



ปีที่ 10 ฉบับที่ 2 (กรกฎาคม - ธันวาคม พ.ศ. 2567)

วารสารภาษาไทย และวัฒนธรรมไทย

Journal of Thai Language and Thai Culture



บทความวิชาการและบทความวิจัยในเล่ม

- o การศึกษาความเป็นมาและพัฒนาการด้านการแพทย์ของวัฒนธรรมอินเดียและวัฒนธรรมไทย
- o พระเครื่องกับวัฒนธรรมไทย: การปรับตัวในบริบทสังคมร่วมสมัย
- o การกลายเป็นคำสำนวนของคำปฏิเสธ “หาไม่” ในภาษาไทย
- o “กฎหมายตราสามดวง” : รูปแบบอักขรวิธีไทยและสัมพันธสาร
- o ดานก้วยสลาก: วัฒนธรรมชาวพุทธในจังหวัดน่าน
- o รูปแบบอักขรวิธีไทยและลักษณะภาษาไทยที่ปรากฏบนจารึกวัดพระยืนจังหวัดลำพูน



วารสารภาษาไทยและวัฒนธรรมไทย
ปีที่ 10 ฉบับที่ 2 (กรกฎาคม-ธันวาคม พ.ศ. 2567)



รายชื่อกองบรรณาธิการวารสารภาษาไทยและวัฒนธรรมไทย

ที่ปรึกษา

หัวหน้าภาควิชาภาษาไทย คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์

บรรณาธิการ

รองศาสตราจารย์ ดร. โกวิทย์ พิมพวง มหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์

กองบรรณาธิการ

ศาสตราจารย์ ดร. วัชรระ งามจิตระเจริญ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์

ศาสตราจารย์ ดร. ปฐม หงษ์สุวรรณ มหาวิทยาลัยมหาสารคาม

รองศาสตราจารย์ ดร. นิตยา กาญจนะวรรณ มหาวิทยาลัยรามคำแหง

รองศาสตราจารย์ ดร. สำเนียง เลื่อมใส มหาวิทยาลัยศิลปากร

รองศาสตราจารย์ ดร. รัตนะ ปัญญาภา มหาวิทยาลัยราชภัฏอุบลราชธานี

รองศาสตราจารย์ ดร. กิติมา อินทร์มพรรย์ มหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์

ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร. เมธาวี ยุทธพงษ์ธาดา มหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์

ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร. ปณันดา เลอเลิศยุติธรรม มหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์

ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร. ดิอนา คาซา มหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์

พิสูจน์อักษรและเรียบเรียงเนื้อหา

นางสาวเพชรดา เกตุสกุล

บทบรรณาธิการ

วารสารภาษาไทยและวัฒนธรรมไทยฉบับนี้เป็นฉบับที่ 2 ของปีที่ 10 (กรกฎาคม-ธันวาคม 2567) ที่กองบรรณาธิการได้ช่วยกันดำเนินการจัดทำ โดยมีวัตถุประสงค์เพื่อเผยแพร่ความรู้เกี่ยวกับภาษาไทยและวัฒนธรรมไทยแก่ผู้อ่าน วารสารฉบับนี้มีทั้งบทความวิชาการและบทความวิจัย รวมทั้งหมด 6 บทความ แต่ละบทความได้นำเสนอข้อมูลและองค์ความรู้ด้านภาษาไทยและวัฒนธรรมไทยได้อย่างน่าสนใจและเป็นประโยชน์อย่างยิ่ง

บทความแรกเป็นบทความวิชาการ เรื่อง “การศึกษาความเป็นมาและพัฒนาการด้านการแพทย์ของวัฒนธรรมอินเดียและวัฒนธรรมไทย” ของ เบญจมาศ ขุนประเสริฐ ที่ได้นำเสนอข้อมูลความรู้เกี่ยวกับประวัติศาสตร์และประสบการณ์ทางแพทย์ของวัฒนธรรมอินเดียและไทย เพื่อประโยชน์แก่ผู้อ่านทั้งด้านการดูแลสุขภาพและนำความรู้ไปบูรณาการเพื่อให้เกิดประโยชน์ต่อไป นับว่าเป็นบทความที่น่าสนใจ และบทความถัดมาเป็นบทความความวิจัย เรื่อง “พระเครื่องกับวัฒนธรรมไทย: การปรับตัวในบริบทสังคมร่วมสมัย” ของ อุดม จันทิมา และพิชญนันต์ พงษ์ไพบูลย์ ที่ได้นำเสนอข้อมูลความรู้เกี่ยวกับคุณค่าและการปรับตัวของพระเครื่องในสังคมร่วมสมัยที่สัมพันธ์กับสภาพเศรษฐกิจ สังคม และจิตวิญญาณของผู้ใช้พระเครื่อง ตลอดจนผู้เขียนยังได้ชี้ให้เห็นถึงความสำคัญของพระเครื่องในฐานะวัฒนธรรมที่มีอยู่ในสังคมร่วมสมัยอีกด้วย

บทความต่อมาเป็นบทความวิจัยเช่นกัน เรื่อง “การกลายเป็นคำสันธานของคำปฏิเสธ “หาไม่” ในภาษาไทย” ของ อารียา ทองลง และสาโรจน์ บัวพันธุ์งาม ที่ได้ศึกษาวิเคราะห์เกี่ยวกับคำว่า “หาไม่” จากการศึกษาทำให้เห็นว่า กว่าจะมาเป็นคำปฏิเสธว่า “หาไม่” นี้ คำดังกล่าวได้ผ่านกระบวนการของคำมาตามลำดับจนกลายมาเป็นคำสันธานของคำปฏิเสธ “หาไม่” ในปัจจุบัน เป็นอีกหนึ่งบทความที่น่าสนใจเป็นอย่างยิ่ง เช่นเดียวกันกับบทความวิจัยเรื่องถัดมา คือ “กฎหมายตราสามดวง : รูปแบบอักขรวิธีไทยและสัมพันธสาร” ของ วัชรพงศ์ โคตรนารินทร์ ยูซี หยาง (Yuxi Yang) และบุญเลิศ วิวรรณ ที่ได้นำเสนอข้อมูลความรู้เกี่ยวกับการค้นพบ คือรูปแบบอักขรวิธีไทยมีอย่างต่าง ๆ ตลอดจนยังพบลักษณะสัมพันธสารต่าง ๆ มีสัมพันธสารเรื่องเล่า เป็นต้น ในหนังสือกฎหมายตราสามดวง เป็นเรื่องที่น่าสนใจสำหรับผู้อ่านเป็นอย่างยิ่ง



บทความลำดับต่อมาเป็นบทความวิชาการ เรื่อง “ตานก้วยสลาก : วัฒนธรรมชาวพุทธในจังหวัดน่าน” ของ ชำนาญ เกิดช่อ ที่ผู้เขียนได้นำเสนอข้อมูลความรู้เกี่ยวกับการถวายสลากภัตซึ่งเป็นวัฒนธรรมของชาวพุทธที่สืบทอดมาแต่ครั้งพุทธกาล วัฒนธรรมดังกล่าวสามารถพบเห็นได้ในวัดทางภาคเหนือของไทยมีวัดพระธาตุช้างค้ำวรวิหารและวัดพระธาตุแช่แห้งพระอารามหลวง จังหวัดน่าน เป็นต้น ส่วนบทความสุดท้าย เป็นบทความวิจัย เรื่อง “รูปแบบอักษรวิไทยและลักษณะภาษาไทยที่ปรากฏบนจารึกวัดพระยืน จังหวัดลำพูน” ของ รักชนก เสมามอญ เก็จมณี บุตรดีชันต์ และบุญเลิศ วิวรรณ ที่ผู้เขียนได้นำเสนอข้อมูลความรู้จากการศึกษาซึ่งพบว่า มีรูปแบบอักษรวิไทยแตกต่างกัน ตลอดทั้งยังพบลักษณะภาษาไทยอยู่หลายชนิด มีคำนาม คำบุพบท เป็นต้น ที่ปรากฏบนจารึกวัดพระยืน จังหวัดลำพูน เป็นอีกหนึ่งบทความที่มีความน่าสนใจเช่นเดียวกัน

กองบรรณาธิการวารสารภาษาไทยและวัฒนธรรมไทยขอขอบคุณผู้ทรงคุณวุฒิทุกท่านที่ได้เสียสละเวลาประเมินบทความ ขอขอบคุณนักวิชาการ นักวิจัย และนิสิตนักศึกษาที่ได้ส่งบทความมาตีพิมพ์เผยแพร่ และหวังเป็นอย่างยิ่งว่าวารสารฉบับที่ 2 ปีที่ 10 นี้จักเป็นประโยชน์แก่ผู้อ่านตามสมควร

รองศาสตราจารย์ ดร.โกวิทย์ พิมพวง

บรรณาธิการ



สารบัญ

เรื่อง	หน้า
ผู้ทรงคุณวุฒิและกองบรรณาธิการ.....	ค
บทบรรณาธิการ.....	ง
สารบัญ.....	ฉ
บทความวิชาการและบทความวิจัย	
○ การศึกษาความเป็นมาและพัฒนากิจการด้านการแพทย์ของวัฒนธรรม อินเดียและวัฒนธรรมไทย	1-16
○ พระเครื่องกับวัฒนธรรมไทย: การปรับตัวในบริบทสังคมร่วมสมัย	17-39
○ การกลายเป็นคำสันธานของคำปฏิเสธ “หาไม่” ในภาษาไทย	40-70
○ “กฎหมายตราสามดวง” : รูปแบบอักษรวิจิตรและสัมพันธสาร	71-96
○ ตานก่วยสลาก: วัฒนธรรมชาวพุทธในจังหวัดน่าน	97-110
○ รูปแบบอักษรวิจิตรและลักษณะภาษาไทยที่ปรากฏบนจารึกวัดพระยืน จังหวัดลำพูน	111-131



การศึกษาความเป็นมาและพัฒนากิจการด้านการแพทย์ ของวัฒนธรรมอินเดียและวัฒนธรรมไทย

เบญจมาศ ขุนประเสริฐ¹

รับบทความ 01 พฤษภาคม 2567 แก้ไขบทความ 30 พฤศจิกายน 2567 ตอบรับ 21 ธันวาคม 2567

บทคัดย่อ

บทความวิชาการนี้มีวัตถุประสงค์เพื่ออธิบายแนวคิดทางการแพทย์ของวัฒนธรรมอินเดียและไทย โดยการศึกษาและวิเคราะห์ประวัติศาสตร์และประสบการณ์ทางการแพทย์ของทั้งสองวัฒนธรรม เพื่อให้เกิดประโยชน์ในการดูแลสุขภาพ โดยเน้นการบูรณาการทั้งการใช้สมุนไพรและการแพทย์เฉพาะทาง และการนำความรู้เหล่านี้มาบูรณาการร่วมกันจะช่วยให้เข้าใจและปรับใช้วิธีการแพทย์ที่มีประสิทธิภาพในสภาพแวดล้อมและวัฒนธรรมต่าง ๆ เพื่อส่งเสริมการพัฒนาและการนำไปใช้ให้เกิดประโยชน์ในท้องถิ่นและระดับสากลต่อไป

คำสำคัญ อายุรเวท, การแพทย์แผนไทย, การรักษาโรค

¹มหาวิทยาลัยศิลปากร อีเมล benjamas.khun@gmail.com



The Study of the Origins and Development of Medical Practices in Indian and Thai Cultures

Benjamas Khunprasert¹

Received 01 May 2024; revised 30 November 2024; accepted 21 December 2024

Abstract

This academic article aims to elucidate the medical concepts of both Indian and Thai cultures by studying and analyzing the historical background and medical experiences of both cultures. The objective is to provide insights for healthcare management, focusing on the integration of traditional herbal medicine and specialized medical practices. Additionally, leveraging this combined knowledge can facilitate a better understanding and adaptation of effective medical practices within various cultural and environmental contexts. By amalgamating these diverse insights, it becomes possible to promote further development and utilization of medical practices for both local and global benefits.

Keywords Ayurveda, Thai traditional medicine, disease treatment

¹Silpakorn University, E-mail: benjamas.khun@gmail.com

บทนำ

การแพทย์แผนโบราณของอินเดียและไทย ถือเป็นมรดกทางวัฒนธรรมที่สืบทอดกันมาอย่างยาวนาน ทั้งสองวัฒนธรรมมีรากฐานทางประวัติศาสตร์และภูมิศาสตร์ที่แตกต่างกัน แต่กลับมีความเชื่อมโยงกันในการแพทย์อย่างน่าสนใจ โดยเฉพาะอย่างยิ่งในเรื่องของการใช้สมุนไพรและการรักษาโรคตามหลักธรรมชาติ การศึกษาเปรียบเทียบการแพทย์แผนโบราณของทั้งสองวัฒนธรรมจึงมีความสำคัญอย่างยิ่งในการทำความเข้าใจวิวัฒนาการของการแพทย์ และเพื่อนำองค์ความรู้ดั้งเดิมมาประยุกต์ใช้ในการพัฒนาวิทยาศาสตร์การแพทย์ในปัจจุบัน

อายุรเวท มาจาก คำว่า “อายุส” หมายถึง ทุกด้านของชีวิตตั้งแต่เกิดจนตาย คำว่า “เวท” หมายถึงความรู้หรือการเรียนรู้ ดังนั้นอายุรเวทจึงบ่งบอกถึงวิทยาศาสตร์ที่เข้าใจในทุกแง่ของชีวิตทั้งหมด เป็นวิถีชีวิตที่อธิบายถึงอาหาร ยา และพฤติกรรมที่เป็นประโยชน์หรือเป็นอันตรายต่อชีวิต จุดกำเนิดของอายุรเวทสามารถสืบย้อนไปถึงจุดเริ่มต้นของการสร้างจักรวาล นักปรัชญาชาวอินเดียหลายท่านกล่าวว่าอายุรเวทมีต้นกำเนิดมาจากพระพรหม ผู้สร้างจักรวาล พระพรหมไม่ได้เป็นเพียงปัจเจกบุคคลแต่เป็นรูปแบบที่ไม่ประจักษ์ขององค์พระผู้เป็นเจ้าซึ่งโลกทั้งมวลได้บังเกิดขึ้นจากพระองค์ ความปรารถนาที่จะคงความแข็งแรง สุขภาพ และมีอายุยืนยาวเป็นหนึ่งในสัจยชาติญาณพื้นฐานของสิ่งมีชีวิตทั้งหมด อายุรเวทในแง่ที่กำหนดรูปแบบสำหรับระบบการแพทย์อื่น ๆ ถือเป็นประเพณีที่มีมาแต่โบราณเทียบได้กับวิถีชีวิตนั่นเอง (Subhash, 2001: 17) หลักการพื้นฐานของอายุรเวท คือการรักษาสมดุลของธาตุทั้ง 3 ในร่างกาย ได้แก่ วาตะ กัมปะ ปิตตะ โดยเชื่อว่าความไม่สมดุลของธาตุเหล่านี้เป็นต้นเหตุของโรค (Patil, Vasant, & Sapra, Umesh Kumar 2013: 1-7) การรักษาจึงมุ่งเน้นไปที่การปรับสมดุลของธาตุเหล่านี้ โดยใช้สมุนไพร อาหาร การออกกำลังกาย และการทำจิตใจให้สงบ

การแพทย์แผนไทยเป็นมรดกทางวัฒนธรรมที่มีความสำคัญและเก่าแก่ของประเทศไทย ซึ่งสะท้อนถึงภูมิปัญญาของบรรพบุรุษที่ได้รับการสืบทอดและพัฒนาอย่างต่อเนื่องจากอดีตจนถึงปัจจุบันมีรากฐานมาจากความเชื่อทางศาสนา (กรรมการแพทย์

แผนไทยและการแพทย์ทางเลือก, 2553: 4) เป็นการผสมผสานระหว่างความรู้ทางสมุนไพร วิธีการบำบัด และความเชื่อทางศาสนา ซึ่งมีวิวัฒนาการมาอย่างยาวนาน ถ่ายทอดผ่านการเรียนรู้โดยตรง โดยการปฏิบัติจนสั่งสมเป็นประสบการณ์เฉพาะตนและมีการบันทึกองค์ความรู้ในลักษณะจารึกและเอกสารตำรายาสืบต่อกันมา (พอพล 2558: 175) ตั้งแต่สมัยโบราณจนถึงปัจจุบัน ในสมัยโบราณ การแพทย์ไทยเป็นส่วนหนึ่งของวิถีชีวิตประจำวันของคนในชุมชน การรักษาโรคพืชพาสุนไพรมตามธรรมชาติและเชื่อเรื่องคุณไสย โดยมีหมอพื้นบ้านเป็นผู้ดูแลสุขภาพให้แก่คนในหมู่บ้าน นอกจากนี้ วัดยังเป็นศูนย์กลางการรักษาโรคอีกแห่งหนึ่ง โดยพระสงฆ์และชีจะเป็นผู้รักษาโรคด้วยยาสมุนไพรและคาถาอาคม เมื่อเข้าสู่ยุคสุโขทัย การแพทย์แผนไทยเริ่มมีการบันทึกเป็นลายลักษณ์อักษรในคัมภีร์ต่าง ๆ เช่น ไตรภูมิภิกษา ซึ่งกล่าวถึงความสำคัญของธาตุทั้งสี่ในการรักษาสมดุลของร่างกาย นอกจากนี้ราชวงศ์สุโขทัยยังให้ความสำคัญกับการแพทย์แผนไทยและสนับสนุนการพัฒนาสมุนไพรและพิธีกรรมต่าง ๆ ในสมัยอยุธยาการแพทย์แผนไทยได้รับการพัฒนาอย่างกว้างขวาง มีการจัดตั้งหมอหลวงในราชสำนักและแบ่งการแพทย์ออกเป็น 4 แขนงหลัก ได้แก่ เวชกรรม เภสัชกรรม การผดุงครรภ์ และการนวด (คณะแพทยศาสตร์โรงพยาบาลรามาธิบดี 2567) ซึ่งแสดงให้เห็นถึงความก้าวหน้าของการแพทย์แผนไทยในยุคนั้น เมื่อเข้าสู่สมัยรัตนโกสินทร์ตอนต้น พระบาทสมเด็จพระนั่งเกล้าเจ้าอยู่หัว รัชกาลที่ 3 ทรงให้ความสำคัญกับการแพทย์แผนไทยอย่างมาก มีการรวบรวมตำรายาและจัดตั้งโรงเรียนสอนการแพทย์ในวัดโพธิ์ ทำให้การแพทย์แผนไทยเป็นที่แพร่หลายและเข้าถึงได้ง่ายขึ้น

วัตถุประสงค์

1. เพื่ออธิบายแนวคิดทางการแพทย์ของวัฒนธรรมอินเดียและไทย
2. เพื่อเปรียบเทียบความเหมือนและความแตกต่างในหลักการรักษาและการวินิจฉัยของทั้งสองวัฒนธรรม
3. วิเคราะห์อิทธิพลระหว่างวัฒนธรรมอินเดียและไทยในด้านการแพทย์

ขอบเขตของการศึกษา

1. การแพทย์วัฒนธรรมอินเดีย หมายถึง อายุรเวท
2. การแพทย์วัฒนธรรมไทย หมายถึง การแพทย์แผนไทย
3. ศึกษาเฉพาะด้านของการแพทย์ สมุนไพรหรือระบบความเชื่อที่เกี่ยวข้อง

ทบทวนวรรณกรรมที่เกี่ยวข้อง

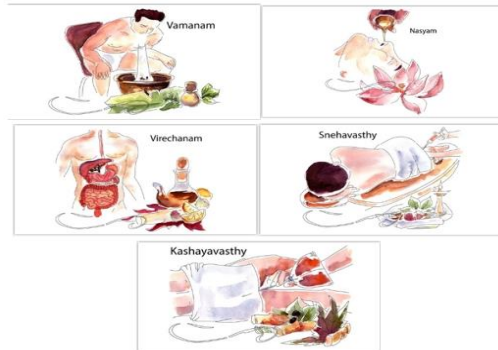
1. ความเป็นมาของการแพทย์วัฒนธรรมอินเดีย

อายุรเวทเป็นระบบการแพทย์แผนโบราณที่มีอายุราว 3,000-5,000 ปี ซึ่งพัฒนาขึ้นจากคัมภีร์พระเวท โดยเฉพาะคัมภีร์อาถรรพเวท แนวคิดสำคัญคือการรักษาสมดุลของธาตุสาม ได้แก่ วาตะ (ลม), ปิตตะ (ไฟ), และกษะ (น้ำ) (Thakar, V, J. 1982: 139-145) อายุรเวทไม่เพียงแต่รักษาโรคแต่ยังเน้นการป้องกันโรคและการดูแลสุขภาพผ่านการรับประทานอาหาร โยคะ และสมาธิ (เบญจมาศ 2564: 57) อิทธิพลของศาสนาฮินดูมีบทบาทสำคัญในการพัฒนาการแพทย์ในอินเดียโดยมีคัมภีร์ที่สำคัญได้แก่ จรกสมหิตา สุตระสัสมหิตา และอัษฎางคกฤตยะสัสมหิตา (วุฒิพงษ์ 2566: 338-346)

การจำแนกสาขาของอายุรเวท มีดังนี้

1.1 อายุรศาสตร์ (Kayachikitsa)

เป็นสาขาหลักที่มุ่งเน้นการรักษาโรคภายในและการดูแลสุขภาพทั่วไป โดยใช้สมุนไพร อาหาร และแนวทางการปรับสมดุลของธาตุในร่างกาย แนวคิดนี้ถือว่าการย่อยอาหาร (Agni) เป็นศูนย์กลางของสุขภาพ และโรคต่าง ๆ เกิดจากการเสียสมดุลของธาตุสาม (Doshas) ได้แก่ วาตะ ปิตตะ และกษะ ปัญจกรรมะ ซึ่งเป็นแนวทางปฏิบัติห้าประการในการทำให้บริสุทธิ์ ห้าสิ่งนี้คือการใช้ยาที่ทำให้อาเจียน ยาระบาย ยาพ่นจมูก และยาสวนทวารที่มีหรือไม่มีน้ำมัน (Sharma, H. & Clark, C. 2011: 1-12)

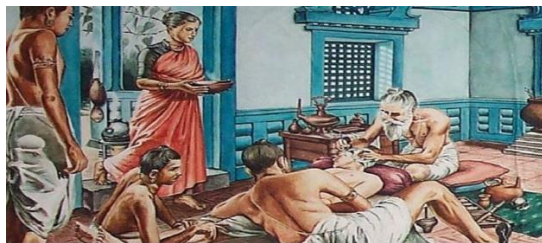


ภาพที่ 1 ปัญจกรรมะ

(ที่มา: <https://ayurvedichospital.com/en-blog/25-highly-effective-ayurvedic-therapies-for-health-and-longevity> เข้าถึงเมื่อ 30 เมษายน 2567)

1.2 การผ่าตัด (Shalyatantra)

สาขานี้เกี่ยวข้องกับการผ่าตัดและการรักษาโรคที่เกี่ยวข้องกับอวัยวะภายนอก เช่น การผ่าตัดฝี การรักษาบาดแผล และการจัดกระดูก คัมภีร์สุศรุตะ สัมหิตา ได้รับการยอมรับว่าเป็นตำราแรกที่กล่าวถึงเทคนิคการผ่าตัดและเครื่องมือผ่าตัด (Subhash 2001: 21)

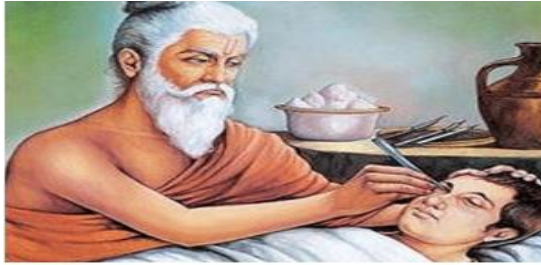


ภาพที่ 2 การผ่าตัด (Shalyatantra)

(ที่มา: <https://www.pristyncare.com/blog/ayurveda-vs-shalya-tantra-surgery/> เข้าถึงเมื่อ 30 เมษายน 2567)

1.3 ด้านจักษุวิทยาและโสตนาสิกการังษวิทยา (Shalakya Tantra)

มุ่งเน้นการรักษาโรคที่เกี่ยวข้องกับหู ตา จมูก คอ และศีรษะ โดยใช้ยาหยอดตา การพอกยาสมุนไพร และการทำพิธีกรรมเพื่อเสริมการรักษา (Subhash 2001: 21)



ภาพที่ 4 จักษุวิทยาและโสตนาสิกการังษวิทยา (Shalaky Tantra)

(ที่มา: <https://www.sacpilani.org/shalya-tantra> เข้าถึงเมื่อ 30 เมษายน 2567)

1.4 กุมารเวชศาสตร์ (Kaumarabhritya)

สาขานี้เกี่ยวข้องกับการดูแลทารกก่อนคลอดและหลังคลอด และการดูแลมารดา ก่อนตั้งครรภ์และระหว่างตั้งครรภ์ อายุรเวทได้อธิบายวิธีการให้กำเนิดบุตรตามเพศ สติปัญญา และร่างกายที่ต้องการ โรคต่าง ๆ ของเด็ก (Subhash 2001: 21)



ภาพที่ 5 กุมารเวชศาสตร์ (Kaumarabhritya)

(ที่มา: <https://www.ayurvedicclinic.net/clinic/kaumarabhritya-tantra-the-ayurvedic-concept-of-pediatics/> เข้าถึงเมื่อ 30 เมษายน 2567)

1.5 พิษวิทยา (Agadatantra)

มุ่งเน้นการรักษาอาการพิษที่เกิดจากสารพิษ สัตว์มีพิษ หรืออาหารที่เป็นพิษ รวมถึงการวางระบบการจัดการอาหารและเครื่องดื่มเพื่อป้องกันการปนเปื้อน (Subhash 2001: 21)



ภาพที่ 6 พิษวิทยา (Agadatantra)

(ที่มา: <https://bmamh.org/agad-tantra/> เข้าถึงเมื่อ 30 เมษายน 2567)

1.6 จิตเวชศาสตร์ (Bhutavidya)

อายุรเวทให้ความสำคัญกับโรคทางจิตและการรักษาอย่างเท่าเทียมกัน วิธีการรักษานั้นไม่เพียงแต่ควบคุมอาหารและสมุนไพรเท่านั้น แต่ยังรวมถึงวิธีฝึกโยคะเพื่อฟื้นฟูสภาพจิตใจด้วย ในอาถรรพเวทและอายุรเวท เน้นการรักษาโรคทางจิตและพฤติกรรมโดยอาศัยสมุนไพร การทำสมาธิ และพิธีกรรมทางศาสนา เช่น การสวดมนต์เพื่อขับไล่พลังงานลบหรือจิตวิญญาณที่เชื่อว่าเป็นต้นเหตุของโรค (Subhash 2001: 22)



ภาพที่ 7 จิตเวชศาสตร์ (Bhutavidya)

(ที่มา: <https://ayurvedaandfitness.wordpress.com/tag/bhuta-vidya/> เข้าถึงเมื่อ 30 เมษายน 2567)

1.7 ศาสตร์แห่งการฟื้นฟู (Rasayana)

เกี่ยวข้องกับการฟื้นฟูสุขภาพและการชะลอวัย โดยมุ่งเน้นการเสริมสร้างภูมิคุ้มกันและพลังงานชีวิตผ่านการใช้สมุนไพรและอาหารเสริม (Jayasundar, R. 2010: 908-914)



ภาพที่ 8 ศาสตร์แห่งการฟื้นฟู (Rasayana)

(ที่มา: <https://kottakkal.shop/blogs/healing-with-kottakkal-ayurveda/rasayana-rejuvenation-therapy> เข้าถึงเมื่อ 30 เมษายน 2567)

1.8 ศาสตร์แห่งยากระตุ้นความใคร่ (Vajikarana)

สาขานี้เกี่ยวข้องกับวิธีการเพิ่มควมมีชีวิตชีวาและประสิทธิภาพทางเพศ เพื่อให้กำเนิดลูกหลานที่ดีและสาขานี้เน้นการรักษาความอ่อนเพลียและปัญหาทางเพศ รวมถึงการเสริมสร้างพลังทางเพศและการดูแลสุขภาพพระบบสืบพันธุ์ (Subhash 2001: 22)



ภาพที่ 9 ศาสตร์แห่งยากระตุ้นความใคร่ (Vajikarana)

(ที่มา: <http://ayurvedaschool.co/vajikarana/> เข้าถึงเมื่อ 30 เมษายน 2567)

2. ความเป็นมาของการแพทย์วัฒนธรรมไทย

การแพทย์แผนไทยพัฒนาขึ้นจากความเชื่อเรื่องธาตุทั้งสี่ (ดิน น้ำ ลม ไฟ) โดยมีการใช้สมุนไพร การนวดแผนไทยและพิธีกรรมทางศาสนาเพื่อรักษาโรค (บุษบา ประภาพงศ์ และคณะ 2554) คัมภีร์ที่สำคัญ ได้แก่ “ตำรายาแผนโบราณ” ซึ่งรวบรวมความรู้การแพทย์ไทยที่สืบทอดจากรุ่นสู่รุ่นแนวความคิดเกี่ยวกับ ธาตุ 4 นั้น ปรากฏอยู่ในคัมภีร์แพทย์แผนไทยเกือบทุกเล่ม ได้แก่ "คัมภีร์พระโอสถ พระนารายณ์ พระคัมภีร์

มหาโชตรัต พระคัมภีร์โรคนิทาน พระคัมภีร์ปฐมจินดา พระคัมภีร์ธาตุวิภังค์ พระคัมภีร์สรรพคุณยาแลมหาพิภักดิ์ พระคัมภีร์สมุฏฐานวินิจฉัย พระคัมภีร์ธาตุวิวรรณ์ และพระคัมภีร์ธาตุบรรจบ" แต่ธาตุทั้ง 5 นั้น ไม่ปรากฏในคัมภีร์เล่มใดเลยยกเว้นใน คัมภีร์ฉันทศาสตร์

การจำแนกแขนงสาขาการแพทย์แผนไทย (คณะแพทยศาสตร์ โรงพยาบาลรามาธิบดี, 2567) มีดังนี้

1) เวชกรรมไทย (Thai Medicine – Internal Medicine) เวชกรรมไทยเกี่ยวข้องกับการวินิจฉัยและรักษาโรคภายในร่างกายโดยใช้หลักการธาตุทั้งสี่ (ดิน น้ำ ลม ไฟ) เป็นพื้นฐาน การรักษาประกอบด้วยการใช้สมุนไพร การปรับอาหาร และการจัดสมดุลธาตุในร่างกายตัวอย่างการรักษา ได้แก่ การใช้ยาสมุนไพรพื้นบ้านสำหรับโรคกระเพาะและโรคเบาหวาน

2) เภสัชกรรมไทย (Thai Pharmacy) เภสัชกรรมไทยเน้นการเตรียมยาและผลิตยาสมุนไพรสำหรับรักษาโรค ซึ่งครอบคลุมการเก็บเกี่ยวสมุนไพร การแปรรูป และการปรุงยาตามตำรับยาไทยดั้งเดิม เช่น ตำรับยาห้าาราก (ยาห้าารากแก้ไข้) และตำรับยาประสะจันทน์แดง

3) การแพทย์แผนไทยประยุกต์ (Applied Thai Traditional Medicine) สาขานี้เกี่ยวข้องกับการประยุกต์ความรู้ทางการแพทย์แผนไทยให้เหมาะสมกับบริบทสมัยใหม่ เช่น การพัฒนาผลิตภัณฑ์สมุนไพรเพื่อใช้ในอุตสาหกรรมสุขภาพและการสร้างนวัตกรรมทางการแพทย์

4) การแพทย์พื้นบ้าน (Folk Medicine) การแพทย์พื้นบ้านมุ่งเน้นการรักษาโรคในชุมชน โดยผู้รู้ท้องถิ่น เช่น หมอยาพื้นบ้าน หรือผู้เชี่ยวชาญด้านการใช้สมุนไพรในท้องถิ่น การแพทย์พื้นบ้านยังรวมถึงการใช้พิธีกรรม เช่น การพรมยาหรือการเป่าแก้ไข้

5) การแพทย์แผนไทยด้านนวด (Thai Traditional Massage) นวดแผนไทยเป็นอีกแขนงสำคัญของการแพทย์ไทย โดยมีแนวคิดว่าร่างกายมีเส้นพลังงานที่เรียกว่าเส้นสับ การนวดช่วยกระตุ้นการไหลเวียนโลหิตและปรับสมดุลพลังงานในร่างกาย การนวดแผนไทยยังแบ่งย่อยออกเป็นนวดเพื่อสุขภาพและนวดเพื่อบำบัด

6) การดูแลสุขภาพสตรีและการผดุงครรภ์ (Obstetrics and Gynecology in Thai Medicine) สาขานี้เกี่ยวข้องกับการดูแลสุขภาพสตรี ตั้งแต่การดูแลก่อนคลอด การอยู่ไฟหลังคลอด และการฟื้นฟูสุขภาพของมารดา

ผลการศึกษา

อายุรเวทและการแพทย์แผนไทยเป็นสองระบบการแพทย์ดั้งเดิมที่มีความเชื่อมโยงกันอย่างใกล้ชิดทั้งสองมีรากฐานมาจากภูมิปัญญาการแพทย์โบราณของเอเชียและมีอิทธิพลต่อกันและกันมาอย่างยาวนาน ดังนี้

1. ความเชื่อมโยงและอิทธิพลต่อกัน

1.1 รากฐานร่วมกัน ทั้งอายุรเวทและการแพทย์แผนไทยต่างมีรากฐานมาจากความเชื่อเรื่องธาตุ (ธาตุในอายุรเวท และธาตุ 4 ในแพทย์แผนไทย) และการรักษาสมดุลของร่างกาย

1.2 การใช้สมุนไพร ทั้งสองระบบให้ความสำคัญกับการใช้สมุนไพรในการรักษาโรค โดยมีสมุนไพรบางชนิดที่ใช้ร่วมกัน เช่น ขมิ้นชัน ตะไคร้

1.3 การนวด การนวดเป็นส่วนหนึ่งของการรักษาในทั้งสองระบบ โดยมีหลักการคล้ายคลึงกันในการผ่อนคลายกล้ามเนื้อและปรับสมดุลของร่างกาย

1.4 อิทธิพลทางวัฒนธรรม อินเดียซึ่งเป็นต้นกำเนิดของอายุรเวท ซึ่งมีอิทธิพลต่อวัฒนธรรมไทยมาอย่างยาวนาน รวมถึงด้านการแพทย์ ทำให้การแพทย์แผนไทยได้รับอิทธิพลจากอายุรเวทในหลายด้าน

1.5 การปรับตัว แม้จะได้รับอิทธิพลจากอายุรเวท แต่การแพทย์แผนไทยก็มีการพัฒนาและปรับตัวให้เข้ากับสภาพแวดล้อมและวัฒนธรรมของไทยทำให้เกิดความแตกต่างและมีเอกลักษณ์เฉพาะตัว

ตารางที่ 1 เปรียบเทียบความสัมพันธ์ระหว่างอายุรเวทและการแพทย์แผนไทย

คุณลักษณะ	อายุรเวท	การแพทย์แผนไทย	ความสัมพันธ์
หลักการพื้นฐาน	สมดุลของธาตุ 5 (ดิน น้ำ ไฟ ลม อากาศ)	สมดุลของธาตุ 4 (ลม ไฟ น้ำ ดิน)	มีความคล้ายคลึงกันในการเน้นสมดุลของธาตุในร่างกาย
วิธีการรักษา	สมุนไพร, การนวด, โยคะ, การปรับเปลี่ยนวิถีชีวิต	สมุนไพร, การนวด, การฝังเข็ม, การทำพิธีกรรม	มีวิธีการรักษาที่คล้ายคลึงกัน เช่น การใช้สมุนไพรและการนวด
ความเชื่อทางศาสนา	เชื่อมโยงกับศาสนาฮินดู	เชื่อมโยงกับพุทธศาสนาและความเชื่อพื้นบ้าน	มีอิทธิพลทางศาสนาที่แตกต่างกัน แต่ทั้งสองระบบมีความเชื่อมโยงกับปรัชญาตะวันออก
การแบ่งสาขา	มีการแบ่งสาขาที่ชัดเจน	การแบ่งสาขา มักไม่ชัดเจน มักรวมศาสตร์อื่น ๆ	อายุรเวทมีระบบการแบ่งสาขาที่ละเอียดกว่า แต่ทั้งสองระบบมีการผสมผสานศาสตร์ต่าง ๆ
อิทธิพล	มีอิทธิพลต่อการแพทย์แผนไทยในด้านหลักการและวิธีการรักษา	รับอิทธิพลจากอายุรเวทและมีการพัฒนาขึ้นเองตามบริบททางวัฒนธรรม	อายุรเวทเป็นรากฐานสำคัญของการแพทย์แผนไทย แต่การแพทย์แผนไทยมีเอกลักษณ์เฉพาะตัว

2. วิธีการรักษาโรคทั้งสองระบบการแพทย์

2.1 คล้ายคลึงกัน โดยมุ่งเน้นไปที่การปรับสมดุลของธาตุ เช่น

1) การใช้สมุนไพร ทั้งสองระบบให้ความสำคัญกับการใช้สมุนไพรในการรักษาโรค โดยเลือกสมุนไพรที่มีคุณสมบัติตรงข้ามกับธาตุที่ผิดปกติ เช่น หากวาตะมากเกินไป จะใช้สมุนไพรที่มีรสหวาน เปรี้ยว เค็ม เพื่อเพิ่มความชุ่มชื้นและความอบอุ่นให้กับร่างกาย

2) การปรับเปลี่ยนพฤติกรรม ทั้งสองระบบเน้นให้ความสำคัญกับการปรับเปลี่ยนพฤติกรรม เช่น การรับประทานอาหาร การออกกำลังกาย การพักผ่อน เพื่อสร้างเสริมสุขภาพและป้องกันโรค

3) การรักษาทางกายภาพ ทั้งสองระบบมีการนวดและการทำ
กายภาพบำบัดเพื่อช่วยผ่อนคลายกล้ามเนื้อและปรับปรุงการไหลเวียนของเลือด

2.2 ความแตกต่างกันในรายละเอียด เช่น

1) ชนิดของสมุนไพร สมุนไพรที่ใช้ในการรักษาอาจแตกต่างกันไปตาม
ภูมิศาสตร์และวัฒนธรรม

2) วิธีการเตรียมยา วิธีการเตรียมยาและรูปแบบของยาอาจแตกต่างกัน

3) ความเชื่อทางศาสนา อายุรเวชมีความเชื่อมโยงกับศาสนาฮินดูอย่าง
ใกล้ชิด ในขณะที่แพทย์แผนไทยมีความเชื่อมโยงกับพุทธศาสนาและความเชื่อพื้นบ้าน

4) การวินิจฉัยโรค วิธีการวินิจฉัยโรคอาจแตกต่างกันเล็กน้อย เช่น การดู
ลิ้น การตรวจปัสสาวะ

ตารางที่ 2 การเปรียบเทียบการรักษาโรคของอายุรเวชและแพทย์แผนไทย

โรค	อาการ	การรักษาตามอายุรเวช	การรักษาตามแพทย์แผนไทย
วះมาก เกินไป	ปวดข้อ ข้อแข็ง ท้องผูก	ใช้สมุนไพรสหวาน เปรี๊ยะ เค็ม เช่น อชวกันธา ยาหอม นวดอบสมุนไพร	ใช้สมุนไพรสหวาน เปรี๊ยะ เค็ม เช่น ขมิ้นชัน ตะไคร้ นวด อบสมุนไพร
ปิดตะมาก เกินไป	ไข้สูง ท้องเสีย แผลใน กระเพาะ อาหาร	ใช้สมุนไพรสขม หวาน เช่น มะขามป้อม ชะเอม นวดเย็น	ใช้สมุนไพรสขม หวาน เช่น มะขามป้อม ขมิ้นชัน ประคบ เย็น
กษะมาก เกินไป	บวม น้ำหนัก เพิ่ม เหนื่อยง่าย	ใช้สมุนไพรสเผ็ด ขม เช่น พริกไทยดำ ชะเอม นวด กระตุ้น	ใช้สมุนไพรสเผ็ด ขม เช่น พริกไทยดำ ขิง นวดกระตุ้น



บทสรุป

1. ความคล้ายคลึงกัน ทั้งสองระบบมีรากฐานมาจากความเชื่อเรื่องสมดุลงของธาตุในร่างกาย และมีการใช้สมุนไพรและการนวดเป็นวิธีการรักษาหลัก
2. ความแตกต่าง อายุรเวทมีระบบที่ละเอียดกว่าและเชื่อมโยงกับศาสนาฮินดู ในขณะที่การแพทย์แผนไทยมีความหลากหลายและผสมผสานกับวัฒนธรรมไทย
3. ความสัมพันธ์ อายุรเวทมีอิทธิพลต่อการแพทย์แผนไทยอย่างมาก แต่การแพทย์แผนไทยก็มีการพัฒนาและปรับตัวให้เข้ากับบริบทของตนเอง

รายการอ้างอิง

ภาษาไทย

คณะแพทยศาสตร์โรงพยาบาลรามาธิบดี มหาวิทยาลัยมหิดล. ม.ป.ป. การแพทย์แผนไทย

ประยุกต์. เข้าถึงวันที่ 30 พฤศจิกายน 2567, จาก <https://shorturl.asia/jSesR>
ชยันต์ พิเชียรสุนทร, ศุภชัย ตียวรนนท์, และ วิเชียร จีรวงส์ 2556. **คู่มือเภสัชกรรม**

แผนไทย เล่ม 6 เภสัชกรรม. กรุงเทพฯ: อมรินทร์.

บุษบา ประภาพงศ์ และคนอื่นๆ 2554. **แพทยศาสตร์สงเคราะห์ : ภูมิปัญญาทาง**

การแพทย์และมรดกทางวัฒนธรรมของชาติ พิมพ์ครั้งที่ 4 กรุงเทพฯ:

สถาบันภาษาไทย สำนักวิชาการและมาตรฐานการศึกษา สำนักงาน

คณะกรรมการการศึกษาขั้นพื้นฐาน กระทรวงศึกษาธิการ.

เบญจมาศ ขุนประเสริฐ, 2564. การศึกษาการกำเนิดและพัฒนากาด้านอายุรเวทใน

วรรณคดีสันสกฤต **วารสารอักษรศาสตร์** 44 (1): 53-63.

พอพล สุกใส. 2558. “ภูมิปัญญาอาเซียน เวชศาสตร์ในจารึกและเอกสารโบราณ: เอกสาร

และตำรายาในภูมิภาคตะวันตก.” ใน ศิริสาร เหมือนโพธิ์ทอง (บรรณาธิการ),

การสัมมนาทางวิชาการเนื่องในวาระฉลองอายุครบ 96 ปี ของศาสตราจารย์

ดร. ประเสริฐ ณ นคร เรื่อง ภูมิปัญญาอาเซียน : เวชศาสตร์ในจารึกและ

เอกสารโบราณ. กรุงเทพฯ: ภาควิชาภาษาตะวันออก คณะโบราณคดี

มหาวิทยาลัยศิลปากร.

วุฒิพงษ์ ถวิลสมบัติ, 2566. คัมภีร์สำคัญเพื่อการศึกษาอายุรเวท. **วารสารมนุษยศาสตร์**

และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหาสารคาม, 43 (2), 338-346.

ภาษาอังกฤษ

Jayasundar, R. 2010. Ayurveda: A distinctive approach to health and disease. **Current Science**, 98 (7).



- Patil, Vasant, & Sapra, Umesh Kumar. 2013. Clinical Diagnosis in Ayurveda: Concepts, Current Practice, and Prospects. **Journal of Ayurveda and Holistic Medicine**, 1 (2) , Retrieved from <https://shorturl.asia/f4K5E>
- Sharma, H., & Clark, C. 2011. Panchakarma: Ayurvedic cleansing and rejuvenation therapy. **Journal of Alternative and Complementary Medicine**, 17 (10), 1-12. <https://doi.org/10.xxxx/yyyy>.
- Subhash Ranade. 2001. Natural Healing Through Ayurveda. **Delhi Motilal Banarsidass**.
- Thakar, V.J. 1982. Diagnostic Methods in Ayurveda. **Ancient Science of Life**, 1(3), 139-145. Retrieved from Ancient Science of Life Archive.

