



วารสารมนุษยวิชาการ

JOURNAL OF ACADEMIC HUMANITIES

ปีที่ 3 ฉบับที่ 3 (กรกฎาคม-กันยายน 2569) Vol. 3 No. 3 (July-September 2026)

ISSN: 3088-2400 (Online)



พัฒนาสร้างสรรค์ บริการวิชาการแก่สังคม



ISSN: 3088-2400 (Online)

วารสารมนุษยวิชาการ

JOURNAL OF ACADEMIC HUMANITIES

ปีที่ 3 ฉบับที่ 3 (กรกฎาคม-กันยายน 2569)

Vol. 3 No. 3 (July-September 2026)

วัตถุประสงค์ (Aims and Scope)

วารสารมนุษยวิชาการเป็นวารสารบริการวิชาการแก่สังคม ภายใต้การบริหารจัดการของ ศูนย์มนุษยวิชาการทางศาสนา วัตถุประสงค์ของศูนย์ฯ ประกอบด้วย 1) เพื่อให้บริการความรู้เกี่ยวกับ ศาสนพิธีกรรมแก่สังคม 2) เพื่อประกอบพิธีวัฒนธรรมความเชื่อโบราณด้านฤกษ์พิธี/การสู่ขวัญ 3) เพื่อเผยแพร่ องค์ความรู้มานุษยวิทยาด้านบทความทางวิชาการ

สำหรับการจัดทำวารสารวิชาการ ทางศูนย์ฯ ได้มีวัตถุประสงค์ ดังนี้ 1) เพื่อเผยแพร่ผลงานทาง วิชาการและองค์ความรู้ด้านการวิจัยของคณาจารย์ เจ้าหน้าที่ นิสิต/นักศึกษาของมหาวิทยาลัยหรือหน่วยงาน ทั่วไป 2) เพื่อเป็นเวทีแลกเปลี่ยนเรียนรู้การเรียนการสอนและผลงานทางวิชาการของคณาจารย์ เจ้าหน้าที่ นิสิต/นักศึกษาของมหาวิทยาลัยหรือหน่วยงานทั่วไป 3) เพื่อสร้างความร่วมมือด้านวิชาการระหว่างบุคลากร หน่วยงานของภาครัฐและเอกชน

ขอบเขตเนื้อหาที่วารสารเปิดรับ ได้แก่ 1) ด้านพุทธศาสนาและปรัชญา 2) ด้านรัฐศาสตร์และรัฐ ประศาสนศาสตร์ 3) ด้านศึกษาศาสตร์ รวมถึงสหวิทยาการด้านมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์

ทุกบทความที่ตีพิมพ์เผยแพร่ได้ผ่านการพิจารณาในรูปแบบการปกปิดชื่อผู้ประเมินและผู้เขียน (Double-blind Peer Review) อย่างน้อย 3 ท่าน เปิดรับบทความทั้งภาษาไทยและภาษาอังกฤษโดยรับ พิจารณาต้นฉบับของนักวิจัย นักวิชาการ นักเขียน ทั้งจากหน่วยงานภาครัฐและเอกชน รวมถึงนักวิจัย นักวิชาการและนักเขียนอิสระทั่วไป

วารสารได้กำหนดตีพิมพ์ปีละ 4 ฉบับ (ราย 3 เดือน) ดังนี้

ฉบับที่ 1 มกราคม-มีนาคม

ฉบับที่ 2 เมษายน-มิถุนายน

ฉบับที่ 3 กรกฎาคม-กันยายน

ฉบับที่ 4 ตุลาคม-ธันวาคม

ทั้งนี้ ต้องเป็นบทความที่ไม่เคยตีพิมพ์หรืออยู่ระหว่างการพิจารณาจากกองบรรณาธิการหรือ ผู้ทรงคุณวุฒิเพื่อตีพิมพ์ในวารสารอื่น ผู้เขียนบทความต้องปฏิบัติตามหลักเกณฑ์การเสนอบทความเพื่อตีพิมพ์ ในวารสารอย่างเคร่งครัด รวมทั้งระบบการอ้างอิงต้องตามหลักเกณฑ์ที่วารสารกำหนด

ทัศนะและความคิดเห็นในบทความวารสารมนุษยวิชาการ ถือเป็นความรับผิดชอบของผู้เขียนบทความ และไม่ถือเป็นทัศนะและความรับผิดชอบของกองบรรณาธิการวารสารมนุษยวิชาการ

ที่ปรึกษา (Advisors)

พระเทพเมธีวชิรดิลก, ดร.	มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย วิทยาเขตมหาวชิราลงกรณราชวิทยาลัย
พระอุดมวชิรมณี, ดร.	คณะศาสนาและปรัชญา มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย
พระครูสุภัทรสีลโสภณ (สายัณห์ เปมสีโล), ผศ. ดร.	มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย วิทยาเขตมหาวชิราลงกรณราชวิทยาลัย
ผศ. ดร.หอมหวล บัวระพา	นักวิชาการอิสระ
รศ. ดร.สุวิญ รักษ์ตย์	บัณฑิตวิทยาลัยวชิรญาณวรวิหาร มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย
รศ. ดร.บุญร่วม คำเมืองแสน	บัณฑิตวิทยาลัยวชิรญาณวรวิหาร มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย
รศ. ดร.สุวิทย์ ภาณุจारी	วิทยาลัยนวัตกรรมการจัดการ มหาวิทยาลัยเทคโนโลยีราชมงคลรัตนโกสินทร์
ผศ. ดร.บรรจบ ปิยะมัตย์	คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยหัวเฉียวเฉลิมพระเกียรติ

บรรณาธิการบริหาร (Editor-in-Chief)

อาจารย์ ดร.กฤตสุชิน พลเสน	บัณฑิตวิทยาลัยวชิรญาณวรวิหาร มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย
---------------------------	---

รองบรรณาธิการบริหาร (Associate Editor-in-Chief)

ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร. สุรัชย์ พุดชู	คณะศาสนาและปรัชญา มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย
--------------------------------------	--

หัวหน้ากองบรรณาธิการ (Chief Editorial Board Member)

อาจารย์ ดร.สิริพร ครองชีพ	คณะศาสนาและปรัชญา มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย
---------------------------	--

กองบรรณาธิการ (Editorial Board Members)

พระครูปลัดสุวัฒนวิสุทธิสารคุณ, ผศ. ดร.	บัณฑิตวิทยาลัยวชิรญาณวรวิหาร มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย
--	---

พระครูศรีวีรคุณสุนทร, ผศ. ดร.	คณะศึกษาศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย
พระมหาบุญสุข สุทธิธำณ, ผศ.	คณะครุศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย
พระมหาสันต์ วสันโต	วัดปากน้ำ ภาษีเจริญ
รศ. ดร.ประเวศ อินทองปาน	ข้าราชการบำนาญ
รศ. ดร.ธีรวิทย์ ภิญโญณัฐกานต์	มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย
	วิทยาเขตนครราชสีมา
รศ. ดร.วุฒินันท์ กันทะเตียน	คณะสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์
	มหาวิทยาลัยมหิดล
รศ. ดร.ประยงค์ จันทร์แดง	คณะรัฐศาสตร์และสังคมศาสตร์
	มหาวิทยาลัยพะเยา
รศ. ดร.อำพล บุตดาสาร	คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์
	มหาวิทยาลัยราชภัฏพระนคร
รศ. ดร.วินิจ ผาเจริญ	วิทยาลัยบริหารศาสตร์ มหาวิทยาลัยแม่โจ้
รศ. ดร.วีระ เลิศสมพร	คณะรัฐศาสตร์และสังคมศาสตร์
	มหาวิทยาลัยพะเยา
ผศ. ดร.สมบุรณ์ วัฒนะ	วิทยาลัยศาสนศึกษา มหาวิทยาลัยมหิดล
ผศ. ดร.ประทีป พิษทองกลาง	คณะบริหารธุรกิจและศิลปศาสตร์
	มหาวิทยาลัยเทคโนโลยีราชมงคลล้านนา
ผศ. ดร.มนตรี หลินภู	คณะครุศาสตร์ มหาวิทยาลัยราชภัฏกำแพงเพชร
ผศ. ดร.เกษญา ผาทอง	คณะสังคมศาสตร์
	มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย
ผศ. ดร.ธีรวัฒน์ แสงแก้ว	คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์
ผศ. ดร.สยาม ราชวัตร	คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
ผศ. ดร.แจ่มจันทร์ ณ กาฬสินธุ์	คณะศึกษาศาสตร์และนวัตกรรมการศึกษา
	มหาวิทยาลัยกาฬสินธุ์
ผศ. ดร.สุณี เวชประสิทธิ์	คณะพยาบาลศาสตร์เกื้อการุณย์
	มหาวิทยาลัยนวมินทราธิราช
ผศ.เกรียงศักดิ์ สานะกัง	คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยการกีฬาแห่งชาติ
	วิทยาเขตสมุทรสาคร
พ.ต.ท.หญิง ดร.ปิยะนุช ศรีสรานุกรม	คณะสังคมศาสตร์ โรงเรียนนายร้อยตำรวจ
อาจารย์ ดร.นิตยา ค้อไผ่	คณะศึกษาศาสตร์และนวัตกรรมการศึกษา
	มหาวิทยาลัยกาฬสินธุ์

อาจารย์ ดร.พันธุ์รัช ศรีทิพันธ์ คณะศึกษาศาสตร์

มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย

Lim Hui Ling, Ph.D. Independent Scholar, Singapore

กองจัดการวารสาร (Managers)

นายอุบล ครองชีพ ผู้จัดการ

พระมหาวสันต์ วสันโต นักออกแบบ

นางสาววรรดา ยะชะระ นักบัญชี

ร.ต.อ.หญิง เบส ขวลิตปรีชา นิติกร

ร.ต.อ.พุฒพงษ์ พงศ์ประภาอำไพ นิติกร

เจ้าของ (Owner)

ศูนย์มนุษยวิทยาการทางศาสนา

เลขที่ 257 หมู่ที่ 4 ตำบลทุ่งฝาย อำเภอเมืองลำปาง จังหวัดลำปาง 52000

โทร. 08 7192 5857, 08 5714 3458, 09 2795 9626

E-mail: journaljah@gmail.com

ถ้อยแถลงบรรณาธิการ



วารสารมนุษยวิทยาฉบับนี้เป็นปีที่ 3 ฉบับที่ 3 (กรกฎาคม-กันยายน 2569) ของศูนย์มนุษยวิทยาการทางศาสนา ซึ่งประกอบด้วยบทความวิชาการ 6 เรื่อง ได้แก่

1) การพัฒนาภาวะผู้นำเชิงจริยธรรมและธรรมาภิบาลของผู้บริหารท้องถิ่นในบริบทศตวรรษที่ 21 เขียนโดยสุพรรณิ พายบุตร กันต์ ศรีหาล้า และวรเชษฐ์ ไทอิน บทความนี้มุ่งอธิบายและเสนอแนวทางการพัฒนาภาวะผู้นำเชิงจริยธรรมและธรรมาภิบาลของผู้บริหารท้องถิ่นให้สอดคล้องกับบริบทการเปลี่ยนแปลงในศตวรรษที่ 21 จริยธรรมถือเป็นรากฐานสำคัญของการใช้อำนาจ เพื่อประโยชน์สาธารณะ ขณะที่ธรรมาภิบาลเป็นกลไกที่ส่งเสริมความโปร่งใส ความรับผิดชอบ และการมีส่วนร่วมของประชาชนในการบริหารจัดการท้องถิ่น ภายใต้บริบทของสังคมดิจิทัล ผู้บริหารท้องถิ่นต้องเผชิญกับความท้าทายทั้งจากความคาดหวังด้านความโปร่งใส การตรวจสอบจากสังคมเครือข่าย ปัญหาสาธารณะที่มีความซับซ้อน รวมถึงความเสี่ยงจากระบบอุปถัมภ์และผลประโยชน์ทับซ้อน

2) เครือข่ายชุมชนกับปาศักดิ์สิทธิ์: รูปแบบการผสมผสานวิถีพุทธและนิเวศจิตวิทยาเพื่อการอนุรักษ์ร่วมสมัยในจังหวัดยโสธร เขียนโดยพระภัทรพล จตตมโล ปกาน กาญจกิจจา กันต์ ศรีหาล้า และวรเชษฐ์ ไทอิน บทความนี้มุ่งเน้นบทบาทของเครือข่ายชุมชนในฐานะกลไกสำคัญที่เชื่อมโยงมิติศาสนา จิตวิทยาและวัฒนธรรมให้เป็นองค์รวมในการจัดการทรัพยากรธรรมชาติอย่างยั่งยืน จากการศึกษาพบว่า การอนุรักษ์ทรัพยากรธรรมชาติในปัจจุบันยังคงดำเนินไปในลักษณะเชิงเทคนิคและเชิงนโยบาย โดยขาดการบูรณาการกับมิติทางจิตวิญญาณและศีลธรรม ส่งผลให้การมีส่วนร่วมของชุมชนขาดความลึกซึ้งและพลังแห่งคุณค่า ช่องว่างทางความคิดดังกล่าวสะท้อนให้เห็นถึงการขาดการเชื่อมโยงระหว่างพุทธจิตวิทยา ซึ่งมุ่งเน้นการพัฒนาจิตภายในกับนิเวศจิตวิทยาให้เกิดความตระหนักรู้ถึงความสัมพันธ์อันเกื้อกูลระหว่างมนุษย์กับธรรมชาติ

3) หลักสามัคคีธรรมกับการสร้างวัฒนธรรมการอนุรักษ์ป่าชุมชนจังหวัดยโสธร เขียนโดยพระอธิการชาติชาย จิรสุโก (คำทวี) พระมหาวรชิต ขนติโร (สุนทโร) และวรเชษฐ์ ไทอิน บทความนี้ได้อธิบายบทบาทของหลักสามัคคีธรรมในพระพุทธศาสนาที่มีต่อการสร้างจิตสำนึกและวัฒนธรรมการอนุรักษ์ทรัพยากรธรรมชาติในระดับชุมชน โดยเฉพาะการอนุรักษ์ป่าชุมชนซึ่งเป็นฐานทรัพยากรสำคัญของการดำรงชีวิตและระบบนิเวศท้องถิ่น บทความนี้ได้อาศัยการสังเคราะห์แนวคิดทางพระพุทธศาสนา แนวคิดการจัดการทรัพยากรโดยชุมชน และบริบทการอนุรักษ์ป่าชุมชนในจังหวัดยโสธรเพื่ออธิบายความเชื่อมโยงระหว่างหลักธรรมกับการพัฒนาพฤติกรรมการมีส่วนร่วมของประชาชน

4) พนมไพรศึกษา: การเมืองเรื่องของประเพณีบุญบั้งไฟ เขียนโดยพระยุทธนา สิริปัญญา พระอธิการชาติชาย จิรสุโก และวรเชษฐ์ ไทอิน บทความนี้ได้วิเคราะห์ประเพณีบุญบั้งไฟในฐานะปรากฏการณ์ทางการเมืองที่มีอาจจำกัดความได้เพียงพิธีกรรมขอฝนหรือมรดกทางวัฒนธรรมของชุมชนอีสาน หากเป็นสนามการเมืองเชิงวัฒนธรรมที่อำนาจ ผลประโยชน์ อัตลักษณ์และความชอบธรรมถูกผลิต ต่อรองและจัดสรรผ่าน

ปฏิสัมพันธ์ของผู้กระทำการหลากหลายกลุ่ม ทั้งยังได้ประยุกต์ใช้กรอบการเมืองเชิงวัฒนธรรม แนวคิดอุปถัมภ์ นิยมและการเมืองท้องถิ่น แนวคิดพื้นที่ทางการเมือง ตลอดจนเศรษฐกิจการเมืองของเทศบาลและงานบุญเพื่ออธิบายความสัมพันธ์ระหว่างวัฒนธรรม อำนาจและทรัพยากรในบริบทพนมไพร

5) บทบาททางการเมืองของกาชาดตอกิจกรรมสังคมสงเคราะห์ในจังหวัดยโสธร เขียนโดยจิตตรา เชื้อวนิชย์ ธรภรณ์ ไกรศรี กันต์ ศรีหล้า และวรเชษฐ์ โทอิน บทความนี้ได้วิเคราะห์บทบาทของกาชาดในฐานะองค์กรด้านมนุษยธรรมที่ยึดหลักความเป็นกลาง แต่มีปฏิสัมพันธ์อย่างใกล้ชิดกับรัฐ ภาครัฐฯ สังคมและเครือข่ายทางสังคม จนก่อให้เกิดบทบาททางการเมืองทั้งทางตรงและทางอ้อม การศึกษาใช้กรอบความสัมพันธ์ระหว่างรัฐกับสังคม แนวคิด อำนาจเชิงอ่อน ความชอบธรรมทางการเมืองและการทูตมนุษยธรรมเพื่ออธิบายกลไกที่กาชาดมีอิทธิพลต่อ การจัดการปัญหาสังคม การระดมทรัพยากรและการกำหนดทิศทางการนโยบายสาธารณะ โดยใช้การวิจัยเชิงคุณภาพผ่านการทบทวนและสังเคราะห์เอกสารทางประวัติศาสตร์ กฎหมาย นโยบายและงานวิจัยร่วมสมัยร่วมกับการวิเคราะห์เนื้อหาเชิงตีความ

6) พุทธปรัชญากับกระบวนการแสวงหาความรู้และการฝึกปฏิบัติในชีวิตประจำวัน เขียนโดยพระปลัดสิทธิพงษ์ ธิรบุญโญ และสมชาย สมจิตต์ การแสวงหาความรู้ทางพุทธปรัชญาเป็นกระบวนการที่มีความสำคัญในการศึกษาหลักธรรมในพุทธปรัชญาที่เน้นการเรียนรู้ทั้งในด้านทฤษฎีและการปฏิบัติ โดยการแสวงหาความรู้ในพุทธปรัชญาจะช่วยให้บุคคลมีความเข้าใจในหลักธรรมที่พระพุทธเจ้าทรงสอน เช่น อริยสัจ 4 มรรคมีองค์ 8 และการฝึกฝนจิตใจตามวิธีการต่าง ๆ เพื่อให้เกิดความสงบและปัญญาที่จะนำไปสู่การหลุดพ้นจากทุกข์ การแสวงหาความรู้ในพุทธปรัชญาจึงไม่เพียงแต่การศึกษาความรู้ในเชิงทฤษฎี แต่ยังมุ่งเน้นไปที่การปฏิบัติจริงในการนำหลักธรรมเหล่านี้ไปใช้ในชีวิตประจำวันอีกด้วย

กองบรรณาธิการคาดหวังว่า บทความเหล่านี้จะเกิดประโยชน์ในการต่อยอดความรู้ด้านพุทธศาสนา และศิลปวัฒนธรรมไทยเพื่อรังสรรค์สังคมให้เกิดความเจริญงอกงามยิ่งขึ้นไป ในนามบรรณาธิการวารสาร ขอขอบพระคุณและอนุโมทนาแก่ผู้เขียนทุกท่านที่นำบทความมาตีพิมพ์ในครั้งนี้ รวมถึงผู้ทรงคุณวุฒิที่พิจารณาถ้อยแถลงบทความจนสำเร็จเป็นรูปเล่มอย่างสมบูรณ์

อาจารย์ ดร.กฤตสุขชิน พลเสน

บรรณาธิการบริหาร

สารบัญ (Content)

ถ้อยแถลงบรรณาธิการ

ก

สารบัญ

ค

บทความวิชาการ (Academic Articles)

- การพัฒนาภาวะผู้นำเชิงจริยธรรมและธรรมาภิบาลของผู้บริหารท้องถิ่นในบริบทศตวรรษที่ 21 1-12

▪ สุพรรณิ พายบุตร, กันต์ ศรีหล้า, วรเชษฐ์ โทอิน

Enhancing Ethical Leadership and Good Governance of Local Government Executives in the Context of the 21st Century

▪ Suphanne Payubutr, Kanta Srilah, Worachet Tho-un
- เครือข่ายชุมชนกับป่าศักดิ์สิทธิ์: รูปแบบการผสมผสานวิถีพุทธและนิเวศจิตวิทยาเพื่อการอนุรักษ์ 13-26

ร่วมสมัยในจังหวัดยโสธร

▪ พระภัทรพล จตตมโล (บุญศรี), ปกาน กาญจกิจจา, กันต์ ศรีหล้า, วรเชษฐ์ โทอิน

Community Networks and Sacred Forests: A Model for Integrating Buddhist Practices and Ecopsychology in Contemporary Conservation Efforts in Yasothon Province

▪ Phraphattarapol Jattamalo (Boonsri), Pakarn Khanchanakitja, Kanta Srilah, Worachet Tho-un
- หลักสามัคคีธรรมกับการสร้างวัฒนธรรมการอนุรักษ์ป่าชุมชนจังหวัดยโสธร 27-37

▪ พระอธิการชาติชาย จิรสุโณ (คำทวี), พระมหาวรชิต ขนติธโร (สุนทโร), วรเชษฐ์ โทอิน

The Principle of Samakkhi-Dhamma and the Creation of a Culture of Community Forest Conservation in Yasothon Province

▪ PhraAthikarn Chatchai Jirasupo (Kamthavee), Phramaha Worachit Khantitharo (Suntharo), Worachet Tho-un
- พนมไพรศึกษา: การเมืองเรื่องของประเพณีบุญบั้งไฟ 38-53

▪ พระยุพธนา สิริปัญญา (พรมโสภา), พระอธิการชาติชาย จิรสุโณ (คำทวี), วรเชษฐ์ โทอิน

Phanom Phrai Studies: The Politics of Local Power in Bun Bang Fai Festival

▪ Phrayuthana Siripanyo (Promsopa), PhraAthikarn Chatchai Jirasupo (Kamthavee), Worachet Tho-un
- บทบาททางการเมืองของกาชาดต่อกิจกรรมสังคมสงเคราะห์ในจังหวัดยโสธร 54-67

- จิตตรา เชื่อวณิชย, ธรภรณ์ ไกรศรี, กันต์ ศรีหาล้า, วรเชษฐ์ โทอื่น

The Political Rols of the Red Cross in Social Welfare Activities in Yasothon Province

- Jittra Chuavanich, Thanaphorn Kraisi, Kanta Srilah, Worachet Tho-un

- พุทธปรัชญากับกระบวนการแสวงหาความรู้และการฝึกปฏิบัติในชีวิตประจำวัน 68-74

- พระปลัดสิทธิพงษ์ ธิรปุณโญ, สมชาย สมจิตต์

Buddhist Philosophy: The Process of Knowledge Pursuit and Daily Practice

- Phrapalad Sitthiphong Thirapunyo, Somchay Somchit

ภาคผนวก

- คำแนะนำสำหรับผู้เขียน (1-13)
- แบบฟอร์มเสนอผลงานเพื่อตีพิมพ์ในวารสารมนุษยวิชาการ (14)
- แบบฟอร์มการเขียนบทความในวารสารมนุษยวิชาการ (15-21)

Academic Article:

Received: 2025-11-24;

Revised: 2026-06-20;

Accepted: 2026-06-22.

การพัฒนาภาวะผู้นำเชิงจริยธรรมและธรรมาภิบาลของผู้บริหารท้องถิ่น ในบริบทศตวรรษที่ 21

Enhancing Ethical Leadership and Good Governance of Local Government Executives in the Context of the 21st Century

สุพรรณิ พายบุต¹, กันต์ ศรีหล้า², วรเชษฐ์ โทอิน^{*3}Suphanne Payubutr¹, Kanta Srilah², Worachet Tho-un³

มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย วิทยาลัยศาสนศาสตร์โสธร

Mahamakut Buddhist University, Yasothon Buddhist College

First/Corresponding Author, E-mail: worachet.th@mbu.ac.th*

บทคัดย่อ

บทความนี้มุ่งอธิบายและเสนอแนวทางการพัฒนาภาวะผู้นำเชิงจริยธรรมและธรรมาภิบาลของผู้บริหารท้องถิ่นให้สอดคล้องกับบริบทการเปลี่ยนแปลงในศตวรรษที่ 21 โดยอาศัยการสังเคราะห์แนวคิด ทฤษฎี และเอกสารวิชาการที่เกี่ยวข้องกับภาวะผู้นำ จริยธรรมและธรรมาภิบาลในภาครัฐ ร่วมกับการวิเคราะห์ สถานการณ์การบริหารท้องถิ่นร่วมสมัย บทความชี้ให้เห็นว่า “จริยธรรม” เป็นรากฐานสำคัญของการใช้อำนาจ เพื่อประโยชน์สาธารณะ ขณะที่ “ธรรมาภิบาล” เป็นกลไกที่ส่งเสริมความโปร่งใส ความรับผิดชอบ และการมีส่วนร่วมของประชาชนในการบริหารจัดการท้องถิ่น ภายใต้บริบทของสังคมดิจิทัล ผู้บริหารท้องถิ่นต้องเผชิญกับความท้าทายทั้งจากความคาดหวังด้านความโปร่งใส การตรวจสอบจากสังคมเครือข่าย ปัญหาสาธารณะที่มีความซับซ้อน รวมถึงความเสี่ยงจากระบบอุปถัมภ์และผลประโยชน์ทับซ้อน บทความเสนอว่า ผู้บริหารท้องถิ่นควรพัฒนาคุณลักษณะสำคัญ ได้แก่ ความซื่อสัตย์สุจริต ความยุติธรรม ความรับผิดชอบต่อสังคม การตัดสินใจบนฐานคุณธรรม และการรู้เท่าทันจริยธรรมดิจิทัล ควบคู่กับการส่งเสริมหลักธรรมาภิบาลในองค์กร ได้แก่ ความโปร่งใส การตรวจสอบได้ นิติธรรม ความเสมอภาค ความคุ้มค่า และการตอบสนองต่อความต้องการของประชาชน นอกจากนี้ บทความเสนอกรอบการพัฒนา 3 ระดับ ประกอบด้วย ระดับบุคคลที่มุ่งพัฒนาสมรรถนะและการตัดสินใจเชิงจริยธรรม ระดับองค์กรที่ส่งเสริมวัฒนธรรมความโปร่งใสและการเรียนรู้ และระดับนโยบายที่สนับสนุนกลไกกำกับดูแลและความร่วมมือระหว่างภาคส่วนต่าง ๆ กรอบดังกล่าวจะช่วยลดความเสี่ยงด้านคอร์รัปชัน เพิ่มประสิทธิภาพการบริการสาธารณะ สร้างความไว้วางใจจากประชาชน และสนับสนุนการพัฒนาท้องถิ่นอย่างยั่งยืน

คำสำคัญ: ภาวะผู้นำเชิงจริยธรรม, ธรรมาภิบาล, ผู้บริหารท้องถิ่น, การบริหารภาครัฐ, การพัฒนาท้องถิ่น



Abstract

This article aims to explain and propose approaches for developing ethical leadership and good governance among local administrators in response to the challenges of the twenty-first century. The study is based on a synthesis of theories and academic literature related to leadership, ethics, and public governance, combined with an analysis of contemporary local administrative contexts. The article argues that ethics serves as the foundation for exercising power in the public interest, while good governance provides institutional mechanisms that promote transparency, accountability, and citizen participation in local administration. In the era of digital transformation, local administrators face increasing challenges, including demands for greater transparency, intensive public scrutiny through networked societies, complex public issues, and persistent risks associated with patronage systems and conflicts of interest. The article suggests that local leaders should cultivate key attributes such as integrity, fairness, public accountability, value-based decision-making, exemplary conduct, and digital ethical awareness. At the organizational level, governance principles should be strengthened through transparency, accountability, rule of law, equity, efficiency, and responsiveness to community needs. Furthermore, the article proposes a three-level development framework consisting of: (1) individual-level development focusing on ethical competencies and decision-making skills; (2) organizational-level development emphasizing transparent organizational culture, open information systems, and continuous learning; and (3) policy-level development aimed at strengthening oversight mechanisms, ethical incentives, and collaborative governance among multiple stakeholders. The proposed framework is expected to reduce corruption risks, enhance public service performance, strengthen public trust, and promote sustainable local development. The article also highlights the importance of future studies on ethical leadership assessment tools and the relationships among leadership, organizational culture, and governance outcomes in local contexts.

Keywords: Ethical Leadership, Good Governance, Local Administrators, Public Administration, Sustainable Local Development

บทนำ

การกระจายอำนาจสู่การปกครองส่วนท้องถิ่นของไทยในช่วงกว่าสองทศวรรษที่ผ่านมา ทำให้องค์กรปกครองส่วนท้องถิ่น (อปท.) กลายเป็นด่านหน้า (Frontline) ของรัฐในการจัดบริการสาธารณะและพัฒนา

คุณภาพชีวิตประชาชนอย่างใกล้ชิดที่สุด ทั้งด้านโครงสร้างพื้นฐาน สาธารณสุข การศึกษา สิ่งแวดล้อม เศรษฐกิจชุมชนและการจัดการภัยพิบัติในพื้นที่ (Chardchawarn, 2010) ในบริบทศตวรรษที่ 21 บทบาทดังกล่าวยิ่งทวีความซับซ้อนจากการเปลี่ยนแปลงอย่างรวดเร็วของโลกดิจิทัล ความเสี่ยงเชิงซ้อน (Poly Crisis) เช่น โรคระบาด ภัยพิบัติและการเปลี่ยนแปลงสภาพภูมิอากาศ ตลอดจนความเหลื่อมล้ำและสังคมสูงวัยที่ซ้อนทับกันในระดับพื้นที่ ขณะเดียวกันสหประชาชาติ (UN) และโครงการพัฒนาแห่งสหประชาชาติ (UNDP) เน้นชัดว่า ธรรมชาติของท้องถิ่นเป็นกลไกหลักในการทำให้เป้าหมายการพัฒนาที่ยั่งยืน (SDGs) เกิดผลจริง เพราะการแก้ปัญหาต้องเกิดในระดับท้องถิ่นและต้องอาศัยความร่วมมือหลายภาคส่วน (UNDP, 2022; UNDP, 2023) อย่างไรก็ตาม ภายใต้ภารกิจที่ขยายตัวทุกด้าน อปท. ของไทยยังเผชิญปัญหาเชิงโครงสร้างและเชิงวัฒนธรรมทางการเมืองจำนวนมาก โดยเฉพาะข้อร้องเรียนด้านการทุจริต การใช้อำนาจในระบบอุปถัมภ์ และความไม่โปร่งใสในการจัดซื้อจัดจ้างที่มักปรากฏในข่าวและข้อพิพาทระดับพื้นที่ งานศึกษาว่าด้วยการกระจายอำนาจชี้ว่า เมื่ออำนาจและงบประมาณถูกถ่ายโอนไปสู่ท้องถิ่นโดยกลไกกำกับตรวจสอบยังพัฒนาไม่ทัน ย่อมทำให้ความเสี่ยงต่อทุจริตและความขัดแย้งทางการเมืองท้องถิ่นเพิ่มสูงขึ้น (Haque, 2010; Chardchawarn, 2010) บทวิเคราะห์ด้านธรรมาภิบาลท้องถิ่นไทยยังสะท้อนว่า แม้หลักนิติธรรม ความโปร่งใส ความรับผิดชอบ และการมีส่วนร่วมถูกกำหนดไว้ชัดในกฎหมายและรัฐธรรมนูญ แต่ในทางปฏิบัติยังเกิดช่องว่างเชิงพฤติกรรม และเชิงระบบระหว่างหลักการกับการดำเนินงานจริง สถานการณ์เช่นนี้ทำให้ภาวะผู้นำเชิงจริยธรรมและธรรมาภิบาลของผู้บริหารท้องถิ่นกลายเป็นโจทย์สำคัญต่อความเชื่อมั่นของสาธารณะและคุณภาพการบริการในระดับพื้นที่

หากกล่าวในทางทฤษฎีภาวะผู้นำเชิงจริยธรรม (Ethical Leadership) หมายความว่า การที่ผู้นำประพฤติปฏิบัติบนบรรทัดฐานคุณธรรมอย่างสม่ำเสมอ และทำหน้าที่เป็นทั้งบุคคลคุณธรรม (Moral Person) และผู้จัดการคุณธรรม (Moral Manager) ที่สร้างแบบอย่าง กำกับมาตรฐานและจูงใจให้ผู้ตามยึดถือพฤติกรรมจริยธรรมผ่านกลไกการเรียนรู้ทางสังคม (Brown, et al., 2005; Brown & Treviño, 2006) เมื่อประยุกต์สู่การบริหารท้องถิ่น ผู้นำเชิงจริยธรรมจึงต้องตัดสินใจโดยยึดประโยชน์สาธารณะ ชื่อสัตย์สุจริต เคารพกฎหมาย การเปิดรับการตรวจสอบและสร้างวัฒนธรรมองค์กรที่โปร่งใสและยุติธรรม (นนทภูมิ มะโนนิก และคณะ 2565) ขณะเดียวกันธรรมาภิบาลในแนวคิดสากลประกอบด้วยหลักนิติธรรม ความโปร่งใส การมีส่วนร่วม ความรับผิดชอบ ความเท่าเทียมและประสิทธิภาพในการบริการสาธารณะ ซึ่ง UNDP เสนอมาตั้งแต่ปลายคริสต์ศตวรรษที่ 20 และยังใช้เป็นกรอบมาตรฐานในงานพัฒนาระดับท้องถิ่นทั่วโลก (UNDP, 2022; UNDP, 2023) สำหรับบริบทของไทย หลักธรรมาภิบาลถูกดัดแปลงเป็นหลักการบริหารบ้านเมืองที่ดี เช่น นิติธรรม คุณธรรม โปร่งใส มีส่วนร่วม รับผิดชอบ ความคุ้มค่า ด้วยเหตุนี้ การพัฒนาผู้บริหารท้องถิ่นให้มีภาวะผู้นำเชิงจริยธรรมจึงเป็นหัวใจที่ทำให้ธรรมาภิบาลเกิดขึ้นจริง ซึ่งจะไม่ใช่เพียงถ้อยคำเชิงนโยบายเท่านั้น อย่างไรก็ตาม ช่องว่างสำคัญขององค์ความรู้ยังคงสะท้อนอย่างน้อย 3 ประการ คือ (1) งานวิชาการของไทยส่วนใหญ่แยกศึกษาภาวะผู้นำเชิงจริยธรรมออกจากผลลัพธ์เชิงธรรมาภิบาล จึงยังขาดกรอบอธิบายกลไกเชื่อมโยงระหว่างจริยธรรมของผู้นำกับระบบกำกับตรวจสอบและคุณภาพบริการสาธารณะ (2) งานวิจัยจำนวนมากเป็นการสำรวจเชิงสถานะ (Status Survey) ในช่วงเวลาหนึ่ง ซึ่งไม่ค่อยมีกรอบการพัฒนา (Developmental Model)



ที่นำไปใช้ได้จริงกับผู้บริหารท้องถิ่นต่างบริบท และ (3) งานวิชาการส่วนใหญ่ยังมีความจำกัดในการบูรณาการสมรรถนะใหม่ของศตวรรษที่ 21 เช่น การบริหารแบบร่วมผลิต (Co-production) การสื่อสารสาธารณะเชิงดิจิทัล ความโปร่งใสเชิงข้อมูล (Open Data) และการรับมือวิกฤตระดับพื้นที่ เข้ากับกรอบจริยธรรมและธรรมาภิบาลเดิม

บทความวิชาการนี้จึงมุ่งนำเสนอกรอบการพัฒนาภาวะผู้นำเชิงจริยธรรมและธรรมาภิบาลของผู้บริหารท้องถิ่นในบริบทศตวรรษที่ 21 โดยบูรณาการ (1) ทฤษฎีภาวะผู้นำเชิงจริยธรรมแบบการเรียนรู้ทางสังคมและบทบาท (Brown, et al., 2005; Brown & Treviño, 2006) (2) หลักธรรมาภิบาลสากลและไทยที่เน้นนิติธรรม โปร่งใส มีส่วนร่วมและรับผิดชอบต่อ และ (3) ความท้าทายเชิงโครงสร้างของการเมืองท้องถิ่นไทยและสมรรถนะใหม่ของการบริหารท้องถิ่นในศตวรรษที่ 21 (Chardchawarn, 2010) กรอบดังกล่าวจะถูกอธิบายผ่านประเด็นหลัก ได้แก่ (1) คุณลักษณะจริยธรรมของผู้นำและการกำกับตนเอง (2) การตัดสินใจเชิงจริยธรรมเพื่อประโยชน์สาธารณะและการต่อต้านการทุจริต (3) การบริหารแบบโปร่งใส-มีส่วนร่วมบนฐานข้อมูลและเทคโนโลยีดิจิทัล และ (4) การสร้างวัฒนธรรมองค์กรและเครือข่ายความร่วมมือเพื่อ SDGs ในระดับพื้นที่และในเชิงประโยชน์นั้น บทความนี้คาดหวังว่า จะช่วยเติมเต็มองค์ความรู้ด้านการปกครองท้องถิ่นและภาวะผู้นำสาธารณะ โดยเสนอกรอบเชิงบูรณาการที่ใช้ได้ทั้งในการวิจัยเชิงประจักษ์ ผลการพัฒนาหลักสูตร/สมรรถนะผู้บริหารท้องถิ่น และการออกแบบตัวชี้วัดธรรมาภิบาลที่เชื่อมโยงกับพฤติกรรมผู้นำโดยตรง ขณะเดียวกัน ในเชิงสังคม การยกระดับภาวะผู้นำเชิงจริยธรรมและธรรมาภิบาลจะช่วยลดความเสี่ยงทุจริต เพิ่มความไว้วางใจของประชาชน ส่งเสริมการมีส่วนร่วมทางประชาธิปไตยระดับฐานราก และยกระดับคุณภาพชีวิตของชุมชนให้เด่นหน้าอย่างยั่งยืนภายใต้ความเปลี่ยนแปลงของศตวรรษที่ 21

ความหมายและมิติภาวะผู้นำเชิงจริยธรรม

ภาวะผู้นำเชิงจริยธรรม (Ethical Leadership) ในเชิงพรรณนา สามารถมองได้ว่า เป็นภาวะผู้นำที่ทำให้ความดีงามกลายเป็นกติกาและวิถีปฏิบัติขององค์กร ไม่ใช่เพียงคุณธรรมเชิงนามธรรมของตัวผู้นำเท่านั้น จากการวรรณกรรมสากลพบว่า ผู้นำเชิงจริยธรรม คือ ผู้ที่ประพฤติปฏิบัติอย่างถูกต้องตามบรรทัดฐานศีลธรรมทั้งในชีวิตส่วนตัวและการทำงาน และที่สำคัญ คือ สามารถทำให้ผู้ตามเรียนรู้และทำตามสิ่งที่ถูกต้องผ่านการเป็นแบบอย่าง การสื่อสารเชิงคุณค่าและระบบรางวัล-ลงโทษที่ยุติธรรม แนวคิดเชิงวิชาการนี้ตั้งอยู่บนทฤษฎีการเรียนรู้ทางสังคมที่มองว่า คนในองค์กรมักเลียนแบบผู้ที่มีอำนาจและได้รับความยอมรับ ดังนั้น การเป็นตัวอย่างที่ดีจะต้องได้จึงเป็นกลไกสำคัญที่ผู้นำสร้างพฤติกรรมจริยธรรมให้เกิดขึ้นในหมู่ผู้ตาม (Brown, et al., 2005; Brown & Treviño, 2006) เมื่อขยายความให้ลึกขึ้น ภาวะผู้นำเชิงจริยธรรมมีลักษณะเป็นสองชั้นที่เกี่ยวพันกัน ชั้นแรก คือ ความเป็นบุคคลคุณธรรม (Moral Person) ผู้นำต้องมีรากฐานภายในที่มั่นคง ได้แก่ ความซื่อสัตย์จริงใจ ความยุติธรรม การยึดมั่นประโยชน์สาธารณะ ความรับผิดชอบต่อ และความกล้าหาญทางจริยธรรมในการต้านแรงกดดันหรือผลประโยชน์ทับซ้อน ชั้นที่สอง คือ ความเป็นผู้จัดการคุณธรรม (Moral Manager) คือ การนำคุณธรรมส่วนตัวไปแปลงเป็นการบริหารจริง เช่น การประกาศจุดยืนเรื่องความถูกต้อง การตั้งมาตรฐานทางจริยธรรม การเปิดพื้นที่ให้วิพากษ์ตรวจสอบ และการลงมือแก้ไขเมื่อเกิดพฤติกรรมไม่

เหมาะสมอย่างเป็นธรรมและเสมอต้นเสมอปลาย จึงกล่าวได้ว่า ผู้นำเชิงจริยธรรมที่แท้ไม่เพียงเป็นคนดี แต่ต้องทำให้ระบบดีตามไปด้วย (Brown, et al., 2005) ในเชิงมิติพฤติกรรม งานวิชาการด้านการพัฒนาตัวชี้วัดภาวะผู้นำเชิงจริยธรรมของคาลโชเวน และคณะ (Kalshoven, et al., 2011) เสนอภาพรวมว่า ผู้นำเชิงจริยธรรมปรากฏออกมาเป็นพฤติกรรมหลายด้านที่เชื่อมโยงกัน ได้แก่ การยืนอยู่บนความซื่อตรงและรักษาคำมั่นสัญญา (Integrity) การตัดสินใจอย่างยุติธรรมและไม่ลำเอียง (Fairness) การไม่ผูกขาดอำนาจ แต่แบ่งปันและรับฟังผู้เกี่ยวข้อง (Power Sharing) การให้คุณค่าและดูแลผู้คนในฐานะมนุษย์ ไม่ใช่เพียงทรัพยากรการผลิต (People Orientation) การชี้แนวทางคุณธรรมให้ชัดว่า อะไรควรหรือไม่ควร พร้อมสร้างบรรทัดฐานร่วม (Ethical Guidance) การทำให้บทบาทหน้าที่ กติกาและความรับผิดชอบตรวจสอบได้ ลดพื้นที่สีเทา (Role Clarification/Accountability) และการตัดสินใจที่คำนึงถึงผลกระทบระยะยาวต่อส่วนรวมและความยั่งยืนของชุมชนและสิ่งแวดล้อม (Concern for Sustainability)

แนวคิดสากลมองภาวะผู้นำเชิงจริยธรรมเป็นโครงสร้างพหุมิติ เพราะคุณธรรมที่อยู่ในใจต้องถูกแปลงเป็นพฤติกรรม องค์การ และผลลัพธ์สาธารณะพร้อมกัน เมื่อหันมามองผ่านวรรณกรรมเชิงวิชาการของไทย แม้บริบทการศึกษาและการปกครองท้องถิ่นจะแตกต่างจากโลกตะวันตก แต่นักวิชาการไทยก็อธิบายสาระเดียวกัน โดยมีกรสรุปมิติภาวะผู้นำเชิงจริยธรรมเป็นกลุ่มคุณลักษณะ เช่น ความไว้วางใจ ความยุติธรรม ความเคารพ ความซื่อสัตย์ ความรับผิดชอบ ความเป็นพลเมืองดี ฯลฯ ซึ่งสะท้อนความคาดหวังว่า ผู้นำต้องเป็นแบบอย่างของคนดีในสังคมประชาธิปไตยและทำให้ผู้ตามเชื่อมั่นในความถูกต้องของการใช้อำนาจ (จันทร์พิรุณมหาหงษ์, 2566) รวมทั้งงานวิชาการของไทยว่าด้วยผู้บริหารท้องถิ่นสะท้อนว่า ผู้นำที่เก่งงานแต่ขาดคุณธรรมจะบั่นทอนศรัทธาของประชาชน ขณะที่ผู้นำที่ยึดความเป็นธรรม โปร่งใสและรับผิดชอบ จะสร้างความเชื่อถือ ความสนใจในการร่วมมือและพลังขององค์กรได้มากกว่า (พระมหาอนันต์ อคฺคปญฺโญ และพระสิริรัตนเมธี, 2566) ดังนั้น หากสรุปเชิงพรรณนาให้สอดคล้องกับการบริหารท้องถิ่นในศตวรรษที่ 21 ภาวะผู้นำเชิงจริยธรรมคือ ความสามารถของผู้บริหารท้องถิ่นที่จะยืนอยู่บนความถูกต้องเพื่อประโยชน์สาธารณะ และทำให้ความถูกต้องนั้นกลายเป็นระบบการบริหารที่โปร่งใส ตรวจสอบได้และมีส่วนร่วม ผู้นำลักษณะนี้ไม่เพียงด้านทฤษฎีเชิงพฤติกรรม แต่ยังสร้างภูมิคุ้มกันเชิงสถาบันให้ท้องถิ่น ผ่านการกระจายอำนาจร่วมผลิตบริการกับประชาชน การตัดสินใจบนข้อมูลและความเป็นธรรม และการพัฒนาท้องถิ่นอย่างยั่งยืน นี่คือ แก่นของภาวะผู้นำเชิงจริยธรรมที่ทำให้ธรรมาภิบาลท้องถิ่น มีชีวิตจริงในภาคปฏิบัติ มีใช่แค่ถ้อยคำในเอกสารนโยบาย

การทำให้ธรรมาภิบาลท้องถิ่นเกิดขึ้นจริง ไม่ได้เริ่มต้นจากระเบียบหรือคู่มือเพียงอย่างเดียว หากแต่เริ่มจากคนที่ใช้อำนาจ โดยตรง กล่าวคือ ผู้บริหารท้องถิ่นคือจุดเชื่อมระหว่างหลักการเชิงนโยบายกับการปฏิบัติในชีวิตประจำวันขององค์กร การมีภาวะผู้นำเชิงจริยธรรมจึงเป็นฐานรากของธรรมาภิบาล เพราะผู้นำเชิงจริยธรรมหมายถึงผู้นำที่ยืนหยัดบนความถูกต้อง ยุติธรรมและประโยชน์สาธารณะ พร้อมทั้งทำให้ความถูกต้องนั้นกลายเป็นบรรทัดฐานขององค์กรผ่านการเป็นแบบอย่าง การสื่อสารคุณค่าและระบบกำกับพฤติกรรมที่เป็นธรรม (Brown, et al., 2005; Kalshoven, et al., 2011) เมื่อผู้นำมีคุณธรรมเช่นนี้ หลักธรรมาภิบาล 6 ประการ ที่ใช้ในระบบราชการไทยและการบริหารท้องถิ่น ได้แก่ นิติธรรม คุณธรรม



โปร่งใส มีส่วนร่วม รับผิดชอบ และความคุ้มค่าจะไม่ใช่มิเพียงถ้อยคำอุดมคติ แต่แปรเป็นพฤติกรรมและระบบการบริหารได้อย่างเป็นรูปธรรมบนพื้นฐานแห่งบริบทต่อไปนี้

1) หลักนิติธรรม (Rule of Law) กับภาวะผู้นำเชิงจริยธรรม หลักนิติธรรมในกรอบไทย หมายถึง การตราและบังคับใช้กฎหมาย/กฎระเบียบอย่างเป็นธรรม ไม่เลือกปฏิบัติ และสังคมยอมรับร่วมกัน ผู้นำเชิงจริยธรรมทำให้นิติธรรมมีชีวิตผ่านพฤติกรรมความซื่อตรงและความยุติธรรม เช่น การยึดกติกาเดียวกันกับทุกกลุ่ม ไม่ใช่ดุลพินิจเพื่อเอื้อพวกพ้อง ไม่ตีความระเบียบเพื่อประโยชน์ทางการเมืองของตนเอง และกล้าปฏิเสธโครงการหรือคำสั่งที่ผิดกฎหมาย แม้จะกระทบฐานเสียงหรือเครือข่ายอุปถัมภ์ในพื้นที่ก็ตาม (Kalshoven, et al., 2011) ในทางกลับกัน หากผู้นำขาดจริยธรรม แม้กฎหมายจะดีเพียงใดก็อาจถูกทำให้กลายเป็นเครื่องมือเลือกปฏิบัติได้ การมีผู้นำเชิงจริยธรรมจึงเป็นกลไกบังคับใช้นิติธรรมเชิงพฤติกรรมที่สำคัญที่สุดในระดับท้องถิ่น

2) หลักคุณธรรม (Ethics/Morality) กับภาวะผู้นำเชิงจริยธรรม หลักคุณธรรมของธรรมาภิบาลไทย เน้นการยึดมั่นความถูกต้องดีงาม ซื่อสัตย์ สุจริต และส่งเสริมให้คนในสังคมประพฤติดี มีวินัยสอดคล้องโดยตรงกับขั้นบุคคลคุณธรรมของภาวะผู้นำเชิงจริยธรรม กล่าวคือ ผู้นำต้องมีแก่นภายในที่มั่นคง ไม่เพียงพูดเรื่องความดี แต่ทำให้เห็นเป็นตัวอย่าง เช่น ใช้ทรัพยากรสาธารณะอย่างระมัดระวัง ไม่แสวงหาผลประโยชน์ทับซ้อนเปิดเผยผลประโยชน์ส่วนตน และตัดสินใจโดยตั้งประโยชน์ชุมชนเป็นเป้าหมายสูงสุด (Brown, et al., 2005) ในเชิงท้องถิ่น ความดีของผู้นำไม่ได้เป็นเรื่องส่วนตัว เพราะคุณธรรมของผู้บริหาร คือ มาตรฐานเชิงสัญลักษณ์ที่กำหนดทิศทางคุณธรรมของทั้งองค์กรและชุมชนไปพร้อมกัน

3) หลักความโปร่งใส (Transparency) กับภาวะผู้นำเชิงจริยธรรม ความโปร่งใส หมายถึง การเปิดเผยข้อมูลที่จริง ทันเวลา ตรวจสอบได้และลดความลับเชิงอำนาจที่นำไปสู่การทุจริต ผู้นำเชิงจริยธรรมทำให้ความโปร่งใสกลายเป็นระบบ ไม่ใช่แค่ความสมัครใจ โดยใช้บทบาทของ Moral Manager เช่น กำหนดมาตรการเปิดเผยข้อมูลงบประมาณ/โครงการ จัดให้มีช่องทางร้องเรียนที่ปลอดภัย ส่งเสริมระบบ Open Data ในระดับท้องถิ่น และยอมรับการตรวจสอบจากสภาท้องถิ่น สื่อและประชาชนอย่างจริงจัง (Kalshoven, et al., 2011) งานวิชาการด้านธรรมาภิบาลยังชี้ว่า หากขาดความโปร่งใส การมีส่วนร่วมและความรับผิดชอบก็เกิดได้ยาก เพราะประชาชนไม่รู้ข้อเท็จจริงที่จะใช้ตรวจสอบผู้นำ ดังนั้น จริยธรรมของผู้นำจึงทำหน้าที่เปิดไฟให้สาธารณะเห็นพื้นที่อำนาจและลดโอกาสการใช้อำนาจในเงามืด

4) หลักการมีส่วนร่วม (Participation) กับภาวะผู้นำเชิงจริยธรรม การมีส่วนร่วมในธรรมาภิบาลไทย คือ การเปิดโอกาสให้ประชาชนและผู้มีส่วนได้ส่วนเสียเข้าร่วมรับรู้ ร่วมคิด ร่วมตัดสินใจ และร่วมติดตามประเมินผล ผู้นำเชิงจริยธรรมเอื้อให้การมีส่วนร่วมเกิดจริงด้วยมิติ Power Sharing และ People Orientation คือ ไม่ผูกขาดการตัดสินใจ รับฟังเสียงที่หลากหลาย รวมทั้งเสียงของกลุ่มเปราะบาง และให้ความเคารพศักดิ์ศรีประชาชนในฐานะเจ้าของอำนาจอธิปไตยร่วม (Kalshoven, et al., 2011) ในบริบทศตวรรษที่ 21 การมีส่วนร่วมยังต้องยกระดับสู่การร่วมผลิตบริการ (Co-production) ผ่านแพลตฟอร์มดิจิทัลเวทีสาธารณะและเครือข่ายชุมชน ซึ่งจะเกิดได้ก็ต่อเมื่อผู้นำมีจริยธรรมพอที่จะลดอำนาจตนเองเพื่อเพิ่มอำนาจของสาธารณะ

5) หลักความรับผิดชอบ (Responsibility) กับภาวะผู้นำเชิงจริยธรรม (Ethical Leadership) ความรับผิดชอบในธรรมาภิบาล หมายถึง การยอมรับผลของการตัดสินใจและการกระทำ อธิบายเหตุผลได้ และพร้อมแก้ไขเมื่อเกิดความผิดพลาด ผู้นำเชิงจริยธรรมทำหน้าที่สร้างวัฒนธรรมความรับผิดชอบด้วยมิติ Ethical Guidance คือ กำหนดบทบาทหน้าที่ชัดเจน ตั้งตัวชี้วัดที่ตรวจสอบได้ และทำให้การประเมินผลไม่ถูกบิดเบือนตามสายสัมพันธ์หรือการเมืองท้องถิ่น (Kalshoven, et al., 2011) และที่สำคัญ คือ ผู้นำเชิงจริยธรรมไม่ผลักความผิดให้ลูกน้องหรือประชาชน แต่ยอมรับข้อบกพร่องของนโยบายตนเองและเปิดพื้นที่ให้ตรวจสอบ นี่คือการแก้แค้นของความรับผิดชอบที่เปลี่ยนอำนาจให้เป็นความไว้วางใจ

6) หลักความคุ้มค่า (Cost-effectiveness/Value for Money) กับภาวะผู้นำเชิงจริยธรรมหลักความคุ้มค่าในธรรมาภิบาลไทย คือ การใช้ทรัพยากรสาธารณะอย่างประหยัด มีประสิทธิภาพ และเกิดประโยชน์สูงสุดต่อประชาชน ภาวะผู้นำเชิงจริยธรรมเชื่อมโยงมิตินี้ผ่านความซื่อตรง-ความยุติธรรม-การมุ่งความยั่งยืน กล่าวคือ ผู้นำต้องกันงบประมาณออกจากแรงดึงดูดทางการเมืองที่ไม่จำเป็น คัดเลือกโครงการโดยใช้ข้อมูลและผลประโยชน์สาธารณะเป็นตัวตั้ง ไม่ใช่ผลประโยชน์กลุ่มหรือคะแนนนิยม และคำนึงถึงผลลัพธ์ระยะยาวต่อสิ่งแวดล้อมและชุมชน (Kalshoven, et al., 2011) ในยุคที่ทรัพยากรจำกัดและปัญหาซับซ้อน ความคุ้มค่าไม่ใช่แค่ถูกที่สุด แต่คือ คุ้มค่าทางสังคม ซึ่งต้องอาศัยจริยธรรมของผู้นำเป็นเข็มทิศกำกับทุกการใช้จ่าย

กล่าวโดยสรุปได้ว่า ภาวะผู้นำเชิงจริยธรรมทำหน้าที่เสมือนกลไกขับเคลื่อนคุณธรรมของธรรมาภิบาลท้องถิ่น กล่าวคือ นิติธรรมจะเข้มแข็งเมื่อผู้นำซื่อตรงและยุติธรรม คุณธรรมจะขยายจากตัวผู้นำสู่ทั้งองค์กร โปร่งใสจะเกิดเมื่อผู้นำยอมให้ตรวจสอบ การมีส่วนร่วมจะเป็นจริงเมื่อผู้นำแบ่งปันอำนาจ ความรับผิดชอบจะฝังตัวได้เมื่อผู้นำกล้ายอมรับผลของการตัดสินใจ และความคุ้มค่าจะเกิดเมื่อผู้นำคิดระยะยาวเหนือผลประโยชน์เฉพาะหน้า ทั้งหมดนี้ทำให้เห็นว่า ธรรมาภิบาลท้องถิ่นในศตวรรษที่ 21 ไม่ใช่เรื่องเทคนิคบริหารอย่างเดียว แต่เป็นผลผลิตโดยตรงของจริยธรรมผู้นำที่ถูกแปลงเป็นระบบการปกครองที่ดี

