

แนวคิดมานุษยวิทยากับการศึกษาความเชื่อ สิ่งศักดิ์สิทธิ์ในสังคมไทย

Anthropological Concepts and the Studies of Animistic Beliefs in Thai Society

นฤพนธ์ ดั่งวงวิเศษ (Narupon Duangwises) *

บทคัดย่อ

บทความนี้ต้องการตรวจสอบองค์ความรู้และแนวคิดทฤษฎีทางมานุษยวิทยาในการศึกษาความเชื่อสิ่งศักดิ์สิทธิ์ อำนาจเหนือธรรมชาติ ผี และวิญญาณโดยชี้ให้เห็นว่านักมานุษยวิทยาไทยอธิบายความเชื่อสิ่งศักดิ์สิทธิ์ในภายใต้กระบวนทัศน์โครงสร้างหน้าที่ ซึ่งยังมองความเชื่อในฐานะเป็นเครื่องมือที่จะทำให้ชุมชนอยู่ในภาวะเยียบและเสถียรภาพ ในขณะที่แนวคิดทฤษฎีทางมานุษยวิทยาในระดับสากลได้ข้ามพ้นไปสู่การวิเคราะห์ความเชื่อสิ่งศักดิ์สิทธิ์ที่สัมพันธ์กับอำนาจและความรู้ที่มนุษย์นำมาต่อรองเพื่อสร้างตัวตนทางสังคม

คำสำคัญ: ความเชื่อสิ่งศักดิ์สิทธิ์, มานุษยวิทยา, กระบวนทัศน์, สังคมไทย

Abstract

This paper aims to investigate the body of knowledge and theoretical concepts in anthropology explaining the animism, supernaturalism, and spirits. It is found that Thai anthropologists have still studied the animistic beliefs in structural-functional paradigm that analyzes animism as a medium to stabilize the social order. However, the present anthropological studies in global arena have turned to realize the animistic beliefs in association of

* งานวิจัยและพัฒนา ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน)

power and knowledge in which human agent negotiate in their reconstruction of social subjects.

Keywords: Animistic Beliefs, Anthropology, Paradigm, Thai Society

บทนำ

บทความนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อทบทวนแนวคิดทฤษฎีและองค์ความรู้ทางมานุษยวิทยาเกี่ยวกับความเชื่อสิ่งศักดิ์สิทธิ์ และนำมาเปรียบเทียบการศึกษาในสังคมไทย ทั้งนี้ก็เพื่อให้เห็นทิศทางของการศึกษาว่ามานุษยวิทยาตะวันตกและมานุษยวิทยาไทยสนใจปรากฏการณ์ความเชื่อสิ่งศักดิ์สิทธิ์ในกระบวนทัศน์ที่เหมือนหรือต่างกันในโลกตะวันตก การศึกษาความเชื่อสิ่งศักดิ์สิทธิ์เริ่มต้นจากงานเขียนของนักมานุษยวิทยา 2 คน คือ Edward B. Tylor (1871) และ James George Frazer (1925) การศึกษาของ Tylor คือ เรื่อง Primitive Culture อธิบายความเชื่อทางศาสนาในสังคมชนเผ่า ซึ่งถูกตีความว่าเป็นสังคมล่าสัตว์และด้อยความเจริญ Tylor เชื่อว่าความเชื่อทางศาสนาในสังคมล่าสัตว์นี้ยังคงสนใจอำนาจเหนือธรรมชาติและภูตผีปีศาจ ทำให้เขาเสนอแนวคิดเรื่อง “วิญญาณนิยม” (Animism) ซึ่งหมายถึงความเชื่อเรื่องวิญญาณที่สิงอยู่ในวัตถุสิ่งของและธรรมชาติ (Bowen, 2011, p.16) Tylor มองว่าลัทธิวิญญาณนิยมคือวิวัฒนาการลำดับต้น ๆ ของมนุษย์ก่อนที่จะพัฒนาความคิดโดยใช้เหตุผลแบบวิทยาศาสตร์ ซึ่งศาสนาในสังคมที่เจริญแล้วจะเลิกเชื่อภูตผีปีศาจและเวทมนต์คาถา (Stein and Stein, 2005, p.21) ส่วนการศึกษาของ Frazer คือ เรื่อง The Golden Bough: A Study in Magic and Religion ตีพิมพ์ครั้งแรกในปี ค.ศ.1890 เสนอความคิดเรื่องเวทมนต์ในฐานะเป็นความเชื่อของมนุษย์ในสังคมที่ไม่เจริญและยังขาดความรู้วิทยาศาสตร์ซึ่งถือเป็นรากฐานและต้นกำเนิดของวัฒนธรรมและอารยธรรมของมนุษยชาติ (Muntean, 1994, p.5) การศึกษาของ Tylor และ Frazer ถูกอธิบายว่าเป็นการศึกษาแนว Intellectualist ซึ่งมองความเชื่อในฐานะเป็นเหตุการณ์ทางสังคมที่มนุษย์แสดงออกภายใต้เวลาและสถานที่ (Morris, 2006, p.3)

อิทธิพลความคิดของ Tylor ได้รับการโต้เถียงในหมู่นักมานุษยวิทยาอย่างกว้างขวาง เพราะ Tylor ใช้ความคิดแบบตะวันตกเป็นบรรทัดฐาน โดยมองข้าม

เงื่อนไขทางวัฒนธรรมที่หล่อหลอมให้มนุษย์ในสังคมอื่นมีความเชื่อทางศาสนาที่ต่างออกไป การแยกคู่ตรงข้ามระหว่าง “ศาสนา” กับ “ไสยศาสตร์” เป็นวิธีคิดแบบตะวันตกซึ่งได้แยกกิจกรรมทางศาสนาให้เป็นเรื่องเหตุผล ซึ่งประกอบด้วยนักบวช คำสอน พิธีกรรม การอบรมสั่งสอนศีลธรรม และศาสนสถาน และแยกกิจกรรมทางไสยศาสตร์เป็นเรื่องของความไร้เหตุผล (Stein and Stein, 2005, p.20) ความคิดของ Tylor ได้รับอิทธิพลมาจากทฤษฎีวิวัฒนาการซึ่งชาวตะวันตกสร้างลำดับขั้นพัฒนาการทางวัฒนธรรมของมนุษยชาติ

ในช่วงทศวรรษ 1990 การศึกษาของ Nurit Bird-David (1999) ตั้งข้อสังเกตที่น่าสนใจว่าแนวคิด “วิญญาณนิยม” ไม่ใช่เรื่องของความไร้เหตุผลหรือเป็นวัฒนธรรมของคนด้อยความเจริญ หากแต่เป็นเรื่องของ “การแสวงหาความรู้เชิงสัมพัทธ์” (Relative Epistemology) หมายถึงมนุษย์ในแต่ละวัฒนธรรมจะมีวิธีการอธิบายความเป็นไปในโลกผ่านโลกทัศน์ของตนเอง สังคมที่เชื่อว่ามีวิญญาณสิงอยู่ในธรรมชาติ สังคมนั้นกำลังมองธรรมชาติในฐานะ “บุคคล” เพื่อที่จะทำให้มนุษย์จัดระเบียบความสัมพันธ์กับธรรมชาติในฐานะเป็นสิ่งมีชีวิต ประเด็นนี้ Bird-David อธิบายว่าการมองธรรมชาติมีวิญญาณ คือการสร้างระบบศีลธรรมประเภทหนึ่งที่มนุษย์ไม่ได้คิดว่าตนเองมีอำนาจเหนือธรรมชาติ หากแต่มองเห็นธรรมชาติในฐานะผู้มีอำนาจดลบันดาลให้คุณและให้โทษต่อมนุษย์ ความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับธรรมชาติภายใต้ลัทธิวิญญาณนิยมจึงมีลักษณะต่างตอบแทน ซึ่งสอนให้มนุษย์รู้จักการเคารพบูชาธรรมชาติ โลกทัศน์ดังกล่าวนี้จะต่างไปจากวิธีคิดแบบวิทยาศาสตร์ที่มองธรรมชาติในฐานะ “วัตถุ” ที่มนุษย์สามารถเข้าไปควบคุมจัดการและนำมาใช้ประโยชน์

การมองลัทธิวิญญาณนิยมในฐานะเป็นวิธีการแสวงหาความรู้ อาจช่วยให้เราเห็นประสบการณ์ทางศาสนาและความเชื่อที่ต่างไปจากทฤษฎีวิวัฒนาการทางสังคม การแยกคู่ตรงข้ามระหว่างโลกวิญญาณกับโลกวัตถุ ซึ่งปรากฏอยู่ในสังคมตะวันตกในช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 19 นำไปสู่ความรู้แบบเหตุผลนิยม (Rationalism) ที่แยกมนุษย์ออกจากธรรมชาติ โดยมองมนุษย์เป็นผู้มีสติปัญญา มองธรรมชาติเป็นวัตถุ แต่ในสังคมชนเผ่ามิได้แยกสองสิ่งนี้ออกจากกัน หากแต่มองธรรมชาติและมนุษย์เป็นสิ่งที่ดำรงอยู่ร่วมกันและมีจิตวิญญาณเหมือนกัน โลกทัศน์วิญญาณนิยม

จึงสะท้อนความรู้ที่แบบหนึ่งที่มีได้ใช้ระบบเหตุผลเป็นเครื่องมือในการสร้างความรู้ หากแต่ใช้ความเชื่อความศรัทธาและเวทมนต์คาถาเป็นเครื่องมือสื่อสารกับวิญญาณ และอำนาจเหนือธรรมชาติ ซึ่งสิ่งเหล่านี้จะสอนให้มนุษย์เข้าใจโลกที่ตนเองดำรงอยู่ได้

กระบวนทัศน์ในการศึกษาความเชื่อสิ่งศักดิ์สิทธิ์

จากการทบทวนการศึกษาทางมานุษยวิทยาในประเด็นความเชื่อสิ่งศักดิ์สิทธิ์ของ Brian Morris (2006) พบว่า ในคริสต์ศตวรรษที่ 20 นักมานุษยวิทยาตะวันตกพยายามศึกษาความเชื่อสิ่งศักดิ์สิทธิ์ อำนาจเหนือธรรมชาติ และไสยศาสตร์ ภายใต้แนวคิดและกระบวนทัศน์ที่แตกต่างกัน 6 แบบ ได้แก่

1. กระบวนทัศน์หน้าที่นิยม (Functionalist Approach)

