



RTA 389604

โครงการประวัติศาสตร์สังคมและวัฒนธรรมชนชาติไท
Project on the Social and Cultural History of the Tai Peoples

22 เมษายน 2541

เรื่อง ส่งเอกสารที่ใช้ประกอบ International Co-Workshop ของโครงการประวัติศาสตร์สังคม
และวัฒนธรรมชนชาติไท 28-29 มีนาคม 2541
เรียน ศาสตราจารย์ นายแพทย์วิจารณ์ พานิช

ตามที่คณะผู้จัด International Co-Workshop on the Projects of "Inter-Ethnic Relations in the Making of Mainland Southeast Asia (CSEAS, Kyoto University)" and "Social and Cultural History of the Tai Peoples (Chulalongkorn University)" ได้เชิญอาจารย์ให้ผู้แทนเข้าร่วมสัมมนาที่ Chiangmai Orchid Hotel, วันที่ 28-29 มีนาคม 2541 และอาจารย์ได้ส่ง รศ. ดร. จีรพันธ์ เหลืองทองคำ เป็นผู้แทนนั้น

บัดนี้คณะผู้จัดได้ปรับปรุงเอกสารที่ใช้ประกอบการสัมมนาแล้ว จึงขอส่งเอกสารชุดดังกล่าวให้แก่สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.) 1 ชุด

การสัมมนา International Co-Workshop ครั้งนี้ มีนักวิชาการชาวไทยและชาวต่างประเทศโดยเฉพาะชาวญี่ปุ่นเข้าร่วมประมาณ 40 คน ค่าใช้จ่ายส่วนหนึ่งของการสัมมนามาจากโครงการฯ (27,465.00 บาท) ส่วนหนึ่งฝ่ายญี่ปุ่นเป็นผู้ออก นอกจากนั้นผู้เข้าร่วมสัมมนาจำนวนหนึ่งออกค่าใช้จ่ายเองด้วย

ในนามของโครงการประวัติศาสตร์สังคมและวัฒนธรรมชนชาติไทขอขอบคุณ สกว. ที่ให้การสนับสนุนโครงการฯ เป็นอย่างดีตลอดมา

เสนอ ผู้บริหาร สกว.

เพื่อพิจารณาและโปรดสั่งการ

รักษา

ทศ. เกจิ วัฒน วัฒน วัฒน

30 พ.ค. 41

ขอแสดงความนับถือ

ศาสตราจารย์ นายแพทย์วิจารณ์ พานิช
(นายฉัตรทิพย์ นาถสุภา)

ศาสตราจารย์ และเมธีวิจัยอาวุโส สกว.

หัวหน้าโครงการฯ



RTA 395004

โครงการประวัติศาสตร์สังคมและวัฒนธรรมชนชาติไท
Project on the Social and Cultural History of the Tai Peoples

22 เมษายน 2541

เรื่อง ส่งเอกสารที่ใช้ประกอบ International Co-Workshop ของโครงการประวัติศาสตร์สังคม
และวัฒนธรรมชนชาติไท 28-29 มีนาคม 2541
เรียน ศาสตราจารย์ นายแพทย์ วิจารณ์ พานิช

ตามที่คณะผู้จัด International Co-Workshop on the Projects of "Inter-Ethnic Relations in the Making of Mainland Southeast Asia (CSEAS, Kyoto University)" and "Social and Cultural History of the Tai Peoples (Chulalongkorn University)" ได้เชิญอาจารย์ หรือผู้แทนเข้าร่วมสัมมนาที่ Chiangmai Orchid Hotel, วันที่ 28-29 มีนาคม 2541 และอาจารย์ได้ส่ง รศ. ดร. สิริพันธ์ เหลืองทองคำ เป็นผู้แทนนั้น

บัดนี้คณะผู้จัดได้ปรับปรุงเอกสารที่ใช้ประกอบการสัมมนาแล้ว จึงขอส่งเอกสารชุดดังกล่าวให้แก่สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย (สกว.) 1 ชุด

การสัมมนา International Co-Workshop ครั้งนี้ มีนักวิชาการชาวไทยและชาวต่างประเทศโดยเฉพาะชาวญี่ปุ่นเข้าร่วมประมาณ 40 คน ค่าใช้จ่ายส่วนหนึ่งของการสัมมนามาจากโครงการฯ (27,465.00 บาท) ส่วนหนึ่งฝ่ายญี่ปุ่นเป็นผู้ออก นอกจากนั้นผู้เข้าร่วมสัมมนาจำนวนหนึ่งออกค่าใช้จ่ายเองด้วย

ในนามของโครงการประวัติศาสตร์สังคมและวัฒนธรรมชนชาติไทขอขอบคุณ สกว. ที่ให้การสนับสนุนโครงการฯ เป็นอย่างดีตลอดมา

เสนอ ผู้อำนวยการ สกว.

เพื่อพิจารณาและโปรดสั่งการ

รักษา

ทสว. เกจิ พิมพ์ 4/12/๔๑

30 พ.ค. ๔1

ขอแสดงความนับถือ

จิรพงศ์ มรรคา

(นายจิรพงศ์ มรรคา)

ศาสตราจารย์ และเมธีวิจัยอาวุโส สกว.

หัวหน้าโครงการฯ

= FINAL =

International Co-Workshop on the Projects of
"Inter-Ethnic Relations in the Making of Mainland Southeast Asia (CSEAS, Kyoto Univ.)"
and
"Social and Cultural History of the Tai Peoples (Chulalongkorn Univ.)."
at
Chiang Mai Orchid Hotel, Chiang Mai, Thailand
March 28-29, 1998

BACKGROUND

In recent decades, Tai people and their neighbors across national boundaries have been intensively studied. The related academic interest in comparative perspectives is shared not only among foreigners, most of whom are historians and ethnologists, but also among native intellectuals trying to reconstruct their past, seeking cultural identity since the 1980s. In their studies, each discipline is different. More importantly, each perspective is also different according to researchers who come from any one country. However, in most cases, they contribute to new findings furthering understanding of history and culture in mainland Southeast Asia and the neighboring regions of different viewpoints. This International Co-workshop will attempt to introduce and share their research findings and related ideas for future academic cooperation in the age of globalization, trying to overcome the boundaries of countries and disciplines.

March 28, 1998

9:00-10:00

Hayashi, Yukio

"Introductory Remarks: Scope and Perspective of the Workshop."

Chatthip Nartsupha

"Values and Perspectives on Tai Studies."

10:00-10:45

Grabowsky, Volker

"On the History of Muang Sing (Laos): The Fate of a Lue Principality."

11:00-11:45

Ratanaporn Sethakul

"Lan Na History in the Lu Chronicles."

12:00-13:30 Luncheon

13:30-14:15

Aroonrut Wichienkeeo

"The Ethnic Groups in Chiang Mai since 1897."

14:30-15:15

Baba, Yuji

"Being Lue and Not Being Lue."

15:30-16:15

Hasegawa, Kiyoshi and Yang Guan Yuan

"Cultural Identity and Ethnic Boundary of the Tai Nuea in Yunnan-Burma Periphery."

16:30-17:15

Takatani, Michio

"An Anthropological Analysis of Burmanization of the Shan."

18:00 Dinner hosted by the Organizing Committee

March 29, 1998

9:00-9:45

Thaweesil Supwatthana

"Thai-Lao Relations in Historical Perspective." (provisional)

10:00-10:45

Songkoon Chanthachon

"Looking Laos through Buddhism." (provisional)

11:00-11:45

Hayashi, Yukio

"Differentiation and Involution of Ethno-Regional Lao Identity in Northeast Thailand and Lao P.D.R."

12:00-13:30 Luncheon

13:30-14:15

Prachan Rakpong

"Tai Dam in Lao P.D.R."

14:30-15:15

Hayami, Yoko

"Mobility and Interethnic Relationships among Karen Women and Men in Northwest Thailand: Past and Present."

15:30-17:00 discussions and closing

LIST OF CONTRIBUTORS (in alphabetical order)

Aroonrut Wichienkeeo Lecturer, Chiang Mai Rajabhat Institute

Baba, Yuji Associate Professor, Mie Prefectural College of Nursing

Chatthip Nartsupha Professor, Chulalongkorn University

Hasegawa, Kiyoshi Associate Professor, Gifu University for Education and Languages

Hayami, Yoko Research Associate, CSEAS, Kyoto University

Hayashi, Yukio Associate Professor, CSEAS, Kyoto University

Prachan Rakpong Assistant Professor, Chiang Mai Rajabhat Institute

Ratanaporn Sethakul Assistant Professor, Payap University

Songkoon Chantachon Senior Researcher, Maha Sarakham University

Takatani, Michio Associate Professor, Hiroshima University

Thaweesil Supwatthana Professor, Maha Sarakham University

Grabowsky, Volker Professor, National University of Laos

Yang Guan Yuan Associate Professor, Yunnan Institute for Nationalities, China

ขอบเขต “ความสัมพันธ์ระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์ในการก่อร่าง ภาคพื้นทวีปเอเชียตะวันออกเฉียงใต้”

HAYASHI YUKIO

- 1 -

ประเด็นสำคัญ 2 ประการในการศึกษากลุ่มชาติพันธุ์ในแต่ละพื้นที่ ประการแรกคือ การบรรยายเกี่ยวกับรูปร่างลักษณะกลุ่มชาติพันธุ์ โดยการบรรยายภายนอก เช่น ภาษา เครื่องแต่งกาย พิธีกรรมทางศาสนา และการเกษตรแบบดั้งเดิม สิ่งเหล่านี้สามารถกำหนดได้โดยกลุ่มผู้นำสังคมในประวัติศาสตร์ ประเด็นสำคัญอีกประการหนึ่งคือ การบันทึก ซึ่งส่วนใหญ่จะได้รับการพิจารณาจากคนภายนอก และตามลักษณะวัฒนธรรมของกลุ่ม ซึ่งจะถูกบันทึกโดยคนมีความสามารถในการใช้ภาษาเขียน เพื่อให้อำนาจของเขามั่นคงขึ้นในภูมิภาค ดังนั้นกลุ่มชาติพันธุ์ และลักษณะทางเชื้อชาติไม่เพียงแต่จะก่อให้เกิดการถกเถียงกันเท่านั้น แต่ยังถูกกำหนดโดยคนในท้องถิ่นและผู้สังเกตการณ์ การที่ไม่ต้องพิสูจน์รายการเอกสารที่ “แท้จริง” ของกลุ่มชาติพันธุ์ เพราะลักษณะทางชาติพันธุ์มีการเปลี่ยนแปลงในความสัมพันธ์ชั่วคราวกับคนที่อยู่โดยรอบ ซึ่งมันไม่ได้เป็นแค่เพียงโครงสร้างทางสังคมแต่ยังเป็นเงื่อนไขทางประวัติศาสตร์ และสื่อทางวัฒนธรรม และนี่ควรประกอบเป็นงานพื้นฐานสำหรับการศึกษาเปรียบเทียบความสัมพันธ์ระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์

- 2 -

ถึงแม้จะมีการเปลี่ยนแปลงอย่างมากเกี่ยวกับวิชามนุษยวิทยา โดยงานของ Leuch, *Political Systems of Highland Burma* (1954), “กลุ่มชาติพันธุ์” ยังคงถูกบรรยายเช่นเดียวกับวัฒนธรรมซึ่งไม่เปลี่ยนแปลง เพื่อที่จะเชื่อมโยงปรากฏการณ์ที่เรามักจะเห็นในหนังสือพิมพ์และสื่อต่าง ๆ ซึ่งควรจะถูกใช้ในความหมายที่ใกล้เคียงกับ “หน่วยเชื้อชาติ” (racial unit) ซึ่งไม่เคยเปลี่ยนแปลงนับเป็นร้อย ๆ ปี หนังสือ “Cultural area approach” ถูกใช้ในโรงเรียน Vienna ตั้งแต่ต้นคริสต์ศตวรรษนี้ และข้อสันนิษฐานของมันยังคงถูกใช้ในสังคมยุคใหม่ ข้อสันนิษฐานดังกล่าวไม่เพียงแต่จะเป็นทฤษฎีเก่า โดยอาศัยพื้นฐานของการตั้งข้อสังเกตเอาเองเท่านั้น แต่มันยังเป็น “รากลึก” ของวิธีการมองและคิดเกี่ยวกับ “ผู้คน” โดยปราศจากความรู้ในรายละเอียดเกี่ยวกับตัวเขา มันเป็นทางแห่งความสับสน และความไม่รู้ในสิ่งที่มีอยู่จริง รวมทั้งสังคมและวัฒนธรรม ความยั่งยืนและประโยชน์ของมันจะต้องเกี่ยวเนื่องกับตำแหน่งโครงสร้างของผู้สังเกตการณ์เองด้วย มนุษยวิทยาส่วนใหญ่จะศึกษาโดยคนต่างชาติ ซึ่งมองมาที่ภูมิภาคโดยปราศจากการตีความที่อิสระ ทว่ายังอยู่ในเงื่อนไขของวัฒนธรรมของตนเอง หรือใช้สามัญสำนึกในช่วงเวลานั้นเท่านั้น

ควรจะต้องจำไว้ว่า “ผู้อื่น” ในจาริตของการเขียน โดยทั่ว ๆ ไปใช้เหมือนกับเป็นวัตถุที่ตรวจสอบความถูกต้องของประวัติศาสตร์สังคม ตำแหน่งของผู้เขียนและกลุ่มคนที่อ้างอิง ผู้ทำวิจัยส่วนใหญ่มักจะสะท้อน “มุมมองของตน” ในการมอง “ผู้อื่น” มากกว่าที่จะคิดเช่นเดียวกับ “ผู้คนเหล่านั้น” สิ่งนี้เป็นความขัดแย้งอย่างมาก ทั้งในการเข้าใจและเขียนเกี่ยวกับ “ผู้อื่น” และหลักฐานเกี่ยวกับผู้อื่น ซึ่งเราเรียกว่า “ชาติวงศ์วรรณา” (ethnography) บอกเล่าน้อยมากในสิ่งที่พวก

เขาเป็น ความสำคัญของการเก็บข้อมูลในพื้นที่จริงเป็นสิ่งปฏิเสธไม่ได้ การสะสมข้อมูลที่มีความสัมพันธ์กันเป็นพื้นฐานของทุก ๆ ศาสตร์ ยิ่งไปกว่านั้นเราควรจะต้องยอมรับว่า “จุดมุ่งหมาย” ที่ได้สัดส่วนคงสภาพทางสังคมเสมอ และสื่อถึงวัฒนธรรมในขอบเขตของงานวิจัยด้วย

ข้าพเจ้าอยากจะเชื่อเชิญให้ท่านสนใจกระบวนการจำลองแบบ “ผู้อื่น” นี่เป็นบ่อเกิดของจุดสนใจในวิธีของการมองผู้อื่น ในการมองทั้งไท และไม่ใช่ไท เป็นตัวอย่าง ข้อมูลมนุษยวิทยาส่วนใหญ่เป็นการมองผู้อื่น แต่มีข้อยกเว้นบางอย่าง การจำลองจะมองดูชาติพันธุ์เป็นศูนย์กลาง (ethnocentric) อย่างเป็นส่วนสัด การบรรยายเกี่ยวกับการดำเนินงานเพื่อจำลองแบบของผู้อื่น เป็นความจำเป็นหลัก ในการเข้าใจผู้คนที่เราทำการสังเกตในสิ่งที่เป็วัฒนธรรมของพวกเขา รวมทั้งภาษาท้องถิ่นเป็นที่แน่นอนว่าคุณภาพของการวิเคราะห์ ความสัมพันธ์ระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์ย่อมมีความแตกต่างกัน อย่างไรก็ตาม ถ้าเรามองในมิตินี้ มันเป็นเรื่องยากในการสังเกต และตีความวัฒนธรรมของผู้อื่น

วิธีการนำเสนอความใกล้เคียงทางด้านชาติพันธุ์เป็นประโยชน์ในการทดสอบเพื่อแสดงชาติพันธุ์ในท้องถิ่น การทดสอบกลุ่มชาติพันธุ์เป็นการศึกษา “ผู้อื่น” ในบางลักษณะคำถามต่อมาคือมีจำนวนกลุ่มชาติพันธุ์เท่าไรที่มีความแตกต่างและมีการยอมรับอย่างแท้จริงในท้องถิ่นนั้น การหาคำตอบคือ เราต้องสังเกตรูปแบบต่าง ๆ ของกลุ่มชาติพันธุ์ในท้องถิ่น ซึ่งมีความสัมพันธ์ระหว่างกลุ่มอื่น

โดยทั่วไป ชาติพันธุ์จะ “เป็นการยอมรับ” ในการมีความสัมพันธ์กับกลุ่มอื่นเสมอ ดังนั้น “ความสัมพันธ์ระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์” จึงไม่ได้หมายความว่าเฉพาะข้อสมมุติฐานล่วงหน้าว่า การมีผลกระทบซึ่งกันและกันระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์เหล่านั้นไม่สามารถเปลี่ยนแปลงได้ แต่หมายความว่า การปรากฏของชาติพันธุ์ในหลายรูปแบบ โดยเฉพาะอย่างยิ่งความสัมพันธ์กับกลุ่มอื่น เนื่องด้วยเหตุนี้ การศึกษาจึงควรมีแนวคิดในรายละเอียดเป็นกรณีศึกษาโดยเฉพาะอย่างยิ่งในภูมิภาคเปรียบเทียบ และมีความสัมพันธ์ซึ่งกันและกัน มากกว่าใช้การสังเกตโดยทั่ว ๆ ไปเป็นพื้นฐาน แล้วตั้งทฤษฎีขึ้นเอง พร้อมทั้งใช้ผลงานการศึกษาของผู้อื่น ดังเช่น การอนุญาตให้มีการค้นคว้าในระดับปฐมภูมิ ซึ่งมีความเป็นไปได้และอาจทำได้ แต่โชคร้ายที่ทุนการศึกษาบางแห่งที่แย ๆ ไม่ได้ทำ

- 3 -

ในปัจจุบันนี้เชื้อชาติที่มีความเข้มแข็งจะถูกหมุนเวียนศึกษาในวิชามนุษยวิทยา ความมีอำนาจดูแลคนอื่น และการปราบปราม กลุ่มที่มีอำนาจเป็นขบวนการสร้างสรรค์ขึ้นมาอย่างหนึ่งสำหรับตัวอย่าง “กาตู” ซึ่งปัจจุบันเป็นตัวแทนของกลุ่มที่ใช้ภาษาซึ่งมาจากสาขาตระกูลมอญ-เขมร ซึ่งถูกเรียกโดยชาวฝรั่งเศสซึ่งมาสำรวจที่ราบสูง An Diean ในเวียดนามเมื่อ ค.ศ. 1913 กาตู หมายถึง-ความว่าป่าเถื่อนหรือโหดร้าย ใน Katunic เหมือนกับ Ngue ซึ่งเป็นตัวแทนของภาษาอื่นภายใต้สาขาตระกูล Katunic ซึ่งมีความหมายว่าในกลุ่มพวกเขาว่า “ไม่มาก” หรือ “ไม่รู้” แนวโน้มดังกล่าวในการรังสรรค์ความแข็งแกร่งของชาติพันธุ์ เช่นเดียวกับทุกสังคมที่ปรากฏความเกี่ยวพันกับความสัมพันธ์ของอำนาจทางการเมืองระหว่างผู้ที่อ่านออกเขียนได้กับผู้ที่ไม่รู้หนังสือทั่วไป

ด้วยการตัดสินใจเป็นพิเศษเฉพาะในกลุ่ม งานทางมนุษยวิทยาได้บอกเราว่า ผู้คนมีแนวโน้มที่จะบ่งชี้ตัวเอง โดยใช้ชื่อหมู่บ้านของเขา หรือที่ตั้งทางภูมิศาสตร์ บางทีอาจพูดได้ว่า เป็นธรรมเนียม

ทั่วไปของผู้คนที่ไม่รู้ภาษาหนังสือ ดังนั้นความรู้ทางด้านพันธุกรรมศาสตร์ยังรากลึกอยู่ในความทรงจำของพวกเขา เกี่ยวกับสถานที่ซึ่งพวกเขาเคยมีประสบการณ์ ในทิศทางเดียวกันมีหลายกลุ่มที่ประยุกต์ ตั้งชื่อของตนเพื่อกำหนดลักษณะภายนอก ผู้คนที่ตั้งชื่อจะทำให้ตนเองติดต่อกับโลกภายนอกได้ดีขึ้น หรือแม้แต่ชนกลุ่มน้อยก็จะมี “ชื่อ” ของตน ซึ่งมีความสัมพันธ์กับเพื่อนบ้าน

ความสัมพันธ์ระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์ สามารถค้นคว้าได้จากกิจกรรม เช่น การแลกเปลี่ยนการค้าขาย การแต่งงานกับคนต่างกลุ่ม การเดินทางค้นหาอาหาร การอพยพไปหาดินแดนที่ดีกว่า หรือการหลบหลีกภัยสงคราม โดยความสัมพันธ์ดังกล่าว ชนกลุ่มน้อยซึ่งครั้งหนึ่งเคยอยู่ร่วมกันเป็นกลุ่มใหญ่ ก็จะถูกแบ่งย่อยกันว่าเป็นกลุ่ม ๆ ในท้องถิ่น กระบวนการนี้เรียกว่า การผสมกลมกลืน ซึ่งโดยทั่วไปเข้าใจกันว่าเป็นการเผยแพร่วัฒนธรรมของกลุ่มที่มีเทคโนโลยีที่ก้าวหน้ากว่า กระจ่ายไปยังวัฒนธรรมพื้นบ้าน ซึ่งผู้คนมีลักษณะความขัดแย้งไม่มาก

อย่างไรก็ตาม มุมมองเช่นนี้ไม่เหมาะสม เพราะส่วนใหญ่มองกันว่า วัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์ไม่มีการเปลี่ยนแปลงไปจากเริ่มแรก ดังนั้น ทศนะดังกล่าวจึงเป็นการให้ความสำคัญมากเกินไปในการผสมกลมกลืนชนกลุ่มน้อย และมีการอ้างอิงน้อยมากสำหรับสิ่งที่เกิดขึ้นอย่างแท้จริง

ในมุมมองของนักประวัติศาสตร์ ลักษณะทางชาติพันธุ์โดยตัวเอชนั้น ได้แสดงลักษณะเฉพาะให้เห็นแล้ว การโต้แย้งว่า ชาติพันธุ์ และวัฒนธรรม ถูกสร้างและปฏิบัติมาอย่างต่อเนื่อง ซึ่งไม่ได้หมายความว่าไม่จริงหรือไม่คงอยู่ มันเป็นความจริงแท้ แต่สัดส่วนทางมนุษยวิทยาก่อให้เกิดความเป็นไปได้ของความเป็นหนึ่งเดียวของวัฒนธรรมที่มีความหลากหลาย ผู้คนซึ่งมีวิถีชีวิต รวมทั้งแบบแผนของการแต่งงาน ศาสนา ประเพณี และอื่น ๆ ในขณะเดียวกันมันชี้แนะว่า ไม่เพียงแต่ทุกวัฒนธรรมจะมีความหมายทางโครงสร้างของตรรกะในแบบของตนเอง แต่ยังมีความแตกต่างกันระหว่างผู้คน ที่ถูกต้องไปกว่านั้นก็คือ ชาติพันธุ์ในตัวของมันเอง ถูกสร้าง และใช้เหมือนตัวชี้นำ และเป็นตัวปฏิบัติในการติดต่อ และคงความแตกต่างของวัฒนธรรม ดังนั้น งานของเราคือ การค้นคว้า และวิเคราะห์ โดยเฉพาะในบริบทของประวัติศาสตร์สังคม

โดยสรุป การปฏิบัติการณ์จำลอง เป็นกิจกรรมที่เป็นสากล โดยตัวของมันเองต่อมวลมนุษยชาติ รากเหง้าทางประวัติศาสตร์ โครงสร้างของสังคม วัฒนธรรม และจิตวิทยา การจำลองคือการเปลี่ยนแปลงของเวลา การเปลี่ยนแปลงของเนื้อหา ลักษณะทางชาติพันธุ์ในบริบทนี้ คือการพูดด้วยสิ่งที่เป็นภูมิภาค ชาติ และลักษณะของชนชั้น ความเกี่ยวข้องระหว่างชาติพันธุ์กับลักษณะของความเป็นชาติ ในบริบทของการสร้างชาติยังคงจำเป็นในการแยกแยะ และศึกษาเพื่อความเข้าใจการก่อร่างของภูมิภาคในภาคพื้นทวีปเอเชียตะวันออกเฉียงใต้

The Scope of the “Inter-ethnic Relations in the making of Mainland Southeast Asia”

HAYASHI Yukio

- 1 -

There are two important points in the study of ethnic groups in any particular region. One is that while many descriptions regarding ethnic groups are based on such indicative markers as language, clothing, religious rituals and deeply-rooted agricultural practices, these markers can be altered according to the group's socio-political niches in history. Another important point is that most of the records concerning designations and cultural traits of groups have been compiled by people who have the *use of written language* to consolidate their power in the region. Thus ethnicity and ethnic identification are not only questions of origin, but are also determined by locality and by observers. Having nothing to do with published ‘authentic’ lists of ethnic groups, ethnic identification is the constantly changing product of contemporary relations with surrounding peoples. It is not only socially constructed, but also historically conditioned and culturally mediated. This may comprise a basic framework for the comparative study of inter-ethnic relations.

- 2 -

Despite drastic changes of the ethnological paradigm marked by Leach's work, *Political Systems of Highland Burma* (1954), an “ethnic group” is still described as an unchanging cultural entity in order to clarify related phenomena we often find reported in newspapers and other media. It is still used nearly synonymously with “racial unit”, which has not changed for hundreds of years. The culture-area approach represented by the Vienna school of thought since the beginning of this century and its assumptions are still used in modern society today. This assumption is not simply old theory based on few empirical studies, but is also a deep-rooted way of looking and thinking of “others” without knowing them in detail. It is a way of ordering complex, unknown entities including societies and cultures. Its durability and applicability must be related to the structural positioning of the observers themselves. Most ethnological studies done by foreigners looking at a region are not free of their own interpretive scheme conditioned by their own native cultures or common sense at that time.

It should be kept in mind that “others” in the literate tradition generally have existed and have been used as material proofs to legitimize the socio-historical position of the writers and their reference group. Most of these researchers reflect *their ways of viewing* “others” rather than “others” themselves. This is a great paradox in both understanding and writing about “others”. That is, the documents about “others”, that we call “ethnography”, tell little about particular “others” as they are. The importance of data collection in the region cannot be denied.

Collection of relevant data is the basis of every field of science. What is more, we also recognize that even the most “objective” perspective is always socially conditioned and culturally mediated in the domains of research work.

I call to your attention the process of stereotyping “others”. This is the matrix for focusing on the ways seeing “others” in their subjective narratives among both Tai and the non-Tai for instance. Most of the ethnological data shows researchers’ views of others are, with few exceptions, stereotyped views in an ethno-centric perspective. Describing one’s process of stereotyping others becomes one of the central themes necessary to understanding the observed peoples in the building of their own culture, including their languages at that locality. Certainly the quality of analysis applied to inter-ethnic relations is different than that applied to a nation-state. However, if we overlook this dimension, it’s impossible to observe and interpret other cultures.

These approaches to ethnicity are useful in examining manifestations of ethnicity in a given locality. To examine ethnicity in the first place is to study “others” in some particular context. The question, then, is how any one ethnic group actually becomes a distinct, recognizable reality in that locality. To find the answer, we observe various aspects of ethnicity in the locality where inter-relations with other groups occur.

In general, ethnicity is always a “given” in those relationships with others. So “inter-ethnic relations” does not mean just interactions among those ethnic groups presupposed to be unchanging entities, but means that ethnicity emerges in various ways in their particular relations with each other. Because of this, study should ideally be detailed case studies done in particular regions, compared and related to each other, rather than “overviews” primarily based on a single imagined assumption and second-hand observations. Such poor scholarship is most unfortunate when first-hand observation is allowed, possible and feasible, but not done.

- 3 -

The prevalent ethnic labels being circulated in ethnological studies today, have at their core a pejorative, subjugative, dominant-group process of creation. For instance, *Katu*, which now represents the name of a branch group within the Mon-Khmer language family, was initially given by a French officer who was a surveyor in the An Diem highlands of Vietnam in 1913. *Katu* literally means ‘savage’ in Katuic. Likewise, the *Ngae*, representing another language group under the Katuic branch, means ‘not so’ or ‘don’t know’ in their usage. Such tendencies in the creation of ethnic labels, as in all societies, apparently correlate with the politico-power relationship between the literate and the illiterate in general.

With regard to the specific designation of the group, some anthropological works tell us that people tend firstly to identify themselves by the name of their village or geographic location. It

may be said that this custom is common among illiterate peoples. Thus their genealogical knowledge is deeply rooted in their memory of places where they had shared experiences. In the same fashion, several groups later adopted designations imposed upon them externally as the consequence of interaction with the outside world. People who are given pejorative names for themselves, also take them and even employ them of their own accord to communicate with their 'betters'. Thus even the most minor peoples have their own 'names' in their relationships with their neighbors.

Inter-ethnic relations can be observed in activities such as bartering, trading, inter-marriage, journeys in search of new varieties of plants, and migrations searching for better land or refuge from war. Through those relations, most of the minority people who once had been the majority in a region have been absorbed into the dominant group. This process is called assimilation, which is generally understood in terms of the culture of a technologically advanced group being spread at the expense of local culture practiced by less aggressive indigenous peoples, and in extreme cases wiping out their indigenous culture.

However, such views are inappropriate mainly because they presuppose a static ethnic culture from the beginning. Thus this perspective often over-emphasizes total absorption of the minorities into the dominant group, and refers to only one phase of what really happens.

From a historical point of view, ethnic identity itself has characteristically been 'emergent.' To argue that ethnicity and culture are invented and continually reinvented does not mean that they are not real or do not exist. They are very real, but have continually become real. An anthropological perspective makes it possible to see the uniqueness of the culture of various people who have a particular way of life, including patterns of marriage, religious customs etc. At the same time it indicates not only that every culture has a logico-meaningful structure in its own context but also that it is a way of differentiation between peoples. More precisely, ethnicity itself, being made and used as an indicator, is the practice of communicating and maintaining cultural differences. Accordingly, our task is to observe and analyze ethnicity as an emergent product in a concrete and particular socio-historical context.

In summary, the act of stereotyping (or generalizing) is itself a universal activity among humans. Rooted in history, social structure, culture and psychology, stereotypes are, at the same time, subject to change. Ethnic identity in this context is its articulation with regional, national and class identities. The links between ethnic and national identities in the context of nation-building still need clarifying and study to understand the regional-formations of mainland Southeast Asia.

= APPENDIX =

『東南アジア研究』 *TONAN AJIA KENKYU* (*Southeast Asian Studies, CSEAS, Kyoto University*), vol.35, No. 4 [April 1998]
Special Issue: Inter-ethnic Relations in the Making of Mainland of Southeast Asia.

HAYASHI, Yukio

Introduction

HASEGAWA, Kiyoshi

Cross-Border Networks and Dynamics of Ethnicity: A Case of the Tai Lue in Xishuangbanna
Dai Autonomous Prefecture, Yunnan Province.

TAKATANI, Michio

Who Are the Shan?: An Ethnological Perspective.

MURAKAMI, Tadayoshi

Inter-Ethnic Relations among the Shan along the Border of Thailand: A Case of Novice
Ordination in Maehongson.

HAYASHI, Yukio

Differentiation and Involution of Ethno-regional Identity associated with the Self-promotion of
Cultural Representation in Northeast Thailand and Lao P.D.R..

BABA, Yuji

Being Lue, Not Being Lue: Guardian Spirit Cult in the Borderless Age.

KANESHIGE, Tsutomu

Creation of Ethnic Symbol: Case of the Dong Minority in Southwest China.

YOSHINO, Akira

Migration by Swiddeners and Migration by Ancestors: The Ethnicity and Migration of the
Mien of Northern Thailand.

AYABE, Masao

National Boundaries and Ethnic Minorities: Migration and National Boundary Consciousness
among the Lisu of Northern Thailand.

TOYOTA, Mika

Urban Migration and Cross-Border Networks: A Deconstruction of the Akha Identity in
Chiang Mai.

TANI, Yukako

Forest People and Forest Policy: The Effect of Forest Village Policy on the Karen of Pegu
Yoma, Burma.

HAYAMI, Yoko

An Ethnography of "Ethnic Group" and Gender: Choices Made by Karen Women in Northern
Thailand.

YOSHIDA, Toshihiro

Maintaining the Link of Life into the Future: Relations between and within Ethnic Groups and
between Ethnic Groups and the State in Northern Burma, Yunnan Province, China, and
Northern Thailand.

FUKUSHIMA, Masato

On the Technology of Difference: Outline of a Theory of Ethnicity Construction.

Welcome Speech

International Co-Workshop on the projects of

“Inter-Ethnic Relations in the Making of mainland Southeast Asia” (CSEAS, Kyoto University)

and *“Social and Cultural History of the Tai Peoples”* (Chulalongkorn University),

Chiang Mai Orchid Hotel, Chiang Mai, Thailand (28–29 March 1998)

Associate Professor Yukio Hayashi,

Dear Participants, Ladies and Gentlemen,

On behalf of Prof. Dr. Chatthip Nartsupha, TRF Senior Research Fellow, Project Director of “Social and Cultural History of The Tai Peoples” Chulalongkorn University, may I warmly welcome all of you and express my sincere thanks to Assoc.Prof.Hayashi and his team for organizing this International Co-workshop and making possibilities for us to meet and discuss in this conference.

Unfortunately, Prof. Chatthip has been unwell and was strongly recommended by his doctor to have a rest for a certain period of time, I was therefore requested by him to welcome you here. According to his wish and advice, his Introductory Presentation written while he was not so well is now in your hand for serious reading. I understand that he would expect the participants to take time to think and consider what he proposed and would really like to achieve.

For those who have followed up the development and progress of Chattip Nartsupha’s School of thought from the very beginning until now may well aware that this School started to be distinguished firstly in the realm of Siam’s economic history both in the national level and village level.

After having had good understanding on Thailand’s economic base, Dr.Chatthip geared himself and headed his colleagues and students to further study on the Thai culture in order to understand Siam’s superstructure and its realm of ideology. Being a tough field-worker, he has had more understanding on the values of Thai peasant communities which have cultural ties and identities in a broader sense. He then moved forward to study Tai culture and communities outside Thailand. National boundaries in Mainland Southeast Asia and the States, in his view, may bit by bit wither away in the long course of future history. What remain are cultural identities of the peoples of Southeast Asia. Among the shared cultural

heritage and identities of the peoples of Southeast Asia, the ethnic Tai identity has been one among the strongest and seemed to be domineering.

Supported by Thailand Research Fund, Chatthip Nartsupha's School could now build up a broad network to have extensive studies on the Tai culture and ethnicity of various groups in many countries of Southeast Asia. It is hoped that the study of this school will lead to the thorough understanding of the extensive Tai cultural areas across national boundaries. Its implication is of course by no mean that type of traditional "nationalism", nor is it so-called "Pan-Thai racism" as one may oppose or blame. On the basis of long-term documentary research plus contextual analysis and interpretation of ancient texts as well as conducting extensive field research in various Tai communities in and outside Thailand, it may be foreseen that Prof. Chatthip and his colleagues would excel their school of thought, broaden their vision and perspectives, sharpen their theories and approaches, counter the arguments, strengthen the capabilities and develop methodologies of their research team until they could achieve the ultimate goal, i.e., the establishment of various kinds of Tai peoples' networks, in terms of economy, culture and politics as well as any progressive activities, which transcend state boundaries.

It should be noted that, for Chatthip Nartsupha's School, '*a Tai political area*' does not mean an expansion of a nation-state power, like Thailand, in particular.

Ethically, it is also remarkable that the pursuit of academic excellence of Chatthip Nartsupha' School of thought has never isolated from the grass-roots, the poor people of various groups and cultures. With heart-felt understanding of the ethnic grass-roots, with just perception of communal values, with good sense and sensibilities of 'human touch', and particularly, with idealistic philosophical ground as witnessed by Prof. Chatthip's conceptualized paper presented for the participants in this Co-Workshop, we may look forward to the coming scenario of his research project, from one phase to another, in co-operation with local and international researchers, like with the researchers of Center of South East Asia of Kyoto University and with Thai and international participants who have shared interest in Tai Culture and Ethnicity as well as the "inter-ethnic relations in the making of mainland Southeast Asia," in this international conference.

As in elsewhere, the making of mainland Southeast Asia has been in fact the struggle of peoples to survive. Along the process of either economic, political or cultural survival, there have always been '*winners and losers*'. In the context of SEA, and the Tai-Yunnan periphery, during the Chin Dynasty, the Warring States period and the Han Dynasty, the Tai

and several ethnic groups among the Pai-Yue, not excluding some ancestral ethnic groups of present-day Korea, Japan, and Vietnam were the '*losers*', while the Chin and the Han Chinese were the '*winners*'. When the Tai expanded westward, southward and eastward, there appeared the 'Kha', the Mon-Khmer speaking or Austro-asiatic groups, who had been the great '*losers*' of SEA. Research direction of many projects on peoples and cultural diversities of Southeast Asia have unmasked the '*benefit*' groups and clarify the '*lost history*' and *societies* of many '*losers*' whose indigenous cultures and identities have been well-conserved, survived, and handed down, from generations to generations with pride in a very modest, simple, but also complex way. The assuming '*hidden*' identities of the aboriginal '*losers*', should also, in my view, be unveiled, studied, and researched in a more appropriate way when compared with research and studies of the past decades.

The studies of the Tai and inter-ethnic relations of Southeast Asia in the next decade should pave way to a '*paradigm shift*' of historical and anthropological studies of Southeast Asian region. While Prof. Chattip and his team hope for the possibilities of the Tai in this '*no-boundary region*' to be able to discuss public policies across state powers, one may even dream for an atmosphere and circumstances of the so-called '*public hearing*' which is of course a very '*ambitious*' dream. May I also take this chance to campaign for a '*paradigm shift*' in our way of thought and approaches on studying peoples, societies and their interaction in Southeast Asia. Let us dream for the '*impossible dream*' that perhaps one day, not only the Tai ethnic groups, but also those '*losers*' of Southeast Asia could have a '*free association of dialogue*' of economics, politics and cultures across national boundaries and state powers.

I have my full trust on you, all contributors who will present your discovery and sojourn for truth today which has been the results of the long-term documentary research on ancient texts as well as the tough field investigation as mentioned. The study of any micro unit of society cannot deviate itself from the eco-politico-cultural context in the long course of history. A synchronic research has to go together with diachronical research as in Braudel's term - "*la longue duree*". That is why Prof. Chatthip Nartsupha and Acharn Ranoo Wichasin have to read and interpret '*Ahom Puranji*', and Raneer Lertluamsai further studies more particular *Ahom ancient texts*, Dr. Sompong Witayasakpan and Zhao Hong Yun study *Tai Neue Khruea Muang-Koo Muang*, Dr. Ratanaporn Sethakul and Prof. Cam Trong study *Kwam To Muang* and some other pieces of *Tai Dam ancient texts*, and Dr.

and several ethnic groups among the Pai-Yue, not excluding some ancestral ethnic groups of present-day Korea, Japan, and Vietnam were the '*losers*', while the Chin and the Han Chinese were the '*winners*'. When the Tai expanded westward, southward and eastward, there appeared the 'Kha', the Mon-Khmer speaking or Austro-asiatic groups, who had been the great '*losers*' of SEA. Research direction of many projects on peoples and cultural diversities of Southeast Asia have unmasked the '*benefit*' groups and clarify the '*lost history*' and *societies* of many '*losers*' whose indigenous cultures and identities have been well-conserved, survived, and handed down, from generations to generations with pride in a very modest, simple, but also complex way. The assuming '*hidden*' identities of the aboriginal '*losers*', should also, in my view, be unveiled, studied, and researched in a more appropriate way when compared with research and studies of the past decades.

The studies of the Tai and inter-ethnic relations of Southeast Asia in the next decade should pave way to a '*paradigm shift*' of historical and anthropological studies of Southeast Asian region. While Prof. Chattip and his team hope for the possibilities of the Tai in this '*no-boundary region*' to be able to discuss public policies across state powers, one may even dream for an atmosphere and circumstances of the so-called '*public hearing*' which is of course a very '*ambitious*' dream. May I also take this chance to campaign for a '*paradigm shift*' in our way of thought and approaches on studying peoples, societies and their interaction in Southeast Asia. Let us dream for the '*impossible dream*' that perhaps one day, not only the Tai ethnic groups, but also those '*losers*' of Southeast Asia could have a '*free association of dialogue*' of economics, politics and cultures across national boundaries and state powers.