บริบทศตวรรษที่ 21 กับการบริหารท้องถิ่น

การบริหารท้องถิ่นในศตวรรษที่ 21 อยู่ในสภาพแวดล้อมที่เปลี่ยนเร็ว ซับซ้อนสูง และเชื่อมโยงกันเป็นเครือข่าย จนทำให้แบบแผนการปกครองท้องถิ่นที่เคยเน้นการทำงานตามสายบังคับบัญชาและกฎระเบียบแบบเดิมเพียงอย่างเดียวไม่เพียงพออีกต่อไป บริบทใหม่นี้เกิดจากเมกะเทรนด์ระดับโลกหลายด้านที่กดทับลงสู่พื้นที่เฉพาะของแต่ละชุมชนอย่างพร้อมเพรียง ทั้งการเปลี่ยนผ่านสู่ดิจิทัล การเปลี่ยนผ่านสีเขียว/การรับมือสภาพภูมิอากาศ สังคมสูงวัยและความเหลื่อมล้ำ รวมถึงความคาดหวังของประชาชนที่ต้องการบริการรัฐที่รวดเร็ว โปร่งใส และมีส่วนร่วมมากขึ้น (OECD, 2024a; OECD, 2024b; OECD, 2025) หากมองในเชิงกายภาพ การบริหารท้องถิ่นยุคนี้จึงไม่ใช่การแก้ปัญหาเฉพาะเรื่อง แต่คือ การบริหารความเสี่ยงและโอกาสที่เชื่อมโยงกันเป็นชุดเดียว ดังต่อไปนี้

ประเด็นที่หนึ่ง โลกดิจิทัลและการเปลี่ยนผ่านสู่รัฐบาลท้องถิ่นดิจิทัล

เทคโนโลยีดิจิทัลไม่ได้เป็นเพียงเครื่องมือเสริมงานเอกสาร แต่ได้เปลี่ยนวิธีคิด วิธีทำงานและความสัมพันธ์เชิงอำนาจของรัฐกับประชาชนโดยตรง แนวทางรัฐบาลดิจิทัลและบริการสาธารณะเชิงข้อมูลทำ



ให้ประชาชนคาดหวังบริการที่เข้าถึงง่าย ตลอดเวลาและตรวจสอบได้ ขณะเดียวกันก็เปิดพื้นที่ใหม่ให้เกิดการมีส่วนร่วมแบบออนไลน์และการติดตามการใช้งบประมาณแบบเรียลไทม์ (OECD, 2024a; OECD, 2024b; UNDP, 2022; UNDP, 2023) สำหรับประเทศไทย งานศึกษาท้องถิ่นในยุคพลิกผันทางเทคโนโลยีชื่อว่า อปท. ต้องเร่งยกระดับจากองค์กรบริการเชิงกายภาพไปสู่องค์กรบริการเชิงดิจิทัลและเมืองอัจฉริยะ (Smart City) โดยมีโจทย์ทั้งด้านยุทธศาสตร์ดิจิทัล ฐานข้อมูลร่วม ทักษะบุคลากร และการสร้างวัฒนธรรมทำงานแบบดิจิทัล แต่ในอีกด้านของโลกดิจิทัลก็มาพร้อมความเสี่ยง เช่น ช่องว่างดิจิทัล (Digital Divide) ข่าวดัง/ข้อมูลบิดเบือนในพื้นที่ การละเมิดข้อมูลส่วนบุคคล และการใช้เทคโนโลยีเพื่อประโยชน์ทางการเมืองเฉพาะกลุ่ม หากผู้นำท้องถิ่นไม่มีกรอบจริยธรรมกำกับ เทคโนโลยีอาจเพิ่มประสิทธิภาพ การใช้อำนาจในทางที่ผิดพร้อมกับการเพิ่มประสิทธิภาพบริการสาธารณะ (UNDP, 2022)

ประเด็นที่สอง การเปลี่ยนแปลงสภาพภูมิอากาศ ภัยพิบัติและความยั่งยืนเชิงพื้นที่

ศตวรรษที่ 21 เป็นยุคที่ปัญหาสภาพภูมิอากาศและภัยพิบัติไม่ใช่เรื่องไกลตัวของท้องถิ่นอีกต่อไป น้ำท่วม ภัยแล้ง ไฟป่า คุณภาพอากาศ และการเสื่อมโทรมของทรัพยากรธรรมชาติ ล้วนกระทบวิถีชีวิต เศรษฐกิจ และสุขภาพในระดับชุมชนโดยตรง จนทำให้ท้องถิ่นต้องทำหน้าที่ทั้งผู้จัดบริการและผู้จัดการความเสี่ยงไปพร้อมกัน (OECD, 2024a; OECD, 2024b; CLGF, 2022) นี่คือการที่หลายองค์กรระหว่างประเทศย้ำว่าการบรรลุ SDGs อย่างน้อย 2 ใน 3 ต้องเกิดผ่านการนำไปใช้จริงในระดับท้องถิ่น และต้องอาศัยธรรมาภิบาลเชิงพื้นที่เป็นฐาน (OGP, n.d.) ดังนั้น บริหารท้องถิ่นยุคใหม่จึงต้องคิดไกลกว่างานประจำปีหรือวาระการเมืองสั้น ๆ แต่ต้องออกแบบนโยบายที่รับผิดชอบต่อคนรุ่นถัดไป เช่น ผังเมืองและระบบระบายน้ำที่สอดคล้องภูมิอากาศใหม่ การจัดการขยะและพลังงานแบบหมุนเวียน หรือการดูแลพื้นที่สีเขียวเชิงนิเวศ ซึ่งทั้งหมดนี้ยังตอกย้ำความสำคัญของผู้นำที่มีจริยธรรมของความยั่งยืน ไม่ยอมแลกอนาคตชุมชนกับผลประโยชน์เฉพาะหน้า

ประเด็นที่สาม สังคมสูงวัย ความเหลื่อมล้ำ และความเปราะบางรูปแบบใหม่

ประชากรโดยเฉพาะสังคมสูงวัยและการย้ายถิ่น ทำให้ความต้องการบริการสาธารณะหลากหลายกว่าเดิมมาก ท้องถิ่นต้องดูแลทั้งผู้สูงอายุ เด็ก เยาวชน แรงงานนอกระบบ กลุ่มชาติพันธุ์ คนพิการ รวมถึงผู้ได้รับผลกระทบจากวิกฤตเศรษฐกิจและภัยพิบัติพร้อมกันในพื้นที่เดียว (OECD, 2025) ภารกิจเช่นนี้ทำให้ความเป็นธรรมทางสังคมเชิงพื้นที่กลายเป็นตัวชี้วัดความสำเร็จของท้องถิ่นยุคใหม่ ไม่ใช่แค่ความเจริญด้านกายภาพ ดังนั้น การจัดสรรงบประมาณ การคัดเลือกโครงการและการกำหนดกลุ่มเป้าหมายต้องฟังพาทั้งข้อมูลเชิงประจักษ์และความยุติธรรมเชิงจริยธรรมของผู้นำอย่างเข้มข้น

ประเด็นที่สี่ สังคมเครือข่ายและการเมืองภาคประชาชนที่เข้มข้นขึ้น

โครงสร้างอำนาจในท้องถิ่นปัจจุบันไม่ใช่รัฐสั่ง-ประชาชนรับ แต่เป็นการต่อรองในสนามเครือข่ายที่มีหลายผู้เล่น ทั้งชุมชน องค์กรประชาสังคม ภาคธุรกิจ สื่อท้องถิ่นและแพลตฟอร์มออนไลน์ ท้องถิ่นจึงต้องบริหารแบบร่วมมือ (Network Governance) มากกว่าการสั่งการอย่างเดียว (OECD, 2024a; OECD, 2024b) เมื่อการเมืองภาคประชาชนเข้มข้นขึ้น ผู้นำท้องถิ่นที่โปร่งใส รับฟังและอธิบายเหตุผลเชิงนโยบายได้ จะได้รับความร่วมมือและความชอบธรรมสูงกว่า ขณะที่ผู้นำที่ใช้ระบบอุปถัมภ์ ไม่รับผิดชอบหรือเลี่ยงการตรวจสอบจะถูกตั้งคำถามอย่างรวดเร็วและรุนแรงกว่าเดิมด้วยพลังสื่อดิจิทัลและเครือข่ายชุมชน

ประเด็นที่ห้า การปฏิรูประบบราชการและความคาดหวังต่อผลสัมฤทธิ์

การบริหารภาครัฐสมัยใหม่ผลักดันให้ท้องถิ่นต้องทำงานบนฐานผลลัพธ์ (Outcome-based) โปร่งใส ตรวจสอบได้และคุ้มค่าต่อเงินภาษี ในขณะที่ทรัพยากรและงบประมาณมักจำกัด ความสามารถของผู้นำท้องถิ่นจึงอยู่ที่การจัดลำดับความสำคัญ บริหารโครงการอย่างมีข้อมูลและสร้างนวัตกรรมบริการที่ตอบโจทย์ประชาชนจริง (OECD, 2024a; OECD, 2024b)

เมื่อพิจารณานัยสำคัญต่อผู้บริหารท้องถิ่นศตวรรษที่ 21 สะท้อนให้เห็นว่า เมื่อรวมบริบททั้งหมดเข้าด้วยกัน จะเห็นว่า ผู้บริหารท้องถิ่นศตวรรษที่ 21 ต้องเป็นมากกว่าผู้จัดการงานประจำ แต่ต้องเป็นผู้นำการเปลี่ยนแปลงของพื้นที่ (Local Transformation Leader) ที่ประกอบด้วย (1) ใช้เทคโนโลยีดิจิทัลอย่างมีประสิทธิภาพและลดช่องว่างดิจิทัล (2) ขับเคลื่อนท้องถิ่นสู่ความยั่งยืนและความพร้อมรับวิกฤต (3) ยืนหยัดบนความเป็นธรรมในการจัดสรรทรัพยากรและดูแลกลุ่มเปราะบาง (4) ปิดพื้นที่การมีส่วนร่วมและบริหารแบบเครือข่าย และ (5) สร้างผลสัมฤทธิ์สาธารณะอย่างโปร่งใสและคุ้มค่า

ปัญหาภาวะผู้นำและธรรมาภิบาลของผู้บริหารท้องถิ่นไทย

เมื่อพิจารณาถึงประเด็นบริบทศตวรรษที่ 21 ประเด็นปัญหาภาวะผู้นำและธรรมาภิบาลของผู้บริหารท้องถิ่นไทย สามารถอธิบายในเชิงพรรณนาได้ว่า เป็นปัญหาที่เกิดจากการซ้อนทับกันของ (1) โครงสร้างการกระจายอำนาจที่ยังไม่สมบูรณ์ (2) วัฒนธรรมการเมืองท้องถิ่นแบบอุปถัมภ์ และ (3) ขีดความสามารถเชิงสถาบันของ อปท. ที่พัฒนาไม่ทันความซับซ้อนของยุคใหม่ จนทำให้จริยธรรมผู้นำไม่ถูกแปลงเป็นธรรมาภิบาลเชิงระบบ ดังต่อไปนี้

1) ปัญหาทุจริตและผลประโยชน์ทับซ้อนในระดับท้องถิ่น แม้การกระจายอำนาจทำให้ท้องถิ่นจัดบริการได้ใกล้ประชาชนขึ้น แต่ก็เปิดพื้นที่เสี่ยงต่อการทุจริตมากขึ้นเช่นกัน โดยเฉพาะการใช้งบประมาณ โครงการและการจัดซื้อจัดจ้างที่มีมูลค่าสูง งานรายงานสถานการณ์ทุจริตของไทยชี้ว่า หน่วยงานที่ถูกกล่าวหาการทุจริตมากที่สุดต่อเนื่อง คือ องค์การปกครองส่วนท้องถิ่น โดยในปีงบประมาณ 2566 มีข้อกล่าวหาที่เกี่ยวกับ อปท. จำนวนมากและเป็นสัดส่วนสูงสุดของประเทศ ภาพดังกล่าวสะท้อนว่า การใช้อำนาจเชิงบริหารของผู้บริหารท้องถิ่นยังถูกตั้งคำถามในมิติความซื่อสัตย์ ความโปร่งใส และการยึดประโยชน์สาธารณะอยู่เสมอ งานวิเคราะห์การกระจายอำนาจไทยยังเตือนว่า หากการถ่ายโอนภารกิจและงบประมาณไปสู่ท้องถิ่นเกิดขึ้นเร็วกว่ากลไกกำกับตรวจสอบและความรับผิดชอบ ปัญหาทุจริตระดับท้องถิ่นจะบ่อนทำลายความชอบธรรมของระบบท้องถิ่นทั้งหมด (Haque, 2010; ADB, 1999) และเมื่อทุจริตเชื่อมกับเครือข่ายผลประโยชน์ในพื้นที่ การตัดสินใจเชิงนโยบายก็มีแนวโน้มไหลไปสู่โครงการที่ตอบสนองกลุ่มอิทธิพลมากกว่าความต้องการสาธารณะ

2) วัฒนธรรมอุปถัมภ์-ห้วคเแนน-การเมืองแบบเครือข่ายผลประโยชน์ หนึ่งในข้อจำกัดเชิงโครงสร้างของภาวะผู้นำท้องถิ่นไทยคือการดำรงอยู่ของ ระบบอุปถัมภ์และเครือข่ายห้วคเแนนที่ฝังรากในกระบวนการเลือกตั้งและการบริหารท้องถิ่น งานศึกษาการเมืองท้องถิ่นไทยจำนวนมากชี้ว่า การได้มาซึ่งอำนาจในสนามท้องถิ่นมักพึ่งพาทุนเครือข่าย ความสัมพันธ์เชิงตอบแทน และการจัดสรรผลประโยชน์ให้ฐานเสียง ซึ่งทำให้ข้อผูกมัดทางการเมืองกลายเป็นแรงกดดันต่อจริยธรรมผู้นำหลังการเลือกตั้ง (Meechan, 2020) ในเชิงพฤติกรรม



สิ่งนี้แปลว่า ผู้บริหารบางส่วนต้องใช้ทรัพยากรสาธารณะชดเชยทุนการเมืองผ่านการเอื้อประโยชน์การจัดจ้าง การบรรจุ/โยกย้ายบุคลากร หรือการจัดสรรโครงการให้เครือข่ายสนับสนุน ผลคือ ความยุติธรรม ความโปร่งใส และความคุ้มค่าต่อภาษีประชาชนถูกลดทอนลง แม้จะไม่เกิดเป็นคดีทุจริตเสมอไป แต่ก็กลายเป็นการบิดเบือนเชิงนโยบายที่ทำให้ธรรมาภิบาลอ่อนแอในระยะยาว

3) ธรรมาภิบาลเชิงเอกสารมากกว่าธรรมาภิบาลเชิงปฏิบัติ ในทศวรรษยุคหลังรัฐไทยพยายามผลักดันเครื่องมือธรรมาภิบาล เช่น การประเมิน ITA ให้ครอบคลุม อปท. แทบทั้งหมดของประเทศ และผลคะแนนเฉลี่ยโดยรวมมีแนวโน้มดีขึ้น แต่ข้อถกเถียงสำคัญในวงวิชาการคือ ITA อาจทำให้ท้องถิ่นเก่งการตอบแบบประเมินมากกว่าเก่งการเปลี่ยนวัฒนธรรมอำนาจ กล่าวคือ เกิดการยกระดับความโปร่งใสบนเว็บไซต์/เอกสาร แต่การตัดสินใจภายในยังมีพื้นที่สีเทา เช่น การกันคู่แข่งออกจากกระบวนการจัดซื้อจัดจ้าง การไม่เปิดเผยข้อมูลที่กระทบกลุ่มอิทธิพล การมีส่วนร่วมแบบพิธีกรรม ฯลฯ (ศุภมา จิตต์เที่ยง และคณะ, 2567) สถานการณ์เช่นนี้สะท้อนว่า ภาวะผู้นำเชิงจริยธรรมยังไม่เป็น DNA องค์กร เพราะหากผู้นำยังมองธรรมาภิบาลเป็นงานเชิงเอกสารหรือภาระทางกฎหมายมากกว่าคุณค่าร่วมขององค์กร การเปลี่ยนผ่านสู่ธรรมาภิบาลเชิงวัฒนธรรมย่อมเกิดได้ยาก

4) ข้อจำกัดด้านขีดความสามารถและความเป็นอิสระของท้องถิ่น ภาวะผู้นำที่ดีต้องทำงานบนฐานสถาบันที่เอื้ออำนวย แต่ระบบท้องถิ่นไทยยังเผชิญ ข้อจำกัดด้านอำนาจ ภารกิจและการคลังหลายประการ งาน UNDP และ World Bank ชี้ว่า การกระจายอำนาจไทยยังมีลักษณะกึ่งกระจาย-กึ่งรวมศูนย์ โดยท้องถิ่นจำนวนมากพึ่งพาเงินอุดหนุนจากส่วนกลางสูง ทำให้อิสระในการกำหนดนโยบายเชิงพื้นที่จำกัด และเกิดความไม่คล่องตัวด้านงบประมาณ (UNDP, 2023) เมื่อผู้บริหารท้องถิ่นต้องบริหารภารกิจมากขึ้นในบริบทศตวรรษที่ 21 แต่ทรัพยากร บุคลากรและอำนาจตัดสินใจยังจำกัด ปัญหาตามมา 2 ชั้น ดังนี้ ชั้นแรก คือ ประสิทธิภาพบริการลดลงจนเกิดความไม่พอใจของประชาชน และชั้นที่สอง คือ พื้นที่เสี่ยงจริยธรรมเพิ่มขึ้น เพราะสภาพทรัพยากรขาด-แรงกดดันสูงทำให้การต่อรองผลประโยชน์และการใช้อำนาจนอกระบบเกิดง่ายกว่าเดิม (OECD, 2025)

5) ความท้าทายด้านภาวะผู้นำยุคดิจิทัลและการสื่อสารสาธารณะ บริบทดิจิทัลทำให้ประชาชนตรวจสอบท้องถิ่นได้เร็วขึ้น แต่ก็ทำให้สนามการเมืองท้องถิ่นเปราะบางต่อข้อมูลบิดเบือนและความขัดแย้งออนไลน์มากขึ้น ผู้บริหารท้องถิ่นจำนวนไม่น้อยยังขาดทักษะการสื่อสารเชิงนโยบาย การจัดการข้อมูลเปิด และการสร้างความร่วมมือแบบเครือข่ายดิจิทัล ส่งผลให้ (1) การสื่อสารไม่ทันสถานการณ์วิกฤต เช่น น้ำท่วม โรคระบาด (2) ความโปร่งใสเชิงข้อมูลไม่เกิดจริง และ (3) ความขัดแย้งทางการเมืองถูกเร่งให้รุนแรงโดยโซเชียลมีเดีย

กล่าวโดยสรุป ปัญหาภาวะผู้นำและธรรมาภิบาลของผู้บริหารท้องถิ่นไทยมิได้เป็นเพียงปัญหาความดีส่วนบุคคล แต่เป็นผลของโครงสร้างการเมืองแบบอุปถัมภ์ ข้อจำกัดเชิงสถาบันและการคลัง และช่องว่างของสมรรถนะศตวรรษที่ 21 ที่บีบให้การใช้อำนาจเคลื่อนห่างจากหลักจริยธรรมได้ง่าย ภายใต้บริบทนี้การพัฒนาภาวะผู้นำเชิงจริยธรรมจึงต้องทำควบคู่กับการเสริมกลไกธรรมาภิบาลเชิงระบบ (ตรวจสอบได้ เปิดเผยข้อมูลได้

มีส่วนร่วมได้ และลดอุปถัมภ์ในการบริหาร) เพื่อให้ท้องถิ่นไทยก้าวพ้นธรรมาภิบาลเชิงถ้อยคำไปสู่ธรรมาภิบาลเชิงวัฒนธรรมและผลลัพธ์สาธารณะต่อไปในอนาคต

บทสรุป

การพัฒนาภาวะผู้นำเชิงจริยธรรม (Ethical Leadership) และธรรมาภิบาลของผู้บริหารท้องถิ่นไทย ในศตวรรษที่ 21 เป็นเรื่องที่จำเป็นมาก เพราะองค์กรปกครองส่วนท้องถิ่น คือ หน่วยงานที่อยู่ใกล้ประชาชนที่สุด ทำหน้าที่ดูแลบริการสาธารณะและพัฒนาชุมชนโดยตรง แต่ปัจจุบันการบริหารท้องถิ่นต้องเผชิญความเปลี่ยนแปลงหลายด้านพร้อมกัน เช่น โลกดิจิทัลที่ทำให้ประชาชนคาดหวังการบริการรวดเร็วและตรวจสอบได้ง่ายขึ้น ปัญหาภัยพิบัติและสภาพภูมิอากาศที่กระทบชีวิตคนในพื้นที่ สังคมสูงวัย ความเหลื่อมล้ำ และพลังของโซเชียลมีเดีย (Social Media) ที่ทำให้การเมืองท้องถิ่นถูกจับตามองตลอดเวลา ดังนั้น การทำงานแบบเดิมที่เน้นเอกสารและสั่งการตามขั้นตอนอย่างเดียวไม่เพียงพออีกต่อไป ขณะเดียวกัน ท้องถิ่นไทยยังมีปัญหาเรื้อรัง เช่น การทุจริต ผลประโยชน์ทับซ้อน การเมืองแบบอุปถัมภ์ การตัดสินใจไม่โปร่งใส การมีส่วนร่วมของประชาชนที่บางครั้งเป็นเพียงพิธีกรรม ทำให้ธรรมาภิบาลในหลายพื้นที่ยังไม่เกิดจริง และประชาชนขาดความเชื่อมั่นต่อผู้บริหาร ดังนั้น วิธีแก้ที่สำคัญ คือ การพัฒนาภาวะผู้นำเชิงจริยธรรมของผู้บริหารท้องถิ่น ผู้นำต้องเป็นคนที่ซื่อสัตย์ ยุติธรรม กล้าทำสิ่งที่ถูกต้อง ไม่ยอมให้ผลประโยชน์ส่วนตัวหรือพวกพ้องมาก่อนส่วนรวม และต้องทำให้จริยธรรมกลายเป็นระบบในองค์กร เช่น เปิดเผยข้อมูลให้ตรวจสอบได้ ส่งเสริมการมีส่วนร่วมจริง รับผิดชอบต่อผลการตัดสินใจ และใช้งบประมาณอย่างคุ้มค่า เมื่อผู้นำทำได้เช่นนี้ หลักธรรมาภิบาล 6 ประการ ก็จะเกิดขึ้นจริงในพื้นที่ ในด้านวิชาการ บทความจะช่วยเชื่อมความสัมพันธ์ระหว่างจริยธรรมของผู้นำกับธรรมาภิบาลและการบริหารยุคใหม่เพื่อใช้ต่อยอดเป็นตัวชี้วัดหรือโมเดลพัฒนาผู้บริหารท้องถิ่น ส่วนในด้านสังคม จะช่วยลดทุจริต เพิ่มความไว้วางใจของประชาชน ยกระดับคุณภาพบริการและทำให้ท้องถิ่นพัฒนาอย่างยั่งยืนในโลกที่เปลี่ยนเร็วแบบศตวรรษที่ 21

เอกสารอ้างอิง

- จันทร์พิรุณ มหาหิงค์. (2566). ภาวะผู้นำเชิงจริยธรรมของผู้บริหารสถานศึกษา สังกัดสำนักงานเขตพื้นที่การศึกษาประถมศึกษาขอนแก่น เขต 3. วิทยานิพนธ์ปริญญาศึกษาศาสตรมหาบัณฑิต มหาวิทยาลัยมหาสารคาม.
- นนทภูมิ มะโนนีก และคณะ. (2565). ภาวะผู้นำเชิงจริยธรรมของผู้บริหารในองค์กรปกครองส่วนท้องถิ่น. วารสารการบริหารนิเทศศาสตร์และนวัตกรรมท้องถิ่น. 8 (7), 415-428.
- พระมหาอานนท์ อคฺคปญฺโญ และพระสิริรัตนเมธี. (2566) ภาวะผู้นำเชิงจริยธรรมของผู้บริหารท้องถิ่น. วารสารพุทธศาสตร์ มจร อุบลราชธานี. 5 (3), 511-522.
- ศุภมา จิตต์เที่ยง และคณะ. (2567). หลักธรรมาภิบาลกับบทบาทของนักการเมืองท้องถิ่น. วารสารพุทธนวัตกรรมและการจัดการ. 7 (1), 248-259.



- Asian Development Bank (ADB). (1999). *Governance in Thailand: Challenges, issues, and Prospects*. Manila: Asian Development Bank (ADB).
- Brown, M. E. and Treviño, L. K. (2006). Ethical Leadership: A Review and Future Directions. *The Leadership Quarterly*. 17 (6), 595-616.
- Brown, M. E., et al. (2005). Ethical Leadership: A Social Learning Perspective for Construct Development and Testing. *Organizational Behavior and Human Decision Processes*. 97 (2), 117-134.
- Chardchawarn, S. (2010). *Local Governance in Thailand: The Politics of Decentralization and the Roles of Bureaucrats, Politicians, and the People*. Chiba: Institute of Developing Economies (IDE).
- CLGF. (2022). *Cities, Climate Change Adaptation and Sustainable Development: The Role of Local Government in Commonwealth Small Island Development States*. London: Commonwealth Local Government Forum.
- Haque, M. S. (2010). Decentralizing Local Governance in Thailand: Contemporary Trends and Challenges. *International Journal of Public Administration*. 33 (12-13), 673-688.
- Kalshoven, K., et al. (2011). Ethical Leadership at Work (ELW): Development and Validation of a Multidimensional Measure. *The Leadership Quarterly*. 22 (1), 51-69.
- Meechan, S. (2020). Clientelistic Network in the 2019 Thai General Election: Evidence from Roi-Et Province. *Social Science Asia*. 6 (4), 1-20.
- OECD. (2024a). *OECD Regions and Cities at a Glance 2024*. Paris: OECD Publishing.
- OECD. (2024b). *Global Trends in Government Innovation 2024: Fostering Human-Centred Public Services*. Paris: OECD Publishing.
- OECD. (2025). *Government at a Glance 2025*. Paris: OECD Publishing.
- Open Government Partnership (OGP). (n.d.). *OGP Local Circle on the 2030 Agenda and SDGs*. Retrieved 15 June 2026, from <https://www.opengovpartnership.org/ogp-local/local-community/2030-agenda-circle/>
- UNDP. (2022). *Digital Strategy 2022–2025*. New York: United Nations Development Programme.
- UNDP. (2023). *From Vision to Action: Explaining UNDP's Digital Transformation Framework*. New York: One United Nations Plaza.

Academic Article:

Received: 2025-11-24;

Revised: 2026-06-20;

Accepted: 2026-06-22.

เครือข่ายชุมชนกับป่าศักดิ์สิทธิ์: รูปแบบการผสมผสานวิถีพุทธและนิเวศจิตวิทยา เพื่อการอนุรักษ์ร่วมสมัยในจังหวัดยโสธร

Community Networks and Sacred Forests: A Model for Integrating Buddhist Practices and Ecopsychology in Contemporary Conservation Efforts in Yasothon Province

พระภัทรพล จตตมโล (บุญศรี)¹, ปากาน กาญจกิจจา², กนต์ ศรีหล้า³, วรเชษฐ์ โทอิน^{*4}Phraphattarapol Jattamalo (Boonsri)¹, Pakarn Khanchanakitja²,Kanta Srilah³, Worachet Tho-un^{*4}

มหาวิทยาลัยมหาจุฬาราชวิทยาลัย วิทยาลัยศาสนศาสตร์ยโสธร

Mahamakut Buddhist University, Yasothon Buddhist College

First/Corresponding Author, E-mail: worachet.th@mbu.ac.th*

บทคัดย่อ

บทความวิชาการนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อนำเสนอข้อค้นพบใหม่จากการศึกษาที่ผ่านการวิเคราะห์สังเคราะห์ และบูรณาการแนวคิดทางพุทธธรรมร่วมกับนิเวศจิตวิทยา เพื่อสร้างกรอบแนวคิดใหม่ในการอนุรักษ์ป่าศักดิ์สิทธิ์ของชุมชน โดยมุ่งเน้นบทบาทของเครือข่ายชุมชนในฐานะกลไกสำคัญที่เชื่อมโยงมิติศาสนา จิตวิทยา และวัฒนธรรมให้เป็นองค์รวมในการจัดการทรัพยากรธรรมชาติอย่างยั่งยืน ผลการศึกษาพบว่า การอนุรักษ์ทรัพยากรธรรมชาติในปัจจุบันยังคงดำเนินไปในลักษณะเชิงเทคนิคและเชิงนโยบาย โดยขาดการบูรณาการกับมิติทางจิตวิญญาณและศีลธรรม ส่งผลให้การมีส่วนร่วมของชุมชนขาดความลึกซึ้งและพลังแห่งคุณค่า ช่องว่างทางความคิดดังกล่าวสะท้อนให้เห็นถึงการขาดการเชื่อมโยงระหว่างพุทธจิตวิทยา ซึ่งมุ่งเน้นการพัฒนาจิตภายในกับนิเวศจิตวิทยา ซึ่งเน้นการตระหนักรู้ถึงความสัมพันธ์อันเกื้อกูลระหว่างมนุษย์กับธรรมชาติ บทความนี้เสนอแนวทางปฏิบัติแบบบูรณาการโดยประยุกต์หลักธรรมทางพุทธศาสนาเข้ากับแนวคิดนิเวศจิตวิทยา เพื่อเสริมสร้าง “จิตสำนึกพุทธนิเวศ” ผ่านกระบวนการเรียนรู้เชิงจิตภาวนา กิจกรรมทางวัฒนธรรม และการเรียนรู้สิ่งแวดล้อมของชุมชน แนวทางดังกล่าวมุ่งปลูกฝังศรัทธา ความรับผิดชอบ และความเข้าใจในคุณค่าของธรรมชาติ อันจะนำไปสู่การก่อรูปของเครือข่ายชุมชนที่มีพลังทางจิตวิญญาณและสำนึกพลเมือง สิ่งแวดล้อม ผลลัพธ์ที่คาดหวังคือการพัฒนารูปแบบการอนุรักษ์ร่วมสมัยเชิงพุทธนิเวศที่ยั่งยืนและมีพลวัต สอดคล้องกับเป้าหมายการพัฒนาที่ยั่งยืน (SDGs) และสะท้อนแนวทางสันติธรรมแห่งความสมดุลระหว่างมนุษย์กับธรรมชาติในศตวรรษที่ 21

คำสำคัญ: การอนุรักษ์ร่วมสมัย, เครือข่ายชุมชน, นิเวศจิตวิทยา, ป่าศักดิ์สิทธิ์, วิถีพุทธ



Abstract

This academic article aims to present new findings derived from the processes of analysis, synthesis, and integration of Buddhist principles and Eco-psychological concepts to construct a new conceptual framework for the conservation of sacred community forests. The study emphasizes the role of community networks as key mechanisms that interconnect the dimensions of religion, psychology, and culture into a holistic approach to sustainable natural resource management. The findings reveal that current natural resource conservation practices remain predominantly technical and policy-oriented, often separated from spiritual and moral dimensions. This separation results in limited community participation and a diminished sense of moral value. The conceptual gap identified reflects a lack of integration between Buddhist psychology, which focuses on inner mental development, and ecopsychology, which emphasizes awareness of the interdependent relationship between humans and nature. The article proposes an integrative practice that applies Buddhist teachings in conjunction with eco-psychological perspectives to cultivate “Buddhist eco-consciousness.” This approach operates through meditative learning processes, cultural and environmental activities, and community-based ecological education. It aims to foster faith, responsibility, and appreciation for the intrinsic value of nature, leading to the formation of spiritually empowered community networks with strong environmental citizenship. The expected outcome is the development of a sustainable and dynamic “Buddhist–Eco Model for Contemporary Conservation,” consistent with the United Nations Sustainable Development Goals (SDGs) and reflecting a path of peaceful coexistence and ecological harmony between humans and nature in the twenty-first century.

Keywords: Contemporary Conservation, Community Network, Ecopsychology, Sacred Forests, Buddhist Way

บทนำ

คำว่า ป่าศักดิ์สิทธิ์ ในบริบทของสังคมไทยมีความหมายเชิงลึกลึกมากกว่าพื้นที่ธรรมชาติ หากแต่เป็นระบบคุณค่าทางศาสนา วัฒนธรรม และจิตวิญญาณที่เชื่อมโยงวิถีชีวิตของผู้คนกับธรรมชาติอย่างแนบแน่น ดังนั้นป่าศักดิ์สิทธิ์จึงทำหน้าที่เป็นทั้งแหล่งทรัพยากรและศูนย์กลางจิตวิญญาณของชุมชน โดยช่วยธำรงความหลากหลายทางชีวภาพและความสมานฉันท์ทางสังคม (Junsongduang, et al., 2014) การทบทวนวรรณกรรมด้านงานศึกษานิเวศวิทยาเชิงพื้นที่ในจังหวัดเชียงใหม่พบว่า ป่าศักดิ์สิทธิ์มีความหลากหลายชนิดของไม้ยืนต้นสูงกว่าไร่มุขเวียนทั่วไป แสดงให้เห็นว่าจารีต ประเพณีและความเชื่อมีผลในการคุ้มครองทรัพยากร

อย่างเป็นรูปธรรม นับตั้งแต่ช่วงทศวรรษ 2530 เป็นต้นมา ประเทศไทยได้เผชิญกับความเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจและสังคมที่ส่งผลกระทบต่อระบบนิเวศป่าไม้ เกิดการเคลื่อนไหวทางศาสนาและสิ่งแวดล้อมที่มีพระสงฆ์เป็นผู้นำ เช่น ขบวนการบวชป่าซึ่งเป็นการนำสัญลักษณ์จิ๋วพระมาห่อหุ้มต้นไม้เพื่อสื่อถึงความศักดิ์สิทธิ์และสร้างแรงยับยั้งทางสังคมต่อการตัดไม้ทำลายป่า (Darlington, 2012; Morrow, 2012) แนวปฏิบัตินี้ได้รับการยอมรับว่า เป็นนวัตกรรมเชิงสัญลักษณ์ (Symbolic Innovation) ที่รวมศาสนา จิตวิญญาณและการอนุรักษ์เข้าด้วยกันอย่างมีเอกลักษณ์ อย่างไรก็ตาม การอนุรักษ์ทรัพยากรธรรมชาติของไทยในปัจจุบันยังคงดำเนินไปในกรอบเชิงเทคนิคและนโยบายเป็นหลัก ทำให้ละเลยมิติทางคุณธรรมและจิตวิญญาณของชุมชน ส่งผลให้การมีส่วนร่วมเชิงลึกของประชาชนยังมีข้อจำกัด (RECOFTC, 2021) ในขณะเดียวกัน แม้พระราชบัญญัติป่าชุมชน พ.ศ. 2562 จะสร้างกรอบกฎหมายที่ยอมรับบทบาทชุมชนในการจัดการป่า แต่การบังคับใช้ยังประสบปัญหาในเชิงนิยาม เขตพื้นที่ และกลไกการกำกับดูแล (Open Development Myanmar, 2020) ประเด็นสำคัญที่เป็นช่องว่างทางความรู้คือ การขาดการบูรณาการระหว่าง “พุทธจิตวิทยา” ซึ่งมุ่งเน้นการพัฒนาจิตภายในและนิเวศจิตวิทยา ซึ่งเน้นการตระหนักรู้ถึงความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับธรรมชาติ (Roszak, 2001) การอนุรักษ์เชิงนโยบายมักมองป่าในมิติทรัพยากรมากกว่ามิติทางจิตวิญญาณ จึงส่งผลให้กระบวนการเรียนรู้ของชุมชนขาดความลึกซึ้งในด้านศรัทธาและความรับผิดชอบต่อสิ่งแวดล้อม (Walter, 2007) นอกจากนี้ แนวทางพิธีกรรม เช่น การบวชป่า แม้จะเป็นเครื่องมือสร้างพลังทางสังคมและสื่อสัญลักษณ์ที่ทรงคุณค่า แต่หากขาดการเชื่อมโยงกับกติกาชุมชนและกฎหมายร่วมสมัย ก็อาจกลายเป็นเพียงพิธีกรรมเชิงสัญลักษณ์ที่ขาดผลลัพธ์เชิงโครงสร้าง (Morrow, 2012) จึงเกิดคำถามสำคัญว่า จะสามารถผสานหลักพุทธธรรมเข้ากับนิเวศจิตวิทยาเพื่อสร้างจิตสำนึกพุทธนิเวศที่นำไปสู่การอนุรักษ์ป่าชุมชนอย่างยั่งยืนได้อย่างไร

จากการศึกษาบริบทแห่งการสร้างเครือข่ายชุมชนกับป่าศักดิ์สิทธิ์ผ่านกระบวนการผสมผสานวิถีพุทธและนิเวศจิตวิทยาเพื่อการอนุรักษ์ร่วมสมัย ผู้เขียนพบว่า งานวิชาการของดาร์ลิงตัน (Darlington, 2012) ในหนังสือ *The Ordination of a Tree* ชี้ให้เห็นว่า การบวชป่าในประเทศไทยเป็นขบวนการทางศาสนาเพื่อสิ่งแวดล้อมที่มีบทบาทสำคัญในการสร้างจิตสำนึกเชิงคุณธรรมและการเมืองทางสิ่งแวดล้อม ขณะที่มอร์โรว์ (Morrow, 2012) วิเคราะห์บริบทแห่งปรากฏการณ์นี้ว่า การบวชป่าเป็นประเพณีประดิษฐ์ (Invented Tradition) เพื่อสื่อสารความศักดิ์สิทธิ์และสร้างอัตลักษณ์ทางสังคมของชุมชน ด้านวิทยาศาสตร์สิ่งแวดล้อม ส่วนงานวิชาการของเอี่ยมพร จันทรสองดวง (Junsongduang, et al., 2014) กลับพบว่า ป่าศักดิ์สิทธิ์ในเชียงใหม่และแม่ฮ่องสอนมีความหลากหลายทางชีวภาพสูงกว่าแปลงเกษตรกรรมทั่วไปอย่างมีนัยสำคัญ ซึ่งได้สะท้อนว่า พื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ทางศาสนาสามารถทำหน้าที่เชิงนิเวศได้จริง ในขณะที่รอสแซค (Roszak, 2001) เสนอแนวคิด *Ecopsychology* ว่า การเยียวยาธรรมชาติและการเยียวยาจิตใจมนุษย์เป็นกระบวนการเดียวกัน การฟื้นฟูความสัมพันธ์เชิงจิตวิญญาณกับธรรมชาติจึงเป็นหนทางสู่ความสมดุลของโลกและมนุษย์ ส่วนในมิติของนโยบาย RECOFTC (2021) วิเคราะห์ว่า พระราชบัญญัติป่าชุมชน พ.ศ. 2562 นับว่าเป็นก้าวสำคัญของการกระจายอำนาจด้านสิ่งแวดล้อม แต่ยังคงต้องเสริมกลไกธรรมาภิบาลแบบมีส่วนร่วมให้เข้มแข็ง โดยเฉพาะการผสานองค์ความรู้ท้องถิ่นกับนโยบายระดับชาติ ทั้งนี้องค์กร UNDP (n.d.) และ UN (2026) ยังเสนอให้การอนุรักษ์ทรัพยากรธรรมชาติต้องเชื่อมโยงกับเป้าหมายการพัฒนาที่ยั่งยืนเพื่อสร้างความยั่งยืนในระดับโลก



ดังนั้น เพื่อข้ามพ้นข้อจำกัดดังกล่าว บทความนี้เสนอแนวทางการอนุรักษ์ร่วมสมัยเชิงพุทธ – นิเวศวิทยาเชิงพุทธ ซึ่งประกอบด้วย 5 องค์ประกอบ ได้แก่ (1) จิตสำนึกพุทธนิเวศ (Buddhist Eco-consciousness) สร้างการเรียนรู้เชิงภาวนา เช่น สมาธิในป่า การเจริญสติ เพื่อปลูกฝังความตระหนักรู้ถึงการพึ่งพาพึ่งหวางมนุษย์กับธรรมชาติ (Roszak, 2001) (2) พิธีกรรมเชิงสัญลักษณ์ทางพุทธศาสนา เช่น การพัฒนาพิธีกรรมการบวชป่าและเทศกาลป่าศักดิ์สิทธิ์ให้เชื่อมโยงกับกตีกาชุมชน เพื่อสร้างแรงศรัทธาและความชอบธรรมทางสังคม (Darlington, 2012) (3) ธรรมาภิบาลเครือข่าย (Networked Governance) เชื่อมวัด โรงเรียน องค์กรปกครองส่วนท้องถิ่น และภาคประชาสังคม เพื่อวางแผนจัดการป่าร่วมกันอย่างบูรณาการ (RECOFTC, 2021) และ (4) การเชื่อมโยงกับเป้าหมาย SDGs ผูกแนวทางการอนุรักษ์กับ SDGs ข้อ 13 และ 15 เพื่อให้สอดคล้องกับมาตรฐานการพัฒนาที่ยั่งยืนในระดับโลก (UN, 2026) เพื่อสะท้อนมุมมองแห่งบริบททางวิชาการด้านการอนุรักษ์ป่าชุมชนในบริบทศตวรรษที่ 21 จึงจำเป็นต้องยกระดับจาก “การอนุรักษ์เชิงเทคนิค” สู่ “การอนุรักษ์เชิงจิตวิญญาณและคุณธรรม” ที่หลอมรวมหลักพุทธธรรมกับนิเวศจิตวิทยาเข้าด้วยกัน การสร้างเครือข่ายชุมชนจึงไม่เพียงเป็นการจัดการทรัพยากร หากเป็นการฟื้นฟูความสัมพันธ์เชิงจิตวิญญาณระหว่างมนุษย์กับธรรมชาติ เกิดเป็นรูปแบบการอนุรักษ์ร่วมสมัยเชิงพุทธ – นิเวศที่มีพลังทางจิตใจ วัฒนธรรมและความยั่งยืนในระยะยาว

จิตสำนึกพุทธนิเวศ

แนวคิดเรื่องจิตสำนึกพุทธนิเวศ (Buddhist Eco-consciousness) เกิดจากการบูรณาการระหว่างพุทธจิตวิทยา (Buddhist Psychology) ซึ่งมุ่งเน้นการพัฒนาจิตภายในให้เกิดสติ ปัญญาและกรุณา กับนิเวศจิตวิทยา (Ecopsychology) ซึ่งเน้นการตระหนักรู้ถึงความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับธรรมชาติในระดับลึก (Roszak, 2001) การผสานทั้งสองมิติจึงทำให้การอนุรักษ์สิ่งแวดล้อมไม่เพียงเป็นกิจกรรมทางกายหรือเชิงนโยบาย แต่เป็นกระบวนการภายในที่เปลี่ยนแปลงวิถีคิดและวิถีจิตของมนุษย์ ให้ตระหนักถึงความเกื้อกูล (ปฏิกิจสมุปปาท) ระหว่างตนเองกับสรรพสิ่ง ในมุมมองทางพุทธศาสนาธรรมชาติมิใช่สิ่งแยกจากมนุษย์ หากแต่เป็นสภาวะธรรมที่สัมพันธ์ซ้อนกันอย่างลึกซึ้ง พุทธศาสนามองว่า ทุกสิ่งดำรงอยู่โดยอาศัยกัน ซึ่งสอดคล้องกับหลักปฏิกิจสมุปปาท อันเป็นรากฐานของการเกิด-การดับ และการพึ่งพาพึ่งหวางกันของสรรพสิ่ง (Rahula, 1974) การมีจิตสำนึกพุทธนิเวศจึงหมายถึงการเข้าใจความจริงของโลกในฐานะที่เป็นเครือข่ายแห่งความสัมพันธ์ มิใช่เพียงระบบทรัพยากร หากเป็นระบบแห่งสติและความรับผิดชอบที่มนุษย์ต้องมีต่อธรรมชาติ ในทางปฏิบัติ การพัฒนาจิตสำนึกพุทธนิเวศสามารถดำเนินได้ผ่าน 3 กระบวนการหลัก ได้แก่ (1) กระบวนการตื่นรู้ (Mindful Awareness) การฝึกสติ (Sati) เพื่อให้จิตตระหนักรู้ต่อกาย เวทนา และสภาพแวดล้อม ทำให้มนุษย์เห็นความเชื่อมโยงของชีวิตกับธรรมชาติ เช่น การภาวนาในป่า (Forest Meditation) หรือการเจริญสติระหว่างทำกิจกรรมสิ่งแวดล้อม (Thich Nhat Hanh, 2013) พุทธศาสนามองว่า การรู้เท่าทันตนเอง คือรากฐานของการอยู่ร่วมกับผู้อื่นและธรรมชาติอย่างสันติ (2) กระบวนการเห็นคุณค่าร่วม (Compassionate Connection) หลักเมตตา-กรุณา คือ หัวใจของการสร้างจิตสำนึกพุทธนิเวศ เพราะเป็นพลังจิตที่ขยายขอบเขตความรักจากตนเองไปยังสิ่งมีชีวิตทั้งหมด การฝึกจิตให้รู้สึกถึงความเป็นเพื่อนร่วมเกิด (Kinship of All

Beings) เป็นการเปิดพื้นที่ให้เกิดความรู้สึกในใจ (Ecological Empathy) ซึ่งทำให้การอนุรักษ์กลายเป็นการแสดงออกของความเมตตา ความกรุณา ไม่ใช่เพียงการแสดงออกตามหน้าที่ (Sivaraksa, 1992) และ (3) กระบวนการดำเนินชีวิตอย่างพอประมาณ (Moderate Living) หลักมัชฌิมาปฏิปทาหรือทางสายกลางเป็นกรอบปฏิบัติที่เชื่อมโยงเศรษฐกิจ จิตใจและสิ่งแวดล้อมเข้าด้วยกันอย่างสมดุล การดำรงชีวิตด้วยความพอเพียงช่วยลดความฟุ้งเฟ้อและการเบียดเบียนต่อทรัพยากรธรรมชาติ สอดคล้องกับแนวคิดเศรษฐกิจพอเพียงเชิงพุทธที่เน้นสมดุลระหว่างจิตใจ วัตถุและสังคม (Phra Thepwethi (Payutto, P.A., 1994) ดังนั้น การบ่มเพาะจิตสำนึกพุทธนิเวศสามารถเกิดขึ้นผ่านพิธีกรรมและวัฒนธรรมทางศาสนา เช่น การบวชป่า ซึ่งเป็นทั้งสัญลักษณ์ของการเคารพต่อชีวิต และเป็นเครื่องมือทางสังคมในการสร้างเครือข่ายการมีส่วนร่วม (Darlington, 2012) เมื่อพระสงฆ์และชุมชนร่วมกันประกาศเจตนารมณ์ในการคุ้มครองธรรมชาติ พิธีกรรมดังกล่าวจึงเปลี่ยนจากพิธีกรรมเชิงสัญลักษณ์ไปสู่ปฏิบัติการจิตสำนึกที่มีพลังทางจิตวิญญาณและสังคม (Morrow, 2012) นอกจากนี้ จิตสำนึกพุทธนิเวศยังสอดคล้องกับวาระการพัฒนาที่ยั่งยืนของสหประชาชาติ (UNDP, n.d.; UN, 2026) โดยเฉพาะเป้าหมายที่ 13 การรับมือการเปลี่ยนแปลงสภาพภูมิอากาศ และเป้าหมายที่ 15 การใช้ประโยชน์จากระบบนิเวศบนบกอย่างยั่งยืน ซึ่งต่างมุ่งเน้นการพัฒนาความสมดุลระหว่างมนุษย์กับธรรมชาติ การบูรณาการพุทธธรรมกับแนวคิดนิเวศจิตวิทยาจึงเป็นแนวทางที่ช่วยให้การอนุรักษ์สิ่งแวดล้อมมีรากฐานทางจริยธรรมและจิตวิญญาณที่มั่นคงมากขึ้น กล่าวอีกนัยหนึ่งได้ว่า จิตสำนึกพุทธนิเวศ มิใช่เพียงแนวคิดเชิงจิตวิทยาหรือสิ่งแวดล้อมเท่านั้น แต่เป็นกรอบจริยธรรมแห่งการอยู่ร่วม (Ethics of Coexistence) ที่ตั้งอยู่บนฐานของสติ ปัญญาและกรุณา การสร้างสำนึกดังกล่าวจะนำไปสู่การเปลี่ยนแปลงเชิงโครงสร้างทางสังคมและวัฒนธรรมให้การอนุรักษ์ธรรมชาติกลายเป็นส่วนหนึ่งของการดำรงชีวิตและการปฏิบัติธรรมในสังคมพุทธสมัยใหม่

การปฏิบัติการของจิตสำนึกพุทธนิเวศในระดับชุมชนที่เรียกว่า จิตสำนึกพุทธนิเวศ มิได้เป็นเพียงกรอบแนวคิดเชิงจิตวิทยาหรือศาสนาเท่านั้น แต่ยังเป็นพลังเชิงปฏิบัติการทางสังคม (Social Praxis) ที่สามารถขับเคลื่อนการอนุรักษ์สิ่งแวดล้อมและการเปลี่ยนแปลงทางวัฒนธรรมในระดับชุมชนได้อย่างเป็นรูปธรรม การแปรจิตสำนึกให้เป็นการกระทำ จำเป็นต้องอาศัยกลไก 3 ระดับ คือ ระดับบุคคล ระดับชุมชน และระดับเครือข่าย (Walter, 2007) มีรายละเอียด ดังนี้

ประเด็นที่หนึ่ง ระดับบุคคล (Individual) การพัฒนาจิตเพื่อความสัมพันธ์กับธรรมชาติ ระดับบุคคลถือเป็นรากฐานของการก่อรูปจิตสำนึกพุทธนิเวศ โดยเริ่มจากการพัฒนาสติ (Sati) และสมาธิ (Samadhi) ผ่านกิจกรรมการภาวนาในธรรมชาติ เช่น การนั่งสมาธิในป่า (Forest Meditation) และการเดินจงกรมในเส้นทางธรรมชาติ (Walking Meditation) พระติช นัท ฮันห์ (Thich Nhat Hanh, 2013) เสนอว่า เมื่อหายใจเข้า เรายังรับรู้ถึงต้นไม้ เมื่อหายใจออก เรายังรับรู้ถึงโลกที่เรามีส่วนร่วม ซึ่งเป็นการเชื่อมโยงระหว่างสติภายในกับระบบนิเวศภายนอกอย่างกลมกลืน การฝึกเช่นนี้ก่อให้เกิดสิ่งที่เรียกว่า ความกรุณาเชิงนิเวศ (Ecological Compassion) ซึ่งเป็นสภาวะจิตที่ตระหนักรู้ว่า การทำลายธรรมชาติคือการทำลายส่วนหนึ่งของตนเอง (Sivaraksa, 1992) ดังนั้น การตื่นรู้ทางจิตใจจึงเป็นพื้นฐานของการตื่นรู้ทางสิ่งแวดล้อม การปลูกฝังสติใน



ระดับบุคคลจึงเป็นการสร้างพลเมืองสิ่งแวดล้อมทางจิตวิญญาณ (Spiritual Environmental Citizenship) ที่มีความรับผิดชอบต่อชีวิตในทุกมิติ

ประเด็นที่สอง ระดับชุมชน (Community) พิธีกรรมและการมีส่วนร่วมของเครือข่ายชุมชน ระดับชุมชนเป็นพื้นที่สำคัญในการแปลงจิตสำนึกให้เป็นการมีส่วนร่วม การปฏิบัติการจิตสำนึกพุทธนิเวศในระดับนี้ปรากฏอย่างชัดเจนผ่านพิธีกรรมทางศาสนาและวัฒนธรรม เช่น การบวชป่า (Tree Ordination) การเวียนเทียนป่า การเจริญภาวนาสีงแวดล้อม (Darlington, 2012) พิธีกรรมเหล่านี้ทำหน้าที่เป็นเครื่องมือทางสังคม (Social Instrument) ที่เชื่อมโยงความศรัทธากับการจัดการทรัพยากรท้องถิ่น มอร์โรว์ (Morrow, 2012) วิเคราะห์ว่า การบวชป่าเป็นประเพณีประดิษฐ์ (Invented Tradition) ซึ่งมีพลังในการสื่อสารเชิงสัญลักษณ์เพื่อปลุกจิตสำนึกของชุมชน แม้จะมีลักษณะเชิงพิธีกรรม แต่หากเชื่อมโยงกับกติกาสังคมและกฎหมาย เช่น พระราชบัญญัติป่าชุมชน พ.ศ. 2562 ก็สามารถกลายเป็นเครื่องมือของธรรมาภิบาลเชิงจิตวิญญาณที่ทั้งศาสนาและรัฐร่วมกันส่งเสริมได้ (RECOFTC, 2021) ในหลายพื้นที่ของประเทศไทย เช่น จังหวัดยโสธร เชียงใหม่ ลำปาง การบวชป่าไม่ได้หยุดอยู่แค่การทำพิธี แต่ต่อยอดสู่การจัดทำธรรมนูญป่าชุมชนที่กำหนดกติกาการใช้และการดูแลป่าอย่างยั่งยืน เป็นตัวอย่างของการแปรศรัทธาเป็นนโยบายชุมชน (Faith-based Policy) ซึ่งสะท้อนพลังของจิตสำนึกพุทธนิเวศในเชิงสถาบัน

ประเด็นที่สาม ระดับเครือข่าย (Network) ธรรมาภิบาลและการเรียนรู้ร่วมกัน ระดับเครือข่ายคือการยกระดับจิตสำนึกพุทธนิเวศจากชุมชนหนึ่งไปสู่เครือข่ายภาคประชาสังคมในวงกว้าง โดยมีพระสงฆ์ นักวิชาการ หน่วยงานรัฐและเยาวชนร่วมขับเคลื่อนในลักษณะธรรมาภิบาลเครือข่าย (Networked Governance) (RECOFTC, 2021) แนวทางนี้เน้นการแลกเปลี่ยนความรู้ การจัดอบรมภาวนา การจัดค่ายเยาวชนพุทธนิเวศ และการวิจัยเชิงปฏิบัติการแบบมีส่วนร่วม (Participatory Action Research; PAR) เพื่อพัฒนาแนวปฏิบัติที่เหมาะสมกับบริบทของแต่ละชุมชน เช่น เครือข่ายพุทธนิเวศภาคอีสานได้จัดโครงการบวชป่าเยาวชนและค่ายภาวนาในป่าชุมชน ซึ่งใช้หลักเมตตา กรุณาและสติเป็นแกนกลางของการเรียนรู้ ส่งผลให้เยาวชนมีความเข้าใจเชิงจิตวิญญาณต่อสิ่งแวดล้อมและสามารถเป็นผู้นำกิจกรรมอนุรักษ์ในพื้นที่ของตนได้ การสร้างเครือข่ายเช่นนี้สอดคล้องกับเป้าหมายการพัฒนาที่ยั่งยืนขององค์การสหประชาชาติ (UN, 2026; UNDP, n.d.) ที่มุ่งเน้นความร่วมมือพหุภาคีในการอนุรักษ์ระบบนิเวศและลดผลกระทบจากการเปลี่ยนแปลงสภาพภูมิอากาศ

ประเด็นที่สี่ การบูรณาการจิตสำนึกพุทธนิเวศสู่กระบวนการศึกษาและการพัฒนา การสร้างจิตสำนึกพุทธนิเวศจะยั่งยืนได้ก็ต่อเมื่อถูกบูรณาการเข้าไปในระบบการศึกษาและกระบวนการพัฒนาชุมชน (Phra Thewpewethi (Payutto, P.A., 1994) หลายโรงเรียนในพื้นที่พุทธศาสนามีการนำแนวคิดนี้ไปใช้ในการเรียนรู้เชิงบูรณาการ เช่น หลักสูตรสิ่งแวดล้อมเชิงพุทธที่ให้ผู้เรียนฝึกสมาธิ ศึกษาธรรมชาติ และออกแบบโครงการอนุรักษ์ป่าในท้องถิ่นตนเอง ซึ่งเป็นตัวอย่างของการศึกษาเพื่อความยั่งยืนทางจิตวิญญาณ (Education for Spiritual Sustainability) พุทธศาสนาในฐานะระบบจริยธรรมที่เน้นปัญญาและความรับผิดชอบต่อสังคม สามารถเป็นรากฐานของการสร้างวัฒนธรรมการพัฒนาที่ไม่ทำลายธรรมชาติ แต่เกื้อหนุนการอยู่ร่วมกันอย่างสมดุล ดังนั้น

การพัฒนาเชิงพุทธจึงไม่ใช่เพียงการยกระดับเศรษฐกิจหรือสังคม แต่เป็นการยกระดับจิตใจและจิตสำนึกของมนุษย์ให้เข้าใจความเป็นหนึ่งเดียวของชีวิตทั้งปวง

