

ชาร์ลส์ เอฟ คายส์  
กับทิศทางใหม่ในไทศึกษา  
(Charles F. Keyes and the New Direction  
in Tai Studies)

วสันต์ ปัญญาแก้ว

## บทคัดย่อ

บทความนี้พยายามสำรวจบทบาทงานเขียนชิ้นสำคัญๆ ของ ชาร์ลส์ เอฟ คายส์ นักมานุษยวิทยาอเมริกัน ผู้วางรากฐานอย่างสำคัญต่อทิศทางและการศึกษาด้านมานุษยวิทยาวัฒนธรรมในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ตลอดจนคุณูปการต่างๆ ที่งานศึกษาของนักมานุษยวิทยาท่านนี้มีต่อการศึกษาวัฒนธรรมของชนชาติไท หรือ ไทศึกษา เมื่อ “อ่าน” คายส์ ในฐานะที่เป็นนักมานุษยวิทยาแนวเวเบอร์เรียน จะเห็นว่างานศึกษาด้านนี้ของ คายส์ ต่างล้วนมุ่งเน้นให้ความสำคัญต่อ ประเด็นปัญหาต่างๆ ที่เกี่ยวข้องพัวพันกับ “ชะตากรรม” ของชนชาติไทภายใต้บริบทประวัติศาสตร์ ความสัมพันธ์เชิงอำนาจ การเปลี่ยนแปลงเข้าสู่ภาวะสมัยใหม่ และการก่อตัวขึ้นมาของรัฐชาติในภูมิภาคเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ความสนใจในประเด็นปัญหาดังกล่าวนี้องค์ที่ต่อมาโน้มนำให้ คายส์ หันเหความสนใจมาสู่การวิเคราะห์ศึกษา การเมืองของความเป็นชาติพันธุ์ อย่างไรก็ตาม การวิเคราะห์ การเมืองของความเป็นชาติพันธุ์ ดังกล่าวของคายนี้นั้นในเชิงสถาบัน ผ่านปฏิบัติการทางอำนาจต่างๆ ของรัฐชาติ กระทั่งมองข้ามหรือละเลยปรากฏการณ์และประเด็นปัญหาต่างๆ ที่เกิดขึ้นในระดับชีวิตประจำวัน บทความนี้เสนอว่าหาก “สานต่อ” แนวการศึกษาการเมืองของความเป็นชาติพันธุ์ของ คายส์ ด้วยการเน้นให้ความสำคัญต่อการวิเคราะห์กระบวนการทางอำนาจเหล่านั้นผ่านปฏิบัติการต่างๆ หรือ การเมืองอัตลักษณ์ ของผู้คนธรรมดาสามัญในระดับชีวิตประจำวัน การ “สานต่อ” ทางวิชาการดังกล่าว นอกจากจะชี้ให้เห็นถึงคุณูปการ (และข้อจำกัด) จากงานศึกษาของ คายส์ ยังถือเป็นการนำเสนอ “ทางเลือก” สำคัญต่องานศึกษาทางด้านมานุษยวิทยาวัฒนธรรมในเขตลุ่มน้ำโขงตอนบน ตลอดจนแวดวงไทศึกษา ในบริบทใหม่ของการพัฒนาระดับภูมิภาค และการเคลื่อนย้ายถ่ายโอนของทุน ผู้คน สินค้า ข้าวสาร และวัฒนธรรมข้ามพรมแดนรัฐชาติยุคโลกาภิวัตน์

คำสำคัญ: ชาร์ลส์ เอฟ คายส์, แนวการศึกษาแบบเวเบอร์เรียน, ไทศึกษา, ความเป็นชาติพันธุ์, เอเชียตะวันออกเฉียงใต้

## Abstract

This paper attempts to explore a major work of anthropologist Charles F. Keyes who has made a valuable contribution to the study of culture in mainland Southeast Asia. Situating Keyes's works as Weberian anthropology, not surprisingly, Tai Studies or the study of Tai cultures conducted by Keyes has focused in particular on the destiny of the Tai peoples within a historical context, power relations, modernization, and the formation of the modern nation-state. This Weberian approach has inevitably led Keyes to pay attention to the study of the politics of ethnicity. Keyes's investigation on the politics of ethnicity is nevertheless selective and tends to be emphasized by his analysis of the state, as the actor, rather than everyday practices mobilized by ordinary peoples. This article argues that to fruitfully continue Keyes's legacy on Tai Studies one must pay attention to the study of identity politics and the practice of everyday life. This 'academic extension' not only shows us Keyes's contribution (and limitation) to the study of Tai cultures but also an alternative direction of Tai Studies and the anthropological study of Tai peoples under the powerful circumstance of regionalization and the global flows of capital, commodities, people, and information across national borders.

Keywords: Charles F. Keyes, Weberian approach, Tai Studies, Ethnicity, Mainland Southeast Asia

## 1. บทนำ

ในบรรดานักมานุษยวิทยาชาวตะวันตกที่เดินทางเข้ามาและสนใจศึกษาความเป็นมาเป็นไปในภูมิภาคเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ช่วงหลังสงครามโลกครั้งที่ 2 ชาร์ลส์ เอฟ คายส์ (Charles F. Keyes) นับว่าเป็นนักมานุษยวิทยาท่านหนึ่งที่เป็นทั้งผู้บุกเบิกและมีส่วนอย่างสำคัญต่อการวางรากฐานทิศทางการศึกษาสังคมและวัฒนธรรมในภูมิภาคนี้ โดยเฉพาะคุณูปการต่างๆ ที่งานศึกษาของ คายส์ ได้สร้างความรู้ความเข้าใจที่เรามีเกี่ยวกับสังคมไทย หรือ ไทยศึกษา (Thai Studies) และที่เกี่ยวกับวัฒนธรรมของ “คนไท” หรือกลุ่มชนที่พูดภาษาตระกูลไท หรือ ไทศึกษา (Tai Studies)<sup>1</sup> บทความชิ้นนี้จะพยายามสำรวจทบทวนและเสนอแนวทาง “สานต่อ” งานศึกษาด้านไทศึกษาของคายน โดยเสนอให้ “อ่าน” คายส์ ในฐานะนักมานุษยวิทยาแนวเวเบอร์เรียน (Weberian) แม้แนวคิดและแนวทางการศึกษาของคายน ส่วนหนึ่งจะได้รับอิทธิพลมาจาก ลอริสตัน ชาร์ป (Lauriston Sharp) “เจ้าพ่อ” แห่งโครงการศึกษาบางชั้น ผู้เป็นอาจารย์ที่ปรึกษาของท่าน (ดูบทความของ พัฒนาและสุริยา ในวารสารฉบับเดียวกันนี้) และคายนเองอาจจะไม่ได้คิดว่าท่านเป็นเวเบอร์เรียน (Keyes 2002a) แต่ผมจะเสนอให้เห็นว่างานศึกษาของคายน (โดยเฉพาะมานุษยวิทยาศาสนา) นั้นอันที่จริงแล้วได้รับอิทธิพลจากแนวคิดและวิธีการศึกษาของแมก เวเบอร์ (Max Weber) อย่างมาก ทั้งนี้ คายนเองก็ได้กล่าวไว้ว่า จี วิลเลียม สกินเนอร์ (G. William Skinner) อาจารย์อีกคนหนึ่งของท่าน และ เอ. โทมัส เคิร์ช (A. Thomas Kirsch) คือผู้ที่มีส่วนอย่างสำคัญต่อการ “เปิดโลก” ของท่านเข้าสู่การศึกษาแบบเวเบอร์เรียน โดยเฉพาะเคิร์ช เพื่อนนักเรียนมานุษยวิทยา “ร่วมรุ่น” ต่างสถาบัน (กล่าวคือ เคิร์ช เรียนที่มหาวิทยาลัยฮาร์วาร์ด ส่วน คายน เรียนที่มหาวิทยาลัยคอร์เนล ศูนย์กลางของอาณาบริเวณศึกษาด้านเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ และ “ไทยศึกษา” ที่ซึ่งทั้งสองเข้าเรียนภาษาไทยด้วยกัน) นับว่าเป็นผู้ที่มีส่วนอย่างสำคัญในการ “ถ่ายโอน” แนวคิดและผลงานของเวเบอร์ให้กับคายน ทั้งระหว่งที่ทั้งคู่ยังศึกษาอยู่ (ผ่านจดหมายโต้ตอบที่พวกเขาเขียนถึงกันระหว่างที่ทำงานภาคสนามทางมานุษยวิทยาในภาคตะวันออกเฉียงเหนือของไทยในช่วงราวๆ ต้นพุทธทศวรรษ 2500) และหลังจากที่สำเร็จการศึกษาแล้ว (Keyes 1999: 8)

เมื่ออ่านงานด้านไทศึกษาของคายนี โดยเฉพาะที่เกี่ยวข้องกับมานุษยวิทยา ศาสตร์ (anthropology of religion) และงานศึกษาหลายชิ้นเกี่ยวกับการเปลี่ยนแปลง ไปสู่สภาวะสมัยใหม่ (modernisation) ในสังคมชนบทไทย ซึ่งคายนี “เขียน” ออกมา ในช่วงพุทธทศวรรษ 2510 ถึงกลางทศวรรษ 2530 (ดู Keyes 1966, 1971, 1975, 1977, 1982, 1991 และบทความของพัฒนา ในวารสารฉบับเดียวกันนี้ เปรียบเทียบด้วย) จะเห็นว่าแนวคิดและทฤษฎีวิเคราะห์แบบเวเบอร์เรียนนั้นมีอิทธิพลต่อ “ทิศทาง” การทำงานของท่านเป็นอย่างมาก ผมจะชี้ให้เห็นว่า การ “อ่าน” คายนีในฐานะที่เป็นเวเบอร์เรียนนั้น นอกจากจะช่วยให้เราสามารถติดตามและทำความเข้าใจงานวิชาการของคายนี ได้อย่างลุ่มลึก (ดังที่ได้กล่าวถึงในส่วนต่อจากนี้) ยังจะชี้ให้เห็นถึง พลวัตทางความคิดของคายนี ที่ไม่หยุดนิ่ง ทว่าวิวัฒน์ก้าวหน้าอย่างมีทิศทาง

งานเขียนเกี่ยวกับไทศึกษาของคายนีนั้น เริ่มต้นจากความสนใจท่านที่มีต่อ พุทธศาสนาเถรวาทในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ (ซึ่งผมเข้าใจว่าท่านได้แรงบันดาลใจมาจาก “การอ่าน” งานศึกษาเกี่ยวกับศาสนาของเวเบอร์ผ่านการสนทนาได้ต่อกับ เคิร์ช นั้นเอง) ควบคู่ไปกับการศึกษาทางมานุษยวิทยา ศาสตร์ ประเด็นปัญหาที่ คายนีในวัยหนุ่มให้ความสนใจวิเคราะห์ก็คือประเด็นปัญหาต่างๆ ที่เกี่ยวข้องกับ “ชะตากรรม” ของชนชาติไท ภายใต้บริบทประวัติศาสตร์ ความสัมพันธ์เชิงอำนาจ กับการเปลี่ยนแปลงเข้าสู่สภาวะสมัยใหม่ และการก่อตัวขึ้นมาของ รัฐชาติ (Nation State Formation) ในภูมิภาคเอเชียตะวันออกเฉียงใต้

ความสนใจในประเด็นปัญหาดังกล่าว (ข้างต้น) นี้เอง ที่นับจากต้นพุทธ ทศวรรษ 2530 เป็นต้นมา ได้โน้มนำให้ คายนี รับเอาวิธีวิทยาที่เรียกว่า วงศาวิทยา (genealogy) มาประยุกต์ใช้ กระทั่งหันเหความสนใจมาสู่การวิเคราะห์ศึกษาการเมือง ของความเป็นชาติพันธุ์ (politics of ethnicity) ในแนวฟูโกต์เตียน (Foucaultian) (ดู Keyes 1994, 1995, 2002a, 2002b, 2003 และบทความของ ปิ่นแก้ว เหลืองอร่ามศรี ในวารสารฉบับนี้ เปรียบเทียบด้วย) อย่างไรก็ตาม การวิเคราะห์ศึกษาเรื่องการเมือง ของความเป็นชาติพันธุ์ ดังกล่าว มีแนวโน้มที่จะ “(ต้อง) เลือก” ศึกษาทำความเข้าใจปรากฏการณ์เหล่านั้นในระดับสถาบัน ผ่านการมองรัฐชาติสมัยใหม่ในฐานะ ผู้กระทำการ (actor) หรือตัวขับเคลื่อนกลไกอำนาจต่างๆ ที่นำไปสู่การเปลี่ยนแปลง ทางสังคมและวัฒนธรรม ที่จะส่งผลกระทบต่อวิถีการดำเนินชีวิตของผู้คนอย่าง

ใหญ่หลวง การวิเคราะห์เชิงสถาบัน หรือการพิจารณา “รัฐ” ในฐานะผู้กระทำการดังกล่าว (ไม่ว่าจะเป็นไปอย่างวิพากษ์วิจารณ์ หรือไม่) ถือเป็น “เอกลักษณ์” ของงานศึกษาแนวฟูโกต์เดียน ดังปรากฏผ่านผลงานของนักวิชาการคนอื่นๆ ที่ประยุกต์ใช้ วงศาวทยาของฟูโกต์เช่นกัน เช่น งานศึกษาของ ธงชัย วินิจจะกุล เรื่อง Siam Mapped (1994) และ The Other Within (2000)<sup>2</sup> และ Seeing Like A State (1998) ของนักรัฐศาสตร์แนววิพากษ์เช่น เจมส์ ซี สก็อต (James C. Scott)

ผมเสนอว่างานศึกษาในแนวนี้ (ไม่ว่าจะเป็นงานเขียนของ คายส์ ธงชัย หรือ สก็อต) แม้จะสะท้อน “ความก้าวหน้า” ในเชิงญาณวิทยาและเป็นงานศึกษาเชิงวิพากษ์ที่ท้าทายและเปิดโปงกระบวนการทางอำนาจต่างๆ ได้อย่างแหลมคม ตลอดจนถึงวางและเสนอคุณูปการสำคัญต่อแวดวงไทศึกษาและไทยศึกษา ทว่าขณะเดียวกันก็เผยให้เห็นถึง “ข้อจำกัด” ของวิธีวิทยาดังกล่าว ที่ยังคงเกี่ยวข้องกับพันธอยู่กับเรื่อง วงศาวทยาว่าด้วยการเมืองของความเป็นชาติพันธุ์ ที่ไม่อาจหลุดออกจาก “วังวน” ที่สนใจแต่การมุ่งศึกษา “รัฐ” (และกลไกการทำงานเชิงสถาบันของรัฐ) จนอาจจะเลยหรือ “มองข้าม” ความหลากหลายซับซ้อนที่เกี่ยวข้องกับชีวิตทางสังคมของผู้คนประชาชนพลเมืองในระดับชีวิตประจำวันไป ผมจะเสนอให้เห็น (ในตอนหลังของบทความ) ว่าหาก “สานต่อ” วงศาวทยาว่าด้วยการเมืองของความเป็นชาติพันธุ์ที่คายนูพื้นฐานไว้ให้ ด้วยการขยายขอบเขตความสนใจมาสู่การวิเคราะห์ตีแผ่ประเด็นปัญหาเกี่ยวกับปฏิบัติการทางสังคมและกระบวนการทางวัฒนธรรมต่างๆ ที่เกี่ยวข้องโยงใยไปกับเรื่องการเมืองอัตลักษณ์ (Identity Politics) ของผู้คนตัวเล็กตัวน้อยที่มีชีวิต เลือดเนื้อ และอารมณ์ความรู้สึก การ “สานต่อ” ทางวิชาการดังกล่าว นอกจากจะชี้ให้เห็นถึงคุณูปการ (และข้อจำกัด) จากงานศึกษาของคายนู ยังถือเป็นการนำเสนอ “ทางเลื้อก” สำคัญต่องานศึกษาทางด้านมานุษยวิทยา ตลอดจนถึงแวดวงไทศึกษา (และไทยศึกษา)

## 2. ชาร์ลส์ เอฟ คายส์, ไท/ไทยศึกษา กับมหาวิทยาลัยคอร์เนล

อาจกล่าวได้ว่า นับจากที่ คายส์ เริ่มทำงานภาคสนามทางมานุษยวิทยา ซึ่งเป็นส่วนหนึ่งของวิทยานิพนธ์ระดับปริญญาเอก เมื่อครั้งที่ยังเรียนอยู่ที่มหาวิทยาลัยคอร์เนล (ที่เวลานั้นเป็นศูนย์กลางสำคัญของการศึกษาด้านอาณานิคมศึกษา โดยเฉพาะด้านเอเชียตะวันออกเฉียงใต้และไทยศึกษา) สังคมและวัฒนธรรมของกลุ่มชนที่พูดภาษาตระกูลไท (หรือชนชาติไท) นั้น คือประเด็นปัญหาสำคัญที่ คายส์ ให้ความสนใจมาตั้งแต่ต้น (ดู Keyes 1966, 1971, 1999) มากไปกว่านั้น การที่คายนเอง เลือกที่จะไม่ศึกษาสังคมไทยที่บางชั้น หรือในภาคกลาง (ทั้งๆ ที่เป็น “สนาม” ของศูนย์การศึกษาที่ ซาร์ป อาจารย์ที่ปรึกษาของท่านเป็นหนึ่งในผู้บุกเบิกคนสำคัญก่อตั้งขึ้นมา) แต่มุ่งหน้าไปยังภาคตะวันออกเฉียงเหนือ คือที่ “บ้านหนองตื้น” มหาสารคาม (และหลังจากนั้นก็ขึ้นมาทางภาคเหนือของไทย คือที่ เชียงใหม่ และแม่สะเรียง) ได้กลายเป็นเงื่อนไขประวัติศาสตร์สำคัญที่ทั้ง “เปิดโลก” ให้ท่านได้ให้รู้จักสังคมนวัตกรรมของกลุ่มชนที่พูดภาษาตระกูลไท (ในภาคอีสาน) ควบคู่ไปกับผลงานและแนวคิดของเวเบอร์ ดังที่คายนเองสะท้อนผ่านบทความที่เสนอเพื่อเป็นเกียรติแก่ เอ โทมัส เคิร์ช (A. Thomas Kirsch 1939-1999) ซึ่งเลือกทำงานวิจัยภาคสนามเรื่องพุทธศาสนาและความเชื่อของชาวผู้ไท (ดู Kirsch 1966) ในจังหวัดนครพนม (ปัจจุบัน หมู่บ้านดังกล่าวกลายมาเป็นส่วนหนึ่งของมุกดาหาร)