I have my full trust on you, all contributors who will present your discovery and sojourn for truth today which has been the results of the long-term documentary research on ancient texts as well as the tough field investigation as mentioned. The study of any micro unit of society cannot deviate itself from the eco-politico-cultural context in the long course of history. A synchronic research has to go together with diachronical research as in Braudel's term - "*la longue duree*". That is why Prof. Chatthip Nartsupha and Acharn Ranoo Wichasin have to read and interpret '*Ahom Puranji*', and Ranee Lertluamsai further studies more particular *Ahom ancient texts*, Dr. Sompong Witayasakpan and Zhao Hong Yun study *Tai Neue Khruea Muang-Koo Muang*, Dr. Ratanaporn Sethakul and Prof. Cam Trong study *Kwam To Muang* and some other pieces of *Tai Dam ancient texts*, and Dr.

Suwit Theerasasawat and his team work hard on Lao and Isan economic history, as well as Acharn Arunrat Wichienkhiaw has been working hard over ten years on *Lanna ancient texts*, and as myself, I am studying ancient textile and rituals, tombs and offerings, bronze culture of the “*Pai-Yue*” or the so-called ‘*Hundred Barbarians*’ termed by Chinese and Western scholars.

Although we focus on both ‘*winners*’ and ‘*losers*’, it is hoped that we will win at the end in order to understand the complexities of Southeast Asian societies and cultures in terms of their interactions in ‘*la longue duree*’.

This sojourn is of course, I strongly believe, the objective goal and direction of this Co-Workshop to be conducted from now on.

May I congratulate Assoc. Prof. Hayashi and his efficient team for their strenuous effort, may I also congratulate you, all contributors and participants, for the well-prepared papers and discussion in the Co-Workshop.

Let us look forward to the fruitful outcome of this Co-Workshop and the further success in the near future.

Thank you.

Dr.Cholthira Satyawadhna

Professeur des Universites, ISCID, France

Thai Studies Program, RANGSIT, Thailand

E-mail: Cholthira@rangsit.rsu.ac.th

The Value of and Perspectives on Tai Studies¹

Chatthip Nartsupha
Chulalongkorn University

Tai Studies investigates the different cultural and historical experiences of the various Tai ethnic groups. These groups include the Tai Ahom in Assam, the Tai Yai in Shan, the Tai Lue in Sipsongpanna and Laos, the Tai Dam and Tai Kao in Sipsong Chao Tai, and the Tai in the eastern area of northern Vietnam, and Chuang in the Kwangsi Province of China, etc. All together, there are about 30 million Tai ethnics living outside of Thailand. This figure is equivalent to approximately half the size of the total population of all people inside Thailand.

Through Tai studies, the cultures of these Tai peoples will eventually be compared to the culture of the Thai people in Thailand, which is, in fact, a branch of the Tai. Tai studies also seek to compare all of the Tai ethnic groups to each other.

The Value of Tai Studies

Tai Studies has theoretical and scholastic value, as well as the potential to hold cultural value. There are four primary benefits to studying the Tai ethnic groups.

1. Theoretical Value: The Tai people living in widespread geographical locations, ranging from the Kwangsi province of China, to the northeastern part of India in Assam. They live in different climates and interact with other cultures, despite their possibly common geographic locations and origins.

At present, the Tais have distinctive characteristics to each other because of population migration and constant contact with other cultures that influenced them. A comparative study of all the Tais would increase our understanding of the original Tai identity, which is common, and would give us more empirical knowledge about the individual characteristics of each Tai ethnic group.

2. The second benefit is that it would help us understand Thai culture in the rural areas of Thailand, as there are still many similarities between the Thais in rural Thailand and the Tais outside of Thailand. For example, both the Thai in the rural areas and the Tais outside of Thailand believe in ancestral spirits along with natural spirits. There is the ritual, to be found

¹ An introductory presentation at an International Co-Workshop on the Projects of "Inter-Ethnic Relations in the Making of Mianland Southeast Asia (Kyoto University)" and "Social and Cultural History of the Tai Peoples (Chulalongkorn University)" at Chiang Mai Orchid Hotel, Chiang Mai, Thailand, March 28-29, 1998. The author would like to thank the Thailand Research Fund for funding the "Project on the Social and Cultural History of the Tai Peoples".

among both sets of groups, where the community comes together to support the vital spirit or essence of certain community members who have fallen ill.

Linguistically, there is also some common ground between the groups. At times, there is more linguistic similarity between the rural Thais and the Tai outside of Thailand than there is between the rural Thais and the central Thais.

The connections are real. However, making these connections has been a task neglected by scholars of many fields. For example, archaeologists failed to attempt a comprehensive and holistic account. Part of the reason for this is that archaeologists have tended to be biased in the thinking that contemporary Thai culture, as we know it, is more of a product of Khmer and Mon cultures. To understand the history of the Thais, then, they turn to the Mons and the Khmers. However, the Tai culture has more than an equal claim as an originating influence.

Likewise, the ruling class culture and the merchant culture have undergone dramatic changes. It is the Thai folk culture that has been better preserved, and it would be this Thai folk culture that would have the most visible similarities between the Thais and the other Tais.

3. Such research work could positively impact the study of local development and of community cultures in Thailand, because viewing the histories of the various Tai groups may shed light on the original characteristics of the people who are now Thai. Additionally, if we helped to establish this connection, through a reconstruction of the original Tai culture, and revive its positive, communal aspects, it may clarify a sort of consciousness and identity for all Tai groups.

These cultures are also confronted by Western influences. While material progress, science, and technology are not inherently negative things, how they are applied in the West and in the Tai societies, does much to damage the community orientation and consciousness which is so characteristically Tai. Researching the cultural connection of the Tais could encourage a socio-political validity that would give the Tai groups enough dignity and power to defend the cultural traits, such as community orientation and psychological and spiritual balance, that they want to keep while they accept new elements from other cultures and societies.

In researching the Tais outside of Thailand, we can still see many of these earlier values, which have been preserved and which still function to serve the entire community and the whole individual.

4. The study should benefit the conservation, revival, and development of Tai culture in the future. This is particularly helpful to those Tai groups which currently suffer as political minorities. For these groups, they must preserve their culture, and the collective, mutual assistance of all Tai groups,

political minorities and majorities, would give them the power to defend their cultural lifeways. This would, then, promote a level of cultural independence and self-rule.

Moreover, each Tai group can give the best cultural traits it has initially developed or received from outside to the other Tai groups. For example, the Tai of Thailand can transfer Western technology to the lesser-exposed Tai groups in other countries. Thailand can also benefit from this arrangement by learning from these lesser-exposed Tai groups of the hinterlands of Southeast Asia, about its lost communal and spiritual traits.

This mutual help through intra-Tai transferring of culture, would strengthen Tai cultures everywhere and allow the Tai civilization to thrive and flourish in the world.

Perspectives on Tai Studies

Our research project on Tai studies is titled "The Social and Cultural History of the Tai Peoples". The project has been going on for two years (from 1995/1996 to the present).

This project has brought us to four main areas of findings and perspectives that will contribute to the future of Tai studies.

1. The Tai culture probably has its own line of cultural development. In "The Original Characteristics of the Tais", Chit Phumisak mentioned this idea, proposing the use of comparative history in order to study Tai culture. He suggested that Tai culture had its own identity, which was distinct from both Chinese and Indian identities, yet was also influenced by the two. We used this comparative history approach in our project.

Recent studies of the Tais in Yunnan, by both our project's scholars and Chinese scholars, have revealed specifics about a Tai society called the Mao Kingdom, which existed before the 15th-16th centuries. This kingdom covered what is now western Yunnan, and the Shan and Kachin states of Myanmar.

The confederation was founded over 1000 years ago, and has been mentioned in both Chinese and local chronicles and legends. Important historical places, and shrines of heroes from this kingdom and period, can still be visited. This evidence can trace the existence of Tai communities to before the time of Sukhothai.

The Mao confederation existed for more than five centuries, and was later split into two parts by the Chinese and Burmese in the 16th century. Three major wars between the Chinese and the Tai destroyed the confederation, and one part became occupied by the Chinese, the other, by the Burmese.

But the peoples in both parts are Tai. They speak and write the Tai language and are still conscious of their Tainess. It is possible to visit the town of Mao, by air. Flying west to Mungtse (Muang Khon) from Kunming takes approximately 45 minutes. It is also possible to fly from Yangon to Mandalay, and then continue on by road

to Muang Mao on the Chinese side of the Myanmar-China border.

Myanmar named its country after the Myanmar tribe, but the Tai tribe, including those previously of the Mao kingdom, accounts for about a third of the country total population.

The Tai culture of the Mao confederation can be traced back to the Yue culture, at present being studied by Professor Cholthira Satyawadhna. Professor Huan Hui Kun, a Chinese historian, wrote the important book, From the Yues to the Thais. He mentioned that the Tai language was used by the Yue people in their songs, recorded in Chinese characters representing Tai sounds that can be traced back 2000 years.

Originally, Yunnan had no Chinese. The Chinese lived in the Huang He river valley. The population that lived south of the Yangtze-Kiang at that time was called the Yue. The Chinese recorded the stories of these Yue people at different times throughout the centuries.

When we remove the Tai from the Chinese and Indian traditions, a new perspective emerges. There seems to be a greater connection between the Tai to the Mon-Khmer tribal and hill peoples of Southeast Asia and to the other peoples of mainland Asia. The East may be composed of three overwhelming cultural influences: Chinese, Indian, and a yet to be named culture located at the periphery.

Tai culture is related to Vietnamese and Japanese culture; the Vietnamese are also from the Yue people. In Japan, some scholars believe that the Japanese are also a group of Yue peoples, who, in this case, migrated by sea. Japan is also a rice culture, connected to the South of China. Their culture may have come from the Yue culture, mixed alongside with other cultures that were living on the peripheries of China.

More research should be done on the relationship of these peoples. Additionally, the relationship between Thai culture and the indigenous Mon-Khmer culture will be more evident in future research, supporting a commonly proposed theory by other Thai scholars. This relationship will be apparent if we de-emphasize our cultural connection to China and India.

2. The Tai culture has much of the characteristics of an ancient community. The family continues to be important, as does the community and the rituals dealing with kinship, mutual aid, and kind-heartedness.

In our historical study of the Ahom, we found each of these traits. On the top layer, we saw the image of various Hindu gods, but underneath this, there were beliefs in ancestors and in nature, and the importance of family and the community.

3. From our study of the social and cultural history of the Tai peoples in the areas inhabited by the Tai mentioned early in this essay, if we leave out the state, we can see two layers of culture.

At the bottom layer are the specific cultures of the different ethnic groups, the Tai, Lawa, Palaung, hill tribes, etc., which exist at a village community level. But at the upper layer, the Tai culture is important. It has integrated those various communities together. The Tai language is widely used by all of the communities.

A nation does not have to be composed of the same ethnic groups. What is important is that the communities have been with one another for a long time, experiencing a common historical heritage and utilizing a common language. They lived near each other, to the extent that they have and continue to share a common Tai culture. This is true in the case of the Tai in the South of China and the Tai in Upper Assam.

This has important ideological implications. The village community culture or peasant culture can be a core of a national culture. The Tai culture can be in that special position, being both a national culture and a peasant culture.

4. A study of a social history of the Tai leads us to consider an extensive Tai cultural area. It has implications for Thailand's economy, culture, and politics, as well as for the surrounding region.

If we consider Thailand as not simply a state, but as a node of Tai culture, this cultural dimension can lead us to effective Thai-Tai economic relations. This implies different kinds of political grouping in the future.

Another dimension is the establishment of various kinds of Tai peoples networks, which transcends state boundaries. A political area does not have to mean an expansion of nation-state power. The Tai should be able to discuss public policies across state powers.

ว่าด้วยประวัติศาสตร์ของเมืองสิง บทย่อ

พอลเกอร์กราบอว์สกี (Volker Grabowsky)

เมืองสิงเป็นเมืองที่ตั้งอยู่ในภาคตะวันตกเฉียงเหนือของสาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว ปัจจุบันนี้เมืองสิงเป็นเขตการปกครองที่ขึ้นอยู่กับแขวงหลวงน้ำทา ถ้าวัดตามเส้นตรง ตัวเมืองสิงอยู่ห่างจากชายแดนจีนไม่ถึง ๑๐ กิโลเมตร และห่างจากแม่น้ำโขงแค่ ๓๐ กิโลเมตรเท่านั้น สถิติสำมะโนครัวแห่งชาติลาวครั้งล่าสุด เมื่อปี ค.ศ. ๑๙๙๖ ปรากฏว่าเขตเมืองสิงมีประชากรเพียง ๒๓,๒๐๐ คน เป็นชนเผ่าอีเก้อ (๔๖.๓%) อาศัยอยู่บนภูเขา ถัดลงมามีชนเผ่าไทลื้อ (๓๒.๕%) และไทเหนือ (๗.๕%) ตั้งอยู่ในที่ราบอันกว้างขวางและอุดมสมบูรณ์พอสมควรซึ่งมีแม่น้ำสิงและแม่น้ำด้ายอำนวยความสะดวกด้านการเกษตร

ถึงแม้ว่าในสายตาของคนสมัยปัจจุบันโดยเฉพาะของนักท่องเที่ยวต่างแดน เมืองสิงเป็นเมืองเล็กๆ เมืองหนึ่งที่เกือบตกแผนที่ แต่เมื่อคิดในแง่ประวัติศาสตร์และวัฒนธรรมของดินแดนที่เรียกว่า "สี่เหลี่ยมเศรษฐกิจ" เมืองสิงเป็นเมืองที่น่าศึกษามาก ถ้าวิเคราะห์ประวัติความเป็นมาของสี่เหลี่ยมดังกล่าวนี้โดยข้ามขอบเขตอันแคบที่ชายแดนระหว่างรัฐประชาชาติในปัจจุบันขีดไว้ ความสำคัญทางการเมืองของเมืองสิงในอดีตจะเห็นได้อย่างชัดเจน คือว่าเมื่อปลายคริสต์ศตวรรษที่ ๑๙ เมืองสิงเคยเป็นต้นแบบ (prototype) ของประเทศในลักษณะ "เมืองสามฝ่ายฟ้า" พุดง่ายๆ อีกอย่างหนึ่งว่า รัศมีแห่งอำนาจของสามอาณาจักรใหญ่ ได้แก่ จีน พม่า และสยาม ในยุคนั้นเคยลากันอยู่ที่เมืองสิงนี้เอง ฉะนั้นจึงไม่น่าประหลาดใจว่า เมื่อนักล่าอาณานิคมอังกฤษและฝรั่งเศสเข้ามาขยายอำนาจของตนในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ทั้งสองมหาอำนาจได้เปิดการเจรจาด้วยว่าจะรวมเขตทั้งปวงที่ขึ้นอยู่กับเมืองสิงซึ่งครอบงำถึงทั้งสองฝั่งแม่น้ำโขงมาตั้งเป็นประเทศกันชน (buffer state) เพื่อไม่ให้อาณานิคมของอังกฤษ (พม่า) และของฝรั่งเศส (อินโดจีน) มีอาณาเขตที่ติดต่อกัน การเจรจาทันทีดังกล่าวนี้ในที่สุดก็ได้ประสบความสำเร็จและนำมาซึ่งการแบ่งเขตแดนตามที่มีอยู่ปัจจุบันนี้

งานวิจัยบทนี้ย้อนกลับไปสู่ที่กำเนิดของเมืองสิง จากหลักฐานประวัติศาสตร์ของท้องถิ่นพอสนับสนุนได้ว่า เมื่อสองร้อยปีที่แล้วเมืองสิงขึ้นอยู่กับรัฐลื้อรัฐหนึ่งชื่อว่าเมืองเชียงแขง ตำนานของเมืองเชียงแขงบ่งชี้ถึงความสัมพันธ์อันเหนียวแน่นระหว่างเชียงแขงกับแขวงรุ่ง เนื่องจากเจ้าฟ้าเมืองเชียงแขงองค์ที่หนึ่งเป็นราชกุมารของกษัตริย์สิบสองปันนา

เมืองเชียงแขงได้รุ่งเรืองอยู่ระหว่างคริสต์ศตวรรษที่ ๑๖ ถึง ๑๘ มีศูนย์กลางอยู่ที่บ้านเชียงแขงซึ่งในปัจจุบันเป็นที่ตั้งของตาแสง (อำเภอ) หนึ่งในเขตเมืองสิง ที่บริเวณบ้านเชียงแขงนี้มีพระธาตุหลายแห่งที่ชี้ให้เห็นถึงความสำคัญของเมืองนี้ในอดีต

การเสื่อมสลายของเมืองเชียงแขงเริ่มขึ้นในปี ค.ศ. ๑๘๐๔/๐๕ เมื่อกองทัพของสยามและพันธมิตรซึ่งรวมทั้งเชียงใหม่ และน่าน ได้เข้ายึดเมืองเชียงแสน ได้ที่มั่นแห่งสุดท้ายของพม่า ในแคว้นล้านนา ฝ่ายชนะก็คือสยามและพันธมิตรได้กวาดต้อนคนเชียงแสนและคนในบริเวณทางเหนือนับหลายหมื่นคนลง ไปทางใต้ ในเวลานั้นมีพลเมืองเชียงแขงถูกอพยพไปอยู่เมืองน่านด้วยเป็นจำนวนมากเหมือนกัน การถูกกวาดต้อนของคนเมืองเชียงแขงโดยกำลังพลจากเมืองน่านในลักษณะอันเดียวกันนี้ได้เกิดขึ้นอีกหลายครั้ง เช่นเมื่อปี ค.ศ. ๑๘๑๒ และ ๑๘๓๘

ต่อมาประชาชนเชียงแขงที่อาศัยอยู่ฝั่งซ้ายแม่น้ำโขงได้ถูกกวาดต้อนเกือบทั้งหมดไปอยู่เขตเมืองน่าน โดยเฉพาะอย่างยิ่งที่เชียงของและเชียงคำ ตั้งแต่นั้นมาเมืองสิงถูกทิ้งเป็นเมืองร้างไป จนกระทั่งถึงประมาณ ค.ศ. ๑๘๕๘ เจ้าฟ้าเชียงแขงได้ย้ายที่ประทับของตนไปอยู่เมืองยั้งซึ่งตั้งอยู่ฝั่งขวาแม่น้ำโขง และยอมสวามิภักดิ์ต่อเชียงตุงประเทศราชของพม่าเพื่อฟื้นฟูสภาพบ้านเมือง

ในต้นทศวรรษ ๑๘๘๐ หลังจากบ้านเมืองสงบลงแล้ว เจ้าฟ้าสลิหน่อคำซึ่งปกครองเมืองเชียงแขงในเวลานั้น จึงมีนโยบายให้ประชาชนย้ายจากฝั่งขวากลับไปสู่ฝั่งซ้ายแม่น้ำโขง เพราะเห็นว่าเมืองสิงขณะนั้นเป็นแหล่งอุดมสมบูรณ์เหมาะที่จะทำมาหากินมากกว่าเชียงแขง (เก่า) และเมืองยั้ง

เมื่อปีค.ศ. ๑๘๘๕ เจ้าฟ้าสลิหน่อคำได้สร้างเวียงเมืองสิงขึ้น มีกำแพงดินและคูเวียงล้อมรอบซึ่งร่องรอยยังเหลืออยู่บ้างจนถึงทุกวันนี้ ระยะเวลาที่เมืองสิงหรือเชียงแขง (ตามชื่อเมืองเก่า) รักษาสัมพันธไมตรีกับเมืองน่านและกรุงเทพฯ โดยผู้ปกครองยินยอมให้เมืองสิงเป็นประเทศราชของฝ่ายสยาม



Carte de la région de Xieng-Khong, Xieng-Sen et Muong-Sing.

Source: LEFÈVRE-PONTALIS, Pierre. 1902. *Voyages dans le Haut Laos et sur les frontières de Chine et de Birmanie* (Mission Pavie Indochine 1879-1895, tome V). Paris: Ernest Leroux, p. 129.

On the History of Müang Sing (Laos): The Fate of a Lü Principality

Volker Grabowsky (National University of Laos, Vientiane)

Paper presented at the International Co-Workshop on the Projects of
"Inter-Ethnic Relations in the Making of Mainland Southeast Asia (CSEAS, Kyoto University)
and
"Social and Cultural History of the Tai Peoples (Chulalongkorn University)
at
Chiang Mai Orchid Hotel, Chiang Mai, Thailand
March 28-29, 1998

ON THE HISTORY OF MÜANG SING (LAOS)

THE FATE OF A LÜ PRINCIPALITY

Volker GRABOWSKY (National University of Laos, Vientiane)*

(draft, please do not quote without the author's permission)

A traveller who comes to Müang Sing would hardly realize that this small township, situated in the far north of the Lao People's Democratic Republic, was once the focus of secret negotiations between France and Britain. Between 1893 and 1895 the two main European colonial powers tried to create the buffer state of Chiang Khaeng¹ along the banks of the Upper Mekong to separate the frontiers of their Southeast Asian domains by a few dozen miles. Moreover, covering a sparsely populated area of some 14.000 km² the buffer state would touch China (Sipsòng Panna) in the north and Siam in the south.² Its capital was to be Müang Sing which is only twelve kilometres away from the present China/Laos border. Mainly due to French desinterest, the negotiations eventually failed,³ and, instead of becoming the centre of a petty state that

* This study was encouraged and supported by many persons. First of all, I owe my friend Prof. Walther Kaspar-Sickermann (Hamburg) much for his great companionship during our common field trip to Müang Sing in November 1996. Moreover, he ingeniously draw all maps and diagrams included in the appendix. We both are grateful to Mr. Günter Kohl and Mr. Wulf Raubold of the Müang Sing Integrated Food Security Programme (GTZ) for their generous assistance during our field trip. Many thanks go to Mr. Kotkao Önsaengsi and Mr. Maithamdi Thammawong, Chief and Deputy Chief of Müang Sing District respectively, who gave permission to copy the mulberry paper manuscript published as Appendix B of this article. This manuscript as well as the inscription on the pedestal of a Buddha image in Wat Nam Dai (Appendix A) were edited using a (Yuan) Tham font created by the EFEO. I am indebted to Prof. François Bizot (Fonds pour l'édition des Manuscrits de l'EFEO, Vientiane) and his staff for editing the texts. Further thanks go to Prof. Harald Hundius (University of Passau), Prof. Baas Terwiel (University of Hamburg), Dr. Paul Cohen (Macquarie University, Sydney) and my colleague Dr. Boualy Paphaphanh (National University of Laos) who made valuable comments and suggestions on this study. Dr. Kersten Panzer (GTZ, Vientiane) helped locate a French satellite image map of Müang Sing. The interested reader may find further details on the town map and the history of Müang Sing in the internet web-site "Laos: Müang Sing" by Kaspar-Sickermann/Grabowsky (<http://www.fh-hamburg.de/pers/Kaspar-Sickermann/mgsing/emgs.html>).

¹ The writing of place names and personal names follows the local Lü pronunciation or – whenever appropriate – the Siamese and Lao orthography. Only for very common words like *chiang* or *müang* preference is given to Siamese, not Lü or Lao, phonology.

² The British part of Chiang Khaeng comprised some 8,000 km² with 30.000 subjects while the territory that came under French control was only slightly more than 6,700 km² with 12.000 subjects. See XIENG LA 1902b: 928.

³ Concerning the British-French negotiations on the future status of Chiang Khaeng see SAIMÖNG 1965:239-262; HIRSHFIELD 1968, GOLDMAN 1972 and TUCK 1995:141-167. As CHAIYAN (1994:35) emphasizes, Chiang Khaeng [Keng Cheng] was an important

by now would perhaps be the hub of a so-called "economic quadrangle" linking trade routes between Burma, China, Laos and Thailand, Müang Sing stagnated until very recently at the periphery of the landlocked Laos.

Since the early 1990s, economic liberalization in and political cooperation among the states of the region has stimulated renewed interest in Müang Sing,⁴ an area that a century ago was the prototype of a *müang sam fai fa* (เมืองสามฝ่ายฟ้า), "a principality under three overlords". The Thai historian Thongchai Winichakul characterizes Müang Sing as "a small town at the junction of Laos, Burma, and China today", where "the chief and his people belonged to three overlords at the same time. The first two, Chiang Mai and Nan, were Siam's tributaries, but the last one, Chiang Tung or Kengtung, was a tributary of Burma".⁵

In the light of the vagaries of its past and the prospects for its future it is worthwhile to re-examine the founding and early development of Müang Sing as the capital of the principality of Chiang Khaeng. The principal sources of this article are both archival material and data collected during a short field trip to Müang Sing in November 1996.

1. The origins of Chiang Khaeng

Little is known about the history of Müang Sing prior to the late 18th century. According to Saengthong Phothibupha, a provincial official and local historian, the valley of the Sing River was first settled before 1792 by Nang Khemma, the widow of Cao Sulinta who was the late ruler of Chiang Khaeng. Troubled by quarrels among her six sons, the widow moved with one son, Cao Saengsi, and her retainers from Chiang Khaeng to Ban Nam Dai, a village situated roughly five kilometres to the southwest of present-day Müang Sing. Later she founded a walled town nearby: Wiang Fa Ya. There she took up residence and ordered in c.1794 the construction of a great stupa on the top of a mountain on the southern fringe of the Sing valley. This stupa called That (*dhātu*) Chiang Tüng is revered as the holy shrine of Müang Sing. Every year on the first full moon of November the population of Müang Sing and surrounding regions — as far as Müang La and Müang Phong in Sipsòng Panna — comes together at

strip of land, notwithstanding its small population, as the spheres of influence and interests of major world powers were overlapping there, namely those of England, France and China.

⁴ The trade between Müang Sing and the Chinese border region of Sipsòng Panna is mainly local petty trade. But, as Paul COHEN (1996:13) notes: "Muang Sing is more likely to be a conduit for large-scale trade in the future with the completion of a new road from Muang Sing to Chiangkok on the Mekhong River. Construction of the road began in November 1996."

⁵ THONGCHAI 1994:73-74.

That Chiang Tūng to celebrate a Buddhist (merit-making) festival which includes the worship of local genii (guardian spirits).⁶

As we have seen, the founding of Müang Sing is closely related to the principality of Chiang Khaeng whose historical origins seem to disappear in the dark. Even the exact localization of Chiang Khaeng meets with enormous difficulties as the principality's administrative centre has been moved several times during the 19th century. After the abandonment of the old capital earlier in the century, a new capital was founded in the mid 1850s at the former village (*ban*) of Yu which became henceforth the new "town of Chiang Khaeng". When the ruler of Chiang Khaeng finally moved his residence to Müang Sing (c. 1885), the name of the capital moved once again to its new locality for state and capital formed an inseparable unity.⁷

However, local chronicles and western sources do not give clear clues to the exact site of "Old Chiang Khaeng". As Wyatt observes, "Chiang Khæng is difficult to locate. It clearly was somewhere in the wide area to the east of Keng Tung in Burma." However, Wyatt's correct guess that Chiang Khaeng was "on what is now the Lao side of the Mekong River"⁸ can be specified.

The first mention of the town in a Western source is probably a report from 1837 by the British diplomat Captain W.C. McLeod who passed Chiang Rai and Mae Sai on his way from Chiang Mai to Chiang Tung and Chiang Rung. McLeods incidentally mentions some impressive waterfalls and rapids "between the towns of Kiang Khieng and Kiang Tsén [Chiang Saen]" and continues: "After passing Kiang Khieng it takes a south-westerly direction to below the town of Kiang Thén, where again it turns off to the south-eastward and flows on in that direction; no trade is at present carried on by the river."⁹

⁶ See SAENGTHONG n.d.:1-2. As Paul COHEN (1996:2) observed, the religious site consists of a central stupa, 12 metres high, capped by metallic parasols and surrounded by four smaller replica stupas. Stupa renovations (*burana*) were carried out in 1950, 1960 and early 1996." Cohen quotes a local text calling the reliquary "That Chiang Tūm/Tuem" (ທາດຊຽງຕຶມ). However, both the "Local Chronicle about how Cao Fa Sali Nò moved from Wiang Còm Tòng [Thòng]..." and a Lao booklet published by the district administration of Müang Sing confirm the spelling "That Siang Tūng" (ທາດຊຽງຕຶງ). LAFONT (1957) writes "That Xieng Tung" believing that the mountain and the reliquary located on it are named after the *müang* of Chiang Tung in the eastern Shan States.

⁷ As Prof. David K. Wyatt observed, Chiang Khaeng "has always been a very difficult place to identify. In the nineteenth century it moved to near M. Sing." (CMC, WYATT and AROONRUT 1995:118, fn. 96). This assessment is not entirely correct. Chiang Khaeng did not move *near* Müang Sing, it moved directly *to* Müang Sing!

⁸ NC, WYATT 1994:100, fn. 5.

⁹ MCLEOD's Journal:80 [24.3.1837]. The Pāli name of Chiang Khaeng, distorted by McLeod (*ibid.*:78) as "Tha Khalarata" underlines the geographical position of the town: *tha* (ທ່າ), "ford" + *khala* (ຂລ), "Mekong" + *raṭṭha* (ຣັຖ), "state". A similar Pāli name of Chiang Khaeng, namely Sāgararattapurī (ສາຄຣຣັຖປຸຣີ), "ocean, river" + "state" + "city"

Moreover, the Chronicle of Chiang Khaeng clearly states that "originally Chiang Khaeng was situated on the east bank of the Mekong above Chiang Saen."¹⁰

The sources quoted above leave hardly any doubt that "Kiang Khieng" [Chiang Khaeng] was situated on the *east* bank of the Mekong above Chiang Saen, probably near the confluence of the Luai and Mekong rivers. Such a locality was also suggested half a century later by W.J. Archer, the then British vice consul of Chiang Mai:

"The capital had previously been Müang Yu, and before that again not far from it at Chieng Khěng on the banks of Mě-kong, where the ruins of the old town are still visible. It was from it that the State of Chieng Khěng took its name."¹¹

Even nowadays these ruins are visible in the vicinity of Ban Chiang [Siang] Khaeng, one of three isolated Lü villages situated on the east bank of the Mekong.¹² This village is the seat of a commune (*tasseng* ตาสง) belonging to the administration of Müang Sing District, Luang Nam Tha Province.

In the mid 16th century Chiang Khaeng was subdued by the armies of King Bureng-naung. Facing a fate similar to Chiang Tung, Chiang Rung and Chiang Mai, this *müang* also became a Burmese vassal state in 1558. The Chiang Mai Chronicle reports that the ruler of Chiang Khaeng was ordered by the king of Pegu to help pacify Chiang Saen which still resisted Burmese rule.¹³ The ruling house of Chiang Khaeng had close dynastic relations with Chiang Rung and later also with Chiang Tung and Nan.¹⁴ In 1628/29, the Burmese king placed Chiang Khaeng and eleven other *müang* under the control of Müang Yòng [Moeng Nòng]. Subsequently, Müang Yòng emerged as the political centre of a rather large region — inhabited mainly by Lü and Khün — that in the south almost reached Chiang Saen, in the west included Müang Phayak and to the east bordered the Mekong.¹⁵

["the town of the kingdom situated on the shores of an ocean or stream"], is recorded in "Prawattisat khòng müang chiang mai" [The administrative history of Chiang Mai], SARASWADEE 1993:115 (f° 81/1-2).

¹⁰ PMCK, PP 9/9 1964:148. [เดิมเมืองเชียงแขงตั้งอยู่ฝั่งน้ำของตะวันออกเหนือเมืองเชียงแสนขึ้นไป]

¹¹ ARCHER 1891a:5 [British Library, I.O.O.C.].

¹² The the two other Lü villages, situated further upstream, are Ban Sai (บ้านสาย) — at the confluence of the Sok and Mekong rivers — and Ban Bò (บ้านบ่อ). The three Lü settlements are separated from the Nam Sing Plain by numerous Akha villages. I am grateful to Wulf Raubold (GTZ, Müang Sing) for this valuable information.

¹³ CMC, WYATT and AROONRUT 1995:118-119.

¹⁴ As to dynastic relations with Nan in the early 18th century see f.e. NC, WYATT 1994:80.

¹⁵ MYC-TMY, THAWI 1984:44 (f° 43-44). Müang Yòng had under its control altogether twelve satellite *müang* (*kòn müang* คอนเมิง), namely Müang Yu, Müang Luai, Chiang

In the first half of the 18th century Müang Yòng and Chiang Khaeng fell under Chinese influence, and Chiang Khaeng gradually surpassed Müang Yòng in terms of political importance. The ruler of Chiang Khaeng probably sent tributes not only to Chiang Rung but also to Ava. The continuity of Burmese influence is demonstrated by the "buffalo war" of 1747/48. The Chronicle of Müang Yòng reports the sequence of events as follows: Subjects of the ruler of Chiang Khaeng had stolen buffaloes several times from neighbouring Müang Yòng marking the cattle with their own brands. Müang Yòng, although now under the administration of Chiang Khaeng, opposed this brigandage. Troops from Müang Yòng attacked Chiang Khaeng and destroyed the palace (*hò kham* หอคำ), and the ruler of Chiang Khaeng called on to the King of Ava for mediation. The king decided in favour of Müang Yòng: The ruler of Chiang Khaeng (*cao fa chiang khaeng* เจ้าฟ้าเชียงแขง) had to pay a compensation for the damage inflicted upon Müang Yòng by the cattle theft. Moreover, Müang Yòng was once again administratively separated from Chiang Khaeng.¹⁶

Situated in an area where Burmese and Chinese spheres of influences overlapped, the Upper Mekong region did not come to peace. We do not know with certainty about new pillages of Chiang Khaeng, but Müang Yòng was destroyed in the course of fighting between Chinese and Burmese troops, the local population fled the town and left it unpopulated for a period of six years.¹⁷

After the Burmese defeat of Chiang Saen in mid 1804 Chiang Khaeng was conquered by the victorious armies from Chiang Mai and Nan. Both the Nan Chronicle and the Chiang Mai Chronicle report the submission of the Chiang

Khaeng, Müang Wa, Müang Kai, Müang Len, Müang Tin, Müang Langsat, Müang Phayak, Müang Palaeo, Chiang Lap, and Chiang Khom. Uncomplete is the list of satellite *müang* in MS, SRI 79.027.05.064-064: "Tamnan moeng ñòng", f° 64/1 and MS, Hundius Collection: "Tamnan pün müang ñòng", f° 53. The last mentioned manuscript calls the dependencies of Müang Yòng *luk moeng suai hai* (ลูกเมืองส่วยไ้), literally "shoot, offspring" + *müang* + "tribute" + "dry-rice field". As to political developments in Müang Yòng during the late 16th and early 17th centuries compare SAWAENG 1995:85-91.

¹⁶ See MYC-TMY, THAWI 1984:46 (f° 46-47); MYC-TMY, AROONRUT et al. 1988:46 (f° 38); MS, SRI 79.027.05.064-064: "Tamnan moeng ñòng", f° 68/1-3; comp. also MS, Hundius Collection: "Tamnan pün müang ñòng". The MYC fails to mention the year of the "buffalo war", and the chronology appears very confused and muddled for the period between 1628/29 and c. 1750. Nevertheless the manuscript "Cotmai het lan na ..." transcribed by Saraswadee Ongsakul provides the data for a correct dating. This manuscript, probably written by a Lü war captive from Müang Yòng living in Lamphun, records for the year C.S. 1109 [A.D. 1747/48]: "In the sixth month [February/March 1748] Chiang Khaeng and Müang Yòng waged war at Ban Yu." [เดือน 6 เชียงแขง เมืองยอง รบกันยังบ้านยู] SARASWADEE 1993:17 (f° 2/5).

¹⁷ MYC-TMY, THAWI 1984:46 (f° 47); MS, SRI 79.027.05.064-064: "Tamnan moeng ñòng", f° 68/4.

Khaeng ruler for 1804/05 and 1805/06 respectively. According to the Nan Chronicle, Chiang Khaeng as well as Chiang Rung "did not resist the Nan army, but made their submission and asked to be vassal provinces of the king of Bangkok". A delegation of nobles from Sipsong Panna with the ruler of Chiang Khaeng as leader made their audience to the king in Bangkok.¹⁸ Many inhabitants were taken captive and eventually deported to Lan Na:

"Une première fois ravagé en 1805 par l'invasion siamoise poussant devant lui les hordes pillardes des Youennes [Yuan], ce malheureux pays eut la majorité de sa population emmenée en captivité à Nan. La rive gauche [i.e. the east bank of the Mekong] fut à peu près dévastée, de grandes étendues de territoires rendues désertes."¹⁹

A second invasion in 1812/13 brought "6,000 prisoners from Müang La, Müang Phong, Chiang Khaeng, and Müang Luang Pukha" to Nan. The victorious army arrived with the war captives in the eighth month of the year C.S. 1175 [May 1813].²⁰ Müang Sing is not mentioned explicitly as an area of target, but as it is situated in the centre of the region defined by Müang La and Müang Phong in the northeast, Chiang Khaeng in the west and Müang Luang Pukha — today's Müang Luang Nam Tha²¹ — in the southeast, one has to assume that the valley of the Sing was being depopulated as well.

The devastation of Chiang Khaeng, Müang Sing and the surrounding region was not complete. Parts of the population, at least, must have managed to flee the invading armies and later returned to their towns and villages, as there have been renewed population movements from Müang Phong, Müang La, Müang Sing and other *müang* to Nan. The nature of these movements, however, is a moot point. Saengthong Phothibuppha, curator of the provincial museum in Luang Nam Tha, maintains that in C.S. 1200 [A.D. 1838/39] troops from Nan and Chiang Mai attacked Müang Yòng, Chiang Rung and Chiang Khaeng. The remaining population of Müang Sing, Müang Luang Nam Tha,

¹⁸ NC, WYATT 1994:100.

¹⁹ XIENG LA 1902b:928.

²⁰ NC, WYATT 1994:105. See also XIENG LA (1902a:539) who states that in 1813, the rulers [of Chiang Tung, Chiang Khaeng and Chiang Rung] and their subjects stopped paying tributes to Nan. This refusal provoked a renewed invasion from Nan. Meeting no serious resistance the invaders seized successively "tous les districts de la rive gauche" including Chiang Kok, Müang Nang and the two small independent territories of Müang Luang Nam Tha and Wiang Pukha. According to an established tradition, the victorious army commander "amena dans sa principauté de Nan la majorité des habitants des districts vaincus, ainsi que leurs chefs."

²¹ James MCCARTHY (1900:160-161) describes Müang Luang Pukha that he visited en route from Müang Sing to Müang Sai (part of Luang Prabang) in considerable detail. Situated on the Nam Tha (River) in an open plain "which is not so extensive as Müang Sing but is nevertheless fertile, and well suited for rice-cultivation", Müang Luang Pukha perfectly fits the capital of present Luang Nam Tha Province.

Wiang Pukha, Müang Phong and Müang Mang were deported to Nan.²² However, one finds no corroborative evidence in the Nan Chronicle for an attack on Chiang Khaeng in c. 1838. But migrations from Müang Phong to Nan, albeit on a voluntary basis, did occur in 1838 as a *pap sa* manuscript I obtained several years ago in Müang Pua, Nan Province, indicates.²³ The manuscript describes the war between Maha Wang, the late ruler of Chiang Rung, and his arch rival Maha Nòi, ruler of Müang Phong, eventually resulting in the military defeat of Maha Nòi's forces and the flight of its remnants to Nan.²⁴ Furthermore, the Chronicle of Chiang Khaeng mentions a feud between the two younger brothers of the "old ruler of Chiang Khaeng", *upalat* Caem Müang and Fa Mao. The loser of the conflict, Fa Mao, fled with his retainers to Nan, "because the mother of the prince of Nan was of Chiang Khaeng lineage."²⁵ No date is given, but the context suggest that the events must have occurred long before the ruler and the *upalat* of Chiang Khaeng passed away. After their death — probably in the late 1840s or early 1850s — "the principality of Chiang Khaeng had no ruler".²⁶

After the third and last Chiang Tung War (1854) the Siamese and Yuan raids into the Upper Mekong valley came to an end, and the small principalities in the region such as Chiang Khaeng sought for ways to reorganize their shattered societies. The restoration of Chiang Khaeng that, like Chiang Tung, fell under Burmese suzerainty again made slow progress. The losses of population sustained by Chiang Khaeng earlier in the century seemed to have been quite substantial. The people who managed to evade the forced resettlements by fleeing into the jungle and who later returned to their homes were not able to revive the "Old Chiang Khaeng". Furthermore, the left (east) bank of the Mekong remained the sphere of influence of Nan. Therefore, the only feasible way to restore Chiang Khaeng as a viable political entity was by forging a close alliance with that regional power which had resisted three successive invasions of the Siamese and their Yuan vassals: Chiang Tung.

