

ทรงเจ้าเข้าผีในวัฒนธรรมสุขภาพไทย
(Spirit Mediumship and Popular Healthcare Practices in Thailand)

พัฒนา กิติอาษา

ห้องไทยศึกษานิตน์
สาขาวิชาศึกษาทั่วไป
สำนักวิชาเทคโนโลยีสังคม
มหาวิทยาลัยเทคโนโลยีสุรนารี
นครราชสีมา

รายงานการวิจัย

โครงการวิจัยความหลากหลายของวัฒนธรรมสุขภาพในสังคมไทย
ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน)
เขตตลิ่งชัน, กรุงเทพมหานคร

2544

คำนำ

รายงานการวิจัยเล่มนี้เป็นผลสืบเนื่องมาจากการที่ผมได้รับเชิญให้เข้าร่วมโครงการวิจัย “ความหลากหลายของวัฒนธรรมสุขภาพในสังคมไทย” เมื่อราวต้นปี พ.ศ. 2543 ที่ผ่านมา โครงการวิจัยดังกล่าวได้รับการสนับสนุนงบประมาณและอำนวยความสะดวกทางวิชาการและการบริหารจัดการ โดยศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร โอกาสในการทำงานทางวิชาการของผมครั้งนี้เกิดขึ้นภายใต้วิสัยทัศน์และความเป็นผู้นำทางวิชาการของ ดร. นพ. โกมาตร จึงเสถียรทรัพย์ หัวหน้าโครงการวิจัยนี้

“ทรงเจ้าเข้าผีในวัฒนธรรมสุขภาพไทย” นำเสนอเนื้อหาและข้อวิเคราะห์เพื่อสนทนาคอบได้กับกระบวนการทัศน์หรือวิธีคิดกระแสหลักที่ครอบงำวงการแพทย์และสาธารณสุขของไทยและของโลกในรอบ 2-3 ศตวรรษที่ผ่านมา นั่นคือ ระบบการแพทย์แผนใหม่ ผมไม่ได้คิดว่า ข้อเขียนชิ้นเล็กๆ ชิ้นนี้จะตอบได้หรือท้าทายอำนาจอันทรงพลังของวิธีคิดเชิงเหตุผลของวิทยาศาสตร์การแพทย์แบบตะวันตกได้ ผมก็ไม่ได้ปฏิเสธหรือตั้งคำถามกับประวิทธิภาพของระบบการรักษายาบาลแผนใหม่แม้แต่น้อย ในทางตรงกันข้าม ผมเพียงแต่ต้องการที่จะชี้ให้เห็นว่า ในท่ามกลางความเชื่อมั่นที่สังคมไทยมีให้กับระบบการแพทย์แผนใหม่ในรอบกว่าศตวรรษที่ผ่านมา นั้น ยังมีคนเล็กๆ คนน้อย คนธรรมดาสามัญและคนอีกหลายกลุ่มในสังคมไทยที่กำลังดิ้นรน แสวงหา และพยายามใช้ความรู้และประสบการณ์ทางวัฒนธรรมของตนในการจัดการและทำความเข้าใจปัญหาสุขภาพในบริบททางเศรษฐกิจ การเมืองและสังคมวัฒนธรรมของตนเองเรื่อยๆ ไม่ว่าจะการแพทย์และสาธารณสุขของไทยจะเจริญก้าวหน้าไปมากเพียงใดก็ตาม หมอลำทรงอย่างย่ำสามสี่ รำทรงในเมืองอย่างป้าต้อยหรือหมอลำผีฟ้าอย่างแม่โน้ก็ยังคงทำงานของตนเองในชุมชนท่ามกลางลูกศิษย์ลูกหาอยู่ต่อไป

ผมและเพื่อนร่วมงานในโครงการวิจัยข้างต้นนี้พยายามนำเสนอประเด็นหนึ่งที่ตรงกันก็คือ การตั้งคำถามที่ว่า เมื่อไหร่วัฒนธรรมสุขภาพแบบพื้นบ้าน เช่น การใช้ไสยศาสตร์ ความเชื่อและพิธีกรรมจะหมดหน้าทีไป หรือถูกแทนที่ด้วยระบบการแพทย์สมัยใหม่ เป็นคำถามที่ไม่สอดคล้องกับความเป็นจริงในวัฒนธรรมของเรามากนัก ผมเห็นว่า การตั้งคำถามในลักษณะข้างต้นนั้นเป็นคำถามที่มีนัยของความสัมพันธ์ทางอำนาจอยู่ในตัว ปัญหาสุขภาพอนามัยสำหรับชาวบ้านร้านค้าเป็นปัญหาที่ซับซ้อนและละเอียดอ่อน บางครั้งก็ซับซ้อนเกินกว่าเราจะทำความเข้าใจด้วยวิธีมองแบบกาย จิตและสังคมภายใต้อำนาจของนุคตาการและเทคโนโลยีทางการแพทย์สมัยใหม่เท่านั้น สุขภาพอนามัยและความเจ็บไข้ได้ป่วยสัมพันธ์กับบริบททางเศรษฐกิจ การเมือง สังคมวัฒนธรรมและสภาพแวดล้อมในชุมชนอย่างใกล้ชิด

ข้อเขียนชิ้นเล็กๆ ของผมชิ้นนี้ชี้ให้เห็นว่า อำนาจของรัฐและสังคมที่มีอยู่ในระบบการแพทย์สมัยใหม่นั้นทำงานได้ผลอยู่ในแวดวงที่จำกัดมากนัก ผมพยายามจะชี้ให้เห็นว่า ยังมีปริณฑลอีกมากมายหลายแห่งที่อำนาจของระบบการแพทย์แผนใหม่และวิธีคิดแบบวิทยาศาสตร์ตะวันตกไม่อาจจะเข้าไปยึดกุมได้อย่างเบ็ดเสร็จเด็ดขาด กระบวนทัศน์และวิธีคิดกระแสหลักอาจจะ

เป็นของแปลกปลอมอย่างยิ่งเมื่ออยู่นอกปริมณฑลของสถานพยาบาลสมัยใหม่ องค์กร และบุคลากรทางการแพทย์และสาธารณสุขสมัยใหม่ ดังนั้น สังคมไทยยุคโลกาภิวัตน์ก็ยังคงมี “มหานคร” ของหมอลำผีฟ้าและหมอลำทรง เช่น ภูพระที่ชัยภูมิ หรือตำหนักทรง สำนักทรง รวมทั้งการคืนรชนชวนหาทางรักษาพยาบาลหรือดูแลตัวเองแบบร้อยแปดพันเก้าของคนธรรมดาสามัญทั่วไป บ่อยครั้งเราก็พบว่า การที่วิธีการรักษาพยาบาลดังกล่าวนั้นจะเป็นที่ยอมรับโดยกระทรวงสาธารณสุขหรือไม่นั้น ไม่ใช่ประเด็นสำคัญเท่ากับว่าวิธีการเหล่านั้นมีความหมายหรือสอดคล้องลงตัว (make sense) กับวิถีคิดของชาวบ้านแต่ละคน รวมทั้งเงื่อนไขของครอบครัว ญาติพี่น้องหรือชุมชนของพวกเขาเพียงใด

โดยส่วนตัวแล้ว ผมคิดว่า รายงานการวิจัยเล่มนี้น่าจะเป็นกรณีตัวอย่างของการศึกษาค้นคว้าทางมานุษยวิทยาการแพทย์ชิ้นหนึ่งที่พยายามชี้ให้เห็นคุณค่าและความสำคัญของ “ความแตกต่างหลากหลาย” ซึ่งเป็นคุณลักษณะประการสำคัญวัฒนธรรมสุขภาพไทย รวมทั้งวัฒนธรรมไทยโดยรวม ความหลากหลายและการอยู่ร่วมกันของความแตกต่างหลากหลายน่าจะมีความหมายมากกว่าการผลักดันให้เกิดความเป็นหนึ่งเดียวแบบรวมศูนย์อำนาจ รวมทั้งให้อำนาจเพื่อนิยามและกดบังคับครอบงำ “สิ่งอื่นและคนอื่น” แก่ความเป็นหนึ่งนั้นมากจนเกินไป

รายงานการวิจัยเล่มนี้เป็น การสร้างพื้นที่หรือเปิดเวทีให้กับความแตกต่างหลากหลายของวัฒนธรรมสุขภาพไทย เพื่อให้คนเล็กคนน้อย คนธรรมดาสามัญ หรือชาวบ้านร้านตลาดได้มีโอกาสพูด สนทนา หรือแสดงสิทธิและเสียงของตนเอง ชาวบ้านกลุ่มต่างๆ เช่น หมอลำทรง หมอลำผีฟ้า คนทรง คนป่วย ลูกศิษย์และญาติพี่น้องของพวกเขาไม่ใช่คนโง่ ไม่ใช่คนทิ้งมายอยู่กับไสยศาสตร์ พิธีกรรม ความเชื่อหรือวิญญาณที่ไม่มีตัวตนอยู่ตลอดเวลา ในทางตรงกันข้าม พวกเขาได้ต่อสู้ค้นหาทางออกให้กับปัญหาสุขภาพของตนเอง มีวิถีคิดและมุมมองต่อปัญหาสุขภาพของตนเองที่น่ารับฟังอย่างยิ่ง รวมทั้งมีวิถีตีความหมายไสยศาสตร์ ความเชื่อและพิธีกรรมในบริบทของประสบการณ์ชีวิต ครอบครัว และชุมชนที่น่าสนใจเรียนรู้

ในการทำงานวิชาการชิ้นนี้ ผมได้รับความช่วยเหลือและการสนับสนุนจากหลายๆ ฝ่าย ผมขอขอบคุณศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธรที่อำนวยความสะดวกและสนับสนุนงบประมาณ ผมได้ใช้ประโยชน์ทางวิชาการจากห้องสมุดทางมานุษยวิทยาที่ทันสมัยของศูนย์ฯ แห่งนี้อย่างมหาศาล ผมขอขอบคุณ ดร. นพ. โกมาตร จึงเสถียรทรัพย์และทีมงานของท่าน โดยเฉพาะคุณปารณัฐ สุขสุทธิ์ และพี่น้องร่วมโครงการวิจัยทุกคน ขอขอบคุณเป็นพิเศษที่ทาง “กองทุนอินทร์สมเพื่อการค้นคว้าทางมานุษยวิทยา” ภายใต้การดำเนินงานของอาจารย์สุริยา สมุทคุปต์ได้สังเกตเห็นคุณค่าทางวิชาการของข้อเขียนชิ้นนี้และตัดสินใจพิมพ์เผยแพร่ต่อชุมชนทางวิชาการและสาธารณสุขชนทั่วไป อาจารย์สุริยา สมุทคุปต์และกนกพร ดิบุรีได้ให้ความช่วยเหลือในการศึกษาภาคสนามหมอลำทรงภูพระในเดือนเมษายน 2543 นื่องๆ ผู้ช่วยวิจัยของห้องไทยศึกษานิตทัศน์ระหว่างปี 2543-2544 (สถาพร อุณแดง ปรีชา ศรีไชย นัฐวุฒิ สิงห์กุลและศิริพร ไชยเลิศ) ช่วยอ่านตรวจทานต้นฉบับ Dr. Jan Weisman

ญาติมิตรทางวิชาการจาก Department of Anthropology, University of Washington, Seattle, USA ผู้ล่วงลับ ได้ช่วยผมอ่านตรวจแก้บทคัดย่อภาษาอังกฤษด้วยน้ำใจไมตรีและความเป็นมืออาชีพยิ่งนัก ท้ายสุดนี้ ผมมีน่านรวิ แทนธรรม และตุ๊กตาเป็นขวัญและกำลังใจที่อยู่เบื้องหลังชีวิตการทำงานวิชาการที่เต็มไปด้วยความสนุกสนาน ตื่นเต้น และมีชีวิตชีวามาตั้งแต่ต้น

ผมเป็นนักเรียนทางมานุษยวิทยาคนหนึ่งที่ไม่ได้เชี่ยวชาญทั้งทฤษฎีมานุษยวิทยาการแพทย์ ระบบการรักษาพยาบาลพื้นบ้าน หรือระบบการแพทย์แผนใหม่ของไทย ผมทำงานวิชาการชิ้นนี้ด้วยความเต็มตัวมาตั้งแต่ต้น แต่ผมบอกผู้อ่านได้ว่าตัวเองทำงานด้วยความตั้งใจและรักที่จะเรียนรู้สิ่งใหม่ทางวิชาการ เขาเป็นว่า ในหนังสือเล่มนี้ผมนำเอา “เรื่องเล่า” ชุดหนึ่งที่ผมได้ผ่านพบจากการศึกษาค้นคว้าทั้งในห้องสมุดและภาคสนามมาแลกเปลี่ยนและหยิบยกเอาประเด็นทางความคิด ทฤษฎีเล็กๆ อันหนึ่ง (ที่ออกจะเชยตกกระแสแฟชั่นทางวิชาการไปแล้ว) มานำเสนอและสนทนากับผู้อ่าน ดังนั้น ผมคงจะสุขใจและบรรลุนิเวศประสงค์ทางวิชาการเล็กๆ ของตัวเอง หากบังเอิญว่างานค้นคว้าทางวิชาการเล่มนี้มีผู้อ่านให้ความสนใจและนำไปถกเถียง วิพากษ์วิจารณ์ หรือค้นคว้าเพื่อขยายปริมณฑลขององค์ความรู้ด้านนี้ให้เป็นประโยชน์อย่างกว้างขวางต่อไปอีก

พัฒนา กิติอาษา

โลกห้วยยาง, มทส.

ปลายฝน 2544 ที่โคราช

สารบัญ

คำนำ.....	2
สารบัญ.....	5
บทคัดย่อ.....	6
Abstract.....	6
บทนำ.....	7
ลัทธิพิธีทรงเจ้าเข้าผีในสังคมไทย.....	10
ลัทธิพิธีทรงเจ้าเข้าผีกับการรักษาพยาบาลพื้นบ้าน: ปัญหาของความเชื่อ.....	14
ความเชื่อ ความจริงและอำนาจในลัทธิพิธีทรงเจ้าเข้าผีไทย.....	18
ลัทธิพิธีทรงเจ้าเข้าผีกับการรักษาพยาบาลพื้นบ้าน:	
กรณีหมอลำทรง หมอลำผีฟ้า เจ้าก๊กผีฟ้อนและร่างทรง.....	22
ภูพระ: มหานครเมกกะของหมอลำทรง หมอลำผีฟ้าและร่างทรง.....	24
งานชุมนุมหมอลำทรง-หมอลำผีฟ้าที่ภูพระ.....	28
ย่าสามลี “ลำปาว” คนป่วยที่บ้านชะบรวงไทร.....	30
หมอลำผีฟ้าและเจ้าก๊กผีฟ้อน.....	37
ร่างทรงหรือคนทรงในเมือง.....	42
บทสรุป.....	45
บรรณานุกรม.....	51

บทคัดย่อ

บทความนี้ตรวจสอบประเด็นคำถามที่ว่า เป็นไปได้หรือไม่ที่ระบบการแพทย์สมัยใหม่จะเข้ามาแทนที่ระบบการรักษาพยาบาลพื้นบ้าน ผู้เขียนใช้กรณีศึกษาการทรงเจ้าเข้าผีในส่วนที่เกี่ยวข้องกับการรักษาพยาบาลพื้นบ้าน 4 กรณี ได้แก่ หมอลำทรง หมอลำผีฟ้า เจ้าก๊กผีพอนและร่างทรง เป็นเนื้อหาสำคัญในการตอบประเด็นคำถามข้างต้นว่า “ไม่” ทั้งนี้เพราะว่าการปรากฏตัวของวัฒนธรรมสุขภาพในสังคมใดๆ เป็นเรื่องของการปรับเปลี่ยน ต่อรอง และการคงอยู่ร่วมกันของระบบการรักษาพยาบาลที่หลากหลาย การแพทย์สมัยใหม่และการแพทย์พื้นบ้านในสังคมไทยต่างก็ตอบคำถามเกี่ยวกับปัญหาความเจ็บป่วยคนละชุด ตั้งอยู่บนวิธีคิดและวิธีปฏิบัติคนละอย่าง ที่สำคัญ ต่างก็ทำงานอยู่ในพื้นที่ทางสังคมที่ต่างกัน ผู้เขียนใช้วิธีการวิจัยเอกสารและวิธีการศึกษาภาคสนามทางมานุษยวิทยาในการนำเสนอและอภิปรายประเด็นปัญหาดังกล่าว

คำหลัก: ทรงเจ้าเข้าผี หมอลำทรง หมอลำผีฟ้า เจ้าก๊ก คนทรง ร่างทรง การรักษาพยาบาลพื้นบ้าน การแพทย์สมัยใหม่

Abstract

Is it possible that modern medicine might replace irrational, popular healthcare practices? Is it possible that spirit mediums, witches, and other folk healers and their healthcare traditions might come to an end in the age of science and reason? The author's answer to these rhetorical questions is no. By situating his arguments in a discussion of popular spirit mediumship and mediums' healthcare practices in contemporary Thailand, he argues that modern medicine and popular healthcare practices each exist and function in their own right. Each of these approaches deals with totally different healthcare problems, operates within its own well-defined domain, and is guided by different sets of theories, methods, and professional ethics. The author employs a critical review of pre-existing literature and anthropological fieldwork as modes of investigation in this article.

Keywords: spirit mediumship, spirit mediums, traditional healthcare practices, modern medicines

ทรงเจ้าเข้าผีในวัฒนธรรมสุขภาพไทย
(Spirit Mediumship and Popular Healthcare Practices in Thailand)

บทนำ

เมื่อปี พ.ศ. 2529 นายแพทย์สุรเกียรติ์ อาชานานุภาพได้ลงความเห็นส่งท้ายบทความเรื่อง “ไสยศาสตร์กับการรักษาพยาบาล (2)” ว่าบุคลากรทางการแพทย์แผนใหม่ไม่ควรจะ “ดูค้ายและดูแคลนวิธีการทางไสยศาสตร์] เพราะเห็นว่าเป็นสิ่งที่มีงายไร้เหตุผลและมองแต่ด้านที่เป็นโทษเพียงด้านเดียว”¹ แต่ควรจะ “จุดข้อดีขึ้นมาใช้ เอาข้อเสียมาเป็นบทเรียนในด้านกลับแก่ประชาชน แล้วความพิการและความสูญเสียที่ประชาชนได้รับทุกวันนี้คงจะลดน้อยลงได้และวันที่การแพทย์สมัยใหม่จะเข้าแทนที่วิธีการทางไสยศาสตร์คงมาถึงเร็วเข้าอย่างแน่นอน [ตัวเอียงโดยผู้เขียน]”²

แม้ว่าบทความนี้ได้รับการตีพิมพ์เผยแพร่มานานกว่า 15 ปีแล้ว แต่ความเห็นของนายแพทย์ท่านนี้ยังคงกระตุ้นความสนใจของนักสังคมศาสตร์การแพทย์รุ่นหลังอยู่ไม่น้อย โดยเฉพาะในส่วนของท่านแอบหวังอยู่ลึกๆ ว่าสักวันหนึ่งชัยชนะแบบเด็ดขาดของการแพทย์สมัยใหม่คงจะมาถึง ถ้าหากวงการแพทย์สมัยใหม่สามารถแทรกตัวเข้าไปแทนที่การรักษาพยาบาลแบบพื้นบ้านได้อย่างสิ้นเชิง ความเห็นและข้อสรุปข้างต้นนี้มีพื้นฐานมาจากคำถามสำคัญในบทความของท่านที่ว่า “การรักษาโดยวิธีการทางไสยศาสตร์ได้ผลจริงหรือ เหตุใดการรักษาทางไสยศาสตร์จึงยังสามารถดำรงอยู่คู่การแพทย์แผนปัจจุบันได้เล่า และการแพทย์แผนใหม่จะสามารถเข้าแทนที่การรักษาทางไสยศาสตร์โดยสิ้นเชิงในระยะอันใกล้นี้ได้หรือไม่”³

เมื่อมีโอกาสอ่านบทความของนายแพทย์สุรเกียรติ์ ผมพยายามคิดต่อไปว่าการตั้งคำถามข้างต้นนี้หมายถึงอะไรและมีตรรกะอะไรบ้างซ่อนอยู่เบื้องหลัง สำหรับผมแล้ว ข้อสรุปของนายแพทย์สุรเกียรติ์ได้ก่อให้เกิดคำถามตามมาหลายประเด็น เป็นไปได้หรือที่วิธีการทางไสยศาสตร์และการรักษาพยาบาลแบบพื้นบ้านจะถูกแทนที่โดยสิ้นเชิงโดยการแพทย์สมัยใหม่ วิธีคิดดังกล่าวนี้สอดคล้องกับความเป็นจริงมากน้อยเพียงใด และมีส่วนช่วยก่อให้เกิดความรู้และความเข้าใจเกี่ยวกับไสยศาสตร์กับการรักษาพยาบาลพื้นบ้านที่ชัดเจนมากขึ้นหรือไม่

ควรกล่าวด้วยว่า ทศนะของนายแพทย์สุรเกียรติ์ที่ผมนำมาใช้เป็นจุดเริ่มต้นของบทความนี้เป็นเพียงบทสะท้อนส่วนหนึ่งของประสบการณ์ในการเป็นแพทย์ชนบทของท่าน ท่านมีประสบ

¹สุรเกียรติ์ อาชานานุภาพ. “ไสยศาสตร์กับการรักษาพยาบาล(2)” ใน *ทฤษฎีและการศึกษาทางสังคมวิทยาามานุษยวิทยาการแพทย์*. เบลูจา ยอดคำเนิน, จรรยา เศรษฐบุตร, และกฤตยา อาชวนิจกุล, บรรณาธิการ. (กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์โอเดียนสโตร์, 2529), หน้า 127.

²อ้างแล้ว, หน้า 134.

³อ้างแล้ว, หน้า 127.

การณ้เกี่ยวกับวิธีการรักษาพยาบาลแบบพื้นบ้านของไทยมายาวนาน⁴ ผมคิดว่าความเห็นของท่านสามารถใช้เป็นตัวแทนหรือมุมมองส่วนหนึ่งที่บุคลากรทางการแพทย์สมัยใหม่มีต่อการรักษาพยาบาลแบบพื้นบ้าน โดยเฉพาะวิธีการของหมอไสยศาสตร์ หมอทรง หมอธรรม หมอน้ำมันต์ หมอนวดและหมอยาสมุนไพรพื้นบ้านทั้งหลาย ความเห็นดังกล่าวนี้เป็นความเห็นในทางบวกและเป็นกลางค่อนข้างมาก พยายามเรียกร้องให้วงการแพทย์และวงการสาธารณสุขไทยพิจารณาทั้งด้านบวกและด้านลบของวิธีการรักษาพยาบาลพื้นบ้านแล้วปรับเอาส่วนที่เป็นประโยชน์มาใช้ ทั้งยังเป็นความพยายามเรียกร้องให้เกิดการระดมเอาทรัพยากรด้านสุขภาพที่มีอยู่ในสังคมไทย โดยเฉพาะในชนบทมาใช้ให้เกิดประโยชน์สำหรับการทำงานด้านการแพทย์และสาธารณสุขโดยรวมของประเทศต่อไป

บทความนี้ไม่ใช่การตอบโต้ประเด็นความเห็นที่นายแพทย์สุรเกียรติ์นำเสนอไว้ แต่เป็นการตั้งคำถามเกี่ยวกับวิธีคิดและวิธีการมองความเป็นจริงเกี่ยวกับระบบการรักษาพยาบาลพื้นบ้านในฐานะที่เป็นปรากฏการณ์ทางสังคมวัฒนธรรมอย่างหนึ่ง ผมมองเห็นว่าทัศนะที่ว่า “วันที่การแพทย์สมัยใหม่จะเข้าแทนที่วิธีการทางไสยศาสตร์คงมาถึงเร็วเข้าอย่างแน่นอน” นั้น เป็นทัศนะที่ไม่สอดคล้องกับความเป็นจริงและสะท้อนให้เห็นวิธีคิดที่มีปัญหาอยู่ในตัวหลายประการ

ประการแรก ทัศนะดังกล่าวไม่ได้พิจารณาสุขภาพและความเจ็บไข้ได้ป่วยในฐานะที่เป็นส่วนหนึ่งของระบบวัฒนธรรม แยกส่วนความเจ็บไข้ได้ป่วยและวิธีการรักษาพยาบาลออกจากองค์รวมและพัฒนาการทางประวัติศาสตร์ของระบบสังคมวัฒนธรรมและสภาพแวดล้อมทางนิเวศวิทยา

ประการที่สอง ทัศนะดังกล่าวไม่ได้มองเห็นถึงวิธีการไสยศาสตร์ในฐานะที่เป็นส่วนหนึ่งของความหลากหลายทางวัฒนธรรมสุขภาพที่เกิดขึ้น คงอยู่ และมีพัฒนาการมายาวนานควบคู่กับพัฒนาการด้านอื่นๆ ของสังคมไทย

ประการที่สาม ทัศนะดังกล่าวแฝงไว้ด้วยความเชื่อมั่นในประสิทธิภาพของเทคโนโลยีและความรู้ของระบบการแพทย์สมัยใหม่ รวมทั้งให้อำนาจและความชอบธรรมต่อระบบการแพทย์แผนใหม่เหนือกว่าระบบการแพทย์พื้นบ้านมากเกินไป กล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือ ทัศนะข้างต้นนี้ให้ความสำคัญกับเหตุผล ความรู้ทางวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีอย่างมาก ทั้งยังเชื่อมั่นว่าระบบการแพทย์สมัยใหม่เป็นคำตอบที่ดีที่สุดเพียงอย่างเดียวสำหรับปัญหาความเจ็บป่วยและปัญหาสุขภาพทั้งหลาย ส่วนผี วิญญาณ ไสยศาสตร์ ความเชื่อและพิธีกรรมทางศาสนาแล้ว “เป็นสิ่งที่มั่งงายไร้เหตุผลและ...เป็นโทษ”⁵

ในบทความนี้ ผมนำเสนอว่าเป็นไปไม่ได้ที่การแพทย์พื้นบ้านจะถูกแทนที่โดยการแพทย์แผนใหม่ เป็นไปไม่ได้ที่วิทยาศาสตร์และเหตุผลจะแทรกตัวเข้ามาแทนที่ความเชื่อและพิธีกรรมทาง

⁴โปรดดูรายละเอียดใน สุรเกียรติ์ อาชานานุภาพ. “สถานการณ์การแพทย์แผนไทยปัจจุบัน.” ใน *การแพทย์แผนไทย: ภูมิปัญญาแห่งการพึ่งตนเอง*. (กรุงเทพฯ: มหาค. เอ็น. ส. เตชชัณนารีและการพิมพ์, 2530), หน้า 13-56.

⁵เรื่องเดียวกัน, หน้า 127.

ศาสนา ผมมองเห็นว่าการใช้คำว่า “แทนที่” น่าจะเป็นความผิดพลาดของการใช้ภาษา เป็นการใช้คำที่อธิบายความซับซ้อนของปรากฏการณ์ได้อย่างจำกัดและไม่สื่อความเป็นจริงที่เกิดขึ้นมากนัก ความหมายอย่างหนึ่งของการแทนที่ก็คือ การทำให้สิ่งที่ถูกแทนที่นั้นสูญหาย หมดหน้าที หรือหมดความหมายไป ความจริงแล้ว การปรากฏตัวของวัฒนธรรมสุขภาพไม่ว่าในสังคมวัฒนธรรมใดเป็นเรื่องของการคงอยู่ร่วมกัน การเรียนรู้ การแลกเปลี่ยน การปรับเปลี่ยน การกดบังคับควมคุม และการต่อรองระหว่างกัน ไม่ใช่การแทนที่หรือการสูญหายทั้งหมด วัฒนธรรมสุขภาพไม่ว่าจะเป็นการแพทย์สมัยใหม่หรือวิธีการทางไสยศาสตร์ล้วนแต่เป็นเรื่องของพหุลักษณะ เป็นเรื่องของความหลากหลายและที่สำคัญ “เป็นผลผลิตทางสังคมที่เกิดจากโลกทัศน์และประสบการณ์[หลายชุด]ที่แตกต่างกัน... [เพราะว่า]โรคและความเจ็บป่วยทุกข์ทนของมนุษย์ไม่อาจจะทำความเข้าใจได้ด้วยการใช้มุมมองหรือวิธีคิดอันเดียวโดดๆ”⁶

ผมจะใช้การทรงเจ้าเข้าผี 4 กรณี (หมอลำทรง หมอลำผีฟ้า เจ้าก๊กผีฟ้อนและร่างทรงในเมือง) เป็นตัวอย่างสำคัญในการทำความเข้าใจส่วนหนึ่งของรูปแบบและวิธีการรักษาพยาบาลพื้นบ้านที่มีอยู่อย่างหลากหลายในสังคมไทย จากกรณีตัวอย่างที่ว่านี้ ผมพยายามจะชี้ให้เห็นว่ามีอะไรหลายอย่างในระบบการรักษาพื้นบ้านที่ระบบการแพทย์สมัยใหม่ไม่สามารถเข้าไป “แทนที่” ได้เลยไม่ว่าเทคโนโลยีจะเจริญก้าวหน้าเพียงใด ไม่ว่าสุขภาพอนามัย การศึกษาและความเป็นอยู่ทางเศรษฐกิจของชาวบ้านจะได้รับการยกระดับสูงขึ้นเพียงใด การแพทย์แผนใหม่ก็ไม่อาจเข้าไป “แทนที่” ความหมายและประสบการณ์ชีวิตทั้งในระดับปัจเจกบุคคลและชุมชนที่ชาวบ้านได้รับการรักษาพยาบาลแบบพื้นบ้าน ชาวบ้านมองเห็นและยอมรับประสิทธิภาพของเทคโนโลยีและความรู้ของการแพทย์แผนใหม่ในการวินิจฉัยและรักษาโรคที่เกี่ยวข้องกับร่างกายโดยตรง ขณะเดียวกันชาวบ้านก็เข้าใจดีว่าการรักษาโรคที่อาศัยผี ไสยศาสตร์ และพิธีกรรมทางศาสนาสามารถช่วยได้ในเรื่องของการสร้างขวัญกำลังใจ การฟื้นฟูความสัมพันธ์ของคนในครอบครัวและชุมชน⁷ รวมทั้งตอบคำถามเกี่ยวกับอัตลักษณ์และประวัติศาสตร์ของตัวเองและชุมชนในท่ามกลางกระแสการเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจ สังคมและการเมืองของชุมชนได้อีกด้วย

⁶Good, Byron J. *Medicine, Rationality, and Experience: An Anthropological Perspective*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), p. xiii.

⁷โปรดดูรายละเอียดในข้อเขียนและบทสัมภาษณ์ชุดต่างๆ ของประเวศ วะสี และโกมาตร จึงเสถียรทรัพย์ เช่น “บทสนทนา: หมอโกมาตร จึงเสถียรทรัพย์ โรงพยาบาลชุมพวง นครราชสีมา.” *ชุมชนพัฒนา*. 1, 3(กันยายน-ตุลาคม 2529):54-66; โกมาตร จึงเสถียรทรัพย์. *แนวคิดไทยเรื่องเจ็บไข้ได้ป่วย*. (กรุงเทพมหานคร: ศูนย์ประสานงานการพัฒนาการแพทย์และเภสัชกรรมแผนไทย, กระทรวงสาธารณสุข, 2535ก); โกมาตร จึงเสถียรทรัพย์. *ระบบการแพทย์พื้นบ้านในชนบทไทย*. (กรุงเทพมหานคร: ศูนย์ประสานงานการพัฒนาการแพทย์และเภสัชกรรมแผนไทย, กระทรวงสาธารณสุข, 2535ข).; “สัมภาษณ์ นพ. โกมาตร จึงเสถียรทรัพย์: เมื่อรำผีฟ้าและแพทย์สมัยใหม่ช่วยกันรักษาโรคเยื่อหุ้มสมองอักเสบ.” *สารคดี*. 15, 180(กุมภาพันธ์ 2543):66-77; ประเวศ วะสี. “คำนำ.” ใน โกมาตร จึงเสถียรทรัพย์. *แนวคิดไทยเรื่องเจ็บไข้ได้ป่วย*. (กรุงเทพมหานคร: ศูนย์ประสานงานการพัฒนาการแพทย์และเภสัชกรรมแผนไทย, กระทรวงสาธารณสุข, 2535ก).