จากที่กล่าวมาสรุปได้ว่า จิตสำนึกพุทธนิเวศในระดับชุมชนเป็นกระบวนการเปลี่ยนแปลงที่เริ่มจากภายในสู่ภายนอก จากจิตสำนึกสู่พฤติกรรม และจากบุคคลสู่เครือข่าย เมื่อชุมชนสามารถหลอมรวมศาสนา วัฒนธรรม และนิเวศจิตวิทยาเข้าด้วยกันได้อย่างกลมกลืน จะเกิดพลังจิตวิญญาณที่ขับเคลื่อนการอนุรักษ์อย่างยั่งยืน ทั้งในเชิงธรรมาภิบาล จิตใจ และวัฒนธรรม การพัฒนาเช่นนี้สอดคล้องกับอุดมการณ์ของพุทธศาสนาในฐานะศิลปะแห่งการอยู่ร่วม (Art of Coexistence) ที่เน้นเมตตา ปัญญาและความสมดุลระหว่างมนุษย์กับธรรมชาติ

พิธีกรรมและสัญลักษณ์ทางศาสนา

พิธีกรรมทางศาสนาและสัญลักษณ์มีบทบาทสำคัญในการพัฒนาจิตสำนึกพุทธนิเวศในชุมชนไทย โดยทำหน้าที่เป็นช่องทางเชื่อมโยงระหว่างผู้คนกับธรรมชาติ และระหว่างศรัทธากับการกระทำร่วมมือเชิงอนุรักษ์ (SE-UB, 2565) หนึ่งในตัวอย่างที่เด่นชัด คือ พิธีบวชป่าหรือบวชต้นไม้ ซึ่งเป็นพิธีกรรมทางพุทธที่ถูกออกแบบขึ้นในชุมชนไทยในช่วงหลายทศวรรษที่ผ่านมา ด้วยวัตถุประสงค์เพื่อสร้างสถานะพิเศษให้กับต้นไม้ใหญ่และพื้นที่ป่า จึงช่วยยับยั้งการบุกรุกทำลายป่าได้ (ไทยรัฐ, 2566) ในบทความวิชาการเชิงคุณภาพของดลติเรก ทองโสภิต (2566) ศึกษาพิธีกรรมการบวชป่าในภาคเหนือของประเทศไทยโดยพบว่า พิธีกรรมดังกล่าวทำหน้าที่เป็นนวัตกรรมทางความเชื่อที่ผสมผสานระหว่างพุทธศาสนา ความเชื่อพื้นบ้าน และแนวคิดอนุรักษ์สมัยใหม่ ซึ่งช่วยสร้างจิตสำนึกด้านการอนุรักษ์และกระตุ้นการมีส่วนร่วมของชุมชน พิธีบวชป่าในความเป็นจริงมีลักษณะเป็นสัญลักษณ์ที่ทรงพลัง เช่น การห่มผ้าเหลือง การผูกสายสิญจน์ ล้อมเขตป่าด้วยพิธีกรรม และการนิมนต์พระสงฆ์สวดเป็นสิริมงคล ซึ่งล้วนแต่สื่อว่า ต้นไม้ คือ ชีวิต และชุมชน คือ ผู้คุ้มครอง เมื่อชุมชนเข้าร่วมในพิธีกรรมเหล่านี้ พวกเขาไม่ได้เพียงร่วมงาน แต่เข้าสู่กระบวนการทางจิตวิญญาณที่เชื่อมโยงกับธรรมชาติ พิธีกรรมจึงกลายเป็นพื้นที่แห่งการเรียนรู้ทางวัฒนธรรมที่สร้างความรู้สึกผูกพันกับสิ่งแวดล้อม (SCB Foundation, ม.ป.ป.) ในแง่การอนุรักษ์เชิงนิเวศ พิธีกรรมและสัญลักษณ์เหล่านี้ช่วยทำให้เกิดแรงยับยั้งทางสังคม (Social Sanction) ต่อการทำลายป่า เช่น ข้อห้ามชุมชนที่ว่า หากนำผ้าเหลืองออกแล้วตัดต้นไม้ จะถือว่า เป็นการทำบาปมาก (SE-UB, 2567) กล่าวได้ว่า พิธีกรรมและสัญลักษณ์ทางศาสนาถือเป็นกลไกสำคัญของการสร้างจิตสำนึกพุทธนิเวศในชุมชนไทย ซึ่งไม่ใช่แค่กิจกรรมเชิงวัฒนธรรม แต่เป็นการแสดงออกทางจิตวิญญาณที่ส่งผลต่อพฤติกรรมการอนุรักษ์ เมื่อชุมชนเข้าใจว่า ชีวิต คือ ธรรมชาติ และธรรมชาติ คือ ชีวิต พวกเขาก็พร้อมที่จะปกป้อง และฟื้นฟูระบบนิเวศของตนเองในเชิงคุณค่าและจิตวิญญาณ

เมื่อพิจารณาด้านพิธีกรรมและสัญลักษณ์ทางศาสนาพบว่า พิธีกรรมทางศาสนาในพุทธศาสนาไทยมีบทบาทสำคัญในการปลูกฝังจิตสำนึกแห่งการเคารพต่อธรรมชาติ โดยเฉพาะอย่างยิ่ง พิธีบวชป่าซึ่งเป็นนวัตกรรมทางศาสนาและวัฒนธรรมที่เกิดจากการผสมผสานระหว่างหลักธรรมทางพุทธศาสนา ความเชื่อพื้นบ้าน และเจตนารมณ์ในการอนุรักษ์สิ่งแวดล้อม (SE-UB, 2565) แนวคิดดังกล่าวถือเป็นภาษาทางจิตวิญญาณที่แสดงออกผ่านสัญลักษณ์ของผ้าเหลืองและบทสวดเพื่อสร้างความหมายทางศาสนาให้กับต้นไม้



จากสิ่งที่ถูกมองว่า เป็นวัตถุ กลายเป็นสิ่งมีชีวิตที่มีศักดิ์ศรีทางศีลธรรม (SCB Foundation, ม.ป.ป.) ในหลายพื้นที่ พิธีกรรมบวชป่าช่วยยับยั้งการบุกรุกพื้นที่ป่าชุมชนได้จริง เพราะกลายเป็นเครื่องมือยับยั้งทางสังคม (Social Sanction) ที่ทุกคนในชุมชนยอมรับร่วมกัน (SE-UB, 2567) ดังบริบทต่อไปนี้

1. ความหมายของพิธีกรรมในเชิงพุทธนิเวศ พิธีกรรมในมิติพุทธศาสนาไม่ได้มีจุดมุ่งหมายเพียงเพื่อความศรัทธาเท่านั้น แต่เป็นกระบวนการภาวนาเชิงสังคม (Social Meditation) ที่เปลี่ยนแปลงทัศนคติของผู้คนต่อธรรมชาติ เช่น พิธีกรรมการบวชป่าทำให้นุรักษ์กลับมาตระหนักถึงความสัมพันธ์แห่งเหตุปัจจัยระหว่างชีวิตตนเองกับสิ่งแวดล้อมทางธรรมชาติ และการอนุรักษ์ป่ายังเป็นการรักษาความสงบในจิตใจตน

2. กรณีศึกษาในชุมชนไทย

พื้นที่	ลักษณะพิธีกรรม	ผลลัพธ์ทางสังคมและสิ่งแวดล้อม
ชุมชนบ้านน้ำดิบ อำเภอมะนัง จังหวัดเชียงใหม่	จัดพิธีบวชป่าทุกปีในวันมาฆบูชา นำโดยพระสงฆ์และนักเรียน โรงเรียนบ้านน้ำดิบ	เกิดกติกาป่าชุมชน ห้ามตัดไม้ใหญ่ ในเขตศักดิ์สิทธิ์ ลดการเผาป่ากว่า 60% (SE-UB, 2565)
ชุมชนบ้านห้วยขวาง อำเภอดอยสะเก็ด จังหวัดเชียงใหม่	พิธีบวชป่าร่วมกับการเวียนเทียน ป่า และปลูกต้นไม้ถวายพระ	เกิดชมรมเยาวชนรักษูป่า เป็นพลังการเรียนรู้ของเยาวชนท้องถิ่น (SCB Foundation, ม.ป.ป.)
ชุมชนบ้านโนนสวรรค์ อำเภอลำทะเมนชัย จังหวัดนครราชสีมา	พิธีบวชป่าชุมชนโดยพระสงฆ์และผู้นำท้องถิ่น จัดทุก 3 ปี	เกิดธรรมนูญป่าชุมชน และมีการขึ้นทะเบียนป่าเป็นป่าศักดิ์สิทธิ์ (SE-UB, 2567)

ตาราง 1 กรณีศึกษาในชุมชนไทย

จากกรณีศึกษาข้างต้นจะเห็นได้ว่า พิธีกรรมทางศาสนาไม่ได้เป็นเพียงกิจกรรมทางศรัทธา แต่เป็นเครื่องมือสร้างวัฒนธรรมการอนุรักษ์แบบมีส่วนร่วมที่ทำให้คนในชุมชนเกิดความรู้สึก ร่วมกันในการปกป้องทรัพยากรธรรมชาติ โดยเฉพาะเมื่อมีพระสงฆ์เป็นศูนย์กลางในการชี้นำทางจิตวิญญาณ

3. การตีความสัญลักษณ์ในมิติพุทธธรรม พิธีบวชป่าสะท้อนหลักพุทธธรรมสามประการ คือ อหิงสา (การไม่เบียดเบียน) เมตตากรุณา (ความรักและปรารถนาดีต่อสรรพชีวิต) และมัชฌิมาปฏิปทา (การดำรงชีวิตอย่างพอประมาณ)

4. ผลลัพธ์ทางจิตวิญญาณและสังคม ผลที่เกิดขึ้นจากพิธีกรรมและสัญลักษณ์เหล่านี้ ได้แก่ (1) การเสริมสร้างจิตสำนึกพุทธนิเวศ: ชุมชนเข้าใจว่าการอนุรักษ์ธรรมชาติเป็นส่วนหนึ่งของการปฏิบัติธรรม ไม่ใช่ภาระของรัฐเพียงฝ่ายเดียว (2) การสร้างเอกภาพของชุมชน: พิธีกรรมเปิดพื้นที่ให้คนต่างรุ่นต่างศาสนามาร่วมกันด้วยเจตนาเดียว คือ การรักษาป่า (3) การเกิดระบบบรรณาภิบาลสิ่งแวดล้อม: ชุมชนพัฒนากติกาภายในที่เชื่อมโยงหลักศีลธรรมเข้ากับการจัดการป่า (SE-UB, 2567)

5. สรุป พิธีกรรมและสัญลักษณ์ทางศาสนาเป็นแกนกลางของจิตสำนึกพุทธนิเวศที่มีรากลึกในวัฒนธรรมไทย เพราะสามารถแปลงคำสอนของพุทธศาสนาให้กลายเป็นการปฏิบัติที่จับต้องได้ในชีวิตประจำวัน พิธีบูชาและพิธีเวียนเทียนป่าช่วยสร้างพลังแห่งศรัทธาเชิงสังคมที่ทำให้การอนุรักษ์สิ่งแวดล้อมกลายเป็นภารกิจทางจิตวิญญาณของชุมชน เมื่อศรัทธาและสัญลักษณ์ทางศาสนาถูกใช้ด้วยปัญญาและความเข้าใจจะนำไปสู่ความยั่งยืนทั้งทางจิตใจ สังคมและสิ่งแวดล้อม

ธรรมาภิบาลเครือข่าย

ในยุคที่โลกเผชิญกับความซับซ้อนของปัญหาสิ่งแวดล้อม การจัดการทรัพยากรธรรมชาติไม่อาจพึ่งพารัฐหรือชุมชนฝ่ายใดฝ่ายหนึ่งได้อีกต่อไป หากแต่ต้องอาศัยความร่วมมือในแนวราบที่เกิดจากการเชื่อมโยงของหลากหลายภาคส่วน ทั้งรัฐ วัด โรงเรียน องค์กรปกครองส่วนท้องถิ่น และภาคประชาสังคม แนวคิดนี้ คือ สิ่งที่เราเรียกว่า ธรรมาภิบาลเครือข่าย (Networked Governance) ซึ่งเป็นกระบวนการจัดการที่ยึดหลักความโปร่งใส การมีส่วนร่วม และความรับผิดชอบร่วมกันของทุกภาคส่วน เพื่อสร้างระบบนิเวศทางสังคมที่เกื้อกูลและยั่งยืน (RECOFTC, 2021) ธรรมาภิบาลเครือข่ายในบริบทของการอนุรักษ์ป่าชุมชนไทยจึงมิได้จำกัดอยู่เพียงการบริหารจัดการทรัพยากรทางกายภาพ แต่ยังหมายรวมถึงการบริหารจิตวิญญาณของชุมชนที่หลอมรวมศาสนา วัฒนธรรมและจริยธรรมเข้าไว้ด้วยกัน กระบวนการดังกล่าวทำให้การอนุรักษ์ ไม่ใช่เพียงการรักษาป่า แต่คือการฟื้นฟูความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับธรรมชาติ ซึ่งสอดคล้องกับแนวคิดจิตสำนึกพุทธนิเวศที่เน้นการตระหนักรู้ถึงความเกื้อกูลระหว่างชีวิตทั้งปวง

จากรายงานของ RECOFTC (2021) ซึ่งเป็นองค์กรพัฒนาชุมชนป่าไม้ในภูมิภาคเอเชียพบว่า การดำเนินงานตาม พระราชบัญญัติป่าชุมชน พ.ศ. 2562 ได้เปิดพื้นที่ให้เกิดการมีส่วนร่วมของประชาชนอย่างเป็นระบบผ่านเครือข่ายที่เรียกว่า เครือข่ายประชาชนเพื่อป่าชุมชน (CF-NET) (RECOFTC, 2021) การทำงานในลักษณะนี้ทำให้เครือข่ายกลายเป็นพื้นที่กลางของการเรียนรู้แบบพหุภาคี (Multi-Stakeholder Learning Space) ซึ่งแต่ละภาคส่วนมีบทบาทเฉพาะของตน เช่น วัดทำหน้าที่สร้างจิตสำนึกทางศีลธรรม โรงเรียนปลูกฝังเยาวชนให้เข้าใจคุณค่าของป่า องค์กรปกครองส่วนท้องถิ่นจัดการด้านกฎหมายและงบประมาณ ส่วนภาคประชาสังคมเป็นผู้ประสานความรู้และกิจกรรมเชิงสร้างสรรค์ กระบวนการเช่นนี้ช่วยให้การอนุรักษ์สิ่งแวดล้อมกลายเป็นภารกิจร่วมของสังคมมากกว่าจะเป็นภารกิจของหน่วยงานใดหน่วยงานหนึ่ง ในแง่ของการปฏิบัติ ตัวอย่างที่เห็นได้ชัด คือ โครงการรักป่า รักชุมชน (Love the Forest and the Community) ซึ่งเกิดจากความร่วมมือระหว่างกรมป่าไม้และบริษัท RATCH Public Company Limited (RATCH Group, 2022) โดยมุ่งสนับสนุนการจัดตั้งและขยายพื้นที่ป่าชุมชนผ่านรูปแบบ MOU ระดับท้องถิ่น อย่างไรก็ตาม การสร้างเครือข่ายเช่นนี้ย่อมเผชิญกับข้อจำกัด เช่น ความไม่เท่าเทียมด้านอำนาจและข้อมูลระหว่างหน่วยงานรัฐกับชุมชน การขาดงบประมาณต่อเนื่อง และการเปลี่ยนแปลงเชิงนโยบายของรัฐที่ส่งผลต่อความมั่นคงของเครือข่าย ดังนั้น ธรรมาภิบาลเชิงพุทธมองว่า การจัดการที่ดี มิได้หมายถึงเพียงการมีระบบตรวจสอบที่เข้มงวด แต่หมายถึงการมีผู้ปฏิบัติที่มีจิตสำนึก และรู้จักใช้สติควบคุมอำนาจของตนเพื่อสร้างความสมดุลระหว่างผลประโยชน์ส่วนตนกับส่วนรวม ดังนั้น การเชื่อมโยงระหว่างเครือข่ายธรรมาภิบาลกับจิตสำนึกพุทธนิเวศจึงเป็นการบูรณาการ



ระหว่างโครงสร้างทางสังคมกับจิตวิญญาณแห่งการมีส่วนร่วม นอกจากนี้ ยังมีการประยุกต์แนวคิดธรรมาภิบาลเครือข่ายกับเทคโนโลยี เช่น การจัดทำระบบข้อมูลเปิดป่าชุมชน (Open Data) ที่เผยแพร่บนเว็บไซต์ของกรมป่าไม้ เพื่อให้ประชาชนสามารถติดตามพื้นที่อนุรักษ์ได้อย่างโปร่งใสและตรวจสอบได้ แนวคิดเรื่องการพัฒนาที่ยั่งยืน (Sustainable Development) ได้รับการยอมรับในฐานะกรอบแนวทางสำคัญของประชาคมโลกในการขับเคลื่อนความเจริญควบคู่กับการรักษาสมดุลของสิ่งแวดล้อม องค์การสหประชาชาติ (United Nations) ได้กำหนดเป้าหมายการพัฒนาที่ยั่งยืนหรือ SDGs จำนวน 17 ข้อ เพื่อให้ทุกประเทศร่วมกันดำเนินการภายในปี 2573 (UNDP, n.d.; UN, 2026). ในบริบทของประเทศไทย การอนุรักษ์ป่าชุมชนแบบมีส่วนร่วมตามหลักพุทธนิเวศและธรรมาภิบาลเครือข่าย ถือเป็นตัวอย่างที่สอดคล้องโดยตรงกับหลายเป้าหมายของ SDGs โดยเฉพาะเป้าหมายที่ 13 และ 15

องค์ความรู้ใหม่

องค์ความรู้ใหม่ที่หนึ่ง เป้าหมายที่ 13 ว่าด้วยการรับมือการเปลี่ยนแปลงสภาพภูมิอากาศ เน้นการสร้างเสริมความเข้มแข็งให้แก่ชุมชนในการปรับตัวและลดผลกระทบจากภาวะโลกร้อน การจัดการป่าชุมชนแบบมีส่วนร่วมซึ่งเกิดขึ้นผ่านเครือข่ายวัด โรงเรียน และองค์กรท้องถิ่น ช่วยเพิ่มพื้นที่ดูดซับคาร์บอน ลดการเผาป่า และสร้างวัฒนธรรมการใช้ทรัพยากรอย่างพอประมาณ สิ่งเหล่านี้เป็นการปฏิบัติการเชิงจิตวิญญาณเพื่อสิ่งแวดล้อมที่สอดคล้องกับหลักอหิงสาในพุทธศาสนา และสอดคล้องกับเป้าหมายของ UN (2026) ที่เรียกร้องให้ทุกประเทศพัฒนาการดำเนินการเชิงภูมิอากาศอย่างเร่งด่วน ส่วนเป้าหมายที่ 15 ว่าด้วยการใช้ประโยชน์จากระบบนิเวศบนบกอย่างยั่งยืน (Life on Land) มีเป้าประสงค์ให้ทุกประเทศปกป้อง ปันฟู และส่งเสริมการใช้ระบบนิเวศอย่างยั่งยืน ซึ่งตรงกับเจตนารมณ์ของ พระราชบัญญัติป่าชุมชน พ.ศ. 2562 และแนวคิดจิตสำนึกพุทธนิเวศที่เน้นการอยู่ร่วมอย่างเกื้อกูลระหว่างมนุษย์กับธรรมชาติ การบวชป่า การจัดตั้งธรรมณูปาชุมชน และการพัฒนาหลักสูตรพุทธสิ่งแวดล้อมในโรงเรียนท้องถิ่น จึงมิใช่เพียงกิจกรรมทางศาสนา แต่เป็นการปฏิบัติการระดับฐานรากเพื่อ SDGs ข้อ 15 (UNDP, n.d.) ในมิติของธรรมาภิบาลเครือข่ายแนวทางนี้ยังตอบสนองต่อเป้าหมายที่ 16 เรื่องสันติภาพ ความยุติธรรมและสถาบันที่เข้มแข็ง เพราะการบริหารจัดการทรัพยากรโดยมีเครือข่ายหลายฝ่ายร่วมตรวจสอบและกำหนดกติกา ย่อมก่อให้เกิดความโปร่งใส ความรับผิดชอบ และลดความขัดแย้งระหว่างรัฐกับประชาชน การเปิดพื้นที่ให้วัดและพระสงฆ์เป็นผู้นำทางจิตวิญญาณในเครือข่าย ยังช่วยส่งเสริมธรรมาภิบาลทางศีลธรรมที่เป็นฐานรากของความสงบสุขในสังคม

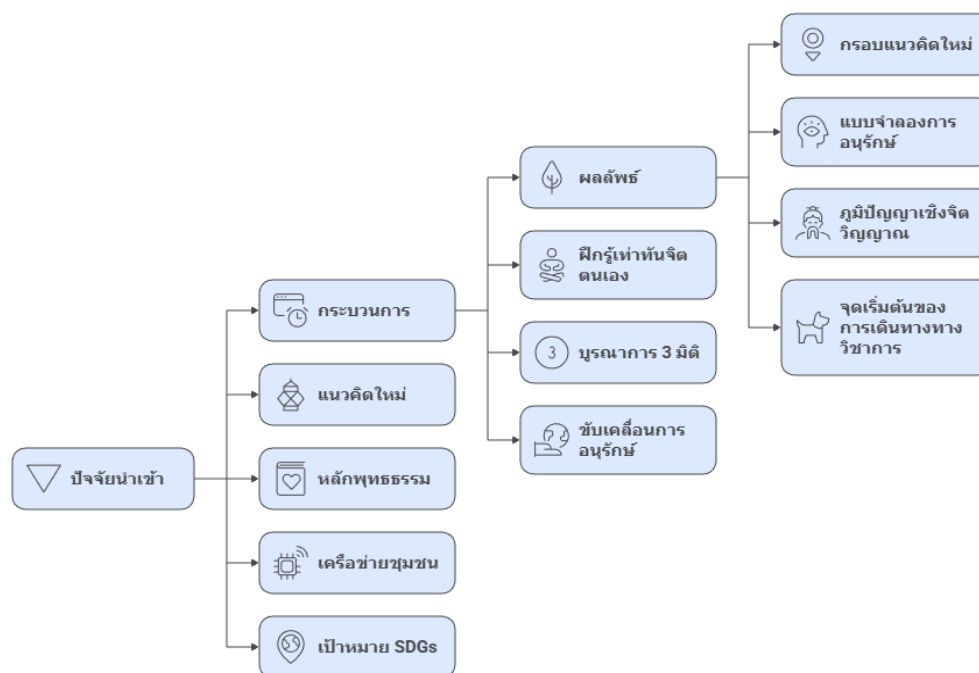
องค์ความรู้ใหม่ที่สอง การเชื่อมโยงกับ SDGs ยังปรากฏในระดับปฏิบัติการผ่านโครงการต่าง ๆ เช่น โครงการ Thailand Community Forest Act and the Citizens' Forest Network ที่ดำเนินการโดย RECOFTC และภาคีเครือข่าย (RECOFTC, 2021) ซึ่งสนับสนุนการจัดการป่าชุมชนกว่า 10,000 แห่งทั่วประเทศ โดยมุ่งเชื่อมโยงการอนุรักษ์ระดับท้องถิ่นกับ SDGs ข้อ 13 และ 15 ผ่านการพัฒนาเครือข่ายความรู้และฐานข้อมูลดิจิทัล สิ่งเหล่านี้สะท้อนว่าการขับเคลื่อน SDGs ไม่จำเป็นต้องเริ่มจากระดับนโยบายเท่านั้น แต่สามารถเริ่มจากระดับชุมชนที่มีพลังทางศาสนาและวัฒนธรรมเป็นฐาน พุทธศาสนาในฐานะระบบจริยธรรมแห่งความพอเพียง เมตตาและปัญญา จึงมีศักยภาพสูงในการเป็นมิติทางจิตวิญญาณของ SDGs ทำให้

เป้าหมายการพัฒนาไม่ได้เป็นเพียงกรอบตัวเลข แต่เป็นกระบวนการพัฒนาจิตและสังคมที่ยึดโยงกับคุณค่าความดีงาม กล่าวโดยสรุป การบูรณาการแนวคิดจิตสำนึกพุทธนิเวศกับธรรมาภิบาลเครือข่าย สามารถทำให้การดำเนินงานของประเทศไทยสอดคล้องกับ SDGs ทั้งในเชิงนโยบายและเชิงจิตวิญญาณ เมื่อชุมชนได้รับการเสริมพลังด้วยหลักธรรม และเมื่อรัฐสนับสนุนกลไกที่โปร่งใส การอนุรักษ์สิ่งแวดล้อมก็ไม่ใช่เพียงเป้าหมายเชิงเทคนิค แต่เป็นหนทางสู่สันติภาพระหว่างมนุษย์กับธรรมชาติ ซึ่งเป็นหัวใจสำคัญของการพัฒนาที่ยั่งยืนในศตวรรษที่ 21

องค์ความรู้ใหม่ที่สาม ข้อค้นพบจากงานศึกษานี้ คือ การปรากฏของกรอบแนวคิดใหม่ที่เรียกว่าธรรมาภิบาลพุทธนิเวศ (Buddhist Eco-governance) ซึ่งหมายถึง การบริหารจัดการสิ่งแวดล้อมโดยอาศัยหลักธรรมเป็นแกนกลางของการตัดสินใจ ไม่ใช่เพียงเพื่อความยั่งยืนทางทรัพยากร แต่เพื่อความสมดุลทางจิตใจและสังคม แนวคิดนี้เสนอว่า การพัฒนาอย่างยั่งยืนต้องเริ่มจากการรู้เท่าทันจิตตนเอง เพราะเมื่อจิตสงบและมีสติ การกระทำย่อมเกื้อกูลต่อผู้อื่นและต่อโลกโดยธรรมชาติ ในทางทฤษฎีแนวคิดธรรมาภิบาลพุทธนิเวศนี้สามารถเป็นกรอบวิเคราะห์ใหม่ในสาขารัฐศาสตร์ ศาสนศึกษาและสิ่งแวดล้อมศึกษา เพราะเชื่อมโยงสามมิติหลัก ได้แก่ (1) มิติศาสนาและจิตวิญญาณ คือ การนำหลักพุทธธรรมมาสร้างแรงจูงใจทางคุณธรรม (2) มิติสังคมและวัฒนธรรม คือ การใช้เครือข่ายชุมชนเป็นพื้นที่เรียนรู้ร่วม และ (3) มิตินโยบายและการบริหาร คือ การออกแบบกลไกการจัดการทรัพยากรแบบมีส่วนร่วมที่โปร่งใส ในทางปฏิบัติผลจากการบูรณาการนี้สะท้อนว่า เมื่อการอนุรักษ์เริ่มจากจิตสำนึกของคนในชุมชนและขยายผ่านเครือข่ายที่มีธรรมาภิบาล การเปลี่ยนแปลงเชิงโครงสร้างย่อมเกิดขึ้นอย่างยั่งยืน โดยไม่ต้องรอเพียงการขึ้นนำจากรัฐ เช่น เครือข่าย CF-NET ที่สนับสนุนโดย RECOFTC และกรมป่าไม้ ได้แสดงให้เห็นว่า ข้อมูลและศรัทธาสามารถอยู่ร่วมกันในระบบเดียวกันเพื่อขับเคลื่อนเป้าหมาย SDGs ข้อ 13, 15 และ 16 ได้อย่างเป็นรูปธรรม (UNDP, n.d.) การวิจัยและการเขียนบทความครั้งนี้จึงไม่เพียงเสนอแนวคิดทางวิชาการ แต่ยังเปิดพื้นที่ให้เกิดภูมิปัญญาเชิงจิตวิญญาณที่สามารถนำไปต่อยอดในหลายสาขา ไม่ว่าจะเป็นการออกแบบนโยบายสาธารณะเชิงจริยธรรม การศึกษาเพื่อสิ่งแวดล้อมในวัดและโรงเรียน หรือการพัฒนาโมเดลการจัดการทรัพยากรอย่างมีเมตตา ซึ่งเป็นหัวใจสำคัญของพุทธธรรมในศตวรรษที่ 21 กล่าวโดยสรุป บทความนี้เสนอภาพใหม่ของการอนุรักษ์ที่ไม่ได้วัดผลด้วยตัวเลขพื้นที่ป่าเพียงอย่างเดียว แต่ด้วยระดับความสงบและความเกื้อกูลของจิตใจมนุษย์ การอนุรักษ์ในมิติพุทธนิเวศจึงเป็นการพัฒนาในระดับจิตใจที่สะท้อนออกมาในรูปของสังคมที่เป็นธรรมและโลกที่สมดุล ผลลัพธ์ของการวิจัยนี้มีใช้จุดสิ้นสุด แต่คือ จุดเริ่มต้นของการเดินทางทางวิชาการที่ชวนให้ผู้ศึกษาในรุ่นต่อไปได้สืบต่อ ทดลองและสร้างองค์ความรู้ใหม่เพื่อให้ธรรมชาติและมนุษย์ดำรงอยู่ร่วมกันอย่างสันติบนหนทางแห่งพุทธธรรมดังภาพต่อไปนี้



กระบวนการธรรมาภิบาลพุทธนิเวศ



ภาพ 1 ธรรมาภิบาลพุทธนิเวศ: การบูรณาการหลักธรรมกับการจัดการสิ่งแวดล้อม

สรุป

บทความนี้ได้สะท้อนให้เห็นภาพของการอนุรักษ์ป่าชุมชนในประเทศไทยผ่านมิติที่ลึกซึ้งกว่าการจัดการทรัพยากรเชิงเทคนิค เพราะแท้จริงแล้ว การอนุรักษ์ป่า คือ การอนุรักษ์จิตใจของผู้คน แนวคิดดังกล่าวได้รับการต่อยอดผ่านการผานระหว่างวิถีพุทธกับนิเวศจิตวิทยา ซึ่งช่วยให้กระบวนการอนุรักษ์มิได้หยุดอยู่กับการคุ้มครองพื้นที่สีเขียว หากแต่ขยายไปสู่การสร้างจิตสำนึกพุทธนิเวศที่หล่อหลอมความศรัทธา ความรับผิดชอบ และความเข้าใจในความสัมพันธ์อันเกื้อกูลระหว่างมนุษย์กับธรรมชาติ การศึกษาพบว่า เครือข่ายชุมชน วัด โรงเรียนและองค์กรท้องถิ่นที่ยึดหลัก ธรรมาภิบาลเครือข่ายมีบทบาทสำคัญในการสร้างระบบนิเวศทางสังคมที่ยั่งยืน เครือข่ายเหล่านี้มิได้เป็นเพียงกลไกการบริหาร แต่เป็นโครงสร้างของจิตสำนึกที่เปิดโอกาสให้ศาสนา วัฒนธรรมและเทคโนโลยีมาบรรจบกันอย่างกลมกลืน การบวชป่า การจัดตั้งธรรมนูญป่าชุมชน การเรียนรู้สิ่งแวดล้อมในวัดโรงเรียนและการใช้เทคโนโลยีแผนที่ดิจิทัลร่วมกันของภาคีต่าง ๆ ล้วนเป็นการผานพลังจิตวิญญาณและวิทยาศาสตร์ในระดับรากฐาน ข้อเสนอเชิงนโยบายมีดังนี้ 1) การเสริมสร้างบทบาทวัดในฐานะศูนย์กลางพุทธนิเวศ วัดควรได้รับการพัฒนาให้เป็นศูนย์กลางการเรียนรู้สิ่งแวดล้อมของชุมชน โดยบูรณาการหลักธรรมคำสอน เช่น มัชฌิมาปฎิปปา เมตตา อหิงสา เข้ากับกิจกรรมด้านสิ่งแวดล้อม เช่น การจัดอบรมเยาวชนเรื่องพุทธสิ่งแวดล้อม การฝึกสติในป่าชุมชน และการใช้พื้นที่วัดเป็นแหล่งเรียนรู้เชิงนิเวศ ซึ่งสอดคล้องกับเป้าหมาย SDG 4 (การศึกษาที่มีคุณภาพ) และ SDG 15 (การใช้ประโยชน์จากระบบนิเวศอย่างยั่งยืน) (UNDP, n.d.) 2) การพัฒนาเครือข่ายธรรมาภิบาลชุมชน ระดับพื้นที่ ควรจัดตั้งเครือข่ายประสานงานระหว่างองค์กรปกครองส่วนท้องถิ่น วัด โรงเรียน และกลุ่มเยาวชน โดยใช้หลักประชาธิปไตยแบบมีคุณธรรม เป็นกลไก

การมีส่วนร่วม เพื่อกำหนดธรรมนูญป่าชุมชนและข้อตกลงการใช้ทรัพยากรอย่างเป็นธรรม แนวทางนี้สามารถเชื่อมโยงกับนโยบายของกรมป่าไม้และโครงการ CF-NET ที่สนับสนุนการสร้างฐานข้อมูลป่าชุมชนทั่วประเทศ (RECOFTC, 2021) 3) การส่งเสริมเศรษฐกิจสีเขียวเชิงพุทธ (Buddhist Green Economy) รัฐควรสนับสนุนระบบเศรษฐกิจท้องถิ่นที่เชื่อมโยงกับคุณธรรม เช่น การท่องเที่ยวเชิงพุทธนิเวศ (Buddhist Ecotourism) การผลิตสินค้าชุมชนที่เป็นมิตรต่อสิ่งแวดล้อม และการรับรองมาตรฐานผลิตภัณฑ์สีเขียววิถีพุทธ ซึ่งไม่เพียงสร้างรายได้ แต่ยังส่งเสริมคุณค่าทางจิตวิญญาณของผู้ผลิตและผู้บริโภค 4) การจัดตั้งสภาพุทธนิเวศแห่งชาติ (National Buddhist Eco Council) ควรมีการจัดตั้งสภาพุทธนิเวศแห่งชาติภายใต้ความร่วมมือของกระทรวงทรัพยากรธรรมชาติและสิ่งแวดล้อม มหาวิทยาลัยสงฆ์ และภาคประชาสังคม เพื่อเป็นศูนย์กลางการกำหนดทิศทางการวิจัย การอบรม และการออกแบบนโยบายสิ่งแวดล้อมที่มีรากฐานในหลักธรรมและคุณค่าแห่งศีลธรรม

เอกสารอ้างอิง

- ดลดิเรก ทองโสภา. (2566). การศึกษาพิธีกรรมการบวชป่าในภาคเหนือ: นวัตกรรมทางความเชื่อเพื่อการอนุรักษ์. *วารสารภาษาและวัฒนธรรมภาษา*. 2 (2), 10-15.
- ไทยรัฐ. (3 ตุลาคม 2566). พิธีบวชต้นไม้ หรือ บวชป่า ผสานความเชื่อ ความศรัทธา รักษาต้นไม้ใหญ่. สืบค้นเมื่อ 30 ตุลาคม 2568, จาก <https://www.thairath.co.th/futureperfect/articles/2730113>
- Darlington, S. M. (2012). *The Ordination of a Tree: The Thai Buddhist Environmental Movement*. Albany: SUNY Press.
- Junsongduang, et al. (2014). Woody Plant Diversity in Sacred Forests and Fallows in Chiang Mai, Thailand. *Chiang Mai Journal of Science*. 41 (5.1), 1132-1149.
- Morrow, A. (2012). Tree Ordination as Invented Tradition. *ASIANetwork Exchange: A Journal for Asian Studies in the Liberal*. 19 (1), 53-60.
- Open Development Myanmar. (7 January 2020). *Community Forest Act, B. E. 2562 (2019)*. Retrieved 30 October 2025, from https://data.opendevlopmentmekong.net/en/laws_record/community-forestry-act-b-e-2562-2019
- Phra Thepwethi (Payutto, P. A. (1994). *Buddhist Economics: A Middle Way for the Market Place*. Bangkok: Buddhadhamma Foundation.
- Rahula, W. (1974). *What the Buddha Taught*. New York: Grove Press.
- RATCH Group. (19 October 2022). *RFD – RATCH Carry out “Love the Forest and Community.”* Retrieved 30 October 2025, from <https://www.ratch.co.th/en/updates/activities/965/rfd-ratch-carry-out-love-the-forest-and-community-program-phase-4-driving-community-forest-sustainable-development-to-maximum-benefit-for-community-society-and-country>



- RECOFTC. (21 July 2021). *Thailand's Community Forest Act: Analysis of the Legal Framework and Recommendations*. Retrieved 30 October 2025, from <https://www.recoftc.org/publications/thailands-community-forest-act-analysis-legal-framework-and-recommendations>
- Roszak, T. (2001). *The Voice of the Earth: An Exploration of Ecopsychology*. Grand Rapids: Phanes Press.
- SCB Foundation. (ม.ป.ป.). จากแรงศรัทธาสู่การ “บวชป่าชุมชน”. สืบค้นเมื่อ 30 ตุลาคม 2568, จาก https://www.scbfoundation.com/media_knowledge/document/1073/13768
- SE-UB. (19 ตุลาคม 2565). พิธีบวชป่า ฤกษ์โลบายทางศาสนาเพื่อส่งเสริมการอนุรักษ์ธรรมชาติ. สืบค้นเมื่อ 30 ตุลาคม 2568, จาก <https://www.seub.or.th/blogging/into-the-wild/blessing-trees/>
- SE-UB. (30 พฤศจิกายน 2567). บวชป่า ดงสักงาม 35 ปี...แก่งเสือเต้น. สืบค้นเมื่อ 30 ตุลาคม 2568, จาก <https://www.seub.or.th/blogging/into-the-wild/2024-328/>
- Sivaraksa, S. (1992). *Seeds of Peace: A Buddhist Vision for Renewing Society*. Berkeley: Parallax Press.
- Thich Nhat Hanh. (2013). *Love Letter to the Earth*. Berkeley: Parallax Press.
- United Nations (UN). (2026). *The Sustainable Development Goals Report 2026*. New York: Department of Economic and Social Affairs, UN.
- United Nations Development Programme (UNDP). (n.d.). *Goal 15: Life on Land*. Retrieved 30 October 2025, from <https://www.undp.org/sustainable-development-goals/life-on-l-and>
- Walter, P. (2007). Activist Forest Monks, Environmental Adult Education, and the Construction of Civil Society in Thailand. *International Journal of Lifelong Education*. 26 (3), 329-345.

Academic Article:

Received: 2025-11-24;

Revised: 2026-06-20;

Accepted: 2026-06-22.

หลักสามัคคีธรรมกับการสร้างวัฒนธรรมการอนุรักษ์ป่าชุมชนจังหวัดยโสธร

The Principle of Samakkhi-Dhamma and the Creation of a Culture of Community Forest Conservation in Yasothon Province

พระอธิการชาติชาย จิรสุโณ (คำทวี)¹, พระมหาวรชิต ขนติธโร (สุนทรโร)², วรเชษฐ์ โทอิน^{*3}

PhraAthikarn Chatchai Jirasupo (Kamthavee)¹,

Phramaha Worachit Khantitharo (Suntharo)², Worachet Tho-un³

มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย วิทยาลัยศาสนศาสตร์ยโสธร

Mahamakut Buddhist University, Yasothon Buddhist College

First/Corresponding Author, e-mail: worachet.th@mbu.ac.th*

บทคัดย่อ

บทความวิชาการนี้มุ่งอธิบายบทบาทของหลักสามัคคีธรรมในพระพุทธศาสนาที่มีต่อการสร้างจิตสำนึกและวัฒนธรรมการอนุรักษ์ทรัพยากรธรรมชาติในระดับชุมชน โดยเฉพาะการอนุรักษ์ป่าชุมชนซึ่งเป็นฐานทรัพยากรสำคัญของการดำรงชีวิตและระบบนิเวศท้องถิ่น บทความอาศัยการสังเคราะห์แนวคิดทางพระพุทธศาสนา แนวคิดการจัดการทรัพยากรโดยชุมชน และบริบทการอนุรักษ์ป่าชุมชนในจังหวัดยโสธรเพื่ออธิบายความเชื่อมโยงระหว่างหลักธรรมกับการพัฒนาพฤติกรรมมีส่วนร่วมของประชาชน หลักสามัคคีธรรมเป็นแนวทางที่ส่งเสริมความร่วมมือ ความรับผิดชอบร่วมกัน และการอยู่ร่วมกันอย่างเกื้อกูลภายใต้เป้าหมายส่วนรวม อันประกอบด้วย การเคารพกติกาชุมชน การเสียสละประโยชน์ส่วนตนเพื่อประโยชน์ส่วนรวม และการมีส่วนร่วมในการดูแลรักษาทรัพยากรธรรมชาติ เมื่อหลักธรรมดังกล่าวถูกนำมาประยุกต์ใช้ในการบริหารจัดการป่าชุมชน จะช่วยเสริมสร้างความตระหนักรู้ ความรู้สึกเป็นเจ้าของทรัพยากร และความเข้มแข็งของชุมชนในการป้องกันการบุกรุกและการใช้ทรัพยากรอย่างไม่เหมาะสม วัฒนธรรมการอนุรักษ์ป่าชุมชนมิได้เกิดขึ้นจากมาตรการทางกฎหมายหรือการควบคุมจากภาครัฐเพียงอย่างเดียว แต่เกิดจากกระบวนการหล่อหลอมคุณค่าร่วมทางสังคมและจิตสำนึกสาธารณะ ซึ่งหลักสามัคคีธรรมสามารถทำหน้าที่เป็นกลไกทางวัฒนธรรมที่เชื่อมโยงศาสนา ชุมชนและสิ่งแวดล้อมเข้าด้วยกันอันนำไปสู่การจัดการทรัพยากรธรรมชาติอย่างยั่งยืนและการสร้างความสมดุลระหว่างมนุษย์กับธรรมชาติในระดับท้องถิ่น

คำสำคัญ: สามัคคีธรรม, ป่าชุมชน, วัฒนธรรมการอนุรักษ์, พระพุทธศาสนา, จังหวัดยโสธร



Abstract

This academic article examines the role of the Buddhist principle of harmony (Samaggi-dhamma) in fostering a culture of community forest conservation in Yasothon Province, Thailand. The article aims to explain how Buddhist teachings contribute to environmental awareness, collective responsibility, and community participation in the sustainable management of natural resources. Drawing upon Buddhist philosophy, community-based resource management, and the socio-cultural context of community forest conservation, the article explores the relationship between moral values and environmental stewardship. The principle of harmony emphasizes unity, cooperation, mutual respect, and collective responsibility among community members. These values encourage individuals to prioritize the common good, comply with community regulations, and actively participate in the protection and sustainable use of forest resources. When applied to community forest management, this principle strengthens environmental consciousness, promotes a sense of shared ownership, and enhances the capacity of local communities to prevent forest encroachment and resource degradation. The article argues that a culture of forest conservation cannot be achieved solely through legal enforcement or governmental regulations. Rather, it emerges through the cultivation of shared values, social cohesion, and public consciousness within the community. In this regard, the Buddhist principle of harmony functions as a cultural mechanism that connects religion, community, and environmental conservation. Such integration contributes to sustainable natural resource management, strengthens community resilience, and promotes a balanced relationship between humans and nature. The article concludes that the application of Buddhist principles in environmental management offers a valuable approach to fostering sustainable conservation practices and reinforcing community participation in local resource governance. The experience of community forest conservation in Yasothon Province highlights the significance of moral and cultural foundations in achieving long-term environmental sustainability.

Keywords: Harmony Principle, Community Forest, Conservation Culture, Buddhism, Yasothon Province

บทนำ

ป่าชุมชน (Community Forest) เป็นรากฐานของระบบนิเวศและวิถีชีวิตของคนไทย โดยเฉพาะในชุมชนชนบทที่พึ่งพาทรัพยากรจากป่าเพื่อยังชีพและประกอบพิธีกรรมทางวัฒนธรรม (Kijtewachakul, 2010) อย่างไรก็ตาม การขยายตัวของเศรษฐกิจและการใช้ทรัพยากรอย่างไม่ยั่งยืน ทำให้หลายพื้นที่ของประเทศไทยประสบปัญหาการลดลงของพื้นที่ป่าและการเสื่อมโทรมของระบบนิเวศวิทยา (Somsak, 2015) การสร้างจิตสำนึกในการอนุรักษ์ป่าชุมชนจึงไม่อาจพึ่งเพียงมาตรการทางกฎหมายหรือโครงการของรัฐ แต่ต้องอาศัยพลังจากคนในชุมชนที่มีความรู้สึกเป็นเจ้าของและร่วมกันดูแลทรัพยากรของตนเอง (Makarabhirom, 2002) ในมิติทางพุทธธรรมเรื่องสามัคคีธรรม หมายถึง ความพร้อมเพรียง ความเข้าอกเข้าใจ และการไม่แตกแยก ซึ่งถือเป็นคุณธรรมพื้นฐานของสังคมที่อยู่ร่วมกันอย่างสงบสุข หลักนี้เป็นรากฐานของการสร้างวัฒนธรรมแห่งความร่วมมือ (Culture of Cooperation) ในระดับชุมชนที่ทุกคนยอมรับในเป้าหมายร่วมกันและช่วยเหลือกันด้วยความเสียสละ (Salam, et al., 2006) เมื่อหลักสามัคคีธรรมถูกนำมาประยุกต์ใช้ในการจัดการป่าชุมชนย่อมส่งผลให้เกิดวัฒนธรรมการอนุรักษ์ที่ตั้งอยู่บนความสัมพันธ์เชิงคุณธรรมระหว่างคนกับคน และคนกับธรรมชาติ กระบวนการอนุรักษ์ป่าชุมชนตามหลักสามัคคีธรรมจึงมิได้มุ่งเพียงการป้องกันการทำลายป่า แต่ยังเป็นกระบวนการเรียนรู้ร่วมกันของชุมชน การแลกเปลี่ยนภูมิปัญญาและการสร้างเครือข่ายความร่วมมือในท้องถิ่น (Rout, 2021) เช่น การจัดกิจกรรมบุญป่าประจำปีที่มีการระดมความร่วมมือระหว่างวัด โรงเรียนและองค์กรชุมชน ซึ่งสะท้อนให้เห็นการบูรณาการหลักธรรมเข้ากับวัฒนธรรมท้องถิ่น (พระครูปลัดสมหมาย อตฺตสิทฺโธ และคณะ, 2565) ดังนั้น การศึกษาเรื่องหลักสามัคคีธรรมกับการสร้างวัฒนธรรมการอนุรักษ์ป่าชุมชนจึงมีเป้าหมายเพื่อทำความเข้าใจกลไกของการร่วมมือเชิงศีลธรรมในระดับชุมชนและเสนอแนวทางการพัฒนานโยบายหรือโมเดลการจัดการสิ่งแวดล้อมเชิงพุทธ เพื่อความยั่งยืนของทรัพยากรธรรมชาติในระยะยาว

นอกจากความสำคัญด้านระบบนิเวศและบทบาททางวัฒนธรรมแล้ว ป่าชุมชนยังเป็นพื้นที่ทางสังคมที่สะท้อนรูปแบบการมีส่วนร่วมของประชาชนแบบองค์รวม ในประเทศไทยกระบวนการจัดการป่าชุมชนได้เปลี่ยนผ่านจากระบบแบบของรัฐแบบรวมศูนย์มาเป็นโมเดลการจัดการแบบมีส่วนร่วม (Community-based) ซึ่งเปิดโอกาสให้ชุมชนท้องถิ่นเข้ามามีบทบาทสำคัญ งานวิจัยชี้ว่า การมีส่วนร่วมของประชาชนในการจัดการป่าชุมชนไม่ใช่เพียงการให้ข้อมูลหรือการเข้าร่วมในกิจกรรมแต่เพียงผิวเผิน แต่รวมถึงการมีบทบาทเชิงกลุ่ม การตัดสินใจร่วมกัน และการรับผิดชอบร่วมในผลและกระบวนการจัดการทรัพยากร (Rout, 2021) ในมิติของการสร้างวัฒนธรรมชุมชน สามัคคีธรรมเป็นแนวคิดที่ทรงพลัง เนื่องจากมันนำเสนอคุณค่าของความพร้อมเพรียง ความรู้สึกเป็นหนึ่งเดียว และการทำงานร่วมกันเพื่อประโยชน์ส่วนรวม โดยไม่ใช่เพียงการทำงานรวมแต่คือการยอมรับในตัวตนของกันและกัน และการแบ่งปันทรัพยากรและหน้าที่ในชุมชนอย่างมีสำนึก (แม่ชีบุญช่วย ศรีเปรม และแม่ชีจำเรียง กำเหนิดโทน, 2564) การทบทวนวรรณกรรมจากงานวิจัยพบว่าชุมชนบางลำพู การดำเนินชีวิตตามหลักสามัคคีธรรมทั้งในบริบทพุทธและอิสลาม มีพลังในการสร้างสัมพันธ์และกิจกรรมร่วมของสมาชิกชุมชน โดยการใช้หลักศีล พรหมวิหาร สังคหวัตถุ 4 อิทธิบาท 4 เป็นเครื่องมือทางจิตใจสู่การร่วมมือภายในชุมชน ค่าของสามัคคีธรรมในบริบทการอนุรักษ์ป่าชุมชนนั้น สามารถมองได้ว่า เป็น



ทุนทางสังคม (Social Capital) ที่ช่วยขับเคลื่อนให้การจัดการทรัพยากรธรรมชาติมีความเข้มแข็งยิ่งขึ้น งานวิจัยในพื้นที่ทางภาคเหนือของไทยชี้ถึงบทบาทของทุนทางสังคมในการเชื่อมโยงชุมชนต่างศาสนาในการอยู่ร่วมและจัดการทรัพยากรร่วมกัน ดังนั้น เมื่อสามัคคีธรรมถูกแปลงเป็นแนวปฏิบัติของชุมชน เช่น การประชุมหมู่บ้าน การจัดพิธีบุญป่า การแบ่งหน้าที่ดูแลป่า และการมีกติกาชุมชนร่วมกัน ก็ย่อมสร้างวัฒนธรรมการอนุรักษ์ที่ฝังอยู่ในวิถีชีวิตของคนในชุมชน ไม่ได้เป็นกิจกรรมที่แยกตัวออกจากชีวิตประจำวัน ดังนั้น งานวิจัยนี้เห็นว่า การนำหลัก สามัคคีธรรมมาประยุกต์ใช้ในบริบทป่าชุมชนจึงมีบทบาทสำคัญในการเติมเต็มช่องว่างของทุนทางสังคม และสร้างเครือข่ายการมีส่วนร่วมที่ลึกกว่าแบบเดิม

แง่มุมหนึ่งที่น่าสนใจ คือ วัฒนธรรมการอนุรักษ์ป่าชุมชนตามหลักสามัคคีธรรมไม่ได้เน้นเพียงการรักษาป่าให้คงอยู่เท่านั้น แต่เป็นการสร้างความสัมพันธ์ใหม่ระหว่างคนกับป่าและคนกับคน ในชุมชนที่มีการใช้ทรัพยากรร่วมกันอย่างรับผิดชอบ ภายในกรอบคุณค่าทางศีลธรรมและจิตวิญญาณ การวิจัยของ RECOFTC พบว่า โมเดลป่าชุมชนในไทยที่ประสบความสำเร็จ มักมีปัจจัยร่วม คือ ความรู้สึกเป็นเจ้าของร่วมกัน (Sense of Ownership) ความโปร่งใสในการจัดการผลประโยชน์ และระบบสัญญาทางสังคมภายในชุมชนที่แข็งแรง อย่างไรก็ตาม ยังมีอุปสรรคสำคัญที่ทำให้การจัดการป่าชุมชนไม่ยั่งยืน เช่น ความไม่ชัดเจนของสิทธิการใช้ที่ดินและป่า และปัญหาการมีส่วนร่วมของประชาชนที่เป็นรูปแบบเพียงผ่านประตู ไม่ใช่ร่วมคิดร่วมทำ (Salam, et al., 2006) เมื่อเราเข้าสู่ระบบกฎหมายใหม่ของไทย เช่น Community Forest Act B.E. 2562 ที่ให้สิทธิแก่ชุมชนในการจัดการป่าชุมชน ความสำเร็จของกฎหมายจะขึ้นอยู่กับว่า ชุมชนสามารถใช้สิทธิที่ได้รับ มีกระบวนการตัดสินใจร่วม มีกติกาภายในชุมชน และมีระบบประเมินผลในท้องถิ่น โดยที่คุณค่าทางศีลธรรมและจิตวิญญาณ เช่น สามัคคีธรรมเป็นส่วนประกอบสำคัญที่ไม่อาจละเลยได้ ในกรณีศึกษาเชิงพื้นที่ เช่น งานวิจัยในจังหวัดน่านพบว่า ผลสัมฤทธิ์ของป่าชุมชนต่อการอนุรักษ์มีความสัมพันธ์กับระดับการมีส่วนร่วมของประชาชนและระบบการจัดการภายในชุมชนมากกว่าตัวแปรภายนอก เช่น งบประมาณหรือเทคโนโลยี ซึ่งสะท้อนว่า การสร้างวัฒนธรรมการอนุรักษ์ที่ยั่งยืนต้องเริ่มจากภายในชุมชน และการใช้หลักสามัคคีธรรมเป็นกุญแจที่ช่วยเปิดประตูนั้น ดังนั้น บทความนี้จะมุ่งศึกษา (1) แนวคิดและความหมายของหลักสามัคคีธรรมในบริบทชุมชนไทย (2) กระบวนการสร้างวัฒนธรรมการอนุรักษ์ป่าชุมชนที่เป็นรูปธรรมและมีส่วนร่วมของประชาชน (3) ปัจจัยที่เอื้อหรือเป็นอุปสรรคต่อการประยุกต์ใช้หลักสามัคคีธรรมในบริบทการอนุรักษ์ป่าชุมชน และ (4) เสนอแนวทางโมเดลที่ผสมผสานคุณค่าพุทธ-สังคมและกลไกการจัดการทรัพยากรแบบมีส่วนร่วม เพื่อให้ได้การอนุรักษ์ป่าชุมชนที่ยั่งยืน ด้วยกรอบดังกล่าวเชื่อว่า งานชิ้นนี้จะไม่เพียงเสนอผลการศึกษาด้านสังคมศาสตร์เท่านั้น แต่ยังเปิดช่องทางใหม่ในการพัฒนาการจัดการทรัพยากรธรรมชาติที่เชื่อมโยงคุณค่าทางศีลธรรม จิตวิญญาณ และความรับผิดชอบต่อร่วมของชุมชนไทยในศตวรรษที่ 21

หลักสามัคคีธรรมกับการอนุรักษ์ป่าชุมชน

การอนุรักษ์ป่าชุมชนไม่เพียงแต่เป็นการจัดการทรัพยากรธรรมชาติในเชิงนิเวศวิทยาเท่านั้น แต่เป็นกระบวนการที่สะท้อนภาพของความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับธรรมชาติ ในมิติทางสังคม วัฒนธรรมและจิตวิญญาณของชุมชนไทย โดยเฉพาะอย่างยิ่งเมื่อพิจารณาภายใต้กรอบพุทธธรรมหลักสามัคคีธรรม ซึ่งหมายถึง

ความพร้อมเพรียง ความร่วมมือ และความเอื้ออาทรระหว่างสมาชิกในสังคม ถือเป็นรากฐานทางพุทธธรรมที่มีศักยภาพสูงในการหล่อหลอมวัฒนธรรมการอยู่ร่วมกันอย่างสันติ และสามารถนำมาใช้เป็นแนวทางในการสร้างวัฒนธรรมการอนุรักษ์ป่าชุมชนได้อย่างมีประสิทธิภาพ

