างลึกซึ้ง เมล็ดพันธุ์แห่งสังคมนิยมได้ถูกหว่านโปรยลงบนบรรณพิภพวรรณกรรมจีนโพ้นทะเลในประเทศไทย นับแต่ปลายทศวรรษที่ 20 และต้นกล้าแห่งสังคมนิยมนี้ได้เติบโตเต็มที่ในราวทศวรรษที่ 60 นับตั้งแต่ปี 1955 เมื่อรัฐบาลจีนได้มีนโยบายสนับสนุนให้ชาวจีนโพ้นทะเลโอนสัญชาติเป็นพลเมืองของประเทศที่อยู่อาศัย ทำให้นักเขียนชาวจีนโพ้นทะเล ได้เปลี่ยนสถานภาพมาเป็นชาวไทยเชื้อสายจีน ดังนั้น สำนักแห่งความเป็นชาติของบรรดานักเขียนเหล่านั้นจึงเข้มข้นขึ้น และเริ่มหันมาให้ความสำคัญกับสภาพความเป็นจริงของสังคมที่เกิดขึ้นรอบๆ ตัว จนกระทั่งตัดสินใจปฏิวัติปลายปากกาสู่การเขียนแนวสังคมนิยม กล่าวคือ การตีแผ่ปรากฏการณ์ทางสังคม วิถีชีวิต ตลอดจนชะตากรรมอันขมขื่นและโหดร้ายของผู้คนในสังคมไทยผ่านงานวรรณกรรม ซึ่งการเขียนแนวสังคมนิยมนี้มักจะปรากฏในนวนิยาย เช่น นวนิยายเรื่องปรารถนาและจิตวิญญาณ 《欲望与灵魂》ของอู๋จี้เยว่ (吴继岳) มุ่งเสียดสีประชดประชันความฟอนเฟะของสังคมชาวไทยเชื้อสายจีน ตีกลสีเทา 《灰色的楼房》ของสื่อชิง (史青) ได้แสดงการต่อต้านและวิพากษ์วิจารณ์ความเลวร้ายของครอบครัวศักดินา ขณะที่ มรสมุ 《波折》 งานเขียนของนักเขียนคนเดียวกัน ได้สะท้อนภาพปัญหาเกี่ยวกับสถานภาพของชาวไทยเชื้อสายจีนและอุปสรรคของการก่อตั้งโรงเรียนจีนในช่วงทศวรรษที่ 40 นอกจากนี้นวนิยายที่มีผู้ประพันธ์หลายคนเช่น เยวราชในพายุฝน 《风雨耀华力》 และชีวประวัติคุณชายถังแตก 《破毕舍歪传》 ซึ่งได้ตีแผ่เรื่องราวชีวิตของผู้คนหลากหลายชนชั้นที่ต้องประสบชะตากรรมร่วมกันในกรุงเทพมหานครในช่วงทศวรรษที่ 50-60 นั้น ก็ถือเป็นงานเขียนที่นำเสนอแนวคิดสังคมนิยมได้อย่างชัดเจน นอกจากการสะท้อนภาพสังคมเมืองแล้ว ยังมีวรรณกรรมบางเรื่องได้นำเสนอภาพชีวิตอันแร้นแค้นของชาวชนบท เช่น นวนิยายเรื่องนายทองหล่อ 《通罗先生》 และสี่ชั่วโมงแห่งความเป็นความตาย 《四小时之间》ของปาเออร์(巴尔) เป็นต้น

2.2 การพรรณนาถึงความรักความผูกพันต่อดินแดนมาตุภูมิ

แม้ว่านักเขียนชาวไทยเชื้อสายจีนจะสามารถปรับตัวและมีการผสมผสานทางวัฒนธรรมได้อย่างดีเยี่ยม จนกระทั่งสามารถหลอมรวมตนเข้าเป็นส่วนหนึ่งของสังคมไทย ทว่าความยึดมั่นในวัฒนธรรมจีน ตลอดจนความอาลัยอาวรณ์ต่อดินแดนมาตุภูมิ ก็ยังคงฝังรากลึกลงในจิตใจและมักปรากฏในงานวรรณกรรมอยู่เสมอ เช่น การพรรณนาถึงความเดียวดายในต่างแดน และความอาลัยอาวรณ์ต่อแผ่นดินถิ่นเกิดของคนพลัดถิ่นในกวีนิพนธ์ชุด กามเทพ 《爱神》 และความฝันในคืนวาน 《昨晚的梦》 ของอู๋ซิน (无心) ฝันสลาย 《破梦集》 ของหลินเต๋ยอี (林蝶依) อัสดงเดียวดาย 《孤霞》 และ จอกแหน 《萍》 ของฝูไคเซี่ยน (府开先) เป็นต้น

ในช่วงสงครามต่อต้านญี่ปุ่น เมื่อขบวนการต่อต้านญี่ปุ่นได้ปะทุขึ้นทั่วผืนแผ่นดินจีน กระแสแนวคิดเรื่องความรักชาติได้ส่งอิทธิพลต่อนักเขียนชาวจีนโพ้นทะเลในประเทศไทยอย่างลึกซึ้ง วรรณกรรมจีนโพ้นทะเลได้เปลี่ยนสถานภาพมาเป็นวรรณกรรมเพื่อการต่อต้านสงคราม และทำหน้าที่เป็นกระบอกเสียงในการแสดงความรู้สึกนึกคิดเกี่ยวกับสำนึกแห่งความรักชาติ และความมุ่งมั่นที่จะต่อต้านการกระทำอันป่าเถื่อนของกองกำลังทหารญี่ปุ่นของบรรดานักเขียนชาวจีนโพ้นทะเลในประเทศไทย ขณะเดียวกันก็ทำหน้าที่เป็นเครื่องมือสำคัญในการปลุกจิตสำนึกแห่งความรักชาติให้เกิดขึ้นในจิตใจของชาวจีนโพ้นทะเลทั่วผืนแผ่นดินไทย จิตสำนึกแห่งความรักชาติ ความโกรธแค้นศัตรูผู้รุกราน และการแสวงหาสันติภาพ ได้ปรากฏชัดเจนในงานวรรณกรรมจีนโพ้นทะเล โดยเฉพาะในกวีนิพนธ์แนวใหม่ เช่น กวีนิพนธ์ชุดลำนำต่างแดน 《异乡曲》 ของเหลยจื่อ (雷子) เสียงสาปแช่งและทอดถอนใจ 《我诅咒，我叹息》 ของเถียนเจียง (田江) เสียงคำรามจากทาส 《奴隶的怒吼》 ของเจี้ยนหลุน (剑伦) เทพธิดาสีน้ำเงิน 《蓝天使》 ของเฉินหรงจื่อ (陈容子) ครอบครัวบนสายน้ำ 《水上家庭》 ของฟางเทา (方涛) ชีวิตริมฝั่งชล 《河边的人们》 ของเถียนเจียง (田江) ความคำนึงยามสนธยา 《黄昏的怀念》 ของหม่าอ้ออิน (马奕因) และ เสียงกระดิ่ง 《铃音》 ของอ้อหยุน (逸云) เป็นต้น

2.3 การถ่ายทอดวัฒนธรรมและปรัชญาจีนโบราณผ่านงานวรรณกรรม

นอกจากการถ่ายทอดความรักความผูกพันต่อแผ่นดินถิ่นเกิดผ่านงานวรรณกรรมแล้ว ความยึดมั่นในวัฒนธรรมแห่งมาตุภูมิเดิมของเหล่านักเขียนชาวไทยเชื้อสายจีน ก็ถือเป็นประเด็นสำคัญที่มักปรากฏในวรรณกรรมจีนโพ้นทะเล วัฒนธรรมจีนที่ฝังรากลึกลงใน

จิตวิญญาณมายาวนาน ไม่อาจถูกลบเลือนได้ด้วยสภาพแวดล้อมใหม่ และการเปลี่ยนแปลง สถานภาพทางสังคม จิตวิญญาณแห่งความเป็นจีนจึงถูกถ่ายทอดผ่านปลายปากกาของบรรดานักเขียนชาวไทยเชื้อสายจีนอยู่เสมอ จะพบว่ามีการพรรณานิทานพื้นทะเลจำนวนมากที่มุ่งถ่ายทอดวัฒนธรรมและปรัชญาจีนโบราณ เช่น การถ่ายทอดความรู้และประสบการณ์ของผู้เขียนเกี่ยวกับที่มา ความสำคัญ และรูปแบบการฉลองเทศกาลสำคัญของจีน เช่น ตรุษจีน เช็งเม้ง เทศกาลบ๊ะจ่าง วันไหว้พระจันทร์ผ่านวรรณกรรมหลายๆ เรื่อง เช่นบทประพันธ์ร้อยแก้วเรื่องเทศกาลของชาวจีน 《唐人年》 ของ หลี่สวี่ (李栩) ตำนานพื้นทะเล 《番客世家》 และเช่นสรวงดวงวิญญาณ 《拜好兄弟》 ของ เหยาจงเหว่ย (姚宗伟) จันทรกระจ่างกลางสายธาร 《明月水中来》 ของซือหม่ากง (司马攻) คำคืนแห่งเทศกาล 《小年夜》 และกวีกรพิพย์เข้าเรือน 《招财进宝》 ของเหนียนล่าเหมย (年腊梅) เป็นต้น

ปรัชญาขงจื้อเป็นหลักธรรมคำสอนที่ถูกถ่ายทอดลงในจิตสำนึกของชาวจีนมาเป็นเวลานานนับพันปี ดังนั้นจะเห็นได้ว่าการฝังความเป็นธรรมในสังคม จิตวิญญาณแห่งนักสู้ ความประหยัด มัธยัสถ์ ความกตัญญูรู้คุณ ตลอดจนการปฏิบัติตนให้เหมาะสมต่อบทบาทหน้าที่ทางสังคม จึงเป็นภาพลักษณ์ที่สำคัญของชาวจีนตลอดมา ความยึดมั่นในปรัชญาแนวคิดดังกล่าว ได้ถูกสะท้อนผ่านวรรณกรรมจีนพื้นทะเลอย่างแพร่หลาย ที่เด่นชัดที่สุดคือการสะท้อนผ่านบุคลิก ลักษณะของตัวละคร เมื่อต้องเผชิญกับมรสุมชีวิตและเล่ห์เหลี่ยมกลโกงของคนในสังคม ตลอดจนสภาพของความเอื้อเพื่อเผื่อแผ่ น้ำใจไมตรีในสังคมของชนชั้นล่างในนวนิยาย เยาวราชในพายุฝน 《风雨耀华力》

2.4 การแฝงหลักธรรมคำสอนและคติความเชื่อทางพุทธศาสนาเป็นคติสอนใจ

พุทธศาสนาเป็นศาสนาประจำชาติ ที่มีอิทธิพลลึกซึ้งต่อวิถีชีวิตของชาวไทยมานานแสนนาน เมื่อชาวจีนพื้นทะเลอพยพมาตั้งถิ่นฐาน ณ ประเทศไทย ก็เกิดการซึมซับหลักธรรมคำสอนทางพุทธศาสนาและนำมาผสมผสานเข้ากับปรัชญาขงจื้อ เพื่อใช้เป็นเครื่องยึดเหนี่ยวจิตใจในการดำเนินชีวิต อิทธิพลของหลักธรรมคำสอนที่มีต่อการดำเนินชีวิตของชาวไทยเชื้อสายจีน ได้ปรากฏอย่างชัดเจนในวรรณกรรมจีนพื้นทะเล เช่น การสะท้อนความเชื่อเรื่องกฎแห่งกรรมในนวนิยายหลายๆ เรื่อง เช่นทำดีได้ดี 《善有善报》 ผลกรรม 《果报之说》 ของเฉินป้อเหวิน (陈博文) บาปบุญคุณโทษ 《善与恶》 ของ เหวอากงเฉียว (饶公桥) การนำเสนอแนวคิดเรื่องความเมตตากรรมในนวนิยายเรื่องชีวิตใหม่ 《再生》 ของเหนียนล่าเหมย (年腊梅)

การให้ทัศนะเกี่ยวกับหนทางแห่งการหลุดพ้นตามแนวทางพุทธศาสนา เช่น นิพพาน 《涅槃》 ของหม่าฝาน (马凡) เป็นต้น นวนิยายดังกล่าวได้มุ่งชี้ให้เห็นถึงคุณค่าแห่งหลักธรรมทางพุทธศาสนา ซึ่งจะนำพาความสงบร่มเย็นมาสู่สังคม ตลอดจนเป็นเครื่องชี้นำชีวิตสำหรับพุทธศาสนิกชนผู้ศรัทธาและปฏิบัติตามหลักธรรมคำสอนอย่างเคร่งครัด

นอกจากหลักธรรมคำสอนทางพุทธศาสนาแล้ว คติความเชื่อเกี่ยวกับอิทธิฤทธิ์ปาฏิหาริย์ทางพุทธศาสนาที่ถูกสะท้อนผ่านงานวรรณกรรมเพื่อใช้เป็นเครื่องมือให้คติสอนใจ เช่น กุมารทอง 《金孩子》 ของเฉินป๋อเหวิน (陈博文) ได้นำเสนอเรื่องราวของสามีภรรยาคนหนึ่ง ที่ได้นำกุมารทองมาซุบเลี้ยงเพราะหวังว่าจะบันดาลความร่ำรวยมาให้ แต่ทว่าภรรยาเป็นคนมีจิตใจละโมภชั่วร้าย สุดท้ายกุมารทองจึงแสดงฤทธิ์เดชให้ทั้งครอบครัวประสบกับความหายนะ จะเห็นได้ว่า นวนิยายดังกล่าวมุ่งใช้คติความเชื่อทางพุทธศาสนาเป็นเครื่องเตือนใจให้คนเห็นความสำคัญของการทำความดี ละเว้นความชั่ว

2.5 การสร้างสีสันงานเขียนด้วยคำศัพท์และสำนวนจีนแต้จิ๋ว

ในบรรดาชาวจีนโพ้นทะเลทั้ง 5 กลุ่มภาษา ที่อพยพมาสู่ประเทศไทยนั้น ชาวแต้จิ๋วมีจำนวนมากที่สุด กล่าวคือ ประมาณร้อยละ 80 ของทั้งหมด (张伟峰, 2007:24) ดังนั้นในบรรดานักเขียนชาวไทยเชื้อสายจีน นักเขียนชาวแต้จิ๋วจึงมีจำนวนมากที่สุดเช่นกัน งานวรรณกรรมจีนโพ้นทะเลในประเทศไทยส่วนใหญ่จึงมีกลิ่นอายของวัฒนธรรมจีนแต้จิ๋วมากกว่ากลุ่มภาษาอื่นๆ ซึ่งวัฒนธรรมดังกล่าวมักปรากฏในรูปของการใช้ถ้อยคำสำนวนภาษาแต้จิ๋วเพื่อสร้างสีสันชีวิตชีวาให้แก่งานเขียนตลอดจนให้ผู้อ่านที่มีภูมิความรู้ภาษาแต้จิ๋วสามารถอ่านงานวรรณกรรมได้อย่างมีอรรถรสมากขึ้น เช่น การใช้คำเรียกขานญาติและตำแหน่งตำแหน่งหรือสถานภาพของบุคคล เช่น อาป๊า (阿爸-พ่อ) อาม่า (阿妈-แม่) อาเจ็ก (阿叔-อาผู้ชาย) อาอี (阿姨-น้าสาว) หลงจู (廊主-ผู้จัดการ) อาเสี่ย (阿舍-ชายผู้มีฐานะร่ำรวย) เจ้าแก่ (头家-เจ้าของกิจการ) ฮวนนั้ง (番人-ชาวไทยท้องถิ่น) ซินต้ง (新唐-ชาวจีนโพ้นทะเลผู้อพยพเข้ามาใหม่) อั้งม้อ (红毛-ชาวตะวันตก) เป็นต้น นอกจากนี้ ยังพบว่ามีการใช้ภาษิตสำนวนแต้จิ๋วในงานวรรณกรรมอีกด้วย เช่น อัดคัดเงินทองแต่ไม่สิ้นไร้คุณธรรม (人穷志不穷) ฟ่ามีเมฆฝนปรวนแปร ชีวิตคนมีขึ้นมีลง (天有不测风云, 人有旦夕祸福) ชายหนุ่มต้องแต่งงานหญิงสาวต้องออกเรือน (男大当婚, 女大当嫁) การลงมืออยู่ที่คน ความสำเร็จอยู่ที่ฟ้าลิขิต (谋事在人, 成事在天) เป็นต้น ภาษิตสำนวนแต้จิ๋วที่ถูกสอดแทรกลงไปในงานวรรณกรรมนี้

นอกจากจะช่วยสร้างสีสันให้งานเขียนแล้ว ยังสามารถสะท้อนแนวคิด ทักษะคติ และค่านิยมในเรื่องต่างๆ ของชาวจีนแต่จิวได้อย่างดียิ่ง

2.6 การใช้แม่น้ำเจ้าพระยาเป็นสื่อถ่ายทอดอารมณ์ความรู้สึก

แม่น้ำเจ้าพระยา คือสายน้ำแห่งชีวิตที่ผูกพันและหล่อเลี้ยงชีวิตคนไทยมานับแต่โบราณ รวมถึงชาวไทยเชื้อสายจีนผู้อพยพมาตั้งถิ่นฐานในผืนแผ่นดินไทยด้วย ความผูกพันระหว่างผู้คนและสายน้ำ ถือเป็นต้นธารแห่งจินตนาการและวัตถุดิบที่สำคัญในการสร้างสรรค์งานเขียนของนักเขียนชาวไทยเชื้อสายจีน จึงปรากฏวรรณกรรมที่มีเนื้อหาเกี่ยวกับการบันทึกเรื่องราวของชีวิตผู้คนและการพรรณนาอารมณ์ความรู้สึกเกี่ยวกับแม่น้ำเจ้าพระยาอยู่มากมาย เช่น นวนิยายเรื่องมรสุมแห่งนาวาราตรี 《夜船风雨》 ของหลี่อู่ (黎毅) ได้สะท้อนภาพชะตาชีวิตของครอบครัวชาวชนบทจากภาคเหนือ ที่นำข้าวสารบรรทุกเรือล่องมาตามแม่น้ำเจ้าพระยาเพื่อนำมาขายในเมืองหลวง ซึ่งหลี่อู่ได้บรรยายชีวิตความเป็นอยู่ของคนบนเรือตลอดจนการเผชิญอุปสรรคของเรือบรรทุกข้าวสารได้อย่างชัดเจนมีชีวิตชีวา เช่นเดียวกับ กวีนิพนธ์ชุด บทเพลงแห่งเจ้าพระยา 《眉南河的歌》 ของเจิงเทียน (曾天) ที่พรรณนาความงามของทิวทัศน์ริมฝั่งเจ้าพระยาผ่านบทกวีที่ไพเราะสละสลวย นอกจากนี้การใช้แม่น้ำเจ้าพระยาเป็นสื่อถ่ายทอดอารมณ์ความรู้สึกก็มักปรากฏในบทประพันธ์ร้อยแก้วด้วยเช่นกัน เช่นในงานเขียนเรื่อง ริมฝั่งชล 《在河之滨》 ของเมิ่งลี่ (梦莉) ได้ถ่ายทอดความรู้สึกผูกพันลึกซึ้งต่อแม่น้ำเจ้าพระยา ซึ่งเป็นตั้งฉากชีวิตและบันทึกความทรงจำอันล้ำค่าแห่งวัยเยาว์ของเธอ ผ่านกลวิธีการเรียงร้อยถ้อยคำที่งดงามลึกซึ้งในแบบฉบับเฉพาะตัวของเมิ่งลี่ มนต์รักเจ้าพระยา 《眉南河之恋》 ของตงอิง (冬英) ได้นำเสนอภาพความทรงจำเกี่ยวกับแม่น้ำเจ้าพระยาในอดีต และเรื่องราวของวีรบุรุษในตำนานซึ่งถูกเล่าขานในแถบลุ่มน้ำเจ้าพระยาเป็นต้น นอกจากนี้ ยังพบปรากฏการณ์ใหม่เกี่ยวกับการใช้แม่น้ำเจ้าพระยาเป็นสัญลักษณ์แทนแวดวงวรรณกรรมจีนโพ้นทะเลในประเทศไทย ดังที่ชื่อหม่ากง (司马功) อดีตนายกสมคมนักเขียนไทยเชื้อสายจีนได้ให้ทัศนะเกี่ยวกับแนวทางการพัฒนาวรรณกรรมจีนโพ้นทะเลในประเทศไทยเอาไว้ว่า “วรรณกรรมของนักเขียนไทยเชื้อสายจีนจะต้องก้าวข้ามอาณาจักรแห่งเจ้าพระยา สู่เวทีสากล” (陈大为, 2002 :28) ซึ่งมีนัยยะว่า วรรณกรรมจีนโพ้นทะเลจะต้องมีการเผยแพร่ผลงานสู่แวดวงวรรณกรรมจีนโพ้นทะเลระดับสากล มิใช่จำกัดอยู่เพียงแค่แวดวงวรรณกรรมในประเทศไทย การสร้างสัญลักษณ์ดังกล่าว สะท้อนให้เห็นว่าแม่น้ำเจ้าพระยามี

ความผูกพันและมีอิทธิพลต่อการสร้างสรรค์ผลงานของนักเขียนชาวไทยเชื้อสายจีนอย่างลึกซึ้ง จากลักษณะเด่นทั้ง 6 ประการดังกล่าวข้างต้น สามารถสรุปภาพรวมของวรรณกรรมจีนโพ้นทะเลในประเทศไทยได้ว่า วรรณกรรมสาขานี้เป็นผลผลิตแห่งการหลอมรวมทางวัฒนธรรมจีนและไทยที่เด่นชัดยิ่ง แม้ว่าการถกเถียงเกี่ยวกับสถานภาพของวรรณกรรมจีนโพ้นทะเลในประเทศไทยที่ยืดเยื้อมายาวนาน จะได้ข้อสรุปที่ค่อนข้างชัดเจนแล้วว่า วรรณกรรมสาขานี้ถูกจัดให้เป็นส่วนหนึ่งของวรรณกรรมไทย มิใช่วรรณกรรมจีน เนื่องจากเป็นวรรณกรรมที่เกิดขึ้นในประเทศไทย และมีแนวโน้มที่จะนำเสนอเนื้อหาสาระเกี่ยวกับปรากฏการณ์ทางสังคมบนผืนแผ่นดินไทยมากกว่าเหตุการณ์ในจีนแผ่นดินใหญ่ ขณะเดียวกัน การใช้อักษรจีนสร้างสรรค์ผลงาน ตลอดจนวัฒนธรรมความเป็นจีนที่ถูกถ่ายทอดลงในงานเขียนก็เป็นข้อได้เปรียบสำคัญที่ทำให้วรรณกรรมจีนโพ้นทะเลในประเทศไทยต้องตกอยู่ในสถานภาพคลุมเครือไม่ชัดเจน อย่างไรก็ตาม ปัญหาสำคัญที่สุดของการพัฒนาวรรณกรรมจีนโพ้นทะเลในประเทศไทยในขณะนี้ก็คือ ปัญหาการขาดแคลนนักเขียนรุ่นใหม่ผู้จะมาสืบสานงานวรรณกรรมต่อจากนักเขียนรุ่นเก่า ซึ่งมีอายุเฉลี่ยประมาณ 60 ปี ปัญหาสำคัญนี้ได้สร้างความวิตกกังวลแก่แวดวงวรรณกรรมจีนโพ้นทะเลตลอดมา และหนทางสำคัญที่จะสามารถสร้างนักเขียนรุ่นใหม่ขึ้นมาได้ คือการส่งเสริมพัฒนาการเรียนการสอนภาษาจีนในประเทศไทย ตลอดจนการสนับสนุนถ่ายทอดความรู้จากนักเขียนชาวไทยเชื้อสายจีน เพื่อวางรากฐานทางภาษา และสร้างแรงจูงใจให้ผู้เรียนภาษาจีนเกิดความสนใจที่จะสืบต่อการสร้างสรรค์วรรณกรรมซึ่งเป็นผลผลิตแห่งการผสมผสานทางวัฒนธรรมไทยจีนนี้ให้คงอยู่ต่อไป

บรรณานุกรม

- 高伟光. 泰华文学面面观[M]. 曼谷: 泰国留中大学出版社, 2010.
- [台湾]陈大为. 当代泰华文学的眉南河图象 [J]. 东南亚华文文学研究, 2002(2).
- 赖伯疆. 群体意识和个人智慧的巧妙结合——浅谈泰华文学中的“接龙小说” [J]. 海外 华文文学研究, 1986(4).
- 刘小新. 论泰华文学的历史发展及其总体特征[J]. 华侨大学学报 (哲学社会科学版), 2004(3).
- 刘中树. 中国现当代文学教程[M]. 长春: 吉林大学出版社, 2010.
- 陆卓宁. 泰华文学的发展及其文化取向[J]. 文学评论, 2008(6).
- 王顺洪. 中国概况[M]. 北京: 北京大学出版社, 2010.
- 张伟峰. 泰华文学的特征与文化意蕴[C]. 福建: 华侨大学, 2002.
- วิลเลียม, สกินเนอร์. สังคมจีนในไทย. แปลโดย พรรณี ฉัตรพลรักษ์. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพฯ: มูลนิธิโครงการตำราสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์, 2548.
- อู๋จีเยีฮะ. 60 ปี โป้นทะเล. แปลโดย ปนัดดา เลิศล้ำอำไพ. กรุงเทพฯ: โปสต์ พับลิชชิ่ง จำกัด, 2553.

Of Love and Marriage:
a Study of THE KREUTZER SONATA

Sunida Supantamart¹

¹Former Lecturer, Department of Western Languages and Literature, Ubon Ratchathani University, Ubon Ratchathani, Thailand

Abstract

The objective of this research is to determine if the theory of “intertextuality of the arts” is valid. When applied, does it actually deepen insight into and appreciation of literature? The theory is put to the test in a study of Leo Tolstoy’s “The Kreutzer Sonata.” This short story takes on the challenging topic of marital morality in late 19th century Russia. It discusses whether it is proper that a wife should allow herself to be seduced by music into marital infidelity. The issue is complicated by the fact she has not been given the respect a wife is due. In addition to other concepts and theories included in the research, the perspective offered by musicology is considered.

Keywords : The Kreutzer Sonata, Leo Tolstoy, intertextuality

บทคัดย่อ

งานวิจัยนี้มีจุดมุ่งหมายที่จะหาคำตอบว่าทฤษฎี “สหบทแห่งศิลปะ” นำมาใช้ในความเป็นจริงได้หรือไม่ เมื่อนำทฤษฎีนี้มาใช้แล้วทำให้เกิดความเข้าใจและความซาบซึ้งในวรรณคดีที่ลึกกว่าหรือไม่ ในการพิสูจน์ ผู้วิจัยใช้เรื่องสั้น “The Kreutzer Sonata” ของ Leo Tolstoy ซึ่งว่าด้วยประเด็นอันยากจะหาข้อสรุปเรื่องศีลธรรมชีวิตสมรสในสังคมนรัสเซีย ช่วงปลายศตวรรษที่ 19 เรื่องสั้นนี้อธิบายว่าเป็นการเหมาะสมหรือไม่หากภรรยาจะปล่อยใจตามดนตรีและลงเอยด้วยการไม่เชื่อตรงต่อสามี การที่ภรรยาไม่ได้รับการให้เกียรติอย่างที่ภรรยาพึงได้รับยังเพิ่มความซับซ้อนแก่กรณีปัญหาอีกด้วย นอกจากมโนทัศน์และทฤษฎีอื่นๆ ที่กล่าวถึงในงานวิจัยนี้ ยังมีการพิจารณาจากมุมมองของดนตรีศึกษาอีกด้วย

คำสำคัญ : The Kreutzer Sonata, ลีโอ ตอลสตอย, สหบทแห่งศิลปะ

Introduction

In the past the study and criticism of each field of art was usually limited to the scope of a particular subject. Then the concept of intertextuality came into existence in the 1960s. Post-Structuralist philosopher Julia Kristeva coined the term and it soon became widely known in academic and art criticism circles. She introduced the concept that the message obtained from a piece of writing can be shaped by ideas obtained from other pieces of writing. This can happen through the writer's referring to other existent texts, or the reader analyzing one piece of writing by linking it to other texts.

Kristeva's theories on intertextuality gained a wide following among academics worldwide. In Thailand, Emeritus Professor of German at Silpakorn University Dr. Chetana Nagavajara has been a leading exponent of intertextuality as it applies to his various areas of expertise. His approach to this discipline is based to a large extent on the work of German literature scholar Oskar Walzel. Applying these methods to critical studies of Western literature has significantly raised academic standards, especially in the field of comparative literature (2003:37). As for the study of other art forms, this method has opened a way for deeper comprehension and appreciation of the arts. There is greater scope for criticism as well. Therefore, academic papers about different kinds of intertextuality found within the arts appear regularly. Creative works then reveal themselves to be multi-dimensional. A cross-fertilization of ideas and their expression takes place, even among forms that seemingly have little in common. Studied in this way, works of art acquire the depth needed to portray life in all its complexities.

Music is a medium that can play a substantial role in the appreciation of literature. There has been an examination of this matter through a study of *The Marriage of Figaro*. Originally a play by French playwright Pierre Augustin de Beaumarchais, it was adapted by Mozart for his opera of the same name. In this satire of the aristocracy, Cherubino, a page of Count Almaviva, is forced to join the military. Figaro, the Count's valet, then sings a nine-page long aria, a selection of which follows below.

No more hanging around all day with the girls,
no more cream buns and custard tarts,
no more charades and blind-man's-bluff;

just good soldiers, by God: weather-beaten and ragged-assed, weighed down with their muskets, right face, left face, forward march.²

The presentation in the form of music adds an interesting dimension to the story. The libretto escalates up the arpeggio³ with merriment; and even though it is repetitive, the musical appeal captivates and makes the listening experience well worth it. There are also other musical elements that add color to the story. For example, the horns are used to mock the character of the count who is a hunter. The opera's journey through conflict and episodes of bedroom farce is reflected in the dissonance in the early and middle phases of the piece. Towards the end as tensions are resolved, the brightened mood is conveyed in an atmosphere of consonance.

Another example of a study of the intertextuality that can occur between music and literature is illustrated in an article entitled "Multidisciplinary Criticism for Reciprocal Guidance" by Dr. Chetana (2003). It discusses the value of applying musical knowledge to the process of literary analysis. The author refers to a critique of the translation of the Oresteia trilogy by Aeschylus published in Times Literary Supplement, December 17, 1999, which has been compared to Mozart's music. Michael Silk, a professor of Greek language and culture, compared a translation of the trilogy by Ted Hughes, a British poet of the late 20th century, to one by John Dryden a British poet of the 18th century. Silk claims Hughes' version lacks the quality of mildness present in the former version. The professor explains that serenity, which is a characteristic inherent in Greek tragedy, is conveyed by the rhythm in the work of Dryden. The effort by Hughes, on the other hand, is somewhat tone-deaf in this regard. Silk elaborates on this by saying that the feel is "Not 'Mozartian' enough". For Silk then, intertextuality moves not only across different media but back and forth through time as well, even as far back as the fifth century BC.

Whereas musical knowledge can be useful in the interpretation of literature, literary knowledge benefits the study of music as well. This is demonstrated in the same article by Dr. Chetana where he examines De Profundis, a piece of music by the American musician Frederic Rzewski. A composition for piano, it was created as a musical complement to Oscar Wilde's memoir De Profundis. To achieve a deeper level of appreciation when listening to this composition, the listener should have

²Beaumarchais, *The Marriage of Figaro*, tr. Bernard Sahlins. Copyright 1994. Chicago: Ivan R. Dee 1332 North Halsted Street, Chicago 60622, p. 29.

³broken chord

some understanding of the thoughts and feelings of Wilde, who was imprisoned on a charge of sexual perversion when he wrote *De Profundis*. The listener can gain a better understanding of Wilde's seething mental state, virtually on the verge of insanity, which is the source of this artwork.

E. M. Forster's *Howard's End* is another example of how literature can deepen the appreciation of music. There is a sequence in the novel featuring a performance of Beethoven's Fifth Symphony. It presents the many ways in which music influences people's lives. There is the sheer enjoyment of music for its own sake. This can be seen in the way Mrs. Munt, caught up in the rhythmic power, sways subtly in time with the music. One's imagination can be energized by listening to music. Helen imagines heroes and shipwrecks amidst the overwhelming current of the sound. Moreover, music which reaches the level of sophistication of a symphony by one of the world's greatest composers demands of the serious listener a corresponding sophistication. Tibby is well schooled in the art. When she listens to the work of the great composer, she pores over the musical score at the same time. Music can also arouse strong feelings, such as nationalism. During the concert *Fräulein Mosebach* is conscious of the fact that Beethoven is a fellow German. Lastly, music can act as a catalyst in the development of human relationships. The young man who accompanies *Fräulein Mosebach* to this orchestral performance finds himself captivated as much by her as he is by the music. In other words, music can bring people together. Society as a whole benefits when music plays a central role in local culture.

The visual arts too are prominently represented when exploring intertextuality in the arts. In an academic article entitled "The Interrelationships of the Arts" authors F. David Martin and Lee A. Jacobus explain how the poet Robert Fagles was inspired by a famous painting by Vincent van Gogh. For Fagles, *The Starry Night* was more than a startlingly vivid display of the night sky. He wrote a poem of the same name, imagining how the artist used painting to bring relief to his tortured soul. The article also mentions Anne Sexton, an American poet who struggled with mental illness and underwent therapy for it. Sexton, who was endowed with amazing imagination, was inspired by *The Starry Night* to write a poem. This painting for her reflected the myriad cruelties of life. Such was the power of the picture; Sexton saw in it a not unwelcome vision of her own death. Interestingly, in conveying the torment present in the painting, both poets thought of the curvy lines in the sky as dragons. In Western culture dragons are biblical in origin and terrorize mankind, constantly reminding him of his fallen state. Rather than a coincidence, both poets conjuring dragons is an example of the similar responses to art of people who have a common cultural heritage.

As seen in the examples, people experience art in different ways. In certain circumstances it can be appreciated on multiple levels, depending on a person's background and education. Perceptive individuals are conscious that a message inherent in a work of art can be acquired by the examination of other relevant sources, such as works produced by other forms of art. Thus, applying the concept of intertextuality fosters awareness in the public and artist alike that art is not produced in isolation. It draws inspiration from multiple sources and disciplines. Art can be enriched by crossing boundaries and interweaving different methods of expression. However, some Western scholars just accept intertextuality as a given and neglect to examine it seriously. A more active approach in this regard would open a whole new range of perspectives and reinvent critical studies of art (Chetana 2003:37-39).

The Kreutzer Sonata

So just how valuable a tool is intertextuality when studying the arts? To find out the answer to this, *The Kreutzer Sonata*, a short story by Russian writer Leo Tolstoy published in 1889, was selected as the main focus of this research. The text is appropriate to this study because it is a piece of literature using music as a motif. This offers the opportunity to see whether the investigation of the music alluded to in the title adds a significant dimension to the examination of love and marriage. Will the application of other mediums of expression shed new light on the issue of moral values, the principle theme of this piece by the Russian master?

As a vehicle for Tolstoy's moral beliefs, this short story invites one to question the relationship between marriage and love. After finishing the book one may ask, "Is it always evil to love outside marriage?" This question is a challenge to the traditional view that an extramarital love affair is a moral transgression. In the attempt to find the answer, let us first examine the common assumption that marriage is taken to be a union based on love. The weakness of this notion is obvious, for examples of marriage without love are seen everywhere. Besides, love is a vague, ambiguous concept. What indeed are the factors that could help identify something as love? With such diversity of perspectives, it is fair to say that marriage and love are often regarded as two separate things. A "love" affair, subject as it is to wide interpretation, cannot then be a meaningful violation of the marriage vows.

Given this, can an extramarital love affair be judged immoral? From another point of view, the Christian one, the answer is yes. Even though love can be considered a matter apart from marriage, there is religious law to abide by. This is stated in a variety of ways in the bible: for example, "What God has joined together,

let man not separate" (Mark 10:9). In this context as Jesus was discussing morality regarding divorce, a marriage blessed by God must not end in divorce because husband and wife are united as one. Dissolving this union, as an extramarital affair would do, is not permitted. Love, per se, is not relevant in this context at all. The following biblical passage explains the point in more detail.

²Some Pharisees came and tested him by asking, "Is it lawful for a man to divorce his wife?"

³"What did Moses command you?" he replied.

⁴They said, "Moses permitted a man to write a certificate of divorce and send her away."

⁵"It was because your hearts were hard that Moses wrote you this law," Jesus replied. ⁶"But at the beginning of creation God 'made them male and female.' ⁷'For this reason a man will leave his father and mother and be united to his wife, ⁸and the two will become one flesh.' So they are no longer two, but one. ⁹Therefore what God has joined together, let man not separate."

¹⁰When they were in the house again, the disciples asked Jesus about this. ¹¹He answered, "Anyone who divorces his wife and marries another woman commits adultery against her. ¹²And if she divorces her husband and marries another man, she commits adultery." (Mark 10:2-12)

The salient point in this context that is the union of man and woman is God's will. With marriage, husband and wife become in effect a single being. When Jesus mentioned divorce, which ends the divinely sanctified union of a man and a woman, he was talking about divorce being a sin. Love as a prerequisite for marriage is not stated anywhere in the bible. Nonetheless, if one is married one has to abstain from adultery. Love is not a condition of marriage, and its absence is not grounds for separation. However, to have an extramarital affair is prohibited because it inevitably involves adultery, and adultery is a sin.

Up until the about the mid 20th century, Western writers delving into the matter of moral behavior within marriage addressed the issue from a Christian perspective, at least in part. Christian ethics had had a profound influence on social mores for

almost 1500 years. However, Christianity itself had itself been divided, sometimes bitterly, for nearly the same length of time. Marriage in each Western society evolved in its own way, with elements drawn from a variety of sources. Therefore, a more comprehensive study of intertextuality in the short story *The Kreutzer Sonata* is required. A deeper probing into the matter means including an examination of other perspectives such as feminism, transcendentalism and musicology and how they relate the central themes of love, marriage and infidelity.