ทั้งการแพทย์สมัยใหม่และการแพทย์แบบพื้นบ้านควรจะได้รับการพิจารณาในฐานะที่เป็นส่วนหนึ่งในปริมณฑลของวัฒนธรรมสุขภาพที่หลากหลายในสังคมไทย ชาวบ้านทั้งในชนบทและในเมืองในฐานะที่เป็นผู้รับบริการการรักษาพยาบาลส่วนใหญ่มีความรู้ความสามารถในการตัดสินใจเลือกบริการสุขภาพอนามัยที่สอดคล้องกับความต้องการและฐานะทางเศรษฐกิจและสังคมของตนเอง ชาวบ้านใช้ชีวิตอยู่ในพื้นที่ทางสังคมที่เต็มไปด้วยความหลากหลายของวัฒนธรรมสุขภาพมานาน นักวิชาการ นักวิจัยและบุคลากรทางการแพทย์และสาธารณสุขควรจะเริ่มต้นทำงานด้วยการทำความเข้าใจประสบการณ์ชีวิต ความหมายของความเจ็บป่วยและความหลากหลายของวัฒนธรรมสุขภาพให้ชัดเจนและเป็นระบบ

ลัทธิพิธีทรงเจ้าเข้าผีในสังคมไทย

คำว่า “เข้าทรงลงผี” หรือ “ทรงเจ้าเข้าผี” (spirit mediumship) เป็นคำในภาษาไทยที่สามารถพบได้ทั่วไปทั้งในภาษาพูดและภาษาเขียน และเป็นคำเก่าแก่แต่ก็มีความหมายชัดเจนอยู่ในตัวพอสมควร แต่เมื่อพิจารณาชุดของคำดังกล่าวในฐานะที่เป็นตัวแทนของปรากฏการณ์ทางสังคมวัฒนธรรมจะเห็นได้ว่ากินความหมายกว้างขวางและคลุมเครือค่อนข้างมาก ทั้งยังครอบคลุมความเชื่อและพิธีกรรมที่มีวิญญาณและคนทรงเป็นศูนย์กลางในหลากหลายรูปแบบ เนื้อหา และที่มา การทรงเจ้าเข้าผีโดยทั่วไปหมายถึง การเข้าทรงหรือการติดต่อผีหรือวิญญาณผ่านคนทรงโดยทั่วไป ไม่ว่าจะร่างทรงหรือคนทรงจะเป็นชายหรือหญิง ไม่ว่าการเข้าทรงลงผีแต่ละครั้งจะมีวัตถุประสงค์ในการรักษาพยาบาลหรือไม่ก็ตาม ส่วนเรื่องที่เกี่ยวข้องกับองค์กร การจัดการ และความสัมพันธ์ทางสังคมลักษณะต่างๆ ระหว่างร่างทรงกับลูกศิษย์และบริบททางสังคมของการทรงเจ้าเข้าผีเรียกว่า “ลัทธิพิธีทรงเจ้าเข้าผี” (spirit medium cults)

ในบริบทของสังคมไทย ลัทธิพิธีทรงเจ้าเข้าผีเป็นส่วนหนึ่งของความเชื่อและพิธีกรรมทางศาสนาดั้งเดิมที่ได้รับความนิยมอย่างแพร่หลายมาช้านาน นักมานุษยวิทยาส่วนใหญ่เชื่อว่า การทรงเจ้าเข้าผีมีอยู่ในวัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์ไต/ไทก่อนการรับพุทธศาสนาและศาสนาพราหมณ์จากอินเดีย⁸ หลักฐานสำคัญที่แสดงให้เห็นถึงการปรากฏตัวและการคงอยู่ของการทรงเจ้าเข้าผีในวัฒนธรรมดั้งเดิมของกลุ่มชาติพันธุ์ไต/ไท ได้แก่ ความเชื่อและพิธีกรรมเกี่ยวกับผีบรรพบุรุษที่ปรากฏอยู่ในภูมิภาคต่างๆ ของไทยปัจจุบัน เช่น ผีปู่ย่าในล้านนา ผีปู่ตาในอีสาน ผีตายายในภาคใต้ เป็นต้น การติดต่อวิญญาณของผีบรรพบุรุษ ผีอื่นๆ ในวัฒนธรรมไต/ไท รวมทั้งวิญญาณขององค์เทพที่มาจากวัฒนธรรมอินเดียและจีนส่วนใหญ่จะอาศัยร่างทรงหรือคนทรงเป็นสื่อกลางและเป็นผู้

⁸โปรดดูรายละเอียดใน Keyes, Charles F. “Thai Religion.” In *The Encyclopedia of Religion*. Vol 13. (New York: Macmillan Publishing Company, 1987); Kirsch, A. Thomas. “Complexity in the Thai Religious System: An Interpretation.” *Journal of Asian Studies*. 36, 2(February 1977):241-66; Tambiah, Stanley J. *Buddhism and the Spirit Cults in North-East Thailand*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1970).

นำพิธีกรรมคนสำคัญ แม้ว่าความเชื่อและพิธีกรรมของพุทธศาสนาและศาสนาพราหมณ์จะได้รับ การรองรับความชอบธรรมโดยชนชั้นผู้ปกครองของไทยนับตั้งแต่การสถาปนารัฐแบบดั้งเดิม (premodern state) อย่างเป็นทางการนับตั้งแต่อาณาจักรสุโขทัยและอาณาจักรอยุธยาเป็นต้นมา แต่ลัทธิพิธีทรงเจ้าเข้าผีก็สามารถปรับเปลี่ยนตัวเองให้มีบทบาทสำคัญแนบแน่นอยู่ในวิถีชีวิตของ คนไทยเรื่อยมาจนถึงปัจจุบัน⁹

ลัทธิพิธีทรงเจ้าเข้าผีในสังคมไทยสมัยใหม่ปรากฏให้เห็นในหลายรูปแบบ ส่วนใหญ่มักจะ มีความเชื่อและพิธีกรรมที่แตกต่างกันออกไปในรายละเอียด ในขณะที่เนื้อหาสำคัญจะเน้นเรื่องการ ทำหน้าที่ของคนทรงหรือร่างทรงเพื่อติดต่อระหว่างโลกมนุษย์กับโลกของผีหรือวิญญาณเหมือนกัน ผมคิดว่าเพื่อวัตถุประสงค์ในการทำความเข้าใจปรากฏการณ์ทางสังคมวัฒนธรรมที่สลับซับซ้อน และความแตกต่างหลากหลายให้ชัดเจนมากขึ้น ผมจะแบ่งลัทธิพิธีทรงเจ้าเข้าผีในสังคมไทยออกเป็นประเภทต่างๆ ดังนี้¹⁰

1. ลัทธิพิธีทรงเจ้าเข้าผีในชุมชนชนบท ส่วนใหญ่เป็นการทรงเจ้าเข้าผีที่มีรากฐานมาจาก ความเชื่อและพิธีกรรมทางศาสนาดั้งเดิม สะท้อนให้เห็นถึงพัฒนาการทางประวัติศาสตร์และอัต ลักษณ์ทางชาติพันธุ์รวมทั้งวัฒนธรรมประจำท้องถิ่นหรือประจำกลุ่มชาติพันธุ์อย่างเห็นได้ชัด ลัทธิ พิธีทรงเจ้าเข้าผีเป็นหนึ่งในสามเสาหลักของความซับซ้อนในระบบความเชื่อและพิธีกรรมทาง ศาสนาของสังคมชนบทและสังคมไทยทั่วไป โดยมีพุทธศาสนานิกายเถรวาทและลัทธิพราหมณ์ เป็นองค์ประกอบที่สำคัญอีกสองส่วนที่เหลือ ในลัทธิพิธีทรงเจ้าเข้าผีในชนบท ผู้หญิงจะมีบทบาท สำคัญในการเป็นผู้นำพิธีหรือคนทรงมากกว่าผู้ชายอย่างเห็นได้ชัด เช่น ม้าชี นางเทียม หมอลำผีฟ้า หมอลำทรง หมอลำผีพอน หมอลำเหยา ส่วนผู้ชายมักจะมีบทบาทสำคัญในส่วนที่เป็นลัทธิพิธีที่ เกี่ยวเนื่องกับผีบรรพบุรุษบางส่วนและพุทธศาสนา เช่น เฒ่าจ้ำหรือจะจ้ำ หมอธรรม¹¹

⁹โปรดดูรายละเอียดใน ว. จินประคิษฐ์ (นามแฝง). *อำนาจลึกลับของร่างทรง*. (กรุงเทพมหานคร: สำนักหอสมุดกลาง 09), 2538; วิรัช วิรัชนิภาวรรณและนิภาวรรณ วิรัชนิภาวรรณ. *การเข้าทรงและร่างทรง*. (กรุงเทพมหานคร: โอ.เอส. พรินต์ติ้ง เฮาส์, 2533); สุชาดา จักร พิสุทธ์. "คนทรง." *สารคดี*. 3, 36(กุมภาพันธ์ 2531):82-98; สุริยา สมุทรกุลและคณะ. *ทรงเจ้าเข้าผี: วาทกรรมของลัทธิพิธีและวิถีปฏิบัติ การณ์ของความทันสมัยในสังคมไทย*. (กรุงเทพมหานคร: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร, 2542[2539]); Pattana Kitiarsa. "You May Not Believe, But Never Offend the Spirits: Spirit-medium Cult Discourses and the Postmodernization of Thai Religion." (Unpublished Ph.D. Dissertation, University of Washington, 1999).

¹⁰Walter Irvine แบ่งการทรงเจ้าเข้าผีในภาคเหนือออกเป็น 2 ประเภท ได้แก่ การทรงเจ้าเข้าผีแบบประเพณีดั้งเดิม (traditional spirit mediumship) และลัทธิพิธีทรงเจ้าเข้าผีสมัยใหม่ (modern spirit mediumship) ลัทธิพิธีแบบแรกเป็นการสืบทอดการทรงเจ้าเข้าผีที่มีมา แต่เดิมในชุมชนชนบท ส่วนแบบที่สองเป็นลัทธิพิธีทรงเจ้าเข้าผีในเมือง แม้ทั้งสองแบบจะไม่ค่อยแตกต่างกันมากนักในเรื่องของ ความเชื่อและพิธีกรรม แต่ลัทธิพิธีทรงเจ้าเข้าผีแบบสมัยใหม่มีองค์เจ้าที่มาจากอินเดีย จีน และวิบุรุษวิรสตรีในประวัติศาสตร์ท้องถิ่นและประวัติศาสตร์ชาติไทย รวมทั้งเกี่ยวข้องอย่างใกล้ชิดกับการสนับสนุนอุดมการณ์ชาติ ศาสนาและพระมหากษัตริย์ โปรดดูรายละเอียดใน Irvine, Walter. "Decline of Village Spirit Cults and Growth of Urban Spirit Mediumship: the Persistence of Spirit Beliefs, the Position of Women and Modernization." *Mankind*. 14, 4(August 1984):317-19.

¹¹โปรดดูรายละเอียดใน กฤตยา แสงวงเจริญ. "หมอลำผีฟ้า: ผู้รักษาพยาบาลพื้นบ้าน." (วิทยานิพนธ์ บัณฑิตวิทยาลัย, มหาวิทยาลัย มหิดล, 2527); ฤทธาชยา รมิตานนท์. *ผีเข้ามาย*. (กรุงเทพมหานคร: พายัพ ออฟเซต พรินท์, 2527); ชัยยงค์ เพาพาน. "การลำผีฟ้าใน

2. **ลัทธิพิธีทรงเจ้าเข้าผีในชุมชนกึ่งเมือง เขตขานเมืองและหัวเมืองต่างๆ** การปรากฏตัวของลัทธิพิธีทรงเจ้าเข้าผีในบริเวณดังกล่าวนี้สะท้อนให้เห็นถึงความเจริญเติบโตของชุมชนเมืองและการขยายตัวของประชากรในเขตเมืองในประเทศไทย โดยเฉพาะช่วงเวลาหลังจากทศวรรษ 2520 เป็นต้นมา ในบริเวณชุมชนดังกล่าวจะมีร่องรอยที่แสดงให้เห็นว่าลัทธิพิธีหลายอย่างที่เคยได้รับการเชื่อถือในหมู่บ้านชนบทเริ่มเคลื่อนย้ายเข้ามาสู่เขตเมืองพร้อมกับการขยายตัวของคนชนบทเข้าสู่เมือง ลัทธิพิธีทรงเจ้าเข้าผีในบริเวณนี้จะเน้นเรื่องเครื่องญาติและความผูกพันตามประเพณีในระดับครอบครัวและชุมชนน้อยลง แต่หันมาเน้นเรื่องของความเชื่อและพิธีกรรมเกี่ยวกับวิญญาณหรือผีที่สำคัญในระดับเหนือกว่าชุมชนเฉพาะท้องถิ่น รวมทั้งมีความเชื่อมโยงกับอุดมการณ์ของรัฐ ความมั่งคั่งทางวัตถุและบริโภคนิยมมากขึ้น วิญญาณที่สำคัญมักจะเป็นวิญญาณของวีรบุรุษวีรสตรีในประวัติศาสตร์ เจ้านายหรือเชื้อพระวงศ์ เกจิอาจารย์ที่มีชื่อเสียงเป็นที่ยอมรับทั่วไป หรือเจ้าพ่อหลักเมือง เป็นต้น

3. **ลัทธิพิธีทรงเจ้าเข้าผีในกรุงเทพมหานคร เขตปริมณฑล และตัวเมืองขนาดใหญ่** ลักษณะพิเศษของลัทธิพิธีทรงเจ้าเข้าผีในกลุ่มนี้ได้แก่ การเข้ามาขององค์เทพจากความเชื่อและพิธีกรรมของศาสนาที่มาจากอินเดีย จีน ได้หัววันและญี่ปุ่น ผสมผสานกับความแพร่หลายขององค์เทพที่เป็นวิญญาณของพระมหากษัตริย์ไทยในอดีต ตัวละครสำคัญในวรรณคดีไทยและตำนานพื้นบ้าน เจ้านายหรือวีรบุรุษวีรสตรีที่มีบทบาทสำคัญทั้งในประวัติศาสตร์ชาติไทยและประวัติศาสตร์ท้องถิ่น นอกจากนี้ คนทรง ตำแหน่งทรงและการจัดพิธีกรรมในกลุ่มนี้จะเน้นที่ความยิ่งใหญ่อลังการในการเสริมบารมีของร่างทรงแต่ละคนและการให้ความสำคัญกับลูกศิษย์มากเป็นพิเศษ หลายกรณีมักจะมีเรื่องของธุรกิจการค้าเข้ามาเกี่ยวข้องอย่างเห็นได้ชัด

พรมแดนที่แบ่งแยกลัทธิพิธีทรงเจ้าเข้าผีแต่ละประเภทนั้นส่วนใหญ่จะไม่ปรากฏให้เห็นอย่างเด่นชัด การจัดแบ่งประเภทข้างต้นเป็นเพียงการแบ่งตามพื้นที่ทางสังคมอย่างกว้างๆ เพื่อช่วยในการทำความเข้าใจภาพรวมของปรากฏการณ์ทรงเจ้าเข้าผีในสังคมไทยสมัยใหม่ให้ชัดเจนมากขึ้นเท่านั้นเอง ในความเป็นจริงลัทธิพิธีทรงเจ้าเข้าผีที่กล่าวมานี้ต่างก็ได้ติดต่อ คบหาสมาคมและเรียนรู้จากกันและกันอยู่ตลอดเวลา บรรดาองค์เทพที่ได้รับความนิยมในตำแหน่งทรงที่กรุงเทพมหานคร นครราชสีมา นครสวรรค์ ลำพูน เชียงใหม่หรือที่ไหนก็ตามเป็นองค์เดียวกันและมีความเชื่อและพิธีกรรมที่คล้ายคลึงกันมากขึ้น ยกตัวอย่างเช่น เสด็จพ่อ ร. 5 เจ้าแม่กวนอิม หลวงปู่โต เป็นกลุ่มองค์

เขตอำเภอบรบือ จังหวัดมหาสารคาม.” (ปริญญาานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต, มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ มหาสารคาม, 2533); มารีโกะ กาโตะ. “การรักษาพยาบาลพื้นบ้าน: กรณีศึกษาหมอคำฝี่ฟ้า บ้านหนองใหญ่ อำเภอแวงน้อย จังหวัดขอนแก่น.” (วิทยานิพนธ์ปริญญาศิลปศาสตรมหาบัณฑิต, มหาวิทยาลัยขอนแก่น, 2538); ศิริลักษณ์ สุภากุล. “พิธีกรรมที่เกี่ยวกับการจัดระเบียบสังคม: ศึกษาเฉพาะกรณีจังหวัดลำปาง.” (วิทยานิพนธ์ปริญญามนุษยวิทยามหาบัณฑิต, จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2533); สมใจ ศรีหาล้า. “หมอธรรมกับการรักษาพยาบาลพื้นบ้าน.” (วิทยานิพนธ์ปริญญามนุษยวิทยามหาบัณฑิต, จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2535).

เทพในลัทธิพิธีทรงเจ้าเข้าผีที่ได้รับความนิยมในชุมชนแทบทุกหนทุกแห่งของประเทศ¹² ในขณะที่ วิญญาณของเจ้าหรือเทพบางองค์ก็ได้รับความนิยมเฉพาะถิ่นเฉพาะท้องถิ่น เช่น ท้าวสุรนารีหรือย่าโมได้รับความนิยมในเขตจังหวัดนครราชสีมาและพื้นที่ใกล้เคียง พระยาชัยภูมิภักดีชุมพลหรือเจ้าพ่อพญาแลได้รับความนิยมในเขตจังหวัดชัยภูมิ เสด็จเตี้ย (กรมหลวงชุมพรเขตอุดมศักดิ์) ได้รับความนิยมในจังหวัดชุมพร ชลบุรีและจังหวัดใกล้เคียง แน่แน่นอนว่าเจ้าหรือองค์เทพเหล่านี้มีลูกศิษย์ลูกหาอยู่ทั่วไปเพราะว่าวิถีชีวิตของคนไทยสมัยใหม่ที่มีพลวัตค่อนข้างมาก มีการเดินทาง การติดต่อสมาคม การประกอบอาชีพและการแลกเปลี่ยนข่าวสารข้อมูลกันอย่างทั่วถึง¹³

อย่างไรก็ตาม ลักษณะร่วมประการสำคัญในลัทธิพิธีทรงเจ้าเข้าผีทั้ง 3 ประเภทก็คือ ทั้งร่างทรงและลูกศิษย์ส่วนใหญ่เป็นผู้หญิง โดยเฉพาะผู้หญิงที่ผ่านวัยกลางคนและมีครอบครัวแล้ว ดูเหมือนว่าลัทธิพิธีทรงเจ้าเข้าผีจะเป็นพื้นที่ทางสังคมที่แสดงให้เห็นบทบาทและหน้าที่ของเพศหญิงด้านจิตวิญญาณที่ได้รับการสืบทอดมาจากอดีตอย่างชัดเจน ผู้หญิงเป็นผู้นำในพื้นที่ของความเชื่อและพิธีกรรมที่เกี่ยวข้องกับผีและวิญญาณ ส่วนผู้ชายเป็นผู้นำในพื้นที่ของพุทธศาสนาและศาสนาหลักอื่นๆ การแบ่งแยกบทบาทระหว่างเพศค่อนข้างชัดเจนเช่นนี้ได้รับความสนใจจากนักมานุษยวิทยาที่ศึกษาเรื่องความสัมพันธ์ระหว่างศาสนากับสังคมไทยพอสมควร

นักมานุษยวิทยาส่วนใหญ่อธิบายว่า การที่ผู้หญิงเป็นร่างทรงและเป็นลูกศิษย์ร่างทรงมากกว่าผู้ชายอาจเป็นเพราะว่าผู้หญิงตกเป็นฝ่ายที่ถูกบังคับควบคุมด้วยกฎเกณฑ์ทางศาสนาและสังคมมากกว่าผู้ชาย ทั้งยังต้องเป็นฝ่ายรับภาระโดยตรงในการจัดการดูแลดูแลระเบียบและข้อห้ามทางศีลธรรมของครอบครัว โดยเฉพาะในส่วนที่เกี่ยวข้องกับการควบคุมเรื่องเพศสัมพันธ์และสุขภาพอนามัยของผู้หญิง การสืบทอดมรดกผ่านเครือญาติฝ่ายหญิงและกิจกรรมในชีวิตประจำวันต่างๆ ของครอบครัว ผู้หญิงต้องตกอยู่ในสภาวะที่เปราะบางทางจิตใจและร่างกายเมื่อต้องเผชิญกับปัญหาทางโลกย์ภายใต้บริบทแวดล้อมที่สถาบันเครือญาติและครอบครัวในชุมชนต้องเผชิญหน้ากับการเปลี่ยนแปลงอย่างรวดเร็ว¹⁴ ในขณะที่บทบาททางสังคมของผู้ชายได้รับการสนับสนุนอย่างชัดเจนผ่านทางอุดมการณ์พุทธศาสนา การศึกษาในระบบโรงเรียน และความเป็นอิสระในการตัดสินใจ

¹²กรณีของลัทธิพิธีเสด็จพ่อ ร. 5 และลัทธิพิธีเจ้าแม่กวนอิม โปรดดูรายละเอียดใน นิธิ เอียวศรีวงศ์. "ลัทธิพิธีเสด็จพ่อ ร. 5." *ศิลปวัฒนธรรม*. 14,10(สิงหาคม 2536):76-98; นิธิ เอียวศรีวงศ์. "ลัทธิพิธีเจ้าแม่กวนอิม." *ศิลปวัฒนธรรม*. 15,10(สิงหาคม 2537):78-106.

¹³คู่มือตำหนักทรงที่ให้รายละเอียดเกี่ยวกับตำหนักทรงที่มีชื่อเสียงทั่วประเทศมากที่สุดเป็นผลงานการรวบรวมตีพิมพ์ในนิตยสาร "มหาลาก" ก่อนที่จะจัดพิมพ์รวมเล่มใน ทีมงานเฉพาะกิจมหาลาก. *เปิดประตูตำหนักทรง: คู่มือแนะนำตำหนักทรงระดับแนวหน้าทั่วเมืองไทย*, 2 เล่ม. (กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์ทานตะวัน, 2538).

¹⁴โปรดดู รายละเอียดใน Irvine, Walter. "Decline of Village Spirit Cults and Growth of Urban Spirit Mediumship: the Persistence of Spirit Beliefs, the Position of Women and Modernization." *Mankind*. 14, 4(August 1984):315-24.; McMorran, M.V. "Northern Thai Ancestral Cults: Authority and Aggression." *Mankind*. 14, 4(August 1984):308-14.; Tanabe, Shigeharu. "Spirits, Power, and the Discourse of Female Gender: The Phi Meng Cult of Northern Thailand." In *Thai Constructions of Knowledge*. Edited by Manas Chitakasam and Andrew Turton. (London: School of Oriental and African Studies, University of London, 1991), pp. 183-212.

เกี่ยวกับทางเลือกต่างๆ ของชีวิตนั้น เครือญาติและการสืบมรดกผ่านสายเลือดฝ่ายหญิงได้ถูกระบบเศรษฐกิจการตลาดและอำนาจจากสังคมภายนอกเข้ามารุกรานจนอ่อนกำลังลง เมื่อพิจารณาจากบทบาทและความคาดหวังทางเพศในสังคมไทยโดยรวมที่บอกว่า “ลูกผู้ชายเป็นกำลังทางเกียรติยศ ส่วนลูกผู้หญิงเป็นกำลังทางเศรษฐกิจของครอบครัว”¹⁵ ความกดดันในชีวิตประจำวันจึงน่าจะตกอยู่ที่ฝ่ายหญิงมากกว่าฝ่ายชาย การหันหน้าเข้าหาตำหนักทรงหรือเจ้าพ่อเจ้าแม่ต่างๆ ของผู้หญิงจึงสะท้อนให้เห็นถึงภาวะการคืนรนแสวงหาทางออกให้กับชีวิตและหาคำตอบว่าจะใช้ชีวิตอยู่ภายใต้ความบีบคั้นกดดันและความทุกข์ด้วยปัญหาทางโลกย์ทั้งหลายได้อย่างไร

ในลัทธิพิธีทรงเจ้าเข้าผีส่วนใหญ่ ผู้หญิงมีอำนาจ บารมี และความเป็นอิสระที่จะใช้เทคโนโลยีของพิธีกรรมเพื่อปลดปล่อยความคาดหวังและความกดดันต่างๆ ที่พวกเธอต้องเผชิญอยู่ในชีวิตประจำวัน เมื่อเธอเป็นร่างทรง เธอก็มีลูกศิษย์หรือคนมาขอความช่วยเหลือ ให้ความเคารพ เชื้อฟุ้ง รวมทั้งมีบทบาทในการเป็นที่พึ่งทั้งทางวัตถุและจิตวิญญาณได้ด้วย นักมานุษยวิทยาหลายท่านเรียกพฤติกรรม การแสดงออกและความหมายที่ผู้หญิงแสดงออกมาในขณะที่ทำหน้าที่เป็นร่างทรงว่า เป็น “พฤติกรรมขบถที่เกิดขึ้นในรูปของพิธีกรรม” (ritualized rebellion) คนทรงผู้หญิงอาศัย “เสียงพูดและอำนาจของผี” เพื่อแสดงพฤติกรรมหรือความต้องการที่ถูกกดบังคับหรือห้ามปรามในชีวิตจริงออกมาแล้วสังคมยอมรับได้ พิธีกรรมการทรงเจ้าเข้าผีในที่นี้จึงเป็นเสมือนภาวะการชดเชยที่ลึกลับซับซ้อน (mystical compensation) เป็นการใช้อำนาจของผีแสดงออกทางพฤติกรรม คำพูด และสัญลักษณ์เพื่อทดแทนส่วนที่ขาดหายไปหรือถูกกดบังคับไว้ในชีวิตจริง¹⁶

ลัทธิพิธีทรงเจ้าเข้าผีกับการรักษาพยาบาลพื้นบ้าน:

ปัญหาของความเชื่อ

การรักษาพยาบาลพื้นบ้านเป็นเพียงกิจกรรมส่วนหนึ่งในลัทธิพิธีทรงเจ้าเข้าผีทั้ง 3 ประเภทที่ได้นำเสนอไปแล้ว ไม่ใช่คนทรงหรือร่างทรงทุกคนจะเชี่ยวชาญหรือมีความรู้ความสามารถในการรักษาพยาบาลพื้นบ้าน ไม่ใช่คนทรงทุกคนจะเป็นหมอรักษาความเจ็บป่วยได้ ที่สำคัญ ความเชี่ยวชาญเฉพาะและประสบการณ์ในการรักษาคณป่วยของหมอทรงทั้งหลายก็เต็มไปด้วยความแตกต่างหลากหลายเป็นอย่างมาก เช่น หมอธรรม หมอลำทรง หมอลำผีฟ้า หมอลำผีฟ้อน หมอเหยา คนทรงเจ้า หมอไสยศาสตร์ หมอน้ำมันต์ หมอยาผีบอก ฯลฯ ถึงกระนั้นก็ตาม จุดร่วมประการสำคัญของ

¹⁵ นิธิ เอียวศรีวงศ์. “ผ้าขาวม้ากับผ้าซิ่นและกางเกงใน.” ใน *ผ้าขาวม้า, ผ้าซิ่น, กางเกงในและ ฯลฯ: ว่าด้วยประเพณี, ความเปลี่ยนแปลง และเรื่องสรรพสาระ*. (กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์มติชน, 2538), หน้า 98.

¹⁶ Luhmann, Tanya. “Trance.” In *The Dictionary of Anthropology*. Edited by Thomas Barfield. (Malden, Massachusetts: Blackwell Publishers, 1997), pp.471-72. See also Boddy, Janice. *Wombs and Alien Spirits: Women, Men and the Zar Cult in Northern Sudan*. (Madison: University of Wisconsin Press, 1989).

ลัทธิพิธีทรงเจ้าเข้าผีที่แตกต่างหลากหลายเหล่านี้ก็คือ ทรงเจ้าเข้าผีเป็นวิธีการดูแลรักษาสุขภาพและความเจ็บป่วยที่มีมานานควบคู่กับวัฒนธรรมของมนุษย์แต่ละสังคม

ทรงเจ้าเข้าผีเป็นส่วนสำคัญของระบบการรักษาพยาบาลพื้นบ้านที่มักจะต้องเผชิญกับการตั้งคำถามและการตรวจสอบจากการแพทย์แผนใหม่ที่มีรากฐานมาจากความรู้ทางวิทยาศาสตร์ธรรมชาติและวิธีคิดที่ให้ความสำคัญกับเหตุผลและข้อเท็จจริงที่พิสูจน์ได้หรือมีหลักฐานที่สามารถจับต้องมองเห็นได้ การอธิบายสาเหตุการเจ็บป่วยโดยการอ้างถึงอำนาจศักดิ์สิทธิ์ของผีวิญญาณและหาทางรักษาโดยใช้ไสยศาสตร์และพิธีกรรมจึงเป็นสิ่งที่แทบจะเรียกได้ว่าอยู่ตรงกันข้ามกับวิธีคิดและวิธีการของระบบการแพทย์สมัยใหม่อย่างสิ้นเชิง

Byron Good นักมานุษยวิทยาการแพทย์แห่งมหาวิทยาลัยฮาวาร์ดเรียกปมปัญหาสำคัญหรือข้อเคลือบแคลงสงสัยที่การแพทย์แผนใหม่มีต่อการรักษาพยาบาลพื้นบ้าน รวมทั้งการใช้ไสยศาสตร์และการทรงเจ้าเข้าผีว่า “ปัญหาของความเชื่อ” (the problem of belief) เบื้องหลังของปัญหาความเชื่อก็คือ การปะทะกันอย่างรุนแรงระหว่างวิธีคิดที่มีพื้นฐานอยู่บนวิทยาศาสตร์และเหตุผลกับวิธีคิดแบบพื้นบ้านที่เน้นความเชื่ออำนาจศักดิ์สิทธิ์ของวิญญาณและพลังเหนือธรรมชาติ Good ชี้ให้เห็นว่าความเชื่อเป็นมโนทัศน์เชิงวิเคราะห์ที่เกิดขึ้นภายใต้บริบทของกระบวนทัศน์แบบประจักษ์นิยม (empiricist paradigm) เนื้อแท้ของปัญหาจึงอยู่ที่คำถามสำคัญที่ว่า เราจะทำความเข้าใจทัศนะทางวัฒนธรรมต่างๆ ที่มีอยู่ในโลก ซึ่งไม่สามารถอธิบายได้ด้วยความรู้และความเข้าใจทางวิทยาศาสตร์ธรรมชาติร่วมสมัยได้อย่างไร¹⁷

Good ตอบคำถามข้างต้นโดยการอ้างถึงผลงานทางมานุษยวิทยาที่มีชื่อเสียงสองเล่ม ได้แก่ *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande* ของ Edward E. Evans-Pritchard¹⁸ และ *Deadly Words: Witchcraft in the Bocage* ของ Jeanne Favret-Saada¹⁹ ท่านเชื่อว่าทั้งสองเล่มเป็นผลงานมานุษยวิทยาร่วมสมัยที่สะท้อนให้เห็นถึงกรอบแนวคิดทฤษฎีที่สำคัญที่นักมานุษยวิทยาทั้งสองท่านนำมาประยุกต์ใช้ในช่วงเวลาและสถานที่ที่แตกต่างกัน เล่มแรกสะท้อนให้เห็นวิธีคิดและจุดยืนของทฤษฎีมานุษยวิทยาในสายสกุลทันสมัยนิยม (modernism) โดยเฉพาะช่วงก่อนและหลังสงครามโลกครั้งที่สอง ส่วนเล่มหลังถูกเขียนขึ้นภายใต้อิทธิพลของกระแสทฤษฎีมานุษยวิทยาสายสกุลหลังทันสมัยนิยม (postmodernism) ซึ่งกำลังได้รับการกล่าวถึงอย่างกว้างขวางในวงวิชาการของโลกยุคปัจจุบัน

งานเขียนของ Evans-Pritchard ตอบคำถามที่ว่าเมื่อเผชิญกับความเชื่อที่ปรากฏชัดเจนว่าไม่เป็นเหตุเป็นผลหรือมงงาย (apparently irrational beliefs) นักมานุษยวิทยาจะอธิบายมันได้อย่างไร สำหรับ Evans-Pritchard แล้ว คำตอบมีอยู่ 2 อย่างคือ (1) ความเชื่อนั้นมีประโยชน์หรือบทบาทหน้า

¹⁷ อ่างแล้ว, หน้า 7.

¹⁸ Evans-Pritchard, Edward E. *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. (Oxford: Oxford University Press, 1937).

¹⁹ Favret-Saada, Jeanne. *Deadly Words: Witchcraft in the Bocage*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1980).

