



ISSN: 3088-3350 (Online)

JOURNAL OF SOCIAL SCIENCES OUTLOOK

วารสารสังคมศาสตร์ทัศน์

VOL.2 NO.2 MAY - AUGUST 2026

ปีที่ 2 ฉบับที่ 2 พฤษภาคม - สิงหาคม 2569

สำนักส่งเสริมวิชาการ และจัดการเรียนรู้ตลอดชีวิต
มหาวิทยาลัยราชภัฏชัยภูมิ

Office of Academic Promotion and Lifelong Learning
Chaiyaphum Rajabhat University

วารสารสังคมศาสตร์ทัศน์
Journal of Social Sciences Outlook

ปีที่ 1 ฉบับที่ 3 กันยายน – ธันวาคม พ.ศ. 2569

ISSN 3088 - 3350 (Online)

วัตถุประสงค์

เพื่อสร้างพื้นที่แลกเปลี่ยนเรียนรู้ทางสังคมศาสตร์ในรูปแบบของบทความวิชาการ
และบทความวิจัย

การตรวจสอบทางวิชาการ

บทความได้ผ่านการตรวจสอบทางวิชาการจากผู้ทรงคุณวุฒิบทความละ 3 ท่าน

กำหนดการพิมพ์เผยแพร่

พิมพ์เผยแพร่ปีละ 3 ฉบับ

ฉบับที่ 1 : มกราคม – เมษายน

ฉบับที่ 2 : พฤษภาคม – สิงหาคม

ฉบับที่ 3 : กันยายน – ธันวาคม

เจ้าของ

งานวิจัยและพัฒนา สำนักส่งเสริมวิชาการและจัดการเรียนรู้ตลอดชีวิต

มหาวิทยาลัยราชภัฏชัยภูมิ

167 อาคารบรรณราชนครินทร์ ชั้น 1 ตำบลนาฝาย อำเภอเมือง จังหวัดชัยภูมิ 36000

โทรศัพท์ 044-815111 ต่อ 4103 ,โทรสาร 044-815116

https://so12.tci-thaijo.org/index.php/j_ssp

บรรณาธิการ

ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.เทอดศักดิ์ ไปจันทิก

ที่ปรึกษา

อธิการบดีมหาวิทยาลัยราชภัฏชัยภูมิ
รองอธิการบดีมหาวิทยาลัยราชภัฏชัยภูมิ
ผู้ช่วยอธิการบดีมหาวิทยาลัยราชภัฏชัยภูมิ

กองบรรณาธิการ

รองศาสตราจารย์ ดร.ศิวัช ศรีโสภากุล	มหาวิทยาลัยขอนแก่น
รองศาสตราจารย์ ดร.สุนทร ปัญญะพงษ์	มหาวิทยาลัยราชภัฏชัยภูมิ
ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ฉัตรณรงค์ศักดิ์ สุธรรมดี	มหาวิทยาลัยราชภัฏชัยภูมิ
ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ณภัทร ใจเอ็นดู	มหาวิทยาลัยราชภัฏชัยภูมิ
ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ชาย ไชยชิต	มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์
ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.เพิ่มศักดิ์ จะเรียมพันธ์	มหาวิทยาลัยรามคำแหง
ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ณัฐพล ตันตระกูลทรัพย์	มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.นิลุบล ไพเราะ	มหาวิทยาลัยมหาสารคาม
อาจารย์ ดร.วีรชน เกษสกุล	มหาวิทยาลัยอุบลราชธานี

ผู้ประเมินอิสระ (Peer Review) ตรวจสอบวิชาการประจำฉบับ

ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ประมุข ศรีชัยวงศ์	มหาวิทยาลัยภาคตะวันออกเฉียงเหนือ
ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.วัชรินทร์ สุทธิชัย	มหาวิทยาลัยราชภัฏมหาสารคาม
ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ประทีป พิษทองกลาง	มหาวิทยาลัยเทคโนโลยีราชมงคลล้านนา
ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.วันชัย สุขตาม	มหาวิทยาลัยราชภัฏสุรินทร์
อาจารย์ ดร.วีรชน เกษสกุล	มหาวิทยาลัยอุบลราชธานี

สารจากบรรณาธิการ

วารสารสังคมศาสตร์ศึกษา (Journal of Social Science Outlook) ฉบับตีพิมพ์ เดือนพฤษภาคม – สิงหาคม พ.ศ. 2569 นี้ เกิดขึ้นจากความต้องการพัฒนาทางวิชาการของมหาวิทยาลัยราชภัฏชัยภูมิให้มีความเข้มแข็งมากยิ่งขึ้น หลังจากที่ก่อนหน้านี้ มหาวิทยาลัยฯ มีวารสารที่ได้รับการจัดอันดับในฐาน TCI แล้วสองฉบับ อันได้แก่ วารสารสถาบันวิจัยและพัฒนา และวารสารศิลปศาสตร์และวิทยาศาสตร์ อย่างไรก็ตาม วารสารทั้งสองฉบับข้างต้น มีขอบเขตการตีพิมพ์ที่ค่อนข้างกว้างขวาง ตลอดจนได้รับความสนใจทั้งจากบุคคลภายนอก และบุคลากรภายในมหาวิทยาลัยจำนวนมาก จึงส่งผลให้พื้นที่การตีพิมพ์ผลงานมีอยู่อย่างจำกัด ด้วยเหตุดังกล่าว งานวิจัยและพัฒนา มหาวิทยาลัยราชภัฏชัยภูมิ จึงมีดำริให้จัดตั้งวารสารขึ้นใหม่จำนวน 3 ฉบับ ซึ่งวารสารสังคมศาสตร์ศึกษาเป็นหนึ่งในนั้น ทั้งนี้ วารสารฯ ได้วางขอบเขตของงานที่ตีพิมพ์ในงานด้านสังคมศาสตร์ เช่น รัฐศาสตร์ รัฐประศาสนศาสตร์ สังคมวิทยา นิติศาสตร์ งานด้านการพัฒนาเชิงพื้นที่ และงานอื่น ๆ ที่เกี่ยวข้องกับสาขาวิชาสังคมศาสตร์ โดยมีกำหนดการตีพิมพ์ปีละ 3 ฉบับ คือ ช่วงเดือนมกราคม-เมษายน เดือนพฤษภาคม-สิงหาคม และเดือนกันยายน-ธันวาคม โดยมีวัตถุประสงค์สำคัญเพื่อเผยแพร่ผลงานวิชาการทั้งในรูปแบบบทความวิจัย และบทความวิชาการ ซึ่งผลงานที่จะเผยแพร่ได้ต้องผ่านการพิจารณาจากผู้ทรงคุณวุฒิ (Peer Review) ในสาขาวิชานั้น ๆ หรือที่เกี่ยวข้องอย่างน้อย 3 ท่าน เพื่อให้แน่ใจได้ว่าผลงานที่ตีพิมพ์เผยแพร่ในวารสาร ได้มาตรฐานในทางวิชาการ และสมควรได้รับการเผยแพร่เพื่อเพิ่มพูนองค์ความรู้ด้านสังคมศาสตร์ให้แก่สังคมต่อไป

วารสารสังคมศาสตร์ศึกษา มหาวิทยาลัยราชภัฏชัยภูมิ มีความยินดีในการรับพิจารณาบทความวิจัย และบทความวิชาการ จากผู้สนใจไม่ว่าจะเป็นนักวิชาการ ครู อาจารย์ นักศึกษา นักวิจัย และบุคคลทั่วไป โดยยึดถือจรรยาบรรณด้านวิชาการอย่างเคร่งครัด และหวังเป็นอย่างยิ่งว่าวารสารฯ จะเป็นแหล่งในการค้นคว้าและเพิ่มพูนความรู้ให้แก่ผู้สนใจทุกท่าน ทั้งนี้ วารสารฯ ยินดีรับข้อเสนอแนะเพื่อปรับปรุงทั้งรูปแบบ และเพื่อพัฒนาวารสารฯ ให้ดียิ่งขึ้น ท้ายที่สุด วารสารฯ ขอขอบพระคุณทุกท่านที่ส่งบทความเพื่อตีพิมพ์เผยแพร่ และขอขอบพระคุณท่านผู้ทรงคุณวุฒิที่ได้พิจารณาบทความ ตลอดจนให้ข้อเสนอแนะอันเป็นประโยชน์เพื่อให้บทความมีความสมบูรณ์ทางวิชาการ และขอขอบคุณคณะที่ปรึกษา ตลอดจนกองบรรณาธิการทุกท่านที่มีส่วนช่วยให้วารสารนี้เผยแพร่ได้ตามวันและเวลาที่กำหนด

ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.เทอดศักดิ์ ไปจันทิก
บรรณาธิการ

สารบัญ

หัวเรื่อง

หน้า

บทความวิจัย

- หม่าตำนารักเมืองชัยภูมิ: รสชาติ ความรัก และเศรษฐกิจศีลธรรมของอาชีพอาหารพื้นบ้าน
ในสังคมอีสานร่วมสมัย 29-54

The Taste of Love: Mum as Moral Economy, Emotional Labor, and Grassroots
Livelihood in Northeastern Thailand

สุภารัตน์ ปราบคะเซ็นทร์ ประทีป พีชทองกลาง

Suparat Prabkacent Prateep Peuchthonglang

- การศึกษาแนวทางการฟื้นฟูและส่งเสริมศิลปวัฒนธรรมดนตรีพื้นบ้านอีสาน (กลองยาว)
ของงานศิลปวัฒนธรรม มหาวิทยาลัยราชภัฏชัยภูมิ 55-67

A Study on Guidelines for the Restoration and Promotion of Isan Folk Musical Art
and Culture (Klong Yao) by the Culture and Arts Section, Chaiyaphum Rajabhat
University

วาณิช ฝาชัยภูมิ

Vanich Fachaiyaphum

- การศึกษาอัตลักษณ์ทางพิธีกรรมและเครื่องสักการะจากความศรัทธาเจ้าพ่อพญาแล จังหวัดชัยภูมิ 68-79

The Study of Ritual Identity and Ritual Offering from the Devotion
to Chao Pho Phaya Lae, Chaiyaphum Province

ชนินทร์ ศรีโยยอด*, อัญชิรญา จันทระปิฎก, คมกฤษ ฤทธิขจร

Chanin Sriyoyod, Anchiraya Chantarapidok, Komgrish Ritkajhon

หลักเกณฑ์และคำแนะนำสำหรับผู้นิพนธ์บทความวิชาการและบทความวิจัย

วารสารสังคมศาสตร์ศึกษา มหาวิทยาลัยราชภัฏชัยภูมิ

หม่าต่านานรักเมืองชัยภูมิ: รสชาติ ความรัก และเศรษฐกิจศีลธรรมของอาชีพอาหารพื้นบ้าน ในสังคมอีสานร่วมสมัย

สุภารัตน์ ปราบคะเซ็นทร์¹
ประทีป พิษทองหลาง²

Received: March 13, 2026 Revised: May 19, 2026 Accepted: August 11, 2026

บทคัดย่อ

บทความนี้ศึกษาบทบาทของอาหารพื้นบ้านอีสานอย่าง "หม่า" ในฐานะปรากฏการณ์ทางสังคมที่รสชาติ ความรัก และอาชีพ หลอมรวมกันเป็นโครงสร้างเดียว โดยใช้กรณีศึกษา "หม่าต่านานรักชัยภูมิ" เพื่อตั้งคำถามว่า อาหารพื้นบ้านทำงานอย่างไร ในฐานะเศรษฐกิจศีลธรรมของแรงงานอาหารนอกระบบในสังคมร่วมสมัย งานวิจัยนี้มีวัตถุประสงค์สามประการ ได้แก่ (1) วิเคราะห์การประกอบสร้างรสชาติ ความรัก และอาชีพในการทำหม่าให้เป็นโครงสร้างทางสังคมเดียวกัน (2) พัฒนาคอบแนวคิด "รสชาติแห่งความรัก" (Taste of Love) เพื่อขยายขอบเขตสังคมวิทยาอาหารและสังคมวิทยาอาชีพให้มองเห็นรสชาติและความรัก ในฐานะมิติสำคัญของการดำรงชีพ และ (3) เปิดบทสนทนาทฤษฎีระดับโลกจากประสบการณ์ของแรงงานอาหารฐานรากในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ระเบียบวิธีวิจัยใช้ชาติพันธุ์วรรณาเชิงทฤษฎี ลงสนามต่อเนื่อง 12 เดือน (มิถุนายน 2566 – พฤษภาคม 2567) ในอำเภอเมืองชัยภูมิและอำเภอกุฉินารายณ์ให้ข้อมูลสำคัญ 15 คน ประกอบด้วยผู้ผลิตหม่า ผู้ประกอบการ และผู้บริโภคประจำกลุ่มละ 5 คน ผ่านการสังเกตแบบมีส่วนร่วม บทสนทนาชีวิต และการฟังเรื่องเล่ารสชาติ การวิเคราะห์ใช้การวิเคราะห์ธีมเชิงสะท้อนกลับ (reflexive thematic analysis)

ผลการวิจัยชี้ว่าหม่าทำหน้าที่เป็น (1) เรื่องเล่าของความรักและการรอคอยในชีวิตคู่และครัวเรือน (2) อาชีพที่ไม่แยกชีวิตออกจากการทำงาน โดยครัวเรือนทำหน้าที่เป็น "โรงงานแห่งศีลธรรม" (Moral Workshop) (3) เศรษฐกิจศีลธรรมของอาหารที่ตั้งอยู่บนหลัก "ขายพออยู่ ไม่ขายพอรวย" และการปฏิเสธตรรกะการขยายตัวแบบทุนนิยม และ (4) อาชีพที่ไม่พรากรวมชน ซึ่งรักษาโครงสร้างครอบครัวและละแวกบ้านไว้ได้ในยุคที่การย้ายถิ่นเป็นเรื่องปกติ ในเชิงทฤษฎี บทความเสนอกรอบ "รสชาติแห่งความรัก" ซึ่งเชื่อมรสชาติในฐานะทุนทางศีลธรรม ความรักในฐานะ "แรงงานเชิงสัมพันธ์-ศีลธรรม" (Relational-moral Labor) และอาชีพอาหารในฐานะเศรษฐกิจศีลธรรมเข้าด้วยกัน บทความยังเสนอโมโนทัศน์ "จริยศาสตร์ของการรอคอย" (Ethics of Waiting) เพื่อท้าทายและขยายกรอบ Slow Food แบบยุโรปจากมุมมองของ Global South กรอบทั้งหมดมีส่วนช่วยขยายบทสนทนาสังคมวิทยาอาหารและแรงงานจากซีกโลกเหนือไปสู่ประสบการณ์ของ Global South และยืนยันว่า "ความรัก" ควรได้รับการพิจารณาในฐานะหมวดวิเคราะห์หลักของระบบอาหารร่วมสมัย มิใช่ความรู้สึกที่อยู่นอกการวิเคราะห์

คำสำคัญ: อาหารพื้นบ้านอีสาน, เศรษฐกิจศีลธรรมของอาหาร, แรงงานเชิงสัมพันธ์-ศีลธรรม, จริยศาสตร์ของการรอคอย, สังคมวิทยาโลกใต้

¹ สำนักส่งเสริมวิชาการและจัดการเรียนรู้ตลอดชีวิต มหาวิทยาลัยราชภัฏชัยภูมิ e-mail: sendtosuparat@gmail.com

² คณะบริหารธุรกิจและศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยเทคโนโลยีราชมงคลล้านนา, เชียงใหม่ e-mail: Chaijaipra@rmutl.ac.th

The Taste of Love: Mum as Moral Economy, Emotional Labor, and Grassroots Livelihood in Northeastern Thailand

Suparat Prabkacent¹

Prateep Peuchthonglang²

Abstract

This article examines mum, a traditional fermented sausage from Northeastern Thailand, as a social formation in which taste, love, and work are inseparably intertwined. Drawing on the case of "Legendary Love Mum of Chaiyaphum," the study addresses three objectives: (1) to analyze how taste, love, and occupation are co-constituted as a single social structure in mum production; (2) to develop the conceptual framework of the Taste of Love to extend the sociology of food and the sociology of work by recognizing taste and love as constitutive dimensions of livelihood; and (3) to open a theoretical conversation with global sociology from the standpoint of grassroots food labor in Southeast Asia. Methodologically, the study employs theoretical ethnography based on 12 months of continuous fieldwork (June 2023 – May 2024) in Mueang Chaiyaphum and Phu Khiao districts, with 15 key informants comprising five mum producers, five vendors, and five long-term consumers. Data were generated through participant observation, life-story interviews, and "taste narratives," and analyzed via reflexive thematic analysis.

The findings reveal that mum functions as (1) a narrative of love and waiting within conjugal and family life; (2) a form of work in which household and occupation are not separated, rendering the home a moral workshop of everyday ethical decision-making; (3) a food-based moral economy organized around the principle of "earning enough to live, not to accumulate," including a deliberate refusal of expansionist capitalist logics; and (4) a livelihood that does not unmake the community, sustaining family and neighborhood structures in an era of dominant rural-to-urban migration. Theoretically, the article proposes the Taste of Love framework, which integrates moral taste, love as relational-moral labor, and a food-based moral economy into a unified analytical structure. The article further introduces the concept of the ethics of waiting to challenge and complicate the European slow food paradigm from a Global South perspective. This framework contributes to global sociological debates by foregrounding the silent yet structured moral economies of grassroots food labor and arguing that love should be treated as a central analytical category in food sociology and labor studies, rather than as a residual private sentiment.

Keywords: Northeastern Thai food, moral economy of food, relational-moral labor, ethics of waiting, Global South sociology

¹ The Office of Academic Promotion and Life Long Learning, Chaiyaphum Rajabhat University
e-mail: sendtosuparat@gmail.com

² Faculty of Business Administration and Liberal Arts, ajamangala University of Technology Lanna, Chiang Mai,
e-mail: Chaijaipra@rmutl.ac.th

บทนำ

ในโลกสมัยใหม่ที่อาหารถูกทำให้เป็นสินค้า (commodification) อย่างเข้มข้น รสชาติกลับมิได้สูญเสียความหมายทางสังคม หากแปรรูปตัวเองเป็นภาษาทางวัฒนธรรมที่ซับซ้อนยิ่งขึ้น รสชาติหนึ่งคำอาจพาเราย้อนกลับไปสู่ความทรงจำของครอบครัว ความรักที่ไม่ถูกบันทึกในเอกสารราชการ หรือแรงงานที่ไม่เคยถูกนับรวมในบัญชีประชาชาติ งานวิจัยด้านสังคมวิทยาอาหารร่วมสมัยจึงชี้ตรงกันว่า "อาหารไม่ได้เพียงถูกกิน แต่ถูกเล่า ถูกจำ และถูกใช้ดำรงชีวิต" (Food as lived Narrative) (Counihan & Van Esterik, 2012; Sutton, 2001) บทความนี้เสนอให้มอง "หม่ำ" อาหารพื้นบ้านของภาคตะวันออกเฉียงเหนือ โดยเฉพาะกรณี "หม่ำตานานรักชัยภูมิ" มิใช่ในฐานะวัตถุทางโภชนาการหรือสินค้าเชิงท่องเที่ยว หากเป็น สนามทางสังคม (Social Field) ที่รสชาติ ความรัก และอาชีพ ถักทอเข้าด้วยกันอย่างแนบแน่น หม่ำในที่นี้ จึงเป็นทั้ง พื้นที่ของความทรงจำ (Memoryscape) เครื่องมือเลี้ยงชีพ (Livelihood Apparatus) และ วัตรธรรมของเศรษฐกิจศีลธรรม (moral economy) ของแรงงานอาหารพื้นบ้านในสังคมอีสานร่วมสมัย (สำนักงานประชาสัมพันธ์จังหวัดชัยภูมิ, 2564) คำถามหลักของบทความคือ อาหารพื้นบ้านอย่าง "หม่ำ" ทำงานทางสังคมอย่างไรในฐานะรสชาติ ความรัก และอาชีพ ภายใต้บริบทของทุนนิยมวัฒนธรรม ความเปลี่ยนแปลงของเวลา และความเปราะบางของชีวิตแรงงานนอกระบบ คำถามนี้มีมิใช่เพียงคำถามเชิงท้องถิ่น หากเชื่อมโยงโดยตรงกับการถกเถียงระดับโลกว่าด้วยสังคมวิทยาอาหาร (Sociology of Food) สังคมวิทยาการทำงาน (Sociology of Work) และแนวคิดเศรษฐกิจศีลธรรม (Moral Economy) ซึ่งหวนกลับมามีชีวิตชีวาอีกครั้งในศตวรรษที่ 21 (Sayer, 2007; Carolan, 2018)

ในเชิงสังคมวิทยาอาหาร อาหารพื้นบ้านถูกมองมากขึ้นในฐานะ "ทุนทางศีลธรรมและอารมณ์" (Moral and Emotional Capital) มิใช่เพียงทุนทางเศรษฐกิจ รสชาติของหม่ำมิได้มีคุณค่าเพราะความอร่อยล้วน หากเพราะมันบรรจุเรื่องเล่าของความอดทน ความซื่อสัตย์ต่อสูตรบรรพบุรุษ และความรักที่ส่งต่อผ่านแรงงานมือและหัวใจ งานศึกษาหลายชิ้นชี้ว่าอาหารที่ฝังรากในชุมชนทำหน้าที่เป็นสื่อกลางของความสัมพันธ์เชิงศีลธรรมระหว่างผู้ผลิต ผู้บริโภค และชุมชน (Paxson, 2012; Sutton, 2001) ในมิติของสังคมวิทยาอาชีพ หม่ำมิใช่เพียง "อาชีพเล็ก ๆ" หากเป็นแรงงานที่ต้องอาศัย ทักษะเชิงเวลา (Temporal Skill) อย่างสูง ตั้งแต่การหมัก การรอ การดูแลหม่ำ ไปจนถึงการอ่านอารมณ์ของลูกค้า (ปรัชญาภรณ์ ม่วงศิลป์, ชญาภรณ์ กี่อารีโย, และเชาวลิต อุบลาก, 2568) อาชีพอาหารพื้นบ้านเช่นนี้สอดคล้องกับข้อถกเถียงในสังคมวิทยาของเวลา (Sociology of Time) ที่ชี้ว่าแรงงานจำนวนมากในโลกปัจจุบันมิได้ถูกควบคุมด้วยนาฬิกาโรงงาน หากด้วย "เวลาเชิงศีลธรรม" (Moral Time) และ "เวลาเชิงความสัมพันธ์" (Relational Time) (Adam, 1998; Rosa, 2019) ผู้ทำหม่ำต้องรู้ว่า "เมื่อไรควรรอ" และ "เมื่อไรควรให้" ทักษะที่ไม่อาจถ่ายทอดผ่านคู่มืออุตสาหกรรมได้ ยิ่งไปกว่านั้น บทความนี้เสนอว่า "หม่ำตานานรักชัยภูมิ" เป็นกรณีศึกษาที่สะท้อน แรงงานทางอารมณ์ (Emotional Labor) อย่างเด่นชัด ทว่าในรูปที่ก้าวพ้นกรอบดั้งเดิมของ Hochschild (2012) ที่อธิบายว่า ความรักในที่นี้ มิใช่เพียงเรื่องโรแมนติก หากเป็นพลังที่ทำให้อาชีพดำรงอยู่ได้ในสภาพเศรษฐกิจที่ไม่แน่นอน ผู้ขายหม่ำมิได้ขายเพียงอาหาร แต่ขายความไว้วางใจ ความเอื้ออาทร และความรู้สึก "กินแล้วเป็นญาติ" ซึ่งสอดคล้องกับการขยายแนวคิด Emotional Labor จากพื้นที่บริการสมัยใหม่ไปสู่เศรษฐกิจฐานราก (Wharton, 2009; Lynch, Baker, & Lyons, 2009)

เมื่อพิจารณาในเชิงเศรษฐกิจศีลธรรม แนวคิด Moral Economy ซึ่งเคยถูกใช้อธิบายการต่อต้านของชาวนาในอดีต (Thompson, 1971; Scott, 1976) ได้ถูกนำกลับมาใช้อย่างสร้างสรรค์เพื่อทำความเข้าใจการดำรงชีพของแรงงานร่วมสมัยที่มีอาจแยกศีลธรรมออกจากภาระเลี้ยงชีพได้ (Sayer, 2007; Carolan, 2018) หม่ำจึงมิใช่สินค้าที่ตั้งราคาตามกลไกตลาดอย่างเดียว หากเป็นผลลัพธ์ของการต่อรองทางศีลธรรมระหว่าง "ความพออยู่พอกิน" "ความยุติธรรม" และ "ความรักในอาชีพ" บทความนี้มีได้เพียง "เล่าเรื่องท้องถิ่น" หากใช้กรณีท้องถิ่นเพื่อท้าทายและขยายทฤษฎีสากล โดยแสดงให้เห็นว่าแนวคิดเศรษฐกิจศีลธรรม แรงงานทางอารมณ์ และเวลาที่มีชีวิตอยู่ มิได้จำกัดอยู่ในโลกตะวันตก หากมีชีวิตชีวาอย่างยิ่งในบริบทเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ซึ่งยังขาดการอธิบายเชิงลึกในวรรณกรรมหลัก (Connell, 2007; Bhabra, 2014) ผู้วิจัยเสนอจุดยืนเชิงญาณวิทยาว่า การศึกษาแรงงานอาหารในโลกได้สมควรถูกมองในฐานะ "การทดสอบทฤษฎี" ของซีกโลกเหนือ หากเป็นแหล่งกำเนิดทฤษฎี ที่ทฤษฎีสากลต้องเรียนรู้

1.1 วัตถุประสงค์ของการวิจัย

จากปัญหาวิจัยที่กล่าวมา บทความนี้กำหนดวัตถุประสงค์ไว้ 3 ประการ ดังนี้ 1) เพื่อวิเคราะห์การประกอบสร้างของรสชาติ ความรัก และอาชีพในการทำหม่าของชุมชนชัชวาลย์ ในฐานะโครงสร้างทางสังคมเดียวกัน 2) เพื่อพัฒนารอบแนวคิด "รสชาติแห่งความรัก" (Taste of Love) ในการขยายขอบเขตสังคมวิทยาอาหารและสังคมวิทยาอาชีพ 3) เพื่อเปิดบทสนทนากับทฤษฎี เศรษฐกิจศีลธรรม แรงงานอารมณ์ และเวลาเชิงสังคม จากมุมมองของทฤษฎีโลกใต้ (Global South) โดยใช้กรณีศึกษาแรงงาน อาหารฐานรากในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ดังนั้น "หม่าตำนานรักชัชวาลย์" ในบทความนี้ จึงมิใช่เพียงอาหารพื้นบ้าน หากเป็น หน้าต่างที่เปิดให้เห็นว่า รสชาติสามารถเป็นภาษาแห่งความรัก อาชีพ และศีลธรรม และเป็นหลักฐานว่าชีวิตแรงงานเล็ก ๆ ใน อีสานมีศักยภาพในการสนทนากับทฤษฎีสังคมวิทยาระดับโลกอย่างเท่าเทียมและสง่างาม

1.2 โครงสร้างของบทความ

บทความนี้ดำเนินการนำเสนอใน 7 ส่วน ส่วนที่ 2 ทบทวนวรรณกรรมที่เกี่ยวข้องในสามสนามหลัก ได้แก่ สังคมวิทยา อาหาร สังคมวิทยาอาชีพและแรงงานอารมณ์ และเศรษฐกิจศีลธรรมของอาหาร ส่วนที่ 3 เสนอรอบแนวคิดเชิงทฤษฎี "รสชาติแห่งความรัก" ส่วนที่ 4 อธิบายระเบียบวิธีวิจัยและการลงสนาม ส่วนที่ 5 นำเสนอผลการวิจัยใน 4 อิมหลัก ส่วนที่ 6 อภิปรายผลใน กรอบของการสนทนาทฤษฎีระดับโลก และส่วนที่ 7 สรุปคุณูปการเชิงทฤษฎีและนโยบาย พร้อมข้อเสนอสำหรับการวิจัยใน อนาคต ดังนั้น "หม่าตำนานรักชัชวาลย์" ในบทความนี้ จึงมิใช่เพียงอาหารพื้นบ้าน หากเป็นหน้าต่างที่เปิดให้เห็นว่า รสชาติสามารถ เป็นภาษาแห่งความรัก อาชีพ และศีลธรรม และเป็นหลักฐานว่าชีวิตแรงงานเล็ก ๆ ในอีสาน มีศักยภาพในการสนทนากับทฤษฎี สังคมวิทยาระดับโลกอย่างเท่าเทียมและสง่างาม

2. ทบทวนวรรณกรรม

การทำความเข้าใจ "หม่าตำนานรักชัชวาลย์" ในฐานะรสชาติ ความรัก และอาชีพ จำเป็นต้องเคลื่อนออกจากกรอบการศึกษา อาหารพื้นบ้านแบบดั้งเดิมที่เน้นการจัดหมวดหมู่ทางวัฒนธรรม ไปสู่การมองอาหารในฐานะความสัมพันธ์ทางศีลธรรมที่มีชีวิต (Living Moral Relations) ระหว่างแรงงาน ผู้บริโภค เวลา และความรัก ส่วนทบทวนวรรณกรรมนี้จึงมิได้มีเป้าหมายเพียงสรุป งานที่ผ่านมา หากตั้งใจ "จัดวางช่องว่างเชิงทฤษฎี" (Theoretical Gap Mapping) ในสามสนามที่บทความนี้สนทนาด้วย เพื่อเปิด พื้นที่ให้กรณีศึกษาสามารถสนทนากับโลกวิชาการสากลได้อย่างมีน้ำหนัก ผู้วิจัยอภิปรายวรรณกรรมในสามสนามที่เกี่ยวข้อง กัน ได้แก่ (2.1) สังคมวิทยาอาหารและการศึกษาอาหารพื้นบ้าน (2.2) สังคมวิทยาอาชีพ แรงงานอารมณ์ และเศรษฐกิจไม่เป็นทางการ (2.3) เศรษฐกิจศีลธรรมและการศึกษาอาหารจากมุมมองโลกใต้ (Global South) และ (2.4) การสังเคราะห์ช่องว่างทั้งสามและ การวางตำแหน่งของบทความ

2.1 สังคมวิทยาอาหารและข้อจำกัดของกรอบ "อาหารพื้นบ้าน"

ในช่วงสามทศวรรษที่ผ่านมา งานด้านสังคมวิทยาอาหารได้ขยายตัวอย่างรวดเร็ว โดยเฉพาะการศึกษาที่เชื่อมโยงอาหาร พื้นบ้านกับมรดกทางวัฒนธรรม (Heritage) อัตลักษณ์ (Identity) และอุตสาหกรรมการท่องเที่ยว (tourism) งานกลุ่มนี้มีคุณูปการ ในการทำให้อาหารท้องถิ่นได้รับการยอมรับในฐานะทรัพยากรวัฒนธรรม มิใช่เพียงของกินราคาถูกหรือสัญลักษณ์ของความล้าหลัง (Bessière, 2013; Sims, 2009) อย่างไรก็ตาม เมื่อพิจารณาในเชิงลึก งานจำนวนมากยังคงมองอาหารพื้นบ้านในฐานะ "วัตถุทาง วัฒนธรรม" (Cultural Object) มากกว่ากระบวนการทางสังคมที่มีพลวัต อาหารถูกทำให้หยุดนิ่งอยู่ในพิพิธภัณฑ์ เมนู หรือแบรนด์ การท่องเที่ยว ขณะที่ชีวิตของผู้ทำอาหารถูกทำให้เลื่อนหายไปจากการวิเคราะห์ งานวิจัยเชิงวิพากษ์เริ่มตั้งข้อสังเกตว่า การยกย่อง อาหารเป็น Heritage อาจกลายเป็นการ "ทำให้แรงงานมองไม่เห็น" (Invisibilization of Labor) โดยเฉพาะแรงงานของผู้หญิง และครัวเรือนยากจน (Johnston & Baumann, 2015; Counihan & Siniscalchi, 2014) จุดอ่อนเชิงทฤษฎีของกรอบนี้ปรากฏ ชัดเจนเมื่อพิจารณาในแง่ ใครพูดในนามของอาหารใคร การประกอบสร้าง "อาหารชาติพันธุ์" หรือ "อาหารท้องถิ่นแท้" มักดำเนิน

ไปโดยนักวิชาการ นักท่องเที่ยว และผู้ประกอบการ ในขณะที่ผู้ทำอาหารเองมีเสียงที่เบาในวาทกรรมเหล่านี้ ผู้ผลิตอาหารพื้นบ้านจึงกลายเป็น "วัตถุของการศึกษา" มากกว่า "ผู้ร่วมสร้างความหมาย" ของสนามอาหารที่ตนเองอยู่ นักวิชาการรุ่นใหม่จึงเสนอให้ขยับจากคำถามว่า "อาหารนี้เป็นของใคร" ไปสู่คำถามว่า "อาหารนี้ทำให้ใครต้องทำงานอย่างไร และอยู่ได้อย่างไร" (Paxson, 2012; Sutton, 2001) แนวคิด "อาหารในฐานะความสัมพันธ์" ถูกเสนอเพื่อท้าทายการมองอาหารเป็นเพียงสัญลักษณ์อัตลักษณ์ โดยชี้ว่าอาหารคือจุดบรรจบของอำนาจ เวลา อารมณ์ และศีลธรรมในชีวิตประจำวัน Sutton (2001) ใน Remembrance of Repasts นำเสนอแนวคิดสำคัญว่าด้วย "การจำผ่านการกิน" (Memory through Eating) โดยชี้ว่ารสชาติทำหน้าที่เป็น สื่อกลางของความทรงจำเชิงร่างกาย (Embodied Memory) ที่เชื่อมผู้กินกับเวลา สถานที่ และความสัมพันธ์ที่ผ่านมา ส่วน Paxson (2012) ใน The Life of Cheese เสนอแนวคิด "ทักษะของลิ้น" (Skilled Palate) ในการสร้างคุณค่าทางสังคมของอาหารฝีมือที่ผู้ผลิตและผู้บริโภคร่วมประกอบสร้างความหมายของรสชาติ "ที่ดี" อย่างไรก็ตาม งานเหล่านี้แม้จะเปิดมิติของความสัมพันธ์ ทว่ายังตั้งอยู่บนฐานประสบการณ์ของยุโรปและอเมริกาเหนือเป็นหลัก Sutton ศึกษาเกาะ Kalymnos ในกรีซ Paxson ศึกษาผู้ผลิตชีสฝีมือในนิวอิงแลนด์ บริบทเหล่านี้แตกต่างอย่างมีนัยจากเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ที่อาหารพื้นบ้านมิได้ดำรงอยู่ในบริบทของชนชั้นกลางผู้บริโภคที่ "เลือก" อาหารฝีมือ หากเป็นส่วนหนึ่งของการดำรงชีพประจำวันของแรงงานนอกระบบ ที่อาหารกับงาน กับครอบครัว กับชุมชน เป็นโครงสร้างเดียวกัน ในงานด้านการศึกษาอาหารในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ Van Esterik (2008) ใน Food Culture in Southeast Asia ได้บุกเบิกพื้นที่นี้โดยชี้ให้เห็นว่าวัฒนธรรมอาหารในภูมิภาคนี้ฝังในระบบความเชื่อทางพุทธศาสนา การให้ความสำคัญกับความสัมพันธ์เครือญาติ และจังหวะของฤดูกาลเกษตร อย่างไรก็ดี งานของ Van Esterik และงานที่ตามมาส่วนใหญ่ยังคงเน้นมิติทางวัฒนธรรมและสัญลักษณ์ มากกว่ามิติเชิงเศรษฐศาสตร์ศีลธรรมและแรงงาน การเชื่อมโยงระหว่างอาหารพื้นบ้านกับเศรษฐกิจศีลธรรมของผู้ผลิตในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้จึงยังเป็น ช่องว่างที่ยังไม่ถูกอุดในวรรณกรรม ในบริบทนี้ "หม่า" ไม่อาจถูกอธิบายอย่างเพียงพอในฐานะอาหารชาติพันธุ์หรือสินค้าเชิงท่องเที่ยว หากต้องถูกมองว่าเป็น สนามความสัมพันธ์ที่รสชาติทำหน้าที่เชื่อมโยงผู้คน ความทรงจำ และภาระความรับผิดชอบต่อกัน ซึ่งยังขาดการอธิบายในวรรณกรรมกระแสหลัก

2.2 สังคมวิทยาอาชีพ แรงงานอารมณ์ และข้อจำกัดของกรอบ Hochschild

ในสาขาสังคมวิทยาอาชีพ แนวคิดเรื่องแรงงานอารมณ์ (Emotional Labor) ที่พัฒนาโดย Hochschild (2012) ใน The Managed Heart ได้กลายเป็นกรอบสำคัญในการทำความเข้าใจงานบริการ งานดูแล และงานที่ต้องจัดการความรู้สึกของตนเองและผู้อื่น Hochschild ชี้ว่าในระบบทุนนิยมบริการ พนักงานต้องแสดงอารมณ์ที่ "ถูกกำหนด" โดยนายจ้าง รอยยิ้มของพนักงานต้อนรับบนเครื่องบิน ความเอาใจใส่ของพยาบาล ความเป็นมิตรของพนักงานขาย และการ "จัดการ" อารมณ์เหล่านี้กลายเป็นแรงงานชนิดหนึ่งที่ถูก Commodified งานร่วมสมัยได้ขยายแนวคิดนี้ไปสู่แรงงานนอกระบบและแรงงานไม่มั่นคง (Precarious Work) โดยชี้ว่าอารมณ์กลายเป็นทรัพยากรสำคัญในการเอาตัวรอดทางเศรษฐกิจ (Wharton, 2009; Kalleberg, 2018) Wharton (2009) สำนวนว่าแรงงาน Emotional Labor มักเกี่ยวข้องกับเพศหญิง ค่าจ้างต่ำ และความเหนื่อยล้าทางอารมณ์เรื้อรัง ขณะที่ Kalleberg (2018) ใน Precarious Lives ชี้ว่าในระบบเศรษฐกิจที่ไม่มั่นคง อารมณ์กลายเป็น "ทุนสุดท้าย" ที่แรงงานต้องลงทุนเมื่อทุนรูปแบบอื่นหมดไป ทว่ากรอบเหล่านี้แม้จะทรงพลัง มีข้อจำกัดเชิงทฤษฎีอย่างน้อยสามประการที่บทความนี้ต้องการชี้ให้เห็น

ประการแรก กรอบแรงงานอารมณ์ตั้งอยู่บนสมมติฐานเรื่อง "การแยก" ระหว่างอารมณ์จริงกับอารมณ์ที่แสดง (emotional dissonance) สมมติฐานที่ Hochschild ใช้อธิบายความเหนื่อยล้าของพนักงานบริการ ทว่าสมมติฐานนี้ใช้ได้กับงานที่ มีนายจ้างกำหนดสคริปต์ทางอารมณ์ ในงานที่ไม่มีนายจ้าง ไม่มีสคริปต์ ไม่มีการแยกระหว่างชีวิตและการทำงาน เช่น อาชีพทำหม่าในครัวเรือน สมมติฐานนี้สลายลงเอง คำถามจึงเปลี่ยนจาก "การแสดงอารมณ์ใดบ้างที่ถูกบังคับ" ไปเป็น "อารมณ์ใดบ้างที่คำจูงการทำงาน" ซึ่งเป็นคำถามที่กรอบ Hochschild ตอบไม่ได้

ประการที่สอง กรอบนี้วิเคราะห์อารมณ์ในฐานะ "ต้นทุน" หรือ "ภาระ" มากกว่าพลังเชิงความหมาย งานจำนวนมากอธิบายแรงงานอารมณ์ผ่านภาษาแห่งการเอารัดเอาเปรียบ ความเหนื่อยล้า และการจัดการตนเองภายใต้ทุนนิยม โดยขาดการสำรวจว่า

อารมณ์บางรูปแบบ โดยเฉพาะ "ความรัก" (Love) อาจเป็นทั้งภาระและแรงขับในการดำรงชีวิตพร้อมกัน ความรักในกรอบของ Hochschild แทบไม่ปรากฏ เพราะมันถูกจัดอยู่ใน "พื้นที่ส่วนตัว" ของเรื่อนนอนและครอบครัวเชิงปัจเจก ขณะที่งานถูกจัดอยู่ใน "พื้นที่สาธารณะ" ของตลาดและความสัมพันธ์เชิงสัญญา

ประการที่สาม กรอบนี้ฝังในจารีตของสังคมศาสตร์ตะวันตกที่แยกความรักออกจากแรงงานตั้งแต่ระดับโนทัศน์ นักวิชาการบางส่วนเริ่มตั้งคำถามว่า การแยก "ความรัก" ออกจาก "แรงงาน" อย่างเด็ดขาด อาจสะท้อนอคติของกรอบคิดเสรีนิยมตะวันตกที่ให้คุณค่ากับความเป็นปัจเจกและการจ้างงานแบบเป็นทางการ (Illouz, 2019; Lynch, Baker, & Lyons, 2009) Illouz (2019) ใน The End of Love วิพากษ์ว่าทุนนิยมตอนปลายได้ทำให้ความรักกลายเป็น "การจัดการความสัมพันธ์" แบบเดียวกับการจัดการตลาด ขณะที่ Lynch และคณะ (2009) ใน Affective Equality ชี้ว่า "แรงงานทางความรัก" (Love Labor) การดูแล การใช้เวลา การจดจำ เป็นรากฐานของชีวิตทางสังคมที่สังคมศาสตร์มองข้ามอย่างเป็นระบบ

ในเศรษฐกิจฐานราก ความรักต่ออาชีพ ต่อครอบครัว และต่อลูกค้า มิได้อยู่นอกกระบวนการผลิต หากเป็นหัวใจของการทำงานเอง อาชีพทำหมาเป็นสังคมอีสานจึงท้าทายกรอบ Hochschild เพราะแรงงานนี้ดำรงอยู่ในเศรษฐกิจไม่เป็นทางการ (Informal Economy) ที่เส้นแบ่งระหว่างงาน ชีวิต และความรักแทบไม่สามารถแยกออกจากกันได้ การขาดมิติความรักในวรรณกรรมแรงงานกระแสหลัก ทำให้ชีวิตแรงงานประเภทนี้ยังถูกอธิบายอย่างไม่ครบถ้วน

