

บทที่ ๑ บทนำ



ความเป็นมาและความสำคัญของปัญหา

ระหว่างปี พ.ศ. ๒๔๑๕-๒๔๓๖ นับเป็นช่วงเวลาสำคัญของความสัมพันธ์ระหว่างกรุงเทพฯ กับหลวงพระบาง ในช่วงเวลาดังกล่าวกรุงเทพฯ ได้ขยายอำนาจสู่ลุ่มแม่น้ำโขง โดยพยายามแปรเปลี่ยนลักษณะความสัมพันธ์ที่แต่เดิมหลวงพระบางจัดอยู่ในสถานะ “หัวเมืองประเทศราช” สู่อำนาจการเป็นหนึ่งหนึ่งของสิ่งที่ยื่นขึ้นนำกรุงเทพฯ นิยามว่า “พระราชอาณาเขตสยาม” โดยถือว่าหลวงพระบางรวมทั้งดินแดนล้านช้างทั้งหมดอยู่ภายใต้อำนาจอธิปไตยของกรุงเทพฯ คนลาว คนข่า และกลุ่มชนต่าง ๆ ที่มีถิ่นฐานบ้านช่องอยู่ในล้านช้างมาแต่เดิม จึงถูกจัดประเภทให้เป็น “ไพร่ราษฎร” ของพระมหากษัตริย์สยาม^๑

ความพยายามในการสถาปนา “พระราชอาณาเขตสยาม” ขึ้น ณ บริเวณลุ่มแม่น้ำโขงนี้ก็เช่นเดียวกับในบริเวณอื่น ไม่ว่าจะเป็นดินแดนล้านนาทางเหนือ หัวเมืองอีสาน และหัวเมืองมลายูทางใต้ กล่าวคือไม่ได้เป็นไปอย่างราบรื่น กรุงเทพฯ เผชิญคู่แข่งสำคัญที่เป็นมหาอำนาจตะวันตก และการต่อต้านชัดเจนจากคนในท้องถิ่น แม้ว่าสุดท้ายกรุงเทพฯ จะประสบความสำเร็จในการผนวกรวมดินแดนทั้งสาม (ล้านนา อีสาน และมลายู) แต่กรณีล้านช้างนั้นสยามกลับพบกับความล้มเหลว ต่อมาเรื่องนี้ถูกทำให้กลายเป็นความทรงจำว่าด้วยการสูญเสียดินแดนของประเทศไทย ควรกล่าวในที่นี้ด้วยว่า คำนิยามซึ่งปรากฏในหลักฐานชั้นต้นที่ว่า “พระราชอาณาเขต” (สยาม) นั้นสามารถเทียบเคียงได้กับ Colony (อาณานิคม) ในภาษาอังกฤษ เพราะแท้จริงแล้ว “พระราชอาณาเขต (สยาม)” คือนิยามของ “อาณานิคม(สยาม)” ในกรอบของภาษาไทยสมัยนั้นนั่นเอง^๒

^๑ ดูเปรียบเทียบการศึกษาประเด็นปัญหานี้ว่าด้วยการสถาปนาระบอบรัฐรวมศูนย์อำนาจแบบ “อาณานิคม” จนถึงยุค “รัฐประชาชาติ” ในสังคมไทย ใน สุเทพ สุนทรภาสัก, “พัฒนาการแห่งชาติและบูรณาการทางสังคมและวัฒนธรรมของประเทศไทย” ใน มานุษยวิทยากับประวัติศาสตร์: รวมความเรียงว่าด้วยการประสูติให้แนวความคิดและทฤษฎีทางมานุษยวิทยาในการศึกษาข้อมูลทางประวัติศาสตร์ (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์เมืองโบราณ, ๒๕๔๐), หน้า ๑๔๕ - ๑๗๔.

^๒ ในช่วงระหว่างปีพ.ศ. ๒๔๑๕ - ๒๔๓๖ เท่าที่ผู้เขียนตรวจสังเกตจากหลักฐานชั้นต้นอย่างละเอียดเท่าที่จะสามารถกระทำได้ พบว่าในช่วงเวลาดังกล่าวนั้นยังไม่ปรากฏใช้คำว่า “อาณานิคม” สำหรับเรียกสภาพการณ์ที่รัฐหนึ่งมีอธิปไตยเหนืออีกรัฐหนึ่ง ขณะนั้นยังใช้คำเรียก เช่น “เมืองขึ้น” “ประเทศราช” หรือ “พระราชอาณาเขต” (กรณีสยามและอังกฤษ) สำหรับนิยามเรียกสภาพการณ์ที่เรียกว่า “อาณานิคม” ในภายหลังนี้ คำว่า “เมืองขึ้น” กับ “ประเทศราช” แม้จะยังปรากฏมีการใช้ในช่วงเวลา ๒๔๑๕ - ๒๔๓๖ แต่เป็นที่น่าสังเกตว่า ความหมายของคำเหล่านี้ก็ไม่ได้เป็นความหมายตามแบบจารีตดั้งที่เคยเป็นมาแต่อย่างใด ตรงข้ามกลับปรากฏมีการใช้คำดังกล่าวอธิบายเช่น เรียกพม่าหลังปีพ.ศ. ๒๔๒๗ ว่า “ตกเป็นประเทศราชอังกฤษ” เรียกเขมรหลัง ๒๔๑๐ ว่า “ตกเป็นประเทศราช

เมื่อถือว่าล้านช้างเป็นดินแดนในพระราชอาณาเขตสยาม “ลาว” จึงถูกถือให้มีความเป็นไทย ในแง่ที่ต่างอยู่ภายใต้ร่มพระบารมีของพระมหากษัตริย์องค์เดียวกับ “ไทย”^๓ นอกเหนือจากลาวแล้ว “ข่า” หรือที่หลักฐานไทยมักเรียก “ไพร่ลาวข่า” ก็เป็นอีกชนกลุ่มหนึ่งซึ่งถูกนับรวมในลักษณะดังกล่าว แต่ข่าไม่ได้ขึ้นกับไทยโดยตรงเหมือนลาว ข่าขึ้นกับลาวก่อน ซึ่งแต่ไหนแต่ไรมา ชนชั้นนำสยามมักถือว่าเมื่อควบคุมลาวได้ ก็จะได้ข่าไว้เป็นกำลังด้วย แต่ที่จริงแล้วข่าไม่ได้ขึ้นกับลาวและไทยอยู่ตลอด มุมมองอย่างนี้มีปัญหาเพราะละเลยบทบาทและตัวตนของคนข่า ระหว่างนั้นเองคือในปีพ.ศ. ๒๔๑๗ ที่บริเวณทุ่งไหหิน เมืองเชียงขวาง ได้เกิดกลุ่มกบฏที่รู้จักกันในนามว่า “ข่าเจือง” โดยมีผู้นำชื่อ “พระยาว่าน” ประกาศต่อสู้เพื่อปลดปล่อยข่าจากการปกครองของลาวและไทย ต่อมาในปี พ.ศ. ๒๔๑๙ ข่าเจืองได้แพร่ขยายขึ้นอีกในดินแดนสิบสองจุไทยและหัวพันห้าทั้งหก ภายใต้ผู้นำที่มีนามว่า “ท้าวล่าแสงแสนเหิน” ข่าเจืองตั้งมั่นเคลื่อนไหวต่อต้านสยามและล้านช้างอยู่ได้นานถึง ๑๐ ปีหลังจากนั้น (พ.ศ. ๒๔๑๙-๒๔๒๙)

ในขั้นต้น การแยกระหว่างไทยกับลาวในต้นพุทธศตวรรษที่ ๒๕ กล่าวได้ว่าเป็นเงื่อนไขหนึ่ง ที่นำไปสู่การเกิดขึ้นของรูปแบบรัฐรวมศูนย์อำนาจในภายหลัง ไม่ว่าจะเป็นรัฐอาณานิคมฝรั่งเศสในลาว รัฐสมบูรณาญาสิทธิในสยาม เมื่อรัฐทั้งสองถูกปฏิวัติโค่นล้มลงโดยขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมการเมืองก็เข้ายุครัฐประชาชาติที่เกิดขึ้นทั่วภูมิภาคในเวลาต่อมา^๔ ดูประหนึ่งรัฐสำคัญทั้งสอง

ฝรั่งเศส เป็นต้น คำว่า “อาณานิคม” ในสังคมไทยเพิ่งเริ่มใช้เมื่อไม่กี่สิบปีมานี้เอง ดังจะเห็นได้ว่าพจนานุกรมฉบับสำคัญ เช่น “อักษรรากฐานศัพท์” ของหมอบรัดเลย์ “พจนานุกรมฉบับกระทรวงธรรมการ ร.ศ. ๑๒๐.” และ “พจนานุกรมฉบับราชบัณฑิตยสถาน” ปี พ.ศ. ๒๔๙๓ จะไม่ปรากฏคำว่า “อาณานิคม” ส่วนพจนานุกรมที่มีคำว่า “อาณานิคม” คือ พจนานุกรมฉบับราชบัณฑิตยสถานปีพ.ศ. ๒๕๒๕ ทั้งนี้แน่นอนว่า การที่ไม่มีคำว่า “อาณานิคม” ใช้ในอดีต ไม่ได้หมายความว่า ไม่มีอาณานิคมในความหมายที่เราเข้าใจในปัจจุบัน ดังที่ทราบกันคือ พม่าตกเป็นอาณานิคมอังกฤษตั้งแต่ปีพ.ศ. ๒๔๒๗ เขมรถูกตกเป็นอาณานิคมฝรั่งเศสตั้งแต่ปีพ.ศ. ๒๔๑๐ แต่อาณานิคมขณะนั้นยังเป็นของใหม่สำหรับชนชั้นนำสยาม ไม่มีคำใหม่สำหรับอธิบายหรือให้ความหมายสำหรับสภาพการณ์ที่รัฐหนึ่งมีอธิปไตยเบ็ดเสร็จเหนืออีกรัฐหนึ่ง จึงมีการหันไปหยิบยืมคำเก่า เช่น “เมืองขึ้น” หรือ “ประเทศราช” มาใช้อธิบายปรากฏการณ์ใหม่ที่เพิ่งเกิดขึ้นในขณะนั้น หรือนัยหนึ่งก็คือการแปล colony ด้วย “เมืองขึ้น” และ “ประเทศราช” ซึ่งก็มีผลทำให้คำเก่าเหล่านี้มีความหมายใหม่ไปด้วยในตัว

^๓ ทวีศิลป์ สิวัดมณะ. “การรับรู้เรื่อง “ลาว” ในพงศาวดารและแบบเรียนไทย.” *สังคมศาสตร์ปริทัศน์* ปีที่ ๑๖ ฉบับที่ ๑ (กรกฎาคม - ธันวาคม ๒๕๓๕), หน้า ๑๐๖- ๑๑๖; ส่วน “ลาว” ในฐานะรัฐรวมศูนย์อำนาจนั้นเพิ่งเกิดเมื่อปี พ.ศ. ๒๔๔๒/ค.ศ. 1899 โดยในปีดังกล่าวฝรั่งเศสได้จัดการรวมเขตการปกครองอาณาจักรหลวงพระบาง จำปาศักดิ์ เชียงขวาง และเวียงจันทน์เข้าเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันเรียกว่า “ลาว” (ดูรายละเอียดใน Hugh Toye. *Laos: Buffer State or Battleground* [London: Oxford University Press, 1968], p.43 อ้างใน สุรัชย์ สิริโก. *การพัฒนาเศรษฐกิจและการเมืองลาว* (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์คบไฟ, ๒๕๔๔), หน้า ๒) ส่วนประเด็นความหมายและการใช้ “ลาว” ในยุคจารีตนั้น จะใช้บังคับถึงกลุ่มคน ดินแดน และวัฒนธรรมที่สัมพันธ์กันอยู่ในแถบลุ่มแม่น้ำโขง ได้แก่ ชาวล้านนา เชียงรุ่ง เชียงตุง สิบสองปันนา และสองฝั่งของแม่น้ำโขงตอนกลาง (อีสานและล้านช้าง) เป็นต้น ดูรายละเอียดใน เตือนใจ ไชยศิลป์. “ล้านนาในการรับรู้ของชนชั้นปกครองสยาม พ.ศ. ๒๔๓๗ - ๒๔๗๖.” (วิทยานิพนธ์ปริญญาศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาประวัติศาสตร์ คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, ๒๕๓๖), หน้า ๓๑.

^๔ ดูตัวอย่างการวิเคราะห์เปรียบเทียบประเด็นนี้ใน Benedict Anderson. “Studies of the Thai States: The State of Thai Studies.” in Elizer Ayal [Ed.], *The Study of Thailand* [Ohio: Center for International Studies Southeast Asia Program, 1978], pp.193-

ของเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ภาคพื้นทวีป ได้ถูกยกระดับพัฒนาการไปสู่สังคมใหม่ที่ดีกว่าเดิม แต่เมื่อมองจากจุดของชนพื้นเมืองเดิมโดยพิจารณาความเป็นวิภาษวิธีอย่างซับซ้อนระหว่างสถานะทางชนชั้นและความสัมพันธ์ระหว่างกลุ่มชน กลับน่าสนใจตรงที่ลำดับขั้นพัฒนาการต่าง ๆ เหล่านี้หาได้ควรถูกพิจารณาในแง่ของ “ความก้าวหน้า” แต่ถ้ายึดไว้เท่านั้น เพราะหากมองจากจุดยืนและผลประโยชน์ของชนเหล่านี้ลำดับขั้นพัฒนาดังกล่าวอาจเป็นดัชนีชี้วัดปริมาณ “ความเสื่อม” หรือที่เรียกตามภาษาท้องถิ่นว่า “กลียุค” ได้ไม่ยากนัก เพราะลำดับขั้นพัฒนาการเหล่านี้กำเนิดขึ้นจากการกดขี่เอาไรต์เอาเปรียบที่กลุ่มชนผู้ปกครองมีต่อกลุ่มชนต่าง ๆ ที่กระจายอยู่ทั่วไปในท้องถิ่น^๕

ในระยะหัวเลี้ยวของการเปลี่ยนแปลงเช่นนี้เอง ที่มีการวิเคราะห์กันว่าทำให้อุดมคติความเชื่อที่ว่าด้วย “พระศรีอารีย์” (Millennialism) และความเชื่อในเรื่องการมาเป็นผู้นำปลดปล่อยของ “วีรบุรุษทางวัฒนธรรม” (Cultural Hero) ของคนในท้องถิ่น ถูกทำให้กลายเป็น “ความจริงทางสังคม” ในรูปของกบฏผู้มีบุญ พวกผู้นำกลุ่มชนตระกูลไท – ลาวเดิมบางส่วน จะปวารณาตัวเป็นพระศรีอารีย์ ขณะที่ในหมู่ผู้นำกลุ่มชนตระกูลมอญ – เขมร ก็มักจะแสดงออกถึงการโหยหาอดีต (Nostalgia) กลับไปสู่ยุค “ขุนเจืองธรรมิกราช” วีรบุรุษในตำนาน ซึ่งเชื่อว่าจะมาต่อสู่ปลดปล่อยชนพื้นเมืองจากการถูกปกครองโดยชนต่างเผ่าพันธุ์ ยุคพระศรีอารีย์และขุนเจืองจึงเป็น “ยุคในอุดมคติ” ของกลุ่มชนพื้นเมือง ซึ่งในประเด็นปัญหาดังกล่าวนี้ ฉลอง สุนทรวาณิชย์ ได้เคยตั้งข้อสังเกตไว้ว่า :

“พวกข่านับเป็นชนกลุ่มแรกที่มีความรู้สึกว่าการกลียุคได้มาถึง และถูก
กระทบกระเทือนจากการแผ่อำนาจของไทยเข้าไปในที่ราบสูงโคราชและฝั่งซ้าย
แม่น้ำโขงในตอนปลายศตวรรษที่ ๑๔ พวกข่าจำนวนมากถูกกวาดต้อนและจับมา
ขายเป็นทาส พวกที่เหลือถูกบังคับให้เสียส่วยทองคำเป็นรายปีแก่กรุงเทพฯ กบฏ
๓ ครั้งแรกในจำนวน ๖ ครั้งในภูมิภาคนี้ที่กล่าวถึงข้างต้นเป็นกบฏที่เริ่มขึ้นในชุมชน

247 ; วินัย พงศ์ศรีเพียร. “งานเขียนทางประวัติศาสตร์ของเอเชียตะวันออกเฉียงใต้: กลุ่มประเทศภาคพื้นทวีป.” *รวมบทความประวัติศาสตร์* ฉบับที่ ๑๖ (กุมภาพันธ์ ๒๕๒๙), หน้า ๑ - ๙๖; ศรีศักร วัลลิโภดม. “การศึกษาเกี่ยวกับประเทศเพื่อนบ้านในประเทศไทย.” ใน *วิเทศคดีศึกษา: รากฐานของเมืองไทยในระบบโลกสมัยใหม่* (กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.), ๒๕๓๔), หน้า ๗๕ - ๑๑๔; เกณฑ์สำคัญหนึ่งในการแบ่งประเภทระหว่างรัฐสมบูรณาญาสิทธิกับรัฐประชาชาตินั้น คือ ดูว่าอำนาจอธิปไตยสูงสุดอยู่ที่ใคร ถ้าอยู่ที่สถาบันกษัตริย์ก็เป็นรัฐสมบูรณาญาสิทธิ แต่ถ้าอยู่ที่ประชาชนก็ถือว่าเป็นรัฐประชาชาติ ดูรายละเอียดข้อถกเถียงและความสำคัญของประเด็นนี้ใน บุญส่ง ชัยสิงห์กานานนท์. “ความเป็นชาติ: รัฐชาติและชาตินิยมในยุคโลกาภิวัตน์.” *วารสารอักษรศาสตร์ มหาวิทยาลัยศิลปากร* ปีที่ ๒๑ ฉบับที่ ๒ (ธันวาคม ๒๕๔๑ - พฤษภาคม ๒๕๔๒), หน้า ๒๔ - ๗๓.

^๕ จามะรี เชียงทอง. “การเมืองเรื่องชาติพันธุ์ วัฒนธรรม และความรู้พื้นถิ่นในไทย เวียดนาม และลาว.” ใน *ว่าด้วยแนวทางการศึกษาชาติพันธุ์: รวมบทความจากการประชุมประจำปีทางมานุษยวิทยาครั้งที่ ๒ เรื่อง ชาติและชาติพันธุ์* (กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน), ๒๕๔๗), หน้า ๑๒๗ - ๑๕๐.

ของข้า ในชุมชนไทย – ลาว สถานะเดิมในสังคมก็เปลี่ยนแปลงไปมากนับแต่การขยายอำนาจของไทยเข้าไปในภูมิภาค โครงสร้างอำนาจในท้องถิ่นที่ถูกกระทบกระเทือนจากอำนาจทางการเมืองของไทย สถานการณ์ทางการเมืองในรัฐข้างเคียงที่เปลี่ยนแปลงไปเนื่องมาจากการขยายอำนาจของฝรั่งเศสเข้าไปในอินโดจีน และปรากฏการณ์ทางธรรมชาติที่ผิดปกติโดยเฉพาะฝนแล้งและการทำนาไม่ไ้ผล เหล่านี้ล้วนเป็นปัจจัยที่ก่อให้เกิดกบฏผู้มีบุญครั้งที่ ๓ และ ๔ ในชุมชนไทย – ลาว สำหรับ ชาวนาไทย – ลาวและชนกลุ่มน้อยอย่างพวกข้าในภูมิภาคนี้ ความเปลี่ยนแปลงของสถานะเดิมที่กล่าวมาข้างต้น ล้วนแล้วแต่สอดคล้องไปกับกลียุคที่กลอนลำเกี่ยวกับพระศรีอารีย์ทั้งหลายได้ทำนายไว้ว่าเป็นสัญญาณการมาของพระศรีอารียเมตไตรย และความเปลี่ยนแปลงดังกล่าวนี้เป็นเครื่องชี้บอกว่า ผู้มีอำนาจในการปกครองนั้นสูญสิ้น “บุญวาสนา” และรวมทั้ง “ความชอบธรรม” ในการใช้อำนาจปกครอง”^๖

ขณะที่วิโรจน์ หีบแก้ว ซึ่งศึกษาสภาพการเปลี่ยนแปลงของหัวเมืองอีสานบริเวณลุ่มน้ำชีตอนกลางระหว่างปีพ.ศ.๒๓๒๕-๒๔๔๓ ก็ได้ผนวกเรื่องกบฏผู้มีบุญไว้ในบทที่ ๖ แสดงความเห็นว่ามีบุญของคนลาวและคนข้าในท้องถิ่นอีสานและล้านช้างนั้น มักเป็นบรรพบุรุษที่มีชื่อเสียงเล่าขานกันในเรื่องความรู้ ความสามารถ และความกล้าหาญ เช่น ท้าวฮุ่งฮุนเจือง ขุนบรมราชา พญาโคตรบอง ท้าวลันก่านฝ่าตี้นแดง ฯลฯ เป็นความเชื่อเกี่ยวกับ “ผู้มีบุญ” ที่ไม่ได้เกี่ยวข้องกับเรื่องพุทธศาสนา ๕,๐๐๐ ปี แต่คนลาวและคนข้าปรับความเชื่อทั้งสองสายนี้เข้าด้วยกัน โดยเฉพาะในกรณีการอ้างตนเป็น “ผู้มีบุญ” แล้วหยิบยกเอาสถานการณ์วิกฤติในสังคมขึ้นมาเป็นเครื่องเสริมสร้างภาวะการเป็น “ผู้มีบุญ” ของผู้นำกบฏ^๗

ทั้งนี้เนื่องจากกบฏผู้มีบุญอีสานที่เกิดขึ้นระหว่างปีพ.ศ.๒๔๔๓-๒๔๔๖ มีความสัมพันธ์เกี่ยวข้องกับการเคลื่อนไหวของกบฏข้าในฝั่งตะวันออกของแม่น้ำโขง อาศัยสภาพการณ์ที่อำนาจรัฐสยามกับฝรั่งเศสมีช่องว่างตรงบริเวณเขตรอยต่อที่เรียกว่า “เขต ๒๕ กิโลเมตร”^๘ เป็นแหล่งช่องสุ่ม

^๖ ฉลอง สุนทรวานิชย์. “ความเชื่อในเรื่องพระศรีอารีย์และกบฏผู้มีบุญในภาคอีสาน: ข้อสังเกตเบื้องต้นเกี่ยวกับอุดมการณ์และผู้นำ.” ใน พรเพ็ญ อันตระกูล และอัจฉราพร กมฺพพิสมัย. (บก.). “ความเชื่อพระศรีอารีย์” และ “กบฏผู้มีบุญ” ในสังคมไทย (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สร้างสรรค์, ๒๕๒๗), หน้า ๒๔ - ๒๙ ชัดเส้นได้โดยผู้ย้ง.

^๗ วิโรจน์ หีบแก้ว. “ประวัติศาสตร์อีสานบริเวณลุ่มน้ำชีตอนกลางระหว่างพ.ศ.๒๓๒๕-๒๔๔๓.” (ปริญญาานิพนธ์การศึกษามหาบัณฑิต ภาควิชาประวัติศาสตร์ บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ ประสานมิตร, ๒๕๒๙), หน้า ๔๒ - ๔๓.

^๘ “เขต ๒๕ กิโลเมตร” หมายถึง เขตบริเวณรอยต่อระหว่างฝรั่งเศสกับสยามที่เกิดขึ้นตามข้อตกลงอันสืบเนื่องมาจากกรณี ร.ศ. ๑๑๒ โดยให้ถือเขตบริเวณดังกล่าวเป็นเขตปลอดทหารและอำนาจรัฐของทั้งสองประเทศ กบฏผู้มีบุญที่เกิดขึ้นหลัง พ.ศ. ๒๔๓๖ ทั้งในอีสานและลาวได้จึงใช้ “เขต ๒๕ กิโลเมตร” เป็นแหล่งช่องสุ่มกำลังคนและหลบหนีการปราบปรามของฝ่ายรัฐ ดูรายละเอียดประเด็นปัญหา

กำลังคนและเป็นที่ยอมรับเวลาถูกปราบปรามจากสยามและฝรั่งเศส ก่อนหน้านั้นนิยาม "ความเป็นกบฏ" ในทัศนะของชนชั้นนำสยามยังไม่ได้ครอบคลุมถึงกรณีกบฏผู้มีบุญ มากพอที่จะเอาผิดกับฝ่ายกบฏได้^{๕๐} เพราะกบฏผู้มีบุญตั้งแต่สมัยต้นรัชกาลที่ ๕ เป็นต้นมา แตกต่างจากกบฏผู้มีบุญที่เคยเกิดขึ้นในยุคจารีตอย่างกบฏญาณพิเชียรในปีพ.ศ.๒๑๒๔ กบฏธรรมเถียรในปีพ.ศ.๒๒๓๗ และกบฏบุญกว้างในปีพ.ศ.๒๒๔๑^{๕๑}

กล่าวคือ กบฏผู้มีบุญตั้งแต่สมัยรัชกาลที่ ๕ เป็นต้นมา ไม่ได้มีจุดมุ่งหมายจะเข้ามาปลงพระชนม์กษัตริย์สยามและไม่มีแผนการจะบุกตีกรุงเทพฯ แต่เน้นเคลื่อนไหวสร้างเครือข่ายอำนาจการต่อรองขึ้นในหัวเมืองท้องถิ่นห่างไกล เรียกร้องสิทธิอำนาจปกครองของตนเองในท้องถิ่นนั้นเอง โดยมีประเด็นเรื่องของการเก็บส่วย หรือแสวงหาประโยชน์จากการใช้ที่ดินและทรัพยากรของท้องถิ่นเป็นประเด็นสำคัญในการขับเคลื่อนก่อความไม่พอใจต่อรัฐและชนชั้นนำ^{๕๒} เหตุนี้กบฏผู้มีบุญที่เกิดขึ้นในช่วงเวลาดังกล่าวจึงเริ่มขึ้นในหมู่กลุ่มชนช่าก่อนเป็นลำดับแรก จากนั้นก็แพร่ขยายมายังบริเวณฝั่งตะวันตกของแม่น้ำโขง เนื่องจากคนช่าถูกบีบคั้นมากที่สุดภายใต้โครงสร้างสังคมแบบที่

เขตระหว่างประเทศในภาคอีสานใน จารุบุตร เรื่องสุวรรณ. "ประวัติศาสตร์ปัญหาเส้นเขตแดนของประเทศไทยทางภาคอีสาน." เอกสารประกอบการสัมมนาประวัติศาสตร์อีสาน จัดโดยมหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ มหาสารคาม วันที่ ๑๗ พฤศจิกายน พ.ศ. ๒๕๒๑, หน้า ๑ - ๑๐.