It is appropriate to begin the discussion with a brief sketch of the story itself. A couple exchanges wedding vows, but what do they really know of one another as they enter married life? In the story one partner feels deprived in terms of the respect due to a spouse, or even a human being for that matter. The root of this deplorable treatment can be traced to one pivotal factor – the formation of the husband's character.

So who then is Posdnicheff, the husband in question? It would seem there is no shortage of reasons for Posdnicheff thinking that he is superior to his wife, for indeed he is 'superior' to many people. He is a member of the aristocracy, with wealth and high education. In common with those born into this lofty status, his behavior reflects many of the stereotypes of his class. While he is still a bachelor he has sexual intercourse with women in the community, none of whom is a prostitute. He thinks there is nothing wrong with this because by giving money to these otherwise respectable women, he believes he is acting responsibly (Tolstoy 2006: 12-13).

Having neatly rationalized his promiscuity, Posdnicheff allows a casual contempt for women to develop in his mind. Virtually any woman in society, including his own wife, is really no different than a prostitute as far as he is concerned. This is evident when he gives vent to the following: "...compare the wretched, the despised, with the women of the highest society: the same dresses, the same fashions, the same perfumeries, the same passion for jewelry, for brilliant and very expensive articles, the same amusements, dances, music, and songs. The former attract by all possible means; so do the latter" (Tolstoy 2006, 17). Unfortunately, he chooses not to moderate this sweeping denunciation of women in any meaningful way. When he talks about what he sees in the woman who is to become his wife, he thinks it is basically carnal, "Yes, and I, too, was captivated by jerseys, bustles, and curly hair." (Tolstoy 2006: 17).

When it comes to relations between men and women, Posdnicheff's cynicism knows no bounds. He sees an ulterior motive in everything. A woman's natural assets, an inclination to provide love and emotional support, are deemed to

be mere ploys. Romance, sensuality, the feminine mystique are just ways to secure a marriage certificate. He reveals this dismissive attitude toward the opposite sex when he declares that women and their mothers exhaust themselves in "a hunt for a husband" (Tolstoy 2006: 19). Painting, appreciating music and drama and other forms of artistic cultivation are all available to women in the story. However, Posdnicheff assumes the real purpose for such pursuits is not self expression. They are actually just means employed by high-class 'women of pleasure' to seduce and please a man. Activities that are considered by most members of society to be romantic, civilized or pleasurable, such as reading poetry or going on a boat ride together, are no more than subtle methods of entrapment.

However, both parties are guilty in this regard according to Posdnicheff. The male sex exploits the kind of behavior society permits it to get away with. Indulging in excessive food and beverages, the stimuli of physical, animalistic desire, while neglecting healthy pursuits, all have only one real end in mind – carnal satisfaction. He can see nothing above this level when he contemplates the relationship with the woman who had become his wife. (The past perfect tense is used for his wife's death occurs before the story begins.)

Given his utter lack of esteem for women and the institution of marriage, it is not surprising that Posdnicheff is subject to attack by some feminist philosophers for "sexual objectification." In feminist parlance this means regarding her solely as a thing for gratification. According to Laurie Shrage this, "violates the moral imperative to treat people as autonomous, rational subjects" (2007). By ignoring this moral imperative, his chance of finding the natural beauty of a partnership of compatible souls is thus destroyed. Posdnicheff sees her not as a rational autonomous human being, but an object to be used. What follows, is what Harry Brod calls "the loss of positive human interaction and self-realization" (Shrage 2007). Not only does he devalue her, but also himself. He deprives himself of the privileged status of a contributor to a worthy relationship.

As a result of Posdnicheff's failure to treat his wife with basic human decency, their marital life is a misery. As the story progresses, their plight seems to get worse and worse. Just about any matter degenerates into an ugly dispute. At one point while they are talking about the children's education, the conversation turns into a series of reproaches and attacks on one subject after another (Tolstoy 2006: 42). At times the tension in their quarrels rises to an almost murderous level. He recounts one incident this way. "She knew that she intentionally distorted each of my words, and each of her words was saturated with venom" (Tolstoy 2006: 42). What seems on the surface like communication, however strained, is in truth a means to inflict pain.

It is a complete communication breakdown. There is no connection between souls. Nothing is off limits, not even the children. They are not above cruelly manipulating them if there is any advantage to be gained.

“One would have said that we used them as weapons with which to combat each other. Each of us had his favorite. I made use of little Basile (the eldest), she of Lise. Further, when the children reached an age where their characters began to be defined, they became allies, which we drew each in his or her own direction” (Tolstoy 2006: 36).

This plunges the family into further conflict and emotional turmoil. The mutual hatred of the parents spills over onto the children, who are powerless to cope with it. The whole family is drawn into a cycle of suspicion and recrimination. The marriage is hopeless. Posdnicheff actually admits that when overwhelmed by loathing and despair, he experiences what could be a foreboding premonition. In time he can envision things deteriorating to the point when he “should desire to kill her” or himself (Tolstoy 2006: 42).

A reasonable analysis of the failure of the marriage would lead one to conclude that Posdnicheff deserves the lion’s share of the blame. His selfishness, rooted in arrogance and insensitivity is shown to be far from nobility in the presence of the character of the lawyer’s friend who happens to be on the same train in which Posdnicheff and the narrator are. When she arrives on the scene, smoking a cigarette and clad in a semi-masculine outer garment (Tolstoy 2006: 3), she appears like a representative of the modern woman. Not surprisingly, she considers herself to be the equal of any man: with equal rights and her value to society recognized and respected. Actually what she says anticipates modern feminism. She asserts that women do not have to bear the debased status with which society encumbers them. They need not be passive objects of desire. Instead, they should enjoy the self-esteem every person is entitled to. They can be recipients of genuine love and affection. Any relationship they enter should be with someone whom they freely choose. This would be based on love with someone who recognizes their common humanity and is committed to an equal partnership.

Furthermore, the way she talks about love almost suggests a spiritual significance. She claims that “only love consecrates marriage” and “the real marriage is that which is consecrated by love” (Tolstoy 2006:7). Although spoken in a modern context, these sentiments reflect beliefs that go back to the beginnings of civilization. Love is a pre-condition for any true marriage. The wedding ritual has

social significance, but the marriage depends on love. Where there is love, it is holy marriage.

Although stated from a feminist perspective there is, paradoxically, an element of religious authority in these assertions. Although they show how marriage can be defined outside the traditional binding contract recognized by the Christian establishment, there is an awareness of the concept of a higher kind of love in the context of sacred marriage. One is invited to consider another way of interpreting the union between man and woman – that above all God intends marriage to be founded on love. Even if this is judged to be a completely radical interpretation, it should not be seen as subverting Christian principles. Rather, it is a reinterpretation of these principles. Given that entrenched practice has proven to be a failure, this promises progress.

Love that is righteous in God's way, as delineated in the Holy Bible, is a good, holy kind of love, and is sublime in essence. In other words, it is based on a devotion to the well-being of others. It is a pure love, devoid of self-aggrandizement. The presence of motive, however cleverly disguised, is an obvious corruption of this noble sentiment. For instance, it is clear that one of the most despicable things a person can do is to exercise the art of seduction only to secure the material rewards an advantageous relationship can provide.

Rather than seeking to gratify material cravings, one should strive to realize the inherent worth of every human being. Once this is understood and accepted, a person would consequently deem that others are worthy of being treated with the respect due to any human being. From a Christian perspective, one is taught to understand that in a relationship it is constructive to perceive the partner in the light of purity. The Bible says that, "Blessed are the pure in heart: for they shall see God" (Matthew 5:8). By bringing a religious dimension to this discussion, it is clear that love is much more than the consummation of fleshly desires. It is the purity found in love that is crucial to our lives. It is what makes life worth living. Christians would characterize it as a gift from God.

Love in its purest form can also be defined as "being a good friend." With a good friend, you can share your deepest feelings and expect sympathy and understanding in return. By embarking on a path of friendship and altruism, chances are good that a meaningful life and benevolent life is well within reach. As limited imperfect creatures, humans cannot be expected to give as much as a deity or a saint. People are obliged to spend time and resources to ensure their own basic needs are met. To be human is to fall from grace on numerous occasions throughout a lifetime.

There is always, however, the possibility of redemption. People understand this on a fundamental level. Despite all their faults and moral failings, we recognize that people deserved to be loved. Appreciation of the innate purity and goodness in the heart of a partner is a goal worth achieving. However difficult that may be, in the end people ought to be loved for who they truly are. We cannot hope to emulate God, who loves flawed human beings with limitless grace and magnanimity, but we can learn much from his example.

Pre-Christian Viewpoints

Plato believed the highest and most fundamental (or pure) kind of reality exists in non-material abstract “forms” or ideas. From his point of view, love of a virtuous or noble nature exists as a form, an ideal that can be felt in the soul. People instinctively, and perhaps naively, tend to expect this sort of love from a partner. With the inevitable deprivation of this cherished ideal the soul, also instinctively, yearns to find compensation. For the long-suffering wife in Tolstoy’s story, love proves to be a complete illusion. Into this void, her affinity for music makes its presence felt and assumes a profound importance. Music comes to play a large part in her quest for compensation. A mutual friend of the couple, a violinist, comes onto the scene. For the wife it is an awakening. The violinist is, in effect, the answer to her prayers. As they play Beethoven’s duet *The Kreutzer Sonata*, it is soon clear deeper chords are being struck.

Spontaneously, emotion flows from both of them. As their emotions mingle with the music, they realize they are sharing a unique experience. More importantly, as a sense of wholeness emerges they realize unity lies at the heart of a loving partnership. This remarkable sharing of emotion through music reveals its beauty to the soul. At times such as this, the Romantic notion that beauty and goodness are one is intuitively comprehended. It would be hard to imagine, after music lifts two souls to a state of ideal union, that beauty could exist without goodness, and vice versa.

Such beauty is integral to the conception of love in the highest form attainable by human beings. That is to say, it is the love of two people who are compatible in every way. They would have the same basic psychological composition and a natural affinity for similar things. The bond between them evolves in a way that each partner seems to complete the other. As for musical taste, is it actually a sign that two people are destined for a harmonious relationship? Plato’s most renowned student, Aristotle, shared with his teacher and many Greek philosophers a belief in the doctrine of *ethos* the inner source, the soul, or original essence that forms a person. They thought *ethos* could reveal moral character. *Ethos* attributes ethical powers to music, powers

that can shape the personality. Beethoven's sonatas are known to provoke strong emotional reactions. In *The Kreutzer Sonata* the characters' responses to the music are evident, but tragically misconstrued by Posdnicheff.

Tolstoy does not definitively state whether the beauty conjured by the music sends the two musicians on a path toward perfect love. The sonata scene does, however, serve to highlight the failure of Posdnicheff's contribution to the marriage. After leaving the two alone for awhile, he returns convinced that the music had sparked a desire for physical intimacy between them. However, when he finds them they are seated in the drawing room. Although innocent of adultery, it is not certain whether she thinks the feelings the music aroused within her for the violinist are righteous. By not concealing them, it may be inferred that she thinks it is right to let her feelings speak for themselves. Whether she regards this epiphany of the heart as more precious than honoring her marriage, we do not know for certain. However, the whole scene points to the idea that it is just impossible for her to have the heart to appreciate and honor her marital vows and her husband.

Is this out-of-wedlock meeting of two compatible souls a righteous kind of love? This is not an easy question to answer. The voice of feminism heard above, would not likely have a quarrel with a woman who, trapped in an oppressive relationship, takes the opportunity to enjoy a moment of genuine feeling with another person. Tolstoy does not provide definitive guidance from a spiritual standpoint either. In the story, he does not say whether this relationship includes the virtues found in "holy" love, as it is defined in Christian philosophy.

Adding another thread to intertextuality, this love can be regarded as righteous in God's way, if God is defined from the point of view of Transcendentalism, e.g. the idea that the truth should be attained by natural means. One may learn about God through nature, which means chiefly through intuition. Viewed through a transcendentalist lens, righteous love, which is part of the beauty and goodness of God, becomes a matter that is entirely based on one's insight and values. If one finds this premise plausible, then the love between the two musicians can be regarded as blessed by God. A natural grace is palpable when sublime feelings arise. The magic of music is so potent it can create, with no need for words, sublimely wonderful moments.

Stirring the passions as it does, a closer look at the human response to music is called for at this point. Does it actually help to explain in any way the qualities of the soulful love it appears to arouse? Since *The Kreutzer Sonata* plays a crucial role in this story, it is most fitting to examine further this composition and its significance

to the message Tolstoy wants to convey.

Beethoven's Violin Sonata No. 9 in A major, better known as The Kreutzer Sonata, may be interpreted as a paean to the immortal spirit. That is, it gives musical form to the spirit that manages to find courage in life, and happiness even in the midst of agony. This kind of spirit refuses to succumb to utterly unbearable conditions of the kind that would virtually leave a person in a state of living death. To underscore this idea, the sonata was actually inspired by extreme frustration experienced by Beethoven in the year 1802. Shortly before this piece was composed, a suicide note was addressed to his two brothers. In the note the composer apologized for his hot temperament and coarseness. He explained that this behavior resulted from his deafness. A more abysmal fate for a musician with real hopes of a shining future cannot be imagined. Adding to his despair, the treatment he had undergone for deafness for six years proved to be futile. It was such a struggle for Beethoven that he desired to end his life (Gutmann 2007). Eventually he overcame this desperate crisis. The genius of his musical imagination, which was his source of vitality, pulled him through.

An analysis of this composition sheds light on what a person living through this seething agony has to endure. The sonata traces a course from extreme emotional pressure to a dramatic turnaround, where more mellow and cheerful thoughts prevail. Finally, he is emboldened to return to take a look again at the unchanging conditions of the human heart. He finds consolation in discovering there is an element of beauty in the inevitable pain.

The turmoil from the grief and despair is conveyed with clarity in the first movement. As Peter Gutmann pointed out, the music of this movement is complex. The piano and violin parts both "blend and chafe" (2007). They progress in harmony, but then suddenly the song erupts into chaos; the piano and the violin seem to vie with each other in frenzy in the presto⁴. The abrupt shift of mood induces one to imagine a psychotic state. One phase is serene, relaxing; then the following one rushes like a person on the verge of insanity. He then reverses direction and consoles himself by saying that everything will be alright. Then, just as quickly, the other side of the psyche launches a sudden attack ... "No! This torment will never end."

The second movement can be said to comprise a reflection on the details of this manic-depressive condition from many points of views. Then there is an attempt at reconciling the warring factions. It starts softly and gently; then after a while it shifts into a pleasant and joyful mood with a faster beat and lively chords. Moreover,

⁴very fast tempo

the variation in theme can be interpreted as an attempt to review the matter over and over again, covering every possible detail. The idea is to gather sufficient equanimity to be able to accept the situation, to be ready to face a merciless reality with courage. The movement progresses from the piano figuration to the elaboration of the violin. Then it continues to the passage into the minor, then finally the elaborate combinations. All of this is meant to convey the play of yin and yang, so to speak, in the human psyche. In other words, the continual struggle between the forces of darkness and light shapes one's destiny. Beauty, however, can be found eventually. The minor mode reminds us that contemplation of these issues is nevertheless a painful exercise. Finally, the idea of opening up to all this becomes possible when the phenomenon of collective beauty is perceived.

In the last movement, the conflict introduced in the first movement reaches a resolution. This transpires through the reprise of techniques from the first movement in a more cheerful way, with happier accents, an enlivened thematic progression, and the lively interaction of the major and minor modes. Therefore, this part brings to mind an optimistic view regarding the dark and light sides of existence. Without darkness, the appreciation of brightness is impossible. Accordingly, it can now be seen how the composer is able to look at the heart-wrenching conditions anew with understanding and acceptance. He is now prepared to see beauty in grief. This amazing revelation is a most joyous one.

The portrait of a marriage Tolstoy paints in this story is one of two people whose lives have become an almost unbearable agony. The music awakens in Posdniceff's wife feelings long since dormant. She is uplifted by the reappearance of beauty and the realization that life's sweetness is once again within reach. Is adultery the inevitable result? Posdniceff is convinced of it, but the reader is not given positive proof. If the relationship with the violinist were actually consummated, who could blame her after all she's been through?

The wife finds herself in an intolerable dilemma. If she gets a divorce, she will lose face, but then by remaining in the marriage all the pressure would eventually drive over the edge. Performing *The Kreutzer Sonata* brings all this into sharp focus. The poignancy of the piece draws strong emotions from her. She feels the composition is speaking directly to her, reflecting the distress she has had to endure. By playing it with another person, who is clearly empathetic, it feels like they are recreating Beethoven's piece anew. It is not difficult for her to believe he is there to share the pain inside her. When they get to the part in the composition that portends thoughts of brightness, there is no doubt she succumbs to his charms and realizes that he is indeed the source of her revived spirits. As they get to the final

movement, it may well be she is captivated by the idea that pain and joy can co-exist successfully in the same moment, or within a relationship. One can imagine her thinking, as she gazes at the violinist, 'Why not follow my heart? We are meant to be together. It is my only chance to escape the hell of my marriage.'

No one would dispute that music, ranging in tone from joy to sorrow, is a form of expression that originates in the heart. Therefore a soulful piece of music has the capacity to relieve suffering when shared by sympathetic people. A person who is deeply touched by music can find solace from emotional contact with another person of the same musical disposition. If certain types of music strike a similar chord in two people, they may well be emotionally compatible. This could form the basis of a promising partnership. Certainly in the case of the beleaguered wife, the interlude with the violinist suggests heartening alternatives to the dehumanizing relationship with Posdniceff.

Conclusion

Views ranging from Christianity to feminism on the topics of marriage, fidelity, jealousy, and the role of the sexes have been discussed in this paper. As to how the aforementioned relate to the extramarital romance examined here, one could only conclude that the wife deserves understanding and compassion. However, there is the inevitable guilt felt by anyone inculcated in the traditional notion that adultery is one of the gravest of sins. To give way then to a spontaneous but genuine passion for another may not seem the best solution. Without completely sacrificing an experience as fulfilling as the one inspired by The Kreutzer Sonata, the wife could proceed with a clear conscience by taking heart from Beethoven's example. His creativity and his acceptance of the redemptive power of music sustained him through a life often blighted by sorrow. In the wife's circumstances, where women were left with little or no choice in important matters, the beauty manifested when recreating music with the violinist must suffice as consolation. However, a chaste love remains, along with a fresh appreciation that music has the gift of soothing and healing. Beethoven proved that creating beautiful music, regardless of one's personal miseries, is a worthy endeavor and a cause to live for.

References

- Forster, E. M. 1910. *Howards End*. London: Edward Arnold.
- Gutmann, Peter. 2007. *Ludwig Van Beethoven: The Kreutzer Sonata*. <<http://www.classicalnotes.net/classics2/kreutzer.html>>.
- The Holy Bible.
- Martin, F. David, and Jacobus, Lee A. 1997. *Humanity through the Arts*. US: McGraw-Hill.
- Nagavajara, Chetana. 2003. *Multidisciplinary Criticism for Reciprocal Guidance*. In *Intertextuality of the Arts for Reciprocal Guidance*, pp. 63-99. Bangkok: Kombang.
- Nagavajara, Chetana. 2003. *Intertextuality of the Arts for Reciprocal Guidance in Thai Culture*. In *Intertextuality of the Arts for Reciprocal Guidance*, pp. 37-61. Bangkok: Kombang.
- Shrage, Laurie. 2007. *Feminist Perspectives on Sex Markets*. 13 July 2007. <<http://plato.stanford.edu/entries/feminist-sex-markets/#SexObj>>.
- Tolstoy, Leo. 2006. *The Kreutzer Sonata and Other Stories*. <<http://www.gutenberg.org/etext/689>>.
- Julia Kristeva. <http://en.wikipedia.org/wiki/Julia_Kristeva>

A Buddhist Approach to Western Children's Fiction: Thirty-eight Mangala in Charlie and the Chocolate Factory, Matilda and Bud, Not Buddy¹

Alisa Pimwongsa²

¹Thesis M.A.(English and Communication) Ubon Ratchathani University 2010

²B.A.(English) M.A.(English and Communication) Teacher, Sikhoraphumpisai School, Surin

บทคัดย่อ

งานวิจัยนี้ศึกษาตัวเอกในนิยายตะวันตกสามคน ได้แก่ ชาร์ลี บิ๊กเก็ท ในนิยายของ โรอัล ดาห์ลเรื่อง ชาร์ลีแอนด์เดอะช็อคโกแล็ตแฟคทอรี มาทิลด้า เวิร์มวูด ในนิยายของโรอัล ดาห์ล เรื่อง มาทิลด้า และบัตต์ แคลด์เวล ในนิยายของคริสโตเฟอร์ โพล เคอดิส ในการศึกษา ลักษณะพัฒนาด้านคุณธรรมจริยธรรมที่พบในตัวละครเด็กเหล่านี้สามารถตีความได้ด้วยหลักธรรมเรื่อง มงคล 38 ประการของพุทธศาสนา มงคล 38 ประการเป็นเครื่องมือคัดสรรอย่างหนึ่งที่น่ามาวิเคราะห์ความประพฤติ ความคิด และคำพูดของตัวละครเด็กในมุมมองแบบพุทธ มงคล 38 ประการเป็นหลักธรรมสำหรับชาวพุทธทั่วไปควรนำมาใช้ในชีวิตประจำวัน ผลการศึกษาพบว่าตัวละครเด็กสามคนมีความประพฤติ ความคิด และคำพูดที่ดี และอธิบายตีความตามหลักมงคล 38 ประการได้ งานวิจัยเกี่ยวกับนิยายเยาวชนในอนาคตสามารถขยายไปสู่บริบทการสอนในห้องเรียนที่ให้ผู้เรียนชาวพุทธเรียนวรรณกรรมตะวันตก การใช้หลักธรรมของพุทธศาสนาจะช่วยให้ผู้เรียนชาวพุทธเข้าใจคุณค่าศีลธรรมในตัวละครเยาวชนตะวันตกและพร้อมกันนี้ยังได้เชื่อมโยงคุณค่าทางศีลธรรมนั้นไปยังบริบททางพุทธศาสนาของตนเองได้

คำสำคัญ : พุทธศาสนา มงคล 38 ประการ วรรณกรรมเด็กและเยาวชน

Abstract

The research study investigates the three main characters in three western children's novels –Charlie Bucket in Roald Dahl's *Charlie and the Chocolate Factory*, Matilda Wormwood in Roald Dahl's *Matilda*, and Bud Caldwell in Christopher Paul Curtis' *Bud, Not Buddy*. In the study, characteristics of moral development as explicitly represented in the main children characters can also be interpreted through a Buddhist perspective according to the principle of thirty-eight Mangala or thirty-eight blessings (มงคล 38 ประการ). The Buddhist principle of thirty-eight Mangala is a selective, Buddhist analytical tool to study the main children characters' behaviors, thoughts and words. Thirty-eight Managala is one of the Buddhist principles which involve moral codes as blessings common people should adopt in their daily lives. The results of this study indicate that the three main characters' good behaviors, thoughts and words can be interpreted by using the Buddhist principle of Thirty-Eight Mangala. Further studies of children's fiction can be carried out in a literature classroom where Buddhist learners are required to read western fiction. Using Buddhist principles can help Buddhist learners understand moral value in western children characters, and at the same time they can relate the moral value to their Buddhist background.

Keywords: Moral Buddhism Thirty-Eight Mangala Children's Literature

Introduction

Generally, children's literature focuses on teaching the young readers moral lessons. There are several children characters who represent "the good hearts" and can be explored in more details and with an approach that adds to the western, Christian way of analyzing moral development. Buddhist principle or Dhamma which is believed that is a universal teaching for all in the world. For this reason, it might be applied to understand children literature, the western children literature.

To analyze Buddhist moral values in Western children's books, the researcher has chosen to focus on Roald Dahl's *Charlie and the Chocolate Factory*, *Matilda* and Christopher Paul Curtis' *Bud, Not Buddy*. These novels show children characters who lack opportunities in the beginning but later are fulfilled with happiness and hope for a better life. Behind their success is their good hearts and will that are important for building self-esteem, a western cultural pattern for young people in order to achieve things in their future life.

Since the books are written from the two Christian writers' point of view, the main characters show moral values from a Christian perspective. However, as a Buddhist person, the researcher is interested in and believes that Buddhist principle or Dhamma is a universal teaching for all in the world and can be applied to understanding Western children's literature. For example, Prissana Thiengkrathok (2009) found that the character Tintin in *The Adventure of Tintin*, a Western comic book written by George Remi, has qualities of a good man according to Buddhist perspective because he holds Buddhist moral values. Therefore, the study will examine the main character's moral value in a view of Buddhist perspective. In a sense, it is an exploration of children literature with a cross-cultural approach.

Methodology

The main children characters in the three western children books: Charlie Bucket from *Charlie and the Chocolate Factory*, Matilda Wormwood from *Matilda* and Bud Caldwell from *Bud, Not Buddy* were selected to be analyzed in order to find their moral values which are their good behaviors, words and thoughts.

This research study investigates three children books including *Charlie and the Chocolate Factory*, *Matilda* and *Bud, Not Buddy*. The analysis mainly focuses on morality in children characters using Buddhist principle of thirty-eight Mangala as follows:

1. Not associating with fools
2. Associating with wise
3. Expressing respect to those worth of respect
4. Living in an amenable location
5. Having done good deeds in one's past
6. Setting oneself up properly in life

7. Artfulness in knowledge
8. Artfulness in application
9. Artfulness in usage
10. Artfulness in speech
11. Cherishing our parents
12. Raising our children
13. Cherishing our husband or wife
14. Not leaving one's extended family
15. Generosity
16. Dhamma practice
17. Looking after one's extended family
18. Blameless work
19. Abstaining from unwholesomeness
20. Restraint from drinking intoxicants
21. Non-recklessness in the Dhamma
22. Respect
23. Humility
24. Contentment
25. Gratitude
26. Listening regularly to Dhamma teachings
27. Patience
28. Openness to criticism
29. The sight of a true monk
30. Regular discussion of the Dhamma
31. The practice of austerities
32. Practising the Brahma-Faring
33. Seeing the Four Noble Truth
34. The attainment of Nirvana
35. A mind invulnerable to worldly vicissitudes
36. Sorrowlessness
37. Freedom from subtle defilements
38. The blissful mind

Results

The results of this study indicate that the three children protagonists have moral values relating to 38 Buddhist Mangala, but each of them does not represent all the principle of Thirty-Eight Blessings (Mangala).

Charlie Bucket represents Blessing Ten: Well-spoken speech, Blessing Fifteen: Charity; liberality; generosity, Blessing Seventeen: Rendering aid to relations, Blessing Nineteen: Abstaining from evils and avoiding them, Blessing Twenty-Four: Contentment, Blessing Twenty-Five: Gratitude, Blessing Twenty-Seven: Patience; forbearance; tolerance and Blessing Twenty-Eight: Amenability to correction; obedience.

Matilda Wormwood represents Blessing Ten: Well-spoken speech, Blessing Nineteen: Abstaining from evils and avoiding them, Blessing Twenty-Two: Reverence; respect; appreciative action, Blessing Twenty-Three: Humility; courtesy; politeness, Blessing Twenty-Five: Gratitude, Blessing Twenty-Seven: Patience; forbearance; tolerance and Blessing Twenty-Eight: Amenability to correction; obedience.

Bud Caldwell represents Blessing One: Not to associate with fools; to dissociate from the wicked, Blessing Ten: Well-spoken speech, Blessing Fifteen: Charity; liberality; generosity, Blessing Twenty-Three: Humility; courtesy; politeness, Blessing Twenty-Five: Gratitude, Blessing Twenty-Seven: Patience; forbearance; tolerance and Blessing Twenty-Eight: Amenability to correction; obedience.

Details of the found Buddhist Mangala in the three novels

Charlie Bucket from *Charlie and the Chocolate Factory* represents a good boy and portrays moral value relating to ten of thirty-eight Buddhist Mangala. Through the course of the story, Charlie represents Buddhist Mangala no.9 Artfulness in usage. Charlie always goes to his grandparents' room and greets them with polite words as 'Good evening, Grandpa Joe, and Grandma Josephine, and Grandpa George and Grandma Georgina,' after every dinner in order to listen to the stories of those old people. He listens to them about half an hour and then goes to bed every night. This is his good routine. It makes him know what time and activity he should do. Secondly, he represents Buddhist Mangala no. 10 Artfulness in speech. Because of having highly trained discipline, Charlie always speaks politely with the older people as using the word 'please' at the end of the sentence. For example, Charlie asks Grandpa Joe to tell him about Mr. Wonka's background. He says, 'Will you tell me now, Grandpa Joe, please?' Thirdly, he represents Buddhist Mangala no.15 Generosity. Charlie who is a poor little boy knows the word 'giving'. When he gets a small bar of chocolate his parents give him for his birthday only once a year, he does

not hesitate to share it with them and the grandparents. He really wants them to taste chocolate as he begged them to take the chocolate two times. This also means that Charlie is worried about their hunger, too. This is an example of being a good child that he does not think about only himself but his whole family.

Fourthly, he represents Buddhist Mangala no.17 Looking after one's extended family. Being a good boy, Charlie is chosen to get the prize from Mr. Wonka. He gives Charlie his own chocolate factory and wants him to live there where is bigger, more beautiful and comfortable than his house. Charlie rides the glass lift back home to take his grandparents and parents to live with him in the factory because they are the grown-ups that he respects. He wishes them to be happy with the new place, Mr Wonka's factory. He knows that the new place is safer and more comfortable than his house. He wishes and hopes them to have better lives.

Fifthly, he represents Buddhist Mangala no.19 Abstaining from unwholesomeness. Abstinence from unwholesomeness means never do the ten wrong things (the tenfold) or way of sinful actions which are; 1. killing, 2. stealing, 3. sexual misconduct, 4. lying, 5. abusive speech, 6. slander, 7. frivolous speech, 8. covetousness, 9. ill-will and 10. wrong view (Phra Maha Somchai Thanavuddho, 2005). In the story, Charlie does not lie to his mother about getting a gold ticket. He finds a fifty-pence piece in the snow by accident. It does not belong to people around him because they are not interested in the money and go hurrying past him. Then, he pulls it out from the snow and goes to the nearest shop to buy a bar of chocolate. This is what Charlie tells his mother. It is the truth. He told her how he got the Golden Ticket from the beginning and in the end by not telling a lie. From this scene, children will see that it is easy to have morality and be good children by telling the truth and not telling a lie, and then they can imitate the character.

Sixthly, he represents Buddhist Mangalas no.24 Contentment. Contentment means a feeling of happiness and satisfaction. Both Charlie and Grandpa Joe feel happy and can laugh although they found out that there was no Golden Ticket in the chocolate wrapper. They do not feel sad or disappointed with their bad luck. Charlie is pleased with what he has.

The seventh Mangala represented by Charlie is Buddhist Mangalas no.25 Gratitude. Charlie shows his gratitude by refusing his mother's own piece of bread. He loves and feels sympathy with his mother very much. He knows well that his mother is hungry as well. He wants her to be full with her own food, a piece of bread. He does not make himself to be a burden on his family. Therefore, he has to refuse to eat it. He is ready and willing to be in the same situation as his family is facing as Grandma Josephine tells Grandpa George, 'He refuses to take any of ours. I hear his mother tried to slip her own piece of bread on to his plate at breakfast this morning, but he wouldn't touch it. He made her take it back.' 'He's a fine little fellow, Moreover, after buying a bar of chocolate, Charlie plans to give the rest of the money to

his mother. It is the money that he found in the snow by accident. In fact, he can keep money without telling anybody and spend it on what he wants, but he does not do that. It is safer and better to give it to his mother because she is responsible for the family's expenditure. She can spend the money on buying food and the necessary things for the whole family.

Next, Charlie represents Buddhist Mangalas no.27 Patience. Charlie is patient for hunger. On the way to his school, he has to walk pass the chocolate factory. So, he can smell the chocolate and see other children taking bars of creamy chocolate out of their pockets and munching them greedily. It is torture to see others eating food while we are hungry. To get rid of this hunger, some people sometimes beg for food or steal it if those who have it do not give us food. But Charlie is patient with hunger. No matter how much hunger for food he has and how much torture it is to see other children eating chocolate, he can stand for the tough situations. He never lets hunger lead him to do bad things. Moreover, Charlie is patient for other's words and gossiping. Although someone is saying that he is a skinny little shrimp and poor, he chooses not to speak back or scold that person. He can control his anger. Finally, Charlie represents Buddhist Mangalas no. 28 Openness to criticism. When it is the time that Charlie opens the chocolate's wrapper with a hope of getting a golden ticket, he finds nothing. His parents and grandparents cheer him up and tell him that there are three tickets left. So, he doesn't show any sad or disappointed feelings. On the other hand, he obeys and listens to what the four older people said to him that at least he still had the bar of chocolate as he replied to them immediately as 'Yes, I know.'

Matilda Wormwood represents ten Buddhist Mangalas. Firstly, she represents Buddhist Mangalas no.4 living in an amenable location. Nearly every weekday, Matilda is left alone. She asks her father to buy her a book to read in a house. Although the father refuses to buy Matilda a book, she does not feel sad. Instead of crying like a baby, she goes to the public library because she knows that there are many books waiting for her to read. She chooses to live in a place which has good environment as a public library.

Secondly, she represents Buddhist Mangalas no. 7 Artfulness in knowledge. Matilda has taught herself to read by studying newspapers and magazines that lay around the house when she was three. She learns by herself and pays attention to the books. Actually, most little girls like playing with friends but Matilda. On the other hand, she always goes to the library to find good books. According to her great learning, she can read fast and well at the age of four.

Thirdly, she represents Buddhist Mangalas no.9 Artfulness in usage. Matilda loves reading. She does not waste her time on watching television or playing dolls like other children do. Although her parents do not pay any attention to and even ignore her, she does not cry and feel sad. Then, she trains herself by going to the li-

brary nearby to read books. She often goes there in order to practice her reading.

Fourthly, Matilda represents Buddhist Mangalas no. 10 ~~Artless speech~~ Artless speech. Matilda has well-spoken speech. When she asks for help from people, especially from older people, she would say the word 'please' to them. And when older people help or give something to her, she would always say the word 'thank you', too.

Fifthly, she represents Buddhist Mangalas no. 19 Abstaining from unwholesomeness. One of abstaining from evils is 'covetousness'. Her father who works as a used car seller tells Matilda the way he cheats his customers by mixing a lot of sawdust with the oil in the gear-box of the car in order to make it runs longer smoother. Matilda does not agree with what his father does. She feels embarrassed with doing bad thing as she says to him many times that, "But that's dishonest, daddy", "It's cheating", "It's disgusting. You're cheating people who trust you" and "It's dirty money. I hate it." Although Mr. Wormwood is her father and they live in the same house, she does not definitely agree with what he has done. Matilda is only five but she does not want money from dishonesty and cheating people are dirty. Moreover, not telling lie, which is abstaining from evils, can be seen in this character. Matilda does not accept what she does not do. She tries to explain to Miss Trunchbull, a head teacher, that she does not put a long thin slimy yellow-bellied lizard in her glass. No matter how she explains to Miss Trunchbull, she does not believe but punishes her.

Sixthly, she represents Buddhist Mangalas no. 22 Respect. Matilda has high respect to her teacher, Miss Honey. She really cares about her teacher's feeling. Matilda cheers Miss Honey up by speaking good words and having appreciative actions to her. For example, Matilda says that she loves a rotten tea made by Miss Honey and says that pulling up the rope to get water is fun. These words make Miss Honey feels better because she always thinks that she is poor and lives uncomfortably in a very small house.

Seventhly, she represents Buddhist Mangalas no. 23 Humility. Matilda always behaves and speaks politely to older people that makes Miss Honey knows that Matilda is a good girl as she thinks in her mind that 'What a nice child is. I don't care what her father said about her, she seems very quite and gentle to me.' Miss Honey's thought can explain character of Matilda. Moreover, what Matilda behaves politely to her makes Miss Honey forgets Mr. Wormwood's negative words to Matilda.

Eighthly, she represents Buddhist Mangalas no. 25 Gratitude. Miss Trunchbull is very angry with Mr. Wormwood because she finds out that he cheats her by selling a bad car for her. So, she tells Matilda that her father is a thief and a robber. Although Matilda knows well that her father is a cheat car seller, she loves him very much. She does not want Miss Trunchbull scolding her father. She protects him by telling Miss Trunchbull that he is clever at his business.

Ninthly, Matilda represents Buddhist Mangalas no.27 Patience. During a

meal time in one evening, Matilda asks her mother to eat in a dining-room because her family always eats off their knees and watches television. She wants to read books in the dining-room but her father does not allow her to do that. Matilda is patient. She can control her bad feeling. Although how angry she is with her parents, she is patient by keeping quite and does not speak back. She keeps her anger inside her mind. She knows that hating parents is wrong, so she does not show her feeling. Finally, she represents Buddhist Mangalas no. 28 Openness to criticism. "So during each lesson I shall give you one of these text-books to study. At the end of the lesson you can come up to me with your questions if you have any and I shall try to help you. How does that sound?" "Thank you, Miss Honey," Matilda said. "That sounds fine." According to the above conversation, Matilda is obedient. She listens to what Miss Honey tells her. And she is easy to agree with Miss Honey by saying 'That sounds fine.'

Bud Caldwell of Bud, Not Buddy represents ten Buddhist Mangalas. Firstly, Bud represents Buddhist Mangalas no. 1 Not associating with fools. Unfortunately, Bud moves to a new foster home living with the Amoses family who has a bad son, Tod Amos. Tod likes fighting and always hit Bud. But, Bud does not associate with the fool, Todd. Although it is Todd who began the fight, Bud tries not to fight him back. It means that he does not want to play with a naughty boy like Todd. He tries to escape from him by hiding under the bed and hopes that Todd will stop fighting game.

Secondly, he represents Buddhist Mangalas no. 3 Expressing respect to those worth of respect. Bud feels grateful to his pretend father and mother. They help Bud get breakfast in time by pretending that Bud is their son and gets him in the line to get food. Although it is just a feeling, at least Bud feels appreciative inside and honor them as he says, 'I was grateful to these people.'