1. แนวคิดพื้นฐานของสามัคคีธรรม ในพระพุทธศาสนาเถรวาทหลักสามัคคีธรรม หลักอภิธานิยธรรม เป็นต้น ถูกส่งเสริมผ่านบทเรียนต่าง ๆ ของพระพุทธเจ้าและการปฏิบัติของสังคมพระสงฆ์จากอดีตถึงปัจจุบัน โดยมีบทบาทในการสร้างความเป็นหนึ่งเดียวของสังคมชาวพุทธ หลักดังกล่าวไม่ได้หมายถึงเพียงการไม่มีความขัดแย้งเท่านั้น แต่รวมถึงคุณค่าของความเคารพซึ่งกันและกัน การทำงานร่วมกันและการเสียสละเพื่อส่วนรวม ซึ่งสอดคล้องกับแนวคิดสังคหวัตถุ 4 ที่เน้นความเมตตา ความสามัคคี ความเข้มแข็งของชุมชน และการรักษาสมดุลทางสังคม หลักสามัคคีธรรมจึงสามารถถูกมองว่า เป็นทุนทางสังคม (Social Capital) ที่ทำให้ชุมชนมีโครงสร้างภายในที่พร้อมจะดำเนินการร่วมกันมากกว่าเพียงการเป็นผู้ถูกจัดการหรือผู้รับนโยบายจากภายนอก

2. กระบวนการสร้างวัฒนธรรมการอนุรักษ์ป่าชุมชน เมื่อเชื่อมโยงหลักสามัคคีธรรมเข้ากับการอนุรักษ์ป่าชุมชน จะสะท้อนให้เห็นได้ว่า วัฒนธรรมการอนุรักษ์ (Conservation Culture) ไม่ได้เกิดขึ้นจากการบังคับหรือการกำกับจากภายนอกเพียงอย่างเดียว แต่เกิดจากจิตสำนึกร่วมของคนในชุมชนที่ยึดโยงด้วยคุณค่าของการแบ่งปัน ความรับผิดชอบร่วม และการทำงานร่วมกันอย่างไม่เห็นแก่ประโยชน์ส่วนตน งานวิจัยของ สุวัฒน์ ดวงแสนพุด (2564) พบว่า ในชุมชนที่มีการจัดการป่าชุมชนแบบมีส่วนร่วมอย่างจริงจังได้พบรูปแบบการตัดสินใจร่วมกันและใช้ทรัพยากรอย่างมีสำนึกซึ่งสัมพันธ์กับความยั่งยืนของป่า การจัดกิจกรรมร่วม เช่น การประชุมชุมชน การจัดบุญป่าหรือกิจกรรมอนุรักษ์ในพื้นที่ เป็นช่องทางหนึ่งที่หลักสามัคคีธรรมแสดงผลเชิงปฏิบัติ เมื่อสมาชิกชุมชนมารวมตัวประชุม พูดคุย แลกเปลี่ยนความเห็น และรับผิดชอบร่วมกัน ก็เป็นการสร้างรากฐานทางวัฒนธรรมของการอนุรักษ์ที่ฝังอยู่ในวิถีชีวิตของชุมชน ไม่ใช่เป็นเพียงนโยบายชั่วคราว

3. บทบาทของสามัคคีธรรมในกระบวนการอนุรักษ์ หลักสามัคคีธรรมส่งผลในหลายมิติของการอนุรักษ์ป่าชุมชน ดังนี้ (1) มิติจิตวิญญาณและคุณค่า (Spiritual Dimension and Values) การยืนยันว่าทรัพยากรธรรมชาติไม่ใช่เพียงทรัพย์สินที่ใช้แล้วทิ้ง แต่เป็นส่วนหนึ่งของวิถีชีวิตชุมชนและธรรมชาติ เมื่อสมาชิกมีจิตสำนึกว่า ป่าเป็นของเรา และเราเป็นผู้ดูแลร่วมกัน จึงเกิดการรักษาที่มีความหมายมากกว่าการใช้ให้หมด (สุวิมล จันทน์น้อย และคณะ, 2562) (2) มิติสังคม เมื่อชุมชนมีความสัมพันธ์ภายในที่แน่นแฟ้น และมีการแบ่งหน้าที่ร่วมกันตามหลักสามัคคีธรรมจะมีการจัดการป่าอย่างมีระบบ มีเครือข่ายการสื่อสาร และมีการจัดการขัดแย้งภายในได้ดี และ (3) มิติวัฒนธรรมและภูมิปัญญาท้องถิ่น หลักสามัคคีธรรมสามารถเชื่อมโยงเข้ากับประเพณีท้องถิ่น การใช้ทรัพยากรอย่างรู้คุณค่า และพิธีกรรมที่สะท้อนการอยู่ร่วมกับธรรมชาติ เป็นการบูรณาการคุณค่าพุทธกับวิถีชุมชน (เดือนนภา ภูทอง, 2561)

4. อุปสรรคและข้อพิจารณา แม้ว่าหลักสามัคคีธรรมจะมีศักยภาพสูงในการส่งเสริมวัฒนธรรมการอนุรักษ์ป่าชุมชน แต่ในการปฏิบัติจริงยังเผชิญอุปสรรคหลายประการ เช่น (1) สิทธิและกฎหมายที่ยังไม่ชัดเจน ส่งผลให้ชุมชนไม่สามารถใช้สิทธิในการจัดการป่าได้เต็มที่ (เดือนนภา ภูทอง, 2561) (2) การมีส่วนร่วมของประชาชนที่เป็นเพียงระดับพื้นผิว เช่น เข้าร่วมกิจกรรมแต่ไม่ได้มีส่วนร่วมในการตัดสินใจ ส่งผลให้ความยั่งยืน



ลดลง และ (3) ขาดการเชื่อมโยงระหว่างคุณค่าทางจิตวิญญาณ คุณค่าทางวัฒนธรรมและการจัดการเชิงองค์กร ทำให้หลักสามัคคีธรรมไม่ถูกนำไปใช้เต็มศักยภาพ

5. แนวทางการประยุกต์ใช้และโมเดลทางวิชาการ หลักสามัคคีธรรมถูกนำไปใช้ในการอนุรักษ์ป่าชุมชนอย่างเป็นระบบ โดยมีข้อเสนอเบื้องต้นดังนี้ (1) สร้างกระบวนการเรียนรู้ร่วมของชุมชน โดยใช้หลักสามัคคีธรรมเป็นกรอบคุณค่า เช่น เวทีสนทนาระหว่างสมาชิกชุมชนที่เน้นความพร้อมเพรียงและความเอื้ออาทร (2) ผนวกพิธีกรรมและกิจกรรมวัฒนธรรมท้องถิ่นเข้ากับการจัดการป่าชุมชน เช่น พิธีบุญป่า การปลูกต้นไม้ร่วมกัน และการสัญญาชุมชน เพื่อเสริมสร้างจิตสำนึกอนุรักษ์ (3) สร้างกลไกจัดการแบบมีส่วนร่วม: ให้ชุมชนมีบทบาทในทุกขั้นตอนของการอนุรักษ์ ตั้งแต่การตัดสินใจ การจัดการทรัพยากร การแบ่งปันประโยชน์ และการประเมินผล และ (4) สร้างระบบเครือข่ายภายใน-ภายนอก ด้วยการเชื่อมโยงชุมชนกับหน่วยงานราชการ มูลนิธิและภาคีอื่น ๆ เพื่อเสริมสร้างทุนทางสังคมและสนับสนุนการใช้คุณค่าพุทธในทางปฏิบัติ

โดยสรุปแล้ว หลักสามัคคีธรรมไม่เพียงเป็นบทเรียนทางศีลธรรมของพระพุทธศาสนา หากแต่เป็นแนวทางการบริหารจัดการทางสังคมที่มีพลังในการสร้างวัฒนธรรมการอนุรักษ์ที่ยั่งยืนสำหรับชุมชนไทย หลักนี้เมื่อถูกประยุกต์ใช้ในบริบทของป่าชุมชน จะช่วยเปลี่ยนค่านิยมของชุมชนจากการพึ่งพาทรัพยากรเพื่อประโยชน์เฉพาะตน ไปสู่การใช้ทรัพยากรอย่างสมดุล มีจิตสำนึกทางสิ่งแวดล้อม และมีความร่วมมือระหว่างคนกับคน และคนกับธรรมชาติในระดับที่ลึกซึ้งยิ่งขึ้น

หลักสามัคคีธรรมกับการสร้างวัฒนธรรมการอนุรักษ์ป่าชุมชน

ในบริบทของสังคมไทย ป่าชุมชนเป็นทั้งทรัพยากรธรรมชาติและมรดกทางวัฒนธรรมที่หล่อหลอมวิถีชีวิตของคนไทยมาตั้งแต่อดีต ป่าชุมชนมิได้เป็นเพียงแหล่งอาหารหรือแหล่งเชื้อเพลิง แต่ยังเป็นแหล่งของความศรัทธา ความสัมพันธ์ระหว่างคนกับธรรมชาติ และพื้นที่แห่งจิตวิญญาณของชุมชน (สุวิมล จันทน์น้อย และคณะ, 2562) การเปลี่ยนแปลงของเศรษฐกิจและการใช้ประโยชน์จากทรัพยากรอย่างเกินขอบเขตได้สร้างแรงกดดันต่อความยั่งยืนของป่า และนำไปสู่การเสื่อมโทรมของระบบนิเวศ การอนุรักษ์ป่าชุมชนจึงกลายเป็นประเด็นสำคัญที่ต้องพิจารณาทั้งในเชิงกายภาพ จิตใจและสังคม พระพุทธศาสนาในฐานะศาสนาแห่งปัญญาได้เสนอแนวทางการจัดการสิ่งแวดล้อมที่เน้นความสมดุลระหว่างมนุษย์และธรรมชาติ หลักธรรมหลายประการสามารถนำมาประยุกต์ใช้ได้ เช่น อิทธิบาท 4 พรหมวิหาร 4 สังคหวัตถุ 4 และโดยเฉพาะอย่างยิ่ง หลักสามัคคีธรรมซึ่งเป็นพลังทางจิตใจและสังคมที่ช่วยหล่อหลอมให้เกิดการอยู่ร่วมกันอย่างสันติในหมู่ชน (พระครูปลัดสมหมาย อุตถสิทฺธ และคณะ, 2565) แนวคิดนี้มีได้เป็นเพียงคำสอนเชิงศีลธรรม แต่เป็นโครงสร้างทางสังคมของพุทธธรรมที่สามารถนำมาสร้างวัฒนธรรมการอนุรักษ์ป่าชุมชนได้อย่างยั่งยืน

คำว่า สามัคคี มีรากศัพท์จากภาษาบาลีว่า Samagga หมายถึง ความพร้อมเพรียง ความร่วมมือและการอยู่ร่วมกันอย่างกลมเกลียว ส่วนคำว่า ธรรม หมายถึง หลักความจริงหรือหลักปฏิบัติที่ควรยึดถือ ดังนั้น สามัคคีธรรม จึงหมายถึง หลักธรรมว่าด้วยความพร้อมเพรียงและการร่วมมืออย่างเป็นธรรม ความสามัคคีมิได้เป็นเพียงภาวะทางสังคม แต่เป็นภาวะทางจิตวิญญาณที่เชื่อมโยงมนุษย์กับสรรพสิ่งอย่างมีสมดุล ในทางพุทธ

จิตวิทยา สามัคคีธรรมเป็นกระบวนการทางจิตที่เกิดจากเมตตาและกรุณา เมื่อบุคคลมีจิตที่ปรารถนาดีต่อผู้อื่น ย่อมเอื้อต่อการร่วมมือกันเพื่อประโยชน์ส่วนรวม ดังนั้น การนำหลักนี้มาประยุกต์ใช้กับการอนุรักษ์ป่าชุมชน จึงไม่เพียงหมายถึงการร่วมแรงทางกายภาพ แต่รวมถึงการร่วมใจในเชิงจิตสำนึกและค่านิยม

วัฒนธรรมการอนุรักษ์ป่าชุมชนคือระบบความคิด ค่านิยมและพฤติกรรมของคนในชุมชนที่ร่วมกันดูแล ทรัพยากรธรรมชาติให้คงอยู่ ซึ่งในสังคมไทยมีรากฐานมาจากศาสนาและประเพณี เช่น ประเพณีบุญป่า การบวชต้นไม้ หรือพิธีสืบชะตาป่า ซึ่งสะท้อนการผสมผสานระหว่างความเชื่อทางพุทธกับภูมิปัญญาท้องถิ่น (เดือนนภา ภูทอง, 2561) เมื่อหลักสามัคคีธรรมถูกนำมาเป็นฐานของวัฒนธรรมการอนุรักษ์ จะเกิดการเปลี่ยนแปลงในระดับโครงสร้างความคิดของชุมชน กล่าวคือ จากการมองป่าเป็นทรัพยากรที่ต้องใช้ให้คุ้มค่า ไปสู่การมองว่า ป่าเป็นชีวิตร่วมที่ต้องดูแลด้วยจิตสำนึกแห่งความร่วมมือ ชุมชนจะร่วมมือกันสร้างกติกา เช่น ห้ามล่าสัตว์ ห้ามตัดไม้โดยไม่ได้รับอนุญาต และกำหนดพื้นที่อนุรักษ์ร่วมกัน (สุวัฒน์ ดวงแสนพุด, 2564)

การมีสามัคคีธรรมในชุมชนเกิดจากการพัฒนาจิตของสมาชิกให้มีสติและสัมปชัญญะตระหนักถึงความเชื่อมโยงระหว่างตนกับธรรมชาติ ซึ่งสอดคล้องกับหลักอิทธิบาท 4 คือ ฉันทะ วิริยะ จิตตะ และวิมังสา โดยเฉพาะฉันทะ หมายถึง ความพอใจในกิจที่เป็นกุศล หากสมาชิกในชุมชนมีฉันทะร่วมกันในเรื่องการอนุรักษ์ ย่อมเป็นพลังสร้างสรรค์ที่ยั่งยืน (เดชา กับโก, 2557) นอกจากนี้ ในเชิงสังคมพุทธ หลักสังคหวัตถุ 4 ได้อธิบาย องค์ประกอบของสามัคคีธรรมไว้อย่างลึกซึ้ง ได้แก่ ทาน คือ การแบ่งปัน ปิยวาจา คือ การพูดดี อัตถจริยา คือ การช่วยเหลือผู้อื่น และสมานัตตตา คือ การวางตนเสมอต้นเสมอปลาย องค์ประกอบเหล่านี้เมื่อถูกนำมาใช้ใน กิจกรรมอนุรักษ์ย่อมทำให้เกิดความร่วมมือโดยสมัครใจและลดความขัดแย้งในชุมชน ในทางวิชาการปัจจุบัน แนวคิดการจัดการสิ่งแวดล้อมเชิงพุทธ (Buddhist Environmental Management) ได้ถูกนำมาศึกษาอย่างแพร่หลายในสถาบันพระพุทธศาสนา เช่น มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย ฯลฯ ซึ่งเสนอว่า การอนุรักษ์ที่ยั่งยืนต้องเริ่มจากการเปลี่ยนจิตสำนึกของคน มิใช่เพียง การวางนโยบาย หลักสามัคคีธรรมสามารถพัฒนาเป็นโมเดลพุทธเพื่อการอนุรักษ์ โดยมีองค์ประกอบ ดังต่อไปนี้ (1) มิติคุณค่า (Value Dimension) ยึดหลักเมตตา กรุณาและสามัคคีเป็นฐานจิตสำนึกของการดูแล ธรรมชาติ (2) มิติสังคม (Social Dimension) สร้างการมีส่วนร่วมในระดับครอบครัว วัด โรงเรียน และองค์กร ท้องถิ่น (3) มิติพฤติกรรม (Behavioral Dimension) จัดกิจกรรมที่ส่งเสริมความร่วมมือ เช่น บุญป่า การบวช ต้นไม้ โครงการปลูกป่าชุมชน และ (4) มิติธรรมาภิบาล (Governance Dimension) สร้างระบบการตัดสินใจ และการจัดการร่วมที่โปร่งใส สอดคล้องกับหลักศีลธรรมและกฎหมาย โมเดลนี้ชี้ให้เห็นว่า การอนุรักษ์ที่ยั่งยืน ไม่อาจเกิดขึ้นได้หากปราศจากความสามัคคีทางจิตวิญญาณ และหลักธรรมพุทธสามารถเป็นกรอบแนวคิดในการฟื้นฟูทางสังคมของชุมชน

การนำหลักสามัคคีธรรมไปประยุกต์ในระดับชุมชนควรเริ่มจากการสร้างพื้นที่เรียนรู้ร่วมระหว่างคนกับ ป่า เช่น โรงเรียนป่าชุมชนซึ่งเปิดโอกาสให้ชาวบ้าน นักเรียนและพระสงฆ์ร่วมกันเรียนรู้คุณค่าของธรรมชาติใน เชิงพุทธ การมีพระสงฆ์เป็นศูนย์กลางทางจิตวิญญาณของการอนุรักษ์สามารถกระตุ้นจิตสำนึกของชุมชนได้ อย่างลึกซึ้ง เช่น โครงการบวชต้นไม้ในจังหวัดน่านและลำปาง ซึ่งพระสงฆ์ใช้หลักป่า คือ ชีวิต เพื่อปลูกฝังความ เคารพต่อธรรมชาติ (แม่ชีบุญช่วย ศรีเปรม และแม่ชีจำเรียง กำเหนิดโทณ, 2564) นอกจากนี้ การบูรณาการใน



มิติการศึกษา เช่น การสอนหลักพุทธธรรมและสิ่งแวดล้อมในโรงเรียน จะช่วยปลูกฝังจิตสำนึกอนุรักษ์ตั้งแต่เยาว์วัย และขยายผลสู่การสร้างวัฒนธรรมใหม่ของการอยู่ร่วมกับธรรมชาติ ดังนั้น หลักสามัคคีธรรมเป็นพลังทางพุทธธรรมที่สามารถเชื่อมโยงคน ชุมชนและธรรมชาติให้เป็นหนึ่งเดียว ในบริบทของการอนุรักษ์ป่าชุมชน หลักนี้มีได้เป็นเพียงเครื่องมือทางศีลธรรม แต่เป็นกลไกทางสังคมเชิงพุทธที่ขับเคลื่อนให้เกิดวัฒนธรรมการอยู่ร่วมกันอย่างยั่งยืน การนำหลักนี้ไปประยุกต์ใช้จึงเท่ากับการสร้างความสมดุลระหว่างจิตใจกับสิ่งแวดล้อม เมื่อคนในชุมชนมีจิตสำนึกแห่งความสามัคคี ย่อมเกิดพลังร่วมที่สามารถปกป้องป่าและรักษาทรัพยากรธรรมชาติให้คงอยู่กับชุมชนอย่างมั่นคง

สรุป

การอนุรักษ์ป่าชุมชนในศตวรรษที่ 21 ไม่อาจพิจารณาได้เพียงในมิติของการรักษาทรัพยากรธรรมชาติหรือการคุ้มครองระบบนิเวศเท่านั้น หากแต่เป็นกระบวนการสร้างความสมดุลระหว่างมนุษย์ สังคมและสิ่งแวดล้อม ภายใต้บริบทของการเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจ สังคม วัฒนธรรม และเทคโนโลยีที่ส่งผลกระทบต่อกิจกรรมชีวิตของชุมชนอย่างต่อเนื่อง วิฤตสิ่งแวดล้อมที่เกิดขึ้นในปัจจุบันสะท้อนให้เห็นว่า ปัญหาการเสื่อมโทรมของทรัพยากรธรรมชาติไม่ได้มีรากฐานมาจากข้อจำกัดด้านกฎหมายหรือเทคโนโลยีเพียงอย่างเดียว หากแต่มีความเชื่อมโยงอย่างลึกซึ้งกับวิถีคิด ค่านิยมและพฤติกรรมของมนุษย์ที่มีต่อธรรมชาติ ด้วยเหตุนี้ การสร้างวัฒนธรรมการอนุรักษ์จึงจำเป็นต้องอาศัยการพัฒนาทั้งโครงสร้างทางสังคมและจิตสำนึกภายในควบคู่กันไป หลักสามัคคีธรรมในพระพุทธศาสนาถือเป็นฐานคิดสำคัญที่สามารถนำมาประยุกต์ใช้ในการสร้างวัฒนธรรมการอนุรักษ์ป่าชุมชนได้อย่างเป็นรูปธรรม เนื่องจากเป็นหลักธรรมที่มุ่งส่งเสริมความพร้อมเพรียง ความร่วมมือ ความรับผิดชอบร่วม และการดำรงอยู่ร่วมกันอย่างเกื้อกูลในสังคม หลักการดังกล่าวช่วยหล่อหลอมให้สมาชิกในชุมชนตระหนักถึงความสัมพันธ์เชิงพึ่งพาอาศัยระหว่างมนุษย์กับธรรมชาติ เกิดความรู้สึกเป็นเจ้าของทรัพยากรส่วนรวม และพร้อมที่จะร่วมกันดูแลรักษาป่าชุมชนด้วยความสมัครใจมากกว่าการบังคับจากภายนอก

สาระสำคัญที่บทความนี้นำเสนอ คือ การอนุรักษ์ป่าชุมชนอย่างยั่งยืนต้องเริ่มต้นจากการสร้างจิตสำนึกร่วม (Collective Consciousness) ที่ตั้งอยู่บนพื้นฐานของคุณธรรมและความรับผิดชอบต่อส่วนรวม เมื่อสมาชิกในชุมชนมีความเมตตา เคารพในศักดิ์ศรีของผู้อื่น ยอมรับกติกาส่วนรวม และมีส่วนร่วมในการตัดสินใจเกี่ยวกับการจัดการทรัพยากรธรรมชาติ ย่อมส่งผลให้เกิดความไว้วางใจทางสังคม ลดความขัดแย้ง และเสริมสร้างพลังของชุมชนในการดูแลรักษาทรัพยากรธรรมชาติในระยะยาว กระบวนการดังกล่าวสอดคล้องกับแนวคิดทุนทางสังคม (Social Capital) ที่มองว่า ความสัมพันธ์ ความเชื่อมั่นและเครือข่ายความร่วมมือเป็นปัจจัยสำคัญต่อความเข้มแข็งของชุมชนและการพัฒนาอย่างยั่งยืน

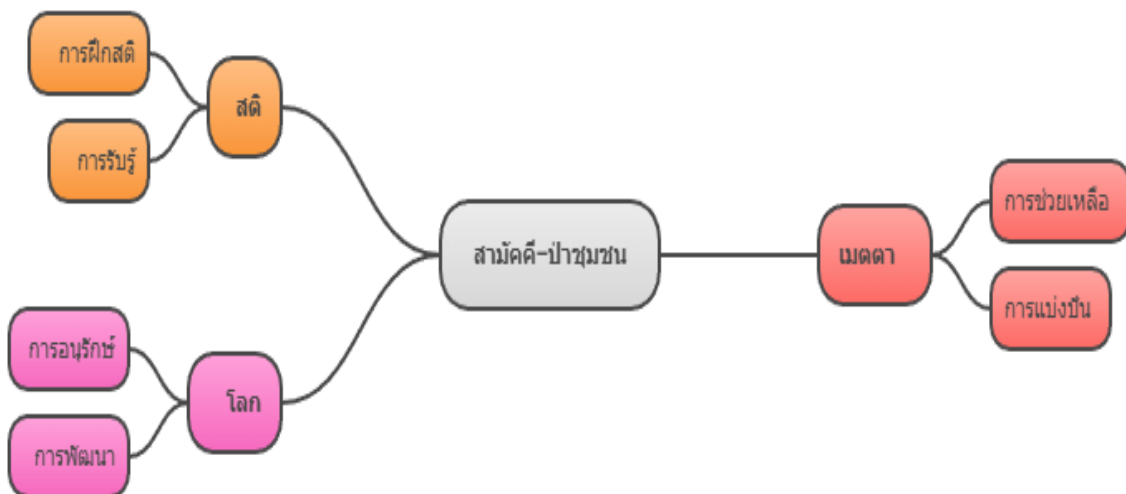
ในมิติทางพุทธศาสตร์ หลักสามัคคีธรรมมีความสัมพันธ์กับหลักพรหมวิหาร 4 สังคหวัตถุ 4 และอิทธิบาท 4 ซึ่งล้วนเป็นหลักธรรมที่ส่งเสริมทั้งการพัฒนาตนเองและการอยู่ร่วมกันในสังคมอย่างสร้างสรรค์ คุณธรรมเหล่านี้ไม่เพียงช่วยสร้างความสามัคคีระหว่างบุคคล แต่ยังขยายไปสู่การสร้างความสัมพันธ์ที่สมดุล

ระหว่างมนุษย์กับสิ่งแวดล้อม อันนำไปสู่การพัฒนาจิตสำนึกเชิงนิเวศ (Ecological Consciousness) ที่มองธรรมชาติในฐานะองค์ประกอบร่วมของชีวิต มิใช่วัตถุหรือทรัพยากรที่รอการแสวงหาประโยชน์เพียงฝ่ายเดียว

นอกจากนี้ บทความยังสะท้อนให้เห็นว่า ในโลกอนาคตที่เผชิญความท้าทายจากภาวะโลกร้อน ความเสื่อมโทรมของทรัพยากรธรรมชาติและความเปลี่ยนแปลงทางเทคโนโลยี หลักสามัคคีธรรมสามารถพัฒนาเป็นทุนทางสังคมและทุนทางจิตวิญญาณ (Social and Spiritual Capital) ที่ช่วยสร้างภูมิคุ้มกันให้แก่ชุมชนในการรับมือกับการเปลี่ยนแปลงต่าง ๆ ได้อย่างมีประสิทธิภาพ โดยการบูรณาการหลักธรรมเข้ากับกระบวนการเรียนรู้ของชุมชน การศึกษา การบริหารจัดการทรัพยากรธรรมชาติและการพัฒนานโยบายสาธารณะ จะช่วยยกระดับการอนุรักษ์ป่าชุมชนจากกิจกรรมเฉพาะด้านสิ่งแวดล้อมไปสู่การเป็นวัฒนธรรมแห่งการดำรงชีวิตร่วมกันอย่างยั่งยืน

ท้ายที่สุด การอนุรักษ์ป่าชุมชนมิใช่เพียงการรักษาผืนป่าให้คงอยู่ หากแต่เป็นการรักษาความสัมพันธ์อันสมดุลระหว่างคน ชุมชนและธรรมชาติให้ดำรงอยู่อย่างต่อเนื่อง การสร้างวัฒนธรรมการอนุรักษ์จึงต้องตั้งอยู่บนฐานของคุณธรรม ความเมตตา ความรับผิดชอบและการมีส่วนร่วมของทุกภาคส่วน โดยมีหลักสามัคคีธรรมเป็นแกนกลางในการเชื่อมโยงคน-ป่า-ธรรมให้เป็นหนึ่งเดียวกัน อันจะนำไปสู่การสร้างสังคมที่มีสันติสุข มีความเข้มแข็งทางจิตวิญญาณและสามารถพัฒนาควบคู่ไปกับการรักษาสมดุลของสิ่งแวดล้อมได้อย่างยั่งยืน ทั้งในระดับชุมชน ระดับประเทศและระดับโลก

สามัคคี-ป่าชุมชน: สติ เมตตา โลก



ภาพ 1 สามัคคี-ป่าชุมชน: สติ เมตตา โลก

บทความยังชี้ให้เห็นว่า ทิศทางในอนาคตของการอนุรักษ์ป่าชุมชนควรมุ่งไปสู่วัฒนธรรมสามัคคีเชิงพุทธที่บูรณาการระหว่างชุมชน วัด โรงเรียนและหน่วยงานรัฐเพื่อสร้างเครือข่ายแห่งการอนุรักษ์อย่างมี



คุณธรรม การใช้เทคโนโลยีเชิงเมตตา (Compassionate Technology) เช่น ระบบแผนที่ป่าชุมชนดิจิทัลหรือเครือข่ายวัดสีเขียว จะช่วยให้เกิดความร่วมมือในวงกว้าง ขณะเดียวกันการศึกษาเชิงพุทธสิ่งแวดล้อมควรถูกส่งเสริมให้เป็นส่วนหนึ่งของหลักสูตรในโรงเรียนเพื่อปลูกฝังจิตสำนึกแห่งสามัคคีและความรับผิดชอบต่อธรรมชาติให้เกิดตั้งแต่เยาว์วัย ในเชิงนโยบายหลักสามัคคีธรรมสามารถพัฒนาเป็นแนวคิดเชิงนโยบายสาธารณะทางสิ่งแวดล้อมโดยให้เมตตา ความพร้อมเพรียงและการอยู่ร่วมอย่างสมดุลเป็นดัชนีชี้วัดความยั่งยืนทางจิตวิญญาณควบคู่กับความยั่งยืนทางเศรษฐกิจ ซึ่งสอดคล้องกับแนวคิด Buddhist Eco-Governance และเป้าหมายการพัฒนาอย่างยั่งยืนของสหประชาชาติ (UN, SDGs) โดยสรุปแล้ว สามัคคีธรรมเป็นพลังทางพุทธธรรมที่เชื่อมโยงจิตใจของมนุษย์เข้ากับโลกธรรมชาติ ช่วยให้การอนุรักษ์ป่าชุมชนก้าวพ้นจากการเป็นเพียงกิจกรรมด้านสิ่งแวดล้อม สู่การเป็นวัฒนธรรมแห่งสติและเมตตาที่ดำรงอยู่ในวิถีชีวิตของผู้คน การมีสามัคคีธรรมจึงเป็นรากฐานของสังคมพุทธในอนาคต ที่ทุกชีวิตอยู่ร่วมกันได้อย่างสมดุล สงบสุขและยั่งยืน

เอกสารอ้างอิง

- เดชา กับโก. (2557). วัฒนธรรมชาวพุทธในสังคมไทย: สังคมสงบสุขและสามัคคี. *วารสาร มจร สังคมศาสตร์ปริทรรศน์*. 3 (3), 92-119.
- เดือนนภา ภูทอง. (2561). *การจัดการป่าชุมชนเพื่อความยั่งยืน โดยการใช้กระบวนการมีส่วนร่วมสาธารณะ และจารีตประเพณีท้องถิ่นในพื้นที่ภาคเหนือ*. คุชฌ์นิพนธ์ปริญญาปรัชญาดุษฎีบัณฑิต มหาวิทยาลัยรังสิต.
- พระครูปลัดสมหมาย อุตตสิโท และคณะ. (2565). การพัฒนารูปแบบการอนุรักษ์ป่าชุมชนโดยใช้หลักธรรมทางพระพุทธศาสนาและแนวคิด 7 เสาหลักของพระสงฆ์และชุมชนวัดป่าจตุรพักตรพิมาน จังหวัดร้อยเอ็ด. *วารสารมหาจุฬานาครธรรม*. 9 (5), 539-554.
- แม่ชีบุญช่วย ศรีเปรม และแม่ชีจำเรียง กำเหนิดโทน. (2564). แนวทางการดำเนินชีวิตตามหลักสามัคคีธรรมของชุมชนบางลำพู แขวงชนะสงคราม เขตพระนคร กรุงเทพมหานคร. *วารสารปรัชญาปริทรรศน์*. 26 (2), 93-101.
- สุวัฒน์ ดวงแสนพุด. (2564). การจัดการป่าชุมชนแบบมีส่วนร่วม: กรณีศึกษาป่าชุมชนภูบอบ บ้านวังน้ำหมอก ตำบลพระพุทธบาท อำเภอศรีเชียงใหม่ จังหวัดหนองคาย. *วารสารมหาวิทยาลัยราชภัฏมหาสารคาม บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยราชภัฏมหาสารคาม*. 15 (1), 93-107.
- สุวิมล จันทน์น้อย และคณะ. (2562). การใช้ประโยชน์และการจัดการของป่าในป่าชุมชนป่าเขาอ้งการ จังหวัดบุรีรัมย์. *การประชุมทางวิชาการของมหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์ครั้งที่ 57 สาขาวิทยาศาสตร์และพันธุ์วิศวกรรม สาขาสถาปัตยกรรมศาสตร์และวิศวกรรมศาสตร์ สาขาอุตสาหกรรม สาขาทรัพยากรธรรมชาติและสิ่งแวดล้อม*. มหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์ กรุงเทพฯ. วันที่ 29 มกราคม – 1 กุมภาพันธ์. หน้า 890-897.
- Kijtewachakul, K. (2010). Capacity Building Needs Assessment for Community Forestry Development in Thailand. *Report*. The Center for People and Forests.

- Makarabhirom, P. (2 October 2002) . *Constraints on People’s Participation in Forest Management in Thailand*. Retrieved 10 October 2025, from <https://kyotoreview.org/issue-2-disaster-and-rehabilitation/constraints-on-peoples-participation-in-forest-management-in-thailand/>
- Rout, S. (2021). Sustainable Community Forestry: Insights from Rural Thailand. *Current World Environment*. 16 (3), 740-754.
- Salam, M. A., et al. (2006). Community Forest Management in Thailand: Current Situation and Dynamics in the Context of Sustainable Development. *New Forests*. 31 (3), 273-291.
- Somsak, S. (2015). The Crisis of Deforestation and Public Governance of Community Forests in Thailand. *Thammasat Review*. 18 (1), 27-45.



Academic Article:

Received: 2025-11-24;

Revised: 2026-09-19;

Accepted: 2026-09-23.

พนมไพรศึกษา: การเมืองเรื่องของประเพณีบุญบั้งไฟ

Phanom Phrai Studies: The Politics of Local Power in Bun Bang Fai Festival

พระยุทธนา สิริปญโญ (Promsopa)¹, พระอธิการชาติชาย จิรสุโณ (คำทวี)², วรเชษฐ์ โทอิน^{*3}

Phrayuthana Siripanyo (Promsopa)¹, PhraAthikarn Chatchai Jirasupo (Kamthavee)²,

Worachet Tho-un³

มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย วิทยาลัยศาสนศาสตร์ยโสธร

Mahamakut Buddhist University, Yasothon Buddhist College

First/Corresponding Author, E-mail: worachet.th@mbu.ac.th*

บทคัดย่อ

บทความนี้มุ่งวิเคราะห์ประเพณีบุญบั้งไฟในฐานะปรากฏการณ์ทางการเมืองที่มีอาจจำกัดความได้เพียงพิธีกรรมขอฝนหรือมรดกทางวัฒนธรรมของชุมชนอีสาน หากเป็นสนามการเมืองเชิงวัฒนธรรมที่อำนาจผลประโยชน์ อัตลักษณ์และความชอบธรรมถูกผลิต ต่อรอง และจัดสรรผ่านปฏิสัมพันธ์ของผู้กระทำการหลากหลายกลุ่ม บทความประยุกต์ใช้กรอบการเมืองเชิงวัฒนธรรม แนวคิดอุปถัมภ์นิยมและการเมืองท้องถิ่น แนวคิดพื้นที่ทางการเมือง ตลอดจนเศรษฐกิจการเมืองของเทศกาลและงานบุญ เพื่ออธิบายความสัมพันธ์ระหว่างวัฒนธรรม อำนาจ และทรัพยากรในบริบทพนมไพร ผลการวิเคราะห์ชี้ให้เห็นว่า ประเพณีบุญบั้งไฟพนมไพรทำหน้าที่เป็นพื้นที่ที่รัฐ องค์กรปกครองส่วนท้องถิ่น นักการเมือง กลุ่มทุน ผู้นำชุมชน และเยาวชนเข้ามาร่วมกันนิยามความหมายของวัฒนธรรมอีสานและคนพนมไพรเมืองบั้งไฟ การนิยามดังกล่าวมิใช่กระบวนการทางวัฒนธรรมที่เป็นกลาง หากสัมพันธ์โดยตรงกับการสร้างความชอบธรรมและการสะสมทุนในหลายรูปแบบ ทั้งทุนเชิงสัญลักษณ์ ทุนทางการเมือง และทุนทางเศรษฐกิจ นอกจากนี้ งานบุญยังเป็นพื้นที่ที่เครือข่ายอุปถัมภ์ปรากฏอย่างเป็นรูปธรรมผ่านการสนับสนุนงบประมาณ การจัดสรรทรัพยากร การอุปถัมภ์กิจกรรมบั้งไฟและเวทีการแสดง ตลอดจนการสร้างความสัมพันธ์ระหว่างนักการเมืองกับประชาชน ขณะเดียวกัน ประชาชนและเยาวชนมิได้ดำรงสถานะเป็นเพียงผู้รับอิทธิพลจากรัฐหรือทุน หากสามารถใช้ประเพณี สื่อสังคมออนไลน์ และการผลิตความหมายทางวัฒนธรรมเป็นยุทธวิธีในการต่อรองอำนาจ บทความจึงเสนอว่า การทำความเข้าใจการเมืองท้องถิ่นอีสานร่วมสมัยจำเป็นต้องอ่านเทศกาลและงานบุญในฐานะการเมืองในชีวิตประจำวัน ซึ่งเปิดให้เห็นการต่อสู้ช่วงชิงความหมาย ทรัพยากร และอำนาจ พร้อมเสนอการศึกษาภาคสนามเชิงลึกและการเปรียบเทียบข้ามพื้นที่ เพื่อพัฒนาองค์ความรู้รัฐศาสตร์ที่บูรณาการมิติการเมือง วัฒนธรรมและเศรษฐกิจอย่างเป็นระบบ

คำสำคัญ: บุญบั้งไฟ, พนมไพร, การเมืองเชิงวัฒนธรรม, พื้นที่ทางการเมือง, เศรษฐศาสตร์การเมือง

Abstract

This article analyzes the Bun Bang Fai rocket festival not merely as a rainmaking ritual or a form of Isan cultural heritage, but as a cultural-political arena in which power, interests, identities, and legitimacy are continuously produced, negotiated, and redistributed. The analysis draws on cultural politics, patron–client relations and local political networks, political space, and the political economy of festivals and ritual events to explain the interaction between culture, power, and resources within the context of Phanom Phrai. The analysis demonstrates that the Phanom Phrai Bun Bang Fai festival constitutes a political space in which state agencies, local administrative organizations, politicians, business groups, community leaders, and young people participate in defining the meanings of “Isan culture” and the identity of “Phanom Phrai as the city of rockets.” Such cultural definitions are far from politically neutral. Rather, they are closely connected to the construction of legitimacy and the accumulation of multiple forms of capital, including symbolic, political, and economic capital. The festival also provides a visible arena for patronage networks through budget allocation, sponsorship of rocket competitions, entertainment stages, and other festival resources, thereby reinforcing relationships between local political actors and community constituencies. At the same time, residents and young people should not be understood merely as passive subjects of state or economic domination. They actively employ cultural practices, social media, and symbolic production as strategies for negotiating power and redefining local identity. The article therefore argues that contemporary local politics in Northeast Thailand should be examined through festivals and ritual events as forms of everyday politics, where struggles over meaning, resources, representation, and authority become publicly observable. It further recommends in-depth ethnographic fieldwork and comparative studies across localities to advance political science scholarship that more systematically integrates the dimensions of power, culture, identity, and political economy.

Keywords: Bun Bang Fai; Phanom Phrai; Cultural Politics; Political Space; Political Economy

บทนำ

ฉากทัศน์แห่งทุ่งนารอบอำเภอพนมไพร จังหวัดร้อยเอ็ด ยังชุ่มด้วยน้ำค้าง แต่กลางอำเภอกลับค้อย ๆ แปรสภาพเป็นสนามบุญขนาดใหญ่ เสียงฆ้องเสียงกลองจากหมู่บ้านต่าง ๆ ดังแข่งกับเสียงเครื่องดนตรีรถแห่ ป้ายผ้าขนาดใหญ่เขียนชื่อหมู่บ้าน ชื่อบั้งไฟ ชื่อคณะหมอลำ และที่สำคัญ คือ ชื่อผู้สนับสนุน ทั้งจากองค์กร



ปกครองส่วนท้องถิ่น นักการเมืองท้องถิ่น และบริษัทเอกชนรายใหญ่ที่โลโก้ (Logo) ปรากฏเคียงข้างรูปบั้งไฟอย่างเด่นชัด ภาพเหล่านี้ทำให้เราเริ่มตั้งคำถามว่า บุญบั้งไฟที่ถูกเข้าใจกันมายาวนานในฐานะประเพณีขอฝนแท้จริงแล้วเป็นเพียงงานบุญตามตำนานพญาคันคากเท่านั้นหรือ หรือว่า ได้กลายเป็นสนามต่อรองอำนาจทางการเมืองระดับท้องถิ่นไปแล้วโดยสมบูรณ์ เมื่อศึกษาในระดับภูมิหลัง นักวิชาการไทยจำนวนมากอธิบายว่าบุญบั้งไฟ คือ พิธีกรรมสำคัญของชาวอีสานที่ผูกพันกับความเชื่อเรื่องฝน ความอุดมสมบูรณ์ และการอยู่ร่วมกันของชุมชน (พระมหาบุญประสิทธิ์ นาถปัญโญ, 2565; ศิริลักษณ์ สุนทรารักษ์, 2568) แต่เมื่อเวลาผ่านไป งานบุญนี้ไม่ได้ยั้ง หากถูกรื้อสร้างประเพณีปรับรูปแบบและความหมายเพื่อตอบสนองต่อแรงผลักดันจากการแสวงหาผลประโยชน์ นโยบายวัฒนธรรมของรัฐ และระบบเศรษฐกิจสมัยใหม่ (ปิ่นวดี ศรีสุพรรณ และคณะ, 2554ก; ปิ่นวดี ศรีสุพรรณ และคณะ, 2554ข) อำเภอพนมไพร จังหวัดร้อยเอ็ด จึงไม่ได้เป็นแค่พื้นที่จัดงานบั้งไฟ หากกลายเป็นเวทีที่หน่วยงานภาครัฐ ท้องถิ่น กลุ่มทุนและชุมชนต่างเข้ามาใช้ภาษาแห่งประเพณีเพื่อจัดการกับผลประโยชน์และอำนาจอย่างซับซ้อน (ณรงค์ ภูเยี่ยมจิตร์ และเกียรติศักดิ์ ลาภสาร, 2563)

หากมองผ่านสายตาของเลอเฟฟวร์ (Lefebvre, 1991) พื้นที่ไม่ได้เป็นเพียงฉากหลัง แต่เป็นสิ่งที่ถูกผลิตขึ้นผ่านการกระทำของมนุษย์ พื้นที่ทุ่งนาที่ใช้จุดบั้งไฟ ถนนที่ใช้แห่ขบวน เวทีหมอลำ และลานเปียร์ในอำเภอพนมไพร ล้วนถูกแปลงสถานะจากพื้นที่ใช้สอยในชีวิตประจำวัน ให้กลายเป็นพื้นที่การเมือง ชั่วคราวที่มีทั้งกฎระเบียบและสัญลักษณ์หนาแน่น ทุกปีเทศบาลและองค์กรปกครองส่วนท้องถิ่นจะออกแบบผังงานแบ่งโซนจัดงาน กำหนดกติกาการแข่งขัน และออกคำสั่งด้านความปลอดภัย นี่คือการสร้างพื้นที่ทางสังคมแบบจากบนลงล่างของรัฐและท้องถิ่น ขณะเดียวกัน ชาวบ้านเองก็ใช้พื้นที่นี้สร้างขบวนแห่ การแต่งกาย จัดทีมเชียร์ และผลิตวาทกรรมของตนเองขึ้นมามีต่อรองอยู่ตลอดเวลา เมื่อขบวนแห่ของแต่ละหมู่บ้านเคลื่อนตัวผ่านหน้าศาลากลางหรือหน้าเวทีใหญ่ เราจะเห็นชายหญิงในชุดพื้นเมืองและชุดแฟนซี ฟ้อนรำตามจังหวะดนตรีและหมอลำ ด้านข้างของขบวนมักมีป้ายผ้าที่เขียนถึงผู้สนับสนุนหลัก ทั้งในนามเทศบาล สมาชิกสภาท้องถิ่น หรือแม้แต่ นักการเมืองระดับชาติที่มีฐานเสียงในพื้นที่ ชื่อของพวกเขาปรากฏเคียงข้างภาพพระพุทธรูปหรือสัญลักษณ์งานบุญอย่างกลมกลืนราวกับเป็นส่วนหนึ่งของพิธีกรรม การผสานชื่อทางการเมืองเข้าในสื่อทางศาสนาและวัฒนธรรมเช่นนี้คือ รูปแบบหนึ่งของการสร้างทุนสัญลักษณ์ (Symbolic Capital) ซึ่งช่วยเพิ่มอำนาจต่อรองและความชอบธรรมให้แก่การเมืองเหล่านั้น (Jeong & Santos, 2004; Négrier, 2023) การมอบรางวัลบั้งไฟ การขึ้นกล่าวเปิดงาน หรือการลงม่านาขบวนแห่ด้วยตนเอง จึงไม่ใช่เพียงการร่วมบุญ หากเป็นการยืนยันว่า นักการเมืองคนนี้อยู่ข้างชาวบ้านผ่านภาษาและร่างกายท่ามกลางงานบุญ ข้าราชการและหน่วยงานรัฐก็ไม่ได้ยืนอยู่นอกสนาม หากเข้ามาปรากฏตัวในนามผู้ดูแลระเบียบตั้งแต่การประชุมเตรียมงาน การออกประกาศควบคุมการจุดบั้งไฟ การจำกัดพื้นที่ดื่มสุรา ไปจนถึงการจัดวงเวียนจราจรในวันงาน โต๊ะรับรองของผู้ว่าราชการจังหวัด นายอำเภอ หัวหน้าส่วนราชการต่าง ๆ มักตั้งอยู่ในจุดที่มองเห็นขบวนแห่ได้ชัดเจน เป็นสัญลักษณ์ว่า รัฐมองเห็นและกำกับพื้นที่นี้อยู่ตลอดเวลา แนวคิดเรื่องความเป็นรัฐที่มองเห็นได้ (Legibility) จึงปรากฏผ่านรูปธรรมของงานบุญ ซึ่งเปิดโอกาสให้รัฐสื่อสารวาระด้านนโยบาย เช่น ความปลอดภัยบนท้องถนน การแก้ปัญหอบายมุข หรือการท่องเที่ยวเชิงวัฒนธรรม แต่ในอีกมิติหนึ่งก็ใช้งานบุญเพื่อฟื้นฟูภาพลักษณ์ของตนเองในสายตาประชาชน

ในระดับหมู่บ้าน ผู้นำชุมชนและสภาวัฒนธรรมต้องทำหน้าที่เหมือนผู้จัดการสนามที่คอยปรับสมดุลระหว่างความคาดหวังของรัฐ นักการเมือง และความต้องการของชาวบ้านเอง การตัดสินใจว่าจะส่งบั้งไฟผวด ไต เข้าประกวดประเภทไหน จำหอลำหรือวงดนตรีแบบใด และจะจัดการความขัดแย้งเรื่องงบประมาณในหมู่บ้านอย่างไร ล้วนเป็นการเมืองระดับจุลภาคที่ดำเนินไปภายใต้ชื่อของงานบุญ การได้รางวัลบั้งไฟหรือขบวนแห่ยอดเยี่ยม ไม่ได้หมายถึงเพียงชื่อเสียงเชิงวัฒนธรรม แต่ช่วยเพิ่มความชอบธรรมให้ผู้นำหมู่บ้านในการไปต่อรองของงบประมาณปีถัดไปทั้งกับท้องถิ่นและกลุ่มทุน (ปิ่นวดี ศรีสุพรรณ และคณะ, 2554ก) กลุ่มทุนท้องถิ่นและทุนระดับชาติเองก็มองเห็นศักยภาพของบุญบั้งไฟในฐานะสินทรัพย์ทางวัฒนธรรมที่สามารถแปลงเป็นมูลค่าทางเศรษฐกิจได้ ร้านอาหาร เครื่องดื่ม เครื่องเสียง รถเวที และธุรกิจบริการต่าง ๆ ขยายตัวอย่างเห็นได้ชัดในช่วงงานบุญ การเป็นสปอนเซอร์หลักของเวทีหมอลำหรือบั้งไฟระดับล้าน ทำให้โลโก้ของบริษัทปรากฏเด่นชัดบนเวที กลายเป็นพื้นที่โฆษณาที่เชื่อมโยงแบรนด์กับความศักดิ์สิทธิ์และความสนุกสนานในจิตสำนึกของผู้คน เมื่อทุนเศรษฐกิจไหลผ่านงานบุญเช่นนี้ ช่องทางเชื่อมต่อกับทุนการเมืองยิ่งแนบแน่น ข้อตกลงด้านสัมปทานพื้นที่ขายของ การใช้โครงสร้างพื้นฐานของรัฐ และการสนับสนุนนักการเมืองท้องถิ่นบางรายจึงผูกติดอยู่กับการหมุนเวียนของเงินในงานบุญอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้

สำหรับประเด็นที่น่าสนใจไม่แพ้กันคือ บทบาทของวัยรุ่น คนหนุ่มสาว และแรงงานอายุน้อยในพื้นที่บุญบั้งไฟ ช่วงคืบงานหมอลำ เราจะเห็นกลุ่มวัยรุ่นในชุดแฟชั่นร่วมสมัย เดินร่ายอย่างเป็นอิสระกว่าที่เคยเป็นในห้องเรียนหรือในครอบครัว งานเทศกาลกลายเป็นพื้นที่หยุดกฎปกติชั่วคราว ตามที่เทอร์เนอร์ (Turner, 1982) เรียกว่า เป็นช่วงของสถานการณ์ “Liminality” ที่โครงสร้างปกติของสังคมผ่อนคลายลง เปิดโอกาสให้เกิดรูปแบบความสัมพันธ์และตัวตนใหม่ ๆ การได้แสดงออกร่วมขบวน หรือการเป็นตัวแทนเยาวชนบนเวที กล่าวปราศรัยสั้น ๆ ให้กำลังใจทีมบั้งไฟหมู่บ้าน ล้วนเป็นการซ้อม การมีส่วนร่วมทางการเมืองในรูปแบบที่ผสมผสานเข้ากับวัฒนธรรมรื่นเริง เมื่อมองลึกลงไปเราจะเห็นว่า ในสนามบุญเดียวกัน มีกลยุทธ์และยุทธวิธีหลากหลายแบบทับซ้อนกันอยู่ รัฐและท้องถิ่นอาจใช้ยุทธศาสตร์ในการกำหนดผังงานและกฎระเบียบ แต่ชาวบ้านและวัยรุ่นใช้ยุทธวิธีเล็กน้อยในการต่อรอง ทั้งในรูปแบบการยืดเวลาความสนุก การเล่นพนัน หรือการใช้ป้ายและคำขวัญในขบวนแห่เสียดสีกับปัญหาทางการเมืองและเศรษฐกิจในหมู่บ้าน นี่คือ สิ่งที่แซร์โต (Certeau, 1988) เรียกว่า การปฏิบัติในชีวิตประจำวัน ซึ่งแสดงให้เห็นว่า คนธรรมดาที่มีศักยภาพในการเล่นเก๋อานาจในสนามที่ตนไม่ได้ออกแบบ แต่สามารถใช้ประโยชน์ได้อย่างแยบยล และเมื่อพิจารณาภาพรวมทั้งหมด บุญบั้งไฟในอำเภอพนมไพร จึงสามารถมองได้ว่า เป็นพื้นที่การเมืองเชิงวัฒนธรรมที่มีหลายระดับชั้นไปพร้อมกัน ในระดับบนสุด ดังจะเห็นการต่อรองระหว่างรัฐ ท้องถิ่นและกลุ่มทุน ในการกำหนดทิศทางการพัฒนาเมืองผ่านการท่องเที่ยวและวัฒนธรรม ในระดับกลางจะเห็นการช่วงชิงทุนสัญลักษณ์และคะแนนนิยมระหว่างนักการเมืองกับผู้นำชุมชนที่ใช้เวทีบุญเป็นสภากาเมืองแบบไม่เป็นทางการ ในระดับล่างสุดจะเห็นความเคลื่อนไหวของชาวบ้านที่ใช้พื้นที่นี้ยืนยันตัวตน อัตลักษณ์และความสัมพันธ์ใหม่ ๆ ที่อาจไม่ถูกมองว่า เป็นการเมืองอย่างเป็นทางการ แต่ก็สะท้อนความใฝ่ฝันและความคับข้องใจทางสังคมอย่างลึกซึ้งด้วยสายตาเช่นนี้ เป้าหมายของบทความว่าด้วยการเมืองเรื่องบั้งไฟในพื้นที่อำเภอพนมไพร จังหวัดร้อยเอ็ด จึงไม่ใช่เพียงการบรรยายประวัติหรือพิธีกรรมของบุญบั้งไฟ หากมุ่งชี้ให้เห็นว่า ประเพณีดังกล่าวทำงานเป็นสนามต่อรองอำนาจทางการเมืองระดับท้องถิ่น



อย่างไร ใครได้อะไรจากงานบุญ และพื้นที่งานบุญช่วยให้เข้าใจพื้นที่การเมืองในชีวิตประจำวันได้อย่างไร บทวิเคราะห์ลักษณะนี้ไม่เพียง เติมเต็มช่องว่างในวรรณกรรมเรื่องบุญบังไฟ หากยังเสนอกรอบคิดใหม่ในการอ่าน เทศกาลและประเพณีอื่น ๆ ในอีสาน ไม่ว่าจะเป็นบุญผะเหวด บุญแข่งเรือหรือประเพณีท้องถิ่นอื่นในฐานะสนามอำนาจที่มีชีวิต ซึ่งเชื่อมคน ชุมชน รัฐและตลาดเข้าด้วยกันผ่านภาษาแห่งความเชื่อและความสนุกสนาน

การเมืองเชิงวัฒนธรรม

ในสังคมประชาธิปไตยร่วมสมัยการมีส่วนร่วมทางการเมืองของประชาชนเป็นรากฐานของการพัฒนา และการธำรงรักษาระบบการปกครองที่ยึดโยงกับประชาชน เยาวชนในฐานะทรัพยากรมนุษย์และพลังอนาคตของชาติ จึงจำเป็นต้องได้รับการพัฒนาให้เป็นพลเมืองประชาธิปไตยแบบมีส่วนร่วมที่สามารถคิดวิเคราะห์ วิพากษ์เมื่อพิจารณาในมิตินี้ (กันต์ ศรีหาล้า และคณะ, 2568) บุญบังไฟพนมไพรจึงมิใช่เพียงกิจกรรมที่รัฐหรือองค์กรปกครองส่วนท้องถิ่นนำวัฒนธรรมมาใช้เป็นเครื่องมือทางการเมืองฝ่ายเดียว หากยังเป็นพื้นที่ที่ประชาชนสามารถนำวัฒนธรรมชุดเดียวกันกลับมาใช้เพื่อวิพากษ์ ต่อรองและกำหนดความหมายทางการเมืองของตนเองได้ด้วย กล่าวอีกนัยหนึ่ง วัฒนธรรมมิได้ทำหน้าที่เพียงรองรับอำนาจ หากยังสามารถเป็นภาษาสำหรับตั้งคำถามต่ออำนาจได้เช่นกัน ประเด็นนี้สอดคล้องกับข้อเสนอของวิลเลียม (Williams, 1958) ที่มองว่าวัฒนธรรมมิใช่วัตถุซึ่งหยุดนิ่ง หากเป็นกระบวนการสร้างความหมายที่ดำรงอยู่ในชีวิตประจำวัน และความหมายเหล่านั้นย่อมถูกสร้างขึ้นใหม่อยู่เสมอผ่านประสบการณ์และความสัมพันธ์ทางสังคมของผู้คน ดังนั้นเมื่อชาวบ้านนำปัญหาราคาข้าว หนี้สิน ต้นทุนการผลิตหรือความไม่พอใจต่อการบริหารงานของรัฐมาแทรกอยู่ในขบวนแห่ บทเพลงหรือมุกตลก การกระทำการดังกล่าวจึงอาจอ่านได้ในฐานะการเมืองของการสร้างความหมาย ซึ่งประชาชนเปลี่ยนพื้นที่ประเพณีให้กลายเป็นพื้นที่สื่อสารสาธารณะชั่วคราว การวิพากษ์ดังกล่าวมิจำเป็นต้องอยู่ในรูปการชุมนุม การปราศรัยหรือคำประกาศทางการเมือง หากสามารถซ่อนตัวอยู่ภายใต้ความสนุกสนาน ความขบขัน และการแสดงเชิงวัฒนธรรมได้ สิ่งนี้ทำให้เส้นแบ่งระหว่างงานบุญกับกิจกรรมทางการเมือง ไม่ได้แยกออกจากกันอย่างเด็ดขาด หากซ้อนทับและแทรกซึมอยู่ในกิจกรรมเดียวกัน ในความหมายนี้ ข้อเสนอของสทริท (Street, 1997) ช่วยให้เห็นว่า ความบันเทิงมิได้อยู่นอกการเมือง แต่เป็นหนึ่งในพื้นที่ที่ความหมายทางการเมืองถูกผลิตและหมุนเวียนในสังคม เพลง มุกตลก เครื่องแต่งกาย ภาพล้อเลียน หรือการจัดขบวน จึงสามารถทำหน้าที่เป็นภาษาทางการเมืองในแบบที่เข้าถึงประชาชนได้มากกว่าภาษาทางการแบบสถาบัน ความสำคัญของการเมืองรูปแบบนี้อยู่ตรงที่ผู้คนไม่จำเป็นต้องประกาศตนว่า กำลังทำการเมือง แต่สามารถสื่อสารความไม่พอใจ ความคาดหวัง และการวิพากษ์อำนาจผ่านสัญลักษณ์ทางวัฒนธรรมที่ทุกคนในชุมชนสามารถเข้าใจร่วมกันได้ อย่างไรก็ตาม พื้นที่ดังกล่าวมิได้เปิดกว้างอย่างเท่าเทียม ผู้ที่มีทรัพยากรมากกว่าย่อมมีความสามารถมากกว่าในการทำให้ความหมายของตนมองเห็นได้ชัดเจนในพื้นที่งานบุญ นักการเมืองหรือองค์กรปกครองส่วนท้องถิ่นที่สามารถสนับสนุนงบประมาณ จัดเวที ติดตั้งป้ายประชาสัมพันธ์หรือเป็นประธานในพิธี ย่อมมีโอกาสสูงกว่าในการทำให้ตนปรากฏในฐานะผู้สนับสนุนวัฒนธรรมหรือผู้อุปถัมภ์ชุมชน การจัดสรรงบประมาณจึงมิได้มีเพียงความหมายทางการเมืองการบริหาร แต่สามารถเปลี่ยนเป็นทุนเชิงสัญลักษณ์และทุนทางการเมืองได้ในเวลาเดียวกัน ภาพของนักการเมืองบนเวที ประกาศรายชื่อผู้สนับสนุน