^{๕๐} กฎหมายตราสามดวงระบุว่า ผู้ที่ต้องโทษเป็น "กระบด" คือ ผู้ที่ "ประทศร้ายต่อสมเด็จพระพุทธเจ้าอยู่หัว จะปลงพระองค์ลงจากเสวยตรจักรกิติ แลโจรคุมพิทพวกถือสรรพสาตราวุธเข้าปล้นตีเมืองเผาจนกิติ ปล้นตีพระนครเผาพระราชนิเวศมนเทียรสถานวังคลังจางกิติ..." (จาก "พระไอยการกระบดศึก." ใน กฎหมายตราสามดวง (กรุงเทพฯ: กรมศิลปากร, ๒๕๒๑), หน้า ๕๒๓) ที่เป็นเช่นนั้นก็เพราะในยุคจารีตรัฐเป็นภาพตัวแทนของจักรวาล มีสถาบันพระมหากษัตริย์และพระบรมมหาราชวังเป็นศูนย์กลาง จักรวาลก็คือรัฐในทางสากล ในแง่นี้กษัตริย์จึงถูกเปรียบให้เข้าใจง่าย ๆ ว่าเป็นเหมือนแสงเทียนที่มีรัศมีเปล่งแสงเจิดจ้าเมื่ออยู่ใกล้ แต่เมื่ออยู่ห่างไกลออกไปแสงเทียนก็จะริบหรี่ลงเรื่อย ๆ (โปรตุเกส นิธิ เอียวศรีวงศ์. "จากรัฐชายขอบถึงมณฑลเทศาภิบาล ความเสื่อมสลายของกลุ่มอำนาจเดิมในเกาะภูเก็ต." ใน กรุงแตก พระเจ้าตากฯ และประวัติศาสตร์ไทย: ว่าด้วยประวัติศาสตร์และประวัติศาสตร์นิพนธ์ (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มติชน, ๒๕๓๘), หน้า ๑๖๓ - ๒๑๖) ฉะนั้น สำหรับรัฐท้องถิ่นที่ตั้งอยู่ห่างไกลจากรัศมีของแสงเทียนจึงมีอิสระและมีอำนาจปกครองตนเองอยู่ระดับหนึ่ง "กระบด" ที่เกิดขึ้นในท้องถิ่นห่างไกลก็จะถือเป็นเรื่องราวปัญหาภายในของท้องถิ่นนั้น ๆ ด้วย โดยส่วนกลางไม่มีสิทธิอำนาจเข้าไปยุ่งเกี่ยวหรือต่อให้อยากจะทำก็ยุ่งเกี่ยวได้ค่อนข้างยาก เพราะปัญหาในเรื่องการติดต่อคมนาคม ต่อเมื่อการ "กระบด" เสร็จสิ้นลง ถือเป็นธรรมเนียมปฏิบัติว่าฝ่ายชนะจะต้องส่งต้นไม้เงินต้นไม้ทองมายังส่วนกลาง มีบุตรธิดาก็อาจต้องส่งมาเป็นพระสนม เมื่อส่วนกลางมีศึกสงครามมาติดพันหากมีหมายให้เกณฑ์ไพร่พลมาช่วยรบก็ต้องดำเนินการตามนั้น แต่หากการ "กระบด" เสร็จสิ้นลงแล้ว ฝ่ายชนะไม่กระทำตามจารีตปฏิบัติข้างต้น เมื่อนั้นแหละส่วนกลางจึงจะมีความชอบธรรมที่จะแทรกแซงหรือส่งกำลังไปปราบปราม แต่เมื่อเกิดแนวคิดเกี่ยวกับรัฐที่มีอาณาเขตดินแดนบนพื้นโลก ถือว่าท้องถิ่นที่อยู่ห่างไกลนั้นเป็นดินแดนใน "พระราชอาณาเขต" บรรดากบฏผู้มีบุญรวมทั้งเหล่าโจรผู้ร้ายต่าง ๆ ก็จะถูกถือเป็นกบฏและโจรผู้ร้ายสำหรับส่วนกลางไปด้วย ดังที่เกิดขึ้นในล้านช้างช่วงระหว่างปีพ.ศ. ๒๔๑๗ - ๒๔๓๓ เป็นต้น

^{๕๑} วาภูณี โอสถารมย์. "ประมวลการศึกษาเรื่องกบฏชาวนาไทย: แนวเรื่อง วิธีการ และความเปลี่ยนแปลง." รัฐศาสตร์สาร ปีที่ ๑๔ ฉบับที่ ๓ - ปีที่ ๑๕ ฉบับที่ ๑ (กันยายน ๒๕๓๑ - เมษายน ๒๕๓๒), หน้า ๓๔๓ - ๓๔๔.

^{๕๒} Shigeharu Tanabe. "Ideological Practice in Peasant Rebellions: Siam at the Turn of the Twentieth Century." In Andrew Turton and Shigeharu Tanabe. [ed]. History and Peasant Consciousness in South East Asia [Osaka: National Museum of Ethnology, 1984], pp. 75-110.

เน้นการแสวงหาผลประโยชน์จากการใช้แรงงานบนที่ดินและส่วยสาอากร ดังที่ จอห์น บี. เมอร์ดอค (John B. Murdoch) กล่าวสรุปประเด็นนี้ไว้ว่า:

“ในโครงสร้างสังคมการเมืองเช่นนี้ บทบาทของชนเผ่าข่าเป็นเรื่องสำคัญ และสลับซับซ้อน ชนเผ่าข่าเป็นประชากรส่วนใหญ่ของดินแดนจำปาศักดิ์ อันประกอบด้วยที่ราบสูงโบโลเวนส์ สารวัน อัดตะปือ และที่ราบสูงคองทุม พวกที่สำคัญที่สุดคือ อลัก (Alak) กับ โลเวน (Loven) แห่งที่ราบสูงโบโลเวนส์ (Bolovens Plateau) และพวกเซแดง (Sedang) แห่งที่ราบสูงคองทุม นอกจากนั้นยังกล่าวกันว่าบรรดาชนเผ่านี้ตกอยู่ภายใต้ “การยึดครองอย่างหลวม ๆ” โดยลาวบางตระกูลซึ่งคาดว่าเป็นตระกูลขุนนางผู้ปกครอง เนื่องจากจำปาศักดิ์อยู่ใต้อำนาจกรุงเทพฯ พวกชนเผ่านี้จึงต้องส่งส่วยทอง และขณะเดียวกันก็ต้องส่งของกำนัลแก่ขุนนางผู้น้อย ผู้ที่เก็บรวบรวมส่วยเหล่านี้ก็คือทหารลาว”^{๑๒}

กล่าวถึงเฉพาะในประเด็นอุดมการณ์ความเชื่อของกบฏผู้มีบุญแล้ว เราจะเห็นได้ว่าที่ผ่านมามหาการศึกษาทางวิชาการมักมุ่งเน้นให้ความสำคัญอยู่เฉพาะอุดมการณ์ความเชื่อเรื่องพระศรีอารีย ซึ่งเป็นอุดมการณ์ความเชื่อหลักของกลุ่มสำคัญ ๆ ในกบฏผู้มีบุญอีสาน ที่เกิดขึ้นในช่วงระหว่างปี พ.ศ. ๒๔๔๓-๒๔๔๖^{๑๓} แต่ในหมู่นักศึกษาประวัติศาสตร์อีสานและล้านช้างจะเห็นต่างออกไป กล่าวคืออุดมการณ์ความเชื่อของกบฏผู้มีบุญในอีสานและล้านช้างมีความหลากหลายมาก นอกจากความเชื่อเรื่องพระศรีอารียแล้ว ในหมู่นักบวชยังปรากฏการอ้างตัวเป็นท้าวสูงขุนเจือง ขุนบรมราชา พญาโคตรบอง ท้าวลิ้นก่านฝาดินแดง ท้าวธรรมิกราช พระพรหม พระวิษณุ พระอินทร์ ท้าวเวสสุวรรณ ฯลฯ ที่สำคัญคือมีการอ้างสืบเชื้อสายมาจากราชวงศ์เวียงจันทน์ที่ล่มสลายไป ทั้งนี้สืบเนื่องจากสภาพการล่มสลายของราชอาณาจักรเวียงจันทน์ ตลอดถึงการรวมศูนย์อำนาจปกครองทั้งในสยามและอาณานิคมฝรั่งเศส ซึ่งเกิดขึ้นในระยะเวลาใกล้เคียงกัน ส่งผลกระทบต่อการปรับตัวของกลุ่มชนต่าง ๆ ทั้งในอีสานและล้านช้าง^{๑๔}

^{๑๒} จอห์น บี. เมอร์ดอค. “กบฏ “ผู้มีบุญ” ค.ศ. 1901-1902.” แปลโดย พิมพ์ันท์ เวสสะโกศล. ใน พรเพ็ญ อันตระกูล และ อัจฉราพร กมุทพิลสมัย. (บก.). “ความเชื่อพระศรีอารีย” และ “กบฏผู้มีบุญ” ในสังคมไทย, หน้า ๑๐๗.

^{๑๓} ดูรายละเอียดใน จักรทิพย์ นาถสุภา และประนุช ทรัพย์สาร. อุดมการณ์กบฏผู้มีบุญอีสาน กรุงเทพฯ: ม.ป.พ., ๒๕๒๕ ; รวมทั้งบทความส่วนใหญ่ใน พรเพ็ญ อันตระกูล และ อัจฉราพร กมุทพิลสมัย. (บก.). “ความเชื่อพระศรีอารีย” และ “กบฏผู้มีบุญ” ในสังคมไทย กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สร้างสรรค์, ๒๕๒๘ ; วุฒิชัย มูลศิลป์ และ ธรรมนิตย์ วราภรณ์ (บก.). กบฏชาวนา กรุงเทพฯ: สมาคมสังคมศาสตร์แห่งประเทศไทย, ๒๕๒๕.

^{๑๔} ดูรายละเอียดใน ชุมพล แนวจำปา. “การเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจบริเวณลุ่มน้ำมูลตอนบน พ.ศ. ๒๔๔๓ - ๒๔๖๔.” วิทยานิพนธ์ปริญญาอักษรศาสตรมหาบัณฑิต ภาควิชาประวัติศาสตร์ บัณฑิตวิทยาลัย จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๒๙ ; ดูการพยายาม

เมื่อกลุ่มผู้มีบุญในศูนย์กลางหลักของจักรวาลเดิม เช่น ล้านช้างเวียงจันทน์ ถูกทำลายลงจนไม่หลงเหลือสายเลือดสืบสิทธิธรรม และศูนย์อำนาจของล้านช้างที่เหลือไม่ว่าจะเป็นหลวงพระบาง เชียงขวาง จำปาศักดิ์ ต่างก็ถูกแทรกแซงและถูกครอบงำจากรัฐใหญ่ เช่น สยาม และเวียดนาม สิ่งนี้กลายเป็นโอกาสเงื่อนไขและสิทธิธรรมสำคัญสำหรับการเกิดขึ้นของกลุ่มอื่น ๆ ที่จะแสดงตัวเป็นผู้มีบุญหรือฟื้นราชอาณาจักรขึ้นใหม่อีกครั้ง ทั้งนี้ก็โดยหยิบยืมตัวละครในจักรวาลทัศน์ของคติความเชื่อดั้งเดิมและพุทธศาสนา มาปรับใช้เพื่อบรรจุเป้าหมายทางการเมือง^๕ ท่ามกลางการแผ่ขยายครอบงำของระบบโลกยุคอาณานิคมในขอบเขตสากล ตัวละครเหล่านี้ถูกเบียดขับตกไปเป็นชายขอบของการเปลี่ยนแปลง ที่ผ่านมาการเขียนประวัติศาสตร์ในช่วงเวลาของการกบฏยังมีลักษณะขาดตกบกพร่องอยู่หลายประเด็นด้วยกัน แต่ที่สำคัญ ๆ นั้นก็ดังเช่นที่เครก เจ. เรย์โนลด์ส (Craig J. Reynolds) ได้ตั้งข้อสังเกตไว้คือ:

“บันทึกประวัติศาสตร์ไทยในช่วงเวลานี้ ปรากฏเรื่องราวเกี่ยวกับการประท้วง ขบถ และการใช้ความรุนแรงรูปแบบต่าง ๆ ของมวลชน อันพบได้ทั่วไปในเอเชียอาคเนย์ในสมัยอาณานิคม ขบวนการต่อต้าน และปรากฏการณ์ผู้มีบุญ ที่เกิดขึ้นในช่วงปลายสมัยอาณานิคมกลับถูกอธิบายให้เป็นเพียงปรากฏการณ์เฉพาะท้องถิ่นและล้าสมัย เนื่องจากว่านักประวัติศาสตร์ได้ให้คุณค่าและความสำคัญกับการต่อต้านเหล่านั้นไปตามระดับของจิตสำนึกทางการเมืองของผู้ให้การต่อต้านว่า “พัฒนาแล้ว” การต่อต้านเหล่านั้นไม่ได้ถูกพิจารณาไปตามเนื้อแท้ที่มันเป็น อันได้แก่ผลพวงของระบบอาณานิคมภายใน

เชื่อมต่อกันระหว่างคนลาวฝั่งซ้ายกับคนลาวฝั่งขวาของแม่น้ำโขงจาก “กรณีเหตุการณ์เจ้าอนุวงศ์ พ.ศ. ๒๓๖๙” ใน ดารารัตน์ เมตตาริกานนท์. “พัฒนาการทางประวัติศาสตร์ของ “ท้องถิ่นนิยม” และ “ภูมิภาคนิยม” ในอีสานช่วงก่อนการเปลี่ยนแปลงการปกครอง พ.ศ. ๒๔๗๕.” วารสารธรรมศาสตร์ ปีที่ ๒๖ ฉบับที่ ๒ (พฤษภาคม - สิงหาคม ๒๕๔๓), หน้า ๒๕ - ๓๐.

^๕ ดูตัวอย่างอิทธิพลของความคิดทางพุทธศาสนาที่มีต่อระบบการเมืองของลาวล้านช้างใน Martin Stuart-Fox. *Buddhist Kingdom, Marxist State: The Making of Modern Laos* Bangkok: White Lotus, 2002 ; งานภาษาไทยดู สมบูรณ์ สุขสำราญ. *พุทธศาสนากับความชอบธรรมทางการเมือง: กรณีเปรียบเทียบประเทศไทย ลาว และกัมพูชา* กรุงเทพฯ: ฝ่ายวิจัย คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๓๓ ; ทรงคุณ จันทจร. “ศาสนาพุทธ: ศึกษาเปรียบเทียบไทย - ลาว.” *เอกสารประกอบการประชุมวิชาการอินโดจีนครั้งที่ ๑ “อินโดจีนในกระแสการเปลี่ยนแปลง.”* จัดโดยศูนย์วิจัยสังคมอนุภูมิภาคกลุ่มน้ำโขง คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยอุบลราชธานี ณ โรงแรมอุบลบุรีรีสอร์ท จังหวัดอุบลราชธานี วันที่ ๒๙ - ๓๐ พฤศจิกายน พ.ศ. ๒๕๔๔, หน้า ๑๔๗ - ๒๑๐; มยุรี เหง่าสีวัฒน์. “พุทธศาสนา การทำบุญ และเพศภาวะ: การช่วงชิงความหลุดพ้นในประเทศลาว.” ใน สุชาติ ทวีสิทธิ์ (บก.). *เพศภาวะ: การท้าทายร่วม การค้นหาตัวตน* (เชียงใหม่: ศูนย์สตรีศึกษา มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ และมูลนิธิร็อกกี้เฟลเลอร์, ๒๕๔๗), หน้า ๑๔๑ - ๒๐๔.

สยามเมื่อรัฐของราชวงศ์สยามได้ขยายดินแดนกว้างเข้าไปในดินแดนที่เดิมอยู่
ห่างไกลจากอำนาจของราชอาณาจักร”^{๑๖}

นอกจากนี้แล้ว “ความไม่สมบูรณ์” อีกประการหนึ่งของการศึกษาภฏผู้มีบุญ โดยเฉพาะกรณีผู้มีบุญอีสานในช่วงที่ผ่านมา ยังได้แก่ การเน้นเสนอภาพเรื่องราวความขัดแย้งแต่เฉพาะฝ่ายพระवासเท่านั้น แทบจะไม่มีงานใดเลยที่จะศึกษาหรือให้คำตอบได้แน่ชัดว่า เหตุใดขบวนการผู้มีบุญอีสานในช่วงปีพ.ศ.๒๔๔๔-๒๔๔๕ จึงมีพระสงฆ์ทั้งชั้นผู้ใหญ่และผู้น้อยเป็นจำนวนมากเข้าร่วมและสนับสนุนการต่อสู้ของผู้มีบุญกลุ่มต่าง ๆ ทั้งที่ภฏผู้มีบุญมักถูกโจมตีจากงานเขียนทางประวัติศาสตร์สมัยหลังว่า เป็นพวกรับรู้เกี่ยวกับพุทธศาสนา ๕,๐๐๐ ปีอย่างผิดพลาด และมาตรฐานความเป็นพุทธโดยรวมของฝ่ายผู้สนับสนุนขบวนการผู้มีบุญก็มักถูกบิดเบือน ด้วยมุมมองที่เอียงข้างฝ่ายชนชั้นนำสยามอย่างเห็นได้ชัด

ในจำนวนนี้งานของกิติรัตน สีนบัณฑิต^{๑๗} ถือได้ว่าเป็นกรณียกเว้นสำหรับประเด็นปัญหาข้างต้น เพราะกิติรัตนให้รายละเอียดข้อมูลพร้อมข้อพิจารณาที่น่าสนใจยิ่งว่า ความขัดแย้งระหว่างคณะสงฆ์อีสานกับคณะสงฆ์ส่วนกลางสายธรรมยุติกนิกาย ซึ่งกำลังปฏิบัติงานสนองนโยบายรวมศูนย์อำนาจเข้าสู่กรุงเทพฯ นั้น มีผลอย่างสำคัญที่ทำให้พระสงฆ์ทางหัวเมืองอีสานเข้าร่วมขบวนการผู้มีบุญเพื่อหวังเป็นอิสระจากอำนาจรัฐส่วนกลาง ไม่ก็ต่อรองเพื่อให้ได้มาซึ่งสถานภาพที่ดีกว่าที่เป็นอยู่ในขณะนั้น^{๑๘}

แต่หากว่าในขบวนการผู้มีบุญไม่มีเงื่อนไขทางความคิดความเชื่ออะไรบางอย่าง ที่ทำให้พระสงฆ์หัวเมืองอีสานสามารถจะร่วมส่วนหรือเห็นพ้องต้องกันได้ ก็ยากที่ขบวนการผู้มีบุญจะได้รับความสนับสนุนจากพระสงฆ์หัวเมืองอีสาน แม้จะมีความขัดแย้งกับคณะสงฆ์จากส่วนกลางอยู่ก็ตาม อะไรเล่าทำให้พระสงฆ์หัวเมืองอีสานส่วนดังกล่าวเลือกที่จะอยู่กับพวกผู้มีบุญมากกว่าจะรวมเข้ากับคณะสงฆ์ส่วนกลางเสียตั้งแต่ระยะแรก ๆ การจะตอบคำถามดังกล่าวนี้เสียไม่ได้ที่จะต้องมีการศึกษาพิจารณาในเรื่องความคิดความเชื่อทั้งในขบวนการผู้มีบุญและในอีสานโดยรวมทั้งหมด

ขณะที่หัวเมืองอีสานนั้นถึงแม้จะถูกผนวกรวมเข้ากับรัฐสยามในทางโครงสร้าง แต่ในแง่วัฒนธรรมแล้วอีสานกลับมีความใกล้ชิดกับเวียงจันทน์และจำปาศักดิ์อยู่มาก ฉะนั้น จึงมักมีผู้กล่าว

^{๑๖} เกรก เจ. เรย์โนลด์ส (Craig J. Reynolds). “การเขียนประวัติศาสตร์ไทยด้วยมุมมองเรื่องเพศภาวะ.” (Engendering Thai Historical Writing). แปลโดย พริศรา แซ่ก้วย. จุดยืน: Stance วารสารสตรีนิยมไทย ปีที่ ๒ (๒๕๕๑), หน้า ๑๔๐ - ๑๔๑.

^{๑๗} กิติรัตน สีนบัณฑิต. “การรวมคณะสงฆ์อีสานเข้ากับคณะสงฆ์ไทย พ.ศ. ๒๔๓๔ - ๒๔๖๔.” วิทยานิพนธ์ปริญญาศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาประวัติศาสตร์ คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, ๒๕๓๓.

^{๑๘} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๑๒๖.

ว่าจะศึกษาอีสานโดยไม่ศึกษาล้านช้างนั้นเป็นไปได้ ขณะเดียวกันจะศึกษาล้านช้างแต่ไม่เข้าใจสภาพชีวิตทางวัฒนธรรมและความเป็นอยู่ของคนในดินแดนอีสานก็ไม่ได้เช่นกัน^{๑๕} จากลักษณะความเป็น “หน่วยทางวัฒนธรรมข้ามพรมแดน” เช่นนี้ ก็ยังผลทำให้เกิดความจำเป็นที่จะต้องสร้างเส้นแบ่งทางเวลาขึ้นใหม่ที่แยกขาดเป็นอิสระจากศูนย์กลางรัฐทั้งสอง ไม่ใช่เฉพาะเส้นแบ่งในเชิงพื้นที่ที่ถูกสร้างขึ้นสำเร็จไปนานแล้วโดยนักประวัติศาสตร์ท้องถิ่น นักเศรษฐศาสตร์การเมืองแนวชุมชน และนักมานุษยวิทยาวัฒนธรรม ซึ่งเป็นผลกระทบจากการเปลี่ยนแปลงทางสังคมการเมืองหลังเหตุการณ์วันที่ ๑๔ ตุลาคม ๒๕๑๖^{๑๖} กล่าวคือในช่วงเวลาหนึ่ง เช่น ระหว่างปีพ.ศ.๒๕๔๓-๒๕๔๖ อาจเป็นเวลาของการเกิดขึ้นของกบฏผู้มีบุญกลุ่มชนตระกูลไท-ลาวกับอุดมการณ์ความเชื่อเรื่องพระศรีอารีย แต่ในช่วงเวลาก่อนหน้านี้ เช่น ๒๕๑๕-๒๕๓๖ เป็นช่วงเวลาของการเกิดขึ้นของกบฏผู้มีบุญกลุ่มชนข่า และคติความเชื่อที่โดดเด่นเป็น “ธงนำ” ในการเคลื่อนไหวของฝ่ายกบฏนั้น คือ คติความเชื่อเรื่อง “ผีบรรพบุรุษ”

สำหรับกบฏผู้มีบุญกลุ่มชนข่า ซึ่งยังคงเป็นหัวข้อการศึกษาทางวิชาการกันน้อยกว่าที่ควรจะเป็นอยู่มาก ประเพณีการก่อกบฏต่อชนชั้นนำอย่างหนึ่งในหมู่มุขกลุ่มชนนี้ ได้แก่ ความเชื่อเรื่อง “ผีเจือง” และ “ผีแดน” ที่กลุ่มชนข่านำมาจากคติความเชื่อเรื่องผีฟ้าพญาแดนของกลุ่มชนตระกูลไท-ลาว มาปรับใช้อธิบายปรากฏการณ์ทางสังคมและธรรมชาติ เนื่องจากสถานการณ์การเป็นกลุ่มชนที่ถูกปกครองภายหลังจากสงครามครั้งสำคัญระหว่างกลุ่มชนในสังคมล้านช้าง คนข่ามักได้รับผลกระทบถูกจับเป็นเชลย กลายเป็นไพร่ส่วย และถูกเอารัดเอาเปรียบด้วยวิธีการต่าง ๆ จึงทำให้คติความเชื่อเรื่องผีบรรพบุรุษหนึ่ง เช่น คติผีเจือง ได้รับความนิยมเป็นที่แพร่หลายในหมู่มุขพื้นเมืองเดิมของล้านช้าง

คตินี้ได้มีส่วนอย่างสำคัญในการกำหนดอัตลักษณ์ความเป็นผู้มีบุญของกบฏข่า คติผีเจืองมีเนื้อหากล่าวว่า “ขุนเจือง” เป็นวีรบุรุษของคนข่าที่จะมาต่อสู้ปลดปล่อยคนข่าจากการถูกปกครองของลาวและไทย คตินี้ถือเป็นเครื่องปลอบประโลมใจของกลุ่มชนข่าท่ามกลางความทุกข์ยากให้สามารถมีชีวิตอยู่ได้ด้วยความหวังที่ว่า จะมีผู้นำพาสังคมใหม่ที่เป็นธรรมมาสู่หม่ตน ในจำนวนงานศึกษาที่กล่าวถึงเรื่องนี้อยู่น้อยน้อยนิด ธิดา สาระยา ในงานศึกษาเกี่ยวกับบทบาทผู้นำทาง

^{๑๕} สุวิทย์ ธีรศาสตร์ และปรีชา อุตระกุล. “ประวัติศาสตร์อีสาน: พรมแดนแห่งความรู้.” *มนุษยศาสตร์ สังคมศาสตร์ ปีที่ ๑๒ ฉบับที่ ๑* (พฤษภาคม- ตุลาคม ๒๕๓๖), หน้า ๑๙-๓๙; จิระนันท์ พิตรปรีชา. “ประวัติศาสตร์ลาว - ไทย มิติใหม่ของมุมมอง.” *เอกสารประกอบการประชุมทางวิชาการ “ความสัมพันธ์ไทย - ลาว จากมิติทางวัฒนธรรม จัดโดยวิทยาลัยครูอุดรธานี ณ โรงแรมเจริญ อำเภอเมือง จังหวัดอุดรธานี วันที่ ๒ - ๔ เมษายน พ.ศ.๒๕๓๗*, หน้า ๑ - ๘.

^{๑๖} ธงชัย วินิจจะกุล. “การเปลี่ยนแปลงภูมิทัศน์ของอดีต: ประวัติศาสตร์ใหม่ในประเทศไทยหลัง ๑๔ ตุลาคม.” แปลโดย กุลดา เกษบุญชู. ใน *จักรทิพย์ นาดสุภา และคณะ (บก.). สถานภาพไทยศึกษา: การสำรวจเชิงวิพากษ์ (เชียงใหม่: สำนักพิมพ์ตรีศวิน, ๒๕๔๓)*, หน้า ๑๘ - ๔๗.

วัฒนธรรมกับการสร้างบ้านแปลงเมือง กล่าวถึงบทบาทของขุนเจืองที่มีต่อตำนานบอกเล่าของกลุ่มชนต่าง ๆ ในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ภาคพื้นทวีปดังนี้:

“ขุนเจือง เป็นตัวอย่างอันสำคัญของบุคคลในประวัติศาสตร์ ที่มีลักษณะเป็นทั้ง culture hero ซึ่งได้รับการยอมรับนับถือทั่วไปจนเกือบจะเป็นวีรบุรุษเหนือมนุษย์และเป็นบุคคลที่มีตัวตนจริง ๆ สืบลงมาได้ถึงสมัยของเม็งราย ในขณะที่เดียวกันช่วงเวลาของเหตุการณ์ที่เกี่ยวกับขุนเจือง ก็เป็นช่วงเวลาซึ่งมีเหตุการณ์ร่วมสมัยมาเกี่ยวพันกับประวัติความเป็นมาของขุนเจืองในขอบเขตที่กว้างขวางมาก จนยากที่จะปฏิเสธความจริงเกี่ยวกับตัวขุนเจืองเสียได้

ในฐานะที่เป็นผู้นำถึงความจริงนั้นอิทธิปาฏิหาริย์เป็นที่ยอมรับในหมู่พวกลาว พวกแคว และพวกข่า พวกข่าจรายหรือข่าเจือง ซึ่งอยู่ทางทิวเขาบรรทัด ซึ่งถือกันว่าเป็นเขตประเทศของพวกแคว ในสมัยโบราณต่างอ้างเอาว่าขุนเจืองจะกลับมาเกิดใหม่ในสมัยพระศรีอาริย์ที่ทุ่งเมืองเชียงคำใกล้ ๆ เมืองเชียงขวางเต็มไปด้วยไหนดินรูปคล้ายครกขนาดใหญ่และสูงประมาณ ๑ เมตร มีเรื่องเล่าต่อ ๆ กันมาว่า ไหนดินเหล่านี้เป็น “ไหนดินของท้าวเจือง” แม้แต่คำประกาศเทวดาในเวลาบวงสรวงประจำปีที่ศาลหลักเมืองเชียงรายแต่โบราณ ก็ประกาศชื่อขุนเจืองเป็นลำดับที่ ๘ จากบรรดาเทพเจ้าทั้งหลายที่ได้รับการบวงสรวง นอกจากนี้บรรดาตำนานเกี่ยวกับราชวงศ์ของชาติต่าง ๆ ก็อ้างความเกี่ยวพันกับขุนเจืองทั้งสิ้น โดยเฉพาะอย่างยิ่งลานนาไทย ลานช้าง และแคว ต่างอ้างความเกี่ยวพันทางเชื้อชาติกับขุนเจือง หรือแม้แต่ตำนานเมืองพะเยา ก็อ้างความเกี่ยวพันระหว่างขุนเจืองกับขุนจำเมืองในสมัยหลัง”^{๒๐}

ดูเหมือนธิดา สาระยา จะให้ความสำคัญต่อบทบาทของขุนเจืองกับตำนานบอกเล่าของกลุ่มชน ในแง่ความต่อเนื่องและเป็นลำดับเวลาดังแต่อดีตยุคขุนเจืองจนถึงยุคเม็งรายล่วงมาจนถึงปัจจุบัน ทั้งยังเห็นว่าการมีอยู่ของตำนานบอกเล่าเกี่ยวกับขุนเจืองเป็นหลักฐานแสดงถึงการมีอยู่ของสำนึกร่วมทางวัฒนธรรมของคนหลากหลายชนชาติ รวมทั้งความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันของกลุ่มบ้านเมืองต่าง ๆ ในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ภาคพื้นทวีป ขณะที่ปราณี วงษ์เทศ ในงานศึกษาเกี่ยวกับกลุ่มชาติพันธุ์ในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ (หรือ “อุษาคเนย์” ตามคำของปราณี) ซึ่งจำเป็นต้องกล่าวถึงกลุ่มชนข่าไว้ด้วยนั้น ได้ให้ความเห็นสรุปไว้ดังนี้:

^{๒๐} ธิดา สาระยา. “ผู้นำทางวัฒนธรรมกับการสร้างบ้านแปลงเมือง.” ใน รัฐโบราณในภาคพื้นเอเชียตะวันออกเฉียงใต้: กำเนิดและพัฒนากาญ (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์เมืองโบราณ, ๒๕๓๗), หน้า ๔๙.

