



บทที่ ๒ ซ้ำ-เจียง ความรู้และความเป็นการเมือง

การพรรณนาว่าด้วย “ซ้ำ” ในสังคมไทย

ในดินแดนลุ่มแม่น้ำโขงมีกลุ่มชนหลากหลายดำรงอยู่ร่วมกัน ไม่ว่าจะเป็นกลุ่มตระกูลไท-ลาว ที่แบ่งเป็นสาขาต่าง ๆ เช่น ลาว, ไทย, ละว้า, พวน, ผู้ไท, ไทดำ ฯลฯ กลุ่มตระกูลทิเบต-จีน เช่น ม้ง, เย้า, ลื้อ, มูเซอ, กะเหรี่ยง ฯลฯ กลุ่มตระกูลเวียด-เหมือง เช่น มอน, ง่วน, ภรี ฯลฯ และกลุ่มตระกูลมอญ-เขมร เช่น เขมร, ซ่า, กุย, จาม, ของ, มอญ ฯลฯ ซึ่งมีอยู่เป็นจำนวนมากและค่อนข้างมีบทบาทสำคัญต่อความเปลี่ยนแปลงในประวัติศาสตร์ของเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ภาคพื้นทวีป แต่มักไม่ค่อยมีการศึกษาเกี่ยวกับชนกลุ่มนี้ดังที่ควรจะเป็น^๑

ในสาขาย่อยของกลุ่มแรกคือ ลาว และไทย มีฐานะเป็นชนผู้ปกครอง ส่วนกลุ่มหลังกลายเป็น “ชนชายขอบ” หรือ “ชนกลุ่มน้อย” ในยุครัฐสมัยใหม่ กระนั้นก็ตาม คำเรียกเช่น “ชนเผ่า” และ “ชนกลุ่มน้อย” ก็ไม่เหมาะสมแต่ประการใด เพราะกลุ่มชนเหล่านี้ในอดีตล้วนแต่เคยมีบ้านเมืองที่ยิ่งใหญ่ของตนมาก่อนทั้งสิ้น เมื่อเคยมีบ้านเมืองของตนเองมาก่อน ก็ไม่ใช่ “ชนเผ่า” ในความหมายล้าหลังตามแนวการจัดลำดับขั้นการพัฒนาของสังคม อีกทั้งเมื่อพิจารณาในเรื่องจำนวนคนก็จะพบว่ากลุ่มชนเหล่านี้เมื่อถูกนับรวมกันก็จะมีจำนวนมากกว่ากลุ่มชนของส่วนกลาง คำเรียกทั้งสองยังสะท้อนอคติของชนชั้นนำที่มีต่อกลุ่มชนเหล่านี้ นักมานุษยวิทยาและนักประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์จึงนิยมใช้คำว่า “กลุ่มชาติพันธุ์” และ/หรือ “กลุ่มชนพื้นเมือง” แทน^๒ (ในที่นี้ผู้เขียนจะใช้คำว่า “กลุ่มชน” เป็นหลักในการนิยามเรียก)

^๑ บุญยงค์ เกตุเทศ. วัฒนธรรมเผ่าพันธุ์มนุษย์ (อุบลราชธานี: ยงสวัสดิ์การพิมพ์, ๒๕๓๖), หน้า ๑๑๓ - ๑๒๗.

^๒ ดูการอภิปรายประเด็นปัญหาในการศึกษาประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์ใน จิวีวรรณ ประจวบเหมาะ. “ทบทวนแนวทางการศึกษาชาติพันธุ์ข้ามยุคสมัยกับการศึกษาสังคมไทย.” ใน ว่าด้วยแนวทางการศึกษาชาติพันธุ์ (กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน), ๒๕๔๗), หน้า ๒ - ๑๒๕ ; ฉลาดชาย รมิตานนท์. “แนวคิดในการศึกษาอัตลักษณ์ความเป็น “ไท” ใน สรัสวดี อ๋องสกุล และโยชิยุกิ มาซุฮาร่า. (บก.). การศึกษาประวัติศาสตร์และวรรณกรรมของกลุ่มชาติพันธุ์ไท (เชียงใหม่: ภาควิชาประวัติศาสตร์ คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, ๒๕๔๔), หน้า ๑๕๓ - ๑๗๕ ; อานันท์ กาญจนพันธุ์. ความคิดทางประวัติศาสตร์และศาสตร์ของวิจิตร: รวมบทความทางประวัติศาสตร์เพื่อเป็นเกียรติแด่ศาสตราจารย์ ดร.นิธิ เอียวศรีวงศ์ ในวาระอายุครบ ๖๐ ปี (กรุงเทพฯ: อัมรินทร์, ๒๕๔๗), บทที่ ๔ ; ส่วนประเด็นปัญหาว่า การมองจากจุดของชนพื้นเมืองนั้นมีความสำคัญอย่างไรในการศึกษาประวัติศาสตร์ของไทยและเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ขอให้ดู ฉลอง สุนทรวาณิชย์. “งานเขียนทางประวัติศาสตร์ของคนพื้นเมืองเอเชียตะวันออกเฉียงใต้

กรณีชา ซึ่งเป็นสาขาหนึ่งของกลุ่มตระกูลมอญ-เขมรนั้น ชาเป็นหนึ่งในกลุ่มชนเล็ก ๆ ที่อาศัยอยู่ในเขตแดนรัฐต่าง ๆ เช่น ภาคเหนือและภาคตะวันออกเฉียงเหนือของประเทศไทย บริเวณเขตรอยต่อระหว่างลาวกับกัมพูชา ภาคตะวันตกเฉียงเหนือของเวียดนาม ตอนใต้ของประเทศจีนอีกจำนวนหนึ่ง แต่จะมีอยู่เป็นจำนวนมากที่สุดใน สปป.ลาว (สาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว)^๑ และในยุครัฐประชาชาติลาว กลุ่มชนต่าง ๆ จะได้รับการยอมรับจากทางการในฐานะพลเมืองที่มี “ความเป็นลาว” ควบคู่ไปกับกลุ่มชนชั้นนำ โดยทุกกลุ่มชนจะถูกนับรวมเข้าด้วยกันไว้ในสัญลักษณ์ของ “ความเป็นชาติ” ดังจะเห็นได้จากนโยบายขนาดใหญ่ที่สร้างขึ้นเพื่อเฉลิมฉลองวันชาติ จะมีภาพทุกกลุ่มชนรวมอยู่ในนั้น

การยอมรับดังกล่าวยังแสดงออกมาในการเรียกขานกลุ่มชนในชาติ ซึ่งจะไม่แบ่งแยกว่าเป็นคนไทยกับชาวเขาอย่างในกรณีรัฐไทย แต่ในรัฐลาวจะนิยมเรียกว่า “ลาวลุ่ม” สำหรับคนในพื้นที่ราบ เรียก “ลาวเทิง” สำหรับคนในที่ดอน และ “ลาวสูง” สำหรับคนที่อยู่ในพื้นที่สูง กล่าวกันว่าข้อแตกต่างข้างต้นแสดงให้เห็นว่า รัฐไทยยังอุดมด้วยอคติทางชาติพันธุ์ จึงมองการสร้างความหมายและความเป็นตัวตนของกลุ่มชนบนที่สูงในเชิงการเมืองของการกีดกัน ขณะที่รัฐลาวกลับเห็นเป็นการเมืองของการมีส่วนร่วม^๒

ในช่วงเวลาหลังจากที่เกิดเหตุการณ์กรณี “ชาเจียง” ไม่นานนัก ได้เกิดความสนใจแสวงหาความรู้เกี่ยวกับชาในดินแดนลุ่มแม่น้ำโขง ชุมประชาชาติกิจ (แชน บุนนาค ภายหลังได้เลื่อนเป็นที่ “พระยาประชาภิจักรจักร”) เมื่อครั้งยังรับราชการในศาลแพ่ง และได้เคยตามเสด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมขุนพิริยดิษราชกร ออกไปรับราชการหัวเมืองมณฑลชั้นนอก ตั้งแต่เสด็จไปมณฑลลาวกาว ในปี.ศ.๒๔๓๕ มีโอกาสได้เดินทางสำรวจไปยังหมู่บ้านชาต่าง ๆ ตามท้องถิ่น ได้ไต่ถามภาษาและตำนานความเป็นมาของท้องถิ่นนั้น ๆ แล้วจดจำมาเขียนเล่าพรรณนาถึงภาษา วิถีชีวิต และจารีตประเพณีของกลุ่มชนต่าง ๆ ขึ้น จนเป็นที่เลื่องลือในหมู่นักวิชาการว่า “ถ้าพระยาประชาภิจักร ได้ไปกินน้ำเมืองไหนแล้ว เปนพูดภาษาเมืองนั้นได้”^๓

ภาคพื้นน้ำสมัยจารีต: “หน้าที่” ของอดีตและ “การรับรู้” ของคนพื้นเมือง.” *รวมบทความประวัติศาสตร์* ฉบับที่ ๑๖ (กุมภาพันธ์ ๒๕๓๗), หน้า ๔๗ - ๖๑.

^๑ Perala Ratnam. “The Tribes of Laos,” in Perala Ratnam. [Ed.]. *Laos and Its Culture* [New Delhi: Tulsi publishing house, 1987], pp. 31- 63 ; Chollthira Satyawadhna, “A Comparative Study of Structure and Contradiction in the Austro-Asiatic System of the Thai-Yunnan Periphery.” in Gehan Wijeyewardene. [ed.]. *Ethnic Groups across National Boundaries in Mainland Southeast Asia* [Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1990], pp.74-101.

^๒ จามะรี เชียงทอง และคณะ (บก.). *แนวคิดพื้นฐานทางสังคมและวัฒนธรรม* (เชียงใหม่: ภาควิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, ๒๕๔๔), หน้า ๒๒๙ - ๒๓๐.

^๓ พระยาประชาภิจักรจักร (แชน บุนนาค). *ว่าด้วยภาษาต่าง ๆ ในสยามประเทศ* (กรุงเทพฯ: สถาบันวิจัยภาษาและวัฒนธรรมเพื่อการพัฒนาชนบท มหาวิทยาลัยมหิดล, ๒๕๓๔), หน้า ๗.

ในงานเขียนสำคัญ เช่น “ว่าด้วยภาษาต่าง ๆ ในสยามประเทศ” ขุนประเทศดีกิจจำแนกข้าออกเป็นสาขาย่อยต่าง ๆ โดยใช้ลักษณะคำและภาษาเป็นเกณฑ์ในการจำแนก แบ่งข้าออกเป็น ๑๖ สาขาย่อย ได้แก่ ๑.ข้าย่าเหิน, ๒.ข้าบริเวณ, ๓.ข้าสุ, ๔.ข้าตะโอย, ๕.ข้าเจ็ง, ๖.ข้าสอก, ๗.ข้าสะปวน, ๘.ข้าระแวง, ๙.ข้าปะเลา, ๑๐.ข้าดำพวน, ๑๑.ข้าอาลัก, ๑๒.ข้ากระเสง, ๑๓.ข้าสลาง, ๑๔.ข้าจราย, ๑๕.ข้าระแด้ว และ ๑๖.ข้าพะนอง เป็นต้น^๖

แม้จะแตกต่างกันในด้านการใช้คำและภาษา แต่ขุนประเทศดีกิจกลับพบว่า ข้าเหล่านี้ค่อนข้างมีเอกภาพในด้านการถือผี โดยเฉพาะผีพระไชย (พระไชยเชษฐาธิราช) กับ “ผีเจือง” (ท้าวสูงขุนเจือง)^๗ ไม่ปรากฏการนับถือพระพุทธศาสนาในขณะนั้น แม้รัฐล้านช้างจะได้ชื่อว่าเป็นรัฐพุทธศาสนาเถรวาทที่สำคัญรัฐหนึ่งของเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ภาคพื้นทวีปก็ตาม และแม้ขณะนั้นจะได้มีคณะมิชชันนารีชาวตะวันตกเดินทางเข้าไปเผยแผ่คริสต์ศาสนาบ้างแล้ว แต่ขุนประเทศดีกิจก็ไม่พบเห็นการนับถือคริสต์ศาสนาในหมู่ชนชาวข้า ทั้งนี้ขุนประเทศดีกิจได้พิจารณาประเด็นข้างต้นโดยเทียบเคียงเป็น “ความต่าง” ระหว่างข้ากับชนกลุ่มอื่น เช่น มูเซอ และส่วยซ้าง (หมายถึง ชาวกูยในเขตเทือกเขาพนมดงรักปัจจุบัน)^๘

เจ้าพระยาสุรศักดิ์มนตรี (เจิม แสงชูโต) เมื่อครั้งยังเป็นที่ “เจ้าหมื่นไวยวรนาถ” ก็เป็นอีกผู้หนึ่งที่ได้มีโอกาสพบเห็นกลุ่มชนข้าในกลุ่มแม่น้ำโขงช่วงต้นพุทธศตวรรษที่ ๒๕ โดยได้รับแต่งตั้งเป็นแม่ทัพใหญ่ฝ่ายเหนือในสงครามคราวปราบฮ่อ พ.ศ.๒๔๒๘-๒๔๒๙ และอีกครั้งในปีพ.ศ.๒๔๓๑ เจ้าพระยาสุรศักดิ์มนตรีได้เขียนพรรณนาถึงข้าไว้ในงานที่ชื่อ “ว่าด้วยชาวป่าชาติต่าง ๆ” ตีพิมพ์ครั้งแรกในหนังสือ “วชิรญาณ” ฉบับวันอาทิตย์ที่ ๑ เดือนสิงหาคม ร.ศ.๑๐๙ (พ.ศ.๒๔๓๒) ถึงฉบับวันอาทิตย์ที่ ๗ เดือนกันยายน ร.ศ.๑๐๙ (พ.ศ.๒๔๓๒) ต่อมาเมื่อสมเด็จพระยาดำรงราชานุภาพ ในคราวรวบรวมหนังสือชุด “ลัทธิธรรมเนียมต่าง ๆ” ก็ได้พิมพ์รวมงานชิ้นนี้ไว้ด้วย^๙

เจ้าพระยาสุรศักดิ์มนตรีได้เขียนถึงข้าโดยพรรณนาใน ๙ ประเด็นหัวข้อดังนี้ ๑.บ้านเมือง เคนสถานที่อยู่อาศัย ๒.รูปร่างลักษณะกิริยาภาษาพูดและหนังสือ ๓.อาหารและผ้านุ่งห่ม เครื่องประดับกาย, ๔.วิชาชำนาญการเลี้ยงชีพหรือสินค้าต่าง ๆ ที่ไปมา ๕.หัวหน้าพาหนะบริวาร ภาษาเครื่องใช้ ๖.เงินใช้แลกเปลี่ยนซื้อขายกัน ๗.ธรรมเนียมได้ภรรยาและคลอดบุตรเลี้ยงบุตร ๘. การพยาบาลและการปลงศพ และ ๙.การนับถือศาสนาและการประมุขเล่นมหรสพเป็นเทศกาลตาม

^๖ เรื่องเดียวกัน, หน้า ๔๕ - ๔๐.

^๗ เรื่องเดียวกัน.

^๘ เรื่องเดียวกัน, หน้า ๕๒ - ๕๕.

^๙ เจ้าพระยาสุรศักดิ์มนตรี (เจิม แสงชูโต). “ว่าด้วยชาวป่าชาติต่าง ๆ.” ใน ลัทธิธรรมเนียมต่าง ๆ เล่ม ๑ (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์บรรณาคาร, ๒๕๑๕), หน้า ๒๕๙ - ๓๒๔.

ฤดูปี ทั้งนี้โดยนำประเด็นหัวข้อข้างต้นมาพิจารณาแยกแยะเป็น "ความต่าง" ระหว่างข้ากับชนกลุ่มอื่น ๆ เช่น พม่า, โอนี (กะเหรี่ยง-ผู้วิจัย) ทั้ง ๔ (โอนิดำ, โอนีอาก้า, โอนีป่าแต่, โอนีขาว, โอนีอาสัง), แม้ว (ม้ง-ผู้วิจัย) ทั้ง ๔ (แม้วหัวแดง, แม้วลาย, แม้วดำ, แม้วขาว), ล้อลอ, ซอนป่า, เย้า และผู้ไททั้ง ๓ (ผู้ไทดำ, ผู้ไทแดง, ผู้ไทขาว) เป็นต้น^{๑๐}

จากนั้นเจ้าพระยาสุรศักดิ์มนตรี ได้แบ่งข้าตามเกณฑ์ถิ่นที่อยู่อาศัยตั้งแต่หลวงพระบางจนถึงเมืองไลออกเป็นสาขาย่อย ๆ จำนวน ๖ สาขา ได้แก่ ๑.ข้าเออ, ๒.ข้ากง, ๓.ข้าบ้านนาน, ๔.ข้าผอ, ๕.ข้าแจะ และ ๖.ข้าหิน^{๑๑} โดยข้าเอออาศัยอยู่ใกล้เมืองไล ข้ากงอาศัยอยู่หัวเมืองขึ้นเมืองไล ข้าบ้านนานอยู่เขตแขวงเมืองไลบริเวณริมฝั่งแม่น้ำแเท้ ข้าผออยู่เขตภูเขาหัวเมืองขึ้นเมืองไลต่อแดนเมืองแดง ข้าแจะอยู่เขตแขวงเมืองหลวงพระบาง และข้าหินอยู่บริเวณเมืองแดงและเมืองมูน^{๑๒}

สำหรับลักษณะของคนข้า โดยเฉพาะในช่วงร่วมสมัยกับเหตุการณ์กรณีข้าเจือง มีปรากฏในรูปบทกลอนนิราศของนายร้อยเอก หลวงทวยหาญรักษา (เพิ่ม) "เลขาธิการทัพ" กองทัพเจ้าหมื่นไวยวรนาถ (เจิม แสงชูโต) ที่มีโอกาสเดินทางไปปราบฮ่อและมีส่วนร่วมในการปราบปรามข้าเจืองได้เล่าถึงลักษณะของคนข้าสมัยนั้นไว้ใน "นิราศเมืองหลวงพระบาง." (พิมพ์ครั้งแรกเมื่อปีพ.ศ. ๒๔๓๔) มีใจความดังกล่าวดังนี้:

“แต่กองเจ้าราชวงศ์ยังคงอยู่	พร้อมด้วยหมู่พลพลไพร่
จึงหาตัวหัวพันมาทันใด	ซึ่งเป็นใหญ่อยู่รักษาพาราจอย
ให้เรียกข้าเคียนของส่งกองทัพ	ได้พร้อมสรรพส่งมานั่งหน้าจ้อย
ทั้งชายหญิงนั่งห้อยงูดองตอย	ช่างเต็มกร้อยกรอบมนุษย์เห็นสุดทน
ผู้ชายแจะอุจาดคาดผ้าเตี่ยว	พอเหน็บเหนียวมากต้องได้สองผล
ตามเพศพันธุ์นั้นทั่วทุกตัวคน	ดูพิกลกว่าเพื่อนไม่เหมือนลาว
ผู้หญิงยุงนุ่งขึ้นล้วนวันหวะ	เนื้อหนังกระครุสีไม่มีขาว
อยู่กับดินกินกับดอนนอนดูดาว	ถ้าแมนหนาวหนักก็รุมกันสูมไฟ
อันการกินลิ้นแกนแสนสาหัส	มีเกลือกัดลิ้มเล็มพอเค็มได้
แล้วอยู่เย็นเป็นสุขสนุกใจ	เรียกมาใช้แบกขนช่างทนทาน
จึงจำแนกแจกจ่ายท่านแม่ทัพ	ให้สำหรับเป็ชของกองทัพ
จะใช้ช้างโคต่างไปในพนานต์	ระยะย่านนี้ยากลำบากครัน

^{๑๐} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๒๖๓.

^{๑๑} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๒๙๑ - ๓๐๕.

^{๑๒} เรื่องเดียวกัน.

ล้วนโกรกกรอกชอกผาลาดาก	สุดจะยกหยีบอวดประกวดขัน
ถ้าโคต่างช้างเดินเนินอรัญ	ไปไม่ทันติดทางต้องถางจร
จึงใช้ฆ่าต่างโคไม่ไ้เอ้	ให้มันเป้ของเดินขึ้นเขินซอน
จ่ายสำเร็จเสรีจลพลาการ	ด้วยการร่อนรีบกะเป็นกระทวง" ^{๑๓}

จะเห็นได้ว่า คนฆ่าจากสายตาของนายร้อยเอก หลวงทวยหาญรักษา (เพิ่ม) ดูจะไม่ต่างจากมุมมองของเจ้าพระยาสุรศักดิ์มนตรี (เจิม แสงชูโต) และคนอื่น ๆ ในยุคเดียวกัน ในแง่ที่ว่า ลักษณะเรื้อนร่าง การแต่งกาย ชีวิตความเป็นอยู่ ขนบประเพณี ฯลฯ ของคนฆ่า ล้วนแต่ถูกมองเป็นของแปลกประหลาดจากต่างถิ่น (exotic) น่าขบขัน แต่ก็น่าสนใจใครรู้ และก็มีประโยชน์สำหรับชนชั้นนำในบางเรื่อง เช่น การ “เคียนของ” คือสามารถขนของบนหลังและป่าเดินทางไปในเขตป่าเขาได้ดีกว่าคนบนพื้นที่ราบ การมองในลักษณะนี้แท้จริงแล้วเป็นการมองแบบเอาตัวเองเป็นมาตรฐาน โดยความแตกต่างทั้งทางกายภาพและวัฒนธรรมความเป็นอยู่เป็นประเด็นที่เกิดจากการมองเปรียบเทียบระหว่างคนฆ่ากับชนกลุ่มอื่น เช่น ไทย ลาว และชาวตะวันตก ที่ถือว่ามีวัฒนธรรมเหนือกว่า

นอกจากนี้แล้ว สมเด็จพระยาดำรงราชานุภาพ เมื่อครั้งไปตรวจราชการมณฑลอุดร และอีสานในปีพ.ศ.๒๔๔๙ ได้บันทึกเล่าเกี่ยวกับ “คนต่างจำพวก” ที่ได้ไปพบเห็นมา โดยพิจารณาแยกออกจาก “ลาวล้านช้าง” (หรือ “ไทยล้านช้าง” ตามคำเรียกของสมเด็จพระยาดำรงราชานุภาพ เพราะทรงมีพระประสงค์ให้เรียกคนท้องถิ่นนี้ว่า “ไทย” ไม่ให้เรียก “ลาว” เหมือนดังแต่ก่อน) แบ่งออกเป็น ๘ จำพวก คือ ๑.ผู้ไท ๒.กะเลิง ๓.ย้อ ๔.แสก ๕.โย้ย ๖.กะตาด ๗.กะไซ้ และ ๘.กวย หรือที่ทรงเรียก “เขมรป่าดง”^{๑๔}

กลุ่มชนทั้ง ๘ ที่ทรงพรรณนาถึงนี้มีชาวมอญอยู่ด้วยสองกลุ่มคือ กะไซ้ และกวย โดยถือว่าทั้งสองเป็นสาขาหนึ่งของฆ่า “กะไซ้” เป็นฆ่าผิวคล้ำมากกว่าชาวเมืองกลุ่มอื่น พูดภาษาของตนต่างหาก มีในมณฑลอุดรหลายแห่ง แต่รวมกันอยู่โดยมากที่เมืองกุสุมาลย์มณฑลในเขตแขวงเมืองสกลนคร ซึ่งในขณะนั้นเจ้าเมืองกรมการและราษฎรล้วนเป็นฆ่ากะไซ้ทั้งนั้น กลุ่มนี้อพยพมาจากเมืองมหาชัย กองแก้วทางฝั่งซ้ายแม่น้ำโขง มักถูกเหยียดด้วยเรื่องกินหมา^{๑๕} ส่วน “เขมรป่าดง” คนไทยรู้จักมานานแล้ว อาศัยอยู่ทางแถบเมืองสุรินทร์ เมืองสังคะ เมืองขุขันธ์ เมืองศรีสะเกษ เมืองตะลุง (ประ

^{๑๓} นายร้อยเอก หลวงทวยหาญรักษา (เพิ่ม). นิราศเมืองหลวงพระบางและรายงานปราบเงี้ยว (กรุงเทพฯ: กรมศิลปากร, ๒๕๔๘), หน้า ๑๔๗.

^{๑๔} สมเด็จพระยาดำรงราชานุภาพ. นิทานโบราณคดี. อ่างแล้ว, หน้า ๒๔๗ - ๒๔๙.

^{๑๕} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๒๕๐.

โคนชัย) (ดินแดนซึ่งเรียก “อีสานใต้” ในปัจจุบัน) ซึ่งเป็นเขตติดต่อกับกัมพูชา กลุ่มนี้บางครั้งถูกแยกออกจาก “ข่า” เพราะมีภาษาและวัฒนธรรมเป็นอย่างเดียวกับคนเขมร^{๑๖}

โดยเหตุที่สมเด็จพระยาดำรงราชานุภาพทรงมีพระประสงค์จะลดทอน “ความเป็นลาว” ของกลุ่มชนในมณฑลอุดรให้กลายเป็น “ไทย” จึงจำแนกกลุ่มชนที่มีภาษาและวัฒนธรรมใกล้เคียงกับลาวล้านช้าง (ซึ่งขณะสมเด็จพระยาดำรงราชานุภาพทรงบันทึกเล่านั้น ล้านช้างได้ตกเป็นอาณานิคมฝรั่งเศสไปแล้ว และสยามเองก็กำลังดำเนินรวมศูนย์อำนาจเข้าสู่ส่วนกลาง) เปลี่ยนขนบการเรียกจาก “ลาวล้านช้าง” มาเป็น “ไทยล้านช้าง” แทน พร้อมกันนั้นก็สยบความเป็นลาวด้วยการชี้ให้เห็นประเด็นว่ามีคนจำพวกอื่นอีกที่อยู่ในมณฑลอุดรและอาณาบริเวณใกล้เคียงที่ไม่ได้เป็นลาว แต่ท้ายสุดก็ได้รับการยอมรับให้เป็นไทยไปด้วย เช่น คนข่า คนเขมร ซึ่งเป็นชนหมู่มากในมณฑลอุดร เป็นต้น ด้วยเหตุนี้จึงทรงกล่าวทิ้งท้ายว่า “ด้วยคนต่างจำพวก ที่เป็นมณฑลลาวอุดรและอีสาน มีไทยมากกว่าจำพวกอื่น รองลงมาก็ข่ากับเขมร เมื่อได้ความอย่างนั้นก็เกิดสงสัยว่า “ลาว” มีอยู่ที่ไหน จึงเรียกมณฑลพายัพ มณฑลอุดร มณฑลอิสานว่า “เมืองลาว” มาแต่ก่อน”^{๑๗}

ต่อมา นายแพทย์ เอ.คาร์ (A. Carr) และพันตรี อี. ไฮเดนฟาเดน (E. Seidenfaden) ในงานเขียนที่ชื่อ “ชาติพันธุ์วิทยาว่าด้วยชนชาติเผ่าต่าง ๆ ในประเทศไทย” ^{๑๘} คนแรกเป็นเจ้าของกรมพฤกษศาสตร์ช่วงต้นรัชกาลที่ ๕ ส่วนคนที่สอง รับราชการเป็นรองผู้ตรวจราชการตำรวจภูธรหัวเมืองมณฑลอิสานระหว่างพ.ศ. ๒๔๕๑-๒๔๖๒ และยังเป็นผู้สนใจศึกษาความเป็นมาของชาวกูย (เป็นคนแรก ๆ เสนอว่าที่มาของการเรียกชาวกูยว่า “ส่วย” นั้นเกิดขึ้นในสมัยรัชกาลที่ ๓) โดยในส่วนของข่าทั้งสองพรรณนาว่า ข่าจัดอยู่ในกลุ่มเดียวกับละว้า, ขมุ, ของ, ไล่, แสก, กะลอง, ข่าพรวัว, กูยหรือส่วย และเขมร ^{๑๙} ทั้งนี้ทั้งสองได้พรรณนาลักษณะรูปร่างหน้าตาและวิถีชีวิตประเพณีเปรียบเทียบกับชนกลุ่มอื่น เช่น เขม็ง, มลายู, มูเซอ, กะเหรี่ยง, ไทย, ลาว, จีน, เวียดนาม, ม้ง, เย้า, ยุมบรี เป็นต้น^{๒๐}

จะเห็นได้ว่า การพรรณนาข้างต้นจำแนกคนข่าออกอย่างแตกต่างและหลากหลาย แต่ละคนและแต่ละเวลาต่างพรรณนาไม่สอดคล้องตรงกัน แต่หากพิจารณาแนวโน้มในการสร้าง “ความต่าง” และ/หรือ “ความเป็นอื่น” ที่ปรากฏในงานเหล่านี้ จะเห็นได้ว่า ต่างก็พรรณนาสอดคล้องตรงกันในประเด็นว่าข่าไม่ใช่ใคร ? เช่น พรรณนาว่าไม่ใช่ไทย, ไม่ใช่ลาว, ไม่ใช่ม้ง, เย้า, มูเซอ,

^{๑๖} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๒๙๑.

^{๑๗} เรื่องเดียวกัน.

^{๑๘} เอ. คาร์ และพันตรี อี. ไฮเดนฟาเดน. “ชาติพันธุ์วิทยา ว่าด้วยชนชาติเผ่าต่าง ๆ ในประเทศไทย.” ใน ประมวลพระบรมราชโองบายเกี่ยวกับประวัติศาสตร์สยามและชาติพันธุ์วิทยาว่าด้วยชนชาติเผ่าต่าง ๆ ในประเทศไทย กรุงเทพฯ: มปพ., ๒๕๑๕ (อนุสรณ์ในงานพระราชทานเพลิงศพนายวราตรี รุนฤทธิ์ไกรวรรณการ (รอด โคปาละสุด) วันที่ ๒๗ พฤศจิกายน พ.ศ. ๒๕๑๕).

^{๑๙} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๙๑-๙๙.

^{๒๐} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๗๒-๙๐, ๑๐๑-๑๑๗.

กะเหรี่ยง ฯลฯ จริง ๆ แล้ว “ความต่าง” เป็นประเด็นหลักที่แม้ไม่ปรากฏคำพรรณนาอย่างเป็นลายลักษณ์อักษรแต่ก็ปรากฏโดยนัยนี้ มีผลอย่างสำคัญที่ทำให้สามารถจำแนกว่าชาคือใครได้ในความเป็นจริง ทั้งนี้ชาเองถูกเรียกโดยชนกลุ่มอื่นในชื่ออื่นด้วย เช่น ชาวเวียดนาม (แกว) เรียกว่า “ม้อย” (แปลว่า “คนป่า” บางครั้งใช้เรียกผู้ไทแดง เพราะชาวเวียดนามไม่แบ่งแยกระหว่างคนช่ากับผู้ไทแดง) ชาวเขมรเรียก “พนอง” หรือ “สะเตียง” (แปลว่า คนป่า เช่นกัน)^{๒๑} ส่วน “ช่า” เป็นคำเรียกของคนลาวและไทสันนิษฐานกันว่ามาจากคำว่า “ช่า” (ช่าช้อย, ช่าน้อย, ช่าทาส, ช่าไพร่, ช่าแผ่นดิน) คือ เป็น “ช่า” ของไทและลาว มีหน้าที่ต้องส่งส่วยของป่า ฟืนไร่ ข้าวไร่ แรงงานเกณฑ์แก่ชนชั้นนำรัฐไทและลาว ลาวหลวงพระบางนิยมเรียกเหมารวมว่า “ช่าจะ”^{๒๒}

บางครั้งคนไทก็เรียกปะปนด้วยชื่ออื่น เช่น เรียกรวมกับชาวกูยว่า “เขมรป่าดง” ตามที่ปรากฏในสมัยต้นอยุธยา^{๒๓} ซึ่งสอดคล้องกับความเข้าใจที่ว่าช่าเป็นชนกลุ่มเดียวกับ “กูย” หรือ “กวย” (แปลว่า “คน” ใต้ตอลาวและไทยว่า ไม่ใช่ “ผี”) แต่ถูกชนชั้นนำไท-ลาวเรียกว่า “ส่วย” หมายถึงกลุ่มคนที่มีหน้าที่ต้องส่งส่วยบรรณาการแก่ราชสำนักกรุงเทพฯ ใช้ชี้เฉพาะหมายถึงพวกที่มีวัฒนธรรมต่ำกว่าเพื่อนบ้านคือ เขมร และลาว ช่าถือเป็นวงศาวานเครือญาติที่ใกล้ชิดที่สุดของ “ขอม” กลุ่มชนแรก ๆ ที่เป็นผู้รับอารยธรรมอินเดียในยุคจักรวรรดิโบราณ แต่ไม่มีความต่อเนื่องทางด้านวัฒนธรรมและสถาปัตยกรรม เมื่อเทียบกับเขมรและจามปา^{๒๔} ส่วนคนช่าเองนั้น นิยมเรียกตัวเองว่า “บรู” (แปลว่า คนภูเขา) และเมื่อต้องการบดบังสถานะความเป็นช่าของตนเองเพื่อป้องกันการถูกเอารัดเอาเปรียบและดูถูกเหยียดหยาม (โดยเฉพาะเมื่ออยู่ต่อหน้าคนลาวและผู้ไท) ก็มักเรียกตัวเองว่า “ไล่” ซึ่งเดิมเป็นคำที่คนภายนอกที่ไม่ใช่ลาวและผู้ไทใช้เรียก^{๒๕}

คำว่า “ช่า” ถูกใช้เป็นภาพตัวแทนของกลุ่มคนที่ยังล้าหลัง ไม่เข้ากับกรอบความเป็นศิวิไลซ์ ซึ่งเป็นจุดมุ่งหมายของรัฐและชนชั้นนำต่าง ๆ จากเกือบทุกมุมโลกนับตั้งแต่ปลายพุทธศตวรรษที่ ๒๔ เป็นต้นมา จากที่กล่าวมาข้างต้น จะสังเกตเห็นได้อย่างหนึ่งว่า ชนชั้นนำสยามในยุคล่าอาณานิคมสมัยรัชกาลที่ ๕ จะใช้ “ช่า” เป็นชื่อเรียกกลุ่มคนที่อาศัยอยู่ตามป่าเขาและบนพื้นที่สูงอย่างเหมารวมไม่จำแนก “ช่า” ออกตามลักษณะทางชาติพันธุ์ ทั้งนี้คำว่า “ชาติพันธุ์” (Ethnic Group) เป็นคำใหม่

^{๒๑} บุญช่วย ศรีสวัสดิ์. ชาวเขาในไทย พิมพ์ครั้งที่ ๒. (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มติชน, ๒๕๔๕), หน้า ๑๓๙.

^{๒๒} บุญช่วย ศรีสวัสดิ์. ราชอาณาจักรลาว (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สยาม, ๒๕๔๗), หน้า ๙๗.

^{๒๓} ศรีศักร วัลลิโภดม. “ศรีสะเกษ เขตเขมรป่าดง.” ใน แจ้งอารยธรรมอีสาน พิมพ์ครั้งที่ ๒. (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มติชน, ๒๕๓๘), หน้า ๔๖๔ - ๕๐๖.

^{๒๔} ปิยฉัตร สินธุชาติ. “กลุ่มชนในสังคมล้านช้าง.” วารสารสุโขทัยธรรมมาธิราช ปีที่ ๑๔ ฉบับที่ ๓ (กันยายน - ธันวาคม ๒๕๔๔), หน้า ๑๐๕ - ๑๐๙.

^{๒๕} สมใจ ศรีหาล้า. “กลุ่มชาติพันธุ์ช่า - บรู: การสร้างและการปรับเปลี่ยนอัตลักษณ์.” วารสารสังคมผู้นำโขง ปีที่ ๓ ฉบับที่ ๑ (มกราคม - เมษายน ๒๕๕๐), หน้า ๗๓ - ๑๑๓.

เป็นคำใหม่ที่เกิดขึ้นในสมัยหลังยังไม่มีใช้ในยุคดังกล่าว ชื่อเรียกเหมารวมแบบอื่น เช่น "ชาวเขา" (Hill Tribe) ก็ปรากฏใช้โดยเฉพาะในหมู่นักสำรวจชาวตะวันตก เช่น อาร์ม็อง และคูเปต์ เป็นต้น^{๒๖} ส่วนชนชั้นนำสยามก็อย่างที่กล่าวข้างต้น คือจะนิยมใช้ "ข้า" เป็นคำเรียกเหมารวม และนิยมนำเอาคำนี้ไปจัดวางไว้ข้างหน้าชื่อกลุ่มชนอื่น ๆ แสดงนัยถึงความแตกต่างระหว่างกลุ่มชนในเมืองกับในป่า ฉะนั้นจึงปรากฏคำต่าง ๆ เช่น ข้าว่า (สำหรับเรียกชาวลัวะ) ข้าก่อ (อีก่อ) ข้าของ (ชาวของที่อาศัยอยู่ทางภาคตะวันออกเฉียงเหนือ) ข้าจัน (คะจัน) เป็นต้น

คำเหล่านี้ปรากฏทั่วไปในหลักฐานทางประวัติศาสตร์ และงานเขียนเชิงชาติพันธุ์วรรณา ระหว่างทศวรรษ ๒๔๑๐ ถึง ๒๔๓๐ โดยคำเรียกเหล่านี้ไม่ได้หมายถึงกลุ่มชนพื้นเมืองในดินแดนล้านช้างแต่ประการใด คำเรียกเหล่านี้เป็นวิธีการจัดลำดับชั้นทางสังคมที่ชนชั้นนำสยามรับมาจากชนชั้นนำล้านช้างอีกต่อหนึ่ง โดยเหตุที่กลุ่มชนที่อาศัยอยู่ในป่าที่ชนชั้นนำสยามรู้จักเป็นอย่างดีมาก่อนหน้านั้น คือ กะเหรี่ยง จึงปรากฏการอธิบายลักษณะคนข้าเปรียบเทียบกับกะเหรี่ยง เช่น ใน "หนังสืออักษรภิธานศรับท์" ของหมอบรัดเลย์ที่พิมพ์ครั้งแรกเมื่อปีพ.ศ. ๒๔๑๖ ให้คำนิยาม "ข้า" ว่า "คนชาติหนึ่งคล้ายกับกะเหรี่ยง, นุ่งผ้าแคบขัดเดี่ยว."^{๒๗} และจนถึงปีพ.ศ. ๒๔๔๔ "พจนานุกรมฉบับ ร.ศ. ๑๒๐" ที่จัดทำขึ้นโดยกระทรวงธรรมการในปีดังกล่าว ก็ยังให้คำนิยาม "ข้า" ว่า หมายถึง "คนจำพวกหนึ่งคล้ายเกรียง"^{๒๘} ดังนี้ เป็นต้น

ในยุคจารีตชนชั้นนำรัฐของกลุ่มตระกูลไท-ลาวไม่ได้ต้องการจะแยกกลุ่มชนต่าง ๆ โดยวิธีการจำแนกตามความแตกต่างระหว่างชาติพันธุ์ แต่จะจำแนกผ่านความแตกต่างระหว่าง "ชั้น" หรือสถานะทางสังคมการเมืองเป็นสำคัญ ทั้งนี้เพราะการจำแนกตามความแตกต่างระหว่างชาติพันธุ์ไม่เอื้อต่อระบบสังคมแบบไพร่-เจ้า การจำแนกตามชาติพันธุ์จะมีความสำคัญเป็นอย่างยิ่งก็ในยุครัฐประชาชาติ^{๒๙}

บุญช่วย ศรีสวัสดิ์ นักเขียนสารคดีผู้มีชื่อเสียงก็มีบทบาทในการสร้างความรู้เกี่ยวกับข้าให้เกิดขึ้นในสังคมไทย แม้จะเป็นในระยะหลังจากเหตุการณ์กรณีข้าเจืองเป็นอันมาก รัฐลาวในยุคบุญช่วยหลังเดินทางเข้าไปสำรวจได้รับเอกราชไปแล้ว อย่างไรก็ตามการจำแนกข้าของบุญช่วยก็ควรจะถูกกล่าวไว้ในที่นี้บ้าง เนื่องจากเป็นการจำแนกที่ยังมีอิทธิพลต่อความรู้เกี่ยวกับข้าในสังคมไทยไม่

^{๒๖} ขอให้ดู Francois J. Harmand. *Laos and Hill Tribe of Indochina: Journeys to the Boloven Plateau, from Bassac to Hue through Laos, and to the Origins of the Thai* Translated by Walter E.J.Tips. Bangkok: White Lotus, 1997 ; Cuptain P. Cupet. *Travels in Laos and among the Tribe of Indochina* Translated by Walter E.J.Tips. Bangkok: White Lotus, 1999.