Thirdly, he represents Buddhist Mangalas no. 4 Living in an amenable location. After he has escaped from his foster home, Bud is homeless. He does not know where to go but he chooses to read books in the library. He does not go to any dangerous places. He knows that a library is a good place because he can read books and learns new things there. Being in a library makes him enjoy reading a whole day. Fourthly, he represents Buddhist Mangala no. 9 Artfulness in usage. Bud has artfulness in usage although he is small boy. He checks everything such as folding the blanket in his suitcase every night. So, he knows that if something is lost because he does this as his routine. Moreover, he is ready all the time for unexpected situation. For example, he takes his own blanket with him and sleeps on it under the Christmas tree when he leaves his foster home.

Fifthly, he represents Buddhist Mangala no. 10 Artfulness in speech. Jerry is sad and worried that he is going to move to a new foster home with the three little girls. Although Bud is also worried about his new own foster family, he makes his

friend, Jerry, to feel better and cheers him up with his words. He says that Jerry should not worry about that but him. He tells Jerry that playing with little girls is fun. Sixthly, he represents Buddhist Mangala no. 15 Generosity. Bud is generous. He does not feel angry with Todd when Todd fights him, but when he thinks positively and feels sympathy for Todd and understands his feeling. He says to himself that if he were in Todd's situation, he would feel unhappy if other boy lived in his family.

Seventhly, he represents Buddhist Mangala no. 23 Humility. Bud behaves politely in the meal time with people. He tries to do as they do. He tells himself not to eat greedily like a pig because this action is impolite.

Eighthly, he represents Buddhist Mangala no. 25 Gratitude. Bud is gratitude to his mother. He tells about his mother to his friend in the good way. He always remembers his mother's words in his mind. Although his mother has passed away for a long time, he thinks of her. According to what the mother tells him, he has the inspiration to live and continue finding his father.

Ninthly, he represents Buddhist Mangala no. 27 Patience. Bud is a patient boy. He is punished by Mr. and Mrs. Amos because they think that Bud begins fighting. They take him sleep in the dark room alone without any lights in it. If a ten-year-old normal kid is facing this situation, he will cry out loud. But Bud can stay in the room without crying. Finally, he represents Buddhist Mangala no. 28 Openness to criticism. Bud is obedient. He listens to what Miss Thomas commands him. She wants him to do the chores in the house while he is living here. He does not show his behavior that he does not want to do it. He smiles to Miss Thomas that means he is willing to do it.

Discussion

The researcher found that the characters in the three children books, Charlie Bucket, Matilda Wormwood and Bud Caldwell have moral values that can be described by the Buddhist principles of Thirty-eight Blessings(Mangala). Their good behaviors, thoughts and words make them "the protagonists" in their own stories which are the good examples for young readers who want to be "blessed". Generally, Buddhist teachings provide principles for practicing of how one can behave right, and if one behaves in righteous ways it means he or she has received blessing in life: "Those who have done these things see no defeat and go in safety everywhere. To them these are the highest blessing."(Phra Rajvaramuni, 1977).

According to the results of the study, Buddhist principle can be applied to understand moral in the western children books – Charlie and the Chocolate Factory, Matilda and Bud, Not Buddy. The stories of the books can be a good source for Thai teachers who teach English because they are a guideline for them to integrate teaching English texts and morality. They can design their teaching plans such as activities

or examination from these children books. Then, the students will absorb morality from reading the books and get character education finally.

Having the Blessings(Mangala) in the characters make them moral heroes and heroines. In addition, they all met success in their lives. Although they lacked good opportunities in the beginning like other children, later their lives were fulfilled with happiness and better living conditions. For example, Charlie Bucket was poor at first but finally gets the chocolate factory from Mr.Wonka. Matilda Wormwood did not receive love from parents, but later she lived and got love from Miss Honey, who loved her most. And Bud Caldwell lost his both mother and father and became an orphan, but later he found his grandfather and lived with him happily.

Although the books were written from westerners' point of view, the main characters essentially portray moral values relating to Buddhist thirty-eight Mangala. The results indicate that all the main characters are good children who have significant Buddhist Mangala as their distinctive qualities.

Conclusion

Each of the three novels – Charlie and the Chocolate Factory, Matilda and Bud, Not Buddy has both good and bad representations of characters according to Buddhist morality. From the research, the main characters do not represent all the Thirty-eight Blessings(Mangala). For example, Charlie and the Chocolate Factory shows its good points according to Buddhist morality in that it has eight Blessings: Well-spoken speech, Charity, liberality, generosity and Rendering aid to relations. Matilda shows its good points according to Buddhist morality, it has seven Blessings such as Blessing Ten: Well-spoken speech, Blessing Twenty-Two: Reverence; respect; appreciative action, and Blessing Twenty-Five: Gratitude. Bud, Not Buddy shows its good points according to Buddhist morality in that it has seven Blessings such as Blessing One: Not to associate with fools; to dissociate from the wicked, Blessing Ten: Well-spoken speech, and Blessing Twenty-Seven: Patience; forbearance; tolerance. Depriving of some Blessings does not affect how much morality learners can develop from reading the books. The main focus is to encourage learners to see how the characters receive good results after being good children with the emphasis on the Blessings in their lives. The books can be a good source for Thai teachers who teach English because these can be used to integrate teaching English texts and morality. Teachers can design teaching plans that include moral learning activities by using these children's books. Then, the students will absorb morality from reading the books and get character education finally.

Young readers could follow these good examples and applied them in their real lives. On the other hand, if the characters lacked the quality of the Blessings(Mangala), they would become the rouges instead of heroes and heroine.

Their lives would have been with vice rather than virtue and the vicious words, thoughts and behavior never bring success to life. In short, with a Buddhist approach, the protagonists in these three novels can be observed of their qualities of the Blessings (Mangala). It proves that reading the books with a moral approach can motivate those who want to be successful in life if they cultivate the Blessings doctrine in themselves. The books are worth reading if a reading task requires moral improvement among young readers and when moral lessons can be learned through fiction.

References

- Biskin, Donald and Hoskisson, Kenneth. "Moral Development Through Children's Literature", *Journal of The Elementary School*, 75: 152-157, 1974.
- Chaiymukh, Chanpen. *Essential of Literature for Children*. Phranakhon Si Ayutthaya: Phranakhon Si Ayutthaya Rajabhat University Press, 2006.
- Christopher, Paul Curtis. *Bud, Not Buddy*. New York: Dell Laurel-Leaf, 1999.
- Dahl, Roald. *Charlie and the Chocolate Factory*. England: Puffin Books, 2001.
- Dahl, Roald. *Matilda*. America: Puffin Books, 2007.
- Edgington, D. William. "To Promote Character Education, Use Literature For Children and Adolescents", *Journal of The Social Studies*, 113-116; May-June, 2002.
- EncyclopediaBritannicaOnline. Literature for children. <http://www.britannica.com/ebi/article?eu=297478&query=mother%20goose>. 2003.
- Gamble, Niki and Yates, Sally. *Exploring Children Literature Teaching the Language and Reading of Fiction*. Great Britain: The Cromwell Press, 2002.
- Gooderham, David. "Still Catching Them Young? The Moral Dimension in Young Children's Books", *Journal of Children's Literature in Education*, 24(2): 115, 1993.
- Johnson, J. Nancy and Giorgis, Cyndi. "2000 Newberry Medal winner: A conversation with Christopher Paul Curtis", *Journal of The Reading Teacher*, 54(4): 424-435, 2001.
- Mahrita. *An Analysis of Intrinsic Elements in Roald Dahl's Novel Matilda*. Master's thesis: University of North Sumatera, 2008.
- Phra Tavin Tavinto. *Buddhist Ethics*. Nonthaburi: Sahamitr Press, 2001.
- Prapasri Sriha-umpai. *Religious and Ethical Foundations of Education*. Bangkok: Chulalongkorn University Press, 2000.
- Prissana, Thiengkrathok. *An Analysis of Moral Values in the Adventures of Tintin*. Master's thesis: Ubon Ratchathani University, 2009.
- Ryan, Kevin. "The New Moral Education", *Journal of Phi-Delta- Kappan*, 68(4) : 228-233, 1986.
- Serock, Erica. *Shade of Color: The Changing Face of Children's Literature*. <http://escholarship.bc.edu/dissertations>. 2003
- Suh Kim, Bernadyn and Traiger, Jerome. "Teaching Values Through Elementary Social Studies and Literature Curricula", *Journal of Education*, 119(4): 723-726, 1999.
- Thanavuddho, Somchai. *A manual of peace: 38 Steps towards Enlightened Living*. Thailand: Craftsman Press, 2005.
- Wannarat, Tongawat. *Ethical Contents Analysis in Juvenile Literature*. Master's thesis: Chiangmai University, 2006.
- Wikipedia. Roald Dahl. http://en.wikipedia.org/wiki/Roald_Dahl. 15 March 2011.

การนำเสนอแนวคิดพุทธศาสนาในนวนิยายของแก้วแก้ว¹

Buddhist Concepts in Kaew Kao's Novels

กนกวรรณ คงชนชุมพร

Kanokwan_995@hotmail.com

¹บทความนี้เป็นส่วนหนึ่งของปริญญาานิพนธ์เรื่องแนวคิดพุทธศาสนาในนวนิยายของแก้วแก้ว หลักสูตรศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาภาษาไทย คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ ปีการศึกษา 2554 ขอขอบพระคุณ ดร.สุภัค มหาวรากร และผศ.ดร.อัศวิทย เรื่องรอง อาจารย์ที่ปรึกษาปริญญาานิพนธ์เป็นอย่างสูงที่กรุณาตรวจแก้บทความนี้

บทคัดย่อ

บทความวิจัยนี้มีจุดมุ่งหมายเพื่อศึกษาวิธีการนำเสนอแนวคิดพุทธศาสนาในนวนิยายของแก้วแก้ว จากนวนิยายจำนวน 29 เรื่อง ผลการศึกษาพบว่าแก้วแก้วนำเสนอแนวคิดพุทธศาสนาอย่างชัดเจนผ่านบทสนทนา และด้วยวิธีการต่างๆ อีก 4 วิธี ได้แก่ การนำเสนอแนวคิดพุทธศาสนาด้วยการสร้างตัวละคร การนำเสนอแนวคิดพุทธศาสนาด้วยฉาก การนำเสนอแนวคิดพุทธศาสนาด้วยการเล่าเรื่องย้อนอดีต และการนำเสนอแนวคิดพุทธศาสนาด้วยชื่อเรื่อง วิธีการนำเสนอแนวคิดพุทธศาสนาดังกล่าวทำให้นวนิยายของแก้วแก้วมีความน่าสนใจ และแสดงให้เห็นความสามารถของผู้เขียนที่สามารถนำหลักธรรมในพุทธศาสนามาผสมผสานกับจินตนาการทำให้ผลงานของแก้วแก้วมีความโดดเด่นในด้านความบันเทิงที่สอดแทรกแนวคิดพุทธศาสนาอย่างเด่นชัด การนำเสนอแนวคิดพุทธศาสนาในนวนิยายของแก้วแก้วแสดงให้เห็นว่า หลักธรรมในพุทธศาสนาแทรกซึมอยู่ในวิถีชีวิตของพุทธศาสนิกชน เป็นส่วนสำคัญที่กำหนดความคิด ความเชื่อของคนไทย การอ่านนวนิยายในฐานะบันเทิงคดีจึงเป็นการรับรสความบันเทิง ในขณะที่เดียวกันก็เป็นการรับรู้หลักธรรมในพุทธศาสนาที่สะท้อนผ่านนวนิยายได้เป็นอย่างดี

คำสำคัญ : แนวคิดพุทธศาสนา, แก้วแก้ว, นวนิยาย

ABSTRACT

This paper aims to analyze the Buddhist concepts and practices in 29 of Kaew Kao's novels. The study found that Kaew Kao clearly presented these Buddhist concepts through conversations and other 4 methods namely character building, presentation through scenes, flashback stories and presentation through story titles. These presentation methods have made Kaew Kao's novels fascinating and have showed the author ability to incorporate the Dharma principles into own imagination. These qualities have enabled Kaew Kao work to become outstanding work in terms of entertainment that includes an insertion of Buddhist concepts. The Buddhist concept presentation in Kaew Kao novels showed that the Dharma principles are rooted in Buddhist ways of life. Moreover, they are also important factors that determine thoughts and beliefs of Thai people. Therefore, reading novels as fiction is a way to appreciate the pleasure and to conceive Dharma principles reflected in novels.

Keywords : Buddhist concepts, Kaew Kao's novels

บทนำ

“แก้วแก้ว” เป็นนามปากกาหนึ่งในการเขียนนวนิยายของรองศาสตราจารย์ ดร.วิจิตา ดิถียนต์ ได้รับ ยกย่องเชิดชูเกียรติให้เป็นศิลปินแห่งชาติ สาขาวรรณศิลป์ ประจำปี พ.ศ.2547 แสดงให้เห็นถึงความสามารถและความรอบรู้ โดยมีการนำศาสตร์สาขาต่างๆ ผสมผสานกับจินตนาการในการสร้างสรรค์ผลงานได้อย่างมีคุณภาพ ทำให้เนื้อเรื่องมีความสมจริงน่าเชื่อถือ ขณะเดียวกันก็เป็นงานประพันธ์ที่มีความสนุกสนาน ตื่นเต้น ขวนติดตาม จึงได้รับความนิยมอย่างสูงจากผู้อ่านและมีผลงานที่ได้รับรางวัลทั้งจากภาครัฐและเอกชน นวนิยายของแก้วแก้ว ปรากฏ “การนำสัจธรรมทางพระพุทธศาสนามาสื่อไว้อย่างเหมาะสม” แก้วแก้วสร้างสรรค์ผลงานโดยนำเอาความรู้ ความคิด ความเชื่อ และความศรัทธาในพระพุทธศาสนาแทรกลงไปในงานประพันธ์ โดยผ่านแนวคิดหลัก โครงเรื่อง ตัวละคร และบทสนทนา แสดงถึงทัศนคติด้านพระพุทธศาสนาและศิลปะในการประพันธ์ของแก้วแก้วได้เป็นอย่างดี

บทความวิจัยนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อศึกษาการนำเสนอแนวคิดพุทธศาสนาในนวนิยายของแก้วแก้ว

สมมติฐานในการศึกษาค้นคว้า

นวนิยายของแก้วแก้วปรากฏแนวคิดพุทธศาสนาอย่างเด่นชัดซึ่งมีการนำเสนออย่างน่าสนใจ สะท้อนทัศนคติและศิลปะในการประพันธ์ของผู้เขียนเป็นอย่างดี

ขอบเขตการศึกษาค้นคว้า

การศึกษาค้นคว้าครั้งนี้ ผู้วิจัยใช้ข้อมูลจากนวนิยายของแก้วแก้วที่จัดพิมพ์เป็นรูปเล่มและตีพิมพ์ ตั้งแต่ พ.ศ.2525 ถึง พ.ศ.2553 จำนวน 29 เรื่อง

วิธีการนำเสนอแนวคิดพุทธศาสนาในนวนิยายของแก้วแก้ว

จากการศึกษานวนิยายของแก้วแก้วจำนวน 29 เรื่อง พบว่าแก้วแก้วนำเสนอแนวคิดพุทธศาสนาอย่างเด่นชัดโดยตรงในบทสนทนาของตัวละคร และใช้วิธีการนำเสนอแนวคิดพุทธศาสนา 4 ลักษณะ ได้แก่ การนำเสนอแนวคิดพุทธศาสนาด้วยการสร้างตัวละคร การนำเสนอแนวคิดพุทธศาสนาด้วยฉาก การนำเสนอแนวคิดพุทธศาสนาด้วยการเล่าเรื่องย้อนอดีต และ

การนำเสนอแนวคิดพุทธศาสนาด้วย ชื่อเรื่อง มีรายละเอียดดังนี้

1. การนำเสนอแนวคิดพุทธศาสนาด้วยการสร้างตัวละคร

พจนานุกรมศัพท์วรรณกรรมไทย (2552 : 211) กล่าวถึงความสำคัญของตัวละครว่า “ตัวละครเป็นองค์ประกอบที่สำคัญองค์ประกอบหนึ่งของงานแต่งทั้งนี้เพราะคำพูด การกระทำ และความคิดของตัวละครเป็นปัจจัยสำคัญในการเดินเรื่องของผู้เขียน”

จากนวนิยายของแก้วเก้าทั้ง 29 เรื่อง ปรากฏวิธีการสร้างตัวละครแบ่งออกเป็น 4 กลุ่ม คือ การสร้างตัวละครที่เป็นตัวแทนของความคิด การสร้างตัวละครที่เป็นตัวแทนของความรู้สึก การสร้างตัวละครที่ปฏิบัติธรรมเพื่อหาความสงบ หลีกหนีกิเลส และการสร้างตัวละครเหนือธรรมชาติ

1.1 การสร้างตัวละครที่เป็นตัวแทนของความคิด

ตัวละครที่เป็นตัวแทนของความคิด คือ ตัวละครที่ประพฤติ ปฏิบัติดี ประพฤติสิ่งที่เป็นกุศลธรรม ไม่ก่อความเดือดร้อนให้กับตนเองและผู้อื่น จากการศึกษา นวนิยายของแก้วเก้า 29 เรื่อง พบว่ามีนวนิยายที่ใช้วิธีนำเสนอแนวคิดพุทธศาสนาโดยการสร้างตัวละครที่เป็นตัวแทนของความคิดปรากฏ 13 เรื่อง ได้แก่ ทางเทวดา เทวาวาด เงาพราย คนเหนือดวง หน้ากากดอกช่อนกลั่น จอมนาง ดอกแก้วกระบุหนิง นิรมิต ปลายเทียน เรือนนพเก้า เรือนมยุรา วสันต์ลีลา และ วิมานมะพร้าว ตัวอย่างเรื่องทางเทวดา แก้วเก้าสร้างตัวละครคือ “สาแคน โศกกระโดน” เป็นตัวละครที่มีความคิดดี ทำดี สาแคนเกิดมาในครอบครัวชวานา มีหน้าตาซีริวซีไทร์ แต่เขามีสติปัญญาเป็นเลิศ สามารถเรียนจบคณะแพทยศาสตร์ ในระหว่างที่สาแคนไปเรียนวิชาเฉพาะทางที่ต่างประเทศ เขาถูกคนฉิวดำรุมทำร้ายร่างกายปล้นเงินไป เมื่อคนร้ายคนนั้นกลับมาเป็นคนไข้ของเขา สาแคนมีโอกาสนี้จะทำให้คนไข้เสียชีวิต แต่เขากลับเอาชนะอำนาจฝ่ายต่ำ ช่วยเหลืออันธพาลคนนั้นอย่างสุดความสามารถ การช่วยเหลือชีวิตคนไข่นี้เป็นการทดสอบสาแคนจากสวรรค์ เพื่อจะดูปณิธานที่สาแคนเคยตั้งไว้ว่าจะช่วยเหลือผู้อื่นด้วยเมตตาจิต จะไม่มีการลำเอียงเข้าข้างใครแม้แต่ตัวเอง หากสาแคนเปลี่ยนความตั้งใจไปจากที่เคยตั้งปณิธานไว้ กุศลที่สาแคนตั้งใจจะทำก็จะลดลง สาแคนสามารถสอบผ่านข้อทดสอบนี้ไปได้ด้วยคะแนนเต็ม

สวรรคตวางวายตกเอาไว้หลายชั้นในเรื่องนี้ เริ่มด้วยการส่งเดนมุขย์ที่ไม่มีใครเสียตายถ้าสาแคนปล่อยให้ตายคามือมาทดสอบ นายแพทย์หนุ่มมีโอกาสเต็มที ที่จะให้เหตุผลเข้าข้างตนเองว่ามันตายไปก็ไม่มีใครเดือดร้อน ข้อสองคือได้ล้างแค้น กฎหมายก็เอาผิดเขาไม่ได้ ข้อสอบสามช่วยไปก็เหนียวเปล่า ไม่ได้ผลคืออะไรกับใครขึ้นมา

ต่อให้สาแคนยอมช่วยชีวิตตามหน้าที่ แต่ทำด้วยความไม่ตั้งใจ คะแนนด้านมนกรรมก็ลดเกรดลงไปเหมือนกัน

ผลคือ สาแคนเอาชนะความรู้สึกลำบากใจของตัวเองได้ ในอดีตใจเดียว ไม่เสียเวลาสิ่งเลวที่จะช่วยเจ้าอันธพาลผิดๆด้วยความตั้งใจแน่วแน่พอๆ กับเขากำลังช่วยบุคคลสำคัญของประเทศ

กรรมการเทศสภาที่ชะโงกหน้าลงมามองอย่างใจจดใจจ่อทุกวินาที มือเตรียมยกป้ายคะแนนให้สาแคนว่าทำได้เท่าไร ต่างพากันถอนใจเฮือกอย่างโล่งอกไปตมๆ กัน

ป้ายถูกชูขึ้นสลอน “ผ่าน ๑๐๐ คะแนนเต็ม”

คะแนนออกมาเป็นเสียงเดียว ไม่แตกต่าง เพราะเหตุการณ์การสวรรคตทุกองค์มองเห็นทุกชั้นทุกตอน...ทั้งความรู้สึกลึกซึ้ง ทั้งการกระทำ

(ทางเทวดา. 2549, 80-81)

การทำความดีของสาแคนนั้น เหล่าเทวดามองเห็น และยอมรับจนให้คะแนนเต็ม เป็นการสะสมกุศลกรรม สาแคนช่วยชีวิตคนไข้ของเขาโดยปราศจากอคติส่วนตัว ปราศจากความโกรธแค้น ทั้งๆ ที่คนไข้คนนั้นเคยทำร้ายเขา สาแคนช่วยเหลือคนไข้โดยให้ความสำคัญกับคนไข้ทุกคน “...ไม่เสียเวลาสิ่งเลวที่จะช่วยเหลือเจ้าอันธพาลผิดๆด้วยความตั้งใจที่แน่วแน่ พอๆ กับเขากำลังช่วยเหลือบุคคลสำคัญของประเทศ” ผลจากการช่วยเหลือคนไข้ผิดๆ สาแคนสังเกตว่า หลายครั้งที่เขาเดินไปตามถนนที่ทั้งชายฉิวขาวและดำ ที่เคยมีที่ท่าที่ไม่น่าไว้วางใจ สาแคนไม่เคยถูกทำร้ายร่างกายอีกเลย สาแคนจึงเป็นตัวแทนของคนที่ได้รับผลดีตอบแทนทั้งมนุษย์และเทวดาเห็นในการทำคามดีนั้น

1.2 การสร้างตัวละครที่เป็นตัวแทนของความไม่ดี

ตัวละครที่เป็นตัวแทนของความไม่ดี คือ ตัวละครที่ประพฤติไม่ดี ประพฤติสิ่งที่เป็นอกุศลกรรม ก่อความทุกข์ความเดือดร้อนให้กับตนเองและผู้อื่น ผู้วิจัยพบว่านวนิยายของแก้วแก้ว 19 เรื่องใช้วิธีเสนอแนวคิดพระพุทธศาสนาโดยการสร้างตัวละครที่เป็นตัวแทนของความไม่ดี ได้แก่ นิमितมาร จงกลกิ่งเทียน เจาพราย ดอกแก้วกระบุหนิง หน้ากากดอกช่อนกลั่น อธิษฐาน จอมนาง แก้วราหู คนเหนือดวง แต่ปางก่อน นาคราช นางทิพย์ มนตรา

นิรมิต ผ้าทอง พิมมาลา วสันต์ลีลา วิมานมะพร้าว และ อมตะ ตัวอย่างเรื่อง นิรมิตมาร แก้ว
 แก้วสร้างให้ทวารศรมีเป็นตัวละครที่ยึดติดอยู่ในกามกิเลสตั้งแต่ยังมีชีวิตอยู่ ทวารศรมีจับบ่าวสาวฯ
 ไปขังไว้จนตาย

“คุณแม่เล่าให้คุณน้ำฟังว่า มีบ่าวสาวฯ ตายในบ้าน สองหรือสามคน คนแรกตายเจ้าคุณ
 เอาเงินทำขวัญให้พ่อแม่ เรื่องก็เงียบไป ทีนี้มีคนที่สองที่สามตายอีก ชาวก็ชักอื้อฉาวว่ามันไม่
 ได้ป่วยตาย คุณทวารศรมีไปทามันตาย...แต่จะตายยังงั้นก็ไม่วู้ เจ้าคุณกลัวตำรวจจะมาเอา
 ลูกชายไปเข้าคุก ท่านก็เลยย้ายบ้าน เอาบ่าวไพร่ที่เหลือดิตบ้านอยู่ ขนไปด้วยหมด”

(นิรมิตมาร. 2550, 346)

เมื่อพ่อของทวารศรมียังอยู่ใช้เงินเพื่อปิดปากพ่อแม่ของผู้เสียชีวิตเพื่อปกป้องลูกชาย
 ตนเอง แต่ก็ต้องย้ายบ้านออกไปอยู่ชานเมือง เพราะกลัวว่าตำรวจจะจับทวารศรมีเข้าคุก สิ่งที่
 ทวารศรมีกระทำคือความมั่งมากในกาม นอกจากจะทำให้ตัวเองเดือดร้อน ทวารศรมีทำให้บ่าว
 ผู้หญิงเสียชีวิตเป็นการสร้างกรรม และพ่อของทวารศรมีต้องเดือดร้อนย้ายที่อยู่อาศัยและได้รับ
 ความอับอายจากการกระทำของลูกชาย เมื่อพ่อของทวารศรมีเสียชีวิตทวารศรมีก็ถูกทิ้งให้อยู่คน
 เดียว บ่าวไพร่หนีไปกันหมด ทวาดักดีได้รับความทุกข์ทรมานจากการมั่งมากในกาม โดยถูก
 โข้ตรวนร้อยรัดและต้องชดใช้กรรมที่กำกับทุกคน การสร้างให้ทวาดักดีเป็นตัวละครที่มีจิตใจ
 ฝ่อกุศลกรรม เพื่อเป็นตัวแทนมนุษย์ผู้มีจิตใจไม่ตี มั่งมากในกามกิเลส ได้รับผลคือเมื่อมีชีวิตก็
 ไม่มีใครต้องการอยู่ด้วย ตายไปก็ต้องตกนรกชดใช้กรรม

1.3 การสร้างตัวละครที่ปฏิบัติธรรมเพื่อหาความสงบ หลีกหนีจากกิเลส

ตัวละครที่ปฏิบัติธรรมเพื่อหาความสงบ หลีกหนีจากกิเลส หมายถึง ตัวละครที่มุ่ง
 ขวามขาวถือศีลปฏิบัติธรรม และตัวละครที่ออกบวชสู่ร่มกาสาวพัตร์เพื่อแสวงหาความสุ
 ทางจิตใจ หลีกหนีจากกิเลสทางโลก จากการศึกษาวิจัยของแก้วแก้ว 29 เรื่องผู้วิจัยพบว่า
 มีนวนิยายที่ใช้วิธีนำเสนอแนวคิดพุทธศาสนาโดยการสร้างตัวละครที่ปฏิบัติธรรมเพื่อแสวงหา
 ความสงบ หลีกหนีจากกิเลส ปรากฏ 7 เรื่องได้แก่ **จอมนาง ผ้าทอง อมตะ คนเหนือดวง พิม
 มาลา แต่ปางก่อน และ จากฝันสู่นิรันดร** ตัวอย่างเรื่อง **จากฝันสู่นิรันดร** เชื่อเป็นตัวละครที่
 บวชเพื่อหลีกหนีความทุกข์ใจจากความรัก เชื่อเป็นคู่หมั้นของกาเรเกด เมื่อผิดหวังในความรัก
 ทุกข์ใจมากจนคิดฆ่าตัวตาย แต่เมื่อได้บวชทำให้เชื่อได้สติ จากพระธรรมคำสอนจึงทำให้คลาย
 ความทุกข์โศกลงไปได้

อดีตคู่มั่นของการเกดทอดสายตามองชายหนุ่มด้วยความปราณี ถามซ้ำๆ ว่า
“ทุกซอกเรื่องอะไรหรือ”

ตรัยพูดไม่ออก คุณเชื่อบวช...เรื่องนี้เป็นสิ่งสุดท้ายที่เขาคาดคิด กังบอกคุณเชื่อหรือเปล่า
เรื่องตรัยและการเกด...ข้อนี้เขาเดาไม่ออกเช่นกัน

“เมื่อยพ่อตรัยตายขอรับ” กังเป็นฝ่ายตอบแทนชายหนุ่มผู้ยังอ้าอึ้งอยู่ “เป็นไข้ได้สองวันก็
ตาย พ่อตรัยเสียใจมาก กระผมเห็นไม่เข้าที่เลยพามาที่นี่ เพื่อจะมองเห็นทางสว่างบ้าง”
คุณเขื่อนิ่งไปนิดหนึ่ง สายตาบอกความเห็นอกเห็นใจมากขึ้นแล้วตอบซ้ำๆ ว่า

“การพลัดพรากจากสิ่งที่รักเป็นความทุกข์ การประสบกับสิ่งที่ไม่รักเป็นความทุกข์ ทุกข์
นั้นเป็นของคู่กับบุญคุณผู้ยังมีรักโลกโกรธหลง เมื่อสิ่งใดไม่เป็นไปอย่างใจก็เกิดความทุกข์ อยา
ว่าแต่ประสกเลยที่ทุกข์ อาตมาเองก็ทุกข์มากมายมาแล้ว ทุกข์ขนาดนี้ไม่ใช่คิดจะฆ่าตัว
ตายอย่างเดียว อยากรจะฆ่าคนอื่นให้ตายไปเสียด้วย เพราะเขาทำให้เสียใจ อับอาย แค้น
ใจแสนสาหัส ”

ตรัยยังคงพูดไม่ออก ก้มหน้ามองต่ำ...อะไรอย่างหนึ่งคล้ายกับปลายมีดสะกิด ความทรง
จำจนแปลบปลาบ

“เดชะบุญไม่ทันบ้ำไปเสียก่อน เข้าวัดมาพบสมเด็จเจ้าท่าน ท่านเตือนสติว่าอารมณ์
ทั้งหมดนี้เกิดจากตัวเราแท้ๆ ไม่ใช่คนอื่น...

“บัดนี้พระคุณเจ้าครองสติไว้ได้แล้วไซ้ไหมขอรับ” กังเป็นฝ่ายถาม คล้ายจะบอกให้ตรัย
รู้เช่นกัน

“ก็พยายามจะรักษาเอาไว้ อาตมาไม่ได้คิดว่าตัวเองตัดกิเลสได้หรอกนะ อย่าน้อยก็
ยังมีห่วงผูกพันกับทางบ้าน มีเมมีน้องชายต้องกลับไปดูแล แต่ว่าเวลานี้ใจสงบลงมากแล้ว
ประสกคงไม่รู้ว่าคุณหมั่นอาตมาหนึ่ตามชายอื่นไป”

ตรัยก้มหน้านิ่ง

“ครั้งแรกอาตมานึกถึงความทุกข์ของตัวเอง จนมองไม่เห็นความทุกข์ของคนอื่น ต่อมา
จึงได้นึกว่าคุณหมั่นของอาตมาคงไม่เป็นสุขนัก เธอเป็นคนมีพ่อแม่ เป็นลูกผู้ดีมีตระกูล ปล่อย
ให้ความรักเข้าครอบงำจนตัดอย่างอื่นไปหมด ถ้าหากเธอตัดได้จริงๆ อาตมาก็ไม่ทนสาธุ
ว่าเธอจะได้ใช้ชีวิตอย่างที่ปรารถนา หากว่าเธอตัดไม่ได้เธอก็ยังมีความทุกข์ นึกได้อย่างนี้
อาตมาก็เลยเลิกเคียดแค้น เลิกเสียใจ”

(จากฝันสู่วันตร : 2553, 550)

เชื่อบวชเพราะมีความทุกข์ที่เกิดจากความรัก เชื้อต้องการแสวงหาหนทางการดับทุกข์
ในใจ เมื่อบวชแล้วเชื่อได้สติ พบว่าสาเหตุแห่งทุกข์เกิดจากจิตใจของตนเอง นึกถึงแต่ความทุกข์

ของตนเอง หากมองคนอื่นที่มีความทุกข์กว่าเรา ทำให้รู้ว่าเราไม่ได้มีความทุกข์คนเดียว การคิดเช่นนี้จะช่วยผ่อนคลายทุกข์ได้ การบวชจึงเป็นการเรียนรู้พระธรรมคำสอนในพระพุทธศาสนา ทำให้เห็นหนทางในการดับทุกข์ในใจ เช่นเดียวกับคุณนายเจริญในนวนิยายเรื่อง*ผ้าทอง* ซึ่งต้องสูญเสียบุคคลอันเป็นที่รักคือสามีและลูกชาย ประกอบกับการเผชิญปัญหาการแก่งแย่งชิงดีทางธุรกิจ จึงปฏิบัติธรรม ถ้อยศีล เพื่อแสวงหาความสงบ หลังจากปฏิบัติธรรมแล้วทำให้สามารถใช้หลักธรรมในการดำเนินชีวิตและช่วยแก้ปัญหาแก่คนรอบข้าง

1.4 การสร้างตัวละครเหนือธรรมชาติ

วลีรัตน์ สิงหราช (2528, 79) กล่าวถึงลักษณะของตัวละครเหนือธรรมชาติว่า “ตัวละครเหนือธรรมชาตินั้น ผู้แต่งมักจะมุ่งเน้นให้เห็นลักษณะรูปร่างหน้าตาที่แปลกประหลาดและน่ากลัว หรือเน้นให้เห็นพฤติกรรมเหนือธรรมชาติ มากกว่าจะเน้นนิสัยใจคอหรือทัศนคติ” การสร้างตัวละครเหนือธรรมชาติในนวนิยายของแก้วแก้ว จำแนกเป็น 3 ประเด็น คือ การสร้างตัวละครที่เป็นวิญญาณ การสร้างตัวละครที่เป็นเทวดา นางฟ้า และการสร้างตัวละครที่เป็นภูตผีปีศาจ

1.4.1 การสร้างตัวละครที่เป็นวิญญาณ

ตัวละครเหนือธรรมชาติที่เป็นวิญญาณในนวนิยายของแก้วแก้วส่วนใหญ่มีจิตใจยึดมั่นถือมั่นต่อบางสิ่งบางอย่างจึงทำให้วิญญาณเหล่านี้ยังคงเวียนว่ายตายเกิด ผู้วิจัยพบว่านวนิยายที่ใช้วิธีนำเสนอแนวคิดพุทธศาสนาโดยการสร้างตัวละครที่เป็นวิญญาณปรากฏ 7 เรื่อง ได้แก่ *แก้วราหู* *เรือนนพแก้ว* *วิมานมะพร้าว* *คนเหนือดวง* *แต่ปางก่อน* *หนุ่มทิพย์* และ *นางทิพย์* ในนวนิยายเรื่อง *แต่ปางก่อน* ท่านชายใหญ่หรือหม่อมเจ้ารังสิริธ เป็นวิญญาณที่วนเวียนอยู่ที่ตำหนักขาวริมน้ำ สถานที่ที่เคยเกือบจะได้เป็นเรือนหอ แต่เจ้านางมันแก้วกลับถูกวางยาพิษในวันแต่งงานจึงทำให้ท่านชายใหญ่เศร้าโศกเสียใจที่มีอาจปกป้องคนรักได้ วิญญาณของท่านชายใหญ่จึงยังวนเวียนอยู่เพราะความยึดมั่นถือมั่นในความรักที่มีต่อเจ้านางมันแก้ว

ท่านชายใหญ่เป็นใครนะหรือ? ก็หม่อมเจ้ารังสิริธ โอรสเสด็จในกรมฯ ที่ตัวเองเป็นคนเอ่ยถึงให้ฉันฟัง ตั้งแต่วันแรกที่ฉันพบพี่ไล่ละ ฉันทพบพระวิญญาณของท่านวนเวียนที่ตำหนักกริมน้ำ ท่านยังคงคอยเจ้านางมันแก้ว เจ้าสาวของท่านอยู่ และเจ้านางก็กลับมาในชาติใหม่อีกครึ่งหนึ่งคือฉันเอง

(แต่ปางก่อน. 2551, 315)

หม่อมเจ้ารังสิริธรรมใจจนเสียชีวิต เพราะคนรักถูกวางยาเสียชีวิต ดวงวิญญาณของหม่อมเจ้ารังสิริยังคงวนเวียนอยู่ที่พระตำหนักกรมม้าสถานที่เป็นเรือนหอเพื่อรอคอยคนรัก แก้วแก้วแสดงให้เห็นว่าตัวละครหม่อมเจ้ารังสิริเป็นดวงวิญญาณที่ยึดมั่นถื่อมั่นในความรัก เป็นเหตุให้ไม่ได้ไปผุดไปเกิดในภพภูมิอื่น เป็นการแสดงแนวคิดพุทธศาสนาเรื่องการเวียนว่ายตายเกิด

1.4.2 การสร้างตัวละครที่เป็นเทวดา นางฟ้า

แก้วแก้วสร้างตัวละครกลุ่มหนึ่งเป็นเทวดานางฟ้า เพื่อแสดงให้เห็นหลักธรรมในเรื่องการเวียนว่ายตายเกิด ผู้ที่ประกอบด้วยบุญกุศล มีกิเลสน้อย ตัวละครเหล่านี้จะได้ไปเกิดบนสวรรค์ ผู้วิจัยพบว่ามีนวนิยายที่ใช้วิธีนำเสนอแนวคิดพุทธศาสนาโดยการสร้างตัวละครที่เป็นเทวดา นางฟ้า ปรากฏ 4 เรื่อง ได้แก่ **ทางเทวดา เทวาวาด หนุ่มทิพย์ และ พิมมาลา** ในเรื่อง **หนุ่มทิพย์** เมื่อลุงเทิ้มเสียชีวิตและได้ไปเกิดเป็นเทวดาอยู่บนสวรรค์ เกิดจากการทำบุญมากมายเมื่อครั้งยังมีชีวิตอยู่ ไม่เคยทำบาปกรรม ความดีนี้เองทำให้ได้ไปเกิดเป็นเทวดา นอกจากนี้ลุงเทิ้มไม่ข้องเกี่ยวกับอบายมุข ยาเสพติด และการพนันสิ่งผิดกฎหมายทั้งหลาย เป็นการสร้างบุญกุศลของลุงเทิ้ม เมื่อลุงเทิ้มเสียชีวิตแล้วจึงได้ขึ้นสวรรค์

“พ่อตาที่ขุนแก้วไม่ชอบเล่นเบี้ยเสียไป แกก็อยู่บนโน้นได้ซี เหล้าเถื่อนก็ไม่ดื่ม หวยเถื่อนก็ไม่เล่น ผีนกก็ไม่สู้บ ชินลงนรกแกก็ไม่มื่ออะไรทำอยู่ดี” ยมบาลอธิบายอย่างผู้รู้ดี...