“มีความเชื่อเกี่ยวกับเจ็อง ในลักษณะของท้าวธรรมิกราชหรือพระผู้ช่วยให้รอด (Messiah) ในกลุ่มพวกราชา ที่หวังว่าเจ็องจะมาช่วยพวกตนให้พ้นจากการถูกกดขี่จากชนเผ่าอื่น และจะนำสิ่งของจำเป็นในชีวิตมาให้ เรื่องของเจ็องจึงถูกผู้ที่ก่อการกบฏทั้งลาวและข่า อ้างถึงอยู่บ่อย ๆ เพื่อให้เกิดการยอมรับและได้รับความร่วมมือจากข่าและพวกที่ถูกกดขี่ด้วยกัน เนื่องจากเรื่องนี้อยู่ในสำนึกอยู่แล้ว ดังกรณีอ้ายสาเกียดโง้ง เป็นหัวหน้านำพวกราชกบฏแถบนครจำปาศักดิ์ในปีพ.ศ.๒๓๖๒ และเรื่องข่าก่อกบฏในหัวเมืองสิบสองจุไทย และเมืองหัวพันห้าทั้งหก ระหว่างปีพ.ศ.๒๔๑๗-๒๔๑๙ แม้ว่าการกบฏจะไม่สำเร็จ แต่เจ็องก็ยังคงเป็นวีรบุรุษ เป็นตำนานที่ศักดิ์สิทธิ์และให้ความหวังกับชนเผ่าที่ถูกกดขี่มาตลอดเสมอ”^{๒๒}

จะเห็นได้ว่า ขณะที่ธิดาเน้นพัฒนาการความต่อเนื่อง แต่ปรานีเน้นสภาพการณ์ที่กลุ่มชนข่าและกลุ่มอื่น ๆ ต่างพากันอ้างอิงเชื่อมโยงการสร้างตัวตนของตัวเองให้สัมพันธ์สอดคล้องกับเรื่องของขุนเจ็องในประวัติศาสตร์ แต่อย่างไรก็ตาม ก็นับว่าน่าเสียดายที่ทั้งธิดา สาระยา (นักประวัติศาสตร์ท้องถิ่น) และปรานี วงษ์เทศ (นักมานุษยวิทยาวัฒนธรรมและชาติพันธุ์) กล่าวถึงเรื่องนี้ไว้แต่เพียงเท่าที่ยกมาข้างต้น เรื่องนี้ไม่ได้เป็นหัวข้อศึกษาของทั้งสองท่านอย่างจริงจังแต่อย่างใด ที่กล่าวไว้นั้นก็เพียงแต่พาดพิงโดยย่อเท่านั้น ในปัจจุบันนี้จึงยังไม่มียานศึกษาเกี่ยวกับ กบฏข่าและคติความเชื่อเรื่องผีบรรพบุรุษ ที่สมบูรณ์เป็นมาตรฐานและที่จะถือเป็นต้นแบบ (Originality) ของการวิเคราะห์ศึกษาการกบฏผู้มีบุญของกลุ่มชนข่าในสังคมไทย ทั้งที่การศึกษาการกบฏข่ามีความสำคัญที่จะสามารถทำให้เราเข้าใจสภาพปัญหาความเหลื่อมล้ำต่ำสูง ความแตกต่างระหว่างกลุ่มชน ผลกระทบของการแพร่ขยายของลัทธิอานานิคมในระดับท้องถิ่น บทบาทคุณูปการของการต่อสู้ของคนเล็ก ๆ สภาพสังคมการเมืองและความขัดแย้งในมิติต่าง ๆ ที่เกิดขึ้นในช่วงหัวเลี้ยวของหัวเลี้ยวสำคัญในการเปลี่ยนแปลงสู่ความเป็นสมัยใหม่ เป็นต้น

^{๒๒} ปรานี วงษ์เทศ. สังคมและวัฒนธรรมในอีสานเหนือ (กรุงเทพฯ: เรือนแก้วการพิมพ์, ๒๕๔๓), หน้า ๒๙๙.

บททวนวรรณกรรม:

ประวัติศาสตร์ว่าด้วยการเขียน “กบฏผู้มีบุญ” ในสังคมไทย

จากการสำรวจงานเขียนเกี่ยวกับกบฏผู้มีบุญในอดีตที่ผ่านมา พบว่า งานเขียน “กบฏผู้มีบุญ” มีอยู่เป็นจำนวนมากในสังคมไทย จนกล่าวได้ว่า “กบฏผู้มีบุญ” เคยเป็นหัวข้องานเขียนหรือประเด็นศึกษาอันดับต้น ๆ ที่อยู่ในความสนใจของบรรดานักเขียน นักวิชาการ นักสารคดี นักหนังสือพิมพ์ ฯลฯ ในทางวิชาการก็ปรากฏมีการศึกษากันในหลากหลายสาขาวิชา ทั้งในแวดวงมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ ไม่ว่าจะเป็นประวัติศาสตร์ รัฐศาสตร์ มานุษยวิทยา ปรัชญา ภาษาศาสตร์ สังคมวิทยา เศรษฐศาสตร์การเมือง มนุษยศาสตร์ ฯลฯ โดยเฉพาะในหมู่ผู้สนใจศึกษาประเด็นสำคัญ ๆ เช่น การเปลี่ยนแปลงทางสังคมการเมืองสยามในช่วงสมัยรัชกาลที่ ๕ ตลอดจนจนสภาพสังคมในกลุ่มแม่น้ำโขง อีสานและล้านช้าง ก็จำเป็นต้อง “อ่าน” ต้องรับรู้หรือต้องทำความเข้าใจเรื่องการเกิดขึ้นและสิ้นสุดไปของ “กบฏผู้มีบุญ”

อย่างไรก็ตาม จากการสำรวจการเขียน “กบฏผู้มีบุญ” ในช่วงที่ผ่านมา ผู้เขียนพบว่าเราสามารถแบ่งประเภทการเขียน “กบฏผู้มีบุญ” ออกเป็น ๓ ช่วงเวลาด้วยกัน คือ ๑.การเขียน “กบฏผู้มีบุญ” ในช่วงระหว่างทศวรรษ ๒๔๘๐-๒๕๐๐ ๒.การเขียน “กบฏผู้มีบุญ” ในช่วงระหว่างทศวรรษ ๒๕๑๐-๒๕๒๐ และ ๓.การเขียน “กบฏผู้มีบุญ” ในช่วงทศวรรษ ๒๕๓๐ ถึงปัจจุบัน รายละเอียดเนื้อหาของงานเขียนแต่ละช่วงเวลามีดังต่อไปนี้

๑.การเขียน “กบฏผู้มีบุญ” ระหว่างทศวรรษ ๒๔๘๐-๒๕๐๐:

การเมืองของภาพ “ผีบาป” “ผีบ้า” “ผีบุญ”

ในช่วงเวลาระหว่างทศวรรษ ๒๔๘๐-๒๕๐๐ มีงานเขียนเกี่ยวกับ “กบฏผู้มีบุญ” ขึ้นสำคัญ ๆ ที่เป็นตัวแทนของการเขียน “กบฏผู้มีบุญ” ของยุคสมัยเกิดขึ้นอยู่ ๔ ชิ้นด้วยกัน ได้แก่ ๑. “เรื่องผีบุญ” พระนิพนธ์ในสมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอกรมพระยาดำรงราชานุภาพ ซึ่งภายหลังมักพิมพ์ผนวกรวมอยู่ในเรื่องเบ็ดเตล็ดหรือ “เกร็ดนอกพงศาวดาร” ที่ใช้ชื่อชุดว่า “นิทานโบราณคดี” พิมพ์ครั้งแรกในปีพ.ศ. ๒๔๘๗ แต่ทรงอ้างว่าเขียนขึ้นตั้งแต่ปีพ.ศ. ๒๔๘๑^{๒๓} ๒. “ไทยกิ่งเมืองขึ้น.” (หรือที่ต่อมาเปลี่ยนไปใช้

^{๒๓} สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอกรมพระยาดำรงราชานุภาพ. “เรื่องผีบุญ.” ใน นิทานโบราณคดี (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์บรรณาคาร, ๒๕๔๓), หน้า ๒๘๓

เล่มชื่อ "เส้นทางสังคมไทย.") ของอรุณญา พรหมชมภู (นามปากกาของอุดม สีสุวรรณ) พิมพ์ครั้งแรกในปีพ.ศ.๒๔๙๓^{๒๔} ๓."ประวัติศาสตร์ลาว." ของมหาสิลา วีระวงส์ พิมพ์ครั้งแรกในปีพ.ศ. ๒๔๙๖^{๒๕} และ ๔."ฝั่งขวามแม่น้ำโขง." ของเดิม สิงห์ขจริต (คนเดียวกับเดิม วิชาคย์พจนกิจ ผู้เขียน "ประวัติศาสตร์อีสาน" ซึ่งเปลี่ยนชื่อและแก้ไขมาจาก "ฝั่งขวามแม่น้ำโขง") งานชิ้นนี้ตีพิมพ์ครั้งแรกในปีพ.ศ.๒๔๙๙^{๒๖}

"เรื่องผีบุญ" พระนิพนธ์ในสมเด็จพระเจ้า กรมพระยาดำรงราชานุภาพ เป็นการเขียนจากความทรงจำเกี่ยวกับสภาพบ้านเมืองและผู้คนในช่วงเสด็จตรวจราชการกระทรวงมหาดไทยในปีพ.ศ.๒๔๔๔ ซึ่งเป็นปีเดียวกับที่ขบวนการผู้มีบุญกำลังแพร่ขยายอยู่ในหัวเมืองมณฑลอีสาน ในการเล่า "เรื่องผีบุญ" นี้จึงทรงอ้างว่าเป็นเหตุการณ์ที่ทรงได้พบประสบด้วยพระองค์เอง แต่เป็นที่น่าสังเกตว่าทรงใช้คำนิยามเรียกกฎนี้ว่า "ผีบุญ" ซึ่งเป็นคำเหยียดตอบโต้คำเรียกตัวเองในหมู่ผู้ก่อการกฎที่มักแสดงตัวเป็น "ผู้วิเศษผู้มีบุญ" หรือ "ผู้มีบุญ" โดยผู้ที่ใช้คำนี้เป็นคนแรก ๆ ได้แก่ พระเจ้าน้องยาเธอ กรมหลวงสรรพสิทธิประสงค์^{๒๗} เจ้านายผู้มีบทบาทในการปราบปรามกบฏผู้มีบุญหัวเมืองอีสานระหว่างปีพ.ศ.๒๔๔๔-๒๔๔๖

สมเด็จพระเจ้า กรมพระยาดำรงราชานุภาพ ทรงให้ความสำคัญกับลายแทง (ใบลานจารหนังสือ) ที่มีมาจากหัวเมืองริมฝั่งแม่น้ำโขงในปีพ.ศ.๒๔๔๓ ว่าเป็นสาเหตุทำให้ราษฎรชาวเมืองพากันแตกตื่นวุ่นวาย เพราะในลายแทงมีคำทำนายว่า ในเดือน ๖ ปีฉลู (พ.ศ.๒๔๔๔) จะเกิดมหันตภัยใหญ่ เงินทองจะกลายเป็นกรวดทราย ก่อนกรวดในหินแลงจะกลับเป็นเงินทอง หมูจะกลายเป็นยักษ์กินคน จากนั้นท้าวธรรมิกราชผู้มีบุญจะมาเป็นใหญ่ในโลกนี้^{๒๘} สาเหตุที่ฝ่ายกบฏได้เปรียบในตอนแรกก็เพราะทางการเพิกเฉยด้วยเห็น "เป็นคำของคนโง่ เล่าลือกันไปพักหนึ่งแล้วคงจะเงียบหายไปเอง"^{๒๙} แต่ก็กลับลุกلامใหญ่โตเพราะราษฎรในท้องถิ่นต่าง ๆ พากันเปลี่ยนแปลงพฤติกรรมตามลายแทงคำทำนาย เทียบกับก่อนกรวดหินทรายไว้รอท้าวธรรมิกราชมาชุบเป็นเงินทอง เงินทองที่มีอยู่ก็เก็บไม่ใช้เสีย รวมทั้งฆ่าหมูเพื่อไม่ให้กลายเป็นยักษ์^{๓๐}

กรณีนี้กลายเป็นเรื่องเล่าสำหรับให้เจ้านายในกรุงเทพฯ เล่าสืบต่อกันเป็นเรื่องขบขันบันเทิงแก่นบุตรีธิดา และเป็นเครื่องเหยียดหยามดูหมิ่นดูแคลนคนชั้นล่างในท้องถิ่นห่างไกล ว่าเป็นพวกโง่

^{๒๔} อรุณญา พรหมชมภู. (อุดม สีสุวรรณ). เส้นทางสังคมไทย กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์อักษร, ๒๕๒๒.

^{๒๕} มหาสิลา วีระวงส์. ประวัติศาสตร์ลาว แปลโดย สมหมาย เปรมจิตต์. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มติชน, ๒๕๔๐.

^{๒๖} เดิม สิงห์ขจริต. ฝั่งขวามแม่น้ำโขง กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์คลังวิทยา, ๒๔๙๙.

^{๒๗} หจช. ร.๕ ม.๒.๑๘/๓ กรมหลวงสรรพสิทธิประสงค์ทูลรายงานกรมหลวงดำรงราชานุภาพ (ลงวันที่ ๓๑ มีนาคม ร.ศ.๑๒๐).

^{๒๘} สมเด็จพระเจ้า กรมพระยาดำรงราชานุภาพ. "เรื่องผีบุญ." หน้า ๒๘๓.

^{๒๙} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๒๘๔.

^{๓๐} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๒๘๓ - ๒๘๔.

หลงเชื่อคนง่าย ผลิตซ้ำมายาคติว่าด้วยความยิ่งใหญ่ในด้านความรู้และอำนาจของชนชั้นนำใน กรุงเทพฯ “ผู้มีบุญ” จึงถูกทำให้กลายเป็น “ผีบุญ” เต็มไปด้วยการล้อเลียน เสียดสี และเหยียดหยัน ตามมุมมองของฝ่ายผู้ได้รับชัยชนะในการปราบปรามกบฏ ดังที่สมเด็จพระยาดำรงราชานุภาพทรงเล่าว่า ภายหลังจากปราบปรามครั้งใหญ่ว่า:

“ตัวท้าวธรรมิกราชผีบุญนั้นมิได้เห็นเพียงเมื่อเดินเสกเปาากลางพล จะถูกปืนตายเมื่อรบกับทหารหรือจะหนีรอดไปได้ หรือกรมหลวงสรรพสิทธิฯ จะตามจับตัวได้เมื่อภายหลัง ฉันไม่รู้แน่ กรมหลวงสรรพสิทธิฯ ท่านส่งมาแต่มงกุฏของผีบุญเข้ากรุงเทพฯ เป็นหมวกหนีบสักหลาดสีแดงขอบสีขาวมีไหมทองปักเป็นลาย พิจารณาดู เหมือนจะเคยเป็นหมวกของคนอื่นเขาใช้แล้ว ท้าวธรรมิกราชจึงได้มาทำเป็นเครื่องยศ ฉันส่งไปพิพิธภัณฑ์สถานยังปรากฏอยู่ เป็นสิ่งเรื่องผีบุญเท่านั้น”^{๓๑}

สมเด็จพระยาดำรงราชานุภาพไม่ทรงสนพระทัยว่าสาเหตุของการแพร่ขยายของลายแทงคำทำนายที่ได้ผลอย่างลึกซึ้งนี้ เป็นเพราะราษฎรชาวเมืองถูกบีบคั้นจากการเปลี่ยนแปลงที่กำหนดจากส่วนกลางอย่างไร ประเด็นดังกล่าวนี้เป็นที่สนใจอย่างมากสำหรับอรรถุญย์ พรหมขมภู (หรืออุดม สีสุวรรณ) แกนนำระดับสูงของพรรคคอมมิวนิสต์แห่งประเทศไทย (พคท.) ในงานชิ้นสำคัญของเขา เช่น “ไทยกึ่งเมืองขึ้น” ได้วิเคราะห์ลักษณะสังคมไทยตั้งแต่สมัยรัชกาลที่ ๔ หลังทำสนธิสัญญาเบาริงจนถึงช่วงทศวรรษ ๒๔๙๐ ว่าเป็นสังคมแบบ “กึ่งเมืองขึ้นกึ่งศักดินา” ตกอยู่ภายใต้อำนาจกำกับของจักรวรรดินิยมอเมริกาและ “ปีศาจร้ายที่สิงอยู่บนศาลพระภูมิ”^{๓๒}

อาศัยข้อมูลที่ได้จากพระนิพนธ์ในสมเด็จพระยาดำรงราชานุภาพ มาสอดใส่เนื้อหาความคิดอย่างใหม่เข้าไป ก็ทำให้เกิดการเปลี่ยนมุมมองที่มีต่อกรณีกบฏผู้มีบุญ อุดมเห็นว่ากรณีกบฏผู้มีบุญถือเป็น “การต่อสู้ของประชาชนปลายศตวรรษที่ ๑๙ ภายใต้อำนาจศักดินาอันป่าเถื่อน”^{๓๓} จากจุดนี้ก็ทำให้กรณีกบฏผู้มีบุญมีนัยยะทางสังคมการเมืองที่สร้างความชอบธรรมแก่การเคลื่อนไหวปฏิวัติตามแนวทฤษฎีกึ่งเมืองขึ้นกึ่งศักดินา กล่าวคือกรณีกบฏผู้มีบุญเป็นการแสดงออกซึ่งการต่อสู้ทางชนชั้นระหว่างฝ่ายประชาชนส่วนข้างมากกับชนชั้นนำในระบบศักดินา

อีกทั้งกบฏผู้มีบุญยังมีความเป็นสากลเพราะอุดมเขียนถึงเรื่องนี้โดยเปรียบเทียบว่าเป็นการเคลื่อนไหวต่อสู้ชนิดเดียวกับที่เคยเกิดขึ้นในอังกฤษ ที่ชนชั้นขบวนการออกมาเคลื่อนไหวสนับสนุนนาย

^{๓๑} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๒๔๗.

^{๓๒} อรรถุญย์ พรหมขมภู. (อุดม สีสุวรรณ). เส้นทางสังคมไทย หน้า ๕๓.

^{๓๓} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๔๑ - ๕๒.

วัตต์ เทลเลอร์ ทำการต่อสู้กับสถาบันกษัตริย์อังกฤษ^{๓๔} แม้จะอาศัยข้อมูลจากสมเด็จพระยา
ดำรงราชานุภาพ (ที่เห็นเด่นชัดอย่างหนึ่งก็คืออุดมยังใช้คำเรียก “ผีนุญ” ตามสมเด็จพระยา
ดำรงราชานุภาพและพระเจ้าน้องยาเธอ กรมหลวงสรรพสิทธิประสงค์) แต่อุดมก็ให้ความเห็นว่
กรณีกบฏผู้มีบุญนี้ยังจำเป็นต้องทำการศึกอีกมาก จะอาศัยแต่เฉพาะข้อมูลและความเห็นที่ตนให้
ไว้ (หรือก็คือข้อมูลและความเห็นที่ได้รับจากสมเด็จพระยาดำรงราชานุภาพ) นั้นไม่ได้^{๓๕} และ
ในการศึกกรณีกบฏผู้มีบุญนั้น อุดมได้ให้ข้อคิดเตือนใจแก่นักเขียนฝ่ายซ้ายและนักศึกษา
ประวัติศาสตร์ไทยว่า:

“อย่างไรก็ตาม การเคลื่อนไหวของพวกผีนุญเช่นนี้ แม้จะมีวิธีการอันล้า
หลังสักเพียงใดก็ตาม ก็ยังคงแสดงว่าประชาชนชาวไทยสมัยนั้นได้ลุกขึ้นต่อสู้
เพื่อสิทธิอันชอบธรรมของตน พฤติการณ์ของพวกเขาคือวีรกรรมของ
ประวัติศาสตร์ และบรรดาพวกผีนุญ ก็คือวีรชนของผู้ที่ได้รับการกดขี่ขูดรีด
ทั้งหลาย นักประวัติศาสตร์ที่มีใจยุติธรรม ย่อมจะให้เกียรติแก่การเคลื่อนไหว
เช่นนี้”^{๓๖}

ต่อมาเมื่อมหาสิลา วีระวงส์ ปัญญาชนนักเคลื่อนไหวชาตินิยมลาว ได้ลี้ภัยการเมืองเข้ามา
ทำงานเป็นบรรณารักษ์อยู่ในหอสมุดแห่งชาติ ก็ได้ทุ่มเทศึกษาประวัติศาสตร์ลาวเพื่อหวังสร้าง
“ประวัติศาสตร์ชาติ” ของลาวขึ้น โดยลอกเลียนแนวคิดและวิธีการของหลวงวิจิตรวาทการใน
ประวัติศาสตร์การสร้างชาติไทยใหม่^{๓๗} และเหตุการณ์กรณีกบฏผู้มีบุญก็เป็นเหตุการณ์ในช่วงหัว
เลี้ยวสำคัญของการเปลี่ยนแปลงในประวัติศาสตร์ชาติของลาว เกิดขึ้นในยุคหลังจากที่การแย่งชิง
อำนาจเหนือราชอาณาจักรล้านช้างของสยามกับฝรั่งเศส นำมาซึ่งการที่ลาวถูกแบ่งแยกออกจากกัน
เป็นสองส่วนใหญ่ ๆ คือ ลาวในฝั่งตะวันออกของแม่น้ำโขง ตกไปเป็น “รัฐในอารักขา” ของฝรั่งเศส
และลาวทางฝั่งตะวันตกของแม่น้ำโขง ถูกผนวกรวมเข้าไปเป็นส่วนหนึ่งของรัฐสยามผ่านการปฏิรูป
การปกครองเทศาภิบาล เป็นต้น^{๓๘}

^{๓๔} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๔๕.

^{๓๕} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๔๗.

^{๓๖} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๕๒.

^{๓๗} ดูรายละเอียดใน ฉลอง สุนทรวานิชย์, “พงศาวดารลาวของมหาสิลา วีระวงส์.” ใน ธเนศ วงศ์ยานนาวา (บก.). จักรวาลวิทยา: บทความเพื่อเป็นเกียรติแก่นิติ เอียวศรีวงศ์ (กรุงเทพฯ: มติชน, ๒๕๔๙), หน้า ๒ - ๓๗.

^{๓๘} มหาสิลา วีระวงส์, ประวัติศาสตร์ลาว บทที่ ๔ - ๙.

กรณีกบฏผู้มีบุญ สำหรับมหาสิลาจึงมีความหมายว่าเป็นการต่อต้านขัดขืนการถูกผนวก รวมเข้ากับสยามของคนลาว โดยอาศัยความเชื่อในเรื่องบาปบุญคุณโทษทางพุทธศาสนามาใช้ เคลื่อนไหวเรียกร้องความเป็นธรรม สิ่งที่ฝ่ายกบฏแสดงออกมาในระหว่างเคลื่อนไหวอยู่นั้นจึงถือได้ว่ามีเนื้อหาเป็นการยืนยันถึง “ความเป็นลาว” ของคนในมณฑลอีสาน ที่ไม่ต้องการจะถูกผนวก รวมเข้ามาเป็นส่วนหนึ่งของ “สยาม” ถือเป็น “การก่อกบฏปฏิวัติ” หรือ “การก่อกบฏ” ตามแนวคิดทางชาตินิยมรูปแบบหนึ่ง^{๓๘} แม้จะเห็นอกเห็นใจฝ่ายผู้ก่อการกบฏอยู่มาก แต่มหาสิลาาก็กลับลงความเห็นสรุปตามมุมมองของฝ่ายชนชั้นนำสยาม ดังที่กล่าวว่า:

“การกบฏหรือการก่อกบฏปฏิวัติในคราวนั้น ทำกันแบบบ้านนอก หรือแบบโง่ ๆ โดยอาศัยการยุยงหรือหลอกลวงราษฎรพวกที่โง่เขลาให้หลงเชื่อ ฉะนั้นการก่อกบฏปฏิวัติหรือก่อกบฏของประชาชนลาวชาวอีสานในคราวนั้น ไทยจึงเรียกว่า กบฏผีบาป ผีบุญ คือทำอย่างบ้า ๆ หรือหลอกให้เชื่อไปในทางบาปทางบุญ เรื่องมีดังนี้... ประชาชนชาวลาในภาคอีสานสมัยนั้น ยังโง่เขลาอยู่มาก แต่หากเป็นคนเชื่อมั่นในบุญในบาป และหวังพึ่งเจ้าผู้มีบุญ ได้แต่รอคอยให้เจ้าผู้มีบุญ คือพระยารามภิกษมาโปรดให้ตนได้มีความสุขโดยไม่รู้ว่าเป็นความสุขหรือความทุกข์ และความมั่งมีหรือยากจนนั้น เกิดจากการกระทำของตนเอง ดังนั้น จึงพากันหลงเชื่อตามคำพูดในลายแทง แล้วก็พากันสะท้านกลัวต่อภัยอันตราย”^{๓๙}

เนื่องจากว่าในช่วงเวลาที่มหาสิลา วีระวงส์ กำลังเขียนงานชิ้นนี้ขึ้น ขบวนการชาตินิยมลาวภายใต้การนำของกลุ่มเจ้าเพชรราชยังต้องพึ่งพาความช่วยเหลือจากรัฐบาลไทยในการเคลื่อนไหวต่อต้านฝรั่งเศส^{๔๐} จึงปรากฏการประนีประนอมกับบทบาทของไทยในประวัติศาสตร์ เมื่อพาดพิงถึงความสัมพันธ์บางช่วงที่ลาวมีต่อไทย เช่น กรณีพระเจ้าอนุวงศ์ กบฏอ้ายสาเกิดโง้ง และกบฏผู้มีบุญอีสาน มหาสิลายอมอ่อนข้อให้กับแง่คิดและมุมมองของฝ่ายชนชั้นนำสยาม ลักษณะนี้จะไม่พบเห็นในหมู่ปัญญาชนนักเคลื่อนไหวชาตินิยมลาวกลุ่มขบวนการปะเทดลาวและขบวนการแนวลาวัจ

^{๓๘} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๒๗๕.

