

2004-06-01

## ขอมทานในสังคมไทย

จิตติ ชั่วคำศรี

Follow this and additional works at: <https://digital.car.chula.ac.th/jletters>



Part of the [Arts and Humanities Commons](#)

---

### Recommended Citation

ชั่วคำศรี, จิตติ (2004) "ขอมทานในสังคมไทย," *Journal of Letters*: Vol. 33: Iss. 2, Article 4.

DOI: 10.58837/CHULA.JLETTERS.33.2.4

Available at: <https://digital.car.chula.ac.th/jletters/vol33/iss2/4>

This Article is brought to you for free and open access by the Chulalongkorn Journal Online (CUJO) at Chula Digital Collections. It has been accepted for inclusion in Journal of Letters by an authorized editor of Chula Digital Collections. For more information, please contact [ChulaDC@car.chula.ac.th](mailto:ChulaDC@car.chula.ac.th).

# ขอทานในสังคมไทย\*

ธิปติ บัวคำศรี\*\*

## บทคัดย่อ

คนขอทานในสังคมไทยสมัยจารีตมีสถานะทางสังคมต่ำสุด เสมอกับทาส แต่แม้ว่าจะมีสถานะดังกล่าวและถูกเหยียดหยาม สังคมสมัยจารีตยอมรับคนขอทานเป็นส่วนหนึ่งของสังคม อยู่ร่วมทุกข์กันในวังสงสาร โดยมีทัสนะและวิธีปฏิบัติต่อคนขอทานวางอยู่บนความเชื่อเรื่องบุญกรรม เรื่องเวทนาสงสาร เรื่องทาน และการให้ทาน กระทั่งเมื่อล่วงเข้าสู่ช่วงรัฐสมัยใหม่ สายตาที่รัฐและคนสมัยใหม่พิจารณาคนขอทานเริ่มเปลี่ยนไป คนขอทานถูกมองว่าเป็นคนที่ไร้คุณภาพ ไร้ประโยชน์ กีดขวางความเจริญ ไม่เป็นที่ปรารถนา คนขอทานและคนจำพวกอื่น ๆ ที่ไม่เป็นที่พึงปรารถนาเหล่านี้จึงถูกกีดกัน และกำจัดออกนอกสายตาและวิถีความเจริญของรัฐและสังคมสมัยใหม่

คนขอทานนั้นไม่ได้มีบทบาทที่สำคัญอะไรในประวัติศาสตร์ไทย และสถิตอยู่บริเวณชายขอบของประวัติศาสตร์ ซึ่งอยู่นอกชายขอบของสังคมออกไปอีกหลายหลายนัก ทั้งนี้จะด้วยสาเหตุประการใด ๆ ที่ทำให้เกิดสภาพเช่นนั้นก็ตามที หากแต่

---

\* บทความนี้เรียบเรียงและปรับปรุงจากรายงานในรายวิชาสัมมนาประวัติศาสตร์ไทย ภาควิชาประวัติศาสตร์ คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย ปีการศึกษา 2543 ผู้เขียนขอขอบพระคุณ รศ. ฉลอง สุนทราวาณิชย์ เป็นที่ยิ่ง ที่ให้ทั้งความรู้ ข้อคิดเห็น ข้อเสนอแนะและคำถามเป็น "ทาน" แต่ด้วยความเชื่องของผู้เขียนเองที่ไม่อาจประมวลทานนั้นให้ปรากฏเป็นมรรคผลขึ้นได้

\*\* นิสิตปริญญาโท ภาควิชาประวัติศาสตร์ คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย



เมื่อมีการวางกำหนดบทพระไอยการตำแหน่งนาพลเรือนและพระไอยการตำแหน่งนาทหารหัวเมืองในแผ่นดินสมเด็จพระบรมไตรโลกนาถ ซึ่งเป็นการวางระเบียบการจัดสรรและควบคุมกำลังคนครั้งใหญ่ พระไอยการทั้งสองก็ได้รวบรวมเอาคนขอทานเข้าเป็นสมาชิกของสังคมอย่างเต็มภาคภูมิ คือมีตำแหน่งสถานะของตนแยกต่างหากจากคนกลุ่มอื่นในสังคม โดยพระไอยการทั้งสองเรียกคนขอทานว่า ยาจกและวรรณพิท กับทั้งมีศักดิ์นา 5 (*เรื่องกฎหมายตราสามดวง*, 2521: 146, 172) เสมอด้วยทาสและลูกทาส ซึ่งจัดว่าเป็นคนกลุ่มที่ต่ำที่สุดในลำดับชั้นทางสังคม

งานศึกษาเกี่ยวกับสังคมไทยเท่าที่มีอยู่ ยังไม่เห็นว่าจะมีการหยิบเรื่องคนขอทานมาเป็นประเด็นศึกษา ดังเมื่อจะกล่าวถึงลำดับชั้นทางสังคมก็ไล่เรียงลงมาจากพระมหากษัตริย์ พระบรมวงศานุวงศ์ ขุนนาง ไพร่ ทาส และพระสงฆ์ ตามอย่างที่มาในพระไอยการทั้งสองนั้น ไม่กล่าวถึงยาจกและวรรณพิท แม้ว่ายาจกและวรรณพิทนั้นจะมีตำแหน่งที่อยู่ในบทพระไอยการทั้งสองด้วยก็ตาม

งานชิ้นนี้จึงจะยกเอาเรื่องของคนขอทานขึ้นมาศึกษา โดยจะกล่าวถึงภาพเรื่อยมาของคนขอทานในสังคมไทยสมัยจารีตมาจนสมัยใหม่ โดยจะศึกษาใน 2 ประเด็น คือ 1) คนขอทาน ซึ่งจะกล่าวถึงในประเด็นคำที่ใช้เรียกคนขอทาน ลักษณะของคนขอทาน วิธีการขอทาน และเหตุของการขอทาน และ 2) ทศนคติและวิถีปฏิบัติของสังคมและรัฐต่อคนขอทาน ซึ่งในสมัยจารีตนั้นวางอยู่บนความเชื่อเรื่องทานและการให้ทาน ทศนคติและวิถีปฏิบัติของรัฐต่อคนขอทานจะเปลี่ยนไปเมื่อไทยก้าวเข้าสู่ความเป็นสมัยใหม่

## คำที่ใช้เรียกคนขอทาน

### รูปคำ

ในสมัยอยุธยา คำที่ใช้เรียกคนที่ขอทานเขามีอยู่หลายรูปคำ ในกฎหมายตราสามดวงมีคำว่า ยาจก กยาจก กระยาจก วรรณพิท และ วนิพิท อยู่หลายแห่ง

(*เรื่องกฎหมายตราสามดวง*, 2521: 146, 172, 192, 214, 215, 427)\* นอกจากนี้ยังมีการใช้คำว่า พรรณิพก ในพระราชพงศาวดารฉบับหลวงประเสริฐอักษรนิติ์ ซึ่งมีบานแผ่นกว่าเขียนขึ้นในแผ่นดินสมเด็จพระนารายณ์ (*พระราชพงศาวดารกรุงเก่า ฉบับหลวงประเสริฐอักษรนิติ์*, 2540: 5) และคำว่า กระยาจก ในบทละครสมัยอยุธยาเรื่องนางมโนห์รา (*วรรณกรรมสมัยอยุธยา เล่ม 3*, 2531: 443–444)\* ส่วนในสมัยธนบุรี ปรากฏรูปคำ ยาจก และ วณิพก ในพระราชพงศาวดารกรุงธนบุรี ฉบับพันจันทนุมาศ (*ประชุมพงศาวดารเล่ม 40*, 2528: 17–18) ซึ่งแต่งในสมัยพระเจ้ากรุงธนบุรี (นิธิ เอียวศรีวงศ์, 2543: 59)

พระราชพงศาวดารที่เขียนและชำระในสมัยรัตนโกสินทร์ก็ปรากฏมีคำที่ใช้เรียกคนที่ขอทานขายอยู่หลายรูปคำในหลายแห่ง อาทิ ยาจก พรรณิพก และ วรรณิพก (ดู *พระราชพงศาวดารฉบับพระราชหัตถเลขา เล่ม 1*, 2534: 62; *พระราชพงศาวดารฉบับพระราชหัตถเลขา เล่ม 2*, 2535: 62, 119; เจ้าพระทิพากรวงศ์, 2539: 62) เป็นต้น

พจนานุกรมที่สร้างขึ้นในสมัยรัตนโกสินทร์ตั้งแต่ *คำฤษฏี* (ราว พ.ศ.2333–2396) *A Dictionary of Siamese Language* (พ.ศ.2389) *สัพพะ พะจะนะ พาสา ไท* (พ.ศ.2397) *อักขรภิธานศรับท์* (พ.ศ.2416) เรื่อยมาจนถึง *พจนานุกรม ร.ศ.120* (พ.ศ.2445) *ปทานุกรมสำหรับโรงเรียน พ.ศ.2463* *ปทานุกรม พ.ศ.2470* *พจนานุกรมฉบับราชบัณฑิตยสถาน พ.ศ.2493* และ *พจนานุกรมฉบับราช*

---

\* แม้ว่าฉบับของกฎหมายตราสามดวงที่ตกทอดมาถึงปัจจุบันจะเพิ่งชำระและรวบรวมเมื่อ พ.ศ. 2347 ในแผ่นดินพระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลก แต่บทบัญญัติส่วนใหญ่ที่ปรากฏในกฎหมายตราสามดวงก็เป็นกฎหมายเก่าครั้งอยุธยา (มานพ ถาวรวัฒน์สกุล, 2537: 189) จึงอาจใช้สืบค้นร่องรอยของคำและความที่ใช้ในสมัยอยุธยาได้

\* สมเด็จพระยาดำรงราชานุภาพมีพระวินิจฉัยไว้ว่า บทละครเรื่องมโนห์ราที่แต่งขึ้นก่อนเรื่องสังข์ทอง สังข์ทองนั้นน่าจะแต่งในรัชสมัยพระเจ้าบรมโกศ (*วรรณกรรมอยุธยา เล่ม 3*, 2531: 434) มโนห์ราก็ต้องแต่งในสมัยอยุธยา

**บัณฑิตยสถาน พ.ศ.2525\*** เก็บรูปคำที่ใช้เรียกคนที่ขอทานเขาไว้ทุกฉบับยกเว้นคำถ้อย ดังนี้คือ

กะยาจก (Pallegoix, 1854: 179) กระยาจก (Caswell, 2544: 76; ราชบัณฑิตยสถาน, 2505: 64; ราชบัณฑิตยสถาน, 2538: 42) ยาจก (Caswell, 2544: 610; Pallegoix, 1854: 179; Bradley, 2514: 532; กรมศึกษาธิการ, 2541: 301; กรมตำรา, 2463: 346; กรมตำรา, 2470: 590; ราชบัณฑิตยสถาน, 2505: หน้า 740; ราชบัณฑิตยสถาน, 2538: 672) ยาจนก (กรมตำรา, 2463: 346; กรมตำรา, 2470: 590; ราชบัณฑิตยสถาน, 2505: 740; ราชบัณฑิตยสถาน, 2538: 672) ยาจะนะ (Caswell, 2544: 609) ยาจะนก (กรมศึกษาธิการ, 2541: 301) พณิก (Pallegoix, 1854: 451) พณียก (ราชบัณฑิตยสถาน, 2505: 636; ราชบัณฑิตยสถาน, 2538: 575) วณิก (ราชบัณฑิตยสถาน, 2505: 821; ราชบัณฑิตยสถาน, 2538: 753) วณิพพก (กรมศึกษาธิการ, 2541: 356; กรมตำรา, 2470: 660) วณิปก (กรมตำรา, 2463: 394; กรมตำรา, 2470: 661) วณิพพก (กรมศึกษาธิการ, 2541: 356, กรมตำรา, 2463: 394; กรมตำรา, 2470: 661) วณิปก (กรมศึกษาธิการ, 2541: 356) วณิพก (ราชบัณฑิตยสถาน, 2505: 822; ราชบัณฑิตยสถาน, 2538: 754) วรรณิก (Pallegoix, 1854: 855) วันนิพก (Bradley, 2514: 676) วันนิพก (ราชบัณฑิตยสถาน, 2505: 829; ราชบัณฑิตยสถาน, 2538: 759) วันนิก (Caswell, 2544: 711) วันนิพก (กรมศึกษาธิการ, 2541: 356) และ วันิพพก (กรมตำรา, 2463: 399; กรมตำรา, 2470: 669) กับทั้งเก็บคำว่า ยาจก วันนิพก และ ยาจก พณิพก (Pallegoix, 1854: 179) ไว้เป็นลูกคำ ในบทความนี้จะใช้รูปคำว่า ยาจก และ วณิพก แทนรูปที่หลากหลายดังยกมาให้เห็นนี้โดยตลอด

นอกจากคำว่ายาจกและวณิพกแล้วก็ยังมีคำอื่น ๆ ที่ใช้เรียกคนที่ขอทานเขานีก อย่างในกฎหมายตราสามดวงก็ใช้ศัพท์ที่ประกอบด้วยคำว่า คน และ ขอทาน และมีคำแทรกลงไปในระหว่างคำว่าคนกับคำว่าขอทาน แล้วใช้คำคำนั้นเรียกคนที่

---

\* ดูรายละเอียดเกี่ยวกับการจัดทำพจนานุกรมแต่ละฉบับได้ใน ธีระพันธ์ ล. ทองคำ, 2534.

ขอทานเขา ดังในพระไอยการลักษณะรับฟ้องที่กล่าวถึง คนยกจากถือกระบือองกระลา ขอทาน (เรื่องกฎหมายตราสามดวง, 2521: 192) ในพระไอยการลักษณะภณฐานที่ว่า คนถือกระบือองกระลาขอทาน คนเดินรำขอทานเลี้ยงชีวิต และ คนขับขอทานทำน (เรื่องกฎหมายตราสามดวง, 2521: 214–215) และในพระไอยการลักษณะผัวเมียที่ว่า คนขับคนรำเที่ยวขอทานเลี้ยงชีวิต (เรื่องกฎหมายตราสามดวง, 2521: 278) นำสังเกตว่าคำที่แทรกลงนั้นบ่งถึงลักษณะวิธีการขอทานด้วย

ส่วนการใช้คำว่า คนขอทาน เรียกคนที่ขอทานเขานั้น เริ่มใช้อย่างชัดที่สุด สมัยต้นรัตนโกสินทร์ โดยปรากฏคำคำนี้ใน *The Dictionary of the Siamese Language* ของแคสเวล แต่ไม่ได้เก็บเป็นคำหลัก โดยอยู่ในส่วนที่เป็นความหมายของคำว่า วันนิวก ซึ่งแปลว่า คนขอทาน (Caswell, 2544: 711) ใน *สัพพะ พะจะนะ พาสาไท\** ก็มีคำนี้แต่สะกดว่า คลขอทาน (Pallegoix, 1854: 796) ส่วนพจนานุกรมฉบับอื่น ๆ ก็เช่นเดียวกับพจนานุกรมของแคสเวลคือไม่ได้เก็บคำว่าคนขอทานไว้เป็นศัพท์หลัก แต่ปรากฏอยู่ในรูปของความหมาย

นอกจากในพจนานุกรมแล้ว หนังสือหลายฉบับก็ใช้คำว่าคนขอทานเรียกคนที่ขอทานเขาแทนคำว่า ยากและวันนิวก อาทิ กฎหมายโปlicit 53 ข้อ ซึ่งประกาศใช้ใน พ.ศ. 2418 (*กฎหมายรัชกาลที่ 5 เล่ม 3*, 2541: 361-394) หนังสือ *ทริพย ศาสตร์* ของพระยาสุรียานุวัต (เกิด บุนนาค) พิมพ์ครั้งแรกใน พ.ศ. 2554 (พระยาสุรียานุวัต, 2518: 18) ลายพระหัตถ์ที่สมเด็จพระเจ้าฟ้ากรมพระยานริศรานุวัดติวงศ์ มีไปกราบทูลสมเด็จพระอมรินทราบรมราชูปถัมภ์ ลงวันที่ 12 กันยายน พ.ศ. 2479 และลายพระหัตถ์ตอบของสมเด็จพระอมรินทราบรมราชูปถัมภ์ ลงวันที่ 17 กันยายน พ.ศ. 2479 นั้น (*สาส์นสมเด็จ*, 2504: 120 และ 125) เป็นต้น

---

\* เป็นพจนานุกรมไทย-ลาติน-ฝรั่งเศส-อังกฤษ ของสังฆราชปัลเลอกัวซ์ พิมพ์ที่ฝรั่งเศส ใน พ.ศ. 2395 สำเร็จใน พ.ศ. 2397 และเป็นพจนานุกรมที่ใช้กันข้อมูลด้านคำ การสะกดคำ และสำนวนต่าง ๆ ที่นิยมใช้กันในสมัยรัตนโกสินทร์ตอนต้นได้เป็นอย่างดี (ธีระพันธ์ ล.ทองคำ, 2534: 49).

### ความหมายของคำ

คำว่า ยาจก และวณิพก เป็นภาษาบาลีสันสกฤต คำว่า “ยาจก” นั้นบาลีว่า ยาจโก, ยาจนโก แปลว่า คนขอ, คนขอทาน (พระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระจันทบุรีนฤนาถ, 2513: 192) ส่วนคำว่า “วณิพก” นั้น บาลีว่า วณิพโก, วณิพโก ส่วนสันสกฤตว่า วนีปก, วนียปก แปลว่า คนกล่าวคุณแล้วจึงขอ, คนขอทาน (พระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระจันทบุรีนฤนาถ, 2513: 679)

คำว่า “ยาจก” ที่มาในพจนานุกรมซึ่งมีรูปคำอย่างน้อย 6 รูปคือ กระยาจก ยาจก ยาจะนะ ยาจนก และยาจะนก มีความหมายต่างกันไป พจนานุกรม ร.ศ. 120 ปทานุกรมสำหรับโรงเรียน พ.ศ. 2463 ปทานุกรม พ.ศ. 2470 พจนานุกรมฉบับราชบัณฑิตยสถาน พ.ศ. 2493 และ พจนานุกรมฉบับราชบัณฑิตยสถาน พ.ศ. 2525 ให้ความหมายไว้ตรงกันว่า คนขอทาน, ผู้ขอ ส่วน สัพพะ พะจะนะ พาสาไท ของสังฆราชปัลเลอกัณฑ์ ให้ความหมาย “ยาจก” ว่า beggar, poor คือนอกจากจะแปลว่าคนขอทานได้แล้ว ยังแปลว่า คนจน คนผู้ยาก ได้อีกด้วย ที่แปลกพวกคือ *อักษราภิธานศรับท์* ของหมอปลัดเลตีให้ความหมายของ “ยาจก” ไว้ว่า “เปนสัพท์แผลง, แปลว่าขอ, พวกคนขัดสนอาหารเปนต้น, เทียวขอกินนั้น, ว่าเปนยาจก.” ที่ว่าแปลกพวกนั้นเพราะความหมายที่ปลัดเลให้ไว้ว่า “ขอ” นั้นดูอย่างไรก็เห็นว่าเป็นคำกริยา ขณะที่ความหมายของคำว่ายาจกในอีก 7 ฉบับที่นั้นเป็นคำนาม อย่างไรก็ตาม อย่างไรก็ดีถ้าดูจากการอธิบายขยายความต่อมาก็จะเห็นว่ายาจกของปลัดเลนั้นเป็นคำนามดังว่า พวกคนขัดสนอาหาร ส่วนคำว่า “กระยาจก” ซึ่งมาใน *สัพพะ พะจะนะ พาสาไท* และ *อักษราภิธานศรับท์* นั้น มีความหมายว่า beggar และคนขอทาน ตามลำดับ เห็นได้ว่า ปลัดเลให้ความหมายของคำว่า “ยาจก” และ “กระยาจก” ไว้ต่างกัน ส่วนรูปว่า “กระยาจก” นั้น *พจนานุกรมฉบับราชบัณฑิตยสถาน พ.ศ. 2493* และ *พ.ศ. 2525* ว่าเป็นภาษาปาก แปลว่า คนขอทาน

คำว่า “วณิพก” ซึ่งมีรูปคำต่างกัน 15 รูป เป็นอย่างน้อย คือ พนิกก พนียก พันนิพก วรณิกก วณิพก วนีปก วนียปก วณิพก วณิพพก วณิพพก วณิพพก วณิพพก วณิพพก และ วณิพพก นั้น ความหมายตามที่มาในพจนานุกรมทั้ง 7 ฉบับ

(เว้น คำอุทาน ที่ไม่เก็บคำนี้ไว้) ต้องตามกันทั้งหมดคือ คนขอทาน ความหมายหนึ่ง และ คนกล่าวพรรณนาสรรเสริญ, ร้องเพลง, เล่นดนตรีให้ฟังเพื่อขอทาน อีกความหมายหนึ่ง เว้นแต่ใน สัพพะ พะจะนะ พาสาทิ และ ปทานุกรม พ.ศ. 2470 ที่ให้ความหมายว่า คนยากจน ไว้ด้วย และมีที่แปลกพวกไปใน ปทานุกรม พ.ศ. 2470 นี้อีกเช่นกันที่ให้ความหมายของคำว่า “วนิพก” ว่า พระ, ภิกษุ เอาไว้ด้วย