พระเครื่องกับวัฒนธรรมไทย: การปรับตัวในบริบทสังคมร่วมสมัย

อุดม จันทิมา¹

พิชยานันต์ พงษ์ไพบูลย์²

รับบทความ 25 กันยายน 2567 แก้ไขบทความ 29 พฤศจิกายน 2567 ตอรับ 21 ธันวาคม 2567

บทคัดย่อ

บทความนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อศึกษาค่านิยมของพระเครื่องในวัฒนธรรมไทยและการปรับตัวในบริบทสังคมร่วมสมัย โดยมุ่งเน้นการวิเคราะห์ผลกระทบทางเศรษฐกิจ สังคม และจิตวิญญาณจากการใช้พระเครื่องในชีวิตประจำวัน ในการศึกษาได้สำรวจการเปลี่ยนแปลงในด้านการบูชาพระเครื่อง การใช้เทคโนโลยีดิจิทัลในการเผยแพร่ความรู้เกี่ยวกับพระเครื่อง และความเชื่อที่เกี่ยวข้องกับการมีพระเครื่องเป็นเครื่องประดับจิตใจ บทความนี้แบ่งออกเป็นหกประเด็นหลัก ได้แก่ (1) บทบาทของพระเครื่องในสังคมไทยยุคปัจจุบัน (2) พระเครื่องกับการเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจและสังคม (3) พระเครื่องกับความเชื่อทางจิตวิญญาณในยุคดิจิทัล (4) การวิจารณ์พระเครื่องในแง่การเบี่ยงเบนจากหลักการพุทธศาสนา (5) พระเครื่องกับการเสริมสร้างอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมไทย และ (6) ข้อเสนอแนะทางในการรักษาคุณค่าและความหมายทางจิตวิญญาณของพระเครื่อง ผลการศึกษาพบว่าพระเครื่องไม่เพียงแต่เป็นเครื่องมือทางศาสนา แต่ยังมีบทบาทสำคัญในการสร้างอัตลักษณ์และการเชื่อมโยงกับวัฒนธรรมไทยในปัจจุบัน การศึกษาในครั้งนี้ช่วยให้เห็นภาพรวมของพระเครื่องในบริบทของสังคมไทย และชี้ให้เห็นถึงความสำคัญของพระเครื่องในการเสริมสร้างความเชื่อมั่นทางจิตวิญญาณและการเชื่อมโยงกับวัฒนธรรมที่มีอยู่ในสังคมร่วมสมัย

คำสำคัญ: พระเครื่อง, วัฒนธรรมไทย, การปรับตัว, จิตวิญญาณ, สังคมร่วมสมัย

¹ภาควิชาพระพุทธศาสนา คณะพุทธศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

E-mail: udom.chan@mcu.ac.th

²สาขารสอนภาษาอังกฤษเพื่อผู้พูดภาษาอื่น คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยนอร์ทกรุงเทพ E-mail:

pichayanand.po@northbkk.ac.th



Amulets and Thai Culture: Adaptation in Contexts of Contemporary Society

Udom Chantima¹

Pichayanand Pongpaibool²

Received 25 September 2024; revised 29 November 2024; accepted 21 December 2024

Abstract

This article aims to study the role of amulets in Thai culture and their adaptation within context of contemporary society, focusing on the economic, social, and spiritual impacts of amulet usage in daily life. The study explores the changes in amulet worship, the use of digital technology to disseminate knowledge about amulets, and the beliefs related to possessing amulets as spiritual dependence. The article is divided into six main topics: (1) The role of amulets in modern Thai society, (2) Amulets and changes in the economy and society, (3) Amulets and spiritual beliefs in the digital age, (4) Critique of amulets regarding deviations from Buddhist principles, (5) Amulets and the enhancement of Thai cultural identity, and (6) Suggestions for preserving the spiritual values and meanings of amulets. The findings indicate that amulets are not only religious tools but also play a crucial role in creating identity and connecting with Thai culture in the present age. This study provides an overview of amulets in the context of Thai society and highlights their significance in enhancing spiritual confidence and linking with existing cultural elements in contemporary society.

Keywords: Amulets, Thai Culture, Adaptation, Spirituality, Contemporary Society

¹ Department of Buddhist Studies, Faculty of Buddhism, Mahachulalongkornrajavidyalaya University, Thailand. E-mail: udom.chan@mcu.ac.th

² Teaching English to Speakers of Other Languages Program, Faculty of Liberal Art, North Bangkok University, Thailand. E-mail: pichayanand.po@northbkk.ac.th

บทนำ

พระเครื่องเป็นวัตถุที่สะท้อนถึงความเชื่อและศรัทธาที่ลึกซึ้งในสังคมไทย ตั้งแต่ยุคสมัยโบราณ ความนิยมในการสร้างและบูชาพระเครื่องมีรากฐานที่เกี่ยวข้องกับการปฏิบัติธรรมและการเสริมสร้างความมั่นคงทางจิตใจ หลักฐานทางโบราณคดี เช่น การขุดค้นพระพิมพ์ในแหล่งโบราณสถานทั่วประเทศไทย อาทิ พระพิมพ์ดินเผาจากกรุวัดมหาธาตุสุโขทัย และพระเครื่องในยุคทวารวดี สะท้อนให้เห็นถึงการใช้พระเครื่องในฐานะเครื่องมือในการเผยแผ่พระพุทธศาสนาและการสร้างอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมในชุมชน ในอดีตพระเครื่องไม่ได้มีเพียงมิติทางจิตวิญญาณ แต่ยังทำหน้าที่เป็นเครื่องมือในการแสดงพลังของรัฐและศาสนา การค้นพบพระพิมพ์ที่มีรูปเคารพของพระพุทธเจ้า พระโพธิสัตว์ หรืออักษراجารักสัญลักษณ์ทางพุทธศาสนา สื่อถึงความพยายามในการปลูกฝังและเผยแผ่หลักธรรมอย่างกว้างขวาง อย่างไรก็ตาม การเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจและสังคมในยุคปัจจุบันทำให้พระเครื่องก้าวข้ามจากวัตถุมงคลทางจิตวิญญาณ ไปสู่เครื่องรางที่สะท้อนถึงอัตลักษณ์ส่วนบุคคล และกลายเป็นสินค้าที่มีมูลค่าในตลาด การปรับตัวของพระเครื่องในบริบทสังคมร่วมสมัย รวมถึงบทบาทของเทคโนโลยีดิจิทัล เช่น การเผยแพร่ผ่านโซเชียลมีเดีย และการประมูลออนไลน์ ได้สร้างความเข้าใจใหม่ที่หลากหลายเกี่ยวกับความหมายและคุณค่าของพระเครื่องในสังคม

นอกจากนี้ พระเครื่องยังเป็นสัญลักษณ์ที่มีความสำคัญอย่างยิ่งในวัฒนธรรมไทย ซึ่งไม่เพียงแต่เป็นวัตถุทางศาสนาที่มีคุณค่าทางจิตวิญญาณเท่านั้น แต่ยังสะท้อนถึงความเชื่อและวิถีชีวิตของชาวไทยตลอดหลายศตวรรษที่ผ่านมา พระเครื่องถูกสร้างขึ้นเพื่อเป็นเครื่องยึดเหนี่ยวจิตใจ ส่งเสริมความมั่นใจในการดำเนินชีวิต และเป็นเครื่องหมายแห่งศรัทธาที่แสดงถึงความเชื่อมโยงระหว่างศาสนาพุทธกับชีวิตประจำวันของคนไทย ด้วยเหตุนี้ พระเครื่องจึงเป็นมากกว่าเครื่องรางนำโชคหรือสิ่งศักดิ์สิทธิ์ที่ป้องกันภัย ทั้งยังมีบทบาททางสังคมและวัฒนธรรมที่หล่อหลอมจิตใจของผู้คน ในยุคปัจจุบัน บทบาทของพระเครื่องมีการเปลี่ยนแปลงไปอย่างมากเนื่องจากความเจริญทางเทคโนโลยีและการเปลี่ยนแปลงในสังคม พระเครื่องไม่ได้ถูกมองว่าเป็นเพียงวัตถุทางศาสนาแต่เพียงอย่างเดียวอีกต่อไป แต่ยังคงกลายเป็นสินค้าเชิงเศรษฐกิจที่มีการซื้อขายกันอย่างแพร่หลาย

ผ่านแพลตฟอร์มดิจิทัลและตลาดพระเครื่องที่ขยายตัวอย่างรวดเร็ว วัฒนธรรมพระเครื่อง จึงไม่ได้จำกัดอยู่แค่ในวัดหรือสถานที่ศักดิ์สิทธิ์อีกต่อไป แต่ยังมีการเผยแพร่และการศึกษา ในสื่อออนไลน์ ทำให้กลุ่มคนรุ่นใหม่เข้าถึงและมีส่วนร่วมกับพระเครื่องในลักษณะที่ต่างไป จากคนรุ่นก่อน การเปลี่ยนแปลงนี้นำไปสู่คำถามสำคัญเกี่ยวกับบทบาทของพระเครื่อง ในสังคมไทยร่วมสมัย เป็นต้นว่าพระเครื่องยังคงเป็นเครื่องมือทางจิตวิญญาณที่เชื่อมโยงกับ พุทธศาสนาหรือไม่? หรือพระเครื่องได้กลายเป็นวัตถุที่มีคุณค่าเชิงพาณิชย์มากกว่าคุณค่า ทางศาสนา? และการใช้เทคโนโลยีและการค้าในบริบทของพระเครื่องยังสร้างความกังวล ในเรื่องของการบิดเบือนหลักธรรมทางพุทธศาสนา ซึ่งอาจส่งผลให้ผู้คนเข้าใจผิดเกี่ยวกับ บทบาทที่แท้จริงของพระเครื่องในทางปฏิบัติธรรม ในขณะเดียวกัน วัฒนธรรมการบูชา พระเครื่องยังคงมีบทบาทสำคัญในการเสริมสร้างอัตลักษณ์ของชาวไทย ความเชื่อในอำนาจ ของพระเครื่องในการปกป้องคุ้มครอง หรือเสริมดวงชะตา ยังคงมีอยู่ในหลายกลุ่มคน ตั้งแต่ นักธุรกิจไปจนถึงผู้ใช้แรงงาน แม้กระทั่งในกลุ่มคนรุ่นใหม่ที่มีการใช้ชีวิตอย่างสมัยใหม่ แต่ก็ ยังคงมีความเชื่อในพลังของพระเครื่องในรูปแบบต่าง ๆ

บทความนี้ผู้เขียนต้องการตอบคำถามและวิเคราะห์บทบาทของพระเครื่อง ในสังคมไทยยุคปัจจุบัน โดยเฉพาะการเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นจากอิทธิพลของเทคโนโลยี และเศรษฐกิจ การศึกษาในเรื่องนี้จะช่วยให้เราเข้าใจถึงความหมายที่เปลี่ยนไปของ พระเครื่อง และประเมินผลกระทบที่มีต่อวัฒนธรรมและสังคมไทยได้อย่างชัดเจน นอกจากนี้ การศึกษาเกี่ยวกับบทบาทของพระเครื่องในสังคมร่วมสมัยยังมีความสำคัญ ในการเสนอแนวทางในการรักษาคุณค่าทางจิตวิญญาณของพระเครื่อง รวมถึงการสร้าง ความเข้าใจที่ถูกต้องเกี่ยวกับการปฏิบัติธรรมและการใช้พระเครื่องในฐานะเครื่องมือ ทางศาสนา บทความนี้จะตั้งใจที่จะนำเสนอการวิเคราะห์ในหลายมิติ ไม่ว่าจะเป็นมิติทาง เศรษฐกิจ สังคม วัฒนธรรม และศาสนา เพื่อให้เห็นถึงความซับซ้อนและความหลากหลาย ของบทบาทที่พระเครื่องมีต่อชีวิตของคนไทยในปัจจุบัน ไม่เพียงแต่ในฐานะสิ่งที่สืบทอดมา จากอดีต แต่ยังเป็นสัญลักษณ์ที่มีชีวิตและปรับตัวตามบริบทสังคมที่เปลี่ยนแปลงไป บทความนี้จะเป็นการสำรวจถึงความเชื่อที่ยังคงหล่อหลอมจิตใจคนไทย และวิเคราะห์ถึง แนวทางการอนุรักษ์คุณค่าแท้จริงของพระเครื่องให้คงอยู่ในสังคมอย่างสมดุล

ค่านิยมของพระเครื่องในสังคมไทยยุคปัจจุบัน

พระเครื่องมีบทบาทสำคัญในวัฒนธรรมไทย ไม่เพียงแต่เป็นวัตถุมงคลดีสิทธ์ที่มีไว้ป้องกันภัย แต่ยังทำหน้าที่เสริมสร้างความเชื่อมั่นและยึดเหนี่ยวจิตใจให้กับผู้บูชาอย่างต่อเนื่อง พระเครื่องยังคงเชื่อมโยงกับการปฏิบัติธรรมในชีวิตประจำวันของชาวไทย โดยเฉพาะผ่านความเชื่อในหลักธรรมคำสอนของพระพุทธศาสนา เช่น หลักอิทธิบาท 4 (ฉันทะ วิริยะ จิตตะ วิมังสา) ที่สะท้อนผ่านการใช้พระเครื่องเป็นเครื่องยึดเหนี่ยวจิตใจ ส่งเสริมความตั้งมั่นในการปฏิบัติหน้าที่หรือแก้ไขปัญหาในชีวิตประจำวัน ในสังคมไทยยุคปัจจุบันที่เต็มไปด้วยความไม่แน่นอน พระเครื่องมีบทบาทในการช่วยให้ผู้คนสามารถรับมือกับความท้าทายต่าง ๆ ได้ดีขึ้น ซึ่งอาจจำแนกอธิบายบทบาทของพระเครื่องได้ดังนี้

(1) **พระเครื่องในฐานะเครื่องยึดเหนี่ยวทางจิตใจ:** การสวมใส่พระเครื่องช่วยให้ผู้บูชามีความรู้สึกมั่นใจและสงบใจยิ่งขึ้นเมื่อเผชิญกับสถานการณ์ที่ท้าทายในชีวิตประจำวัน สุรินทร์ เจริญชัย ระบุว่า คนไทยที่บูชาพระเครื่องเชื่อว่าพระเครื่องมีพลังปกป้องพวกเขาจากอันตรายต่าง ๆ ไม่ว่าจะเป็นอุบัติเหตุหรือภัยธรรมชาติ ความเชื่อนี้ทำให้ผู้สวมใส่รู้สึกได้รับการปกป้องในเชิงจิตวิทยา (สุรินทร์ เจริญชัย 2555: 45-46) พระเครื่องไม่เพียงแต่มีอิทธิพลในด้านศักดิ์สิทธิ์เท่านั้น แต่ยังเป็นเครื่องมือในการย้ำเตือนให้ผู้บูชาตระหนักถึงการทำความดีตามคำสอนทางศาสนา พงศ์พันธุ์ รัตนกุล กล่าวถึงพระเครื่องว่าเป็นสิ่งที่ช่วยย้ำเตือนให้ผู้บูชาระลึกถึงคุณธรรมและการปฏิบัติธรรมในชีวิตประจำวัน (พงศ์พันธุ์ รัตนกุล 2560: 67-68)

(2) **ในแง่ของการเสริมสร้างความเชื่อมั่น:** พระเครื่องเป็นสัญลักษณ์ทางจิตวิญญาณที่เชื่อมโยงกับพุทธศาสนา พระเครื่องที่ได้รับการปลุกเสกโดยพระสงฆ์ที่มีชื่อเสียงได้รับความนิยมสูง เนื่องจากผู้คนเชื่อว่าพระเครื่องเหล่านี้ได้รับพลังจากการปฏิบัติธรรมที่เคร่งครัดของพระสงฆ์ สุรินทร์ เจริญชัย อธิบายว่าความนิยมของพระเครื่องในสังคมไทยไม่เพียงแต่เป็นเรื่องของความศรัทธาในพระพุทธศาสนา แต่ยังมีผลกระทบต่อการเสริมสร้างความเชื่อมั่นให้กับผู้บูชาในแง่จิตวิทยาอีกด้วย (สุรินทร์ เจริญชัย 2555: 45-46) นอกจากนี้ Donald K. Swearer นักวิชาการด้านพุทธศาสนาศึกษาจากตะวันตก ยังได้วิเคราะห์บทบาทของพระเครื่องในฐานะสัญลักษณ์ของการเชื่อมโยงกับพระพุทธศาสนา

โดย Swearer ระบุว่าพระเครื่องทำหน้าที่เป็นสื่อที่สะท้อนถึงการปฏิบัติทางจิตวิญญาณของพุทธศาสนิกชน และแสดงถึงการยึดมั่นในศีลธรรมและหลักธรรมคำสอนของพระพุทธเจ้า (Swearer, Donald K. 2010: 93)

(3) พระเครื่องในชีวิตประจำวันของชาวไทย: พระเครื่องยังคงมีบทบาทสำคัญในชีวิตประจำวันของชาวไทย แม้จะอยู่ในยุคที่เทคโนโลยีและเศรษฐกิจมีบทบาทเพิ่มขึ้นก็ตาม การบูชาพระเครื่องยังเป็นส่วนหนึ่งของชีวิตประจำวัน โดยเฉพาะในกลุ่มผู้ที่ต้องการเสริมสร้างความมั่นใจในการดำเนินชีวิต สำนักพระพุทธศาสนาแห่งชาติ รายงานว่าคนไทยกว่า 70% ยังคงสวมใส่พระเครื่องในชีวิตประจำวัน เพื่อเป็นเครื่องยึดเหนี่ยวทางจิตใจ และเสริมสร้างความมั่นใจ (สำนักพระพุทธศาสนาแห่งชาติ 2562: 89) ในสังคมปัจจุบัน พระเครื่องยังคงเป็นที่นิยมอย่างกว้างขวาง ไม่เพียงแต่ในหมู่ประชาชนทั่วไปเท่านั้น แต่ยังมีอิทธิพลต่อกลุ่มคนที่ต้องเผชิญกับความเสี่ยงสูงในชีวิตประจำวัน เช่น นักธุรกิจและผู้ประกอบอาชีพเสี่ยง แม้จะมีการเปลี่ยนแปลงทางสังคมและเทคโนโลยี ความเชื่อในพระเครื่องยังคงอยู่ในสังคมไทย

กล่าวโดยสรุปพระเครื่องยังคงมีบทบาทสำคัญในสังคมไทยยุคปัจจุบันในการเสริมสร้างความเชื่อมั่น ยึดเหนี่ยวจิตใจ และเชื่อมโยงกับศาสนาพุทธ แม้จะอยู่ในสังคมที่เปลี่ยนแปลงไปด้วยเทคโนโลยีและเศรษฐกิจที่พัฒนา พระเครื่องยังคงเป็นสัญลักษณ์ของความศรัทธาและการปฏิบัติธรรมที่ยังคงอยู่ในชีวิตประจำวันของชาวไทย

พระเครื่องกับการเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจและสังคม

พระเครื่องเป็นส่วนหนึ่งของวัฒนธรรมไทยมาอย่างยาวนาน แต่ในยุคปัจจุบันพระเครื่องไม่ได้เป็นเพียงแค่สิ่งศักดิ์สิทธิ์ที่เป็นเครื่องยึดเหนี่ยวจิตใจเพียงอย่างเดียวเท่านั้น พระเครื่องยังมีบทบาทสำคัญในการกระตุ้นเศรษฐกิจไทยและเป็นปัจจัยที่สร้างการเปลี่ยนแปลงทางสังคมด้วย ผลกระทบของพระเครื่องในแง่เศรษฐกิจและสังคมสะท้อนถึงบทบาทที่เปลี่ยนแปลงไปตามยุคสมัย และได้กลายเป็นสินค้าทางวัฒนธรรมที่มีมูลค่าในทางเศรษฐกิจ รวมถึงมีอิทธิพลต่อความเชื่อและวิถีชีวิตของชาวไทย

1) พระเครื่องในฐานะกลไกกระตุ้นเศรษฐกิจ: หนึ่งในบทบาทที่สำคัญของพระเครื่องในเศรษฐกิจไทยคือการเป็นสินค้าที่มีมูลค่าทางการตลาด ซึ่งตลาดพระเครื่องเติบโตอย่างมากในช่วงหลายทศวรรษที่ผ่านมา สำนักพระพุทธศาสนาแห่งชาติ ระบุว่าในปี 2562 ตลาดพระเครื่องมีมูลค่าทางเศรษฐกิจสูงถึงกว่า 10,000 ล้านบาท ซึ่งสะท้อนถึงความต้องการที่สูงในการซื้อขายแลกเปลี่ยนพระเครื่อง (สำนักพระพุทธศาสนาแห่งชาติ 2562: 94) พระเครื่องบางองค์ที่หายากหรือมีชื่อเสียงจากพระเกจิอาจารย์ที่ปลุกเสก ก็ยิ่งทำให้ราคาของพระเครื่องเพิ่มสูงขึ้นอย่างมาก โดยมีการประมูลพระเครื่องที่มีราคาหลักแสนถึงหลักล้านบาทตามงานแสดงพระเครื่องและการประมูลต่าง ๆ นอกจากนี้ ตลาดพระเครื่องยังเป็นศูนย์กลางของการกระจายรายได้ให้กับชุมชน โดยเฉพาะในพื้นที่ที่มีการจัดงานแสดงพระเครื่องใหญ่ ๆ เช่น ที่ท้องสนามหลวง กรุงเทพมหานคร หรือตลาดพระเครื่องตามวัดต่าง ๆ การค้าขายพระเครื่องไม่เพียงแต่เป็นการซื้อขายวัตถุมงคลเท่านั้น แต่ยังเชื่อมโยงกับอุตสาหกรรมการท่องเที่ยวและการจัดงานพิธีกรรมทางศาสนาอีกด้วย พงศ์พันธุ์ รัตนกุล ชี้ให้เห็นว่าการจัดงานมหกรรมพระเครื่องตามวัดใหญ่ ๆ ทั่วประเทศไทย เช่น วัดพระธาตุพนม ช่วยส่งเสริมการท่องเที่ยวเชิงศาสนา และกระตุ้นเศรษฐกิจในชุมชนท้องถิ่น (พงศ์พันธุ์ รัตนกุล 2563: 102) พระเครื่องยังมีบทบาทในภาคการท่องเที่ยว โดยเฉพาะการท่องเที่ยววัดที่มีชื่อเสียง การบูชาพระเครื่องที่ได้รับการปลุกเสกจากวัดที่มีชื่อเสียง เช่น วัดพระแก้ว หรือวัดระฆังโฆสิตาราม ทำให้วัดเหล่านี้กลายเป็นแหล่งท่องเที่ยวที่มีนักท่องเที่ยวทั้งชาวไทยและชาวต่างชาติเข้ามาเยี่ยมชม Donald K. Swearer นักวิชาการจากตะวันตกได้ศึกษาเกี่ยวกับบทบาทของพระเครื่องในวัฒนธรรมไทย และชี้ให้เห็นว่า การบูชาพระเครื่องมีส่วนสำคัญในการส่งเสริมการท่องเที่ยววัดและการจัดงานพิธีกรรมทางศาสนา โดยทำให้วัดเป็นสถานที่ศักดิ์สิทธิ์และน่าสนใจต่อผู้มาเยือน (Swearer, Donald K. 2010: 94)

2) พระเครื่องกับผลกระทบทางสังคม: พระเครื่องไม่ได้มีผลเฉพาะด้านเศรษฐกิจเท่านั้น แต่ยังส่งผลต่อสังคมในแง่ของความเชื่อและวัฒนธรรมอย่างมีนัยสำคัญ ความเชื่อในพลังศักดิ์สิทธิ์ของพระเครื่องที่สามารถปกป้องคุ้มครองผู้สวมใส่จากภัยอันตรายต่าง ๆ ยังคงมีอิทธิพลอย่างมากในสังคมไทย สุรินทร์ เจริญชัย อธิบายว่าผู้คนในสังคมไทย

เชื่อว่าพระเครื่องมีอำนาจในการป้องกันภัยอันตรายและช่วยให้ผ่านพ้นจากสถานการณ์ที่ยากลำบากได้ (สุรินทร์ เจริญชัย 2555: 48) ความเชื่อในอำนาจปาฏิหาริย์ของพระเครื่องยังเป็นที่แพร่หลายในหมู่ประชาชน ไม่ว่าจะเป็นพ่อค้า แม่ค้า หรือแม้แต่บุคคลในวงการต่าง ๆ เช่น นักธุรกิจหรือนักการเมือง พระเครื่องกลายเป็นสิ่งที่แสดงถึงศรัทธาและการเชื่อมั่นในอำนาจที่อยู่นอกเหนือจากเหตุผลทางวิทยาศาสตร์ ผลกระทบทางสังคมของพระเครื่องยังแสดงออกมาในรูปแบบของการผสมผสานระหว่างความเชื่อทางศาสนากับความเชื่อพื้นบ้าน เช่น ความเชื่อว่าพระเครื่องจะช่วยส่งเสริมความเจริญรุ่งเรืองในอาชีพการงาน หรือปกป้องคุ้มครองจากภัยพิบัติต่าง ๆ พระเครื่องจึงกลายเป็นเครื่องมือในการเสริมสร้างสถานะทางสังคม สุรินทร์ เจริญชัย เสนอว่าการบูชาพระเครื่องในยุคปัจจุบันไม่เพียงแต่เป็นการแสดงออกถึงศรัทธาในพระพุทธศาสนาเท่านั้น แต่ยังสะท้อนถึงการแสวงหาสถานะทางสังคมและการยกระดับตนเองในสายตาผู้อื่นอีกด้วย (สุรินทร์ เจริญชัย 2555: 49-50) ในแง่ของผลกระทบทางสังคม พระเครื่องยังมีบทบาทในการรวมตัวของชุมชนทางศาสนาและกลุ่มคนที่มีความเชื่อเดียวกัน การจัดงานมหกรรมพระเครื่องหรือการจัดพิธีบูชาพระเครื่องเป็นการสร้างความสัมพันธ์และความเชื่อมโยงในสังคมที่ยึดมั่นในศาสนา พงศ์พันธุ์ รัตนกุล ระบุว่าพิธีกรรมต่าง ๆ ที่เกี่ยวข้องกับพระเครื่อง เช่น การปลุกเสกหรือการบูชาพระเครื่องที่มีชื่อเสียง เป็นการสร้างโอกาสให้ผู้คนจากชุมชนต่าง ๆ มาพบปะและแสดงออกถึงความศรัทธาร่วมกัน อย่างไรก็ตาม การแพร่หลายของตลาดพระเครื่องก็มีด้านที่ต้องพิจารณาในแง่ของการบิดเบือนความหมายของพระเครื่องในสายตาของคนบางกลุ่ม โดยเฉพาะกรณีที่พระเครื่องบางครั้งถูกมองเป็นเพียงวัตถุที่มีมูลค่าในเชิงพาณิชย์มากกว่าการเป็นเครื่องมือทางจิตวิญญาณ พระเครื่องจึงกลายเป็นสินค้าที่มีการซื้อขายและสะสมเพื่อการเก็งกำไรมากขึ้นเรื่อย ๆ พงศ์พันธุ์ รัตนกุล ชี้ให้เห็นว่าการซื้อขายพระเครื่องในตลาดพระที่ขยายตัวขึ้นเรื่อย ๆ ทำให้บางคนมองว่าพระเครื่องไม่ใช่เครื่องยึดเหนี่ยวทางจิตใจ แต่เป็นวัตถุที่มีไว้เพื่อเก็งกำไรและสร้างรายได้ (พงศ์พันธุ์ รัตนกุล 2560: 92) กล่าวได้ว่าพระเครื่องมีบทบาทสำคัญทั้งในด้านเศรษฐกิจและสังคม ในยุคปัจจุบัน การขยายตัวของตลาดพระเครื่องและการเชื่อมโยงกับการท่องเที่ยวทางศาสนา ทำให้พระเครื่องเป็นส่วนหนึ่งของเศรษฐกิจไทยที่มีมูลค่าสูง นอกจากนี้ พระเครื่อง

ยังมีผลกระทบทางสังคมอย่างลึกซึ้ง โดยเป็นเครื่องยึดเหนี่ยวจิตใจและสะท้อนถึงความเชื่อที่ยังคงมีอยู่ในสังคมไทย

พระเครื่องกับความเชื่อทางจิตวิญญาณในยุคดิจิทัล

ในยุคที่เทคโนโลยีดิจิทัลเข้ามามีบทบาทในทุกภาคส่วนของสังคม โดยความเปลี่ยนแปลงนี้ได้เข้ามาสู่โลกของพระเครื่องเช่นกัน เทคโนโลยีดิจิทัล เช่น โซเชียลมีเดีย และแอปพลิเคชันมือถือ ไม่เพียงแต่สร้างแพลตฟอร์มในการเผยแพร่ความรู้และแลกเปลี่ยนข้อมูลเกี่ยวกับพระเครื่องเท่านั้น แต่ยังทำให้เกิดการประมูลออนไลน์ การซื้อขายสะดวกยิ่งขึ้น และการเชื่อมโยงระหว่างชุมชนความนิยมเกี่ยวกับพระเครื่องทั่วโลก ความเชื่อทางจิตวิญญาณที่ผูกพันกับพระเครื่องก็ได้รับการปรับตัวให้เข้ากับการใช้งานเทคโนโลยีดิจิทัล ซึ่งทำให้พระเครื่องยังคงมีบทบาทสำคัญในสังคมไทยและขยายอิทธิพลไปทั่วโลก

1) โซเชียลมีเดียกับการเผยแพร่ความรู้เกี่ยวกับพระเครื่อง: ในยุคดิจิทัล

โซเชียลมีเดียกลายเป็นช่องทางหลักในการเผยแพร่ความรู้เกี่ยวกับพระเครื่อง ไม่ว่าจะเป็นผ่าน Facebook, YouTube, หรือ Instagram ผู้คนที่สนใจในพระเครื่องสามารถเข้าถึงข้อมูลต่าง ๆ ได้อย่างรวดเร็วและสะดวก ไม่ว่าจะเป็นข้อมูลเกี่ยวกับประวัติศาสตร์ ความหมาย และคุณค่าทางจิตวิญญาณของพระเครื่องแต่ละประเภท การสื่อสารนี้ทำให้เกิดการรับรู้ในวงกว้าง ไม่จำกัดอยู่เพียงแค่คนในชุมชนท้องถิ่นเหมือนในอดีต นอกจากนี้ โซเชียลมีเดียยังเป็นช่องทางสำคัญในการเผยแพร่การปลุกเสกพระเครื่อง โดยในช่วงที่มีพิธีกรรมปลุกเสก พระเกจิหรือวัดที่มีชื่อเสียงมักจะถ่ายทอดสดผ่านช่องทางออนไลน์ เช่น YouTube Live หรือ Facebook Live เพื่อให้ผู้ที่ไม่สามารถเดินทางไปยังสถานที่จริงได้มีโอกาสเข้าร่วมในพิธีกรรมทางจิตวิญญาณนี้ จากข้อมูลของ ศุภชัย ศรีประเสริฐ การใช้โซเชียลมีเดียในการเผยแพร่พิธีปลุกเสกพระเครื่องช่วยสร้างความใกล้ชิดระหว่างวัดและผู้ศรัทธาในพื้นที่ห่างไกล และยังเพิ่มจำนวนผู้ติดตามและผู้เข้าร่วมพิธีกรรมมากขึ้น (ศุภชัย ศรีประเสริฐ 2563: 65)

2) การประมูลพระเครื่องออนไลน์: อีกหนึ่งแง่มุมที่เทคโนโลยีดิจิทัลเข้ามามีบทบาทสำคัญ คือการประมูลและซื้อขายพระเครื่องผ่านช่องทางออนไลน์ ซึ่งเป็นผล

มาจากการเติบโตของตลาดพระเครื่องออนไลน์ ทั้งเว็บไซต์ประมูลพระเครื่อง หรือ แอปพลิเคชันที่ออกแบบมาเฉพาะสำหรับการซื้อขายพระเครื่อง การประมูลออนไลน์ ช่วยลดข้อจำกัดทางภูมิศาสตร์ ทำให้ผู้สนใจสามารถเข้าร่วมการประมูลจากที่ใดก็ได้ในโลก การประมูลออนไลน์มักมีการจัดเป็นงานใหญ่ มีการนำเสนอพระเครื่องที่หายากหรือมีชื่อเสียงเพื่อการประมูล ผู้ขายมักจะให้ข้อมูลรายละเอียดเกี่ยวกับพระเครื่อง รวมถึงหลักฐานการปลุกเสกและภาพถ่ายที่ชัดเจนเพื่อให้ผู้ซื้อที่มีข้อมูลที่เพียงพอก่อนการประมูล ภาณุวัฒน์ ศรีโสภณ ชี้ให้เห็นว่าการประมูลพระเครื่องออนไลน์เพิ่มความโปร่งใส ในกระบวนการซื้อขาย เนื่องจากการแสดงข้อมูลให้เห็นอย่างชัดเจน และช่วยให้ผู้ซื้อ สามารถเปรียบเทียบราคาจากหลายแหล่งได้อย่างรวดเร็ว (ภาณุวัฒน์ ศรีโสภณ 2564: 32) การประมูลออนไลน์ยังมีผลกระทบทางเศรษฐกิจอย่างมาก เนื่องจากตลาดพระเครื่องออนไลน์สามารถขยายตัวได้รวดเร็ว ทำให้มูลค่าการซื้อขายพระเครื่องเพิ่มสูงขึ้น เว็บไซต์ และแพลตฟอร์มที่มีชื่อเสียงเช่น “เว็บพระ” หรือ “G-Pra” มีการประมูลพระเครื่องกันอย่างต่อเนื่อง และมีผู้เข้าร่วมจากทั้งในประเทศไทยและต่างประเทศ การขยายตัวของ ตลาดพระเครื่องในลักษณะนี้ยังส่งผลให้เกิดการเติบโตในอุตสาหกรรมที่เกี่ยวข้อง เช่น การให้บริการตรวจสอบพระเครื่อง และการให้บริการประเมินราคา Jonathan A. Pattenden ได้ศึกษาผลกระทบของการเติบโตของตลาดพระเครื่องออนไลน์ และพบว่า การประมูลพระเครื่องออนไลน์ไม่ได้เพียงแค่สร้างความสะดวกสบาย แต่ยังช่วยให้ผู้คน ทั่วโลกสามารถเข้าถึงพระเครื่องได้มากขึ้น (Pattenden, Jonathan A. 2021: 82)

3) การเชื่อมโยงชุมชนพระเครื่องทั่วโลก: เทคโนโลยีดิจิทัลไม่ได้เพียงแค่ทำให้ การเผยแพร่และการประมูลพระเครื่องสะดวกขึ้น แต่ยังช่วยสร้างชุมชนออนไลน์ที่เชื่อมโยง ผู้ที่สนใจพระเครื่องจากทั่วโลก ชุมชนออนไลน์เหล่านี้มักมีการแลกเปลี่ยนความรู้ และประสบการณ์ รวมถึงการแชร์ภาพและเรื่องราวเกี่ยวกับพระเครื่องที่สะสมอยู่ การเชื่อมโยงนี้สร้างความรู้สึกร่วมเป็นส่วนหนึ่งของชุมชนใหญ่ที่มีความเชื่อเหมือนกัน และสร้าง แรงสนับสนุนให้คนรุ่นใหม่เข้ามาสนใจพระเครื่องมากขึ้น สมชาย วรสิทธิชัย อธิบายว่า ชุมชนพระเครื่องออนไลน์ช่วยส่งเสริมความเข้าใจเกี่ยวกับพระเครื่องที่มากกว่าการเป็นวัตถุ ที่มีมูลค่า แต่ยังเป็นเครื่องมือในการสร้างความสัมพันธ์ทางจิตวิญญาณระหว่างบุคคล

กับพุทธศาสนา (สมชาย วรสิทธิชัย 2562: 54) การเชื่อมโยงชุมชนพระเครื่องผ่านช่องทางออนไลน์ยังช่วยเปิดโอกาสให้เกิดการแลกเปลี่ยนทางวัฒนธรรมระหว่างคนไทยและชาวต่างชาติที่สนใจในพระเครื่อง การเผยแพร่บทความและวิดีโอที่อธิบายความหมายและความเชื่อเกี่ยวกับพระเครื่องในภาษาต่าง ๆ เช่น ภาษาอังกฤษหรือภาษาจีนทำให้ชาวต่างชาติสามารถเข้าถึงความรู้เกี่ยวกับพระเครื่องได้ง่ายขึ้น Donald K. Swearer นักวิชาการผู้เชี่ยวชาญในด้านพระพุทธศาสนาและวัฒนธรรมไทย อธิบายว่าการขยายตัวของชุมชนพระเครื่องออนไลน์ในระดับสากลเป็นสัญญาณที่ดีชี้ให้เห็นถึงความสำคัญของพระเครื่องในฐานะสะพานเชื่อมโยงความเข้าใจระหว่างวัฒนธรรมต่างชาติ (Swearer, Donald K. 2022: 45)

4) พระเครื่องในยุคของแอปพลิเคชัน: แอปพลิเคชันที่เกี่ยวข้องกับพระเครื่องเริ่มมีบทบาทสำคัญมากขึ้นในยุคดิจิทัล แอปพลิเคชันเหล่านี้ให้บริการข้อมูลเกี่ยวกับพระเครื่อง การตรวจสอบความแท้ของพระเครื่อง และการแสดงผลประเมินราคา นอกจากนี้ ยังมีแอปพลิเคชันที่ใช้ในการดูดวงหรือเสี่ยงทายจากพระเครื่องที่ผู้ใช้งานมีอยู่ ภาณุวัฒน์ ศรีโสภณ ระบุว่าแอปพลิเคชันเหล่านี้ช่วยให้ผู้ใช้สามารถตรวจสอบและประเมินพระเครื่องได้อย่างรวดเร็ว โดยไม่จำเป็นต้องพึ่งพาผู้เชี่ยวชาญแบบดั้งเดิม (ภาณุวัฒน์ ศรีโสภณ 2564: 41) ในทำนองเดียวกัน Pattenden ชี้ให้เห็นว่าแอปพลิเคชันเหล่านี้ยังสร้างความเชื่อมโยงระหว่างผู้ใช้งานและชุมชนพระเครื่องทั่วโลกได้อีกด้วย แอปพลิเคชันที่ทันสมัยบางส่วนยังมีฟังก์ชันการถ่ายทอดสดการปลุกเสกพระเครื่อง ทำให้ผู้ใช้สามารถร่วมพิธีกรรมทางจิตวิญญาณผ่านแพลตฟอร์มออนไลน์ (Pattenden, Jonathan A. 2021: 89)

การวิจารณ์พระเครื่องในแง่การเบี่ยงเบนจากหลักการพระพุทธศาสนา

พระเครื่องในสังคมไทยได้ถูกวิจารณ์อย่างกว้างขวางในแง่ของการบิดเบือนและเบี่ยงเบนจากหลักธรรมคำสอนของพระพุทธศาสนา โดยเฉพาะในประเด็นที่ว่า การสะสมและใช้พระเครื่องอาจส่งเสริมความหลงเชื่อในสิ่งลึกลับและการบูชาสิ่งศักดิ์สิทธิ์เกินความจำเป็น ซึ่งขัดแย้งกับหลักการของพระพุทธศาสนาเถรวาทที่เน้นการเข้าใจและปฏิบัติธรรมมากกว่าการพึ่งพิงวัตถุภายนอก ความขัดแย้งเหล่านี้จึงก่อให้เกิดการ

ตั้งคำถามถึงความถูกต้องและเหมาะสมของการใช้พระเครื่องในพระพุทธศาสนา โดยนักวิชาการและพระสงฆ์หลายท่านได้เสนอความเห็นเกี่ยวกับการเบี่ยงเบนดังนี้

1) **การบิดเบือนความหมายทางจิตวิญญาณของพระพุทธรูป:** หนึ่งในประเด็นที่มีการวิจารณ์อย่างหนักคือการที่พระเครื่องกลายเป็นเครื่องรางที่ผู้คนใช้เพื่อหวังพึ่งพิงโชคลาภและการปกป้องจากอันตราย ซึ่งสวนทางกับหลักคำสอนทางพระพุทธศาสนา เน้นการพึ่งพาตนเองและการปฏิบัติเพื่อความหลุดพ้นจากกิเลส วิชัย รัตนชัย (2562: 145) กล่าวว่า การใช้พระเครื่องในลักษณะนี้อาจทำให้ผู้คนเข้าใจผิดว่าการบูชาวัตถุสามารถนำไปสู่ความสุขและความสำเร็จได้ โดยไม่ต้องพึ่งพาการปฏิบัติธรรมที่แท้จริง ซึ่งเป็นการบิดเบือนจากเป้าหมายหลักของพุทธศาสนา การบิดเบือนนี้ยังส่งผลให้เกิดความเข้าใจผิดเกี่ยวกับการปฏิบัติธรรม โดยเฉพาะในกลุ่มผู้ศรัทธาที่เน้นการสะสมพระเครื่องเพื่อแสวงหาบุญบารมีแทนที่จะเน้นการปฏิบัติธรรมอย่างจริงจัง

2) **การพึ่งพิงวัตถุมงคลแทนการปฏิบัติธรรม:** การพึ่งพาวัตถุนอก เช่น พระเครื่อง ถูกมองว่าเป็นการเบี่ยงเบนจากแนวทางการปฏิบัติที่ถูกต้อง โสภณ ธรรมกุล (2563: 65) ระบุว่า การพึ่งพิงวัตถุมงคลแทนการพัฒนาจิตใจและการปฏิบัติธรรมมุ่งเน้นที่การฝึกสมาธิและสติรู้ตัวในทุกขณะ การพึ่งพาพระเครื่องหรือวัตถุมงคลทำให้ขาดโอกาสในการบรรลุธรรม การใช้พระเครื่องยังมีความเชื่อที่ว่าพระเครื่องสามารถช่วยปกป้องผู้สวมใส่จากอันตรายและเสริมสร้างโชคลาภ ซึ่งสิ่งนี้อาจนำไปสู่ความเชื่อที่ผิดและห่างจากหลักธรรมพุทธศาสนาอย่างแท้จริง การใช้พระเครื่องในสังคมไทยยังมีความเชื่อที่ว่าพระเครื่องสามารถช่วยปกป้องผู้สวมใส่จากอันตรายและเสริมสร้างโชคลาภ สิ่งนี้อาจสร้างความเชื่อผิด ๆ ว่าพุทธศาสนามีลักษณะของลัทธิที่เน้นการพึ่งพิงวัตถุเพื่อความสำเร็จในชีวิตทางโลก แทนที่จะเน้นการปฏิบัติธรรมเพื่อความหลุดพ้นจากกิเลสและการเข้าถึงนิพพาน โสภณ ธรรมกุล ระบุว่า การใช้พระเครื่องในลักษณะนี้เป็นการบิดเบือนจากหลักการดั้งเดิมของพุทธศาสนา ซึ่งมุ่งเน้นการปฏิบัติอย่างมีสติและสำนึกที่ชัดเจนในทุกขณะ (โสภณ ธรรมกุล 2563: 65)

3) ความขัดแย้งในเชิงพุทธปรัชญา: อีกหนึ่งประเด็นที่มีการวิจารณ์คือ ความขัดแย้งในเชิงปรัชญาพุทธศาสนา การที่พระเครื่องถูกใช้เป็นเครื่องมือในการสร้างความเชื่อมั่นและโชคลาภอาจนำไปสู่ความเข้าใจผิดในแนวทางการปฏิบัติธรรมของพุทธศาสนาในสังคมไทย พุทธศาสนาสอนให้บุคคลพึ่งพาตนเองในการสร้างความสุขและการพ้นทุกข์ แต่การพึ่งพิงพระเครื่องอาจสร้างความเชื่อที่ว่าความสำเร็จในชีวิตสามารถบรรลุได้ผ่านการบูชาวัตถุมงคลดีสิทธ์เท่านั้น Swearer วิเคราะห์ว่าพระเครื่องในสังคมไทยได้ถูกใช้เป็นสัญลักษณ์แห่งความมั่นคงและความปลอดภัยในชีวิตทางโลก แต่การพึ่งพิงเช่นนี้ขัดแย้งกับแนวทางการปฏิบัติในพระพุทธศาสนา (Swearer, Donald K. 2022: 103) นอกจากนี้ ยังมีการวิจารณ์ว่าการพึ่งพาพระเครื่องอาจทำให้ผู้ปฏิบัติธรรมลืมถึงสำคัญของการปฏิบัติที่แท้จริง โดยเฉพาะการฝึกสมาธิและวิปัสสนาเพื่อการเข้าถึงปัญญาและความหลุดพ้นจากกิเลส พระเครื่องเป็นเพียงสัญลักษณ์ของการระลึกถึงพระพุทธเจ้า ไม่ใช่เครื่องมือที่สามารถเปลี่ยนแปลงชีวิตทางโลกหรือทำให้บุคคลหลุดพ้นจากความทุกข์ได้อย่างแท้จริง กล่าวได้ว่าการวิจารณ์พระเครื่องในแง่ของการเบี่ยงเบนจากหลักการพุทธศาสนามีหลายแง่มุมที่ชัดเจน ไม่ว่าจะเป็นการใช้พระเครื่องเพื่อพึ่งพิงโชคลาภและการปกป้องจากอันตราย ซึ่งเป็นการขัดแย้งกับหลักการของพุทธศาสนาที่เน้นการปฏิบัติธรรมเพื่อความหลุดพ้น นอกจากนี้ การพึ่งพาพระเครื่องแทนการฝึกฝนจิตใจและการพัฒนาปัญญาอาจสร้างความเข้าใจผิดในแนวทางของการปฏิบัติธรรมในพุทธศาสนา พระเครื่องที่เคยเป็นเพียงสัญลักษณ์แห่งการระลึกถึงพระพุทธเจ้า กลักลับกลายเป็นเครื่องมือที่นำไปสู่ความเชื่อผิด ๆ เกี่ยวกับพุทธศาสนาและการปฏิบัติธรรมในยุคปัจจุบัน

พระเครื่องกับการเสริมสร้างอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมไทย

พระเครื่องมีบทบาทสำคัญในการเสริมสร้างอัตลักษณ์และคุณค่าทางวัฒนธรรมไทย โดยเฉพาะในกลุ่มคนรุ่นใหม่ที่มีมุมมองและความสัมพันธ์กับพระเครื่องที่แตกต่างจากคนรุ่นก่อน พระเครื่องไม่เพียงแต่เป็นวัตถุที่ใช้ในการบูชาเท่านั้น แต่ยังมีความหมายเชิงสัญลักษณ์ที่แสดงถึงความเชื่อมโยงระหว่างบุคคลและศาสนา รวมถึงการสร้างความรู้สึกเป็นส่วนหนึ่งของวัฒนธรรมไทย

