



การกลายเป็นความศักดิ์สิทธิ์ของศาลพระภูมิที่ปรากฏในคติชุมชน ของสังคมไทย

The Sacralization of the San Phra Phum (Spirit House) as Manifested in the Community Beliefs of Thai Society

กฤษณพน วรรณวิทยาภา Gritsanaphon Wannavithyapa

คณะพุทธศาสตร์, มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

Faculty of Buddhism, Mahachulalongkornrajavidyalaya University

Corresponding author, e-mail: yoelite@gmail.com

Received March 9, 2026; Revised April 24, 2026; Accepted: August 30, 2026

บทคัดย่อ

บทความนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อศึกษาการกลายเป็นความศักดิ์สิทธิ์ของศาลพระภูมิที่ปรากฏในคติชุมชนของสังคมไทย ด้วยการศึกษจากเอกสารและงานวิจัยที่เกี่ยวข้อง ผลการศึกษาพบว่า ศาลพระภูมิซึ่งเป็นที่สถิตของเทพารักษ์ประจำพื้นที่ที่มีที่มาจากความเชื่อสองส่วนหลักคือ ความเชื่อเรื่องเทพ คือพระภูมิถูกมองในสถานะเทียบเท่ากับรุกขเทวดาหรือเทพผู้ดูแลปกป้องรักษาชุมชน โดยมีรากฐานจากแนวคิดเรื่องท้าวจตุโลกบาลในมหาสมยสูตร และเทวดาที่คุ้มครองมนุษย์ตามรัตนสูตร ซึ่งมนุษย์ต้องทำพิธีกรรมตอบแทน และ ความเชื่อเรื่องพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ คือ พื้นที่ศักดิ์สิทธิ์เริ่มต้นจากสถานที่ฝังศพของผู้นำเผ่าหรือบรรพชน ซึ่งถูกนับถือว่าเป็นผู้ปกป้องรักษา ก่อนจะพัฒนาไปสู่การสร้างศาลผีหรืออารักษ์หมู่บ้าน ต่อมาพระพุทธศาสนาได้นำความเชื่อเรื่องเทพเข้ามาแทนที่เจ้าที่เจ้าทางหรือผีบรรพบุรุษ ทำให้พระภูมิมีลักษณะเป็นเทวดาอยู่ในปราสาท การกำหนดพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ยังเป็นการจำลองรูปแบบเชิงอุดมคติของเขวาระสุเมรุและสวรรค์ชั้นต่างๆ ส่วนกระบวนการกลายเป็นความศักดิ์สิทธิ์นี้สะท้อนผ่านการเปลี่ยนแปลงสองมิติ ได้แก่ เชิงอัตวิสัย คือ การยกย่องบุคคลเชิงอุดมคติหรือผู้นำชุมชนในฐานะผู้ปกป้องรักษา และเชิงปริวิสัย คือ การใช้แนวคิดทางพระพุทธศาสนา โดยการนำหลักการเรื่องภูมิเทวดาในมหาสมยสูตร มาเป็นจุดเชื่อมต่อให้พระภูมิทำหน้าที่ดูแลรักษาพื้นที่แทนคติความเชื่อเดิม ดังนั้น ศาลพระภูมิในสังคมไทยจึงเป็นสัญลักษณ์ที่เชื่อมโยงความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับธรรมชาติ และแสดงถึงการผสมผสานทางวัฒนธรรมที่มุ่งเน้นการสร้างคามอยู่ร่วมกันอย่างยั่งยืน

คำสำคัญ: การกลายเป็นความศักดิ์สิทธิ์; ศาลพระภูมิ; สังคมไทย

Abstract

The objective of this article is to study the sacralization of the San Phra Phum (Spirit House) as it appears in the community beliefs of Thai society, through a review

of relevant documents and research. The study found that the San Phra Phum, which is the abode of the area's guardian spirit, is described as originating from two main components of belief: The belief in Deities (Thep): Phra Phum is viewed as equivalent to a tree deity or a deity who watches over and protects the community. This is rooted in the concept of the Four Heavenly Kings found in the Mahasamaya Sutta, and the deities that protect humans as described in the Ratana Sutta, in exchange for which humans must offer sacrifices in return. The belief in Sacred Space: The sacred space originally started as the burial site of a tribal leader or ancestor, who was revered as a protector. It later developed into the construction of a spirit shrine or village guardian shrine (Arak Mu Ban). Subsequently, Buddhism introduced the belief in deities to replace the indigenous guardian spirits or ancestral spirits, giving Phra Phum the characteristic of a deity residing in a castle/palace (Prasat). The designation of sacred space also serves as an idealized simulation of Mount Meru and the various celestial realms. Furthermore, this process of sacralization is reflected through two dimensions of change: Subjective Dimension; the exaltation of an idealized person or community leader as a guardian/protector—and Objective Dimension; the application of Buddhist concepts, specifically the principle of Earth Deities from the Mahasamaya Sutta, to serve as a connection point for Phra Phum to take on the role of area guardian in place of the original beliefs. In conclusion, the San Phra Phum in Thai society is a symbol connecting the relationship between humanity and nature, and represents a cultural syncretism focused on creating sustainable coexistence.

Keywords: The Sacralization; San Phra Phum (Spirit House); Thai Society

บทนำ

การเปลี่ยนแปลงสังคมไทยตั้งอยู่บนพื้นฐานความเชื่อทางศาสนาที่ถูกนำเสนอผ่านแนวคิดผสมผสาน (Syncretism) ที่พิจารณาพื้นฐานของสังคมไม่ใช่แค่ศาสนาและพิธีกรรมเท่านั้น แต่รวมถึงสภาวะยอมจำนนของวัฒนธรรมต่างๆ ไป เช่นจากอำนาจของผู้นำสู่สังคมรากหญ้า จะพบว่าอัตลักษณ์ของผู้คนในสังคมไม่จำเป็นต้องถูกนำเสนอเชื่อมโยงกับประเพณีและวัฒนธรรมเดิมอีกต่อไป เช่นเด็กนักเรียนไม่จำเป็นต้องใส่ชุดนักเรียน หรือนักบวชไม่จำเป็นต้องเป็นพระที่หลีกเลี่ยงจากสังคมสู่ความสันโดษส่วนตัว แต่อัตลักษณ์และกลุ่มต่างๆ สามารถแสดงรูปแบบความเชื่อของตนเองผ่านวิธีการนำเสนอรูปแบบใหม่ ทั้งสัญลักษณ์ ศิลปะ การแต่งตัว และภาษาที่ร่วมสมัยมากขึ้น ซึ่งสะท้อนให้เห็นถึงการการล่มสลายหรือการเสื่อมทางวัฒนธรรม โดยจะพบว่า เรื่องเล่าต่างๆ ที่ถูกพัฒนาต่อมากลายเป็นวัฒนธรรมเชิงปัจเจกที่ถูกนำเสนอใหม่อย่างต่อเนื่องไปสู่วัฒนธรรมที่ต่างจากเดิม (Charles Stewart and Rosalind Shaw, 1994)