สำหรับชาวผู้ไท หรือไทดำ ที่ เคิร์ช เลือกศึกษานั้น (คาดว่า) บรรพบุรุษของพวกเขา ถูกกวาดต้อนให้อพยพเคลื่อนย้ายมาจากรัฐสิบสองจุไทย (ปัจจุบันคือทางตอนเหนือของเวียดนาม) ในช่วงต้นรัตนโกสินทร์ ส่วนชาวบ้าน “บ้านหนองตื้น” ที่ คายส์ เลือกทำการศึกษานั้น แม้จะเรียกตัวเองว่า “ลาว” แต่พวกเขาคือสมาชิกส่วนหนึ่งของอาณาจักรไทแห่งลุ่มน้ำโขงตอนกลาง คือล้านช้าง ซึ่งมีศูนย์กลางใหญ่อยู่อีกฟากหนึ่งของแม่น้ำโขง คือที่หลวงพระบางและเวียงจันทน์ (ดู Keyes 1966, 2000, 2003) และหลังจากสำเร็จการศึกษาระดับปริญญาเอก (หรือราวๆ ช่วงปลายพุทธทศวรรษ 2500 เป็นต้นมา) เมื่อคายน ย้าย “สนามของการศึกษา” มาสู่ “พื้นที่” ของสังคมชาวนาไทและชาวกระเหรี่ยงในแถบภาคเหนือของไทย ท่านจึงได้รู้จักและ

สัมพันธ์กับ “โลกของชาวไท” อย่างดีมีด้าล็กซึ่งมากขึ้น ดังปรากฏผ่านงานศึกษาว่าด้วยพุทธศาสนานิกายโยน (Yuan Buddhism) ซึ่งเป็นนิกายหนึ่งของพุทธศาสนาแบบเถรวาท ที่ (ในอดีต) ผู้คนในรัฐไทในแถบตอนบนของภูมิภาคเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ให้ความศรัทธา ยึดถือ และปฏิบัติ กันอย่างแพร่หลาย (ดู Keyes 1971, 1975)

กล่าวอีกอย่างหนึ่ง ชนชาติไท ที่ทั้งเคิร์ชและคายส์ สนใจศึกษาเมื่อราวๆ 45 ปีที่แล้ว เมื่อครั้งที่ทั้งคู่ยังเป็นนักศึกษาระดับปริญญาเอกทางมานุษยวิทยานั้น คือกลุ่มชนที่นักประวัติศาสตร์เห็นร่วมกันว่า นับจากราวๆ พุทธศตวรรษที่ 14 เริ่มเดินทางอพยพ (แบบค่อยๆ เป็น ค่อยๆ ไป ไม่ใช่การแตกพ่าย “ถอยล่น” หนีภัยสงครามอย่างที่มักทักท้วงกันเอาเอง) จากบริเวณที่ปัจจุบันอยู่ทางตอนใต้ของจีนเข้ามาตั้งหลักปักฐานปะปนอยู่กับชนพื้นเมืองกลุ่มอื่นๆ ในแถบลุ่มน้ำโขงตอนบน (เชื่อกันว่าคือบริเวณอำเภอเชียงแสน จังหวัดเชียงรายในปัจจุบัน) กระทั่งราวๆ พุทธศตวรรษที่ 18 จึงเริ่ม “ปรากฏตัว” ขึ้นอย่างเด่นชัดในประวัติศาสตร์เอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ผ่านการสถาปนาอำนาจตั้งหลักปักฐานสร้างบ้านแปงเมืองขึ้นมาจนถึงระดับที่อาจเรียกได้ว่าเป็น “รัฐชนชาติ” (Keyes 1977: 74-78) อาณาเขตของรัฐ หรืออำนาจการเมืองที่ชนชาติไทสถาปนาขึ้นมานั้น ครอบคลุมอาณาบริเวณตั้งแต่ทางตอนใต้ของมณฑลยูนนาน ประเทศจีน ไปถึงทางตอนใต้ของประเทศไทย (คือรวมพื้นที่ทั้งหมดของประเทศไทย) และจากทางตอนเหนือของเวียดนาม พาดผ่านทางเหนือและตอนกลางของลาว ภาคเหนือและอีสานเหนือของไทย และพื้นที่ทั้งหมดของรัฐฉาน ไปทางตะวันตกจนถึงแถบชายแดนพม่าและอินเดี๋ย (ดู Turton 2000 เพิ่มเติมด้วย)

นับจากการตีพิมพ์บทความเรื่อง “Ethnic Identity and Loyalty of Villagers in Northeastern Thailand” (1966) ซึ่งเป็นผลงานการศึกษาที่คายส์นำเสนอออกมาในปี 2509<sup>3</sup> ซึ่งเป็นปีเดียวกันกับที่ท่านเสนอวิทยานิพนธ์ระดับปริญญาเอกทางมานุษยวิทยาต่อมหาวิทยาลัยคอร์เนล Buddhism and National Integration in Thailand (1971) ถือว่าเป็นบทความด้านไทศึกษาชิ้นสำคัญและชิ้นแรกๆ ที่สะท้อนทิศทางการทำงานแบบเวเบอร์เรียนของคายส์ไว้อย่างชัดเจน ในที่นี้ผมจะ “อ่านเอาความ” และสรุปให้เห็นภาพพอสังเขป



ในงานศึกษาชิ้นนี้ (ซึ่งก็เป็นไปในทางเดียวกันกับผลงานด้านไทศึกษาชิ้นอื่นๆ ในช่วงเวลาต่อมา - ดู Keyes 1975, 1977, 1991, 1995, 2002a, 2003) คายส์ ได้นำเสนอบทวิเคราะห์กระบวนการต่างๆ ที่พุทธศาสนาถูกชนชั้นปกครองสยามและชนชั้นนำไทย ใช้เป็น “เครื่องมือ” สำคัญควบคู่ไปกับกลไกอำนาจเชิงสถาบันแบบอื่นๆ (เช่น การปฏิรูปการปกครองและการบริหารราชการแผ่นดินแบบรัฐอาณานิคม การสร้างพลเมืองผ่านการเลิกทาส การจดทะเบียนราษฎรและการบังคับใช้นามสกุล จนถึงการศึกษาภาคบังคับแบบตะวันตก) เพื่อจะสร้างรัฐชาติและขับเคลื่อนการพัฒนาไปสู่ความสมัยใหม่ กระบวนการทำให้พุทธศาสนากลายเป็นศาสนาประจำชาติดังกล่าว เริ่มปฏิบัติการผ่านการออกประกาศคณะสงฆ์ฉบับ พ.ศ. 2445 ในรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว เพื่อดำเนินการ “ปฏิรูป” จัดตั้งองค์กรสงฆ์ (ระดับชาติ) และ “ตั้ง” พุทธศาสนาทั่วราชอาณาจักรและที่อยู่ในดินแดนของ “หัวเมืองประเทศราช” (ที่มีทั้งความแตกต่างในรูปของนิกาย ลัทธิพิธี ที่อาจปนกับความเชื่อเรื่อง “ผี” การตีความหลักธรรมคำสอน และวัตรปฏิบัติ ตลอดจนการจัดองค์กรสงฆ์) ให้เข้ามาอยู่ภายใต้การกำกับควบคุมบงการของอำนาจรัฐส่วนกลาง อย่างไรก็ตาม คายส์เสนอว่าเป้าหมายพื้นฐานของการปฏิรูปทางศาสนาในรัชสมัยของพระพุทธเจ้าหลวงดังกล่าว (ซึ่งเขาเข้าใจจริงมีผลบังคับใช้ในส่วนภูมิภาค เช่น ภาคเหนือ ราวๆ 8 ปี หลังจากนั้น) อยู่ที่การ “ป้อนเชื้อ” สำนึกทางประวัติศาสตร์ดั้งเดิม ที่ดำรงอยู่อย่างแตกต่างหลากหลายภายในท้องถื่นสยาม และตาม “หัวเมืองประเทศราช” ต่างๆ (Keyes 1971: 559) ไม่ว่าจะเป็น รัฐมลายู (ทางภาคใต้) รัฐไทล้านนา (ทางภาคเหนือ) และไทล้นช้าง (ทางภาคตะวันออกเฉียงเหนือ) ทั้งนี้เพื่อเป็นการ “รื้อถอน” สำนึกท้องถิ่น หรือความภักดีดั้งเดิมของผู้คนในรัฐไทเหล่านั้นให้พร้อมที่จะกลายมาเป็นส่วนหนึ่งของ “พลเมืองสยาม” หรือเป็นส่วนหนึ่งของ “พื้นที่” ที่ เบนเนดิกท์ แอนเดอร์สัน (Benedict Anderson) เรียกว่า “ชุมชนจินตนาการ” (imagined communities)

คายส์ มองว่า ผลพวงของการปฏิรูป หรือการพยายามจัดระเบียบพุทธศาสนาทั่วราชอาณาจักรดังกล่าว ก็คือการเกิดขึ้นของโครงสร้างระบบองค์กรสงฆ์แบบสมัยใหม่ หรือที่ คายส์ เรียกว่า “ศาสนจักรไทย” (Thai Church) ซึ่งมีองค์ประกอบของ (1) ระบบคณะสงฆ์ที่มีลำดับชั้นสูงต่ำชัดเจน (ดังที่เป็นอยู่ในปัจจุบันคือ ที่ส่วนกลาง

มีมหาเถรสมาคม ส่วนภูมิภาคก็มี ตำแหน่งเจ้าคณะตำบล อำเภอ จังหวัด และเจ้าคณะภาค (2) การจัดระบบศึกษาพุทธศาสนาแบบสมัยใหม่ (ผ่านระบบโรงเรียนวัดและมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย) และ (3) การปกครองสงฆ์ซึ่งอำนาจสูงสุดอยู่ที่องค์พระสังฆราช (ซึ่งต้องอยู่ภายใต้กฎหมายบ้านเมือง คือประกาศคณะสงฆ์ และปัจจุบันก็คือระเบียบต่างๆ ที่ออกมาจากกรมการศาสนา)

อย่างไรก็ตาม ในกรณีของภาคเหนือ ซึ่งแต่เดิมคืออาณาบริเวณเกือบทั้งหมดของอาณาจักรเก่าแก่ของชนชาติไทคือเชียงแสน หรือต่อมาคือล้านนาที่มีเชียงใหม่เป็นศูนย์กลาง คายล์ผู้มีความรู้ความเข้าใจในประวัติศาสตร์ของชนชาติไทยอย่างลึกซึ้ง ตระหนักดีว่าสังคมภาคเหนือของไทยนั้นมีประวัติศาสตร์ความเป็นมาอย่างยาวนาน ทั้งมีภาษา อารยธรรม และพุทธศาสนาที่รุ่งเรืองเป็นของตนเอง คือพุทธศาสนาเถรวาทนิกายโยน (Yuan Buddhism) จนกล่าวกันว่า อาณาเขตของรัฐล้านนาในยุครุ่งเรืองสูงสุด (คือราวๆ พุทธศตวรรษที่ 19) นั้นให้วัดเอาจากเขตแดนทางศาสนาที่พุทธศาสนาเถรวาทนิกายโยนแผ่ขยายไปถึง อาณาบริเวณดังกล่าว ปัจจุบันครอบคลุมพื้นที่ทั้งหมดในแถบภาคเหนือของไทย ภาคตะวันออกของพม่า (ฝั่งตะวันออกของแม่น้ำสาละวิน) แถบตอนใต้ของญูนนาน บางส่วนของเวียดนามเหนือและทางตอนเหนือและตอนกลางของลาว

คายล์ ตั้งข้อสังเกตไว้อย่างน่าสนใจว่า ความรุ่งเรืองและอิทธิพลของพุทธศาสนาเถรวาทนิกายโยนนี้เนื้อที่ถือเป็นตัวกำหนดและสร้าง “ความแตกต่าง” ระหว่างสยามกับล้านนาได้ชัดเจนที่สุด กล่าวคือพุทธศาสนานิกายโยนนั้นมี (1) ระบบภาษาเขียนที่เรียกว่า “ตัวเมือง” ใช้เป็นของตนเอง (2) มีโครงสร้างและเนื้อหาของหลักธรรมและพิธีกรรมปฏิบัติที่แตกต่างไปจากพุทธศาสนาแบบสยาม และ (3) มีระบบการจัดระเบียบองค์กรสงฆ์ที่ไม่เหมือนกับสยาม<sup>4</sup> หรือการที่แต่เดิมวัดแต่ละวัดต่างมีอำนาจการปกครองตนเองระดับหนึ่งในชุมชนของตน เช่น การบวช ซึ่งจัดการโดยเจ้าอาวาส หรือ “ครูบา” ที่ไม่จำเป็นต้องขออนุญาตจากทางการ (Keyes 1971: 552-553)

ดังนั้น เมื่อการปฏิรูปพุทธศาสนาและจัดตั้งองค์กรสงฆ์โดยชนชั้นปกครองสยาม ผ่านประกาศคณะสงฆ์ (ฉบับแรก ปี 2445) ควบคู่ไปกับการสร้างสถาบัน

“การปกครอง” แบบสมัยใหม่อื่นๆ (ดังที่กล่าวมาข้างต้น) เริ่มมีผลบังคับใช้ และดำเนินไปอย่างเข้มข้นจริงจัง จึงเกิดขบวนการต่อต้านการสถาปนาอำนาจของรัฐ ส่วนกลางขึ้นตาม “หัวเมืองประเทศราช” ต่างๆ เช่น กบฏผู้มีบุญในภาคอีสาน และ กบฏเงี้ยวเมืองแพร่และเชียงคำในภาคเหนือ และปฏิบัติการต่อต้านอำนาจรัฐส่วนกลางที่แสดงออกผ่านขบวนการเคลื่อนไหวทางศาสนา ภายใต้การนำของ ครูบาศรีวิชัย พระนักบุญของผู้คนในมณฑลภาคพายัพ ทว่า ขบวนการต่อต้าน “การปฏิรูป” เพื่อนำไปสู่การสร้างชาติและความทันสมัยในท้องถิ่นต่างๆ ของสยามนั้นก็ดำเนินไปอย่างจำกัด และท้ายที่สุดก็ด้านทานอำนาจที่สถาปนาขึ้นมาจากส่วนกลางได้ยาก ดังปรากฏว่าในกรณีของครูบาศรีวิชัย ซึ่งถูก “คาดโทษ” ด้วยข้อหาทำการอุปสมบทหรือนำชาวบ้านบวชเณรโดยไม่ได้รับอนุญาตจากทางการ จนต้องถูกนำไปไต่สวนที่กรุงเทพถึง 2 ครั้ง แม้จะพ้นข้อกล่าวหา กลับมาบ้านเกิดเมืองนอนอย่าง “วีรบุรุษ” ท้ายที่สุดก็ยังอยู่ “ภายใต้” โครงสร้างอำนาจที่ชนชั้นปกครองสยามสถาปนาขึ้นมาผ่าน “การได้รับอนุญาต” โดยมหาเถรสมาคม ให้ปฏิบัติศาสนกิจตามจารีตนิกายโยนที่เคยเป็นมา

คายส์ ตั้งข้อสังเกตว่า อันที่จริงส่วนหนึ่งก็สืบเนื่องมาจากเวลานั้น ชนชั้นนำสยามเองก็ยังไม่มีการปฏิบัติที่จะบังคับจัดการกับความแตกต่างทางศาสนาในราชอาณาจักรของตน (Keyes 1971: 558) ดังปรากฏว่าต่อมา การศึกษาพุทธศาสนาแผนใหม่ (ที่ใช้ภาษาไทยและบาลีเป็นหลัก) และการจัดระเบียบองค์กรสงฆ์ของ “ศาสนจักรไทย” ที่ริเริ่มมาตั้งแต่รัชสมัยของพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว จึงค่อยๆ แผ่ขยายอำนาจเชิงโครงสร้างเข้ามากำกับควบคุมบงการชีวิตทางศาสนาของผู้คนเกือบทั่วผืนแผ่นดินไทย ดังเห็นได้ชัดว่าในกรณีของล้านนา อักษรธรรมหรือภาษาเขียนที่เคยร่ำเรียนกันตามวัดวาอารามต่างๆ นั้นก็ถูกทำให้กลายเป็น “สิ่งแปลกปลอม” ไป แม้แต่เจ้าอาวาสวัดส่วนใหญ่ก็ไม่มีปัญญาที่จะอ่านออกเขียนได้ ส่วนการจัดระเบียบองค์กรสงฆ์นั้นไม่ต้องกล่าวถึง เพราะปัจจุบันต่างอาศัยระเบียบและประกาศของมหาเถรสมาคมเป็นที่ตั้ง (ว่าใครจะได้เป็นเจ้าของ หรือพระครู)

ในส่วนครึ่งหลังของ “Buddhism and National Integration in Thailand” (1971: 559-566) คายส์ ได้วิเคราะห์ให้เห็นอย่างเป็นรูปธรรมถึง “ความต่อเนื่อง” ของการ

สถาปนาและขยายอำนาจรัฐผ่านการใช้กลไกทางพุทธศาสนาเป็น “เครื่องมือ” ในการพัฒนาสร้างชาติ โดยชนชั้นปกครองไทยในยุคแห่งการพัฒนาไปสู่ความทันสมัย ช่วงต้นพุทธทศวรรษ 2500 (ช่วงเวลาเดียวกันกับที่คายส์เริ่มทำงานภาคสนามทางมานุษยวิทยาในประเทศไทย) คายส์เสนอไว้อย่างน่าสนใจว่าปฏิบัติการดังกล่าวแสดงออกอย่างเป็นรูปธรรมผ่านโครงการ “ธรรมทูต” และ “ธรรม-จาริก” (ของกระทรวงศึกษาธิการและกรมประชาสัมพันธ์) ขณะที่โครงการธรรมทูตมีเป้าหมายหลักเน้นให้พระสงฆ์ (ส่วนหนึ่งเป็นอาสาสมัคร จากมหา-จุฬาลงกรณ์ราชวิทยาลัย) ออกเดินทางยาตราทำหน้าที่อบรมศีลธรรมคำสอนให้กับชาวบ้านตามหมู่บ้านต่างๆ (ที่มีโครงการพัฒนาเข้าไป) ในช่วงหน้าแล้ง และแสดงบทบาทนำเป็นแบบอย่างของ “พระนักพัฒนา” (เช่น นำชาวบ้านปั้นโอ่งเก็บน้ำฝน - ดู สุเทพ 2511) หรือ “ที่ปรึกษาโครงการ” คอยกระตุ้นให้ชาวบ้าน “เข้าร่วม” โครงการพัฒนาเพื่อแก้ปัญหาความยากจนต่างๆ ของรัฐ โครงการธรรม-จาริก ซึ่งจะส่งพระสงฆ์ออกเดินทางในช่วงหน้าแล้งเช่นกัน ทว่าเน้นเป้าหมายสำคัญไปที่การเผยแผ่พุทธศาสนา (ในฐานะศาสนาประจำชาติ) ไปสู่คนบนที่สูง หรือพูดอีกแบบหนึ่งก็คือ เป็นกลยุทธ์สร้าง “ความมั่นคงของชาติ” ผ่านการเปลี่ยนศาสนาให้ “พวกเขา” กลายมาเป็น “พวกเรา (ชาวไทย)” ผลจากวิถีคิดและการทำงานแบบราชการไทยก็คือในปีแรกของโครงการ คือปี พ.ศ. 2508 ตัวแทนชาวเขาเผ่าต่างๆ ถูกเกณฑ์ไปเข้าพิธีอุปสมบทที่กรุงเทพฯ (และหนึ่งปีหลังจากนั้นต่างพากันลาสิกขาบทเกือบหมด!) ยังไม่ต้องกล่าวถึงหลักธรรมคำสอนของพระพุทธองค์ที่แม้บรรดาผู้นำทางศาสนาใหม่ของ “ชาวเขา” อยากรจะเข้าใจและถ่ายทอดสู่ชุมชนของตน แต่ก็ไม่สามารถอ่านศึกษาทำความเข้าใจ ไม่ใช่เพราะยาก แต่เนื่องจาก (เวลานั้น) ส่วนใหญ่ไม่รู้หนังสือ