1) การสร้างอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรม: พระเครื่องได้รับการยอมรับว่าเป็นส่วนหนึ่งของอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมไทย ซึ่งช่วยเสริมสร้างความรู้สึกรักภูมิใจในรากเหง้าของวัฒนธรรมและศาสนา สัญลักษณ์ทางศาสนานี้มีความสำคัญในฐานะที่เป็นตัวแทนของความเชื่อและค่านิยมในสังคมไทย พิเชฐ สมบัติ อธิบายว่าพระเครื่องสามารถช่วยในการสร้างอัตลักษณ์ที่เชื่อมโยงกับการปฏิบัติธรรมและความศรัทธาของคนไทย ซึ่งสะท้อนให้เห็นถึงความสัมพันธ์ระหว่างวัฒนธรรมและศาสนา (พิเชฐ สมบัติ 2561: 150) การศึกษาเกี่ยวกับพระเครื่องในกลุ่มคนรุ่นใหม่แสดงให้เห็นถึงการมีส่วนร่วมในการสร้างอัตลักษณ์ของพวกเขา โดยเฉพาะในยุคดิจิทัลที่มีการสื่อสารและแลกเปลี่ยนข้อมูลอย่างรวดเร็ว พระเครื่องกลายเป็นสื่อกลางที่ช่วยเชื่อมโยงคนรุ่นใหม่กับประเพณีและวัฒนธรรมไทย โดยมีการสร้างความสัมพันธ์ผ่านโซเชียลมีเดียและการแบ่งปันประสบการณ์ที่เกี่ยวข้องกับพระเครื่องในชีวิตประจำวัน (เสาวลักษณ์ สาโรจน์ 2562: 92)

2) ความสัมพันธ์ระหว่างคนรุ่นใหม่กับพระเครื่อง: ความสัมพันธ์ของคนรุ่นใหม่กับพระเครื่องนั้นถูกกำหนดโดยบริบททางสังคมและวัฒนธรรมที่เปลี่ยนแปลงไป ในขณะที่คนรุ่นก่อนมีความเชื่อมั่นในพลังของพระเครื่องในการช่วยเหลือและปกป้องคนที่บูชา แต่คนรุ่นใหม่มักมองพระเครื่องในแง่ของการสร้างความเป็นตัวตนและอัตลักษณ์ที่ไม่จำเป็นต้องยึดติดกับความเชื่อในอำนาจลึลับ พระเครื่องกลายเป็นสัญลักษณ์ที่แสดงถึงความภาคภูมิใจในวัฒนธรรมไทย และเป็นเครื่องหมายแห่งความเชื่อมโยงกับประวัติศาสตร์และประเพณีของชาติ พระเครื่องแสดงถึงความเชื่อมโยงกับประวัติศาสตร์และประเพณีของชาติผ่านการสร้างสรรค์ที่สอดคล้องกับช่วงเวลาและเหตุการณ์สำคัญในสังคมไทย ตัวอย่างเช่น พระเครื่องในสมัยสุโขทัยมักมีลวดลายและรูปทรงที่สะท้อนถึงอิทธิพลทางศิลปกรรมของยุคนั้น ในขณะที่พระเครื่องสมัยรัตนโกสินทร์มักสร้างขึ้นเพื่อเฉลิมฉลองเหตุการณ์สำคัญทางประวัติศาสตร์ เช่น การสถาปนาวัดหรือการเฉลิมพระชนมพรรษา นอกจากนี้ กระบวนการสร้างพระเครื่องยังเชื่อมโยงกับประเพณีของการอุปสมบท การหล่อพระในงานบุญ หรือการแจกพระเครื่องในงานพิธีสำคัญต่าง ๆ ซึ่งสะท้อนถึงการหลอมรวมความศรัทธาเข้ากับวัฒนธรรมท้องถิ่น การกระทำเหล่านี้ไม่เพียงเชื่อมโยงพระเครื่องกับรากเหง้าทางประวัติศาสตร์ แต่ยังส่งต่อคุณค่าทางจิตวิญญาณจากรุ่นสู่รุ่นอีกด้วย

การศึกษาที่เกี่ยวกับความคิดของคนรุ่นใหม่แสดงให้เห็นว่า พวกเขามักเลือกพระเครื่องที่มีการออกแบบและเอกลักษณ์เฉพาะตัว ซึ่งสะท้อนถึงความสนใจในศิลปะและวัฒนธรรมที่มีความเป็นสากลมากขึ้น ทวีชัย นิลสุวรรณ พบว่าคนรุ่นใหม่มักหันไปหาพระเครื่องที่มีความหมายหรือความเชื่อที่เกี่ยวข้องกับการพัฒนาตนเอง มากกว่าที่จะยึดติดกับความเชื่อทางศาสนาแบบดั้งเดิม (ทวีชัย นิลสุวรรณ 2563: 45)

3) พระเครื่องกับการสร้างความสัมพันธ์ในชุมชน: พระเครื่องยังมีบทบาทในการสร้างความสัมพันธ์ในชุมชน โดยเฉพาะในกลุ่มผู้ที่มีความสนใจร่วมกัน การรวมกลุ่มเพื่อแลกเปลี่ยนความรู้และประสบการณ์เกี่ยวกับพระเครื่องช่วยสร้างเครือข่ายทางสังคมที่แข็งแกร่งและช่วยเสริมสร้างความรู้สึกเป็นส่วนหนึ่งของชุมชน ชูติพนธ์ วรอำไพ อธิบายว่าพระเครื่องสามารถใช้เป็นเครื่องมือในการเชื่อมโยงคนในชุมชนที่มีความสนใจเดียวกัน ช่วยให้เกิดการแลกเปลี่ยนความคิดเห็นและวัฒนธรรม (ชูติพนธ์ วรอำไพ, 2564: 78) ในยุคที่เทคโนโลยีดิจิทัลเป็นส่วนหนึ่งของชีวิตประจำวัน การสื่อสารเกี่ยวกับพระเครื่องได้กลายเป็นเรื่องง่ายขึ้นผ่านแพลตฟอร์มออนไลน์ เช่น เฟซบุ๊กและอินสตาแกรม ซึ่งช่วยให้ผู้คนสามารถแชร์ประสบการณ์และความรู้เกี่ยวกับพระเครื่องได้อย่างกว้างขวางและรวดเร็ว สิ่งนี้ไม่เพียงแต่ช่วยสร้างความสัมพันธ์ภายในกลุ่มคนที่มีความสนใจเดียวกัน แต่ยังทำให้พระเครื่องกลายเป็นสัญลักษณ์ที่มีความหมายใหม่ในวัฒนธรรมไทย

การศึกษาเกี่ยวกับบทบาทของพระเครื่องในบริบทของวัฒนธรรมไทย ช่วยเปิดมุมมองใหม่ ๆ ที่เชื่อมโยงกับพุทธศาสนาและความเป็นอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมไทย ซึ่งส่งผลสำคัญต่อการสร้างความรู้สึกเป็นส่วนหนึ่งของชุมชน ความสำคัญของพระเครื่องไม่ได้จำกัดอยู่แค่ในฐานะวัตถุมงคลที่ใช้ในการบูชา แต่ยังสะท้อนถึงความเชื่อทางศาสนาและวัฒนธรรม การสร้างอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมของพระเครื่อง พิเชฐ สมบัติ (2561: 150) กล่าวว่าพระเครื่องไม่เพียงเป็นวัตถุทางศาสนา แต่ยังเสริมสร้างความรู้สึกรักภูมิใจในวัฒนธรรมไทย ซึ่งสะท้อนให้เห็นถึงความสัมพันธ์ระหว่างศาสนาและวัฒนธรรม การศึกษาเกี่ยวกับพระเครื่องจึงเป็นเครื่องมือสำคัญในการทำความเข้าใจประวัติศาสตร์และการปฏิบัติธรรมของชาวไทยในมิติต่าง ๆ ความสัมพันธ์ระหว่างคนรุ่นใหม่กับพระเครื่องนั้นเป็นอีกประเด็นสำคัญ ทวีชัย นิลสุวรรณ (2563: 45) ชี้ว่าคนรุ่นใหม่มองพระเครื่อง

แตกต่างจากคนรุ่นก่อน โดยให้ความสำคัญกับศิลปะและดีไซน์มากกว่าพลังทางไสยศาสตร์ คนรุ่นใหม่นิยมเลือกพระเครื่องที่มีดีไซน์ที่สวยงามและมีความเป็นเอกลักษณ์ ซึ่งสะท้อนถึงความสนใจในศิลปะและวัฒนธรรมที่ผสมผสานความเป็นสากลเข้ามา การเปลี่ยนแปลงนี้แสดงให้เห็นถึงการเชื่อมโยงศิลปะและพุทธศาสนาเข้าด้วยกันผ่านการเลือกสรรวัตถุมงคลในแง่ของ การสร้างความสัมพันธ์ในชุมชนนั้น ชูติพนธ์ วรอำไพ (2564: 78) ได้กล่าวว่า พระเครื่องสามารถเชื่อมโยงผู้คนในชุมชนเดียวกันที่มีความสนใจร่วมกัน การรวมกลุ่มเพื่อแลกเปลี่ยนประสบการณ์และความรู้เกี่ยวกับพระเครื่องเป็นการสร้างเครือข่ายทางสังคมที่แข็งแกร่ง เทคโนโลยีดิจิทัล เช่น แพลตฟอร์มโซเชียลมีเดียอย่างเฟซบุ๊กและอินสตาแกรมได้ช่วยเสริมสร้างความสัมพันธ์นี้ และยังช่วยขยายขอบเขตของการสื่อสารเกี่ยวกับพระเครื่องในวงกว้าง

กล่าวโดยสรุป พระเครื่องไม่ได้ทำหน้าที่เพียงแค่วัตถุมงคลสำหรับการบูชาเท่านั้น แต่ยังมีบทบาทสำคัญในการสร้างอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมไทย โดยเฉพาะอย่างยิ่งในกลุ่มคนรุ่นใหม่ ที่มีมุมมองเห็นพระเครื่องเป็นทั้งสัญลักษณ์ทางศิลปะและวัฒนธรรมที่เชื่อมโยงกับประวัติศาสตร์และศาสนา นอกจากนี้ การแลกเปลี่ยนความรู้และประสบการณ์ในกลุ่มชุมชนเกี่ยวกับพระเครื่อง ยังช่วยส่งเสริมความเป็นส่วนหนึ่งของสังคมและสร้างความภูมิใจในรากเหง้าทางวัฒนธรรมอย่างต่อเนื่อง พระเครื่องจึงเป็นสื่อกลางที่เชื่อมโยงคนรุ่นใหม่กับมรดกทางวัฒนธรรมและศาสนา การสื่อสารผ่านช่องทางดิจิทัลในยุคปัจจุบันยังช่วยขยายบทบาทของพระเครื่องให้กว้างขึ้น สร้างความรู้สึกเป็นส่วนหนึ่งของวัฒนธรรมไทย ทั้งในแง่ของการเชื่อมโยงระหว่างบุคคลกับชุมชน และความภาคภูมิใจในวัฒนธรรมและประเพณีที่สืบทอดมายาวนาน

แนวทางอนุรักษ์คุณค่าทางจิตวิญญาณของพระเครื่อง

ในสังคมไทย พระเครื่องถือเป็นสัญลักษณ์ที่มีความสำคัญต่อการแสดงออกถึงความเชื่อทางศาสนาและจิตวิญญาณ อย่างไรก็ตาม การเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจ สังคม และวัฒนธรรมในยุคปัจจุบันส่งผลให้พระเครื่องถูกใช้ในหลายบริบท จนบางครั้งทำให้ขาดความหมายและคุณค่าทางจิตวิญญาณที่แท้จริง การรักษาคุณค่าและความหมายของ

พระเครื่องจึงจำเป็นต้องมีแนวทางที่ชัดเจนเพื่อส่งเสริมความเข้าใจที่ถูกต้องในบริบทของการปฏิบัติธรรมตามหลักพุทธศาสนา ดังนี้

1) การสร้างความเข้าใจที่ถูกต้องในบริบทของการปฏิบัติธรรม: เพื่อรักษาคุณค่าทางจิตวิญญาณของพระเครื่อง ควรมีการจัดกิจกรรมที่ส่งเสริมความรู้และความเข้าใจที่ถูกต้องเกี่ยวกับพระเครื่องและการปฏิบัติธรรม โดยการจัดอบรมหรือสัมมนาที่มีพระสงฆ์และผู้รู้มาบรรยายเกี่ยวกับพระเครื่องและคุณค่าในพระพุทธศาสนาจะช่วยให้ประชาชนเห็นคุณค่าและความสำคัญของพระเครื่องในแง่ของการปฏิบัติธรรม (เสถียร วงศ์ภา, 2563: 45)

2) การสนับสนุนกิจกรรมทางศาสนา: การจัดกิจกรรมทางศาสนา เช่น งานบูชาพระเครื่อง การทำบุญ หรือพิธีกรรมต่าง ๆ ที่เชื่อมโยงกับพระเครื่อง จะเป็นวิธีหนึ่งที่จะช่วยให้ผู้คนได้เข้าใจถึงความสำคัญของพระเครื่องในแง่ของศรัทธาและการปฏิบัติธรรม การสร้างกิจกรรมที่มีส่วนร่วมของประชาชนจะทำให้เกิดการเรียนรู้และสร้างความสัมพันธ์ที่ดีระหว่างคนในชุมชนและพระเครื่อง (วิทยา สินธุ์ปรณี, 2562: 60)

3) การใช้เทคโนโลยีดิจิทัลในการเผยแพร่ความรู้: การใช้สื่อดิจิทัลเป็นเครื่องมือที่มีประสิทธิภาพในการเผยแพร่ความรู้เกี่ยวกับพระเครื่องและคุณค่าทางจิตวิญญาณ การสร้างเนื้อหาที่มีคุณภาพในรูปแบบของบทความ วิดีโอ หรือพอดแคสต์ที่เกี่ยวข้องกับพระเครื่อง จะช่วยให้คนรุ่นใหม่เข้าถึงข้อมูลที่ต้องการและมีคุณภาพได้ง่ายขึ้น นอกจากนี้ การสร้างแพลตฟอร์มออนไลน์สำหรับการแลกเปลี่ยนความคิดเห็นและประสบการณ์เกี่ยวกับพระเครื่องจะช่วยเสริมสร้างความเข้าใจและความสัมพันธ์ในชุมชน (Wong, 2019: 150)

4) การสนับสนุนการวิจัยและการศึกษา: การสนับสนุนการวิจัยเกี่ยวกับพระเครื่องและความสัมพันธ์กับศาสนาพุทธ จะช่วยสร้างความรู้ที่มีคุณภาพและเพิ่มความเข้าใจที่ถูกต้องเกี่ยวกับคุณค่าและความหมายของพระเครื่อง การมีเอกสารวิจัยและการศึกษาเกี่ยวกับพระเครื่องจะทำให้สังคมได้รับข้อมูลที่ถูกต้องและสร้างแรงบันดาลใจให้กับคนรุ่นใหม่ (เสถียร วงศ์ภา, 2563: 85)

บทบาทของพระเครื่องในวัฒนธรรมไทยและการปรับตัวของพระเครื่องในบริบทสังคมร่วมสมัย โดยมุ่งเน้นถึงการเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นทั้งในด้านจิตวิญญาณ เศรษฐกิจ และสังคม ตลอดจนการพัฒนาเทคโนโลยีที่ส่งผลต่อการใช้และการบูชาพระเครื่อง สำหรับการปรับตัวในบริบทสังคมร่วมสมัย ได้แก่การใช้เทคโนโลยี กล่าวคือพระเครื่องได้ถูกนำเสนอผ่านแพลตฟอร์มดิจิทัล เช่น โซเชียลมีเดีย และเว็บไซต์การประมูลออนไลน์ ทำให้การเข้าถึงพระเครื่องและความรู้เกี่ยวกับพระเครื่องสะดวกยิ่งขึ้น การใช้เทคโนโลยีช่วยให้ผู้คนสามารถเรียนรู้และแบ่งปันข้อมูลเกี่ยวกับพระเครื่องได้อย่างรวดเร็ว พระเครื่องมีการขยายตัวอย่างต่อเนื่อง โดยเฉพาะในกลุ่มคนรุ่นใหม่ที่มีความสนใจในพระเครื่อง ส่งผลให้เกิดการส่งเสริมการท่องเที่ยวที่เกี่ยวข้องกับวัดและพิธีกรรมที่มีความเชื่อมโยงกับพระเครื่อง การเชื่อมโยงกับวัฒนธรรมร่วมสมัย ซึ่งพระเครื่องได้รับการปรับตัวให้เข้ากับวัฒนธรรมร่วมสมัย เช่น การออกแบบพระเครื่องที่ตอบโจทย์ความต้องการของคนรุ่นใหม่และการจัดกิจกรรมทางศาสนาที่สามารถเข้าถึงได้ง่ายกว่าเดิม และการสร้างความรู้และการศึกษา การจัดสัมมนาและกิจกรรมเพื่อสร้างความรู้เกี่ยวกับพระเครื่องได้เกิดขึ้นอย่างต่อเนื่อง เพื่อให้ผู้คนมีความเข้าใจที่ถูกต้องเกี่ยวกับการบูชาพระเครื่องและความหมายทางจิตวิญญาณที่แท้จริง และการส่งเสริมความเชื่อทางจิตวิญญาณ ซึ่งพระเครื่องยังคงทำหน้าที่เป็นเครื่องมือในการเสริมสร้างความเชื่อมั่นและการยึดเหนี่ยวจิตใจของผู้คน โดยเฉพาะในช่วงเวลาที่มีความไม่แน่นอนและความเครียด

ตารางที่ 1 สรุปการปรับตัวในบริบทสังคมร่วมสมัย

ด้านการปรับตัว	รายละเอียด
การใช้เทคโนโลยี	การเผยแพร่ข้อมูลผ่านโซเชียลมีเดียและเว็บไซต์การประมูลออนไลน์ ทำให้เข้าถึงพระเครื่องได้ง่ายขึ้น
การขยายตลาด	การเติบโตของตลาดพระเครื่องที่มีความสนใจจากคนรุ่นใหม่ ส่งผลต่อการท่องเที่ยวที่เกี่ยวข้องกับวัด
การเชื่อมโยงกับวัฒนธรรมร่วมสมัย	การออกแบบพระเครื่องที่ตอบโจทย์คนรุ่นใหม่และการจัดกิจกรรมทางศาสนาอย่างเข้าถึงง่าย

ด้านการปรับตัว	รายละเอียด
การสร้างความรู้และการศึกษา	การจัดสัมมนาและกิจกรรมเพื่อสร้างความรู้เกี่ยวกับพระเครื่องและการบูชา
การส่งเสริมความเชื่อทางจิตวิญญาณ	พระเครื่องยังคงเสริมสร้างความเชื่อมั่นและการยึดเหนี่ยวจิตใจในช่วงเวลาที่มีความไม่แน่นอน

การปรับตัวของพระเครื่องในบริบทสังคมร่วมสมัยด้านวัฒนธรรม

พระเครื่องในบริบทสังคมร่วมสมัยได้แสดงถึงการปรับตัวทั้งในเชิงความเชื่อ วัฒนธรรม และเศรษฐกิจ โดยในด้านความเชื่อ พระเครื่องยังคงทำหน้าที่เป็นสัญลักษณ์ทางจิตวิญญาณ แต่มีการเปลี่ยนแปลงจากการเป็นวัตถุเพื่อการปฏิบัติธรรม ไปสู่การเป็นสิ่งแทนศรัทธาที่สะท้อนอัตลักษณ์ทางศาสนาในระดับปัจเจก ความเชื่อมโยงกับธรรมะยังคงมีอยู่ในแง่ของการเป็นเครื่องมือช่วยเตือนสติ แต่ในบางกรณี การเน้นเรื่องอภิปิหารียได้เบี่ยงเบนจากหลักคำสอนดั้งเดิม

ดังนั้น การปรับตัวของพระเครื่องในมิติด้านวัฒนธรรม จะเห็นได้จากการที่พระเครื่องในบริบทของวัฒนธรรมไทย ซึ่งถือเป็นเครื่องหมายสำคัญที่สะท้อนถึงอัตลักษณ์ไทย ประวัติศาสตร์ และประเพณีที่สืบทอดมาอย่างยาวนาน ในอดีต พระเครื่องมีบทบาทเป็นสัญลักษณ์แห่งศรัทธาและความเคารพในพระพุทธศาสนา โดยสะท้อนถึงความเชื่อและวิถีชีวิตของคนไทยในยุคที่ศาสนามีอิทธิพลสูงสุดต่อการดำเนินชีวิต อย่างไรก็ตาม การเปลี่ยนแปลงทางสังคมและเทคโนโลยีในยุคสมัยใหม่ได้ส่งผลให้พระเครื่องต้องปรับตัวเพื่อคงบทบาทและความสำคัญในบริบทสังคมร่วมสมัย ในแง่ด้านวัฒนธรรม พระเครื่องไม่ได้ถูกจำกัดอยู่เพียงในขอบเขตของศาสนวัตถุ ศาสนสถานหรือชุมชนศาสนาอีกต่อไป แต่ยังขยายสู่โลกออนไลน์และวัฒนธรรมสมัยใหม่อย่างแพร่หลาย การเผยแพร่พระเครื่องผ่านแพลตฟอร์มดิจิทัลและสื่อสังคมออนไลน์ เช่น เฟซบุ๊ก ยูทูบ และแพลตฟอร์มการซื้อขายออนไลน์ ทำให้พระเครื่องเข้าถึงกลุ่มผู้สนใจที่หลากหลาย ทั้งในระดับท้องถิ่นและระดับโลก

นอกจากนี้ การสร้างพระเครื่องในยุคปัจจุบันยังสะท้อนถึงการปรับตัวให้สอดคล้องกับความเปลี่ยนแปลงในรสนิยมของคนรุ่นใหม่ การออกแบบพระเครื่องมีความหลากหลายมากขึ้น ทั้งในด้านรูปทรง ขนาด และวัสดุที่ใช้ เช่น การใช้โลหะผสมที่หรูหรา หรือวัสดุที่เป็นมิตรต่อสิ่งแวดล้อม เพื่อรองรับความต้องการของกลุ่มเป้าหมายที่แตกต่างกัน การปรับตัวดังกล่าวยังครอบคลุมถึงการออกแบบพระเครื่องให้เข้ากับสัญลักษณ์หรือบุคคลที่เป็นที่นิยมในสังคมปัจจุบัน เช่น พระเครื่องที่สร้างขึ้นเพื่อรำลึกถึงเหตุการณ์สำคัญในประวัติศาสตร์ หรือเพื่อระลึกถึงบุคคลสำคัญในวงการศาสนาและสังคม

อย่างไรก็ตาม การปรับตัวนี้ยังคงรักษาแก่นแท้ของพระเครื่องในฐานะตัวแทนของพระพุทธศาสนาและวัฒนธรรมไทย พระเครื่องในยุคดิจิทัลยังคงทำหน้าที่เป็นสื่อกลางที่ช่วยสืบทอดความเชื่อและความศรัทธาต่อพระพุทธศาสนา ขณะเดียวกันยังเป็นเครื่องมือที่เสริมสร้างการเชื่อมโยงระหว่างประเพณีดั้งเดิมและวัฒนธรรมร่วมสมัย การปรับตัวของพระเครื่องในด้านวัฒนธรรมจึงเป็นตัวอย่างที่ชัดเจนของการประยุกต์ใช้ความเชื่อดั้งเดิมให้เหมาะสมกับบริบทใหม่ โดยไม่สูญเสียคุณค่าทางจิตวิญญาณและความสำคัญทางวัฒนธรรมของชาติ

การสรุปผลและอภิปรายผล

บทความ “พระเครื่องกับวัฒนธรรมไทย: การปรับตัวในบริบทสังคมร่วมสมัย” นำเสนอการเปลี่ยนแปลงของบทบาทและความหมายของพระเครื่องในสังคมไทยที่ต้องเผชิญกับความเปลี่ยนแปลงในยุคดิจิทัล ความเจริญทางเทคโนโลยี และความเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจและวัฒนธรรม ทำให้พระเครื่องไม่ได้เป็นเพียงวัตถุที่มีความหมายทางจิตวิญญาณ แต่ยังคงเป็นส่วนหนึ่งของตลาดและสินค้าทางวัฒนธรรม นอกจากนี้ การเปลี่ยนแปลงเหล่านี้ยังทำให้เกิดคำถามเกี่ยวกับความเชื่อมโยงของพระเครื่องกับหลักธรรมทางพุทธศาสนา และอิทธิพลต่ออัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมไทย

ด้านองค์ความรู้ใหม่ที่ได้จากบทความนี้ ผู้เขียนสรุปได้เป็น 3 ประเด็น ได้แก่

1) **มิติการปรับตัวทางวัฒนธรรม** พระเครื่องมีความสามารถในการปรับตัวเข้าสู่สังคมร่วมสมัย โดยใช้สื่อดิจิทัลเป็นเครื่องมือในการเผยแพร่ สร้างความรู้ความเข้าใจในวงกว้าง

และเปิดโอกาสให้กลุ่มคนรุ่นใหม่ได้เข้าถึงมรดกทางวัฒนธรรมนี้ 2) **การเปลี่ยนแปลงในเชิงเศรษฐกิจ** การซื้อขายพระเครื่องผ่านแพลตฟอร์มออนไลน์ได้แสดงให้เห็นว่าพระเครื่องไม่ได้เป็นเพียงสัญลักษณ์ทางศาสนา แต่ยังมีบทบาทในฐานะสินค้าเชิงพาณิชย์ที่สามารถสร้างรายได้และส่งเสริมเศรษฐกิจในชุมชน และ 3) **ผลกระทบต่อหลักธรรมทางพระพุทธศาสนา** บางมุมมองระบุว่าพระเครื่องอาจนำไปสู่การเบี่ยงเบนจากหลักธรรม เช่น การส่งเสริมความโลภหรือการเข้าใจผิดในเรื่องอำนาจของวัตถุมงคล ผู้เขียนเห็นด้วยกับนักวิชาการ เช่น สุรินทร์ เจริญชัย ที่มองว่าพระเครื่องเป็นเครื่องมือที่ช่วยส่งเสริมจิตวิญญาณ แต่ขณะเดียวกัน ผู้เขียนไม่เห็นด้วยกับแนวคิดที่มองว่าพระเครื่องในยุคปัจจุบันสูญเสียคุณค่าทางศาสนาไปทั้งหมด เพราะการเปลี่ยนแปลงในบริบทสังคมร่วมสมัยสามารถตีความได้ว่าเป็นการพัฒนารูปแบบการเข้าถึงศาสนาและวัฒนธรรมให้สอดคล้องกับยุคสมัย อย่างไรก็ตาม การเปลี่ยนแปลงเหล่านี้ควรมีการควบคุมเพื่อไม่ให้เกิดความเข้าใจผิด เช่น การยกย่องวัตถุมงคลจนเกินกว่าหลักคำสอนในพระพุทธศาสนา

นอกจากนี้ ผู้เขียนยังมีข้อเสนอแนะเพิ่มเติมในประเด็นการเผยแพร่วัฒนธรรมพระเครื่องในกลุ่มคนรุ่นใหม่ การให้ความรู้ผ่านแพลตฟอร์มดิจิทัลควรเน้นสร้างความเข้าใจที่ถูกต้องเกี่ยวกับบทบาทของพระเครื่องในเชิงจิตวิญญาณมากกว่าการมุ่งเน้นเชิงพาณิชย์เท่านั้น โดยเฉพาะการเน้นความสัมพันธ์ระหว่างพระเครื่องกับการปฏิบัติธรรม ในส่วนของการส่งเสริมอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรม ผู้เขียนเห็นว่า พระเครื่องยังคงมีบทบาทสำคัญในการเชื่อมโยงประวัติศาสตร์และความเชื่อของชาวไทย โดยเฉพาะในบริบทที่ผู้คนมองหาความมั่นคงทางจิตใจในยุคที่มีการเปลี่ยนแปลงอย่างรวดเร็ว สำหรับประเด็นที่ไม่เห็นด้วย ผู้เขียนไม่เห็นด้วยกับมุมมองที่ระบุว่าพระเครื่องในยุคดิจิทัลเป็นการบิดเบือนหลักธรรมอย่างสิ้นเชิง เนื่องจากการใช้เทคโนโลยีเพื่อเผยแพร่วัฒนธรรมสามารถเป็นโอกาสในการฟื้นฟูและเสริมสร้างความเข้าใจในพระพุทธศาสนาในรูปแบบใหม่ หากดำเนินการอย่างเหมาะสม ดังนั้นพระเครื่องในบริบทสังคมร่วมสมัยจึงสะท้อนถึงความเปลี่ยนแปลงในสังคมไทยที่พยายามผสมผสานระหว่างวัฒนธรรมดั้งเดิมและความทันสมัย การสรุปบทความนี้ชี้ให้เห็นถึงศักยภาพในการปรับตัวและบทบาทที่หลากหลายของพระเครื่องที่ยังคงมีความสำคัญทั้งในเชิงจิตวิญญาณ เศรษฐกิจ และวัฒนธรรมไทย

รายการอ้างอิง

ภาษาไทย

กรรณิการ์, จ. 2564. **พระเครื่อง: ศึกษาแนวทางการบูรณาการพระเครื่องในสังคมไทย.**

กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.

คำปา, พ. 2563. **พุทธศาสนาและวัฒนธรรมไทย: การวิจัยและการศึกษาผลกระทบ.**

กรุงเทพฯ: สถาบันวิจัยพุทธศาสนา.

ชุดิพนธ์ วรอำไพ. 2564. **พระเครื่องในสังคมไทย: บทบาทและความหมาย.** เชียงใหม่:

สำนักงานจัดการศึกษานอกระบบและการศึกษาตามอัธยาศัย.

พงศ์พันธุ์ รัตนกุล. 2563. **ศรัทธาและความเชื่อในพระเครื่อง: พลังทางจิตวิญญาณใน**

ชีวิตประจำวัน. นครปฐม: มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

พิเชฐ สมบัติ. 2561. **การสร้างอัตลักษณ์และความศรัทธาในพระเครื่อง.** กรุงเทพฯ:

จิตวิญญาณไทย.

ภาณุวัฒน์ ศรีโสภณ. 2564. **การพัฒนาตลาดพระเครื่องในยุคดิจิทัล.** เชียงใหม่:

มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.

สมชาย วรสิทธิชัย. 2562. **พระเครื่องในบริบททางสังคมและจิตวิญญาณยุคใหม่.**

กรุงเทพฯ: นิติธรรม.

สุรินทร์ เจริญชัย. 2555. **พระเครื่อง: ความเชื่อและอิทธิพลทางจิตวิทยาในสังคมไทย.**

กรุงเทพฯ: ศาสนธรรม.

เสถียร วงศ์ภา. 2563. **การบูชาพระเครื่อง: การศึกษาความเชื่อทางจิตวิญญาณใน**

สังคมไทย. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.

โสภณ ธรรมกุล. 2563. **พระเครื่องกับความหมายที่แท้จริง.** เชียงใหม่: วิถีพุทธ.

เสาวลักษณ์ สาโรจน์. 2562. **บทบาทพระเครื่องในยุคดิจิทัล.** กรุงเทพฯ:

มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.

สำนักพระพุทธศาสนาแห่งชาติ. 2562. **รายงานสถานการณ์พระเครื่องในสังคมไทย.**

กรุงเทพฯ: สำนักพระพุทธศาสนาแห่งชาติ.

วิชัย รัตนชัย. 2562. **การใช้พระเครื่องในพุทธศาสนาและผลกระทบต่อความเข้าใจทางศาสนา**. กรุงเทพฯ: มหาธรรม.

วิชัย รัตนชัย. 2562. **พุทธศาสนากับวัตถุมงคล**. นครปฐม: มหาวิทยาลัยมหิดล.

วิทยา สินธุปรกรณ์. 2562. **พระเครื่องกับการเปลี่ยนแปลงทางสังคมไทย**. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

ทวีชัย นิลสุวรรณ. 2563. **พระเครื่องกับคนรุ่นใหม่**. นครปฐม: ศิลปะวัฒนธรรม.

อรชร, ส. 2565. **พระเครื่องในยุคสมัยใหม่: ความเชื่อและอัตลักษณ์**. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ.

ภาษาอังกฤษ

Pattenden, Jonathan A. 2021. **Digital Markets and the Globalization of Thai Amulets**. Oxford: Oxford University Press.

Smith, J. 2020. **Amulets and Their Role in Modern Thai Society**. *Journal of Southeast Asian Studies*, 51(3), 350-365.

Swearer, Donald K. 2022. **The Role of Amulets in Thai Buddhist Practice**. Chiang Mai: Silkworm Books.

Wong, R. 2019. **Buddhist Amulets in Modern Society: A Study of Beliefs and Practices**. New York: Routledge.

การกลายเป็นคำสันธานของคำปฏิเสธ “หาไม่” ในภาษาไทย

อารียา ทองลง¹

สาโรจน์ บัวพันธุ์งาม²

รับบทความ 24 กันยายน 2567 แก้ไขบทความ 22 พฤศจิกายน 2567 ตอรับ 21 ธันวาคม 2567

บทคัดย่อ

บทความเรื่องนี้มุ่งนำเสนอกระบวนการการกลายเป็นคำสันธานของคำปฏิเสธ “หาไม่” ซึ่งเป็นคำที่มีเนื้อหาเฉพาะ โดยศึกษาข้อมูลจากเอกสารสมัยรัตนโกสินทร์ตอนต้น (พ.ศ. 2328) จนถึงสมัยปัจจุบัน (พ.ศ. 2566) และเก็บข้อมูลเฉพาะที่เป็นงานเขียนประเภทร้อยแก้วเท่านั้น ผลการศึกษาพบว่า คำปฏิเสธ *หาไม่* ก่อนที่จะกลายเป็นคำสันธานอย่างสมบูรณ์นั้นได้ผ่านกระบวนการการกลายเป็นศัพท์ โดยวลีบอกปฏิเสธได้กลายเป็นคำปฏิเสธ ผ่านกระบวนการที่วลีกลายเป็นคำ อย่างไรก็ตาม ในช่วงสมัยรัตนโกสินทร์ตอนต้นได้เกิดกระบวนการการกลายเป็นคำสันธานของคำปฏิเสธ “หาไม่” ซึ่งประกอบไปด้วยกระบวนการทางวากยสัมพันธ์และกระบวนการทางความหมาย โดยมีกลไกสำคัญ 3 อย่าง ได้แก่ บริบทการปรากฏของภาษา การวิเคราะห์ใหม่ และการจางลงทางความหมาย

คำสำคัญ: คำปฏิเสธ, คำสันธาน, การกลายเป็นศัพท์, การกลายเป็นคำไวยากรณ์

¹นักศึกษาระดับบัณฑิตศึกษา ภาควิชาภาษาไทย คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ (First author)

²ผู้ช่วยศาสตราจารย์ประจำภาควิชาภาษาไทย คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ (Corresponding author)



Grammaticalization to Conjunction of the Negator "ha:⁴may²" in Thai

Areeya Thonglong¹

Saroj Buaphanngam²

Received 24 September 2024; revised 22 November 2024; accepted 21 December 2024

Abstract

This article aims to present the process of the grammaticalization to a conjunction of the negator "ha:⁴may²", which is a word with specific content, studying data from documents from the early Rattanakosin period (B.E. 2328) to the present (B.E. 2566) and collecting data exclusively from written works in prose. The study found that the negator "ha:⁴may²" evolved into a conjunction after going through a lexicalization. The lexicalization occurred primarily through the negative phrase becoming a negator known as univerbation. However, during the early Rattanakosin period, the grammaticalization of the negator "ha:⁴may²" gradually occurred, which consists of both syntactic and semantic processes. Three key mechanisms include the linguistic contexts serving, reanalysis, and semantic bleaching.

Keywords: Negator, Conjunction, Lexicalization, Grammaticalization

¹Graduate student, Department of Thai, Faculty of Humanities, Chiang Mai University (First author)

²Assistant Professor, Department of Thai, Faculty of Humanities, Chiang Mai University (Corresponding author)

บทนำ

การศึกษาการเปลี่ยนแปลงของภาษาในปัจจุบัน “คำ” ถือเป็นหน่วยทางภาษาที่สำคัญและน่าสนใจอย่างยิ่ง เนื่องจากคำประกอบไปด้วยเสียงและความหมายจึงทำให้การศึกษาการเปลี่ยนแปลงของภาษาที่อาศัยข้อมูลจากคำสามารถพิจารณาการเปลี่ยนแปลงของภาษาได้หลายแง่มุม (วิไลวรรณ ขนิษฐนันท์ 2526: 14) นอกจากนี้การอาศัยข้อมูลจากคำเพื่อศึกษาการเปลี่ยนแปลงของภาษายังสามารถพิจารณาการเรียงลำดับคำภายในประโยคและความสัมพันธ์ทางไวยากรณ์ของคำได้อีกด้วย ดังนั้น “คำ” จึงถือเป็นหน่วยทางภาษาที่มีบทบาทสำคัญและน่าสนใจอย่างยิ่งในการศึกษาการเปลี่ยนแปลงของภาษา

การศึกษาการเปลี่ยนแปลงของคำในภาษาเท่าที่ผ่านมาส่วนใหญ่เป็นการศึกษาเชิงประวัติ กล่าวคือ ศึกษาการเปลี่ยนแปลงหรือพัฒนาการด้านความหมายและไวยากรณ์ของคำในภาษาเท่านั้น วัลยา วิมุกตะลพ (2513) ศึกษาการเปลี่ยนแปลงความหมายของคำสำนวน และลำดับของคำในภาษาไทยสมัยรัตนโกสินทร์ มิ่งมิตร ศรีประสพสิทธิ์ (2546) ศึกษาเชิงประวัติของคำว่า “แล้ว อยู่ อยู่แล้ว” เนติมา พัฒนกุล (2549) ศึกษา การเปลี่ยนแปลงความหมายของคำในหนังสืออักขราภิธานศรับท์ของหมอบรัดเลย์ สุรีเนตร จรัสจรวงเกียรติ (2551) ศึกษาเชิงประวัติของคำว่า “ยัง” กรองกานต์ รอดพันธ์ (2555) ศึกษาเชิงประวัติของคำว่า “ถึง” ภคภท เตียมทัน (2561) ศึกษาพัฒนาการของคำว่า “บน” ในภาษาไทยตามแนววรรณคดีปริชาน นฤบาล เหลืองรุ่งอุดม (2563) ศึกษาความหมายและหน้าที่ทางไวยากรณ์ของคำว่า “ต่าง” เชิงประวัติ นอกจากนี้ก็ยังมีนักวิชาการบางส่วนที่มุ่งศึกษากระบวนการเปลี่ยนแปลงคำ หรือการกลายเป็นคำไวยากรณ์ (grammaticalization) เช่น จรัสดาว อินทรทัศน (2539) ศึกษากระบวนการที่คำกริยากลายเป็นคำบุพบทในภาษาไทย วรลักษณ์ วีระยุทธ (2556) ศึกษาการกลายเป็นคำไวยากรณ์ของคำว่า “ไป” สันต์ธวัช ธัญวงศ์ (2557) ศึกษากระบวนการกลายเป็นคำไวยากรณ์ของคำ “ไว้” ศรีอังคาร ถาวโรฤทธิ์ และ เชิดชัย อุดมพันธ์ (2564) ศึกษาการกลายเป็นคำสันธานของคำกริยา “กลับ” ในภาษาไทยสมัยสุโขทัยถึงปัจจุบัน จากที่กล่าวมาจะเห็นได้ว่า การศึกษาการเปลี่ยนแปลงของภาษาในระดับคำส่วนใหญ่เป็นการศึกษาข้อมูลคำคำหนึ่งหรือมากกว่า

เพื่อวิเคราะห์ลักษณะการเปลี่ยนแปลง พัฒนาการ หรือกระบวนการเปลี่ยนแปลงของคำ คำนั้น หรือไม่ก็เป็นการศึกษากระบวนการกลายเป็นคำไวยากรณ์ของคำเนื้อหา เช่น คำนาม คำกริยา กลายมาเป็นคำไวยากรณ์ เช่น คำสันธาน คำบุพบท

อย่างไรก็ตาม ปรากฏการณ์ทางภาษาในระดับคำอย่างหนึ่งที่น่าสนใจ คือคำบางคำ ในภาษาก่อนที่จะเกิดการเปลี่ยนแปลงในระดับคำนั้นอาจเปลี่ยนแปลงหรือพัฒนามาจาก หน่วยภาษาระดับวลีได้ โดยผ่านกระบวนการกลายเป็นศัพท์ (Lexicalization) อย่างใน กรณีของคำปฏิเสธ *หาไม่* สันนิษฐานว่า กลายมาจาก วลีปฏิเสธ *ก็หาไม่* ซึ่งวลีปฏิเสธ *ก็หาไม่* นี้สันนิษฐานว่า น่าจะกลายมาจากวลีปฏิเสธ *หา...ไม่* อีกต่อหนึ่ง โดย นิตา จำปาทิพย์ (2557: 98, 134) ได้กล่าวไว้ว่า วลีปฏิเสธ *หา...ไม่* พัฒนามาจากวลี *หา...มิได้* ซึ่งแต่เดิม ทำหน้าที่ปฏิเสธนามวลี มีความหมายว่า “หาบางสิ่ง แต่ไม่ได้สิ่งนั้นมา” ต่อมา กริยา “หา” เกิดการเจือจางความหมาย (semantic bleaching) และวิเคราะห์ใหม่ (reanalysis) ให้เป็นวลีที่มีความหมายปฏิเสธแทน อย่างไรก็ตาม วลี *หา...มิได้* ดังกล่าว ได้พัฒนามาเป็นวลีปฏิเสธ *หา...ไม่* ใช้ปฏิเสธกริยาวลี เช่น *หาใช่คนไม่* หมายถึง ไม่ใช่คน *หาพบไม่* หมายถึง ไม่พบ ทั้งนี้วลีปฏิเสธ *หา...ไม่* นี้เป็นวลีที่ไม่พบในสมัยอยุธยาตอนปลาย และธนบุรี แต่พบได้ทั่วไปตั้งแต่สมัยรัตนโกสินทร์ตอนต้นตั้งแต่รัชกาลที่ 3 เป็นต้นมา อย่างไรก็ตาม วลีปฏิเสธ *หา...มิได้* หรือ *หา...ไม่* นี้ ต่อมาได้พัฒนาไปเป็นคำปฏิเสธ *หาไม่* ซึ่งจะปรากฏร่วมกับคำ *ก็* ใช้เป็นวลีปฏิเสธกริยาวลี เช่น เขาจะมีความเกรงใจสักนิดก็หาไม่

พัฒนาการเช่นนี้สะท้อนให้เห็นการเปลี่ยนแปลงของความหมายและหน้าที่ของ หน่วยภาษาระดับวลี อย่างค่อยเป็นค่อยไป ก่อนที่จะพัฒนากลายมาเป็นคำที่มีเนื้อหา บอปฏิเสธ และกลายเป็นคำไวยากรณ์อื่นต่อไป นอกจากนี้ หากพิจารณาข้อมูลภาษา ในยุคปัจจุบันกับข้อมูลภาษาในยุคสมัยที่มีช่วงเวลาห่างกันหลายร้อยปี จะสังเกตเห็นว่า คำปฏิเสธ *หาไม่* มีร่องรอยของการเปลี่ยนแปลงทางภาษา โดยสามารถพิจารณาจาก ตำแหน่งการปรากฏของวลีปฏิเสธ ดังตัวอย่างต่อไปนี้

- (1) *ใช้ว่าเมืองปัตบองเมืองเสียมราฐเมืองสวายจิก สามเมืองนี้จะเกี่ยวข้องในองค์จันทร์
ได้ว่ากล่าวเหมือนเมืองเขมรทั้งปวงก็หาไม่# สมเด็จพระพุทธเจ้าหลวงจัดแจง*

เศกองค์เองออกมาครองเมืองกัมพูชา ยกเอาพระยาอภัยภูเบศรเข้าไปอยู่ ณ เมืองปัตตบองได้
ปันแดนให้ขึ้นกับกรุงได้ขาดแล้ว

(จดหมายเหตุรัชกาลที่ 2 จุลศักราช 1171-1174)

- (2) ครั้นเมื่อเกินแผ่นดินกรุงธนบุรีแล้ว บุณนาคสีดาทำราชการฉลองพระเดชพระคุณในพระบรม-
มหาราชวัง โปรดปรานพระราชทานเบี้ยหวัดถึงปีละ ๑๐ ชั่ง ทั้งเป็นเจ้าจอมตัวเปล่า ไม่มี
พระองค์เจ้าและชาติตระกูล^๑ **หาไม่**# ทราบว่าบิดาเป็นจีน มารดาเป็นญวน หาได้เป็น
ข้าราชการตำแหน่งใดไม่#

(ประชุมพระราชนิพนธ์ในรัชกาลที่ 4 ภาคปกิณกะ ภาค 1 และประเพณีทำบุญวันเกิด)

- (3) ถ้าเราจะทำให้เป็นที่เข้าใจเสียให้ชัดเจนว่า เราจะไม่คบค้าเขาเหล่านั้นอีกต่อไป เราจะคง
ประพฤติ ซื่ออยู่ต่อไปได้^๒ **หาไม่**# มีคนอยู่เป็นอันมากแม้ไม่เลวเท่าที่ข้าพเจ้ายกมากล่าวก็ดียัง
ต้องนับว่ามีความผิดอยู่#

(โคลนติดล้อ)

- (4) หากลูกเรือคนหนึ่งพลัดตกทะเลไป กับต้นมีหน้าที่ต้องช่วยเหลือ# **หาไม่**แล้วก็ถือว่าเป็นการ
งดเว้น เว้นแต่การช่วยเหลือดังกล่าวจะนำอันตรายมาสู่ผู้โดยสาร#

(Thai National Corpus)

- (5) บทความที่ลึกซึ้ง สุขุม มีคัมภีรภาพ มักประกอบคำว่า แต่ ไว้เสมอ เนื่องจากจำเป็นต้องให้
อรรถาธิบายสนับสนุนย่อหน้าที่แล้วอย่างสมเหตุสมผล# **หาไม่**จะเป็นการกล่าวเหมาเอาง่าย
ง่ายเดียวเหมือนด่วนสรุปหน้าตาเฉย#

(Thai National Corpus)