หรือป้ายขนาดใหญ่ที่ตั้งอยู่ตามเส้นทางขบวนแห่ จึงไม่ใช่องค์ประกอบตกแต่งที่ไร้ความหมาย หากเป็นส่วนหนึ่งของกระบวนการสร้างการมองเห็นทางการเมือง การปรากฏตัวในงานประเพณีทำให้นักการเมืองสามารถผูกพันกับของตนเข้ากับความดีงาม ความศักดิ์สิทธิ์ และความผูกพันของชุมชนโดยไม่จำเป็นต้องสื่อสารในรูปของการหาเสียงโดยตรง การเมืองในลักษณะนี้จึงมีความละเอียดอ่อนกว่าการแข่งขันเลือกตั้ง เพราะดำเนินผ่านการสร้างความใกล้ชิด ความทรงจำ และความรู้สึกเป็นส่วนหนึ่งของชุมชน ปรากฏการณ์นี้สอดคล้องกับข้อสังเกตของวอเตอร์แมน (Waterman, 1998) ที่เสนอว่า เทศกาลมิได้เป็นพื้นที่วัฒนธรรมที่บริสุทธิ์จากอำนาจ หากเป็นพื้นที่ที่ผลประโยชน์ทางเศรษฐกิจ การเมือง และวัฒนธรรมถูกนำมาจัดวางร่วมกัน ภายใต้ภาพของความรื่นเริงและการเฉลิมฉลอง การจัดงานขนาดใหญ่ยิ่งขึ้นจึงหมายถึงการเพิ่มขึ้นของผู้มีส่วนได้เสีย ทั้งหน่วยงานรัฐ ผู้ประกอบการ ร้านค้า บริษัทเอกชน สื่อ นักท่องเที่ยว และนักการเมือง ความสำเร็จของเทศกาลมิได้ถูกวัดจากความศักดิ์สิทธิ์ของพิธีกรรมเพียงอย่างเดียว แต่ยังถูกประเมินผ่านจำนวนผู้เข้าร่วม รายได้จากการท่องเที่ยว ความสนใจของสื่อ และความสามารถของผู้จัดงานในการสร้างภาพลักษณ์ให้แก่พื้นที่

ในบริบทพนมไพร การเปลี่ยนงานบุญให้เป็นสินค้าทางวัฒนธรรม จึงทำให้เกิดคำถามสำคัญว่า ใครเป็นผู้มีสิทธิกำหนดว่าอะไรคือบุญบังไฟที่แท้จริง และความหมายใดควรถูกนำเสนอแก่บุคคลภายนอก เมื่อหน่วยงานรัฐและผู้จัดงานเลือกเน้นความอลังการของขบวน ความสวยงามของการแสดง หรือศักยภาพด้านการท่องเที่ยว ความหมายดั้งเดิมบางประการของพิธีกรรมอาจถูกลดทอน ขณะที่ความหมายใหม่ซึ่งสอดคล้องกับยุทธศาสตร์การพัฒนาพื้นที่กลับได้รับการส่งเสริมมากขึ้น กระบวนการดังกล่าวสะท้อนให้เห็นว่า การอนุรักษ์วัฒนธรรมมิใช่เพียงการรักษาสิ่งที่มีอยู่เดิม แต่เป็นกระบวนการคัดเลือก จัดลำดับและผลิตซ้ำความหมายบางชุดให้กลายเป็นตัวแทนของท้องถิ่น หากพิจารณาตามแนวคิดของวิลเลียม (Williams, 1958) สิ่งที่เราเรียกว่า วัฒนธรรมท้องถิ่น จึงไม่ควรถูกมองว่าเป็นมรดกซึ่งมีความหมายตายตัว หากเป็นพื้นที่ที่คนหลายกลุ่มกำลังแข่งขันกันสร้างนิยามอยู่ตลอดเวลา สำหรับรัฐและองค์กรปกครองส่วนท้องถิ่น บุญบังไฟอาจหมายถึง ทูตทางวัฒนธรรมสำหรับพัฒนาเศรษฐกิจและการท่องเที่ยว สำหรับนักการเมืองอาจเป็นพื้นที่สร้างความสัมพันธ์กับฐานประชาชน สำหรับผู้ประกอบการอาจเป็นโอกาสทางเศรษฐกิจ ขณะที่สำหรับชาวบ้านบางกลุ่ม งานบุญยังหมายถึงการทำบุญ การขอฝน ความผูกพันของหมู่บ้าน และความทรงจำร่วมของชุมชน ความหมายเหล่านี้มิได้จำเป็นต้องสอดคล้องกัน แต่กลับอยู่ร่วมกันและแข่งขันกันภายในพื้นที่เดียวกัน ความน่าสนใจของบุญบังไฟพนมไพรจึงอยู่ที่การทำให้ความสัมพันธ์เชิงอำนาจซึ่งมักมองเห็นได้ยากในชีวิตประจำวัน ปรากฏตัวอย่างเป็นรูปธรรม ใครได้ขึ้นเวทีกลาง ใครมีชื่ออยู่บนป้าย ใครเป็นผู้ประกาศเปิดงาน ใครได้รับงบประมาณ ใครได้พื้นที่จำหน่ายสินค้า และใครสามารถนำเสนอภาพของชุมชนต่อสาธารณะ ล้วนมิใช่คำถามเชิงการจัดการงานเทศกาลเท่านั้น หากเป็นคำถามเกี่ยวกับ การกระจายอำนาจ ทรัพยากร และสิทธิในการนิยามความเป็นท้องถิ่น ดังนั้น การเมืองของบุญบังไฟจึงมิได้อยู่เฉพาะในช่วงเวลาที่นักการเมืองขึ้นกล่าวบนเวที หากกระจายอยู่ในทุกองค์ประกอบของเทศกาล ตั้งแต่กระบวนการจัดสรรงบประมาณ การเลือกผู้จัดงาน การกำหนดรูปแบบขบวน การใช้พื้นที่สาธารณะ การประชาสัมพันธ์ ไปจนถึงคำพูดและเสียงหัวเราะของชาวบ้านริมถนน หากใช้ข้อเสนอของสตรีท (Street, 1997) เป็นฐานในการอ่านปรากฏการณ์เหล่านี้จะเห็นว่า



ความบันเทิงสามารถเป็นทั้งกลไกทำให้ความสัมพันธ์ทางอำนาจเป็นเรื่องธรรมดา ในขณะที่เดียวกันก็เป็นเครื่องมือที่ประชาชนใช้วิพากษ์อำนาจได้ด้วย

บุญบั้งไฟพนมไพรจึงควรทำความเข้าใจในฐานะพื้นที่ที่การครอบงำและการต่อรองเกิดขึ้นพร้อมกัน วัฒนธรรมมิได้เป็นเพียงเครื่องมือของรัฐและทุน และประชาชนก็มีใช่เพียงผู้รับความหมายที่ถูกกำหนดจากเบื้องบน แต่ทุกฝ่ายต่างเข้ามาร่วมแข่งขันกันผลิตความหมายเกี่ยวกับชุมชน ความเป็นอีสานและความชอบธรรมของตนเอง งานบุญจึงกลายเป็นพื้นที่การเมืองที่มีได้มีรัฐสภา ไม่มีคุหาเลือกตั้งและไม่มีการประกาศว่าเป็นกิจกรรมทางการเมือง แต่กลับเต็มไปด้วยกระบวนการจัดสรรทรัพยากร การสร้างความชอบธรรม การช่วงชิงพื้นที่สาธารณะ และการต่อรองความหมายอยู่ตลอดเวลา ด้วยเหตุนี้ การศึกษาบุญบั้งไฟในทางรัฐศาสตร์จึงไม่ควรถามเพียงว่า ประเพณีนี้มีความหมายทางวัฒนธรรมอย่างไร แต่ควรถามต่อไปว่า ใครมีอำนาจกำหนดความหมายของประเพณี ใครได้รับประโยชน์จากความหมายนั้น และใครสามารถใช้วัฒนธรรมเป็นทรัพยากรในการต่อรองอำนาจ คำถามดังกล่าวทำให้บุญบั้งไฟพนมไพรปรากฏขึ้นไม่ใช่เพียงในฐานะมรดกทางวัฒนธรรม หากเป็นสนามการเมืองในชีวิตประจำวัน ซึ่งความเชื่อ ความบันเทิง เงินทุน อำนาจ และอัตลักษณ์ท้องถิ่นถูกประกอบสร้างและต่อรองอยู่ภายในพื้นที่เดียวกัน (Williams, 1958; Waterman, 1998; Street, 1997) หน่วยงานรัฐและเทศบาลก็กำกับความหมายของงานบุญผ่านการจัดระเบียบพื้นที่ ตั้งแต่การกำหนดโซนเหมาะสมต่อสภาพลักษณะเมือง การออกกฎหมายห้ามขายสุราบางพื้นที่หรือการกำหนดเส้นทางขบวนแห่เพื่อให้ได้ภาพที่สวยงามสำหรับสื่อมวลชนและการท่องเที่ยว มาตรการเหล่านี้สะท้อนว่า รัฐไม่ได้เพียงสนับสนุนวัฒนธรรม แต่กำลังออกแบบและคัดกรองว่ารูปแบบใดของบุญบั้งไฟที่ควรถูกนำเสนอในฐานะวัฒนธรรมอันดีงามและรูปแบบใดควรถูกจำกัดอยู่ในมุขลิกของงาน อย่างไรก็ตาม ชุมชนไม่ได้เป็นผู้ถูกจัดการฝ่ายเดียว งานศึกษาของวาสกิต (Waskito, 2018) เกี่ยวกับเทศกาลน้ำในอินโดนีเซียชี้ให้เห็นว่า ชุมชนสามารถรีอ-ปรับ-ประดิษฐ์ใหม่ พิธีกรรมเพื่อใช้เป็นเครื่องมือทางการเมืองของตนในการต่อรองกับรัฐและทุนในพนมไพร แม้จะไม่ได้มีขบวนต่อต้านอย่างชัดเจน แต่การเลือกเล่าเรื่องปัญหาเกษตรกร การจัดทำบั้งไฟที่สะท้อนภาพวิกฤตน้ำหรือการใช้เวทีหมอลำพูดถึงความเดือดร้อนของชาวบ้าน ก็ล้วนเป็นการใช้ภาษาและสัญลักษณ์ของประเพณีเพื่อตอบโต้ระเบียบการพัฒนาในแบบที่รัฐและทุนต้องพึ่งอย่างน้อยในระดับหนึ่ง ในระดับอัตลักษณ์ ฮอลล์ (Hall, 1990) เสนอว่า อัตลักษณ์วัฒนธรรมไม่ใช่แก่นแท้ตายตัว แต่เป็นกระบวนการจัดวางตำแหน่งตัวเองภายใต้ประวัติศาสตร์และอำนาจ การที่ชาวอำเภพนมไพรนิยามตนเองว่า เมืองบั้งไฟ คือ การประกาศตำแหน่งของอำเภอเล็ก ๆ แห่งนี้บนแผนที่วัฒนธรรมของอีสานและของชาติ ยิ่งรัฐและสื่อกระแสหลักหยิบยกภาพบั้งไฟ พญาคันคาก หมอลำ รถแห่ไปใช้มากเท่าใด พนมไพรก็ยิ่งถูกมองเห็นและถูกทำให้เป็นตัวแทนอีสานแบบหนึ่งมากขึ้นเท่านั้น แต่ในความมองเห็นนั้นเอง ก็มีความเสี่ยงที่อีสานจะถูกจำกัดภาพให้เหลือเพียงความสนุก เสียดัง และสุรา มากกว่าจะมองทะลุไปถึงโครงสร้างเศรษฐกิจ การเมือง และความไม่เป็นธรรมที่ชุมชนต้องเผชิญ ทั้งหมดนี้แสดงให้เห็นว่า การเมืองเชิงวัฒนธรรมในบุญบั้งไฟพนมไพรทำงานทั้งในระดับสัญลักษณ์ระดับพื้นที่และระดับอัตลักษณ์ วัฒนธรรมจึงไม่ใช่ฉากหลังที่เป็นกลาง แต่คือสนามที่รัฐ ท้องถิ่น กลุ่มทุน และชุมชนต่างเข้ามาต่อรองความหมายและอำนาจของตนเอง ผ่านพิธีกรรม เสี่ยงหัวเราะ เพลงหมอลำและเปลวไฟที่พุ่งขึ้นท้องฟ้าในเช้าวันบุญนั้นเอง

อุปถัมภ์นิยมและนักการเมืองท้องถิ่น

เมื่อพิจารณาจากภาพกว้างของการเมืองเชิงวัฒนธรรมลงมาในระดับตัวผู้เล่น จะเห็นว่า บุญบั้งไฟพนมไพรทำงานอยู่บนโครงสร้างอุปถัมภ์นิยมและนักการเมืองท้องถิ่นอย่างชัดเจน ทั้งในรูปของเครือข่ายระบบอุปถัมภ์ (Patron-client) และเจ้าเมือง-เจ้าพ่อท้องถิ่น (Local Bossism) ที่คอยจัดการทรัพยากร อำนาจ และเสียงสนับสนุนให้หมุนเวียนอยู่ในระบบเดิม แม้งานบุญจะถูกเล่าในนามศรัทธาและประเพณี แต่เบื้องหลังเวที คือ การต่อรองระหว่างผู้อุปถัมภ์ (Patron) และผู้อยู่ในอุปถัมภ์ (Client) อย่างเข้มข้น เจมส์ สก็อต (James Scott) ให้นิยามความสัมพันธ์แบบเครือข่ายอุปถัมภ์ว่า เป็นมิตรภาพเชิงเครื่องมือระหว่างผู้มีอำนาจ/ทรัพยากรมากกับผู้ที่มีอำนาจ/ทรัพยากรน้อย โดยแลกเปลี่ยนการคุ้มครอง ผลประโยชน์และโอกาส เข้ากับความภักดี การสนับสนุนและการยื่นเคียงข้างกัน ในยามจำเป็น (Scott, 1972) ในบริบทชนบทไทย เครือข่ายอุปถัมภ์เช่นนี้แทรกอยู่ในระดับหมู่บ้าน ตำบล อำเภอและถูกเชื่อมต่อกับทางสังคมที่สูงขึ้นไปถึงสมาชิกสภาผู้แทนราษฎรและกลุ่มทุนระดับจังหวัดอย่างเป็นขั้น ๆ (Baker & Phongpaichit, 2022) ในพื้นที่อำเภอพนมไพร เครือข่ายอุปถัมภ์เหล่านี้เผยตัวชัดในช่วงเตรียมงานและวันงานบุญบั้งไฟ นักการเมืองท้องถิ่นระดับนายกองค์การบริหารส่วนตำบล นายกเทศมนตรี สมาชิกสภาท้องถิ่น หรือแม้แต่ผู้สมัครสมาชิกสภาผู้แทนราษฎร มักจะลงพื้นที่ไปเจรจากับผู้นำหมู่บ้านและคณะกรรมการบั้งไฟ เสนอการสนับสนุนงบประมาณ บั้งไฟพญานใหญ่ รถแห่ เครื่องเสียงหรือชุดพ็อนรำ แลกกับการที่หมู่บ้านจำชื่อและรู้บุญคุณ ในฤดูกาลเลือกตั้งที่จะมาถึง เครือข่ายลักษณะนี้ไม่ต้องเขียนเป็นสัญญา แต่ยึดโยงกันผ่านความสัมพันธ์ระยะยาวและการตอบแทนกันซ้ำ ๆ ตามแบบฉบับอุปถัมภ์นิยมไทย (Scott, 1972) บนเวทีใหญ่ของงานจึงเห็นชื่อผู้บริจาคและผู้สนับสนุนหลักปรากฏบนป้ายไวนิลคู่กับชื่อหมู่บ้านและสโลแกนงานบุญ การได้ขึ้นเอียนามว่า บั้งไฟล้านของหมู่บ้านหนึ่ง ๆ ได้รับการสนับสนุนจากใคร จึงไม่ใช่เพียงเรื่องเกียรติ แต่เป็นการประกาศสายสัมพันธ์อุปถัมภ์ต่อหน้าสาธารณะ ชาวบ้านรู้ว่าหากบั้งไฟของหมู่บ้านตนยิ่งใหญ่ได้ ก็เพราะมีผู้อุปถัมภ์ซึ่งเป็นนักการเมืองหรือกลุ่มทุนหนุนหลังในทางกลับกัน ผู้อุปถัมภ์ก็รู้ว่า ทุกเสียงเชียร์และรอยยิ้มในวันบุญ สามารถแปรเป็นคะแนนเสียงและเครือข่ายช่วยหาเสียงในวันเลือกตั้ง ผลงานวิชาการที่ศึกษาว่าด้วยเจ้าเมือง-เจ้าพ่อท้องถิ่นในการเมืองไทย เช่น โอเค (Ockey, 1996) วิเคราะห์ว่า ผู้นำท้องถิ่นจำนวนหนึ่งทำหน้าที่เหมือนเจ้าพ่อจังหวัด/อำเภอที่เชื่อมโลกของรัฐ นักการเมืองและเศรษฐกิจท้องถิ่นเข้าด้วยกันผ่านเครือข่ายบริวารและลูกน้อง บุคคลเหล่านี้อาจมีสถานะทั้งเป็นนักธุรกิจท้องถิ่น ผู้รับเหมารายใหญ่ นายกององค์การบริหารส่วนท้องถิ่นหรือแม้แต่ไม่ดำรงตำแหน่งทางการเมืองใด ๆ แต่มีอิทธิพลสูงในระดับพื้นที่ สิ่งที่เห็นในบุญบั้งไฟพนมไพร คือ บทบาทของผู้ใหญ่ใจดีที่ออกค่าเครื่องเสียง เวทีหมอลำหรือบริจาคเงินให้กองทุนบั้งไฟ แลกกับการได้รับการยอมรับให้เป็นเจ้าของงานตัวจริงในสายตาชุมชนในระดับลึก ดังนั้น เครือข่ายระบบอุปถัมภ์ไม่ได้ทำงานเฉพาะวันงานบุญ แต่แผ่ไปถึงการช่วยเหลือด้านอื่น ๆ ตลอดปี เช่น การฝากเข้าทำงาน การช่วยประสานงานราชการ การช่วยเหลือคดี การให้ยืมเงินยามเดือดร้อน ฯลฯ เมื่อถึงฤดูบั้งไฟหรือฤดูเลือกตั้ง ชาวบ้านจำนวนไม่น้อยจึงตอบแทนบุญคุณด้วยการช่วยขนบั้งไฟ ช่วยตั้งเวทีหรือช่วยเป็นเครือข่ายหาเสียงให้ผู้อุปถัมภ์คนเดิม เครือข่ายชนิดนี้เป็นวัฒนธรรมอุปถัมภ์ฝังลึกที่ทั้งค้ำจุนและจัดตั้งพัฒนาการประชาธิปไตยไทยไปพร้อมกัน เมื่อลองพิจารณาผังการจัดงานบุญ



จะเห็นจุดยุทธศาสตร์ของผู้อุปถัมภ์ชัดเจน พื้นที่หน้าอำเภอลำปางมักถูกจับจองโดยโต๊ะบุคคลสำคัญต่าง ๆ เช่น นายอำเภอ นายกเทศมนตรี สมาชิกสภาผู้แทนราษฎร เจ้าพ่อท้องถิ่นและกลุ่มทุนรายใหญ่ ขณะที่บริเวณขายอาหาร เครื่องดื่มและซุ้มกิจกรรมต่าง ๆ มักถูกจัดสรรให้กับกลุ่มที่มีสายสัมพันธ์แน่นแฟ้นกับผู้มีอิทธิพลในพื้นที่ เครือข่ายระบบอุปถัมภ์จึงไม่ใช่เพียงเรื่องคะแนนเสียง แต่หมายถึง สิทธิในการเข้าถึงโอกาสในการทำมาหากินในงานบุญด้วย (Baker & Phongpaichit, 2022) ในอีกด้านหนึ่ง การมองผ่านกรอบเครือข่ายระบบอุปถัมภ์ยังช่วยอธิบายว่า ทำไมชาวบ้านจำนวนหนึ่งยังคงยึดโยงกับนักการเมือง/เจ้าพ่อบางคน แม้จะถูกวิจารณ์เรื่องคอร์รัปชันหรือใช้ความรุนแรง ซึ่งโอเค (Ockey, 1996) รวมถึงเบเกอร์และพงษ์ไพจิตร (Baker & Phongpaichit, 2022) ชี้ว่า ในบริบทที่รัฐสวัสดิการยังอ่อนแอ ผู้อุปถัมภ์เหล่านี้ทำหน้าที่เสมือนรัฐเงาที่ตอบสนองความต้องการพื้นฐานได้รวดเร็วกว่า ทั้งในยามเจ็บป่วย คดีความหรือภัยพิบัติ เมื่อบุญบั้งไฟกลายเป็นเวทีที่ผู้อุปถัมภ์ลงมาแสดงบทบาทช่วยเหลือชุมชนต่อหน้าสาธารณะ จึงยิ่งตอกย้ำภาพตนเองว่า เป็นคนของชาวบ้านมากกว่าจะเป็นผู้มีอิทธิพลที่ต้องถูกตั้งคำถาม อย่างไรก็ตาม งานวิชาการว่าด้วยการเมืองชนบทไทย เช่น วอลเกอร์ (Walker, 2008) เสนอให้เห็นด้านการต่อรองจากล่างขึ้นบนของชาวบ้านที่ไม่ได้เป็นเพียงผู้ตามอย่างเฉื่อยชา แต่ใช้เครือข่ายระบบอุปถัมภ์เพื่อเรียกร้องบริการและทรัพยากรจากรัฐผ่านนักการเมืองและเจ้าพ่อท้องถิ่นอีกทอดหนึ่ง ในกรณีพนมไพร ชาวบ้านและผู้นำชุมชนก็ใช้บั้งไฟ-เสียงคน-เสียงเลือกตั้งเป็นทุนต่อรอง เช่น การขอลงทุนใหม่ ฝายเก็บน้ำ โครงการพัฒนาหมู่บ้าน ฯลฯ การสนับสนุนผู้อุปถัมภ์จึงไม่ใช่การยอมจำนน หากเป็นยุทธวิธีการเอาตัวรอดและพยายามได้ส่วนแบ่งทรัพยากรในโครงสร้างที่ไม่เท่าเทียม เมื่อเป็นอย่างนี้ มิติอุปถัมภ์นิยมและนักการเมืองท้องถิ่นในบุญบั้งไฟพนมไพร ทำให้เห็นว่า ประเพณีไม่ได้ลอยตัวอยู่เหนือโครงสร้างการเมือง แต่ถูกถักทอแนบแน่นอยู่กับเครือข่ายระบบอุปถัมภ์และเจ้าเมือง-เจ้าพ่อท้องถิ่นที่กำหนดว่า ใครจะได้ใช้งานบุญเป็นบันไดสู่ความมั่งคั่งและอำนาจ และใครต้องเป็นเพียงผู้แบกบั้งไฟขึ้นท้องฟ้าให้คนอื่นได้เครดิตทางการเมืองในนามของการสืบสานวัฒนธรรม

แนวคิดพื้นที่ทางการเมือง

หากขยายข้อสังเกตทางรัฐศาสตร์ต่อจากจุดนี้ จะเห็นได้ว่า พื้นที่ทางการเมืองของบุญบั้งไฟพนมไพรไม่ได้ดำรงอยู่เพียงในช่วงเวลาทำงานเทศกาลเริ่มต้นขึ้น หากถูกผลิตขึ้นตั้งแต่กระบวนการวางแผน การจัดสรรงบประมาณ การกำหนดเส้นทางขบวน การเลือกตำแหน่งเวที การจัดพื้นที่ค้าขาย ตลอดจนการกำหนดว่า ใครมีสิทธิปรากฏตัวในพื้นที่ใด การเมืองจึงมิได้เริ่มเมื่อมีคำปราศรัย หรือเมื่อมีนักการเมืองขึ้นเวที หากเริ่มตั้งแต่การจัดระเบียบพื้นที่และการกำหนดสิทธิในการเข้าถึงทรัพยากรของงานแล้ว ในความหมายนี้ ข้อเสนอของเลอเฟวร์ (Lefebvre, 1991) ที่ว่า พื้นที่ถูกผลิตขึ้นทางสังคมช่วยให้เห็นว่า ลานบั้งไฟ ถนนขบวนแห่ เวทีหมอลำ หรือแม้แต่พื้นที่สำหรับบุคคลพิเศษ (VIP) มิได้มีความหมายโดยธรรมชาติ หากความหมายถูกสร้างขึ้นจากความสัมพันธ์เชิงอำนาจ ผู้ที่สามารถกำหนดตำแหน่งของเวที กำหนดเส้นทางขบวนหรือกำหนดว่าพื้นที่ใดเป็นเขตพิเศษย่อมมีอำนาจในการจัดลำดับความสำคัญของผู้คนและกิจกรรมไปพร้อมกัน พื้นที่ทางกายภาพจึงทำหน้าที่เป็นภาษาของอำนาจที่ทำให้ลำดับชั้นทางการเมืองปรากฏโดยไม่จำเป็นต้องประกาศออกมาตรง ๆ เช่น การที่บุคคลบางกลุ่มได้นั่งในพื้นที่ด้านหน้าเวทีได้รับการกล่าวชื่อเป็นพิเศษหรือได้รับเชิญ

ขึ้นกล่าวเปิดงาน ล้วนเป็นการจัดวางตำแหน่งทางสัญลักษณ์ที่มีผลต่อการรับรู้ของสาธารณะ ความแตกต่างระหว่างผู้จัด ผู้สนับสนุน แยกผู้มีเกียรติและผู้เข้าร่วมทั่วไป จึงมีใช้เพียงความแตกต่างทางพิธีการ แต่สะท้อนการแบ่งชั้นของการเข้าถึงอำนาจและการมองเห็นทางการเมืองในพื้นที่งานบุญด้วย และข้อเสนอของโลว์ (Low, 1996) ยิ่งช่วยให้ประเด็นนี้ชัดขึ้น เพราะการผลิตพื้นที่มิได้เกิดจากการออกแบบทางกายภาพเท่านั้น หากยังสัมพันธ์กับประวัติศาสตร์ เศรษฐกิจ การเมืองและความทรงจำของผู้คน ลานบั้งไฟจึงมีใช้เพียงสถานที่สำหรับปล่อยบั้งไฟ หากเป็นพื้นที่ที่ความทรงจำของชุมชน ความภาคภูมิใจท้องถิ่น และโครงการพัฒนาของรัฐถูกนำมาซ้อนทับกัน ความหมายของพื้นที่เดียวกันจึงอาจแตกต่างกันอย่างมาก สำหรับรัฐ พื้นที่ดังกล่าวอาจหมายถึงทรัพยากรด้านการท่องเที่ยว สำหรับนักการเมืองอาจหมายถึงพื้นที่สร้างการยอมรับ สำหรับผู้ประกอบการอาจหมายถึงโอกาสทางเศรษฐกิจ ขณะที่สำหรับชาวบ้าน พื้นที่นั้นอาจยังคงผูกพันกับความศักดิ์สิทธิ์ ความทรงจำและความเป็นเจ้าของทางวัฒนธรรม

ความแตกต่างของความหมายเหล่านี้ทำให้พื้นที่งานบุญกลายเป็นพื้นที่แห่งการต่อรองโดยธรรมชาติ ไม่มีกลุ่มใดสามารถกำหนดความหมายของบุญบั้งไฟได้อย่างเบ็ดเสร็จ แม้รัฐจะมีอำนาจทางกฎหมายและงบประมาณ แต่ชุมชนยังมีทุนเชิงวัฒนธรรมและทุนเชิงสัญลักษณ์ในฐานะผู้สืบทอดประเพณี ขณะที่เยาวชนสามารถใช้อำนาจของสื่อดิจิทัลในการผลิตภาพใหม่ของงานบุญและเผยแพร่ต่อสาธารณะได้อย่างรวดเร็ว ความหมายของบุญบั้งไฟพนมไพรจึงเป็นผลผลิตของการต่อรองระหว่างทุนหลายชนิด มากกว่าจะเป็นความหมายที่ถูกกำหนดจากฝ่ายใดฝ่ายหนึ่ง เมื่อพิจารณาผ่านกรอบของบูร์ดิเยอ (Bourdieu) สนามบุญบั้งไฟสามารถพิจารณาได้ว่า เป็นพื้นที่ที่ผู้เล่นพยายามแปลงทุนชนิดหนึ่งไปเป็นทุนอีกชนิดหนึ่ง ผู้มีทุนเศรษฐกิจอาจใช้การสนับสนุนงบประมาณเพื่อแปลงทรัพยากรทางการเงินให้กลายเป็นทุนเชิงสัญลักษณ์ ผู้มีทุนทางการเมืองอาจใช้ตำแหน่งหน้าที่เพื่อเพิ่มการมองเห็นในพื้นที่สาธารณะ ขณะที่ชุมชนอาจใช้ทุนทางวัฒนธรรมและประเพณีเพื่อสร้างอำนาจต่อรองกับรัฐและภาคธุรกิจ กระบวนการดังกล่าวทำให้เห็นว่า การจัดงานบุญมิใช่เพียงการบริหารกิจกรรม หากเป็นกระบวนการแลกเปลี่ยนและแปลงทุนภายในสนามทางการเมืองอย่างต่อเนื่อง (Bourdieu, 1989) ซึ่งสามารถตั้งคำถามได้ว่า ใครมีสิทธิพูดแทนชุมชน ใครสามารถกำหนดว่า อะไรคือ วัฒนธรรมพนมไพร และเสียงของใครถูกทำให้เด่นหรือถูกทำให้เงียบ คำถามดังกล่าวมีความสำคัญ เพราะในพื้นที่ที่ดูเปิดกว้างที่สุด อาจยังมีข้อจำกัดเชิงโครงสร้างซ่อนอยู่ ตัวแทนชุมชนที่ได้รับเชิญเข้าร่วมการประชุมอาจเป็นเพียงบางกลุ่ม ขณะที่ชาวบ้านบางส่วนอาจไม่มีโอกาสเข้าสู่กระบวนการตัดสินใจ แม้จะเป็นผู้มีส่วนร่วมหลักของงานก็ตาม เมื่อพิจารณาตามกรอบแนวคิดของคอร์นวอลล์ (Cornwall, 2002) และกาเวนตา (Gaventa, 2006) จึงช่วยอธิบายว่า การมีส่วนร่วมมิได้มีความหมายเท่ากับการมีอำนาจเสมอไป พื้นที่เชิญอาจเปิดโอกาสให้ประชาชนเข้าร่วม แต่กติกา ประเด็นและขอบเขตของการพูดคุยยังคงถูกกำหนดโดยผู้มีอำนาจ ขณะที่พื้นที่ที่ประชาชนสร้างขึ้นเองมีศักยภาพมากกว่าในการตั้งคำถามต่อกรอบที่มีอยู่ อย่างไรก็ตาม พื้นที่ประเภทนี้อาจถูกจำกัด ถูกผนวกหรือถูกทำให้เป็นส่วนหนึ่งของกิจกรรมทางการเมืองได้เช่นกัน ดังนั้น การศึกษาการมีส่วนร่วมในงานบุญจึงไม่ควรหยุดอยู่ที่จำนวนผู้เข้าร่วม แต่ต้องพิจารณาว่า ใครเป็นผู้กำหนดวาระ ใครควบคุมกติกาและเสียงใดสามารถส่งผลต่อการตัดสินใจได้จริง ในบริบทนี้การรวมกลุ่มของเยาวชน การสร้างเนื้อหาออนไลน์ การออกแบบขบวนในแบบใหม่หรือการใช้เพลงและอารมณ์ขันวิพากษ์สังคมถือเป็นความ



พยายามสร้างพื้นที่ทางการเมืองของตนเอง ซึ่งมีได้รออนุญาตจากรัฐโดยตรง พื้นที่เหล่านี้ทำให้ประชาชนสามารถเสนอภาพของพมไพรในแบบที่แตกต่างจากภาพทางการเมือง และสามารถแข่งขันกับวาทกรรมการพัฒนาหรือการท่องเที่ยวเชิงวัฒนธรรมที่รัฐผลิตขึ้นได้ อย่างไรก็ตาม พื้นที่ที่ประชาชนสร้างขึ้นเองมิได้อยู่นอกอำนาจอย่างสมบูรณ์ สื่อสังคมออนไลน์มีผลกระทบของแพลตฟอร์ม ขณะที่พื้นที่จริงยังอยู่ภายใต้กฎหมาย ระเบียบและการควบคุมของหน่วยงานรัฐ ความเป็นอิสระของพื้นที่จึงมีลักษณะสัมพัทธ์ มากกว่าจะเป็นอิสระโดยเด็ดขาด จุดนี้ทำให้แนวคิดเรื่องพื้นที่ทางการเมือง (Political Space) มีความสำคัญ เพราะช่วยให้ไม่มองพื้นที่ในลักษณะทวิภาคระหว่างรัฐกับประชาชน แต่เห็นพื้นที่เป็นผลของความสัมพันธ์ที่ซ้อนทับ ต่อรองและเปลี่ยนแปลงได้ตลอดเวลา หากเชื่อมโยงกลับไปยังข้อเสนอของนิลวดี พรหมพักพิง และคณะ (2557) การช่วงชิงพื้นที่ทางการเมืองในอีสานจึงมิได้เกิดขึ้นเฉพาะในเหตุการณ์ทางการเมืองขนาดใหญ่ แต่ยังเกิดในพื้นที่วัฒนธรรมและพิธีกรรมซึ่งดูเหมือนไม่มีความขัดแย้งทางการเมืองโดยตรง งานบุญจึงสามารถทำหน้าที่เป็นพื้นที่ที่รัฐพยายามจัดระเบียบความหมาย ขณะที่ท้องถิ่นใช้ทุนทางวัฒนธรรมตอบโต้ ปรับความหมาย หรือสร้างพื้นที่ใหม่ขึ้นภายในกรอบที่มีอยู่ จากมุมมองนี้สะท้อนให้เห็นว่า บุญบั้งไฟพมไพรจึงมีลักษณะเป็นสนามการเมืองหลายชั้น ชั้นหนึ่ง คือ พื้นที่ทางกายภาพที่ถูกจัดระเบียบโดยรัฐและผู้จัดงาน อีกชั้นหนึ่ง คือ พื้นที่ทางสัญลักษณ์ที่กลุ่มต่าง ๆ แข่งขันกันนิยามความเป็นพมไพร และอีกชั้นหนึ่ง คือ พื้นที่การมีส่วนร่วมที่เปิดหรือปิดไม่เท่ากันสำหรับผู้เล่นแต่ละกลุ่ม ความสัมพันธ์ของพื้นที่ทั้งสามชั้นนี้ทำให้อำนาจมิได้กระจุกอยู่ในจุดเดียว แต่แทรกซึมอยู่ในการออกแบบงาน การใช้ภาษา การจัดพิธีและการมองเห็นของผู้คน ดังนั้น การศึกษาบุญบั้งไฟพมไพรในฐานะพื้นที่ทางการเมืองจึงควรเคลื่อนจากคำถามว่า ใครเป็นผู้จัดงานไปสู่คำถามที่ลึกกว่า ได้แก่ ใครเป็นผู้กำหนดกติกาของพื้นที่ ใครสามารถเปลี่ยนทรัพยากรให้กลายเป็นอำนาจ ใครมีสิทธินิยามความเป็นท้องถิ่น และใครถูกผลักให้อยู่ชายขอบของการมองเห็นทางการเมือง คำถามเหล่านี้ทำให้งานบุญปรากฏในฐานะโครงสร้างทางการเมืองขนาดย่อม ซึ่งการจัดสรรพื้นที่สะท้อนการจัดสรรอำนาจอย่างแยกออกจากกันไม่ได้

ในท้ายที่สุด บุญบั้งไฟพมไพรจึงไม่ใช่เพียงพื้นที่ที่การเมืองเกิดขึ้น แต่เป็นพื้นที่ที่การเมืองถูกผลิตขึ้นผ่านการจัดระเบียบทางกายภาพ การนิยามเชิงสัญลักษณ์ และการกำหนดขอบเขตของการมีส่วนร่วม กล่าวอีกนัยหนึ่ง พื้นที่มิได้เป็นเพียงฉากรองรับความสัมพันธ์ทางการเมือง แต่เป็นส่วนหนึ่งของกลไกที่ทำให้อำนาจปรากฏ ถูกท้าทายและถูกผลิตซ้ำ การอ่านบุญบั้งไฟผ่านกรอบพื้นที่ทางการเมืองจึงเปิดให้เห็นการเมืองท้องถิ่นในระดับที่ละเอียดกว่าการเมืองเลือกตั้ง เพราะทำให้เห็นว่า อำนาจถูกเจรจาอยู่ในตำแหน่งที่นิ่งบนเวทีเส้นทางขบวน ป้ายประชาสัมพันธ์ งบประมาณ เสียงประกาศ เพลงหมอลำ และแม้กระทั่งพื้นที่ริมถนนที่ประชาชนเลือกใช้เพื่อแสดงตัวตนของตนเอง ด้วยเหตุนี้ พื้นที่ทางการเมืองในบุญบั้งไฟพมไพรจึงควรถูกมองในฐานะ พื้นที่แห่งการผลิต การจัดลำดับและการช่วงชิงความหมายมากกว่าจะเป็นพื้นที่ว่างที่ผู้เล่นเข้ามาใช้งานเท่านั้น และนี่คือ จุดที่การศึกษานานบุญสามารถขยายพรมแดนความรู้ทางรัฐศาสตร์ออกจากสถาบันการเมืองแบบเป็นทางการไปสู่การทำความเข้าใจการเมืองที่ฝังตัวอยู่ในวัฒนธรรม พิธีกรรม ชีวิตประจำวันและภูมิทัศน์ของชุมชนได้อย่างมีพลังมากขึ้น (Lefebvre, 1991; Low, 1996; Cornwall, 2002; Gaventa, 2006; Webster & Engberg-Pedersen, 2002; นิลวดี พรหมพักพิง และคณะ, 2557)

เศรษฐกิจทางการเมืองของเทศกาล/งานบุญ

ฉากทัศน์แห่งยามบ่ายของวันบุญบั้งไฟ เมื่อขบวนแห่เริ่มชา เสียงหมอลำยังไม่ดับลง สิ่งที่เกิดขึ้นไว้อย่างฉับพลันไม่แพ้กัน คือ เงินที่หมุนไปรอบลานบั้งไฟ แม้ค่าน้ำอาหารริมถนนล้นยอขาย เทศบาลสรุปตัวเลขงบประมาณ ค่าจ้างบริษัทอีเวนต์ (Event) เจ้าของเวทีเครื่องเสียงนับค่าจ้างรอบคืน งานเลี้ยงรับรองของนักการเมืองและผู้มีอิทธิพลในพื้นที่ก็เริ่มขึ้นอย่างไม่เป็นทางการ ทั้งหมดนี้ทำให้เห็นชัดว่า บุญบั้งไฟพนมไพรไม่ใช่เพียงพิธีกรรมศักดิ์สิทธิ์ หากเป็นสนามเศรษฐกิจการเมืองของงานบุญ (Political Economy of Festivals) ที่เชื่อมวัฒนธรรม เศรษฐกิจและอำนาจเข้าด้วยกันอย่างแนบแน่น ในเชิงแนวคิดเศรษฐกิจการเมืองของเทศกาลตั้งคำถามง่าย ๆ แต่สำคัญว่า ใครจ่าย ใครได้และได้อะไร จากงานบุญแต่ละครั้ง ไม่ใช่ดูแค่รายได้รวม แต่ดูโครงสร้างการจัดสรรผลประโยชน์และอำนาจควบคุมเหนือทรัพยากรที่เกี่ยวข้อง ทั้งงบประมาณรัฐ เงินสปอนเซอร์เอกชน รายได้ท่องเที่ยว ค่าเช่าพื้นที่ขายของและรายได้ของผู้ประกอบการท้องถิ่น นักเศรษฐศาสตร์อย่าง บรูโน เฟรย์ (Bruno Frey) วิเคราะห์ว่า งานวัฒนธรรมและเทศกาลมักดึงดูดผู้ชมที่ยอมจ่ายสูง (Low Price Elasticity) ทำให้เกิดการเช่าทางเศรษฐกิจที่ผู้จัดและผู้มีอำนาจในพื้นที่สามารถจัดสรรได้ตามดุลยพินิจ (Frey, n.d.) คำถามสำคัญต่อพนมไพร คือ การเช่าเหล่านี้ไหลไปสู่ใครเป็นหลัก งานของปีนวดี ศรีสุพรรณ และคณะ (2554ก) ที่ศึกษาการท่องเที่ยวที่มีผลต่อการเปลี่ยนแปลงเชิงโครงสร้างในงานประเพณีบุญบั้งไฟผ่านกรณีโสธรพบว่า เมื่อการท่องเที่ยวเข้ามาเป็นวาระหลัก บุญบั้งไฟถูกปรับโครงสร้างให้ตอบโจทย์เศรษฐกิจมากขึ้น ทั้งการขยายเวลาจัดงาน การเพิ่มกิจกรรมบันเทิง การดึงเอกชนเข้ามาเป็นสปอนเซอร์ (Sponsor) และการจัดงบประมาณของรัฐ/ท้องถิ่นเพื่อพัฒนาโครงสร้างพื้นฐานรองรับการท่องเที่ยว แต่ในระดับฐานราก ประชาชนจำนวนไม่น้อยกลับรู้สึกว่า รายได้ตรงจากการท่องเที่ยวยังไม่กระจายถึงคนส่วนใหญ่เท่าที่ควร ขณะที่ภาระและความเสี่ยงจากการพนัน การดื่ม และอุบัติเหตุกลับสูงขึ้น (ปีนวดี ศรีสุพรรณ และคณะ, 2554ก) ในแง่มุมมองนี้ บุญบั้งไฟพนมไพรจึงสะท้อนภาพคล้ายกัน คือ โครงสร้างเศรษฐกิจของงานบุญเบนจากการตอบโจทยวิถีชีวิตเกษตรกรรม ไปสู่การตอบโจทย เศรษฐกิจเทศกาลที่ต้องหมุนเงินจำนวนมากผ่านผู้เล่นไม่กี่กลุ่ม เช่น (1) บริษัทรับจัดงาน เวที เครื่องเสียง รถแห่ (2) ผู้ประกอบการค้าขายรายใหญ่และผู้เช่าพื้นที่ขายของ (3) กลุ่มทุนท้องถิ่นที่ถือสัมปทานพื้นที่หรือเป็นผู้สนับสนุนหลัก และ (4) องค์กรปกครองส่วนท้องถิ่นที่เป็นทั้งเจ้าของงานและผู้จัดสรรงบประมาณ ชาวบ้านรายย่อยจำนวนหนึ่งเข้าไปอยู่ในห่วงโซ่นี้ในฐานะผู้ขายอาหารรายเล็ก ผู้รับจ้างแบกบั้งไฟ หรือแรงงานชั่วคราว ดังนั้น เมื่อมองด้วยสายตาเศรษฐกิจการเมือง จึงต้องถามต่อว่า รายได้สุทธิหลังหักต้นทุน-ค่าเช่า-ดอกเบี้ยหนี้ในระบบเหลืกลีบสู่ครัวเรือนมากน้อยเพียงใด และโครงสร้างนี้ตอกย้ำหรือบรรเทาความเหลื่อมล้ำในพื้นที่อย่างไร งานของปีนวดี ศรีสุพรรณ ในมิติรื้อสร้างประเพณีชี้ให้เห็นว่า การเข้ามาของการท่องเที่ยวและนโยบายวัฒนธรรมของรัฐ ทำให้บุญบั้งไฟถูกห่อหุ้มใหม่ด้วยภาษาการตลาดและภาพลักษณ์เมือง เช่น การสร้างแบรนด์เมืองบั้งไฟล้น การจัดประกวดความยิ่งใหญ่ของหัวบั้งไฟ และการดึงสื่อระดับชาติ/นานาชาติเข้ามานำเสนอ (ปีนวดี ศรีสุพรรณ และคณะ, 2554ข) การห่อหุ้มเช่นนี้ทำให้เทศกาลกลายเป็นทุนทางวัฒนธรรม (Cultural Capital) ที่สามารถแปลงกลับเป็นทุนเศรษฐกิจและทุนการเมืองได้ แต่คำถาม คือ ใครเป็นเจ้าของทุนนี้ที่แท้จริง คนท้องถิ่นในฐานะผู้ถือครองความ



ทรงจำและแรงงานหรือรัฐและกลุ่มทุนในฐานะผู้ควบคุมแบรนด์และช่องทางสื่อสาร และหากมองในระดับชาติกว้างขึ้น แนวคิดเศรษฐศาสตร์การเมืองเชิงวัฒนธรรม (Cultural Political Economy) เสนอว่า การเล่าเรื่องเกี่ยวกับวัฒนธรรมและเทศกาลถูกใช้จัดวางเศรษฐกิจการเมืองร่วมสมัยอย่างไร ซึ่งซู และคณะ (Su, et al., 2018) เสนอกรอบวิเคราะห์ว่า ภาคการท่องเที่ยวมักคัดเลือกบางความหมายของมรดก-วัฒนธรรมมาขยายเพื่อดึงดูดการลงทุนและนักท่องเที่ยว ขณะเดียวกันก็ลดทอนด้านที่ขัดแย้งหรือวิพากษ์โครงสร้างลง เมื่อนำมาดูกรณีไทยในยุคที่รัฐผลักดันซอฟต์พาวเวอร์ (Soft Power) และเทศกาลวัฒนธรรมเพื่อฟื้นเศรษฐกิจ (เช่น แนวทางรัฐบาลปัจจุบันที่ใช้เทศกาล อาหาร ดนตรี และงานวัฒนธรรมเป็นเครื่องมือดึงดูดนักท่องเที่ยว) ซึ่งอาจเห็นว่า บุญบั้งไฟพญานาครและจังหวัดร้อยเอ็ดโดยรวม ถูกดึงเข้าไปอยู่ในโครงเรื่องเศรษฐกิจสร้างสรรค์ระดับชาตินี้ด้วย ในเชิงเศรษฐกิจการเมืองของงานบุญ ประเด็นสำคัญ คือ การใช้ทรัพยากรรัฐและภาษีประชาชนเพื่อจัดเทศกาล งบประมาณที่ใช้สร้างเวที แสงสีเสียง โครงสร้างพื้นฐานและประชาสัมพันธ์ถูกโยงกับวาทกรรมการพัฒนา การท่องเที่ยวและการอนุรักษ์วัฒนธรรมอย่างแนบแน่น แต่ในทางปฏิบัติงบเหล่านี้ไหลผ่านระบบจัดซื้อจัดจ้างของท้องถิ่นที่มักเชื่อมต่อกับกลุ่มทุนและนักการเมืองในลักษณะอุปถัมภ์ การตัดสินใจจัดใหญ่-จัดเล็ก-จัดถี่เพียงใด จึงไม่ใช่เรื่องวัฒนธรรมล้วน ๆ หากสะท้อนดุลอำนาจระหว่างกลุ่มที่ได้ประโยชน์ทางเศรษฐกิจจากเทศกาลกับกลุ่มที่ต้องรับภาระต้นทุนทางสังคม ในระดับเปรียบเทียบ งานศึกษาหลายกรณีในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ชี้ให้เห็นบทบาทของเทศกาลในเศรษฐกิจการเมือง

ในกรณีบุญบั้งไฟพญานาคร การใช้กรอบเศรษฐศาสตร์การเมืองของเทศกาล/งานบุญ จึงช่วยให้เห็นอย่างน้อย 3 ประเด็นใหญ่ คือ (1) การกระจุกตัวของผลประโยชน์ คือ รายได้และโอกาสทางเศรษฐกิจจากเทศกาลมักไหลไปสู่กลุ่มทุนและเครือข่ายที่ใกล้ชิดอำนาจมากกว่ากระจายสู่ครัวเรือนเกษตรกรโดยตรง (2) การใช้วัฒนธรรมเป็นทุนทางการเมือง คือ นักการเมืองท้องถิ่นและเจ้าพ่อท้องถิ่นใช้การสนับสนุนงานบุญเป็นช่องทางสร้างเครดิตทางการเมืองและต่อยอดเครือข่ายอุปถัมภ์ และ (3) การปรับโครงสร้างวิถีชีวิตชุมชน คือ การผลักดันให้บุญบั้งไฟเป็นเทศกาลใหญ่ทำให้วิถีเกษตรกรรมแบบเดิมต้องปรับตัวให้สอดคล้องกับจังหวะเศรษฐกิจเทศกาล ทั้งในเชิงเวลา แรงงาน และหนี้สิน เมื่อเชื่อมกับประเด็นการเมืองเชิงวัฒนธรรมและพื้นที่ทางการเมืองที่กล่าวมาก่อนหน้านี้ จะเห็นว่า บุญบั้งไฟพญานาคร คือ จุดตัดของอำนาจ-ทุน-วัฒนธรรมอย่างชัดเจน การวิเคราะห์เศรษฐกิจการเมืองของเทศกาลจึงไม่ใช่การลดทอนความศักดิ์สิทธิ์ของงานบุญ แต่เป็นการทำให้มองเห็นเงื่อนไขเชิงโครงสร้างที่กำหนดว่า ใครสามารถใช้บุญเป็นบันไดสู่ทุนและอำนาจ และใครต้องรับภาระเสี่ยง-หนี้สิน-และความเปลี่ยนแปลงโดยมีสิทธิ์ในการกำหนดทิศทางน้อยกว่าที่ควรจะเป็น

สรุป

เมื่อมองบุญบั้งไฟ: พญานาครศึกษาผ่านเลนส์รัฐศาสตร์ จะเห็นชัดว่า เทศกาลนี้มีได้เป็นเพียงพิธีกรรมขอฝนหรือมรดกทางวัฒนธรรมของชุมชนอีสานเท่านั้น หากแต่เป็นพื้นที่ทางการเมืองแบบหลายมิติ ที่อำนาจเครือข่ายผลประโยชน์และตัวตนทางการเมืองของผู้คนถูกผลิตและต่อรองอย่างต่อเนื่อง

ประการแรก ในมิติการเมืองเชิงวัฒนธรรม บุญบั้งไฟเป็นสนามต่อสู้เชิงความหมายว่า อะไร คือ วัฒนธรรมอีสาน และใคร คือ เจ้าของบุญบั้งไฟระหว่างรัฐ ท้องถิ่น กลุ่มทุนและชุมชนท้องถิ่น แนวคิดของ

วิลเลียม (Williams, 1958) ว่า วัฒนธรรม คือ สิ่งธรรมดา และฮอลล์ (Hall, 1990) เรื่องอัตลักษณ์ในฐานะกระบวนการจัดวางตำแหน่ง ช่วยให้เห็นว่า การนิยามคนพนมไพรเมืองบั้งไฟไม่ได้เกิดขึ้นอย่างเป็นกลาง หากผูกโยงกับโครงการสร้างภาพลักษณ์เมือง การท่องเที่ยวและการเมืองระดับชาติ-ระดับภูมิภาคที่เลือกหยิบบางภาพของอีสานไปขยาย ขณะเดียวกันก็ลดทอนภาพความเหลื่อมล้ำและความไม่เป็นธรรมทางโครงสร้าง

ประการที่สอง ในมิติอุปถัมภ์นิยมและนักการเมืองท้องถิ่น งานบุญบั้งไฟทำงานเป็นเวทีที่เครือข่ายระบบอุปถัมภ์ถูกทำให้มองเห็นและตอกย้ำในเชิงสัญลักษณ์ ความสัมพันธ์ระหว่างผู้อุปถัมภ์กับผู้อยู่ในอุปถัมภ์ปรากฏผ่านการสนับสนุนงบประมาณบั้งไฟ เวทีหมอลำ การจัดเลี้ยงและการช่วยเหลือต่าง ๆ ที่แลกกับความภักดีและการสนับสนุนทางการเมืองในระยะยาว ดังที่สกอต (Scott, 1972) วิเคราะห์โครงสร้างเครือข่ายระบบอุปถัมภ์ในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ และงานเกี่ยวกับเจ้าพ่อ-เจ้าเมืองท้องถิ่นในสังคมไทยได้ชี้ให้เห็นว่า นักการเมืองท้องถิ่นและเจ้าพ่อท้องถิ่นทำงานเป็นตัวกลางเชื่อมรัฐ ทุนและชุมชนเข้าด้วยกัน

ประการที่สาม แนวคิดพื้นที่ทางการเมือง ทำให้เห็นว่า ลานบั้งไฟ ถนนขบวนแห่ เวทีหมอลำและแม้แต่พื้นที่ออนไลน์ของคนพนมไพร เป็นพื้นที่ที่ผู้เล่นทุกกลุ่มเข้ามาจัดวางตัวเอง แข่งขันกันด้วยทุนหลากหลายชนิด ทั้งทุนเศรษฐกิจ ทุนวัฒนธรรม ทุนสังคมและทุนสัญลักษณ์ ตามกรอบของเลอเฟฟวร์ (Lefebvre, 1991) และบูร์ดิเยอ (Bourdieu, 1989) และงานไทยร่วมสมัยที่ศึกษาการช่วงชิงพื้นที่ระหว่างรัฐกับท้องถิ่นในอีสาน พื้นที่ทางการเมืองในที่นี้จึงไม่จำกัดอยู่ในสภาและห้องประชุม แต่แผ่ขยายไปถึงพื้นที่พิธีกรรมและงานรื่นเริงซึ่งถูกออกแบบ ควบคุมและทำลายไปพร้อมกัน

ประการที่สี่ มิติของเศรษฐกิจการเมืองของเทศกาล/งานบุญ ทำให้เห็นว่า เบื้องหลังเสียงกลองและบั้งไฟ คือ การเคลื่อนตัวของทุนจำนวนมาก ตั้งแต่งบประมาณรัฐท้องถิ่น เงินสปอนเซอร์เอกชน รายได้จากการท่องเที่ยวไปจนถึงสิ่งที่บริษัทจัดงานและกลุ่มทุนท้องถิ่นได้รับ การวิเคราะห์เชิงโครงสร้างในลักษณะนี้สอดคล้องกับงานของเฟรย์ (Frey, n.d.) และงานของปิ่นวดี ศรีสุพรรณ และคณะ (2554) ที่ชี้ให้เห็นว่า การท่องเที่ยวและนโยบายวัฒนธรรมของรัฐสามารถหรือสร้างประเพณีให้สอดคล้องกับตรรกะเศรษฐกิจและการเมืองอย่างลึกซึ้ง

เมื่อนำทั้งสี่มิติประกอบกัน บทความว่าด้วยการเมืองเรื่องประเพณีบุญบั้งไฟ: พนมไพรศึกษา จึงมีข้อสรุปสำคัญว่า (1) บุญบั้งไฟเป็น พื้นที่ทางการเมืองหลายมิติ ที่เชื่อมวัฒนธรรม การอุปถัมภ์ พื้นที่ และเศรษฐกิจเข้าไว้ด้วยกัน (2) เทศกาลดังกล่าวเป็นทั้ง เครื่องมือของอำนาจ และ พื้นที่การต่อรองจากล่างขึ้นบนของชุมชนในเวลาเดียวกัน และ (3) การเข้าใจการเมืองท้องถิ่นในอีสานยุคใหม่ จำเป็นต้องก้าวพ้นการมองแค่การเลือกตั้งหรือโครงสร้างทางการเมืองไปสู่การอ่านพิธีกรรมและงานบุญในฐานะหัวใจสำคัญของการเมืองในชีวิตประจำวัน

เอกสารอ้างอิง

กันต์ ศรีหล้า และคณะ. (2568). การพัฒนาศักยภาพพลเมืองประชาธิปไตยแบบมีส่วนร่วมสำหรับเยาวชนในจังหวัดยโสธร. *วารสารมหาจุฬานาครทรรณ*. 12 (12), 35-46.