แม้ว่าท้ายที่สุดโครงการธรรมทูตและธรรมจาริกจะ “ล้มเหลว” และเลิกไป อันเนื่องจากปัญหาทางการสื่อสาร (คือ “พระนักพัฒนา” ธรรมทูตและธรรม-จาริกกับชาวบ้านและ “ชาวเขา” พุดจาภาษาไทยกลางกันไม่รู้เรื่อง) ตลอดจนการทำงาน “ไม่เป็น” ของข้าราชการไทย และการขาดความเข้าใจในวิถีชีวิตและวัฒนธรรมของชาวบ้าน (เช่นสำหรับชาวอีสาน ช่วงหน้าแล้งคือช่วงเวลาของการเดินทางทำมา “หากิน” นอก “ชุมชน” หมู่บ้าน - ดู พัฒนา 2545) ยังผลให้ความแตกต่างระหว่าง “พวกเรา” และ “พวกเขา” ทั้งภายในและระหว่างภูมิภาคต่างๆ ของประเทศไทย ยังคง

ต้องอยู่ “ร่วมกัน” ต่อไป ในทำนองเดียวกันกับการดำรงอยู่ของจารีตปฏิบัติของ พุทธศาสนาเถรวาทนิกายโยน หรือลัทธิพิธีต่างๆ ในพุทธศาสนาแบบไทยๆ ที่เอา เข้าจริงนับวันกลับยิ่งวิวัฒน์และสะสมความพิสดารที่สลับซับซ้อนมากขึ้นด้วยซ้ำ ไป (เช่น ปรากรฎการณ “ปัม” จตุคามรามเทพ เป็นต้น) อย่างไรก็ตาม คายส์ สรุป ไว้ว่าที่น่าสนใจว่า แม้ความแตกต่างทั้งในและระหว่างท้องถิ่นสยามจะยังคงดำรง อยู่ และหลักธรรมคำสอนทางพุทธศาสนา (ในตัวของมันเอง ที่เน้นการละเลิก ปล่อยวาง) อาจดูเหมือนว่าจะขัดแย้งกับอุดมการณ์ทุนนิยมและการพัฒนาเปลี่ยนแปลงไป สู่สภาวะสมัยใหม่ อันถือเป็น “หัวใจสำคัญ” ของกระบวนการพัฒนาแห่งชาติ ทว่า ปัญหาต่างๆ ที่ดูเหมือนจะเป็นอุปสรรคต่อการสร้างชาติและ “ความเป็นไทย” นั้น ได้ถูก “ขจัด” ออกไปนานกว่าศตวรรษแล้วโดยชนชั้นนำสยาม ที่ริเริ่มสถาปนา อำนาจรัฐชาติ ผ่านกระบวนการที่คายส์เรียกว่า “การปฏิวัติเชิงบูรณาการ” เพื่อ “กัศเคาะ” สำนักทางประวัติศาสตร์ (ที่ผูกติดอยู่กับวัฒนธรรมความเป็นท้องถิ่น ดั้งเดิม) เพื่อปูทางไปสู่การสร้าง “ชุมชนชาติ” และความเป็นพลเมืองไทยในท้องถิ่น ต่างๆ ของรัฐชาติไทย (อย่างไรก็ตามนี่ก็ไม่ได้หมายความว่าไม่มีการต่อต้านขัดขืน หรือสำนักประวัติศาสตร์ หรือความเป็นท้องถิ่นดังกล่าวจำเป็นต้องสูญหายไป ในทาง กลับกัน สำนักที่ว่านี้อาจถูกปลุกหรือสร้างขึ้นมาใหม่ได้ ภายใต้เงื่อนไขประวัติศาสตร์ การเมืองชุดหนึ่งๆ)

### 3. พลวัตทางความคิดของ ชาร์ลส์ เอฟ คายส์: จากมานุษยวิทยาศาสนา ถึงวงศาวิทยาว่าด้วย การเมืองของความเป็นชาติพันธุ์

จาก “ตัวอย่าง” งานศึกษาของคายส์ ที่ผมนำเสนอมาข้างต้น นอกจาก “ความ รู้” ที่ถือว่าเป็นคุณูปการต่อการทำความเข้าใจความเป็นไปในสังคมไทย ในแง่ของ วิถีวิทยาจะเห็นว่า มานุษยวิทยาศาสนาของคายส์ให้ความสำคัญเป็นอย่างมาต่อ ข้อมูลเชิงชาติพันธุ์วรรณา แง่มุมทางประวัติศาสตร์และการวิเคราะห์เปรียบเทียบ ทั้งนี้เพื่อที่จะมุ่งเน้นพิจารณาศึกษาประเด็นปัญหาเกี่ยวกับ การเปลี่ยนแปลงเข้า

สู่ “สภาวะสมัยใหม่” และเงื่อนไขความสัมพันธ์เชิงอำนาจกับการก่อตัวขึ้นมาของ รัฐชาติในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ภายใต้บริบทประวัติศาสตร์ยุคอาณานิคม หรือราวๆ กลางศตวรรษที่ 18 เป็นต้นมา

สำหรับคายนส์ เงื่อนไขทางประวัติศาสตร์และกระบวนการเปลี่ยนแปลงเชิงสถาบันดังกล่าว ถูกพิจารณาว่า เกี่ยวโยงอย่างใหญ่หลวงกับชะตากรรมของรัฐไท และชนชาติไทที่หลายส่วน หลาย “เมือง” (principalities) ถูกผนวกรวมให้กลายเป็นส่วนหนึ่งของ “ชาติเกิดใหม่” ไม่ว่าจะเป็น จีน (คืออาณาจักรมณฑลยูนนานและสิบสองปันนา) พม่า (คือเชียงตุง เมืองยอง และรัฐชานตองเหนือ) และเวียดนาม (คือสิบสองจุไท) ส่วนรัฐน้อยใหญ่อื่นๆ ไม่ว่าจะเป็น สยาม ล้านนา และล้านช้าง ในที่สุดก็ถูก “แปรรูป” จากรัฐไทกลายเป็น “รัฐชาติสมัยใหม่” คือประเทศไทย (ที่รวมเอา สยาม ล้านนา และบางส่วนของล้านช้าง เข้าไว้ด้วยกัน) และสาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว (ที่ก็รวมเอา บางส่วนของสิบสองปันนา และล้านช้าง ที่มีหลวงพระบางและเวียงจันทน์เป็นศูนย์กลาง และจำปาศักดิ์ เข้าไว้ด้วยกัน - ดู Keyes 2000, 2003) และหากพิจารณากระบวนการของการก่อตัวขึ้นมาของรัฐชาติสมัยใหม่ในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้เหล่านี้ผ่านงานศึกษาของคายนส์อย่างถี่ถ้วน คายนส์ได้ชี้ให้เห็นว่า การเกิดขึ้นของ “ชาติใหม่ๆ” เหล่านี้ เพิ่งจะลำแดงปฏิบัติการออกมาอย่างพิสดารและกว้างขวางลึกซึ้งนับจากช่วงหลังสงครามโลกครั้งที่ 2 นี้ี่เอง

ในกรณีของพม่า คายนส์ เองเสนอว่า การพยายามที่จะรวม “หัวเมือง” ต่างๆ ให้กลายเป็นส่วนหนึ่งของ “ชาติพม่า” หลังสงครามโลกครั้งที่ 2 นี้เอง ที่เป็นที่มาของปัญหาความขัดแย้งทางชาติพันธุ์ ที่ยังคงดำรงอยู่กระทั่งปัจจุบัน (ดู Keyes 1994)

จากที่กล่าวมา จะเห็นว่า ผลงานด้านไทศึกษาของคายนส์นั้น มี “ที่ทาง” ชัดเจนและมีจุดเน้นที่ค่อนข้างจะ “แหวกแนว” ออกไปจากไทศึกษา (ส่วนใหญ่) ที่เป็นอยู่และดำเนินมากกว่า 2 ทศวรรษในแวดวงนักสังคมศาสตร์ไทยอยู่อย่างมาก กล่าวคือขณะที่ ไทศึกษา ของนักสังคมศาสตร์ไทย (เช่น โครงการประวัติศาสตร์สังคมและวัฒนธรรมชนชาติไท นำโดย ฉัตรทิพย์ นาถสุภา และสถาบันไทยคดีศึกษา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ นำโดย สุมิตร บิติพัฒน์) มักเป็นโครงการหรืองานศึกษาที่พุ่งความสนใจไปที่การศึกษาสำรวจเชิงพรรณนา ไม่ว่าจะเป็นเรื่องของ

ภาษา วัฒนธรรม พิธีกรรม ความเชื่อ (พุทธ) ศาสนาตลอดจน ภูมิปัญญา และชีวิตความเป็นอยู่ของชนชาติไท ที่ถูกตรึง (framed) ให้อยู่ในขอบข่ายของสังคมชาวนาในที่ต่างๆ (ทั้งในและต่างประเทศ) กระทั่งบ่อยครั้งมีแนวโน้มที่จะกำหนดนาคำความคิดความเชื่อให้เข้าใจกันว่า สังคมของชนชาติไทเหล่านั้น (ซึ่งมักก็ทักท้วงกันเอาเองว่า) ยังถือเป็น “ภาพสะท้อน” วิถีชีวิตวัฒนธรรม หรืออารยธรรมของ “คนไทย” หรือสังคมไทยในอดีตที่แทบมิได้มีการเปลี่ยนแปลงแต่อย่างใด หรือไม่ก็เป็นเรื่องของคนไทที่กำลังพยายามต้านทานการเปลี่ยนแปลงด้านต่างๆ ที่เป็นผลมาจากโครงการพัฒนาไปสู่ความทันสมัย ทั้งนี้ก็เพื่อที่จะพยายามรักษารากจิต ประเพณี พิธีกรรม วัฒนธรรมดั้งเดิมของชนชาติไท ไว้ให้ได้ (ดู ยศ 2543 และหนังสือชุดโครงการประวัติศาสตร์สังคมและวัฒนธรรมชนชาติไท เป็นต้น)

มากไปกว่านั้น งานเขียนของคายนส์ ยังได้สร้างข้อเสนอลิงกวิสติกอย่างวิพากษ์วิจารณ์เกี่ยวกับแนวคิด “ความเป็นชาติพันธุ์” (ethnicity) ซึ่งมักก็เข้าใจกันว่าเป็นผลผลิตของงานศึกษาเชิงวิชาการที่วางอยู่บนฐานคิดเชิงวิทยาศาสตร์นั้น กล่าวอย่างถึงที่สุดแล้วก็ถูกประกอบสร้างขึ้นมา การจัดการกับความเป็นชาติพันธุ์ (ethnic classification) ซึ่งคายนส์เห็นว่าเป็น รูปแบบหนึ่งของเทคโนโลยีทางอำนาจ (technology of power) ที่รัฐชาติใช้สถาปนาอำนาจและขับเคลื่อนทิศทางการพัฒนาไปสู่ความทันสมัย (ดูงานศึกษาในลักษณะเดียวกันนี้ของนักมานุษยวิทยาไทยรุ่นใหม่ เช่น ยุคติ (2549) และวสันต์ (2550) เปรียบเทียบด้วย)

กล่าวอีกอย่างหนึ่งในงานเขียน (เกือบทั้งหมด) เกี่ยวกับไทศึกษาที่ตีพิมพ์นับจากช่วงพุทธทศวรรษ 2530 เป็นต้นมานั้น คายนส์ พยายามชี้ให้เห็นว่า แท้ที่จริงแล้ว “ความเป็นชาติพันธุ์” นั้นคือผลผลิตของการนิยาม หรือเทคโนโลยีทางอำนาจที่ปฏิบัติการผ่านการจัดการกับความเป็นชาติพันธุ์ที่อ้างอิงกับหลักเกณฑ์ทางวิทยาศาสตร์ ที่เกี่ยวข้องอย่างสลับซับซ้อนไปกับกระบวนการสร้างรัฐและอัตลักษณ์แห่งชาติ ภายใต้บริบทของการเปลี่ยนแปลงเข้าสู่สภาวะสมัยใหม่ทั้งในด้านกว้างและด้านลึก (Keyes 1995: 136) ดังปรากฏผ่านปาฐกถาพิเศษที่เสนอในการประชุมประจำปีของสมาคมเอเชียศึกษาอเมริกัน ปี 2545 ซึ่ง คายนส์ ได้กล่าวอย่างชัดเจนและแหลมคมว่า ไม่ว่าจะเป็แนวคิดเรื่อง เชื้อชาติ (race) ชนเผ่า (tribe) หรือกลุ่มชาติพันธุ์ (ethnic groups) ที่ รัฐชาติไทย จีน และเวียดนาม “ใช้” จัดการกับ

ความหลากหลายและคลุมเครือทางสังคมและวัฒนธรรมของผู้คนกลุ่มต่างๆ ภายในเขตแดนของตน ให้ “อ่านออก/มองเห็นได้” (legible) เพื่อที่จะสถาปนาอำนาจควบคุม บงการนั้น ล้วนวางอยู่บนฐานของหลักวิชาและกระบวนการทางวิทยาศาสตร์ ไม่ว่าจะ เป็นแนวคิดทางชีววิทยา ภาษาศาสตร์ และชาติพันธุ์วิทยา ที่ยึดมั่นถือมั่นกับ “ความเป็นสัจยะนิยม” (essentialism) ของมนุษย์ ซึ่งเอาเข้าจริงๆ หลักวิชาเหล่านี้ กลับทำได้แค่เพียงการสร้างความรู้ความเข้าใจเกี่ยวกับความแตกต่างหลากหลายของมนุษย์ ทว่าไม่สามารถที่จะ “กำหนด” (determination) ความแตกต่างระหว่างผู้คนหรือกลุ่มชาติพันธุ์ได้

โดยพิจารณาผ่านวิธีการที่ คายส์ เรียกว่า วงศาวิทยาว่าด้วยวิทยาศาสตร์กับการจัดการความเป็นชาติพันธุ์ ในไทย จีน และเวียดนาม (ซึ่งเกิดขึ้นอย่างจริงจัง ช่วงต้นพุทธศตวรรษ 2490 เป็นต้นมา) คายส์ เสนอว่า ความเป็นชาติพันธุ์ ที่ (รัฐ) อ้างว่าเป็นผลมาจากกระบวนการจำแนกแยกแยะเชิงวิทยาศาสตร์ที่ว่่านั้น แท้ที่จริงแล้ว “กลวงเปล่า” ไม่มีอะไรที่เป็นสัจยะ ไม่ว่าจะ เป็น (1) เจื่อนไซทางชีววิทยาที่ มักตัดสินเอาจากลักษณะทางกายภาพของร่างกาย เอาเข้าจริงก็อาจมีการแต่งงานข้ามกลุ่ม หรืออาจกลายพันธุ์ได้ภายในกลุ่มเผ่าพันธุ์เดียวกัน (2) ตัวกำหนดทางภาษา ก็มีงานศึกษาจำนวนมากของนักภาษาศาสตร์เองที่พบว่า ภาษานั้นนอกจากจะหยิบยืมข้ามกลุ่มวัฒนธรรมกันได้ ยังเป็นไปได้มากเช่นกันว่า ผู้คนส่วนใหญ่ (โดยเฉพาะในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้) นั้นเอาเข้าจริงเป็นคนสองภาษา และ (3) งานศึกษาของนักมานุษยวิทยาจำนวนไม่น้อย ต่างพบและยืนยันว่า ลักษณะทางชาติพันธุ์นั้น นอกจากจะเป็นสิ่งสร้างทางสังคม ยังสามารถปรับเปลี่ยนไปได้ตามเงื่อนไขทาง ภูมิศาสตร์ เศรษฐกิจ และการเมืองวัฒนธรรม (ดู Leach 1954, Moerman 1965 เป็นต้น) หาได้เป็นไปตามแนวคิดมานุษยวิทยามาร์กซิสต์ (ที่ยังคงใช้และมีอิทธิพลอยู่ในพรรคคอมมิวนิสต์ ลาว จีน และเวียดนาม) ที่รับเอาแนวคิดเรื่องเชื้อชาติและวิวัฒนาการสังคมมาจากนักมานุษยวิทยารุ่นบุกเบิกเช่น มอร์แกน (Lewb Henry Morgan) อีกทอดหนึ่ง

ไทศึกษาในแนววงศาวิทยาของคayส์ ได้ทำการ “ร้อยสร้าง” และชี้ให้เห็นว่า “อัตลักษณ์ความเป็นชาติพันธุ์” นั้นคือสิ่งที่ถูกประดิษฐ์สร้างขึ้นมาจากเทคโนโลยีทางอำนาจที่สำแดงปฏิบัติการผ่าน “โครงการรัฐ” และกลายมาเป็นนวัตกรรม



“ความรู้” ทางวัฒนธรรมที่ไม่มีใครตั้งคำถามหรือข้อสงสัย ทว่ามีอิทธิพลอย่างใหญ่หลวงต่อการกำหนดการรับรู้และการปฏิบัติต่อ “ความจริง” ว่าด้วยความแตกต่างหลากหลายทางชาติพันธุ์วัฒนธรรม และนี่คือการเมืองของความเป็นชาติพันธุ์ที่ค้ายส์มุ่งเน้นให้ความสนใจศึกษา ดังกรณีของ กลุ่มชาติพันธุ์ที่เรียกว่า “ชนชาติจ้วง” หรือ “ชาวจ้วง” (Zhuang) ในประเทศสาธารณรัฐประชาชนจีน ซึ่งค้ายส์ “รื้อสร้าง” วิพากษ์วิจารณ์ถึงที่มาที่ไปไว้อย่างแหลมคมว่า ก่อนการปฏิวัติปลดปล่อยโดยพรรคคอมมิวนิสต์จีน (คือก่อนปี 2496) แม้คำว่า “จ้วง” จะมีปรากฏอยู่ในประวัติศาสตร์จีนโบราณ แต่ก็ไม่เคยมีการใช้คำนี้เพื่อเรียกชื่อกลุ่มคนที่ปัจจุบันอาศัยอยู่ในมณฑลกลวงสีและแถบตะวันออกเฉียงของยูนนาน และถูกเรียกว่า “ชนชาติจ้วง” ก่อนการปฏิวัติปลดปล่อยปี 2492 ชาวฮั่นมักจะเรียกกลุ่มผู้คนที่อาศัยใช้ชีวิตอยู่ในภูมิภาคดังกล่าวสั้นๆ ว่าเป็น “คนท้องถิ่น” หรือ turen ในภาคภาษาจีน “คนท้องถิ่น” ในสายตาของชาวฮั่นที่ว่่านี่ ประกอบไปด้วยกลุ่มวัฒนธรรมย่อยๆ ที่ต่างมีภาษาพูดและสำเนียงที่แตกต่างหลากหลายเป็นของตัวเอง พวกเขาได้รับเอาอิทธิพลทางวัฒนธรรมของชาวฮั่นเข้าไปใช้ในกลุ่มตนเป็นอย่างมาก กระทั่งส่วนใหญ่พูดได้ 2 ภาษา คือภาษาของชาวฮั่นและภาษาท้องถิ่นของตน ขณะที่บางส่วนอาจสามารถอ่านและเขียนภาษาจีนได้ (Keyes 2002b: 1188)