การเข้าใจความเชื่อเรื่องศาลพระภูมิได้เกิดขึ้นจากการผสมผสานระหว่างสัญลักษณ์ร่วมกันระหว่างมนุษย์กับธรรมชาติ โดยจะพบว่ามีความสัมพันธ์กันระหว่างมนุษย์กับธรรมชาติและ ความเชื่อทางพระพุทธศาสนา แต่เมื่อสังคมเปลี่ยนไป พิธีกรรมเกี่ยวกับพระภูมิเจ้าที่จึงสัมพันธ์กับมิติทางโบราณคดีหรือประวัติศาสตร์ กับมิติจิตวิญญาณและธรรมชาติ ในแง่โบราณคดีหรือประวัติศาสตร์เป็นเรื่องการจัดการแบ่งพื้นที่ออกเป็นพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์กับพื้นที่สาธารณะ กล่าวคือพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์จะชวนให้รู้สึกถึงความศักดิ์สิทธิ์ เช่น ถ้า ยอดเขา แม่น้ำ หินใหญ่อันสื่อถึงธรรมชาติโดยตรงอันมีความเชื่อถึงความเป็นเทพประจำสถานที่เหล่านั้นปกปักรักษา ดังเทพในพระพุทธศาสนาเถรวาทปรากฏอยู่ในมหาสมยสูตร พระไตรปิฎกซึ่งกล่าวถึงท้าวธรรฐอยู่ทางทิศตะวันออก ท้าววิรุฬหกอยู่ทางทิศใต้ ท้าววิรูปักษ์อยู่ทางทิศตะวันตก ท้าวกุเวรอยู่ทางทิศเหนือท้าวจตุมหาราชนั้นมีแสงสว่างส่องไปโดยรอบทั่วทั้ง ๔ ทิศ (พระไตรปิฎกภาษาไทย เล่ม 10 ข้อ 336 หน้า 265, มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2539) อันแสดงให้เห็นถึงความเกี่ยวข้องกันระหว่างธรรมชาติที่ต่อมากลายเป็นสถานที่ศักดิ์สิทธิ์ผ่านการเป็นที่ฝังของเหล่าบรรพชนในชุมชน ที่อาจเป็นหัวหน้าเผ่าและทำเป็นสัญลักษณ์ของการที่วิญญาณบรรพชนนั้นจะเป็นผู้ปกปักรักษาเหมือนตอนมีชีวิตอยู่ โดยเฉพาะจะปรากฏการทำบุญอุทิศแก่ผู้ที่ล่วงลับไปแล้วในทิศ 6 คือบุตรพึงบำรุงมารดาบิดาผู้เป็นทิศเบื้องหน้าโดยหน้าที่เมื่อท่านล่วงลับไปแล้ว ทำบุญอุทิศให้ท่าน (พระไตรปิฎกภาษาไทย เล่ม 11 ข้อ 267 หน้า 212, มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2539) และปรากฏการทำสัญลักษณ์ผ่านการบรรจุสิ่งต่างๆ ในฐานะเป็นธาตุและสร้างเป็นเจดีย์ในมุมมองพระพุทธศาสนาจึงเกิดขึ้น และอธิบายถึงการอาศัยเหล่าผู้ล่วงลับเหล่านั้นที่ถูกมองว่าเป็นเทพในฐานะผู้ดูแลปกปักรักษาชุมชน ซึ่งสอดคล้องกับการรับวัฒนธรรมในระบบเทพเจ้าจนเกิดมีพระภูมิขึ้นมาเป็นเทวดารักษาพื้นที่แทนเจ้าที่เจ้าทางอ้างอิงถึงความ เป็นหัวหน้าหรือบิดาของพระภูมิประจำสถานที่ต่างๆ สถานภาพเทียบเท่ากับรุกขเทวดาอย่างพระพุทธศาสนา (คมกฤษ อู่เต็กเค่ง, ศิริพจน์ เหล่ามานะเจริญ, 2568) โดยเรื่องเทวดามาจากพระพุทธศาสนายังปรากฏในรัตนสูตรที่กล่าวถึงเทวดาที่สร้างความเมตตาคุ้มครองรักษาหมู่มนุษย์ ซึ่งมนุษย์ทำพิธีกรรมให้ทั้งกลางวันและกลางคืน และมีการแผ่ส่วนบุญให้หรือให้มีส่วนร่วมในการทำ ความดีอันมาจากปิตุทาน และเมื่อพวกมนุษย์มีอุปการะแก่พวกเทวดา ส่วนเทวดาที่ได้รับพลี จึงควรมีช่วยคุ้มครองรักษาพวกมนุษย์ (สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ.ปยุตฺโต), 2562) ผ่านการกล่าวถึง ภูตทั้งหลายผู้สถิตอยู่บนภาคพื้นหรือผู้สถิตอยู่ในอากาศ ที่มาประชุมกันอยู่ ณ ที่นี้ ขอให้ภูตทั้งปวงจงเป็นผู้มีใจดี และจงฟังภาชิตโดยเคารพเถิด เพราะฉะนั้นแล ภูตทั้งปวง ท่านจงใคร่ครวญ จงแผ่เมตตาต่อหมู่มนุษย์ด้วยเถิด มนุษย์เหล่าใดนำเครื่องเช่นสรวงมาให้ ทั้งกลางวันและกลางคืน เพราะเหตุนี้ ขอท่านทั้งหลายอย่าประมาท จงรักษามนุษย์เหล่านั้น (พระไตรปิฎกภาษาไทย เล่ม 25 ข้อ 224-225 หน้า 553, มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2539)

ความเชื่อและบูชาต่อเทวดาจึงได้ถูกนำเสนอผ่านการบวงสรวง การทำพลีและการสร้างพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ตามความเชื่อดั้งเดิมที่มาจากความสัมพันธ์ทางพระพุทธศาสนา เช่น ต้นโพธิ์ที่กลายเป็นศูนย์กลางความเชื่อก่อนจะสร้างเป็นวัด หรือสร้างเจดีย์ขึ้นมาเพื่อเป็นความสัมพันธ์กับพื้นที่ที่มีประวัติศาสตร์เกี่ยวข้องกับตำนานต่างๆ ผ่านการเปลี่ยนแปลงเหล่าเทพหรือวิญญาณให้กลายเป็นผู้รักษาและปกป้องจึงนำไปสู่การสร้างสิ่งจำลองขึ้นมาเพื่อแสดงถึงสัญลักษณ์ที่โยงหาในแง่ของการบูชาเทพเจ้าที่หรือพระภูมิจนกำหนดสถานที่และทิศทาง เช่นการสร้างเศียรพญานาคจะหมุนวนไปทาง

ทิศตะวันตก และทางจะไปทางทิศตะวันออก ในช่วงเดือนที่ 6, 7 และ 8 ก็จะกลับกัน ในส่วนเดือนที่ 3, 4 และ 5 หัวจะอยู่ เที่ยรพญานาคจะอยู่ทางทิศเหนือ ทางจะอยู่ทางทิศใต้ และจะกลับกันในเดือนที่ 9, 10 และ 11 มีคำกล่าวว่า ถ้าใครเดินทางเข้าไปในปากพญานาคจะทำให้เกิดภัยพิบัติ แต่ถ้าเดินทางผ่านไปที่ตามเกล็ดพญานาค ไม่เดินสวนเกล็ดจะทำให้ปราศจากโรคภัยไข้เจ็บ แต่ในช่วงระหว่างเดือนที่มีการหันเศียรจากทิศตะวันออกไปทางทิศตะวันตก จะต้องหลีกเลี่ยงการเดินทางจากทิศตะวันออกไปทางทิศตะวันตก และจากทิศตะวันตกไปทางทิศตะวันออก (Zimmer Heinrich, 1962) ต่อมาเมื่อมีการผสมความเชื่อพื้นบ้านเรื่องศาลพระภูมิเข้ากับความเชื่อเรื่องเทพรวมถึงประวัติศาสตร์และวัฒนธรรมชุมชนทำให้เกิดการพัฒนาเป็นพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ที่จะโยงกันทั้งในแง่ของวัตถุและจิตใจเข้าไว้ด้วยกัน

บทความนี้จึงมุ่งศึกษากระบวนการกลายเป็นความศักดิ์สิทธิ์ของศาลพระภูมิที่ปรากฏในคติความเชื่อของชุมชนในสังคมไทยที่ผสมผสานระหว่างความเชื่อหรือคติพื้นบ้านเข้ากับความเชื่อทางด้านพระพุทธศาสนาที่ผสมผสานทางวัฒนธรรมเข้ากับวิถีชีวิตที่ดีขึ้น