Bronislaw Malinowski (1916) อธิบายว่า เวทมนต์คาถาในสังคมชนเผ่ามีหน้าที่ทำให้มนุษย์ได้ในสิ่งที่ต้องการและสามารถควบคุมธรรมชาติได้ เช่น คาถาเรียกฝูงปลา คาถารักษาโรค เป็นการใช้ไสยศาสตร์ตอบสนองการยังชีพของมนุษย์ และใช้ควบคุมสิ่งที่คาดเดาไม่ได้ในธรรมชาติเพื่อทำให้มนุษย์รู้สึกสบายใจ ในขณะที่ Alfred Radcliffe-Brown (1939) มองว่า ความเชื่อไสยศาสตร์และศาสนาจะทำหน้าที่จัดระเบียบสังคม หลอมรวมสังคมให้เป็นเอกภาพ หน้าที่ของสิ่งศักดิ์สิทธิ์จึงถูกแบ่งเป็นสองด้าน คือ ด้านที่ตอบสนองความต้องการของมนุษย์ กับด้านที่ควบคุมกฎระเบียบของสังคม Emile Durkheim (1912) อธิบายในทำนองเดียวกันว่า ความเชื่อทางศาสนาอยู่ตรงข้ามกับความเชื่อทางโลก ความเชื่อทางศาสนาเกี่ยวข้องกับความรู้สึกดีและอำนาจที่มองไม่เห็น ซึ่งมีหน้าที่จัดระเบียบสังคม คำอธิบายตามกรอบความคิดนี้มีกลิ่นอายแบบตะวันตกที่มองมนุษย์ในฐานะเป็นผู้ที่แสวงหาประโยชน์เชิงวัตถุ ซึ่งอยู่ใต้อิทธิพลความคิดแบบเหตุผลนิยม ข้อวิจารณ์ต่อกระบวนทัศน์หน้าที่นิยม คือ หน้าที่ของไสยศาสตร์และอำนาจเหนือธรรมชาติอาจจะส่งผลในทางตรงกันข้ามกับที่สิ่งมนุษย์คาดหวัง ฉะนั้น การทำหน้าที่อาจไม่นำไปสู่ผลลัพธ์แบบที่ต้องการเสมอไป

2. กระบวนทัศน์จิตวิเคราะห์ (Psychoanalytic Approach)

Weston La Barre (1970) อธิบายว่า พฤติกรรมเชิงศาสนาและความเชื่อสะท้อนบุคลิกภาพของมนุษย์ โดยมองว่ามนุษย์มีความเพ้อฝันหรือจินตนาการ

ถึงอำนาจเหนือธรรมชาติ และปรารถนาที่จะสื่อสารกับสิ่งเหล่านั้นเพื่อขอความช่วยเหลือ โดยอาศัยไสยศาสตร์และเวทมนต์คาถาเป็นเครื่องมือที่จะติดต่อกับวิญญาณ และเทพเจ้า การอธิบายในแนวนี้ นำเอาทฤษฎีจิตวิทยาของ Sigmund Freud, Carl Jung และ William James ไปอธิบายพฤติกรรมของมนุษย์ในสังคมชนเผ่าที่นิยม การกราบไหว้บูชาสิ่งศักดิ์สิทธิ์และเครื่องรางของขลัง นำไปสู่การอธิบายว่ามนุษย์ เหล่านั้นเปรียบเสมือนเด็กทารกที่ยังหวาดกลัวอันตรายจากสิ่งแวดล้อมในธรรมชาติ ซึ่งเชื่อว่ามีวิญญาณศักดิ์สิทธิ์ ความหวาดกลัวทำให้มนุษย์ต้องประกอบพิธีกรรม เช่นไหว้ เพื่อให้วิญญาณปกป้องคุ้มครอง ความเชื่อทางศาสนาจึงเป็นประสบการณ์ ของความกลัวเกรงอำนาจเหนือธรรมชาติและวิญญาณของสิ่งศักดิ์สิทธิ์ ซึ่งสะท้อน ออกมาในพิธีกรรม (Goodman, 1988, p.4; Bowen, 2011, p.27) กระบวนทัศน์ จิตวิเคราะห์ทำให้เห็นว่า มนุษย์มองอำนาจเหนือธรรมชาติในฐานะสิ่งที่ช่วยปลดปล่อย ความคับข้องใจ ความกลัว และความไม่สบายใจให้หมดไป ซึ่งรากฐานของความคิดนี้ มาจาก David Hume (1757) ซึ่งมองว่าความเชื่อทางศาสนาเกิดจากอารมณ์ของ มนุษย์ที่ต้องการขจัดและเอาชนะความวิตกกังวลที่ซ่อนอยู่ภายในใจ กระบวนทัศน์นี้ เน้นอธิบายอารมณ์ของมนุษย์เป็นสำคัญ ซึ่งบางครั้งถูกนิยามว่าเป็น Emotionalist Approach (Morris, 2006, p.3)

3. กระบวนทัศน์โครงสร้างนิยม (Structuralist Approach)

Melford E. Spiro (1966) อธิบายว่าความเชื่อทางศาสนาคือระบบความคิด ที่มนุษย์นำไปอธิบายอำนาจเหนือธรรมชาติและความสัมพันธ์ที่มนุษย์มีต่ออำนาจนั้น ซึ่งระบบความคิดนี้พยายามผนวกกระบวนทัศน์หน้าที่นิยมกับจิตวิเคราะห์เข้าด้วยกัน เพื่อชี้ว่าความเชื่อไสยศาสตร์ตอบสนองของอารมณ์ความรู้สึกของมนุษย์และช่วยให้ สังคมมีระเบียบกฎเกณฑ์ กล่าวคือ Spiro ขยายความการวิเคราะห์เชิงจิตวิทยาว่า ความเชื่อไสยศาสตร์ดำรงอยู่ใน 3 ลักษณะ คือ ความคิด การกระทำ และการแสดงออก ในระดับความคิดเป็นเรื่องของจิต เป็นการไตร่ตรองผ่านการคิด เป็นวิธีการสร้างความหมายให้กับการมีชีวิตและการอยู่ในโลก ความเชื่อทางศาสนาและไสยศาสตร์ จึงช่วยให้มนุษย์อธิบายการดำรงอยู่ของตัวเองและสังคมได้ ในระดับการกระทำ เป็นการใช้ไสยศาสตร์เพื่อตอบสนองเรื่องปากท้องและการทำมาหากิน ในระดับ การแสดงออก เป็นการใช้ไสยศาสตร์เพื่อระบายความทุกข์ ความกลัว และความ

สับสนในชีวิต ทั้งหมดนี้คือการมองในเชิงโครงสร้างที่ไสยศาสตร์ทำหน้าที่สร้างระเบียบสังคมและช่วยให้มนุษย์มั่นใจในการดำเนินชีวิต

4. กระบวนทัศน์สัญลักษณ์นิยม (Symbolic / Interpretive Approach)

Mircea Eliade (1949) Clifford Geertz (1960,1966,1973) และ Victor Turner (1967) อธิบายว่าวัตถุและการปฏิบัติทางศาสนา คือ “ระบบของสัญลักษณ์” ที่มีความหมายแฝงอยู่ ซึ่งมนุษย์จะใช้สัญลักษณ์เพื่อบ่งบอกถึงอารมณ์ ความรู้สึก ความปรารถนา และแรงบันดาลใจของตัวเองในการที่จะจัดระเบียบชีวิตและสิ่งต่าง ๆ รอบตัว สัญลักษณ์ทางศาสนาจึงเป็นระบบของการสร้างความหมายที่ซับซ้อน ฉะนั้น สัญลักษณ์ของสิ่งศักดิ์สิทธิ์จึงสะท้อนอารมณ์ที่มนุษย์อยากสร้างความหมายให้กับตนเองและโลก ในแง่นี้ ความเชื่อสิ่งศักดิ์สิทธิ์จึงเป็น “ประสบการณ์เชิงสัญลักษณ์” ที่ทำให้มนุษย์เข้าใจการมีชีวิต การอยู่ในโลกและการอยู่ร่วมกับคนอื่น Geertz (1973) อธิบายว่า สัญลักษณ์ทางศาสนายังช่วยให้มนุษย์รู้จักการตั้งเป้าหมายและลงมือทำบางสิ่งบางอย่าง ในขณะที่ Turner (1967) มองว่าสัญลักษณ์ของความเชื่อจะปรากฏอยู่ในวัตถุสิ่งของในพิธีกรรมซึ่งถือเป็นช่วงเวลาพิเศษที่สมาชิกของสังคมจะออกมาทำท่ายหรือเซดซุระเบียบกฎเกณฑ์และระบบคุณค่าต่าง ๆ ทั้งนี้ การทำความเข้าใจในระบบความเชื่อจำเป็นต้องตีความสัญลักษณ์ ซึ่งกระบวนทัศน์นี้จะสนใจการตีความเพื่อที่จะอธิบายอารมณ์ของมนุษย์และบรรทัดฐานทางสังคม

5. กระบวนทัศน์นิเวศน์วัฒนธรรม (Cultural Ecology Approach)

Felicitas D. Goodman (1988) ตั้งข้อสังเกตว่าลักษณะร่วมกันของความเชื่อสิ่งศักดิ์สิทธิ์ในที่ต่าง ๆ ของโลกจำเป็นต้องศึกษาเชิงเปรียบเทียบ เพื่อให้เห็นบริบททางสังคมและวัฒนธรรมที่มีอิทธิพลต่อการแสดงพฤติกรรมเชิงศาสนา เพราะมนุษย์ในแต่ละเขตนิเวศน์วัฒนธรรมจะมีวิธีการแสดงความเชื่อที่สอดคล้องกับวิถีชีวิต ดังนั้น ตามทัศนะของ Goodman การวิเคราะห์ปฏิสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับถิ่นที่อยู่อาศัย (Habitat) จะช่วยให้เข้าใจพฤติกรรมทางศาสนาที่มนุษย์ปฏิบัติในชีวิตประจำวัน ปฏิสัมพันธ์ดังกล่าวนี้เป็นเรื่องของวัตถุวิสัย (Objectivity) หมายถึง มนุษย์แสดงออกในความเชื่อทางศาสนาผ่านความสัมพันธ์ที่มีต่อสภาพแวดล้อมและการดำรงชีพ หากการดำรงชีพเปลี่ยนไป วิธีการแสดงออกและพฤติกรรมทางศาสนาย่อมจะเปลี่ยนไปด้วย การให้ความหมายสิ่งศักดิ์สิทธิ์ผ่านนิเวศน์วัฒนธรรม

จำเป็นต้องวิเคราะห์กระบวนการคิดและการรับรู้ที่มนุษย์มีต่อสิ่งแวดล้อม ซึ่งทำให้กระบวนการทัศน์นิเวศน์วัฒนธรรมถูกนิยามอีกชื่อหนึ่งว่า Cognitive Approach (Morris, 2006, pp.4-5)

6. กระบวนทัศน์อำนาจ/ความรู้ (Power/Knowledge Approach)