- ณรงค์ ภูเยี่ยมจิตร และเกียรติศักดิ์ ลาภสาร. (2563). รัฐศาสตร์และรัฐประศาสนศาสตร์ในประเพณีบุญบั้งไฟ. *วารสารมหาวิทยาลัยนครพนม*. 7 (7), 26-38.
- นิลวดี พรหมพักพิง และคณะ. (2557). การช่วงชิงพื้นที่การเมืองระหว่างรัฐและท้องถิ่น กรณีศึกษาหมู่บ้านผู้ร่วมพัฒนาชาติไทยในภาคอีสาน. *วารสารสังคมลุ่มน้ำโขง*. 10 (2), 131-157.
- ปิ่นวดี ศรีสุพรรณ และคณะ. (2554ก). การท่องเที่ยวที่มีผลต่อการเปลี่ยนแปลงเชิงโครงสร้างในงานประเพณีบุญบั้งไฟ. *วารสารมหาวิทยาลัยศิลปากร ฉบับภาษาไทย*. 31 (2), 107-117.
- ปิ่นวดี ศรีสุพรรณ และคณะ. (2554ข). รื้อสร้างประเพณี: การเปลี่ยนแปลงของบุญบั้งไฟในยุคโลกาภิวัตน์. *วารสารสังคมลุ่มน้ำโขง*. 7 (2), 27-48.
- พระมหาบุญประสิทธิ์ นาถปัญโญ (การรัตน์). (2565). การศึกษาวิเคราะห์ประเพณีบุญบั้งไฟในจังหวัดยโสธร. *วารสารปรัชญาปริทรรศน์*. 27 (1), 208-218.
- ศิริลักษณ์ สุนทรารักษ์. (12 มีนาคม 2568). ประเพณีบุญบั้งไฟ: การต่อรอกกับอำนาจเหนือธรรมชาติของมนุษย์. สืบค้นเมื่อ 1 ตุลาคม 2568, จาก <https://www.sac.or.th/portal/th/article/detail/717>
- Baker, C. and Phongpaichit, P. (2022). *A History of Thailand*, 4th ed. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourdieu, P. (1989). Social Space and Symbolic Power. *Sociological Theory*. 7 (1), 14-25.
- Certeau, M. de. (1988). *The Practice of Everyday Life*. Berkeley: University of California Press.
- Cornwall, A. (2002). *Making Spaces, Changing Places: Situating Participation in Development*. Brighton: Institute of Development Studies.
- Frey, B. S. (n.d.). *The Political Economy of Cultural Tourism: Some Aspects*. Retrieved 1 October 2025, from <https://www.bsfrey.ch/wp-content/uploads/2021/08/the-political-economy-of-cultural-tourism-some-aspects.pdf>
- Gaventa, J. (2006). Finding the Spaces for Change: A Power Analysis. *IDS Bulletin*. 37 (6), 23–33.
- Hall, S. (1990). Cultural Identity and Diaspora. In Rutherford, J. (ed.). *Identity: Community, Culture, Difference*. (pp. 222–237). London: Lawrence & Wishart.
- Jeong, S. and Santos, C. A. (2004). Cultural Politics and Contested Place Identity. *Annals of Tourism Research*. 31 (3), 640-656.
- Lefebvre, H. (1991). *The Production of Space*. Nicholson-Smith, D. (tran.). Oxford: Blackwell.
- Low, S. M. (1996). Spatializing Culture: The Social Production and Social Construction of Public Space in Costa Rica. *American Ethnologist*. 23 (4), 861-879.
- Négrier, E. (2023). Cultural Policies and Urban Transitions: Green Politics, Democracy in the Time of the Pandemic. *City Territory and Architecture*. 10 (1), 8.

- Ockey, J. (1996). Thai Society and Patterns of Political Leadership. *Asian Survey*. 36 (4), 345-360.
- Scott, J. C. (1972). Patron–client Politics and Political Change in Southeast Asia. *American Political Science Review*. 66 (1), 91-113.
- Street, J. (1997). *Politics and Popular Culture*. Philadelphia: Temple University Press.
- Su, R., et al. (2018). Cultural Political Economy and Urban Heritage Tourism. *Annals of Tourism Research*. 68 (1), 30-40.
- Turner, V. (1982). *From Ritual to Theatre: The Human Seriousness of Play*. New York City: PAJ Publications.
- Walker, A. (2008). The Rural Constitution and the Everyday Politics of Elections in Northern Thailand. *Journal of Contemporary Asia*. 38 (1), 84-105.
- Waskito. (2018). Water Festival as a Cultural Politics of Community Movement in Resistance to Hotel Corporation and City Government in Batu City, Indonesia. *South East Asia Journal of Contemporary Business, Economics and Law*. 17 (5), 20-25.
- Waterman, S. (1998). Carnivals for Elites? The Cultural Politics of Arts Festivals. *Progress in Human Geography*. 22 (1), 54-74.
- Webster, N. and Engberg-Pedersen, L. (2002). *In the Name of the Poor: Contesting Political Space for Poverty Reduction*. London: Zed Books.
- Williams, R. (1958). Culture is Ordinary. In McGuigan, J. (ed.). *Resources of Hope: Culture, Democracy, Socialism*. (pp. 1-18). London: SAGE.



Academic Article:

Received: 2025-11-24;

Revised: 2026-09-18;

Accepted: 2026-09-20.

บทบาททางการเมืองของกาชาดต่อกิจกรรมสังคมสงเคราะห์ในจังหวัดยโสธร**The Political Roles of the Red Cross in Social Welfare Activities in
Yasothon Province****จิตตรา เชื้อวานิช¹, ธรรณ ไกรศรี², กนต์ ศรีหล้า³, วรเชษฐ์ โทอิน^{*4}****Jittra Chuavanich¹, Thanaphorn Kraisri², Kanta Srilah³, Worachet Tho-un^{*4}**

มหาวิทยาลัยมหาจุฬาราชวิทยาลัย วิทยาลัยศาสนศาสตร์ยโสธร

Mahamakut Buddhist University, Yasothon Buddhist College

First/Corresponding Author, E-mail: worachet.th@mbu.ac.th*

บทคัดย่อ

บทความนี้มีเจตนารมณ์เพื่อวิเคราะห์บทบาทของกาชาดในฐานะองค์กรด้านมนุษยธรรมที่ยึดหลักความเป็นกลาง แต่มีปฏิสัมพันธ์อย่างใกล้ชิดกับรัฐ ภาคประชาสังคม และเครือข่ายทางสังคม จนก่อให้เกิดบทบาททางการเมืองทั้งทางตรงและทางอ้อม การศึกษาใช้กรอบความสัมพันธ์ระหว่างรัฐกับสังคม แนวคิดอำนาจเชิงอ่อน ความชอบธรรมทางการเมือง และการทบทวนมนุษยธรรม เพื่ออธิบายกลไกที่กาชาดมีอิทธิพลต่อการจัดการปัญหาสังคม การระดมทรัพยากร และการกำหนดทิศทางการนโยบายสาธารณะ โดยใช้การวิจัยเชิงคุณภาพผ่านการทบทวนและสังเคราะห์เอกสารทางประวัติศาสตร์ กฎหมาย นโยบาย และงานวิจัยร่วมสมัย ร่วมกับการวิเคราะห์เนื้อหาเชิงตีความ ผลการศึกษาพบว่า กาชาดมีบทบาททางการเมืองสำคัญสามมิติ ประการแรก เป็นกลไกเชิงสัญลักษณ์ที่ช่วยเสริมสร้างความชอบธรรมและภาพลักษณ์ของรัฐ ผ่านการบรรเทาทุกข์ การจัดการภัยพิบัติ และการดูแลกลุ่มเปราะบาง ประการที่สอง ทำหน้าที่เป็นตัวกลางเชิงสถาบัน เชื่อมโยงรัฐ ภาคธุรกิจ องค์กรศาสนา ชุมชนและประชาชน ก่อให้เกิดเครือข่ายสังคมสงเคราะห์ที่สามารถระดมทุน ความรู้ อาสาสมัคร และทรัพยากรได้อย่างมีประสิทธิภาพ พร้อมขยายพื้นที่การมีส่วนร่วมในกิจการสาธารณะ ประการที่สาม กาชาดมีบทบาทในการผลักดันวาระด้านมนุษยธรรม สาธารณสุข การคุ้มครองกลุ่มเสี่ยง และการพัฒนาระบบอาสาสมัคร ซึ่งส่งผลต่อพัฒนาการของนโยบายสังคมในระยะยาว อย่างไรก็ตาม ความใกล้ชิดกับรัฐก่อให้เกิดความตึงเครียดระหว่างความเป็นกลางทางมนุษยธรรมกับความสัมพันธ์เชิงอำนาจ รวมถึงความเสี่ยงต่อการถูกใช้เชิงสัญลักษณ์ ความซ้ำซ้อนเชิงภารกิจ และปัญหาความโปร่งใส บทความจึงเสนอให้เสริมสร้างธรรมาภิบาล การเปิดเผยข้อมูล ระบบติดตามผลดิจิทัล และกลไกรับฟังเสียงผู้รับบริการ เพื่อธำรงความน่าเชื่อถือ ความเป็นอิสระ และความชอบธรรมของกาชาดในสังคมประชาธิปไตยร่วมสมัย

คำสำคัญ: กาชาด, กิจกรรมสังคมสงเคราะห์, ความสัมพันธ์รัฐ-สังคม, บทบาททางการเมือง

Abstract

This article examines the Red Cross as a humanitarian organization formally committed to neutrality while maintaining close relationships with the state, civil society, and social networks. Such relationships generate political roles that operate both directly and indirectly. The study applies the frameworks of state–society relations, soft power, political legitimacy, and humanitarian diplomacy to explain how the Red Cross influences social problem management, resource mobilization, and public policy. A qualitative research approach is employed through the review and synthesis of historical documents, laws, policy documents, and contemporary research, combined with interpretive content analysis. The findings reveal three major dimensions of the Red Cross’s political role. First, it functions as a symbolic mechanism that can reinforce state legitimacy and public confidence through humanitarian relief, disaster response, and assistance to vulnerable groups. Second, it serves as an institutional intermediary connecting government agencies, businesses, religious organizations, communities, and citizens. This intermediary role facilitates the mobilization of funding, knowledge, volunteers, and other resources while expanding opportunities for public participation in collective affairs. Third, the Red Cross contributes to humanitarian and social-policy agenda setting, particularly in disaster-response standards, public health, protection of vulnerable populations, and volunteer development, thereby influencing the long-term direction of social policy. Nevertheless, close relations between the Red Cross and the state create a structural tension between humanitarian neutrality and political embeddedness. Major challenges include the potential use of humanitarian activities as political symbolism, functional overlap with state agencies, and concerns regarding transparency and accountability. The article therefore proposes strengthening institutional governance, systematic information disclosure, digital monitoring and evaluation systems, and mechanisms for incorporating beneficiaries’ voices. These measures are essential to preserving organizational credibility, autonomy, accountability, and humanitarian legitimacy within contemporary democratic society.

Keywords: Red Cross; Social Welfare Activity; State–society Relations; Political Role

บทนำ

งานสังคมสงเคราะห์ในฐานะกลไกสำคัญของสวัสดิการสังคมทำหน้าที่รองรับความเปราะบางที่เกิดจากความยากจน ความเหลื่อมล้ำ ภัยพิบัติ ความขัดแย้งและการเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจ-สังคมร่วมสมัย



โดยมีเป้าหมายให้ประชาชนมีคุณภาพชีวิตที่ดีและเข้าถึงสิทธิขั้นพื้นฐานอย่างเป็นธรรม ตามนิยามเชิงคลาสสิกของสวัสดิการสังคมในไทย วรเชษฐ์ โทอิน สะท้อนมุมมองว่า สวัสดิการสังคม คือ กิจกรรมที่ทั้งรัฐและเอกชนจัดให้เพื่อประกันความเป็นอยู่ที่ดีของประชาชน ครอบคลุมทั้งการช่วยเหลือเฉพาะหน้าและมาตรการป้องกัน-ส่งเสริมในระยะยาว ขณะเดียวกันการสังคมสงเคราะห์ถูกอธิบายว่าเป็นกระบวนการจัดมาตรการเพื่อป้องกันและแก้ไขปัญหาความเดือดร้อนของบุคคล กลุ่ม และชุมชน โดยยึดหลักวิชาชีพและศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์ นิยามดังกล่าวชี้ให้เห็นว่า สวัสดิการ-สังคมสงเคราะห์ มิใช่กิจกรรมการกุศลลอยตัว หากเป็นส่วนหนึ่งของโครงสร้างการจัดการสังคมที่สัมพันธ์กับอำนาจ การเมือง และนโยบายสาธารณะโดยตรง ภายใต้ระบบสวัสดิการแบบพหุภาคีของไทย การกิจการสงเคราะห์มิได้อยู่ในมือรัฐเพียงฝ่ายเดียว แต่กระจายอยู่ในเครือข่ายภาคประชาชน องค์กรศาสนา และองค์กรไม่แสวงกำไร ซึ่งเข้ามาเติมเต็มช่องว่างของรัฐและสร้างนวัตกรรมช่วยเหลือเฉพาะด้าน (วรเชษฐ์ โทอิน และคณะ, 2569) ในบรรดาวิธีการช่วยเหลือเหล่านี้ สภากาชาดไทยเป็นองค์กรด้านมนุษยธรรมที่มีความโดดเด่นทั้งเชิงประวัติศาสตร์และเชิงสถาบัน เพราะถือกำเนิดจากบริบทการเมืองระหว่างประเทศและความมั่นคงของประเทศไทยตั้งแต่กรณีพิพาทสยาม-ฝรั่งเศส พ.ศ. 2436 โดยเริ่มต้นจากการสงเคราะห์ทหารและพลเรือนในสงครามก่อนขยายสู่การบรรเทาทุกข์สาธารณภัยและงานสาธารณสุขในเวลาต่อมา (Wannamethee, 1993; Thai Red Cross Society, n.d.-a) การก่อตั้งที่เชื่อมโยงกันระหว่างบริบทแห่งชาติ-รัฐ-สถาบันกษัตริย์ ทำให้กาชาดไทยมีสถานะพิเศษในโครงสร้างรัฐ-สังคม กล่าวคือ การมีสถานะและบริบทแห่งการเป็นองค์กรเอกชนเชิงกึ่งรัฐ (Quasi-governmental Private Organization) ที่ได้รับความเชื่อถือสูงและมีเครือข่ายครอบคลุมทั่วประเทศ (วรเชษฐ์ โทอิน และคณะ, 2569)

ในยุคปัจจุบันกาชาดไทยดำเนินภารกิจสังคมสงเคราะห์หลากหลาย ตั้งแต่องานบรรเทาทุกข์และฟื้นฟูผู้ประสบภัย งานบริการโลหิต งานสาธารณสุข งานคุ้มครองกลุ่มเปราะบาง ไปจนถึงการทำงานกับผู้ย้ายถิ่นหรือผู้ลี้ภัย (Refugees) และความร่วมมือมนุษยธรรมต่างประเทศ (Thai Red Cross Society, n.d.-b; ศิริรักษ์ นิทัศน์เอก, 2565) ประเด็นที่น่าสนใจ คือ โครงสร้างหนึ่งของกาชาดไทย สำนักงานกาชาดจังหวัด มีความเชื่อมโยงเชิงสถาบันกับกระทรวงมหาดไทย ทำให้การช่วยเหลือสาธารณภัยและประชาชนสงเคราะห์ของกาชาดสามารถทำงานร่วมกับฝ่ายปกครองในพื้นที่ได้รวดเร็วและมีประสิทธิภาพ (ศิริรักษ์ นิทัศน์เอก, 2565) ความใกล้ชิดกับรัฐเช่นนี้ก่อให้เกิดพลังเชิงบวกด้านการระดมทรัพยากรและการขยายบริการสังคมสงเคราะห์ แต่ขณะเดียวกันก็ทำให้กาชาดอยู่ในสนามการเมืองโดยหลีกเลี่ยงไม่ได้ ตามหลักการสากลของขบวนการกาชาดและเสี้ยววงเดือนแดง องค์กรกาชาดยึดมนุษยธรรม ความเป็นกลาง ความไม่ลำเอียงและความเป็นอิสระเพื่อทำงานท่ามกลางความขัดแย้งและความทุกข์ยากอย่างปลอดภัย (Pictet, 1979; ICRC, 1979) อย่างไรก็ตาม เอกสารทางวิชาการระหว่างประเทศชี้ว่า ความเป็นกลาง (Neutrality) เป็นหลักการที่ถูกท้าทายเสมอ เพราะองค์กรมนุษยธรรมต้องปฏิบัติการในบริบทอำนาจรัฐ การทหารและการเมืองของสังคมที่ตนเข้าไปช่วยเหลือ (Harroff-Tavel, 1989; Franke, 2010; Chernova, 2024) กล่าวอีกนัยหนึ่ง กาชาดอาจไม่ใช่ผู้เล่นทางการเมืองแบบพรรคหรือรัฐ แต่เป็นผู้เล่นทางการเมืองเชิงสถาบันที่มีผลต่อการนิยามปัญหา การสร้างความชอบธรรมและการจัดสรรทรัพยากรเพื่อสังคม

เมื่อพิจารณาผ่านกรอบการทูตมนุษยธรรมและอำนาจเชิงซอฟต์พาวเวอร์ (Soft Power) จะเห็นมิติทางการเมืองของกาชาดชัดเจนยิ่งขึ้น การทูตมนุษยธรรมถูกนิยามว่า เป็นความพยายามขององค์กรมนุษยธรรมในการโน้มน้าวผู้มีอำนาจและสาธารณชนให้กระทำเพื่อคุ้มครองผู้เปราะบาง ซึ่งเป็นการต่อรองในพื้นที่นโยบายโดยตรง (De Lauri, 2018; Bogatyreva, 2022) ส่วนซอฟต์พาวเวอร์ คือ อำนาจที่ทำให้ผู้อื่นยินยอมคล้อยตามผ่านแรงดึงดูดของค่านิยม วัฒนธรรมและความชอบธรรม มากกว่าการบังคับ การกิจสงเคราะห์ของกาชาดจึงสามารถทำหน้าที่เป็นทุนเชิงสัญลักษณ์ของรัฐและสังคม ทั้งในระดับภายในประเทศ (เสริมความไว้วางใจต่อรัฐ) และระดับระหว่างประเทศ (เสริมภาพลักษณ์ประเทศในเวทีมนุษยธรรม) อย่างไรก็ตาม ในประเทศไทยงานศึกษาที่เกี่ยวกับกาชาดส่วนใหญ่ยังเน้นมิติการบริหารภารกิจ การแพทย์-สาธารณสุขและบทบาทด้านการบรรเทาทุกข์เป็นหลัก ขณะที่การอธิบายบทบาททางการเมืองของกาชาดต่อการจัดการปัญหาสังคมและนโยบายสาธารณะยังมีอยู่จำกัด งานของศิริรักษ์ นิทัศน์เอก (2565) แม้ชี้ให้เห็นพัฒนาการการบรรเทาทุกข์ของกาชาดไทยที่เติบโตผ่านความร่วมมือกับรัฐบาลและระบบราชการอย่างค่อยเป็นค่อยไป แต่ยังเปิดช่องให้ถามต่อว่า การร่วมมือเช่นนี้สร้างอิทธิพลต่อทิศทางการสวัสดิการสังคมของรัฐอย่างไร และกาชาดรักษาความเป็นกลางภายใต้ความสัมพันธ์ดังกล่าวได้ระดับไหน ดังนั้น การศึกษาบทบาททางการเมืองของกาชาดต่อกิจกรรมสังคมสงเคราะห์จึงมีความสำคัญอย่างน้อยสี่ประการ ประการที่หนึ่ง ช่วยทำความเข้าใจกลไกที่องค์กรมนุษยธรรมที่รัฐสร้างความชอบธรรมและความไว้วางใจในรัฐผ่านการช่วยเหลือผู้เดือดร้อน ซึ่งสัมพันธ์กับการเมืองเรื่องความยินยอมและการยอมรับอำนาจในสังคมประชาธิปไตย ประการที่สอง ช่วยอธิบายว่า เครือข่ายกาชาดทำหน้าที่เป็นตัวกลางรัฐ-สังคม ในการระดมทุน อาสาสมัครและทรัพยากร จนก่อรูปพื้นที่การมีส่วนร่วมสาธารณะและการกำหนดวาระทางสังคม ประการที่สาม เปิดมิติการวิเคราะห์ว่า กาชาดมีส่วนผลักดันมาตรฐานและนโยบายสังคมด้านมนุษยธรรมอย่างไรในระยะยาว ทั้งในภาวะวิกฤตภัยพิบัติและในสภาวะปกติ (Harroff-Tavel, 1989; De Lauri, 2018) และประการที่สี่ การมองเห็นบทบาททางการเมืองอย่างตรงไปตรงมาจะช่วยให้กาชาดและภาคีสังคมสงเคราะห์ออกแบบบรรณานุกรม ความโปร่งใสและการตรวจสอบถ่วงดุลที่เหมาะสม เพื่อลดความเสี่ยงต่อการถูกใช้เชิงสัญลักษณ์ทางการเมือง และรักษาหลักความเป็นกลางให้สอดคล้องกับมาตรฐานสากล (ICRC, 1979; Chernova, 2024) ด้วยเหตุนี้ บทความนี้จึงมุ่งเสนอฐานคิดที่เชื่อมโยงประวัติศาสตร์ของกาชาดไทยกับทฤษฎีรัฐ-สังคม อำนาจเชิงซอฟต์พาวเวอร์และการทูตมนุษยธรรมเพื่ออธิบายกลไกการเมืองที่แฝงอยู่ในงานมนุษยธรรมอย่างเป็นระบบ อันจะช่วยยกระดับความเข้าใจต่อการทำงานสังคมสงเคราะห์ในบริบทไทยร่วมสมัยและเป็นฐานข้อมูลเชิงวิชาการสำหรับการพัฒนาองค์กรกาชาดและนโยบายสังคมที่ยึดหลักมนุษยธรรมและประชาธิปไตยไปพร้อมกัน

ความเป็นกลางกับความใกล้ชิดกับรัฐ

ประเด็นความเป็นกลาง (Neutrality) กับความใกล้ชิดกับรัฐ (Auxiliary/Partner Role) ของกาชาดเป็นเหมือนเส้นด้ายสองเส้นที่พันกันแน่นในงานมนุษยธรรมและงานสังคมสงเคราะห์ เส้นหนึ่ง คือ อุดมการณ์เชิงหลักการ อีกเส้นหนึ่ง คือ ความจริงเชิงสถาบันและการปฏิบัติการในพื้นที่จริง ความตึงเครียดระหว่างสองเส้นนี้ไม่ได้เป็นข้อบกพร่องของกาชาด หากสะท้อนธรรมชาติของงานสังคมสงเคราะห์ในสังคมสมัยใหม่ที่



หลีกเลี่ยงการเมืองไม่ได้ ในโลกของกาชาดสากล ความเป็นกลางถูกนิยามไว้ชัดว่า ขบวนการกาชาดต้องไม่เข้าข้างฝ่ายใดในความขัดแย้ง และไม่เข้าไปมีส่วนในข้อพิพาททางการเมือง เชื้อชาติ ศาสนาหรืออุดมการณ์ เพื่อรักษาความไว้วางใจของทุกฝ่าย และเข้าถึงผู้เดือดร้อนได้อย่างปลอดภัย นักคิดสายกาชาดอย่างฌอง ปิกเตต์ (Pictet, 1979) อธิบายว่า ความเป็นกลางไม่ใช่การนิ่งเฉยต่อความทุกข์ แต่เป็นเงื่อนไขเชิงปฏิบัติที่ทำให้กาชาดทำงานได้ท่ามกลางไฟความขัดแย้ง ความเป็นกลางจึงเป็นวิธีการเพื่อบรรลุมิใช่เป้าหมายสุดท้าย กล่าวคือ เป็นเครื่องมือให้เข้าถึงเหยื่อทุกฝ่าย มาริออน ฮาร์รอฟฟ์-ทาวเอล (Harroff-Tavel, 1989) ย้ำเพิ่มเติมว่า ความเป็นกลางมักถูกเข้าใจยากและถูกตั้งคำถามเสมอ โดยเฉพาะในกรณีที่กาชาดแห่งชาติเป็นผู้ช่วยรัฐด้านมนุษยธรรม เพราะผู้คนจะสงสัยทันทีว่า องค์กรที่ทำงานเคียงรัฐจะเป็นกลางได้อย่างไร แต่ขณะเดียวกัน กาชาดแห่งชาติทั่วโลกไม่ได้เป็นเอ็นจีโอ (NGOs) แบบทั่วไป สหพันธ์สภากาชาดและเสี้ยววงเดือนแดงระหว่างประเทศ (International Federation of Red Cross and Red Crescent Societies; IFRC) ชี้ชัดว่า สภากาชาดแต่ละประเทศมีความเชื่อมโยงทางกฎหมายเฉพาะกับหน่วยงานรัฐตามกฎหมายกาชาดของประเทศนั้น ๆ ทำให้อยู่ในสถานะลูกผสมระหว่างพื้นที่รัฐกับภาคประชาสังคม สถานะนี้เรียกว่า บทบาทเสริม (Auxiliary Role) หรือบทบาทผู้ช่วยเหลือรัฐในงานมนุษยธรรม หลักการสากลยังระบุไว้โดยตรงว่า แม้กาชาดจะเป็นส่วนเสริมของรัฐ แต่ต้องรักษาความเป็นอิสระในการตัดสินใจเพื่อคงความเป็นกลางและความไม่ลำเอียงไว้ได้ กล่าวโดยง่าย คือ กาชาดถูกออกแบบให้ทำงานกับรัฐ แต่ไม่ตกอยู่ภายใต้รัฐ เมื่อมองในมุมนี้จะเห็นภาพลักษณ์ของประเทศไทยที่ชัดเจน ประวัติการก่อตั้งสภากาชาดไทยเริ่มจากเหตุการณ์การเมืองระหว่างประเทศ ร.ศ. 112 (พ.ศ. 2436) ซึ่งไทยปะทะกับฝรั่งเศสจนมีผู้บาดเจ็บล้มตายจำนวนมาก จึงเกิดสภาอุณาโลมแดงเพื่อสงเคราะห์ทหารและพลเรือน ก่อนพัฒนาเป็นสภากาชาดไทยในเวลาต่อมา องค์กรจึงถือกำเนิดบนพื้นที่ที่การเมือง ความมั่นคงและมนุษยธรรมซ้อนทับกันตั้งแต่ต้น

ในเชิงกฎหมายนั้นสภากาชาดไทยมีฐานะซับซ้อนและเป็นองค์กรแบบผสมตลอดมา เพราะกฎหมายกาชาดไทยเกิดตั้งแต่ยุคสมบูรณาญาสิทธิราชย์ที่อำนาจรัฐกับสถาบันกษัตริย์เป็นเนื้อเดียวกัน ต่อมาหลังเปลี่ยนแปลงการปกครอง ความสัมพันธ์เชิงสถาบันกับรัฐและสถาบันพระมหากษัตริย์ยังดำรงอยู่ โดยปรากฏผ่านกระบวนการแต่งตั้งผู้นำองค์กรที่มีรัฐมนตรีลงนามรับสนอง และการแก้กฎหมาย พ.ศ. 2550 ที่เพิ่มลักษณะทางมหาชนและเปิดช่องให้สภากาชาดไทยของบประมาณรัฐได้โดยตรง ลักษณะนี้สะท้อนว่า ความใกล้ชิดกับรัฐ ไม่ใช่เรื่องทางวัฒนธรรมเท่านั้น แต่เป็นความจริงเชิงโครงสร้างที่ถูกสร้างไว้ในกฎหมายและสถาบัน ในสนามปฏิบัติการ ความใกล้ชิดดังกล่าวยังเป็นรูปธรรม เช่น บทบาทของสภากาชาดไทยในแผนป้องกันและบรรเทาสาธารณภัยแห่งชาติถูกระบุให้เป็นหน่วยสนับสนุนหลัก ตั้งแต่การเตรียมเวชภัณฑ์ เลือดสิ่งของจำเป็น การฝึกอบรมอาสาสมัคร จนถึงการประสานความช่วยเหลือระหว่างประเทศกับภายในประเทศ เครือข่ายเหล่ากาชาดจังหวัดก็ได้รับการสนับสนุนและประสานงานกับกระทรวงมหาดไทยอย่างเป็นทางการ ทำให้กาชาดสามารถทำงานผ่านโครงสร้างจังหวัดและฝ่ายปกครองได้รวดเร็ว ล่าสุดยังเห็นความร่วมมือเชิงสถาบันชัดเจนในโครงการช่วยเหลือกลุ่มเปราะบางจากภัยพิบัติที่ทำร่วมกับกระทรวงสาธารณสุขและกระทรวงมหาดไทย ผ่านระบบดิจิทัลพื้นที่ภัย/ชุดธารน้ำใจ (พ.ศ. 2568) ทั้งหมดนี้เป็นภาพของบทบาทเสริมที่ทำให้กาชาดเป็นกลไกสังคมสงเคราะห์ที่เข้าถึงทรัพยากรใหญ่ของรัฐได้ แต่ก็เป็สาเหตุที่กาชาดต้องพึ่งพิง

โครงสร้างรัฐเพื่อทำงานให้ทันการณ์ ความเป็นกลางจึงมักถูกตั้งคำถามทันทีในสายตาสาธารณะ เพราะรัฐไม่ใช่ผู้เล่นที่เป็นกลางทางการเมืองอยู่แล้ว ยิ่งในสังคมที่มีความแตกแยกสูง การช่วยเหลือผ่านช่องทางรัฐหรือการปรากฏตัวเคียงข้างผู้มีอำนาจ อาจถูกตีความว่าเป็นการเลือกข้าง แม้เจตนาของกาชาดจะยืนบนความจำเป็นของมนุษยาก็ตาม มาริออน ฮาร์รอฟฟ์-ทาเวล (Harroff-Tavel, 1989) เรียกปัญหานี้ว่า ความย้อนแย้งของความเป็นกลาง กล่าวคือ เมื่อองค์กรพยายามเป็นกลางมากเท่าไร ก็ยิ่งต้องเจรจาและทำงานกับผู้ถืออำนาจมากเท่านั้น ซึ่งแฟรงค์ (Franke, 2010) ชี้ให้เห็นว่า ความเป็นกลางของกาชาดมักถูกมองว่า เป็นไปไม่ได้ในโลกจริง เพราะมนุษยธรรมอยู่ในสภาพแวดล้อมทางการเมืองตลอดเวลา

จากมุมมองสังคมสงเคราะห์ ผู้เขียนมองว่า ผลกระทบของความตึงเครียดนี้มีอย่างน้อยสามชั้น ชั้นแรกคือ ความไว้วางใจของผู้รับบริการ หากผู้เดือดร้อนเชื่อว่า กาชาดเป็นส่วนหนึ่งของรัฐหรือถูกครอบงำโดยรัฐ เขาอาจไม่กล้าขอความช่วยเหลือ หรือรู้สึกว่าการช่วยเหลือมีเงื่อนไขทางการเมืองแฝงอยู่ ซึ่งขัดกับหลักการไม่ลำเอียงและสิทธิมนุษยชนที่งานสังคมสงเคราะห์ยึดถือ ชั้นที่สอง คือ ความเท่าเทียมของการเข้าถึงทรัพยากร เมื่อระบบช่วยเหลือผูกกับโครงสร้างราชการมากขึ้น โอกาสที่การจัดสรรจะสะท้อนลำดับความสำคัญทางการเมืองของรัฐย่อมเพิ่มขึ้น แม้กาชาดจะพยายามใช้เกณฑ์ความจำเป็นก็ตาม ชั้นที่สาม คือ เสรีภาพทางวิชาชีพ กาชาดในฐานะองค์กรสังคมสงเคราะห์ควรมีพื้นที่ที่อิสระในการนิยามปัญหาสังคมและเสนอแนวทางช่วยเหลือ แต่ความใกล้ชิดมากเกินไปอาจทำให้การวิพากษ์หรือเสนอทางเลือกเชิงนโยบายที่ต่างจากรัฐทำได้ยาก รวมทั้งการแก้ปัญหาจึงควรวางกรอบการแก้ปัญหาทางสังคมด้วยการประยุกต์ใช้หลักสัปปุริสธรรม 7 ผ่านกระบวนการสนทนา การแลกเปลี่ยนเรียนรู้การพัฒนาทักษะใหม่และความร่วมมือรัฐ-เอกชน-ชุมชนซึ่งช่วยให้แรงงานเกิดการคิดเชิงระบบและสามารถพึ่งพาตนเองได้มากขึ้น (พระครูวาปีธรรมวิโรจน์ และคณะ, 2568) อย่างไรก็ตาม การมองความใกล้ชิดกับรัฐเป็นปัญหาเพียงด้านเดียวก็ไม่ได้ยุติธรรมกับความจริงภาคสนาม เพราะในภาวะวิกฤตภัยพิบัติหรือความเดือดร้อนใหญ่ การเข้าถึงโครงสร้างรัฐคือเงื่อนไขของความทันการณ์และความครอบคลุมในการช่วยชีวิตคนจำนวนมาก ความใกล้ชิดจึงเป็นพลังของงานสังคมสงเคราะห์เช่นกัน สหพันธ์สภากาชาดและเสี้ยววงเดือนแดงระหว่างประเทศได้เสนอแนวคิดบทบาทเสริมหลัก (Principled Auxiliary Role) ที่มีภาพสะท้อนว่า กาชาดต้องร่วมมือกับรัฐเพื่อมนุษยธรรม แต่ยังรักษาอิสระเชิงหลักการและการตัดสินใจบนฐานความจำเป็นของผู้เปราะบาง กล่าวอีกนัยหนึ่งได้ว่า กาชาดต้องเดินเคียงรัฐ แต่ยืนบนหลักการของตนเอง โจทย์สำคัญจึงอยู่ที่การจัดการเส้นแบ่งนี้อย่างโปร่งใสและอธิบายได้ต่อสังคมแนวทางเชิงสังคมสงเคราะห์ที่สอดคล้องกับหลักสากล ได้แก่ (1) ทำให้เกณฑ์การช่วยเหลือสามารถสัมผัสได้และตรวจสอบได้ว่า เป็นการตัดสินใจจากความจำเป็น ไม่ใช่ความใกล้ชิดทางการเมือง (2) สื่อสารหลักความเป็นกลางอย่างสม่ำเสมอ พร้อมอธิบายเหตุผลของการทำงานร่วมรัฐในฐานะบทบาทเสริมเพื่อไม่ให้สังคมตีความเอง (3) กระจายฐานภาคีและทรัพยากร ไม่พึ่งรัฐฝ่ายเดียวเพื่อรักษาอิสระเชิงวิชาชีพ และ (4) พัฒนาขีดความสามารถบุคลากรและอาสาสมัครให้เข้าใจความหมายความเป็นกลาง-ความไม่ลำเอียง-ความเป็นอิสระในเชิงปฏิบัติ ไม่ใช่เพียงคำขวัญ สรุปแล้วความเป็นกลางและความใกล้ชิดกับรัฐไม่ใช่คู่ตรงข้ามแบบต้องเลือกข้าง หากเป็นความสมดุลที่ต้องบริหารอยู่ตลอดเวลา กาชาดไทยยืนอยู่บนฐานประวัติศาสตร์และกฎหมายที่ผูกกับรัฐอย่างลึกซึ้ง ขณะเดียวกันก็แบกหลักการสากลที่ต้องรักษาความเป็นกลางเพื่อเข้าถึงผู้เดือดร้อนทุกฝ่าย



งานสังคมสงเคราะห์ของกาชาดจึงมีพลังสูงเมื่อความร่วมมือกับรัฐยกระดับการช่วยเหลือได้ทันการณ์ แต่จะยังทรงพลังและน่าเชื่อถือขึ้น หากกาชาดสามารถทำให้สังคมเห็นว่า ความใกล้ชิดนั้นไม่ทำลายความเป็นกลางเชิงหลักการและยังยืนอยู่ข้างความเป็นมนุษย์ก่อนสิ่งอื่นใด

ความเสี่ยงถูกใช้เชิงสัญลักษณ์ทางการเมือง

เมื่อพิจารณาต่อเนื่องจากประเด็นความเป็นกลางกับความใกล้ชิดกับรัฐ จะพบอีกมิติหนึ่งที่มีความสัมพันธ์อย่างแนบแน่น ได้แก่ ความเสี่ยงที่กาชาดจะถูกทำให้เป็นสัญลักษณ์ทางการเมือง ทั้งโดยรัฐและโดยผู้เล่นทางการเมืองกลุ่มต่าง ๆ ความเสี่ยงดังกล่าวมิได้เกิดจากบทบาททางการเมืองโดยตรงของกาชาด หากเกิดจากสถานะของกาชาดในฐานะองค์กรที่ครอบครอง ทุนเชิงสัญลักษณ์ (Symbolic Capital) ในระดับสูง กล่าวคือ ชื่อกาชาดและเครื่องหมายกาชาดแดงได้รับการรับรู้ในสาธารณะในฐานะตัวแทนของมนุษยธรรม ความเมตตา ความช่วยเหลือโดยไม่เลือกปฏิบัติและความดีงามที่พึงอยู่เหนือเส้นแบ่งทางการเมืองและความขัดแย้ง (ICRC, 2020; IFRC, n.d.) เมื่อสถาบันหนึ่งได้รับความไว้วางใจเชิงศีลธรรมในระดับสูง ความไว้วางใจนั้นย่อมสามารถแปรสภาพเป็น ทรัพยากรเชิงอำนาจ ที่ผู้เล่นทางการเมืองพยายามนำมาใช้เพื่อเสริมความชอบธรรม ภาพลักษณ์หรือการยอมรับของตนเอง ในระดับหลักการสากล ขบวนการกาชาดและเสี้ยววงเดือนแดงให้ความสำคัญอย่างยิ่งต่อการคุ้มครองตราเครื่องหมาย เนื่องจากเครื่องหมายกาชาดแดง เสี้ยววงเดือนแดงและเพรแดงมิได้มีสถานะเป็นเพียงตราสัญลักษณ์ขององค์กร หากยังเป็นเครื่องหมายคุ้มครองตามกฎหมายมนุษยธรรมระหว่างประเทศ และเป็นสัญลักษณ์เชิงสถาบันของความเป็นกลาง ความเป็นอิสระและความไม่ฝักใฝ่ฝ่ายใดของขบวนการ การใช้เครื่องหมายอย่างไม่เหมาะสมจึงมิใช่เพียงปัญหาด้านภาพลักษณ์ แต่เป็นการบั่นทอนความหมาย ความน่าเชื่อถือและอำนาจคุ้มครองของสัญลักษณ์ดังกล่าว และในสถานการณ์ความขัดแย้งอาจส่งผลโดยตรงต่อความปลอดภัยของบุคลากรทางมนุษยธรรม (ICRC, n.d.) คณะกรรมการกาชาดระหว่างประเทศ (ICRC) ยังชี้ให้เห็นว่า การใช้สัญลักษณ์อย่างไม่เหมาะสม ครอบคลุมทั้งการใช้โดยผู้ไม่มีสิทธิและการใช้ในลักษณะที่ลดทอนความเคารพต่อเครื่องหมาย รวมถึงการนำไปเชื่อมโยงกับกิจกรรมทางการเมืองหรือการโฆษณาชวนเชื่อ (International Humanitarian Law Databases, n.d.) จากมุมมองเชิงทฤษฎีปรากฏการณ์ดังกล่าวสะท้อนว่า เครื่องหมายกาชาดมิได้ดำรงอยู่เพียงในฐานะทรัพย์สินเชิงกฎหมายหรือเครื่องหมายองค์กร หากยังทำหน้าที่เป็นพื้นที่ที่ศีลธรรมสาธารณะ (Public Moral Space) ที่สังคมคาดหวังว่า จะต้องได้รับการปกป้องจากการผูกขาดความหมายโดยรัฐ พรรคการเมืองหรือกลุ่มผลประโยชน์ใด ๆ การนำสัญลักษณ์ดังกล่าวไปเชื่อมโยงกับโครงการทางการเมืองจึงอาจนำไปสู่สิ่งที่อาจเรียกว่า การเมืองของการยืมความชอบธรรม กล่าวคือ ผู้เล่นทางการเมืองมิได้สร้างทุนทางศีลธรรมขึ้นเอง หากอาศัยความน่าเชื่อถือของสถาบันมนุษยธรรมเพื่อเพิ่มพูนความชอบธรรมให้การกระทำหรือภาพลักษณ์ของตน

อย่างไรก็ตาม ความสัมพันธ์ระหว่างมนุษยธรรมกับการเมืองมิได้เพิ่งเกิดขึ้นในยุคร่วมสมัย วรรณกรรมทางสังคมวิทยาชี้ให้เห็นว่า ความเป็นมนุษยธรรมและความเป็นรัฐชาติถูกประกอบสร้างร่วมกันมาตั้งแต่ระยะแรกขงขบวนการกาชาด ดรอมิ (Dromi, 2016) เสนอว่า สภากาชาดแห่งชาติในช่วงปลายคริสต์ศตวรรษที่ 19 มิได้ดำรงอยู่เพียงในฐานะองค์กรช่วยเหลือ หากยังใช้วาทกรรมมนุษยธรรมผสานกับวาท

กรรมชาตินิยม เพื่อสร้างความชอบธรรมให้ตนเองในฐานะองค์กรที่จำเป็นต่อชาติและเพื่อสถาปนาตำแหน่งแห่งที่ของตนไว้ในศูนย์กลางของพื้นที่สาธารณะระดับชาติ แนวคิดดังกล่าวช่วยอธิบายว่าเหตุใดกาชาดจึงสามารถดำรงสถานะที่ดูเสมือนเหนือการเมือง ขณะเดียวกันกลับมีส่วนร่วมในการผลิตและตอกย้ำความหมายทางการเมืองของรัฐชาติอย่างต่อเนื่อง ด้วยเหตุนี้ สัญลักษณ์กาชาดจึงมีลักษณะเชิงทวิลักษณ์ (Dual Character) กล่าวคือ ด้านหนึ่งเป็นเครื่องหมายของมนุษยธรรมสากลที่มุ่งข้ามพ้นพรมแดนทางการเมือง แต่อีกด้านหนึ่งกลับผูกพันกับประวัติศาสตร์ การสร้างชาติและสถาบันของรัฐในหลายประเทศ ความย้อนแย้งดังกล่าวทำให้กาชาดต้องเผชิญโจทย์สำคัญทางการเมืองว่า จะรักษาความชอบธรรมจากการอยู่เหนือความขัดแย้งไว้ได้อย่างไร ท่ามกลางโครงสร้างความสัมพันธ์ที่ทำให้องค์กรหลีกเลี่ยงการเข้าไปอยู่ในสนามแห่งอำนาจ ความหมายและการเมืองของรัฐชาติได้อย่างไม่สมบูรณ์

สำหรับในกรณีของประเทศไทย ปัจจัยเชิงสัญลักษณ์ยิ่งเข้มข้นจากบริบทประวัติศาสตร์ สภากาชาดไทยถือกำเนิดจากวิกฤตการณ์ ร.ศ. 112 (พ.ศ. 2436) และเติบโตภายใต้การอุปถัมภ์ของสถาบันพระมหากษัตริย์อย่างต่อเนื่อง ทำให้ความเป็นกาชาดถูกรับรู้ควบคู่กับภาพความจงรักภักดีและความเป็นชาติ อยู่เสมอ (Bunnag, 2022) กล่าวอย่างพรรณนาได้ว่า เมื่อตราและชื่อของกาชาดถูกหล่อหลอมอยู่ในความทรงจำร่วมของสังคมว่า เป็นพื้นที่แห่งพระเมตตาและการเสียสละเพื่อชาติ สัญลักษณ์นี้ก็ยังทรงพลังในทางสังคมการเมือง เพราะมันให้ความรู้สึกบริสุทธิ์สูง ส่งผลให้ใครก็ตามที่ยืนอยู่ร่วมกับสัญลักษณ์นี้ย่อมได้รับความชอบธรรมติดตัวมาโดยปริยาย ด้วยทุนเชิงสัญลักษณ์ระดับนี้ ความเสี่ยงของการถูกใช้ในเชิงการเมืองจึงเกิดได้หลายแบบ แบบแรก คือ การฉวยใช้โดยกลุ่มการเมืองหรือผู้เคลื่อนไหวเพื่อทำให้การเคลื่อนไหวของตนดูชอบธรรมมีมนุษยธรรมหรือมีสถานะเพื่อประชาชนมากขึ้น กรณีไทยที่เห็นชัด คือ ในช่วงความขัดแย้งทางการเมือง พ.ศ. 2556-2557 มีบุคลากรทางการแพทย์/กลุ่มผู้ชุมนุมบางส่วนใช้ธงหรือสัญลักษณ์ลักษณะคล้ายตรากาชาดร่วมในการชุมนุมทางการเมืองจนสภากาชาดไทยต้องออกมาเตือนและย้ำหลักความเป็นกลางไม่ให้ใช้ตรากาชาดในกิจกรรมการเมือง เพราะทำให้สังคมสับสนและกระทบภาพลักษณ์กาชาด รายงานข่าวในเวลานั้นยังสะท้อนผลกระทบเชิงสังคมสงเคราะห์ที่จับต้องได้ เช่น การเกิดกระแสต่อต้านและมีคนโทรขู่ว่าจะหยุดบริจาคเลือดเนื่องจากไม่พอใจการนำตรากาชาดไปผูกกับการชุมนุม เหตุการณ์นี้ชี้ว่า การใช้สัญลักษณ์กาชาดด้านการเมืองไม่ใช่เรื่องภาพลักษณ์เท่านั้น แต่บั่นทอนฐานทรัพยากรของงานสังคมสงเคราะห์โดยตรง เพราะความไว้วางใจของผู้บริจาค คือ เส้นเลือดใหญ่ขององค์กร แบบที่สอง คือ การใช้สัญลักษณ์โดยรัฐหรือผู้มีอำนาจเพื่อเสริมความชอบธรรมให้ระบอบการเมือง ซึ่งเป็นรูปแบบที่ละเอียดอ่อนกว่า เพราะมักเกิดผ่านพิธีกรรม การสื่อสารภาพลักษณ์หรือการเชื่อมงานกาชาดเข้ากับความดีของรัฐในสื่อสาธารณะ นักวิชาการด้านมนุษยธรรมระหว่างประเทศจำนวนมากชี้ว่า ในภาวะรัฐต้องการสร้างภาพรัฐที่เมตตา องค์กรมนุษยธรรมที่มีตราสัญลักษณ์น่าเชื่อถือสูงจะถูกดึงมาอยู่ในฉากของความชอบธรรมได้ง่าย แม้ไม่ใช่การบังคับตรง ๆ (Forsythe, 1976) ในสังคมที่แตกขั้วสูง การปรากฏตัวร่วมรัฐในเวลาหรือพื้นที่ที่อ่อนไหวอาจถูกอ่านว่า เป็นการรับรองทางศีลธรรมให้รัฐหรือฝ่ายปกครอง ซึ่งกระทบความรู้สึกของผู้รับบริการที่คิดเห็นต่างจนเกิดความไม่ไว้วางใจต่อความเป็นกลาง ผลกระทบของความเสี่ยงเชิงสัญลักษณ์ต่อกิจกรรมสังคมสงเคราะห์จึงมีลักษณะเป็นลูกโซ่ เริ่มจากความคลุมเครือในความหมายของตรากาชาดต่อด้วยความเสื่อมถอยของความไว้วางใจ กลายเป็นความลังเลในการ



เข้าถึงบริการหรือร่วมเป็นอาสาสมัคร/ผู้บริจาค และท้ายที่สุด คือ ประสิทธิภาพของการช่วยเหลือลดลง ในเชิงภาคสนาม หากผู้ประสบภัยเชื่อว่า ก๊าซอยู่ฝ่ายใดฝ่ายหนึ่ง ก็อาจไม่กล้ารับความช่วยเหลือหรือไม่ให้ข้อมูลที่จำเป็นต่อการสงเคราะห์ ซึ่งสวนทางต่อหัวใจงานสังคมสงเคราะห์ที่ต้องตั้งอยู่บนความไว้วางใจและศักดิ์ศรีมนุษย์

ทางออกเชิงนโยบายและวิชาชีพจึงไม่ใช่เพียงห้ามใช้ตราภาษาในการเมืองแบบปลายเหตุ แต่ต้องเป็นการบริหารความหมายของสัญลักษณ์อย่างรอบด้าน ประการแรก คือ การปกป้องตราเชิงกฎหมายและการสื่อสารเชิงสาธารณะ ตามแนวทางการคุ้มครองเครื่องหมาย (Emblem Protection) ของขบวนการกาชาดสากล ทั้งการให้ความรู้สาธารณะว่า ตราใช้ได้เมื่อใด ใครใช้ได้และผลเสียของการใช้ผิดบริบท (ICRC, 2020; IFRC, n.d.) ประการที่สอง คือ การยืนยันหลักการเป็นกลางซ้ำ ๆ ในที่สาธารณะ โดยเฉพาะเมื่อเกิดเหตุการณ์อ่อนไหว เพื่อให้สังคมไม่ปล่อยให้การตีความทางการเมืองยึดพื้นที่ความหมายไปแทน ประการที่สาม คือ การรักษาระยะเชิงสัญลักษณ์ในพื้นที่ชุมนุมหรือกิจกรรมการเมือง แม้จะทำงานร่วมรัฐในฐานะส่วนเสริมก็ตาม เพื่อไม่สร้างภาพการยืนอยู่ข้างฝ่ายใดในความขัดแย้ง และประการสุดท้าย คือ การพัฒนาระบบติดตาม-แจ้งเตือนการใช้ตราที่ผิดวัตถุประสงค์ในสื่อดิจิทัล ซึ่งคณะกรรมการกาชาดระหว่างประเทศ (ICRC) มองว่า เป็นสนามใหม่ของการฉวยใช้สัญลักษณ์ที่ต้องมีมาตรการเชิงรุก (ICRC, 2020) สรุปแล้ว ความเสี่ยงถูกใช้เชิงสัญลักษณ์ทางการเมืองคือด้านมืดของทุนความน่าเชื่อถือที่กาชาดสะสมมานาน ตรากาชาดยังศักดิ์สิทธิ์แค่ไหน ยังมีแรงดึงดูดทางการเมืองมากเท่านั้น งานสังคมสงเคราะห์ของกาชาดจึงต้องเดินบนเชือกเส้นบางระหว่างความร่วมมือกับรัฐเพื่อประสิทธิภาพ กับการรักษาพื้นที่สัญลักษณ์ให้เป็นของมนุษยธรรมอย่างแท้จริง หากบริหารสมดุลนี้ได้ ก๊าซจะยังเป็นพื้นที่ศีลธรรมร่วมที่ทุกฝ่ายไว้วางใจได้ในสังคมประชาธิปไตยที่หลากหลายและแตกต่าง

ความซ้ำซ้อนภารกิจกับหน่วยงานรัฐ

ประเด็นความซ้ำซ้อนภารกิจกับหน่วยงานรัฐเป็นอีกสนามหนึ่งที่ทำให้บทบาทของกาชาดในงานสังคมสงเคราะห์มีมิติทางการเมืองอย่างเลี่ยงไม่ได้ เพราะเมื่อกาชาดทำงานใกล้ชิดรัฐในฐานะองค์การผู้ช่วยรัฐด้านมนุษยธรรม (Auxiliary role) พื้นที่ภารกิจย่อมทับซ้อนกับงานของกระทรวงและหน่วยงานสวัสดิการอยู่เสมอ โดยเฉพาะด้านบรรเทาทุกข์ ภัยพิบัติ สาธารณสุข และการช่วยเหลือกลุ่มเปราะบาง ซึ่งเป็นภารกิจหลักของทั้งรัฐและสภากาชาดไทยเอง ถ้ามองให้เห็นภาพง่าย ๆ สภากาชาดไทยมีภารกิจแกนใหญ่ด้านบรรเทาทุกข์ ผู้ประสบภัยและดูแลคุณภาพชีวิตควบคู่กับงานบริการสุขภาพและโลหิต ในทางปฏิบัติ ภารกิจเหล่านี้ไปอยู่ในแผนป้องกันและบรรเทาสาธารณภัยแห่งชาติที่กำหนดให้กาชาดเป็นหน่วยสนับสนุนของรัฐ เช่น การเตรียมเลือด เวชภัณฑ์ สิ่งจำเป็น การอบรมอาสาสมัครและการร่วมปฏิบัติการในระดับจังหวัด เมื่อรัฐมีหน่วยงานหลักอยู่แล้ว เช่น กรมป้องกันและบรรเทาสาธารณภัย กระทรวงมหาดไทย กระทรวงสาธารณสุขหรือกระทรวงการพัฒนาสังคมฯ ก๊าซจึงจำเป็นต้องทำภารกิจขนานกันหรือร่วมกันอยู่ตลอด ซึ่งในเชิงระบบ นี่คือ ความซ้ำซ้อนเชิงหน้าที่ที่เกิดจากการออกแบบให้กาชาดเป็นส่วนเติมเต็มของรัฐมากกว่าจะเป็นองค์กรนอกระบบ

ความซ้ำซ้อนไม่ได้มีความหมายเชิงลบเสมอไป ในภาวะวิกฤตใหญ่ ความที่มีหลายหน่วยงานทำเรื่องเดียวกันอาจกลายเป็นความซ้ำซ้อนเชิงความมั่นคง (Redundancy for Resilience) ที่ทำให้การช่วยเหลือ