แนวคิดเรื่องศาลพระภูมิในสังคมไทย

ความเชื่อเรื่องศาลพระภูมิมาจากข้อมูลความเชื่อที่ปรากฏในพระพุทธศาสนาเถรวาทและคติชุมชน อันอธิบายถึงสถานที่สถิตของเทพารักษ์ประจำพื้นที่และสถานที่ทำด้วยไม้เป็นเรือนหลังคาทรงไทยตั้งอยู่บนเสาเดียว เป็นที่นิยมในหมู่คนไทยภาคกลาง ดังนี้

๑. ความเชื่อเรื่องเทพ เทพในพระพุทธศาสนาเถรวาทปรากฏอยู่ในมหาสมยสูตร ซึ่งกล่าวถึงท้าวธตรัฐอยู่ทางทิศตะวันออก ท้าววิรุฬหกอยู่ทางทิศใต้ ท้าววิรูปักษ์อยู่ทางทิศตะวันตก ท้าวกุเวรอยู่ทางทิศเหนือท้าวจตุมหาราชนั้นมีแสงสว่างส่องไปโดยรอบทั่วทั้ง ๔ ทิศ (พระไตรปิฎกภาษาไทย เล่ม 10 ข้อ 336 หน้า 265, มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2539) และมีการอธิบายความเป็นเทพในฐานะผู้ปกครองรักษา และปกป้องเหล่ามนุษย์ตามทิศต่างๆ ดังข้อความที่น่าเสนาว่า จาตุมหาราชิกาภูมิ อันตั้งอยู่เหนือจอมเขาคุนธฝ่ายตะวันตกตะวันออกก็ดี ฝ่ายหนทกจินเขาพระสิเนรุราชมีเมืองใหญ่เทพยดาอยู่ ๔ เมือง โดยกว้างโดยยาวเมืองนั้นใหญ่ได้ ๔,๐๐๐,๐๐๐ วา รอบนั้นใส่เทียรย่อมกำแพงทองประดับด้วยแก้ว ๗ ประการ และกำแพงอันรอบนั้นสูงได้ ๘,๐๐๐ วา บานประตูเป็นแก้ว มีประสาทอยู่เหนือประตูทุกอัน ในเมืองนั้นมีประสาทแก้ว ผุงเทพยดาอยู่ในแผ่นดินนั้นเป็นแผ่นดินทองพรายงามราบดังหน้ากลอง เทพยดาผู้เป็นพระญาแก่เทพยดาทั้งหลายฝ่ายตะวันออกเขาสิเนรุราชนั้นชื่อว่าท้าวธตรัฐราชเป็นพระยาแก่เทพยดาทั้งหลายรวดทั่วกำแพงจักรวาลฝ่ายตะวันออกเทพยดาผู้เป็นพระญาแก่ฝ่ายตะวันตกชื่อท้าววิรูปักษ์ เป็นพระญาแก่เทพยดาแลผุงครุฑราช และผุงนาคราชรวดไปถึงกำแพงจักรวาลเบื้องตะวันตก เทพยดาผู้เป็นพระญาฝ่ายทักษิณชื่อท้าววิรุฬหกราชเป็นพระญาแก่ผุงยักษ์อันชื่อว่ากุมภินท์ แลเทพยดาทั้งหลายรวดไปถึงกำแพงจักรวาลฝ่ายทักษิณและเทพยดาผู้เป็นพระญาฝ่ายอุดรชื่อท้าวไพศรพณ์มหาราชเป็นพระญาแก่ผุงยักษ์ทั้งหลาย และเทพยดาฝ่ายอุดรทิศเขาพระสิเนรุราชรวดไปถึงกำแพงจักรวาลฝ่ายอุดรทิศ (พระญาณไทย, 2544) ต่อมาความเชื่อนี้ได้ถูกกล่าวถึงในการสร้างวัดและวังโดยอาศัยรูปแบบของความเชื่อดังกล่าวนี้ ออกแบบให้เห็นชัดขึ้น ตามที่ปรากฏในรายละเอียดของการออกแบบวัดและพระที่นั่งปราสาทต่างๆ โดยจะพบได้จากภาพและการสร้างท้าวจตุโลกบาลเป็นเทวดาประจำอยู่ในทิศทั้ง ๔ รอบเขาพระสุเมรุ



โดยขุมประตู่ทางทิศตะวันออก ได้แก่ภาพท้าววิรุฬปักข์ เทวดาประจำทิศตะวันตก สวมมงกุฎยอดนาค ถือศรนาศ และมีนาคเป็นบริวาร กับภาพท้าวเวสสุวรรณ เทวดาประจำทิศเหนือ สวมมงกุฎ ยอดน้ำเต้า ถือกระบอง มียักษ์เป็นบริวาร ส่วนภาพประดับขุมประตู่ทิศตะวันออก ได้แก่ ภาพท้าววิรุฬหก เทวดาประจำทิศใต้ สวมมงกุฎยอดหางไก่ ถือทวนหรือหอก มีกุมภัณฑ์เป็นบริวาร กับภาพท้าวอรรถรสวมมงกุฎยอดเดินหน ถือพระขรรค์ มีคนธรรพ์เป็นบริวาร ซึ่งจตุโลกบาลเหล่านี้ล้วนมีความเกี่ยวข้องกับ ความเชื่อไตรภูมิ โดยเป็นเทวดาประจำทิศซึ่งสถิตอยู่บนสวรรค์ชั้นจาตุมหาราชิกาในกามภูมิ ประติมากรรมปูนตํารูปท้าวจตุโลกบาลให้มียอดเป็นทรงมงกุฎและประดับด้วยเศียรเทวดาจำนวน ๔ องค์ อันเป็นแนวคิดตั้งต้นจากเรื่องไตรภูมิอันแสดงถึงโลกสัจฐานและเทวดาอันแสดงให้เห็นถึงการปกปักรักษา ผ่านวิหารของพระอินทร์และมีท้าวจตุโลกบาลทั้ง ๔ ได้แก่ ท้าวอรรถรส ท้าววิรุฬหก ท้าววิรุฬปักข์ ท้าวเวสสุวรรณ อันแฝงแนวคิดถึงอาคารที่ต้องการปกปักรักษานั้นมาจากแนวคิดเกี่ยวกับเขาพระสุเมรุซึ่งเป็นที่ตั้งของสวรรค์ชั้นดาวดึงส์ที่สถิตของพระอินทร์ ซึ่งเป็นศูนย์กลางจักรวาลตามความเชื่อแบบอุดมคติ โดยมีท้าวจตุโลกบาลทั้ง ๔ ซึ่งสถิตในสวรรค์ชั้นจาตุมหาราชิกาอยู่แวดล้อม และมีดวงจันทร์กับพระอาทิตย์โคจรรอบศูนย์กลางจักรวาล คติความเชื่อดังกล่าวนิยมนำถ่ายทอดผ่านงานจิตรกรรมฝาผนังตั้งแต่สมัยอยุธยาถึงรัตนโกสินทร์ (พัลลภสิริ เปรมกุลนันท์, 2560)