Nurit Bird-David (1999) อธิบายว่าโลกทัศน์ที่มนุษย์ใช้อธิบายการมีชีวิตและการอยู่ในโลก เป็นเรื่องของ การสร้างความจริงที่แตกต่างกันในแต่ละวัฒนธรรม ดังนั้น การบูชาสิ่งศักดิ์สิทธิ์จึงเป็นโลกทัศน์ที่ใช้สร้างความจริงเช่นเดียวกับการทดลองทางวิทยาศาสตร์ การมองดูมนุษย์ในสังคมชนเผ่ากราบไหว้เจ้าป่าเจ้าเขาและวิญญาณบรรพบุรุษ จึงมิใช่เรื่องความไร้เหตุผล แต่เป็นโลกทัศน์ที่มนุษย์มองสิ่งต่าง ๆ ในธรรมชาติเป็น “บุคคล” ที่ให้คุณให้โทษแก่มนุษย์ สิ่งศักดิ์สิทธิ์ในธรรมชาติจึงเป็นภาพสะท้อนของความรู้ที่สอนให้มนุษย์รู้จักระบบศีลธรรมผ่านการเคารพบูชา การให้เกียรติ ความรับผิดชอบ และการประมาณตน มนุษย์จะมีใจเจ้านายเหนือธรรมชาติ ความเชื่อเกี่ยวกับวิญญาณในธรรมชาติจึงดำรงอยู่ในฐานะ “ความรู้” ที่ค้ำจุนการดำรงชีวิตของมนุษย์ ซึ่ง Bird-David เรียกว่า “การแสวงหาความรู้เชิงสัมพันธ์” (Relational Epistemology) กล่าวอีกนัยหนึ่งคือความเชื่อสิ่งศักดิ์สิทธิ์เป็นสิ่งที่มนุษย์สร้างขึ้นภายใต้บริบททางสังคมและวัฒนธรรม (Morris, 2006, p.7)

ตารางเปรียบเทียบกระบวนทัศน์ในการศึกษาความเชื่อสิ่งศักดิ์สิทธิ์

กระบวนทัศน์	สาระสำคัญ
1 กระบวนทัศน์หน้าที่นิยม	มนุษย์ใช้สิ่งศักดิ์สิทธิ์เพื่อแก้ไขปัญหาต่าง ๆ ในชีวิต
2 กระบวนทัศน์จิตวิเคราะห์	การบูชาสิ่งศักดิ์สิทธิ์ช่วยให้มนุษย์รู้สึกมั่นคงปลอดภัยในชีวิต
3 กระบวนทัศน์โครงสร้างนิยม	ความเชื่อสิ่งศักดิ์สิทธิ์ช่วยสร้างกฎเกณฑ์และระเบียบทางสังคม
4 กระบวนทัศน์สัญลักษณ์นิยม	ความเชื่อจะถูกแสดงออกผ่านสัญลักษณ์ที่เป็นรูปธรรมและจับต้องได้
5 กระบวนทัศน์นิเวศน์วัฒนธรรม	สภาพแวดล้อมทางธรรมชาติมีผลต่อการสร้างความเชื่อสิ่งศักดิ์สิทธิ์
6 กระบวนทัศน์อำนาจ/ความรู้	ความเชื่อสิ่งศักดิ์สิทธิ์คือความรู้ที่มนุษย์ใช้อธิบายชีวิตและสังคม

จากที่กล่าวมาข้างต้นจะเห็นว่ากระบวนการที่ 1-3 มองความเชื่อทางศาสนาและไสยศาสตร์ในมิติของความคงที่และความมี “เนื้อแท้” ทางวัฒนธรรม (Morris, 2006, p.9) ซึ่งการอธิบายในเชิงโครงสร้าง หน้าที่และจิตวิเคราะห์เป็นผลพวงของความคิดแบบเหตุผลนิยมที่มองสังคมว่ามีกฎระเบียบที่แน่นอนชัดเจนสังคมจะถูกเปรียบเป็นอินทรีย์หรือสิ่งมีชีวิตที่ประกอบด้วยอวัยวะส่วนต่าง ๆ ที่ทำหน้าที่ประคับประคองให้ร่างกายของสิ่งมีชีวิตดำรงอยู่ได้ รวมทั้งมองว่าสังคมเป็นส่วนที่แยกออกจากตัวมนุษย์ และภายในตัวมนุษย์ ภายกับจิตก็ถูกแยกอยู่คนละด้านแนวคิดนี้คือ วิธีการสร้างความจริงแบบคู่ตรงข้าม (Ontological Dualism) ซึ่งนักมานุษยวิทยาในช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 19 ถึงต้นคริสต์ศตวรรษที่ 20 ได้นำกรอบความคิดปรัชญายุคสมัยใหม่แบบตะวันตกไปอธิบาย เพื่อชี้ว่าสังคมของมนุษย์ในโลกมีโครงสร้างแบบคู่ตรงข้าม

ในขณะที่กระบวนการที่ 4-6 มองในมิติของระบบความหมายและการเปลี่ยนแปลงในช่วงเวลาต่าง ๆ (Morris, 2006, p.10) กล่าวคือ การอธิบายในเชิงสัญลักษณ์ นิเวศน์วัฒนธรรม และอำนาจ/ความรู้ เป็นกระแสความคิดในช่วงหลังโครงสร้างนิยมหรือหลังสมัยใหม่ ซึ่งวิพากษ์วิธีคิดแบบตะวันตกที่ทำให้นักมานุษยวิทยารุ่นเก่ามองสังคมและมนุษย์ในแบบวัตถุนิยม นำไปสู่การทบทวนและตั้งคำถามเกี่ยวกับการสร้างความจริงทางวัฒนธรรม ซึ่งมนุษย์ดำรงอยู่ภายใต้ความสัมพันธ์เชิงอำนาจและมีเงื่อนไขแตกต่างกัน นักมานุษยวิทยาที่ใช้กระบวนการหลังโครงสร้างนิยมจึงไม่สนใจกฎเกณฑ์ที่ตายตัวหรือเสถียรภาพของสังคม แต่พยายามเข้าใจ “กระบวนการ” และ “ปฏิบัติการ” ที่มนุษย์นำความรู้ต่าง ๆ มาใช้สร้างตัวตนและต่อรองในชีวิตประจำวันภายใต้พลวัตของความสัมพันธ์ทางสังคม เศรษฐกิจ และการเมือง (Morris, 2006, p.11) กระบวนการหลังโครงสร้างนิยมจึงสนใจการดำรงอยู่ร่วมกันของความเชื่อหลาย ๆ แบบ และวิธีการที่มนุษย์นำความเชื่อไปใช้ในบริบทต่าง ๆ ภายใต้การควบคุมของสถาบันทางสังคมซึ่งปรากฏอยู่ในชุมชนท้องถิ่นและชุมชนเมืองสมัยใหม่ (Bowen, 2011, p.25)

แนวการศึกษาความเชื่อสิ่งศักดิ์สิทธิ์ในสังคมไทย

ในบทความนี้ได้สำรวจการศึกษาค้นคว้าความเชื่อสิ่งศักดิ์สิทธิ์ของนักมานุษยวิทยาไทย และพบว่าการศึกษาเรื่องนี้ได้แก่ ฉลาดชาย รมิตานนท์ (2524) ซึ่งพยายามทำความเข้าใจความเชื่อเรื่องผีเจ้านายในสังคมล้านนา โดยอธิบายความสัมพันธ์ระหว่างผีและสัญลักษณ์ในพิธีกรรม ศรีศักร วัลลิโภดม (2527) อธิบายการนับถือผีในสังคมไทย โดยมองว่า ความเชื่อเรื่องผีทำหน้าที่จัดระเบียบทางสังคมและทำให้คนในชุมชนต้องถึงรู้จักเคารพกติกาของส่วนร่วม การศึกษาในรุ่นต่อมาระหว่างปี พ.ศ. 2530 ถึง พ.ศ. 2557 มีการศึกษาของนักมานุษยวิทยาและนักศึกษาศาขามานุษยวิทยา จำนวน 25 เรื่อง ซึ่งมีแนวการศึกษาทั้งหมด 5 แนว คือ

แนวที่หนึ่ง ความเชื่อสิ่งศักดิ์สิทธิ์ในฐานะอัตลักษณ์ของกลุ่มคน

การศึกษาแนวนี้สนใจที่จะอธิบายลักษณะเฉพาะของความเชื่อเรื่องผีและศาสนาที่ดำรงอยู่ในกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ ซึ่งผู้ศึกษามองว่าความเชื่อเหล่านี้ทำหน้าที่สร้างและธำรงเอกลักษณ์และอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรม และการสืบทอดความเชื่อมีส่วนสำคัญต่อการดำรงอยู่และการเสื่อมหายไปของวัฒนธรรม ตัวอย่างการศึกษาในแนวนี้ ได้แก่ การศึกษาของ ณัฐธิดา สุขมนัส (2539) อธิบายความเชื่อเรื่องฮวงจุ้ยของชาวจีนในย่านสำเพ็งเยาวราชที่สะท้อนอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมของชาวจีน ซึ่งมีฐานความคิดมาจากลัทธิเต๋าที่เชื่อพลังหยินและหยางที่สร้างความสมดุลในธรรมชาติ ฮวงจุ้ยในชีวิตของชาวจีนจึงหมายถึงการเลือกทำเลที่อาศัยและสภาพแวดล้อมที่ดีให้สอดคล้องกับดวงชะตา ปีกเกิด และกฤษยามเพื่อคน ๆ นั้นจะได้รับพลังชีวิตจากธรรมชาติอย่างเต็มที่

การศึกษาของ สมหมาย ชินนาค (2539) อธิบายอัตลักษณ์ของกลุ่มชาติพันธุ์ส่วย จังหวัดสุรินทร์ผ่านความเชื่อเรื่องผีปะกา ซึ่งหมายถึงวิญญาณศักดิ์สิทธิ์ของเทพและบรรพบุรุษที่สิงอยู่ใน “ปะกา” ซึ่งเป็นอุปกรรมที่ใช้คล้องช้างป่า ความเชื่อผีปะกาของชาวส่วยสะท้อนระบบอำนาจ โดยอำนาจจะส่งผ่านจากผีบรรพบุรุษไปสู่ผู้อาวุโสในตระกูล คนในครอบครัวจะต้องเคารพเชื่อฟังผู้อาวุโส เพราะถือว่าเป็นผู้มีอำนาจพิเศษ ผู้วิจัยเชื่อว่าการนับถือผีปะกาเท่ากับเป็นการจรรโลงระบบผู้อาวุโสในตระกูลให้ดำรงอยู่ได้ และทำให้สายสัมพันธ์ในครอบครัวมีความแน่นแฟ้น คำอธิบายดังกล่าวนี้ เป็นการวิเคราะห์ในแนวโครงสร้างหน้าที่ ซึ่งมองว่าความเชื่อผี