ที่ในสังคม และ(2) ความเชื่อนั้นสะท้อนความหมายในทางปรัชญาและวิถีคิดของคนในสังคม การอธิบายความเจ็บไข้ได้ป่วยของชนเผ่าอะซวานได้ในประเทศชูดานที่ท่านศึกษาเป็นตัวอย่างสำคัญในกรณีนี้ แทนที่ชนเผ่าดังกล่าวจะทำความเข้าใจสาเหตุของการเจ็บป่วยจากเงื่อนไขทางร่างกายหรือสภาพแวดล้อมทางธรรมชาติ พวกเขากลับพยายามหาคำตอบว่า ทำไมจึงต้องเป็นเขาที่ต้องเจ็บป่วย หรือ โชคร้าย (the 'why me' question) ยกตัวอย่างเช่น ทุกคนรู้ เห็นและเข้าใจว่าปลวกกัดกินเสาโรงเรือนเกือบของและเมื่อนานเข้าต้นเสานั้นย่อมผุพังเป็นธรรมดา แต่ความโชคร้ายกลับอยู่ที่ว่าทำไมต้องเป็นผู้ที่ได้รับบาดเจ็บคนนั้นที่บังเอิญไปอยู่ตรงโรงเรือนเกือบของในชั่วขณะที่เสาผุคั้นนั้นหักพังลงมา การอธิบายความเจ็บป่วยและความโชคร้ายในลักษณะนี้เองที่ทำให้สมาชิกของชนเผ่าอะซวานได้เห็นหน้าเข้าหาการใช้เวทมนตร์คาถา (witchcraft) วิธีการเหล่านี้ฝังลึกอยู่ในระบบสังคมวัฒนธรรมและเป็นวิธีการให้คำอธิบายที่สร้างความพึงพอใจสอดคล้องกับคุณค่าทางจริยธรรมของพวกเขา

อย่างไรก็ตาม ผลงานของ Evans-Pritchard เล่มนี้ได้รับการวิพากษ์วิจารณ์อย่างกว้างขวางโดยนักมานุษยวิทยาและนักสังคมศาสตร์การแพทย์รุ่นหลัง ท่านถูกกล่าวหาว่ามุ่งค้นหาความจริงเชิงประจักษ์และเน้นวิถีคิดแบบเหตุผลนิยมอย่างชัดเจนในการทำทำความเข้าใจความเชื่อและพิธีกรรมของชนเผ่าอะซวานได้มากเกินไป จนบางครั้งก็กลายเป็นว่า นักมานุษยวิทยาใช้มาตรฐานวิถีคิดของคนภายนอกตัดสินความเชื่อเกี่ยวกับไสยศาสตร์และเวทมนตร์คาถาของชาวอะซวานได้มากเกินไป คิ มองหาหลักฐานและข้อเท็จจริงเพื่อใช้พิสูจน์สมมุติฐานจนมองข้ามมิติอื่นๆ ของความเชื่อและพิธีกรรมไปอย่างน่าเสียดาย

หนังสือของ Favret-Saada แสดงให้เห็นแนวการวิเคราะห์การใช้เวทมนตร์คาถาที่แตกต่างไปจากงานของ Evans-Pritchard อย่างเห็นได้ชัด ท่านไม่ได้ค้นหาการมีอยู่จริงหรือไม่มีอยู่จริง รวมทั้งไม่ได้ถามถึงความมกมายหรือไร้เหตุผลของปรากฏการณ์ดังกล่าว แต่ท่านพิจารณาว่าทฤษฎีของแม่มดหมอผีหรือผู้ใช้เวทมนตร์คาถาทั้งหลาย ท่านศึกษาภาคสนามเรื่องนี้ในชุมชนชาวนาชนบทของประเทศฝรั่งเศสแห่งหนึ่ง หลังจากใช้ความพยายามอยู่นานในการค้นหาที่มาและประจักษ์พยานของการใช้เวทมนตร์คาถา ท่านกลับพบว่าชาวนาเหล่านั้นไม่มีใครอยากจะพูดถึงแม่มด หมอผีหรือเวทมนตร์คาถาด้วยตัวเองเลย พวกเขาได้แนะนำให้คุณไปหาพ่อมดหมอผีที่มีชื่อเสียงและเคยมีสื่อมวลชนมาสัมภาษณ์ไปแล้ว หลายคนก็บอกด้วยว่ามีแต่คนโง่เท่านั้นที่เชื่อเรื่องเหล่านี้

อย่างไรก็ตาม ท่านได้เรียนรู้ในเวลาต่อมาว่า ปรากฏการณ์การใช้เวทมนตร์คาถาสามารถเข้าถึงได้โดยผ่านการวิเคราะห์ประสบการณ์ชีวิตและการให้ความหมายของประสบการณ์ที่แสดงออกผ่านการใช้ภาษา ไม่ใช่การตั้งคำถามหรือการหาข้อพิสูจน์เชิงประจักษ์ ผู้ให้ข้อมูลจะพูดถึงปรากฏการณ์พ่อมดหมอผีหรือการใช้เวทมนตร์คาถาจากจุดยืนและประสบการณ์ที่ตนเองเข้าไปเกี่ยวข้องด้วยเท่านั้น เช่น เมื่อตกเป็นผู้ป่วยที่ต้องการความช่วยเหลือจากพ่อมดหมอผี เมื่อถูกกล่าวหาว่าเป็นพ่อมดหรือแม่มด หรือเมื่อเป็นคนที่รักษาอาการต่างๆ ที่เกิดจากการใช้เวทมนตร์คาถา

Favret-Saada เรียนรู้ที่จะทำความเข้าใจปรากฏการณ์ดังกล่าวนี้จากประสบการณ์ของตัวเองที่ล้มป่วยลงและมีโอกาสได้สัมผัสกับหมอพื้นบ้านที่ทำหน้าที่รักษาอาการไม่สบายที่เกิดจากการกระทำของเวทมนตร์คาถาดังกล่าว

Favret-Saada ให้ความสำคัญกับภาษา จุดยืนและมุมมองของนักมานุษยวิทยารวมทั้งความสัมพันธ์ทางอำนาจมิติต่างๆ ที่อยู่เบื้องหลังปรากฏการณ์การใช้เวทมนตร์คาถาในชนบทฝรั่งเศส ท่านชี้ให้เห็นว่านักมานุษยวิทยาจะเข้าใจความเชื่อหรือคำอธิบายที่อยู่เบื้องหลังของการเจ็บไข้ได้ป่วยก็ต่อเมื่อเขาเข้าใจนัยของการใช้ภาษา เข้าใจความสัมพันธ์เชิงอำนาจ และเข้าไปเป็นส่วนหนึ่งของวาทกรรม ปรากฏการณ์การใช้เวทมนตร์คาถาเป็นเรื่องของการต่อสู้ดิ้นรนเพื่อกำลังใจในชีวิต เพื่อหนีให้พ้นจากโรคภัยไข้เจ็บ ความโชคร้ายและความตาย และเพื่อหาสื่อกลางผ่านการใช้ภาษา พูดที่เหมาะสมกับสถานการณ์ สำหรับชาวฝรั่งเศสและผู้ป่วยทั้งหลายแล้ว การใช้เวทมนตร์คาถาไม่ใช่เรื่องของการพิสูจน์ว่าจริงหรือไม่จริง มีเหตุผลหรือไม่มีเหตุผล เป็นวิทยาศาสตร์หรือไม่เป็นวิทยาศาสตร์ แต่เป็นเรื่องของการป้องกันตัวเองและเอาตัวรอดจากความโชคร้ายหรือเวทมนตร์คาถาต่างๆ

แง่คิดประการสำคัญที่ผมได้เรียนรู้จากการทบทวนงานเขียนสำคัญสองเล่มของวงวิชาการมานุษยวิทยาการแพทย์ร่วมสมัย ก็คือ

ประการแรก ความเชื่อและวิธีการทางไสยศาสตร์ที่มีอยู่ในระบบวัฒนธรรมของชนเผ่าอะซวานด์หรือชาวฝรั่งเศสไม่ได้เป็นปัญหาแต่อย่างใดเลยสำหรับพวกเขาเอง ไสยศาสตร์ เวทมนตร์คาถา หรือการอธิบายความเจ็บป่วยว่าเป็นเพราะความโชคร้ายหรือทำผิดระเบียบอย่างใดอย่างหนึ่งของสังคมนั้นเป็นสิ่งที่พวกเขายึดถือและปฏิบัติสืบทอดต่อกันมาช้านาน จนกลายมาเป็นส่วนสำคัญของวิถีชีวิตและระบบวิถีคิดของคนในชุมชนไปแล้ว แต่นักมานุษยวิทยาและนักวิชาการจากนอกชุมชนต่างหากที่มองเห็นว่าความเชื่อและวิธีการทางไสยศาสตร์นั้นเป็นปัญหา วิธีคิดของคนพื้นบ้านเหล่านั้นจะต้องมีปัญหาแน่ๆ เพราะนักมานุษยวิทยา นักวิชาการ บุคลากรในวงการแพทย์และคนอ่านงานของนักมานุษยวิทยาทั้งหลายไม่สามารถอธิบายได้ว่าวิธีคิดและความเชื่อของคนพื้นบ้านที่ไม่เป็นเหตุเป็นผล หรือไม่เป็นวิทยาศาสตร์เหล่านั้นคงอยู่ได้อย่างไร คนเรามีชีวิตอยู่ท่ามกลางความมงงายและไม่มีเหตุผลได้อย่างไร คนพื้นเมืองมีระบบวิถีคิดหรือวิธีการให้เหตุผลที่แตกต่างไปจากนักมานุษยวิทยาและคนนอกชุมชนหรืออย่างไร คำถามเหล่านี้สะท้อนถึงความไม่เข้าใจของคนที่ไม่ไปจากภายนอกชุมชนค่อนข้างมาก ผมเข้าใจว่าปัญหาของความเชื่อเกิดขึ้นและคงอยู่ในตัวของนักมานุษยวิทยาและคนภายนอกเช่นพวกเราต่างหาก ไม่ใช่เรื่องของคนเชื่อและคนปฏิบัติที่เป็นชาวบ้านหรือชาวพื้นเมืองทั้งหลายเลย

ประการที่สอง การตั้งคำถามและค้นหาคำตอบเชิงประจักษ์นิยมและเหตุผลนิยมไม่ใช่คำตอบของปัญหาทั้งหมด รวมทั้งไม่ได้ช่วยให้นักมานุษยวิทยามองเห็นและเข้าใจการคงอยู่และพัฒนาการของระบบการรักษาพยาบาลพื้นบ้าน ข้อสงสัยเกี่ยวกับประสิทธิภาพของวิธีการรักษาที่

ใช้ไสยศาสตร์ อำนาจผี และสิ่งศักดิ์สิทธิ์ รวมทั้งความรู้ความสามารถของหมอพื้นบ้านสะท้อนให้เห็นถึงอคติและปฏิบัติการในการใช้อำนาจควบคุมของฝ่ายประจักษ์นิยมและเหตุผลนิยมมากกว่าอย่างอื่น ความเป็นจริงอาจจะอธิบายได้หลายวิธีหลายแบบ โดยการใช่วิธีคิดที่แตกต่างกันออกไป คำอธิบายความเป็นจริงใดๆ ยังขึ้นอยู่กับความเชื่อที่สัมพันธ์กับความหมายและประสบการณ์ชีวิตของคนในวัฒนธรรมเฉพาะแห่งเฉพาะช่วงเวลาอีกด้วย

ประการที่สาม ผมเข้าใจว่าแนวโน้มของทฤษฎีมานุษยวิทยาการแพทย์ร่วมสมัยต่อปัญหาของความเชื่อจะให้ความสำคัญกับการพิจารณาว่าทฤษฎีที่ผลิตความจริงเกี่ยวกับระบบการแพทย์และความหลากหลายของวัฒนธรรมสุขภาพในแต่ละวัฒนธรรม อำนาจ และความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่แสดงออกผ่านการใช้ภาษาและฝังลึกอยู่ในกระบวนการผลิตความจริงน่าจะเป็นคำตอบสำหรับการพิจารณาระบบหรือวิธีการรักษาพยาบาลเฉพาะอย่าง การศึกษาของ Favret-Saada เป็นตัวอย่างที่ชัดเจนที่สุด ไสยศาสตร์ ผี เทวดาหรือการเข้าทรงลงผีมีจริงหรือไม่ รักษาโรคหายจริงหรือไม่...ไม่ใช่เรื่องสำคัญ แต่เรื่องราวและประสบการณ์ชีวิตที่คนเกี่ยวข้องได้พูดถึง เขียนถึงและนำมาประพฤติปฏิบัติในความเป็นจริงนั้นสำคัญมากกว่าการพิสูจน์ด้วยเหตุผลและค้นหาประจักษ์พยานข้างต้น การเข้าทรงลงผีและไสยศาสตร์ในวัฒนธรรมสุขภาพมีความหมายหลายอย่างสำหรับหลายคน การค้นหาความจริงตามที่ว่าทฤษฎีสุขภาพกระแสหลัก (การแพทย์แผนใหม่) ไม่ใช่แหล่งอ้างอิงของความหมายและประสบการณ์เพียงแหล่งเดียวที่จะนำมาใช้ในการอธิบายปรากฏการณ์ทางวัฒนธรรมดังกล่าว

ความเชื่อ ความจริง และอำนาจในลัทธิพิธีทรงเจ้าเข้าผีไทย

ปัญหาของความเชื่อเป็นผลผลิตของความทันสมัยและเป็นผลผลิตของวิธีคิดและระบบการศึกษาสมัยใหม่ ในกรณีของทวีปยุโรปวิธีคิดที่ว่านี้เริ่มต้นขึ้นในยุคสมัยแห่งการปฏิวัติทางภูมิปัญญาในราวคริสต์ศตวรรษที่ 17-18 ซึ่งเป็นยุคที่เหตุผลได้เข้ามาแทนที่พระเจ้าและวิทยาศาสตร์ธรรมชาติได้กลายมาเป็นศาสนาใหม่ในวิถีชีวิตของคนยุโรปโดยเฉพาะยุโรปตะวันตก²⁰ ในกรณีของประเทศไทย ความทันสมัยเริ่มต้นขึ้นในราวสมัยต้นรัตนโกสินทร์เมื่อสังคัมไทยเริ่มรับอารยธรรมตะวันตกเข้ามาใช้เป็นแนวทางการพัฒนาประเทศ อิทธิพลของอารยธรรมตะวันตกเริ่มปรากฏให้เห็นชัดเจนที่สุดในสมัยรัชกาลที่ 4 และ 5 ดังนั้น การปะทะหรือการเผชิญหน้ากันของวิธีคิดแบบดั้งเดิมที่นักวิชาการหลายท่านเรียกว่า “วิธีคิดแบบไตรภูมิ”²¹ กับวิธีคิดแบบทันสมัยที่เน้นพลังอำนาจของเหตุผล

²⁰ Cahoon, Lawrence, ed. *From Modernism to Postmodernism: An Anthology*. (Cambridge, Massachusetts: Blackwell Publishers, 1996), p. 27.

²¹ สุริยา สมุทคุปดีและคณะ. *วิธีคิดของคนไทย: พิธีกรรมช่วงผีพ่อนของลาวข้าวเจ้า จังหวัดนครราชสีมา*. (นครราชสีมา: ห้องไทยศึกษานันทน์, สำนักวิชาเทคโนโลยีสังคม, มหาวิทยาลัยเทคโนโลยีสุรนารี, 2542), หน้า 74-85; Reynolds, Craig J. “Buddhist Cosmography in Thai History with Special Reference to Nineteenth-Century Culture Change.” *Journal of Asian Studies*. 35

และวิทยาศาสตร์ตะวันตกจึงเป็นสิ่งที่หลีกเลี่ยงไม่ได้ ทั้งนี้เพราะหัวใจหลักของวิถีคิดแบบทันสมัยก็คือ สำนึกรู้และความพยายามค้นหาคำตอบเกี่ยวกับตำแหน่งแหล่งที่ของตนเองในปัจจุบันขณะ สำนึกรู้ดังกล่าวเป็นที่มาของการตั้งคำถามและตรวจสอบระบบความเชื่อ ความรู้และวิถีปฏิบัติที่มีอยู่ในสังคมและวัฒนธรรมของตน ขณะเดียวกัน วิถีคิดแบบทันสมัยนิยามยังเน้นที่การยึดเอาอารยธรรมตะวันตกเป็นแม่แบบหรือเป้าหมายในอุดมคติที่การพัฒนาประเทศหรือกิจการใดๆ ควรจะยึดเป็นแบบอย่าง ถ้าต้องการหลีกเลี่ยงนี้ไปให้พ้นจากความล้าหลังและป่าเถื่อนที่เคยมีมาตามประเพณีดั้งเดิม อารยธรรมตะวันตกเท่านั้นที่เป็นปลายทางของความเจริญรุ่งเรืองและความศิวิไลซ์

เป็นที่น่าสนใจว่า “ปัญหาของความเชื่อ” ในส่วนที่เกี่ยวกับการตั้งคำถามท้าทายการมีอยู่และความจริงของการทรงเจ้าเข้าผีก็เริ่มต้นขึ้นในช่วงเวลาเดียวกันกับที่ความทันสมัยและอารยธรรมตะวันตกเริ่มเข้ามามีอิทธิพลในสังคมไทย ชนชั้นผู้นำและปัญญาชนสยามคนสำคัญ เช่น สุนทรภู่ เจ้าพระยาทิพากรวงศ์ และเจ้าฟ้ามงกุฎ (รัชกาลที่ 4) ในสมัยนั้นเริ่มเคลือบแคลงสงสัยต่อวิธีการเข้าทรงและอำนาจของผีที่พูดผ่านคนทรง บางท่านก็ตั้งคำถามโดยตรง บางท่านก็ต่อต้านโดยใช้อำนาจทางการเมืองการปกครองของตนในการจัดการกับลัทธิพิธีทรงเจ้าเข้าผีที่คนไทยรวมทั้งคนกลุ่มชาติพันธุ์อื่นๆ ในราชอาณาจักรสยาม เช่น จีนและอินเดีย ให้ความเคารพศรัทธาและเชื่อถือมาช้านาน

สุนทรภู่ได้แสดงทัศนะเกี่ยวกับการลงผีอย่างชัดเจนในนิราศของท่านหลายเรื่อง เช่น ใน “นิราศเมืองแกลง” ท่านบอกว่าการเข้าทรงลงผีเป็นเรื่องโกหกหลอกลวงและเป็นความมมงายของชาวบ้าน “...ให้คนทรงลงผีเมื่อพี่เจ็บ เพราะเก็บดอกไม้ที่ชายเขา ไม้งอนง้อขอสู้อำนาจเขา ท่านปู่เจ้าคุมแค้นจึงแทนทศ ครั้นตาหมอมขอโทษก็โปรดให้ ที่จริงใจก็รู้ถือว่าปด แต่ชาวบ้านท่านถือข้างท้าวมด จึงสู้อดนิ่งไว้ในอุรา...”²² เช่นเดียวกับในเรื่อง “นิราศพระประธม” ท่านถึงกับอ่อนเปลี้ยละเหยใจในความมมงายไร้เหตุผลของชาวบ้าน ท่านบอกว่าเจ้าผีช่วยคนไม่ได้เลย ผีจะเป็นที่พึ่งของคนได้อย่างไร ส่วนที่ท่านเห็นว่าพอจะพึ่งได้บ้างก็เห็นจะเป็นเจ้านายหรือขุนนางข้าราชการทั้งหลาย “...ที่ท้ายบ้านศาลเจ้าของชาวบ้าน บวงสรวงศาลเจ้าพิมายศรีตั้ง เห็นคนทรงปลงจิตอนิจจัง ให้คนทั้งปวงหลงลงอบาย ซึ่งคำปดมดท้าวว่าเจ้าช่วย ไม่เห็นด้วยที่จะได้ตั้งใจหมาย อันเจ้าผีนี้ถึงรับก็กลับกลาย ถือจ้าวนายที่ได้พึ่งจึงจะดี...”²³

พระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว หรือในหลวงรัชกาลที่ 4 แห่งกรุงรัตนโกสินทร์ก็ได้ชื่อว่าเป็นผู้หนึ่งที่ทรงเห็นว่าการเข้าทรงลงผีเป็นเรื่องมมงายไร้เหตุผล พระองค์ท่านทรงต่อต้านการ

(1976):203-220; Thongchai Winichakul. *Siam Mapped: A History of the Geo-Body of a Nation*. (Hawaii: University of Hawaii Press, 1994), pp. 20-36.

²² สุนทรภู่. “นิราศเมืองแกลง.” ใน *ชีวิตและงานของสุนทรภู่*. พิมพ์ครั้งที่ 10. (กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์เสริมวิทย์บรรณการ, 2518), หน้า 107.

²³ สุนทรภู่. “นิราศพระประธม.” ใน *ชีวิตและงานของสุนทรภู่*. พิมพ์ครั้งที่ 10. (กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์เสริมวิทย์บรรณการ, 2518), หน้า 460, 463.

เข้าทรง ความเชื่อโชคลาง ของขลังหรือการทำเสน่ห์ยาแฝดต่างๆ มาโดยตลอด เหตุการณ์สำคัญในรัชสมัยของพระองค์มีทั้งทรงประกาศลงโทษคนหลอกหลวงทำเสน่ห์ยาแฝด คนธรรมดาหรือพระสงฆ์ที่อวดอุตริปาฏิหาริย์ต่างๆ จนถึงขั้นประหารชีวิต²⁴ และทรงจัดการกำราบกลุ่มคนทรงศาลเจ้าเสื่อของชุมชนคนจีนบริเวณถนนเจริญกรุงในราว พ.ศ. 2409 ดังปรากฏในพระนิพนธ์ของสมเด็จพระยาตำราจราชานุภาพต่อไปนี้

“เดิมมีศาลเจ้าของพวกจีนเป็นตึกใหญ่อยู่ริมถนนบำรุงเมืองแห่งหนึ่ง เรียกว่าศาลเจ้าเสื่อ กีดทางที่จะขยายถนน จึงพระราชทานที่หลวงแห่งหนึ่งริมถนนเพื่องนครให้ย้ายศาลเจ้าเสื่อมาตั้ง และสร้างศาลใหม่พระราชทานแทนศาลเดิม แต่พวกจีนไม่พอใจจะให้ย้าย คิดอุบายให้เจ้าเข้าคนทรงพูดจาพยากรณ์ว่าจะเกิดภัยอันตรายต่างๆ จนเกิดหวาดหวั่นกันในกลุ่มพวกจีนในสำเพ็ง ขอแห่เจ้าเอาใจมิให้คิดร้าย ก็พระราชทานให้แห่ตามประสงค์ และเสด็จออกทอดพระเนตร ณ พระที่นั่งสุทไธสวรรย์ ฉันทได้ตามเสด็จไปดูแห่ยังจำได้ กระบวนที่แห่นั้นก็เป็นอย่างแจ่มมีธงทิวและล้อโก๊ะเป็นต้น แปลกแต่มีคนทรงเจ้าแต่งตัวใส่เสื้อกั๊กนุ่งกางเกงและโพกหัวสีแดง นั่งบนเก้าอี้หามมาในกระบวนสักสองสามคน บางคนเอาเข็มเหล็กแทงแก้มทะลุเข็มคาหน้ามาให้คนเห็น บางคนบันดาลให้คนหามเก้าอี้เดินโซเซไม่ตรงถนนได้ เมื่อมาถึงพระที่นั่งตรัสสั่งให้ตำรวจเข้าหามเจ้าโซเซหามไปได้จริงๆ คนดูก็สิ้นเลื่อมใส เมื่อเสร็จการแห่แล้ว โปรดฯ ให้กรมเมืองประกาศว่า ถ้าเจ้ายังขึ้นพยากรณ์เหตุร้ายจะเอาผิดกับคนทรง ในไม่ช้าเจ้าเสื่อเข้าคนทรงอีก แต่คราวนี้ประกาศว่าที่จะโปรดฯ ให้ย้ายศาลไปสร้างใหม่นั้นเป็นการตึงใจเจ้าพอใจมาก...”²⁵

แม้ว่าพระนิพนธ์ของสมเด็จพระยาตำราจราชานุภาพข้างต้นนี้จะไม่ได้เกี่ยวข้องกับโดยตรงกับทรงเจ้าเข้าผีและวัฒนธรรมสุขภาพในราชอาณาจักรสยามเมื่อกว่าศตวรรษที่ผ่านมา แต่ก็ถือได้ว่าเป็นกรณีตัวอย่างของความพยายามฝ่ายรัฐและชนชั้นผู้นำสยามในการกำราบหรือส่งสัญญาณเตือนภัยไปยังลัทธิพิธีทรงเจ้าเข้าผีในสมัยนั้น การทรงเจ้าเข้าผี การทำเสน่ห์ยาแฝด การแสดงอิทธิฤทธิ์ปาฏิหาริย์ การทำนายโชคชะตาต่างๆ เป็นพฤติกรรมและความเชื่อที่ทางชนชั้นผู้นำของสยามในเวลานั้นมองเห็นว่าเป็นอุปสรรคขวางกั้นที่สำคัญในการพัฒนาประเทศไปสู่ความทันสมัยและศิวิไลซ์ จากกรณีตัวอย่างนี้ การขัดขวางการขยายถนนของกลุ่มร่างทรงศาลเจ้าเสื่อถือว่าเป็นตัวอย่างของการขัดขวางวาทกรรมของความทันสมัย การขยายถนนเป็นการสร้างความเจริญให้กับบ้านเมือง

²⁴ ประชุมประกาศรัชกาลที่ 4 ภาคสอง (พ.ศ. 2401-2404). (กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์โสภณพิพิธนาคร, 2465).

²⁵ ตำราจราชานุภาพ, สมเด็จพระยา. ความทรงจำ. (กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์สมาคมสังคมศาสตร์แห่งประเทศไทย, 2506), หน้า 157-58.

แต่ศาลเจ้าและกลุ่มคนทรงเจ้าเป็นความเชื่อและพิธีกรรมที่มลายไม่มีเหตุผลในสายตาของชนชั้นผู้นำนายมเวลานั้น พื้นที่ทางสังคมของคนทรงและตำหนักทรงจึงตกเป็นเป้าหมายของปฏิบัติการทางอำนาจจากหน่วยงานของรัฐนับตั้งแต่บัดนั้นเป็นต้นมา

แม้ว่ารัฐไม่ได้ปราบปราม กำราบหรือจัดการกับลัทธิพิธีทรงเจ้าเข้าผีในราชอาณาจักรสยามตั้งแต่สมัยรัชกาลที่ 4 และ 5 จนถึงปัจจุบันอย่างจริงจังหรือถอนรากถอนโคนทั้งในเมืองและชนบท แต่ก็กล่าวได้ว่าปฏิบัติการทางอำนาจของรัฐที่กระทำต่อลัทธิพิธีทรงเจ้าเข้าผีก็เกิดขึ้นให้เห็นเป็นประจำโดยเฉพาะในกรณีที่อื้อฉาวและส่งผลกระทบต่ออุดมการณ์หลักของชาติอย่างรุนแรง ในรอบศตวรรษที่ผ่านมาลัทธิพิธีทรงเจ้าเข้าผีโดยเฉพาะผู้นำลัทธิถูกกระทำโดยอำนาจและกลไกของรัฐหลายรูปแบบ เช่น ส่งกำลังทหารเข้าไปจับกุมในข้อหาทรมานต่อแผ่นดินและปลุกกระดมก่อความไม่สงบเรียบร้อยในราชอาณาจักร รวมทั้งประหารชีวิตผู้นำคนสำคัญของลัทธิพิธี (กรณีกบฏผีบาปผีบุญ)²⁶ จับกุมดำเนินคดีพร้อมสั่งปิดทำการของสำนัก (กรณีสำนักปู่สวรรค์)²⁷ ทั้งนี้ยังไม่นับรวมกรณีร่างทรงหรือตำหนักทรงขนาดเล็กที่ถูกจับและดำเนินคดีในข้อหาหลอกลวง ฉ้อโกงทรัพย์สินและดูหมิ่นศาสนาประจำชาติ รวมทั้งกระแสสังคมในทศวรรษที่ 2530-2540 ที่มีสื่อมวลชน ปัญญาชน และนักวิพากษ์สังคมบางกลุ่มออกมาแสดงความเห็นและจัดอภิปรายต่อต้านการทรงเจ้าเข้าผีพร้อมตั้งข้อหาว่าเป็น “แก๊งทรงเจ้า”²⁸ พระพยอม กัลยาโณ เจ้าอาวาสวัดสวนแก้วและพระนักเทศน์นักกิจกรรมเพื่อสังคมผู้มีชื่อเสียงและนายดำรง พุฒตาล อดีตพิธีกรรายการโทรทัศน์ “เจาะใจ” (ท.ท.บ. 5) บรรณาธิการผู้ก่อตั้งนิตยสาร “คู่สร้างคู่สม” และสมาชิกวุฒิสภาเป็นแกนนำคนสำคัญของกลุ่มต่อต้านลัทธิพิธีทรงเจ้าเข้าผีในสังคมไทยปัจจุบัน

²⁶โปรดดูรายละเอียดใน เดิม วิชาลัยพจนกิจ. *ประวัติศาสตร์อีสาน*. พิมพ์ครั้งที่ 2. (กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2530), หน้า 491-516. ผู้นำที่ก่อกบฏผีบาปบุญตามคำกล่าวหาของรัฐไม่ใช่ร่างทรงหรือคนทรงโดยตรง แต่ก็มีลักษณะหลายประการที่ใกล้เคียงกับการทรงเจ้าเข้าผี โดยเฉพาะการโยงเอาอำนาจหรืออิทธิฤทธิ์ของท้าวธรรมิกราช หรือพระศรีอริยเมตไตรยเข้ามาเกี่ยวข้องกับทำนวยเหตุการณในอนาคต แสดงอิทธิฤทธิ์ ปาฏิหาริย์และใช้พิธีกรรมใช้ไสยศาสตร์เป็นเทคโนโลยีในการปลุกกระดมชักนำชาวบ้านให้เกิดความเชื่อและศรัทธา ที่สำคัญ ทางราชการตั้งข้อกล่าวหาผู้นำผีบุญทั้งหลายด้วยข้อหาเดียวกับคนทรงหรือร่างทรง นั่นคือ ฆมยและโกหกหลอกลวงราษฎร ข้าหลวงต่างพระองค์ของมณฑลอีสานและผู้มีอำนาจในสมัยนั้นมองเห็นว่าความเชื่อและพิธีกรรมเกี่ยวกับผีและการเข้าทรงลงผีเป็นต้นตอของการก่อความวุ่นวายของพวกผีบุญ ดังข้อความที่ เดิม วิชาลัยพจนกิจ บันทึกไว้ดังต่อไปนี้ “นับตั้งแต่พระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมหลวงสรรพสิทธิประสงค์ ข้าหลวงต่างพระองค์ได้ทรงปราบปรามพวกผีบาปผีบุญไปแล้วนั้น [พ.ศ. 2443] เรื่องก็สงบซาลงไป และทรงให้มีตรากฎประกาศห้ามไม่ให้ราษฎรนับถือผีสงโคจๆ ทั้งสิ้นอีกเป็นอันขาด เช่น เข้าทรงลงเจ้า ตูนผี มีผีให้ ผีฟ้า ผีมะเหตค์หัดกเมือง ผีปอบ ฯลฯ ต่างๆ ด้วยอาการโคจๆ ก็ดี ให้เจ้าหน้าที่หัวเมืองจับผู้ลงผีถือผีนั้นไปทำการไต่สวนพิจารณา ถ้าได้ความจริงให้ปรับเป็นเงินผู้ลง 12 บาท มีรางวัลให้ผู้แจ้งจับ ถ้าไม่มีเงินเสียโทษให้จำคุก 1 เดือน...” (อ้างแล้ว, หน้า 509)

²⁷โปรดดูรายละเอียดใน Yagi, Susuke. “*Sanak Puu Sawan: Rise and Oppression of a New Religious Movement in Thailand.*” (Unpublished Ph.D. dissertation, University of Washington, 1988).

²⁸ *ข่าวสด*. 2 กันยายน 2539; ศ. ศิวรักษ์และคนอื่นๆ. *พุทธกับไสยในสังคมไทย*. (กรุงเทพมหานคร: คณะกรรมการศาสนาเพื่อการพัฒนาและสถาบันสันติประชาธรรม, 2538).