^{๒๗} ดร. แคนบิช แบรดเลย์. *หนังสืออักษรภิธานศรับท์* อ่างแล้ว. หน้า ๖๔.

^{๒๘} กระทรวงธรรมการ. *พจนานุกรม (ร.ศ. ๑๒๐)* (กรุงเทพฯ: กรมวิชาการ กระทรวงศึกษาธิการ, ๒๕๔๑), หน้า ๓๔.

^{๒๙} ดูการอภิปรายความสำคัญของประเด็นนี้ใน สุเทพ สุนทรภาศิษ. *ชาติพันธุ์สัมพันธ์: แนวคิดพื้นฐานทางมานุษยวิทยาในการศึกษาอัตลักษณ์กลุ่มชาติพันธุ์ ประชาชาติ และการจัดองค์กรความสัมพันธ์ทางชาติพันธุ์* กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์เมืองโบราณ, ๒๕๔๔.

น้อยเลย กล่าวคือบุญช่วยอาศัยประสบการณ์สนามจากการเดินทางท่องเที่ยวไปตามท้องถิ่นต่าง ๆ ในภาคเหนือของประเทศไทย จึงมีโอกาสได้พบเห็นคนฆ่าที่อพยพมาจากฝั่งซ้ายแม่น้ำโขง เขาแบ่งฆ่าในลาวออกเป็น ๒๗ สาขา ได้แก่ ฆ่ามู, ฆ่าละเมียด, ฆ่าฮอก, ฆ่าขัด, ฆ่าผู้่น้อย, ฆ่ากะเวณ, ฆ่าวะ, ฆ่าจ๋อน, ฆ่าตง, ฆ่ากระเส็ง, ฆ่าสะลัง, ฆ่านา, ฆ่าแพ, ฆ่าสามภู, ฆ่าเกี้ยว, ฆ่าเพน ฯลฯ และฆ่าที่อพยพเข้ามาตั้งรกรากในเมืองไทยบริเวณหุบเขาทางภาคเหนือมีอยู่ ๔ สาขา ได้แก่ ฆ่ามู, ฆ่าเมียด, ฆ่าถิ่น และฆ่าฮอ เป็นต้น โดยงานบุญช่วยจะเน้นพรรณนาฆ่าทั้ง ๔ สาขานี้เป็นหลัก^{๓๐}

อย่างไรก็ตามดังที่จะเห็นต่อไป คือจำนวนประชากรของฆ่ามีความเปลี่ยนแปลงอยู่ตลอดฆ่าบางสาขาสูญสิ้นไปนานแล้ว บ้างก็เปลี่ยนชื่อเรียกเป็นอย่างอื่น บ้างก็ใช้เป็นชื่อเรียกกลุ่มชนอื่น ๆ ที่อาศัยอยู่ในป่าไปด้วย ประเด็นปัญหานี้ภายหลังได้รับการอธิบายใหม่โดยจิตร ภูมิศักดิ์ ที่เสนอให้มองความหมายของคำว่า “ฆ่า” ว่าเป็นคำเรียกที่บ่งชี้ถึงสถานะทางสังคมและชนชั้นของผู้ถูกเรียกที่มีต่อผู้เรียก เช่น ที่เรียกเป็น “ส่วย” ก็เพราะชนชั้นนำไทต้องการสร้างความชอบธรรมในการเรียกเก็บส่วยสาอากร รวมทั้งการตอบโต้ของกลุ่มผู้ถูกเรียกต่อกลุ่มผู้เรียก เช่น เรียกตัวเองว่า “ขมุ” หรือ “กำมุ” แปลว่า “คน” ซึ่งถือเป็นมาตรการตอบโต้ว่าไม่ใช่ผีसाงดังที่ผู้อื่นเรียก^{๓๑}

ทั้งนี้วิธีคิดในการจัดจำแนกประเภทคนตามแบบตะวันตก หรือที่เรียกว่า “ลัทธิดาวินทางสังคม” เป็นสิ่งที่มีอิทธิพลต่องานเขียนเชิงชาติพันธุ์วรรณนา มาแต่ครั้งสมัยต้นรัชกาลที่ ๕ โดยชนชั้นนำสยามและนักสำรวจชาวตะวันตกเป็นผู้มีบทบาทในการสร้างภาพลักษณ์ “ชาวป่า” ให้แก่คนฆ่า^{๓๒} เพื่อสนองตอบต่อการรวมศูนย์อำนาจแบบอาณานิคมของสยาม ความแตกต่างระหว่างกลุ่มชนต่าง ๆ ในเขตป่ากับเมือง ได้กลายเป็นสิ่งที่ถูกมองเป็นภัยคุกคามต่อ “ความเป็นชาติ” การรับรู้ของชนชั้นนำสยามที่มีต่อกลุ่มชนที่อาศัยอยู่ในป่าได้มีการเปลี่ยนแปลงขนานใหญ่ จากการถือกำเนิดขึ้นของรัฐประชาชาติในเวลาต่อมา จากที่เคยถูกมองเป็นพวกที่แปลกประหลาดและด้อยอารยธรรม กลายมาเป็นคนชั่วร้ายที่ไม่ยอมอยู่ในอำนาจปกครองของรัฐ ชัดแย้งโดยตรงกับอุดมการณ์และมายาคติเกี่ยวกับความเป็นชาติที่รวมศูนย์อำนาจอยู่ที่เมืองและส่วนกลาง ทำให้กลุ่มชนที่อาศัยอยู่ตามป่าเขา มาแต่เดิม ถูกมองเป็นอื่นเป็นพวก “ชาวเขา” ที่ยังล้าหลังและจำเป็นต้องถูกพัฒนาจากส่วนกลางในที่สุด^{๓๓}

^{๓๐} บุญช่วย ศรีสวัสดิ์, *ชาวเขาในไทย*, หน้า ๑๓๔ - ๑๓๕.

^{๓๑} จิตร ภูมิศักดิ์, *ความเป็นมาของคำสยาม ไทย ลาว และขอม และลักษณะทางสังคมของชื่อชนชาติ ฉบับสมบูรณ์เพิ่มเติม ข้อเท็จจริงว่าด้วยชนชาติขอม พิมพ์ครั้งที่ ๔*, (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สยาม, ๒๕๔๐), หน้า ๒๔๐.

^{๓๒} พิพัฒน์ กระแจะจันทร์, “การสร้างภาพลักษณ์ของกลุ่มชาติพันธุ์ “ชาวเขา” ในสังคมไทย ระหว่างทศวรรษ ๒๕๒๐ ถึง ๒๕๒๐.” (วิทยานิพนธ์ปริญญาอักษรศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาประวัติศาสตร์ ภาควิชาประวัติศาสตร์ บัณฑิตวิทยาลัย จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๕๐), บทที่ ๓.

^{๓๓} ปิ่นแก้ว เหลืองอร่ามศรี, “วาทกรรมว่าด้วย “ชาวเขา”” *สังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ ปีที่ ๑๑ ฉบับที่ ๑* (กรกฎาคม - ธันวาคม ๒๕๔๑), หน้า ๙๒ - ๑๓๕.

ในยุคหลังเปลี่ยนแปลงการปกครอง พ.ศ. ๒๕๑๔ หรือยุคสาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว (ส.ป.ป.ลาว) ในปัจจุบัน ชนกลุ่มนี้เป็นที่รู้จักกันในนาม "ลาวเทิง" ("เทิง" ภาษาลาวแปลเป็นไทยว่า "บน" หรือ "ข้างบน") ได้รับการยอมรับเป็นส่วนหนึ่งของพลเมืองของรัฐลาวสมัยใหม่ ซึ่งเป็นคุณูปการสำคัญหนึ่งของการปฏิวัติสังคมนิยมตั้งแต่ปีพ.ศ. ๒๕๑๔ เป็นต้นมา ชนชั้นนำลาวยุคหลังได้ขยายความหมายของ "ความเป็นลาว" ให้กว้างออกไปครอบคลุมกลุ่มชนต่าง ๆ ในรัฐลาวมากขึ้น โดยถือว่ากลุ่มชนเหล่านั้นล้วนแต่มี "ความเป็นลาว" เชกเช่นเดียวกับกลุ่มชนบนพื้นราบหรือในบริเวณศูนย์กลางอย่างเวียงจันทน์ หลวงพระบาง และจำปาศักดิ์ เป็นต้น^{๓๔}

ความเป็นมาของ "ข้า" และสถานะทางสังคมการเมือง

ตำนานบอกเล่าหลายต่อหลายฉบับของลาวล้านช้าง ทั้งที่ปรากฏในรูปมุขปาฐะของชาวบ้านตามท้องถิ่นและลายลักษณ์อักษรของราชสำนักที่เรียกเพี้ยนมาเป็น "พงศาวดาร" ได้เล่าถึงความสัมพันธ์ทางสังคมชนชาติระหว่างข้ากับลาวที่เชื่อว่ามีมาเนิ่นนาน ทั้งขึ้นอยู่กับว่าตำนานต่าง ๆ เหล่านี้จะถูกใช้ภายใต้เงื่อนไขความเปลี่ยนแปลงของยุคสมัยใด รวมทั้งปัจจัยจากการปฏิสัมพันธ์ทางชนชาติที่จะเปลี่ยนไปเมื่อกระทบต่อความเปลี่ยนแปลงที่มาจากกลุ่มชนอื่น ๆ ซึ่งจะปรากฏให้เห็นในรูปของการเพิ่มตัวละครใหม่ภายในเนื้อเรื่องของตำนาน ความเปลี่ยนแปลงทางด้านคติความเชื่อถือ ซึ่งเป็นผลสืบเนื่องมาจากการเพิ่มบทบาทตัวละครใหม่ให้กับตำนานฉบับต่าง ๆ ก็ทำให้ตำนานกลายเป็นผลลัพธ์ของการปะทะปรับเปลี่ยนโครงสร้างวิถีคิดของชนพื้นเมืองในรูปต่าง ๆ จุดนี้ทำให้ตำนานมีความซับซ้อนและลุ่มลึกตามแบบฉบับของตนเอง เกินกว่าจะสามารถศึกษาหรือทำความเข้าใจได้ด้วยกรอบวิธีคิดที่ใช้กันในกรณีหลักฐานอื่น ๆ โดยเฉพาะหลักฐานลายลักษณ์อักษรที่ใช้กันมากในการเขียนประวัติศาสตร์สมัยใหม่

เกี่ยวกับความสัมพันธ์ทางสังคมของกลุ่มชนชาตินั้น จิตร ภูมิศักดิ์ ในงานเขียนที่พยายามสืบค้นหารากฐานที่มาของความเป็นมา ตลอดจนถึงความหมายของชื่อชนชาติในแง่มุมทางสังคมการเมือง ที่ได้จากการวิเคราะห์สารสำคัญในตำนานหลากหลาย ได้เสนอว่าอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ซึ่งมีกำเนิดมาจากรากฐานรากของแต่ละระบบสังคมนั้นมีอยู่ด้วยกัน ๒ ลักษณะใหญ่ ๆ ด้วยกันคือ ๑. ลักษณะความหมายที่ต่ำทราม (คำของจิตร) และ ๒. ลักษณะความหมายที่งดงาม^{๓๕}

^{๓๔} วงเดือน นาราสัจ. "กลุ่มชนชาติกับการสร้างเอกภาพในสังคมลาว." *วารสารประวัติศาสตร์* (๒๕๓๔), หน้า ๒๘ - ๓๘; จารุวรรณธรรมวัตร ประภาส สุวรรณศรี และพรสวรรค์ สุวรรณดา. "การกล่อมเกลาก่อนทางสังคมจากแบบเรียนระดับประถมศึกษาในสาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว พ.ศ. ๒๕๑๔ - ๒๕๓๘." ใน กาญจณี ละอองศรี (บก.). *ลาวผู้หนึ่ง - ไทยรู้อะไร? วิเคราะห์แบบเรียนสังคมศึกษา* (กรุงเทพฯ: โครงการอาณานิคมศึกษา & ภูมิภาค, ๒๕๔๔), หน้า ๑๖๓ - ๒๖๙.

^{๓๕} จิตร ภูมิศักดิ์. *ความเป็นมาของคำสยาม ไทย ลาว และขอม และลักษณะทางสังคมของชื่อชนชาติ*. หน้า ๒๔๐-๒๔๒.

ลักษณะความหมายที่ต่ำทราม เกิดจากชนชาติที่เจริญกว่าหรือมีฐานะเป็นชนผู้ปกครองในแต่ละสังคม มักจะเรียกชนชาติที่ล้าหลังกว่าหรืออยู่ภายใต้อำนาจการปกครองของตนด้วยคำที่มีความหมายในทางต่ำทรามหรือดูถูกเหยียดหยาม ยิ่งชาติใดมีความเจริญทางเศรษฐกิจ การเมือง และวัฒนธรรมมากเพียงใด ก็ยังมีคำเรียกชนชาติต่าง ๆ อย่างดูถูกเหยียดหยามตามไปด้วยเพียงนั้น โดยความรู้สึกดูถูกเหยียดหยามดังกล่าวมีจะปรากฏให้เห็นเป็น ๒ กระแสใหญ่ ๆ ด้วยกัน ดังนี้

๑. การดูถูกเชื้อชาติเผ่าพันธุ์ ปรากฏการณ์เช่นนี้แสดงออกโดยไม่ยอมรับว่า ชนชาติที่มีระดับความเจริญต่ำกว่าตนเป็น "คน" หรือเป็นมนุษย์ที่มี "ศักดิ์" และ "สิทธิ" เท่าเทียมกับตน หากจะเรียกด้วยชื่อที่มีความหมายว่าเป็น :

"สัตว์" โดยเฉพาะสัตว์เลื้อยคลานหรือตัวหนอนตัวแมลงชั้นต่ำ

"ผี" คือ เรียกเป็นผี ปีศาจ ยักษ์มารหรืออมนุษย์ที่ป่าเถื่อนดุร้าย ^{๓๖}

๒. การดูถูกโดยฐานะทางสังคม ปรากฏการณ์เช่นนี้แสดงออกโดยยอมรับว่า ชนชาติอื่นเป็น "คน" แต่วัดระดับความเป็นคนของแต่ละชนชาติด้วยฐานะทางสังคมของชาตินั้น ๆ สิ่งซึ่งขาดในการวัดก็คือ "อำนาจการปกครองทางการเมือง" ชนชาติที่เป็นผู้กุมอำนาจปกครองมักถือตนว่าอยู่สูงกว่าอีกชนชาติ ขณะที่ชนชาติที่ถูกปกครอง เป็นเมืองขึ้น เป็นไพร่ราบ มักจะถูกเหยียดให้ต่ำกว่า ฉะนั้นเอง คำเรียกชื่อชนชาติอื่น ๆ ที่อยู่ภายใต้อำนาจปกครองจึงมักมีความหมายเป็น :

ก. "ข้า" คือ เรียกชนชาตินั้นทั้งชนชาติด้วยชื่อที่แปลว่า "ข้าทาส" ชนิดใดชนิดหนึ่งตามฐานะทางสังคมของชาตินั้น ๆ

ข. "คนป่าเถื่อน" คือ เรียกด้วยชื่อที่แปลความหมายว่าเป็นคนจำพวกป่าเถื่อน ไร้ความเจริญ ไร้เงา เลวทราม ^{๓๗}

ส่วนลักษณะความหมายที่งดงาม ปรากฏเป็นกระแสความสำนึกใหญ่ ๆ อยู่ ๒ กระแสด้วยกันดังนี้ :

กระแสตอบโต้, ชนชาติที่ถูกเรียกอย่างดูถูกเหยียดหยามจะพยายามแสดงปฏิกิริยาตอบโต้

^{๓๖} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๒๔๐.

^{๓๗} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๒๔๑.

- ก. ตอบได้การดูถูกเหยียดหยามที่เห็นว่าชนชาติตนไม่ใช่คน ทั้งนี้โดยใช้คำเรียกชื่อชนชาติของตนให้มีความหมายว่า "คน" ยืนยันว่าตนเป็นคนไม่ใช่สัตว์หรือผี ฯลฯ
- ข. ตอบได้การดูถูกเหยียดหยามว่าเป็นคนป่าเถื่อนอนารยะ ทั้งนี้โดยใช้คำเรียกชื่อชนชาติของตนให้มีความหมายเป็นคนอารยะ เป็นคนเมือง ไม่ใช่คนป่า"^{๓๘}

๒. แสดงความยิ่งใหญ่ ชนชาติที่เป็นใหญ่ มีฐานะปกครอง จะแสดงความยิ่งใหญ่ของชนชาติตนด้วยการตั้งชื่อที่มีความหมายดีงามและสูงส่ง เช่น :

- ก. แสดงความเป็นเจ้าเป็นใหญ่ทางการเมือง คือเป็นนายเหนือชนชาติอื่นหรือไม่ก็แสดงความเป็นอิสระไม่อยู่ภายใต้การปกครองของผู้ใด
- ข. แสดงความเจริญทางสังคม คือเป็นชาติอารยะ มีความเจริญก้าวหน้ากว่าชาติอื่น ๆ ฯลฯ "^{๓๙}

ในรัฐสยาม – ล้านช้างต้นพุทธศตวรรษที่ ๒๕ จนถึงยุครัฐประชาชาติ ความสัมพันธ์ทางชนชาติจะเป็นในลักษณะไทยถือตัวว่าเป็นใหญ่เหนือลาว ไม่ถึงกับเหยียดลาวว่าเป็นสัตว์หรือผียอมรับลาวว่าเป็นคน แต่เป็นคนที่ได้มีฐานะทางสังคมเท่าเทียมกับไทย สืบเนื่องจากสงครามระหว่างรัฐครั้งใหญ่ ๆ ระหว่างไทยกับลาว มักจบลงโดยไทยเป็นฝ่ายชนะ จากนั้นไทยก็กวาดต้อนลาวเข้ามาเป็น "ข้าขอบขัณฑสีมา" ลักษณะความสัมพันธ์เช่นนี้ไม่มีความซับซ้อน สะท้อนอคติที่สร้างขึ้นโดยชนชั้นนำไทย"^{๔๐} ความหมายในแง่ที่เป็นคนที่ต่ำต้อยด้อยอารยะกว่าไทย ถูกผลิตซ้ำแพร่หลายในยุคอาณานิคม ส่วนชาวนั้นถูกเหยียดเป็นไพร่ เป็นทาส เป็นผีสง่า เป็นคนป่าอนารยะด้อยความเจริญกว่าลาวและไทย

ขณะที่ "ข้า" ถูกเหยียดเป็นไพร่ เป็นทาส ผี และคนป่า ความหมายของชื่อชนชาติของกลุ่มตระกูลไท-ลาว ก็เปลี่ยนแปลงไปเช่นกัน "ไต" หมายถึง "คน" (เมือง) "^{๔๑} ส่วน "ลาว" ซึ่งใกล้ชิดกับ

^{๓๘} เรื่องเดียวกัน.

^{๓๙} เรื่องเดียวกัน.

^{๔๐} ขอให้ดูการศึกษากระบวนการสร้างความเป็นอื่นให้แก่ "ลาว" โดยชนชั้นนำไทยใน ทวีศิลป์ สืบวัฒนะ. "'ลาว' ในทัศนะของผู้ปกครองไทยสมัยรัตนโกสินทร์." จดหมายเหตุสังคมศาสตร์ ปีที่ ๑๑ ฉบับที่ ๑ (สิงหาคม - ตุลาคม ๒๕๓๑), หน้า ๑๐๔ - ๑๒๑ ; อุดลิมสุวรรณ. "ทัศนะของผู้ปกครองไทยกับคำว่า "ลาว" ในสมัยรัตนโกสินทร์ พ.ศ. ๒๓๒๕ - ๒๔๕๓." วิทยานิพนธ์ปริญญาโท สาขาวิชาประวัติศาสตร์ บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ มหาสารคาม, ๒๕๓๗ ; วลัยลักษณ์ ทรงศิริ. "ลาวในเมืองไทย: กลุ่มชาติพันธุ์ที่คลุมเครือ." วารสารเมืองโบราณ ปีที่ ๓๐ ฉบับที่ ๒ (เมษายน - มิถุนายน ๒๕๔๗), หน้า ๗๔ - ๘๘.

^{๔๑} สุจิตต์ วงษ์เทศ. เจ๊กปนลาว (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์ศิลปวัฒนธรรม, ๒๕๓๐), หน้า ๑๓ - ๑๔.

“ซ่า” มากกว่าไทย กวีวิวัฒน์ความหมายของชื่อชนชาติให้โน้มเอียงหมายถึง “ผู้เป็นใหญ่” หรือ “ผู้เป็นนาย”^{๕๐} โดยสื่อความหมายเป็นคู่ตรงข้ามกับความหมายของ “ซ่า” โดยตรง คำว่า “ลาว” มักใช้เป็นคำนำหน้าในการจารึกพระนามกษัตริย์ของกลุ่มชนตระกูลไท-ลาวทั้งในรัฐล้านนา (โดยเฉพาะกษัตริย์ราชวงศ์ที่อ้างสืบเชื้อสายมาจาก “ลาวจก” หรือ “ลวะจักราช”) และล้านช้าง (ราชวงศ์ขุนลอที่อ้างสืบเชื้อสายมาจากขุนบรมราชา ที่เชื่อว่าเป็นราชวงศ์ที่แดนส่งลงมาปกครอง)^{๕๑} และเมื่อคำว่า “ซ่า” เป็นคำเรียกของลาวต่อชนพื้นเมืองในดินแดนที่ตนปกครอง “ซ่า” จึงสื่อความหมายถึงฐานะทางสังคมการเมืองเป็นสำคัญ ดังจะเห็นได้ว่าแรกที่เดียวชนชาวลาวมักนิยมเรียกชนบนที่สูงว่า “ซ่า” อย่างเหมารวม ไม่จำแนกเป็นกลุ่มชนต่าง ๆ สร้างความเป็น “อื่น” และความ “ต่าง” ระหว่างลาวในฐานะกลุ่มชนผู้ปกครองและซ่าในฐานะกลุ่มชนผู้ถูกปกครอง

แต่ไม่ใช่ว่า “ลาว” จะเป็นชนชั้นปกครองไปเสียทั้งหมด ในรัฐล้านช้างยุคจารีตจึงปรากฏมีการแยกไพร่ออกเป็นสองประเภท คือ “ไพร่ลาว” ที่ตั้งบ้านเรือนอยู่ในเขตเมืองลุ่มหรือพื้นที่ราบริมฝั่งแม่น้ำ กับ “ไพร่ซ่า” ที่จะตั้งบ้านเรือนกระจัดกระจายอยู่ตามป่าเขาและพื้นที่สูง รวมสองกองนี้เข้าด้วยกันเรียกว่า “สรรพกองซ้อยทั้งมวล” ภายหลังปีพ.ศ. ๒๓๒๒ เมื่อสยามมีอำนาจต่อล้านช้างในฐานะเจ้าประเทศราชก็มักนิยมเรียกไพร่ทั้งสองประเภทรวมกันว่า “ไพร่ลาวซ่า”^{๕๒}

การเมืองของตำนานและความขัดแย้งระหว่างกลุ่มชน

หลักฐานประเภทตำนานทั้งไทยและลาวต่างยอมรับตรงกันว่า “ซ่า” เป็นกลุ่มชนดั้งเดิมที่อาศัยอยู่ในแถบลุ่มแม่น้ำโขงมาก่อน อีกทั้งซ่ายังเป็นผู้สร้างและครอบครองเมือง “เชียงตุงเชียงทอง” (ชื่อเดิมของหลวงพระบาง) มาก่อนลาว แต่ถูกลาวขับไล่ถอยร่นไปอยู่ตามป่าเขา ถิ่นที่อยู่ของซ่านั้นครอบคลุมหลายประเทศในภาคพื้นเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ไม่ว่าจะเป็นลาว กัมพูชา เวียดนาม จีนใต้ รัฐฉาน และภาคตะวันออกเฉียงเหนือของไทย ซึ่งเป็นกลุ่มเดียวกับ “กูย” และ/หรือ “กวย” ที่ไทยและเขมรมักเรียก “ส่วย” นั่นเอง^{๕๓} หลังจากเมืองเชียงตุงเชียงทองแล้ว ซ่าไม่ได้สร้างรัฐของตนเองขึ้นมา เมืองซ่าแต่เดิมที่ตั้งอยู่ในบริเวณอาณาจักรจามปา ก็ถูกยึดครองโดยคนลาว เวียดและเขมรไปทั้งสิ้น อีกทั้งยังดูเหมือนว่า “รัฐ” หรือ “เมือง” บนพื้นที่ราบ จะไม่ใช่คำตอบในการ

^{๕๐} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๑๔ - ๑๕.

^{๕๑} ยุพิน เข็มมุกด์. “ล้านนาสู่ล้านช้าง.” ใน ทรงศักดิ์ ปรางค์วิวัฒน์กุล. (บก.). ล้านนาสู่ล้านช้าง (กรุงเทพฯ: สำนักงานคณะกรรมการวัฒนธรรมแห่งชาติ, ๒๕๓๖), หน้า ๔๙.

^{๕๒} วราภรณ์ โคศิริ. “การศึกษา “ใบจุ่ม” เอกสารทางราชการของอาณาจักรล้านช้าง.” (วิทยานิพนธ์ปริญญาศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาจารึกภาษาไทย ภาควิชาภาษาตะวันออก บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยศิลปากร, ๒๕๓๒), หน้า ๑๒๕.

^{๕๓} ดูรายละเอียดใน สุวิไล เปรมศรีรัตน์. สำรวจนกรมกลุ่มชาติพันธุ์: ขมุ กรุงเทพฯ: สถาบันวิจัยภาษาและวัฒนธรรมเพื่อพัฒนาชนบท มหาวิทยาลัยมหิดล, ๒๕๔๑.

ดำรงชีวิตพื้นฐานตามแบบบรรพกาลเช่นนั้น กรณีเขมรแตกต่างออกไป เพราะสายใหญ่ของกลุ่มตระกูลนี้พัฒนาถึงขั้นเป็นกลุ่มแรก ๆ ที่รับอารยธรรมฮินดู-พราหมณ์กลายเป็นชนชั้นนำทางวัฒนธรรมที่รู้จักกันในนาม “ขอม”^{๔๖}

สภาพภูมิศาสตร์ของลาวที่เต็มไปด้วยเทือกเขาสลับซับซ้อน ก็ดูจะเป็นปัจจัยสำคัญที่ทำให้ชนพื้นที่สูงสามารถดำเนินชีวิตอยู่โดยแยกขาดจากวิถีของคนพื้นราบได้ระดับหนึ่ง นอกจากนี้จะประกอบด้วยพวกกลุ่มตระกูลไท – ลาวแล้ว ยังมีชนกลุ่มอื่น ๆ อาศัยอยู่กระจัดกระจายตามพื้นที่รอบนอกศูนย์อำนาจ ไม่ว่าจะเป็นกลุ่มตระกูลธิเบต – จีน เช่น ม้ง เย้า มูเซอ กลุ่มมอญ – เขมร เช่น ข่า ลัวะ เป็นต้น กลุ่มชนเหล่านี้มีการพัฒนาทักษะความสามารถของตนเองในการเรียนรู้ที่จะอยู่ร่วมกับสภาพแวดล้อมทางธรรมชาติ มากกว่าจะคิดเอาชนะหรือควบคุมธรรมชาติดังเช่นกลุ่มชนชั้นนำในยุคสมัยใหม่ที่ตกอยู่ภายใต้อิทธิพลวิทยาศาสตร์มักกระทำกัน เครื่องมือสำคัญในการรับมือกับปรากฏการณ์ทางธรรมชาติและสังคมจึงเป็นคติความเชื่อมากกว่าจะเป็นวิทยาศาสตร์สมัยใหม่ ในราชอาณาจักรล้านช้างนั้นแม้กลุ่มชนเหล่านี้จะถูกเรียกเหมารวมว่า เป็น “ชนชาติส่วนน้อย” ก็ตาม ทว่าอันที่จริงเมื่อรวมกันแล้วชนเหล่านี้กลับมีเป็นจำนวนมากกว่าพวกไท – ลาว แต่ก็เช่นเดียวกับรัฐอื่น ๆ ในเกือบทุกมุมโลก กลุ่มชนผู้ปกครองนั้นมักมีจำนวนน้อยเมื่อเทียบกับกลุ่มผู้ถูกปกครองเสมอ

จากอัตราส่วนของความแตกต่างทั้งในแง่พื้นที่และกลุ่มชนข้างต้น ผลคือทำให้มีการจัดแบ่งประเภทประชากรของล้านช้างออกเป็น ๒ ส่วนใหญ่ ๆ ได้แก่ ส่วนที่อาศัยอยู่ในพื้นที่ราบเช่น พวกไท – ลาว เรียกว่า “ลาวลุ่ม” และส่วนที่อยู่บนพื้นที่สูงเรียกว่า “ลาวเทิง” (ภาษาลาว เเทิง แปลว่า บน, ข้างบน, เบื้องบน)^{๔๗} การจัดประเภทประชากรลาวเช่นนั้นเป็นแต่เพียงภาพร่างแบบหยาบ ๆ เท่านั้น เพราะที่จริงแล้วทั้งสองชนชาติ (ลาว – ข่า) ต่างมีการติดต่อสัมพันธ์กันมาเป็นเวลานาน บางครั้งถึงขั้นแต่งงานข้ามกลุ่มชนก็มี เช่น ปรากฏในเอกสารเมืองเชียงแตงว่า เจ้าเมือง คือ พระกำแหงพลศักดิ์ เมื่อไปทำการค้ากับหมู่บ้านข่า แขวงเมืองบาศักดิ์ (จำปาศักดิ์) ในปีพ.ศ.๒๓๔๗ ได้รักใคร่ชอบพอนางข่าผู้หนึ่งจึงช่วยไต่ตัวมาเป็นภรรยา^{๔๘} เป็นต้น

การเหยียดช้านั้นมีมาเนิ่นนาน เพราะลาวถือว่าข่าเป็นทาสของตน “ข่า” ภาษาลาวเท่ากับ “ทาส” และเท่ากับ “ข้า” ในภาษาไทย^{๔๙} แต่อย่างไรก็ตามพิจารณาในด้านความหมายใช่ว่า “คำ” ในแต่ละช่วงเวลาจะคงความหมายตายตัวเช่นนั้นได้ตลอด และในสังคมล้านช้าง ความหมายของ

^{๔๖} เสฐียรโกเศศ. เรื่องของชาติไทย (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์ศิลปบรรณาการ, ๒๕๑๕), หน้า ๑๖๔ - ๑๖๕ : พระอริยานุวัตร เขมจารี เถระ. ประวัติศาสตร์ข่า-ขอม ลุ่มแม่น้ำของ-โขง (มหาสารคาม: อภิชาติการพิมพ์, ๒๕๓๓), หน้า ๔ - ๕.

^{๔๗} สุวิไล เปรมศรีรัตน์. พจนานุกรมไทย-ขม-อังกฤษ (กรุงเทพฯ: สถาบันวิจัยภาษาและวัฒนธรรมเพื่อการพัฒนาชนบท มหาวิทยาลัยมหิดล, ๒๕๓๖), หน้า (๑๘).

^{๔๘} คำให้การพระกำแหงพลศักดิ์. ประชุมพงศาวดาร เล่ม ๔๔ (ภาคที่ ๗๐-๗๑) (กรุงเทพฯ: ศุภสภา, ๒๕๑๒), หน้า ๑๗๘.

^{๔๙} จิตร ภูมิศักดิ์. ความเป็นมาของคำสยาม ไทย ลาว และขอม และลักษณะทางสังคมของชื่อชนชาติ. หน้า ๑๒๔ - ๑๒๕.

คำว่า “ข้า” จะเป็นความหมายในแง่ “ชนชั้น” เป็นอย่างมาก ส่วนความหมายในแง่ “ชนชาติ” เพิ่งจะเข้มข้นขึ้นก็ในยุครัฐประชาชาติมานี้เอง^{๕๐}

หลักฐานลาวประเภทตำนานบอกเล่าที่ได้รับการจารึกไว้เป็นลายลักษณ์ในภายหลัง เช่น “นิทานขุนบรมราชา”^{๕๑} “พงศาวดารเมืองล้านช้าง”^{๕๒} “พงศาวดารเมืองหลวงพระบาง”^{๕๓} ต่างก็ให้ข้อมูลตรงกันว่า เดิมข้าอาศัยอยู่ในพื้นที่ราบลุ่มน้ำโขง อารยธรรมของชนชาติมีการพัฒนาขึ้นระดับหนึ่ง จนสามารถสร้างบ้านแปลงเมืองของตนขึ้นมาได้ คือ เมืองเชียงตุงเชียงทอง เป็นต้น แต่ข้าต้องถอยร่นอพยพโยกย้ายไปอยู่ตามป่าเขา ก็เพราะถูกรุกรานโดยขุนล่อ โอรสองค์โตของขุนบรมราชา ซึ่งเคลื่อนย้ายมาจากบริเวณน่าน้อยอ้อยหนู และทำสงครามชิงเมืองเชียงตุงเชียงทองมาจาก “ข้ากันฮาง” ขับไล่ข้าออกไปอยู่ตามบริเวณรอบนอกของตัวเมือง^{๕๔} แรกหลักฐานลาวทั้งสามชิ้นต่างแสดงให้เห็นว่าเดิมข้ามีอารยธรรมที่ไม่ได้ด้อยไปกว่าลาวเลย “พงศาวดารเมืองล้านช้าง” ซึ่งเป็นต้นแบบของหลักฐานอีกสองชิ้นที่เหลือ ยืนยันด้วยซ้ำไปว่า ข้าเป็นพี่ ลาวเป็นน้อง ข้าถือกำเนิดออกจากภูน้ำเต้าปุงก่อนลาว^{๕๕}

^{๕๐} กำพล จำปาพันธ์. “ข้า” กับ “ความเป็นลาว” : ความหมายและความเป็นมาของ “ลาวเทิง” ในประวัติศาสตร์ไทยและลาว จากยุคอาณาจักรถึงรัฐประชาชาติ. เอกสารประกอบการสัมมนา ม.อ.บ.วิจัยครั้งที่ ๓ จัดโดยมหาวิทยาลัยอุบลราชธานี ระหว่างวันที่ ๒๔ - ๒๕ กรกฎาคม พ.ศ. ๒๕๕๒.

^{๕๑} นิทานเรื่องขุนบรมราชา พงศาวดารเมืองล้านช้าง. ประชุมพงศาวดาร เล่ม ๔๓ (ภาคที่ ๑๙ - ๑๐) (กรุงเทพฯ: คุรุสภา, ๒๕๑๒), หน้า ๒๕๓ - ๒๗๙.

^{๕๒} พงศาวดารล้านช้าง. ประชุมพงศาวดาร เล่ม ๒ (ภาค ๑ ตอนปลายและภาค ๒) (กรุงเทพฯ: คุรุสภา, ๒๕๐๖), หน้า ๑๓๔ - ๑๔๒.

^{๕๓} พงศาวดารเมืองหลวงพระบาง. ประชุมพงศาวดาร เล่ม ๔ (ภาคที่ ๑๑) (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์ก้าวหน้า, ๒๕๐๗), หน้า ๕๔๓ - ๖๐๘.