ของชาวส่วยทำหน้าที่จัดระเบียบสังคมและทำให้คนในชุมชนมีที่พึ่งทางใจ

การศึกษาของ พิเชฐ สายพันธ์ (2544) อธิบายสัญลักษณ์ "ผี" ในความเชื่อและพิธีกรรมทางศาสนาของชาวผู้ไทในประเทศไทยและประเทศลาว การศึกษานี้ตั้งคำถามเกี่ยวกับการสร้าง "ตัวตน" ของชาวผู้ไท ผ่านวาทกรรมของนักวิชาการที่ทำให้เกิดการสร้างภาพตัวแทนของวัฒนธรรมผู้ไท ผู้วิจัยพยายามรื้อสร้างวาทกรรมดังกล่าว โดยการศึกษาความเชื่อเรื่องผีปูดและความตายผ่านชุดคำอธิบายของชาวบ้านและการตีความของนักวิชาการ ซึ่งอธิบายด้วยกระบวนการทัศน์โครงสร้างหน้าที่ ทำให้เกิดคำอธิบายที่ว่า ชาวผู้ไทมีการผสมผสานความเชื่อพุทธกับผีเข้าด้วยกันอย่างลงตัว และทำให้สังคมของชาวผู้ไทดำรงอยู่อย่างมั่นคงกลมเกลียว การตีความแนวนี้นับว่า ชาวผู้ไทใช้ความรู้ทางศาสนาเพียงอย่างเดียวมาอธิบายปรากฏการณ์เกี่ยวกับวิญญาณ ผู้วิจัยตั้งข้อสังเกตว่าในสังคมสมัยใหม่ ชาวผู้ไทก็ได้รับความรู้ทางวิทยาศาสตร์และการแพทย์สมัยใหม่ด้วย ดังนั้น การอธิบายความเชื่อของชาวผู้ไทก็ควรมองดูความซับซ้อนและความหลากหลายของชุดความรู้ที่ชาวผู้ไทนำมาอธิบายเรื่องผีปูดและวิญญาณด้วย

การศึกษาของ รตพร บัณฑิตเจริญ (2544) อธิบายการดำรงอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ของคนไทยเชื้อสายจีนในเขตอำเภอเมือง จังหวัดนครปฐม ซึ่งเริ่มตั้งถิ่นฐานในสมัยรัชกาลที่ 2-3 ของรัตนโกสินทร์ โดยเข้ามาเป็นแรงงานในโรงงานน้ำตาล รับจ้างปลูกข้าว และค้าขาย จนกระทั่งมีฐานะทางเศรษฐกิจดีขึ้นและเข้าไปมีบทบาททางการเมือง มีการตั้งองค์กรของตัวเอง เช่น มูลนิธิสุขศาลานุเคราะห์ สมาคมพ่อค้าโรงเรียนสอนภาษาจีน และศาลเจ้า ผู้วิจัยพบว่า ศาลเจ้าจีนมีการนำพระพุทธรูปมาประดิษฐานด้วย ซึ่งถือเป็นการปรับตัวเข้ากับสังคมไทย ขณะเดียวกันก็มีการรื้อฟื้นภาษาจีน โดยตั้งโรงเรียนในศาลเจ้า ตามทฤษฎีโครงสร้างหน้าที่ ศาลเจ้าจึงทำหน้าที่สืบทอดความเชื่อ อัตลักษณ์ และวัฒนธรรมของชาวจีน

การศึกษาของ ชีรนนท์ ช่างพิชิต (2551) อธิบายอัตลักษณ์ของชาวมุสลิมนิกายชีอะห์ ในย่านฝั่งธนบุรี ผ่านพิธีเจ้าเซ็น (อาซูรอ) ซึ่งรู้จักในนาม “แขกเจ้าเซ็น” และ “แขกมัวร์” เนื้อหาสาระของพิธีเจ้าเซ็นเป็นการรำลึกถึงการพลีชีพของอิหม่ามฮูเซน (หลานของศาสดามุฮัมมัด) โดยพิธีจะนำเสนอในรูปแบบของการแสดงที่ทำให้ผู้ร่วมพิธีรู้สึกถึงความเศร้า ความเสียสละ ความกล้าหาญของอิหม่ามฮูเซน

ความรู้สึกนี้สัมพันธ์กับประวัติศาสตร์ของแขกเจ้าเซ็นซึ่งถูกกดขี่ข่มเหง ซึ่งต่อกย้ำความเป็นมุสลิมชายขอบ ทำให้แขกเจ้าเซ็นหันมาสร้างอัตลักษณ์ของตนเองผ่านพิธีเจ้าเซ็น ที่มุสลิมดูหนึ่งมองว่าเป็นพิธีที่หลบลู่พระเจ้า แต่แขกเจ้าเซ็นมองว่าพิธีนี้แสดงถึงความรักและศรัทธาในพระเจ้า การให้ความหมายต่อความเชื่อที่ต่างกันระหว่างมุสลิมสองนิกายนี้ สะท้อนความไม่ลงรอยในสังคมมุสลิมซึ่งแสดงความศรัทธาต่อพระเจ้าต่างกัน การวิจัยนี้ช่วยให้เห็นว่า การศึกษาความเชื่อทางศาสนาโดยมองการเปลี่ยนแปลงทางประวัติศาสตร์จะช่วยให้เข้าใจกระบวนการสร้างอัตลักษณ์ของกลุ่มคนได้ชัดเจน

แนวที่สอง ความเชื่อสิ่งศักดิ์สิทธิ์ในฐานะโครงสร้างชุมชน

การศึกษาแนวนี้อธิบายความเชื่อสิ่งศักดิ์สิทธิ์ในฐานะเป็นที่ยึดเหนี่ยวทางสังคม เพราะความเชื่อได้สร้างและรักษา “กฎระเบียบ” ให้กับชุมชน หากใครฝ่าฝืนกฎระเบียบก็จะถูกสิ่งศักดิ์สิทธิ์ลงโทษ ในขณะที่ผู้ที่ทำตามกฎระเบียบจะมีชีวิตที่มั่นคงและเป็นสุข ทั้งนี้ สิ่งศักดิ์สิทธิ์ของชุมชนจะเปรียบเสมือนดัชนีชี้วัดความสามัคคีและการพึ่งพาอาศัยกัน อำนาจรัฐและระบบทุนนิยม จะถูกมองว่าเป็นภัยคุกคามจากภายนอกที่ทำลายความเชื่อของท้องถิ่น ซึ่งมีผลทำให้โครงสร้างชุมชนอ่อนแอและเปลี่ยนไป การศึกษาแนวนี้พบได้ทุกภาคของประเทศ ตัวอย่างการศึกษาในแนวนี้ ได้แก่การศึกษาของ บุญชนะ ทองแสน (2529) อธิบายโครงสร้างชุมชนในลุ่มน้ำท่าจีนผ่านความเชื่อเรื่องผี วิญญาณ อำนาจเหนือธรรมชาติและไสยศาสตร์ โดยชี้ว่าในหลายชุมชนจะมีการสร้างศาลเจ้าพ่อ เจ้าปู่ ผีเจ้านายศาล ประจำหมู่บ้าน เพื่อกราบไหว้บูชาและบวงสรวง ซึ่งชาวบ้านเชื่อว่า จะช่วยปกป้องคุ้มครอง ให้โชคลาภ รักษาโรค ทำให้ชีวิตเจริญรุ่งเรือง และแก้ปัญหาต่างๆ

การศึกษาของอมวสี เกียรติถาวร (2532) อธิบายโครงสร้างและการจัดระเบียบชุมชนบ้านเมืองเตา ตำบลเมืองเตา อำเภอพยุหะคีรี พิษณุ จังหวัดมหาสารคาม ผ่านความเชื่อเจ้าพ่อศรีนครเตา ซึ่งเชื่อว่าเป็นผู้สร้างบ้านแปลงเมือง ชาวบ้านจะจัดพิธีกรรมบูชาเช่นสังเวद्यเจ้าพ่อเพื่อให้เจ้าพ่อช่วยคุ้มครองคนในหมู่บ้าน ช่วยทำให้การทำมาหากินเจริญรุ่งเรือง ทำให้มีน้ำในการเพาะปลูก ช่วยรักษาโรคภัยไข้เจ็บ หลอมรวมให้คนในหมู่บ้านรักใคร่ปรองดอง รวมทั้งเป็นที่พึ่งทางใจยามเดือดร้อน

การศึกษาของ ปราวรณา จันทรุพันธ์ (2542) อธิบายความเชื่อเกี่ยวกับเจ้าแม่เกาะจิกในชุมชนประมง จังหวัดจันทบุรี ซึ่งเป็นชุมชนที่ประกอบด้วยคนหลากหลายกลุ่ม ทั้งชาวจีนไหหลำ จีนแต้จิ๋ว และชาวไทยที่ทำมาหากินด้วยการทำประมงขนาดเล็ก ชุมชนเกาะจิกนับถือศาสนาพุทธและนับถือสิ่งศักดิ์สิทธิ์ ได้แก่ เจ้าแม่เกาะจิก เจ้าพ่อมังกร เจ้าพ่อแหลมเทียน เจ้าแม่พิมพา เจ้าพ่อเขาจุมกึง และเจ้าพ่อตันไทร ชาวเกาะจิกมีการผสมความเชื่อแบบพุทธและผี ผสมเทพเจ้าแบบจีนกับแบบไทย ความเชื่อเหล่านี้สัมพันธ์กับการดำเนินชีวิต เช่น เมื่อจะออกหาปลา ชาวประมงจะให้หัวแม่ย่านาง เมื่อเจอพายุในทะเล ชาวประมงจะภาวนาขอให้เจ้าแม่เกาะจิกคุ้มครองให้รอดจากภัยอันตราย เป็นต้น ชาวบ้านจะมีประเพณีแก้บนเจ้าแม่ หรือเพงอัน จะมีการเชิญเจ้าพ่อเจ้าแม่ต่าง ๆ บนเกาะมาร่วมพิธีด้วย นอกจากนั้นจะมีการทำบุญวันเกิดเจ้าแม่ มีการแห่เจ้าแม่ไปรอบหมู่บ้าน หน้าของเจ้าแม่เกาะจิกคือ ทำให้สังคมชาวจีนและชาวไทยดำรงอยู่ร่วมกันได้

การศึกษาของ วลัยลักษณ์ ทรงศิริ (2544) อธิบายการเปลี่ยนแปลงชุมชนบ้านยี่สารผ่านตำนานและพิธีกรรมคุณปู่ศรีราชา จากชุมชนแลกเปลี่ยนสินค้าไปเป็นชุมชนเกษตรกรรมเพื่อค้าขาย ซึ่งมีการทำนาทุ่งและเผาถ่าน คุณปู่ศรีราชาในฐานะสิ่งศักดิ์สิทธิ์ของชุมชนซึ่งเคยเป็นชาวจีนจะปรับตัวเข้ากับความเชื่อในพุทธศาสนาแบบวัฒนธรรมมอญ จนกลายเป็น “คุณปู่ศรีราชา” ผู้วิจัยมองว่า เมื่อความเจริญทางวัตถุและระบบทุนนิยมเข้ามาในชุมชน ทำให้ชาวยี่สารประสบปัญหาทางเศรษฐกิจและความขัดแย้งในผลประโยชน์ ชาวบ้านจึงให้คุณปู่ศรีราชาเป็นที่พึ่งทางใจ เช่น การขอโชคขอลาง การขอพรเพื่อให้ประสบความสำเร็จในการทำมาหากิน พิธีกรรมให้คุณปู่ศรีราชาจึงมีความสำคัญมาก การศึกษาเรื่องนี้ชี้ให้เห็นว่า ความเชื่อสิ่งศักดิ์สิทธิ์ถูกนำไปใช้โดยกลุ่มคนต่าง ๆ ซึ่งให้คุณค่าและความหมายต่างกัน