Chiang Khaeng recognized the supremacy of Chiang Tung and thereby became a Burmese sub-vassal state. The alliance with Chiang Tung was favoured by long-established dynastic ties. A sister of the late ruler of Chiang Khaeng was one of Mahakhanan's major wives. In 1858/59 their eldest common son, Tippani Kham, became the new ruler of Chiang Khaeng. After Tippani Kham's untimely death, only two years later, his younger brother Kòng Tai

²² SAENGTHÒNG n.d.:2.

²³ It is dated "Tuesday, the fifth day of the waxing moon in the seventh month of the pig year, C.S. 1225" [24 March 1863].

²⁴ The armed conflict between Maha Wang and Maha Nòi should have taken place some years before 1838. Not long afterwards Maha Wang passed away.

²⁵ PMCK, PP 9/9 1964:149.

²⁶ Literally: "... was vacant" [เมืองเชียงแขงว่างเปล่าอยู่].

(*1841/42) ascended to the throne.²⁷ The regional centre Chiang Tung itself had been ruled since 1857 by Kòng Tai's eldest half-brother Mahaph(r)om (*1814/15).

The political relationship between Chiang Tung and Chiang Khaeng was characterized in the true sense of the word in terms of kinship relations, Chiang Tung being the "elder sibling" (*phi* พี่), and Chiang Khaeng the "younger sibling" (*nòng* น้อง). This relationship would last until the end of the 19th century. When Mahaphom died in 1876/77, he was first succeeded by his younger brother Saeng (*1818/19) who at the same time was Kòng Tai's elder half-brother. After Saeng's death (1880) Kòng Tai became the new ruler of Chiang Tung leaving Chiang Khaeng to *upalat* Sali Nò [Sili/Siri Nò],²⁸ his cousin and four years his junior.²⁹

The administrative centre of Chiang Khaeng, i.e. the residence of the prince, was transferred c. 1858 to the west of the old capital. The village (*ban*) of Yu [Ñu] became the new capital and was elevated to *müang* status.³⁰ It was also bestowed with the name "Chiang Khaeng", i.e. the traditional name of the principality. Hence the identity of "Müang Yu" and "Chiang Khaeng". The valley of the Luai River formed the new core area; it reached until the confluence of the Luai River with the Yòng River, the village of Ban Tap marking the border to Müang Yòng.³¹

²⁷ According to the PMCK (PP 9/9 1964:150). Kòng Tai became ruler of Chiang Khaeng in C.S. 1222 [A.D. 1860]. However, Francis Garnier who shared during his visit to Müang Yu in 1867 a long conversation with the "king of Muang You" — "a young man of twenty-six years with a distinguished face and infinitively gracious in manner" — states that the ruler of Chiang Khaeng or Müang Yu "received the title of king three or four years ago". (GARNIER 1994:31, 75) This would indicate the official appointment by the Burmese king at some time between 1862 and 1864.

²⁸ Throughout the article the Yuan/Lü pronunciation "Sali" /sa'li:/ of the Sanskrit honorific prefix *śrī*, "splendour", is used. However, the Lao prefer the Pāli writing *siri* (ສິຣີ) which they pronounce "Sili".

²⁹ PMCK, PP 9/9 1964:150-151; CTC-JSC, SAIMÖNG 1981:269-271. See also the chart of the "Dynasty of Chiang Khaeng" in the appendix. Compare XIENG LA (1902a:539) who states. "Vers 1877 le tiaopha [*cao fa*] de Xieng-kheng, devenue tiaopha de Xieng-tong par suite du décès de son parent nomma pour le remplacer un de ses cousins, qui se fixa à Muong-you comme ses prédécesseurs."

³⁰ As to the final abandonment of "Old Chiang Khaeng", the attack of Nan on Chiang Khaeng in early 1857 was perhaps what triggered it off. The Nan Chronicle reports that the ruler of Nan "led his forces to [invade] Chiang Khaeng and afterwards deported (back) to Nan families of Chiang Khaeng." [...คได้ยกกำลังขึ้นเมืองเชียงแขงแล้วกวาดเอาครัวเมืองเชียงแขงลงมาเมืองน่านแล]. See PMN, SRI 82.107.05.043-043, f° 194/2. Compare WYATT's (1994:120) slightly different, more liberal translation.

³¹ On his journey from Müang Yòng to Müang Yu, GARNIER (1873:395) notes for 8 September 1873: "Nous arrivâmes le même jour à Ban Tap, village qui forme la frontière de Muong Yong et qui est situé sur la ligne de partage des eaux Nam Yong et du Nam

When the French expedition under Doudard de Lagrée and Francis Garnier explored the Upper Mekong region in 1867/68, the political centre of the small principality was Müang Yu situated some 40 km to the northeast of Müang Yòng on the southern bank of the Luai River. At that time Ban Yu or Müang Yu had already been the capital of Chiang Khaeng for almost one decade. In this capacity it also bore the name of the principality.³² Similarly the name "Chiang Khaeng" would later be transferred in the 1880s to its new capital Müang Sing.

2. Müang Sing: the new capital of Chiang Khaeng

Only a few years after the end of the civil war in Sipsòng Panna a new crisis emerged along the northern borders of Nan. The small principality of Chiang Khaeng bordering Chiang Rung in the north and Chiang Tung in the west, provoked conflict with the Northern Thai principality of Nan related to the control of natural resources and manpower. In 1863/64, the Burmese king acknowledged to the ruler of Chiang Khaeng, his vassal, the control over Müang Mang, Müang Kang (Klang), Müang Luang, and Müang Sing. The plain of Müang Sing, in particular, was depopulated as a result of various resettlement campaigns in the first half of the 19th century. Hill tribes were emigrating to the mountainous regions nearby. They probably recognized the ruler of Müang Nan and sent him forest products as a token of tribute.

Encouraged by the Burmese, in 1866/67 Kòng Tai, the ruler of Chiang Khaeng, sent some of his subjects to the depopulated valley of Müang Sing. He also claimed the exclusive right to exploit the forests in that region. The ruler of Nan, Cao Anantawòraritthidet reacted sharply. He threatened to carry out a punitive expedition. If Chiang Khaeng did not abandon its provocations, he would send troops to deport the illegal settlers from Müang Sing to Nan. Finally, the ruler of Chiang Khaeng bowed to Anantawòraritthidet's ultimatum, withdrew the settlers, and the status quo was restored.³³

In 1885, Cao Fa Sali Nò, the ruler of Chiang Khaeng, made a new, more successful attempt to resettle Müang Sing by taking more than 1,000 of his subjects with him. At the same time, the whole administration was transferred

Leuï. On jouit de ce point d'une vue fort étendue, et l'on aperçoit encore, sur les flancs de la chaîne qui ferme la plaine du côté du sud, la flèche lointaine du Tat Chom Yong [Còm Yòng-Stupa]."

³² The French expedition was staying in Müang Yu from 9-18 September 1867. See GARNIER 1873:395-98; DE CARNÉ 1872:196-200. The French were unaware of the identity of Müang Yu with Chiang Khaeng as they called the ruler of Chiang Khaeng "roi de Muong You".

³³ HSH [NL], *Cotmaihet*, R.4, C.S. 1228 [A.D. 1866], No. 31.

from Müang Yu to Müang Sing.³⁴ Together with the administration and the ruler's residence also the name of the capital of Chiang Khaeng moved further to the east across the Mekong to Müang Sing. The optional use of "Müang Sing" and "Chiang Khaeng" in contemporary documents can be explained herewith.³⁵

What motivated Cao Fa Sali Nò to found a new capital in hitherto uninhabited or scarcely populated territory that, unlike Müang Yu, was situated geographically rather in the periphery than in the centre of the principality? An answer to this question is given by the eyewitness report of two relatives of Cao Fa Sali Nò to the authorities of Nan in 1891.³⁶ Laca Kham Lü and Saen Latcawang, as were the names of these noblemen, mention scarcity of rice land in Müang Yu as the main reason for the population movement to Müang Sing.³⁷ This argument does not look very convincing in view of the lack of manpower in Müang Sing and elsewhere throughout most of the 19th century. However, the fertility of Müang Sing could well have been an important stimulating factor. "[In] the plain of Müang Sing", stresses McCarthy, "there were thousands of acres of fertile land, well watered, and fit for rice-cultivation."³⁸

³⁴ See "Phongsawadan müang chiang khaeng" (PMCK), PP 9/9 1964:151. This source gives obviously an uncorrect year for the transfer of the capital as it contradicts the sequence of events. Namely, in the PMCK the year C.S. 1245 [A.D. 1883/84] follows C.S. 1246, and therefore should be corrected into C.S. 1247 [1885/86]. This would be in accordance with other sources, too. MCCARTHY (1900:151) observes that a population movement from Chiang Khaeng, i.e. Müang Yu, to Müang Sing had started in 1880, and that "about 1885 the chief himself transferred his establishment to the plains of Muang Sing." A very similar statement is made by LEFÈVRE-PONTALIS (1902:259) stressing: "... le prince de Xieng-Kheng avait transporté, en 1885, sa capitale dans la plaine inhabitée de M. Sing, sur laquelle son voisin de Nan émettait alors des prétentions ..." Compare also SMYTH (1898:146) who confirms the year of the transfer of the capital of Chiang Khaeng. Nevertheless, SOMSAK (1986:69) follows the "Chronicle of Chiang Khaeng" thus accepting the wrong year B.E. 2426 [A.D. 1883/84].

³⁵ SOMSAK (1986:69) remarks correctly: "The name of a *müang* was bestowed according to the name of the old *müang* the settlers came from. Thus [Müang Sing] was henceforth called 'Chiang Khaeng'."

³⁶ The eyewitness report (*kham hai kan คำให้การ*) dated 2 February 1891 summarizes events in Chiang Khaeng in the period between 1860 and 1890. The report is published in the series "Collected Chronicles" (ประชุมพงศาวดาร) under the somehow misleading title "Chiang Khaeng Chronicle" (พงศาวดารเมืองเชียงแขง) thus blurring its documentary character.

³⁷ "In the year 1883/84 the ruler of Chiang Khaeng consulted his officials. Unanimously they arrived at the conclusion that there were only few areas under cultivation in Chiang Khaeng. The population could not feed itself sufficiently." PMCK, PP 9/9 1964:151.

³⁸ MCCARTHY 1900:151.

However, the real reason for the transfer of the capital may have been a geostrategic one because the report also reveals that Chiang Khaeng ceased sending tributes to Burma after a bloody struggle of succession in Ava following the death of the Burmese king Mindon.³⁹ The transfer of the administrative centre and the evacuation of part of the population should be seen as measures of security in order to render possible from that time on better protection against a Burmese punitive expedition.

How did Nan react to the developments along the northern fringes of its sphere of influence? Would Cao Anantawòraritthidet demand again, like he had done in 1866/67, the immediate and unconditional return of "illegal settlers" from Müang Sing? For once Nan remained calm and adopted a wait-and-see attitude. Burma had plunged into political agony by the beginning of the 1880s and had to abandon its grip of the Shan states. This caused a power vacuum in the region. Under its ruler Kòng Tai (r. 1881-1886), Chiang Tung, having conquered the Shan principalities of Müang Sat und Müang Nai, was the supreme power in the region east of the Salween and no longer recognized Burmese suzerainty.⁴⁰ As we have seen above, Kòng Tai was the offspring of Mahakhanan, the long-time ruler of Chiang Tung (r. 1813-1857), and a princess from Chiang Khaeng. After the death of his elder brother, Saeng, Kòng Tai ascended to the throne in Chiang Tung and reigned *de iure* over both principalities as "Fa Chiang Tung Fa Chiang Khaeng". However, the *de facto* ruler of Chiang Khaeng was Kòng Tai's younger cousin Cao Fa Sali Nò. During the first half of the 1880s a cordial understanding between Chiang Tung und Chiang Khaeng prevailed. The relations of each of them to Siam and the Yuan principalities of Lan Na, notably Chiang Mai and Nan, were constructive, too. For these reasons Nan had hardly any reason to be seriously concerned about the pending status of Müang Sing.⁴¹

The situation changed quite abruptly in 1885/86 when the British conquered Ava and Kòng Tai died in Chiang Tung. The British conquest of Burma proper increased Siamese fears that the British crown as Burma's legal successor would claim former vassal states such as Chiang Tung. In Chiang Tung Cao Sūa ascended to the throne of his deceased father Kòng Tai. He provoked a serious clash with this uncle Cao Fa Sali Nò in Müang Sing by stirring up unrest in the territories of Chiang Khaeng situated on the west bank of the Mekong.⁴² The instability caused by Chiang Tung's interference in the

³⁹ PMCK, PP 9/9 1964:150.

⁴⁰ CTC-JSC, SAIMÖNG 1981:272-73.

⁴¹ PMCK, PP 9/9 1964:153.

⁴² In c.1886, Chiang Tung seized the two districts of Chiang Lap und Müang Len from Chiang Khaeng. See XIENG LA 1902a:539 and 1902b:928. As Archer pointed out, communication between Müang Sing and Chiang Tung was either by Chiang Lap or Tha

Chiang Khaeng polity triggered off concerns of security in both Bangkok and Nan. By early 1889, the Siamese decided to launch an armed intervention for the sake of Cao Fa Sali Nò's safety, according to official documents. However, the real motive for the intervention was apparently Bangkok's territorial claims on Müang Sing. Cao Fa Sali Nò who had hesitated to do so for many years would finally recognize the suzerainty of King Chulalongkorn.⁴³ About April 1889, Cao Suliña, the son of the ruler of Nan, and a relative of Cao Fa Sali Nò came to Müang Sing with a following of over 1,000 men, "and induced the Chief of Kyaing Chaing [Chiang Khaeng] to submit to Siam by paying tribute, in the usual form, of silver and gold flowers, and by drinking the waters of allegiance." In these words the action taken against Müang Sing is described by W.J. Archer on 24 February 1891 during a short on-the-spot visit.⁴⁴ A contemporary Siamese document reports the same event in an euphemistic undertone:

"When Nan learned about the armed conflict along its borders, Cao Suriyawong received the order to recruit more than 1,000 troops to restore peace there. Of these troops 300 men were sent to Müang Sing. The ruler of Müang Sing was very happy to be at home again. He arranged the gold and silver trees as well as tribute gifts and handed them over to the King of Bangkok. He begged to become a vassal of Siam."⁴⁵

Sop Luai ("the mouth of the Luai River") thus underlying the strategic importance Chiang Lap. See ARCHER 1891a:5 [British Library, I.O.O.C.].

⁴³ According SOMSAK 1986:73-75. MCCARTHY (1900:151) and SMYTH (1896:146) report the military intervention already for the year 1888 what seems to be too early. LEFÈVRE-PONTALIS (1902) does not mention any intervention. Finally, a contemporary Siamese document states: "The *cao müang* of Chiang Khaeng, the officials of all *huamüang* dependent [on Chiang Khaeng] and the whole population wish to live happily in the territory of the Kingdom of Siam and place themselves under the protection of the King. The *cao müang* of Chiang Khaeng ordered his officials to send as tributes a gold tree of 10 *bat* (150 g) weight and a silver tree of 30 *bat* (450 g) weight as well as four horses." Quoted from HCH R.5 M.58/194.

⁴⁴ ARCHER 1891b:38.

⁴⁵ Kòng bannakan krasuang kan tang prathet, file 8.3, part 8: "Nangsü luang sòrasitthayanukan krap rian phraya kraï kosa, 25.2. 2432", quoted from NAKHÒN 1973:340. The ruler of Nan ordered the construction of gold and silver trees for the ruler of Chiang Khaeng. These trees should be handed over to the Siamese king as a token of submission. The golden tree had the following measures: total weight of gold: 10 *bat* [150 g], 17 leaves, 10 blossoms including the crown, 17 branches, 4 layers, height: 1 *sòk* [50 cm] and width: 8 *nio* [20 cm]. The silver tree had the following measures: weight of silver: 7 *tamlüng* and 2 *bat* [30 *bat* = 450 g], 54 leaves, 52 blossoms including the crown, 54 branches, 4 layers, height: 1 *sòk* [50 cm] and width: 8 *nio* [20 cm]. See HCH R.5, M.2.12n, Nan 2 (305): "Bai bòk müang nan" [letter from Cao Anantawòraritthidet dated 19 May 1890].

This statement was made by Luang Sòrasitthiyanukan, leader of the Siamese delegation, on 23 February 1891 during border negotiations with Britain. His emphatic declaration that Chiang Khaeng had voluntarily surrendered to Siam was rejected by the chief of the British delegation W.J. Archer. The acting British vice-consul at Chiang Mai also discarded historic claims of Siam on all territories south of Müang La including Müang Sing. Archer drew the following conclusion:

"If this is the case, Müang Sing, i.e. Chiang Khaeng, has to be neutral. If this is definitively true, tribute missions have to come to an end because this is a *müang* [upon whose status] is not yet decided."⁴⁶

The insecure status of Müang Sing was revealed several years later in secret negotiations between England and France that focussed on the founding of a buffer state in the Upper Mekong region. At the centre of that buffer state should be Müang Sing. When the negotiations failed in 1895/96, the course of the Mekong north of Chiang Saen was defined as the border between British Burma and French Indochina. One has to admit that legally the British were holding the high ground because Chiang Khaeng had been a vassal of Chiang Tung, and thereby a Burmese sub-vassal, for a long time. The French could not claim any political rights of the kingdom of Luang Prabang on Chiang Khaeng.

One major reason why the French could secure at least one half of the envisaged "buffer state", albeit the less populated half, was Cao Fa Sali Nò's staunch pro-French and anti-British sentiment. He encouraged the French to "protect" his interests.⁴⁷ In retrospect, the doubts and uneasiness of Bangkok and Nan concerning the reliability of their new vassal Müang Sing/Chiang Khaeng,⁴⁸ proved to be completely justified.

3. The town map of 1889/90

The town of Müang Sing was set out like a chessboard. It was surrounded by an earthen wall and a moat that was formed by the Sing river along parts of its northeastern and southeastern sections.⁴⁹ The corners of the town wall were

⁴⁶ Kòng bannakan krasuang kan tang prathet, file 8.3, part 8: "Nangsü luang sòrasitthayanukan krap rian phraya krai kosa, 25.2. 2432", quoted from NAKHÒN 1973:341.

⁴⁷ See "The local chronicle about how Cao Fa Si Nò moved from Wiang Còm Thòng to construct the *wiang* of Müang Sing" in the appendix of this study.

⁴⁸ SOMSAK 1986:77-79.

⁴⁹ Contrary to the geographic setting, LEFÈVRE (1898:86) maintains that the Sing River, from which the town derives its name, "runs an hour away from there and the closest course of water is twenty minutes away. Only wells support the city." Quoted from TIP's English translation (1995:69).

oriented towards the four main cardinal points. Inside the town walls, which comprised an area of slightly more than 64 ha, one counted in 1889/90 more than 120 houses. In the centre of the town the ruler's palace (*hò kham* หอคำ) and other princely buildings were erected. By 1890, there existed only one monastery within the town walls: Wat Luang, "the main monastery", was situated near the southeastern side of the wall. A fairly accurate description of the way from Wat Luang to the palace area is provided by E. Lefèvre. It confirms the Siamese town map in all major details.

"If we were to enter the city through the southern gate, we would see immediately to the left the well-built and rather extensive pagoda, the quadruple roof of which under the rays of the sun give the impression of being made of slates. Then, to the right and to the left, there are private dwellings. The palace of the King is in the center of the city at the point where the four main avenues cross...

After having crossed through the palisade, we are in a vast courtyard, facing the palace. It is comprised of a main rectangular building, constructed in wood, on pillars and flanked by two other buildings, also in wood but smaller and serving as dependent quarters. On three sides of the palace, there is a small overhang that shelters a staircase which gives access to a vast verandah which is built around the building. The palace has three big rooms: the first serves as a store for the lacquered cages of the royal elephants; the second is the throne hall and the third is the private apartment of the King."⁵⁰

The dimensions of the town (*wiang* เวียง) of Müang Sing are not exactly known. Local tradition puts the length of each side of the wall at 500 fathoms (*wa* วา). As one standard fathom (*wa luang* วาหลวง) is equal to 2 m, 500 *wa* would amount to 1.000 m. However, such a length contradicts the evidence taken from aerial and satellite photographs of Müang Sing. A recent French satellite image map (from 1988/90) clearly indicates just slightly more than 800 m for each side. That means that the unit of linear measurement used in Müang Sing was not the *wa luang* but a different *wa*, perhaps one that was more or less based on the French *brasse* (1.62 m)? If this was the case, the 500 "Müang Sing fathoms" — c. 810 m — would perfectly fit reality.

Another source providing valuable information about the size of the town of Müang Sing is a Siamese town map of 1889/90. According to this plan, the square earthen wall had a length of 5 *sen* and 4 *wa* on each side (see map 1).⁵¹ A *sen* (เส้น) is always equal to 20 *wa*, thus even by assuming the Siamese *wa luang* this would result in a total length of only 208 m, a result which is completely off the mark. However, as the Siamese map was adapted from a Lü original (unavailable in the Thai National Archives), a script error cannot be

⁵⁰ LEFÈVRE 1898:86-87; quoted from TIP's English translation (1995:69-70).

⁵¹ See HCH R 5 M.58/194: "Nangsü ratchakan rüang müang chiang khaeng lae müang sing müang nang".

excluded. Supposedly, the original manuscript reads "25 *sen* and 4 *wa*", which is equal to 504 *wa*, and the digit "2" was later carelessly omitted.

Apart from the square layout, the high number of town gates is striking. Like in Chiang Tung and Chiang Rung, there were altogether twelve gates. Their strategic usefulness, however, is unclear. Moreover, the town map reveals that only roughly one half of the area had been inhabited by 1889/90 (see map 1). In the southern and western parts of the town, in particular, there were large tracts of waste land. Müang Sing was too large a town to be defended efficiently by its relatively small number of inhabitants.

The British cartographer McCarthy who visited Müang Sing in early 1892 provides the first detailed description by a Westerner of the town itself. His observations correspond in all major details with the Siamese map discussed above:

"Muang Sing was about 1000 yards square, surrounded by a mud wall and ditch, and everything about the place had a new appearance. The governor's house had a new appearance. The governor's house was in the centre, encircled by a strong palisade. The streets were divided into quarters, each quarter being under the command of an official."⁵²

These quarters were called *chiang* (เชียง) in Siamese or *siang* (ຊຶ່ງ) in Lao.⁵³ There were altogether four *chiang* running radially the ruler's palace to the four corners of the town: Chiang Cai, Chiang In, Chiang Yün und Chiang Lae. Eventually, each *chiang* got its own monastery. However, the monastery of Chiang Yün was destroyed by artillery fire in April 1962.

4. Census and population

Whereas the ruling family came from Chiang Tung and, like a smaller part of the population, was of Khün origin, the majority of the rice-growing farmers were Lü and Tai Nüa as observed by W.J. Archer in c.1890:

"The Ruler of Chieng Kheng was always one of the family of Kyaington, and the present Chief is the uncle of the Sawbwa of Kyaington. The ruling family is therefore Khön, as well as a portion of the inhabitants, the remainder being Lü from the Sipsong Panna, Thai Nüa, or Chinese Shans, and the ubiquitous Shans from the country near the Salween. But the bulk of the inhabitants is the floating population of hill tribes, of whom there is a constant immigration from the East."⁵⁴

⁵² MCCARTHY 1900:159.

⁵³ Or *ciang* (ຊຶ່ງ) in Yuan and *ceng* in Lü.

⁵⁴ ARCHER 1891a:5 [British Library, I.O.O.C.]. A similar statement is made by MCCARTHY (1900:151) who describes Chiang Khaeng as a "small state more or less dependent on Chieng Tung, and its ruler was always a relative ... of the chief of the dominant state."

Although Müang Sing is renowned as the secret capital of the Lü in Laos, the Tai Nüa element among the lowland population should not be underestimated. Five of the thirty-two ethnic Tai villages that exist in the district of Müang Sing nowadays are still predominantly Tai Nüa which, according to the latest statistics, comprise almost 8% of the total population. Local tradition says that the Tai Nüa constituted a kind of "avant-garde" which arrived a couple of years earlier than the Lü and played a major role in resettling the town of Müang Sing and the surrounding countryside.⁵⁵ Some groups of Tai Nüa may probably have arrived as early as 1878. During the fourth month of the year C.S. 1239 [February 1878] Kòng Tai — at that time still ruler of Chiang Khaeng in Müang Yu — ordered that Tai Nüa subjects of his state should "go and establish settlements in Möngsinglōng" [Müang Sing].⁵⁶

One of Kòng Tai's minor wives, Nang Bua Kham, who supposedly was a princess from Müang Phong, is said to have undertaken the preparatory work to construct the town of Müang Sing in collaboration with the Tai Nüa settlers. [Sa Mò] Nang Bua Kham is one of the four guardian spirits who protect the reliquary of Chiang Tung. Her shrine is located immediately west of the reliquary whose restoration she is said to have initiated. Presumably for that reason Nang Bua Kham "was elevated after her death to the status of guardian spirit".⁵⁷

Apart from being a guardian spirit, Nang Bua Kham is undoubtedly a real historic personality. In the monastery of Ban Nam Dai situated roughly 5 km to the southwest of Müang Sing, we discovered a Buddha statue whose pedestal bears an interesting inscription written in Dharma characters and in the Lü language. The inscription says that Nang Bua Kham donated the statue to the monastery "in the year *kot si*, C.S. 1242, on the fifteenth waxing of the tenth month, a Monday" [21 June 1880].⁵⁸ Incidentally McCarthy remarks that to Müang Sing "there was a movement from Chiang Keng in 1880; and about 1885 the chief himself transferred his establishment to the plains of Müang Sing."⁵⁹

⁵⁵ See SAENGTHONG n.d.:4-5.

⁵⁶ CTC-JSC, SAIMÖNG 1981:270.

⁵⁷ COHEN 1996:5-6. However, Nang Bua Kham is not included in the list of the 32 guardian spirits (*phi müang* เมืองสิง) of Müang Sing. See *ibid*.

⁵⁸ According to the Chiang Tung calendar. As Chiang Khaeng was a vassal state of Chiang Tung, the use of that calendar which is one month ahead the Chiang Mai calendar should not take us by surprise. The date of the inscription was calculated by using the tables of the Thai "250 years calendar". June 21st, 1880, is a Monday. However, Dr. J.C. Eade's Macintosh programme for generating and verifying calendrical data calculates June 22st, 1880, which is a Tuesday.

⁵⁹ McCarthy 1900:151.

In 1888, a census was conducted in Müang Sing the results of which were published in February 1889. The census figures seem to confirm the accuracy of the town map: The town comprised 137 houses, and another 346 houses were distributed among fifteen rural settlements in the plain. The census actually counted households rather than people. However, the general statement that the total population was "more than 3,000 inhabitants"⁶⁰ indicates an average of seven persons per household. This (realistic?) assumption formed probably the basis of the rough population estimate.

Table: Population of Müang Sing, c. 1888

No	Name Romanized	Siamese	Number of Houses	Population Houses x 7
1 *	Ban Nam Kaeo	บ้านน้ำแก้ว	18	126
2 *	Ban Sahasi Kham Mun	บ้านสหสิคำมูล	29	203
3 *	Ban Khwang	บ้านขวาง	25	175
4 *	Müang Nam	เมืองน้ำ	50	350
5 *	Müang Hun	เมืองหุน	25	175
6 *	Ban Thò Sò	บ้านเถาะเซาะ	20	140
7 *	Ban Nang Piang	บ้านนังเปียง	37	259
8 *	Ban Hòng Khaem	บ้านห้องแหม	15	105
9 *	Ban Yang Pòi	บ้านยังปอย	12	84
10 *	Ban That	บ้านท่าซ	30	210
11	Ban Ma	บ้านม้า	14	98
12	Ban Kòn Kaeo Muang Sum	บ้านกรแก้วม่วงส้ม	18	126
13 *	Ban Thung Mai	บ้านทุ่งไหม	12	84
14 *	Ban Nam Dai	บ้านน้ำด้าย	12	84
15 *	Nai Wiang [Müang Sing]	ในเวียง [เมืองสิง]	137	959
16	Müang Nang	เมืองนัง	29	203
Σ	Total		483	3,391

Source: HCH R.5 M.64/18: "Rüang hò" [Letter from Nan, dated 22 February 1889].

Note: * Villages situated in the plain of the Sing River (as far as they can be identified as such).

5. Migration and the problem of former war captives

The census results are confirmed by McCarthy's report of the demographic situation in the valley of Müang Sing:

⁶⁰ [สัก ๓๐๐๐ เศษ]. HCH R 5 M.64/18: "Rüang hò" [letter from Nan of 22 Feb. 1889].

"On the plain, which was from 10 to 12 miles long and 4 to 6 broad, there were villages of settlers from the surrounding districts. In seven villages the settlers were from the province of Chiang Tung, and in eight villages from Muang Hun and Muang Ham [Müang Lam?, V.G.] of Sibsawng Pana. The plain is capable of great development, and might support thousands."⁶¹

McCarthy's assessment finds corroborative evidence in the above mentioned Siamese census report. According to this document, the settlers came from different regions such as Chiang Tung, Müang Lam and Müang La.⁶² The local population of Chiang Khaeng (Müang Sing) was relatively low. Thus it seems reasonable that Cao Fa Sali Nò tried to encourage further immigration to Müang Sing. The population of Nan comprised numerous people whose ancestors originally came from Chiang Khaeng. Chan Phubet, the Siamese representative in Nan, informed Bangkok in a letter dated 10 August 1893 about the request of the *cao müang* of Chiang Khaeng that the descendants of the former war captives, who had been deported from Chiang Khaeng to Nan many decades ago, should be allowed to return to their ancestral homes. This request was explained in detail as follows:

"Chiang Khaeng borders upon Chiang Tung and Müang Sing upon Sipsòng Panna. This frontier zone [of the kingdom] should be developed and secured to become more stable than before. But at the moment only few people live in Chiang Khaeng. There are hardly any people who can effectively protect this territory. Moreover, most officials appointed by the ruler of Chiang Khaeng, come from Chiang Tung or from Müang Sing and Sipsòng Panna. Among them there are also many Chinese. ... One cannot rely on them in the same way as one can rely on the officials of other vassal states."⁶³

It would be important, concluded Chan Phubet, to accommodate the wishes of the ruler of Chiang Khaeng. Inhabitants of Müang Sing who — or whose ancestors — once fled the troops of Nan into other districts (*huamüang* หัวเมือง) or into the forests, should be permitted to return to their original homesteads. Inhabitants from Sipsòng Panna who had fled the civil war in their native country should also be encouraged to participate in the reconstruction of Chiang Khaeng. "Those noblemen (*cao nai* เจ้านาย) [originally] from Chiang Khaeng whose task is to lead these people to Chiang Khaeng are absolutely loyal to Siam. Today they love Nan more than the noblemen of Müang Sing itself. Their attitude is impeccable."⁶⁴

In Nan, emphasized Chan Phubet, there were living more than 1,500 people from Chiang Khaeng. Approximately one third of them or 500 persons

⁶¹ IBID.

⁶² HCH R 5 M.64/18: "Rüang hò" [letter from Cao Anantawòraritthidet dated 30 March 1889].

⁶³ HCH R 5 M.58/194.

⁶⁴ IBID.

should return to Müang Sing. An advance guard would go first, later followed by the rest. Among the noblemen from Chiang Khaeng, Pha Na Sai was regarded as the only person suited for the task to repatriate the 500 "old people" of Chiang Khaeng.

Cao Fa Sali Nò's petition which was put forward and obviously also supported by Chan Phubet was finally rejected by the government in Bangkok on the grounds of its being too unrealistic. The *senabòdi* (เสนาบดี) of the Ministry of the Interior explained the negative response in a letter dated 24 September 1893. The arguments were as follows:

"(1) ... Once Nan had resettled inhabitants of Chiang Khaeng on the territory of Nan.⁶⁵

(2) To send these people who had found new homes on the territory of Nan across the Mekong back to the outer fringes of the kingdom would hardly be reasonable.

(3) Phra Phrom Surin has not taken into consideration the hardships of those citizens who should have to be repatriated. By this action we would forcibly cut off from Nan flesh (*nüa* เนื้อ, i.e. "life", "people") for Chiang Khaeng what does not seem practicable."⁶⁶

In a fourth and last argument the letter emphasized that the returnees would have to change their patron (*nai* นาย). The third argument reflects Bangkok's concern that the resettlement of Müang Sing, an outpost difficult to defend in the long run, would weaken the Siamese "people's body" (*nüa* เนื้อ). Therefore the government in Bangkok raised an objection to a demographic strengthening of Müang Sing to the disadvantage of Nan, but on the other hand it supported the repopulating of the plain of Müang Luang Pukha [today: M: Luang Nam Tha] which was situated just to the south of Müang Sing and, although "not so extensive as Müang Sing", "nevertheless fertile, and well suited for rice-cultivation".⁶⁷ The transfer of several hundred families from Nan to this northern *müang* happened in April 1891 on the basis of a royal decree.⁶⁸ During the years 1891-93 the government in Bangkok had obviously

⁶⁵ The document uses the word *kwat tòn* (กวาดต้อน) which means "to round up", "to deport". However, the context reveals that the inhabitants of Chiang Khaeng probably tried to flee voluntarily the civil unrest in their native country. In other words, the people should be labelled rather "war refugees" than "war captives".

⁶⁶ IBID.

⁶⁷ MCCARTHY 1900:161.

⁶⁸ SOMSAK 1986:77-79. "Müang Luang Pukha" is difficult to locate as nowadays — at least according to our knowledge — there does no longer exist a town or village of that name. It should not be confused with the district town of Wiang Pukha, which is situated half-way between Huai Sai and Luang Nam Tha for this *müang* is either called "Müang Pukha" or "Vieng Poukha" in contemporary Siamese and French documents respectively. SOMSAK (ibid.) suggests that the adjective *luang* ("great", "main") is a reference to the town's erstwhile size and importance. McCarthy passed Müang Luang Pukha, a town situated on the right bank of the Nam Tha [River], in February 1891 on his way from Müang Sing to

got the insight that Siam's future northern border would follow the course of the Mekong near Müang Ngoen and that Müang Sing would hardly be defensible as part of the Siamese state.

Müang Sing remained an autonomous polity under French protectorate until 6 April 1916. Then the French toppled Cao Ong Kham, Cao Fa Sali Nò's eldest son who had succeeded his father in 1901. The French accused Cao Fa Ong Kham who had fled to Sipsòng Panna to be "coupable des crimes et délits de droit commun et de crimes politiques."⁶⁹ The last ruler of Müang Sing and his heirs lost all their privileges. The further development of Müang Sing under direct French rule and the present situation will be the subject of a separate paper. Suffice to say that the Müang Sing's short past as the capital of a buffer state (c. 1885-1896) inspires the local population and its administration to develop the district of Müang Sing into a major regional trade and tourist centre.

Müang Sai, the present capital of Udom Sai Province. The French representative in the Upper Mekong region, Commissaire Sèvenier, had his residence in "Muong Luong Poukha" to where Cao Sali Nò fled in 1895. See RAQUEZ 1902:280. The "History of Müang Sing" (of 1974) — see transliteration and English translation in the appendix of this study — mentions Commissaire Sèvenier's residence in and Cao Sali Nò's flight to Müang Luang Nam Tha. There is no doubt: Müang Luang Pukha and Müang Luang Nam Tha are one and the same locality. It would be interesting to find out when the change of names did actually occur. By 1930, however, the name "Luang Nam Tha" was already in use. See for example MALPUECH 1930:275.

⁶⁹ The arrêtede signed by the Résident Supérieur du Laos notes, "[le] Chao-Fa Ong Kham est déclus de tous les titres, droits et privilèges qu'il tenait du Gouvernement Français. Cette déchéance s'étend à ses héritiers." Quoted from *Bulletin Administratif du Laos* 1916:178.

Abbreviations

A.D.	Anno domini
B.E.	Buddhist Era
C.S.	Cūḷasakarāja or Cunlasakkkarat
CMC	Chiang Mai Chronicle
CTC	Chiang Tung Chronicle
MYC	Müang Yòng Chronicle
NC	Nan Chronicle
f°	Folio
F	Farangset
F.O.	Foreign Office
HCH	Hò cotmaihet hængchat
HSB	Hò samut hængchat
I.O.O.C.	India Office & Oriental Collections
JSC	Jengtung State Chronicle
M., MT	Mahatthai
MS	Manuscript
NL	National Library
PMCK	Phongsawadan müang khæng
PP	Prachum phongsawadan
P.R.O.	Public Record Office
R. (1-5)	Ratchakan (1-5)
SRI	Social Research Institute
TMY	Tamnan müang yòng

Bibliography

I. Archival Sources

British Library, India Office & Oriental Collections, London:

MCLEOD's Journal 1868/69:

"A Journal kept by Captain W.C. McLeod, Assistant to the Commissioner in the Tenasserim Provinces, during his Mission from Moulmein to the Frontiers of China." In *Parliamentary Papers*, Vol. 46.

EDWARDES 1875:

"Report by Mr. Edwardes respecting Chiangmai and other Teak Districts of Siam" 1875. In *Commercial Reports by Her Majesty's Consular Officers in Siam for the Year 1874*, S. 10-23. London: Harrison and Sons.

ARCHER 1891a:

"Report on a Journey in the Mě-kong Valley, by Mr. W.J. Archer, First Assistant in Her Majesty's Consular Service in Siam." In *Parliamentary Papers*, Vol. 79.

Public Record Office, Kew

ARCHER 1891b:

"Mr. Archer to the Government of India", Inclosure 4 in No. 34, "Selection of Papers respecting the Affairs of Siam" [FO 422/34].

Harald Hundius Collection, Passau:

Tamnan pün müang ñòng [တံနာပွဲဇွဲယုဉ်], MS (copy). Wat Si Bun Yün, Lamphun, 59 ff°.

Hò samut hængchat (HSH), hòng wachirayan (Vajirañāṇa) [National Library, Manuscript Department], Bangkok:

Cotmai het ratchakan thi 4 (CMH R.4), C.S. 1228, No. 31: "Supha aksòn müang nan" [สุภักษะเมืองน่าน].

Hò cotmai het haengchat (HCH) [National Archives], Bangkok:

R.5, M.2.12ဂ, Nan/2: "Bai bøk müang nan" [ใบบอกเมืองน่าน].

R.5 M.58/194: "Nangsü ratchakan rüang müang Chiang Khæng læ müang sing müang nang" [หนังสือราชการ เรื่องเมืองเชียงแขง และเมืองสิง เมืองนัง].

R.5 M.58/199: "Rüang ratchakan thang Chiang saen Chiang khòng" [เรื่องราชการทางเชียงแสน เชียงของ].

R.5 M.64/18: "Rüang hò" [เรื่องฮ่อ].

Social Research Institute (SRI), Chiang Mai University:

Pün wongsa mahakhasat tanglai tangtæ phaṇa samantalat pon ma læ pün wongsa caonai ton sawæi latcasombat nai müang pua læ müang nan [ပွဲဇွဲယုဉ်မဟာဓာတုတံလှိုင်တံတေဉ်ပာမာလံ ပွဲဇွဲယုဉ်မဟာဓာတုတံလှိုင်တံတေဉ်ပာမာလံ လာဉ်ပွဲဇွဲယုဉ်မဟာဓာတုတံလှိုင်တံတေဉ်ပာမာလံ], MS. Wat Phranet, tambon Wiang Nüa, amphæ Müang, Nan, SRI 82.107.05.043-043, 240 ff°.

Tamnan moeng ñòng [တံနာမုဉ်], MS. Wat Tòn Pin, tambon Chae Chang, amphoe San Kamphaeng, Chiang Mai, SRI 79.027.05.064-064, 70 ff°.

District Office, Müang Sing

Pap nangsü pün moeng cao fa si nò dai ñai cak wiang còm tòng ma sang paeng moeng sing pen khòng cao mai ñawong læ [ညာဉ်ပာမာလံပွဲဇွဲယုဉ်မဟာဓာတုတံလှိုင်တံတေဉ်ပာမာလံ လာဉ်ပွဲဇွဲယုဉ်မဟာဓာတုတံလှိုင်တံတေဉ်ပာမာလံ လာဉ်ပွဲဇွဲယုဉ်မဟာဓာတုတံလှိုင်တံတေဉ်ပာမာလံ], Müang Sing, June 1974.