กล่าวโดยสรุปจากพจนานุกรมทั้ง 8 ฉบับก็เท่ากับว่า “ยาก” มี 2 ความหมายคือ คนขอทาน 1 คนจน 1 ส่วน “วนิพก” มี 4 ความหมายคือ คนขอทาน 1 คนกล่าวพรรณนาสรรเสริญ, ร้องเพลง, เล่นดนตรีให้ฟังเพื่อขอทาน 1 คนจน 1 พระ, ภิกษุ 1 ความหมายอย่างนี้ไม่ผิดจากความหมายของคำว่า “ยาก” และ “วนิพก” ในภาษาบาลีสันสกฤตเท่าใดนัก

ความหมายที่ไม่เปลี่ยนแปลงไปนี้ ประการหนึ่งเป็นเพราะทั้งสองคำนี้เป็นภาษาบาลีสันสกฤตซึ่งเป็นต้นตอภาษา ทำให้มีความหมายที่ตายตัว แต่ที่สำคัญกว่าคือคำทั้งสองเป็นคำที่ใช้เรียกสิ่งที่เห็นเป็นรูปธรรมและการแสดงออก คือใช้เรียกคนที่ขอทานเขา ต่างไปจากภาษาบาลีสันสกฤตจำนวนหนึ่งที่มีความหมายกลายไปเมื่อนำมาใช้ในภาษาไทยอย่างที่เรียกว่าภาษา “มคธกลาย” (พระยาศรีสุนทรโวหาร, 2473: 46) เช่นคำว่า โมโห เป็นภาษาบาลีแปลว่าหลง แต่ภาษาไทยใช้ในความหมายว่า โกรธ และอีกหลายคำ เช่น เวทนา สงสาร สังเวช มานะ เป็นต้น (พระยาศรีสุนทรโวหาร, 2473: 45–50) ซึ่งล้วนแล้วแต่เป็นคำเนื่องด้วยสิ่งที่เป็นนามธรรม ความหมายของคำว่า “ยาก” และ “วนิพก” ในสมัยอยุธยาจึงไม่ผิดไปจากสมัยธนบุรี และรัตนโกสินทร์

ความสันนิษฐานอย่างนี้มีความที่มาจากพระไอยการลักษณะรับฟ้องรองรับ กล่าวคือในพระไอยการลักษณะรับฟ้องกล่าวถึง คนยากจากถือกระเบื้องกระลาขอทาน กริยว่าถือกระเบื้องกระลาขอทานนั้นเป็นคำอธิบายนามว่า “คนยากจาก” ซึ่งตามที่มาในภาษาบาลีสันสกฤตและพจนานุกรมสมัยกรุงรัตนโกสินทร์ก็ให้ความหมายของยาก ไว้ว่า “คนขอทาน” ตรงกันกับพระไอยการลักษณะรับฟ้อง

นอกจากความหมายของคำว่า “ยาจก” และ “วนิพก” ตามอย่างภาษาบาลี สันสกฤต ตามที่มาในกฎหมายตราสามดวงและพจนานุกรมแล้ว จิตร ภูมิศักดิ์ (2539: 427) ในหนังสือ *โฉมหน้าของศักดินาไทยในปัจจุบัน* ให้ความหมายของคำว่า “ยาจก” และ “วนิพก” ไว้ด้วยว่า คนจนและคนขอทาน ตามลำดับ\* อย่างไรก็ตามก็ตีความเข้าใจและเลือกที่จะใช้ความหมายของคำว่า “ยาจก” ว่า “คนขอทาน” และ “วนิพก” ว่า “คนกล่าวพรรณนาสรรเสริญ, ร้องเพลง, เล่นดนตรีให้ฟังเพื่อขอทาน” ดังจะแสดงให้เห็นข้างหน้าในหัวข้อ *ลักษณะของคนขอทานและวิธีการขอทาน* แต่ทั้งนี้ ยาจกและวนิพกต่างมีความจนเป็นเจ้าเรือนด้วยกัน

ส่วนคำว่า “คนขอทาน” นั้น เห็นทีจะไม่ต้องแปลความ อาจจะมีเรื่องให้กล่าวถึงในส่วนของคำว่า “ทาน” ซึ่งจะได้อภิปรายข้างหน้าประการหนึ่ง อีกประการหนึ่งคือคำว่า “ขอ” คำนี้ไม่ต้องแปลความอีกเช่นกัน แต่มีอีกคำหนึ่งที่มีความหมายใกล้เคียงกัน เป็นแต่มีความหมายจำเพาะลงไปว่า “ขอทาน” คือคำว่า *ร่ำภา*

คำว่า “ร่ำภา” ปรากฏมาในบทละครเรื่องระเด่นลันไดของพระมโหณนตรี (2537: 11) ซึ่งแต่งบทละครนี้ในรัชกาลพระบาทสมเด็จพระนั่งเกล้าเจ้าอยู่หัว *สัพพะพะจะนะ พาสาไท* เก็บคำว่า “ร่ำภา” ไว้โดยให้ความหมายว่า Without rest, wandering; to wander about begging (Pallegoix, 1854: 650) พอจะแปลเป็นภาษาไทยได้ว่า เทียวไป; เทียวขอทานไป และเก็บคำว่า เทียวร่ำภาขอทาน ไว้เป็นลูกคำให้ความหมายไว้ว่า To prowl about begging (Pallegoix, 1854: 650) ที่แปลได้ความเช่นเดียวกันคือ เทียวขอทานไป ความหมายตรงตามอย่างที่ใช้ในบทละครเรื่อง *ระเด่นลันได* ส่วนในพจนานุกรมฉบับอื่น ๆ ไม่ได้เก็บคำว่า “ร่ำภา” ไว้ เก็บไว้แต่คำว่า “ร่ำภา” ซึ่งให้ความหมายไว้ตรงกันว่า นางฟ้า; กล้วยชนิดหนึ่ง (กรมศึกษาธิการ, 2541: 323; กรมตำรา, 2463: 362; กรมตำรา, 2470: 615; ราชบัณฑิตยสถาน, 2460: 768; ราชบัณฑิตยสถาน, 2538: 697) ตรงกับความหมายที่มาใน *ปทานุกรม*

---

\* จิตร สกคคำว่า “วนิพก” ว่า “วนิพพก”

**ไทย-บาลี-สันสกฤต** ฉบับพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระจันทบุรีนฤนาถ ที่ว่า ชื่อ นางอัปสร; กลัวย (พระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระจันทบุรีนฤนาถ, 2513: 646)

ความหมายของคำว่า “รำภา” กับ “รัมภา” ที่ดูต่างกันนี้ อาจมีความหมายเชื่อมโยงกันอยู่ ดังในบทละคร **รามเกียรติ์** พระราชนิพนธ์พระเจ้ากรุงธนบุรี ตอนพระรามให้ทำโทษพระมงกุฎ ความว่า

	มาจะกล่าวบทไป	ถึงไท่ท่านท้าวโกสีย์
	ใช้ <u>รัมภา</u> เทวจรี	นารีไปช่วยกุมาร
และ	ฝ่ายข้างผู้คุมตามไถ่	ดักน้ำทำไมทาสา
	นวลนางชม้อยเจรจา	ข้าปรารถนาเอาบุญ
	เพื่อจะให้น้ำเป็นทาน	กุมารโทษที่จะดับสูญ
	เอ็นดูเถิดเจ้าเอานุญ	ทำคุณขอไฉนที

(บทละครรามเกียรติ์พระราชนิพนธ์  
พระเจ้ากรุงธนบุรีฯ, 2506: 33 และ 35)

“รำภา” ในบทละครรามเกียรติ์นี้หมายถึงนางฟ้าซึ่งพระอินทร์มีเทวบัญชาให้ลงมาช่วยพระมงกุฎโดยทำให้ให้น้ำเป็นทานแก่พระมงกุฎ แม้มีความหมายต่างกันเป็นคนละอย่างกับ “รัมภา” ตามที่มาในบทละครเรื่องระเด่นลันไดแต่ก็เกี่ยวเนื่องถึงการให้ทานเช่นกัน อาจมีความหมายเกี่ยวเนื่องกันอยู่ แต่ก็เป็นได้ว่าจะไม่มีอะไรสัมพันธ์กัน

### การใช้คำ

จากความหมายของคำว่า “ยาจก” และ “วนิพก” ที่กล่าวข้างต้นนั้น เห็นได้ว่า เป็นคำที่มีความหมายว่าคนที่ขอทานเขา แต่จะเป็นคำที่ใช้พูดกันจริง ๆ หรือไม่ นั้นเป็นอีกเรื่องหนึ่ง จากการสำรวจเอกสารในสมัยต่าง ๆ ดังข้างต้นนั้นกล่าวได้ว่า ทั้งสองคำนี้ใช้เป็นคำเรียกคนที่ขอทานเขาในสมัยอยุธยาจนถึงต้นรัตนโกสินทร์ ที่ว่าใช้เป็นคำเรียกนี้หมายเอาทั้งที่ใช้ในภาษาที่เป็นทางการและไม่เป็นทางการ



ภาษาที่เป็นทางการก็อย่างในพระราชพงศาวดาร พระราชกำหนดกฎหมายทั้งปวง เป็นต้น ซึ่งได้กล่าวถึงไปบ้างแล้ว ยิ่งแต่ภาษาที่ไม่เป็นทางการ อาทิ คำดำ เป็นต้น

คำดำนั้นพจนานุกรมไทยนั้นไม่นิยมเก็บ ทั้งนี้ยก *อภิธานศรับท์* ของหมอปลัดเลไว้ฉบับหนึ่ง\* การจะสืบหาคำดำจึงต้องเร่ไปหางานเขียนอื่น ๆ อย่างมาตรา 36 ในพระไอยการลักษณะวิวาทติดำกัน เป็นมาตราที่ว่าด้วยคำดำ คำดำที่ปรากฏในกฎหมายมาตรานี้จึงย่อมที่จะเป็นคำที่ชาวบ้านร้านถิ่นในสมัยอยุธยาเรื่อยลงมาถึงรัตนโกสินทร์ใช้กันอยู่จริง ไม่เช่นนั้นหากว่าถูกค่าแล้วไม่รู้สึกรู้สึกร้อนใจ ก็ย่อมไม่เป็นเหตุให้ต้องวิวาทติดำกัน หนึ่งในคำที่ใช้ดำคือคำว่ากระยาจกดังว่า “มาตราหนึ่งดำท่านว่า...ไอ้อีกคนกระยาจก... สรรพดำกันแต่ตัวประการใด ๆ ท่านให้ปรับไหมโดยยศศักดิ์ลาหนึ่ง ถ้าดำถึงโคตเค้าแก่แก่ให้ไหมทวีคูณ” (*เรื่องกฎหมายตราสามดวง*, 2521: 427) หรือในบทละครเรื่อง *มโนห์รา* สมัยอยุธยาซึ่งมีบทวิวาทหยาบ

---

\* จะยกตัวอย่างคำดำที่มาใน *อภิธานศรับท์* ของหมอปลัดเล (2514) แต่พอเป็นกระสายคือ หน้า 786–787 เก็บคำที่ใช้ดำเฉพาะผู้หญิงเอาไว้ถึง 23 คำ ซึ่งขึ้นต้นด้วยคำว่าอี เช่น *อีโคง*, เป็นคำดำหญิงที่พูดไม่จริงว่าอีคนโคง *อีชีเย็ด*, คือเป็นคำหยาบดำหญิงชั่ว, ที่อยากรู้มีผิวมาก ๆ นั้น *อีแตกแห้ง*, คือเป็นคำหยาบดำประจานหญิงเด็ก ๆ ว่า หญิงนั้นมีผิวแต่อายุสิบสองปี, ยังแห้งอยู่ไม่มีระดูเป็นต้น *อีดอกทอง*, คือคำหยาบดำหญิง, เป็นคำพวนสำนวนกลับนั้น *อีดอกแหล*, คือคำหยาบดำหญิงโกหกนั้น *อีท้มขึ้น*, คือคำหยาบดำประจานผู้หญิงว่าหญิงนั้นนอนเบื่องบนผิว ๆ นอนเบื่องล่างเป็นต้นนั้น *อีระยา*, คือคำดำหญิงที่ทำให้เคืองใจ, เขาดำว่าอีระยา, คือคนนั้นเป็นหญิงชั่วถ้อยหลายอย่าง เป็นต้น ส่วนคำดำผู้ชายปรากฏในหน้า 821 เก็บคำดำไว้เพียง 4 คำ คือ *อ้ายจ้งไร*, เป็นคำเขาดำคนชายต่ำช้า, ว่าอ้ายจ้งไร, อะธิบายว่าคนไม่ดี, อับปริมิแต่ความอัปมงคลนั้น *อ้ายชาติชั่ว*, คือคำดำคนชายว่าอ้ายชั่วช้า, คนเป็นนายเป็นต้นเขาดำชายทาสเช่นนั้น *อ้ายดัดหัว*, เป็นคำดำคนชายเป็นทาสเป็นต้น, ว่าอ้ายเขาดัดหัว และ *อ้ายระยา*, ลูกอีระยา, เป็นคำดำชาย, คนที่เป็นนายดำทาสเป็นต้น นอกจากนั้นก็พบในที่อื่นอีก เช่นในหน้า 179 คำว่า *ชาติหมา* เป็นต้น

เห็นได้อย่างนี้ว่าคำดำผู้ชายนอกจากจะน้อยกว่าผู้หญิงมากแล้ว ในคำดำยังพาดพิงไปถึงผู้หญิงอีกด้วยดังในคำว่า *ลูกอีระยา* ไม่เช่นนั้นก็จะมีการวางเงื่อนไขการใช้ว่าเป็นคำที่ใช้ดำทาส ซึ่งคำลักษณะนี้มีถึง 3 ใน 4

คายก็ใช้คำว่ากระยาจกเป็นคำด่าด้วยเช่นกัน คือในตอนนี้นางมโนห์ราด่าทอโหรซึ่งทำนายดวงชะตาตนเองไม่ดี ดังว่า

ได้ฟัง	นางแม่ซึ่งโอรชโกธา
<u>อ้ายเฒ่ากระยาจก</u>	มาทายโกหกเสมือนหมา
โหร	มึงข้าของพ่อภูมิไช้
กูจะลากหัวมึงมาใช้	ตัวอ้ายพราหมณ์ <u>เฒ่ากระยาจก</u>
มึงเอาเท็จมาเป็นจริง	จะให้ผู้หญิงรุมกันชก
<u>อ้ายเฒ่ากระยาจก</u>	ชกให้หัวสั้น
พระแม่ของลูกอา	มาฟังอ้ายโหรจางไร
<u>อ้ายเฒ่ากระยาจก</u> โกหกไช้	เอน้ำปလာรัสะหัวมัน

(วรรณกรรมอยุธยา เล่ม 3, 2531: 443–444)

เรื่อง ขุนช้างขุนแผน ซึ่งแต่งในรัชกาลพระบาทสมเด็จพระพุทธเลิศหล้านภาลัยก็ใช้คำว่ายาจกเป็นคำด่า ดังว่า

นางเทพทองร้องด่า <u>อ้ายยาจก</u>	ช่างเดินหยกหยกเหมือนตลกโขน
ยี้ดไ่ว้ไม่นั่งตละลิงทะโมน	อ้ายผีโหล่นที่ไหนบันไ้มา

(เสภาเรื่องขุนช้างขุนแผน, 2493: 6)

เท่าที่สืบค้นได้ ยังไม่พบการใช้คำว่า “วนิพก” เป็นคำด่าแต่อย่างไร

คำว่า “ยาจก” และ “วนิพก” คงจะได้ใช้สืบเนื่องกันลงมาเรื่อย ๆ จนมาเกิดคำใหม่ที่ใช้เรียกคนที่ขอทานเขาอย่างซ้ำที่สดกัในช่วงต้นรัตนโกสินทร์ คือคำว่า “คนขอทาน” กระนั้นก็ดี คำว่า “ยาจก” และ “วนิพก” ยังคงมีที่ใช้อยู่หากแต่ใช้ในงานเขียนอย่างพงศาวดาร หรือโคลงกลอนทั้งหลายเป็นพื้น พ้นจากนั้นแล้วก็ใช้คำว่า

“คนขอทาน” เป็นพื้น อย่างในกฎหมายโปลิต 53 ข้อ กับหนังสือ *ทฤษฎศาสตร์* ของ พระยาสุริยานุวัติ (เกิด บุนนาค) เป็นต้น

### เหตุของการขอทาน

อาการว่าขอนั้น บอกได้ในสองสถานคือ เพราะอยากได้จึงขอ 1 เพราะไม่มี จึงขอ 1 อาการแรกนั้นมีตัวอย่างมาในหนังสือของลาลูแบร์ซึ่งกล่าวว่า คนไทยนั้น “ขี้ขอ เมื่อเขาเห็นสิ่งใดแปลกในมือคนต่างประเทศก็อยากได้” (ลาลูแบร์, 2510: 186)\* ส่วนข้อหลังนั้นอาจเรียกได้อีกอย่างว่าจน อาการอย่างแรกนั้นไม่อาจเรียกได้ว่าขอทาน แม้จะยกคำที่มีความหมายว่าคนขอทานมาใช้เปรียบเปรยก็ตาม จึงพอจะกล่าวโดยอนุโลมได้ว่าคนที่ขอทานเขานั้นคือคนที่ไม่มีหรือจนแล้วจึงขอ\*\*

---

\* พจนานุกรมของแคสเวล เก็บคำว่าขี้ขอไว้โดยสะกดว่า “คี่ขอ” และให้ความหมายว่า “บุคคลมีโลกมาก แลเห็นสิ่งใดของทานผู้อื่นแล้วหยากได้ แล้วก็อ้อนวอนขอเขา จะไปที่ไหนก็ขอ เขานั้น ขอลสิ่งนั้นแล้วก็ขอลสิ่งนี้ ขอเขาทุกสิ่งทุกประการ คนจำพวกนี้แลได้ชื่อว่าเป็นคนคี่ขอ” (Caswell, 2544: 12).