การศึกษาความเชื่อเรื่องผีและพระธาตุในเมืองแพรวของศรีศักร วัลลิโภดม และวลัยลักษณ์ ทรงศิริ (2551) อธิบายประวัติศาสตร์ท้องถิ่นและภูมิวัฒนธรรมของเมืองแพรวซึ่งเปลี่ยนแปลงจากสังคมชาวนาชาวไร่ไปสู่สังคมอุตสาหกรรม โดยชี้ว่าชุมชนเมืองแพรวยึดโยงด้วยความเชื่อเรื่องผี 3 กลุ่ม คือ ผีเมือง ผีบ้าน และผีที่รักษาหน้าป่าเขา ผีเหล่านี้เป็นสิ่งศักดิ์สิทธิ์ที่ช่วยสร้างกฎเกณฑ์และระเบียบทางสังคมช่วยรักษาป่าไม้และทรัพยากรธรรมชาติ ความเชื่อเรื่องผีจะสัมพันธ์กับความเชื่อเรื่อง

ครูบาในพุทธศาสนาแบบล้านนา เป็นการนำอำนาจเหนือธรรมชาติมาอยู่ร่วมกับ บารมีของพระสงฆ์ ซึ่งช่วยรักษาระเบียบทางศีลธรรมให้ชุมชน ต่อมาเมื่อรัฐสยาม สร้างกฎหมายการปกครองคณะสงฆ์มาควบคุมชุมชน ส่งผลให้เกิดการคุกคาม บทบาทหน้าที่ของครูบาของท้องถิ่น มีการแบ่งพระสงฆ์เป็นสองกลุ่มระหว่างกลุ่ม ครูบากับกลุ่มสงฆ์ของรัฐ รวมทั้งส่งผลกระทบต่อระบบความเชื่อและการใช้พื้นที่ ทางศาสนา โดยการสร้างวัดอยู่ในเขตเดียวกับพระธาตุ เป็นการเปลี่ยนการดูแล พระธาตุจากคนท้องถิ่นไปสู่การดูแลโดยสงฆ์ของรัฐที่เป็นคนต่างถิ่น ในกรณีของ ผีเมืองหรือสะดือเมืองของชาวแพร์ แต่เดิมคือการบูชาเสาอินชด แต่มาได้เปลี่ยน เป็นเสาหลักเมืองตามนโยบายของกระทรวงมหาดไทย นอกจากนี้ ชาวแพร์ยังมีการผสมผสานความเชื่อเรื่องผีเข้ากับความเชื่อเจ้าพ่อเจ้าแม่ของชาวจีน เพราะ ชาวจีนมีบทบาทสำคัญทางเศรษฐกิจและช่วยบูรณะปรับปรุงศาลผีดั้งเดิมให้เป็น ศาลจีน เช่น ศาลเจ้าพ่อแสนชัย ศาลเจ้าปู่ขวัญเมือง พร้อมทั้งมีการจัดพิธีเข้าทรง เจ้าพ่อ

การศึกษาของ อานันท์ กาญจนพันธุ์ (2555) อธิบายความขัดแย้งในท้องถิ่น ผ่านความเชื่อเรื่องผี ซึ่งเป็นการนำเอาคติทางศาสนาและไสยศาสตร์มาเป็น เครื่องมือในการควบคุมความสัมพันธ์ทางสังคม อานันท์ชี้ว่า ความเชื่อท้องถิ่นไม่ใช่ สิ่งที่ยึดมั่น แต่ปรับเปลี่ยนไปตามสถานการณ์และแสดงออกในรูปแบบต่าง ๆ อานันท์มองว่า ความเชื่อเป็นทั้งอุดมการณ์ความคิด เป็นอำนาจที่แสดงออกในพิธีกรรม และเป็นประวัติศาสตร์ที่เปลี่ยนแปลงไปตามช่วงเวลา แนวคิดดังกล่าวนี้ พยายาม มองว่าความเชื่อเป็นการต่อสู้ทางความคิดกับสภาวะที่เกิดขึ้นจริงในสังคม โดยอาศัย พิธีกรรมเป็นเครื่องมือสื่อความหมายและอารมณ์ ความเชื่อเรื่องผีจึงเป็นรูปแบบหนึ่ง ของอำนาจ ซึ่งชาวบ้านใช้เพื่อต่อรองในสถานการณ์ต่าง ๆ

แนวที่สาม ความเชื่อกับสังคมเมือง

การศึกษาแนวนี้ อธิบายวิถีชีวิตของคนเมืองที่พึ่งพาความเชื่อสิ่งศักดิ์สิทธิ์ ในฐานะเป็นเครื่องมือในการแก้ปัญหาในชีวิตประจำวัน ซึ่งคนเมืองมีวิถีแบบปัจเจก ตัวใครตัวมัน ต่อสู้แข่งขันในทางเศรษฐกิจและความสำเร็จทางวัตถุ ส่งผลให้คน มีความเครียดและหันไปพึ่งร่างทรง วัตถุมงคล เจ้าพ่อเจ้าแม่ และเทพเจ้าจากลัทธิ ความเชื่อที่หลากหลาย สิ่งศักดิ์สิทธิ์จึงถูกใช้ในบริบทของระบบทุนนิยมและบริโภค

นิยมตัวอย่างการศึกษาในแนวนี้นี้ได้แก่ การศึกษาของ นิภาวรรณ วิรัชนิภาวรรณ (2532) อธิบายชีวิตคนเมือง จังหวัดฉะเชิงเทราผ่านความเชื่อร่างทรง โดยชี้ให้เห็นสภาพสังคมและเศรษฐกิจที่ทำให้เกิดการแข่งขันสูง ส่งผลให้คนต้องดิ้นรนทำงานหาเงิน สภาพบีบคั้นดังกล่าวทำให้คนบางคนหันไปพึ่งสิ่งศักดิ์สิทธิ์ โดยมีร่างทรงทำหน้าที่ช่วยติดต่อสื่อสาร บทบาทของร่างทรงจึงเป็นผู้ช่วยบรรเทาความเดือดร้อนให้กับคนที่ประสบปัญหาชีวิต เช่น เจ็บป่วย และมีความทุกข์ใจ เช่นเดียวกับการศึกษาของ รตพร บัณฑิตเจริญ (2543) ที่อธิบายว่า ร่างทรงในเขตอำเภอเมือง จังหวัดนครปฐม ซึ่งมีทั้งหมด 5 สำนัก คือ สำนักทรงกวนอู สำนักทรงซุ่มป๋อง สำนักทรงเสด็จพิชินราช สำนักทรงพ่อปู่ใหญ่ และสำนักทรงอุมาเทวี ร่างทรงจะทำหน้าที่ติดต่อสื่อสารกับสิ่งศักดิ์สิทธิ์เพื่อช่วยคนที่มีความทุกข์และเดือดร้อน

ในการศึกษาของ สุรียา สมุทคุปต์ และคณะ (2539) อธิบายการเข้าทรงในสังคมเมืองในฐานะเป็นวาทกรรมและวิกฤตการณ์ของความทันสมัย โดยชี้ว่า พิธีเข้าทรงสะท้อนวิถีชีวิตชนชั้นกลางและแรงงานที่ต้องเผชิญกับการต่อสู้แข่งขันทางเศรษฐกิจ คนเมืองต้องการมีโชคลาภ จำรวยและประสบความสำเร็จในทรัพย์สินเงินทอง และอีกด้านหนึ่งสะท้อนให้เห็นวาทกรรมโต้ตอบกันระหว่างกลุ่มที่ยอมรับและกลุ่มที่ปฏิเสธการทรงเจ้า การปรากฏขึ้นของพิธีทรงเจ้าเข้าผีในเขตเมือง คือวิถีการตอบโต้วาทกรรมพุทธศาสนาที่สร้างโดยรัฐ ซึ่งต้องการสร้างมาตรฐานทางศีลธรรมภายใต้คำสอนของศาสนาพุทธเพียงอย่างเดียว แต่พิธีกรรมเข้าทรงได้นำเอาคติพุทธ ผี และไสยศาสตร์มาใช้พร้อม ๆ กัน โดยมีได้แบ่งแยกกว่าแบบไหนดีกว่ากัน นอกจากนี้ ยังชี้ว่าการทรงเจ้าเข้าผีสะท้อนวิกฤตการณ์ของความทันสมัย ได้แก่ ความยากจน ช่องว่างทางชนชั้น ความไม่เท่าเทียมทางเศรษฐกิจ การทำลายทรัพยากร มลพิษ และการคอร์รัปชัน วิกฤตการณ์เหล่านี้ส่งผลให้คนขาดความมั่นใจในการดำเนินชีวิต จึงต้องหันไปหาสิ่งศักดิ์สิทธิ์และไสยศาสตร์

การศึกษาของ สุชาดา กิตติตระกูลกาล (2540) อธิบายความเชื่อเรื่องศาลท่านท้าวมหาพรหมโรงแรมเอราวัณ ซึ่งคนในเมืองให้ความเคารพนับถือ แต่ชีวิตคนเมืองมีลักษณะปัจเจกนิยม ทำให้คนหลายกลุ่มเข้ามาประกอบพิธีกรรมด้วยเป้าหมายที่แตกต่างหลากหลาย มีทั้งคนไทยและชาวต่างชาติ การศึกษานี้พยายามชี้ว่าการบูชาท้าวมหาพรหมมิได้สร้างสำนึกร่วมของชุมชนเหมือนในสังคมชนบท

แต่ตอบสนองความต้องการส่วนบุคคล เช่นเดียวกับการศึกษาของ อภามาภิรัตน์ วัลลิโกตม (2536) เรื่องการนับถือเจ้า เทพ และพระพรหม บริเวณถนนงามวงศ์วาน ซึ่งเต็มไปด้วยแหล่งการค้า ย่านธุรกิจ บริษัท โรงแรม ห้างแถว บ้านจัดสรร สถานที่ราชการต่าง ๆ จำนวนมาก สถานที่เหล่านี้จะมีการสร้างศาลพระพรหม ศาลพระภูมิ ศาลเจ้าที่ และศาลเจ้าพ่อ เจ้าแม่ ผู้วิจัยอธิบายว่า ความเชื่อเกี่ยวกับพระพรหม ถูกเปลี่ยนความหมายให้เข้ากับสภาวะเศรษฐกิจ จากเดิมที่เป็นความเชื่อของชนชั้นเจ้านายและข้าราชการ เปลี่ยนไปสู่ความเชื่อของชาวบ้านและพ่อค้าที่เชื่อว่าพระพรหมจะนำโชคลาภเงินทองและความร่ำรวยมาให้ สิ่งนี้สะท้อนว่า ความเชื่อพระพรหมจะรับใช้ผลประโยชน์ส่วนตัวของบุคคล