^{๓๙} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๒๗๔ - ๒๗๕.

^{๔๐} ดูรายละเอียดใน สุทัศน์ มั่งไธสง, “ขบวนการกู้ชาติลาว: ศึกษากรณี “ลาวอิสระ” ในระหว่างค.ศ. ๑๙๔๕ - ๑๙๔๙.” ปรินญา นิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาประวัติศาสตร์เอเชีย มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ ประสานมิตร, ๒๕๓๙; พิมพ์ต พิพัฒน์กุล, “บทบาทของรัฐบาลและผู้นำทางการเมืองไทยต่อขบวนการต่อสู้เพื่อเอกราชลาว ระหว่าง พ.ศ. ๒๔๘๓ - ๒๔๙๒.” วิทยานิพนธ์ปริญญาอักษรศาสตรมหาบัณฑิต ภาควิชาประวัติศาสตร์ บัณฑิตวิทยาลัย จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๔๔.

ชาติ^{๔๒} ซึ่งไม่ได้ที่พำนักในประเทศไทยในการทำสงครามสู้รบกับฝรั่งเศส สองกลุ่มหลังนี้ (ซึ่งภายหลังรวมเป็นกลุ่มเดียวกันภายใต้การนำของพรรคประชาชนปฏิวัติลาวหรือพรรคคอมมิวนิสต์ลาว) จึงมักไม่ประนีประนอมกับแนวคิดและมุมมองจากฝ่ายชนชั้นนำสยามในการเขียนประวัติศาสตร์ ตรงข้ามสองกลุ่มหลังนี้จะวิพากษ์โจมตีบทบาทของ “ศักดินาสยาม” ในเหตุการณ์ต่าง ๆ (เช่น กรณีพระเจ้าอนุวงศ์ กบฏย้ายเสาเกิดโง้ง และกบฏผู้มีบุญอีสาน) อย่างรุนแรง^{๔๓}

ต่อมาในปีพ.ศ.๒๔๙๙ งานเขียน เช่น “ฝั่งขวาแม่น้ำโขง.” เดิม สิงห์ขจริต มองโดยใช้ข้อมูลหลักฐานจากชนชั้นนำท้องถิ่นเห็นว่า กบฏผู้มีบุญอีสานสมัยรัชกาลที่ ๕ มีลักษณะเป็น “กบฏภายใน” (กบฏภายในผีบ้านผีบุญ)^{๔๔} ของรัฐสยามเองมากกว่าจะเป็นปัญหาระดับระหว่างประเทศเหมือนในกรณีสิดา กล่าวคือ สำหรับเดิม กบฏผู้มีบุญเป็นปัญหาที่มีพัฒนาการสืบเนื่องมาจากความพยายามที่จะลดทอนอำนาจของชนชั้นนำท้องถิ่น ด้วยการสถาปนาระบอบรัฐธรรมนูญอำนาจประกาศเปลี่ยนแปลงมณฑล ให้ราษฎรในท้องถิ่นเขียนระบุสัญชาติว่า “ชาติไทยในบังคับสยาม”^{๔๕} ชนชั้นนำในระดับท้องถิ่นรับรู้โดยทันทีว่าสิทธิอำนาจต่าง ๆ ของพวกตนที่เคยมีมาในช่วงเวลาที่ผ่านมาจะถูกลิดรอนจนหมดสิ้น

ชนชั้นนำท้องถิ่นในส่วนนี้เองจึงเข้าร่วมและสนับสนุนขบวนการผู้มีบุญให้ก่อกบฏต่อสยาม เพื่อพวกตนจะได้มีอำนาจต่อรองในการมีสถานภาพที่ดีขึ้นในระเบียบการปกครองแบบใหม่ จึงเป็นเหตุให้ขบวนการผู้มีบุญขยายใหญ่โต เดิมเพิกเฉยไม่พิจารณา กบฏผู้มีบุญในฐานะขบวนการมวลชนที่มีพลวัตความสำคัญในตัวเอง (agency) แต่ถึงอย่างนั้นในแง่แล้ว การลงโทษพวกกบฏที่จับกุมมาได้ถึงขั้นประหารชีวิต ตัดศีรษะเสียบประจานไว้ในท้องที่ที่ถูกจับกุมตั้งตัวเป็นผู้มีบุญ^{๔๖} จึงเป็น

^{๔๒} ดูตัวอย่างการวิเคราะห์งานเขียนประเภทนี้ใน จารุวรรณ ธรรมวัตร. “สถานภาพการศึกษาประวัติศาสตร์ชาติพันธุ์ลาว หมู่เฮา: ผู้อื่น: ใจบ้าน: ใจเมือง.” ใน วิถีทรรศน์ลาวในชุมชนสองฝั่งโขง: เอกสารการประชุมทางวิชาการ ๒๐ ปี ศ.ศรศักดิ์ วัลลิโกดม วันที่ ๑๙ กันยายน พ.ศ. ๒๕๔๑ (มหาสารคาม: คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหาสารคาม, ๒๕๔๑), หน้า ๑๔๒ - ๒๐๘ ; และดูแนวคิดเรื่อง “ชาติ” ของขบวนการฝ่ายซ้ายลาวใน อุมารินทร์ ตูลารักษ์. “ชาติ” ในวรรณกรรมลาวหลังการปฏิวัติ ค.ศ. 1975.” วารสารสังคมน้ำโขง ปีที่ ๑ ฉบับที่ ๓ (กันยายน - ธันวาคม ๒๕๔๘), หน้า ๑๒๑ - ๑๔๒ ; ภาษาอังกฤษขอให้ดู Crive J. Christie. “Marxism and the History of the Nationalist Movements in Laos.” *Journal of Southeast Asian Studies* 10, 1 (March 1979), pp.146-158.

^{๔๓} ดูรายละเอียดใน อู๋คำ พมวงสา. ประวัติศาสตร์ลาว แปลโดย ขอบ ดีสวนโคก. ขอนแก่น: ภาควิชาประวัติศาสตร์และโบราณคดี คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น, ๒๕๓๙ ; กระทรวงศึกษาธิการ กีฬาและกรรมการ สปป. ลาว. ประวัติศาสตร์ฉบับกระทรวงศึกษาธิการ ลาว แปลโดย สมชาย นิลอาธิ. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มติชน, ๒๕๔๕ ; กระทรวงแถลงข่าวและวัฒนธรรม สปป.ลาว. ประวัติศาสตร์ลาว (ศึกดาบรพ - ปัจจุบัน) แปลโดย ทรงคุณ จันทจร. มหาสารคาม: สถาบันวิจัยศิลปะและวัฒนธรรมอีสาน มหาวิทยาลัยมหาสารคาม, ๒๕๕๑.

^{๔๔} เดิม สิงห์ขจริต. ฝั่งขวาแม่น้ำโขง. บทที่ ๕๐.

^{๔๕} เรื่องเดียวกัน, บทที่ ๔๐ - ๔๑.

^{๔๖} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๒๔๒ - ๒๔๓.

การกระทำที่เกินกว่าเหตุ เพราะเดิมเห็นว่าพวกกบฏไม่ใช่ตัวการที่แท้จริงที่ทำให้การกบฏลุกลามแพร่หลาย หากแต่พวกกบฏตกเป็นเครื่องมือที่ชนชั้นนำท้องถิ่นใช้ต่อรองอำนาจและผลประโยชน์ต่อส่วนกลางเท่านั้น อีกทั้งการตัดสินประหารชีวิตในการปราบกบฏปีพ.ศ.๒๔๔๕ ยังเป็นการตัดสินประหารโดยพระเจ้านั่งยาเธอ กรมหลวงสรรพสิทธิประสงค์ ไม่ได้มีการนำความขึ้นกราบบังคมทูลขอพระบรมราชานุญาตจากพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว การตัดสินประหารชีวิตครั้งดังกล่าวนี้จึงถือว่าไม่ชอบด้วยธรรมเนียมปฏิบัติขณะนั้น ดังที่เดิมบอกไว้โดยนัยผ่านข้อมูลข้างล่างนี้:

“เนื่องในการประหารชีวิตพวกผีบ้าผีบุญครั้งนี้ เมอร์ซิเออร์ ลอร์เรน ชาวฝรั่งเศสซึ่งทางการเราจ้างมาเป็นที่ปรึกษากฎหมาย ณ เมืองอุบลราชธานี ได้ทูลถามเสด็จในกรมฯ ข้าหลวงต่างพระองค์ (หมายถึง กรมหลวงสรรพสิทธิประสงค์-ผู้อ้าง) ว่า “พระองค์มีพระอำนาจอย่างไรในการที่มีรับสั่งให้ประหารชีวิตคนก่อนได้รับพระบรมราชานุญาต” เสด็จในกรมฯ ทรงรับสั่งตอบ (โดยทำทนาย-ผู้อ้าง) ว่า “ให้ (ลอร์เรน-ผู้อ้าง) นำความกราบบังคมทูลดู”^{๔๘}

แม้ว่างานเขียนเกี่ยวกับ “กบฏผู้มีบุญ” ในช่วงระหว่างทศวรรษ ๒๔๘๐ - ๒๕๐๐ ดังกรณีตัวอย่างที่ยกมาวิเคราะห์ข้างต้น จะยังมีปัญหาข้อจำกัดในเรื่องข้อมูลหลักฐานและปัญหาอันสืบเนื่องมาจากการยอมรับเอาแนวคิดและมุมมองของฝ่ายชนชั้นนำสยาม ผู้ได้รับชัยชนะในการปราบปรามกบฏมาใช้ในงานเขียนของตนก็ตาม แต่กลับน่าสังเกตว่า ภายหลังจากที่มีการเขียนหรือการศึกษาที่เกิดขึ้นจากการใช้ข้อมูลหลักฐานชั้นต้นอย่างเป็นระบบ และในปริมาณที่มากขึ้นกว่าช่วงระหว่างทศวรรษ ๒๔๘๐-๒๕๐๐ อย่างเทียบกันไม่ได้ แต่นักเขียนนักวิชาการสมัยหลังหลายท่านกลับยังใช้มุมมองอย่างเดียวกับงานเขียนในช่วงระหว่างทศวรรษ ๒๔๘๐-๒๕๐๐ เพียงแต่งานเขียนในช่วงหลังจากนั้นมีเงื่อนไขและทิศทางที่ต่างออกไปบ้างในบางแห่ง ซึ่งจะแสดงให้เห็นเป็นลำดับถัดไป

๒. การเขียน “กบฏผู้มีบุญ” ระหว่างทศวรรษ ๒๕๑๐-๒๕๒๐ :

อดีตของพคท. และชวนาปฏิวัติ

ระหว่างทศวรรษ ๒๕๑๐ - ๒๕๒๐ “กบฏผู้มีบุญ” เป็นหัวข้อที่ได้รับความสนใจศึกษาเป็นอย่างกว้างขวางมากกว่าช่วงทศวรรษอื่นใด ทั้งในระยะเวลาก่อนหน้าและหลังจากนั้นเป็นต้นมา

^{๔๘} เรื่องเดียวกัน, ๒๔๓.

ในช่วงระหว่างทศวรรษ ๒๕๑๐ – ๒๕๒๐ พร้อม ๆ กับการเกิดขึ้นและเติบโตของวิชาการไทย ช่วงเวลาดังกล่าวนี้ มีงานเขียนเกี่ยวกับ “กบฏผู้มีบุญ” ตีพิมพ์เผยแพร่อย่างสม่ำเสมอ งานแต่ละชิ้นที่เกิดขึ้นในช่วงนี้นับว่ามีคุณภาพการต่อพรหมแดนความรู้ว่าด้วย “กบฏผู้มีบุญ” ในสังคมไทยเป็นอย่างยิ่ง จากการสำรวจงานเขียนจำนวนมากที่ถูกผลิตขึ้นในช่วงเวลาดังกล่าวนี้ ผู้เขียนพบว่า เราสามารถจำแนกงานเขียนเกี่ยวกับ “กบฏผู้มีบุญ” ในสังคมไทยได้เป็น ๔ ประเภท โดยอาศัยมิติทางเวลาและประเด็นพื้นที่หลักที่อยู่ในความสนใจศึกษามาใช้เป็นเกณฑ์ในการจำแนกได้ผลมีรายละเอียดต่าง ๆ ดังนี้

๒.๑ งานศึกษาที่มุ่งเน้นปีพ.ศ. ๒๕๔๓ - ๒๕๔๖:

“กบฏผู้มีบุญ” ในฐานะปฏิกริยาต่อการปฏิรูปสมัยรัชกาลที่ ๕

เป็นแนวการศึกษาที่ครองพื้นที่ส่วนใหญ่ของความรู้ว่าด้วย “กบฏผู้มีบุญ” นับแต่การศึกษา “กบฏผู้มีบุญ” ชั้นบุกเบิกแก่งวิชาการไทยโดย เดช บุญนาค ในงานที่ชื่อ “ขบถผู้มีบุญภาคอีสาน ร.ศ. 121.” ตีพิมพ์เผยแพร่ครั้งแรกในปีพ.ศ. ๒๕๑๐^{๔๘} ชาร์ลส์ เอฟ. คายส์ (Charles F. Keyes). “The Power of Merit.” ตีพิมพ์เผยแพร่ในปีค.ศ. 1973 / พ.ศ. ๒๕๑๖^{๔๙} ไพฑูรย์ มีกุล เรื่อง “การปฏิรูปการปกครองมณฑลอีสาน พ.ศ. ๒๔๓๖ – ๒๔๕๓.” ตีพิมพ์เผยแพร่ในปีพ.ศ. ๒๕๑๗^{๕๐} จอห์น บี. เมอร์ดอค. (John B. Murdoch). “The 1901-1902 ‘Holy Man’ S Rebellian.” ตีพิมพ์เผยแพร่ในปีค.ศ. 1974 / พ.ศ. ๒๕๑๗^{๕๑} โยเนโอะ อิชิอิ (Yoneo Ishii). “A note on Buddhistic Millenarian Revolt in North eastern Siam.” ตีพิมพ์เผยแพร่ในปีค.ศ. 1975 / พ.ศ. ๒๕๑๘^{๕๒}

^{๔๘} เดช บุญนาค. “ขบถผู้มีบุญภาคอีสาน ร.ศ. 121” สังคมศาสตร์ปริทัศน์ ปีที่ ๕ ฉบับที่ ๑ (มิถุนายน – สิงหาคม), หน้า ๙๔ – ๙๖ ต่อมารวมเล่มพิมพ์เป็นบทที่ ๒ ใน เดช บุญนาค. ขบถ ร.ศ.121 (กรุงเทพฯ: มูลนิธิโครงการตำราสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์, ๒๕๒๔), หน้า ๑๕ – ๓๐.

^{๔๙} Charles F. Keyes. “The Power of Merit.” Visa Kha Pujja B.E. [The Buddhist Association of Thailand, May 1973], pp.95-102 ฉบับแปลภาษาไทยโปรดดู ชาร์ลส์ เอฟ. คายส์. “ผู้มีบุญ.” แปลโดย วารุณี ไศสการมย์. ใน พรเพ็ญ อันตระกูล และอัจฉราพร กมุทิสสมัย. (บก.). “ความเชื่อพระศรีอารีย” และ “กบฏผู้มีบุญ” ในสังคมไทย. หน้า ๔๔ – ๖๒.

^{๕๐} ไพฑูรย์ มีกุล. การปฏิรูปการปกครองมณฑลอีสาน พ.ศ.๒๔๓๖-๒๔๕๓ (กรุงเทพฯ: กรมการฝึกหัดครู, ๒๕๑๗), หน้า ๘๑ - ๑๐๖.

^{๕๑} John B. Murdoch. “The 1901-1902 ‘Holy Man’ s Rebellian.” Journal of the Siam Society, 62:1 [January 1974], pp.47-66; ฉบับแปลภาษาไทยโปรดดู จอห์น บี. เมอร์ดอค. “กบฏ “ผู้มีบุญ” ค.ศ.1901-1902.” แปลโดย พิมพ์พันธุ์ เวสสะโกศล. ใน พรเพ็ญ อันตระกูล และอัจฉราพร กมุทิสสมัย. (บก.). “ความเชื่อพระศรีอารีย” และ “กบฏผู้มีบุญ” ในสังคมไทย, หน้า ๑๐๔ - ๑๒๘.

^{๕๒} Yoneo Ishii. “A note on Buddhistic Millenarian Revolts in North eastern Siam.” Journal of Southeast Asian Studies, 6 : 2 [September 1975], pp.121-126; ฉบับแปลภาษาไทยโปรดดู โยเนโอะ อิชิอิ. “กบฏผู้มีบุญภาคอีสาน.” แปลโดย พรเพ็ญ อัน

ชาร์ลส์ เอฟ. คายส์ (Charles F. Keyes). "Millenialism, Theravada Buddhism, and Thai Society." ตีพิมพ์เผยแพร่ในปีค.ศ.1977 / พ.ศ. ๒๕๒๐ ^{๕๓} จนถึงงานวิทยานิพนธ์ของนางลักษณ ลัมศิริ. "ความสำคัญของกบฏหัวเมืองอีสาน พ.ศ. 2325-2445." ในปีพ.ศ. ๒๕๒๔ ^{๕๔} สุนทรี อาสะไวย์. "จากอุดมการณ์พระศรีอารียถึงขบถผู้มีบุญภาคอีสาน." ตีพิมพ์เผยแพร่ในปีพ.ศ. ๒๕๒๕ ^{๕๕} พิตยา วงศ์ไกรศรีทอง. "ความคิดในเรื่องพระศรีอารียและพระมาลัยในสังคมไทย." ตีพิมพ์เผยแพร่ในปีพ.ศ. ๒๕๒๕ ^{๕๖} และอีกชิ้นโดยนางลักษณ ลัมศิริ ในบทความ "กบฏผู้มีบุญ: ความเป็นอิสระเฉพาะกลุ่มหรือขบวนการจัดตั้งอย่างมีระบบและขั้นตอน." ตีพิมพ์เผยแพร่ในปีพ.ศ. ๒๕๒๗ ^{๕๗}

แม้การศึกษาอย่างเป็นวิชาการจะเกิดขึ้นแล้วก็ตาม แต่เป็นที่น่าสังเกตว่า "ความเป็นวิชาการ" ที่ปรากฏในงานกลุ่มนี้ ก็ไม่ได้แทนที่บทบาทสำคัญของการเขียนในเชิงสารคดีที่เคยเป็นที่นิยมกันในช่วงทศวรรษ ๒๔๘๐ - ๒๕๐๐ ด้วยเพราะกระแสความต้องการผลงานเขียนอีกประเภทหนึ่งยังมีอยู่อย่างเหนียวแน่น เป็น "ตลาด" ที่นักเขียนนักวิชาการไม่อาจมองข้าม เพราะสิ่งนี้สัมพันธ์กับความขัดแย้งและการต่อสู้ที่ยาวนานระหว่างขบวนการฝ่ายซ้ายกับรัฐบาลเผด็จการไทย ^{๕๘} งานเขียน "กบฏผู้มีบุญ" ตามแนวคิดและวิธีการที่อุดม สีสุวรรณ เคยเสนอไว้ยังเป็นที่ต้องการ ถึงปีพ.ศ.๒๕๒๐ ในพคท. ก็ได้มีงานอีกชิ้นที่ปรากฏขึ้นอย่างเงียบ ๆ ไม่เป็นที่รู้จักกันเท่าที่ควร คือ "ขบถผี

ตระกูล ใน พรเพ็ญ อันตระกูล และอัจฉราพร กุมพิตสมัย. (บก.). "ความเชื่อพระศรีอารีย" และ "กบฏผู้มีบุญ" ในสังคมไทย. หน้า ๓๓ - ๔๓.

^{๕๓} Charles F. Keyes. "Millenialism, Theravada Buddhism, and Thai Society." *Journal of Asian Studies* XXXVI: 2 [February 1977], pp.283-302; ฉบับแปลภาษาไทยโปรดดู ชาร์ลส์ เอฟ. คายส์. "ความเชื่อเรื่องพระศรีอารีย, ลัทธิเดรวาท และสังคมไทย." แปลโดย นาฏวิภา ชลิตานนท์ ใน พรเพ็ญ อันตระกูล และอัจฉราพร กุมพิตสมัย.(บก.). "ความเชื่อพระศรีอารีย" และ "กบฏผู้มีบุญ" ในสังคมไทย. หน้า ๖๓ - ๑๐๓; อีกฉบับโปรดดูเปรียบเทียบใน ชาร์ลส์ เอฟ. คายส์. "ความเชื่อเรื่องสมัยพระศรีอารีย ศาสนาพุทธแบบเดรวาท และสังคมไทย." แปลโดย โกวิท วงศ์สุรวัฒน์. ใน วุฒิชัย มูลศิลป์ และ ธรรมนิตย์ วราภรณ์. (บก.). *กบฏชาวนา* (กรุงเทพฯ: สมาคมสังคมศาสตร์แห่งประเทศไทย, ๒๕๒๕), หน้า ๑๔ - ๔๔.

^{๕๔} นางลักษณ ลัมศิริ. "ความสำคัญของกบฏหัวเมืองอีสาน พ.ศ. ๒๓๒๕ - ๒๔๔๕." วิทยานิพนธ์ปริญญาอักษรศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาประวัติศาสตร์เอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ภาควิชาประวัติศาสตร์ บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยศิลปากร, ๒๕๒๔.

^{๕๕} สุนทรี อาสะไวย์. *จากอุดมการณ์พระศรีอารียถึงขบถผู้มีบุญภาคอีสาน* กรุงเทพฯ: สถาบันไทยคดีศึกษา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, ๒๕๒๕.

^{๕๖} พิตยา วงศ์ไกรศรีทอง. "ความคิดในเรื่องพระศรีอารียและพระมาลัยในสังคมไทย." *เอเชียปริทัศน์* ปีที่ ๓ ฉบับที่ ๑ (มกราคม ๒๕๒๕).

^{๕๗} นางลักษณ ลัมศิริ. "กบฏผู้มีบุญ: ความเป็นอิสระเฉพาะกลุ่มหรือขบวนการจัดตั้งอย่างเป็นระบบและขั้นตอน." ใน พรเพ็ญ อันตระกูล และอัจฉราพร กุมพิตสมัย. (บก.). "ความเชื่อพระศรีอารีย" และ "กบฏผู้มีบุญ" ในสังคมไทย หน้า ๒๕๔ - ๒๗๓.

^{๕๘} ดูแนวอธิบายการเมืองและศัพท์ทางการเมืองสองกระแส ระหว่างสารคดีการเมืองแบบเล่าเรื่องกับงานเขียนอันทรงพลังของฝ่ายซ้ายไทยใน สมบัติ จันทร์วงศ์. *ภาษาทางการเมือง: พัฒนาการของแนวอธิบายการเมืองและศัพท์การเมืองในงานเขียนประเภทสารคดีทางการเมืองของไทย พ.ศ.๒๔๗๕ - ๒๕๒๕* (กรุงเทพฯ: สถาบันไทยคดีศึกษา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, ๒๕๓๓), ตอน ๓ - ๕.

บุญ” ของกวี ศรีประชา (วิสา ศัญทัพ)^{๕๘} ที่มาพร้อมกับ “บันทึกประวัติศาสตร์” คือ คำกล่าวของมิตร สมานันท์ (เจริญ วรรณงาม เลขาธิการที่หนึ่งของคณะกรรมการกลางพรรคคอมมิวนิสต์แห่งประเทศไทย) เนื่องในงานรำลึกวันก่อตั้งพคท. ครบรอบ ๓๕ ปี ลงวันที่ ๓๐ พฤศจิกายน พ.ศ. ๒๕๒๐

เจริญอธิบายให้ความหมายต่อ “กบฏผู้มีบุญ” ในฐานะขบวนการต่อสู้ของประชาชนไทยในอดีต เชื่อมต่อเป็นสายธารประวัติศาสตร์การต่อสู้เคียงคู่กับกรณี “ขบถเงี้ยว” ทางภาคเหนือ “ขบถปัตตานี” (กรณีแขกเจ็ดหัวเมือง) ทางใต้ กรณีพระยอดเมืองขวางที่นำกำลังไทยผสมลาวต่อสู้ฝรั่งเศส กรณีเทียนวรรณ วรรณโก ปัญญาชนที่วิพากษ์วิจารณ์รัฐบาลสยามและพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว และกรณี “เก๊กเหม็ง” (กบฏ ร.ศ. ๑๓๐) ในสมัยรัชกาลที่ ๖ ดังตัวอย่างเช่นที่มิตร สมานันท์ กล่าวไว้ว่า:

“ร้อยยี่สิบปีที่ผ่านมา การรุกรานของลัทธิล่าเมืองขึ้นตะวันตกทำให้ประเทศไทยค่อย ๆ กลายเป็นประเทศกึ่งเมืองขึ้นกึ่งศักดินา การกดขี่ขูดรีดของจักรพรรดินิยม ศักดินานิยม และทุนนิยมขุนนาง ได้ทำให้ประชาชนไทยผู้รักชาติรักประชาธิปไตยลุกขึ้นมาต่อสู้เพื่อเอกราช ประชาธิปไตย และความเป็นธรรมอย่างเด็ดเดี่ยว กล้าหาญ ไม่กลัวเสียสละ คนหน้าบุกคนหลังตาม หลังเลียดพลีชีพถมทาแผ่นดินระลอกแล้วระลอกเล่าอย่างไม่ขาดสาย ก่อนหน้าการเปลี่ยนแปลง ๒๔ มิถุนายน ๒๔๗๕ มีการลุกขึ้นสู้ของชาวนาในภาคอีสานที่เรียกว่า “ขบถผู้มีบุญ” การลุกขึ้นสู้ของชาวนาภาคเหนือเรียกว่า “ขบถเงี้ยว” การลุกขึ้นสู้ของชาวนา ๔ จังหวัดภาคใต้ที่เรียกว่า “ขบถปัตตานี” การต่อต้านลัทธิล่าเมืองขึ้นฝรั่งเศสของพระยอดเมืองขวาง การต่อสู้ของเทียนวรรณ “คณะเก๊กเหม็ง” ร.ศ. ๑๓๐ เป็นต้น... วีรกรรมเหล่านี้ได้สร้างเกียรติประวัติและประเพณีการต่อสู้อันรุ่งโรจน์ของประชาชาติและประชาชนไทย จิตใจและประเพณีการต่อสู้อันรุ่งโรจน์จักได้รับการสืบทอดตลอดไป”^{๖๐}

นอกจากนี้แล้ว ความสนใจต่อ “กบฏผู้มีบุญ” ในหมู่นักเคลื่อนไหวฝ่ายซ้ายยังมีเรื่อยมาจนถึงปีพ.ศ. ๒๕๒๕ มีการติดตามศึกษาประเด็นข้อถกเถียงต่าง ๆ จนกระทั่งมีการคัดเลือกเองงานเขียน “กบฏผู้มีบุญ” บางชิ้นมาใช้เป็นเอกสารประกอบการฝึกอบรมให้ความรู้แก่ผู้ปฏิบัติงานและมวลชนของพคท. โดยงานที่ได้รับเลือกนั้นก็อย่างเช่น “ท้าวสูงท้าวเจือง” วรรณกรรมพื้นถิ่นสำนวน

^{๕๘} นมธ. B. ๒๐๙ (เอกสารพคท.) ขบถผู้มีบุญ (B 186-215).