2.3 เศรษฐกิจศีลธรรมของอาหารและคำถามจากมุมมองโลกใต้

แนวคิดเศรษฐกิจศีลธรรม มีรากฐานจากงานคลาสสิกของ Thompson (1971) ใน The Moral Economy of the English Crowd และ Scott (1976) ใน The Moral Economy of the Peasant ซึ่งอธิบายว่าการดำรงชีพของผู้คนมิได้ถูกกำกับด้วยกลไกตลาดเพียงอย่างเดียว หากผูกพันกับความคาดหวังเชิงศีลธรรม ความยุติธรรม และความถูกต้องทางสังคม ทั้งสองงานสร้างกรอบที่ทรงพลัง โดยใช้กรณีของฝูงชนชาวอังกฤษในศตวรรษที่ 18 และชาวนาเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ตามลำดับ เพื่อแสดงว่า "การต่อต้านของผู้ด้อยอำนาจ" มิใช่ปฏิกริยาแบบสุ่ม หากเป็นการปกป้อง ระเบียบทางศีลธรรม ที่ฝังในวัฒนธรรมท้องถิ่น ในช่วงสองทศวรรษหลัง แนวคิดนี้ถูกนำมาประยุกต์ใช้กับประเด็นอาหาร ความยั่งยืน และจริยธรรมการบริโภคอย่างกว้างขวาง (Sayer, 2007; Carolan, 2018) Sayer (2007) ใน Moral Economy as Critique เสนอให้ใช้เศรษฐกิจศีลธรรมในฐานะเครื่องมือวิพากษ์ ระบบเศรษฐกิจเสรีนิยมใหม่ที่ตัดศีลธรรมออกจากการคำนวณ ขณะที่ Carolan (2018) ใน The Real Cost of Cheap Food แสดงให้เห็นว่าราคา "ถูก" ของอาหารในระบบอุตสาหกรรม มาจากการผลักภาระความเสี่ยงไปสู่แรงงานและสิ่งแวดล้อม ราคาที่ผู้บริโภคจ่ายจึงเป็น "ราคาที่ไม่ครบ" (Incomplete price) ที่ปกปิดต้นทุนเชิงศีลธรรมไว้ งานในแนวทาง Alternative Food Networks (Goodman, DuPuis, & Goodman, 2012) และ Food Sovereignty ขยายเส้นทางนี้ต่อ โดยชี้ว่าระบบอาหารกระแสหลักไม่อาจถูกปฏิรูปจากภายใน หากต้องการระบบที่ตั้งอยู่บนหลักการแตกต่าง สิทธิของผู้ผลิต ความสัมพันธ์ระยะใกล้ระหว่างผู้ผลิตและผู้บริโภค และความเป็นธรรมในห่วงโซ่อุปทาน อย่างไรก็ตาม งานทั้งหมดที่กล่าวมายังตั้งอยู่บนประสบการณ์ของสังคมตะวันตกเป็นหลัก ทั้งในบริบทเกษตรอินทรีย์ในแคลิฟอร์เนีย ตลาดเกษตรกรในยุโรป หรือผู้บริโภคชนชั้นกลางที่เลือก "อาหารทางเลือก" ผลก็คือ มิติของเศรษฐกิจศีลธรรมในโลกฐานรากและโลกนอกระบบยังถูกทำให้เป็นชายขอบ (Guthman, 2008) ผู้ทำหมาเป็นชายภูมิ ผู้ทำเหมเป็นชนชาติ ผู้ทำ Nem Chua ในเวียดนาม แรงงานเหล่านี้ไม่ปรากฏในการสนทนาหลักของเศรษฐกิจศีลธรรมของอาหาร Moral Economy of Food แม้พวกเขาจะปฏิบัติการเศรษฐกิจศีลธรรมทุกวัน ข้อจำกัดทางญาณวิทยานี้สอดคล้องกับวิพากษ์ของ Connell (2007) ใน Southern Theory และ Bhabra (2014) ใน Connected Sociologies ที่ชี้ว่าทฤษฎีสังคมศาสตร์มาตรฐาน "ลึ้ม" ประสบการณ์ของ Global South อย่างเป็นระบบ มิใช่เพราะขาดข้อมูล หากเพราะกรอบทฤษฎีเองมีอคติเชิงโครงสร้าง ที่กำหนดว่าอะไร "ควรค่าแก่การศึกษา" Connell (2007) เสนอว่าการแก้ไขคือการ "เพิ่มกรณี Global South" เข้าไปในทฤษฎีเดิม หากต้องปรับโครงสร้างของทฤษฎีเอง ให้สามารถรับฟังเสียงจากซีกโลกใต้ในฐานะ "แหล่งกำเนิดทฤษฎี" มิใช่เพียง "พื้นที่ทดสอบทฤษฎี" ในแง่นี้ Tsing (2015) ใน The Mushroom at the End of the World ได้สร้างตัวอย่างขึ้นเองของการวิจัยที่กลับทิศการสนทนาเชิงทฤษฎี โดยใช้กรณีของแรงงานเก็บเห็ดมัตซึทา

เกาะในออริกอนเพื่อพัฒนาทฤษฎี "การอยู่ในซากปรักหักพังของทุนนิยม" (Living in Capitalist Ruins) ซึ่งเป็นทฤษฎีที่งอกจากสนามมากกว่าถูกนำเข้าสนาม งานชิ้นนี้แสดงให้เห็นว่า กรณีศึกษาที่ดูเล็กและเฉพาะที่ สามารถมีพลังเชิงทฤษฎีระดับสากลได้ หากผู้วิจัยกล้าที่จะให้สนามเป็นแหล่งกำเนิดของทฤษฎี

2.4 การสังเคราะห์ช่องว่างและตำแหน่งของบทความ

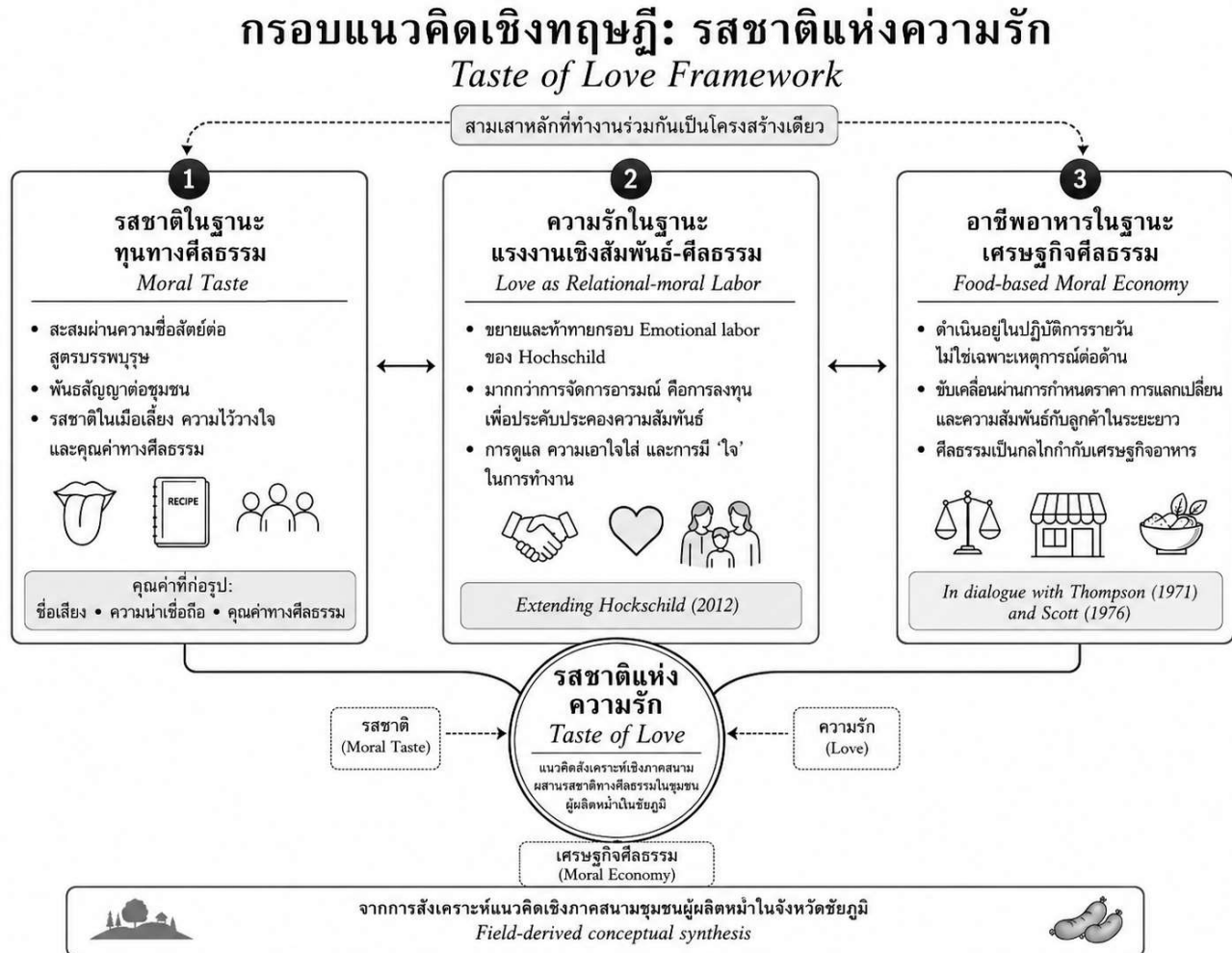
จากการทบทวนวรรณกรรมในสามสนามข้างต้น ผู้วิจัยระบุ ช่องว่างเชิงทฤษฎีที่สอดคล้องกันสามชั้น คือ 1) สังคมวิทยาอาหารยังไม่เชื่อมรสชาติเข้ากับแรงงานและศีลธรรมในฐานะโครงสร้างเดียว งานปัจจุบันมองรสชาติในฐานะการเมืองของรสนิยม (Bourdieu's Distinction) หรือในฐานะความทรงจำเชิงร่างกาย (Sutton) หรือในฐานะทักษะฝีมือ (Paxson) แต่ยังไม่มีการใดที่อธิบายว่ารสชาติทำหน้าที่เป็น "ทุนทางศีลธรรม" (Moral Capital) ในการดำรงอยู่ของอาชีพอย่างไร 2) สังคมวิทยาอาชีพยังไม่สามารถวิเคราะห์ "ความรัก" ในฐานะหมวดวิเคราะห์ของแรงงาน กรอบแรงงานอารมณ์ของ Hochschild ถูกออกแบบสำหรับงานบริการในระบบทุนนิยมที่มีนายจ้าง ไม่อาจจับมิติของแรงงานนอกระบบที่ความรักและการทำงานเป็นเรื่องเดียวกัน Sociology of Love ร่วมสมัยเริ่มเปิดประเด็น แต่ยังคงวิเคราะห์ในบริบทเมืองและชนชั้นกลาง 3) เศรษฐกิจศีลธรรมของอาหารยังตั้งอยู่บนกรอบ "เหตุการณ์ต่อต้าน" และประสบการณ์ตะวันตก Moral Economy of Food ในปัจจุบันให้น้ำหนักกับการต่อต้านของผู้บริโภคหรือเครือข่ายอาหารทางเลือก แต่ยังไม่ได้พัฒนารอบสำหรับเศรษฐกิจศีลธรรมที่ดำเนินอยู่ในปฏิบัติการรายวันของแรงงานฐานรากใน Global South ที่มีได้ "ต่อต้าน" แต่ "ดำรงอยู่" ที่สำคัญกว่านั้น ไม่มีการใดเชื่อมช่องว่างทั้งสามเข้าด้วยกัน กล่าวคือ ไม่มีการใดที่อธิบาย "รสชาติ + ความรัก + อาชีพ" ในฐานะโครงสร้างเดียวกันของแรงงานอาหารฐานรากในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ความเียงเชิงทฤษฎีนี้มิใช่เรื่องบังเอิญ มันสะท้อนการแบ่งสาขาของสังคมศาสตร์ที่แยกอาหาร แรงงาน และศีลธรรม ออกจากกันตั้งแต่ระดับโครงสร้างของวินัยวิชาการ และในความแยกนี้เอง ที่ชีวิตของผู้ทำหม่าในชัยภูมิหายไป

บทความนี้จึงวางตำแหน่งของตัวเองในจุดที่ช่องว่างทั้งสามมาบรรจบกัน โดยเสนอกรอบ "รสชาติแห่งความรัก" (Taste of Love) ที่จะนำเสนอในส่วนถัดไป กรอบนี้ มิใช่การประยุกต์ทฤษฎีตะวันตกในบริบทไทย หากเป็นการสร้างทฤษฎีจากสนามไทยที่กล้าสนทนากับทฤษฎีตะวันตกอย่างเท่าเทียม ตามจุดยืนของ Connell (2007) ที่ว่าทฤษฎีจาก Global South สามารถและต้องเป็นแหล่งกำเนิดทฤษฎีของสังคมศาสตร์ระดับโลก หากสังคมศาสตร์ยังต้องการมองโลกได้ครบ "หม่าตำนานรักชัยภูมิ" จึงมิใช่กรณีเฉพาะถิ่น หากเป็นเลนส์เชิงทฤษฎี ที่ทำให้เราเห็นว่า รสชาติสามารถเป็นโครงสร้างศีลธรรมของชีวิตแรงงานได้อย่างไร และเป็นข้อพิสูจน์ว่าทฤษฎีที่งอกจากสนามอีสาน สามารถ "เดินทาง" (Theory Travels) ไปสนทนากับทฤษฎีระดับโลกได้อย่างมีน้ำหนัก

3. กรอบแนวคิดเชิงทฤษฎี: "รสชาติแห่งความรัก" (Taste of Love)

บทความนี้เสนอกรอบแนวคิดเชิงทฤษฎีภายใต้ชื่อ "รสชาติแห่งความรัก" (Taste of Love) เพื่ออธิบายการดำรงอยู่ของ "หม่าตำนานรักชัยภูมิ" ในฐานะโครงสร้างทางสังคมที่รสชาติ ความรัก และอาชีพ หลอมรวมกันอย่างแยกไม่ออก กรอบแนวคิดนี้มิได้เริ่มต้นจากการตั้งชื่อทฤษฎีลอย หากเป็นการสังเคราะห์เชิงทฤษฎีที่ "งอกออกจากสนาม" (grounded in the field) ผ่านการสังเกตชีวิตประจำวัน การทำงาน และการตัดสินใจเชิงศีลธรรมของผู้ทำหม่าในบริบทอีสานร่วมสมัย ตามวิธีวิทยาที่ Burawoy (2009) เรียกว่า "การนำทฤษฎีไปสนามและรับฟังการตอบกลับของสนาม" กรอบนี้ประกอบด้วย สามเสาหลัก (three pillars) ที่สัมพันธ์กันอย่างเป็นพลวัต ได้แก่ (1) รสชาติในฐานะทุนทางศีลธรรม (Moral Taste) (2) ความรักในฐานะแรงงานเชิงสัมพันธ์-ศีลธรรม (Love as Relational-moral Labor) และ (3) อาชีพอาหารในฐานะเศรษฐกิจศีลธรรม (Food-based Moral Economy) ทั้งสามเสาได้เป็นมิติแยกส่วน หากเป็นองค์ประกอบของโครงสร้างเดียวกันที่ทำงานพร้อมกัน ดังภาพประกอบที่ 1 แสดงไว้

ภาพที่ 1 แผนภาพแสดงกรอบ "รสชาติแห่งความรัก (Three-pillar Framework)"



ที่มา: ผู้วิจัย, 2568

คำอธิบายภาพที่ 1 กรอบแนวคิดเชิงทฤษฎี "รสชาติแห่งความรัก" (Taste of Love Framework) แสดงการประกอบสร้างของสามเสาหลักที่ทำงานร่วมกันเป็นโครงสร้างเดียว ได้แก่ (1) รสชาติในฐานะทุนทางศีลธรรม (Moral Taste) ที่สะสมผ่านความซื่อตรงต่อสูตรบรรพบุรุษและพันธสัญญาต่อชุมชน (2) ความรักในฐานะแรงงานเชิงสัมพันธ์-ศีลธรรม (Love as Relational-moral Labor) ที่ขยายและท้าทายกรอบ Emotional labor ของ Hochschild (2012) และ (3) อาชีพอาหารในฐานะเศรษฐกิจศีลธรรม (Food-based Moral Economy) ที่ดำเนินอยู่ในปฏิบัติการรายวัน มิใช่ในเหตุการณ์ต่อต้านแบบคลาสสิกของ Thompson (1971) และ Scott (1976) จุดที่สามเสาบรรจบกันคือ "รสชาติแห่งความรัก" ซึ่งเป็นมโนทัศน์เชิงสังเคราะห์ที่บทความนี้พัฒนาขึ้นจากการลงสนามในชุมชนผู้ทำหม่าชัยภูมิ

3.1 รสชาติในฐานะทุนทางศีลธรรม (Moral Taste)

เสาแรกของกรอบ "รสชาติแห่งความรัก" คือการเสนอให้มอง "รสชาติ" มิใช่เพียงการรับรู้ทางประสาทสัมผัส หากเป็นทุนทางศีลธรรม (Moral Capital) ที่สะสมผ่านเวลา ความทรงจำ และความซื่อสัตย์ต่อบรรทัดฐานของชุมชน แนวคิดนี้ต่อยอดและท้าทายงานคลาสสิกด้าน Sociology of Taste ของ Bourdieu (1984) ใน Distinction ที่อธิบายรสชาติในฐานะ ทุนเชิงชนชั้น (Class Capital) และเครื่องมือสร้างความแตกต่างทางสังคม (cultural distinction) ในกรอบของ Bourdieu รสชาติคือสนามรบของการแสดงสถานะ ที่ชนชั้นบนใช้เพื่อแยกตัวออกจากชนชั้นล่าง ทว่าในกรณีหน้า รสชาติทำงานในตรรกะที่ต่างออกไป มันมิได้ทำหน้าที่แยกชนชั้น หากเชื่อมเครือญาติ มิได้สร้างความแตกต่าง หากสร้างความต่อเนื่องกับอดีต รสชาติที่ดีของหน้ามิใช่ความอร่อยเชิงเทคนิคที่บ่งบอกถึงผู้บริโภคที่มีรสนิยม หากเป็นรสชาติที่ "ไม่ทรยศต่อบรรพบุรุษ" เป็นรสชาติที่ทำให้ผู้กินรู้สึกว่าได้เชื่อมโยงกับอดีตและชุมชน แนวคิดนี้สอดคล้องกับข้อเสนอของ Sutton (2001) ที่ว่ารสชาติเป็นสื่อกลางของความทรงจำ และของ Paxson (2012) ที่ว่ารสชาติเป็นทักษะทางสังคม แต่บทความนี้ขยายต่อโดยชี้ว่า รสชาติยังเป็นพันธสัญญาเชิงศีลธรรม (Moral Commitment) ระหว่างผู้ผลิตกับชุมชน เป็นคำมั่นที่ส่งผ่านการค้ำข้าวเอง การปฏิเสธสารเร่งการหมัก และการรักษาสูตร แม้ตลาดจะเรียกร้องการเปลี่ยนแปลง ในเชิงทฤษฎี "ทุนทางศีลธรรม" (Moral Capital) ในความหมายที่บทความนี้เสนอ มี 3 ลักษณะที่แตกต่างจาก "ทุนวัฒนธรรม" ของ Bourdieu ประการแรก มันสะสมผ่านการรักษาความซื่อตรง มิใช่การสะสมความรู้หรือรสนิยม ผู้ทำหน้าได้ "ทุน" นี้ผ่านการไม่ลดมาตรฐานในวันที่ใจไม่อยู่ ผ่านการคืนเงินหากลูกค้ารู้สึกว่ารสชาติไม่เท่าเดิม ผ่านการบอกความจริงเรื่องวัตถุดิบที่ใช้ ประการที่สอง มันไม่อาจถูกถ่ายโอนผ่านการเรียนรู้ทางการ หากต้องผ่านการกระทำซ้ำในเวลายาว ตามที่ผู้ทำหน้ามักกล่าวว่า "ทำมา 30 ปี ลูกค้าถึงเชื่อ" ประการที่สาม มันมีคุณสมบัติของความเปราะบาง สะสมได้ยากแต่สูญเสียได้ง่าย การเปลี่ยนสูตรหนึ่งครั้งเพื่อตลาด อาจทำลายทุนที่สะสมมาหลายสิบปี นี่คือนิยามที่ผูกพันกับความถูกต้อง (Rightness) มิใช่เพียง ความนิยม (Popularity) และเป็นเหตุผลว่าทำไมผู้ทำหน้าจำนวนมากเลือก "ไม่โต" ทั้งที่มีโอกาสทางเศรษฐกิจ เพราะการรักษารสชาติคือการรักษาคดีศรีของตนเองในฐานะผู้สืบทอดอาชีพ

3.2 ความรักในฐานะแรงงานเชิงสัมพันธ์-ศีลธรรม (Love as Relational-Moral Labor)

เสาที่สองของกรอบนี้ คือการทำให้ "ความรัก" มองเห็นได้ในฐานะแรงงาน โดยต่อยอดและท้าทายแนวคิดแรงงานอารมณ์ของ Hochschild (2012) อย่างมีนัยสำคัญ ในกรอบของ Hochschild แรงงานอารมณ์คือการจัดการความรู้สึกตามที่นายจ้างกำหนด ในระบบที่อารมณ์จริงและอารมณ์ที่แสดงถูกแยกออกจากกัน (Emotional Dissonance) บทความนี้ยอมรับคุณค่าของการของ Hochschild แต่ชี้ว่ากรอบนี้ ไม่อาจอธิบายแรงงานในเศรษฐกิจฐานรากที่ความรักและการทำงานเป็นโครงสร้างเดียวกัน ตั้งแต่ต้น ผู้วิจัยจึงเสนอโมเดลใหม่ "แรงงานเชิงสัมพันธ์-ศีลธรรม" (Relational-moral Labor) ซึ่งมีลักษณะ 4 ประการที่แตกต่างจากแรงงานอารมณ์แบบ Hochschild ดังนี้

ลักษณะที่ 1 ไม่มี Emotional Dissonance ความรู้สึกที่ปรากฏในการทำงานคือความรู้สึกที่มี ไม่มีการแยกระหว่าง "ตัวตนจริง" กับ "ตัวตนในงาน" เพราะตัวงานคือการขยายของความสัมพันธ์ ที่บุญมีรักสามีและรักอาชีพในเวลาเดียวกัน ไม่มี "ความรักที่ต้องแสดง" ในงาน เพราะไม่มีนายจ้างที่กำหนดสคริปต์

ลักษณะที่ 2 ไม่ใช้การจัดการตามคำสั่ง ไม่มีคู่มือ ไม่มี Script ไม่มีนายจ้าง การกระทำเชิงอารมณ์นอกจากบรรทัดฐานของชุมชนและประวัติศาสตร์ของความสัมพันธ์ การจดจำลูกค้าประจำ การให้ราคาพิเศษแก่ผู้สูงอายุ การยอมขาดทุนวันที่วัตถุดิบไม่ดี ทั้งหมดนี้มิใช่ "นโยบาย" หาก "จริยศาสตร์ที่ฝังในมือ" ของผู้ทำงาน

ลักษณะที่ 3 ไม่ใช่ทรัพยากรที่ใช้แล้วหมด ในกรอบ Hochschild แรงงานอารมณ์เป็นทรัพยากรจำกัดที่ใช้ไปเรื่อย ๆ จนหมด นำไปสู่ Burnout แต่ใน Relational-moral Labor ความรักในงานไม่ลดลงตามการใช้งาน หากเพิ่มพูนผ่านการกระทำซ้ำ การทำหน้าทุกวันคือการ "หล่อเลี้ยง" ความรัก มิใช่การ "ดึง" ออกมาใช้ ทำงานยาวนาน ความรักยิ่งลึก

ลักษณะที่ 4 เป็นแรงงานเชิงเวลา (Temporal Labor) ความรักในงานหม่าต้องใช้เวลาในการแสดงออก การหมัก การรอคอย การจดจำลูกค้าที่ซื้อมา 20 ปี ทั้งหมดเป็นการลงทุนเวลาที่ทำให้ความสัมพันธ์มีน้ำหนัก ความรักจึงมิได้ปรากฏในช่วงขณะของการขาย หากในการสะสมเวลาแห่งความน่าเชื่อถือ

มนทัศน์แรงงานเชิงสัมพันธ์-ศีลธรรมนี้ขยายและท้าทายข้อเสนอใน Sociology of Love ของ Illouz (2019) และ Lynch และคณะ (2009) ซึ่งเปิดประเด็นว่าความรักไม่ใช่เรื่องส่วนตัวล้วน หากเป็นโครงสร้างทางสังคมที่มีผลต่อเศรษฐกิจ แต่งานเหล่านี้ยังคงวิเคราะห์ในบริบทเมืองและชนชั้นกลางตะวันตก หม่าชัยภูมิเปิดประตูให้เห็นว่า ในเศรษฐกิจฐานรากของ Global South ความรักมิใช่หมวดวิเคราะห์ที่ "ควรเพิ่มเข้ามา" หากเป็นโครงสร้างที่ "ทำให้เศรษฐกิจดำรงอยู่ได้" การแปลความรักเป็นแรงงานเช่นนี้ ท้าทายกรอบคิดเสรีนิยมตะวันตกที่แยกงานออกจากความรู้สึกอย่างเด็ดขาด และช่วยอธิบายชีวิตแรงงานนอกระบบที่เส้นแบ่งระหว่าง "ทำงาน" กับ "ดูแลกัน" ไม่เคยชัดเจน ความรักจึงเป็นทั้งพลังและภาระ เป็นสิ่งที่ทำให้อยู่ต่อได้ แม้รายได้ไม่แน่นอน

3.3 อาชีพอาหารในฐานะเศรษฐกิจศีลธรรม (Food-based Moral Economy)

เสาที่สามของกรอบนี้ คือการทำความเข้าใจอาชีพทำหม่าผ่านกรอบเศรษฐกิจศีลธรรมของอาหาร (Food-based Moral Economy) ที่ต่อยอดและขยายงานคลาสสิกของ Thompson (1971) และ Scott (1976) ในเรื่องนี้ Thompson และ Scott วางรากฐานสำคัญของแนวคิดเศรษฐกิจศีลธรรมในฐานะ "ระเบียบเชิงศีลธรรมที่ฝูงชนผู้ด้อยอำนาจปกป้องเมื่อตลาดละเมิด" บทความนี้ยอมรับคุณูปการนี้ แต่ชี้ว่ากรอบของ Thompson และ Scott ผูกตัวอยู่กับ "เหตุการณ์การต่อต้าน" มากเกินไป ทำให้มองไม่เห็นเศรษฐกิจศีลธรรมที่ดำเนินอยู่ในชีวิตประจำวันโดยไม่มีการประท้วง ไม่มีฝูงชน ไม่มีดราม่าทางประวัติศาสตร์ ในบริบทหม่า เศรษฐกิจศีลธรรมมิได้ปรากฏในรูปของการต่อต้าน หากในปฏิบัติการรายวันของการตัดสินใจเชิงศีลธรรม การตั้งราคา การเลือกวัตถุดิบ การตัดสินใจไม่ขยายการผลิตเกินชุมชน ทั้งหมดล้วนเป็นการตัดสินใจเชิงศีลธรรม ผู้ทำหม่าต้องต่อรองระหว่าง "อยู่ได้" กับ "ไม่เอาเปรียบ" ระหว่าง "เลี้ยงครอบครัว" กับ "รักษาความสัมพันธ์กับลูกค้า" เศรษฐกิจในที่นี้จึงไม่ใช่ระบบตัวเลข หากเป็น "ระบบคุณค่า" (Value-laden Economy) กรอบเศรษฐกิจศีลธรรมของอาหารที่บทความนี้พัฒนาเมืองค์ประกอบ 3 ประการที่ขยายงานคลาสสิก ดังนี้

องค์ประกอบที่ 1 Moral Economy as Everyday Practice เศรษฐกิจศีลธรรมในกรณีหม่าดำเนินอยู่ในรูปของปฏิบัติการประจำวัน ไม่ปรากฏในเหตุการณ์ใหญ่ ตรรกะนี้สอดคล้องกับและขยายข้อเสนอของ Sayer (2007) ที่ว่า เศรษฐกิจศีลธรรมในยุคปัจจุบันต้องถูกเข้าใจในระดับชีวิตประจำวัน มิใช่เพียงระดับการเคลื่อนไหวเชิงนโยบาย

องค์ประกอบที่ 2 การปฏิสนธิทุนนิยมเชิงขยายในฐานะกลยุทธ์ทางศีลธรรม ผู้ทำหม่าในชัยภูมิเลือก "ไม่โต" ไม่ใช่เพราะขาดความสามารถ หากเพราะการโตะจะทำลายเงื่อนไขศีลธรรมของอาชีพ ตรรกะนี้ขยายงานของ Gibson-Graham (2006) ใน A Postcapitalist Politics ที่ชี้ว่าระบบทุนนิยมไม่เคยครอบคลุมโลกได้ทั้งหมด มีพื้นที่ของ "เศรษฐกิจที่หลากหลาย" (Diverse Economies) ที่ดำเนินตามตรรกะอื่น และของ Tsing (2015) ที่ชี้ว่า "การอยู่ในซากปรักหักพังของทุนนิยม" มีตรรกะของตัวเองที่สมบูรณ์

องค์ประกอบที่ 3 Moral Economy as Care for Relationship การตั้งราคาในเศรษฐกิจศีลธรรมหม่ามีเป้าหมายมิใช่เพียงรายได้ หากการรักษาความสัมพันธ์ ราคาที่แพงเกินไปทำลายความไว้วางใจ ราคาที่ถูกเกินไปทำลายศักดิ์ศรี การหาจุดสมดุลคือการดูแลความสัมพันธ์ ในแง่นี้ เศรษฐกิจศีลธรรมมิใช่เพียงการต่อรองเรื่องผลประโยชน์ หากการถ่วงเทื่อของการดูแลกันผ่านสินค้าที่จับต้องได้

กรอบเศรษฐกิจศีลธรรมของอาหารช่วยให้เห็นว่า อาชีพอาหารพื้นบ้านไม่ได้ล่าหลังหรือไร้ประสิทธิภาพ หากดำเนินอยู่บนตรรกะคนละชุดกับทุนนิยมอุตสาหกรรม และตรรกะนี้มีเหตุผลในเชิงจริยศาสตร์และสังคมอย่างลึกซึ้ง

3.4 การหลอมรวมสามเสา: "รสชาติแห่งความรัก" ในฐานะโครงสร้างเดียว

เมื่อพิจารณาร่วมกัน สามเสาที่อธิบายข้างต้น มีมิติที่แยกส่วนที่บังเอิญมาอยู่ในกรณีเดียวกัน หากเป็นองค์ประกอบของโครงสร้างเดียวที่ทำงานพร้อมกันและพึ่งพากัน

รสชาติในฐานะทุนทางศีลธรรม เกิดขึ้นได้เพราะมีความรักที่ลงทุนเวลาในการรักษาความซื่อตรงต่อสูตร และเพราะมีโครงสร้างเศรษฐกิจที่ไม่บังคับให้ต้องเปลี่ยนสูตรเพื่อกำไร รสชาติจึงต้องการทั้งความรักและเศรษฐกิจศีลธรรมเป็นเงื่อนไขการดำรงอยู่

ความรักในฐานะแรงงานเชิงสัมพันธ์-ศีลธรรม ปรากฏผ่านการรักษารสชาติ (เพราะรสคือพันธสัญญาต่อลูกค้า) และผ่านการตัดสินใจทางเศรษฐกิจที่ไม่เอาเปรียบใคร (เพราะนั่นคือการแสดงความรักต่ออาชีพและชุมชน) ความรักจึงต้องการทั้งรสชาติและเศรษฐกิจเป็นช่องทางการแสดงออก

เศรษฐกิจศีลธรรมของอาหาร ดำรงอยู่ได้เพราะมีรสชาติเป็นมาตรฐานที่ลูกค้าและผู้ผลิตยึดถือร่วมกัน และเพราะมีความรักเป็นแรงขับให้ผู้ผลิตยอมรับเงื่อนไขที่ไม่ทำกำไรสูงสุด เศรษฐกิจศีลธรรมจึงต้องการทั้งรสชาติและความรักเป็นเงื่อนไขโครงสร้าง

โครงสร้างสามเสานี้รวมตัวกันเป็น "รสชาติแห่งความรัก" กรอบที่ทำให้เห็นว่า ในชีวิตของผู้ทำหม่าชั๋วมิ ไม่มีจุดใดที่รสชาติ ความรัก และอาชีพ ดำรงอยู่แยกจากกัน ทุกการคว่ำข้าวคือการกระทำของทั้งสามมิติพร้อมกัน ทุกการตั้งราคาคือการสนทนาของทั้งสามเสียงในเวลาเดียวกัน ในเชิงคุณูปการต่อภาคปฏิบัติ กรอบนี้เสนอเครื่องมือใหม่สำหรับการออกแบบนโยบายอาหารและการพัฒนาผู้ประกอบการรายย่อย ที่จะให้น้ำหนักกับการรักษาความสัมพันธ์ ศักดิ์ศรี และจังหวะชีวิต มิใช่เพียงการเพิ่มประสิทธิภาพและการขยายตลาด กล่าวโดยรวม "รสชาติแห่งความรัก" คือทฤษฎีที่งอกจากครัวอีสาน เพื่อสนทนากับโลก เป็นข้อพิสูจน์ว่าทฤษฎีสังคมศาสตร์ไม่จำเป็นต้องนำเข้าจากซีกโลกเหนือ และว่าครัวเล็ก ๆ ของปัญญาชนในตำบลในเมือง สามารถเป็นห้องทดลองทางทฤษฎีที่มีน้ำหนักเท่ากับห้องสมุดของ Harvard หรือ Sorbonne หากเราฟังด้วยสายตาที่ถูกต้อง

4. ระเบียบวิธีวิจัย

บทความนี้ใช้ระเบียบวิธีวิจัยเชิงคุณภาพแบบ **ชาติพันธุ์วรรณนาเชิงทฤษฎี** (Theoretical Ethnography) ในความหมายที่ Burawoy (2009) เรียกว่า "ทฤษฎีนำการลงสนาม" (Theory brought to the Field) ซึ่งมีได้มุ่งสร้างคำอธิบายที่เป็นกลางต่อทฤษฎี หากแต่ใช้ทฤษฎีที่มีอยู่เป็นเครื่องมือมองสนามอย่างมีวินัย พร้อมเปิดพื้นที่ให้สนามสะท้อนกลับมาแก้ไข ขยาย หรือปฏิเสธทฤษฎีนั้น เป้าหมายของระเบียบวิธีจึงมิใช่เพียงการบรรยายวิถีชีวิต หากเป็น "การสร้างทฤษฎีร่วมกับสนาม" (Theory-Building with the Field) ผ่านการสังเกต การฟัง และการตีความเชิงจริยศาสตร์ของชีวิตแรงงานอาหารพื้นบ้านในชุมชนผู้ทำหม่า จังหวัดชัยภูมิ (Burawoy, 2009; Charmaz, 2014) ในงานชาติพันธุ์วรรณนาเชิงทฤษฎี ความเข้มข้นของการวิเคราะห่มิได้อยู่ที่จำนวนผู้ให้ข้อมูลหรือความยาวของบันทึก หากอยู่ที่ความสามารถในการเชื่อมประสบการณ์เฉพาะถิ่นเข้ากับการถกเถียงทฤษฎีระดับสากลได้อย่างมีวินัย (Burawoy, 2009; Tavory & Timmermans, 2014) งานชิ้นนี้จึงออกแบบระเบียบวิธีโดยให้ความสำคัญสามประการเท่ากัน คือ (1) ความลึกของการอยู่ในสนาม (2) ความหลากหลายของผู้ให้ข้อมูล และ (3) ความเข้มข้นของการตีความเชิงทฤษฎี

4.1 การออกแบบวิจัย พื้นที่ และระยะเวลาการลงสนาม

การวิจัยภาคสนามดำเนินการต่อเนื่อง 12 เดือน ระหว่างเดือนมิถุนายน 2566 ถึงพฤษภาคม 2567 ใน 2 พื้นที่หลักของจังหวัดชัยภูมิ ได้แก่ (1) อำเภอเมืองชัยภูมิ ซึ่งเป็นแหล่งผลิตและจำหน่ายหม่าที่หนาแน่นที่สุดของจังหวัด และ (2) อำเภอภูเขียว ซึ่งเป็นพื้นที่ที่ "หม่าตำนานรักชัยภูมิ" มีฐานการผลิตและเรื่องเล่าทางวัฒนธรรมที่แข็งแรง การคัดเลือกพื้นที่สองแห่งนี้มีขึ้นเพื่อการเปรียบเทียบเชิงปริมาณ หากเพื่อให้ผู้วิจัยสามารถจับความหลากหลายของรูปแบบการผลิตและการให้ความหมาย ระหว่างพื้นที่ที่กึ่งเมือง (อำเภอเมือง) กับพื้นที่กึ่งชนบท (อำเภอภูเขียว) ผู้วิจัยลงพื้นที่ในรูปแบบ "การมาเป็นช่วง" (Episodic Immersion) รวม 6

ช่วง ช่วงละประมาณ 14–21 วัน แทรกด้วยช่วงห่างเพื่อทบทวนข้อมูล การออกแบบเช่นนี้สอดคล้องกับข้อเสนอของ Hammersley และ Atkinson (2019) ที่ชี้ว่า การลงนามเป็นช่วงสลับกับการทบทวน ช่วยให้ผู้วิจัยตั้งคำถามใหม่กับข้อมูลที่เคยรวบรวมไว้ และกลับมาสนามด้วยสายตาที่เปลี่ยนไป กล่าวอีกนัยหนึ่ง ช่วงห่างคือพื้นที่ของการ "หายใจของการตีความ" ที่ทำให้ทฤษฎีและสนามได้สนทนากันอย่างมีจังหวะ

4.2 การคัดเลือกผู้ให้ข้อมูลและเกณฑ์การพิจารณา

ผู้วิจัยใช้การคัดเลือกแบบเจาะจง (Purposive Sampling) ผสมกับการคัดเลือกตามคำแนะนำต่อเนื่อง (Snowball Sampling) ตามแนวทางของ Patton (2015) ซึ่งเหมาะกับงานวิจัยที่ต้องการความลึกของกรณีมากกว่าความครอบคลุมเชิงสถิติ เกณฑ์การคัดเลือกประกอบด้วย 3 ข้อ ได้แก่ 1) มีประสบการณ์ในห่วงโซ่การผลิตหม่าขั้นต่ำ 5 ปี ติดต่อกัน เพื่อให้สามารถเล่าการเปลี่ยนแปลงของอาชีพได้อย่างมีนัย 2) อาศัยและประกอบอาชีพ ในจังหวัดชัยภูมิ มิใช่ผู้ผลิตตามฤดูกาลหรือผู้ค้าขายจร 3) ยินยอมให้ผู้วิจัยสังเกตชีวิตประจำวันและสนทนาในลักษณะลึกได้

ผู้ให้ข้อมูลสำคัญ (Key Informants) จำนวน 15 คน แบ่งเป็น 3 กลุ่ม กลุ่มละ 5 คน ดังนี้ 1) ผู้ผลิตหม่า (อายุระหว่าง 42–68 ปี ประสบการณ์ทำหม่า 8–35 ปี) เน้นครัวเรือนที่ผลิตและขายเอง มิใช่โรงงานขนาดกลาง 2) ผู้ประกอบการร้านค้าหม่า (อายุระหว่าง 38–62 ปี) ซึ่งบางรายเป็นรุ่นที่สองหรือสามของครอบครัวผู้ผลิต 3) ผู้บริโภคหม่าประจำ (อายุระหว่าง 35–75 ปี) ซึ่งซื้อหม่าต่อเนื่องเกิน 10 ปี และสามารถเล่าความผูกพันต่อรสชาติและผู้ขายได้ นอกเหนือจากผู้ให้ข้อมูลสำคัญ ผู้วิจัยยังสนทนากับผู้ให้ข้อมูลรอบข้าง (Peripheral Informants) อีกประมาณ 22 ราย ได้แก่ ลูกหลานในครัวเรือน เพื่อนบ้าน เจ้าหน้าที่พัฒนาชุมชน และเจ้าของร้านอาหารที่ใช้หม่าเป็นวัตถุดิบ ซึ่งให้ภาพแวดล้อมเชิงบริบทแต่ไม่ใช่หน่วยวิเคราะห์หลัก ข้อมูลพื้นฐานของผู้ให้ข้อมูลสำคัญสรุปไว้ในตารางที่ 1

ตาราง 1 ลักษณะทั่วไปของผู้ให้ข้อมูลสำคัญ (n = 15)

กลุ่ม	จำนวน	ช่วงอายุ (ปี)	เพศ (ช/ญ)	ประสบการณ์ (ปี)	พื้นที่
ผู้ผลิตหม่า	5	42–68	1 / 4	8–35	เมือง 3, ภูเขียว 2
ผู้ประกอบการ	5	38–62	2 / 3	6–28	เมือง 3, ภูเขียว 2
ผู้บริโภคประจำ	5	35–75	2 / 3	10–40 (ในฐานะลูกค้า)	เมือง 3, ภูเขียว 2

ชื่อที่ปรากฏในบทความเป็นนามสมมติทั้งหมด ตามหลักจริยธรรมการวิจัยในมนุษย์

4.3 วิธีการเก็บข้อมูล: สามชั้นของการรับรู้สนาม

การเก็บข้อมูลใช้สามวิธีที่เสริมกัน ออกแบบให้ครอบคลุม "สามชั้นของการรับรู้สนาม" ได้แก่ ชั้นของการกระทำ (เห็น) ชั้นของถ้อยคำ (ฟัง) และชั้นของความหมาย (ตีความ)

4.3.1 การสังเกตแบบมีส่วนร่วม (Participant Observation) ผู้วิจัยมีส่วนร่วมในชีวิตประจำวันของผู้ทำหม่าในกิจกรรมต่าง ๆ ได้แก่ การเลือกซื้อเนื้อหมูจากตลาดสด การคว่และตำข้าวคั่ว การนวดเนื้อกับเครื่องปรุง การบรรจุไส้ การหมัก การจัดร้านขาย และการพูดคุยกับลูกค้า การสังเกตเกิดขึ้นในช่วงเวลาที่หลากหลาย ตั้งแต่ช่วงเช้ามืด (เริ่ม 04.30 น. ก่อนเข้าตลาด) จนถึงช่วงค่ำ (ปิดร้านประมาณ 20.00 น.) เพื่อจับ "จังหวะของวันทำงาน" ที่ไม่อาจมองเห็นได้ผ่านการสัมภาษณ์ การสังเกตเช่นนี้ตรงกับข้อเสนอของ DeWalt และ DeWalt (2011) ว่าด้วย "การเรียนรู้ผ่านร่างกาย" (Learning through the Body) ที่ผู้วิจัยต้องอยู่กับงานเพื่อจับความเหนื่อย ความรัก และการตัดสินใจเชิงศีลธรรมในสถานการณ์จริง ผู้วิจัยบันทึก บันทึกภาคสนาม (Field Notes) รวม 312 หน้า แบ่งเป็นบันทึกสั้น (Jottings) ที่บันทึกประจำวัน และบันทึกขยาย (Expanded Notes) ที่เขียนใน