กระทั่งหลังการประกาศชัยชนะของพรรคคอมมิวนิสต์จีน ทางพรรคฯ จึงได้ดำเนินการศึกษาสำรวจเพื่อที่จะกำหนดและจัดการกับความแตกต่างหลากหลายทางชาติพันธุ์ในชาติจีน คำว่า “ชนชาติจ้วง” จึงถูกกำหนดขึ้นมาและใช้เรียกกลุ่มชนต่างๆ ที่อาศัยอยู่ในพื้นที่ของมณฑลกลวงสีและทางตะวันออกเฉียงของยูนนาน ซึ่งในเวลาเดียวกันก็ถูกจัดตั้งขึ้นเป็น “เขตปกครองตนเองของชาวจ้วงตะวันตก” (Western Zhuang Autonomous Prefecture) ยังผลให้กลุ่มชนที่เรียกว่า “ชนชาติจ้วง” หรือนักวิชาการไทยเรียกว่า “ชาวจ้วง” กลายมาเป็นชนชาติส่วนน้อย (minority nationality) กลุ่มใหญ่ที่สุดในประเทศสาธารณรัฐประชาชนจีน นับแต่นั้นมา การรับรู้เกี่ยวกับชาวจ้วงทั้งในและนอกประเทศจีนในฐานะที่เป็นกลุ่มชนที่ (อาจ) มีความสัมพันธ์เกี่ยวโยงกับ ชนชาติไท จึงเริ่มต้นขึ้น ควบคู่ไปกับโครงการรณรงค์ส่งเสริม เพื่อสร้างสำนึกทางชาติพันธุ์ระหว่างชาวจ้วงด้วยกันเอง (ที่มีความแตกต่างหลายหลายอยู่ภายใน) ของรัฐบาลท้องถิ่นที่ดำเนินการผ่านการตีพิมพ์ หนังสือ วารสาร และการ

## จัดงานเทศกาลวัฒนธรรม (เพ็งอ้าง)

ราวๆ ต้นพุทธทศวรรษ 2530 เมื่อการปรากฏตัวขึ้นมาของชาวจ้วง ตลอดจนสิ่งตีพิมพ์และงานเทศกาลวัฒนธรรมต่างๆ แพร่หลายออกไปในวงกว้างมากขึ้น อันเป็นช่วงเวลาเดียวกันกับที่นักวิชาการไทยเริ่มหันมาให้ความสนใจกับการศึกษาวัฒนธรรมของชนชาติไท หรือไทศึกษา นอกประเทศไทยกันอย่างเป็นล่ำเป็นสัน (ดู Reynolds 1998 เพิ่มเติมด้วย) กระทั่งกลุ่มนักวิชาการไทยภายใต้การนำของ ศรีศักร วัลลิโภดม และปราณี วงษ์เทศ ได้ออกเดินทางท่องเที่ยวไปทัศนศึกษาวัฒนธรรมของชาวจ้วงถึงมณฑลกว๋างสี กระทั่งกลับมาพร้อมกับคำตอบ (ผ่านการตีพิมพ์หนังสือสรุปรายงานทัศนศึกษาดังกล่าว) ที่ว่า ชาวจ้วงคือ “พี่น้องเผ่าไทเก่าแก่ที่สุด” (Keyes 2002b: 1189) หรือกล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือ วัฒนธรรมของชนชาติจ้วง (ที่เพ็งจะถูกสร้างตัวตนขึ้นมาอย่างเป็นทางการเมื่อไม่นานมานี้โดยโครงการสำรวจของพรรคคอมมิวนิสต์จีน) ถูกที่กัทัก (โดยศรีศักรและปราณี) เอาดีๆ ว่าเป็น “ร่องรอย” ของวัฒนธรรมไทยเดิม ที่ยัง “บริสุทธิ์” ก่อนที่จะได้รับอิทธิพลจากอารยธรรมจีนและอินเดีย

ค้ายส์สรุปไว้อย่างน่าคิดว่า โดยผ่านโครงการรณรงค์ส่งเสริมวัฒนธรรมชนชาติจ้วงของรัฐบาลท้องถิ่น และการส่งเสริมอุตสาหกรรมการท่องเที่ยว ตลอดจนการเดินทางเข้าไปศึกษาชีวิตวัฒนธรรมของชาวจ้วงโดยนักวิชาการ สื่อมวลชน ชาวต่างประเทศ (หมายถึงที่ที่มาจากประเทศไทยด้วย) ชนชาติจ้วงจึงกลายมาเป็น “เครือญาติชาติพันธุ์เดียวกัน” กับชนชาติไทด้วยประการฉะนี้ (เพ็งอ้าง)

ในทำนองเดียวกันกับกรณีของชนชาติไท ที่ค้ายส์ กล่าวว่า สำนึกความเป็นพี่น้อง หรือเครือชาย/เครือญาติที่มีลักษณะข้ามชาติ (ดังสะท้อนผ่านสำนึกประวัติศาสตร์ว่าด้วย “บ้านพี่-เมืองน้อง” ของคนไทย) นั้น กล่าวอย่างถึงที่สุดแล้ว ก็เป็นผลมาจากกระบวนการสร้างชาติและการเมืองของความเป็นชาติพันธุ์ ที่ขับเคลื่อนผ่านการก่อตัวขึ้นมาของรัฐชาติสมัยใหม่และการเคลื่อนตัวของทุนยุคโลกาภิวัตน์ ซึ่งลำแดงปฏิบัติการผ่านการไหลบ่าของ ผู้คน สินค้า และ ข่าวสาร ข้ามรัฐชาติที่อุบัติขึ้นอย่างเข้มข้น รวดเร็ว (Keyes 1995: 137) กล่าวอีกอย่างหนึ่ง โครงการพัฒนาด้านต่างๆ ซึ่งอุบัติขึ้นอย่างพิสดารในเขตอนุภูมิภาคลุ่มน้ำโขง นับจากช่วง

กลางพุทธศตวรรษ 2530 เป็นต้นมา ไม่เพียงแต่นำการเปลี่ยนแปลงใหม่ๆ เข้ามาสู่ภูมิภาคนี้เท่านั้น ทว่ายังนำมาซึ่ง การเดินทางติดต่อข้ามพรมแดนรัฐชาติ และ “สำนึกแบบใหม่” เกี่ยวกับสถานที่ ดินแดน และความเหมือนและแตกต่างทางวัฒนธรรม ในความนึกคิดของผู้คนในภูมิภาคนี้ และในกรณีของชาวลื้อ ที่ปัจจุบันอาศัยใช้ชีวิตกระจัดกระจายอยู่ไปโดยทั่วทั้งใน จีน พม่า ลาว และไทย คายส์ ตั้งข้อสังเกตไว้อย่างแหลมคมว่า ผลพวงจากการพัฒนาไปสู่ความทันสมัยภายในรัฐชาติหนึ่งๆ นอกจากจะทำให้ ด้านหนึ่ง “ความเป็นลื้อ” หรืออัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมของชาวลื้อ ในประเทศต่างๆ เหล่านั้น ถูกทำให้กลายเป็นสินค้า กลายเป็นสิ่งที่ “ซื้อขายได้” (marketable identity) ในรูปแบบที่แตกต่างกันออกไป เช่น ในจีน “ความเป็นลื้อ” ที่ซื้อขายกันก็คือ สิวไตกับความสุขในเพศรส ขณะที่ในประเทศลาว “สินค้าลื้อ” กลับถูกนำเสนอเทียบเคียงไปกับวัฒนธรรมแปลกประหลาดของชนเผ่า ส่วนในประเทศไทย “อัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมของชาวลื้อ” คือส่วนหนึ่งของมรดกไทยที่จับต้องได้ผ่านเสื้อผ้าอารมณ์ราคาแพง (Keyes 1992) ทว่าในอีกด้านหนึ่ง คายส์ ก็พยายามชี้ให้เห็นเช่นกันว่า ความยกย่องของประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์ยุคโลกาภิวัตน์ได้ทำให้ตัวตนของคนเมืองลื้อ คลี่คลายกลายเป็นสิ่งที่มีลักษณะข้ามชาติข้ามพรมแดนไปด้วยในตัว

#### 4. คุณูปการของ ชาร์ลส์ เอฟ คายส์ กับนักศึกษาว่าด้วยการเมืองอัตลักษณ์ของชาวลื้อ

ในส่วนต่อจากนี้ ผมจะทดลองนำแนวคิดที่ว่าด้วย เครือข่ายข้ามชาติ/อัตลักษณ์ข้ามชาติ (transnational identity) ของชาวลื้อและการศึกษาการเมืองของความเป็นชาติพันธุ์ที่ คายส์ เสนอไว้มาศึกษา “สานต่อ” และชี้ให้เห็นว่าคุณูปการของไทศึกษาที่คายน ได้วางรากฐานไว้ (ดังที่กล่าวมาก่อนหน้านี้) จะมีประโยชน์ต่อการศึกษาทำความเข้าใจความเป็นไปที่อุบัติขึ้นอย่างรวดเร็วกว้างขวาง สลับซับซ้อนและยกย่องในโลกของชาวลื้อ มากน้อยเพียงใด ผมจะแสดงให้เห็นว่าเมื่อพิจารณาขบวนการเคลื่อนไหวทางศาสนาของชาวลื้อสิบสองปันนา ซึ่งก่อตัวขึ้นมาอย่างพิสดารควบคู่ไปกับโครงการพัฒนาสร้างชาติจีนไปสู่ความทันสมัย ภายใต

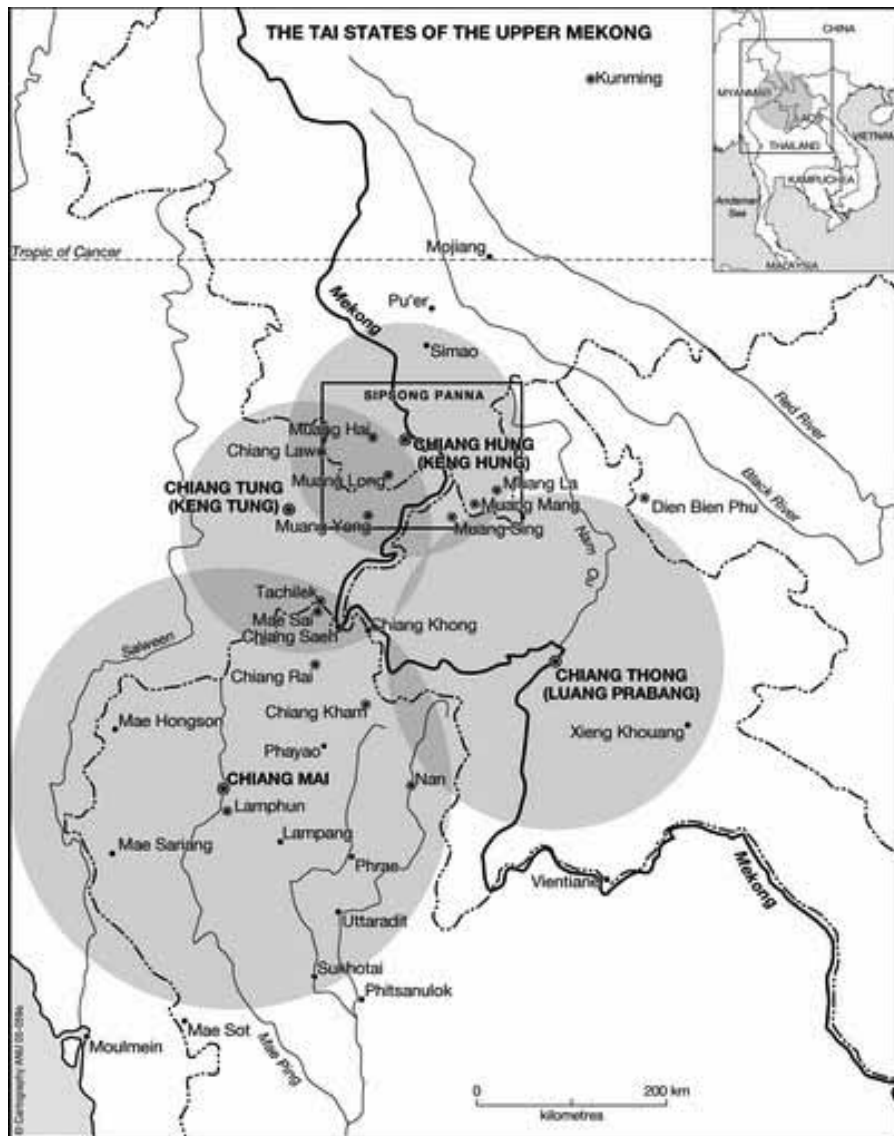
นโยบายปฏิรูปใหม่ของเต็ง เสี่ยวผิง (ที่เริ่มตั้งแต่ปี 2521 เป็นต้นมา) และความร่วมมือทางการค้าระดับภูมิภาคระหว่างรัฐชาติในเขตลุ่มน้ำโขงตอนบน (นับจากปี 2535 เป็นต้นมา) จะเห็นว่า “การเดินทาง/เคลื่อนที่” (mobility) ทั้งภายในชาติและข้ามชาติ ไม่ว่าจะเป็น ปฏิบัติการพลัดถิ่น (displacement) การเดินทางเพื่อศึกษาหาความรู้ หรือการอพยพหางานทำ การเดินทางค้าขาย และการออกธุรกิจ/เดินทางของพระสงฆ์ รวมจนไปถึงการให้ความสนใจต่อการไหลเวียนของ สินค้า ข้าวสาร และสื่อวัฒนธรรม ซึ่งแพร่กระจายค้าขายกันอย่างเป็นลำเป็นสันผ่านการ “ขับเคลื่อน” ของโครงการพัฒนาและความร่วมมือด้านการค้าระดับภูมิภาคลุ่มน้ำโขง สิ่งเหล่านี้คือเงื่อนไขสำคัญที่เกื้อหนุนต่อการก่อร่างสร้าง “เครือข่ายความสัมพันธ์ข้ามชาติ” ระหว่างชาวลื้อและชนชาติไท (และชนชาติไทย)

ผมจะเสนอให้เห็นว่า การเดินทาง/เคลื่อนที่และเครือข่ายความสัมพันธ์ข้ามชาติดังกล่าวนี้เองที่กลายเป็นพลังขับเคลื่อนและเปิด “พื้นที่” ให้กับคนเมืองลื้อสิบสองปันนาได้รื้อฟื้นและสืบสานพุทธศาสนาของพวกเขาภายใต้บริบทประวัติศาสตร์และการพัฒนาไปสู่ความทันสมัยในเขตลุ่มน้ำโขงตอนบน ข้อมูลเกือบทั้งหมดที่ “ใช้” ประกอบการเขียนในส่วนนี้ มาจากการทำงานวิจัยภาคสนามทางมานุษยวิทยาของผม ระหว่างเดือนตุลาคม 2545 ถึงเดือนสิงหาคม 2546 และระหว่างเดือนพฤษภาคมถึงเดือนมิถุนายน 2547 และ “การเดินทางภาคสนาม (ช่วงสั้นๆ)” ในช่วงรอบปีที่ผ่านมามี คือ พฤษภาคม, ตุลาคม, พฤศจิกายน ในปี 2549 และ มกราคม, เมษายน ในปี 2550 ก่อนจะเข้าสู่เรื่องราวต่างๆ ในรายละเอียด ผมจะพรรณนาให้ภาพการเปลี่ยนแปลงด้านต่างๆ ที่เกิดขึ้นในสิบสองปันนา ภายใต้บริบทประวัติศาสตร์ลุ่มน้ำโขงตอนบนพอสังเขป

แผ่นดินลื้อ อันปรากฏอยู่ในประวัติศาสตร์ของชนชาติไทนั้น แต่เดิมมีอาณาเขตครอบคลุม อาณาบริเวณที่ปัจจุบันเป็นส่วนหนึ่งของภาคตะวันออกเฉียงของพม่า ภาคใต้ของมณฑลยูนนาน-ประเทศจีน อาณาบริเวณส่วนใหญ่เกือบทั้งหมดของลาวตอนเหนือ และบางส่วนของภาคเหนือตอนบนของประเทศไทยในปัจจุบัน (Keyes 1992, Lebar ed. el 1964: 206-213, Moerman 1965) ชาวลื้อ หรือที่เรียกอย่างเป็นทางการโดยรัฐบาลจีนว่า “ชนชาติไต” (Dai minority nationality) ในสิบสองปันนายุคใหม่ หรือเขตปกครองตนเองชนชาติไตสิบสองปันนา (Xishuangbanna Dai

Autonomous Prefecture) ซึ่งสถาปนาขึ้นมาอย่างเป็นทางการในปี 2496 นั้น คือ สมาชิกส่วนหนึ่งของกลุ่มชนที่พูดภาษาตระกูลไท ซึ่งอาศัยอยู่ในเขตลุ่มน้ำโขงตอนบนมาหลายศตวรรษ ลักษณะทางวัฒนธรรมที่โดดเด่นของชาวลื้อสิบสองปันนาก็คือ (1) นับถือพุทธศาสนาเถรวาทนิกายโยน (ซึ่งเป็นจารีตเดียวกันกับที่ปฏิบัติในล้านนา ดังที่ได้กล่าวมาก่อนหน้านี้) (2) ตั้งถิ่นฐานบ้านเรือนอยู่ตามที่ราบลุ่มระหว่างหุบเขาและรู้จักใช้ระบบชลประทานเหมืองฝายและการทำนาดำปลูกข้าวมาหลายศตวรรษ และ (3) สร้างบ้านแปงเมืองขึ้นมาโดยอาศัยการจัดระเบียบการปกครองระบอบสมาพันธรัฐศักดินา โดยมีหัวเมืองใหญ่กระจายตัวอยู่โดยรอบ ประกอบสร้างเครือข่ายทางศาสนา เศรษฐกิจ การเมือง และชาติพันธุ์ ทั้งภายในรัฐและระหว่างรัฐ ไม่ว่าจะเป็น เมืองแซ่ เชียงรุ่ง เชียงแข็ง (เมืองสิงห์) เมืองยอง และเมืองอุ (Leach 1954, Turton 2000)

อย่างไรก็ตาม การมาถึงของยุคอาณานิคมในประวัติศาสตร์ลุ่มน้ำโขงตอนบน นับจากต้นพุทธศตวรรษที่ 24 เป็นต้นมา นับว่าส่งผลสะท้อนอย่างสำคัญต่อ “ชะตากรรม” และทิศทางการเปลี่ยนแปลงที่มีต่อวิถีการดำเนินชีวิตของกลุ่มชนที่อาศัยอยู่ในแดนดินถิ่นนี้ไปแบบ “พลิกแผ่นดิน” จนกระทั่งราวๆ กลางพุทธศตวรรษที่ 24 แผ่นดินส่วนใหญ่ที่เคยอยู่ภายใต้การปกครองของสมาพันธรัฐศักดินาสิบสองปันนาจึงถูกลากเส้นแบ่งเขตแดนขึ้นใหม่ และจัดการปกครองโดย 3 มหาอำนาจคือ จักรวรรดินิยมอังกฤษ ฝรั่งเศส และจีน นับจากนั้นมา สิบสองปันนา “แผ่นดินแม่ของชาวลื้อ” จึงถูกยกให้เป็นส่วนหนึ่งของจีน อันเกือบจะเป็นช่วงเวลาเดียวกันกับที่ “แผ่นดินแม่ของชาวล้านนา” ถูกผนวกเข้าเป็นส่วนหนึ่งของสยาม ขณะที่ล้านช้างและบางส่วนของเมืองลื้อ ทางฝั่งซ้ายของแม่น้ำโขง (ซึ่งมีศูนย์กลางใหญ่อยู่ที่เมืองสิงห์และเมืองอุ) กลายเป็นส่วนหนึ่งของ French Indochina และเชียงตุง เมืองยอง และชุมชนน้อยใหญ่ของชาวลื้อในที่อื่นๆ ทางฝั่งขวา (อาทิ เมืองผู้ เมืองหลวย และเมืองยาง) กลายเป็นส่วนหนึ่งของ British Burma (Boundary Treaties in Siam and Indo-China 1896, Keyes 2003, Thongchai 1994 และดูแผนที่ประกอบ)