^{๖๐} นมธ. A.๖/๙๖ แถลงการณ์ รายงาน คำชี้แจงของพคท. ในวาระต่าง ๆ (A ๖ ๑๐- ๒๒).

อีสานแปลโดยมหาสิลา วีระวงส์^{๑๑} “สังคมไทย ก่อนสมัยลานนา” เขียนโดยหนานลูน บ้านล่องเตื่อ ที่มีเนื้อหากล่าวถึงขบวนการกบฏทางภาคเหนือสมัยรัชกาลที่ ๕^{๑๒} และเอกสารเรื่องพื้นเวียงและบทวิเคราะห์ของธวัช ปุณโณทก^{๑๓} เป็นต้น

ทั้งนี้เนื่องจากว่า “กบฏผู้มีบุญ” ถูกตีความและสร้างความหมายใหม่ให้ลงรอยเข้ากันได้กับ ทฤษฎีว่าด้วยสังคมกึ่งเมืองขึ้นกึ่งศักดินามาแต่ครั้งอุดม สีสุวรรณ กบฏผู้มีบุญถูกทำให้เป็นภาพ ตัวแทนขบวนการประชาชนที่ต่อสู้กับอำนาจรัฐและความอยุติธรรมในอดีต สร้างรอยต่อเชื่อม ประสานระหว่างการต่อสู้ของพคท. กับ “ประชาชน” ที่เป็นฐานมวลชนของพคท. เป็นจุดบ่งชี้โดยนัย ว่าการต่อสู้ของพคท. มีความชอบธรรมและถึงกาลอันควรมานานแล้ว เพราะประชาชนได้ลุกขึ้นสู้มา แต่ครั้งสมัยรัชกาลที่ ๕ เพียงแต่การต่อสู้ของประชาชนในอดีตนั้นขาดการชี้หน้าที่ถูกต้อง

แม้ว่าในปี พ.ศ. ๒๕๒๔ นั้นเองจะเกิดการตกเถียงที่ส่งผลกระทบต่อวงกว้างในเวลาต่อมา เช่น “ปัญหาการศึกษาวิถีการผลิตของไทยอันเนื่องมาจากทฤษฎีกึ่งเมืองขึ้นกึ่งศักดินา.” ของทรงชัย ณะยะลา (นามปากกาของประทีป นครชัย)^{๑๔} แต่กลับนำสังเกตว่าความสนใจเกี่ยวกับ “กบฏผู้มีบุญ” ในฐานะขบวนการประชาชนยังคงมีอยู่ต่อไป หาได้ล้มหายตายจากไปกับทฤษฎีกึ่งเมืองขึ้นกึ่งศักดินาแต่อย่างใดไม่ เพราะสิ่งนั้นมีผลในแง่ของ “ความหมาย” ที่ทั้งยืดหยุ่นและความสามารถในการปรับตัวไปไกลกว่าที่ทฤษฎีได้จัดวางเอาไว้

แต่กระนั้น “กบฏผู้มีบุญ” ในฐานะขบวนการประชาชน ก็กลับต้องเผชิญปัญหาข้อจำกัดอีกแบบหนึ่ง กล่าวคือแท้ที่จริงแล้ว “ประชาชน” เป็นมโนทัศน์ที่เพิ่งเกิดขึ้นในยุครัฐประชาชาติ (คือหลัง ๒๔๗๕) กบฏผู้มีบุญสมัยรัชกาลที่ ๕ จึงไม่มี “ความเป็นประชาชน” ตามนัยความหมายที่เราจะสามารถเข้าใจและ/หรือพูดถึงได้ในยุคหลังมานี้ “กบฏผู้มีบุญ” ในฐานะขบวนการประชาชนจึงเป็นการสร้างความหมายใหม่เข้าไปสวมครอบลงในตัวละครของประวัติศาสตร์ และเมื่อ “ประชาชน” เป็นมโนทัศน์ที่จำเป็นต้องอ้างอิงหรือสื่อถึงรัฐประชาชาติ ก็ทำให้เกิดปัญหาข้อจำกัดขึ้นอีกเป็นเท่าทวีคูณคือ ในเมื่อรัฐประชาชาติสยาม-ไทย มีตัวตนหรือเรื่อร่างอยู่ที่แผนที่ประเทศไทยปัจจุบัน^{๑๕} ที่

^{๑๑} นมธ. A.๑.๕/๕๒ (เอกสารพคท.) วิเคราะห์วรรณกรรมพื้นถิ่นอีสาน (A ๑.๕ ๔๑ - ๗๐).

^{๑๒} นมธ. A.๑.๕/๕๐ (เอกสารพคท.) สังคมไทย ก่อนสมัยลานนา (A ๑.๕ ๔๑ - ๗๐).

^{๑๓} นมธ. A.๑.๕/๔๐ (เอกสารพคท.) บันทึกประวัติศาสตร์ของปราชญ์ชาวอีสาน (A ๑.๕ ๓๕ - ๔๐).

^{๑๔} ทรงชัย ณะยะลา. “ปัญหาการศึกษาวิถีการผลิตอันเนื่องมาจากทฤษฎีกึ่งเมืองขึ้นกึ่งศักดินา.” วารสารเศรษฐศาสตร์การเมือง ปีที่ ๑ ฉบับที่ ๒ (มีนาคม - เมษายน ๒๕๒๔), หน้า ๑ - ๙๔ ; ศึกษาศาสตร์ออกเฉียงประเด็นปัญหาเชิงทฤษฎีใน ภาพร อติวานิชยพงศ์. พัฒนาการความคิดเศรษฐศาสตร์การเมืองไทย ตั้งแต่ พ.ศ. ๒๔๗๕-ปัจจุบัน กรุงเทพฯ: กลุ่มเศรษฐศาสตร์การเมือง สถาบันวิจัยสังคม จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๓๑.

^{๑๕} ธงชัย วินิจจะกุล. “ประวัติศาสตร์การสร้าง “ตัวตน” ใน สมบัติ จันทวงศ์ และ ชัยวัฒน์ สถาอานันท์. (บก.). อยู่เมืองไทย : รวมบทความทางสังคมการเมือง เพื่อเป็นเกียรติแก่ ศาสตราจารย์เสนาห์ จามริก ในโอกาสอายุครบ ๖๐ ปี (กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, ๒๕๓๐), หน้า ๑๒๙ - ๑๔๒.

นี้แล้วในยุคแผนที่พระราชอาณาเขตสยามก่อน ร.ศ.๑๑๒ (พ.ศ.๒๔๓๖) ที่รัฐไม่มีเส้นพรมแดนแบบแผนที่ประเทศไทยปัจจุบันละ ? "ประชาชน" มีตัวตนอยู่ที่ไหน ? จะนำเอา "ประชาชน" ไปสวมทับ บดบัง "ความเป็นไพร่ราษฎร" ไปได้อย่างไร ? เพราะนั่นอาจนำมาซึ่งการบิดเบือนความหมายในประวัติศาสตร์ไปด้วยอย่างไม่รู้ตัว?

แต่ก็ด้วยการพิจารณาความหมายของ "ประชาชน" (อย่างวิพากษ์วิจารณ์) ในแง่ข้างต้นก็ทำให้เข้าใจได้ว่า ทำไมกบฏอื่น ๆ ที่มีลักษณะเป็นขบวนการผู้มีบุญคล้ายคลึงกับกบฏที่เกิดในหัวเมืองอีสานระยะปีพ.ศ.๒๔๔๓-๒๔๔๖ เช่น "ข้าเจือง" ที่เกิดขึ้นทั่วไปในเขตแดนหลวงพระบาง ท่งเชียงคำ เมืองเชียงขวาง สิบสองจุไท และหัวพันห้าทั้งหก ก่อนปีร.ศ.๑๑๒ (พ.ศ.๒๔๓๖) จึงไม่ถูกพูดถึงหรือไม่เข้ากับกรอบ "ความเป็นกบฏผู้มีบุญ" ในฐานะขบวนการประชาชนของรัฐประชาชาติสยาม-ไทย

เมื่อมุ่งเน้นพิจารณาไปที่การรวมศูนย์อำนาจสู่ส่วนกลางในสมัยรัชกาลที่ ๕ หัวเมืองอีสานถูกพิจารณาในฐานะท้องถิ่นที่มีบทบาทรองรับการเปลี่ยนแปลง ในระหว่างปีพ.ศ. ๒๔๔๓-๒๔๔๖ อันเป็นระยะที่หัวเมืองอีสานตกอยู่ภายใต้การบริหารจัดการโดยพระเจ้าน้องยาเธอ กรมหลวงสรรพสิทธิประสงค์ ข้าหลวงต่างพระองค์กำกับราชการมณฑลลาวท้าว มาตั้งแต่ปีพ.ศ. ๒๔๓๖ - ๒๔๕๓ โดยพระเจ้าน้องยาเธอ กรมหลวงสรรพสิทธิประสงค์ ทรงเป็นผู้มีบทบาทในปราบปรามกบฏหัวเมืองอีสานที่ตั้งสำนักกระจัดกระจายอยู่ตามหัวเมืองต่าง ๆ เวลานั้น

ปัญหาคือเมื่อมุ่งเน้นยุคสมัยที่งานเหล่านี้ต่างเรียกว่า "ยุคปฏิรูป ร.๕" ซึ่งเป็นยุคกลางของรัชกาลดังกล่าว งานเหล่านี้จึงง่ายที่จะถูกตั้งคำถามว่า แล้วกบฏลักษณะเดียวกันนี้ที่เคยเกิดขึ้นก่อนหน้าและหลังจากนั้น จะอธิบายในแง่มุมมองเดียวกันนี้ได้อย่างไร เช่น กบฏที่เกิดก่อนระยะปีพ.ศ. ๒๔๔๓ - ๒๔๔๖ ไม่ว่าจะเป็นกบฏอ้ายเชียงแก้วในปีพ.ศ. ๒๓๒๕ และ/หรือกบฏอ้ายสาเกิดโง้ง ในปีพ.ศ. ๒๓๖๓ และจนถึงกบฏข้าหรือขบวนการข้าเจืองในช่วงก่อนวิกฤติการณ์ร.ศ.๑๑๒ ที่ผู้เขียนจะทำการศึกษาในที่นี้ กบฏที่เกิดหลังระยะปีพ.ศ. ๒๔๔๓ - ๒๔๔๖ ไม่ว่าจะเป็นกรณีเจ้าหนองหมากแก้ว พ.ศ. ๒๔๖๗ กบฏหมอลำน้อย พ.ศ. ๒๔๗๙ นายศิลา วงศ์สิน พ.ศ. ๒๕๐๒ และนางคำฝูนิลิมสวัสดิ์ พ.ศ. ๒๕๑๗ เป็นต้น ในเมื่อมีข้อแตกต่างทางด้าน "บริบท" (Context) เกิดขึ้นอย่างสำคัญ ก็จำเป็นต้องมีข้อแตกต่างในแง่ของการวิเคราะห์ที่ศึกษาเช่นกันใช่หรือไม่ ?

งานเขียนในกลุ่มนี้แม้ให้ความสำคัญกับกบฏผู้มีบุญในฐานะที่เป็นปฏิกริยาของชนพื้นเมืองที่มีต่อการปกครองแบบรวมศูนย์สู่ส่วนกลางเป็นอย่างมาก แต่เมื่อสร้างคำอธิบายโดยผูกติดกับการกระทำจากส่วนกลาง จึงทำให้ดูประหนึ่งว่ากบฏเหล่านี้ซึ่งเป็นตัวแทนการต่อต้านขัดขืนจากชนพื้นเมือง กลับจะไม่มีพลวัตการกระทำที่เป็นตัวของตัวเองมากพอ ต้องถูกกำหนดหรือขึ้นต่อการเปลี่ยนแปลงเชิงโครงสร้างอยู่ตลอด อีกทั้งการเน้นศึกษาแต่เฉพาะแนวคิดด้วย "ยุคพระศรีอริย์" ของผู้นำกบฏ ก็ยิ่งสร้างภาพการไร้พลวัตทางความคิดที่เป็นของชนพื้นเมืองเองมากขึ้นไปอีก เพราะเป็นแนวคิดของชนชั้นนำกลุ่มตระกูลไท-ลาวมาแต่เดิม

นอกจากนี้แล้ว งานเขียนในกลุ่มนี้ยังปรากฏชัดว่ามีการประเมินความหมายของการปฏิรูป สมัยรัชกาลที่ ๕ ที่มีต่อประวัติศาสตร์ไทยสมัยใหม่ โดยโน้มเอียงในทางบวกมากเกินไปที่จะ เป็น ทั้งนึ่งงานศึกษา “กบฏผู้มีบุญ” ในกลุ่มนี้ หลีกเลี่ยงไม่ได้ที่จะต้องทำการประเมินคุณค่าของการ ปฏิรูปในสมัยรัชกาลที่ ๕ บางท่าน เช่น เตช บุนนาค และไพฑูริย์ มีกุล ซึ่ง เป็นต้นแบบของการ วิเคราะห์ศึกษากบฏผู้มีบุญของงานกลุ่มนี้ได้รับการอ้างอิงกันอย่างแพร่หลาย ก็กลับปรากฏว่าทั้ง สองท่านศึกษากบฏผู้มีบุญเป็นเพียงเหตุการณ์สำคัญหนึ่งที่เกิดขึ้นในยุคการปฏิรูปสมัยรัชกาลที่ ๕ สิ่งนี้เองที่เป็นส่วนสำคัญในการกำหนดมาตรฐานการชี้วัดคุณค่าและความหมายของกบฏผู้มีบุญ สมัยรัชกาลที่ ๕

กล่าวคือในเมื่อเตชและไพฑูริย์เห็นว่า การปฏิรูปในรัชกาลที่ ๕ นั้นเป็นการสร้างความเจริญ และทันสมัยให้เกิดขึ้นในสังคมไทยต่อไป เป็นการรักษา “เอกราช” และ “อธิปไตย” ของสยาม ท่ามกลางการรุกรานของจักรวรรดินิยม การต่อต้านขัดขืนจากชนชั้นนำและไพร่ราษฎรในท้องถิ่นจึง ถูกมองเป็นการกระทำที่ไม่ชอบธรรมในสายตาของผู้ศึกษาการปฏิรูปในช่วงนี้ งานเขียนในกลุ่มนี้จึง มีลักษณะเป็นงานวิชาการเฉลิมพระเกียรติพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว สร้างภาพ ตัวแทนทำให้กบฏผู้มีบุญกลายเป็นผู้ร้ายในประวัติศาสตร์ของการปฏิรูปและการเข้าสู่สังคมแบบ ตะวันตกในสังคมไทย เช่น ที่เตชเขียนถึงความสำเร็จของกระทรวงมหาดไทยระหว่างพ.ศ.๒๔๓๕- ๒๔๕๘ ไว้ในที่หนึ่งดังนี้:

“เมื่อปีพ.ศ.2445 ความพยายามที่จะรวมองค์การการเมืองและโยง อำนาจการปกครองรัฐต่าง ๆ และหัวเมืองชั้นนอกเข้าสู่ส่วนกลาง ได้นำไปสู่การ ต่อต้านอย่างรุนแรงกลายเป็นกบฏลูกกลมในภาคอีสาน... อย่างไรก็ตามก็ดี ทั้ง ๆ ที่มิ ความยุ่งยากหลายเรื่อง และตามมาด้วยความล้มเหลวหลายประการ กระทรวง ก็ยังประสบความสำเร็จในการส่งเสริมการปฏิรูป อันส่งผลให้ธำรงรักษาเอกราช ของบ้านเมืองไว้ได้เพราะความมีเสถียรภาพภายในระหว่าง พ.ศ.2435-2458 การปกครองส่วนกลางของกระทรวงได้เปลี่ยนแปลงไปจากเดิมโดยสิ้นเชิง”^{๖๖}

ขณะที่ไพฑูริย์ก็เขียนบรรยายถึงสภาพขนบธรรมเนียมประเพณีของ สังคมอีสานว่า:

^{๖๖} เตช บุนนาค. การปกครองระบบเทศาภิบาลของประเทศไทย พ.ศ.2435-2458: กระทรวงมหาดไทยสมัยสมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระยาดำรงราชานุภาพ แปลโดย ภรณ์ กาญจนันธุ์. (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, ๒๕๔๘), หน้า ๓๐๖.

"ธรรมเนียมท้องถิ่น (อีสาน-ผู้อ่าง) นั้น โดยทั่วไปเกิดจากความเชื่อทาง ศาสนาพราหมณ์ และพุทธศาสนาปะปนกัน ประกอบกับความแห้งแล้งของ ธรรมชาติ จึงทำให้ชาวอีสาน เป็นคนสันโดษมักน้อย ขาดความกระตือรือร้นใน การงาน มีความเชื่อในเรื่องผีสงเทวดา เมื่อจะประกอบกิจการงานอะไรก็มักจะมี เรื่องเหล่านี้เข้ามาแทรกด้วยเสมอ โดยเฉพาะความเป็นบุคคลที่ "ไว้ใจคนง่าย นู เบา ถือโชคกลาง ชื่อสัตย์ สุภาพและไม่เดียงสา" จึงเป็นหนทางให้บุคคลที่คิด ขบถต่อแผ่นดินอ้างตนเป็นผู้วิเศษเอาธรรมเนียมและความเชื่อถือเหล่านี้เป็น เครื่องมือในการโฆษณาให้ประชาชนเข้าเป็นสมัครพรรคพวกของฝ่ายตน เช่น การเกิด "ขบถผู้มีบุญภาคอีสาน พ.ศ.2445" เป็นต้น"^{๖๔}

จากที่ยกมาข้างต้นนี้ มีข้อน่าสังเกตว่าขณะที่นักเขียนสารคดีการเมือง เช่น กวี ศรีประชา (วิ สลา คัญทัพ) หันกลับไปใช้แนวอธิบายตามแบบฉบับของอุดม สีสุวรรณ นักวิชาการรุ่นใหม่ขณะนั้น กลับหันไปหาข้อสรุปอดีตตามแบบฉบับของสมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระยาดำรงราชานุภาพ (ใน "นิทาน โบราณคดี") กรณีเศษ ปัญหาเริ่มจากเมื่อมีการนำเอา "ความทันสมัย" "เอกราช" และ "อธิปไตย" ที่ เกิดขึ้นภายหลังไปยกให้เป็นคุณูปการของรัชกาลที่ ๕ สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระยาดำรงราชานุภาพ และ ข้าราชการในกระทรวงมหาดไทยระหว่างพ.ศ.๒๔๓๕-๒๔๕๔ สร้างอดีตให้กับปัจจุบันบนพื้นฐาน ของอดีตอันเนื่องมาจาก "พระปรีชาญาณ" ถึงขนาดประเมินว่าพ.ศ.๒๔๓๕ เป็นการเปลี่ยนแปลง ระดับที่เรียกว่า "ปฏิวัติ"^{๖๕} ตอบโต้แนวคิดและประดิษฐกรรมทางภาษาของขบวนการฝ่ายซ้าย ที่ กำลังต่อสู้เรียกร้อง "การปฏิวัติประชาธิปไตย" อยู่ในช่วงระหว่างทศวรรษ ๒๕๑๐-๒๕๒๐

อีกทั้งยังเป็นการรื้อทำลายประวัติศาสตร์และความทรงจำเกี่ยวกับการเปลี่ยนแปลงที่มาจาก สามีขุนที่มีเหตุการณ์เปลี่ยนแปลงการปกครอง ๒๔๗๕ เป็นหลักหมายสำคัญที่ใช้อ้างอิงถึง เปรียบเทียบย้อนกรานให้เห็นโดยนัยว่า การเปลี่ยนแปลงที่มาจากสถาบันกษัตริย์นั้นมั่นคงและมี

^{๖๓} ไพฑูรย์ มีกุล. การปฏิรูปการปกครองมณฑลอีสาน พ.ศ.๒๔๓๖ - ๒๔๕๓. หน้า ๘ : อันที่จริงมุมมองนี้สอดคล้องกับพระราช วิจารณ์ของพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวที่มีต่อกรณีขบถผู้มีบุญอีสานและเอกสาร "ประกาศห้ามไม่ให้ราษฎรตกใจตื่นใน การเล่าลือต่าง ๆ ร.ศ. ๑๒๑" ที่ประกาศโดยพระเจ้าน้องยาเธอ กรมหลวงนครสวรรค์ เสนาบดีกระทรวงนครบาล เมื่อวันที่ ๘ สิงหาคม ร.ศ. ๑๒๑ ซึ่งก็สะท้อนอะไรไม่ได้มากไปกว่าความเก่าแก่ของมุมมองอดีตดังกล่าวและการมีส่วนร่วมในจุดยืนทางการเมือง เช่นที่ประกาศฉบับดังกล่าวนี้ระบุว่า "คนพวกที่เชื่อผีบุญนี้ก็คือคนลาว ซึ่งยกลงมาจับจ้งทำนาในกรุงเทพฯ แลกรุงเก่า ปราจีนบุรี พวกเหล่านี้เป็นคนซึ่งไม่ได้มีความรู้เล่าเรียนอย่างไร แลมักชอบเชื่อความหลอกลวง ในของที่มีไม่ได้เป็นไม่ได้ ว่าจะมีจะเปนเมื่อนั้น เมื่อนี้" (พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว. ประชุมพระราชหัตถเลขาพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวที่ทรงบริหาร ราชการแผ่นดิน ภาค ๒ ระหว่างพุทธศักราช ๒๔๓๔ ถึงพุทธศักราช ๒๔๕๓ (กรุงเทพฯ: คณะกรรมการจัดพิมพ์เอกสารทาง ประวัติศาสตร์ วัฒนธรรม และโบราณคดี สำนักนายกรัฐมนตรี, ๒๕๐๙), หน้า ๒๐๔ - ๒๐๕).

^{๖๔} เดช บุญนาค. ขบถ ร.ศ.121. หน้า ๑ - ๑๔.

เสถียรภาพมากกว่า ซึ่งไม่เป็นความจริงแต่อย่างใด เพราะจะอธิบายกบฏผู้มีบุญ กบฏอื่น ๆ และการแพร่ระบาดของโจรผู้ร้ายในท้องถิ่นต่าง ๆ ที่เกิดขึ้นในยุคสมบูรณาญาสิทธิไม่ได้เลย ไพฑูรย์ก็สนับสนุนแนวอธิบายของเดช จนถึงขนาดหยิบยกเอาเหตุการณ์กบฏที่เกิดขึ้นภายหลัง (คือในปีพ.ศ. ๒๔๔๕) ไปอธิบายเป็นสาเหตุของการปฏิรูป (ที่เกิดขึ้นในปีพ.ศ. ๒๔๓๕) โจมตีอีสานว่าเป็นแดนแห่งความล้าหลังสมควรถูกปฏิรูปเปลี่ยนไปเสีย จัดวางกรณีกบฏผู้มีบุญไว้ในฐานะคู่ตรงข้ามกับการปฏิรูปและ “พระปรีชาญาณ” เห็นการต่อสู้เรียกร้องสิทธิของชาวบ้านว่าเกิดขึ้นเพียงเพราะมีผู้ปลุกปั่นยั่วยุเพื่อผลประโยชน์ส่วนตัว ให้ภาพท้องถิ่นว่าล้าหลังสร้างความชอบธรรมให้การปฏิรูปที่ถูกกำหนดจากส่วนกลาง โดยไม่รับฟัง “เสียง” ของคนในท้องถิ่น ประวัติศาสตร์ของกบฏผู้มีบุญตามแนวอธิบายของเดชและไพฑูรย์จึงเป็นประวัติศาสตร์ของ “ผู้ร้าย” ในยุคสมัยของการปฏิรูปรัชกาลที่ ๕

๒.๒ งานศึกษาที่มุ่งเน้นระยะปีหลัง พ.ศ. ๒๔๔๖:

“กบฏผู้มีบุญ” ในฐานะอุดมการณ์ของชุมชนหมู่บ้านดั้งเดิม

ปัญหาที่เกิดขึ้นในงานเขียนกลุ่มที่หนึ่งนั้น ต่อมาได้รับการแก้ไขจากการศึกษาในแนวทางเศรษฐกิจชุมชน โดยกลุ่มนักวิชาการเครือข่ายสำนักเศรษฐศาสตร์การเมือง จักรทิพย์ นาดสุภา และคณะสาธุศิษย์ อาศัยมุมมองเกี่ยวกับอัตลักษณ์ความเป็นชุมชนของชาวบ้านทางภาคตะวันออกเฉียงเหนือ เน้นการมองจากจุดของชาวบ้านในชุมชน สร้างคำอธิบายขึ้นจากหลักฐานที่เป็นคำบอกเล่าของชาวบ้านเอง มากกว่าจะพึ่งพาเอกสารทางการแต่เพียงอย่างเดียว^{๖๘} เกิดการเปลี่ยนแปลงในศูนย์กลางของการวิเคราะห์ศึกษา จากเดิมที่มุ่งเน้นการมองจากส่วนกลางแล้วโยนไปคูปฏิริยาจากชาวบ้าน ก็จะเป็นการพิจารณาแง่มุมหลักฐานที่เป็นคำบอกเล่าของชาวบ้านเป็นหลัก การมองจากจุดของชาวบ้านเอง ก็ทำให้งานในกลุ่มนี้มี “มิติทางเวลา” ที่ขยายกว้างออกไป ทั้งระยะก่อนหน้าการปฏิรูปและหลังจากนั้น จึงเห็นได้กว้างงานในกลุ่มนี้จะใช้ “หมู่บ้าน” มาใช้เป็นหน่วยวิเคราะห์ วิจารณ์ว่าเป็นตัวปัจจัยสำคัญที่กำหนดความเป็นตัวตนของ “ผู้มีบุญ” เช่น บ้านหนองหมากแก้ว บ้านละลอกมะขามป้อม บ้านธาตุจอมศรี เป็นต้น

^{๖๘} ตัวอย่างสำคัญของงานกลุ่มนี้ใน จักรทิพย์ นาดสุภา และคณะ. เศรษฐศาสตร์กับประวัติศาสตร์ไทย กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สร้างสรรค์, ๒๕๒๔ ; จักรทิพย์ นาดสุภา. เศรษฐกิจหมู่บ้านไทยในอดีต กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สร้างสรรค์, ๒๕๒๗ ; ประนุช ทรัพย์สาร. “วิวัฒนาการเศรษฐกิจหมู่บ้านในภาคตะวันออกเฉียงเหนือของประเทศไทย พ.ศ. ๒๓๙๔ - ๒๔๗๕.” วิทยานิพนธ์ปริญญาอักษรศาสตรมหาบัณฑิต ภาควิชาประวัติศาสตร์ บัณฑิตวิทยาลัย จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๒๔ ; จักรทิพย์ นาดสุภา. บ้านกับเมือง กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สร้างสรรค์, ๒๕๒๙ ; จักรทิพย์ นาดสุภา และ พรพิไล เลิศวิชา. วัฒนธรรมหมู่บ้าน กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สร้างสรรค์, ๒๕๓๗.