II. Published sources and secondary literature

A. In English and French

- ANONYMUS [James McCarthy] n.d. *An Englishman's Siamese Journals 1890-1893*. Bangkok: Siam Media International Books (first edition 1895).
- BLUNDELL, E.A. 1836. "An Account of Some of the Petty States Lying North of the Tenasserim Provinces; Drawn up from the Journals and Reports of D. Richardson." *Journal of the Royal Asiatic Society of Bengal*, Nov., pp. 688-707; Oct., pp. 601-625.
- BOCK, Carl 1894. *Temples and Elephants: The Narrative of Journey of Exploration through Upper Siam and Lao*. London: Low, Marston, Searle and Rivington. Repr. 1986, Singapore: Oxford University Press.
- Bulletin Administratif du Laos*. Année 1916. Hanoi: Imprimerie d'Extrême-Orient.
- CAREY, Fred W. 1900 "Journeys in the Chinese Shan States." *The Geographical Journal*, Vol. 15, No. 5, May, pp. 486-515.
- CARTER, A. Cecil 1988. *The Kingdom of Siam*. New York/London: G.P. Putnam's Sons. Repr. 1986, Bangkok: The Siam Society.
- CHAIYAN Rajchagool 1994. *The Rise and Fall of the Absolute Monarchy*. Bangkok: White Lotus.
- COHEN, Paul 1996. "Lue Across Borders: Pilgrimage and the Muang Sing Reliquary in Northern Laos", paper presented at the "International Conference on South China and Mainland Southeast Asia: Cross Border Relations in the Post-Socialist Age", Hongkong, 4-6 December 1996.
- DE CARNÉ, Louis 1872. *Travels in Indo-China and the Chinese Empire* (Translation from the French). London: Chapman and Hall. Reprint 1995 [Travels on the Mekong. Cambodia, Laos and Yunnan].
- DODD, William C. 1923. *The Tai Race: Elder Brother of the Chinese*. Cedar Rapids, Iowa.
- GARNIER, Francis 1873. *Voyage d'exploration en Indo-Chine* (Vol. 1). Paris: Librairie Hachette et C^{ie}.
- GARNIER, Francis 1996. *Further Travels in Laos and in Yunnan. The Mekong Exploration Commission Report (1866-1868) — Vol. 2*. Bangkok: White Lotus [English translation by Walter Tips of Garnier 1873].
- GOLDMAN, Minton F. 1972. "Franco-British Rivalry over Siam, 1896-1904." *Journal of Southeast Asian Studies*, Vol. 3, No. 2, Sept., pp. 210-228.
- HIRSHFIELD, Claire 1968. "The Struggle for the Mekong Banks 1892-1896." *Journal of Southeast Asian History*, Vol. 9, No. 1, March, pp. 25-52.
- LACROZE, Luc 1994. *Monographie de deux provinces septentrionales du Laos: Phong Saly et Houa Khong*. Les cahiers de Peninsule no. 1. Metz.
- LEFÈVRE, E. 1898. *Un voyage au Laos*. Paris: Plom, Nourrit et Cie.; translated into English by Walter Tips under the title *Travels in Laos: The Fate of the Sip Song Pana and Muong Sing (1894-1896)*, Bangkok: White Lotus, 1995.
- MALPUECH U. 1930. *Le Laos Touristiques*. Hanoi: Imprimerie d'Extrême-Orient.
- MCCARTHY, James 1900. *Surveying and Exploring in Siam*. London: John Murray.

- MCLEOD, W.C. [T.E. MacLeod] 1837. "Abstract Journal of an Expedition to Kiang Hung on the Chinese Frontier, starting from Moulmein on the 13th December, 1836" *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, No. 72, pp. 989-1022.
- MISSION PAVIE INDOCHINE 1902. *Géographie et voyages dans le haut Laos et sur les frontières de Chine et de Birmanie* (par Pierre Lefèvre-Pontalis). Paris: Ernest Leroux.
- NGUYEN Duy Thieu 1993. "Relationships between the Tai-Lüa and other minorities in the socio-political systems of Muang Xinh (Northern Laos)", paper presented at the 5th International Conference on Thai Studies, SOAS, London.
- RAQUEZ, A. 1902. *Pages laotiennes*. Tome 2. Hanoi: Schneider.
- SAIMÖNG Mangrai, Sao 1965. *The Shan States and the British Annexation*. Data Paper No. 57, Southeast Asia Program. Ithaca, N.Y.: Cornell University.
- 1981. *The Pādaeng Chronicle and the Jengtung State Chronicle Translated*. (Michigan Papers on South and Southeast Asia, No. 19). Ann Arbor: The University of Michigan, Centre for South and Southeast Asian Studies.
- SMYTH, H. Warrington 1895. *Notes of a Journey on the Upper Mekong, Siam*, London: The Royal Geographical Society.
- THONGCHAI Winichakul 1994. *Siam Mapped: A History of the Geo-Body of a Nation*. Chiang Mai: Silkworm Books.
- TUCK, Patrick 1995. *The French Wolf and the Siamese Lamb: The French Threat to Siamese Independence 1858-1907*. Studies in Southeast Asian History, Vol. I. Bangkok: White Lotus.
- WYATT, David K. (transl. and ed.) 1994. *The Nan Chronicle*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- WYATT, David K. and AROONRUT Wichienkeo 1995. *The Chiang Mai Chronicle*. Chiang Mai: Silkworm Books.
- XIENG-LA 1902a. "Le Haut-Laos, Français et Anglais dans le Haut-Laos." In: *Revue Indochinoise*, No. 191, pp. 538-544.
- XIENG-LA 1902b. "Etats Chans français." In: *Revue Indochinoise*, No. 207, pp. 925-931.

B. In Thai and Lao

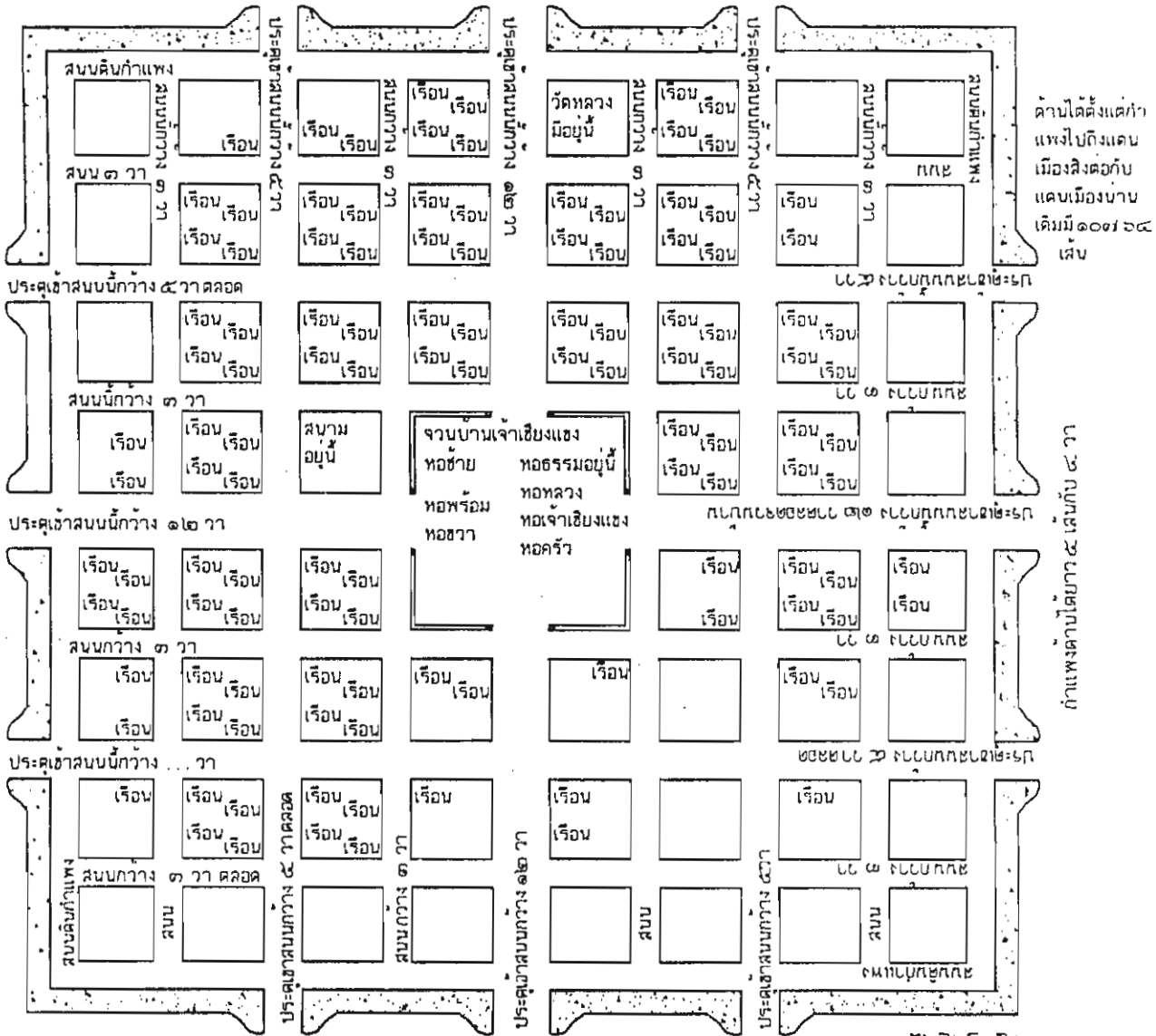
- Bot laignan khongkan òk baep pappung phangmüang müang sing* [บิดลายงาม โลกงามออกแบบ บัปบุ้ง ผังเมือง เมืองสิง] 1993. Müang Sing.
- NAKHÒN Phannarong [นคร พันธุ์รงค์] 1973. "Kan ceraca læ khò toklong rawang ratthaban sayam kap ratthaban angrit kiaokap huamüang chaidæn lan na thai læ phama samai phrabat somdet culacòmklaoaoyuhua raya ph.s. 2428-2438" [การเจรจาและข้อตกลงระหว่างรัฐบาลสยามกับรัฐบาลอังกฤษเกี่ยวกับหัวเมืองชายแดนล้านนาไทยและพม่า สมัยพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว รัชช.ศ. ๒๔๒๘-๒๔๓๘]. Bangkok: Witthayalai wicha kan sùksa.
- Patithin 250 pi, ph.s. 2304 thüing 2555* [ปฏิทิน ๒๕๐ ปี พ.ศ. ๒๓๐๔ ถึง ๒๕๕๕] 1954. Bangkok.
- "Phongsawadan müang chiang khæng" [พงศาวดารเมืองเชียงใหม่] 1964. In *Prachum phongsawadan* [ประชุมพงศาวดาร], Part 9, Vol. 9, pp. 148-154. Bangkok: Khurusapha.
- "Phongsawadan müang chiang rung" [พงศาวดารเมืองเชียงใหม่] 1964. In *Prachum phongsawadan* [ประชุมพงศาวดาร], Part 9, Vol. 9, pp. 1-37. Bangkok: Khurusapha.

- "Phongsawadan müang Chiang Tung" [พงศาวดารเมืองเชียงตุง] 1990. Transcribed by Thawi Swangpanyangkoon [ทวีสว่างปัญญากร]. In *Nangsü cæk pen bat pli ngan phraratchathan phlæng sop cao mæ thipphawan na Chiang Tung* [หนังสือแจกเป็นบัตรปลงงานพระราชทานเพลิงศพเจ้าแม่ทิพวรรณ ณ เชียงตุง].
- "Phongsawadan müang Chiang Tung (tòn cop)" [พงศาวดารเมืองเชียงตุง (ตอนจบ)] 1993. Transcribed by Thawi Swangpanyangkoon [ทวีสว่างปัญญากร]. In *Ruam botkhwan prawattisat* [รวมบทความประวัติศาสตร์], Vol. 15, Feb., pp. 12-20.
- "Phongsawadan müang Luang Phrabang" [พงศาวดารเมืองหลวงพระบาง] 1964. In *Prachum phongsawadan* [ประชุมพงศาวดาร], Part 11, Vol. 10, pp. 149-236. Bangkok: Khurusapha.
- "Phongsawadan müang Nan" [พงศาวดารเมืองน่าน] 1964. In *Prachum phongsawadan* [ประชุมพงศาวดาร], Part 10, Vol. 9, pp. 285-344; Vol. 10, pp. 1-79. Bangkok: Khurusapha.
- PRITSANA Sirinam [ปริศนา ศิรินาม] 1973. "Khwam samphan rawang Thai læ prathetsarat nai huamüang lan na Thai Samai Rattanakosin tòn ton" [ความสัมพันธ์ระหว่างไทยและประเทศราชในหัวเมืองล้านนาไทย สมัยรัตนโกสินทร์ตอนต้น]. M.A. thesis, Bangkok: Witthayalai Wicha Kan Süksa Prasarnmit.
- SAENGTHONG Phothibuppha [แสงทอง โพธิ์บุปผา] n.d. "Prawattisat Wiang Cai Singharatchathani" [ประวัติศาสตร์เวียงจันทน์หาราชธานี], unpublished paper, n.l.
- SARASWADEE Ongsakul [สรสวัสดิ์ อ่องสกุล] (translit. and ed.) 1993. *Lakthan prawattisat lan na cak ekkasan khamphi bai lan læ phapnangsa* [หลักฐานประวัติศาสตร์ล้านนา จากเอกสารคัมภีร์ใบลานและพับหนังสือ]. Chiang Mai: Chiang Mai University.
- 1995. *Prawattisat lan na* [ประวัติศาสตร์ล้านนา] (2. edition). Bangkok: Amarin.
- SOMSAK Lürat [สมศักดิ์ ลือราช] 1986 "Khwam samkhan khòng müang phræ læ nan nai ratchasamai phrabat somdet phra cunlacòmklaoaoyuhua, ph.s. 2411-2452" [ความสัมพันธ์ของเมืองแพร่และเมืองน่านในรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว พ.ศ. ๒๔๑๑-๒๔๕๒], M.A. thesis, Bangkok: Sinakharinwirot University.
- Tamnan müang Yòng* [ตำนานเมืองยอง] 1984. Transcribed by Thawi Swangpanyangkoon [ทวีสว่างปัญญากร], Chiang Mai: Social Research Institute.
- Tamnan müang Yòng* [ตำนานเมืองยอง] 1988. In *Nangsü pariwat cak khamphi bai lan chut tamnan müang læ kotmai* [หนังสือประวัติจากคัมภีร์ใบลาน ชุดตำนานเมืองแลกหมาย], ed. by Aroonrut Wichienkeo and Anan Ganjanapan. Chiang Mai: Chiang Mai Teachers' College and University of Chiang Mai.

ตั้งแต่ประตูเมืองไปทาง
เมืองสิงคตแดนเมืองพง
มี ๒ ๖ ๐ เส้น

แดนเมืองสิงคต[แดนเมืองพง]

กำแพงเมืองด้านตะวันออกยาว ๕ เส้นกับ ๔ วา



กำแพงเมืองด้านตะวันตกยาว ๕ เส้นกับ ๔ วา

ลักษณะกระบวนกำแพงเมืองสิงคต ๑ ๒ ประตู แลสวนในเมืงที่บ้านเจ้าเมือง
เชียงแขง แลที่บ้านเรือนท้าวพระยา ราษฎรยังไม่แตกกระบวนในเมืง กำแพงสูง
๖ คอก ดินกำแพงหนา ๖ คอกไม่ ไซ่ก่ออิฐ เปนกำแพงดิน

กำแพงเมืองด้านใต้ยาว ๕ เส้นกับ ๔ วา
กำแพงเมืองด้านใต้ยาว ๕ เส้นกับ ๔ วา
กำแพงเมืองด้านใต้ยาว ๕ เส้นกับ ๔ วา
กำแพงเมืองด้านใต้ยาว ๕ เส้นกับ ๔ วา

Town Map of Müang Sing (c. 1889/90)

Explanation:

เรือน	house, building
จวนบ้านเจ้าเชียงแขง	residence of the ruler of Chiang Khaeng
หอซ้าย	left [wing of the] palace
หอพร้อม	meeting hall
หอขวา	right [wing of the] palace
หอธรรมอยู่นี้	The library is at this [place].
หอหลวง	main hall
หอเจ้าเชียงแขง	hall of the ruler of Chiang Khaeng
หอครัว	kitchen hall
ประตูเข้า	entry door
สนนดินกำแพง	street at the foot of the [town] wall
สนน ๓ วา	street 3 <i>wa</i> [wide]
สนนนี้กว้าง ๓ วา	This street is 3 <i>wa</i> wide.
สนนนี้กว้าง ๓ วาตลอด	This street is throughout 3 <i>wa</i> wide.
สนนนี้กว้าง ๕ วา	This street is 5 <i>wa</i> wide.
สนนนี้กว้าง ๕ วาตลอด	This street is throughout 5 <i>wa</i> wide.
สนนนี้กว้าง ๑๒ วา	This street is 12 <i>wa</i> wide.
สนนนี้กว้าง ๑๒ วาตลอด	This street is throughout 12 <i>wa</i> wide.
สนนนี้กว้าง ๑๒ วาตลอด จวนบ้าน	This street is throughout 12 <i>wa</i> wide until the the seat of the ruler.
กำแพงเมืองด้านตะวันออกยาว ๕ เส้นกับ ๔ วา	The eastern side of the town wall has a length of 5 <i>sen</i> und 4 <i>wa</i> .
แดนเมืองสิงต๋อ[แดนเมืองพ]ง	border between Müang Sing und Müang Phong
ตั้งแต่ประตูเมืองไปถึงแดนเมืองสิง ต๋อเมืองพง มี ๒๖๐ เส้น	From the town wall until the border between Müang Sing and Müang Phong the distance is 260 <i>sen</i> .
ด้านใต้ตั้งแต่กำแพงไปถึงแดนเมืองสิง ต๋อกับแดนเมืองน่าน เดิม มี ๑๐๗๖๔ เส้น	In the south. From the town wall until the border between Müang Sing and Müang Nan the distance was originally 10,764 <i>sen</i> .
ด้านตะวันตกตั้งแต่กำแพงเมืองสิงไปแปร เขาหลวงต๋อกับแดนเมืองเชียงแขง มี ๒๒๑ เส้น	In the west. From the town wall of Müang Sing until the territory where [the mountain] Khao Luang borders Chiang Khaeng the distance is 221 <i>sen</i> .

ลักษณะกระบวนกำแพงเมืองสิงมี ๑๒ ประตู และ
ถนนในเมืองที่บ้านเจ้าเมืองเชียงแขง
แลที่บ้านเรือนท้าวพระยา ราษฎรยังไม่เต็มกระ
บวนในเมือง กำแพงสูง ๖ ศอก ดินกำแพงหนา
๖ ศอก ไม่ใช่ก่ออิฐ เป็นกำแพงดิน

As characteristic features the town wall of
Müang Sing has 12 gates and streets
within the town. The seat of the ruler of
Chiang Khaeng, the houses of the officials
and the population are not complete
according to plan. The town wall is 6 *sòk*
high. The foot of the wall is 6 *sòk* wide.
The town wall is not built of bricks but is
an earthen wall.

Source: National Archives (Bangkok), R.5 M[ahatthai] 2.12ก Nan/2: Bai bòk müang nan.

Notes:

1 *sòk* = 0.50 m

1 *wa* = 4 *sòk* = 2 m (in Siam); probably 1.62 m (in Müang Sing)

1 *sen* = 20 *wa* = 40 m (in Siam)
= 32.40 m (in Müang Sing)

Contents

On the History of Müang Sing (Laos)

- Appendix A: Inscription on the Pedestal of a Buddha Image in Wat Nam Dai, Müang Sing
- Appendix B: The Chronicle about how Cao Fa Sali Nò moved from Wiang Còm Tòng
 construct the wiang of Müang Sing (by Cao Mai N̄awong)
- Appendix C: The Town Map of Müang Sing (1889/90)
- Appendix D: Satellite photo of the town and plain of Müang Sing (1988).
- Appendix E: Regional map
- Appendix F: The Dynasty of Chiang Khaeng and Chiang Tung
- Appendix G: Glossary
- Appendix H: Place and personal names (in romanized from, Lü, Lao, Siamese).

Note: Appendices D-H will be provided later.

Lan Na History in the Lu Chronicles

Ratanaporn Sethakul

To study the early history of Lan Na, historians rely very much on chronicles, particularly the ones called by David Wyatt, the *Tamnan* of the distant past¹. According to him, these historical works deal with the early states of extreme northern Thailand and the adjacent areas in the period prior to the thirteenth century, or in other word, protohistorical period of Lan Na. They are uncertain of date, unknown of origin and authorship. The most interesting and frequently referred to are *Tamnan Muang Suwankhomkham*, *Tamnan Singhanawatikuman*, *Tamnan Muang Ngeonyang Chiang Saen* and *Tamnan Suwankhamdaeng*. Since we can not find enough archeological evidences to study the history of this period, a serious investigation of chronicles is much needed. These chronicles are very unique in styles and contents. *Tamnan Muang Suwankhomkham* or the chronicle of Suwankhomkham city deals mostly with the legendary origins and history of a state possibly located in the extreme north-central region of the Indochina Peninsula, in the Mekong valley. This city was referred to as a historical antecedent of the succeeding cities namely Chiang Saen.² The imaginary *Tamnan Singhanawatikuman* deals with the founding of Chiang Saen. This legend is followed by *Tamnan Muang Ngoen Yang Chiang Saen*, telling the history of the pre-Lan Na period from its mythical origin down to the founding of Chiang Mai by King Mangrai in 1296. *Tamnan Suwankhamdaeng* is different from those three legends already mentioned. It deals mostly with the native communities before the founding of Chiang Mai city on the Ping River valley, the relationship between the Lua and Tai and the assimilation of both cultures as the basis of the Lan Na or Yuan culture.

These chronicles however, are still inadequate to answer many historical questions about the proto-Lan Na history, its socio-political system and its relationship with other Tai states in the Upper Mekong region. Studying the chronicles of other Tai states, particularly the Lu of Sipsong Panna can help clarify some historical puzzles and fill the textual gaps. This paper is an

¹ David K. Wyatt, "Chronicle Traditions in Thai Historiography", in *Studies in Thai History* (Chiang Mai: Silkwoom Books, 1994) p.6

² Sanguan Chotsiddhant, *Pankham Tamnan Lan Na Thai* (Bangkok: Odeon Store, 1972), p.33.

attempt to categorize and analyze the Lu chronicles and to exemplify how historians can utilize them in studying Lan Na history.

The Lu Chronicles

The Lu chronicles were traditionally written on *bai lan*, palm leaves and *pup sa*, thick hand-made mulberry papers. The Lu of Sipsong Panna and the Yuan of Lan Na speak the same dialects, different only in tones. The alphabets are exactly the same. Thus, revealing their close cultural links. Sipsong Panna was formerly as rich for *bai lan* and *pup sa* manuscripts as Lan Na. Unfortunately, a large number of them were destroyed during the Chinese Cultural Revolution of the 1960's. During that period, monks were disordained, temples were turned to villages' rice storages and people were forced to abandon religion¹. Most of the manuscripts presently found were recently copied from the old ones or rewritten from the memory of the elderly people. It is extremely difficult to find the old original copies belong to the pre-communist period. Thai scholars found several Lu chronicles compiled or rewritten by the former Lu monks who took refuge in many Lu towns in the Kengtung state of Burma and the Thai border towns.

Historical works in Sipsong Panna are generally known as *khao*, *nitan* and *phun*, literally means stories, folktales and history. Originally, they took the form of oral tradition and later on were written down. The purposes of recording or rewriting the chronicles are to remind people of their historical origin, to apprehend the past and to gain merit².

From my survey research, the Lu chronicles can be at least categorized into three groups according to their contents and styles. They are the myths of creation of civilization, the chronicles of localities and principalities and the religious chronicles including the chronicles of temples, pagodas, Buddhist images and footprints.

The legends of creation of civilization are the epic history, derived from the oral tradition. These works are the combination of myth, poetry and religion. They are narrative and descriptive in style and full of miracles and imagination. Historians need much effort and sympathy to apprehend their way of folded and symbolic communication. One may find only little concrete

¹ Interviewing the villagers of Ban Don Tan, Chiang Rung, 12th April, 1985.

² Thawee Sawangphayangkarn, *Tamnan Phummany Sipongpana*, (Chiang Mai: Sun Nengsu, 1986), p.16.

historical data from these chronicles. An analysis of their contents can offer some very useful historical information or at least some historical insight hidden behind the mythical stories. Significantly, these Lu chronicles separate themselves from Buddhist historical framework for they are concerned mostly with Hindu gods and local supernatural beings. They are an attempt to answer the questions about the origin of human beings and the establishment of human civilization. In addition, they function as a model and justification for all human activities from birth to death. To name some of them, they are *Pathomkap Inthraphayap*, *Pathomkap Phrom Sang Lok* and *Pathomkap Faimang Lok*.¹

The chronicles of localities and principalities are concerned mostly with the origin of a particular city and a geneological account of successive rulers. In Lan Na, they are called *Tamnan Ban* and *Tamnan Muang* and *Phun Ban Phun Muang* in Sipsong Panna. They, however, are the mixture of mythical stories and historical records and can not avoid the Buddhist historical tradition applied in every Buddhist state in the mainland southeast Asia.²

The religious chronicles possess a strong religious overtone. The composers were concerned very much with linking the localities with Buddhist history and relating the foundation of cities, villages and sacred shrines to Buddhist prophesies and mythology. The *Phrachao Laep Lok* or the story of Buddha's travelling around the world, is quite popular. Although the Buddha's visit to the Lu cities in Sipsong Panna is mythical and unintelligible, this imaginary visit enhances the importance of those places in the views of the devout Buddhists. Chronicles of the *Phra That* or pagoda containing Buddha's relics are interesting for their presentation of local history for they include the local oral tradition into the Buddhist narratives. The legend of *Phrathat Chomtong* reveals the struggle between Buddhism and animism, telling the story of how the native people were converted to Buddhism and why Buddhism must be preserved as the state religion.³ Similar to other Buddhist states, Sipsong Panna has numerous chronicles about Buddha images, pagodas

¹ Chao Mahachulalongkornrajavidyalaya, "The Lu Legends of Creation of Civilization", manuscripts.

² For more details about the Buddhist historical tradition, look at Anan Ganyanapan, "Early Lan Na Thai Historiography: An Analysis of the Fifteenth and Sixteenth Century Chronicles", M.A. Thesis, Cornell University, 1976.

³ Interviewing Chao Mahachulalongkornrajavidyalaya, 3th May, 1993, Chiang Rung, Sipsong Panna, PRC.

and temples. People reproduce the copies of these chronicles by hiring the former monks to rewrite the stories on the *pup sa* and donate them to the temples in order to gain merit.

Studying the Lu chronicles, I found that firstly their contents are not limited to the specific history of the Lu but include the history of the other Tai states, particularly Lan Na, secondly they reflect the Tai historical tradition and finally the political and social system of the Tai states are clearly presented. I would like to emphasize my study of the two chronicles; the *Khao Nithan Kha Sisan Monma* (the story of the Sisan Monma slave people)¹ and *Phun Muang Sipsong Panna* (the history of Sipsong Panna).² Their concise stories are as follow.

Khao Nithan Kha Sisan Monma

God Indra wanted to establish and glorify Buddhism in the region of Sipsong Panna. He then ordered a deva to disguise himself as two peacocks sending the message to the Chinese and Burmese kings, ordering them to search for the absent son of the king of Withaharat and bring him back to rule *Muang Paranasinai* and thus establishing Buddhism there. *Chao Suwanbuachum* was found and identified as such. Before he could rule the state, the native ruler must be defeated and the kings of China and Burma must set up the coronation to legitimize his power.

The chronicle also mentions *Phraya Sommut* who was a god-reincarnated king who played a crucial role in setting up the *Hiet Kong* (the customary laws and regulations) for the people so they could live together in peace. Finally, it tells the stories of the relationship between Sipsong Panna and other nearby cities.

Phun Muang Sipsong Panna

This chronicle starts with a female community called *Muang Maeya Ma Kwai Luang*, the community existed before the founding of Chiang Rung, the capital of Sipsong Panna. In that

¹ Lamon Chanhom (transcribed), " *Khao Nithan Kha Sisan Monma*", manuscript.

² Thawee Sawangphanyasin, *Tamnan Phummuang Sipsong Panna* (Chiang Mai: Sun Nangsu, 1986).

unidentified date, there were a few native communities in the area of the later Chiang Rung. They were small, uncivilized and frequently harassed by the monsters until the coming of the foreign heroes who relieved them from the peril and ruled them. The chronicle mentions the Tai tradition of *Sang Ban Paeng Muang*, (founding the village and city) by the Chao Fa Wong's sons. His second son was the founder of Chiang Rung and made an agreement with his brothers who ruled the nearby states to demarcate the territory of Sipsong Panna as recorded therein. There were many great kings who were said to be relatives of the other Tai kings, particularly King Mangrai of Lan Na who was said to be the grandfather of *Chao Saeng To*, whose story was very similar to Phaya Choeng, the great king of many Tai-speaking groups. This chronicle also includes the *Tamnan Phrachao Laep Lok* to signify the importance of Chiang Rung and other cities and villages according to the Buddhist tradition. The story of Buddha preaching his religion and converting people and other beings is included as an important part. The final part is about the succession of the Lu kings from *Phraya Choeng* to *Chao Mom Kham Lu*, the last king of Sipsong Panna before the communist revolution.

From the two chronicles described above, we can see clearly the Buddhist historical tradition popular among the Tai states. Both legends start with Buddhist time and referring to Buddha's travelling around the world in order to signify the importance of people and places mentioned in them. The *Khao Nithan Kha Sisan Monma* deals mostly with the very early history of Sipsong Panna. It is full of myth and attempts to legitimize the political and social system of the Lu which is very similar to other Tai states. Unlike the creation myths which emphasize the origin of universe and human beings, this legend is devoted considerably to the founding of the *Muang* culture, originated by the Lu who subjugated the native people. It legitimizes the Lu authority over the natives by utilizing Buddha, God Indra and the god-reincarnated king as the founders or supporters of the Buddhist Lu system.

The *Phunmuang Sipsong Panna* is the combination of *Tamnan* and *Phongsawadan* since it starts from the early mythical stories followed by the stories of kings and their political activities and ends with the contemporary history of the Lu in the middle of the twentieth century. It interestingly describes the social development of the people inhabited in this region, from *Muang*

Mae Ya Ma Kwai Luang which was the matriarchal society to Alawo Suantan, the patriarchal one influenced by Buddhist ideas, women were believed to be inferior than men, thus any communities ruled by woman were uncivilized in the Buddhist points of view until they converted to Buddhism and turned to the male rulers. This chronicle is concerned more with the political activities and a succession of kings. It contains more dates which need careful checking.

Lan Na History in the Lu Chronicles

There is much interesting information in the Lu chronicles which can be utilize in studying Lan Na history. I would like to point out just two things from the two chronicles mentioned above, the importance of the Lua and the close relationship of Lan Na and Sipsong Panna.

Lua: the Important Component of the Lu and Yuan Chronicles

The Lu and the Yuan chronicles alike, usually narrate the creation of Tai civilization in the midst of the non-civilization Lua who were called *Kha*, meaning slaves. These people were the natives of the northern part of the mainland southeast Asia.¹ They scattered in the southwestern part of China, northern part of Laos, Thailand and Burma. In the Tai chronicles, they are called Lua, Lawa, Thamil, Tamila and Milakhu, the owners of the land. Since they were less civilized, they were conquered by the outsiders or intruders who brought in the *Muang* culture to replace their village or tribal culture.

The chronicles show how the Lu strengthened their power by forming alliance with the Lua, the ruled who outnumbered the ruling. Three strategies were applied; first the intermarriage between the Lu and Lua ruling families, second, pleasing the Lua by allowing them to observe their own ways of living and to practice their own belief beside Buddhism and third adopting the Lua culture, particularly worshipping the deceased Lua rulers as the guardian spirits of the state.²

¹ Hans Panth, "Khwan Penma Khong Lan Na Thai", *Lan Na Thai* (Chiang Mai: Thuphanet, 1984), p.4,11 and *Nangsu Chetabakiet Nai Kraun Namachamab* (Chiang Mai: Tarungkarpen, 1982), p.69-70.

² Leman Charshan, *Ibid.*, p. 165-166.

The historical information about the Lua in Lu chronicles helps support the importance of the Lua in Lan Na history. Both Lu and Yuan chronicles repeat the same message. They personify the Lua as *Yak* or giants and savages. The *Yak* in Lan Na and Sipsong Panna were defeated by Buddha, converted to Buddhism and after their death the Lu and the Yuan worshipped them as the great guardian spirits of the states.¹

While the Yuan chronicles seem to neglect to identify the importance of the Lua, the Lu did quite explicitly. The Lua in the Lu chronicles were not primitive and savage as shown in the Yuan ones but only relatively less advanced than the Tai. They confirm the fact that before succeeding in conquering the Lua, the Tai accepted much Lua culture, particularly the belief in spirits² and even establishing the kin connection with the Lua chiefs in several towns.³ Tamnan Chammathewi mentions about the marriage between Queen Chammathewi's sons with the daughters of Khun Luang Wilangkha, the man whose request for marriage was turned down and was killed by the beauty of the Queen.⁴

According to the Lu chronicles, King Mangrai of Lan Na could be a son of the Lua king who uplifted himself by getting married with the Lu princess from Chiang Rung. If we recognised King *Lawachangkrarat* who found *Hirannakhon Ngoenyang* or *Chiang Saen* as *Puchao Laochok* the chief of the Lua at *Doi Tung*⁵, the later successive rulers of Chiang Saen could possibly be the Lua who later on assimilated themselves with the Tai and created the *Muang* culture. It should be noticed that from *Lawachangkrarat* down to King *Mangrai*, the name of the kings of Chiang Saen started with the word *Lao* which can be also pronounced *Lawa*, with the exception of *Khun Chom Pharueng*.⁶ King *Mangrai* with unknown reason received his name from his grandfather King *Rung Kanchai* of Sipsong Panna and the kings after him had their names different from each other.

¹ They were Alawakzeds of Chiang Rung and Pa Sae Ya Sae of Chiang Mai.

² Sangsan Chetsakichant, *Ibid.*, p.143.

³ Lanna Chantam, *Ibid.*, p.188.

⁴ *The Inscription of Chammathewi Wang Phongsawadan Muang Hanphunhai* (Chiang Mai: Nakhoengjanphum, 1987) p.43.

⁵ *Prasatnakomchai Phongsawadan Yaek*, (Bangkok: Phrasutthaya, 1972), 228.

⁶ The name list appears in *Phongsawadan Yaek*.

Ban Phi Muang Nong: the brotherly relationship of Lu and Yuan

The Yuan chronicles contain very little information about relations with other Tai states in the Upper North. The early period of Lan Na history is devoted to the unification of the Lan Na kingdom, the founding of Chiang Mai, the establishing of Buddhism and the boundary extension. It is exclusively the story of the internal affairs of Lan Na kingdom. From the Lu legends, we find a very close relationship between the Lu and the Yuan especially in the early period of Lan Na history. At the lower level, there are oral traditions, narrating the stories of King *Mangrai*'s father coming to Sipsong Panna and planting a Bothi tree as a sign of friendship¹ and also the Ban Mong village close to Chiang Rung worshiped *Phi Chao Fa Mangrai* as their guardian spirit of the village²

At the upper level, the ruling class of both states probably came from the same ancestors. The Lu chronicles, supported by the Kon and Yong ones, insist that Phaya Choeng the great king of Sipsong Panna sent his first son to rule Lan Na.³ It is likely that the Tai who settled down in this region came from the same origin. Many chronicles mention the *Chao Fa Wong*'s sons who left their country to found new states of their own. Investigating this point seriously, we can probably tell the origin of the Tai and Thai people, the question which is unendingly argued among the Thai and foreign scholars. Many chronicles agree that the ancestors of the Tai and Thai moved from somewhere to settle down in this region with the native Lua but they do not clearly state the names of the places. Some of them even name the places with Pali names, imitating the names of the cities in Buddhist chronicles which arouse more confusion and suspicion.

The relationship between Lu and Yuan was based on the kin connection and political interest. King *Mangrai*, the Lu chronicles say, offered yearly tributes including a golden howdah, a silver howdah, a golden gourd to contain water, 20 embroidered mattresses and blankets to his grandfather, King *Rung Kanchai* of Sipsong Panna. In return, he received 20 horses, 20 cows, 20 mules, 20 blankets, 20 steel cutlases and 100 piculs of salt produced in the Mo-hsieh region.⁴ The Yuan chronicles never mention this relation. It is possible that the Yuan chronicles were dominated

¹ Interviewing Chao Mahakhanthawong, 4th May 1993.

² Interviewing the villagers of Ban Mong, Chiang Rung, 11th April, 1985.

³ Thawee Sawangphanyatham, *Ibid.*, p. 46.

⁴ Sai Sam Tip, *Ibid.*, p. 90.

so much by the Buddhist tradition that they ignored the secular information and emphasized more on religious affairs. The golden age of the historical literature was the same period as the religious ones and the monks were the only historians in those days.

One important thing that the Yuan chronicles hardly mention, is the Lu and Yuan alliance in fighting the Mongol before and during King *Mangrai*'s period. Information from the Lu chronicles supported by the Chinese documents shows that after Khubilai Khan succeeded in annexing Sipsong Panna in 1290, he ordered the attack on Lan Na in 1292. The Lu chronicle states that the king sent his big army to fight with the numerous *Haw* who at that time was the Mongol but could not stop them. Phaya *Su*, his oldest son suggested to send his adopted son, *Ai Saeng To* to fight the Chinese army. *Ai Saeng To* not only dispersed the intruders but could capture *Muang Haw*. He then got married with the Chinese princess and became king. This Lu information is relevant to the Chinese documents, stating that King *Mangrai* and the king of Sipsong Panna cooperated in invading the Chinese border.¹

The Chinese or Mongol invasion mentioned in the Lu legends can provide another reason why King *Mangrai* founded several cities on to the southward. The location of Chiang Saen, the former capital of Lan Na kingdom was very appropriate in term of economy, very good fertile land, abundant supply of water and easy accessibility both by land and water from every direction. It had been, until early 19th century, the trade center for the long-distance trade caravans from the north which traveled by the traditional land route from Tali to Lan Na, passing through Puer, Semaos, Chiang Rung, Muang Luang, Muang Lem, Chiang Tung, Muang Len and Chiang Saen.² However, it could be easily captured by the Chinese because it was located too close to the Chinese border and because the route to Chiang Saen was very familiar to the Chinese. Facing the Mongol aggression, King *Mangrai* probably must choose between economic interest and political safety. He then moved his capital to Chiang Rai in 1261³ and still looked around for the better location for his new capital until he found the best one on the Ping river valley for his Chiang Mai in 1296.⁴

¹ *Ibid.*, p. 92.

² U.K., *Szechwan's Lord Russell*, P.O. 69/21, 18th June, 1860.

³ Aronst Wierzbicki, "Kan Walze Sangkhrom Chuang Mai Samu Ratanakorn Ton Ton Tam Tonhabab Baian Nau Phak Nua", M.A. Thesis, Chulalongkorn University, 1975, p. 42.

⁴ *Ibid.*, p. 63.

The Yuan chronicles describe quite long in details about the excellence of its location according to astrological aspects. The underlying reason why King *Mangrai* chose this place could be other than what the legends state. Some scholars believe that King *Mangrai* made an oath of friendship with King *Ramkhamheng* of Sukhothai and King *Ngammuang* of Phayao because he wanted to be safe at the rear while he fought with the Chinese.¹ He also moved his capital to the inner part since he realized the Chinese military threat which would always continue from time to time. Although the Yuan chronicles do not mention any serious threat from China, the king's hesitance to stay at the new capital gave a hint. King *Mangrai* and his successors still stayed at Chiang Saen and Chiang Rai when they became kings and used Chiang Mai as *Muang Luk Luang*, meaning city of the crown prince until the reign of King *Pha Yu* (1334-1366).² It could be that Chiang Mai was not grown up enough. The population was too small to be the capital but the king prepared to use it as the retreat place or the source for supply in time of war with the Chinese or any enemy coming from the north.

There are many other interesting historical data in the Lu chronicles which is useful for studying Lan Na history. Historians, however, face the same problems as in studying other Tai chronicles. We need the proper perspectives and methods of historical criticism to understand them. We need sympathy, time and effort to disclose the historical facts which are hidden behind imagination and faith. Chronicles are not simply the record of what had happened in the past but the expression of an organized idea, thus the record of the intelligence of the people who created those legends. The comparative study of the Lu and Yuan legends can give clearer picture and deeper understanding of the early history of the Sipsong Panna and the Lan Na kingdom and furthermore the early history of the Tai and Thai people.