ตอนคำของแต่ละวัน ตามแนวทางของ Emerson, Fretz, และ Shaw (2011) ที่ชี้ว่าบันทึกภาคสนามมิใช่เพียงการจดสิ่งที่เกิดขึ้น หากเป็นการ "เขียนเพื่อให้เห็น" สิ่งที่คุณวิจัยอาจมองข้ามในขณะนั้น

4.3.2 บทสนทนาชีวิต (Life-story Interviews) ผู้วิจัยทำบทสนทนาชีวิตกับผู้ให้ข้อมูลสำคัญทั้ง 15 ราย โดยใช้แนวทางของ Atkinson (1998) และ Riessman (2008) ที่เน้นให้ผู้เล่าจัดวางเรื่องราวในจังหวะของตนเอง มิใช่ตอบคำถามตามแบบสอบถาม การสนทนาแต่ละครั้งใช้เวลา 90–180 นาที และทำซ้ำ 2–3 ครั้งต่อราย รวมประมาณ 38 ครั้ง การสนทนาเริ่มต้นด้วยคำถามเปิดที่กว้าง (ช่วยเล่าให้ฟังหน่อยว่าทำไมมาตั้งแต่นั้นแล้วทำไมถึงทำ) แล้วค่อยพัฒนาเข้าสู่ประเด็นเฉพาะ เช่น ความสัมพันธ์ในครอบครัว การตัดสินใจเรื่องราคา และเหตุการณ์สำคัญในชีวิตอาชีพ การบันทึกเสียงทำได้ในกรณีที่ผู้ให้ข้อมูลยินยอม (12 จาก 15 ราย) ส่วนอีก 3 รายผู้วิจัยจดบันทึกด้วยมือและทบทวนทันทีหลังการสนทนา ทุกบทสนทนาถูกถอดความ (Transcribed Verbatim) ในภาษาที่ผู้ให้ข้อมูลใช้จริง รวมทั้งภาษาถิ่นอีสานและคำเฉพาะที่ไม่สามารถแปลตรงตัว เพื่อรักษา "เสียงทางวัฒนธรรม" (Cultural Voice) ตามที่ Spradley (1979) เน้นย้ำว่าเป็นหัวใจของชาติพันธุ์วรรณาที่ดี

4.3.3 การฟัง "เรื่องเล่ารสชาติ" (Taste Narratives) จุดยืนเชิงระเบียบวิธีที่สำคัญของงานนี้ คือ การเลือก ฟังเรื่องเล่ารสชาติมากกว่าการบันทึกสูตรอาหาร ผู้วิจัยสนใจว่าผู้ทำหม่าพุดถึงรสชาติอย่างไร รสชาติแบบใดถูกเรียกว่า "ดี" "ถูกต้อง" หรือ "ไม่กล้าขาย" คำถามที่ผู้วิจัยใช้บ่อยคือ "ถ้าหม่าพุดนี้ออกมาไม่ถูก ฟังจะรู้ได้อย่างไร" และ "พี่กล้าขายให้แม่ตัวเองกินหรือเปล่า" คำถามลักษณะนี้เปิดประตูสู่บรรทัดฐานเชิงศีลธรรมของอาชีพ มากกว่าความรู้เชิงเทคนิค แนวทางนี้ต่อยอดจากงานของ Sutton (2001) ว่าด้วย "รสชาติในฐานะความทรงจำ" และของ Paxson (2013) ว่าด้วย "ทักษะของลิ้น" ในการสร้างคุณค่าทางสังคมของอาหารฝีมือ

4.4 การวิเคราะห์ข้อมูล: การวิเคราะห์ธีมเชิงสะท้อนกลับ

ผู้วิจัยใช้ การวิเคราะห์ธีมเชิงสะท้อนกลับ (Reflexive Thematic Analysis) ตามแนวทางของ Braun และ Clarke (2022) ผ่าน 6 ขั้นตอนที่ดำเนินไปแบบวนซ้ำ (Recursive) มากกว่าเป็นเส้นตรง ได้แก่ (1) การทำความเข้าใจกับข้อมูล ผ่านการอ่านและฟังซ้ำ (2) การสร้างรหัส (Coding) ทั้งรหัสเชิงเนื้อหา (Semantic Codes) และรหัสเชิงตีความ (Latent Codes) (3) การสร้างธีมเริ่มต้น (4) การทบทวนและขัดเกลาธีม (5) การให้ชื่อและกำหนดขอบเขตของธีม และ (6) การประมวลผลเป็นข้อเสนอเชิงทฤษฎี ผู้วิจัยจัดการรหัสและความสัมพันธ์ระหว่างรหัส โดยใช้โปรแกรมในฐานะเครื่องมือ มิใช่ในฐานะผู้ตีความ ตามที่ Braun และ Clarke (2022) เตือนว่าซอฟต์แวร์ไม่อาจทดแทนการคิดเชิงสะท้อนกลับของนักวิจัยได้ จุดสำคัญที่แตกต่างจากการวิเคราะห์ธีมแบบเดิม คือ Reflexive Thematic Analysis ยอมรับอย่างเปิดเผยว่า ผู้วิจัยมิใช่เครื่องมือกลาง หากเป็นส่วนหนึ่งของกระบวนการสร้างความรู้ ธีมที่ปรากฏในบทความนี้จึงมิได้ "ผุดขึ้นจากข้อมูล" โดยอัตโนมัติ หากเป็นผลของการสนทนาระหว่างผู้วิจัย สนาม และกรอบทฤษฎีที่หล่อหลอมสายตาของผู้วิจัย กล่าวอีกนัยหนึ่ง Reflexivity คือเงื่อนไขของความเข้มงวด มิใช่ภัยคุกคามต่อความเข้มงวด จากกระบวนการนี้ ธีมหลักที่ปรากฏ ได้แก่ (1) ความรักในฐานะแรงงานเชิงเวลา (2) ครวัเรียนในฐานะโรงงานแห่งศีลธรรม (3) การตั้งราคาเป็นปฏิบัติการของศีลธรรม และ (4) การปฏิเสธการขยายตัวในฐานะกลยุทธ์การดำรงอยู่ ธีมเหล่านี้นำไปสู่กรอบ "รสชาติแห่งความรัก" ซึ่งจะนำเสนอในส่วนผลการวิจัยและอภิปรายผล

4.5 ความน่าเชื่อถือของงานวิจัย

ผู้วิจัยใช้เกณฑ์ความน่าเชื่อถือสี่ประการตามแนวทางของ Lincoln และ Guba (1985) และข้อเสนอเพิ่มเติมของ Tracy (2010) ที่เหมาะกับงานวิจัยเชิงคุณภาพร่วมสมัย ได้แก่ 1) ความน่าเชื่อถือ (Credibility) ผ่าน (ก) การลงสนามต่อเนื่อง 12 เดือน (Prolonged Engagement) (ข) การตรวจสอบสามเส้า (Triangulation) ระหว่างการสังเกต บทสนทนา และเอกสารทางการของจังหวัด และ (ค) การคืนข้อมูลให้ผู้ให้ข้อมูลตรวจสอบ (Member Checking) ในช่วง 3 เดือนสุดท้ายของการวิจัย 2) ความสามารถในการประยุกต์ใช้ (Transferability) ผ่านการพรรณนาบริบทอย่างหนาแน่น (thick description) ตามแนวทางของ Geertz (1973) เพื่อให้ผู้อ่านสามารถพิจารณาความเป็นไปได้ในการประยุกต์ใช้ข้อค้นพบในบริบทอื่น 3) ความเชื่อถือได้ (Dependability)

ผ่านการเก็บรอยทาง (Audit Trail) ของการตัดสินใจเชิงระเบียบวิธี รหัส อีเอ็ม และข้อโต้แย้งกับตนเองตลอดกระบวนการ และ 4) ความสะท้อนกลับ (Reflexivity) ผ่านการเขียนบันทึกผู้วิจัย (Researcher Journal) ที่บันทึกอารมณ์ ความสัมพันธ์กับผู้ให้ข้อมูล และการเปลี่ยนแปลงของสายตาทฤษฎีตลอดการวิจัย

4.6 จริยธรรมการวิจัย: เกินกว่าการขออนุญาตเชิงพิธีกรรม

ในเชิงจริยธรรม ผู้วิจัยยึดถือว่าจริยธรรมการวิจัยในมนุษย์มิได้จบลงที่ขั้นตอนการขออนุญาตเชิงพิธีกรรม (Procedural Ethics) หากต้องดำเนินต่อไปในรูปของ "จริยธรรมในการปฏิบัติ" (Ethics in Practice) ตามข้อเสนอของ Guillemin และ Gillam (2004) ที่ชี้ว่า "ช่วงเวลาที่สำคัญทางจริยธรรม" (Ethically Important Moments) มักเกิดขึ้นในสนามอย่างไม่อาจคาดเดา และผู้วิจัยต้องอาศัยความสะท้อนกลับมากกว่าคู่มือสำเร็จในการตัดสินใจในขณะนั้น ผู้วิจัยยังยึดหลัก การไม่ทำให้วัฒนธรรมกลายเป็นสินค้าเชิงวิชาการ (Avoiding academic Commodification of Culture) โดยตระหนักว่าการนำเรื่องราวอาหารพื้นบ้านเข้าสู่เวทีวิชาการระดับสากล มีความเสี่ยงในการทำให้ชีวิตของผู้คนกลายเป็น "กรณีศึกษา" ที่ถูกแยกออกจากบริบทและความรู้สึก ดังนั้น การตีความข้อมูลจึงดำเนินไปด้วยความระมัดระวัง เคารพเสียงของผู้ให้ข้อมูล หลีกเลี่ยงการสรุปแบบทำให้วัฒนธรรมดูแปลกใหม่หรือโรแมนติกเกินจริง และพร้อมส่งมอบความเมื่อตีพิมพ์ให้ผู้ให้ข้อมูลที่สนใจ ตามข้อเสนอเรื่อง "การวิจัยที่ตอบแทน" (Reciprocal Research) ของ Lincoln, Lynham, และ Guba (2018)

4.7 ข้อจำกัดของระเบียบวิธี

ผู้วิจัยตระหนักถึงข้อจำกัดสามประการ ประการแรก ผู้ให้ข้อมูลส่วนใหญ่เป็นผู้ทำหม่าที่ยังคงประกอบอาชีพอยู่ มิได้ครอบคลุมผู้ที่เคยทำแต่เลิกไปแล้ว ซึ่งอาจให้ภาพของความล้มเหลวและการถอนตัวที่งานนี้ไม่อาจเข้าถึง ประการที่สอง การวิจัยเน้นผู้ผลิตในครัวเรือนขนาดเล็ก มิได้ครอบคลุมโรงงานหม่าขนาดกลางที่อาจมีตรรกะการดำเนินงานแตกต่างออกไป ประการที่สาม การลงสนาม 12 เดือนแม้จะเพียงพอสำหรับการจับจังหวะของวงปีหนึ่ง แต่ยังมีได้สามารถจับการเปลี่ยนแปลงข้ามรุ่น (Intergenerational shifts) ที่ต้องอาศัยการศึกษาระยะยาวกว่า งานในอนาคตอาจขยายขอบเขตในประเด็นเหล่านี้

5. ผลการวิจัย

ผลการวิจัยจากการลงสนามชาติพันธุ์วรรณาในชุมชนผู้ทำหม่าจังหวัดชัยภูมิ 12 เดือน แสดงให้เห็นอย่างชัดเจนว่า "หม่า" มิได้เป็นเพียงอาหารพื้นบ้าน หากเป็นโครงสร้างทางสังคมที่มีชีวิต ซึ่งรสชาติ ความรัก เวลา และศีลธรรม หลอมรวมกันอย่างแนบแน่น การนำเสนอผลการวิจัยในส่วนนี้ได้จัดเรียงตามธีมเชิงเทคนิคของกระบวนการผลิต หากเรียบเรียงตาม "ตรรกะของชีวิตผู้คน" เพื่อให้เสียงจากสนามสามารถสนทนากับกรอบทฤษฎี "รสชาติแห่งความรัก" ได้อย่างเป็นธรรมชาติ ผู้วิจัยขอเน้นย้ำว่า ธีมทั้งสี่ที่จะนำเสนอต่อไปนี้มิได้ "ผุดขึ้นจากข้อมูล" โดยอัตโนมัติ หากเป็นผลของการตีความอย่างมีวินัยระหว่างข้อมูลกับกรอบทฤษฎี ตามจุดยืน Reflexive ที่ได้อธิบายในระเบียบวิธี เสียงของผู้ให้ข้อมูลที่ปรากฏในส่วนนี้ ถูกคัดเลือกในฐานะตัวแทนของรูปแบบที่ปรากฏซ้ำในผู้ให้ข้อมูลรายอื่น ๆ มิใช่เป็นเสียงเฉพาะตัว

5.1 หม่าในฐานะเรื่องเล่าของความรักและการรอคอย

เรื่องเล่าที่ปรากฏซ้ำมากที่สุดในบทสนทนาชีวิตกับผู้ทำหม่า คือเรื่องของ **คู่ชีวิต ครอบครัว และการรอคอย** ผู้ให้ข้อมูล 14 จาก 15 ราย เริ่มต้นเล่าประวัติอาชีพของตนเองโดยไม่ได้พูดถึง "ธุรกิจ" หากพูดถึงคนที่ทำด้วยกัน สามิ ภรรยา แม่ ลูก พี่สาว หรือเพื่อนบ้านที่กลายเป็นเครือข่ายผ่านการทำงานร่วมกันนานปี ในเช้ามีดวันที่ 14 กันยายน 2566 ผู้วิจัยนั่งดูพี่บุญมี (นามสมมุติ) อายุ 58 ปี ผู้ทำหม่าในตำบลในเมืองมา 32 ปี กำลังนวดเนื้อหมูกับข้าวคั่วและกระเทียมในกะละมังสเตนเลส ขณะมีน้องเปื้อนเครื่องปรุง พี่บุญมีหยุดมือชั่วคราวแล้วเล่าว่า:

"พีเริ่มทำหม่าตอนแต่งกับพีสมหวัง (สามี) ใหม่ ๆ ตอนนั้นยังไม่มีลูก เขาขับรถรับจ้าง เพื่อบ้านเฉย ๆ ก็เบื่อ แม่สามีเลยสอนให้ทำหม่าขายด้วยกัน ทำมาก็แก้ด้วยกันสามสิบกว่าปี ลูกสองคนโตด้วยหม่าหมอนี้ทั้งนั้นแหละ พีไม่ได้ทำหม่าเพราะอยากรวยหรอก ทำเพราะมันคือสิ่งที่เราสองคนทำด้วยกันได้" (พีบุญมี, ผู้ผลิตหม่า, การสื่อสารส่วนบุคคล, 14 กันยายน 2566)

คำพูดของพีบุญมีปรากฏซ้ำในรูปแบบที่คล้ายคลึงกันในผู้ให้ข้อมูลรายอื่น ป้าทองคำ (นามสมมุติ) อายุ 64 ปี ผู้ทำหม่าในอำเภอภูเขียวมา 35 ปี บอกผู้วิจัยขณะนั่งบรรจุไส้หม่าในตอนบ่ายว่า "ทำหม่า คือ งานของคนที่อยู่ด้วยกัน ทำคนเดียวมันไม่ทันหรอก ต้องมีคนช่วยตำข้าวคั่ว ช่วยล้างไส้ ช่วยมัด พืกับสามีทำมาตั้งแต่ลูกคนโตยังอุมได้" (การสื่อสารส่วนบุคคล, 22 ตุลาคม 2566) ลุงประยูร (นามสมมุติ) อายุ 68 ปี ใช้คำว่า "งานบ้านคู่" และพี่นงเยาว์ (นามสมมุติ) อายุ 42 ปี ผู้สืบทอดกิจการรุ่นที่สองบอกว่า "ถ้าทำคนเดียว มันไม่ใช่หม่า"

บันทึกภาคสนามวันที่ 14 พฤศจิกายน 2566 ผู้วิจัยจดไว้ว่า:

ป้าทองคำใช้เวลาเกือบสองชั่วโมงในการคั่วและตำข้าวคั่วเอง ทั้งที่ในตลาดสดมีข้าวคั่วสำเร็จขายในราคาที่ไม่ต่างกันมาก เมื่อถามว่าทำไมยังคั่วเอง ป้าตอบสั้น ๆ ว่า "ข้าวคั่วซื้อไม่หอม คนกินรู้" แล้วเสริมว่า "พีทำเองทุกอย่าง เพราะพีอยากให้คนกินรู้ว่าพีใส่ใจ" กลิ่นข้าวคั่วที่หอมโชยมาจากกระทะเหล็ก ทำให้ครัวทั้งครัวเหมือนถูกล้อมด้วยความอบอุ่นของคนที่ไม่อยากหุ่นแรง บันทึกภาคสนามชิ้นนี้ชี้ให้เห็นว่า การหมักหม่าคือการรอคอยอย่างมีความหมาย เป็นการรอที่ไม่เร่ง ไม่ฝืนเวลา และไม่ละเมิดจังหวะของวัตถุดิบ ผู้วิจัยพบว่าผู้ผลิตทั้ง 5 รายปฏิเสธการใช้สารเร่งการหมัก แม้ในตลาดอุตสาหกรรมจะมีการใช้กันแพร่หลาย

พีบุญมีอธิบายว่า "เร่งได้ แต่รสชาติมันไม่ใช่ของเรา" คำพูดเรียบ ๆ นี้สะท้อนตรรกะเชิงเวลาที่ลึกซึ้ง การรอคอยมิใช่เรื่องของความช้าทางเทคโนโลยี หากเป็นการยอมรับว่าวัตถุดิบมีจังหวะของตัวเอง และการเคารพจังหวะนั้น คือ การเคารพตัวอาชีพเอง ปรากฏการณ์นี้สอดคล้องอย่างยิ่งกับสิ่งที่ Adam (2020) เรียกว่า "เวลาเชิงศีลธรรม" (Moral Time) ซึ่งไม่อาจเร่งให้เร็วขึ้นด้วยเทคโนโลยีหรือทุน และที่ Rosa (2019) อภิปรายในกรอบของ "การสะท้อนพ้องของเวลา" (Temporal Resonance) ที่ผู้กระทำการรู้สึก "เข้าจังหวะ" กับวัตถุของตน ในเรื่องเล่าของผู้ทำหม่า ความรักมิได้ถูกเล่าในฐานะอารมณ์โรแมนติก หากเป็นการ "อยู่ด้วยกันให้นาน" ความรักจึงถูกทำให้เป็นการกระทำซ้ำในชีวิตประจำวัน ตื่นเช้า เตรียมวัตถุดิบ แบ่งงานกันทำ และรอผลของการหมัก เรื่องเล่าเหล่านี้ยืนยันข้อเสนอใน Sociology of Love (Illouz, 2019; Lynch, Baker, & Lyons, 2009) ที่ชี้ว่าความรักในชีวิตแรงงานมักปรากฏในรูปของความรับผิดชอบและการดูแล มากกว่าคำพูดหวานซึ้ง ในเชิงทฤษฎี เรื่องเล่าจากพีบุญมี ป้าทองคำ และผู้ให้ข้อมูลรายอื่น ทำให้เห็นว่า "ความรัก" ทำหน้าที่เป็นทั้ง **แรงงานอารมณ์** (Emotional Labor) และ **แรงงานเชิงเวลา** (Temporal Labor) ที่ทำให้อาชีพดำรงอยู่ได้ แม้รายได้จะไม่สูงหรือไม่แน่นอน ความรักในที่นี้ มิใช่ทรัพยากรที่ผู้ทำหม่า "ใช้" เพื่อให้ทำงานต่อไป หากเป็น **เงื่อนไขแห่งความเป็นไปได้** (Condition of Possibility) ของงานเอง

5.2 ครัวเรือนในฐานะ "โรงงานแห่งศีลธรรม"

ในบรรดาสิ่งที่ผู้วิจัยสังเกตเห็นตลอด 12 เดือนในครัวหม่า สิ่งที่เกิดขึ้นที่สุดประการหนึ่ง คือ ครัวเรือนผู้ทำหม่าไม่ทำงานแบบโรงงาน แม้จะผลิตสินค้าออกสู่ตลาดทุกวันก็ตาม คำว่า โรงงาน สื่อถึงการแยกส่วน การวัดผล และจังหวะที่ถูกกำหนดจากภายนอก แต่สิ่งที่เกิดขึ้นในครัวของพีบุญมีและป้าทองคำเป็นอีกแบบหนึ่งโดยสิ้นเชิง ผู้วิจัยจึงเสนอโมโนทัศน์ "โรงงานแห่งศีลธรรม" (Moral Workshop) เพื่อจับลักษณะเฉพาะของพื้นที่นี้ พื้นที่ที่การผลิตหม่าในเชิงวัตถุ ดำเนินคู่ขนานไปกับการผลิตและต่อรองศีลธรรมของอาชีพอย่างไม่ขาดสาย

เวลา 06.30 น. พีสมหวัง (สามี) กลับจากตลาดสดพร้อมเนื้อหมูสามกิโล พีบุญมีดูเนื้อนาน เสียงดังว่า "วันนี้เนื้อไม่ดี" แล้วตัดสินใจจะทำหม่าแค่ครึ่งหนึ่งของที่วางแผนไว้ พีสมหวังไม่ขัด เพียงพยักหน้าและไปจัดเตรียมหม้อใหม่ "ขาดทุนวันนี้ดีกว่าให้ลูกคำกินของไม่ดี" พีบุญมีพูดให้ตัวเองฟังขณะล้างเนื้อ การตัดสินใจนี้ใช้เวลาไม่ถึงห้านาที แต่บรรจุระบบคุณค่าทั้งระบบไว้ภายใน การตัดสินใจในลักษณะนี้เกิดขึ้นบ่อยครั้งและในรูปแบบที่หลากหลาย ลุงประยูรอธิบายให้ผู้วิจัยฟังในวันที่ 18 ธันวาคม 2566 ว่า

"บางวันแม่ป่วย พี่ทำได้คนเดียว ก็ขายคนเดียว ไม่เอาเปรียบลูกค้าโดยทำของไม่เต็มมือ" (ลุงประยูร, ผู้ผลิตหม่า, 18 ธ.ค. 2566) และพี่นงเยาว์ผู้สืบทอดรุ่นที่สอง บอกว่า "พ่อสอนพี่ว่า ถ้าวันไหนใจไม่อยู่ อย่าทำ ทำไปก็ไม่อร่อย ลูกค้าจับได้" (พี่นงเยาว์, ผู้ผลิตหม่า, การสื่อสารส่วนบุคคล, 5 กุมภาพันธ์ 2567)

คำว่า "ใจไม่อยู่" ที่พี่นงเยาว์ใช้ คือ แนวคิดเฉพาะถิ่นที่ผู้วิจัยพบในผู้ให้ข้อมูล 9 จาก 15 ราย หมายถึงสภาวะที่ผู้ทำหม่ารู้สึกว่าตนเองไม่อยู่ในจังหวะที่จะทำงาน อาจเป็นเพราะป่วย เพราะเหนื่อย เพราะกังวลเรื่องในครอบครัว หรือเพราะเพิ่งทะเลาะกับใคร "ใจไม่อยู่" จึงเป็นทั้ง มาตรฐานเชิงอารมณ์ และ เกณฑ์เชิงจริยธรรม ในการตัดสินใจว่าควรทำงานหรือไม่ในวันนั้น แนวคิดนี้ท้าทายข้อเสนอใน sociology of work กระแสหลักที่มักแยก "อารมณ์" ออกจาก "ผลผลิต" อย่างเด็ดขาด (Wharton, 2009; Kalleberg, 2018) เพราะในกรณีหม่า อารมณ์และผลผลิตเป็นเรื่องเดียวกัน

การไม่แยกชีวิตออกจากอาชีพ ทำให้การทำงานเต็มไปด้วยการต่อรองเชิงจริยศาสตร์ที่ไม่อาจเขียนไว้เป็นกฎ ตำราด้าน Sociology of Work ชี้ว่าแรงงานนอกระบบจำนวนมากไม่สามารถแยก "เวลางาน" ออกจาก "เวลาชีวิต" ได้ (Kalleberg, 2018) แต่กรณีหม่าแสดงให้เห็นมากกว่านั้น คือ การไม่แยกดังกล่าวมิใช่ความล้มเหลวของระบบ หากเป็นตรรกะการดำรงชีวิตอีกแบบหนึ่ง บ้านในที่นี้จึงมิใช่พื้นที่ไร้ประสิทธิภาพ หากเป็นพื้นที่ที่คุณค่าของการดูแล ความเอื้ออาทร และความพอประมาณ ถูกทำให้เป็นจริงในทางปฏิบัติ โมโนทัศน์ "โรงงานแห่งศีลธรรม" จึงต่อยอดและท้าทายภาพของ "ครัวเรือนเป็นหน่วยผลิต" (household as production unit) ในเศรษฐศาสตร์แรงงาน ที่มักมองครัวเรือนเป็นเพียงพื้นที่จัดสรรทรัพยากรอย่างมีเหตุผล ในกรณีหม่า ครัวเรือนเป็นพื้นที่ของเหตุผลเชิงศีลธรรม (Moral Reasoning) ที่ทำงานควบคู่กับเหตุผลเชิงเศรษฐศาสตร์ และในหลายช่วงเวลา ก็มีน้ำหนักเหนือกว่า

5.3 การตั้งราคา ความยุติธรรม และศักดิ์ศรีของผู้ทำหม่า

หนึ่งในประเด็นที่สะท้อนกรอบ เศรษฐกิจศีลธรรมของอาหาร (Food-based Moral Economy) ได้ชัดเจนที่สุด คือ การตั้งราคาหม่า ผู้ให้ข้อมูล 12 จาก 15 ราย ใช้ถ้อยคำคล้ายคลึงกันว่า "ขายพออยู่ ไม่ขายพอรวย" วลีนี้ปรากฏซ้ำในต่างพื้นที่ ต่างวัย และต่างประสบการณ์ จนผู้วิจัยพิจารณาให้เป็น หลักการเชิงศีลธรรมร่วม (Shared moral Principle) ของอาชีพ มิใช่เพียงสำนวนส่วนบุคคล ในช่วงที่ราคาเนื้อหมูปรับขึ้นจากกิโลกรัมละ 165 บาทเป็น 205 บาท ในเดือนกุมภาพันธ์ 2567 ผู้วิจัยเฝ้าสังเกตว่าผู้ทำหม่าแต่ละรายจะตอบสนองอย่างไร พี่บุญมีเป็นรายแรกที่ตอบ

"พี่ขึ้นราคาแค่ห้าบาทต่อชิ้น ทั้งที่ต้นทุนขึ้นกว่านั้นเยอะ ลูก้าประจำเขามาตั้งสามสิบปี เขาเป็นแม่บ้าน รายได้ก็ไม่ได้ขึ้นเหมือนหมู เราขึ้นเยอะ เขาก็ไม่กล้าซื้อ ไม่กล้าเอาไปฝากลูกหลานในกรุงเทพฯ มันเสียกัน เสียทั้งสองฝ่าย" (พี่บุญมี, ผู้ผลิตหม่า, การสื่อสารส่วนบุคคล, 12 กุมภาพันธ์ 2567)

ป้าทองคำเล่าในทำนองเดียวกันแต่ในสำนวนต่างออกไป "ตั้งราคาให้ตัวเองอยู่ได้ ลูกค้าก็ต้องอยู่ได้ ถ้าเขาไม่อยู่ ใครจะมาซื้อของเรา" (ป้าทองคำ, ผู้ผลิตหม่า, 20 ก.พ. 2567) ส่วนพี่นงเยาว์เสริมว่า "พ่อบอกตลอดว่า ขายแพงก็ขายได้ครั้งเดียว ขายพอดี ขายได้สิบปียี่สิบปี" (พี่นงเยาว์, การสื่อสารส่วนบุคคล, 25 กุมภาพันธ์ 2567)

จากเสียงเหล่านี้ การตั้งราคาหม่ามิใช่การคำนวณต้นทุนบวกกำไรอย่างที่ตำราเศรษฐศาสตร์เสนอ หากเป็นการต่อรองระหว่างหลายคุณค่าพร้อมกัน ได้แก่ ต้นทุนวัตถุดิบ แรงงานของครอบครัว ความสามารถในการจ่ายของลูกค้า ความสัมพันธ์ระยะยาว และศักดิ์ศรีของอาชีพ ราคาที่ "แพงเกินไป" ถูกมองว่าเอาเปรียบ ราคาที่ "ถูกเกินไป" ถูกมองว่าดูถูกอาชีพตนเอง การหาจุดสมดุลจึงเป็น ปฏิบัติการทางจริยศาสตร์ ที่ดำเนินอยู่ตลอดเวลา มิใช่การคำนวณครั้งเดียวจบ ตรรกะเช่นนี้สอดคล้องอย่างยิ่งกับแนวคิดเศรษฐกิจศีลธรรมที่ Thompson (1971) และ Scott (1976) เสนอ และ Sayer (2007) ขยายต่อ ว่าตลาดในชีวิตจริงถูกกำกับด้วยความคาดหวังเชิงความยุติธรรม มิใช่เพียงกลไกราคา

ที่สำคัญยิ่งกว่านั้น ผู้ทำหม่า 4 จาก 5 ราย ปฏิเสธการขายการผลิตในลักษณะอุตสาหกรรม แม้จะมีโอกาสเข้าสู่ตลาดออนไลน์หรือขยายสาขา ในวันที่ 8 มีนาคม 2567 ตัวแทนจากผู้ประกอบการห้างค้าปลีกรายใหญ่มาติดต่อพี่บุญมีให้ผลิตหม่าส่งห้าง พี่บุญมีปฏิเสธโดยไม่ลังเลและอธิบายให้ผู้วิจัยฟังภายหลังว่า:

"ถ้าทำส่งห้าง พี่ต้องจ้างคนเพิ่ม ต้องมีโรงงาน ต้องใช้สูตรอุตสาหกรรมถึงจะคุ้ม รสมันก็ไม่ใช้ของพี่อีกแล้ว แล้วลูกค้า เก่า ๆ ของพี่ละ เขาซื้อพี่เพราะอะไร เพราะรู้ว่าพี่ทำเอง ขายเอง ถ้าเปลี่ยน เขาก็ไม่ใช้ลูกค้าพี่อีก" (พี่บุญมี, การสื่อสารส่วนบุคคล, 8 มีนาคม 2567)

การปฏิเสธของพี่บุญมี มิใช่การขาดความทะเยอทะยานหรือความสามารถ หากเป็นการตัดสินใจเชิงจริยศาสตร์ที่มีเหตุผล การขยายตัวจะทำให้ลายรสชาติ ทำลายความสัมพันธ์กับลูกค้า ทำลายจังหวะชีวิตของครอบครัว และที่สำคัญที่สุด ทำลายความหมายของตัวอาชีพเอง ในสายตาของผู้ทำหม่า ตรรกะการปฏิเสธทุนนิยมเชิงขยาย (Expansionist Capitalism) นี้มิใช่การต่อต้านตลาด หากเป็นการ เลือกตลาดแบบมีศีลธรรม (Moral Market) ตามที่ Gibson-Graham (2006) เรียกว่า "เศรษฐกิจที่หลากหลาย" (Diverse Economies)

5.4 หม่าในฐานะอาชีพที่ไม่ปรากฏชุมชน

เมื่อมองย้อนกลับไปทั้งสี่ชิ้น ภาพที่ปรากฏมิใช่ภาพของอาชีพเล็ก ๆ ที่กำลังจะเลือนหาย หากเป็นภาพของเศรษฐกิจศีลธรรมที่ยังมีชีวิต รสชาติ ความรัก และอาชีพในกรณีหม่าชัยภูมิ มิได้เป็นสามมิติที่บังเอิญมาอยู่ด้วยกัน หากเป็นโครงสร้างเดียวที่หล่อเลี้ยงชีวิตแรงงานฐานราก

ด้วยเหตุนี้ กรอบ 'รสชาติแห่งความรัก' จึงมิใช่ทฤษฎีที่ผู้วิจัยนำเข้ามาวางทับบนข้อมูล หากเป็นกรอบที่งอกขึ้นมาเอง จากการฟังเสียงเหล่านี้ ในช่วงเวลาเหล่านี้ ในครัวเหล่านี้ ของผู้คนที่ยังทำงานทุกวันด้วยมือ ด้วยเวลา และด้วยใจที่ยังอยู่กับงาน

"บ้านพี่ลูกสองคน ลูกสาวเรียนจบไปทำงานในเมือง แต่กลับมาช่วยขายทุกเสาร้าอาทิตย์ ลูกชายอยู่บ้านช่วยส่งของให้ลูกค้าในตลาด หลานสองคนก็มาเล่นในร้านทุกเย็น พี่บอกตัวเองทุกวันว่า โชคดีนะ ที่ยังมีคนรอบตัว ครอบครัวที่ไม่ทำหม่า ลูกหลานเขาไปอยู่ไกลหมด เจอกันปีละครั้ง" (ป้าทองคำ, ผู้ผลิตหม่า, การสื่อสารส่วนบุคคล, 15 เมษายน 2567)

ในการสนทนากับผู้บริโภครประจำ ความเห็นในทำนองเดียวกันปรากฏซ้ำในมุกกลับ ป้าสมศรี (นามสมมุติ) อายุ 62 ปี ผู้ซื้อหม่าจากพี่บุญมีต่อเนื่อง 18 ปี บอกผู้วิจัยว่า "ป้าซื้อหม่าพี่บุญมี เพราะรู้ว่าเงินที่จ่ายไป มันอยู่ในครอบครัวเขา อยู่ในละแวกบ้านเรา ไม่ได้ไปกระเป๋านายทุนคนไหน" (ป้าสมศรี, ผู้บริโภค, การสื่อสารส่วนบุคคล, 20 เมษายน 2567) คำพูดของป้าสมศรีชี้ให้เห็นว่าการบริโภคหม่าในชุมชนชัยภูมิมิได้เป็นเพียงการซื้ออาหาร หากเป็นการมีส่วนร่วมในเศรษฐกิจเชิงศีลธรรมของชุมชน ที่ผู้บริโภครก็เป็นผู้ร่วมรักษาโครงสร้างนี้ด้วย

ในเชิงทฤษฎี ปรากฏการณ์นี้ยืนยันข้อเสนอของ Gibson-Graham (2006) ว่าด้วย "เศรษฐกิจที่หลากหลาย" (Diverse Economies) และของ Gudeman (2016) ว่าด้วย "เศรษฐกิจของชุมชน" (Economy of Community) ที่ชี้ว่าอาชีพที่ไม่ทำลายความสัมพันธ์ทางสังคม มีบทบาทสำคัญต่อความยั่งยืนของชีวิตชนบทมากกว่าตัวเลขรายได้เพียงอย่างเดียว ผู้ทำหม่าจำนวนมากมองอาชีพของตนว่า "ไม่รวย แต่ไม่อด" และที่สำคัญคือ "ยังมีหัวใจ" (ลุงประยูร, การสื่อสารส่วนบุคคล, 18 ธันวาคม 2566) เศรษฐกิจในความหมายนี้จึงไม่ใช่เครื่องจักร หากเป็นกระบวนการดูแลกันและกัน ผ่านรสชาติ การแลกเปลี่ยน และความไว้วางใจ ผลการวิจัยทั้งสี่ชิ้นข้างต้นยืนยันว่า "หม่าตำนานรักชัยภูมิ" เป็นตัวอย่างร่วมสมัยของ เศรษฐกิจศีลธรรมที่มีชีวิต ซึ่งรสชาติ ความรัก และอาชีพ มิได้เป็นมิติแยกส่วน หากเป็นโครงสร้างเดียวกันที่หล่อเลี้ยงชีวิตแรงงานฐานราก กรอบ "รสชาติแห่งความรัก" (Taste of Love) จึงมิใช่ทฤษฎีที่ผู้วิจัยนำเข้ามาวางทับบนข้อมูล หากเป็นกรอบที่งอกขึ้นจากการฟังเสียงเหล่านี้ ในช่วงเวลาเหล่านี้ ในครัวเหล่านี้ ของผู้ทำหม่าที่ทำงานทุกวันด้วยมือ ด้วยเวลา และด้วยใจ ที่ยังอยู่กับงาน

ภาพ 2-4 หม้าในจังหวัดชัยภูมิ

(2)



(3)



(4)



ที่มา: ผู้วิจัย, 2568

6. อภิปรายผล

การอภิปรายผลในส่วนนี้มีเป้าหมายสู่ประการ ได้แก่ (1) วางตำแหน่ง "หม้าตำนานรักชัยภูมิ" ในฐานะกรณีตัวอย่างจาก Global South ที่มีพลังเชิงทฤษฎี มิใช่เพียงพื้นที่ทดสอบทฤษฎีจากศูนย์กลางโลก (2) ใช้กรณีดังกล่าวเพื่อ วิพากษ์ ระบบอาหารเสรีนิยมใหม่ (Neoliberal Food System) และกรอบคิดอาหารทางเลือกที่ครอบงำจากตะวันตก (3) เสนอ "ความรัก" (Love) ในฐานะ หมวดวิเคราะห์ที่ขาดหายไป (Missing Analytical Category) ในสังคมวิทยาอาหารและแรงงาน และ (4) ขยายข้อเสนอเรื่อง "จริยศาสตร์ของการรอคอย" (Ethics of Waiting) ในฐานะมโนทัศน์ที่ Global South สามารถมอบให้แก่ทฤษฎีเวลาเชิงสังคมในระดับสากล ในส่วนนี้ผู้วิจัยมิได้ตั้งใจให้กรณีหม้าชัยภูมิเป็นเพียง "ตัวอย่าง" ที่ยืนยันทฤษฎีตะวันตก หากใช้มันเป็น เลนส์ตรวจสอบทฤษฎี (Theoretical Lens) ที่เปิดเผยช่องว่างของกรอบเดิม การอภิปรายจึงดำเนินไปในจังหวะของการสนทนาเชิงวิพากษ์ มิใช่การประยุกต์เชิงตามคล้าย

6.1 หม้าชัยภูมิในฐานะกรณีท้าทายของเศรษฐกิจศีลธรรมจาก Global South

ผลการวิจัยชี้ชัดว่า กรณีหม้าชัยภูมิไม่อาจอธิบายได้อย่างเพียงพอผ่านกรอบของ moral economy แบบคลาสสิก ที่ Thompson (1971) และ Scott (1976) วางไว้ ทั้งสองงานอธิบาย moral economy ในรูปของ การต่อต้านเชิงรวมหมู่ (collective resistance) ต่ออำนาจรัฐหรือตลาดที่ละเมิดข้อตกลงเชิงศีลธรรม ผู้คนชาวอังกฤษในศตวรรษที่ 18 ลูกขึ้นต่อต้านพ่อค้าผูกขาดข้าวสาลี ชาวนาเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ลุกฮือเมื่อรัฐและเจ้าที่ดินเรียกเก็บส่วยเกินขอบเศรษฐกิจศีลธรรมในมโนทัศน์ดั้งเดิมจึง ปรากฏตัวในวิกฤต และเป็น เหตุการณ์ที่มองเห็นได้ ในประวัติศาสตร์ ทว่าหม้าชัยภูมิเสนอภาพที่ต่างเศรษฐกิจศีลธรรมในชัยภูมิมิได้ปรากฏในรูปของการต่อต้าน หากปรากฏในรูปของการดำรงอยู่ มิได้ปรากฏในวิกฤต หากฝังอยู่ในชีวิตประจำวันของการตั้งราคา การคว่ำข้าว การปฏิเสธค่าเชิญจากห้างค้าปลีก และการตัดสินใจว่าวันนี้ "ใจอยู่" พอที่จะทำงานหรือไม่ กล่าวอีกนัยหนึ่ง เศรษฐกิจศีลธรรมในกรณีนี้เป็นโครงสร้างที่เงียบ มิใช่เหตุการณ์ที่เสียงดัง เป็นปฏิบัติการต่อเนื่อง มิใช่การปะทุของฝูงชน ข้อค้นพบนี้ชี้ให้เห็น ข้อจำกัดเชิงญาณวิทยา (Epistemological Limitation) ของกรอบเศรษฐกิจศีลธรรมดั้งเดิม ซึ่งให้น้ำหนักกับเหตุการณ์ดราม่าและการประท้วงที่บันทึกได้ในเอกสารราชการ แต่มองข้ามการดำรงรักษาเชิงศีลธรรมที่เกิดขึ้นในครัวเรือนเล็ก ๆ ของแรงงานนอกระบบ การวิเคราะห์เช่นนี้ตรงกับข้อเสนอเชิงวิพากษ์ของ Connell (2007) ใน Southern Theory ที่ชี้ว่าทฤษฎีสังคมจากซีกโลกเหนือมักประกอบสร้างผ่านการ "มองเห็น" บางอย่างและ "มองไม่เห็น" อีกหลายอย่าง โดยเฉพาะการมองไม่เห็นชีวิตเรียบง่าย ๆ ของผู้คนใน Global South ที่ทำให้เศรษฐกิจเชิงศีลธรรมดำรงอยู่ทุกวัน บทความนี้จึงเสนอข้อเสนอเชิงญาณวิทยาว่าเราต้องขยายเศรษฐกิจศีลธรรมจากกรอบของ "เหตุการณ์" ไปสู่กรอบของ "ปฏิบัติการรายวัน" (From Moral Economy as

event to Moral Economy as Everyday Practice) การขยายนี้มีใช้เพียงการเพิ่มกรณีศึกษา หากเป็นการ เปลี่ยนสายตาของ ทฤษฎีเอง ในแง่นี้ หม่าซัยงูมีจึงมิใช่ "ตัวอย่างเอเชียตะวันออกเฉียงใต้" ของทฤษฎียุโรป หากเป็นกรณีที่บังคับให้ทฤษฎียุโรปต้อง คิดใหม่ ว่าเหตุใดจึงมองไม่เห็นความเจียบในฐานารูปแบบหนึ่งของศีลธรรมเชิงเศรษฐกิจ