ครอบคลุมและถึงมือผู้ประสบภัยเร็วขึ้น เพราะภาษามีเครือข่ายอาสาสมัครและเหล่าภาษาจังหวัดที่ประสานกับฝ่ายปกครองในพื้นที่ได้คล่องตัว เอกสารบทเรียนการทำงานภัยพิบัติของภาษาไทยยังช่วยให้ทำงานร่วมกับกระทรวงมหาดไทยและหน่วยราชการในพื้นที่เพื่อให้การช่วยเหลือมีประสิทธิภาพ ระบบหนังสืออิเล็กทรอนิกส์สภาภาษาไทย ดังนั้น ในเชิงสังคมสงเคราะห์ ความทับซ้อนกันของภารกิจจึงอาจช่วยเพิ่มโอกาสรอด เพิ่มความทั่วถึง และลดช่องว่างที่รัฐทำไม่ทัน แต่ปัญหาจะเกิดขึ้นที่เมื่อซ้ำซ้อนโดยไร้การประสาน เพราะนั่นทำให้ระบบช่วยเหลือกลายเป็นการทำงานคู่ขนานที่ไม่เห็นภาพรวมของกันและกัน รายงานทบทวนความสามารถเชิงสถาบันหลังสึนามิในช่วงปี พ.ศ. 2547 ชี้ชัดว่า การช่วยเหลือที่ไม่ถูกประสานและติดตามอย่างเป็นระบบทำให้เกิดความซ้ำซ้อนและการกระจายความช่วยเหลือที่เอนเอียง (Duplication and Biased Distribution) ในภาษาสังคมสงเคราะห์หมายถึง บางชุมชนได้ของซ้ำ ในขณะที่บางกลุ่มกลับตกหล่น เกิดความรู้สึกไม่เป็นธรรม และท้ายที่สุดทำให้ความไว้วางใจต่อระบบสงเคราะห์ลดลง ซึ่งกระทบทั้งรัฐและภาษาไปพร้อมกัน ตรงนี้เองที่มิติทางการเมืองแทรกตัวอยู่ในความซ้ำซ้อน เพราะภารกิจที่ทับกันคือภารกิจในพื้นที่สวัสดิการสาธารณะที่เต็มไปด้วยอำนาจและความคาดหวัง ใครจะเป็นเจ้าภาพ ใครได้เครดิต ใครถูกตำหนิเมื่อช่วยเหลือไม่ทั่วถึง ล้วนเป็นเรื่องการต่อรองเชิงอำนาจทั้งสิ้น เอกสารของสหพันธ์สภาภาษาและเลี้ยววงเดือนแดงระหว่างประเทศจึงเน้นย้ำมาอย่างตลอดว่า บทบาทเสริม (Auxiliary Role) ต้องถูกกำหนดขอบเขตหน้าที่ที่ชัดเจนว่า ภาษาจะเสริม (Supplement) หรือทำแทนชั่วคราว (Substitute) ส่วนใดของรัฐ เพื่อไม่ให้งานซ้ำซ้อนแบบแข่งขันหรือขัดกัน กล่าวอีกแบบคือ ความซ้ำซ้อนที่ไม่มีขอบเขต เท่ากับเปิดพื้นที่ให้การเมืองของการจัดสรรทรัพยากรเกิดขึ้นง่ายขึ้น น่าสนใจว่าในช่วงไม่กี่ปีที่ผ่านมา ภาษาไทยและรัฐพยายามลดความซ้ำซ้อนด้วยการบูรณาการเชิงดิจิทัล เช่น โครงการช่วยเหลือกลุ่มเปราะบางผู้ประสบภัยผ่านแอปพลิเคชัน (งานประชาสัมพันธ์ สำนักงานบรรเทาทุกข์และประชานามัยพิทักษ์ สภาภาษาไทย, ม.ป.ป.) และระบบชุดธารน้ำใจที่พัฒนาร่วมกันระหว่างสภาภาษาไทย กระทรวงสาธารณสุข และกระทรวงมหาดไทย โดยวัตถุประสงค์ตรง ๆ คือ ให้ทุกหน่วยงานเห็นข้อมูลเดียวกัน ช่วยเหลือได้พร้อมกันและไม่ซ้ำซ้อน ความพยายามนี้สะท้อนว่าภาษาดำรงปัญหาเชิงระบบ และกำลังเปลี่ยนจากการทำงานแบบขนานรัฐไปสู่การทำงานแบบแพลตฟอร์มร่วมรัฐ-สังคม ซึ่งเป็นนวัตกรรมสำคัญของงานสังคมสงเคราะห์ยุคใหม่ ในเชิงข้อเสนอทางสังคมสงเคราะห์ การจัดการความซ้ำซ้อนควรเดินต่ออย่างน้อย 4 แนวทางหลัก ดังนี้

1) การกำหนดขอบเขตบทบาทให้ชัดแบบเสริม-ไม่ทับ ต้องมีทำบันทึกความตกลงร่วมมือ (MOU) หรือแผนปฏิบัติการร่วมที่ระบุว่า เรื่องไหนภาษาเป็นหน่วยหลัก เรื่องไหนเป็นหน่วยเสริม และเงื่อนไขการส่งต่องานเมื่อสถานการณ์กลับสู่ภาวะปกติ ตามแนวคิดบทบาทเสริมหลักของสหพันธ์สภาภาษาและเลี้ยววงเดือนแดงระหว่างประเทศ

2) ฐานข้อมูลผู้รับบริการร่วม (Shared Beneficiary Data) ใช้ระบบดิจิทัล/ฐานข้อมูลเดียวกันในการลงทะเบียนผู้ประสบภัยและติดตามความช่วยเหลือ เพื่อให้เห็นว่า ใครได้รับแล้ว/ยังไม่ได้รับ ลดทั้งความซ้ำซ้อนและการตกหล่น ซึ่งแนวทางนี้ได้เริ่มต้นผ่านแอปพลิเคชันแล้ว

3) การประเมินความจำเป็นเชิงพื้นที่ร่วมกับชุมชน ให้เครือข่ายภาษาจังหวัดทำงานร่วมองค์กรปกครองส่วนท้องถิ่น (อปท.) และอาสาสมัครสาธารณสุขประจำหมู่บ้าน (อสม.) และองค์กรชุมชนในการ



สำรวจความจำเป็นจริงในพื้นที่แล้วจัดลำดับการช่วยเหลือบนฐานข้อมูลเดียวกัน วิธีนี้ทำให้กาชาดเต็มช่องว่างมากกว่าทำซ้ำ

4) การถอดบทเรียนหลังเหตุการณ์ (After-action Review) ทุกวิกฤตควรถูกถอดบทเรียนร่วมรัฐ-กาชาด-ชุมชนว่า ความซ้ำซ้อนเกิดตรงไหน ทำไมเกิด และจะปรับกลไกอย่างไรต่อไป ซึ่งเป็นบทเรียนสำคัญจากเหตุการณ์สึนามิ 2004 ที่ชี้ผลเสียของความช่วยเหลือที่ไม่ถูกประสาน

สรุปแล้วความซ้ำซ้อนภารกิจระหว่างกาชาดกับหน่วยงานรัฐเป็นผลธรรมชาติของการที่กาชาดยืนอยู่บนรอยต่อรัฐ-สังคม หากประสานกันดี ความซ้ำซ้อนจะกลายเป็นพลังเสริมความมั่นคงทางสังคม แต่ถ้าปล่อยให้ซ้ำซ้อนแบบไร้ระบบ มันจะกลายเป็นช่องโหว่ของความไม่เป็นธรรมและความขัดแย้งทางการเมืองในเชิงสวัสดิการ ดังนั้น บทบาททางการเมืองที่สำคัญของกาชาดในมิตินี้ คือ การทำหน้าที่ตัวกลางประสานและจัดระเบียบความช่วยเหลือให้ระบบสังคมสงเคราะห์พหุภาคีเดินไปในทิศทางเดียวกันเพื่อให้มนุษยธรรมทำงานได้จริงในสังคมที่ซับซ้อน

สรุป

จากที่กล่าวมาจะเห็นว่า กาชาดมิได้เป็นเพียงองค์กรด้านมนุษยธรรมที่ทำงานช่วยเหลือผู้เดือดร้อนในเชิงการกุศล หากแต่เป็นสถาบันมนุษยธรรมที่ดำรงอยู่บนรอยต่อระหว่างรัฐกับสังคมและด้วยตำแหน่งแห่งที่เช่นนี้เอง ทำให้กาชาดมีบทบาททางการเมืองแฝงอยู่ในทุกช่วงตอนของการปฏิบัติงานสังคมสงเคราะห์อย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ ภายใต้กรอบคิดความสัมพันธ์รัฐ-สังคม อำนาจทางสังคม และการทูตมนุษยธรรม บทความเสนอว่า การช่วยเหลือของกาชาดมิใช่กิจกรรมนอกการเมือง แต่เป็นการปฏิบัติการที่ส่งผลต่อโครงสร้างอำนาจการจัดสรรทรัพยากร และความชอบธรรมของสังคมการเมืองสมัยใหม่ บทความได้ชี้ให้เห็นว่า กาชาดมิได้เป็นเพียงองค์กรด้านมนุษยธรรมที่ทำงานช่วยเหลือผู้เดือดร้อนในเชิงการกุศล หากแต่เป็นสถาบันมนุษยธรรมที่ดำรงอยู่บนรอยต่อระหว่างรัฐกับสังคม และด้วยตำแหน่งแห่งที่เช่นนี้เอง ทำให้กาชาดมีบทบาททางการเมืองแฝงอยู่ในทุกช่วงตอนของการปฏิบัติงานสังคมสงเคราะห์อย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ ภายใต้กรอบคิดความสัมพันธ์รัฐสังคม อำนาจเชิงอ่อนและการทูตมนุษยธรรม การช่วยเหลือของกาชาดมิใช่กิจกรรมนอกการเมือง แต่เป็นการปฏิบัติการที่ส่งผลต่อโครงสร้างอำนาจ การจัดสรรทรัพยากร และความชอบธรรมของสังคมการเมืองสมัยใหม่อย่างไรก็ดี บทความยังชี้ให้เห็นว่า พลังเชิงสถาบันของกาชาดย่อมมาพร้อมแรงดึงดูดทางการเมืองในเชิงวิชาชีพสังคมสงเคราะห์อย่างน้อยสามประการ ประการแรก คือ ความตึงระหว่างหลักความเป็นกลางกับความใกล้ชิดกับรัฐ กาชาดจำเป็นต้องทำงานร่วมกับรัฐในฐานะผู้ช่วยด้านมนุษยธรรมเพื่อให้การช่วยเหลือมีประสิทธิภาพ แต่ความร่วมมือนี้อาจถูกสังคมตีความว่า เป็นการเลือกข้างได้ง่ายในบริบทการเมืองที่แตกขั้ว ประการที่สอง คือ ความเสี่ยงของการถูกใช้เป็นสัญลักษณ์ทางการเมือง เนื่องจากตราและชื่อของกาชาดมีทุนความไว้วางใจสูงจึงอาจถูกฉวยใช้เพื่อสร้างความชอบธรรมหรือภาพลักษณ์ให้ฝ่ายใดฝ่ายหนึ่ง ซึ่งส่งผลกระทบต่อความน่าเชื่อถือและฐานทรัพยากรของงานสังคมสงเคราะห์โดยตรง ประการที่สาม คือ ความซ้ำซ้อนของภารกิจกับหน่วยงานรัฐ ความทับซ้อนอาจเป็นพลังเสริมในภาวะวิกฤต แต่หากไร้การประสานเชิงระบบจะนำไปสู่การช่วยเหลือซ้ำซ้อน-ตกหล่น และก่อความรู้สึกไม่เป็นธรรมในระดับพื้นที่

อย่างไรก็ดี บทความยังชี้ให้เห็นว่า พลังเชิงสถาบันของกาชาดย่อมมาพร้อมแรงดึงดูดทางการเมืองในเชิงวิชาชีพสังคมสงเคราะห์อย่างน้อยสามประการ ประการแรก คือ ความตึงระหว่างหลักความเป็นกลางกับความใกล้ชิดกับรัฐ กาชาดจำเป็นต้องทำงานร่วมกับรัฐในฐานะผู้ช่วยด้านมนุษยธรรมเพื่อให้การช่วยเหลือมีประสิทธิภาพ แต่ความร่วมมือนี้อาจถูกสังคมตีความว่า เป็นการเลือกข้างได้ง่ายในบริบทการเมืองที่แตกขั้ว ประการที่สอง คือ ความเสี่ยงของการถูกใช้เป็นสัญลักษณ์ทางการเมือง เนื่องจากตราและชื่อของกาชาดมีทุนความไว้วางใจสูง จึงอาจถูกฉวยใช้เพื่อสร้างความชอบธรรมหรือภาพลักษณ์ให้ฝ่ายใดฝ่ายหนึ่ง ซึ่งส่งผลกระทบต่อความน่าเชื่อถือและฐานทรัพยากรของงานสังคมสงเคราะห์โดยตรง ประการที่สาม คือ ความซับซ้อนของภารกิจกับหน่วยงานรัฐ ความทับซ้อนอาจเป็นพลังเสริมในภาวะวิกฤต แต่หากไร้การประสานเชิงระบบจะนำไปสู่การช่วยเหลือซ้ำซ้อน-ตกหล่น และก่อความรู้สึกไม่เป็นธรรมในระดับพื้นที่

ท้ายที่สุด บทความนี้มีความสำคัญต่อองค์ความรู้สังคมสงเคราะห์และรัฐศาสตร์ในสองด้าน ด้านที่หนึ่ง คือ การทำให้เห็นว่า องค์กรมนุษยธรรมกึ่งรัฐอย่างกาชาดเป็นตัวแสดงทางการเมืองเชิงสถาบันที่ส่งผลต่อการเมืองของสวัสดิการและความยินยอมของสังคม ด้านที่สอง คือ การเสนอพื้นที่วิจัยต่อไป เช่น การศึกษากรณีเชิงเปรียบเทียบระหว่างกาชาดไทยกับกาชาดในประเทศที่มีระบอบและโครงสร้างรัฐต่างกัน การประเมินผลกระทบเชิงประจักษ์ของกิจกรรมกาชาดต่อความไว้วางใจทางการเมืองของประชาชน หรือการสำรวจเสียงของผู้รับบริการในพื้นที่ความขัดแย้งว่า มองความเป็นกลางของกาชาดอย่างไร การต่อยอดเชิงวิจัยเหล่านี้จะช่วยให้บทบาทของกาชาดในงานสังคมสงเคราะห์มีความชัดเจน โปร่งใสและตอบสนองต่อสังคมประชาธิปไตยที่หลากหลายยิ่งขึ้นในอนาคต

เอกสารอ้างอิง

- งานประชาสัมพันธ์ สำนักงานบรรเทาทุกข์และประชานามัยพิทักษ์ สภากาชาดไทย. (ม.ป.ป.) *สภากาชาดไทย กระจกส่องสาธารณสุข และกระจกมองมหาภัยไทย ผนึกกำลังเปิดโครงการชุดธารน้ำใจ ช่วยเหลือกลุ่มผู้เปราะบางจากภัยพิบัติ นาร่อง 4 จังหวัด เริ่มที่จังหวัดสุโขทัยเป็นแห่งแรก*. สืบค้นเมื่อ 20 พฤษภาคม 2568, จาก https://rtrc.redcross.or.th/ewt/rtrc_web/article_attach/news290668.pdf
- พระครูวาปีธรรมวิโรจน์ และคณะ. (2568). กลยุทธ์การเสริมสร้างสัมมาชีพด้วยหลักสัปปุริสธรรม 7 ประการ สำหรับแรงงานย้ายถิ่นที่ถูกเลิกจ้างจากสถานการณ์โควิด-19 ของประชาชนในภาคอีสานตอนล่าง. *วารสารสังคมศาสตร์และวัฒนธรรม*. 9 (9), 83-97.
- วรเชษฐ์ โทอิน และคณะ. (2569). จากผู้กระทำความผิดสู่การฟื้นฟูให้รู้แจ้ง: พุทธนวัตกรรมการพัฒนาและยกระดับทักษะแห่งสัมมาชีพของผู้กระทำความผิดซ้ำเพื่อฟื้นคืนกลับสู่ความเข้มแข็งทางจิตวิญญาณในภาคอีสานตอนล่าง กลุ่ม 2. *วารสารการบริหารการปกครองและนวัตกรรมท้องถิ่น*. 10 (1), e296404.
- ศิริรักษ์ นิทัศน์เอก. (2565). การศึกษาพัฒนาการภารกิจกาชาดไทยในด้านการบรรเทาทุกข์ให้กับสาธารณะในกรอบการวิเคราะห์แบบ Incrementalism Model. *วารสารรัฐศาสตร์วิจารณ์*. 9 (18), 135-171.
- Bogatyreva, O. (2022). Humanitarian Diplomacy: Modern Concepts and Approaches. *Herald of the Russian Academy of Science*. 92 (14). s1349-s1366.



- Bunnag, T. (23 May 2022). *We Help Thai Red Cross, Thai Red Cross Helps Us*. Retrieved 20 May 2025, from <https://astana.thaiembassy.org/en/content/article-we-help-thai-red-cross-thai-red-cross-help?page=5d7e342a15e39c3db8002999&menu=5d7e342a15e39c3db800299a>
- Chernova, A. (2024). Queering the Humanitarian Principles of Neutrality and Impartiality: Implications for Humanitarian Action, IHL Effectiveness and Gender Justice. *International Review of the Red Cross*. 106 (925), 192-222.
- De Lauri, A. (2018). Humanitarian Diplomacy: A New Research Agenda. *Chr. Michelsen Institute Brief*. 4, 1-4.
- Dromi, S. M. (2016). For Good and Country: Nationalism and the Diffusion of Humanitarianism in the Late Nineteenth Century. *The Sociological Review Monographs*. 64 (2), 79-97.
- Forsythe, D. P. (1976). The Red Cross as Transnational Movement: Conserving and Changing the Nation-state System. *International Organization*. 30 (4), 607-630.
- Franke, M. F. N. (2010). Responsible Politics of the Neural: Rethinking International Humanitarianism in the Red Cross Movement via the Philosophy of Roland Barthes. *Journal of International Political Theory*. 6 (2), 142-160.
- Harroff-Tavel, M. (1989). Neutrality and Impartiality: The Importance of These Principles for the International Red Cross and Red Crescent Movement and the Difficulties Involved in Applying Them. *International Review of the Red Cross*. 29 (273), 536-552.
- International Committee of the Red Cross (ICRC). (11 July 2020). *Study on the Use of the Emblems: Operational and Commercial and Other Non-operational Issues*. Retrieved 20 May 2025, from <https://www.icrc.org/en/publication/4057-study-use-emblems-operational-and-commercial-and-other-non-operational-issues>
- International Committee of the Red Cross (ICRC). (14 December 1979). *The Fundamental Principles of the Red Cross: Commentary*. Retrieved 20 May 2025, from <https://www.icrc.org/en/article/fundamental-principles-red-cross-commentary>
- International Committee of the Red Cross (ICRC). (n.d.). *Use of Emblems*. Retrieved 20 May 2025, from <https://www.icrc.org/en/law-and-policy/use-emblems>
- International Federation of Red Cross and Red Crescent Societies (IFRC). (n.d.). *Emblems and Logo*. Retrieved 20 May 2025, from <https://www.ifrc.org/who-we-are/international-red-cross-and-red-crescent-movement/emblems-and-logo>

- International Humanitarian Law Databases. (n.d.). *Misuse of the Emblem*. Retrieved 20 May 2025, from <https://ihl-databases.icrc.org/en/ihl-treaties/gci-1949/article-53/commentary/2016>
- Pictet, J. (1979). *The Fundamental Principles of the Red Cross*. Geneva: International Federation of Red Cross and Red Crescent Societies.
- Thai Red Cross Society. (n.d.-a). *From Red Unalom Society to the Thai Red Cross Society*. Retrieved 20 May 2025, from <https://english.redcross.or.th/aboutus/history/>
- Thai Red Cross Society. (n.d.-b). *Vision–Mission–Strategy*. Retrieved 20 May 2025, from <https://english.redcross.or.th/aboutus/vision/>
- Wannamethee, P. (1993). 100 Years of the Thai Red Cross Society 1893-1993. *International Review of the Red Cross*. 33 (293), 161-169.



Academic Article:

Received: 2025-04-10;

Revised: 2026-09-23;

Accepted: 2026-09-25.

พุทธปรัชญากับกระบวนการแสวงหาความรู้และการฝึกปฏิบัติในชีวิตประจำวัน

Buddhist Philosophy: The Process of Knowledge Pursuit and Daily Practice

พระปลัดสิทธิพงษ์ ธิรปุณโญ^{*1}, สมชาย สมจิตต์²

Phrapalad Sitthiphong Thirapunyo¹, Somchay Somchit²

วัดสันติคีรีเขต จังหวัดชลบุรี¹, นักวิชาการอิสระ²

Wat Santikirikhat, Chonburi Province¹, Independent Scholar²

First/Corresponding Author, E-mail: sitipong.rua@student.mbu.ac.th*

บทคัดย่อ

การแสวงหาความรู้ทางพุทธปรัชญาเป็นกระบวนการที่มีความสำคัญในการศึกษาหลักธรรมในพุทธปรัชญา ซึ่งเน้นการเรียนรู้ทั้งในด้านทฤษฎีและการปฏิบัติ โดยการแสวงหาความรู้ในพุทธปรัชญาจะช่วยให้บุคคลมีความเข้าใจในหลักธรรมที่พระพุทธเจ้าทรงสอน เช่น อริยสัจสี่ มรรคมีองค์ 8 และการฝึกฝนจิตใจตามวิธีการต่าง ๆ เพื่อให้เกิดความสงบและปัญญาที่จะนำไปสู่การหลุดพ้นจากทุกข์ การแสวงหาความรู้ในพุทธปรัชญาจึงไม่เพียงแต่การศึกษาความรู้ในเชิงทฤษฎี แต่ยังมุ่งเน้นไปที่การปฏิบัติจริงในการนำหลักธรรมเหล่านี้ไปใช้ในชีวิตประจำวัน โดยการฝึกจิตใจและพัฒนาความสามารถในการดำเนินชีวิตตามหลักศีลธรรมของพระพุทธเจ้าเพื่อสร้างสันติสุขและความสงบภายใน ในกระบวนการแสวงหาความรู้ทางพุทธปรัชญา บุคคลจะได้รับการฝึกฝน เช่น การพัฒนาสติ การเห็นตามความเป็นจริงในสภาพธรรมชาติของชีวิต ซึ่งสามารถช่วยให้บุคคลเข้าใจถึงต้นเหตุของความทุกข์และวิธีการที่จะหลุดพ้นจากมันได้ การปฏิบัติธรรมที่ถูกต้องจะช่วยให้ผู้ปฏิบัติมีความเข้าใจในเรื่องของชีวิตและสรรพสิ่งอย่างลึกซึ้ง และสามารถพัฒนาจิตใจให้สามารถดำเนินชีวิตในทิศทางที่มีสติและความสงบ ไม่ว่าจะในสถานการณ์ใด ดังนั้น การแสวงหาความรู้ทางพุทธปรัชญาจึงเป็นกระบวนการที่สร้างความสมดุลระหว่างทฤษฎีกับการปฏิบัติ ซึ่งการศึกษาในด้านนี้ไม่เพียงแต่จะทำให้บุคคลมีความรู้ทางวิชาการ แต่ยังช่วยให้เกิดการเปลี่ยนแปลงที่เป็นจริงในชีวิตประจำวัน ทั้งในด้านการพัฒนาจิตใจ การเข้าใจตนเองและผู้อื่น และการสร้างสันติสุขในสังคม โดยการฝึกฝนตามหลักธรรมพุทธปรัชญาจะช่วยให้บุคคลสามารถหลุดพ้นจากทุกข์และดำเนินชีวิตตามเส้นทางแห่งการปฏิบัติที่พระพุทธเจ้าทรงสอนไว้

คำสำคัญ: พุทธปรัชญา, การแสวงหาความรู้, การปฏิบัติ, ปัญญา

Abstract

The pursuit of knowledge in Buddhist philosophy is an important process in studying the core teachings of Buddhism, focusing on both theoretical understanding and practical

application. The pursuit of knowledge in Buddhist philosophy helps individuals gain insight into the teachings of the Buddha, such as the Four Noble Truths, the Eightfold Path, and the mental training methods to develop peace and wisdom that lead to liberation from suffering. Therefore, the pursuit of knowledge in Buddhist philosophy is not only about theoretical learning but also emphasizes the practical application of these teachings in daily life. This involves training the mind and developing the ability to live in accordance with the ethical principles of the Buddha's teachings, fostering inner peace and tranquility. In the process of seeking knowledge in Buddhist philosophy, individuals will be trained in various aspects such as mindfulness development and the ability to perceive the reality of life's natural conditions. This process helps individuals understand the root causes of suffering and the ways to overcome them. Correct practice will lead practitioners to a profound understanding of life and all phenomena, enabling them to cultivate a mind that can live with mindfulness and tranquility in any situation. Thus, the pursuit of knowledge in Buddhist philosophy is a process that creates a balance between theory and practice. The study of this field not only provides individuals with academic knowledge but also brings about real-life transformations. These include the development of the mind, self-understanding, understanding others, and fostering peace within society. By practicing according to the Buddha's teachings, individuals can free themselves from suffering and live a life in accordance with the path of practice that the Buddha taught.

Keywords: Buddhist Philosophy, Pursuit of Knowledge, Practice, Wisdom

บทนำ

การแสวงหาความรู้ทางพุทธปรัชญามีความสำคัญอย่างยิ่งในการเข้าใจและนำหลักธรรมที่พระพุทธเจ้าได้ทรงสอนมาใช้ในการดำเนินชีวิตของผู้คนในสังคม พุทธปรัชญาไม่ได้เป็นเพียงแค่ทฤษฎีหรือแนวคิดที่อยู่ในตำราเท่านั้น แต่ยังเป็นแนวทางในการดำเนินชีวิตจริงที่มุ่งให้ผู้ปฏิบัติสามารถเข้าใจความจริงของชีวิต หรือการเข้าใจชีวิตความเป็นจริง เช่น การเข้าใจตามหลักนิยาม 5 (พระปลัดธนา อัครธมโม (พิมพ์รัตน์) และคณะ, 2564) พุทธปรัชญายังช่วยให้ผู้ฝึกปฏิบัติลดละทุกข์ที่เกิดจากความไม่รู้ได้ด้วยการปฏิบัติหลักสติปัฏฐาน 4 (พระปลัดธวัชชัย ชติรัตน์, 2567) ด้วยเหตุนี้ การศึกษาพุทธปรัชญาจึงเป็นสิ่งสำคัญที่ไม่เพียงแต่ช่วยให้ผู้คนเข้าใจในความหมายที่แท้จริงของชีวิต แต่ยังช่วยให้สามารถแก้ไขปัญหาของชีวิตประจำวันได้ เช่น ความเครียด ความวิตกกังวล ความทุกข์ที่เกิดจากการไม่รู้แจ้ง ฯลฯ การศึกษาพุทธปรัชญาจึงสามารถทำให้ผู้ศึกษามีความสามารถในการเข้าใจและปฏิบัติตามหลักธรรมที่พระพุทธเจ้าทรงสอน เช่น การปฏิบัติศีล สมาธิ และ ปัญญา ซึ่งจะช่วยให้บุคคลสามารถดำเนินชีวิตไปในทิศทางที่ถูกต้องตามหลักศีลธรรม และสามารถบรรลุถึงจุดหมายที่แท้จริงของพุทธปรัชญา คือ การหลุดพ้นจากทุกข์ผ่านการฝึกฝนจิตใจให้มีสติและปัญญา



การศึกษาพุทธปรัชญาจึงไม่เพียงแค่นำไปใช้ในการเรียนรู้เพื่อเข้าใจธรรมชาติของชีวิต แต่ยังเน้นไปที่การปฏิบัติในชีวิตประจำวันเพื่อให้บรรลุถึงเป้าหมายของการพัฒนาและการหลุดพ้นจากทุกข์ การศึกษานี้ช่วยให้บุคคลสามารถปรับเปลี่ยนพฤติกรรมและทัศนคติในชีวิต เพื่อให้สอดคล้องกับหลักธรรมของพระพุทธเจ้า ซึ่งจะช่วยให้บุคคลนั้นสามารถดำเนินชีวิตไปในทิศทางที่ดีและมีคุณค่า

การแสวงหาความรู้ทางพุทธปรัชญา

พุทธปรัชญามีหลักการในการปฏิบัติที่หลากหลาย หากจะกล่าวเฉพาะกระบวนการฝึกปฏิบัติและผลลัพธ์ที่เกิดขึ้นโดยภาพรวมแล้ว การแสวงหาความรู้ในพุทธปรัชญาสามารถประมวลได้ (ฉวีวรรณ สกุลสุพิชญ์ และบาลี พุทธรักษา, 2562; พระมหาวิชิต อคคชิต (จันทร์สง่า) และกฤตสุชิน พลเสน, 2568) ดังนี้

ประการที่ 1 การแสวงหาความรู้เป็นกระบวนการที่ไม่สิ้นสุด การแสวงหาความรู้ทางพุทธปรัชญาเป็นกระบวนการที่ไม่มีที่สิ้นสุด เนื่องจากพุทธปรัชญานำมาฝึกฝนตนเองเพื่อให้เกิดความเข้าใจในความจริงของโลกและชีวิต ด้วยการคิดวิเคราะห์และพัฒนาจิตใจผ่านการฝึกสมาธิ การเจริญสติ และการปฏิบัติตามหลักธรรมที่พระพุทธเจ้าทรงสอน กระบวนการเรียนรู้และปฏิบัติในพุทธปรัชญาจึงเป็นสิ่งที่บุคคลต้องทำอย่างต่อเนื่องในทุกช่วงเวลาของชีวิตเพื่อให้บรรลุถึงความเข้าใจที่ลึกซึ้งและหลุดพ้นจากทุกข์ได้อย่างแท้จริง

ประการที่ 2 การแสวงหาความรู้ผ่านการศึกษาคัมภีร์และการปฏิบัติ การศึกษาพุทธปรัชญาไม่สามารถทำได้เพียงแค่อ่านคัมภีร์หรือการเรียนรู้จากทฤษฎีเพียงอย่างเดียว แต่ต้องมีการปฏิบัติอย่างจริงจังร่วมด้วย เพื่อให้เกิดการเปลี่ยนแปลงภายในจิตใจ การศึกษาคัมภีร์ เช่น พระไตรปิฎก จะช่วยให้เกิดความเข้าใจในหลักธรรมต่าง ๆ เช่น อริยสัจ 4 (สี่ข้อที่เป็นสัจธรรมของชีวิต) และมรรคมีองค์ 8 แต่การศึกษาจะสมบูรณ์ได้เมื่อมีการนำไปปฏิบัติ เช่น การเจริญสติเพื่อให้เกิดการเปลี่ยนแปลงในชีวิตจริง

ประการที่ 3 การแสวงหาความรู้เพื่อการพัฒนาสุขภาวะด้านจิตใจและการหลุดพ้นจากทุกข์ การศึกษาและการแสวงหาความรู้ทางพุทธปรัชญาไม่เพียงแต่ช่วยให้เข้าใจในหลักคำสอน แต่ยังช่วยพัฒนาจิตใจและสามารถหลุดพ้นจากทุกข์ได้จริง การศึกษาหลักธรรม เช่น การปฏิบัติตามมรรคมีองค์ 8 จะช่วยให้บุคคลเกิดความรู้สึกเป็นกลางและมีความสุขภายใน ซึ่งเป็นพื้นฐานในการพัฒนาจิตใจให้เข้าถึงความรู้ที่ลึกซึ้งเกี่ยวกับความทุกข์และความสุขของชีวิต

โดยสรุปแล้ว การแสวงหาความรู้ทางพุทธปรัชญาเป็นกระบวนการที่สำคัญในการพัฒนาจิตใจและการเข้าใจชีวิต การศึกษาพุทธปรัชญาช่วยให้บุคคลสามารถดำเนินชีวิตไปในทิศทางที่ดีขึ้น สอดคล้องกับหลักธรรมที่พระพุทธเจ้าได้ทรงสอน และนำไปสู่การหลุดพ้นจากทุกข์ การศึกษานี้จึงมีบทบาทสำคัญในการทำให้ชีวิตมีคุณค่าและเป็นไปตามคำสอนของพระพุทธเจ้า

กระบวนการแสวงหาความรู้และการปฏิบัติธรรมในพุทธปรัชญา

กระบวนการสำคัญในการศึกษาเพื่อเข้าใจถึงการแสวงหาความรู้ทางพุทธปรัชญา ไม่เพียงแต่ช่วยให้เข้าใจทฤษฎีในหลักคำสอนของพระพุทธเจ้า แต่ยังช่วยให้เห็นผลกระทบจากการปฏิบัติจริงในชีวิตประจำวัน จากข้อมูลเกี่ยวกับกระบวนการแสวงหาความรู้และการปฏิบัติธรรมในพุทธปรัชญาสามารถสรุปได้ดังต่อไปนี้

ประการที่ 1 การศึกษาพุทธปรัชญาในเชิงทฤษฎี การศึกษาพุทธปรัชญาในเชิงทฤษฎีมุ่งเน้นการทำความเข้าใจหลักธรรมพื้นฐานที่มีอิทธิพลต่อการดำเนินชีวิตของพุทธศาสนิกชน เช่น อริยสัจ 4 มรรคมีองค์ 8 อันเป็นแกนหลักของการลดละทุกข์และบรรลุนิพพาน เพราะการเข้าใจทฤษฎีทางพุทธปรัชญาช่วยส่งเสริมความรู้สึกถึงความเชื่อมโยงระหว่างจิตใจกับการปฏิบัติธรรม ซึ่งช่วยลดความเครียดและทำให้ชีวิตมีความสุขมากขึ้น ทั้งสามารถจัดการกับปัญหาชีวิตและความทุกข์ได้ดีกว่าผู้ที่ขาดความเข้าใจในหลักธรรมที่พระพุทธเจ้าได้สอนไว้

ประการที่ 2 การศึกษาผลกระทบจากการปฏิบัติธรรม ผลกระทบจากการปฏิบัติธรรมเน้นการสังเกตและวิเคราะห์การเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นในชีวิตของผู้ปฏิบัติธรรมในระยะยาว มักจะเกี่ยวข้องกับการประยุกต์ใช้หลักธรรมในชีวิตประจำวัน เพราะการฝึกสมาธิอย่างสม่ำเสมอจะช่วยเพิ่มความสงบในจิตใจและลดความเครียดได้อย่างมีประสิทธิภาพ การฝึกสติในชีวิตประจำวันสามารถเพิ่มคุณภาพชีวิตได้ในด้านต่าง ๆ เช่น ความสัมพันธ์กับผู้อื่น การรับมือกับปัญหาในชีวิต เนื่องจากผู้ที่ฝึกปฏิบัติธรรมตามคำสอนของพระพุทธเจ้า โดยเฉพาะการฝึกสติและสมาธิในชีวิตประจำวัน จะมีความสามารถในการจัดการกับความเครียดในชีวิตประจำวันได้ดีขึ้น และสามารถพัฒนาจิตใจให้มีความสุขและความสงบ

ประการที่ 3 การศึกษาการนำหลักธรรมไปใช้ในชีวิตจริง การศึกษาการนำหลักธรรมไปใช้ในชีวิตจริงมุ่งเน้นการศึกษาและวิเคราะห์ผลของการปฏิบัติธรรมที่มีผลต่อพฤติกรรมและการตัดสินใจในชีวิตประจำวัน การนำหลักพุทธปรัชญามาปรับใช้ในที่ทำงาน เช่น หลักเมตตา การให้อภัย การมีสติ จะช่วยเสริมสร้างความสัมพันธ์ที่ดีระหว่างเพื่อนร่วมงานและช่วยลดความเครียดจากสภาพแวดล้อมที่มีความกดดันในที่ทำงานได้อย่างมีประสิทธิภาพ ทั้งช่วยให้บุคคลมีความสามารถในการจัดการกับปัญหาชีวิตอย่างมีสมดุล และสามารถตัดสินใจได้อย่างมีเหตุผลและไม่กระทบกระเทือนกับจิตใจ

ประการที่ 4 การศึกษาเชิงประสบการณ์ การศึกษาประสบการณ์ของผู้ที่ปฏิบัติธรรมจริงเป็นการศึกษาเชิงคุณภาพที่ให้ข้อมูลลึกซึ้งเกี่ยวกับผลกระทบจากการฝึกฝนตามหลักธรรม เพราะเป็นการช่วยให้ผู้ปฏิบัติมีความเข้าใจในความทุกข์และสาเหตุของมันได้ดียิ่งขึ้น ทำให้สามารถรับมือกับความทุกข์และปัญหาชีวิตได้ดีขึ้น เพราะเป็นการนำหลักธรรมไปประยุกต์ใช้ในชีวิตจริงได้

ดังนั้น จะเห็นว่า หลักธรรมทางพุทธปรัชญาสามารถนำมาวิเคราะห์และประยุกต์ใช้ในชีวิตประจำวันได้ เช่น การศึกษาหลักธรรมในเรื่องอริยสัจ 4 มรรคมีองค์ 8 อันเป็นแนวทางหลักในการลดละความทุกข์และบรรลุนิพพาน แม้จะยังไม่เข้าถึงเป้าหมายของพุทธปรัชญา แต่อย่างน้อยการนำหลักพุทธปรัชญาเหล่านี้มาใช้ก็ทำให้เข้าใจถึงทฤษฎีทางพุทธปรัชญาและแนวทางในการปฏิบัติที่สามารถนำไปใช้ในชีวิตจริงในโอกาสต่อไปได้

บทบาทของพุทธปรัชญาต่อการพัฒนาคุณภาพชีวิต

จากการศึกษาการแสวงหาความรู้ทางพุทธปรัชญาพบว่า มีบทบาทสำคัญในการพัฒนาจิตใจและช่วยให้บุคคลสามารถดำเนินชีวิตในทางที่มีสติและความสงบ จากการศึกษาทำให้พบความสำคัญของการฝึกฝนตามหลักพุทธปรัชญาในการลดความทุกข์และเพิ่มความสุขในชีวิต ซึ่งไม่เพียงแต่ช่วยให้บุคคลเข้าใจความทุกข์และ



สาเหตุของมัน แต่ยังช่วยให้เกิดการเปลี่ยนแปลงทั้งในด้านจิตใจและพฤติกรรม (พระมหาภาธร อาภาธโร, 2563; จิรานิตย์ อรรถนิตย์ และคณะ, 2565) ดังนี้

1. การพัฒนาจิตใจจากการแสวงหาความรู้ทางพุทธปรัชญา การแสวงหาความรู้ทางพุทธปรัชญาช่วยเสริมสร้างความเข้าใจในธรรมชาติของชีวิตและความทุกข์ ทำให้บุคคลสามารถดำเนินชีวิตด้วยทางสายกลาง ทั้งช่วยในการควบคุมอารมณ์และการตัดสินใจที่ดีขึ้น โดยเฉพาะในการบริหารจัดการจิตให้เกิดความสงบสุข และมั่นคงขึ้นตามกระบวนการของไตรสิกขา คือ ศีล สมาธิและปัญญา

2. การลดความทุกข์จากการปฏิบัติธรรม การปฏิบัติธรรมตามหลักพุทธปรัชญาเป็นเครื่องมือที่สำคัญในการลดความทุกข์ สามารถรับมือกับปัญหาต่าง ๆ ได้ดี ทั้งสามารถจัดการกับปัญหาชีวิตที่มีความท้าทายได้ดีขึ้น มองปัญหาชีวิตในมุมมองที่เป็นกลางและไม่ตกอยู่ในความทุกข์จากสิ่งที่เกิดขึ้นในชีวิต

3. การเสริมสร้างความสุขสงบในชีวิต การแสวงหาความรู้ทางพุทธปรัชญายังมีผลในการเสริมสร้างความสุขสงบในชีวิตประจำวัน ทำให้มีจิตใจที่แข็งแกร่งและสามารถเผชิญหน้ากับปัญหาชีวิตได้อย่างมีสติ รู้เท่าทันความคิดและอารมณ์ของตนเอง ทำให้ชีวิตเกิดความสุขระหว่างการทำงานกับการใช้ชีวิตส่วนตัว

ทัศนะวิเคราะห์คุณค่าและความท้าทายของการปฏิบัติพุทธปรัชญาในยุคปัจจุบัน

การศึกษาและปฏิบัติตามหลักพุทธปรัชญามีความสำคัญยิ่งในการช่วยให้บุคคลสามารถเข้าใจตนเองและผู้อื่นได้ดีขึ้น และสร้างสันติสุขในชีวิต แต่ในขณะเดียวกัน การปฏิบัติตามหลักธรรมเหล่านี้อาจเป็นเรื่องที่ท้าทายสำหรับหลายคน เนื่องจากต้องใช้เวลาและความพยายามในการฝึกฝนจิตใจให้มีสมาธิและปัญญารวมถึงการปรับเปลี่ยนวิถีคิดและทัศนคติที่เกี่ยวข้องกับการยึดติดและความทุกข์ในชีวิต การศึกษาและการปฏิบัติตามหลักพุทธปรัชญานั้นอาจจะต้องอาศัยความอดทนและความมุ่งมั่นในระยะยาว จึงทำให้หลายคนอาจรู้สึกท้อแท้ในช่วงแรก ๆ ของการฝึกปฏิบัติ สิ่งนี้อาจดูเป็นอุปสรรคในการฝึกปฏิบัติตามหลักพุทธปรัชญาอาจสรุปได้ ดังนี้

1. ความท้าทายในการปฏิบัติตามหลักพุทธปรัชญา การฝึกฝนจิตใจให้มีสมาธิและปัญญาเป็นสิ่งที่ต้องใช้เวลาและความพยายามอย่างมาก บางคนอาจพบว่า การปฏิบัติสมาธิ การฝึกสติ หรือการทำความเข้าใจในอริยสัจสี่และมรรคแปดนั้นยากและท้าทาย โดยเฉพาะในโลกที่เต็มไปด้วยความวุ่นวายและการเสพติดความสะดวกสบายจากเทคโนโลยีและความบันเทิงที่เข้าถึงได้ง่าย นอกจากนี้ หลายคนอาจรู้สึกว่า ไม่มีเวลาเพียงพอในการฝึกสมาธิหรือปฏิบัติธรรมในชีวิตประจำวัน ทำให้การศึกษาและปฏิบัติธรรมอาจถูกมองว่า เป็นเรื่องที่ไม่สามารถทำได้ในสถานการณ์ชีวิตที่ต้องการการตอบสนองอย่างรวดเร็ว

2. ความสำคัญของการเข้าใจตนเองและผู้อื่น การศึกษาพุทธปรัชญามีผลอย่างลึกซึ้งในการช่วยให้บุคคลเข้าใจตนเองและผู้อื่นได้ดีขึ้น โดยเฉพาะการเรียนรู้เกี่ยวกับธรรมชาติของทุกข์และสาเหตุของมัน การเข้าใจในธรรมชาติของความทุกข์และการยอมรับว่า เป็นสิ่งที่เกิดขึ้นได้ตามธรรมชาติจะช่วยให้บุคคลลดการยึดติดและลดความทุกข์ที่เกิดจากการคาดหวังหรือการพยายามควบคุมสิ่งต่าง ๆ ในชีวิต เมื่อเข้าใจในสภาพธรรมชาติของชีวิตและความทุกข์ การจัดการกับอารมณ์และความคิดที่ส่งผลต่อจิตใจจะเป็นไปอย่างมีสติและปัญญามากยิ่งขึ้น

3. การมุ่งหวังผลในการหลุดพ้นจากความทุกข์และการสร้างสันติสุข แม้การฝึกปฏิบัติพุทธธรรมจะเป็นสิ่งที่ทำหาย แต่ผลลัพธ์ที่ได้จากการปฏิบัตินั้นมีคุณค่าอย่างมาก การฝึกฝนจิตใจผ่านการทำสมาธิและการรักษาศีลธรรมตามหลักธรรมในพุทธปรัชญาจะช่วยให้บุคคลสามารถหลุดพ้นจากความทุกข์ภายในและพัฒนาความสงบสุขในจิตใจ เมื่อจิตใจมีความสงบและปราศจากความยึดติด บุคคลสามารถดำเนินชีวิตด้วยสติและปัญญา ซึ่งจะนำไปสู่การสร้างสันติสุขทั้งในตนเองและในสังคม การเข้าใจธรรมชาติของชีวิตและการเรียนรู้ที่จะปล่อยวางจากความทุกข์จะช่วยให้ผู้ปฏิบัติธรรมสามารถหลุดพ้นจากวงจรของการเกิดและตายตามหลักคำสอนของพระพุทธเจ้า และในท้ายที่สุดก็จะนำไปสู่ความสุขที่ยั่งยืนและการหลุดพ้นจากทุกข์

สรุป

การแสวงหาความรู้ทางพุทธปรัชญามีความสำคัญยิ่งในการช่วยให้บุคคลสามารถเข้าใจถึงความหมายที่แท้จริงของชีวิตและหลุดพ้นจากความทุกข์ที่เกิดจากการยึดติดและความไม่รู้ ด้วยการศึกษาลักษณะและการปฏิบัติธรรมตามคำสอนของพระพุทธเจ้า บุคคลสามารถฝึกฝนจิตใจให้มีความสงบและสติ ปลดปล่อยจากกิเลสและความทุกข์ใจที่เกิดจากการยึดติดในสิ่งต่างๆ โดยการฝึกฝนและการปฏิบัติตามหลักธรรมเหล่านี้ไม่เพียงแต่จะช่วยให้เกิดความสงบภายในใจ แต่ยังทำให้บุคคลสามารถดำเนินชีวิตได้อย่างมีสติและความเข้าใจในตนเองและสภาพแวดล้อมรอบตัว

1. การแสวงหาความรู้ทางพุทธปรัชญาและการหลุดพ้นจากความทุกข์ การแสวงหาความรู้ทางพุทธปรัชญาเป็นการเริ่มต้นที่สำคัญในการหลุดพ้นจากทุกข์ เนื่องจากการเข้าใจธรรมชาติของทุกข์และการดำเนินชีวิตตามหลักพุทธปรัชญาจะช่วยให้บุคคลรู้จักการจัดการกับความทุกข์ได้อย่างมีประสิทธิภาพ เช่น การฝึกฝนการมีสติและสมาธิ ช่วยให้บุคคลสามารถปฏิเสธความคิดที่ไม่เป็นประโยชน์และลดความทุกข์ที่เกิดจากการยึดติดในสิ่งต่าง ๆ ช่วยลดความเครียดในชีวิตประจำวันและทำให้จิตใจสงบและมั่นคง

2. ความสำคัญของการฝึกจิตใจและปฏิบัติตามหลักธรรม การฝึกจิตใจและการปฏิบัติตามหลักธรรมของพระพุทธเจ้านับเป็นวิธีที่สำคัญในการพัฒนาจิตใจให้มีความสงบสุข โดยการฝึกฝนตามหลักอริยสัจสี่และมรรคแปดทำให้บุคคลเข้าใจถึงสภาพธรรมชาติของความทุกข์และหาทางออกจากความทุกข์ได้ ด้วยการลดการยึดติดและการยอมรับในสิ่งที่ไม่สามารถเปลี่ยนแปลงได้ ช่วยเสริมสร้างความสามารถในการรับมือกับความเครียดและทำให้บุคคลสามารถเผชิญหน้ากับความทุกข์ได้อย่างมีสติและมุมมองที่ไม่ยึดติด

3. การปฏิบัติธรรมและการเข้าใจธรรมชาติของชีวิต การปฏิบัติธรรมตามหลักพุทธปรัชญาไม่เพียงแต่ช่วยให้บุคคลลดความทุกข์ แต่ยังช่วยให้เกิดการเข้าใจในธรรมชาติของชีวิตและการยอมรับความจริงตามที่เป็น การเข้าใจในอริยสัจ 4 และมรรคมีองค์ 8 ทำให้บุคคลมองเห็นวิธีที่ถูกต้องในการดำเนินชีวิตและช่วยให้พวกเขาหลีกเลี่ยงการตกอยู่ในวงจรของความทุกข์ที่เกิดจากการกระทำที่ไม่ถูกต้อง ช่วยให้บุคคลเห็นความจริงในชีวิตอย่างชัดเจน ทำให้สามารถเข้าใจความทุกข์และสาเหตุของมันได้ดียิ่งขึ้น

จากผลการศึกษาเกี่ยวกับการแสวงหาความรู้ทางพุทธปรัชญาพบว่า การศึกษาและการปฏิบัติธรรมมีบทบาทสำคัญในการพัฒนาจิตใจและหลุดพ้นจากความทุกข์ ดังนั้น จึงควรมีข้อเสนอแนะในการส่งเสริม



การศึกษาพุทธปรัชญาในระดับต่าง ๆ โดยเน้นทั้งทฤษฎีและการปฏิบัติจริง เพื่อให้ผู้ศึกษาสามารถนำความรู้ที่ได้ไปใช้ในชีวิตประจำวันได้อย่างมีประสิทธิภาพมากยิ่งขึ้น

1. การส่งเสริมการศึกษาพุทธปรัชญาในระดับการศึกษา การศึกษาพุทธปรัชญาควรได้รับการส่งเสริมในระดับการศึกษาต่าง ๆ ตั้งแต่ระดับโรงเรียนจนถึงระดับมหาวิทยาลัย โดยเน้นการเรียนรู้ทั้งในด้านทฤษฎีและการปฏิบัติจริง เพื่อต่อยอดการเรียนรู้และช่วยให้ผู้ศึกษาเข้าใจหลักการต่าง ๆ ของพุทธปรัชญาได้อย่างลึกซึ้งและนำไปใช้ในชีวิตประจำวันได้ ตัวอย่างเช่น การเสริมหลักสูตรเกี่ยวกับพุทธปรัชญาในหลักสูตรการศึกษาของโรงเรียนและมหาวิทยาลัย ซึ่งจะช่วยให้ผู้เรียนเข้าใจแนวคิดทางพุทธปรัชญาและการฝึกปฏิบัติในชีวิตจริง

2. การเน้นทั้งทฤษฎีและการปฏิบัติจริง ควรส่งเสริมการศึกษาเกี่ยวกับพุทธปรัชญาทั้งในเชิงทฤษฎีและการปฏิบัติจริง โดยไม่เพียงแต่สอนเนื้อหาทฤษฎีเกี่ยวกับหลักธรรม เช่น อริยสัจสี่ มรรคแปด และสติปัฏฐาน 4 แต่ยังควรจัดให้มีการฝึกปฏิบัติจริงในการฝึกสมาธิและการฝึกสติ เพื่อให้ผู้เรียนสามารถนำความรู้ไปใช้ในชีวิตประจำวันได้จริง ตัวอย่างเช่น การจัดเวิร์คช็อปฝึกสมาธิ การจัดกลุ่มปฏิบัติธรรมในชุมชน หรือการตั้งสถานที่ปฏิบัติธรรมในมหาวิทยาลัยและสถานศึกษาอื่น ๆ เพื่อให้ผู้ศึกษาได้มีโอกาสฝึกฝนประสบการณ์ตรง

3. การเปิดเวทีอภิปรายเพื่อแลกเปลี่ยนความคิดเห็นและประสบการณ์การปฏิบัติธรรม การสร้างพื้นที่หรือเวทีสำหรับการอภิปรายเกี่ยวกับพุทธปรัชญาและการปฏิบัติธรรมถือเป็นอีกหนึ่งข้อเสนอแนะที่สำคัญ เพราะการแลกเปลี่ยนความคิดเห็นและประสบการณ์การปฏิบัติธรรมจะช่วยเสริมสร้างความเข้าใจที่ลึกซึ้งขึ้นในการนำพุทธปรัชญามาใช้ในชีวิตจริง การเปิดเวทีอภิปรายหรือจัดกิจกรรมการสนทนาในหัวข้อพุทธปรัชญาจะช่วยให้บุคคลสามารถเรียนรู้จากประสบการณ์ของผู้อื่นและนำมาปรับใช้ในชีวิตประจำวันได้ ตัวอย่างเช่น การจัดการประชุมเสวนาเกี่ยวกับพุทธปรัชญาในชุมชนหรือสถาบันการศึกษาเพื่อเปิดโอกาสให้ผู้คนได้แลกเปลี่ยนความคิดเห็นและเรียนรู้จากประสบการณ์ของกันและกัน

เอกสารอ้างอิง

- จิราณิตย์ อรรถนิตย์ และคณะ. (2565). การพัฒนามนุษย์ตามหลักพุทธปรัชญา. *วารสารบัณฑิตศึกษามหาจุฬาลงกรณ์*. 9 (3), 41-56.
- ฉวีวรรณ สกลสุพิชญ์ และบาลี พุทธรักษา. (2562). พุทธปรัชญากับความหลุดพ้น. *วารสาร มจร พุทธศาสตร์ปริทรรศน์*. 3 (2), 54-69.
- พระปลัดธนา อคฺคธมฺโม (พิมพ์รัตน์) และคณะ. (2564). ความสอดคล้องของหลักการทางวิทยาศาสตร์กับธรรมนิยาม. *วารสารมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเอเชียอาคเนย์*. 5 (2), 303-314.
- พระปลัดธวัชชัย ชติรัตน์. (2567). รูปแบบการปฏิบัติธรรมในสมัยพุทธกาล. *วารสารศาสตร์แห่งพุทธ*. 3 (2), 33-46.
- พระมหาภาธร อาภาโร. (2563). ปรัชญาชีวิตกับการปฏิบัติธรรม. *วารสาร มจร พุทธศาสตร์ปริทรรศน์*. 4 (1), 99-115.
- พระมหาวิชิต อคฺคชิตฺโต (จันทร์สง่า) และกฤตสุชิน พลเสน. (2568). คุณค่าเชิงพุทธจริยศาสตร์เพื่อการพัฒนาคุณภาพชีวิตในสังคมยุคดิจิทัล. *วารสาร มจร พุทธศาสตร์ปริทรรศน์*. 9 (2), 159-172.