กรณีของนายชูชาติ งามการและคณะอดีตร่างทรงองค์เทพจิ้งจกจากจังหวัดชลบุรีออกมาแฉเคล็ดลับในการทรงเจ้าผ่านทางรายการโทรทัศน์และสื่อมวลชนระดับชาติหลายแขนงเมื่อกลางปี พ.ศ. 2540 นับได้ว่าเป็นจุดสูงสุดของขบวนการต่อต้านการทรงเจ้าเข้าผีในสังคมไทยสมัยใหม่ นายชูชาติ งามการและคณะต้องการจะชี้ให้เห็นว่าการเข้าทรงลงผีเป็นเรื่องของการแสดง ผีหรือคนที่มาสิงร่างทรงหรือคนทรง อิทธิฤทธิ์ต่างๆ เป็นเรื่องของการแสดงของร่างทรง ไม่ใช่อิทธิฤทธิ์ขององค์เทพหรือเจ้าทั้งหลาย แต่การฉกกลับกลายเป็นว่า ปฏิกริยาของสาธารณชนมีทั้งฝ่ายที่เห็นด้วยกับไม่เห็นด้วยกับการกระทำของนายชูชาติและคณะ ประเด็นนำเสนอของนายชูชาติและคณะที่เน้นเหตุผลเชิงประจักษ์และการกล่าวหาว่าการทรงเจ้าเป็นเรื่องมงายถูกโต้กลับอย่างรุนแรงด้วยวาทกรรมที่ว่า “ไม่เชื่ออย่าลบหลู่”²⁹

กรณีตัวอย่างนี้น่าสนใจตรงที่ว่า การต่อสู้ทางวาทกรรมระหว่างรัฐกับคนทรง หรือฝ่ายเหตุผลนิยมและทันสมัยนิยมกับฝ่ายทรงเจ้าเข้าผีในสังคมไทยนั้น แม้ฝ่ายแรกจะมีอำนาจและเครื่องมือของอำนาจต่างๆ อยู่ในมือ แต่ในความเป็นจริงไม่มีฝ่ายใดมีอำนาจเบ็ดเสร็จ ไม่มีวาทกรรมใดที่ครอบงำได้อย่างเด็ดขาด ฝ่ายที่ถูกกระทำ เช่น คนทรงและลูกศิษย์ยังมีพื้นที่ทางสังคมและช่องทางอีกมากในการตอบโต้ แม้ว่าจะไม่มีสื่อมวลชนกระแสหลักและกลไกของระบบราชการสนับสนุนก็ตาม ความเชื่อและพิธีกรรมของการทรงเจ้าเข้าผีก็เบ่งบานในตำหนักทรงทั่วประเทศ ธุรกิจเกี่ยวกับการไปห่วย ดูดวง ตรวจโชคชะตาราศี สะเดาะเคราะห์ ตลาตพระเครื่อง และวารสารสิ่งพิมพ์เกี่ยวกับกระแสศาสนาพหุศรัทธาทั้งหลายยังคงได้รับความนิยมอยู่อย่างแพร่หลาย ไม่ว่าจะมิกระแสดต่อต้านว่างมายไร้เหตุผล หรือโกหกหลอกลวงรุนแรงเพียงใดก็ตาม ประเด็นการถกเถียงเกี่ยวกับการทรงเจ้าเข้าผียังคงดำเนินต่อไปอีกในสังคมไทย ปฏิบัติการทางวาทกรรมและการตอบโต้ยังจะต้องเกิดขึ้นและดำเนินต่อไปอีกตราบเท่าที่สังคมยังคงเคลื่อนไหวเปลี่ยนแปลงต่อไป

ทรงเจ้าเข้าผีกับการรักษาพยาบาลพื้นบ้าน:

กรณีศึกษาหมอลำทรง หมอลำผีฟ้า เจ้าก๊กผีฟ่อนและร่างทรง

ปัญหาของความเชื่อที่เกิดขึ้นกับลัทธิพิธีทรงเจ้าเข้าผีโดยรวมก็เกิดขึ้นและส่งผลกระทบต่อกรณีของการทรงเจ้าเข้าผีในส่วนที่เกี่ยวข้องกับการรักษาพยาบาลพื้นบ้านด้วย ในอาณาบริเวณของวัฒนธรรมสุขภาพ คนทรงหรือหมอพื้นบ้านต่างก็เผชิญกับคำถามและการท้าทายรุกรานของการแพทย์แผนใหม่ที่เข้ามาพร้อมกับอารยธรรมตะวันตกในสมัยต้นรัตนโกสินทร์เช่นกัน ในส่วนต่อไปนี้ ผมสนใจที่จะพิจารณาว่าหมอลำทรง หมอลำผีฟ้า เจ้าก๊ก ร่างทรงและลูกศิษย์ของพวกเขาคิด พูด และแสดงออกเกี่ยวกับวิธีการรักษาพยาบาลและประสบการณ์ของความเจ็บป่วยว่าอย่างไร ทำไมจึง

²⁹โปรดดูรายละเอียดใน Pattana Kitiarsa. “You May Not Believe, But Never Offend the Spirits: Spirit-medium Cult Discourses and the Postmodernization of Thai Religion.” (Unpublished Ph.D. dissertation, University of Washington, 1999).

เป็นเช่นนั้น ผมไม่ได้ตั้งคำถามว่าการรักษาพยาบาลของหมอพื้นบ้านเหล่านี้ได้ผลหรือไม่ หมอพื้นบ้านที่ผมนำเสนอในที่นี้ไม่ได้ตั้งใจจะใช้เป็นตัวแทนของกรณีหมอพื้นบ้านประเภทต่างๆ ที่พบในภูมิภาคต่างๆ ของประเทศ แต่เป็นกรณีตัวอย่างที่มีความหมายค่อนข้างจะเฉาะเจาะจงและมีนัยสัมพันธ์กับบริบททางวัฒนธรรมประจำถิ่นของชนบทอีสานและกลุ่มชาติพันธุ์ไทย-ลาวมากเป็นพิเศษ

หมอลำทรง หมอลำผีฟ้า เจ้าก๊กผีพอนและร่างทรงในเมืองเป็นส่วนหนึ่งของผู้นำในลัทธิพิธีทรงเจ้าเข้าผีที่เกี่ยวข้องกับการรักษาพยาบาลพื้นบ้านที่ปรากฏอยู่ในวัฒนธรรมอีสานปัจจุบัน หมอพื้นบ้านที่อาศัยอำนาจของผีและพิธีกรรมในการรักษาพยาบาลที่กล่าวมานี้มีลักษณะร่วมที่สำคัญดังต่อไปนี้

ประการแรก หมอลำทรง หมอลำผีฟ้าและเจ้าก๊กผีพอนเป็นส่วนหนึ่งของผู้นำลัทธิพิธีและหมอพื้นบ้านที่สืบทอดกันมาช้านานในชุมชนชนบทภาคอีสาน โดยเฉพาะในชุมชนไทย-ลาว ชาวบ้านส่วนใหญ่เรียกหมอเหล่านี้ว่า “ครูบา” บางแห่งก็เรียกว่า “นางเทียม” แม้ว่าลัทธิพิธีของหมอเหล่านี้จะแตกต่างกันบ้างในรายละเอียด แต่โดยรวมแล้วจะคล้ายคลึงกันในเรื่องของการดำ การฟ้อน การใช้แคนเป็นดนตรีหลักและการนับถือผี เช่น ผีฟ้าพญาแถน ผีทางเทิง ผีภูพระหรือวิญญูณ พระเจ้าองค์โตและผีอื่นๆ อีกจำนวนมาก ส่วนร่างทรงหรือคนทรงเจ้าในที่นี้หมายถึง ผู้นำดำเนินกิจกรรมที่ปรากฏให้เห็นอย่างแพร่หลายในตัวเมืองทั่วไป ร่างทรงหรือคนทรงในเมืองเป็นปรากฏการณ์ทางวัฒนธรรมที่เกิดขึ้นอย่างแพร่หลายเมื่อประมาณ 2-3 ทศวรรษที่ผ่านมาเอง แต่รากฐานของความเชื่อและพิธีกรรมมีมาควบคู่กับระบบศาสนาของสังคมไทยที่มีความเชื่อและพิธีกรรมเรื่องผี พุทธและพราหมณ์เป็นพื้นฐาน

ประการที่สอง บรรดาหมอลำทรงและคนทรงทั้งหลายต่างก็ให้ข้อมูลตรงกันว่า ความสามารถในการรักษาพยาบาลนั้นทำได้เฉพาะ “โรคผีแต่ง” หรือ “โรคผีเฮ็ด”³⁰ เท่านั้น ไม่ใช่โรคหรือความผิดปกติที่เกิดจากเชื้อโรคหรือความบกพร่องทางกายทั้งหลาย ความเชื่อ พิธีกรรมและวิธีการรักษาที่หมอลำทรงและร่างทรงเหล่านี้ชำนาญจึงเป็นคนละเรื่องกับแพทย์สมัยใหม่ ท่านเหล่านี้จะปฏิเสธทันทีถ้ารู้ว่าอาการป่วยไม่ได้เกิดจากการกระทำของผีหรือการประพฤติปฏิบัติตนที่ไม่เหมาะสมทางด้านศีลธรรมและจริยธรรมของครอบครัวและชุมชน ท่านจะแนะนำให้ผู้ป่วยด้วยโรคทางกายทั่วไปไปรับการรักษาจากแพทย์สมัยใหม่ ฟังยารักษาโรคแผนปัจจุบัน หรือวิธีการรักษาอย่างอื่น

ประการที่สาม หมอลำทรง หมอลำผีฟ้าและร่างทรงต่างก็อาศัยอำนาจและบุญบารมีของวิญญูณหรือ “ผีดี” เพื่อเอาชนะการกระทำของ “ผีร้าย” หรือวิญญูณพเนจร ผีดีของหมอพื้นบ้านเหล่านี้มักจะมีตำแหน่งแหล่งที่สูงส่งในระบบจักรวาลวิทยาของวัฒนธรรมไทย-อีสานหรือระบบ

³⁰มารีโกะ กาโตะ (อ้างแล้ว, หน้า 133-45) เรียกว่า “โรคผีแปลง” ผมเข้าใจว่าคำนี้จะมาจาก “โรคผีแปลง” เพราะในภาษาอีสานไม่ออกเสียงควบกล้ำ ทั้งสองคำมีความหมายอย่างเดียวกัน บอกลักษณะหรือความเจ็บป่วยที่เชื่อว่าเกิดจากการกระทำของผีประเภทต่างๆ เช่น ผีเรือหรือผีพ่อแม่ปู่ย่าตายาย ผีไร่ ผีนา ผีป่า ผีดอน ผีต่าปู่ ผีอาร์กษ ผีเจ้าที่เจ้าทาง ผีฟ้า เป็นต้น

ความเชื่อของคนเฉพาะถิ่น เช่น วิทยุญาณของผีพระ (พระเจ้าองค์ตื้อแห่งภูพระ ชัยภูมิ) ผีฟ้าหรือผีทางเทิง (พญาแถน) วิทยุญาณของสมเด็จพระพุฒาจารย์หรือหลวงปู่โต เป็นต้น พลังอำนาจของผีเหล่านี้ย่อมเอาชนะผีร้ายหรือวิทยุญาณพเนจรที่มารังควานคนป่วยได้ ถ้าหากผู้ป่วยได้รับคำแนะนำในการปฏิบัติตัวที่เหมาะสมและตัวหมอเองอ่อนน้อม คิดต่อและขอความช่วยเหลือด้วยการประกอบพิธีกรรมได้ถูกต้องในช่วงเวลาและสถานที่ที่เหมาะสม

ประการที่สี่ ส่วนใหญ่หมอลำทรง หมอลำผีฟ้า เจ้าก๊กผีพอนและร่างทรงในเมืองรวมทั้งบรรดาลูกศิษย์ทั้งหลายจะเป็นผู้หญิง ลัทธิพิธีเกี่ยวกับผีส่วนใหญ่ผู้หญิงจะมีบทบาทสำคัญ เป็นทั้งผู้นำ ผู้ประกอบพิธีและผู้เข้าร่วมพิธี ในขณะที่ผู้ชายส่วนใหญ่จะมีบทบาทรองลงมา เช่น เป็นหมอแคน เป็นนายด่านหรือผู้ช่วยร่างทรง เป็นต้น จำนวนผู้หญิงในลัทธิพิธีเหล่านี้มีไม่น้อยกว่า 80 เปอร์เซ็นต์ของจำนวนคนที่เกี่ยวข้องทั้งหมด

ประการที่ห้า ลัทธิพิธีทรงเจ้าเข้าผีในสังคมไทย ไม่ว่าจะเป็นของพื้นบ้านหรือสมัยใหม่ ไม่ว่าจะเกี่ยวข้องกับการรักษาพยาบาลหรือไม่ก็เกี่ยวข้อง จะยึดเอาสัญลักษณ์และหลักธรรมคำสั่งสอนของพุทธศาสนาเป็นที่ตั้งหรือเป็นส่วนสำคัญ ถ้าพิจารณาองค์ประกอบเกี่ยวกับความเชื่อและพิธีกรรมเกี่ยวกับผีอย่างละเอียด จะเห็นได้ว่ามีส่วนของพุทธ ผี พราหมณ์ผสมผสานกันอยู่ แต่สัญลักษณ์ของพุทธศาสนามักจะโดดเด่นเป็นพิเศษ เช่น เป็นองค์พระประธาน หรือเป็นแหล่งที่มาของอำนาจศักดิ์สิทธิ์ในการปราบผีร้าย เช่น ห่อผ้าไตรจีวร ผ้าสบงสีเหลือง เป็นต้น ในบางกรณีลัทธิพิธีทรงเจ้าเข้าผีก็จะใช้สัญลักษณ์ของอุดมการณ์ชาติ ศาสนา และพระมหากษัตริย์เข้ามาเป็นส่วนสำคัญของความเชื่อและพิธีกรรม โดยเฉพาะกรณีที่ร่างทรงมีองค์เป็นพระมหากษัตริย์ วีรบุรุษ วีรสตรี หรือเจ้านายนักรบในอดีต

ประการที่หก หมอลำทรง หมอลำผีฟ้าและเจ้าก๊กผีพอนจะใช้เสียงแคน การขับกลอนลำ การพอน และสัญลักษณ์ทางวัฒนธรรมของอีสานในการติดต่อกับวิทยุญาณหรือผีสูงสุด ส่วนร่างทรงในเมืองจะใช้วงดนตรีไทยหรือเทปเพลงไหว้องค์เทพของอินเดียหรือจีนประกอบในระหว่างพิธีไหว้ครุบูชาเทพประจำปี ในพิธีกรรมรักษาคนป่วยทั่วไปจะเน้นการเข้าทรงและติดต่อกับองค์เทพในขณะที่ร่างทรงยังเข้ามานอยู่ โดยมีผู้ช่วยร่างทรงคอยให้ความช่วยเหลือและอำนวยความสะดวกตลอดเวลาของการประกอบพิธีกรรม

ภูพระ: “มหานครเมกกะ” ของหมอลำทรง หมอลำผีฟ้า และร่างทรง

เมื่อวันที่ 16-17 เมษายน 2543 ผมและเพื่อนร่วมงานจากมหาวิทยาลัยเทคโนโลยีสุรนารีอีก 2 คน³¹ ได้มีโอกาสเดินทางไปร่วม “งานประเพณีรำผีฟ้า”³² ที่บริเวณเขาภูพระ วัดศิลาอาสน์ ตำบล

³¹ผมขอขอบคุณอาจารย์สุรียา สมุทกุปต์และกนกพร คิมูรี คณบดีนักวิจัยจากห้องไทยศึกษานวัตกรรม สาขาวิชาศึกษาทั่วไป สำนักวิชาเทคโนโลยีสังคม มหาวิทยาลัยเทคโนโลยีสุรนารีที่ให้ความช่วยเหลือและร่วมทำงานภาคสนามระหว่างการศึกษาหมอลำทรงตลอด

นาเสียว อำเภอเมือง จังหวัดชัยภูมิ ผมเข้าใจว่าชื่อของประเพณีดังกล่าวเป็นชื่อที่ประกาศโดยทาง จังหวัดชัยภูมิเพื่อประชาสัมพันธ์การท่องเที่ยวและการอนุรักษ์ประเพณีประจำท้องถิ่นของจังหวัด แต่สำหรับชาวบ้านโดยเฉพาะกลุ่มหมอลำทรง หมอลำผีฟ้า และช่างทรงทั้งจากหมู่บ้านต่างๆ ใน จังหวัดชัยภูมิและพื้นที่ใกล้เคียงจะเรียกงานดังกล่าวแตกต่างกันหลายชื่อ เช่น “ประเพณีไหว้พระเจ้า องค์ค้อ” “งานสงกรานต์พระเจ้าองค์ค้อ” “งานไหว้ครุหมอลำทรง” ฯลฯ ประเพณีดังกล่าวนี้สืบทอด กันมานานหลายชั่วอายุคนแล้ว บรรดาชาวบ้านที่เคารพศรัทธาพระเจ้าองค์ค้อต่างก็มาไหว้ บนบาน หรือแก้บนในวาระโอกาสต่างๆ ตลอดปี เช่น สงกรานต์ เข้าพรรษา อาสาพหุบูชา ออกพรรษา เป็นต้น อย่างไรก็ตาม ระยะ 4-5 ปีที่ผ่านมาทางหน่วยงานราชการในท้องถิ่น เช่น องค์การบริหาร ส่วนตำบลตำบลนาเสียวได้พยายามเข้ามาจัดงานประเพณีอย่างเป็นทางการ มีการออกร้านและจ้าง มหรสพมาแสดงเพื่อหารายได้บำรุงท้องที่และศาลาการเปรียญและสิ่งก่อสร้างต่างๆ ในบริเวณวัด ศิลาอาสน์

ทางจังหวัดชัยภูมิจัดให้ “ภูพระ” เป็นสถานที่ท่องเที่ยวที่สำคัญแห่งหนึ่งของจังหวัด พร้อมทั้งให้รายละเอียดว่า “ภูพระตั้งอยู่ที่บ้านนาไก่เขา ต. นาเสียว อ. เมือง อยู่บริเวณวัดศิลาอาสน์ ห่าง จากศาลากลางไปทางทิศเหนือประมาณ 22 กม. การเดินทางให้ทางหลวงหมายเลข 201 (ชัยภูมิ- แก่งคร้อ) ระยะทาง 15 กม. เลี้ยวซ้ายไปตามทางหลวง รพช. (นาเสียว-ห้วยชัน) อีกประมาณ ถึงทาง แยกซ้ายเข้าวัดศิลาอาสน์อีก 2 กิโลเมตร รถยนต์วิ่งเล่นได้ตลอดถึงลาดเขา”³³ บันทึกของทางจังหวัด ชัยภูมิอีกฉบับหนึ่งระบุว่า “ภูพระเป็นภูเขาลูกเตี้ยๆ ลูกหนึ่งอยู่ห่างจากศาลากลางจังหวัดประมาณ 12 [22] กม. ที่ผืนหินบนเนินเขาภูพระจำหลักเป็นพระพุทธรูปใหญ่องค์หนึ่ง [เป็นพระพุทธรูป ปางมารวิชัย...เรียกกันว่า “พระเจ้าองค์ค้อ”] นั่งขัดสมาธิราบ พระหัตถ์ขวาวางอยู่ที่พระเพลา พระ หัตถ์ซ้ายวางพาดอยู่ที่พระชงฆ์ หน้าตักกว้าง 5 ฟุต สูง 7 ฟุต... รอบๆ พระพุทธรูปองค์นี้มีรอยแกะ หินเป็นรูปพระสาวกอีกหลายองค์ สันนิษฐานว่าอาจจะสร้างในราวสมัยรุ่งเรืองราวคร่าวเดียวกับปรากฏ ก็เป็นไปได้ พระพุทธรูปเหล่านี้มีลักษณะเป็นพระพุทธรูปแบบอุททอง มีอายุระหว่างพุทธศตวรรษที่ 18- 19 (ราว พ.ศ. 1701-1900) ทางราชการจังหวัดชัยภูมิสอบถามคนรุ่นเก่าซึ่งรับรู้เรื่องราวสืบต่อๆ กัน มานับเป็นร้อยๆ ปีว่ามีผู้พบพระเจ้าองค์ค้ออยู่ในป่าที่เขาแห่งหนึ่งจึงมีผู้ตั้งชื่อเขาภูนี้ว่า “เขาภูพระ” ทุกๆ ปีจะมีผู้ไปไหว้พระเจ้าองค์ค้อในกลางเดือนห้าเป็นจำนวนมาก มีทั้งคนต่างจังหวัดด้วย... ผู้ เลื่อมใสบอกว่าหมอลำเป็นหมอลำให้การรักษาคบป่วย ขอให้หาย โดยบนบานต่อพระเจ้าองค์ค้อ ก็ได้สมปรารถนา... ในปี พ.ศ. 2483 พระวิบูลนิโรธกิจ อดีตเจ้าคณะจังหวัดชัยภูมิ... ได้ขอตั้งเป็น

เวลา 2 วัน 1 คืน (16-17 เมษายน 2543) พวกเราเดินทางไป-กลับด้วยรถยนต์ส่วนตัวจากนครราชสีมาและพักค้างคืนที่อาคารโรงเรียน ภูพระพิทยาคม ต. นาเสียว อำเภอเมือง จังหวัดชัยภูมิ

³²โปรดดู “คู่มือเที่ยวสงกรานต์ ฝ่าสายน้ำอะเมซิ่ง 4 ภาค.” *มติชนรายวัน*. (10 เมษายน 2543):31.

³³“ประวัติเจ้าพ่อพญาแล-คำขวัญจังหวัดชัยภูมิ.” (ชัยภูมิ: ไทยเสรีการพิมพ์, มปป.), หน้า 8-9.

สำนักสงฆ์ชื่อ ศิลาอาสน์ และแผ้วถางบริเวณให้เตียน ต่อมาก็ได้สร้างเป็นกุฏิ มีพระภิกษุอยู่ประจำ มาตลอดจนทุกวันนี้...”³⁴

ดังที่ปรากฏอยู่ในบันทึกของจังหวัดชัยภูมิข้างต้น เขาภูพระและพระเจ้าองค์ตื้อเป็นศูนย์กลางความเชื่อและพิธีกรรมของบรรดาหมอลำทรงและหมอลำผีฟ้ามานาน ผมคิดว่าคงจะไม่เป็นการกล่าวเกินเลยถ้าจะเรียกสถานที่ดังกล่าวนี้ว่า “มหานครเมกกะ”³⁵ ของหมอลำทรง หมอลำผีฟ้า และร่างทรงอื่นๆ ในภาคอีสาน เพราะสถานที่แห่งนี้เป็นปลายทางที่บรรดาหมอลำทรง หมอลำผีฟ้า ครูบาและลูกศิษย์จากหมู่บ้านต่างๆ ในเขตจังหวัดชัยภูมิ ขอนแก่น นครราชสีมา บุรีรัมย์ เพชรบูรณ์ ลพบุรี รวมทั้งร่างทรงจากตำหนักที่อยู่ในเมืองหลายแห่ง มาชุมนุมกันเพื่อทำพิธีไหว้ครูและแสดงความเคารพสักการะบูชาต่อหน้าพระเจ้าองค์ตื้อแห่งภูพระ เขาภูพระได้ชื่อว่าเป็นศาสนสถานที่ศักดิ์สิทธิ์ วิทยุญาณของพระเจ้าองค์ตื้อได้ให้ความคุ้มครองช่วยเหลือบรรดาครูบาและลูกศิษย์เหล่านี้ตลอดเวลา ใครเดือดร้อนด้วยปัญหาอะไร เช่น ปัญหาสุขภาพร่างกาย ปัญหาครอบครัว ปัญหาในการทำมาหากินและหน้าที่การงาน ฯลฯ ชาวบ้านเชื่อว่าพระเจ้าองค์ตื้อช่วยคลี่คลายให้ได้สารพัด ดังนั้น บรรดาครูบา ร่างทรง หมอลำ หมอแคนและลูกศิษย์ต่างก็มาร่วมพิธีไหว้ครูนี้อย่างคับคั่ง โดยเฉพาะในช่วงสงกรานต์ของทุกปี

ความโดดเด่นของวัดศิลาอาสน์ในฐานะที่เป็น “มหานครเมกกะ” ของหมอลำทรงและครูบาทั้งหลายน่าจะอยู่ที่ลักษณะทางกายภาพที่สำคัญ 2 ประการ ได้แก่

ประการแรก ตัววัดตั้งอยู่บนพื้นที่ “เขาภูพระ” ที่แยกตัวออกจากภูมิประเทศรอบๆ อย่างเห็นได้ชัด เนื้อที่ของวัดทั้งหมดมีประมาณ 196 ไร่ ส่วนใหญ่เป็นลานหินปูนและหินทรายและโขดหินขนาดใหญ่สลับกับป่าเบญจพรรณ ความสูงต่ำลานหินและโขดหินทำให้เกิดร่องน้ำและถ้ำหินตามธรรมชาติหลายแห่ง การกักเซาะของน้ำฝนและการผุกร่อนของหินทำให้เกิดรูปร่างต่างๆ อยู่ทั่วไป ต่อมาทางเจ้าอาวาส พระภิกษุสามเณรและกรรมการวัดได้ดัดแปลงรูปร่างสันฐานของหินธรรมชาติเหล่านั้นให้เป็นพระพุทธรูป สัตว์ต่างๆ เช่น เสือ พญานาค นอกจากนี้ ภายในบริเวณภูพระยังมีสถานที่สำคัญหลายจุดที่หมอลำทรง หมอลำผีฟ้าและลูกศิษย์มาประกอบพิธีกรรม ได้แก่ ถ้ำพญานาค สระหงส์หรือสระนางแอกไค้ และรอยพระพุทธรูป ผมเข้าใจว่าการตกแต่งหรือดัดแปลงลักษณะธรรมชาติของลานหินหรือร่องน้ำเป็นการดำเนินการภายหลังแทบทั้งหมด ร่องรอยโบริกปูน ปั้นปูน หรือสีที่ระบายล้วนเป็นหลักฐานแสดงถึงความพยายามในการต่อเติมเสริมแต่งภูเขา โขดหิน

³⁴“ประวัติพระเจ้าองค์ตื้อ” มปท. มปป. (เอกสารโรเนียวัดสำเนา)

³⁵ควรกล่าวด้วยว่าศูนย์กลางความเชื่อและพิธีกรรมเกี่ยวกับผีที่สำคัญของจังหวัดชัยภูมิประกอบด้วย พระเจ้าองค์ตื้อ อนุสาวรีย์เจ้าพ่อพญาแล สระหงส์ ศาลปู่ด้วง-ย่าดี และศาลปู่หลุบ บรรดาหมอลำทรง หมอลำผีฟ้า ครูบาและลูกศิษย์จะต้องหาโอกาสไปไหว้สักการะ วิทยุญาณที่ศักดิ์สิทธิ์เหล่านี้ในแต่ละปี

และลานหินตามธรรมชาติให้เป็นศาสนสถาน ซึ่งส่วนใหญ่กระทำกันอย่างเร่งรีบและไม่มีความประณีตละเอียดอ่อนเท่าที่ควร³⁶

ประการที่สอง พระเจ้าองค์ดีและรูปพระพุทธรูปสาวกที่สลักบนผนังหินทราย รวมทั้งหมด 7 องค์ พระพุทธรูปดังกล่าวนี้ ทางกรมศิลปากรได้ขึ้นทะเบียนเป็นโบราณสถาน ตั้งแต่วันที่ 8 มีนาคม พ.ศ. 2478 ประกาศในราชกิจจานุเบกษา เล่มที่ 53 ตอนที่ 24 วันที่ 2 สิงหาคม พ.ศ. 2479³⁷ รูปสลักของพระเจ้าองค์ดีเป็นศูนย์กลางของความเชื่อและพิธีกรรมทั้งหมด เดิมผนังหินและรูปสลักของพระเจ้าองค์ดีตั้งอยู่กลางแจ้ง ใน พ.ศ. 2506 ทางสำนักสงฆ์ศิลาอาสน์สร้างศาลาคลุมพระเจ้าองค์ดี โดยใช้เงินที่มีผู้บริจาคให้ ส่วนศาลาถมูขหลังถาวรที่เป็นอยู่ทุกวันนี้ก่อสร้างเสร็จในราว พ.ศ. 2520 โดยความร่วมมือของผู้ว่าราชการจังหวัดชัยภูมิหลายท่าน ร่วมกับพ่อค้า คหบดี และผู้มีจิตศรัทธา กรมศิลปากรเป็นผู้ออกแบบแปลนศาลาทั้งหมดให้กับทางจังหวัดชัยภูมิ

ศาลาถมูขหรือวิหารที่สร้างคลุมพระเจ้าองค์ดีหลังนี้เป็นเสาปูน โครงหลังคาเหล็ก ยกหลังคาสูง ทำให้แสงสว่างและอากาศถ่ายเทอย่างทั่วถึง ส่วนบริเวณผนังหินที่สลักพระเจ้าองค์ดีและพระพุทธรูปสาวกถูกขุดเจาะลงไปลึกระหว่าง 3-5 เมตร พื้นลาดด้วยปูนซีเมนต์ มีชั้นบันไดสร้างด้วยปูนซีเมนต์เดินลงจากข้างบน พื้นดินบริเวณหน้าพระเจ้าองค์ดีและพระพุทธรูปมีพื้นที่ประมาณ 40-50 ตารางเมตร บรรดาหมอลำทรง ครุฑาและลูกศิษย์ใช้พื้นที่ตรงนี้สำหรับประกอบพิธีไหว้ครูหรือนมัสการพระเจ้าองค์ดี เมื่อมองจากพื้นดินปกติลงไป สถานที่ศักดิ์สิทธิ์แห่งนี้จึงมีลักษณะเหมือนกับหลุมอุโมงค์ปากกว้างที่มีหลังคากระเบื้องสูงโปร่งคลุมไว้ ตอนที่หมอลำทรงหมอลำผีฟ้าและลูกศิษย์มาร่วมประกอบพิธีพร้อมกันนั้น คandles และกลั่นรูปเทียนคละคลั่งและอบอวลไปทั่วบริเวณ ตรงหน้าพระเจ้าองค์ดีจะมีกระถางทรายสำหรับวางดอกไม้ ธูป และเทียนที่ไหว้สักการะพระพุทธรูป รวมทั้งมีก้อนหินรูปทรงสามเหลี่ยมก้อนหนึ่งวางอยู่ เมื่อวางบนพื้นราบ หินก้อนนี้สูงประมาณ 1 ฟุต หนาประมาณ 6-7 นิ้ว หนักประมาณ 15 กิโลกรัม หินก้อนนี้มีไว้สำหรับการอธิษฐานเสี่ยงทาย คนที่เสี่ยงทายหรือบนบานกับพระเจ้าองค์ดีจะยกก้อนหินนี้เพื่อเสี่ยงดูว่าสิ่งที่แต่ละคนอธิษฐานหรือปรารถนาอยู่ในใจนั้นมีทางจะเป็นไปได้หรือไม่ ถ้าเจ้าตัวยกก้อนหินเสี่ยงทายนั้นขึ้นจากพื้นได้ แสดงว่าพระเจ้าองค์ดีจะช่วยคลบนาคให้สิ่งนั้นเป็นจริงได้ ความหวังและกำลังใจของผู้เสี่ยงทายย่อมเพิ่มมากขึ้นเป็นเงาตามตัว ชาวบ้านหลายคนบอกว่าไม่ใช่ทุกคนจะยกก้อนหินเสี่ยงทายขนาดเขื่องก้อนนั้นได้ ถ้าไม่มีบุญหรือถ้าพระเจ้าองค์ดีไม่ช่วยคลบนาคจริงๆ

³⁶ในวิถีทัศน์พิธีไหว้ครูหมอลำทรงที่ภูพระที่บันทึกโดยเจ้าหน้าที่ของสถาบันวิจัยและพัฒนา มหาวิทยาลัยขอนแก่นเมื่อประมาณปี พ.ศ. 2533-2534 บริเวณลานหินและที่ต่างๆ ของวัดศิลาอาสน์ยังไม่มีมีการก่อสร้างสระหงส์ ตกแต่งถ้าพญานาค หรือการสร้างรูปสัตว์ต่างๆ ให้เห็นเลย ภูพระในอดีตเป็นศาสนสถานที่ศักดิ์สิทธิ์และเคร่งขรึมด้วยรูปสลักของพระเจ้าองค์ดีที่มีมาตั้งแต่สมัยโบราณและสภาพธรรมชาติของภูเขา โขดหินและลานหิน ไม่ใช่สิ่งก่อสร้างที่คนเติมแต่งเข้าไปภายหลัง

³⁷“ประวัติพระเจ้าองค์ดี” อ้างแล้ว.