ตัวอย่างงานในกลุ่มนี้ได้แก่ จักรทิพย์ นาดสุภา และประนุช ทรัพย์สาร ในบทความ “เจ้าผู้มีบุญหนองหมากแก้ว.”^{๑๐} และบทความ “อุดมการณ์ของผู้มีบุญอีสาน.” โดยผู้เขียนทั้งสองท่านดังกล่าว^{๑๑} และบทความ ““พระศรีอารีย์” แห่งบ้านธาตุจอมศรี” โดยจุฬาร โชติช่วงนิรันดร์^{๑๒} ทั้งนี้เดิมที่จักรทิพย์ได้หันกลับไปพิจารณาข้อเสนอของจิตร ภูมิศักดิ์ ในงานสำคัญเช่น “โฉมหน้าศักดินาไทย” ในบทที่ว่าด้วยสังคมนิยมแบบบุพกาล จนได้มุมมองว่ากบฏผู้มีบุญมีลักษณะใกล้เคียงกับอุดมการณ์ของสังคมนิยมแบบบุพกาลที่เน้นความเป็นชุมชนหมู่บ้าน ปฏิเสธรัฐ เครื่องครัดในการปฏิบัติธรรม เชื่อว่ามีคัสตว์หรือกลียุคได้เกิดขึ้นแล้ว และจะมีระบบใหม่ที่ดีกว่าเดิมเกิดขึ้นมาแทนที่ระบบเก่าในอนาคตอันใกล้^{๑๓} อุดมการณ์ของกบฏผู้มีบุญจึงสามารถพิจารณาใหม่ได้ว่าเป็นอุดมการณ์ที่มีมาแต่ดั้งเดิมของชุมชนหมู่บ้าน^{๑๔} โดยเนื้อหาอุดมการณ์นี้จึงเป็นปฏิปักษ์ต่อการเข้ามาของระบบเศรษฐกิจแบบทุนนิยม ประเด็นนี้ทำให้งานในกลุ่มนี้สามารถอภิปรายประเด็นปัญหาทางสังคมที่ใหญ่กว่าการปฏิรูปสมัยรัชกาลที่ ๕

แม้จะมีคุณูปการสามารถเชื่อมโยงให้เห็นความสำคัญของอุดมการณ์กบฏผู้มีบุญ แต่ก็ไม่ประสบความสำเร็จในการอธิบายระยะก่อนหน้าการเข้ามาของระบบเศรษฐกิจแบบทุนนิยม เพราะสำหรับจักรทิพย์และคณะแล้ว ระบบเศรษฐกิจแบบทุนนิยมในสังคมไทยสามารถนับย้อนกลับไปได้เพียงปีพ.ศ. ๒๓๙๘ อีกทั้งประเด็นเรื่องความคงทนยั่งยืนของอุดมการณ์ทางเศรษฐกิจการเมืองของชุมชนหมู่บ้านท่ามกลางการเปลี่ยนแปลงทางเวลา ก็ยังง่ายต่อการถูกวิพากษ์ในแง่ “ความเป็นประวัติศาสตร์” เพราะหากไร้ซึ่งการเปลี่ยนแปลงที่คู่เคียงมากับการเปลี่ยนแปลงในมิติทางเวลาแล้ว “ประวัติศาสตร์” ไม่ว่าจะ เป็นประวัติศาสตร์ของอำนาจ การเมือง เศรษฐกิจ อุดมการณ์ ฯลฯ ก็ไม่อาจเกิดขึ้นได้

แต่อย่างไรก็ตาม งานเขียนในกลุ่มนี้ก็ประสบความสำเร็จในการชี้ให้เห็นถึงความสำคัญของการมองปัญหาจากจุดของชาวบ้านในชุมชน แม้ว่างานเขียนในกลุ่มนี้จะมีข้อจำกัดเช่นเดียวกับงานเขียนประเภทอื่น คือ สิ่งที่เขียนถึงต้องผ่านกระบวนการติดต่อ ลดทอน ดีความใหม่ โดยนักวิชาการ

^{๑๐} จักรทิพย์ นาดสุภา และ ประนุช ทรัพย์สาร. “เจ้าผู้มีบุญหนองหมากแก้ว.” ใน วุฒิชัย มูลศิลป์ และ ธรรมนิธย์ วราภรณ์. (บก.). กบฏขวานา. หน้า ๑๙ - ๔๔.

^{๑๑} จักรทิพย์ นาดสุภา และ ประนุช ทรัพย์สาร. “อุดมการณ์ของผู้มีบุญอีสาน.” ใน พรเพ็ญ ยันตระกูล และ อัจฉราพร กมฺพพิสัย. (บก.). “ความเชื่อพระศรีอารีย์” และ “กบฏผู้มีบุญ” ในสังคมไทย. หน้า ๒๒๑ - ๒๕๓.

^{๑๒} จุฬาร โชติช่วงนิรันดร์. “ “พระศรีอารีย์” แห่งบ้านธาตุจอมศรี.” ใน พรเพ็ญ ยันตระกูล และ อัจฉราพร กมฺพพิสัย. (บก.). “ความเชื่อพระศรีอารีย์” และ “กบฏผู้มีบุญ” ในสังคมไทย. หน้า ๒๙๔ - ๓๑๐.

^{๑๓} ธันวา ใจเที่ยง. สังคมอุดมทิพย์ สังคมอุดมธรรม และการต่อสู้เพื่อความฝันของชาวนาอีสานลุ่มน้ำโขง: เอกสารประกอบการสัมมนาทางวิชาการ ระหว่างวันที่ ๔ - ๕ ธันวาคม พ.ศ. ๒๕๔๖ ณ โรงแรมพนมริเออร์วิว จังหวัดนครพนม ประเทศไทย และเมืองมหาชัย แขวงคำม่วน สาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว กรุงเทพฯ: ศูนย์ศึกษาเศรษฐศาสตร์การเมือง จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๔๖.

หรือผู้ผลิตงานชิ้นนั้น ๆ ออกมา ให้ภาพชาวบ้านอย่างไรแมนติค บางครั้งก็ถึงขนาดสมათานสืบรับเอามโนทัศน์เกี่ยวกับหมู่บ้านและความเป็นชุมชนแบบเจ้าอาณานิคมและชนชั้นนำไทยมาใช้โดยไม่รู้ตัว^{๙๔} กระนั้นการปรับตัวของคนในชุมชนก็ยังเป็นประเด็นสำคัญที่ยังศึกษากันได้อีกมาก ดังที่เราจะเห็นได้ว่างานเขียนที่นำประเด็นดังกล่าวนี้มาศึกษาอย่างเป็นระบบและรอบด้านพอ ก็มักมีอะไรให้เราได้ตื่นตาตื่นใจอยู่พอสมควร เพราะสิ่งที่เป็นหัวใจหลักของงานศึกษาประเภทนี้ คือ การมองจากจุดยืนและโลกทัศน์ของคนในชุมชนนั่นเอง แม้กรอบความคิดและวิธีวิทยาหลัก ๆ จะถูกรื้อล้างไปเป็นอันมาก แต่สิ่งนี้ก็ยังคงเป็นคุณูปการสำคัญของงานเขียนกลุ่มนี้อย่างปฏิเสธไม่ได้

นอกจากกลุ่มจักรทิพย์ นาถสุภา และงานในเครือข่ายสำนักเศรษฐศาสตร์การเมืองแล้ว ยังมีงานอีกชิ้นหนึ่งที่ศึกษากบฏผู้มีบุญที่เกิดขึ้นหลังสมัยรัชกาลที่ ๕ ตีพิมพ์ในภาคภาษาไทยครั้งแรกเมื่อปี พ.ศ. ๒๕๒๖ คือ "การเมืองระบบพ่อขุนอุปถัมภ์แบบเผด็จการ." ของทักษ์ เฉลิมเตียรณ^{๙๕} มีเนื้อหากล่าวถึงกรณีนายศิลา วงศ์สิน กบฏผู้มีบุญที่ถูกทางการจับกุมตัวได้ในปีพ.ศ. ๒๕๐๒ โดยทักษ์ชี้ให้เห็นว่าการตัดสินใจประหารชีวิตนายศิลา วงศ์สิน ต่อหน้าสาธารณชนที่จังหวัดนครราชสีมา ถือเป็นการใช้อำนาจรัฐเผด็จการจากส่วนกลางต่อท้องถิ่นในภาคอีสานของจอมพลสฤษดิ์ ธนะรัชต์ ทั้ง ๆ ที่มารดาของจอมพลสฤษดิ์เป็นคนพื้นเพมาจากภาคอีสาน และหลายคนก็คิดว่าจอมพลสฤษดิ์เป็นชาวอีสานด้วยคนหนึ่ง^{๙๖}

เมื่อเปรียบเทียบกับระหว่างนายศิลา วงศ์สิน กับจอมพลสฤษดิ์ ธนะรัชต์ ก็น่าสนใจในแง่ที่ว่า ขณะที่นายศิลาถูกหาว่าเป็นกบฏจนต้องโทษประหารชีวิต ก็เพราะอ้างตัวเป็น "ผู้มีบุญ" ทำการก่อตั้ง "ราชอาณาจักร" ของตนเอง และชักนำชาวบ้านจำนวนมากให้เข้าร่วม อยู่อย่างอิสระ ไม่ยอมขึ้นกับทางการ จอมพลสฤษดิ์ขึ้นสู่อำนาจด้วยการทำรัฐประหารเดือนตุลาคม ๒๕๐๑ และปกครองอย่างเผด็จการอ้างว่าตนเป็น "พ่อขุน" กลับไม่ถูกตั้งคำถามว่ามีลักษณะเป็น "กบฏผู้มีบุญ" ดุจเดียวกับที่ศิลากระทำ และทักษ์ก็ไม่ได้ชี้ให้เห็นประเด็นสำคัญนี้เท่าที่ควร นำมาซึ่งข้อสรุปที่ว่า "ผู้มีบุญ" สำหรับสังคมไทยนั้นมีได้เพียงหนึ่งเดียว คือ ผู้ที่กุมอำนาจส่วนกลางหรือผู้ที่สามารถครอบครองความคิดจิตใจประชาชนได้เท่านั้น และ "ผู้มีบุญ" ที่เป็นที่ยอมรับมากกว่าใครอื่นใดทั้งหมดในสังคมไทยก็คือ สถาบันพระมหากษัตริย์ ความคิดเรื่อง "ผู้มีบุญ" เป็นได้ทั้งอุดมการณ์ส่งเสริมอำนาจของชนชั้นนำ และบางครั้งก็เป็นได้แม้รูปความคิดหรืออุดมการณ์ต่อต้านชนชั้นนำ

^{๙๔} ดูรายละเอียดการวิจารณ์แนวคิดของขบวนการวัฒนธรรมชุมชนประเด็นนี้ใน ไชยรัตน์ เจริญสินโอฬาร. วาทกรรมการพัฒนา: อำนาจ ความรู้ ความจริง เอกลักษณะ และความเป็นอื่น (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์วิภาษา, ๒๕๔๓), บทที่ ๓ ; ยุक्ति มุกดาวิจิตร. อ่าน "วัฒนธรรมชุมชน": วาทศิลป์และการเมืองของชาติพันธุ์แนววัฒนธรรมชุมชน กรุงเทพฯ: ฟ้าเดียวกัน, ๒๕๔๘.

^{๙๕} ทักษ์ เฉลิมเตียรณ. การเมืองระบบพ่อขุนอุปถัมภ์แบบเผด็จการ แปลโดย พรรณี จัตรพลรักษ์ ม.ร.ว. ประกายทอง สิริสุทธ และ อ่างศักดิ์ เพชรเลิศอนันต์. กรุงเทพฯ: มูลนิธิโครงการตำราสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์, ๒๕๔๘.

^{๙๖} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๒๔๐.

ไทยเอง แต่ในภาวะปกติทั่วไปแล้วนิยาม “ความเป็นผู้มีบุญ” มักจะถูกผูกขาดการใช้โดยชนชั้นนำ เพราะสิ่งนี้ถือเป็นเครื่องส่งเสริมสำคัญที่ทำให้การอยู่ในอำนาจเป็นไปด้วยความชอบธรรมในสายตาของประชาชนนั่นเอง

๒.๓ งานศึกษาที่มุ่งเน้นปีพ.ศ. ๒๓๒๕ – ๒๓๖๓ :

“กบฏฯ” ในฐานะขบวนการผู้มีบุญ

การปรากฏขึ้นของหลักฐานลายลักษณ์ ที่เป็นงานประพันธ์ของกวีชาวเมืองนครพนม ทำให้การศึกษาเกี่ยวกับกบฏผู้มีบุญได้เข้าไป “แตะ” ประเด็นปัญหาของกลุ่มชนชา พิจารณากบฏฯ ในฐานะที่เป็นรูปแบบหนึ่งของกบฏผู้มีบุญ แม้ว่าผู้นำกบฏฯ เช่น อ้ายเชียงแก้ว และสาเกิดโง้ง จะมีได้ อ้างตัวว่าเป็นพระศรีอารียก็ตาม แต่ก็ได้มีการอ้างถึงวีรบุรุษในตำนานของกลุ่มชนตระกูลมอญ – เขมร เป็นลักษณะของการหวนกลับสู่มนุษย์โลกของอดีตผู้นำที่ยิ่งใหญ่ ซึ่งสามารถสร้างความเป็นหนึ่งเดียวกันในชุมชนพื้นเมืองที่กำลังถูกกดขี่ แม้ว่าหลักฐานเช่น “พื้นเวียง พงสาวดารเวียงจันทน์ฯ” เดิมจะเป็นมุมมองของลาวก็ตาม แต่กลับไม่ปรากฏการเหยียดผู้นำชาอย่างสาเกิดโง้ง ตรงข้าม “พื้นเวียงฯ” ยกย่องสาเกิดโง้งว่าเป็นพระผู้มีบุญ และให้ข้อมูลว่าสาเกิดโง้งมีเชื้อสายเป็นลาว มารดาเป็นชาวเวียงจันทน์ที่หลบหนีการกวาดต้อนของกองทัพไทย

ตัวอย่างงานที่ใช้ “พื้นเวียงฯ” มาศึกษากบฏผู้มีบุญต้นรัตนโกสินทร์ได้แก่ ธวัช ปุณโณทก ในงานที่ชื่อ “พื้นเวียง: การศึกษาประวัติศาสตร์และวรรณกรรมอีสาน.”^{๑๗} ประทีป ชุมพล ในงานที่ชื่อ “พื้นเวียง: วรรณกรรมแห่งการกบฏ”^{๑๘} และ วุฒิชัย มูลศิลป์ ในงานที่ชื่อ “กบฏอ้ายสาเกิดโง้ง: วิเคราะห์จากเอกสารพื้นเวียง.”^{๑๙} โดยงานชิ้นหลักที่บุกเบิกการศึกษาแนวทางนี้ซึ่งเป็นที่อ้างอิงอย่างแพร่หลายคือ งานของธวัช ปุณโณทก ทั้งนี้เป็นการศึกษาเปรียบเทียบกับเอกสารประเภทพงสาวดารของไทย เช่น “พระราชพงสาวดารกรุงรัตนโกสินทร์รัชกาลที่ ๓.” ของเจ้าพระยาทิพากรวงศ์ “เรื่องเมืองนครจำปาศักดิ์.” ของหม่อมอมรวงศ์วิจิตรและพระยามหาอมมาตยาธิบดี “พงสาวดารหัวเมืองมณฑลอีสาน.” ของหม่อมอมรวงศ์วิจิตร และ “พงสาวดารเมืองละแวก.” เป็นต้น

^{๑๗} ธวัช ปุณโณทก. พื้นเวียง: การศึกษาประวัติศาสตร์และวรรณกรรมอีสาน กรุงเทพฯ: สถาบันไทยคดีศึกษา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, ๒๕๒๓.

^{๑๘} ประทีป ชุมพล. พื้นเวียง: วรรณกรรมแห่งการกบฏ กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์อดีต, ๒๕๒๕.

^{๑๙} วุฒิชัย มูลศิลป์. “กบฏอ้ายสาเกิดโง้ง: วิเคราะห์จากเอกสารพื้นเวียง.” ใน วุฒิชัย มูลศิลป์ และ ธรรมนิศย์ วรภรณ์. (บก.). กบฏขานนา. หน้า ๔๕ - ๕๒.

ชี้ให้เห็นว่าคุณค่าของเอกสาร “พื้นเวียงฯ” คือ การมองคนละมุมกับหลักฐานฝ่ายไทยที่มี “พระราชพงศาวดารกรุงรัตนโกสินทร์รัชกาลที่ ๓” เป็นต้นแบบสำคัญ นำมาซึ่งข้อสรุปที่ว่าฝ่ายไทย ผนวกขวยโอกาสจากกรณี “วิกฤตการณ์เจ้าอนุวงศ์” มาเสกสรรปั้นแต่งเพื่อจะถือเป็นเหตุสร้างความชอบธรรมให้กับการปราบและทำลายอาณาจักรล้านช้างเวียงจันทน์ให้สิ้นสูญ หลังเหตุการณ์ ครั้งนั้นแล้วเมืองเวียงจันทน์จึงถูกลดฐานะจากประเทศราชที่ยิ่งใหญ่หนึ่งในสามของหัวเมืองลาวทาง ตะวันออก ลงมาเป็นเมืองเล็ก ๆ ขึ้นกับเมืองหนองคาย^{๘๐}

งานเขียนในกลุ่มนี้ช่วยให้เราสามารถมองเห็นบทบาทและตัวตนของกลุ่มชนข้าเป็นลำดับ แรก ๆ แม้จะเป็นในระดับผู้นำก็ตาม ข้อจำกัดของงานกลุ่มนี้ในแง่วิธีการศึกษาคือ ยังไม่อาจก้าวไป ไกลกว่ากลุ่มที่หนึ่งและที่สองของยุคเดียวกัน การเพิ่มตัวละครใหม่ที่ได้จากเอกสาร “พื้นเวียงฯ” แม้ จะมีคุณูปการ แต่ยังไม่อาจพลิกเปลี่ยนโครงเรื่องสำคัญที่เคยปรากฏในเอกสารทางการของไทย อย่างแท้จริง แม้จะสามารถใช้ได้แย้งหลักฐานฝ่ายไทยในบางประเด็นได้เป็นอย่างดีก็ตาม เพราะ ประเด็นสำคัญที่ผู้ประพันธ์พื้นเวียงต้องการสื่อ ดูเหมือนจะเป็นบทบาทของพระเจ้าอนุวงศ์เป็นหลัก กรณีสาเกิดโง้งและกลุ่มชนชานันเป็นตัวรองที่อธิบายบทบาทความสำคัญของพระเจ้าอนุวงศ์ ข้อจำกัดของงานกลุ่มนี้ที่จริงจึงเป็นข้อจำกัดของเอกสารพื้นเวียงฯ เองด้วย อย่างไรก็ตาม “พื้นเวียง ฯ” และการศึกษาในแนวนนี้ก็ยังมีประโยชน์ ทั้งยังจำเป็นต้องขยายพรมแดนความรู้เกี่ยวกับข้าให้ มากกว่าที่เคยเป็นมา งานกลุ่มนี้จัดเป็นงานบุกเบิกเกี่ยวกับความสำคัญของกบฏข้าใน ประวัติศาสตร์ไทยและลาว

๒.๔ งานศึกษาที่มุ่งเน้นปีพ.ศ. ๒๒๔๒-๒๓๑๐:

“กบฏไพร่” ในฐานะ “กบฏผู้มีบุญ” สมัยอยุธยา

ขณะเดียวกันในหมู่ผู้สนใจยุคอยุธยา ยังมีการศึกษาที่มุ่งเน้นกบฏปีพ.ศ.๒๒๔๒ จนถึง ๒๓๑๐ คือ กบฏบุญกว้างสมัยพระเพทราชา จนถึงกรณีชุมนุมเจ้าพระฝางสมัยเสียกรุงครั้งที่ ๒ โดย เป็นการศึกษา “กบฏไพร่” ในรูปแบบที่สามารถเทียบเคียงได้กับ “กบฏผู้มีบุญ” ในยุคพุทธศตวรรษที่ ๒๕ ผู้นำกบฏประกาศตัวเป็นผู้มีบุญ อ้างมีวิชาอาคมอยู่ยงคงกระพัน เกี่ยวข้องกับการแพร่หลาย ของความเชื่อว่าด้วยยุคพระศรีอาริย์-พระมาลัย และการตกต่ำของสังคมเก่าในขณะนั้น ตัวอย่าง งานกลุ่มนี้ได้แก่ บทความ “กบฏไพร่สมัยพระเพทราชา.” โดย วารุณี ไอสถารมย์ และอัญชลี สุ

^{๘๐} ธีรชัย บุญมาธรรม. “ประทีป ชุมพล, พื้นเวียง: วรรณกรรมแห่งการกดขี่.” วารสารวรรณคดี ปีที่ ๑๑ ฉบับที่ ๔ (ธันวาคม ๒๕๒๕), หน้า ๑๔๒ - ๑๔๔.

สายัณห์^{๔๑} บทความ "กบฏไพร่สมัยอยุธยากับแนวความคิดผู้มีบุญพระศรีอารีย์ - พระมาลัย." โดย ชาญวิทย์ เกษตรศิริ^{๔๒} บทความ "กบฏไพร่สมัยอยุธยา." โดย สุนทร ชุตินทรานนท์^{๔๓}

รวมทั้งงานศึกษาของนิธิ เอียวศรีวงศ์ ในเล่มที่ชื่อ "การเมืองไทยสมัยพระเจ้ากรุงธนบุรี." ที่มีเนื้อหาบางส่วนกล่าวถึงกรณีชุมนุมเจ้าพระฝางที่เกิดหลังเสียกรุงครั้งที่ ๒ ว่ามีลักษณะเป็นกบฏไพร่ที่เคยมีมาในสมัยอยุธยา การสู้รบระหว่างชุมนุมเจ้าพระฝางกับชุมนุมของพระเจ้ากรุงธนบุรี จึงกล่าวได้ว่าเป็นการสู้รบระหว่างสองระบบการเมืองที่มีความแตกต่างกันในโลกทัศน์ทางชนชั้น พระเจ้ากรุงธนบุรีมีความกดดันที่ต้องปราบปรามชุมนุมเจ้าพระฝางให้สำเร็จ เพราะจะเป็นหลักประกันในการฟื้นฟู "ราชอาณาจักร" (อยุธยา) ขึ้นมาใหม่ เนื่องจากภายใต้การเมืองแบบชุมนุมนั้นเจ้าพระฝางเป็น "พวกนอกกริธา" ที่ขัดแย้งกับระบบการปกครองแบบราชอาณาจักรมากที่สุด การปราบกลุ่มเจ้าพระฝางจึงมีความหมายเท่ากับ "การปราบพวกไพร่ที่สลัดแอกของราชอาณาจักรอยุธยาลงไป"^{๔๔}

นอกจากนี้แล้วในงานอีกชิ้นหนึ่งของนิธิ เอียวศรีวงศ์ อย่างเช่น "การเมืองไทยสมัยพระนารายณ์" ก็ได้ให้ภาพเกี่ยวกับการขึ้นสู่อำนาจของพระเพทราชาว่า ในการเคลื่อนไหวทางสังคมการเมืองของกลุ่มหลวงสรศักดิ์-พระเพทราชานั้น มีลักษณะเป็นการเคลื่อนไหวตามจารีตของขบวนการผู้มีบุญ กล่าวคือกลุ่มหลวงสรศักดิ์-พระเพทราชาอาศัย "แนวร่วม" (คำนิยามที่นิธิใช้อธิบายในงานชิ้นนี้) ระหว่างพระสงฆ์-ขุนนาง-ประชาชน ปล່อยข่าวลือต่อต้านกลุ่มขุนนางต่างชาติ (ในการนำของฟอลคอน) ให้พราหมณ์ซึ่งเป็นโหราจารย์ในราชสำนักทำนายว่า ฝรั่งเศสและขุนนางต่างชาติจะถูกขับออกไป จะมีการฆ่าฟันกันล้มตายเป็นอันมาก และที่สำคัญคือ การแต่ง "เพลงยาวพยากรณ์กรุงศรีอยุธยา" ขึ้น^{๔๕} ซึ่งสะท้อนให้เห็นว่าในสมัยอยุธยามีขบวนการผู้มีบุญที่ประสพชัยชนะ จึงไม่ได้กลายเป็น "กบฏ" และพระเพทราชาเมื่อเคลื่อนไหวขบวนการสู่พระราชวังทำพระราชพิธีบรมราชาภิเษกแล้ว ก็ทรงห่างเหินจากพวกไพร่ที่เป็นฐานสนับสนุนให้พระองค์จนสามารถเอาชนะศัตรูทางการเมืองและขึ้นครองราชย์ได้เป็นผลสำเร็จ เจกเช่นเดียวกับ "ผู้มีบุญ" ทั้งหลายที่เคยมีมาในประวัติศาสตร์ก่อนหน้านั้น

^{๔๑} วาสุณี โอสถารมย์ และ อัญชลี สุสายัณห์. "กบฏไพร่สมัยพระเพทราชา." วารสารธรรมศาสตร์ ปีที่ ๖ ฉบับที่ ๑ (มิถุนายน - กันยายน ๒๕๑๙).

^{๔๒} ชาญวิทย์ เกษตรศิริ. "กบฏไพร่สมัยอยุธยากับแนวความคิดผู้มีบุญพระศรีอารีย์ - พระมาลัย." วารสารธรรมศาสตร์ ปีที่ ๙ ฉบับที่ ๑ (กรกฎาคม - กันยายน ๒๕๒๒).

^{๔๓} สุนทร ชุตินทรานนท์. "กบฏไพร่สมัยอยุธยา." วารสารอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย ปีที่ ๑๕ ฉบับที่ ๑ (มกราคม ๒๕๒๖).

^{๔๔} นิธิ เอียวศรีวงศ์. การเมืองไทยสมัยพระเจ้ากรุงธนบุรี (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มติชน, ๒๕๒๙), หน้า ๑๙๗.

^{๔๕} นิธิ เอียวศรีวงศ์. การเมืองไทยสมัยพระนารายณ์ (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มติชน, ๒๕๔๙), หน้า ๔๐ - ๔๔.

อย่างไรก็ตาม ทั้งหมดที่กล่าวมาข้างต้นงานกลุ่มนี้ล้วนแต่ถือได้ว่าเป็นการเอา “กบฏผู้มีบุญ” ไปสวมทับ “กบฏไพร่” ความแตกต่างระหว่างกบฏทั้งสอง ไม่เคยถูกเน้นย้ำ อันที่จริงแล้วในระบบการเมืองของอยุธยา กล่าวได้ว่าจะไม่มี “กบฏผู้มีบุญ” อย่างที่เกิดขึ้นในช่วงต้นพุทธศตวรรษที่ ๒๕ กบฏในแง่ที่ศึกษากันจาก “กบฏไพร่” นั้นหาได้มีคุณลักษณะเป็นเหมือน “กบฏผู้มีบุญ” (ภาคอีสาน) ดังที่เข้าใจกันตั้งแต่ช่วงต้นพุทธศตวรรษที่ ๒๕ มีความจำเป็นที่ต้องแยก “กบฏไพร่” ออกจาก “กบฏผู้มีบุญ” ทั้งนี้เพราะกบฏทั้งสองสามารถเชื่อมต่อกันทางมโนทัศน์ก็ด้วยคุณูปการของการค้นพบ “กบฏชาวนา” เมื่อไม่กี่สิบปีมานี้ “กบฏผู้มีบุญ” และ “กบฏไพร่” ถูกพิจารณาในฐานะปฏิบัติการทางด้านโลกทัศน์และอุดมการณ์ของขบวนการชาวนาที่เชื่อกันว่ามีมานานตั้งแต่ยุคศักดินา ซึ่งถูกพิสูจน์ไปแล้วว่าไม่ใช่แนวทางที่เหมาะสมที่จะลงตัวกับข้อมูลหลักฐานชั้นต้นแต่ประการใด ความแตกต่างระหว่างหลักฐานกับมโนทัศน์ที่ใช้ในการวิเคราะห์มีมาก เสียจนเกิดช่องว่างที่ไม่อาจประนีประนอมหรือทำให้ลงรอยกันได้

“ชาวนา” คือใคร ? เป็นคำถามหนึ่งที่น่าสนใจเกี่ยวกับชาวนาที่ผ่านมาไม่นานแล้ว แต่ยังจำเป็นต้องถามซ้ำอยู่เสมอ เป็นคำถามเดียวกับ ใครคือ “ชาวนา” ? ซึ่งดูเป็นคำถามที่ง่ายจะตอบมากกว่า โดยทั่วไปชาวนาจะถูกระบุโดยสถานภาพทางเศรษฐกิจและวัฒนธรรม “ชาวนา” (peasant) กับ “เกษตรกร” (farmer) มีนิยามที่ต่างยุคกัน สามารถแบ่งแยกกันได้ชัดเจน “ชาวนา” (peasant) หมายถึง คนที่อยู่ในชนบท ทำงานใช้แรงงานในที่ดิน ซึ่งเขาอาจจะเป็นเจ้าของหรือทำงานเพื่อค่าจ้างและที่สำคัญที่ดินในความหมายนี้จะเพียงขนาดย่อย ๆ เท่านั้นก็ได้

ส่วน “เกษตรกร” (farmer) มีความหมายครอบคลุมถึงผู้ที่ทำกิจกรรมทางเศรษฐกิจทั้งการผลิต แปรรูป และการตลาด คล้ายกับความหมายของ “ผู้ประกอบการ” ไปด้วยในตัว แต่โดยทั่วไปที่เราเข้าใจกันในสังคมไทยนั้น “ชาวนา” หมายถึง ผู้ที่ทำการผลิตบนที่ดิน คำว่า “ชาวนา” ไม่ปรากฏลักษณะและสถานภาพที่ชัดเจนในเอกสารหลักฐานที่กล่าวถึงสังคมไทยสมัยโบราณ แต่จากนิยามข้างต้นก็ทำให้เข้าใจกันอย่างกว้าง ๆ ว่า ชาวนาเป็นส่วนหนึ่งของแรงงานที่รับใช้สังคมและชนชั้นนำ ซึ่งในอดีตถูกเรียกว่า “ไพร่”^{๘๖} ในแง่ประวัติศาสตร์โดยเฉพาะกรณีเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ได้เคยมีการตั้งประเด็นถกเถียงกันมาแล้วว่า ชาวนาอย่างที่เคยมีมาในอดีตได้หมดสิ้นไปแล้วท่ามกลางความผันแปรของระบบเศรษฐกิจการเมืองในปัจจุบัน ส่วนผู้ที่ยังอยู่และอ้างเป็นชาวนาในปัจจุบันพวกเขาต่างก็มีคุณลักษณะแตกต่างไปจากอดีตอย่างสิ้นเชิง^{๘๗}

^{๘๖} ธิดา สาระยา. ประวัติศาสตร์ชาวนาสยาม (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์อมรินทร์, ๒๕๔๔), หน้า ๓๔.