¹ Thawee Sawangphanyangkul, "Wichaeobai Khong Phaya Mangrai", *Lan Na Thai*, p.60-63.

² Praphakornasarakul, *Ibid*, p. 229.

References

- Anan Ganjanapan, "Early Lan Na Thai Historiography: An Analysis of the Fifteenth and Sixteenth Century Chronicles", M.A. thesis, Cornell University, 1976.
- Arunrat Wichienkiew, "Kan Wikro Sangkhom Chiang Mai Samai Ratanakosin Ton Ton Tam Tonchabab Bailan Nai Phaknua", M.A. thesis, Chulalongkorn University, 1977.
- Chao Mahakhanthawong, "Prathom Kap Intraphayap", manuscript.
- David K. Wyatt, "Chronicle Tradition in Thai Historiography", in Study in Thai History, Chiang Mai: Silkworm Books, 1994.
- Hans Penth, "Kham PenMa Khong Lan Na Thai", Lan Na Thai, Chiang Mai: Thiphanet, 1984. and Nangau Chet Chu Kiet Nai Kraisi Nimmanheminh, Chiang Mai: Trairongkanphim, 1982.
- Lamun Chanhom, "Khao Nithan Kha Sisan Monma", manuscript.
- Prachakitkorachak. Phongsawadan Yonok Bangkok: Phraepitthaya, 1972.
- Sai Sam Tip, "The Lu in Sip-Sawng Panna From the Earliest Times down to A.D 1644", M.A. thesis, Arts and Science University, Rangoon, 1976.
- Sanguan Chotsukharat. Phrachum Tamnan Lan Na Thai, Bangkok: Odeon Store, 1972.
- Thawee Sawaengphanyangkun. Tamnan Phummuang Sipsong Panna, Chiang Mai: Sun Nangsu, 1986.
- Thawee Sawaengphanyangkun, "Withesobai Khong Phaya Mangrai", Lan Na Thai, Chiang Mai: Thiphanet, 1984.
-

กลุ่มชาติพันธุ์ในเชียงใหม่ *

อรุณรัตน์ วิเชียรเขียว

เมืองเชียงใหม่มีพัฒนาการทางประวัติศาสตร์ต่อเนื่องยาวนานถึง 700 ปี มีคนหลายชาติหลายกลุ่มเข้ามาตั้งถิ่นฐานทั้งในตัวเมืองเชียงใหม่ที่มีกำแพงล้อมรอบและบริเวณปริมณฑลรอบเมือง รวมทั้งเขตอำเภอต่าง ๆ ในปัจจุบัน ในที่นี้จะกล่าวถึงคนกลุ่มต่าง ๆ ที่เข้ามาอยู่ในเมืองเชียงใหม่ตั้งแต่สมัยโบราณ ซึ่งอาจจะแบ่งเป็น 3 ช่วง เริ่มจากสมัยก่อนพญามังรายหรือก่อน พ.ศ. 1839 ตลอดจนสมัยที่พญามังรายทรงสร้างเชียงใหม่ และมีเชื้อสายของพระองค์ปกครองที่เรียกกันว่า ราชวงศ์มังราย ช่วงปี พ.ศ. 1839-2101 สมัยที่เป็นประเทศราชของพม่า สมัยที่เป็นเมืองประเทศราชของพม่าช่วง พ.ศ. 2101-2317 ซึ่งไม่ปรากฏหลักฐานมากนัก และสมัยรัตนโกสินทร์ตอนต้นหรือสมัยราชวงศ์เจ้าเจ็ดตน ซึ่งมีพระเจ้ากาวิละเป็นต้นวงศ์ พ.ศ. 2317-2482 จนถึงสมัยปัจจุบัน

สมัยราชวงศ์มังราย

คนเมือง สมัยที่พญามังรายสร้างเมืองเชียงใหม่ คนล้านนาและเชียงใหม่คงจะเรียกตนเองหลายชื่อ ได้แก่ คนไทหรือคนไต ดังปรากฏในคำบวงสรวงผีปู่และย่าและว่า "...ไทเยี่ยงนาคอย่าทอดตายแดด" ¹หรือคนไทโยนก, คนโยนก, คนไทยวน และคนยวน อันปรากฏในชินกาลมาลีปกรณ์และสังคีตวงศ์ที่เรียกเชียงใหม่ว่า พิงครรัฐหรือโยนรัฐ โยนกรรัฐ โยนประเทศ ² ส่วนพงศาวดารเมืองเชียงตุงเรียก ชาวเชียงใหม่ว่า ชางนิงค์ ชาวปิง ³

ปัจจุบันคนล้านนาเรียกตนเองว่า คนเมือง บางท่านสันนิษฐานว่า คำว่า คนเมือง เกิดขึ้นในสมัยที่ล้านนาตกเป็นเมืองขึ้นของพม่า ครั้งนั้นมีคนพม่าหรือม่านเข้ามาปะปนอยู่มาก ชาวพื้นเมืองเดิมจึงคิดคำเรียกตัวเองว่าคนเมือง ให้ความหมายว่าใครเป็นใครอย่างชัดเจน บางท่านก็ว่า คำว่าคนเมืองเป็นการประกาศหรือยืนยันว่าตนเองเป็นคนในเมือง ที่มีความเจริญทางวัฒนธรรม ไม่ใช่คนป่าคนดอยที่ไหน ในที่นี้ผู้เขียนขอเสนอว่า คำว่า คนเมือง น่าจะมาจากการที่คนล้านนาใช้อักษรที่เขียนหรือจารใบลานซึ่งเรียกกันว่า ตัวเมืองหรืออักษรเมือง และเรียกภาษาพูดของตนว่า คำเมือง ดังนั้นจึงเรียกคนที่พูดคำเมืองและเขียนตัวเมืองว่าคนเมืองไปด้วย (คำว่า เมือง ในความหมายของอาณาเขตปกครองนั้น คนล้านนาใช้คำว่าเวียง เรียกคนในเมืองว่า คนเวียง หรือชาวเวียง)

* บทความลงพิมพ์เผยแพร่ใน หนังสือสารคดี เพื่อความเข้าใจในแผ่นดินเรื่อง เชียงใหม่.

กรุงเทพมหานคร : ด้านสหราชอาณาจักร, 2540. หน้า 201-223.

ส่วนคนที่อยู่ติดแดนทางใต้ของล้านนาอย่างคนอยู่ชานัน คนเมืองเรียกว่า คนใต้ ซึ่งคำนี้มีปรากฏในตำนานเมืองเชียงใหม่ ต่อมาใช้เรียกคนกรุงเทพฯ หรือเมืองอื่น ๆ ที่ไม่รู้จักว่า ชาวใต้หรือคนใต้ บางกลุ่มเรียกว่า คนไทย

ลัวะ ก่อนที่พญามังรายจะสร้างเมืองเชียงใหม่ ในปี พ.ศ. 1839 บริเวณที่ราบลุ่มแม่น้ำปิง มีแคว้นชื่อหริภุญไชย ซึ่งเชื่อกันว่าประชาชนส่วนใหญ่เป็นชาวมอญ หรือล้านนาเรียกว่า เม็ง ในเวลาใกล้เคียงกับบริเวณที่ราบลุ่มแม่น้ำปิงเชิงตอยสุเทพเป็นที่อยู่อาศัยของลัวะ (Lua, Lawa) ซึ่งตำนานได้กล่าวถึงลัวะไว้ 2 กลุ่ม กลุ่มแรกอยู่อาศัยบริเวณตอยสุเทพ ลับเชื้อสายมาจากขุนหลวงวิรังคะ อีกกลุ่มหนึ่งมีบรรพบุรุษชื่อปู่สะย่าและและฤาษีวาสุเทพ นอกจากนั้นปรากฏว่ามีลัวะตั้งถิ่นฐานอยู่บริเวณตอยตุง จังหวัดเชียงรายในปัจจุบัน มีหัวหน้าชื่อปู่เจ้าลาวจก

เรื่องราวของลัวะปรากฏเป็นลายลักษณ์อักษรในตำนานพระธาตุ ตำนานพระพุทธรบาท และตำนานพระเจ้าเลียบโลก ของล้านนาทุกเรื่องอธิบายว่า พระพุทธเจ้าเสด็จมาโปรดลัวะและลัวะได้เลื่อมใสในพุทธศาสนา พระพุทธเจ้าได้ประทานเกศธาตุ หรือรอยพระพุทธรบาทไว้ให้แก่ลัวะ ดูเหมือนว่าผู้แต่งตำนานจะให้ลัวะเป็นผู้สร้างพระธาตุ พระบาทก่อนที่จะเขียนถึงเรื่องราวในสมัยล้านนาหรือคนเมือง

มีนิทานพื้นบ้านเล่าถึงความสัมพันธ์ระหว่างลัวะที่เชิงตอยสุเทพ กับชนชาติมอญที่แคว้นหริภุญไชย ว่า ขุนหลวงวิรังคะได้ทูลขอให้พระนางจามเทวี-กษัตริย์หริภุญไชยอภิเษกสมรสด้วย แต่พระนางปฏิเสธ ขุนหลวงวิรังคะจึงยกกองทัพมารบเมืองหริภุญไชย แต่พ่ายแพ้พระนางจามเทวี ในที่สุดคับแค้นใจจนออกแตกสิ้นชีวิต นิทานเรื่องนี้สะท้อนให้เห็นว่าชนมอญนั้นมีความเคารพสูงกว่าพวกลัวะ และระบุถึงถิ่นฐานของทั้ง 2 กลุ่มว่าตั้งอยู่บริเวณที่ลุ่มน้ำปิงทางทิศใต้ของเมืองเชียงใหม่และบริเวณเชิงตอยสุเทพ ในราวพุทธศตวรรษที่ 13

การศึกษาทางด้านโบราณคดีและประวัติศาสตร์จากตำนานทำให้พบว่า มีชุมชนโบราณที่บริเวณเชิงตอยสุเทพ คือ เวียงเชษฐบุรี สันนิษฐานว่าเป็นชุมชนของลัวะ ซึ่งต่อมาพญาสามฝั่งแกนสร้างเวียงในบริเวณเดียวกัน ชื่อว่าเวียงเจ็ดลิน นอกจากนั้นเวียงสวนดอกและเวียงนพบุรีที่เชื่อกันว่าเป็นเมืองเชียงใหม่ที่พญามังรายทรงสร้างขึ้น ตำนานก็เขียนว่าเป็นของลัวะมาก่อน คนไทใหญ่มีคติโบราณว่า "สาว(ผ) สร้างฟ้า ล้า (ลัวะ) สร้างเมือง"⁷ แสดงว่าลัวะนั้นเป็นพวกที่มีความเจริญขนาดเป็นที่ยอมรับของคนกลุ่มอื่น ๆ

ลัวะเป็นกลุ่มชนที่นำศึกษา โดยเฉพาะในเมื่อวัฒนธรรมประเพณีของลัวะกับคนเมืองนั้น มีลักษณะคล้ายกันมากจนยากจะกล่าวว่าใครเป็นเจ้าของ

เมื่อพญามังรายประทับที่เวียงกุมกามหลังจากที่ยึดเมืองหริภุญไชยได้แล้วนั้น พระองค์ได้เสด็จประพาสลาลัสต์วบริเวณทิศเหนือของเวียงกุมกามเชิงตอยสุเทพ จึงทรงพบชัยภูมิเหมาะแก่การสร้างเมืองที่เมืองร้างของพวกลัวะ คือเมืองนพบุรี ซึ่งตำนานเขียนไว้ว่าลัวะเป็นผู้สร้าง แล้วเมื่อ จึงหนีขึ้นไปอยู่บนตอย พญามังรายได้ส่งขุนนางไปสอบถามเกี่ยวกับประเพณีของบ้านเมืองที่ลัวะเคยปฏิบัติมาก่อน (อันที่จริงอาจเป็นพญามังรายเองที่ขบไล่ลัวะออกจากเมืองก็ได้)

ประเพณีบูชาเสาอินทขิลที่ถือปฏิบัติสืบมาจนปัจจุบันก็ว่าสืบมาจากพวกลัวะ ดำเนินมาแล้วว่าเสา^๙ พระอินทร์มอบให้ลัวะที่เมืองนพบุรี^{๑๐} นอกจากนั้นยังมีหลักฐานธรรมเนียมปฏิบัติหลายอย่างก็แสดงว่า ลัวะเคยเป็นเจ้าของถิ่นนั้นมาแต่เดิม เช่น การให้ลัวะเป็นผู้ "เบิก" ในการทำพิธีต่าง ๆ ในคราวที่พระเจ้ากาวิละเสด็จเข้าเมืองเชียงใหม่ทางประตูช้างเผือกก็ให้ "ลัวะจุ่งหมามาแซกหาบไก่" (แซกเป็นเครื่องสานทรงสอบสำหรับใส่สิ่งของ ใช้สานหลังคล้ายเป้) นำขบวนเสด็จเข้าเมือง^{๑๑} ครั้นพญาน้ำท่วมเจ้าเมืองเชียงตุงจะขึ้นหอคำก็ให้ลัวะมาทำพิธีขึ้นก่อน ถือเป็นพี่ชายคนแรกหรือเจ้าของแผ่นดินเดิม และที่จังหวัดเชียงรายเคยปรากฏว่า ครึ่งหนึ่งพญาหลวงผู้ปกครองเวียงป่าเป้าทำพิธีขึ้นบ้านใหม่ ให้ลัวะบ้านปางโจ๊กไปขึ้นบ้านก่อน พิธีต่าง ๆ มักให้ลัวะทำเป็นปฐมฤกษ์^{๑๒}

นอกจากนี้ความเชื่อทั่ว ๆ ไปที่ลัวะและคนเมืองถือปฏิบัติเหมือนกันก็มีหลายอย่าง ในงานศพทั้งลัวะและคนเมืองใช้ตุ่มสามทางนำหน้าขบวนศพไปป่าช้า จุดไฟยามที่ศพ รวมทั้งไม่ให้คนข้ามแม่น้ำเป็นอาทิ กระทั่งประเพณีการถือผี ที่ถือเป็นบรรทัดฐานในการปกครองตนเองของคนเมืองก็เชื่อกันว่ามาจากลัวะเช่นกัน^{๑๓}

ลัวะกับคนเมืองน่าจะมีความสัมพันธ์อันดีในลักษณะพึ่งพาอาศัยกันและกันมาแต่อดีต มีตำนานหลายเรื่องกล่าวถึงความช่วยเหลือเกื้อกูลกันของคน 2 กลุ่มนี้ เช่น ในนิธิวงศ์วงศ์ลัวะ คือผีปู่และย่านสะ มีคำอัญเชิญว่า "ลัวะเยยะไรอย่าหื้อตายคา ไทเยยะนออย่าหื้อตายแดดและเหยี่ยวแห่ง" ขออย่าให้ไรของลัวะต้องเสียไปเพราะพญาคามารุกราน ขออย่าให้นาที่คนไทยวนทำต้องมาเสียผลเพราะความแห้งแล้ง(เลย) คือให้ผีดูแลไรนาทั้งของลัวะและไทยวนหรือคนเมืองนั่นเอง^{๑๔} ในตำนานสุวรรณคำแดงก็เล่าว่าลัวะช่วยผาคนไทหนีข้าศึก โดยให้ทั้งลัวะทั้งไทตัดผมและนุ่งผ้าแบบเดียวกัน ตั้งว่า "มุสไทตัดผมเหมือนลัวะ ลัวะนุ่งผ้าเหมือนไท" และว่า "ลัวะปลง (ยกลง) ไท ไทปลงหมอนิ่ง"^{๑๕} หมายความว่าความร่วมมือร่วมใจกันให้งาน(ครัว) เรียบร้อยไปด้วยดี

คนลัวะคงจะอยู่ร่วมกับคนเมือง หรือล้านนาอย่างสันติสุข จึงปรากฏว่ามีชุมชนลัวะ หมู่บ้านลัวะอยู่ทั่วเมืองเชียงใหม่และแม่ฮ่องสอน ในเอกสารคัมภีร์โบราณฉบับวัดเจติยหลวง ที่จารในรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระจุลเกล้าเจ้าอยู่หัว พ.ศ. 2440 เขียนรายชื่อที่ตั้งวัดและนิกาของกลุ่มต่าง ๆ ในเชียงใหม่ ปรากฏว่ามีชุมชนลัวะอาศัยอยู่นอกเมืองเชียงใหม่ ตั้งวัดและแนวปฏิบัติของกลุ่มตนเองบันทึกเรื่อง นี้เรียกว่า "นิกาของลัวะ"^{๑๖} ชื่อวัดและที่ตั้งของชาวลัวะมีหลายแห่ง

นอกกำแพงเมืองเชียงใหม่ด้านทิศใต้ ลัวะตั้งถิ่นฐานกระจายอยู่ในเขตอำเภอหางดง บริเวณวัดยางปวน (บ้านชื่อเดียวกับชื่อวัด) วัดขุนคง วัดหนองช้าง วัดทุ่งแพรง ด้านตะวันออกของเชียงใหม่ เขตอำเภอสันกำแพงพบบ้านลัวะเพียงหมู่บ้านเดียว ที่บ้านห้วยแก้ว มีวัดลัวะห้วยแก้วเป็นศูนย์กลาง ในอำเภอสันทรายมีบ้านลัวะอยู่ที่วัดแม่เกี้ยงคำ วัดสันป่าสัก อำเภอจอมทองก็มีที่บ้านแปะซึ่งพบหลักฐานจารึกหลายเงินว่าเป็นข้าพระวัดราชวิสุทธิธารมย์ (ปัจจุบันคือวัดบ้านแปะ) ที่พระนางวิสุทธิเทวีกษัตริย์เชียงใหม่ในสมัยที่มาปกครองเป็นผู้สร้าง^{๑๗} ปัจจุบันชาวลัวะเหล่านี้ได้ผสมผสานกลมกลืน (assimilation) กับคนไทยวนที่เรียกตนเองว่า "คนเมือง" จนกลืนกลายเป็นคนเมืองในที่สุด

ชุมชนลัวะเดิมยังกระจัดกระจายอยู่ทั่วเมืองเชียงใหม่ โดยเฉพาะบริเวณเชิงตอยสุเทพตั้งแต่
อำเภอแมริมลงไปถึงอำเภอฮอด

ส่วนลัวะที่ตั้งถิ่นฐานบนภูเขาในเขตอำเภอแม่แจ่ม สะเมิง ฮอด ได้กลายเป็นชาวเขาไม่ต่าง
จากชาวเขาเผ่าอื่นตามความเข้าใจของคนทั่วไป ลัวะที่อยู่บนภูเขาหรือเชิงเขานี้ไม่อยู่ในบัญชีสำรวจวัด
พ.ศ. 2440 สันนิษฐานว่าอาจเป็นพวกที่หนีขึ้นไปจากพื้นราบและนับถือผีอยู่ก็ได้ ปัจจุบันพวกนี้ก็ยังนับถือผี
อย่างเคร่งครัด แม้จะมีพุทธศาสนาหรือคริสต์ศาสนาเข้ามาเผยแพร่แล้วก็ตาม

เม็ง หรือ มอญ ในอดีตกาลบริเวณที่ตั้งเมืองเชียงใหม่และบริเวณที่ราบลุ่มแม่น้ำปิง นอกจาก
จะมีพวกลัวะอาศัยอยู่แล้ว ยังมีพวกมอญโบราณหรือที่ล้านนาเรียกว่าเม็งอาศัยปะปนอยู่ด้วย วรรณกรรมทำว
อู่หรือเจียงเล่าว่า พระมารดาของขุนเจืองเป็นเม็ง (ขุนเจืองมีพระชนมายุระหว่าง พ.ศ.
1625-1705) แม่น้ำปิง, พิงค์ หรือ ระวังก์ มีชื่อเรียกอีกอย่างหนึ่งว่า แม่น้ำเม็ง หมายถึงแม่น้ำที่ชาวเม็ง
อาศัยอยู่ จามเทวีวงศ์เรียกชาวลุ่มน้ำปิงว่า "เมงคบุตร" หรือลูกเม็ง¹⁷ ประชาชนส่วนใหญ่ของหริภุญไชยตั้ง
แต่สมัยพระนางจามเทวีเป็นเม็งได้รับพุทธศาสนาและวัฒนธรรมแบบทวารวดีจากละโว้หรือภาคกลาง วัฒน-
ธรรมของเม็งหลายประการ เช่น ปฏิทินแบบมอญหรือเม็ง ปรากฏในศิลาจารึกและคัมภีร์ใบลานล้านนา
ซึ่งจะเขียนศักราชเป็นวันไทและวันเม็งควบคู่กันไปเสมอ เพื่อให้เข้าใจทั้งไทยวนและเม็ง ศิลาจารึกวัด
พระยืน จังหวัดลำพูน ตอนที่พระมหาเถรกระทุ้งอัตตินให้พื้นแน่นเพื่อสร้างฐานพระยืนมีคำกล่าวว่า "แล้ว
พระมหาเถรเจ้าจึงแรกทศกัณฐ์บ่อนัลลังก์พระยืนเป็นเจ้านี้ ในปีระกา เดือนยี่ ออกสามค่ำ วันไทยวันกาบ-
เส็ด วันเม็งวันศุกร์ พารเมือจักรุ่งแจ้ง..."¹⁸

ด้านอักษรศาสตร์ อักษรมอญถือเป็นต้นกำเนิดของอักษรธรรมล้านนาหรือตัวเมือง กฎหมาย
พระธรรมศาสตร์ต่าง ๆ¹⁹ ของล้านนาก็สันนิษฐานว่าได้รับอิทธิพลจากพระธรรมศาสตร์ของมอญ

นอกจากนี้ยังพบประเพณีการไหว้ผีเม็งเรียกว่า พ้อนผีเม็ง และความเชื่อที่ว่าพระอุปคุต พระ
อรหันตสาวกในสมัยพุทธกาลสามารถช่วยป้องกันมิให้เกิดเหตุวิวาทในเทศกาลหรืองานมหรสพตามวัด²⁰ จึง
ต้องอาราธนาพระอุปคุตจากแม่น้ำมาสถิตในหอพระอุปคุตตลอดระยะเวลาที่ม้งงานมหรสพนั้น ความเชื่อเหล่านี
นี้ได้ตกทอดมาถึงปัจจุบันในหมู่บ้านของชาวเม็งในเชียงใหม่

เม็งหรือมอญที่อาศัยอยู่ในเชียงใหม่มีหลายกลุ่ม ในสมัยพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่
หัว พ.ศ. 2440 มีบันทึกว่าชาวเม็งได้ตั้งถิ่นฐานอยู่บริเวณถนนท่าแพภายในกำแพงเมืองชั้นนอก และได้
สร้างวัดของตนเองขึ้นในบริเวณเดียวกันนี้ ชื่อวัดบุพพาราม ซึ่งในคัมภีร์ใบลานเขียนว่า วัดบุพพาโร มี
วิธีปฏิบัติทางศาสนาตามธรรมเนียมเดิมเรียกว่า นิกายมอญ²¹ ส่วนเม็งกลุ่มอื่นได้ตั้งถิ่นฐานกระจัดกระจาย
อยู่นอกกำแพงเมืองเชียงใหม่ สังเกตได้จากชื่อหมู่บ้านมีคำว่า เม็ง ได้แก่ บ้านร่องปูเม็ง อำเภอสันกำแพง
บ้านสันนาเม็ง อำเภอสันทราย บ้านนาเม็ง อำเภอสันป่าตอง บางหมู่บ้านชื่อไม่ชัดว่าเม็งแต่ผู้อยู่อาศัยเป็น
ชาวเม็งก็มี เช่น บ้านหนองครอบ บ้านกอโชค บ้านท่ากาน (เวียงท่ากาน) อำเภอสันป่าตอง บ้านสอง
แคว (เวียงเกาะ) อำเภอจอมทอง บ้านปากก่อง อำเภอสารภี

บ้านเรือนในกำแพงเมืองเชียงใหม่สมัยราชวงศ์มังรายนั้น สันนิษฐานว่าจะแบ่งออกเป็นเขตต่าง ๆ โดยอาศัยความเชื่อเรื่องทักขเมืองหรือดวงเมือง ซึ่งคิดขึ้นพร้อมกับการวางดวงเมืองแต่ครั้งเริ่มสร้างเมือง คนล้านนาเชื่อว่าเมืองนั้นก็มีชีวิตเหมือนคน มีหัว มีสะดือ มีหางหรือส่วนล่างอยู่ตามทิศต่าง ๆ และมีดวงเหมือนคนด้วย เมืองแต่ละเมืองก็จะมีทิศของดวงต่าง ๆ ไม่เหมือนกัน เมื่อใดเกิดสิ่งใดได้เกิดขึ้น กับเมืองหรือเกิดภัยพิบัติก็ต้องมีการลั่นชะตาเมือง ดังปรากฏหลักฐานเกี่ยวกับพิธีกรรมดังกล่าวในสมัยมหาสมณวงศ์แสน แห่งราชวงศ์มังราย ซึ่งปกครองเชียงใหม่ระหว่าง พ.ศ. 1945-1984 ²²

เขตพระราชวัง เรียกว่า เวียงแก้ว ตั้งอยู่บริเวณหรือชัยภูมิที่เป็นมงคล ได้แก่ อายุเมือง
เดชเมือง และศรีเมือง พระราชวังหรือเวียงแก้ว คือวัดสุทธารวาส ปัจจุบันคือที่ตั้งวิทยาลัยเทคนิคเชียงใหม่
อยู่บริเวณอายุเมือง เจ้านายจะสร้างคุ้มในบริเวณด้านเหนือของเมืองถึงศูนย์กลางเมือง ดึกสะตือเมือง
หลักฐานที่เรียกเขตพระราชวังของกษัตริย์ราชวงศ์มังรายและราชวงศ์เจ้าเจ็ดตนว่า เวียง
แก้ว อย่างหนึ่งคือ บันทึกของพระครูญาณลังกา ตำแหน่งพระราชาคณะฝ่ายเหนือ เจ้าอาวาสวัดทุ่งยูน บันทึก
ไว้เมื่อ พ.ศ. 2440 " จุลศักราช 1249 (พ.ศ. 2430) เจ้านายข้าราชการทั้งหลายมีพิธีสร้างน้ำ-
พทานิเสกพระเจ้าอินทวิชยานนท์แล้ว เชิญขึ้นสถิตที่แท่นแก้วในหอคำเวียงแก้ว " ²⁴

ในเขตกำแพงเมืองสี่เหลี่ยมและกำแพงเมืองชั้นนอก กลุ่มขุนนางระดับต่าง ๆ จะตั้งถิ่นฐาน และสร้างวัดเป็นประจำครอบครัวและผู้ใต้บังคับบัญชาของตน ได้แก่ วัดของขุนนางที่ชื่อว่าช้อ มียศระดับ นายร้อยได้สร้างวัดชื่อ วัดร้อยช้อ (ปัจจุบันเปลี่ยนชื่อเป็น วัดลอยเคราะห์) วัดที่ขุนนางระดับนายพัน สร้างในเขตบ้านเรือนของตน เช่น วัดพันแหวน วัดพันแจ่ม วัดพันเตา วัดพันอัน ขุนนางระดับเจ้าพ่อกัน สร้างวัด เช่น วัดพ่อกันสาร วัดพ่อกันวัน วัดพ่อกันรา และวัดพ่อกันเงิน ซึ่งเป็นวัดประจำภรรยาว่านลงน้ำ

สร้างวัดบริเวณประตูเมืองเชียงใหม่ ได้แก่ วัดแสนฝาง (ประตูท่าแพเดิม) วัดแสนตาห้อย (ประตูสวนดอก) วัดแสนชาน (ประตูช้างเผือก) และวัดแสนพอก²⁵

นอกจากนี้ชุมชนช่างฝีมือหรือขุนนางระดับต่ำ เรียกว่า พวก, ช่าง ก็มีวัดเป็นของตนเอง เช่น วัดพวกช่าง วัดพวกทงส์ วัดพวกแต้ม วัดช่างแต้ม (ช่างวาดรูป) วัดพวกเปี้ยะ (ช่างเล่นเปี้ยะ) วัดช่างคำ (ช่างทอง) วัดช่างลาน (ช่างคุ้มหุ) วัดช่างฆ้อง (ช่างทำฆ้อง) วัดช่างเคียน (ช่างกลึง)

วัดเหล่านี้แสดงร่องรอยการตั้งถิ่นฐานของขุนนางและไพร่เมืองในเชียงใหม่ได้อย่างดี แม้จะไม่สามารถกำหนดอายุได้แน่นอนก็ตาม อย่างน้อยก็ช่วยให้มองเห็นภาพชุมชนโบราณในเมืองเชียงใหม่ได้ บางวัดแม้จะร้างไปแล้ว ก็ยังเหลือหลักฐานทางโบราณคดีหรือโฉนดของทางราชการอยู่เป็นหลักฐาน

เขตที่คุ้มขังนักโทษและป่าช้าของเมือง ภายในกำแพงเมืองตรงที่เป็นกาลกิณีเมืองเป็นเขตที่ตำนานเขียนว่าเป็นที่คุ้มขังนักโทษมาตั้งแต่สมัยราชวงศ์มังรายตอนต้น ญาแสนภู ราชันดิดาของญามังรายได้โปรดให้สร้างที่คุ้มขังขุนเครือซึ่งเป็นอาของพระองค์ไว้ที่ทิศกาลกิณีเมือง หรือแจ้งกู่เรื่องปัจจุบันทิศนั้นเป็นทิศอัปมงคล จึงให้สร้างประตูสวนปรุง ซึ่งเป็นประตู²⁶ สำหรับนำศพออกจากเมืองไปเผานอกเมือง ปัจจุบันชาวเชียงใหม่ที่อาศัยอยู่ในกำแพงเมืองยังนำศพผ่านประตูสวนปรุงไปสู่ป่าช้าประตูหายยา แนวความคิดเรื่องนีตรตรงกับข้อปฏิบัติของชาวเมืองเชียงตุง²⁷

" ช่วงหลวง " เป็นบริเวณที่โล่งหรือสนามหลวงกลางเมือง คล้ายสนามหลวงของกรุงเทพมหานคร หรือทุ่งพระเมรุของกรุงศรีอยุธยา สันนิษฐานว่าใช้เป็นที่ชุมนุมของประชาชนเมื่อบ้านเมืองที่มีพิธีการงานต่าง ๆ เช่น ราชภิเษก สงกรานต์ งานรื่นเริง ทั้งอาจจะใช้เป็นสถานที่รวบรวมกำลังพลในยามสงคราม และเป็นสถานที่ถวายพระเพลิงพระบรมศพของกษัตริย์หรือเจ้านายในสมัยราชวงศ์กาวิละตอนปลาย ตรงกับรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ช่วงหลวงได้เปลี่ยนสภาพไปเป็นคุ้มเจ้านาย สนามหลวงในเมืองจึงหายไป สถานที่ถวายพระเพลิงย้ายออกมาอยู่นอกเมืองด้านติดกับแม่น้ำปิง เรียกว่า ช่วงเมรุ (ปัจจุบันเป็นบริเวณตลาดวโรรส)

วัดหัวช่วง เป็นวัดที่สร้างติดกับช่วงหลวง ใช้เป็นที่ประกอบพิธีกรรม (หัว หมายถึงทิศเหนือของเมือง) มีวัดชื่อนี้อยู่หลายเมืองในเขตล้านนา เท่าที่เหลือหลักฐานถึงปัจจุบันได้แก่ วัดหัวช่วงที่เมืองเชียงตุง เมืองยอง เมืองลำปาง เมืองแพร่ เมืองน่าน และเมืองพะเยา ล้วนเป็นวัดสำคัญของเมืองทั้งสิ้น

สะดือเมือง คือบริเวณศูนย์กลางเมือง เมืองเชียงใหม่มีวัดสะดือเมือง แสดงว่าเป็นวัดที่สร้างขึ้นบริเวณกลางเมืองเชียงใหม่ปัจจุบันร้าง วัดนี้ตั้งอยู่ด้านทิศใต้ของสนามหลวง เป็นที่ประดิษฐานเสาหลักเมือง คือเสาอินทขิล ซึ่งปัจจุบันย้ายไปประดิษฐานที่วัดเจดีย์หลวง²⁸

สมัยรัตนโกสินทร์

เมื่อเชียงใหม่กลายเป็นเมืองร้างไปนาน 20 ปี ระหว่าง พ.ศ. 2318-2338 นั้นผู้คนต่างอพยพออกหนีภัยสงครามไปอยู่ที่อื่น เมื่อพระเจ้ากาวิละได้ฟื้นฟูเมืองเชียงใหม่ในปี พ.ศ. 2338 และย้ายคนจากเมืองต่าง ๆ เข้ามาตั้งถิ่นฐานใหม่ อาจจะมีคนกลุ่มเดิมที่หนีสงครามอพยพกลับมาส่วนหนึ่ง อีกส่วนหนึ่งอีกส่วนหนึ่งอาจจะมาจากเมืองอื่น เช่น ลำปาง แพร่ น่าน ฯลฯ และยังมีคนที่มาจากเมืองไกลทางเหนือของล้านนา เช่น ไทเขิน ไทลื้อ ฯลฯ ซึ่งพระเจ้ากาวิละได้ทำสงครามกวาดต้อนเข้ามาไว้ในเชียงใหม่ด้วย ขบวนการกวาดต้อนนี้เรียกว่า "เก็บผ้าใส่ข้า เก็บข้าใส่เมือง" ซึ่งก็คงกวาดมาทั้งหมดทั้งพระสงฆ์ด้วย ดังนั้นจึงอนุญาตให้นิกายต่าง ๆ ปฏิบัติตามธรรมเนียมประเพณีของตนเอง คงไว้ทั้งชื่อชาตินิคมและชื่อบ้านนามเมืองเดิมของตน สันนิษฐานว่าพระเจ้ากาวิละอาจจะกำหนดเขตให้ตั้งบ้านเรือนแยกกันอยู่เป็นเขตไป ไม่ให้มีโอกาสรวมตัวกันทำอันตรายแก่บ้านเมืองในยามนั้นได้

หลักฐานการสำรวจวัด นิกายสงฆ์ในวัด จำนวนพระภิกษุและสามเณรในปี พ.ศ. 2440 ซึ่งเขียนลงบนพับสาด้วยอักษรธรรมล้านนาของวัดเจติยหลวง ระบุไว้ทั้งจำนวนวัดและประชาชนที่ตั้งถิ่นฐานอยู่รายรอบวัดหรือมาทำบุญที่วัดนั้น ๆ ช่วยให้เห็นภาพของการตั้งถิ่นฐานของคนในเมืองเชียงใหม่ ชื่อนิกายต่าง ๆ นอกจากจะบอกถึงกลุ่มชาตินิคมและที่มาแล้ว ยังแสดงว่าคนเหล่านี้มีจารีตที่ถือปฏิบัติแตกต่างกันไปตามกลุ่มของตน เช่น นิกายยง นิกายแพร่ นิกายลวง นิกายเชียงแสน นิกายเขิน นิกายม่าน ซึ่งแน่นอนการผสมผสานทางวัฒนธรรมได้ทำให้ความแตกต่างระหว่างนิกายเหล่านี้เลือนลางไปแล้วในปัจจุบัน แม้จะมีหลงเหลืออยู่ที่เจือจางเต็มที่

ชาวเชียงแสน ชาวเชียงแสนกลุ่มหนึ่งอพยพเข้ามาตั้งถิ่นฐานบริเวณประตูท่าแพด้านใต้ ภายในกำแพงเมืองชั้นนอกหรือกำแพงดิน เป็นศรัทธาของวัดมหาวัน และวัดลอยเคราะห์ วัดข้างฆ้องกับวัดพันตอง เป็นศูนย์กลางสำคัญ สันนิษฐานว่าเพราะเป็นช่างฝีมือจึงจัดให้อยู่ในเมือง ส่วนอีกกลุ่มหนึ่งไปตั้งบ้านเรือนอยู่เชิงดอยสุเทพ แถบวัดฝายหิน และวัดป่าแดง ปัจจุบันเป็นวัดร้าง อยู่ทางทิศใต้ของมหาวิทยาลัยเชียงใหม่ พวกนี้นับพุทธศาสนาและมีข้อปฏิบัติตามแบบตนเอง เมื่อมาอยู่เชียงใหม่ได้นำเอาข้อปฏิบัติมาที่บ้านเมืองเดิมด้วย ผู้บันทึกจึงบันทึกว่า "นิกายเชียงแสน"

ชาวน่าน กลุ่มหนึ่งอพยพจากเมืองน่าน มาตั้งถิ่นฐานนอกกำแพงเมืองสี่เหลี่ยมด้านทิศตะวันออกเฉียงใต้ หรือแจ้งคะห้า มีวัดบัวเงินจอกปอกเป็นศูนย์กลาง ปัจจุบันเรียกว่า วัดพวกช้าง อีกกลุ่มหนึ่งอยู่บริเวณถนนท่าแพ ในกำแพงดินชั้นนอก มีวัดเซตวัน เป็นศูนย์กลาง

ชาวแพร่ ตั้งบ้านเรือนนอกเมืองเชียงใหม่ ที่บ้านทุ่งต้อม อำเภอหางดง

ชาวไท นิกายของวัดเจติยหลวงฉบับนั้น จารึกว่าคนนิกายไท (ซึ่งไม่ทราบว่าเป็นชนชาติใดแน่ จะว่าเป็นคนไทใหญ่ก็ไม่น่าใช่เพราะคนล้านนาเรียกไทใหญ่ว่าเงี้ยว) กลุ่มหนึ่งตั้งบ้านเรือนอยู่ริมคูเมืองด้านนอก ติดกับประตูท่าแพปัจจุบัน มีวัดอุปคำ ปัจจุบันชื่อว่า วัดอุทรายคำ เป็นศูนย์กลาง อีกกลุ่มหนึ่งตั้งบ้านเรือนที่ทุ่งช้างคลานนอกกำแพงดินเมืองเชียงใหม่ ไปทำบุญที่วัดใหม่ทุ่งช้างคลาน ซึ่งปัจจุบันอยู่บริเวณถนนช้างคลานและเป็นวัดร้างเสียแล้ว กลุ่มที่ 3 ตั้งบ้านเรือนฝั่งแม่น้ำปิงด้านทิศตะวันออก มีวัดศรีโคงเป็นวัดประจำหมู่บ้าน ในสมัยนั้นบริเวณนี้เป็นที่ว่างเปล่า ว่างๆ พวกนี้อาจจะวกกลับมาวัดช้างคลานบ้างก็ได้ ไม่น่ามีบ้าน ๒

ชาวม่า หรือที่คนล้านนาเรียกว่า ม่านตั้งถิ่นฐานอยู่ในและนอกกำแพงเมืองสี่เหลี่ยมด้านทิศ-
ตะวันออกเฉียงใต้ หรือบริเวณแจ้งคะทำทั้งด้านในและด้านนอก ไบลานที่บันทึกตอนปี พ.ศ. 2440 มีชื่อวัดมาน
แจ้งคะทำในเวียง ปัจจุบันคาดว่าน่าจะเป็นวัดทรายมูล (พม่า) ส่วนที่อยู่ด้านนอกมีวัดมานแจ้งคะทำนอก
เวียง ปัจจุบันน่าจะได้แก่วัดเมืองมาง ซึ่งผู้สร้างเป็นม่านที่อพยพมาจากเมืองมางในรัฐฉาน และอีกกลุ่มหนึ่ง
ตั้งบ้านเรือนอยู่ทุ่งช้างคลานนอกเมืองด้านทิศตะวันออก มีวัดมานทุ่งช้างคลาน (ร้างแล้ว)

ชาวม่านนั้นถือได้ว่ามีบทบาทต่อวัฒนธรรมเชียงใหม่ไม่น้อยทีเดียว เพราะปกครองเชียงใหม่อยู่
นานกว่า 200 ปีนั้นเอง ปัจจุบันยังมีร่องรอยให้เห็นมากมาย ไม่ว่าจะเป็นเรื่องของอาหารการกิน รูปแบบ
ของวัดวาที่มีลักษณะแปลกตาไปจากวัดไทยทั่วไป แม้กระทั่งในเรื่องภาษาก็เช่นกัน

ชาวไทใหญ่หรือเงี้ยว ตั้งบ้านเรือนอยู่นอกกำแพงเมืองเชียงใหม่ด้านทิศเหนือ บริเวณประตู
ช้างเผือก มีวัดป่าเป้าเป็นศูนย์กลาง พวกนี้คงเคยมีฝีมือในการทำเครื่องสังคโลก จึงพบเตาเผาไรบริเวน
นั้นมาก วัดไทใหญ่นั้นลักษณะคล้ายวัดพม่ามาก ทั้งตัววิหารและลักษณะของพระพุทธรูป แต่ภิกษุ ศรัทธาวัตรู้กัน
ดีว่า วัดไทใหญ่เป็นพม่าหรือไทใหญ่