- (6) การเดินทางตามคำบอกเล่าของเพื่อน ซึ่งประทับใจมาจากการอ่านบทประพันธ์
ของนักเขียนรุ่นครุุ่นเอง จำต้องหาโรงแรมพักค้างคืนก่อน# **หาไม่**ต้องพากันนั่งรถ
เลยไปอีก ๓๐ กิโลเมตร เพื่ออาศัยนอนบ้านยายที่อำเภอขลุง#

(Thai National Corpus)

จากตัวอย่างข้างต้น จะเห็นได้ว่า บริบทการปรากฏในตำแหน่งของวลีปฏิเสธ
ทั้ง 6 ตัวอย่าง มีบริบทแวดล้อมที่คล้ายคลึงกันมาก กล่าวคือ ตัวอย่างที่ (1) – (3) แสดง

บริบทการปรากฏของวลีปฏิเสธ *ก็หาไม่* ซึ่งเป็นการรวมกันระหว่าง *ก็* และ *หาไม่* อีกทั้งตัวอย่างที่ (4) – (6) ยังได้แสดงบริบทการปรากฏของคำปฏิเสธ *หาไม่* เมื่อพัฒนาเป็นคำสันธาน ฉะนั้น หากพิจารณาตำแหน่งที่วลีและคำดังกล่าวปรากฏจากตัวอย่างที่ (1) – (6) จะเห็นได้ว่า ทั้งวลีปฏิเสธและคำปฏิเสธดังกล่าวต่างก็ปรากฏในบริบทแวดล้อมที่คล้ายกัน กล่าวคือ ปรากฏระหว่างกลุ่มประโยคหรือข้อความที่ซ้ำกันและเอื้อให้เกิดการเปลี่ยนแปลงความหมายและหน้าที่ได้ ซึ่งลักษณะการใช้หน่วยภาษาระดับวลีหรือระดับคำในบริบททางภาษาซ้ำกันเช่นนี้ได้สอดคล้องกับแนวคิดบริบทการปรากฏ (linguistic contexts serving) สามารถนำไปสู่การเปลี่ยนแปลงทางภาษาจากหน่วยภาษาระดับวลีกลายเป็นหน่วยภาษาระดับคำได้

จากข้อสังเกตดังที่ได้กล่าวไปข้างต้น จึงทำให้เกิดความสนใจในการศึกษานำร่องเกี่ยวกับการเปลี่ยนแปลงทางภาษาในแง่มุมของกระบวนการการกลายเป็นคำสันธานของคำปฏิเสธว่า *หาไม่* เพื่อแสดงให้เห็นถึงกระบวนการกลายเป็นคำสันธานของคำปฏิเสธดังกล่าวได้อย่างเป็นระบบ

1.2 วัตถุประสงค์

เพื่อศึกษากระบวนการการกลายเป็นคำสันธานของคำปฏิเสธ “หาไม่”

1.3 สมมุติฐาน

การกลายเป็นคำสันธานของคำปฏิเสธ “หาไม่” เกิดจากกระบวนการกลายเป็นศัพท์ โดยตำแหน่งที่ปรากฏท้ายประโยคหรือระหว่างข้อความเอื้อให้เกิดการพัฒนาไปเป็นคำที่มีหน้าที่ทางไวยากรณ์ใหม่

1.4 ขอบเขตของการศึกษา

การศึกษานี้มุ่งเน้นศึกษาเฉพาะกระบวนการกลายเป็นคำสันธานของคำว่า “หาไม่” ที่ปรากฏในงานเขียนประเภทร้อยแก้วจากเอกสารในช่วงสมัยรัตนโกสินทร์ ตั้งแต่รัชกาลที่ 1 ถึงปัจจุบันเท่านั้น ทั้งนี้ เพราะวลีปฏิเสธ “หา...ไม่” หรือคำปฏิเสธ “หาไม่” ไม่พบในสมัยอยุธยาตอนปลายและธนบุรี แต่พบได้ทั่วไปในสมัยรัตนโกสินทร์ตอนต้น ตั้งแต่สมัยรัชกาลที่ 3 เป็นต้นมา

1.5 วิธีดำเนินการศึกษา

1.5.1 ศึกษาแนวคิดและทฤษฎีที่เกี่ยวข้องกับกระบวนการกลายเป็นคำสันธานของคำปฏิเสธ “หาไม่”

1.5.2 คัดเลือกเอกสารที่จะใช้เป็นตัวแทนการศึกษาในแต่ละยุคสมัย ดังนี้

รัชกาลที่ 1 พระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกมหาราช : ราชธานีราช

รัชกาลที่ 2 พระบาทสมเด็จพระพุทธเลิศหล้านภาลัย : จดหมายเหตุรัชกาลที่ 2 จุลศักราช 1171-1174

รัชกาลที่ 3 พระบาทสมเด็จพระนั่งเกล้าเจ้าอยู่หัว : จดหมายเหตุหลวงอุดมสมบัติ

รัชกาลที่ 4 พระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว : ประชุมพระราชนิพนธ์ในรัชกาลที่ 4 ภาคปณิกะ ภาค 1 และประเพณีทำบุญวันเกิด

รัชกาลที่ 5 พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว : พระราชนิพนธ์ไกลบ้าน และพระราชหัตถเลขา เรื่องเสด็จประพาสแหลมมลายู ร.ศ. 109

รัชกาลที่ 6 พระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว : โคลนติดล้อ

รัชกาลที่ 7 พระบาทสมเด็จพระปกเกล้าเจ้าอยู่หัว : สามก๊ก ฉบับราชบัณฑิตยสภา พ.ศ. 2471

ยุคสมัยปัจจุบัน (พ.ศ. 2567) สำหรับเอกสารในสมัยปัจจุบัน ได้เลือกใช้ฐานข้อมูลจาก Thai National Corpus (TNC)

1.5.3 เก็บรวบรวมข้อมูลจากเว็บไซต์ที่รวมเอกสารโบราณในรูปแบบอิเล็กทรอนิกส์ดังต่อไปนี้

1) เว็บไซต์ห้องสมุดวัชรญาณ (<https://vajirayana.org/>) : ราชธานีราช, จดหมายเหตุหลวงอุดมสมบัติ, พระราชนิพนธ์ไกลบ้าน, พระราชหัตถเลขา เรื่องเสด็จประพาสแหลมมลายู ร.ศ. 109 และสามก๊ก ฉบับราชบัณฑิตยสภา พ.ศ. 2471

2) เว็บไซต์กรมศิลปากร (<https://www.finearts.go.th/main>) : จดหมายเหตุรัชกาลที่ 2 จุลศักราช 1171-1174, ประชุมพระราชนิพนธ์ในรัชกาลที่ 4 ภาคปณิกะ ภาค 1 และประเพณีทำบุญวันเกิด และโคลนติดล้อ

1.5.4 วิเคราะห์ผลการศึกษา

1.5.5 สรุปและอภิปรายผลการศึกษา

1.6 ประโยชน์ที่คาดว่าจะได้รับ

- 1) เข้าใจกระบวนการการกลายเปลี่ยนคำสันธานของคำว่า “หาไม่” ได้อย่างชัดเจน
- 2) เพิ่มองค์ความรู้ให้แก่แวดวงวิชาการการศึกษาภาษาศาสตร์เชิงประวัติของภาษาไทย

1.7 นิยามศัพท์เฉพาะ

คำสันธาน หมายถึง คำที่มีหน้าที่เชื่อมโยงกลุ่มประโยคหรือข้อความให้มีความต่อเนื่องกันเป็นเอกภาพ

กรอบแนวคิดที่เกี่ยวข้อง

การศึกษากระบวนการการกลายเปลี่ยนคำสันธานของคำปฏิเสธ “หาไม่” เป็นปรากฏการณ์ทางภาษาที่มีความเกี่ยวข้องกับกระบวนการและกลไกทางภาษาที่หลากหลายในส่วนต้นนี้จะขอกกล่าวถึงแนวคิดและทฤษฎีที่ใช้เป็นแนวทางในการวิเคราะห์กระบวนการการกลายเปลี่ยนคำสันธาน ดังนี้

1) แนวคิดเกี่ยวกับการกลายเปลี่ยนคำไวยากรณ์

ฮอปเปอร์และทรอก็อตต์ (Hopper P. & Traugott E. 2003) ได้แบ่งนิยามของกระบวนการการกลายเปลี่ยนคำไวยากรณ์ (grammaticalization) ออกเป็น 2 ความหมาย กล่าวคือ ในความหมายแรก กระบวนการการกลายเปลี่ยนคำไวยากรณ์ หมายถึง กรอบแนวคิดในการศึกษาการเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นของภาษา โดยจะพิจารณาว่า คำเนื้อหาและคำไวยากรณ์มีการเปลี่ยนแปลงหน้าที่ทางไวยากรณ์ไปเป็นอีกหน้าที่หนึ่งได้อย่างไร ส่วนความหมายที่สองของการกลายเปลี่ยนคำไวยากรณ์ หมายถึง ปรากฏการณ์ทางภาษาที่มุ่งพิจารณาการกลายเปลี่ยนคำที่มีหน้าที่ทางไวยากรณ์เพิ่มขึ้น โดยอาศัยปัจจัยด้านเวลาในการพิจารณาร่วมด้วย

อย่างไรก็ตาม การกลายเปลี่ยนคำไวยากรณ์ถือได้ว่าเป็นกระบวนการที่ส่งผลให้ชนิดของคำเกิดการเปลี่ยนแปลงอยู่เรื่อยมาซึ่งคูริโลวิช (Kurylowicz J. 1965: 52 cited in

Heine B. et al., 1991: 3) อธิบายเพิ่มเติมว่า กระบวนการดังกล่าวได้ทำให้สถานะของคำเนื้อหา (content word) เปลี่ยนกลายเป็นคำไวยากรณ์ (grammatical word) หรือในอีกกรณีหนึ่งคือ หากคำนั้นแต่เดิมเป็นคำไวยากรณ์อยู่แล้ว กระบวนการกลายเป็นคำไวยากรณ์จะเปลี่ยนให้คำนั้นแสดงหน้าที่ทางไวยากรณ์มากขึ้น (กึ่งกาญจน์ เทพกาญจน์ 2559: 14)

ทั้งนี้ การที่คำจะเปลี่ยนสถานะหรือมีหน้าที่ทางไวยากรณ์เพิ่มขึ้นได้นั้น คำดังกล่าวย่อมต้องผ่านกลไกการเปลี่ยนแปลงต่าง ๆ ร่วมด้วย ในที่นี้ ฮอปเปอร์และทรอก็อตต์ (Hopper P. & Traugott E. 2003) ได้กล่าวว่า บริบทการปรากฏ สามารถทำให้ภาษาเกิดการเปลี่ยนแปลงได้ หากคำนั้นปรากฏในบริบทที่สามารถเอื้อให้คำดังกล่าวเกิดการเปลี่ยนแปลงได้ ซึ่งลักษณะที่เกิดขึ้นเช่นนี้ มักจะทำให้เกิดการเปลี่ยนแปลงทางวากยสัมพันธ์ และสามารถนำไปสู่การกลายเป็นคำที่มีหน้าที่ทางไวยากรณ์ใหม่ได้

ส่วนการเปลี่ยนแปลงในแง่มุมต่าง ๆ ที่เกิดขึ้นเมื่อคำได้ผ่านกระบวนการกลายเป็นคำไวยากรณ์นั้น พิรุฬห์ ปิยมพงศ์ (2561) ได้กล่าวถึงกลไกการวิเคราะห์ (reanalysis) ไว้ว่า เป็นกลไกของกระบวนการกลายเป็นคำไวยากรณ์ประเภทหนึ่งที่ทำให้ภาษาเกิดการเปลี่ยนแปลงในแง่มุมที่หลากหลายได้ โดยเฉพาะการเปลี่ยนแปลงความสัมพันธ์เชิงโครงสร้าง นอกจากนี้ แฮริสและแคมป์เบล (1995 อ้างถึงใน กึ่งกาญจน์ เทพกาญจน์ 2559: 45-46) ได้ขยายความเพิ่มเติมอีกว่า การเปลี่ยนแปลงในแง่มุมต่าง ๆ ที่เกิดขึ้นจากกลไกการวิเคราะห์ใหม่นี้จะส่งผลให้เกิดการเปลี่ยนแปลงในแง่มุมต่าง ๆ ดังต่อไปนี้

- (1) การเปลี่ยนแปลงความสัมพันธ์แบบหน่วยประกอบ (constituency)
- (2) การเปลี่ยนแปลงโครงสร้างลำดับลดหลั่น (hierarchical structure)
- (3) การเปลี่ยนแปลงชนิดคำ (part of speech)
- (4) การเปลี่ยนแปลงความสัมพันธ์ทางไวยากรณ์ (grammatical relation)
- (5) การเปลี่ยนแปลงของการเชื่อมโยงความของรูปภาษา (cohesion)

จากการเปลี่ยนแปลงทางภาษาที่เกิดขึ้นในกระบวนการกลายเป็นคำไวยากรณ์ ย่อมส่งผลให้ความหมายของคำเปลี่ยนแปลงตามไปด้วย เนื่องจากกระบวนการดังกล่าวนี้ทำให้สถานะของคำเปลี่ยนแปลง ดังนั้น เมื่อสถานะทางไวยากรณ์ของคำเปลี่ยน ความหมายประจำของคำนั้น ๆ ก็ย่อมเปลี่ยนแปลงด้วย ซึ่งการเปลี่ยนแปลงของ

ความหมายที่เกิดขึ้นนี้ มักจะมีลักษณะที่เป็นความหมายในเชิงนามธรรมมากขึ้น อย่างไรก็ตาม กิ่งกาญจน์ เทพกาญจนา (2559) ได้กล่าวถึงการเปลี่ยนแปลงทางความหมายในลักษณะนี้ว่า เป็นการเจือจางทางความหมาย (semantic bleaching) และได้นิยามลักษณะการเปลี่ยนแปลงทางความหมายดังกล่าวไว้ 2 นิยาม ดังนี้

นิยามแรก คือ ความหมายประจำรูปของคำเกิดการเจือจางลง เนื่องจากคำดังกล่าวได้ผ่านกระบวนการกลายเป็นรูปไวยากรณ์ ส่งผลให้ความหมายเชิงรูปธรรมลดน้อยลงอันนำไปสู่การมีความหมายที่กว้างขึ้น (semantic generalization) หรือการมีความหมายที่มีลักษณะเชิงนามธรรมสูงขึ้น (semantic abstraction) ส่วนนิยามที่ 2 คือ การที่ความหมายประจำรูปของคำสูญหายไป แต่ยังคงความหมายเชิงความสัมพันธ์ (relational meaning) ที่แฝงอยู่ในความหมายประจำรูปนั้นอยู่

ทั้งนี้ แม้นิยามของการเจือจางทางความหมาย จะสามารถแบ่งออกได้เป็น 2 ประเด็น อย่างไรก็ตาม ภาพรวมของการเจือจางทางความหมาย ก็คือการที่ความหมายเชิงรูปธรรมได้เปลี่ยนไปเป็นความหมายเชิงนามธรรมซึ่งถือเป็นกระบวนการหนึ่งของกระบวนการการกลายเป็นคำไวยากรณ์

จากการศึกษากระบวนการการกลายเป็นคำไวยากรณ์ข้างต้นพบว่า กระบวนการกลายเป็นคำไวยากรณ์นั้นเป็นกระบวนการที่ทำให้ภาษาเกิดการเปลี่ยนแปลงในหลายด้าน ทั้งด้านวากยสัมพันธ์ ความสัมพันธ์ทางไวยากรณ์ รวมถึงด้านความหมาย ดังนั้น แนวคิดเกี่ยวกับกลไกทางภาษา (linguistic mechanism) ทั้งบริบทการปรากฏ กระบวนการทางวากยสัมพันธ์ และกระบวนการทางความหมาย จะนำมาใช้เป็นแนวทางในการวิเคราะห์กระบวนการกลายเป็นคำสันธานของคำปฏิเสธนี้

2) แนวคิดเกี่ยวกับการกลายเป็นศัพท์

การกลายเป็นศัพท์ (lexicalization) หมายถึง กระบวนการทางภาษารูปแบบหนึ่งที่ทำให้เกิดคำใหม่ในคลังศัพท์ของภาษานั้น ๆ (วิภาส โพรทิแพทย์ 2557: 1) ซึ่งคำอธิบายนี้ก็สอดคล้องกับแนวคิดของนิตา จำปาทิพย์ (2557) ที่มองว่า การกลายเป็นศัพท์ถือเป็นกระบวนการสร้างคำที่ทำให้มีศัพท์ใหม่เกิดขึ้น อย่างไรก็ตาม ในมุมมองเชิงประวัติการกลายเป็นศัพท์ถือเป็นกระบวนการที่ทำให้ความซับซ้อนภายในหน่วยภาษาลดลง

กล่าวคือ เป็นกระบวนการที่ลดความซับซ้อนของความสัมพันธ์ภายในวลีหรือสำนวนซึ่งจะทำให้เกิดการหลอมรวมและการที่วลีหรือสำนวนได้มีการลดความซับซ้อนจนกลายเป็นศัพท์ใหม่ได้นั้นย่อมต้องผ่านกระบวนการที่ทำให้สำนวนหรือวลีดังกล่าวกลายเป็นศัพท์ได้ นั่นคือการรวมเป็นหน่วยเดียวกันหรือการที่วลีกลายเป็นคำ (univerbation)

ลีแมน (Lehmann C. 2020) ได้นิยาม กระบวนการที่วลีกลายเป็นคำไว้ว่าเป็นกระบวนการรวมหน่วยของหน่วยทางภาษาที่ปรากฏชิดกันหรือปรากฏใช้ร่วมกันบ่อย ซึ่งกระบวนการดังกล่าวนี้จะก่อให้เกิดการเปลี่ยนแปลงภายในหน่วยวลีให้หลอมรวมกลายเป็นคำ ในเชิงประวัติการเปลี่ยนแปลงจากวลีกลายเป็นคำ ก็ถือเป็นกลไกการเปลี่ยนแปลงชนิดหนึ่งของกระบวนการการกลายเป็นศัพท์ คือเป็นการลดความซับซ้อนภายในหน่วยของวลี คำเหล่านี้มีความถี่สูงในการปรากฏร่วมกันในวลีบางประเภท โดยเมื่อใช้วลีเหล่านั้นแพร่หลายมากขึ้น วลีเหล่านั้นก็จะเป็นอิสระจากหน้าที่เดิม (emancipation) ต่อมาก็จะเกิดการหดตัวหรือลดรูปจนพัฒนากลายเป็นคำใหม่ในที่สุด (นิตา จำปาทิพย์ 2557: 25-26)

การศึกษาการกลายเป็นศัพท์จากวิภาส โพธิแพทย์ (2557) นิตา จำปาทิพย์ (2557) และลีแมน (Lehmann C. 2020) สรุปได้ว่า กระบวนการการกลายเป็นศัพท์เป็นกระบวนการเกิดศัพท์ใหม่ในภาษา นอกจากนี้ ในกระบวนการดังกล่าวยังมีกลไกที่ทำให้วลีกลายเป็นคำมาช่วยลดความซับซ้อนของส่วนประกอบภายในหน่วยภาษาอีกด้วย การที่วลีซึ่งมีความซับซ้อนสูงความซับซ้อนไปนี้เกิดจากการเปลี่ยนแปลงทางเสียงด้วยการรวบวลีให้กลายเป็นคำ เช่น คำภาษาอังกฤษ handicap กลายมาจากวลี hand in the cap และ maybe กลายมาจากวลี it may be that (บรินต์และทรอก็อตต์, 2005 อ้างถึงใน นิตา จำปาทิพย์ 2557: 26) จากแนวคิดดังกล่าว ทำให้เข้าใจถึงการเปลี่ยนแปลงทางภาษาในอีกแง่มุมหนึ่งว่า วลีปฏิเสธ หว...ไม่ ซึ่งต่อมาใช้แพร่หลายร่วมกับคำว่า ก็เป็นวลีปฏิเสธ ก็หว...ไม่ ได้กลายเป็นคำปฏิเสธ หว...ไม่ โดยผ่านกระบวนการการกลายเป็นศัพท์ ประเภทย่อยที่สำคัญคือ การที่วลีกลายเป็นคำ แนวคิดดังกล่าวนี้ได้นำมาเป็นแนวทางในการวิเคราะห์พัฒนาการด้านเส้นทางการกลายเป็นคำสันธานของคำปฏิเสธ หว...ไม่

3) แนวคิดเกี่ยวกับคำสันธาน

อุดม วโรตม์สิกขดิตถ์ (2547) กล่าวว่า คำสันธาน (conjunction) เป็นหมวดคำ (word class) ในภาษาไทยที่ทำหน้าที่เชื่อมความสัมพันธ์ระหว่างประโยคกับประโยค คำกับคำ และวลีกับวลี ทั้งนี้ ประพันธ์-สรพนาม (relativizer) จะไม่นับรวมเป็นหมวดคำชนิดนี้ เนื่องจากประพันธ์สรพนามทำหน้าที่เป็นสรพนามที่แทนคำนามข้างหน้าแล้ว การนิยามชื่อเรียกของหมวดคำดังกล่าวของอุดม วโรตม์สิกขดิตถ์ ข้างต้นนั้นสอดคล้องกับ บรรจบ พันธุเมธา (2523 อ้างถึงใน อุดม วโรตม์สิกขดิตถ์ 2547: 113) พระยาอุปกิตศิลปสาร (2535 อ้างถึงใน อุดม วโรตม์สิกขดิตถ์ 2547: 113) และกำชัย ทองหล่อ (2537 อ้างถึงใน อุดม วโรตม์สิกขดิตถ์ 2547: 113) ที่จำแนกหมวดคำชนิดนี้ว่า เป็นคำสันธาน เช่นกัน อย่างไรก็ตาม วิจิตรน ภาณุพงศ์ (2538) และนวรรณ พันธุเมธา (2559) ได้จำแนกชนิดคำที่มีหน้าที่เชื่อมความสัมพันธ์ระหว่างประโยคกับประโยค คำกับคำ และวลีกับวลีว่าเป็นคำเชื่อม อีกทั้งยังนับรวมประพันธ์สรพนามให้อยู่ในหมวดคำเชื่อมอีกด้วย อย่างไรก็ตาม คำสันธานที่ใช้ในบทความนี้หมายถึงเฉพาะคำที่ทำหน้าที่เชื่อมหน่วยทางภาษาเท่านั้น ไม่ได้ทำหน้าที่แทนหน่วยทางภาษาที่มาข้างหน้า

สำหรับการจำแนกประเภทของคำสันธานหรือคำเชื่อมนั้น สามารถจำแนกได้ตามเกณฑ์ตำแหน่ง หน้าที่ และความหมาย โดยในการจำแนกตามเกณฑ์ตำแหน่ง อุดม วโรตม์สิกขดิตถ์ (2547) เสนอว่า ควรแบ่งประเภทตามตำแหน่งที่คำสันธานนั้นปรากฏ และการแบ่งตามเกณฑ์ตำแหน่งเช่นนี้สามารถจำแนกประเภทคำสันธานออกเป็น 7 ชนิด ได้แก่ (1) สันธานที่อยู่ระหว่างคำ ระหว่างคำกับวลี ระหว่างวลี และระหว่างประโยค (2) สันธานที่ปรากฏนำหน้ากริยาลีในประโยคตาม (3) สันธานที่ปรากฏหน้าประโยคนำ (4) สันธานคาบที่ผสมกันระหว่างสันธานที่ปรากฏหน้าประโยคนำกับสันธานที่ปรากฏนำหน้ากริยาลีในประโยคตาม (5) สันธานคาบที่ปรากฏหน้านามสองคำหรือกริยาสองคำ (6) สันธานคาบที่เกิดท้ายประโยคนำและนำกริยาลีในประโยคตาม (7) สันธานคาบที่เกิดขึ้นซ้ำในประโยคหรือท้ายประโยค นอกจากนี้ นวรรณ พันธุเมธา (2559) กล่าวว่า คำเชื่อมหรือสันธานอาจจะปรากฏในตำแหน่งต่างๆ ของประโยคโดยแบ่งคำเชื่อมออกเป็น 6 ชนิด ได้แก่ (1) คำเชื่อมนำประโยคเชื่อม (2) คำเชื่อมในประโยคเชื่อม (3) คำเชื่อมท้าย

ประโยคเชื่อม (4) คำเชื่อมนำคำหรือกลุ่มคำ (5) คำเชื่อมหลังคำหรือกลุ่มคำ (6) คำเชื่อมนำประโยคย่อย

ส่วนการจำแนกประเภทคำสันธานหรือคำเชื่อมตามเกณฑ์หน้านั้น วิจิตรน ภาณุพงศ์ (2538) ได้กล่าวไว้ว่า คำเชื่อมบางคำอาจทำหน้าที่เพียงแค่เชื่อมอนุพจน์ 2 อนุพจน์ แต่นอกจากจะทำหน้าที่เชื่อมอนุพจน์ 2 อนุพจน์แล้วยังมีหน้าที่เป็นส่วนประกอบของอนุพจน์อีกด้วย ในที่นี้ วิจิตรนได้แบ่งหน้าที่หลักของคำสันธานหรือคำเชื่อมไว้เป็น 2 ประเภทหลัก ได้แก่ คำเชื่อมสามัญที่ทำหน้าที่เชื่อมอนุพจน์ 2 อนุพจน์ เพียงอย่างเดียว เช่น เพราะ ในข้อความว่า ลูกไม่อยากนอน เพราะแกอยากดูโทรทัศน์ และคำเชื่อมสัมพัทธ์ที่ทำหน้าที่ทั้งเชื่อมอนุพจน์ 2 อนุพจน์ และทำหน้าที่เป็นส่วนประกอบของอนุพจน์หน่วยใดหน่วยหนึ่ง กล่าวคือ หน่วยประธานหรือหน่วยกรรมได้ เช่น ที่ ในข้อความว่า เด็กที่มาหาคุณวันนี้น่ารักมาก

นอกจากนี้ ในการจำแนกประเภทคำสันธานหรือคำเชื่อมตามเกณฑ์ความหมาย นววรรณ พันธุเมธา (2559) ได้แบ่งคำสันธานหรือคำเชื่อมตามความหมายออกเป็น 21 ประเภท ได้แก่ (1) คำเชื่อมบอกเจ้าของ (2) คำเชื่อมบอกผู้มีส่วนร่วม (3) คำเชื่อมบอกเครื่องมือ (4) คำเชื่อมบอกความสัมพันธ์ทางสถานที่ (5) คำเชื่อมบอกแหล่งเดิม (6) คำเชื่อมบอกจุดหมาย (7) คำเชื่อมบอกความสัมพันธ์ทางเวลา (8) คำเชื่อมบอกลักษณะ (9) คำเชื่อมบอกความคล้ายตาม (10) คำเชื่อมบอกการเปรียบเทียบ (11) คำเชื่อมบอกความขัดแย้ง (12) คำเชื่อมบอกความให้เลือกเอา (13) คำเชื่อมบอกความยกเว้น (14) คำเชื่อมบอกเหตุ (15) คำเชื่อมบอกผล (16) คำเชื่อมบอกเนื้อความ (17) คำเชื่อมบอกการขยายความ (18) คำเชื่อมบอกการอ้างถึง (19) คำเชื่อมบอกการแนะนำ (20) คำเชื่อมแสดงตัวอย่าง (21) คำเชื่อมเน้นความสัมพันธ์

จากการศึกษาแนวคิดการจำแนกคำสันธานตามเกณฑ์ตำแหน่ง หน้าที่ และความหมายของอุดม วโรตม์สิขขิตต์ (2547) วิจิตรน ภาณุพงศ์ (2538) และนววรรณ พันธุเมธา (2559) ตามลำดับ สามารถสรุปได้ว่า คำสันธานหรือคำเชื่อม คือชนิดคำที่ทำหน้าที่เชื่อมหน่วยทางภาษาได้หลายประเภททั้งคำ วลี ประโยคหรืออนุพจน์ รวมถึงข้อความด้วย นอกจากนี้เกณฑ์การจำแนกชนิดคำดังกล่าวยังสามารถจำแนกได้

ทั้งตามเกณฑ์ตำแหน่ง หน้าที่ และความหมาย ซึ่งเกณฑ์ดังกล่าวจะส่งผลให้ประเภทของคำสันธานมีความแตกต่างกัน ทั้งนี้นิยามและเกณฑ์ในการจำแนกคำสันธานดังกล่าวข้างต้นได้นำมาประยุกต์ใช้เป็นแนวทางในการจำแนกหมวดคำของคำว่า *หาไม่* ในบทความนี้

อย่างไรก็ตาม คำบอกปฏิเสธ เช่น *ไม่* หรือแม้แต่คำว่า *หาไม่* นี้ได้ใช้เป็นคำวิเศษณ์ตามแนวคิดของอมรา ประสิทธิ์รัฐสินธุ์ (2553) ก่อนที่จะกลายมาเป็นคำสันธานในปัจจุบัน ดังนั้นในการจำแนกชนิดคำหรือหมวดคำของคำว่า *หาไม่* ในบทความนี้จะประยุกต์ใช้เกณฑ์ดังต่อไปนี้

3.1) เกณฑ์ทางวากยสัมพันธ์

เกณฑ์ทางวากยสัมพันธ์ในการจำแนกคำว่า *หาไม่* ที่เป็นหมวดคำวิเศษณ์นั้น คำว่า *หาไม่* มีลักษณะสำคัญดังนี้คือ เป็นคำที่ปรากฏในตำแหน่ง P ของกรอบประโยคทดสอบ (วิจิตรน ภาณุพงศ์ 2538: 63; ศรีอังคาร ถาวโรฤทธิ์ และเชิดชัยอุดมพันธ์ 2564: 48) ต่อไปนี้ นามวลี กริยากรรม P หรือนามวลี กริยากรรม นามวลี P หรือนามวลี กริยากรรม นามวลี นามวลี P หรือเป็นคำที่มีความสัมพันธ์กับกริยาและปรากฏหลังคำกริยาเสมอ ดังนี้ $+ [V_]$ (อมรา ประสิทธิ์รัฐสินธุ์ 2555: 55) โดยคำปฏิเสธ *หาไม่* ที่เป็นคำวิเศษณ์นี้จะมีลักษณะเฉพาะคือ ปรากฏหลังคำกริยาและปรากฏร่วมกับคำเชื่อมเสริม ก็ เสมอในตำแหน่งท้ายประโยค เช่น เขาจะสำนึกผิดก็*หาไม่* (วิจิตรน ภาณุพงศ์ และคณะ 2555: 65)

ส่วนเกณฑ์ทางวากยสัมพันธ์ในการจำแนกคำว่า *หาไม่* ที่เป็นคำสันธานนั้น คำว่า *หาไม่* มีลักษณะสำคัญดังนี้ กล่าวคือ เป็นคำที่ปรากฏในตำแหน่ง P ระหว่างประโยคหรือระหว่างข้อความ (ศรีอังคาร ถาวโรฤทธิ์ และเชิดชัย อุดมพันธ์ 2564: 47) ต่อไปนี้ ประโยค P ประโยค หรือประโยค P ประธาน ภาคแสดง หรือประโยค ประธาน P ภาคแสดง หรือประโยค P $\emptyset$ ภาคแสดง กล่าวคือคำสันธานอาจมีตำแหน่งอยู่ระหว่างประโยค โดยถ้ามีภาคประธาน คำสันธานอาจอยู่ในตำแหน่งหน้าหรือหลังภาคประธาน แต่ถ้าไม่มีภาคประธานจะปรากฏอยู่ในตำแหน่งต้นประโยคเชื่อม นอกจากนี้ คำปฏิเสธ *หาไม่* ที่เป็นคำสันธานนี้จะไม่สามารถปรากฏหลังคำปฏิเสธ *ไม่* ดังนี้ $- [ไม่_]$ เช่น **ไม่หาไม่* * *ไม่ก็หาไม่* (อมรา ประสิทธิ์รัฐสินธุ์ 2555: 59) อย่างไรก็ตาม คำว่า *หาไม่* ที่เป็นคำสันธานนี้จะปรากฏในตำแหน่งหน้าประโยคเชื่อมเสมอ ดังนี้ คุณควรสำนึกผิด *หาไม่* คุณจะถูกทำโทษ

3.2) เกณฑ์ทางความหมายและหน้าที่

เกณฑ์ทางความหมายในการจำแนกคำว่า *หาไม่* ที่เป็นคำวิเศษณ์นั้น คำว่า *หาไม่* มีความหมายบ่งเฉพาะความปฏิเสธ โดยทำหน้าที่ปฏิเสธกริยาวลี และพ้องความหมายกับคำปฏิเสธ *ไม่* เช่น เขาสำนึกผิด ก็*หาไม่* มีความหมายเท่ากับ *เขาไม่สำนึกผิด*

เกณฑ์ทางความหมายในการจำแนกคำว่า *หาไม่* ที่เป็นคำสันธานนั้น คำว่า *หาไม่* มีความหมายบอกเงื่อนไขว่า ถ้าไม่เกิดเหตุการณ์นั้น หรือไม่ทำเช่นนั้นแล้ว จะเกิดเหตุการณ์หรือเกิดผลด้านลบบางอย่างตามมา โดยทำหน้าที่เชื่อมประโยค หรือข้อความ และพ้องความหมายกับคำว่า *มิฉะนั้น* เช่น คุณควรสำนึกผิด *หาไม่* คุณจะถูกทำโทษ มีความหมายเท่ากับ *คุณควรสำนึกผิด มิฉะนั้น* คุณจะถูกทำโทษ

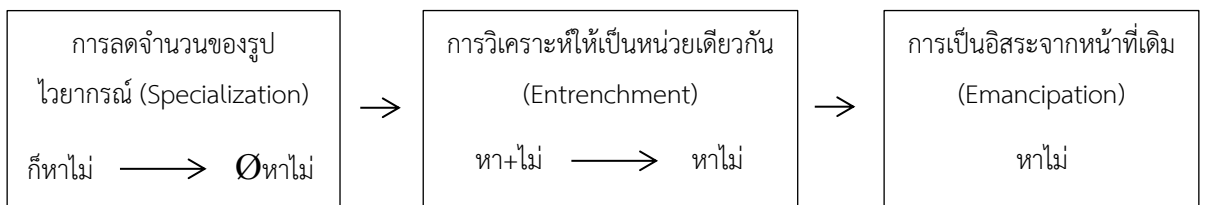
ผลการศึกษา

สำหรับผลการศึกษากระบวนการการกลายเป็นคำสันธานของคำปฏิเสธ “หาไม่” ในงานนี้ได้เลือกนำเสนอกระบวนการต่าง ๆ ที่เกิดขึ้นที่กระบวนการ เพื่อให้การอธิบายเส้นทางการกลายเป็นคำสันธานของคำปฏิเสธ *หาไม่* เป็นไปอย่างชัดเจนและเป็นระบบ ดังนี้

ขั้นแรก คำว่า *หาไม่* ได้ผ่านกระบวนการกลายเป็นศัพท์มาก่อน นั่นคือ คำว่า “หาไม่” ได้พัฒนามาจากวลีปฏิเสธ “ก็หาไม่” โดยมีกระบวนการที่วลีกลายเป็นคำเป็นกลไกสำคัญที่ทำให้เกิดการกลายเป็นศัพท์ การที่วลีปฏิเสธดังกล่าวจะกลายมาเป็นคำได้นั้น จำเป็นต้องอาศัยกลไกต่าง ๆ ที่อยู่ภายในกระบวนการที่วลีกลายเป็นคำตามลำดับ กล่าวคือ ในขั้นตอนแรกวลีปฏิเสธ “ก็หาไม่” จะเริ่มต้นจากการลดจำนวนของ รูปไวยากรณ์ (specialization) นั่นคือ เมื่อมีการกลายเป็นคำไวยากรณ์ รูปบางรูปที่เคยปรากฏร่วมกัน และแสดงหน้าที่ไวยากรณ์ร่วมกัน อาจมีการลดจำนวนหน่วยคำภายในรูปน้อยลง ตลอดจนรูปไวยากรณ์ที่ยังคงเหลืออยู่ ก็อาจมีแนวโน้มที่จะแสดงหน้าที่ทางไวยากรณ์ที่เปลี่ยนไปได้ (กิงกาญจน์ เทพกาญจนา 2559) และเมื่อรูปทางไวยากรณ์มีจำนวนลดลงแล้ว หน่วยที่เหลือจากการลดจำนวนของรูปไวยากรณ์ จะถูกวิเคราะห์ให้เป็นก้อน (Chunk) เดียวกัน

หรือหน่วยเดียวกัน ซึ่งในขั้นตอนนี้หน่วยดังกล่าวที่ถูกรวมเป็นก้อนเดียวกันจะจัดว่าเป็นคำใหม่ และเมื่อมีคำใหม่เกิดขึ้นในภาษาก็ย่อมมีการเปลี่ยนแปลงเกิดขึ้นตามมาทั้งในด้านวากยสัมพันธ์และความหมายประจำคำ อีกทั้งการเปลี่ยนแปลงดังกล่าวนี้ย่อมส่งผลให้คำมีอิสระจากหน้าที่เดิม (Emancipation) กล่าวคือ คำใหม่ที่เกิดจากกระบวนการนี้จะไม่มีพันธะหน้าที่เกี่ยวข้องกับหน้าที่เดิมอีกต่อไป

ทั้งนี้ กระบวนการที่วลีกลายเป็นคำดังที่กล่าวมาข้างต้น สามารถสรุปได้ตามแผนภาพ ดังนี้



แผนภาพที่ 1 การกลายเป็นศัพท์ของคำว่า หาไม่

จากแผนภาพที่ 1 ได้แสดงให้เห็นขั้นตอนของกระบวนการกลายเป็นศัพท์ของคำว่า “หาไม่” โดยมีกระบวนการที่วลีกลายเป็นคำเป็นกลไกสำคัญในเส้นทางการกลายเป็นศัพท์ใหม่ กล่าวคือ ในขั้นตอนแรก วลีปฏิเสธ “ก็หาไม่” ได้เข้าสู่กระบวนการลดจำนวนของรูปไวยากรณ์ ด้วยการตัดหน่วยภายในวลีออกไปหนึ่งหน่วย ในที่นี้คือ “ก็” ทำให้หน่วยภายในวลีเหลือเพียงสองหน่วย ได้แก่ “หา” และ “ไม่” จากนั้นหน่วยทั้งสองที่เหลือภายในวลีดังกล่าวจะถูกวิเคราะห์ใหม่ให้เป็นหน่วยเดียวกัน ในขั้นตอนถัดมา เมื่อ “หา” และ “ไม่” ได้ถูกวิเคราะห์ให้เป็นหน่วยเดียวกันจนกลายเป็นคำศัพท์ คำดังกล่าวจะถือว่าเป็นอิสระจากหน้าที่เดิมในที่สุด กล่าวคือ หาไม่ ในที่นี้ไม่ได้ทำหน้าที่ทางไวยากรณ์เป็นคำวิเศษณ์ที่ใช้บอกปฏิเสธคำกริยาหลักหรือบอกปิดสิ่งใด ๆ ได้อีกต่อไป อีกทั้งยังไม่มีความสัมพันธ์กับคำกริยาหลักภายในประโยคด้วย นอกจากนี้ ขั้นตอนการเป็นอิสระจากหน้าที่เดิมของคำว่า “หาไม่” ยังถือเป็นขั้นตอนสำคัญที่จะนำไปสู่การเปลี่ยนแปลงต่าง ๆ ทั้งในด้านวากยสัมพันธ์ หน้าที่ทางไวยากรณ์ รวมถึงความหมายใหม่ที่เกิดขึ้น ซึ่งจะกล่าวถึงในลำดับต่อไป

การกลายเป็นคำสันธานของคำปฏิเสธ “หาไม่”

เส้นทางการกลายเป็นคำสันธานของคำปฏิเสธ “หาไม่” นั้น มีปัจจัยสำคัญที่เป็นรอยต่อของการเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้น โดยปัจจัยดังกล่าวนี้สามารถส่งผลกระทบให้ภาษาเกิดการเปลี่ยนแปลงควบคู่เป็นเส้นขนานไปพร้อมกับการกลายเป็นศัพท์ของคำว่า “หาไม่” ดังที่ได้กล่าวไปข้างต้น และปัจจัยดังกล่าวที่นับว่าเป็นรอยต่อสำคัญที่จะนำไปสู่การเปลี่ยนแปลงทางวากยสัมพันธ์ในกระบวนการกลายเป็นคำสันธานของคำปฏิเสธ “หาไม่” ในขั้นแรกนั้นก็คือ ปัจจัยด้านบริบทการปรากฏ

1) บริบทการปรากฏ

บริบทการปรากฏหรือบริบทแวดล้อมของภาษา ถือได้ว่าเป็นอีกหนึ่งปัจจัยหลักที่ทำให้ภาษาเกิดการเปลี่ยนแปลงได้ การกลายเป็นคำสันธานของคำปฏิเสธ “หาไม่” ส่วนหนึ่งก็เกิดจากบริบทการปรากฏของคำเอื้อให้เกิดการเปลี่ยนแปลงด้านวากยสัมพันธ์ได้ ดังที่ ฮอปเปอร์และทรอก็อตต์ (Hopper & Traugott 2003) ได้กล่าวไว้ว่า กระบวนการการกลายเป็นคำไวยากรณ์สามารถเกิดขึ้นได้ หากคำค่านั้นปรากฏในบริบท ที่สามารถเอื้อให้เกิดการเปลี่ยนแปลงหน้าที่ทางไวยากรณ์ จนสามารถพัฒนาไปเป็นคำที่มีหน้าที่ไวยากรณ์ ที่ต่างไปจากเดิม ดังตัวอย่างต่อไปนี้

- (7) แต่โดยจิตของข้าพเจ้ายกทัพมายังกรุงรัตนบุรีอังวะ ครั้นนี้แม้ไม่มีเหตุ^{ที่}ก็หาไม่# ไซ้จะมามีด้วย
น้ำใจวิหิงสา
(ราชาธิราช ตอนที่ 10)
- (8) ก็จะมีแต่เกียรติยศปรากฏไปในแผ่นดินเท่านั้น ไซ้จะพำกาย^{ที่}ออกจากวังสงสารภพนี้^{ที่}ก็หาไม่#
เวรานุเวร ก็จะทำให้เวียนอยู่ในสงสารจักรนับาติมิได้
(ราชาธิราช ตอนที่ 14)
- (9) ซึ่งกูเข้ามาในเมืองทั้งที่ ไซ้จะอยู่^{ที่}ที่เดียวก็หาไม่# เวลาพຼ່ງนี้เข้ากูก็จะกลับไปเฝ้าเจ้ากู
(ราชาธิราช ตอนที่ 16)

ตัวอย่างที่ (7) – (9) ข้างต้น แสดงให้เห็นว่า ตำแหน่งของวลีปฏิเสธเดิม “ก็หาไม่” นั้นปรากฏอยู่ในตำแหน่งท้ายประโยคหรือท้ายข้อความแรก ไม่ได้ปรากฏในตำแหน่ง

หน้ากริยาหลักของประโยค อีกทั้งการใช้วลีปฏิเสธเดิม “ก็หาไม่” นั้นในช่วงเวลาหนึ่งนิยมใช้ในตำแหน่งท้ายประโยคหรือท้ายข้อความแรก โดยมักตามมาด้วยประโยคหรือข้อความที่แสดงเหตุการณ์ต่อเนื่องกันจากเหตุการณ์แรกทันที อย่างไรก็ตาม วลีปฏิเสธเดิมดังกล่าวยังคงมีความสัมพันธ์ทางไวยากรณ์กับกริยาหลักของประโยคแรก คือใช้ปฏิเสธกริยาหลัก “มี” “กาย, ออก” “อยู่” ดังที่ปรากฏใน (7) – (9)

ต่อมา เมื่อวลีปฏิเสธเดิม “ก็หาไม่” ได้ผ่านกระบวนการกลายเป็นศัพท์จนพัฒนาเป็นคำสำนวน “หาไม่” แล้วดังที่ปรากฏในตัวอย่าง (10) – (12) คำสำนวน “หาไม่” ก็จะมีตำแหน่งปรากฏในบริบทแวดล้อมซึ่งมีลักษณะคล้ายกับบริบทแวดล้อมที่คำสำนวนอื่นในภาษาไทยปรากฏเช่นกัน ดังตัวอย่างคำสำนวน *มิฉะนั้น, เพราะ, แต่* ใน (13) – (15) ซึ่งปรากฏในตำแหน่งต้นประโยคหลังหรือต้นข้อความหลัง เพื่อแสดงความสัมพันธ์ของเหตุการณ์หน้ากับเหตุการณ์หลังที่ต่อเนื่องกัน

- (10) พระยาวิจิตรรงค์ พระราชรินทร์ ออกไปลี้ภัยลี้ภัยกันอยู่วันเดียวเท่านั้น หวดหวัดกันทีเดียว
เสียดายนักหนอ# *หาไม่*พระยาวิจิตรรงค์ พระราชรินทร์ ก็ได้สู้รบกับอ้ายแขกทันกันได้#
(จดหมายหลวงอุดมสมบัติ)

- (11) ระย่นี่คลองกว้าง ถ้าชักคนลงมามาติดได้ที่นี่ การที่จะข้ามไปข้ามมากับฝั่งอังกฤษค่อยยากขึ้น
หน่อยหนึ่ง# *หาไม่*โจรผู้ร้ายหนีข้ามไปมาได้ยากนัก#
(พระราชหัตถเลขา เรื่องเสด็จประพาสแหลมมลายู คราว ร.ศ. 109 ฉบับที่ 2)

- (12) การเตรียมอยู่ข้างจะช้ากว่าจะพร้อมได้ ต้องไปเลือกปลา แล้วมีเด็กสำหรับทำปลา แล้วจึง
เอาขึ้นนี้# เกล็ดในนอนคว่ำกางท้องอ้าปากแต่ต้องกินกับเนย# *หาไม่*จะออกเหม็นคาว#
(พระราชนิพนธ์เรื่องไกลบ้าน ฉบับที่ 22)