การที่เทพอยู่ในฐานะผู้ปกปักรักษา ยังปรากฏในรตนสูตรที่กล่าวถึงเทวดาที่สร้างความเมตตาคุ้มครองรักษาหมู่มนุษย์ ซึ่งมนุษย์ทำพิธีกรรมให้ทั้งกลางวันและกลางคืน และมีการแผ่ส่วนบุญให้หรือให้มีส่วนร่วมในการทำความดีอันมาจากปิตุทาน และเมื่อพวกมนุษย์มีอุปการะแก่พวกเทวดาส่วนเทวดาที่ได้รับผล จึงควรมีช่วยคุ้มครองรักษาพวกมนุษย์ (สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ.ปยุตฺโต), 2562) ผ่านการกล่าวถึงภูตทั้งหลายผู้สถิตอยู่บนภาคพื้นหรือผู้สถิตอยู่ในอากาศ ที่มาประชุมกันอยู่ ณ ที่นี้ ขอให้ภูตทั้งปวงจงเป็นผู้มีใจดี และจงฟังภาสิตโดยเคารพเถิด เพราะฉะนั้นแล ภูตทั้งปวง ท่านจงใคร่ครวญ จงแผ่เมตตาต่อหมู่มนุษย์ด้วยเถิด มนุษย์เหล่าใดนำเครื่องเซ่นสรวงมาให้ ทั้งกลางวันและกลางคืน เพราะเหตุนี้ ท่านทั้งหลายอย่าประมาท จงรักษามนุษย์เหล่านั้น (พระไตรปิฎกภาษาไทย เล่ม 25 ข้อ 224-225 หน้า 553, มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2539) อีกทั้งยังเป็นความเชื่อพื้นฐานของดินแดนในเขตเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ที่มองว่าพื้นที่เดิมก่อนที่จะเกิดเหล่ามนุษย์ขึ้นจะปรากฏว่ามีเทพรักษาพื้นที่เดิมก่อน โดยถูกเรียกว่า วิญญาณรักษา โดยวิญญาณเหล่านี้ไม่ใช่มนุษย์และถูกเรียกว่าเป็นวิญญาณเก่าแก่ที่สุด เป็นผู้สร้างวิญญาณอื่นๆ ขึ้นมา รวมถึงสร้างสิ่งต่างๆ ที่มีอยู่ในโลกนี้ด้วย บางทีวิญญาณนี้อยู่เหนือทุกอย่าง และจะเปลี่ยนแปลงสภาพพื้นที่ตามอำนาจของท่าน จึงเกิดคำถามว่าทำไมบางที่เทพจึงไม่ได้ปกปักรักษา แต่กลับทำลายด้วยการทำให้เกิดภัยพิบัติต่างๆ ทั้งนี้มาจากการต้องการปกป้องไม่ให้มนุษย์รุกรานของผู้อื่นที่ไม่เชื่อในเหล่าเทพ หรือผู้ที่ไม่ประกอบด้วยคุณธรรมความดี อย่างที่เกิดกับหมู่เกาะชาวที่เกิดภัยพิบัติภูเขาไฟจนแยกหมู่เกาะออกเป็นเล็กน้อยจำนวนมาก เป็นเพราะต้องการไม่ให้อยู่ภายใต้อำนาจการรุกรานของกษัตริย์กรุงโรมในยุคนั้น (Clifford Geertz, 1960) การเชื่อว่าเทพเป็นผู้รักษาและปกป้องมนุษย์จึงเป็นวัฒนธรรมดั้งเดิมที่ถูกผสมผสานเข้ากับความเชื่อทางพระพุทธศาสนาที่อธิบายต่อเนื่องว่าเทพที่จะปกป้องได้นั้นต้องมีคุณธรรมประกอบด้วย ไมเช่นนั้นก็จะกลายเป็นการไม่ก่อให้เกิดประโยชน์แก่ชีวิตเช่นกัน ดังเทวดาที่มาคอยตำหนิการทำบุญของอนาถปิณฑิกเศรษฐีจนท่านเศรษฐีตำหนิแล้วไล่ออกไปในที่สุด

๒. ความเชื่อเรื่องพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ การกล่าวถึงที่ได้ก็ตามว่าศักดิ์สิทธิ์นั้นเกี่ยวข้องกับความเชื่อโบราณที่กล่าวถึงหัวหน้าเผ่าหรือบรรพชนขึ้นมาในชุมชน อันอาจเป็นสถานที่ฝังศพของหัวหน้าเผ่าที่นับถือกันเป็นแม่ดหมอผีที่มีความศักดิ์สิทธิ์ พอฝังแล้วทำกองหินหรือเนินเป็นสัญลักษณ์ จนต่อมาที่เนินดินนั้นกลายเป็นกลายเป็นศาลเจ้าของหมู่บ้าน ต่อมาเนินดินเปล่าๆ มีการสร้างบ้านของผีหรือมีงขวัญไว้บนเนินกลายเป็นศาลผีหรืออารักษ์หมู่บ้าน ต่อมาพระพุทธศาสนาเข้ามาจึงมีการโกศใส่กระดูกหรือบรรจุตามกำแพงวัดตามคติความเชื่อเรื่องการสร้างเจดีย์สำหรับบรรจุอัฐิผู้เสียชีวิต จนถึงมีการนำเอาความเชื่อเรื่องเทพเข้ามาจนเกิดเป็นพระภูมิขึ้นมาเป็นเทวดารักษาพื้นที่แทนเจ้าที่เจ้าทางหรือผีบรรพบุรุษ จะเห็นได้ว่าพระภูมิจะมีลักษณะเป็นเทวดาที่อยู่ในปราสาทราชวังหุหรรา สวมมงกุฎชฎาต้องไหวหรือบูชาด้วยคำบาลี และจากเดิมเจ้าที่เป็นการปกป้องรักษาของชุมชน ต่อมาจึงเกิดเป็นพระภูมิของบ้านใครบ้านมัน เพราะเมื่อสังคมเปลี่ยนไป พระภูมิก็ดูแลในขอบเขตรั้วบ้านของตนเอง (คมกฤษ อุตตะกัณ, ศิริพจน์ เหล่ามานะเจริญ, 2568) จากรูปแบบความเชื่อพื้นบ้านนี้ยังนำไปสู่การเข้าใจว่าพื้นที่ใดเป็นพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์จึงเป็นการจำลองเอาการนำเอารูปแบบเชิงอุดมคติ ดังการก่อสร้างวัดในบริบททางสังคมของชุมชนบนรากฐานของการหลอมรวมเอาความเชื่อร่วมกันของชุมชนในการกำหนดให้เป็นพื้นที่ในการไหว้บูชา โดยจะพบว่าหลักฐานทางรูปธรรมคือการสร้างพระสถูปเจดีย์ที่บรรจุพระบรมธาตุของพระพุทธเจ้า รวมถึงรูปทรงเป็นสัญลักษณ์ของเขาพระสุเมรุที่เป็นศูนย์กลางจักรวาลในคติของฮินดู-พุทธที่รับมาจากอิทธิพลจากอินเดีย การสร้างพระสถูปเจดีย์ให้เป็นศูนย์กลางชุมชนนี้หากเป็นอิทธิพลของมหายานและศาสนาฮินดูจะนิยมสร้างปราสาทซึ่งเป็นความแตกต่างกันระหว่างธาตุกับปราสาท (ศรีศักร วัลลิโภดม, 2560) นอกจากการมีคติความเชื่อพื้นที่มาจากพิธีกรรมที่ทำให้พื้นที่นั้นได้ถูกเพิ่มขึ้นเพื่อให้เกิดความเชื่อมโยงกันระหว่างมนุษย์กับพื้นที่ โดยจะพบว่ามีการสร้างใช้เครื่องบวงสรวงที่จะช่วยกระตุ้นให้เกิดความรู้สึกศักดิ์สิทธิ์ขึ้นจากภาพที่เห็นอันเน้นให้เกิดความศรัทธามากยิ่งขึ้น (กมลเศฏฐ์ โพธิ์นิชฐ, พชรินทร์ สิริสุนทร, 2568) จากการเชื่อมโยงกันระหว่างความเชื่อและอิทธิพลทางด้านพระพุทธศาสนาที่เสนอให้เห็นลักษณะการใช้พื้นที่ที่เหมาะสมกับการเป็นอยู่ อีกทั้งสนับสนุนด้วยพิธีกรรมที่จะทำให้เกิดแรงศรัทธาขึ้นจึงนำไปสู่พื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ที่โยงกันทางความหมายและวิธีการทำให้เกิดสัญลักษณ์ที่เชื่อมโยงไปหาความสัมพันธ์กันระหว่างมนุษย์กับมนุษย์และมนุษย์กับธรรมชาติว่าควรปฏิบัติต่อกันด้วยความเอื้อเฟื้อต่อกัน และสนับสนุนให้เกิดการมองว่ามนุษย์ไม่ได้อยู่ลำพัง แต่มีความเกี่ยวข้องกับสิ่งอื่นๆ ที่ทำให้เกิดการปฏิบัติที่ไม่ถือตนเองเป็นใหญ่แต่เพียงอย่างเดียว