การศึกษาของ เอกสิทธิ์ ไชยปิ่น (2546) อธิบายสังคมเมืองเชียงใหม่ผ่านพิธีกรรมการลงผีเจ้านาย ซึ่งเป็นพิธีเข้าทรงของวัฒนธรรมล้านนา โดยร่างทรงจะถูกเรียกว่า “ม้าขี่” หน้าที่ของร่างทรงคือประสานความรู้ทางไสยศาสตร์เข้ากับความรู้ทางวิทยาศาสตร์เพื่อนำไปแก้ปัญหาต่าง ๆ ในชีวิตของผู้ที่มาขอความช่วยเหลือ ผู้วิจัยมองว่า พิธีทรงผีเจ้านายมีการเปลี่ยนแปลงและเป็นกระบวนการต่อสู้ทางความคิด มีการผลิตใหม่ ผลิตซ้ำ และการปรับใช้ความรู้แบบต่าง ๆ จนเกิดเป็นวาทกรรมของความเชื่อในสังคมสมัยใหม่ โดยเฉพาะคำอธิบายเรื่องการเจ็บป่วยซึ่งคนเมืองมักจะมาขอให้ม้าขี่ช่วยเหลือ ทำให้ม้าที่เป็นทั้งผู้สร้างความรู้และมีอำนาจในการโน้มน้าวจิตใจของคน

แนวที่สี่ ความเชื่อกับสัญลักษณ์และพิธีกรรม

การศึกษาแนวนี้ อธิบายสัญลักษณ์และความหมายของพิธีกรรมที่ปรากฏอยู่ในความเชื่อสิ่งศักดิ์สิทธิ์ ในการศึกษาเชิงสัญลักษณ์จะวิเคราะห์ความหมายของสิ่งศักดิ์สิทธิ์ที่ปรากฏอยู่ในพิธีกรรม ตัวอย่างเช่น การศึกษาของ จิตรกร เอมพันธ์ (2545) อธิบายพิธีกรรมบูชาพญานาคของชาวอีสาน ซึ่งสัมพันธ์กับความเชื่อเรื่องความอุดมสมบูรณ์ เพราะชาวอีสานต้องพึ่งธรรมชาติในการทำเกษตรกรรม ในพิธีบูชาพญานาคมีการนำหลักคำสอนในพระพุทธศาสนามาผนวก ทำให้พญานาคเป็นสัญลักษณ์ของสิ่งศักดิ์สิทธิ์ เป็นเทพเจ้าของดินและน้ำและเป็นสาวกที่มีบุญบารมีที่ใกล้ชิดกับพระพุทธเจ้า

การศึกษาพิธีกรรมในแง่บทบาทหน้าที่ ได้แก่การศึกษาของ ศิริลักษณ์ สุภากุล (2533) อธิบายความเชื่อในพิธีกรรมพืชนิยมผีเม็ง ในจังหวัดลำปาง โดยชี้ว่า พิธีกรรมนี้คือ การบูชาบวงสรวงวิญญาณบรรพบุรุษ ทำให้ผีปู่ย่าตายายเกิดความพอใจ พิธีพืชนิยมจะช่วยให้ลูกหลานในวงศ์ตระกูลมีความสามัคคี มีกำลังใจในการดำรงชีวิต ช่วยแก้ปัญหาความขัดแย้งระหว่างญาติพี่น้อง สอนให้ลูกหลานรู้จักการให้ทาน และเสียสละ สอนให้เคารพเชื่อฟังผู้ใหญ่ และเป็นการทำงานบุญสะเดาะเคราะห์ ในขณะเดียวกัน ก็จะช่วยให้อุญญาณบรรพบุรุษปกป้องคุ้มครองและควบคุม ความประพฤติของคนในครอบครัว พิธีพืชนิยมจึงเปรียบเสมือนกันสิ่งสอนศีลธรรม

การศึกษาของ พิเชฐ สายพันธ์ (2539) อธิบายให้เห็นการเปลี่ยนแปลง ความเชื่อและพิธีบูชาพญานาคของวัดพระธาตุพนม ซึ่งเริ่มขึ้นในปี พ.ศ. 2500 โดยกลุ่มพระสงฆ์และผู้นำชาวบ้านที่มีเชื้อสายจีน เป้าหมายสำคัญของการจัดพิธีนี้ คือ เพื่อต่อยุ่ยับยั้งบทบาทของคนกลุ่มใหม่ที่ดูแลพระธาตุพนม ซึ่งทำลายความเชื่อ ของคนกลุ่มเดิมที่มองว่า พระธาตุพนมถูกคุ้มครองโดยผี สิ่งนี้สะท้อนความขัดแย้ง ระหว่างคนกลุ่มใหม่และคนกลุ่มเก่าซึ่งให้ความหมายต่อพิธีกรรมต่างกัน

การศึกษาของ พัชรวรรณ รัตนพันธุ์ (2543) อธิบายความเชื่อในพิธีเซ่นไหว้ ในวัดมิ่งกรมลาวาส ถนนเจริญกรุง กรุงเทพมหานคร โดยชี้ว่า ในพิธีเซ่นไหว้เจ้าพ่อ ช่วยให้คุณเกิดความสบายใจ เป็นสิริมงคล ประสบความสำเร็จ ชีวิตเจริญรุ่งเรือง ในช่วงตรุษจีนจะมีผู้มาเซ่นไหว้และทำพิธีสะเดาะเคราะห์มากที่สุด ผู้ศึกษามองว่า พิธีกรรมเซ่นไหว้คือ พื้นที่พิเศษที่นำเอาคนที่มีความต้องการแบบเดียวกันมาอยู่ด้วยกัน การเซ่นไหว้จึงทำให้คนเกิดสำนึกร่วมแบบเดียวกัน

ในการศึกษาของ เรียงราย อักษรดิษฐ์ (2552) อธิบายพิธีกรรมพืชนิยมเจ้านาย ของชาวล้านนา โดยชี้ว่า บรรดาม้าขี่ (ร่างทรง) ต่างนับถือบูชาเจ้าฟ้าเชียงใหม่ในฐานะ กษัตริย์ที่สิ้นพระชนม์ และวิญญาณของท่านก็กลายเป็นสิ่งศักดิ์สิทธิ์ของเมืองเชียงใหม่ ผู้วิจัยมองว่า การรับรู้เรื่องราวของเจ้าฟ้าเชียงใหม่คือระบบความรู้ที่ม้าขี้นำมาใช้ เพื่อทำให้พิธีพืชนิยมมีความศักดิ์สิทธิ์ และขณะเดียวกันก็ได้สร้างอำนาจให้กับม้าขี่ ในการกำหนดขั้นตอนของพิธีกรรม การศึกษานี้ทำให้เห็นบทบาทของม้าขี่ในฐานะ ผู้ใช้ความรู้ของตนไปสร้างความเชื่อในพิธีกรรมพืชนิยม

แนวที่ห้า ความสัมพันธ์ระหว่างพุทธ พราหมณ์ ผี

การศึกษาแนวนี้ อธิบายการดำรงอยู่ร่วมกันระหว่างความเชื่อเรื่องผี ความเชื่อทางพุทธศาสนา และศาสนาพราหมณ์ ซึ่งสะท้อนให้เห็นวิถีชีวิตของคนในท้องถิ่นที่มีการผสมผสานความเชื่อแบบต่าง ๆ เพื่อตอบสนองการอยู่ในสังคมและแก้ปัญหาทางจิตใจ ตัวอย่างการศึกษา ได้แก่ การศึกษาของ สนิท สมัครการ (2539) เรื่อง ความเชื่อและศาสนาในสังคมไทย นำเสนอแนวคิดในการศึกษาความเชื่อโดยอ้างทฤษฎีหน้าที่นิยมที่อธิบายว่า ความเชื่อทางศาสนามีหน้าที่ 2 อย่างคือ ด้านจิตใจและด้านสังคม ในด้านจิตใจ ความเชื่อทางศาสนาทำให้นักชนชั้นที่มีจิตใจ อยุ่ยจัด ปัญหาความทุกข์และความเดือดร้อนใจ ทำให้นักชนชั้นที่มีจิตใจสงบ ในด้านสังคม ความเชื่อทางศาสนาทำให้นักชนชั้นที่มีอำนาจที่จะอยู่ร่วมกับคนอื่น สนิท สมัครการ (2539) กล่าวว่าสังคมไทยมีความเชื่อหลากหลาย ได้แก่ ศาสนาพุทธ อิสลาม ลัทธิผีวิญญาณ มายาศาสตร์ โหราศาสตร์ และความเชื่อโชคลาง ความเชื่อเหล่านี้ดำรงอยู่พร้อม ๆ กัน ในแง่การเปลี่ยนแปลงความเชื่อ มีสาเหตุ 2 ประการ คือ ประการแรก คนไม่สนใจศึกษาเนื้อหาสาระของความเชื่อที่มุ่งสอนศีลธรรม แต่หันไปสนใจเงินตราและความร่ำรวย เน้นความสุขทางโลกมากขึ้น ประการที่สอง ระบบการศึกษาสมัยใหม่ที่ให้อารยธรรมตะวันตกเข้ามามีอิทธิพลต่อการดำเนินชีวิต คนไทยจึงหันไปพึ่งเทคโนโลยีสมัยใหม่เพื่อทำให้ชีวิตสะดวกสบายขึ้น

การศึกษาของ ศรีศักดิ์ วลลิโกดม (2550) อธิบายความเชื่อผีกับพุทธในชุมชนลุ่มน้ำหมัน อำเภอด่านซ้าย จังหวัดเลย โดยชี้ว่า ชาวด่านซ้ายมีการสร้างศาลผีและเจ้าเมืองประจำชุมชน ซึ่งเรียกว่า “หอกวอนจ๋า” ผีที่ใหญ่ที่สุดคือ เจ้าองค์หลวง เป็นวิญญาณของกษัตริย์อาณาจักรล้านช้าง ความเชื่อนี้จะถูกผนวกรวมเข้ากับ ความเชื่อพุทธศาสนาซึ่งมีการแสดงออกในพิธีไหว้พระธาตุศรีสองรัก ในเดือนหก แต่เมื่อรัฐเข้าไปจัดระบบพิธีกรรมความเชื่อเหล่านี้ใหม่ โดยลดบทบาทของเจ้าพ่อกวอนและร่างทรง ให้พระสงฆ์เข้าไปดูแลพิธีกรรมแทน ส่งผลให้พิธีกรรมตอบสนองอุดมการณ์ของรัฐ ระบุทุนนิยม และการท่องเที่ยว ซึ่งส่งผลให้เจ้าพ่อกวอนและร่างทรงหันไปแสวงหาประโยชน์ทางเศรษฐกิจ