- (13) ควรเน้นว่าครูแนะแนวต้องระวังรักษาสุขภาพจิตของตนให้ดีอยู่เสมอ# *มิฉะนั้น*จะเป็น
อุปสรรคต่อการให้บริการปรึกษาเชิงจิตวิทยา#
(Thai National Corpus)

- (14) การได้เป็นอัศวินคือความใฝ่ฝันของชายหนุ่มผู้อาจหาญในยุคกลาง# *เพราะ*อัศวินมีเกียรติและ
ศักดิ์ศรี#
(Thai National Corpus)

- (15) ขบวนเสด็จมาถึงวัดพระสิงห์ราวตีสี่ ฟากฟ้ามีตราตรีมัวด้วยม่านหมอก# แต่บริเวณวัดสว่าง
ไสวด้วยกระบอกไม้ไผ่เสียบซี่ได้ไฟโพล่งพลุ่ง#

(Thai National Corpus)

จากตัวอย่าง (7) – (9) ตำแหน่งที่วลีปฏิเสธเดิม “ก็หาไม่” ปรากฏคือ ตำแหน่ง
ท้ายประโยคแรกหรือท้ายข้อความแรกซึ่งเป็นตำแหน่งรอยต่อและเป็นจุดเชื่อมโยงระหว่าง
ข้อความสองข้อความซึ่งเป็นเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นต่อเนื่องกัน ตำแหน่งดังกล่าวนี้เอง เอื้อให้
วลีปฏิเสธเดิมาย้ายมาปรากฏในตำแหน่งต้นประโยคหลังหรือต้นข้อความหลัง ดังที่ปรากฏ
ในตัวอย่าง (10) – (12) ซึ่งส่งผลให้เกิดการเปลี่ยนแปลงหน้าที่จากวลีปฏิเสธมาเป็น
คำสันธาน “หาไม่” แทน

ฉะนั้น เมื่อบริบทโดยรอบในตำแหน่งที่วลีปฏิเสธเดิม “ก็หาไม่” เอื้อให้เกิดการ
เปลี่ยนแปลงทางวากยสัมพันธ์ จึงทำให้วลีดังกล่าวเข้าสู่กระบวนการเปลี่ยนแปลงทาง
วากยสัมพันธ์จนนำไปสู่การกลายเป็นคำสันธาน โดยในระยะแรกได้ผ่านกระบวนการ
การกลายเป็นศัพท์มาก่อนจนเกิดเป็นคำใหม่ คือ “หาไม่” ต่อมาคำดังกล่าวก็ได้เป็นอิสระ
จากหน้าที่เดิม คือไม่ได้ทำหน้าที่ปฏิเสธคำกริยาหลักอย่างสมบูรณ์ ดังนั้น ศัพท์ใหม่
ที่เกิดขึ้นนี้จึงมีตำแหน่งที่ปรากฏเปลี่ยนไปด้วย จากเดิมที่เคยปรากฏในตำแหน่งท้าย
ประโยคแรก แต่เมื่อเข้าสู่กระบวนการเปลี่ยนแปลงทางวากยสัมพันธ์ คำว่า “หาไม่”
ได้เปลี่ยนตำแหน่งที่ปรากฏมาอยู่ต้นประโยคเชื่อม หรือปรากฏในบริเวณกึ่งกลางระหว่าง
สองประโยคที่คำดังกล่าวทำหน้าที่เชื่อมความอยู่ ทั้งนี้ หากพิจารณาตำแหน่งที่ปรากฏของ
คำว่า “หาไม่” จากตัวอย่างที่ (10) – (12) จะเห็นได้ว่า เมื่อคำ “หาไม่” เกิดการ
เปลี่ยนแปลงทางวากยสัมพันธ์โดยสมบูรณ์ บริบทที่คำ “หาไม่” ปรากฏจะมีลักษณะ
เช่นเดียวกับคำสันธานอื่นในภาษาไทย ดังเช่นคำสันธาน มิฉะนั้น, เพราะ, แต่ ที่ปรากฏใน
ตัวอย่าง (13) – (15) ดังนั้น ลักษณะการปรากฏเช่นนี้ของคำว่า “หาไม่” จึงบ่งชี้ได้ว่า
คำดังกล่าวได้เข้าสู่กระบวนการกลายเป็นคำไวยากรณ์ โดยมีบริบทแวดล้อมเอื้อให้เกิดการ
เปลี่ยนแปลงทางวากยสัมพันธ์จนสามารถพัฒนาตำแหน่งที่ปรากฏโดยไปปรากฏในบริบท
เช่นเดียวกับคำสันธานอื่นในภาษาไทย

จากเส้นทางการกลายเป็นคำสันธานของคำว่า “หาไม่” จะเห็นได้ว่า บริบทแวดล้อมของคำ ก็สามารถมีอิทธิพลต่อการเปลี่ยนแปลงทางวากยสัมพันธ์ได้ และเส้นทางการเปลี่ยนแปลงที่จะเกิดขึ้นต่อจากนี้จะเริ่มเข้าสู่กลไกสำคัญอีกประการหนึ่งที่สามารถทำให้เกิดการเปลี่ยนแปลงในด้านความสัมพันธ์เชิงไวยากรณ์ และกลไกดังกล่าวนั้นก็คือ กลไกการวิเคราะห์ใหม่

2) การวิเคราะห์ใหม่

การวิเคราะห์ใหม่ ถือเป็นกลไกหรือกระบวนการทางไวยากรณ์ที่ก่อให้เกิดการเปลี่ยนแปลงในความสัมพันธ์เชิงโครงสร้างของภาษา อีกทั้งยังส่งผลให้ภาษาเกิดการเปลี่ยนแปลงในแง่มุมที่หลากหลาย (พิรุฬห์ ปิยมหงส์ 2561: 438) จากการเปลี่ยนแปลงทางวากยสัมพันธ์ของคำว่า “หาไม่” ดังที่ได้กล่าวไปข้างต้น จะเห็นว่า ตำแหน่งที่ปรากฏของคำว่า “หาไม่” มีบริบทการปรากฏเช่นเดียวกับคำสันธานอื่นในภาษาไทยทุกประการ ซึ่งลักษณะการเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นเช่นนี้ย่อมสามารถนำไปสู่การวิเคราะห์ใหม่ในภาษาได้ กล่าวคือเมื่อคำว่า “หาไม่” ได้เกิดการเปลี่ยนแปลงทางวากยสัมพันธ์โดยสมบูรณ์แล้ว ขั้นตอนการเปลี่ยนแปลงต่อมาจะเริ่มเข้าสู่กลไกการวิเคราะห์ใหม่โดยที่กลไกนี้จะทำให้เกิดการเปลี่ยนแปลงในด้านความสัมพันธ์ทางไวยากรณ์ในภาษา

การเปลี่ยนแปลงความสัมพันธ์ทางไวยากรณ์ คือ การที่รูปภาษาใด ๆ เช่น หน่วยประธาน หน่วยกรรมตรง หน่วยกรรมรอง ส่วนเติมเต็ม หรือส่วนเสริม เคยมีความสัมพันธ์ทางไวยากรณ์กับคำกริยาแต่เมื่อมีการเปลี่ยนแปลงความสัมพันธ์ทางไวยากรณ์เกิดขึ้น ความสัมพันธ์ระหว่างรูปภาษาและคำกริยาดังกล่าวจะเปลี่ยนแปลง (แฮริสและแคมป์เบล 1995: 61 อ้างถึงใน กิ่งกาญจน์ เทพกาญจนา 2559: 45) เช่นเดียวกับคำว่า “หาไม่” เมื่อนำมาวิเคราะห์ใหม่ก็จะเกิดการเปลี่ยนแปลงความสัมพันธ์ทางไวยากรณ์ด้วย

สำหรับการเปลี่ยนแปลงความสัมพันธ์ทางไวยากรณ์ที่เกิดขึ้นในคำว่า “หาไม่” นั้น จำเป็นต้องพิจารณาย้อนไปตั้งแต่ที่เป็นหน่วยวลีปฏิเสธ “ก็หาไม่” ก่อนที่จะพัฒนากลายเป็นคำว่า “หาไม่” วลีปฏิเสธดังกล่าวนี้ได้มีความสัมพันธ์ทางไวยากรณ์โดยตรงกับคำกริยาหลักของประโยค อีกทั้งยังมีหน้าที่ใช้บอกปฏิเสธหรือบอกปิดคำกริยานั้น ๆ ดังที่

ปรากฏในตัวอย่าง (7) - (9) อย่างไรก็ตาม เมื่อวลีดังกล่าวได้ผ่านกระบวนการกลายเป็นศัพท์และเกิดกระบวนการกลายเป็นคำไวยากรณ์จนพัฒนามาเป็นคำสันธาน “หาไม่” กระทั่งเข้าสู่กลไกการวิเคราะห์ใหม่ คำว่า “หาไม่” ที่เป็นศัพท์ใหม่นี้จะไม่มีความสัมพันธ์ทางไวยากรณ์ใด ๆ กับกริยาหลักในประโยค กล่าวคือไม่ได้ทำหน้าที่ปฏิเสธกริยาหลักของประโยคต้นอีกต่อไป แต่คำสันธาน “หาไม่” จะหายไปมีความสัมพันธ์กับข้อความที่ปรากฏร่วมในฐานะที่เป็นคำสันธานใช้เชื่อมโยงข้อความให้มีความสัมพันธ์กันในเชิงเงื่อนไขว่า หากเหตุการณ์ในข้อความข้างหน้าไม่เกิดขึ้น เหตุการณ์ในข้อความหลังก็อาจจะเกิดขึ้นแทน และเหตุการณ์ในข้อความหลังจะเป็นเหตุการณ์ในทางลบหรือไม่พึงประสงค์เสมอ ดังตัวอย่างต่อไปนี้

- (16) พระยาวิจิตรณรงค์ พระราชรินทร์ ออกไปลึงก็คลาดกันอยู่วันเดียวเท่านั้น หวดหวัดกันทีเดียว
เสียดายนักหนา# **หาไม่**พระยาวิจิตรณรงค์ พระราชรินทร์ ก็ได้สู้รบกับอ้ายแขกทันกันได้#
(จดหมายหลวงอุดมสมบัติ ฉบับที่ 5)
- (17) ลงเรือไฟเล็กไปสี่ชั่วโมง ต้องให้ถูกคราวน้ำ# **หาไม่**ก็เปนเลนตื้นออกมาเรือไฟเข้าไม่ได้# เมื่อ
ขึ้นแล้วต้องถอยเรือไฟออกมาให้พ้นที่ตื้น ขากลับต้องให้อยู่ในคราวน้ำ# **หาไม่**ก็เปนเลนแห้ง
แลต้องตีกระเชียงออกมาด้วย#
(พระราชหัตถเลขาในพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว เรื่องเสด็จประพาสแหลมมลายู ร.ศ.109)
- (18) ซ้อนด้วยความเพียรหลายครั้งหลายครา จนกว่าจะหมดฟองหรือเหลือแต่ทรายฟองขาวสะอาด
จึงจะได้น้ำซूपใสสะอาด# **หาไม่**น้ำซूपนั้นจะขุ่นคลั๊ก#

(Thai National Corpus)

จากตัวอย่างข้างต้นจะเห็นว่า “หาไม่” ไม่ได้ทำหน้าที่ปฏิเสธกริยาหลักของประโยคอีกต่อไป แต่ได้เกิดการเปลี่ยนแปลงด้านความสัมพันธ์ทางไวยากรณ์ โดยคำว่า “หาไม่” ในฐานะที่เป็นคำสันธานนี้จะไม่มีความสัมพันธ์ใด ๆ กับคำกริยาหลักภายในประโยค แต่จะเปลี่ยนไปทำหน้าที่เชื่อมโยงหน่วยภาษาในระดับข้อความ (discourse connector) กล่าวคือเชื่อมโยงข้อความหน้าและข้อความหลังแทน

ตารางที่ 1 เปรียบเทียบความสัมพันธ์ทางไวยากรณ์ของวลีปฏิเสธและคำสันธาน

วลีปฏิเสธ “ก็หาไม่”	คำสันธาน “หาไม่”
ประโยค + ก็หาไม่#	ข้อความ# + หาไม่ + ข้อความ#

3) การเจือจางทางความหมาย

กระบวนการทางความหมายโดยเฉพาะกระบวนการเปลี่ยนแปลงด้านความหมายถือเป็นกระบวนการสำคัญอีกกระบวนการหนึ่งซึ่งแสดงให้เห็นถึงปรากฏการณ์ที่คำปฏิเสธ “หาไม่” ได้กลายไปเป็นคำสันธาน กล่าวคือ คำปฏิเสธ “หาไม่” เมื่อกลายเป็นคำสันธาน ความหมายของคำปฏิเสธเดิมได้เกิดการเจือจางลง ทั้งนี้การเจือจางทางความหมายนั้นหมายถึง การที่ความหมายประจำรูปของคำคำหนึ่งเกิดการจางลง โดยการจางลงของความหมายเช่นนี้มักเกิดในคำที่ได้ผ่านกระบวนการกลายเป็นรูปไวยากรณ์ นั่นคือ คำเหล่านั้นจะแสดงความหมายที่เป็นรูปธรรมน้อยลง ในทางตรงกันข้ามจะแสดง ความหมายที่เป็นนามธรรมมากขึ้น แต่ความหมายที่เปลี่ยนแปลงไปนั้นอาจสื่อความหมายที่กว้างขึ้น (semantic generalization) หรืออาจสื่อความหมายในทางนามธรรม (semantic abstraction) มากขึ้นก็ได้ (กึ่งกาญจน์ เทพกาญจนา 2559)

ในอีกแง่มุมมองหนึ่งของการจางลงทางความหมาย กึ่งกาญจน์ เทพกาญจนา (2559) ได้ขยายความเพิ่มเติมว่า การจางลงทางความหมายสามารถหมายถึงการที่ความหมายประจำรูปของคำที่ได้ผ่านกระบวนการกลายเป็นรูปไวยากรณ์ได้สูญหายไป แต่ความหมายเชิงความสัมพันธ์ (relational meaning) ที่แฝงอยู่ในความหมายประจำรูปของคำนั้นยังคงอยู่ แม้คำนั้นได้ผ่านกระบวนการกลายเป็นรูปไวยากรณ์มาแล้วก็ตาม

ทั้งนี้ ในมุมมองของการเปลี่ยนแปลงความหมายของคำปฏิเสธ “หาไม่” ที่กลายไปเป็นคำสันธานได้สอดคล้องกับแนวคิดเรื่องการจางลงทางความหมายในแง่ที่ว่า ความหมายเชิงความสัมพันธ์ที่แฝงอยู่ในความหมายประจำรูปของคำว่า “หาไม่” นั้นยังคงอยู่ กล่าวคือ เมื่อบอกว่า “หาไม่” ได้ผ่านกระบวนการกลายเป็นคำไวยากรณ์จนพัฒนามากลายเป็นคำสันธาน ความหมายที่บ่งเฉพาะความปฏิเสธที่เป็นความหมายประจำคำของรูปเดิมได้สูญไป เหลือเพียงแต่ความหมายเชิงความสัมพันธ์ที่แฝงอยู่ในความหมายประจำรูปเดิมนั้นยังคงอยู่

หรือกล่าวอีกนัยหนึ่งคือ คำว่า “หาไม่” ยังคงมีเงาความหมายเดิมของวลีปฏิเสธ “ก็หาไม่” อยู่ อย่างไรก็ตาม เงาความหมายเดิมที่แฝงอยู่ในคำว่า “หาไม่” ในฐานะที่เป็นคำสันธานนั้น ยังคงสื่อความหมายเชิงปฏิเสธอยู่ แต่มีการเจือจางลงเหลือเพียงแต่ความหมายที่ใช้แสดง การปฏิเสธเหตุการณ์แบบมีเงื่อนไข กล่าวคือ คำว่า “หาไม่” ในฐานะที่เป็นคำสันธานนั้น จะเป็นหน่วยทางไวยากรณ์ประเภทหนึ่งที่มีหน้าที่เชื่อมหน่วยระดับข้อความ โดยที่ หน่วยเชื่อมระดับข้อความนี้จะเชื่อมโยงข้อความที่ให้ข้อมูลแก่ผู้รับสารตั้งแต่ 2 ข้อมูลขึ้นไป เพื่อใช้เป็นสิ่งประกอบการตัดสินใจของผู้รับสาร (เทพี จรัสจรวงเกียรติ 2543: 45) นอกจากนี้ยังสามารถสื่อความหมายให้ผู้รับสารเข้าใจได้ว่า ระหว่างสองข้อความนี้ มีเหตุการณ์ที่สอดคล้องกันอยู่ แต่เป็นความสอดคล้องในเชิงเงื่อนไขว่า หากเหตุการณ์ ในข้อความข้างหน้าไม่เกิดขึ้น เหตุการณ์ในข้อความหลังก็อาจจะเกิดขึ้นแทน และ เหตุการณ์ในข้อความหลังมักจะเป็นเหตุการณ์ในทางลบหรือไม่พึงประสงค์ อย่างไรก็ตาม ข้อความที่ปรากฏหลัง “หาไม่” นั้นจะเป็นเหตุการณ์ที่ไม่ได้เกิดขึ้นจริง (irrealis event) เสมอ

จากที่กล่าวมาข้างต้น “หาไม่” ในฐานะที่เป็นคำสันธาน ยังแสดงให้เห็นว่า ข้อความที่ถูกเชื่อมโยงด้วยคำสันธาน “หาไม่” นี้ ต้องมีเงื่อนไขหรือข้อแม้บางประการ แฝงอยู่ โดยท้ายที่สุดบริบทความหมายของข้อความทั้งหมดนั้นผู้รับสารจะเป็นผู้ตระหนักรู้เองว่ากำลังได้รับสารที่มาจากสองข้อความ และเหตุการณ์ที่แฝงอยู่ภายในสารนั้นจะแสดง เงื่อนไขหรือข้อแม้บางประการที่ขัดแย้งกันอยู่ โดยที่ข้อความหลังมักจะแสดงผลลัพธ์ในทาง ลบของเหตุการณ์ในข้อความหน้า ดังนั้น ด้วยลักษณะการสื่อสารเช่นนี้จึงสามารถบ่งชี้ได้ว่า เงาความหมายของคำปฏิเสธเดิมยังคงเค้าความหมายไว้บ้าง แต่เป็นการคงความหมายในแง่ สื่อถึงความขัดแย้งระหว่างเหตุการณ์ใน 2 ข้อความ ดังตัวอย่างต่อไปนี้

- (19) พระยาศรีแก่งหนังสือเดิมความเมืองสงขลาไปจนถึงความเมืองนครฯว่า นี่หากกองทัพเมืองนครฯ ยกไปตีกะบังปาสูแดนไหนได้แล้ว อ้ายแขกซึ่งมาทำเมืองสงขลาจึงพากันเลิกถอยไป# *หาไม่* เมืองสงขลา ก็จะแตกเสียทีกับแขก#

(จดหมายหลวงอุดมสมบัติ ฉบับที่ 5)

- (20) เราต้องรู้แน่นอนไม่มีเคลื่อนคลาคว่าเราจะถึงแห่งใดเมื่อใด เดชะบุญที่เราไม่ได้ลงเรื่อนี้มาแะ
แห่งหนึ่งแห่งใด อันมีที่หมายว่าแห่งนั้นจะจัดการรับรอง# **หาไม่**เราจะเป็นผู้เคลื่อนคลาควเวลา
นัดให้เขาคอยค้างอยู่เพนนิจ#

(พระราชนิพนธ์เรื่องไกลบ้าน ฉบับที่ 43)

- (21) เล่าปี่จึงตอบว่า โจโฉนั้นน้ำใจก็หยาบช้า แล้วเปนใหญ่อยู่ฝ่ายหัวเมืองตะวันออก ฝ่ายลิโป้ไปรบ
ได้เมืองกุนจิ๋ว เมืองเราพลอยได้ความสุขด้วย# **หาไม่**โจโฉก็จะยกมารบเมืองเรา#

(สามก๊ก ฉบับราชบัณฑิตยสภา พ.ศ. 2471 ตอนที่ 10)

จากตัวอย่างที่ (19) – (21) จะเห็นว่า “หาไม่” ที่เป็นคำสันธานได้สื่อความหมาย
ประจำคำ คือไม่ได้ มีความหมายปฏิเสธกริยาหลักของประโยคหรือข้อความก่อนหน้า
อีกต่อไป แต่ได้กลายเป็นความหมายบอกเงื่อนไขที่มีลักษณะเป็นนามธรรมมากขึ้น กล่าวคือ
ใช้เพื่อเชื่อมโยงความเชิงปฏิเสธเหตุการณ์ก่อนหน้าว่า ถ้าไม่เกิดเหตุการณ์ก่อนหน้าขึ้น
อาจจะเกิดเหตุการณ์ในเชิงลบบางอย่างตามมาได้ ทั้งนี้ เหตุการณ์ที่ปรากฏหลังคำสันธาน
“หาไม่” จะเป็นเหตุการณ์ที่ยังไม่เกิดขึ้นจริงหรือเป็นเหตุการณ์สมมติเสมอ กล่าวอีก
นัยหนึ่งก็คือ คำสันธาน “หาไม่” นี้มีความหมายเชื่อมโยงเหตุการณ์หน้ากับเหตุการณ์
โดยปฏิเสธเหตุการณ์ข้างหน้าทั้งหมด พร้อมทั้งบ่งชี้ว่า เหตุการณ์หลังคำสันธาน
“หาไม่” นี้เป็นเหตุการณ์ที่ไม่ได้เกิดขึ้นจริง (irrealis connector)

ตารางที่ 2 แสดงการเจือจางทางความหมายจากวลีปฏิเสธสู่คำสันธาน

วลีปฏิเสธ “ก็หาไม่”	คำสันธาน “หาไม่”
ประโยค + ก็หาไม่# ก็หาไม่ [+negator]	ข้อความ# + หาไม่ + ข้อความ# หาไม่ [+irrealis connector]

สรุปผลการศึกษา

กระบวนการการกลายเป็นคำสันธานของคำปฏิเสธ “หาไม่” ในขั้นแรกได้ผ่าน
กระบวนการการกลายเป็นศัพท์ด้วยกระบวนการย่อยที่สำคัญ ได้แก่ กระบวนการที่วลี
กลายเป็นคำ กล่าวคือ มีการเปลี่ยนแปลงจากวลีปฏิเสธ “ก็หาไม่” กลายเป็นคำว่า “หาไม่”
และคำใหม่ที่เกิดขึ้นถือว่าเป็นศัพท์ใหม่ในภาษา จากนั้นจึงเริ่มเข้าสู่กระบวนการกลายเป็น

คำไวยากรณ์อย่างสมบูรณ์ ทั้งนี้ การกลายเป็นคำสันธานของคำปฏิเสธ “หาไม่” ได้ผ่านกระบวนการกลายเป็นคำไวยากรณ์ทั้งสิ้น 3 กลไก อันได้แก่ บริบทการปรากฏของภาษา การวิเคราะห์ใหม่ และการจางลงทางความหมายตามลำดับ ดังนี้

1) บริบทการปรากฏทางภาษา

ในกลไกนี้ได้แสดงให้เห็นว่า ตำแหน่งที่ปรากฏทางวากยสัมพันธ์ของวลีปฏิเสธเดิมก่อนที่จะกลายเป็นคำว่า “หาไม่” ได้มีอิทธิพลต่อการเปลี่ยนแปลงทางวากยสัมพันธ์จนนำไปสู่การกลายเป็นคำสันธานได้ นั่นคือ แต่เดิมวลีปฏิเสธ “ก็หาไม่” มีตำแหน่งทางวากยสัมพันธ์อยู่ท้ายประโยค และมักมีประโยคอื่นตามมาเสมอ ซึ่งบริบทการปรากฏสม่ำเสมอเช่นนี้มีลักษณะคล้ายกับบริบทการปรากฏของคำสันธานในภาษาไทยที่มีตำแหน่งอยู่กึ่งกลางระหว่างสองประโยค ดังนั้นเมื่อบริบทการปรากฏทางภาษาได้เอื้อให้เกิดปรากฏการณ์การกลายเป็นคำไวยากรณ์เช่นนี้จึงส่งผลให้คำเกิดการเปลี่ยนแปลงทางวากยสัมพันธ์ และนำไปสู่การกลายเป็นคำสันธานอย่างสมบูรณ์ โดยมีบริบทการปรากฏเช่นเดียวกับคำสันธานอื่น ๆ ในภาษาไทยทุกประการ

2) การวิเคราะห์ใหม่

กลไกการวิเคราะห์ใหม่ได้ส่งผลทำให้คำว่า “หาไม่” เกิดการเปลี่ยนแปลงในด้านความสัมพันธ์ทางไวยากรณ์อย่างชัดเจน นั่นคือ จากเดิมที่วลีปฏิเสธ “ก็หาไม่” ซึ่งถือเป็นวลีที่พัฒนาလာมาเป็นคำว่า “หาไม่” ได้มีความสัมพันธ์โดยตรงกับคำกริยาหลักภายในประโยค แต่เมื่อได้ผ่านกระบวนการกลายเป็นคำไวยากรณ์ และเข้าสู่กลไกการวิเคราะห์ใหม่ คำว่า “หาไม่” ในฐานะที่เป็นคำสันธาน จะไม่มีความสัมพันธ์กับคำกริยาหลักภายในประโยคอีกต่อไป แต่จะเปลี่ยนบทบาทความสัมพันธ์มาสัมพันธ์กับหน่วยภาษาในระดับข้อความแทน

3) การจางลงทางความหมาย

เมื่อคำปฏิเสธ “หาไม่” ได้กลายมาเป็นคำสันธานจะเกิดการจางลงของความหมายประจำคำ แต่ความหมายเชิงความสัมพันธ์ ที่แฝงอยู่ในความหมายประจำรูปของคำปฏิเสธเดิมยังคงอยู่ หรือกล่าวอีกนัยหนึ่งคือ คำว่า “หาไม่” ยังคงมีเงาความหมายเดิมของ

วลีปฏิเสธ “ก็หาไม่” อยู่ อย่างไรก็ตาม เมื่อคำดังกล่าวเกิดการจางลงทางความหมายโดยที่ยังมีเงาความหมายเดิมอยู่ คำคำนี้จะใช้เป็นคำเชื่อมข้อความที่สื่อความหมายแสดงทางเลือก นั่นคือ จะมีหน้าที่เชื่อมหน่วยระดับข้อความ โดยจะเชื่อมโยงข้อความที่ให้ข้อมูลแก่ผู้รับสารตั้งแต่ 2 ข้อมูลขึ้นไป เพื่อใช้เป็นสิ่งประกอบการตัดสินใจของผู้รับสาร (เทพี จรัสจรวงเกียรติ 2543: 45) และ คำว่า “หาไม่” ในฐานะที่เป็นคำสันธานนี้ยังใช้สื่อความหมายให้ผู้รับสารเข้าใจได้ว่า เหตุการณ์ที่แฝงอยู่ภายในสองข้อความจะแสดงเงื่อนไขหรือข้อแม้บางประการที่ขัดแย้งกันอยู่ ทั้งนี้ ข้อความที่ปรากฏหลังคำว่า “หาไม่” มักจะแสดงผลลัพธ์หรือเหตุการณ์ในด้านลบซึ่งเป็นเหตุการณ์ที่ยังไม่เกิดขึ้นจริงหรือเป็นเหตุการณ์สมมุติเสมอ ดังนั้น การจางลงทางความหมาย ในที่นี้จึงเป็นการสื่อความหมายที่ลดลงเหลือเพียงความหมายในเชิงความขัดแย้งระหว่างเหตุการณ์ในสองข้อความที่มีคำว่า “หาไม่” เป็นคำเชื่อมข้อความ

อภิปรายผลการศึกษา

สำหรับหัวข้อนี้จะอภิปรายผลการศึกษาทั้งสี่ ประเด็น ได้แก่ (1) ความเชื่อมโยงระหว่างข้อสมมุติฐานของงานและผลการศึกษา (2) พัฒนาการการใช้คำว่า “หาไม่” ในฐานะที่เป็นคำสันธาน (3) การปรากฏใช้วลีปฏิเสธ “ก็หาไม่” ที่ลดลงอย่างต่อเนื่อง และ (4) คุณสมบัติของคำว่า “หาไม่” ในฐานะที่เป็นคำสันธาน ซึ่งประเด็นทั้งหมดจะอภิปรายดังต่อไปนี้

ประเด็นที่ 1 ผลการศึกษาค้นคว้าข้อที่ 1 สอดคล้องกับสมมุติฐานที่ว่า บริบทการปรากฏทางภาษา มีอิทธิพลเอื้อให้คำปฏิเสธเกิดการกลายเป็นคำสันธานได้ ทั้งนี้ เนื่องจากข้อสมมุติฐานดังกล่าว ได้พิจารณาเพียงการเปลี่ยนแปลงเชิงวากยสัมพันธ์ของคำว่า “หาไม่” เท่านั้น ยังไม่ได้พิจารณาครอบคลุมถึงการกลายเป็นศัพท์ ซึ่งก็ถือเป็นกระบวนการสำคัญที่ทำให้เกิดการกลายเป็นคำสันธานของคำว่า “หาไม่” ได้ อีกทั้งยังไม่ได้พิจารณาประเด็นการเปลี่ยนแปลงทางความหมายที่เกิดขึ้น อย่างไรก็ตาม สมมุติฐานที่ได้ตั้งไว้ในประเด็นเรื่องบริบทการปรากฏตำแหน่งเดิมซ้ำๆ นั่นคือ การปรากฏในตำแหน่งท้ายประโยคหน้าและมักมีประโยคหลังตามมาเสมอนั้น ได้เอื้อให้เกิดการเปลี่ยนแปลง

ทางวากยสัมพันธ์ซึ่งถือเป็นการเปลี่ยนแปลงในขั้นตอนแรกของกระบวนการกลายเป็นคำสันธานของคำปฏิเสธ “หาไม่”

ประเด็นที่ 2 ในการศึกษาเส้นทางการกลายเป็นคำสันธานของคำว่า “หาไม่” ตั้งแต่ช่วงรัตนโกสินทร์ตอนต้นรัชกาลที่ 1 เรื่อยมาจนถึงสมัยปัจจุบัน พบว่า ในช่วงสมัยรัชกาลที่ 1-3 วลีปฏิเสธ “ก็หาไม่” ได้มีการปรากฏใช้อย่างแพร่หลาย โดยเฉพาะในงานเขียนประเภทจดหมายเหตุด และเริ่มพบการปรากฏใช้คำว่า “หาไม่” ในฐานะที่เป็นคำสันธานอยู่บ้างประปรายในงานเขียนประเภทร้อยแก้วทั่วไป เช่น วรรณกรรมหรือจดหมายเหตุดต่าง ๆ ส่วนในสมัยรัชกาลที่ 4-7 คำว่า “หาไม่” ในฐานะที่เป็นคำสันธานเริ่มปรากฏใช้อย่างแพร่หลายมากขึ้นในงานเขียนประเภทบันทึกเหตุการณ์ทั่วไป การเขียนเล่าเรื่องราวในชีวิตประจำวัน หรือการเล่าประสบการณ์การเดินทาง การปรากฏใช้ที่แพร่หลายมากขึ้นของคำว่า “หาไม่” นี้ สามารถบ่งชี้ได้ว่าในช่วงสมัยนี้ คำดังกล่าวได้ใช้สื่อสารในชีวิตประจำวันทั่วไปของคนในสังคม

อย่างไรก็ตาม ในยุคสมัยปัจจุบัน (พ.ศ. 2566) กลับไม่พบการใช้คำว่า “หาไม่” ในฐานะที่เป็นคำสันธานในการสื่อสารในชีวิตประจำวันแล้ว เนื่องจากในปัจจุบันได้มีคำใหม่ที่ใช้สื่อสารในชีวิตประจำวันแทน เช่น คำสันธานว่า มิฉะนั้น ไม่อย่างนั้น ไม่เช่นนั้นซึ่งบริบทของการปรากฏใช้คำเหล่านี้สามารถแปรตามปัจจัยความเป็นทางการและความไม่เป็นทางการในสังคม อย่างไรก็ตาม ในสมัยปัจจุบัน คำสันธาน “หาไม่” ยังปรากฏใช้อยู่บ้าง โดยเฉพาะงานเขียนประเภทวรรณกรรมหรือบทละครเชิงประวัติศาสตร์

ประเด็นที่ 3 พบว่า ในช่วงเวลาที่วลีปฏิเสธ “ก็หาไม่” ได้พัฒนาไปเป็นคำสันธานนั้น พบว่า มีการใช้คำปฏิเสธ “ไม่” ซึ่งถือเป็นคำปฏิเสธหลักในช่วงรัตนโกสินทร์ตอนต้น ในขณะที่คำว่า “มิ” ที่เป็นคำปฏิเสธรองมีปริมาณการใช้ลดลงเป็นจำนวนมาก และในช่วงสมัยรัชกาลที่ 7 คำว่า “ไม่” ได้กลายเป็นคำปฏิเสธหลักอย่างสมบูรณ์เรื่อยมาจนถึงสมัยปัจจุบัน (พ.ศ. 2566) (นิตา จำปาทิพย์ 2557: 138) ทั้งนี้ หากพิจารณาช่วงเวลาที่ใช้คำว่า “ไม่” กลายเป็นคำปฏิเสธหลักในช่วงรัชกาลที่ 3 เรื่อยมาจนถึงปัจจุบัน วลีปฏิเสธ “ก็หาไม่” ก็เริ่มปรากฏน้อยลงในช่วงรัชกาลที่ 4-7 เรื่อยมาจนถึงสมัยปัจจุบัน ซึ่งในสมัยปัจจุบันก็ไม่พบการปรากฏใช้วลีดังกล่าวในการบอกปฏิเสธแล้ว ดังนั้นจึงสันนิษฐานว่า

ในช่วงเวลาที่วลีปฏิเสธ “ก็หาไม่” เริ่มลดจำนวนการปรากฏลงจนถึงช่วงที่ไม่พบการใช้ในชีวิตประจำวันแล้ว สาเหตุนี้อาจเนื่องมาจากอิทธิพลการนิยมใช้คำปฏิเสธ “ไม่” ที่เริ่มมีบทบาทเป็นคำปฏิเสธหลักในช่วงสมัยรัชกาลที่ 3 และได้กลายเป็นคำปฏิเสธหลักโดยสมบูรณ์ตั้งแต่สมัยรัชกาลที่ 7 เรื่อยมาจนถึงปัจจุบัน ฉะนั้น ในช่วงสมัยรัชกาลที่ 4-7 เมื่อมีการใช้คำปฏิเสธ “ไม่” มากขึ้น วลีปฏิเสธ “ก็หาไม่” จึงเริ่มใช้ลดลงและเปลี่ยนแปลงบทบาทไปทำหน้าที่เชื่อมโยงความแทน

ประเด็นที่ 4 ด้านคุณสมบัติของคำว่า “หาไม่” ในฐานะที่เป็นคำสันธาน จากการทบทวนแนวคิดที่เกี่ยวกับชนิดคำสันธานในภาษาไทย ได้กำหนดคุณสมบัติของคำสันธาน “หาไม่” ไว้ ดังนี้

ปรากฏตำแหน่งกึ่งกลางระหว่างสองข้อความที่แสดงเงื่อนไขหรือข้อแม้ที่ขัดแย้งกัน
ไม่ปรากฏร่วมกับคำว่า “ไม่” และ ไม่ปรากฏร่วมกับคำบอกกำหนด “นี้”

มีความหมายปฏิเสธเหตุการณ์ข้างหน้า โดยแสดงเงื่อนไขว่า ถ้าไม่เกิดเหตุการณ์นั้นหรือไม่ทำเช่นนั้นจะเกิดเหตุการณ์หรือผลด้านลบบางอย่างตามมา อีกทั้งยังพ้องความหมายกับคำว่า *มิฉะนั้น*

ข้อเสนอแนะ

จากการศึกษากระบวนการกลายเป็นคำสันธานของคำว่า “หาไม่” ได้พบประเด็นการศึกษาในอีกแง่มุมซึ่งมีความน่าสนใจและสามารถเพิ่มองค์ความรู้ใหม่ให้แก่แวดวงวิชาการภาษาไทยได้ นั่นคือ ควรมีการศึกษาประเด็นของคำว่า “หาไม่” ในแง่มุมที่คำดังกล่าวปรากฏร่วมกับคำอื่น ซึ่งประเด็นการปรากฏร่วมกับคำอื่นนี้ อาจส่งผลให้คำว่า “หาไม่” เกิดการเปลี่ยนแปลงทั้งในด้านหน้าที่ทางไวยากรณ์และความหมายได้ ดังนั้น ประเด็นดังกล่าวนี้จึงมองว่า เป็นประเด็นที่น่าสนใจและน่าจะมีการศึกษาค้นคว้าเพิ่มเติมต่อไปได้

รายการอ้างอิง

ภาษาไทย

กึ่งกาญจน์ เทพกาญจนา. 2559. **Grammaticalization กระบวนการกลายเป็นรูป**

ไวยากรณ์. กรุงเทพฯ: อมรินทร์พริ้นติ้งแอนด์พับลิชชิ่ง จำกัด (มหาชน).

กรมศิลปากร. ม.ป.ป. **จดหมายเหตุรัชกาลที่ 2 จุลศักราช 1171-1174.**

ค้นเมื่อ 23 กรกฎาคม 2566, จาก <https://shorturl.asia/zDYqZ>

กรมศิลปากร. ม.ป.ป. **ประชุมพระราชนิพนธ์ในรัชกาลที่ 4 ภาคปกิณกะ ภาค 1 และ**

ประเพณีทำบุญวันเกิด. ค้นเมื่อ 23 กรกฎาคม 2566,

จาก <https://www.finearts.go.th/>

กรมศิลปากร. ม.ป.ป. **โคลนติดล้อ.** ค้นเมื่อ 23 กรกฎาคม 2566,

จาก <https://www.finearts.go.th/storage/contents/2020/07/file>

เทพี จรัสจรวงเกียรติ. 2543. **หน่วยเชื่อมโยงปริจเฉทภาษาไทยตั้งแต่สมัยสุโขทัยจนถึง**

ปัจจุบัน. วิทยานิพนธ์ปริญญาอักษรศาสตรดุษฎีบัณฑิต จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

จาก <https://cuir.car.chula.ac.th/bitstream/123456789/8965/1/Debi.pdf>

นิดา จำปาทิพย์. 2557. **พัฒนาการของคำบอกปฏิเสธ “ป” “มิ” “ไป” “ไม่”**

ในภาษาไทย. วิทยานิพนธ์ ปริญญาอักษรศาสตรดุษฎีบัณฑิต

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย. จาก <https://shorturl.asia/6MjgO>

นworรณ พันธุมธธา. 2559. **ไวยากรณ์ไทย.** พิมพ์ครั้งที่ 8. กรุงเทพฯ: โครงการเผยแพร่

ผลงานวิชาการ คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

พิรุฬห์ ปิยมหงส์. 2561. **“Grammaticalization กระบวนการกลายเป็นรูปไวยากรณ์.”**

วารสารมนุษยศาสตร์ 25 (2): 433-453.

วิจิตรน ภาณุพงศ์. 2538. **โครงสร้างของภาษาไทย: ระบบไวยากรณ์.** พิมพ์ครั้งที่ 13.

กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยรามคำแหง.

- วิจิตรน ภาณุพงศ์ และคณะ. 2555. **บรรทัดฐานภาษาไทย เล่ม 3: ชนิดของคำ วลี ประโยค และสัมพันธ์สาร**. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพฯ: สถาบันภาษาไทย
สำนักวิชาการและมาตรฐานการศึกษา สำนักงานคณะกรรมการ การศึกษาขั้นพื้นฐาน
กระทรวงศึกษาธิการ.
- วิภาส โพธิแพทย์. 2557. “กระบวนการเกิดคำใหม่ในภาษาไทย.” **วารสารภาษาและ
ภาษาศาสตร์** 32 (2): 1-24.
- วิไลวรรณ ขนิษฐนันท์. 2526. **ภาษาศาสตร์เชิงประวัติ: วิวัฒนาการภาษาไทยและ
ภาษาอังกฤษ**. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.
- ศรีอังคาร ถาวโรฤทธิ์ และเชิดชัย อุดมพันธ์. 2564. “การกลายเป็นคำสันธานของคำกริยา
“กลับ” ในภาษาไทยสมัยสุโขทัยถึงปัจจุบัน.” **วารสารศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัย
แม่โจ้** 9(2): 43-62.
- สุรีเนตร จรัสจรวงเกียรติ. 2551. “ยัง”: การศึกษาเชิงประวัติ.” **วิทยานิพนธ์ปริญญา
อักษรศาสตรมหาบัณฑิต จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย**.
- ห้องสมุดวัชรญาณ. ม.ป.ป. **จดหมายหลวงอุดมสมบัติ**. ค้นเมื่อ 24 สิงหาคม 2566,
จาก <https://vajirayana.org>
- ห้องสมุดวัชรญาณ. ม.ป.ป. **พระราชนิพนธ์ไกลบ้าน**. ค้นเมื่อ 24 สิงหาคม 2566,
จาก <https://vajirayana.org>
- ห้องสมุดวัชรญาณ. ม.ป.ป. **พระราชหัตถเลขา เรื่องเสด็จประพาสแหลมมลายู
ร.ศ. 109**. ค้นเมื่อ 24 สิงหาคม 2566, จาก <https://vajirayana.org>
- ห้องสมุดวัชรญาณ. ม.ป.ป. **ราชาธิราช**. ค้นเมื่อ 24 สิงหาคม 2566, จาก
<https://vajirayana.org>
- ห้องสมุดวัชรญาณ. ม.ป.ป. **สามก๊ก ฉบับราชบัณฑิตยสภา พ.ศ. 2471**.
ค้นเมื่อ 24 สิงหาคม 2566, จาก <https://vajirayana.org>
- อมรา ประสิทธิ์รัฐสินธุ์. 2553. **ชนิดของคำในภาษาไทย: การวิเคราะห์ทาวากยสัมพันธ์**.
กรุงเทพฯ: เอเอสพี.



อุดม วโรตม์สิกขดิตถ์. 2547. ไวยากรณ์ไทยในภาษาศาสตร์. พิมพ์ครั้งที่ 3.

กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยรามคำแหง.

ภาษาอังกฤษ

Heine B., Claudi U. & Hunnemeyer F. 1991. **Grammaticalization A conceptual framework**. Chicago: The University of Chicago Press.

Hopper P. & Traugott E. 2003. **Grammaticalization**. 2nd ed.
Cambridge: Cambridge University Press.

lehmann C. 2020. **Univerbation**. Folia Linguistica Historica, 41: 205-252,
from <http://22doi.org/10.1515/flih-2020-0007>





and numbers. As for the study of discourse in the “Three Seals Law” document, four types of discourse were found: narrative discourse, explanatory discourse, persuasive or instructive discourse, and procedural discourse

Keywords: Thai Orthography, Three seals law, discourse.