(หนุ่มทิพย์ . 2549 , 37)

ตัวละครเทวดานางฟ้าทำให้เห็นว่าผลกรรมมีจริง ดังที่การทำกรรมดีทำให้ได้ไปเกิดเป็นเทวดานางฟ้าบนสวรรค์

1.4.3 การสร้างตัวละครที่เป็นมนุษย์

แก้วแก้วสร้างตัวละครกลุ่มหนึ่งเป็นมนุษย์ ได้แก่ พญานาค ยมบาล และ พญาปลา แสดงให้เห็นหลักธรรมในเรื่องกิเลส ตัณหา ตัวละครเหล่านี้มีลักษณะเป็นมนุษย์ที่มีอวัยวะบางส่วนเป็นสัตว์ เป็นผู้ประกอบอกุศลกรรม ผู้วิจัยพบว่านวนิยายที่นำเสนอแนวคิดพุทธศาสนาโดยสร้างตัวละครเป็นมนุษย์ ปรากฏ 3 เรื่อง ได้แก่ **พญาปลา หนุ่มทิพย์ และ นาคราช** ตัวอย่างจากเรื่อง **นาคราช** แก้วแก้วสร้างให้พญานาคคือ นาคราช มีความเกี่ยวข้องกับ

กับเมืองมาย เจ้าล่าฟ้าหรือพระยานาคราชมีความอาฆาตแค้นเมื่อเมืองมายผิดคำสาบาน จึงมาปรากฏตัวที่เมืองมายรีสอร์ท เพื่อลงโทษเมืองมาย

...หากแต่เป็นเมืองมายรีสอร์ทนั่นเอง ทะเลสาบสะท้อนเงาหุบเขาที่โอบล้อมไว้อย่างแจ่มชัด เหมือนกับเป็นอีกดินแดนหนึ่งละม้ายกับดินแดนจริงโดยรอบ จะแปลกไปก็แต่ว่าประกายสีเขียวมรกตยังคงเคลื่อนไหวปริ่มน้ำก่อนจะชูหัวขึ้นที่ละน้อย มองเห็นหงอนและดวงหน้าที่หลอนเคยเห็นมาแล้วครั้งหนึ่ง ตลอดจนดวงตาสว่างจ้าลุกเหมือนแสงไฟ

พญานาคราชไม่ได้เื่อยออกมาเป็นภาษามนุษย์ แต่จากดวงตาที่แพ่งเมืองสามารถรับ “เสียง” จากฝ่ายนั้นได้ถนัด

“จงจำไว้ ข้าจะมาสู่เจ้า...เป็นลำดับต่อไป”

(นาคราช : 2553,145)

ลักษณะของพญานาคหรือนาคราชที่ปรากฏ มีลำตัวสีเขียวมรกต มีหงอนที่หัว แต่มีหน้าตาเป็นมนุษย์ และมีดวงตาที่สว่างจ้าเหมือนแสงไฟ นาคราชมาปรากฏตัวเพราะต้องการแก้แค้น แสดงให้เห็นว่านาคราชเป็นตัวละครมนุษย์ที่มีกิเลสเรื่องความโกรธ เมื่อเกิดมาจึงมีลักษณะแตกต่างจากมนุษย์

แก้วแก้วใช้วิธีการนำเสนอแนวคิดพุทธศาสนาด้วยการสร้างตัวละครมากที่สุด แสดงให้เห็นว่า แก้วแก้วต้องการใช้ตัวละครเป็นสื่อเพื่อแสดงให้เห็นถึงผลของการกระทำว่าการทำความดีย่อมได้ดี การทำความชั่ว ย่อมได้รับผลชั่วตอบแทน ตัวละครยังเป็นภาพแทนของมนุษย์ มีพฤติกรรมและความรู้สึกนึกคิด การสร้างตัวละคร ย่อมทำให้ผู้อ่านเกิดความรู้สึกร่วมไปกับตัวละคร และเห็นภาพชัดเจนขึ้น

2. การนำเสนอแนวคิดพุทธศาสนาด้วยฉาก

พจนานุกรมศัพท์วรรณกรรมไทย ฉบับราชบัณฑิตยสถาน (2552 : 199) อธิบายความหมายของ “ฉากท้องเรื่อง” คือ

สถานที่ เวลา บรรยากาศ บริบท และสิ่งแวดล้อมในตัวเรื่อง เช่น ประเพณี วัฒนธรรม ความเชื่อ ระบบการเมือง วิถีชีวิต เป็นองค์ประกอบของนวนิยายและเรื่องสั้นที่ทำให้ผู้อ่านทราบว่าเรื่องราว หรือเหตุการณ์นั้นๆ เกิดขึ้นที่ไหน เมื่อไร นอกจากนี้ยังทำให้เข้าใจบุคลิกลักษณะภาวะทางอารมณ์ และจิตใจของตัวละครอีกด้วย ผู้เขียนอาจจะให้ความสำคัญแก่ฉากท้องเรื่อง

มาก หรือน้อยแตกต่างกันไปตามจุดมุ่งหมายของการนำเสนอ

ฉากในนวนิยายของแก้วเก้าปรากฏในลักษณะที่เป็นสิ่งแทนของความทุกข์ เป็นสิ่งแทนกิเลส จากการศึกษานวนิยายของแก้วเก้า 29 เรื่อง พบว่าแก้วเก้านำเสนอแนวคิดพุทธศาสนาด้วยฉาก 7 เรื่อง ได้แก่ นางทิพย์ แต่ปางก่อน แก้วราหู อมตะ มนตรา เรือนมยุรา และ เรือนนพเก้า ตัวอย่างฉากหนองพรายในเรื่อง นางทิพย์ แก้วเก้าสร้างฉากคือ หนองพราย โคกร้างที่จำจองเจ้าฟ้าทิพฉาย เป็นฉากที่แสดงแนวคิดพุทธศาสนาในเรื่องกิเลสความรักทำให้เกิดความทุกข์ โคกร้างที่หนองพรายเป็นสถานที่จองจำวิญญาณของเจ้าฟ้าทิพฉายที่รอคอยการกลับมาของออกญาพิชิตแสนพล

“อ้าว! มันชื่อหนองพรายเพราะมีหนองน้ำใหญ่นะสิ เขาว่าผีดุนักละที่นั่น”

“บ้านนอกก็ยังมีละคะ” คุณผกาหมัดสนุกที่จะซักต่อ “ไม่เห็นมีที่ไหนเลยที่เขาถือว่าไม่มีผีดู อะอะอะไรก็ผีดูทั้งนั้น หรือเป็นเพราะอยุธยาเป็นที่เก่าก็ไม่ทราบ”...

...ในคืนเดือนมืดใครก็ตามที่อย่างกรายเข้าไปในบริเวณโคกร้างแห่งนี้ จะเห็นหมู่บ้านแบบไทยโบราณปรากฏรวมกันอยู่หลายหลัง มีผู้คนเดินขั้วไขว่ไปมาเหมือนอยู่อาศัยกันตามปกติ แต่พอเห็นสักอึดใจเดียวก็จะเห็นไฟไหม้หมู่บ้านนั้นราบลงหมดเป็นหน้ากลอง...

(นางทิพย์. 2548, 102, 108-109)

แก้วเก้าบรรยายฉากหนองพรายที่เต็มไปด้วยดวงวิญญาณที่มักปรากฏให้คนเห็น แสดงความรู้สึกน่ากลัวของสถานที่ แสดงให้เห็นว่าเป็นสถานที่ที่รกเรื้อ มีต้นไม้ขนาดใหญ่ และเถาวัลย์ขึ้นเต็มไปหมด

บริเวณนั้นอยู่ถัดจากแนวมะขามเทศไปไม่เกิน 500 เมตร ค่อนข้างรกเรื้อด้วยต้นไม้ใหญ่อย่างต้นโพ กร่าง และตะเคียน ขึ้นอยู่ติดกันแทบจะเป็นดง ใบและกิ่งก้านสาขาแผ่ประสานกัน ทำให้พื้นดินข้างใต้้นดูมืดครึ้มและเยือกเย็น เถาวัลย์และกอไม้กอใหญ่ขึ้นรกจนสังเกตเห็นได้ว่าส่วนไหนเป็นเนินดินดั่งที่ก้านักกล่าวถึง

“ยังคงป่าช้าในหนังผีแน่ะอะ” ทินเทพผู้เดินตามอามาด้วย ชะเง้อมองพลางออกความเห็น

(นางทิพย์. 2548,121)

แก้วแก้วสร้างฉากหนองพรายให้มีความรก มีต้นไม้ขนาดใหญ่ขึ้นเต็มพื้นที่ มีบรรยากาศที่น่ากลัว เห็นได้จากคำพูดของทินเทพว่า “*ยังกะป่าช้าในหนังสือผีแน่ะฮะ*” และเมื่อ ดร.ภاطرเดินเข้าไปในหนองพราย ได้ยินเสียงของเจ้าฟ้าทิพฉายร้องให้ส่งเสียงเรียกออกญาพิชิตแสนพล

เขาจะงักเมื่อเดินได้เพียงสองสามก้าว ในความเจียนนั้นนอกจากเสียงจกจั่นเรไรแล้ว...ชายหนุ่มแน่ใจว่าเสียงสะอึกสะอื้นแทรกมาด้วยจากบริเวณต้นไทร สลับเสียงคร่ำครวญเอือกเอียน

“ออกญา...มืดเหลือเกิน ข้ามองไม่เห็นท่าน...ท่านอยู่ไหนใด ข้ากลัว...ข้าหนาวจับใจ ออกญาเอ๋ย”

ใกล้กับที่เขานั่งถ่างตาอยู่เมื่อชั่วโมงก่อนนี้เอง ร่างๆ หนึ่งนั่งเป็นเงาตะคุ่มอยู่บนพื้นดิน... ไหวโยกตัวไปมาน้อยๆ ขณะสะอื้นคร่ำครวญ ความดำของเงาร่างดูราวเงื่อนอย่างประหลาด เหมือนถูกบังไว้ด้วยหมอกบางๆ

“ออกญา...ช่วยข้าด้วยเถิด”

(นางทิพย์ : 2548,179)

เจ้าฟ้าทิพฉายมาปรากฏให้ ดร.ภاطرเห็นและติดตามมาเพราะ ดร.ภاطر คือออกญาพิชิตแสนพลในอดีตชาติที่ดวงวิญญาณของเจ้าฟ้าทิพฉายรอคอยมาเป็นเวลานาน แสดงให้เห็นว่าดวงวิญญาณของเจ้าฟ้าทิพฉายมีความทุกข์ที่เกิดจากกิเลสความรัก ภายหลัง ดร.ภاطر ให้วิญญาณของทิพฉายเข้าใจว่าทุกสิ่งทุกอย่างที่ยึดมั่นนั้นเป็นเรื่องของอดีต ให้เจ้าฟ้าทิพฉายกลับไปชดใช้เวรกรรมที่หนองพราย ดังนั้น หนองพรายจึงหมายถึงสถานที่ที่มีความทุกข์ที่เกิดจากกิเลสความรักในอดีตชาติของเจ้าฟ้าทิพฉาย

แก้วแก้วสร้างฉากตามจินตนาการ โดยบรรยายให้ผู้อ่านเห็นสภาพสถานที่และบรรยากาศในนวนิยาย ได้แก่ นคร สวรรค์ และสถานที่ที่มีวิญญาณวนเวียนอยู่ ได้แก่ เรือนนพเก้า ตำหนักขาว ซากปรักหักพังของเมืองเก่า เป็นต้น เพื่อสนับสนุนแนวคิดพุทธศาสนาเรื่องกิเลส กรรมและการได้รับผลกรรม

3. การนำเสนอแนวคิดพุทธศาสนาด้วยการเล่าเรื่องย้อนอดีต

การเล่าเรื่องย้อนอดีตในนวนิยายแก้วแก้ว หมายถึง การถ่ายทอดเรื่องราวชีวิตและประสบการณ์ในอดีตของตัวละคร เพื่อแสดงแนวคิดพุทธศาสนาเรื่องสังสารวัฏ แก้วแก้วใช้วิธีการเล่าเรื่องย้อนอดีต แบ่งออกเป็น 2 วิธี คือการเล่าเรื่องย้อนอดีตแบบย้อนต้น และการเล่าเรื่องย้อนอดีตแบบสลับไปมา

3.1 การเล่าเรื่องย้อนอดีตแบบย้อนต้น

กุหลาบ มัลลิกะมาส(2543 : 117) อธิบายลักษณะการเล่าเรื่องแบบย้อนต้นว่า “เป็นการเปิดเรื่องจากตอนใดตอนหนึ่งของเรื่อง แต่มีวิธีการเล่าย้อนต้นสลับไปมากับเรื่องในปัจจุบัน” ในนวนิยายของแก้วเก้าปรากฏการนำเสนอแนวคิดพุทธศาสนาด้วยวิธีการเล่าเรื่องย้อนอดีตแบบย้อนต้น เพื่อแสดงแนวคิดพุทธศาสนาเรื่องสังสารวัฏ ดังที่ปรากฏในนวนิยาย 5 เรื่อง ได้แก่ แต่ปางก่อน เรือนนพเก้า เรือนมยุรา อมตะ และ อธิษฐาน การเล่าเรื่องย้อนอดีตแบบย้อนต้นในเรื่อง **อมตะ** เปิดเรื่องโดยให้ศรุตหรือญามินลอยเรืออยู่ในทะเล ศรุตช่วยชีวิตคนตาที่กำลั้งฆ่าตัวตายในทะเล แนะนำให้คนตาไปขอความช่วยเหลือจากรัชนีพี่สาวของเริงอรผู้เป็นแม่ของคนตา ศรุตเล่าถึงเหตุการณ์ในอดีตของตนที่ได้กระทำผิดต่อเจ้าหญิงจันทริกาเพราะมีหญิงอื่นและสั่งประหารเจ้าหญิงจันทริกา ก่อนที่เจ้าหญิงจันทริกาจะเสียชีวิตได้ให้เจ้าชายศรุตดื่มน้ำอมฤต ซึ่งมีฤทธิ์ทำให้เป็นอมตะ ศรุตได้รับความทุกข์จากการมีชีวิตที่เป็นอมตะ จึงออกตามหาเจ้าหญิงจันทริกาเพื่อขอให้ยกโทษให้

“ต่อจากนั้นความหวังเดียวที่ศรุตมีอยู่ คือการเฝ้าติดตามหาจันทริกานางได้ดับขรรค์ไปแล้วในชาติที่ศรุตสั่งประหารนาง แต่กิเลสที่เคยก่อตัวเป็นดวงยังไม่สูญสิ้น กลุ่มกิเลสนั้นได้ผ่นจากภพหนึ่ง ไปสู่อีกภพหนึ่งไปกำเนิดเป็นมนุษย์คนใหม่ เจริญเติบโต รุ่งโรย จนดับสิ้นสังขารตามวิสัยมนุษย์ ผ่านจากร่างหนึ่งไปสู่อีกร่างหนึ่ง ต่อเนื่องกันไปเหมือนคลื่นในทะเล ไม่มีที่สิ้นสุดในระยะหลายพันปีที่ผ่านมา...”

(อมตะ : 2552, 357)

แก้วเก้าใช้วิธีการเล่าเรื่องแบบย้อนต้นในการนำเสนอแนวคิดพุทธศาสนาเรื่องการเวียนว่ายตายเกิดที่ปรากฏในเรื่อง เปิดเรื่องโดยให้ญามินหรือเจ้าชายศรุตลอยเรืออยู่กลางทะเล จากนั้นจึงเล่าถึงสาเหตุว่าเจ้าชายศรุตลอยเรืออยู่ทะเล เพื่อตามหาเจ้าหญิงจันทริกาให้ยกโทษให้ เพื่อจะได้หลุดพ้นจากความทุกข์ที่เป็นอมตะ และแสดงให้เห็นชาติภพปัจจุบันว่าเจ้าหญิงจันทริกาเกิดเป็นภริมย์นภา ได้พบกับเจ้าชายศรุต ภริมย์นภายกโทษให้เจ้าชายศรุตจึงทำให้เจ้าชายศรุตมีชีวิตใหม่ การนำเสนอแนวคิดพุทธศาสนาด้วยการเล่าเรื่องย้อนอดีตเป็นการแสดงให้เห็นหลักธรรมเรื่องกิเลส และการเวียนว่ายตายเกิด ดังที่ศรุตต้องเป็นอมตะ เวียนว่ายตายเกิดหลายภพชาติเพราะความทุกข์

3.2 การเล่าเรื่องย้อนอดีตแบบสลับไปมา

กุหลาบ มัลลิกะมาส(2543 : 117) อธิบายลักษณะการเล่าเรื่องแบบสลับไปมาว่า “เป็นการเล่าเหตุการณ์ที่เกิดต่างสถานที่ สลับกันไปมา” ในนวนิยายของแก้วเก้าปรากฏ การนำเสนอแนวคิดพุทธศาสนาด้วยวิธีการเล่าเรื่องย้อนอดีตแบบสลับไปมา เพื่อแสดงแนวคิด พุทธศาสนาเรื่องกิเลส ดังที่ปรากฏในนวนิยาย 2 เรื่อง ได้แก่ แก้วราหูและจากฝันสู่วันตร ใน เรื่อง แก้วราหู เปิดเรื่องโดยเป็นชาติภพปัจจุบัน วสวีชายหนุ่มเดินทางกลับมาจากต่างประเทศ เมื่อทราบข่าวการเสียชีวิตของคุณปู และในฐานะผู้รับมรดก

“ผมเสียใจด้วยเรื่องท่าน” เขาเอ่ยเรียบๆ

“ครับ ขอบคุณ ผมเสียใจมากเหมือนกัน” เป็นคำตอบที่ค่อนข้างขำขิม “ตอนนั้นผมกำลัง เรียนอยู่ จริงๆ จะสอบอยู่แล้ว กลับมาก็ไม่ทัน ทราบแต่ว่าพ่อคุณแม่ทำบุญครบเจ็ดวันก็เผาคณปู อธิคุณปูอยู่ที่ไหนครับ ที่บ้านไม่เห็นมี”

(แก้วราหู : 2552, 8)

จากนั้นมีการแทรกเรื่องราวในอดีต คือ วสวีได้รับแก้วราหูซึ่งเป็นของแสลงไปในอดีต ชาติเป็นสิ่งที่วิญญาณของชัตติยานีนำมาให้เพื่อป้องกันตัว พ่อเลี้ยงบุญมาพยายามขอซื้อบ้านของปู่วสวี พ่อเลี้ยงบุญมาต้องการครอบครองสมบัติของอาณาจักรกุแสน จึงทำร้ายปู่ของวสวี และพยายามทำร้ายวสวีให้ถึงแก่ชีวิต วสวีรู้สึกผูกพันกับมาสมือง ผู้ที่คอยปกป้องทรัพย์สินสมบัติอาณาจักรกุแสน และรอคอยที่จะได้พบวสวี มาสมืองพยายามทำให้วสวีระลึกชาติว่าในอดีตชาติคือขุนลุ่มฟ้า แสลงกูไทแห่งอาณาจักรกุแสน ซึ่งเคยเป็นคนรักของมาสมือง และแสดงให้เห็น พ่อเลี้ยงบุญมาเห็นว่าในอดีตชาติพ่อเลี้ยงบุญมาคือขุนคำหา

...เมื่อก่อนท่านจะสนใจท่านได้กล่าวคำอาฆาตแค้นแสลงกูไท และความหวงแหนสมบัติของกุแสนที่ท่านปรารถนาจะครอบครองอยู่ตลอดกาลไม่ว่าท่านจะมีสิทธิ์หรือไม่ก็ตาม และเมื่อถึงอายุขัยของเธอ แสลงกูไทได้ลวงกลับไปเยี่ยงปุลุชนธรรมดา โดยมีได้เหลือความผูกพันใดๆ ต่อท่านแม่แต่น้อย ได้ร่อนเร่จากภพหนึ่งไปสู่อีกภพหนึ่ง จากชาติหนึ่งไปสู่อีกชาติหนึ่ง ตลอดเวลาเจ็ดร้อยเศษปีที่ผ่านมา...มาจนถึงเวลาที่วงล้อแห่งกรรมได้หมุนเวียนพาแสลงกูไททั้งสองมาพบกันด้วยเรื่องของกุแสนอีกครั้งหนึ่ง ท่าน...เพื่อทำลายกุแสนให้ย่อยยับยิ่งกว่าเคยทำลายมาแล้ว และแสลงกูไทของข้าพเจ้านั้นก็ถูกกระแสนแห่งกรรมพัดพากลับมาสู่ถิ่นเดิมของเธอ...”

(แก้วราหู : 2552, 509)

แก้วแก้วใช้วิธีการเล่าเรื่องย้อนอดีตกลับไปมาเพื่อแสดงให้เห็นแนวคิดพุทธศาสนาเรื่องกรรมกิเลส แสดงให้เห็นความเชื่อว่าการกระทำหรือพฤติกรรมกระทำของมนุษย์ในชาติภพปัจจุบันล้วน มีที่มาจากความผูกพันในอดีตชาติ ดังเช่น พ่อเลี้ยงบุญมามีความเกลียดชังวสวี มีความโลภทรัพย์สมบัติแห่งอาณาจักรกุแสน เพราะในอดีตชาติเคยกล่าวคำสาบานอาฆาตเค้นก่อนที่จะฆ่าตัวตาย เป็นการสร้างกรรมให้กลับมาพบกันเพื่อชดใช้เวรกรรมดังกล่าว จากนั้นแก้วแก้วก็เล่าเรื่องกลับมายังชาติภพปัจจุบันที่พ่อเลี้ยงบุญมาเข้าไปในบ้านของวสวี และเผาบ้านของวสวีเพื่อหาสมบัติ พ่อเลี้ยงบุญมามองเห็นเปลวไฟเป็นทองคำจึงกระโจนเข้ากองไฟทำให้เสียชีวิต

4. การนำเสนอแนวคิดพุทธศาสนาด้วยชื่อเรื่อง

ชื่อเรื่องเป็นสิ่งที่กระตุ้นและเร้าความสนใจของผู้อ่าน การนำเสนอแนวคิดพุทธศาสนาด้วย ชื่อเรื่องคือ การใช้ชื่อเรื่องแสดงให้เห็นแนวคิดของนวนิยาย เป็นการเสนอแนวคิดของผู้เขียนผ่านชื่อเรื่องอย่างชัดเจนว่าเนื้อหาของเรื่องเกี่ยวข้องกับแนวคิดพุทธศาสนาเรื่องใด ผู้วิจัยพบว่านวนิยายของแก้วแก้ว นำเสนอแนวคิดพุทธศาสนาด้วยชื่อเรื่องจำนวน 15 เรื่อง ได้แก่ อมตะ คนเหนือดวง ทางเทวดา เทวาวาด อธิษฐาน หนุ่มทิพย์ นางทิพย์ เजाพราย พญาปลา ผ้าทอง แต่ปางก่อน วิมานมะพร้าว นาคราช จากฝันสู่วันตร และ มนตรา ตัวอย่างเรื่อง **อธิษฐาน** แก้วแก้วตั้งชื่อเรื่องตามเนื้อเรื่องที่แสดงถึงการตั้งจิตอธิษฐาน แสดงให้เห็นว่าผู้ที่มีกิเลสเป็นเหตุให้เกิดการเวียนว่ายตายเกิด เพื่อมาชดใช้กรรมที่กระทำร่วมกัน ดังเช่นที่เหล่าภรรยาของหลวงกิริยาอธิษฐานร่วมกันว่าขอให้มาเกิดใหม่เป็นชาย เพื่อตามมาแก้แค้นหลวงกิริยาที่เกิดเป็นผู้หญิง แสดงให้เห็นว่ามนุษย์เป็นผู้ที่มีกิเลส และสนองตอบความปรารถนาของตนเองโดยขาดสติ คิดแต่จะเอาชนะ เป็นการสร้างกรรมต่อกัน จึงต้องเวียนว่ายตายเกิดมาเพื่อชดใช้เวรกรรมร่วมกัน หรือเรื่อง **เजाพราย** เป็นการตั้งชื่อเรื่องโดยนำภูตผีปีศาจมาตั้งชื่อเรื่องเพื่อสะท้อนให้เห็นกิเลสในใจมนุษย์ เปรียบเสมือนเงาของพรายที่แทนความโลภ ความไม่รู้จักพอ ไม่รู้จักยับยั้งชั่งใจ ไม่มีความเสียสละ ไม่มีความเมตตา ซึ่งหากสิ่งเหล่านี้ติดตัวเหมือนเงาก็ย่อมจะไม่มีทางนำพาชีวิตไปสู่สิ่งที่ดีและมีความสุขได้

สรุปและอภิปรายผล

นวนิยายของแก้วเก้าทั้ง 29 เรื่องปรากฏแนวคิดพุทธศาสนาอย่างเด่นชัด ผู้เขียนสร้างจินตนาการผสมผสานกับหลักธรรมทางพุทธศาสนา นำเสนอด้วยวิธีการต่างๆ อย่างมีศิลปะ ทำให้ผู้อ่านได้รับความบันเทิงและหลักธรรมที่เป็นสารประโยชน์นำไปประยุกต์ใช้ในการดำเนินชีวิตได้

ผู้วิจัยพบว่าแก้วเก้านำเสนอแนวคิดพุทธศาสนาด้วยการสร้างตัวละครมากที่สุด โดยแบ่งเป็น 4 ลักษณะ ได้แก่ การสร้างตัวละครที่เป็นตัวแทนของความดี การสร้างตัวละครที่เป็นตัวแทนของความไม่ดี การสร้างตัวละครที่ปฏิบัติธรรมเพื่อหาความสงบ หลีกหนีกิเลส และการสร้างตัวละครเหนือธรรมชาติ การสร้างตัวละครที่เป็นตัวแทนของความดี จะประพาดิคุศลกรรม อยู่ในศีลธรรม ไม่ทำให้ผู้อื่นเดือดร้อน และได้รับผลตอบแทนดี ซึ่งตรงกับหลักธรรมคำสอนในพุทธศาสนาว่า “ทำดีได้ดี” การสร้างตัวละครที่เป็นตัวแทนของความไม่ดี จะประพาดิอกุศลกรรม มีกิเลสเป็นตัวยุ้ยให้ก่อกรรมชั่วและแสดงให้เห็นผลของการกระทำกรรมชั่ว ซึ่งตรงกับหลักธรรมคำสอนในพุทธศาสนาว่า “ทำชั่วได้ชั่ว” การสร้างตัวละครที่ปฏิบัติธรรมเพื่อหาความสงบ หลีกหนีกิเลส จะบวชหรือถือศีลปฏิบัติธรรมเพื่อใช้พระธรรมคำสอนยึดเหนี่ยวจิตใจ และการสร้างตัวละครเหนือธรรมชาติ จำแนกเป็น 3 ลักษณะ คือ ตัวละครที่เป็นวิญญาน ตัวละครที่เป็นเทวดา นางฟ้า และตัวละครที่เป็นอมมนุษย์ ตัวละครที่เป็นวิญญานจะยังคงวนเวียนอยู่ในสถานที่ใดสถานที่หนึ่ง เพราะมีจิตผูกพันเป็นกิเลส แก้วเก้านำเสนออย่างชัดเจนว่า มนุษย์และวิญญานอยู่ร่วมกันได้ หากไม่เบียดเบียนทำร้ายกัน ตัวละครที่เป็นเทวดา นางฟ้า เพราะสะสมบุญกุศลไว้มาก ทำให้ได้ไปเกิดบนสวรรค์ แสดงถึงความเชื่อว่าสวรรค์มีอยู่ มนุษย์ควรประกอบกรรมดี และตัวละครที่เป็นอมมนุษย์ ผู้เขียนมีจุดมุ่งหมายแสดงให้เห็นว่าตัวละครกลุ่มนี้เป็นผู้มีกิเลส ประกอบกรรมชั่ว ทำให้เกิดมาเป็นอมมนุษย์ การนำเสนอแนวคิดพุทธศาสนาด้วยฉากในนวนิยายของแก้วเก้า ผู้เขียนสร้างฉากตามจินตนาการ โดยบรรยายให้ผู้อ่านเห็นสภาพสถานที่และบรรยากาศในนวนิยาย ได้แก่ นคร สวรรค์ และสถานที่ที่มีวิญญานวนเวียนอยู่ ได้แก่ เรือนนพเก้า ตำนกขาว ซากปรักหักพังของเมืองเก่า เป็นต้น เพื่อสนับสนุนแนวคิดพุทธศาสนาเรื่องกิเลส กรรมและการได้รับผลกรรม แก้วเก้ายังนำเสนอแนวคิดพุทธศาสนาด้วยการเล่าเรื่องย้อนอดีตเป็นการแสดงให้เห็นหลักธรรมเรื่องกิเลส และการเวียนว่าย

ตายเกิด และการนำเสนอแนวคิดพุทธศาสนาด้วยชื่อเรื่อง แสดงแนวคิดพุทธศาสนาอย่างเด่นชัดในนวนิยายเกือบทุกเรื่อง ทำให้นวนิยายของแก้วแก้วมีลักษณะโดดเด่นและน่าสนใจ

วิธีการนำเสนอแนวคิดพุทธศาสนาในนวนิยายของแก้วแก้วด้วยการสร้างตัวละคร ฉาก การเล่าเรื่องย้อนอดีต และการตั้งชื่อเรื่อง แสดงให้เห็นความสามารถในด้านการประพันธ์ของแก้วแก้วที่นำหลักธรรมในพุทธศาสนามาผสมผสานกับจินตนาการได้เป็นอย่างดี ทำให้ผลงานของแก้วแก้วโดดเด่นด้านความบันเทิงที่สอดแทรกแนวคิดพุทธศาสนาอย่างเด่นชัด มีการนำเสนออย่างน่าสนใจ สะท้อนทัศนคติและศิลปะในการประพันธ์ของผู้เขียนอย่างดี คุณค่าของนวนิยายของแก้วแก้วจึงแสดงให้เห็นว่าการอ่านบันเทิงคดีทำให้ผู้อ่านเรียนรู้พระธรรมคำสอนทางพุทธศาสนาได้อีกวิธีหนึ่ง โดยเฉพาะอย่างยิ่งในสังคมปัจจุบันที่มนุษย์ต้องพบกับปัญหาต่างๆ มากมาย หลักธรรมทางพุทธศาสนาย่อมเป็นสิ่งยึดเหนี่ยวจิตใจของผู้อ่าน เป็นที่พึ่งทางใจของผู้ที่ต้องประสบปัญหาเหล่านั้น การเรียนรู้หลักธรรมทางพุทธศาสนาผ่านนวนิยายของแก้วแก้วย่อมเป็น “หนทางอ้อม” ที่ทำให้ผู้อ่านเพลิดเพลินและกระตุ้นความสนใจของผู้อ่านดี ผู้อ่านซึมซับหลักธรรมทางพุทธศาสนาได้เป็นอย่างดี

บรรณานุกรม

- กุหลาบ มัลลิกะมาส(2543). **แว่นวรรณกรรม**. พิมพ์ครั้งที่ 5. กรุงเทพฯ : โอเดียนสโตร์
- แก้วแก้ว.(2549). **ทางเทวดา**. พิมพ์ครั้งที่ 4 กรุงเทพฯ: ทรีบีส์
- _____.(2551). **นิรมิต**. พิมพ์ครั้งที่ 7 กรุงเทพฯ: ทรีบีส์
- _____.(2551). **แต่ปางก่อน**. พิมพ์ครั้งที่ 11 กรุงเทพฯ: ทรีบีส์
- _____.(2553). **หนุ่มทิพย์** พิมพ์ครั้งที่ 4 กรุงเทพฯ: ทรีบีส์
- _____.(2553). **จากฝันสู่นิรันดร**. พิมพ์ครั้งที่ 7 กรุงเทพฯ: ทรีบีส์
- _____.(2548). **นางทิพย์**. พิมพ์ครั้งที่ 5 กรุงเทพฯ: เพื่อนดี
- _____.(2552). **อมตะ**. พิมพ์ครั้งที่ 8 กรุงเทพฯ: ทรีบีส์
- _____.(2547). **แก้วราหู** พิมพ์ครั้งที่ 3 กรุงเทพฯ: ทรีบีส์
- _____.(2553). **อธิษฐาน**. พิมพ์ครั้งที่ 4 กรุงเทพฯ: ทรีบีส์
- ราชบัณฑิตยสถาน.(2552). **พจนานุกรมศัพท์วรรณกรรมไทย**. กรุงเทพฯ : กองศิลปกรรม.
- ราชบัณฑิตยสถาน.(2546). **พจนานุกรมฉบับราชบัณฑิตยสถาน พ.ศ. 2542**. กรุงเทพฯ : นานมีบุ๊ค.
- วลีรัตน์ สิงหรา(2528) **เรื่องเหนือธรรมชาติในนวนิยาย ของจินตวีร์ วิวัธน์**. วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต(ภาษาไทย). กรุงเทพฯ : บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ. ถ่ายเอกสาร.

การศึกษาวิเคราะห์พิธีกรรม “การโงลมะมัวด”:
กรณีศึกษาจากชุมชนเขมร หมู่บ้านปรือเกียน
ตำบลนอกเมือง อำเภอเมือง จังหวัดสุรินทร์

An analysis of “JOLMAMUAD”: A case study
of Khmer Community Ban Preukian, Tumbol Nok-
muang, Muang District, Surin

สารทิ ขาวดี¹

¹ อาจารย์ประจำสาขาภาษาและวรรณคดีตะวันออก คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยอุบลราชธานี

บทคัดย่อ

บทความนี้มาจากผลการศึกษาวิจัยเรื่อง การวิเคราะห์พิธีกรรม “การโหลมะมีวด” : กรณีศึกษาจากชุมชนเขมร หมู่บ้านปรีอเกียน ตำบลนอกเมือง อำเภอเมือง จังหวัดสุรินทร์ เป็นงานวิจัยที่มีจุดมุ่งหมายการศึกษาหลัก 2 ประการ คือ เพื่อศึกษาวิเคราะห์ความเชื่อที่ปรากฏผ่านพิธีกรรม “การโหลมะมีวด” ของชุมชนเขมรในฐานะที่เป็นหนทางหนึ่งของการบำบัดรักษาโรคตามความเชื่อดั้งเดิม และ เพื่อศึกษาวิเคราะห์ความสัมพันธ์ระหว่างพิธีกรรม “การโหลมะมีวด” กับบริบทต่างๆ ได้แก่ ผู้ประกอบพิธี ผู้รับการบำบัดรักษา และผู้เข้าร่วมพิธีกรรม ทั้งนี้ใช้ทฤษฎีบทบาทหน้าที่มาเป็นแนวทางในการศึกษาวิเคราะห์ โดยผู้ทำวิจัยได้ศึกษาจากข้อมูลเอกสาร และลงพื้นที่ภาคสนามเพื่อแจกแบบสอบถาม สัมภาษณ์และสังเกตการณ์อย่างมีส่วนร่วมขณะมีการประกอบพิธีกรรม และได้เสนอผลการศึกษาแบบพรรณนาวิเคราะห์

คำสำคัญ : โหลมะมีวด, ชุมชนเขมร

Abstract

This research aims to the rite of “JOLMAMUAD”: A case study of Khmer Community Ban Preukian, Tumbol Nokmuang, Muang District, Surin Province. There are 2 purposes in this research:(1) to analyze ethic’s/community’s belief which have been represented through the rite “JOLMAMUAD” of Khmer Community as the way of traditional belief to cure diseases;(2) to analyze the relation between the rite “JOLMAMUAD” and other contexts—medium, patients and participants. This research also uses role theory to be a method of this analysis. All data collections of this study were collected from documents, the questionnaires, interviews and observations. Meanwhile, the researcher also attends and participates in the rite. This research was explained by a descriptive analysis approach.