การศึกษาของ บุญยงค์ เกศเทศ (2557) อธิบายการดำรงอยู่ร่วมกันระหว่างความเชื่อเรื่องพุทธกับผี ซึ่งผีดำรงอยู่ในวิถีชีวิตของคนไทยตั้งแต่ระดับชนชั้นปกครอง

จนถึงชาวบ้าน ดำรงอยู่คู่กับคติพุทธศาสนา ว่าเป็นสัญลักษณ์เชิงอำนาจที่มนุษย์มองดูธรรมชาติด้วยความเคารพ เป็นศูนย์รวมของจิตใจ และช่วยสร้างความสามัคคี แต่ปัจจุบันพื้นที่หลายแห่งถูกบุกรุกจากคนภายนอก เช่น รัฐ นายทุน นักธุรกิจ ทำให้ความศักดิ์สิทธิ์ของธรรมชาติเสื่อมหายไป ป่าชุมชนจึงลดน้อยลง ผู้ศึกษามองว่า ความเชื่อต่อความศักดิ์สิทธิ์ของธรรมชาติมีส่วนทำให้เกิดการอนุรักษ์ทรัพยากรธรรมชาติ

สรุป

จากตัวอย่างการศึกษาวิจัยที่กล่าวมาข้างต้น มีข้อสังเกตว่านักวิชาการไทยพยายามชี้ให้เห็นการผสมผสานความเชื่อระหว่างพุทธกับผี เช่น การศึกษาของ สนิท สัมครการ (2539) ที่พบว่า สังคมไทยมีความหลากหลายทางความเชื่อทางศาสนาและไสยศาสตร์ การศึกษาของ เขียรชาย อักษรดิษฐ์ (2552) ที่พบว่า พิธีพ้อนผีของล้านนาสัมพันธ์กับคำสอนทางพุทธศาสนา ศรีศักร วัลลิโภดม (2550) ที่พบว่า ชาวด่านซ้ายนำความเชื่อเรื่องผีมาผนวกกับพุทธศาสนาเพื่อบูชาพระธาตุศรีสองรัก การศึกษาของ ศรีศักร วัลลิโภดม และวลัยลักษณ์ ทรงศิริ (2551) ที่พบว่า ชุมชนท้องถิ่นเมืองแพร่ นำความเชื่อเรื่องผีมาผนวกเข้ากับคำสอนทางพุทธศาสนา เพื่อทำให้สังคมมีระเบียบกฎเกณฑ์ การศึกษาของ ปราวรณนา จันทรุพันธ์ (2542) ที่พบว่า ชาวเกาะจิกนำเอาความเชื่อเรื่องเจ้าพ่อเจ้าแม่มาผนวกกับความเชื่อพุทธศาสนา การศึกษาของ บุญยงค์ เกศเทศ (2557) ที่พบว่า สังคมไทยทุกระดับชั้น นำคติพุทธศาสนามาใช้ร่วมกับการนับถือบูชาผี การผสมผสานความเชื่อพุทธกับผีนี้ทำให้เกิดแบบแผนทางวัฒนธรรมที่สะท้อนให้เห็นว่า คนท้องถิ่นสามารถปรับใช้ความเชื่อที่หลากหลาย ซึ่งเป็นสิ่งสำคัญของสังคมที่มีลักษณะเป็นพหุลักษณะทางวัฒนธรรม

ในแง่กระบวนการทัศนที่ใช้ศึกษา เราจะพบว่า นักมานุษยวิทยาไทยนิยมใช้กระบวนการทัศนจิตวิเคราะห์มากที่สุด ซึ่งมีการศึกษาจำนวน 8 เรื่อง ได้แก่ การศึกษาความเชื่อเรื่องฮวงจุ้ยของ ณัฐธิดา สุขมนัส (2539) การศึกษาความเชื่อเรื่องเจ้าพ่อเจ้าแม่ในกลุ่มน้ำท่าจีนของ บุญชนะ ทองแสน (2529) การศึกษาความเชื่อคุณปู่ศรีราชาของชาวยี่สารของ วลัยลักษณ์ ทรงศิริ (2544) การศึกษาพิธีเซ่นไหว้ในวัดมังกรมลาวาส

ของพัชรวรรณ รัตนพันธุ์ (2543) การศึกษาเรื่องบทบาทของช่างทรงในอำเภอเมือง จังหวัดฉะเชิงเทรา ของ นิภาวรรณ วิรัชนิภาวรรณ (2532) การศึกษาการบูชา ทำวมหาพรหม โรงแรมเอราวัณ ของ สุชาดา กิตติตระกูลกาล (2540) การศึกษา ช่างทรงในอำเภอเมือง จังหวัดนครปฐม ของ รตพร บัณฑิตเจริญ (2544) และการศึกษา การบูชาเทพและพระพรหม บริเวณถนนงามวงศ์วาน ของ อภาภิรัตน์ วัลลิโกดม (2536) การศึกษาในกลุ่มนี้ให้ความเข้าใจว่า ความเชื่อศักดิ์สิทธิ์ช่วยให้คนไทยลด ความทุกข์และหาทางออกเมื่อมีปัญหาชีวิต

การศึกษาที่ใช้กระบวนการค้นคว้าที่นิยมและโครงสร้างนิยม มีจำนวน 8 เรื่อง ได้แก่ การศึกษาความเชื่อผีปะก่าของชาวส่วย โดยสมหมาย ชินนาค (2539) การศึกษา หน้าที่ของศาลเจ้าจีน จังหวัดนครปฐม ของ รตพร บัณฑิตเจริญ (2544) การศึกษา หน้าที่เจ้าพ่อศรีนครเตา จังหวัดมหาสารคาม ของ อมาวสี เกียรติวร (2532) การศึกษาหน้าที่การพ่อนผี ในจังหวัดลำปาง ของ ศิริลักษณ์ สุภากุล (2533) การศึกษาหน้าที่ของเจ้าพ่อเจ้าแม่เกาะจิก ของ ประรธนา จันทุพันธ์ (2542) การศึกษาบทบาทหน้าที่ของความเชื่อพุทธกับผีของ บุญยงค์ เกศเทศ (2557) สนิท สมัครการ (2539) และศรีศักร วัลลิโกดม (2550) การศึกษาในกลุ่มนี้ทำให้ เห็นว่า ชุมชนท้องถิ่นใช้ความเชื่อสิ่งศักดิ์สิทธิ์เพื่อรักษาภาวะเบียดเบียนทางสังคม

การศึกษาที่ใช้กระบวนการค้นคว้าด้วยลักษณะนิยม มี 1 เรื่อง คือการศึกษาสัญลักษณ์ ของพญานาคในวัฒนธรรมอีสานของ จิตรกร เอมพันธ์ (2545) การศึกษาในกลุ่มนี้ ทำให้เห็นว่า ความเชื่อสิ่งศักดิ์สิทธิ์ถูกแสดงออกด้วยสัญลักษณ์และความหมาย ซึ่งมีผลต่อการสร้างพิธีกรรมและแบบแผนทางวัฒนธรรมการศึกษาที่ใช้กระบวนการค้น คว้าค้นคว้าวัฒนธรรม มี 1 เรื่อง คือ การศึกษาความสัมพันธ์ระหว่างสภาพแวดล้อม ธรรมชาติกับความเชื่อสิ่งศักดิ์สิทธิ์ในเขตลุ่มน้ำเมืองแพะของ ศรีศักร วัลลิโกดม และวลัยลักษณ์ ทรงศิริ (2551) การศึกษาในกลุ่มนี้ทำให้เห็นว่า ความเชื่อสิ่งศักดิ์สิทธิ์ สะท้อนความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับการใช้ทรัพยากรธรรมชาติในการดำเนินชีวิต

การศึกษาที่ใช้กระบวนการค้นคว้าความรู้/อำนาจ มีจำนวน 7 เรื่อง ได้แก่การศึกษา การช่วงชิงอำนาจความรู้ในพิธีบูชาพญานาคของพิเชฐ สายพันธุ์ (2539) การศึกษา วาทกรรมและความรู้เกี่ยวกับการเข้าทรงของ สุริยา สมุทคุปดี และคณะ (2539) การศึกษาความรู้ที่ปรากฏอยู่ในความเชื่อเรื่องผีในสังคมผู้ไทของ พิเชฐ สายพันธุ์

(2544) การศึกษาการสร้างความรู้ในพิธีลงผีเจ้านายในจังหวัดเชียงใหม่ของ เอกสิทธิ์ ไชยปิ่น (2546) การศึกษาความรู้ที่ปรากฏอยู่ในพิธีเจ้าเซ็นของชาวมุสลิม ในเขตธนบุรีของ ชีรนนท์ ช่างพิชิต (2551) การศึกษาการต่อรองอำนาจในพิธีกรรมพ่อนผีของ เขียรชาย อักษรดิษฐ์ (2552) การศึกษาพลวัตของความรู้และอำนาจในความเชื่อเรื่องผีกับการจัดระเบียบสังคมของ อานันท์ กาญจนพันธุ์ (2555) การศึกษาในกลุ่มนี้ทำให้เห็นว่า ความเชื่อสิ่งศักดิ์สิทธิ์ถูกสร้างขึ้นด้วยความรู้ที่หลากหลายและเปลี่ยนแปลงอยู่ตลอดเวลา และมนุษย์นำไปใช้แก้ไข ใกล้เคียง ต่อรองกับปัญหาในชีวิตประจำวัน

อย่างไรก็ตาม การศึกษาหลายเรื่องอาจใช้กระบวนการที่ค้นหลายแบบมาเป็นแนวทางในการวิเคราะห์ เช่น การศึกษาของ ศรีศักร วัลลิโภดม และวลัยลักษณ์ ทรงศิริ (2551) ใช้ทั้งกระบวนการค้นคว้าวิธีค้นคว้าวัฒนธรรม และกระบวนการค้นหาที่นิยมเพื่อวิเคราะห์บริบทของความเชื่อที่มนุษย์มีปฏิสัมพันธ์กับธรรมชาติและกฎระเบียบทางสังคมในเวลาเดียวกัน การศึกษาของ พิเชฐ สายพันธุ์ (2539) ใช้กระบวนการค้นคว้า/ความรู้ พร้อมกับกระบวนการค้นคว้าสัญลักษณ์นิยม เพื่ออธิบายให้เห็นการเปลี่ยนแปลงของความหมายเกี่ยวกับพิธีบูชาพญานาค