บทนำ

กฎหมายตราสามดวง เป็นเอกสารที่พระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกมหาราชโปรดเกล้าฯ ให้พนักงานอาลักษณ์จารึกเขียนไว้เป็น 3 ฉบับ หรือ 3 ชุด ชุดละ 41 เล่ม เขียนด้วยหมึกบนสมุดข่อยสีขาว 3 ชุด โดย 3 ชุดแรกนั้นถือเป็นต้นฉบับของแท้ เรียกว่าฉบับหลวง ซึ่งทั้ง 3 ชุด ถูกจัดเก็บไว้ในห้องเครื่องพระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกมหาราช 1 ชุด ไว้ที่หอหลวง 1 ชุด และไว้ที่ศาลหลวงอีก 1 ชุด ทรงให้ปิดดวงตราพระราชสีห์ พระคชสีห์ และบัวแก้ว ไว้บนปกทุกเล่ม หากเกิดการพิจณาคติใด ๆ จะต้องอ้างเฉพาะฉบับที่มีการประทับตราทั้ง 3 เท่านั้น

เหตุที่ก่อให้เกิดการโปรดเกล้าฯ เขียนกฎหมายตราสามดวงขึ้นนั้น ในเอกสารกฎหมายตราสามดวง ฉบับราชบัณฑิตยสถาน จัดพิมพ์ตามต้นฉบับหลวง (ราชบัณฑิตยสถาน 2550: 9) กล่าวว่า เกิดกรณีผู้พิพากษาทำการตัดสินคดีหย่าร้างของอำแดงป้อมกับนายบุญศรีอย่างไม่เป็นธรรม โดยอำแดงป้อมได้ฟ้องหย่านายบุญศรี ทั้งที่ตนเองเป็นฝ่ายประพฤติดนไม่สมควรเป็นชู้กับนายราชอรธ ขณะนั้นพระเกษมผู้ทำหน้าที่ผู้พิพากษาได้พิจารณาคดีเข้าข้างอำแดงป้อม พิกษาให้อำแดงป้อมหย่าขาดจากนายบุญศรีได้ โดยมีการอ้างตัวบทกฎหมายว่า แม้ชายผู้เป็นสามีไม่มีความผิด หากหญิงผู้เป็นภรรยาขอหย่าให้ศาลพิพากษาให้หย่าขาดกันตามกฎหมายได้ นายบุญศรีจึงได้ทูลเกล้าฯ ถวายฎีกาต่อพระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกมหาราช อ้างเหตุว่าไม่ได้รับความเป็นธรรมจากการตัดสินของผู้พิพากษา พระองค์จึงโปรดเกล้าฯ ให้นำตัวกฎหมายที่เก็บรักษาอยู่ 3 แห่งคือ ศาลหลวง ข้างพระที่นั่งพระบรมมหาราชวัง และหอหลวง มาสอบทานกัน ปรากฏว่ามีเนื้อความตรงกันทุกฉบับ พระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลก

มหาราช จึงมีพระราชดำริว่าตัวบทกฎหมายเช่นนี้ไม่มีความยุติธรรม ทรงยกตัวอย่างในทางพุทธจักรว่าได้ทำการชำระสะสางพระไตรปิฎกให้เป็นหลักแก่พระพุทธศาสนา ในทางอาณาจักรก็ต้องดำเนินการชำระกฎหมายเพื่อเป็นหลักแก่บ้านเมืองเช่นกัน จึงเกิดการชำระสะสางกฎหมายครั้งใหญ่ขึ้นต่อจากนั้น กฎหมายตราสามดวงที่ได้รับการชำระสะสางครั้งนั้น นอกจากจะเป็นการคัดลอกตัวบทกฎหมายเดิมที่สืบทอดต่อกันมาตั้งแต่สมัยกรุงศรีอยุธยา แล้ว สันนิษฐานได้ว่ามีการปรับปรุง แก้ไข เพิ่มเติมตัวบทใหม่ ๆ ลงไปในการชำระครั้งนั้นด้วย

ในเอกสารกฎหมายตราสามดวง ฉบับราชบัณฑิตยสถาน จัดพิมพ์ตามต้นฉบับหลวง (ราชบัณฑิตยสถาน 2550: 11) กล่าวว่า กฎหมายตราสามดวงได้รับยกย่องว่าเป็นประมวลกฎหมายฉบับแรกแห่งสมัยรัตนโกสินทร์ จึงเรียกอีกชื่อว่า “ประมวลกฎหมายรัชกาลที่ 1” เนื่องจากการเป็นกรณำบทกฎหมายลักษณะต่าง ๆ ที่ใช้ในขณะนั้นอันมีมาตั้งแต่สมัยอยุธยา มารวบรวมเป็นหมวดหมู่และชำระตัดแปลงบางบทที่ผิดเพี้ยนเสียความยุติธรรม กฎหมายตราสามดวงเป็นประมวลกฎหมายที่มีโครงสร้างและองค์ประกอบครบถ้วนสมบูรณ์ที่สุดฉบับหนึ่งของโลก

จากการทบทวนวรรณกรรม ยังไม่มีผู้วิจัยสัมพันธสารในเอกสารกฎหมายตราสามดวง อย่างไรก็ตามมีงานวิจัยที่ศึกษาเอกสารกฎหมายตราสามดวงในเชิงสังคมศาสตร์หลายงานวิจัยเช่น ธวัชชัย ภูหลวง และพันธรัตน์ ศรีสุวรรณ (2560) ศึกษา “ความสัมพันธ์ระหว่างผ้าเม็ย : กรณีศึกษาจากกฎหมายตราสามดวงในพระไอยการลักษณะผ้าเม็ย” อาทิตย์ ศรีจันทร์ (2552) ศึกษา “องค์พยานในการกระทำลัทธิสาบานในพระไอยการลักษณะพยานและลักษณะพิสูจน์ค่าน้ำลุ่มเพลิง”

เอกสารกฎหมายตราสามดวง ถูกเขียนขึ้นจากพระบรมราชโองการพระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกมหาราช ให้พนักงานอาลักษณ์จารึกเป็นผู้เขียน ซึ่งเป็นผู้ฝึกหัดงานเขียนจากข้าราชการในกรมอาลักษณ์ หรือผู้ที่มีความรู้ความสามารถในทางอักษรศาสตร์ เขียนหนังสือได้ถูกต้อง สวยงาม เป็นระเบียบตามแบบฉบับแห่งรูปแบบอักษร (ราชบัณฑิตยสถาน, 2550: 28) จึงมีความน่าสนใจในการศึกษาลักษณะอักษรวิธีไทยที่ปรากฏตั้งแต่ รูปแบบอักษรทั้งพยัญชนะ สระ วรรณยุกต์ ตัวเลข และเครื่องหมายต่าง ๆ

รวมถึงรูปแบบการใช้พยัญชนะ การใช้สระ การใช้วรรณยุกต์ การใช้เครื่องหมายต่าง ๆ และ การใช้ตัวเลข ซึ่งอาจทำให้เห็นลักษณะของรูปแบบอักษร และรูปแบบการใช้ที่มีลักษณะ พิเศษไม่เหมือนกับปัจจุบัน ตลอดจนเมื่อพิจารณาเนื้อหาทั้งหมดในเอกสารกฎหมายตรา สามดวง ฉบับราชบัณฑิตยสถาน จัดพิมพ์ตามต้นฉบับหลวง พบว่าลักษณะการเขียน ข้อความ หรือการอธิบายรายละเอียด สามารถนำหลักการของสัมพันธสารมาทำการ วิเคราะห์ข้อมูลได้ไม่ว่าจะเป็น สัมพันธสารเรื่องเล่า สัมพันธสาร อรรถาธิบายความ สัมพันธสารโน้มน้าวหรือสั่งสอน และสัมพันธสารกระบวนการ โดยผู้วิจัยจะทำการ วิเคราะห์สัมพันธสารทั้ง 4 ประเภท และนำเสนอผลการวิเคราะห์ต่อไป

วัตถุประสงค์ของการศึกษา

1. เพื่อศึกษาลักษณะอักขรวิธีไทยที่ปรากฏในกฎหมายตราสามดวง
2. เพื่อศึกษาสัมพันธสารที่ปรากฏในกฎหมายตราสามดวง

แนวคิดในการวิเคราะห์ข้อมูล

การศึกษาเรื่อง “กฎหมายตราสามดวง: อักขรวิธีไทย และสัมพันธสาร” ผู้วิจัย จะใช้แนวคิดด้านอักขรวิธีไทยของธวัช ปุณโณทก (2553), จุไรรัตน์ ลักษณะศิริ (2554), และบุญเลิศ วิวรรณ (2567) และจะใช้แนวคิดด้านสัมพันธสารของชลธิชา บำรุงรักษ์ (2539) โดยจะพิจารณาจากเอกสารกฎหมายตราสามดวง ฉบับราชบัณฑิตยสถาน จัดพิมพ์ ตามต้นฉบับหลวง เล่ม 1 และ 2

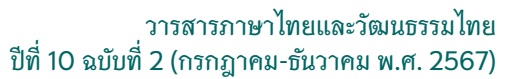
ขอบเขตของการศึกษา

ผู้วิจัยจะศึกษาเฉพาะเอกสารกฎหมายตราสามดวง ฉบับราชบัณฑิตยสถาน จัดพิมพ์ตามต้นฉบับหลวง เล่ม 1 และ 2 ซึ่งใช้วิธีถ่ายทอดข้อความจากต้นฉบับตามอักขรวิธี เดิม และถ่ายภาพต้นฉบับจากหนังสือสมุดไทยลงพิมพ์

ประโยชน์ที่คาดว่าจะได้รับ

1. ทำให้ทราบลักษณะอักขรวิธีไทยที่ปรากฏในเอกสารกฎหมายตราสามดวง
2. ทำให้ทราบลักษณะสัมพันธสารที่ปรากฏในเอกสารกฎหมายตราสามดวง





ตารางที่ 2 รูปสระทุกตัว ในกฎหมายตราสามดวง

ตารางที่ 3 รูปวรรณยุกต์ทั้ง 3 ตัว ในกฎหมายตราสามดวง

ตารางที่ 4 รูปตัวเลข จำนวน 10 ตัวในกฎหมายตราสามดวง



กฎหมายตราสามดวง	๐ ๑ ๒ ๓ ๔ ๕ ๖ ๗ ๘ ๙
ปัจจุบัน	๐ ๑ ๒ ๓ ๔ ๕ ๖ ๗ ๘ ๙

1.2 รูปแบบอักษรวิธียุคใหม่ที่ปรากฏในกฎหมายตราสามดวง

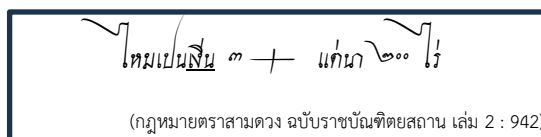
รูปแบบอักษรวิธียุคใหม่ หมายถึง รูปแบบการประกอบการใช้พยัญชนะ การใช้สระ การใช้วรรณยุกต์ การใช้เครื่องหมายต่าง ๆ และการใช้ตัวเลข ดังนี้

1.2.1 การใช้สระ คือ ลักษณะการประกอบสร้างคำที่ต้องใช้สระ อันเป็นอัตลักษณ์ หรือลักษณะพิเศษที่ปรากฏในกฎหมายตราสามดวง ดังนี้

1.2.1.1 รูปอักษรที่สะกดกับสระ ใ ใ พบว่า บางครั้งมีอักษร ย ตามหลังด้วย ดังตัวอย่างต่อไปนี้

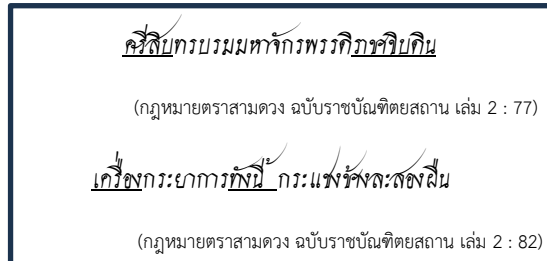


1.2.1.2 การใช้สระในบางคำแตกต่างจากปัจจุบัน ปัจจุบันเป็นสระเสียงสั้น แต่ในกฎหมายตราสามดวงใช้สระเสียงยาว และในบางคำปัจจุบันใช้สระเสียงยาว แต่ในกฎหมายตราสามดวงใช้สระเสียงสั้น ตัวอย่างเช่น คำว่า “เงิน”



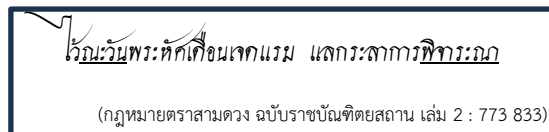
1.2.1.3 การใช้สระ ะ ั ็ ื เมื่อประสมกับพยัญชนะนิยมเขียนติดกัน

และสระ ื และสระ ื เมื่อเขียนจะเขียนฝนทองและฟันหนูไว้ตรงกลางพินทุอ ดังตัวอย่างต่อไปนี้



1.2.1.4 คำบางคำเวลาเขียน พบมีการใช้ประวิสรรชนีย์ ตัวอย่างเช่น

คำว่า “ณ วัน” “พิจารณา”



1.2.2 การใช้พยัญชนะ คือ ลักษณะการประกอบสร้างคำที่ต้องใช้พยัญชนะ

อันแตกต่างจากปัจจุบัน ซึ่งเป็นอัตลักษณ์หรือลักษณะพิเศษที่ปรากฏใน กฎหมายตราสามดวง ดังนี้

1.2.2.1 คำบางคำมีการใช้พยัญชนะต้นที่ทดแทนกันได้ ตัวอย่างเช่น

พ/ภ ฐ/ถ ณ/น ส/ศ ส/สร ก/ก



1.2.2.2 การเขียนอักษร 2 ตัวซ้อนกันคือ อักษรตัวแรกกับอักษร

ตัวที่สองเป็นอักษรตัวเดียวกัน จะเขียนเพียงตัวเดียว ตัวอย่างเช่น คำว่า “ปัญญา”



การเลียบอักษร

(กฎหมายตราสามดวง ฉบับราชบัณฑิตยสถาน เล่ม 2 : 92)

บางคำที่สะกดคำด้วย น และมี ๓ ตาม จะเขียน ๓ ตัวเดียวโดยให้ซ้อน 2 ครั้ง ตัวอย่างเช่น คำว่า “คนละ”

หาเครื่องทึงกลึง

(กฎหมายตราสามดวง ฉบับราชบัณฑิตยสถาน เล่ม 2 : 83)

และยังพบว่า อักษร ๒ และ ๒ ที่ใช้เป็นตัวสะกดตัวตามก็จะลดลง 1 ตัว เขียนเพียงตัวเดียวโดยอ่าน 2 ครั้ง ตัวอย่างเช่น คำว่า “รูป ประพันธ์” ดังตัวอย่าง

มีเรื่องกับกลึงรูปประพันธ์

(กฎหมายตราสามดวง ฉบับราชบัณฑิตยสถาน เล่ม 2 : 777)

1.2.2.3 อักษร ญ ซึ่งเขียนต่อจากอักษร ๗ เปลี่ยนไปใช้เส้นเชิง “๓” แทนอักษรตัวเต็ม ตัวอย่างเช่น คำว่า “อาชญา” “สรรพชญ”

ถ้าพันลงกับครองรอบพระภราดร สรรพพระพรทิไภษัญญิก

(กฎหมายตราสามดวง ฉบับราชบัณฑิตยสถาน เล่ม 2 : 126 782)

1.2.2.4 รูปอักษรบางตัวเมื่อสะกดคำแล้วมี อักษร ๗ ๓ ๓ ตามหลังดังตัวอย่างต่อไปนี้

ร้องไว้ในคัมภีร์

(กฎหมายตราสามดวง ฉบับราชบัณฑิตยสถาน เล่ม 2 :

นอกจากมีลักษณะการใช้พยัญชนะดังกล่าวข้างต้น ยังมีคำพิเศษที่เขียนด้วยลักษณะต่าง ๆ ดังตัวอย่างต่อไปนี้

ทวงพระกรรม

(กฎหมายตราสามดวง ฉบับราชบัณฑิตยสถาน เล่ม 2 : 776)

1.2.3 การใช้วรรณยุกต์ คือ ลักษณะการใช้วรรณยุกต์สำหรับการเขียนคำ ซึ่งบางครั้งอาจจะใช้หรือไม่ใช้ก็ได้ อันเป็นลักษณะเฉพาะตัวที่ปรากฏในกฎหมายตราสามดวง ดังนี้

1.2.3.1 เมื่อเปรียบเทียบกับอักขรวิธีปัจจุบัน คำบางคำมีวรรณยุกต์กำกับ แต่คำบางคำไม่มีวรรณยุกต์กำกับ ตัวอย่างเช่น คำว่า “ทั้งหลาย” ไม่พบไม้โท เขียนเป็น “ทั้งหลาย” และคำว่า “เกิด” พบไม้เอก เขียนเป็น “เกิด” ในกฎหมายตราสามดวง ดังตัวอย่างต่อไปนี้

สิ่งทั้งหลาย ใ้รับจำนั้กันเกิด

(กฎหมายตราสามดวง ฉบับราชบัณฑิตยสถาน เล่ม 2 : 89 787)

1.2.3.2 คำบางคำเมื่อออกเสียงวรรณยุกต์ เอก โท หรือไม้ไต่คู้ บางทีเขียนตามเสียงโดยไม่ใช้ ㅎ นำและบางที่ยังใช้ ㅎ นำก็มี ตัวอย่างเช่น คำว่า “อนึ่ง” เขียนเป็น “อนึ่ง” หรือ “อหนึ่ง” “ลุ่มหลง” เขียนเป็น “หลุ่มหลง” “กู่หนึ่” เขียนเป็น “กูนี้” “มิได้” เขียนเป็น “มิได้” หรือ “หมิได้”

อนึ่งกัเสกัทนเวือ อหนึ่งกัผู้ หลุ่มหลงเปนพาล กูนี้
ผู้โคทมิไ้กระทำ พญากมิไ้

(กฎหมายตราสามดวง ฉบับราชบัณฑิตยสถาน เล่ม 2 : 94 120 773 788 89)

1.2.4 การใช้เครื่องหมาย คือ ลักษณะการใช้เครื่องหมายเพื่อประกอบการเขียนข้อความ อันมีลักษณะเฉพาะตัวที่ปรากฏในกฎหมายตราสามดวง ดังนี้

1.2.4.1 อักษรบางตัว เมื่อเป็นพยัญชนะท้ายนิยมเติมเครื่องหมาย
ทัณฑฆาต (๐) ตัวอย่างเช่น คำว่า “อำนาจ” “สำเร็จ” “เสด็จ”

อนึ่งถ้าเสกขันธ์เวือ ถ้าพิจารณาจะไม่เสกขันธ์ อันเรื่องฤทธิอำนาจ

(กฎหมายตราสามดวง ฉบับราชบัณฑิตยสถาน เล่ม 2 : 120 779 45)

1.2.4.2 การใช้เครื่องหมายไม่ได้คู่ (✓) บางคำมีใช้ บางคำไม่มีใช้
ตัวอย่างเช่น เสด็จ สำเร็จ (ในตัวอย่าง 1.2.4.1) และคำว่า “เป็น”

เจ้าถิ่นเป็นเงิน

(กฎหมายตราสามดวง ฉบับราชบัณฑิตยสถาน เล่ม 2 : 84)

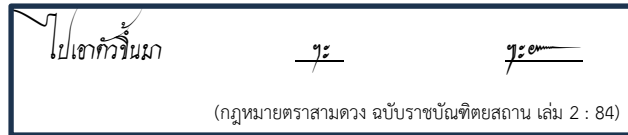
1.2.4.3 การใช้เครื่องหมายตาไก่ หรือฟองมัน (๑) ที่ใช้เริ่มต้นเรื่อง
ประโยค หรือเหตุการณ์ ทั้งที่เป็นบรรทัด วรรค หรือบท ดังตัวอย่างต่อไปนี้

๑. สาเหตุแห่งโรคใน
(กฎหมายตราสามดวง ฉบับราชบัณฑิตยสถาน เล่ม 2 : 90)

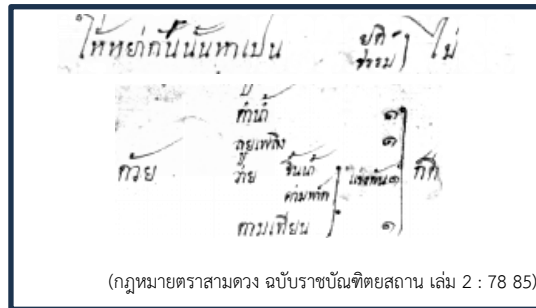
1.2.4.4 การใช้เครื่องหมายตีนครุ (+) เพื่อประกอบตัวเลข แสดง
วัน เดือน และปีขัณฑ์ขึ้นแรม หรือจำนวนเงิน ดังตัวอย่างต่อไปนี้

(กฎหมายตราสามดวง ฉบับราชบัณฑิตยสถาน เล่ม 2 : 537 835)

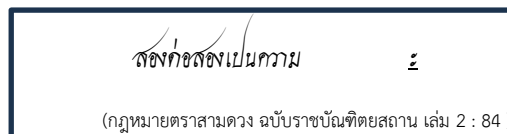
1.2.4.5 การใช้เครื่องหมายอังคั่นคู่ (๗:๖) โคมูตร (๗:๖) สำหรับ
จบประโยค และมักใช้ร่วมกัน เพื่อจบข้อความตอนหนึ่ง หรือจบชื่อเรื่อง ดังตัวอย่างต่อไปนี้



1.2.4.6 การใช้เครื่องหมายสัญลักษณ์ปีกกาเหยียด (|) ใช้ประกอบ
นามบุคคล คำ หรือตัวเลข เพื่อแทนความหมายของคำที่มีความเกี่ยวข้องหรืออยู่ร่วมใน
เหตุการณ์เดียวกัน ดังตัวอย่างต่อไปนี้

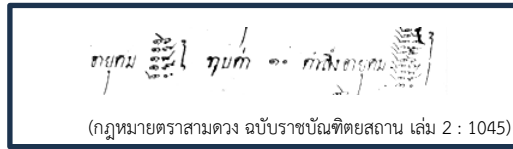


1.2.4.7 การใช้เครื่องหมาย ละสุด (๖) ใช้เขียนไว้ตอนท้าย
ของแต่ละบรรทัดที่มีที่ว่างเหลืออยู่ เพื่อจัดกรอบหลังของหน้าหนังสือให้เสมอกัน
ดังตัวอย่างต่อไปนี้



1.2.5 การใช้ตัวเลข คือ ลักษณะการใช้ตัวเลขเพื่อประกอบการเขียน
ข้อความอันมีลักษณะเฉพาะตัวที่ปรากฏในกฎหมายตราสามดวง ดังนี้

1.2.5.1 การใช้ตัวเลขในกฎหมายตราสามดวง เพื่อบอกเวลา
จำนวน ข้อ หรือมาตราต่าง ๆ ดังตัวอย่างต่อไปนี้



2. ลักษณะสัมพันธสารที่ปรากฏในเอกสารกฎหมายตราสามดวง

กฎหมายตราสามดวงได้รับยกย่องว่าเป็น ประมวลกฎหมายฉบับแรกแห่งสมัยรัตนโกสินทร์ จึงเรียกอีกชื่อหนึ่งว่า “ประมวลกฎหมาย รัชกาลที่ 1” เนื่องจากเป็นการนำบทกฎหมายลักษณะต่าง ๆ ที่ใช้ในขณะนั้นอันมีมาตั้งแต่สมัยอยุธยา มารวบรวมเป็นหมวดหมู่รวมทั้งสิ้น 27 ฉบับ เช่น ลักษณะพิสูทดำน้ำ พิสูทลุลยเพลิง กฎมณเฑียรบาล ตำแหน่งนาพลเรือน พระอายุการหลวง พระอายุการเบตเสจร กฎ 36 ข้อ พระราชกำหนดใหม่ พระราชกำหนดเก่า และพระไอยการพระมศักดิ์ ในการศึกษาลักษณะสัมพันธสารในกฎหมายตราสามดวงนี้

การศึกษาลักษณะสัมพันธสารที่ปรากฏในเอกสารกฎหมายตราสามดวง ผู้วิจัยใช้หลักเกณฑ์การพิจารณาตามแนวคิดของ ชลธิชา บำรุงรักษ์ (2539) ซึ่งได้แบ่งประเภทของสัมพันธสารไว้ด้วยกัน 4 ประเภทคือ 1) สัมพันธสารเรื่องเล่า 2) สัมพันธสารอธิบายความ 3) สัมพันธสารโน้มน้าวหรือสั่งสอน และ 4) สัมพันธสารกระบวนการนำเสนอลักษณะสัมพันธสารที่ปรากฏในกฎหมายตราสามดวงนี้ จะนำเสนอทั้ง 4 สัมพันธสารตามลำดับ ดังนี้

2.1 สัมพันธสารเรื่องเล่า

สัมพันธสารเรื่องเล่าเป็นสัมพันธสารที่ผู้ส่งสารมีวัตถุประสงค์เพื่อให้ผู้รับสารทราบถึงเรื่องใดเรื่องหนึ่ง โดยในเนื้อความมีการกล่าวถึงตัวแสดงหรือตัวละคร ตลอดจนมีการแสดงเวลาหรือสถานที่ที่เกิดเหตุการณ์ การดำเนินเนื้อความจะแสดงเหตุการณ์ที่เล่าอย่างต่อเนื่องตามลำดับเวลา อาจมีการกล่าวอ้างคำพูด ความคิด หรือข้อเท็จจริงบางประการ ในด้านภาษาส่วนใหญ่มักอยู่ในรูปประโยคบอกเล่า

สารเรื่องเล่า ปรากฏชัดในส่วนหน้าของกฎหมายต่าง ๆ ทุกฉบับ ที่ถูกรวบรวมอยู่ในกฎหมายตราสามดวง เป็นเนื้อหาของประกาศพระราชปรารภถึงเหตุผลและความจำเป็นในการรวบรวมชำระสะสางตัวบทกฎหมายต่าง ๆ ที่ใช้บังคับอยู่ในขณะนั้นเข้าร่วมไว้เป็นกฎหมายตราสามดวง โดยในเนื้อหาของประกาศพระราชปรารภนี้เล่าถึงเหตุพิพาทคดีหย่าร้างระหว่างนายบุญสีข้างเหล็กหลวงกับอำแดงป้อม นายบุญศรีได้ถวายฎีการ้องทุกข์ต่อพระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกมหาราชว่า อำแดงป้อมนอกใจเป็นชู้กับชายอื่น แต่กลับฟ้องหย่าตนเอง ทั้งที่ตนเองไม่มีความผิด นายบุญสีจึงไม่หย่า แต่พระเกษมผู้พิพากษาได้ตัดสินให้หย่าได้ โดยอ้างบทกฎหมายที่เกี่ยวข้องว่า “หญิงหย่าชายได้” พระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกมหาราชมีพระราชดำริว่าไม่ยุติธรรม จึงมีพระราชโองการให้เจ้าพญาพระคลังนำกฎหมาย ณ ศาลหลวงมาตรวจสอบกับฉบับ หอหลวง และฉบับข้างที่ พบความตรงกันทั้ง 3 ฉบับว่า “ชายหาผิดมิได้ หญิงขอหย่า ท่านว่าเป็นหญิงหย่าชายได้” (กฎหมายตราสามดวง หน้าต่างสังคมไทย: 15) ความไม่ยุติธรรมของข้อกฎหมายที่ใช้บังคับในกรณีหย่าร้าง ระหว่างนายบุญสีและอำแดงป้อม ทำให้พระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกมหาราชทรงลงความเห็นว่าเป็นพระราชกำหนดบทอัยการต่าง ๆ นั้น “พื้นเพือนวิปริตผิดซ้ำกันไปเป็นอันมาก ด้วยคนอันโลก หลงหาความละอายแก่บาปมิได้ ดัดแปลงแต่งตามชอบใจ ไว้พิพากษาให้เสียยุติธรรมสำหรับแผ่นดินไปก็มีบ้าง” (ราชบัณฑิตยสถาน: 98) จึงทรงพระกรุณาโปรดเกล้าฯ ให้ชำระพระราชกำหนดบทอัยการต่าง ๆ ให้ถูกต้อง ไม่ให้เนื้อความผิดเพี้ยนซ้ำกัน

ด้วยข้อความนายบุญสีข้างเหล็กหลวง ร้องทุกข์กล่าวโทษ } พระเกษม
ใจความว่าอำแดงป้อมภรรยาบุญสีฟ้องหย่านายบุญสี ๆ ให้การแก่พระเกษมว่าอำแดง } นายราชอรรถ
ป้อมนอกใจทำชู้ด้วยนายราชอรรถแล้วมาฟ้องนายบุญสี ๆ ไม่หย่า พระเกษมหา }
พิจารณาตามค่านายบุญสีไม่ พระเกษมพูดจาแพะโลมอำแดงป้อมแลพิจารณาไม่เปน }
สัจ } เข้าด้วยอำแดงป้อมแล้วคิดข้อความมาให้ลูกขุนสานหลวงปลุกษา ๆ ว่าเป็นหญิงหย่า }
ธรรม } ชาย ให้อำแดงป้อมกับนายบุญสีขาดจากผิวเมียกันตามกฎหมาย จึงทรงพระกรุณาตรัสว่า }
หญิงนอกใจชาย แล้วมาฟ้องหย่าชาย ลูกขุนปลุกษาให้หย่ากันนั้นหาเปน } ยุติ } ไม่ จึงมี }
พระราชโองการตรัสสั่งให้เจ้าพญาพระคลัง เอากฎหมายณสานหลวงมาสอบกับฉบับ }
ธรรม }

หอยหลวง } ได้ความว่าชายหาผิมีได้ หญิงขอหย่า ท่านว่าเปนหญิงหาชายหย่าได้ ถูกต้อง
ข้างที่ }
กันทั้งสามฉบับ

(กฎหมายตราสามดวง ฉบับราชบัณฑิตยสถาน เล่ม 1 : 176)

จากตัวอย่างจะเห็นว่าการกล่าวถึงการกระทำของ 6 บุคคลคือ นายบุญสี
อ้าแดงป้อม นายราชอรรธ พระเกษม พระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกมหาราช
และเจ้าพญาพระคลัง ซึ่งเป็นข้อเท็จจริงที่เกิดขึ้น เพื่อให้ผู้อ่านทราบถึงเหตุการณ์
ความไม่ยุติธรรมในการตัดสินข้อพิพาทหย่าร้าง รวมถึงมีการอ้างถึงพระราชดำริ และ
พระราชโองการของพระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกมหาราช ในการชำระ
รวบรวม กฎหมายต่าง ๆ เป็นกฎหมายตราสามดวง เนื้อความส่วนนี้จึงสามารถจัด
ให้เป็นสัมพันธสารเรื่องเล่า

แลเรื่องราวในคำภีร์อินทภาษนี้ มีเนื้อความตามอะธิบาย อันโบราณจารย์รจนาลิขิตไว้ว่า...
อยู่มาสมัยคานหนึ่ง สมเด็จพระอัมรินทรท้าวเจ้าราชเสด็จสถิตยเหนือบัณฑุกาพลสีลาอาสน์ได้
ร่วมไม้ทิพย์ปาริชาติพร้อมไปด้วยหมู่เทพนิกรท้าวบุตรเฝ้าบริมนชลเศียรดาช สมเด็จพระอัมริ
นทรทอดพระเนตรโดยอำพรวิถิ ก็เห็นวิมานนั้น ประภัสสรโสภาสว่างมาปรากฏ ดังดวง
พระจันทร์ท้าวบุตร จึงมีท้าวโองการตรัสแก่ฝูงเทพยทั้งปวงว่า ดูกรท่านทั้งหลายผู้นิถ
ทุกข ท่านจงแลดูซึ่งวิมานอันโน้น มีรัศมี อันสว่างรุ่งเรืองงามยิ่งนัก ขณะนั้นมีเทพบุตร
พระองค์หนึ่งมีนามมิได้ปรากฏอยู่ในระวางเทพยดาทั้งหลาย จึง ยอกรกราบบังคมทูลว่าข้า
แต่พระองค์ผู้เป็นเจ้าแก่เทพยทั้งสองชั้นฟ้า ดังข้าพระองค์คำนึง ข้าพระพุทธเจ้านี้มีความ
ปรารถนาซึ่งทิพย์วิมานนั้น ประการใดพึงจะได้ซึ่งพิมานโพ้น ขอพระองค์จงโปรดให้สำเร็จมะ
โนรธาข้าพระองค์นี้เถิด สมเด็จพระอัมรินทรจึงมี ท้าวบันชาตรัสว่าดูกรเทพบุตร แม้นท่าน
ปรารถนาจะได้ซึ่งพิมานนั้น จงไปบังเกิดในมนุษย์โลกเป็นคนบันชาความของหม่อมมนุษย์ชาย
หญิง ให้ชื่อสุจริตเป็นยุติธรรมบมิได้ผิดแล้วเมื่อใด ดับชีวิตรจากชาติเป็นมนุษย์นั้นแล้ว ท่าน
ก็จะพึงได้ซึ่งวิมานโพ้นสำเร็จความปรารถนาเป็นเที่ยงแท้ เทพบุตรเมื่อได้สดับท้าวบันหาร
ตรัสดังนั้น มีความโสมนัสยิ่งนัก ภูเป็นบุญไชยจขาดชีวิตดินทรียจาก เทวะอาตมาภาพ ก็
รับท้าวบันชาว่าสาธุแล้วกราบถวายบังคมลา

(กฎหมายตราสามดวง ฉบับราชบัณฑิตยสถาน เล่ม 2 : 197)

จากตัวอย่างเป็นเนื้อความจากกฎหมายฉบับ “หลักอินทภาษ” แม้เนื้อความหลักของกฎหมายฉบับนี้จะเป็นการวางหลักธรรมในการดำรงตนและการปฏิบัติหน้าที่ของผู้พิพากษาตุลาการ พบว่าในช่วงต้นของกฎหมายฉบับนี้ มีการกล่าวถึงเหตุการณ์พระอินทร์สนทนากับเทพบุตร ผู้ปรารถนาครอบครองวิมานที่ตั้งอยู่ในสวรรค์ชั้นจาตุมหาราชิกา จะเห็นว่าเนื้อความดำเนินไปอย่างละเอียด แสดงความต่อเนื่องของเหตุการณ์ บรรยายทั้งสภาพของสถานที่ อากัปกิริยาทั้งของพระอินทร์และเทพบุตร ทำให้ผู้อ่านเกิดจินตภาพต่อเหตุการณ์ทั้งหมด รวมทั้งพบการกล่าวถึงคำพูดของเทพบุตรที่แสดงความปรารถนาวิมาน และคำพูดของพระอินทร์ที่แสดงเงื่อนไขของการประทานวิมานองค์ดังกล่าวแก่เทพบุตร

2.2 สัมพันธสารอธิบายความ

สัมพันธสารอธิบายความเป็นสัมพันธสารที่ผู้ส่งสารมีวัตถุประสงค์เพื่อให้ผู้รับสารมีความเข้าใจหรือมีจินตนาการในเรื่องใดเรื่องหนึ่ง สัมพันธสารประเภทนี้ตัวแสดงและลำดับเวลาไม่ใช่สิ่งสำคัญ ในสัมพันธสารอาจมีการให้นิยามหรือคำจำกัดความ คำอธิบาย การบรรยายลักษณะ การจัดประเภท การแสดงตัวอย่าง การเปรียบเทียบ การแสดงข้อคิดเห็น เป็นต้น ในด้านภาษามักอยู่ในรูปประโยคบอกเล่าหรืออาจอยู่ในรูปประโยคคำถามเพื่อเป็นปูณณาก่อนแสดงคำอธิบาย

จากกฎหมายทั้ง 9 ฉบับ ที่รวมอยู่ในเอกสารกฎหมายตราสามดวง ฉบับราชบัณฑิตยสถาน เล่ม 1 พบสัมพันธสารอธิบายความชัดเจนอยู่ 2 ฉบับ คือ พระราชกำหนดเก่า และพระราชกำหนดใหม่ มีเนื้อหาเกี่ยวกับกฎเกณฑ์ต่าง ๆ ในด้านการปกครอง การบริหารราชการแผ่นดิน และการศาลยุติธรรม โดยพระราชกำหนดเก่าเป็นกฎหมายที่สืบทอดกันมาตั้งแต่สมัยอยุธยา ส่วนพระราชกำหนดใหม่เป็นกฎหมายที่บัญญัติขึ้นในรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกมหาราช สัมพันธสารอธิบายความปรากฏชัดในกฎหมายสองฉบับนี้ ในส่วนของแนวการวินิจฉัยคดีความต่าง ๆ ที่เกิดขึ้นเนื่องจากการยกตัวอย่างคดีและข้อเท็จจริงในคดีตามที่เกิดขึ้นจริง (ราชบัณฑิตยสถาน: 21) ดังตัวอย่างต่อไปนี้

จึงมีพระโองการมานพระบันทูล สรุสืหนาทดำหรัสเหนือเกล้า ฯ สั่งว่า ประเวณีกระบิลเมืองกรุงเก่าแต่ก่อนนั้น ครั้นถึงพิທີตรุดสาศ แลข้าทูลออง ฯ ผู้ใหญ่ผู้น้อย ไปถือน้ำพระพิพัฒน์ เข้าไปสำมาคารวะ ไหว้บนบถือรูปพระเชษฐบิดรนั้น คือรูปพระเจ้ารามาธิบดีก่อนแล้ว จึงไปคารพนบถือพระรัตนไตรต่อเมื่อพายหลัง ปฏิบัติกลับปลายเป็นต้นฉนี้ ประเวณีอันนี้ผิดเพราะเหตุพระมหากษัตริย์แต่ก่อน แลราชวงษานวงษทั้งปวงมีทฤฎีมานะมากถือน้ำพระองคว่า เปนกษัตริย์อันประเสริฐเกิดก่อน จึงตั้งราชประเวณีไว้ให้ข้าทูลออง ฯ แลราชวงษานวงษทั้งปวงกระทำสัมมาคารวะ รูปตนก่อนพระรัตนไตร อันทรงโลกุตรคุณ ประเสริฐกว่า ไตรภพโลกทั้งสามฉนี้

(กฎหมายตราสามดวง ฉบับราชบัณฑิตยสถาน เล่ม 2 : 759)

จากเนื้อความในกฎหมายฉบับพระราชกำหนดใหม่ แสดงการอธิบายเหตุการณ์พิธีถือน้ำพระพิพัฒน์สัตยาสมัยอยุธยา ที่ข้าราชการทุกชั้นที่เข้าพิธีนี้ จะแสดงการเคารพต่อ “รูปพระเชษฐบิดร” (พระเจ้าอยู่ทอ) ก่อนพระรัตนตรัย ซึ่งพระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกมหาราช ทรงมีพระราชดำริว่าเป็นประเพณีที่ผิด จึงเป็นเหตุให้มีพระราชโองการให้ข้าราชการที่เข้าพิธีนี้ จะต้องทำการกราบนมัสการ “พระพุทธรูปติมาร” (พระแก้วมรกต) “พระสารีริกธาตุเจดีย์” (พระศรีรัตนเจดีย์) พระพุทธรูป พระธรรม พระสงฆ์ จากนั้นจึงรับพระราชทานน้ำพระพิพัฒน์สัตยา โดยให้เหตุผลและบัญญัติโทษสำหรับผู้ที่ไม่กระทำตามไว้ดังนี้

จะช่วยพิบาลรักษาให้พ้นจากไทยอันตรายทั้งปวง ด้วยสำมาปฏิบัติมั่นคง ยังยืนอยู่ในคุณพระรัตนไตร อันเปนมหามงคลล้ำเลิศประเสริฐ ก็จะเป็นอุปนิไสยใกล้พระโลกุตรสรณาคม พ้นจากสงสารทุกขเป็นเที่ยงแท้ แลให้ข้าทูลออง ฯ ผู้ใหญ่ผู้น้อยฝ่ายหน้าฝ่ายในทั้งปวง กระทำตามพระราชกำหนดกฎหมายนี้จึงทุกขประการถ้าแลผู้ใดมิได้กระทำตามพระรากำหนดกฎหมายนี้ จะเอาตัวเป็นโทษตามโทษานุโทษ

(กฎหมายตราสามดวง ฉบับราชบัณฑิตยสถาน เล่ม 2 : 760)

จะเห็นว่าในกฎหมายฉบับพระราชกำหนดใหม่ ที่มีความจำเป็นต้องเปลี่ยนแปลงข้อปฏิบัติสำหรับข้าราชการบริพารในพิธีถือน้ำพระพิพัฒน์สัตยา ปราภฏทั้ง

การบรรยายเหตุการณ์ในอดีตสมัยอยุธยา พระราชดำรัสของพระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกมหาราชว่าเป็นประเพณีที่ผิด ตลอดจนมีการอธิบายเหตุผลที่หากเปลี่ยนลำดับการสักการะ โดยเริ่มจากพระรัตนตรัยก่อน จะเป็นประโยชน์อย่างไร จึงถือว่าเป็นสัมพันธสารอธิบายความ ซึ่งสัมพันธสารประเภทนี้พบได้มากทั้งในกฎหมายพระราชกำหนดใหม่ และพระราชกำหนดเก่า

2.3 สัมพันธสารโน้มน้าวหรือสั่งสอน

สัมพันธสารโน้มน้าวหรือสั่งสอนเป็นสัมพันธสารที่ผู้ส่งสารมีวัตถุประสงค์เพื่อให้ผู้รับสารมีความคิดคล้อยตามหรือเกิดความเชื่อในสิ่งที่ผู้ส่งสารได้แสดงออกไป ตลอดจนมีการแนะนำแนวทางปฏิบัติ สัมพันธสารนี้ผู้ที่เกี่ยวข้องโดยตรงคือผู้รับสารแต่เรื่องของการลำดับเวลาและสถานที่ไม่ใช่สิ่งที่สำคัญ ในสัมพันธสารนี้มักประกอบด้วยการแสดงความคล้อยตามหรือขัดแย้ง การแสดงเหตุผล ข้อดีข้อเสีย คำอธิบาย การแสดงเงื่อนไข การแสดงตัวอย่าง การเปรียบเทียบ การกล่าวอ้างคำพูด ความคิดหรือข้อเท็จจริง และการสรุปความ

สัมพันธสารประเภทนี้ พบเด่นชัดในกฎหมาย 2 ฉบับ คือ 1) “พระธรรมนูญตราและ 2) “หลักอินทภาษ” ในเอกสารกฎหมายตราสามดวงฉบับราชบัณฑิตยสถาน ได้สรุปประเด็นสำคัญของกฎหมายทั้ง 2 ไว้ดังนี้ “พระธรรมนูญ” เป็นการวางหลักการสำคัญทางกฎหมาย ได้แก่ การวางบทบัญญัติที่เป็นหลักการในการปฏิบัติหน้าที่ของผู้พิพากษาศาลการ ในการตัดสินคดีข้อพิพาททั้งหลายของราษฎร โดยผู้พิพากษาศาลการที่ดีต้องเป็นผู้มีความรู้แตกฉานในข้อกฎหมาย และรู้เท่าทันข้อเท็จจริง ตั้งแต่มูลเหตุแห่งคดีทั้งหลายฐานะแห่งคดีตามสภาพแห่งข้อหา ข้ออ้างและข้อต่อสู้คดี การวางตนให้คู่ความเชื่อถือและเชื่อฟัง ความไม่เกียจคร้านในหน้าที่ ความมั่นคงในการปฏิบัติหน้าที่อย่างอิสระไม่ยอมให้มีการแทรกแซงจากฝ่ายใด การใช้ดุลพินิจได้อย่างถูกต้อง ถูกกฎหมาย โดยเสมอภาค และการปฏิบัติหน้าที่ด้วยความซื่อสัตย์สุจริต ไม่เห็นแก่ อำมีสินจ้าง “หลักอินทภาษ” เป็นการวางหลักธรรมในการดำรงตนและการปฏิบัติหน้าที่ของผู้พิพากษาศาลการ ไว้ว่าผู้พิพากษาศาลการต้องพิจารณาตัดสินอรรถคดีด้วยความเที่ยงธรรมปราศจากความลำเอียงเข้าข้างฝ่ายใด อันเกิดจากอคติ 4 ประการ ได้แก่ ฉันทาคติ โทษาคติ ภยากติ โมหคติ หลักอินทภาษจึงเป็นหลักธรรมแห่งผู้พิพากษาศาลการพึงยึดถือปฏิบัติ และแผ่ปฏิบัติ

ความเชื่อทางลัทธิพราหมณ์ในเรื่องบาปบุญคุณโทษอันเกิดแก่ผู้ที่ปฏิบัติและไม่ปฏิบัติตามหลักอินทราช

อธิบายว่าความเมื่อคู่ความทั้งสองค้างมาจนถึงแล้วอย่าให้พิจารณาบังคับบัญชาข้อคดีโดยริศหยาอาสัจ ให้มีเมตตาแก่คู่ความทั้งสองค้างด้วยจิตอันเสมอ ให้เอาคดีนั้นเป็นกิจธุระกังวลแห่งตน ถ้ากระลาการผู้ใดให้กำลังแก่คู่ความผู้เท็จกินสินจ้างมิได้บังคับบัญชาโดยพระธรรมสาตร อันว่ากระลาการผู้นั้นครั้งกระทำกาลกิริยาตายแล้ว ก็จะไปหมอบอยู่ในอบายภูมิทุกขเวทนาอยู่จริงกาลเปนเปรตมีเล็บมือใหญ่เท่าใบจอบมีเปลวไปลุกรุ่งเรื่อง ควักเอารูธิรมังสะแห่งตนบริโภคเพนภักษาหาร

(กฎหมายตราสามดวง ฉบับราชบัณฑิตยสถาน เล่ม 1 : 159)

ติดต่อดัต เจรจาความสามประการนั้น สงคหการ คือข้อความที่ควรจะ สงเคราะห์ให้แล้วแลเปรียบเทียบกับแล้ว ๑ สทญะยวจสา คือกล่าวถ้อยคำให้คู่ความควรจะเชื่อฟัง ๑ นิคโท คือถ้อยคำควรจะข่มให้ข่ม ๑ ดินาสลยโต มิได้เกียจคร้านในความมีสามประการนั้น วิรุทธโจทน์ คือผู้พิพากษามิได้สำนวนเอาใจใส่ทั่วทั้ง ๑ สดตาทพณตรปุจฉน์ คือถามความในภายใน ๗ วัน ๑ อนาสลยคต คือ กระลาการเร่งพิจารณาว่ากล่าวให้เสร็จตามพระราชกำหนด

(กฎหมายตราสามดวง ฉบับราชบัณฑิตยสถาน เล่ม 1 : 160)

สองตัวอย่างข้างต้นมาจากกฎหมายฉบับพระธรรมสาตร จะพบ สัมพันธสาร การสั่งสอนชัดเจน เป็นการสั่งสอนผู้ทำการพิพากษาคดีความต่าง ๆ เช่น การมีเมตตาแก่คู่ความทั้งสองฝ่ายอย่างเท่าเทียม ไม่รับสินบน ซึ่งปรากฏความเชื่อเรื่องของการทำบาปแล้วจะตกสู่อบายภูมิประกอบ แสดงให้เห็นถึงการพยายามอธิบายแสดงผลของการทำผิดเพื่อสนับสนุนการโน้มน้าวให้ผู้พิพากษาเป็นผู้ที่สามารถตัดสินคดีความได้อย่างถูกต้อง

2.4 สัมพันธสารกระบวนการ

สัมพันธสารกระบวนการเป็นสัมพันธสารที่ผู้ส่งสารมีวัตถุประสงค์เพื่อให้ผู้รับสารทราบวิธีการในการดำเนินกิจการอย่างใดอย่างหนึ่งให้สำเร็จตั้งแต่ขั้นตอนแรกถึงขั้นตอนสุดท้าย โดยแสดงขั้นตอนตามลำดับเวลาอย่างต่อเนื่อง ในสัมพันธสารมักประกอบด้วย

อุปกรณ์ที่เกี่ยวข้อง การอธิบายขั้นตอนตามลำดับ อาจมีการแสดงเงื่อนไขที่เกี่ยวข้องกับกรรมวิธีที่ปฏิบัติ ในด้านภาษามักอยู่ในรูปประโยคคำสั่งสื่อความหมายตรงไปตรงมา