การกลั่นกลายเป็นความศักดิ์สิทธิ์ของศาลพระภูมิที่ปรากฏในคติชุมชนของสังคมไทย

การอธิบายถึงการเปลี่ยนแปลงของศาลพระภูมิให้กลายเป็นสิ่งศักดิ์สิทธิ์จะพบได้จากความเชื่อเรื่องผีบ้านผีเรือน หรือพระภูมิที่นับเป็นเทวดาชั้นภูมิเทวดาที่ปรากฏในมหาสมยสูตรว่า ยักษ์ ๗,๐๐๐ ตน ที่เป็นภูมเทวดาอยู่ในกรุงกบิลพัสดุ์มีฤทธิ์ มีความรุ่งเรือง มีผิวพรรณงดงาม มียศต่างยินดีมุ่งมายังป่าที่ประชุมของภิกษุทั้งหลาย (พระไตรปิฎกภาษาไทย เล่ม 10 ข้อ 335 หน้า 262, มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2539) และความเชื่อเรื่องการสร้างศาลหรือเจดีย์ที่เชื่อมโยงกันของคติชุมชนอันโยงไปหาความเชื่อเรื่องเทพผู้ปกป้องรักษาด้วยการบรรจุกระดูกหรืออัฐิลง therein โดยการกลั่นกลายเป็นปรากฏในมุมมอง ดังนี้



๑. การกลับกลายเป็นความศักดิ์สิทธิ์ของศาลพระภูมิตามคติชุมชน การเข้าใจว่าศาลพระภูมิเป็นเรื่องศาสนาเนื่องจากความเชื่อนี้มาจากการฝังศพของผู้นำหมู่บ้าน ก่อนจะพัฒนาไปสู่การสร้างสำหรับเทพ ผู้เป็นภูมเทวดาซึ่งปรากฏว่าเป็นยักษ์ ตามเรื่องเล่าหรือนิทานพื้นบ้านนั้นจะเกี่ยวข้องกับศาสนา โดยจะพบได้จากการพระราชวิจารณ์ที่พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวได้อธิบายถึงชาดกว่าควรอ่านและเข้าใจชาดกอย่างไร ซึ่งนำไปสู่การจำแนกแจกแจงประเภทต่างๆ ในสังคมและมนุษยชาติ เพื่อที่จะสามารถควบคุมสิ่งเหล่านั้นได้ (โจรี แพทริก, 2563) การอธิบายให้เห็นมิติทางชุมชนจึงเป็นการสะท้อนให้เห็นวัฒนธรรมของการรักษาภูมิปัญญาไว้อย่างแนบเนียนในวรรณกรรมทางศาสนา และการเล่าเรื่องต่อๆ กันมาก็เป็นการถ่ายทอดทั้งคำสอน อัตลักษณ์และวิถีชีวิตไปพร้อมกัน โดยจะพบวิธีการอธิบายลักษณะอัตลักษณ์ทางสังคม (Social Identity) เกิดขึ้นจากการสะท้อนให้เห็นถึงความแตกต่างและซับซ้อนของสังคม โดยอัตลักษณ์ที่มีแก่น มีความอิสระ และความเพียงพอในตัวเอง เป็นสิ่งที่ถูกสร้างจากความสัมพันธ์ของตัวตนกับคนอื่นที่มีความสำคัญ โดยคนอื่นที่สำคัญทำหน้าที่เป็นสื่อกลางเชื่อมต่อระหว่างตัวตนกับโลก ทำให้เกิดตัวตนทางสังคม (Sociological Subject) โดยอัตลักษณ์จะทำหน้าที่เป็นสะพานเชื่อมต่อระหว่างตัวตนข้างในกับตัวตนสังคม หรือระหว่างโลกสาธารณะกับโลกส่วนบุคคล (Hall, Stuart, 1992) ลักษณะอัตลักษณ์ทางสังคมที่เห็นได้ชัด เช่น ทิศ ๖ ซึ่งกล่าวถึงการเชื่อมตนเองกับสังคมในรูปแบบของการปฏิบัติหน้าที่อย่างใดอย่างหนึ่ง เช่น สมณพราหมณ์คือทิศเบื้องบน พ่อแม่ คือทิศเบื้องหน้า อาจารย์คือทิศเบื้องขวา ภริยา คือทิศเบื้องหลัง ควรปฏิบัติอย่างไร เป็นต้น(พระไตรปิฎกภาษาไทย เล่ม 11 ข้อ 242-274 หน้า 199-218, มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2539) โดยต่อมากลุ่มอัตลักษณ์สมัยใหม่ได้พยายามดึงตัวตนออกจากศูนย์กลาง (De-centering the Subject) เนื่องจากอัตลักษณ์หรือตัวตนเป็นสิ่งที่ไม่หยุดนิ่ง มีความหลากหลาย เป็นเหมือนเรื่องเล่า (Narrative) ขึ้นอยู่กับใครเล่า เล่าที่ไหน เล่าเพื่ออะไร โดยเรื่องเล่านี้จึงเป็นไปตามฐานะและตำแหน่งทางสังคม กล่าวคือเป็นการกล่าวถึงอัตลักษณ์ใหม่หรือชาติพันธุ์ใหม่จากตำแหน่งที่เขาถูกจัดวางทางสังคมให้ถูกเล่าใหม่ตามบริบทที่เปลี่ยนแปลงไปตลอดเวลา ทำให้เกิดแนวคิดเรื่องอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ (Ethnic Identity) โดยคำว่ากลุ่มชาติพันธุ์ (Ethnic) มาจากคำภาษากรีก ว่า Ethnos หมายถึง ขอบเขตของสถานการณ์ที่รวมการใช้ชีวิตและการกระทำของมนุษย์เข้าไว้ด้วยกัน แนวคิดดังกล่าวยังรวมถึงความเชื่อทางศาสนาและพิธีกรรม ตลอดจนลักษณะการสืบสายตระกูลในระบบเครือญาติก่อให้เกิดแนวคิดชาติพันธุ์ (Race) ที่มีความคิดบนความแตกต่างระหว่างชนชาติตามลักษณะทางชีวภาพและพันธุกรรมที่เปลี่ยนแปลงไม่ได้ นำไปสู่การค้นหาลักษณะที่เป็นแก่นแท้ “ดั้งเดิม” และ “บริสุทธิ์” ของชาติพันธุ์ ท่ามกลางการเปลี่ยนแปลงทางประวัติศาสตร์ทางสังคม (Charles F. Keyes, 1997) ซึ่งการใช้มิติทางสังคมเชื่อมโยงไปหาหลักการทำให้ศาลพระภูมิศักดิ์สิทธิ์มาจากคติชุมชนในแง่ของการฝังศพชนชั้นนำและโคตรตระกูลของชุมชนนั้น ซึ่งเป็นตระกูลใหญ่ทางสังคม ไม่ว่าจะเป็นหัวหน้าเผ่า และตระกูลเครือญาติทั่วไปจะพบวิธีการฝังศพให้เป็นเนินดิน ต่อมาเนินดินเปล่าๆ มีการสร้างบ้านของผีหรือมีงูขี้เหล็กไวนั้นกลายเป็นศาลผีหรืออารักษ์หมู่บ้าน บนฐานความเชื่อเรื่องผีบรรพบุรุษที่มาช่วยปกป้องคุ้มครองตนเองได้

การเปลี่ยนแปลงเป็นความศักดิ์สิทธิ์ของศาลพระภูมินี้จึงอ้างถึงความเชื่อที่มีต่อบรรพบุรุษในแง่ที่ท่านเหล่านั้นจะช่วยปกป้องรักษาในยามที่เสียชีวิตไปแล้ว ทั้งนี้มาจากการคติความเชื่อที่สืบทอด