คำแนะนำสำหรับผู้เขียน

1. นโยบายการตีพิมพ์ในวารสารมนุษยวิชาการ

วารสารมนุษยวิชาการเป็นวารสารบริการวิชาการแก่สังคม ภายใต้การบริหารจัดการของ ศูนย์มนุษยวิชาการทางศาสนา วัตถุประสงค์ของศูนย์ฯ ประกอบด้วย 1) เพื่อให้บริการความรู้เกี่ยวกับ ศาสนพิธีกรรมแก่สังคม 2) เพื่อประกอบพิธีวัฒนธรรมความเชื่อโบราณด้านฤกษ์พิธี/การสู่ขวัญ 3) เพื่อเผยแพร่ องค์ความรู้มานุษยวิทยาด้านบทความทางวิชาการ

สำหรับการจัดทำวารสารวิชาการ ทางศูนย์ฯ ได้มีวัตถุประสงค์ ดังนี้ 1) เพื่อเผยแพร่ผลงานทาง วิชาการและองค์ความรู้ด้านการวิจัยของคณาจารย์ เจ้าหน้าที่ นิสิต/นักศึกษาของมหาวิทยาลัยหรือหน่วยงาน ทั่วไป 2) เพื่อเป็นเวทีแลกเปลี่ยนเรียนรู้การเรียนการสอนและผลงานทางวิชาการของคณาจารย์ เจ้าหน้าที่ นิสิต/นักศึกษาของมหาวิทยาลัยหรือหน่วยงานทั่วไป 3) เพื่อสร้างความร่วมมือด้านวิชาการระหว่างบุคลากร หน่วยงานของภาครัฐและเอกชน

ขอบเขตเนื้อหาที่วารสารเปิดรับ ได้แก่ 1) ด้านพุทธศาสนาและปรัชญา 2) ด้านรัฐศาสตร์และรัฐ ประศาสนศาสตร์ 3) ด้านศึกษาศาสตร์ รวมถึงสหวิทยาการด้านมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์

ทุกบทความที่ตีพิมพ์เผยแพร่ได้ผ่านการพิจารณาในรูปแบบการปกปิดชื่อผู้ประเมินและผู้เขียน (Double-blind Peer Review) อย่างน้อย 3 ท่าน เปิดรับบทความทั้งภาษาไทยและภาษาอังกฤษโดยรับ พิจารณาต้นฉบับของนักวิจัย นักวิชาการ นักเขียน ทั้งจากหน่วยงานภาครัฐและเอกชน รวมถึงนักวิจัย นักวิชาการและนักเขียนอิสระทั่วไป

วารสารได้กำหนดตีพิมพ์ปีละ 4 ฉบับ (ราย 3 เดือน) ดังนี้

ฉบับที่ 1 มกราคม-มีนาคม

ฉบับที่ 2 เมษายน-มิถุนายน

ฉบับที่ 3 กรกฎาคม-กันยายน

ฉบับที่ 4 ตุลาคม-ธันวาคม

ทั้งนี้ ต้องเป็นบทความที่ไม่เคยตีพิมพ์หรืออยู่ระหว่างการพิจารณาจากกองบรรณาธิการหรือ ผู้ทรงคุณวุฒิเพื่อตีพิมพ์ในวารสารอื่น ผู้เขียนบทความต้องปฏิบัติตามหลักเกณฑ์การเสนอบทความเพื่อตีพิมพ์ ในวารสารอย่างเคร่งครัด รวมทั้งระบบการอ้างอิงต้องตามหลักเกณฑ์ที่วารสารกำหนด

ทัศนะและความคิดเห็นในบทความวารสารมนุษยวิชาการ ถือเป็นความรับผิดชอบของผู้เขียนบทความ และไม่ถือเป็นทัศนะและความรับผิดชอบของกองบรรณาธิการวารสารมนุษยวิชาการ

2. ประเภทของผลงานที่ตีพิมพ์ในวารสารมนุษยวิชาการ

2.1 บทความวิจัย (Research Article) เป็นบทความที่มีการค้นคว้าอย่างมีระบบ และมีความมุ่ง หมายชัดเจน เพื่อให้ได้ข้อมูลหรือหลักการบางอย่างที่จะนำไปสู่ความก้าวหน้าทางวิชาการ หรือการนำวิชาการ

มาประยุกต์ใช้ให้เกิดประโยชน์ บทความวิจัยมีรูปแบบของการวิจัยตามหลักวิชาการ เช่น การตั้งสมมติฐานหรือการกำหนดปัญหาที่สมเหตุผล โดยจะต้องระบุวัตถุประสงค์ที่ชัดเจน มีการรวบรวมข้อมูล การวิเคราะห์ การตีความและสรุปผลการวิจัยที่สามารถให้คำตอบหรือบรรลุวัตถุประสงค์

2.2 บทความวิชาการ (Academic Article) เป็นบทความที่เขียนขึ้นในลักษณะวิเคราะห์ วิจารณ์ หรือเสนอแนวคิดใหม่ จากพื้นฐานทางวิชาการที่ได้เรียบเรียงจากผลงานทางวิชาการของตนเองหรือของผู้อื่น หรือเป็นบทความทางวิชาการที่เขียนขึ้นเพื่อเป็นความรู้ที่มีประโยชน์แก่คนทั่วไป

2.3 บทวิจารณ์หนังสือ (Book Review) บทความที่วิพากษ์วิจารณ์เนื้อหาสาระให้เห็นคุณค่าของหนังสือ โดยบทวิจารณ์หนังสือจะต้องกล่าวถึงรายละเอียดของหนังสืออันประกอบด้วยชื่อผู้เขียน จำนวนหน้า ปีที่พิมพ์ ครั้งที่พิมพ์และสถานที่พิมพ์ให้ชัดเจน

3. รูปแบบของการจัดเตรียมต้นฉบับ

3.1 ต้นฉบับบทความ ต้องมีความยาว 8-15 หน้ากระดาษ A4 (รวมเอกสารอ้างอิง) พิมพ์บนกระดาษหน้าเดียว ใช้ตัวอักษรแบบ TH Sarabun PSK ขนาด 16 pt. ตั้งค่าน้ำกระดาษโดยเว้นขอบบน ขอบซ้าย 1 นิ้ว และขอบขวา ขอบล่าง 1 นิ้ว กำหนดระยะห่างระหว่างบรรทัดเท่ากับ 1 และเว้นบรรทัดระหว่างแต่ละย่อหน้า โดยระบุหมายเลขหน้าไว้ด้านบนขวา ด้วยตัวอักษรแบบ TH Sarabun PSK ขนาด 14 pt. ห่างจากขอบกระดาษด้านบนและขอบด้านขวา 0.5 นิ้ว การนำเสนอรูปภาพและตาราง ต้องนำเสนอรูปภาพและตารางที่มีความคมชัดพร้อมระบุหมายเลขกำกับรูปภาพไว้ด้านล่าง พิมพ์เป็นตัวธรรมดา ขนาด 14 pt. เช่น ตาราง 1 หรือ Table 1 และ ภาพ 1 หรือ Figure 1 รูปภาพที่นำเสนอต้องมีรายละเอียดของข้อมูลครบถ้วนและเข้าใจได้โดยไม่จำเป็นต้องกลับไปอ่านที่เนื้อความอีก ระบุลำดับของรูปภาพทุกรูปให้สอดคล้องกับเนื้อหาที่อยู่ในต้นฉบับ โดยคำอธิบายต้องกระชับและสอดคล้องกับรูปภาพที่นำเสนอ

3.2 ชื่อเรื่อง ต้องมีภาษาไทย (TH Sarabun PSK ขนาด 20 pt. ตัวหนา) และภาษาอังกฤษ (TH Sarabun PSK ขนาด 18 pt. ตัวหนา) พิมพ์ไว้หน้าแรกตรงกลาง

3.3 ชื่อผู้เขียน หน่วยงานสังกัดและอีเมล โดยชื่อผู้เขียนต้องระบุภาษาไทยและภาษาอังกฤษตัวหนา ด้วยอักษรแบบ TH Sarabun PSK ขนาด 16 pt. ส่วนหน่วยงานสังกัดระบุภาษาไทยและภาษาอังกฤษตัวธรรมดาด้วยอักษรแบบ TH Sarabun PSK ขนาด 14 pt. อีเมลของผู้ประพันธ์อันดับแรก (First Author, E-mail) และอีเมลของผู้ประพันธ์บรรณกิจ (Corresponding Author, E-mail) สำหรับติดต่อ ให้ใช้ตัวอักษรแบบ TH Sarabun PSK ขนาด 14 pt. ทั้งหมดให้จัดชิดขอบด้านขวา ในกรณีที่ผู้เขียนมากกว่า 1 ราย ให้ใส่ตัวเลขเป็นตัวยก ท้ายชื่อผู้เขียนและชื่อหน่วยงานสังกัดให้ตรงกัน และในกรณีที่บทความเป็นส่วนหนึ่งของวิทยานิพนธ์หรือหลักสูตรการศึกษา โปรดระบุชื่อหลักสูตรและสถาบันการศึกษาให้ชัดเจน

กรณีผู้เขียนสังกัดเดียวกัน ไม่ต้องใส่เลขยกที่หน่วยงานสังกัด เช่น

สมชาย รักชาติ* ¹ , สมบัติ มั่งมี ² , สมพร ประรณนา** ³ Somchay Rakchat ¹ , Sombat Mangmee ² , Sompon Pratthana ³ คณะศาสนาและปรัชญา มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย Faculty of Religion and Philosophy, Mahamakut Buddhist University First Author, E-mail: * Corresponding Author, E-mail: **

กรณีผู้เขียนสังกัดต่างกัน ให้ใส่เลขยกแต่ละคนให้ชัดเจน เช่น

สมชาย รักชาติ* ¹ , สมบัติ มั่งมี** ² Somchay Rakchat ¹ , Sombat Mangmee ² คณะศาสนาและปรัชญา มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย ¹ , บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย ² Faculty of Religion and Philosophy, Mahamakut Buddhist University ¹ Graduate School, Mahamakut Buddhist University ² First Author, E-mail: * Corresponding Author, E-mail: **
--

กรณีผู้ประพันธ์อันดับแรก (First Author) และผู้ประพันธ์บรรณกิจ (Corresponding Author) คนเดียวกัน ให้ใส่อีเมลเดียว เช่น

สมชาย รักชาติ* ¹ , สมบัติ มั่งมี ² , สมพร ประรณนา ³ Somchay Rakchat ¹ , Sombat Mangmee ² , Sompon Pratthana ³ คณะศาสนาและปรัชญา มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย Faculty of Religion and Philosophy, Mahamakut Buddhist University First/Corresponding Author, E-mail: *

3.4 บทคัดย่อภาษาไทยและภาษาอังกฤษ บทคัดย่อภาษาไทยประมาณ 200-350 คำ

3.5 คำสำคัญ (Keywords) ทั้งภาษาไทยและภาษาอังกฤษ จำนวน 3-5 คำ

* First Author หมายถึง ผู้ประพันธ์อันดับแรก ผู้เขียนต้นฉบับ ผู้มีชื่อคนแรกในผลงาน ผู้รับผิดชอบผลงาน ผู้เป็นหัวหน้าโครงการวิจัย รวมถึงนักศึกษา/นิสิตผู้เป็นเจ้าของงานวิจัย

** Corresponding Author หมายถึง ผู้ประพันธ์บรรณกิจ ผู้ติดต่อประสานงานในการตีพิมพ์บทความและให้คำแนะนำเกี่ยวกับผลงาน ผู้ร่วมศึกษาข้อมูล คัดวิเคราะห์ วิเคราะห์ ปรับปรุงผลงาน

3.6 การเรียงหัวข้อ หัวข้อใหญ่สุดให้พิมพ์ชิดขอบด้านซ้าย พิมพ์ตัวหนา TH Sarabun PSK ขนาด 18 pt. หัวข้อรองเว้นห่างจากหัวข้อใหญ่ 0.5 นิ้ว (เริ่มพิมพ์ตัวที่ 6) พิมพ์ตัวหนา TH Sarabun PSK ขนาด 16 pt. และหัวข้อย่อยใช้ตัวธรรมดา TH Sarabun PSK ขนาด 16 pt. ทั้งหัวข้อรองและหัวข้อย่อยควรพิมพ์ให้ตรงกัน เมื่อขึ้นหัวข้อใหญ่ควรเว้นระยะพิมพ์ระหว่างบรรทัด แบบ Before 6 pt.

3.7 การใช้ตัวเลข คำย่อ และวงเล็บ ควรใช้ตัวเลขอารบิกทั้งหมด ใช้คำย่อที่เป็นสากลเท่านั้น (ระบุคำเต็มไว้ในครั้งแรก) สำหรับการวงเล็บภาษาอังกฤษ อักษรตัวแรกของทุกคำควรเป็นตัวใหญ่ เช่น Student-centered Learning (ยกเว้นคำสันธานและคำบุพบท)

บทความวิจัย ให้เรียงลำดับ ดังนี้ (รวมผู้เขียนทั้งหมด ไม่เกิน 5 คน หรือตามจำนวนจริงที่ปรากฏในงานวิจัยฉบับสมบูรณ์)

1. บทคัดย่อ (Abstract) เสนอวัตถุประสงค์การวิจัย ระเบียบวิธีวิจัย (เช่น ประเภทของการวิจัย เครื่องมือวิจัย การวิเคราะห์ข้อมูล) ผลการวิจัยและองค์ความรู้จากการวิจัย โดยสรุปให้สั้นและกระชับความภายใน 1 ย่อหน้า

2. บทนำ (Introduction) ระบุความสำคัญของปัญหาการวิจัย การทบทวนวรรณกรรมที่เกี่ยวข้อง ช่องว่างของความรู้ที่ต้องการทำวิจัย แนวคิดและทฤษฎีที่เกี่ยวข้อง กรอบแนวคิด เป็นต้น

3. วัตถุประสงค์การวิจัย (Research Objectives) ระบุวัตถุประสงค์การวิจัยตามลำดับข้อ

4. ระเบียบวิธีวิจัย (Research Methodology) ระบุแผนการวิจัย กลุ่มตัวอย่างและการกำหนดขนาดกลุ่มตัวอย่าง เครื่องมือที่ใช้ในการวิจัย วิธีการเก็บรวบรวมข้อมูลและการวิเคราะห์ข้อมูล

5. ผลการวิจัย (Results) เสนอผลที่พบตามวัตถุประสงค์การวิจัยตามลำดับอย่างชัดเจน ควรเสนอในรูปแบบตารางหรือแผนภูมิก็ได้

6. อภิปรายผล (Discussion) เสนอเป็นความเรียงตามลำดับวัตถุประสงค์การวิจัย (เฉพาะประเด็นที่น่าสนใจ) โดยชี้ให้เห็นถึงความเชื่อมโยงของผลการวิจัยกับแนวคิด ทฤษฎีและงานวิจัยที่ผ่านมา และชี้ให้เห็นถึงความเชื่อมโยงของตัวแปรที่ศึกษาทั้งหมด พร้อมระบอบองค์ความรู้จากการวิจัย โดยทำแผนภาพหรือตารางประกอบองค์ความรู้จากการวิจัยที่น่าสนใจ

7. สรุป (Conclusion) ระบุข้อสรุปที่สำคัญตามลำดับวัตถุประสงค์การวิจัย และข้อเสนอแนะในการนำผลการวิจัยไปใช้และประเด็นสำหรับการวิจัยต่อไป

8. กิตติกรรมประกาศ (Acknowledgement) (ถ้ามี) ระบุแหล่งทุน หรือข้อป्लीยกย่อยเกี่ยวกับงานวิจัยนี้ เช่น งานชิ้นนี้เป็นส่วนหนึ่งของงานวิจัยฉบับเต็มเรื่องใด

9. เอกสารอ้างอิง (References) ระบุรายการอ้างอิงที่อ้างอิงจริงในเนื้อหาบทความเท่านั้น โดยให้สอดคล้องกับการอ้างอิงแบบระบบนามปี (APA) ตามที่วารสารนี้ประยุกต์ใช้เท่านั้น

บทความวิชาการ ให้เรียงลำดับ ดังนี้ (รวมผู้เขียนทั้งหมด ไม่เกิน 5 คน)

1. บทคัดย่อ (Abstract) ระบุวัตถุประสงค์ของการเขียน เนื้อหาหลักที่นำเสนอในเนื้อหา องค์ความรู้ใหม่ที่เกิดจากการเขียนบทความ
2. บทนำ (Introduction) ระบุสภาพประเด็นปัญหา การทบทวนวรรณกรรมที่เกี่ยวข้องเบื้องต้น ประเด็นหลักที่ต้องการนำเสนอ เป็นต้น
3. เนื้อเรื่อง (Content) ระบุสาระสำคัญที่ต้องการนำเสนอตามลำดับหัวข้อ การวิเคราะห์ข้อมูล และแสดงองค์ความรู้ใหม่บนฐานข้อมูลที่ได้นำเสนอมาทั้งหมด โดยทำแผนภาพหรือตารางประกอบองค์ความรู้ใหม่ให้น่าสนใจ
4. สรุป (Conclusion) ระบุเนื้อหาโดยย่อที่กล่าวมาทั้งหมด
5. เอกสารอ้างอิง (References) ระบุรายการอ้างอิงที่อ้างอิงจริงในเนื้อหาบทความเท่านั้น โดยให้สอดคล้องกับการอ้างอิงแบบระบบนามปี (APA) ตามที่วารสารนี้ประยุกต์ใช้เท่านั้น

บทวิจารณ์หนังสือ (Book Review) ให้เรียงลำดับ ดังนี้

1. บทนำ (Introduction) กล่าวถึงประวัติของผู้เขียนหนังสือในเรื่องที่วิจารณ์โดยย่อ รวมถึงผลงานของที่โดดเด่น รางวัลสำคัญที่เคยได้รับ บทบาทหน้าที่ในสังคม ประวัติหรือที่มาของการหนังสือที่วิจารณ์ ประโยชน์ที่เกิดจากหนังสือเรื่องนี้ การนำไปใช้ประโยชน์ ผลกระทบที่เกิดขึ้นจากหนังสือเรื่องนี้ องค์ความรู้ที่เกิดจากหนังสือเล่มนี้ เหตุผลที่เลือกวิจารณ์เรื่องนี้ ความสนใจที่เลือกวิจารณ์เรื่องนี้ เป็นต้น
2. เนื้อหา (Content) สรุปเนื้อหาทั้งหมดของหนังสือตามบทหรือตอนของหนังสือ
3. บทวิจารณ์ (Discussion) วิเคราะห์เนื้อหาแต่ละบทหรือตอนอย่างละเอียด สังเคราะห์เนื้อหาที่เป็นประเด็นสำคัญเข้าด้วยกัน วิพากษ์และตีความเนื้อหาอย่างเป็นธรรม สร้างสรรค์และมีเหตุผลประกอบ เพื่อประเมินคุณค่าของหนังสือในแง่ข้อดี-ข้อเสีย จุดเด่น-จุดด้อยของเนื้อหาภาพรวม
4. สรุป (Conclusion) ประมวลเนื้อหาอีกครั้งให้กระชับ เข้าใจง่าย
5. เอกสารอ้างอิง (References) การอ้างอิงในเนื้อเรื่องใช้ระบบ APA

4. ระบบการอ้างอิงและเอกสารอ้างอิงทางวิชาการ

เอกสารที่นำมาอ้างอิงควรได้มาจากแหล่งที่มีการตีพิมพ์ชัดเจน อาจเป็นวารสาร หนังสือหรือข้อมูลทางอินเทอร์เน็ต ทั้งนี้ ผู้เขียนบทความต้องเป็นผู้รับผิดชอบต่อความถูกต้องของเอกสารอ้างอิงทั้งหมดก่อนส่งต้นฉบับ ผู้เขียนบทความควรตรวจสอบถึงความถูกต้องของการอ้างอิงเอกสาร เพื่อป้องกันความล่าช้าในการตีพิมพ์บทความ เนื่องจากบทความที่มีการอ้างอิงไม่ถูกต้องจะไม่ได้การส่งต่อเพื่อพิจารณาโดยผู้ทรงคุณวุฒิ จนกว่าการอ้างอิงเอกสารจะได้รับการแก้ไขให้ถูกต้อง

4.1 การอ้างอิงในเนื้อหาบทความ

รูปแบบการอ้างอิงในเนื้อเรื่องและท้ายเล่มใช้ตามรูปแบบของ American Psychological Association (APA) หรือระบบนามปี โดยใช้วงเล็บเปิด-ปิด แล้วระบุชื่อ-นามสกุลของผู้แต่ง ปีที่จัดพิมพ์ และเลขหน้าของเอกสารที่นำมาอ้างอิง เอกสารที่นำมาอ้างอิงในเนื้อหาบทความจะต้องปรากฏในเอกสารอ้างอิง ท้ายบทความทุกรายการ และเจ้าของบทความต้องรับผิดชอบความถูกต้องของเอกสารอ้างอิงทั้งหมด โดยรูปแบบของการอ้างอิงเอกสาร ดังนี้

อ้างอิงจากเอกสารภาษาไทย

1. พระไตรปิฎกและอรรถกถา ให้อ้างอิงชื่อคัมภีร์ เล่ม ข้อ เครื่องหมายทวิภาค (:) และเลขหน้าของเอกสารที่นำมาอ้างอิง เช่น

(พระไตรปิฎกภาษาไทย เล่ม 15 ข้อ 16: 282-283)	(พระไตรปิฎกและอรรถกถาแปล เล่ม 16: 256-320)
---	--

2. ผู้แต่ง 1 ราย (ไม่ว่าจะเป็นหนังสือ วิทยานิพนธ์ สัมภาษณ์ สื่อออนไลน์ เป็นต้น) ให้อ้างอิงชื่อผู้แต่ง แล้วใส่เครื่องหมายจุลภาค (,) ตามด้วยปีที่พิมพ์ เครื่องหมายทวิภาค (:) และเลขหน้าของเอกสารที่นำมาอ้างอิง (ถ้ามี) เช่น

(วศิน อินทสระ, 2548: 50)

3. ผู้แต่ง 2 ราย ให้อ้างอิงชื่อของผู้แต่งทั้งสอง เครื่องหมายจุลภาค (,) ตามด้วยปีที่พิมพ์เครื่องหมายทวิภาค (:) และเลขหน้าของเอกสารที่นำมาอ้างอิง เช่น

(แสง จันทร์งาม และสุเชาว์ พลอยชุม, 2565: 44)

หากมีเอกสารที่นำมาอ้างอิงมากกว่า 1 รายการ ให้ใช้เครื่องหมายอัฒภาค (;) คั่นระหว่างรายการอ้างอิง เช่น

(เสฐียร โพธิ์นันทะ, 2564: 18; เสฐียรพงศ์ วรรณปก, 2563: 47)

4. ถ้ามีผู้แต่งมากกว่า 2 ราย ให้อ้างอิงชื่อของผู้แต่งคนแรก เว้นวรรคหนึ่งครั้ง เพิ่มคำว่า “และคณะ” เครื่องหมายทวิภาค (:) และเลขหน้าของเอกสารที่นำมาอ้างอิง เช่น

(สุวิญ รักษัตย์ และคณะ, 2560: 55)

ทั้งนี้ หากเป็นการอ้างอิงด้วยการสรุปความหรือเอกสารที่ไม่มีเลขหน้า ไม่ต้องใส่เลขหน้า เช่น

(สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตฺโต), 2562)

(ประเวศ วะสี และบุญยงค์ เกศเทศ, 2566)

(พระครูปลัดสุวัฒนวิสุทธิสารคุณ และคณะ, 2560)

(พระมหาโพธิวงศาจารย์ (ทองดี สุรเตโช), 2566; พระเมธีวชิรบัณฑิต, 2564)

อ้างอิงจากเอกสารภาษาอังกฤษ

1. ถ้ามีผู้แต่ง 1 ราย ให้อ้างนามสกุลของผู้แต่ง เครื่องหมายจุลภาค ปีที่พิมพ์และหน้าที่นำมาอ้างอิง เช่น

(Cleary, 1993: 4)

2. ถ้ามีผู้แต่ง 2 ราย ให้อ้างนามสกุลของผู้แต่ง 2 ราย เครื่องหมายจุลภาค ปีที่พิมพ์ และหน้าที่นำมาอ้างอิง เช่น

(Cronbach & Shavelson, 2004: 3)

และให้ใช้เครื่องหมาย อัฒภาค (;) คั่นกลางระหว่างเอกสารที่นำมาอ้างอิงมากกว่า 1 เอกสาร เช่น

(Stcherbatsky, 2003: 4; Cronbach, 1951: 3)

3. ถ้ามีผู้แต่งมากกว่า 2 ราย ให้อ้างนามสกุลของผู้แต่งรายแรก ตามด้วย et al. ปีที่พิมพ์ และหน้าที่นำมาอ้างอิง เช่น

(Green, et al., 1977: 20)

หลักเกณฑ์ทั่วไปในการพิมพ์รายการสำนักพิมพ์/โรงพิมพ์

กรณีเป็นบริษัทหรือสำนักพิมพ์ให้คงไว้เฉพาะชื่อ ดังตัวอย่าง

1. บริษัท 21 เซ็นจูรี จำกัด ให้ใช้ “21 เซ็นจูรี”
2. สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ ให้ใช้ “มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์”
3. กรณีที่เป็นโรงพิมพ์ให้ใช้รูปแบบเต็ม เช่น โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

4.2 เอกสารอ้างอิง

(1) พระไตรปิฎก อรรถกถา

ตัวอย่าง

มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2539). *พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย เล่ม 1*. กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
Mahachulalongkornrajavidyalaya University. (1996). *Thai Tipitaka Vol. 1*. Bangkok: Mahachulalongkornrajavidyalaya Press.

(2) หนังสือ

ผู้แต่ง./ (ปีที่พิมพ์)./ *ชื่อหนังสือ*./ครั้งที่พิมพ์./สถานที่พิมพ์:/สำนักพิมพ์หรือโรงพิมพ์.

ตัวอย่าง

กรณีผู้แต่ง 1 ราย (หากเป็นภาคภาษาอังกฤษให้เขียนนามสกุลไว้หน้า ตามด้วยชื่อ) เช่น
วศิน อินทสระ. (2548). *ตรรกศาสตร์พหุศาสตร์*, พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพมหานคร: ชรรมดา.
Yamane, T. (1973). *Statistics: An Introductory Analysis*, 3rd ed. New York: Harper and Row Publication.

กรณีผู้แต่ง 2 ราย (ให้ใช้คำว่า “และ” หรือ “and” เป็นคำเชื่อม) เช่น
บวรศักดิ์ อุวรรณโณ และถวิลวดี บุรีกุล.(2548). *ประชาธิปไตยแบบมีส่วนร่วม Participatory Democracy*. กรุงเทพมหานคร: สถาบันพระปกเกล้า.
Strauss, A. and Corbin, J. (1998). *Basics of Qualitative Research: Grounded Theory, Techniques and Procedures for Developing*. London: California Sage Publications.

กรณีผู้แต่งมากกว่า 2 ราย (ให้ใช้คำว่า “และคณะ” หรือ “et al.” ต่อท้ายชื่อผู้แต่งคนแรก) เช่น
สุขุม นวลสกุล และคณะ. (2550). *การเมืองและการปกครองไทย*. กรุงเทพมหานคร: มหาวิทยาลัยรามคำแหง.
Snyder, C. R., et al. (2011). *Positive Psychology: The Scientific and Practical Explorations of Human Strengths*, 2nd ed. Los Angeles: SAGE Publications Inc.

กรณีทั้งผู้แต่งและผู้แปลหรือบรรณาธิการ (ให้เขียนชื่อผู้แต่งไว้หน้า ชื่อผู้แปลหรือบรรณาธิการเขียนไว้หลัง ชื่อเรื่อง ตามด้วยวงเล็บว่า (ผู้แปล) หรือ (บรรณาธิการ) สำหรับภาษาไทย และ (tran.) หรือ (ed.) สำหรับภาษาอังกฤษกรณี 1 คน หรือ (trans.) หรือ (eds.) กรณี 2 คนขึ้นไป) เช่น

เจมส์ แอล เครย์ตัน. (2551). *คู่มือการมีส่วนร่วมของประชาชน การตัดสินใจที่ดีกว่าโดยให้ชุมชนมีส่วนร่วม*. วันชัย วัฒนศัพท์ และคณะ. (ผู้แปล). ขอนแก่น: โรงพิมพ์ศิริภรณ์ ออฟเซ็ท.

Hylton, P. (2001). *Blackwell Companions to Philosophy: A Companion to Analytic Philosophy*. Martinich, A. P. and Sosa, D. (eds.). Oxford: Blackwell Publishers Ltd.

Lyotard, J. F. (1984). *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Bennington, G. and Massumi, B. (trans.). Minneapolis: The University of Minnesota Press.

Wittgenstein, L. (1967). *Philosophical Investigations*, 3rd ed. Anscombe, G. E. M. (tran.). Oxford: Basil Blackwell Ltd.

(3) บทความในหนังสือ

ผู้แต่ง./ (ปีที่พิมพ์)/ ชื่อบทความ./ ใน ชื่อบรรณาธิการ (บรรณาธิการ)/ ชื่อเรื่อง/ เลขหน้าแรก-สุดท้ายที่ตีพิมพ์./ สถานที่พิมพ์:/ สำนักพิมพ์หรือโรงพิมพ์.

ตัวอย่าง

ชาญณรงค์ บุญหนุน. (2562). ข้อถกเถียงเรื่องพระพุทธศาสนาประจำชาติไทยในรัฐธรรมนูญ. ใน ปรีดี หงส์ สัติน และอัมพร หมาดเด็น. *ศาสนากับความรุนแรง*, หน้า 400-459. กรุงเทพมหานคร: Illuminations Editions.

Bergstein, M. (2000). Tubular Function. In Richard, E. B., et al. (eds.). *Nelson Textbook of Paediatrics*, 16th ed. (p. 596). Philadelphia: Saunders.

(4) บทความจากวารสาร

ผู้แต่ง./ (ปีที่พิมพ์)/ ชื่อบทความ./ ชื่อวารสาร./ ปีที่/ (ฉบับที่)/ เลขหน้าแรก-หน้าสุดท้ายที่ตีพิมพ์. (บทความที่มี DOI ให้ใส่ DOI ไว้ตอนท้าย)

ตัวอย่าง

สิริพร ครองชีพ และพระสุทธิสารเมธี. (2566). บูรณาการหลักพุทธปรัชญาเถรวาทเพื่อดูแลคุณภาพชีวิตในสถานการณ์โควิด-19. *วารสารบัณฑิตแสงโคมคำ*. 3 (1), 25-31.

Piaget, J. (1972). Intellectual Evolution from Adolescence to Adulthood. *Human Development*. 15, 1-12. DOI:10.1159/000271225

(5) บทความในสารานุกรม

ผู้แต่ง./ (ปีที่พิมพ์)/ ชื่อบทความ./ ใน ชื่อสารานุกรม./ เล่มที่อ้าง, หน้าเลขหน้าที่อ้าง./ สถานที่พิมพ์:/ สำนักพิมพ์หรือโรงพิมพ์.

ตัวอย่าง

สนธิ อาจพันธ์. (2537). หม้อคอกวาย. ใน *สารานุกรมของใช้พื้นบ้านไทยในอดีตเขตหัวเมืองฝ่ายเหนือ*, หน้า 274-275. กรุงเทพมหานคร: อมรินทร์พริ้นติ้งแอนด์พับลิชชิ่ง.

Sturgeon, T. (1995). Science Fiction. In *The Encyclopaedia Americana* (Vol. 24, pp. 390-392). Danbury, CT: Grolier Press.

(6) หนังสือพิมพ์

ผู้แต่ง./ (วันที่ เดือน ปีที่พิมพ์)./ชื่อบทความ./ชื่อหนังสือพิมพ์./เลขหน้า. (กรณีภาษาอังกฤษที่มีหลายหน้า ให้ใช้คำว่า pp. แทน p.)

ตัวอย่าง

สุชาติ เผือกสกนธ์. (9 มิถุนายน 2549). ประชาชนธุรกิจพอเพียง. *ผู้จัดการรายวัน*, น.13.

Chetchotiros, N. and Yonpiam, Ch. (16 May 2019). PPRP Faces Major Coalition Sang. *Bangkok Post*, p. 1.

(7) วิทยานิพนธ์ สารนิพนธ์ การศึกษาค้นคว้าด้วยตนเอง รายงานการวิจัย

ชื่อผู้เขียน./ (ปีพิมพ์)./ชื่อวิทยานิพนธ์./ระดับวิทยานิพนธ์/สารนิพนธ์/หรือการค้นคว้าแบบอิสระ/ชื่อมหาวิทยาลัย.

ตัวอย่าง

สุรัชย์ พุดชู และคณะ. (2565). *แนวคิดตรรกศาสตร์ในคัมภีร์พระสุตตันตปิฎก*. รายงานการวิจัย. สถาบันวิจัยญาณสังวร มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย.

องอาจ เขียวงามดี. (2566). *การพัฒนาภาวะผู้นำตามแนวพุทธปรัชญาเถรวาทในองค์กรปกครองส่วนท้องถิ่น จังหวัดสมุทรสาคร*. คุชชินพนธ์ปริญญาศาสนศาสตรดุษฎีบัณฑิต มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย.

Tyrone, R. (2007). *Effects of Upland Timber Harvest and Road Construction on Headwater Stream Fish Assemblages in a Southeastern Forest*. (Master's Thesis). Texas State University. San Marcos, Texas.

Lim, H. L. (2018). *Contemporary Buddhism: Introduction into Thich Nhat Hanh's Teaching*. (Doctoral Dissertation). Mahidol University. Nakhon Pathom.

(8) สัมภาษณ์

ชื่อผู้ที่ได้รับการสัมภาษณ์./ (ปีที่สัมภาษณ์)./ตำแหน่ง./สัมภาษณ์./วันที่สัมภาษณ์.

ตัวอย่าง

กฤตสุชิน พลเสน. (2566). อาจารย์ประจำหลักสูตรปรัชญาดุษฎีบัณฑิต สาขาวิชาพุทธศาสนาและปรัชญา มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย. สัมภาษณ์. 18 เมษายน.

Interviewee A. (2019). Student at Faculty of Buddhism, MCU. Interview. 1 March.

(9) สื่อออนไลน์

ผู้แต่ง./ (วันที่ เดือน ปีที่เผยแพร่)/ ชื่อบทความ./ สืบค้นเมื่อ วันที่ เดือน ปี./ จาก แหล่งที่อยู่ไฟล์ (URL)

ตัวอย่าง

สำนักงานพระพุทธศาสนาแห่งชาติ. (27 กรกฎาคม 2563). *พุทธประวัติ*. สืบค้นเมื่อ 20 กันยายน 2566, จาก <https://www.onab.go.th/th/content/category/detail/id/72/iid/460>

The Open Buddhist University. (24 September 2024). *What is Buddhist Philosophy?* Retrieved 10 October 2024, From <https://buddhistuniversity.net/courses/philosophy#what-is-buddhist-philosophy>

(10) การสัมมนา/ประชุมวิชาการ

ผู้เขียน./ (ปีที่เผยแพร่)/ ชื่อบทความ./ การสัมมนาหรือประชุม./ หน่วยงานที่จัด./ วันที่ เดือน ปี./ หน้าที่ตีพิมพ์.

ตัวอย่าง

พระครูวรธรรมวิฑูรย์ และคณะ. (2561). เปรียบเทียบหลักอุเบกขาธรรมในพระพุทธศาสนาและหฺวู่-เว่ยในเต๋า. *การประชุมวิชาการระดับชาติ ครั้งที่ 2 ประจำปี 2561 เรื่อง “การวิจัยทางพระพุทธศาสนาเพื่อการพัฒนาที่ยั่งยืน” (The Research on Buddhism for Sustainable Development)*. วิทยาลัยสงฆ์บุรีรัมย์ มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. วันที่ 20 มีนาคม. หน้า 119-129.

การให้เรียงลำดับเอกสารอ้างอิงให้ปฏิบัติ ดังนี้ 1) เรียงตามลำดับพยัญชนะ ก-ฮ หากซ้ำอักษรให้เรียงตามสระตัว 2) หากซ้ำชื่อผู้แต่งให้เรียงตามลำดับ พ.ศ. โดยเรียง พ.ศ. ที่น้อยสุดไว้หน้า ส่วนเอกสารอ้างอิงที่ซ้ำซึ่งเรียงไว้หลัง ให้เขียนเส้นประแทน โดยมีความยาวเท่าย่อหน้า 3) เรียงลำดับเอกสารภาคภาษาไทยก่อน จากนั้นจึงเป็นภาคภาษาอังกฤษ ซึ่งเรียงตามอักษร A-Z หากซ้ำอักษรให้เรียงตามสระ และหากชื่อผู้แต่งที่ซ้ำกันให้เรียงตามลำดับ ค.ศ. จากนั้นน้อยไปหามากเหมือนภาคภาษาไทย

ตัวอย่างเอกสารอ้างอิงท้ายเรื่อง

โกนิญฐ์ ศรีทอง. (2558). *การบูรณาการภูมิปัญญาพระพุทธศาสนากับการเสริมสร้างความสมดุลของระบบนิเวศวิทยาชุมชน*. พระนครศรีอยุธยา: สถาบันวิจัยพุทธศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

จรรยา รัตนกาล. (2556). *การประยุกต์หลักพุทธธรรมและแนวคิดเศรษฐกิจพอเพียงเพื่อการอยู่ร่วมกันของประชาชนในเขตพื้นที่ตำบลสามัคคี อำเภอกุสุมาลย์ จังหวัดพระนครศรีอยุธยา*. รายงานการวิจัย.

- กองทุนสนับสนุนการวิจัย มหาวิทยาลัยราชภัฏพระนครศรีอยุธยา.
- พงศ์ศานต์ พิทักษ์มหาเกตุ. (2538). *ชาวบ้านกับช่องทางประกอบธุรกิจท่องเที่ยว แนวคิดในการจัดตั้งสหกรณ์บริการนำเที่ยวแนวอนุรักษ์แห่งประเทศไทย*. กรุงเทพมหานคร: ปกเกล้า.
- พระธรรมโกศาจารย์ (ประยูร ธมฺมจิตฺโต). (2548). *โลกทัศน์ชาวพุทธ*. กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
- พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตฺโต). (2551). *การแพทย์ยุคใหม่ในพุทธทัศน์*, พิมพ์ครั้งที่ 6. กรุงเทพมหานคร: สหธรรมิก.
- พระศรีคัมภีรญาณ (สมจินต์ สมมาปญโญ). (1 พฤษภาคม 2555). *การจัดการศาสนาและวัฒนธรรมในอุทยานแห่งชาติเพื่อการอยู่ร่วมกันอย่างสันติ*. สืบค้นเมื่อ 4 กันยายน 2556, จาก http://www.mcu.ac.th/site/artidecontent_desc.php?article_id=1304&articlegroup_id=274
- มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2535). *พระไตรปิฎกภาษาบาลี ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย 2500 เล่ม 12*. กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
- มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2539). *พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย เล่ม 12*. กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
- รัฐธรรมนูญแห่งราชอาณาจักรไทย พุทธศักราช 2560. (6 เมษายน 2560). *ราชกิจจานุเบกษา เล่ม 134 ตอนที่ 40 ก*. หน้า 1-90.
- Bergstein, M. (2000). Tubular Function. In Richard, E. B., et al. (eds.). *Nelson Textbook of Paediatrics*, 16th ed. (p. 596). Philadelphia: Saunders.
- Boo, E. (1990). *Ecotourism: The Potentials and Pitfalls*, Vol. 1 and 2. Washington, D.C.: World Wildlife Fund.
- Boo, E. (1991). Making Ecotourism Sustainable: Recommendations for Planning, Development, and Management. In *Nature Tourism Managing for the Environment*. Washington, D.C.: Island Press.
- Hylton, P. (2001). *Blackwell Companions to Philosophy: A Companion to Analytic Philosophy*. Martinich, A. P. and Sosa, D. (eds.). Oxford: Blackwell Publishers Ltd.
- Keown, D. (1995). *Are There "Human Right" in Buddhism*. London: University of London.
- Kiarash, A. (2007). Human Dignity in Islamic Bioethics. *The Iranian Journal of Allergy*. 6 (5), 25-28.
- Snyder, C. R., et al. (2011). *Positive Psychology: The Scientific and Practical Explorations of Human Strengths*, 2nd ed. Los Angeles: SAGE Publications Inc.
- Strauss, A. and Corbin, J. (1998). *Basics of Qualitative Research: Grounded Theory, Techniques and Procedures for Developing*. London: California Sage Publications.

5. การส่งบทความต้นฉบับ

5.1 การเตรียมเอกสารต้นฉบับประกอบด้วย

1. ต้นฉบับที่เป็นไฟล์ *.doc ของ Microsoft Word โปรดดูรายละเอียดที่ระบุในรูปแบบข้างต้น
2. กรอกแบบฟอร์มเสนอผลงานเพื่อตีพิมพ์ (ใบสมัคร) ให้ถูกต้องและชัดเจน

5.2 การจัดส่งต้นฉบับ

ส่งทางระบบวารสารออนไลน์ “วารสารมนุษยวิชาการ” ตามลิงก์ <https://so13.tci-thaijo.org/index.php/jah> หากผู้เขียนยังไม่มีบัญชีของระบบ ThaiJO ต้องลงทะเบียน (Register) ในระบบวารสารก่อน จากนั้นเข้าสู่ระบบ (Login) เพื่อส่งบทความต้นฉบับและแนบไฟล์แบบฟอร์มเสนอผลงานเพื่อตีพิมพ์มาให้เรียบร้อย (หรือกรอกใบสมัครทาง Google Form)

6. การพิจารณาบทความเบื้องต้นของกองบรรณาธิการ

บทความต้นฉบับต้องจัดในรูปแบบไฟล์ *.doc ความยาวของต้นฉบับต้องไม่เกิน 8-15 หน้า (รวมบทคัดย่อ ภาพ ตารางและเอกสารอ้างอิง) กองบรรณาธิการจะพิจารณาบทความเบื้องต้นใน 2 ด้าน คือ 1) ความถูกต้องตามรูปแบบของวารสาร 2) ขอบข่ายเนื้อหาตรงตามวัตถุประสงค์ ถ้าไม่ผ่านการพิจารณาเบื้องต้นจะส่งกลับไปให้ผู้เขียนแก้ไข ถ้าผ่าน จะเข้าสู่การพิจารณาลั่นกรองของผู้ทรงคุณวุฒิอย่างน้อย 3 ท่าน เมื่อผู้ทรงคุณวุฒิประเมินผลอย่างไร จะแจ้งผลให้ผู้เขียนทราบต่อไป

7. สิทธิของกองบรรณาธิการ

ในกรณีกองบรรณาธิการหรือผู้ทรงคุณวุฒิซึ่งได้รับเชิญให้เป็นผู้พิจารณาลั่นกรองบทความมีความเห็นว่า ควรแก้ไข กองบรรณาธิการจะส่งคืนเพื่อให้เจ้าของบทความแก้ไข โดยยึดข้อเสนอแนะของผู้ทรงคุณวุฒิเป็นหลัก และขอสงวนสิทธิ์ที่จะไม่ตีพิมพ์ในกรณีที่บทความไม่ตรงกับวัตถุประสงค์และรูปแบบของวารสารบัณฑิตแสงโคมคำ หรือไม่ผ่านการพิจารณาของกองบรรณาธิการหรือผู้ทรงคุณวุฒิ หากบทความใดได้รับการพิจารณาจากผู้ทรงคุณวุฒิโดยเสียงข้างมากให้ตีพิมพ์ ผู้เขียนจะได้รับหนังสือรับรองการตีพิมพ์จากวารสาร (เฉพาะผู้แจ้งความประสงค์ไว้)

8. อัตราค่าตีพิมพ์บทความ

วารสารยังไม่กำหนดค่าธรรมเนียมการตีพิมพ์ (ส่งบทความฟรี)



แบบฟอร์มเสนอผลงานเพื่อตีพิมพ์
วารสารมนุษยวิชาการ

วันที่..... เดือน..... พ.ศ.

ข้าพเจ้า (นาย/นาง/นางสาว).....

ระดับการศึกษาสูงสุด ตำแหน่งทางวิชาการ.....

ประเภทบทความ ☐ บทความวิจัย ☐ บทความวิชาการ ☐ บทความทบทวนวรรณกรรม

ชื่อบทความ (ภาษาไทย)

(English)

ชื่อผู้เขียนร่วม (ถ้ามี) *บทความวิจัย ไม่เกิน 4 ท่าน, บทความประเภทอื่น ไม่เกิน 2 ท่าน*

1.

2.

3.

4.

หน่วยงานและที่อยู่ที่สามารถติดต่อได้สะดวก

..... โทรศัพท์ E-mail LINE ID.....

“ข้าพเจ้าและผู้เขียนร่วม (ถ้ามี) ขอรับรองว่า บทความที่เสนอมานี้ ยังไม่เคยได้รับการตีพิมพ์และไม่ได้อยู่ระหว่างกระบวนการพิจารณาเพื่อตีพิมพ์ในวารสารอื่นใด ข้าพเจ้าและผู้เขียนร่วมยอมรับหลักเกณฑ์การพิจารณาต้นฉบับ โดยยินยอมให้กองบรรณาธิการมีสิทธิพิจารณา ตรวจสอบต้นฉบับได้ตามที่เห็นสมควร และขอมอบลิขสิทธิ์บทความที่ได้รับการตีพิมพ์ให้แก่วารสารมนุษยวิชาการ ในกรณีมีการฟ้องร้องเรื่องการละเมิดลิขสิทธิ์เกี่ยวกับภาพ กราฟ ข้อความส่วนใดส่วนหนึ่ง และ/หรือ ข้อคิดเห็นที่ปรากฏในบทความนี้ ถือเป็นความรับผิดชอบของข้าพเจ้าและผู้เขียนร่วมแต่เพียงฝ่ายเดียว”

ลงชื่อ.....ผู้เขียน

(.....)

บทความวิจัย

ชื่อบทความภาษาไทย (TH SarabunPSK 20 pt.)

Title in English (TH SarabunPSK 18 pt.)

เว้น 1 บรรทัด

ชื่อ – นามสกุล ผู้เขียนบทความภาษาไทย (16 pt. ตัวหนา)*¹, ผู้เขียนร่วม², ผู้เขียนร่วม**³ชื่อ – นามสกุล ผู้เขียนบทความภาษาอังกฤษ (16 pt. ตัวหนา)¹, ผู้เขียนร่วม², ผู้เขียนร่วม³ชื่อหน่วยงานย่อย, หน่วยงานหลัก (ภาษาไทยขนาด 14 pt. ตัวธรรมดา)¹,ชื่อหน่วยงานย่อย, หน่วยงานหลัก (ภาษาไทยขนาด 14 pt. ตัวธรรมดา)²,ชื่อหน่วยงานย่อย, หน่วยงานหลัก (ภาษาไทยขนาด 14 pt. ตัวธรรมดา)³ชื่อหน่วยงานย่อย, หน่วยงานหลัก (ภาษาอังกฤษขนาด 14 pt. ตัวธรรมดา)¹,ชื่อหน่วยงานย่อย, หน่วยงานหลัก (ภาษาอังกฤษขนาด 14 pt. ตัวธรรมดา)²,ชื่อหน่วยงานย่อย, หน่วยงานหลัก (ภาษาอังกฤษขนาด 14 pt. ตัวธรรมดา)³

First Author, E-mail:(อีเมลของผู้ประพันธ์อันดับแรก(ที่ติดต่อได้) (14 pt. ตัวธรรมดา)*

Corresponding Author, E-mail:(อีเมลของผู้ประพันธ์บรรณกิจ(ที่ติดต่อได้) (14 pt. ตัวธรรมดา)**

เว้น 1 บรรทัด

บทคัดย่อ (18 pt.) (การจัดระยะห่างบรรทัดหัวข้อใหญ่ Before 6 pt.)

(ย่อหน้า 0.5 นิ้ว/1.27 ซม.).....(บทคัดย่อไม่เกิน 300 คำ).....

..... (TH SarabunPSK ขนาด 16 pt.).....

.....

.....

.....

.....

(Before 6 pt.)

คำสำคัญ (18 pt.):;;(ขนาด 16 pt.)..... (3-5 คำ)

(Before 6 pt.)

Abstract (18 pt.) (การจัดระยะห่างบรรทัดหัวข้อใหญ่ Before 6 pt.)

(ย่อหน้า 0.5 นิ้ว/1.27 ซม.).....(Abstract ไม่เกิน 300 คำ).....

..... (TH SarabunPSK ขนาด 16 pt.).....

.....

.....

.....

(Before 6 pt.)

Keywords (18 pt.):;;(ขนาด 16 pt.)..... (3-5 คำ)

(Before 6 pt.)

บทนำ (18 pt.) (การจัดระยะห่างบรรทัดหัวข้อใหญ่ Before 6 pt.)

(ย่อหน้า 0.5 นิ้ว/1.27 ซม.).....

.....(TH SarabunPSK ขนาด 16 pt.).....

วัตถุประสงค์การวิจัย (18 pt.)

1..... (TH SarabunPSK ขนาด 16 pt.).....

2.....

3.....

ระเบียบวิธีวิจัย (18 pt.) (การจัดระยะห่างบรรทัดหัวข้อใหญ่ Before 6 pt.)

(ย่อหน้า 0.5 นิ้ว/1.27 ซม.).....

.....(TH SarabunPSK ขนาด 16 pt.).....

ผลการวิจัย (18 pt.) (การจัดระยะห่างบรรทัดหัวข้อใหญ่ Before 6 pt.)

(ย่อหน้า 0.5 นิ้ว/1.27 ซม.).....

.....(TH SarabunPSK ขนาด 16 pt.).....

อภิปรายผล (18 pt.) (การจัดระยะห่างบรรทัดหัวข้อใหญ่ Before 6 pt.)

(ย่อหน้า 0.5 นิ้ว/1.27 ซม.).....

.....(TH SarabunPSK ขนาด 16 pt.).....

องค์ความรู้จากการวิจัย (16 pt.) (พร้อมภาพไดอะแกรมประกอบเนื้อหา)

(ย่อหน้า 0.5 นิ้ว/1.27 ซม.).....

.....(TH SarabunPSK ขนาด 16 pt.).....

.....

.....

.....

สรุป (18 pt.) (การจัดระยะห่างบรรทัดหัวข้อใหญ่ Before 6 pt.)

(ย่อหน้า 0.5 นิ้ว/1.27 ซม.).....

.....(TH SarabunPSK ขนาด 16 pt.).....

.....

.....

.....

.....

.....

เอกสารอ้างอิง (References) (18 pt.) (การจัดระยะห่างบรรทัดหัวข้อใหญ่ Before 6 pt.) อย่างน้อย 10 รายการ

.....(TH SarabunPSK ขนาด 16 pt.).....

(ย่อหน้า 0.5 นิ้ว/1.27 ซม.)

.....(TH SarabunPSK ขนาด 16 pt.).....

(ย่อหน้า 0.5 นิ้ว/1.27 ซม.)

.....(TH SarabunPSK ขนาด 16 pt.).....

(ย่อหน้า 0.5 นิ้ว/1.27 ซม.)

.....(TH SarabunPSK ขนาด 16 pt.).....

(ย่อหน้า 0.5 นิ้ว/1.27 ซม.)

บทความวิชาการ

ชื่อบทความภาษาไทย (TH SarabunPSK 20 pt.)

Title in English (TH SarabunPSK 18 pt.)

เว้น 1 บรรทัด

ชื่อ – นามสกุล ผู้เขียนบทความภาษาไทย (16 pt. ตัวหนา)*¹, ผู้เขียนร่วม², ผู้เขียนร่วม**³ชื่อ – นามสกุล ผู้เขียนบทความภาษาอังกฤษ (16 pt. ตัวหนา)¹, ผู้เขียนร่วม², ผู้เขียนร่วม³ชื่อหน่วยงานย่อย, หน่วยงานหลัก (ภาษาไทยขนาด 14 pt. ตัวธรรมดา)¹,ชื่อหน่วยงานย่อย, หน่วยงานหลัก (ภาษาไทยขนาด 14 pt. ตัวธรรมดา)²,ชื่อหน่วยงานย่อย, หน่วยงานหลัก (ภาษาไทยขนาด 14 pt. ตัวธรรมดา)³ชื่อหน่วยงานย่อย, หน่วยงานหลัก (ภาษาอังกฤษขนาด 14 pt. ตัวธรรมดา)¹,ชื่อหน่วยงานย่อย, หน่วยงานหลัก (ภาษาอังกฤษขนาด 14 pt. ตัวธรรมดา)²,ชื่อหน่วยงานย่อย, หน่วยงานหลัก (ภาษาอังกฤษขนาด 14 pt. ตัวธรรมดา)³

First Author, E-mail:(อีเมลของผู้ประพันธ์อันดับแรก(ที่ติดต่อได้) (14 pt. ตัวธรรมดา)*

Corresponding Author, E-mail:(อีเมลของผู้ประพันธ์บรรณกิจ(ที่ติดต่อได้) (14 pt. ตัวธรรมดา)**

เว้น 1 บรรทัด

บทคัดย่อ (18 pt.) (การจัดระยะห่างบรรทัดหัวข้อใหญ่ Before 6 pt.)

(ย่อหน้า 0.5 นิ้ว/1.27 ซม.).....(บทคัดย่อไม่เกิน 300 คำ).....

..... (TH SarabunPSK ขนาด 16 pt.).....

.....

.....

.....

คำสำคัญ (18 pt.):;;(ขนาด 16 pt.)..... (3-5 คำ)

Abstract (18 pt.) (การจัดระยะห่างบรรทัดหัวข้อใหญ่ Before 6 pt.)

(ย่อหน้า 0.5 นิ้ว/1.27 ซม.).....(Abstract ไม่เกิน 300 คำ).....

..... (TH SarabunPSK ขนาด 16 pt.).....

.....

.....

.....

Keywords (18 pt.):;;(ขนาด 16 pt.)..... (3-5 คำ)

บทนำ (18 pt.) (การจัดระยะห่างบรรทัดหัวข้อใหญ่ Before 6 pt.)

(ย่อหน้า 0.5 นิ้ว/1.27 ซม.).....

.....(TH SarabunPSK ขนาด 16 pt.).....

.....

.....

.....

เนื้อเรื่อง (18 pt.) (การจัดระยะห่างบรรทัดหัวข้อใหญ่ Before 6 pt.)

(ย่อหน้า 0.5 นิ้ว/1.27 ซม.).....

.....(TH SarabunPSK ขนาด 16 pt.).....

.....

.....

.....

องค์ความรู้ใหม่ (16 pt.) (พร้อมภาพไดอะแกรมประกอบเนื้อหา)

(ย่อหน้า 0.5 นิ้ว/1.27 ซม.).....

.....(TH SarabunPSK ขนาด 16 pt.).....

.....

.....

.....

สรุป (18 pt.) (การจัดระยะห่างบรรทัดหัวข้อใหญ่ Before 6 pt.)

(ย่อหน้า 0.5 นิ้ว/1.27 ซม.).....

.....(TH SarabunPSK ขนาด 16 pt.).....

.....

.....

.....

เอกสารอ้างอิง (18 pt.) (การจัดระยะห่างบรรทัดหัวข้อใหญ่ Before 6 pt.) อย่างน้อย 10 รายการ

.....(TH SarabunPSK ขนาด 16 pt.).....

(ย่อหน้า 0.5 นิ้ว/1.27 ซม.)

.....(TH SarabunPSK ขนาด 16 pt.).....

(ย่อหน้า 0.5 นิ้ว/1.27 ซม.)

บทวิจารณ์หนังสือ

ชื่อเรื่อง (TH SarabunPSK 20 pt.)

Title in English (TH SarabunPSK 18 pt.)

เว้น 1 บรรทัด

ชื่อ - นามสกุล ผู้เขียนบทความภาษาไทย (16 pt. ตัวหนา)*¹, ผู้เขียนร่วม**²

ชื่อ - นามสกุล ผู้เขียนบทความภาษาอังกฤษ (16 pt. ตัวหนา)¹, ผู้เขียนร่วม²

ชื่อหน่วยงานย่อย, หน่วยงานหลัก (ภาษาไทยขนาด 14 pt. ตัวธรรมดา)¹,

ชื่อหน่วยงานย่อย, หน่วยงานหลัก (ภาษาไทยขนาด 14 pt. ตัวธรรมดา)²,

ชื่อหน่วยงานย่อย, หน่วยงานหลัก (ภาษาอังกฤษขนาด 14 pt. ตัวธรรมดา)¹,

ชื่อหน่วยงานย่อย, หน่วยงานหลัก (ภาษาอังกฤษขนาด 14 pt. ตัวธรรมดา)²,

First Author, E-mail:(อีเมลของผู้ประพันธ์อันดับแรก(ที่ติดต่อได้) (14 pt. ตัวธรรมดา)*

Corresponding Author, E-mail:(อีเมลของผู้ประพันธ์บรรณกิจ(ที่ติดต่อได้) (14 pt. ตัวธรรมดา)**

เว้น 1 บรรทัด

บทวิจารณ์หนังสือ

ผู้เขียน:

จำนวนหน้า:

ปีที่พิมพ์:

ครั้งที่พิมพ์:

สถานที่พิมพ์:

ภาพหน้าปกหนังสือ

เว้น 1 บรรทัด

บทนำ (18 pt.) (การจัดระยะห่างบรรทัดหัวข้อใหญ่ Before 6 pt.)

(ย่อหน้า 0.5 นิ้ว/1.27 ซม.).....

.....(TH SarabunPSK ขนาด 16 pt.).....

.....

.....

.....

เนื้อหา (18 pt.) (การจัดระยะห่างบรรทัดหัวข้อใหญ่ Before 6 pt.)

(ย่อหน้า 0.5 นิ้ว/1.27 ซม.).....

.....(TH SarabunPSK ขนาด 16 pt.).....

.....

.....

บทวิจารณ์ (18 pt.) (การจัดระยะห่างบรรทัดหัวข้อใหญ่ Before 6 pt.)

(ย่อหน้า 0.5 นิ้ว/1.27 ซม.).....

.....(TH SarabunPSK ขนาด 16 pt.).....

.....

สรุป (18 pt.) (การจัดระยะห่างบรรทัดหัวข้อใหญ่ Before 6 pt.)

(ย่อหน้า 0.5 นิ้ว/1.27 ซม.).....

.....(TH SarabunPSK ขนาด 16 pt.).....

.....

เอกสารอ้างอิง (18 pt.) (การจัดระยะห่างบรรทัดหัวข้อใหญ่ Before 6 pt.) อย่างน้อย 5 รายการ

.....(TH SarabunPSK ขนาด 16 pt.).....

(ย่อหน้า 0.5 นิ้ว/1.27 ซม.)

.....(TH SarabunPSK ขนาด 16 pt.).....

(ย่อหน้า 0.5 นิ้ว/1.27 ซม.)

.....(TH SarabunPSK ขนาด 16 pt.).....

(ย่อหน้า 0.5 นิ้ว/1.27 ซม.)



วัตถุประสงค์ของศูนย์มนุษยวิทยาการทางศาสนา



- 1) เพื่อเผยแพร่ผลงานทางวิชาการและองค์ความรู้ด้านการวิจัยของคณาจารย์ เจ้าหน้าที่ นิสิต/นักศึกษาของมหาวิทยาลัยหรือหน่วยงานทั่วไป
- 2) เพื่อเป็นเวทีแลกเปลี่ยนเรียนรู้การเรียนการสอนและผลงานทางวิชาการของคณาจารย์ เจ้าหน้าที่ นิสิต/นักศึกษาของมหาวิทยาลัยหรือหน่วยงานทั่วไป
- 3) เพื่อสร้างความร่วมมือด้านวิชาการระหว่างบุคลากร หน่วยงานของภาครัฐและเอกชน