‘แผนที่รัฐไทในเขตลุ่มน้ำโขงตอนบน’

นับจากต้นพุทธศตวรรษที่ 24 จนถึงช่วงต้นพุทธศตวรรษ 2500 ‘สิบสอง-ปันนา’ ต้องตกอยู่ในสภาวะกบฏกบฏอันเป็นผลมาจาก การคุกคามของลัทธิอาณานิคม ยุโรป ขบวนการปลดแอกของชาวยุโรปมุสลิม (ช่วงพุทธศตวรรษ 2390) สงคราม กองโจร (ราวๆ ช่วงพุทธศตวรรษ 2460-2470) สงครามโลกครั้งที่ 2 (พุทธศตวรรษ 2480) สงครามกลางเมืองระหว่างทหารจีนคณะชาติกับกองทัพปลดปล่อยของ พรรคคอมมิวนิสต์ (2491-2494) และการปฏิวัติวัฒนธรรม (2509-2519) “สภาวะ สงคราม” ซึ่งเกิดขึ้นอย่างต่อเนื่องในแผ่นดินลื้อที่เวลานี้ส่งผลให้ผู้คนกลุ่มชนชาติ พันธุ์ต่างๆ ต้องเผชิญกับความทุกข์ยากเชิงญาติ กลายเป็น “คนพลัดถิ่น” ใน ถิ่นฐานบ้านเกิดเมืองนอนของตน บ้างกลายเป็น “คนไร้รัฐ” ในแผ่นดินอื่น หลาย ครอบครัวจำใจต้องออก “เดินทาง” หนีตาย (จากสิบสองปันนา) หาที่หมายใหม่ ความหวังใหม่ให้กับชีวิต บ้างหนีตายไปพึ่งพญาติมิตรและพี่น้องในพม่าหรือลาว บ้างมาถึงท่าซี้เหล็ก-แม่สาย (ซึ่งปัจจุบันกลายเป็นชุมชนของชาวลื้อสิบสองปันนา ที่ใหญ่ที่สุดแห่งหนึ่งในประเทศไทย) บ้างต้องระหกระเหินไปกับสามีทหารจีนคณะ-ชาติถึงไต้หวัน และอีกหลายส่วนหลายครอบครัวออกเดินทางไกลไปถึง ฝรั่งเศส สหรัฐอเมริกา แคนาดา และออสเตรเลีย ในนามของ “ลาวอพยพ” ช่วงหลัง สงครามอินโดจีน

ตลอดประวัติศาสตร์ที่ผ่านมา กล่าวได้ว่า “กบฏ” อันเป็นผลสืบเนื่องมา จากการปฏิวัติวัฒนธรรม (2509-2519) นำโดยพรรคเยาวชนเรดการ์ด (the Red Guards) นั้นนับว่าส่งผลสะท้อนต่อวิถีชีวิตและจิตวิญญาณของชาวลื้ออย่างใหญ่ หลวง การพยายามเปลี่ยนแปลงสังคมและวัฒนธรรมแบบถอนรากถอนโคนดังกล่าว ด้านหนึ่ง นำไปสู่การอพยพละทิ้งถิ่นฐานบ้านเกิดเมืองนอนเดิมครั้งสำคัญของ ชาวลื้อ ในอีกด้านหนึ่ง นำไปสู่การเสื่อมทรุดทางด้านพุทธสถาน วัดวาอาราม ศิลป วัฒนธรรม ประเพณี พิธีกรรมต่างๆ ที่ถือเป็นรากฐานของชีวิตทางสังคมของผู้คนใน เขตปกครองตนเองชนชาติไตสิบสองปันนา สำหรับชาวลื้อ ที่จำใจต้อง “ลี้ภัยข้าม ชาติ” พลัดถิ่นฐานจากญาติพี่น้องและบ้านเกิดเมืองนอนไปอาศัยอยู่กับญาติพี่น้อง ในพม่า (โดยเฉพาะเชียงตุงกับเมืองยอง) และลาว (ที่เมืองสิงห์ น้ำทา และพงสาลี) และบางส่วนในแถบตอนเหนือของประเทศไทย (ที่แม่สาย-ท่าซี้เหล็ก) การตายของ ท่านประธานเหมาและการจากไปของพรรคเยาวชนเรดการ์ด หลังการสิ้นสุดลงของ

การปฏิวัติวัฒนธรรมในปี 2520 จึงนับว่าเป็น “ข่าวดี” และมีนัยสำคัญเป็นอย่างยิ่งต่อ “โอกาส” ที่จะหวนคืนสู่บ้านเกิดเมืองนอนเดิม รวมจนไปถึงการเปลี่ยนแปลงด้านต่างๆ ที่จะตามมาหลังจากนั้น

## 5. พระ/เณรข้ามชาติกับขบวนการเคลื่อนไหวทางศาสนาของชาวลื้อ

นับจากต้นพุทธทศวรรษ 2520 เป็นต้นมา เมื่อสถานการณ์ทางการเมืองในจีนแผ่นดินใหญ่เริ่มคลี่คลายและดูเหมือนจะกลับไปสู่ “สภาวะปกติ” เช่นที่เคยเป็นมาก่อนหน้าการปฏิวัติวัฒนธรรม ไม่ว่าจะเป็นการยกเลิกการทำระบอบคอมมิวนิสต์ การปฏิรูปที่ดิน (คืนกรรมสิทธิ์ให้กับเอกชน) ตลอดจนการเปิดกว้างทางด้านศาสนาและวัฒนธรรม ชาวลื้ออพยพหลายพันครอบครัวจึงตัดสินใจตัดสินใจเดินทางหวนกลับคืนสู่บ้านเกิดเมืองนอนเดิมของตน เริ่มต้น “ชีวิตใหม่” พร้อมๆ ไปกับขบวนการฟื้นฟูเชิงจิตวิญญาณและการเยียวยาจิตใจ ผ่านการรื้อฟื้นพระพุทธศาสนาและการสร้างวัดวาอารามสถาน แน่นนอนว่าหลายร้อยครอบครัว (อาจ) ไม่คิดหวนกลับไปเผชิญวิบากกรรมในแผ่นดินแม่ เช่น ในกรณีของเมืองยอง (ภาคตะวันออกเฉียงของเวียดนาม) เฉพาะในเขตชุมชนเมืองอันประกอบไปด้วยบ้านเชียงยืน บ้านหัวขวง บ้านจอมศรี (สะหลี) และบ้านม่อนแสน จากการประมาณการณ์อย่างหยาบๆ ว่ากันว่า ปัจจุบันสัดส่วนของ ครอบครัว ‘พี-น้อง ชาวลื้อ’ ที่อพยพหนีตายหรือภัยทุกข์ยากเชิงใจจากสิบสองปันนาระหว่างช่วงปฏิวัติวัฒนธรรมมาอยู่ที่เมืองยองนั้นมีอยู่ราวๆ 3 ใน 10 ของจำนวนครัวเรือนทั้งหมด ด้วยเหตุนี้นับตั้งแต่กลางทศวรรษ 2520 เป็นต้นมา เมื่อพรรคคอมมิวนิสต์จีนคืน “เสรีภาพ” ในการนับถือศาสนาให้กับผู้คนบนแผ่นดินใหญ่อีกครั้งหนึ่ง (คือในปี พ.ศ. 2525) ขบวนการรื้อฟื้นพระพุทธศาสนาและวัฒนธรรมของชาวลื้อสิบสองปันนาที่ก่อตัวขึ้นอย่างกว้างขวาง จึงมี “ต้นตอ” มาจากบ้านเมืองของ ‘พี-น้อง สิบสองปันนา’ ในเขตตะวันออกเฉียงพม่าและลาวตอนเหนือ ทั้งนี้โดยมีกลุ่มเณรพระข้ามพรมแดนเป็นแกนนำสำคัญ และต่อจากนั้นไม่นาน ประวัติศาสตร์ของชนชาติและเครือข่ายความสัมพันธ์ทางศาสนาซึ่งอยู่เหนือพรมแดนรัฐชาติก็เริ่มปฏิบัติการทำทนายอำนาจรัฐ เมื่อพระเณรชาวลื้อจากสิบสองปันนาเริ่มออกเดินทาง/



เคลื่อนที่ “ข้ามรัฐ/ลอดรัฐ” เป็นว่าเล่น ผ่านการใช้ “เครือข่ายความสัมพันธ์ข้ามชาติ” ที่วางอยู่บนฐานของเครือญาติชาติพันธุ์ไท และที่ก่อร่างสร้างขึ้นอย่างเป็นไปเอง ผ่านปฏิบัติการพลัดถิ่นอันเป็นผลสืบเนื่องมาจากการเดินทาง/เคลื่อนที่ (ทั้งที่เป็นไปแบบจำใจและที่เป็นไปเอง) ที่อุบัติขึ้นมาก่อนหน้านี้กว่า 2 ศตวรรษ

กล่าวได้ว่าปรากฏการณ์ของการเดินทาง/เคลื่อนที่หวนคืนสู่บ้านเกิดเมืองเดิม ไม่ว่าจะเป็นการกลับไปสร้างบ้านตั้งรกรากในชุมชนดั้งเดิมของตนขึ้นมาใหม่ หรือกลับไปเยี่ยมญาติพี่น้องที่นั่นเกิดขึ้นดำเนินควบคู่ไปกับการออกจุดงค์เดินทางแผ่ผลบุญของเหล่าบรรดาเณรพระข้ามพรมแดนรัฐชาติ โดยเฉพาะจากเขตเชียงตุง เมืองยอง (ในพม่า) และเมืองสิงห์ (ในลาวตอนเหนือ) ทั้งที่รับคำนิมนต์เชิญชวนจากสาธุชนคนเมืองลือผู้ตีמד้าในหลักธรรมคำสอนของพระพุทธเจ้าอย่างลึกซึ้งจริงจัง (ผ่านการปฏิบัติในชีวิตรประจำวัน) และที่เดินทางกลับบ้านเกิดเมืองนอนพร้อมพ่อแม่หรือที่เดินทางกลับไปเยี่ยมบ้านเกิดเมืองนอนของบรรพชน เหล่านี้คือ “แบบแผน” ที่ก่อตัวขึ้นอย่างกว้างขวางในช่วงแรกของขบวนการรื้อฟื้นพระพุทธศาสนาของชาวลื้อ ดังที่ จอร์จ คอนโดมินัส George Condominas นักมานุษยวิทยาชาวฝรั่งเศส ซึ่งมีโอกาสเดินทางเข้าไปในสิบสองปันนาในช่วงดังกล่าว บันทึกไว้ในบทความของเขาว่า

“เรื่องที่สร้างความประหลาดใจให้กับนักท่องเที่ยวชาวต่างชาติที่มีโอกาสเดินทางเข้าไปในสิบสองปันนาในเดือนเมษายนปี 2528 ก็คือภาพของการบูรณะซ่อมแซมโบสถ์ วิหาร ภายในวัด (ที่ครั้งหนึ่งหากไม่ถูกทำลาย ก็คงจะถูกปิดตาย หรือใช้เป็นที่เลี้ยงวัวเลี้ยงควายของชาวบ้าน) ซึ่งปรากฏให้เห็นโดยทั่ว และจำนวนพระ/เณร จากเมืองยอง ซึ่งเดินทางข้ามพากมาจากรัฐฉาน ซึ่งมีอยู่แทบทุกวัดที่พวกเขาได้เดินทางไปเยี่ยมชม” (Condominas 1987: 449 348 - แปลเป็นไทยโดยผมเอง)

อย่างไรก็ตาม สำหรับชุมชนบางที่บางแห่งหากไม่มีพระเณรจากเชียงตุงหรือเมืองยอง มาจำพรรษาที่วัดในหมู่บ้านของตน (เช่นที่เมืองฮ่า - ห่างจากเชียงรุ่งไปทางใต้ราวๆ 30 กิโลเมตร) บรรดาเฒ่าเฒ่าหรือน้อยหนานที่เคยผ่านการบวชเรียนและ/หรือที่เคยสวมตำแหน่ง “แก้ววัด” (หรือ “ป้อจารย์” ในภาษาลื้อ) พวกกัน “นุ่งขาว” นำสมาชิกรวมในหมู่บ้านของตนจัดงานบวชลูกแก้วและสอนสั่งบรรดา “พระใหม่” ไปตาม

มีตามเกิดด้วยความหวังที่จะรื้อฟื้นและสืบสานอายุพระพุทธศาสนาต่อไป

กล่าวอีกอย่างหนึ่งวิบากกรรมที่สาธุชนคนเมืองลื้อต้องเผชิญเมื่อพยายามริเริ่มรื้อฟื้นและสืบสานพระพุทธศาสนาหลังการปฏิวัติวัฒนธรรมในสิบสองปันนาก็คือนอกจากจะเป็นเรื่องของ (1) ปัญหาการขาด “พระจริงๆ” ซึ่งถือเป็นผู้นำทางจิตวิญญาณที่อย่างน้อยในเชิงสัญลักษณ์จำเป็นต้องมีไว้ทำหน้าที่เป็น “ตัวกลาง” ในการประกอบศาสนกิจด้านต่างๆ และ (2) ปัญหาความทุดโถมของวัฒนธรรมสถานซึ่งถือเป็นศูนย์รวมทางจิตใจของชาวลื้อที่ปกติจะต้องแลดูแล้ว งดงาม สะอาด บริสุทธิ์ ยังมี (3) ปัญหาหนักอกของผู้เฒ่าผู้แก่ชาวลื้อที่มองเห็นแต่ความเสื่อมถอยทางศีลธรรมของลูกหลานที่ “ไม่มีศาสนา” และความหย่อนยานและการ “ไม่มีความรู้” ในระเบียบวินัยและคำสั่งสอนของพระพุทธเจ้าในกลุ่มพระเถรวาทลูกหลานคนเมืองลื้อ (รุ่นใหม่ หลังการปฏิวัติวัฒนธรรม) และนี่คือที่มาที่ไปของการเดินทางข้ามรัฐชาติไปนิมนต์พระสงฆ์จากเขตเชียงตุง เมืองยอง และเมืองสิงห์ ให้เข้ามาเผยแผ่พระศาสนา (ส่วนใหญ่ในตำแหน่งเจ้าอาวาส) และอบรมสั่งสอนพระธรรมคำสั่งสอนให้กับพระลูกวัดชาวลื้อ ควบคู่ไปกับการสร้างพระ/เถรของชุมชนตนเองขึ้นมา (อย่างน้อยก็ในรุ่นที่สอง รุ่นที่สาม) แต่นั่นก็เป็นขบวนการเคลื่อนไหวที่ดำเนินไปอย่างจำกัด

เป็นที่เข้าใจกันว่า โครงการรื้อฟื้นและสืบสานพระพุทธศาสนาในสิบสองปันนา ดังกล่าวจะไม่มีทางสำเร็จลงไปได้หากปราศจากความช่วยเหลือจากบรรดา “พระสงฆ์ข้ามพรมแดน” โดยเฉพาะจากเมืองยองและเชียงตุง ในส่วนต่อจากนี้ ผมจะนำเสนอเรื่องราว “การเดินทาง” ของ มหา (นามสมมุติ) อดีตนักเรียนพระข้ามพรมแดนจากเมืองยอง ผู้เป็นแกนนำคนสำคัญในขบวนการรื้อฟื้นและสืบสานพระศาสนาและวัฒนธรรมของชาวลื้อในสิบสองปันนา (อันถือเป็นบ้านเกิดเมืองนอนของแม่) เพื่อใช้เป็นกรณีศึกษาการเมืองอัตลักษณ์ของชาวลื้อ ทั้งนี้เพื่อที่จะชี้ให้เห็นถึงความซับซ้อนเงื่อนไขของประวัติศาสตร์ในอาณาบริเวณชายแดน (the borderlands) แห่งนี้ ที่เราจำเป็นต้องเข้าใจ ในความพยายามที่จะศึกษาหาความรู้เกี่ยวกับการเปลี่ยนแปลงที่อุบัติขึ้นในสังคมของคนเมืองลื้อท่ามกลางบริบทของการพัฒนาแห่งชาติ (จีน) และความร่วมมือในระดับภูมิภาค (ลุ่มน้ำโขงตอนบน)

## 6. การเดินทางของ ‘มหา’ กับประวัติศาสตร์

## ที่อยู่เหนือพรมแดนรัฐชาติ

มหา อตีตรองเจ้าอาวาสวัดป่าเจ (2536-2543) ศูนย์กลางด้านพุทธศาสนาของคนเมืองลื้อ - สิบสองปันนายุคใหม่ เจ้าของนามปากกา “ดาวใหม่” แกนนำคนสำคัญผู้ก่อตั้งและพัฒนาเพลงภาษาลื้อสมัยใหม่ ในช่วงต้นทศวรรษ 2540 ปัจจุบันอายุอยู่ในวัย 40 ต้นๆ เกิดและเติบโตที่เมืองยอง มหา คือหนึ่งในสมาชิกของของกลุ่มนักเรียนเนรพระข้ามพรมแดน (รัฐชาติ) รุ่นที่ 2 จากเมืองยองที่ตื่นตื่นเดินทางเข้ามาศึกษาวิชาเรียนพุทธศาสนาและภาษาไทย ที่ วัดสุวรรณวิหาร บ้านแม่อาว ตำบลหนองเจดีย์ อำเภอป่าซาง จังหวัดลำพูน ในปี 2523 ยุคสมัยซึ่ง มหา เชื้อนหรือพระครูเวฬุวันพิทักษ์ เจ้าอาวาสวัดสุวรรณวิหารขณะนั้น ยังคงทำงานพัฒนาด้านศาสนาอย่างใกล้ชิดกับครูบาพรหมา พระนักบุญอีกรูปหนึ่ง ผู้ถือมั่นปฏิบัติตามพุทธศาสนาจารีตล้านนาเถรวาทนิกายโยน ออกอุตงค์ แสวงหา “สัจธรรม” ความรู้เกี่ยวกับโลกและชีวิตมนุษย์ ในดินแดนแถบนี้อย่างเคร่งครัด (ดู หนังสืออนุสรณ์ในงานพระราชทานเพลิงศพ พระครูเวฬุวันพิทักษ์, 11 มีนาคม 2549: 10-12)