งานชุมนุมหมอลำทรง-หมอลำผีฟ้าที่ภูพระ

แม้ว่าหมอลำทรง หมอลำผีฟ้า ครูบาหรือร่างทรงที่เดินทางมาร่วมชุมนุมกันที่ภูพระจะมีชื่อเรียกแตกต่างกัน แต่ผมมองเห็นว่าในทางปฏิบัติแล้วบรรดาหมอลำหรือครูบาเหล่านี้ต่างก็อยู่ภายใต้สังกัดที่รู้จักกันทั่วไปว่า “หมอลำภูพระ” เหมือนกัน นับถือพระเจ้าองค์ตื้อเป็นองค์เทพหรือวิญญาณสูงสุดเหมือนกัน และมีลักษณะความเชื่อและพิธีกรรมที่คล้ายคลึงกันอย่างใกล้ชิด เป็นความจริงที่หมอลำ ครูบาหรือร่างทรงหลายท่านต่างก็มีชื่อเรียกผีหรือวิญญาณที่ลงมาสิงร่างของตนเองเป็นการเฉพาะ เป็นความจริงที่หมอลำผีฟ้า หมอลำทรงหรือครูบาทั้งหลายเชื่อว่าผีของตนเองอาศัยอยู่บนฟ้า เป็น “ผีทางเทิง” เป็น “พญาเถน” แต่ในทางปฏิบัติทั้งในส่วนของพิธีกรรมที่บ้านของครูบาแต่ละคนและที่วัดศิลาอาสน์ ผีพระเจ้าองค์ตื้อมักจะได้รับความสะดวกสบายสูงสุด

ตอนเช้าวันที่ผมและเพื่อนร่วมงานเดินทางไปถึงภูพระ บรรดาหมอลำภูพระที่ประกอบด้วยคณะของหมอลำทรง (บางคนก็เรียกว่า หมอลำครองผ้าพระ หมอลำผ้าเหลือง) หมอลำผีฟ้า หมอลำแคนและกลุ่มลูกศิษย์เริ่มทยอยกันเข้ามาทำพิธีในบริเวณศาลาจตุรมุขต่อหน้ารูปสลักของพระเจ้าองค์ตื้อและจุดอื่นๆ ในบริเวณวัด เช่น ถ้ำพระยานาค สระหงส์ เป็นต้น กลุ่มหมอลำและลูกศิษย์ที่มาจากท้องถิ่นที่ห่างไกลออกไปก็หอบสัมภาระที่จะค้างคืนมาด้วย ทางวัดศิลาอาสน์จัดศาลาเพิงพักชั่วคราวและโรงเรือนให้เป็นที่พัก คนที่ต้องพักค้างคืนจัดการปูเสื่อกับพื้นและวางสัมภาระต่างๆ ของตน บางกลุ่มก็เตรียมข้าวปลาอาหารมาหากินกันด้วย บางส่วนก็พึ่งบริการของพ่อค้าแม่ค้าที่นำอาหารสด อาหารปรุงสำเร็จ ผลไม้และของกินต่างๆ เข้ามาวางจำหน่ายในบริเวณวัด รถบัส รถบรรทุก รถจักรยานยนต์ สามล้อเครื่องและรถจักรยานยนต์จอดเรียงรายอยู่ตามร่มไม้และรายทางที่เดินขึ้นสู่ยอดเขาภูพระ ซึ่งเป็นที่ประดิษฐานพระเจ้าองค์ตื้อ

ตอนสายของวันที่ 16 เมษายน 2543 เสียงประกาศของโฆษกของกรมการวัดศิลาอาสน์ร่วมกับองค์การบริหารส่วนตำบล ตำบลนาเสียว เชิญชวนให้คนร่วมทำบุญบริจาคผ่านเครื่องกระจายเสียงดังอยู่ไม่ขาดสาย ในขณะที่บรรดาครูบา หมอลำทรง หมอลำแคนและลูกศิษย์หลายกลุ่มกำลังสาละวนอยู่กับการประกอบพิธีไหว้พระเจ้าองค์ตื้อในศาลาจตุรมุข กลุ่มใดหรือคณะใดมาถึงบริเวณในศาลาก่อนก็จับจองพื้นที่ตรงหน้ารูปสลักของพระเจ้าองค์ตื้อและพระพุทธรูปสาวทองคำอื่นๆ คณะครูบาหมอลำทรงเตรียมเสื่อรองนั่ง ชันดอกไม้ รูป เทียนและห่อผ้าโก (ผ้าไตรจีวรของพระภิกษุสามเณร) ซึ่งเป็นเครื่องไหว้และสัญลักษณ์อำนาจของพระเจ้าองค์ตื้อที่สำคัญที่สุดมาจากบ้าน บางคนก็ซื้อรูปเทียนจากร้านที่กรมการวัดเตรียมไว้ขาย บางคนก็เก็บเอาดอกจำปา (ดอกต้นทม) จากต้นที่ขึ้นอยู่บริเวณวัดจำนวนมากสำหรับมาปักบนกรวยใบตอง (จันทร์หมากเบ็ง) สำหรับไหว้พระเจ้าองค์ตื้อ

กลุ่มครูบาหมอลำทรงจำนวนมากจะจ้างวานหมอลำแคนประจำกลุ่มมาจากหมู่บ้านของตนเอง แต่ในกรณีที่ไม่มี บรรดาหมอลำแคนประมาณ 20-30 คนที่มาชุมนุมอยู่ในบริเวณงานก็พร้อมที่จะให้บริการ งานชุมนุมหมอลำทรงหมอลำผีฟ้าที่ภูพระก็เป็นเสมือนงานนัดชุมนุมหมอลำแคนฝีมือดีจาก

หมู่บ้านต่างๆ ของจังหวัดชัยภูมิและจังหวัดใกล้เคียงด้วยเช่นกัน หมอแคนรู้ว่างานที่ภูพระเป็นช่วงที่พวกเขาจะมีรายได้พิเศษ บางคนบอกว่าแล้วแต่โชค ถ้าได้เป่าแคนให้ครุบาลหลายคนก็จะได้ค่าจ้างมาก บางปีหมอแคนบางคนเคยได้ค่าจ้างสูงถึง 2,000-3,000 บาทก็มี หลายคนก็นอนค้างคืนที่ศาลาร่วมกับกลุ่มหมอลำทรงและลูกศิษย์ หลายคนก็เป็นลูกศิษย์ของครุบาลที่ต้องมาร่วมทำพิธีเป็นประจำอยู่แล้ว หมอแคนในบริเวณงานต่างก็ถูกจูงใจช่วยจัดแจงหาสถานที่ประกอบพิธีให้กับกลุ่มหมอลำทรงที่ไม่มีหมอแคนมาด้วย คล้ายกับการบริการลูกค้าและติดต่อธุรกิจขายบริการเสียงแคนประกอบพิธีลำผีฟ้าและลำทรงเพื่อไหว้พระเจ้าองค์ที่อยู่ในตัว หมอแคนคนหนึ่งมาจากบ้านหนองไผ่ล้อมอำเภอแก้งคร้อบอกว่า “ส่วนใหญ่หมอแคนมากันเอง แล้วแต่ว่าครุบาลจะเรียกใช้หมอแคนคนไหน เราเป่าลายแคน[ทำนอง]ตามลำดับขั้นตอนของพิธี ลายอ้อยผีฟ้า เป่าตอนเริ่มต้นพ็อน ต่อด้วยลายล่องโขงเมื่อทุกคนเริ่มพ็อนได้ระยะหนึ่ง แล้วก็เป่าลายสร้อยน้อยเมื่อทุกคนพ็อนร่าอย่างเต็มที่ ลายนี้จังหวะเร็ว เร้าใจ บางคนก็กระตือรือร้น กระโดดโลดเต้นก็มี ค่าเป่าแคนก็แล้วแต่ทางหมอลำทรงจะให้ บางทีก็ได้ 100-200 บาทต่อกลุ่ม ไม่ได้เรียกเรื่องค่าจ้าง ถ้าเราเป่าแคนได้ถูกใจก็จะได้รับรางวัลเพิ่ม ผมมาเป่าแคนที่นี่ประจำประมาณ 10 ปีมาแล้ว”³⁸

พิธีไหว้ครูต่อหน้าพระเจ้าองค์ต่อของกลุ่มหมอลำทรงและลูกศิษย์เป็นไปอย่างง่าย ๆ รวบรวมริศและกระซิบ เนื่องจากข้อจำกัดเรื่องสถานที่และเวลา แต่ละวันในช่วงสงกรานต์จะมีกลุ่มหมอลำทรงและหมอลำผีฟ้าจากหมู่บ้านต่างๆ มาเข้าคิวรอนับร้อยราย ทุกกลุ่มต้องการที่จะใช้พื้นที่ตรงหน้าพระเจ้าองค์ต่อเหมือนกัน ดังนั้น การประกอบพิธีของแต่ละกลุ่มจะใช้เวลาประมาณ 15-20 นาทีเท่านั้น ลำดับขั้นตอนของพิธีส่วนใหญ่เริ่มจากการจับจองที่นั่ง ปูเสื่อ จัดวางเครื่องไหว้ ครุบาลที่เป็นหัวหน้าคณะและผู้ช่วยจะนั่งแถวหน้า ส่วนบรรดาลูกศิษย์ซึ่งเกือบทั้งหมดเป็นผู้หญิงวัยกลางคนขึ้นไปจะนั่งเรียงแถวกันอยู่ด้านหลัง ถ้าครุบาลกลุ่มใดมีลูกศิษย์มากเกินที่นั่ง ลูกศิษย์ก็จะนั่งไหว้ตามพิธีอยู่บนขอบหลุมอุโมงค์ที่เป็นพื้นซีเมนต์

ครุบาลหมอลำทรงหรือหมอลำผีฟ้าเริ่มทำพิธีด้วยการนำลูกศิษย์สวดมนต์ไหว้พระแล้วต่อด้วยการสวดอ้อนวอนขอให้วิญญาณของพระเจ้าองค์ต่อคุ้มครองปกป้องรักษา จุดสำคัญของพิธีอยู่ที่การลำประกอบเสียงแคนของครุบาลแต่ละคน เสียงลำที่ระงมอยู่ในหลุมอุโมงค์ท่ามกลางกลิ่นและควันธูปเทียนที่คลุ้งยิ่งช่วยให้เสียงลำคร่ำครวญพรรณนาถึงความทุกข์ยากเดือดร้อนของครุบาลและลูกศิษย์ดังระงมคล้ายกับเสียงแคน ครุบาลทุกคนจะลงท้ายด้วยการอ้อนวอนขอความช่วยเหลือจากอำนาจของผีพระเจ้าองค์ต่อที่ศักดิ์สิทธิ์รวมทั้งบรรดาผีอื่นๆ ที่มาร่วมชุมนุมกัน ณ ที่นั้น ผมคิดว่าไม่มีใครจับใจความหรือเนื้อหาของกลอนลำของครุบาลแต่ละคนได้ โดยเฉพาะเมื่อมีครุบาล 3-4 คณะนั่งทำพิธีพร้อมๆ กัน หมอแคนหลายคนก็เป่าแคนแข่งกันระงมไปทั่วบริเวณ เมื่อครุบาลลำจบลง คราวนี้หมอแคนเป่าลายแคนที่มีจังหวะเร็วขึ้น ครุบาลที่อายุไม่มากก็จะลุกขึ้นยืนนำหน้ากลุ่มลูกศิษย์เพื่อ

³⁸พัฒนา กิตติอาษา. บันทึกสนามไหว้ครูหมอลำทรงภูพระ. 16 เมษายน 2543.

เพื่อนเป็นวงหรือเพื่อนอยู่กับที่แล้วแต่พื้นที่จะอำนวยให้ บรรดาลูกศิษย์ก็เพื่อนรำตามจังหวะเสียงแคน ทุกคนจะมีวิญญานหรือผีประจำของตนมาเข้าสิงในระหว่างการประกอบพิธี บางคนจึงกรีดร้อง กระโดดโลดเต้นหรือกระต๊อบเท้าด้วยความสะใจ เมื่อการเพื่อนรำประกอบเสียงแคนสิ้นสุดลง ครุบาหัวหน้าคณะทำพิธีไหว้ลาพระเจ้าองค์ต่ออีกครั้งหนึ่ง คราวนี้มีการสงฆ์น้ำหอมและปะแป้งให้กับพระพุทธรูปด้วยเนื่องจากเป็นช่วงสงกรานต์ จากนั้น ทุกคนเข้ามากราบลาแล้วก็แยกย้ายกันกลับบ้าน ครุบาบางคนก็ถือโอกาสนี้รับไหว้ลูกศิษย์ บางคนก็ผูกข้อมืออวยชัยให้พรกับลูกศิษย์ จากนั้นก็เคลื่อนย้ายคณะของตนออกจากบริเวณพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์เพื่อเปิดโอกาสให้ครุบาและลูกศิษย์คณะอื่นที่รออยู่แล้วเข้ามาทำพิธีต่อไป บางคณะก็เลยไปไหว้ถ้าพระยานาคและสระหงส์หรือสระนางแอกไค้สังเกตดูจากดอกไม้ ธูป เทียน เครื่องไหว้และเครื่องแก้บนต่างๆ จะเห็นได้ว่าเครื่องเตรียมมาถวายพระเจ้าองค์ต่อถูกนำไปวางไว้ที่ถ้าพระยานาคและสระหงส์ต่อไปอีก ในจำนวนเครื่องไหว้นั้น มีข้าว ไข่ต้ม ค้างไม้ คางไม้ ปืนไม้และเรือไม้ที่บรรดาคณะหมอลำทรงเตรียมมาด้วยนั้นเป็นสัญลักษณ์ในการไหว้ผีที่มีอำนาจศักดิ์สิทธิ์และอำนาจทางโลกพร้อมกัน ชาวบ้านเชื่อว่าวิญญานผีบางองค์ เช่น พ่อพญาแล ปู่หลุบ ปู่ด้วง ย่าตี ฯลฯ ทำหน้าที่ปกครองคุ้มครองอาณาเขตท้องถิ่นของตนเอง จังหวัดชัยภูมิและผองเขตประเทศไทยทั้งหมด

บรรดาครุบาหมอลำทรง หมอลำผีฟ้าและลูกศิษย์ต่างก็เข้าใจตรงกันและสืบทอดธรรมเนียมปฏิบัติร่วมกันว่า ในแต่ละปีงานชุมนุมหรือประเพณีไหว้ครูหมอลำทรงภูพระจะมีขึ้น 4 ครั้ง ในวาระโอกาสที่สำคัญได้แก่ วันเลี้ยงบ้านเดือน 3 ขึ้น 3 ค่ำ วันตรุษสงกรานต์เดือน 5 วันเข้าพรรษา และวันออกพรรษา ส่วนวาระและโอกาสย่อยอื่นๆ เช่น ขอพร บนบาน บอกกล่าวหรือแก้บน เป็นเรื่องของครุบาและลูกศิษย์แต่ละกลุ่มจะเดินทางไปทำพิธีที่ภูพระตามความต้องการเมื่อไรก็ได้ ในบรรดางานชุมนุมครั้งสำคัญประจำปีที่กล่าวมานั้น งานไหว้ครูหมอลำทรง/หมอลำผีฟ้าในช่วงสงกรานต์เดือน 5 จะศักดิ์สิทธิ์และมีบรรดาครุบาและลูกศิษย์เดินทางมาร่วมงานมากที่สุดและศักดิ์สิทธิ์ที่สุด ทางจังหวัดชัยภูมิและองค์การบริหารตำบลตาบลนาเสียวเลยถือโอกาสนี้ในการจัดงานเพื่อหารายได้และส่งเสริมการท่องเที่ยวในท้องถิ่นเป็นประจำในระยะเวลา 4-5 ปีที่ผ่านมา³⁹

ย่ำสามสี่ “ลำปาว” คนป่วยที่บ้านซักรวงไทร

เมื่อเวลาประมาณ 11.15 น. ผมสังเกตเห็นครุบาคนหนึ่ง เป็นผู้หญิงอายุมากแล้ว ผมคะเนว่าครุบาท่านนี้อายุคงจะไม่ต่ำกว่า 85 ปี เพราะหลังค่อมมาก ผมขาวโพลน และผิวหนังมีริ้วรอยเหี่ยวย่นมาก ครุบาท่านนี้นั่งทำพิธีร่วมกับลูกศิษย์อยู่บนปากหลุมอุโมงค์ด้านทิศเหนือ พื้นที่ข้างล่างถูกจับจองหมดแล้ว ลูกศิษย์ถูกหาปูเสื่อนั่งอยู่ข้างหลังครุบา ท่านโคกเด่นเป็นพิเศษเพราะสะพายสไบสีเหลืองคล้ายจิ๋วพระ ผ้าคาดหัวสีเหลืองและปะแป้งตาใบหน้าจนขาวโพลน ระหว่างการทำพิธีท่าน

³⁹พัฒนา กิติธาดา. บันทึกสนามประเพณีไหว้ครูหมอลำทรงที่ภูพระ. 16 เมษายน 2543.

ถือมีดปลายแปลงยาวประมาณ 1 ฟุตครึ่ง ใบมีดกว้างประมาณ 1-2 นิ้ว ทำให้มีดคล้ายกับดาบขนาดเล็ก ท่านใช้มีดเล่มนี้สัมผัสกับท่อผ้าไตรในระหว่างการสวดมนต์และการล่า เมื่อท่านทำพิธีเสร็จและอยู่ในระหว่างผูกข้อมือให้กับลูกศิษย์ ผมเข้าไปขอสัมภาษณ์ ลูกศิษย์ท่านบอกว่า ท่านหูไม่ค่อยดี ต้องพูดเสียงดังจึงจะได้ยิน ลูกศิษย์บอกว่า ครูบาท่านนี้คือ “ยาสามสี” มาจากบ้านนาเสียว (ห่างจากภูพระประมาณ 3 กม.) ท่านมีลูกศิษย์ลูกหาจำนวนมากเพราะเป็นหมอลำทรงที่มีชื่อเสียงมานาน ลูกศิษย์คนหนึ่งบอกว่า “กำลังมาตามเอายาสามสีไปล่าปิว[รักษาโรค]คนป่วยที่บ้านซับริงไทร” ผมกับเพื่อนร่วมงานคนหนึ่งเลขออนุญาตติดตามไปศึกษาพิธีกรรมล่าปิวคนป่วยด้วย ทางยาสามสีก็ยินดี ท่านไม่ขัดข้องเลย ท่านบอกว่า “เคยมีคนมาศึกษาหลายคนแล้ว เป็นฝรั่งมาจาก[มหาวิทยาลัย]ขอนแก่นก็มี”⁴⁰

บ้านซับริงไทรตั้งอยู่ห่างจากภูพระประมาณ 15 กม. ระหว่างทางจากภูพระเพื่อไปบ้านซับริงไทรนั้นจะต้องผ่านบ้านนาเสียว ซึ่งบ้านของยาสามสี ผมกับเพื่อนร่วมงานขับรถยนต์ส่วนตัวตามรถบรรทุกหกล้ออี้อ้ออื้อซู่ต่อกระบะด้วยไม้เนื้อแข็งคันที่ทางญาติผู้ป่วยและลูกศิษย์ของยาสามสีใช้เป็นพาหนะในการเดินทาง เมื่อรถบรรทุกหกล้อจอดส่งลูกศิษย์ที่มาจากบ้านนาเสียว ยาสามสีและผู้ช่วยที่เรียกตัวเองว่า “นายค่าน” แวะดูความเรียบร้อยของบ้านและเรียกหมอแคนประจำตัว ผมจึงจอดรถตามเข้าไปดูด้วย นายค่านเป็นผู้ชายอายุ 60 ปีชี้ให้ผมดูว่าทั้งๆ ที่อายุมากแล้ว แต่ยาสามสียังแข็งแรง เดินขึ้นบันไดบ้านได้เอง ตักน้ำจากโอ่งมาดื่ม และตรวจดูความเรียบร้อยของบ้านเนื่องจากลูกหลานไม่อยู่บ้าน บ้านของยาสามสีดูเก่าและโทรม เป็นบ้านไม้ใต้ถุนสูง บันได 7 ชั้นตรงฐานไม่มีโอ่งน้ำ ราวตากผ้าและเครื่องครัวอื่นๆ วางอยู่ ใต้ถุนบ้านมีกระดังเสียงไหม รถไถนาเดินตามกระบุง ตะกร้าและข้าวของอื่นๆ สักพักใหญ่ ลูกศิษย์ของยาสามสีอีกคนหนึ่งเข้ามาช่วยพยุงให้ยาเดินกลับมาที่รถเพื่อเดินทางต่อไปที่บ้านซับริงไทร

สำหรับชาวบ้านนาเสียวและหมู่บ้านใกล้เคียง ยาสามสีเป็นผู้อาวุโสคนหนึ่งในชุมชน ทำหน้าที่ในการเป็นหมอลำทรงพระเจ้าองค์ต่อแห่งภูพระและช่วยเหลือชาวบ้านด้วยการ “ล่าปิว” รักษาโรคให้กับชาวบ้านทั่วไปที่เจ็บป่วยหรือไม่สบายเนื่องจากการกระทำของผีร้ายและวิญญาณต่างๆ นายค่านหรือผู้ช่วยของยาสามสีพยายามที่จะบอกผมว่า ยาสามสีหรือยาเหลี่ยมตอนที่ไปบ้านธรรมดาไม่ใช่หมอลำทรงนั้น เป็นเพียงผู้หญิงแก่ๆ คนหนึ่ง หูตึง อ่านหนังสือไม่ออก เขียนไม่ได้ พูดจาไม่ค่อยรู้เรื่อง ไม่มีความรู้เรื่องธรรมะ หมอลำหรือบทสวดมนต์ทั้งหลาย แต่นุคลิกทั้งหมดนี้จะเปลี่ยนไปอย่างสิ้นเชิง เมื่อวิญญาณของพระเจ้าองค์ต่อมาถึง หรือเมื่อวิญญาณของยาสามสีมาสิงร่างในระหว่างการทำหน้าที่เป็นหมอลำทรงรักษาคนป่วย

⁴⁰พัฒนา กิติยาษา. บันทึกสนามประเพณีไหว้ครูหมอลำทรงภูพระ. 16 เมษายน 2543.

คนป่วยของยาสามสีที่บ้านชะบรวงไทรเป็นผู้หญิงชื่อแม่เนตร⁴¹ อายุ 57 ปี แต่งงานมานานประมาณ 35 ปีแล้ว สามีอายุไล่เลี่ยกัน มีลูกชาย 2 คน ลูกคนโตอายุ 34 ปีเคยไปทำงานกรุงเทพฯ ตอนนี่แต่งงานแล้ว ไปอยู่กับภรรยาที่จังหวัดสกลนครมีลูกชาย 1 คน ส่วนลูกคนเล็กแต่งงานแล้วเอาเมียมาเลี้ยงพ่อแม่ที่บ้าน ครอบครัวนี้ประกอบอาชีพเกษตรกรรมทำนาปลูกข้าวและทำไร่อ้อย เหมือนกับชาวบ้านครอบครัวอื่น

แม่เนตรเล่าว่า แม่ป่วยเป็นโรคตับไปนอนรักษาตัวที่โรงพยาบาลประจำจังหวัดชัยภูมิ 1 คืน หมอก็บอกให้กลับบ้าน ไปรักษาตัวที่บ้าน ไม่ต้องนอนโรงพยาบาลเพราะต้องเสียค่าใช้จ่ายโดยไม่จำเป็นและโรคที่แม่เป็นก็ไม่ใช่โรคผ่าตัด สามีและลูกชายเลยพาไปหาหมอยาพื้นบ้านที่บ้านฮ่องหอย ซึ่งอยู่ไม่ไกลจากบ้านชะบรวงไทร หมอพื้นบ้านจากบ้านฮ่องหอยใช้ทั้งยาสมุนไพรและยาสมัยใหม่ผสมกัน หมอให้ยาต้มและยาเม็ดมากิน รวมทั้งฉีดยาให้ด้วย แต่แม่เนตรก็ไม่รู้ว่ายาที่ฉีดเป็นยาหรือเป็นอะไร

นอกจากหมอพื้นบ้านแล้วสามีและลูกก็ไปตามยาสามสีมาล้าดูอาการป่วยของแม่เนตรด้วย เรียกว่า “เอายามาสูมาแหล่ง” ครั้งหนึ่งแล้ว การล้าครั้งแรกเป็นการ “สูหรือแหล่ง” เพื่อวินิจฉัยหาสาเหตุที่มาของความเจ็บป่วยโดยใช้อำนาจของผีและพิธีกรรมนั่นเอง ครอบครัวนี้รู้จักยาสามสีมานาน นับถือยาและฝากตัวเป็นลูกเป็นหลานให้ยาช่วยดูแลมานานแล้ว ลำบากครั้งนี้จะเป็นครั้งที่ 2 หรือขั้นตอนที่ 2 นายด่านผู้ช่วยยาสามสีบอกผมว่าถ้าคนป่วยอาการดีขึ้นก็จะมีการทำพิธีส่งเป็นขั้นสุดท้ายอีกครั้ง การคาดคะเนของนายด่านดูเหมือนว่าจะเป็นจริง แม่เนตรบอกว่าทั้งยาหมอพื้นบ้านและลำบัวของยาสามสีช่วยให้อาการป่วยของแม่ในวันนั้น “เบากว่าทุกมือ ลูกได้ หย่าง[เดิน]ได้” หลังจากนอนป่วยอยู่แค่ 3 วันเท่านั้นเอง

นายด่านอธิบายเพิ่มเติมเกี่ยวกับขั้นตอนการรักษาคนป่วยของยาสามสีว่า ทั้ง 3 ขั้นข้างต้น (เอามาสูมาแหล่ง-บัว-ส่ง) อาจเรียกอีกอย่างหนึ่งว่า *ขั้นแรก ลำขึ้นต้นหรือลำชะโง* เป็นการตรวจดูอาการของผู้ป่วย ถ้าอาการหนัก ผีที่รังควานไม่ยอมรับข้อต่อรองของหมอลำทรง ทำให้อาการของผู้ป่วยไม่ดีขึ้นเลย หมอลำทรงก็จะไม่มารักษาอีก ขั้นตอนต่อไปก็จะไม่มี แต่ถ้าผียอมเพราะกลัวอำนาจของพระเจ้าองค์ต่อหรือยอมรับข้อเสนอในการจัดเลี้ยงและเครื่องเซ่นไหว้ต่างๆ รับปากว่าจะทำให้อาการผู้ป่วยดีขึ้นจึงจะมีการรักษาขั้นตอนต่อไป *ขั้นที่สอง ลำเข้าคายใหญ่* ขั้นนี้เป็นการรักษาอาการป่วย สะเดาะเคราะห์ไล่ถอนร่างในพิธีกรรม ขอให้ผีร้ายที่รังควานเลขและขอให้อำนาจของพระเจ้าองค์ต่อช่วยรักษาอาการให้ผู้ป่วยกลับสู่สภาพปกติโดยเร็ว และ*ขั้นสุดท้าย ลำเข้าคายส่ง* เมื่อผู้ป่วยหายดีก็ทำพิธีเรียกขวัญกำลังใจให้ผู้ป่วย จัดส่งเครื่องเซ่นไหว้ให้ผีร้ายตามสัญญาและขอบคุณ

⁴¹ชื่อสมมติ

พร้อมกับส่งผีพระเจ้าองค์ต่อ พญาแถน พญาแลหรือผีอื่นๆ ที่มาช่วยรักษาอาการผู้ป่วยตั้งแต่ต้นจนหายดีกลับไปอยู่บนฟ้าเหมือนเดิม⁴²

ย่าสามสี่และคณะเดินทางมาถึงบ้านคนป่วยเวลาหลังเที่ยงวันเล็กน้อย ทุกครั้งที่มีพิธีลำทรงรักษาผู้ป่วย ทางครอบครัวเจ้าภาพจะต้องถือเป็นที่ระในการเตรียมหุงหาอาหารต้อนรับครุบา นายด่าน ลูกศิษย์ เพื่อนบ้านและญาติพี่น้องที่มาร่วมพิธี การปรากฏตัวของกลุ่มคนเหล่านี้จะเป็นขวัญและกำลังใจที่สำคัญให้กับผู้ป่วยในระหว่างการประกอบพิธี ช่วงที่รอเจ้าภาพและคณะครุบาหรือย่าสามสี่รับประทานอาหารเที่ยงอยู่นั้น ผมใช้เวลาพูดคุยกับแม่เนตร พ่อนายด่านและสังเกตการเตรียมอุปกรณ์ เครื่องใช้และสถานที่สำหรับทำพิธีลำปั่ว ทางเจ้าภาพตกลงใช้ที่ว่างบนบ้านเป็นสถานที่ประกอบพิธีกรรม ลูกชาย ลูกสะใภ้และญาติพี่น้องของแม่เนตรทำหน้าที่ในการเตรียมอาหารการกิน และเตรียมอุปกรณ์เครื่องใช้สำหรับประกอบพิธี โดยมีพ่อนายด่านหรือผู้ช่วยย่าสามสี่เป็นคนให้คำแนะนำอย่างใกล้ชิดว่าจะใช้อะไรอย่างไร มากน้อยแค่ไหน

โดยทั่วไป การจัดเตรียมอุปกรณ์และเครื่องใช้สำหรับพิธีลำทรงหรือลำผีฟ้าเรียกว่า การแต่งเครื่องคาย ในกรณีของย่าสามสี่ เครื่องคายประกอบด้วยต้นดอกไม้ [กรวยใบตองหรือต้นหมากเบ็งเสียบด้วยดอกจำปา] 3 ต้น ต้นแปด [กรวยใบตองยอดแหลม] 2 ต้น ต้นห้า 1 ต้น เหล้าขาว 1/2 ขวด ไข่ไก่ต้ม 1 ฟอง ข้าวสาร 1 ถ้วย ยาซอง[บุหรี] 1 ซอง ยามวน 4 คู่ หมากพลู 4 คำ แป้งหอมชนิดน้ำ 1 ขวด แป้งฝุ่นโรยตัว 1 กระป๋อง กระจกสองหน้า 1 ใบ หวี 1 อัน ผ้าโก[ผ้าไตรจีวรของพระ] 1 ชุด ผ้าขาว 1 วา ผ้าชิ้น 1 ผืน ค่าคาย 29 บาท ทั้งหมดนี้จัดเตรียมใส่ถาดใหญ่วางไว้ในห้องโถงสำหรับทำพิธี นอกจากนี้ เจ้าภาพยังต้องเตรียมขัน 5 สำหรับนายด่านและลูกศิษย์ย่าสามสี่คนสำคัญที่จะมาร่วมประกอบพิธีไว้ให้พร้อม ขันดังกล่าวใช้เป็นเครื่องอัญเชิญวิญญาณของเจ้านายหรือผีประจำของแต่ละคนให้มาร่วมชุมนุมกันและช่วยปิดเป่าอาการเจ็บป่วยทั้งหลายให้ผู้ป่วย เมื่อเสร็จพิธีเจ้าภาพก็จะใส่เงินเพื่อเป็นสินตอบแทนน้ำใจผู้มาร่วมพิธีเหล่านี้ในขันดังกล่าวด้วย

พ่อนายด่านบอกว่าผ้าโกเป็นสัญลักษณ์สำคัญที่สุดของหมอลำทรงภูพระทุกคน เพราะผ้าโกเป็นสัญลักษณ์ของพระสงฆ์ในพุทธศาสนา เป็นตัวแทนของวิญญาณพระเจ้าองค์ต่อแห่งภูพระเมื่อหมอลำทรงอัญเชิญพระเจ้าองค์ต่อมาช่วยในระหว่างการประกอบพิธีใดๆ พระเจ้าองค์ต่อต้องทรงผ้าโก ในการลำ การฟ้อนและการประกอบพิธีจะมีการ “เอ็นหา” หรือเรียกร้อง อ้อนวอนและอัญเชิญวิญญาณของพระเจ้าองค์ต่อและองค์บริวารทั้ง 7 องค์มาช่วยตลอดเวลา พ่อบอกว่าลำปั่ววันนี้ อาจจะต้องใช้เวลาประมาณ 1-2 ชั่วโมง แล้วแต่ว่าผีที่มาทำร้ายคนป่วยนั้นจะยอมหรือไม่ หมอลำทรงเป็นเหมือนตัวแทนของคนป่วยในการพูดคุยติดต่อกับผี คนป่วยไม่รู้เรื่องด้วย หมอลำขอให้ผีเลิกรังควานคนป่วยได้ไหม ถ้าได้จะกินอะไรจะเอาอะไร ทางผู้ป่วยและญาติพี่น้องจะจัดส่งไปให้

⁴²พัฒนา กิติธาดา. บันทึกสนามและบันทึกวิถีทัศน์ย่าสามสี่ลำปั่วคนป่วยบ้านซำบรวงไพร. 16 เมษายน 2543.

ผีที่มารังควานคนป่วยตามที่นายด่านเคยเห็นมามากจะประกอบด้วย (1) ผีเชื้อหรือผีพ่อผีแม่ ผีบ้าน ผีเรือน ผีกลุ่มนี้พบบ่อยมาก มารังควานเพราะว่าอยากกินข้าวปลาอาหารด้วย ลูกหลานไม่เคารพยำเกรง แดกแยกความสามัคคีกัน ทะเลาะกัน ไม่จัดหาอาหารให้กิน หรือไม่สนใจดูแลหิ้งผีที่บ้าน (2) ผีตาปู่บ้าน ผีมหัศจรรย์หลักเมือง ผีกลุ่มนี้มารังควานคนป่วยเพราะอยากกินเหล้า อยากกินข้าว หรือต้องการของเช่นไห้ว เช่น มาบอกว่า “พี่น้องมาโสมกันเหม็ดบ้าน กูอยากกินเหล้าสิดายกะบ่เทให้กูกินแห่น ปานนั้นแล้วไปบอกกล่าววาลีเลี้ยงกู...” กรณีนี้ยาสามสีก็ต้องบอกว่า “สูเอาเหล้าให้ตาปู่กินนำแห่น” (3) ผีด้าม ผีดง ผีไร่สีนา ผีปอบ ผีพาย ผีนอกเขต ผีตายโหงตามทาง และวิญญาณพนเจร ผีกลุ่มนี้จะติดตามมาเวลาผู้ป่วยเดินทางไปตามสถานที่ต่างๆ เช่น เข้าคาง ไปป่า ไปไร่ ไปนา หรือแม้กระทั่งไปทำงานที่กรุงเทพฯ ก็ต้องมีผีเจ้าที่เจ้าทาง ถ้าเราไม่รู้จักบอกกล่าวหรือเลี้ยงเจ้าที่เจ้าทาง อาจจะต้องถูกรังควานได้เหมือนกัน⁴³

พิธีล้างรักษาคนป่วยที่เป็นโรคผีแดงของยาสามสีเริ่มต้นขึ้นเมื่อเวลา 14.42 น. ยาสามสีนั่งหน้าสุด หันหน้าเข้าฝาเรือนทางทิศตะวันออก โดยมีผ้าใกวางอยู่บนหมอน มีคปลายแหลมประจำตัว และเครื่องคายต่างๆ วางอยู่ตรงหน้า ซ้ายมือของยาสามสีเป็นที่นั่งของนายด่านผู้ช่วย หมอแคนและบรรดาลูกศิษย์ฝ่ายชาย แม่เนตรผู้ป่วยนั่งหลังยาสามสีกับสามี ส่วนแถวหลังเป็นลูกศิษย์ผู้หญิงของยาสามสีที่มาร่วมพิธีและบรรดาลูกหลานญาติพี่น้องของผู้ป่วย ยาสามสีกราบตรงหน้าห่อผ้าใก สวดมนต์ไหว้พระ จบแล้วส่งสัญญาณให้หมอแคนเริ่มเป่าแคน ยาสามสีเริ่มลำอาญเชิญวิญญาณของพระเจ้าองค์ต่อและวิญญาณอื่นๆ มาร่วมเป็นสักขีพยานในการประกอบพิธี เสียงลำของยาถูกกลบด้วยเสียงแคนและกลองโทนที่นายด่านเป็นคนตีให้จังหวะ ทำให้ฟังไม่ค่อยได้ใจความ ยกเว้นท่อนลงตอนท้ายซึ่งส่วนใหญ่จะมีคำว่า “เค้อพ่อเค้อ...” หรือ “...เค้ออ้อพ่อใหญ่” เป็นการบอกให้รู้ว่ายากำลังอ่อนวอนขอความเมตตาช่วยเหลือจากวิญญาณศักดิ์สิทธิ์ให้มาช่วยคุ้มครองและดลบันดาลให้ผีร้ายเลิกรังควานคนป่วยเสียที พอยาสามสีลำไปได้สักพักหนึ่ง นายด่านผู้ช่วยก็จุดบู่หรือควันใหญ่ส่งให้ สักพักใหญ่ยาสามสีก็บอกให้รินเหล้าขาวเกือบครึ่งแก้วส่งให้ ยาสามสีปีนี้อายุ 84 ย่าง 85 ปีแล้วยกเหล้าทั้งแก้ว กระดกรวดเดียวเหล้าหายลงในลำคอ ต่อด้วยการอดบู่หรือควันโขมง จากนั้นก็ว่ากลอนต่อไปอีก ยาสามสีเริ่มใช้มีดปลายแหลมประกอบกราดำ โดยการใช้ปลายมีดแตะที่ห่อผ้าใกแล้วนำมาแตะที่ภาคเครื่องคาย บางครั้งก็ใช้มีดชี้ไม้ชี้มือและแตะที่ตัวผู้ป่วยด้วย เสมือนหนึ่งใช้มีดเป็นตัวเชื่อมและถ่ายทอดพลังอำนาจศักดิ์สิทธิ์ระหว่างผู้ป่วยกับห่อผ้าใกซ้ำแล้วซ้ำอีก

ขั้นตอนการลำอาญเชิญวิญญาณพระเจ้าองค์ต่อของยาสามสีใช้เวลาประมาณ 30 นาที จากนั้นก็เป็นขันลำปั่ว ยาสามสีบอกให้แม่เนตรคนป่วยนั่งหันหลังให้กับยา เขยียดเท้าทั้งสองข้างออกไป ตัวตรง พนมมือทั้งสองข้างไว้ราวหน้าอก ยาใช้มีดปลายแหลมคู่มือเสียบกระตงหน้าวัวที่ทำจากกาบกล้วย ในกระตงนั้นบรรจุอาหารคาวหวาน หมากพลู บุหรี่และดอกไม้รูปเทียน ย้ายกระตง

⁴³พัฒนา กิตติอาษา. *บันทึกสนามยาสามสีลำปั่วคนป่วยที่บ้านจันทรวงไทร*. 16 เมษายน 2543.