^{๕๔} ควรกล่าวไว้ในที่นี้ด้วยว่า นักประวัติศาสตร์บางท่าน เช่น หลวงวิจิตรวาทการ ได้สร้างความเข้าใจที่ผิดเอาไว้ โดยเสนอการตีความว่า “การขับไล่พวกข้าออกจากเมืองชะวาก็เท่ากับขับชิงอำนาจขอม เพราะข้าปกครองเมืองนี้ในนามของขอม” (หลวงวิจิตรวาทการ. งานค้นคว้าเรื่องชนชาติไทย (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สร้างสรรค์บุ๊ค, ๒๕๔๙), หน้า ๑๔๙) ทั้งที่หลักฐานสำคัญที่หลวงวิจิตรวาทการอ้างถึงในงานชิ้นดังกล่าว เช่น “พงศาวดารล้านช้าง” และ “พงศาวดารเมืองหลวงพระบาง” ไม่ได้กล่าวไว้อย่างนั้นเลย ข้าไม่ได้ปกครองเมืองชวาหรือเชียงตุงเชียงทองในนามของขอม และขอมก็ไม่ได้มีอำนาจเหนือข้า หากแต่หลักฐานทั้งสองให้ข้อมูลชัดเจนว่าข้าเป็นเจ้าของเมืองชวามาแต่เดิม

^{๕๕} การวิเคราะห์นัยความหมายและรูปการสำนึกแบบตำนานของ “พงศาวดารล้านช้าง.” ด้วยวิธีการมานุษยวิทยาโครงสร้างนิยมในพิเชษฐ สายพันธ์. “น้ำเต้าปุง: วรรณกรรมปรัมปรากับการศึกษาเชิงโครงสร้าง.” ใน สังคมและวัฒนธรรมในประเทศไทย (กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร, ๒๕๔๒), หน้า ๑๑๖-๑๓๕ ซึ่งให้ข้อสรุปได้ไกลเพียงว่าตำนานมนุษย์เกิดจากน้ำเต้านั้น เป็นความพยายามของบรรพชนลาวที่จะแสดงความเป็นพี่เป็นน้องกับชนชาติต่าง ๆ ที่มีปฏิสัมพันธ์ด้วยเท่านั้น... ผู้เขียนเห็นว่าไม่สู้จะมีคุณูปการมากนัก เพราะประเด็นดังกล่าวไม่จำเป็นต้องใช้กรอบการวิเคราะห์ที่ใหญ่โตเช่นนั้นมาแสดงให้เห็นแต่อย่างใด ตรงข้ามหากใครเคยผ่านตาตำนานดังกล่าวมาบ้าง ก็เชื่อแน่ว่าจะพบประเด็นนี้ได้ไม่ยากเย็นเลย อีกทั้งการผนวกหลักฐาน เช่น “พงศาวดารเมืองแกง” มาใช้ศึกษาเทียบเคียงกับ “พงศาวดารล้านช้าง” นั้นเป็นสิ่งที่ฟังหลกเสีย เพราะหลักฐานทั้งสองจัดขึ้นในระยะเวลาที่ห่างกันมาก “พงศาวดารล้านช้าง” เพิ่งจะมีการแปลเป็นภาษาไทยครั้งแรกก็ในสมัยรัชกาลที่ ๔ ส่วน “พงศาวดารเมืองแกง” นั้นจัดขึ้นโดยพระพลญาณฤกษ์ในพ.ศ. ๒๔๒๙ ความหมายที่ได้จากการวิเคราะห์หลักฐานทั้งสองจึงต่างกันอย่างมาก อย่างไรก็ตามวิธีการที่

ในตำนานฉบับอื่น เช่น “นิทานน้ำเต้าปุง” และ “พื้นขุนบรมราชาธิราช” ได้เริ่มพยายามเน้นย้ำเรื่องความอ่อนด้อยกว่าของชาเมื่อเทียบกับลาวและผู้ไท สร้างความชอบธรรมแก่ลาวและผู้ไทให้มีสิทธิอำนาจเหนือชา โดยเริ่มแบ่งแยกด้วยการจำแนกสีผิวและความเฉลียวฉลาด ใช้สองประเด็นนี้มาเบี่ยงเบนปัญหาความอยุติธรรมที่เกิดขึ้นในสังคมล้านช้าง ตำนานทั้งสองกล่าวถึงความแตกต่างระหว่างคนชาซึ่งมีผิวสีดำตั้งถิ่นฐานอยู่บนที่สูงกับกลุ่มชนผิวขาวที่ตั้งถิ่นฐานในที่ราบ เช่น ลาว และผู้ไท โดยเห็นว่าชามีรูปร่างลักษณะหน้าตาและสีผิวชวนขันไม่งดงามเหมือนอย่างลาวและผู้ไท ตัวอย่างเช่นที่ “พื้นขุนบรมราชาธิราช” กล่าวไว้ว่า:

“ฝูงออกสูชี่ก็บมีพอสสมลูกตนพอเสี้ยว
เหตุว่าผิวดำเหลือ้มเสมอกาดำก่า
ทั้งเล่าปากต่ำตั้งเป็นตาอยากหัว
แต่นั้นเขาจึงมาเลือกเล้มสูสีวลองดู
โลมไวมี่ผิวสางเพศไทงามสิ้น”^{๕๖}

ลักษณะรูปร่างหน้าตาดังถูกใช้เป็นประเด็นเหยียดหยัน สร้างความชอบธรรมให้กับสถานะความเป็น “นาย” ของคนลาวที่มีต่อคนชาในฐานะที่เป็น “ไพร่” จะโดยรู้ตัวหรือไม่ก็ตาม มโนทัศน์ต่อร่างกายของคนเรานั้นล้วนแต่ถูกสร้างและหล่อหลอมมาด้วยเงื่อนไขทางสังคม การเมือง และวัฒนธรรม ในแต่ละช่วงเวลาของประวัติศาสตร์มนุษย์^{๕๗} ทั้งนี้กรณีผู้เล่าตำนานความสัมพันธ์ระหว่างคนลาวและไทกับคนชามักจะใช้ลักษณะรูปร่างหน้าตาของคนลาวและไทเป็นมาตรฐานชี้วัดตัดสินว่าอะไรคือความงดงามของเรือนร่างมนุษย์ และอะไรคือลักษณะอัปลักษณ์ไม่งดงามของเรือนร่างมนุษย์ นำมาซึ่งภาพตัวแทนเสนอเกี่ยวกับความเหนือกว่าและความสมบูรณ์กว่าของคนลาวและ

พิเชษฐใช้นั้นผู้เขียนต้องขอยอมรับว่าไม่ค่อยเข้าใจนัก แต่สำหรับผู้เขียนแล้ว เห็นว่าน้ำเต้าปุงไม่ใช่สถานที่หรือชื่อแหล่งกำเนิดชนชาติต่าง ๆ ในทางกายภาพแต่อย่างใด จึงแปล่าประโยชน์ที่จะเถียงว่าน้ำเต้าปุงคือบริเวณเมืองแกน (เดียนเบียนฟู) หรือบ้านเต้าปุง ในเขตไทดำทางเวียดนามเหนือ ตรงข้ามผู้เขียนกลับเห็นว่าเป็นไปได้ยิ่งกว่าน้ำเต้าปุงจะเป็นสัญลักษณ์ของอวัยวะเพศหญิงมากกว่า และสิ่งที่ปูลงเชิง ขุนเค็ด ขุนคาน ใช้เจาะรูน้ำเต้าจนเกิดชนชาติต่าง ๆ หลังไหลออกมาจากน้ำเต้าปุงนั้น ก็เป็นสัญลักษณ์ของอวัยวะเพศชายเช่นกัน ฉะนั้น “ควายเขาสูง” ที่มีน้ำเต้าปุงออกออกจากรูจมูก ซึ่งตำนานเล่าว่า ขุนผู้ใหญ่ทั้งสาม (ปูลงเชิง ขุนเค็ด ขุนคาน) ได้มาจากเมืองแกนก็คือ “ผู้หญิง” นั่นเอง ภาชิตของพวกไทและลาวที่ว่า “หญิงเป็นควาย ชายเป็นคน” นั้นน่าจะสัมพันธ์กับสัญลักษณ์ใน “พงศาวดารล้านช้าง” ไม่ทางใดก็ทางหนึ่ง...

^{๕๖} จารุวรรณ ธรรมวัตร. ตำนานและพงศาวดารพวน: อุดมการณ์สมานฉันท์ระหว่างเผ่าพันธุ์ (มหาสารคาม: อักษรวิจิตร คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหาสารคาม, ๒๕๔๐), หน้า ๗๒.

^{๕๗} ปรีดา เฉลิมเผ่า กอนันตกุล. “ความน่า.” ใน ปรีดา เฉลิมเผ่า กอนันตกุล. (บก.). ผุยร่วง - พวงกาย: ทดลองมองร่างกายในศาสนา ปรัชญาการเมือง ประวัติศาสตร์ ศิลปะ และมานุษยวิทยา (กรุงเทพฯ: คณะสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ และโครงการจัดพิมพ์คปฟ, ๒๕๔๑), หน้า ๕.

ไทเมื่อเปรียบเทียบกับคนช่า ตัวบทของตำนานลักษณะนี้จึงมักถูกใช้เป็นเครื่องมือควบคุมสังคมและเป็นประโยชน์ต่อการจัดระบบอำนาจในรัฐล้านช้าง^{๕๔} “พื้นฐนบุรมราชาธิราช” อีกแห่งหนึ่งก็ระบุประเด็นปัญหาดังกล่าวนี้ไว้ ดังตัวอย่างเช่นที่ว่า:

“อันว่าฐสิวให้	เสียดว่าเป็นไท
เขาก็มีฐปงาม	ฐคนเลิงล่วน
เขานั้นมีผญาพร้อม	อาคมแควนมาก
ให้แต่งตั้ง	เอาไว้อ่าลิม
อันว่าฐสีให้	เอาไปเป็นไพร่
เหตุว่ามีฐปฮ้าย	ดำเหลื่อมสิ่งหมี
ชื่อว่าช่ากำฮ้าย	เขาอยู่ดอยสูง
ให้เขาเอาปลีตอง	แปลกกระบองมาให้” ^{๕๕}

ทั้งที่ในความเป็นจริงแล้วกล่าวได้ว่าไม่มีชนกลุ่มไหนเลยที่จะเหนือกว่าชนกลุ่มอื่นไปได้อย่างแท้จริง ส่วนกลุ่มที่อ้างความเหนือกว่าของกลุ่มตนที่มีต่อกลุ่มอื่นนั้น ก็ด้วยการเอาตัวเองเป็นศูนย์กลางตัดสินผู้อื่น และการเหยียดหยันในทำนองนี้ถือเป็นการสร้างความชอบธรรมแก่อำนาจทางการเมืองที่กลุ่มหนึ่งมีต่ออีกกลุ่ม ความเป็นมนุษย์ที่หลากหลายไม่ได้ถูกยอมรับ ในทางตรงกันข้ามมนุษย์ในพื้นที่หนึ่งย่อมจะมีลักษณะรูปพรรณสัณฐาน วิถีชีวิต ความรู้ ความเชี่ยวชาญที่เฉพาะและเหมาะสมสำหรับพื้นที่หนึ่ง แต่จะไม่เหมาะสมและบางครั้งถึงขั้นไม่อาจมีชีวิตอยู่ได้เมื่อถูกโยกย้ายให้ไปอยู่ในอีกพื้นที่หนึ่งที่มีสภาพแตกต่างไปจากพื้นที่เดิมอย่างสิ้นเชิง^{๖๐}

นอกจากนี้ยังมีนิทานลาวเล่าว่า ช่ากับลาวเป็นที่น้องกัน ล่องแพลงมาตามลำน้ำน่าน ครั้นถึงน้ำอูตรงผาฮ้าง (รุ่ง) พวกลาวผู้เป็นน้องชวนพวกช่ามายิงหน้าไม้แข่งกัน ถ้าใครยิงปึกฎนปนกตัวเหยี่ยวบนหน้าผาได้จะให้เป็น “นาย” ถ้าใครยิงไม่ปึกต้องเป็น “ช่า” ช่าผู้ที่พาชื่อยิงไปที่ครั้งก็ไม่ปึกตัวเหยี่ยวลูกธนูกระดอนตกทุกครั้ง ฝ่ายน้องลาวฉลาดกว่าใช้ธนูทำด้วยไม้ย่อน ๆ เอาขันทองไม้ติด

^{๕๔} ปิยฉัตร สินธุสอาด. “สังคมล้านช้างตั้งแต่ปลายพุทธศตวรรษที่ ๒๑ ถึงต้นพุทธศตวรรษที่ ๒๓.” (วิทยานิพนธ์ปริญญาศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาประวัติศาสตร์ คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, ๒๕๔๐), หน้า ๘๔ - ๘๖.

^{๕๕} พื้นฐนบุรมราชาธิราช ภูมิหมายเหตุธรรมศาสตร์พื้นฐนบมปีและศกไทยโบราณ ปวีรบรรดและรวบรวมโดย พิศุร มลิวัลย์. (กรุงเทพฯ: บพิธการพิมพ์, ๒๕๓๐), หน้า ๒๐ ; การศึกษาพื้นฐนบมทางวิชาการขอให้ดู ยูวี อภิรักษ์ภูสีหิ. “การศึกษาเชิงวิเคราะห์วรรณกรรมเรื่องพื้นฐนบม.” วิทยานิพนธ์ปริญญาอักษรศาสตรมหาบัณฑิต ภาควิชาภาษาไทย บัณฑิตวิทยาลัย จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๒๘.

^{๖๐} แง่คิดนี้ผู้เขียนได้มาจาก ชานซ์ เดอ กรามอนท์. “ไม่มีสังคมใดเหนือกว่าสังคมอื่น” ทรรศนะในการศึกษามานุษยวิทยาของ Claude Levi-Strauss.” แปลและเรียบเรียงโดย ปรีตดา เจลิมนเฝ้า กอนันตกุล. วารสารสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา ปีที่ ๒ ฉบับที่ ๒ (กุมภาพันธ์ ๒๕๒๘), หน้า ๖๐ - ๘๖.

ปลายลูกศร ยิ่งไปปักตัวเหยี่ยวทุกครั้ง แต่นั้นมาพวกข้าเลยต้องยอมส่งส่วยแก่พวกลาวแทบทุกปี สิ่งของที่ส่งเป็นส่วย คือ ข้าว และของป่า เมืองหลวงพระบางมีน่าน้อยต้องอาศัยข้าวสิ่งของที่ข้าส่งส่วยมาให้ รวมทั้งยังต้องใช้แรงงานข้าในการทำไร่ทำนาอีกด้วย^{๖๐}

ส่วนประเด็นที่ว่าแล้วข้ามีสถานะต่ำกว่าลาวจนตกเป็นไพร่และทาสของลาวได้อย่างไรนั้น งานอีกชิ้นที่เป็นงานเขียนจากคำบอกเล่าของชาวบ้านลาวโดยพระโพธิวงศาจารย์ (ติสโส อ้วน) อย่าง ประวัติชนชาติภูไทยและชาติญ้อ^{๖๑} เล่าว่าเมื่อลาวเคลื่อนย้ายลงมาจากน่าน้อยฮ้อยหนู ก็เกิดขัดแย้งกับพวกข้าซึ่งเป็นเจ้าของภูมิลำเนาอยู่แต่เดิม พวกลาวถือตนว่าเหนือกว่าข้าคิดจะกดข้าลงเป็นไพร่ทาส จึงวางอุบายตกลงเป็นสัญญากับข้าว่า ถ้าฝ่ายใดเอาหน้าไม่ยิ่งผา ลูกหน้าไม้ติดคาอยู่กับผา ฝ่ายนั้นจะได้เป็นนาย อีกฝ่ายหนึ่งจะขึ้นอยู่ในความปกครอง เมื่อสัญญาตกลงกันเป็นที่เรียบร้อยแล้ว หัวหน้าทั้งสองฝ่ายจึงพร้อมกันนำหน้าไม้ไปยิงผา ชื่อ “ผาบุญ” อยู่ทางทิศตะวันตกของเมืองวัง

ครั้นเมื่อไปถึงผาบุญแล้วได้ตกลงให้พวกข้ายิงผาก่อน คนข้ามีนิสัยชื่อ ไม่มีไหวพริบ จึงเตรียมหน้าไม้ขนาดใหญ่และแข็งแรง ขาหน้าไม้ยาวได้ ๓ ศอก ยิ่งไปถูกก้อนหินผา ลูกหน้าไม้กระเด็นกลับคืน หาเข้าติดคาหินผาไม่ ฝ่ายพวกลาวใช้ไหวพริบ ทำธนูคันเล็ก ๆ แล้วเอาขี้สูตร (ชันนางโรง) ติดปลายลูกธนู ยิ่งไปเบา ๆ ลูกธนูไปติดปักอยู่กับหินผา พวกคนข้าเห็นเป็นอัศจรรย์ ก็ยอมขึ้นอยู่ในความปกครองของพวกลาว ส่วนข้าที่ต่อต้านลาวไม่ยอมอยู่ในความปกครองของลาว จึงได้เคลื่อนย้ายเข้าป่าดงไป^{๖๒}

จะเห็นได้ว่า ตำนานและนิทานมักอธิบายিয়েงเบนประเด็นปัญหาความยุติธรรมให้กลายเป็นความยุติธรรมไปอย่างง่ายดาย การตกเป็นไพร่เป็นทาสก็เพียงเพราะรูปร่างหน้าตา ผิวพรรณและระดับสติปัญญาความเฉลียวฉลาดเพียงเท่านั้น ความแตกต่างทางด้านวัตถุเทคโนโลยี และสภาพชีวิตความเป็นอยู่ระหว่างเมืองซึ่งตกเป็นของลาวกับป่าเขาซึ่งกลายเป็นถิ่นฐานของคนข้า ไม่ได้ถูกเน้นย้ำให้เห็นเด่นชัดดังที่ควรจะเป็น แต่ประเด็นนี้ก็สามารถเข้าใจได้ในแง่ที่ตำนานและนิทานลักษณะนี้เป็นการเล่าเรื่องตามความคิดและมุมมองของฝ่ายลาว ซึ่งเป็นชนชั้นปกครองในรัฐล้านช้าง จึงพยายามสร้างความชอบธรรมให้กับสถานภาพของลาวและข้าดังที่เป็นอยู่

^{๖๐} จารุวรรณ ธรรมวัตร. ตำนานและพงศาวดารพวน หน้า ๗๒.

^{๖๑} พระโพธิวงศาจารย์ (ติสโส อ้วน). “ภาคที่ ๑๔ ประวัติชนชาติภูไทย.” ใน ลัทธิธรรมนิยมต่าง ๆ เล่ม ๒ (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์ศิลปบรรณาการ, ๒๕๑๕), หน้า ๓๔๗-๓๕๓.

^{๖๒} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๓๕๔-๓๕๕.



Collection Riquet

Collection Riquet des Bolovens

LAOS - Site Bolovens

ภาพ 1. ชุมนางลาวกับไพร่ซ่า
(ที่มา: หจข. ภ.๐๐๔ หนฎ.๓๓/๓๓.)

การเกลี้ยกล่อมซ่าไพร่

สำหรับซ่าในเขตแขวงหลวงพระบางถูกอธิบายผ่านแนวของตำนาน ดังที่กล่าวข้างต้นมาตลอด แต่ซ่าในเขตแขวงเมืองนครจำปาศักดิ์ (หรือที่เรียกเขต "ลาวใต้" ในปัจจุบัน) พบว่าถูกอธิบายในอีกแบบหนึ่ง เนื่องจากเดิมอำนาจการปกครองของลาวหลวงพระบางไม่ได้ครอบคลุมลงมาถึงเขตจำปาศักดิ์ จำปาศักดิ์ (หรือ "บาสัก") ก็มีเรื่องเล่าว่าเดิมเป็นเมืองของซ่าที่มีขอมมาปกครอง เป็น

เรื่องเล่าแวดล้อมเรื่องของปราสาทวัดภู ก่อนที่ลาวกลุ่มพระครูโพนสะเม็กจะเคลื่อนย้ายมาจากเขตเมืองนครเวียงจันทน์^{๖๔}

แม้จะสามารถเข้าปกครองเมืองนครจำปาศักดิ์และตั้งถิ่นฐานอยู่ในบริเวณฝั่งตะวันออกของแม่น้ำโขง แต่อำนาจการปกครองของชนชั้นนำลาวจำปาศักดิ์ก็ยังไม่ได้แผ่ปกคลุมกลุ่มชนชาในบริเวณแขวงเมืองรอบนอกของจำปาศักดิ์ออกไป โดยเฉพาะทางด้านทิศตะวันออกของเมืองอัตปือและบริเวณทุ่งเกายิง ซึ่งมีกลุ่มชนชาอาศัยอยู่เป็นจำนวนมาก ลู่ถึงสมัยตกเป็นหัวเมืองประเทศราชสยามในรัชสมัยพระเจ้ากรุงธนบุรีจนถึงต้นรัตนโกสินทร์ ชาที่ไม่อยู่ในอำนาจการปกครองส่วนใดของศูนย์อำนาจในล้านช้างหรือที่เรียกว่า "ชาซัด" ก็ยังมีอยู่เป็นจำนวนมาก เวียงจันทน์และจำปาศักดิ์จึงต่างก็เคยส่งขุนนางระดับกลางออกไปเกลี้ยกล่อมชาซัดให้เข้าเป็นไพร่เรียกว่า "ชาไพร่" จนกลายเป็นประเพณีปฏิบัติที่สำคัญของชนชั้นนำท้องถิ่นไปในขณะนั้น โดยมีปริมาณความต้องการสินค้าจำพวกของป่าหายาก ส่วยทองคำ และแรงงานเกณฑ์ เป็นแรงจูงใจสำคัญของการเกลี้ยกล่อมชา

จากหลักฐานประเภทคำให้การของชนชั้นนำท้องถิ่น^{๖๕} ยังปรากฏเรื่องราวการขยายอำนาจของลาวไปยังเขตป่าเขาเพื่อเกลี้ยกล่อมชาให้เข้าร่วมเป็นไพร่บ้านพลเมืองของลาว โดยผู้นำลาวในท้องถิ่นที่ชื่อ "พระไชย" ได้จัดตั้งกองเกลี้ยกล่อมชาขึ้น เพื่อหวังตั้งเมืองใหม่ในบริเวณไม่ไกลจากเมืองนครจำปาศักดิ์ ศูนย์กลางของกองนี้อยู่ที่บ้านอิตกระบือ ปลายแดนเมืองนครจำปาศักดิ์ แล้วส่งคนออกเกลี้ยกล่อมชาที่ตั้งบ้านเรือนอยู่ในบริเวณใกล้เคียงบ้านอิตกระบือกระจายออกไป จนถึงชายป่าภูเขาลวงด้านทิศตะวันตกของบ้านอิตกระบือ แบ่งกองเกลี้ยกล่อมออกเป็น ๒ กอง คือกองหนึ่งไปทางทิศตะวันตก อีกกองไปทางทิศตะวันออก กลุ่มพระไชยปฏิบัติงานได้ระยะหนึ่งก็ประสบความสำเร็จ ทางด้านตะวันตกมีชาเข้าร่วมด้วยเป็นจำนวนมากจากหมู่บ้านต่าง ๆ จำนวน ๑๔ บ้าน ได้แก่ บ้านกระบือ บ้านดองฮัง บ้านละยาว บ้านจำปาว บ้านเคมซัง บ้านตะหมอลอย บ้านฮม บ้านคง บ้านชุมโพย บ้านอินทรี บ้านเจ็ด บ้านเฮาะ บ้านตะบาก และบ้านแพ เป็นต้น^{๖๖}

ทางด้านทิศตะวันออก เกลี้ยกล่อมได้ชาสลากรวม ๖ บ้าน ได้แก่ บ้านปะดา บ้านตาแสง บ้านเมืองตง บ้านเสม็ดตง บ้านเอก และบ้านออกยา เป็นต้น โดยระยะทางจากบ้านอิตกระบือถึงบ้านแพเป็นระยะทางเดินเท้าหนึ่งวัน ส่วนระยะทางจากบ้านอิตกระบือถึงบ้านออกยาเป็นระยะเดิน

^{๖๔} เอกสารไทยมักเรียก "พระครูยอดแก้วโพนสะเม็ก" แต่ทางฝ่ายลาวนิยมเรียก "พระครูยอดแก้วโพนสะเม็ก" ดูรายละเอียดใน จันทร์อินทพิลาศ. "พระครูโพนสะเม็กหรือญาครุฑขี้หอม." ใน พระธาตุเจดีย์-วัดสำคัญ และพระครูยอดแก้วโพนสะเม็ก แปลจากต้นฉบับภาษาลาว กระทรวงธรรมการ เวียงจันทน์. เชียงใหม่: สถาบันวิจัย มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, ๒๕๓๗.

^{๖๕} "คำให้การเรื่องเมืองอัตปือ." ประชุมพงศาวดารเล่ม ๔๔ (ภาคที่ ๗๐-๗๑) (กรุงเทพฯ: ศุภสภา, ๒๕๑๒), หน้า ๑๘๑-๑๙๓.

^{๖๖} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๑๘๒.

ห้า ๖ วัน รวมทั้งหมดที่กลุ่มพระไชยเกลี้ยกล่อมได้เป็น ๒๐ บ้าน พระไชยเกลี้ยกล่อมชาอยู่ที่บ้านอิตกระบือเป็นเวลาประมาณ ๖-๗ ปี ก็ล้มป่วยเสียชีวิต^{๖๗}

ในปี พ.ศ. ๒๓๒๐ บ้านอิตกระบือก็ได้ยกขึ้นเป็น “เมืองอิตบือ” ขึ้นต่อเมืองนครจำปาศักดิ์ มีเจ้าโอบเป็น “พระราชวงศา” เจ้าเมืองอิตบือ และเจ้าอินทร์เป็นอุปฮาดทำหน้าที่ควบคุมไพร่ลาวช่า ทำราชการส่งส่วยทองแก่เมืองนครจำปาศักดิ์ปีละ ๓ ชั่งทอง จนถึงปี พ.ศ. ๒๓๒๔ เจ้าเมืองเปลี่ยนเป็นท้าวเง่า ท้าวจันทรงเป็นอุปฮาด เกลี้ยกล่อมช่าที่ตั้งบ้านเรือนอยู่ทางทิศตะวันออกได้เพิ่มอีก ๔ บ้าน ได้แก่ บ้านแพน้อย บ้านแพใหญ่ บ้านพัควัน และบ้านจาม เป็นต้น รวมระยะทางจากบ้านออกญาไปถึงบ้านพัควันเป็นระยะเดินเท้า ๒ วัน ราชการส่งส่วยแก่เมืองนครจำปาศักดิ์ ก็ให้เพิ่มอีกเท่าตัวเป็นปีละ ๖ ชั่งทอง^{๖๘}

สาเหตุที่ต้องเปลี่ยนเจ้าเมืองและอุปฮาดจากเจ้าโอบกับเจ้าอินทร์เป็นท้าวเง่ากับท้าวจันทรง นั้น หลักฐานชิ้นเดียวกันนี้เล่าจากมุมมองและความทรงจำของฝ่ายนครจำปาศักดิ์ขณะนั้นว่า เป็นเพราะ “มีผู้มาร้องต่อพระพุทธเจ้าหลวงว่า เจ้าโอบเจ้าอินทร์กระทำการกดขี่ข่มเหงท้าวเพี้ยราษฎรไพร่ลาวช่าให้ได้รับความเดือดร้อน พระพุทธเจ้าหลวงสืบได้ความจริง พระพุทธเจ้าหลวงจึงแต่งตั้งให้เจ้าเชษฐเจ้าอนุคุมกำลังออกไปจับเจ้าโอบ เจ้าอินทร์ สำเร็จโทษเสียที่เมืองอิตบือ”^{๖๙} แต่หลักฐานอีกแหล่งหนึ่งให้ข้อมูลต่างออกไปว่า เป็นเพราะขณะนั้นเกิดสงครามระหว่างสยามกับล้านช้าง พระเจ้ากรุงธนบุรี ส่งกองทัพตีเวียงจันทน์และจำปาศักดิ์ พระเจ้านครจำปาศักดิ์ยอมอ่อนน้อมต่อพระเจ้ากรุงธนบุรี แต่เจ้าโอบ เจ้าอินทร์ และหัวเมืองใกล้เคียงไม่ยินยอม เจ้าโอบ เจ้าอินทร์จึงประกาศตัวเป็นอิสระไม่ขึ้นต่อนครจำปาศักดิ์และสยาม ยกเลิกการเสียดส่วยแก่นครจำปาศักดิ์ พร้อมกับตั้งกองทัพต่อสู้นครจำปาศักดิ์ที่มีสยามสนับสนุน (รายละเอียดจะกล่าวถึงในลำดับถัดไป)

อย่างไรก็ตาม กล่าวเฉพาะรายละเอียดข้อมูลเรื่องของการเกลี้ยกล่อมช่านั้น แม้จะปรากฏว่าชนชั้นนำท้องถิ่นมักประสบความสำเร็จในการเกลี้ยกล่อมช่าให้เข้าร่วมเป็นส่วนหนึ่งของการสร้างบ้านแปลงเมืองก็จริง หลังจากกระยะสมัยท้าวเง่า ก็ยังปรากฏการเกลี้ยกล่อมช่าอีกอย่างน้อย ๓ ครั้ง คือ

๑. ครั้นปี พ.ศ. ๒๓๔๑ อุปฮาดจันทรงได้เลื่อนขึ้นเป็น “พระราชวงศา” เจ้าเมืองอิตบือ ได้ตั้งให้ท้าวเพี้ยกรมการเมืองออกไปเกลี้ยกล่อมช่าชดที่ตั้งบ้านเรือนอยู่นอกบ้านจาระ ได้บ้านช่ากะเสง เข้าร่วมจำนวน ๙ บ้าน ได้แก่ บ้านดวงมา บ้านทักเดอ บ้านชะมาต บ้านทักลอม บ้านน้ำโชะ บ้าน

^{๖๗} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๑๔๓.

^{๖๘} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๑๔๔.

^{๖๙} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๑๔๓.

ทักยัด บ้านชวณ บ้านพัดแยะ และบ้านพัดเลียง เป็นต้น ระยะทางเดินเท้าจากบ้านทักวงถึงบ้านทักเวียงเป็นเวลา ๙ วัน^{๑๐}

๒. ครึ่งปี พ.ศ. ๒๓๕๗ ท้าวพรหมดำรงตำแหน่งเป็นพระราชวงศ์ เจ้าเมืองอัตปือ ได้ตั้งให้ท้าวเพี้ยกรมการเมืองออกไปเที่ยวเกลี้ยกล่อมชาตที่ยังไม่ได้ขึ้นกับเมืองใด โดยตั้งบ้านเรือนอยู่กับชาไฟร์บ้านพัดเลียง ได้ช่าละแวงรวม ๔ บ้าน คือ บ้านหนึ่ง บ้านละมวงใหญ่ บ้านละมวงน้อย และบ้านตลาด เป็นต้น รวมระยะทางเดินจากเมืองอัตปือเป็นเวลา ๔ วัน^{๑๑}

๓. ครึ่งปี พ.ศ. ๒๓๙๐ ท้าวฮุยได้รับแต่งตั้งเป็นพระราชวงศ์ เจ้าเมืองอัตปือ ได้เพิ่มอัตราส่วยทองคำเป็นปีละ ๘ ชั่งทอง จากนั้นท้าวฮุยได้ทำตามประเพณีของผู้ได้รับแต่งตั้งเป็นเจ้าเมืองอัตปือ คือ การตั้งกองเกลี้ยกล่อมชาขึ้น โดยจัดแจงให้ท้าวเพี้ยกรมการเมืองออกไปตั้งบ้านเรือนอยู่ใกล้หนองฟ้ายศ ทางทิศตะวันออกของเมือง เกลี้ยกล่อมได้ช่ากลาง ๔ บ้าน ได้แก่ บ้านพัดตูก บ้านพัดลิ่ง บ้านกองเบาะ และบ้านเปงลาม เป็นต้น รวมระยะเดินทางจากหนองฟ้ายศถึงบ้านเปงลาม ๒ วัน^{๑๒}

ลูถึงปี พ.ศ. ๒๔๑๑ ท้าวกิ่งได้รับแต่งตั้งเป็นพระราชวงศ์ ไม่ได้มีการตั้งกองเกลี้ยกล่อมชาต่ออย่างใด ในปีเดียวกันนั่นเอง ปรากฏว่าเฉพาะชาที่ขึ้นกับเมืองอัตปือมีมากถึง ๔๒ บ้าน เมืองอัตปือได้ชื่อว่าเป็น “เมืองชา” นับตั้งแต่นั้น มีเหตุการณ์ที่ควรกล่าวถึง คือ ปริมาณทองคำที่เคยพบได้ทั่วไปในเขตป่าเขาของเมืองเริ่มขาดแคลน ชาไฟร์จึงเอาคนชาและชีฝั่งมาตีค่าเสียเป็นส่วยส่งให้เจ้าเมืองแทน แม้มีชาเข้าร่วมอยู่ในปกครองของชนชั้นนำลาวเป็นหลายหมู่บ้านก็ตาม แต่ขณะนั้นก็ยังปรากฏหลักฐานบ่งชี้ว่า “แต่ช่าระแคว ชาตที่ตั้งบ้านเรือนอยู่นอกบ้านพัดตูก บ้านพัดลิ่ง บ้านดองเบาะ บ้างเปงลา ตรงไปทิศตะวันออกถึงเชิงเขาบรรทัดต่อแดนเวียดนามระยะทาง ๑๕ วันนั้น พระราชวงศ์เจ้าเมืองท้าวเพี้ยกรมการเมืองยังหาได้เกลี้ยกล่อมได้ไม่”^{๑๓}

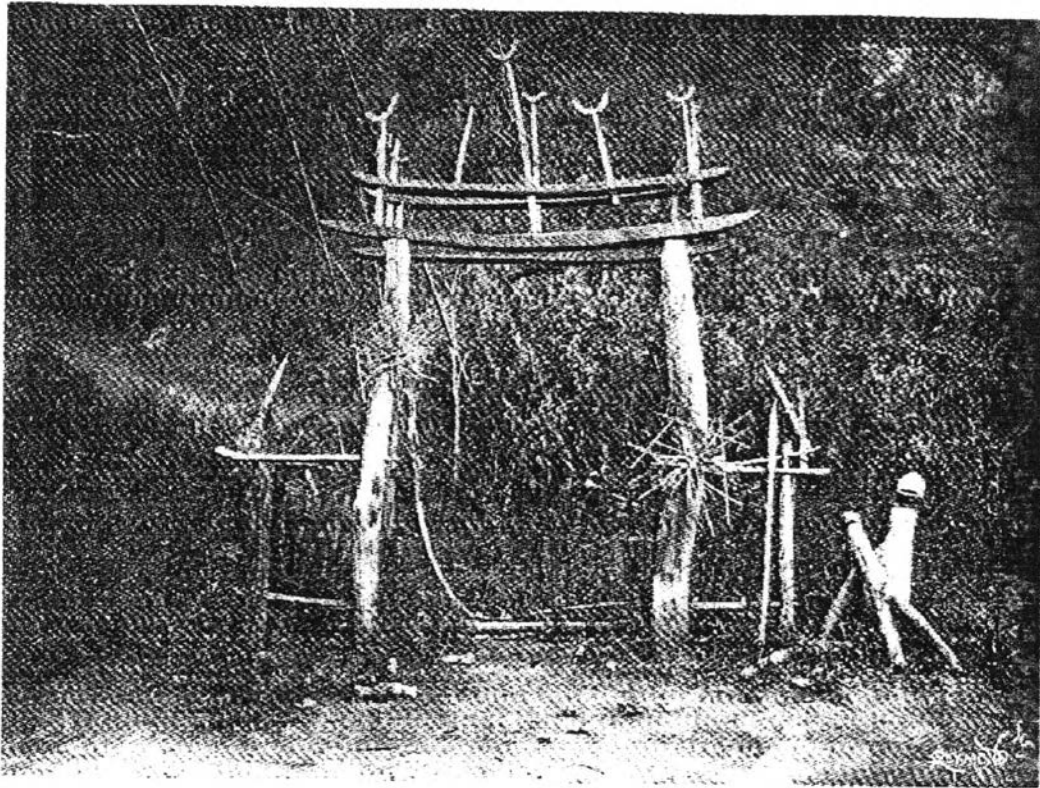
เมื่อถึงเวลาที่สยามดำเนินการจัดทำแผนที่ในปีพ.ศ. ๒๔๒๖-๒๔๒๘ ดินแดนชาที่ยังมีอิสระอยู่ในส่วนนี้จะเป็นปัญหาการเมืองระหว่างสยามกับฝรั่งเศส เพราะขณะที่ทั้งสองต่างก็อ้างมีอำนาจเหนือเขตแดนดังกล่าว ทั้งยังมักจัดทำแผนที่ครอบคลุมดินแดนในส่วนนี้ไว้ในแผนที่ของตนด้วยนั้น ปรากฏว่าขณะนั้นทั้งสองก็ไม่ได้มีอำนาจเหนือดินแดนส่วนนี้แต่อย่างใด เพราะเป็นดินแดนที่ทุรกันดารเต็มไปด้วยป่ารกชัฏและที่สูงสลับซับซ้อน ยากแก่การเข้าถึงหรือสำรวจได้ถ้วนทั่ว แต่ขณะเดียวกันดินแดนส่วนนี้ก็ยังคงเป็นคนชาที่อยู่ในพื้นที่ดังที่เคยเป็นมาแต่ครั้งอดีต

^{๑๐} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๑๔๔ - ๑๔๕.

^{๑๑} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๑๔๕.

^{๑๒} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๑๔๗ - ๑๔๘.

^{๑๓} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๑๔๘.



ภาพ 2. ประตูทางเข้าหมู่บ้านชา
(ที่มา: Pavie, 1999: 306)

“ชา” ในหลักฐานของชาวตะวันตก

ตำนานในลักษณะข้างต้นแพร่หลายทั่วไป เป็นที่เล่าขานกันในแบบฉบับต่าง ๆ มากมาย แม้จะแตกต่างกันในแต่ละฉบับแต่สุดท้ายมีข้อสอดคล้องกันอยู่อย่าง คือ ลงท้ายก็จะกล่าวถึงการตกเป็นทาสของชา ชาวตะวันตกที่เข้ามาในช่วงทศวรรษที่ ๒๔๓๐ ยังคงมีโอกาสได้ยินได้ฟังเรื่องทำนอง อยู่เสมอ เฮอเบิร์ต วาริงตัน สมิธ (Herbert Warington Smyth) ผู้ซึ่งเข้ามารับราชการในตำแหน่ง ผู้ช่วยเจ้ากรมราชโลหกิจและภูมิวิทยา (กรมเหมืองแร่) มีหน้าที่เดินทางสำรวจหาแหล่งทรัพยากรแร่ ศึกษาสภาพภูมิศาสตร์และประชากร ระหว่างพ.ศ. ๒๔๓๔ - ๒๔๓๙ เขาจึงได้มีโอกาสพบเห็นกลุ่มชนต่าง ๆ ทั้งในสยามและหัวเมืองลาว สำหรับความสัมพันธ์ระหว่างชากับลาวนั้น ในงานเขียนบันทึก “ห้าปีในสยาม” สมิธกล่าวถึงชนกลุ่มนี้ว่า :

“ข้าแจะ นั้นเป็นพี่ชายใหญ่ของลาว จากการตายของผู้เป็นบิดาทำให้เขาได้รับสิทธิในการเลือกส่วนแบ่งของทรัพย์สินเป็นคนแรก อันมีกล่องอยู่ใบหนึ่ง บรรจุห่อของ ๒ ห่อ กับช้าง ๑ ตัวพร้อมด้วยลูกน้อย ข้าแจะ เอาของห่อแรกซึ่งวางอยู่ด้านบนไป ช้างในห่อคือผ้าเตี่ยวผืนน้อยที่เขาผูกกันอยู่ในทุกวันนี้ ลาวนั้นได้รับ ผ่านุ่ง อย่างดี ชาวสยามได้ผ้าโรตี (dhotie) เขาจึงนุ่งผ้ามาตั้งแต่ตอนนั้น เมื่อ ข้าแจะ เห็นว่าตนเองเลือกพลาด ต่อมาจึงได้เลือกเอาช้างตัวใหญ่ไป แล้วนำมันกลับบ้านทิ้งตัวเล็กไว้ให้ลาว ฝ่ายแม่ช้างก็เอาแต่คิดถึงลูกช้างจึงวิ่งหนีกลับไปหาลูกช้างซึ่งอยู่กับลาว ดังนั้น ลาว จึงได้แต่สิ่งดี ๆ ข้าแจะ จึงหนีความกลัดกลุ้มมุ่งหน้าขึ้นสู่ภูเขาดำรงชีวิตอยู่ต่อไปโดยไม่มี ผ่านุ่ง หรือช้าง และแม้ลาวจะกล่าวอยู่เสมอว่าข้าแจะ เป็นพี่ชายใหญ่ แต่ก็ไม่เคยมีความเวทนาต่อ การที่เคยกดขี่เขามาในอดีต และถือว่าข้าเป็นเหมือนทรัพย์สินสมบัติส่วนตัวของตนเสมอ โดยเฉพาะอย่างยิ่งในเมืองหลวงพระบาง ผลที่ติดตามมาภายหลังก็คือ การก่อความไม่สงบของพวกข้าแจะที่พากันอพยพเข้ามาเป็นจำนวนหลายพันคน ใน พ.ศ. ๒๔๒๑”^{๗๔}

ทั้งนี้สมิธเอง ก็มีภาพประทับใจต่อข้าในเชิงดูถูกเหยียดหยามเช่นว่า “โดยมากจะมีความซื่อสัตย์จงรักภักดีฝังแน่นอยู่ในจิตใจและเป็นเผ่าพันธุ์ที่โง่เขลา”^{๗๕} และ “ในบางครั้งดูจะเป็นพวกที่ล้ำหลังที่สุด”^{๗๖} แต่เนื่องจากได้พบเห็นชาวข้าด้วยตนเอง ภาพประทับใจดังกล่าวดูเหมือนจะไม่ลงรอยกันเท่าใดนัก สมิธจึงกล่าวต่อว่า “แต่ทั้ง ๆ ที่พวกเขามีอาการปฏิกิริยาที่ดุร้ายและป่าเถื่อน แต่ข้าที่มา กับเรานั้นกลับสุภาพเป็นชนพื้นบ้านที่ไม่มีพิษภัย ทหรดอดทน เป็นนักเดินป่าขนานแท้และเป็นนักปีนป่ายที่มากความสามารถ”^{๗๗} นอกจากนี้ลักษณะรูปร่างหน้าตา ผิวพรรณเรื้อนกาย การตกแต่งร่างกาย ที่ดูผิดแผกไปจากคนลาว เวียดนาม และสยาม ถูกใช้เป็นมาตรฐานยืนยันถึง “ความเป็นคนป่า” ในทัศนะของชาวตะวันตก ดังปรากฏในหลักฐานที่เป็นรายงานการเดินทางสำรวจอีกชิ้นของสมิธ กล่าวถึงคนข้าว่า:

^{๗๔} เฮอร์เบิร์ต วาริงตัน สมิธ. หัวปีในสยาม เล่ม ๑ จาก พ.ศ. ๒๔๓๔ - ๒๔๓๕ แปลโดย เสาวลักษณ์ กิจานนท์. (กรุงเทพฯ: กรมศิลปากร, ๒๕๔๔), หน้า ๑๔๓-๑๔๔ ตัวเขียนทำตามต้นฉบับ ส่วนเส้นใต้โดยผู้อ้าง.