^{๘๗} พิชญ์ พงษ์สวัสดิ์. “การศึกษาความสัมพันธ์ระหว่างเศรษฐกิจกับการเมืองของการเปลี่ยนแปลงของสังคมเกษตรและขบวนการชาวนาในสังคมไทยปัจจุบัน: ข้อสังเกตเชิงวิพากษ์.” [Political Economy of Agrarian Transformation & Peasant Movement in Contemporary Thailand: A Critical Observation]. แปลโดย ชนิดา ชิตบัณฑิตย์. ฟ้าเดียวกัน ปีที่ ๑ ฉบับที่ ๑ (มกราคม - เมษายน ๒๕๔๖), หน้า ๕๗.

แต่ไม่ใช่อย่างนั้นเสียทีเดียว เพราะ “ชาวนา” ที่อ้างว่าสูญหายไปนั้นคือ “ไพร่” ในรัฐก่อนสมัยใหม่ ไม่ใช่ “ชาวนา” ในสถานภาพทางชนชั้นดังที่เราเข้าใจกันในปัจจุบัน แท้จริงประเด็นจึงเป็นตรงข้ามกับข้อสรุปจากการถกเถียงดังกล่าว กล่าวคือ “ไพร่” ต่างหากที่สูญหายไปตามกาลวิวัฒน์ของสังคม ส่วน “ชาวนา” นั้นเพิ่งเกิดขึ้นในยุคทุนนิยมสมัยใหม่ “ความเป็นชาวนา” ตลอดจน “ชาวนา” ในแง่ความสัมพันธ์ทางเศรษฐกิจและการเมืองนั้นเป็นผลิตผลอย่างหนึ่งของโครงสร้างทางสังคมในยุครัฐสมัยใหม่ สังคมชาวนาในระยะหลังมานี้กลายเป็นส่วนหนึ่งของระบบการจัดแบ่งประเภทแรงงานในสังคมทุนนิยมสมัยใหม่^{๔๔}

ในสังคมไทยนั้น เป็นที่น่าสังเกตว่า ความเฟื่องฟูและตกต่ำของการศึกษาเกี่ยวกับ “กบฏผู้มีบุญ” (ขบวนการกบฏซึ่งถูกให้ค่าว่าเป็นจิตวิญญาณของชาวนาเช่นเดียวกับที่อื่นในโลก) สัมพันธ์และสอดคล้องกับการเฟื่องฟูและตกต่ำของการเคลื่อนไหวต่อสู้ในชนบทของพรรคคอมมิวนิสต์แห่งประเทศไทย (พคท.) อย่างไม่น่าเชื่อ ขณะที่นักเขียน “กบฏผู้มีบุญ” กำลังเขียนงานว่าด้วย “กบฏผู้มีบุญ” ในอดีตอยู่นั้น “กบฏผู้มีบุญ” ดังที่เคยเกิดขึ้นในปีพ.ศ.๒๔๔๓-๒๔๔๖ นั้นไม่ได้มีตัวตนอยู่จริงขณะนั้นแล้ว ความสนใจที่มีต่อกบฏผู้มีบุญภาคอีสานในช่วงที่ผ่านมาโดยเฉพาะระหว่างทศวรรษ ๒๕๑๐ - ๒๕๒๐ นั้น แท้จริงมีประเด็นที่อยู่นอกเหนือ “ตัวบท” ของงานเขียนเกี่ยวกับ “กบฏผู้มีบุญ” ในช่วงที่ผ่านมา ภายใต้ความเปลี่ยนแปลงทางสังคมการเมืองในชนบทของประเทศไทยระหว่างทศวรรษ ๒๕๑๐ - ๒๕๒๐ ที่เป็นสงครามการต่อสู้ช่วงชิงอำนาจรัฐระหว่างพรรคคอมมิวนิสต์แห่งประเทศไทย (พคท.) กับกองกำลังฝ่ายรัฐบาล

โดยเหตุที่พคท.มีฐานมวลชนเป็นชาวนาและกลุ่มชนต่าง ๆ ในชนบท เช่น ลาว จีน ญวน ญ้อ ผู้ไท ม้ง เย้า ลีวะ ฯลฯ จึงเป็นประเด็นปัญหาในทางประวัติศาสตร์ว่าเหตุใดชาวนาและกลุ่มชนเหล่านั้นถึงเข้าร่วมต่อสู้กับรัฐภายใต้ร่มธงของขบวนการพคท.^{๔๕} งานศึกษาว่าด้วย “กบฏผู้มีบุญ” (ภาคอีสาน) ในช่วงระหว่างทศวรรษ ๒๕๑๐ - ๒๕๒๐ ช่วยให้คำตอบในประเด็นปัญหาข้างต้น “กบฏผู้มีบุญ” กลายเป็นภาพตัวแทนในประวัติศาสตร์ของขบวนการคอมมิวนิสต์ที่กำลังเคลื่อนไหวต่อสู้อยู่ในชนบทขณะนั้น และความคิดความเชื่อเรื่องพระศรีอารียาก็จึงกลายเป็นภาพตัวแทนในประวัติศาสตร์ของรูปความคิดในแบบเดียวกับแนวความคิดลัทธิมาร์กซ์ที่กำลังมีการปฏิบัติใช้อยู่ในปัจจุบันนั้น ต่อเมื่อเกิดสถานการณ์ “ป่าแตก” จนพคท. ต้องยุติบทบาทของตนไป งานเขียนเกี่ยวกับ “กบฏผู้มีบุญ” จึงดูเหมือนว่าได้บรรลุภารกิจทางประวัติศาสตร์ของตนไปแล้วเช่นกัน

^{๔๔} อธิศ อาร์ท วูลฟ์. สังคมชาวนา แปลโดย สุเทพ สุนทรภาศ์. (เชียงใหม่: ศูนย์หนังสือเชียงใหม่, ๒๕๒๗), หน้า ๕๒ ; ลูเซียน เอ็ม. แฮงส์. (Lucien M. Hanks). ข้าวกับมนุษย์: นิเวศวิทยาทางการเกษตรในเอเชียอาคเนย์ (Rice and Man: Agricultural Ecology in Southeast Asia). แปลโดย นฤจร อธิธิระจรัส. (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, ๒๕๒๗), บทที่ ๓.

^{๔๕} ดูประเด็นการเคลื่อนไหวของชาวนาไทยใน กนกศักดิ์ แก้วเทพ. บทวิเคราะห์สหพันธ์ชาวนาชาวไร่แห่งประเทศไทย: เศรษฐศาสตร์การเมืองว่าด้วยชาวนายุคใหม่ กรุงเทพฯ: สถาบันวิจัยสังคม จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๓๐.

๓. การเขียน “กบฏผู้มีบุญ” ทศวรรษ ๒๕๓๐-ปัจจุบัน:

กบฏผู้มีบุญในฐานะมโนทัศน์การวิเคราะห์

ถึงทศวรรษ ๒๕๓๐ การศึกษา “กบฏผู้มีบุญ” หยดนิ่งลงอย่างเห็นได้ชัด มีความพยายามที่จะศึกษาค้นหากบฏใหม่ ๆ มานำเสนอขึ้นบ้าง เช่น “กบฏผู้มีบุญโสภาคแห่งบ้านสาวะถี จังหวัดขอนแก่น.” ผลงานค้นคว้าที่ใช้วิธีการประวัติศาสตร์จากคำบอกเล่า (Oral History) โดยสุวิทย์ ธีรศาสตร์ และชอบ ดีสวนโคก ในปีพ.ศ.๒๕๓๗^{๕๐} การรื้อฟื้นงานเขียนแนวสารคดีการเมือง เช่น “ขบถคนอีสาน.” โดยผู้ใช้นามปากกาว่า “ธนาคม”^{๕๑} และ “ตำนานร้อยปีกบฏผู้มีบุญ.” โดยกลุ่มเครือข่ายลุ่มน้ำอุบลราชธานี^{๕๒} รวมทั้งความพยายามที่จะรื้อฟื้นการเขียนเกี่ยวกับกบฏผู้มีบุญอีสาน พ.ศ.๒๕๔๔-๒๕๔๕ โดยสรุปย่อและทบทวนเนื้อหาหลัก ๆ ขึ้นมาเสนอใหม่ ในบทความที่ชื่อ “กบฏผู้มีบุญอีสาน ๒๕๔๔-๔๕ กับจุดหมายลูกโซ่ฉบับแรกของเมืองไทย.” ซึ่งเป็นส่วนหนึ่งจากงานวิจัยเรื่อง “ประวัติศาสตร์อีสาน ๒๓๒๒-๒๕๔๘.” ของสุวิทย์ ธีรศาสตร์ โดยได้รับทุนสนับสนุนการวิจัยจากศูนย์พหุลักษณะสังคมลุ่มน้ำโขง มหาวิทยาลัยขอนแก่น^{๕๓} จนถึงมีการทวนกลับไปพิจารณากรณีกบฏอ้ายสาเกิดไฉ่อีกครั้งในบทความที่ชื่อ “ข้อสังเกตเกี่ยวกับความเชื่อเรื่องพระศรีอารียกับสังคมไทยไทย กรณีกบฏอ้ายสาเกิดไฉ่ พ.ศ. ๒๓๕๘.” โดยวารภรณ์ เรื่องศรี ปรับปรุงมาจากรายงานในชั้นเรียนระดับมหาบัณฑิต ภาควิชาประวัติศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย ปีการศึกษา ๒๕๔๗^{๕๔}

แต่เมื่อสถานการณ์ความไม่สงบในพื้นที่ภาคใต้ของประเทศไทย มีประเด็นปัญหาที่มองกันว่าเกี่ยวข้องกับการรวมศูนย์อำนาจสมัยรัชกาลที่ ๕ รวมทั้งสถานภาพของกลุ่มชาติพันธุ์มลายูในประเทศไทย การศึกษาวิเคราะห์ประเด็นปัญหาในแบบที่เคยกระทำกันในยุคสงครามประชาชนได้กลับมามีบทบาทอีกครั้ง นิธิ เอียวศรีวงศ์ มองว่าการต่อสู้ของประชาชนในเหตุการณ์มัสยิดกรือเซะ เมื่อวันที่ ๒๘ เมษายน พ.ศ. ๒๕๔๗ มีลักษณะเป็น “กบฏชาวนา” (“กบฏชาวนา” ในคริสต์ศตวรรษ

^{๕๐} สุวิทย์ ธีรศาสตร์ และชอบ ดีสวนโคก. “กบฏผู้มีบุญโสภาคแห่งบ้านสาวะถี จังหวัดขอนแก่น.” *มนุษยศาสตร์ สังคมศาสตร์* ปีที่ ๒๑ ฉบับที่ ๑ (พฤษภาคม - ตุลาคม ๒๕๓๗), หน้า ๓๘ - ๕๑.

^{๕๑} ธนาคม. *ขบถคนอีสาน* กรุงเทพฯ: โพลินสีน้ำเงิน, ๒๕๔๒.

^{๕๒} ไทท ภูธา. (บก.). *ตำนานร้อยปีกบฏผู้มีบุญ อุบลราชธานี: เครือข่ายลุ่มน้ำอุบลราชธานี*, ๒๕๔๒.

^{๕๓} สุวิทย์ ธีรศาสตร์. “กบฏผู้มีบุญอีสาน ๒๕๔๔ - ๔๕ กับจุดหมายลูกโซ่ฉบับแรกของเมืองไทย.” *ศิลปวัฒนธรรม* ปีที่ ๒๔ ฉบับที่ ๑ (พฤศจิกายน ๒๕๔๗), หน้า ๘๒ - ๙๕.

^{๕๔} วารภรณ์ เรื่องศรี. “ข้อสังเกตเกี่ยวกับความเชื่อพระศรีอารียกับสังคมไทย กรณีกบฏอ้ายสาเกิดไฉ่ พ.ศ. ๒๓๕๘.” *วารสารไทยคดีศึกษา* ปีที่ ๔ ฉบับที่ ๒ (เมษายน - กันยายน ๒๕๕๐), หน้า ๔๑ - ๗๑.

ที่ ๒๑")^{๕๕} สำหรับงานเขียนชิ้นนี้นิธิเสนอการใช้ “กบฏชาวนา” ในฐานะมโนทัศน์ (Concept) ในการวิเคราะห์มากกว่าจะมองกบฏชาวนาในแง่ที่เป็นปรากฏการณ์ความเป็นจริง และที่มาของมโนทัศน์ดังกล่าวก็ด้วยตัวแบบจากกบฏชาวนาใน “คริสต์ศตวรรษที่ ๑๙” ที่เคยเกิดขึ้นและมีการศึกษาวิเคราะห์กันไว้มากนั่นเอง

“ผู้เขียนใคร่เสนอว่า ทฤษฎีที่จะสามารถอธิบายความเคลื่อนไหวครั้งนี้ได้ครอบคลุมที่สุดต้องพุ่งเป้าไปที่คนเล็ก ๆ จำนวนมากซึ่งเข้ามาร่วมปฏิบัติการ แท้จริงเขาต่างหากที่เป็นแกนแกนที่แท้จริงของความเคลื่อนไหวทางสังคม และจะเข้าใจความเคลื่อนไหวทั้งหมดเหล่านี้ว่าเป็น “กบฏชาวนา” ในศตวรรษที่ ๒๑

Millenarian Movement หรือที่มักเรียกกันในภาษาไทยว่ากบฏชาวนาหรือกบฏพระศรีอารีย์ คือความเคลื่อนไหวตอบโต้ของคนเล็ก ๆ ในระดับท้องถิ่น เช่น ชาวนา คนกรีดยางในป่าดงดิบ ชาวประมงชายฝั่ง คนเลี้ยงสัตว์พเนจร ชาวเหมือง ชนเผ่า ฯลฯ เป็นต้น คนเหล่านี้ลุกขึ้นตอบโต้ความเปลี่ยนแปลงที่มาจากภายนอก และกระทบต่อวิถีชีวิตความเป็นอยู่ของเขาอย่างร้ายกาจ หลังจากภายนอกที่เข้ามากระทำต่อเขามักเป็นรัฐบาลกลาง หรือเจ้าหน้าที่ของรัฐบาลกลาง พ่อค้าภายนอก ทูตและนายทุนภายนอก (เพราะเขามักมีเครื่องมือสำหรับจัดการกับนายทุนภายในอยู่แล้ว เช่นกล่าวหาว่าเป็นผีปอบ) องค์การศาสนาใหม่ เป็นต้น

และเพราะความเปลี่ยนแปลงที่กระทบถึงคนเล็ก ๆ เหล่านี้เกิดขึ้นทั่วโลกในคริสต์ศตวรรษที่ ๑๙ จึงเกิดกบฏชาวนาขึ้นมากมายในหลายประเทศทั่วโลกในศตวรรษนี้ และเพราะมีรายละเอียดเกี่ยวกับความเคลื่อนไหวทางสังคมเช่นนี้ให้ศึกษาได้มาก กบฏชาวนาในคริสต์ศตวรรษที่ ๑๙ จึงมักถูกใช้เป็นแม่แบบอธิบายความเคลื่อนไหวทำนองเดียวกันในศตวรรษอื่นไปด้วย อย่างไรก็ตามควรรำลึกไว้ด้วยว่า การอธิบายย้อนกลับไปสู่กบฏชาวนาของศตวรรษก่อน หรือของปัจจุบันย่อมมีความแตกต่างจากบริบทของโลกที่เปลี่ยนไป”^{๕๖}

นอกจากนี้สถานการณ์ความไม่สงบในพื้นที่ภาคใต้ ยังส่งผลให้เกิดความสนใจในการศึกษา กบฏที่เคยเกิดขึ้นในพื้นที่ดังกล่าวในอดีต เช่น กรณีดุซงญอ เมื่อวันที่ ๒๖ - ๒๘ เมษายน พ.ศ.

^{๕๕} นิธิ เอียวศรีวงศ์. “มองสถานการณ์ภาคใต้ผ่านแว่น “กบฏชาวนา”” ศิลปวัฒนธรรม ปีที่ ๒๕ ฉบับที่ ๘ (มิถุนายน ๒๕๔๗), หน้า ๑๑๐-๑๒๔.

^{๕๖} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๑๑๙ เส้นใต้โดยผู้อ้าง.

๒๔๙๑ ซึ่งนิยามว่า “เป็น “กบฏชาวนา” ขนานแท้และดั้งเดิมทีเดียว”^{๕๗} จนถึงกรณีเจ้าแชกเจ็ดหัวเมือง เมื่อปีพ.ศ. ๒๔๔๕ ปีเดียวกับที่กบฏผู้มีบุญกำลังแพร่ระบาดตามหัวเมืองอีสาน ทั้งนี้การพยายามผลิตงานประวัติศาสตร์เพื่อตอบใจทักสถานการณ์ปัญหาในปัจจุบัน โดยไม่ได้ทำความเข้าใจลักษณะเฉพาะของตัวอดีตนั้น ๆ เองอย่างเพียงพอ อาจนำมาซึ่งการวิเคราะห์ที่หละหลวมไม่สามารถนำมาใช้เป็นแม่แบบในการสร้างรูปคำอธิบายหรือเสนอทางแก้ไขปัญหาในปัจจุบันได้อย่างแท้จริง

อีกทั้งความเข้าใจว่าด้วยการ “รวมประเทศ” สมัยรัชกาลที่ ๕ ก็เป็นความเข้าใจที่จำเป็นต้องมีการทบทวนใหม่ เพราะความเข้าใจดังกล่าวบดบังความรู้เกี่ยวกับ “ความเป็นอาณานิคม” ที่สยามกระทำต่อบรรดารัฐเล็ก ๆ ที่รายล้อมอยู่ตามชายขอบรัศมีอำนาจของกรุงเทพฯ ในช่วงต้นพุทธศตวรรษที่ ๒๕ การสถาปนาระบอบอาณานิคมที่รัฐหนึ่งกระทำต่ออีกรัฐหนึ่งเป็นปัจจัยสำคัญที่ทำให้อารยธรรมและ “ความเป็นชาติ” ที่ต่างกันต้องขัดแย้งรุนแรงขึ้นในยุคที่รูปแบบรัฐประชาชาติถูกพัฒนาขึ้นระดับหนึ่ง ประเด็นนี้ธงชัย วินิจจะกุล ได้ตั้งข้อสังเกตไว้ว่า :

“ปัจจัยที่ทำให้รัฐและอารยธรรมที่ต่างกันเกิดความขัดแย้งปะทุขึ้นมาในบริบทของรัฐประชาชาติของไทยได้ ก็คือ colonization ของรัฐหนึ่งเหนืออีกรัฐหนึ่ง ความเข้าใจที่ว่าเป็นความบกพร่องตกทอดมาจากการ “รวมประเทศ” จึงไขว้เขว ยังไม่กล้าเผชิญหน้ากับอดีตโดยตรงไปตรงมา เพราะความเข้าใจประวัติศาสตร์เกี่ยวกับการรวมประเทศของสยามจากทัศนะของอำนาจกรุงเทพฯ เป็นประวัติศาสตร์แบบลำเอียง

ความเข้าใจที่ไม่เห็นปัญหาประวัติศาสตร์ คือ ความไม่เข้าใจทางออกใด ๆ ที่ไม่เริ่มจากการเผชิญหน้ากับอดีตโดยตรงไปตรงมาย่อมไม่มีทางแก้ปัญหาย่างถึงที่สุด อย่างเก่งได้แค่บรรเทาความขัดแย้งลงชั่วคราวเท่านั้นเอง

จากรากเหง้าของความแตกต่างแบบรัฐในรัฐอันเกิดขึ้นด้วย colonization ในอดีต ทางออกที่ฝ่ายก่อการประสงค์คือ การแยกรัฐออกจากรัฐ

หากรัฐและสังคมไทยปิดประตูแก่ทางออกนี้และไม่ต้องการพิจารณาทางออกนี้เลย สังคมไทยควรตระหนักว่า ทางออกอื่นทุกอย่างล้วนเกี่ยวข้องกับปัญหาเรื่องรูปการรัฐเดี่ยวของไทยทั้งสิ้น”^{๕๘}

^{๕๗} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๑๒๑.

^{๕๘} ธงชัย วินิจจะกุล, ข้ามให้พ้นประชาธิปไตยแบบหลัง ๑๔ ตุลา กรุงเทพฯ: มูลนิธิ ๑๔ ตุลา, ๒๕๔๘ (ปาฐกถา ๑๔ ตุลา ประจำปี ๒๕๔๘ ณ อนุสรณ์สถาน ๑๔ ตุลา วันศุกร์ที่ ๑๔ ตุลาคม พ.ศ.๒๕๔๘), หน้า ๖๙.

แต่ทว่าการแยกรัฐออกจากรัฐจะใช้ทางออกที่ถูกต้องจริงหรือไม่นั้น ยังต้องพิจารณาอย่างละเอียดรอบคอบต่อไป เพราะที่จริงทางออกนี้ชนชั้นนำสยามเคยตัดสินใจใช้มาก่อนแล้ว ตั้งแต่ครั้งปีพ.ศ. ๒๔๓๖ (ร.ศ.๑๑๒) เสียด้วยซ้ำ ลาวและเขมรต่างเป็นรัฐที่ถูกแยกออกจาก “สยาม” แต่ประวัติศาสตร์ทางการของทั้งสองประเทศก็ยังขัดแย้งและเป็นศัตรูกับรัฐไทย ทั้งสองไม่ได้คิดว่าไทยเป็น “บ้านที่เมืองน้อง” เหมือนอย่างที่ไทยเข้าข้างตัวเอง^{๕๕} รูปแบบรัฐประชาชาติที่แสดงตัวเป็นปฏิปักษ์ต่อระบอบอาณานิคมก็เป็นปัญหาในตัวเอง ที่ไม่สามารถจัดการกับปัญหาในลักษณะนี้หลายรัฐที่ถูกแยกจากกันภายหลังการเสื่อมสลายของระบอบอาณานิคม ยังคงมีปัญหาไม่สามารถประสานประโยชน์ภายในรัฐให้แก่กลุ่มชนต่าง ๆ อย่างเท่าเทียมกัน ตรงข้ามกลุ่มชนชั้นนำในแต่ละรัฐ (ประชาชาติ) กลับสวมรับอำนาจการยึดครองในแบบเดิมที่เคยเป็นของพวกเขาเจ้าอาณานิคมมาก่อน กระทำการปกครองกดขี่ต่อชนพื้นเมือง แท้จริงแล้วรัฐประชาชาติกับรัฐอาณานิคมนั้นมีสายธารทางประวัติศาสตร์ที่เกี่ยวข้องสัมพันธ์กันอย่างแนบแน่น^{๕๖}

การมองจากจุดของกลุ่มชายขอบของแต่ละรัฐจึงมีความสำคัญที่ไม่เพียงจะสามารถวิพากษ์ชนชั้นนำรัฐนั้น ๆ แล้ว ยังอาจจะช่วยให้เราได้ฐานความรู้ที่สามารถเป็นแม่แบบในการแสวงหาทางออกที่เหมาะสมสำหรับปัญหาความขัดแย้งระหว่างรัฐต่อรัฐ และ/หรือระหว่างกลุ่มชนหนึ่งต่ออีกกลุ่มชนหนึ่ง เป็นต้น ซึ่งที่ผ่านมากการศึกษาว่าด้วยรัฐและกบฏต่าง ๆ ในสังคมไทยยังไม่มีการศึกษาที่เริ่มจากการมองจากจุดของพวกเขา ซึ่งมียู้อย่างหลากหลายและกระจัดกระจายอยู่ตามลุ่มแม่น้ำโขง โดยเฉพาะอย่างยิ่งการศึกษา “กบฏผู้มีบุญ” ที่แม้จะมีอยู่มากมายหลายชิ้น แต่กลับไม่มีกรกล่าวถึงกรณี “ข้าเจือง” ที่เกิดขึ้นในปีพ.ศ. ๒๔๑๗ และอีกครั้งที่มีการเคลื่อนไหวอยู่ในระหว่างปีพ.ศ. ๒๔๑๙ – ๒๔๒๙

นอกจากในแง่ “เวลา” แล้ว ที่ผ่านมากการศึกษา “กบฏผู้มีบุญ” ในสังคมไทยยังเน้นอยู่แต่เฉพาะ “พื้นที่” บริเวณภาคตะวันออกเฉียงเหนือของไทย ส่วนใหญ่ยังอิงอยู่กับเส้นเขตแดนของสยามที่ปรากฏชัดขึ้นภายหลังเหตุการณ์ ร.ศ. ๑๑๒ จนเข้าใจไขว้เขวกันไปว่า “กบฏผู้มีบุญ” มีรากเหง้าเกิดจากความแตกต่างทางชาติพันธุ์ระหว่างลาวกับไทย หรือไม่ก็มองว่าเป็นเพราะการกระตุ้นเร้าจากอัตลักษณ์ “ความเป็นลาว” ของชาวบ้านทางภาคตะวันออกเฉียงเหนือของไทยเท่านั้น

^{๕๕} ดูรายละเอียดของประวัติศาสตร์ทางการของลาวใน กระทรวงศึกษาธิการ กีฬาและกรรมการ สปป. ลาว. ประวัติศาสตร์ฉบับกระทรวงศึกษาธิการฯ ลาว ; และกรณีเขมรโปรดดู ชา อวม, ไม เฟง และโลม อิม. ประวัติศาสตร์กัมพูชาแบบเรียนของเขมรที่เกี่ยวข้องกับไทยโดยนักประวัติศาสตร์เขมร แปลโดย ศานติ ภักดีคำ. กรุงเทพฯ: มติชน, ๒๕๔๖.