Keywords : The rite of JOLMAMUAD, Khmer Community

บทนำ

“การโหล่มะมีวด”² เป็นพิธีกรรมหนึ่งที่คนในชุมชนเขมร³ ไม่ว่าจะอยู่ในจังหวัดสุรินทร์ ศรีสะเกษ บุรีรัมย์ หรือแม้แต่ประเทศสาธารณรัฐกัมพูชาประชาธิปไตยเอง ก็ยังคงถือปฏิบัติสืบทอดกันมา แม้ว่าสังคมโลกจะเปลี่ยนแปลงและพัฒนาไปมากเพียงใดก็ตาม ซึ่งเป็นที่น่าสังเกตว่า เมื่อใดก็ตามที่เกิดปรากฏการณ์แปลกประหลาดที่คนในหมู่บ้าน หรือชุมชน และสมาชิกในชุมชนไม่สามารถหาคำตอบได้ โดยเฉพาะอย่างยิ่งหากมีใครคนใดคนหนึ่งในบ้านเกิดอาการเจ็บป่วยแบบไร้สาเหตุ วิธีการรักษาในทางวิทยาศาสตร์จนถึงที่สุดแล้วก็ไม่สามารถรักษาได้ สิ่งสุดท้ายที่ทุกคนจะต้องนึกถึงก็คือ การถูกกระทำโดยอำนาจเหนือธรรมชาติ และจะต้องใช้วิธีแก้ไขโดยการทำให้ภูตผีปีศาจหรืออำนาจใดๆ ก็ตามเกิดความพึงพอใจ โดยปกติคนในชุมชนเขมรมักจะมีความเชื่อร่วมกันว่า อะไรก็ตามที่วิทยาศาสตร์พิสูจน์ไม่ได้ก็น่าจะมาจากอำนาจที่มองไม่เห็น และคนป่วยอาจเคยกระทำการใดๆ อันเป็นการล่วงเกิน หรือทำให้อำนาจเหนือธรรมชาตินั้นๆ เกิดความไม่พอใจจะโดยความตั้งใจหรือไม่ก็ตาม และอาจกล่าวได้ว่าพิธีกรรม “การโหล่มะมีวด” ถือเป็นสื่อกลางเพียงอย่างเดียวที่คนในชุมชนเขมรจะนำมาใช้เพื่อช่วยให้สามารถติดต่อสื่อสารกับอำนาจเหล่านั้นได้ เพื่อจักได้หาทางแก้ไขความผิดพลาดได้ทัน่วงที และถูกทาง อาจโดยการขอขมาลาโทษ เช่นสรวงบูชา หรือการทำสิ่งต่างๆตามที่ร่างทรง(แม่มะมีวด) ทำนายทายทักและเป็นสื่อกลางให้ ซึ่งทำให้เห็นว่า แม้ว่าความเจริญทางวิทยาศาสตร์จะรุดหน้าไปมากมายเพียงใดก็ตาม แต่ความศรัทธาของคนในชุมชนเขมร โดยเฉพาะอย่างยิ่งในหมู่บ้านปรีอเกียน และละแวกใกล้เคียงที่มีต่อพิธีกรรมดังกล่าว ก็ยังคงเหนียวแน่นไม่เสื่อมคลาย

² *โหล่มะมีวด* หมายถึง พิธีกรรมการรักษาผู้ป่วยในชุมชนเขมร โดยใช้วิธีการทรงเจ้า

³ *ชุมชนเขมร* ในที่นี่มีความหมาย 2 ลักษณะคือ

ความหมายแรก หมายถึง คนไทยที่พูดภาษาเขมรเป็นภาษาถิ่น และยังคงมีการรักษาขนบธรรมเนียมประเพณี และวัฒนธรรมตามแบบอย่างของบรรพบุรุษ

ความหมายที่สอง หมายถึง กลุ่มคนที่อาศัยอยู่ในหมู่บ้านปรีอเกียน ต.นอกเมือง อ.เมือง จ.สุรินทร์

ผลการศึกษา

จากการศึกษาพิธีกรรม “การโหลมะมีวัด”: กรณีศึกษาจากชุมชนเขมร หมู่บ้านปรือเกียน ตำบลนอกเมือง อำเภอเมือง จังหวัดสุรินทร์ สามารถสรุปผลการศึกษาวิเคราะห์ได้เป็น 2 ประเด็นใหญ่ๆ ดังนี้

1. ความเชื่อที่ปรากฏผ่านพิธีกรรม “โหลมะมีวัด”
2. ความสัมพันธ์ระหว่างพิธีกรรม “การโหลมะมีวัด” กับบริบทต่างๆ

1. ความเชื่อที่ปรากฏผ่านพิธีกรรม “โหลมะมีวัด”

จากการแจกแบบสอบถาม สัมภาษณ์ และการสังเกตการณ์แบบมีส่วนร่วม ตลอดระยะเวลาที่มีการประกอบพิธีกรรม(6-7 ชั่วโมงต่อการประกอบพิธีกรรมการรักษา 1 ครั้ง) ผู้วิจัยสามารถวิเคราะห์ความเชื่อของคนชุมชนเขมรหมู่บ้านปรือเกียนที่สะท้อนผ่านออกมาทางพิธีกรรม ได้เป็น 2 หมวด คือ ความเชื่อในสิ่งศักดิ์สิทธิ์และอำนาจเหนือธรรมชาติ และความเชื่อเรื่องการสู่ขวัญ(เฮาปลึง)

1.1. ความเชื่อในสิ่งศักดิ์สิทธิ์และอำนาจเหนือธรรมชาติ สามารถแบ่งออกได้เป็น 4 ประการ ดังนี้

1.1.1 ความเชื่อเรื่องเทพเจ้า⁴ ความเชื่อเกี่ยวกับเทพเจ้าที่ปรากฏผ่านพิธีกรรม ประมวลได้ดังนี้

เทพเจ้าในศาสนาพราหมณ์ - ฮินดู

จากการสังเกตการณ์ขณะที่มีการประกอบพิธีกรรม พบว่า ในตอนเริ่มต้นนอกจากจะมีการกล่าวคำบูชาพระพุทธรูปโดยการตั้งนโม 3 จบ และมีการสวดมนต์อย่างย่อ ซึ่งเป็นการแสดงความเคารพสิ่งศักดิ์สิทธิ์ที่คนในสังคมไทยถือเป็นสิ่งที่สูงสุดนั่นคือการบูชาพระรัตนตรัย แล้วนั้น ผู้ประกอบพิธีกรรมจะมีการไหว้ครูของตน เพื่อเป็นการระลึกถึงบุญคุณท่านและเป็นการขอพรท่านให้พิธีกรรมการรักษาในวันนั้นๆ ผ่านพ้นไปได้ด้วยดี ในลำดับถัดมาก็จะมีการกล่าวคำบูชาเทพเจ้าต่างๆในศาสนาพราหมณ์-ฮินดู เช่น พระพรหม พระวิษณุ พระอิศวร พระนางลักษมี พระอุมาเทวี เป็นสำคัญ ซึ่งการกล่าวคำบูชาเทพนี้ ไม่ได้มีทุกครั้งที่แม่มะมีวัด

⁴ข้อมูลอ้างอิงเกี่ยวกับประวัติ ความเป็นมา หรือตำนานเทพเจ้าต่างๆที่กล่าวไว้ในงานวิจัยนี้ เป็นการรวบรวมแล้วเรียบเรียง โดยนำความรู้จากเว็บไซต์ และเอกสารต่างๆ สามารถหาอ่านเพิ่มเติมได้ตามแหล่งข้อมูลที่อ้างอิงแหล่งข้อมูลไว้ในหน้าบรรณานุกรม

ประกอบพิธีกรรม เพราะต้องขึ้นอยู่กับร่างทรงนั้นๆด้วยว่า โดยส่วนตัวมีการนับถือและบูชาเทพเจ้าองค์ดังกล่าวหรือไม่ (ในกรณีที่เก็บข้อมูลจากการประกอบพิธีกรรมของแม่มะมีวัด

อรุณี นาคชาติ พบว่า ท่านจะมีการกล่าวบูชาเทพเจ้าของศาสนาพราหมณ์-ฮินดูด้วย) หากเป็นแม่มะมีวัดบางรายก็กล่าวเพียงคำบูชาพระพุทธรูป และบูชาครูที่ตนนับถือเท่านั้น จากนั้นก็เริ่มประกอบพิธีไปตามลำดับ ซึ่งเทพเจ้าแต่ละองค์ที่ผู้ประกอบพิธี(แม่มะมีวัด หรือเรียกแบบชาวบ้านว่า บ้องบ้อง) กล่าวอ้างถึงขณะที่มีการประกอบพิธีกรรมส่วนใหญ่ก็จะเป็นเทพเจ้าของศาสนาพราหมณ์-ฮินดู จากการเอยนามและมีการร่ายรำบูชา ทำให้มองเห็นความเชื่อแต่โบราณที่มาพร้อมกับการประกอบพิธีกรรมอันศักดิ์สิทธิ์ของขอม หรือเขมรโบราณ กล่าวคือ การนับถือเทพเจ้าที่สำคัญได้แก่ พระพรหม พระศิวะ พระนารายณ์ ซึ่งก็หมายรวมไปถึงพระมเหสีของเทพเจ้าเหล่านั้นด้วย ไม่ว่าจะเป็น พระแม่อุมาเทวี(เจ้าแม่กาลิ) พระมเหสีของพระอิศวร และ พระนางลักษมี มเหสีของพระวิษณุหรือพระนารายณ์



ภาพประกอบการเซ่นไหว้พระอุมาเทวี

จากการสังเกตพบว่า ขั้นตอนการประกอบพิธีกรรมจะเริ่มต้นด้วยการกล่าวคำบูชาพระรัตนตรัย คือ พระพุทธรูป พระธรรม พระสงฆ์ก่อน จากนั้นจึงเป็นการบูชาเทพเจ้าของศาสนาพราหมณ์-ฮินดู ตามด้วยการกล่าวถึงเทพต่างๆ เช่น พระอินทร์ นางกั๊ก แม้โปสพและสิ่งศักดิ์สิทธิ์ที่ตัวแม่ครุมนับถือ ดังนั้น พิธีกรรมในช่วงการไหว้ครุในตอนต้นจึงค่อนข้างยาวมาก เพราะจะต้องมีการร้อง การร่ายรำ และมีการเล่นดนตรีประกอบโดยตลอด ทั้งนี้ผู้ที่ร่วมอยู่ในพิธีจะรับรู้ได้ว่าแม่ครูกำลังกราบไหว้หรือบูชาเทพองค์ใดอยู่ ก็สังเกตจากการเปลี่ยนเครื่องแต่งตัวจากการสัมภาษณ์แม่ครุอรุณี ทราบว่า การที่ต้องกล่าวคำบูชาตามลำดับขั้นเช่นนั้น เป็นการ

บ่งบอกถึงความสำคัญ เช่นพระพุทธรูปเจ้าที่เป็นสิ่งศักดิ์สิทธิ์สูงสุดที่พุทธศาสนิกชนไม่อาจละเลยได้ ส่วนเทพทางพราหมณ์-ฮินดู เป็นเทพที่คนไทยเชื้อสายเขมรเองต่างก็นับถือมายาวนานแล้ว ส่วนเทพอื่นๆ เป็นสิ่งที่แม่มีมวด บางทีก็รวมไปถึงครอบครัวของผู้รับการรักษา และผู้เข้าร่วมพิธีกรรมในวันนั้นๆ ต่างก็รู้จักและนับถือ การได้มีโอกาสเอ่ยนาม ได้บูชาด้วยอาหารคาวหวาน บูชาด้วยเสียงดนตรี และการร่ายรำ ถือเป็นสิ่งที่จะทำให้เทพเหล่านั้นพึงใจ เพื่อจะได้ประสาทพรให้การประกอบพิธีกรรมการรักษาในครั้งนี้สำเร็จลุล่วงไปด้วยดี ผู้ป่วยมีอาการดีขึ้น ดีคืนและหายเป็นปกติในที่สุด ยิ่งกว่านั้นก็จะช่วยปกป้องคุ้มครองทั้งตัวแม่มีมวด ผู้รับการรักษา และผู้ร่วมอยู่ในพิธีกรรมบังเกิดความผาสุกตลอดไป(อรุณี นาคชาติ, สัมภาษณ์, 30 มกราคม 2548)

นอกจากเทพเจ้าจากศาสนาพราหมณ์-ฮินดู ดังที่กล่าวแล้ว จากการเก็บข้อมูลภาคสนามพบว่า ปรากฏชื่อ และสิ่งศักดิ์อื่นๆ ในการประกอบพิธีกรรมอีกมากมาย ดังนี้

พระอินทร์ จากการสังเกตขณะที่มีการประกอบพิธีกรรมพบว่า ก่อนที่จะมีการทรงเพื่อทำนายทายทักหรือวิเคราะห์อาการเจ็บป่วย ผู้ประกอบพิธี หรือที่ชาวบ้านเรียกว่า แม่ครู หรือ แม่มีมวดนั้นจะมีการร่ายรำเช่นสรวงเพื่อบูชาเทพเจ้าและสิ่งศักดิ์สิทธิ์ก่อน และหนึ่งในเทพเจ้าที่ชาวบ้านและผู้ประกอบพิธีให้ความเคารพนับถือก็คือ พระอินทร์ หรือท้าวสหสนันย์ที่คนไทยรู้จักกันดี จากการศึกษาเอกสารที่เกี่ยวข้อง ทราบว่า พระอินทร์ คือ



เทวดาผู้เป็นใหญ่ในสวรรค์ชั้นดาวดึงส์ กายสีเขียว มีพระเนตรถึงพันดวง ใช้วัชระ(สายฟ้า) เป็นอาวุธ มีช้างเอราวัณเป็นพาหนะ พระองค์มีมเหสี 4 องค์ คือ สุจิตรา สุธรรมา สุนันทา และสุชาดา พระอินทร์เป็นผู้ดูแลทุกข์สุขของมนุษย์โลก

ภาพประกอบการร่ายรำเพื่อเซ่นไหว้พระอินทร์

แม่โพสพ สุกัญญา สุจฉายา(แม่โพสพ : เว็บบไซต์) อธิบายว่า คนไทยเชื่อว่าในต้นข้าวมีสิ่งศักดิ์สิทธิ์ที่เรียกว่า ขวัญข้าว หรือ แม่โพสพ หรือ นางโคสพ สถิตอยู่ ความเชื่อเช่นนี้ปรากฏในคนไทกลุ่มอื่นๆ ที่ทำนาเป็นอาชีพหลักด้วย มีภารกิจคือทำนุบำรุงรักษาต้นข้าวให้ออกรวง แข็งแรง ได้เมล็ดข้าวมากๆ เพื่อเป็นอาหารเลี้ยงพลโลก ขวัญข้าวหรือแม่โพสพจึงมีบุญคุณต่อมนุษย์

จากการสัมภาษณ์ชาวบ้าน หมู่บ้านปรีอเกียนทำให้ได้ความรู้ที่น่าสนใจเพิ่มเติมว่า ก่อนที่จะลงไถลงนาในแต่ละปีนั้น เมื่อถึงวันแรกนาขวัญทุกปี(วันที่ขมางค) ชาวบ้านจะเตรียม**คันไถและควาย**(วันนี้แม่ในหมู่บ้านจะใช้รถไถกันมากขึ้น แต่ในหลายๆ ครอบครัวก็ยังคงปฏิบัติเช่นนี้อยู่) ไว้สำหรับไถ โดยเริ่มไถจากทางทิศเหนือ(ตะวันตกเฉียงใต้) เวียนขวา 3 รอบแล้วไถตัดเหนือไปทางทิศอีสาน จากนั้นก็ปลดแอกออก รอนจนกระทั่งครบ 3 วันก็ไปไถอีกรอบ ส่วนขั้นตอนของการ**เพาะกล้า**ก็ต้องมีพิธี กล่าวคือ หลังจากที่ชาวบ้านเตรียมข้าวเปลือกแช่น้ำไว้ 2 คืนแล้วก็ยกขึ้นอบให้แห้งอีก 1 คืน จากนั้นก็เอาไปหว่านในนาที่ได้ไถคราดเอาไว้ ซึ่งเมื่อไปถึงก็ใช้ว่าจะหว่านได้เลยแต่จะต้องมีพิธีการกล่าวคือ ต้องมีการเตรียมดอกไม้สีขาว 2 ดอก รูปเทียน หมากพลู และน้ำหอม(เครื่องหอมต่างๆ) และที่จะลืมไม่ได้ก็คือ บทสวดบูชาแม่โพสพ เมื่อเตรียมอุปกรณ์ทุกอย่างเรียบร้อยแล้วจะมีการจุดรูปเทียน แล้วนำไปปักไว้ในกระเชอที่ใส่ข้าวเปลือกที่จะนำไปหว่าน เป็นอันเสร็จขั้นตอนไถและเพาะกล้า ต่อมาเป็นส่วนของการ**ปักดำ** หลังจากต้นกล้าที่หว่านไว้โตได้ทีก็จะเป็นช่วงของการปักดำ ชาวบ้านจะเลือกคนเกิดปีมะโรงและปีมะเส็งมาถอนกล้า และจะไม่เลือกคนที่เกิดปีระกาและปีจอ(ที่อื่นๆก็อาจจะมีความเชื่อเช่นนี้) มาเป็นผู้ถอนกล้าเพราะพวกเขาเชื่อว่า สัตว์ทั้ง 2 ชนิดนี้กินข้าว จะทำให้ได้ผลผลิตตอนเก็บเกี่ยวไม่เต็มที ดังนั้น**ในตอนที่เกี่ยว** ก็จะใช้คนที่เกิดปีมะโรง และปีมะเส็ง เก็บเกี่ยวเป็นคนแรกเช่นเดียวกัน ในขั้นตอนนี้ก็มึพิธีการเช่นเดียวกัน กล่าวคือ ชาวบ้านจะเลือกวันมงคลมา 1 วัน(บางคนก็จะเลือกวันเดือนเต็ม คือ วันขึ้น 15 ค่ำ) เมื่อได้วันแล้ว แต่ละครอบครัวจะต้องเตรียมของเช่นไหว้แม่โพสพด้วย เมื่อไปถึงนา ก็เลือกที่นึ่งประกอบพิธีและทิศทางที่เหมาะสมจุดรูปเทียนเพื่อบูชาพระแม่โพสพ แล้วแหวกต้นข้าวให้กว้างพอที่จะเอากระตังไปได้ แล้วจึงนำต้นมะพร้าวและต้นอ้อยวางลงไปนึ่งในกระตัง นำธงทั้งสี่ที่เตรียมมาปักลงไปในแต่ละมุมของกระตัง จากนั้นก็จับต้นข้าวมารวมกัน 4 กอ เอาเชือกมัดไว้ก่อน แล้วก็จุดรูปเทียนบูชาแม่โพสพ ขอขมาท่านแล้วก็ขออนุญาตตัดต้นข้าว(มีนัยยะถึงตัวพระแม่โพสพ) และขออัญเชิญท่านย้ายที่

อยู่ไปที่ยุ่งข้าวแทน หลังจากมีการเก็บเกี่ยวข้าวเป็นที่เรียบร้อยแล้ว ก็มาถึงขั้นตอนของการ นวดข้าวและเอาข้าวเข้ายุ้ง เมื่อจะเอาข้าวเข้าไปไว้ในยุ้ง ชาวบ้านจะพยายามเลือกวันขึ้น 2 ค่ำ และถ้าได้วันอาทิตย์ด้วยก็จะดีมาก เพราะชาวบ้านเชื่อว่าเป็นวันเกิดของท่าน ส่วนการปักข้าว ใหม่เอาไปสีครั้งแรกนั้น หลายครอบครัวจะไม่เลือกที่จะปักข้าวเปลือกไปสีในวันอาทิตย์ด้วย เหตุผลที่กล่าวไปแล้ว

พิธีกรรมที่เกี่ยวกับข้าวค่อนข้างจะมีขั้นตอนยุ่งยาก ไม่ว่าจะเป็นการไถครั้งแรก การ หว่านกล้า การปักดำ การเก็บเกี่ยว จนกระทั่งการนำข้าวเข้ายุ้งฉาง ทำให้เห็นภาพว่าคนใน ชุมชนเขมรค่อนข้างจะยึดถือและปฏิบัติตามกรอบพิธีที่สืบทอดมาตั้งแต่ครั้งบรรพบุรุษ เพราะ ฉะนั้นในบางครั้งที่มีการเจ็บป่วยเกิดขึ้นในครอบครัวใด หาก“แม่มะมัวด” ทำนายว่า เพราะ ครอบครัวนี้ไม่เคยประกอบพิธีเช่นไหว้พระแม่โพสพเลย ทั้งที่ท่านเปรียบเสมือนแม่ที่ให้ชีวิต เมื่อมีการทำนายเช่นนี้ญาติหรือตัวผู้ป่วยเองก็จะต้องมีการเช่นสรวงบูชาหลังจากที่มีการ ประกอบพิธีกรรมเสร็จแล้ว ซึ่งอาจจะทำได้ง่าย ๆ เพื่อเป็นการขอขมา โดยการนำรูป เทียน ดอกไม้ และผลไม้ต่างๆ ที่ท่านชอบ กราบไหว้ขอขมาท่านที่ที่นาของตน และจะต้องทำเช่นนั้น ตลอดไป

หากมองผ่านพิธีกรรม “การโงลมะมัวด” จะเห็นว่า การที่มีการกล่าวถึงแม่โพสพด้วย นำจะเป็นไปได้ว่า ทางผู้ประกอบพิธีกรรมเชื่อว่าคนป่วยประกอบอาชีพเกษตรกรรมชีวิตย่อม ผูกพันอยู่กับข้าวในนา และพืชผลทางการเกษตรอื่นๆ บางครั้งคนป่วยอาจจะหลงลืมที่จะกราบ ไหว้บูชา หรือระลึกถึงบุญคุณของท่าน จึงอาจมีส่วนบันดาลให้เกิดการเจ็บป่วย เพราะฉะนั้น เมื่อมีการกล่าวคำบูชา มีการร่ายรำถวาย รวมทั้งมีการเช่นสังเวยให้อย่างถูกต้องวิธี เพื่อเป็นการ แสดงออกว่าไม่ได้หลงลืมอย่างที่เข้าใจ ก็อาจจะทำให้อาการเจ็บป่วยทุเลาลง หรือหายไป ในที่สุดได้ ในส่วนนี้ทำให้เห็นอย่างชัดเจนว่า ในการประกอบพิธีกรรมสำหรับผู้ป่วยบางรายจะมีการ กล่าวอ้างถึงแม่โพสพ หรือในบางรายแม่โพสพก็เข้ามาประทับร่างทรง ทำให้เห็นถึงความ อ่อนโยนของคนในสังคมเกษตรกรรมที่ต้องพึ่งพาธรรมชาติ เพราะรู้ว่าเป็นส่วนหนึ่งของธรรมชาติ จึงอ่อนน้อมให้ธรรมชาติและเอาใจใส่กับทุกส่วนที่อยู่รอบข้าง ด้วยรู้ว่าทุกสิ่งต้องพึ่งพิงอาศัยซึ่ง กันและกัน จึงไม่แข็งกร้าวและนึกว่าตนเก่งแต่ผู้เดียว จากการสัมภาษณ์คนแก่คนเฒ่าใน หมู่บ้านทำให้ทราบว่า ชาวบ้านที่นี่มักสอนลูกไม่ให้ปักข้าวมาแล้วกินทิ้งกินขว้าง หรือทำข้าวตก พื้นแล้วเหยียบย่ำ ยังคงเป็นคำสอนที่คนในชุมชนเขมรยังคงใช้สอนลูกหลานอยู่ トラบใดที่ คนในชุมชนไม่ว่าเด็กหรือผู้ใหญ่ยังตระหนักในข้อนี้ เชื่อแน่ว่าพระแม่โพสพก็น่าจะยังอยู่ในวิถี

ของคนในชุมชนเขมร และในวิถีไทยอย่างที่เคยอยู่ และพระแม่โพสพก็ยังคงเป็นนัยสำคัญในฐานะผู้ก่อให้เกิดความอุดมสมบูรณ์ให้มนุษย์เราโดยเฉพาะคนไทยที่ยึดการทำนาเป็นอาชีพเกษตรกรรมพื้นฐานอยู่แล้ว



ภาพประกอบการเช่นไหว้แม่โพสพ

นางกวัก ถือเป็นสิ่งศักดิ์สิทธิ์ที่เป็นของสักการะของแต่ละครัวเรือนจากการสัมภาษณ์หลายครัวเรือนที่มีการบูชานางกวักก็จะให้คำตอบไปในทิศทางเดียวกัน กล่าวคือนางกวักเป็นเทพเจ้าแห่งโชคลาภ เป็นเทพเจ้าที่เรียกเงินทอง และสิ่งดีๆ เข้าบ้าน โดยเฉพาะอย่างยิ่ง บ้านที่ประกอบอาชีพค้าขายจะมีการนำรูปปั้นนางกวักมาตั้งไว้หน้าร้าน (ในบริเวณที่สูงสุด) ในส่วนของการเช่นไหว้นั้น เจ้าของบ้านก็ต้องทำเป็นประจำ และมีการบูชาอย่างถูกวิธี หากทำอย่างถูกต้องและสม่าเสมอ ครอบครัวนั้นๆ ก็จะมีแต่สิ่งดีๆ เข้ามา เพราะเทพองค์นี้จะกวักเรียกแต่สิ่งดีๆ ให้เข้ามา หากครอบครัวใดนับถือ แต่ไม่ได้มีการบูชาอย่างถูกต้อง หรือหลงลืมไปว่ามีเทพองค์นี้อยู่ในบ้านก็อาจจะทำให้ท่านโกรธแล้วบันดาลให้คนในครอบครัวเจ็บไข้ไม่สบายได้ โดยสิ่งที่จะต้องเตรียมสำหรับการบูชาแต่ละครั้งก็คือ ดอกไม้ ธูปเทียน ของหวาน และผลไม้ จากการสังเกตการณ์ในพิธีกรรมการรักษาผู้ป่วย 3 ราย พบว่า มีเพียง 1 ใน 3 เท่านั้น ที่มีการรำยรำถวายนางกวัก เพราะฉะนั้นขณะที่มีการประกอบพิธีกรรมในผู้ป่วยบางรายจึงได้มีการอัญเชิญนางกวักเข้ามาร่วมในพิธีกรรมด้วย โดยผู้ประกอบพิธีกรรมจะสวดมนต์แล้วก็ยกรูปปั้นที่หมายถึงตัวแทนนางกวักรำยรำไปเรื่อยๆ ตามจังหวะดนตรี



ภาพประกอบการร่ายรำเพื่อเซ่นไหว้ นางกั๊ก

บรรดาเทพเจ้าเหล่านี้จะปรากฏชื่อให้ได้ยิน เมื่อพิธีกรรม “โจลมะมีวด” เริ่มขึ้น และ “แม่มะมีวด” ก็จะกล่าวบทไหว้ครู โดยในบทไหว้ครูก็จะมีการเอ่ยถึงพระสัมมาสัมพุทธเจ้า และบรรดาชื่อเทพเจ้าเหล่านี้ โดยเฉพาะเทพเจ้าของศาสนาอื่นก็จะปรากฏในตอนนี้ รวมไปถึงบุคคลต่างๆ ที่ผู้ประกอบพิธีให้ความเคารพศรัทธา ซึ่งก็น่าจะทำให้เห็นความเชื่อที่ว่า ทุกคนต้องมีครู ไม่ว่าจะประกอบพิธีกรรมใดๆ ก็ตาม ก็จะต้องระลึกถึงหรือขอพรจากสิ่งศักดิ์สิทธิ์ที่ตนเองเคารพนับถือ เพื่อเป็นการสร้างขวัญและกำลังใจแก่ผู้ประกอบพิธีกรรม รวมทั้งอำนวยความสะดวกให้ตนเองสามารถประกอบพิธีกรรมให้สำเร็จลุล่วงไปได้ ขณะเดียวกันผู้ป่วย ครอบครัวของผู้ป่วย และผู้ที่มาร่วมในพิธีกรรมก็จะรู้สึกมีกำลังใจตามไปด้วย

1.1.2 ความเชื่อเรื่องเทวดา อารักษ์และผีให้คุณ

ความเชื่อเรื่องเทวดา อารักษ์และผีให้คุณ มีอยู่ด้วยกันหลายประเภท ได้แก่ ศาลพระภูมิประจำบ้าน ผีเรือน พระภูมิเจ้าที่ ต้นไม้ใหญ่ที่ยักษ์มีเทวดารักษา ผีเสื้อผินา ผีปูดตา และผีป่าผีภู เป็นต้น จากการศึกษาและวิเคราะห์พิธีกรรม “โจลมะมีวด” โดยละเอียดสามารถวิเคราะห์ความเชื่อของคนในชุมชนเขมรเกี่ยวกับเทวดา อารักษ์และผีให้คุณ ของคนในชุมชนเขมรหมู่บ้านปรือเกียน รวมทั้งที่อาจเป็นการนับถือเฉพาะของแต่ละครอบครัวดังนี้

พระภูมิเจ้าที่ หรือ ศาลพระภูมิประจำบ้าน

สังคมไทยมีความเชื่อและพิธีกรรมเกี่ยวกับศาลพระภูมิสืบมาช้านานจนถึงปัจจุบัน เรื่องราวของพระภูมินั้น เป็นเพียงตำนานหรือนิทานเล่าสืบทอดกันมา จึงอาจมีผู้สงสัยว่า พระภูมิ มีจริงหรือไม่ และสามารถคุ้มครองป้องกันภัยพิบัติ ช่วยบันดาลให้เกิดโชคลาภให้เกิด

มากน้อยเพียงใด แต่คนจำนวนไม่น้อยเชื่อว่าพระภูมิจริง และพระภูมิคือวิญญาณของผู้ที่ตายแล้วมาสถิตอยู่ที่ศาล นับเป็นเทพผู้คุ้มครองรักษา การจัดตั้งศาลพระภูมิจึงนับเป็นพิธีการของศาสนาพุทธ และพราหมณ์ปะปนกัน เพราะมีการบูชาสังเวद्यขอพรและขอให้บันดาลในอิถินหารในสิ่งที่มุ่งหวัง แต่พระภูมิจะศักดิ์สิทธิ์สามารถดลบันดาลโชคลาภ และปกป้องคุ้มครองภัยหรือไม่ นั้น หากจะพิจารณาตามหลักพุทธศาสนา ก็ควรพิจารณาถึงกรรมคือการกระทำเป็นสิ่งสำคัญ คือประกอบด้วยถ้าทำดีย่อมได้รับผลดี แต่ถ้าเคยทำชั่วมามาก ก็ย่อมได้รับความทุกข์และไม่มิโชคลาภ ถึงแม้จะมีการบูชาหรือสังเวद्यขอพร ก็มักจะไม่มีใครเป็นผลสำเร็จ

ขณะที่มีการประกอบพิธีกรรมเป็นผู้วิจัยพบว่า สิ่งหนึ่งที่ร่างทรงหรือแม่มีวดแนะนำให้ญาติหรือผู้ป่วยเองกระทำหลังจากการประกอบพิธีกรรมก็คือ การสร้างศาลไว้ให้เทพหรือสิ่งศักดิ์สิทธิ์ได้พำนักอาศัย เพื่อคอยระแวดระวังเภทภัยที่จะเกิดขึ้นกับผู้ป่วยหรือคนในครอบครัว ดังเช่น กรณีผู้ป่วยรายหนึ่ง หลังจากมีเทพเข้าประทับในร่างทรงและบอกว่าต้องการให้คนป่วยสร้างที่อยู่ที่ดีให้ ดังนั้นหลังจากเสร็จสิ้นการประกอบทางครอบครัวของผู้ป่วยจึงได้มีการสร้างศาล 2 ศาลเคียงกัน คือศาลเทพ และศาลพระภูมิเจ้าที่ทั่วไป เพราะพวกเขาบ้านมีความเชื่อว่าเทพและสิ่งศักดิ์สิทธิ์อื่นๆ เป็นคนละชั้น คนละจำพวก จะต้องตั้งศาลที่มีความแตกต่างกันโดยศาลเทพจะมีเสา 4 ต้น ส่วนสิ่งศักดิ์สิทธิ์อื่นๆ เช่น ผีปู่ตายายจะใช้เสาต้นเดียว และต้องทำบันไดขึ้นให้ด้วย เป็นที่น่าสังเกตว่าเกือบทุกครอบครัวจะมีการตั้งศาล แต่จะแตกต่างกันไปตามขนาดและวัสดุที่ใช้ ครอบครัวที่มีกำลังทรัพย์มากหน่อยก็จะใช้ศาลที่หล่อด้วยปูน หรือไม้ก็ทำสำเร็จแล้ว แต่ถ้าเป็นบ้านที่กำลังทรัพย์น้อยก็จะทำขึ้นเองอย่างง่ายๆ แต่ที่เหมือนกันก็คือ ทุกบ้านจะต้องมีการเซ่นไหว้





ภาพประกอบ การตั้งศาลพระภูมิตามที่แม่มะมีวัดบอก



ภาพประกอบ การตั้งศาลที่บ้านแม่มะมีวัดอรุณี

ผีเรือน

ผีเรือน หมายถึง ผีที่คอยปกป้องรักษาบ้านและคนในบ้าน หากเจ้าของบ้านปฏิบัติต่อผีเป็นอย่างดี ผีก็จะคุ้มครองคนในบ้าน ขณะที่มีการประกอบพิธีกรรมช่วงที่มีการทรงเจ้าอยู่ ผีเรือนบางตนอาจจะนึกสนุกและอยากเข้ามารำรำด้วยก็จะเข้ามารำอย่างสนุกสนาน และอาจจะมีการเชิญคนที่อยู่ในพิธีมาร่วมรำด้วยกัน บางครั้งผีเรือนเหล่านี้ก็ไม่ได้เกี่ยวข้องกับอาการเจ็บป่วยของแต่อย่างใด แต่อยากจะเข้ามาร่วมสนุกด้วย ดังนั้นเมื่อเข้ามาแล้วผีเรือนก็จะสนุกเต็มที่ อยากจะร้องรำทำเพลงด้วยจังหวะดนตรี หรือท่วงทำนองเพลงใด นักเพลง(นักดนตรี) ก็จะต้องเล่นเพลงที่ผีเรือนชอบ เมื่อร้องรำทำเพลงจนพอใจผีเรือนก็จะออกจากร่างทรงไป ในที่นี้หากเขาต้องการให้ผู้ป่วย ญาติผู้ป่วย และชาวบ้านที่เข้ามาร่วมในพิธีสนุกด้วยก็จะเชิญให้ร่วมร้องรำทำเพลงด้วยจนกระทั่งเป็นที่พอใจ



ภาพประกอบ การรำรำของญาติผู้ป่วยเพื่อเซ่นไหว้ผีเรือน

ผีป๋ายตายาย(ผีบรรพบุรุษ)

ผีเชื้อหรือผีบรรพบุรุษ เป็นผีเครือญาติที่ล่วงลับไปแล้ว ชาวบ้านมีความเชื่อว่าผีบรรพบุรุษยังไม่ได้ไปเกิด ยังคงคอยปกป้องคุ้มครองลูกหลานของตนอยู่ หากลูกหลานประพฤติไม่เหมาะสม ผีเชื้อก็จะโกรธบันดาลให้เจ็บป่วย ลูกหลานจะต้องทำการขอขมา จึงจะหายโกรธ เมื่อถึงวันโกน วันพระหรือวาระสำคัญต่างๆเช่นวันสารทเขมร ลูกหลานจะต้องให้ทานอุทิศส่วนกุศลไปให้ สำหรับลูกหลานบางคนทีละที้ง ไม่เคยใส่ใจบรรพบุรุษตนเอง ชาวบ้านที่นี้จะเชื่อว่า อาจก็มีเหตุให้ผีบรรพบุรุษโกรธเคืองจนบันดาลให้ลูกหลานต้องเจ็บไข้ไม่สบาย การประกอบพิธีกรรม “การโลงมะมวด” ถือเป็นโอกาสสำคัญที่จะให้คนเหล่านั้นได้ทบทวนตนเองว่าบกพร่องๆไม่ใส่ใจ หรือละเลยในการทำบุญอุทิศส่วนกุศลให้ผีบรรพบุรุษของตนเองหรือไม่ ดังนั้น บ้านที่มีการประกอบพิธีจึงต้องมีการเตรียมอาหารการกินในการเซ่นไหว้ เพื่อเป็นการขอขมาด้วย หรือหากไม่ได้เตรียมของที่ผีบรรพบุรุษต้องการรับประทานตามที่ร่างทรงบอกในขณะประกอบพิธีก็สามารถจะเซ่นไหว้ในภายหลังได้ ซึ่งจะต้องกระทำจริงๆ มิใช่รับปากเฉยๆ

ตาจ๊ะเสราะ(ผีบรรพบุรุษของหมู่บ้าน)

ตาจ๊ะเสราะ คือ ผู้ก่อตั้งหมู่บ้าน หรือ เจ้าของหมู่บ้านที่ได้ล่วงลับไปแล้ว ซึ่งชาวบ้านจะนับถือกันมาตั้งแต่ครั้งบรรพบุรุษ ถือเป็นสิ่งศักดิ์สิทธิ์ที่คนทั้งหมู่บ้านนับถือ กล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือ เป็นเจ้าที่เจ้าทางประจำหมู่บ้าน ที่คอยปกป้องคุ้มครองลูกหลานที่อยู่ในหมู่บ้านของตนให้อยู่เย็นเป็นสุข แต่ถ้าหากลูกหลานประพฤติไม่เหมาะสม ตาจ๊ะเสราะก็จะโกรธบันดาลให้ลูกหลานในหมู่บ้านเกิดความเจ็บป่วย ดังนั้นลูกหลานก็ต้องทำการขอขมาจึงจะหายโกรธ โดยปกติในแต่ละปีชาวบ้านปรือเกียนทั้งหมู่บ้านก็จะทำพิธีเซ่นไหว้ตาจ๊ะเสราะร่วมกันอยู่แล้วในเดือนเมษายนของทุกปี ถึงแม้จะไม่มีเหตุร้ายใดๆ เกิดขึ้นกับชาวบ้านหรือกับหมู่บ้านก็ตาม

จากการสังเกตผ่านพิธีกรรมและจากการสัมภาษณ์ชาวบ้านหมู่บ้านปรือเกียนทราบว่า ทุกครั้งที่มีการกล่าวคำไหว้ครู และการขอพรจากสิ่งศักดิ์สิทธิ์ “แม่มะมวด” หรือร่างทรงจะต้องเอ่ยถึงตาจ๊ะเสราะด้วยทุกครั้ง นั่นก็แสดงให้เห็นว่าตาจ๊ะเสราะมีอิทธิพลต่อคนในหมู่บ้าน และชาวบ้านค่อนข้างมาก ทุกคนเชื่อถือและศรัทธา ในการเรียกตาจ๊ะเสราะ⁵ มาร่วมในพิธี

⁵ปกติชาวบ้านปรือเกียนจะประกอบพิธีเซ่นไหว้ตาจ๊ะเสราะทุกปีในช่วงสิ้นเดือนเมษายน ถือเป็น การแสดงความขอบคุณที่ทานช่วยปกป้องหมู่บ้านและคนในหมู่บ้านให้อยู่อย่างปกติสุข อีกทั้งเพื่อให้ทานพึงพอใจและคอยอยู่ปกป้องคุ้มครองหมู่บ้านตลอดไป ปกติจะใช้เวลาในการประกอบพิธีเซ่นไหว้ 2 วัน 1 คืน และคนในหมู่บ้านจะต้องมาร่วมพิธีกรรมทุกครอบครัว ทั้งนำอาหารการกินมาให้พร้อมสรรพ ทั้งนี้ชาวบ้านต้องมีการร้องรำทำเพลงให้ตาจ๊ะเสราะ ดูด้วย

นอกจากจะเป็นการเรียกผีบรรพบุรุษมาเป็นพยานในพิธีแล้ว การมาของท่านก็ถือเป็นการให้โอกาสแก่ลูกหลานในการแสดงความขอบคุณที่ได้ช่วยปกป้องคุ้มครองลูกหลานให้อยู่อย่างมีความสุข จากนั้นแม่มะมีวดก็จะร่ายรำถวายและกล่าวเชิญท่านมารับประทานอาหารที่ญาติผู้ปวายนนำมาประกอบในพิธีเช่นไหว้