\*\* ความที่สรุปนี้มีข้อที่แย้งอยู่ได้ มีพฤติกรรมของเหล่าซุชกเป็นพยานดังว่า ตะแถ่น “ได้ทองร้อยกรสาปน เปนลากด้วยเตอร์ขอทานทุกวันวาร์แกมหาชนทงหลายบมิขาดเลย” (*วรรณกรรมสมัยอยุธยา เล่ม 1*, 2529: 113) อีกทั้งยัง “โลกลากไม่หยุดหย่อน ก็เที่ยวภิกขาจาร กระเจิงโจปจนจบ ครอบคามเขตน้อยใหญ่ ด้วยว่ามักจักใคร่ให้จงหนักหนา ด้วยโลกเจตนานั้นแล” (*มหาเวสสันดรชาดก*, 2526: 82) แต่ไม่ใช่เป็นข้อสรุปไม่ได้ว่า ยากจนนิพกเมืองไทยบางส่วนมั่งคั่ง (และมีเมียสาว) เพราะแม้ว่ามหาเวสสันดรชาดกจะเป็นวรรณกรรมไทยแต่ก็มีที่มาจากภารตประเทศ และแม้ว่าความบางส่วนจะสะท้อนภาพสังคมไทยอยู่บ้างแต่ไม่มีการเปลี่ยนลักษณะหลักของตัวละคร ซุชกจึงยังคงเป็น “พราหมณ์ผู้เฒ่า อันบังเกิดแต่ตระกูลล้วนเหล่าย์ญญเหตุทุกข์คี่สืบสันดานสัมพันธพงศ์โกวาทิกษาดิ” (*มหาเวสสันดรชาดก*, 2526: 81–82) ไม่ใช่คนขอทานและไม่ใช้ภาพแทนของคนขอทานในเมืองไทย

ข้อที่ว่า คนที่ขอกทานเขานั้นคือคนที่ไม่มีหรือจนแล้วจึงขอนั้น รับกันกับคำซึ่งมีความหมายถึงคนที่ขอกทานเขาโดยไม่ใช้คำว่ายากและฉิบหายที่มาในกฎหมายตราสามดวง โดย 2 ใน 5 คำ ใช้คำว่า “เลี้ยงชีวิต” ประกอบด้วยคือ คนเดินร่ำขอกทานเลี้ยงชีวิต (*เรื่องกฎหมายตราสามดวง*, 2521: 214–215) และคนขับคนร่ำเที่ยวขอกทานเลี้ยงชีวิต (*เรื่องกฎหมายตราสามดวง*, 2521: 278) คำว่า “เลี้ยงชีวิต” นั้นบอกให้เห็นว่าเพราะไม่มีจึงต้องขอพอแต่ให้ประทังชีวิตตนอยู่ได้ กระนั้นก็ดี ออกจะเป็นการง่ายเกินไปที่จะสรุปว่า คนที่ขอกทานเขานั้นเพราะไม่มีหรือจนจึงขอเพื่อให้ดำรงชีวิตอยู่ได้

ลาลูแบร์ซึ่งเข้ามาเมืองไทยในแผ่นดินสมเด็จพระนารายณ์ร่ายงานสภาพสังคมอยุธยาในส่วนที่เกี่ยวกับคนขอกทานไว้ว่า

คนรับใช้ประจำตัวของเราสังเกตเห็นว่า มีคนขอกทานอยู่ 3 จำพวก เท่านั้น คือ คนชรา คนพิการ และคนไร้ญาติขาดมิตร ญาติพี่น้องไม่ยอมให้ญาติของตนออกขอกทานเขากินเป็นอันขาด เขาจะเลี้ยงดูเครื่องญาติของเขาที่ขัดสนยากจน และไม่สามารถจะทำงานเลี้ยงชีพตนเองได้ด้วยใจอันเป็นกุศลอย่างยิ่ง

(ลาลูแบร์, 2510: 332–333)

คล้ายกันกับที่ตู่แปงซึ่งเข้ามาเมืองไทยในแผ่นดินสมเด็จพระนารายณ์เช่นกันที่กล่าวไว้ว่า “คนยากจนคนใดทำงานไม่ได้ ก็ไม่จำเป็นต้องไปขอกทานเพื่อเลี้ยงชีวิตเพื่อนบ้านจะเห็นใจจัดหาของที่เขาดต้องการให้... การขอกทานเป็นความอับยศที่ทำให้เสียชื่อคนขอกทานตลอดจนครอบครัวทั้งครอบครัวด้วย” (ตู่แปง, 2530: 25)

ทั้งลาลูแบร์และตู่แปงกล่าวตรงกันว่า ญาติพี่น้องตลอดจนเพื่อนบ้านของคนที่ไม่สามารถจะหาเลี้ยงตนเองได้ จะเอาธุระในการช่วยเหลือเกื้อกูลคนเหล่านั้นให้ไม่ต้องไปขอกทานเขากิน แต่จากปากคำของทั้งลาลูแบร์และตู่แปงเองก็แสดงให้เห็นด้วยว่า คนที่ขอกทานเขากินนั้นมีอยู่ แม้ตู่แปงจะกล่าวว่าพฤติกรรมเช่นนั้นจะทำให้

“เสียชื่อคนขอทานตลอดจนครอบครัวยุติธรรมด้วย” ก็ตาม ความตรงนี้เองที่ชี้ให้เห็นว่า ความยากจนที่ทั้งลาลูแบร์และตรูแปงกล่าวถึงในทำนองว่าเป็นตัวการที่ทำให้ต้องไปขอทานเขา มีความสำคัญน้อยกว่าความสัมพันธ์ทางสังคมซึ่งเป็นที่มาของการพึ่งพาและช่วยเหลือเอื้อจันกันในความยาก โดยนัยนี้จึงกล่าวได้ว่า คนที่ขอทานเขานั้นก็ด้วยเหตุว่าขาดที่พึ่งพิงจากความสัมพันธ์ที่มีอยู่เดิม หรือไม่มีความมั่นคง

ยากจนและวณิกนิรนามซึ่งไร้พื้นที่ของตนเองแม้ในระหว่างบรรทัดประวัติศาสตร์ ต่างก็ขาดผู้ที่ช่วยพยุงไปหายามทุกข์ยากลำบากเหลือแสนตลอดช่วงชีวิตของตัว หรือถ้ามี ผู้ที่ตนจะพึ่งได้นั้นก็ตกอยู่ในที่เดียวอ้อมค้อมนั้น แต่ไม่ว่าจะไพร่หรือเจ้านายไม่เคยหยิบเอาเรื่องของคนที่ขอทานเขาขึ้นมาเป็นธุระ เว้นเสียแต่ว่าเรื่องนั้นจะกระทบประโยชน์ตนทั้งทางบวกและลบ ซึ่งก็หาได้ยากเต็มทีแล้ว จึงยากแม้จะเพียงแค่ว่าคิดว่าจะมีบันทึกหรือเรื่องเล่าชีวิตของคนที่ขอทานเขาไม่ว่าจะยุคสมัยไหน ๆ อาจจะมียกเว้นอยู่บ้างดังกรณีของ เอนก นาวิกมูล ที่ได้เขียนถึงชีวิตของคนขอทานบางคน แต่ก็ยังเป็นแต่โดยสังเขป ทั้งนี้มีความสนใจในเรื่องเพลงพื้นบ้านเป็นจุดเริ่ม ถ้าชีวิตของวณิกอย่างยายสำอางค์ตาบอด หรือตาสงวนที่เอนก บันทึกไว้คือ ถูกทิ้งมาตั้งแต่เด็ก มีคนขอทานพาไปเลี้ยง และเป็นวณิกร้องเพลงขอทานเลี้ยงชีวิตเรื่อยมา (เอนก นาวิกมูล, 2527: 549)

เพลงตอนที่คนขอทานผู้ไร้ซึ่งชื่อเสียงเรียงนามขับก่อนที่จะเข้าสู่ตัวเรื่องอย่างสุวรรณหงส์ ปลงสังขาร ฯลฯ ซึ่งอยากเรียกว่าเพลงของคนขอทาน (ในขณะที่อย่างหลังนั้นเรียกว่าเพลงขอทาน) เป็นพยานที่ดีถึงความจนยากในความสัมพันธ์ทางสังคมของคนขอทานเขา ดังจะประจักษ์ได้ในเพลงของคนขอทานที่ว่า

สิบนิ้วลูบจะประนม	น้อมเศียรกรก้มเกศา
กราบเท้าคุณแม่ที่บ้าน	จงโปรดทำทานกับตัวข้า
ตัวลูกง่อยเปลี้ยเสียขา	ทั้งเรี่ยวทั้งแรงก็โรยรา
<u>ทั้งหมดที่พึ่งผู้หนึ่งผู้ใด</u>	ตกยากเข็ญใจคุณแม่เจ้าข้า
ท่านจงสมเพชเวทนา	เสียเถิดในคราเอ๋ยนี้

ตัวลูกขัดสนยากจนนักหนา	ทั้งผอนทั้งผ้าก็ไม่มี
จงทำบุญกับคนตาบอด	ไปไหนไม่รอดแล้วครานี้
ขอข้าวสักถ้วยชอกหล้วยสักใบ	แต่พอยาไส้เลี้ยงชีวี
ลูกยากยับแสนอับประมาณ	จงได้ทำทานกับตัวข้านี้
ท่านจงเมตตาเอ๋ยได้ปราณี	เสียแล้ววันนี้เอ้อเอ๋ยนา
เอ้อเอยเอ้อเอ็งเอ๋ย	คุณแม่ที่บ้าน
จงได้โปรดปรานกับตัวของข้า	มีข้าวมีเกลือแลเสื้อผ้างโปรด
	เมตตาช่วยทำทาน
ตัวลูกอดอยากแสนยากยับ	<u>ชาดาอาภัพไม่มีวงศ์วาน</u>
จะเปิดหม้อข้าวไม่มีข้าวสุก	จะเปิดสมุกก็ไม่มีข้าวสาร
ลูกจนจนหง่อมมาขอทาน	คุณแม่ที่บ้านเอ้อเอ๋ยนี้
	(เพลงขอทาน เล่ม 2, 2490: 1-3)

การที่กล่าวว่า คนที่ขอทานเขานั้นก็ด้วยเหตุว่าขาดที่พึ่งพิงจากความสัมพันธ์ที่มีอยู่เดิม และชี้ให้เห็นเป็นนัยยะด้วยว่า ภาวะของการที่ต้องขอทานเขานั้นเกิดขึ้นได้เมื่อความสัมพันธ์ทางสังคมเปลี่ยนไป ใครก็อาจเปลี่ยนสถานะเป็นคนขอทานได้หากขาดญาติมิตรหรือมูลนายช่วยอุปถัมภ์ค้ำชูโดยสิ้นเชิง และอาจหลุดจากความเป็นคนขอทานได้เช่นกันหากจัดวางตนเองเข้าในระบบความสัมพันธ์ทางสังคมได้อีกครั้ง

การขาดจากความสัมพันธ์ทางสังคมที่มีอยู่เดิม ซึ่งนำไปสู่การเปลี่ยนสถานภาพไปมาเช่นนี้ดูตัวอย่างได้ในกรณีของศรีธนญชัย เพราะมาน้องของตนเอง ศรีธนญชัยจึงถูกอับเป็หิจากแวดวงความสัมพันธ์ของเหล่าวงศาคณาญาติ โดยที่ “ไม่มีผู้ใด ที่จะปราศรัย ด้วยมันสักคน เขาเกลียดเขาชัง สิ้นทั้งถนน” (ศรีธนญชัย *สำนวนภาพย์*, 2540: 23) ศรีธนญชัยจึงต้องเที่ยวเร่ร่อนขอทานไปจนได้สมภารเจ้าวัดรับอุปถัมภ์ ดังว่า

	เทียวสัจจมา
<u>ขอทานข้าวปลา</u>	<u>ท่านเลี้ยงชีวิต</u>
มาพบเจ้าคุณ	บุญของข้านี้
หาไม่ชีวิต	จะสิ้นสูญปราน

.....

	สมภารเลี้ยงไว้
โกนจุกโกนไร	เอาใจใส่สอน
แล้วบวชเรียนให้	ธณูชัยบังอร
สิ่งของผ้าผ่อน	แต่งให้ครบครัน

(ศรีธณูชัยสำนวนกาพย์, 2540: 24)

ความข้อนี้ชี้ให้เห็นถึงบทบาทของวัดในสังคมไทยแต่เดิมที่ เป็นผู้อุปถัมภ์ค้ำจุนผู้ตกทุกข์ได้ยาก ไร่ญาติโกโหติกาเพื่อนสนิทมิตรสหาย ได้อีกโสดหนึ่งด้วย

การหลุดจากความสัมพันธ์ทางสังคมที่มีอยู่เดิม อันเป็นเหตุนำไปให้ต้องขอทานและพ้นจากสถานะเช่นว่านี้เห็นได้อีกในกรณีของนางทองประศรี ตามท้องเรื่องที่มาในเสภาเรื่องขุนช้างขุนแผน นางทองประศรีเป็นภรรยาของขุนไกร ขุนไกรซึ่งมีตำแหน่งหน้าที่ทางราชการนั้นเป็นที่พึ่งพาของทั้งบุตรภรรยาข้าไท เมื่อพลัดทำต้องพระราชอาญาพ้นคอริบเรือน นางทองประศรีผู้ภรรยาจึงครวญคร่ำว่า “ทอดทิ้งลูกเมียเสียอย่างนี้ นี่จะให้หันหน้าไปหาใคร” (เสภาเรื่องขุนช้างขุนแผน, 2493: 27) บ่าวไพร่ซึ่งเคยได้พึ่งพาขุนไกร มาแต่ก่อนก็ร้องไห้อาลัยว่า “ข้าไทได้พึ่งทุกเวลาจะไปไหนไม่มีใครข่มเหง เขาเกรงพ่อขุนไกรไปทุกหน้า แต่นี้จะมีเขาบิดา” (เสภาเรื่องขุนช้างขุนแผน, 2493: 28) กล่าวคือทั้งนางทองประศรีและบ่าวไพร่ของขุนไกรขาดจากความสัมพันธ์เดิมที่มีอยู่ ด้วยขุนไกรซึ่งเป็นผู้อุปถัมภ์นั้นหาชีวิตไม่แล้ว กรณีของบ่าวไพร่ซึ่งต้องถูกริบเข้าเป็นของหลวงนั้นไม่มีกล่าวถึงว่าที่สุดแล้วมีชะตากรรมอย่างไร แต่ส่วนของนางทองประศรีกับพลายแก้วนั้น หันไปเมืองกาญจนบุรีด้วยอาการ

ไก่อ้งโคงลงมองทางช่องรั้ว	ลอดตัวออกมาหน้าตาเปื้อน
จูลูกหลบแสงตามแสงเดือน	พบเพื่อนบ้านเก่า <u>เข้าขอกทาน</u>
แม่เอ่ยข้าวปลาข้าหมดสิ้น	ไม่มีกินเขารับเสียทั้งบ้าน
เพื่อนเรือนเมื่อแผ่ช่วยเจือจาน	ได้ข้าวสารผักปลาแล้วคลาไคล

(*เสภาเรื่องขุนช้างขุนแผน*, 2493: 28–29)

ที่ต้องพนजरอนเร่ไปถึงเมืองกาญจนบุรีนั้น “ด้วยผัวเคยบอกเล่าแต่เก่าก่อน ว่าญาติมีที่ดอนเขาชนไก่” คือนางทองประศรีนั้นยังไม่ขาดจากกลุ่มเครือญาติที่จะได้อาศัยพึ่งพา อาการที่ต้องขอกทานเขากินนั้นจึงเป็นไปโดยชั่วคราว เมื่อได้พบกับญาติพี่น้องขุนไกรแล้ว “เขาก็ทำเรือนให้มีได้ชั่ว” อาศัยความช่วยเหลือเกื้อกูลกันอย่างนี้ นางทองประศรีจึงค่อยได้ทำมาหากินตั้งตัวด้วยการทำไร่นาค้าขายสืบมา (*เสภาเรื่องขุนช้างขุนแผน*, 2493: 32) \*

---

\* สังคมที่ล่มสลายลงอย่างในคราวเสียกรุงครั้งหลังนั้น เท้ากับการพังทลายของความสัมพันธ์ตามแบบเดิมของผู้คน และอาจเป็นเหตุให้คนต้องที่ยาวขอกทานเขาโสดหนึ่ง เมื่อพระเจ้าตากมาตั้งมั่นที่กรุงธนบุรีแล้วทรงพระกรุณาโปรดฯ ให้ตั้งการแจกทาน จึงปรากฏว่ามี “ยาจกวนพิชคนโซนาถา” ทั่วทุกเสมาณฑล เกือบกลั่นกันมารับพระราชทานมากกว่า 10000” (*ประชุมพงศาวดารเล่ม 40*, 2528: 17–18) แต่ความจริงนี้ไม่ได้บอกว่า ในเวลาก่อนจะมีการแจกทานนั้น ผู้คนจะพากันเป็นคนขอกทานไปเสียทั้งหมด เพราะใครเขาก็ด้วยตกที่นั่งเดียวกันทั้งนั้น น่าจะเป็นว่าผู้คนคงจะเข้าช่องสุขุมกันเป็นเหล้าออกปล้นสะดมเลี้ยงตัวพวกหนึ่ง หรือหนีออกไปตั้งชมรมทำมาหาเลี้ยงตัวในที่พ้นจากผลกระทบจากสงครามพวกหนึ่ง และอาจจะมียาวขอกทานเขาอีกพวกหนึ่ง “ยาจกวนพิชคนโซนาถา” ที่ว่ามีกว่าหมื่นนั้นคงนับรวมเอาคนสองพวกแรกนั้นด้วย คือใครที่มารับแจกทานก็คงถูกเหมารวมว่าเป็น “ยาจกวนพิชคนโซนาถา” ไปเสียทั้งหมด ตรงนี้ชวนให้สงสัยได้ว่าการสรุปว่า สังคมที่ล่มสลายลงอย่างในคราวเสียกรุงครั้งหลังนั้นเป็นเหตุให้คนต้องที่ยาวขอกทานเขานั้น จะไม่ถูก



ชะตาชีวิตของคนขอทานอย่างที่เป็นในบทเพลงของคนขอทานดังข้างต้นนั้น ไม่ใช่อย่างเดียวกับชะตาชีวิตของนางทองประศรี ความพลิกผันของชีวิตนางทองประศรีนั้นสรุปลงได้ในคำกล่าวของนางที่ว่า “ลูกเอ๋ยมีกรรมทำอย่างไร” แต่แล้วเมื่อได้ญาติพี่น้องช่วยเหลือ นางจึงเริ่มที่จะ “มีคนนับหน้าถือตา ทรัพย์สินได้มาด้วยค้าขาย ค่อยตั้งตัวทำกินเป็นถิ่นสบาย อยู่กับลูกชายมาหลายปี” (*เสภาเรื่องขุนช้างขุนแผน*, 2493: 30, 32) ถ้าว่าตามนี้ก็จะได้ข้อสรุปที่พิลึกพิลกว่า ผลของกรรมอันได้แก่ภาวะที่ต้องขอทานเขาล่วงได้ด้วยความช่วยเหลือของเครือญาติ (ซึ่งจะให้ไม่พิลึกก็ต้องว่า ผลของกรรมล่วงได้เพราะแรงของกรรมซึ่งเป็นตัวบดบังเส้นทางชีวิตสุดลงที่ตรงนั้น และยังมีบุญเหลือพอมาทำให้ “มีคนนับหน้าถือตา” กับทั้ง “ตั้งตัวทำกินเป็นถิ่นสบาย” ได้) ขณะที่ “ตัวลูก” ตามที่มาในเพลงของคนขอทานนั้น “หมดที่พึ่งผู้หนึ่งผู้ใด” กับทั้ง “ซาตาอาภัพไม่มีวงศ์วาน” แรงที่จะฉุดออกมาจากวิบากอันเนื่องมาแต่กรรมจากชาติไหน ๆ จึงไม่มี ต้องทนเสวยวิบากนั้นเรื่อยไปดังคนที่ขอทานเขาอย่างยายสาอังก์ตาบอดหรือตาสงวนนั่นเอง

กล่าวได้ว่าในช่วงเวลาหนึ่งนั้น ศรีธัญชัยเป็นคนขอทาน นางทองประศรีก็เป็นคนขอทาน แต่ความเป็นคนขอทานทั้งของศรีธัญชัยและนางทองประศรีต่างไปจากของยายสาอังก์ตาบอดหรือตาสงวน ความต่างที่ว่าไม่ได้อยู่ที่ความสั้นยาวของช่วงเวลา ที่ขอทานเขา ไม่ได้อยู่ที่ความชั่วคราวหรือถาวรของการที่ต้องขอทานเขา แต่ข้อสำคัญอยู่ที่ความเป็นคนไร้ญาติขาดมิตรโดยสมบูรณ์\* คงจะคนที่ขอทานเขาซึ่งมีลักษณะอย่างนี้เองที่กฎหมายตราสามดวงกล่าวถึงว่าเป็นพวกขอทานเพื่อ “เลี้ยงชีวิต” และเป็นพวกนี้เองที่งานชิ้นนี้จะกล่าวถึง

---

\* กรณีของศรีธัญชัยนั้น หลังจากได้สมภารอุปถัมภ์จัดการให้ได้บวชเรียนแล้วก็ไปกระทำสวนลามหลานสาวสมภารจึงถูกไล่ออกจากวัด และกลับมาหาพ่อแม่ของตนอีกครั้ง (*ศรีธัญชัยสำนวนกาพย์*, 2540: 25–30) พอจะสังเคราะห์ได้ว่าเป็นคนมีญาติอยู่

## ลักษณะของคนขอทานและวิธีการขอทาน

พระไอยการ 3 ลักษณะที่มาในกฎหมายตราสามดวงกล่าวถึงคนที่ขอทาน เขาไว้ 5 จำพวกคือ พระไอยการลักษณะฎาณกล่าวถึง คนถือกระเบื้องกะลาขอทาน คนเดินรำขอทานเลี้ยงชีวิต และคนขับขอทานท่าน พระไอยการลักษณะรับฟ้องกล่าวถึง คนกยาจกถือกระเบื้องกะลาขอทาน และในพระไอยการลักษณะผัวเมียกล่าวถึง คนขับคนรำเที่ยวขอทานเลี้ยงชีวิต ทั้ง 5 จำพวกนี้จำแนกออกได้เป็น 2 ลักษณะคือ ถือกระเบื้องกะลาเพื่อขอ 1 เดินรำหรือขับหรือรำเพื่อขอ 1 ต้องตามกับความหมายของคำว่า ยาจกที่หมายถึงคนขอทาน และวินิพกที่หมายถึงคนกล่าวพรรณนาสรรเสริญ, ร้องเพลง, เล่นดนตรีให้ฟังเพื่อขอทาน ที่กล่าวถึงข้างต้นตามลำดับ วิธีการขอทานจึงสามารถแยกออกได้เป็น 2 ลักษณะตามลักษณะของคนขอทานด้วย

ในส่วนของวิธีการขอทานของยาจกนั้น ว่ากันอย่างที่มาในกฎหมายตราสามดวง ยาจกไม่ต้องอาศัยอะไรมากไปกว่ากระเบื้องกะลาเพื่อใช้ขอทานเขา หรืออาจไม่ต้องมีอุปกรณ์ใด ๆ เลยก็ได้ อาศัยแต่สองมือเพื่อขอเท่านั้น ดูที่จะอาศัยแต่ความเมตตาของผู้ให้ทานเป็นสำคัญ ผิดกับวินิพก

ไม่เป็นที่ชัดเจนว่า วินิพกในสมัยอยุธยาเน้นกล่าวพรรณนาสรรเสริญ ร้องเพลง เล่นดนตรี กันอย่างไร เห็นแต่ที่มาในพระไอยการลักษณะฎาณที่ว่า คนเดินรำขอทานเลี้ยงชีวิต และคนขับขอทานท่าน และในพระไอยการลักษณะผัวเมียที่ว่า คนขับคนรำเที่ยวขอทานเลี้ยงชีวิต คือวินิพกสมัยนั้นใช้วิธี เดิน 1 รำ 1 ขับ 1 เพื่อขอทานเขา