กันต่อมาในแง่ของการที่มนุษย์จะต้องมีอำนาจที่ยิ่งใหญ่กว่าในการดูแลปกป้อง เหมือนกับคติความเชื่อทางธรรมชาติที่ต้องมีภูเขา ต้นไม้ในการช่วยปกป้องคุ้มครองชีวิต หรือมองในแง่ของความผูกพันจะพบว่า ผู้ใหญ่จะต้องดูแลผู้น้อยหรือได้กรรมถึงผู้หญิง จากคติความเชื่อนี้จึงพบว่าการระบุด้วยการเกิดพระภูมิจึงเป็นการนำเอาวิญญาณที่มีแต่เดิมของแต่ละชุมชนมาเป็นต้นแบบในการคุ้มครองดูแล เช่นเดียวกับคติชุมชนที่เชื่อวิญญาณของช้างที่มาจากความเชื่อพื้นบ้านพื้นเมืองสุวรรณภูมิที่ว่า ก็คือศาสนาที่นับถือพระเทพกรรมเป็นใหญ่ จะพบจารึกหลักฐานพระอิศวรจากจังหวัดกำแพงเพชร แต่เป็นรูปพระอิศวรสำริด เป็นงานช่างสมัยอยุธยาตอนกลาง ระบุปีสร้างตรงกับ พ.ศ.๒๐๕๔ มีข้อความตอนหนึ่งว่า “และช่วยเลิกพระศาสนาพุทธศาสนาและไสยศาสตร์และพระเทพกรรมมิให้หมิ่นให้หมองให้เป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน” ความตอนนี้เป็นกรกล่าวถึงการ “เลิก” คือ “ทำนุบำรุง” พระศาสนาทั้งสามคือ ๑) พุทธศาสนา ๒) พระไสยศาสตร์คือศาสนาพราหมณ์ และ ๓) ศาสนาพระเทพกรรม ซึ่งแยกจากศาสนาพราหมณ์ต่างหาก เพราะเป็นความเชื่อพื้นเมืองดั้งเดิมของสุวรรณภูมิ มีการเข้าใจจากนักวิชาการที่มองว่า ขาวนาทั้ง ๔ คนในภาพจิตรกรรมเรื่องพระนารายณ์ปราบช้างเอราวัณ คงจะเป็นครู หรือสิ่งศักดิ์สิทธิ์ความเชื่อพื้นบ้านของพระเทพกรรมที่ถูกพ่อพราหมณ์กลับหัวกลับหางเรื่องราวเอาเสียใหม่ว่า สืบทอดวิชาศาสตร์มาจากพระนารายณ์ (ศิริพจน์ เหล่ามานะเจริญ, 2565) จากการเล่านี้ทำให้เกิดความเชื่อและต่อยอดเป็นการสร้างศาลพระภูมิที่เกี่ยวข้องกับช้างเรียกว่า ศาลประจำ ตามเทพบรรพบุรุษของช้าง

๒. การกลายเปลี่ยนเป็นความศักดิ์สิทธิ์ของศาลพระภูมิตามลักษณะพระพุทธรูปในสังคมไทย ในการเปลี่ยนแปลงความหมายของวัตถุนั้นมาจากการอ้างอิงประวัติศาสตร์และพิธีกรรมที่เชื่อมโยงระหว่างบุคคลกับวัตถุ ขณะเดียวกันก็กล่าวถึงการเปลี่ยนจากภายในและภายนอก โดยมาจากการนำเสนอทฤษฎีการเปลี่ยนความหมายของชาร์ลส์ กิกัน (Charles Guignon) ได้เสนอไว้ว่ามี ๒ ลักษณะคือ

๑) การเปลี่ยนแปลงเชิงอัตวิสัย (subjective) การเป็นความศักดิ์สิทธิ์ในทางพระพุทธรูปศาสนาจึงถูกมองผ่านการใช้ความเป็นบุคคลเชิงอุดมคติมาอธิบาย กล่าวคือ การเป็นบุคคลอุดมคติที่เชื่อมโยงกันระหว่างพระธาตุของบุคคลที่ถูกยกย่องจะถูกพบจากแหล่งโบราณคดีต่างๆ เช่น พระสกลเจดีย์ขนาดเล็กที่มีอยู่จำนวนมากคือการขุดพบอัฐิและที่ใส่อัฐิคนตาย ซึ่งเป็นที่แน่นอนว่าเป็นอัฐิของเจ้านายและคนชั้นปกครองของบ้านเมือง เพราะเป็นประเพณีที่พบเห็นได้จากวัดใหญ่ของรัฐในเมืองต่างๆ (ศรีศักร วัลลิโภดม, 2560) การเปลี่ยนแปลงจากภาพของบุคคลที่มีชื่อเสียงไปสู่การกำหนดแห่งที่ให้ความสำคัญของบุคคลเหล่านั้นเมื่อล่วงลับไปแล้วจึงก่อเกิดเป็นการให้พื้นที่บางส่วนในการบรรจุคนเหล่านั้นลงไป และก่อเป็นสถานที่บูชาตามที่ปรากฏในศาลพระภูมิ เช่น ศาลเจ้าแม่สร้อยดอกหมากที่สะท้อนความเชื่อจากตำนานพงศาวดารเล่าถึงพระเจ้าสายน้ำผึ้ง มีประวัติว่าเคยเป็นเด็กขึ้นว่าความบนจอมปลวกแบบเด็กๆ จนได้รับการตั้งเป็นพระเจ้าแผ่นดิน ต่อมาพระเจ้ากรุงจีนได้บุตรบุญธรรมมาเลี้ยงไว้ให้นามว่า นางสร้อยดอกหมาก ครั้นเจริญวัยขึ้นแล้วจึงคิดว่านางจะคู่ควรกับกษัตริย์เมืองใด จึงให้โหรทำนายดูก็ตกมาทางประเทศไทยว่าเป็นพระเจ้ากรุงไทย พระเจ้ากรุงจีนจึงได้แต่งพระราชสาส์นเข้ามา ความในพระราชสาส์นว่า พระเจ้ากรุงจีนต้องการเจริญพระราชไมตรีกับพระเจ้ากรุงศรีอยุธยา ด้วยการยกพระราชธิดาให้เป็นพระอัครมเหสี ให้เสด็จมารับโดยเร็ว หลังจากรับเสร็จแล้วได้กลับ ในช่วงรอเสด็จขึ้น นางเห็นว่าพระราชโอรสไม่มารับ จึงแจ้งว่า “มาด้วยพระองค์โดยยากมาถึงพระราชวังแล้วเป็นไฉนจึงไม่มารับ ถ้าพระองค์ไม่ลงมารับแล้วก็จะไม่ไป” เฒ่าแก่จึงนำเนื้อความ



ไปกราบทูล พระองค์จึงแกล้งพูดหยอกเล่นว่า “มาถึงนี้แล้วจะอยู่ที่นั่นก็ตามใจเถิด” นางรู้ความดังนั้นก็สำคัญว่าจริง ยิ่งเศร้าพระทัย ครั้นรุ่งเช้าพระองค์จึงแต่งกระบวนมารับ พร้อมเสด็จมาด้วย แต่พระนางตัดพ้อว่าไม่ไป พระเจ้าสายน้ำผึ้งจึงสัพยอกว่า ไม่ไปแล้วก็อยู่นี่ สิ้นคำนางก็กลั้นใจตาย พวกจีนไทยต่างพากันเศร้าเสียใจ จึงเชิญศพมาพระราชทานพระเพลิงที่แหลมบางกะจะสถานป่าเป็นพระอารามให้นามชื่อว่า “พระเจ้าพระนางเชิง” แต่นั้นมา ต่อมาพระเจ้าสายน้ำผึ้งนี้ยกพลลงไปขุดบางเตยจะสร้างเมืองใหม่ แต่พระอาจารย์ห้ามว่าน้ำเค็มนัก ยังไม่มีพุทธทำนายให้สร้างได้ จึงสร้างวัดหน้าพระธาตุถวายพระอาจารย์ แล้วมาสร้างวัดมงคลบพิตรแทน (พระวิเชียรปรีชา (น้อย), 2474) การเปลี่ยนแปลงเป็นศาลพระภูมินี้จึงเกี่ยวข้องกับการมีบุคคลเชิงอุดมคติและการเกี่ยวข้องกันกับพระพุทธศาสนาในแง่ของการสร้างวัดเพื่อเป็นเหตุแห่งบุญที่เชื่อตามหลักการทำบุญที่ปรากฏในพระพุทธศาสนา