^{๗๕} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๑๔๓ เส้นใต้โดยผู้อ้าง.

^{๗๖} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๑๔๔ เส้นใต้โดยผู้อ้าง.

^{๗๗} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๑๔๔.

“พวกเราพบข้าแจะกลุ่มใหญ่ที่เดินทางมาจากที่ดอน พวกเขาเป็นชาว ปาโดยแท้ ห่อหุ้มกายเพียงผ้าผืนเล็ก ๆ มีปืนประดับผมลักษณะยาว ๆ ทำด้วย โลหะปักอยู่บนมวยผมที่เกล้าไว้ด้านหลัง และมีชนิดทำเป็นรูปดอกไม้เสียบไว้ที่ ตีงหู แม้ว่าพวกเขาจะมีรูปร่างอ้วนเตี้ย ไม่น่าชวนมองนัก แต่เราก็พบว่าบาง คนทำงานเก่ง ไม่พูดมากและเป็นคนเรียบง่าย ผู้คนที่อาศัยอยู่ในหมู่บ้านดูไม่ ฉลาดเท่ากับชนชาวลาวทางตอนใต้ หรือชาวลื้อที่เราเพิ่งได้ผ่านพบมา พวกข้า แจะบางคนไว้เคราบาง ๆ สองแก้มและใต้คาง กับมีจำนวนไม่น้อยที่มีร่างกาย ปึกป็นล่ำสัน”^{๘๔}

ส่วนตำนานเรื่องเล่าต่าง ๆ ที่ชาวตะวันตกได้จากการสอบถามชนพื้นเมืองเผ่าต่าง ๆ ในล้าน ช้าง เนื้อหาบางส่วนก็เช่นเดียวกับตำนานลายลักษณ์ที่พบในล้านช้างและสยาม ความอยุติธรรม หลอกลวง และกตขี้ที่ลาวทำกับข้า จนกดข่าลงเป็นไพร่และทาสนั้นเป็นประเด็นสำคัญในตำนาน ต่าง ๆ ของล้านช้างเสมอ คนสมัยหลังอาจฟังดูเป็นเรื่องเหลวไหล ทำไมแค่แพ้พ่ายยงหน้าไม้เท่านั้น ถึงกับต้องตกเป็นไพร่เป็นทาส - นายกันไปได้ แต่เราจะอ่านตำนานเหล่านี้แล้วตีความตามตัวบท อักษรไม่ได้ ต้องดูคติที่แฝงมาในตำนานเหล่านี้ว่าท้ายสุดแล้วให้แง่คิดอะไรเป็นแก่นสารสำคัญ

คติของเรื่องดังกล่าวคือคำบอกเล่าของบรรพชนถึงความไม่เป็นธรรมที่ตนได้รับ โดยเฉพาะอย่างยิ่งตำนานพื้นบ้านของลาวล้านช้างนั้นมีลักษณะสำคัญที่เป็นการอ้างอิงยุคก่อนการเข้ามาของ พุทธศาสนาอยู่หลายฉบับ แม้แต่ใน “พงศาวดารย่อเมืองเวียงจันทน์”^{๘๕} ซึ่งถือได้ว่าเป็นตำนานฉบับ หลวง แต่งโดยเจ้าขัติยยะ ในปีพ.ศ. ๒๒๗๒ เมื่อกล่าวถึงยุคเริ่มสร้างบ้านแปลงเมืองยังคงกล่าวเป็น ตำนานเกี่ยวกับคำทำนายของพระฤาษี ๓ คน ไม่ใช่พุทธตำนานเฉกเช่นเดียวกับชนบของตำนาน บ้านเมืองทางฝ่ายล้านนาเลย

แม้แต่มาตรฐานการคิดหรือภูมิปัญญาในแบบฉบับของคติทางพุทธศาสนาก็ยังต้องใช้อ่าน อย่างระมัดระวังอยู่มาก แม้ว่าล้านช้างจะได้ชื่อว่าเป็นอาณาจักรของพุทธศาสนาแบบเถรวาทลังกา วงศ์ก็ตาม ในงานบุญวันสงกรานต์ก็ยังมีพิธีกรรมเก่าแก่เฉลิมฉลองชัยชนะของลาวที่มีต่อข้า โดย จัดการแสดงทำที่เอาเข้ามาตั้งเมืองจากนั้นให้ลาวเข้าไปทำการขับไล่^{๘๖} ขุนลอ ปฐมกษัตริย์ลาวหลวง

^{๘๔} เซอร์เบิร์ต วาริงตัน สมิธ. บันทึกการเดินทางสู่แม่น้ำโขงตอนบนประเทศสยาม แปลโดย พรพรรณ ทองตัน. (กรุงเทพฯ: กรม ศิลปากร, ๒๕๔๙), หน้า ๗๕.

^{๘๕} พงศาวดารย่อเมืองเวียงจันทน์. ประชุมพงศาวดาร เล่ม ๔๔ (ภาคที่ ๗๐-๗๑). (กรุงเทพฯ: คุรุสภา, ๒๕๑๒), หน้า ๑๓๑-๑๖๑.

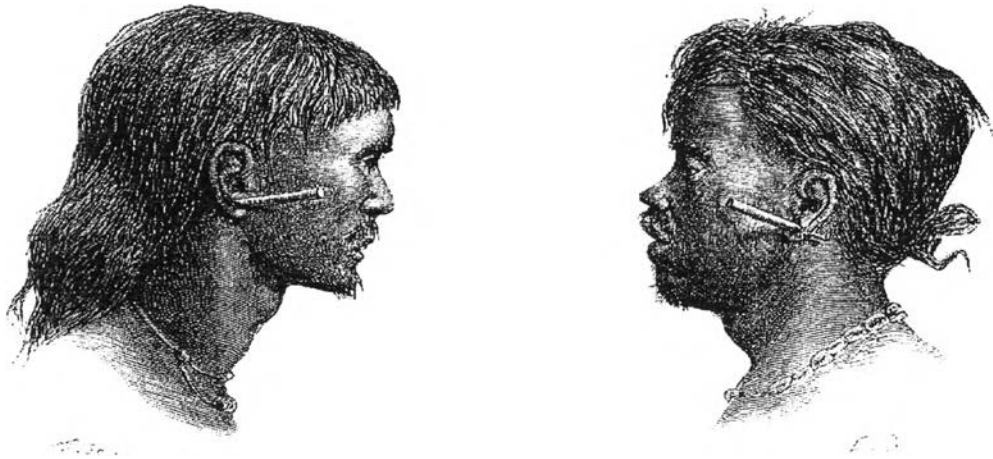
^{๘๖} พิธีนี้มีปรากฏทั้งที่หลวงพระบางและจำปาศักดิ์ กรณีหลวงพระบางขอให้ดู สมิตร์ ปิติพัฒน์. งานบุญปีใหม่เมืองหลวง พระบาง กรุงเทพฯ: สถาบันไทยคดีศึกษา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, ๒๕๔๔ ส่วนจำปาศักดิ์สามารถดูเปรียบเทียบได้ใน Charles Archaimbault. The New Year Ceremony at Basak /South Laos. [Ithaca, New York : Data Paper Number

หลวงพระบาง ผู้สามารถเอาชนะข้าศึกได้เข้าไปอยู่ตามป่าเขา กลายเป็นสัญลักษณ์ในพิธีกรรมต้นแบบ “ความเป็นกษัตริย์” ของลาวล้านช้าง ในพระราชพิธีสำคัญ เช่น พิธีราชาภิเษก ซึ่งมีรายละเอียดว่า เมื่อเจ้าฟ้าพระยาเมืองจะขึ้นเสวยราชย์หรือครองเมืองต้องทำพิธีราชาภิเษก จะต้องรำลึกถึงชัยชนะของลาวต่อข้าศึกก่อน โดยให้นำคนฆ่าทำที่มานั่งอยู่ในหอคำ (ปราสาททอง) ผู้จะขึ้นครองเมืองเป็นเจ้าฟ้าพระยาเมืองต่อหน้า ให้ถือแซ่ถือดาบหรือเครื่องสรรพอาวุธต่าง ๆ ขึ้นไปจับเอาคนฆ่าผู้นั้นมาเสียนตีทำการขับไล่ นอกจากนี้ยังต้องจัดให้คนฆ่าไปทำหน้าที่อยู่เฝ้าดูแลรักษาปูชนียสถานสำคัญทางพุทธศาสนา เช่น พระบรมธาตุ ที่ตั้งอยู่ห่างไกลชุมชน เป็นต้น^{๘๐}

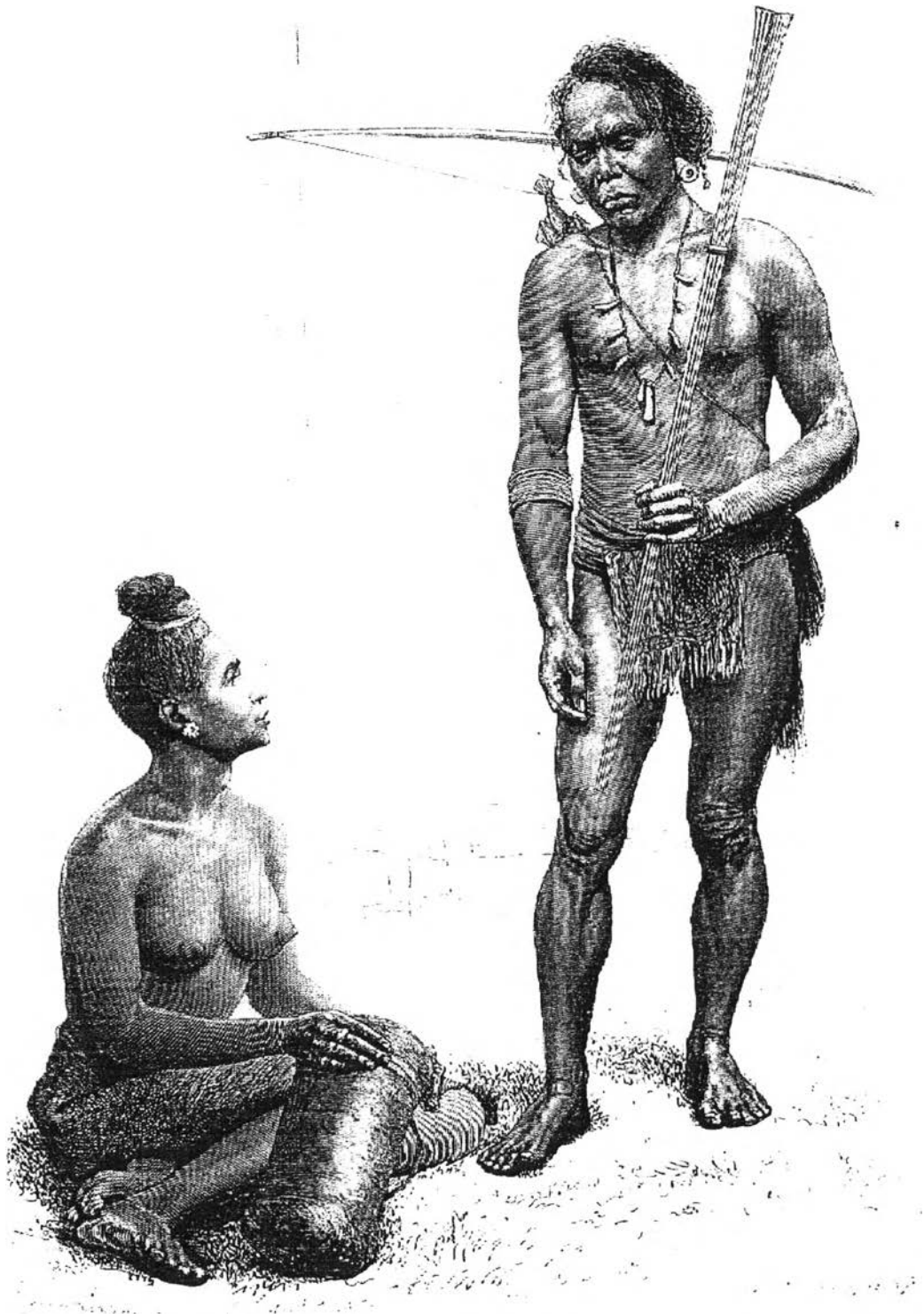
จาก “ตำนาน” ที่ถูกเรียกเป็น “พงศาวดาร” ฉบับต่าง ๆ การเคลื่อนย้ายของเหล่าบรรดาโอรสขุนบรมทั้ง ๗ นั้น มีการนำเทคนิควิทยา อาวุธยุทโธปกรณ์ และกำลังคนลงมาด้วย การรุกรานเข้าครอบครองเมืองต่าง ๆ ของเชื้อสายขุนบรมจึงประสบความสำเร็จ แหล่งอันเป็นต้นกำเนิดที่มาของคนเหล่านี้ถูกให้ค่าเป็นเมืองแดนเมืองฟ้าเมืองสวรรค์ไป เพราะโลกทัศน์ของชนดั้งเดิมนั้นนับถือผู้มีอำนาจที่มีเทคนิควิทยาการก้าวหน้ากว่าตนว่า สัมพันธ์หรือมีความเกี่ยวข้องกับโลกอื่นที่พิเศษสมบูรณ์กว่าโลกที่ตนอยู่ และคนเหล่านั้นมีพันธะในการสร้างความก้าวหน้าแก่ตนด้วย เมืองแดนจึงกลายเป็นเมืองสวรรค์ชั้นดาวดึงส์ในจินตนาการของคนลาวคนฆ่า และกลุ่มคนที่มาจากเมืองดังกล่าวจึงกลายเป็นพวกผีพวกแถนพวกเทวดาไป ภายหลังโลกทัศน์นี้ถูกตีความเปลี่ยนแปลงความหมายให้เป็นประโยชน์ต่อระบอบอาณานิคม ทำให้ชนชั้นนำลาวยอมรับความเหนือกว่าของฝรั่งเศส ปารีสในกลางพุทธศตวรรษที่ ๒๕ ก็กลายเป็นเช่นดังเมืองแดนยุคจารีตของลาวล้านช้างไปในที่สุด

78 Southeast Asia Program Department of Asian Studies, Cornell University, 1971] pp. 1-44 เกี่ยวกับ “Kha’s rebellion” ดูในหน้า 141-94.

^{๘๐} จารุวรรณ ธรรมวัตร. ตำนานและพงศาวดารพวน: อคมการณ์สมานฉันท์ระหว่างเผ่าพันธุ์. หน้า ๗๔.



ภาพ 3. โบน้าคนซา
(ที่มา: Harmand, 1997: 24)



ภาพ 4. คนช่า
(ที่มา: Harmand, 1997: 42)

กลุ่มชนนักรบพื้นเมืองเดิม

นอกจากยุคนั้นที่ “พงศาวดารล้านช้าง” เล่าไว้ การปราบปรามพวกข้าครั้งสำคัญยังได้แก่ ในรัชสมัยของพระเจ้าไชยเชษฐาธิราช ราวปีพ.ศ. ๒๑๑๔ อันเป็นปีสุดท้ายในรัชกาล ได้มีจัดทัพใหญ่ไปปราบข้าเขตเมืององการ (แขวงอัตปือในปัจจุบัน) โดยมีพระเจ้าไชยเชษฐาธิราชเป็นแม่ทัพคุมไปเอง ผลของสงครามจบลงด้วยการพ่ายแพ้ของพวกลาว พระเจ้าไชยเชษฐาธิราชพลัดหลงกับกองทัพสูญหายไป^{๘๒} พระเจ้าไชยเชษฐาธิราชนั้นทรงเป็นกษัตริย์นักรบที่ยิ่งใหญ่ที่สุดพระองค์หนึ่งของลาว ถึงขนาดมีกิตติศัพท์ว่า กองทัพของพระองค์นั้นเคยรบชนะกองทัพพระเจ้าบุเรงนองมาแล้ว ในยุคร่วมสมัยเดียวกับที่อยู่ธาดองแตกพ่ายแก่พม่าเป็นครั้งแรก (ครราวพ.ศ.๒๑๑๒)^{๘๓} และในระหว่างที่สมเด็จพระมหินทราธิราชทรงทำสงครามกับพระเจ้าบุเรงนองก่อนที่จะเสียกรุงนั้น สมเด็จพระมหินทราธิราชทรงคาดหวังว่าความช่วยเหลือจากพระเจ้าไชยเชษฐาธิราชที่จะนำทัพมาตีกระหนาบทัพพม่า จะทำให้อยุธยาไม่เพียงป้องกันพระนครไว้ได้ แต่ยังจะทรงได้รับชัยชนะอีกด้วย แต่เหตุใดเล่ากองทัพอันเกรียงไกรของพระเจ้าไชยเชษฐาธิราชจึงแตกพ่ายแก่ชนชาติส่วนน้อยในอาณาจักรล้านช้างเอง ? อีกทั้งแม้ระยะหลัง ๆ เมื่อกล่าวถึงกบฏในลาว ก็มักหลีกเลี่ยงไม่ได้ที่จะกล่าวถึงกบฏชา ซึ่งปรากฏขึ้นในประวัติศาสตร์ลาวหลายครั้งด้วยกัน^{๘๔}

หลังรัชสมัยพระเจ้าไชยเชษฐาธิราช พวกข้าทั้งหลายในเขตลาวได้ไม่ยอมอยู่ในอำนาจการปกครองของราชอาณาจักรล้านช้าง-เวียงจันทน์ ได้รวมตัวกันจัดตั้งแคว้นของตนเป็นอิสระขึ้นในบริเวณเขตปกครองเดิมของอาณาจักรจามปา^{๘๕} ต่อมาได้อัญเชิญเชื้อสายกษัตริย์จามปาเดิมซึ่งเป็น “เขมรแขกจาม” มาปกครอง โดยมีการสร้างนครหลวงขึ้นสวมทับลงบริเวณเมืองจามปาเก่า แล้วขนานนามใหม่ว่า “นครกาลจำบากนาคบุรี”^{๘๖} ภายหลังเจ้าผู้ครองนครหวาดหวังว่าจะถูกคุกคามจากล้านช้าง-เวียงจันทน์ จึงได้จัดส่งเครื่องราชบรรณาการมาถวายพระเจ้ากรุงกัมพูชาธิบดีกับพระ

^{๘๒} พงศาวดารเมืองล้านช้าง, หน้า ๑๖๕.

^{๘๓} สุรศักดิ์ ศรีสาธิต, “สมเด็จพระเจ้าไชยเชษฐาธิราช ความสัมพันธ์กับราชวงศ์มังรายกับการอัญเชิญพระรัตนปฏิมากรไปยังล้านช้าง.” ใน เรื่องของแม่และรวมบทความทางวิชาการล้านนา-ล้านช้าง กรุงเทพฯ: รุ่งศิลป์การพิมพ์, ๒๕๕๐ (พิมพ์เนื่องในโอกาสอายุครบ ๗ รอบ (๔๔ ปี) นางแสงทอง ศรีสาธิต (นันทรัตพันธุ์) วันที่ ๔ พฤษภาคม พ.ศ. ๒๕๕๐), หน้า ๑ - ๓๑.

^{๘๔} เช่นในงานศึกษาของกันนี่ใน Geoffrey C. Gunn, *Rebellion in Laos: Peasant and Politics in a Colonial Backwater*. Bangkok: White Lotus, 2003 แต่น่าเสียดายที่กันนี่สนใจอยู่เพียงกบฏต่อต้านฝรั่งเศสในยุคอาณานิคม ซึ่งเป็นพื้นฐานให้กับการต่อสู้ของพรรคคอมมิวนิสต์ลาวในเวลาต่อมา งานชิ้นนี้จึงไม่ได้กล่าวถึงข่าแข็งที่มีขึ้นก่อนหน้าระยะเวลาดังกล่าว.

^{๘๕} สุจิตต์ วงษ์เทศ, *เบิ่งสังคัมและวัฒนธรรมอีสาน* (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มติชน, ๒๕๔๓), หน้า ๙๐.

^{๘๖} พระยามหาอำมาตยาธิบดี, “ตำนานเมืองนครจำปาศักดิ์ฉบับพระยามหาอำมาตยาธิบดี.” ใน *ประชุมพงศาวดาร เล่ม ๔๓ (ภาคที่ ๒๕-๗๐)* กรุงเทพฯ: องค์การการค้าของคุรุสภา, ๒๕๑๒), หน้า ๑๕๔.

เจ้ากรุงศรีอยุธยา เมื่อสิ้นวงศ์ษัตริย์จามปาพวกเขาได้ตั้งเจ้านายปกครองตนเองมาจนถึงนางภา
มารดานางแพง ซึ่งได้ยกเมืองให้กลุ่ม “พระครูยอดแก้วโพนเสม็ก” ปกครองในเวลาต่อมา^{๘๗}

จากงานเขียนของขุนประเทศดีกิจ (แชน บุนนาค)^{๘๘} ซึ่งได้มีโอกาสได้เห็นสภาพสังคมของ
ชาวข่าในยุคก่อนที่จะเข้าสู่สมัยใหม่ในพุทธศตวรรษที่ ๒๕ ก็ได้แสดงให้เห็นศักยภาพของข่าในทาง
การทหารและการจัดตั้งเป็นกองทัพ เช่น กล่าวถึงข่าว่าเห็นว่า “เป็นข่าที่เข้มแข็งว่องไวในการต่อยุทธ
ใช้อาวุธต่าง ๆ มีหอกขัดแลหน้าไม้ เปนต้น ข่านาญทั้งว่นยาต่าง ๆ เปนที่นับถือยำเกรงแก่ข่าชาติ
อื่น ๆ เคยเป็นทหารมาแต่โบราณ บัดนี้ยังมีหมูกองเป็นทหหมวด คือ หมวดอุปราชา ๑ จำหลวง ๑
ขยงศึก ๑ ขยงหลวง ๑ คำภาชา ๑ แก้ววงษา ๑”^{๘๙} กล่าวถึงข่าชาติสลาวว่า “ข่านาญหอกขัด
แลหอกพุ่ง นำไม้ก็ใช้แต่ไม้ใช้ในการยิงสัตว์โดยมาก ใช้สู้รบไม่สู้ข่านาญนักเหมือนข่ายาเห็น เมื่อ
เวลาจะเข้าศึกมักใช้เปลือกไม้พอกพันศิสะแลกายให้หนา ๆ เปนเกราะกันอาวุธเข้าศึก”^{๙๐} ที่สำคัญ
คือ ขุนประเทศดีกิจไม่พลาดที่จะกล่าวถึงคติความเชื่อ ซึ่งมีผลทำให้ข่าสามารถคงความเป็นอัต
ลักษณ์ของตนไว้ ขณะเดียวกับที่ต้องกลายเป็น “อื่น” เมื่อเผชิญการเข้ามาของสยามและฝรั่งเศส
นั่นคือคติความเชื่อใน “ผีเจือง” ดังที่ขุนประเทศดีกิจเล่าว่า:

“มนุษย์ชาติขมนั้นเปนชาติเขมรป่าดงถ้ำอย่างหนึ่ง ซึ่งตั้งอยู่ฝั่งซ้าย
แม่น้ำโขงเหนือเมืองหลวงพระบางขึ้นไป ในระหว่างแดนเมืองหลวงพระ
บางกับเมืองหลวงภูคา รูปพรรณก็คล้ายกับเขมร ถือศาสนาเจืองแลถือผีต่าง ๆ
นับถือกลองมโหรีทีกเปนของสำคัญในหมู่ที่ถือเจือง”^{๙๑}

นอกจากนี้ขุนประเทศดีกิจยังให้ข้อมูลสำคัญเกี่ยวกับข่าจราย ซึ่งนับถือขุนเจืองเป็นวีรบุรุษ
ของตน วีรบุรุษผู้ซึ่งครั้งหนึ่งเคยมีอำนาจเหนือลาวมาก่อนดังนี้:

“ข่าชาติจรายนั้น เปนข่าแนวเขabanทัดชั้นนอก อยู่ตอนปลายน้ำเซซาน
ต่อแดนข่าสลาวลงไปหาข่าระแคว์ปลายน้ำเซบั้งคั้น เพศภาษาก็คล้ายคลึงกันกับ
ข่าระแคว์ ผิดกันแต่ข่าจรายถือรีดเจือง ข่าระแคว์ถือผีแลนกแร้ง ข่าชาติจราย
นั้นเปนชาติกล้าหาญ ข่านาญในการขี่ม้าแลขัดหอกแหลนแมนย่า เคยเปนท

^{๘๗} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๑๗๑-๑๗๒.

^{๘๘} พระยาประเทศาภิกรจักร์ (แชน บุนนาค). ว่าด้วยภาษาต่างๆ ในสยามประเทศ. อ่างแก้ว.

^{๘๙} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๔๖.

^{๙๐} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๗๔.

^{๙๑} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๔๓ ขีดเส้นใต้โดยผู้อ้าง.

หารเรื่องมาแต่โบราณ ของสำคัญของเรื่องซึ่งยังเป็นที่ขานนับถืออยู่จนทุกวันนี้ คือดาบเทพะขรรค์ มีอยู่ที่หอแจ้งตำบลบ้านกล้อง เรียกว่าเสด็จเทิง ผลหมาก ยางกับแฉับหวายอยู่ที่ตำบลบ้านป้อมบ้านแกว เรียกว่าเสด็จลุ่มเสด็จกลาง เป็นที่สำหรับประชุมเล่นไหว้เสมอทุกปี อนึ่งข้าพวงนี้มักเป็นคู่เคียงรบกับข้ากลาง เนื่อง ๆ ไม่ใคร่ขาด”^{๕๒}

ด้วยศักยภาพและความเชื่อถือในเรื่องผีเจื่องอย่างเหนียวแน่น (ซึ่งชนชั้นนำลาวหันไป ยอมรับนับถือพุทธศาสนา) ก็มีผลทำให้สำหรับชนชั้นนำลาวแล้ว “ข้า” เป็นปัญหาสำคัญด้าน กำลังคนของรัฐลาวอยู่เสมอ เขตดินที่อยู่ของข้าถูกแยกขาดจากลาวโดยสภาพทางภูมิศาสตร์ บริเวณที่ลุ่มถือเป็นดินที่อยู่ของลาวเป็นส่วนใหญ่ ขณะที่บริเวณป่าดงและพื้นที่สูงต่าง ๆ นั้นถือเป็น เขตของข้าหรือ “ลาวเทิง” แม้ในระยะที่กองทัพสยามปราบข้าเจื่องกลุ่มพระยาว่านลงสำเร็จในปีพ.ศ. ๒๔๒๙ นั้นเอง เมื่อทางการสยามได้ไต่ถามบรรดาเจ้าเมืองท้องถิ่นในเขตรอบนอกหลวงพระบาง ว่า จะนำกองแผนที่เขาเวย์ไปทำการสำรวจพื้นที่และปักธงเพื่ออ้างว่ามีสิทธิเหนือดินแดนเหล่านั้น ติดต่อกันขึ้นไปจนถึงแดนเวียดนาม ซึ่งฝรั่งเศสกำลังขยายอิทธิพลทั้งทางทหารและการเมืองเข้ามา พระสุวรรณวงศา ว่าที่อุปฮาดเมืองอัตปือได้ให้คำตอบว่า :

“การที่จะนำข้าหลวงกองแผนที่เขาเวย์แนวพระราชอาณาเขตก็ยังไม่เป็นที่มั่นใจว่าจะทำได้แต่เพียงไร เพราะด้วยในเวลา นี้ ข้าไพร่และข้าชัด้ยังกำเริบ เสิบสานอยู่ ถ้าจะโปรดเกล้าฯ ให้นำข้าหลวงกองแผนที่เขาเวย์แนวพระราช อาณาเขตไปถึงตำบลใดในบริเวณข้าชัด้ ต้องจัดนายทัพนายกองคุมพลทหาร ประมาณ ๘,๐๐๐ - ๙,๐๐๐ คนปั่นกระสุนดินดำเครื่องศัสตราวุธครบมือ พร้อม ด้วยเสบียงอาหารยกไปปราบปรามพวกข้าชัด้เสียให้ราบคาบก่อน จึงจะนำ ข้าหลวงกองแผนที่เขาเวย์แนวพระราชอาณาเขต ไปถึงเชิงเขาบรรทัดต่อแดน ญวน แต่ลำพังเกลือกว่าพวกข้าชัด้จะออกสกัดรบพุ่งข้าหลวงกองแผนที่ที่มี เหตุการณ์เป็นเสื่อมเสียพระเกียรติยศ พระราชอาญาก็จะไม่พ้นเกล้าฯ ควรมิ ควรแล้วแต่จะโปรด”^{๕๓}

^{๕๒} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๘๖ ชิดเส้นได้โดยผู้อ้าง.

^{๕๓} คำให้การเรื่องเมืองอัตปือ, ประชุมพงศาวดาร เล่ม ๔๔ (ภาคที่ ๗๐) หน้า ๑๙๓.

“ข้า” ถูกมองเป็นปัญหาสำคัญหนึ่งที่ทำให้สยามไม่ประสบผลสำเร็จในการทำแผนที่เพื่ออ้างสิทธิปกครอง แย่งชิงอำนาจกับฝรั่งเศส ในปีพ.ศ. ๒๔๒๔ ได้มีความพยายามที่จะจัดทำแผนที่ขึ้นมา ก่อนหน้านั้นแล้ว โดยพระยาพิชัย (มิ่ง) เจ้าเมืองน่าน ซึ่งได้รับแต่งตั้งเป็นข้าหลวงประจำเมืองหลวงพระบางได้นำนายเจมส์ แมคคาธิ (พระวิภาคภูวดล เจ้ากรมแผนที่สยาม) และนายทัพนายกองขึ้น ไปสำรวจเพื่อจัดทำแผนที่พระราชอาณาเขตของสยาม ได้พบกับกำลังของข้าเจืองที่แขวงเมืองสบแอด พระยาพิชัยคิดจะตั้งค่ายต่อสู้ปราบปรามข้าเจืองแต่ขัดสนเสบียงอาหารจึงให้เลิกทัพกลับลงมาหลวงพระบาง แล้วแจ้งเรื่องมายังกรุงเทพฯ ปีต่อมาจึงได้มีการจัดทัพไปตั้งมั่นปราบข้าที่เมืองดังกล่าว^{๕๔}

เนื่องจากข้ามีถิ่นที่อยู่เลยพ้นจากหลวงพระบางไปจรดแดนเวียดนาม สำหรับฝ่ายเวียดนามแล้ว “ข้า” ก็เป็นปัญหาด้านกำลังคนเช่นเดียวกับลาว “พงศาวดารญวน”^{๕๕} ได้บันทึกถึงกบฏข้าว่ามีขึ้นที่เมืองเบียงในรัชสมัยพระเจ้ากาวิ๋นเหงวียนจิว กองทัพเวียดนามตกเป็นฝ่ายพ่ายแพ้ จนพระเจ้ากาวิ๋นเหงวียนจิวต้องใช้กุศโลบายประนีประนอมกับฝ่ายกบฏ ด้วยการลงพระราชอาญาเหงวียนดึกหยาง ผู้รักษาเมืองเบียง ซึ่งเป็นตัวต้นเหตุให้เกิดกบฏ ด้วยการถอนจากตำแหน่งขุนนาง วิชาญสมบัติทั้งหมด และให้จำขังคุก เพราะเหงวียนดึกหยางบังคับเก็บส่วยสาอากรพวกข้าอย่างหนัก ส่วนฝ่ายกบฏให้งดเว้นโทษ แต่ก็ข่มขู่เอาไว้ว่า “ตั้งแต่นี้สืบไปถ้าประพฤติกว้างขวางชั่วเป็นขบถเช่นนี้อีก จะให้ยกกองทัพใหญ่มาลงโทษประหารชีวิตเสียให้สิ้นทั้งเมือง ชั้นแต่เด็กในผ้าอ้อมก็จะมิให้เหลือ”^{๕๖}

ในรัฐสยาม-ล้านช้าง สงครามการปราบปรามกบฏข้าส่งผลทำให้เกิดการเปลี่ยนแปลงจำนวนประชากรชาวข้า และการเคลื่อนย้ายถิ่นฐานเพื่อหลบหนี หลังสงครามครั้งสำคัญที่ลาวและไทยทำการปราบปรามกบฏข้าโดยเฉพาะอย่างยิ่งกรณีกบฏอ้ายสาเกิดไ้ระหว่างปีพ.ศ. ๒๓๖๖ – ๒๓๖๙ ข้าถูกปราบถูกกวาดต้อนไปเป็นทาส บ้างก็ถูกสักเลขให้เป็นไพร่เสียส่วยแก่หัวเมืองลาวและไทย บ้างก็บาดเจ็บล้มตายลงเป็นอันมาก ชุมชนข้าที่เคยมีบทบาทเป็นฐานรากสำคัญของรัฐล้านช้างแตกสลาย กลายเป็น “กสิยุค” ของประวัติศาสตร์ชนชาติข้า เกิดความเปลี่ยนแปลงจำนวนประชากรข้า ข้าเคยมีจำนวนคนมากถึง ๓๐๐,๐๐๐ คน ได้ถูกลดจำนวนลงจนเหลือเพียงไม่กี่พันคน เพราะการปราบปรามสังหารหมู่ของชนชั้นนำสยาม ตำนานเรื่องเล่าของคนข้ายังมีการเล่าขานถึงทุ่งนาที่นองไปด้วยเลือด แม่น้ำลำธารอืดตัน และหุบเขากองท่วมทับไปด้วยทรากศพ พวกที่รอดพ้นจากการสังหารหมู่จำนวนหนึ่งถูกชนชั้นนำสยามกวาดต้อนไปเป็นข้าทาส หรือไม่กี่ชายให้แก่ชนชั้น

^{๕๔} เจ้าพระยาสุรศักดิ์มนตรี (เจิม แสงชูโต). ประวัติการของจอมพลเจ้าพระยาสุรศักดิ์มนตรี เล่ม ๒ (กรุงเทพฯ: คุรุสภา, ๒๕๐๔), หน้า ๕๓๔.

^{๕๕} พงศาวดารญวน กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์นามวงกุฎราชวิทยาลัย, ๒๕๐๙.

^{๕๖} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๕๓๙.

นำลาวเพื่อใช้เป็นทาส ตำนานเรื่องเล่านี้กลายเป็นส่วนหนึ่งในความทรงจำทางประวัติศาสตร์ของ
คนช่า^{๘๗}

ต่อมาจึงได้มีช่าจำนวนหนึ่งที่รอดพ้นจากการชนฆ่าและปล้นชิง แต่ยังคงมีความทรงจำ
เจ็บปวดฝังลึกเกี่ยวกับเหตุการณ์ครั้งนั้น ได้เปลี่ยนไปใช้ชื่อเรียกชนเผ่าของตนว่า “ซมู” หรือ “ก่ามู”
ซึ่งแปลว่า “คน” ตอบได้ว่าพวกตนไม่ใช่ผีสง่า ไม่ใช่ช่าทาส^{๘๘} โดยเหตุที่ “ช่า” เป็นคำเรียกที่ถูก
นิยามใหม่โดยกลุ่มชนผู้ปกครองให้หมายถึง “ช่าทาส” หรือ “ช่าช้อย” แม้ว่าเดิม “ช่า” เคยมี
ความหมายเป็นอย่างอื่นมาก่อน เช่น ช่า = คำ หมายถึงกลุ่มชนที่เคยมีบทบาทในระบบเศรษฐกิจ
การค้าของชุมชนโบราณทางแถบลุ่มแม่น้ำโขง^{๘๙} สินค้าจำพวกของป่าหายากที่เป็นที่ต้องการของรัฐ
ต่าง ๆ ของกลุ่มตระกูลไท – ลาวนั้น ได้มาจากหมู่บ้านช่าตามป่าเขา กล่าวได้ว่าเดิมทีเดียวชนชั้นนำ
ของรัฐตระกูลไท – ลาวไม่ได้เหยียดช่าเป็นทาส เพราะที่มาของทาสมีหลากหลาย และได้จากทาง
อื่นเป็นสำคัญ ระบบการค้าที่ขยายตัวทั่วภูมิภาคมาตั้งแต่สมัยพุทธศตวรรษที่ ๑๙ ก็สามารถเป็น
ที่มาของความมั่งคั่งในชุมชนชั้นนำท้องถิ่นได้ไม่น้อย และนั่นก็ส่งผลทำให้ชนชั้นนำท้องถิ่นต้องวาง
มาตรการในการควบคุมกลุ่มชนช่ามากขึ้น เนื่องจากชุมชนช่าเป็นแหล่งที่มาที่สำคัญของสินค้า^{๙๐}

ในภาวะปกติที่ไม่มีผู้นำที่เข้มแข็งของตนเอง ชนพื้นเมืองในล้านช้างก็เช่นเดียวกับชนกลุ่ม
อื่นในแถบเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ยุคก่อนสมัยใหม่ ที่มักมีความสามารถในการปกป้องทรัพย์สิน
ของตนเองอยู่อย่างจำกัด แต่ชนพื้นเมืองที่มีอาชีพทางการเกษตรและล่าสัตว์ก็มักไขปัญหานี้ด้วย
การมอบความไว้วางใจให้แก่บางคนหรือบางกลุ่มสำหรับทำหน้าที่ปกป้องทรัพย์สินของชุมชน จน
เกิดกลุ่มผู้นำาญการพิเศษด้านการใช้อาวุธและการต่อสู้ขึ้นเป็นการเฉพาะ มีอาชีพในการสู้รบและ
มีฐานะเป็นผู้นำชุมชนไปในที่สุด^{๙๑}

^{๘๗} Wilfred G. Burchett. *Mekong Upstream: A Visit to Laos and Cambodia* [Berlin: Seven Seas Publishers, 1959], pp. 206-207.

^{๘๘} จิตร ภูมิศักดิ์. *ความเป็นมาของคำสยาม ไทย ลาว และขอม และลักษณะทางสังคมของชื่อชนชาติ* ช้างแก้ว, หน้า ๓๒๔.

^{๘๙} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๒๕๕-๓๐๐.

^{๙๐} ดูประเด็นการขยายตัวของระบบการค้าภายในและภายนอกของเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ภาคพื้นทวีปใน แอนโทนี ไรด์ (Anthony Reid). *เอเชียตะวันออกเฉียงใต้ในยุคการค้า ค.ศ.1450 – 1680 เล่ม ๒ การขยายตัวและวิกฤติการณ์*. (Southeast Asia in the Age of Commerce Volume Two: Expansion and Crisis). แปลโดย พงษ์ศรี เลระวัฒน์. กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.), ๒๕๔๘ ; ในกรณีรัฐลาวล้านช้างขอให้ดู โยชิยุกิ มารูฮารุ. *ประวัติศาสตร์เศรษฐกิจของราชอาณาจักรลาวล้านช้างสมัยคริสต์ศตวรรษที่ ๑๔ – ๑๙*: จาก “รัฐการค้าภายในภาคพื้นทวีป” ไปสู่ “รัฐกึ่งเมืองท่า” กรุงเทพฯ: มติชน, ๒๕๔๖.