ส่วนมหาเชื้อน ผู้เป็นศิษย์ใกล้ชิดของครูบาพรหมา ก็กล่าวได้ว่าเป็นพระนักบุญอีกรูปหนึ่งซึ่งเป็นที่รู้จักกันอย่างกว้างขวางในหมู่สาธุชนชาวลื้อลูกหลานคนเมืองยองในเขตอำเภอป่าซาง จังหวัดลำพูน ผู้ซึ่งเชื่อว่าบรรพชนของตนถูกกวาดต้อนโยกย้ายถิ่นฐานจากบ้านเกิดเมืองนอนเดิมคือเมืองยอง (ปัจจุบันอยู่ในรัฐฉาน ประเทศพม่า) มาตั้งรกรากใหม่ในบริเวณแอ่งที่ราบลุ่มแม่น้ำปิงเชียงใหม่-ลำพูน นานกว่า 2 ศตวรรษ (ดู แสวง 2540 และ Grabowsky 1999)

นับจากต้นทศวรรษ 2520 เป็นต้นมา มหาเชื้อนกับครูบาดอยตุง (เชียงใหม่) เริ่มภารกิจ “ออกอุตงค์” ข้ามพรมแดนรัฐชาติ เพื่อแสวงหาความรู้และอำนาจรุ่งพระพุทธศาสนาในดินแดนที่ถือเป็นบ้านเกิดเมืองนอนของบรรพชน เล่ากันว่า นับจากปี 2529 เป็นต้นมา มหาเชื้อนเริ่มต้นออก “เดินทาง” นำภริยาผ้าป่าจากเมืองลำพูน (เป็นเงินทุน) สู่มืองยอง (ในรัฐฉาน) และหัวเมืองอื่นๆ ในสิบสองปันนา แทบทุกๆ ปี ควบคู่ไปกับโครงการพัฒนาวัดวาอารามสถานในแผ่นดินถิ่นเกิด (ที่เชื่อว่า เป็น) ของบรรพชน กระทั่งถึงปี 2540 ที่ว่ากันว่าเป็นปีสุดท้ายของ “การเดินทาง” สู่มืองลื้อของมหาเชื้อน ก่อนที่สุขภาพสังขารของท่านจะเสื่อมทรุดลงและมรณภาพไป

ในปี 2548 รวมเป็นเวลากว่า 20 ปีที่ปฏิบัติการเดินทางจาริกแสวงบุญและสืบสาน พระศาสนาข้ามพรมแดนรัฐชาติ (ผ่านการสร้างและบูรณะ สถูป เจดีย์ และวัดวาอารามสถาน) ของมหาเขื่อนได้สร้างและสถาปนาความสัมพันธ์ระหว่างคนเมืองลื้อ (ทั้งในเมืองยองและสิบสองปันนา) และลูกหลานชาวไทยลื้อที่ปัจจุบันเรียกตัวเองว่า “คนยอง” ในแถบอำเภอป่าซาง จังหวัดลำพูน

จากคำบอกเล่าของคนใกล้ชิดและลูกศิษย์ลูกหา ว่ากันว่า ปี 2519 คือปีประวัติศาสตร์ที่มหาเขื่อนมีโอกาสพบกับพระสงฆ์จากเมืองยองเป็นครั้งแรก โดยเฉพาะครูบาวัดหัวขวง (เมืองยอง) ทั้งสองพบกันที่วัดพระธาตุสายเมือง (ท่าซ้เหล็ก รัฐฉาน) และ 3 ปีหลังจากนั้น การติดต่อผ่านเครือข่ายพุทธศาสนาระหว่างเมืองยองกับป่าซางก็เริ่มต้นขึ้นอย่างจริงจัง เมื่อเณรพระรุ่นแรกจากเมืองยองถูกส่งเดินทางข้ามชาติมาศึกษาวิชาเรียนด้านพุทธศาสนากับมหาเขื่อนที่วัดสุวรรณวิหาร ในปี 2522 และ 1 ปี หลังจากนั้น การเดินทางของมหา ซึ่งถือว่าเป็นรุ่นที่ 2 จึงเริ่มต้นขึ้น

ราวๆ ต้นพุทธทศวรรษ 2520 ณ วัดสุวรรณวิหาร จังหวัดลำพูน เณรน้อยจากเมืองยอง ครีาเครงศึกษาธรรมะ วิชาเรียนอักษรภาษาไทย (ตัวเมือง/ตัวธรรม) และภาษาไทย จนแตกฉาน สอบผ่านนักธรรมเอกและเปรียญธรรม (บาลี) ประโยค 4 จนได้สมญาเป็น มหา หลังจากใช้เวลา 8 ปีเต็มศึกษาวิชาเรียนเก็บเกี่ยวประสบการณ์จากเมืองไทย มหา จึงตัดสินใจเดินทางกลับบ้านเกิด (คือเมืองยอง) และหลังจากนั้นไม่นานก็เดินทางต่อขึ้นเหนือไปยัง เมืองหลวง (ทางตอนใต้ของสิบสองปันนา) อันเป็นบ้านเกิดเมืองนอนของแม่ เพื่อที่จะศึกษาภาษาจีนกลางพร้อมๆ กับการสืบสานพระศาสนาและแม่ผจญให้กับญาติพี่น้องสาธุชนคนเมืองลื้อ

ณ บ้านเกิดของแม่ (ในเมืองหลวง) มหา รับตำแหน่งเจ้าอาวาส นำพระลูกวัดและชาวบ้านพัฒนาสร้างวัด วิหาร และอุโบสถ ขึ้นใหม่ และ ณ ที่นี้เองที่เขา “นำเข้าไป” วัฒนธรรมใหม่จากเมืองไทยสู่สิบสองปันนา ในฐานะเจ้าอาวาส มหา เปิดชั้นเรียนสอนภาษาไทย ควบคู่ไปกับการร่วมมือกับฆราวาสในชุมชนก่อตั้งวงดนตรี และเขียนเพลงภาษาลื้อสมัยใหม่ โดยริเริ่มจากการถอดความหรือ “แปล” เอาจากเพลงลูกทุ่งไทยที่มหาชื่นชอบและตีความโดยเฉพาะในด้านวรรณศิลป์เมื่อครั้งยังศึกษาอยู่ในเมืองไทย

ราวๆ ต้นทศวรรษ 2530 ทาง “สิบสองปันนาพุทธสมาคม” จึงได้นิมนต์เชิญชวน มหา (จากเมืองหลวง) และพระสงฆ์ข้ามพรมแดนรูปอื่นๆ คือ สิทธิคำ (พระชาวลี้อีกกรุปหนึ่งจากเมืองยอง ปัจจุบันจำพรรษาอยู่ที่รัฐโคโลราโด สหรัฐอเมริกา) และ ตูจ้อม (อดีตนักเรียนพระข้ามพรมแดนอีกกรุปหนึ่ง จากเมืองแซ่) เดินทางเข้าเชียงใหม่เพื่อร่วมทำงานด้านการพัฒนาหรือฟื้นฟูพุทธศาสนากับทางสมาคมฯ

รวมเวลาเกือบทศวรรษ ณ วัดป่าเจ แห่งเมืองเชียงใหม่ มหา (ซึ่งรับตำแหน่งรองเจ้าอาวาสวัดป่าเจ คนที่ 1) คือผู้ที่มีบทบาทอย่างสำคัญ ทรากตรำทำงานเคียงบ่าเคียงไหล่ ตูจ้อม-เจ้าอาวาส (ผู้ซึ่งต่อมาจะได้รับแต่งตั้งยกขึ้นเป็น “ครูบา-เมือง” ของสิบสองปันนา เมื่อต้นปี 2546)<sup>5</sup> พัฒนาร่างวัด<sup>6</sup> ผูกอบรมพระเถรทั่วสิบสองปันนารุ่นแล้วรุ่นเล่า อันเป็นที่มาของการคัดเลือกนักเรียนพระ 10 รูปจากสิบสองปันนา เพื่อที่จะส่งมาศึกษาวิชาเรียนหลักธรรมพระพุทธศาสนาในเมืองไทย และสถานที่ ที่จะเหมาะสมมากที่สุดคงจะเป็นที่อื่นไปไม่ได้ นอกจาก วัดพระพุทธบาทตากผ้า (หรือเรียกสั้นๆ กันว่า วัดพระบาท) อำเภอป่าซาง จังหวัดลำพูน วัดที่ (ขณะนั้น) มหา เชื่อน ดำรงตำแหน่งเจ้าอาวาส มหาเชื่อน ผู้เป็นอาจารย์อบรมสั่งสอน มหา (ณ วัดสุวรรณวิหาร) มาก่อนหน้านี้

เมษายน พ.ศ. 2534 พระเถร 10 รูป ในนามความร่วมมือระหว่าง พุทธสมาคมแห่งมณฑลยูนนาน (ภายใต้การนำของเจ้าแสงเมือง ผู้นำคนสำคัญท่านหนึ่งของคนเมืองลื้อยุคปัจจุบัน) และพุทธสมาคมแห่งประเทศไทย จึงถูกส่งมาศึกษาวิชาเรียนธรรมะหลักคำสอนทางพุทธศาสนา (และภาษาไทย) ภายใต้การกำกับดูแลของมหาเชื่อน ที่วัดพระบาท พระเถรทั้ง 10 รูป มีเวลา 3 ปี (ตามข้อตกลงระหว่างรัฐบาลจีนกับรัฐบาลไทย) กับการเก็บเกี่ยวความรู้และประสบการณ์ใน “เมืองไทย” ก่อนที่จะต้องกลับไปปฏิบัติภารกิจการพัฒนาฟื้นฟูทางศาสนาและวัฒนธรรมในบ้านเกิดเมืองนอนของตน หลังสำเร็จการศึกษา (ส่วนใหญ่สอบผ่านนักธรรมเอก) เกือบทั้งหมดกลับไปเป็นครูสอนและร่วมกับ มหา และครูบาเมือง พัฒนาร่างโรงเรียนพระปริยัติธรรม ณ วัดป่าเจ จนสามารถเปิดห้องเรียนหลักสูตรให้กับนักเรียนพระรุ่นแรกในปี 2537 ปีเดียวกันกับที่พระเถรทั้ง 10 รูปเดินทางกลับจากลำพูน<sup>7</sup>

ด้าน มหา ซึ่งทำงานเคียงบ่าเคียงไหล่ ภายใต้การนำ และสนับสนุนอย่าง

แข็งขันของ ครูบาเมือง ประหนึ่งทั้งคู่คือฝ้ายบัว (คือครูบา) และฝ้ายบุ๋น (คือมหา) ที่ช่วยเหลือเกื้อกูลสนับสนุนกันและกันอย่างลงตัว มุ่งมั่นหรือฟันฝ่าพัฒนาการศึกษาพุทธศาสนา (แผนใหม่) และวัฒนธรรมภาษาไทย ควบคู่ไปกับการพัฒนาทักษะการเขียนเพลงภาษาลีอสมัยใหม่และการก่อตั้งวงดนตรีขึ้นมา (อีกวงหนึ่ง) โดยมหา หวังใช้เป็นแนวรบทางวัฒนธรรมเพื่อสืบสานวัฒนธรรมการพูดจาภาษาลื้อที่นับวันคนหนุ่มสาวรุ่นใหม่เริ่มไม่อยากจะพูดอยากจะใช้กัน โดยมีฐานที่มั่นอยู่ที่ วัดป่าเจ แห่งเมืองเชียงรุ่งนั่นเอง หลายเพลงที่มหาเขียนกลายเป็นตำนานของสามัญชนคนเมืองลื้อ เช่น “สาวไตไปฟ้อนเมืองฮ่อ” บทเพลงซูปเปอร์ฮิตในอัลบั้มประวัติศาสตร์ชุดแรกและชุดเดียวของวงดาวใหม่ (ออกจำหน่ายในปี 2540)

สาวไตไปฟ้อนเมืองฮ่อ	กันว่าใครก็อแอ็บ่าวจายไต
อย่าไปเกิดค้ำงอยุติไก่อ	สาวงามไตอยู่ไหนอย่าลืมไต
อยู่ไก่อตีไหนปานใด	นางอย่าลืมไตเมืองเกิดของเธอ
สาวไตไปอยู่เมืองฮ่อ	ปอกมาตืออแอ็บ่าวจายไต
อย่าไปลืมกำปากไต	ใจปายจายอยู่ไหนเบาลืมง่าย
อยู่ไก่อตีไหนปานใด	จายเบาลืมง่ายสาวอ่อนเมืองไต
เมืองลืบสองปันนาขึ้นใหญ่ไสมา	ไพร่ภาษาเียมจู้ผู้ เบ่าใจจู้
อวดอยู่ ลืบสองปันนา	บัดเดี่ยวมา เหลี้ยวตองหา
สาวตัวดีจาวนา หายกว่าวออยๆ	เบาอยู่เมืองไต

แม้วงดาวใหม่ จะอยู่ได้เพียงแค่ 1 ปี กับอัลบั้มประวัติศาสตร์ชุดแรกและชุดเดียว (วงแตกระหว่างที่มีการพยายามจะผลิตงานเพลงชุดที่ 2)<sup>๖</sup> ทว่า ผลสะท้อนของ ดาวใหม่ (ภายใต้การนำของอ้ายสาม นักร้องนำชื่อดังของวงเวลานั้น) กับงานเพลงภาษาลีอสมัยใหม่ที่ มหา “เขียน” ขึ้นได้กลายเป็นพลังปลุกจิตสำนึกรักบ้านเกิดให้คนเมืองลื้อรู้ตื่น ทั้งกระทั่งและกระทั่งหยังลืกลิงไปในจิตใจของสามัญชนคนธรรมดาทั่วไปในลืบสองปันนา

หลังจาก “สาวไตไปฟ้อนเมืองฮ่อ” ออกวางจำหน่าย (ในเดือนเมษายนปี 2540)

มีวงดนตรีน้องใหม่ก่อตั้งขึ้นตามมาตามหัวเมืองย่านชุมชนใหญ่ๆ ของสิบสอง-ปันนา อีกราวๆ 6-7 วง และราวๆ เดือนธันวาคมในปีเดียวกันนั้น เทศบาลกาต-ทราย (นคร เชียงรุ่ง) ร่วมกับสถานีโทรทัศน์ท้องถิ่นของรัฐบาลสิบสองปันนา ได้จัดมหกรรมดนตรีไตสมัยใหม่ขึ้นเพื่อประกวดประชันแข่งขันการขับร้องเพลงภาษาลื้อที่ “ดาวใหม่” จุดประกายขึ้นมา และแน่นอนว่า “งานปอยหลวงทางดนตรี” ที่ว่านี้ ส่งทั้ง “เสียง” และข่าวสารวัฒนธรรมที่สั่นสะเทือนไปทั่วทุกชุมชนและหัวเมืองต่างๆ ของคนเมืองลื้อ<sup>9</sup>

หลังจากที่ดาวใหม่แตกตัวไป (ส่วนหนึ่งเป็นเพราะสมาชิกส่วนใหญ่มีอายุมากขึ้น - เกิน 30 ปีกันแทบทุกคน) มหา จึงเริ่มคัดเลือกมองหาดนรุ่นใหม่ที่พอจะ “ปั้นได้” มาพัฒนาสืบสานงานวัฒนธรรมด้านนี้ต่อไป และนั่นก็คือที่มาของ “ตำนาน” อีกบทหนึ่งในประวัติศาสตร์หน้าใหม่ของสิบสองปันนา “ปอยหลวงแสงสว่าง”<sup>10</sup> คือวงดนตรีวงที่สองและวงสุดท้ายที่ มหา และครูบา พระผู้ใหญ่ในวัดป่าเจ ให้ การสนับสนุนและช่วยกันก่อตั้งขึ้นมา สมาชิกของ “ปอยหลวงแสงสว่าง” (เมื่อแรกตั้งมีทั้งหมด 7 คน) คือลูกหลานของคนเมืองลื้อรุ่นใหม่ที่มิไจรักในเสียงเพลงคำขับ และวัฒนธรรมภาษาไทของตน พวกเขาตั้งหน้าตั้งตาฝึกฝนรำเรียนดนตรีอย่างเอาจริงจัง ทว่าเมื่อ “ปอยหลวงแสงสว่าง” ออกอัลบั้มของวงได้เพียงชุดเดียว ราวปลายปี 2545 ก็เป็นอันต้องยุบวงลงไปอีกเช่นกัน ทั้งนี้ส่วนหนึ่ง (ภายในวง) ว่ากันว่า เป็นผลมาจากพิษของเศรษฐกิจฟองสบู่ที่แตกตัวในเมืองไทยและลุกลามไปทั่วเอเชีย

อย่างไรก็ตาม เมื่อ “ขณะของประวัติศาสตร์” (a historical moment) ที่ซับซ้อน ผ่าน “การเดินทางของพระสงฆ์ข้ามพรมแดน” ได้ปลดปล่อยคนเมืองลื้อออกจากการคุมขังทางวัฒนธรรมและจิตวิญญาณเสียแล้ว ก็ยากที่พิษของเศรษฐกิจ “ต้มยำกุ้ง” จะมาตัดทอนลูกคลื่นทางวัฒนธรรมและอารยธรรมของชาวลื้อที่ว่าได้ ภายใต้การนำและความช่วยเหลือร่วมมือจากคนเมืองลื้อรุ่นใหม่ที่ (ทั้งที่ทำงานในสถานีโทรทัศน์และรัฐบาลท้องถิ่น) ซึ่งเห็นความสำคัญของงานด้านวัฒนธรรมที่ มหาและทางวัดป่าเจ ริเริ่มวางรากฐานไว้ สมาชิกของ ปอยหลวงแสงสว่าง ย้ายออกจากวัดป่าเจ และก่อตั้งกลุ่มคนดนตรีรุ่นใหม่ (บางส่วนกลับบ้านเกิดไปทำนา คำขาย) ภายใต้ชื่อ “เสียงไตลื้อ” ซึ่งต่อมาสร้างทั้งชื่อเสียงและกระแสวัฒนธรรมท้องถิ่นนิยมให้กับสิบสองปันนาไปโดยทั่ว ทั้งในจีนและดินแดนต่างๆ ในเขตลุ่มแม่น้ำโขงตอนบน

(ดูเพิ่มเติมใน วสันต์ 2550)

เกือบราวๆ 10 ปีกับการปฏิบัติภารกิจด้านศาสนาและวัฒนธรรม (ที่เริ่มจากการกระทำแบบเป็นไปเอง) ในบ้านเกิดเมืองนอนของแม่ ในที่สุดปลายปี 2543 มหาก็คัดสินใจลาสิกขาบท เดินทางกลับสู่มาตุภูมิคือเมืองยอง (ในพม่า) ทั้งนี้ก็เพื่อที่จะได้ดูแลแม่ ที่เริ่มแก่เฒ่าชราลง จากนั้นไม่นาน มหา ก็แต่งงาน เริ่มต้นเดินทางกับเส้นทาง “ชีวิตสายใหม่” ปัจจุบัน มหา ย้ายลงมาปักหลักค้าขายเป็นผู้ผลิตและผู้จำหน่ายเผยแพร่งานวัฒนธรรมเพลงภาษาลื้อ (ทั้งคำขบถล้อของช่างขับเมืองยอง และงานดนตรีสมัยใหม่จากสิบสองปันนา) ต่อไปที่ ท่าซี้เหล็ก แน่นนอนว่ากรจากลาจากเมืองสิบสองปันนาของมหา ด้านหนึ่งนับว่าเป็นการ “สูญเสีย” แกนนำผู้เป็นชุมคลังของความรู้และกำลังอันสำคัญยิ่งของสิบสองปันนาพุทธศมาคม ทว่าในอีกด้านหนึ่ง งานวัฒนธรรมเพลงภาษาลื้อสมัยใหม่ที่ มหา คนเมืองยอง - ในพม่า ริเริ่มและวางรากฐานไว้ก็ได้หยั่งรากลึก แตกหน่อออกผล แผ่กิ่งก้านสาขาของมันออกไปทั่วสังคมของ คนเมืองลื้อ-ในเขตปกครองตนเองชนชาติไตสิบสองปันนา