๒) การเปลี่ยนแปลงเชิงปริวิสัย (objective) เป็นการเปลี่ยนแปลงที่ต่างออกไปจากรูปแบบการศึกษาในอดีต แต่เป็นการศึกษาข้อมูลเชิงยุคสมัย ซึ่งทำให้ประวัติศาสตร์ดังกล่าวนั้นไม่อาจเปลี่ยนไปตามจิตใจของแต่ละบุคคล แต่เป็นการเปิดเผยจากช่วงเวลาและข้อมูลทางประวัติศาสตร์ที่เกี่ยวข้องกับบริบทนั้น (Charles Guignon, 2006) เช่นการที่พระพุทธศาสนาได้สร้างพื้นที่อย่างวัดให้เป็นปริวิสัยในแง่ของการเป็นสถาบันทางสังคมของมนุษย์ คือเป็นพื้นที่สาธารณะที่เกี่ยวข้องกับความเชื่อในเรื่องความศักดิ์สิทธิ์และการประกอบประเพณีพิธีกรรมที่เกี่ยวกับความเชื่อ ซึ่งทั้งความเชื่อและพิธีกรรมนั้นเป็นสิ่งที่ทำให้คนในชุมชนเกิดความสัมพันธ์กันขึ้น ทำให้เกิดความเป็นกลุ่มเป็นพวกกัน ความเป็นชุมชนจึงเกิดขึ้นภายใต้สถาบันนี้ และการที่วัดเป็นสถานที่ศักดิ์สิทธิ์ของบ้านเมือง และมีข้อปฏิบัติที่ทุกคนต้องปฏิบัติตาม ข้อความนี้หลายแห่งปรากฏเป็นหลักฐานจารึกไว้ถึงความเป็นชุมชนหลายแห่งจากการสร้างศาสนสถานและการกัลปนาที่ดินโดยกล่าวถึงกษัตริย์ เจ้านายหรือบุคคลสำคัญที่สร้างสถานที่ศักดิ์สิทธิ์และซื้อที่ดินถวายเป็นที่กัลปนาสงฆ์ อุทิศคน สัตว์ สิ่งของ ให้เป็นของสถานที่ศักดิ์สิทธิ์ โดยเป็นพวกทาสหรือข้าพระเป็นเจ้าจำนวนหลายสิบครัวเรือนที่ทำงานดูแลศาสนสถานและทำมาหาเลี้ยงชีพ จนเติบโตและขยายตัวของกลุ่มคนเหล่านั้นในช่วงลูกชั่วหลาน จนเกิดเป็นชุมชนบ้านและเมืองขึ้นต่อมา และวัดนั้นยังเป็นที่รวมเอาสัญลักษณ์ในการปกป้องรักษา เช่น ยักษ์อันถือนเป็นภูมมเทวดา และกลายเป็นคติในการสร้างศาลพระภูมิไว้ป้องกันภัยในพื้นที่ก่ออันตรายต่างๆ เพื่อให้ท่านได้รับการยกย่องเช่นเดียวกับที่พระพุทธเจ้าทรงตรัสมหาสมยสูตรกับเหล่าภิกษุทั้งหลายเพื่อให้เหล่าเทวดาชั้นภูมมเทวดา เป็นต้นภูมมองว่ายักษ์ ๗,๐๐๐ ตน ที่เป็นภูมมเทวดาอยู่ในกรุงกบิลพัสดุ์มีฤทธิ์ มีความรุ่งเรือง มีผิวพรรณงดงาม มียศต่างยืนตมั่งมายังป่าที่ประชุมของภิกษุทั้งหลาย (พระไตรปิฎกภาษาไทย เล่ม 10 ข้อ 335 หน้า 262, มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2539) การเอาหลักการนำเอาภูมมเทวดามาช่วยปกป้องรักษาจึงเป็นวิธีการเปลี่ยนแปลงคติความเชื่อเดิมที่ถือเอาผีบรรพบุรุษหรือชนชั้นนำในการเป็นผู้รักษา แต่เป็นการถือเอาคติความเชื่อทางพระพุทธศาสนาผ่านพระสูตรในพระไตรปิฎกมาเป็นจุดเชื่อมต่อการใช้พระภูมิเป็นเทวดาแล้วมาปกป้องรักษาอีกทีหนึ่ง และจะพบพิธีกรรมการบูชาพระภูมิต่างๆ จากพิธีบวงสรวงเทวดาเมื่อคราวเกิดเภทภัยอย่างในรัตนสูตร หรือต้องการจะมีพิธีมงคลสร้างอาคารที่ต้องการให้เทพที่ปกป้องรักษาสถานที่ได้รับทราบ อันเป็นการเชื่อมโยงกันระหว่างมนุษย์กับเทพหรือธรรมชาติอีกทีหนึ่ง

การทำให้ศาลพระภูมิเป็นความศักดิ์สิทธิ์ในทางพระพุทธศาสนาได้ถูกมองผ่านการยกบุคคลเชิงอุดมคติตามคติชุมชนที่ยกย่องบุคคลผู้เป็นผู้นำหรือชนชั้นปกครองต่างๆ ขณะที่อีกส่วนหนึ่งก็ยกย่องให้กับเหล่าเทวดาผู้มีคุณธรรมเป็นผู้ปกป้องรักษาพื้นที่และได้นำไปสู่การสร้างที่อยู่ร่วมกันด้วยดีระหว่างมนุษย์กับธรรมชาติอย่างยั่งยืนตามหลักความเชื่อในทางพระพุทธศาสนา

องค์ความรู้ใหม่



ภาพประกอบ 1 วิวัฒนาการสู่ความศักดิ์สิทธิ์ของศาลพระภูมิ

วิวัฒนาการสู่ความศักดิ์สิทธิ์ของศาลพระภูมิ ประกอบด้วย

1. ขั้นที่ 1 ฐานรากคติบรรพชน (Indigenous/Ancestral Cult Foundation) พื้นฐาน คือ ความเชื่อเรื่องพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์เริ่มต้นจาก สถานที่ฝังศพของผู้นำเผ่า/บรรพชน ซึ่งถูกนับถือว่าเป็นผู้ปกป้องรักษาพื้นที่และชุมชน สัญลักษณ์คือการพัฒนาไปสู่การเป็น ศาลผี หรือ อารักษ์หมู่บ้าน โดยมีหน้าที่คุ้มครองชุมชน

2. ขั้นที่ 2 การผนวกความเชื่อเชิงเทพ (Deity Integration and Buddhist Legitimation) กลไก คือ พระพุทธศาสนานำเอาแนวคิดเรื่อง เทพ เข้ามาแทนที่ผีบรรพบุรุษดั้งเดิม ทำให้เกิดการเปลี่ยนบทบาทเป็น พระภูมิ ซึ่งเป็นเทวดาผู้ปกป้องรักษาพื้นที่ การรื้อหลักการทางพุทธศาสนา เช่น มหาสมัยสูตร ที่กล่าวถึงภุมมเทวดา และ รตนสูตร ที่กล่าวถึงเทวดาคุ้มครอง เพื่อให้สถานะของพระภูมิมีความชอบธรรมทางศาสนา รูปแบบคือ กำหนดให้ศาลพระภูมิมีลักษณะจำลอง ปราสาท หรือ เป็นสัญลักษณ์ของ เขาพระสุเมรุ อันเป็นศูนย์กลางจักรวาล