สัมพันธสารประเภทนี้ พบตัวอย่างที่น่าสนใจ ในกฎหมายลักษณะพิสูท ^{ด้านน้ำ}_{ลุยเพลิง} } ซึ่งถือเป็นมาตรการสุดท้ายที่จะหาเกณฑ์ตัดสินข้อแพ้ชนะในระหว่างคู่ความโดยยึดถือปรากฏการณ์เหนือหรือเกินเกณฑ์มาตรฐานตามธรรมชาติเป็นตัวชี้วัด เช่น วิธีให้คู่ความลุยเพลิงถ่านหนา 1 คืบ ยาว 6 ศอก กว้าง 1 ศอก ฝ่ายใดฝ่ายทำไม่พองเป็นฝ่ายชนะ แต่ก่อนจะมาถึงวิธีการนี้ คดีดังกล่าวได้ผ่านกระบวนการพิจารณาที่ควรจะทำมาทั้งหมดแล้ว แต่ปรากฏว่าคดีดังกล่าวขาดทั้งประจักษ์พยาน พยานแวดล้อม และพยานหลักฐานอื่น ๆ ไม่อาจค้นหาความจริงได้ ซึ่งวิธีพิสูทในชั้นนี้มี 7 ประการด้วยกัน ได้แก่ 1) ล้วงตะกั่ว 2) สาบาน 3) ลุยเพลิงด้วยกัน 4) ด้านน้ำด้วยกัน 5) วายน้ำขึ้นแข่งกัน 6) วายน้ำข้ามปากแข่งกัน 7) จุดเทียนคนละเล่ม ดูว่าใครหมดก่อนเป็นเกณฑ์แพ้ชนะกัน (กฎหมายตราสามดวง ฉบับราชบัณฑิตยสถาน เล่ม 2 หน้า 19) ดังตัวอย่างต่อไปนี้

ให้ผู้คุมแลตระลาการผู้อ่านสัตยาธิสถานพิจารณา ^{ฝ่า}_{นิ้ว} } เท้าโจทจำเลยเปนบาดแผล
พกข้าวอยู่ ^{เก่า}_{ใหม่} } ประการใดบ้าง ก็ให้ตระลาการผู้อ่านสัจาธิสถานเขียนเปนรูป ^{นิ้ว}_{ฝ่า} } เท้า
แล้วให้กฎหมายไว้ด้วยกัน อนึ่งเมื่อลุยเพลิงแล้วให้ดูไปกว่าจะถึง ^๕_๗ } วันจงสั่งกำหนดจึง
ให้ล้างเท้า อนึ่งถ้าเห็นสำคัญให้ลงเขม อนึ่งถ้าพิสูทลุยเพลิงพองหลัง ^{เท้า}_{นิ้ว} } จะเอาแพ้นั้น
มิได้ ถ้าแล ^{โจท}_{จำเลย} } มิได้พองด้วยกันทั้งสองข้าง ย่อมมีความสัจจริงด้วยกันทั้งสองข้าง จึง
ให้พิสูทด้านต่อไป

(กฎหมายตราสามดวง ฉบับราชบัณฑิตยสถาน เล่ม 2 : 101)

จากตัวอย่างการพิสูทลุยเพลิง จะเห็นว่าการกำหนดข้อปฏิบัติในการพิจารณาอย่างชัดเจน ละเอียดย และรอบคอบ ให้แก่ “ตระลาการผู้อ่านสัตยาธิสถาน” รวมถึงระบุกระบวนการต่อไปหากคดียังหาที่ยุติ หรือคนผิด คนถูกไม่ได้ คือการดำเนิน



(กฎหมายตราสามดวง ฉบับราชบัณฑิตยสถาน เล่ม 1 : 240)

จากการศึกษารูปแบบอักษรในกฎหมายตราสามดวง พบพยัญชนะจำนวน 43 รูป คือ ก ร ร ก ก ม ง จ น ฐ ฌ ฎ ฏ ฐ ฑ ฒ ณ ก ก ก ท ร น บ ป ส ฟ พ ภ ม ย ร ล ว ศ ษ ห ต ฬ อ พบสระจำนวน 24 รูป คือ ะ ั ิ ี ึ ุ ู เ ๅ แ ๖ ไ ๙ ๑ ๒ ๓ ๔ ๕ ๖ ๗ ๘ ๙ พบวรรณยุกต์ 3 รูป คือ วรรณยุกต์เอก (ˊ) วรรณยุกต์โท (ˋ) และวรรณยุกต์จัตวา (ˇ) ตัวเลขพบจำนวน 10 ตัว คือ ๐ ๑ ๒ ๓ ๔ ๕ ๖ ๗ ๘ ๙ ส่วน

เครื่องหมายพบการใช้เครื่องหมายตินครุ (+) เครื่องหมายอังคั่นคู่ (๗) โคมุตร (—)

เครื่องหมายสัญลักษณ์ปีกกาเหยียด (|) และเครื่องหมายละสุด (:)

รูปแบบอักษรวิธีไทยที่ปรากฏในกฎหมายตราสามดวง พบการใช้สระที่มีลักษณะพิเศษดังนี้ รูปอักษรที่สะกดกับสระ ไ ๐ ๐ พบว่า บางครั้งมีอักษร ย ตามหลังด้วย

การใช้สระ ๐ ๐ ๐ ๐ เมื่อประสมกับพยัญชนะนิยมเขียนติดกัน การใช้สระในบางคำที่ปัจจุบันเป็นเสียงสั้นแต่ในกฎหมายตราดวงเป็นสระเสียงยาว หรือในปัจจุบันใช้สระเสียงยาวแต่ในกฎหมายตราสามดวงเป็นเสียงสั้น และพบการใช้ประวิสรรชนีย์ในคำบางคำที่ปัจจุบันไม่ใช่

พบการใช้พยัญชนะที่มีลักษณะพิเศษดังนี้ คำบางคำมีการใช้รูปพยัญชนะหลายรูปแทนหน่วยเสียงที่ซ้ำกัน การเขียนอักษร 2 ตัวซ้อนกันในอักษร ม และ ๗ เมื่อใช้เป็นตัวสะกด

จะเขียนเพียงตัวเดียวแต่ออกเสียง 2 ครั้ง อักษร ญ เมื่อเขียนต่อจากอักษร ๗ จะเปลี่ยนไปใช้ตัวเชิง “ ๗ ” แทนอักษรตัวเต็ม และรูปอักษรบางตัวเมื่อสะกดคำแล้วจะมี อักษร ๖ ๗ ตามหลัง

การใช้เครื่องหมายวรรณยุกต์เมื่อเทียบกับปัจจุบันพบว่า บางคำอาจมีการใช้วรรณยุกต์กำกับ แต่บางคำอาจไม่มีวรรณยุกต์กำกับ บางคำเมื่อออกเสียงวรรณยุกต์เอก โท หรือมีการใช้ไม่ได้คู่ บางครั้งเขียนตามเสียงโดยไม่ใช้ ๓ นำ บางครั้งใช้ ๓ นำ

ด้านการใช้เครื่องหมาย พบว่ามีการใช้เครื่องหมายทันทฆาต (๐) บนตัวอักษรท้ายเพื่อระบุให้ออกเสียงเป็นตัวสะกด ไม่ใช่เครื่องหมายไม่ได้คู่ (๐) ในบางคำซึ่งต่างจากปัจจุบัน ใช้เครื่องหมายตาไก่หรือฟองมัน (๐) เพื่อเริ่มต้นประโยคหรือเหตุการณ์

ใช้เครื่องหมายดินคร (+) ประกอบตัวเลขเพื่อแสดงวัน เดือน และปักษ์ขึ้นแรม หรือจำนวนเงิน การใช้เครื่องหมายอังคั่นคู่ (๗) โคมุตร (—) เพื่อแสดงการจบประโยค และมักใช้ร่วมกันเพื่อจบข้อความตอนหนึ่ง การใช้เครื่องหมายสัญลักษณ์ปีกกาเหยียด (|) ใช้ประกอบนามบุคคล คำ หรือตัวเลข เพื่อแทนความหมายของคำที่มีความเกี่ยวข้องหรืออยู่ร่วมในเหตุการณ์เดียวกัน การใช้เครื่องหมาย ละสุด (:) ใช้เขียนไว้ตอนท้ายของแต่ละบรรทัดที่มีที่ว่างเหลืออยู่ เพื่อจัดกรอบหลังของหน้าหนังสือให้เสมอกัน และด้านการใช้ตัวเลข พบทั้งการใช้เพื่อบอกเวลา จำนวน ข้อ ลำดับ และมาตราต่าง ๆ

ด้านการศึกษาสัมพันธสารในเอกสารกฎหมายตราสามดวง พบทั้ง 4 ประเภท สัมพันธสารที่โดดเด่นที่สุดคือสัมพันธสารกระบวนการ อาจเนื่องด้วยเป็นข้อบัญญัติกฎหมายที่มีการแจกแจงความหนักเบาของโทษตามความระดับความผิด สัมพันธสารเล่าเรื่อง พบการเล่าถึงเหตุการณ์ฟ้องหย่าของอำแดงป้อมกับนายบุญสี ในช่วงก่อนหน้าเข้าสู่ตัวบทกฎหมายของทุกฉบับ ซึ่งเป็นส่วนหนึ่งของประกาศราชปรารภของพระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกมหาราช สัมพันธสารโน้มน้าวใจหรือสั่งสอน พบเด่นชัดในกฎหมายฉบับพระธรรมศาสตร์ และหลักอินทภาพ ที่มุ่งโน้มน้าวและสั่งผู้ทำหน้าที่พิพากษาคดีความ สัมพันธสารอธิบายความ พบในลักษณะการยกตัวอย่างคดีความที่เคยเกิดขึ้นในสมัยอยุธยาประกอบอธิบายการใช้บัญญัติต่าง ๆ

การศึกษารูปแบบอักขรวิธีไทยและสัมพันธสารในกฎหมายตราสามดวงนี้ นอกจากทำให้ทราบถึงลักษณะพิเศษและพัฒนาการของการใช้ภาษา กฎหมายตราสามดวงยังเป็นเอกสารที่มีความเป็นทางการ ใช้ภาษาที่ตรงไปตรงมา และมีโครงสร้างที่ชัดเจน จึงอาจเป็นประโยชน์ต่อผู้ที่สนใจศึกษาพัฒนาการของการใช้ภาษาในวงการกฎหมายโดยเฉพาะ

อนึ่ง กฎหมายตราสามดวงถือเป็นกฎหมายที่มีความสำคัญต่อการพัฒนาระบบกฎหมายในประเทศไทย และเป็นต้นแบบในการจัดทำกฎหมายที่มีระเบียบแบบแผน แม้ว่ากฎหมายเหล่านี้จะได้รับการพัฒนาและปรับปรุงในภายหลัง แต่ยังมีอิทธิพลและเป็นส่วนหนึ่งของรากฐานกฎหมายไทยในปัจจุบัน กฎหมายตราสามดวงไม่เพียงแต่สะท้อนถึง



กระบวนการทางกฎหมายเท่านั้น แต่ยังสะท้อนถึงค่านิยมในสังคมไทยในสมัยนั้น ซึ่งสามารถศึกษาลงรายละเอียดในแต่ละค่านิยมได้ต่อไป เช่น แนวคิดเรื่องการลงโทษ การควบคุมการกระทำของประชาชน การรักษาความสงบเรียบร้อย หรือแม้แต่มุมมอง เรื่องความยุติธรรม

รายการอ้างอิง

- จุไรรัตน์ ลักษณะศิริ. 2554. **จากลายสือไทยสู่อักษรไทย**. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- ชลธิชา บำรุงรักษ์. 2539. **การวิเคราะห์ภาษาระดับข้อความประเภทต่าง ๆ ในภาษาไทย**. กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.
- เทพี จรัสจรวงเกียรติ. 2543. **หน่วยเชื่อมโยงปริเจตภาษาไทยตั้งแต่สมัยสุโขทัยจนถึงปัจจุบัน** วิทยานิพนธ์ปริญญาโทชั้นบัณฑิต ภาควิชาภาษาไทย คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- ธวัช ปุณโณทก. 2553. **วิวัฒนาการภาษาไทย และอักษรไทย**. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- ธวัชชัย ภูหลวง และ พันธรัตน์ ศรีสุวรรณ. 2560. “ความสัมพันธ์ระหว่างผิวเมีย: กรณีศึกษาจากกฎหมายตราสามดวงในพระไอยการลักษณะผิวเมีย.” **วารสารวิชาการมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์** 5 (2): 1-17.
- ผะอบ โปะะกะฤษณะ. 2554. **ลักษณะเฉพาะของภาษาไทย การเขียน การอ่าน การพูด การฟัง และราชาศัพท์**. พิมพ์ครั้งที่ 7. กรุงเทพฯ: บริษัทรวมสาส์น
- ราชบัณฑิตยสถาน. 2550. **กฎหมายตราสามดวง (2 เล่ม)**. กรุงเทพฯ: อมรินทร์พริ้นติ้ง แอนด์พับลิชชิ่ง จำกัด (มหาชน)
- เรืองเดช ปันเขื่อนขัตติย์. 2541. **ภาษาศาสตร์ภาษาไทย**. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์มหาจุฬารามราชวิทยาลัย.
- วิไลวรรณ ขนิษฐนันท์. 2533. **ภาษาและภาษาศาสตร์**. พิมพ์ครั้งที่ 5. กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.
- อิงอร สุพันธุ์วณิช. 2550. **วิวัฒนาการอักษรและอักษรวิธีไทย**. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพฯ: โครงการเผยแพร่ผลงานวิชาการ คณะอักษรศาสตร์จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- อาทิตย์ ศรีจันทร์. 2552. “องค์พยานในการกระทำสัตย์สาบานในพระไอยการลักษณะพยานและลักษณะพิสูจน์ค่าน้ำลูกลิง.” **วารสารมนุษยศาสตร์** 16 (2): 133-146.



ตานก๋วยสลาก : วัฒนธรรมชาวพุทธในจังหวัดน่าน

ชำนาญ เกิดข้อ¹

รับบทความ 04 พฤศจิกายน 2567 แก้ไขบทความ 18 พฤศจิกายน 2567 ตอบรับ 21 ธันวาคม 2567

บทคัดย่อ

ตานก๋วยสลากหรือการถวายสลากภัต เป็นวัฒนธรรมชาวพุทธในเขตภาคเหนือของประเทศไทย โดยทายกทายิกานำเครื่องไทยธรรมบรรจุลงในก๋วยหรือกระเช้าแล้วนำมาถวายแก่พระสงฆ์ด้วยวิธีจับสลาก เป็นประเพณีที่พระพุทธองค์ทรงอนุญาตมาแต่ครั้งพุทธกาล มีบุคคลสำคัญที่เป็นต้นแบบคือนางกาลียกษิณี ชาวพุทธในจังหวัดน่านนิยมตานก๋วยสลากเป็นประจำทุกปีในช่วงปลายเดือนกันยายน-ตุลาคม โดยเชื่อว่าการตานก๋วยสลากมีอานิสงส์มาก เหมือนกับการถวายสังฆทาน เพราะเป็นการถวายแบบไม่เจาะจง วัฒนธรรมตานก๋วยสลากที่โดดเด่นในจังหวัดน่าน คือ วัดพระธาตุช้างค้ำวรวิหาร และวัดพระธาตุแช่แห้งพระอารามหลวง

คำสำคัญ: ตานก๋วยสลาก; วัฒนธรรมชาวพุทธ; จังหวัดน่าน

¹ อาจารย์ประจำหลักสูตรพุทธศาสนศรัทธาบัณฑิต มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย วิทยาลัยสงฆ์นครน่าน

เฉลิมพระเกียรติฯ อีเมล pirabngoan@gmail.com



Tan Kuay Salak : Buddhist Culture in Nan Province

*Chamnarn Kerdcho*²

Received 04 November 2024; revised 18 November 2024; accepted 21 December 2024

Abstract

The Tan Kuai Salak, or Salak Bhat offering, is a Buddhist tradition in Northern Thailand. In this practice, donors prepared offerings in “Kuai,” or baskets, and presented them to monks through a lot-drawing system. This tradition was permitted by the Lord Buddha during his time, was inspired by Nang Kali Yakshini, a significant figure in Buddhist history. Buddhists in Nan Province observed Tan Kuai Salak annually, typically in late September to October. They believed that the Tan Kuai Salak would bring great merit, comparable to Sanghadana or offering dedicated to Buddhist monks, as it was made without a specific recipient. Notable temples associated with this tradition in Nan Province include Wat Phra That Chang Kham Worawihan and Wat Phra That Chae Haeng Royal Monastery.

Keywords: Tan Kuai Salak; Buddhist Culture; Nan Province

² Lecturer of the Doctor of Buddhism, Mahachulalongkornrajavidyalaya University, Nakhon Nan Buddhist College. Email: pirabngoan@gmail.com

บทนำ

ตานก๋วยสลาก เป็นประเพณีทางพุทธศาสนาที่สำคัญในภาคเหนือของประเทศไทย โดยเฉพาะในจังหวัดเชียงใหม่ ลำพูน ลำปาง พะเยา และน่าน เป็นการถวายสลากภัตแก่พระสงฆ์ในช่วงเข้าพรรษา และเป็นการทำบุญอุทิศส่วนกุศลให้กับญาติทั้งหลายที่ล่วงลับไปแล้ว สะท้อนให้เห็นความเชื่อทางศาสนาและวิถีชีวิตที่ผูกพันกับพระพุทธศาสนาตั้งแต่ออดีตจนถึงปัจจุบัน ประชาชนเชื่อกันว่าการทำบุญในประเพณีนี้ได้บุญมาก เพราะเป็นการทำบุญโดยไม่เจาะจง คือ เป็นการทำบุญแบบถวายสังฆทานนั่นเอง สิ่งสำคัญในประเพณีคือการถวายทานด้วยการบรรจุสิ่งของที่ เป็นไทยธรรมลงในก๋วย แล้วนำไปถวายพระสงฆ์ โดยการสุม่จับสลาก เป็นการทำบุญที่มีลักษณะพิเศษแตกต่างจากการทำบุญทั่ว ๆ ไปในภาคเหนือ นับได้ว่าเป็นวัฒนธรรมชาวพุทธที่ช่วยสร้างปฏิสัมพันธ์ที่ดีระหว่างวัดกับชุมชน สร้างความสามัคคีในหมู่ญาติสนิทมิตรสหาย นอกจากนี้จะเป็นการทำบุญกุศลให้ทั้งคนตายและทำทานให้คนเป็นอีกด้วย (มติชนสุดสัปดาห์ 2566)

วัตถุประสงค์ของการศึกษา

เพื่อศึกษาประวัติความเป็นมาของประเพณีตานก๋วยสลากอันเป็นวัฒนธรรมชาวพุทธในจังหวัดน่าน

วิธีดำเนินการศึกษา

บทความวิชาการเรื่อง “ตานก๋วยสลาก : วัฒนธรรมชาวพุทธล้านน่านาน” ผู้เขียนมีวิธีการศึกษาดังนี้

ข้อมูลเป้าหมาย

ประเพณีตานก๋วยสลากเป็นวัฒนธรรมชาวพุทธล้านน่านานที่ปรากฏและปฏิบัติอยู่ตั้งแต่อดีตถึงปัจจุบัน โดยในแต่ละปีจะเริ่มประเพณีจากวัดพระธาตุช้างค้ำวรวิหารก่อน และค่อยขยายไปยังวัดอื่น ๆ

การเก็บรวบรวมข้อมูล

ผู้ศึกษาได้เก็บรวบรวมข้อมูลด้านประวัติความเป็นมาของประเพณีสลากัดจากพระไตรปิฎกและอรรถกถา และความรู้พื้นฐานที่ปรากฏตามสื่อต่าง ๆ โดยกล่าวถึงความหมาย ความเป็นมา ประเภทของสลาก ระยะเวลา วิธีถวาย คำกล่าวถวาย อานิสงส์ และภาพประกอบการถวายทานสลากัดจังหวัดน่าน

ผลการศึกษา

1. ความหมาย

คำว่า “ตานก่วยสลาก” มีคำที่เกี่ยวข้องควรอธิบาย 5 คำ คือ “ตาน” “ก่วย” “สลาก” “เส้นสลาก” และ “สลากัด” มีความหมายดังนี้

คำว่า “ตาน” เป็นคำที่คนเหนือเรียก “ทาน” คือ การถวายทานกับพระสงฆ์

คำว่า “ก่วย” เป็นคำที่คนเหนือเรียกภาชนะสำหรับบรรจุของทำบุญ

คำว่า “สลาก” คือ เส้น หรือใบ ซึ่งเป็นใบลานหรือใบตาล ปัจจุบันบางที่ได้เปลี่ยนมาใช้กระดาษแทน (สำนักการสังคีต 2565)

คำว่า “เส้นสลาก” หมายถึง ข้อความที่จารหรือเขียนกำกับต้นสลากหรือก่วยสลาก โดยเขียนชื่อเจ้าของต้นสลาก และคำอุทิศบุญกุศลไปถึงผู้ถวายขนม ในอดีตเส้นสลากทำด้วยใบตาลหรือใบลาน นำมาตากให้แห้ง ตัดแต่งให้กว้างประมาณ 3-4 เซนติเมตร ยาวประมาณ 40-50 เซนติเมตร แลมหั้วและท้าย แต่งขยักหัวให้สวยงาม ปัจจุบันมักเขียน หรือพิมพ์บนแผ่นกระดาษ (พิพิธภัณฑสถานแห่งชาติน่าน 2566)

คำว่า “สลาก” เป็นคำที่ตัดมาจากคำว่า “สลากัด” หมายถึงการถวายภัตหรือเครื่องไทยธรรมแก่พระสงฆ์โดยการจับสลาก

ราชบัณฑิตยสถาน ให้ความหมาย “สลากัด” ไว้ว่า อาหารแห้งหรือผลไม้ถวายพระโดยวิธีจับสลาก เช่น สลากัดข้าวสาร สลากัดทุเรียน (ราชบัณฑิตยสถาน 2546)

พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตโต) ให้ความหมาย “สลากัด” ไว้ว่า อาหารถวายตามสลาก หมายถึงของแห้งที่อันทวยเข้ากันถวาย ต่างคนต่างจัดมา เป็นของต่างกัน

เขามักทำในเทศกาลที่ผลไม้เผล็ดแล้วถวายพระด้วยวิธีจับสลาก (พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตโต) 2558: 412)

พระธรรมกิตติวงศ์ (ทองดี สุรเตโช) ให้ความหมาย “สลากภัต” ไว้ว่า อาหารที่ถวายตามสลาก ใช้เรียกวิธีถวายสังฆทานอย่างหนึ่ง ที่ถวายโดยการจับสลาก นิยมทำกันในฤดูกาลที่ผลไม้ออกผล เช่น สลากภัตมะม่วง สลากภัตลิ้นจี่ ถือว่า ได้บุญมากและเป็นมงคลแก่สวนผลไม้ของตน (พระธรรมกิตติวงศ์ (ทองดี สุรเตโช) 2553: 1020)

สรุปได้ว่า ตานก๋วยสลาก คือการนำอาหารซึ่งเป็นผลผลิตทางเกษตรหรือเครื่องไทยธรรมบรรจุลงในก๋วยหรือกระเช้าแล้วนำมาถวายแก่พระสงฆ์ด้วยวิธีจับสลาคนับเป็นการถวายประเภทสังฆทาน มีอานิสงส์มาก เพราะถวายแก่พระสงฆ์แบบไม่เจาะจง

2. ความเป็นมา

การถวายสลากภัตมีประวัติความเป็นมาในคัมภีร์ทางพุทธศาสนา ดังนี้

พระไตรปิฎกเล่มที่ 7 วินัยปิฎก จุฬวรรค กล่าวถึงสลากภัตไว้ในเรื่องสังฆภัตตาธิอนุชานนะ การที่พระพุทธร่องค์ทรงอนุญาตสังฆภัตเป็นต้น สรุปได้ว่า สมัยที่พระพุทธร่องค์ประทับอยู่ ณ เวฬุวันวิหาร กรุงราชคฤห์ ขณะนั้นอยู่ในช่วงเกิดข้าวยากหมากแพง ประชาชนไม่สามารถจะถวายสังฆภัตภิกษุสงฆ์ได้ แต่ปรารถนาถวายอุทเทสภัต นิมนต์นภัต สลากภัต ปักชิกภัต อุโปสถิกภัต ปาฏิปติกภัต ซึ่งทำได้ง่ายและสะดวกกว่า พระพุทธร่องค์ทรงทราบดังนั้นจึงทรงอนุญาตว่า “ภิกษุทั้งหลาย เราอนุญาตสังฆภัต อุทเทสภัต นิมนต์นภัต สลากภัต ปักชิกภัต อุโปสถิกภัต ปาฏิปติกภัต” (มหาจุฬาลงกรณ-ราชวิทยาลัย 2539: 154) พร้อมกันนั้นทรงประทานวิธีแจกภัตโดยทรงอนุญาตให้เขียนชื่อลงในสลากหรือแผ่นฝ้ายรวมกันแล้วแจกภัต (มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย 2539: 155)

พระไตรปิฎกเล่มที่ 4 วินัยปิฎก มหาวรรค กล่าวถึงสลากภัตไว้ในเรื่องจัดตารินิสสยะ การที่พระพุทธร่องค์ทรงอนุญาตให้บอกนิสสัย 4 สรุปความได้ว่า 1) บรรพชาอาศัย คำข้าวที่ได้ด้วยการเที่ยวบิณฑบาต เธอพึงทำอุตสาหะในคำข้าวนั้นตลอดชีวิต ส่วนภัตต่อไปนี้เป็นสังฆภัต อุทเทสภัต นิมนต์นภัต สลากภัต ปักชิกภัต อุโปสถิกภัต ปาฏิปติกภัต เป็นอติเรกลาภ.... (มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย 2539: 197)

พระไตรปิฎกเล่มที่ 33 ขุททกนิกาย อปทาน กล่าวถึงสลากภัตไว้ในกุสัณฐก-
ทายกเถราปทาน ประวัติในอดีตชาติของพระกุสัณฐกทายกเถระ สรุปความได้ว่า
พระกุสัณฐกทายกเถระ กล่าวถึงประวัติในอดีตชาติของตนว่า ตนมีจิตเลื่อมใส มีใจยินดี
ถวายสลากภัต 8 ครั้ง แต่พระพุทธร่องค์พระนามว่ากัสสปะ ส่งผลให้ตนไม่ต้องไปเกิดใน
ทุคติภูมิเลย กระทั่งได้มาเข้าเฝ้าพระพุทธร่องค์พระนามว่าโคตมะ และบัดนี้ตนได้บรรลุ
มรรคผลนิพพานพร้อมทั้งปฏิสัมภิทา วิโมกข์และอภิญญา 6 แล้ว (มหาจุฬาลงกรณราช-
วิทยาลัย 2539: 126)

อรรถกถาขุททกนิกาย ธรรมบท กล่าวถึงสลากภัตไว้ในเรื่องความเกิดขึ้นของ
นางกัลยักษิณี สรุปความได้ว่า สมัยที่พระพุทธร่องค์ประทับอยู่ในพระเชตวัน ทรงแสดง
ธรรมเทศนาเกี่ยวกับเวรระงับด้วยการไม่จองเวร โดยตรัสเล่าถึงหญิงหมั้นคนหนึ่ง
(เมียหลวง) ก่อเวรกับหญิงอีกคนหนึ่ง (เมียน้อย) ส่งผลให้จองเวรกันต่อมาอีกหลายภพ
หลายชาติ ตั้งต้นแต่ชาติแรกที่เป็นต้นเหตุของเรื่อง หญิงหมั้นเมียหลวงแกล้งให้ยาแท้งลูก
กระทั่งหญิงอีกคนหนึ่งที่เป็นเมียน้อยเสียชีวิตพร้อมอาฆาตปรารถนาขอให้ตนเกิดเป็น
นางยักษิณีเพื่อมาจับลูกของเมียหลวงกินบ้าง ส่งผลให้ตายแล้วเกิดมาแก้แค้นกันไม่มีสิ้นสุด
บางชาติคนหนึ่งเป็นไก่ อีกคนหนึ่งเป็นแมว บางชาติคนหนึ่งเป็นเสือ อีกคนหนึ่งเป็นกวาง
กระทั่งชาติปัจจุบันในสมัยพุทธกาลคนหนึ่งที่เคยเป็นเมียหลวงเกิดมาเป็นกุลธิดาในเมืองสา
วัตถี ส่วนอีกคนหนึ่งที่เคยเป็นเมียน้อยก็เกิดมาเป็นนางยักษิณี แล้วมาจับลูกของกุลธิดากิน
เป็นการแก้แค้นตามกรรมเวรที่จองมาแต่ชาติก่อน กระทั่งกุลธิดาคลอดลูกคนที่ 3 และได้
พาหนีไปเฝ้าพระพุทธร่องค์ที่กำลังทรงแสดงพระธรรมเทศนาแก่ภิกษุสงฆ์และประชาชนอยู่
โดยนางวางลูกให้นอนใกล้หลังพระบาทพระพุทธร่องค์ พร้อมกับกล่าวถวายว่า ลูกคนนี้
ข้าพระองค์ถวายแด่พระองค์แล้ว ขอพระองค์ประทานชีวิตแก่ลูกข้าพระองค์เกิด
ขณะนั้นเองสมนเทพผู้สิงอยู่ที่ขุมประดู ไม่ยอมให้นางยักษิณีเข้าไปข้างใน พระพุทธร่องค์จึง
รับสั่งพระอานนทเถระให้เรียกนางยักษิณีเข้ามาเฝ้า พร้อมตรัสโอวาทให้เลิกจองเวรกันว่า
ถ้าพวกเจ้าไม่มาพร้อมหน้าพระพุทธร่องค์เช่นกับเราแล้ว เวรของพวกเจ้าจะคงอยู่ชั่วกัลป์
เหมือนเวรของงูกับพังพอนเป็นต้น เหตุไฉน พวกเจ้าจึงจองเวรกัน แล้วตรัสสรุปว่า น หิ เว
เรน เวรานิ ... ในกาลไหน ๆ เวรทั้งหลายในโลกนี้ ย่อมไม่ระงับด้วยเวรเลย แต่ย่อมระงับได้

ด้วยการไม่จองเวร เมื่อได้ฟังพระธรรมเทศนาจบ นางยักษิณีได้บรรลุเป็นพระโสดาบัน ยุติการจองเวรในที่สุด และได้ไปอาศัยอยู่กับกุลธิดาโดยได้รับการดูแลด้านอาหารการกิน อย่างดี ข้างฝ่ายนางยักษิณีมีความสามารถพิเศษคือรู้ล่วงหน้าว่าปีไหนสถานที่ไหนจะมี ฝนมากฝนน้อย รู้บุญคุณของกุลธิดาแล้วก็แนะนำเรื่องฟ้าฝนและการเพาะปลูกให้ ส่งผลให้ ข้าวกล้าของกุลธิดาได้รับผลผลิตที่สมบูรณ์ดีมาก พวกชาวบ้านทราบเรื่องก็ไปขอคำแนะนำ จากนางยักษิณีบ้าง และต่างพากันทำสักการะนางยักษิณี ตั้งแต่นั้นมา นางยักษิณีก็แลดู การงานทั้งหลายของชนบ้านทั้งหมด ได้รับลาภสักการะอันเลิศ และ มีบริวารมาก ต่อมา นางยักษิณีจึงเริ่มถวายเป็นสลากภัตเป็นประจำ สลากภัตจึงเป็นที่นิยมถวายเป็นมาตั้งแต่นั้นจนถึง ปัจจุบัน (84000.org. 2548)

3. ประเภทของสลาก ที่ใช้ในพิธีถวายเป็นสลากภัตมี 6 ประเภท ได้แก่

1) **สลากเอาเส้น** เป็นสลากที่ประชาชนจับสลาก แล้วนำสลากพร้อมเครื่องไทย ธรรมไปถวายพระ

2) **สลากที่พระสงฆ์จับเอง** เมื่อจับได้สลากตรงกับคนใด ก็ให้คนนั้นนำไปถวาย

3) **สลากที่มีจำนวนมาก** เป็นการนำเอาเส้นสลากมาวางรวมกันทั้งหมดแล้ว คณะกรรมการหรือผู้เกี่ยวข้องทำการ “สุ่มเส้นสลาก” หรือนำเส้นสลากมารวมกัน ผูกเส้นสลากทำเป็นมัด คำนวณหารกับจำนวนวัด หรือพระภิกษุสามเณรที่นิมนต์มา (พิพิธภัณฑสถานแห่งชาติ น่าน 2566)

4) **สลากน้อย** คือ ภาชนะหรือตะกร้าที่สานอย่างง่าย ด้วยดอกไม้ไผ่เป็นรูป ตะกร้าโปร่งทรงสูง ปล่อยดอกให้พ่นจากตัวตะกร้าขึ้นไปรองด้วยใบขมิ้น หรือใบตอง แล้วบรรจุข้าวสารอาหารแห้ง เป็นต้น

5) **สลากโชค** สลากที่มีความพิเศษเพียบพร้อมด้วยวัตถุ รวมถึงปัจจัยพิเศษ โดยอาจเป็นกระบุง ถังน้ำ ถังน้ำพลาสติก กะละมัง ชันน้ำ ตะกร้า เป็นต้น

6) **สลากสร้อย** ต้นสลากขนาดใหญ่ มีสิ่งของเกือบครบทุกอย่าง ทำมาจากโครง ไม้ไผ่ ทำจากกระดาศ ปักสิ่งของต่างๆ ส่วนยอดบนสุดเป็นฉัตร หรือร่มทั้งยังมีต้นสลาก ขนาดใหญ่ หรือต้นกล้วยพฤษภ ที่ทำอย่างวิจิตร และมีขนาดใหญ่ ทำเป็นวงกลมทำเป็นชั้น

อาจเป็น 3 ชั้น ถึง 9 ชั้น แต่ละชั้นนำเครื่องไทยทานมาผูกติดให้สวยงาม (สำนักการสังคีต 2565)

4. ระยะเวลา

ประเพณีทานสลากหรือ "กินก๋วยสลาก" จะเริ่มในเดือน 12 เหนือ (เดือน 10 ของภาคกลาง) หลังจากเข้าพรรษาได้ 2 เดือน ในราวปลายเดือนสิงหาคม กันยายน ตุลาคม และสิ้นสุดในเดือนเกี๋ยงดับ (เดือน 11 แรม 15 ค่ำ) หากชุมชน หรือวัดใดอยู่ใกล้แม่น้ำ่าน ก็จะมีการแข่งเรือด้วย เนื่องจากช่วงเวลาดังกล่าวชาวบ้านว่างเว้นจากการทำนา ระหว่างรอการเก็บเกี่ยวข้าวใหม่ โดยจะจัดเป็นสองวัน คือ วันตาสลาก ก่อนวันพิธี 1 วัน และวันทานสลาก หรือวันกินสลาก ในวันตาสลาก ญาติพี่น้องจะมาช่วยกันจัดเตรียมสิ่งของ เรียกว่า “ฮ่อมสลาก” โดยนำสิ่งของ ปัจจัยมาร่วมทำบุญด้วย และช่วยตกแต่งสถานที่ (สำนักการสังคีต 2565)

5. วิธีถวาย

พระธรรมกิตติวงศ์ (ทองดี สุรเตโช) กล่าวถึงวิธีถวายสลากภัตไว้ว่า ทายก ทายิกา จัดอาหาร คาวหวานและผลไม้ประจำฤดูกาลนำไปรวมกันที่วัด จัดวางไว้เป็นส่วน ๆ เขียนชื่อหรือหมายเลขประจำ ตัวของตนใส่กระดาษแล้วม้วนไปให้ภิกษุสามเณรจับ รูปใดจับได้ของผู้ใดก็ออกไปรับของผู้นั้น อีกแบบหนึ่ง เขียนเลขประจำตัวของพระตามลำดับ อาวุโสใส่ กระดาษแล้วม้วนไปให้ทายกทายิกาจับ ผู้ใดจับได้ หมายเลขใดก็นำของไปถวาย พระตามหมายเลขนั้น (พระธรรมกิตติวงศ์ (ทองดี สุรเตโช) 2553: 1020)

สำหรับสิ่งของที่บรรจุในก๋วยสลาก ได้แก่ ข้าวสาร อาหารแห้ง ผลไม้ พริก เกลือ กะปิ น้ำปลา หอมแห้ง กระเทียม ปลาแห้ง ปลากระป๋อง หมากพลู กล้วย อ้อย ส้มโอดอกไม้รูปเทียน รวมเครื่องใช้อื่น ๆ เช่น สบู่ ยาสีฟัน ผงซักฟอก รวมไปถึงเครื่องอุปโภคบริโภคอื่น ๆ ที่พระภิกษุสงฆ์สามารถนำไปใช้ได้ (สำนักการสังคีต 2565)

6. คำกล่าวถวายสลากภัต

การถวายสลากภัตมีคำกล่าวถวายเป็นภาษาบาลีและภาษาไทยดังนี้

เอตานิ มะยัง ภันเต สละกะภัตตานิ สะปะริวารานิ

อะสุกัฏฐาเน ฐะปิตานิ ภิกขุสังฆัสสะ โอโณชเยยามะ
สาธุ โน ภันเต ภิกขุสังโฆ
เอตานิ สละกะภัตตานิ สะปะริวารานิ ปะฏิคคัณหาตุ
อัมหากัญเจะ มาตาปิตุอาทินัญเจะ ญาตะกาณัง
ทีฆะรัตตัง หิตายะ สุขายะ อาสะวักขะยาวะหัง นิพพานะปัจจะโย โหตุ ๗

ข้าแต่พระสงฆ์ผู้เจริญ ข้าพเจ้าทั้งหลาย ขอน้อมถวาย
ซึ่งสละภัตและของอันเป็นบริวารทั้งหลายเหล่านี้ อันตั้งไว้แล้วในที่นั้น
แด่พระภิกษุสงฆ์
ขอพระภิกษุสงฆ์โปรดรับ ซึ่งสละภัตกับทั้งของอันเป็นบริวารทั้งหลายเหล่านั้น
ของข้าพเจ้าทั้งหลาย เพื่อประโยชน์ เพื่อความสุข
แก่ข้าพเจ้าทั้งหลายด้วย แต่ญาติทั้งหลาย อันมีมารดาบิดาเป็นต้นด้วย
และเป็นปัจจัยให้ข้าพเจ้าทั้งหลาย ล้นอาสวะทั้งปวงจนถึงซึ่งพระนิพพาน ด้วยเทอญ ๗
(องค์การบริหารส่วนตำบลทุ่งกล้วย จังหวัดพะเยา 2567)

7. อานิสงส์

มีการเชื่อกันว่า การถวายสละภัตมีอานิสงส์มาก เหมือนกับการถวายสังฆทาน เพราะเป็นการถวายแบบไม่เจาะจง มีตัวอย่างอานิสงส์ของการถวายทานดังนี้

มีธิดาเศรษฐีพี่น้อง 2 คน ชื่อจุลันนทาและสุภัทธา นางจุลันนทามีอุปนิสัยชอบช่วยเหลือคนยากจน นางสุภัทธาไม่สนใจในการทำบุญทำทาน ต่อมาได้รับคำแนะนำให้ทำบุญจากพี่สาว จึงนิมนต์พระมาที่บ้านและถวายสละภัต ด้วยอานิสงส์นั้น เมื่อสิ้นชีวิตจึงไปเกิดในสวรรค์ชั้นนิมมานรดี สูงกว่าพี่สาวที่เกิดในชั้นดุสิต (พระมหาสิงห์คำ รักป่า 2543: 160-161)

เจ้าเมืองราชคฤห์ที่ได้ถวายสละภัตในชาติก่อน ในชาติที่เป็นเจ้าเมืองนี้จึงมีพละกำลังมหาศาล สามารถใช้มือหักเหล็กได้ จึงมีความลำพองในพละกำลังตนเองเป็นอันมาก จึงประกาศทำประลองกำลังกับบุคคลทั่วไป และได้ถูกพญาลิงตัวหนึ่งใช้หางตวัดไปบนอากาศไปตกที่เมืองสาวัตถี และในเมืองนั้นก็มีเจ้าเมืองที่เคยได้ถวายสละภัตมาในชาติก่อนและมีพละกำลังมากเช่นกันจึงใช้ปากเป่าเจ้าเมืองราชคฤห์ปลิวไปตกยังเมืองรา

ชคฤห์ดั้งเดิม มีการสรุปพระธรรมเทศนาโดยพระดำรัสของพระพุทธองค์ว่า บุคคลผู้ที่ได้ถวายสลากภัต ย่อมได้อานิสงส์ คือ ความเป็นผู้มีพละกำลังมหาศาล ปราศจากโรครภัยไข้เจ็บ (พระมหาสังห์คำ รักป่า 2543: 161)

นางจันทปทุมาวดี ที่ได้ถวายสลากภัตแก่พระสงฆ์ในอดีตชาติ และตั้งจิตอธิษฐานให้ได้ไปเกิดในสวรรค์ ด้วยแรงอธิษฐานของนางทำให้อาสน์ทิพย์ของท้าวสักกะเทวราช แข็งกระด้างขึ้น ทำให้พระองค์ทราบสาเหตุที่นั้นจึงอนุโมทนากับนางและบันดาลให้หาฝน รัตนะเจ็ดประการตกมาในเมืองพาราณสี ชาวเมืองพากันอัศจรรย์ในอานิสงส์ของการถวายสลากภัต และเมื่อเกิดมาในสมัยพระพุทธเจ้าโคตมะ นางก็ยังประกอบกุศลด้วยการถวายสังฆทาน สลากภัตอยู่เนืองนิตย์ และมีการกล่าวขานถึงกุศลจริยาของนางในหมู่ภิกษุ พระพุทธองค์จึงตรัสอดีตนิทานดังกล่าวแล้ว ในอรรถกถาที่กล่าวถึงที่มาของการถวายสลากภัตว่าเกิดจากการดำริของนางยักษิณีนหนึ่งที่ได้มีโอกาสมาอยู่ในสังคมมนุษย์ ได้รับสักการะมากมาย จึงคิดถวายเป็นสลากภัตแด่หมู่ภิกษุ ประเพณีถวายสลากภัตจึงเริ่มมาตั้งแต่บัดนั้น โดยถวายทานตามกาล พระพุทธองค์ทรงอนุญาตให้ภิกษุรับสลากภัตจากทายกทายิกาได้ (พระมหาสังห์คำ รักป่า 2543: 161)

ผลของการทานสลากภัตแด่พระภิกษุสงฆ์สามเณร เมื่อสิ้นชีวิตแล้วจะได้ไปเกิดบนสวรรค์ชั้นนิมมานรดี เมื่อจุติจากสวรรค์มาเกิดในเมืองมนุษย์เป็นผู้มีพละกำลังมหาศาล ปราศจากโรครภัยไข้เจ็บต่าง ๆ รวมทั้งเป็นผู้ที่มีรูปร่างลักษณะงดงามและมีสติปัญญาเฉลียวฉลาด รวมไปถึงเป็นผู้มีฐานะดี เสวยสมบัติอันมาก เมื่อถึงการประกอบพิธีกรรม มักจะมีการเทศนาอานิสงส์สลากภัต กล่าวถึงตำนานความเป็นมา และผลบุญกุศลสลากภัต (สำนักการสังคีต 2565)

8. ภาพประกอบการถวายทานสลากภัตจังหวัดน่าน

วัดพระธาตุช้างค้ำวรวิหาร มีการจัดประเพณีถวายทานสลากภัตเป็นประจำทุกปี โดยในปี 2567 จัดขึ้นในวันอังคารที่ 17 กันยายน 2567 ตรงกับวันขึ้น 15 ค่ำ เดือน 10 มีข้าราชการ พ่อค้า ประชาชน และเยาวชนมาร่วมงานจำนวนมาก เช่นภาพประกอบนี้



ภาพที่ 1 การถวายสลากภัต วัดพระธาตุช้างค้ำวรวิหาร ปี 2567

(ที่มา: สันติไณย จารุพิพัฒน์บุตร และ นที มีเดช. 2567. สวยงาม พิธีตานก่วยสลากภัตวัดพระธาตุช้างค้ำวรวิหารและคำกล่าวอารองพ้อเมื่อนานในครั้งสุดท้ายของชีวิตราชการ. สืบค้น 17 กันยายน 2567, จาก <http://www.xn--22ceam2gca3da8bob7fa9ckd74a6bi7g.com/?p=267960>.)