6.2 การวิพากษ์ระบบอาหารเสรีนิยมใหม่จากครัวอีสาน

เมื่อพิจารณาในบริบทของ ระบบอาหารเสรีนิยมใหม่ซึ่งเน้นประสิทธิภาพการขยายตัว การสร้างแบรนด์ และการแข่งขัน หม่าซัยงูมีปรากฏในฐานะ ทางเลือกเชิงปฏิบัติ (Practical Alternative) ที่มีตรรกะของตัวเอง มิใช่การต่อต้านเชิงอุดมการณ์ที่ ประกาศตน ผู้ทำหม่าไม่ได้ปฏิเสธตลาด พวกเขาเลือก มีความสัมพันธ์กับตลาดในแบบที่ไม่ทำลายจังหวะชีวิต ความรัก และ ศีลธรรมของอาชีพ การปฏิเสธของปัญญาต่อข้อเสนอจากห้างค้าปลีก (ผลการวิจัยข้อ 5.3) จึงมิใช่ปฏิกริยาเชิงอุดมการณ์ หากเป็น การคำนวณเชิงศีลธรรมที่รอบด้าน งานวิจัยด้าน Food System ซึ่งว่าระบบอาหารกระแสหลักมักผลักภาระความเสี่ยงไปสู่แรงงาน และครัวเรือนขนาดเล็ก (Guthman, 2008; Carolan, 2018) โดยให้คำสัญญาเรื่องการเข้าถึงตลาดที่ใหญ่ขึ้นเป็นแลกเปลี่ยน แต่กรณีหม่าแสดงให้เห็นว่า การไม่ขยายตัวและการรักษาขนาดการผลิตในระดับชุมชน เป็นกลยุทธ์เชิงศีลธรรมในการจัดการความ เสี่ยง มากกว่าการขาดความทะเยอทะยานทางเศรษฐกิจ การไม่โตจึงมิใช่ "ความล้มเหลวที่จะโต" หาก เป็นความสำเร็จในการเลือก ที่จะไม่โต ในแง่ที่การโตจะทำลายเงื่อนไขของการดำรงอยู่อย่างมีศักดิ์ศรี ในมุมมองนี้ หม่าซัยงูมีมิได้เป็น "เศรษฐกิจทางเลือก" (alternative economy) ในความหมายโรแมนติกที่นักวิชาการบางส่วนใช้ มันมิได้ตั้งใจเป็นทางเลือก มันเป็นเพียงเศรษฐกิจที่ ตั้งอยู่บน ความจริงของชีวิตแรงงานที่ปฏิเสธจะแลกครอบครัว ชุมชน และศักดิ์ศรี เพื่อรายได้ที่มากขึ้น การเลือกไม่เติบโตจึงเป็น การตัดสินใจเชิงจริยศาสตร์ที่มีเหตุผล มิใช่ความล้มเหลวของตลาด หากกล่าวให้คมยิ่งขึ้น มันคือความสำเร็จที่ตลาดมองไม่เห็น เพราะตลาดไม่มีหน่วยวัดสำหรับมัน ข้อเสนอเชิงวิพากษ์นี้ขยายข้อถกเถียงของ Gibson-Graham (2006) ใน A Postcapitalist Politics และของ Tsing (2015) ใน The Mushroom at the End of the World ที่ชี้ว่าระบบทุนนิยมไม่เคยครอบคลุมโลกได้ ทั้งหมด มี "การอยู่ในซากปรักหักพังของทุนนิยม" (Living in Capitalist Ruins) ที่ดำเนินอยู่ในรอยร้าวของระบบใหญ่ และใน บางครั้ง การ "อยู่ในรอยร้าว" นี้ก็มีตรรกะของตัวเองที่สมบูรณ์กว่าระบบกระแสหลักที่ดูยิ่งใหญ่

6.3 การวิพากษ์ Slow Food แบบยุโรปจากมุมอีสาน

การอภิปรายเรื่องหม่าเปิดพื้นที่ให้ วิพากษ์แนวคิด Slow Food ซึ่งพัฒนาขึ้นในบริบทอิตาลีและยุโรป และมักถูกนำเสนอ เป็นคำตอบสากลต่อวิกฤตระบบอาหาร งานจำนวนมากยกย่อง Slow Food ในฐานะการคืนคุณค่าให้กับเวลา รสชาติ และชุมชน (Petrini, 2001; Pietrykowski, 2004) แต่จากมุมมองของอีสาน ผลการวิจัยชี้ว่า "ความช้า" ในชัยภูมิมิใช่ทางเลือกเชิงสุนทรีย์ หากเป็นเงื่อนไขพื้นฐานของการดำรงชีวิต ความแตกต่างนี้สำคัญและลึกซึ้ง ใน Slow Food แบบยุโรป ผู้บริโภคชนชั้นกลางที่มี กำลังซื้อ "เลือกที่จะช้า" เพื่อแสดงอัตลักษณ์เชิงจริยธรรมและรสนิยมทางวัฒนธรรม การช้าจึงเป็น การบริโภคที่มีความหมาย (Meaningful Consumption) ซึ่งตั้งอยู่บนเงื่อนไขของความมั่งคั่งทางวัตถุและเวลาว่างที่เพียงพอสำหรับการเลือก ทว่าในชัยภูมิ ผู้ทำหม่าไม่ได้ "เลือก" ช้า เพื่อแสดงอัตลักษณ์ พวกเขาช้าเพราะกระบวนการผลิตเรียกร้องเวลา เพราะวัตถุดิบมีจังหวะของตัวเอง และเพราะชีวิตไม่ได้ถูกจัดระเบียบด้วยนาฬิกาอุตสาหกรรม ความช้าในที่นี้จึงเป็นเงื่อนไข มิใช่ทางเลือก การนำกรอบ Slow Food แบบยุโรปมาอธิบายหม่าโดยตรง จึงเสี่ยงต่อการ "ทำให้ชีวิตแรงงานอีสานกลายเป็นวัตถุแห่งความโรแมนติกทางวัฒนธรรม" ราว กับว่าปัญญาและป่าทองคำกำลัง "ปฏิบัติ Slow Food " โดยไม่รู้ตัว ทั้งที่ในความจริง พวกเขา กำลังทำงาน ผลการวิจัยนี้จึงเสนอ ให้ กลับทิศการมอง: มิใช่หน้า Global South ไปอธิบายด้วยทฤษฎีจาก Global North หากใช้ประสบการณ์อีสานเพื่อวิพากษ์และ ทำให้กรอบ Slow Food ชับซ้อนขึ้น จากกรณีหม่า บทความนี้เสนอโนทัศน์ "จริยศาสตร์ของการรอคอย" (Ethics of Waiting) ในฐานะการ Reconceptualize ความช้าที่หลุดจากกรอบสุนทรียศาสตร์ของผู้บริโภคชนชั้นกลาง จริยศาสตร์ของการรอคอยมี องค์ประกอบสามประการ:

ประการแรก การยอมรับว่าวัตถุดิบมีจังหวะของตัวเอง ที่ไม่อาจถูกเร่งโดยไม่ทำลายคุณภาพ พิญญมียอมรับว่า "เร่งได้ แต่รสมันไม่ใช่ของเรา" คำพูดเรียบ ๆ นี้บรรจุปรัชญาทั้งระบบของการเคารพในธรรมชาติของสิ่ง

ประการที่สอง การยอมรับว่ามนุษย์มีจังหวะของตัวเอง เมื่อ "ใจไม่อยู่" ต้องหยุด ไม่ฝืน เพราะการฝืนคือการละเมิดต่อทั้งตนเองและลูกค้า

ประการที่สาม การยอมรับว่าความสัมพันธ์มีจังหวะของตัวเอง ลูกค้าประจำซื้อต่อเนื่อง 20-40 ปี มิใช่เพราะรสชาติเพียงอย่างเดียว หากเพราะเวลาแห่งความไวใจที่สะสมขึ้น ความสัมพันธ์เช่นนี้ต้อง "รอ" ให้สุกงอม เร่งไม่ได้

จริยศาสตร์ของการรอคอยจึงมิใช่ปรัชญาสำหรับ "ผู้ที่มีเวลา" หากเป็นปรัชญาสำหรับ "ผู้ที่ยอมเสียเวลาเพื่อรักษาสิ่งที่สำคัญกว่าเวลา" ซึ่งเป็นเงื่อนไขที่ slow food แบบยุโรปไม่ได้ตั้งคำถามอย่างลึกซึ้ง เพราะสุนทรียศาสตร์ของผู้บริโภคไม่ได้บังคับให้ต้องตอบคำถามนี้

มโนทัศน์นี้ขยายข้อถกเถียงของ Adam (1998) ใน Timescapes of Modernity ว่าด้วยเวลาเชิงสังคมที่ฝังในกระบวนการทางวัตถุและสังคม ของ Honoré (2005) ว่าด้วย slow movement และของ Wajcman (2015) ใน Pressed for Time ที่ชี้ว่าการครอบงำของเวลาเร็วในยุคดิจิทัลกระทบทุกระดับชั้น แต่บทความนี้เพิ่มมิติที่ทั้งสามงานยังไม่ได้พัฒนา คือ มิติของเวลาในฐานะปฏิบัติการเชิงศีลธรรมของแรงงานฐานราก ที่มีใช้ผู้บริโภคและมีใช้ชนชั้นกลาง

6.4 ความรักในฐานะหมวดวิเคราะห์ที่ขาดหายไป

ข้อเสนอเชิงทฤษฎีที่สำคัญที่สุดของบทความนี้ คือการยืนยันว่า "ความรัก" (Love) ควรถูกทำให้เป็นหมวดวิเคราะห์หลัก ในสังคมวิทยาอาหารและสังคมวิทยาแรงงาน ปัจจุบัน งานในสองสาขานี้วิเคราะห์อาหารและแรงงานผ่านอำนาจ ชนชั้น เพศ เชื้อชาติ ทุน หรือเทคโนโลยี ทว่ายังขาดการอธิบายว่า ความรักในฐานะการดูแล การรอคอย การจดจำ และความผูกพัน ทำงานอย่างไรในกระบวนการผลิตอาหารและการดำรงอยู่ของอาชีพ ความเจ็บเชิงทฤษฎีนี้มีใช้เรื่องบังเอิญ มันสะท้อนอคติเชิงโครงสร้างของกรอบคิดสังคมศาสตร์ตะวันตก ที่แยกความรักออกจากการทำงาน (Separation of Love from Work) ตามมรดกของการแบ่ง "พื้นที่สาธารณะ-พื้นที่ส่วนตัว" ที่ฝังในจารีตเสรีนิยมตั้งแต่ศตวรรษที่ 18 ความรักจึงถูกจัดให้อยู่ในพื้นที่ส่วนตัว เรือนนอน และครอบครัวเชิงปัจเจก ขณะที่การทำงานถูกจัดให้อยู่ในพื้นที่สาธารณะ ตลาด และความสัมพันธ์เชิงสัญญา การแยกคู่นี้ทำให้สังคมวิทยาแรงงานเห็น "อารมณ์" แต่ไม่เห็น "ความรัก" เห็น "การจัดการความรู้สึก" (Hochschild, 2012) แต่ไม่เห็น "การให้ความหมายผ่านความรู้สึก" ข้อจำกัดของกรอบ Emotional Labor แบบ Hochschild ปรากฏชัดเจนเมื่อนำมาใช้กับหม่าชั๋วหมิ ในกรอบของ Hochschild พนักงานต้อนรับบนเครื่องบินยิ้มเพื่อรับใช้ทุนนิยม อารมณ์ของเธอถูก Commodified และเธอประสบ "Emotional Dissonance" ระหว่างความรู้สึกจริงกับการแสดงตามที่นายจ้างกำหนด แต่ในกรณีพิญญมี้ ไม่มีนายจ้าง ไม่มีการแสดง ไม่มี Dissonance ความรักของเธอต่อสามี ต่อลูก ต่อลูกค้า และได้ถูก Commodified เพราะมิได้ถูกแยกออกจากตัวงานตั้งแต่ต้น งานกับความรักเป็นโครงสร้างเดียวกัน นี่คือนัยที่กรอบ Hochschild ไม่สามารถจับมิตินี้ได้ เพราะมันถูกออกแบบมาเพื่อวิเคราะห์งานในระบบทุนนิยมอุตสาหกรรมที่อารมณ์ถูกแยกออกแล้วจึงถูกเรียกกลับมาใช้ระบบ ในเศรษฐกิจฐานรากของ Global South อารมณ์และงานไม่เคยถูกแยกออกจากกันตั้งแต่ต้น ดังนั้นจึงต้องการกรอบที่แตกต่าง มิใช่การประยุกต์ใช้ Hochschild แบบคล้อยตาม ผู้วิจัยจึงเสนอให้ขยายมโนทัศน์จาก Emotional Labor ของ Hochschild ไปสู่ "แรงงานเชิงสัมพันธ์-ศีลธรรม" (Relational-moral Labor) ซึ่งมีลักษณะสี่ประการที่แตกต่าง

1. ไม่มี Dissonance ความรู้สึกที่แสดงออก คือ ความรู้สึกที่มี เพราะตัวงานคือการขยายของความสัมพันธ์
2. ไม่ใช่การจัดการตามคำสั่ง ไม่มีคู่มือ ไม่มี Script ไม่มีนายจ้าง การกระทำเชิงอารมณ์งอกจากบรรทัดฐานของชุมชนและประวัติศาสตร์ของความสัมพันธ์
3. ไม่ใช่ทรัพยากรที่ใช้แล้วหมด ความรักในงานไม่ลดลงตามการใช้งาน หากเพิ่มพูนผ่านการกระทำซ้ำ การทำหม่าทุกวันคือการ "หล่อเลี้ยง" ความรัก มิใช่การ "ดึง" ออกมาใช้
4. ไม่ได้ปรากฏในช่วงเวลาของการขาย หากในการสะสมเวลาแห่งความน่าเชื่อถือ

มโนทัศน์ Relational-moral labor นี้ขยายและท้าทายข้อเสนอใน Sociology of Love ร่วมสมัย (Illouz, 2019; Lynch, Baker, & Lyons, 2009) ที่เริ่มเปิดประเด็นว่าความรักไม่ใช่เรื่องส่วนตัวล้วน ๆ หากเป็นโครงสร้างทางสังคมที่มีผลต่อเศรษฐกิจ แต่งานเหล่านี้ยังคงวิเคราะห์ความรักในบริบทเมืองและชนชั้นกลางตะวันตก หม่าชัยภูมิเปิดประตูให้เห็นว่า ในเศรษฐกิจฐานรากของ Global South ความรักมิใช่หมวดวิเคราะห์ที่ "ควรเพิ่มเข้ามา" หากเป็นโครงสร้างที่ "ทำให้เศรษฐกิจดำรงอยู่ได้" หากตัดความรักออกจากการวิเคราะห์ เราจะไม่เข้าใจว่าทำไมแรงงานยังคงอยู่ในอาชีพที่รายได้ไม่แน่นอน ทำไมผู้คนยังคงรักษามาตรฐานศีลธรรมของรสชาติแม้มีแรงกดดันจากตลาด และทำไมการ "ไม่โต" จึงเป็นการตัดสินใจที่มีเหตุผลในสายตาของผู้ทำหม่า คำตอบเหล่านี้รวมศูนย์อยู่ที่ความรัก ไม่ใช่ความรักโรแมนติก ไม่ใช่ความรักเชิงครอบครัวอย่างที่จิตวิทยานิยม หากเป็นความรักในฐานะโครงสร้างทางสังคมของการให้ความหมาย

6.5 ข้อเสนอเชิงสังเคราะห์: "รสชาติแห่งความรัก" ในฐานะกรอบสนทนาทฤษฎีระดับโลก

จากการวิเคราะห์เชิงวิพากษ์ในสี่หัวข้อข้างต้น ผู้วิจัยสรุปว่ากรอบ "รสชาติแห่งความรัก" (Taste of Love) ที่บทความนี้เสนอ มิใช่เพียงการตั้งชื่อทฤษฎีใหม่ หากเป็นการปะติดปะต่อทฤษฎีคลาสสิกสามชุด (Moral Economy, Emotional Labor, Sociology of time) ผ่านกรณีศึกษาเฉพาะที่บังคับให้ทฤษฎีเหล่านั้นเปิดเผยข้อจำกัดของตัวเอง ในเชิงนัยทฤษฎี กรอบนี้มีส่วนร่วมในข้อถกเถียงระดับโลกอย่างน้อยสามวง ดังนี้

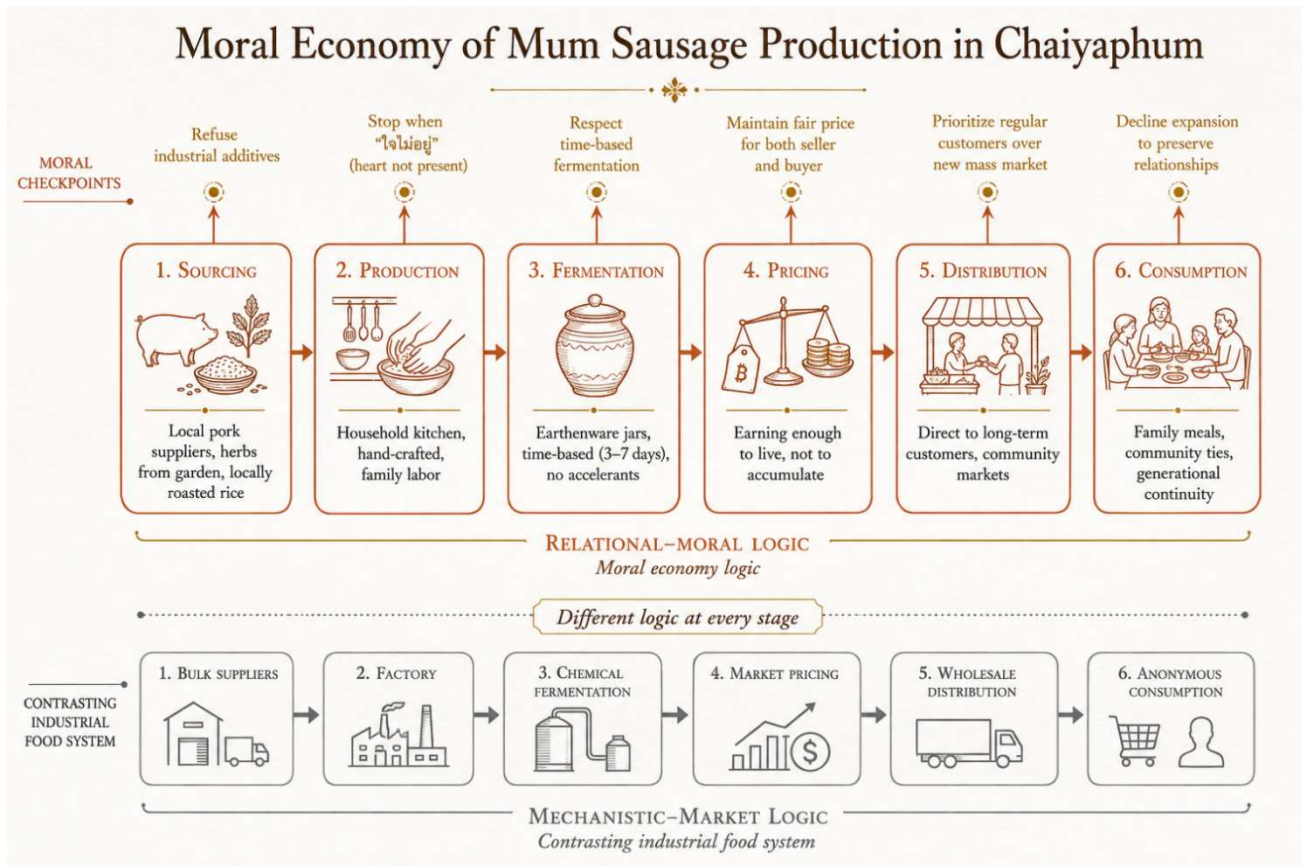
วงแรก คือ ข้อถกเถียงเรื่อง Decolonizing Sociology ที่ Connell (2007) และ Bhabra (2014) นำเสนอ โดยกรอบนี้แสดงให้เห็นว่า การเดินทางของทฤษฎี (theory travels) จาก Global South ไป Global North มิใช่เพียงความเป็นไปได้ทางวาทกรรม หากเป็นความจำเป็นทางญาณวิทยา หากไม่มีกรณีอย่างหม่าชัยภูมิ ทฤษฎีเศรษฐกิจศีลธรรมและแรงงานอารมณ์จะคงสภาพเป็นกรอบที่ "เห็น" แต่บางส่วนของโลก

วงที่สอง คือ ข้อถกเถียงเรื่อง Food Sovereignty และ Alternative Food Networks ที่ Goodman, DuPuis, และ Goodman (2012) อภิปราย โดยกรอบนี้เสนอว่า แทนที่จะวิเคราะห์ "ทางเลือก" ผ่านกรอบของการบริโภคหรือการตลาด ควรเริ่มจาก ตรรกะของแรงงานที่ผลิตอาหาร ซึ่งเปิดเผยมิติของศีลธรรมที่กรอบผู้บริโภคนิยมไม่อาจเข้าถึง

วงที่สาม คือ ข้อถกเถียงเรื่อง Temporality in Social Theory ที่ Adam (1998), Rosa (2019), และ Wajcman (2015) พัฒนา โดยกรอบนี้เพิ่มมิติของ "เวลาเชิงศีลธรรมของแรงงานฐานราก" ที่มีได้อยู่ในวงสนทนาเดิม ไม่ใช่เวลาของการบริโภค ไม่ใช่เวลาของผู้บริหารองค์กร ไม่ใช่เวลาของแรงงานในโรงงาน แต่เป็นเวลาของผู้ที่ "ทำงานในจังหวะของวัตถุดิบและความสัมพันธ์"

โดยสรุป "หม่าตำนานรักชัยภูมิ" มิใช่กรณีเฉพาะถิ่น หากเป็นหน้าต่างเชิงทฤษฎีที่ทำให้สังคมวิทยาอาหาร แรงงาน และเวลา มองเห็นว่าเศรษฐกิจ ศีลธรรม และความรัก สามารถหลอมรวมกันเป็นโครงสร้างเดียวกันได้อย่างไรในชีวิตจริง คราวเล็ก ๆ ของพิญมโนในตำบลในเมือง ของป่าทองคำในอำเภอภูเขียว และของลุงประยูรที่ผู้วิจัยใช้เวลา 12 เดือนเฝ้าฟัง จึงมิใช่เพียงสถานที่ผลิตอาหารพื้นบ้าน หากเป็นห้องทดลองทางทฤษฎีของ Global South ที่กำลังเสนอข้อเสนอใหม่ ๆ แก่สังคมศาสตร์ระดับโลก ในเวลาที่ทฤษฎีกระแสหลักของซีกโลกเหนือเริ่มเผชิญข้อจำกัดของตัวเองอย่างชัดเจน

ภาพที่ 5 ห่วงโซ่เศรษฐกิจศีลธรรมของหม่ำ



ที่มา: ผู้วิจัย, 2568

7. บทสรุป

บทความนี้เสนอข้อสรุปเชิงทฤษฎีที่ชัดเจนว่า “หม่ำตำนานรักชัยภูมิ” มิใช่เพียงกรณีศึกษาเชิงชาติพันธุ์วรรณา หากเป็นข้อเสนอเชิงแนวคิดที่ขยายขอบเขตสังคมวิทยาอาหาร สังคมวิทยาอาชีพ และสังคมวิทยาเวลา ผ่านกรอบ “รสชาติแห่งความรัก” (Taste of Love) ซึ่งเชื่อมรสชาติในฐานะทุนทางศีลธรรม (Moral Taste) ความรักในฐานะแรงงานเชิงสัมพันธ์-ศีลธรรม (relational-moral labor) และอาชีพอาหารในฐานะเศรษฐกิจศีลธรรม (Food-based Moral Economy) เข้าเป็นโครงสร้างเดียวกัน กรอบนี้ทำให้เห็นว่า เหตุผลทางศีลธรรมมิได้อยู่นอกเศรษฐกิจ หากเป็นเงื่อนไขการดำรงอยู่ของชีวิตแรงงานฐานรากอย่างแท้จริง

7.1 คุณูปการเชิงทฤษฎี

ในเชิงทฤษฎี งานชิ้นนี้มีคุณูปการสี่ประการ คือ 1) ข้อเสนอของบทความนี้ย้ายจุดศูนย์กลางของเศรษฐกิจศีลธรรมจากกรอบของ “เหตุการณ์ต่อต้าน” (Resistance Event) ไปสู่กรอบของ “ปฏิบัติการรายวัน” (Everyday Practice) ของแรงงานนอกระบบใน Global South ข้อเสนอนี้ท้าทายมรดกของ Thompson (1971) และ Scott (1976) ที่ให้น้ำหนักกับเหตุการณ์ดราม่าในประวัติศาสตร์ และเปิดพื้นที่ให้มองเห็นโครงสร้างเชิงศีลธรรมที่เงียบและต่อเนื่อง ซึ่งทฤษฎีคลาสสิกมองไม่เห็น 2) เสนอโมทัศน์ “แรงงานเชิงสัมพันธ์-ศีลธรรม” (Relational-moral Labor) เพื่อขยายและท้าทายกรอบ Emotional Labor ของ Hochschild (2012) โดยชี้ว่าในเศรษฐกิจฐานรากของ Global South ความรักและแรงงานมิได้ถูกแยกออกจากกันตั้งแต่ต้น ดังนั้นจึงไม่มี Emotional dissonance ในความหมายที่ Hochschild วางไว้ ความรักของผู้ทำหม่ำมิใช่ทรัพยากรที่ถูก

Commodified หากเป็นโครงสร้างที่ทำให้งานมีความหมาย 3) มั่นเสมอมนอนท์ส "จริยศาสตร์ของการรอคอย" (Ethics of waiting) ในฐานะการ Reconceptualize "ความช้า" ที่หลุดจากกรอบสุนทรียศาสตร์ของผู้บริโภคชนชั้นกลางตะวันตก จริยศาสตร์ของการรอคอยมิใช่ปรัชญาสำหรับ "ผู้ที่มีเวลา" หากเป็นปรัชญาสำหรับ "ผู้ที่ยอมเสียเวลาเพื่อรักษาสิ่งที่สำคัญกว่าเวลา" เงื่อนไขที่ slow food แบบยุโรปไม่ได้ตั้งคำถามอย่างลึกซึ้ง 4) ในเชิงญาณวิทยา มั่นยืนยันทว่าการศึกษาร่างกายอาหารใน Global South เป็นแหล่งกำเนิดทฤษฎี มิใช่เพียงพื้นที่ทดสอบทฤษฎีจากซีกโลกเหนือ ข้อเสนอแนะขยายงานของ Connell (2007) และ Bhabra (2014) ในกรอบ Decolonizing Sociology โดยแสดงให้เห็นว่า "การเดินทางของทฤษฎี" จาก South ไป North มิใช่เพียงความเป็นไปได้ทางวาทกรรม หากเป็นความจำเป็นเชิงญาณวิทยา หากต้องการให้ทฤษฎีสังคมศาสตร์มองเห็นโลกได้ครบ

7.2 นโยบาย

ในเชิงนโยบาย บทความนี้ชี้ว่าการคุ้มครองอาชีพอาหารพื้นบ้านไม่ควรถูกจำกัดอยู่กับการเพิ่มประสิทธิภาพ การสร้างแบรนด์ หรือการขยายตลาด หากต้องคำนึงถึง เงื่อนไขเชิงศีลธรรมของการดำรงชีพ อย่างน้อย 3 ข้อ ได้แก่ 1) ขนาดการผลิตที่ไม่ทำลายครัวเรือน นโยบายส่งเสริมไม่ควรกดดันให้ผู้ผลิตขยายตัวจนต้องจ้างแรงงานนอกครอบครัว เพราะการขยายตัวเช่นนี้จะทำลายโครงสร้างที่ทำให้อาชีพนี้มีความหมาย 2) ราคาอาหารที่ยุติธรรม กลไกตลาดที่ปล่อยให้ราคาวัตถุดิบผันผวนรุนแรง บีบให้ผู้ผลิตต้องเลือกระหว่างขาดทุนหรือเอาเปรียบลูกค้า นโยบายควรสนับสนุนให้มีกลไกที่รักษาสวนต่างที่ยุติธรรมระหว่างต้นทุนวัตถุดิบและราคาขาย 3) ระบบสนับสนุนที่ไม่บังคับให้แรงงานต้องเติบโตเกินจังหวะชีวิต โครงการพัฒนาผู้ประกอบการรายย่อยควรเสนอ "ทางเลือกของการไม่ขยายตัว" ในฐานะกลยุทธ์ที่มีเหตุผล มิใช่ความล้มเหลว แนวทางทั้ง 3 ประการนี้ชี้ว่า สามารถนำมากำหนดนโยบายอาหารที่ดี จึงมีนโยบายที่ทำให้อาหาร "ขายได้มากขึ้น" เท่านั้น หากต้องทำให้ผู้ทำอาหาร "อยู่ได้อย่างมีศักดิ์ศรี" ข้อเสนอแนะสอดคล้องกับแนวทางของ Food Sovereignty ที่ให้น้ำหนักกับสิทธิของผู้ผลิตในการกำหนดเงื่อนไขการดำรงชีพ มากกว่าการเพิ่มผลผลิตหรือการแข่งขันในตลาดโลก (Goodman, DuPuis, & Goodman, 2012)

7.3 ข้อจำกัดและทิศทางการวิจัยในอนาคต

ผู้วิจัยตระหนักว่าบทความนี้มีข้อจำกัดที่ควรนำไปสู่การวิจัยต่อในอนาคต ประการแรก งานวิจัยนี้เน้นผู้ผลิตในครัวเรือนขนาดเล็กที่ยังคงประกอบอาชีพอยู่ มิได้ครอบคลุมผู้ที่เคยทำแต่เลิกไปแล้ว ซึ่งอาจให้ภาพของความล้มเหลวและการถอนตัวที่งานนี้ไม่อาจเข้าถึง การวิจัยในอนาคตควรขยายไปสู่กลุ่มนี้เพื่อสร้างภาพที่สมบูรณ์ขึ้น ประการที่สอง การวิจัยนี้ศึกษาเฉพาะหม่าในจังหวัดชัยภูมิ การวิจัยเปรียบเทียบกับอาหารพื้นบ้านอื่นในภาคอีสาน (เช่น แหนม ปลาสาม ปลาแร่) หรือกับอาหารหมักดองในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ (เช่น Nem Chua ในเวียดนาม หรือ Tapay ในฟิลิปปินส์) จะช่วยทดสอบขอบเขตของกรอบ "รสชาติแห่งความรัก" และพัฒนาทฤษฎีให้แข็งแกร่งขึ้น ประการที่สาม การลงสนาม 12 เดือนเพียงพอสำหรับการจับจังหวะของวงปีหนึ่ง แต่ยังไม่สามารถจับการเปลี่ยนแปลงข้ามรุ่น (Intergenerational Shifts) ที่ต้องอาศัยการศึกษาระยะยาว การติดตามรุ่นต่อไปของผู้ทำหม่าในอีก 10–20 ปีจะเปิดประเด็นใหม่ว่า กรอบศีลธรรมที่บทความนี้บรรยายไว้ จะเปลี่ยนแปลงอย่างไรเมื่อรุ่นใหม่ที่เติบโตในเศรษฐกิจดิจิทัลเข้ามารับช่วงต่อ

ท้ายที่สุด บทความนี้ขอเชิญชวนสังคมวิทยาอาหารหันมาฟังเสียงครัวเล็ก ๆ เสียงของการรอคอย การดูแล และความรักที่ไม่ถูกบันทึกในสถิติ แต่หล่อเลี้ยงโลกใบนี้อย่างเงียบงัน ในครัวของปัญญาที่ตำบลในเมือง ของป่าทองคำที่อำเภอภูเขียว และของผู้ทำหม่าอีกหลายร้อยครัวเรือนทั่วจังหวัดชัยภูมิ มีปรัชญาแรงงานที่สมบูรณ์ในตัวเอง ปรัชญาที่ไม่ต้องการการรับรองจากเวทีโลก เพื่อพิสูจน์คุณค่าของตน ทว่าหากเวทีโลกจะรับฟังจริง ผู้วิจัยเชื่อว่าทฤษฎีสังคมศาสตร์จะได้รับมากกว่าที่ให้ เพราะในจังหวะของการก้าวข้าม การทวนซ้ำ และการรอคอยอันยาวนานของอาชีพหม่าชัยภูมิ มีคำตอบบางอย่างต่อคำถามที่โลกร่วมสมัยกำลังถามอยู่ คำถามว่าเศรษฐกิจที่มีหัวใจเป็นไปได้อย่างไร คำถามว่าการทำงานที่ไม่ทำลายชีวิตเป็นไปได้อย่างไร และคำถามว่าโลกที่ความรักไม่ถูกบีบออกจากการผลิต เป็นไปได้อย่างไร หากโลกใบนี้ยังจะอยู่รอดได้ อาจมิใช่เพราะเทคโนโลยีอาหารล้ำสมัย หากเพราะเรายังรักษาความสัมพันธ์ระหว่างอาหาร มนุษย์ และศีลธรรม ไว้ได้อย่างไม่หลงลืม

เอกสารอ้างอิง

- ปรัชญาภรณ์ ม่วงศิลป์, ชญาภัทร์ กี่อารีโย, และเชาวลิต อุปฐาก. (2568). แนวทางการพัฒนาธุรกิจผลิตภัณฑ์หม้าของผู้ประกอบการรายย่อย จังหวัดชัยภูมิ. *วารสารสันติศึกษาปริทรรศน์ มจร*, 13(2), 537–551. <https://so03.tci-thaijo.org/index.php/journal-peace/article/view/285760>
- สำนักงานประชาสัมพันธ์จังหวัดชัยภูมิ. (12 มีนาคม, 2564). *หม้าตำนานรักชัยภูมิ*. <https://chaiyaphum.prd.go.th/th/content/category/detail/id/129/iid/11497>
- Adam, B. (1998). *Timescapes of modernity: The environment and invisible hazards*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203981382>
- Atkinson, R. (1998). *The life story interview*. SAGE Publications. <https://doi.org/10.4135/9781412986205>
- Bessière, J. (2013). 'Heritagisation', a challenge for tourism promotion and regional development: An example of food heritage. *Journal of Heritage Tourism*, 8(4), 275–291. <https://doi.org/10.1080/1743873X.2013.770861>
- Bhambra, G. K. (2014). *Connected sociologies*. Bloomsbury Academic. <https://doi.org/10.5040/9781472544377>
- Bourdieu, P. (1984). *Distinction: A social critique of the judgement of taste* (R. Nice, Trans.). Harvard University Press. (Original work published 1979)
- Braun, V., & Clarke, V. (2022). *Thematic analysis: A practical guide*. SAGE Publications.
- Burawoy, M. (2009). *The extended case method: Four countries, four decades, four great transformations, and one theoretical tradition*. University of California Press. <https://doi.org/10.1525/9780520943384>
- Carolan, M. (2018). *The real cost of cheap food* (2nd ed.). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315192468>
- Charmaz, K. (2014). *Constructing grounded theory* (2nd ed.). SAGE Publications.
- Connell, R. (2007). *Southern theory: The global dynamics of knowledge in social science*. Polity Press.
- Counihan, C., & Siniscalchi, V. (Eds.). (2014). *Food activism: Agency, democracy and economy*. Bloomsbury Academic. <https://doi.org/10.5040/9781350042261>
- Counihan, C., & Van Esterik, P. (Eds.). (201). *Food and culture: A reader* (3rd ed.). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203079751>
- DeWalt, K. M., & DeWalt, B. R. (2011). *Participant observation: A guide for fieldworkers* (2nd ed.). AltaMira Press.
- Emerson, R. M., Fretz, R. I., & Shaw, L. L. (2011). *Writing ethnographic fieldnotes* (2nd ed.). University of Chicago Press. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226206868.001.0001>
- Geertz, C. (1973). *The interpretation of cultures: Selected essays*. Basic Books.
- Gibson-Graham, J. K. (2006). *A postcapitalist politics*. University of Minnesota Press.
- Goodman, D., DuPuis, E. M., & Goodman, M. K. (2012). *Alternative food networks: Knowledge, practice, and politics*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203804520>
- Gudeman, S. (2016). *Anthropology and economy*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781316442739>
- Guillemin, M., & Gillam, L. (2004). Ethics, reflexivity, and "ethically important moments" in research. *Qualitative Inquiry*, 10(2), 261–280. <https://doi.org/10.1177/1077800403262360>

- Guthman, J. (2008). Bringing good food to others: Investigating the subjects of alternative food practice. *Cultural Geographies*, 15(4), 431–447. <https://doi.org/10.1177/1474474008094315>
- Hammersley, M., & Atkinson, P. (2019). *Ethnography: Principles in practice* (4th ed.). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315146027>
- Hochschild, A. R. (2012). *The managed heart: Commercialization of human feeling* (3rd ed.). University of California Press. <https://doi.org/10.1525/9780520951853>
- Honoré, C. (2005). *In praise of slowness: Challenging the cult of speed*. HarperOne.
- Illouz, E. (2019). *The end of love: A sociology of negative relations*. Oxford University Press.
- Johnston, J., & Baumann, S. (2015). *Foodies: Democracy and distinction in the gourmet foodscape* (2nd ed.). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315794600>
- Kalleberg, A. L. (2018). *Precarious lives: Job insecurity and well-being in rich democracies*. Polity Press.
- Lincoln, Y. S., & Guba, E. G. (1985). *Naturalistic inquiry*. SAGE Publications.
- Lincoln, Y. S., Lynham, S. A., & Guba, E. G. (2018). Paradigmatic controversies, contradictions, and emerging confluences, revisited. In N. K. Denzin & Y. S. Lincoln (Eds.), *The SAGE handbook of qualitative research* (5th ed., pp. 108–150). SAGE Publications.
- Lynch, K., Baker, J., & Lyons, M. (2009). *Affective equality: Love, care and injustice*. Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1057/9780230245082>
- Patton, M. Q. (2015). *Qualitative research and evaluation methods* (4th ed.). SAGE Publications.
- Paxson, H. (2012). *The life of cheese: Crafting food and value in America*. University of California Press. <https://doi.org/10.1525/9780520954021>
- Petrini, C. (2001). *Slow food: The case for taste* (W. McCuaig, Trans.). Columbia University Press.
- Pietrykowski, B. (2004). You are what you eat: The social economy of the slow food movement. *Review of Social Economy*, 62(3), 307–321. <https://doi.org/10.1080/0034676042000253927>
- Riessman, C. K. (2008). *Narrative methods for the human sciences*. SAGE Publications.
- Rosa, H. (2019). *Resonance: A sociology of our relationship to the world* (J. C. Wagner, Trans.). Polity Press.
- Sayer, A. (2007). Moral economy as critique. *New Political Economy*, 12(2), 261–270. <https://doi.org/10.1080/13563460701303008>
- Scott, J. C. (1976). *The moral economy of the peasant: Rebellion and subsistence in Southeast Asia*. Yale University Press.
- Sims, R. (2009). Food, place and authenticity: Local food and the sustainable tourism experience. *Journal of Sustainable Tourism*, 17(3), 321–336. <https://doi.org/10.1080/09669580802359293>
- Spradley, J. P. (1979). *The ethnographic interview*. Holt, Rinehart and Winston.
- Sutton, D. E. (2001). *Remembrance of repasts: An anthropology of food and memory*. Berg.
- Tavory, I., & Timmermans, S. (2014). *Abductive analysis: Theorizing qualitative research*. University of Chicago Press. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226180458.001.0001>
- Thompson, E. P. (1971). The moral economy of the English crowd in the eighteenth century. *Past & Present*, 50(1), 76–136. <https://doi.org/10.1093/past/50.1.76>

- Tracy, S. J. (2010). Qualitative quality: Eight "big-tent" criteria for excellent qualitative research. *Qualitative Inquiry*, 16(10), 837–851. <https://doi.org/10.1177/1077800410383121>
- Tsing, A. L. (2015). *The mushroom at the end of the world: On the possibility of life in capitalist ruins*. Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9781400873548>
- Van Esterik, P. (2008). *Food culture in Southeast Asia*. Greenwood Press.
- Wajcman, J. (2015). *Pressed for time: The acceleration of life in digital capitalism*. University of Chicago Press. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226196503.001.0001>
- Wharton, A. S. (2009). The sociology of emotional labor. *Annual Review of Sociology*, 35, 147–165. <https://doi.org/10.1146/annurev-soc-070308-115944>

การศึกษาแนวทางการฟื้นฟูและส่งเสริมศิลปวัฒนธรรมดนตรีพื้นบ้านอีสาน (กลองยาว) ของงานศิลปวัฒนธรรม มหาวิทยาลัยราชภัฏชัยภูมิ

วาณิช ฟ้าชัยภูมิ^{1*}

Received: July 4, 2026 Revised: August 31, 2026 Accepted: August 31, 2026

บทคัดย่อ

การวิจัยครั้งนี้เป็นการวิจัยเชิงคุณภาพ (Qualitative Research) และการวิจัยเชิงปฏิบัติการ มีวัตถุประสงค์ เพื่อ (1) ศึกษาสภาพปัจจุบัน ปัญหา และปัจจัยที่ส่งผลต่อการดำรงอยู่ของศิลปวัฒนธรรมดนตรีพื้นบ้านอีสาน (กลองยาว) สำหรับงานศิลปวัฒนธรรม มหาวิทยาลัยราชภัฏชัยภูมิ และ (2) เพื่อพัฒนาและเสนอแนะแนวทางในการฟื้นฟู ส่งเสริม และประยุกต์ใช้ศิลปวัฒนธรรมดนตรีพื้นบ้านอีสาน (กลองยาว) สำหรับงานศิลปวัฒนธรรม มหาวิทยาลัยราชภัฏชัยภูมิ กลุ่มตัวอย่างที่ใช้ในการศึกษา เลือกแบบเจาะจงประกอบด้วย ปราชญ์ชาวบ้านและศิลปินพื้นบ้านด้านกลองยาว, บุคลากรงานศิลปวัฒนธรรม, ผู้บริหาร และนักศึกษาสมาชิกวงกลองยาว “ศิลป์สระหงส์” เครื่องมือที่ใช้ในการวิจัย ได้แก่ แบบสัมภาษณ์เชิงลึก และแบบสังเกตการณ์ วิเคราะห์ข้อมูลด้วยวิธีการวิเคราะห์เนื้อหา (Content Analysis) และนำเสนอผลด้วยวิธีพรรณนาวิเคราะห์

ผลการวิจัยพบว่า

1) สภาพปัจจุบันและปัญหา วงกลองยาว “ศิลป์สระหงส์” ของมหาวิทยาลัยราชภัฏชัยภูมิ มีความพร้อมด้านครุภัณฑ์ เครื่องดนตรีและระบบเสียงที่ทันสมัยจากการสนับสนุนของผู้บริหาร และได้รับการถ่ายทอดกระบวนการตี และการแสดงจากปราชญ์ชาวบ้านอย่างเป็นรูปธรรม ทว่า ปัญหาสำคัญคือ ขาดแคลนระบบการจัดเก็บองค์ความรู้ที่เป็นลายลักษณ์อักษร การถ่ายทอดส่วนใหญ่ยังเน้นแบบมุขปาฐะ (การจำตัวต่อตัว) และโครงสร้างของหน่วยงานเพิ่งเปลี่ยนผ่านเป็น “งานศิลปวัฒนธรรม” ภายใต้งานกลาง สำนักงานอธิการบดี จึงยังขาดคู่มือมาตรฐานการปฏิบัติงาน (Routine to Research : R2R) ที่เป็นระบบในการสืบสานและบริการวิชาการแก่ชุมชน

2) แนวทางการฟื้นฟูและส่งเสริม ผู้วิจัยได้สังเคราะห์แนวทางการพัฒนาออกมาเป็นระบบงาน R2R 4 ด้านหลัก คือ (1) ด้านการจัดการองค์ความรู้ดั้งเดิม บันทึกทำนอง ลายกลอง และวิธีตีเครื่องดนตรีอย่างเป็นวิทยาศาสตร์ (2) ด้านการบูรณาการและการถ่ายทอด นำผลวิจัยไปพัฒนาเป็นแบบฝึกทักษะและจัดกิจกรรมอบรมเชิงปฏิบัติการ (3) ด้านการพัฒนาสู่รูปแบบประยุกต์ร่วมสมัย ส่งเสริมการดัดแปลงและสร้างสรรค์ผสมผสานเครื่องดนตรีสากลและการแสดงที่ดึงดูดใจคนรุ่นใหม่ และ (4) ด้านการบริการวิชาการและการสร้างเครือข่ายชุมชน ผลักดัน วงกลองยาวออกแสดงในงานเทศกาลระดับต่าง ๆ ร่วมกับชุมชนเพื่อขับเคลื่อนวัฒนธรรมท้องถิ่นสู่นโยบาย Soft Power และสร้างมูลค่าเพิ่มทางเศรษฐกิจอย่างยั่งยืน

คำสำคัญ : กลองยาวอีสาน, การฟื้นฟูและส่งเสริม, งานศิลปวัฒนธรรม, มหาวิทยาลัยราชภัฏชัยภูมิ, วิจัยสถาบัน (R2R)

¹ งานศิลปวัฒนธรรม กองกลาง สำนักงานอธิการบดี มหาวิทยาลัยราชภัฏชัยภูมิ email: fachayphumiw@gmail.com

A Study on Guidelines for the Restoration and Promotion of Isan Folk Musical Art and Culture (Klong Yao) by the Culture and Arts Section, Chaiyaphum Rajabhat University

Vanich Fachaiyaphum¹

ABSTRACT

This qualitative and action research aimed to (1) study the current state, problems, and factors affecting the existence of Isan folk music (long drum: Klong Yao) for arts and culture at Chaiyaphum Rajabhat University, and (2) develop and suggest guidelines for the restoration, promotion, and application of Isan folk music (long drum) for arts and culture at Chaiyaphum Rajabhat University. The target sample was selected purposively, comprising local scholars, folk artists in long drum, arts and culture personnel, administrators, and students in the "Silpa Sahong" long drum band. The research instruments included in-depth interviews and observation forms. Data were analyzed using content analysis and presented via descriptive analysis.