## 7. unสรุป: ชาร์ลส์ เอฟ คายส์ กับไทศึกษาที่ต้องมี “การเมือง”

ใน “Buddhist Pilgrimage Centers and the Twelve-Year Cycle” (1975) งานศึกษาชิ้นสำคัญเกี่ยวกับสังคมภาคเหนือของไทยของคายส์ ซึ่งกล่าวถึงความหมายทางการเมืองของ “ประเพณีไหว้พระธาตุประจำปีเกิด” ในโลกทางสังคมของ “คนเมือง” คายส์ ตีความไว้อย่างแหลมคมว่าในเชิงสัญลักษณ์ สถานที่ต่างๆ อันเป็นที่ตั้งของพระธาตุ 12 ราศีนั้นสะท้อน ‘ตัวตนทางภูมิศาสตร์’ หรือ “พื้นที่ทางศาสนา” ของผู้คนในล้านนาที่แยกตัวออกมาจากสยามได้อย่างชัดเจน คายส์ ยังได้ตั้งข้อสังเกตไว้อย่างลุ่มลึกว่า นับจากกลางพุทธทศวรรษที่ 24 เป็นต้นมา ภายใต้เงื่อนไขการเปลี่ยนแปลงเชิงโครงสร้างซึ่งผนวกรวมสังคมล้านนา (หรือส่วนที่ครอบคลุมบริเวณ 8 จังหวัดภาคเหนือของประเทศไทยปัจจุบัน) เข้าไปเป็นส่วนหนึ่งของรัฐชาติ (สยาม) ที่ใหญ่กว่านั้น นอกจากจะเป็นกระบวนการปรับเปลี่ยนโครงสร้างอำนาจของหัวเมืองน้อยใหญ่และการลดบทบาทของบรรดาเจ้าเมืองเดิมลงไป (ผ่านการปฏิรูปการปกครองแบบมณฑลเทศาภิบาลและการส่งข้าหลวงจากส่วนกลางเข้ามาปกครอง) กระบวนการอีกด้านหนึ่งที่เกิดขึ้นควบคู่กันมา ก็คือการผนวกรวม (และดัดแปลง) พุทธศาสนาเถรวาทนิกายโยน ให้เข้าไปเป็นส่วนหนึ่งของโครงสร้างระบบองค์การสงฆ์ที่มีสยามเป็นศูนย์กลาง (ดังที่ผมได้กล่าวถึงในส่วนแรกๆ ของบทความนี้) ภายใต้เงื่อนไขดังกล่าวนี้เองที่ “การเดินทางจาริกแสวงบุญ” (ทั้งที่เป็นการออกอุทิศของพระนักบวชและการปฏิบัติ/ทำบุญของสามัญชน) อันถือเป็นรากฐานสำคัญของจารีตดั้งเดิมทางศาสนาของวัฒนธรรมล้านนานั้น อาจพิจารณาตีความได้ว่าได้กลายเป็นขบวนการเคลื่อนไหวต่อต้านอำนาจรัฐในเชิงสัญลักษณ์ (ผ่านประเพณีการไหว้พระธาตุประจำปีเกิด) ต่อการผนวกรวมและลดทอนอำนาจด้านต่างๆ ในสังคมล้านนาเข้าสู่ศูนย์กลางของสยาม

กล่าวอีกอย่างหนึ่งในแผ่นดินที่เดิมเป็นส่วนหนึ่งของรัฐล้านนาในยุคทองหรือที่ ฮันส์ เพน্থ Hans Penth (1994) เรียกว่า “ดินแดนแห่งอักษรรธรรม” นั้น การเดินทาง/จาริกแสวงบุญ หรือการออกอุทิศของพระสงฆ์เพื่อแสวงหาสัจธรรมความรู้ไปยังที่ต่างๆ นั้น ในตัวของมันเองเป็นเรื่องที่อยู่เหนือพรมแดนรัฐชาติ เป็นกระบวนการ

สังคมเป็นวิถีชีวิตวัฒนธรรมที่สืบเนื่องมีมานานแล้วในประวัติศาสตร์ ทั้งนี้ดังปรากฏผ่านมหากาพย์ว่าด้วย ตำนานพระเจ้าเลียบโลก (ดู สิงหะ 2518) ซึ่งปรากฏพบแพร่กระจายอยู่โดยทั่วไปในเขตลุ่มน้ำโขงตอนบนอันเป็นอาณาบริเวณที่เป็นที่ตั้งที่อยู่อาศัยของชนชาติไท (ลื้อ-โยน)

งานศึกษาของ คายส์ (Keyes 1966, 1971, 1975, 1982) และนักวิชาการด้านไท/ไทยศึกษาคนอื่นๆ (ดู Cohen 2000a, 2000b, Kirsch 1966, Pruess 1976, Tambiah 1976, Turton 2006 และ Wyatt 1966 เป็นต้น) ได้แสดงให้เห็นอย่างชัดเจนมานานแล้วว่า ทั้งการบวชเรียนและออกเดินทางศึกษาหาความรู้ ไม่ว่าจะผ่านการรุดงค์หรือการศึกษาหาความรู้ และงานทำ หรือ หาทำกิน (ในช่วงหน้าแล้ง) ในดินแดนต่างถิ่น “เมืองไกล” หรือเมืองใหญ่นั้น เป็นหนทางหนึ่งของการเลื่อนสถานะทางสังคมของผู้คนในสังคมจารีตประเพณีที่มีมาแต่เดิมในภูมิภาคนี้ (ดู พัฒนา 2545 เปรียบเทียบ) และในทางมานุษยวิทยากล่าวได้ว่ากระบวนการทางสังคมดังกล่าวนี้ยังนำมาซึ่งสภาวะที่ “บุคคล” (โดยเฉพาะผู้ที่อยู่ในวัยเปลี่ยนผ่านจากวัยรุ่นไปสู่ผู้ใหญ่) “เดินทาง” เข้าสู่การเปลี่ยนผ่านและการสร้างตัวตนทางสังคมขึ้นใหม่อย่างมีนัยสำคัญ ในทำนองเดียวกัน คายส์ ตั้งข้อสังเกตไว้อย่างน่าสนใจว่า ในกรณีของ “คนอีสาน” นั้นตั้งแต่ราวๆ 40 กว่าปีมาแล้วที่มักเดินทางไปหางานทำ (ช่วงหน้าแล้ง) ไม่ว่าจะ “ข้ามชาติ” ไปเวียงจันทน์ หรือมุ่งหน้ามายังกรุงเทพฯ ต่างกลับยังคงรักษาหรือยังสร้างสำนึกเกี่ยวกับตนเองในฐานะ “คนลาว” ไว้อย่างเหนียวแน่นลึกซึ้ง (Keyes 1966) กล่าวอีกอย่างหนึ่งก็คือ ภายใต้บริบทของการพัฒนาเปลี่ยนแปลงเข้าสู่สภาวะสมัยใหม่และการสร้างรัฐชาติ คนอีสาน ที่ด้านหนึ่งเข้าใจกันว่าต่างต้องระหกระเหินเดินทางอพยพเคลื่อนย้ายออกจากชุมชนดั้งเดิมของตน เพื่อ “ทำมาหากิน” (จนเกิดปรากฏการณ์ชุมชนล่มสลาย) ในอีกด้านหนึ่งก็ถูกกระบวนการทางอำนาจต่างๆ จากโครงการพัฒนาของรัฐ (โดยเฉพาะโรงเรียน การพัฒนาชนบท และการสร้างพลเมือง ผ่านระบบเกณฑ์ทหารและการจดทะเบียนราษฎร) ปรับเปลี่ยน ผสมกลมกลืนให้กลายเป็น “คนไทย” กลับยังคงดำรงทั้ง “ความเป็นลาว” และ “ความเป็นไทย” ไว้ได้ในเวลาเดียวกัน เป็น Double identity ที่เป็นผลพวงมาจาก การเดินทาง/เคลื่อนที่ ไม่ว่าจะมองจากรัฐหรือประชาชน

ในทำนองเดียวกันกับกรณีของเนร/พระข้ามพรมแดนรัฐชาติ การละทิ้ง

ถิ่นฐานบ้านเกิดเพื่อแสวงหาความรู้และประสบการณ์ทางสังคมใหม่ๆ (จากเมืองของถึงลำพูน จากเชียงรุ่งถึงเชียงใหม่ และจากเมืองไทยถึง “เมิงไต” ดังที่ได้เสนอมาก่อนหน้านี้) ผมเสนอว่า ด้านหนึ่ง การเดินทางเพื่อศึกษาหาความรู้ หรือเพื่อแผ่ผลบุญดังกล่าว (เช่นกรณีของ มหา) ถือเป็นกระบวนการทางสังคมที่ต่อกี่ยวความรู้สึกนึกคิดเกี่ยวกับตัวตน เกี่ยวกับบ้านเกิดเมืองนอนของตนที่ก่อตัวขึ้นอย่างมีนัยสำคัญ ผ่านประสบการณ์พลัดถิ่น การใช้ชีวิตต่างถิ่นต่างแดน และการเรียนรู้หาประสบการณ์ข้ามวัฒนธรรม

ในระดับชีวิตประจำวัน กระบวนการทางสังคมดังกล่าวนี้ นำมาซึ่งการมีปฏิสัมพันธ์ ได้พบปะ หรือ “ปะทะ” (encounter) กับผู้คนต่างรัฐชาติ (ไม่ใช่ชนชาติ) และวัฒนธรรมอื่น อันนำไปสู่กระบวนการสะท้อนกลับที่ผลิตซ้ำจินตนาการเกี่ยวกับภาพอุดมคติของ “แผ่นดินแม่” ที่ค่อยๆ ก่อร่างสร้างตัวขึ้นในแต่ละวัน จากความสับสนจนกลายเป็นภาพที่ชัดเจนมากขึ้นและมากขึ้น อันนำไปสู่ความจำเป็นที่เราจะต้องเข้าใจขบวนการเคลื่อนไหวดังกล่าวนี้ในปริมนทลที่กว้างกว่านั้น กล่าวคือ (ในอีกด้านหนึ่ง) การเดินทางข้ามพรมแดนรัฐชาติของพระเณรชาวลื้อดังกล่าว (ไม่ว่าจะจากพม่าไปจีน หรือจากจีนมาไทย) ต้องเข้าใจว่าในที่สุดได้กลายเป็นส่วนหนึ่งของขบวนการเคลื่อนไหวทางวัฒนธรรมของชาวลื้อ ที่ก่อตัวขึ้นเสมือนภาคใต้ต่อการเปลี่ยนแปลงด้านต่างๆ อันเป็นผลพวงของโครงการพัฒนาต่างๆ ทั้งในระดับชาติ (ที่เน้นการเติบโตทางเศรษฐกิจเป็นที่ตั้งในจีน) และในระดับภูมิภาคลุ่มแม่น้ำโขงตอนบน (ที่เน้นการเปิดเสรีทางการค้าและกระตุ้นการลงทุน ผ่านความร่วมมือระหว่างประเทศต่างๆ ในแถบนี้ที่เรียกว่า “สี่เหลี่ยมเศรษฐกิจ”)<sup>11</sup>

อย่างไรก็ตามกระบวนการดังกล่าวนี้ก็หาได้เกิดขึ้นอย่างจงใจแต่ทว่ามีลักษณะแบบเป็นไปเอง กระทั่งพัฒนาไปสู่การก่อเกิดเป็น “สำนึกกรักบ้านเกิด” ผ่านการพยายามที่จะพัฒนาหรือฟื้นฟูและสืบสานพระศาสนาและวัฒนธรรมในแดนดิน “แผ่นดินแม่” ของตน จนนำไปสู่ขบวนการเคลื่อนไหวทางวัฒนธรรมที่สลับซับซ้อนต่อการพยายามสืบสานวัฒนธรรมและอารยธรรมลื้อยุคปัจจุบัน กล่าวอีกอย่างหนึ่ง ปฏิบัติการของการเดินทาง/เคลื่อนที่ (the practices of mobility) ดังที่ผมเสนอให้เห็นเป็นตัวอย่างผ่านกรณีการเดินทางข้ามพรมแดนรัฐชาติของมหา คือจากประเทศ

พม่ามาประเทศไทย และจากประเทศไทย (ผ่านพม่า) ไปยังประเทศจีนคือที่สิบสองปันนา และจากสิบสองปันนากลับมายังพม่า (คือที่ท่าซี้เหล็ก) จะเห็นว่าการเดินทาง/เคลื่อนที่ดังกล่าวได้กลายเป็นเงื่อนไขสำคัญที่เกื้อหนุนต่อการก่อร่างสร้างเครือข่ายความสัมพันธ์ข้ามชาติ ระหว่าง “คนเมืองลื้อ” สิบสองปันนา “คนเมืองไต” ในพม่า และ “คนเมืองไทย” ในแถบภาคเหนือของประเทศไทย และทั้งการเดินทาง/เคลื่อนที่ และเครือข่ายความสัมพันธ์ข้ามชาติดังกล่าวนี้เอง ที่กลายเป็นพลังขับเคลื่อนและเปิด “พื้นที่” ให้กับชาวลื้อ หรือชนชาติไตในสิบสองปันนา ได้มีโอกาสรื้อฟื้นและสืบสานพุทธศาสนาและวัฒนธรรม (ท้องถิ่น) ของพวกเขาภายใต้บริบทของการพัฒนาไปสู่ความทันสมัยของชาติจีนสมัยใหม่และการพัฒนาระดับภูมิภาคลุ่มน้ำโขง

ในบทความนี้ผมได้พยายามเสนอให้เห็นแล้วว่าคุณูปการสำคัญของคาส์ที่มีต่อไทศึกษานั้นก็คือมานุษยวิทยาศาสนา (ว่าด้วยพุทธศาสนาเถรวาทนิกายโยน) และวงศาคณาญาติด้วยการเมืองของความเป็นชาติพันธุ์ (ของชนชาติไท) และเมื่อลอง “สานต่อ” แนวทางการศึกษาที่คาส์ได้วางรากฐานไว้ด้วยการขยายความสนใจมาสู่การวิเคราะห์ตีแผ่ ปฏิบัติการทางสังคมและกระบวนการทางวัฒนธรรมต่างๆ ที่เกี่ยวข้องโยงใยไปกับเรื่องการเมืองอัตลักษณ์ในระดับชีวิตประจำวันของผู้คนที่มีเนื้อหนังมังสา การ “สานต่อ” ทางวิชาการดังกล่าว นอกจากจะชี้ให้เห็นถึงคุณูปการจากงานศึกษาของคาส์ ยังถือเป็นการพยายามเสนอ “ทางเลือก” สำคัญต่องานศึกษาทางด้านมานุษยวิทยาว่าด้วยเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ และไทศึกษา ที่นอกจากจะเป็นงานศึกษาที่ (ควร) เน้นให้ความสำคัญต่อการตีแผ่ประเด็นปัญหาต่างๆ ผ่านการศึกษาชีวิตทางวัฒนธรรมของผู้คน และการต่อสู้ดิ้นรนของผู้คนตัวเล็กตัวน้อยภายใต้ในบริบทใหม่ของการพัฒนาระดับภูมิภาค (ลุ่มน้ำโขง) และการเคลื่อนย้ายถ่ายโอนของทุน ผู้คน สินค้า ข่าวสาร และวัฒนธรรมข้ามพรมแดนรัฐชาติในยุคโลกาภิวัตน์ ยังน่าจะเป็นการศึกษาเชิงวิพากษ์ของการเมืองของความเป็นชาติพันธุ์ เป็นไทศึกษาที่มี “การเมือง” ที่มีทั้งคุณค่า สาระ ที่ทั้งเปิดโปงให้เห็นถึงการต่อสู้ดิ้นรนของผู้คนตัวเล็กตัวน้อย และไปให้พ้นจาก “กักตัก” ความคิดแบบสาร์ตเจนิยม (essentialism) ที่ยังคงวนเวียนอยู่ในแวดวงไทศึกษาและการศึกษาทางมานุษยวิทยาในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ภาคพื้นทวีปได้อย่างน่าสนใจ

## คำขอบคุณ

มีหลายคนที่มีส่วนเกี่ยวข้อง ให้ความช่วยเหลือ ดิซม วิพากษ์วิจารณ์ (หรือติดตามเฝ้าทวงบทความ) กระทั่งงานเขียนชิ้นนี้สำเร็จออกมาอย่างที่เห็น ผมขอขอบคุณ อาจารย์ คายส์ ที่กรุณาแนะนำรายชื่องานเขียนด้านไทศึกษาของท่านให้ตามที่ขอ ซึ่งช่วยทำให้ผมมีกำลังใจขึ้นมาอีกเยอะที่จะเขียนบทความนี้ อาจารย์ ปิ่นแก้ว เหลืองอร่ามศรี ที่ชักชวนให้ผมร่วมเขียนบทความเกี่ยวกับงานของอาจารย์คายน และกรุณายืดเวลาส่งบทความต้นฉบับให้หลายหน อาจารย์พัฒนา กิตติ-อาษา ที่ทั้งแนะนำ กระตุ้น และแลกเปลี่ยนข้อคิดเห็นต่างๆ อาจารย์สุเทพ สุนทร-เกสัช ที่สละเวลาอ่านบทความฉบับร่าง ให้ความเห็นและเล่าเรื่องหลายๆ เรื่องของอาจารย์ คายส์ ให้ผมฟัง ซึ่งมีประโยชน์อย่างมากต่อการเขียนบทความนี้ และ ยุกติ มุกดาวิจิตร ที่รับอ่านบทความฉบับร่างภายในเวลาจำกัด และส่งบทวิจารณ์ (ข้ามชาติ) ขนาดยาวอันทรงคุณค่ามาให้อย่างรวดเร็ว สำหรับข้อผิดพลาด ที่ (อาจจะ) ปรากฏอยู่ในบทความชิ้นนี้ ในฐานะผู้เขียน ผมขออ้อมรับไว้แต่เพียงผู้เดียว