จากการสัมภาษณ์ผู้เข้าร่วมในพิธี ได้ข้อมูลเพิ่มเติมว่า วิธีสังเกตว่าตาจะเสราจะ ได้เข้ามาร่วมในพิธีกรรมแล้ว ให้ดูที่การเปลี่ยนเครื่องแต่งตัวของผู้ประกอบพิธี(ร่างทรง) หรือแม่มะมีวด(กรณีที่เราไม่สามารถฟังภาษาเขมรได้) โดยผู้ประกอบพิธีจะเริ่มหยิบผ้าโสร่งมานุ่ง(อาจจะนุ่งโจงกระเบนหรือไม่ก็ได้) และนำผ้าขาวม้ามาโพกศีรษะ และคาดเอวหรือพาดบ่า และจะต้องสูบบุหรี่มวน ซึ่งลักษณะการแต่งกายเช่นนั้นก็เป็นการแต่งกายของชาวบ้านโบราณนั่นเอง นอกจากนี้ยังได้ทราบประสบการณ์จากชาวบ้านคนหนึ่งว่า เคยปรากฏว่ามีชาวบ้านหลายคนที่ทำตนไม่เหมาะสมลบหลู่ผีบรรพบุรุษในหมู่บ้าน ในที่สุดก็ทำให้เกิดการเจ็บไข้ได้ป่วยแบบไม่ทราบสาเหตุ บางคนเมื่อรักษาไม่หายก็จะให้ร่างทรงทำนายทายทัก บางรายก็ต้องประกอบพิธีกรรม “การโหลมะมีวด” เพื่อจะได้รู้ว่าตนกระทำสิ่งใดที่เป็นการล่วงเกินสิ่งศักดิ์สิทธิ์ใดหรือไม่ ในบางกรณีก็มีการบนบานศาลกล่าวกับตาจะเสราแล้วไม่ได้ไปแก้บนก็อาจจะทำให้เจ็บป่วยหรือไม่ก็เกิดปัญหาหุรมเราขึ้นในครอบครัวได้ เมื่อทราบสาเหตุก็จะต้องรีบแก้ไขทันทีตามคำแนะนำทันที

วิธีการเช่นไหว้ตาจะเสราก็คือ นำดอกไม้ ธูป เทียน เหล้า ผลไม้ และข้าวปลาอาหาร ไปเช่นไหว้และทำการขอขมาท่าน ท่านก็จะหายโกรธ และสถานที่ที่คนในหมู่บ้านปรือเกียนจะไปไหว้ขอขมาก็คือ ศาลต้นไทรประจำหมู่บ้าน เพราะทุกคนเชื่อว่าท่านพำนักอยู่ ณ ที่นั้น



พิธีขอขมาศาลตาจะเสรา(ศาลปู่ตา) ประจำหมู่บ้านปรือเกียน



ศาลปู่ตา(ตาจ๊ะเสาะระ) ประจำหมู่บ้านปรีอเกียน

ผีไร่ผีนา

ผีไร่ผีนา หรือผีตาแฮก(คนอีสานเรียก) เป็นผีที่ทำหน้าที่อารักษ์คอยรักษาผืนไร่ผีนา รวมทั้งคอยอำนวยผลให้ข้าวกล้างดงาม น้ำ ปลา อุดมสมบูรณ์ ตลอดจนคอยคุ้มครอง วัช ควาย ให้มีสุขภาพดีเหมาะในการทำงาน ผีไร่ผีนาจะสถิตอยู่มุมใดมุมหนึ่งของที่นา นาแปลงใดที่ผีไร่ผีนาสถิตอยู่ชาวบ้านจะยกคันทนาให้สูงขึ้น ก่อนจะลงมือทำนาจะต้องทำพิธีนั้น จะกระทำกันในวันพฤหัสบดี อาหารที่นำไปเช่นผีตานาได้แก่ ไก่ต้ม เหล้าขาว แกลบ ข้าวต้มมัด ไข่ต้ม ข้าวดำ ข้าวแดง กล้วย น้ำอ้อย น้ำตาล เมื่อเลี้ยงผีนาเสร็จแล้ว ชาวบ้านก็จะปักดำข้าวกล้าในนาแปลงที่ผีนาอยู่ก่อนเพื่อเป็นการเสี่ยงทายความงอกงามของข้าวในนา

ตาฤาษี(โลก ตา มหา ระ เสี่ย)

ตาฤาษี(โลก ตา มหา ระ เสี่ย) ก็คือ ผู้ทรงศีลที่มีคาถาอาคม มีเวทมนตร์คาถา มีอำนาจมีฤทธิ์เดช มีอำนาจสามารถล่วงรู้สิ่งต่างๆ ได้ ไม่ก่อกวนใคร แต่ถ้าหากบ้านใดที่มีการนับถือตาฤาษี(โลก ตา มหา ระ เสี่ย) ก็จะต้องทำที่อยู่ให้ท่านให้เรียบร้อย เช่น อาจจะต้องมีการตั้งศาล และนำรูปปั้นที่เป็นเสมือนตัวแทนท่านไปตั้งไว้ภายในด้วย จากนั้นเจ้าของบ้านก็ต้องกราบไหว้บูชา จะทำทุกวันหรือทุกวันพระก็ได้ ขณะที่กราบไหว้ก็มีการอธิษฐานขอพรให้ท่านปกป้องคุ้มครองดูแลคนในครอบครัวให้อยู่เย็นเป็นสุข ส่วนอาหารเช่นไหว้ไม่ต้อง ใช้เพียงดอกไม้ธูปเทียนก็พอ

ในขณะที่มีการประกอบพิธีกรรมพบว่าบางครอบครัวที่อาจจะนับถือและระลึกถึงท่านแต่ไม่เคยได้ทำศาลให้ท่านได้พำนักอยู่เป็นที่เป็นที่ทาง ท่านก็จะอาศัยช่วงที่มีการเข้าทรงบอกผ่านมาทางร่างทรงให้แจ้งแก่เจ้าของบ้านว่าท่านต้องการอะไร หลังจากที่เจ้าของบ้านได้รับทราบจากร่างทรงแล้ว หลังจากการประกอบพิธีกรรมจึงได้มีการตั้งศาลขึ้น อาจจะเป็นศาลที่ทำขึ้นเองง่ายๆจากไม้หรือเป็นศาลสำเร็จที่วางขายตามท้องตลาดก็ได้ แต่ที่เจ้าของบ้านจะขาดไม่ได้ก็คือจะต้องนำรูปปั้นฤาษีหนวดยาว ถือไม้เท้าไปตั้งไว้ภายในศาลดังกล่าวด้วยการสัมผัสภาษณ์เพิ่มเติมทำให้ทราบว่า ชาวบ้านส่วนใหญ่ในหมู่บ้านเชื่อว่าหากเจ้าของบ้านทำตามก็จะทำให้อยู่ดีมีสุข สุขภาพก็จะแข็งแรง ไม่มีโรคภัยเบียดเบียน เพราะมีสิ่งศักดิ์สิทธิ์คอยสกัดกั้นไม่ให้สิ่งเลวร้ายเข้ามาใกล้กายคนในครอบครัว ฉะนั้นจึงสังเกตเห็นว่า ในหลายครอบครัวนอกจากจะมีศาลเทพ ศาลพระภูมิแล้ว ก็จะมีศาลผีปู่ตายาย ซึ่งในนั้นก็จะมีรูปปั้นของตาฤาษี(โลก ตา มหา ระ เสี่ย) ตั้งอยู่ภายในด้วย

กุมารทอง

กุมารทอง เป็นของบูชากราบไหว้ประจำบ้าน หรือเป็นคนตัวเล็ก หรือที่เรียกว่า “ลูกกรอก” มีหน้าที่คอยให้ความช่วยเหลือเจ้าของบ้าน หากบ้านใดมีการนับถือกุมารทอง(สังเกตได้จากมีการมีรูปปั้นเด็กอยู่ในแท่นบูชา) แต่หลังสิ้นไม่มีการเซ่นสังเวยข้าวปลาอาหารไปให้ ก็อาจจะทำให้เขาไม่พอใจหรือโกรธ จนกระทั่งไม่ปกป้องคุ้มครองเจ้าของ และอาจบันดาลให้เกิดเรื่องร้ายในบ้านได้ ดังนั้น เมื่อครอบครัวใดมีกุมารทองอยู่ในครอบครอง จึงต้องมีการกราบไหว้บูชา และสวดมนต์แผ่ส่วนบุญส่วนกุศลไปให้ด้วย หากเขาได้รับ ก็จะคอยปกป้องคุ้มครอง คอยให้ความช่วยเหลือแก่ผู้ที่เป็นเจ้าของ ชาวบ้านที่นี้เชื่อว่า กุมารทองมีลักษณะที่พิเศษ กล่าวคือ มีอำนาจล่วงรู้สิ่งต่างๆ ได้ไม่ว่าจะเป็นอดีตหรืออนาคตได้ การเช่น

ไหว้จะทำโดยการจุดธูปเทียนบอกกล่าวและอัญเชิญมากิน ส่วนข้าวปลาอาหารที่จะนำมาถวาย ก็ต้องเป็นอาหารการกินเช่นเดียวกับเจ้าของบ้าน โดยส่วนใหญ่จะเลือกถวายในวันพระ แต่จะ เช่นไหว้ทุกวันก็ไม่เป็นการเสียหายแต่อย่างใด



ภาพประกอบการรำยาเช่นไหว้ภูมารถอง ภาพประกอบการตั้งศาลเพื่อเช่นไหว้ภูมารถอง

เทวอารักษ์ประจำต้นไม้ใหญ่

เทวอารักษ์ประจำต้นไม้ใหญ่ ปกติท่านไม่ใช่ผีให้โทษ แต่จะอยู่ปกป้อง ป่าและต้นไม้ใหญ่เพื่อจะได้ดำรงความชุ่มชื้นแก่ผืนดิน ถือเป็นสิ่งศักดิ์สิทธิ์อีกประการหนึ่งที่ชาวบ้านนับถือ เพราะชาวบ้านมีความเชื่อว่าต้นไม้ใหญ่ทุกต้นมักจะมีสิ่งศักดิ์สิทธิ์หรือเทพอารักษ์สิงสถิตย์อยู่ และชาวบ้านมักจะสอนลูกหลานไม่ให้ลบหลู่ดูหมิ่น เช่น ไปถ่ายอุจจาระ หรือปัสสาวะรดโคนต้นไม้ยำเกรง หรือแม้แต่ชาวบ้านเองหากจะต้องตัดต้นไม้ใหญ่ก็จะต้องมีการขออนุญาต หรือขอขมาลาโทษเทพอารักษ์หรือสิ่งศักดิ์สิทธิ์ประจำต้นไม้เสียก่อน มิฉะนั้นอาจจะทำให้ตนเองหรือคนในครอบครัวประสบเคราะห์กรรมหรือความหายนะ โดยเฉพาะต้นไม้ใหญ่ เช่น

ต้นโพธิ์ ต้นไทร เป็นต้น ในหมู่บ้านปรีอเกียนเองมีต้นโพธิ์ใหญ่ประจำหมู่บ้านหนึ่งต้น มีอายุยาวนานมาก จากการสอบถามผู้สูงอายุประจำหมู่บ้าน บอกว่ามีอายุกว่าหนึ่งร้อยปีแล้ว ชาวบ้านเชื่อว่าต้นไม้นี้เป็นต้นไม้ศักดิ์สิทธิ์ประจำหมู่บ้านไม่มีใครกล้าตัด หรือแม้แต่เด็กๆ ก็มักจะถูกห้ามปรามจากผู้ใหญ่ไม่ให้ปีนเล่น ที่สำคัญคือบริเวณใต้ต้นโพธิ์ได้ตั้งศาลปู่ตาประจำหมู่บ้านไว้ด้วย ดังนั้นสถานที่แห่งนี้ จึงเป็นสถานที่ศักดิ์สิทธิ์ และเป็นสถานที่ต้องห้ามสำหรับกระทำการสิ่งใดที่เป็นลบหลู่ และมีชาวบ้านหลายรายที่เคยกระทำในสิ่งที่ไม่ถูกต้องจนทำให้ตนเองล้มป่วย แต่เมื่อประกอบพิธีกรรม “การโຈลมะมีวด” แล้ว ก็จะมีรู้ที่มาของการป่วย และจะมีการทำพิธีขอขมา หลังจากนั้นอาการเจ็บป่วยก็ทุเลาลง ซึ่งการประกอบพิธีกรรมของคนทรง(แม่มะมีวด) ในแต่ละครั้ง หากคนทรงทราบว่าสิ่งศักดิ์สิทธิ์ประจำหมู่บ้านที่ชาวบ้านนับถือมีอะไรบ้าง ก็จะอัญเชิญสิ่งเหล่านั้นโดยการเอ่ยนามเพื่อให้ท่านรับรู้และมารับการเช่นไหว้บูชาจากผู้ป่วย ญาติๆ และชาวบ้านด้วยทุกครั้ง แม้จากการทำนายทายทักแล้วจะไม่มีอาการบอกว่าคนป่วยได้ไปแสดงกริยาหรือวจาใดๆ ที่เป็นการลบหลู่สิ่งศักดิ์สิทธิ์เหล่านั้นหรือไม่ก็ตาม สิ่งนี้สะท้อนให้เห็นว่าคนในชุมชนเขมรมีความผูกพันกับธรรมชาติรอบตัว และมีความเชื่อร่วมกันว่า ต้นไม้ใหญ่ โดยเฉพาะอย่างยิ่งต้นโพธิ์และต้นไทรนั้น มักจะมีเทพารักษ์สิงสถิตย์อยู่ ดังนั้น จะต้องให้ความเคารพ ไม่ตัด ไม่ทำลาย ไม่ลบหลู่ดูหมิ่น ทั้งทางกายกรรม วจีกรรม หรือมนกรรม

1.1.3 ความเชื่อเรื่องเทวดา อารักษ์ และผีให้โทษ

ความเชื่อเรื่องเทวดา อารักษ์ และผีให้โทษ ก็มีหลายประเภทเช่นเดียวกัน โดยทั่วไปอาจแบ่งได้ ดังนี้ ผีเรือน ผีตानी ผีปอบ ผีกระสือ นางตะเคียน และผีกองกอย เป็นต้น และหากพิจารณาเฉพาะชุมชนเขมร หมู่บ้านปรีอเกียน พบว่า คนส่วนใหญ่จะเชื่อว่าผีที่มีส่วนทำให้เกิดความเจ็บป่วย หรือกล่าวอีกนัยหนึ่งว่าหากมีใครในหมู่บ้านเกิดความเจ็บป่วยโดยไม่ทราบสาเหตุ ก็จะมีคนเชื่อว่า อาจเป็นเพราะพวกผีให้โทษมาทำร้าย ซึ่งจากการสัมภาษณ์และเข้าสู่เหตุการณ์แบบมีส่วนร่วม สามารถระบุชนิดของผีให้โทษ ที่ได้รับการเอ่ยนามในขณะที่มีพิธีประกอบพิธีกรรม ดังนี้

ผีเรือน

ผีเรือน ในที่นี้ขอกล่าวถึงในแง่ลบ เพราะผีเรือนมีทั้งผีเรือนที่ดีที่คอยรักษาบ้าน เพราะคนในชุมชนเขมรเชื่อว่าทุกบ้านมีผี หากปฏิบัติต่อผีเป็นอย่างดี ผีก็จะคุ้มครองคนใน

บ้าน และหากปฏิบัติไม่ดีก็อาจเกิดทุกข์ภัยแก่คนในบ้านได้ เพราะฉะนั้นเหตุร้ายบางประการที่เกิดขึ้นกับครอบครัวหรือคนในครอบครัวส่วนหนึ่งจึงน่าจะเกิดจากการกระทำของผีเรือน ดังนั้นขณะที่มีการเข้าทรงอยู่ หากผีเรือนไม่พอใจในตัวผู้ป่วย หรือคนในครอบครัวของผู้ป่วย ผีเรือนก็จะมาประทับร่างคนทรง และบอกเจตนาว่าเหตุใดตนจึงต้องทำให้ผู้ป่วยมีอาการเช่นนั้น หากผู้ป่วยได้เคยกระทำผิดจริง ตัวผู้ป่วยและญาติก็จะขอขมาลาโทษ จนกระทั่งผีเรือนพอใจแล้วก็จะกลับไป หากผีเรือนยังไม่พอใจญาติหรือคนที่มาร่วมในพิธีก็จะช่วยกันหาวิธีหรือช่วยพูดให้ผีเรือนพอใจ หากยังไม่พอใจอยู่เช่นเดิมก็อาจจะถามความต้องการของผีเรือนโดยตรงไปตรงมา เช่น ผีเรือนโกรธที่เจ้าของบ้านไม่เคยเซ่นไหว้ทันเลย ดังนั้นจึงอยากให้คนในครอบครัวของผู้ป่วยเตรียมของเซ่นไหว้หลังจากที่พิธีกรรมสิ้นสุดลงแล้ว เป็นต้น

ผีปอบ

ผีปอบก็คือคนที่เป่าผี เข้าไปสิงในร่างกายของคนอื่นเรียกว่า ผีปอบเข้า เพื่อที่จะกินตับไตไส้พุงของคนคนนั้น บางครั้งคนที่ถูกผีปอบเข้าอาจถึงแก่ชีวิตได้ หากไม่มีหมอผีมาขับไล่ผีปอบที่สิงสถิตย์อยู่ให้ออกไป ส่วนสาเหตุที่จะทำให้คนเป็นปอบนั้นมีอยู่ 2 ประการคือ เกิดจากการเรียนเวทมนตร์คาถาต่างๆ เช่น เสน่ห์ยาแฝด อยู่ยงคงกระพัน เมื่อเวทมนตร์คาถานั้นแก่กล้าจนเกินไป หรือประพุดติปฏิบัติผิดข้อห้ามของเวทมนตร์นั้นๆ ผลที่สุดก็กลายเป็นผีปอบ และเกิดจากการถ่ายจากบรรพบุรุษ หากพ่อหรือแม่เป็นปอบ เมื่อตายไปผีปอบจะรีบออกจากร่างไปสิงสถิตบุคคลที่อยู่ใกล้ และบุคคลนั้นจะกลายเป็นปอบทันที

เมื่อผีปอบเข้าสิงร่างใคร บุคคลนั้นจะมีอาการชักกระตุก ตันทุรนทุราย ส่งเสียงร้องโหยหวน นึกกลัว ญาติพี่น้องต้องไปตามหมอผีมาทำพิธีขับไล่ผีปอบ โดยการใช้หาวยวิเศษหรือหางกระเบนและใช้ว่านไฟเหน็บหรือจี้ลงไปตามส่วนต่างๆ ของร่างกาย เมื่อผีปอบทนไม่ได้ก็จะออกปากบอกว่าตนเป็นใคร มาจากไหน แล้วจึงออกจากร่างไป แต่ในบางราย ถ้าผีปอบนั้นมีคาถาแก่กล้ากว่าหมอผี ผีปอบนั้นก็จะไม่ยอมออก คนที่ถูกผีปอบเข้าก็จะตายหากแก้ไขไม่ทัน ดังนั้น หากการทำงานหนักบอกรว่าเกิดจากการกระทำของผีปอบก็ต้องแก้ไขตามคำแนะนำจากการสัมภาษณ์ทราบว่า ในอดีตเคยมีชาวบ้านยเจ็บไข้เพราะอำนาจของผีปอบและก็ได้รับการแก้ไขจนหาย แต่ปัจจุบันไม่ค่อยพบว่าเกิดจากสาเหตุนี้แล้ว

ผีตายโหง(คर्मอจ - เขา)

ผีตายโหง หรือ คर्मอจ - เขา(คำว่า คर्मอจ แปลว่า ผี ส่วนคำว่า เขา แปลว่า ดิบ) นั้น ชาวบ้านที่นี้(คนเขมร)ค่อนข้างให้ความเชื่อถือมาก โดยเฉพาะอย่างยิ่งหากในหมู่บ้านนั้นมีผู้เสียชีวิตแบบตายท้องกลม(เสียชีวิตขณะที่กำลังตั้งครรภ์) เสียชีวิตจากอุบัติเหตุ หรือเสียชีวิตด้วยเหตุการณ์ที่ไม่ปกติอื่นๆ ชาวบ้านจะเชื่อว่าวิญญาณของคนเหล่านี้จะไม่ได้ไปผุดไปเกิด จะเร่ร่อนไปเรื่อยๆ เพื่อขอของกินจากชาวบ้านกิน และจะมาตามรังควานญาติ หรือคนในหมู่บ้านที่ร่างกายและจิตใจค่อนข้างอ่อนแอ จนกระทั่งคนๆ นั้นเกิดความเจ็บป่วยมากยิ่งขึ้น ชาวบ้านจะมีความเชื่อว่า บรรดาผีตายโหง หรือ คर्मอจ - เขา นั้น แม้ญาติสนิทจะทำบุญด้วยข้าวปลาอาหาร ของหวาน และขนมมณเฑียรไปให้หรือกระทั่งกรวดน้ำไปให้ พวกเขาก็จะไม่ได้รับ เพราะถือว่าผีเหล่านี้เป็นผีที่ตายไม่ดี ไม่สามารถเข้ามารับอาหารในบริเวณวัด หรือบริเวณบ้านที่มีสิ่งศักดิ์สิทธิ์คอยปกป้องคุ้มครองได้ จึงได้เพียงเกาะรั้วยื่นมองอาหารอย่างน่าเวทนา เพราะฉะนั้นหากผู้ป่วยคนใดไม่สบายเพราะเหตุจากผีตายโหงก็ต้องแก้ให้ถูกทางเช่นกัน

หมาดำ (จแก-เคมา)

หมาดำ เป็นหมาไสยศาสตร์ เกิดจากขี้ผึ้ง หรือน้ำมันจากผีตายท้องกลม ต้องใช้คาถาในการบดเป่ารักษา ไม่ต้องมีการเช่นไหว้ เมื่อเข้ามาในตัวของคน หมาดำจะกระทำได้หลายอย่าง ต้องหาคนตีมีวิชาด้านไสยศาสตร์มาแก้ไขให้ทันทั่วทั้งที่ มิฉะนั้นอาจถึงแก่ชีวิตได้ จากการสอบถามทราบว่า หมาดำ หรือ จแก-เคมา ชอบกินของคาว และชอบเข้าสิงคนท้องหรือคนป่วย เป็นสิ่งที่ไม่ดี ชาวบ้านจะไม่นิยมเช่นไหว้

จากการสัมภาษณ์คนเฒ่าคนแก่ในหมู่บ้าน ทำให้ทราบว่าหมาดำนี้มักจะเกิดจากอำนาจไสยศาสตร์ ซึ่งคนที่มีคาถาอาคมเท่านั้นจึงจะมีอำนาจทำมันขึ้นมาได้ ส่วนใหญ่คนมีวิชาจะเลี้ยงไว้เพื่อป้องกันตนเอง และใช้ให้ไปทำร้ายผู้อื่นศัตรูหรือคู่อริที่ตนเองไม่ชอบ ในบางครั้งหมาดำก็อาจเกิดจากการเรียนวิชาอาคมหรือมนต์ดำแล้วผู้เรียนไม่สามารถยึดถือสิ่งที่ต้องปฏิบัติหรือยกเว้นได้ หมาดำนั่นก็จะไม่เชื่อฟังเจ้าของที่เลี้ยงก็จะเร่ร่อนเข้าสิงคนอื่นเพื่อกินเป็นอาหาร นอกจากนี้ชาวบ้านยังได้บอกเล่าเพิ่มเติมอีกว่า หลายหมู่บ้านมีคนตายติดต่อกันหลายราย และตายอย่างต่อเนื่องโดยไม่ทราบสาเหตุ ชาวบ้านจึงจัดให้มีการเข้าทรง หรือ “การโหละมมีวด” เมื่อทราบว่าเกิดจากหมาดำ ในที่สุดก็ต้องหาคนตีมีวิชามาปราบ เหตุการณ์ในหมู่บ้านจึงจะสงบลง

จรีาบ

จากคำบอกเล่าของชาวบ้านหมู่บ้านปรือเกียน สิ่งหนึ่งที่สามารถทำให้คนในหมู่บ้านเกิดการเจ็บป่วยแบบไร้สาเหตุได้ก็คือ เกิดจากการกระทำของจรีาบ จรีาบเป็นจอมปลวกที่ไม่มีหน้หรือตันไม้ขึ้น สิ่งที่สังสิทธิ์อยู่ในจอมปลวกคือสิ่งที่ไม่มีตัวตน มักจะเข้าสิงคน แต่จะไม่เข้าสิงใครสู่มสู่มห้า จะเลือกเข้าสิงคนที่กระทำความผิดหรือลบลู่ตนเท่านั้น บางครั้งจรีาบอาจจะบันดาลให้คนเห็นเป็นเหตุการณ์ต่างๆ เช่น จากการบอกเล่าของชาวบ้านรายหนึ่งซึ่งเล่าว่า มีคนตาคนหนึ่งชื่อ ตาคลิ้ม(ปัจจุบันเสียชีวิตแล้ว) เวลาฝนตกมักจะไปส่องกบที่หนองน้ำท้ายหมู่บ้าน ขณะที่ฝนตกหนัก ตาคลิ้มรู้สึกหนาวมาก แกเหลือบไปเห็นกองไฟอยู่ที่จอมปลวกแห่งหนึ่ง ก็เข้าใจว่าคงจะมีคนจุดไฟทิ้งไว้ ก็เข้าไปผิงไฟจนกระทั่งหายหนาวจึงกลับบ้าน พอรุ่งเช้าก็เล่าให้ตาคุณซึ่งเป็นเจ้าของที่มีจอมปลวกที่แกไปผิงไฟฟัง ตาคุณรีบไปดูตามที่ได้รับคำบอกเล่า พอไปถึงก็พบว่าบริเวณนั้นเป็นที่โล่งเตียน ดินก็แห้ง ฟินแม่สักท่อนก็ไม่มี ร่องรอยของการจุดไฟก็ไม่มีให้เห็นแม้แต่ร่องรอย ตาคุณจึงบอกว่าตาคลิ้มคงจะถูกจรีาบหลอกแล้ว เพราะจอมปลวกแห่งนั้นมีคนเจอเหตุการณ์แบบเดียวกันมาบ่อยครั้ง

การเช่นไหว้จรีาบจะมีการนำอาหาร คือเกลือคลุกกับดินจอมปลวก(ชาวบ้านเชื่อต่อกันมาว่าจรีาบชอบของเค็ม) แล้วเอาไปไหว้ตรงที่มีจอมปลวกนั้นตั้งอยู่ เพื่อเป็นการขอขมาในสิ่งที่ได้ทำผิดพลาด เช่น อาจได้ไปถายหนัก ถายเบาบริเวณดังกล่าวโดยไม่รู้ตัว หรือบางคนก็ไปพินดินจอมปลวกตรงนั้นทิ้งเสีย จนทำให้เขาไม่มีที่อยู่ เป็นต้น (นางเฮียด บุญสม และนายคุณ ฤาพรผาด, สัมภาษณ์, 15 มกราคม 2550) จากคำบอกเล่าของคนในหมู่บ้าน ทำให้ทราบว่า นับตั้งแต่อดีตจนถึงปัจจุบันมีคนเจ็บป่วยโดยไม่ทราบสาเหตุหลายราย เมื่อใช้วิชาทางไสยศาสตร์ เช่น คนทรงแล้วทำให้ทราบว่าถูกระทำโดยจรีาบ จากนั้นจึงทำพิธีแก้ไข ตามที่ได้รับคำแนะนำอาการเจ็บป่วยนั้นจึงดีขึ้น

ทมบอบ(ทมบ – อบ)

ทมบอบ เป็นสิ่งที่ไม่มีตัวตน คล้ายจรีาบและหมาดำ ทำจากขี้ผึ้งผสมกับน้ำมันพราย ชอบแทรกซึมเข้าไปหากินกับคนป่วย วิธีการรักษา มักจะใช้คนตีมีวิชาไสยศาสตร์มาปิดเป่ารักษา ไม่มีกรเช่นไหว้ เช่นเดียวกับหมาดำ เพราะถือว่าเป็นของไม่มี จากการสอบถามทราบว่า ทมบอบเป็นขี้ผึ้งที่ลงคาถาอาคมเลี้ยงไว้ เพื่อป้องกันและรักษาเจ้าของ ทมบอบจะชอบกินของดิบ เจ้าของอาจจะหาให้กิน หรือไม่ก็หากินเอง สิ่งทีกิน ได้แก่ กบ เขียด ปลา และของดิบต่างๆ บางคนจะเรียกว่า “กระสือ” ทมบอบอาจเกิดจากการเรียน

คาถาอาคมต่างๆ แล้วไม่สามารถยึดถือ หรือปฏิบัติตามข้อยกเว้นได้ ในที่สุดคนเรียนเองก็อาจกลายเป็นทรมอบอบ หรือกระสือ เสียเอง(นายคุณ ฤาพรผาด, สัมภาษณ์, 15 มกราคม 2550)

ชาวบ้านเชื่อว่าสิ่งนี้เป็นสิ่งที่ไม่ดี เป็นอัปมงคล ชอบทำร้ายผู้อื่น หากมีในหมู่บ้านก็ต้องรีบกำจัดเสีย หากปล่อยให้อยู่ในหมู่บ้านจะเป็นอันตรายต่อหญิงตั้งครรภ์และผู้สูงอายุ รวมทั้งผู้ป่วย เพราะเมื่อสิ่งเหล่านี้เข้าสิงใครก็มักจะเข้าไปกินอวัยวะภายในของผู้ป่วยรายนั้นด้วย หากญาติสามารถหาคนดีมีวิชามารักษาหรือปัดเป่าไล่ออกจากร่างไม่ทัน ก็จะทำให้คนที่ถูกสิงเสียชีวิตในที่สุด

อกาแซ

อกาแซ หมายถึงของที่ไม่มีเจ้าของ ไม่มีตัวตน ไม่มีที่อยู่ หากใครถูกอกาแซแทรกซึมเข้าไปในร่างกายก็จะทำให้ร่างกายอ่อนแอ เจ็บป่วยง่าย ดังนั้น หากทราบว่าตนเองมีอกาแซอยู่ในร่างกาย(ต้องมีคนมีวิชาดูให้ หรือไม่ก็ผ่านพิธีกรรม “การโหลมะมีวด” จึงจะล่วงรู้ได้) ก็ต้องรักษาโดยใช้วิธีปัดเป่าของผู้ที่มีวิชาอาคม(บัวทอง ปินะกาโส, สัมภาษณ์, 15 กุมภาพันธ์ 2550) ผู้ที่ถูกอกาแซแทรกซึมเข้าไปในร่างกาย ไม่จำเป็นต้องมีการเซ่นไหว้ เพียงแต่ให้คนที่มีความชำนาญคาถาปัดเป่าและไล่ออกจากร่างก็พอแล้ว นอกจากนี้ผู้สูงอายุในหมู่บ้านปรือเกียนยังให้ข้อมูลเพิ่มเติมอีกว่า การที่อกาแซเข้าไปแทรกซึมอยู่ในร่างของใครแสดงว่าคนๆ นั้นร่างกายกำลังอ่อนแอ หรืออาจจะกำลังเจ็บป่วยอยู่ อกาแซจึงแทรกซึมเข้าไปได้โดยง่าย ส่วนสาเหตุที่เข้าไปนั้น ก็เพื่อแย่งอาหารที่คนนั้นรับประทานเข้าไป

1.1.4 ความเชื่อเกี่ยวกับครูกำเนิด(กรู-กำ-เนิด)

ชาวไทยเขมรในจังหวัดสุรินทร์หลายครอบครัวเชื่อว่า มนุษย์เกิดมามีครูกำเนิดติดตัว จึงได้ จัดทำ “จวมกรู” อันเป็นสัญลักษณ์แทนครูกำเนิดไว้ประจำบ้าน เมื่อเกิดความทุกข์ขึ้นในบ้านก็มักจะสันนิษฐานว่าครูกำเนิดเป็นเหตุ จะต้องจัดการเล่นมะมีวดเพื่อให้ครูกำเนิดสนุกสนาน และไม่มารบกวนบุคคลในครอบครัว เมื่อมีการรำการร้องจนเป็นที่พอใจแล้วตามเวลาที่ได้กล่าวไว้ข้างต้น จะมีการเชิญครูกำเนิดออก โดยมีขั้นตอนดังต่อไปนี้

1. นำเอาเครื่องเช่นบนร้าน ลงมาทั้ง 2 ชุด ให้คนถือไว้ นำเอาดอกไม้ ไปไม้ที่ระดับอยู่ทั้ง 4 มุมของร้านออกมาแจกให้สมาชิกที่ร่วมกันร้องรำ แจกให้ครบทุกคนที่ยืนอยู่ โดยรอบร้านกลางประจำ คนตรีเริ่มบรรเลง แม่มะมีวดจะเป็นคนร้องเชิญครูกำเนิดออก เนื้อหาของคำร้องจะพรรณนาเกี่ยวกับการมาร้องรำครั้งนี้ เมื่อเป็นที่พอใจแล้วก็ขอให้กลับไป สิ่งใดที่ไม่เป็นที่พึงพอใจก็ขอร้องด้วย และขอให้ลูกหลานจงประสบแต่โชคคืออย่าได้มีภัยใดมาแผ้วพาน

2. ทุกคนจะรำไปรอบๆ ประมาณ 5 นาที จะนั่งลงพนมมือไหว้ และมีอาการเหมือนตอนที่ครูกำเนิดจะเข้าทรง เช่น ชูมือที่พนมขึ้นเหนือศีรษะวนรอบเป็นวงตรงหน้าจากบนลงล่างหรือทับไปขวา ตัวสั่น คนคูที่อยู่รอบๆ จะช่วยกันปรบมือให้จังหวะสนุกสนานครึกครื้น ถ้าคนไหนที่ครูกำเนิดยังไม่ยอมออกก็จะรำไปเรื่อยๆ ตอนครูกำเนิดออกไปนั้นจะสังเกตได้จากผู้นั้นจะเอามือลูบหน้า ลืมตา มีสติสัมปชัญญะกลับคืนมาเป็นตัวของตัวเองอีกครั้ง หลังจากนั้นทุกคนจะนำสิ่งของที่ถือไว้ไปวางที่ร้านเหมือนเดิม



ภาพจวมกรู หรือครูกำเนิดประจำบ้าน

จากที่กล่าวมาข้างต้น ถือเป็นส่วนหนึ่งของความเชื่อที่สัมพันธ์กับคนในชุมชนเขมร โดยเฉพาะอย่างยิ่งชุมชนเขมรหมู่บ้านปรือเกียน ตำบลนอกเมือง อำเภอเมือง จังหวัดสุรินทร์ หลายความเชื่อจะเห็นว่าชาวบ้านค่อนข้างจะเชื่อถืออย่างเหนียวแน่น เช่น ความเชื่อเรื่องครูกำเนิด เรื่องตาจะเสราะ เรื่องผีบรรพบุรุษ หรือเทพเจ้าที่สำคัญๆ บางองค์ เช่น นางกวกี และแม่โพสพ เป็นต้น ส่วนบางความเชื่อ เช่นแจก-เคมา จร๊าบ อกาแซ คมอช-เซา แม้จะเป็นสิ่งที่มองไม่เห็นได้ด้วยตา แต่ก็เป็นที่น่าสังเกตว่า หากสิ่งเลวร้ายเกิดขึ้นในหมู่บ้าน หรือเกิดขึ้นกับชาวบ้านโดยไม่ทราบสาเหตุ เมื่อมีการประกอบพิธีกรรม “การโจลมะมีวด” และ “แม่มะมีวด” ได้ทำนายทายทักว่าการเจ็บป่วยเกิดจากสิ่งเหล่านี้ ญาติหรือชาวบ้านก็จะรีบหาวิธีแก้ไขหรือรักษาทันที ทั้งนี้เพราะชาวบ้านส่วนใหญ่มีความคิดอย่างเดียวกันว่า “ไม่เชื่อก็ไม่สมควรที่จะลบหลู่”

1.2. ความเชื่อเรื่องการบายศรีสู่ขวัญ(เฮา – ปลิง)

มนุษย์ต่างเชื่อว่าสิ่งมีชีวิตแม้จะมีร่างกายเป็นส่วนประกอบสำคัญ แต่สิ่งสำคัญที่ประกอบกันมากับร่างกายก็คือ “ขวัญ” เป็นสิ่งที่มีประจำกายของทุกคน มีหน้าที่พิทักษ์รักษา คอยดูแลให้เจ้าของร่างกายมีความสุข เมื่อขวัญไม่อยู่กับร่างกาย ก็อาจทำให้ประสบเคราะห์กรรม ได้รับอันตราย อาจถึงแก่ชีวิต หรือการดำเนินชีวิตไม่เป็นปกติสุขนั่นเอง ขวัญจึงมีความสำคัญต่อสิ่งมีชีวิต เป็นเครื่องพิทักษ์รักษาให้ร่างกายดำรงอยู่ได้ คนในท้องถิ่นแทบทุกกลุ่มจึงมีพิธีกรรม บำรุงขวัญ สร้างกำลังใจให้เกิดแก่ขวัญ เพื่อให้คนและสรรพสิ่งสามารถดำรงอยู่ได้อย่างมีความสุข

จากการเก็บข้อมูลภาคสนามด้วยการสังเกตและสัมภาษณ์ผู้ที่เกี่ยวข้องกับพิธีกรรมการ “โจลมะมีวด” พบว่า ตลอดระยะเวลาหลายชั่วโมงที่คนเป็นร่างทรงประกอบพิธีกรรม คนในครอบครัว บรรดาญาติของผู้ป่วย รวมทั้งชาวบ้านในชุมชนที่เข้ามาร่วมในพิธีกรรมจะมีการเรียกขวัญผู้ป่วยเป็นระยะ ซึ่งวิธีการเรียกขวัญก็จะทำขึ้นง่ายๆ โดยการการนำฝ้ายหรือด้ายสายสิญจน์ที่เตรียมไว้มาผูกที่ข้อมือและข้อเท้าของผู้ป่วย แล้วก็กล่าวถ้อยคำที่เป็นคำเรียกขวัญว่า

“โม เวย โม ปลิง เปลียะฮ เนียะ(ตามด้วยชื่อคนป่วย) นา ออย ฉับ บัด กรุน บัด ซือ เลินฯ ปลิง ไทว โนว แอ นา ก็ ฉับ ลีอบโม โจล กนอง โคลน วิญ นา”

แปลได้ว่า “ขอให้...(ชื่อผู้ป่วย) หายเจ็บหายป่วยไวๆ ขวัญหนีหายไปไหนก็ขอให้รีบกลับเข้ามาในร่างของ...(ชื่อผู้ป่วย) เร็วๆ ด้วยเถิด”

สำหรับผู้ป่วยบางราย หลังจากที่มีการประกอบพิธีกรรมแล้ว จะให้แม่มะมีวดเรียกขวัญให้อีกครั้ง โดยญาติจะต้องเตรียมอุปกรณ์เครื่องเช่น ได้แก่ ชั้น(ปดล) 1 ใบใส่ข้าวสารไปด้วย ผ้าขาว 1 ผืน ยอดตองของกล้วยน้ำว่าเท่านั้น และต้องเป็นยอดตองที่เพิ่งแตกใหม่เป็นใบ ไข่ไก่ 1ฟอง ฐูปเทียน ด้ายผูกข้อมือเพื่อเรียกขวัญ 9 มัด มัดละ 9 เส้น เพื่อไปขอให้คนเข้าทรงเรียกขวัญให้ โดยแม่มะมีวดจะกล่าว ดังนี้

โมเวยโมปลิงเปเลียะเนียะ/เนียงนา โนวเอตีกขลาตกระเปอเวียคำ โนวเอตบ-เอไปรชลาจขลาเวียคำ โนวตามเวียลขลาจเมียรเสตราเวียตามโมปลิงโย โมเวย...โมโจล นองรูปโนวนิ่งองค์ โมเนาเนียงเปติยะเอียงเมียนบายโฮบจัญญ โนวเสราจเกบายเวียก็ทมอ อังกอเกกักร มโฮบเกมินจัญญ ตรลบโมกเปติยะเอียงบายก็ลลอ อังกอก็จรวง โมกโนวนิ่งโกญนึ่งเงาเรบาะเอียงเจียเจียง ...เออ...ออยบัดจื่อซื่อจังกัดเฮยนา...”