สะเคาะเคราะห์นี้ขึ้นเวียนรอบตัวผู้ป่วยจากซ้ายไปขวา 3 รอบพร้อมกับสวดมนต์ เสียงแคนและเสียงกลองยังดังประกอบพิธีกรรมอยู่เป็นระยะ ย่าสามสีเดินเข้าหาผู้ป่วย ปากก็พูดอยู่ตลอดเวลาว่า “ขอให้เขาๆ เขาชะ ตีเอาอันได้กะลัดไปให้” “มันเป็นช้อนผีเชื่อผีเชื่อนี้แหละ ผัวมันขึ้นกับยาโคนแล้วแต่เมียมันยังไม่ได้มาอยู่กับยา เลขไม่มีผู้รักษา” สามีของแม่เนตรถามว่า “สีให้เฮ็ดจั่งได้กะสีเฮ็ดนำ ขอแต่ให้เขา ขอให้หายจากโรค สีเลี้ยงสีเกียให้ดอกผีเชียนกะตาย ขอให้เขาสาาก่อนเด้อ”

ย่าวางกระทงลงที่ระหว่างขาทั้งสองข้างของผู้ป่วย ย่าบอกให้น้องสาวของแม่เนตรเข้ามาช่วยดึงเส้นผม 2-3 เส้นและตัดเล็บมือเล็บเท้าใส่ในกระทง ตัวย่าสามสีเองพยายามรวบผมและขมวดปอยผมของผู้ป่วย ขณะที่ตัวผู้ป่วยนั่งหลับตาพนมมือ เมื่อได้เส้นผมและเล็บมือใส่ในกระทงหน้าวิ้วสเคาะเคราะห์เรียบร้อยแล้ว ย่าเรียกให้สามีของผู้ป่วยเอากระทงไปทิ้ง โดยนำไปวางไว้ที่เสาบ้านข้างล่าง ให้เลือกว่าตรงที่เป็นเสาเอกเสาขวัญของบ้าน พ่อนายค่านบอกผมว่าขั้นนี้เป็นการไล่ถอนคนป่วย ขับไล่โรคภัยไข้เจ็บต่างๆ ออกจากตัวผู้ป่วย ให้เอาร่างเก่าของผู้ป่วยซึ่งแทนด้วยการตัดกาบกล้วยเป็นรูปหุ่นคนใส่ไว้ในกระทงพร้อมกับเส้นผมและเล็บทิ้งไป เอาความเจ็บป่วยและไม่สบายทั้งหลายทิ้งไปกับร่างเก่า เพื่อว่าร่างใหม่ที่แท้จริงของผู้ป่วยจะได้แข็งแรงเป็นปกติ⁴⁴

ขั้นตอนต่อมาเป็นการรับขวัญให้กับร่างใหม่ของผู้ป่วย ซึ่งได้มาจากการไล่ถอนแลกกับร่างเก่าที่ถูกโยนทิ้งไปพร้อมกับกระทงแล้ว ขั้นนี้เริ่มขึ้นทันทีเมื่อสามีของแม่เนตเอากระทงหน้าวิ้วลงไปที่ใต้ถุนบ้าน น้องสาวและญาติของแม่เนตรอีกคนหนึ่งมาช่วยกันปะแป้งที่หน้าให้ขาวนวล ขยับเสื้อผ้าใหม่ให้เรียบร้อยเข้าที่ ที่สำคัญ มาลัยดอกจันทน์ที่ร้อยเป็นพวงอยู่ในถาดนั้นถูกนำมาครอบเป็นมงกุฎให้กับแม่เนตร ผู้ป่วยจึงเป็นเหมือนคนใหม่หรือร่างใหม่ เพราะว่าการแต่งตัว แต่งหน้าและสวมมงกุฎดอกไม้ที่หัวโดยปริยาย ในระหว่างนั้นย่าสามสีจุดเทียนที่ขันดอกไม้ พ่อค่านและคนอื่นๆ ก็ร้องเตือนผู้เข้าร่วมพิธีให้ขยับเข้ามาล้อมวงรอบตัวผู้ป่วยใกล้ๆ “มาฮับมาหองช้อยกัน” พร้อมกันนั้นขันดอกไม้สำหรับผู้ร่วมพิธีทุกคนก็ถูกเวียนส่งผ่านไปให้ผู้ร่วมพิธีทุกคน เมื่อได้รับขัน แต่ละคนก็ยกขันใส่หัวพร้อมกับยกมือไหว้ จากนั้นก็ขยับตัวเข้ามานั่งใกล้ๆ ผู้ป่วย นี่เป็นสัญญาณของขั้นตอนพิธีสำคัญที่ต้องการความร่วมมือร่วมใจจากทุกคน

สามีของแม่เนตรกลับคืนมายังบริเวณพิธีอีกครั้ง นั่งลงติดกับแม่เนตรแล้วโรยแป้งฝุ่นลงบนมือ จากนั้นก็นำไปปะลูบไล้ที่แก้ม หน้าตา และคอของแม่เนตร เป็นการช่วยภรรยาแต่งตัวรับพิธีอีกรอบหนึ่ง แม่เนตรนั่งหลับตาพริ้ม ในมือถือขันดอกไม้ที่ใส่เครื่องไหว้ไว้พร้อม เสียงแคนและกลองโพนดังขึ้นในจังหวะที่เร็วและเร้าใจ ย่าสามสีใช้มิดปลายแหลมคู่มือแตะที่ผ้าโกแล้วนำไปแตะที่ขันดอกไม้ในมือของแม่เนตร เสียงล้าของย่าถูกกลบด้วยเสียงแคน กลอง และเสียงปรบมือรับเป็นจังหวะของผู้เข้าร่วมพิธีอย่างสิ้นเชิง แม่เนตรนั่งในท่าพับเพียบ แม้ว่าหน้าตาจะซีดเล็กน้อย แต่ย่นั่งหลับตาพริ้ม มีสติรู้ตัวอยู่ตลอดเวลา สองมือที่ประคองขันดอกไม้ในระดับอกหนึ่งไม่ไหวติง เมื่อเวลา

⁴⁴พัฒนา กิติอาษา. บันทึกสนามย่าสามสีลำบัวคนป่วยที่บ้านชะบรวงไพร. 16 เมษายน 2543.

ผ่านไปประมาณ 10 นาที มือทั้งสองข้างของแม่เนตรเริ่มสั่น ชันคอกไม้ส่ายไปมาและตัวของแม่เนตรเริ่มไหวโยกโยนไปตามเสียงแคนและเสียงปรบมือ อากาโรโยกไหวเริ่มเร็วขึ้นๆ จากนั้นสามีและน้องสาวก็เข้ามาประคองแม่เนตรลุกขึ้นเพื่อนำเดินนำหน้าผู้เข้าร่วมพิธี เพื่อนเป็นวงกลมรอบตัว ย่ำสามสี่และที่ตั้งผ้าไค สามี น้องสาว หมอแคนและผู้เข้าร่วมพิธีคนอื่นๆ ประมาณ 20 คนลุกขึ้นเพื่อนำเดินตามกันเป็นขบวน ลักพักหนึ่งแม่เนตรก็วางชันคอกไม้ลงเพื่อที่จะเพื่อนำกับคนอื่นๆ ได้อย่างถนัดมือ

การเพื่อนำรอบแรกใช้เวลาประมาณ 20 นาทีก็หยุดลง ทุกคนพักหายใจ ส่วนแม่เนตรก็กลับมา นั่งที่เดิมตรงใจกลางวง คราวนี้ย่ำสามสี่เป็นคนเตรียมขันบูชาขึ้นให้แม่เนตร ขันใบนี้มีขนาดใหญ่กว่าชันคอกไม้ธรรมดา บรรจุเครื่องไหวย่ำสามสี่ ท่ามกลางเสียงแคน เสียงกลองโทนและเสียงปรบมือ สามีแม่เนตรและน้องชายมาช่วยประเบ่งที่หน้าแม่เนตรอีกครั้งหนึ่ง น้องชายนั่งในท่าคุกเข่าช่วยประคองขันในมือของแม่เนตร ลักพักหนึ่งแม่เนตรเริ่มส่ายตัวไปมา ชันคอกไม้โยกไหวไปตามจังหวะเสียงแคน คราวนี้แม่เนตรไม่ได้ลุกขึ้นยืน แต่พับตัวลงพร้อมกับส่งชันคอกไม้ให้ย่ำสามสี่รับต่อไป ส่วนตัวแม่เนตรก็อยู่ในท่าก้มกราบที่หน้าตักของย่ำสามสี่ ย่ำรับขันแล้ววางลงบนหลังแม่เนตรซึ่งอยู่ในท่าพับหน้าก้มอยู่กับพื้น ย่ำรายคาถา ให้พรแก่ผู้ป่วย เหมือนว่าทุกอย่างจะคืนสู่ภาวะปกติแล้ว แต่หลังจากพิธีรับมอบขันถวายตัวเป็นลูกศิษย์ของย่ำสามสี่แล้ว แม่เนตรก็ถอดมงกุฎดอกไม้ออกจากหัว ก่อนจะลุกขึ้นนำหน้าขบวนเพื่อนอีกครั้ง หมอแคนและเพื่อนบ้านก็ลุกขึ้นเพื่อนำอีก คราวนี้ย่ำสามสี่รายกลอนลำอีกครั้งเป็นการส่งวิญญานของพระเจ้าองค์ต่อ ขบวนลูกศิษย์และญาติพี่น้องร่วมเพื่อนำรอบนี้นานกว่าทุกครั้งเพราะเป็นการส่งท้าย ส่วนแม่เนตรร่วมเพื่อนได้ลักพักหนึ่งก็ขอตัวออกมาช่วยลูกๆ จัดการดูแลเรื่องค่าสมนาคุณใส่ซองให้ย่ำสามสี่และผู้มาร่วมงานทั้งหลาย

พิธีเพื่อนำส่งท้ายจบลงด้วยการที่แม่เนตรนำเอาเงินสมนาคุณใส่ขันมามอบให้ย่ำสามสี่ ขอให้ย่ำผูกด้วยข้อมือให้เป็นการรับขวัญและอวยชัยให้พร ขอให้หายป่วยเร็วๆ สุขภาพดีและแข็งแรงในเร็ววัน ลูกหลานคนอื่นก็เอาด้ายมาขอให้ย่ำสามสี่ผูกแขนให้ ขอให้ย่ำช่วยอวยชัยให้พร หลายคนมาขอให้ย่ำช่วยคุ้มครองดูแลลูกชายลูกสาวที่ทำงานอยู่ในกรุงเทพฯ ด้วย จากนั้นทุกคนก็ทยอยแยกย้ายกันกลับบ้าน ดูจากสีหน้าท่าทางของผู้ป่วยและญาติพี่น้องแล้ว จะเห็นได้ชัดเจนว่าพิธีลำป่วยของย่ำสามสี่ได้เพิ่มเติมกำลังใจ นำเอาความอบอุ่น รอยยิ้มและเสียงหัวเราะกลับมาให้กับครอบครัวนี้ อย่างน้อยทุกคนก็เริ่มคลายความวิตกกังวลลงที่เห็นแม่เนตรลุกขึ้นเพื่อนำได้ เดินเหินได้ รับประทานอาหารได้และร่วมทำกิจกรรมอื่นๆ กับสมาชิกในครอบครัวและเพื่อนบ้านได้อีกครั้งอย่างมีชีวิตชีวา หลังจากทีนอนซมนอนป่วยอยู่นานถึง 3 วัน

ผมไม่ได้มีโอกาสซักถามทางเจ้าภาพเกี่ยวกับค่าใช้จ่ายในการรักษาพยาบาลอย่างละเอียด แต่ทางเจ้าภาพเล่าให้ฟังว่าต้องจ่ายค่ารถไป-กลับให้กับย่ำสามสี่และคณะ ค่าสมนาคุณ ค่าค้ายศ ค่าจ้างหมอแคน ค่าอาหาร ค่าเครื่องใช้ในพิธี เช่น เหล้าขาว น้ำอัดลม บุหรี่ ฐูป เทียน ฯลฯ ผมประมาณค่าว่าแต่ละครั้งค่าใช้จ่ายจะอยู่ระหว่าง 300-500 บาท ถ้าทำพิธีทั้งหมด 3 ครั้ง ค่าใช้จ่ายต้องเพิ่มเป็น 3

เท่าตัว ข้อมูลจากลูกศิษย์หมอลำผีฟ้าและหมอลำทรงหลายคนบอกตรงกันว่า เมื่อหายจากการเจ็บป่วยแล้ว ลูกศิษย์จะมีค่าสมนาคุณพิเศษ (นอกเหนือจากค่าคายที่ใส่ในขันครู) ให้กับครูบาเป็นสินน้ำใจ ส่วนใหญ่จะอยู่ระหว่าง 200-500 บาท แล้วแต่ฐานะและน้ำใจของลูกศิษย์แต่ละคน ผมเข้าใจว่าค่าใช้จ่ายในพิธีการรักษาพยาบาลของครูบาที่กล่าวมานี้ไม่น้อยไปกว่าการเข้ารับบริการพยาบาลสมัยใหม่ แม้ว่าในความเป็นจริงครูบาจะไม่เคยออกปากเรียกร้องค่าสมนาคุณโดยตรงก็ตาม แต่เมื่อรวมทุกอย่างเข้าด้วยกัน เจ้าภาพต้องจ่ายเงินไปจำนวนไม่น้อยเช่นกัน โดยเฉพาะเมื่อพิจารณาจากฐานะทางเศรษฐกิจของชาวบ้านในชนบททั่วไป

ผมไม่มีโอกาสกลับไปดูย่าสามสี่ทำพิธีล่าส่ง ซึ่งเป็นขั้นตอนที่ 3 ในการรักษาโรคผีแดงให้กับแม่เนตร แต่เมื่อพิจารณาจากอาการขวัญและกำลังใจของผู้ป่วยแล้ว ผมเข้าใจว่าขั้นตอนที่ 3 จะต้องเกิดขึ้นอย่างแน่นอน เนื้อหาหลักของขั้นตอนสุดท้ายจะเน้นการแต่งเครื่องกายสำหรับเซ่นไหว้ผีส่งวิญญาณของพระเจ้าองค์ต่อและผีอื่นๆ ที่ได้อัณญเชิญลงมาในพิธี รับขวัญให้กับผู้ป่วยและที่สำคัญก็คือ ย่าสามสี่จะต้องทำพิธีรับตัวแม่เนตรเข้ามาเป็นลูกศิษย์หรือลูกหลานอยู่ในความคุ้มครองดูแลของผีเดียวกัน อยู่อาศัยได้ร่วมเงาอำนาจศักดิ์สิทธิ์ของพระเจ้าองค์ต่อและหมอลำทรงย่าสามสี่เหมือนกับคนอื่นๆ ในชุมชนพิธีกรรมเดียวกันต่อไป

หมอลำผีฟ้าและเจ้าก๊กผีฟ้อน

ขั้นตอนและกระบวนการพิธีในการรักษาคนป่วยของหมอลำทรงภูพระที่ชื่อว่า “ย่าสามสี่” ที่ผมนำเสนอข้างต้นนี้ แทบจะเรียกได้ว่าเป็นอันหนึ่งอันเดียวกับหมอลำผีฟ้าและเจ้าก๊กผีฟ้อน ความเชื่อ ขั้นตอนพิธีกรรมและเนื้อหาเป็นพิธีกรรมอันเดียวกันเลยก็ว่าได้ จะมีความแตกต่างกันบ้างก็เป็นเรื่องรายละเอียดเล็กน้อยเท่านั้น เพื่อนร่วมงานของผมคนหนึ่งถามหมอลำทรงระดับครูบาใหญ่ที่ภูพระว่า หมอลำทรงกับหมอลำผีฟ้าแตกต่างกันอย่างไร คำตอบที่ได้ก็คือ “ต่างกันคือบักินเหล่า บ่เอาผ้าชิ้นใส่คาย ผ้าสีเหลืองหมายถึงพระพุทธเจ้า หมอลำทรงเป็นศิษย์พระพุทธเจ้า”⁴⁵ ในทางปฏิบัติที่ผมเห็นจากกรณีของย่าสามสี่คือ มีทั้งเหล่า ผ้าชิ้น ผ้าไตรจีวรและผ้าสไบสีเหลืองอยู่ด้วยกัน ทั้งๆ ที่ย่าสามสี่เรียกตัวเองว่าหมอลำทรง หรือหมอลำภูพระ นอกจากนี้ ครูบาและลูกศิษย์ทั้งหลายต่างก็บอกว่า สไบที่แต่ละคนคาดเฉียงระหว่างลำตัวกับไหล่้นั้นก็บ่งบอกถึงอัตลักษณ์ของผี (เช่น ชื่อ เพศ อุปนิสัยใจคอ ฯลฯ) ที่มาเข้าทรงร่างของแต่ละคน สไบสีเหลืองบอกว่าผีที่มาเข้าทรงเป็นผีพระ สไบผ้าขาวม้าบอกว่าผีที่มาเข้าทรงเป็นผีฟ้าหรือผีทางเทิงและผีบริวารทั้งหลาย ซึ่งส่วนใหญ่เป็นผีเพศชาย ส่วนสไบผ้าชิ้นบอกว่าคนนั้นมีผีเพศหญิงเป็นผีประจำตัว เป็นต้น

เมื่อพิจารณาจากลักษณะของความเชื่อและพิธีกรรมข้างต้น ผมเข้าใจว่าอาจเป็นไปได้ที่หมอลำภูพระ หมอลำทรง หมอลำผีฟ้า เจ้าก๊ก ครูบา นางเทียมต่างก็เป็นส่วนหนึ่งของลัทธิพิธีเดียวกัน เน้น

⁴⁵ กนกพร ดิบุรี. บันทึกสนามงานไหว้ครูหมอลำทรงภูพระ. 16-17 เมษายน 2543.

ทรงเจ้าเข้าผีและยอมรับสัญลักษณ์ของพุทธศาสนาเหมือนกัน แต่มีชื่อเรียกเฉพาะถิ่นแตกต่างกันไป ที่ชัยภูมิเรียก หมอลำภูพระ หมอลำทรง หมอลำผีฟ้า ที่ขอนแก่น นูร์รัมย์ นครราชสีมา (บัวใหญ่ ชุมพวง พิมาย ฯลฯ) และอุดรธานีเรียก หมอลำผีฟ้า ที่นครราชสีมา (สูงเนิน ลีคิ้ว ปักธงชัย) เรียก ครูปา หรือเจ้าก๊กผีฟ้อน เป็นต้น

มาริโกะ กาโตะศึกษาหมอลำผีฟ้าที่บ้านหนองใหญ่ อำเภอเวียงน้อย จังหวัดขอนแก่นพบว่า นางโน้ [อายุ 82 ปีในปี พ.ศ. 2536-37 เป็นหมอลำผีฟ้ามานานกว่า 30 ปี] หมอลำผีฟ้าคนสำคัญที่เธอศึกษาเล่าให้ฟังว่า หมอลำผีฟ้ารักษาได้เฉพาะ โรคผีแปลงและโรคที่เกิดจากการกระทำของอำนาจเหนือธรรมชาติอื่นๆ เช่น โหราศาสตร์ ฤกษ์แห่งกรรม คธาอาคม คุณไสย เป็นต้น หมอลำผีฟ้ารักษาคนป่วยโดยการอ้อนวอนผีที่เป็นสาเหตุของการเจ็บป่วยโดยการล่าเชิญผีฟ้า ซึ่งมีอำนาจมากกว่าผีใดๆ มาช่วยเข้าทรงบอกสาเหตุการเจ็บป่วยและวิธีการแก้ไข การรักษาจะเริ่มต้นจากญาติของผู้ป่วยไปปรับตัวหมอลำผีฟ้ามาที่บ้านของผู้ป่วย แล้วประกอบพิธีกรรมรักษาที่สำคัญ 2 อย่าง ได้แก่ พิธีกรรมรักษาธรรมดาที่ใช้วิเคราะห้หรือวินิจฉัยหาทางแก้ไขโรค และพิธีกรรมส่งเครื่องเก่าที่จัดขึ้นเพื่อให้ผู้ป่วยที่หายจากอาการเจ็บป่วยแล้วเข้าสู่การเป็นลูกศิษย์ของหมอลำผีฟ้าและมีของรักษาเพื่อเป็นผีฟ้าต่อไป เป็นที่น่าสังเกตว่า หมอลำผีฟ้าในพื้นที่ดังกล่าวเป็นรูปแบบการรักษาพยาบาลพื้นบ้านอย่างหนึ่งที่ได้รับคามนิยมนมากขึ้น ตัวหมอลำเองก็มีบทบาททางสังคมในชุมชนมากขึ้น ชาวบ้านส่วนใหญ่ต่างก็เชื่อมั่นในประสิทธิภาพของการรักษา เพราะว่าหมอลำผีฟ้าเลือกที่จะรักษาเฉพาะผู้ป่วยที่เป็นโรคผีแปลง ทำให้ผู้ป่วยที่มารับการรักษามากใหญ่หายจากการเจ็บป่วย ส่วนผู้ป่วยที่ป่วยด้วยโรคทางกายต่างๆ หมอลำผีฟ้าก็แนะนำให้ไปรักษากับแพทย์แผนปัจจุบัน⁴⁶

โกมาตร จึงเสถียรทรัพย์ นำเสนอว่ากระบวนการรักษาของหมอลำผีฟ้าในเขตอำเภอชุมพวง จังหวัดนครราชสีมาและพื้นที่ใกล้เคียงว่ามีขั้นตอนสำคัญ 3 ขั้นตอนคือ

“ขั้นตอนที่ 1 ล่าส่ง หมายถึงการล่าเพื่อวินิจฉัยโรค หรือส่งดูว่าสาเหตุของโรคที่เป็นอยู่นั้นเกิดจากสิ่งใด บทล่ำจะกล่าวถึงการตรวจสอบสอดส่องดูภายใน “ให้เจ้ากวดเบ็งสี่ห้องในระหว่างหัวใจ กวดทางในให้เล่าไล่เบิดเกลี้ยง กวดทั้งดับและไล่หัวใจมันคือเก่าบ่นอ พยาธิอันใดมาอยู่แต่อาการเศร้าจั่งบ่หาย” ครั้นเมื่อส่งตรวจจนเสร็จเรียบร้อยแล้วก็รู้ว่าโรคภัยนั้นๆ เกิดจากอะไร ซึ่งโดยส่วนใหญ่คำวินิจฉัยของโรคนั้นมักเป็นเรื่องของการกระทำผิดกฎเกณฑ์หรือระเบียบแบบแผนทางสังคม โดยเฉพาะอย่างยิ่งกระทำผิดศีลคดลงจนเป็นเหตุให้ผีหรืออำนาจศักดิ์สิทธิ์มาลงโทษ เมื่อวินิจฉัยเรียบร้อยแล้วก็จะเข้าสู่ขั้นตอนที่ 2

⁴⁶มาริโกะ กาโตะ, อ้างแล้ว, หน้า 227-30.

ขั้นตอนที่ 2 ลำป่วยหรือลำรักษา เป็นขั้นตอนของการลำเพื่อรักษา ซึ่งโดยส่วนใหญ่จะเป็นการขอขมาและทำการเซ่นไหว้บูชาเพื่อให้อำนาจศักดิ์สิทธิ์พึงพอใจ บางกรณีเป็นความเจ็บป่วยรุนแรง อาจมีพิธีตัดกรรม พิธีกรรมการรักษาจะสิ้นสุดลงที่การเรียกขวัญ ซึ่งเป็นช่วงที่อบอุ่นที่สุดช่วงหนึ่งของพิธีกรรม

ขั้นตอนที่ 3 ลำส่งหรือแต่งตั้ง เป็นพิธีที่จัดขึ้นเมื่อผู้ป่วยหายเป็นปกติแล้ว โดยพิธีกรรมจะเป็นการแต่งตั้งของส่งให้ผีตามต้องการ ซึ่งในกรณีที่ผู้ป่วยไม่หายหรืออาการไม่ดีขึ้นก็จะตัดพิธีลำส่งหรือแต่งตั้งนี้ออกไป⁴⁷

เจ้าก๊กผีพื่อนในเขตหมู่บ้านต่างๆ ของอำเภอสูงเนิน สีคิ้ว ปักธงชัยและอำเภอใกล้เคียงของจังหวัดนครราชสีมาต่างก็เรียกตัวเองว่า “ครูบา” หรือ “นางเทียม” เหมือนกับหมอลำทรง หมอลำภูพระและหมอลำผีฟ้าทั่วไป ผลการวิจัยเกี่ยวกับลัทธิผีช่วงผีพื่อนของสุริยา สมุทคุปดีและคณะ ได้ชี้ให้เห็นกระบวนการเชื่อมโยงระหว่างการเจ็บป่วยที่เกิดจากการกระทำของผีและการเข้าเป็นส่วนหนึ่งของลัทธิผีภายใต้การนำของเจ้าก๊กหรือครูบา กระบวนการขอความช่วยเหลือด้านการรักษาพยาบาลจากเจ้าก๊กและการกลายเป็นผีพื่อนประกอบด้วยขั้นตอนสำคัญ ได้แก่

ขั้นที่ 1 มีท้าวมีนางหรืออาการเจ็บป่วยทางกาย ชาวบ้านเกือบทั้งหมดที่กลายเป็นสมาชิกในการลงช่วงผีพื่อนเริ่มต้นด้วยอาการเจ็บป่วยทางกาย เช่น บมีแสง เหนื่อย เพลีย เบื่ออาหาร กินไม่ได้ นอนไม่หลับ ปวดหัว เป็นไข้ ปวดท้อง ปวดตามเนื้อตัว แขนขา และสาเหตุอื่นๆ เมื่อเจ็บป่วยแล้วแต่ละคนพยายามรักษาโรคด้วยวิธีการต่างๆ เช่น ดูแลรักษาตัวเอง ใช้สมุนไพรใกล้ตัว ซึ่ยากินเอง ปรึกษาญาติพี่น้องและบุคลากรทางการแพทย์แผนใหม่ ใช้บริการทางด้านสุขภาพอนามัยทั้งของรัฐและเอกชน เป็นต้น

ขั้นที่ 2 ไปหาหมอมหาดเงินหลายแต่บ่เซา ในขั้นนี้ ชาวบ้านคั่นรค้นคั่นหาวิธีการรักษาพยาบาลต่างๆ แล้ว แต่อาการก็ยังไม่ดีขึ้น เงินทองหรือทรัพยากรต่างๆ ในครอบครัวก็ไม่เอื้ออำนวย ในที่สุดก็ตัดสินใจใช้วิธีการรักษาพยาบาลแบบพื้นบ้าน เช่น หมอส่อง หมอมอ หมอลำผีฟ้าหรือเจ้าก๊กผีพื่อน การตัดสินใจดังกล่าวจะผ่านหมอพื้นบ้านสำคัญ 2 คน ได้แก่ หมอส่องหรือหมอมอ และครูบาหรือเจ้าก๊กผีพื่อน

ขั้นที่ 3 เอาเฟิ่นมาสอมาแหล่ง ขั้นนี้เป็นการเข้าหาหมอส่องหรือหมอมอ ซึ่งทำหน้าที่เป็นผู้วินิจฉัยสาเหตุ อาการและวิธีการรักษา หมอส่องหรือหมอมอจะทำพิธีตั้งไข่เสี่ยงทายดู วิธีการส่วนใหญ่จะเสี่ยงทายโดยการตั้งไข่ลงบนแผ่นกระดานหรือกระจก แล้วหมอจะเป็นคนตั้งจิตอธิษฐาน

⁴⁷โกมาตร จึงเสถียรทรัพย์. แนวคิดไทยเรื่องเจ็บไข้ได้ป่วย. อ้างแล้ว, หน้า 26-27. โปรดดูรายละเอียดเพิ่มเติมใน กฤตยา แสงวงเจริญ. “หมอลำผีฟ้า: ผู้รักษาพยาบาลพื้นบ้าน.” อ้างแล้ว; ปรีชา อุยตระกูลและคณะ. บทบาทของหมอพื้นบ้านในสังคมชนบทอีสาน. (ขอนแก่น: สถาบันวิจัยและพัฒนา, มหาวิทยาลัยขอนแก่น, 2531).

เช่น ถ้าผู้ป่วยจะหายเป็นปกติขอให้ใจตั้งอยู่กับพื้น โดยไม่ล้ม หรือถ้ามีการ “ผิดผี” ขอให้ใจล้มกลิ้งเป็นต้น หมอส่องหรือหมอมอจะมีวิธีการแตกต่างกันไป แต่ส่วนใหญ่จะแนะนำให้ไปหาเจ้าก๊กหรือครูบา ในกรณีที่มีการผิดผีเกิดขึ้น หรือที่ชาวบ้านเรียกว่า “เพิ่นมาซุน” หรือมีผีเข้ามาข้องแวะด้วย

ขั้นที่ 4 เข้าหาเจ้าก๊กหรือครูบา ในขั้นนี้เจ้าก๊กจะทำพิธีให้ผู้ป่วยรับขันครูเพื่อรับเอาผู้ป่วยมาเป็นลูกศิษย์ของตน และให้ลูกศิษย์รับเอาผีหรือท้าวนางที่จะมาใช้ร่างของตนไว้บนฮ้านหรือหิ้งพระที่บ้าน จากนั้นเจ้าก๊กจึงจะทำพิธีรักษาที่คล้ายคลึงกับหมอลำทรงภูพระและหมอลำผีฟ้า เน้นการล่าประกะบเสียงแคนอัญเชิญผีฟ้า[ผีทางเทิง] พญาแถน และวิญญาณที่เจ้าก๊กแต่ละคนนับถือลงให้คำแนะนำและหาทางช่วยแก้ไขอาการของผู้ป่วย อ่อนวอนผีให้ช่วยและหาทางจัดเครื่องเซ่นไหว้ให้ผี

ขั้นที่ 5 ลงช่วงผีพื่อน ในกรณีที่ผู้ป่วยหายจากอาการทั้งปวง ผู้ป่วยคนนั้น (ส่วนใหญ่เป็นผู้หญิงที่แต่งงานแล้ว) ก็จะกลายมาเป็นลูกศิษย์เจ้าก๊กหรือครูบาคนที่รักษาโรคผีแต่งให้กับตน คนป่วยนั้นก็กลายมาเป็นสมาชิกในช่วงผีพื่อนอย่างสมบูรณ์ กิจกรรมสำคัญอย่างหนึ่งก็คือ ต้องเข้าร่วมพิธีกรรมลงช่วงหรือพื่อนผีช่วงที่บ้านของเจ้าก๊กและบ้านของสมาชิกคนอื่นเป็นประจำทุกปี⁴⁸

มารีโกะ กาโตะนำเสนอผลการรักษาพยาบาลผู้ป่วยของหมอลำผีฟ้าชื่อ นางโน⁴⁹ ที่เธอศึกษาวิจัย ดังกรณีที่น่าสนใจต่อไปนี้

“กรณีผู้ป่วยเป็นหญิงอายุ 67 ปี สามีเสียชีวิตนานแล้ว มีบุตร[ลูก] 9 คน ปัจจุบันอาศัยอยู่กับลูกสาวคนสุดท้องกับหลานอีก 2 คน ส่วนลูกชายไปรับจ้างทำสวนที่ต่างจังหวัด ลูกอีก 8 คนอพยพไปอาศัยอยู่หมู่บ้านอื่นกันหมด เนื่องจากไม่มีที่นาทำต้องเช่านาจำนวน 5 ไร่เป็นที่ทำกิน ถือว่าเป็นครอบครัวที่มีฐานะยากจน มีรายได้จากที่ลูกชายส่งเงินมาให้ทุกเดือนเท่านั้น ผู้ป่วยเป็นไข้ต่อเนื่องมานาน 1 เดือนเคยไปรักษาที่[โรงพยาบาล]อำเภอเวียงน้อยและอำเภอพล หมอบอกว่าเป็นอาการของคนวัยชราและให้ยาแก้ไข้มากิน แล้วไปรักษาที่สถานีอนามัยเพื่อต้องการให้หมอให้น้ำเกลือเสียเงินไป 360 บาท และฉีดยาแก้ปวดเข็มละ 40 บาท แต่ก็ไม่หาย จึงไปหาหมอดูบอกว่าป่วยจากผีฟ้าและแนะนำให้มาหานางโน พอดีเพื่อนบ้านที่เป็นคองกันรู้จักกับนางโน จึงพาผู้ป่วยกับลูกสาวมา ในพิธีกรรมนางโนบอกว่า ‘ผู้ป่วยไปเลี้ยงวัวควายแล้วไม่ยอมกินข้าวเอง ก็เลยเป็นไข้ไม่ได้เกิดจากผีฟ้าแต่อย่างใด จะหายอยู่แล้ว’ เมื่อถึงช่วงพื่อนในพิธีกรรม ผู้มาร่วมพิธีกรรมลุกขึ้นพื่อนกันมาก ทำให้ผู้ป่วยอยากพื่อนแต่ก็ลุกขึ้นไม่ได้ โดยบอกว่า ‘คนอื่นบินกันหมดแล้ว แต่ตนเองบินไม่ได้ และไม่มีใครรอดตนเอง’ นางโนจึงบอกว่าผีฟ้าอยากให้อยู่กับพ่อแม่ (ผีฟ้า) เมื่อมาอยู่ด้วยจะทำให้หาย ดัง

⁴⁸ สุริยา สมทุภุชและคณะ. วิธีคิดของคนไทย: พิธีกรรมช่วงผีพื่อนของลาวล้านช้าง จังหวัดนครราชสีมา. อังแล้ว, หน้า 201-210.