วิธีที่เรียกว่าขับนี้อาจจะเป็นในทำนองเดียวกับวิธีการที่วินิพกในสมัยรัตนโกสินทร์ใช้ อย่างเช่นวินิพกซึ่งสืบทอดร้องเพลงขอทานในรัชกาลที่ 3 ดังที่สมเด็จพระยาดำรงราชานุภาพทรงว่า “เล่ากันมาว่าครั้งนั้นมีแขกคนหนึ่งชื่อลันได ทำนองจะเป็นพวกแขกฮินดูชาวอินเดียขัดเซฟเนจรเข้ามาอาศัยอยู่ใกล้โบสถ์พราหมณ์ในกรุงเทพฯ เที่ยวสืบทอดขอทานเขาเลี้ยงชีพเป็นนิจ” (สมเด็จพระยาดำรงราชานุภาพ, 2537: 7)



ณ นคร, 2506: 239) เรื่องปลงสังขารนั้นสันนิษฐานว่าจะเป็นเรื่องที่เนื่องด้วยพุทธศาสนา ส่วนเรื่องพระยาฉันทันต์นั้นเป็นชาดก เล่าเรื่องพระโพธิสัตว์เมื่อเสวยพระชาติเป็นช้างนามพระยาฉันทันต์ ได้กระทำทานบารมีโดยให้งาเป็นทาน

ฉบับของเพลงขอทานเท่าที่มีตกทอดมาจนถึงปัจจุบันปรากฏอยู่ในหนังสือเรื่อง **เพลงขอทาน** พิมพ์ที่โรงพิมพ์ราษฎร์เจริญ หรือโรงพิมพ์หน้าวัดเกาะ ใน พ.ศ.2490 มีอยู่ 4 เล่ม คือ เล่ม 1 เรื่องพระยาฉันทันต์ เล่ม 2 เรื่องลักษณะวงศ์ดอนฆ่าพราหมณ์ เล่ม 3 เรื่องจันทโครบ และเล่ม 4 เรื่องพระสุทนต์ (**เพลงขอทาน เล่ม 1-4**, 2490) มีเรื่องตรงกับที่ร้องกันในรัชกาลที่ 5 เรื่อง 1 คือเรื่องพระยาฉันทันต์ ซึ่งเป็นร່องรอยถึงความสืบเนื่อง อย่างน้อยก็ในประเด็นเนื้อเรื่องของเพลงขอทานที่มีมาจนถึงปัจจุบัน นอกจากนี้แล้ว ยังมีเพลงขอทานที่ไม่ได้พิมพ์เป็นหนังสือ หากแต่จดจำกันเรื่อยมาโดยวนิพกอีกหลายเรื่อง เช่น ขุนช้างขุนแผน พระรถเมรี เป็นต้น (เอนก นาวิกมูล, 2527: 553-558)

นอกจากนั้นแล้ว ยังมีวิธีการที่ต่างออกไปดังที่มาในพระนิพนธ์ของ พระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมหมื่นสถิตยธำรงสวัสดิ์ เรื่องขับร้องซึ่งตีพิมพ์ในหนังสือ **วชิรญาณวิเศษ** พ.ศ. 2432 ว่า “เพลงร้องขอทานเรียกว่าเพลงกะบอก คือมีกะบอก 2 กะบอก กระทุ้งเปนจังหวะ บางทีไม่มีกะบอกก็ใช้โทน ฉิ่ง กรับ อีกอย่างหนึ่ง” (เอนก นาวิกมูล, 2528: 16) วิธีการอย่างหลังนี้ที่จะไม่มีการขับ เป็นแต่ใช้เครื่องประกอบจังหวะทำให้เกิดเสียงเป็นจังหวะ จะเป็นเพลงหรือไม่ อย่างไร ข้อนี้ยังสงสัยอยู่

ส่วนวนิพกที่รำเพื่อขอทานนั้น เอนก นาวิกมูล ให้ข้อมูลไว้ว่า “วนิพกแบบรำมีน้อย ในปี พ.ศ. 2520 และก่อนหน้าขึ้นไป เราอาจเคยเห็นวนิพก 6 ชีวิต ที่ประกอบด้วยพ่อคนหนึ่งกับลูกเล็ก ๆ อีก 5 คน พ่อหาบกระบวยใส่รำมะนา ฉิ่ง ฉาบ กลอง อีกข้างใส่ของจีบถะ..... ทุกคนร้องเพลงและมีสามคนเล็กทำหน้าที่รำโฉบไปโฉบมาน่าดู” (เอนก นาวิกมูล, 2527: 536-537) คำบรรยายแบบนี้ชวนให้นึกถึงภาพของ “คนขับคนรำที่เยวขอทานเลี้ยงชีวิต” อย่างที่มีกล่าวถึงในพระไอยการลักษณะหัวเมีย

คนขอทานทั้งยากจนและวนิพกยังคงเห็นได้อยู่จนทุกวันนี้ แต่ในส่วนของวนิพกที่ร้องเพลงขอทานหรือรำเดินตามอย่างที่เคยกล่าวถึงข้างต้นจะเลือนหายไปจนหมด วนิพกยุคนี้หันมาจับไมค์ครวญเพลงลูกทุ่งบ้าง ลูกกรุงบ้าง ตามสมัยนิยมบ้าง และแม้ว่าวนิพกที่เล่นดนตรีจะยังมีอยู่บ้างที่สี่ซอ เป่าขลุ่ย แต่ที่คุ้นตากว่าดูจะเป็นเครื่องดนตรีอย่างฝรั่ง อาจร้องเล่นตัวคนเดียวหรือเล่นเป็นวง บรรเลงดนตรีคู่ไปกับการขับกล่อมฝูงคนที่เดินผ่านไปมา

### ความเชื่อเรื่องทานและการให้ทาน

การให้เป็นสิ่งธรรมดาของคนที่อยู่ร่วมกัน ที่ประกอบขึ้นเป็นสังคม ชุมชน ที่จะต้องหยิบยื่นความช่วยเหลือเกื้อกูลแก่กัน อันจะเป็นประโยชน์ในยามที่ตนต้องการความช่วยเหลือบ้าง หรือเป็นด้วยความสงสารบ้าง สมเพชบ้างก็สุดแท้แต่เรื่องของการให้จึงมีทั้งเหลี่ยมมุมทางสังคมและมนโสนานี้ก อันเกิดแต่ความจำเป็นทางกายภาพเป็นพื้นอยู่แต่ก่อน ก่อนที่เหลี่ยมมุมเช่นนั้นจะถูกขับให้เด่นชัดยิ่งขึ้น อันเกิดแต่คำสอนของลัทธิความเชื่อทางศาสนา

กล่าวเฉพาะในทางพุทธศาสนา การให้และสิ่งของที่ให้มีค่าใช้เฉพาะว่า ทาน ทานนั้นแปลได้ว่า วัตถุอันบุคคลให้; การให้ (พระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระจันทบุรีนฤนาถ, 2513: 356) ความหมายแรกเพ่งไปที่สิ่งที่ให้ ความหมายหลังเพ่งไปที่กริยาเช่นนั้น

ทานตามที่มาในพระไตรปิฎกปรากฏในหลักธรรมหลายข้อ อาทิ ทานที่มานิบุฏฐิกิริยาวัตถุ 3 ทานที่มานิบุฏฐิกิริยาวัตถุ 10 ทานที่มานิสังคหวัตถุ 4 ทานที่มานิอนุปปาฬิกถา 5 (ป.อ. ปยุตโต, 2538: 109–110, 110–111, 167–168, 209–210) ทานที่มานิเทศพิรชาธรรมอันเป็นธรรมสำหรับผู้ปกครอง ทานที่มานิบาลมีสิบทัศ เป็นต้น

ทานตามที่มาในพระไตรปิฎกยังจำแนกได้หลายแบบ คือ จำแนกเป็น ทาน 2 คือ อามิสทาน คือให้สิ่งของ และธรรมทาน คือให้ธรรม และจำแนกเป็น ทาน 2 คือ

สังฆทาน ให้แก่สงฆ์หรือส่วนรวม และปาฏิบุคลิกทาน ให้เจาะจงแก่บุคคลผู้หนึ่งผู้ใด โดยเฉพาะ (ป.อ. ปยุตโต, 2538: 71, 72–73) หรืออาจจำแนกอย่างที่มาในอรรถกถา จริยาปิฎกเป็น อามิสทาน การให้สิ่งของต่าง ๆ อกัษยาน คือการให้ความเป็นมิตร ไม่เบียดเบียนกัน และธรรมทาน คือการให้ธรรม การแสดงธรรม กับอีกอย่างหนึ่ง จำแนกเป็น พาหิรทาน ของที่ให้เป็นของนอกกาย และอัชฌัตติกทาน ของที่ให้เป็น ร่างกายของตนเอง การจำแนกอย่างนี้ใช้วัตถุที่เป็นสำคัญ (CpA. p.303, 305 อ้างถึงใน ประพนธ์ อัครวิรุฬหการ, 2546: 197) เป็นต้น

อานิสงส์ของการให้ทานคือเพื่อ “ลดละกิเลสและความติดยึดของผู้ให้ ขณะเดียวกันก็เป็นการสงเคราะห์ผู้อื่นหรือเกื้อหนุนสังคมในทางวัตถุ” (ป.อ. ปยุตโต 2542: 255–300 อ้างถึงใน พระไพศาล วิสาโล, 2546: 428) วาง่าย ๆ คือให้ทาน แล้วได้บุญ\* ดังที่มาในธรรมชาดอนุยิยาวัตถุ อนุยิยาวัตถุนั้นแปลความได้ว่า “ที่ตั้งแห่งการทำบุญ, เรื่องที่จัดเป็นการทำความดี, หลักการทำความดี, ทางทำความดี” ข้อที่ 1 ในอนุยิยาวัตถุ 3 และอนุยิยาวัตถุ 10 คือ ทานมัย แปลความได้ว่า ทำบุญด้วยการให้ปันสิ่งของ (ป.อ. ปยุตโต, 2538: 109–110)\*\* แต่บุญนี้จะสำเร็จด้วยการให้ทานโสดเดียวเท่านั้น บุญยังสำเร็จได้ด้วยการรักษาศีล และการเจริญภาวนา ดังที่มาในอนุยิยาวัตถุ 3 เป็นอาทิ ได้อีกด้วย แต่ในสังคมไทยนั้น “การทำบุญที่คนไทยคุ้นเคยคือการให้ทาน” (ป.อ. ปยุตโต, 2542: 255–300 อ้างถึงใน พระไพศาล วิสาโล, 2546: 428) หรือกล่าวได้ว่า ในสังคมไทยนั้น เมื่อคนจะทำบุญก็มักจะทำโดย

---

\* บุญ หรือที่บาลีว่า ปุญญ สันสกฤตว่า ปุณ्य เป็นคำนาม แปลได้ว่า เครื่องชำระ สันดาน (พระยาศรีสุนทรโวหาร, 2472: 35) กุศลกรรม, ธรรมชาตินั้นชำระ, บุญ (พระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระจันทบุรีนฤนาถ, 2523: 534) เครื่องชำระสันดาน, ความดี, กุศล, ความสุข, ความประพฤติชอบทางกาย วาจา และใจ, กุศลธรรม (ป.อ. ปยุตโต, 2527: 138).

\*\* ใน *ธรรมบุญชีวิต* พระธรรมปิฎกแปลคำ ทานมัย ว่า ทำบุญด้วยการให้ปันทรัพย์ สิ่งของ (พระธรรมปิฎก, 2542: 70).

การให้ทาน และต้องกล่าวด้วยว่าทานที่ให้นี่คืออามิสทาน ดังเมื่อพระบาทสมเด็จพระนั่งเกล้าเจ้าอยู่หัวมีพระราชปจฉาว่า

คนเข็ญใจมีทรัพย์อยู่ทุกหาปณะหนึ่ง จะทำบุญสิ่งไร พอควรราคาทรัพย์สิ้นเท่านั้น แต่จะให้มืออันสงฆ์มาก เสมอด้วยทานอันกษัตริย์เศรษฐีหอบดีกระทำไ้ละ 100 กหาปณะ 1000 กหาปณะ แต่ปฏิบัติหาก ผู้จะรับทานนั้นให้ยกแต่พระอริยบุคคลเสีย เอาแต่กาลอันควรแก่ปลายพระศาสนาอย่างทุกวันนี้\* ให้เจ้าประคุณทั้งปวงพิจารณาความในพระบาลีถวาย องค์ละฉบับ ให้มีความอ้างไ้ได้ว่ามาจากคัมภีร์นั้นๆ มีนิทานทำเนียบเป็นอย่ำนั้น

---

\* ความข้อที่ว่า “แต่ปฏิบัติหากผู้จะรับทานนั้น ให้ยกแต่พระอริยบุคคลเสีย เอาแต่กาลอันควรแก่ปลายพระศาสนาอย่างทุกวันนี้” นั้น แสดงว่าพระบาทสมเด็จพระนั่งเกล้าเจ้าอยู่หัวก็ทรงตระหนักเช่นที่พระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวและชนชั้นนำในสมัยรัชกาลที่ 4 ตระหนักว่า “นิพพานหรือโลกุตตรธรรมเป็นสิ่งที่คนทั่วไปยากจะเข้าถึงได้ในชาตินี้” ซึ่งเท่ากับการจะกล่าวว่า มติที่ว่าหาผู้จะบรรลุมรรคผลนิพพานไม่ได้แล้ว เป็นของในรัชกาลที่ 4 (พระไพศาล วิสาโล, 2546: 13) นั้น ไม่จริง (เว้นแต่จะพิสูจน์ว่าข้อมูลนั้นเป็นของปลอม) แต่การสรุปว่า “คติความเชื่อเรื่องการตั้งความปรารถนาในพุทธภูมิ” ขาดตอนลงเมื่อถึงสมัยรัชกาลที่ 4 (พระไพศาล วิสาโล, 2546: 13) นั้นจริง บนพื้นฐานของ “ข้อมูลเชิงประจักษ์” ที่แสดงให้เห็นถึงการตั้งพระทัยปรารถนาในพุทธภูมิของพระบาทสมเด็จพระนั่งเกล้าเจ้าอยู่หัว และการที่พระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวมิได้ทรงอาจเอื้อมปรารถนาพุทธภูมิ

สองเรื่องนี้คือ พุทธภูมิ กับ การบรรลุนิพพานในชาตินี้ของคนที่มีชีวิตอยู่ในรัชกาลที่ 3 และ 4 เป็นคนละเรื่องกัน เรากล่าวได้ว่าในหลวงรัชกาลที่ 3 ทรงมีพระราชประสงค์ซึ่งพุทธภูมิ แต่ไม่ทรงเชื่อว่าในรัชสมัยของพระองค์จะมีพระอริยบุคคล เพราะพุทธภูมินั้น โดยนัยหนึ่งแม้จะเท่ากับนิพพาน แต่พุทธภูมินั้นไม่ใช่จะถึงในชาตินี้ แต่จะต้องบำเพ็ญบารมีและวายเวียนในวัฏสงสารนับหมื่นนับแสนกัปป์ แล้วอาศัยเหตุเช่นไรพุทธภูมิจึงเป็นของที่ทรงปรารถนาไม่ได้ ขณะที่ไม่ทรงเชื่อว่าจะมีพระอริยบุคคลและผู้บรรลุนิพพานในรัชสมัยของพระองค์นั้น ก็ด้วยคติเรื่องอายุพระศาสนา 5,000 ปี กับเรื่องปัญจอัตรธาน ดังที่พระองค์ทรงกล่าวไว้ในแผ่นดินของพระองค์เป็น “ปลายพระศาสนา” นั้นเอง จึงเกิดคำถามขึ้นอย่างน้อยข้อหนึ่งคือ เมื่อไรที่คติเรื่องการบรรลุ

# พระพิมลธรรม\* จึงถวายวิสัชนาว่า

คำถวายวิสัชนา แก่ด้วยข้อคนเข็ญใจ ทำบุญน้อยก็ได้ผลน้อย ผู้มีทรัพย์  
มากทำมากก็ได้บุญมาก

• บุคคลให้ทานมาก แก่พระภิกษุสงฆ์ ทานมากนั้นให้ผลยิ่งโดย  
วิเศษ พระพุทธองค์ตรัสเทศนาดังนี้ ๕ มีเนื้อความในพระอรรถกถา พระ  
พุทธโฆษาจารย์เจ้าสังวณณาไว้ว่า

• เอกัจฉัสส สัทธา มันทา โหติ โภคา พหุ สิวิชนันติ เนว สัก  
โกติ พหุนิ กุสลานิ กาดุ ๕ มันทาย ปน สัทธาย มันทุส จ โภเคสุ น สักโก  
ติ ๕ แปลได้ความว่าบุคคลจำนวนหนึ่งมีศรัทธาน้อยมีทรัพย์มาก บุคคลนั้น  
ไม่อาจทำกุศลให้มากได้ ๕ บุคคลจำพวกหนึ่ง มีศรัทธามาก มีทรัพย์น้อย  
บุคคลผู้นั้นไม่อาจกระทำกุศลให้มากได้ ๕ บุคคลจำพวกหนึ่งมีศรัทธามาก  
มีทรัพย์น้อย บุคคลผู้นั้นไม่อาจทำกุศลให้มากได้ แท้จริง ๕ บุคคลจำพวก  
หนึ่ง มีศรัทธามาก มีทรัพย์มาก บุคคลผู้นั้นจึงอาจจะกระทำกุศลให้มากได้

(พระราชปจฉาฯ, 2513: 34-35)

นอกจากนี้ คำวิสัชนาต่อพระราชปจฉาในพระบาทสมเด็จพระนั่งเกล้าเจ้า  
อยู่หัวเรื่องสร้างหอพระกับพุทธวิหารมีผลเสมอกันหรือต่างกัน ก็เป็นในทำนองเดียว

นิพพานในชาติเสื่อมลง ถ้าใช้คติเรื่องอายุพระศาสนา 5,000 ปี กับเรื่องปัญจจันทรธานเป็นเครื่อง  
หมาย ก็เสื่อมลงมาแต่ก่อนแผ่นดินในหลวงรัชกาลที่ 3 นานโข หรืออย่างไร

\* คือ พระพิมลธรรม (อยู่) วัดสุทัศน์เทพวราราม รับสถาปนาเป็นรองสมเด็จพระราชา  
คณะที่พระพิมลธรรม ในรัชกาลที่ 3 เมื่อ พ.ศ.2386 เมื่อ พ.ศ.2494 ในรัชกาลที่ 4 รับเลื่อนสมณ  
ศักดิ์เป็นที่ สมเด็จพระอริยวงศาคตญาณ ซึ่งเป็นราชทินนามของสมเด็จพระสังฆราชในสมัยต้นรั  
ชนโกสินทร์ หากสมเด็จพระอริยวงศาคตญาณ (อยู่) เป็นแต่ที่เจ้าคณะเหนือ องค์สกลสังฆมหาปริ  
นายกที่ประธานาธิบดีสงฆ์ได้แก่กรมสมเด็จพระปรมาธิบดีชิโนรส สมเด็จพระอริยวงศาคตญาณ  
(อยู่) ถึงแก่มรณภาพเมื่อ พ.ศ. 2401 (เรียง อรรถวิบูลย์, 2523: 97-98).