^{๙๑} นิธิ เอียวศรีวงศ์. “ลักษณะการปกครองประเทศสยามแต่โบราณ: พื้นฐานทางเศรษฐกิจ.” ใน *ชาคริต ชุมวัฒน์ และอุกฤษฏ์ ปัทมานันท์*. (บก.). *สายธารแห่งความคิด: รวมงานวิชาการตลอดครบ ๖๐ ปี อาจารย์คุณวราวุฒา สนิทวงศ์ ณ อยุธยา* (กรุงเทพฯ: อมรินทร์พริ้นติ้ง, ๒๕๓๒), หน้า ๒๘.

ภายหลังเหตุการณ์สงครามปราบกบฏ พวกข้าได้อพยพหนีภัยสงครามขึ้นไปทางเหนือแถบ หลวงพระบางและเมืองแกงอีกครั้ง หลังจากที่เคยหลบหนีการปราบปรามของลาวหลวงพระบางครั้งใหญ่ในสมัยขุนลอ โอรสองค์โตของขุนบรม ปฐมกษัตริย์ของลาว และในชุมชนชาที่ยังหลงเหลืออยู่ก็ได้มีการจัดตั้งระบบป้องกันตนเอง มีการฝึกปรีชาผู้ชายให้เป็นนักรบนักต่อสู้ประจำเผ่า (แต่ชนชั้นนำท้องถิ่นนิยมเรียกว่า “โจรชา”) โดยดัดแปลงอาวุธและความเชี่ยวชาญในการล่าสัตว์ มาเป็นกำลังสำคัญสำหรับป้องกันการรุกรานจากคนภายนอก หมู่บ้านชาจึงเต็มไปด้วยเขตต้องห้ามสำหรับบุคคลภายนอกตั้งแต่นั้น นอกจากเป็นไปเพื่อฟื้นฟูชุมชนชาแล้ว ยังเพื่อปกป้องชุมชนและเผ่าพันธุ์และระบบป้องกันตัวดังกล่าวนี้เอง เป็นเงื่อนไขสำคัญประการหนึ่งที่ทำให้เกิดการยกระดับจากกลุ่มเล็ก ๆ ตามหมู่บ้าน ก็กลีบกลายเป็นขบวนการต่อสู้ที่คุกคามอำนาจการปกครองของชนชั้นนำรัฐของกลุ่มตระกูลไท-ลาว ในต้นพุทธศตวรรษที่ ๒๕^{๑๐๖}

ลำดับต่อไป เพื่อขยายพาดานความรู้เกี่ยวกับกบฏชาในประวัติศาสตร์ไท-ลาว ผู้เขียนจะวิเคราะห์ความเป็นมาของคำว่า “เจือง” “เจียง” หรือ “ขุนเจือง” นามแห่งผู้เป็นวีรบุรุษในตำนานความเชื่อของกลุ่มชนหลากหลายในลุ่มแม่น้ำโขง ซึ่งวิวัฒนาการกลายเป็นฐานทางด้านอุดมการณ์ของขบวนการต่อต้านรัฐและชนชั้นนำในดินแดนลุ่มแม่น้ำโขงช่วงต้นพุทธศตวรรษที่ ๒๕

การปะทะปรับเปลี่ยนจักรวาลทัศน์ในประวัติศาสตร์ไท-ลาว

สถานะของ “ขุนเจือง” ในคติความเชื่อดั้งเดิมก่อนการเข้ามาของพุทธศาสนา ยังคงเป็นประเด็นปัญหาในการศึกษาประวัติศาสตร์ก่อนสมัยใหม่ แม้ว่าคติความเชื่อดั้งเดิมของชนพื้นเมืองจะถูกทำให้เสื่อมอำนาจลงไปมาก เมื่อสังคมนิยมลุ่มแม่น้ำโขงต่างปรับตัวเข้าสู่ยุคสมัยใหม่ ภาวะสมัยใหม่ (Modernity) มีผลกระทบต่อลักษณะความเป็นตัวตน (Identity) ของวีรบุรุษดั้งเดิม ตรงที่ภายใต้กระบวนการสร้างความทันสมัย (Modernization) จะมีการสร้างภาพแทน “ความเป็นอื่น” ให้กับคติดั้งเดิม ตัดต่อ เบียดขับ ให้กลายเป็นชายขอบ พร้อมกันนั้นสิ่งที่เกิดอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ ก็คือการแทนที่ที่แบบเนียนของคติใหม่ต่อคติเก่า มีการผูกขาดตีความสร้างภาพแทนความเป็นตัวตนของวีรบุรุษ ซึ่งหมายถึงการเปลี่ยนภาพแทนอัตลักษณ์ของชนพื้นเมืองไปในตัว^{๑๐๗}

ขณะเดียวกันที่รอยความขัดแย้งระหว่างคติดั้งเดิมกับสมัยใหม่นี้เองทำให้เกิด “ความต่าง” ทางด้านภาพลักษณ์ขึ้นอย่างน้อยก็สองภาพกว้าง ๆ ฉะนั้นในที่นี้ก็กล่าวได้ว่า “คติ” นอกจากจะเป็นตัวบ่งชี้ถึง “ภาพลักษณ์” ยังเป็นปัจจัยสำคัญที่มีผลกระทบต่อภาพลักษณ์ในแต่ละช่วงอีกด้วย การ

^{๑๐๖} ดังปรากฏรายละเอียดในงานพรรณนาของพระยาประชาภิจักรจักร์ใน พระยาประชาภิจักรจักร์ (แหม่ม บุนนาค). ว่าด้วยภาษาต่าง ๆ ในสยามประเทศ ช้างแก้ว, หน้า ๕๐ - ๘๖.

^{๑๐๗} Ananda Rajah. “Orientalism, Commensurability, and the Construction of Identity: A Comment on the Notion of Lao Identity.” *SOJOURN: Journal of Social Issues in Southeast Asia*. 5, 2 [August 1990], pp.308-333.

ทำงานอย่างสอดคล้องประสานกันของสิ่งเหล่านี้เองที่มีผลต่อการให้ความหมายหรือการนิยามอัตลักษณ์ของชนดั้งเดิม กล่าวอีกนัยก็คือ คติเป็นทั้ง “รูปแบบ” และ “เนื้อหา” ของภาพลักษณ์โดยรวมนั่นเอง

ความซับซ้อนของคติดั้งเดิมนั้น แรกอยู่ที่ความสัมพันธ์ที่ตัวมันเองมีต่อระเบียบพื้นฐานของชีวิตทางสังคมที่เรียกโดยรวมว่า “จักรวาลทัศน์” (Cosmologies) ซึ่งประกอบขึ้นด้วยระบบของสัญลักษณ์ต่าง ๆ มากมาย ที่เรายังไม่รู้จัก ไม่อาจเข้าใจ ไม่อาจเข้าถึงหรือสัมผัสได้ ดูเป็นสิ่งลึกลับที่ดำรงอยู่แยกจากประสบการณ์ทางผัสสะ การเปลี่ยนแปลงในจักรวาลทัศน์ในแต่ละแบบหรือกระทั่งการหันไปให้ความสำคัญกับจักรวาลแบบอื่น ๆ กดทับละเลยจักรวาลแบบเก่า ย่อมมีผลต่อคติความเชื่อของผู้คน “จักรวาลทัศน์” ในแง่ที่รู้จักกันในอีกชื่อคือ “โลกศักดิ์สิทธิ์” ซึ่งหมายถึง เหตุการณ์จินตนาการ ความทรงจำ ปริณิณฑล พื้นที่ และเวลา ที่แตกต่างจากโลกของชีวิตประจำวันที่เราใช้ชีวิตอยู่ นอกจากแตกต่างแล้วยังมีความพิเศษตรงที่มณฑลศักดิ์สิทธิ์นี้สามารถจะเผยให้มนุษย์มีจินตนาการถึงสิ่งที่สูงส่งและกว้างไกลไปกว่าเรื่องของรูป รส กลิ่น เสียง ที่จับต้องมองเห็นได้หรือสามารถรับรู้ได้ด้วยประสาทสัมผัสของมนุษย์ในแต่ละวัฒนธรรม^{๑๐๔}

ขณะเดียวกันคติความเชื่อของผู้คนที่เปลี่ยนแปลงไปตามยุคสมัย ก็ย่อมมีผลกระทบต่อรูปแบบและเนื้อหาของจักรวาลทัศน์ไปด้วย ระยะเวลาที่พุทธศาสนาเข้ามามีบทบาทกระทำต่อตำนานเรื่องเล่าของชนพื้นเมืองเดิม ความสัมพันธ์ทางอำนาจที่แสดงออกมาในนั้นไม่ใช่ความสัมพันธ์ระหว่างคนกับคนอีกต่อไป แต่มีความซับซ้อนขึ้นด้วยมองว่าเป็นความสัมพันธ์ระหว่างคนกับโลกและจักรวาล ฉะนั้น ตามความใน “พงศาวดารเมืองเงินยางเชียงแสน” เมื่อขุนเจืองจะออกสู่สงครามเป็นครั้งสุดท้ายของชีวิต จึงได้แต่งตั้งโอรสของตนให้เป็นกษัตริย์ขึ้นครองเมืองแทนตนด้วยคติที่ว่า “ให้เป็นเจ้าแก่จักรวาลทั้งมวล”^{๑๐๕}

เมื่อพุทธศาสนาเป็นระบบความเชื่อของชนภายนอกมาแต่เดิม การเผยแผ่เข้ามาในระยะแรกย่อมประสบปัญหาความขัดแย้งกับคติความเชื่อดั้งเดิมของชนพื้นเมือง โดยที่พุทธศาสนาเองก็มีระบบคิดในจักรวาลทัศน์อีกแบบซึ่งแตกต่างจากจักรวาลแบบที่ชนพื้นเมืองเชื่อถือกันอยู่

^{๑๐๔} ประเด็นนี้ดูเหมือนจะยังพอฟังพาคำอธิบายของนักมานุษยวิทยาได้อยู่บ้าง ขอให้ดู ปรีดา เจลินเภา กอนันตกุล. “โลกศักดิ์สิทธิ์กับโลกสามัญในชีวิตทางสังคม.” ใน เจ้าแม่ คุณปู่ ช่วงรอด ช่วงพ็อน และเรื่องอื่น ๆ ว่าด้วยพิธีกรรมและนาฏกรรม (กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน), ๒๕๔๖), หน้า ๑ - ๑๘ ; ยศ สันตสมบัติ. มนุษย์กับวัฒนธรรม (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, ๒๕๔๐), หน้า ๒๐๔ - ๒๐๘ ; ปราณี วงษ์เทศ. “ตำนานกับพิธีกรรม: โลกของอำนาจและอำนาจทางประวัติศาสตร์ในจินตนาการของชาวานอุษาคเนย์.” ใน กาญจณี ละอองศรี และธเนศ อาภรณ์สุวรรณ (บก.). กระจกหลายด้านฉายประวัติศาสตร์: รวมบทความเนื่องในวาระครบรอบ ๖๐ ปีชาลววิทย์ เกษตรศิริ (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มติชน, ๒๕๔๔), หน้า ๑๕๐-๑๖๐.

^{๑๐๕} พงศาวดารเมืองเงินยางเชียงแสน. ใน ประชุมพงศาวดาร ภาคที่ ๖๑ (กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์ชวนพิมพ์, ๒๕๑๖), หน้า ๑๐ (อนุสรณ์ในงานพระราชทานเพลิงศพพลตรี เจ้าราชบุตร (วงศ์ถวัน ณ เชียงใหม่) วัดสวนดอก จังหวัดเชียงใหม่ วันที่ ๑๒ มกราคม พุทธศักราช ๒๕๑๖).

ขณะนั้น^{๑๐๖} แม้ว่าปราชญ์ทางพุทธศาสนาจะอ้างว่าเรื่องนี้เป็นอจินตัยและโลกิยะ คือไม่เป็นแก่นสารสำคัญที่ควรยึดถือในการดำเนินชีวิต เป้าหมายสูงสุดของพุทธชนอยู่ที่การบำเพ็ญเพียรเพื่อจะได้หลุดพ้นจากทั้งสามภพภูมิ (ไตรภูมิ) เข้าสู่โลกแห่งธรรมหรือ “โลกุตระธรรม”^{๑๐๗}

การปะทะประสานกับคติเกี่ยวกับเทพปกรณัมของพราหมณ์ตั้งแต่แรกเริ่ม มีส่วนอย่างสำคัญที่ทำให้พุทธศาสนาเกิดลัทธิความเชื่อเรื่องพระโพธิสัตว์และจักรวาลแบบไตรภูมิขึ้นมา^{๑๐๘} พระโพธิสัตว์ในความหมายที่เป็นเทพผู้ทรงฤทธานุภาพ สะสมบุญบารมีในอดีตชาติได้มากจนสามารถจะเสวยพระชาติเป็นพระพุทธเจ้าในอนาคตกาล แต่ยังไม่ลงมาประสูติ ยังสถิตอยู่สรวงสวรรค์และแสดงองค์กระทำอุททิปาฏิหาริย์ให้ความช่วยเหลือมนุษย์อยู่ในไตรภูมิ บทบาทพระโพธิสัตว์ในแง่นี้จึงเห็นได้ว่ามีลักษณะคล้ายคลึงกับบทบาทในการเป็นองค์อวตารของพระนารายณ์นั่นเอง^{๑๐๙}

พุทธศาสนาเดิมเป็นพื้นที่ร่วมของคติความเชื่อที่หลากหลายไม่ใช่พื้นที่รวมศูนย์ของความจริงเพียงหนึ่งเดียวดังพุทธในความหมายที่เป็นศาสนาสัมัยใหม่ในปัจจุบัน นอกเหนือจากการประนีประนอมกับคติในเทพปกรณัมของพราหมณ์แล้ว การปะทะกับคติความเชื่อดั้งเดิมของชนลุ่มแม่น้ำโขงยังมีกรณีที่น่าสนใจ เช่น ตำนานพญาคันคาก วิรูปุชชั้ดั้งเดิมที่ใช้อธิบายกำเนิดประเพณีบุญบั้งไฟ ถูกตีความให้เข้ากับมัจจุชาดก พญาคันคาก ซึ่งแต่เดิมเป็นผู้มีบุญ มีอัครลักษณะเป็นครึ่งสัตว์ ก็กลายมาเป็นพระโพธิสัตว์ที่เสวยพระชาติมาเพื่อช่วยมนุษย์ให้พ้นภัยแล้ง ต่อสู้กับพญาแถนที่สั่งห้ามไม่ให้ฝนตกมาสู่เมืองมนุษย์^{๑๑๐} เป็นต้น

บางกรณีแม้จะไม่ถึงกับยกย่องให้มีสถานะเทียบเท่าพระพุทธเจ้า ทว่าวิรูปุชชั้ของชนพื้นเมืองก็ถูกเล่าโดยตำนานปรัมปราให้เป็นผู้เกี่ยวข้องกับการทำนุบำรุงพระพุทธศาสนาไม่ทางใดก็ทางหนึ่ง เช่น “พระเจ้าลาวจก” หรือ “ลวจังกราช” ของกลุ่มบ้านเมืองแถบเชียงแสน - พะเยา - เงิน

^{๑๐๖} สุรศักดิ์ ศรีสาธาง. “การประดิษฐานพระพุทธศาสนาในนครหลวงพระบาง.” ใน เรื่องของพ่อและรวมบทความทางวิชาการด้านต่าง - ด้านนา กรุงเทพฯ: ม.ป.ท., ๒๕๔๖ (พิมพ์เป็นอนุสรณ์งานพระราชทานเพลิงศพนายประสม ศรีสาธาง วันที่ ๒๘ ตุลาคม พ.ศ. ๒๕๔๖), หน้า ๑ - ๓๔.

^{๑๐๗} เสฐียรโกเศศ. เล่าเรื่องในไตรภูมิ (กรุงเทพฯ: ศยาม, ๒๕๔๔), หน้า ๑๐.

^{๑๐๘} ขอให้อู เอ็ดเวิร์ด กอนเซ. พุทธศาสนา: ศาสนาและวัฒนธรรม แปลโดย นิธิ เอียวศรีวงศ์. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สุภา, ๒๕๑๔ (พิมพ์เนื่องในงานฌาปนกิจศพนางทองดี เอียวศรีวงศ์ พ.ศ. ๒๕๑๔), หน้า ๔๖ - ๕๔, ๒๐๘ ; วินัย พงศ์ศรีเพียร. “มรดกภูมิปัญญา ๒๐๐๐ ความหมายทางปรัชญาประวัติศาสตร์ทฤษฎี.” ใน ประวัติศาสตร์ปริทัศน์: พิพิธนิพนธ์เชิงบูรณาการศิลปวัฒนธรรม เล่ม ๑๑๑ เนื่องในโอกาสมีอายุครบ ๔๕ ปี (กรุงเทพฯ: กองทุนดำเนิน เลขาฯ เพื่อประวัติศาสตร์, ๒๕๔๒), หน้า ๒๓ - ๒๕.

^{๑๐๙} ทรายละเอียดประเด็นดังกล่าวใน ชัยวัฒน์ สถาอานันท์. “เทววิทยาแห่งวาทกรรม: ทำความเข้าใจอำนาจแห่งวาทกรรมด้วยนารายณ์สิบปาง.” สมุดสังคมศาสตร์. ปีที่ ๑๒ ฉบับที่ ๓ - ๔ (กุมภาพันธ์ - กรกฎาคม ๒๕๓๓), หน้า ๑๘๕ - ๑๙๑.

^{๑๑๐} ทรายละเอียดของเรื่องใน สุจิตต์ วงษ์เทศ และ ทวีศักดิ์ โยเมือง. พญาคันคากหรือคางคกยกกรม: ตำนานบั้งไฟพญานาค: คำบอกเล่าชาวบ้านสองฝั่งโขงเมื่อ ๓,๐๐๐ ปีมาแล้ว (กรุงเทพฯ: มติชน, ๒๕๔๘) ควรจะกล่าวในที่นี้ด้วยว่าโครงเรื่องของตำนานพญาคันคากนี้ได้มีอิทธิพลต่อชนบทของมุขปาฐะเกี่ยวกับขุนเจืองด้วย ดังปรากฏเรื่องเล่าว่าด้วยการสงครามการรบระหว่างแกนเจืองกับแกนลอบนเมืองฟ้า เป็นต้น

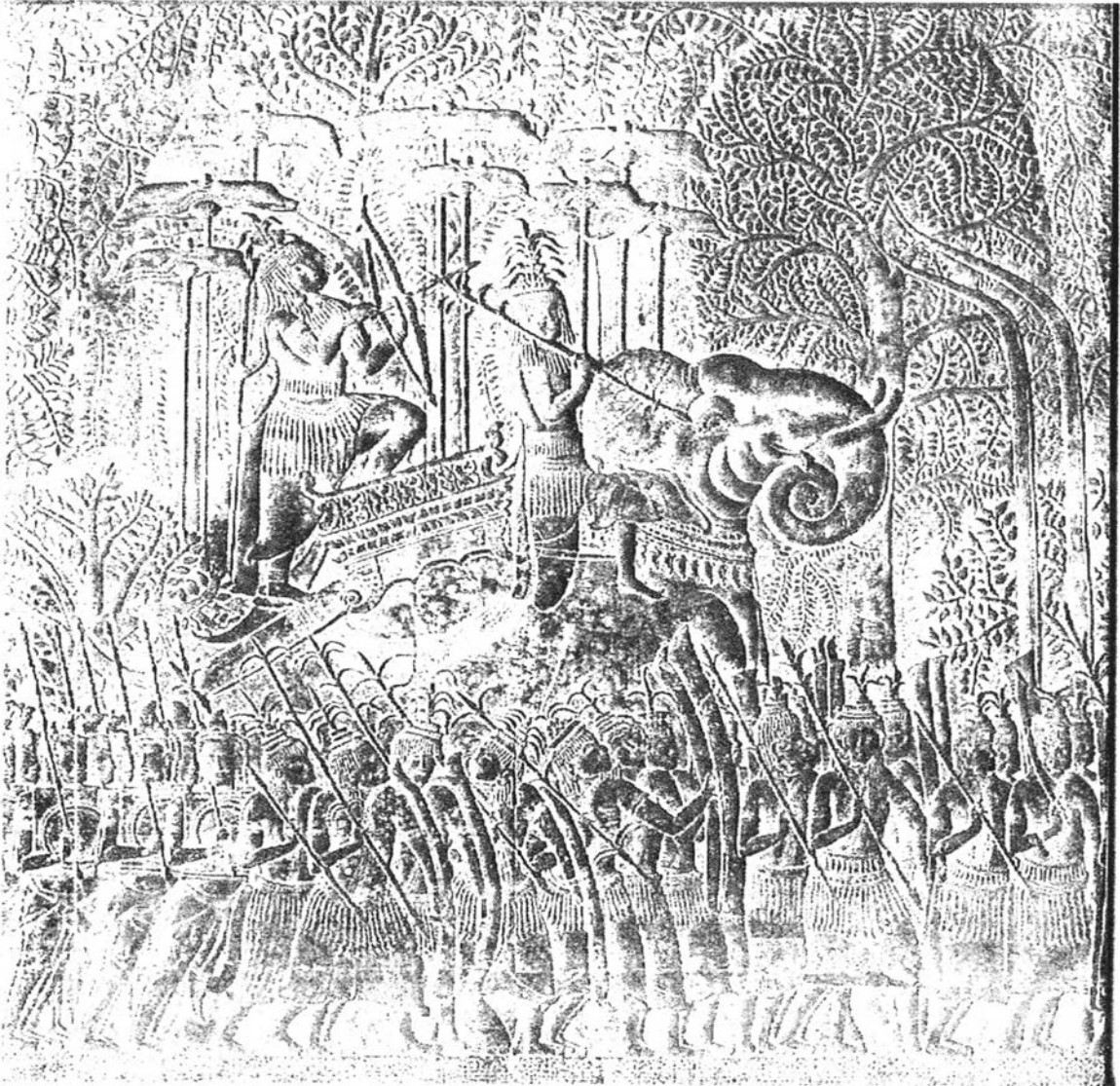
ยาง, “พระเจ้าพรหม” ในตำนานสิงหนวัติ, “พระร่วง” ของกลุ่มบ้านเมืองแถบสุโขทัย – ศรีสัชนาลัย, “พระเจ้าอู่ทอง” ของลโว้ – อโยธยา, “พญาศรีธรรมโศกราช” ของนครศรีธรรมราช รวมทั้ง “ขุนเจือง” ของทางแถบลุ่มแม่น้ำโขง เป็นต้น

ปัญหาก็คือว่าจะเข้าใจสถานะ “ความเป็นวีรบุรุษ” ของคนและชื่อเหล่านี้ในทางประวัติศาสตร์อย่างไรดี ?

จากวีรบุรุษทางวัฒนธรรมสู่บุคคลในประวัติศาสตร์

แนวทางหนึ่งที่มีกนิยમกระทำกันในหมู่นักประวัติศาสตร์สมัยใหม่ ได้แก่ การใช้วิธีตีความหลักฐานเสริมแต่งให้วีรบุรุษเหล่านี้ได้มีตัวตนอยู่จริงในประวัติศาสตร์ วิธีการนี้มีผลทำให้คุณค่าของตำนานในฐานะหลักฐานทางประวัติศาสตร์ (ก่อนสมัยใหม่) ถูกใช้ไปเพียงเลี้ยวเดียวเท่านั้น เพราะวิธีการดังกล่าวมักกระทำขึ้นโดยค่านิยมและโลกทัศน์แบบสมัยใหม่ที่เน้นการรับรู้ข้อมูลเชิงประจักษ์ ลักษณะปริมปรากฏตัดทิ้งไป ไม่ก็ตีความให้เข้ากับกรอบการรับรู้ทางผัสสะ แปร/แปร/ย่อยจนลงรอยกับความจริงแบบวิทยาศาสตร์ กลายเป็นปัญหาแก่นักประวัติศาสตร์รุ่นหลังทำให้ไม่สามารถใช้ประโยชน์จากหลักฐานประเภทตำนานได้เท่าที่ควร^{***}

^{***} นาฏวิภา ชลิตานนท์. ประวัติศาสตร์นิพนธ์ไทย (กรุงเทพฯ: มูลนิธิโครงการตำราสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์และสำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, ๒๕๒๔), หน้า ๒๑๒ – ๒๑๕ ; ในแง่หนึ่งกรณีคำอธิบายทางประวัติศาสตร์ว่าด้วย “พระปฐมเจดีย์” กับเมือง “นครปฐม” เป็นตัวอย่างที่สะท้อนให้เห็นว่า การละเลยหลักฐานประเภทตำนานพื้นบ้านทำให้พระปฐมเจดีย์มีประวัติศาสตร์ที่ไม่สมบูรณ์ ชาติแง่มุมของไทรบ้านพลเมืองที่อยู่แวดล้อมพระปฐมเจดีย์ เพราะชนชั้นนำสยามตั้งแต่ครั้งพระเจ้าอริยวงมิกขุ (ต่อมาทรงขึ้นครองราชย์เป็นรัชกาลที่ ๔) จนถึงสมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอกรมพระยาบำราชนาฎภาพมีอคติต่อหลักฐานประเภทตำนานพื้นบ้าน เชื่อกันแต่หลักฐานประเภทลายลักษณ์อักษร ดูรายละเอียดใน สุธาชัย ยิ้มประเสริฐ. “พระปฐมเจดีย์กับนครปฐม.” เอกสารประชุมสัมมนาทางวิชาการเรื่อง “ภาษากับประวัติศาสตร์และความเคลื่อนไหวในวิชาประวัติศาสตร์ไทย” จัดโดยโรงเรียนนายร้อยพระจุลจอมเกล้า เจ้าอยู่หัวร่วมกับสมาคมประวัติศาสตร์, วันที่ ๑๖ - ๑๘ กุมภาพันธ์ พ.ศ. ๒๕๓๓.



ภาพ 5. เสียมกุกที่ระเบียงประวัติศาสตร์นครวัด
(ที่มา: โกรสลีย์เยร์, ๒๕๔๕: ๑๑๐)

จิตร ภูมิศักดิ์ นับเป็นนักประวัติศาสตร์คนแรก ๆ ที่บุกเบิกการศึกษาเกี่ยวกับขุนเจืองและประวัติศาสตร์สังคมลุ่มแม่น้ำกก - ไชย ด้วยข้อจำกัดของแนวทางการศึกษาวกกับการที่ต้องผลิตผลงานภายในที่คุมขัง เนื่องจากการปราบปรามนักคิดปัญญาชนก้าวหน้าในยุคจอมพลสฤษดิ์ ธนะรัชต์ กระทำรัฐประหารในเดือนตุลาคม พ.ศ. ๒๕๐๑^{๑๑๖} อย่างไรก็ตาม ในประเด็นปัญหาข้างต้น จิตรในงานเขียนที่ชื่อ “ความเป็นมาของคำสยาม ไทย ลาว และขอม และลักษณะทางสังคมของชื่อชนชาติ.” ได้เสนอการสร้างภาพลักษณ์ให้ขุนเจืองกลายเป็น “บุคคลในประวัติศาสตร์” โดยผนวกการวิเคราะห์ข้อมูลในมหากาพย์ท้าวสุ่งท้าวเจืองเข้ากับภาพสลักเสียมกุกที่ระเบียงประวัติศาสตร์นครวัด

จิตรมองว่า ขุนเจืองเป็นผู้นำที่มีนโยบายสำคัญต่อกลุ่มชนที่อาศัยอยู่ในพื้นที่สูง โดยเฉพาะชาวอาณาจักรล้านช้าง ตลอดถึงเมืองแกวปะกัน ด้วยการผูกมิตรและกระทำสัตย์สาบานเป็นญาติพี่น้องร่วมกัน ชาวชนพื้นเมืองที่มีอยู่มากกว่าลาว ชาวภูไทหรือเขียดลงเป็นทาส (ชาวภาษาลาว แปลว่า ทาส) ต้องถูกเกณฑ์แรงงานรับใช้ชนชั้นปกครองลาว พวกเขาขอมไม่พอใจสภาพที่เป็นอยู่ ขุนเจืองเข้าใจจุดนี้จึงวางนโยบายผูกมิตรขอความร่วมมือและรวบรวมเป็นกำลัง โดยเฉพาะกับชาวบุญเรืองเหนือทุ่งไหหิน (ซึ่งมีตำนานเล่าว่าไหหินที่เรียงรายอยู่บริเวณดังกล่าวเป็นไหเหล้าเจือง ทำขึ้นเพื่อฉลองชัยชนะของขุนเจืองที่มีต่อแกวปะกัน) เหตุนี้ขุนเจืองจึงมีกำลังพอจะปราบปรามล้านช้างและแกวปะกันลงได้^{๑๑๗}

แม้เป็นข้อเสนอที่น่ารับฟังอยู่มาก แต่จิตรก็หาได้แสดงหลักฐานประกอบการวินิจฉัยในส่วนนี้ นโยบายต่อชนพื้นเมือง (ชาว) ที่ว่า ไม่ได้มีปรากฏในตำนานเกี่ยวกับขุนเจือง เมื่อขาดหลักฐานข้อสันนิษฐานหรือการคาดเดานี้ก็ดูขาดความน่าเชื่อถือไปไม่น้อย แต่ดูเหมือนประเด็นดังกล่าวไม่เป็นปัญหาสำหรับจิตรเท่าไร เพราะประเด็นหลักสำคัญ ๆ ของจิตรจะมุ่งเน้นที่ข้อเสนอที่ว่า ขุนเจือง คือชาวเสียม (หรือ “สยาม”) จากบ้านเมืองทางแถบลุ่มแม่น้ำกก (เชียงแสน - พะเยา) ที่ไปปรากฏเป็นภาพสลักนูนต่ำ ณ ระเบียงประวัติศาสตร์นครวัด พร้อมนามเรียกขานจารึกว่า “นี่เสียมกุก!”^{๑๑๘}

^{๑๑๖} ในงานสำคัญบางชิ้นเราจึงได้เห็นการประจานระบอบเผด็จการทหารของจิตรว่า ทำให้ตนต้องเขียนงาน “ขณะถูกคุมขังอยู่ในค่ายกักกันของเผด็จการฟาสซิสต์สมุนจักรพรรดินิยม...” ขอให้ดู จิตร ภูมิศักดิ์, โองการเข่งน้ำและข้อคิดใหม่ในประวัติศาสตร์ไทยลุ่มน้ำเจ้าพระยา (กรุงเทพฯ: ดวงกมล, ๒๕๒๔), หน้า ๒๕๑.

^{๑๑๗} จิตร ภูมิศักดิ์, ความเป็นมาของคำสยาม ไทย ลาว และขอม และลักษณะทางสังคมของชื่อชนชาติ, หน้า ๑๒๔ - ๑๒๕.

^{๑๑๘} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๑๑๐-๑๕๐.

และก็ด้วยวิถีคาดเดาแบบเดียวกันนี้ จิตรอธิบายต่อในกรณีภาพสลักเสียมกุกว่า เป็น กองทัพขุนเจืองที่ส่งมาช่วยงานศึกของกษัตริย์ศรีสุรยวรมันที่ ๒ ในฐานะที่เป็นไมตรีต่อกัน สงครามครั้งนั้นเป็นสงครามที่เขมรทำกับกรุงวิชัยแห่งอาณาจักรจามปา ฝ่ายเขมรมิชัยชนะตีแตกหัก กรุงวิชัยลงได้เมื่อ พ.ศ. ๑๖๘๘ กษัตริย์ชัยอินทรวรมันของจามปาลิ้นพระชนม์ในสนามรบ ชัยชนะ ดังกล่าวถือเป็นเกียรติประวัติอันยิ่งใหญ่ของกษัตริย์ศรีสุรยวรมันที่ ๒ พระองค์จึงได้โปรดให้ช่างจำ สลักภาพการยาตราทัพของตนไว้บนระเบียงปราสาทนครวัด รัชนีนั้นขุนเจืองครองเมืองพะเยา ขุน ชินหรือลาวชิน (ในมหากาพย์ท้าวสุ่ง ท้าวเจือง เรียก “ท้าวซิม”) ผู้เป็นลุง ครองเมืองเงินยาง อันเป็น ศูนย์กลางใหญ่ของบ้านเมืองแถบลุ่มแม่น้ำกก ได้ขอกำลังทัพขุนเจืองไปช่วยรับศึกแควปะกัน ขุน เจืองตีทัพแควแตกแล้วยกไปยึดอาณาจักรล้านช้าง จากนั้นก็ปราบเมืองแควปะกันลงได้ เมื่อ พ.ศ. ๑๖๘๗ จิตรเชื่อว่าขุนเจืองผู้พิชิตล้านช้างและแควปะกันนี้เอง ได้ส่งกองทัพไปช่วยเขมรทำสงคราม กับจามปา กษัตริย์ศรีสุรยวรมันที่ ๒ ของเขมรเมืองพระนครกับพระยาเจืองฟ้าธรรมิกราชแห่ง อาณาจักรเงินยาง เป็นไมตรีต่อกัน ฝ่ายหนึ่งทำสงครามกับจามปา อีกฝ่ายทำสงครามกับแควปะ กัน จามปามีกำลังหนุนที่คอยรั้งความเขมรคือ แควปะกัน การทำศึกกับแควของขุนเจืองจนชนะเมื่อ พ.ศ. ๑๖๘๗ จึงเป็นผลดีต่อเขมรในการกดดันจามปา และเมื่อเขมรทำสงครามกับจามปาก็ยอมเป็น ที่พอใจแก่ขุนเจือง เพราะเงินยางกับจามปาก็เป็นศัตรูทำสงครามกันมาแต่ครั้งปู่ของขุนเจือง คือ พญาลาวเงิน ***

ดังที่เห็นข้างต้น กล่าวคือใช่่วิถีคาดเดาของจิตรจะไม่มีประโยชน์ ในทางกลับกันต่อให้มี หลักฐานมาแสดงในงานดังกล่าว ก็ใช่่วิถีหรือใครก็ตามจะสามารถหลุดพ้นวัฏจักรแห่งการคาด เดานี้ได้ ตรงข้ามการคาดเดาอย่างมีหลักฐานประกอบก็อาจไม่ทำให้เราได้เข้าถึง “ความจริง” แต่ อย่างใด ทั้งหมดนี้ไม่มีหลักเกณฑ์ที่เชื่อถือได้แน่ชัด หลักฐานมีคุณประโยชน์ก็ในแง่ช่วยสร้างความ น่าเชื่อถือและคงความเป็นวิชาชีพแก่นักประวัติศาสตร์(อาชีพ?) ซึ่งดูไปก็คล้ายกับความเป็น ผู้เชี่ยวชาญเฉพาะ (ทางเทคนิควิธี) ของสาขาวิชาอื่นที่รับอิทธิพลตะวันตกเต็มที่ โดยนัยนี้ “ความ จริง” จึงยังอยู่แยกต่างหากจาก “หลักฐาน” อยู่แยกอย่างถึงขั้นที่เรียกได้ว่าเป็นคนละเรื่องกันเลย ที่เดียว

แต่ทว่าความน่าเชื่อถือของหลักฐานซึ่งทำให้เป็นเสมือนหนึ่งสิ่งแทนค่าความจริงได้นั้น เกิด จากการทำงานอย่างเป็นตรรกภายในตัวบทของงานเขียนชิ้นนั้น ๆ ต่างหาก ไม่เกี่ยวกับบริบทหรือ โครงสร้างสังคมด้วยซ้ำ และเราจะสามารถเห็นรอยต่อที่ไม่แนบสนิทกันระหว่างส่วนต่าง ๆ ที่ทำงาน ประสานกันอยู่ภายในงานนั้น ๆ ก็ด้วยการแยกย่อยส่วนต่าง ๆ ออกมาพิจารณาดูนั่นเอง

*** เรื่องเดียวกัน, หน้า ๒๓๖.

กรณีจิตร ภูมิศักดิ์ ก่อนอื่นผู้เขียนขออนุญาตกล่าวในที่นี้ด้วยว่า ผู้เขียนมีความเคารพนับถือในความเป็นปราชญ์ผู้ยิ่งใหญ่ของท่านผู้นี้ ทั้งไม่มีเจตนาจะดูแคลนคุณูปการของท่านแต่อย่างใด ตรงข้ามประเด็นข้อจำกัดที่จะแสดงในขั้นต่อไปนี้ เกิดจากการตระหนักและรู้ซึ่งในคุณค่างานและคุณูปการของท่านผู้นี้!

ในการคาดเดา (ทั้งอย่างมีหลักฐานและไม่มี) จะเห็นได้ว่า จิตรไม่ละเลยที่จะระบุให้ผู้อ่านตระหนักก่อนที่จะอภิปรายถึงข้อเสนอของตน ด้วยถ้อยคำ เช่นว่า “ข้าพเจ้าจึงเชื่อว่า” และ “ข้าพเจ้าเชื่อว่า” ^{๑๑๖} และส่วนที่เป็นข้อเสนอก็อย่างเช่น “...สุย่ากุก คือ ชาวเสียมแห่งแม่น้ำกุกนที หรือเสียมแห่งแม่น้ำกุก” ^{๑๑๗} “...เป็นกองทัพชาวเสียมแห่งลุ่มแม่น้ำกุกที่ขุนเจืองส่งมาช่วยงานศึกของศรีสุรยวรมันที่ ๒” ^{๑๑๘} และ “...ขุนเจืองผู้พิชิตล้านช้างและเวียตนามและมีชนชาติข้าพื้นเมืองเป็นกำลังนี้เองได้ส่งกองทัพจากลุ่มแม่น้ำกุกลงไปช่วยเขมรทำสงครามกับจามปา” ^{๑๑๙} เมื่อนำความที่เป็นข้อเสนอข้างต้นมาประกอบรวมกันอีกจึงได้เป็น “ทำไมข้าพเจ้า (จิตร) จึงเชื่อว่าสุย่ากุก คือ ชาวเสียมแห่งแม่น้ำกุกนที หรือเสียมแห่งแม่น้ำกุก ?” ^{๑๒๐} “(ภาพชาวสุย่ากุกนั้น) ข้าพเจ้าเชื่อว่าเป็นกองทัพชาวเสียมแห่งลุ่มแม่น้ำกุกที่ขุนเจืองส่งมาช่วยงานศึกของศรีสุรยวรมันที่ ๒” ^{๑๒๑} และ “ข้าพเจ้าเชื่อว่าขุนเจืองผู้พิชิตล้านช้างและเวียตนามและมีชนชาติข้าพื้นเมืองเป็นกำลังนี้เองได้ส่งกองทัพจากลุ่มแม่น้ำกุกลงไปช่วยเขมรทำสงครามกับจามปา” ^{๑๒๒}

นอกจากนี้ข้อความที่ว่า “(สุย่ากุก) ข้าพเจ้าเชื่อว่าเป็นกองทัพชาวเสียมแห่งลุ่มแม่น้ำกุกที่ขุนเจืองส่งมาช่วยงานศึกของศรีสุรยวรมันที่ ๒” ยังเป็นปัญหาต่อไปที่กระทบต่อการอธิบายเปรียบเทียบลักษณะรูปร่างหน้าตา การแต่งกาย ชนิดของผ้าแพรที่สวมใส่ และเครื่องประดับระหว่างตัวแม่ทัพสุย่ากุกกับขุนเจืองในมหากาพย์ท้าวสุ่งท้าวเจือง ที่จิตรอธิบายไว้อย่างละเอียดในบทที่ ๑๐ นี้เสียมุก! (หน้า ๑๒๘ – ๑๕๐) กล่าวคือถ้าตัวนายหรือแม่ทัพที่มาช่วยศรีสุรยวรมันที่ ๒ ทำสงครามกับจาม เป็นคนที่ “ขุนเจืองส่งมา” ไม่ใช่ตัวขุนเจืองนำทัพมาเอง ลักษณะการแต่งกายตลอดจนรูปร่างหน้าตา จึงไม่น่าจะเปรียบเทียบในทำนองให้ชวนคิดว่าเป็นคนเดียวกับขุนเจืองในมหากาพย์ท้าวสุ่งท้าวเจือง การเปรียบเทียบดังกล่าวของจิตรจึงไม่สมเหตุสมผลเท่าไร ตัวอย่างเช่นที่จิตรสรุปในตอนท้ายไว้ว่า :

^{๑๑๖} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๑๑๒, ๑๒๓, ๑๒๕.