⁴⁹ ชื่อสมมติ

นั้น หลังจากพิธีกรรมธรรมดาเพียง 2 สัปดาห์ ผู้ป่วยก็กินข้าวได้ แข็งแรงขึ้น จึงทำพิธีส่งเครื่องเก่า นางโน้เสียดูผลออกมาดีหมด และเมื่อถึงช่วงฟ้อนก็สามารถลุกขึ้นฟ้อนได้ โดยมีผู้มาร่วมพิธีคนอื่นๆ ช่วยกันพยุงขึ้น คนที่มาร่วมพิธีต่างก็ให้กำลังใจผู้ป่วย ในที่สุดผู้ป่วยก็ลุกขึ้นฟ้อนได้อย่างสนุกสนาน บรรวาร์คนหนึ่งถามนางโน้ว่า ‘น้องใหม่ คนนี้ชื่ออะไร’ นางโน้บอกว่า ‘ชื่อสุบิน’ ซึ่งเป็นชื่อทำวานางของผู้ป่วย

กรณีผู้ป่วยเป็นหญิงอายุ 36 ปี มีลูก 4 คน คนโตอายุ 18 ปี คนสุดท้องอายุ 9 ปี... สามีและลูกอีก 3 คนไปทำงานที่กรุงเทพฯ โดยปกติผู้ป่วยอาศัยอยู่กับลูกเพียง 2 คน มีที่นา 5 ไร่ ผลผลิตไม่พอกิน ตั้งแต่ผู้ป่วยยังเป็นเด็กมีอาการปวดศีรษะบ่อยมาก กินยา ‘ทัมใจ’ เป็นประจำจนติด มาปีนี้ปวดศีรษะมาก ไปโรงพยาบาลและคลินิก แพทย์แล้วหมอมือไม่ทราบสาเหตุ ให้เพียงยาแก้ปวดหัวมากินเท่านั้น เคยปวดมากจนต้องนอนที่โรงพยาบาลถึง 2 คืน ไปหาหมอธรรมก็บอกว่าให้ไปหาหมอที่โรงพยาบาล ผู้ป่วยทำงานที่หมู่บ้านไม่ได้ จึงให้สามีกลับมาอยู่ที่หมู่บ้านและรับจ้างปลูกบ้านให้ชาวบ้านแทนการทำงานที่กรุงเทพฯ ญาติของสามีซึ่งเป็นบริวารของผีฟ้าจึงแนะนำให้มาหานางโน้เสียดู แล้วบอกว่าผิดีนาและผีเจ้าที่ ฉะนั้นต้องให้ออกไปปั้นคันทนาใหม่ และให้นิมนต์พระมาจันจ้งหัน เมื่อนิมนต์พระมาแล้วก็ได้ทำน้ำมนต์ให้ดื่มและอาบ ผู้ป่วยเมื่อถูกน้ำมนต์ก็ปวดศีรษะขึ้นมาอีก จึงรีบกลับมาหานางโน้ นางโน้จึงบอกว่าให้เสียดูพระเท่านั้นไม่ได้ให้อาบน้ำมนต์ มันผิดของรักษา ดังนั้นก่อนที่จะทำพิธีส่งเครื่องเก่าจึงได้ทำพิธีขอชะมาต่อผีฟ้า ที่ผีฟ้าได้โกรธสามีผู้ป่วยที่พาผู้ป่วยไปอาบน้ำมนต์ และพาไปรักษาที่อื่นๆ หลายที่ สามีก็ยอมรับผิดและเอาเครื่องเก่าไปทิ้งที่นา นางโน้บอกว่าเป็นสามีภรรยากันอย่าเถียงกัน ต้องพูดกันดีๆ นอกจากนั้นคันทนาที่ยังไม่ออกไปปั้นนั้นให้รีบออกไปทำ เมื่อปฏิบัติตามผู้ป่วยก็อาการดีขึ้น ทำให้ผู้ป่วยมาขึ้นกับผีฟ้าและยินดีที่จะไปลงช่วง ทั้งที่ก่อนหน้านี้ผู้ป่วยขึ้นอยู่กับหมอธรรม แม่ของผู้ป่วยก็เริ่มนับถือผีฟ้าด้วย”⁵⁰

รายละเอียดเกี่ยวกับขั้นตอนและกระบวนการรักษาของหมอผีฟ้าและเจ้าก๊กผีฟ้อนใน ส่วนนี้ได้ชี้ให้เห็นว่า ทั้งหมดนี้เป็นวัฒนธรรมสุขภาพพื้นบ้านชุดเดียวกับหมอผีทรงที่ผมมีโอกาสศึกษาที่บ้านชะบรวงไทร ทั้งหมดนี้สะท้อนให้เห็นระบบวิคิดและวิธีการดูแลสุขภาพของตนเองของชาวบ้านในชนบทอีสานที่ได้รับการสืบทอดและปรับเปลี่ยนให้มีความหมายสำหรับวิถีชีวิตของพวกเขา แม้ในสถานการณ์ที่ชุมชนหมู่บ้านต้องเผชิญกับการเปลี่ยนแปลงทางนิเวศน์ เศรษฐกิจ สังคมและการเมืองอย่างรวดเร็วก็ตาม

⁵⁰มารีโกะ กาโตะ. “การรักษาพยาบาลแบบพื้นบ้าน: กรณีศึกษาหมอผีฟ้า.” อ้างแล้ว, หน้า 196-97.

ร่างทรงหรือคนทรงในเมือง

ผมได้นำเสนอไว้ในวิทยานิพนธ์ปริญญาเอกของผมและงานวิจัยเกี่ยวกับลัทธิพิธีทรงเจ้าเข้าผีที่ผมและเพื่อนร่วมงานช่วยกันเขียนขึ้นว่า ทรงเจ้าเข้าผีในสังคมไทยสมัยใหม่กำลังได้รับความนิยมจากชาวบ้านร้านตลาดมากขึ้นจนน่าตกใจ⁵¹ ถ้าประเมินดูจากจำนวนหมอลำภูพระ ครูบา หมอลำผีฟ้าและร่างทรงที่มาร่วมงานประเพณีไหว้ครูหมอลำทรงที่ภูพระในปี พ.ศ. 2543 และจากการศึกษาหมอลำผีฟ้าของมารีโกะ กาโตะและนักวิจัยหลายท่านที่ผมนำเสนอในตอนต้นของบทความนี้แล้ว ผมคิดว่ากระแสความนิยมทรงเจ้าเข้าผีในสังคมไทยนั้นเพิ่มมากขึ้นทั้งในชนบทและในเมืองต่างๆ ที่คนมีการศึกษามากขึ้น บริการด้านสุขภาพอนามัยมีมากขึ้นและความเจริญก้าวหน้าทางวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีมีมากขึ้น แต่ลัทธิพิธีทรงเจ้าเข้าผีกำลังได้รับความนิยมทุกหัวระแหง ประชากรส่วนใหญ่ของประเทศซึ่งเป็นชาวบ้านร้านตลาดทั่วไปต่างก็เข้ารับบริการและขอความช่วยเหลือด้านต่างๆ จากร่างทรง หมอลำทรง หมอลำผีฟ้า เจ้าก๊กและหมอพื้นบ้านต่างๆ อย่างต่อเนื่องและสม่ำเสมอ ผู้คนมักจะปรึกษากับหมอพื้นบ้านเหล่านี้เกี่ยวกับปัญหาต่างๆ ที่เกิดขึ้นในชีวิตประจำวัน รวมทั้งปัญหาสุขภาพร่างกายด้วย

กล่าวเฉพาะส่วนของร่างทรงหรือคนทรงในเมือง เมื่อปี พ.ศ. 2539-2540 ผมและเพื่อนร่วมงานมีโอกาสติดตามศึกษาร่างทรงในเขตเทศบาลนครนครราชสีมาจำนวน 7 ท่าน/ตำหนักทรง ได้แก่ ร่างทรงปู่เขาเขียว ร่างทรงพ่อพญาแล ร่างทรงเสด็จพ่อ ร. 5 ร่างทรงพ่อจอมทัพ ร่างทรงย่าโม ร่างทรงองค์ชายเทพรัตน์และร่างทรงองค์อินทร์จำแลง จากการศึกษาร่างทรง ตำหนักทรงและกระบวนการพิธีกรรมที่สำคัญแล้ว ผมเข้าใจว่าลัทธิพิธีทรงเจ้าเข้าผีในเมืองสะท้อนให้เห็นถึงลักษณะร่วมและรอยต่อทางความเชื่อและพิธีกรรมหลายประการของลัทธิพิธีเดียวกันนี้แต่อยู่ในระบบความเชื่อและความศรัทธาของคนชนบท แม้ว่าทรงเจ้าเข้าผีในเมืองจะแสดงให้เห็นถึงความอลังการและซับซ้อนของพิธีกรรมและการใช้สัญลักษณ์ องค์เทพก็มาจากศาสนาหรืออุดมการณ์ของชนชั้นผู้นำ และมีเรื่องของธุรกิจการค้าและกระแสไสยศาสตร์พุทธพาณิชย์เข้ามาเกี่ยวข้องมากขึ้นแต่โดยพื้นฐานแล้ว ลัทธิพิธีทรงเจ้าเข้าผีในเมืองก็บ่งบอกถึงการผสมผสานระหว่างพุทธ ศีลพรหมณ์และความคิดหลักในการใช้ร่างกายของคนเป็นสื่อกลางในการติดต่อระหว่างคนธรรมดา กับผีวิญญาณเป็นสำคัญ

ร่างทรงโคโรราชที่ผมศึกษาทั้ง 7 ท่านต่างก็ผ่านกระบวนการและขั้นตอนของการเป็นร่างทรงที่คล้ายคลึงกัน กล่าวคือ เริ่มจากอาการเจ็บป่วยที่เรียกว่า “มืองค์” หรือ “เทพจับ” หมายถึงสัญญาณต่างๆ ที่บอกในแต่ละคนรู้ตัวว่ามืองค์เทพหรือวิญญาณศักดิ์สิทธิ์ต้องการอาศัยร่างกายหรือสังขาร

⁵¹Pattana Kitiarsa. “You May Not Believe, But Never Offend the Spirits...” อ้างแล้ว; สุริยา สมทคุปต์และคณะ. ทรงเจ้าเข้าผี... อ้างแล้ว.

คนนั้นเป็นสื่อกลางในการทำภารกิจของท่าน สัญญาณต่างๆ ได้แก่ การเข้าฝัน การทาบหักของร่างทรงท่านอื่น การละเมอขณะเจ็บป่วย ประสบอุบัติเหตุหรือโชคร้าย หรือแสดงพฤติกรรมผิดปกติต่างๆ ขึ้นต่อมาเรียกว่า ปฏิเสธและทำทาบ ในขั้นนี้คนส่วนใหญ่จะไม่เชื่อหรือปฏิเสธว่าองค์เทพหรือวิญญาณมีอยู่จริง ทำให้เกิดการทาบตามมา จากนั้นก็ถึงขั้นวิกฤติ เกิดภาวะวิกฤติต่างๆ ขึ้นในชีวิต เช่น ค้าขายขาดทุนย่อยยับ หนี้สินล้นตัว ครอบครัวแตกแยก เจ็บป่วยอย่างหนัก ประสบอุบัติเหตุ บางครั้งก็แทบเอาชีวิตไม่รอด ในที่สุดก็ยอมรับแบบเชื่อครึ่งไม่เชื่อครึ่ง โดยการบอกว่าถ้ารับเป็นร่างทรงแล้ว ขอให้ผ่านวิกฤติการณ์เหล่านั้น เมื่อทุกอย่างดีขึ้นก็ถึงขั้นตัดสินใจรับขึ้นเป็นร่างทรง ในขั้นนี้ร่างทรงหลายคนจะถูกองค์เทพทดลองหรือลองของเพื่อพิสูจน์ศรัทธาและความจริงใจ ถ้าผ่านไปด้วยดีก็จะถึงขั้นเป็นร่างทรงผู้มีความรู้ความสามารถ พร้อมทั้งจะเปิดตำหนักทรงของตนเองเพื่อรับแขก หรือช่วยเหลือเพื่อนมนุษย์ต่อไปตามพระประสงค์ขององค์เทพ

ผมคิดว่าในลัทธิพิธีทรงเจ้าเข้าผีในเมืองที่ผมรู้จักนั้น การรักษาพยาบาลเป็นภารกิจรองของร่างทรง ลูกศิษย์ลูกหาไม่ได้บากหน้ามาหาร่างทรงเพราะความเจ็บไข้ได้ป่วยทางกาย อาจเป็นไปได้ว่าสภาพแวดล้อมของคนในเมืองนั้นอยู่ใกล้ชิดกับบริการด้านสุขภาพต่างๆ อยู่แล้ว ลูกศิษย์ลูกหาจะไปปรึกษาหรือขอความช่วยเหลือจากร่างทรงเพราะว่า ต้องการดูดวง ตรวจชะตาราตรี สะเดาะเคราะห์ ขอหวย ขอโชคลาภ ขอให้ช่วยตั้งศาลพระภูมิ ขอคำแนะนำเกี่ยวกับปัญหาครอบครัว สามีมีเมียน้อย ลูกไม่เคารพเชื่อฟัง ธุรกิจการค้าไม่คล่องตัว ช่วยให้ตามหาของหาย เป็นต้น สุขภาพร่างกายมักจะเป็นปัญหาต่างๆ หรือมีบ้างแต่ไม่สำคัญมากนัก โดยนัยสำคัญนี้ ผมคิดว่าร่างทรงในเมืองใช้กรอบความคิดอันเดียวกับหมอลำทรง หมอลำผีฟ้าและเจ้าก๊กในการแบ่งว่าตนเองไม่ได้มีความสามารถในการรักษาโรคทางกายหรือโรคที่เกิดจากเชื้อโรคหรือสาเหตุธรรมชาติเหมือนกับหมอแผนปัจจุบัน แต่มีความสามารถในการรักษาโรคที่เกิดจากการกระทำของผีและอำนาจเหนือธรรมชาติ

ร่างทรงในเมืองใช้ไสยศาสตร์และกระบวนการของพิธีกรรมในลักษณะเดียวกับหมอลำทรง หมอลำผีฟ้าและเจ้าก๊กผีฟ้อน แต่ส่วนที่ขาดหายไปอย่างเห็นได้ชัดก็คือ ไม่มีเสียงแคน ไม่มีกลอนลำ ไม่มีญาติผู้ป่วยหรือลูกศิษย์จำนวนมากมาห้อมล้อมให้กำลังใจ (นอกจากในพิธีไหว้ครูประจำปี) ร่างทรงในเมืองจึงใช้ “ภาษาเทพ” และเทคนิควิธีในการเข้าทรงเฉพาะตัวเป็นสื่อกลางสำคัญในการติดต่อสื่อสารและสร้างความน่าเชื่อถือให้กับลูกศิษย์ ภาษาเทพนี้กล่าวได้ว่า ไม่มีใครเข้าใจนอกจากผู้ช่วยคนทรง ตัวร่างทรงเองก็บอกว่าไม่รู้ตัวว่าพูดอะไรออกไปบ้าง ร่างทรงในส่วนใหญ่มีความสามารถยอดเยี่ยมในเรื่องของสิ่งที่นักวิชาการสมัยใหม่เรียกว่า “จิตวิทยาการให้คำปรึกษา” ลีลาท่าทางในการพูด การใช้ภาษา การให้เหตุผลและการสันนิษฐานต่างๆ ของร่างทรงเต็มไปด้วยอำนาจและความเชื่อมั่น ส่วนหนึ่งเป็นเพราะว่าร่างทรงพูดในนามองค์เทพ และพูดเรื่องซ้าๆ กันมานานหลายปีแล้ว ร่างทรงจึงจัดเจนอย่างยิ่งในการอ่านความรู้สึกและจับอารมณ์อ่อนไหวชั้นลงของลูกศิษย์หรือแขกได้อย่างรู้เท่าทัน

ผมคิดว่าการที่ร่างทรงในเมืองไม่มีอำนาจของประเพณีนิยมอยู่ในมือ เช่น ไม่มีพิธีกรรมที่ใช้เสียงแคน ไม่มีศิลปะการใช้ภาษาที่งดงาม เช่น กลอนลำ และไม่มีญาติพี่น้องหรือลูกศิษย์ลูกหาห้อมล้อม ทำให้ร่างทรงต้องหันไปพึ่งไสยศาสตร์ อิทธิฤทธิ์ปาฏิหาริย์ ศีลและธรรมปฏิบัติของพระและจิตวิทยาการให้คำปรึกษามากขึ้น เป็นเหตุให้ร่างทรงในเมืองจำนวนหนึ่งประสบกับกระแสต่อต้านและถูกกล่าวหาว่าโกหก หลอกหลวงหรือแสดงละครมากกว่าการเข้าทรงติดต่อกับวิญญาณองค์เทพอย่างแท้จริง

ผมมีรายละเอียดเกี่ยวกับการรักษาพยาบาลของร่างทรงท่านหนึ่งในจังหวัดสุพรรณบุรี [องค์เทพฉัตรทอง] ร่างทรงท่านนี้ได้ชื่อว่ามีความสามารถในการรักษาพยาบาลพื้นบ้านให้กับผู้ป่วยที่เกิดจากคุณไสยหรือการกระทำของผีต่างๆ เรื่องมีอยู่ว่า

“...มีหญิงชราคนหนึ่งชื่อแม่เนื่อง อายุประมาณ 70 ปีมาหาองค์เทพฉัตรทอง บอกว่าเกิดอาการปวดศีรษะอย่างแรง บางครั้งก็อ่อนคลาย บางครั้งก็เป็นมาก ปวดจนศีรษะเหมือนมีใครบีบด้วยของแข็ง ได้รับความทุกข์ทรมานมาก ลูกหลานพาไปหาหมอที่โรงพยาบาลบางทีและตามคลินิก ทั้งกินยาฉีดฉีดยา อาการทุเลาบ้างเล็กน้อย แล้วก็เป็นอย่างอื่น ยี่งนานวันเข้าอาการก็ยังกำเริบหนัก ลูกหลานคนหนึ่งให้ความคิดเห็นว่า น่าจะไม่ใช่ปวดหัวธรรมดาเสียแล้ว ลองรักษาทางด้านไสยศาสตร์ดูบ้างเผื่อหาย ดังนั้นจึงนำแม่เนื่องมาที่บ้านคุณสมพร [ร่างทรงองค์เทพฉัตรทอง] ขอให้คุณสมพรเชิญเทพฉัตรทองประทับทรงรักษา เมื่อเทพฉัตรทองประทับทรงแล้วบอกว่าข้างหญิง [คนป่วย] นี้ถูกของที่เขาปล่อยมาเสียแล้ว ของที่ว่ามันเข้าตรงหัวพอดี จึงทำให้ปวดหัวได้รับทุกข์ทรมานมาก ลูกหลานที่นำมาถามว่า แม่เนื่องเป็นคนดี ไม่เคยมีเรื่องขัดใจ หรือทะเลาะกับใครเลย เหตุใดจึงมีศัตรูได้

เรื่องนี้องค์เทพฉัตรทองอธิบายว่า ข้างหญิงไม่มีศัตรู ไม่มีใครแก้งปล่อยของมาทำร้าย แต่บังเอิญมีหมอไสยศาสตร์คนหนึ่งปล่อยของออกในคืนวันพระข้างแรม บังเอิญมาถูกข้างหญิงเข้าจึงรับเคราะห์ไป ถ้าใครเรียกยามวิกาลอย่าขานรับใครง่าย ถ้าไม่แน่ใจ และเมื่อได้ยินเสียงประหลาด ได้เห็นสิ่งของประหลาด อย่าร้องตกเป็นอันขาด มิฉะนั้น ของที่ปล่อยมานั้นจะเข้าตัว จากนั้น องค์เทพฉัตรทองทำพิธีเสกน้ำมันต์ด้วยอำนาจแห่งเทพศักดิ์สิทธิ์ให้แม่เนื่องนอนหงายราบกับพื้นห้อง หลับตาพนมมือเทียนที่หยดลงขันน้ำมันต์กลายเป็นสีดำ เป็นที่อัศจรรย์แก่ใครๆ แสดงว่าของที่เข้าตัวแม่เนื่องได้ออกมากับหยดเทียนแล้ว น้ำมันต์ถูกพรหมมายังร่างที่นอนนิ่งนั้น ทำให้ร่าง

แม่เนื่องสันสะท้านอยู่ครู่หนึ่งก็สงบลง ปรากฏว่าอาการปวดศีรษะอย่างทุกข์ทรมาน ได้หายสิ้นแล้ว”⁵²

เรื่องเล่าในลักษณะนี้พบเห็นและได้ยินบ่อยมากในวงการทรงเจ้าเข้าผีในเมือง ทั้งในโคราช กรุงเทพฯ และชุมชนเมืองทุกแห่งของประเทศที่มีตำหนักทรงเจ้าตั้งอยู่ เรื่องเล่าดังกล่าวนี้เป็น ประสบการณ์ร่วมของร่างทรงและลูกศิษย์ โสยศาสตร์ฟังดูแล้วเหมือนเป็นเรื่องลึกลับและอธิบายไม่ได้ด้วยเหตุและผล แต่ผมคิดว่าเรื่องเล่าลักษณะนี้บอกว่า การรักษาพยาบาลพื้นบ้านสำหรับคนทรงเจ้า ร่างทรง หมอลำทรงหรือหมอพื้นบ้านอื่นๆ ที่ใช้โสยศาสตร์และการเข้าทรงลงผีนั้น ได้รับการนิยามให้มีขอบเขตและความหมายที่ชัดเจนมากขึ้นเรื่อยๆ กล่าวคือ พวกเขามั่นใจว่าความเชื่อ กระบวนการพิธีกรรมและเทคนิควิธีที่มีอยู่ในลัทธิพิธีทรงเจ้าเข้าผีทั้งในเมืองและชนบทใช้ได้ผลกับโรคที่เกิดจากการกระทำของผีและอำนาจเหนือธรรมชาติเท่านั้น ไม่ใช่โรคตามความหมายทางการแพทย์สมัยใหม่ ไม่ใช่โรคที่เกิดจากเชื้อโรค อุบัติเหตุและสาเหตุตามธรรมชาติแต่อย่างใด ถึงที่สุดแล้ว คนทรงหมอผี หรือหมอโสยศาสตร์ย่อมมีความสามารถจำกัดอยู่เฉพาะในพื้นที่ทางสังคมที่พวกเขามีความเชี่ยวชาญและมีอำนาจมากที่สุด นั่นคือการแก้ไขอาการของโรคที่เกิดจากผีและอำนาจเหนือธรรมชาติด้วยวิธีการที่มีอยู่และสืบทอดมาในวัฒนธรรมความเชื่อพื้นบ้านของพวกเขา วิธีการรักษาอาการเจ็บป่วยเหล่านี้ส่วนใหญ่จะสัมพันธ์อย่างใกล้ชิดกับระบบศีลธรรม คุณธรรม และการประพฤติปฏิบัติของคนในครอบครัวและชุมชนมากกว่าอย่างอื่น

บทสรุป:

ทำไมการแพทย์สมัยใหม่จึงไม่อาจแทนที่ลัทธิพิธีทรงเจ้าเข้าผีได้

ผมได้นำเสนอผลการศึกษาศึกษาภาคสนามหมอลำทรงที่ภูพระ หมอลำผีฟ้า เจ้าก๊กผีพื่อนและร่างทรงในเมืองโดยให้ความสำคัญเป็นพิเศษกับบทบาทของลัทธิพิธีเหล่านี้ในส่วนที่เกี่ยวข้องกับการรักษาพยาบาลพื้นบ้าน ประเด็นสำคัญที่ผมได้นำเสนอไว้ตั้งแต่ตอนต้นก็คือ ผมไม่คิดว่าการแพทย์แผนใหม่จะสามารถเข้าไปแทนที่การแพทย์พื้นบ้านได้เลย เพราะว่ากรณีตัวอย่างของการแพทย์พื้นบ้านทั้ง 4 กรณีนี้บอกผมว่า การแพทย์สองอย่างนี้แทบจะทำหน้าที่คนละอย่างกันเลย แม้ว่าการแพทย์ทั้ง 2 ระบบจะทำงานอยู่ในพื้นที่ทางสังคมเดียวกัน แต่ก็มีเส้นแบ่งที่แยกระบบทั้งสองออกจากกันและกันอย่างเห็นได้ชัด จริงอยู่ที่รอยต่อของพรมแดนความรู้ของวัฒนธรรมสุขภาพทั้งสองระบบจะเหลื่อมล้ำกันอยู่ในหลายกรณี แต่ผมยังมองเห็นว่าทั้งคู่ควรจะอยู่ร่วมกันในท่ามกลางวัฒนธรรม

⁵²ที่มงานเฉพาะกิจมหาลภ. เปิดประตูตำหนักทรง: คู่มือแนะนำตำหนักทรงระดับแนวหน้าทั่วเมืองไทย, เล่ม 1. (กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์ทานตะวัน, 2538), หน้า 105-106

ธรรมชาติที่หลากหลายของสังคมไทย ไม่ใช่การแทนที่ หรือการรื้อถอนการแพทย์พื้นบ้านทิ้งไป และเอาการแพทย์แผนใหม่เข้ามาทดแทนทั้งหมด การรื้อถอนและการแทนที่มักจะนำมาซึ่งมิติของการทำลายล้างมากกว่ามิติของการสร้างสรรค์และการคงอยู่ร่วมกันของวิถีชีวิตและอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมประจำท้องถิ่นที่หลากหลาย

ผมพยายามค้นหาเหตุผลและเงื่อนไขต่างๆ ที่ได้เรียนรู้จากกรณีของหมอลำทรง หมอลำผีฟ้า เจ้าก๊กผีพ่อนและร่างทรงในเมือง เพื่อตอบคำถามที่ว่าทำไมการแพทย์สมัยใหม่จึงไม่อาจเข้ามาแทนที่การดูแลสุขภาพพื้นบ้านที่มีอยู่ในกรณีลัทธิพิธีทรงเจ้าเข้าผีได้ คำตอบของผมแบ่งออกเป็น 7 ข้อ ดังต่อไปนี้

ประการแรก การแพทย์แผนใหม่ตอบคำถามคนละชุดกับการแพทย์พื้นบ้าน การแพทย์แผนใหม่ตอบคำถามที่ว่าอาการของโรคคืออะไร อะไรเป็นสาเหตุของโรค และจะมีวิธีการบำบัดรักษาอย่างไร ผมเข้าใจว่าวิธีการตอบคำถามของการแพทย์แผนใหม่ไม่ได้ยึดเอาตัวคนในฐานะที่เป็นมนุษย์ทั้งครบผู้มีวิถีชีวิต ประวัติความเป็นมา อารมณ์ความรู้สึกและความซับซ้อนทางเศรษฐกิจ สังคม วัฒนธรรมและครอบครัวอื่นๆ เป็นจุดศูนย์กลาง แต่พิจารณาคนในฐานะที่เป็นผู้ป่วยหรือคนไข้ แล้วใช้วิธีการและเครื่องมือทางการแพทย์สมัยใหม่ในการจัดการกับอาการหรือความเจ็บป่วยเหล่านั้น ส่วนระบบการรักษาพยาบาลแบบพื้นบ้านดังที่ปรากฏในกรณีของหมอลำทรง หมอลำผีฟ้า เจ้าก๊กผีพ่อนและร่างทรงนั้น ผมคิดว่าตอบคำถามที่ Evans-Pritchard เรียกว่า “ทำไมต้องเป็นฉันที่โชคร้าย” หรือ “ทำไมเคราะห์กรรมจึงต้องมาลงที่ตัวฉัน” “ฉันทำอะไรผิด[ผิดหรืออำนาจเหนือธรรมชาติ]หรือ” (the ‘why me’ question)⁵³ ผมมองเห็นว่าวิถีคิดของคนไทยที่เชื่อเรื่องเคราะห์ กรรมและอำนาจของผีบางเทวดาหรือสิ่งศักดิ์สิทธิ์ในวัฒนธรรมสุขภาพและระบบวัฒนธรรมโดยรวมนั้นสามารถเข้ากันได้กับข้อวิเคราะห์ทางมานุษยวิทยาการแพทย์ข้างต้น

ตัวอย่างล่าสุดของการตั้งคำถาม “ทำไมถึงต้องเป็นฉัน/กู” ในการทำความเข้าใจอาการเจ็บป่วยหรือความโชคร้ายในวัฒนธรรมสุขภาพของคนไทยที่ผมมีอยู่ก็คือ การรายงานข่าวของสำนักข่าวเอพี (The Associated Press) เกี่ยวกับกรณีของชานาผู้ชาย อายุ 29 ปีจากอำเภอรัฐประเทศจังหวัดปราจีนบุรีคนหนึ่งออกจากบ้านไปเลี้ยงควายแล้วบังเอิญไปเหยียบกับระเบิดที่ตกค้างจากสงครามบริเวณชายแดนไทย-เขมรจนขาขาดทั้งสองข้าง ชานาท่านนี้เล่าให้ผู้สื่อข่าวฟังว่า วุบแรกที่เขาสำนึกตัวได้เขาคิดขึ้นมาทันทีทันใดว่า “เมื่อโลกทั้งโลกระเบิดขึ้นตรงหน้า สิ่งแรกที่ผมคิดได้ก็คือ ทำไมต้องเป็นตัวผม[ที่ต้องโดนกับระเบิด] ทำไมถึงไม่เป็นไอ้ควายพวกนั้น (Why me? Why not the buffaloes?) ต่อมาผมคิดได้ว่าโชคคงเข้าข้างควายของผม[มากกว่าตัวผม] พวกมันกลับบ้านได้อย่างปลอดภัย ขาทั้งสี่ข้างยังอยู่ครบถ้วนสมบูรณ์”⁵⁴ แม้ว่าเบื้องข่าวข้างต้นเป็นเรื่องของการระดม

⁵³โปรดดูรายละเอียดใน Good, Byron J. Ibid.