กับที่พระพิมลธรรมถวายเป็นวิสัชนาข้างต้น ดังว่า “อาตมภาพทั้งปวงพิจารณาเห็นว่าสร้างหอพระเจ้ากับวิหาร ถ้าประมาณใหญ่น้อยเท่ากัน บริจาคทรัพย์ลงมือกระทำ มีประมาณเท่ากันก็มีผลเสมอกัน ถ้าวิหารใหญ่กว่าหอพระเจ้าวิหารมีผลมาก เหตุบริจาคทรัพย์มาก ทั้งประโยคความเพียรยินดีมากกว่ากัน วิหารทานนี้มีผลมากนัก” (พระราชปจฉาฯ, 2513: 184) กล่าวคือถ้าศรัทธาเสมอกันก็ต้องวัดกันที่เงิน\*

ลูเซียน เอ็ม แสงค์ เสนอภาพเปรียบเทียบที่น่าสนใจเกี่ยวกับการทำทานในคริสต์ศาสนาและพุทธศาสนา โดยชี้ให้เห็นว่าในพระคัมภีร์ภาคพันธสัญญาใหม่ของคริสต์ศาสนานั้น แม้ฝ่ายผู้ยากจนแต่บริจาคเหรียญสุดท้ายที่ตนเองมี ได้รับการยกย่องจากพระเยซูคริสต์\*\* ในขณะที่ผู้เป็นแบบอย่างในอุดมคติตามคติพุทธนั้นคือพระ

\* เราไม่ทราบได้ว่าในหลวงรัชกาลที่ 3 จะทรงมีปฏิกริยาเช่นไรต่อข้อวิสัชนาทั้งสองนี้ แต่ถ้าวินิจฉัยความเคลื่อนไหวทางศาสนาในหมู่นักชั้นนำต้นกรุงรัตนโกสินทร์มีความต่อเนื่องและเป็นเนื้อเดียวกันโดยตลอด (เกี่ยวกับความเคลื่อนไหวทางศาสนาในต้นกรุงรัตนโกสินทร์ดู นิธิ เอียวศรีวงศ์, 2538: 486–493) ก็อนุมานได้ว่าน่าจะทรงมีปฏิกริยาอย่างพระบรมราชอัยกาธิราชของพระองค์ที่ว่า “บุคคลจะบรรพชาเป็นสามเณรรักษาศีล 10 ประการนั้น ถ้าว่าพระไตรสรณคมน์มิขัดโดยภาษา เอา ร ฐ เป็น ละ เอา ฉะ เป็น สะ ว่ามิเป็นสามเณรและมีเป็นพระไตรสรณคมน์ศีล 10 ถ้าผู้นั้นมีศรัทธาแท้มั่นคงตั้งใจรักษาพระไตรสรณาคมน์และศีล 10 ประการ ประณินบัตียังย่นมิได้ขาดเคร้าหมอง ดีกว่าผู้รับพระไตรสรณาคมน์ขัดมิได้ผิดเพี้ยนแต่เป็นผู้มิได้ศรัทธาประณินบัตินั้นอีก ศีล 10 ประการของผู้มีศรัทธาแท้ตั้งใจประณินบัตินั้นคงบริสุทธิ์นั้น มิเป็นพระไตรสรณาคมน์และศีล 10 ประการ มาตราว่าจากภาษามิขัดดอกหรือ สมเด็จพระพุทธเจ้าโปรดสัตว์ทั่วปวงให้พ้นจากทุกข์นั้นเอาอีกขระพญญชนะเป็นประมาณดอก หาเอาจิตเจตนาวัตรประณินบัติศรัทธาเป็นประมาณหรือไม่ประการใด ให้พระราชอาณัติทั้งปวงวิสันนามาให้แจ้ง (พระชุมพระราชปจฉาฯ เล่ม 2, 2513: 98–99) คือทรงเห็นว่าควรจะยึดศรัทธาเป็นประมาณ แต่ถ้าไม่ (สงสัยเช่นนั้นอยู่ แต่ยังไม่เห็นทางจะไขข้อกังขานี้ได้ – ผู้เขียน) คือทรงเห็นงามไปกับพระราชอาณัติทั้งปวง ก็เท่ากับว่าทรง “แปลกพวก” อยู่พระองค์เดียว ?

\*\* มาระโก 12: 41–44 “พระเยซูได้เสด็จประทับตรงหน้าตู้เก็บเงินถวาย ทรงสังเกตเห็นประชาชนเอาเงินมาใส่ไว้ในตู้นั้น และคนมั่งมีพลายคนเอาเงินมากมาใส่ในตู้นั้น มีหญิงม่ายคนหนึ่งเป็นคนจนเอาเหรียญทองแดงสองอันมีค่าประมาณสลึงหนึ่งมาใส่ไว้ พระองค์จึงทรงเรียกเหล่า

เวสสันดร ซึ่งทรงสละพระราชทรัพย์ แผ่นดิน และครอบครัวของพระองค์เอง กล่าว  
ง่าย ๆ คือปริมาณของสิ่งของที่บริจาคย่อมเป็นเครื่องบ่งชี้คุณภาพการบริจาคด้วย  
(1962: 1248 อ้างถึงใน สุวรรณ วงศ์ไวยนันท์, 2530: 13) ดังวิสัยนาในพระราช  
ปจฉาทั้งสองเป็นพยาน

ดังที่กล่าวแล้วว่าในสังคมไทยนั้น เมื่อคนจะทำบุญก็มักจะทำโดยการให้  
ทาน และมักจะให้อามิสทานมีข้าวของเงินทองเป็นอาทิ แต่ในแง่ของใช้คำ ระหว่าง  
คำว่า “ทำบุญ” กับ “ให้ทาน” นั้นจะใช้ต่างกันไปตามความสัมพันธ์ทางสังคมของผู้ให้  
ทานและรับทาน

ทานในความหมายว่าสิ่งที่ให้นั้น ไม่จำเพาะว่าผู้รับจะเป็นภิกษุสงฆ์หรือคน  
ทั่วไป แต่รูปแบบความสัมพันธ์ของผู้ทำทานแก่ภิกษุสงฆ์กับผู้ให้ทานแก่คนทั่วไปนั้น  
ต่างกัน\* ในกรณีที่ได้รับทานเป็นภิกษุสงฆ์นั้น ผู้ให้ทานอยู่ในฐานะที่ต่ำกว่า ส่วนสงฆ์  
นั้นอยู่ในที่บุญเขต หรืออย่างที่เรียกว่าเป็น เนื่อนาบุญ ดังบทสรรเสริญพระสังฆคุณว่า

จิตตาริ ปุริสยุดานิ อัญญะ ปุริสปุคคะลา,

	คู่แห่งบุรุษ 4 คู่, นับเรียงตัวบุรุษได้ 8 บุรุษ;
เอสะภะคะวะโต	นั่นแหละ สงฆ์สาวกของพระผู้มีพระภาคเจ้า;
อาหุเนยโย,	เป็นสงฆ์ควรแก่สักการะที่เขานามานูชา;
ปาหุเนยโย,	เป็นสงฆ์ควรแก่สักการะที่เขাজัดไว้ต้อนรับ;
ทักขิเนยโย,	เป็นผู้ควรรับทักษิณาทาน;
อัญชะลิกะระณียะ,	เป็นผู้ที่บุคคลทั่วไปควรทำอัญชลี;

สาวกมาตรัสแก่เขาว่า “เราบอกความจริงแก่ท่านทั้งหลายว่า หญิงม่ายจนคนนี้ได้ใส่ไว้ในตู้เก็บเงิน  
ถวายเป็นทานมากกว่าทั้งปวงที่ใส่ไว้นั้น เพราะว่าคนทั้งปวงนั้นได้เอาเงินเหลือใช้ของเขามาใส่ไว้ แต่ผู้  
หญิงคนนั้นขัดสนที่สุด ยังได้เอาเงินที่มีอยู่สำหรับเลี้ยงชีวิตของตนมาใส่จนหมด” (*พระคริสตธรรม  
ใหม่*, 1983: 194–195) และดู ลูกา 21: 1–4 (*พระคริสตธรรมใหม่*, 1983: 334).

\* การใช้กริยาประกอบนามว่า ทาน สำหรับสองพวกนี้ก็ต่างกันเป็น ทำ 1 ให้ 1 ต้อง  
อย่างการใช้คำอย่างนี้ ดูที่ข้างหน้า

อะนุตตะรัง ปุณฺณักเขตตัง โลกัสสา ติ.

เป็นเนื่อนาบุญของโลก, ไม่มีนาบุญอื่นยิ่งกว่า  
ดังนี้.

(*คู่มืออุบาสกอุบาสิกา*, 18)\*

เพราะด้วยเป็นเนื่อนาบุญ ยามใดที่บุคคล “หว่านพืชศรัทธาทานลงในเนื่อนาอันเลิศ จะได้เกิดผลเป็นอันมาก” (*กฎหมายตราสามดวง*, 2521: 546) ผลเป็นอันมากดังว่านั่นคือ “ฆราวาสผู้จะทำทานแก่ภิกษุสงฆ์โดยต่ำแต่เข้าทับพีหนึ่ง ก็มีผลปรากฏในชั่วนี้ชั่วหน้า เพราะพระภิกษุผู้รับทานนั้นทรงศีลบริสุทธิ์” (*กฎหมายตราสามดวง*, 2521: 554) เมื่อกล่าวถึงการทำทานกับสงฆ์จึงใช้ว่าทำบุญเสมอ ดังที่ว่า “คนเข็ญใจมีทรัพย์อยู่หาปณะหนึ่ง จะทำบุญสิ่งไรพอควรราคาทรัพย์สินเท่านั้น แต่จะให้มัวนิสงส์มาก..... แต่ปฏิบัติหากผู้จะรับทานนั้น ไหยกแต่พระอริยบุคคลเสีย” (*พระราชปจฉา*, 2513: 34) ส่วนในกรณีที่ได้รับทานเป็นคนทั่วไปนั้น ผู้ให้ทานมักถือตนว่าอยู่ในฐานะที่สูงกว่า\*\* และใช้ทั้งคำว่า ทำบุญและให้ทาน แต่ถ้าใช้ว่า ทำบุญ จะเพ่งที่ตัวผู้ให้ทาน อย่างว่า “จงทำบุญกับคนตาบอด ไปไหนไม่รอดแล้วครานี้” (*เพลงขอลาน เล่ม 2*, 2490: 2) คือขอให้เขาทำบุญให้ตัวคนขอทานนั้น ขณะที่ถ้าใช้ว่า ให้ทาน จะเพ่งที่ตัวผู้รับทาน

เมื่อกล่าวถึงการ “ทำบุญ” จึงหมายถึงการมักถวายอามิสทานแก่ภิกษุสงฆ์ หรืออาราม และการ “ให้ทาน” ยังได้บุญมากกว่าการ “ให้ทาน” ขณะที่การ “ให้ทาน” นั้นจึงหมายถึงการมักให้อามิสแก่ผู้ที่ต่ำกว่า โดยมากใช้กับคนขอทาน การให้แก่ผู้ที่เสมอกันหรือสูงกว่าแต่ใช้คำเรียกว่า “ให้ทาน” นับเป็นการดูหมิ่นกันไปโดยปริยาย

\* เกี่ยวกับเนื่อนาบุญ ดูเพิ่มเติมได้ใน พุทธทาสภิกขุ, 2534: 189–196.

\*\* รายละเอียดเรื่องนี้ดูที่ข้างหน้าในหัวข้อ “ทัศนคติของสังคมและรัฐต่อคนขอทาน” และบทความนี้ จะพิจารณาเฉพาะคนขอทานที่ไม่ใช้ภิกษุสงฆ์

โดยนัยนี้คำกล่าวที่ว่า ในสังคมไทยนั้น “การทำบุญที่คนไทยคุ้นเคยคือการให้ทาน” จะต้องแก้เป็น “การทำบุญที่คนไทยคุ้นเคยคือ “การทำบุญ” และการ “ให้ทาน”

เพราะ “ให้ทาน” แล้วได้บุญ เช่นเดียวกับที่ “ทำบุญ” แล้วได้บุญ คนจึงตั้งหน้าตั้งตา “ทำบุญให้ทาน” เพื่อจะได้บุญ เพราะบุญนั้นเป็นเรื่องสำคัญมากในทฤษฎีบุญทำกรรมแต่งซึ่งสรุปลงได้ว่า

คนรวยหรือคนจนก็ร่วมอยู่ในวงจรแห่งวัฏสงสารอันเดียวกัน อาจเคยก่อหนี้กันมาแต่ชาติปางก่อน และในชาติหน้าก็ไม่แน่ว่าคนรวยจะได้เกิดเป็นคนรวยอีกหรือไม่ แม้ในชาตินี้ระดมทำบุญสุนทานไว้มากมายอย่างไรกรรมเก่าจากอดีตชาติอาจตามมาทัน ต้องเกิดเป็นคนจนหรือแม้วิบัติในชาตินี้ก็กลายเป็นกระยาจกไปก็ได้

เหตุดังนั้น จึงควรมีความเห็นอกเห็นใจและมีไมตรีจิตต่อคนจน ไม่หนึ่งดูดาต่อชะตากรรมของเขา อะไรพอจะแบ่งปันกันได้ก็แบ่งปันกันไป  
(นิธิ เอียวศรีวงศ์, 2543: 5)

### ทัศนคติของสังคมและรัฐต่อคนขอทาน

สังคมไทยเป็นสังคมที่มีลำดับชั้น และมีแบบแผนธรรมเนียมในการติดต่อสื่อสารระหว่างคนต่างลำดับชั้นซึ่งเป็นที่รับรองและถือปฏิบัติกันในสังคม เช่นว่าระหว่างผู้ใหญ่กับผู้เยาว์ ระหว่างมูลนายกับไพร่ เป็นต้น ซึ่งจะแตกต่างกันไป ภาษาที่ใช้พูดจากันก็เข้าในข่ายนี้คือมีลำดับชั้นของภาษา ภาษาจึงเป็นเครื่องชี้ความสูงต่ำของคนกลุ่มต่าง ๆ ในสังคมได้

กริยาที่ใช้ประกอบนามทานนั้นโดยมากใช้คำว่า “ให้” สำเร็จเป็นคำว่า “ให้ทาน”<sup>\*</sup> คำว่า “ให้” นี้เป็นอีกคำหนึ่งที่มีนัยถึงความแตกต่างระหว่างบุคคล การที่อาย ก ให้สิ่งของหรือสิ่งที่ไม่ใช่ของแก่ อาย ข นั้น นัยหนึ่งแสดงว่าตำแหน่งแห่งที่ของอาย ก เหนือกว่าอาย ข ที่กล่าวว่านัยหนึ่งนั้นเพราะมีอีกนัยหนึ่งที่คำว่า “ให้” นี้ไม่แสดงความแตกต่างระหว่างอายทั้งสองนี้ แต่อย่างไรก็ดี ถึงไม่พิจารณาถึงตำแหน่งแห่งที่ในสังคมแล้ว ไม่ว่านัยไหนก็มีสิ่งที่แสดงถึงความแตกต่างระหว่างอายทั้งสองนี้คือ คนหนึ่งมี คนหนึ่งไม่มี คนหนึ่งให้ อีกคนหนึ่งรับ คำว่า “ให้” จึงแสดงให้เห็นถึงระดับที่ต่างกันระหว่างผู้ให้ทาน กับผู้รับทาน

ตัวอย่างคำที่เก็บไว้ในพจนานุกรมบางฉบับแสดงให้เห็นอย่างชัดเจนถึงความแตกต่างของระดับบุคคลที่ใช้คำนี้ โดยให้ความหมายของคำว่า “ทาน” ไว้ว่า การให้ สิ่งที่ให้ และขยายความต่อไปด้วยว่า “ให้แก่ชนทุกชั้น จะเป็นให้เพื่อบูชาคุณ หรือเพื่อตอบแทนอุปการะ หรือเพื่อการสงเคราะห์ก็เรียกทานทั้งนั้น แต่ถ้าพูดว่า ทำบุญให้ทาน คำให้ทานหมายความว่าสงเคราะห์” (*พจนานุกรมฉบับกรมตำรา*, 2470: 325; *พจนานุกรมฉบับราชบัณฑิตยสถาน พ.ศ.2493*, 2503: 460; *พจนานุกรมฉบับราชบัณฑิตยสถาน พ.ศ.2525*, 2538: 395– เน้นโดยผู้เขียน) ความแตกต่างนี้โยงไปได้ถึงทัศนคติที่ว่าคนที่ขอทานเขานั้นต่ำด้อยหรือด้อยกว่า

ลาลูแบร์ซึ่งเข้ามาในเมืองไทยในแผ่นดินสมเด็จพระนารายณ์ร่ายงานเอาไว้ว่า “ญาติพี่น้องไม่ยอมให้ญาติของตนออกขอทานเขากินเป็นอันขาด เขาจะเลี้ยงดู

---

<sup>\*</sup> นอกจากคำว่าให้แล้ว กริยาที่ใช้ประกอบกับคำว่าทานมีอีกอย่างน้อย 3 คำ คือ ทำ กระทำ และบำเพ็ญ ทำและกระทำนั้นรวมเป็นหนึ่ง ตัวอย่างการใช้คำว่าทำทานก็อย่างเช่นที่มาในมหาชาติคำหลวงกัณฑ์ชูชก ว่า “กรุงโฆทโกรมก้อหล้า ใจเพื่อยฟ้า ทำทาน” (*วรรณกรรมสมัยอยุธยา เล่ม 1*, 2529: 120) หรืออย่างที่มาในพระราชพงศาวดารรัชกาลที่ 2 ความว่า “แต่เขาเป็นต่างกรมยังอุตสาห์ทำทาน” (สมเด็จพระยาดำรงราชานุภาพ, 2546: 160) บำเพ็ญทานก็อย่างว่า “คราวที่พระองค์จะทรงบำเพ็ญทานให้อีกกว่านั้นบ้าง” (พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, 2510: 50–51) คำว่า “ให้ทาน” กับคำว่า “ทำทาน” นี้ใช้ต่างกัน คำว่า “ให้ทาน” ที่จะเพ่งลงไปถึงกริยาเช่นนั้น ขณะที่คำว่า “ทำทาน” เฉพาะเจาะจงน้อยกว่า

เครือญาติของเขาที่ขัดสนยากจน และไม่สามารถจะทำงานเลี้ยงชีพตนเองได้ด้วยใจ อันเป็นกุศลอย่างยิ่ง การขอเขากินไม่ชั่วแต่จะเป็นที่น่าอภัยเฉพาะตัวผู้ขอทานเท่านั้น ยังทำให้อับอายขายหน้าไปถึงวงศ์ตระกูลของตนอีกด้วย” (ลาลูแบร์, 2506: 332–333) ส่วนตรูแปงซึ่งเข้ามาในช่วงเวลาไล่เลี่ยกันกับลาลูแบร์ก็เล่าไว้ไม่ต่างกันนักว่า “คนยากจนคนใดทำงานไม่ได้ ก็ไม่จำเป็นต้องไปขอทานเพื่อเลี้ยงชีวิต เพื่อนบ้านจะเห็นใจจัดหาของที่เขาต้องการให้ การขอทานเป็นความอับยศที่ทำให้เสียชื่อคนขอทานตลอดจนครอบครัวทั้งครอบครัวด้วย” (ตรูแปง, 2530: 35) ในกรณีนี้ คนที่ขอทานเขาจึงไม่ใช่สิ่งอันพึงรังเกียจโดยตรง หากเพราะความเสียหายที่จะบังเกิดขึ้นต่างหาก ที่ทำให้คนที่ขอทานเขาเป็นที่ถูกเกลียดกัน

บทพระไอยการทั้ง 6 ตามที่มาในกฎหมายตราสามดวง คือ พระไอยการตำแหน่งนาพลเรือนและพระไอยการนาทหารหัวเมืองซึ่งกำหนดศักดินาของยาจกและวนิก พระไอยการลักษณรับฟ้องซึ่งห้ามมิให้รับฟ้องคำฟ้องร้องของยาจก พระไอยการลักษณญานซึ่งห้ามมิให้รับฟังยาจกและวนิกเป็นพยาน พระไอยการลักษณผัวเมียซึ่งกล่าวถึงชายซึ่งเอาหญิงวนิกทำเมีย และพระไอยการลักษณวิวาทคำติกันซึ่งใช้คำว่ากระยาจกเป็นคำคำ นั้น มีเพียง 2 บทแรกเท่านั้นที่กล่าวถึงตัวของยาจกและวนิกโดยตรงผ่านการกำหนดและจัดวางตำแหน่งแห่งที่ของยาจกและวนิกในสังคมไทย อีก 4 บทที่เหลือล้วนแต่เป็นการกล่าวถึงโดยอ้อม

การกล่าวถึงคนที่ขอทานเขาทั้งนั้น ล้วนแต่เป็นในทางเหยียด คล้อยตามอย่างสังคม 2 บทใน 4 บทนั้นคือพระไอยการลักษณรับฟ้อง และพระไอยการลักษณญาน เกี่ยวเนื่องโดยตรงกับการใช้อำนาจของรัฐในการพิพากษาคัดสินคดี การ ดังความในพระไอยการลักษณรับฟ้องที่ว่า

ตั้งแต่นี้สืบไปเมื่อหน้า ผู้มีอรรถคดีจะมาให้การกฎหมายร้องฟ้องห้ามมิให้รับฟ้องร้องไว้ในบังคับบนชานันมีในหลักอินทภาษ 7 คือ คนพิกลจริตบ้าใบ้ 1 คนเสียจักขุทั้งสองข้างมิได้เห็น 1 คนเสียหูทั้งสองข้างมิได้ยิน 1 เปนง่อยเปลี้ยเตี้ยไปมามิได้ 1 เปนคนกยาจกถือกระบืออิงกระลาขอทาน 1 เปน

คนสูงอายุคุมหลอ 1 เด็กต่ำอายุคุมเอาถ้อยคำมิได้ 1 เปน 7 จำพวก  
คน 7 จำพวกนี้ถ้ามาร้องเรียนอย่าเพื่อฟังก่อน ให้ผู้เป็นตระลาการไต่สวนผู้  
เปนสักขีพยานรู้เห่น ถ้าสมดังมันกล่าวจริง จึงให้รับไว้บังคับบัญชาโดยมัน  
กล่าว ถ้าหมีสม ท่านว่าอย่าให้รับคดีนั้นไว้บังคับบัญชาเลย

(*เรื่องกฎหมายตราสามดวง*, 2521: 192)