แปลได้ว่า “ขวัญเอยขวัญมา ขวัญจงมาอยู่กับ(ชื่อผู้ป่วย).....อยู่ในน้ำก็กลัว จะเข้กัด อยู่ในป่าในเขาก็กองเสื่อจะทำร้าย อยู่ตามทุ่งก็เกรงมารร้ายมาผจญ มาเถิดหนามาอยู่ในร่างตน มาอยู่บ้านเราข้าวปลาอาหารสมบูรณ์ ไปอยู่บ้านเขาเมือง เขาไม่สุขสบายดอก ข้าวเปลือกก็มีแต่หิน ข้าวสารก็เม็ดแข็ง กับข้าวก็ไม่อร่อย มาอยู่บ้านเราข้าวปลาสมบูรณ์ มาอยู่กับลูกกับหลานของเราดีกว่า มาเอยขวัญมา....มาอยู่ในร่าง ให้หายเจ็บหายไข้ตั้งแต่บัดนี้”

ความน่าสนใจของการเรียกขวัญคนป่วยในพิธีกรรม “การโละมะมีวด” นั้นคือทั้งญาติและผู้ที่เกี่ยวข้องในพิธีกรรมจะช่วยกันเรียกขวัญและร่วมกันผูกข้อมือให้ผู้ป่วยเพื่อเป็นการเรียกขวัญของผู้ป่วยให้กลับมาอยู่กับเนื้อกับตัวอีกครั้ง ซึ่งตลอดระยะเวลาของการประกอบพิธีก็จะมี การเรียกขวัญบ่อยครั้ง การกระทำเช่นนี้ สามารถสะท้อนให้เห็นอย่างชัดเจนว่าคนในชุมชนเขมรทุกคนยังมีความเชื่อว่า ขวัญ เป็นส่วนสำคัญในชีวิตคนเรา ถ้าขวัญอยู่กับตัวผู้เป็นเจ้าของขวัญจะทำให้ผู้นั้นเป็นปกติสุข แต่ถ้าหากว่าขวัญไม่อยู่กับตัวผู้เป็นเจ้าของก็จะทำให้เกิดความเจ็บป่วยขึ้น ดังนั้น จึงต้องมีการเรียกขวัญกลับเข้าร่างโดยการประกอบพิธีทำขวัญและเป็นที่น่าสังเกตคือขณะที่มีการเรียกขวัญนั้นไม่เฉพาะแต่หมอทำขวัญ (ในที่นี้ หมายถึง แม่มะมีวด หรือคนทรง) และคนในครอบครัวเท่านั้นที่ช่วยกันเรียกขวัญให้แก่คนป่วย แต่หมายรวมถึงชาวบ้านในชุมชนที่อยู่ในพิธีต่างก็ช่วยกันเรียก เพราะชาวบ้านเชื่อว่า หากขวัญหนีไปไกลอาจจะไม่ได้ยินและไม่ยอมกลับมาเข้าร่าง เพราะฉะนั้นทุกคนที่อยู่บริเวณที่มีการประกอบพิธีจึงช่วยกันเรียกเพื่อให้ขวัญที่หนีไป ได้ยินและรีบกลับเข้าร่างคนป่วยเร็วขึ้น การเรียกขวัญ หรือการเอาปลิงของคนเขมร ไม่เพียงแต่ทำให้เราทราบการดำรงชีวิตของคนในชุมชนเขมรในหมู่บ้านปรีอเกียนว่ามีความเป็นอยู่อย่างเรียบง่ายตามแบบฉบับของชนบทไทย แต่ยังสามารถสะท้อนให้เห็นความสำคัญทางด้านสังคมคือ การทำพิธีเรียกขวัญ (เอาปลิง) เป็นการรวบรวมพลังทางจิตใจให้เข้มแข็งเพื่อต่อสู้กับความเจ็บป่วย อีกทั้งยังสร้างความเป็นปึกแผ่นและสร้างความสามัคคีภายในชุมชนอีกด้วย



ภาพการเรียกขวัญผู้ป่วยในขณะที่ประกอบพิธีกรรม ภาพการเรียกขวัญผู้ป่วยในขณะที่ประกอบพิธีกรรม

2. ความสัมพันธ์ระหว่างพิธีกรรม “การโจลมะมีวด” กับบริบทต่างๆ

การศึกษาความสัมพันธ์ระหว่างพิธีกรรม “การโจลมะมีวด” กับบริบทต่างๆ หมายถึง การวิเคราะห์บทบาทหน้าที่ของพิธีกรรมที่มีต่อบริบทของพิธีกรรม ได้แก่ ผู้ประกอบพิธี ผู้รับการบำบัดรักษา และผู้ร่วมพิธีกรรม ซึ่งหมายถึง คนในชุมชนเขมร หมู่บ้านปรีอเกียน ต.นอกเมือง อ.เมือง จ.สุรินทร์ นั่นเอง ดังนั้นการวิเคราะห์เพื่อให้เห็นบทบาทหน้าที่ของพิธีกรรม การ “โจลมะมีวด” ที่มีต่อบริบทของพิธีกรรมทั้งสามส่วนดังกล่าว ผู้วิจัยจึงได้นำแนวคิด และทฤษฎีเกี่ยวกับบทบาทหน้าที่ของวิเลียม บาสคอม ศิริพร ณ ถลาง ขนิษฐา จิตชินะกุล ภาณุพงษ์ อุดมศิลป์ และสุนีย์ เลี้ยวเพ็ญวงษ์ มาเป็นแนวทางในการวิเคราะห์

จากการลงภาคสนามเพื่อแจกแบบสอบถาม สัมภาษณ์ และสังเกตเหตุการณ์แบบมีส่วนร่วม สามารถสรุปบทบาทหน้าที่ของพิธีกรรมที่มีต่อบริบทของพิธีกรรม 6 ประการ ดังนี้

2.1 บทบาทหน้าที่เป็นเครื่องยึดเหนี่ยวจิตใจ

พิธีกรรม “การโหลมะมีวด” ถือว่า เป็นศูนย์รวมทางด้านจิตใจของคนในหมู่บ้าน สามารถสร้างความอบอุ่น ปลอดภัยแก่คนในหมู่บ้านได้ ดังที่เมอร์เรย์ (อ้างในสิริอร วิชชาวุธ , 2542 : 246) ได้พูดถึงในเรื่องที่ว่ามนุษย์นั้นต้องการหลีกเลี่ยงความเจ็บปวด ทางด้านร่างกาย และความตาย และอาจกล่าวได้ว่าพิธีกรรม “การโหลมะมีวด” เป็นพิธีกรรมที่ทำให้ชาวบ้านได้หนีจากความเจ็บปวดทางใจได้ทางหนึ่ง กล่าวคือ มีเครื่องยึดเหนี่ยวทางจิตใจในยามที่มีปัญหาและไม่สามารถหาทางออกได้ จากการสอบถามข้อมูลเพิ่มเติมพบว่า คนในชุมชนนี้มีความแตกต่างหลายด้านทั้งในแง่ความคิด ความเชื่อ และสิ่งบูชา แต่ทุกคนในหมู่บ้านนั้นต่างมีเครื่องยึดเหนี่ยวจิตใจอย่างเดียวกันคือ การนับถือสิ่งศักดิ์สิทธิ์ที่คอยดูแลรักษาตนเองและหมู่บ้าน ดังที่ปรากฏว่า มีการบูชาศาลปู่ตาประจำหมู่บ้านร่วมกัน ในช่วงเดือนเมษายนของทุกปี การเคารพต้นไม้ศักดิ์สิทธิ์ประจำหมู่บ้าน หรือการร่วมกันมาให้กำลังใจผู้ป่วยเมื่อมีการประกอบพิธีกรรม “การโหลมะมีวด” ในครอบครัวใดครอบครัวหนึ่ง การกระทำเช่นนี้สามารถสะท้อนให้เห็นว่า ชาวบ้านในชุมชนมีเครื่องยึดเหนี่ยวทางจิตใจร่วมกัน ทั้งการยอมรับนับถือในสิ่งที่มีตัวตน เช่น พระสงฆ์ และในสิ่งที่ไม่ตัวตน เช่น ผี เทวดา ศาลปู่ตาประจำหมู่บ้าน เป็นต้น ไม่ว่าจะมิเหตุผลหรือไม่ก็ตาม แต่ถือได้ว่าพิธีกรรมการ “โหลมะมีวด” สามารถเป็นเครื่องยึดเหนี่ยวทางจิตใจ เป็นที่ยอมรับกันในชุมชนเขมร หมู่บ้านปรีอเกียนได้เป็นอย่างดี และจากความเชื่อ ความศรัทธาต่อสิ่งต่างๆ เหล่านั้น ชาวบ้านก็จะหาทางแสดงออกมาจนเกิดเป็นพิธีกรรมที่สอดคล้องกับความเชื่อของตน ซึ่งพิธีกรรม “การโหลมะมีวด” สามารถเป็นเครื่องชี้บอกถึงความเชื่อของชาวบ้านได้ โดยการส่งผ่านมาสู่พิธีกรรมการขอมาสิ่งศักดิ์สิทธิ์ทั้งหลายที่ตนอาจจะทำการลบหลู่ดูหมิ่นจะโดยตั้งใจหรือไม่ก็ตาม รวมไปถึงการได้มีโอกาสขอขมาลาโทษและขอให้สิ่งศักดิ์สิทธิ์ต่างๆ ที่ตนนับถือได้ช่วยประทานพรมาให้ตนเองและชาวบ้านด้วย กล่าวง่าย ๆ คือ ทั้งผู้ประกอบพิธีกรรม(แม่มะมีวด) ผู้รับการบำบัดรักษา ญาติของผู้รับการบำบัดรักษา รวมถึงชาวบ้านน่าจะมีความรู้สึกเช่นเดียวกันคือ ใช้พิธีกรรมการ “โหลมะมีวด” เป็นหนึ่งในสิ่งที่ยึดเหนี่ยวจิตใจ อย่างน้อยการที่แม่มะมีวดรับองค์มาประทับในร่างก็ทำให้ตนเองหายป่วย และมีสิ่งศักดิ์สิทธิ์คอยปกป้องคุ้มครอง ส่วนคนที่ป่วยไข้โดยไม่ทราบสาเหตุรวมไปถึงญาติที่รู้สึกอึดใจที่พิธีกรรมดังกล่าวช่วยค้นหาทางออกในยามที่ทุกคนกำลังอับจนหนทาง จึงนับว่าพิธีกรรม “การโหลมะมีวด” ได้แสดงบทบาทหน้าที่ในฐานะที่เป็นเป็นเครื่องยึดเหนี่ยวจิตใจของคนในชุมชนได้เป็นอย่างดี

2.2 บทบาทหน้าที่ในการเป็นตัวกำหนด และควบคุมสังคม

หากมองในเชิงบทบาทหน้าที่ อาจกล่าวได้ว่า พิธีกรรมดังกล่าวสามารถช่วยในการกำหนดและควบคุมสังคมได้เป็นอย่างดี ช่วยให้ชาวบ้านปฏิบัติแต่สิ่งถูกต้อง ไม่ประพฤติดิถีต่อสิ่งศักดิ์สิทธิ์ที่ตนนับถือ หรือที่คนในหมู่บ้านยึดถือปฏิบัติกัน เพราะเมื่อใดก็ตามที่มีคนในหมู่บ้านเจ็บป่วย ก็จะมีคนเชื่อว่า มีคนในหมู่บ้านประพฤติปฏิบัติบางสิ่งบางอย่างผิดทำนองคลองธรรม นับได้ว่าพิธีกรรม “การโหล่มะมีวด” สามารถช่วยควบคุมและกำหนดให้คนในชุมชนทำแต่สิ่งถูกต้อง เพราะถ้าทำผิดหรือที่คนในอีสานรู้จักกันดีว่าคละลำ ก็จะทำให้คนในครอบครัวหรือหมู่บ้านเจ็บป่วย ไม่ให้ฝ่าฝืนหรือทำเรื่องที่ไม่ดี เมื่อทำผิดแล้วนอกจากจะไม่ได้รับการยอมรับจากผู้คนในสังคม อาจส่งผลให้ตนหรือคนในครอบครัวเจ็บป่วยได้ ดังนั้น จึงต้องมีการประกอบพิธีกรรมการ “โหล่มะมีวด” เพื่อหาที่มาและทำการขอขมา เช่น กรณีที่หนุ่มสาวประพฤติดินผิดต่อจารีตประเพณี เช่น การได้เสียกันก่อนแต่งงาน ซึ่งคนไทยเชื้อสายเขมรค่อนข้างถือเรื่องนี้มาก เรียกว่า การผิดผี ต้องมีการขอขมาต่อผีบรรพบุรุษ ซึ่งสาเหตุการประพฤติดินผิดทำนองคลองธรรมดังกล่าว ก็อาจทำให้ญาติผู้ใหญ่ในบ้านไม่สบายโดยไม่ทราบสาเหตุและไปรักษาที่ไหนก็ไม่หาย จึงต้องมีการทำนายทายทัก และทำพิธีขอขมาผีบรรพบุรุษรวมถึงพ่อแม่ เหตุการณ์ร้ายแรงต่างๆ จึงจะดีขึ้น (นางเยียด บุญสม, สัมภาษณ์, 18 ตุลาคม 2548.) จึงอาจกล่าวได้ว่าพิธีกรรม “การโหล่มะมีวด” มีส่วนช่วยในการทำให้คนหมู่บ้านปรือเกียนตั้งตนอยู่ในความดี เป็นตัวกำหนดและควบคุมคนสังคมให้ดำเนินชีวิตในวิถีที่ถูกต้องรลองคลองธรรม

2.3 บทบาทหน้าที่ในการเป็นเครื่องมือในการรวมตัวกันของลูกหลานและเป็นแหล่งรวมความสามัคคีกันของคนในหมู่บ้าน

การประกอบพิธีกรรม “การโหล่มะมีวด” เพื่อรักษาคนป่วยแต่ละครั้งนั้น ลูกหลานที่ทำงานอยู่ในที่ห่างไกลจะต้องเดินทางกลับมาร่วมในพิธีกรรมด้วยเสมอ เพื่อเป็นการให้กำลังใจคนป่วยและมา ร่วมรับฟังสาเหตุการเจ็บป่วยและจะได้แก้ไขร่วมกัน จากการสัมภาษณ์คนในครอบครัวของผู้ป่วย ทำให้ทราบความรู้สึกของคนที่เป็นพ่อแม่หรือตายายว่า มีความสุขที่ได้เห็นลูกหลานกลับมาร่วมงานกันอย่างพร้อมหน้า มาให้กำลังใจพ่อ และมาปิดเป่าสิ่งชั่วร้ายออกจากตนเองตลอดจนคนในครอบครัวด้วยเพราะมีโอกาสไม่มากนักที่จะได้พบลูกหลานของตนเอง นอกจากวันหยุดสำคัญประจำปี

จากการที่ผู้วิจัยเข้าร่วมสังเกตการณ์การประกอบพิธีกรรมตั้งแต่นั้น พบว่า ในช่วงการเตรียมงาน ผู้ชายในหมู่บ้านจะมาช่วยกันสร้างปะรำพิธี กางเตนท์ และปูเสื่อสำหรับให้แขกที่

จะมาร่วมพิธีในตอนเย็นได้นั่งสบาย ไม่ต้องตากน้ำค้าง ขณะช่วยกันทำงาน และเห็นว่า ทุกคนช่วยกันทำงานอย่างขยันขันแข็ง และต่างก็พูดคุยกันอย่างสนุกสนาน ได้ถามสารทุกข์สุกดิบซึ่งกันและกัน ส่วนผู้หญิงก็จะช่วยกันทำกับข้าวเพื่อเลี้ยงคนที่มาช่วยงาน ส่วนคนแก่จะนั่งล้อมวงให้กำลังใจคนป่วย พูดในสิ่งที่เป็นมงคล ให้คนป่วยรู้สึกว่าจะตนเองจะต้องหาย ในช่วงบ่ายแม่มะมีวัดและทีมงานมาถึงก็จะจัดตั้งอุปกรณ์ในการทำพิธีทุกคนที่มาช่วยงาน ส่วนนักดนตรีจะจัดเตรียมอุปกรณ์ของตนให้พร้อมสำหรับการบรรเลงตลอดคืน จากการสัมภาษณ์พบว่า เครื่องดนตรีหลักที่ใช้คือ ระนาด ซอ อู้ ปี่ และกลอง ส่วนใหญ่ให้นักดนตรีที่มาเล่น อาจจะเป็นคนในหมู่บ้าน ปรีอเกียนหรือต่างหมู่บ้านก็ได้ ซึ่งส่วนใหญ่จะรู้จักและคุ้นเคยกันเป็นอย่างดี เท่าที่ได้ข้อมูลมาพบว่า ปัจจุบันที่ม่นักดนตรีจะมาพร้อมกับแม่มะมีวัดที่ประกอบพิธีกรรม ดังเช่นที่แม่มะมีวัดณี (นางอรุณี) ที่จะมีที่ม่นักดนตรีที่เดินทางไปพร้อมกับตนอยู่แล้ว



ภาพการรวมตัวกันของลูกหลานเพื่อให้เรียกขวัญและให้กำลังใจผู้ป่วย

จากการสอบถามความคิดเห็นของผู้ที่มาร่วมงาน ส่วนใหญ่กล่าวว่าในทำนองเดียวกันว่า ต้องการมาให้กำลังใจผู้ป่วย ในขณะที่เดียวกันก็อยากให้แม่จะมีวัดขับไล่สิ่งชั่วร้ายออกไปจากตน และคนในครอบครัวด้วย จึงเต็มใจมาร่วมงาน ซึ่งแต่ละคนก็ตั้งใจที่จะร่วมพิธีกรรมตั้งแต่ต้นจนจบ ในอดีตทราบว่าจะใช้เวลาประกอบพิธีกรรมตั้งแต่บ่ายจนกระทั่งรุ่งเช้าของอีกวัน แต่ปัจจุบันลดลง เหลือประมาณ 7-8 ชั่วโมง โดยเริ่มจาก 6 โมงเย็น หรือ 1 ทุ่ม และเสร็จสิ้นประมาณ 2 หรือ 3 นาฬิกาของอีกวัน เท่าที่สังเกตทุกคนที่ร่วมงานไม่มีใครได้แสดงที่ทำว่าเบื่อหน่ายหรือรีบกลับไปนอน ยิ่งดึกยิ่งพบว่าหลายคนลุกขึ้นมาร่วมรำไปพร้อมกับแม่จะมีวัดอย่างสนุกสนาน

2.4 บทบาททำหน้าที่ให้การศึกษา

ส่วนใหญ่ประเพณีหรือพิธีกรรมต่างๆ นั้นจะมีการบอกเล่าปากต่อปาก จากรุ่นสู่รุ่น โดยไม่มีการบันทึกเป็นลายลักษณ์อักษร ในภาพรวมของพิธีกรรมมีสิ่งที่ทำให้เรียนรู้มากมายทั้งใน ด้านรูปธรรมและนามธรรม ดังนี้

2.4.1 ในด้านรูปธรรม มีให้เห็นตั้งแต่การเตรียมพิธีกรรมตั้งแต่ต้นจนจบ ถือเป็น ศาสตร์และองค์ความรู้ที่คนรุ่นหลังควรบันทึกเป็นลายลักษณ์อักษรเป็นอย่างยิ่ง ซึ่งผู้วิจัย สามารถประมวลออกมาให้เห็น ดังนี้

การทำบายศรีสู่ขวัญ นอกจากการเรียนรู้การจัดปะรำพิธีแล้ว หาก พิจารณาอย่างละเอียด จะได้เรียนรู้ว่าบายศรีถือเป็นอุปกรณ์สำคัญในการประกอบพิธีกรรม และบายศรีแต่ละชนิดก็มีขั้นตอน วิธีการทำแตกต่างกัน สื่อความหมายเชิงสัญลักษณ์แตกต่างกัน หากสนใจสอบถามผู้ทำหรือ แม่จะมีวัด ก็จะได้รับเป็นความรู้ว่า บายศรีแต่ละชนิด ใช้บูชา สิ่งใด มีขั้นตอน วิธีการทำอย่างไร สะท้อนให้เห็นภูมิปัญญาชาวบ้าน รวมไปถึงการให้ความ หมายของบายศรีแต่ละชนิดด้วย



ภาพการจัดประรำพิธี และบายศรีที่ใช้ในการประกอบพิธี



ภาพการจัดประรำพิธี และบายศรีที่ใช้ในการประกอบพิธี

ดนตรีและเพลงที่ใช้ตลอดการประกอบพิธีกรรม ในการทำพิธีแต่ละช่วง พบว่าจะมีการใช้ดนตรีและหมอลำประกอบ เนื้อร้องก็จะเปลี่ยนไปด้วยทุกครั้ง จากการเก็บข้อมูลภาคสนาม พบว่าวิธีการร้องในพิธีกรรมแต่ละช่วงจะใช้จังหวะและท่วงทำนองเพลงแตกต่างกัน จากการสอบถาม พบว่าเพลงที่ใช้ประกอบพิธีกรรมนั้นจะมีเนื้อหาหรือบทร้องที่ไม่ตายตัว แต่ท่วงทำนองนั้นจะต้องตายตัว เพื่อจะได้ขับร้องได้ง่าย และเท่าที่การเล่นเพลงขึ้นอยู่กับองค์ที่ลงด้วยว่าเขาต้องการจะฟังเพลงอะไร หากเล่นแล้วเขาไม่พอใจก็ต้องเปลี่ยนเพลง ในจุดนี้ก็ทำให้เห็นถึงความสามารถของนักดนตรีค่อนข้างสูง และต้องเป็นคนที่มีความชำนาญในจังหวะดนตรี รวมทั้งการประดิษฐ์เนื้อร้องมาอย่างดี หรือในบางกรณีก็ต้องแก้สถานการณ์ให้ได้ เช่น กรณีที่นักมวยมาประท้วงรำมะมามีวัดก็ต้องเล่นเพลงที่ใช้ในการชกมวย นักมวยจึงจะพอใจ ซึ่งเสียงดนตรีที่ใช่จะต้องเน้นเสียงปี่เป็นสำคัญ นักดนตรีก็ต้องเตรียมพร้อมอยู่ตลอดเวลา และต้องสามารถเล่นเพลงได้หลากหลายแนว แต่เท่าที่พบ ส่วนใหญ่จะเป็นทำนองเพลงพื้นบ้านเขมร



ภาพนักดนตรีที่บรรเลงเพลงขณะประกอบพิธีกรรม “การโจลมะมีวด”

2.4.2 ในด้านนามธรรม ในด้านนามธรรมพบว่า พิธีกรรมการ”โจลมะมีวด” ได้สอนให้ทุกคนในชุมชนได้เรียนรู้สิ่งที่เป็นนามธรรม และนำไปสู่การปฏิบัติให้เป็นรูปธรรม ซึ่งสามารถสรุปได้เป็น 3 ประการคือ **ประการแรก** พิธีกรรมก่อให้เกิดการเรียนรู้ที่จะประพฤติตนอยู่ในครรลองที่ถูกต้องเหมาะสม **ประการที่ 2** พิธีกรรมสอนให้คนในชุมชนแสดงความกตัญญูต่อบุพการีและบรรพบุรุษ หากคนในชุมชนมีความกตัญญูกตเวทีต่อบุพการีหรือญาติผู้ใหญ่ที่ตนนับถือ เมื่อคนในครอบครัวประสบความลำบาก เจ็บไข้ได้ป่วย เราในฐานะลูกหรือหลาน จะต้องรีบกลับมา เพื่อช่วยกันแก้ไข ในบางครั้งอาจจะไม่จำเป็นต้องรอให้มีการประกอบพิธีกรรมก็ได้ เราสามารถมาให้กำลังใจคนที่ไม่สบายกาย ไม่สบายใจได้ทุกเมื่อ เพราะกำลังใจจากคนในครอบครัว นับว่าเป็นยารักษาโรคขนานดีที่สุดที่สามารถรักษาอาการป่วยทางใจได้ **ประการสุดท้าย** พิธีกรรมสอนให้คนในชุมชนเรียนรู้ที่จะเสียสละและแสดงน้ำใจต่อเพื่อนบ้าน การเสียสละถือเป็นคุณธรรมสำคัญที่ช่วยให้งานสำคัญหลายอย่างสำเร็จลุล่วงไปได้

2.5 บทบาทหน้าที่ที่เป็นเครื่องให้ความเพลิดเพลินความสนุกสนานกับคนในชุมชน

หากกล่าวถึงพิธีกรรม “การโจลมะมีวด” แล้วก็ไม่สามารถปฏิเสธความเพลิดเพลินได้สังเกตได้จากก่อนเริ่มพิธีกรรมชาวบ้านที่มาร่วมงานนั้นจะช่วยกันเตรียมอาหารทั้งคาวหวาน สำหรับเลี้ยงผู้คนที่มาร่วมงาน รวมทั้งอาหารที่ใช้สำหรับถวายสิ่งศักดิ์สิทธิ์ที่ตนนับถือ ในขณะที่ร่วมกันจัดสถานที่ปะรำพิธี ผู้วิจัยสังเกตว่าชาวบ้าน หยอกล้อพูดคุยกันอย่างสนุกสนาน ไถ่ถามสารทุกข์สุกดิบซึ่งกันและกัน ต่างคนต่างยิ้มแย้ม มีความสุข ส่วนผู้สูงอายุซึ่งหลายคนก็อยู่คนละคุ่ม

บ้าน นานครั้งจึงจะมีโอกาสได้มาพบกัน เมื่อมีการประกอบพิธีกรรม “การโงมมะมีวด” จึงถือเป็นโอกาสที่ผู้สูงอายุจะได้มีโอกาสมารวมกันและมาให้กำลังใจผู้ป่วยด้วย

นอกจากนี้ ขณะที่มีการประกอบพิธีกรรม ดังที่ได้กล่าวไปข้างแล้วว่า ตลอดช่วงของการประกอบพิธีจะไม่ขาดเสียงเพลง ดังนั้นเมื่อมีเสียงเพลงดังขึ้น ชาวบ้านก็จะลุกขึ้นมารำ บางคนก็รำโดยไม่รู้ตัว (จากการสอบถามได้คำตอบว่า คนๆ นั้นอาจมีองค์ลง และองค์นั้นๆ อยากจะรำรำก็จะลุกขึ้นรำโดยที่จำตัวไม่รู้ตัว) แต่สำหรับญาติของผู้ป่วย หรือชาวบ้านบางคน ก็อาจจะต้องลุกขึ้นรำ เพราะองค์ที่ลงมาอยากให้ลูกรำด้วยกัน เช่น ตอนที่มีการประกอบพิธีกรรมรักษาให้นายสัมพันธ์ ปรากฏว่า มีกุมารทองลงมาประทับ และกุมารทองอยากให้อุ้มแม่ (หมายถึงลูกสาวและลูกเขยของผู้ป่วย) ลูกขึ้นรำเป็นเพื่อน นางวรรณภา และนายไสว ระย่าย้อย ผู้เป็นลูกสาวและลูกเขยของผู้ป่วย ก็ต้องลุกขึ้นรำด้วย ส่วนชาวบ้านคนอื่นก็สามารถลุกขึ้นรำด้วยได้หากมีจังหวะหรือดนตรีที่ตนเองชอบ บางจังหวะดนตรีก็พบว่า ชาวบ้านลุกมาร่วมกันทั้งงาน เป็นเหตุให้พิธีกรรมมีความสนุกสนาน จากการสัมภาษณ์ทราบว่า ผู้ป่วยบางคนพอได้ยินเสียงเพลงจากที่เดินไม่ได้ แขนขาอ่อนแรงมาเป็นเดือนก็ลุกขึ้นรำกับทุกคนได้อย่างน่าอัศจรรย์ นั่นเป็นสัญญาณบอกให้ญาติทราบว่า ได้ทำสิ่งที่เป็นสาเหตุของการเจ็บป่วยเกิดความพึงพอใจ และยอมให้คนป่วยกลับมาใช้ชีวิตได้อย่างเดิมอีกครั้ง

การได้รำรำร่วมกัน ถือเป็นเครื่องให้ความบันเทิง และความเพลิดเพลินแก่ชาวบ้านอย่างหนึ่ง ช่วยให้ชาวบ้านรู้สึกผ่อนคลายความเหนื่อยล้าจากการทำงาน รวมทั้งได้ผ่อนคลายความตึงเครียดต่างๆ ที่เกิดขึ้นในชีวิตประจำวันด้วย จึงนับว่าพิธีกรรม “การโงมมะมีวด” เป็นทางออกที่ดีทางหนึ่งของชาวบ้านที่ช่วยให้ตนเองเกิดความสนุกสนานเพลิดเพลินร่วมกันกับผู้อื่น จากตัวอย่างที่เห็นได้ชัดเจนน เช่น ชาวบ้านบางคนจะเป็นที่ทราบกันดีว่าเป็นคนขี้อายมาก ไม่เคยร้องหรือรำรำที่ใดมาก่อน แต่เมื่อมาร่วมในพิธีเมื่อมีคนบอกว่า ลูกรำด้วยกันเพื่อให้องค์พอใจจะได้ช่วยยกโทษให้คนป่วย คนป่วยจะได้หายเร็วๆ คนๆ นั้นก็จะลุกขึ้นรำ อาจจะดูเหนียมอายในช่วงแรกและเมื่อเวลาผ่านไปสักพักก็จะลืมความอายเปลี่ยนเป็นร่วมรำรำกับชาวบ้านคนอื่นๆ อย่างมีความสุข



ภาพการร่ายรำร่วมกันของญาติผู้ป่วยและชาวบ้านขณะที่มีการประกอบพิธีกรรม “การโจลมะมีวด”

2.6 บทบาทหน้าที่ในการสร้างเอกลักษณ์ให้แก่ท้องถิ่นของตน

พิธีกรรม “การโจลมะมีวด” ถือว่ามีแต่เฉพาะชุมชนที่เป็นคนไทยเชื้อสายเขมรเท่านั้น จึงอาจจัดว่าเป็นเอกลักษณ์เฉพาะท้องถิ่นได้ ทั้งในด้านของขั้นตอนการประกอบพิธี รูปแบบพิธีกรรม รวมไปถึงการนำดนตรีและบทเพลงมาขับร้องประกอบพิธีตั้งแต่ต้นจนจบ จากที่กล่าวมาทำให้เห็นว่า นอกจากพิธีกรรม “การโจลมะมีวด” จะใช้ในการบำบัดรักษาคนป่วยแล้ว ยังช่วยในการขอพรเพื่อให้สิ่งศักดิ์สิทธิ์ได้ปกป้องคุ้มครองคนในครอบครัวผู้ป่วย และชาวบ้านอยู่ร่วมกันอย่างมีความสุข ปราศจากภัยอันตรายมาเบียดเบียน ดังที่เมอร์เรย์ (อ้างในสิริ อร วิชชาวุธ, 2542 : 247) กล่าวถึงความต้องการเก็บรักษาหวงแหวน เนื่องจากการโจลมะมีวดมีเฉพาะในชุมชนคนไทยเชื้อสายเขมรเท่านั้น ชาวบ้านจึงเกิดความรัก ความหวงแหนในพิธีกรรมของตนเอง และต้องการเก็บรักษาให้คงอยู่ตลอดไป ดังนั้น จากการลงพื้นที่ภาคสนาม สอบถาม

สัมภาษณ์ ละสังเกตการณ์อย่างมีส่วนร่วม ทำให้ทราบว่าคนในหมู่บ้านปือเกียนจะมีความภาคภูมิใจที่มีพิธีกรรมเป็นของตนเอง และยังคงอยู่จนถึงทุกวันนี้ อยู่เพื่อเป็นเครื่องยึดเหนี่ยวทางใจของชาวบ้าน ในยามที่เป็นทุกข์และไม่สามารถหาทางออกได้ ดังนั้นจึงได้พยายามปลูกฝังกันมาเป็นเวลายาวนาน โดยเฉพาะการจัดให้มีการบูชาประจำปีในช่วงเดือน 3 ถือเป็นประกอบพิธีที่ยิ่งใหญ่อีกพิธีหนึ่งของจังหวัด ซึ่งการจัดในช่วงเดือนดังกล่าว ไม่ได้จัดขึ้นเพื่อการรักษา แต่เป็นการจัดเพื่อบูชาเทพเจ้า และสิ่งศักดิ์สิทธิ์ที่ปกป้องคุ้มครองคนสุรินทร์ ซึ่งมีมาตั้งแต่สมัยโบราณมาถึงปัจจุบัน

ดังนั้น จึงอาจกล่าวได้ว่า พิธีกรรม “การโลงมะมวด” เป็นมรดกที่สืบทอดมานาน และควรค่าที่จะอนุรักษ์กันต่อไป เพราะตราบไต่ที่พิธีกรรม “การโลงมะมวด” ยังคงอยู่ได้ ก็ย่อมแสดงนัยยะถึงความเชื่ออันเป็นอัตลักษณ์ของคนในชุมชนเขมร เหนือสิ่งอื่นใดพิธีกรรมนี้ยังมีหน้าที่ต่อคนในชุมชนไม่ว่าจะเป็นผู้ประกอบพิธีกรรม ชาวบ้าน และตัวผู้ช่วยเอง ทั้งเป็นเครื่องยึดเหนี่ยวใจ เป็นตัวกำหนดและควบคุมสังคม เป็นเครื่องมือในการรวมตัวกันของลูกหลาน เป็นแหล่งรวมความสามัคคีกันของคนในหมู่บ้าน ให้การศึกษา เป็นเครื่องให้ความเพลิดเพลินความสนุกสนานกับคนในชุมชน และช่วยสร้างเอกลักษณ์ให้แก่ท้องถิ่นของตน นอกจากนี้ นับว่าผู้ทำวิจัยวิจัยเรื่องนี้ได้เป็นส่วนหนึ่งในการร่วมอนุรักษ์พิธีกรรม และภูมิปัญญาท้องถิ่นของชุมชนเขมรและธำรงรักษาเอกลักษณ์ของท้องถิ่นของตนไว้ รวมทั้งมีโอกาสเผยแพร่ข้อมูลคติ ความเชื่อ และพิธีกรรมของชุมชนเขมรให้เป็นที่รู้จักในสังคมภายนอกด้วย

เอกสารอ้างอิง

เอกสารและตำรา

กิ่งแก้ว อัดถาวร. **คติชนวิทยา**. กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์คุรุสภา, 2520.

ชนิษฐา จิตชินะกุล. **คติชนวิทยา**. กรุงเทพมหานคร : โอเดียนสโตร์, 2545.

ศีกฤทธิ์ พันธุ์วิไล. **บทสุขวิญจากอำเภอลับแล จังหวัดอุตรดิตถ์**. กรุงเทพมหานคร : ศรีนครินทร์วิโรฒ ประสานมิตร, 2527.

จิรวรรณ บัวฝ้าย. **ความเชื่อและพิธีกรรมเกี่ยวกับศาลพระภูมิของชาวบ้าน อำเภอนาสาร จังหวัดสุราษฎร์ธานี**. ปริญญาโท. ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต : มหาวิทยาลัย ศรีนครินทร์วิโรฒ ภาคใต้, 2538.

เจือ สตะเวทิน. **คติชาวบ้านไทย**. กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์สิทธิสารการพิมพ์, 2517.

दनัย ไชโยธา. **ลัทธิ ศาสนา และระบบความเชื่อ กับประเพณีนิยมในท้องถิ่น**.

กรุงเทพมหานคร : โอ.เอส พรินต์ติ้ง เฮาส์, 2538.

หนนต์(นามแฝง). **เทวาลัย**. กรุงเทพฯ : เจริญวิทย์พรินต์ติ้ง, 2535.

นภาพร นำเบญจพล และ อมรรัตน์ จันทร์เพ็ญสว่าง. **จิตวิทยาศาสนา ความเชื่อและความจริง**. กรุงเทพมหานคร : กองทุน บี. ทราเวน, 2537.

ผ่องพรรณ มณีรัตน์. **มนุษย์วิทยากับการศึกษาคติชาวบ้าน**. กรุงเทพมหานคร : มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2533.

ภิญโญ จิตธรรม. **ความเชื่อ**. สงขลา : โรงพิมพ์มงคลการพิมพ์, 2522.