^{๕๖} ขอให้อู จอห์น บาสติน (John Bastin) และแฮรี่ เจ. เบนดา (Harry J. Benda). ประวัติศาสตร์เอเชียตะวันออกเฉียงใต้สมัยใหม่: ลัทธิอาณานิคม ลัทธิชาตินิยม และการสลายตัวของลัทธิอาณานิคม (A History of Modern Southeast Asia: Colonialism, Nationalism and Decolonization). แปลโดย ชินจิตต์ อ่ำไพพรรณ และภรณ์ กาญจนชวลิต. (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, ๒๕๒๙), ภาคสอง บทที่ ๑ - ๒.

สะท้อนการมองจากส่วนกลางที่กรุงเทพฯ เป็นศูนย์กลางอยู่โดยนัย ซึ่งไปไกลได้เพียงสร้างภาพอีสานให้เป็น "ดินแดนมีบุญ" ที่ล้าหลังและสมควรถูกปกครอง^{๑๐๑}

ในเมื่อยอมรับกันว่ารัฐประชาชาติสยาม-ไทยเป็นสิ่งที่เพิ่งสร้างขึ้นในยุคสมัยใหม่ การศึกษาประวัติศาสตร์ยุคก่อนรัฐประชาชาติสยาม-ไทยจึงไม่ควรอิงตามกรอบพื้นที่ความเป็นชาติของรัฐไทยในปัจจุบัน และก็ไม่ควรจำกัดประเด็นการศึกษาอยู่เพียงกลุ่มชนตระกูลไท-ลาว เพราะบทบาทของกลุ่มชนตระกูลไท-ลาวเกิดขึ้นควบคู่กับบทบาทของกลุ่มอื่น ๆ ซึ่งในจำนวนนี้มีเข้าร่วมอยู่ด้วย แต่ที่ผ่านมามองจะเห็นได้ว่า อัตลักษณ์ของกลุ่มชน ความเป็นชุมชน และความพยายามในการเปลี่ยนแปลงสถานภาพทางชนชั้นของกลุ่มชนชา ไม่ได้ถูกมองว่าเป็นจุดเริ่มต้นอันสำคัญของความเปลี่ยนแปลงและผลกระทบที่มีต่อเนื่องขึ้นจากการณ์นั้น เป็นต้น^{๑๐๒}

จากที่กล่าวมาทั้งหมดก็ทำให้ได้ข้อสรุปว่า เหตุใดกรณีชาเจียงที่เกิดขึ้นในช่วงก่อน ร.ศ. ๑๑๒ (พ.ศ. ๒๔๓๖) จึงไม่เข้ากับกรอบการศึกษาว่าด้วย "กบฏผู้มีบุญ" ในช่วงที่ผ่านมา ? กรณีชาเจียงจะถูกพูดถึงบ้างก็ในงานศึกษาประวัติศาสตร์ท้องถิ่นและมานุษยวิทยาชาติพันธุ์ ซึ่งก็ยังคงมีข้อจำกัดอยู่มาก เนื่องจากผู้ศึกษากล่าวพาดพิงถึงเพียงเล็กน้อยเท่านั้น ไม่ใช่ประเด็นหลักสำคัญที่อยู่ในความสนใจของงานชิ้นนั้น ๆ เลย โดยผลที่ได้จากการสำรวจงานเขียนที่เกี่ยวข้องและ "บริบท" ของการศึกษาว่าด้วย "กบฏผู้มีบุญ" ในช่วงที่ผ่านมา ทำให้ผู้เขียนตระหนักชัดว่าองค์ความรู้เกี่ยวกับ "กบฏผู้มีบุญ" และความเปลี่ยนแปลงที่เป็นผลกระทบจากยุคสมัยนั้น ยังมีข้อจำกัดและยังจำเป็นต้องมีการศึกษาชิ้นใหม่อีกครั้ง

นอกจากนี้แล้ว มีคำสำคัญที่ใช้ในงานเขียนชิ้นนี้คำอื่นที่เกี่ยวข้องกัน เช่น "รัฐจักรวาล" "รัฐอาณานิคม" "รัฐในอารักขา" และ "อาณานิคมภายใน" ในที่นี้ผู้เขียนใช้ในความหมายที่ว่า "รัฐจักรวาล" หมายถึง รูปแบบรัฐทั่วไปในยุคก่อนการเกิดขึ้นของยุคอาณานิคมในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ โดยรูปแบบรัฐดังกล่าวตั้งอยู่บนหลักการทั่วไปที่ถือว่า รัฐคือภาพตัวแทนของจักรวาลตามระบบความเชื่อพื้นฐานแบบดั้งเดิม ชนชั้นนำรัฐถือตนว่าเป็นตัวแทนของ "อำนาจศักดิ์สิทธิ์" ในการปกครองทางโลกย์ โดยมีสถาบันกษัตริย์และพระราชวังเป็นศูนย์กลางจักรวาล^{๑๐๓}

^{๑๐๑} คำและความหมายข้างต้น ("ดินแดนมีบุญ") นิวัฒน์เป็นผู้ใช้คนแรก ๆ ในนิวัฒน์ พ.ศรีสุวรรณนันท. ประวัติศาสตร์ไทยลาว-อีสาน (อุดรธานี: ม.ป.ป., ๒๕๑๒), หน้า ๒๖๙ - ๒๗๗.

^{๑๐๒} ดูประเด็นความสำคัญของการศึกษาการเปลี่ยนแปลงอัตลักษณ์กลุ่มชนที่มีผลกระทบต่อประวัติศาสตร์สมัยใหม่ใน เฟรเดริก บาร์ธ. "ความสัมพันธ์ทางนิเวศของกลุ่มชาติพันธุ์ในรัฐสวัสดิ ภาคเหนือของประเทศพม่ากีสถาน." แปลโดย สุเทพ สุนทรภัสส. ใน ชาติพันธุ์สัมพันธ์: แนวคิดพื้นฐานทางมานุษยวิทยาในการศึกษาอัตลักษณ์กลุ่มชาติพันธุ์ ประชาชาติ และการจัดองค์กรความสัมพันธ์ทางชาติพันธุ์ (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์เมืองโบราณ, ๒๕๔๘), หน้า ๒๗๓ - ๒๘๘.

^{๑๐๓} ดูรายละเอียดใน Robert Von Heine - Geldern. "Conceptions of State and Kingship in Southeast Asia." In John T. McAlister Jr. (ed.). Southeast Asia: The Politics of National Intergration. (New York: Random House, 1973): pp. 74-89; และดูการอภิปรายประเด็นปัญหาในการศึกษารัฐก่อนการเข้ามาของอาณานิคมในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ใน เกรก เจ. เวย์นลด์ส.

"รัฐอาณานิคม" หมายถึง รัฐที่มีอำนาจอธิปไตยสูงสุดในทางการเมืองและวัฒนธรรมเป็นของอีกรัฐหนึ่ง เป็นรัฐที่กำเนิดขึ้นจากการขยายตัวในขอบเขตโลกสากลของระบอบอาณานิคมปลายคริสต์ศตวรรษที่ ๑๙ จนถึงต้นคริสต์ศตวรรษที่ ๒๐^{๙๙} "รัฐในอารักขา" หมายถึง วิธีการจัดการปกครองของรัฐอาณานิคมรูปแบบหนึ่งที่เจ้าอาณานิคมยังคงให้สิทธิอำนาจในการปกครองภายในแก่ชนชั้นนำพื้นเมือง แต่อำนาจอธิปไตยสูงสุดก็ยังคงเป็นของเจ้าอาณานิคม^{๑๐๐}

ส่วน "อาณานิคมภายใน" หมายถึง วิธีการจัดการปกครองภายในรัฐระหว่างส่วนกลางกับท้องถิ่น หรือกล่าวอีกนัยคือ เป็นการครอบงำท้องถิ่นโดยส่วนกลาง หรือส่วนกลางปฏิบัติต่อท้องถิ่นราวกับว่าเป็นอาณานิคมของตนไม่ได้ถือว่าท้องถิ่นนั้น ๆ เป็นหนึ่งเดียวกับส่วนกลางอย่างแท้จริง^{๑๐๑} จะเห็นได้ว่าแต่ละรัฐมีนิยามแตกต่างกันบนตรรกพื้นฐานของ "ความเป็นอื่น" มีลักษณะเป็นคู่ตรงข้ามระหว่างกัน เช่น "รัฐจักรวาล" มีความหมายที่เข้าใจง่าย ๆ ก็คือเป็นรัฐที่ไม่ใช่รัฐอาณานิคม รัฐในอารักขาแม้ถือเป็นรัฐที่ไม่ใช่อาณานิคมโดยตรง แต่ก็ตั้งอยู่บนพื้นฐานทางความคิดและอำนาจที่ว่าอำนาจอธิปไตยสูงสุดเป็นของอีกรัฐหนึ่ง ชนชั้นนำพื้นเมืองไม่ได้มีอำนาจปกครองสูงสุดเป็นของตนเองอย่างแท้จริง

"มองเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ยุคเก่าแบบใหม่." แปลโดย วาสุณี โอสถารมย์. ใน เจ้าสัว ชนศึก ศักดินา ปัญญาชน และคนสามัญ: รวมบทความประวัติศาสตร์ของเครือ เจ. เวย์โนลด์ส (กรุงเทพฯ: มูลนิธิโดยตำราประเทศไทยและมูลนิธิโครงการตำราสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์, ๒๕๕๐), หน้า ๒๔๙ - ๓๑๐.

^{๑๐๙} ประมวลภาพรวมโดยดูได้อย่างคร่าว ๆ จาก จอห์น แบสติน (John Bastin) และแฮร์รี่ เจ. เบนดา (Harry J. Benda). ประวัติศาสตร์เอเชียตะวันออกเฉียงใต้สมัยใหม่: ลัทธิอาณานิคม ลัทธิชาตินิยม และการสลายตัวของลัทธิอาณานิคม (A History of Modern Southeast Asia: Colonialism, Nationalism and Decolonization). แปลโดย ชื่นจิตต์ อัมไพพรรณ และภรณ์ กาญจนบุรีติ, ภาคหนึ่ง บทที่ ๒ - ๓ ; จลอง สุนทรวานิชย์. "การเปลี่ยนแปลงทางสังคมและวัฒนธรรมในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้หลังการเข้ามาของระบอบอาณานิคม." เอกสารประกอบการบรรยาย "การทบทวนตนเองและการพัฒนาศักยภาพส่วนบุคคล" (หมวด Socialization) โครงการ Global Competence Project วันที่ ๒๙ กรกฎาคม พ.ศ. ๒๕๔๑, หน้า ๓๓ - ๔๗.

^{๑๐๐} กรณิลาว หลังจากตกไปอยู่ในอำนาจของฝรั่งเศสในปี พ.ศ. ๒๔๓๖/ค.ศ. 1893 ฝรั่งเศสได้ผนวกลาวเข้าเป็นหนึ่งใน ๕ เขตการปกครองอินโดจีน ได้แก่ เขมร ตังแกง อันนัม โคชินจีน และลาว และในส่วนของลาวนั้นฝรั่งเศสได้จัดรูปแบบการปกครองอาณานิคมออกเป็น ๒ แบบคือ เขตลาวเหนือ ซึ่งมีหลวงพระบางเป็นศูนย์กลาง ปกครองแบบ "รัฐในอารักขา" และเขตลาวกลาง ซึ่งมีเวียงจันทน์เป็นศูนย์กลาง กับเขตลาวใต้ที่มีจำปาศักดิ์เป็นศูนย์กลาง ปกครองแบบอาณานิคมโดยตรง โดยในเขตลาวเหนือฝรั่งเศสยังคงไว้ซึ่งสถาบันกษัตริย์ (เจ้ามหาชีวิต) แต่ก็ไม่ทรงมีอำนาจการปกครองเป็นอิสระของตนเอง ยังต้องอยู่ภายใต้อำนาจการกำกับและดูแลจากตัวแทนของรัฐบาลฝรั่งเศส ภายหลังปี พ.ศ. ๒๔๔๒/ค.ศ. 1899 ฝรั่งเศสจึงได้รวมทั้งสามเขต (หลวงพระบาง เวียงจันทน์ และจำปาศักดิ์) เข้าเป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน ดูรายละเอียดใน Martin Stuart-Fox. A History of Laos [London: Cambridge University Press, 1997], pp.20-58.

^{๑๐๑} ดูรายละเอียดใน สุเทพ สุนทรภาสีช. "ระบบอาณานิคมภายในกับภูมิภาคตะวันออกเฉียงเหนือ: ตัวแบบเพื่อศึกษาความสัมพันธ์ทางสังคม เศรษฐกิจ และการเมืองของอีสานกับรัฐบาลกลางของประเทศไทย." ใน มานุษยวิทยากับประวัติศาสตร์: ความสำเร็จและความท้าทาย ด้วยการประยุกต์ใช้แนวความคิดและทฤษฎีทางมานุษยวิทยาในการศึกษาข้อมูลทางประวัติศาสตร์ (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์เมืองโบราณ, ๒๕๔๐), หน้า ๓๔๔ - ๔๒๙ (พิมพ์ครั้งแรกใน วารสารสังคมปริทัศน์ ปีที่ ๑ ฉบับที่ ๑ (มิถุนายน- ตุลาคม ๒๕๒๓), หน้า ๓๗ - ๕๐. David Brown. The state and ethnic politics in Southeast Asia [London and New York: Routledge, 1994], Chapter 5.

ความต่างระหว่างรัฐในอารักขากับรัฐอาณานิคมจึงมีน้อยเมื่อเทียบกับความต่างระหว่างรัฐจักรวาลกับรัฐอาณานิคม รัฐในอารักขาเป็นแต่เพียงรูปแบบวิธีการจัดการปกครองและวางระเบียบแบบแผนความสัมพันธ์เชิงอำนาจของอาณานิคมเท่านั้น และรัฐอาณานิคม (ภายนอก) กับอาณานิคมภายใน ก็มีนิยามที่หลวมช่อนและย้อนแย้งกันในประเด็นที่ว่า อาณานิคม (ภายนอก) เป็นทั้งชุดคำอธิบายและปฏิบัติการทางอำนาจวางอยู่บนหลักการที่ถือว่า รัฐหนึ่งตกอยู่ภายใต้อำนาจอธิปไตยของรัฐอื่น เป็นลักษณะความสัมพันธ์เชิงอำนาจระดับรัฐต่อรัฐ ขณะที่อาณานิคมภายในมีลักษณะเป็นชุดคำอธิบายและปฏิบัติการทางอำนาจวางอยู่บนหลักการที่ถือว่าท้องถิ่นที่ตั้งอยู่ภายในรัฐนั้นเองมีความเป็นอื่นแบบอาณานิคม ทั้งนี้เป็นผลจากประวัติศาสตร์การขยายอำนาจของส่วนกลางเข้าไปครอบงำและปกครองท้องถิ่นที่เคยมีอำนาจปกครองภายในเป็นอิสระของตนเอง

เหตุนี้อาณานิคมภายในจึงเป็นชุดคำอธิบายและปฏิบัติการทางอำนาจของสยาม ที่มีต่ออีสาน ล้านนา และหัวเมืองมลายูตอนบนตั้งแต่สมัยปฏิรูปมณฑลเทศาภิบาลเป็นต้นมา แต่กรณีล้านช้างนั้นมีลักษณะเฉพาะที่แตกต่างออกไป ชนชั้นนำสยามยุคสถาปนาพระราชอาณาจักรถือว่าอีสาน ล้านนา และหัวเมืองมลายูตอนบนนั้นล้วนแต่เป็น “พระราชอาณาจักรชั้นใน” (ในทางทฤษฎีจึงถือเป็นอาณานิคมภายใน) ส่วนล้านช้างหลวงพระบาง พวน จำปาศักดิ์ หัวพันห้าทั้งหก และสิบสองจุไทย ในช่วงทศวรรษ ๒๔๑๐ เป็นต้นมา ชนชั้นนำสยามมักจะเรียกว่า “พระราชอาณาจักรชั้นนอก” หรือ “หัวเมืองชายพระราชอาณาจักร” ของตน (ในทางทฤษฎีจึงถือเป็นรัฐอาณานิคม)

แต่ทั้งนี้อาณานิคมภายนอกและอาณานิคมภายในก็มีจุดร่วมกันอย่างหนึ่งคือ ต่างก็เกิดขึ้นจากการรับอิทธิพลของการขยายตัวในขอบเขตสากลของระบบโลกยุคอาณานิคมในช่วงปลายคริสต์ศตวรรษที่ ๑๙ นั่นเอง อย่างไรก็ตามก็จำเป็นต้องกล่าวไว้ในที่นี้ด้วยว่า ไม่ว่าชนชั้นนำสยามจะกล่าวอ้างไว้เช่นใด (จะเป็นอาณานิคมภายนอกหรือภายในก็ตาม) มองจากจุดของฝ่ายที่ถูกครอบงำแล้ว ก็ล้วนแต่เป็นชุดคำอธิบายและปฏิบัติการทางอำนาจที่ไม่ชอบธรรมทั้งสิ้น!



วิธีการในการศึกษา

การศึกษาในที่นี้จะเป็นการใช้วิธีการทางประวัติศาสตร์ (Historical Approach) โดยจะทดลองอาศัยแง่มุมจากการมองจากจุดของกลุ่มชนตระกูลมอญ - เขมร ซึ่งเป็นชนชาติส่วนน้อยที่กระจัดกระจายอยู่ตามชายขอบของไทย ลาว กัมพูชา เวียดนาม และจีนทางตอนใต้ ครอบคลุมพื้นที่ราบและที่สูงของกลุ่มแม่น้ำโขง อาณาบริเวณส่วนใหญ่ของภาคพื้นเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ โดยจะใช้วิธีการวิเคราะห์ทางประวัติศาสตร์ ด้านเอกสารหลักฐานชั้นต้นจากหอสมุดแห่งชาติ (หลซ.) แผนกตัวเขียนและจารึก และหอจดหมายเหตุแห่งชาติ (หจช.) ได้แก่ จดหมายเหตุ โบบอก รายงาน ทัพ ประกาศพระราชสาส์น ศุภอักษร พระราชหัตถเลขา หนังสือมีไปมา รายงานต่าง ๆ แถลงประกาศและงานเขียนที่ถูกผลิตขึ้นยุคร่วมสมัย ตีพิมพ์ตามสื่อวารสาร เอกสารทางการ หนังสือสำคัญ เช่น ราชกิจจานุเบกษา หนังสืออภินิหารวิเศษ จดหมายเหตุสยามไสมย ดรุณวาท ยุทธโกษา ฯลฯ

เอกสารประเภทคำให้การเจ้าเมืองท้องถิ่นแถบกลุ่มแม่น้ำโขง เช่น พงศาวดารเมืองหัวพันห้าทั้งหก ซึ่งประกอบด้วย เรื่องเมืองหัวเมือง เรื่องเมืองสบแอดเชียงค้อ เรื่องเมืองข่าเหนือ เรื่องเมืองข่าใต้ เรื่องเมืองโสย งานเขียนบันทึกความทรงจำของผู้ร่วมอยู่ในเหตุการณ์ เช่น ประวัติการของเจ้าพระยาสุรศักดิ์มนตรี เล่ม ๑-๔, นิราศเมืองหลวงพระบาง นิราศดงเกี้ยว งานประเภทเรียบเรียงหลักฐานพื้นเมืองลำคำบอกเล่าร่วมสมัย เช่น พงศาวดารเมืองไล พงศาวดารเมืองแฉก พงศาวดารเมืองพวน พงศาวดารเมืองหลวงพระบาง พงศาวดารเมืองล้านช้าง พงศาวดารเมืองอัตปือ พงศาวดารเมืองอุบลราชธานี ฯลฯ งานเขียนประเภทบันทึกจดหมายเหตุ เช่น จดหมายเหตุกองทัพปราบฮ่อ โบบอกเรื่องทัพฮ่อ คำให้การของฮ่อ จดหมายเหตุเรื่องเจ้าพระยาภูธราภัยยกทัพไปปราบฮ่อ ฯลฯ

งานบันทึกการสำรวจของชาวตะวันตกที่เข้ามาบริหารราชการ และปฏิบัติงานอยู่ทางแถบดินแดนลาว รวมทั้งคณะบาทหลวงมิชชันนารีที่เคยดำเนินงานเผยแผ่คริสต์ศาสนาทางแถบหัวเมืองล้านนาและล้านช้าง เช่น งานของเฮร์เบิร์ต วาริงตัน สมิธ, เอเจียน แอมอนิเย, แดเนี่ยล แดนบีช บัลด์เลย์, เจมส์ ฟริชรอย แมคคาร์ธ, ออกุสต์ ปาวี (ม. ปาวี), ดับบลิว เจ. อาร์เซอร์, อองรี มูโอต์, ดูดาร์ด เดอ ลาแกร, ฟรองซิส การ์นีเยร์, พี. เนียช ฯลฯ ส่วนเอกสารชั้นรองก็จะได้แก่ งานเขียนที่เป็นผลจากการศึกษาประวัติศาสตร์เกี่ยวกับความสัมพันธ์สยาม-ล้านช้าง ในช่วงต้นพุทธศตวรรษที่ ๒๕ ซึ่งจากการสำรวจอย่างคร่าว ๆ ผู้เขียนพบว่ามียุคเป็นจำนวนมากทีเดียว ทั้งที่อยู่ในรูปแบบงานวิจัย

หนังสือ วิทยานิพนธ์ บทความทางวิชาการ งานสารคดี บันทึกความทรงจำ รายงานการเดินทางสำรวจและท่องเที่ยว ฯลฯ

ทางด้านเวลา งานชิ้นนี้จะเน้นศึกษาประวัติศาสตร์ในช่วงระหว่างปีพ.ศ. ๒๔๑๙ - ๒๔๒๙ อันเป็นที่ทางแถบลุ่มแม่น้ำโขงจะมี "ข้าเจียง" ทำการเคลื่อนไหวกันอยู่ แต่อาจต้องกล่าวพาดพิงถึงช่วงเวลาระหว่างปีพ.ศ. ๒๔๑๕-๒๔๓๖ ซึ่งในความเห็นของผู้เขียนถือเป็นอีกยุคหนึ่งของรัฐในประวัติศาสตร์ไท - ลาว เป็นยุคของ "รัฐอาณาจักรนครราชสีมา" แยกต่างหากจาก "ยุครัฐจักรวรรดสยาม" (ก่อนปีพ.ศ. ๒๔๑๕) และ "ยุคสมบูรณาญาสิทธิสยาม" (หลังวิกฤตการณ์ ร.ศ. ๑๑๒ ถึงพ.ศ. ๒๔๗๕) โดยผลที่ได้จากการศึกษาครั้งนี้จะเสนอในรูปรายงานแบบพรรณนาวิเคราะห์ (Analysis description) จัดเรียงตัวบทตามหัวข้อและประเด็นสำคัญ ๆ ไม่ได้เรียงตามลำดับเวลา แต่การวิเคราะห์จะอาศัย "มิติทางเวลา" เป็นฐานในการคิดและเขียนรายงานการศึกษานี้

วัตถุประสงค์ในการศึกษา

๑. เพื่อศึกษากระบวนการสถาปนาพระราชอาณาจักรสยามในลาว ระหว่างปี พ.ศ. ๒๔๑๕-๒๔๓๖ ปฏิสัมพันธ์ระหว่างรัฐลาวกับกรุงเทพฯ ในช่วงระยะดังกล่าว ตลอดจนปฏิบัติการทางการเมืองที่ชนชั้นนำสยามและลาวมีต่อกลุ่มชนในลุ่มแม่น้ำโขง

๒. เพื่อศึกษาปฏิกิริยาการตอบโต้ของกลุ่มชนชาที่มีต่อกลุ่มชนชั้นนำในรัฐลาวและสยาม ตลอดจนสาเหตุของการตอบโต้ที่กลุ่มชนชาที่มีต่อกระบวนการสถาปนาพระราชอาณาจักรสยามในลาว

สมมติฐานในการศึกษา

๑. นับแต่ปี ๒๔๑๕ จนถึง ๒๔๓๖ ความสัมพันธ์ระหว่างสยามกับล้านช้างได้เปลี่ยนแปลงไปจากยุคก่อนหน้านั้นเป็นอย่างมาก โดยสยามไม่ได้ปฏิบัติต่อล้านช้างในฐานะ "หัวเมืองประเทศราช" แต่เป็นส่วนหนึ่งของ "พระราชอาณาจักรสยาม"

๒. "พระราชอาณาจักรสยาม" เป็นผลจากการปะทะปรับเปลี่ยน "จักรวรรดาศึกษา" ในหมู่ชนชั้นนำรัฐไท - ลาว ที่มีศูนย์กลางอยู่ที่กรุงเทพฯ เชียงใหม่ และหลวงพระบาง นำมาซึ่งการยึดถือการมีเส้นเขตแดนระหว่างรัฐ ให้ความสำคัญกับการรับรู้เชิงประจักษ์ ก่อให้เกิด "ระเบียบสังคม" แบบใหม่ขึ้นมา

๓. การเปลี่ยนแปลง "ระเบียบสังคม" ส่งผลกระทบโดยตรงต่อสถานภาพของกลุ่มชนพื้นเมืองในแถบลุ่มแม่น้ำโขง โดยเฉพาะกลุ่มชนชา ซึ่งเป็นชนส่วนข้างมากของลาวล้านช้าง กลุ่มชนชาจึงแสดงปฏิกิริยาต่อต้าน "ระเบียบสังคม" ใหม่ที่ชนชั้นนำรัฐไท - ลาว พยายามก่อรูปขึ้นในระยปี ๒๔๑๕ ถึง ๒๔๓๖ การต่อต้านของชาส่งผลให้ "ระเบียบสังคม" ใหม่ต้องอ่อนแอลง จนไม่อาจต้านทานการรุกเข้ามาอย่างต่อเนื่องของจักรวรรดินิยมฝรั่งเศสในระหว่างปี ๒๔๓๔ - ๒๔๓๖

ประโยชน์ที่คาดว่าจะได้รับ

๑. ช่วยให้เข้าใจกระบวนการสถาปนา "พระราชอาณาเขตสยาม" ในล้านช้าง ที่เกิดขึ้นระหว่างพ.ศ. ๒๔๑๕ - ๒๔๓๖ ว่ามีความเป็นมาอย่างไร มีลักษณะเฉพาะอย่างไร และสิ้นสุดไปด้วยเหตุปัจจัยอะไร

๒. ช่วยให้เกิดมุมมองที่สามารถวิพากษ์การกระทำทางการเมืองที่ชนชั้นนำไท - ลาว มีต่อกลุ่มชนพื้นเมืองต่าง ๆ ในแถบลุ่มแม่น้ำโขงที่แฝงไว้ในรูปแบบหลากหลาย และจะช่วยให้เห็นถึงปฏิกิริยาการตอบโต้ของกลุ่มชนชาที่มีต่อกลุ่มชนชั้นนำไท - ลาว ว่ามีความสำคัญอย่างไร

๓. ช่วยให้เข้าใจปฏิกิริยาการตอบโต้ที่กลุ่มชนพื้นเมืองว่ามีสาเหตุเกิดจากอะไร ใครเป็นผู้กระทำ และการกระทำอันนั้นมีความหมายอย่างไรในทางประวัติศาสตร์ ตลอดจนเข้าใจผลกระทบที่เกิดจากปฏิกิริยาการตอบโต้ของกลุ่มชนพื้นเมืองว่าเป็นจุดเปลี่ยนที่สำคัญอย่างไรในประวัติศาสตร์ไทย ลาว รวมถึงอาณาบริเวณเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ภาคพื้นทวีป.