The research findings were as follows:

1) Current State and Problems: The "Silpa Sahong" long drum band of Chaiyaphum Rajabhat University is well-equipped with modern musical instruments and sound systems due to administrative support, receiving tangible transmission of drumming and performance processes from local scholars. However, the main problem is the lack of a systematic knowledge storage process in written form, as most knowledge transmission still relies on oral tradition (one-on-one learning). Additionally, the organizational structure transition of the "Arts and Culture" unit under the Office of the President has led to a lack of a systematic standard operating procedure manual (Routine to Research: R2R) for operations and academic service.

2) Guidelines for Restoration and Promotion: The researchers synthesized development guidelines into an R2R framework covering four key areas: (1) Traditional knowledge management, including the recording of melodies, drum patterns, and scientific instrument maintenance; (2) Integration and knowledge transfer through practical skill training models and workshops; (3) Development of contemporary applied forms, promoting adaptation and combination of international instruments and performances attractive to younger generations; and (4) Academic services and community networking, driving the long drum ensemble to perform at festivals alongside the community to advance local culture toward Soft Power and sustainable economic value.

Keywords: Isaan long drum, restoration and promotion, arts and culture, Chaiyaphum Rajabhat University, Routine to Research (R2R)

¹ Culture and Arts Section, Chaiyaphum Rajabhat University email: fachayphumiw@gmail.com

บทนำ

1.1 ความเป็นมาและความสำคัญของปัญหา

ประเทศไทยเป็นประเทศที่มีความหลากหลายทางด้านศิลปวัฒนธรรมและภูมิปัญญาท้องถิ่นที่หล่อหลอมและสืบทอดกันมาอย่างยาวนาน โดยเฉพาะศิลปวัฒนธรรมดนตรีพื้นบ้านซึ่งเป็นเครื่องสะท้อนถึงวิถีชีวิต ความเชื่อ และค่านิยมของคนในแต่ละภูมิภาค (สุกรี เจริญสุข, 2538) สำหรับภูมิภาคตะวันออกเฉียงเหนือหรือภาคอีสาน ดนตรีพื้นบ้านอีสานถือเป็นเอกลักษณ์ที่โดดเด่น มีความสนุกสนานเร้าใจ และมีความผูกพันกับฮีตสิบสองครองสิบสี่หรือประเพณีประจำเดือนของชาวอีสานอย่างแนบแน่น (ชุมเดช เดชพิมล, 2531; ไพบุลย์ ตรีเดช, 2532) หนึ่งในเครื่องดนตรีและศิลปะการแสดงที่ได้รับความนิยมและเป็นเสมือนสัญลักษณ์แห่งความบันเทิงในงานประเพณีต่าง ๆ คือ "กลองยาวอีสาน" หรือที่เรียกในท้องถิ่นว่า กลองหาง กลองตบ หรือกลองกันโน้ล่ง

กลองยาวอีสานมีบทบาทสำคัญในการเป็นผู้นำขบวนแห่ในพิธีกรรมและงานบุญประเพณีสำคัญ เช่น บุญบั้งไฟ ประเพณีแห่เทียนพรรษา งานแห่กรฐิน และงานแห่นาค (อร่ามจิต ชินช่วง, 2531; นพรัตน์ บัวพัฒน์, 2542) ขบวนกลองยาวไม่เพียงสร้างความครึกครื้นและสุนทรีภาพให้แก่ผู้ร่วมงานเท่านั้น แต่ยังทำหน้าที่เป็นพื้นที่ทางสังคมที่เชื่อมประสานความสามัคคีของคนในชุมชน (รัฐจวน อิศรานุวัฒน์, 2542) และเป็นแหล่งเรียนรู้เคลื่อนที่ในการหล่อหลอมและเพาะพันธุ์บุคลากรดนตรีพื้นบ้านรุ่นใหม่ให้เกิดขึ้นในท้องถิ่น

อย่างไรก็ตาม ท่ามกลางกระแสการเปลี่ยนแปลงทางสังคม เศรษฐกิจ และเทคโนโลยีในยุคโลกาภิวัตน์ ศิลปวัฒนธรรมดนตรีพื้นบ้านอีสานรวมถึงกลองยาวกำลังเผชิญกับวิกฤตและความเสี่ยงต่อการสูญหาย บทบาทของวงกลองยาวในการเป็นสื่อบันเทิงหลักของชุมชนลดลงอย่างต่อเนื่อง เนื่องจากกระแสความนิยมของเทคโนโลยีความบันเทิงสมัยใหม่ รถแห่ดนตรีสด และค่านิยมของคนรุ่นใหม่ที่หันไปให้ความสนใจกับดนตรีสากลร่วมสมัย (คมกริช การินทร์, 2562) ส่งผลให้ขาดแคลนผู้สืบทอดที่มีความรู้ความเชี่ยวชาญอย่างแท้จริง ยิ่งไปกว่านั้น ปราชญ์ชาวบ้านและครูภูมิปัญญาที่มีความรู้เชิงลึกเกี่ยวกับกลองยาว ทำร้ายและกรรมวิธีการสร้างเครื่องดนตรีดั้งเดิมเริ่มมีอายุมากขึ้นและทยอยเสียชีวิตลง (สยาม จวงประโคน และ วิริยุทธ สีคุณหลิว, 2563) หากไม่มีการจัดระบบ บันทึกลง และรวบรวมองค์ความรู้เหล่านี้อย่างเป็นวิทยาศาสตร์ มรดกทางภูมิปัญญาอันล้ำค่านี้คงต้องสูญหายไปไม่ช้า

มหาวิทยาลัยราชภัฏชัยภูมิ ในฐานะสถาบันอุดมศึกษาเพื่อการพัฒนาท้องถิ่น มีพันธกิจหลักประการหนึ่งที่สำคัญคือ การทำนุบำรุงศิลปวัฒนธรรม และส่งเสริมภูมิปัญญาท้องถิ่นให้คงอยู่ (สุรพล สีระสา และคณะ, 2564) ด้วยเหตุนี้ ในปี พ.ศ. 2567 มหาวิทยาลัยราชภัฏชัยภูมิ โดยดำริของ ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.सानนท์ ด้านภักดี อธิการบดี จึงได้จัดตั้งวงกลองยาว “ศิลป์สระสูง” ขึ้นภายใต้การกำกับดูแลของหน่วยงานภายใน เพื่อเป็นกลไกสำคัญในการอนุรักษ์ สืบสาน และจัดแสดงศิลปวัฒนธรรมดนตรีพื้นบ้านอีสานให้นักศึกษาและประชาชนทั่วไป

ทว่า ในทางปฏิบัติ หน่วยงานที่รับผิดชอบซึ่งเพิ่งปรับเปลี่ยนโครงสร้างสู่ "งานศิลปวัฒนธรรม" ภายใต้กองกลางสำนักงานอธิการบดี ยังคงประสบปัญหาสำคัญด้านการบริหารจัดการ เนื่องจากยังขาดระบบการจัดเก็บองค์ความรู้ดั้งเดิมที่เป็นลายลักษณ์อักษร การสืบทอดและการฝึกซ้อมยังคงพึ่งพาวิธีมุขปาฐะ (การจดจำตัวต่อตัว) ซึ่งมีความเสี่ยงต่อความคลาดเคลื่อน อีกทั้งยังขาดคู่มือมาตรฐานการปฏิบัติงาน และแนวทางเชิงกลยุทธ์ที่ชัดเจนในการเชื่อมโยงการฝึกซ้อมของวงกลองยาวเข้ากับการบริการวิชาการแก่ชุมชน และการผลักดันสู่คุณค่าทางเศรษฐกิจสร้างสรรค์ (Soft Power) ตามนโยบายของประเทศ (รักบรรชา พิมพ์จันทร์, 2565)

จากสภาพปัญหา และความจำเป็นดังกล่าว ผู้วิจัยในฐานะผู้ปฏิบัติงานประจำในงานศิลปวัฒนธรรม จึงได้จัดทำโครงการวิจัยสถาบันเพื่อพัฒนางานประจำสู่งานวิจัย (Routine to Research: R2R) เรื่อง “การศึกษาแนวทางการฟื้นฟูและส่งเสริมศิลปวัฒนธรรมดนตรีพื้นบ้านอีสาน (กลองยาว) ของงานศิลปวัฒนธรรม มหาวิทยาลัยราชภัฏชัยภูมิ” เพื่อรวบรวมองค์ความรู้จากปราชญ์ชาวบ้าน ศึกษาสภาพปัญหาที่เป็นจริง และจัดทำข้อเสนอแนะรวมถึงคู่มือแนวทางปฏิบัติงานที่เป็นระบบ ซึ่งจะช่วยให้งานศิลปวัฒนธรรมสามารถดำเนินงานสืบสาน ฟื้นฟู และส่งเสริมกลองยาวอีสานได้อย่างมีประสิทธิภาพ มั่นคง และยั่งยืนสืบไป

1.2 วัตถุประสงค์

1. เพื่อศึกษาสภาพปัจจุบัน ปัญหา และศิลปวัฒนธรรมดนตรีพื้นบ้านอีสาน (กลองยาว) สำหรับงานศิลปวัฒนธรรม มหาวิทยาลัยราชภัฏชัยภูมิ
2. เพื่อเสนอแนะแนวทางในการฟื้นฟู ส่งเสริม และประยุกต์ใช้ศิลปวัฒนธรรมดนตรีพื้นบ้านอีสาน (กลองยาว) สำหรับงานศิลปวัฒนธรรม มหาวิทยาลัยราชภัฏชัยภูมิ

1.3 ขอบเขตการวิจัย

ขอบเขตด้านเนื้อหา : ศึกษาเฉพาะ "กลองยาวอีสาน" ในด้านเทคนิคการบรรเลง องค์ประกอบเครื่องดนตรี บทบาทในพิธีกรรม รวบรวมองค์ความรู้จากปราชญ์ชาวบ้าน และสังเคราะห์เป็นแนวทางปฏิบัติ (R2R) ในมหาวิทยาลัย ฯ

ขอบเขตด้านประชากร (กลุ่มตัวอย่าง) : แบ่งออกเป็น 4 กลุ่มหลัก ได้แก่

- 1) กลุ่มปราชญ์ชาวบ้านและศิลปินพื้นบ้านด้านกลองยาวที่มีประสบการณ์ไม่ต่ำกว่า 10 ปี
- 2) กลุ่มบุคลากรงานศิลปวัฒนธรรมและผู้ปฏิบัติงานที่ดูแลกลองยาว “ศิลป์สระหงส์”
- 3) ผู้บริหารระดับสูงที่เกี่ยวข้องกับการกำหนดนโยบายและสนับสนุนทรัพยากร
- 4) กลุ่มผู้สืบทอด ได้แก่ นักศึกษาที่เป็นสมาชิกหลักของวงกลองยาวมหาวิทยาลัย

ขอบเขตด้านพื้นที่ : พื้นที่จังหวัดชัยภูมิ และจังหวัดมหาสารคาม (แหล่งที่อยู่ของปราชญ์) รวมถึงพื้นที่ภายในและรอบมหาวิทยาลัยราชภัฏชัยภูมิ

ขอบเขตด้านระยะเวลา : วันที่ 1 ตุลาคม 2568 ถึงวันที่ 30 กันยายน 2569 (รวม 1 ปี)

1.4 ประโยชน์ที่คาดว่าจะได้รับ

1. ทำให้ทราบถึงสภาพปัจจุบัน ปัญหา และปัจจัยที่มีผลต่อการดำรงอยู่ของกลองยาวอีสานในงานศิลปวัฒนธรรม มหาวิทยาลัยราชภัฏชัยภูมิ
2. ได้แนวทางการฟื้นฟู ส่งเสริม และประยุกต์ใช้ศิลปวัฒนธรรมดนตรีพื้นบ้านอีสาน (กลองยาว) ไปปฏิบัติงานจริงเพื่อการพัฒนาและบริการวิชาการแก่ท้องถิ่นอย่างยั่งยืน

เอกสารและงานวิจัยที่เกี่ยวข้อง

ผู้วิจัยได้รวบรวม แนวคิด ทฤษฎี และผลงานวิจัยที่เกี่ยวข้อง โดยจัดหมวดหมู่ตามกลุ่มประเด็นเนื้อหา และระบุชื่อชื่อ งานวิจัยและผู้แต่งกำกับไว้ด้านหน้า ดังนี้

1. กลุ่มงานวิจัยด้านบริบท วัฒนธรรม และวิวัฒนาการดนตรีพื้นบ้านอีสาน

ชุมเดช เดชพิมพ์ (2531) ได้ศึกษาเอกสารวิชาการเรื่อง ดนตรีพื้นบ้านอีสาน ระบุว่า ดนตรีพื้นบ้านอีสานสะท้อนสภาพภูมิศาสตร์ ขนบธรรมเนียม และเอกลักษณ์ท้องถิ่น โดยถ่ายทอดผ่านการจำ (มุขปาฐะ) เป็นหลัก ทำนองเพลง (ลาย) แบ่งเป็นลายสนุกสนานเร้าใจ (สุดสะแนน, ลำเพลิน) และลายโยกหา (แม่ฮ้างกล่อมลูก) ไพบุลย์ ตรีเดช (2532) ได้เสนอในเอกสารวิชาการเรื่อง ดนตรีพื้นบ้านอีสาน โดยแบ่งกลุ่มวัฒนธรรมดนตรีอีสานออกเป็น 3 กลุ่มหลัก คือ กลุ่มโคราช กลุ่มกันตริ้ม และกลุ่มหมอลำ ซึ่งกลุ่มหมอลำเป็นกลุ่มใหญ่ที่สุดที่มีพิน แคน โปงลาง และกลองหางเป็นแกนหลัก ปิยพันธ์ แสนทวีสุข (2546) ได้ทำรายงานผลการวิจัยเรื่อง ดนตรีพื้นบ้านอีสานและแหล่งวัฒนธรรมภูมิปัญญาพื้นบ้านอีสานในเขตลุ่มน้ำชี พบว่า วิวัฒนาการเริ่มจากการเลียนเสียงธรรมชาติพัฒนาสู่เครื่องดนตรีประกอบวง และพบช่างทำเครื่องดนตรีพื้นบ้าน 32 คน กระจายใน 6 จังหวัดลุ่มน้ำชี สยาม จวงประโคน และ วิริยุทธ สีคุณหลัว (2563) ได้ทำรายงานวิจัยฉบับสมบูรณ์เรื่อง แนวทางการทำกลองยาวพื้นบ้านอีสานด้วยเทคนิคการประสานไม้เพื่อทดแทนการใช้ไม้ท่อน พบว่า การใช้เทคนิค Laminated Wood ช่วยแก้ปัญหาขาดแคลนไม้ท่อนดั้งเดิมได้โดยยังคงคุณภาพเสียงตามหลักกลศาสตร์

2. กลุ่มงานวิจัยด้านความเชื่อ พิธีกรรม และความสัมพันธ์กับฮีตสิบสอง

จเด็จ อาคนะ (2534) ได้ทำรายงานผลการวิจัยเรื่อง กลองสิ่งที่เข้าร่วมแข่งขันในงานบุญพระเวส ชี้ให้เห็นว่า การทำเครื่องดนตรีต้องแต่งขึ้นห้าบูชาเทวดาและเลือกไม้ที่ไม่มีตำหนิเพื่อความเป็นสิริมงคล อร่ามจิต ชินช่วง (2531) ได้ศึกษา

เรื่องดนตรีที่ใช้ประกอบขบวนแห่การแข่งบั้งไฟ พบว่า กลองยาวและดนตรีพื้นบ้านแนบแน่นกับวิถีชีวิต โดยเฉพาะบุญบั้งไฟ เพื่อขอฝนจากพญาแถน นพรัตน์ บัวพัฒน์ (2542) ได้ศึกษาวิทยานิพนธ์เรื่อง กลองยาวกับประเพณีฮีตสิบสองของชาวบ้านยาง กู่ อำเภอร้อยเอ็ด จังหวัดร้อยเอ็ด พบว่า นิยมบรรเลงกลองยาวในประเพณี 7 เดือนเพื่อบวงสรวงและรื่นเริง ส่วนอีก 5 เดือนทางศาสนาจะไม่มีการบรรเลง รัญจวน อิศรานวัฒน์ (2542) ได้ทำวิทยานิพนธ์เรื่อง กลองยาวของชาวอำเภอสว่างแดนดิน จังหวัดร้อยเอ็ด พบว่า กลองยาวมีส่วนร่วมในงานประเพณีถึง 9 เดือน ช่วยสร้างความบันเทิง ความสามัคคี และรายได้เสริม

3. กลุ่มงานวิจัยด้านประเภทเครื่องดนตรี พัฒนาการวงกลองยาว และการประสมวง

สันทนา ทิพวงศา (2535) ทำงานวิจัยเรื่อง เครื่องดนตรีในวัฒนธรรมอีสาน และ ชัยวัฒน์ แก้วกุล (2563) ได้ศึกษาการสื่อสารเรื่องการวิเคราะห์องค์ประกอบการแสดงกลองยาวในบริบทสังคมภาคตะวันออกเฉียงเหนือ พบว่า เครื่องดนตรีประกอบขบวนแห่ได้แก่ กลองยาวอีสาน, กลองตม, รำมะนา, ซอ, โหม่ง, พังฮาด, ฉิ่ง, ฉาบ, และกั๊บแก๊บ สมบัติ ทับทิมทอง (2544) ได้ทำรายงานวิจัยเรื่อง สภาพการดำรงอยู่ของคณะกลองยาวอำเภอบัวปทุม จังหวัดมหาสารคาม วิเคราะห์พัฒนาการวงกลองยาวว่าย้ายจากยุคดั้งเดิม (เครื่องประกอบจังหวะ ไม่แต่งกายตายตัว) มาสู่ยุคประยุกต์/สร้างสรรค์ใหม่ (ผสมดนตรีสากล กีตาร์ เบส คีย์บอร์ด พิณ มีขบวนพ่อนรำ เพื่อการค้า) ธัญลักษณ์ มูลสุวรรณ (2555) ทำวิทยานิพนธ์เรื่อง พัฒนาการของพ้องกลองยาวอำเภอบัวปทุม จังหวัดมหาสารคาม ระบุว่า บริบทสถาบันทางสังคมทำให้เกิดการปรับเปลี่ยนทำรำและจังหวะกลองเพื่อรับงานจ้าง

4. กลุ่มงานวิจัยด้านการอนุรักษ์ พื้นฟู การจัดการ และ Soft Power

กรรณิการ์ ประทุมชาติ (2555) ทำวิทยานิพนธ์เรื่อง กลองยาว การอนุรักษ์และพัฒนาศิลปะการแสดงพื้นบ้านจังหวัดร้อยเอ็ด, ชื่นจิตต์ ปานามพิทักษ์ และคณะ (2561) วิจัยเรื่อง การพัฒนางานออนซอนกลองยาวชาววาปี ของดีพื้นบ้านจังหวัดมหาสารคาม และ วรณภา คำมุงคุณ และ เจษฎา ทองสุข (2565) วิจัยเรื่อง แนวทางการอนุรักษ์กลองยาวอีสาน บ้านจุมจัง... สรุปตรงกันว่า การอนุรักษ์ต้องใช้กระบวนการวิจัยและพัฒนา (R&D) การท่องเที่ยวเชิงวัฒนธรรม สินค้าที่ระลึก และเวิร์กช็อปเพื่อสร้างมูลค่าเพิ่ม (Value Creation) คมกริช การินทร์ (2562) ทำงานวิจัยเรื่อง การพัฒนารูปแบบการแสดงวงกลองยาวในจังหวัดมหาสารคาม, จักรี อบมา (2560) วิจัยเรื่อง กระบวนการสร้างสรรค์ดนตรีพื้นบ้าน, สุรพล สีระสา และคณะ (2564) วิจัยเรื่อง แนวทางการส่งเสริมและพัฒนาการแสดงวงดนตรีพื้นบ้านในสถาบันอุดมศึกษา และ รักษาพร จันทน์ (2565) ทำวิทยานิพนธ์เรื่อง แนวทางการพัฒนารูปแบบการแสดงวงกลองยาวศิลปอีสาน พบว่า สถาบันอุดมศึกษาต้องใช้การบริหารเชิงกลยุทธ์ (SWOT Analysis) สร้างแบรนด์ ปรับการจัดแสงเสียง และทำร่วมสมัยเพื่อยกระดับเป็น Soft Power ศราวุธ โชติจารี (2561) วิจัยเรื่อง การอนุรักษ์วัฒนธรรมดนตรีพื้นบ้านอีสาน กรณีศึกษาวัดพรหมคุณาราม... สหรัฐอเมริกา ชี้ว่า ดนตรีพื้นบ้านถูกใช้เป็นเครื่องมือทางการทูตวัฒนธรรมและศูนย์รวมจิตใจของชุมชนพลัดถิ่น

5. กลุ่มงานวิจัยด้านการพัฒนานวัตกรรมและสื่อนวัตกรรมการเรียนรู้

อรทัย โพธิ์มนต์ (2547) ทำวิทยานิพนธ์เรื่อง การพัฒนาแผนบูรณาการเพื่อจัดกิจกรรมการเรียนรู้แบบมุ่งประสบการณ์ภาษาเรื่องกลองยาวบ้านหนู... พบว่า การนำเรื่องกลองยาวมาทำแผนบูรณาการภาษาไทย ป.2 ช่วยเพิ่มผลสัมฤทธิ์การเรียนรู้ กนกวรรณ จันทร์ทอง (2563) ทำวิทยานิพนธ์เรื่อง การพัฒนากิจกรรมการเรียนรู้ประกอบแบบฝึกทักษะ เรื่องการบรรเลวงกลองยาวอีสานของนักเรียนชั้น ม.3 พบว่า แบบฝึกทักษะที่จัดลำดับตามทฤษฎี Experiential Learning ทำให้การเรียนรู้ปฏิบัติมีประสิทธิภาพสูงขึ้น

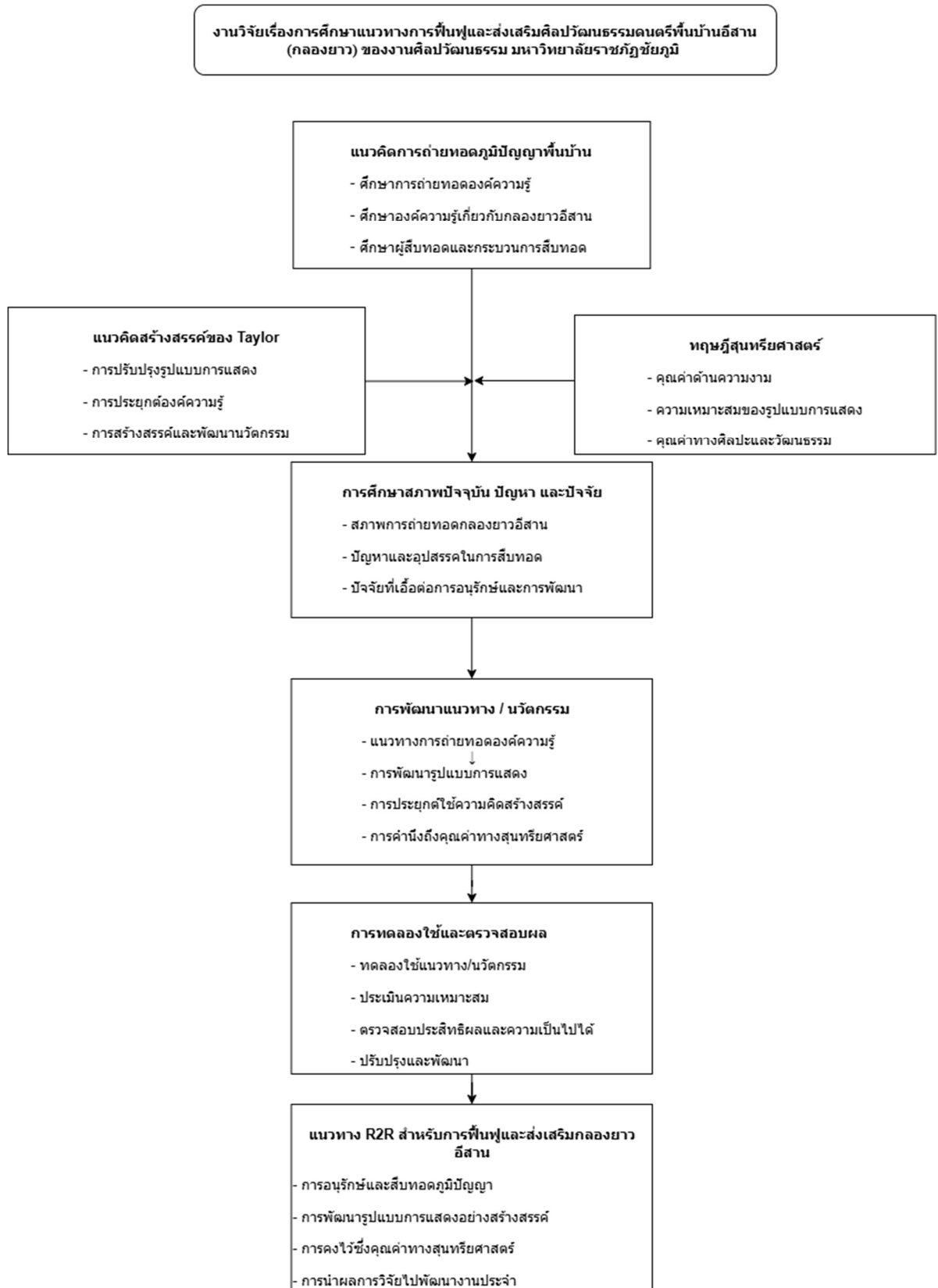
6. บริบทวงกลองยาว “ศิลปสระหงส์” มหาวิทยาลัยราชภัฏชัยภูมิ

ก่อตั้งขึ้นในปี พ.ศ. 2567 โดยดำริของ ผศ.ดร.सानนท์ ด้านภักดี อธิการบดี ได้รับงบประมาณจัดซื้อครุภัณฑ์ 337,600 บาท มีปราชญ์ชาวบ้าน คือ นางนิตดา กิจจินดาโอภาส และนายพิบูลย์ จันทอดสา (พ่อใหญ่ฮุน) เป็นผู้ถ่ายทอดความรู้ วมผลงานแสดงในงานถิ่นสามัคคี งานเจ้าพ่อพญาแล และเป็นตัวแทนแสดงในงานศิลปวัฒนธรรมอุดมศึกษา ครั้งที่ 23 และ 24

7. แนวคิดและทฤษฎีที่เกี่ยวข้อง

- 7.1 แนวคิดการถ่ายทอดภูมิปัญญาพื้นบ้าน: กระบวนการเรียนรู้ตัวต่อตัว ท่องจำ อธิบาย และสาธิต
- 7.2 แนวความคิดสร้างสรรค์และทฤษฎีของเทย์เลอร์ (Taylor): การปรับปรุงดัดแปลงผลงานเดิม ไม่ให้ยึดติดกับกรอบเดิม
- 7.3 ทฤษฎีสุนทรียศาสตร์ (Aesthetics): การรับรู้คุณค่าความงามและความสุขทางจิตใจผ่านประสาทสัมผัส

ภาพ 1 กรอบแนวคิดการวิจัย



ที่มา: นายวาณิช ฟ้าชัยภูมิ, ผู้วิจัย

วิธีดำเนินการวิจัย

จากวัตถุประสงค์และขอบเขตของการวิจัยเรื่อง "การศึกษาแนวทางการฟื้นฟูและส่งเสริมศิลปวัฒนธรรมดนตรีพื้นบ้านอีสาน (กลองยาว) ของงานศิลปวัฒนธรรม มหาวิทยาลัยราชภัฏชัยภูมิ" สามารถสรุปแนวทางและ วิธีดำเนินการวิจัย ออกเป็นขั้นตอนตามหลักการวิจัยเชิงคุณภาพและการวิจัยเชิงปฏิบัติการได้ดังนี้

ผู้ให้ข้อมูลสำคัญ (Key Informants)

ผู้ให้ข้อมูลสำคัญคัดเลือกแบบเจาะจง (Purposive Sampling) ตามเกณฑ์ความเกี่ยวข้องกับการอนุรักษ์ การถ่ายทอดการบริหารจัดการ และการปฏิบัติจริงของวงกลองยาว “ศิลป์สระหงส์” แบ่งเป็น 4 กลุ่ม ได้แก่ (1) ประชาชนชาวบ้านและศิลปินพื้นบ้านด้านกลองยาวอีสาน มีประสบการณ์ด้านการบรรเลง การสร้างเครื่องดนตรี หรือการถ่ายทอดไม่น้อยกว่า 10 ปี จำนวน 3 คน (2) บุคลากรงานศิลปวัฒนธรรม/ผู้ปฏิบัติงานที่รับผิดชอบวงกลองยาว จำนวน 1 คน (3) ผู้บริหารที่เกี่ยวข้องกับนโยบายหรือการสนับสนุนทรัพยากร จำนวน 1 คน และ (4) นักศึกษาสมาชิกวงกลองยาว “ศิลป์สระหงส์” ที่เข้าร่วมกิจกรรมอย่างต่อเนื่องไม่น้อยกว่า 2 ปี จำนวน 5 คน รวมผู้ให้ข้อมูลสำคัญทั้งสิ้น 10 คน ทั้งนี้ ผู้วิจัยควรระบุจำนวนผู้ให้ข้อมูลในแต่ละวิธีเก็บข้อมูล ได้แก่ การสัมภาษณ์เชิงลึก การสนทนากลุ่ม และการสังเกตการณ์ให้ตรงกับข้อมูลจริง

1. เครื่องมือที่ใช้ในการวิจัย เพื่อให้ได้ข้อมูลที่ครอบคลุมทั้งสภาพปัจจุบัน ปัญหา และแนวทางแก้ไข เครื่องมือหลักที่ใช้ประกอบด้วย

1.1 แบบสัมภาษณ์เชิงลึก (In-depth Interview) ใช้ศึกษาประสบการณ์ สภาพปัจจุบัน ปัญหา ปัจจัย และข้อเสนอแนะแนวทางฟื้นฟูจากประชาชน ศิลปิน ผู้ปฏิบัติงาน และผู้บริหาร

1.2 แบบสนทนากลุ่ม (Focus Group Discussion) ใช้ระดมและตรวจสอบความเห็นของบุคลากรและนักศึกษาต่อร่างแนวทางและนวัตกรรมที่พัฒนาขึ้น

1.3 แบบบันทึกการสังเกตการณ์ (Observation Form) ใช้บันทึกการซ้อม การสาธิต การทดลองใช้แนวทาง และผลที่เกิดขึ้นระหว่างการปฏิบัติ

2. กระบวนการวิจัยเชิงปฏิบัติการและ R2R

การวิจัยดำเนินการระหว่างวันที่ 1 ตุลาคม 2568 ถึง 30 กันยายน 2569 โดยใช้การวิจัยเชิงคุณภาพร่วมกับการวิจัยเชิงปฏิบัติการในลักษณะ R2R เพื่อพัฒนางานประจำด้านศิลปวัฒนธรรมให้เกิดแนวปฏิบัติที่ใช้ได้จริง กระบวนการดำเนินงานประกอบด้วยวงจร 4 ขั้น ได้แก่ วางแผน (Plan) ปฏิบัติ (Act) สังเกตผล (Observe) และสะท้อนผล (Reflect)

2.1 ระยะที่ 1 วางแผน (Plan): ศึกษาเอกสารและข้อมูลทุติยภูมิ สืบหาสภาพปัจจุบันและปัญหา สัมภาษณ์ผู้ให้ข้อมูลสำคัญ และสังเคราะห์ประเด็นปัญหา/ความต้องการจากงานประจำ

2.2 ระยะที่ 2 ปฏิบัติและสังเกตผล (Act and Observe): นำประเด็นที่ได้มาร่วมออกแบบแนวทางและนวัตกรรมทดลองใช้ในการฝึกซ้อมหรือกิจกรรมที่เกี่ยวข้อง บันทึกขั้นตอน เงื่อนไข ปัญหา และผลที่เกิดขึ้น โดยระบุจำนวนครั้ง ระยะเวลา ผู้เข้าร่วม และหลักฐานผลการทดลองตามข้อมูลจริง

2.3 ระยะที่ 3 สะท้อนผลและตรวจสอบแนวทาง (Reflect and Validate): นำผลการทดลองและข้อค้นพบเข้าสู่การสนทนากลุ่มและการตรวจสอบโดยผู้เชี่ยวชาญ/ผู้บริหาร/ผู้เกี่ยวข้อง จำนวน [ระบุจำนวนจริง] คน เพื่อพิจารณาความเหมาะสม ความเป็นไปได้ ความชัดเจน และความเป็นประโยชน์ ก่อนปรับปรุงเป็นแนวทางหรือคู่มือ R2R ฉบับสมบูรณ์

3. การวิเคราะห์และตรวจสอบความน่าเชื่อถือของข้อมูล

3.1 วิเคราะห์เนื้อหา (Content Analysis) โดยถอดข้อมูล จัดหมวดหมู่ เปรียบเทียบความเหมือนและความแตกต่างตีความตามวัตถุประสงค์ และสังเคราะห์เป็นประเด็นปัญหา แนวทาง และองค์ประกอบของนวัตกรรม ตรวจสอบความน่าเชื่อถือด้วยการตรวจสอบแบบสามเส้า (Data Triangulation) ระหว่างแหล่งข้อมูล วิธีการเก็บข้อมูล และช่วงเวลา รวมทั้งนำร่างแนวทางกลับไปให้ผู้เกี่ยวข้องตรวจสอบความสอดคล้องกับบริบทจริง (member checking/peer review ตามวิธีที่ดำเนินการจริง)

4. ผลผลิตจากกระบวนการ R2R

4.1 ผลจากกระบวนการวิจัยมุ่งให้เกิดแนวปฏิบัติหรือคู่มือการฟื้นฟูและส่งเสริมกลองยาวอีสานที่พัฒนาจากปัญหางานประจำ ผ่านการเก็บข้อมูล การร่วมออกแบบ การทดลองใช้ การสังเกตผล การสะท้อนผล และการตรวจสอบความเหมาะสมคู่มือ/แนวปฏิบัติดังกล่าวควรระบอบองค์ประกอบ ขั้นตอน ผู้รับผิดชอบ ทรัพยากร เงื่อนไขการใช้ และหลักฐานการทดลองใช้ เพื่อให้สามารถนำไปใช้ซ้ำและตรวจสอบได้

ผลการวิจัย

การวิจัยเรื่อง การศึกษาแนวทางการฟื้นฟูและส่งเสริมศิลปวัฒนธรรมดนตรีพื้นบ้านอีสาน (กลองยาว) ของงานศิลปวัฒนธรรม มหาวิทยาลัยราชภัฏชัยภูมิ ผู้วิจัยนำเสนอผลการวิเคราะห์ข้อมูลแบ่งออกเป็น 2 ส่วนตามวัตถุประสงค์การวิจัยดังนี้

1. สภาพปัจจุบัน ปัญหา และปัจจัยที่ส่งผลต่อการดำรงอยู่ของกลองยาวอีสาน

1.1 มุมมองของปราชญ์ชาวบ้านผู้ควบคุมคณะกลองยาว (นางนิตา กิจจินดาโอภาส, การสื่อสารส่วนบุคคล, 7 มีนาคม 2569) : ผู้วิจัยวิเคราะห์ว่า บริบทของกลองยาวอีสานในปัจจุบันเกิดการปรับเปลี่ยนบทบาททางสังคมจากการบรรเลงในงานประเพณีดั้งเดิมไปสู่การแสดงเชิงสร้างสรรค์บนเวทีเพื่อตอบโจทย์เศรษฐกิจสร้างสรรค์ อย่างไรก็ตาม ปัญหาการสูญหายขององค์ความรู้ดั้งเดิมถือเป็นวิกฤตสำคัญ เนื่องจากขาดการบันทึกที่เป็นระบบวิทยาศาสตร์ ประกอบกับปัญหาการขาดแคลนวัสดุดั้งเดิมและเยาวชนรุ่นใหม่ลดความสนใจ ดังข้อความ ที่ว่า : “ปัจจุบันกลองยาวอีสานยังคงบทบาทสำคัญในการเป็นส่วนหนึ่งของพิธีกรรมและงานประเพณีท้องถิ่น... แต่วงกลองยาวในปัจจุบันต้องปรับตัวให้มีการแสดงเชิงสร้างสรรค์บนเวทีมากขึ้น เพื่อให้สอดคล้องกับความต้องการในงานจ้างหรืองานท่องเที่ยว... ปัญหาที่น่ากังวลที่สุดคือ ปราชญ์ชาวบ้านที่มีความรู้เชิงลึกด้าน 'สูตรดั้งเดิม' กำลังมีอายุมากขึ้นและมีจำนวนน้อยลง ข้อมูลเกี่ยวกับจังหวะ ทำรำ และเทคนิคเฉพาะถิ่นมักไม่ได้ถูกบันทึกเป็นลายลักษณ์อักษรหรือเป็นระบบวิทยาศาสตร์... เยาวชนรุ่นใหม่เริ่มให้ความสนใจดนตรีสมัยใหม่มากขึ้น ทำให้ผู้สืบทอดที่มีความเข้าใจลึกซึ้งในรากเหง้ามีจำนวนลดลงอย่างเห็นได้ชัด”

1.2 มุมมองของปราชญ์ชาวบ้านด้านการทำเครื่องดนตรีและการสืบทอด (นายพิบูลย์ จันทอดสา, การสื่อสารส่วนบุคคล, 8 มีนาคม 2569) ผู้วิจัยวิเคราะห์ว่า การเข้ามาของกระแสความบันเทิงสมัยใหม่ เช่น "รตแห่" ได้เข้ามาแย่งพื้นที่ทางสังคมของกลองยาวโดยตรง ขณะเดียวกันกระบวนการผลิตเครื่องดนตรีดั้งเดิมกำลังเผชิญวิกฤตขาดแคลนวัสดุธรรมชาติ (ไม้ขนุนและหนังวัวแท้) การคงอยู่ของกลองยาวจึงต้องพึ่งพาสถาบันการศึกษาในการช่วยบันทึกจัดเก็บด้วยเทคโนโลยีสมัยใหม่ ดังข้อความที่ว่า : “สมัยก่อนกลองยาวคือใจกลางของงานบุญ... แต่เดี๋ยวนี้คนหันไปจ้าง 'รตแห่' มากขึ้นเพราะมันดังและสนุกแบบสมัยใหม่ กลองยาวแบบเราเลยต้องปรับตัว... เรื่องเด็กน้อยที่จะมาสืบทอดนี้ละสำคัญที่สุด... เครื่องดนตรี กลองที่ดีต้องใช้หนังวัวแท้และไม้ขนุนเก่า ซึ่งตอนนี้หาคนทำและหาไม่ได้ยากมาก... ต้องอาศัยสถานศึกษาช่วยหนุน อย่างที่มหาวิทยาลัยราชภัฏชัยภูมิทำ คือการพานักศึกษามาเรียนกับพ่อ ให้เขาเห็นคุณค่า และช่วยบันทึกทำรำหรือจังหวะเอาไว้ในคอมพิวเตอร์ และเราต้องไม่ปิดกั้นการสื่อสารสมัยใหม่ ต้องให้เด็กๆ ถ่ายคลิปลง TikTok ลง Facebook...”