⁵⁴“Thais Turn Cans into Limbs.” *The Associated Press*. August 5, 2000--ข้อความแปลเป็นของผู้เขียน

ทุนและทรัพยากรของแพทย์ไทยกลุ่มหนึ่งที่ช่วยเหลือผู้ป่วยแขน-ขาขาด แต่คำบอกเล่าเหตุการณ์ของชาวนาทานนี้ก็ได้อะท้อนให้เห็นถึงการให้ความเชื่อเรื่องโชคเคราะห์และกรรมมาอธิบายความพิกลพิการทางกายที่ตนเองต้องได้รับอย่างไม่คาดฝันมาก่อนอย่างชัดเจน

ประการที่สอง การแพทย์แผนใหม่ไม่ได้พูดภาษาของชาวบ้านหรือผู้รับบริการ รวมทั้งไม่ได้ให้ความหมายทางวัฒนธรรมที่ชาวบ้านร้านตลาดสัมผัสได้ เข้าถึง และเข้าใจทั้งในระดับของการใช้ภาษาและระดับประสบการณ์ในชีวิตประจำวันและประสบการณ์ทางความเชื่อ ภาษาของแพทย์และบุคลากรทางการแพทย์และสาธารณสุขแผนใหม่เป็นภาษาของอำนาจและความรู้ เป็นเครื่องมือที่สื่อมากกว่าความรู้ธรรมดาแต่แฝงเอาอำนาจไว้ด้วยอย่างชัดเจน กลุ่มคนเหล่านี้ส่วนใหญ่พูดภาษาไทยกลาง ส่วนใหญ่จะใช้ศัพท์เทคนิคและศัพท์วิชาการเฉพาะทางที่เป็นภาษาอังกฤษในการสื่อสารกันเองและในบริบทที่มีผู้ป่วยและญาติของผู้ป่วยร่วมอยู่ด้วย เช่น การเรียกผู้ป่วยว่า “เคส” (case) เรียกชื่อโรคและอาการเจ็บป่วยที่ผ่านการวินิจฉัยแล้วด้วยชื่อย่อของโรคที่เป็นภาษาอังกฤษ ซึ่งคนนอกวงการวิชาชีพยากที่จะเข้าใจได้ หรือเรียกแผนก/ส่วนต่างๆ ในโรงพยาบาลหรือสถานพยาบาลอื่นๆ ด้วยคำศัพท์ที่ชาวบ้านหรือผู้ป่วยทั่วไปไม่เข้าใจ การใช้ภาษาเหล่านี้อาจจะเป็นเรื่องธรรมดาสามัญของบุคลากรทางการแพทย์และสาธารณสุข แต่สำหรับผู้ป่วยและชาวบ้านทั่วไปแล้ว พวกเขาไม่รู้เรื่องและไม่เข้าใจ เมื่อไม่รู้ไม่เข้าใจย่อมทำให้เขาตกอยู่ในสภาวะแปลกแยก สับสน หวาดกลัว และจำยอมต่ออำนาจและความรู้ทางวิชาชีพเฉพาะด้านที่ถูกสื่อผ่านมากับภาษาเหล่านั้น

ผมเข้าใจว่าความแปลกแยก ความสับสนว้าวุ่นใจ ความวิตกกังวลและความหวาดกลัวที่ผู้ป่วยมีต่อหมอ เครื่องไม้เครื่องมือทางการแพทย์และสถานพยาบาลในระบบการแพทย์แพทย์ใหม่จะไม่เกิดขึ้นกับชาวบ้านที่ตัดสินใจเข้าหาหมอลำทรง หมอลำผีฟ้า เจ้าก๊กผีฟ้อนและร่างทรง เพราะว่าผู้ป่วยนอนรออยู่ที่บ้านท่ามกลางกำลังใจและความอบอุ่นจากพ่อแม่หรือญาติพี่น้อง หมอพื้นบ้านเหล่านั้นต่างหากที่ถูกตามตัวมารักษา เมื่อหมอพื้นบ้านมาถึงและเริ่มประกอบพิธีกรรม ผู้ป่วยจะรู้ได้ทันทีว่าเครื่องมือเครื่องมือของหมอพื้นบ้านไม่มีอะไรที่ตัวเองไม่รู้จักเลย คุ่นเคยกับดอกไม้ กลิ่นแป้งหอม กลิ่นเหล้าขาว เสียงแคน เสียงสวดมนต์ เสียงลำและเสียงพูดเจรจาเป็นภาษาถิ่นภาษาน้ำนมของตนเองแทบทั้งสิ้น

ความหมายและประสบการณ์การเจ็บป่วยจะถูกถ่ายทอดและผลิตซ้ำร่วมกันสำหรับทุกคนที่อยู่ในบริเวณพิธี ครอบครัวและชุมชนเดียวกัน หมอลำทรงหรือหมอลำผีฟ้าทำหน้าที่เป็นสื่อกลางติดต่อกับผีหรือวิญญาณเพื่อบอกว่าอาการเจ็บป่วยผิดปกติเกิดจากอะไร ทำไมและจะต้องแก้ไขอย่างไร ที่นี้ความหมายที่พูดผ่านปากหมอคงกล่าวถ่ายทอดออกมา นายด่านหรือผู้ช่วยอาจขยายความในบางครั้ง แต่ทุกคนที่อยู่ร่วมพิธีกรรมนั้นจะเข้าใจและนำไปพูดคุยต่อๆ กันออกไป กลายเป็นว่าอาการป่วยของผู้ป่วยคนเดียวนั้นเป็นเรื่องของทุกคนในครอบครัวและในชุมชนนั้นโดยปริยาย ผมคิดว่าบรรยากาศของพิธีกรรม เสียงแคน เสียงโหยหวนคร่ำครวญของหมอลำและการมีส่วนร่วมในกิจกรรมต่างๆ ทั้งคนป่วยและผู้ร่วมพิธีกรรมจะช่วยให้ความหมายและประสบการณ์นั้น ฝังแน่น

และติดตรึงในจิตสำนึกและความทรงจำของผู้คนได้อย่างชัดเจน ทำให้การรักษาโรคผีแต่งแบบพื้นบ้านดังกล่าวนี้กลายมาเป็นกิจกรรมร่วมของชุมชนโดยปริยาย แทนที่ผู้ป่วยจะถูกทิ้งให้เผชิญความเจ็บปวดและทุกข์ทรมานอยู่คนเดียว ต่างคนต่างก็มาช่วยกันแนะนำหาทางออกและระดมทรัพยากรมาช่วยผู้ป่วย เพื่อให้พ้นจากโรคที่ถูกผีกระทำแล้วกลับมาใช้ชีวิตร่วมกันในครอบครัวและชุมชนเหมือนที่เคยเป็นมา

ประการที่สาม การแพทย์แผนใหม่รักษาร่างกายเป็นสำคัญ แม้ว่าการแพทย์สมัยใหม่จะยึดเอากาย จิต และสังคมเป็นหัวใจสำคัญในการวินิจฉัยและรักษาโรค แต่ในทางปฏิบัติการแพทย์แผนใหม่โดยเฉพาะในประเทศที่กำลังพัฒนาเช่นบ้านเรา มักจะถูกวิพากษ์วิจารณ์ว่า รักษาโรคแบบแยกส่วน ยึดเอาระบบอวัยวะต่างๆ ของร่างกายเป็นสำคัญ ไม่ได้พิจารณาคนทั้งครบ แยกผู้ป่วยออกจากครอบครัวและชุมชน ใช้เทคโนโลยีและความรุนแรงกับร่างกาย บริการของการแพทย์แผนใหม่ที่มีคุณภาพก็ไม่ได้กระจายอย่างทั่วถึง ที่สำคัญคือ ราคาค่าบริการของการแพทย์แผนใหม่แพงมาก ไม่ใช่ชาวบ้านร้านตลาดทุกคนสามารถเข้าถึงบริการเช่นนั้นได้ คำตอบข้อนี้ฟังดูคล้ายกับการนำเอาคำวิพากษ์วิจารณ์สภาพวิกฤติที่เกิดขึ้นกับระบบการแพทย์แผนใหม่ที่นักวิชาการสาขาต่างๆ และสาธารณชนคุ้นเคยกันคืออยู่แล้วมากแล้วถึงซ้ำอีก⁵⁵ ถึงกระนั้นก็ตาม ผมคิดว่าข้อบกพร่องของการแพทย์แผนใหม่ที่ว่านี้ยังมีนัยสำคัญอย่างมากโดยเฉพาะในบริบททางเศรษฐกิจ สังคมและการเมืองของบ้านเรา การแพทย์พื้นบ้านทั้ง 4 กรณีที่ผมนำเสนอในบทความนี้ชี้ให้เห็นว่า เส้นแบ่งที่สำคัญระหว่างการแพทย์แผนใหม่และการแพทย์พื้นบ้านมีอยู่แล้ว ในทัศนะของหมอพื้นบ้านทั้งคู่เป็นเหมือนสองด้านของสิ่งเดียวกัน ต่างมีบทบาทหน้าที่และพื้นที่ของตนเอง ต่างก็มีจุดแข็งและจุดอ่อนทั้งคู่ควรจะอยู่ร่วมกัน เสริมส่วนดีของกันและกันในฐานะเสาหลักที่สำคัญของวัฒนธรรมสุขภาพที่หลากหลายในสังคมไทย

ประการที่สี่ การแพทย์แผนใหม่ไม่ค่อยเกี่ยวข้องกับการฟื้นฟูหรือกระชับความสัมพันธ์ทางสังคมของคนในครอบครัวและชุมชนมากนัก โดยทั่วไป บุคลากรในวงการแพทย์และสาธารณสุขแผนใหม่มองเห็นว่า ผู้ป่วยก็คือผู้ป่วยที่เกิดความบกพร่อง ผิดปกติทางร่างกายหรือจิตใจ ต้องรักษาและฟื้นฟูอวัยวะเฉพาะส่วนกลับมาทำหน้าที่ปกติได้เสียก่อน โดยไม่สนใจว่าจะต้องแยกผู้ป่วยออกจากครอบครัวและชุมชนรวมทั้งสภาพแวดล้อมที่เขาคุ้นเคยหรือไม่ก็ตาม ในขณะที่ผู้ป่วยอย่างแม่เนตร โชคดีพอสมควรที่ได้มารับการรักษาด้วยวิธีการของหมอพื้นบ้านในท่ามกลางเสียงปรบมืออย่างอบอุ่นของเพื่อนบ้าน การเอาใจใส่ดูแลของสามีและลูกๆ รวมทั้งได้มีโอกาสมอบขันเพื่อขอเป็นศิษย์ร่วมฝึกเดียวกันกับย่าสามสี่ เพื่อหาโอกาสทำบุญบ้าน เลี้ยงผีเชื้อผีเฮือนของตัวเองในโอกาสต่อไป นอกจากนี้ตัวอย่างของการเจ็บป่วยที่เกิดจากการกระทำของผีหลายกรณีแสดงให้เห็นถึงพฤติ

⁵⁵โปรดดูรายละเอียดใน อธิลข, อีวาน.. แพทย์ เทพเจ้ากาลิ. สันต์ หัตถิรัตน์, แปล. (กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์มูลนิธิโกมลคีมทอง, 2532).

กรรมหรือการกระทำที่ผิดไปจากจารีตประเพณีของครอบครัวและชุมชน เช่น คนที่ตีลูก ค่าพ่อแม่แย่งมรดก ทะเลาะกันในครอบครัวหรือแต่งงานโดยไม่บอกกล่าวจะถูกผีพ่อแม่ปู่ย่าตายายกระทำให้มีอาการเจ็บไข้ไม่สบายต่างๆ หรือ คนที่ทะเลาะกันที่ไร่นา ตัดไม้หรือสูมไฟบริเวณตาแฮก กั้นทางน้ำไหลในนา ขุดคั่นนาขวางทางผี ฆ่าวัวควายในไร่นา หรือไม่เลี้ยงตาแฮกตามเวลาที่เหมาะสม จะถูกผีไร่ผีนาหรือผีตาแฮกมาก่อทวน เป็นต้น⁶⁶ พฤติกรรมผิดผีข้างต้นนี้ล้วนแต่เกี่ยวข้องกับคุณค่าทางศีลธรรมและจริยธรรมของชุมชนโดยตรง บุคคลจะอยู่ในสังคมได้อย่างปกติสุขจะต้องปฏิบัติตนในสอดคล้องกับคุณค่าทางสังคมเหล่านี้ ไม่เช่นนั้นแล้วอาการป่วยต่างๆ ที่เกิดจากผีแดงจะถามหาและจะต้องหันไปพึ่งหมอตำทรง หมอลำผีฟ้าหรือเจ้าก๊กในที่สุด

ประการที่ห้า การแพทย์แผนใหม่ไม่ได้สร้างขวัญ กำลังใจ และความเป็นชุมชนของพิธีกรรมให้กับผู้ป่วย ในระบบการแพทย์แผนใหม่จะไม่มีพลังอำนาจของพิธีกรรม ไม่มีความปลอดภัยจากญาติพี่น้อง ไม่มีเสียงคนตรี ไม่มีเสียงหัวเราะ รวมทั้งไม่มีมือที่ยื่นเข้ามาช่วยพยุงหรือประคับประคองในระหว่างที่ผู้ป่วยต้องการมากที่สุด หมอพื้นบ้านทั้ง 4 กรณีต่างก็มีความโดดเด่นอย่างมากในเรื่องของการสร้างขวัญกำลังใจและความเป็นปึกแผ่นของชุมชนพิธีกรรม ย่าสามสี นางโน้หรือร่างทรงทุกคนจะเน้นความยืนยาวของความสัมพันธ์ระหว่างครูบากับลูกศิษย์อย่างเห็นได้ชัดเมื่อรักษาหายแล้ว ผู้ป่วยทุกคนก็จะกลายมาเป็นลูกศิษย์ที่ต้องมาร่วมงานไหว้ครู งานเลี้ยงผีหรือกิจกรรมต่างๆ ที่บ้านครูบาหรือสถานที่สำคัญ เช่น ภูพระ เป็นประจำทุกปี ครูบาทั้งหลายเป็นเสมือนผู้นำทางจิตวิญญาณและญาติผู้ใหญ่คอยให้ความคุ้มครองลูกศิษย์แต่ละคนพร้อมทั้งครอบครัวไปพร้อมกัน ลูกศิษย์ให้ความเคารพนับถือดุจเดียวกับญาติผู้ใหญ่ ขณะเดียวกันบรรดาลูกศิษย์ด้วยกันเองก็ได้มีโอกาสพบปะ ทำความรู้จักกันและให้ความช่วยเหลือเกื้อกูลกันในวาระและโอกาสต่างๆ ทุกคนเป็นญาติพี่น้องกันเพราะว่าอยู่ร่วมผีเดียวกันและครูบาคนเดียวกัน

ประการที่หก การแพทย์แผนใหม่ไม่ได้ให้พื้นที่สำหรับการต่อรองและการคงอยู่ร่วมกันของระบบความเชื่อและระบบการรักษาพยาบาลแบบอื่นที่ไม่ใช่การแพทย์แผนใหม่ ผมตั้งใจที่จะกล่าวถึงอำนาจทางเศรษฐกิจ การเมืองและอุดมการณ์ครอบงำที่แฝงมากับระบบการแพทย์แผนใหม่โดยตรง ความรู้ทางวิทยาศาสตร์ วิธีคิดแบบเหตุผลนิยม ความเชื่อมั่นในพลังอำนาจของความรู้และเทคโนโลยีและการสนับสนุนโดยรัฐเป็นพื้นฐานสำคัญที่ทำให้การแพทย์สมัยใหม่มีอิทธิพลอย่างมากต่อวิถีชีวิตของคนในสังคมสมัยใหม่ อิทธิพลดังกล่าวนี้ด้านหนึ่งก็มาจากการกดบังคับและควบคุมระบบการแพทย์แบบพื้นบ้านและการแพทย์อื่นๆ ด้วยวิธีการต่างๆ เช่น กฎหมาย นโยบายของรัฐหรือการสนับสนุนด้านงบประมาณและการวิจัย ผมคิดว่ารัฐและบุคลากรในวงการแพทย์สมัยใหม่จำนวนมากพยายามที่จะริบหรือจำกัดพื้นที่ของการแพทย์พื้นบ้านตลอดระยะเวลาที่ศตวรรษที่ผ่านมาของประวัติศาสตร์การแพทย์และสาธารณสุขสมัยใหม่ในประเทศไทย

⁶⁶โปรดดูรายละเอียดเพิ่มเติมในมารีโกะ กาโตะ. อ้างแล้ว, หน้า 137-38.

อย่างไรก็ตาม เป็นไปไม่ได้ที่พื้นที่ทางสังคมเหล่านั้นจะถูกปิดกั้นหรือครอบงำอย่างเด็ดขาดสัมบูรณ์โดยระบบการแพทย์แบบใดแบบหนึ่ง ในความเป็นจริง วัฒนธรรมสุขภาพของสังคมมนุษย์เป็นเรื่องของความหลากหลาย เป็นเรื่องของการตั้งสมมุติฐานและประสบการณ์รวมทั้งการปรับเปลี่ยนตัวเองให้เข้ากับสภาพแวดล้อมที่เปลี่ยนไป ผมมองเห็นว่ากรณีหมอพื้นบ้านทั้ง 4 กรณีพยายามจะบอกว่าพื้นที่ทางสังคมในวัฒนธรรมสุขภาพนั้น ไม่มีระบบใดระบบหนึ่งเข้ามายึดครองได้อย่างสมบูรณ์แบบ สิ้นเชิงหรือเด็ดขาด เพราะภายในพื้นที่ดังกล่าวนี้เต็มไปด้วยการต่อรอง แลกเปลี่ยนและเรียนรู้ร่วมกันของวัฒนธรรมสุขภาพหลายระบบหลายรูปแบบ

ประการที่เจ็ด การแพทย์แผนใหม่ไม่ได้มีส่วนช่วยเสริมพลังในกระบวนการสร้างใหม่ของอัตลักษณ์ของชาวบ้านร้านค้าตลาดทั้งในชนบทและในเมือง โดยเฉพาะผู้หญิง คนชราและคนยากจน คนเหล่านี้ต้องการอัตลักษณ์ที่เชื่อมโยงกับเสาหลักทางความเชื่อและพิธีกรรมที่มีอยู่ในท้องถิ่น เช่น ลูกหลานพระเจ้าองค์คือ ศิษย์ครูบาหมอลำผีฟ้า ลูกหลานพ่อพญาแล อัตลักษณ์เหล่านี้มีความสำคัญต่อพวกเขาเป็นอย่างมาก โดยเฉพาะเมื่อต้องออกไปเผชิญกับโลกภายนอกหมู่บ้าน เช่น ไปทำงานในโรงงานหรือสถานประกอบการที่กรุงเทพฯ เขตปริมณฑลและต่างถิ่น ไปทำงานต่างประเทศ ไปเป็นทหารเกณฑ์ ไปเป็นลูกเรือประมง ฯลฯ ย่าสามสี นางโนหรือร่างทรงในเมืองทั้งหลายต่างก็เป็นที่เคารพเชื่อถือของลูกศิษย์และคนในชุมชน พ่อแม่พาลูกหลานที่จะไปทำงานต่างถิ่นมาให้ย่าผูกแขนมัดมือให้ก่อนออกเดินทาง เมื่อลูกหลานไม่กลับมาเยี่ยมบ้านวันหยุดพ่อแม่ที่อยู่ทางนี้ก็จะขอให้ย่าไปพูดอ่อนวอนกับพ่อพญาแลหรือพระเจ้าองค์คือช่วยคุ้มครอง เมื่อลูกชายไปทำงานที่ประเทศไต้หวันกลับมาแล้ว ต้องรีบชวนขวายเป็นหัวหมูและเครื่องแกบต่างๆ ไปไหว้แกบพ่อพญาแลที่ศาลหนองปลาเฒ่า⁵⁷ หรือเมื่อลูกสาวกับลูกเขยออกรถบรทุกคันใหม่พ่อแม่จะต้องไปขอให้หมอลำทรงหรือหมอผีฟ้ามาช่วยเป็นตัวกลางติดต่อกับพระเจ้าองค์คือให้ช่วยอวยชัยให้พร ขอให้ทำมาค้าขายขึ้น ประสบแต่โชคลาภและความโชคดีตลอดไป เป็นต้น หมอพื้นบ้านส่วนใหญ่มีคำตอบและทางออกสำหรับปัญหาและความต้องการทางโลกเหล่านี้เสมอ ที่สำคัญหมอพื้นบ้านมองเห็นว่าสุขภาพร่างกายและความเจ็บไข้ได้ป่วยของคนเรานั้นเกิดขึ้นและสัมพันธ์กับบริบทของชีวิตประจำวันอย่างแยกกันไม่ออก สุขภาพและการดูแลสุขภาพความเจ็บไข้ได้ป่วยเป็นส่วนหนึ่งของระบบวัฒนธรรม สุขภาพจึงเป็นเรื่องที่กินอาณากว้างกว่าและครอบคลุมพื้นที่ทางสังคมมากกว่าร่างกาย จิตใจหรือสังคมเพียงอย่างเดียวอย่างใดอย่างหนึ่ง หากแต่เป็นเรื่องของ “ชีวิตและการใช้ชีวิต” ภายใต้ง่อนไขการต่อสู้ดิ้นรนและเอาตัวรอดทางเศรษฐกิจ การเมือง และสังคมวัฒนธรรมในชุมชนและสภาพแวดล้อมทางนิเวศน์ของแต่ละคน

⁵⁷ศาลเจ้าพ่อพญาแล ตั้งอยู่ริมหนองปลาเฒ่า บ้านหนองปลาเฒ่า อำเภอเมือง จังหวัดชัยภูมิ สถานที่เชื่อกันว่าพญาแลถูกทหารลาวจากนครเวียงจันทน์ประหารชีวิตเมื่อ พ.ศ. 2369 ตั้งอยู่ห่างจากศาลากลางจังหวัดชัยภูมิ 3 กิโลเมตร งานสมโภชประจำปีเรียกว่าประเพณีบุญเดือน 6 ถือเอาวันจันทร์แรกของเดือน 6 ทุกปีเป็นวันเริ่มงานฉลอง รวมทั้งหมด 9 วัน 9 คืน

บรรณานุกรม

กนกพร คีนุรี. *บันทึกสนามงานไหว้ครูหมอลำทรงภูพระ*. 16-17 เมษายน 2543.

กฤตยา แสงเจริญ. “หมอลำผีฟ้า: ผู้รักษาพยาบาลพื้นบ้าน.” *วิทยานิพนธ์บัณฑิตวิทยาลัย, มหาวิทยาลัยมหิดล*, 2527.

โกมาตร จึงเสถียรทรัพย์. *แนวคิดไทยเรื่องเจ็บไข้ได้ป่วย*. กรุงเทพมหานคร: ศูนย์ประสานงานการพัฒนาการแพทย์และเภสัชกรรมแผนไทย, กระทรวงสาธารณสุข, 2535ก.

โกมาตร จึงเสถียรทรัพย์. *ระบบการแพทย์พื้นบ้านในชนบทไทย*. กรุงเทพมหานคร: ศูนย์ประสานงานการพัฒนาการแพทย์และเภสัชกรรมแผนไทย, กระทรวงสาธารณสุข, 2535ข.

ข่าวสด. 2 กันยายน 2539.

“คู่มือเที่ยวสงกรานต์ ฝ่าสายน้ำอะเมซิ่ง 4 ภาค.” *มติชนรายวัน*. (10 เมษายน 2543):31.

ฉลาดชาย รมิตานนท์. *ผีเจ้านาย*. กรุงเทพมหานคร: พายัพ ออฟเซต พรินท์, 2527.

ชัยยนต์ เพาพาน. “การลำผีฟ้าในเขตอำเภอบรบือ จังหวัดมหาสารคาม.” *ปริญญาานิพนธ์ศิลปศาสตร์มหาบัณฑิต*. มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ มหาสารคาม, 2533.

ดำรงราชานุภาพ, สมเด็จพระกระษยา. *ความทรงจำ*. กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์สมาคมสังคมศาสตร์แห่งประเทศไทย, 2506.

เดิม วิชาคย์พจนกิจ. *ประวัติศาสตร์อีสาน*. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2530[2513].

ทีมงานเฉพาะกิจมหาสารคาม. *เปิดประตูตำหนักทรง: คู่มือแนะนำตำหนักทรงระดับแนวหน้าหัวเมืองไทย*, 2 เล่ม. กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์ทานตะวัน, 2538.

นิธิ เอียวศรีวงศ์. “ลัทธิผีเสด็จพ่อ ร. 5.” *ศิลปวัฒนธรรม*. 14,10(สิงหาคม 2536):76-98.

นิธิ เอียวศรีวงศ์. “ลัทธิพิธีเจ้าแม่กวนอิม.” *ศิลปวัฒนธรรม*. 15,10(สิงหาคม 2537):78-106.

นิธิ เอียวศรีวงศ์. “ผ้าขาวม้ากับผ้าจีนและกางเกงใน.” ใน *ผ้าขาวม้า, ผ้าจีน, กางเกงในและ ฯลฯ: ว่าด้วยประเพณี, ความเปลี่ยนแปลงและเรื่องสรรพสาระ*, หน้า 90-110. กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์มติชน, 2538.

“บทสนทนา: หมอโกมาตร จึงเสถียรทรัพย์ โรงพยาบาลชุมพวง นครราชสีมา.” *ชุมชนพัฒนา*. 1, 3 (กันยายน-ตุลาคม 2529):54-66.

ประชุมประกาศรัชกาลที่ 4 ภาคสอง (พ.ศ. 2401-2404). กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์โสภณพิฆนาคกร, 2465.

“ประวัติเจ้าพ่อพญาแล-คำขวัญจังหวัดชัยภูมิ.” ชัยภูมิ: ไทยเสรีการพิมพ์, มปป.

“ประวัติพระเจ้าองค์ตื้อ.” มปป. มปป. (เอกสารโรเนียวอัดสำเนา).

ปรีชา อุตระกุลและคณะ. *บทบาทของหมอพื้นบ้านในสังคมชนบทอีสาน*. ขอนแก่น: สถาบันวิจัยและพัฒนา, มหาวิทยาลัยขอนแก่น, 2531.

ประเวศ ะสี. “คำนำ.” ใน *โกมาตร จึงเสถียรทรัพย์. แนวคิดไทยเรื่องเจ็บไข้ได้ป่วย*. กรุงเทพมหานคร: ศูนย์ประสานงานการพัฒนาการแพทย์และเภสัชกรรมแผนไทย, กระทรวงสาธารณสุข, 2535ก.

พัฒนา กิติอาษา. *บันทึกสนามไหว้ครูหมอตำทรงภูพระ*. 16 เมษายน 2543.

พัฒนา กิติอาษา. *บันทึกสนามย่าสามสีลำปาวคนป่วยบ้านซับรวงไทร*. 16 เมษายน 2543.

พัฒนา กิติอาษา. *บันทึกวีดิทัศน์ประเพณีไหว้ครูหมอตำทรงภูพระ วัดศิลาอาสน์ ตำบลนาเสียว อำเภอเมือง จังหวัดชัยภูมิ และย่าสามสีลำปาวคนป่วยที่บ้านซับรวงไทร*. 16-17 เมษายน 2543.

มารีโกะ กาโตะ. “การรักษาพยาบาลพื้นบ้าน: กรณีศึกษาหมอลำผีฟ้า บ้านหนองใหญ่ อำเภอเวียง
น้อย จังหวัดขอนแก่น.” วิทยานิพนธ์ปริญญาศิลปศาสตรมหาบัณฑิต, มหาวิทยาลัยขอนแก่น, 2538.

ว. จีนประดิษฐ์ (นามแฝง). *อำนาจลึกลับของร่างทรง*. กรุงเทพมหานคร: สำนักหอสมุดกลาง 09,
2538.

วิรัช วิรัชนิภาวรรณและนิภาวรรณ วิรัชนิภาวรรณ. *การเข้าทรงและร่างทรง*. กรุงเทพมหานคร: โอ.
เอส. พรินติ้ง เฮ้าส์, 2533.

ศิริลักษณ์ สุภากุล. “พิธีกรรมพื้กับการจัดระเบียบสังคม: ศึกษาเฉพาะกรณีจังหวัดลำปาง.”
วิทยานิพนธ์ปริญญาวิทยาศาสตรมหาบัณฑิต, จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2533.

ส. ศิวรักษ์และคนอื่นๆ. *พุทธกับไสยในสังคมไทย*. กรุงเทพมหานคร: คณะกรรมการศาสนาเพื่อการ
พัฒนาและสถาบันสันติประชาธรรม, 2538.

สมใจ ศรีหาล้า. “หมอธรรมกับการรักษาพยาบาลพื้นบ้าน.” วิทยานิพนธ์ปริญญาวิทยาศาสตรมหา
บัณฑิต, จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2535.

“สัมภาษณ์ นพ. โกมาตร จึงเสถียรทรัพย์: เมื่อรำผีฟ้าและแพทย์สมัยใหม่ช่วยกันรักษาโรคเชื้อหุ้ม
สมองอักเสบ.” *สารคดี*. 15, 180(กุมภาพันธ์ 2543):66-77.

สุชาดา จักรพิสูทธิ์. “คนทรง.” *สารคดี*. 3, 36(กุมภาพันธ์ 2531):82-98.

สุนทรภู่. “นิราศพระปฐม.” ใน *ชีวิตและงานของสุนทรภู่*. พิมพ์ครั้งที่ 10. กรุงเทพมหานคร:
สำนักพิมพ์เสริมวิทย์บรรณการ, 2518.

สุนทรภู่. “นิราศเมืองแกลง.” ใน *ชีวิตและงานของสุนทรภู่*. พิมพ์ครั้งที่ 10. กรุงเทพมหานคร:
สำนักพิมพ์เสริมวิทย์บรรณการ, 2518.

สุรเกียรติ์ อาชานานุภาพ. “ไสยศาสตร์กับการรักษาพยาบาล(2)” ใน *ทฤษฎีและการศึกษาทางสังคม
วิทยามานุษยวิทยาการแพทย์*, หน้า 127-34. พิมพ์ครั้งที่ 2. เบญจา ยอดคำเนิน, จรรยา เศรษฐบุตร,
และกฤตยา อาชวนิจกุล, บรรณาธิการ. กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์โอเดียนสโตร์, 2529.

สุรเกียรติ์ อาชานานุภาพ. “สถานการณ์การแพทย์แผนไทยปัจจุบัน.” ใน *การแพทย์แผนไทย: ภูมิปัญญาแห่งการพึ่งตนเอง*. กรุงเทพมหานคร: เอช. เอ็น. สเตชันนารีและการพิมพ์, 2530.

สุรียา สมุทคุปต์และคณะ. *ทรงเจ้าเข้าผี: วาทกรรมของลัทธิผีและวิฤติการณ์ของความทันสมัยในสังคมไทย*. กรุงเทพมหานคร: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร, 2542[2539].

สุรียา สมุทคุปต์และคณะ. *วิธีคิดของคนไทย: พิธีกรรมช่วงผีฟ้อนของลาวจำปาศักดิ์ จังหวัดนครราชสีมา*. นครราชสีมา: ห้องไทยศึกษานิทัศน์, สำนักวิชาเทคโนโลยีสังคม, มหาวิทยาลัยเทคโนโลยีสุรนารี, 2542.

อีลิช, อีวาน.. *แพทย์เทพเจ้ากาสิ*. สันต์ หัตถ์รัตน์, แปล. กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์มูลนิธิโกมลคีมทอง, 2532.

Boddy, Janice. *Wombs and Alien Spirits: Women, Men and the Zar Cult in Northern Sudan*. Madison: University of Wisconsin Press, 1989.

Evans-Pritchard, E.E. *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford: Oxford University Press, 1937.

Favret-Saada, Jeanne. *Deadly Words: Witchcraft in the Bocage*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

Good, Byron J. *Medicine, Rationality, and Experience: An Anthropological Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Irvine, Walter. “Decline of Village Spirit Cults and Growth of Urban Spirit Mediumship: the Persistence of Spirit Beliefs, the Position of Women and Modernization.” *Mankind*. 14,4(August 1984):315-24.

Keyes, Charles F. “Thai Religion.” In *The Encyclopedia of Religion*. Vol 13. New York: Macmillan Publishing Company, 1987.

Kirsch, A. Thomas. "Complexity in the Thai Religious System: An Interpretation." *Journal of Asian Studies*. 36, 2(February 1977):241-66.

Cahoone, Lawrence, ed. *From Modernism to Postmodernism: An Anthology*. Cambridge, Massachusetts: Blackwell Publishers, 1996.

Luhramn, Tanya. "Trance." In *The Dictionary of Anthropology*. Edited by Thomas Barfield. Malden, Massachusetts: Blackwell Publishers, 1997.

McMorran, M.V. "Northern Thai Ancestral Cults: Authority and Aggression." *Mankind*. 14, 4 (August 1984):308-14..

Pattana Kitiarsa. "You May Not Believe, But Never Offend the Spirits: Spirit-medium Cult Discourses and the Postmodernization of Thai Religion." Unpublished Ph.D. Dissertation, University of Washington, 1999.

Reynolds, Craig J. "Buddhist Cosmography in Thai History with Special Reference to Nineteenth-Century Culture Change." *Journal of Asian Studies*. 35(1976):203-220.

Tambiah, Stanley J. *Buddhism and the Spirit Cults in North-East Thailand*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

Tanabe, Shigeharu. "Spirits, Power, and the Discourse of Female Gender: The Phi Meng Cult of Northern Thailand." In *Thai Constructions of Knowledge*, pp. 183-212. Edited by Manas Chitakasam and Andrew Turton. London: School of Oriental and African Studies, University of London, 1991.

"Thais Turn Cans into Limbs." *The Associated Press*. (Internet Edition). August 5, 2000.

Thongchai Winichakul. *Siam Mapped: A History of the Geo-Body of a Nation*. Hawaii: University of Hawaii Press, 1994.

Yagi, Susuke. "*Sanak Puu Sawan: Rise and Oppression of a New Religious Movement in Thailand.*" Unpublished Ph.D. dissertation, University of Washington, 1988.