----- . "ความเชื่อ" ในวารสารรามคำแหง. 2(2) 54-72 ; กรกฎาคม, 2518.

ราชบัณฑิตยสถาน. **พจนานุกรมฉบับราชบัณฑิตยสถาน พ.ศ. 2525**. กรุงเทพฯ : นานมีบุ๊คส์พับลิเคชั่นส์, 2536.

รามคำแหง, มหาวิทยาลัย. **พื้นฐานวัฒนธรรมไทย**. กรุงเทพมหานคร : ม.ป.ป.

วิมล ไทรนิ่มนวล. **คนทรงเจ้า**. กรุงเทพมหานคร : พิมพ์วาด, 2531.

วิรัช วิรัชนิภาวรรณ และ นิภาวรรณ วิรัชนิภาวรรณ. **การเข้าทรงและร่างทรง ความเชื่อพิธีกรรม และบทบาทที่มีต่อสังคม**. กรุงเทพมหานคร : โอเดียนสโตร์, 2533.

ศิราพร วิฐะฐาน. "แนวคิดเกี่ยวกับความเชื่อและศาสนาในสังคม" ใน **เอกสารการสอนชุดวิชาความเชื่อและศาสนาในสังคมไทย หน่วยที่ 1-7**. หน้า 7-15. กรุงเทพมหานคร : มหาวิทยาลัยสุโขทัยธรรมมาธิราช, 2533.

ส. พลายน้อย(นามแฝง). **เทวนิยาย**. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์อักษรวิทยา, 2534.

----- **อมนุษย์**. พิมพ์ครั้งที่ 2 . กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์อักษรวิทยา, 2535.

ส. ศิวรักษ์(นามแฝง) . **พุทธกับไสยในสังคมไทย**. กรุงเทพมหานคร : คณะกรรมการศาสนา เพื่อการพัฒนา, 2538.

สงัน สุวรรณเลิศ. **ผีปอบ-ผีเข้าในวรรณคดีทางจิตเวชศาสตร์**. กรุงเทพมหานคร : บพิธการพิมพ์, 2529.

สุริยา สมุทคุปดี. **ทรงเจ้าเข้าผี : วาทกรรมของลัทธิผี และวิกฤติการณ์ของความทันสมัยในสังคมไทย**. กรุงเทพมหานคร : ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร, 2539.

สุทธิรักษ์ อ่ำพันวงค์. **พระภูมิเจ้าที่**. กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์คุรุสภา, 2522.

สุนีย์ เลี้ยวเพ็ญวงษ์. **คติชนวิทยา**. ขอนแก่น : มหาวิทยาลัยขอนแก่น, 2543.

สัมภาษณ์

คุณ ภาพผาด , สัมภาษณ์, 15 มกราคม, 2550.

เคลียง ดวงเดียว, สัมภาษณ์, 18 มกราคม 2550.

จันทรา เรื่องสวัสดิ์, สัมภาษณ์, 15 มกราคม 2550

ชาตรี เกิดเหมาะ, สัมภาษณ์, 15 มกราคม 2550

ตม เหลือดี สัมภาษณ์, 18 เมษายน 2548.

บัวทอง ปิ่นกะโกส , สัมภาษณ์, 15 กุมภาพันธ์ 2550.

ประทีป ขาวดี, สัมภาษณ์, 20 ธันวาคม 2550.

ปลัด สุใต้ทอง , สัมภาษณ์, 10 ตุลาคม 2549.

โพบ เหลือดี , สัมภาษณ์, 8 สิงหาคม 2549.

เยียด บุญสม , สัมภาษณ์, 15 มกราคม 2550.

วรรณภา ระย่าย้อย , สัมภาษณ์, 10 ตุลาคม 2548.

สุนัน ฉายกล้า, สัมภาษณ์, 12 ตุลาคม 2548.

ไส กงทอง , สัมภาษณ์, 19 ตุลาคม 2548.

ไสว ระย่าย้อย , สัมภาษณ์, 10 ตุลาคม 2548.

อรุณี นาคชาติ, สัมภาษณ์, 19 ตุลาคม 2548.

A Strategic Approach to Manage the Cultural Heritage Values of Suansunandha

Mr. Suwannarit Wongcha-Um¹

¹ Student: Doctor of Philosophy Program(International Program) in Architectural Heritage Management and Tourism, Faculty of Architecture, Silpakorn University

Abstract

This study aims to (1) to investigate tangible and intangible cultural heritage values of Suansunandha, (2) to assess significant elements of cultural heritage values of Suansunandha, (3) to evaluate impacts of cultural tourism and cultural heritage management, and (4) to outline a management policy for cultural heritage values and tourism in Suansunandha. The process of the study started from reviewing documentary evidence associated with the history of Suansunandha, investigating physical conditions of Suansunandha, having interviews with 15 key informants with semi-structured interviews, exploring opinions from 396 stakeholders with questionnaires, collecting both qualitative and quantitative data with the snowball and convenience sampling techniques respectively, analyzing the qualitative data with content analysis and the quantitative data with frequencies, percentages and means, and presenting the analyzed data in forms of tables and networks. The findings demonstrate that Suansunandha has passed through six stages of social changes and physical development. The cultural significance of Suansunandha includes historic, aesthetic, social and scientific values such as the inner court of the royal family of King Rama V and the royal residences in the villa style as a part of the Romantic plan. The analysis of impacts of cultural heritage and tourism management indicates that Suansunandha should encourage stakeholders participating in the decision making process and tourism might enhance the employment and earning incomes, and deteriorate historic buildings. Opportunities and constraints should be guidance of defining the conservation, interpretation and visitor management policies.

Keywords: Suansunandha, Cultural heritage value, Cultural tourism

บทคัดย่อ

จุดมุ่งหมายของการศึกษาค้นคว้าครั้งนี้ คือ(1) เพื่อสำรวจคุณค่ามรดกทางวัฒนธรรมที่เป็นรูปธรรม และนามธรรมของสวนสุนันทา(2) เพื่อประเมินองค์ประกอบที่มีความสำคัญของคุณค่ามรดกทางวัฒนธรรม(3) เพื่อประเมินผลกระทบจากการท่องเที่ยวทางวัฒนธรรม และการจัดการทางวัฒนธรรม และ(4) เพื่อร่างนโยบายสำหรับการจัดการการท่องเที่ยว และคุณค่าทางวัฒนธรรมของสวนสุนันทา ขั้นตอนการศึกษาเริ่มจากการทบทวนหลักฐานทางเอกสารที่เกี่ยวข้องกับประวัติของสวนสุนันทา การสำรวจลักษณะทางกายภาพของสวนสุนันทา การสัมภาษณ์ผู้ให้ข้อมูลหลักจำนวน 15 คน ด้วยแบบสัมภาษณ์แบบกึ่งมีโครงสร้าง และการสำรวจความเห็นของผู้มีส่วนเกี่ยวข้องในสวนสุนันทาจำนวน 396 คน ด้วยแบบสอบถาม การเก็บทั้งข้อมูลเชิงคุณภาพ และปริมาณใช้วิธีการสุ่มตัวอย่างแบบบอลหิมะ และแบบสะดวกตามลำดับ การวิเคราะห์ข้อมูลใช้การวิเคราะห์และการจัดแสดงข้อมูลในรูปแบบของตาราง และโครงข่ายสำหรับข้อมูลเชิงคุณภาพ และใช้ค่าความถี่ ร้อยละ และค่าเฉลี่ยสำหรับการวิเคราะห์ข้อมูลเชิงปริมาณ ผลการศึกษาชี้ให้เห็นว่าสวนสุนันทาได้ผ่านการเปลี่ยนแปลงมาแล้ว 6 ช่วง ความสำคัญทางวัฒนธรรมของสวนสุนันทาประกอบด้วยคุณค่าทางประวัติศาสตร์ สุนทรียภาพ สังคม และวิทยาการ อาทิ การเป็นที่ประทับของเจ้านายฝ่ายในของรัชกาลที่ 5 อาคารที่ประทับเป็นแบบวิลล่าซึ่งเป็นองค์ประกอบของผังบริเวณแบบโรแมนติคของสวนสุนันทา การวิเคราะห์ผลกระทบจากการจัดการมรดกทางวัฒนธรรม เช่น สวนสุนันทาควรส่งเสริมผู้เกี่ยวข้องมีส่วนร่วมในการตัดสินใจที่เกี่ยวข้องกับคุณค่ามรดกทางวัฒนธรรม การวิเคราะห์ผลกระทบจากการท่องเที่ยวทางวัฒนธรรม เช่น การท่องเที่ยวอาจสร้างรายได้ การจ้างงาน และอาจทำให้อาคารประวัติศาสตร์ทรุดโทรม โอกาสและข้อจำกัดควรนำมาเป็นแนวทางการกำหนดนโยบายการจัดการด้านการอนุรักษ์ การบริหารนักท่องเที่ยว และการสื่อความหมายของสวนสุนันทา

คำสำคัญ: สวนสุนันทา คุณค่ามรดกทางวัฒนธรรม การท่องเที่ยวทางวัฒนธรรม

Introduction

Suansunandha that used to be an important royal inner court of the Kingdom of Thailand was established by King Rama V. There were three major purposes of building Suansunandha in order to commemorate Queen Sunandha passed away in a boat accident in 1880, to develop the king's private park and to prepare a setting of royal residences for the king's substantial family.

The revolution of the kingdom in 1932 influenced the use of Suansunandha setting. The traditional boundary of Suansunandha is now divided into three areas for four organizations. There are two educational institutes and two government departments coexisting in the present ground of Suansunandha. The first two organizations, consisting of Suan Sunandha Rajabhat University and Suan Dusit Rajabhat University, provide tertiary education as public universities under the control of the Ministry of Education. The latter departments are government agencies: the Department of Local Administration and the Department of Provincial Administration regulated by the Ministry of Interior, facilitating administration of local government agencies of rural areas. Even though they serve the public with different functions, their major operational budgets depend on government subsidies. Moreover, they separately manage and maintain the cultural heritage of Suansunandha with limited financial resources.

The government policy regarding decentralization and privatization may impact on cultural heritage management of Suansunandha. These two public universities would eventually become autonomous universities under the Government's supervision and they would be able to generate and manage their own income. However, some people are worried about inadequate budget allocations to preserve the cultural heritage. Besides the lack of conservation budgets, they are also concerned about awareness and understanding of cultural significance. Although the departments are not affected by privatization, they also encounter insufficient budgets to manage the cultural heritage well.

Potential cultural resources in Suansunandha can be developed as a secondary tourist attraction to generate economic benefits and also encourage people learning more about the cultural significance. Due to the setting of Suansunandha is closely

connected to a major tourist attraction(Vimanmek Mansion). Cultural tourism may stimulate stakeholders' interest to contribute cultural heritage conservation and continuity. Conversely, the prospective costs and benefits of cultural tourism developmentshouldbeanalyzedtopredictchangesthatcouldcausecriticaldamages to cultural heritage values.

The major purpose of providing services to students as a formal education and public service as a primary function should be sustained while an informal education and economic benefit through the light of cultural tourism should be a supplementary activity. Therefore, this dissertation will aim to demonstrate how not only cultural heritage conservation can be sustained but also cultural tourism will help to engage people to become aware of, appreciate and understand the cultural heritage values in Suansunandha. Nevertheless, the conservation and exploitation of the cultural heritage values should be balanced against sustainable development.

Research Question and Objectives

Apart from present functions providing educational and public services, shortage of well understanding to heritage values including lack of integrated policy have impacted on cultural heritages of Suansunandha. Therefore, the problems are turned to be the following research question.

What would be the most suitable way to protect the cultural heritage values and allow cultural tourism development in Suansunandha?

From the question, this dissertation's objectives are:

1. To investigate tangible and intangible cultural heritage values of Suansunandha
2. To assess significant elements of cultural heritage values of Suansunandha
3. To evaluate impacts of cultural tourism and cultural heritage management
4. To outline a management policy for cultural heritage values and tourism in Suansunandha

Research Methodology

This research design is divided into sections of target population, sampling, data collection, data analysis and conclusion.

1. A defined population consists of 39,818 stakeholders within three areas of Suansunandha (students, lecturers, staff and officials) that are directly engaged in or influenced by changes in Suansunandha are target informants and respondents.

2. Sampling units comprise three areas covering Suan Sunandha Rajabhat University (SSRU) Saun Dusit Rajabhat University (SDRU), the Department of Local Administration (DLA) and the Department of Provincial Administration (DPA). Sampling techniques are based on both qualitative and quantitative techniques. The qualitative data are collected by snowball sampling technique demonstrating 15 key informants while the quantitative data are collected by convenience sampling technique. The sample size of the quantitative data that indicates 396 respondents according to Taro Yamane (cited in Pichit Ritcharoon, 2001) is distributed to 12 lecturers and staff of SSRU, 173 students of SSRU, 17 lecturers and staff of SDRU, 189 students of SDRU, and 5 officials of DLA by the quota sampling technique.

3. The research requires both primary and secondary data in order to learn heritage places and their cultural context, to assess cultural significance, to analyze the management's opportunities and constraints; and to form a policy framework. Therefore, documentary evidence, physical analysis and oral history are gathered as the secondary data while the primary data are collected by semi-structured interviews and questionnaires.

4. This research employs two analysis approaches for qualitative data consisting of the content analysis (Altinay and Paraskevas, 2008:128), and data display and analysis (Saunders, Lewis and Thornhill, 2007:493) to evaluate and present results. The former approach is adopted to analyze published documents, physical evidence, oral history and interviews. The latter approach is used to draw conclusions of results, obtained from the content analysis, and present the research findings in forms of tables and networks. For quantitative data, the data collected by questionnaires are analyzed with frequencies, percentages and means. At this stage, the analyzed data are summarized and synthesized in order to design a framework policy of cultural heritage management.

5. The research findings are reviewed in conjunction with the research question and objectives in order to present a strategic approach to manage the cultural heritage values of Suansunandha.

Findings of the Study

Each process of the study is carried out to achieve all objectives by learning history and evidence of Suansunandha, examining current conditions of Suansunandha and historic buildings, analyzing cultural significance, preparing cultural significance statements, assessing opportunities and constraints of the management policy, and defining the policy framework.

Investigation of Cultural Heritage of Suansunandha

Brief history, evidences and conditions of Suansunandha are discussed according to the first objective.

This dissertation divides study periods into six stages of changes of Suansunandha. The first stage is the period of the Introduction of Royal Garden and Royal Residences (1908-1923) demonstrating four villa styles of royal residences in the country atmosphere of Suansunandha. The second stage is the period of the Growth of Royal Inner Court (1924-1932) reflecting the importance of Suansunandha as the large and last inner court of Thailand. The third stage is the period of the Rejuvenation to Education Institutes (1937-1957) associated with the education development in Thailand. The fourth stage is the period of the Development of Teacher Colleges (1958-1994) reflecting the leading role of developing teaching students. The fifth stage is the period of the Stagnation of Teacher Colleges (1995-2003) associated with the change from teacher colleges to the higher education. The sixth stage is the period of the Maturity of Universities and Government Agencies (2004-2010) indicating the use of the whole areas in Suansunandha.

All six stages have demonstrated different roles and functions of Suansunandha to Thai society; however, the first three stages are obviously associated with cultural heritage values of Suansunandha. The history and evidence of Suansunandha that are analyzed to study cultural heritage values emphasizes the first three periods.

In the beginning, King Rama V built a private garden in the extended western

boundary of Suan Dusit Palace (1908). The garden that was named Suansunandha was similar to gardens of palaces in Europe (Somchart Chungsiriarak, 2010: 297). The king also planned to construct royal residences in the garden. The royal residences were not constructed in the Fifth Reign because the king passed away in 1910. King Rama VI had continued this project (1911-1919) and commanded to construct an audience hall in Suansunandha (1922-1923) that was similar to a cathedral in Italy (Naengnoi Suksri, 1994). The members of the royal family of King Rama V had gradually resided in Suansunandha since 1924.

From the first to the second period, Suansunandha was created to be the forest garden and the inner court comprising 32 royal residences in the villa style, the audience hall in the Gothic style and country landscape (see figure 1). The royal residences were divided into four types of the villa style in two sizes. The first type was designed as a large mansion for a queen and a princess (see figure 2). The second type was designed as a large mansion for a queen consort and a princess (see figure 3). The third type was designed as a small residence for a princess or a consort (see figure 4). The fourth type was designed as a small residence for a princess or a royal mother (see figure 5). The Gothic style hall was the venue of organizing royal ceremonies of royal residents in Suansunandha (see figure 6). These royal residences were located by pools, the canal or earth hills (see figure 7 and 8). The evidences indicated that Suansunandha was built for the healthy living of all residents rather than the formal pattern of the court formation. Suansunandha housed over 900 female residents circa 1924-1932. These residents were trained with traditional skills such as handiwork creations, meal preparations, food decorations and Thai music performance. They were also taught with primary and secondary educations. The female residents of Suansunandha demonstrated these skills for royal functions.

Therefore, Suansunandha plan was differentiated from the classical court plan (balance plan) because it was designed in the Romanticism style. Suansunandha was an important inner court because it was recognized as the largest and last inner court of Thailand.

Suansunandha has been registered as a national ancient site by the Fine Arts Department since 1988. Nine former residential buildings, the earth hill and Nongkransamosorn Hall that exist in Suansunandha have been inscribed as national

monuments. Suansunandha has been divided into three areas. The first area that is used by Suan Sunandha Rajabhat University includes six historic buildings (one large mansion and five small residences), the earth hill and the canal. The second area that is used by Suan Dusit Rajabhat University contains two historic buildings (one large mansion and a small residence) and the canal. The third area that is used by Department of Local Administration and Department of Provincial Administration includes a large historic building and the hall. The historic buildings are adapted to be offices, classrooms and culture centers.

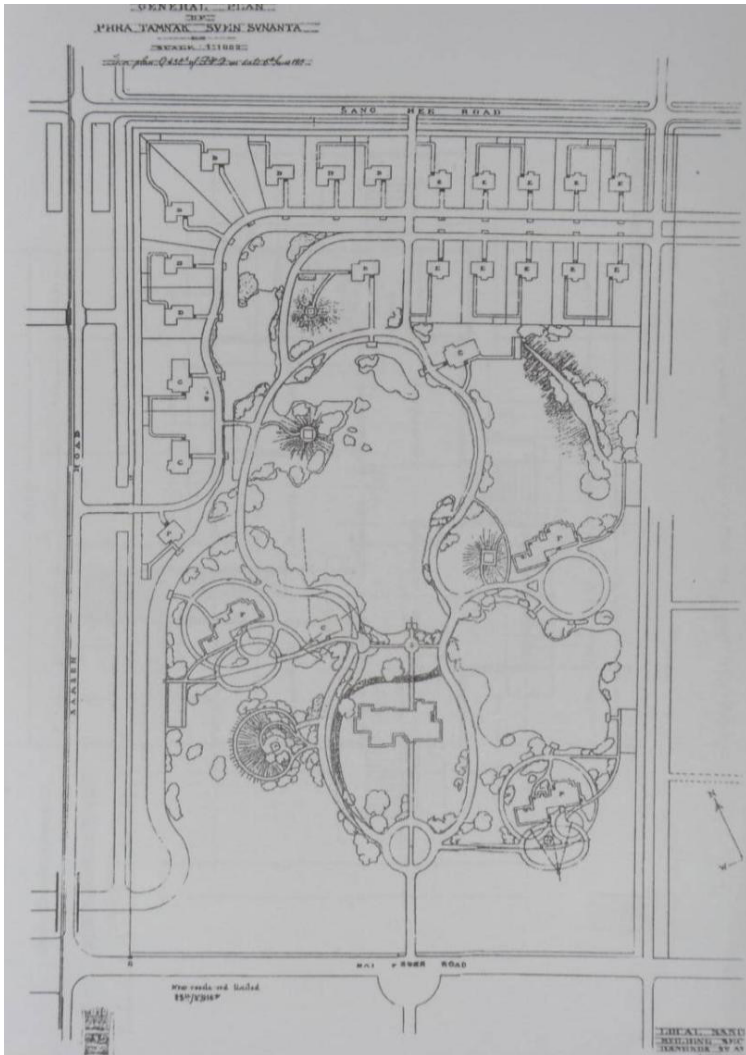


Figure 1 General Plan of Suansunandha in 1911
Four Types of Royal Residences in Villa Style(C, D, E and F), the Audience Hall
and Country Landscape(Canal, Pools and Earth Hills)
Source: Chantana Surasawadee(2000:17)



Figure 2 Front Elevation of the First Type of Large Mansions or the First Type of Villa Style

Source: Somchart Chungsirarak(2010)

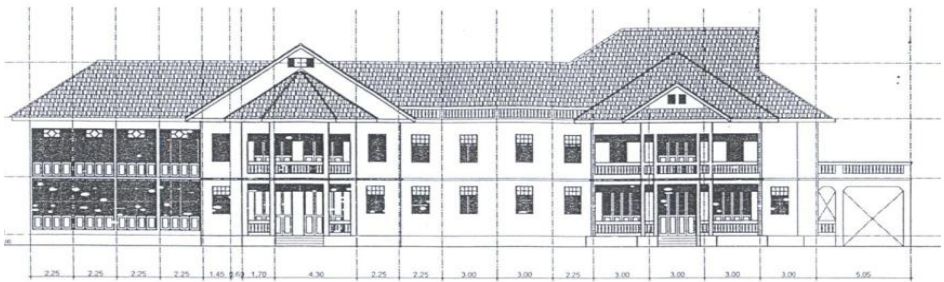


Figure 3 Front Elevation of the Second Type of Large Mansions or the Second Type of Villa Style

Source: Suan Sunandha Rajabhat University(2010)



Figure 4 Front Elevation of the First Type of Small Residences or the Third Type of Villa Style

Source: Suwannarit Wongcha-um(2010)

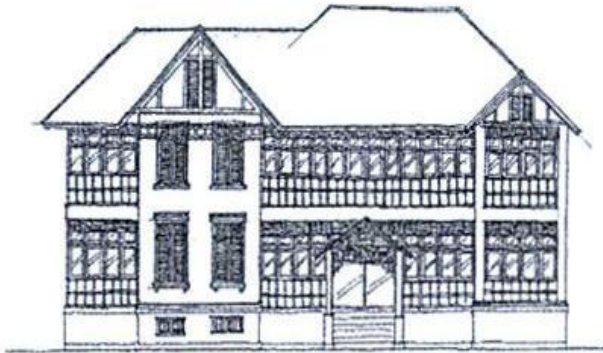


Figure 5 Front Elevation of the Second Type of Small Residences or the Fourth Type of Villa Style

Source: Somchart Chungsiriarak(2010)



Figure 6 Front Elevation of Nongkransamosorn Hall in Gothic Style
Source: Suwannarit Wongcha-um(2010)



Figure 7 The Existing Pool(P1) and Canal(C2)
The Northern Pool and the Southern Canal Connecting with the Chaopraya River
Source: Suwannarit Wongcha-um(2011)



Figure 8 The Existing Earth Hill in the South of Suansunandha
Source: Suwannarit Wongcha-um(2011)

Analysis of Cultural Significance

In order to achieve the second objective, this dissertation analyzes cultural significance and prepares cultural significance statements.

The cultural heritage analysis demonstrates that Suansunandha consists of historic, aesthetic, social and scientific value associated with all surviving royal residences, historic places (the earth hill, canal and pool), the audience hall, royal residents and roles of the inner court.

The historic value is associated all surviving residential buildings, the audience hall and the historic places. They are part of the largest and last inner court in Thailand. The residential buildings used to be the residence of female members of the royal family of King Rama V. The audience hall used to organize royal ceremonies for high royal residents of Suansunandha. The historic places provide evidence of the royal garden and the inner court formation. The earth hill used to be the kitchenware store of the inner court, and the temporary library and air raid bunker in the period of Education Institutes.

The aesthetic value is associated with all surviving residential buildings, the audience hall and historic places. All of them are part of the Romantic plan. The residential buildings reflect the applied villa style. The audience hall demonstrates the Gothic style. The mural painting technique applied with the audience hall and the large residential building within the third area provides evidence of Art Nouveau.

The social value is associated with all surviving residential buildings and the audience hall. Suansunandha demonstrates the principal responsibility of the inner court training Thai elite women, and preparing meals, handiworks and performing arts for royal functions. Therefore, all surviving residential buildings are associated with the inner court's responsibility. In the period of Education Institutes, a large mansion used to be part of the model kindergarten in Thailand, other royal residences were adapted to be facilities of Suan Sunandha and Suan Dusit Teacher Colleges, and a large mansion and the audience hall used to be part of Public Administration College.

The scientific value is associated with all residential buildings and the audience hall. Suansunandha provides evidence of the influence of the European architecture in Thailand. The large mansion and the audience hall are associated with rare quality of the artistic work because they were decorated with Fresco Secco Mural Painting Technique in the Sixth Reign.

These results are used together with findings arising from tourism impacts, and opportunities and constraints assessment leading to define the management policy of Suansunandha.

Impacts of Cultural Heritage Management and Cultural Tourism

The impacts are analyzed to identify opportunities and constraints of the management policy. The analysis is divided into two parts. The first part is connected with the opportunities and constraints arising from the cultural significance of Suansunandha. The second part is associated with the stakeholders' evaluation that demonstrates the stakeholders' attitudes towards tourism impacts and potentials of Suansunandha.

Firstly, obligations arising from the cultural significance outline what should be done and what should not be done to manage cultural heritage values of Suansunandha in the future.

New uses of historic buildings should be compatible with their cultural values, must follow relevant laws and should be acceptable to stakeholders of Suansunandha. Moreover, users of the historic buildings should be educated about the overall cultural values of Suansunandha.

Conservation budgets should be prepared separately from other budgets and supported by the management of all three areas. The cultural tourism should be developed to conserve cultural significance and contribute to the conservation funds.

Specialists with multidisciplinary skills should be employed to deal with various conservation tasks such as skills in areas of archaeology, architecture, engineering, history and surveying. The conservation tasks must be consulted with the Fine Arts Department as the legal specialist before they would be implemented.

Relevant personnel should be set up to be responsible for the management policy of Suansunandha such as building managers and area managers.

Individual historic buildings and places should not be interpreted independently but their interpretations should be part of overall cultural significance of Suansunandha. Themes, concepts and messages of the interpretation should be established and connected with the cultural significance in the period of Royal Inner Court and Education Institutes.

Even historic buildings and places are separated into three areas but they should not be managed individually. Thus, the management structure should be established to ensure that the planning and implementation of the management policy should be compatible with overall cultural significance of Suansunandha.

The historic character of Suansunandha should be conserved and interpreted properly because it demonstrates the cultural expression, social relationships and multi-cultural context in Suansunandha. The cultural expression is associated with the Romanticism plan of Suansunandha inspired by the status of royal residents, the interest of the designers and the aspiration of the founders. The social relationships demonstrate the status of female residents, relationships among residents and roles of the residents connected with ornaments and room arrangement of the historic buildings (all surviving former residential buildings). The multi-cultural context is associated with the applied villa style of royal residences in Suansunandha reflecting the combination between the European architecture and conditions in Thailand.

Current conditions of historic buildings and places should not be disturbed by new constructions and heavy traffic. If the historic buildings and places are associated with an improvement and an intervention, the whole process should be recorded and documented.

Lastly, findings arising from tourism impacts and potentials are the guidance of the interpretation and visitor management policy. Tourism may generate both positive and negative impacts on cultural heritage values of Suansunandha. Stakeholders are encouraged to participate in the analysis of tourism impacts and potentials of Suansunandha. The positive impacts are identified as the opportunities and the negative impacts are verified as the constraints of the policy.

All opportunities and constraints are consistent with the stakeholders' opinions. The stakeholders agree with both potential positive and negative impacts that may result from tourism development in Suansunandha. The opportunities arising from tourism consist of earning incomes from tourism, increasing employment opportunities, developing skills of tourism students, enhancing the understanding of both visitors and stakeholders to cultural heritage values, encouraging collaboration among stakeholders and improving facilities in Suansunandha. The constraints arising from tourism are associated with increasing maintenance and opportunity costs, conflicts

between visitors and stakeholders of Suansunandha, and deteriorated historic buildings and surroundings.

The major tourism potentials of Suansunandha that may attract cultural visitors are associated its own values, special events in relation to cultural heritage values such as demonstration of Thai cooking and its location adjacent to a primary tourist attraction (Vimanmek Mansion). Even though these potentials may create opportunities for cultural tourism, they may attract exceeding numbers of visitors leading to adverse impacts on cultural significance of Suansunandha.

Measures such as the carrying capacity and other sustainable practices are prepared to deal these potential adverse impacts. The opportunities are enhanced in the management policy.

Management Policy for Cultural Heritage and Tourism in Suansunandha

According to the opportunity and constraint assessment, Suansunandha should retain the quality of cultural heritage values, mitigate adverse impacts on the cultural values and enhance the understanding about the cultural values. Thus, the policy framework is designed to enhance the conservation of cultural significance, retain a balance between cultural heritage conservation and tourism development in Suansunandha, encourage the participation of stakeholders and increase awareness of cultural heritage values in Suansunandha. The policy framework includes strategies of the conservation, interpretation and visitor management.

This conservation policy encourages stakeholders to participate in all process of decision-making and draws all parties in Suansunandha being part of the management structure to ensure that the implementation would be acceptable to everyone in Suansunandha. The policy consists of the management structure, maintenance and repair, future use, new development, street furniture, parking and traffic, and investigation in order to guide future planning and implementation, and to enhance the continuity of the cultural heritage values of Suansunandha.

The visitor management policy that is designed to satisfy needs of target visitors, to retain cultural heritage value and to maintain the quality of life of the stakeholders in Suansunandha. Therefore, the policy is associated with the process of targeting visitors, the sustainable practices, the carrying capacity and the marketing strategies.

The strategies of this policy are closely connected with the interpretation policy because some strategies are also used in both policies such as choosing target visitors as target audiences of interpretation programs and using marketing strategies in interpretation media.

The interpretation policy comprises themes and messages, target audiences, purposes (awareness, appreciation and understanding of the target audiences), relevant personnel, media (both common and new media), and tools. The themes derive from the cultural heritage values in the period of Royal Inner Court. The audiences are encouraged to use their own mobile devices to learn the meanings of themes and coproduce interpretation during a site visit. The technologies and tools could apply Quick Response Code (QR Code) to link audiences with multimedia interpretation, and use sharing sites and a program (Google Maps, Google Earth and Sketch Up) to create virtual tours on new media. Moreover, the interpretation tools contribute to the "equity" of the cultural heritage learning in Suansunandha (Swarbrooke, 1999). The audiences with special needs can gain an access to the cultural heritage values in Suansunandha through social media and the interpretation tools. This policy should be used in conjunction with the cultural significance and along with conservation and visitor management policy.

Conclusion and Recommendation

The strategic approach of Suansunandha comprises the conservation, interpretation and visitor management policy. The management policy is based on cultural significance associated with both concrete and abstract values in the period of Royal Inner Court and Education Institutes. The cultural heritage values and significance are analyzed to determine opportunities and constraints of the conservation policy, to establish potential themes of the interpretation policy and to be the guidance of defining the visitor management policy.

Some constraints are associated with the unconnected cultural heritages, separated management and limited relationships among stakeholders of Suansunandha. These constraints may threaten cultural values of Suansunandha. The conservation policy emphasizes the participation of the stakeholders of Suansunandha in all decision making process because the successful policy depends on the involvement of stakeholders according to Wates (2000) and Washington Charter (ICOMOS, 1987). Therefore, the

conservation policy is started by encouraging the stakeholders of Suansunandha being part of the management structure. The stakeholders from different groups and from all areas are invited to participate in all level of the management structure ensure that overall cultural heritage values would be conserved and developed properly.

The management structure is not only responsible for the conservation policy but also for the interpretation and visitor management policy. Some members of the management structure are directly related to the implementation of the management policy such as building and area managers. They are associated with routine maintenance, physical investigation, visitor accommodation, surveys of the carrying capacity and interpretation planning. Upper level of the management structure is responsible for the policy reviews and monitors.

The interpretation policy is designed to use possible tools at affordable costs to interpret the established themes and to reconnect the unconnected cultural heritages. Even though the current technologies interpreting the themes of Suansunandha are not state-of-the-art, they would be reachable and practical in real situations connecting with present lifestyle of the target audiences.

This strategic approach indicates the close relationship between visitor management and the interpretation policy. The process of targeting visitors in the visitor management policy is associated with target segmentation, target evaluation and target selection leading to target audiences of the interpretation policy as well. Moreover, some marketing strategies such as product, promotion and place interrelate with both common and new media such as events and social media. The media function as part of marketing strategies and the interpretation policy. The media such as visitor centers, social media and websites enhance the understanding of target audiences about cultural heritage values and are also the distribution channels of tourism services and products.

This strategic approach uses the carrying capacity, sustainable practices and de-marketing along with the interpretation policy as tools to enhance sustainable tourism development of Suansunandha. Strategies of both policies are interdependent in order to deal with negative impacts of tourism such as overcrowding and visitors' misbehavior. The carrying capacity's warning system of exceeding numbers of visitors and sustainable practices (reeducation and reward) are used together with marketing strategies through both common and new media of the interpretation policy to retain the quality of tourism

experience and cultural heritage values.

For the visitor management and interpretation policy, a further research should be conducted to redefine target visitors and learn visitor behaviors in order to design proper marketing plans and interpretation programs because visitor characters are dynamic. When present target visitors become older, their needs and aspirations might be changed.

For the conservation policy, when the policy is implemented, the research should be conducted to review all strategies and compare with the policy objectives. The research results would help relevant parties to keep the policy up to date to present situations.

Cultural heritage values should be researched periodically because cultural heritages in other periods may become significant values in the future and should be part of cultural significance of Suansunandha. Moreover, the current cultural values might become loss of completeness and lack of interpretive potentials. They might not be included in the statements of cultural significance and not be part of the interpretation policy.

This strategic approach might be adapted to other sites that are similar to Suansunandha encounter the unconnected cultural heritages. Cultural heritage values should be analyzed to define their own cultural significance for the conservation and interpretation policy, and target visitors should be researched to outline target audiences of the interpretation policy.

Bibliography

- Altinay, L. and Paraskevas, A.(2008) Planning Research in Hospitality and Tourism, Butterworth-Heinemann, Oxford.
- Chantana Surasawadee(2000) The Preservation and Environment in Living Monument at Suansunantha Grand Palace, Ministry of Education, Bangkok.(in Thai)
- ICOMOS(1987) Charter for the Conservation of Historic Towns and Urban Areas (Washington Charter), Retrieved 6 July 2011, from <http://www.international.icomos.org/charters/charters.pdf>.
- Naengnoi Suksri(1994) Rattanakosin Architectural Heritage 2, Bangkok Publishing, Bangkok.(in Thai)
- Pichit Ritcharoon(2001) Social Sciences Research Methodology, Rajabhat Pranakorn Book Center, Bangkok.(in Thai)
- Saunders, M., Lewis, P. and Thronhill, A.(2007) Research Methods for Business Students, Prentice Hall, Essex.
- Somchart Chungsiriarak(2010) Western Architecture in Siam: Rama IV period to 2480 B.E. Faculty of Architecture, Silpakorn University, Bangkok.(in Thai)
- Swarbrooke, J.(1999) Sustainable tourism management, CABI Publishing, Oxford.
- Wates, N.(2000) The Community Planning Handbook, Earthscan, London.

หลักเกณฑ์การส่งผลงาน

1. โปรดส่งผลงานของท่านทางไปรษณีย์ได้ที่
วารสารคณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยอุบลราชธานี ถนนสถลมารค
อ.วารินชำราช จ.อุบลราชธานี 34190
หรือ ส่งไปรษณีย์อิเล็กทรอนิกส์ (email) ได้ที่ lovetatam@hotmail.com
หรือ lovetatam@gmail.com
2. วารสารรับพิจารณาบทความหรืองานประเภทอื่นที่มีเนื้อหาด้านสังคมศาสตร์หรือมนุษยศาสตร์ซึ่งเป็นผลงานยังไม่เคยตีพิมพ์เผยแพร่มาก่อน ทั้งที่เขียนเป็นภาษาไทยหรือภาษาอังกฤษ พิมพ์ด้วยระบบ Microsoft Word บนกระดาษขนาด A 4 ความยาวไม่เกิน 25 หน้า
3. บทความหรือผลงานประเภทอื่นต้องประกอบด้วย
 - 3.1 ชื่อภาษาไทยและภาษาอังกฤษ
 - 3.2 บทคัดย่อภาษาไทยและภาษาอังกฤษความยาวไม่เกิน 15 บรรทัด
 - 3.3 คำสำคัญ (keyword) ภาษาไทยและภาษาอังกฤษไม่เกิน 6 คำ
 - 3.4 การอ้างอิงใช้การอ้างอิงในเนื้อหา (เชิงอรรถ) หรืออ้างอิงแบบนาม-ปี
อย่างใดอย่างหนึ่ง และมีบรรณานุกรมท้ายบทความ
4. แนบประวัติผู้เขียน ระบุชื่อ-สกุล ตำแหน่ง หน่วยงาน หรือที่มาของบทความ
สถานที่ติดต่อ โทรศัพท์โทรสาร หรือ e-mail
5. กองบรรณาธิการขอสงวนสิทธิ์ในการปรับปรุงแบบเพื่อให้เหมาะสมต่อการจัดพิมพ์

ส่งผลงานเพื่อตีพิมพ์หรือติดต่อสั่งซื้อได้ที่

วารสารคณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยอุบลราชธานี
ถนนสถลมารค อ.วารินชำราช จ.อุบลราชธานี 34190

A Total Quality Model for Translation and Localization: Perspectives of the Academic and the Professional Translators

ชนกลุ่มน้อยในประเทศสาธารณรัฐประชาชนจีนและสถานภาพการศึกษาในประเทศไทย

พัฒนาการและลักษณะเด่นของวรรณกรรมจีนโพ้นทะเลในประเทศไทย

Of Love and Marriage: A Study of the Kreutzer Sonata

A Buddhist Approach to Western Children's Fiction

การนำเสนอแนวคิดพุทธศาสนาในนวนิยายของแก้วแก้ว

การศึกษาวิเคราะห์พิธีกรรม “การโงมมะมัวด

A Strategic Approach to Manage the Cultural Heritage Values of Suansunandha