เห็นอย่างนี้ว่า 3 ใน 7 เป็นคนพิการคือ คนหูหนวก คนตาบอด และคนง่อยเปลี้ยเสีย  
ขา 3 ใน 7 เป็นบุคคลไร้ความสามารถหรือเสมือนไร้ความสามารถคือ คนบ้า เด็ก  
และคนแก่ คนทั้ง 6 จำพวกนี้มีความบกพร่องไม่ว่าจะเป็นทางกายภาพหรือทางจิต  
เป็นเจ้าเรือนร่วมกัน ขณะอีก 1 ที่เหลือคือ “คนกยาจกถือกระเบื้องกระลาขอทาน”  
นั้น แม้ว่าอาการจะครบ 32 และไม่บกพร่องทางจิต รัฐก็ตั้งแง่ที่จะรับฟ้องโดยอาศัย  
เหตุว่าเป็น “คนกยาจก” เป็นสำคัญ รูปแบบของการดำเนินชีวิตที่ถูกหยาบยกขึ้นมา  
เป็นข้อเกียกกันนี้ ชี้ให้เห็นถึงทัศนคติของรัฐในทางเหยียดคนขอทานได้โดยชัด

ลักษณะของพยานตามที่มาในพระไอยการลักษณะณยานนั้นแจกเป็น 3  
จำพวกคือ ทิพพยาน อุดรพยาน และอุตริพยาน (*เรื่องกฎหมายตราสามดวง*,  
2521: 215) และว่า “ทิพพยานชนะแก่อุดรพยาน อุดรพยานชนะแก่อุตริพยาน”  
(*เรื่องกฎหมายตราสามดวง*, 2521: 219)\* คนที่ขอทานเขาจัดว่าเป็นอุตริพยานดัง  
ว่า “อุตริพยานนั้น คือว่าพี่น้องพ้องพันธุญาติกาตนเองแลมิดสหาย เพื่อนกินอยู่สม  
เล คนผู้ยากเปนวนพิท แลคนพญาธิเรื่อรังหูหนวกตาบอดอันอยู่รักษาทางษาหมี  
ได้” (*เรื่องกฎหมายตราสามดวง*, 2521: 216) กรณีนี้ก็ดูเดียวกับที่มาในพระไอย

---

\* ความในมาตราเดียวกันนี้มีต่อไปด้วยว่า “อุตริพยานชนะแก่พยานอาษา” (*เรื่อง  
กฎหมายตราสามดวง*, 2521: 219) พยานอาษานี้ไม่มีกล่าวถึงไว้ว่ามีลักษณะอย่างไร และอยู่  
นอกพยานทั้งสามจำพวกคือ ทิพพยาน อุดรพยาน และอุตริพยาน นั้น นอกจากนี้นี้ยังมีอีกแห่งหนึ่ง  
กล่าวถึง องค์พยาน โดยลำดับไว้เหนือทิพพยาน (*เรื่องกฎหมายตราสามดวง*, 2521: 219) จะมี  
ลักษณะอย่างไรไม่ทราบได้

การลักษณะภณาน คือเกียดกันคนที่ขอทานเขาออกไปเพราะเหตุแต่ว่าเป็นคนที่ขอทานเขาเท่านั้น ในขณะที่คนจำพวกอื่น ๆ มีข้อบกพร่องพอที่จะรับฟังได้อยู่

ข้อที่ว่า “อันอยู่รหยาหาวงษาหมีได้” นั้น ตรงกับลักษณะของคนที่ขอทานเขาอย่างที่ได้กล่าวไว้แล้ว แม้ความข้อนี้จะไม่ได้ขยาย “คนผู้ยากเปนวนิพก” หากแต่ขยาย “คนพญาธิเรื้อรังหูหนวกตาบอด” ก็พอจะชี้ให้เห็นได้ว่ารัฐไม่วางใจแก่คนผู้ขาดญาติสนิทมิตรสหาย ผู้ที่อยู่ในฐานะเช่นว่าทั้ง “คนผู้ยากเปนวนิพกแลคนพญาธิเรื้อรังหูหนวกตาบอด” จึงเป็นที่เดียวฉันท์จากรัฐเสมอหน้ากัน

พระไอยการลักษณะภณานยังห้ามมิให้ผู้พิพากษารับฟัง คนถือกระบี่ กะลาขอทาน 1 คนเดินรำขับขอทานเลี้ยงชีวิต 1 และ คนขับขอทานท่าน 1 เป็นพยาน เว้นแต่โจทก์และจำเลยจะยินยอม (เรื่องกฎหมายตราสามดวง, 2521: 214–215) คนที่ห้ามมิให้ผู้พิพากษารับฟังเป็นพยานนี้มี 33 จำพวก ใน 33 จำพวกนี้จำแนกได้เป็น 4 กอง กองหนึ่งมีความเกี่ยวเนื่องสัมพันธ์กับผู้เป็นความ\* กองหนึ่งประกอบมีจณาอาชีวะและไม่ตั้งอยู่ในศีล\*\* กองหนึ่งเป็นคนผิดปกติกับทั้งไร้ความสามารถหรือเสมือนไร้ความสามารถ\*\*\* สามกองนี้รวมเป็น 29 จำพวก กองสุดท้ายมี 4 จำพวก 3 ในนั้นคือคนที่ขอทานเขาดังข้างต้น เหลืออีกจำพวก 1 ในกองนี้คือ คนไม่มีเรือนเที่ยวจร

\* คือ คนกึ่งนี้ยืมสินผู้เป็นความ 1 คนผู้เป็นทาสผู้เป็นความ 1 คนเป็นญาติผู้เป็นความ 1 คนเป็นมิตรหายผู้เป็นความ 1 คนเป็นเพื่อนกินอยู่สมเลกับผู้เป็นความ 1 คนวิวาทกับผู้เป็นความ 1 คนผูกเวรกับผู้เป็นความ 1 รวม 7 จำพวก

\*\* หญิงนกรโสภณ 1 หมอยาหมีได้เรียนคำภีรแพท 1 ช่างเกือก 1 คนปะมง 1 คนนักเลงเล่นเบี้ยบ่อน 1 คนเป่นโจร 1 คนเป่นเพชรฆาฏ 1 คนหมีได้อยู่ในศีล 5 ศีล 8 1 คนมักมากถ้อยความ 1 คนมักส่อเสียดท่าน 1 หญิงแพศยา 1 คนเป่นพ้อมดแม่มด 1 คนโทโสมาก 1 รวมเป็น 13 จำพวก

\*\*\* คนเป่นโรคมก 1 เดก 7 เข้า 1 ถั่ว 70 1 คนหูหนวก 1 คนตาบอด 1 หญิงมีครรภ์ 1 เป่นกระเทย 1 เป่นบันเดาะ 1 คนเป่นพิกลจริต 1 รวมเป็น 9 จำพวก

วารสารอักษรศาสตร์ ปีที่ 33 ฉบับที่ 2 (กรกฎาคม – ธันวาคม 2547)



การจำแนกคนทั้ง 33 จำพวกออกเป็น 4 กองนี้อาศัยความเหมือนในกอง และความต่างระหว่างกองเป็นสำคัญ กองที่ 4 ซึ่งประกอบด้วย คนถือกระบี่อง กะลาขอทาน คนเดินร่ำขับขอทานเลี้ยงชีวิตร คนขับขอทานท่าน และคนไม่มีเรือน เทียวจร มีอาการ “อยู่ร่หยาหาวงษาหมีได้” เป็นเจ้าเรือนร่วมกัน ร่หยาแปลได้ว่า ครอบงำ ทางเดิน อยู่ร่หยา ก็คืออยู่ตามตรอกตามถนน ตรงกับที่ว่าคนไม่มีเรือนเทียวจร ยาจกและวนิพกก็เร่ร่อนเทียวขอทานเขาไป ตกที่นั่น “อยู่ร่หยา” ดูจกััน อาการว่า “อยู่ร่หยา” นี้ ถ้าว่าตามอย่างลาธุแบร์และตุรเปงก็เพราะ “หาวงษาหมีได้” นั้นเอง

เมื่อนำอาการเกียตกันของรัฐต่อคนจำพวกอื่น ๆ กับคนที่ขอทานเขาตามที มาในพระไอยการลักษณะรับฟ้องและพระไอยการลักษณะภณามาปรับเข้าด้วยกัน เห็นได้อย่างนี้ว่า การเกียตกันคนจำพวกอื่น ๆ มีพื้นอยู่บนความความปกติหรือไม่ ปกติทางกาย จิต กับทั้งพฤติกรรมและความโน้มเอียงเชิงศีลธรรมของคนนั้น ๆ เป็น สำคัญ อันเป็นสิ่งที่ผิดไปจากระเบียบที่สังคมตั้งไว้ ขณะที่การเกียตกันคนที่ขอทาน เขาไม่ได้มีพื้นอยู่บนความปกติหรือไม่ปกติทางกาย จิต กับทั้งพฤติกรรมและความ โนมเอียงเชิงศีลธรรมของคนนั้น ๆ หากแต่เป็นความผิดปกติที่เกิดขึ้นในระบบความ สัมพันธ์ทางสังคม ซึ่งที่สุดก็นำไปสู่สิ่งที่ผิดไปจากระเบียบที่สังคมตั้งไว้เช่นกัน

ลักษณะอย่างนี้ยังเห็นได้ในพระไอยการลักษณะวิวาทคดีกันดังว่า

มาตราหนึ่ง คำท่านว่าไอ้อีชีตรู ไอ้อีชีเมา ไอ้อีชีโชมย ไอ้อีชีซ้อ ไอ้อีชีจกลัก ไอ้อีชีลวงคนขาย ไอ้อีชีโซชีตรวน ไอ้อีชีซ้อชีคา ไอ้อีชีถอง ไอ้อีชีทุบ ไอ้อีชี ตบ ไอ้อีชีคุก ไอ้อีชีเค้า ไอ้อีชีประจานคนเสีย ไอ้อีชีขายคนกินทั้งโคต ไอ้อี ชีครอก ไอ้อีชีข้า ไอ้อีชีถ้อย แลคำว่าไอ้อีคนเสีย ไอ้อีคนกระยาจก ไอ้อีคนอ ะประหลั ก ไอ้อีคนบ้า ไอ้อีคนโบ้ กิติ คำว่าไอ้อีสัปลั บ ไอ้อีสัปลั บ ไอ้อีกัฐ ไอ้อี กัฐ มึงทำฐัหนีอ้วกัูกัิติ แลคำว่าท่านว่าไอ้อีแสนหกแสนซั้จาบ ไอ้อีดอกทอง ไอ้อี เยตซ้อน กิติ สรรพด่ากันแต่ตัวประการใด ๆ ท่านให้ปรับไหมโดยยศักกิติ ลาหนึ่ง ถ้าด่าถึงโคตเค้าเค้าแก่ให้ไหมทวิคูณ

(เรื่องกฎหมายตราสามดวง, 2521: 427)

คำดำที่ปรากฏโดยมาเป็นพฤติกรรมที่ผิดปกติไปจากระเบียบสังคม คือเน้นไปที่พฤติกรรมเช่นว่า ต่างไปจากการดำไว้ ไอ้อื่นกระยาจก ซึ่งพฤติกรรมเช่นว่าไม่ใช่ที่ตั้งของความรังเกียจโดยตรง แต่นำรังเกียจเพราะ “ทำให้อับอายขายหน้าไปถึงวงศ์ตระกูลของตนอีกด้วย” และ “ทำให้เสียชื่อคนขอทานตลอดจนครอบครัวทั้งครอบครัวด้วย”

ความไม่น่าพิสมัยของคนที่ขอทานเขายังเห็นได้ในพระไอยการลักษณะผ้าเมี่ยงซึ่งมีมาตราหนึ่งกล่าวถึง “หญิงคนขับคนรำเที่ยวขอทานเลี้ยงชีวิตรแลกหญิงคนระโสเฟณี” ซึ่งชายสู่ขอเอามา “เลี้ยงเปนเมีย” กระทำชั่วเหนือผ้า เมื่อจะมีการปรับโทษนั้นมีการยกเอาพฤติกรรมของอำแดงอุซึ่งเป็น “ต้นบัญญัติ” ขึ้นมาเปรียบ “หญิงคนขับคนรำเที่ยวขอทานเลี้ยงชีวิตรแลกหญิงคนระโสเฟณี” แม้ทำชั่วแต่คราวเดียวก็ปรับโทษเท่าอำแดงอุซึ่งกระทำชั่ว 2 ครั้ง มี 3 ผัว นั้น ขณะที่หญิงอื่น ๆ นั้นให้ปรับโทษต่อเมื่อกระทำ “ดูจอำแดงอุ” (*เรื่องกฎหมายตราสามดวง*, 2521: 278) นั้น

### คนขอทานในรัฐสมัยใหม่

แม้ว่าคนที่ขอทานเขาจะเป็นที่ดูถูกเหยียดหยันหรือถูกตั้งแง่จากทั้งสังคมและรัฐจารีต แต่โดยทั่วไปแล้ว คนขอทานยังคงได้รับการยอมรับนับรวมเป็นส่วนหนึ่งของสังคมเพราะความเชื่อเรื่องทานเรื่องบุญเรื่องกรรมคำจวนอยู่ การให้ทานแก่คนที่ขอทานเขาเป็นเรื่องที่ปฏิบัติกันเป็นสามัญแต่ขึ้นไพร่ฟ้าข้าแผ่นดินไปจนเจ้าฟ้ามหากษัตริย์ การให้ทานแก่คนที่ขอทานเขาของสามัญชนก็คงเป็นไปอย่างสามัญสมชื่อ แต่ถ้าเป็นชั้นเจ้าฟ้ามหากษัตริย์ การให้ทานแก่คนที่ขอทานเขาย่อมจะต้องไม่เป็นอย่างสามัญ ดังมีโรงงานเป็นตัวอย่างหนึ่งในความวิสามานยนัน

โรงงานนั้นมีมาแต่เมื่อไรไม่ปรากฏชัด แต่เชื่อว่าในครั้งกรุงเก่าก็น่าจะมีโรงงานแล้ว อย่างในแผ่นดินสมเด็จพระเจ้าเอกทัศนั้น “พระองค์รับสั่งให้ตั้งศาลาฉ้อทานทั้งสี่ทิศกรุงทกปีมิได้ขาด” (*คำให้การขุนหลวงวัดประดู่ทรงธรรม*, 2514:

39) ที่ว่าตั้ง “ทุกปี” นี้คงจะหมายความว่าโรงทานนั้นไม่ได้ตั้งถาวร เป็นการเนื่องด้วยการสมโภช ในการพระราชพิธีต่าง ๆ หรืองานพระเมรุมาศ อย่างในพระราชพิธีเดือนห้า ครั้งกรุงเก่าก็มีการ “ตั้งโรงท่อกทานเลี้ยงพระและราษฎรซึ่งมาแต่จตุรทิศ มีเครื่องโภชนาหารคาวหวานน้ำกินน้ำอาบและยารักษาโรค พระราชทานทั้งสามวัน” (คำให้การชาวกรุงเก่า, 2515: 265)

ธรรมเนียมการตั้งโรงทานอย่างนี้มีตกลมาถึงสมัยรัตนโกสินทร์ไม่ว่าจะเป็นในคราวถวายพระเพลิงพระบรมอัฐิสมเด็จพระปฐมบรมมหาชนก และงานพระเมรุมาศพระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลก (สมภพ ภิรมย์, 2539: 90–95) การสมโภชพระนคร และการสมโภชพระแก้วมรกต (เจ้าพระยาทิพากรวงศ์, 2539: 61–62, 206) โรงทานของหลวงที่ตั้งเป็นการถาวรนั้นเพิ่งจะมีในรัชกาลที่ 2 ดังที่มาในพระราชพงศาวดารกรุงรัตนโกสินทร์รัชกาลที่ 2 ว่า “อีกอย่าง 1 นั้นโปรดให้ตั้งโรงทานขึ้นที่ริมประตูศรีสุนทรระหว่างกำแพงพระราชวังกับกำแพงเมือง พระราชทานอาหารมาเลี้ยงราษฎรที่มีความปรารถนามารับพระราชทาน และจัดที่แสดงธรรมเนียมดีพระสงฆ์มาแสดงธรรมที่โรงทานนั้นทุกวันมิได้ขาด” (สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระยาดำรงราชานุภาพ, 2546: 160)

ความเป็นมาของโรงทานริมประตูศรีสุนทรนี้ ปรากฏมาในพระราชประวัติพระบาทสมเด็จพระนั่งเกล้าเจ้าอยู่หัวตอนก่อนเสด็จดำรงสิริราชสมบัติ พระราชนิพนธ์ในพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ว่า

ให้ตั้งโรงทานไว้ที่วังสำหรับเลี้ยงอาหารยากจนวิพกทั่วหน้า ถึงวันพระก็ทรงปล่อยสัตว์และแจกเงินคนที่สูงอายุและยากจน เป็นนิจมิได้ขาด... ในกิจการซึ่งพระองค์ทรงบำเพ็ญพระราชกุศลทั้งปวงนี้ ความทราบถึงพระบาทสมเด็จพระพุทธเลิศหล้านภาลัย ก็ทรงอนุโมทนาและสรรเสริญเป็นอันมาก แล้วดำรัสว่า แต่พระบาทสมเด็จพระนั่งเกล้าเจ้าอยู่หัว เป็นแต่พระเจ้าลูกเธอยังทำทานอยู่เนื่องนี้จึงตั้งนี้ ควรที่พระองค์จะทรงบำเพ็ญทานให้ง่กว่านั้นบ้าง จึงมีพระบรมราชโองการโปรดเกล้าฯ ให้ตั้งโรงทานหลวงเลี้ยง

พระสงฆ์และยาจกวนพิททั้งปวง แล้วให้มีธรรมเทศนาแจกเงินคนชราพิการ  
เป็นแบบอย่างมาจนทุกวันนี้

(พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, 2510: 50–51)\*

พูดกันอย่างชาวบ้านคือพ่อลูกทำนแข่งกันทำบุญด้วยการสร้างโรงงาน

ตกมาถึงต้นรัชกาลที่ 5 ก็ยังคงมีโรงงานอยู่ หนังสือ **พระราชพิธีสิบสองเดือน** ก็กล่าวถึงการตั้งโรงฉ้อทานในวันตรุษสงกรานต์ การโรงฉ้อทานนั้นยังคงเป็นไปโดยครึกครื้น “สนุกสนานอย่างศาลาฉ้อทานพระเวสสันดรเก่า ๆ” อาหารที่นำมาเลี้ยงเป็นทานนั้น “ไม่ต้องสงสัยเลยคงเป็นอย่างสูงเป็นแน่ ของอาหารอย่างสูงเช่นนี้ต้องใช้ทองเหลืองจึงจะพอรับรอง” (พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, 2516: 209–210) อาหารอย่างสูงนั้นทรงหมายความว่าอาหารที่จวนจะบูดแล้ว โรงทานในรัชกาลซึ่งเป็นยุคสมัยของการปฏิรูปและการก้าวเข้าสู่สมัยใหม่จึงดูสักแต่จะเป็นของเล่นสนุก ต่างไปจากสมัยจารีตในแต่ก่อนนั้น

ครั้นถึง พ.ศ.2433 ก็โปรดให้ยกเลิกโรงงานที่มีมาแต่รัชกาลที่ 2 นั้นเสีย การพระธรรมเทศนานั้นให้ย้ายไปที่วัดมหาธาตุ การสอนหนังสือที่เคยมีที่โรงงานก็โปรดให้ยกเลิกเสีย ยังคงอยู่แต่อาหารที่พระราชทานแก่ข้าราชการที่มานอนประจำของในพระบรมมหาราชวัง (**กฎหมายในรัชกาลที่ 5 เล่ม 3**, 2541: 1073–1075) ส่วนการเลี้ยงอาหารผู้คนยากจนหรือการบริจาคพระราชทรัพย์นั้นไม่ได้กล่าวถึง แต่เข้าใจว่าจะโปรดให้ยกเลิกเสีย กับทั้งพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวเองก็มีพระราชดำริสัสดัไว้แต่ก่อนเสด็จสวรรคตว่า ให้จัดการพระบรมศพอย่างใหม่ “ไม่ให้เป็นการใหญ่โตอย่างแต่ก่อน งานพระเมรุมาศของพระองค์จึงลดทอนส่วนประกอบต่าง

---

\* เรื่องนี้ สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอกรมพระยาธำรงราชานุภาพทรงเล่าตรงกันว่า “แต่เดิมพระบาทสมเด็จพระนั่งเกล้าเจ้าอยู่หัว เมื่อยังเป็นกรม ทรงดำริจัดตั้งขึ้นที่วังก่อน ความทราบถึงพระบาทสมเด็จพระพุทธเลิศหล้านภาลัย ทรงพระราชดำริเห็นชอบด้วย รับสั่งว่าเขาเป็นต่างกรมยังอุตสาหืทำทาน ควรจะมีของหลวง จึงได้โปรดให้ตั้งโรงงานขึ้น” (2546: 160).