การศึกษาความเชื่อสิ่งศักดิ์สิทธิ์ของนักมานุษยวิทยาไทยและนักศึกษาด้านมานุษยวิทยาที่ยกมาอธิบายในบทความนี้ เป็นเพียงส่วนหนึ่งที่ผู้เขียนรวบรวมได้ ซึ่งอาจยังมีการศึกษาโดยนักวิชาการสาขาอื่น ๆ ที่เอาแนวคิดทฤษฎีทางมานุษยวิทยาไปใช้เป็นแนวทางในการวิเคราะห์ หากมีการทบทวนและสำรวจเพิ่มเติมในอนาคตก็อาจช่วยให้เห็นทิศทางการศึกษา และสถานะองค์ความรู้เกี่ยวกับความเชื่อสิ่งศักดิ์สิทธิ์ในสังคมไทยได้มากขึ้น อย่างไรก็ตาม สิ่งที่บทความนี้ต้องการชี้ให้เห็นก็คือ นักมานุษยวิทยาไทยมักจะสนใจข้อมูลพิธีกรรมและความเชื่อสิ่งศักดิ์สิทธิ์ที่พบในชุมชนท้องถิ่นต่าง ๆ ซึ่งจะถูกนำมาอธิบายด้วยกระบวนการค้นคว้าวิเคราะห์และโครงสร้างหน้าที่ ทำให้ความเข้าใจเกี่ยวกับความเชื่อสิ่งศักดิ์สิทธิ์ในสังคมไทยเป็นเรื่องของพหุวัฒนธรรม อย่างไรก็ตาม ก็มีความพยายามของนักมานุษยวิทยาบางคนที่จะวิเคราะห์ความเชื่อในมิติของอำนาจและความรู้ ซึ่งเน้นเรื่องการเปลี่ยนแปลงภายใต้ปฏิบัติการที่คนกลุ่มต่าง ๆ ใช้ความเชื่อสิ่งศักดิ์สิทธิ์โต้ตอบกันไปมา การศึกษาในแนวนี้อาจมีความสำคัญ โดยเฉพาะในสถานการณ์ปัจจุบันที่สังคมไทยกำลัง

เผชิญหน้ากับระบบทุนนิยมโลกซึ่งเคลื่อนตัวไปอย่างรวดเร็วโดยอาศัยเทคโนโลยี
สื่อสารสมัยใหม่ สิ่งเหล่านี้มีผลกระทบต่อการดำเนินชีวิตของคนท้องถิ่น ซึ่งอาจมี
วิธีการปรับความเชื่อเดิมให้สอดคล้องหรือตอบโต้กับความเชื่อใหม่ ๆ

มหาวิทยาลัยบูรพา
Burapha University

บรรณานุกรม

- จิตรกร เอมพันธ์. (2545). *พญานาค เจ้าแห่งแม่น้ำโขง: พิธีกรรมกับระบบความเชื่อ*
พื้นบ้านแห่งวัฒนธรรมอีสาน. กรุงเทพฯ: บัณฑิตวิทยาลัย จุฬาลงกรณ์
มหาวิทยาลัย.
- ฉลาดชาย รมิตานนท์. (2524). *ผีเจ้านาย*. เชียงใหม่: โครงการตำรามหาวิทยาลัย
เชียงใหม่.
- ณัฐธิดา สุขมนัส. (2539). *ความเชื่อเรื่องฮวงจุ้ยในวิถีของชาวไทยเชื้อสายจีนใน*
กรุงเทพมหานคร. กรุงเทพฯ: บัณฑิตวิทยาลัย จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- ธีรนนท์ ช่างพิชิต. (2551). *พิธีเจ้าเซ่น (อาชูรอ): อัตลักษณ์และการอ้างชาติพันธุ์*
ของมุสลิมนิกายชีอะห์ในสังคมไทย. กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยศิลปากร.
- เจียรชาย อักษรดิษฐ์. (2552). *พิธีกรรมพ่อนผี: ภาพสะท้อนปรากฏการณ์ต่อรองอำนาจ*
ทางสังคม. เชียงใหม่: ธารปัญญา.
- นิภาวรรณ วิรัชนิภาวรรณ. (2532). *ร่างทรง บทบาทที่มีต่อสังคมปัจจุบัน กรณีศึกษา*
ที่อำเภอเมือง จังหวัดฉะเชิงเทรา. กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยศิลปากร.
- บุญชนะ ทองแสน. (2529). *รายงานการวิจัยการศึกษาระบบความเชื่อที่นอกเหนือ*
พุทธศาสนาของชุมชนชาวพุทธในเขตลุ่มน้ำท่าจีน. กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัย
ศิลปากร.
- บุญยงค์ เกศเทศ. (2557). *ผีวิถีดคน: ความเชื่อและการพึ่งพาระหว่างคนกับผี*. กรุงเทพฯ:
กაკะเฮีย.
- ปรารธนา จันทรุพันธ์. (2542). *ความเชื่อเกี่ยวกับเจ้าแม่ในชุมชนประมง: กรณีศึกษา*
เจ้าแม่เกาะจิก จังหวัดจันทบุรี. กรุงเทพฯ: บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัย
ศิลปากร.
- พิเชฐ สายพันธ์. (2539). *นาคาคติอีสานลุ่มน้ำโขง วิถีชีวิตทางวัฒนธรรมจากพิธีกรรม*
ร่วมสมัย. กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.
- พิเชฐ สายพันธ์. (2544). *รายงานโครงการวิจัยสัญลักษณ์ "ผี" ในความเชื่อและพิธีกรรม*
ทางศาสนาของชาวผู้ไท: ศึกษาเปรียบเทียบกลุ่มผู้ไทในประเทศไทยและ
ประเทศลาว. กรุงเทพฯ: สถาบันไทยคดีศึกษา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.

- พัชรวรรณ รัตนพันธ์. (2543). พิธีกรรมเครื่องเซ่นไหว้และความเชื่อทางศาสนา: ศึกษากรณีวัดมิ่งกรมลาวาส ถนนเจริญกรุง กรุงเทพมหานคร. กรุงเทพฯ: บัณฑิตวิทยาลัย จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- รตพร ปัทมเจริญ. (2543). กระบวนการเข้าสู่การเป็นช่างทรง กรณีศึกษาร่างทรงในเขตอำเภอเมือง จังหวัดนครปฐม. กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.
- รตพร ปัทมเจริญ. (2544). บทบาทของศาลเจ้าในการดำรงอัตลักษณ์ชาติพันธุ์ศึกษากรณีในเขตอำเภอเมือง จังหวัดนครปฐม. กรุงเทพฯ: จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- วัลย์ลักษณ์ ทรงศิริ. (2544). ตำนานและพิธีกรรมคุณปู่ศรีราชา ภาพสะท้อนบูรณาการทางสังคมวัฒนธรรมที่บ้านยี่สาร. กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยศิลปากร.
- ศรีศักร วัลลิโภดม. (2527). การนับถือผีในเมืองไทย. ศิลปวัฒนธรรม, 5(4), 6-17.
- ศรีศักร วัลลิโภดม. (2550). ผีกับพุทธ: ศาสนาและความเชื่อในสังคมด้านชายดุษฎีภาพทางจิตวิญญาณของชาวบ้านในลุ่มน้ำห่มัน. กรุงเทพฯ: มูลนิธิเล็ก-ประไพ วิริยะพันธ์.
- ศรีศักร วัลลิโภดม และวัลย์ลักษณ์ ทรงศิริ. (2551). นครแพร่จากอดีตมาปัจจุบัน : ภูมิเนิวศวัฒนธรรม ระบบความเชื่อ และประวัติศาสตร์ท้องถิ่น. กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย.
- สนธิ สมัครการ. (2539). ความเชื่อและศาสนาในสังคมไทย วิเคราะห์เชิงสังคม-มานุษยวิทยา. กรุงเทพฯ: โอเดียนสโตร์.
- สมหมาย ชินนาค. (2539). ผีปะกำ: คติความเชื่อเรื่องผีบรรพบุรุษของชาวไทย-กวย (ส่วย) เลียงช้าง จังหวัดสุรินทร์. กรุงเทพฯ: จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- สุริยา สมทศุบัติ์ และคณะ. (2539). ทรงเจ้าเข้าผี วาทกรรมของลัทธิพิธีและวิกฤตการณ์ของความทันสมัยในสังคมไทย. กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร.
- อมารวี เกียรติวาร. (2532). เจ้าพ่อศรีนครเตา บทบาทและความสำคัญของการถือผีในภาคตะวันออกเฉียงเหนือ กรณีศึกษาย่านเมืองเตา ตำบลเมืองเตา อำเภอพยัคฆภูมิพิสัย จังหวัดมหาสารคาม. กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยศิลปากร.
- อานันท์ กาญจนพันธ์. (2555). เจ้าที่และผีป๋าย่า: พลวัตของความเชื่อชาวบ้านอำนาจและตัวตนของคนท้องถิ่น. เชียงใหม่: มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.

- อาภาภิรัตน์ วัลลิโกดม. (2536). *การนับถือเจ้า เทพ และพระพรหม ในระบบความเชื่อของชาวเมือง กรณีศึกษาเฉพาะบ้านถนนงามวงศ์วาน*. กรุงเทพฯ: สำนักงานคณะกรรมการวัฒนธรรมแห่งชาติ.
- เอกสิทธิ์ ไชยปิน. (2546). *พลวัตลัทธิพิธีกรรมการลงผี: กรณีศึกษาปฏิสัมพันธ์ทางสังคมระหว่างผ้าชี ลูกเลี้ยง และมีเจ้านายในจังหวัดเชียงใหม่*. เชียงใหม่: มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.
- Bird-David, N. (1999). Animism Revisited: Personhood, Environment, and Relational Epistemology. *Current Anthropology*, 40(S1), S67-S91.
- Bowen, J. J. (2011). *Religions in Practice: An Approach to the Anthropology of Religion*. Boston: Prentice Hall.
- Durkheim, E. (1912). *The Elementary Form of the Religious Life*. New York: The Free Press.
- Eliade, M. (1949). *The Myth of the Eternal Return*. Princeton, NJ.: Princeton University Press.
- Frazer, J. G. (1925). *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*. New York: Macmillan.
- Geertz, C.(1960). *The Religion of Java*. Chicago, IL.: University of Chicago Press.
- Geertz, C. (1966). Religion as a Cultural System. In Banton, Michael (ed.). *Anthropological Approaches to the Study of Religion*. London: Tavistock. 1-46.
- Geertz, C. (1973). *The Interpretation of culture*. New York: Basic Books.
- Hume, D. (1757). *Dialogues Concerning Natural Religion and the Natural History of Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- La Barre, W. (1970). *The Ghost Dance The Origins of Religion*. Garden City, N.Y.: Doubleday.
- Malinowski, B. (1916). *Magic, Science and Religion and Other Essays*. Glencoe: Free Press.

- Morris, Brian. (2006). *Religion and Anthropology: A Critical Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Muntean, F.D. (1994). Frazer's *The Golden Bough: A Critical Appreciation*. In *Religious Studies*, 370, 1-13.
- Radcliffe-Brown, A.R. (1939). *Taboo*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Spiro, Melford E. (1966). Religion Problem of Definition and Explanation. In Banton, Michael (ed.). *Anthropological Approaches to the Study of Religion*. London: Tavistock. 85-126.
- Stein, R. L. and Stein, P. L. (2005). *The Anthropology of Religion, Magic, and Witchcraft*. Boston: Pearson.
- Turner, V. (1967). *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Tylor, E. B. (1871). *Primitive Culture*. London: John Murray.