ห่างออกไปจากตัวเมืองก็มีพวกไทใหญ่อาศัยอยู่หลายแห่ง อย่างที่บ้านเหมืองกุง อำเภอหางดง
ปัจจุบันยังคงทำน้ำตันซึ่งเป็นเครื่องดินเผาเฉพาะของพวกไทใหญ่อยู่ ที่อำเภอฝางถือเป็นแหล่งใหญ่ มีวัด
ไทใหญ่อยู่หลายวัดทีเดียว อาทิ วัดตันรุ่ง วัดจองแป้น ที่บ้านท่าตอน บ้านใหม่หมอกจ้าม อำเภอแม่สาย
ที่อำเภอเวียงแหงก็มีไทใหญ่ที่อพยพเข้ามาจากเขตรัฐฉานในพม่า ส่วนที่บ้านกาต อำเภอสันป่าตองนั้นถือ
ได้ว่าแผ่ขยายตัวเป็นชุมชนการค้าของท้องถิ่นเมื่อมีชาวไทใหญ่หนีการสู้รบและการปล้นสะดมแถบเมือง
หมอกใหม่ ในเขตรัฐฉาน เข้ามาประมาณปี พ.ศ. 2410 ต่อมาจึงขยายถิ่นฐานออกไปแถบอำเภอฝาง
ฝาง ปาย (แม่ฮ่องสอน)

ในอดีตชาวไทใหญ่มีชื่อทางด้านการค้าขายเช่นเดียวกับชาวม่าและชาวฮ่อ เป็นที่ยอมรับกันทั่วไป
ว่า คนทั้ง 3 กลุ่มนี้เป็นพ่อค้าตั้งแต่มีศูนย์กลางการค้าในดินแดนล้านนา เดินทางค้าขายข้ามไปมาระหว่าง
ดินแดนล้านนากับพม่าและเมืองตอนล่างของจีนแถบมณฑลยูนนาน โดยใช้ม้าและวัวเป็นพาหนะอย่างที่เรียก
กันว่า พ่อค้าวัวต่าง ม้าต่าง ก่อนที่ชาวอังกฤษและชาวจีนจะเข้ามามีบทบาทแทนในช่วงหลัง

ไม่เพียงเป็นพ่อค้า ชาวไทใหญ่และชาวม่ายังขึ้นชื่อว่าชำนาญในการทำไม้อีกด้วย ในช่วง
ต้นรัตนโกสินทร์ที่เมื่ออังกฤษได้รับสัมปทานทำไม้ในภาคเหนืออย่างมหาฬารนั้นก็ได้จ้างชาวไทใหญ่และชาว-
พม่าเข้ามาร่วรงานเป็นจำนวนมาก โดยมอบหมายให้คนพวกนี้ทำหน้าที่หัวหน้าและคนงานทำไม้ เพราะเชื่อ
ว่ามีความรู้ ความสามารถในการเรื่องการทำไม้ดีกว่าคนกลุ่มอื่น คนพม่าและไทใหญ่เหล่านี้ได้สร้างวัดของพวก
ตนขึ้นหลายแห่ง เพื่อใช้ประกอบศาสนพิธี และเป็นที่พบปะสังสรรค์ในหมู่พวกเดียวกัน

ชาวกง คนล้านนาเรียกแม่น้ำสาละวินว่า แม่น้ำคง ชาวกงก็คือคนที่มาจากกลุ่มน้ำสาละวินนั้น
เอง กลุ่มนี้อาจถูกกวาดต้อนมาหรืออพยพมาตั้งถิ่นฐานในกำแพงดินเมืองเชียงใหม่ด้านทิศใต้ นอกประตู
สวนปรุงขึ้นต่อวัดพวกเปี้ยะ (เปี้ยะหมายถึง ฝั้นเปี้ยะ) ปัจจุบันชื่อ วัดพวกเปี้ยะ ผู้สร้างน่าจะเป็นนักดนตรี
ของราชสำนัก มีตำแหน่งเป็น "พวก" อีกกลุ่มตั้งบ้านเรือนอยู่บริเวณวัดศรีสุพรรณ และวัดดาวดึงส์ ด้านทิศ
ตะวันออกของวัดพวกเปี้ยะ

ชาวเขินหรือไทเขิน ล้วนมาเรียกคนจากเมืองเชียงตุงว่า "เขิน" หรือ "ไทเขิน" บางกลุ่มอาจจะถูกกวาดต้อนมา บางกลุ่มอาจจะอพยพมาตั้งบ้านเรือนกระจายกันอยู่หลายแห่ง ไทเขินที่อยู่ในกำแพงดินชั้นนอกด้านใต้บริเวณวัดนันทาราม วัดหมื่นสารนั้น มีอาชีพทำเครื่องเขินและเครื่องเงินมาจนปัจจุบัน ในปี พ.ศ. 2440 ผู้บันทึกเขียนว่าเจ้าอาวาสวัดนี้เป็นเจ้านายเชียงตุง วัดกุดีคำ ปัจจุบันคือวัดธาตุคำใกล้กับวัดนันทาราม

ชาวเขินกลุ่มอื่นก็มีวัดยางกวง ซึ่งตอนนั้นร้างไปแล้ว อพยพมาจากบ้านยางกวงในเมืองเชียงตุง มีอาชีพทำหม้อ อยู่บ้านปากกล้วย ใกล้สนามบินเชียงใหม่ เชียงตุงสุเทพและที่ตั้งบ้านเรือนนอกเมืองเชียงใหม่ ก็มีวัดป่างิ้ว วัดสันตันแทน วัดสันข้าวแคว วัดสันกลาง วัดสันก้างปลา ในเขตอำเภอสันกำแพง และเขตอำเภอดอยสะเก็ด ได้แก่ วัดป่าพ่อง หรือวัดป่าป่อง และยังมีที่อำเภอสันทรายอีก แต่เป็นเกษตรกรทำนา มีใช้ช่างฝีมือ

ชาวยอง เป็นชาวไทลื้อกลุ่มหนึ่งที่อพยพหรือถูกกวาดต้อนมาจากเมืองยองในรัฐฉานของพม่า มาตั้งถิ่นฐานบริเวณวัดป่าตาล วัดดงขี้เหล็ก วัดยางพาย วัดดอนปิน วัดบวักด้าง และวัดร้อยพร้อม อำเภอสันกำแพง ซึ่งเป็นเขตติดต่อกับบ้านธิ อำเภอเมืองลำพูน มีชาวยองอาศัยอยู่มาก

ชาวไทลื้อกลุ่มนี้ถือตัวว่าเป็นคนเมืองยอง ไม่ใช่ไทลื้อธรรมดา เมื่อครั้งที่อพยพกันมานั้น พวกกันมาทั้งเมือง ตั้งแต่ข้าไพร่จนถึงเจ้าเมืองทีเดียว เมื่อมาถึงลำพูน เจ้าเมืองลำพูนเห็นมีเจ้ามาด้วยก็ต้อนรับชาวเมืองยองอย่างสมเกียรติ ถึงกับสร้างเป็นบ้านเป็นเมืองให้ที่ลำพูน ปัจจุบันก็ยังมียี่สิบบ้านเวียงของปรากฏอยู่

ชาวเมืองหลวง เป็นชาวไทลื้อที่มาจากเมืองหลวง ในสิบสองปันนา ตั้งถิ่นฐานในเขตอำเภอดอยสะเก็ด บริเวณวัดหลวงใต้ วัดศรีม่วงเมือง วัดหลวงเหนือ

ชาวเมืองหลวย เป็นชาวไทลื้อที่อพยพกวาดต้อนมาจากเมืองหลวยในรัฐฉาน ตั้งถิ่นที่อยู่บริเวณวัดมิ่งเมืองดอนชัย บ้านหลวย วัดกาตออน บ้านหัวฝาย ในอำเภอสันกำแพง

ชาวเมืองเสน ก็เป็นชาวไทลื้อเช่นกันอพยพกวาดต้อนมาจากเมืองเสนในรัฐฉาน ตั้งถิ่นฐานในกำแพงดินด้านตะวันออก ได้แก่ วัดเมืองเสน ปัจจุบันเป็นวัดร้าง อยู่ใกล้วัดช้างฆ้อง

ชาวจั่วลาย เป็นชาวไทเขิน อพยพกวาดต้อนมาจากบ้านจั่วลายในรัฐฉาน มาตั้งบ้านเรือนในกำแพงดินใกล้ประตูหายยาด้านใต้เมืองเชียงใหม่ บริเวณบ้านจั่วลาย มีวัดหมื่นสารเป็นศูนย์กลาง วิถีชีวิตในการทำเครื่องเงิน

ชาวมแม่ปะ มาจากเมืองที่ตั้งอยู่บริเวณน้ำแม่ปะในรัฐฉาน ไม่ทราบที่ตั้งแน่ชัด อพยพมาตั้งบ้านเรือนที่บริเวณวัดแม่ย้อยหลวง และวัดแม่ย้อยใต้ อำเภอดอยสะเก็ด มีความสามารถในการทำเครื่องเงิน เป็นที่ยอมรับกันในเรื่องฝีมือ ถึงขนาดคำว่าแม่ย้อยกลายเป็นที่ลือลือระดับคลาสสิกที่ประดับอยู่บนเครื่องเงิน ปัจจุบันชาวบ้านยังรักษาอาชีพทำเครื่องเงินอยู่เช่นเดิม และจากการสัมภาษณ์ ชาวบ้านเล่าว่าพวกเขาเป็นไทเขิน พวกเดียวกับไทเขินที่บ้านจั่วลาย

นอกจากกลุ่มชาติพันธุ์ดังกล่าวซึ่งมาตั้งถิ่นฐานเป็นชุมชนที่มีวัดเป็นของตนเองและยังถือปฏิบัติตามธรรมเนียมปฏิบัติเดิมของตนแล้ว ยังมีคนบางกลุ่มที่อพยพมาโดยไม่หวังจะร่วมมาด้วย หรืออาจจะ

อพยพมาน้อย ต่อมาจำนวนคนเพิ่มขึ้นจึงตั้งเป็นหมู่บ้านมีวัดของตนเอง ถือปฏิบัติตามธรรมเนียมของชาวเชียงใหม่ บันทึกการสำรวจวัดของวัดเจดีย์หลวงจึงบันทึกไว้ว่า "นิคายเชียงใหม่" แต่น่าสังเกตที่ยังรักษาชื่อที่มาเดิมของตนไว้ได้ ได้แก่ ชาวเมืองวะ มาจากเมืองวะ ตั้งบ้านเรือนที่บ้านหนองจ่อม อำเภอสันทราย ชาวเมืองวะเวียงแก่น มาจากเมืองวะเวียงแก่น (เวียงแก่นเป็นชุมชนโบราณ) อำเภอต๋อยสะเกิด ชาวเมืองซอน อพยพมาจากเมืองซอน ปัจจุบันคือเมืองมั่งซื่อ เขตเต๋อหง สาธารณรัฐประชาชนจีน มาตั้งบ้านเรือนในอำเภอสันทราย ชาวเมืองวิน และ ชาวเมืองคอง ไม่ทราบว่าเป็นคนมาจากที่ใด อพยพมาตั้งบ้านเรือนที่บ้านวิน อำเภอสันป่าตอง และบ้านคอง อยู่ในอำเภอเชียงดาวบริเวณเขตต่อชายแดนพม่า²⁹

เมื่อบ้านเมืองเป็นปึกแผ่นแล้ว การกวาดต้อนผู้คนกลุ่มต่าง ๆ จากเมืองต่าง ๆ ก็ไม่จำเป็นอีกต่อไป จนถึงสมัยที่มณฑลเป็นเมืองขึ้นของอังกฤษ จึงมีผู้คนอพยพเข้ามาในเมืองเชียงใหม่อีกหลายกลุ่มด้วยกัน

ชาวจีนฮ่อ คนเมืองเรียกชาวจีนจากยูนนานที่เดินทางมาทางบกว่า ห้อหรือฮ่อ พวกนี้เคยเข้ามาตั้งถิ่นฐานในเชียงใหม่และมีความสัมพันธ์ค้าขายกับคนเชียงใหม่มาแต่อดีตกาล (ดูจากตำนานต่าง ๆ เช่น ตำนานพื้นเมืองเชียงใหม่) ชาวจีนฮ่อไม่ใช่แว่นแต่จะใช้มาอย่างที่เราเรียกกันว่ามาต่างเป็นพาหนะ มีทั้งที่นับถือพุทธ คริสต์ และอิสลาม แต่จะดูเหมือนกลุ่มที่นับถือศาสนาอิสลามจะมีบทบาทและจำนวนมากกว่า 2 กลุ่มแรก ภาพคนจีนเดินเข้ามาสมัยต๋องกลายเป็นอีกหนึ่งเสน่ห์ของเชียงใหม่ที่สร้างความประหลาดใจให้แก่คนต่างถิ่นไม่น้อย ลักษณะความเป็นชาวจีนมุสลิมทำให้เกิดเอกลักษณ์ทางวัฒนธรรมจีนและวัฒนธรรมของชาวมุสลิม อย่างในการแต่งงาน ก็จะปฏิบัติตามประเพณีคนจีนทั่วไป ทั้งการหมั้น การแห่ขันหมาก แต่พอถึงช่วงที่เกี่ยวกับพิธีทางศาสนาก็จะทำตามแบบอิสลามเช่นนี้ เป็นต้น

ชาวจีนฮ่อมีชุมชนใหญ่ ๆ ในจังหวัดเชียงใหม่อยู่ 2 แห่งคือ ในเมืองกับที่อำเภอฝาง ในเมืองนั้นมีชุมชนใหญ่ 2 แห่ง คือที่บ้านฮ่อ เป็นชุมชนเก่าแก่ เรียกได้ว่าเป็นศูนย์กลางของชาวจีนฮ่อเลยก็ได้ อยู่นอกกำแพงเมืองด้านทิศตะวันออก ติดกับแม่น้ำปิงด้านใต้สะพานวรารัฐ บริเวณถนนเจริญประเทศ และถ้าข้ามสะพานไปอีกฝั่งก็จะเป็นชุมชนจีนฮ่ออีกแห่ง อยู่บริเวณสันป่าซ่อยฝั่งตะวันออกของน้ำแม่ปิง เป็นชุมชนที่ขยายตัวมาจากที่บ้านฮ่อนั่นเอง³⁰

ส่วนที่อำเภอฝางมีชุมชนจีนฮ่อกระจายอยู่หลายแห่ง เช่นที่บ้านยาง บ้านหัวฝาย คอยอ่างขาง ที่อำเภอแม่อาวก็มีที่บ้านท่าตอน

ถ้าอยากรู้ว่าที่ใดเป็นบ้านหรือชุมชนมุสลิมทั้งฮ่อทั้งแขกนั้นก็สังเกตไม่ยาก ให้ดูจากมัสยิดเป็นหลัก เพราะพวกนี้มักตั้งบ้านเรือนอยู่ใกล้ศาสนสถาน เห็นมัสยิดที่ไหน รอบ ๆ นั้นก็จะเป็นชุมชนมุสลิม ด้วยชาวมุสลิมนั้นแม้วิถีชีวิตที่ต้องผูกพันกับศาสนา (ที่เคร่งครัด) อยู่ตลอดเวลา

นอกจากชาวจีนฮ่อจะเข้ามาเชียงใหม่ตั้งแต่สมัยยังเป็นอาณาจักรล้านนาแล้ว ยังเข้ามาอีกระลอกใหญ่ในช่วงที่จีนมีการเปลี่ยนแปลงการปกครองเป็นระบอบคอมมิวนิสต์ ช่วงนั้นมีพลเรือนและกองกำลังทหารชาวจีนส่วนหนึ่งทางมณฑลยูนนานได้รวมตัวกันต่อต้านระบอบนี้ โดยเรียกตัวเองว่า กองกำลังทหารจีนคณะชาติ (ก๊กมินตั๋ง) หรือที่คนไทยทั่วไปเรียกว่า กองพล 93 ตั้งฐานกำลังอยู่ในเขตพม่า พวกนี้ถุกกวาดล้างอย่างหนักในปี พ.ศ. 2496 และปี พ.ศ. 2504 ส่วนใหญ่อพยพย้ายกลับได้หวั่น แต่ก็มีบางส่วนลักลอบเข้า

มาสู่ประเทศไทย รัฐบาลไทยเห็นประโยชน์ในการเป็นแนวกันชนลัทธิคอมมิวนิสต์ที่กำลังแพร่ระบาดอยู่ในขณะนั้น จึงรับไว้และได้กำหนดเขตที่อยู่อาศัย รวมทั้งวิธีการควบคุมชนกลุ่มนี้ โดยถือเป็นชนกลุ่มน้อยที่อพยพเข้าประเทศในลักษณะลี้ภัยทางการเมือง

ปัจจุบันชาวจีนฮ่อกลุ่มนี้ตั้งบ้านเรือนกระจายอยู่ตามที่ต่าง ๆ ทั้งเชียงใหม่ เชียงราย แม่ฮ่องสอน โดยที่อำเภอเชียงดาว ฝาง เวียงแหง ของเชียงใหม่ถือเป็นแหล่งใหญ่ที่สุด

ชาวจีน นอกจากชาวจีนที่อพยพเข้ามาทางบกจากด้านเหนือแล้ว ยังมีชาวจีนอีกกลุ่มหนึ่งที่อพยพมาจากดินแดนด้านใต้คือกรุงเทพฯ ซึ่งถ้าเทียบรุ่นกันแล้วก็เป็นพวกที่เข้ามาหาทางเหนือรุ่นหลังจีนฮ่อ ชาวจีนจากแดนใต้พวกนี้ล่องเรือมาจากเมืองจีนเป็นเงินโพ้นทะเล คนเมืองเรียกว่า เจ๊ก เหมือนที่คนไทยภาคกลางเรียก แต่คำเรียกนี้ก็ใช้กันในคนรุ่นแรก ๆ เท่านั้น คนรุ่นหลังก็เรียกและยอมรับตัวเองว่าเป็นคนเมือง ชาวจีนที่เข้ามานี้มีเชื้อสายทั้งแต้จิ๋ว กวางตุ้ง ไทหล่า ฮกเกี้ยน มาตั้งถิ่นฐานค้าขายอยู่บนฝั่งแม่น้ำปิงทั้งสองฝั่ง บริเวณวัดเกตุการาม บริเวณตลาดต้นลำไย และบริเวณถนนท่าแพ ซึ่งกลายเป็นแหล่งธุรกิจสำคัญในปัจจุบัน

พ่อค้าจีนเริ่มเข้ามาตั้งหลักแหล่งและค้าขายในเชียงใหม่ และภาคเหนือตั้งแต่ยุคปลายรัชสมัยพระเจ้าตาก โดยยึดแนวตามเส้นทางแม่น้ำ ชุมชนของจีนแต่ละเมือง จึงเป็นย่านท่าเรือของเมืองนั้น ๆ เช่น อำเภอป่าซาง ลำพูน ย่านวัดเกตุ เชียงใหม่ กล่าวได้ว่าคนจีนนับเป็นพ่อค้ากลุ่มเดียวที่ค้าขายโดยทางเรือติดต่อกับกรุงเทพฯ เนื่องจากมีความชำนาญและคุ้นเคยกับการเดินทางทางเรือเป็นทุนเดิม ทั้งมีสายสัมพันธ์ใกล้ชิดกับพ่อค้าจีนในกรุงเทพฯ อยู่แล้วด้วย คนกลุ่มนี้เติบโตใหญ่กลายเป็นนักธุรกิจสำคัญในเชียงใหม่และภาคเหนือ ได้แก่ กลุ่มตระกูลขัติยมาและนิมมานเหมินท์ ตระกูลอุณจะนาและวิบูลย์สันติ ตระกูลคักดาพร เป็นต้น³¹

ต่อมาเมื่อรัฐบาลไทยลงนามในสนธิสัญญาเบาว์ริง พ.ศ. 2498 เปิดการค้าเสรีบริษัการค้าของชาวตะวันตกโดยเฉพาะอังกฤษเข้ามาผูกขาดการค้าส่งออกแทนพ่อค้าจีน ทำให้พ่อค้าจีนต้องหันมาค้าขายภายในประเทศแทน และอพยพขึ้นมาภาคเหนืออย่างต่อเนื่อง จนถึงยุคที่ทางรถไฟสายเหนือนำพ่อค้าจีนขึ้นมาจากเหนือครั้งใหญ่อีกครั้งหนึ่ง

กล่าวได้ว่า นับแต่ต้นยุครัตนโกสินทร์ลงมานั้น การค้าในเชียงใหม่และภาคเหนือที่เคยเป็นของพ่อค้าพื้นเมืองชาวพม่าหรือพวกไทใหญ่ ตกมาอยู่ในมือของชาวจีนเสียเป็นส่วนใหญ่

ชาวฝรั่ง ฝรั่งหลายชาติเข้ามาติดต่อและสร้างบ้านเรือนอยู่ในเชียงใหม่นับแต่เมื่อร้อยปีเศษมาแล้ว ชาวยุโรปนั้นเข้ามาทำไม้ สร้างที่อาศัยอยู่ด้านฝั่งตะวันออกของแม่น้ำปิง บริเวณวัดศรีโคง และตั้งเป็นที่ทำการบริษัทค้าไม้สัก เช่น บริษัทเบอร์เนียว มีโรงเลื่อยจักร

อีกพวกหนึ่งที่มีบทบาทอยู่มากเห็นจะได้แก่ชาวอเมริกันที่เข้ามาเผยแผ่ศาสนาคริสต์ นิกายโปรเตสแตนต์ บุคคลสำคัญที่รู้จักกันดีก็คือ ดร. ตาเนียล แมคกิลวารี ผู้เริ่มบุกเบิกและเป็นหัวแรงสำคัญในงานเผยแผ่คริสต์ศาสนาในดินแดนทางเหนือ นับตั้งแต่สมัยรัชกาลที่ 4 เรื่อยมา แมคกิลวารีเข้าถึงคนเมืองขนาดคนเมืองตั้งชื่อไทยอย่างยกย่องว่า พ่อครูหลวง เขาตราครุฑาเผยแผ่คำสอนโดยใช้ความจริงเป็นสื่ออยู่ในดินแดนภาคเหนือยาวนานหลายสิบปี จนกระทั่งนาฬิกาสุดท้ายของชีวิตจบลงที่หมู่บ้านแห่งหนึ่งในเชียงใหม่

นอกจาก แมคคิลวารี ก็ยังมีมิชชันนารีคนอื่น ๆ อีกหลายคนที่สร้างความเจริญไว้ให้กับเชียงใหม่และเมืองต่าง ๆ ในภาคเหนือโดยสร้างโรงเรียนและโรงพยาบาลขึ้นหลายแห่ง เจนัวะที่มีชื่อเสียงในเชียงใหม่ก็เช่น โรงเรียนปรินส์รอยแยลส์วิทยาลัย ที่ถือเป็นสถาบันการศึกษาที่เก่าแก่ที่สุดแห่งหนึ่งของเมืองไทย โรงเรียนดาราวิทยาลัย โรงพยาบาลแมคคอร์มิค พวกคริสต์ตั้งตั้งถิ่นฐานอยู่ริมฝั่งแม่น้ำปิงเลยจากบ้านฮ่อลงไปทางใต้³²

แขก พวกนี้เป็นแขกปาตาน ซึ่งส่วนใหญ่มาจากประเทศปาเกีสถาน บางส่วนก็มาจากประเทศอินเดีย ผ่านประเทศมาเข้าสู่นิแดนล้านนา พวกนี้ส่วนมากเข้ามาทำธุรกิจการค้าขายเกลือ ข้าว ฝิ่น และ หก หรือกะ อีกพวกเป็นแขกมาเลย์มาจากประเทศมาเลเซีย ถ้าเทียบกับชาวมุสลิมที่เป็นจีนฮ่อแล้วจะเห็นได้ว่าแขกทั้งสองกลุ่มนี้มีจำนวนน้อยมาก

พวกแขกนั้นคนเมืองสมัยก่อนจะเรียกว่า กุลวา (กู-ละ-หฺวา) พอตอนหลังมีชาวตะวันตกเข้ามา ก็เรียกฝรั่งพวกนี้ว่า กุลวาขาว หรือ กุลาขาว

แขกมุสลิมตั้งถิ่นฐานอยู่บริเวณทุ่งช้างคลาน ปัจจุบันคือบริเวณถนนช้างคลาน ถนนเจริญประเทศ เลียบฝั่งแม่น้ำปิงทางด้านตะวันตก ถือเป็นชุมชนแขกที่เก่าแก่ที่สุด อีกชุมชนอยู่บริเวณถนนช้างเผือก บริเวณประตูช้างเผือก ด้านนอกกำแพงเมืองชั้นใน ชุมชนนี้เกิดขึ้นหลังสงครามโลกครั้งที่ 2 คือคนนอกตัวเมืองก็มีชุมชนใหญ่อีกแห่งอยู่ที่ตำบลหนองแบน เขตอำเภอสารภี

นอกจากนี้ มีพวกแขกฮินดู ซึ่งอาศัยอยู่ในบริเวณตลาดต้นลำไยและตลาดวโรรสปะปนกับคนเมืองและคนจีน ส่วนมากมีอาชีพค้าขาย เช่น ผ้า อย่างที่เรียกกันติดปากว่า แขกขายผ้า บ้างก็ออกเงินกู้

ชาวเขา จังหวัดเชียงใหม่ไม่เพียงจะมีเพียงคนพื้นราบอาศัยผสมปนเปหลายกลุ่มชนเท่านั้น ในเขตภูเขาที่สลับซับซ้อน ซึ่งกินพื้นที่มากกว่า 2 ใน 3 ของพื้นที่จังหวัด ยังมีชนกลุ่มน้อยที่เรียกว่า ชาวเขา เป็นกลุ่มชนที่ยังดำรงชีพแบบดั้งเดิม เป็นสังคมแบบชนเผ่า มีหลายเผ่าพันธุ์อาศัยกระจัดกระจายตามบริเวณต่าง ๆ อยู่อีกนับหมื่นนับแสนคน ตัวเลขจากกองสงเคราะห์ชาวเขาเมื่อปี พ.ศ. 2538 ระบุว่า มีชุมชนบนพื้นที่สูงอาศัยอยู่ในเขตจังหวัดเชียงใหม่ถึง 270,000 กว่าคน (ตัวเลขนี้ได้รวมคนไทยพื้นราบที่เข้าไปจับจอง ที่ดินในเขตสูงด้วย) ประกอบไปด้วยกลุ่มชาติพันธุ์หลากหลาย รวมทั้งกะเหรี่ยง ลัวะ ซึ่งถือว่าเป็นกลุ่มดั้งเดิม ผู้ที่หลายท่านยอมรับว่าทั้งกะเหรี่ยงและลัวะ เคยเป็นเจ้าของดินแดนล้านนามาก่อนคนพื้นราบ ปัจจุบัน กะเหรี่ยงนั้นเป็นกลุ่มที่มีประชากรมากที่สุด ราวครึ่งหนึ่งของชาวเขาทั้งหมด ในเชียงใหม่ มีประชากรกะเหรี่ยงที่อาศัยอยู่ในเขตอำเภอต่าง ๆ รวมกันกว่า 123,000 คน ส่วนใหญ่กระจายอยู่ทางด้านใต้ของจังหวัด ในเขตอำเภออมก๋อย ฮอด แม่แจ่ม จอมทอง คอยเต่า (เผ่าลัวะนั้นกล่าวถึงแล้วในตอนต้น)

กลุ่มอื่นในเชียงใหม่ก็ได้แก่ มูเซอร์หรือละหู่ แม้วหรือม้ง ลีซอหรือลีซู อักฮหรืออาฮา เข่าหรือเมี่ยน มีจำนวนประชากรน้อยตามลำดับลงมา อาศัยกระจายอยู่ในอำเภอต่าง ๆ อย่างละหู่อาศัยอยู่แถบอำเภอทางเหนือ บริเวณฝาง แม่สาย เชียงดาว ม้งอาศัยอยู่แถบตะวันตก บริเวณอำเภอแม่แจ่ม แม่ริม จอมทอง ฮอด ลีซูอาศัยอยู่ทางกลุ่ม 4 อำเภอตอนบนคือเวียงแหง เชียงดาว แม่แตง และพร้าว อาศัยอยู่กันมากที่อำเภอแม่สาย และเมี่ยนตั้งหลักแหล่งมากที่สุดที่อำเภอฝาง³³

ชาวเขากลุ่มนี้อพยพมาอยู่กันที่หลัง ในช่วงร้อยสองร้อยปีที่ผ่านมา ส่วนใหญ่มาจากทางตอนใต้ของจีน กลุ่มม้งและเมี่ยนส่วนมากอพยพผ่านมาทางลาว ส่วนพวกกะหลู ลีซู อาซำเข้ามาทางพม่าแล้วเข้าสู่ประเทศไทย อีกกลุ่มหนึ่งที่อพยพมาจากพม่าแล้วเข้าสู่ไทย เป็นกลุ่มล่าสัตว์ก็คือ ชนเผ่าปะหล่อง หรือที่พวกเขาเรียกตัวเองว่า "ตาละอั้ง" เข้ามาเมื่อราว พ.ศ. 2527 ประมาณ 2,000 คน รวมตัวกันอยู่บริเวณดอยอ่างขาง เขตอำเภอฝางของเชียงใหม่

เผ่าต่าง ๆ ที่เข้ามาที่หลังนี้จะเข้ามาปลูกฝิ่น ในระยะแรกก็ยังไม่เกิดปัญหาแต่อย่างใด จนกระทั่งรัฐบาลประกาศว่าฝิ่นเป็นสิ่งผิดกฎหมาย โครงการหลักที่หน่วยงานรัฐและเอกชนใช้ในการช่วยเหลือชาวเขาให้เลิกปลูกฝิ่นเสียดินดินนี้ก็คือ นำเงินสดเข้าไปทดแทน ซึ่งก็ได้สร้างปัญหาและเรื่องรามตามมามากเหมือนจะไม่สิ้นสุด

.....

คนชาติต่าง ๆ ที่เข้ามาตั้งถิ่นฐานในเมืองเชียงใหม่ อยู่ร่วมกับคนเมืองมาแต่อดีตนั้น ปัจจุบันได้ผสมผสานเข้าด้วยกันในทางวัฒนธรรม ทั้งภาษาพูด อาหาร การแต่งกาย ประเพณีพิธีกรรมต่าง ๆ จนดูเหมือนว่าเชียงใหม่ประสบความสำเร็จในการผสมผสานทางวัฒนธรรมกับคนต่างชาติได้ระดับหนึ่ง เมื่อเปรียบเทียบกับสังคมอื่นที่มีคนหลายชาติเช่นนี้ ตัวอย่างที่แสดงการผสมผสานเป็นคนเมืองเท่าที่สังเกตได้ง่าย เช่น ภาษาล้านนาหรือคำเมือง ใช้เป็นภาษากลางในการติดต่อกับ จีน อ้อ ลัวะ ไทลื้อ ไทเขิน สามารถพูดคำเมืองได้ ชาวจีนที่เกิดในเชียงใหม่หรือล้านนาจะถือว่าตัวเองเป็นคนเมือง บางคนพูดภาษาจีนไม่ได้เลยเพราะพ่อแม่ไม่ได้สอน งานศพก็เปลี่ยนมาเผ่าแทนการฝังป่าช้าชาวจีนในเชียงใหม่จึงไม่ขยายหรือมีการสร้างเพิ่มขึ้น ประเพณีต่าง ๆ เช่น ตรุษจีนและสงกรานต์ ชาวจีนจะถือปฏิบัติทั้งสองประเพณี ความขัดแย้งระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์ต่าง ๆ ในเชียงใหม่มีน้อยหรือเกือบไม่มีเลย จนอาจกล่าวได้ว่าวัฒนธรรมล้านนาได้มีส่วนหล่อหลอมให้กลุ่มชนเหล่านี้ผสมผสานกลมกลืนกันกลายเป็น "ชาวเชียงใหม่" จนถึงปัจจุบัน

เชิงอรรถ

1. ไกรศรี นิมมานเหมินท์. "คำอัญเชิญปู่สะ ย่าสะ" และ "The Lawa Guardian Spirit of Chiang Mai". ลายคราม. เพื่อเฉลิมฉลองอายุ 6 รอบ นายไกรศรี นิมมานเหมินท์ 24 ธันวาคม 2527. กรุงเทพฯ : บริษัทลัฟวิง จำกัด 2527, หน้า 271-282, 283-290.
2. แสง มนวิฑูร (แปล). ชินกาลมาลีปกรณ์. กรุงเทพฯ : มิตรนราการพิมพ์ 2510, หน้า 95.
3. ทวี สว่างปัญญางกูร. พงศาวดารเมืองเชียงตุง. กรุงเทพฯ : ลัฟวิงจำกัด 2529, หน้า 33.
4. กัตถัญญ ชูชื่น. พระเจ้าเลียบโลกฉบับล้านนา : บทวิเคราะห์. วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต, บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยศิลปากร, 2525.
5. ไกรศรี นิมมานเหมินท์. กาบเจี้ยจามเทวี และวิลังคะ. กรุงเทพฯ : ลัฟวิงจำกัด, 2530.
6. สุจิตต์ วงษ์เทศ (บรรณาธิการ) "จารึกกษัตริย์ราชวงศ์มังราย (สพ.9)" ประชุมจารึกเมืองพะเยา. กรุงเทพฯ : พิมพ์วันตั้งขึ้นเตอร์ 2538, หน้า 55.
7. บรรจบ พันธุเมธา. กาเลหม่านไตในรัฐชาน. กรุงเทพฯ : สำนักนายกรัฐมนตรี 2526, หน้า 14.
8. สวัสดิ์ เขมกปัลลิต. ตำนานเมืองเชียงใหม่ ปู่สะ ย่าสะ เส้าอินทิล. 2520, หน้า 12. (อัดสำเนา)
9. สงวน โชติสุขรัตน์. "ตำนานสุวรรณคำแดง" ประชุมตำนานลานนาไทย เล่ม 1. กรุงเทพฯ : โอเดียนสโตร์ 2515, หน้า 117-160.
10. ทน ตนมั่น (ปริวรรต). ตำนานพื้นเมืองเชียงใหม่. กรุงเทพฯ : สำนักนายกรัฐมนตรี 2514, หน้า 106. และ David K. Wyatt and Aroonrut Wichienkeeo. The Chiang Mai Chronicle. Chiang Mai : Silkworm Book 1996, pp. 161-162.
11. บุญช่วย ศรีสวัสดิ์. ลือคนไทในประเทศจีน. กรุงเทพฯ : รับผิดชอบ 2498. หน้า 362-364.
12. ถิ่น รัตติก. ลัวะ (ละว้า) บ่อหลวง. รายงานการวิจัยด้านประวัติศาสตร์-มานุษยวิทยา. คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ 2512. (อัดสำเนา) และ คณะมนุษยศาสตร์วิทยาลัยครู-เชียงใหม่. เอกสารสัมมนาทางวิชาการเรื่อง ลัวะในล้านนา วันที่ 7-8 มีนาคม 2531 ใน ห้อง 121 วิทยาลัยครูเชียงใหม่, 2531. (อัดสำเนา) และ กฤษณา เจริญวงศ์ และคณะ. การสำรวจชุมชนลัวะท่าอำเภอ : อำเภอเมือง ทางตง สันป่าตอง จอมทอง และฮอด รายงานการวิจัย มหาวิทยาลัยพายัพ อันดับที่ 25, 2529-2530. (อัดสำเนา)
13. ไกรศรี นิมมานเหมินท์. "คำอัญเชิญปู่สะ ย่าสะ" ลายคราม. เพื่อเฉลิมฉลองอายุ 6 รอบ นายไกรศรี นิมมานเหมินท์. กรุงเทพฯ : ลัฟวิงจำกัด 2527. หน้า 285.
14. สงวน โชติสุขรัตน์. "ตำนานสุวรรณคำแดง" ตำนานล้านนาไทย เล่ม 1. กรุงเทพฯ : โอเดียนสโตร์, 2515. หน้า 145.
15. อรุณรัตน์ วิเชียรเขียว (ปริวรรต) สมหมาย เปรมจิตต์. รายชื่อวัดและนิกายสงฆ์ในเวียงเชียงใหม่. คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ 2518, หน้า 18.

16. ไกรศรี นิมมานเหมินท์. "ตราหลวงหลาบเงินของพระนางวิสุทธิเทวี" ตามรอยไฉ่ลงมั่งทรงารบ-
เชียงใหม่. เอกสารชมรมล้านนาคดี วิทยาลัยครูเชียงใหม่ 2533. หน้า 8-32.
17. จิตร ภูมิศักดิ์. ความเป็นมาของคำสยาม ไทย ลาว และขอม. พระนคร : กรุงเทพฯ, 2519.
หน้า 144-145. และ พระโพธิ์รังสี. จามเทวีวงศ์ พงศาวดารเมืองพริกญไชย. กรุงเทพฯ :
มิตรนราการพิมพ์. 2510, หน้า 3-7.
18. จำปา เขื่องเจริญ (อ่าน-แปล). "จารึกวัดพระยืน" ศิลปจารึกในพิพิธภัณฑ์สถานแห่งชาติ พริกญไชย.
กรุงเทพฯ : รุ่งศิลป์การพิมพ์ 2520. หน้า 78-80.
19. Aroonrut Wichienkeeo. "Lan Na Customary Law" presentation paper to the
5th International Conference on Thai Studies, SOAS. London University
1993.
20. วิฑูร บัวแดง และคณะ, รายงานเรื่องการศึกษากลุ่มชาติพันธุ์ เมือง, โครงการศึกษาชนกลุ่มน้อย
สมาคมสังคมศาสตร์แห่งประเทศไทย. (อัครสำเนา)
21. อรุณรัตน์ วิเชียรเขียว. รายชื่อวัดและนิยายสงฆ์ในเชียงใหม่ 2518. หน้า 9, 27, 30.
22. ทน ตมม้น (ปริวรรต) ตำนานพื้นเมืองเชียงใหม่. กรุงเทพฯ : สำนักนายกรัฐมนตรี 2514;
หน้า 48. David K. Wyatt. The Chiang Mai Chronicle. 1996. pp.73-74.
23. อรุณรัตน์ วิเชียรเขียว. "แนวคิดเกี่ยวกับการสร้างเมืองเชียงใหม่" เอกสารประกอบคำบรรยาย-
ทางวิชาการ สำนักธรรมศาสตร์และการเมือง ราชบัณฑิตยสถาน กรุงเทพฯ 18 กันยายน 2539.
(อัครสำเนา) และ "ประวัติการปกครองท้องถิ่น : แนวคิดเกี่ยวกับการสร้างเมืองเชียงใหม่"
โครงการศึกษาการปกครองท้องถิ่น คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ กันยายน 2539.
24. ญาณลังกา, พระครู. "จดหมายเหตุเมืองเชียงใหม่" ประชุมตำนานลานนาไทย เล่ม 1. กรุงเทพฯ :
โอเดียนสโตร์ 2515. หน้า 627.
25. คูเพิ่มโน อรุณรัตน์ วิเชียรเขียว. วัดร้างในเวียงเชียงใหม่. กรุงเทพฯ : โอเดียนสโตร์ 2539.
26. คูเพิ่มโน อรุณรัตน์ วิเชียรเขียว. "แนวคิดเกี่ยวกับการสร้างเมืองเชียงใหม่".
27. อรุณรัตน์ วิเชียรเขียว. "เล่าเรื่องเมืองเชียงตุง เมืองพยาก และเมืองเลน" เรื่องเมือง-
เชียงตุง เชียงใหม่ : มิ่งเมือง 2538. หน้า 8-10.
28. คูเพิ่มโน อรุณรัตน์ วิเชียรเขียว. "พระเจดีย์หลวง : ในฐานะศูนย์กลางเมืองเชียงใหม่" เอกสาร
ประกอบการประชุมอภิปรายเรื่อง ทิศทางในการปฏิสังขรณ์และอนุรักษ์พระเจดีย์หลวง วันที่ 14
มิถุนายน 2540 ณ ตักวันยาภรณ์ วัดเจดีย์หลวง อำเภอเมือง เชียงใหม่

29. Volker Grabowsky and Aroonrut Wichienkeo. Ethnic Groups in Chiang Mai by the Turn of the Twentieth Century : A study Based on Names of Old Monasteries. the presentation paper presented to the 14th International Asian Historical Association (IAHA) Conference on 22' May 1996 at Chulalongkorn University, Bangkok. และ อรุณรัตน์ วิเชียรเขียว. วัดร้างในเวียง-เชียงใหม่.
30. ดูเพิ่ม Suthep Soonthornpasuch. Islamic Identity in Chingmai : A Historical and Structural Comparison of Two Communities. Ph.D. Desertation University of California at Berkeley. 1977.
31. ปราณี ศิริธร ณ พัทลุง. ผู้บุกเบิกแห่งเชียงใหม่. เชียงใหม่ : ปอง 2523. หน้า 1-30, 47-74, 95-112, 137-156, และ 168-262.
32. ดูเพิ่มใน มหาวิทยาลัยพายัพ, สาขาประวัติศาสตร์. คณะมนุษยศาสตร์. ศวิสดศาสนากับสังคมเชียงใหม่. เชียงใหม่ : มิ่งเมือง 2539.
33. ดูเพิ่มใน สำนักงานสถิติแห่งชาติ สำนักงานกฤษฎมนตรี. รายงานการสำรวจประชากรชาวเขา พ.ศ. 2529 จังหวัดเชียงใหม่. 2529.