ๆ ลงมาก รวมทั้งเลิกการตั้งโรงงานด้วย เป็นอันว่าโรงงานที่มีมาโดยจารีตอย่างเก่า ทั้งโรงงานของหลวงที่ตั้งเป็นการถาวร กับโรงงานที่ตั้งเป็นการจรรนั้นหมดไปในรัชกาลที่ 5 และต้นรัชกาลที่ 6 นี้เอง

ในประกาศยกเลิกโรงงานยกเหตุของการตั้งโรงงานในรัชกาลที่ 2 ขึ้นมาว่า “โดยมีพระบรมราชประสงค์จะให้เป็นที่ดานุหิตประโยชน์แก่ปวงชนทั้งหลาย ในอิทธิพลและประโยชน์” (กฎหมายในรัชกาลที่ 5 เล่ม 3, 2541: 1073–1074) คือโรงงานนี้สำเร็จประโยชน์ทั้งในโลกนี้และโลกหน้า และยกเหตุของการเลิกโรงงานในรัชกาลที่ 5 นั้นขึ้นว่า

มาบัดนี้แก่งโรงงานชำลุดทรุดโทรมไปเป็นอันมาก... ครั้นจะให้ซ่อมขึ้นดังเก่า ก็จะต้องบริจากรพระราชทรัพย์มาก... ประการหนึ่งได้ทรงพระกรุณาให้ตั้งโรงพยาบาลรักษาคนป่วยไข้ แลโรงเรียนสั่งสอนหนังสือเป็นวิชาการแก่คนทั้งปวง ก็ได้จัดไปหลายแห่งหลายตำบลแล้ว พระราชทรัพย์ที่จะซ่อมโรงงานขึ้นให้ติดังเก่าจะต้องออกมาก ก็ไม่เป็นประโยชน์แก่ชนทั้งปวงเหมือนโรงเรียนโรงพยาบาล

(กฎหมายในรัชกาลที่ 5 เล่ม 3, 2541: 1074)

คือยกเฉพาะประโยชน์ใน “อิทธิพล” ขึ้นมาเอ้อย่าง และแม้การซึ่งจัดว่าเป็นประโยชน์ใน “ประโยชน์” จะยังคงอยู่ดังประกาศที่ว่า “การพระราชกุศลซึ่งมีในหน้าที่ของโรงงาน ก็คงโปรดพระราชทานตามเดิม ไม่บกพร่อง ให้ชนทั้งปวงที่ได้ไปฟังพระธรรมเทศนา แลสมทานปัญญาจกคึกคึกแลอุโบสถศิวไปที่วัดมหาธาตุ” (กฎหมายในรัชกาลที่ 5 เล่ม 3, 2541: 1074) แต่ตามที่เห็นในประกาศฉบับนี้ประโยชน์ใน “ประโยชน์” สำคัญน้อยกว่าประโยชน์ใน “อิทธิพล” ดังที่ว่า “พระราชทรัพย์ที่จะซ่อมโรงงานขึ้นให้ติดังเก่าจะต้องออกมาก ก็ไม่เป็นประโยชน์แก่ชนทั้งปวงเหมือนโรงเรียนโรงพยาบาล”

การให้ความสำคัญแก่ประโยชน์ในโลกนี้มากกว่าประโยชน์ในโลกหน้านั้น เห็นได้ในรัชกาลที่ 3 เป็นอย่างชัด ดังเช่นในแนวคิดของวชิรญาณภิกขุซึ่งต่อมาจะขึ้นทรงราชย์เป็นพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว พระไพศาล วิสาโล (2546: 17) เรียกแนวคิดอย่างนี้ว่า แนวคิดเหตุผลนิยม แนวคิดอย่างนี้เน้นที่โลกียธรรมมากกว่าโลกุตระธรรม เน้นที่ประโยชน์ในโลกนี้มากกว่าประโยชน์ในโลกหน้า เน้นที่ความจริงเชิงประจักษ์มากกว่าความจริงที่พิสูจน์ไม่ได้ในเชิงประจักษ์\* โรงเรียนซึ่งสอนวิชาหนังสืออัน “เป็นวิชาที่อาจทำให้การทั้งปวงสำเร็จไปได้ทุกสิ่งทุกอย่าง... ในการเวลานี้ ผู้ซึ่งจะเป็นข้าราชการไม่รู้หนังสือแล้ว เกือบจะเป็นอันใช้ไม่ได้ทีเดียว ได้คิดตั้งใจอยู่ว่าการต่อไปภายหน้าจะต้องเลือกกว่าผู้ใดไม่รู้หนังสือสอบไล่ได้ตามควรแก่ที่กำหนดผู้นั้นจะเป็นขุนนางไม่ได้เลย” (“พระราชดำรัสพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวในคราวที่เสด็จไปพระราชทานรางวัลแก่นักเรียนของโรงเรียนพระตำหนักสวนกุหลาบซึ่งสอบไล่ได้ใน พ.ศ. 2437” อ้างถึงใน ส. พลายน้อย, 2535: 101–102) จึงเป็นการทำให้ประโยชน์ในโลกนี้สำเร็จ โดยมีหน้าที่ราชการเป็นเครื่องแสดงความสำเร็จนั้น โรงเรียนจึงสำคัญกว่าโรงงานโดยอาศัยเหตุดังนี้

การยกเลิกโรงงานของหลวงในรัชกาลที่ 5 นั้น ยังเห็นได้อีกอย่างน้อยในสองประการ ประการ 1 คือจัดประเภทงานและป็นงานจากกันอย่างชัดเจน กล่าวคือเอาพระบรมมหาราชวังไปไว้ที่วัดเพราะวัดมีหน้าที่สั่งสอนอบรมจิตใจ เอาการเรียนการสอนไปไว้ในโรงเรียนเพราะโรงเรียนเป็นที่อบรมวิชาความรู้ทางโลก วิธีการอย่างนี้จะเห็นได้อีกในการปฏิรูปราชการแผ่นดินใน พ.ศ. 2435 อีกประการ 1 คือผู้ที่ลงแรงทำงานเท่านั้นจึงจะได้ผลตอบแทน เช่นนี้จำเพาะผู้มีหน้าที่ในทางราชการเท่านั้นจึงจะได้รับอาหารของหลวง ขณะที่ราษฎรผู้จนยากที่เคยมารับทานนั้นแม้มิได้มีการกล่าวถึงก็อาจอนุมานได้ว่า ให้อยู่กันแข่งขันในการประกอบสัมมาอาชีพเลี้ยงปากท้องโดยสุจริต ความตามทีอนุมานนี้เห็นได้ในบทความสร้อยสุภาวิธิตบจันทร์เจ้าขอข้าว

---

\* ดูรายละเอียดได้ใน บทที่ 1 จากโลกุตระธรรมสู่โลกียธรรม ใน พระไพศาล วิสาโล, 2546.

ขอแกงที่แต่งขึ้นโดยอาศัยเพลงกล่อมเด็กของเดิมมาตั้งเป็นกระทู้ บทกล่อมเด็กเดิมนั้น\* ว่า

จันทร์เจ้าเอ๋ย	ขอข้าวขอแกง
ขอหวานทองแดง	ผูกมือน้องข้า
ขอช้างขอม้า	ให้น้องข้าขี่
ขอเกี้ยว	ให้น้องข้านั่ง
จะขอยายชัง	เลี้ยงน้องข้าเถิด
จะขอยายเกิด	เลี้ยงตัวข้าเอง

(เรื่องบทดอกสร้อยสุภาสิต, 2541: 63)

เขียนเป็นบทดอกสร้อยสุภาสิตใหม่ได้ว่า

จันทร์เอ๋ยจันทร์เจ้า	ใครขอข้าวขอแกงท้องแห้งหนอ
ร้องจนเสียงแหบแทบถึงคอ	จันทร์จะรอให้เราแก่เปล่าตาย
ยืมจุมพิตทันทายใจไม่เห็นคล่อง	จงหาช่องเลี้ยงตัวเร่งชวนขาย
แม้เป็นคนเกียจคร้านพานกริดกราย	ไปมั่วหมายจันทร์เจ้าอดข้าวเอ๋ย

(เรื่องบทดอกสร้อยสุภาสิต, 2541: 65)

บทดอกสร้อยสุภาสิตซึ่งอาศัยเพลงกล่อมเด็กของเดิมมาตั้งเป็นกระทู้นี้เป็นผลงานของ “กวีในกรมศึกษาธิการ” แต่งไว้สำหรับให้เด็กในโรงเรียนเด็กของพระอัครชายาเธอร้องเล่น และมีการร้องบทดอกสร้อยสุภาสิตนี้เป็นครั้งแรกใน พ.ศ. 2433 (เรื่องบทดอกสร้อยสุภาสิต, 2541: 5–6) ก่อนการเลิกโรงเรียนหัดเดือน แม้

---

\* บทเดิมของ จันทร์เจ้าขอข้าวขอแกงที่มาในบทดอกสร้อยสุภาสิตมี 4 บท ความแปลกกันไม่มาก ที่นิยมมาแสดงเพียงบทเดียว ว่าเป็นคำกล่อมเด็กในพื้นที่จังหวัดพระนคร

ว่าจะไม่มีความเกี่ยวเนื่องโดยตรงระหว่างบทดอกสร้อยสุภาสิตบทจันทร์เจ้าขอข้าว  
ขอแกง กับเรื่องของการเลิกโรงงานเล็กเลี้ยงอาหารยาจกจนพิภพ ก็เห็นได้ว่าสองเรื่อง  
นี้มีฐานคิดอย่างเดียวกันคือคิดแบบ “เหตุผลนิยม” ซึ่งผิดไปจากวิธีคิดอย่างแต่ก่อน  
นอกจากบทจันทร์เจ้าขอข้าวขอแกงแล้ว บทชักส้าวมะนาวโตงเตงก็กล่าว  
ไปในทางเดียวกัน ดังบทชักส้าวมะนาวโตงเตงที่ใช้กล่อมเด็กเดิม\* ว่า

ชักส้าวมะนาวโตงเตง	ขุนนางมาเองว่าจะเล่นชักส้าว
มือใครยาวสาวได้สาวเอา	มือใครสั้นเอาเถวลิ้งต่อเอา

(เรื่องบทดอกสร้อยสุภาสิตฯ, 2541: 20)

ถูกปรุขขึ้นใหม่เป็นบทดอกสร้อยสุภาสิตว่า

ชักเอยชักส้าว	ผลมะนาวทิ้งทานในงานศพ
เข้าแย่งชิงเหมือนสิ่งไม่เคยพบ	ไม่น่าคบเลยหนอพวกขอทาน
ดูประหนึ่งขัดสนจนปัญญา	มีทางหากินได้หลายสถาน
ประหลาดใจไหนไม่ทำงาน	ประกอบการอาชีพที่ดีเอ๋ย

(เรื่องบทดอกสร้อยสุภาสิตฯ, 2541: 20)

การใส่เหรียญเงินในลูกมะนาวเพื่อใช้ทิ้งทานในงานศพนั้นมีมานานแล้วทั้ง  
ของหลวงและของไพร่ ในส่วนของหลวงนั้นจะตั้งต้นกลัฟฤกษ์ซึ่งซึ่งคือต้นไม้ที่มี  
มะนาวยัดเงินเหรียญสำหรับไว้โปรยเป็นทาน อย่างในคราวถวายพระเพลิงพระบรม  
อัฐิพระปฐมบรมมหาชนกในรัชกาลที่ 1 ก็โปรดให้ตั้งต้นกลัฟฤกษ์สำหรับทิ้งทาน

---

\* บทเดิมของ ชักส้าวมะนาวโตงเตงที่มาในบทดอกสร้อยสุภาสิตมี 2 บท ความตรงกัน  
เกือบตลอด ที่นี่ยกมานี้เป็นคำกล่อมเด็กในพื้นที่จังหวัดพระนคร



(สมภพ ภิรมย์, 2539: 90) ธรรมเนียมในทำนองนี้ที่ปฏิบัติในงานศพไพร่มีตัวอย่าง เช่นในงานศพนางวันทอง ดังว่า

แต่พอป่วยชายแสงพระสุริยาน กิจจัดแจงทั้งทานหาข้าไม  
ขึ้นต้นปลดผ้าลงวางไว้                      หยิบได้มะนาวโปรยโดยกำลัง  
(เสภาเรื่องขุนช้างขุนแผน, 2497: 817)

ธรรมเนียมทั้งทานในงานศพนี้มีคติความเชื่อเรื่องทานอันมุ่งประโยชน์ในโลกหน้าเป็นพื้น ขณะที่การสนับสนุนให้ราษฎร “หาช่องเลี้ยงตัวเร่งชวนขาย” และ “ประกอบการอาชีพที่ดี” นั้นมุ่งประโยชน์ในโลกนี้เป็นพื้น การชวนขายทำมาหากินนั้น นอกจากจะอำนวยความสะดวกแก่ตัวราษฎรเองแล้ว หาก “ทำได้ด้วยแรงและความคิดของเรา แม้แต่สักเล็กน้อยก็ต้องนับว่าพลอยได้ถึงชาติและแผ่นดินนั้นด้วย” (พระยาสุริยานุวัติ, 2518: 5) คนที่ขอทานเขาซึ่งไม่ได้ทำมาหากิน เทียวขอทานเขาไปเรื่อย และเป็น “แรงทำการของคนที่ไม่ทำให้เกิดผลเป็นทรัพย์... ถึงจะออกแรงเทียวเดินขอทานเหน็ดเหนื่อยสักเพียงใดก็ไม่ทำสิ่งใดให้เกิดผลเป็นทรัพย์ได้ มีแต่จะทำให้ทรัพย์สูญสิ้นไป” (พระยาสุริยานุวัติ, 2518: 18) จึงกล่าวได้ว่าคนที่ขอทานเขาเป็นคนไม่เป็นประโยชน์แก่ “ชาติและแผ่นดิน”

นอกจากเป็นคนไม่มีประโยชน์แล้ว คนที่ขอทานเขายังเป็นสิ่งกีดขวางความเจริญอีกด้วย เมื่อมีการประกาศใช้กฎหมายโปลิต 53 ข้อ สำหรับรักษาหน้าที่ในพระนครและนอกพระนคร พ.ศ.2418 เพื่อ “ระงับเหตุการณ์มิให้คนพาลชุกชุมเกิดขึ้นแก่บ้านเมืองได้ต่อไป ฯลฯ” นั้น โปลิตจึงต้องมีหน้าที่ห้ามปราม “คนชะราฟิการคนง่อยเปลี้ยเสียขาคนขอทาน” ไม่ให้นั่งกีดขวางถนนขวางทางรถม้าทางคนเดิน (*กฎหมายในรัชกาลที่ 5 เล่ม 3*, 2541: 361–394) เพราะถนนนั้นเป็นหน้าตาของบ้านเมือง ความสะอาดและเป็นระเบียบเรียบร้อยของถนนเป็นสิ่งสำคัญ ไม่เช่นนั้นจะทำให้ฝรั่งดูถูกเอาได้ ดังที่พระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวตรัสบริภาษชาววังที่อยู่แถวทิมว่า “หาใครจะทำจะกวาดถนนไม่ พากันอยู่คนละห้อง ทั้งให้ผงไผ่ยก

เยื่อรอกอยู่ตามถนนกลางถนนบนถนน ดังนั้นเห็นดีแล้วหรือ แต่ถนนนอกพระราชวังก็ยังทำยังกวาด นี่ถนนในพระราชวัง... เป็นแขกบ้านแขกเมืองฝรั่งเขาเดินไปมา เทียวอยู่ตามถนนอยู่เนื่อง ๆ เขาจะว่าถนนในพระราชวังซึ่งรอกหามีใครทำใครกวาดไม่" (พระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, 2504: 57) คนขอทานที่เคยหนึ่งระกะระกาคอยร้องขอทานจากคนที่เดินผ่านไปมาจึงกลายเป็นดังหนึ่ง "คนพาล" ไม่เป็นที่ปรารถนาของรัฐ จึงต้องถูกกำจัดออกไปให้พ้นสายตา\*

ทัศนคติของที่มีต่อคนขอทานดังกล่าวมาแล้วนั้น ได้ผลิตดอกออกผลเป็นภาคปฏิบัติการของรัฐสมัยใหม่ที่เกี่ยวข้องกับคนขอทานที่สุดโต่งที่สุดใน พ.ศ.2484 เมื่อมีการตราพระราชบัญญัติควบคุมการขอทานขึ้น ความสำคัญในพระราชบัญญัติฉบับนั้นคือ

#### มาตรา 6 ห้ามมิให้บุคคลใดกระทำการขอทาน

---

\* เช่นเดียวกับที่มีความพยายามของรัฐในการกำจัดบุคคลที่ไม่พึงปรารถนาด้วยวิธีการต่าง ๆ อย่างเช่นใน พ.ศ. 2425 พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวทรงมีพระราชหัตถเลขาไปถึง เสนาบดีกรมพระนครบาล พระราชทานพระบรมราชานุญาตให้จับ "คนซึ่งไม่มีถิ่นถาน อาศัยอยู่นอนอยู่ตามวัดตามศาลา" มาทำทัณฑ์บน ด้วยทรงเห็นว่า "เป็นการรักษาบ้านเมือง" (พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, 2507: 33-34) หรือใน พ.ศ.2450 ก็ทรงมีพระราชหัตถเลขาไปถึงเสนาบดีกระทรวงนครบาล พระราชทานพระบรมราชานุญาตให้ส่งเด็กอายุต่ำกว่า 16 ปี ที่ประพฤติดูชั่ว "ซึ่งไม่มีผู้รับจะปกครองหรือบิดามารดาบอกศาลา" ไปยังเกาะสีชังเพื่อดัดสันดานให้ละความชั่วช้าครว และให้ส่งเข้าโรงเรียนดัดสันดานเมื่อได้จัดตั้งแล้ว" (พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, 2513: 398) และในปีรุ่งขึ้น คือใน พ.ศ. 2451 ก็มีการตราพระราชบัญญัติดัดสันดานคนจรจัดแลคนที่เคยต้องโทษหลายครั้ง ร.ศ. 127 ความสำคัญคือให้ส่งตัวผู้ที่ไม่มื่ออาชีพ ไม่มีที่อยู่เป็นหลักแหล่ง และ "โดยมากเป็นที่ประพฤติดูชั่ว ฉกชิงวิ่งราวทรัพย์สินทางสาธารณะ" และมักถูกลงโทษในการกระทำผิดมาแล้วนั้นไปยังหัวเมือง (*ประชุมกฎหมายประจำศก เล่ม 22*, 2477: 344-347).