^{๑๑๗} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๑๑๒.

^{๑๑๘} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๑๒๓.

^{๑๑๙} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๑๒๕.

^{๑๒๐} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๑๑๒ ให้วงเล็บและขีดเส้นใต้โดยผู้อ้าง.

^{๑๒๑} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๑๒๓ ให้วงเล็บและขีดเส้นใต้โดยผู้อ้าง.

^{๑๒๒} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๑๒๕ ขีดเส้นใต้โดยผู้อ้าง.

“ส่วนการไผ่ผม ตามรูปนครวัดนั้น เห็นจะเป็นแบบหนึ่งของการเกล้ากลางกบาลของไทยโบราณที่เรียกว่า เกล้าโจรงโสดง, และที่มีแถมดอกไม้ไผ่บนยอดเมาลิ้นนั้น ได้พบว่าตกถึงสมัยอยุธยาปรากฏในกฎมณเฑียรบาลว่า การแถมดอกไม้ไผ่บนบนมวยผมยังเป็นเครื่องประดับยศอย่างหนึ่งของพวกเจ้านายผู้หญิงและเมียขุนนาง และตัวขุนนางเองก็มีการสวมเครื่องประดับศีรษะและไผ่ผมมีเกี้ยววัดทองคำ ดังที่เขียนไว้ว่า “ฝ่ายท้าวหนึ่งเมือง ศิริเพรฐ์ (คือเครื่องประดับหัว) มวยทอง...” (กฎมณเฑียรบาลในกฎหมายตราสามดวง) มีที่น่าสนใจคือ การปล่อยผมรอบท้ายทอยไว้ยาวประบ่า แถมมีพวงดอกไม้ห้อยประดับลงมาเป็นสาย ๆ ยิ่งของตัวนายจะเป็นแผงฟูทีเดียว ตามความรู้สึกของเรา การร้อยดอกไม้ห้อยระย้าแถมผมเช่นนี้น่าจะเป็นของผู้หญิง, แต่ที่ไหนได้ตรวจดูในวรรณคดีเรื่องท้าวสุ่งแล้ว ปรากฏว่าตัวขุนเจืองเองก็มีห้อยพวงดอกไม้ประดับแถมผม, และชอบพูดถึงกันบ่อย ๆ เสียด้วย, บางแห่งก็บอกชัดทีเดียวว่า ร้อยดอกไม้ประดับแถมเข้ากับช่องประดับผม (ช่อง = ผมสำหรับเสริมผมให้ให้ยาวและใหญ่ – พจนานุกรม) เช่น ตอนท้าวสุ่งหรือขุนเจืองเดินทัพผ่านป่า, หุมแพงที่เลี้ยงก็กรองดอกไม้ (ร้อยดอกไม้)ประดับช่องถวายเป็น... เดียวนี้เราเข้าใจแล้วว่า ตัวนายทัพเสียมกุกที่ห้อยดอกไม้รอบท้ายทอยจนฟูเป็นแผงหลายชั้นนั้น เป็นช่องเสริมผมชั้นดี ซึ่งหนากว่าของพวกไพร่พล, ในนั้นคงมีผมปลอมแถมอยู่ด้วย!”

๑๒๑

แน่นอนว่า ยากจะเป็นไปได้สำหรับจิตรหรือแม้ใครก็ตามที่จะกล่าวตรงไปตรงมาว่า ตัวนายในเสียมกุกคือ ขุนเจือง เพราะนั่นจะเท่ากับต้องเผชิญปัญหาต่อไปว่าการเข้าร่วมเป็นทัพหน้าของกษัตริย์ศรีสุริยวรมันที่ ๒ มีความหมายว่าอย่างไร? เพราะปกติแล้วธรรมเนียมการจัดขบวนทัพยุทธศาสตร์ ทัพหน้ามักจะได้แก่ทัพที่มีสถานะต่ำกว่าทัพหลวงหรือทัพของผู้นำสูงสุดของขบวนทัพทุกเหล่าทัพในการเข้าโจมตีฝ่ายตรงข้าม นั่นย่อมขัดกับตำนานความยิ่งใหญ่ของขุนเจือง อีกทั้งถ้าขุนเจืองตีแควปะกันแตกเมื่อ พ.ศ. ๑๖๗๗ (ตามเลขศักราชที่จิตรให้ไว้)^{๑๒๑} ก่อนศรีสุริยวรมันที่ ๒ จะทำศึกชนะจามในปี พ.ศ. ๑๖๘๘ เป็นระยะเวลากว่า ๑๐ ปี ทั้งก่อนหน้านั้นขุนเจืองยังทำสงครามมีชัยเหนือบ้านเมืองต่าง ๆ ในอาณาจักรล้านช้างอยู่ก่อนแล้ว และเมื่อชนะแควปะกันในปี พ.ศ. ๑๖๗๗

^{๑๒๑} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๑๔๘ - ๑๔๙.

^{๑๒๒} ดูเพิ่มเติมใน ประเสริฐ ฤณนคร. “ศักราชและภูมิศาสตร์ของท้าวสุ่งท้าวเจือง.” ใน นริศ เศรษฐา (บก.). ตำนานเกี่ยวกับท้าวสุ่งท้าวเจือง: มิตินทางประวัติศาสตร์และวัฒนธรรม กรุงเทพฯ: สถาบันไทยคดีศึกษา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, ๒๕๔๑.

ขุนเจืองจึงเป็นที่ยำเกรงแก่แว่นแคว้นต่าง ๆ เวลานั้น แม้แต่มหาอำนาจโบราณอย่างจีน ยังต้องยกย่องยอมรับเดชะนาภาพของขุนเจือง

จึงเป็นอันกระจ่างได้ว่าสถานะของขุนเจืองขณะนั้น ไม่ได้ด้อยกว่ากษัตริย์ขอมแห่งเมืองยโสธรประการแต่อย่างใด ฝ่ายหนึ่งเป็นพญาธรรมิกราช ตามคติพุทธศาสนาเถรวาท อีกฝ่ายเป็นเทวราชา (ภายหลังเป็นพุทธราชา ตามคติพุทธศาสนาฝ่ายมหายาน) ^{๑๒๔} แต่การร่วมเป็นเครือญาติกันระหว่างขุนเจืองกับกษัตริย์ขอม จนมีการสันนิษฐานว่าขุนเจืองเองก็เป็นขอมคู่กับที่เป็นมอญด้วย เป็นอีกประเด็นที่ต้องพิจารณาแยกออกไป ทั้งนี้ในมหากาพย์ท้าวสุ่งท้าวเจืองก็มีการกล่าวถึงการผสมปนเปกันทางชาติพันธุ์ของเครือญาติขุนเจืองระหว่างมอญกับขอม เช่นที่เรียกแม่ นางง้อม (ซึ่งเป็นป่าของขุนเจือง อยู่เมืองเชียงเครือ) ว่า “นางเม็ง” (มอญ) ส่วนนางง้อมนั้นนอกจากเกี่ยวข้องกับขุนเจืองในแง่ “นามสกุลเดียว เชื้อสายกันมาแต่ฟ้า” แล้วนางยัง “เป็นสาวงามลูกเชื้อขอม” อีกด้วย ^{๑๒๖}

ความสัมพันธ์อันไม่ตรีระหว่างขุนเจืองแห่งอาณาจักรเงินยาง กับกษัตริย์สุริยวรมันที่ ๒ แห่งอาณาจักรขอมเมืองพระนคร จนถึงขั้นส่งกองทัพไปช่วยทำสงครามจึงน่าจะมีอยู่ อย่างน้อยทั้งสองต่างก็เป็นผู้นำของอาณาจักรที่ร่วมสมัยกัน ทั้งมีความเกี่ยวดองแบบเครือญาติ ไม่ว่าจะโดยทางสายเลือดหรือการแต่งงานก็ตาม และความสัมพันธ์ดังกล่าวดำเนินมาถึงจุดเปลี่ยนเมื่อแมนตาตอกขอบฟ้าตายีน (สันนิษฐานว่าเป็นขอม) รับอุปถัมภ์แถวที่แตกพ่ายจากเมืองปะกันและหมายจะทำศึกกอบกู้บ้านเมือง กระทั่งภายหลังร่วมมือกับพระยาแถบปราบปรามขุนเจืองเสียเอง

ปัญหาของจิตรนั้นแง่หนึ่งก็เข้าใจได้เนื่องจากความขาดแคลนของหลักฐาน (ทั้งเรื่องขุนเจืองและเสียมุกที่จิตรผนวกรวมเป็นเรื่องเดียวกัน) อีกแง่หนึ่งก็ชวนให้น่าขบคิดเกี่ยวกับ “วิธีอ่าน” ที่ยังคงเป็นกระแสหลักครอบงำการสร้างองค์ความรู้เกี่ยวกับหลักฐานประเภทตำนานปรัมปรา ซึ่งเรื่องท้าวสุ่งมีบางด้านที่สามารถจัดเป็นเอกสารประเภทดังกล่าวนี้ด้วย ทั้งที่เอกสารตำนานเกี่ยวกับขุนเจืองมีอยู่เป็นจำนวนมาก จิตรกลับมุ่งเน้นเฉพาะมหากาพย์ท้าวสุ่งท้าวเจือง ละเลยเอกสารพื้นเมืองอื่น ๆ แน่จนไม่ได้หมายความว่ามหากาพย์ฯ ไม่สำคัญ ทว่าลักษณะความสำคัญของเอกสารชิ้นนี้ควรพิจารณาอย่างรอบด้านกว่าที่เป็นมา การนี้จะเพิกเฉยต่อเอกสารอื่นที่ใกล้เคียงกันนี้ไม่ได้ เพราะเอกสารเหล่านี้เอง เป็นที่มาของการปะทะกันอย่างหลากหลายระหว่างคติความเชื่อที่เปลี่ยนแปลงไปของแต่ละยุคสมัย กลายเป็นอิทธิพลที่ส่งผลถึงต่อรัตนกวีแห่งเมืองเชียงขวาง ผู้ประพันธ์มหากาพย์ชุดนี้ขึ้น แต่อย่างไรก็ตามความเชื่อมั่นต่อหลักฐานประเภทตำนานของนักประวัติศาสตร์ผู้ยิ่งใหญ่

^{๑๒๔} ดูรายละเอียดใน ฌิลส์ เดอลูช (Gilles Delouche). “ระบอบกษัตริย์ในราชอาณาจักรขอม.” *อักษรศาสตร์ มหาวชิยาลัยศิลปากร* ปีที่ ๔ ฉบับที่ ๑ (๒๕๒๔), หน้า ๔๘ - ๕๘ ; ยอร์ช เรเดส. *เมืองพระนคร นครวัด นครธม*. (Angkor: An introduction). แปลโดย ปราณวิงษ์เทศ. (กรุงเทพฯ: มติชน, ๒๕๔๖), หน้า ๑๔๔.

^{๑๒๖} *มหากาพย์ท้าวสุ่ง ท้าวเจือง เล่ม ๑-๒*, หน้า ๒๓.

นาม จิตร ภูมิศักดิ์ นี้ไม่ได้มีให้เห็นเท่าไรนักในหมู่นักประวัติศาสตร์ท่านอื่น ทั้งร่วมสมัยกับจิตรและหลังจากจิตรเรื่อยมา ดังที่เขากล่าวในงานอีกชิ้นว่า :

“ลักษณะการเล่าเรื่องวีรบุรุษแบบเรื่องจริงไม่ใช่เทพนิยาย ทำให้เราอาจเชื่อได้โดยไม่ต้องกังวลเลยว่า เป็นวรรณคดีที่แต่งขึ้นในบริเวณล้านช้างหลวงพระบางในสมัยโบราณ อย่างต่ำก็ต้องราวปลายพุทธศตวรรษที่ ๑๙ ขึ้นไป นั่นคือในปูนเดียวกับการสร้างกรุงศรีอยุธยาเป็นอย่งน้อย จำนวนที่ใช้ในหนังสือเรื่อง มีที่ตรง และใกล้เคียงกับจำนวนในศิลาจารึกครั้งสุโขทัย (กลางศตวรรษที่ ๑๙ – ๒๐) และตรงกับจำนวนครั้งต้นอยุธยาในวรรณคดีไทยภาคกลางมากที่สุดทีเดียว, นี่เป็นพยานที่ดีอีกข้อหนึ่งที่เรากำลังยอมรับความเก่าแก่ของหนังสือนี้”^{๑๒๘}

แน่นอนว่าแนวคิดข้างต้นมีคุณภาพการอย่างสูง เป็นที่เชื่อถือในหมู่นักประวัติศาสตร์โบราณคดียุคต่อมา เช่น ศรีศักร วัลลิโภดม, ธิดา สาระยา, พิเศษ เจียจันทร์พงษ์ และสุจิตต์ วงษ์เทศ เป็นต้น ข้อมูลในตำนานส่วนหนึ่งให้ความจริงที่เป็นที่มาของการสืบค้นทางโบราณคดีได้อย่างแม่นยำทีเดียว แต่เนื่องจากจิตรเน้นพัฒนาการทางสังคมเศรษฐกิจเป็นด้านหลักของปัจจัยในการเปลี่ยนแปลง แม้มีการกล่าวถึงรูปคดีความเชื่อต่าง ๆ แทรกไว้ในงาน เช่น คดีเกี่ยวกับพระอินทร์และพระราม ใน “สังคมไทยลุ่มแม่น้ำเจ้าพระยาก่อนสมัยศรีอยุธยา.”^{๑๒๙} แต่จะเห็นได้ว่าในมุมมองตามฉบับของจิตรนั้นคดีเหล่านี้ หาได้มีลักษณะพลวัตในตัวเองแต่อย่างใดไม่ หากเป็นเพียงรูปโครงสร้างส่วนบนที่สะท้อนรากฐานของความสัมพันธ์ทางการผลิต ตลอดจนวิถีทางการผลิตแบบทาส - คักดินา

ดูเสมือนหนึ่งว่า แต่ละคดีล้วนแฝงฝังอยู่ในโครงสร้างระบอบรัฐและความสัมพันธ์ทางสังคมที่หลากหลาย เช่น ตำนานเกี่ยวกับขุนเจืองมีตั้งแต่ในหมู่มุขมนตรีชนบนพื้นที่สูงที่ยังด้อยในแบบวิถีการผลิต (Mode of Production) คือยังเป็นแบบชุมชนนุพกาลตามกรอบคิดของลัทธิมาร์กซ ในรัฐทาสรัฐศักดินา เช่น ล้านนา ล้านช้าง ไทยลื้อสิบสองพันนา เรื่อยมาจนถึงรัฐสมัยใหม่ เช่น สาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว (สปป.ลาว) ที่ยกย่องให้ท้าวฟุ้งท้าวเจืองเป็นวรรณคดีประจำชาติทีเดียว ปัญหาคือเราไม่อาจมองในกรอบคิดเชิงโครงสร้างหรืออ่านตีความตามตัวบทเท่านั้น เพราะจะทำให้หลายประเด็นที่น่าสนใจต้องถูกกลบฝังไปพร้อมกับการสวมแว่นสายตาโครงสร้างสังคม ทั้งยังไม่สอดคล้องกับข้อมูลทางประวัติศาสตร์ระยะหลังที่ยืนยันว่า ชนพื้นเมืองเดิมที่กลายเป็นชนส่วนน้อย

^{๑๒๘} จิตร ภูมิศักดิ์. โครงการแข่งน้ำและข้อคิดใหม่ฯ. หน้า ๒๑๔.

^{๑๒๙} จิตร ภูมิศักดิ์. สังคมไทยลุ่มแม่น้ำเจ้าพระยาก่อนสมัยศรีอยุธยา (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์ไม้งาม, ๒๕๒๖), หน้า ๓๔๓-๓๖๐.

ของรัฐสมัยใหม่นั้น แท้จริงแล้วในยุคก่อนสมัยใหม่ได้มีพัฒนาการเป็นรัฐที่เจริญรุ่งเรือง มาก่อนชน
 ชั้นนำของรัฐในยุคนั้นเสียอีก เช่น กลุ่มชนชา เดิมเป็นผู้สร้างและปกครองเมืองหลวงพระบางมา
 ก่อนที่ลาวภายใต้การนำของขุนลอจะขับไล่ไปจากพื้นที่ราบ ฯลฯ

ไม่เพียงแต่กรณีขุนเจืองกับเสียมกุกเท่านั้น ดังที่ทราบกันในหมู่นักศึกษาคติชนวิทยาและ
 นักศึกษาประวัติศาสตร์ก่อนสมัยใหม่ว่า มีการทำให้วีรบุรุษในตำนานกลายเป็นบุคคลสำคัญใน
 ประวัติศาสตร์ภายใต้กรอบคิดสมัยใหม่มาตลอดระยะเวลาที่การศึกษาเกี่ยวกับสังคมก่อนสมัยใหม่ใน
 อาณาบริเวณเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ยังอยู่ในชั้นบุกเบิก สมเด็จพระดำรงราชานุภาพ (พระ
 ยศขณะนั้น) ^{๑๒๘} ทรงยกย่องกษัตริย์ศูนย์กลางลุ่มแม่น้ำเจ้าพระยา ทอนศักราชกำเนิดของกลุ่ม
 บ้านเมืองแถบละโว้ – อุทอง – อโยธยา พระเจ้าอุทองในตำนานเหลือเพียงพระเจ้าอุทององค์เดียว
 เท่านั้น คือ พระเจ้าอุทอง ผู้สถาปนาอาณาจักรอโยธยาและเป็นต้นราชวงศ์อุทองในปี พ.ศ. ๑๔๙๓
 ความขัดแย้งระหว่างศูนย์กลางที่อยุธยา กับสุโขทัยชอนนัยไว้เพียงการที่พระมหารัชมหาราชที่ ๒ ต้อง
 ยอม “ออกมาถวายบังคม” ต่อสมเด็จพระบรมราชาธิราช (ขุนหลวงพงั่ว) ที่เมืองกำแพงเพชรราวปี
 พ.ศ. ๑๙๒๒ ^{๑๓๐}

ต่อมาหลวงวิจิตรวาทการภายใต้แนวคิดชาตินิยมได้มีการยกย่องกษัตริย์ในตำนานท้องถิ่น
 เช่น พระเจ้าพรหม และพระยามังราย ให้มีตัวตนขึ้นมา แม้ว่าความพยายามของหลวงวิจิตรวาทการ
 ในเรื่องนี้จะเพียงหนึ่งในไม่กี่เรื่อง ที่ไม่ได้รับการสนองตอบจากนโยบายรัฐยุคหลวงพิบูลสงคราม
 (แปลก ชิตตะสังคะ) เป็นนายกรัฐมนตรี ข้อเสนอสำคัญ เช่น ให้เฉลิมพระนาม “มหाराช” แก่พระ
 เจ้าพรหม พร้อมทั้งให้สร้างอนุสาวรีย์ถวายพระเกียรติแก่พระองค์ด้วยก็ตาม แต่ในงาน
 ประวัติศาสตร์นิพนธ์หลวงวิจิตรวาทการก็ได้สร้างภาพประทับต่อพระเจ้าพรหมและพระยามังราย
 (หรือที่หลวงวิจิตรวาทการให้เรียก “เมงราย” เพราะเห็นว่า “มัง” สอดคล้องกับคำพม่า) ไว้ในฐานะ
 บุคคลในประวัติศาสตร์เช่นกัน โดยเฉพาะการนำเอาเรื่องราวของพระยามังรายไปผนวกรวมอยู่ใน
 งานชุด “ประวัติศาสตร์สากล” ^{๑๓๑}

กล่าวเฉพาะกรณีพระเจ้าพรหมนั้น พิเศษ เจียจันทร์พงษ์ ได้ย้อนกลับไปพิจารณาหลักฐาน
 เกี่ยวกับพระเจ้าพรหมดังที่ปรากฏในตำนานสิงหนวัติ แล้วเสนอให้แยกแยะระหว่างบุคคลในความจริง

^{๑๒๘} ลำดับพระยศของเจ้านายพระองค์นี้มีดังนี้: ปี พ.ศ. ๒๔๒๙ – กรมหมื่นดำรงราชานุภาพ, ๒๔๔๒ – กรมหลวงดำรงราชานุภาพ, ๒๔๕๔ – กรมพระดำรงราชานุภาพ, ๒๔๗๒ – กรมพระยาดำรงราชานุภาพ ในที่นี้ผู้เขียนขอใช้ราชทินนามปี ๒๔๕๔ – ๒๔๗๒ ซึ่งเป็น
 พระยศระหว่างที่ทรงงานพระนิพนธ์ด้านประวัติศาสตร์ไว้เป็นจำนวนมาก เนื่องจากทรงเข้ารับตำแหน่งบริหารงานหอพระสมุดวชิ
 ญาณระหว่างนี้จึงทรงว่างเว้นจากงานการเมืองในกระทรวงมหาดไทยสมัยรัชกาลที่ ๕ นักประวัติศาสตร์บางท่าน เช่น กอบเกียรติ
 สุวรรณทัต-เพียร และนิธิ เอียวศรีวงศ์ เสนอว่าระยะนี้เป็นยุคทองของงานนิพนธ์ของพระองค์

^{๑๓๐} สมเด็จพระดำรงราชานุภาพ. เรื่องพระร่วง (กรุงเทพฯ: อักษรเจริญทัศน์, ๒๕๐๙), หน้า ๒๙ (อนุสรณ์งานฌาปนกิจศพนาง
 วิภาพร ภูมิจิตร ณ ฌาปนสถานกองทัพบก วัดโสมนัสวิหาร วันที่ ๒๓ มิถุนายน พ.ศ. ๒๕๐๙).

^{๑๓๑} หลวงวิจิตรวาทการ. ประวัติศาสตร์สากล เล่ม ๓ (กรุงเทพฯ: เสริมวิทย์บรรณาการ, ๒๕๑๔), หน้า ๑๑๖ – ๑๒๓.

ระดับโลกุตระธรรมกับความจริงระดับโลกียธรรม เนื่องจากเชื่อว่าตำนานสิงหนวัติจะขึ้นโดย
 ปราชญ์ทางพุทธศาสนา เรื่องพระเจ้าพรหมถือเป็นความจริงระดับโลกุตระธรรม^{๑๑๒} สำคัญใน
 ตำนานสิงหนวัติควรได้รับการพิจารณาโดยละเอียด ตั้งแต่เรื่องที่เล่าว่าพระพุทธองค์เสด็จมายังที่
 ราบเชียงแสน ๓ ครั้ง ในช่วงที่ทรงมีพระชนมายุอยู่

เรื่องราวของสิงหนวัติที่สืบมาถึงพระเจ้าพรหมว่าเป็นกษัตริย์จากกรุงราชคฤห์ในอินเดีย ซึ่ง
 มีที่มาจากอัคคัญญสูตรในพระไตรปิฎกว่า สืบมาแต่พระมหาสมมติปฐมกษัตริย์ในสมัยปฐมกัปปี
 เป็นวงศ์กษัตริย์ราชวงศ์เดียวในโลก สืบมาจนถึงพระเวสสันดรที่มีในนิทานชาดก และแม้ศากยวงศ์
 แห่งพระสัมมาสัมพุทธเจ้าก็สืบมาจากพระมหาสมมติปฐมกษัตริย์องค์นี้ทั้งสิ้น ดังนั้น เรื่องใน
 ตำนานสิงหนวัติจึงมิใช่เรื่องประวัติศาสตร์ที่เป็นความจริงในระดับโลกียธรรม แต่จะเป็นหลักฐาน
 ประวัติศาสตร์ที่ว่าด้วยความคิดความเชื่อของคนในช่วงเวลาหนึ่ง ที่มองโลกผ่านแนวคิดทางพุทธ
 ศาสนา ตำนานสิงหนวัติจึงเป็นประวัติศาสตร์ความเชื่อของคนที่มีมองข้ามความจริงในทางโลกียธรรม
 เพื่ออธิบายความจริงในระดับโลกุตระธรรม^{๑๑๓} ฉะนั้นในมุมมองของพิเศษแล้ว จึงสรุปได้ว่า “ไม่เป็น
 การสมควรอย่างยิ่ง ที่จะดึงบุคคลในระดับโลกุตระให้ลงมาปนกับบุคคลในระดับโลกียะ...”^{๑๑๔}

รหัสนัยทางวัฒนธรรมของปรัมปราคดี

แม้จะมีการนิยามความเป็นวีรบุรุษของขุนเจือง ให้คาบเกี่ยวกับสภาพทางสังคมวัฒนธรรม
 ของกลุ่มชนลุ่มแม่น้ำโขง แต่เราก็ไม่สามารถจำแนกอย่างง่าย ๆ ว่า ขุนเจืองในฐานะบุคคลใน
 ประวัติศาสตร์นั้นจะเคยมีความสัมพันธ์ทางตรงกับกลุ่มชนหลากหลายเหล่านั้นไปเสียหมด การมี
 เรื่องเล่าว่าขุนเจืองเป็นวีรบุรุษของตน อาจเป็นการอ้างอิง/เชื่อมต่อในภายหลังก็ได้ และการทำให้ขุน
 เจืองเป็นบุคคลในประวัติศาสตร์ก็ขัดแย้งโดยตรงกับสภาพความหลากหลายของตำนาน/เรื่องเล่าที่มี
 อยู่ทั่วไปทั้งในชุมชนบนที่ราบและที่สูง และเมื่อตัวตนขุนเจืองเกี่ยวข้องกับอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรม
 มากกว่าสภาพภูมิศาสตร์กายภาพ ลำน้ำโขงที่แบ่งแยกกระหว่างเครือข่ายบ้านเมืองต่าง ๆ แท้จริงแล้ว
 ก็หาได้แบ่งแยกความเกี่ยวเนื่องทางด้านวัฒนธรรมด้วยไม่

ในแง่นี้อาณาจักรล้านช้างที่มีศูนย์กลางอยู่ที่เวียงจันทน์และหลวงพระบางจึงสัมพันธ์กับ
 ล้านนาที่มีน่าน – พะเยา – เชียงแสน เป็นศูนย์กลาง มากกว่าที่จะสัมพันธ์กับจำปาศักดิ์, เชียงขวาง
 และหลวงพระบาง ซึ่งเป็นเครือข่ายบ้านเมืองที่ตั้งอยู่ฝั่งเดียวกันของลำน้ำโขง ตัวอย่างประกอบ

^{๑๑๒} พิเศษ เจียจันทร์พงษ์. “ภูมิหลังพระเจ้าพรหมมหาราช.” ใน สุจิตต์ วงษ์เทศ. (บก.). พระเจ้าพรหม “วีรบุรุษในตำนาน” ของโยนก
 – ล้านนา (กรุงเทพฯ: มติชน, ๒๕๔๕), หน้า ๕๙.

^{๑๑๓} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๕๙ – ๖๘.

^{๑๑๔} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๖๘.

อธิบายในที่นี้ได้ก็คือ เช่น ชื่อ “ล้านนา” ที่หมายถึง ดินแดนที่มีจำนวนที่นาับล้าน คือมีที่นาเป็นจำนวนมาก เป็นคำคู่กับ “ล้านช้าง” ที่หมายถึง ดินแดนที่มีช้างนับล้านเชือก^{๑๑๕}

ลักษณะความสัมพันธ์ที่มีต่อกันนั้นสำหรับยุคก่อนสมัยใหม่แล้วจะแสดงออกทางหนึ่งก็โดยผ่านปรัมปราคติ เต็มไปด้วยตำนานปรัมปรา เชื่อกันจักรวาลทัศน์ในแบบเดียวกัน มีทั้งการสร้างอัตลักษณ์ร่วมในรูปของเรื่องเล่าเดียวกัน^{๑๑๖} รวมถึงการสร้าง “ความเป็นอื่น” ระหว่างชนชั้นนำกับชนพื้นเมืองเดิม ดังจะเห็นได้ว่าเมื่อความเชื่อถือเปลี่ยนไปยอมรับพุทธศาสนา ตัวละครในตำนานปรัมปราที่มีมาแต่เดิม เช่น ยักษ์ นาค ผี ฤๅษี พระอินทร์ ฯลฯ ต่างถูกนิยามสวมทับด้วยคติการมองโลกอย่างใหม่ ควบคู่กับที่มีการเพิ่มบทบาทตัวละครสำคัญเข้าไปด้วย เช่น พระโพธิสัตว์ พระปัจเจกพุทธ พระพุทธเจ้า ฯลฯ มีเรื่องเล่าในทำนองว่าพระองค์เคยเสด็จมาประทับรอยพระพุทธบาท แสดงพุทธทำนาย และโดยเฉพาะอย่างยิ่งแสดงฤทธิ์อำนาจปราบพวกยักษ์ นาค ผี (หรือก็คือคนพื้นเมือง) ให้ยอมรับนับถือพระองค์

หากจะถือว่าตัวละครในตำนานปรัมปรา เช่น ยักษ์ นาค ผี ฯลฯ เป็นภาพตัวแทนของความเป็นชนพื้นเมืองเดิม ดังที่นักคติชนวิทยาและนักศึกษามานุษยวิทยาเคยเสนอกันไว้แล้ว ตำนานลักษณะนี้จึงอุดมด้วยข้อขัดแย้งในใจของบรรพชนว่าจะยอมรับนับถือพุทธศาสนาดีหรือไม่ และหากจะต้องยอมรับแล้วจะยอมรับกันอย่างไรถึงจะไม่กระทบต่อโครงสร้างความคิดโดยมูลฐานที่มีอยู่แต่เดิม^{๑๑๗}

ขุนเจืองแม้เป็นวีรบุรุษของชนพื้นเมืองที่เต็มไปด้วยเรื่องราวอำนาจและความยิ่งใหญ่ แต่ภายใต้ร่มเงาการเข้ามาของพุทธศาสนา ละครแรกขุนเจืองก็ถูกทำให้เป็นผีที่ต้องยอมสยบต่อพุทธานุภาพเช่นกัน ตำนานขุนเจืองหลายฉบับไม่ว่าจะเป็น “ราชวงศ์พงศาวดารล้านนาไทย” “ตำนานสิบห้าราชวงศ์” “ตำนานสิงหนวัติ” “ตำนานพื้นเมืองเชียงใหม่” “ตำนานเมืองพะเยา” “พงศาวดารเมืองเงินยางเชียงแสน” จนถึง “พงศาวดารโยนก” ต่างเน้นย้ำถึงขีดจำกัดของขุนเจืองว่าแม้มีอำนาจเหนือมนุษย์มากมายแต่ก็ยังเหาะเหินเดินอากาศไม่ได้ เพราะตัวละครที่เหาะเหินเดินอากาศมากกว่าใครในตำนานปรัมปราไทยนั่นคือ “พระพุทธเจ้า” พระองค์มักเหาะมาประทับพระ

^{๑๑๕} สวัสดิ์ ชื่องสกุล. ประวัติศาสตร์ล้านนา (เชียงใหม่: ภาควิชาประวัติศาสตร์ คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, ๒๕๓๙), หน้า ๒๑ ; และอีกทีใน ยอร์ช เซเดส์. ชนชาติต่าง ๆ ในแหลมอินโดจีน แปลโดย ปัญญา บริสุทธิ์. (กรุงเทพฯ: มูลนิธิโครงการตำราสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์, ๒๕๒๕), หน้า ๑๔๖.

^{๑๑๖} ธีรวิทย์ ปุณโณทก. “ลักษณะของงานวรรณกรรมภาคเหนือและวรรณกรรมอีสานเชิงเปรียบเทียบ.” วารสารวิชาการมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ ปีที่ ๒ ฉบับที่ ๒ (กรกฎาคม - ธันวาคม ๒๕๒๘), หน้า ๖๑ - ๗๘.

^{๑๑๗} ดูรายละเอียดประเด็นปัญหาดังกล่าวนี้ได้ใน กิรณีย์ โชติกันตะ. “นิทานปรัมปราเรื่องแกน: วิเคราะห์ความเชื่อตามพงศาวดารล้านช้าง.” วิทยานิพนธ์ปริญญาวิทยาศาสตรมหาบัณฑิต ภาควิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา บัณฑิตวิทยาลัย จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๓๑ ; อีกที่หนึ่งใน ประมินทร์ จารูวร. ความขัดแย้งและการประนีประนอมในตำนานปรัมปราไทย กรุงเทพฯ: โครงการเผยแพร่ผลงานวิชาการ คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๔๙.

พุทธบาทและแสดงพุทธทำนายอยู่ตลอด^{๑๙๘} แต่ “ความเป็นผู้มีบุญ” ของขุนเจืองก็ถูกอธิบายโดย อรรถกถาจารย์ใน “ตำนานพระยาเจือง” ให้สัมพันธ์กับพระพุทธเจ้า คือ อธิบายว่าที่ขุนเจืองได้เป็น กษัตริย์ยิ่งใหญ่ในปัจจุบันชาติ ก็เพราะในอดีตชาติเคยถวายน้ำผึ้งแด่พระปัจเจกพุทธเจ้า และที่ขุนเจืองต้องสิ้นพระชนม์ก็เพราะตกอยู่ในอำนาจแห่งต้นหาราคะ ละเลยการประพฤติธรรมตามคำสอนของพระพุทธองค์^{๑๙๙}

นอกจากนี้ในเรื่อง “ท้าวยี่บาเจือง”^{๑๙๐} ของทางด้านข้าง ซึ่งมีอายุใกล้เคียงกับ “ตำนานพระยาเจือง” ของทางด้านนา มีเนื้อเรื่องกล่าวถึงท้าวเจืองในภพหลังเมื่อเสียชีวิตในเมืองมนุษย์แล้ว กลับไปเกิดเป็นผี/แดนอีกครั้ง ได้จัดตั้งกองทัพผีเครื่องญาติของตนรบกับพญาแดนและผีแมนตาทอก บรรดาผีแดนและผีแมนที่ต่างได้รับความเดือดร้อนจากผีเจืองจึงไปเฝ้าพระอินทร์ เทพผู้รักษาพระบรมธาตุจุฬามณีบนเมืองฟ้า พระอินทร์ได้ไกลเกลี้ยให้ผีเจืองยุติสงครามโดยให้เหตุผลเน้นหลักพุทธธรรมว่า การทำสงครามจะเป็น “บาปกรรม” พร้อมกันนั้นก็สั่งสอนท้าวเจือง ท้าวกว่า และท้าวแองกา ให้เลิก “อาฆาตพยาบาท” ต่อกัน^{๑๙๑} จากนั้นพระอินทร์ได้นำผีทั้งสามขึ้นไปไหว้พระธาตุแก้ว “ขอให้พ้นเวรกรรม ท้าวเจืองตั้งความปรารถนาจะเป็นพระพุทธเจ้านามราโม ส่วนท้าวกว่าและแองกา ก็ตั้งความปรารถนาจะเป็นพระพุทธเจ้าเหมือนกัน เสร็จแล้วพระอินทร์ก็สั่งให้ท้าวกว่าไปอยู่เมืองจาตุมเป็นพญาวมพิบาล ท้าวเจืองก็ให้อยู่เมืองเดียวกัน พระอินทร์ได้เนรมิตปราสาทให้อยู่กัน มีเหล่าปลาอาหารตลอดจนสวนดอกไม้ มีแต่ความสะดวกสบาย ทั้งนี้เพราะบุญบารมีที่ท้าวเจืองสร้างสมมาหลายชาติแล้ว”^{๑๙๒}

ความท้าย ๆ ของเรื่อง “ท้าวยี่บาเจือง” สอดคล้องกับเรื่อง “กึ่งเจืองหาน” ของลาวล้านช้างตรงที่มีเนื้อความกล่าวว่า “...ท้าวเจืองได้ไปสู้รบแย่งชิงอำนาจพญาแดน สามารถยึดเอาเมืองแดนไว้ได้ พญาแดนหนีไปขอพระอินทร์ช่วย พระอินทร์ได้เสด็จมาห้ามปรามและเรียกท้าวเจือง ท้าวแอง

^{๑๙๘} ประวัติศาสตร์นิพนธ์ล้านนาสมัยหลังต่างตอบโต้ตำนานด้วยการยืนยันว่า พระพุทธเจ้าไม่เคยเสด็จมาล้านนา สมัยพุทธกาลพระองค์เสด็จข้ามพรมแดนไปยังประเทศเนปาลเท่านั้น ไบรด์ดู ฮันส์ เพนธ์ และ แอนดรู ฟอริบส์. *ประวัติศาสตร์ล้านนาฉบับย่อ* (เชียงใหม่: ซิลค์เวอร์ม, ๒๕๔๘), หน้า ๖๕ ทว่าสิ่งที่ประวัติศาสตร์นิพนธ์ล้านนามักหลงลืมก็คือ พระพุทธเจ้าในตำนานนั้นหาใช่พระพุทธเจ้าในฐานะบุคคลในประวัติศาสตร์ไม่ ภาพลักษณ์พระพุทธเจ้าที่มีการเปลี่ยนแปลงมาโดยตลอดนั้น กล่าวได้ว่าไม่ได้ถูกพิจารณาในงานประวัติศาสตร์ข้างต้นแม้แต่น้อย ซึ่งนับว่าน่าเสียดายเป็นอย่างยิ่ง...

^{๑๙๙} ตำนานพระยาเจือง ฉบับนี้แต่งโดยพระพุทธรโฆษาจารย์ ราวปีพ.ศ. ๑๖๖๑ มีชื่อเรียกเป็นอักษรธรรมล้านนาว่า “ทุติยวังสะมาลินี” ต้นฉบับเป็นใบลานมีทั้งหมด ๑๑ ผูก ปัจจุบันรู้จักกันในนาม ตำนานพระยาเจือง ฉบับวัดเหมืองหม้อ จังหวัดแพร่ ไบรด์ดู *ตำนานพระยาเจือง: ต้นฉบับใบลานวัดเหมืองหม้อ* ปรึวรรตจากคัมภีร์ใบลานและจัดพิมพ์โดย อรุณรัตน์ วิเชียรเขียว ศรัณ คำแบ่ง และอานันท์ กาญจนพันธุ์. เชียงใหม่: คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ และ ศูนย์ส่งเสริมและศึกษาวัดธรรมล้านนาไทย วิทยาลัยครูเชียงใหม่, ๒๕๒๔.

^{๑๙๐} *ท้าวยี่บาเจือง* ปรึวรรตโดย คนุพล ไชยสินธุ์ และ ทองสุข จาตุเมธีชน. เลย: วิทยาลัยครูจังหวัดเลย, ไม่ระบุปีพิมพ์.

^{๑๙๑} เรื่องเดียวกัน.

^{๑๙๒} เรื่องเดียวกัน, เส้นใต้ขีดโดยผู้แต่ง.