Ethnic Groups in Chiangmai

Ms. Arunnrat Wichienkeeo
Rajabhat Institute Chiangmai

Chiangmai has had continual historical development spanning over seven hundred years. The people who have occupied the municipal area, including the precincts inside the walled city and in the area extending around the dirt wall in the south and southeast, have represented a variety of different Tai and non-Tai ethnic groups. In this article, the different ethnic groups in Chiangmai are examined during the period of over seven hundred years within the framework of three different periods. The *Early Period* represents the time before Phaya Mangrai founded Chiangmai and the years when his dynasty ruled the area of Lanna. The *Middle Period* covers the two hundred years of Burmese occupancy in Chiangmai. Finally, the *Recent Period* spans from the establishment of the Rattanakosin Kingdom under the Chakri Dynasty up until the present.

Early Period: Mangrai Dynasty Khon Muang (Townpeople of Chiangmai)

During the Mangrai Dynasty, the people residing in the Lanna Empire and those people living in Chiangmai, referred to themselves in different ways, namely *Khon Thai* or *Khon Tai*. According to the *Puangsuang* sacrificial ritual of *Poo Sae Yaa Sae* spirits, it mentions the people living in this area, by name, in the following quote; "*thai yia naa yaa hua taay daed*" (Thai-s plant rice, and the rice isn't parched by the sun).¹ Some of the other names used to refer to the people of Chiangmai are *Tai Yonok*, *Khon Yonok*, *Khon Tai Yuan* and *Khon Yuan*. According to *Chinakaanmaali* and *Sangkhiwong* chronicles, the writer refers to Chiangmai as *Phing Kharaj* (Ping State) or *Yonraj* (Yon State) or *Yonokraj* (Yonok State) or *Yon Prathet* (Yon Country).² In the *Muang Chiangmai* chronicle, the people of Chiangmai are referred to as *Chao Phing* or *Chao Ping*.³

Today *Khon Lanna* call themselves *khon muang*. Some scholars presume that the words *khon muang* originated during the time when Lanna was under the rule of the Burmese, during the middle period. The Burmese who came to Chiangmai and administered the region made a distinction between themselves and their captives. They began using the term *khon muang* in their dealings with these people. People residing outside the city referred to people living inside the city as *khon muang*. The folks in the city had a very distinguished culture and were different from those living in the jungle or residing in the hills.

Others offer the idea that *khon muang* probably was used because the Lanna script, which was written on palm leaf manuscripts, was called *tua muang* or *aksorn muang*, and the spoken language was called *kham muang*. So it seems possible that they would call the townpeople, who spoke and wrote this language, *khon muang*.

The word *muang* can best be explained as the political territory of the city state and precinct of administration. The people of Lanna usually used the word *wiang* to refer to the people residing inside the city and called them *khon wiang* or *chao wiang*.

The people occupying areas to the south of Lanna, such as Ayuttaya, were called *khon taai*. According to the Chiangmai chronicles, the people coming from

the areas of Bangkok in the central region and areas to the south of Bangkok, were called *khon thai*.

The Tai Yuan played an important role in the formation of the Lanna Kingdom. They were the founders of all the northern Thai cities, developers of the local culture, and promoters of Buddhism. In fact, they are most responsible for the central core of the Lanna identity that exists today.

Lua (Lawa)

Prior to the establishment of Chiangmai by Phaya Mangrai in 1286, the Ping river basin was occupied by two ethnic groups, the Mon, who are said to have come up from Lopburi, and the Lua (Lawa), an indigenous group of the Ping River basin. At this time the territory known as *Hariphunchai* was the dominate cultural realm that resided along side the less civilized Lua tribes. The citizens of Hariphunchai were the *Mon* or *Meng* (the term used by the Lanna people to refer to the Mon), who had occupied the areas around Lopburi. Chronicles mention two Lua groups residing in the areas around Doi Suthep. One settlement occupied the area at the foot of Doi Suthep and trace their lineage to *Khun Luang Wirangkha*, the great Lua chieftain. The other group resided in an area nearby and were said to trace their lineage to *Poo Sae Yaa Sae* and *Rusri Wasuthep*. In addition to these two groups, there were others throughout Lanna. For instance, in the area of Doi Tung in Chiangrai province, there was a Lua settlement under the leadership of *Poojao Laojok*. Today there are still Lua found in areas of Phrae, Nan, and Lampang provinces.

Stories about the Lua and their roles concerning Buddhism and their relationship with Hariphunchai and Chiangmai are quite numerous. They are mentioned in the *Phrathart* (Relic) chronicle, the *Phra Phutabhat* (Foot print) chronicle, and the *Phrajao Liap Loke* chronicle (stories of the travels of Lord Buddha in Lanna).⁴ Each of the stories tells about when the Lord Buddha first came in contact with the Lua tribe, taught them about the Doctrine, made predictions, and left evidence of his visit. After meeting with the Lua, the tribes converted to Buddhism and were given a hair relic or left with a foot print. It appears that the author of these three texts gave credit to the Lua for first receiving the teachings of Buddha in the territory of Lanna. The Lua were described as barbarians and changed their ways when the Buddha came and taught to their tribe. After the Buddha departed, the Lua were instructed to care for the relic. They built a chedi for the hair relics or a shelter for the foot print relic. All this happened before the writers began writing about *khon muang* and their history.

The Lanna folk tale about the Lua at the foot of Doi Suthep and their relationship with the Mon of Hariphunchai are very well known among the *khon muang* and Lua. In the story, Prince (*Khun Luang*) *Wirangkha* went to the queen of Hariphunchai, *Phranang Chamathewe*, and asked for her hand in marriage. She refused his offer because she and her people considered the Lua a barbaric people. This, of course, made the Lua prince very angry. He assembled his warriors and attacked Muang Hariphunchai. His attempt to siege the city failed, and he later succumbed to death.⁵ This tale reveals that Hariphunchai had a much higher civilization than the barbaric Lua tribe occupying the area around Doi Suthep. The stories between these two groups confirm the fact that they actually lived together on the Ping River basin in the 8th century.

the areas of Bangkok in the central region and areas to the south of Bangkok, were called *khon thai*.

The Tai Yuan played an important role in the formation of the Lanna Kingdom. They were the founders of all the northern Thai cities, developers of the local culture, and promoters of Buddhism. In fact, they are most responsible for the central core of the Lanna identity that exists today.

Lua (Lawa)

Prior to the establishment of Chiangmai by Phaya Mangrai in 1286, the Ping river basin was occupied by two ethnic groups, the Mon, who are said to have come up from Lopburi, and the Lua (Lawa), an indigenous group of the Ping River basin. At this time the territory known as *Hariphunchai* was the dominate cultural realm that resided along side the less civilized Lua tribes. The citizens of Hariphunchai were the *Mon* or *Meng* (the term used by the Lanna people to refer to the Mon), who had occupied the areas around Lopburi. Chronicles mention two Lua groups residing in the areas around Doi Suthep. One settlement occupied the area at the foot of Doi Suthep and trace their lineage to *Khun Luang Wirangkha*, the great Lua chieftain. The other group resided in an area nearby and were said to trace their lineage to *Poo Sae Yaa Sae* and *Rusri Wasuthep*. In addition to these two groups, there were others throughout Lanna. For instance, in the area of Doi Tung in Chiangrai province, there was a Lua settlement under the leadership of *Poojao Laojok*. Today there are still Lua found in areas of Phrae, Nan, and Lampang provinces.

Stories about the Lua and their roles concerning Buddhism and their relationship with Hariphunchai and Chiangmai are quite numerous. They are mentioned in the *Phrathart* (Relic) chronicle, the *Phra Phutabhat* (Foot print) chronicle, and the *Phrajao Liap Loke* chronicle (stories of the travels of Lord Buddha in Lanna).⁴ Each of the stories tells about when the Lord Buddha first came in contact with the Lua tribe, taught them about the Doctrine, made predictions, and left evidence of his visit. After meeting with the Lua, the tribes converted to Buddhism and were given a hair relic or left with a foot print. It appears that the author of these three texts gave credit to the Lua for first receiving the teachings of Buddha in the territory of Lanna. The Lua were described as barbarians and changed their ways when the Buddha came and taught to their tribe. After the Buddha departed, the Lua were instructed to care for the relic. They built a chedi for the hair relics or a shelter for the foot print relic. All this happened before the writers began writing about *khon muang* and their history.

The Lanna folk tale about the Lua at the foot of Doi Suthep and their relationship with the Mon of Hariphunchai are very well known among the *khon muang* and Lua. In the story, Prince (*Khun Luang*) *Wirangkha* went to the queen of Hariphunchai, *Phranang Chamathewe*, and asked for her hand in marriage. She refused his offer because she and her people considered the Lua a barbaric people. This, of course, made the Lua prince very angry. He assembled his warriors and attacked Muang Hariphunchai. His attempt to siege the city failed, and he later succumbed to death.⁵ This tale reveals that Hariphunchai had a much higher civilization than the barbaric Lua tribe occupying the area around Doi Suthep. The stories between these two groups confirm the fact that they actually lived together on the Ping River basin in the 8th century.

Archeological evidence and chronicles mention three Lua settlements west of the Ping River and at the foot of Doi Suthep. One of these settlements was called *Wiang Chethaburi*. Later, Phaya Sam Fang Kaen built one of his palaces over this Lua settlement and renamed it *Wiang Chet Lin*.⁶ The name refers to seven teak gutters that transported water into the palace. *Wiang Chet Lin* is located in the area of present day Ratchamonkhon Technological Institute Chiangmai.

The second Lua settlement was located in the same area where Phaya Mangrai built Chiangmai. It was called *Wiang Nopburi*. The chronicle says that all former ancient sites around Chiangmai belonged to the Lua. The Tai Yai (Shan) have a saying that goes, "*sang (pee) sang faa, laa (Lua) sang muang*" (Angels built the heavens, Lua built the cities).⁷ This saying shows that the Lua were indeed civilized and knowledgeable, especially in designing cities.

The Lanna people thought of the Lua as friends and respected them because they were the keepers of the relics and the city pillar, which was a gift from the Hindu god Indra. The *Tai Yuan* respected their skills in constructing cities. However, the Mon looked down on them and thought they were barbaric and therefore refused to associate with them.

The Lua group is an interesting one to study especially because of the similarities with the *khon muang*. It is difficult to know for sure who was the originator of each others cultural elements.

After conquering Hariphunchai, Phaya Mangrai built *Wiang Kumkam*. One day he went hunting to the north in the area at the foot of Doi Suthep. He found an auspicious piece of land and decided to build a city at this location. In fact, this area was the ancient Lua city called *Muang Nopburi* which was abandoned when the Lua moved away. The chronicle states that *Nopburi* was constructed by the Lua with the guidance of Hermit Wasuthep. After a while, for some reason, they left the city and resettled at the higher elevations. When Phaya Mangrai finished the construction of Chiangmai, he sent one of his officials to find out about the traditions and rituals of the former occupants.⁸ He was especially concerned about all rituals associated with giving the city power and protection. This concern may be because these early Tai-s had strong beliefs in animism and were quite superstitious. The new ruler would be very careful not to offend the former spirits of the city. One cult, which has survived from Phaya Mangrai's early concern, is the *Sao Inthakin* cult which annually celebrate Chiangmai's city pillar, which was a gift from Indra to the Lua living in *Muang Nopburi*.⁹

In addition, there are some other interesting aspects of the Lua culture worth mentioning. For instance, the city pillar that is enshrined at Wat Chedi Luang can be traced back to the Lua. It is believed by most *khon muang* that the Lua of *Muang Nopburi* had asked Indra for one of the pillars in heaven. Indra agreed and two giants (*Kumphon*) brought the sacred pillar to the Lua city. Today *khon muang* celebrate and honor the city pillar for seven days in early May.

There are a number of situations that further support the belief that the Lua and *khon muang* shared many aspects of their culture and beliefs. The clan that originated from *Poojao Laojok* at Doi Tung, later became the administrators of power in Chiangmai under the authority of the Mangrai Dynasty. The Lua were originators of several important rituals which are traditionally followed by the *khon muang*. For instance, when Prince Kawila entered the city of Chiangmai to take up the throne, the ruler insisted that the tradition of his ancestors be followed. It was therefore

necessary to invite a Lua to lead the procession into the city, followed by Lua people leading dogs, another group carrying baskets,¹⁰ followed by the *khon muang*. At the end, Prince Kawila would symbolically expel the Lua and then take up the thrown.

When Phaya Nam Thuam, the ruler of Chiang Tung, was formerly celebrating the grand opening of his *hor kham* (royal palace), he invited the Lua to perform a special ritual. This example, once again shows that the *khon khern* acknowledged the Lua, as the owners of any rituals pertaining to the land and city.

About thirty years ago, in Wiang Papao district of Chiangrai, the district officer (*Phaya Luang*) of that city held a grand celebration for his new residence and subsequently invited the Lua from Ban Pang Jok to enter his residence before he did so himself. Here again, the importance of having the Lua enter first, before the actual ruler does so.¹¹

There are many similar rituals and beliefs which the Lua and *khon muang* participate in together. Here are some of the most popular ones which date back to ancient times. During a funeral, when the corpse is taken in procession to the cremation grounds, both the Lua and *khon muang* carry a three tail flag at the head of the procession. When in route to the cremation grounds, it is forbidden to let the corpse cross over a river. There is a candle lit at the head of the casket.¹²

Lua and *khon muang* have had favorable relations and cooperated well together. They relied upon each other especially for rituals and ceremonies. Many legends tell about the mutual cooperation and good relations of the two groups. According to Poo Sae Yaa Sae ritual chants, "*Lua cultivate on the hillside, and the thatch-grass doesn't destroy the crops. The Tai cultivate rice, and the rice doesn't die from drought.*" This saying, which is spoken during the ritual, is an ancestral offering to both the Lua and Tai.¹³ According to the Suwana Kham Daeng chronicle, it mentions that the Lua protect the Tai from enemies in the following quote, "*Tai cut their hair in Lua style, Lua dress in the Tai style.*" The theme here is that the two groups come together to protect themselves from the enemy. "*Lua take the steaming rice pot off from the fire, the Tai remove the steaming pot from the fire*" (*Lua plong hai, thai plong mor nung*)¹⁴

Therefore the Lua live peacefully along side the *khon muang*. Today there are several Lua communities living together with the Thai-s in Chiangmai and Mae Hong Son.

According to several palm leaf manuscripts from Wat Chedi Luang, which were copied during the period of Rama V (1897), it mentions about the location of temples and different Buddhist sects in Chiangmai. It revealed that, the Lua communities located outside the moat lined city of Chiangmai, there existed a Buddhist sect called *Nikai Lua*¹⁵ in several places.

In the area outside the moat lined city to the south, a group of Lua settled at Hong Dong district. Their temples were Wat Yang Puan (same as the village name), Wat Khun Khong, Wat Norng Chang, Wat Thung Phraeng. Other settlements were found in the south in Chamthong district at Wat Ban Pae (Wat Rajwisuttharam). There are silver foil inscriptions known as *lap ngern*, that were given to the Lua by *Phranang Wisuthithewee* who presented the Lua as temple slaves.¹⁶ This community was commanded by the queen to look after the monastery. They gained great merit by doing so. The village at Ban Pae have now inner-married and have assimilated into the Thai community. They now call themselves *khon muang*. They continue to show respect to the silver foils of Queen Wisuthethewi in a special sacrificial ceremony every three or five years depending on drought or other natural disasters.

From several chronicles, the Lua communities seem to have scattered throughout Chiangmai. Chiangmai city and the area around Mae Rim district were the centers of old Lua settlements. Another Lua group settled on the mountains in Mae Jaem district, Samerng district, and Mae Salieng. These groups have assimilated into the hill tribes who occupy the higher elevations. Many think of themselves as members of the hill tribe groups. These Lua, occupying areas in the highland, were not registered in 1887 during the official census of all temples in Chiangmai. It is presumed that these groups went up to the hills and practiced animism. Even today, many of these Lua have already converted to Buddhism and Christianity.

Mon or Meng

Besides the Lua, there is another important ethnic group that occupied the Ping river valley in ancient times. They were the ancient Mon known as Meng. In former times the Ping River was called *Raming River* and *Mae Nam Meng*. This is the area where the Meng or Mon occupied.¹⁷

According to the Jammathewewongse chronicle, the writer called these people *Meng-ka-butre* or *Luk Meng*. Evidence also exists that most of the populace of Hariphunchai were Meng. These people believed in Buddhism and their culture was derived from the Lawho in Lopburi province in central Thailand. This Mon culture has several distinguishing characteristics.

The scribes who wrote the stone inscriptions and palm-leaf manuscripts used both the Mon and Thai calendars to indicate the time. For instance, the Wat Phra Yuen stone inscription mentions the day, Wan Thai (*wan kabset*, *wan meng*, *wan suk*),¹⁸ when the monk built the standing Buddha images inside the niches on the chedi. The Mon script (alphabet) was the prototype for the *tua muang* alphabet. In addition to the calendar and Mon script, the Mon law influenced the Lanna law.¹⁹

Today the Mon traditions of *Pee Meng* and *Fon Pee Meng* are still practiced in some villages. These are special sacrificial dances with offerings presented to ancestral spirits.

The belief in *Phra Upakut* is another example of a Mon traditions which is still alive today. *Phra Upakut* is the enlightened monk who protects against quarrels inside the temples.²⁰ People invite *Phra Upakut*, who resides in the river's navel, to come up and take up temporary residence inside a special shrine at the temple. They plead for him to protect the monastery from bad things. This is a Mon custom which the people of Chiangmai practice.

The Meng people residing in Chiangmai live in several communities. According to the census of monasteries in Chiangmai, it mentions that Meng communities reside in areas along Tha Phae Road, outside the moat lined city, in the precinct around Wat Phuparam (or *Phuphanai*). The temple worshippers follow the sect called the *Mon sect*.²¹

Other groups live in the suburbs in Sankamphaeng, San Sai, and San Pathong districts. We can identify some of these groups by observing the names of various temples or names of villages that use the word *meng*. For instance there are, Ban Rong Pu Meng village in Sankamphaeng district, Ban San Na Meng village in San Sai district, and Ban Na Meng village in San Pathong district. Other communities are Ban Nong Khob, Ban Kor Chok Ban Tha Karn in San Pa Thong district. Finally there are

Ban Song Khwaen (*Wiang Thor*) in Cham Thong district and Ban Pak Khong in Saraphee district.

City Planning of Wiang Chiangmai in the Past

If we scrutinize many of the ancient documents that offer information about Chiangmai city in the past, specifically those pertaining to Prince Kawila, we can get a picture of what the moated settlement was like at the time Phaya Mangrai constructed it. Prince Kawila was very determined to model the city after the ancient one of Phaya Mangrai.

The planning and construction of ancient cities were influenced profoundly by astrological calculations following the astrology of the "Maha Dhaksa" scripture. Calculations were carefully made by the royal astrologers before the ruler began construction of all major projects. According to ancient northern belief, the city has a life and an anatomy, just like a person. The city (*wiang*) has a head, a navel, and a tail or bottom part. The position of each is determined by the astrological calculations, and each zone has a special kind of energy and force. Just as no two snow flakes are alike, ancient cities have their own unique astrological zoning and therefore must be planned in accordance to local astrologer's considerations.

According to northern belief, when a city meets with trouble, such as wars, epidemics, floods, and droughts, it is necessary to conduct the *duang chataa muang ceremony* in order to ensure the city's well-being. It takes place on the Lanna 9th lunar month (June-July). The details of this ceremony were recorded on palm-leaf manuscripts during the reign of King Sam Fang Kaen (1402-1441). In those days the king presided over this ceremony.²²

Looking at the city of Chiangmai, the ancient astrologers of Mangrai's court calculated the following municipal zones. The northern zone is called "*Dech Muang*", and refers to the "*power*" zone. It is located in the area around Pratu Chang Phuak (at times also called Pratu Hua Wieng). The northeast zone is known as "*Sri Muang*" and is the zone of "*glory and splendor*". This precinct is in the area called Jaeng Sri Phum (Sri Phum Corner). The east zone, called "*Moon Muang*", means the zone of "*wealth and capital*". It is situated in the area around Pratu Tha Phae (Tha Phae Gate). The southeast zone is referred to as "*Utsaha Muang*" and means the zone of "*endurance*". This place is called Jaeng Khatham (Khatham Corner). The south zone is called "*Montri Muang*" and means the zone of "*wisdom*". It is located at Pratu Chiangmai. The west zone is referred to as "*Kalakinni*" and means the zone of "*misfortune*". It is located in the area of Jaeng Ku Ruang. The west zone is called "*Boriwan Muang*", located at Pratu Suan Dok, and meaning the zone of "*servitude*". The northwest zone is referred to as "*Ayu Muang*" and means the zone of "*longevity*". It is located in the area of Jaeng Hua Lin. Finally there is a spirit gate called Pratu Pee at Pratu Suan Prung, located close to Ku Ruang Corner in the southwest. The center of the city is referred to as "*sadue muang*" and is located in the area around Wat Chedi Luang. All these zones are important and city planners in former times considered them before initiating a municipal project.²³

Royal Palace Grounds (Phra Rachawang "Wiang Keow")

In ancient times, the royal grounds were located in the zones which were considered auspicious. Therefore, four of the zones mentioned earlier were

considered the most suitable. They include *Ayu Muang*, *Daech Muang*, *Sri Muang* and *Boriwan Muang*.

The royal palace or Wieng Keow and the royal monastery called, *Wat Sutthiwat* (today an abandoned temple in the area of Chiangmai Technical College), were built in the Ayu Muang zone. This royal compound was situated in the precinct north of the city navel.

Evidence concerning the Wieng Keow complex during the Mangrai dynasty and including the Kawila dynasty (*Jao Chet Ton*) is recorded in the writings of Phrakhru Yana Lanka, the abbot of Wat Thung Yuu (inside Wieng Chiangmai). It states that in 1887 the royal family and city officials organized a special ceremony for the coronation of *Phrajao Inthawichayanaon* (the ruling prince of Chiangmai), who took up his throne in the palace called "*Hor Kham Wieng Keow*".²⁴

Residential Zone for Officials and Citizens Alike

It is presumed that the wide area in and to the south of the city navel, was most suitable for city citizens in former times. The zones included in this precinct were *Moon Muang*, *Utsaha Muang* and *Montri Muang*.

Chiangmai city had a second fortification built in the south, with its earthen wall extending from the southwest corner down to Pratu Haay Yaa in the south. This extension in the form of a dirt wall is known as *Kamphaeng Muang*. Many abandoned temples have been accounted for in this area and so we can assume it was densely populated in former times. Many of these temples were supported by city state officials of various ranks. There are several examples available in Chiangmai. There was an official named *Khor* with a rank of *roi* (100) who sponsored a temple called Wat Roy Khor, which today is called Wat Loi Khror. Another instance pertained to an official with a rank of *phan* (1,000) who sponsored a temple close to his residence called Wat Phan Waen. Others with the same *pan* rank sponsored temples at Wat Phan Jaem (deserted), Wat Phan Tao, and Wat Phan On. Some scholars say Wat Phan Tao may have another explanation. The words *pan tao* may refer to a thousand stoves. It is said that *Phra Nang Theelokchula*, the mother of Phaya Sam Fang Kaen, enthusiastically sponsored the casting of many bronze Buddha images which she presented to various temples in the area. The area was the precinct where bronze casting took place, thus the name "*district of a thousand stoves*" (Khet Phan Tao). Later, the area was taken over by the temple in 1877 when Phra Jao Intawichayanan moved his father's palace and transformed it into a temple building as a merit making gift.

Several top ranks of *mun* (10,000) and *saen* (100,00) have been documented in Chiangmai. They include Wat Mun San, Wat Mun Lan, Wat Mun Tuum, Wat Saen Fang (Tha Phae Gate), Wat Saen Ta Hoi (deserted, Suan Dok Gate), and Wat Saen Phok (uncertain about its exact location).²⁵

Furthermore, there is strong evidence to suggest that temples were built around different artist communities. For instance, there are Wat Phuak Chang, Wat Phuak Hong, Wat Phuak Taem (painters), Wat Phuak Pia (pia is a local string instrument played on the bare chest), Wat Chang Kham (deserted, goldsmiths), Wat Chang Lan (jewelry craftsmen), Wat Chang Khong (gong makers), and Wat Chang Khiem (lathe operators).²⁶

These temples can be traced back to yesteryear through temple title deeds prepared during the reign of Rama V. The Department of Fine Arts has registered them and works to have them protected.

Municipal Jail and Cremation Grounds

Inside the walled city of Wieng Chiangmai, located in the precinct called the *Kalakini zone*, there is a place for the city jail. This jail was first built in the early Mangrai Period. Phaya Mangrai's nephew, Phaya Saen Phu constructed a jail to incarcerate his uncle Khun Khrua, who led a rebellion against the ruler of Chiangmai. It is generally believed that it was located at Jaeng Ku Ruang (the southwest corner fort). This area is inside the Kalakini zone or the zone of misfortune. Consequently, the former inhabitants of Chiangmai, later built another gateway in the south and called it *Pratu Pee* (or Spirit Gate). It was used by the common citizens to bring out the corpse from the city. In contrast, the royal class may be permitted to be cremated inside the city. Today, the residents of Chiangmai continue to follow this ancient Lanna tradition, just as they still do in the city of Chiang Tung in Burma.²⁷

Khuang Luang (Public Grounds)

The *Khuang Luang* or Public Grounds is a large open field, similar to the one in Bangkok called *Sanam Luang*. It is usually located in the center of the city and may, during special occasions, be used as a *Thung Phra Men* or Ceremonial Field for Royal Cremation like the one used in Ayuttaya in former times.

It's presumed that these public grounds were used for organizing citizens and assembling troops before going off to war or it was used as a place for special traditional events such as performances, Buddhists celebrations, and different royal ceremonies or royal cremations.

Later, during the reign of Prince Kawila and in the period of Rama V, the public grounds was the place where the royal household took up residence and it was the burial grounds for members of the royal house of Chiangmai. The cremation field was established on the west bank of the Ping River and was called *Khuang Men*, which is now the municipal market known as Warorot Market.

Wat Hua Khuang

This is an important temple located at the head of the public grounds or *Khuang Luang*. This location, and the name of the temple, is of significance because other temples with this name are found in several ancient Lanna cities. Cities which were once a part of the Lanna Kingdom, that have a temple called Wat Hua Khuang include; Chiang Tung in Burma, Wiang Yong in Burma, Wieng Lampang, Wieng Phrae, Wieng Nan and Wieng Phayao.

Sadue Muang

Sadue Muang is an area located in the heart or center of the city. In former times this center location was called the city navel or *sadue muang*. There used to be a temple called Wat Sadue Muang situated next to the monument of Three Kings.

The ruins of this temple can be seen today. The pillar of the city was first enshrined at this temple. Later, when Prince Kawila started to repopulate Chiangmai, the pillar was moved and placed at Wat Chedi Luang.²⁸

Rattanakosin to Present Period

When Chiangmai was deserted for a span of twenty years (1775-1795), the city became wild with jungle. During this time the former citizens fled to safer areas. When fighting between the Burmese and Rattanakosin forces ended, a few of the citizens returned. That was not nearly enough to make the city functional. Others had to be brought in from the surrounding cities including, Lampang, Phrae and Nan. Many others came from the far north in such places as Burma and Sipsong Phana, where the Tai Khern and Tai Lue originated. They were captured by Kawila's soldiers and given land in Chiangmai for resettlement. This policy was known as "*collecting vegetables into a basket, collecting people into a city.*" The forced resettlement included people with many different professional backgrounds. There were craftsmen, monks and people from the performing arts. Prince Kawila permitted them to practice their own sect or *nikai*. These immigrants used the names of their homeland when they built their temples and villages in Chiangmai. For example, the following *nikai* (sects) were welcomed in Chiangmai; *Nikai Yonog*, *Nikai Phra*, *Nikai Luang Chiangsaen*, *Nikai Khern* and *Nikai Man*. They were given freedom to follow their own ethnic traditions without any interference.

It is presumed that the city zoning at that time followed ethnic clustering. The ruler provided a special area of the city for the various ethnic groups. He tolerated their ethnic traditions and people lived happily in their new homes.

Citizens from Chiangsaen

There are basically two different groups in Chiangmai who came from Chiangsaen in Chiangrai province. The first group reside in the area outside of Tha Phae Gate on the west side of the Khaa Canal. They sponsored the construction of several temples including Wat Mahawan, Wat Loi Khor, Wat Chang Klang and Wat Panthong. Many of these new citizens from Chiangsaen were noted craftsmen.

The second group resided at the foot of Doi Suthep in the temple precincts of Wat Fai Hin and Wat Pa Daeng. This information is recorded in the temple records made during the Rama V census.

Citizens from Nan

Two different groups from Nan resettled in Chiangmai. The first group was asked to reside in the northeast corner area (Takham Corner). They were registered at Wat Rua Ngern Jok Pok which is presently called Wat Phuak Chang.

The other group resided on Tha Phae Road, on the outside of the city, and belonged to Wat Chetawan.

Citizens from Phrae

The folks of Phrae who reside in Chiangmai are located in the suburbs at Ban Thung Toom, San Pa Thong district about 18 kilometers from the city wall.

Citizens from Burma (Myanmar)

The Lanna people call the ethnic *Burmese Maan*. There are these ethnic groups located both inside and outside the southwest corner at *Jaeng Kha Tham*. They are registered at Wat Sai Moon Phama. Outside the Kha Tham corner area, there is a group residing around the precinct of Wat Jaeng Kha Tham (deserted, but which may be Wat Muang Mang which is a place called *Muang Mang* close to the Sip Song Phana border).

Another Maan group reside at Thung Chang Khlan (creeping elephant field). This is in the area south of the Night Bazaar and they belong to Wat Maan Thung Chang Khlan (abandoned). We presume that over a period of 200 years of Burmese occupation, elements of Burmese culture has filtered into Lanna culture. For instance, local food, architecture and speech have elements of Burmese in them.

Tai Yai or Ngieo

The *Tai Yai* or *Ngieo* reside in the area of the north outside the city wall and belong to the temple with Burmese architecture called Wat Pa Pao. The first generation of these Tai Yai were skillful in a kind of ceramics known as *khruang sangkhalok*. Consequently, there were several kilns found in this area. The Burmese and Tai Yai architecture look very similar when viewed by visitors, but in fact the two styles have their own distinct features.

Ban Muang Kung and Amphur Hong Dong are two other places outside of Chiangmai city where Tai Yai communities have been established. These two communities are renowned for the manufactory of various earthenware, including water containers, flasks and bowls.

In Fang district there are Tai Yai people residing around areas of Wat Ton Lung and Wat Jong Phaen. In Mae Ai district there are two communities at Wat Thatorn and Wat Mai Mork Jam respectively. In Wieng Haeng district there is a village at Wat Wieng Haeng.

In San Pathong district at Wat Ban Kat, the Tai Yai arrived and established their village in 1857. Some of the families left and went to other places including Fang, Phrao and Pai districts.

In former times the Tai Yai were people who were successful merchants similar to the Burmese (*Maan*) and the Haw (Chinese Hor from Yunnan province in China). They transported their cargo on horse back in caravans. They were called *phor kha wua tang maa tang* and their trade caravans transported salt, copper, pots, forest products, clothes, combs and buttons. They controlled the cargo routes through the areas of the Golden Triangle until the English colonists and Chinese merchants from Bangkok took control.

Besides being successful merchants, the Tai Yai and Burmese are skillful in the teak trade. During the early Rattanakosin period, when the English aggressively pursued the teak industry, the English depended on the working skills of the Burmese and Tai Yai. The British officials trusted the Tai Yai and Burmese and hired them

out as foremen,, middlemen and general workers. Because these two groups were so active in this area, one will notice several Burmese style temples. The Burmese were Buddhist and believed that cutting down a tree was a sinful act and therefore must appease the tree spirits. They made amends for this by giving generously to the temples. They even established new temples and built pavilions and Buddha image halls inside them.

Khong People

Lanna people call the Salween River *Mae Nam Khong*. *Chao Khong* is the ethnic group from the Salween River basin. There were two groups who settled in Chiangmai. First, there was a group who resided outside the city in the southern area at the Suan Prung Gate. The center of their community is located around Wat Puak Pia (the monastery of musicians who play the *pia* instrument). Another group settled at Wat Sri Suphan and Wat Dawadung, located east of Wat Puak Pia.

Khern People or Tai Khern

Lanna people call the folks from Chiangtung in the Shan State *Khern* or *Tai Khern*. The word *khern* means resistance. This meaning derives from the nature of the Khern river which flows northward while other rivers always follow south. Some of the Tai Khern came to Lanna as captives while others migrated to Chiangmai on their own. They reside in the area south of the squared city moat at Wat Nantharam, Wat Mun San and are employed as skilled lacquer ware artists and silverware specialists. The abbot of Wat Mun San is a member of the royal household of Chiangtung. Another temple close to Wat Nantharam is Wat Kudikham (a deserted temple that today is called Wat Thart Kham).

Another settlement is at Wat Yang Kuang (deserted temple). The first generation of villagers came from Wat Yang Kuang in Chiangtung (inside the Shan State). They were considered professional potters.

The third area of Tai Khern is at Ban Pa Kluiy, which is located close to the Chiangmai International Airport at the foot of Doi Suthep. (Doi Suthep is named after the Lua hermit who resided there). Others include the ones outside Chiangmai city gate in San Kham Phaeng district at Ban Pa Ngiew, Ban San Ton Haeng, Ban San Khao Khaeb, Ban San Klang, and Ban San Kang, and in Doi Saket district at Ban Pa Phong, and some other villages in San Sai district. Most of these people are farmers and do not have any special skills in handicrafts, as was typical of their ancestors who first migrated here).

Chao Yong

The *Yong* belong to the Tai Lue group who either migrated or were taken captives during the "*Put vegetables in baskets, put servants in cities*" campaign in the early 1800's. They came from Muang Yong in Burma. They settled in the area around Wat Pa Tan, Wat Dong Kheelek, Wat Yang Phai, Wat Don Pin, Wat Bor Khang and Wat Roi Phrom in Sankamphaeng district. Sankamphaeng district is next to Ban Thi in Muang district Lamphun where there are many Yong people residing.

This group of Tai Lue think of themselves as *Khon Muang Yong* and do not associated themselves with the Tai Lue of Sip Song Pana in southern China. The

migrated into Thailand as a large group from Muang Yong. The group consisted of servants, regular citizens, monks and members of the ruling household of Muang Yong. When they reached Lamphun, the Lamphun ruler recognized members of the ruling elite and afforded them with the proper respect. They were free to build their own settlement in Lamphun without any interference. Presently they reside at Ban Wiang Yong in Lamphun province.

Chao Muang Luang

Chao Muang Luang is another member of the Tai Lue group who migrated from Muang Luang in Sip Song Pana region of southern China. Today they reside in Doi Saket district around the areas of Wat Sri Mung Muang and Wat Luang Nua.

Chao Muang Luai

Chao Muang Luai are Tai Lue who migrated from Muang Luai in the Burmese Shan State. They occupy areas in Sankamphaeng district around Wat Ming Keow Don Chai, Ban Luai, Wat Kaad On, and Ban Hua Fai.

Chao Muang Len

Chao Muang Len are another Tai Lue group who migrated from Muang Len in the Burmese Shan State and they are currently found populating the areas of the Kam Phaeng Din (Dirt Wall) close to Wat Chang Khong. Some others reside at Ban Muang Len in Sansai district around Wat Muang Len.

Chao Ngua Lai

Chao Ngua Lai are Tai Khern who migrated from Ban Ngualai situated in the Burmese Shan State. They settled around the area of the Kam Phaeng Din (earthen wall) very close to Pratu Hai Yaa (Hai Yaa Gate) in the southern outskirts of Chiangmai. The settlement of Ban Ngualai has a temple called Wat Munsan. The community is well noted for their silversmith skills.

Chao Mae Pala (Pla)

Chao Mae Pala came from the flood plains of the Pala River in the Burmese Shan State. The exact location is not clear although. They migrated to Chiangmai and built their settlement around the area of Wat Mae Yoi Luang and Wat Mae Yoi Dai in Doi Saket district. They are skilled silversmiths. They have their own unique carving designs called "*lai mae yoi*". Even today the silversmiths of Mae Yoi village are active in this occupation with a high demand for their goods. The local residence say that they are Tai Khern, the same Tai Khern as are located at Ban Ngua Lai.

Many of the different ethnic groups who migrated into Chiangmai firmly established their communities on models of their former birthplace. They build their temples, many of which have the same name as back in their homeland. They brought their monks and former leaders with them therefore, keeping alive their own

traditions. Others on the other hand assimilated faster and began to think of themselves as khon muang. They accepted the fact that the Ping River plain was their new home and soon their children would refer to it as their homeland.

Mulberry paper inscriptions recorded information about these Tai ethnic groups who migrated to Chiangmai and they give a glimpse at each group's homespun style of doing things in their new home. We refer to these special rituals and traditions, among the different Tai settlements as, *Nikai Chiangmai*. Many new communities took on the name of their homeland village. For instance, there are Chao Muang Wa who came from Muang Wa and who now reside at Ban Nong Jom in Sansai district; Chao Muang Wa Wieng Kaen, who came from Muang Wa Wieng Kaen (ancient city) who now occupy the settlement in Doi Saket district; Chao Muang Khon who migrated from Muang Khon (now called Muang Mangsue) in Dehong prefecture, Yunnan province in southern China and who now live at Ban Muang Khon in Sansai district; Chao Muang Win and Chao muang Khong are two communities we are not sure where they migrated from, but presently reside at Ban Muang Win, San Patong district and Ban Muang Khong in Chiangdao district close to the Burmese border.²⁹

Over time, the new inhabitants started to increase in size. The city's population grew steadily and the city prospered. There was no longer any need to gather people from other cities. Instead they married among themselves and with other ethnic groups. Other immigrants, who came on the scene later, came as a result of the colonial period, when the British colonies were being formed among the European powers. Their activities in Southeast Asia caused new trends in migration and distribution of the population.

Jiin Hor (Chinese Haw)

Chiangmai's townspeople refer to the Chinese who once worked among the horse caravans along the golden triangle trade routes through Burma, Laos and Thailand as *Jiin Hor* (Chinese Haw). The early Chinese Haw immigrants who came from Yunnan worked as traders transporting goods from southern China to Northern Thailand. They traded with the townspeople of Chiangmai. From various sources in the Chiangmai chronicle, it is clear that the Chinese Haw did not use the ox, but used a horse caravan to transport goods to and from Chiangmai. This horse caravan was known as "*maa tang*".

The Chinese Haw residing in Chiangmai are divided into three religious groupings that include Buddhists, Christians and Muslims. Population figures show that most *Chinese Haw* are Muslim. Today visitors who view *Muslim Haw* entering and leaving the mosque go away with a very positive impression after observing this charming scene. They might even wonder why this is going on in a predominately Buddhist city.

The Chinese *Muslim Haw* have their own interesting identity which frequently is a knitting together of Muslim and ancestral Chinese traditions. For instance, the Hor follow a very Chinese way during engagements and marriage practices. However when the actual marriage ceremony takes place, they are very strict in following the procedures practiced by Muslims as a whole. One can see this most evidently in their prayer habits.

There are two communities of Chinese Haw in Chiangmai province including a fairly large group in Fang District and another in the provincial capital Chiangmai.