1.3 มุมมองของผู้เชี่ยวชาญด้านดนตรีพื้นบ้านสถาบันอุดมศึกษา (นายรักบรรชา พิมพ์ระจันทร์, การสื่อสารส่วนบุคคล, 9 มีนาคม 2569) ผู้วิจัยวิเคราะห์ว่า ทางรอดของกลองยาวในยุคปัจจุบันคือการยกระดับสู่ “การแสดงเชิงสร้างสรรค์” บนเวทีประกวดและงานจ้างเชิงพาณิชย์ รวมถึงการทำหน้าที่ของสถาบันการศึกษาในการแปลงภูมิปัญญาสู่สาธารณะให้เป็นคลังความรู้ที่เป็นระบบวิทยาศาสตร์ และใช้สื่อสังคมออนไลน์สร้างค่านิยมความภาคภูมิใจแก่เยาวชน ดังข้อความ ที่ว่า : “ปัจจุบันกลองยาวไม่ได้ถูกจำกัดอยู่แค่ในขบวนแห่ตามงานบุญประเพณี (ฮีตสิบสอง) เท่านั้น แต่ได้กลายเป็น 'การแสดงเชิงสร้างสรรค์' ที่ต้องมีความเป็นระเบียบ สวยงาม และใช้เทคนิคที่สูงขึ้น... สถาบันการศึกษาต้องทำหน้าที่เป็นคลังความรู้ เรามีการจัดเก็บข้อมูลปราชญ์ชาวบ้านและบันทึกวิธีการเล่นอย่างเป็นวิทยาศาสตร์... ต้องทำให้ศิลปะกินได้ วงกลองยาวต้องปรับรูปแบบการแสดงให้ดูทันสมัยมีความบันเทิง และสามารถรับงานจ้างเพื่อสร้างรายได้...”

1.4 มุมมองของผู้ปฏิบัติงานระดับหัวหน้างานศิลปวัฒนธรรม (นายธงชัย อุปแก้ว, การสื่อสารส่วนบุคคล, 18 มีนาคม 2569) ผู้วิจัยวิเคราะห์ว่า วงกลองยาวในสถาบันอุดมศึกษาต้องเผชิญกับเงื่อนไขเชิงบริหารจัดการ ทั้งปัญหาการขาดช่วงของนักศึกษาเมื่อสำเร็จการศึกษา ข้อจำกัดด้านระเบียบงบประมาณทางราชการที่ยืดหยุ่นต่อลักษณะงานศิลปะ และ

ปัญหาฐานข้อมูลที่กระจุกกระจาย ทางออกจึงเป็นการสร้างเครือข่ายความร่วมมือกับปราชญ์ และการจัดทำคู่มือสื่อการสอนดิจิทัล ดังข้อความที่ว่า : “ปัจจุบันกลองยาวอีสานในมุมมองของคนทั่วไปอาจดูเหมือนกิจกรรมนันทนาการ แต่ที่มหาวิทยาลัยราชภัฏชัยภูมิ เรามองว่านี่คือ ‘มรดกภูมิปัญญาทางวัฒนธรรม’ ที่ต้องมีการจัดการอย่างเป็นระบบ... เมื่อนักศึกษาที่เป็นแกนหลักของวงเรียนจบไป เรามักประสบปัญหาการขาดช่วงของผู้เล่นที่มีฝีมือ... ระเบียบการเบิกจ่ายของภาครัฐอาจไม่เอื้ออำนวยต่อลักษณะเฉพาะของงานศิลปะ... งานศิลปวัฒนธรรมกำลังเร่งรัดทำให้ระเบียบการเบิกจ่าย เพื่อรับรองการออกรับงานจ้างให้ถูกต้องตามระเบียบ... และจัดทำฐานข้อมูลสื่อการสอนดิจิทัล...”

1.5 มุมมองของนักศึกษาสมาชิกวงกลองยาว “ศิลปินประหลาด” ผู้วิจัยวิเคราะห์ว่า นักศึกษามีพลังขับเคลื่อนสูงและมองกลองยาวเป็นความท้าทายร่วมสมัย แต่ประสบปัญหาความต่อเนื่องเมื่อรุ่นพี่เรียนจบ ข้อจำกัดด้านทักษะจนเกิดอาการบาดเจ็บทางร่างกายจากการส่ายและตีกลองผิดวิธี อุปกรณ์ชำรุดง่าย รวมถึงต้องการการสนับสนุนงบประมาณและพื้นที่แสดงออกอย่างยั่งยืน ดังข้อความ (นักศึกษาสมาชิกวงกลองยาว, การสื่อสารส่วนบุคคล, 22 มีนาคม 2569) ที่ว่า: “สำหรับพวกผม กลองยาวคือหัวใจของความสนุกในงานอีสานครับ... แต่สิ่งที่เปลี่ยนไปคือเราต้องสู้กับเสียงเพลงจากรถแห... เมื่อพี่ๆ ปี 4 เรียนจบไป คนเก่งๆ ก็หายไป กว่าจะฝึกน้องใหม่... ต้องใช้เวลานานมาก... การส่ายกลองยาวนานๆ และการใช้มือตีกระทบหน้ากลองเป็นชั่วโมงทำให้บาดเจ็บได้บ่อยครั้ง หากไม่ได้ฝึกเทคนิคที่ถูกต้อง... การที่งานศิลปวัฒนธรรมให้พื้นที่พวกผมได้แสดง... ทำให้พวกผมรู้สึกว่าการทำอยู่มีคุณค่า... มันมีความ ‘เท’ ในแบบวัฒนธรรมที่เราต้องรักษาไว้ครับ”

1.6 มุมมองของผู้บริหารระดับนโยบาย (ผศ.ดร.ฉัตรณรงค์ศักดิ์ สุธรรมดี รองอธิการบดี, การสื่อสารส่วนบุคคล, 22 พฤษภาคม 2569) ผู้วิจัยวิเคราะห์ว่า นโยบายจากผู้บริหารเป็นปัจจัยชี้ขาด โดยมหาวิทยาลัยวางเป้าหมายดันวงกลองยาวเป็น Soft Power ของจังหวัด ผ่านการสร้างค่ายอบรม เวทีประชันทักษะ และการแปลงผลสัมฤทธิ์เป็นคู่มืออ้างอิงวิทยาศาสตร์ (Final Report / R2R) ดังข้อความที่ว่า: “...กระแสผมได้รับมอบหมายจากท่านอธิการบดีให้กำกับดูแลการ ‘วงกลองยาวศิลปินประหลาด’... เพื่อผลักดันให้เป็น Soft Power ของจังหวัดชัยภูมิ... ปัญหาหลักคือความเสี่ยงที่องค์ความรู้ดั้งเดิมจะหายไปหากไม่มีการจัดเก็บข้อมูลอย่างจริงจัง... ปัจจัยสำคัญที่สุดคือการสร้าง ‘ค่ายอบรมปฏิบัติการ’ เพื่อบ่มเพาะทักษะ... จัดให้มี ‘เวทีประชันทักษะ’... และจัดทำ ‘รายงานสรุปผล (Final Report)’ และคู่มืออ้างอิงจากการสัมภาษณ์ปราชญ์ชาวบ้าน... เป็นปัจจัยชี้ขาดที่จะทำให้กลองยาวอีสานดำรงอยู่ได้อย่างเป็นวิทยาศาสตร์”

จากการวิเคราะห์ข้อมูล สรุปประเด็นปัญหา 6 ด้านหลัก จากการสังเคราะห์ข้อมูล ดังนี้

1. ด้านบุคลากรและผู้สืบทอด: ปราชญ์ชาวบ้านลดลง เยาวชนขาดความอดทน และนักศึกษาขาดช่วงเมื่อเรียนจบ
2. ด้านระบอบองค์ความรู้: ข้อมูลกระจุกกระจาย ขาดการบันทึกเป็นลายลักษณ์อักษรและวิทยาศาสตร์
3. ด้านเครื่องดนตรีและอุปกรณ์: ไม้ชนุนและหนังวัวแท้หายาก ค่าซ่อมบำรุงสูง หาช่างฝีมือยาก
4. ด้านการแข่งขันทางวัฒนธรรม: เสียพื้นที่ให้แก่รถแห่ดนตรีสดที่มีระบบเสียงดิจิทัล
5. ด้านงบประมาณและระเบียบ: ข้อบังคับเบิกจ่ายทางราชการไม่เอื้อต่อลักษณะเฉพาะของงานศิลปะ
6. ด้านสุขภาพผู้แสดง: อาการบาดเจ็บกล้ามเนื้อและมือจากการเล่นผิดวิธีและขดถลอกของร่างกาย

2. แนวทางในการฟื้นฟู รูปแบบการแสดงและการพัฒนาของกลองยาวของงานศิลปวัฒนธรรม มหาวิทยาลัยราชภัฏชัยภูมิ จากการสังเคราะห์ข้อมูลการสัมภาษณ์เชิงลึกปราชญ์ชาวบ้าน (นายพิบูลย์ จันทอดสา, นางนิดา กิจจินดา โอภาส, นายรักบรรชา พิมพ์จันทร์) ร่วมกับการจัดสนทนากลุ่ม (Focus Group) บุคลากรและนักศึกษาวงกลองยาว “ศิลปินประหลาด” ผู้วิจัยได้สรุปและจัดทำแนวทางฟื้นฟูพัฒนาออกเป็น 5 หมวดหมู่หลัก ดังนี้

2.1 เครื่องดนตรีและอุปกรณ์ในวงกลองยาวอีสาน ข้อมูลจากนายพิบูลย์ จันทอดสา (การสื่อสารส่วนบุคคล, 8 มีนาคม 2569) และการลงพื้นที่จัดเก็บภูมิปัญญาเชิงช่าง)

กลองยาว : กลองหน้าเดียว ตัวกลองทำจากไม้ชนุน (น้ำหนักเบา เสียงดังกังวาน) หน้ากลองึงด้วยหนังวัวและตึงด้วยเชือกไนลอน เส้นผ่าศูนย์กลางประมาณ 10-11 นิ้ว ยาวประมาณ 1 เมตร

วัสดุวงหน้ากลอง (จำกลอง) : จากเดิมที่ใช้อาหารดั้งเดิมอย่างข้าวเหนียวสุกบดคลุกไข่เฝ้าซึ่งบูดและแห้งง่าย ประชาชนชาวบ้านร่วมกับผู้วิจัยได้พัฒนามาใช้"กล้วยอบน้ำผึ้งบดละเอียด" แทน ซึ่งเก็บได้นานกว่า ไม่บูดเน่า และให้เสียงกังวาน เทียบเท่าเดิม

กลองรำมะนา (กลองตุ้ม) : กลองขนาดใหญ่หน้าเดียว (ผ่าศูนย์กลาง 19-20 นิ้ว) หุ้มหนังวัว/ควาย ตีด้วยมือ หรือไม้รวม สะพายดี

เครื่องประกอบจังหวะ : ฉาบใหญ่ (ผ่าศูนย์กลาง 8-12 นิ้ว) ตีขัดจังหวะ และฆ้องทองเหลือง/เหล็ก (ผ่าศูนย์กลาง 8-10 นิ้ว) ตีกำกับจังหวะ

2.2 เทคนิคและการเทียบเสียง ข้อมูลจากนายรักบรรชา พิมพ์ระจันทร์ (การสื่อสารส่วนบุคคล, 9 มีนาคม 2569) และทดลองปฏิบัติการร่วมกับนักศึกษา

การเทียบเสียงมาตรฐาน : ปรับเปลี่ยนจากการตั้งเสียงตามความชำนาญแบบดั้งเดิม (เช่น เสียง เป้ง เป็ด เป้ง ตุ่ม) มาเป็นการใช้"เครื่องจูนเนอร์ (Tuner)" วัดระดับเสียงให้อยู่ในคีย์มาตรฐาน Dm หรือ Cm# เพื่อให้สามารถบรรเลงผสมผสานกับเครื่องดนตรีสากลและคีย์บอร์ดได้แม่นยำ

เทคนิคการตีกลองยาว (3 เสียงหลัก) : เสียงเป้ง (ตีแบบหน้ากลองไม่กางมือ), เสียงเป็ด (ตีเปิดหน้ากลอง มือซ้ายประคบลี้น้อย) และเสียงโจ๊ะ (ตีปิดหน้ากลอง กางนิ้วมือขวาออก)

เทคนิคเครื่องประกอบ : กลองรำมะนา (เสียงตุ้ม, ตึง, ปะ) และฉาบ (เสียงผ่าง, แฉ่, ก๊ับ)

2.3 ขนบธรรมเนียมและการแต่งกาย ข้อมูลจาก นางนิตา กิจจินดาโอภาส (การสื่อสารส่วนบุคคล, 7 มีนาคม 2569); นายพิบูลย์ จันทอดสา (การสื่อสารส่วนบุคคล, 8 มีนาคม 2569); นายรักบรรชา พิมพ์ระจันทร์ (การสื่อสารส่วนบุคคล, 9 มีนาคม 2569) และนายธงชัยอุปแก้ว (การสื่อสารส่วนบุคคล, 18 มีนาคม 2569)

พิธีไหว้ครู : กำหนดให้มีพิธีไหว้ครูก่อนแสดงทุกครั้ง จัดชั้น 5 ประกอบด้วย แป้ง, เงินคาย 24 บาท, ดอกไม้ 5 คู่, เทียน 5 คู่, เหล้าขาว 2 ขวด, หวี, บุหรี่, น้ำเปล่า และธูป 9 ดอก เพื่อสร้างขวัญกำลังใจและความสามัคคี

การแต่งกาย : ผู้บรรเลงสวมเสื้อหม้อห้อม โปกศรีษะและคาดเอวด้วยผ้าขาวม้า สวมสร้อยสั้นเพื่อความสะดวกในการเคลื่อนไหว

2.4 รูปแบบและจังหวะการแปรแถวการแสดง (จังหวะดั้งเดิม 11 จังหวะ) (นางนิตา กิจจินดาโอภาส, การสื่อสารส่วนบุคคล, 7 มีนาคม 2569)

ผู้วิจัยถอดรหัสเสียงเป็นสัญลักษณ์สากล (ป = เป้ง, จ = โจ๊ะ, ต = ตุ่ม, ผ = ผ่าง, ม = ม่วง) ควบคุมการแปรขบวน 11 จังหวะ ได้แก่ จังหวะที่ 1 ตีรัวโค้งคำนับ, จังหวะที่ 2 ก้าวเท้าหมุนแถว, จังหวะที่ 3-10 ย่ำเท้า ตีตเท้า ก้มตัว แปรขบวนเชื่อมโน้ต, และจังหวะที่ 11 นั่งลงเป็นวงกลมบรรเลงท่อนหน้ากลองออกนอกวง

2.5 การพัฒนาและสร้างสรรค์รูปแบบการแสดง "จังหวะกลองโบราณ" ข้อมูลจากนางนิตา กิจจินดาโอภาส (การสื่อสารส่วนบุคคล, 7 มีนาคม 2569); นายพิบูลย์ จันทอดสา (การสื่อสารส่วนบุคคล, 8 มีนาคม 2569); นายรักบรรชา พิมพ์ระจันทร์ (การสื่อสารส่วนบุคคล, 9 มีนาคม 2569) และ นักศึกษาสมาชิวงกลองยาว (การสื่อสารส่วนบุคคล, 22 มีนาคม 2569)

เพลงเปิดวงประยุกต์ : ประยุกต์ลาย นิวสุตตะแนน และ ลายหมากกับแก๊บลำเพลิน นำพินและคีย์บอร์ดเข้ามาสอดประสานในอัตราจังหวะ 2/4 และ 4/4 การนำเสนอผลงานนวัตกรรมควรเพิ่มเติมรายละเอียดการได้มาของนวัตกรรม ขั้นตอนการพัฒนา ผู้ร่วมพัฒนา จำนวนครั้งและระยะเวลาทดลอง เกณฑ์เปรียบเทียบก่อน-หลังหรือเกณฑ์ประเมิน ผลที่สังเกตได้ และหลักฐานประกอบ เช่น ภาพถ่าย บันทึกการทดลอง ตารางผลการประเมิน หรือคำสะท้อนของผู้ใช้ ตามข้อมูลที่ผู้วิจัยมีจริง

ขบวนแปรแถวโบราณ : เพิ่ม "ท่าไหว้ครูกลองยาว" แบ่งขบวนเดินหน้า-ถอยหลัง หมุนทวนเข็มนาฬิกา 4 ทิศ และสลับช่วงโชว์ฉาบใหญ่กับกลองรำมะนาอย่างเป็นระบบ

สรุปและอภิปรายผล

การวิจัยครั้งนี้สามารถสรุปผลตามวัตถุประสงค์ของการวิจัยได้ 2 ประเด็นหลัก ดังนี้

1. สภาพปัจจุบัน ปัญหา และปัจจัย : กลองยาวต้องปรับตัวสู่การแสดงบนเวทีเชิงสร้างสรรค์ ปัญหาหลักคือการถูกทดแทนพื้นที่ ขาดแคลนเยาวชนสืบทอด ปรากฏลดจำนวน วัสดุธรรมชาติราคาสูง และข้อจำกัดทางระเบียบงบประมาณ ส่วนปัจจัยสนับสนุนคือการมีมหาวิทยาลัยเป็นคลังความรู้ การหนุนเสริมจากผู้บริหาร การใช้ TikTok/Facebook สร้างค่านิยมใหม่ และแนวคิดศิลปะกินได้

2. แนวทางการฟื้นฟูและพัฒนา : เกิดนวัตกรรมจากกลองกล้วยน้ำมั่ง การใช้Tuner ตั้งเสียงคีย์ Dm/Cm# การใช้สัญลักษณ์โน้ตจังหวะเชื่อม (ปี, จ, ต, ผ, ม) การรักษารูปแบบพิธีไหว้ครู และการสร้างสรรค์เพลงเปิดวงประยุกต์ร่วมกับขบวนแปรแถวสี่ทิศ

การอภิปรายผล

จากการศึกษาแนวทางการฟื้นฟูและส่งเสริมศิลปวัฒนธรรมดนตรีพื้นบ้านอีสาน (กลองยาว) ของงานศิลปวัฒนธรรม มหาวิทยาลัยราชภัฏชัยภูมิ พบว่าวงกลองยาว “ศิลป์ระหงส์” จำเป็นต้องปรับตัวจากการบรรเลงในงานประเพณีดั้งเดิมไปสู่การแสดงเชิงสร้างสรรค์บนเวที (Stage Performance) ซึ่งสอดคล้องกับแนวคิดการปรับตัวทางวัฒนธรรม (Cultural Adaptation) และแนวคิดความสร้างสรรค์ของเทเลอร์ (Taylor) ที่เน้นการปรับปรุงดัดแปลงผลงานเดิมเพื่อตอบสนองบริบทสังคมร่วมสมัย โดยผลการวิจัยที่พบว่ากระแสความนิยมของ “รถแห่” และการขาดแคลนผู้สืบทอดเป็นอุปสรรคสำคัญ นั้น

มีความสอดคล้องกับงานวิจัยของคมกริช การินทร์ (2562) นอกจากนี้ บทบาทของสถาบันอุดมศึกษาในการยกระดับองค์ความรู้จากระบบชุมชนสู่การจัดเก็บแบบวิทยาศาสตร์และการสร้างนวัตกรรมภูมิปัญญา เช่น การพัฒนาวัสดุวงหน้ากลองด้วยกล้วยน้ำมั่งและการใช้เครื่องตั้งเสียงสากล (Tuner) ในคีย์ Dm/Cm# ถือเป็นการประยุกต์ทฤษฎีสุนทรียศาสตร์ร่วมกับการจัดการความรู้ (Knowledge Management) ซึ่งตรงกับข้อเสนอแนะของสยาม จวงประโคน และ วีรยุทธ สีคุณหลัว (2563) รวมถึง สุรพล สีระสา และคณะ (2564) ที่ระบุว่าสถาบันอุดมศึกษาต้องเป็นกลไกหลักในการบริหารเชิงกลยุทธ์เพื่อขับเคลื่อนดนตรีพื้นบ้าน อันเป็นการเปลี่ยนผ่านมรดกทางวัฒนธรรมดั้งเดิมไปสู่ “ศิลปะกินได้” และขับเคลื่อนนโยบาย Soft Power ทางเศรษฐกิจสร้างสรรค์ได้อย่างมีประสิทธิภาพและยั่งยืน

ข้อเสนอแนะในการวิจัยครั้งต่อไป

1. การศึกษารูปแบบโมเดลธุรกิจเชิงพาณิชย์และเศรษฐกิจสร้างสรรค์ (Creative Economy): วิจัยพัฒนาแพ็คเกจการแสดงและการตลาดดิจิทัลเพื่อขับเคลื่อน “ศิลปะกินได้”

2. การพัฒนาสื่อเทคโนโลยีดิจิทัลและ AI เพื่อการเรียนรู้: พัฒนาแอปพลิเคชัน Interactive หรือ AI ตรวจจับจังหวะเพื่อการเรียนรู้ด้วยตนเอง

3. การศึกษาเปรียบเทียบและสร้างเครือข่ายกลองยาวในภูมิภาคอีสาน: ขยายการศึกษาเปรียบเทียบอัตลักษณ์กลองยาวลุ่มน้ำชีและลุ่มน้ำโขง ยกระดับสู่เวทีสากล

เอกสารอ้างอิง

- กนกวรรณ จันทร์ทอง. (2563). การพัฒนากิจกรรมการเรียนรู้ประกอบแบบฝึกทักษะ เรื่องการบรรเลวงกลองยาวอีสานของนักเรียนชั้นมัธยมศึกษาปีที่ 3 [วิทยานิพนธ์ปริญญาโทบริหารการศึกษา, มหาวิทยาลัยราชภัฏมหาสารคาม]. คลังปัญญา มหาวิทยาลัยราชภัฏมหาสารคาม. <http://fulltext.rmu.ac.th/>
- กรรณิการ์ ประทุมชาติ. (2555). กลองยาว การอนุรักษ์และพัฒนาศิลปะการแสดงพื้นบ้าน จังหวัดร้อยเอ็ด [วิทยานิพนธ์ปริญญาโทบริหารการศึกษา, มหาวิทยาลัยมหาสารคาม]. คลังปัญญา มหาวิทยาลัยมหาสารคาม. <http://202.28.34.124/dspace/>
- คมกริช การินทร์. (2562). การพัฒนารูปแบบการแสดงของวงกลองยาวในจังหวัดมหาสารคาม. วารสารมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยอุบลราชธานี, 10(1), 253-272. <https://so06.tci-thaijo.org/index.php/humubu/>
- จักรี ออบมา. (2560). กระบวนการสร้างสรรค์ดนตรีพื้นบ้าน. วารสารคณะศิลปกรรมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น, 9(1), 45-58. <https://so02.tci-thaijo.org/index.php/fineartssku/>

- จเด็จ อาคนะ. (2534). *กลองเล็งที่เข้าร่วมแข่งขันในงานบุญพระเวส* [รายงานผลการวิจัย, มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ มหาสารคาม]. ศูนย์ศิลปวัฒนธรรมอีสาน มหาวิทยาลัยมหาสารคาม.
- ชุมเดช เดชพิมพ์. (2531). *ดนตรีพื้นบ้านอีสาน* [เอกสารวิชาการไม่ได้ตีพิมพ์, วิทยาลัยครูมหาสารคาม]. คณะมนุษยศาสตร์ และสังคมศาสตร์ วิทยาลัยครูมหาสารคาม.
- ชื่นจิตต์ ปานามพิทักษ์, ปิ่นอนงค์ วงศ์ศรีชา, และ สุพรรณิ ปิ่นหอม. (2561). การพัฒนางานออนซอนกลองยาวชาววาปี ของดีพื้นบ้านจังหวัดมหาสารคาม. *วารสารมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหาสารคาม*, 37(3), 51-62.
https://so03.tci-thaijo.org/index.php/journal_msu/
- ชัยวัฒน์ แก้วกุล. (2563). การวิเคราะห์องค์ประกอบการแสดงกลองยาวในบริบทสังคมภาคตะวันออกเฉียงเหนือ. *วารสารมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยราชภัฏเลย*, 10(1), 101-115.
<https://so06.tci-thaijo.org/index.php/lruresearch/>
- ธัญลักษณ์ มูลสุวรรณ. (2555). *พัฒนาการของฟ้อนกลองยาว อำเภอลำทะเมนชัย จังหวัดมหาสารคาม* [วิทยานิพนธ์ปริญญา มหาบัณฑิต, มหาวิทยาลัยมหาสารคาม]. คลังปัญญา มหาวิทยาลัยมหาสารคาม.
<http://202.28.34.124/dspace/>
- นพรัตน์ บัวพัฒน์. (2542). *กลองยาวกับประเพณีฮีตสิบสองของชาวบ้านยางภู อำเภอร้อยเอ็ด จังหวัดร้อยเอ็ด* [วิทยานิพนธ์ ปริญญา มหาบัณฑิต, มหาวิทยาลัยมหาสารคาม]. คลังปัญญา มหาวิทยาลัยมหาสารคาม.
<http://202.28.34.124/dspace/>
- ปิยพันธ์ แสนทวีสุข. (2546). *ดนตรีพื้นบ้านอีสานและแหล่งวัฒนธรรมภูมิปัญญาพื้นบ้านอีสานในเขตลุ่มน้ำชี* [รายงาน ผลการวิจัย, มหาวิทยาลัยมหาสารคาม]. คณะศิลปกรรมศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหาสารคาม.
- ไพฑูริย์ ตรีเดช. (2532). *ดนตรีพื้นบ้านอีสาน* [เอกสารวิชาการไม่ได้ตีพิมพ์, วิทยาลัยครูบุรีรัมย์]. สาขาวิชาดนตรีศึกษา วิทยาลัยครูบุรีรัมย์.
- ปรัชญาวน อิศรานุกัณณ์. (2542). *กลองยาวของชาวอำเภอสหัสขันธ์ จังหวัดร้อยเอ็ด* [วิทยานิพนธ์ปริญญา มหาบัณฑิต, มหาวิทยาลัยมหาสารคาม]. คลังปัญญา มหาวิทยาลัยมหาสารคาม.
<http://202.28.34.124/dspace/>
- รักบรรชา พิมพ์จันทร์. (2565). *แนวทางการพัฒนารูปแบบการแสดงวงกลองยาวศิลปอีสาน* [วิทยานิพนธ์ปริญญา มหาบัณฑิต, มหาวิทยาลัยราชภัฏร้อยเอ็ด]. คลังปัญญา มหาวิทยาลัยราชภัฏร้อยเอ็ด.
<http://www.reru.ac.th/>
- วรรณภา คำมุงคุณ, และ เจษฎา ทองสุข. (2565). แนวทางการอนุรักษ์กลองยาวอีสาน บ้านจุมจัง ตำบลอุ่มเม่า อำเภอโพนทอง จังหวัดร้อยเอ็ด. *วารสารสังคมศาสตร์และมนุษยวิทยาเชิงพุทธ*, 7(1), 22-35.
<https://so06.tci-thaijo.org/index.php/jsb/>
- ศราวุธ โชติจารี. (2561). การอนุรักษ์วัฒนธรรมดนตรีพื้นบ้านอีสาน กรณีศึกษาวัดพรหมคุณาราม เมืองพินิจ มลรัฐ แอริโซนา สหรัฐอเมริกา. *วารสารมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหาสารคาม*, 37(3), 142-150.
https://so03.tci-thaijo.org/index.php/journal_msu/
- สุกรี เจริญสุข. (2538). *ดนตรีชาวสยาม. โรงพิมพ์จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย*.
- สุพรรณิ เหลืองบุญชู. (2545). *การศึกษาคีตลักษณ์และการวิเคราะห์ดนตรีพื้นบ้านอีสานใต้* [รายงานผลการวิจัย, มหาวิทยาลัย มหาสารคาม]. วิทยาลัยดุริยางคศิลป์ มหาวิทยาลัยมหาสารคาม.
- สมบัติ ทับทิมทอง. (2544). *สภาพการดำรงอยู่ของคณะกลองยาวอำเภอลำทะเมนชัย จังหวัดมหาสารคาม* [รายงานผลการวิจัย, มหาวิทยาลัยมหาสารคาม]. สถาบันวิจัยศิลปะและวัฒนธรรมอีสาน มหาวิทยาลัยมหาสารคาม.
- สันทนา ทิพวงศา. (2535). *เครื่องดนตรีในวัฒนธรรมอีสาน* [รายงานผลการวิจัย, มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ มหาสารคาม]. คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ มหาสารคาม.

- สยาม จวงประโคน, และ วีรยุทธ สีคุณท้าว. (2563). แนวทางการทำกลองยาวพื้นบ้านอีสานด้วยเทคนิคการประสานไม้ เพื่อทดแทนการใช้ไม้ท่อน [รายงานวิจัยฉบับสมบูรณ์, มหาวิทยาลัยราชภัฏบุรีรัมย์]. คลังข้อมูลวิจัย มหาวิทยาลัยราชภัฏบุรีรัมย์. <http://rdi.bru.ac.th/>
- สุรพล สีระสา, อีรพงษ์ ทองศรี, และ ปราโมทย์ บุญคำ. (2564). แนวทางการส่งเสริมและพัฒนากการแสดงวงดนตรีพื้นบ้านในสถาบันอุดมศึกษา. วารสารสันติศึกษาปริทรรศน์ มจร, 9(4), 101-118.
https://so03.tci-thaijo.org/index.php/jou_ksr/
- อรทัย โพธิ์มนต์. (2547). การพัฒนาแผนบูรณาการเพื่อจัดกิจกรรมการเรียนรู้แบบมุ่งประสบการณ์ภาษา เรื่องกลองยาวบ้านหนู กลุ่มสาระการเรียนรู้ภาษาไทยชั้นประถมศึกษาปีที่ 2 [วิทยานิพนธ์ปริญญาโทบริหารการศึกษา, มหาวิทยาลัยมหาสารคาม]. คลังปัญญา มหาวิทยาลัยมหาสารคาม.
<http://202.28.34.124/dspace/>
- อร่ามจิต ชินช่าง. (2531). ดนตรีที่ใช้ประกอบขบวนแห่การเซิ้งบั้งไฟ [เอกสารวิชาการไม่ได้ตีพิมพ์, วิทยาลัยครูมหาสารคาม]. ภาควิชาดนตรีศึกษา วิทยาลัยครูมหาสารคาม.

ความเป็นมา และลักษณะของพิธีกรรมและเครื่องสักการะจากความศรัทธาเจ้าพ่อพญาแล จังหวัดชัยภูมิ

ชนินทร์ ศรีโยยอด^{1*}

อัญชิรญา จันทระปิฎก²

คมกฤษ ฤทธิ์ขจร³

Received: July 29, 2026 Revised: August 31, 2026 Accepted: August 31, 2026

บทคัดย่อ

บทความนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อศึกษาความเป็นมา และลักษณะของพิธีกรรมและเครื่องสักการะจากความศรัทธาเจ้าพ่อพญาแล จังหวัดชัยภูมิ ผู้วิจัยใช้ระเบียบวิธีวิจัยเชิงคุณภาพเพื่อเก็บรวบรวมข้อมูลจากการสัมภาษณ์เชิงลึกด้วยแบบสัมภาษณ์กึ่งโครงสร้างกับผู้ดูแลศาลเจ้าพ่อพญาแล จำนวน 3 คน ร่วมกับการศึกษาเอกสาร จากนั้นวิเคราะห์ข้อมูลด้วยการวิเคราะห์เชิงเนื้อหา

ผลการศึกษาพบว่า พิธีกรรมและเครื่องสักการะเจ้าพ่อพญาแลเกิดและพัฒนาขึ้นจากความเชื่อที่ผสมผสานกันระหว่างอิทธิพลของศาสนาผี พุทธและพราหมณ์ เจ้าพ่อพญาแลได้รับการยกระดับจากผีบรรพบุรุษให้กลายเป็นสิ่งศักดิ์สิทธิ์ที่มีอิทธิฤทธิ์ให้คุณหรือโทษแก่มนุษย์ได้ การประกอบพิธีกรรมและเครื่องสักการะจึงใช้เป็นเครื่องมือในการสื่อสารและต่อรองของมนุษย์กับสิ่งเหนือธรรมชาติ พิธีกรรมที่พบในการเคารพสักการะเจ้าพ่อพญาแล ได้แก่ การเลี้ยงผี หรือเลี้ยงขวัญ การเข้าทรง การบนบานและการแก้บน ในขณะที่เครื่องสักการะที่พบ ได้แก่ อาหารคาวหวาน บายศรีและขันหมากเบ็ง และเครื่องบวงสรวง พิธีกรรมและเครื่องสักการะเหล่านี้มีมนุษย์ใช้สำหรับสักการะเพื่อให้เจ้าพ่อพญาแลพึงพอใจตามแนวคิดมานุษยวิทยานิยมที่มองว่าสิ่งเหนือธรรมชาติย่อมมีความต้องการเฉกเช่นเดียวกับมนุษย์ อย่างไรก็ตาม ผลการศึกษายังพบว่า รูปแบบของพิธีกรรมและเครื่องสักการะยังได้รับอิทธิพลจากบริบททางวัฒนธรรมของพื้นที่ และสามารถปรับเปลี่ยนได้ตามยุคสมัยโดยไม่กระทบต่อความเชื่อดั้งเดิม

คำสำคัญ: พิธีกรรม, เครื่องสักการะ, เจ้าพ่อพญาแล

¹ คณะศิลปศาสตร์และวิทยาศาสตร์ มหาวิทยาลัยราชภัฏชัยภูมิ email: chanin.sriyoyod@gmail.com

² คณะศิลปศาสตร์และวิทยาศาสตร์ มหาวิทยาลัยราชภัฏชัยภูมิ email: anchiraya.ch@cpru.ac.th

³ นักวิชาการอิสระ email: komgrish5215@gmail.com

The Origins and Characteristics of Rituals and Ritual Offerings in the Devotion to Chao Pho Phaya Lae, Chaiyaphum Province

Chanin Sriyoyod¹

Anchiraya Chantarapidok²

Komgrish Ritkajhon³

ABSTRACT

This article aims to examine the origins and characteristics of rituals and ritual offerings arising from the devotion to Chao Pho Phaya Lae, Chaiyaphum Province. This study employed a qualitative research approach. Data were collected through in-depth interviews using a semi-structured interview guide with three key informants serving as caretakers of the Chao Pho Phaya Lae Shrine, in conjunction with documentary research. The data were subsequently analyzed using content analysis.

The findings reveal that the rituals and ritual offerings dedicated to Chao Pho Phaya Lae emerged and evolved through the integration of animistic, Buddhist, and Brahmanical beliefs. Chao Pho Phaya Lae has been elevated from an ancestral spirit into a sacred being believed to possess supernatural powers capable of granting blessings or imposing misfortune upon humans. Consequently, the performance of rituals and the offering of ritual objects function as instruments through which humans communicate and negotiate with the supernatural. The rituals identified in the veneration of Chao Pho Phaya Lae include spirit-feeding or soul-calling ceremonies (liang phi or liang khwan), spirit mediumship, vow-making, and the fulfillment of vows. The ritual offerings identified include savory and sweet food, Bai Si and Khan Mak Beng ceremonial arrangements, and sacrificial offerings. These rituals and offerings are employed by devotees to please Chao Pho Phaya Lae, consistent with an anthropomorphic worldview in which supernatural beings are believed to possess needs comparable to those of humans. The study further reveals that the forms of these rituals and ritual offerings continue to be shaped by the local cultural context and remain capable of adapting to changing eras without compromising their underlying traditional beliefs.

Keywords: Rituals, Ritual Offerings, Chao Pho Phaya Lae

¹ Faculty of Arts and Science, Chaiyaphum Rajabhat University email: chanin.sriyoyod@gmail.com

² Faculty of Arts and Science, Chaiyaphum Rajabhat University email: anchiraya.ch@cpru.ac.th

³ Independent scholar email: komgrish5215@gmail.com

บทนำ

พิธีกรรมและความเชื่อในสิ่งศักดิ์สิทธิ์เป็นปรากฏการณ์ทางวัฒนธรรมที่ยังปรากฏในสังคมไทย โดยมักปรากฏในชุมชนท้องถิ่นที่มีประวัติศาสตร์ หรือตำนานที่เล่าสืบทอดต่อกันมาโดยเชื่อมโยงเข้ากับบุคคลสำคัญในประวัติศาสตร์ พิธีกรรมและความเชื่อเหล่านี้มิได้เกิดขึ้นและดำรงอยู่อย่างไรเหตุผล หากแต่ในมุมมองทางมานุษยวิทยาถือว่าเป็นวิธีการที่มนุษย์ใช้สำหรับจัดการกับข้อจำกัดที่มนุษย์ไม่สามารถควบคุมได้ อาทิ การเจ็บไข้ได้ป่วย ภัยธรรมชาติ และความไม่แน่นอนของชีวิต (Xygalatas, 2022) นอกจากนี้พิธีกรรมและความเชื่อยังมีลักษณะเป็นกลไกทางสังคม เสมือนกฎเกณฑ์และระเบียบทางสังคมที่หล่อหลอม กลุ่มเกลาเชื่อมโยงให้ผู้คนเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันด้วย (นฤพนธ์ คังวิเศษ, 2560)

Startup (2020) ได้อธิบายเพิ่มเติมถึงความเป็นมาของความเชื่อและพิธีกรรมว่า ในห้วงพัฒนาการของมนุษย์ยุคแรก มนุษย์ไม่มีความสามารถในการอธิบายปรากฏการณ์ธรรมชาติ อาทิ ความแห้งแล้ง พายุ ตลอดจนความตาย มนุษย์จึงมีแนวโน้มที่จะตีความปรากฏการณ์ทางธรรมชาติดังกล่าวว่าเป็นผลมาจากสิ่งเหนือธรรมชาติที่มีเจตนาให้เป็นเช่นนั้น โดยสิ่งเหนือธรรมชาตินั้นมีความเข้าใจ การให้คุณค่า และความปรารถนาแบบเดียวกันกับที่มนุษย์มี ดังนั้นกลไกและวิธีการที่จะทำให้นมนุษย์สามารถต่อรอง หรือสร้างความสัมพันธ์อันดีกับสิ่งที่เหนือธรรมชาติจึงเกิดขึ้นผ่านการบูชา การอธิษฐาน พิธีกรรมและการสังเวย ซึ่งล้วนแต่ต้องมีกระบวนการ การจัดหาวัตถุหรือสิ่งของที่มนุษย์ให้คุณค่าจึงจะสร้างความพอใจให้แก่สิ่งเหนือธรรมชาตินั้น กระทั่งมอบสิ่งตอบแทนที่มนุษย์ปรารถนากลับมา ไม่เพียงแต่เครื่องสังเวยเท่านั้น หากแต่ยังรวมถึงสิ่งปลูกสร้างงานศิลปะ และวัตถุทางวัฒนธรรม ที่สะท้อนถึงความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับสิ่งเหนือธรรมชาติที่มีสถานะสูงกว่า ปรากฏการณ์ดังกล่าวมีการสืบทอด และยังคงปรากฏให้เห็นในยุคปัจจุบัน

ภาคตะวันออกเฉียงเหนือ หรือภาคอีสาน เป็นภูมิภาคที่อุดมไปด้วยพิธีกรรมและความเชื่อ โดยได้รับอิทธิพลความเชื่อมาจากวัฒนธรรมไทย-ลาว ที่มีพัฒนาการมาจากความเชื่อทางศาสนาแบบดั้งเดิมของผู้คนในแถบอุษาคเนย์ ได้แก่ ความเชื่อเรื่องผีสงเทวดา (อาทิ ผีบ้านผีเรือน รุกขเทวดา ผีปู่ย่า ผีฟ้า ผีแถน) โดยผีในที่นี้มีใช้สิ่งน่ากลัว ทว่าเป็นสิ่งเหนือธรรมชาติที่มีบทบาทต่อการดำรงชีวิตของมนุษย์ ลักษณะเด่นของความเชื่อผีในวัฒนธรรมอีสาน คือ ความเชื่อในผีบรรพบุรุษ อาทิ ผีปู่ตา ที่หมายถึง ญาติ หรือบรรพบุรุษที่ล่วงลับไปแล้ว แต่ยังคงมีอิทธิพลในการให้คุณให้โทษแก่ลูกหลานได้ การประกอบพิธีกรรมเพื่อแสดงความเคารพและสร้างความสัมพันธ์ที่ดีจึงเกิดขึ้นอย่างเป็นปกติ (Tambiah, 1970) ซึ่งเป็นการผสมผสานความเชื่อศาสนาผี เข้ากับศาสนาพราหมณ์และศาสนาพุทธได้อย่างแนบแน่น

จังหวัดชัยภูมิ จังหวัดหนึ่งในภูมิภาคอีสาน ได้รับการขนานนามว่า “ชัยภูมิ เมืองผู้กล้าพญาแล” สื่อสารให้เห็นถึงความเชื่อและความศรัทธาของชาวชัยภูมิที่มีต่อเจ้าพ่อพญาแล หรือพระยาภักดีชุมพล (แล) ในฐานะที่เป็นวิญญานบรรพบุรุษผู้สร้างบ้านแปงเมือง วีรกรรมของเจ้าพ่อพญาแลได้รับการถ่ายทอดในหมู่คนชัยภูมิรุ่นสู่รุ่น โดยได้รับการยกย่องศรัทธาในฐานะที่เป็นบรรพบุรุษที่กล้าหาญเพื่อบ้านเมือง เป็นบุคคลที่มีความซื่อสัตย์ สุจริต การเคารพบูชาและขอพรจึงนิยมขอในเรื่องสุจริต ไม่ผิดศีลธรรม เช่น การทำงาน การเรียน การทำมาค้าขายสุจริต และสุขภาพ เป็นต้น ความเชื่อและการสักการะเจ้าพ่อพญาแลสะท้อนให้เห็นความเชื่อในผีบรรพบุรุษ ที่มีการยกระดับขึ้นเป็นสิ่งศักดิ์สิทธิ์เปรียบเสมือนเทพเจ้า แม้บรรพบุรุษนั้นจะล่วงลับไปแล้วทว่าถูกทำความเข้าใจว่าเป็นเสมือนมนุษย์ ความเชื่อนี้ได้รับการอธิบายภายใต้แนวคิดมานุษยรูปนิยม (Anthropomorphism) จาริตของพิธีกรรมและการสักการะตามความเชื่อนี้ จึงเป็นไปในทิศทางสนองความต้องการของเทพเจกเช่นเดียวกันกับความต้องการที่มนุษย์พึงมี อาทิ การเซ่นไหว้ด้วยอาหารคาวหวานชิ้นเล็ก สุกาและยาสูบ ซึ่งล้วนแล้วแต่เป็นของดีที่มนุษย์ให้คุณค่า