ภาพที่ 2 การถวายสลากภัต วัดพระธาตุช้างค้ำวรวิหาร ปี 2567

วัดพระธาตุแช่แห้ง พระอารามหลวง มีการจัดประเพณีถวายทานสลากภัตเป็นประจำทุกปี โดยในปี 2567 จัดขึ้นในวันจันทร์ที่ 14 ตุลาคม 2567 ตรงกับวันขึ้น 12 ค่ำ เดือน 11 มีข้าราชการ พ่อค้า ประชาชน และเยาวชนมาร่วมงานจำนวนมาก ดังเช่นภาพประกอบต่อไปนี้



ภาพที่ 3



ภาพที่ 4



ภาพที่ 5



ภาพที่ 6



ภาพที่ 7

รูปภาพที่ 3-7 รูปสลากและการถวายสลากภัตวัดพระธาตุแช่แห้ง

พระอารามหลวง ปี 2567

สรุปผลการศึกษา

ตานก้วยสลาก คือวัฒนธรรมชาวพุทธล้านนาล้าน ที่หมายถึง การนำอาหารซึ่งเป็นผลผลิตทางเกษตรหรือเครื่องไทยธรรมบรรจุลงในก้วยหรือกระเช้าแล้วนำมาถวายแก่พระสงฆ์ด้วยวิธีจับสลาก มีประวัติความเป็นมาจากคัมภีร์ทางพุทธศาสนาโดยเป็นการอนุญาตให้มีการถวายสลากภัตแก่ภิกษุสงฆ์ตั้งแต่สมัยพุทธกาล ทั้งยังมีตำนานกล่าวถึงการเริ่มถวายทานในสมัยพุทธกาลโดยนางกาลิยกิณี ปัจจุบันชาวพุทธล้านนานิยมถวายสลากภัตเป็น 6 ประเภทคือ 1) สลากเอาเส้น 2) สลากที่พระสงฆ์จับเอง 3) สลากที่มีจำนวนมาก 4) สลากน้อย 5) สลากโชค 6) สลากสร้อย โดยมีระยะเวลาในการถวายในเดือน 12 เดือน (เดือน 10 ของภาคกลาง) หลังจากเข้าพรรษาได้ 2 เดือน ในราวปลายเดือนสิงหาคม กันยายน ตุลาคม และสิ้นสุดในเดือนเกียงดับ (เดือน 11 แรม 15 ค่ำ) มีวิธีถวายคือ ชาวบ้านนำไทยธรรมบรรจุในก้วยสลาก ได้แก่ ข้าวสาร อาหารแห้ง ผลไม้ พริก เกลือ กะปิ น้ำปลา หอมแห้ง กระเทียม ปลาแห้ง ปลากระป๋อง หมากพลู กล้วย อ้อย ส้มโอ ดอกไม้รูปเทียน รวมเครื่องใช้อื่น ๆ เช่น สบู่ ยาสีฟัน ผงซักฟอก รวมไปถึงเครื่องอุปโภคบริโภคอื่น ๆ ที่พระภิกษุสงฆ์สามารถนำไปใช้ได้ มีคำกล่าวถวายคล้ายคำกล่าวถวายสังฆทาน ต่างแต่ใช้คำว่า “สะลากะภัตตานิ” แทน การถวายสลากภัตมีอันนิสงส์มากเหมือนกับการถวายสังฆทาน เพราะเป็นการถวายแบบไม่เจาะจง ในจังหวัดน่านจะเริ่มถวายสลากภัตที่วัดพระธาตุช้างค้ำวรวิหารก่อนเป็นวัดแรกเนื่องจากเป็นธรรมเนียมนิยมมาแต่โบราณเหตุว่าเป็นวัดในเขตเมือง จากนั้นจึงถวายวัดอื่น ๆ เป็นลำดับ ปัจจุบันวัดพระธาตุแช่แห้งพระอารามหลวง ได้จัดพิธีนี้เป็นประจำทุกปี มีข้าราชการ พ่อค้า ประชาชนมาร่วมเป็นจำนวนมาก

รายการอ้างอิง

- พระธรรมกิตติวงศ์ (ทองดี สุรเตโช). 2553. **พจนานุกรมเพื่อการศึกษาพุทธศาสน์ อธิบายศัพท์และแปลความหมายคำวัด ที่ชาวพุทธควรรู้**. กรุงเทพฯ : ธรรมสภาและสถาบันบันลือธรรม.
- พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตฺโต). 2558. **พจนานุกรมพุทธศาสน์ ฉบับประมวลศัพท์**. กรุงเทพฯ: ผลิธัมม์.
- พระมหาสิงห์คำ รักป่า. 2543. **การศึกษาวิเคราะห์คัมภีร์อานิสงส์ล้านนา**. เชียงใหม่: มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.
- พิพิธภัณฑสถานแห่งชาติน่าน. 2566. **สลากภัต หรือตานก้วยสลาก**. สืบค้น 24 กันยายน 2567, จาก <https://shorturl.asia/4Ff9N>
- มติชนสุดสัปดาห์. 2566. **ก้วยสลาก**. สืบค้น 24 กันยายน 2567, จาก https://www.matichonweekly.com/column/article_726743
- มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. **พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย**. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2539.
- ราชบัณฑิตยสถาน. 2546. **พจนานุกรม ฉบับราชบัณฑิตยสถาน พ.ศ. 2542**. กรุงเทพฯ: นานมีบุ๊คส์พับลิเคชั่นส์.
- สำนักงานสังคีต. 2565. **ทานสลากภัตวัดพระธาตุช้างค้ำวรวิหาร**. สืบค้น 17 กันยายน 2567, จาก <https://shorturl.asia/3dNO1>
- สันติไฉญ จารุพิพัฒน์บุตร และ นที มีเดช. 2567. **สวยงาม พิธีตานก้วยสลากภัตวัดพระธาตุช้างค้ำวรวิหารและคำกล่าวอารองพ้อเมื่อน่านในครั้งสุดท้ายของชีวิตราชการ**. สืบค้น 17 กันยายน 2567, จาก <https://shorturl.asia/87jkk>
- องค์การบริหารส่วนตำบลทุ่งกล้วย จังหวัดพะเยา. **งานสลากภัต**. สืบค้น 17 กันยายน 2567, จาก <https://shorturl.asia/H0mlQ>
- 84000.org. 2548. **อรรถกถาขุททกนิกาย คาถาธรรมบท ยมกวรรคที่ 1 เรื่องความเกิดขึ้นของนางกาลสิริกษิณี**, สืบค้น 17 กันยายน 2567, จาก <https://84000.org/tipitaka/attha/attha.php?b=25&i=11&p=4>





Keywords: Thai Orthographic Style, Characteristics of the Thai, The Inscription

บทนำ

จารึกวัดพระยืนเป็นศิลาจารึกอักษรไทยที่พบเป็นหลักแรกในล้านนา มีลักษณะเป็นจารึกหินชนวน หรือหินดินดาน สีเทา รูปใบสีกา ขนาดสูง 90 เซนติเมตร กว้าง 55 เซนติเมตร หนา 10.5 เซนติเมตร ระบุปีที่จารึก คือ จ.ศ. 731 หรือ พ.ศ. 1913 ในสมัยรัชกาลของพญากือนา กษัตริย์แห่งราชวงศ์มังราย นครเชียงใหม่ ซึ่งตรงกับสมัยพญาลิไทแห่งกรุงสุโขทัย จารึกด้วยอักษรไทย (ลายสือไทสุโขทัยแบบอาลักษณ์) มีเนื้อความ 2 ด้านรวม 81 บรรทัด ด้านที่ 1 มี 40 บรรทัด และด้านที่ 2 มี 41 บรรทัด

เนื้อความในจารึก ด้านที่ 1 กล่าวถึงการขึ้นมาของพระมหาสุมนเถระ พญากือนา จึงทรงให้ราชบุรุษไปอาราธนามาจากสุโขทัย เพื่อเผยแผ่พุทธศาสนาในล้านนา ในปี พ.ศ. 1912 และทรงจัดการต้อนรับอย่างมโหฬาร และอัญเชิญให้พำนักที่วัดพระยืน เมื่อพระมหาสุมนเถระเห็นวัดดูเก่าแก่แล้ว จึงดำริจะปฏิสังขรณ์ใหม่ ด้านที่ 2 กล่าวถึงการบูรณะ และปฏิสังขรณ์ศาสนสถานในวัดพระยืน รวมทั้งพระเจดีย์ด้วย กล่าวคือ มีการสร้างพระพุทธรูปยืนเพิ่มอีก 3 องค์ คือทิศตะวันตก ทิศเหนือ และ ทิศใต้ ซึ่งเดิมมีเพียง 1 องค์ ทางทิศตะวันออก

เนื้อความอาจแบ่งได้ 6 ตอน ดังนี้ ตอนที่ 1 (ด้านที่ 1 บรรทัดที่ 1-14) เริ่มต้นด้วยบทไหว้ครู และกล่าวถึงพระราชประวัติของเจ้าท้าวสองแสนนาหรือพระเจ้ากือนา ตอนที่ 2 (บรรทัดที่ 14-20) พรรณนาคุณธรรมของพระมหาสุมนเถระ เป็นผู้สงบเสงี่ยม มีความอดทน กตัญญู และรอบรู้ในพระธรรมวินัย ตอนที่ 3 (บรรทัดที่ 20-30) เล่าถึงวันที่พระมหาสุมนเถระเดินทางมาถึงนครหริภุญชัย และพระเจ้ากือนาเสด็จไปรับพร้อมด้วยเสนา ข้าราชการบริวาร พระบรมวงศานุวงศ์ และข้าราชการทั้งหลาย ทรงอัญเชิญพระมหาเถระเข้าในพระวิหาร ถวายกุฏิและโปรดแต่งตั้งเป็นเจ้าอาวาสวัดพระยืน ตอนที่ 4 (บรรทัดที่ 30-34) กล่าวถึงความเลื่อมใสศรัทธาของผู้คนในเมืองกุมกาม เชียงใหม่ และหริภุญชัย ที่มีต่อพระมหาเถระ ตอนที่ 5 (บรรทัดที่ 34-40 และด้านที่ 2 บรรทัดที่ 1-18) กล่าวถึงการ

เริ่มต้นปฏิสังขรณ์วัดพระยืน ตอนที่ 6 (บรรทัดที่ 18-41) กล่าวถึงระยะเวลาการก่อสร้างและงานฉลอง

ศิลาจารึกหลักนี้ ศาสตราจารย์ ยอร์ช เซเดส์ นำไปลงพิมพ์ในวารสาร BEFEO เล่มที่ 25, พ.ศ. 2468 พร้อมด้วยคำแปลเป็นภาษาฝรั่งเศส เป็นเหตุให้นักศึกษาต่างประเทศ อ้างถึงศิลาจารึกหลักนี้เสมอมา 32 ปีต่อมาศิลาจารึกหลักนี้ได้ลงพิมพ์เป็นภาษาไทย ในวารสารศิลปากร ปีที่ 1 เล่ม 1 พ.ศ. 2500 อีก 9 ปีต่อมาได้รวบรวมไว้ในประชุมศิลาจารึก ภาคที่ 3 เป็นหลักที่ 62 เป็นจารึกอักษรไทยหลักแรกที่พบทางภาคเหนือ และเป็นหลักฐานสำคัญด้านประวัติศาสตร์ไทยล้านนา มีคุณค่าด้านประวัติศาสตร์ทำให้ทราบถึงพระราชประวัติ และการเสวยราชย์ของพระเจ้ากิอนา นอกจากนี้ ทำให้ทราบถึงความเลื่อมใสศรัทธาในพระพุทธศาสนาของชาวไทยล้านนา ความร่วมแรงร่วมใจกันปฏิสังขรณ์วัดพระยืน จะเห็นได้ว่าชาวไทยล้านนาไม่ได้แตกต่างไปจากชาวไทยสุโขทัย รวมทั้งอักษรวิธีที่ปรากฏในจารึกวัดพระยืนที่ใช้อักษรอาลักษณ์สุโขทัยเป็นแม่แบบอีกด้วย

วัตถุประสงค์

1. เพื่อศึกษาอักษรวิธีไทยที่ปรากฏในจารึกวัดพระยืน จังหวัดลำพูน
2. เพื่อศึกษาลักษณะการใช้ภาษาไทยที่ปรากฏในจารึกวัดพระยืน จังหวัดลำพูน

แนวคิดในการวิเคราะห์ข้อมูล

การศึกษาเรื่อง “รูปแบบอักษรวิธีไทยและลักษณะภาษาไทยที่ปรากฏบนจารึกวัดพระยืน จังหวัดลำพูน” ผู้ศึกษาได้ใช้แนวคิดด้านอักษรวิธีไทยของ ธวัช ปุณโณทก (2541) จุไรรัตน์ ลักษณะศิริ (2555) และบุญเลิศ วิวรรณ (2563) ลักษณะการใช้ภาษาไทยของพระยาอุปทิศศิลปสาร (2480)

ขอบเขตการศึกษา

ขอบเขตการวิจัยในครั้งนี้ ผู้ศึกษาจะศึกษาเฉพาะอักษรวิธี และลักษณะการใช้ภาษาไทยที่ปรากฏในจารึกวัดพระยืน จังหวัดลำพูน ที่ถูกพบเป็นครั้งแรกในล้านนา ระบุปี

ที่จารึกคือ พ.ศ. 1913 จารึกด้วยอักษรไทย มีเนื้อความ 2 ด้าน รวม 81 บรรทัด ด้านที่ 1 มี 40 บรรทัด ด้านที่ 2 มี 41 บรรทัด โดยผู้ศึกษาจะดูจากขอบเขต จารึกภาคที่ 8 จารึกสุโขทัย จารึกวัดพระยืนหน้า 127-136 จัดพิมพ์ พ.ศ. 2547

ประโยชน์ที่คาดว่าจะได้รับ

1. ทำให้ทราบรูปแบบอักษรวิจิไทยที่ปรากฏบนจารึกวัดพระยืน จังหวัดลำพูน
2. ทำให้ทราบถึงลักษณะของภาษาไทยที่ปรากฏบนจารึกวัดพระยืน จังหวัดลำพูน

ผลการศึกษา

การศึกษาเรื่อง “รูปแบบอักษรวิจิไทยและลักษณะภาษาไทยที่ปรากฏบนจารึกวัดพระยืน จังหวัดลำพูน” ผู้ศึกษาจะนำเสนอประเด็นศึกษา ดังต่อไปนี้

1. อักษรวิจิไทยที่ปรากฏในจารึกวัดพระยืน จังหวัดลำพูน

ศิลาจารึกวัดพระยืน จังหวัดลำพูน เป็นจารึกภาษาไทยหลักแรก และเก่าแก่ที่สุดที่ค้นพบทางภาคเหนือโดยลักษณะตัวอักษรและอักษรวิจิเป็นแบบของสุโขทัยแท้ ๆ รายละเอียด ดังนี้

1.1. ลักษณะอักษรที่ปรากฏในจารึกวัดพระยืน จังหวัดลำพูน

ลักษณะอักษรที่ปรากฏในจารึกวัดพระยืน ผู้ศึกษาพบว่าจารึกวัดพระยืน ปรากฏลักษณะของอักษร และอักษรวิจิมีลักษณะเป็นลายสือไทย สุโขทัยแบบอาลักษณ์ โดยมีลักษณะการใช้ที่น่าสนใจ ดังนี้

1.1.1 รูปแบบพยัญชนะ

รูปแบบอักษร หมายถึง รูปแบบของพยัญชนะ สระ วรรณยุกต์ ตัวเลข และเครื่องหมายที่ปรากฏ ในจารึกวัดพระยืน จังหวัดลำพูน ซึ่งผู้ศึกษาพบว่า มีรูปพยัญชนะจำนวน 33 รูป คือ ฉ ๑ ๓ ๔ ๕ ๖ ๗ ๘ ๙ ๑๐ ๑๑ ๑๒ ๑๓ ๑๔ ๑๕ ๑๖ ๑๗ ๑๘ ๑๙ ๒๐ ๒๑ ๒๒ ๒๓ ๒๔ ๒๕ ๒๖ ๒๗ ๒๘ ๒๙ ๓๐ ๓๑ ๓๒ ๓๓ โดยการเปรียบเทียบกับอักษรไทยในปัจจุบัน ดังต่อไปนี้

ตารางที่ 1 แสดงรูปพยัญชนะทั้ง 33 ตัว ในจารึกวัดพระยืน จังหวัดลำพูน

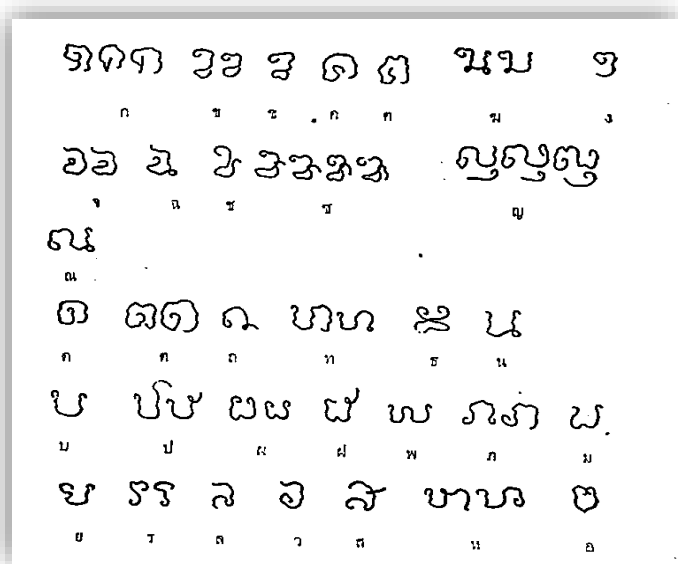


ก	ข	ฅ	ด	ต	น	ว	อ		ฮ
ก	ข	ฅ	ค	ค	ฅ	ง	จ	ฉ	ช

ฅ		ญ						ณ	ด	ต	ถ	ท	ซ	ฅ	บ
ช	ฅ	ญ	ฅ	ฅ	ฅ	ฅ	ฅ	ณ	ด	ต	ถ	ท	ธ	น	บ

ฅ	บ	ฅ	ฅ		ฅ	ฅ	ฅ	ฅ	ฅ	ฅ		
ป	ฅ	ฅ	พ	พ	ฅ	ฅ	ฅ	ฅ	ฅ	ฅ	ฅ	ฅ

ฅ	ฅ		ฅ	
ฅ	ท	พ	อ	ฮ



ภาพที่ 1 พยัญชนะที่ปรากฏในจารึกวัดพระยืน จังหวัดลำพูน

1.1.2 รูปแบบสระ

รูปสระที่พบในจารึกวัดพระยืน จังหวัดลำพูน สระมีจำนวน 15 รูป ได้แก่ ะ ั ั ะ ะ ะ ะ ะ ะ ะ ะ ะ ะ ะ ะ โดยการเปรียบเทียบกับอักษรไทยในปัจจุบัน ดังต่อไปนี้

ตารางที่ 2 แสดงรูปสระทั้ง 15 ตัว ที่ปรากฏในจารึกวัดพระยืน จังหวัดลำพูน

ะ	ั	ะ	ะ	ะ	ะ	ะ	ะ	ะ	ะ
ะ	ั	ะ	ะ	ะ	ะ	ะ	ะ	ะ	ะ

-ชา	ั	ะ	ะ	ะ
อ	ั	ะ	ะ	ะ



ภาพที่ 2 สระที่ปรากฏในจารึกวัดพระยืน จังหวัดลำพูน

1.1.3 รูปวรรณยุกต์

รูปวรรณยุกต์ที่ปรากฏพบว่ามีจำนวน 2 รูป ได้แก่ วรรณยุกต์เอก และ วรรณยุกต์โท ดังนี้

ตารางที่ 3 แสดงรูปวรรณยุกต์ 2 ตัว ที่ปรากฏในจารึกวัดพระยืน จังหวัดลำพูน

	+
	๗

	๗
เอก	โท

ภาพที่ 3 วรรณยุกต์ที่ปรากฏในจารึกวัดพระยืน จังหวัดลำพูน

1.1.4 รูปแบบตัวเลข

ตัวเลขที่พบในจารึกวัดพระยืน จังหวัดลำพูน พบเพียง 1 ตัว ได้แก่ 1 2 และ 7 ดังภาพต่อไปนี้

ตัวเลข		
๑	๒	๗
๑	๒	๗

รูปภาพที่ 4 ตัวเลขที่ปรากฏในจารึกวัดพระยืน จังหวัดลำพูน



1.1.5 รูปแบบเครื่องหมาย

เครื่องหมายที่พบในจารึกวัดพระยืน ปรากฏหนึ่งรูป ได้แก่ เครื่องหมายนฤคหิต อ

ญาณจรตญญาตชบรตถยเปรญาแลสึลาจารบุณสภาร

(ญาณจรตญญาตชบรตถยเปรญาแลสึลาจารบุณสภาร)

1.2 รูปแบบอักษรวิธีไทยที่ปรากฏจารึกวัดพระยืน จังหวัดลำพูน

รูปแบบอักษรวิธีไทย หมายถึง รูปแบบการประกอบสร้างคำ วลี และประโยค ที่ปรากฏในจารึกวัดพระยืน จังหวัดลำพูน ซึ่งมีทั้งรูปแบบการใช้พยัญชนะ การใช้สระ การใช้วรรณยุกต์ และการใช้เครื่องหมาย ดังนี้

1.2.1 การใช้สระ

การใช้สระ คือ ลักษณะการใช้เครื่องหมายแทนเสียงที่เปล่งออกมาตามหลัก ภาษา ประสมกับพยัญชนะเพื่อให้ออกเสียงเป็นพยางค์หรือคำเป็นลักษณะที่ปรากฏใน จารึกวัดพระยืน จังหวัดลำพูน

1.2.1.1 มีการใช้สระอิ แทน สระอีและสระเอือ เช่นคำว่า จิง เป็น “จิง” ดังตัวอย่างต่อไปนี้

คำจารึก	จิงไฉสยราช ไซสรี่มีสกกมีบุญฤตเตชตะบะหนกหนา
ปริวรรต	จิงไฉสยราช ไซสรี่มีสกกมีบุญฤตเตชตะบะหนกหนา
คำอ่าน	จิงไฉสยราชชัยศรีมีศักดิ์มีบุญฤทธิ์เดชตะบะหนกหนา

1.2.1.2 การใช้รูปสระเออ ปรากฏใช้ ๒ รูป ได้แก่ เอือ เอี และ เอ

ตัวอย่างเช่น



คำจารึก	อิสรภาพโอบล้อมระบอบราชาธิปไตยพระมหากษัตริย์
ปริวรรต	จึงให้ไปบำบวงสรวงอาราธนาอัญเชิญพระมหากษัตริย์
คำอ่าน	จึงให้ไปบำบวงสรวงอาราธนาอัญเชิญพระมหากษัตริย์เป็นเจ้า

1.2.1.3 สระวางอยู่ล้อมรอบพยัญชนะ ดังตัวอย่างต่อไปนี้

คำจารึก	โอสถวิเศษจากฝีมือประเสริฐของหมอหลวง
ปริวรรต	โอสถวิเศษกมมีบุญอุสเดชะตบะหนักหนา
คำอ่าน	ชัยศรีมีศักดิ์มีบุญฤทธิ์เดชะตบะหนักหนา

1.2.1.4 สระเอีย จะมีพยัญชนะ “ย” ถ้ามีตัวสะกดจะเขียนพยัญชนะ “ย” เพียงตัวเดียว เช่น

คำจารึก	จากใจแพทย์ผู้พิชิตโรคภัยไข้เจ็บ
ปริวรรต	กโมไตยณตีพาดตงพินคองกลองปี่สรโน
คำอ่าน	ไม่ได้เขียนตีพาดตงพินคองกลองปี่สรโน

1.2.2 การใช้พยัญชนะ

การใช้พยัญชนะ คือ ลักษณะการประกอบสร้างคำที่ต้องใช้พยัญชนะ อันแตกต่างจากปัจจุบัน ซึ่งเป็นอัตลักษณ์ หรือ ลักษณะพิเศษที่ปรากฏในจารึกวัดพระยืน จังหวัดลำพูน

1.2.2.1 คำบางคำไม่ปรากฏการใช้ไม้หันอากาศ แต่จะซ้ำตัวสะกด 2 ตัว ซึ่งจารึกวัดพระยืน จังหวัดลำพูนปรากฏ 14 คำ ได้แก่ ชนน รกต ผอรรว ยอ ลกต (ศักดิ์) ขนดต บอว นนณ บอว ลอว ขดต อนน จักลว ลบบบุรีล (สัปบุรุษ) ตัวอย่างเช่น

คำจารึก	ฐูลาละนเฝ้าทวารวรณรรณบอวทลาย
ปริวรรต	ฐูลาสโนโวหารอรรณรรณบอวทลาย
คำอ่าน	ฐูลาดโนโวหารอรรณรรณบอวทลาย



คำจารึก	<u>ชนน</u> วพระเสลาจารึกเจ้าท้าวสองแสนนาอนนธรมิ
ปริวรรต	<u>อนน</u> วพระเสลาจารึกเจ้าท้าวสองแสนนาอนนธรมิ
คำอ่าน	อันว่าพระเสลาจารึกเจ้าท้าวสองแสนนา อันธรมิ

คำจารึก	<u>อนน</u> ลจุตร <u>อนน</u> พาน <u>เฒ่น</u> เอาจ <u>จก</u> เถึง <u>อนน</u> น
ปริวรรต	<u>วนน</u> สุกรวนนทานเป็นเจ้าจกเถึงวนน
คำอ่าน	วันศุกร์วันทานเป็นเจ้าจกเถึงวันนั้น

1.2.2.2 ปรากฏการใช้พยัญชนะตัว ส แทน ษ ศ เช่นคำว่า ศรี เขียนเป็น
สรี ตัวอย่างเช่น

คำจารึก	ไ <u>อ</u> สรีพิลจกเถึงบุญ
ปริวรรต	ไ <u>ส</u> รีมีสกกมีบุญ
คำอ่าน	ชัยศรีมีศักดิ์มีบุญ

คำจารึก	บวงเถึง <u>ด</u> ส <u>ร</u> ว <u>เ</u> น <u>ล</u> ล <u>น</u>
ปริวรรต	บงเเกิดสรฐาในศาสนา
คำอ่าน	บังเกิดศรัทธาในศาสนา

คำจารึก	<u>อนน</u> ลจุตร <u>อนน</u> พาน <u>เฒ่น</u> เอาจ <u>จก</u> เถึง <u>อนน</u> น
ปริวรรต	<u>วนน</u> สุกรวนนทานเป็นเจ้าจกเถึงวนน
คำอ่าน	วันศุกร์วันทานเป็นเจ้าจกเถึงวันนั้น

1.2.2.3 คำบางคำมีลักษณะการเขียนตัวสะกดเป็นพยัญชนะตัวเชิง เช่น
พิสเนญไชย

คำจารึก	พิ <u>ส</u> เนญ <u>ไ</u> ย
ปริวรรต	พิสเนญ <u>ไ</u> ย
คำอ่าน	พิสเนญชัย



คำจารึก	รู <u>ลา</u> สนในโวหาร
ประวัติวรรต	รู <u>ลา</u> สนในโวหาร
คำอ่าน	รู <u>ลา</u> สนในโวหาร

1.2.3.1 ไม่ปรากฏไม้เตี้ยๆ เช่นคำว่า เป็น เขียนว่า “เปน” ตัวอย่างเช่น

คำจารึก	ผู้เป็นลูกจากแดนพรญาผาย
ปริวรรต	ผู้เป็นลูกรกรกแกพรญาผาย
คำอ่าน	ผู้เป็นลูกแกพรญาผาย

ตัวอย่างเช่น

คำจารึก	วังหลวงพาดวยสี่คนตนลวนนุญฎิพงษ์นารียสงฆ
ปริวรรต	จึงลีลามาดวยสี่คนตนลวนนุญฎิพงษ์นารียสงฆ
คำอ่าน	จึงลีลามาด้วยสี่ยัคนตนลวันนุญฎิยงฆนารียสงข

ตัวอย่างเช่น

คำจารึก	ประมวลพระปฐมสาส์นด้วยพระญาณแลศีลาจารบุญ <u>สังฆาร</u>
ปริวรรต	ญาณกรเตนุตากอปรด้วยเปรียญแลศีลาจารบุญ <u>สังฆาร</u>
คำอ่าน	ญาณกรัตตัญญูตากอปรด้วยปัญญาและศีลาจารบุญสมภาร

คำจารึก	ถ้ำอภัยคานนบนิมิได้มาแลพอยจึงให้ไป <u>บ</u> างสรอง
ปริวรรต	กโทยคานนบนิมิได้มาแลพอยจึงให้ไป <u>บ</u> างสรอง
คำอ่าน	สุโทยคานนบนิมิได้มาแลพอยจึงให้ไป <u>บ</u> างสรอง



1.2.4 การใช้วรรณยุกต์

1.2.4.1 คำที่ไม่ปรากฏรูปวรรณยุกต์ในจารึกวัดพระยืน เช่น

1.2.4.2 ปราบปรามการทุจริตด้วย อ* แทนการทุจริตโดย อ* เช่น

1.2.5 การใช้ตัวเลข

[illegible]



คำจารึก	ลชวขี้นนนวนฉวบ
ปริวรรต	สองป็นนสามคาบ
คำอ่าน	สองป็นนสามคาบ

2. ลักษณะภาษาไทยที่ปรากฏในจารึกวัดพระยืน จังหวัดลำพูน

ผู้ศึกษาได้กำหนดประเด็นศึกษาลักษณะภาษาไทย ได้แก่ ชนิดของคำ แบ่งออกเป็นคำนาม คำสรรพนาม คำกริยา คำวิเศษณ์ คำบุพบท คำสันธาน

2.1 คำนาม คือ คำที่ใช้บอกชื่อคน สัตว์ สิ่งของ โดยแบ่งย่อยเป็น สามานยนาม วิสามานยนาม สมุหนาม ลักษณะนาม และอาการนาม การใช้คำนามที่ปรากฏในจารึกวัดพระยืน จังหวัดลำพูน มีรายละเอียดดังนี้

2.1.1 สามานยนาม หรือนามทั่วไป ปรากฏคำว่า “มหาเถร” เช่น

“...มหาเถรเป็นเจ้าจึงตรึงด้วยกำลังปัญญา จัก...”

(จารึกวัดพระยีนด้านที่ ๑ บรรทัดที่ ๓๘)

2.1.2 วิสามานยนาม หรือนามเฉพาะ ปรากฏคำว่า “พญาคำฟู พญา มังราย มหาสมุณเถร” เช่น

“...เป็นหลานแก่พญาคำฟู เป็นหลานแก่พญามังราย...”

(จารึกวัดพระยีนด้านที่ ๑ บรรทัดที่ ๓-๔)

“...พระมหาเถรเป็นเจ้าผู้หนึ่งชื่อ มหาสมุณเถร อันอยู่ในนครสุ...

(จารึกวัดพระยีนด้านที่ ๑ บรรทัดที่ ๙)

2.1.3 สมุหนาม นามบอกหมวดหมู่ ปรากฏคำว่า ฟุ่งสงฆ์ ฟุ่งคน ฟุ่งอุบาสก อุบาสิกา เช่น

“...เจ้าแลผู้สงฆ์ทั้งหลายด้วยจตุปัจจัยอันควรดี ผู้คนอ...”

(จารึกวัดพระยืนด้านที่ ๑ บรรทัดที่ ๓๐)

จากประโยคข้างต้นพบการใช้สมุหนาม คือนามบอกหมวดหมู่ ปรากฏคำว่า “ผู้” นำหน้าคำนาม ได้แก่คำว่า “สงฆ์” เป็น “ผู้สงฆ์” ซึ่งในปัจจุบันใช้คำว่า “คณะ” เพื่อบอกหมวดหมู่ เป็น “คณะสงฆ์”

2.2 คำสรรพนาม คือ เป็นคำที่ใช้แทนชื่อต่าง ๆ แบ่งออกเป็น บุรุษสรรพนาม ประพันธสรรพนาม วิภาคสรรพนาม นิยมสรรพนาม อนิยมสรรพนาม ปฤจฉาสรรพนาม การใช้คำสรรพนามที่ปรากฏในจารึกวัดพระยืน จังหวัดลำพูน มีรายละเอียดดังนี้

2.2.1 บุรุษสรรพนาม ปรากฏคำว่า ท่าน เป็นคำสรรพนามบุรุษที่ ๓ คำว่า เจ้า เป็นคำสรรพนามบุรุษที่ ๒ เช่น

“...เพียรภาวนาเมื่อท่านเป็นเจ้ามานั้น ในปัจภาเดือนเจียง...”

(จารึกวัดพระยืนด้านที่ ๑ บรรทัดที่ ๒๐)

“...เจ้ามาอยู่ปมืนานเท่าใด ท่านจึงรำพึง...”

(จารึกวัดพระยืนด้านที่ ๑ บรรทัดที่ ๓๕)

2.2.2 ประพันธสรรพนาม คือ สรรพนามแทนนามที่ติดต่อกันข้างหน้า คำที่ใช้กันมาก ได้แก่ ที่ ซึ่ง อัน และผู้ ปรากฏเป็น

“...อันธรรมิกราชผู้เป็นลูกรักแก้พญาผาย...”

(จารึกวัดพระยืนด้านที่ ๑ บรรทัดที่ ๒-๓)

จากประโยคข้างต้นเป็นประพันธสรรพนาม เนื่องจากปรากฏคำว่า “อัน” และ “ผู้” ซึ่งใช้แทนนาม “ธรรมิกราช” อยู่ในตำแหน่งที่ติดกับนาม

2.3 คำกริยา คือ คำที่แสดงอาการของนาม แบ่งออกเป็น อกรรมกริยา สกรรมกริยา วิกตรรกกริยา กริยานุเคราะห์ การใช้คำกริยาที่ปรากฏในจารึกวัดพระยืน จังหวัดลำพูน มีรายละเอียดดังนี้

2.3.1 อกรรมกริยา คือ คำกริยาที่ไม่ต้องมีกรรมมารับ ปรากฏเป็น

“...อีกทั้งคน^๑ร้องไห้^๒อ้อดาสะท้านทั่วทั้งนครหริภุ...

(จารึกวัดพระยืนด้านที่ ๑ บรรทัดที่ ๒๖)

2.3.2 สกรรมกริยา คือ คำกริยาที่ต้องมีกรรมมารับ ปรากฏเป็น

“...ก เจ้าขุนลูกมนตรีทั้งหลายยายกัน ให้^๓ถือ^๔กระตังข้าวตอกดอ...

(จารึกวัดพระยืนด้านที่ ๑ บรรทัดที่ ๒๓)

2.3.3 วิกตรรกกริยา ปรากฏเป็น

“...อันว่าพระเศลาจารึกเจ้าท้าวสองแสนมา อันธรรมิกราชผู้^๕เป็น^๖ลูกรักแก่พญาผายู...”

(จารึกวัดพระยืนด้านที่ ๑ บรรทัดที่ ๒-๓)

“...ต่นั้นจึงบังเกิด^๗เป็น^๘บุญธรรมหนักหนา...”

(จารึกวัดพระยืนด้านที่ ๑ บรรทัดที่ ๓๔)

จากประโยคข้างต้นปรากฏวิกตรรกกริยา คำว่า “เป็น” ซึ่งเป็นคำกริยาที่ไม่มีเนื้อความในตัว ต้องอาศัยเนื้อความของวิกติการกหรือการกอื่นที่อยู่ท้ายจึงจะทำให้ใจความสมบูรณ์ ได้แก่ “เป็นบุญธรรม” คำว่า “เป็น” ประกอบกับคำนาม “บุญธรรม” หรือ “เป็นลูกรัก” คำว่า “เป็น” ประกอบกับคำนาม “ลูกรัก”

2.4 คำวิเศษณ์ แบ่งเป็น ลักษณะวิเศษณ์ กาลวิเศษณ์ สถานวิเศษณ์ ประมาณวิเศษณ์ นิยมวิเศษณ์ อนิยมวิเศษณ์ ปฤจฉาวิเศษณ์ ประติชญาวิเศษณ์ ประติเชธวิเศษณ์ ประพันธวิเศษณ์ การใช้คำวิเศษณ์ที่ปรากฏในจารึกวัดพระยืน จังหวัดลำพูน มีรายละเอียดดังนี้

2.4.1 ประมวลวิเศษณ์ คำวิเศษณ์บอกจำนวน ปรากฏเป็น

“...จึงบำเรอแก่พระมหาเถรเป็นเจ้าแลฝูงสงฆ์ทั้งหลายด้วยจุตูปัจจัยอันควรดี...”
(จารึกวัดพระยืนด้านที่ ๑ บรรทัดที่ ๒๙-๓๐)

“...พระมหาเถรเป็นเจ้าจึงให้บอกแก่ฝูงอุบาสกอุบาสิกามหาชนคนทั้งหลายท่าน
สัปปุริสและฝูงนั้น...”
(จารึกวัดพระยืนด้านที่ ๒ บรรทัดที่ ๖-๘)

“...พระพุทธรูปยืนทั้งสามคน อันมีหนด้านใต้ ด้านเหนือ...”
(จารึกวัดพระยืนด้านที่ ๒ บรรทัดที่ ๑๕)

2.4.2 สถานวิเศษณ์ คำวิเศษณ์บอกสถานที่ ปรากฏเป็น

“...พระพุทธรูปยืนทั้งสามคน อันมีหนด้านใต้ ด้านเหนือ...”
(จารึกวัดพระยืนด้านที่ ๒ บรรทัดที่ ๑๕)

2.4.3 นิยมวิเศษณ์ เป็นคำวิเศษณ์บอกกำหนดขอบเขตของความหมาย ชัดเจน ปรากฏเป็น

“...ฉจักอุปมาไปดั่งมหาไพชยนต์ปราสาทนั้นตายแล...”
(จารึกวัดพระยืนด้านที่ ๒ บรรทัดที่ ๒๙)

“...พระมหาเถรเป็นเจ้าจึงให้บอกแก่ฝูงอุบาสกอุบาสิกามหาชนคนทั้งหลาย
ท่านสัปปุริสและฝูงนั้น...”
(จารึกวัดพระยืนด้านที่ ๒ บรรทัดที่ ๖-๘)

2.5 คำบุพบท การใช้คำบุพบทที่ปรากฏในจารึกวัดพระยืน จังหวัดลำพูน ปรากฏเป็น

“...เรามีใจศรัทธาแก่พระมหาเถรเป็นเจ้าบางคนเข้าบวชจำศีลกระทำวิระอันดี
แห่งสำนักพระมหาเถรเป็นเจ้า...”

(จารึกวัดพระยีนด้านที่ ๑ บรรทัดที่ ๓๒-๓๓)

“...จึงบำเรอแก่พระมหาเถรเป็นเจ้าแลผู้สงฆ์ทั้งหลายด้วยจตุปัจจัยอันควรดี...”

(จารึกวัดพระยีนด้านที่ ๑ บรรทัดที่ ๒๙-๓๐)

จากประโยคข้างต้นพบการใช้คำบุพบทบอกฐานะเป็นผู้รับ ปรากฏคำว่า “แก่”
เป็น “บำเรอแก่พระมหาเถร”

2.6 คำสันธาน จำแนกออกเป็นเชื่อมความคล้ายตามกัน เชื่อมความขัดแย้งกัน
เชื่อมความต่างต่อนกัน เชื่อมความเป็นเหตุเป็นผล เชื่อมความที่เลือกเอา เชื่อมความ
แบ่งรับรอง และเชื่อมใจความเพื่อให้สละสลวย การใช้คำสันธานที่ปรากฏในจารึก
วัดพระยีน จังหวัดลำพูน ปรากฏดังนี้

2.6.1 เชื่อมความคล้ายตามกัน ปรากฏเป็น

“...แต่รสังฆมานังสตาลมรทงคังเดือดเสียงเลศเสียงก้องอีกทั้งคนร้องไห้
อื้อดาสะท้านท้วนครหริฎุชัยแล”

(จารึกวัดพระยีนด้านที่ ๑ บรรทัดที่ ๒๕-๒๖)

“...อีกทั้งคนร้องไห้อื้อดาสะท้านท้วนครหริฎุชัยแล จึงไปรับพระมหาเถร
เป็นเจ้าอัญเชิญเข้ามาในพระพิหาร...”

(จารึกวัดพระยีนด้านที่ ๑ บรรทัดที่ ๒๖-๒๘)

“...ท่านพญาธรรมิกราชให้ท่านแปลงปราสาทอันหนึ่งและประดับงามดีหนัก
หนา...”

(จารึกวัดพระยีนด้านที่ ๒ บรรทัดที่ ๒๗-๒๘)



ศิลาจารึกลานนาไทยที่สร้างขึ้นในระหว่างปี พ.ศ. 1900 – 1950 ค้นพบเพียงหลักเดียวคือจารึกวัดพระยืน จังหวัดลำพูน ถือเป็นจารึกที่เก่าแก่ที่สุดที่ค้นพบทางภาคเหนือ จะเห็นได้ว่า ลักษณะของตัวอักษรเป็นแบบสุโขทัยอย่างแท้จริง

การศึกษาลักษณะอักษร และอักขรวิธีไทยที่ปรากฏบนจารึกวัดพระยืน จังหวัดลำพูน ผู้ศึกษาพบว่าจารึกวัดพระยีน ปรากฏลักษณะของรูปแบบอักษร และ อักขรวิธีมี ลักษณะเป็นลายสือไท สุธุทัยแบบอาลักษณ์ ซึ่งผู้ศึกษาพบว่ามีรูปพยัญชนะจำนวน 33 รูป คือ จ ฉ ค โฉ ณ ห ว ฮ อ ญ ณ ด ต ถ ท ข น บ ป ผ ฝ พ ภ ย ร ล อ ส ซ ไม่ปรากฏ ธ ฟ ศ ช พบสระจำนวน 15 รูป ได้แก่ แ อา อุ อู อัว เอ เอะ ไอ โอะ โอ อำ ไ้ ใว้ ำ ึ รูปรวรรณยุกต์ที่ปรากฏ พบว่ามีจำนวน 2 รูป ได้แก่ วรรณยุกต์เอก อะ และ วรรณยุกต์โท อิ อักขรวิธี่ที่ปรากฏในจารึกวัดพระยีน จังหวัดลำพูน ใช้ตัวอักษร มีทั้งส่วนที่พัฒนาขึ้นมาจากอักขรวิธีลายสือไทยของพ่อขุนรามคำแหงมหาราช และส่วนที่ใช้อักขรวิธีเช่นเดียวกับอักขรวิธีแบบขอมโบราณ กล่าวคือ การใช้ตำแหน่งสระ วางอยู่รอบพยัญชนะเพื่อให้อ่านง่ายขึ้น การใช้สระที่ปรากฏในจารึกวัดพระยีน มีการใช้สระอี แทนสระเอี สระเอนที่มีตัวเลขกดในจารึกวัดพระยีน จะไม่มีสระอิ เช่นคำว่า อันเขิญ เป็น อนฺเขน หรือคํางค์ควรรใช้สระโไอไม้มัน แต่ใช้สระไโอไม้ล่าย ส่วนการใช้พยัญชนะ ที่ปรากฏในจารึกวัดพระยีน จังหวัดลำพูน คํางค์ไม่ปรากฏการใชัไม้หันอากาศ แต่จะข้า ตัวสะกต เช่นเดียวกับอักขรวิธีในลายสือไทย สมัยสุโขทัย หรือกํางค์มีลักษณะการเขียน ตัวสะกตเป็นพยัญชนะตัวเชิง

ลักษณะการใช้ภาษาไทยที่ปรากฏในจารึกวัดพระยืนจังหวัดลำพูน ผู้ศึกษาได้กำหนดประเด็นศึกษาลักษณะภาษาไทย ได้แก่ ชนิดของคำ แบ่งออกเป็นคำนาม คำสรรพนาม คำกริยา คำวิเศษณ์ คำบุพบท คำสันธาน และคำอุทาน โดยใช้แนวคิดของพระยาอุปกิตศิลปสาร ปรากฏคำนาม คือ คำที่ใช้บอกชื่อคน สิ่งของ และสถานที่ พบคำนามประเภท สามานยนาม วิสามานยนาม และสมุหนาม เช่น พระพุทธรูป อุบาสก อุบาสิกา พระมหาเถรเป็นเจ้า ท่านพญามหาธรรมิกราช พญาผายู พญาคำฟู พบทั้งนามเรียกทั่วไป และชื่อเฉพาะเพื่อเรียกบุคคลดังกล่าว อีกทั้งยังพบนามเพื่อบอกหมวดหมู่

หรือกลุ่มคนที่มีจำนวนมาก เช่น ผุ่งสงฆ์ เมื่อเปรียบเทียบกับปัจจุบัน จะไม่ใช้คำว่า “ผุ่ง” กับพระสงฆ์ที่มีกว่าหนึ่งรูป ซึ่งเปลี่ยนมาใช้คำว่า “คณะสงฆ์” ปรากฏการใช้คำสรรพนาม ปรากฏคำว่า “ท่าน” และ “เจ้า” เมื่อกล่าวถึงคู่สนทนา หรือบุคคลที่กล่าวถึง อีกทั้งการใช้ คำสันธาน คำในจารึกวัดพระยืนจะปรากฏคำว่า “แล และ อีกทั้ง” เพื่อเชื่อมโยงความ แบบคล้อยตามกัน ไม่ปรากฏคำว่า “กับ” นอกจากนี้ยังปรากฏคำที่บอกเวลา บอกจำนวน และสถานที่แทนการใช้คำนาม หรือใช้คำกำหนดขอบเขตของความหมายอย่างชัดเจน เช่น ได้ เหนือ นั้นทั้งหลาย ศิลาจารึกหลักนี้เป็นตัวเชื่อมต่อในฐานะเป็นมรดกของโลก ในการ ส่งอิทธิพลให้อักษรล้านนาแบบฝักขาม และยังไปสัมพันธ์กับอักษรบนลานทองทั้งสองแผ่น ซึ่งแสดงให้เห็นอิทธิพลแบบล้านนา-มอญ ที่ใช้กับอักษรธรรมล้านนารุ่นต่อมา รวมทั้งยังเป็น แม่แบบของอักษรขอมไทยรุ่นหลังคือในสมัยอยุธยาตอนต้นถึงรัชกาลที่ 5 อีกด้วย

รายการอ้างอิง

- จำปา เยื้องเจริญ และคณะ. 2533. “จารีกวัดพระยืน”, ใน **วิเคราะห์ศิลาจารึกใน
พิพิธภัณฑ์สถานแห่งชาติ หริภุญไชย**. กรุงเทพฯ: หอสมุดแห่งชาติ กรมศิลปากร,
78-80.
- ฉ่ำ ทองคำวรรณ. 2526. “ศิลาจารึกวัดพระยืน พุทธศักราช 1913”, ใน **จารึกสมัย
สุโขทัย**. กรุงเทพฯ: กรมศิลปากร, 90-101.
- ฉ่ำ ทองคำวรรณ. 2500. **คำอ่านศิลาจารึกวัดพระยืน จังหวัดลำพูน**.
ศิลปากร, 1(1): 61-69.
- พระยาอุปกิตศิลปสาร. 2531. **หลักภาษาไทย (อักขรวิธี วจวิภาค วากยสัมพันธ์
ฉันทลักษณ์)**. กรุงเทพฯ: ไทยวัฒนาพานิช.