3. ขั้นที่ 3 ความศักดิ์สิทธิ์เชิงสังเคราะห์ (Syncretic Sacralization) ผลลัพธ์ คือ ศาลพระภูมิ กลายเป็นสัญลักษณ์ของความศักดิ์สิทธิ์ที่มีรากฐานจากความเชื่อดั้งเดิม แต่ถูกแปลงสภาพด้วย หลักการทางพุทธศาสนา มิติการเปลี่ยน คือ ความศักดิ์สิทธิ์สะท้อนผ่านการเปลี่ยนแปลงสองมิติ ได้แก่ เชิงอัตวิสัย (การยกย่องบุคคลเชิงอุดมคติ) และ เชิงปริวิสัย (การใช้พุทธศาสนาสร้างพื้นที่ ศักดิ์สิทธิ์สาธารณะ) คุณค่า คือแสดงถึงการผสมผสานทางวัฒนธรรมที่มุ่งเน้นการสร้าง ความสัมพันธ์ และอยู่ร่วมกันอย่างยั่งยืน ระหว่างมนุษย์กับธรรมชาติ

สรุป

การกลายเป็นความศักดิ์สิทธิ์ของศาลพระภูมิในสังคมไทย ซึ่งเป็นผลมาจากการผสมผสาน ระหว่างคติความเชื่อพื้นบ้านกับความเชื่อทางพระพุทธศาสนาเถรวาท การเปลี่ยนแปลงทางสังคมได้ นำไปสู่การเสื่อมทางวัฒนธรรมและเกิดวัฒนธรรมเชิงปัจเจกที่ถูกนำเสนอใหม่ ในบริบทนี้ ความเชื่อ เรื่องศาลพระภูมิได้พัฒนามาจากการผสมผสานสัญลักษณ์ร่วมกันระหว่างมนุษย์กับธรรมชาติและ ความเชื่อทางพระพุทธศาสนา แนวคิดเรื่องศาลพระภูมิมีความเชื่อมโยงกับความเชื่อเรื่องเทพและพื้นที่ ศักดิ์สิทธิ์ คือ ความเชื่อเรื่องเทพ พระภูมิถูกมองเป็นเทวดาผู้ปกป้องรักษาพื้นที่แทนเจ้าที่เจ้าทาง ซึ่ง สอดคล้องกับแนวคิดเรื่องท้าวจตุโลกบาลในพระพุทธศาสนาเถรวาทที่ทำหน้าที่ดูแลทิศทั้งสี่ นอกจากนี้ ยังปรากฏในรตนสูตรที่กล่าวถึงเทวดาที่คุ้มครองมนุษย์เพื่อแลกกับการทำพิธีกรรมหรือ การแผ่ส่วนบุญ และความเชื่อเรื่องพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ พื้นที่ศักดิ์สิทธิ์เดิมมาจากสถานที่ฝังศพของหัวหน้า เผ่าหรือบรรพชนที่นับถือ ซึ่งพัฒนาจากการเป็นศาลผีหรืออารักษ์หมู่บ้านมาสู่การเป็นพระภูมิที่มี ลักษณะเป็นเทวดาในปราสาทราชวัง การสร้างพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ยังเกี่ยวข้องกับการจำลองรูปแบบเชิง อุดมคติ เช่น การสร้างพระสถูปเจดีย์เพื่อเป็นศูนย์กลางชุมชนตามคติเขาพระสุเมรุ การกลายเป็นความ ศักดิ์สิทธิ์ของศาลพระภูมิมาจากการเชื่อมโยงความเชื่อต่อบรรพบุรุษผู้ปกป้องคุ้มครอง ซึ่งการ เปลี่ยนแปลงนี้สามารถพิจารณาได้ในสองลักษณะ คือการเปลี่ยนแปลงเชิงอัตวิสัย การยกย่องบุคคล เชิงอุดมคติ เช่น การบรรจุอัฐิของชนชั้นปกครองลงในสถานที่บูชา และการเปลี่ยนแปลงเชิงปริวิสัย การใช้พระพุทธศาสนาเป็นสถาบันทางสังคมในการสร้างพื้นที่สาธารณะที่มีความศักดิ์สิทธิ์ โดยการ นำเอาคติความเชื่อเรื่องภูมเทวดา มาเป็นจุดเชื่อมต่อให้พระภูมิทำหน้าที่ปกป้องรักษาพื้นที่แทนคติ ผีบรรพบุรุษดั้งเดิม โดยสรุป ศาลพระภูมิเป็นสัญลักษณ์ของการอยู่ร่วมกันอย่างยั่งยืนระหว่างมนุษย์ กับธรรมชาติ ผ่านการผสมผสานคติชุมชนกับหลักคุณธรรมของเทพผู้ปกป้องรักษาตามแนวคิดทาง พระพุทธศาสนา

เอกสารอ้างอิง

กมลเกศ โพธิ์นิษฐ, พชรินทร์ สิริสุนทร. (2568). *ผี ร้างทรงและพิธีกรรม*. พิษณุโลก: สำนักพิมพ์ มหาวิทยาลัยนเรศวร.

คมกฤช อยู่เต็กเค่ง, ศิริพจน์ เหล่ามานะเจริญ. (2568). *การตะ-สยาม มูฯ ไทย ไสยๆ อันเดีย*.

กรุงเทพมหานคร: มติชน.

โจรี แพทริก. (2563). *ทฤษฎีสังเคราะห์โพธิสัตว์: เวลส์ันดรชาดกในประวัติศาสตร์ไทย*. แปลโดย จิตฐิตา ชัมเจริญ. กรุงเทพมหานคร: อิลลูมินันซ์ เอ็ดดิชั่นส์.

- พระญาณโทย. (2544). *เตภูมิกถา*. นนทบุรี: ศรีปัญญา.
- พระวิเชียรปรีชา (น้อย). (2474). *พงศาวดารเหนือ*. พระนคร: โรงพิมพ์โสภณพิพรรฒธนากร.
- มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2539). *พระไตรปิฎกภาษาไทยฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย*.
กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
- พัสวีสริ เปรมกุลนันท์. (2560). *วัด-วังในพระราชประสงค์พระเจ้าจอมเกล้าฯ*. กรุงเทพมหานคร: มติชน.
- สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ.ปยุตโต). (2562). *พุทธธรรม ฉบับปรับขยาย*. พิมพ์ครั้งที่ 52.
กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์ผลิธัมม.
- ศิริพจน์ เหล่ามานะเจริญ. (2565). “ความเชื่อพื้นบ้านของพระเทพกรรมที่ระเปียงคตวัดพระแก้ว”.
ใน *ผี-พราหมณ์-พุทธในศาสนาไทย*. บรรณาธิการโดย ศิริพจน์ เหล่ามานะเจริญ. พิมพ์ครั้งที่
3. กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์นาตาเอก.
- ศรีศักร วัลลิโภดม. (2560). *พุทธศาสนาและความเชื่อในสังคมไทย*. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพมหานคร:
มูลนิธิเล็ก-ประไพ วิริยะพันธุ์.
- Charles Stewart and Rosalind Shaw. (1994). *Syncretism Anti-syncretism: The politics of religious synthesis*. London and New York: Routledge, 1994), p.1.
- Charles F. Keyes. (1997). “Ethnic groups, ethnicity”, in *The Dictionary of Anthropology*. edited by Thomas Barfield. Oxford: Blackwell Publisher.
- Charles Guignon. (2006). "History and Historicity". *A Companion to Phenomenology and Existentialism*. Edited by Hubert L. Dreyfus, Mark A. Wrathall. Oxford: Blackwell Publishing Ltd.
- Clifford Geertz. (1960). *The Religion of Java*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Hall, Stuart. (1992). “The Question of Cultural Identity”, In *Modernity and Its Future*, edit by Stuart Hall, David Held and Tony McGrew. Cambridge: Polity Press.
- Zimmer Heinrich. (1962). *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization*. New York: Harper Torch book.