กาและทำวาทกรรมมาสั่งสอน ไม่ให้อาฆาตพยาบาลกัน และห้ามทำวาทกรรมมารุกรานพญาแผ่นดินอีก พระอินทร์มอบหมายให้ท้าวเจืองเป็นเจ้าของเมืองนรก เป็นจายมบาลดูแลชั้นจาตุมหาราชิกา..." ^{๑๔๑} ชั้นต้นจึงนำสงสัยว่าเรื่อง "กึ่งเจืองหาน" จะเป็นเรื่อง "ท้าวยี่บาเจือง" ฉบับลาวล้านช้าง และตรงนี้ก็ เป็นจุดเปลี่ยนสำคัญที่ขยายพรมแดนในจักรวาลทัศน์ให้มีนรกภูมิเพิ่มเข้ามา ทั้งที่ก่อนหน้านี้จักรวาลเดิมจะแบ่งโลกออกเป็น ๒ ชั้น ได้แก่ โลกเบื้องบนกับโลกเบื้องล่าง ^{๑๔๒} ถือว่ามนุษย์ทุกคนเมื่อตายไปจากโลกเบื้องล่าง จะได้กลับสู่โลกเบื้องบน โดยไม่จำกัดว่าขณะที่มีชีวิตอยู่ในโลกเบื้องล่างบุคคลผู้นั้นมีพฤติกรรมเป็นอย่างไร ^{๑๔๓} นรกภูมิเกิดขึ้นในโครงสร้างจักรวาลเดิมเพื่อสนองตอบต่อคำสอนเรื่องบาปบุญคุณโทษ ความหมายจึงเท่ากับใช้ตำนานมาสั่งสอนคติธรรมผ่านตำนานเรื่องเล่าของขุนเจือง โดยในจำนวนนี้ตำนาน "ราชวงศ์ปกครอง" "พงศาวดารลานนาไทย" "พงศาวดารเมืองน่าน" และ "พงศาวดารเมืองแฉ่ง" กลายเป็นตำนานที่ลากเอาคติความเชื่อเดิมเข้ามาเกี่ยวข้องกับพุทธศาสนาอย่างเต็มที่ โดยเหตุที่ตำนานเหล่านี้สัมพันธ์กับค่านิยมในจารีตประเพณีด้วย วันจุดบั้งไฟจึงตรงกับเทศกาลวันวิสาขบูชานั่นเอง ^{๑๔๔}

ต่อเมื่อพิจารณาการคลี่คลายของตรรกภายในตัวบทของเรื่องแล้ว จะพบว่าความสมเหตุสมผลของการเปลี่ยนไปยอมรับนับถือพุทธศาสนาของผีเจืองเข้าใจได้ในแง่ที่ว่า ในตอนท้ายของเรื่องซึ่งมักปรากฏซ้ำกันในเกือบทุกเรื่องเกี่ยวกับขุนเจือง คือ การที่ขุนเจืองต้องพ่ายแพ้ในสงครามครั้งสุดท้ายและจบชีวิตลงในโลกเบื้องล่างนั้นถูกอธิบายอีกอย่างว่า เป็นเพราะพญาแผ่นดินไปให้ความช่วยเหลือพวกแมนตาตอกกับพวกแกวปะกัน ถึงขนาดจัดกองทัพผีลงมาช่วยสงครามเมื่อตายไปผีเจืองจึงเลิกนับถือผีแดน จนถึงขั้นประกาศสงครามรบกันในเมืองฟ้า

กระทั่งเรื่องจบลงด้วยการที่ผีเจืองได้พบและเลื่อมใสพุทธศาสนา โดยมีพระอินทร์เป็นผู้เชื่อมต่อ (mediator) ที่สำคัญ ตรรกนี้เองที่นักศึกษาระวัติศาสตร์ไทยก่อนสมัยใหม่บางท่านให้ความเห็นว่าเป็นรูปแบบแรก ๆ ของการเผยแพร่พุทธศาสนาเข้ามาในอาณาบริเวณภาคพื้นเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ อรรถกถาจารย์มีเจตนายกตำนานพื้นเมืองที่มีมาก่อนพุทธศาสนามาปรับใช้แรกเริ่มตัวละครทั้งหมดจะนับถือผีบรรพบุรุษของตน ภายหลังละทิ้งความเชื่อเดิมหันมายอมรับนับถือพุทธศาสนา ในที่สุดก็เป็นพวกเดียวกัน มีพระพุทธเจ้าเป็นศูนย์กลางของศรัทธาร่วมกัน ถ้า

^{๑๔๑} ก. แก้ว จูตม. เรื่องกึ่งเจืองหาน เวียงจันทน์: สำนักหอสมุดแห่งชาติลาว ก้าวพวงนครเวียงจันทน์, ๒๕๑๒.

^{๑๔๒} สุมิตร ปิติพัฒน์. "ศาสนาและความเชื่อของไทยคำ." วารสารเมืองโบราณ, ปีที่ ๑๘ ฉบับที่ ๓ (กรกฎาคม - กันยายน ๒๕๓๔), หน้า ๔๒-๔๙.

^{๑๔๓} ศรีศักร วัลลิโภดม. "ความเชื่อเรื่องแดนในไทยคำศาสนาดั้งเดิมของคนไทย." วารสารเมืองโบราณ, ปีที่ ๑๘ ฉบับที่ ๓ (กรกฎาคม - กันยายน ๒๕๓๔), หน้า ๑๒-๓๕.

^{๑๔๔} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๒๑, ๓๔.

สังเกตให้ดีจะพบว่าเรื่องเล่าทำนองนี้เฟื่องฟูขึ้นอย่างมากในช่วงหลังพ.ศ. ๑๙๐๐ เป็นอย่างน้อย เพราะคัมภีร์สำคัญทางพุทธศาสนาหลายเล่มรจนาขึ้นในช่วงเวลาดังกล่าว^{๑๔๗}

จากวรรณกรรมปรัมปราเกี่ยวกับขุนเจืองที่เชื่อว่ามีอายุเก่าแก่ร่วมสมัยอยุธยาตอนต้น ราวพุทธศตวรรษที่ ๑๙-๒๑ แต่เนื้อเรื่องได้อ้างอิงถึงยุคพุทธศตวรรษที่ ๑๓-๑๗ มหาภาพยัท้าวสูงทำวเจือง เป็นบทกวีความยาวกว่า ๕,๐๐๐ โสลก แต่งโดยกวีเอกชาวล้านช้าง^{๑๔๘} ก็มีเรื่องเล่าทำนองนี้ แต่ความประณีตของปมปัญหามีข้อปลีกย่อยที่ต่างกัน และนำพิจารณาอย่างยิ่ง แรก “แดน” ไม่ได้ถูกนำเสนอแยกขาดจากชีวิตบนโลกมนุษย์ของขุนเจือง เนื่องจากผู้แต่งได้อ้างอิงถึงยุคที่มีกับคนยังสามารถติดต่อกันได้ ดังความเชื่อที่ปรากฏใน “พงศาวดารล้านช้าง” “พงศาวดารเมืองแกลง” “พื้นขุนบรม” “นิทานขุนบรมราชา” และตำนานปรัมปราหลายต่อหลายฉบับของชาวล้านช้าง จากเนื้อเรื่องในมหาภาพยัจจบอันเป็นโศกนาฏกรรมของท้าวสูงหรือขุนเจือง มีข้อน่าฉงนอยู่อย่างหนึ่ง คือการที่ขุนเจืองถูกกองทัพ “แดน” ซึ่งมีกำลังพลเหนือกว่ามาก รุกทำลายจนขุนเจืองยอมตายในสงครามตามญาติพี่น้องที่ล้มตายไปก่อนหน้า เหตุเกิดเมื่อขุนเจืองยกทัพไปตีเมืองตุมวางของพวกแมน พระยาฟ้าฮ่วน เจ้าเมืองตุมวางเห็นเหลือกำลังที่จะรับทัพเจือง จึงได้ขอความช่วยเหลือจากพวกแดน คือแดนลอ ผู้ครองเมืองกาหลง^{๑๔๙}

เนื้อเรื่องบอกชัดเจนว่าลำพังพวกแมนตาดอกขอบฟ้าตายน (หรือ “แมนตาดอกกรอบฟ้าตายนิด” ใน พงศาวดารเมืองเงินยางเชียงแสน และ “แกวแมนตาทอบขอบฟ้าตายนิด” ใน พงศาวดารโยนก) ไม่เพียงพอที่จะเอาชนะกองทัพขุนเจืองได้ และพวกแมนก็ซ้ารอยเดียวกับที่พวกแกวเมืองปะกันเคยเผชิญมาแล้วสำหรับการทำสงครามกับขุนเจือง คือต้องขอความช่วยเหลือจากเจ้าต่างแคว้นที่มีความสัมพันธ์อันที่เครือญาติไม่ก็เป็นเมืองที่มีมิตรต่อกัน

นับตั้งแต่ความขัดแย้งระหว่างขุนเจืองกับแกวเมืองปะกัน ท้าวกว่าขยายอำนาจมาตีเมืองเงินยาง โดยอาศัยเหตุจากการขอร้องอ้ว ธิดาท้าวซิม แต่ถูกปฏิเสธด้วยท้าวซิมหมายจะเป็นดองกับเครือญาติเชื้อสายเดียวกัน คือท้าวสูงแห่งเมืองสวนตาล จะยกนางอ้วให้เป็นชายาท้าวสูง เมื่อทัพแกวมาประชิดท้าวซิมจึงส่งสาส์นให้ท้าวสูงยกทัพมาช่วย ท้าวสูงจึงรวบรวมไพร่พลจากเมืองสวนตาลและทั้งจากเมืองเชียงเครือ ซึ่งเป็นเมืองของนางจ้อม ผู้เป็นทั้งญาติผู้เอื้อยและผู้รักของตน เมื่อได้ชัยชนะตีทัพท้าวกว่าแตกจึงตามตีโดยยกขึ้นไปยึดเอาเมืองปะกันไว้ได้^{๑๕๐} แต่ชาวเมืองปะกันหา

^{๑๔๗} สุจิตต์ วงษ์เทศ. “คำนำเสนอ: แนวคิดและฮัตคลอง ท้าวสูง ท้าวเจือง.” ใน ดวงเดือน บุญยาวง. แนวคิดและฮัตคลอง ท้าวสูง ท้าวเจือง. หน้า (๒๒).

^{๑๔๘} ในที่นี้ผู้เขียนใช้ฉบับพิมพ์เมื่อไม่นานมานี้ใน มหาภาพยัท้าวสูง ท้าวเจือง เล่ม ๑-๒. รจนาโดย มหาสิลา วีระวงส์ ใน สุจิตต์ วงษ์เทศ (บก). ท้าวสูง ท้าวเจือง วิบุลยคุณของฝั่งโขง (กรุงเทพฯ: มติชน, ๒๕๔๘), หน้า ๘ - ๑๑๓.

^{๑๔๙} เรื่องเดียวกัน.

^{๑๕๐} เรื่องเดียวกัน.

ได้ยอมศิโรราบโดยสิ้นไม่ พวกเขายังต่อต้านขุนเจือง แต่กำลังของชาวเมืองลัว่นไม่เข้มแข็งพอ เนื่องจากขาดผู้นำที่สามารถ จึงไปขอความช่วยเหลือจากพวกแมนเมืองตุมฮวง ตรงนี้นับว่าน่าเสียดายที่ผู้แต่งมหากาพย์เรื่องนี้เป็นฝ่ายขุนเจืองมากไป เราจึงไม่ได้เห็นแง่มุมของแกวเมืองปะกันว่ามีความชอบธรรมเพียงใดที่จะต่อสู้ปลดแอกจากการยึดครองของขุนเจือง

ชัยชนะของขุนเจืองที่มีต่อบ้านเมืองต่าง ๆ ก็เนื่องด้วยความเหนือกว่าของระบบเครือญาติที่กระชับมันกันระหว่าง ๓ เมืองเป็นอย่างน้อย ได้แก่ เมืองสวนตาล เชียงเครือ และเงินยาง ขณะที่เราจะเห็นได้ว่าฝ่ายตรงข้ามขุนเจืองไม่ว่าจะเป็นแกวหรือแมน (สันนิษฐานกันว่า แกวคือเวียดนาม และแมนคือเขมร) เมื่อถึงคราวทุกข์ยากเนื่องจากศึกเจืองต่างก็ต้องไปขอความช่วยเหลือจากเมืองต่างเชื้อสาย สุดท้ายเมืองเหล่านั้นเลยทำแนวร่วมภายใต้การนำของพระยาแดนกับพระยาแมนปราบปรามกลุ่มขุนเจืองลง^{๑๕๑}

จากความเหนียวแน่นของระบบเครือญาตินี้เอง ทำให้กลุ่มขุนเจืองสามารถจัดวางระบอบการปกครองอย่างใหม่ขึ้นให้กับเมืองต่าง ๆ ที่ยึดครอง แม้ระบอบการปกครองที่ว่าจะยังคงผูกติดกับอำนาจทางการทหาร (ซึ่งอาจจะมากกว่าอำนาจเศรษฐกิจและการเมืองด้วยซ้ำ) ข้อมูลจากทางไทลื้อสิบสองพันนาได้กล่าวถึงการปกครองระบอบเจืองในระบบศักดินาของไทลื้อว่ามีรัฐบาลที่เรียกว่า “สนาม” ท้าวหรือขุนผู้กุมอำนาจเหนือสนามเป็นผู้ควบคุมการทหาร มีตำแหน่งที่เรียกว่า “เจืองหาญ” และฝ่ายปกครองแต่ละหัวเมืองเรียกว่า “ก้วน” ต่างก็มีตำแหน่งเจืองหาญของเมืองนั้น ๆ เช่นกัน^{๑๕๒} ขณะที่การจัดการหัวเมืองต่าง ๆ ให้รวมกันภายใต้ธรรมิกราชเพียงองค์เดียว ยังเป็นอุดมคติใหม่ที่ยากแก่การปฏิบัติสำหรับบ้านเมืองต่าง ๆ ซึ่งต่างเป็นอิสระไม่ขึ้นต่อกัน

มีข้อน่าสังเกตว่า “แดนลอ” ผู้ปราบขุนเจืองใน “มหากาพย์ท้าวฮุ่งท้าวเจือง” นี้สันนิษฐานกันว่าเป็นคนเดียวกันกับ “ขุนลอ” ผู้ปราบ “ซำกันฮาง” ที่ปรากฏใน “พงศาวดารล้านช้าง” ผู้แต่งมหากาพย์ฯ ภายหลังจากได้นำเอาโครงเรื่องของ “พงศาวดารล้านช้าง” ไปสวมทับลงในเรื่องของขุนเจืองที่มีอยู่เดิมนั่นเอง^{๑๕๓} ซึ่งเป็นสิ่งสะท้อนความสัมพันธ์ระหว่างวรรณกรรมทั้งสองนี้ได้เป็นอย่างดี แต่ความใน “พงศาวดารล้านช้าง” กลับยกย่องไปอีกในแง่ที่ว่า “ขุนฮุ่ง” ซึ่งมองว่าเป็นคนเดียวกับ “ท้าวฮุ่ง” หรือ “ขุนเจือง” นี้ไม่ได้รับการยกย่องเป็นวีรกษัตริย์ “พงศาวดารล้านช้าง” กลับกล่าวถึงในเชิงตำหนิติเตียนว่าไม่ประพฤติตนตามฮีตคลองประเพณี อวดอ้างยอดตน เทียวยกัรืพลทำศึกสงคราม ฉะนั้น หากจะถือว่า “พงศาวดารล้านช้าง” เป็นหลักฐานเก่าแก่กว่าหลักฐานอื่น ก็ต้องถือ

^{๑๕๑} เรื่องเดียวกัน.

^{๑๕๒} ยรรยง จิระนคร (เจีย แยนจง). “ความเป็นมาของชื่อขุนเจืองและท้าวเจือง.” ตำนานเกี่ยวกับท้าวฮุ่งท้าวเจือง: มติทางประวัติศาสตร์และวัฒนธรรม (กรุงเทพฯ: สถาบันไทยคดีศึกษา และสำนักงานคณะกรรมการวัฒนธรรมแห่งชาติ, ๒๕๔๑), หน้า ๒๘.

^{๑๕๓} จาบุตร เรื่องสุวรรณ ของดีอีสาน กรุงเทพฯ: ม.ป.พ., ๒๕๔๔ (อนุสรณ์งานพระราชทานเพลิงศพนางอนุช เรื่องสุวรรณ วันที่ ๒๗ มีนาคม พ.ศ. ๒๕๔๔), หน้า ๙๑.

ว่าภาพลักษณ์ขุนเจืองในฐานะวีรบุรุษเป็นภาพที่ถูกสร้างขึ้นในภายหลังโดยอีกชนกลุ่มหนึ่ง ซึ่งไม่ได้สัมพันธ์หรืออ้างการสืบสายจากแกนทั้งหลายใน “พงศาวดารล้านช้าง” นั้นไปด้วย^{๑๕๔}

จากนิบรพบุรุษสุธรรมิกราชา

สำหรับเรื่อง “เจืองหาญ” หรือที่เป็นวรรณกรรมเรื่องเล่าชิ้นเอกของไทยลือลือสองพันนาที่รู้จักกันดีในชื่อ “คำขั้วคำเจ้าเจืองหาญ”^{๑๕๕} นั้นมี “โครงเรื่อง” ตลอดจน “เสียงเล่า” ที่แตกต่างออกไป อัตลักษณ์ของตัวละคร ตำแหน่งที่ตั้งของบ้านเมืองในเนื้อเรื่อง เหล่านี้ชวนให้คิดว่าตัวเอกใน “เจืองหาญ” (หรือ “เพี้ยเจือง” ในบางฉบับ) คงไม่ใช่คนเดียวกับขุนเจืองของเครือข่ายบ้านเมืองทางแถบล้านนา - ล้านช้าง^{๑๕๖} จากเนื้อเรื่องเจืองหาญมีกำเนิดเป็นคนทุรโยค หาใช่เชื้อสายกษัตริย์ไม่ แม้ภายหลังจะได้ตั้งราชวงศ์เป็นปฐมกษัตริย์ของไทยลือลือสองพันนาก็ตาม แต่นั่นย่อมสะท้อนความเป็นจริงทางสังคมบางประการที่ว่า อาณาบริเวณแถบนี้ก็เป็นเหมือนที่อื่นของโลกคือเดิมหาได้มีกษัตริย์ปกครองไม่ พัฒนาการของชุมชนเมืองหรือนครรัฐ (City State) ของดินแดนตอนในเป็นประเด็นที่แทรกอยู่ในวรรณกรรมเรื่องนี้โดยตลอด เช่น แทรกผ่านวีรกรรมของเจืองหาญว่าเป็นที่มาของชื่อสถานที่และกลุ่มบ้านเมืองต่าง ๆ เจืองหาญชวนเสนาเด็กไปบนภูเขาและได้สร้างเจดีย์ขึ้นไว้ที่ยอดเขาชื่อว่า “ดอยมุงเมือง” สร้างสนามแข่งขันตีคี่ชื่อว่า “ช่วงกะลี” ด้านใต้ของช่วงนี้มีผาใหญ่ชื่อว่า “ผาลูกแก้ว” เดิมเจืองหาญมีเสนา ๙๙ คน ต่อมาอีกคนหนึ่งเป็นชาวเมืองเชียงเจือง (เมืองของเจืองหาญ) มาหา ก็รับไว้เป็นเสนาก็ จึงมีเสนาทั้งหมด ๑๐๐ คน เสนาคคนสุดท้ายได้ชื่อว่า “อ้ายร้อย” หมู่บ้านที่เจืองหาญรับอ้ายร้อยเป็นบริวารได้ชื่อว่า “บ้านร้อย” จนถึงปัจจุบัน^{๑๕๗}

ประเด็นนี้ที่จริงเมื่อเทียบกับไทยก็ไม่แปลกประหลาดอันใด สำหรับการที่ชื่อสถานที่ในบ้านเมืองจะพ้องกับชื่อและวีรกรรมของวีรบุรุษในตำนาน เช่น “โขกพระร่วง” ที่สุโขทัย ซึ่งเชื่อว่าเป็นสถานที่ลงอุทิศพระขรรค์ศักดิ์สิทธิ์ของพระร่วงเจ้า^{๑๕๘} ฯลฯ เพราะการเล่าลักษณะนี้สัมพันธ์กับความเชื่อที่ยึดถือ และคติความเชื่ออย่างหนึ่งของคนก่อนสมัยใหม่ ได้แก่ ความเชื่อในตำนานวีรบุรุษ

^{๑๕๔} แก่คิดนี้ได้จาก ธวัช ปุณโณทก. “ท้าวสูงขุนเจืองวีรบุรุษสองฝั่งโขงกับการรับรู้ในเอกสารประวัติศาสตร์ของล้านช้าง.” ตำนานเกี่ยวกับท้าวสูงท้าวเจือง: มติทางประวัติศาสตร์และวัฒนธรรม, หน้า ๘๖ - ๘๒.

^{๑๕๕} คำขั้วคำเจ้าเจืองหาญ มหาภาพพื้นถิ่นไทลื้อ ปรึกรวดโดย ประคอง นิมมานเหมินท์. กรุงเทพฯ: สถาบันไทยศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๔๖ (จัดพิมพ์เนื่องในโอกาสครบรอบ ๘๔ ปี ศาสตราจารย์ ดร.ประเสริฐ ณ นคร).

^{๑๕๖} เจีย แยนจอง. “คนไท” ไม่ใช่ “คนไทย” แต่เป็นเครือญาติชาติภาษา: รวมความรู้ “ไทยศึกษา” ของ “ศาสตราจารย์สองแผ่นดิน” (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มติชน, ๒๕๔๔), หน้า ๖๑ - ๖๒.

^{๑๕๗} คำขั้วคำเจ้าเจืองหาญ มหาภาพพื้นถิ่นไทลื้อ อ้างแล้ว, หน้า ๑๒-๑๓.

^{๑๕๘} ดูความเปลี่ยนแปลงของคติเกี่ยวกับพระร่วงในการเขียนประวัติศาสตร์ไทยใน สมศรี ชัยวณิชยา. “คติความเชื่อเรื่องพระร่วงในงานเขียนประวัติศาสตร์ไทยตั้งแต่รัชกาลที่ ๑-๖ (พ.ศ.๒๓๒๕-๒๔๖๕).” วิทยานิพนธ์ปริญญาอักษรศาสตรมหาบัณฑิต ภาควิชาประวัติศาสตร์ บัณฑิตวิทยาลัย จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๓๕.

ในลักษณะที่เป็นความจริงทางประวัติศาสตร์ ถือว่าสิ่งต่าง ๆ ที่ปรากฏให้เห็นในปัจจุบันเป็นผลมาจาก การกระทำของบรรพชนคนสำคัญในอดีต เกิดเป็นตำนานเรื่องเล่า คติในเทพปกรณัม และ กระทั่งความเชื่อเรื่องพระเจ้าสร้างโลกในบางอารยธรรม ตำนานปรัมปราจึงมีรูปแบบ “ความเป็นสากล” อยู่โดยตัวมันเอง คู่กับที่มีเนื้อหาเต็มไปด้วยลักษณะเฉพาะของแต่ละท้องถิ่น^{๑๕๕}

เหตุเพราะผู้แต่งเรื่อง “เจืองหาญ” เป็นกวีชาวบ้าน ใช้ถ้อยคำเรียบง่าย ไม่ใช้ราชาศัพท์ การวางโครงเรื่องก็ไม่สลับซับซ้อน ต่างกับมหากาพย์ท้าวฮุ่งท้าวเจืองของเมืองลาว ซึ่งเป็นผลงานของกวีราชสำนัก การใช้ถ้อยคำเต็มไปด้วยความหรูหรา ศัพท์แสงต่าง ๆ มีการใช้ราชาศัพท์ มีการอธิบายรายละเอียดการจัดขบวนทัพ การเดินทัพเคลื่อนกระบวนพลทวยหาญ และพิธีกรรมต่าง ๆ ที่น่าสนใจคือ เมื่อเปรียบเทียบกันแล้ว แรกเจืองหาญจะเป็นมนุษย์เกิดในตระกูลต่ำต้อยไม่ใช่ผีแดนที่มากเกิดเป็นลูกกษัตริย์เหมือนท้าวฮุ่ง อิทธิปาฏิหาริย์ของท้าวฮุ่งจึงง่ายที่จะอธิบายว่าเป็นเพราะเป็นผีผู้มีบุญมาเกิด ตรงข้ามกับอิทธิฤทธิ์ของเจืองหาญที่ไม่ใช่ฤทธิ์ด้วยตนเอง เคยรบแพ้พญาชาดู้ด้วยซ้ำ แต่มีฤทธิ์เพราะได้เรียนวิชาจากครูอาจารย์ผู้อยู่ยงคงกระพัน เช่น พญาผาเท และทั้งยังได้เป็นผู้นครอครอบของวิเศษ เช่น แก้วแสงต่อ ภายหลังเนื่องจากความหึงหวงของมเหสีผู้รักษาแก้ววิเศษนี้ จนพลังเผละทำแก้วนี้แตกไป เจืองหาญจึงเสื่อมฤทธิ์ถูกพวกแก้วฆ่าตายบนหลังช้าง^{๑๕๖}

ไม่มีการเล่าถึงชีวิตหลังความตายของเจืองหาญ แต่เรื่องเล่าเจืองหาญกลับมีส่วนอย่างสำคัญในประเพณีพิธีกรรมความเชื่อเกี่ยวกับผีในไทลื้อสิบสองพันนา มีการใช้เรื่องเจืองหาญสำหรับท่องขับกล่อมในงานพิธีของชาวบ้าน แต่ใน “เจืองฮาน” วรรณคดีของชาวไทยในเวียดนามตอนเหนือที่กำเกื่อง (Cam Cuong) ศึกษาไว้ กลับพบว่ามีเรื่องเล่าหลังความตายในลักษณะเดียวกับมหากาพย์ท้าวฮุ่งท้าวเจือง จนกำเกื่อง นักวิชาการเวียดนามที่ศึกษาวรรณคดีชิ้นนี้ เสนอความเห็นที่ “เจืองฮาน” เป็นวรรณคดีที่รับอิทธิพลจากมหากาพย์ท้าวฮุ่งท้าวเจือง โดยละเอียดพิจารณาเรื่อง “เจืองหาญ” ซึ่งแม้ชีวิตหลังความตายจะไม่มีปรากฏ แต่ชีวิตทางโลกกลับมีลักษณะโครงเรื่องที่สอดคล้องกันอย่างมาก^{๑๕๗}

เนื่องจากเชื่อว่าผีเจืองเป็นผีบรรพบุรุษที่ทำหน้าที่คอยปกป้องรักษาบ้านเมือง เชื่อว่าเป็นผีประจำเมืองเชียงเจือง คอยบันดาลคุณและโทษ/สุรและทุกข์แก่ลูกหลานคนไทย มีการตั้งศาลเจ้าเจืองหาญขึ้นไว้เป็นการเฉพาะ และมีพิธีกรรมสำหรับเซ่นไหว้ผีเจือง เป็นพิธีใหญ่และสำคัญมาก

^{๑๕๕} Charles Larson. “Heroic Ethnocentrism: The Idea of Universality in Literature.” in Bill Ashcroft, Gareth Griffiths and Helen Tiffin. [ed.]. *The Post-colonial Studies Reader* [London and New York: Routledge, 1995], pp.62- 65.

^{๑๕๖} คำขวัญเจ้าเจืองหาญฯ หน้า ๑๖.

^{๑๕๗} รายละเอียดงานของกำเกื่องเป็นอย่างไรนั้นขอให้ดู กำเกื่อง (Cam Cuong). “คำกลอนสดตีวกรรมเรื่องเจืองฮานและวิถีชีวิตทางวัฒนธรรมของชนเผ่าไทในเวียดนามในอดีตและในปัจจุบัน.” แปลโดย เหนียง จี ธง ใน *ตำนานเกี่ยวกับท้าวฮุ่งท้าวเจือง: มิติทางประวัติศาสตร์และวัฒนธรรม*. หน้า ๓๔ - ๕๒.

เป็นพิธีของชุมชนระดับเมือง เรียกกันว่า “เลี้ยงเมือง” จัดเป็นเวลา ๓ วัน มีการปักธงที่ภาษาท้องถิ่นเรียกว่า “ตาแหลว” ที่ปากทางเข้าเมือง เป็นการห้ามไม่ให้คนในออกและคนนอกห้ามเข้า^{๑๑๖}

กล่าวได้ว่าผีเจืองหาญเป็นเรื่องของความเชื่อถือลัทธิ ๗ ที่ไม่เกี่ยวข้องกับเนื้อความในวรรณคดีเจืองหาญโดยตรง (แม้จะสัมพันธ์ในแง่พิธีกรรมก็ตาม) ทว่าอัตลักษณ์และเรื่องเล่าเจืองหาญที่ประทับใจแก่คนไทยลือลือสือสือพันนากันอย่างมาก ซึ่งยังผลให้เจืองหาญเป็นวรรณคดีศักดิ์สิทธิ์ของชนชาติไปด้วยนั้น ได้แก่ การเป็นวีรบุรุษที่เคยมีชัยชนะเหนือบรรพชนของชนชั้นปกครองของชาวไทยลือลือสือสือพันนา (คือ จีน) อัตลักษณ์และเรื่องเล่าของเจืองหาญ จนถึงพิธีกรรมเกี่ยวกับความเชื่อด้านนี้จึงมีความหมายตอบโต้ต่อสถานการณ์ความเป็นชนกลุ่มน้อยในจีนของคนไทย แม้ไม่ถึงกับจะเรียกกรังอิสระในการปกครองตนเอง แต่ก็มีผลอย่างสำคัญในการธำรงรักษาประเพณีความเชื่อที่มองว่าเป็นของเขาเองมาเนิ่นนาน ในบทนำฉบับแปลภาษาไทยสยาม ประคอง นิมมานเหมินท์ กล่าวสรุปอย่างน่าสนใจว่า :

“เจ้าเจืองหาญเสียชีวิตไปแล้ว เหลือเสนาคนหนึ่งชื่อฟ้าไฟ กลับมาเมืองเชียงเจืองพร้อมกับสุนัขของเจืองหาญ นำข่าวมาบอกชาวเมืองว่า เจ้าเจืองหาญเสียชีวิตไปแล้ว คนทั้งเมืองพากันร้องไห้ จิตใจหม่นหมองด้วยความเศร้า เสียหาย เพราะเจ้าเจืองหาญเคยปราบปรามข้าศึกศัตรูที่มารุกรานด้วยความ ห้าวหาญ ทั้งยังปกครองบ้านเมืองให้ร่มเย็นเป็นสุข เมื่อเจ้าเจืองหาญเสียชีวิตไป ชาวเมืองจึงไม่เคยลืมบุญคุณ เมื่อถึงวันดีก็จัดให้มีพิธีคารวะบวงสรวงเจ้าเจืองหาญเป็นประจำทุกปี”^{๑๑๗}

การมาของพุทธศาสนาก่อให้เกิด “จุดเปลี่ยน” ในการใช้ตำนานของกลุ่มชนตระกูลไท - ลาว ในไทยลือลือสือสือพันนาเริ่มมีการใช้ตำนานในลักษณะเป็นการผนวกรวมคติดั้งเดิมเข้ากับพุทธศาสนา ตำนานเรื่อง “เจ้าแสงต่อ” ซึ่งเล่ากันอย่างแพร่หลายถูกผนวกรวมเป็นฉบับเดียวกันดังที่รู้จักกันในชื่อ “ตำนานพื้นเมืองลือลือสือสือพันนา”^{๑๑๘} และอีกฉบับใน “ตำนานเมืองเชียงตุง”^{๑๑๙} เป็นต้น เป็นที่น่าสังเกตว่าเรื่อง “เจืองหาญ” ก็กลายเป็นหนึ่งในเรื่องของเจ้าที่มีฤทธิ์อำนาจจากการครอบครองแก้วแสงต่อด้วย ตำนานดังกล่าวมักเล่าเรื่องซ้ำ ๆ กัน การดำเนินโครงเรื่องไม่สลับซับซ้อน แสดงนัยชัดเจนในการเน้นย้ำถึงความจริงบางอย่างที่เกิดขึ้นกับบรรพชนคือ การเปลี่ยนจากการถือผีมาเป็น

^{๑๑๖} ข้อมูลจาก คำขวัญเจ้าเจืองหาญฯ หน้า ๒๓.

^{๑๑๗} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๑๗ ขีดเส้นใต้โดยผู้อ้าง.

^{๑๑๘} โปรดดู ตำนานพื้นเมืองลือลือสือสือพันนา ปรึวรรตโดย ทวี สว่างปัญญางกูร. กรุงเทพฯ: มิตรนราการพิมพ์, ๒๕๒๙.

^{๑๑๙} โปรดดู ตำนานเมืองเชียงตุง ปรึวรรตโดย ทวี สว่างปัญญางกูร. (กรุงเทพฯ: มิตรนราการพิมพ์, ๒๕๒๙), หน้า ๒๓ - ๓๕.

พุทธศาสนา สิ่งที่เราสามารถใช้ยืนยันได้ว่าเป็นการเล่าจากมุมมองและเสียงเล่าของชนพื้นเมืองเอง ไม่ใช่ปราชญ์ต่างถิ่นสวมรอยอธิบายครอบไว้ให้ ก็ได้แก่ การที่ตำนานเหล่านี้ยังคงให้ความสำคัญกับวีรบุรุษเดิมของตน โดยไม่เบียดขับให้เป็น “อื่น” ไม่มีการดูถูกเหยียดหยามว่าเป็นสัตว์หรือครึ่งคน ตรงข้ามสัตว์กลับเป็นที่มาของฤทธิ์อำนาจ แก้วซึ่งได้จากรังต่อลึกลับนำมาซึ่งบารมีปราบทั่วทิศ คตินี้ภายหลังถูกโยงให้ไปกันได้กับสถานะจักรพรรดิราชที่เป็นผู้ครอบครองมณีรัตนา (นอกเหนือจากการครอบครองช้างแก้ว นางแก้ว ขุนพลแก้ว ขุนคลังแก้ว และจักรแก้ว) ด้วยซ้ำ แม้อิทธิพลในระยะแรกก็ไม่ตำหนิว่างมฉายให้แก่สารหรือชาตินิพพานเป็นจุดหมายของชีวิต

แต่ลักษณะนี้ดูเหมือนจะจำกัดตัวอยู่แต่ในอาณาบริเวณตอนในของภาคพื้นทวีป ซึ่งคติความเชื่อเรื่องผีฟ้าพญาแถนยังคงเป็นส่วนสำคัญของวัฒนธรรมหลักในชุมชน จึงเห็นได้ว่าดินแดนถัดจากไทลื้อสิบสองพันนา ไทดำในเวียดนามเหนือ และเชียงตุงในรัฐฉาน การเข้ามาของพุทธศาสนาไม่ได้ราบรื่นเสียทีเดียว เพราะมีความพยายามเปลี่ยนแปลงอย่างถอนรากถอนโคนของชนผู้ปกครอง แรกการยอมรับนับถือพุทธศาสนาเกิดขึ้นในหมู่ชนผู้ปกครองเป็นหลัก ตรงข้ามกับในหมู่พวกไพร่ซึ่งยังยึดมั่นอยู่กับชนบประเพณีเดิม ที่มีผีเป็นส่วนสำคัญของโครงสร้างทางวัฒนธรรมและความเชื่อ ความขัดแย้งในรูปกบฏชาวนาในระยะดังกล่าวจึงมีผีเป็นอุดมการณ์หลักที่แสดงนัยชัดขึ้นต่อระบอบการปกครองกตจี

สถานการณ์ความขัดแย้งดังกล่าวก่อให้เกิดการปรับเปลี่ยนโครงสร้างมูลฐานของจักรวาลทัศน์ เกิดความซับซ้อนขึ้นในจักรวาลทัศน์จากเดิมที่ถือเพียงจักรวาลแบ่งเป็น ๒ คือ โลกเบื้องบนกับโลกเบื้องล่าง เบื้องบนเป็นแดนผี/แถน เบื้องล่างเป็นแดนมนุษย์หรือพวกผีที่ตกจากเมืองฟ้า ส่วนพุทธศาสนามีมุมมองต่อโลกและชีวิตอย่างกว้าง ๆ ตามหลักไตรภูมิที่ว่า แกนของโลกคือ เขาพระสุเมรุ รายล้อมด้วยเขาสัตตบริภัณฑ์และทะเลที่ล้อมรอบอยู่ ๗ ชั้นเรียกสี่ทิศ จากนั้นเป็นแผ่นดินของทวีปทั้ง ๔ ได้แก่ อุตตรกุรุ อมรโคยาน บูรพวิเทห์ และทวีปมนุษย์ ได้แก่ ชมพูทวีป^{๑๖๖} นอกนั้นเป็นที่อยู่ของอสูรกายบ้าง ยักษ์บ้าง นาคบ้าง คนธรรพบ้าง ภูมิของมนุษย์ทั้งหมดรวมทั้ง “แหลมฮินดู” กับ “แหลมอุษาคเนย์” ถือเป็นส่วนแผ่นดินเดียวกัน คือ “ชมพูทวีป” สองส่วนของโลกและจักรวาลแบ่งกว้าง ๆ ได้เป็น “มหาจักรวาล” และ “จุลจักรวาล” ตามคติความเชื่อในอารยธรรมพุทธกับฮินดู^{๑๖๗}

จากนั้น “นรกภูมิ” ก็จึงมีขึ้นสนองต่อหลักคำสอนเรื่องบาปบุญคุณโทษ ตำนานปรัมปราเกี่ยวกับขุนเจืองยังปะปนไปด้วยเรื่องการเสพสุราเมรัย การประพาศติผีตบระเวณี ลักลอบทำขู้ การทำสงครามเช่นฆ่ากันทั้งคน ผี และสัตว์ ช้าง ม้า จนเลือดนองปรุที และที่สำคัญคือ การถือผี ถือแถน

^{๑๖๖} เสฐียรโกเศศ. เล่าเรื่องในไตรภูมิ. หน้า ๔๕, ๕๓-๕๔, ๕๖-๗๑.

^{๑๖๗} Robert Von Heine – Geldern. “Conceptions of State and Kingship in Southeast Asia.” pp. 74-89.