พิธีกรรมที่คนชัยภูมิสักการะเจ้าพ่อพญาแลมีการสืบทอดเรื่อยมา และมีพัฒนาการจากการสักการะส่วนบุคคลไปสู่งานประเพณี ในปี พ.ศ. 2494 เป็นจุดเริ่มต้นของการบวงสรวงสักการะเจ้าพ่อพญาแลด้วยการถวายบายศรี และมีการแห่บายศรีรอบศาลเจ้าพ่อพญาแลในวันพุธแรกของเดือน 6 ของทุกปี กระทั่งปี พ.ศ. 2537 ส่วนราชการและประชาชนชาวชัยภูมิ ได้จัดขบวนแห่เครื่องสักการะและบายศรีโดยใช้ต้นแบบการจัดขบวนแห่และเครื่องสักการะตามเมื่อครั้งพิธีแห่อัญเชิญรูปหล่อเจ้าพ่อพญาแล ณ อนุสาวรีย์เจ้าพ่อพญาแล ในปี พ.ศ. 2509 การจัดขบวนแห่บายศรีก็ได้ดำเนินการเรื่อยมากระทั่งปัจจุบัน พิธีกรรมแห่บายศรีกลายเป็นงานประเพณีประจำปี ที่ได้รับการกล่าวถึงว่าเป็นประเพณีขบวนแห่บายศรีที่ยาวที่สุด

พิธีกรรมการสักการะเจ้าพ่อพญาแลถือเป็นหนึ่งในระบบความเชื่อที่มีนัยสำคัญต่อวิถีชีวิตของประชาชนในจังหวัดชัยภูมิ เครื่องสักการะที่ใช้ในพิธีกรรมดังกล่าวมิได้เป็นเพียงวัตถุประกอบพิธี หากแต่แฝงด้วยความเชื่อ ความหมายเชิง

สัญลักษณ์ ภูมิปัญญาท้องถิ่น และการเลือกสรรวัสดุที่มีอยู่ในพื้นที่ อย่างไรก็ตามการศึกษามุ่งรวบรวมและจัดระบบองค์ความรู้เกี่ยวกับอัตลักษณ์ของพิธีกรรม และเครื่องสักการะยังคงมีอยู่อย่างจำกัด บทความวิจัยนี้จึงมีวัตถุประสงค์ที่จะศึกษาพิธีกรรม ความเชื่อและรูปแบบของเครื่องสักการะที่ถวายต่อเจ้าพ่อพญาแลในบริบทวัฒนธรรมจังหวัดชัยภูมิ เพื่อเป็นการเติมเต็มองค์ความรู้ทางด้านพิธีกรรม ความเชื่อ และเครื่องสักการะในท้องถิ่นจังหวัดชัยภูมิ อันเป็นประโยชน์สำหรับการประยุกต์ใช้ในการทำความเข้าใจรายละเอียดของพิธีกรรมและเครื่องสักการะต่อไป

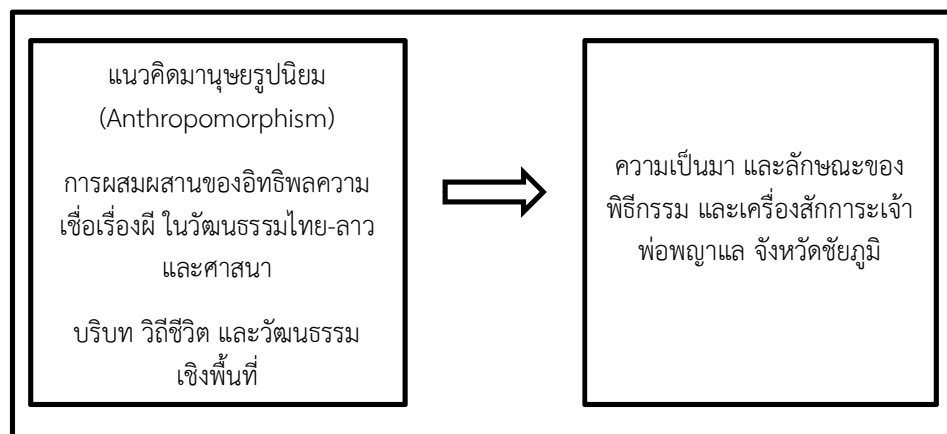
วัตถุประสงค์

1. เพื่อศึกษาความเป็นมาและลักษณะของพิธีกรรมในการสักการะเจ้าพ่อพญาแล จังหวัดชัยภูมิ
2. เพื่อศึกษาความเป็นมาและลักษณะของเครื่องสักการะจากความศรัทธาเจ้าพ่อพญาแล จังหวัดชัยภูมิ

กรอบแนวคิดในการวิจัย

จากการทบทวนวรรณกรรม พิธีกรรมและเครื่องสักการะในภาคอีสานของไทยเกิดขึ้นจากการผสมผสานของความเชื่อผีและพุทธ ที่ได้รับอิทธิพลความเชื่อจากวัฒนธรรมไทย-ลาว โดยรูปแบบและวิธีการอาจมีความแตกต่างกันตามบริบทพื้นที่ วิถีชีวิตและวัฒนธรรมพื้นถิ่น รวมถึงแนวคิดมานุษยรูปนิยม ที่อธิบายปฏิสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับสิ่งเหนือธรรมชาติ ก็ยังเป็นปัจจัยที่มีผลต่อการเกิดขึ้นและคุณลักษณะของพิธีกรรมและเครื่องสักการะ อย่างไรก็ตาม การศึกษาเกี่ยวกับพิธีกรรมความเชื่อของเจ้าพ่อพญาแลพบว่ามีข้อจำกัด อาทิ งานของसानนท์ ด้านภักดี (2565) ที่เสนอเพียงแต่ประวัติ ประเพณี พิธีกรรม และความเชื่อ หากแต่ยังไม่ได้มีการขยายองค์ความรู้ว่า ความเป็นมาและลักษณะของพิธีกรรมเหล่านั้น เกิดขึ้นมาจากอิทธิพลใด ด้วยเหตุนี้ผู้วิจัยจึงสังเคราะห์ตัวแปรในการศึกษา ได้แก่ แนวคิดมานุษยรูปนิยม การผสมผสานของอิทธิพลความเชื่อเรื่องผีในวัฒนธรรมไทย-ลาวและศาสนา และบริบท วิถีชีวิต และวัฒนธรรม เพื่อใช้ในการศึกษาความเป็นมา และลักษณะของพิธีกรรม และเครื่องสักการะเจ้าพ่อพญาแล จังหวัดชัยภูมิ ดังปรากฏในภาพ 1

ภาพ 1 กรอบแนวคิดการวิจัย



ที่มา: ผู้วิจัย (2569)

วิธีดำเนินการวิจัย

1. รูปแบบการวิจัย และการดำเนินการวิจัย

การวิจัยนี้เป็นการวิจัยเชิงคุณภาพ (Qualitative Research) โดยมุ่งศึกษาพิธีกรรมการสักการะเจ้าพ่อพญาแล และศึกษาเครื่องสักการะเจ้าพ่อพญาแล ด้วยการศึกษาค้นคว้าเอกสาร (Documentary Research) เกี่ยวกับประวัติความเป็นมา

พิธีกรรม และเครื่องสักการะที่ใช้ในการบูชาเจ้าพ่อพญาแล จากเอกสาร หนังสือ งานวิจัย และแหล่งข้อมูลทางวัฒนธรรมของ จังหวัดชัยภูมิ ร่วมกับการสัมภาษณ์เชิงลึก (In-depth Interview) กับผู้ที่เกี่ยวข้องกับพิธีกรรมการสักการะเจ้าพ่อพญาแล ได้แก่ ผู้ดูแลศาลเจ้าพ่อพญาแล เพื่อให้ได้ข้อมูลเกี่ยวกับความเชื่อ พิธีกรรม และลักษณะของเครื่องสักการะ

2. การกำหนดผู้ให้ข้อมูล

การวิจัยนี้มีผู้ให้ข้อมูล (Key Informants) ได้แก่ ผู้ดูแลศาลเจ้าพ่อพญาแล จำนวน 3 คน เพื่อให้ได้ข้อมูลเกี่ยวกับ พิธีกรรมและเครื่องสักการะ ผู้วิจัยใช้วิธีการคัดเลือกแบบเฉพาะเจาะจง (Purposive Sampling) โดยกำหนดคุณสมบัติของผู้ให้ข้อมูล คือ เป็นผู้ปฏิบัติงานที่ดูแลศาลเจ้าพ่อพญาแลไม่น้อยกว่า 3 ปี มีบทบาทเกี่ยวข้องโดยตรงกับการประกอบพิธีกรรม และการจัดเตรียมเครื่องสักการะ ตลอดจนมีความรู้ความเข้าใจเกี่ยวกับประวัติความเป็นมา ความเชื่อ ขั้นตอนของพิธีกรรม และความหมายของเครื่องสักการะ

3. เครื่องมือการวิจัย

เครื่องมือในการเก็บรวบรวมข้อมูลเชิงคุณภาพ ได้แก่ แบบสัมภาษณ์กึ่งโครงสร้าง (Semi-structured Interview) สำหรับสัมภาษณ์ผู้ให้ข้อมูลหลัก โดยข้อคำถามครอบคลุมประเด็น ได้แก่ ความเป็นมาและลักษณะของพิธีกรรมและเครื่องสักการะ ความเชื่อที่เกี่ยวข้องกับพิธีกรรมและการสักการะเจ้าพ่อพญาแล บริบท วิถีชีวิตและวัฒนธรรมที่ยึดโยงเข้ากับพิธีกรรม

4. การเก็บรวบรวมข้อมูล การตรวจสอบข้อมูล และการวิเคราะห์ข้อมูล

การสัมภาษณ์เชิงลึกผู้ให้ข้อมูลหลัก ได้แก่ ผู้ดูแลศาลเจ้าพ่อพญาแล โดยใช้แบบสัมภาษณ์กึ่งโครงสร้างและบันทึกข้อมูลด้วยการจดบันทึกและบันทึกเสียง ผู้วิจัยได้ปฏิบัติตามหลักจริยธรรมการวิจัยในมนุษย์ โดยชี้แจงวัตถุประสงค์การศึกษา และขอความยินยอมจากผู้ให้ข้อมูลก่อนทุกครั้ง ผู้วิจัยใช้วิธีการตรวจสอบข้อมูลแบบสามเส้า (Data Triangulation) โดยเปรียบเทียบความสอดคล้องกันของข้อมูลที่ได้จากการสัมภาษณ์เชิงลึกผู้ให้ข้อมูลหลักที่แตกต่างกัน ผู้วิจัยใช้การวิเคราะห์ข้อมูลเชิงคุณภาพที่ได้จากการสัมภาษณ์เชิงลึกด้วยการวิเคราะห์เนื้อหา (Content Analysis) ด้วยการตีความ และพิจารณาความสอดคล้องของข้อมูล และสรุปข้อมูลตามวัตถุประสงค์การศึกษา

ผลการวิจัย

1. ความเป็นมาและลักษณะของพิธีกรรมการสักการะเจ้าพ่อพญาแล จังหวัดชัยภูมิ

1.1 ความเชื่อเกี่ยวกับเจ้าพ่อพญาแล

เจ้าพ่อพญาแล เป็นที่รู้จักของสาธารณชนในฐานะสิ่งศักดิ์สิทธิ์คู่บ้านคู่เมืองชัยภูมิ ประวัติศาสตร์ของจังหวัดชัยภูมินำเสนอว่าเจ้าพ่อพญาแล หรือพระยาภักดีชุมพล (แล) เป็นเจ้าเมืองคนแรกของเมืองชัยภูมิ ชื่อเดิมว่าท้าวแล เป็นชาวเวียงจันทน์ที่อพยพเข้ามาตั้งถิ่นฐาน สร้างบ้านแปลงเมืองที่บ้านน้ำขุ่น หนองอีจาน (ชาวบ้านเรียกว่าหนองน้ำขุ่น สันนิษฐานว่าเป็นพื้นที่อำเภอสูงเนิน จังหวัดนครราชสีมาในปัจจุบัน) ตรงกับช่วงรัชสมัยของรัชกาลที่ 2 และได้ตั้งชื่อว่าเมืองไชยภูมิ ที่แปลว่าแผ่นดินที่เจริญกว่า เหตุที่มีคนลาวอพยพเข้ามาอยู่อาศัย ณ ดินแดนอีสานในห้วงดังกล่าว เป็นผลมาจากความขัดแย้งกันเองภายในของอาณาจักรล้านช้าง (ศรีสัตนาคนหุต) กระทั่งอาณาจักรล้านช้างตกเป็นเมืองประเทศราชของไทยนับแต่กรุงธนบุรีกระทั่งกรุงรัตนโกสินทร์ เมื่อมีคนลาวอพยพมาอยู่ที่เมืองไชยภูมิอย่างต่อเนื่อง ทำให้เมืองเกิดความแออัด สองปีถัดมาท้าวแลจึงได้พาผู้คนอพยพเมืองไชยภูมิไปยังโนนน้ำอ้อมสีลอง (สันนิษฐานว่าอยู่บริเวณบ้านชีเหล็กใหญ่ อำเภอเมืองชัยภูมิ) และอพยพอีกครั้งไปยังบ้านหลวง (สันนิษฐานว่าเป็นพื้นที่บริเวณหนองปลาเฒ่า อำเภอเมืองชัยภูมิ และเป็นที่ตั้งศาลเจ้าพ่อพญาแลในปัจจุบัน) เนื่องจากบ้านหลวงมีความอุดมสมบูรณ์มากกว่า เมื่อมีจำนวนบ้านเรือนเพิ่มมากขึ้น เมืองไชยภูมิจึงได้รับการโปรดเกล้าจากรัชกาลที่ 3 ยกฐานะบ้านหลวงให้เป็นเมืองชัยภูมิ และแต่งตั้งพระภักดีชุมพล (แล) เป็นเจ้าเมืองชัยภูมิคนแรก การสัมภาษณ์เชิงลึกจากผู้ดูแลศาลเจ้าพ่อพญาแล สอดคล้องไปในทิศทางเดียวกันกับการศึกษาของบุษดี เวทย์การ

(2549) ที่กล่าวว่า ท้าวแลได้รับบรรดาศักดิ์เป็นพระยารักดีชุมพล (แล) ด้วยเหตุที่ท้าวแลนำทองคำขนาดใหญ่ที่ค้นพบในบ่อโซโหล์ (บริเวณบ้านบ่อทองคำ อำเภอหนองบัวแดง จังหวัดชัยภูมิในปัจจุบัน) พูลเกล้าฯ ถวายแดรัชกาลที่ 3

อย่างไรก็ตามวีรกรรมของพระยารักดีชุมพล (แล) มิได้ปรากฏเพียงแค่การสร้างบ้านแปลงเมือง และการได้รับความดีความชอบจากการส่งส่วยทองคำไปยังราชธานีเท่านั้น ในปี พ.ศ. 2369 เจ้าอนุวงศ์แห่งเวียงจันทน์ก่อการกบฏ โดยจะขอยกทัพผ่านเมืองชัยภูมิ และได้เกลี้ยกล่อมให้พระยารักดีชุมพล (แล) เจ้าเมืองชัยภูมิ ช่วยจัดส่งเสบียงและกวาดต้อนคนลาวกลับเวียงจันทน์ ทว่าพระยารักดีชุมพล (แล) และพระไกรสีหนาท เจ้าเมืองภูเขียว ได้ถ่วงเวลาการขนส่งเสบียงและกวาดต้อนผู้คนเพื่อรอทัพหลวงจากราชธานีกระทั่งสามารถปราบกบฏได้สำเร็จ เจ้าอนุวงศ์จึงได้ประหารชีวิตพระยารักดีชุมพล (แล) ในที่สุดจากวีรกรรมดังกล่าวพระยารักดีชุมพล (แล) จึงได้รับบรรดาศักดิ์เป็น พระยารักดีชุมพล (แล) และกลายเป็นที่กล่าวถึงในด้านความจงรักภักดีต่อแผ่นดินและกษัตริย์ไทย

ผู้ดูแลศาลเจ้าพ่อพญาแลให้ข้อมูลว่า ภายหลังจากที่พระยารักดีชุมพล (แล) เสียชีวิตไป ชาวบ้านเมืองชัยภูมิได้สร้างศาลเพียงตา ที่มีลักษณะเป็นศาลไม้ มีเสาสี่ต้น มุงด้วยไม้กระดาน ไว้สำหรับเป็นที่ประดิษฐานดวงวิญญาณของพระยารักดีชุมพล (แล) และเพื่อใช้เป็นสถานที่ให้ผู้คนกราบไหว้ ศาลดังกล่าวเรียกว่าศาลตาปู่ ตามความเชื่อของคนลาวที่นับถือผีบรรพบุรุษ ต่อมาปี พ.ศ. 2494 จึงได้มีการสร้างศาลหลังใหม่ที่แข็งแรงถาวรขึ้น ในปี พ.ศ. 2511 ได้มีการสร้างศาลขนาดใหญ่ขึ้นโดยสร้างครอบศาลหลังเดิมไว้ กระทั่งในปัจจุบันมีการสร้างศาลใหม่ขึ้นอีกครั้ง ณ บริเวณหนองปลาเฒ่า อำเภอเมืองชัยภูมิ ในปี พ.ศ. 2509 ได้มีการหล่อรูปพระยารักดีชุมพล (แล) ในลักษณะยืน เพื่อประดิษฐานที่อนุสาวรีย์ใจกลางเมืองชัยภูมิ แทนที่ประดิษฐานรูปหล่ออื่นที่มีข้อความที่จารึกไว้ว่า “พระยารักดีชุมพล (แล) เจ้าเมืองชัยภูมิคนแรก พ.ศ. 2360-2369 เป็นผู้ที่มีชื่อเสียงจรรโลงรักดีต่อบ้านเมือง ได้สร้างเมืองชัยภูมิและพัฒนามืองให้เจริญขึ้นเป็นลำดับ ชาวชัยภูมิได้พร้อมใจกันสร้างอนุสาวรีย์ของท่านไว้เป็นที่ระลึกเมื่อ พ.ศ. 2508” แม้ว่าพระยารักดีชุมพล (แล) เจ้าเมืองคนแรกของชัยภูมิจะล่วงลับไปแล้ว แต่นามของท่าน รวมถึงวีรกรรมความกล้าหาญ ความจงรักภักดีและความซื่อสัตย์ต่อแผ่นดินที่ให้อยู่ที่กิน ยังคงปรากฏและจารึกไว้สืบทอดมาจนปัจจุบัน

ผลการศึกษาแสดงให้เห็นว่า ความเชื่อเกี่ยวกับพระยารักดีชุมพล (แล) บุคคลธรรมดาที่เป็นเจ้าเมืองในอดีต ได้รับการยกระดับฐานะให้กลายเป็นสิ่งศักดิ์สิทธิ์ เปรียบเสมือนเทพที่สามารถดลบันดาลคุณและโทษให้กับมนุษย์ได้ พิจารณาได้จากการเรียกพระยารักดีชุมพล (แล) ว่า “เจ้าพ่อ” แทนบรรดาศักดิ์หรือชื่อเดิมของท่าน นอกจากนี้ผู้คนยังกล่าวถึงและเล่าขานตำนานความศักดิ์สิทธิ์เหนือธรรมชาติของเจ้าพ่อพญาแลสืบทอดต่อกันมา อาทิ เมื่อครั้งที่พระยารักดีชุมพล (แล) ต้องโทษประหารชีวิต ตามตำนานนำเสนอว่า พระยารักดีชุมพล (แล) เป็นผู้มีอาคม พินแทงไม่เข้า จึงจะต้องสำเร็จโทษประหารด้วยการใช้ไม้แหลมเสียบทวารหนัก หรือเมื่อครั้งที่มีการอัญเชิญรูปหล่อพระยารักดีชุมพล (แล) ไปประดิษฐานยังอนุสาวรีย์กลางเมืองในปี พ.ศ. 2509 เกิดฟ้าฝนคะนอง แต่เมื่อจะเริ่มขบวนแห่ฝนนั้นก็กลับหยุดตกอย่างน่าอัศจรรย์ใจ เป็นต้น

ความศักดิ์สิทธิ์เหนือธรรมชาติของเจ้าพ่อพญาแลที่เล่าขานสืบทอดกันมาปรากฏให้เห็นการผสมผสานกันระหว่างความเชื่อในศาสนาผี ศาสนาพุทธและศาสนาพราหมณ์ ซึ่งเป็นความเชื่อในแถบอุษาคเนย์ แต่เดิมก่อนที่ศาสนาพุทธจะแพร่กระจายมายังดินแดนสุวรรณภูมิ ผู้คนนับถือศาสนาผี มีความเชื่อในเรื่องผีบรรพบุรุษและสิ่งที่ไม่มองเห็น โดยเชื่อว่าสิ่งเหล่านี้มีพลังเหนือธรรมชาติ สามารถดลบันดาลและกำหนดวิถีชีวิตของมนุษย์ เป็นการเน้นย้ำว่าชีวิตของมนุษย์ย่อมผูกพันอยู่กับผีเสมอ ดังข้อความที่ระบุในพงศาวดารล้านช้างที่กล่าวถึงความสัมพันธ์ของมนุษย์และผีว่า “ผีแลคนเที่ยวไปมาหากันนับชาติ” ซึ่งสอดคล้องกับผู้ให้ข้อมูลหลักว่า วัฒนธรรมของคนลาวมีความเชื่อว่าหากใครตายแล้ว วิญญาณหรือขวัญก็จะยังอยู่ ไม่ได้ไปเวียนว่ายตายเกิดตามความเชื่อของศาสนาพุทธแต่อย่างใด กระทั่งศาสนาพุทธ และพราหมณ์ ได้แผ่อิทธิพลเข้ามา จึงเกิดการผสมผสานระหว่างความเชื่อเดิมเข้ากับวิถีของพุทธและพราหมณ์ ลักษณะของความเชื่อที่ผสมผสานจึงปรากฏในลักษณะของการบูชาผี (บุคคลที่ล่วงลับไปแล้ว) ในขณะเดียวกันก็เชื่อว่าหากทำความดี อยู่ในศีลในธรรมย่อมได้รับความคุ้มครองและให้พรจากสิ่งศักดิ์สิทธิ์ ซึ่งมีองค์ประกอบทางความเชื่อใกล้เคียงกับศาสนาพุทธ และการจะเข้าถึง หรือสื่อสารกับสิ่งศักดิ์สิทธิ์ได้จะต้องผ่านพิธีกรรมบวงสรวงที่มีจารีตหรือนบที่ได้รับอิทธิพลจากทางศาสนาพราหมณ์

ตาราง 1 ความเชื่อมโยงระหว่างความเชื่อในเจ้าพ่อพญาแลกับอิทธิพลทางศาสนา

ความเชื่อในเจ้าพ่อพญาแล สะท้อนผ่านพิธีกรรม เกิดขึ้นจากอิทธิพลความเชื่อจากศาสนาผี พราหมณ์ และพุทธ	ศาสนา	ความเชื่อหลัก
	ผี	ผีบรรพบุรุษ วิญญาณหรือขวัญ ยังคงอยู่ ไม่เวียนว่ายตายเกิด
	พราหมณ์	การสร้างจารีต ขนบ เพื่อบวงสรวงสิ่งศักดิ์สิทธิ์
	พุทธ	การทำดี ดำรงตนในศีลธรรม สิ่งศักดิ์สิทธิ์จะคุ้มครอง

ที่มา: ผู้วิจัย (2569)

ปัจจุบันผู้คนที่มิใช่เพียงแค่ชาวยุทธเท่านั้น ยังคงแวะเวียนมากราบสักการะขอพรเจ้าพ่อพญาแล ผู้ดูแลศาลให้ข้อมูลว่า ส่วนใหญ่ผู้คนมักมาขอพรเรื่องโชคลาภ การทำมาค้าขาย ขอให้ชีวิตเจริญรุ่งเรือง นอกจากนี้ยังพบว่ามีความเชื่อว่าเจ้าพ่อพญาแลสามารถรักษาอาการเจ็บป่วยได้ เนื่องจากเมื่อครั้งที่ยังมีชีวิตอยู่ นอกจากการเป็นนักรบ และนักปกครองแล้ว ยังเป็นหมอยาด้วย จึงได้มีผู้คนมาขอให้หายจากอาการเจ็บป่วยด้วย อย่างไรก็ตามการขอในสิ่งที่ไม่ดี ผิดกฎหมายบ้านเมือง ผู้คนเชื่อว่าเจ้าพ่อพญาแลจะไม่ให้สมปรารถนา เนื่องจากขัดกับอุดมการณ์ของเจ้าพ่อพญาแลที่จงรักภักดีต่อบ้านเมือง

จากความเชื่อที่ผสมผสานระหว่างผี พุทธและพราหมณ์อย่างเป็นระบบ ทำให้บุคคลที่มีวัตรกรรมอันน่ายกย่องในประวัติศาสตร์ กลายเป็นสิ่งศักดิ์สิทธิ์คู่บ้านคู่เมือง ผู้คนต่างศรัทธาทั้งในฐานะที่เป็นบรรพบุรุษ และเป็นผู้ที่ดลบันดาลประทานพรให้เกิดความสมหวัง ความเชื่อเหล่านี้จึงก่อให้เกิดพิธีกรรม และการสร้างเครื่องสักการะรูปแบบต่าง ๆ เพื่อบวงสรวงสักการะเจ้าพ่อพญาแล

1.2 ความเป็นมาและลักษณะของพิธีกรรมการสักการะเจ้าพ่อพญาแล

ผลการศึกษาพบว่า ผู้คนที่มาสักการะเจ้าพ่อพญาแล สามารถจำแนกตามวัตถุประสงค์ของการสักการะ ได้แก่ การสักการะขอพรเพื่อความเป็นสิริมงคลทั่วไป และการบนบานและการแก้บนโดยมีจุดประสงค์การขอเฉพาะ อาทิ การบนบานให้ไถ่จาง หายจากการเจ็บป่วย รวมถึงการบนบานเกี่ยวกับการขายที่ดิน โดยพบว่าผู้คนจะมากกราบสักการะมากในวันพุธ เนื่องจากเป็นวันตรงกลางของสัปดาห์บนความเชื่อที่ว่าวันตรงกลางย่อมเป็นวันที่ดี พิธีกรรมการสักการะเจ้าพ่อพญาแล มีความเป็นมาและลักษณะของพิธีกรรม ดังนี้

1) พิธีกรรมการเลี้ยงผี หรือการเลี้ยงขวัญ

การเลี้ยงผี เป็นพิธีกรรมดั้งเดิมที่มาจากความเชื่อเรื่องผีเป็นพื้นฐาน มีวัตถุประสงค์เพื่อแสดงความเคารพและตอบแทนบุญคุณของผีบรรพบุรุษ ในที่นี้คือ เจ้าพ่อพญาแล ที่ดูแลปกป้องคุ้มครองลูกหลานชาวยุทธ พิธีกรรมเลี้ยงผีจะเริ่มต้นด้วยการให้พ้อจ้ำ (คนทรง) และหมอแคน (คนเป่าแคน) สื่อสารกับเจ้าพ่อพญาแล มีอาหารคาวหวาน สุรา และบายศรีปากชาม ในการไหว้ พิธีกรรมดังกล่าวมักจัดตั้งขึ้นในโอกาสสำคัญ ได้แก่ ประเพณีบุญเดือนหก ปีใหม่ สงกรานต์ หรือช่วงเวลาที่ เป็นสิริมงคล เป็นต้น

2) การเข้าทรง

การเข้าทรงเป็นวิธีการสื่อสารของมนุษย์กับสิ่งศักดิ์สิทธิ์ผ่านร่างทรง ในศาลเจ้าพ่อพญาแลพบว่า มีร่างทรงเจ้าพ่อพญาแล ที่เชื่อว่าเป็นผู้ที่สามารถรับและถ่ายทอดเจตนาของสิ่งศักดิ์สิทธิ์ให้มนุษย์รับรู้ได้ การเข้าทรงนี้มักเกิดขึ้นในกรณีที่ ต้องการคำแนะนำ การอนุญาต การแก้ปัญหา หรือการสอบถามในเหตุการณ์ที่ไม่สามารถอธิบายได้ ผู้ดูแลศาลให้ข้อมูลว่า การเข้าทรงเจ้าพ่อพญาแลเกิดขึ้นมานานนับตั้งแต่ที่มีการสร้างศาลเพียงตา (ศาลตาปู่) เพื่อให้เป็นที่สิงสถิตของดวงวิญญาณเจ้าพ่อพญาแล เมื่อมีการสักการะในช่วงเดือนหก ร่างทรง (พ้อจ้ำ หรือแม่จ้ำ) จะนำกล่าวถวายเครื่องสักการะ มีคนเป่าแคน (หมอแคน) และการรำยรำ เพื่ออัญเชิญดวงวิญญาณของเจ้าพ่อพญาแลมารับเครื่องสังเวย ในปัจจุบันการเข้าทรงยังคงพบเห็นได้ทั่วไป ผ่านการดำเนินการโดยพ้อจ้ำหรือแม่จ้ำ

3) การบนบานและการแก้บน

การบนบานและการแก้บน เป็นความสัมพันธ์แบบแลกเปลี่ยนระหว่างมนุษย์และสิ่งศักดิ์สิทธิ์ โดยมนุษย์จะสร้างเงื่อนไขเพื่อต่อรองแลกเปลี่ยนกับสิ่งศักดิ์สิทธิ์ หากมนุษย์ได้รับการตอบสนองตามที่บนบานไว้แล้ว จะต้องกลับมาแก้บนตามเงื่อนไขที่ได้ต่อรองไว้ พิธีกรรมการบนบานหรือการขอจะเริ่มต้นด้วยการจุดธูปเทียน พร้อมด้วยพวงมาลัยดอกไม้มัด ตั้งนะโม 3 จบแล้วอธิษฐานเรื่องที่จะขอ และบอกสิ่งที่เป็นเงื่อนไขที่จะต่อรองกับสิ่งศักดิ์สิทธิ์ โดยผู้คนมักบนบานกันในวันพุธช่วงเวลาเช้า เมื่อได้สำเร็จตามประสงค์ที่บนบานไว้ จะต้องมีการกลับมาแก้บน โดยส่วนมากผู้คนมักจะนำหมอแค้น นางรำ และการถวายอาหารคาวหวาน ผลไม้ สุรายาสูบ หมากพลู พร้อมทั้งบายศรีปากชาม 1 คู่ ดังคำสัมภาษณ์

คนเค้ามารขอ มาบน ก็เอาของดี ๆ มาถวาย เหล้าไห ไก่ตัว บายศรี ดอกไม้ ถวายแล้ว หมอแค้นก็จะเป่าแคน เค้ามารำรำ ฟ้อนไปรอบ ๆ องค์กรเจ้าพ่อ ส่วนใหญ่ที่ขอก็ขายที่ได้ ทำมาค้าขายดี
(การสื่อสารส่วนบุคคล, 23 มีนาคม 2569)

นอกจากนี้ยังพบว่า มีการแก้บนด้วยวิธีการทำความสะอาดบริเวณรอบศาลเจ้าพ่อพญาแล การวิ่งรอบอนุสาวรีย์เจ้าพ่อพญาแล และการแสดงดนตรีรุดแห่ ซึ่งเป็นเงื่อนไขการต่อรองกับสิ่งศักดิ์สิทธิ์ที่ปรับเปลี่ยนไปตามกระแสสมัย

2. ความเป็นมาและลักษณะของเครื่องสักการะจากความศรัทธาเจ้าพ่อพญาแล จังหวัดชัยภูมิ

จากผลการศึกษาเกี่ยวกับพิธีกรรมที่นำเสนอไปก่อนหน้านี้ จะเห็นได้ว่าการสักการะเจ้าพ่อพญาแลไม่ว่าด้วยพิธีกรรมใดก็ตาม จะมีเครื่องสักการะที่คล้ายคลึงกัน ได้แก่ อาหารคาวหวาน บายศรี และเครื่องบวงสรวงอื่น อาทิ เครื่องคาย เป็นต้น อย่างไรก็ตามผลการศึกษาได้อธิบายรายละเอียดของความเป็นมาและลักษณะของเครื่องสักการะแต่ละชนิด ดังนี้

1) อาหารคาวหวาน

อาหารคาวหวานเป็นองค์ประกอบพื้นฐานของเครื่องสักการะในพิธีกรรมเจ้าพ่อพญาแล ประกอบด้วย อาหารคาว อาหารหวาน เครื่องดื่ม หมากพลู และยาเส้น การถวายเครื่องคาวหวานนี้มีความเชื่อมโยงกับความเชื่อที่ทำให้สิ่งศักดิ์สิทธิ์มีสถานะเช่นเดียวกับมนุษย์ กล่าวคือ ความเชื่อว่าสิ่งศักดิ์สิทธิ์ หรือสิ่งยังคงต้องการกิน ดื่มและสุข หากความสำคัญเหมือนกับตอนที่ยังมีชีวิตอยู่ เมื่อพิจารณาในเชิงบริบท วิถีชีวิตและวัฒนธรรม พบว่าอาหารคาวหวานที่ใช้เป็นเครื่องสักการะสามารถสะท้อนอัตลักษณ์ของกลุ่มคนในพื้นที่ โดยเฉพาะกลุ่มไทลาวซึ่งเป็นประชากรดั้งเดิมของจังหวัดชัยภูมิ อาหารที่นิยมใช้ในอดีต ได้แก่ ปลาบั้ง ไก่ และเหล้าพื้นบ้าน ซึ่งสอดคล้องกับวิถีชีวิตเกษตรกรรมและการใช้ทรัพยากรธรรมชาติในพื้นที่ตามบริบทของท้องถิ่น

อย่างไรก็ตาม ในบริบทสังคมร่วมสมัย เครื่องคาวหวานมีการเปลี่ยนแปลง ผู้คนนิยมนำหัตถ์มาสักการะ ซึ่งได้รับอิทธิพลจากวัฒนธรรมจีนที่เชื่อว่าหัตถ์เป็นสัญลักษณ์ของความอุดมสมบูรณ์ และความเจริญรุ่งเรือง นอกจากนี้ยังมีอาหารคาวหวานร่วมสมัย อาทิ แกง ผัด ขนมไทย เบเกอรี่ ตลอดจนผลไม้นานาชนิด เป็นต้น

2) บายศรีและขันหมากเบ็ง

บายศรีและขันหมากเบ็ง เป็นเครื่องสักการะสำคัญและเป็นสัญลักษณ์แห่งความศรัทธาสูงสุดที่ชาวชัยภูมิมีต่อเจ้าพ่อพญาแล โดยได้รับอิทธิพลจากศาสนาพราหมณ์ บายศรีมีรากศัพท์จากภาษาเขมรที่แปลว่า “ข้าวอันเป็นสิริมงคล” โดยทั่วไป บายศรีจะมีลักษณะตามรูปจำลองของเขาสุเมธตามคติพราหมณ์-พุทธ ที่เชื่อว่าเขาพระสุเมธเป็นศูนย์กลางของจักรวาล และเป็นที่สุดของเทพเจ้าชั้นสูง ในขณะที่ขันหมากเบ็ง เป็นคำที่ใช้เรียกบายศรีในวัฒนธรรมอีสานและลาว เป็นเครื่องสักการะที่ประดิษฐ์จากใบตองและดอกไม้เพื่อใช้บูชาผีบรรพบุรุษ บายศรีอีกชนิดที่พบทั่วไปและเป็นที่นิยมในการสักการะของคนปัจจุบัน คือ บายศรีปากชาม เป็นบายศรีขนาดเล็กจัดวางในชาม นิยมใช้ใบตองและดอกไม้สด (ส่วนมากเป็นดอกดาวเรือง) ที่มีอยู่ในท้องถิ่น สามารถประดิษฐ์ขึ้นเองได้ และราคาไม่สูง

ภาพ 2 บายศรีปากชาม



ที่มา: ผู้เขียน (2569)

อย่างไรก็ตาม ในประเพณีบุญเดือนหกมีการแห่บายศรีขนาดใหญ่ เรียกว่าบายศรีวิจิตร ที่มีการประดิษฐ์ด้วยความวิจิตรงดงาม บายศรีวิจิตรจะมีขอบในการทำที่แตกต่างไปจากบายศรีทั่วไป กล่าวคือ นอกจากมีความวิจิตรบรรจงมากกว่าแล้ว ยังมักแฝงไปด้วยคติธรรมทางพุทธศาสนา อาทิ หลักธรรมอริยสัจ 4 มรรค 8 ที่นำเสนอผ่านการประดิษฐ์บายศรีด้วย

ความเป็นมาของการถวายบายศรีต่อเจ้าพ่อพญาแล สันนิษฐานว่ามีจุดเริ่มต้นจากนางบุญมี (ภรรยาของเจ้าพ่อพญาแล) ได้ร่วมกับชาวบ้านจัดทำบายศรี 7 ชั้น เพื่อรับขวัญเจ้าพ่อเมื่อครั้งที่ท่านเดินทางกลับมาจาก การปักปันเขตแดน หลังจากนั้นจึงได้มีการปฏิบัติสืบทอดต่อกันมา กระทั่งปัจจุบันพิธีแห่บายศรีกลายเป็นงานประเพณีสำคัญของจังหวัดชัยภูมิในวันพุธแรกของเดือนหกของทุกปี จะมีการจัดขบวนแห่บายศรีที่ยิ่งใหญ่ และมีจำนวนบายศรีวิจิตรมากที่สุดในประเทศไทย โดยเริ่มแห่จากเทศบาลเมืองชัยภูมิไปยังศาลเจ้าพ่อพญาแล เพื่อสักการะเจ้าเมืองคนแรกของเมืองชัยภูมิ

ภาพ 3 บายศรีวิจิตร



ที่มา: ผู้เขียน (2569)

3) เครื่องบวงสรวง

เครื่องบวงสรวง เป็นเครื่องสักการะที่พบว่ามีการใช้สักการะเจ้าพ่อพญาแลด้วยเช่นกัน จากการศึกษาพบว่า เครื่องบวงสรวงมักใช้ในพิธีกรรมสักการะเจ้าพ่อพญาแลและพิธีกรรมที่เกี่ยวข้องกับความเชื่อของชาวอีสาน เพื่อใช้ในการอัญเชิญ

เพื่อบอกกล่าว และสื่อสารกับดวงวิญญาณของเจ้าพ่อพญาแล ได้แก่ เครื่องคาย คือ สิ่งของที่มีการจัดเตรียมไว้สำหรับแสดงความเคารพต่อสิ่งศักดิ์สิทธิ์ หรือที่รู้จักกันว่าชั้น 5 ประกอบด้วย รูป 5 คู่ เทียน 5 คู่ ดอกไม้ 5 คู่ มีเงินค่าคาย เงินที่บรรจุในพานเครื่องคายทำหน้าที่เป็นสื่อกลาง ในการร้องขอความช่วยเหลือจากสิ่งศักดิ์สิทธิ์ เช่น ในพิธีเสี่ยงทายรักษาโรคจะมีการใส่เงิน 1 สลึง ลงในชั้น 5 เพื่อเป็นค่าธรรมเนียมในการอัญเชิญดวงวิญญาณเจ้าพ่อพญาแลมาวินิจฉัยสาเหตุของการเจ็บป่วย หรือในบางตำรากำหนดเงินค่าคายไว้ที่ 4 บาท 1 สลึง เพื่อใช้ในพิธีถอนเคราะห์กรรม

สรุปและอภิปรายผล

การศึกษาความเป็นมาและลักษณะทางพิธีกรรมและเครื่องสักการะจากความศรัทธาเจ้าพ่อพญาแล จังหวัดชัยภูมิ มีประเด็นที่น่าสนใจสามารถสรุปและอภิปรายผลการศึกษาได้ ดังนี้

ตามที่ Startup (2020) เสนอว่า ความเชื่อในศาสนา (religion) และสิ่งลึกลับ (magic) มักแทรกซึมอยู่ในวิถีชีวิตของสังคมนับแต่ในยุคก่อนมีลายลักษณ์อักษร (pre-literate society) ในสังคมขนาดเล็กความเชื่อในเทพเจ้าและวิญญาณ ที่เป็นพลังที่มองไม่เห็นนั้น กลับมีอิทธิพลต่อชีวิตมนุษย์ มักถูกทำให้เข้าใจและมีปฏิสัมพันธ์ในลักษณะแบบเดียวกับมนุษย์ เช่นเดียวกับความเชื่อในเทพเจ้ากรีก ที่มีความเชื่อว่าเหล่าเทพเหล่านั้นมีความปรารถนาทางเพศ ความรัก อำนาจ และมีแรงจูงใจคล้ายมนุษย์ ความเชื่อดังกล่าวพบได้เช่นเดียวกันในสังคมภาคอีสานของไทย ผลการศึกษาแสดงให้เห็นว่า ต้นรากของพิธีกรรมและเครื่องสักการะเกิดขึ้นจากความเชื่อในลักษณะข้างต้นเช่นกัน ในทางมานุษยวิทยาอธิบายความเชื่อของมนุษย์ที่มีต่อสิ่งเหนือธรรมชาติได้ภายใต้แนวคิดมานุษยรูปนิยม (Anthropomorphism) โดยใช้ให้เห็นว่า มนุษย์มีความเชื่อว่าสิ่งเหนือธรรมชาติ (ทั้งนี้หมายรวมถึงสิ่งอื่นที่ไม่ใช่มนุษย์) สามารถรับรู้ มีความรู้สึก และความปรารถนาเช่นเดียวกับที่มนุษย์มี หรือเรียกว่าเป็นความพยายามทำให้สิ่งนั้นมีคุณลักษณะเฉกเช่นเดียวกับมนุษย์ เหตุที่มนุษย์ต้องพยายามให้เป็นเช่นนั้น เนื่องจากเป็นวิธีการที่จะทำให้มนุษย์สามารถเข้าใจ สื่อสาร และต่อรองกับสิ่งเหล่านั้นได้ Smart (1993) ยังเสนอให้เห็นว่าความเชื่อเหล่านั้นมีพัฒนาการ เมื่อสังคมมีขนาดใหญ่ และเกิดหน่วยทางสังคมที่มากและซับซ้อนขึ้น ทำให้ผู้คนนับถือเทพหรือสิ่งศักดิ์สิทธิ์หลายองค์ (polytheism) ต่อเมื่อสังคมได้รับอิทธิพลจากการเกิดรัฐและจักรวรรดิ ความเชื่อจึงแปรเปลี่ยนไปสู่ศาสนาแบบเอกเทวนิยม (monotheism) ที่ผู้คนนับถือเทพองค์เดียวกัน เพื่อเป็นการสร้างความเป็นหนึ่งเดียวของชุมชน กระทั่งในภายหลังเกิดการพัฒนารูปแบบของโครงสร้างของความเชื่อ ตลอดจนพิธีกรรมการสักการะ ที่เป็นการผลิตซ้ำและต่อเนื่องเพื่อให้สิ่งเหนือธรรมชาติพึงพอใจ แนวคิดนี้มองว่าสิ่งเหนือธรรมชาติมีความต้องการเหมือนกันกับผู้ปกครองที่เป็นมนุษย์ ที่อาจมิได้ต้องการเพียงแค่การแสดงความเคารพจากคนใดคนหนึ่งเท่านั้น หากแต่ต้องการให้เกิดการกระทำร่วมกัน ยังมีคนร่วมเคารพหรือสักการะมากเท่าใด ยิ่งแสดงถึงความยิ่งใหญ่เท่านั้น ประเด็นที่นักวิชาการเสนอข้างต้นนี้จึงเป็นคำอธิบายว่าเหตุใดจังหวัดชัยภูมิจึงมีการเคารพศรัทธาเจ้าพ่อพญาแล อันนำมาซึ่งการประกอบพิธีกรรมและถวายเครื่องสักการะ กระทั่งเป็นงานประเพณีบายศรีบุญเดือน 6 ที่ยิ่งใหญ่ในปัจจุบัน