## เชิงอรรถ

<sup>1</sup> คำว่า ไท ที่ใช้ในบทความนี้หมายถึง ผู้คนกลุ่มวัฒนธรรมที่นักภาษาศาสตร์จัดให้เป็นกลุ่มชนที่พูดภาษาตระกูลไท (Tai speaking peoples) หรือที่กันว่าเรียกว่า “ชนชาติไท” กลุ่มชนวัฒนธรรมดังกล่าว ปัจจุบันอาศัยใช้ชีวิตกระจายอยู่ทั้งใน และนอกประเทศไทย โดยเฉพาะแถบตอนบนของภูมิภาคเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ส่วนคำว่า ไทย ในที่นี้หมายถึงถึงพลเมืองของประเทศไทย ซึ่งมีกลุ่มชนที่พูดภาษาตระกูลไทเป็นสมาชิกส่วนใหญ่ ประเด็นปัญหาต่างๆ ของ ไทศึกษา (Tai Studies) นั้นอาจซ้อนทับกับ ไทยศึกษา (Thai Studies) แต่ก็ไม่อาจกล่าวได้ว่า เป็นสนามของการศึกษาเดียวกัน กล่าวคือ ขณะที่ ไทยศึกษา เน้นประเด็นปัญหาของการศึกษาที่เกี่ยวข้องกับประเทศไทย หรือ “คนไทย” ในที่ต่างๆ ไทศึกษา ซึ่งมีลักษณะเป็นอาณาบริเวณศึกษา เน้นศึกษาเรื่องราวของกลุ่มคนที่พูดภาษาตระกูลไท ซึ่งไม่ได้จำกัดขอบเขตอยู่เพียงแคในในประเทศไทย ทว่าครอบคลุมกว้างขวางออกไปในระดับภูมิภาคในภาคพื้นทวีปเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ จากทางตอนใต้ของจีน (คือ ในยูนนานและกวางสี) ตัดชายแดนเวียดนาม พม่า และลาว จนถึงทางตะวันออกเฉียงเหนือของอินเดียตัดชายแดนพม่า ส่วน ไทศึกษา (หรือเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ศึกษา) ของคายนส์ ที่อภิปรายในบทความนี้จำกัดขอบเขตเพียงแคในเขตลุ่มน้ำโขงตอนกลางและตอนบน

<sup>2</sup> งานศึกษาเรื่อง “The Other Within” ของ ธงชัย (Thongchai 2000) ซึ่งเป็นที่กล่าวขานถึงกันอย่างมากในแวดวงไทยศึกษา ช่วงหลายปีก่อนหน้านี้ แม้ว่าจะได้พิมพ์เผยแพร่ในหนังสือ *Civility and Savagery* ที่ แอนดรู เทอร์ตัน Andrew Turton เป็นบรรณาธิการ ออกวางจำหน่ายในปี 2543 ทว่า ผู้เขียนบทความแต่ละบท (คือ คายนส์ ธงชัย และคนอื่นๆ ) ได้นำเสนอไปก่อนหน้านี้แล้วเกือบ 7 ปี ในงานสัมมนาวิชาการนานาชาติว่าด้วยไทยศึกษาครั้งที่ 5 ณ กรุงลอนดอน ประเทศอังกฤษ ในปี 2536

<sup>3</sup> 2 ปีหลังจากนั้นบทความชิ้นนี้ถูกแปลเป็นภาษาไทยและรวบรวมไว้ในหนังสือ สังคมวิทยาของหมู่บ้านภาคตะวันออกเฉียงเหนือ สุเทพ สุนทรภัสส์ (ผู้แปลและบรรณาธิการ) กรุงเทพฯ: แผนกวิชาสังคม คณะรัฐศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย 2511. หนังสือเล่มนี้น่าจะกลายเป็นตำราเรียนเล่มสำคัญทางมานุษยวิทยาในมหาวิทยาลัยไทย ที่ว่าด้วยการพัฒนาและประเด็นปัญหาทางสังคมและวัฒนธรรมในภาคตะวันออกเฉียงเหนือของไทย บทความของคายนส์ที่ถูกแปลและตีพิมพ์ในหนังสือเล่มนี้มีชื่อว่า “ลักษณะทางชาติพันธุ์และความภาคภูมิใจของชาวบ้านในภาคตะวันออกเฉียงเหนือ”

<sup>4</sup> การจัดลำดับลำดับขั้น หรือตำแหน่งของสงฆ์ ตามธรรมเนียมของพุทธศาสนาเถรวาท นิภายโยนแต่เดิมนั้น อาจเทียบเคียงได้จากระบบของคัมภีร์สงฆ์ในสิบสองปันนาที่ ตำแหน่งของสงฆ์ กำหนดจากตำแหน่งสูงตาม “ความรู้” และผลบุญ (พรรษา) ที่สั่งสมจากการบวชเรียนอยู่ในสมณเพศ คือ (1) พระ ซึ่งเทียบเท่ากับ สามเณร ในระบบของคัมภีร์สงฆ์ไทย (หลังลาลิกขาบท เรียก น้อย หรือ ใหม่) (2) ตู หรือ พระ (หลังลาลิกขาบทเรียก หนาน) (3) มหา และ (4) ครูบา อันเป็นตำแหน่งสูงสุด (ในชุมชนหนึ่งๆ )

<sup>5</sup> การจัดลำดับสถานะ/ตำแหน่งของสงฆ์ ตามธรรมเนียมของพุทธศาสนาเถรวาทนิภายโยนนั้น เดิมแตกต่างไปจากที่ มหาเถรสมาคมไทยในปัจจุบันกำหนดไว้อยู่มาก ตามธรรมเนียมดั้งเดิมที่ว่านี้ ตำแหน่งของสงฆ์ กำหนดจากตำแหน่งสูงตาม “ความรู้” และผลบุญ (พรรษา) ที่สั่งสมจากการบวชเรียนอยู่ในสมณเพศ คือ (1) พระ ซึ่งเทียบเท่ากับ สามเณร ในไทย (หลังลาลิกขาบท เรียก น้อย หรือ ใหม่) (2) ตู หรือ พระ (หลังลาลิกขาบทเรียก หนาน) (3) มหา (4) ครูบา และ (5) เถระ (หรือมหาเถร) อันเป็นตำแหน่งสูงสุด ส่วน ครูบาเมือง (หรือที่เรียกว่า สมเด็จพระราชาธรรม ในเขตเชียงตุงนั้น) เป็นตำแหน่งทางการปกครองที่เทียบเท่าได้กับ สังฆราช ในเมืองไทย

<sup>6</sup> นับจากช่วงปลายทศวรรษ 1980 ซึ่งพุทธสมาคมสิบสองปันนาได้พยายามที่จะก่อตั้งที่ทำการของพุทธสมาคมสิบสองปันนาขึ้นมาใหม่ โดยเมื่อแรกเริ่มได้ใช้ศาลา วัดบ้าน ถิ่น เมืองเชียงรุ่ง เป็นที่ทำการชั่วคราว อบรมพระเณรไปพลางๆ ก่อน ต่อมาจึงได้เลือกเอาบริเวณที่ตั้งของวัดป่าเจ (เดิม) หนึ่งในวัดหลวงของเจ้าแผ่นดินสิบสองปันนา ซึ่งถูกทิ้งร้างไปนานกว่า 30 ปีก่อนหน้านั้น เริ่มจากวิหารและกุฏิเล็กๆ ของเจ้าอาวาส วัดป่าเจก่อตั้งขึ้นอย่างเป็นทางการในปี 2537 ทว่าการก่อสร้างวัดป่าเจขึ้นมาใหม่ ภายใต้การนำของครูบาเมือง (และมหา) ต้องอาศัยการระดมทุน (ทั้งจากภายในประเทศและต่างประเทศ โดยเฉพาะประเทศไทย) และใช้เวลานานกว่าทศวรรษ กว่าที่จะกลายมาเป็นวัดหลวงศูนย์กลางพุทธศาสนาและจิตวิญญาณของชาวลื้อในปัจจุบัน

<sup>7</sup> ปัจจุบันลาลิกขาบทไป 8 รูป ส่วนหนึ่งในสองรูปที่ยังคงรับใช้พระศาสนาต่อไป ปัจจุบันมีบทบาทอย่างสำคัญอยู่ในสิบสองปันนาพุทธสมาคม

<sup>8</sup> เกี่ยวกับที่มีที่ไปของ วงดาวใหม่ ผมได้เขียนไว้ในที่อื่นๆ แล้ว (ดูเพิ่มเติมได้ใน วสันต์ 2550)

<sup>9</sup> อันที่จริง “ความดัง” และพลังของเพลงไทลื้อสมัยใหม่ (ในเวลานั้น) ถูกส่งออกไปไกลข้าม

รัฐชาติจนไปถึง เมืองสิงห์ (ทางตอนเหนือของลาว) เมืองยอง ท่าซี้เหล็ก และเซียงตุง และ คาดว่าต่อจากนั้นไม่นานจึงข้ามมายังฝั่งไทย ผ่านอำเภอแม่สาย

<sup>10</sup> ปอยหลวงแสงสว่าง เป็นชื่อที่ ครูบาเมือง ตั้งให้กับวงดนตรีวงที่สองและวงสุดท้ายที่วัด ปาเจให้การสนับสนุน

<sup>11</sup> ปัจจุบันดูเหมือนว่า วาทกรรมสี่เหลี่ยมเศรษฐกิจ ซึ่งริเริ่ม “ประกาศ” ผ่านอภิมหา โครงการพัฒนาของธนาคารพัฒนาแห่งเอเชีย ((Asian Development Bank) ตั้งแต่ปี 2535 เป็นต้นมา ด้วยการปล่อยเงินกู้ ด้านการพัฒนาและการร่วมมือทางการค้าการลงทุนข้าม ชาติระดับภูมิภาคระหว่าง ไทย พม่า จีน และ ลาว จะเบาบางลงไป ทว่า พื้นที่แห่ง การพัฒนาดังกล่าวเขาเข้าจริงได้จำแลงแปลงกาย กลายมาเป็นเขตการพัฒนาระดับ อนุภูมิภาคลุ่มน้ำโขง (the Great Mekong Sub-region) ซึ่งกินอาณาบริเวณกว้างขวางมาก ขึ้น ด้วยการพยายามสร้างข้อตกลง “ความร่วมมือ” ทางการค้า การพัฒนา การลงทุน ระหว่างกลุ่มประเทศต่างๆ ในเขตลุ่มน้ำโขง (คือ จีน ลาว เวียดนาม กัมพูชา พม่า และ ไทย) ทั้งนี้โดยมี รัฐบาลมณฑลยูนนาน (ตัวแทนของมหาอำนาจจีน) ทำหน้าที่เป็นตัว กลจักรขับเคลื่อนอันทรงอิทธิพล น่าสนใจเป็นอย่างยิ่งว่า ล่าสุดนับจากปี 2549 เป็นต้น มา จีนยังได้ผลักดันให้ กวางสี ทั้งมณฑลเข้าร่วมโครงการ “ความร่วมมือ” ด้านการค้า การพัฒนา และการลงทุนในเขตลุ่มน้ำโขง จนเป็นผลสำเร็จ ทั้งๆ ที่ทางภูมิศาสตร์ ไม่มี พื้นที่ ส่วนใดเลยของมณฑลกวางสีที่จะกล่าวอ้างได้ว่าเป็นส่วนหนึ่งของเขตลุ่มน้ำโขง ยัง ไม่ต้องกล่าวถึงความเชื่อมโยงทางประวัติศาสตร์และการเมืองวัฒนธรรม (ดู Keyes 1995 และ 2002b)



## บรรณานุกรม

- พัฒนา กิตติอาษา (2545) “คนข้ามแดน: นาฏกรรมชีวิตและการข้ามพรมแดนในวัฒนธรรมอีสาน” *วารสารสังคมศาสตร์* (มหาวิทยาลัยเชียงใหม่) ปีที่ 15 ฉบับที่ 1: 109-166.
- ยศ สันตสมบัติ (2543) *หลักช้าง: การสร้างใหม่ของอัตลักษณ์ไทในใต้คง* กรุงเทพฯ: โครงการวิจัยทรศน์.
- ยุกติ มุกดาวิตร (2549) “ปลดสายเดี่ยว ภูมิ (ประวัติ) ศาสตร์ชาติพันธุ์ในกลุ่มน้ำโขง: ผ่านกรอบประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์นิพนธ์แบบพาดข้าม” *ลุ่มน้ำโขง: วิกฤติ การพัฒนา และทางออก*, ชาญวิทย์ เกษตรศิริ และ กัมปนาท ภัคดีกุล (บรรณาธิการ) กรุงเทพฯ: มูลนิธิโตโยต้าประเทศไทย; มูลนิธิโครงการตำราสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์: 190-208.
- วสันต์ ปัญญาแก้ว (2550) *เสียงไต้ล้อ-สิบสองปันนา*, เชียงใหม่: ภาควิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.
- สุเทพ สุนทรภัสช์ (2511) *สังคมวิทยาของหมู่บ้านภาคตะวันออกเฉียงเหนือ* (ผู้แปลและบรรณาธิการ) กรุงเทพฯ: แผนกวิชาสังคม คณะรัฐศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- สิงชะ วรรณสัย (2518) *พุทธตำนานพระเจ้าเสียบโลก* (ปริวรรตจากคัมภีร์ใบลาน) เอกสารอัคราณา.
- แสวง มาละแซม (2540) *คนของย้ายแผ่นดิน*, กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.
- Cohen, Paul T. (2000a) “A Buddha Kingdom in the Golden Triangle: Buddhist Revivalism and the Charismatic Monk Kruba Bunchum”, *The Australian Journal of Anthropology*, 2000, Vol. 11 No. 2, 141-154.
- \_\_\_\_\_ (2000b) “Lue across Borders: Pilgrimage and the Muang Sing Reliquary

in Northern Laos”, in *Where China meets Southeast Asia*, edited by Grant Evans, Christopher Hutton, and Kuah Khun Eng, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies: 145-161.

\_\_\_\_\_ (2001) “Buddhism Unshackled: The Yuan ‘Holy Man’ Tradition and the Nation-State in the Tai World”, *Journal of Southeast Asian Studies*, Vol. 32, No. 2: 227-247.

Condominas, George (1987) “In Search of a Vat: The Dai in Internal and the Lao in External Exile”, in *Proceedings of the International Conference on Thai Studies*, The Australian National University, Canberra, 3-6 July, 1987, Volume 3: Part Two, compiled by Ann Buller, Canberra, ANU: 445-466.

Grabowsky, Volker (1999) “Forced Resettlement Campaigns in Northern Thailand and During the Early Bangkok Period”, *Journal of the Siam Society*, Vol. 87, No. 1 & 2: 45-86.

Keyes, Charles F. (1966) “Ethnic Identity and Loyalty of Villagers in Northeastern Thailand”, *Asian Survey*, Vol. VI, No. 7 (July 1966): 362-369.

\_\_\_\_\_ (1971) “Buddhism and Nation Integration in Thailand”, *Journal of Asian Studies*, Vol. 30, No. 3: 551-567.

\_\_\_\_\_ (1975) “Buddhist Pilgrimage Centers and the Twelve-Year Cycle: Northern Thai Moral Orders in Space and Time”, *History of Religions*, Vol. 15, No. 1: 71-89.

\_\_\_\_\_ (1977) *The Golden Peninsula*, New York: Macmillan Publishing Co., Inc.

\_\_\_\_\_ (1982) “The Death of Two Buddhist Saints”, *Journal of the American Academy of Religion*, Thematic Studies, 4, 3-4.

\_\_\_\_\_ (1991) “The proposed world of the school: Thai villagers entry into a bureaucratic state system” in *Reshaping Local Worlds: Rural Educa-*

tion and Cultural Change in Southeast Asia, ed. Charles F. Keyes, New Haven, CT: Yale University, *Southeast Asian Studies*: 87-138.

\_\_\_\_\_ (1992) “Who are the Lue Revisited? Ethnic Identity in Laos, Thailand, and China”, Working Paper, Centre for International Studies. Cambridge: MIT.

\_\_\_\_\_ (1994) “The Nation-State and the Politics of Indigenous Minorities: Reactions on Ethnic Insurgency in Burma”, Paper prepared for a conference on “Tribal Minorities and the State,” organised by the Harry Frank Guggenheim Foundation in Istanbul, February 21-25, 1994.

\_\_\_\_\_ (1995) “Who are the Tai?: Reactions on the Invention of Local, Ethnic and National Identities,” *Ethnic Identity: Creation Conict, and Accommodation*, Lola Romanucci-Ross and George A. De Vos, eds. Third Edition, Walnut Creek, CA: Alta Mira Press, 1995: 136-160.

\_\_\_\_\_ (1999) “Fieldwork as History”, paper presented at A Symposium in Honor of A. Thomas Kirsch, Friends in the Field, Department of Sociology and Anthropology and Women Studies Centre , Faculty of Social Sciences, Chiang Mai University.

\_\_\_\_\_ (2000) “A Princess in a Peoples’ Republic: A New Phase in the Construction of the Lao Nation,” in *Civility and Savagery*, Andrew Turton, ed. Richmond, Surrey, UK: Curzon. Pp. 206-26.

\_\_\_\_\_ (2002a) “Presidential Address: ‘The Peoples of Asia’ – Science and Politics in the Classication of Ethnic Groups in Thailand, China, and Vietnam” *Journal of Asian Studies*, Vol. 61, No. 4 (November 2002): 1163-1203.

\_\_\_\_\_ (2002b) “Weber and Anthropology,” *Annual Review of Anthropology*, Vol. 31 (2002): 233-255.

- \_\_\_\_\_ (2003) "The Politics of Language in Thailand and Laos," in *Fighting Words: Language Policy and Ethnic Relations in Asia*, ed. by Michael E. Brown and Umit Ganguly, Cambridge, MA: The MIT Press. Pp. 177-210.
- Kirsch, A. Thomas (1966) "Development and Mobility among the Phu Thai of Northeast Thailand", *Asian Survey*, Vol. 6, No. 7: 370-378.
- Lebar, Frank M. and Gerald C. Hickey, John K. Musgrave (1964) *Ethnic Groups of Mainland Southeast Asia*, New Heaven: Human Relations Area Files Press.
- Leach, Edmund R. (1954) *Political systems of highland Burma*, London: London School of Economics and Political Science (reprinted 1964).
- Moerman, Michael (1965) "Ethnic Identification in a Complex Civilization: Who are the Lue?", *American Anthropologist*, Vol. 67, No. 5 (Part 1): 1215-1230.
- Pent, Hans (1994) *A Brief History of Lan Na*, Chiang Mai: Silkworm Books.
- Pruess, James B. (1976) "Merit-seeking in public: Buddhist pilgrimage in north-eastern Thailand", *Journal of the Siam Society* 64 part1 (January 1976): 169-206.
- Reynolds, Craig J. (1998) "Globalisation and Cultural Nationalism in Modern Thailand", in *Southeast Asian identities*, edited by Joel S. Kahn, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies: 115-145.
- Scott, James C. (1998) *Seeing Like A State*, New Haven: Yale University.
- Tambiah, Stanley (1976) "Monkhood as an Avenue of Social Mobility" *World Conqueror and World Renouncer*, New York: Cambridge University Press.
- Thongchai Winichakul (1994) *Siam mapped*, Honolulu: University of Hawaii

Press.

\_\_\_\_\_ (2000) “The Other Within”, in *Civility and Savagery*, edited by Andrew Turton: 38-62.

Turton, Andrew (2000) *Civility and Savagery*, edited Richmond, Surrey, UK: Curzon.

\_\_\_\_\_ (2006) “Remembering local history: Kuba Wajiraphanya (c.1853-1928), Phra Thongthip and the Muang way of life”, *Journal of the Siam Society*, Vol. 94 (2006): 147-176.

Wyatt, David K. (1966) “The Buddhist Monkhood as an Avenue of Social Mobility, in Traditional Thai Society” *Sinlapakon*, Vol. X No. 1.