การขอทรัพย์สินของผู้อื่นโดยมิได้ทำการงานอย่างใด หรือให้ทรัพย์สินสิ่งใดตอบแทน แลมิใช่เป็นการขอกันในฐานญาติมิตรนั้น ให้ถือว่าเป็นการขอทาน

การขบร้อง การดิดีตีเป่า การแสดงการเล่ต่าง ๆ หรือการกระทำการอื่นในทำนองเดียวกันนั้นเมื่อมิได้มีข้อตกลงโดยตรงหรือโดยปริยายที่จะเรียกเก็บค่าจ้างค่าดู แต่ขอรับทรัพย์สินตามแต่ผู้ฟังจะสมัครใจนั้น ไม่ให้รับฟังเป็นข้อแก้ตัวว่าไม่ได้ทำการขอทานตามบทบัญญัติแห่งมาตรานี้

(ประชุมกฎหมายประจำศก เล่ม 54, 2485)

วิธีปฏิบัติต่อคนขอทานตามที่มาในพระราชบัญญัติควบคุมการขอทาน ก็เป็นไปในลักษณะเดียวกับวิธีคิดของของจริงใน พ.ศ.2450 ที่จะส่งเด็ก “ซึ่งไม่มีผู้รับจะปกครองหรือบิดามารดาบอกศาลา” ไปยังเกาะสีชังเพื่อตัดสันดานให้ละความชั่วช้าครว และให้ส่งเข้าโรงเรียนตัดสันดานเมื่อได้จัดตั้งแล้ว (พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, 2513: 398) กล่าวคือ มาตรา 7 ของพระราชบัญญัติฉบับดังกล่าวบัญญัติไว้ว่า “เมื่อปรากฏจากการสอบสวนว่า ผู้ใดทำการขอทานและผู้นั้นเป็นคนชราภาพหรือเป็นคนวิกลจริตพิการหรือเป็นคนมีโรค ซึ่งไม่สามารถประกอบอาชีพอย่างใด และไม่มีทางเลี้ยงชีพอย่างอื่น ทั้งไม่มีญาติมิตรอุปการะเลี้ยงดู ก็ให้พนักงานเจ้าหน้าที่ส่งตัวไปสถานสงเคราะห์ (ประชุมกฎหมายประจำศก เล่ม 54, กฎหมายพุทธศักราช 2484, 2485) สถานสงเคราะห์ก็คือชื่อเรียกอย่างไพเราะของคำว่าสถานตัดสันดานนั่นเอง

## ความท้าทาย

แม้ว่าเดิมนั้น สังคมไทยเชื่อว่าเจ้าจะเอื้อเฟื้อเกื้อหนุนแก่คนที่ขอทานเขานัก ได้เป็นค่า เขียยดได้เป็นเขียยด แต่อย่างน้อยที่สุด คนในสังคมก็มีวิธีคิดแบบที่ทำให้

เห็นได้ว่าคนขอทานก็ไม่ใช่ใครอื่น หากแต่อยู่ร่วมทุกข์กันในห้องสงสารนี้เอง ท่าทีของผู้คนต่อคนขอทานจึงแฝงความเวทนาอยู่ในที่ ช่วยได้ก็ช่วยกันไป ช่วยไม่ได้ก็ปลงกันไป

เมื่อผ่านเข้าสู่สมัยใหม่ คนที่ขอทานเขาก็เปลี่ยนจากคนเร่เที่ยวขอและขับตามย่านบ้านต่าง ๆ มาเป็นคนที่ถูกกีดกันออกไปนอกสายตาและวิถีนาคร ก่อนจะลงเอยด้วยการเป็นคนในสถานดัดสันดาน จริงอยู่ที่ว่าปฏิบัติการของรัฐเป็นคนละเรื่องกับสิ่งที่เป็นอยู่จริง หากแต่นัยยะของสิ่งกล่าวถึงนี้คือ รัฐและสังคมมีวิธีคิดที่เปลี่ยนไป ซึ่งเอื้อให้รัฐพร้อมที่จะกำจัดคนที่ขอทานเขาและคนจำพวกอื่น ๆ ที่เป็นคนแปลกหน้าออกไปเสียให้พ้นด้วย คุณ โรงพยาบาลบ้า สถานสงเคราะห์ สถานดัดสันดาน บ้านพักคนชรา ฯลฯ และเอื้อให้สังคมโดยเฉพาะอย่างยิ่งชาวนาคร ไม่ดูต่ำดูดี หนึ่งเฉย กับก่อนไปทางปริตปราโมทย์ที่รัฐกระทำเยี่ยงนั้น ยิ่งเมื่อคนขอทานจำนวนหนึ่งในปัจจุบันมีสถานะเป็นคนต่างด้าวพ่วงเข้ามา ยิ่งอำนวยความสะดวกให้รัฐปฏิบัติการอย่างชนิดที่ไม่ต้องคำนึงถึงศีลถึงธรรมมากนักก็ได้ เพราะคนขอทานเหล่านั้นเป็นเสียยิ่งกว่าทั้งคนแปลกหน้า เป็นเสียยิ่งกว่าคนอื่น ในสังคมไทย

โดยจะรู้ตัวหรือไม่ก็ตามที่ การวางเฉยต่อการศึกษารื่องของคนขอทาน อาจเป็นผลสะท้อนหนึ่งของวิธีคิดและท่าทีที่คนโดยทั่วไปแสดงออกต่อคนขอทาน การวางเฉยอาจจะมีอรรถประโยชน์เป็นข้ออ้างว่า ประโยชน์อะไรกับการศึกษาเรื่องอย่างนี้ วิธีคิดอย่างนี้เป็นการจำกัดความเป็นประโยชน์เอาไว้ในพื้นที่แคบ ๆ ซึ่งอาจเรียกได้อีกอย่างหนึ่งว่าวงวิชาการ

กระนั้นก็ดี บทความนี้ไม่ใช่อะไรทั้งนั้น กล่าวให้ถึงที่สุดก็เพียงแค่รายงานที่ต้องทำที่ต้องมีตามกติกาของการศึกษา อาจเพราะอย่างนี้บทความนี้จึงแลชิดชา ฉีกตัวออกห่างและไม่ร่วมทุกข์ร่วมสุขกับชะตาชีวิตของคนขอทานเขา ซึ่งเป็นท่าทีของคนที่ถูกเกลียดกล้อมจากรัฐสมัยใหม่โดยแท้ งานต่อไปเกี่ยวกับคนขอทานจึงอาจไม่ใช่การรอกันมาแย้งหรือทำเพิ่มเติมจากบทความนี้ หากแต่คือการรอให้มีคนที่รู้สึกถึงคนขอทานว่าเป็นเพื่อนร่วมสงสารมายกเอาเรื่องของคนที่เขาทานเขานั้นมาคิดถาม และทำมาหาคำตอบ กันต่อไป

## เอกสารอ้างอิง

**กฎหมายรัชกาลที่ 5 เล่ม 3.** รวบรวมโดย หลวงรัตนัญญัติ (เปล่ง). 2540.

กรุงเทพฯ: ทรงพระกรุณาโปรดเกล้าฯ พิมพ์พระราชทานในงานพระราชทานเพลิงศพ นายจิตติ ดิงศภัทย์ ณ เมรุหลวงหน้าพลับพลาอิศริยาภรณ์ วัดเทพศิรินทราวาส 23 สิงหาคม 2540.

กรมตำรา. 2463. **ปทานุกรมสำหรับโรงเรียน พ.ศ. 2463.** [ม.ป.ท.]: กระทรวงศึกษาธิการ.

กรมตำรา. 2470. **ปทานุกรมกรมตำรา.** พิมพ์ครั้งที่ 2, พระนคร: กรมตำรา กระทรวงธรรมการ.

กรมศึกษาธิการ. 2541. **พจนานุกรม (ร.ศ.120) ฉบับกรมศึกษาธิการ.** กรุงเทพฯ: กรมวิชาการ กระทรวงศึกษาธิการ.

**คู่มืออุบาสกอุบาสิกา ภาค 1-2 ทำวัตรเช้า-เย็น และสวดมนต์พิเศษบางบท แปลไทย ของสำนักสวนโมกขพลาราม ชัยยา.** [ม.ป.ป.]. [ม.ป.ท].

“คำให้การขุนหลวงวัดประดู่ทรงธรรม เอกสารจากหอหลวง.” 2514. **แถลงงานประวัติศาสตร์เอกสาร และโบราณคดี.** 5, 2 (พฤษภาคม 2514). 26–40.

**คำให้การชาวกรุงเก่า คำให้การขุนหลวงหาวัด และพระราชพงสาวดารกรุงเก่า ฉบับหลวงประเสริฐอักษรนิติ.** 2515. พิมพ์ครั้งที่ 2, กรุงเทพฯ: คลังวิทยา.

จอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ. 2504. **ประชุมประกาศรัชกาลที่ 4 พ.ศ. 2408–2411.** กรุงเทพฯ: องค์การค้าของคุรุสภา.

จันทบุรีนฤนาท, พระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระ. 2523. **ปทานุกรม บาลี ไทย อังกฤษ สันสกฤต.** กรุงเทพฯ: ทรงพระกรุณาโปรดเกล้าฯ ให้พิมพ์ในคราวอายุครบ 5 รอบ หม่อมหลวงบัว กิติยากร ใน พระวรวงศ์เธอ กรมหมื่นจันทบุรีสุรนาถ วันที่ 25 พฤศจิกายน พุทธศักราช 2523.

จิตร ภูมิศักดิ์. 2539. **โฉมหน้าของศักดินาไทยในปัจจุบัน.** กรุงเทพฯ: นกยูง.

- จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ. 2507. **ประชุมพระราชหัตถเลขาพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวที่ทรงบริหารราชการแผ่นดิน ภาค 1 ระหว่างพุทธศักราช 2424 ถึงพุทธศักราช 2435**. กรุงเทพฯ: คณะกรรมการจัดพิมพ์เอกสารทางประวัติศาสตร์ วัฒนธรรมและโบราณคดี สำนักนายกรัฐมนตรี.
- จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ. 2510. บุรพาคพระธรรมเทศนาเฉลิมพระเกียรติพระบาทสมเด็จพระนั่งเกล้าเจ้าอยู่หัว. ใน **ประชุมพงศาวดาร เล่ม 20**. หน้า 1-126.พระนคร: องค์การค้าของคุรุสภา.
- จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ. 2513. **ประชุมพระราชหัตถเลขาพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวที่ทรงบริหารราชการแผ่นดิน ภาคที่ 3 (ตอน 2) ระหว่างพุทธศักราช 2434 ถึงพุทธศักราช 2453**. กรุงเทพฯ: คณะกรรมการจัดพิมพ์เอกสารทางประวัติศาสตร์ วัฒนธรรมและโบราณคดี สำนักนายกรัฐมนตรี.
- จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ. 2516. **พระราชพิธีสิบสองเดือน**. พิมพ์ครั้งที่ 10. กรุงเทพฯ: ศิลปาบรรณาการ.
- ดำรงราชานุภาพ, สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระยา. 2537. อธิบายบทละครเรื่องระเด่นลันได. ใน **เสียดสีกวีสยามจักร ๆ วงศ์ ๆ**, หน้า 7-9. พิมพ์ครั้งที่ 9. กรุงเทพฯ: มติชน.
- ดำรงราชานุภาพ, สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระยา. 2546. **พระราชพงศาวดารรัตนโกสินทร์รัชกาลที่ 2**. พิมพ์ครั้งที่ 9. กรุงเทพฯ: กรมศิลปากร.
- ตู่แปง, ฟรังซัวส์ อังรี. 2530. **ประวัติศาสตร์แห่งพระราชอาณาจักรสยาม**. แปลโดย ชาเวียร์ ปอล. กรุงเทพฯ: กรมศิลปากร.
- ทิพากรวงศ์, เจ้าพระยา. 2539. **พระราชพงศาวดารกรุงรัตนโกสินทร์ ฉบับเจ้าพระยาทิพากรวงศ์ ฉบับตัวเขียน**. ชำระต้นฉบับโดย นฤมล ชีรวัฒน์. กรุงเทพฯ: อมรินทร์.

ธีระพันธ์ ล.ทองคำ. 2534. **การทำพจนานุกรมไทย-ไทย: อดีต-ปัจจุบัน (พ.ศ.2389-2533)**. กรุงเทพฯ: โครงการวิจัยในโครงการรณรงค์เพื่อภาษาและวรรณคดีไทย เนื่องในโอกาสสมเด็จพระเทพรัตนราชสุดาฯ สยามบรมราชกุมารี เจริญพระชนมายุครบรอบ 36 พรรษา ในปี พ.ศ. 2534 คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

นิธิ เอียวศรีวงศ์. 2538. พระปฐมสมโพธิกับความเคลื่อนไหวทางศาสนาในต้นรัตนโกสินทร์. ใน **ปากไก่และใบเรือ**. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพฯ: แพร่สำนักพิมพ์, 2538.

นิธิ เอียวศรีวงศ์. 2543 ก. **คนจนกับนโยบายการทำให้จนของรัฐ**. กรุงเทพฯ: คณะกรรมการเผยแพร่และส่งเสริมงานพัฒนา.

นิธิ เอียวศรีวงศ์. 2543 ข. **ประวัติศาสตร์รัตนโกสินทร์ในพระราชพงศาวดารอยุธยา**. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพฯ: มติชน.

**บทละครการเมืองพระราชนิพนธ์สมเด็จพระเจ้ากรุงธนบุรี และเล่าเรื่องหนังสือรามเกียรติ์ของ นายกี อยู่โพธิ์**. 2506. กรุงเทพฯ: องค์การค้าของคุรุสภา.

ปรมาณูชิตชิโนรส, สมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมสมเด็จพระ, สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระยาเดชาดิศร และพระเจ้าวรวงศ์เธอ กรมหลวงวงษาไทรนริศวรฤทธิ์. 2533. **คำฤษฎี**. กรุงเทพฯ: พิมพ์เป็นที่ระลึกในงานพระราชทานเพลิงศพ นายเกรียง กิริติกร ณ เมรุหลวงหน้าพลับพลาอิศริยาภรณ์ วัดเทพศิรินทราวาส วันเสาร์ที่ 22 ธันวาคม 2533.

**ประชุมกฎหมายประจำศก เล่ม 22 กฎหมาย ร.ศ.127**. 2477. รวบรวมโดย ร.ต.ท.เสถียร ลายลักษณ์ และคณะ. พระนคร: เดลิเมล์ สีพระยา.

**ประชุมกฎหมายประจำศก เล่ม 54 กฎหมายพุทธศักราช 2484**. 2485. รวบรวมโดย ร.ต.ท.เสถียร ลายลักษณ์ และคณะ. พระนคร: เดลิเมล์ สีพระยา, 2485.

**ประชุมพงศาวดาร เล่ม 40 ภาค 65-66 เรื่องพระราชพงศาวดารกรุงธนบุรี ฉบับพันจันทนุมาศ (เจิม).** 2528. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพฯ: องค์การค้าของคุรุสภา.

เปลื้อง ณ นคร. 2506. **ประวัติศาสตร์ไทย.** พิมพ์ครั้งที่ 4. พระนคร: ไทยวัฒนาพานิช.

ป. อ. ปยุตโต (พระราชวรมณี). 2527. **พจนานุกรมพุทธศาสน์ฉบับประมวลศัพท์.** พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพฯ: อนุสรณ์ในงานพระราชทานเพลิงศพ นายจิตทั้งสุมิตร.

ป. อ. ปยุตโต (พระธรรมปิฎก). 2538. **พจนานุกรมพุทธศาสน์ฉบับประมวลธรรม.** พิมพ์ครั้งที่ 8. กรุงเทพฯ: มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

ป. อ. ปยุตโต (พระธรรมปิฎก). 2542. **กรณีธรรมกาย** (ฉบับเพิ่มเติม-จัดลำดับใหม่). กรุงเทพฯ: มูลนิธิพุทธธรรม. อ้างถึงใน พระไพศาล วิสาโล. 2546. **พุทธศาสนาไทยในอนาคต แนวโน้มและทางออกจากวิกฤต.** กรุงเทพฯ: มูลนิธิสดศรี-สฤษดิ์วงศ์.

ป. อ. ปยุตโต (พระธรรมปิฎก). 2542. **ธรรมานุญชีวิต.** พิมพ์ครั้งที่ 4. กรุงเทพฯ: มูลนิธิพุทธธรรม.

**พระคริสตธรรมใหม่.** 1983. กรุงเทพฯ: องค์การกักตุนสื่ออินเตอร์เนชันแนลแห่งประเทศไทย.

**พระราชบุจฉาในชั้นกรุงรัตนโกสินทร์ตอนต้น ตั้งแต่รัชกาลที่ 1 - รัชกาลที่ 5.** 2 เล่ม. 2513. กรุงเทพฯ: องค์การค้าของคุรุสภา.

**พระราชพงศาวดารฉบับพระราชหัตถเลขา เล่ม 1.** 2534. พิมพ์ครั้งที่ 8. กรุงเทพฯ: กรมศิลปากร.

**พระราชพงศาวดารฉบับพระราชหัตถเลขา เล่ม 2.** 2535. พิมพ์ครั้งที่ 8. กรุงเทพฯ: กรมศิลปากร.



**พระราชพงษาวดารกรุงเก่า ฉบับหลวงประเสริฐอักษรนิติ์ และเรื่องพระบรมศพคือจดหมายเหตุงานพระเมรุครั้งกรุงเก่า กับพระราชวิจารณ์พระบาทสมเด็จพระพุทธเจ้าหลวง.** 2540. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพฯ: ต้นฉบับ. พุทธศาสนิกกุ, รวบรวม. 2534. **ขุมทรัพย์จากพระโขนง ฉบับคู่มือพุทธบริษัท.** กรุงเทพฯ: บุญนิมิต.

**เพลงขอทาน เล่ม 1-4.** 2490. พระนคร: โรงพิมพ์ราษฎร์เจริญ.

ไพศาล วิสาโล, พระ. 2546. **พุทธศาสนาไทยในอนาคต แนวโน้มและทางออกจากวิกฤต.** กรุงเทพฯ: มูลนิธิสดศรี-สฤษดิ์วงศ์.

มหามนตรี (ทรัพย์), พระ. 2537. บทละครเรื่องละเล่นล้นไฉ. ใน **เสียดสีกวีสยามจักร ๗ วงศ์ ๗.** หน้า 11–47. รวมพิมพ์ครั้งที่ 9. กรุงเทพฯ: มติชน.

**มหาเวสสันดรชาดก.** 2526. พิมพ์ครั้งที่ 9. กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยรามคำแหง.

มานพ ถาวรรวัฒน์สกุล, 2537. “การกำหนดอายุกฎหมายอยุธยาในกฎหมายตราสามดวง.” ใน วินัย พงศ์ศรีเพียร บรรณาธิการ. **ความยั่งยืนของอดีต: พิพิธนิพนธ์เชิดชูเกียรติ พลตรี ม.ร.ว.ศุภวัณย์ เกษมศรี.** กรุงเทพฯ: (ม.ป.ท.). หน้า 169–227.

ราชบัณฑิตยสถาน. 2506. **พจนานุกรมฉบับราชบัณฑิตยสถาน พ.ศ.2493.** พิมพ์ครั้งที่ 6. กรุงเทพฯ: ราชบัณฑิตยสถาน.

ราชบัณฑิตยสถาน. 2538. **พจนานุกรมฉบับราชบัณฑิตยสถาน พ.ศ.2525.** พิมพ์ครั้งที่ 5. กรุงเทพฯ: อักษรเจริญทัศน์.

เริง อรรถวิบูลย์. 2523. **ทำเนียบสมณศักดิ์ชั้นเจ้าคณะรองในสมัยกรุงรัตนโกสินทร์.** กรุงเทพฯ: คณะสงฆ์วัดสุคันธาราม จัดพิมพ์ในงานพระราชทานเพลิงศพ พระครูวรวัฒน์วิศาล (จี เดชวโร) วัดสุคันธาราม ณ ฌาปนสถานวัดสุคันธาราม กรุงเทพมหานคร วันอาทิตย์ที่ 11 พฤษภาคม 2523.

**เรื่องกฎหมายตราสามดวง.** 2521. กรุงเทพฯ: กรมศิลปากร.

**เรื่องบทดอกสร้อยสุภาสิต สุภาสิตพระร่วงและสุภาสิตอิศรญาณ.** 2541. กรุงเทพฯ: ศรีอนันต์.

ลาอุแบร์, ซิมอง เดอ. 2510. **จดหมายเหตุลาอุแบร์ฉบับสมบูรณ์ เล่ม 1**. แปล  
โดย สันต์ ท.โกมลบุตร. กรุงเทพฯ: ก้าวหน้า.

**วรรณกรรมสมัยอยุธยา เล่ม 1**. 2529. กรุงเทพฯ: กรมศิลปากร.

**วรรณกรรมสมัยอยุธยา เล่ม 3**. 2531. กรุงเทพฯ: กรมศิลปากร.

**ศรีธนญชัยสำนวนกาพย์**. 2540. พิมพ์ครั้งที่ 4. กรุงเทพฯ: มติชน.

ศรีสุนทรโวหาร (น้อย อาจารยางกูร), พระยา. 2473. **ปกรณัมพจนานัตถ์**. พระนคร:  
พิมพ์แจกในงานพระราชทานเพลิงศพ อำมาตย์เอก พระยาศรีสารจว (ชื่น  
ภักธนาวิก) พ.ศ.2473.

สมภพ ภิรมย์ ร.น., พล.ร.ต. 2539. **พระเมรุมาศ พระเมรุและเมรุสมัยกรุงรัตน  
โกสินทร์**. พิมพ์ครั้งที่ 3. กรุงเทพฯ: อมรินทร์.

**สาส์นสมเด็จพระเจ้าเอกทัศ**. 2504. พระนคร: องค์การค้าของคุรุสภา.

**เสภาเรื่องขุนช้างขุนแผน**. 2493. พระนคร: คุรุสภา.

สุริยานุวัติ, พระยา. 2518. **ทฤษฎีศาสตร์**. พิมพ์ครั้งที่ 3. กรุงเทพฯ: พิมพ์.

ส. พลายน้อย. 2535. **สวนกุหลาบ: ตำนานการศึกษาสมัยใหม่ในกรุงสยาม**.  
กรุงเทพฯ: มติชน.

เอนก นาวิกมูล. 2527. **บทเพลงนอกศตวรรษ**. พิมพ์ครั้งที่ 3. กรุงเทพฯ: เมือง  
โบราณ.

เอนก นาวิกมูล. 2528. **สารานุกรมเพลงพื้นบ้าน**. กรุงเทพฯ: หนังสือที่ระลึกเนื่อง  
ในงานพระราชทานเพลิงศพ นางทองอยู่ รักษาพล (แม่เพลง) ณ เมรุวัด  
เกาะสุวรรณาภิรม สะพานใหม่ กรุงเทพฯ วันเสาร์ที่ 10 สิงหาคม  
พ.ศ.2528.

Bradley, D. 2514. **อัคราภิธานศรีบริษั (Dictionary of the Siamese Language)**. พิมพ์  
ครั้งที่ 2. กรุงเทพฯ: องค์การค้าของคุรุสภา.

Caswell, J. 2544. **A Dictionary of Siamese Language**. J.H. Chandler, copied and  
enlarged. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

- Hanks, L. 1962. "Merit and Power in the Thai Society Order." *American Anthropologist* 64 อ้างถึงใน สุวรรณ วงศ์ไวศยนันท์. 2530. "บุญกับอำนาจ: ไตรลักษณ์กับลักษณะของไทย". ใน *อยู่เมืองไทย: รวมบทความทางสังคมการเมืองเพื่อเป็นเกียรติแด่ ศ. เสน่ห์ จามริก ในโอกาสอายุครบ 60 ปี*. กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.
- Pallegoix, J.B. 1854. *ศัพท์ พจนานุกรม ภาษาไทย (DICTIONARIUM LINGUAE THAI)*. Parisiis: Jussu Imperatoris Impressum.