การทำพิธีกรรมเช่นไหว้ต่าง ๆ ภายใต้อิทธิพลครอบงำของพุทธศาสนาในราชอาณาจักรของกลุ่มชน
ตระกูลไท – ลาว เช่น “ล้านช้าง” และ “ล้านนา” เรื่องขุนเจืองจึงมีสถานะเป็นวรรณคดีต้องห้าม คือ
ห้ามโดยทางวัฒนธรรมและศาสนา ห้ามอ่านในวัดและในที่รโหฐาน ห้ามไม่ให้พระภิกษุและฆราวาส
ศึกษาท่องจำ การสวดบอกเล่าแก่ญาติโยมยิ่งถือเป็นการผิดวินัย^{๑๖๘}

สันนิษฐานกันว่าความเปลี่ยนแปลงดังกล่าว เริ่มตั้งแต่รัชสมัยพระเจ้าโพธิสารราช (พ.ศ.
๒๐๖๓ – ๒๐๙๓) เป็นอย่างน้อย หลังจากพุทธศาสนาได้แพร่หลายสู่ราชอาณาจักรล้านช้างผ่านทาง
เชียงใหม่และกัมพูชาได้ระยะหนึ่งแล้ว ในปี พ.ศ. ๒๐๗๐ พระเจ้าโพธิสารราช ได้ออกประกาศพระ
ราชอาชญาให้บ่าวไพร่พลเมืองเล็กนับถือผีฟ้าพญาแถนอันเคยถือกันมาแต่โบราณเสีย บรรดาหอ
โรง กว้าน ศาล อันเป็นสถานที่ขึ้นฟ้าขึ้นแถนของกษัตริย์องค์ก่อน ๆ พระเจ้าโพธิสารราชก็ให้รื้อทิ้ง
เสีย แล้วทรงโปรดให้สร้างพระอารามขึ้นแทน หอผีที่มีแต่เดิมนั้นให้เปลี่ยนเป็นชื่อใหม่ว่า “วัด
สุวรรณโลก” ตั้งแต่นั้นมา ^{๑๖๙}

ภายหลังบรรดาผีฟ้าพญาแถนก็กลับมามีบทบาทอีกครั้ง ด้วยการเป็นผู้ส่งเสริมและรักษา
พุทธศาสนา เป็นบทบาทเดียวกับที่พระอินทร์ ฤๅษี และพระยานาค กระทำในตำนานต่าง ๆ ต่อมา
นั่นเอง ความแตกต่างในลัทธิความเชื่อ ไม่ได้ถูกทำให้กลายเป็นความขัดแย้งรุนแรงถึงขั้นไม่อาจอยู่
ร่วมกันอย่างสันติ และแถนแรก ๆ ที่กลายเป็นผู้ส่งเสริมและรักษาพุทธศาสนานี้เอง ได้แก่ ปู่เจ้าลาว
จก หรือ “ลวะจังกราช” ผู้ซึ่งตามตำนานเล่าว่าไต่บันไดเงินลงจากฟ้า (เมืองบน) มาปกครองมนุษย์
เพื่อ “จะได้ยกยอพระพุทธศาสนาให้สมควรแล้ว” ^{๑๗๐} จากนั้นตำนานได้เล่าถึงกำเนิดโอรส ๓ องค์
หนึ่งในนั้นคือ ขุนจอมธรรม บิดาของขุนเจืองนั่นเอง แม้ในวาระสุดท้ายของชีวิต คติพุทธยังได้มี
บทบาทในการปลงอนิจจังตามหลักไตรลักษณ์ เช่น คำรำพึงเมื่อพระยาแมนตาตอกขอบฟ้าตายน
รับคำท้าชนช้างที่ประกาศไว้หลายปีแล้วว่า “เราเฒ่าแก่เสียแล้ว บ่ไปแลก็ว่าบได้ เหตุได้ออกปาก
ล้ำเสีย” ^{๑๗๑}

อนึ่ง ควรกล่าวในที่นี้ด้วยว่าการถอดรหัสถอดสัญลักษณ์ว่าลวะจังกราชอพยพวิรารมาจาก
ดอยตุงหาใช่เมืองฟ้าเมืองสวรรค์ แต่เป็นการเคลื่อนย้ายของกลุ่มชนบนที่สูงสู่ที่ราบ (“ลวะ” ตรงกับ
คำว่า “ลัวะ” ชื่อของกลุ่มชนบนที่สูงที่อาศัยอยู่ทางภาคเหนือ) สร้างบ้านแปลงเมืองของตนเองขึ้น
ซึ่งมีเล่าไว้ในตำนานหลากหลายนั้นมีประโยชน์ในแง่การสืบค้นทางโบราณคดี แต่ไม่มีประโยชน์ใน
การค้นคว้าระบบคิดและความเชื่อของชนดั้งเดิมเท่าไรนัก เพราะเป็นเพียงการหลอมให้ความจริง
ระดับจินตนาการละลายกลายเป็นความจริงในโลกเชิงประจักษ์ไปเท่านั้น

^{๑๖๘} สุจิตต์ วงษ์เทศ. “คำนำเสนอบท: แนวคิดและยึดครอง หัวสูง หัวเจือง.” หน้า ๒๒.

^{๑๖๙} มหาสิลา วีระวงส์. พงศาวดารลาว แปลโดยทองสืบ สุภะมาร์ค. (กรุงเทพฯ: ศูรสภา, ๒๕๒๘), หน้า ๘๑.

^{๑๗๐} พงศาวดารเมืองเงินยางเชียงแสน. ใน ประชุมพงศาวดาร ภาคที่ ๖๑ ช้างแก้ว, หน้า ๑.

^{๑๗๑} ตำนานสิงหนวัติกุมาร. ใน ประชุมพงศาวดาร ภาคที่ ๖๑. หน้า ๑๑๔.

แม้ว่า “ตำนานสิบห้าราชวงศ์” จะกล่าวถึงกำเนิดพระยาหลวงจักรราชว่าอยู่ที่ดอยตุง แต่ตำนานสิบห้าราชวงศ์กลับเล่ากำเนิดปฐมกษัตริย์ล้านนาพระองค์นี้ยกย้อนไปกว่านั้น มีตัวละครเพิ่มเข้ามาซึ่งมีผลให้โครงสร้างของเนื้อเรื่องเปลี่ยนไป คือ มีการเล่าถึงบทบาทของ “อนุรุทธธมมิกราช” (พระเจ้าอนุรุทธธรรมิกราช) และ “เจ้าอินทาทิราช” (พระอินทร์) พระเจ้าอนุรุทธทำพิธีตัดศักราชโดยไม่มีกษัตริย์จากล้านนามาร่วมเนื่องจากขณะนั้นเกิดว่างกษัตริย์ปกครอง พระเจ้าอนุรุทธทูลต่อเจ้าอินทาทิราชให้ส่งเทวบุตรลงมาเป็นกษัตริย์ปกครอง เจ้าอินทาทิราชจึงส่งหลวงจักรราชลงมาแม้ตัวละครแรกจะมีชื่อพ้องกับกษัตริย์พุกามที่ปรากฏในหลักฐานทางประวัติศาสตร์และโบราณคดี แต่ตัวละครหลังที่หมายถึงพระอินทร์นั้นบ่งบอกชัดว่าตำนานสิบห้าราชวงศ์เล่าเรื่องจากแง่มุมคติปริမ်ปรามากกว่าจะเป็นหลักฐานประวัติศาสตร์ที่สามารถตีความตามตัวอักษรได้โดยง่าย^{๑๖๖}

ในราชอาณาจักรของกลุ่มชนตระกูลไท – ลาว แห่งอื่น เช่น “ล้านนา” มีเหตุการณ์เฉพาะที่เกี่ยวข้องกับเรื่องนี้อยู่ ๓ ช่วงระยะด้วยกัน ได้แก่ ๑. ระยะปลายพุทธศตวรรษที่ ๒๐ ๒. ระยะสมัยพระเจ้ากาวิละ และ ๓. ระยะผนวกเข้ากับรัฐสยามใหม่ในพุทธศตวรรษที่ ๒๕ เท่าที่พอกำหนดเลขศักราชที่น่าจะเชื่อถือได้บ้าง พบว่าการแต่งตำนานของปราชญ์ล้านนาเกิดและเฟื่องฟูอย่างมากในปลายพุทธศตวรรษที่ ๒๐ ถึงต้นพุทธศตวรรษที่ ๒๑ โดยเป็นผลกระทบจากการรับอิทธิพลพุทธศาสนาเถรวาทลังกาวงศ์ ตำนานคลาสสิกที่เป็นแบบอย่างแก่ตำนานอื่น ๆ ในเวลาต่อมา ล้วนแต่ถือกำเนิดในช่วงระยะดังกล่าวนี้ อาทิเช่น “ตำนานมูลศาสนา” “ตำนานจามเทวีวงศ์” “ชินกาลมาลีปกรณ์” “จกกวาพีทปนี” เป็นต้น และปราชญ์สำคัญที่เป็นผู้แต่งตำนานข้างต้นก็เช่น “พระญาณกิตติเถระ” “พระสิริมังคลาจารย์” และ “พระรัตนปัญญาเถระ” เป็นต้น^{๑๖๗} ซึ่งเป็นข้อแตกต่างอีกอย่างระหว่างตำนานของชนพื้นเมืองเดิมกับพุทธตำนาน เพราะตำนานเดิมจะไม่ระบุผู้แต่งเนื่องจากไม่ใช่การ “แต่ง” อย่างที่เราเข้าใจในปัจจุบัน เป็นการเล่าถ่ายทอดซ้ำ ๆ กันลงมา ไม่ใช่ใครคนใดคนหนึ่งแต่งขึ้น

ตำนานดั้งเดิมจึงมีคุณสมบัติเป็นสมบัติร่วมของคนในสังคมเดิม ส่วนพุทธตำนานที่ถือกำเนิดระยะหลังเป็นตรงกันข้าม กล่าวคือมีผู้แต่งเป็นปราชญ์ทางพุทธศาสนา ต้องอ้างความน่าเชื่อถือในฐานะอรรถกถาจารย์ ระยะดังกล่าวพุทธศาสนาได้เข้ามามีบทบาทผูกขาดการเล่าตำนานอย่างเต็มที่ ทำให้ประวัติศาสตร์ท้องถิ่นถูกนับรวมเป็น “ประวัติศาสตร์สากล” ผ่านการมีพุทธศาสนาเป็นศูนย์กลางความคิดความเชื่อถือ จึงไม่แปลกอันใดที่เนื้อหาตอนแรกของตำนานเหล่านี้จะ

^{๑๖๖} ขอให้ดูรายละเอียดใน ตำนานสิบห้าราชวงศ์ ปรินวรรตโดย สมหมาย เปรมจิตต์. (เชียงใหม่: สถาบันวิจัย มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, ๒๕๔๐), หน้า ๕-๖.

^{๑๖๗} ด่วน ลิเจิง และ อุษณีย์ ธงไชย. ประวัติศาสตร์ล้านนาไทยสมัยราชวงศ์มังรายจากเอกสารจีน (เชียงใหม่: ภาควิชาประวัติศาสตร์ คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, ๒๕๓๑), หน้า ๘๕.

มีการบรรยายเริ่มตั้งแต่ยุคพุทธกาล ไม่ก็ตั้งแต่สมัยพระเจ้าเจกพุทธ สมัยปฐมกษัตริย์ที่เล่ากำเนิดโพธิบัลลังก์ กำเนิดกษัตริย์องค์แรกของโลก

การขยายอำนาจในรัชสมัยของพระยามังรายรวบรวมหัวเมืองโยนต่าง ๆ ไม่ว่าจะเป็นเมืองมอญ เมืองไล่ เมืองเชียงคำ เข้าด้วยกันระหว่างปีพ.ศ. ๑๘๐๕ – ๑๘๑๙ สถาปนาเมืองเงินยางเชียงแสนให้เป็นศูนย์กลางอาณาจักร จากนั้นรุกเข้าครอบครองทริภุญไชยสำเร็จลงในปีพ.ศ. ๑๘๑๖ สร้างเวียงกุมกามในปีพ.ศ. ๑๘๓๕ และสร้างเมืองเชียงใหม่ในปีพ.ศ. ๑๘๓๙^{๑๑๔} อำนาจของพระยามังรายเป็นประเด็นสำคัญของตำนานที่ถือกำเนิดระยะดังกล่าวด้วย ดังจะเห็นได้ว่าเหตุการณ์สงครามรวบรวมหัวเมืองต่าง ๆ โดยเฉพาะทริภุญไชยในรัชสมัยพระยามังรายจะมีการเล่าอ้างไว้เสมอในตำนานทางพุทธศาสนาของล้านนา ตำนานขุนเจืองถูกใช้เป็นประโยชน์ในการแสดงให้เห็นเอกภาพความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันภายใต้กษัตริย์ผู้ทรงอำนาจ อธิราชจากนครเงินยางเชียงแสนและพระยามังรายก็ยังมีสิทธิธรรมตามสายพระโลหิต เพราะขุนเจืองหรือปู่พระยาเจืองนั้นมีศักดิ์เป็นพระอัยกาของพระยามังราย^{๑๑๕}

ชัยชนะของขุนเจืองเหนือบ้านเมืองต่าง ๆ ซึ่งน่าจะกลายเป็นอดีตไปแล้วสำหรับรัชสมัยพระยามังราย ถูกนำมาใช้บอกเล่าซ้ำในรูปตำนานครั้งแรก ๆ ดังในต้นฉบับโบราณหน้าที่ ๕๕ ของตำนานเมืองพะเยาเล่าว่า “พระยาเจิงครองเมืองเงินยางแล้วก็ไปรบกับข้าศึกไปทุกแห่งก็ชนะทั้งล้านนา ลื้อ เชน เงี้ยว ม่าน เม็ง ลาว ชาวไต คุลวา ผาสีห่อแก้ว ก็ชนะทุกแห่ง...”^{๑๑๖} นอกจากปัญหาเอกภาพภายในนี้แล้ว ปัญหาการแข่งขันทางอำนาจระดับอาณาจักรต่าง ๆ ขณะนั้นก็ยังเป็นปัญหาสำคัญที่ตำนานขุนเจืองได้เข้ามามีส่วนในการคลายความตึงเครียด เนื่องจากอาณาจักรล้านช้างขณะนั้นเริ่มเข้มแข็งขึ้น อาณาจักรสุโขทัยก็มี “พระร่วง” เป็นผู้นำที่เลื่องลือในฤทธิ์อำนาจ

ภายหลังถูกแก้ไขโดยง่ายจากกรณี “พระร่วงทำขู้” พระยามังรายได้มีบทบาทใกล้เคียงให้เรื่องสงบลงพร้อมทั้งกระทำสัตย์สาบานคืนดีเป็นมิตรกัน สถานการณ์ทางสากล โดยเฉพาะทางด้านจีน กลับเป็นปัญหาสำคัญเนื่องจากขณะนั้นราชวงศ์หยวนได้ขยายอำนาจลงมาตีหัวเมืองยูนนานและไทลื้อสิบสองพันนา ตำนานขุนเจืองเล่าซ้ำอยู่หลายฉบับว่าบรรดาหัวเมืองเหล่านั้นต่างเป็นบ้านเมืองที่เคยส่งเครื่องราชบรรณาการแก่ขุนเจืองมาก่อนทั้งสิ้น และพระยามังรายก็ได้ให้ความช่วยเหลือแก่ผู้นำไทยใหญ่สามพี่น้องในการต่อต้านกองทัพมองโกล ปีพ.ศ. ๑๘๓๕ จักรพรรดิคุบไล่ข่านจึงส่งกองทัพมาโจมตีอาณาจักรล้านนา (ตามเอกสารจีนเรียกว่า “ปาไปซีฟู”^{๑๑๗}) แต่ไม่ประสบ

^{๑๑๔} โปรดดูรายละเอียดใน สวัสดิ์ อ่องสกุล. ประวัติศาสตร์ล้านนา. หน้า ๑๐๔ – ๑๑๕.

^{๑๑๕} คำว่ากษัตริย์ผู้ครองนครเงินยางสายตระกูลจกษัตริย์จนถึงพระยามังรายใน ตำนานพื้นเมืองเชียงใหม่ ปรึพรรณโดย อรุณรัตน์ วิเชียรเขียว และ เดวิด เค. วัลชาง. (เชียงใหม่: ตริสวิน, ๒๕๔๓), หน้า (๒๕).

^{๑๑๖} ตำนานเมืองพะเยา. อ้างแล้ว. ซัดเส้นได้โดยผู้อ้าง.

^{๑๑๗} ด่วน ลีเจิง และ อุษณีย์ ธงไชย. ประวัติศาสตร์ล้านนาไทยสมัยราชวงศ์มังรายจากเอกสารจีน. หน้า ๑-๙.

ความสำเร็จ เนื่องจากจักรพรรดิกุบไลข่านทรงสิ้นพระชนม์ลงในปีพ.ศ.๑๘๓๗ แต่อย่างไรก็ตาม ระบุว่าถึงแม้ว่าตำนานขุนเจืองที่เล่าถึงชัยชนะที่มีต่อบ้านเมืองต่าง ๆ จนแม้จีนยังต้องยอมรับในเดขานู ภาพ ถูกนำมาใช้เสริมต่อการเฉลิมพระเกียรติพระยามังราย แสดงนัยว่าพระยามังรายคือ ผู้สืบ อำนาจและความยิ่งใหญ่ของขุนเจือง เพราะครั้งหนึ่งบรรพชนล้านนาในยุคที่มีขุนเจืองเป็นผู้นำนั้น เคยมีชัยเหนือศัตรูจากทางทิศนั้นมาแล้ว

การใช้ตำนานลักษณะนี้พบว่าเกิดขึ้นอีกครั้งในระยะเวลาที่ต้องรบกับเครือข่ายรัฐไทยสยามลุ่ม แม่น้ำเจ้าพระยา ที่มีโยธยาเป็นศูนย์กลางสำคัญ^{๑๘๘} มีเรื่องเล่าปรากฏการกระทบกระทั่งกันหลาย ครั้งในเรื่องความสัมพันธ์ระดับรัฐต่อรัฐ และกษัตริย์ต่อกษัตริย์ แม้จะจบลงด้วยชัยชนะของฝ่ายโยธยาในที่สุด แต่เหตุการณ์ความขัดแย้งนี้ก็ได้ยังลึกในความทรงจำของบรรพชนล้านนา ตำนานขุนเจืองเกิดโครงเรื่องแทรกเข้ามาตอบโต้กับสถานการณ์ดังกล่าวนี้ ด้วยการเล่าอย่างแยกขาดจากข้อเท็จจริงภายนอก คือ เล่าว่าโยธยาและหงสาวดีก็เป็นหนึ่งในบ้านเมืองต่าง ๆ ที่เคยต้องอ่อนน้อมต่อขุนเจือง บรรพชนผู้ยิ่งใหญ่ของตนเอง ทั้งนี้ก็โดยอ้างอิง/เชื่อมโยงกับโครงสร้างเชิงพื้นที่ของจักรวรรดิคนที่ยึดถือชมพูทวีปเป็นศูนย์กลางโลก ซึ่งเป็นเครื่องยืนยันได้อย่างหนึ่งว่าพุทธศาสนาเริ่มเข้ามามีอิทธิพลต่อโครงเรื่องในตำนานวีรบุรุษของล้านนา การแสดงบุญอำนาจของกษัตริย์ผู้เป็นใหญ่เหนือกษัตริย์อื่นจึงต้องแสดงผ่านการเป็นใหญ่เหนือชมพูทวีป

กรณีขุนเจืองมักปรากฏในเรื่องเล่าคำทำนายเมื่อตอนแรกเกิด เช่นว่า "หมอดูทำนายว่า ราชกุมารองค์นี้จักเป็นเอกราชปราบชมพูทวีปทั้งหมด จักมีเดชานุภาพมากนัก"^{๑๘๙} และในนิมิตรฝันเกี่ยวกับการจับช้างที่เวทตามาบอก "ถ้ามหाराชเจ้าได้ตัวแรก จักปราบทวีปทั้ง ๔ ถ้าได้ตัวที่ ๒ จักปราบชมพูทวีป ถ้าได้ตัวที่ ๓ จะได้ครึ่งทวีป"^{๑๙๐} พิเคราะห์ตามเนื้อความข้างต้นก็จะเห็นได้ว่าแท้จริงแล้วเวทดาที่มากบอกขุนเจืองในความฝันนั้นคือ ปราศัญทางพุทธศาสนา ที่เอาคติภูมิศาสตร์โลกและจักรวรรดิแบบพุทธศาสนามาเล่าเสริมเติมความเข้าไปนั่นเอง

ข้อสำคัญปราชญ์ดังกล่าวท่านยังเป็นฝ่ายล้านนาที่ใช้ตำนาน "ชม" พม่า มอญ ไทยใหญ่ จนถึงไทยสยามที่เป็นคู่แข่งทางอำนาจของล้านนาขณะนั้นด้วยซ้ำ เช่น ที่ท่านเล่าเสริมความเอาไว้ว่า "แต่นั้นมาฮ่อและแกวทิศตะวันออก ทิศเหนือ ทิศใต้ เมืองโกสัมพี คลิงราช หงสาวดี อโยธยา ก็

^{๑๘๘} "อโยธยา" เป็นชื่อเดิมของอยุธยาตอนต้น ตั้งขึ้นตามแนวคิดเกี่ยวกับรัฐและสถาบันกษัตริย์แบบเทวราชา (ดูรายละเอียดใน นิธิ เอียวศรีวงศ์ และอาคม พัทธินะ. *ศรีรามเทพนคร: ภูมิความเรียงว่าด้วยประวัติศาสตร์อยุธยาตอนต้น* (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มติชน, ๒๕๔๕), หน้า ๑๙ - ๒๕, ๒๘.) ต่อมาในรัชสมัยสมเด็จพระนเรศวรได้เริ่มเรียกเพี้ยนเป็น "อยุธยา" (ดูรายละเอียดใน วินัย พงศ์ศรีเพียร. "ความสำคัญของรัชกาลสมเด็จพระนเรศวรมหาราชในประวัติศาสตร์ไทย." ใน วุฒิชัย มูลศิลป์. (บก.). *สมเด็จพระนเรศวรมหาราช ๔๐๐ ปีของกาครองราชย์* (กรุงเทพฯ: คณะกรรมการชำระประวัติศาสตร์ไทย, ๒๕๓๓), หน้า ๕๔ - ๑๒๐).

^{๑๘๙} ตำนานเมืองพะเยา. หน้า ๑๘.

^{๑๙๐} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๑๙.

หม่อมถวายดอกไม้เงินทองแต่นั้นมาแล”^{๑๑๑} “อโยธยา” แม้เป็นชื่อเมืองในตำนานเทพปกรณัมฮินดู/พราหมณ์ ที่อาจไม่มีอยู่จริงในดินแดนเอเชียตะวันออกเฉียงใต้เลยก็ได้ ทว่าเราก็ไม่ควรลืมนึกว่าเหตุที่ศูนย์กลางลุ่มแม่น้ำเจ้าพระยาใช้นามเมืองอโยธยานั้น นอกจากจะแสดงความสัมพันธ์กับสถานะกษัตริย์ตามคติต่อพระรามเป็นใหญ่แล้ว ยังแสดงถึงระบบอำนาจที่อาจมีอยู่จริงก็ได้ เช่น การที่อโยธยามีความสัมพันธ์กับละโว้หรือลพบุรี (เมืองของพระลพ ไอรสพระราม ส่วน “ละโว้” น่าจะเป็นชื่อที่ชนพื้นเมืองใช้เรียกกันมาแต่เดิม) ในฐานะเมืองลูกหลวงนั้นก็เป็เมืองสำหรับไอรสองคโิต คือมีความสัมพันธ์บางอย่างที่สอดคล้องกันระหว่างจักรวาลทัศน์ในแง่ที่เป็นแบบแผนของอุดมคติและจารีตประเพณีการให้สิทธิธรรมแก่ไอรสอาวสุสูง (ซึ่งยังต้องพิสูจน์บุญอำนาจอีกอย่างไม่สิ้นสุด)

การตกอยู่ใต้อำนาจพม่า/มอญช่วงปลายอยุธยา มีผลอย่างสำคัญทำให้พระเจ้ากาวิละ ผู้ครองนครเชียงใหม่ระยะ พ.ศ.๒๓๒๕-๒๓๕๙ พยายามฟื้นฟูจารีตประเพณีของล้านนา เอกสารใบลาน ตำนาน พงศาวดาร ถูกรื้อฟื้นขึ้นมาอีกครั้ง เนื่องจากดินแดนล้านนากำลังมีการสร้างบ้านแปลงเมืองขึ้นใหม่ในความดูแลของเจ้ากรุงเทพฯ มีการเขียนประวัติศาสตร์ราชวงศ์ของตนสร้างสิทธิธรรมสืบเนื่องไปจนถึงสมัยพระเจ้าพรหมในตำนานสิงหนวัติ ะยะนี้พุทธศาสนาได้กลายเป็นอัตลักษณ์เฉพาะที่แสดงถึงความรุ่งโรจน์ของล้านนาที่เคยมีมาในอดีต ชุนเจืองถูกสอดแทรกด้วยทให้คำยกย่องว่าเป็น “ธรรมิกราชา” ตามคติพุทธศาสนา ตัดต่อลบเลือนส่วนที่เคยเป็นผีเป็นแดนทิ้งไปเสียกลายเป็นตำนานที่ไม่สัมพันธ์กับพิธีกรรมความเชื่อและชีวิตทางวัฒนธรรมของประชาชน

แต่การจัดวาง “ความเป็นอื่น” นั้นเกิดขึ้นกับต้นสายตระกูลของชุนเจือง คือ พญาหลวงจักราช จากเอกสารใบลานเก่าของเมืองเชียงแสนระบุนามเรียกกษัตริย์พระองค์นี้ว่า “ลาวจงโอบปาติกะ”^{๑๑๒} คติทางพุทธศาสนาได้เข้ามามีบทบาทสร้างอัตลักษณ์ความเป็นกษัตริย์อย่างเต็มที่ ทั้งนี้ก็โดยอาศัยการตีความคำสอนสำคัญ เช่น มหาชนสมมติ, อเนกนิกรสโมสรสมมติ, จักรพรรดิราชา, ธรรมราชา และธรรมิกราชา เป็นต้น สอดรับกับความเปลี่ยนแปลงด้านคติเกี่ยวกับรัฐและสถาบันกษัตริย์ในอาณาบริเวณภาคพื้นเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ระยะเดียวกัน แม้พระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกเองก็ทรงสถาปนาองค์ในฐานะ “ธรรมิกราชา” เช่นเดียวกัน โดยคติดังกล่าวสร้างความชอบธรรมแก่สถาบันกษัตริย์เป็นอย่างสูง การแพร่ขยายของคติความนิยมดังกล่าวมีอิทธิพลต่อการมองโลกอดีต ไม่มีการเล่าชีวิตหลังความตายของชุนเจือง ไม่ว่าจะรูปผี เทพ หรือภพภูมิอื่นใดที่สูงส่งกว่านี้ นอกจากบอกเพียงว่า “อายุ ๗๗ ไปสู่ปรโลก”^{๑๑๓} ต่อมาความพยายามของฝ่ายล้านนาตะวันออกที่มีศูนย์กลางอยู่ที่นครน่าน ในการเล่าตำนานตามแบบฉบับของตนเอง ปีพ.ศ. ๒๔๔๖

^{๑๑๑} เรื่องเดียวกัน, ชิดเส้นได้โดยผู้อ้าง.

^{๑๑๒} พื้นเมืองเชียงแสน ปรวรรตโดย สรสวัสดิ์ อ่องสกุล. (กรุงเทพฯ: อัมรินทร์, ๒๕๔๖), หน้า ๒๔.

^{๑๑๓} ตำนานพื้นเมืองเชียงใหม่, หน้า ๑๒.

พระเจ้าสุริยวงศ์มริตเดช เจ้าผู้ครองนครน่าน ได้มีพระกระแสรับสั่งให้แสนหลวงราชสมภาร แต่ง “พงศาวดารลานนา” ขึ้นถวาย โดยสืบเนื่องจากการที่พระเจ้าสุริยวงศ์มริตเดชทรงมีพระราชดำริดังนี้ :

“คิดรำพึงพิจารณาดูในพื้นวงศาพระมหากษัตริย์เจ้าและเจ้านาย ซึ่งอัน ได้เป็นใหญ่ ได้เสวยราชสมบัติสืบ ๆ มา ตั้งแต่สันตानุสันตติโน้นมาแล คือ ตั้งแต่พระโพธิสัตว์แห่งเรา ปางเมื่อเป็นพระยามันตรราช ตั้งแต่ปฐมกัลป์อันนี้ มาด้วยลำดับมหาชตติยราชวงศ์สืบ ๆ มาตราบถึงในสมัยนี้ ก็เป็นที่สาบสูญตก หายไปสิ้น ก็พอได้รู้เห็นแต่เล็กน้อย หาเนื้อแนวมิได้จะนั้น เราเป็นเจ้าจึงมี อาชญาบังคับสั่งให้แสนหลวงราชสมภาร เป็นผู้พิจารณาเสาะสืบตรวจหาบริบูรณ์ ได้แล้ว ก็ให้แสนหลวงราชสมภารเป็นผู้เรียบเรียงเขียนไว้ให้เป็นหลักฐานมั่นคง สืบไปภายหน้า ให้ได้รู้เช่นชั่วลูกหลานหลิดหลี่”^{๑๘๔}

การเป็นอิสระปกครองตนเอง มีกษัตริย์และเจ้านายดูแลการภายในได้อย่างมีระเบียบมั่นคง มีอดีตอันยิ่งใหญ่ผ่านเรื่องเล่าของวีรบุรุษในตำนาน เป็นประเด็นสำคัญในการเขียนตำนานและ พงศาวดารพื้นถิ่นระยะเดียวกับรัชสมัยพระเจ้าสุริยวงศ์ฯ เนื่องจากการเปลี่ยนแปลงใน ความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่มีต่อกรุงเทพฯ เริ่มปรากฏโฉมอย่างใหม่ขึ้นมา ระบอบอาณานิคมภายใน กระทำต่อความสัมพันธ์ดังกล่าวให้เป็นไปในแง่ของการรวมศูนย์อำนาจผูกขาดเบ็ดเสร็จ ความสำเร็จบนพื้นฐานระบอบดังกล่าวเป็นผลประโยชน์ของรัฐสมบูรณาญาสิทธิสยามที่ถือกำเนิดใน พุทธศตวรรษที่ ๒๕ โดยตรง^{๑๘๕}

นอกจากนี้ คติเบื้องหลังภาพลักษณ์ขุนเจืองที่สะท้อนอิทธิพลจักรวาลทัศน์แบบพุทธ- พราหมณ์ ตามที่ปรากฏใน “ตำนานโยนก” ของพระยาประชาภิจักรจักร์ ที่ปรากฏขึ้นในระยะ ดังกล่าว ยังถือได้ว่าเป็นการขึ้นสูงสุดสูงสุดของคติความเชื่อแบบใหม่ แม้อ้างอิง/เชื่อมโยงกับตำนาน พื้นเมืองที่มีอยู่แต่เดิม และพระยาประชาภิจักรจักร์ก็เพียงแต่เป็นผู้รวบรวมเข้าไว้ในที่เดียวกันอย่าง เป็นระบบเท่านั้น กระนั้นก็ตามหากอ่านเปรียบเทียบระหว่างตำนานต้นฉบับกับตำนานโยนกฉบับ นี้ก็จะเห็นได้ว่า มีการใช้คำและการตีความอย่างใหม่เกิดขึ้น ซึ่งมีผลอย่างสำคัญในการขยาย

^{๑๘๔} เรื่องราชวงศ์พงศาวดารลานนาไทย. ใน ประชุมพงศาวดารฉบับหอสมุดแห่งชาติ เล่ม ๔ (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์ก้าวหน้า, ๒๕๐๗), หน้า ๓๓๓ - ๓๓๔.

^{๑๘๕} ปิโรตติ สมเกียรติ วันทะนะ. “เมืองไทยยุคใหม่: สัมพันธภาพระหว่างรัฐกับประวัติศาสตร์สำนึก.” ใน สมบัติ จันทร์วงศ์ และ ชัยวัฒน์ สถาอานันท์. (บก.). อยู่เมืองไทย : รวมบทความทางสังคมการเมือง เพื่อเป็นเกียรติแด่ ศาสตราจารย์เสน่ห์ จามริก ใน โอกาสอายุครบ ๖๐ ปี (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, ๒๕๓๐), หน้า ๗๑-๑๒๓.

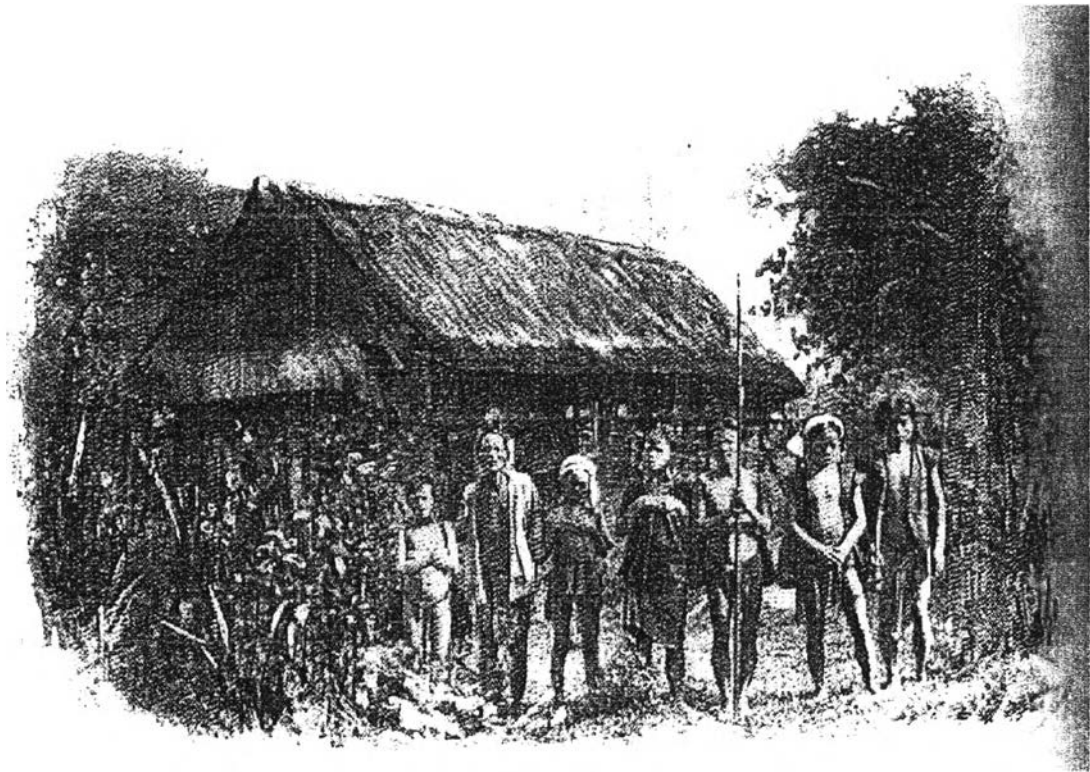
พรมแดนความรู้ พระยาประชาภิจักรจักรมืองขุนเจืองว่าเป็น “จักรพรรดิราชปราบชมพูทวีป” ^{๑๘๖} ไม่เพียงแต่คติพุทธ-พราหมณ์ซึ่งเป็นของอินเดียเดิมนั้น ด้านจีนขุนเจืองยัง “ได้รับอ่องแต่เจ้าแผ่นดินจีนวงศ์ของให้เป็นใหญ่ในเมืองแก้วประกันภูเห็ด” ^{๑๘๗} ตะวันออกกับตะวันตก (อินเดียกับจีน) ผสมปนเปกันอย่างน่าทึ่งทีเดียว

จึงเป็นอันสรุปได้ว่า ขณะที่ “ขุนเจือง” ในความคิดความทรงจำของกลุ่มชนตระกูลไท-ลาว ได้วิวัฒน์กลายเป็นวีรบุรุษในคติความเชื่อทางพุทธศาสนา เรื่องราวของขุนเจืองกลายเป็นต้นเค้าของการเข้ามาของพุทธศาสนาในดินแดนแถบลุ่มแม่น้ำโขง แสดงเงื่อนโซการยอมรับนับถือพุทธศาสนาของบรรพชน แต่สำหรับกลุ่มชนช่า “ขุนเจือง” กลับเป็นวีรบุรุษในตำนานตามคติความเชื่อดั้งเดิม อดีตผู้นำที่ทรงอำนาจเหนือกลุ่มชนผู้ปกครอง ที่จะกลับมาชี้นำการต่อสู้ปลดปล่อยพวกตนจากการปกครองของลาวและไทย ^{๑๘๘} ขุนเจืองในคติความเชื่ออย่างหลังนี้เอง กลายเป็นฐานทางด้านอุดมการณ์ของกบฏช่าตั้งแต่ครั้งต้นรัตนโกสินทร์จนถึงต้นพุทธศตวรรษที่ ๒๕

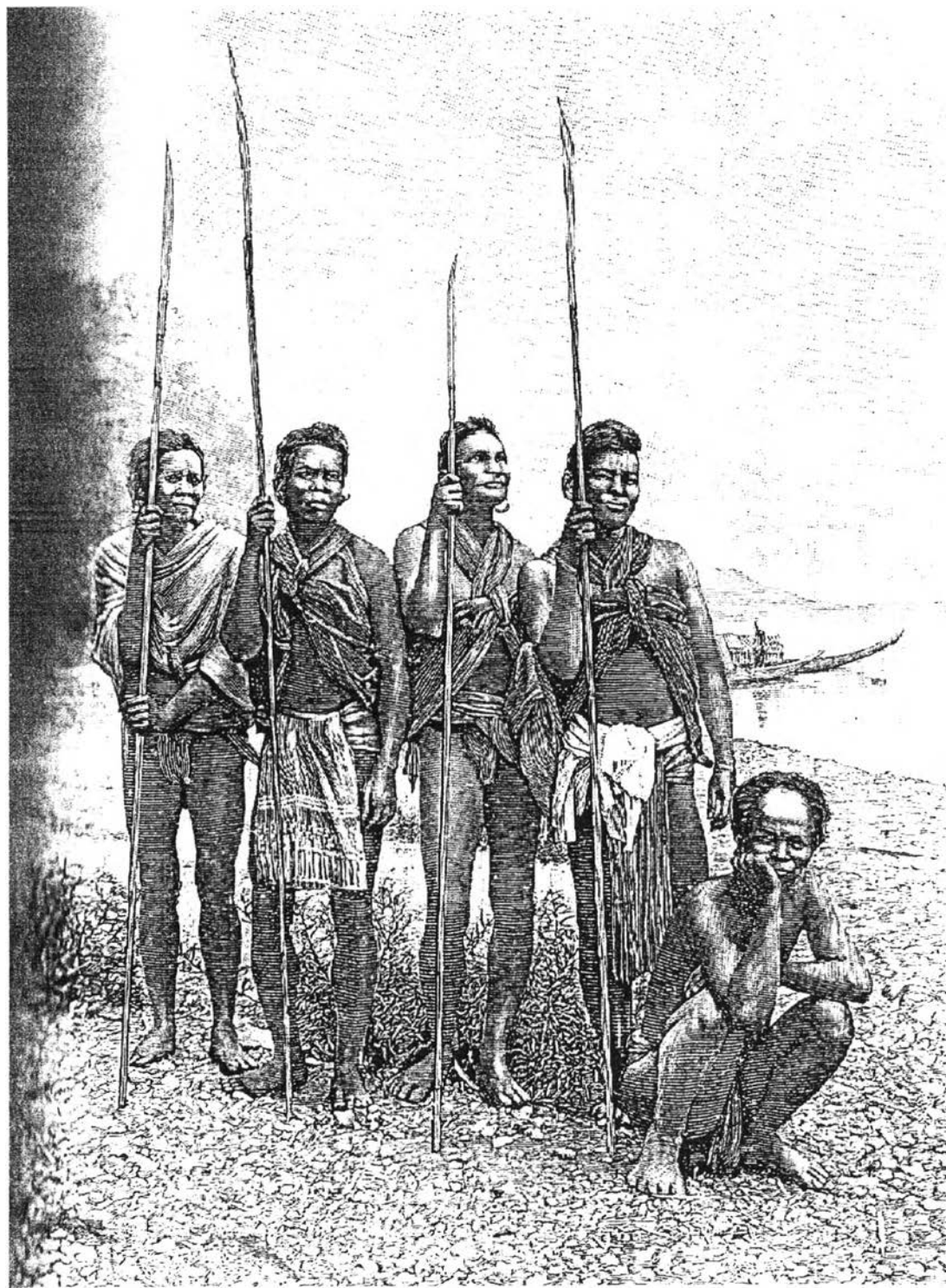
^{๑๘๖} พระยาประชาภิจักรจักร. พงศาวดารโยนก (กรุงเทพฯ: คลังวิทยา, ๒๕๑๖), หน้า ๒๓๕.

^{๑๘๗} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๘.

^{๑๘๘} กำพล จำปาพันธ์. “ขุนเจือง: วีรบุรุษในเทวตำนานตามแบบฉบับวัฒนธรรมไท-ลาว.” วารสารเมืองโบราณ ปีที่ ๓๔ ฉบับที่ ๑ (มกราคม - มีนาคม ๒๕๕๑), หน้า ๕๒ - ๖๒.



ภาพ 6. ช่างในแขวงหลวงพระบาง
(ที่มา: Malglaive, 1999: 192)



ภาพ 7. คนข่า
(ที่มา: Cupet, 1999: 241)