ผลการศึกษาในด้านพิธีกรรมการสักการะเจ้าพ่อพญาแล พบว่า มีลักษณะที่เป็นการผสมผสานกันระหว่างศาสนาพุทธ พราหมณ์ และความเชื่อผีบรรพบุรุษที่มีมาแต่ดั้งเดิม กล่าวคือ ความเชื่อเรื่องเจ้าพ่อพญาแลในฐานะดวงวิญญาณของบรรพบุรุษผู้ก่อตั้งเมืองสะท้อนอิทธิพลของความเชื่อเรื่องผีบรรพบุรุษ ซึ่งเชื่อว่าวิญญาณของผู้ล่วงลับยังคงสถิตอยู่และสามารถปกป้องรักษา รวมถึงให้คุณและโทษแก่ลูกหลานได้ ซึ่งเป็นความเชื่อที่พบได้แบบเดียวกันในสังคมวัฒนธรรมลุ่มน้ำโขง การศึกษาของรุ่งฤทัย ราพิงจิต และคณะ (2568) ชี้ให้เห็นว่า ชาวอีสานลุ่มน้ำโขงให้ความสำคัญกับอำนาจเหนือธรรมชาติที่พัฒนาขึ้นมาจากความเชื่อผีบรรพบุรุษ จึงสร้างสื่อกลางสำหรับแสดงความเคารพและใช้สื่อกลางนั้นสื่อสารกับสิ่งเหนือธรรมชาติ ขณะเดียวกันรูปแบบของพิธีกรรมบวงสรวง การจัดบายศรี เครื่องคาย การอัญเชิญดวงวิญญาณผ่านคนทรงและหมอแคน ล้วนสะท้อนอิทธิพลของคติพราหมณ์ที่ให้ความสำคัญกับพิธีกรรมและแบบแผนในการสื่อสารกับสิ่งเหนือธรรมชาติ ส่วนการยกย่องเจ้าพ่อพญาแลในฐานะบุคคลผู้เสียสละ ซื่อสัตย์ และผู้สร้างคุณประโยชน์แก่บ้านเมือง รวมถึงความเชื่อที่ว่า การอธิษฐานขอพรควรตั้งอยู่บนความสุจริตและศีลธรรม สะท้อนการหลอมรวมเข้ากับคติทางพระพุทธศาสนา ข้อค้นพบดังกล่าวเป็นไปในทิศทางเดียวกันกับแนวคิดของ Tambiah (1970) ที่อธิบายว่า ระบบความเชื่อที่มีในสังคมไทย มีลักษณะผสมผสานกันโดยผลลัพธ์ที่ได้กลายเป็นอัตลักษณ์ทางพิธีกรรม ที่มีลักษณะเฉพาะของการสักการะเจ้าพ่อพญาแล

อย่างไรก็ตาม อัตลักษณ์ของเครื่องสักการะเจ้าพ่อพญาแล มิได้เกิดขึ้นจากการผสมผสานระหว่างศาสนาและความเชื่อเท่านั้น หากแต่ยังรวมถึงอิทธิพลของบริบททางประวัติศาสตร์และวัฒนธรรมดั้งเดิมของพื้นที่ด้วย รูปแบบของพิธีกรรม เครื่องสักการะ ตลอดจนบุคคลที่กำหนดให้มีบทบาทในการประกอบพิธีกรรมล้วนแล้วแต่มีฐานรากมาจากวัฒนธรรมดั้งเดิมของพื้นที่ทั้งสิ้น อาทิ การเลือกใช้เหล้าไห ไก่ตัว ในการเคารพสักการะ ล้วนเชื่อมโยงมาจากอาหารพื้นถิ่น หรือการใช้หมอแคน ในการประกอบพิธีกรรมเพื่อสื่อสารกับเจ้าพ่อ ก็เกิดขึ้นจากที่หมอแคนเป็นทุนทางวัฒนธรรมเดิมของคนอีสาน เป็นต้น ประเด็นนี้สอดคล้องกับที่ Bell (1992) เสนอว่า พิธีกรรมเป็นวิธีการหรือแนวปฏิบัติที่ผู้คนสร้างขึ้นจากบริบทวัฒนธรรมของตนเอง มิได้เกิดขึ้นจากกฎเกณฑ์ทางศาสนาทั้งหมด

ผลการศึกษาอัตลักษณ์ทางพิธีกรรมและเครื่องสักการะเจ้าพ่อพญาแล ยังสื่อสารให้เห็นถึงพลวัตของการประกอบพิธีกรรมและเครื่องสักการะ ที่เกิดการปรับเปลี่ยนตามบริบททางสังคม เศรษฐกิจ และวิถีชีวิตของผู้คนในแต่ละยุคสมัย เครื่องสักการะหลายชนิดที่ปรากฏในอดีต เช่น หมาก พลุ สุราพื้นบ้าน หรืออาหารพื้นถิ่น ยังคงได้รับการสืบทอด ขณะเดียวกันก็มีการเพิ่มเครื่องสักการะรูปแบบใหม่ เช่น เครื่องต้มสมัใหม่ เบเกอรี่ หรือสิ่งของที่สะท้อนค่านิยมร่วมสมัย ซึ่งแสดงให้เห็นว่าความศรัทธามีได้ยึดติดกับวัตถุชนิดใดชนิดหนึ่ง ทว่าเปิดโอกาสให้ผู้ศรัทธาเลือกใช้สิ่งที่มีคุณค่าในบริบทของตนเองเป็นสื่อในการแสดงออกถึงความเคารพและการตอบแทนสิ่งศักดิ์สิทธิ์

การศึกษานี้จึงได้ข้อสรุปว่าความเป็นมาและลักษณะของพิธีกรรมและเครื่องสักการะเจ้าพ่อพญาแลเกิดขึ้นจากการผสมผสานกันของศาสนาและความเชื่อดั้งเดิม ตลอดจนบริบทวัฒนธรรมในพื้นที่ ส่งผลให้มีพิธีกรรมและการใช้เครื่องสักการะที่มีความเฉพาะของชาวชัยภูมิ อย่างไรก็ตามพิธีกรรมและเครื่องสักการะดังกล่าวเป็นพลวัต มีการปรับเปลี่ยนตามยุคสมัย หากแต่แก่นของพิธีกรรมยังคงทำหน้าที่เชื่อมโยงผู้คนเข้ากับเจ้าพ่อพญาแลเช่นเดิม

ข้อเสนอแนะ

ข้อเสนอแนะทั่วไป

ผลการศึกษาพบว่าพิธีกรรมและเครื่องสักการะเจ้าพ่อพญาแลมีคุณค่าในฐานะมรดกทางวัฒนธรรมของจังหวัดชัยภูมิ หน่วยงานที่เกี่ยวข้อง อาทิ ศาลเจ้าพ่อพญาแล องค์กรปกครองส่วนท้องถิ่น และหน่วยงานด้านวัฒนธรรม ควรร่วมกันจัดทำฐานข้อมูลองค์ความรู้เกี่ยวกับพิธีกรรม เครื่องสักการะ และความหมายเชิงวัฒนธรรมของแต่ละองค์ประกอบ เพื่อเป็นแหล่งเรียนรู้และถ่ายทอดสู่คนรุ่นใหม่ เนื่องจากองค์ความรู้หลายส่วนยังคงถ่ายทอดด้วยวาจาและมีความเสี่ยงต่อการสูญหาย

ข้อเสนอแนะในการวิจัยครั้งต่อไป

การศึกษานี้มุ่งศึกษาพิธีกรรมและเครื่องสักการะเจ้าพ่อพญาแลในบริบทของจังหวัดชัยภูมิ ที่อธิบายถึงลักษณะของพิธีกรรมและเครื่องสักการะ ตลอดจนที่มาและเหตุผลของพิธีกรรมและเครื่องสักการะดังกล่าว การศึกษาครั้งต่อไปควรเปรียบเทียบกับพิธีกรรมของสิ่งศักดิ์สิทธิ์ท้องถิ่นในพื้นที่อื่น เช่น ศาลหลักเมือง เจ้าพ่อ หรือผีบรรพบุรุษในภูมิภาคต่าง ๆ เพื่อวิเคราะห์ว่าบริบททางประวัติศาสตร์และวัฒนธรรมส่งผลต่อการก่อรูปของลักษณะทางพิธีกรรมและเครื่องสักการะอย่างไร รวมทั้งอาจศึกษาถึงผลกระทบของกระแสสังคมร่วมสมัย การท่องเที่ยว และสื่อดิจิทัลที่มีต่อการเปลี่ยนแปลงของพิธีกรรมและความศรัทธาในสิ่งศักดิ์สิทธิ์ท้องถิ่น

เอกสารอ้างอิง

- นฤพนธ์ ดัวงวิเศษ. (2560). แนวคิดมานุษยวิทยากับการศึกษาความเชื่อสิ่งศักดิ์สิทธิ์ในสังคมไทย. *วารสารวิชาการมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์*, 25(47), 173-197.
<https://so06.tci-thaijo.org/index.php/husojournal/article/view/76724>
- บุษดี เวทยากร. (2549). *พัฒนาการทางประวัติศาสตร์และความสำคัญของเมืองชัยภูมิ สมัยรัตนโกสินทร์ตอนต้น (พ.ศ. 2325-2394)* [ปริญญานิพนธ์ปริญญามหาบัณฑิต, มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ]. SWU IR.
<https://hdl.handle.net/20.500.14740/40675>
- รุ่งฤทัย รำพึงจิต จักรพงษ์ แพทย์หลักฟ้า และกิตติกรณ์ นพอุดมพันธ์. (2568). บายศรี: ภูมิปัญญาและความเชื่อของชาวอีสานลุ่มน้ำโขง. *วารสารปาริชาติ*, 38(2), 552-566. <https://doi.org/10.55164/pactj.v38i2.276445>

सानนท์ ด้านภักดี. (2565). ประวัติ ประเพณี พิธีกรรมและความเชื่อ การถวายบายศรีเจ้าพ่อพญาแล. *วารสารวิจัยวิชาการ*, 5(3), 75-82.

Bell, C. M. (1992). *Ritual theory, ritual practice*. Oxford University Press.

Startup, R. (2020). Religion: Its Origins, Social Role and Sources of Variation. *Open Journal of Philosophy*, 10, 346-367. <https://doi.org/10.4236/ojpp.2020.103023>

Smart, N. (1993). *The world's religions : old traditions and modern transformations*. Cambridge University Press.

Tambiah, S. J. (1970). *Buddhism and the Spirit Cults in North-East Thailand*. Cambridge University Press.

Xygalatas, D. (2022). *Ritual: How seemingly senseless acts make life worth living*. Little Brown Spark.

หลักเกณฑ์และคำแนะนำสำหรับผู้นิพนธ์บทความ วารสารสังคมศาสตร์ศึกษา มหาวิทยาลัยราชภัฏชัยภูมิ

วารสารสังคมศาสตร์ศึกษา เป็นวารสารของงานวิจัยและพัฒนา มหาวิทยาลัยราชภัฏชัยภูมิ โดยมีเป้าประสงค์สำคัญคือ การสร้างพื้นที่แลกเปลี่ยนเรียนรู้ทางสังคมศาสตร์ในรูปแบบของบทความวิชาการและบทความวิจัย ซึ่งจัดพิมพ์เป็นราย 4 เดือน (ปีละ 3 ฉบับ)

ฉบับที่ 1 ตีพิมพ์เผยแพร่ (เดือนมกราคม - เมษายน)

ฉบับที่ 2 ตีพิมพ์เผยแพร่ (เดือนพฤษภาคม - สิงหาคม)

ฉบับที่ 3 ตีพิมพ์เผยแพร่ (เดือนกันยายน - ธันวาคม)

บทความที่ส่งมาตีพิมพ์ต้องไม่เคยเผยแพร่ในวารสาร หรือสิ่งพิมพ์ใดมาก่อน และไม่อยู่ในระหว่างพิจารณาของวารสารหรือสิ่งพิมพ์อื่น ๆ

ประเภทของผลงานที่ตีพิมพ์ ได้แก่ บทความวิจัย (Research article) บทความวิชาการ (Academic article) และบทแนะนำหนังสือ (Book Review) ทางด้านสังคมศาสตร์ ที่ครอบคลุมสาขาวิชาดังต่อไปนี้

- สังคมวิทยา
- รัฐศาสตร์
- รัฐประศาสนศาสตร์
- ความสัมพันธ์ระหว่างประเทศ
- นิติศาสตร์
- การพัฒนา
- ประวัติศาสตร์
- และสาขาอื่นๆ ที่เกี่ยวข้อง

โดยบทความทุกบทความจะต้องผ่านการพิจารณาโดยผู้ทรงคุณวุฒิ (Peer-review) จำนวน 3 ท่าน ตามเกณฑ์ที่กำหนดในลักษณะปกปิดข้อมูลทั้งสองฝ่าย (Double-blind peer review) บทความจำเป็นต้องผ่านเกณฑ์การประเมินจากผู้ทรงคุณวุฒิ 2 ใน 3 ท่าน จึงถือว่า ผ่านเกณฑ์การประเมินการตีพิมพ์บทความ และจำเป็นต้องปรับแก้บทความตามข้อคิดเห็นของผู้ทรงคุณวุฒิและกองบรรณาธิการ จนกว่าบทความเสร็จสมบูรณ์ ทางกองบรรณาธิการจึงดำเนินการออกใบตอบรับการตีพิมพ์และนำบทความเข้าสู่กระบวนการตีพิมพ์วารสารฯ

การส่งต้นฉบับ

1. ภาษา พิมพ์ต้นฉบับเป็นภาษาไทยหรือภาษาอังกฤษก็ได้ การใช้ ภาษาไทยให้ยึดหลักการใช้คำศัพท์ และการเขียนทับศัพท์ ภาษาอังกฤษตามหลักของราชบัณฑิตยสถาน ภาษาอังกฤษให้ใช้ตัวเล็ก ทั้งหมด ยกเว้นชื่อเฉพาะ ถ้าต้นฉบับเป็นภาษาอังกฤษควรได้รับการตรวจสอบความถูกต้องด้านการใช้ภาษา จากผู้เชี่ยวชาญด้านภาษาอังกฤษก่อน และการเขียนผลการวิจัย วารสารกำหนดให้ใช้ค่าทางสถิติ ค่าเฉลี่ย ด้วยสัญลักษณ์เป็นตัว "M" และค่าส่วนเบี่ยงเบนมาตรฐาน "SD"

2. รูปแบบต้นฉบับ ใช้กระดาษ A4 พิมพ์ห่างจากขอบกระดาษบน 2.5 เซนติเมตร ล่าง ซ้าย ขวา 2.0 เซนติเมตร จัดรูปแบบ 1 คอลัมน์

3. ชนิดและขนาดตัวอักษร ทั้งภาษาไทยและภาษาอังกฤษให้ ใช้ตัวอักษร THSarabunPSK ซึ่งขนาด ตัวอักษร มีดังนี้

- ชื่อเรื่อง ใช้ ตัวอักษรขนาด 18pt.ตัวหนา
- ชื่อ-สกุลผู้นิพนธ์ ใช้ ตัวอักษรขนาด 15pt.ตัวปกติ
- หัวข้อหลักใช้ตัวอักษรขนาด15pt. ตัวหนา
- เนื้อเรื่องในหัวข้อหลักและหัวข้อย่อยใช้ ตัวอักษรขนาด 15pt. ตัวปกติ
- เเงอรรถหนาแรกที่เป็นชื่อ-สกุลตำแหน่งทางวิชาการหน่วยงานตนและสังกัดของผู้นิพนธ์ใช้ ตัวอักษรขนาด 14 pt. ตัวปกติ

4. จำนวนหน้า ความยาวของบทความไม่ควรเกิน 15 หน้า รวมตาราง ภาพประกอบ รูปภาพ และเอกสารอ้างอิง ทั้งนี้ ภาพประกอบ ควรมีความชัดเจน มีคำบรรยายใต้ภาพประกอบ ภาพขั้นตอน ภาพกรอบแนวคิด ควรเป็นภาพที่วาดขึ้นใหม่ ห้ามคัดลอก/ตัด วางที่หน้าบทความ การนำเสนอตาราง ต้องมีชื่อตารางด้านบนในทุกตาราง

5. การส่ง ส่งfile ที่เว็บไซต์ วารสารสังคมศาสตร์ศึกษา

- https://so12.tci-thaijo.org/index.php/j_ssp

บทความวิจัยและบทความวิทยานิพนธ์ ประกอบด้วยหัวข้อและจัดเรียงลำดับดังนี้

1. ชื่อเรื่องภาษาไทยและภาษาอังกฤษ
2. ชื่อ-สกุลผู้นิพนธ์ทุกคน สังกัด ภาษาไทยและภาษาอังกฤษ จดหมายอิเล็กทรอนิกส์ (e-mail)
4. บทคัดย่อภาษาไทย (บทคัดย่อมีความยาวไม่ควรเกิน 350 คำ)
5. คำสำคัญภาษาไทย
6. บทคัดย่อภาษาอังกฤษ (บทคัดย่อมีความยาวไม่ควรเกิน 350 คำ)
7. คำสำคัญภาษาอังกฤษ (Keyword)
8. บทนำ
9. วัตถุประสงค์การวิจัย
10. สมมุติฐานการวิจัย (ถ้ามี)
11. วิธีการวิจัย (ประชากรและกลุ่มตัวอย่าง ตัวแปร เครื่องมือการดำเนินการวิจัย หรือการทดลอง การวิเคราะห์ข้อมูล)
12. ผลการวิจัย
13. อภิปรายผลการวิจัย
14. ข้อเสนอแนะ
15. เอกสารอ้างอิง

บทความทั่วไป ประกอบด้วยหัวข้อและจัดเรียงลำดับดังนี้

1. ชื่อเรื่องภาษาไทยและภาษาอังกฤษ
2. ชื่อ-สกุลผู้นิพนธ์ สังกัด ทุกคนภาษาไทยและภาษาอังกฤษ
3. จดหมายอิเล็กทรอนิกส์ (e-mail)
4. บทคัดย่อภาษาไทย (บทคัดย่อมีความยาวไม่ควรเกิน 350 คำ)
5. คำสำคัญภาษาไทย
6. บทคัดย่อภาษาอังกฤษ (บทคัดย่อมีความยาวไม่ควรเกิน 350 คำ)
7. คำสำคัญภาษาอังกฤษ (Keyword)
8. บทนำ
9. เนื้อหา
10. บทสรุป
11. เอกสารอ้างอิง

ลิขสิทธิ์ในบทความที่ตีพิมพ์ในวารสาร:

บทความที่ได้ลงตีพิมพ์ในวารสารเป็นลิขสิทธิ์ของ มหาวิทยาลัยราชภัฏชัยภูมิ

หมายเหตุ : 1. ผู้นิพนธ์ต้องดำเนินการตามขั้นตอนการส่งบทความให้ครบถ้วนเรียบร้อย กองบรรณาธิการจึงจะตรวจสอบความถูกต้องเบื้องต้น หากมีข้อเสนอแนะหรือคำแนะนำเบื้องต้นให้ผู้นิพนธ์ปรับแก้ ผู้นิพนธ์จะต้องแก้ไขตามข้อเสนอแนะ

เบื้องต้นก่อน จึงจะนำบทความเสนอผู้ทรงคุณวุฒิพิจารณาต่อไป หากตรวจสอบแล้วพบว่าไม่เป็นไปตามที่กำหนด วารสารฯ จะไม่รับบทความเข้าสู่กระบวนการต่อไป

2. บทความแต่ละเรื่องให้เวลาในการพิจารณาประมาณ 2 เดือนขึ้นไป (ทั้งนี้ขึ้นอยู่กับจำนวนและสาขาวิชาของบทความที่เสนอขอลงตีพิมพ์)

3. หากมีการเปลี่ยนแปลงข้อมูลการติดต่อ ต้องแจ้งให้กองบรรณาธิการวารสารสังคมศาสตร์ศึกษา ทราบเพื่อปรับปรุงข้อมูล

4. วารสารสังคมศาสตร์ศึกษา ขอสงวนสิทธิ์ในการพิจารณาลงตีพิมพ์ หากเกิดปัญหาบรรณาธิการหรือผู้ที่ได้รับมอบหมายมีสิทธิ์ในการยกเลิกตีพิมพ์บทความได้ทันที

การชำระค่าธรรมเนียมการส่งต้นฉบับ

****ไม่จัดเก็บค่าธรรมเนียมในการส่งต้นฉบับ****

รูปแบบและการเขียนเอกสารอ้างอิง

การอ้างอิงแบบแทรกในเนื้อหา

การอ้างอิงแบบแทรกในเนื้อหาเป็นระบบนาม-ปี ให้ข้อมูลผู้แต่ง ปีพิมพ์และ เลขหน้าที่มีข้อความที่อ้างถึง *กรณีที่ไม่มีปรากฏเลขหน้า ให้ลงแค่ชื่อผู้แต่งกับปีพิมพ์ไว้ในวงเล็บเดียวกัน

รูปแบบการอ้างอิงแบบแทรกในเนื้อหา มี 3 รูปแบบ ดังนี้

1. (ผู้แต่ง, ปีพิมพ์, เลขหน้า) ไว้ท้ายข้อความที่อ้างอิง

ตัวอย่าง

(สุนทร ปัญญะพงษ์, 2562, น. 27 – 37)

2. ผู้แต่ง (ปีพิมพ์, เลขหน้า) กรณีมีการระบุชื่อผู้แต่งในเนื้อหาแล้ว ไม่ต้องระบุไว้ในวงเล็บท้ายข้อความที่อ้างอิง

ตัวอย่าง

สุนทร ปัญญะพงษ์ (2562, น. 27 – 37)

3. ปีพิมพ์ ผู้แต่ง (เลขหน้า) กรณีมีการระบุปีพิมพ์และผู้แต่งในเนื้อหาแล้ว (ปีพิมพ์และผู้แต่งสามารถสลับที่กันได้) ให้ระบุเฉพาะ เลขหน้าที่อ้างถึงในวงเล็บเท่านั้น

ตัวอย่าง

ในปี 2562 สุนทร ปัญญะพงษ์ ได้ให้แนวทางแก้ไขการบริหารจัดการกองทุนหมู่บ้านว่าควรมีการศึกษาการ ประเมินผลต่อการบริหารจัดการกองทุนหมู่บ้าน การมีส่วนร่วมของสมาชิกและการสร้างเสริมความเป็นผู้นำของสมาชิก กองทุนโดยเน้นหลักธรรมาภิบาลต่อกองทุน (น. 35)

หลักเกณฑ์ในการลงรายการผู้แต่ง

1. ผู้แต่งชาวไทย

ให้ใส่ชื่อตามด้วยชื่อสกุล โดยไม่ต้องมีเครื่องหมายใด ๆ คั่น ไม่ว่าจะงานเขียนจะเป็นภาษาไทย หรือภาษาต่างประเทศ กรณีผู้แต่งใส่ทั้งชื่อสกุลของตัวเองและสามี ก็ให้ลงรายการตามที่ปรากฏ

2. ผู้แต่งชาวต่างประเทศ

ให้ใส่ชื่อสกุลเท่านั้น ไม่ว่าจะงานเขียนจะเป็นภาษาต่างประเทศหรือภาษาไทย

3. การอ้างอิงเอกสารที่มีผู้แต่ง 1 คน

สำหรับผู้แต่งชาวต่างประเทศลงเฉพาะชื่อสกุล กรณีผู้แต่งชาวไทยลงชื่อตามด้วยชื่อสกุล แม้จะเขียนเป็น ภาษาอังกฤษก็ตาม

4. การอ้างอิงเอกสารหนึ่งเรื่องที่มีผู้แต่งหลายคน

- 4.1 ผู้แต่ง 2 คน

กรณีที่เป็นชาวไทย ใช้ และ คั่นระหว่างชื่อ

กรณีเป็นชาวต่างประเทศ ใช้ and ถ้าชื่อผู้แต่งอยู่ในวงเล็บให้ใช้เครื่องหมาย & แทนคำว่า and

- 4.2 ผู้แต่ง 3 คนขึ้นไป

กรณีที่มีผู้แต่ง 3 คนหรือมากกว่า 3 คนขึ้นไปลงเฉพาะผู้แต่งคนแรกตามด้วยคำว่า et al. หรือ และคณะ สำหรับผู้แต่งชาวไทย

- 4.3 การอ้างอิงเอกสารมากกว่าหนึ่งเรื่องที่มีผู้แต่งต่างกัน เรียงลำดับตามอักษรชื่อผู้แต่งคั่นด้วยเครื่องหมายอัฒภาค (;) กรณีที่งานทั้งภาษาไทยและภาษาต่างประเทศถูกอ้างพร้อมกัน ให้เริ่มเอกสารอ้างอิงภาษาไทยก่อน

4.4 การอ้างการสื่อสารระหว่างบุคคล/การสัมภาษณ์ การสื่อสารระหว่างบุคคลอาจเป็นจดหมายโต้ตอบส่วนบุคคล บันทึก อีเมล กลุ่มสนทนาหรือกระดานข่าวอิเล็กทรอนิกส์ การสัมภาษณ์หรือสนทนาทางโทรศัพท์ โดยระบุชื่อผู้ที่ถูกสัมภาษณ์ ประเภทของการสื่อสาร และเดือน วันที่, ปี ค.ศ. สำหรับการอ้างอิงที่เป็นภาษาต่างประเทศ ถ้าเป็นการอ้างอิงที่เป็นภาษาไทย ให้ลงชื่อผู้ที่ถูกสัมภาษณ์ ประเภทของการสื่อสาร และวันที่ เดือน ปี พ.ศ. โดยไม่ต้องมีเครื่องหมายใด ๆ คั่น

กรณีไม่มีการเผยแพร่เป็นสาธารณะ ให้เขียนอ้างอิงในเนื้อหาเท่านั้น โดยไม่ต้องใส่เป็นรายการอ้างอิงท้ายเล่ม

ตัวอย่าง

สุการ์ตัน ปราบคะเซ็นทร์ (การสื่อสารส่วนบุคคล, 15 มิถุนายน 2565)

C. Yankowski (personal communication, January 23, 2022)

รายการอ้างอิง

1. รายการผู้แต่ง

1.1 ผู้แต่ง 1 คน ให้ลงชื่อตามที่ปรากฏ (หากไม่มีชื่อผู้แต่งให้ลงชื่อเรื่อง และจัดเรียงตามลำดับอักษรชื่อผู้แต่งหรือชื่อเรื่อง) กรณีชื่อผู้แต่งชาวต่างประเทศมีชื่อกลาง ให้ใส่ชื่อสกุล อักษรย่อชื่อต้น และอักษรย่อชื่อกลาง โดยใส่เครื่องหมายจุลภาค (,) และเว้นวรรค 1 ระยะระหว่างชื่อสกุล และอักษรชื่อต้น

ผู้แต่ง 1 คน

ประมุข ศรีชัยวงศ์

Mayer, R. E.

1.2 ผู้แต่ง 2 คน ให้ลงชื่อผู้แต่งตามที่ปรากฏ ตามด้วยคำว่า “และ” สำหรับงานเขียนภาษาไทย ในงานเขียนภาษาต่างประเทศให้ใส่เครื่องหมายจุลภาค ตามด้วย & นำหน้าชื่อผู้แต่งคนที่สอง

อมตา จงมีสุข และ จุลดิศ คัญทัพ

Pollack, I., & Sunderman, C.

1.3 ผู้แต่ง 3-20 คน ให้ลงชื่อผู้แต่งทุกคน ใส่เครื่องหมายจุลภาคตามด้วย คำว่า “และ” นำหน้าชื่อผู้แต่งคนสุดท้าย สำหรับงานเขียนภาษาไทย หรือ & กรณีที่เป็นงานเขียนภาษาต่างประเทศ

Austin, J., Stevenson, H., & Wei-Skillern, J.

สมจินตนา คำพินิจ, จริยาวัตร คมพยัคฆ์, และ วนิดา ดุรงค์ฤทธิชัย

1.4 ผู้แต่ง 21 คน ขึ้นไป ให้ลงชื่อผู้แต่งคนที่ 1-19 ตามด้วยเครื่องหมายจุลภาคและมหัพภาค 3 จุด (. . .) โดยหน้าและหลังแต่ละจุดต้องเว้นวรรค 1 ระยะ ตามด้วยชื่อผู้แต่งคนสุดท้าย

หนังสือ

ชื่อผู้แต่ง. (ปีที่พิมพ์). ชื่อเรื่อง. สำนักพิมพ์.

จุมพจน์ วนิชกุล. (2549). *สารสนเทศเพื่อการเรียนรู้*. สมาคมส่งเสริมเทคโนโลยี (ไทย-ญี่ปุ่น).

การลงสำนักพิมพ์ให้ใส่โดยใช้รูปแบบสั้น ๆ โดยละคำที่ไม่จำเป็นออก เช่น สำนักพิมพ์ บริษัท Publishers, Co., Inc. และให้คงคำว่า โรงพิมพ์ Press และ Books ไว้

วารสาร

ผู้เขียนบทความ. (ปีที่พิมพ์). ชื่อบทความ. ชื่อวารสาร, ปีที่(ฉบับที่), เลขหน้า.

นิสตรรก เวทยานนท์. (2546). กลยุทธ์ในการบริหารทรัพยากรมนุษย์. *รัฐประศาสนศาสตร์*, 2(1), 9-39.

บทความในหนังสือพิมพ์

ผู้เขียนบทความ. (วันที่ เดือน ปี). “ชื่อบทความ”. ชื่อหนังสือพิมพ์. เลขหน้า.
 คึกฤทธิ์ ปราโมช, ม.ร.ว. (12 มกราคม 2537). “ข้าวไกลนา”. สยามรัฐ. หน้า 3.

ในกรณีไม่ทราบชื่อผู้เขียนบทความ ให้ลงรายการดังนี้

ชื่อบทความ. (วันที่ เดือน ปี). ชื่อหนังสือพิมพ์. เลขหน้า.

ริมฝั่งแม่น้ำมูล ความขัดแย้งที่ยังไม่จบสิ้น. (22 พฤษภาคม 2537). มติชน. หน้า 21.

วิทยานิพนธ์

1. วิทยานิพนธ์ปริญญาตรีบัณฑิตและวิทยานิพนธ์ปริญญาโทบัณฑิตที่ไม่ได้ตีพิมพ์ (ที่ไม่ได้เผยแพร่บนเว็บไซต์)

ผู้เขียนวิทยานิพนธ์. (ปีที่พิมพ์). ชื่อวิทยานิพนธ์ [วิทยานิพนธ์ปริญญาตรีบัณฑิต หรือ วิทยานิพนธ์ปริญญาโทบัณฑิต ไม่ได้ตีพิมพ์]. ชื่อมหาวิทยาลัย.

2. วิทยานิพนธ์ปริญญาตรีบัณฑิตและวิทยานิพนธ์ปริญญาโทบัณฑิตจากเว็บไซต์ (ไม่อยู่ในฐานข้อมูลเชิงพาณิชย์)

ผู้เขียนวิทยานิพนธ์. (ปีที่พิมพ์). ชื่อเรื่อง [วิทยานิพนธ์ปริญญาโทบัณฑิตหรือปริญญาตรีบัณฑิต, ชื่อมหาวิทยาลัย]. ชื่อเว็บไซต์. URL

ดำรงศิริ โลหะกาลก. (2566). ปัจจัยด้านแรงจูงใจ ความผูกพันต่อองค์กร และคุณภาพชีวิตในการทำงาน ที่มีผลต่อความตั้งใจลาออกของพยาบาลโรงพยาบาลเอกชน ในเขตภาคเหนือตอนล่าง [วิทยานิพนธ์ปริญญาโทบัณฑิต, มหาวิทยาลัยสุโขทัยธรรมาธิราช]. คลังปัญญา มสธ. <https://ir.stou.ac.th/handle/123456789/13774>

3. วิทยานิพนธ์ปริญญาตรีบัณฑิตและวิทยานิพนธ์ปริญญาโทบัณฑิตจากฐานข้อมูลเชิงพาณิชย์

ผู้แต่ง. (ปีที่พิมพ์). ชื่อเรื่อง (หมายเลขเอกสาร) [วิทยานิพนธ์ปริญญาโทบัณฑิตหรือปริญญาตรีบัณฑิต, ชื่อมหาวิทยาลัย]. ชื่อฐานข้อมูล.

แหล่งข้อมูลอิเล็กทรอนิกส์

ชื่อผู้แต่ง. (ปี, วัน เดือนที่เผยแพร่). ชื่อเรื่อง. ชื่อเว็บไซต์. URL

(กรณีที่มีเฉพาะปี พ.ศ. หรือ ค.ศ. ให้ใส่เฉพาะปี เท่านั้น)

(กรณีที่ผู้แต่งและชื่อเว็บไซต์เป็นชื่อเดียวกัน ให้ตัดชื่อเว็บไซต์ออก

ไม่ต้องมีขีดเส้นใต้ URL หรือเว็บไซต์ และไม่ต้องใส่เครื่องหมายทับภาค (.) หลัง URL หรือเว็บไซต์

กรณีที่ไม่มีปรากฏปีที่เผยแพร่ ให้ลงวันที่ค้นข้อมูลแทน

ผู้แต่ง.\(ม.ป.ป.).\ชื่อเรื่อง.\ชื่อเว็บไซต์.\สืบค้นเมื่อวันที่,\(จาก\URL

สำนักงานสถิติแห่งชาติ. (2568). การสำรวจภาวะการทำงานของประชากรที่วาระชาวนาจักร

ไตรมาสที่ 4: ตุลาคม – ธันวาคม 2567. https://www.nso.go.th/nsoweb/nso/survey_detail/9u

World Health Organization. (2018, September 27). *Global status report on alcohol and health 2018*.

<https://www.who.int/publications/i/item/9789241565639>

จริยธรรมในการตีพิมพ์ผลงานวิจัยในวารสารทางวิชาการ (Publication Ethics)

บทบาทและหน้าที่ของผู้พิมพ์ (Duties of authors)

1. การส่งบทความผู้พิมพ์ต้องเป็นผู้รับรองผลงานว่าเป็นผลงานใหม่ ไม่เคยนำเสนอในรูปแบบproceeding และตีพิมพ์จากที่ใดมาก่อน
2. บทความที่ส่งตีพิมพ์ ผู้พิมพ์จะต้องนำเสนอรายงานข้อมูลที่เป็นจริงที่เกิดจากการทำวิจัยโดยไม่บิดเบือนข้อมูลหรือให้ข้อมูลที่เป็นเท็จ
3. หากมีการนำผลงานของผู้อื่นมาใช้ในผลงานของผู้พิมพ์ จะต้องอ้างอิงผลงานของผู้นั้นและปรากฏอยู่ในรายการอ้างอิงท้ายบทความ
4. บทความที่ส่งตีพิมพ์จะต้องเป็นไปตามรูปแบบที่กำหนด ในคำแนะนำของการส่งนิพนธ์ต้นฉบับของวารสาร มิฉะนั้นทางบรรณาธิการจะไม่รับพิจารณาบทความนั้น ๆ
5. บทความที่มีชื่อผู้พิมพ์ปรากฏอยู่จะต้องเป็นผู้ที่มีส่วนในการดำเนินการวิจัยจริง โดยกองบรรณาธิการจะพิจารณาความเป็นไปได้จากบทความ
6. บทความจะต้องระบุแหล่งทุนที่สนับสนุนในการทำวิจัยนี้ ในกิตติกรรมประกาศ
7. ผู้พิมพ์จะต้องมีการระบุผลประโยชน์ทับซ้อน (หากมี)
8. ผู้พิมพ์จะต้องคำนึงถึงจริยธรรมการวิจัย คือต้องไม่ละเมิดหรือคัดลอกผลงานของผู้อื่นมาเป็นของตนเอง ทางซึ่งวารสารได้กำหนดความซ้ำของผลงาน ด้วยโปรแกรม CopyCatch ในเว็บ Thaijo โดยทางวารสารได้กำหนดค่าไว้ในระดับ ไม่เกิน 25%

บทบาทและหน้าที่ของบรรณาธิการวารสาร (Duties of editors)

1. บรรณาธิการวารสารมีหน้าที่ในการพิจารณารูปแบบ ความครบถ้วนสมบูรณ์และคุณภาพก่อนเริ่มกระบวนการประเมินโดยผู้ทรงคุณวุฒิ เพื่อการตีพิมพ์เผยแพร่ในวารสารที่รับผิดชอบ
2. บรรณาธิการจะไม่เปิดเผยข้อมูลใด ๆ ในระหว่างช่วงระยะเวลาการประเมินบทความและการตีพิมพ์วารสารฉบับนั้น ๆ แก่บุคคลอื่นที่ไม่เกี่ยวข้อง ไม่ว่าจะเป็นข้อมูลของผู้พิมพ์หรือผู้ประเมินบทความ
3. บรรณาธิการจะเป็นผู้ประเมินเบื้องต้นในการตัดสินใจคัดเลือกบทความเข้าสู่กระบวนการตีพิมพ์ และพิจารณาตีพิมพ์บทความที่ผ่านกระบวนการประเมินบทความแล้ว โดยพิจารณาจากผลการประเมินของผู้ทรงคุณวุฒิ จากความสำคัญ ความใหม่ ความชัดเจน และความสอดคล้องของเนื้อหา กับนโยบายของวารสารเป็นสำคัญ
4. บรรณาธิการจะไม่ตีพิมพ์บทความที่เคยตีพิมพ์เผยแพร่จากที่อื่นมาแล้วทั้งในรูปแบบของวารสาร หรือ บทความหลังการนำเสนอในที่ประชุมวิชาการฉบับเต็ม (Proceeding)
5. บรรณาธิการจะไม่ปฏิเสธการตีพิมพ์บทความ ที่ไม่เป็นไปตามข้อกำหนดจนกว่าจะมีหลักฐานพิสูจน์ข้อสงสัยเหล่านั้น
6. บรรณาธิการจะไม่มีผลประโยชน์ทับซ้อนใด ๆ กับผู้พิมพ์ ผู้ประเมินและคณะผู้บริหาร
7. บรรณาธิการจะตรวจสอบการคัดลอกผลงานของผู้อื่น (Plagiarism) ในบทความโดยใช้โปรแกรมที่น่าเชื่อถือได้ และหากมีหลักฐานหรือข้อยืนยันที่ชัดเจนว่ามีการคัดลอกผลงานของผู้อื่น บรรณาธิการจะติดต่อผู้พิมพ์หลักเพื่อขอคำชี้แจงและหากไม่มีข้อชี้แจงตามหลักทางวิชาการบรรณาธิการจะปฏิเสธ การตีพิมพ์บทความนั้น ๆ

บทบาทและหน้าที่ของผู้ประเมินบทความ (Duties of reviewers)

1. ผู้ประเมินบทความจะไม่เปิดเผยข้อมูลต่าง ๆ ของบทความและผู้พิมพ์ แต่บุคคลอื่น ๆ ที่ไม่เกี่ยวข้อง ตลอดระยะเวลาของการประเมิน (Confidentiality)

2. ผู้ประเมินบทความจะต้องไม่มีผลประโยชน์ทับซ้อนกับผู้พิมพ์ เช่น เป็นผู้พิมพ์ร่วม หรืออื่น ๆ ที่จะทำให้ผู้ประเมินไม่สามารถประเมินและให้ข้อเสนอแนะได้อย่างอิสระได้
3. ผู้ประเมินบทความจะประเมินบทความในสาขาวิชาที่มีความเชี่ยวชาญ โดยพิจารณาจากเนื้อหาของบทความ และประเมินบทความโดยพิจารณาจากความสำคัญ ความใหม่ ความชัดเจนและความสอดคล้องของเนื้อหา โดยไม่ใช้ความคิดเห็นส่วนตัวที่ไม่มีข้อมูลทางวิชาการรองรับมาเป็นเกณฑ์ในการตัดสินบทความ
4. ผู้ประเมินสามารถเสนอแนะผลงานวิจัยที่สำคัญ และสอดคล้องกับบทความในกรณีที่ผู้พิมพ์ไม่ได้อ้างถึง เข้าไปในการประเมินบทความด้วย
5. หากผู้ประเมินพบว่าบทความมีความเหมือน หรือซ้ำซ้อนกับผลงานของผู้อื่นโดยมีหลักฐานชัดเจน ผู้ประเมินสามารถปฏิเสธการตีพิมพ์และแจ้งแก่บรรณาธิการ



สำนักส่งเสริมวิชาการ และจัดการเรียนรู้ตลอดชีวิต
มหาวิทยาลัยราชภัฏชัยภูมิ

Office of Academic Promotion and Lifelong Learning
Chaiyaphum Rajabhat University