Chiangmai city is the home of two settlements which represent the center of the Haw community. First there is the Haw community located outside the moat lined city to the east, with their homes and shops on the west bank of the Ping River, just south of Nawarat bridge on Chareonprathet Road. The other group resides across the bridge on the east bank of the Ping River in the San Pakoi area. This group moved from the west bank community when the population began to reach its limits.³⁰

The *Jiin Hor* settlements in Fang district are quite scattered and numerous. For instance, communities in Fang include Ban Yang, Ban Hua Fai, Doi Ang Khang. Nearby the Chiangrai border on the Kok River in Mae Ai district there are large numbers of *Jiin Hor* at Ban Thatong.

One can easily determine the whereabouts of Chinese Haw by observing the minarets sticking out from the village mosque. This city landmark informs you that the houses around the mosque belong to a Muslim community, which may include the *Jiin Hor*.

Historians believe that the Chinese Haw have been around Chiangmai for a long time. It is very likely they traded with Chiangmai during the Mangrai period. In addition to the early Chinese Haw who worked and lived in Lanna there was another great movement that occurred more recently about 40 years ago after WWII during the Chinese Communist Revolution. In 1949 the People's Republic of China was established and the Nationalists withdrew to the island of Taiwan. Citizens and soldiers alike from Yunnan in southern China organized a resistance movement against the communist (CCP) known as "*Kao Min Tang*". Thais refer to them as "*kong phon 93rd* (93rd Division). Their base headquarters was in Burma. Great scrimmages occurred in 1953 and in 1961. After suffering severe casualties some of them took refuge in Taiwan while others escaped to Thailand. The Thai government was sympathetic and provided them with political asylum on Doi Mae Salong in Chiangrai province. They remain in contact with their brothers and sisters in Taiwan. Presently the *Jiin Hor* who migrated from Burma have scattered and settled in Chiangmai, Chiangrai and Mae Hong Son. The largest settlements are in Chiangdao, Fang and Wiang Haeng.

Chinese (Chao Jiin)

In addition to the *Tiin Hor* there are the Chinese who migrated to Chiangmai from the south in Bangkok (*Khrungthep*). Compared with the Chinese Haw, this group made its appearance more recently. These Chinese who drifted northward from Bangkok originally came by boat from mainland China. The *khon muang* and central Thais call them "*Jek*", which is a derogatory word. This word was used at the beginning during the first flow of immigrants. They were the first generation arrival group who were culturally different from the local residents of Chiangmai. In time the next generation assimilated and later they identified themselves as *khon muang*. They were about to speak *kham muang* and dressed in similar manner.

The first wave of immigrants coming up to Chiangmai from the south departed their homeland in mainland China and sailed to Bangkok in Central Thailand. Their ancestral homes included such places as Tae Jiew, Kwangtung, Hai Lam, and Hok Kian. In time they set up business and proved successful. With their work ethic, entrepreneurship and frugality the distinguished themselves as the business people of the city. They set up shops around the pier on Tha Phae Road.

They became successful merchants on the bank of the Ping River in the area of Wat Gate Karam, Ton Lamyai Market and along Tha Phae Road which today is Chiangmai's prosperous business district.

Chinese merchants settled and traded in Chiangmai and in other parts of northern Thailand since the late Taksin period. They set up shop along the rivers and piers and were in close contact with other provincial piers who had Chinese merchants. Important piers around Chiangmai included the ones at Wat Gate and Pasang district in Lamphun.

They moved their goods by boat up from Bangkok. The Chinese were the ones conducting the bulk of trade and they were credited for the prosperous commercial activities taking place. Because of their expertise in water navigation and their Chinese connections in both Nakorn Sawan and Bangkok they established themselves as Chiangmai's entrepreneurs.

Over years the Chinese community gained a reputation for power and success and began to dominate commerce and social standings. For example the important Chinese families in Chiangmai include Nimmanhemmin Family (land and banking), Wibulsanti Family (loan company), Unjanam Family (Lamphun merchant), Niyom Panit (automobile company) and Sakdathorn Family.³¹

After the Thai government signed the "*Bowring Treaty of 1855*", the area opened up to free trade. Western companies especially the British monopolized the export trade in Bangkok and the Chinese were less active. As a result the Chinese community concentrated on domestic trade instead of overseas trade. It was at this time that the Bangkokian Chinese established regular links in Chiangmai. This continued up until the time rail service arrived in Chiangmai in 1921.

From the mid-Rattanakosin period up to the present, the trade in Chiangmai and in much of the north was administered and controlled by ethnic Chinese who wrestled away control from the Burmese Shan (*Tai Yai*) after the British left the region.

Chao Farang (Westerners)

About one hundred years ago, foreigners also known as westerners, started coming to and settling in Chiangmai. The English came to do business in the teak industry. They resided on the east bank of the Ping River in the area of Wat Sri Khong. They established the teak Borneo Company and made a number of investments including several saw mills.

Another important group who came to Chiangmai were the American missionaries (mostly Protestants). They came to spread Christianity in the area. One of the most well known of the westerners was Dr. Daniel McCurray, who was a pioneer in many areas of development during the period of Rama IV. His efforts gained him respect among the local folks of Chiangmai who referred to him as *Phor Khru Luang*. He was a dedicated worker who introduced new approaches in education, and medical services. He lived in northern Thailand for many years up until his death in one of the villages in Chiangmai.

Besides the famous American doctor, there were many other missionaries who were successful in developing Chiangmai and other northern provinces. They were instrumental in building schools and hospitals. One of the oldest and most famous

schools in Thailand is the Prince Royal College in Chiangmai. Another reputable school is Dara Academy. Some of the other important establishments in Chiangmai which were started by westerners include; Monfort College, McCormick Hospital, McKean Leporcy Hospital, the Christian Cemetery and several foreign consulates. Today there are several Christian groups residing on both sides of the Ping River south of Ban Hor at the Narawat Bridge.³²

Khaek

One other minority group in Chiangmai is called *khaek paathaan*, which refers to those who migrated from Pakistan or India. They passed through Burma and then traveled south into Thailand. Most of these people were agriculturists, raising mostly cattle, goats or sheep. Another group entering northern Thailand are referred to as *Khaek Malay* or those who came from Malaysia. If compared with the Muslim Chinese Haw, the figures reveal a much smaller number of Muslim Khaek.

In former times, the townspeople (*khon munag*) of Chiangmai called the *Khaek* immigrants *kulwa*. Later, when westerners came into Chiangmai, the *khon muang* referred to these foreigners as *kulwa khao* or *kulwa puak*.

The *Kaek Muslims* who settled in Chiangmai can be found in the areas of Thung Chang Khlan or Chang Khlan Road and Jareun Prathet Road, situated on the west bank of the Ping River. This Khaek community is the oldest in Chiangmai. After the end of WWII, another Khaek group settled in the area of Chontana Road, around the outside vicinity of Chang Phuak Gate and also at Tambon Nong Baeb in Saraphee district. The *Hindu Khaek* have settled with the *khon muang* and Chinese in the Ton Lamyai Market and Warorot market areas. They are mostly employed as merchants selling cloth. Because so many of them own and operate clothing shops they are called *khaek khai phaa*. They are also employed as money lenders.

Chao Khao

Hill Tribe Groups

Chiangmai Province is not only populated with the lowland settlements, but in the wooded mountains, there are hill settlements with different hill tribe minority groups. Nearly two thirds of Chiangmai's total area is mountainous. These mountains are populated with tribes who migrated into the region from further north. These minority groups are referred to as *Chao Khao*. They are an example of tribal society living a simple life. Their customs and culture are the same as their ancestors. There are several ethnic groups scattered in different highland areas throughout Chiangmai. The census show that there is a sizable number of hill tribe people living in this northern province. According to the hill tribe census taken in 1995, there are an estimated 270,000 people in the highlands of Chiangmai. (This number includes the Thai squatters occupying some areas.) Also included in this census are the Karen and Lua who normally occupy the lower elevations. Some scholars believe that both the Karen and Lua were residents of the plains before the arrival of the Tais from the north. The Karen are the largest group, making up nearly half of the hill tribe population in Chiangmai. They have settled in various districts and add up to

about 123,000 people. Most of them occupy areas south of Chiangmai in Om Koi , Hod, Mae Jaem , Jomthong and Doi Tao districts.

Altogether there are five other groups occupying Chiangmai, namely (from largest to fewest), the Mussur or Lahu, Miaw or Hmong, Liza or Lisu, Ekor or Akha, and Yao or Mien. The Yao and Hmong belong to the Sino-Tibetan group and the Karen, Akha, Lisu and Lahu belong to the Tibeto-Burmese group.

Settlements of these groups are scattered in different districts in Chiangmai. The Lahu have settled in the northern districts of the province, mostly in Fang, Mae Ai and Chiangdao. The Hmong settled in the western part of the province in Mae Jaem, Mae Rim, Jom Thong and Hod. The Lizu occupy areas in the northern districts at Wiang Haeng, Chiang Dao, Mae Taeng and Phraow. The Akha are mostly found in Mae Ai district on the border with Chiangrai province. The Mien or Yao live mostly in Fang district in the north.

All these various hill tribes migrated into this area around two hundred years ago. Most of them came from the southern part of China. The Hmong and Yao came through Laos and entered into Thailand across the Mekong River. The Lahu, Lizu and Akha entered through *Mynmah* (Burma), passing over the Thai border.

Another interesting group, which is by far the most recent group to enter Thailand, came from Burma. They are known as *Dalaang* (as they call themselves) and as *Paong* (as they are called by the Thais). About 2,000 of them arrived in Thailand in 1984 and settled in Doi Angkhang, Fang district.³³

The various groups who entered into Thailand, about one hundred years ago, planted and harvested opium. At first the Thai government turned a blind eye because opium wasn't considered a real problem. Later, when opium became their number one cash crop and the international market opened up, the government decided to take some action. The production and transport intensified in the area known as the *Golden Triangle* (a term coined by journalists to mean the area in Thailand, Burma and Laos where opium trafficking took place). This is when the government decided to announce that opium was an illegal drug and subject to harsh punishment, if arrested for transporting it with the intent to sell.

At this point, the Thai government, the royal family and non-government organizations began to develop projects to help the hill tribe people and to get them to stop growing this dangerous drug. They were introduced to substitute cash crops to replace the opium poppy. The various agencies provided schooling, medical care and assistance. Although much has been done, the problem still haunts the area.

Conclusion

Most of the different ethnic groups mentioned in this article have lived together with the *Khon Muang* since ancient times. Presently they have assimilated with the mainstream group and are able to speak the local language, eat the local food, dress in the manner of the local people and participate in local celebrations and rituals. It seems that Chiangmai has achieved successful cultural assimilating with other groups that are not indigenous to the Ping River Valley.

For instance, the spoken language known as *kham muang* is the standard language among the plains people of Northern Thailand. (this includes regional dialects as spoken in Chiangmai, Lampang, Phrae, Chiangrai etc.). The Chinese Haw, Chinese, Lua, Tai Lue and Tai Khern can all speak *kham muang*. In fact, some of the new generation Chinese living in Chiangmai can not speak Chinese at all,

because their parents didn't teach them when they were young. They preferred to teach their children in the local *kham muang* dialect. The Chinese who were born in Chiangmai believe themselves to be *khon muang*. Formally, the Chinese buried their dead, but this is no longer the norm as they now favor cremating the corpse. Most of the existing Chinese cemeteries are not increasing in size, and no new ones are being set aside for use in the future. Both the Thais and Chinese celebrate New Years together. Any conflicts between the different ethnic groups are minimal. It certainly appears that the Lanna culture has a quality that binds people together. The people in Chiangmai live together in harmony because of this unique culture, in the land known as Lanna.

Footnote

1. See Kraisi Nimmanhaeminda. "kam unchern Pu Saeh Ya Saeh" (Invocation to Grandfather Saeh and Grandmother Saeh), in *Lai Khram* (Bangkok, 1984), pp. 271-272, 283-290.
2. See Saeng Morwithun (trans.) *Jinakalamail* (Bangkok, 1967), p. 95.
3. Tawee Sawangpunyangkoon, "*Pengsawadan muang Chiang Tung*" (Bangkok, 1986), p. 33.
4. Katanyoo Chucheun, "*Prachasakpiok Archives in Lan Na : A Critical Study*"
M.A Thesis, Department of Oriental Language, Silpakorn University, (Bangkok, 1982).
5. See Kraisi Nimmanhaeminda, "*kapla Jammathewee lae Wilangka*" (Bangkok, 1987).
6. Sujit Wongthet (edit.), "*Jaruk kraat rajwong Mangrai (Lamphun 9)*" In *Prachum Jaruk muang Payao*, (Bangkok, 1995). p. 55.
7. Banjob Phanthumetha, "*icalae man Tai nai rat Shan*" (Bangkok, 1983). p. 14.
8. Sawat Kaemakapasi, *Tamnan muang Chiang Mai, Pu Saeh Ya Saeh, See Inthakin*, (Chiang Mai, 1977). p.12.
9. Sanguan Chotisukarat, "Tamnan Suwan kham daeng" In *Phrachum Tamnan Lan Na Thai V. 1*, (Bangkok, 1972), pp. 117-160.
10. David K. Wyatt and Aroonrut Wichienkeo, "*The Chiang Mai Chronicle*" (Chiang Mai, 1996). pp. 161-162.
11. Boonchuay Srisawat, "*sam elp chat nai Chiang Rai*" (Bangkok, 1955). pp. 362-364.
12. Thin Rattikanok, "*Lua Bor Luang*" The Historical and Anthropology Research Report, Faculty of Humanities, Chiang Mai University. (Chiang Mai, 1969).
Also, Kritsana Jareonwong, *Kan samruat chumchon Lua 5 ampher : ampher Muang, Hangdong, San Pathong, Jomthong, lae Hod*" The Research Report Payap University, (Chiang Mai, 1986-1987).
13. Kraisi Nimmanhaeminda, "kam unchern Pu Saeh Ya Saeh" in *Lai Kam* (Bangkok, 1984), p. 285.
14. Sanguan Chotisukarat, "Tamnan Suwan kam daeng" In *Phrachum Tamnan Lan Na Thai V.1*. (Bangkok, 1972), p. 145.
15. Aroonrut Wichienkeo (trans.), *Sommai Premchit, Rajchu wat lae nikai Song nai Chiang Mai*. (Chiang Mai, 1975). p. 18.
16. Kraisi Nimmanhaeminda, "*Tra luang lap ngern kong Pranang Wisuthi Thewee*"
In *Tam rei khlong Mang Thra rep Chiang Mai*. Chiang Mai Teacher's College. (Chiang Mai, 1990), pp. 8-32.
17. Chit Phumisak, *Kuam panma keng kam Syam, Tai, Lao lae Khem*. (Bangkok, 1976), pp. 144-145.
Also, Phra Bodhi Rangsi, *Jammatheweepong Pengsawadan muang Hariphunchai*. (Bangkok, 1967). pp. 3-7.

18. Jampa Yuangjareon (trans.) "Jaruk wat Phra Yun" In **Silajaruk nai Pipitthapanthasathan haeng chat Hariphunchai**, (Bangkok, 1977), pp. 78-80.
19. Aroonrut Wichienkeeo, "Lan Na Customary Law", presentation paper presented to the 5th International Conference on Thai Studies, SOAS, London, 1993.
20. Withoon Baodaeng, **Rai ngan ruang kan sukka kum chatiphan Mong**, The Report of Minorities Studies Project, (Chiang Mai).
21. See Hans Penth, **Jinakamail Index**. (Chiang Mai, 1994), pp. 204-205. Also, Aroonrut Wichienkeeo (trans.), **Sommai Premchit. rai chu wat lae nai Song nai Chiang Mai**. (Chiang Mai, 1975) pp. 9, 27, 30.
22. David K. Wyatt and Aroonrut Wichienkeeo, **The Chiang Mai Chronicle**, (Chiang Mai, 1996) pp. 73-74.
23. See Aroonrut Wichienkeeo, "Naewdt kaew kup kan sang munag Chiang Mai" presentation paper presented to The Royal Institute, (Bangkok, 1996).
24. Yanlangka, Phrakru. "Jotmal het munag Chiang Mai" In **Phrachum Tamnan Lan Na Thai V I**, (Bangkok, 1972), p. 627.
25. See Aroonrut Wichienkeeo, **Wat rang nai wiang Chiang Mai** (Bangkok, 1996).
26. See Aroonrut Wichienkeeo, "Naewdt kaewkap kan sang muang Chiang Mai"
27. See Aroonrut Wichienkeeo, "law ruang muang Chiang Tung, muang Payak, lae muang Lon" In **Ruang maung Chiang Tung**, (Bangkok, 1995), pp. 8-10.
28. See Aroonrut Wichienkeeo, "Phra Chedi Luang : The Center of muang Chiang Mai" Presentation paper presented to the seminar topic Direction of the Renovation and Preservation Phra Chedi Luang, on 14 June 1997 at Wat Chedi Luang, Chiang Mai.
29. Volker Grabowsky and Aroonrut Wichienkeeo, "Ethnic Groups In Chiang Mai by the Turn of the Twentieth Century : A Studies Based on Names of Old Monasteries" the presentation paper presented to the 14th International Asian Historical Association (IAHA) Conference on 22 May 1996, Chulalongkorn University, Bangkok.
30. See Suthep Soonthornpasuch, **Islamic Identity in Chiang Mai : A Historical and Structure Comparison of Two Communities**. Ph.D Dissertation University of California at Berkeley, 1977.
31. Pranee Sirithorn Na Pattalung, **phu buk berk haeng Chiang Mai**. (Chiang Mai, 1980. pp. 1-30, 47-74, 95-112, 137-156, 168-262.
32. See Department of History, Faculty of Humanities, Payap Univrsity, **Christianity and Chiang Mai Society**. (Chiang Mai, 1996).
33. National Statistic Office, **The HNI Tribe Population Census Report 1986**. (Chiang Mai, 1986).

ว่าด้วยประวัติศาสตร์ของเมืองสิง

บทย่อ

พอลเกอร์กราบอร์สกี (Volker Grabowsky)

เมืองสิงเป็นเมืองที่ตั้งอยู่ในภาคตะวันตกเฉียงเหนือของสาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว ปัจจุบันนี้เมืองสิงเป็นเขตการปกครองที่ขึ้นอยู่กับแขวงหลวงน้ำทา ถ้าวัดตามเส้นตรง ตัวเมืองสิงอยู่ห่างจากชายแดนจีนไม่ถึง ๑๐ กิโลเมตร และห่างจากแม่น้ำโขงแค่ ๓๐ กิโลเมตรเท่านั้น สถิติสำมะโนครัวแห่งชาติลาวครั้งล่าสุด เมื่อปี ค.ศ. ๑๙๙๖ ปรากฏว่าเขตเมืองสิงมีประชากรเพียง ๒๓,๒๐๐ คน เป็นชนเผ่าอีเก้อ (๔๖.๓%) อาศัยอยู่บนภูเขา ถัดลงมามีชนเผ่าไทลื้อ (๓๒.๕%) และไทเหนือ (๗.๕%) ตั้งอยู่ในที่ราบอันกว้างขวางและอุดมสมบูรณ์พอสมควรซึ่งมีแม่น้ำสิงและแม่น้ำด้ายอำนวยความสะดวกด้านการเกษตร

ถึงแม้ว่าในสายตาของคนสมัยปัจจุบันโดยเฉพาะของนักท่องเที่ยวต่างแดน เมืองสิงเป็นเมืองเล็กๆ เมืองหนึ่งที่เกือบตกแผนที่ แต่เมื่อคิดในแง่ประวัติศาสตร์และวัฒนธรรมของดินแดนที่เรียกว่า "สี่เหลี่ยมเศรษฐกิจ" เมืองสิงเป็นเมืองที่น่าศึกษามาก ถ้าวิเคราะห์ประวัติศาสตร์ความเป็นมาของสี่เหลี่ยมดังกล่าวนี้โดยข้ามขอบเขตอันแคบที่ชายแดนระหว่างรัฐประชาชาติในปัจจุบันขีดไว้ ความสำคัญทางการเมืองของเมืองสิงในอดีตจะเห็นได้อย่างชัดเจน คือว่าเมื่อปลายคริสต์ศตวรรษที่ ๑๙ เมืองสิงเคยเป็นต้นแบบ (prototype) ของประเทศในลักษณะ "เมืองสามฝ่ายฟ้า" พุดง่ายๆ อีกอย่างหนึ่งว่า รัศมีแห่งอำนาจของสามอาณาจักรใหญ่ ได้แก่ จีน พม่า และสยาม ในยุคนั้นเคยล้ำกันอยู่ที่เมืองสิงนี้เอง ฉะนั้นจึงไม่น่าประหลาดใจว่า เมื่อนักล่าอาณานิคมอังกฤษและฝรั่งเศสเข้ามาขยายอำนาจของตนในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ทั้งสองมหาอำนาจได้เปิดการเจรจาด้วยว่าจะรวมเขตทั้งปวงที่ขึ้นอยู่กับเมืองสิงซึ่งครอบงำถึงทั้งสองฝั่งแม่น้ำโขงมาตั้งเป็นประเทศกันชน (buffer state) เพื่อไม่ให้อาณานิคมของอังกฤษ (พม่า) และของฝรั่งเศส (อินโดจีน) มีอาณาเขตที่ติดต่อกัน การเจรจาดังกล่าวนี้ในที่สุดก็ได้ประสบความสำเร็จและนำมาซึ่งการแบ่งเขตแดนตามที่มีอยู่ปัจจุบันนี้

งานวิจัยบทนี้ย้อนกลับไปสู่ที่กำเนิดของเมืองสิง จากหลักฐานประวัติศาสตร์ของท้องถิ่น พอสรุปได้ว่า เมื่อสองร้อยปีที่แล้วเมืองสิงขึ้นอยู่กับรัฐลื้อรัฐหนึ่งชื่อว่าเมืองเชียงแขง ตำนานของเมืองเชียงแขงบ่งชี้ถึงความสัมพันธ์อันเหนียวแน่นระหว่างเชียงแขงกับแขวงรุ่ง เนื่องจากเจ้าฟ้าเมืองเชียงแขงองค์ที่หนึ่งเป็นราชกุมารของกษัตริย์สิบสองปันนา

เมืองเชียงแขงได้รุ่งเรืองอยู่ระหว่างคริสต์ศตวรรษที่ ๑๖ ถึง ๑๘ มีศูนย์กลางอยู่ที่บ้านเชียงแขงซึ่งในปัจจุบันเป็นที่ตั้งของตาแสง (อำเภอ) หนึ่งในเขตเมืองสิง ที่บริเวณบ้านเชียงแขงนี้มีพระธาตุหลายแห่งที่ชี้ให้เห็นถึงความสำคัญของเมืองนี้ในอดีต

การเสื่อมสลายของเมืองเชียงแขงเริ่มขึ้นในปี ค.ศ. ๑๘๐๔/๐๕ เมื่อกองทัพของสยามและพันธมิตรซึ่งรวมทั้งเชียงใหม่ และน่าน ได้เข้ายึดเมืองเชียงแสน ได้ที่มั่นแห่งสุดท้ายของพม่า ในแคว้นล้านนา ฝ่ายชนะก็คือสยามและพันธมิตรได้กวาดต้อนคนเชียงแสนและคนในบริเวณทางเหนือนับหลายหมื่นคนลง ไปทางใต้ ในเวลานั้นมีพลเมืองเชียงแขงถูกอพยพไปอยู่เมืองน่านด้วยเป็นจำนวนมากเหมือนกัน การถูกกวาดต้อนของคนเมืองเชียงแขงโดยกำลังพลจากเมืองน่านในลักษณะอันเดียวกันนี้ได้เกิดขึ้นอีกหลายครั้ง เช่นเมื่อปี ค.ศ. ๑๘๑๒ และ ๑๘๓๘

ต่อมาประชาชนเชียงแขงที่อาศัยอยู่ฝั่งซ้ายแม่น้ำโขงได้ถูกกวาดต้อนเกือบทั้งหมดไปอยู่เขตเมืองน่าน โดยเฉพาะอย่างยิ่งที่เชียงของและเชียงคำ ตั้งแต่นั้นมาเมืองสิงถูกทิ้งเป็นเมืองร้างไป จนกระทั่งถึงประมาณ ค.ศ. ๑๘๕๘ เจ้าฟ้าเชียงแขงได้ย้ายที่ประทับของตนไปอยู่เมืองยั้งซึ่งตั้งอยู่ฝั่งขวาแม่น้ำโขง และยอมสวามิภักดิ์ต่อเชียงตุงประเทศราชของพม่าเพื่อฟื้นฟูสภาพบ้านเมือง

ในต้นทศวรรษ ๑๘๘๐ หลังจากบ้านเมืองสงบลงแล้ว เจ้าฟ้าสลิหน่อคำซึ่งปกครองเมืองเชียงแขงในเวลานั้น จึงมีนโยบายให้ประชาชนย้ายจากฝั่งขวากลับไปสู่ฝั่งซ้ายแม่น้ำโขง เพราะเห็นว่าเมืองสิงขณะนั้นเป็นแหล่งอุดมสมบูรณ์เหมาะที่จะทำมาหากินมากกว่าเชียงแขง (เก่า) และเมืองยั้ง

เมื่อปีค.ศ. ๑๘๘๕ เจ้าฟ้าสลิหน่อคำได้สร้างเวียงเมืองสิงขึ้น มีกำแพงดินและคูเวียงล้อมรอบซึ่งร่องรอยยังเหลืออยู่บ้างจนถึงทุกวันนี้ ระยะเวลาที่เมืองสิงหรือเชียงแขง (ตามชื่อเมืองเก่า) รักษาสัมพันธไมตรีกับเมืองน่านและกรุงเทพฯ โดยผู้ปกครองยินยอมให้เมืองสิงเป็นประเทศราชของฝ่ายสยาม



Carte de la région de Xieng-Khong, Xieng-Sen et Muong-Sing.

Source: LEFÈVRE-PONTALIS, Pierre. 1902. *Voyages dans le Haut Laos et sur les frontières de Chine et de Birmanie* (Mission Pavie Indochine 1879-1895, tome V). Paris: Ernest Leroux, p. 129.

"เป็นและไม่เป็นไทลื้อ"

ยูจิ บาบะ (Yuji Baba)

บทคัดย่อ

ในประเทศไทยปัจจุบันในฐานะที่เป็นรัฐชาติ ไทลื้อถูกรับรู้ในฐานะเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ใต้-ไทกลุ่มหนึ่งในบรรดาไทอื่น ๆ อีกหลายกลุ่ม ซึ่งไม่ได้มีสถานภาพเป็นชนกลุ่มน้อยดังเช่นชาวเขาในภาคเหนือ หลังจากที่ไทลื้ออพยพมายังภาคเหนือ ก็ได้มีการผสมกลมกลืนทางวัฒนธรรมกับคนยวนซึ่งเป็นชนกลุ่มใหญ่ที่สุด ดังนั้นปัญหาที่ว่า "ใครคือลื้อ" จึงเป็นปัญหาที่มีความคลุมเครือ

อย่างไรก็ตาม ในกรณีของหมู่บ้านไทลื้อ 3 หมู่บ้านในอำเภอท่าวังผาจังหวัดน่าน มีการรักษาอัตลักษณ์ของกลุ่มไว้โดยอาศัยพิธีกรรมการบูชาเจ้าหลวงเมืองลำ ซึ่งเชื่อมโยงกับความทรงจำเกี่ยวกับถิ่นฐานดั้งเดิมในสิบสองปันนา สิ่งที่สำคัญที่สุดในการจดจำเรื่องราวการอพยพจากถิ่นฐานดั้งเดิมดังกล่าวคือลำดับชั้นของผีเมือง (spirit pantheon) และตำแหน่งสำคัญต่าง ๆ ในการประกอบพิธีกรรมเช่น "เจ้าเมือง" คือผู้ที่สืบเชื้อสายโดยตรงจากเจ้าเมืองลำแต่เดิม หรือ "หมอเมือง" อันหมายถึงหัวหน้าในการประกอบพิธีกรรมเป็นต้น เพราะเหตุว่าสิ่งเหล่านี้ เป็นสิ่งที่แสดงให้เห็นถึงตำนานของกองทหารไทลื้อในช่วงเวลาของการอพยพเคลื่อนย้าย ส่วนเจ้าเมืองและหมอเมืองแสดงให้เห็นถึงความเกี่ยวพันทางเชื้อสายกับสิบสองปันนา

บทสรุปข้างต้นเป็นตัวอย่างหนึ่งที่สนับสนุนทฤษฎีของ คายส์ (C.F. Keyes) ที่กล่าวว่า "อัตลักษณ์ท้องถิ่นนั้น ผังรากลึกอยู่ในจารีตประเพณี และดำเนินสืบเนื่องต่อมาโดยผ่านเรื่องเล่า นิทานหรือตำนานต่าง ๆ ที่เชื่อมโยงกลับไปถึงถิ่นฐานดั้งเดิมในช่วงก่อนสมัยใหม่" แต่หากอาศัยเพียงทฤษฎีดังกล่าวนี้ ก็ยังไม่เพียงพอในการเข้าใจสถานการณ์ของอัตลักษณ์ไทลื้อที่ผู้เขียนศึกษาอยู่ เพราะเหตุว่าในกลุ่มไทลื้อทั้ง 3 หมู่บ้านในอำเภอท่าวังผา มีวิธีการในการสัมพันธ์กับพิธีกรรมดังกล่าวแตกต่างกัน ในระดับของปัจเจกชนไม่มีความต้องการและไม่จำเป็นที่จะบ่งชี้ให้เด่นชัดถึงความเป็นลื้อ และบางคนสูญเสียอัตลักษณ์ภายนอกที่บ่งบอกถึงความเป็นไทลื้อไป ในทางตรงข้ามพบว่าการพยายามที่จะแสดงออกถึงความเป็นไทลื้อโดยการพยายามสร้างความหมายใหม่ให้กับพิธีกรรม ซึ่งเกิดขึ้นในบริบทของการพัฒนาท้องถิ่น หากขาดการเคลื่อนไหวดังกล่าวแล้วก็จะเป็นการสูญเสียอัตลักษณ์ไทลื้อ ในทำนองเดียวกับที่สูญเสียสัญลักษณ์ทางวัฒนธรรมต่าง ๆ ตัวอย่างที่เห็นได้ชัดคือกรณีของผี (เทวดา) เมืองช้างในหมู่บ้าน K

พิธีกรรมบูชาเจ้าหลวงเมืองลำมักถูกมองว่าเป็นหลักฐานที่แสดงถึงการรักษาเอกลักษณ์ของไทลื้อ แต่ผู้เขียนมองว่าพิธีกรรมดังกล่าวเป็นทั้งการพยายามแสดงออกถึง "ความเป็นลื้อ" คือการไม่เปลี่ยนแปลงซึ่งอัตลักษณ์ แต่ในรายละเอียดของพิธีกรรมจะพบว่าในขณะเดียวกันก็มีกระบวนการของ "ความไม่เป็นลื้อ" หรือการเปลี่ยนแปลงอัตลักษณ์เกิดขึ้นในระดับปัจเจกชนพร้อมกันด้วย ความเคลื่อนไหวของการแสดงออกถึงความเป็นคนลื้อดำเนินไปโดย

สัมพันธ์กับการเปลี่ยนแปลงของอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ อันขึ้นอยู่กับสถานการณ์ของแต่ละปัจเจกชน ซึ่งเป็นข้อเสนอของ มอร์แมน (Michael Moreman)

การพยายามประกาศความเป็นลื้อนั้น ไม่ได้เกิดขึ้นในระดับปัจเจกชนแต่เกิดขึ้นในระดับของชุมชนหมู่บ้าน ดังปรากฏว่าหมู่บ้าน N และหมู่บ้าน D มี การแข่งขันกันในเรื่องของการพัฒนา ซึ่งในการแข่งขันนี้ชาวบ้านพยายามเชื่อมโยงเข้ากับความทรงจำทางประวัติศาสตร์ของแต่ละหมู่บ้าน และการแสดงออกของอัตลักษณ์ในพิธีกรรมกลายเป็นสิ่งที่มีความสำคัญมากกว่าเรื่องการปฏิบัติให้ถูก ต้องตามจารีตแบบแผนของพิธีกรรม

ความสัมพันธ์ระหว่างชาวบ้านกับอนุสาวรีย์ในสองหมู่บ้าน คือหมู่บ้าน N และหมู่บ้าน D มีความแตกต่างกัน กรณีหมู่บ้าน D ความสัมพันธ์ระหว่าง ชาวบ้านกับอนุสาวรีย์ไม่ได้เกิดขึ้นในระดับปัจเจกชน แต่ในหมู่บ้าน N อนุสาวรีย์ เชื่อมโยงกับอัตลักษณ์ไทลื้อในระดับปัจเจกชน กล่าวคือในชีวิตประจำวันก็มีความเกี่ยวข้องกับอนุสาวรีย์ ในฐานะที่เป็น "เสื่อบ้าน" ที่ต้องไปบนบานเพื่อให้ประสบความสำเร็จในเรื่องต่าง ๆ นอกจากนั้นหมู่บ้าน N ยังได้รับการยกให้เด่นขึ้นมา เมื่อพูดถึงนโยบายเกี่ยวกับสี่เหลี่ยมเศรษฐกิจ อันเป็นการประกาศความเป็นลื้อในระดับข้ามรัฐข้ามชาติ (transnational)

แต่สถานการณ์ในอนาคตของอัตลักษณ์ไทลื้อในบริเวณที่ผู้เขียนศึกษา จะเป็นสิ่งที่มีการเปลี่ยนแปลงและไม่คงที่ ตั้งแต่ปี 1996 เป็นต้นมาปรากฏว่าการประกอบพิธีกรรมบูชาเจ้าหลวงเมืองลำมีการทำขึ้นในสองแห่ง กล่าวคือในหมู่บ้าน N มีการทำให้รูปแบบของพิธีกรรมง่ายและกระชับขึ้น ในขณะที่หมู่บ้าน D มีการพัฒนาของสัญลักษณ์ที่สลับซับซ้อนขึ้น และเป็นไปได้อย่างมากว่าในอนาคตหมู่บ้าน D จะเป็นจุดสนใจแห่งใหม่ของคนภายนอกมากขึ้น ส่วนในหมู่บ้าน T มีการสร้างบ้านทรงไทลื้อแบบดั้งเดิมขึ้นในปี 1997 ซึ่งอาจเป็นไปได้ว่าชาวบ้าน T ก็เริ่มมีการ เคลื่อนไหวในการประกาศความเป็นลื้อของตนเอง ส่วนในหมู่บ้าน DC ผู้นำหมู่บ้านได้เรียบเรียงประวัติของหมู่บ้านขึ้น โดยรวบรวมข้อมูลจาก ผู้เฒ่าผู้แก่ ซึ่งในประวัติดังกล่าวนี้มีการบรรยายถึงเรื่องราวในการอพยพจากบ้าน N และบ้าน T รวมถึงเรื่องราวของพิธีกรรมบูชาเจ้าหลวงเมืองลำ กล่าวได้ว่าอย่างน้อยผู้นำหมู่บ้านได้เริ่มเกิดความตระหนักถึงความเป็นลื้อ

การเคลื่อนไหวดังกล่าวนี้ผู้เขียนเสนอว่า เกิดขึ้นภายใต้บริบทของการเน้นความสำคัญของหมู่บ้านในการพัฒนาชนบท อันเป็นนโยบายของรัฐบาล เช่นการให้รางวัลผู้นำหมู่บ้านที่มีผลงานในการพัฒนาดีในสายตาของรัฐในโครงการประกวดหมู่บ้านพัฒนา ซึ่งหมู่บ้าน N ก็เคยได้รับเลือกให้เป็นหมู่บ้านพัฒนาดีเด่นด้วย และชาวบ้านก็เชื่อมโยงความสำเร็จดังกล่าวเข้ากับความเป็นลื้อโดยชาวบ้านเชื่อว่า คนลื้อมีความขยันขันแข็งมากกว่าคนเมือง ดังนั้นสถานการณ์ของ "ความเป็นลื้อ" จึงเป็นสิ่งที่เคลื่อนไหวเปลี่ยนแปลงไปพร้อม ๆ กับนโยบายการพัฒนาทั้งในระดับชาติและระดับข้ามชาติ (Transnational)

Being Lue, and not being Lue

Yuji Baba

Mie Prefectural College of Nursing

1. Introduction

This paper focuses on the recent situation of Tai-Lue ethnicity in Northern Thailand.

After the Tai-Lue migrated from Sipsong Panna to Northern Thailand in nineteenth century, their cultural patterns became almost undistinguishable from Tai- Yuan, the majority in Northern Thailand (cf. Moerman, M., 1965).

Recently, Charles Keyes investigated the Lue ethnicity in the transnational context. His study was broader than Moerman's more limited study in the Northern Thailand. Keyes pointed out that Lue ethnicity is shaped by national policies based on his research in China, Laos and Thailand (Keyes, 1993).

According to the theoretical approach of Keyes, recent Lue ethnicity can be divided into 3 types, which are (1) local identity, (2) marketable identity and (3) transnational identity. Local identity is rooted in tradition and perpetuated by stories, myth and legend about forbears which link with premodern principalities which were known as the muang of the Lue. Marketable identity is characterized by self-conscious markers of an identity with a market value, exemplified by Lue textile sponsored by royal patronage and sold to tourists. Transnational identity is exemplified by the case of Sipsong Panna. The Lue of Sipsong Panna see themselves as part of a wider Tai Buddhist world after the recovery of religion and reopening for the communication with Theravada Buddhist countries in South East Asia by the change of Chinese government policy.

I have conducted research on Tai-Lue culture and society in Northern Thailand, especially on the three Lue villages in the Thawanpha District, Nan Province (Baba, 1993, 1995, 1996ab)¹. The Tai-Lue migrated from Muang La in Sipsong Panna because of internal disturbance in Sipsong Panna in the nineteenth-century.

They have practiced a guardian spirit ritual known as Chao Luang Muang La ritual every three years since they migrated to Thawanpha. The legend of migration from Sipsong Panna which is expressed in the pantheon of spirits help them keep their identity as Lue. Now the cultural traits of Tai-Lue, such as language, cloth and etc., is disappearing but still they can claim their identity as

¹ My research has been conducted from 1990 to 1997 intermittently.

Tai-Lue based on this legend.

Recently the emergence of Tai-Lue cultural revivalism appears to be in response to the promotion the culture of ethnic Tai, as part of the heritage of Thai, by Thai government policy. However these movement sometimes are influenced by rural development program. The Chao Luang Muang La ritual has been also enlarged to promote their cultural heritage as a part of a rural development program. Also as one of their development program, they began to sell Tai-Lue textile to tourists. This selling exemplifies a key aspect of Keyes' "marketable identity" concept. However Keyes does not discuss in depth the relationship between this enlargement and the development program. Besides this, at the individual level, most of villagers of the three Tai-Lue villages do not need to express Tai-Lue identity in their everyday life, which is not different from that of the Tai-Yuan people. Keyes does not discuss this Lue identity at the individual level, either.

We fail to understand the variance and the dynamics of the identity changes as these relate to the rural development program. Keyes generalized his findings – thus, the variance, along with the dynamics of the changes remains unknown. To help understand this variance in the changes – and the dynamics, this paper will focus on the following: (1) Does the impact of the rural development programs vary greatly – depending on the village and the individual? (2) Is the public's perception of Lue identity different from that expressed by the Lue people individually? (3) As to the dynamics, what is the interplay between (a) the image of the identity created by the village elites and (b) the variable identity expressed by the common Lue person, as Moerman refereed to. Moreover, how does the development program influence this interplay?

The movement of reconstructing, or promoting Lue identity is going on linked with transnational area development program, on the middle of Mekhong river. I will also refer to this point.

2. Chao Luang Muang La Ritual

Most of the Tai-Lue in Northern Thailand have rituals which are closely linked to the history of the Tai-Lue, who trace their origins to Sipsong Panna in Yunnan. Sipsong Panna was made up of a number of domains known as *muang*, each of which possessed its own guardian spirit. The Tai-Lue presently in Thailand claim roots in a number of these domains, and identify themselves not only with their overall ethnic group but also with the particular *muang* from which their ancestors came (Moerman, 1965). It is in worshipping the spirit of his or her ancestral *muang* that the individual Tai-Lue in northern Thailand maintains a

sense of historical continuity.

The inhabitants of villages N, D, and T in Nan Province, Thawanpha District trace their ancestry to Muang La in eastern Sipsong Panna. Groups of refugees fleeing from a internal disturbance in Sipsong Panna in the beginning of nineteenth-century were taken in by the chief of Nan and settled in their present location for the purpose of land reclamation (Figure 1). The present villagers descend from these immigrants. The guardian spirit of these three settlements is Chao Luang Muang La, whose festival is celebrated together by the communities once every three years that continues for three days. The principal ritual specialists are Chao Muang (a descendent of the chief of Muang La) and Mo Muang (the priest of the spirit Chao Luang Muang La). The former lives in D village, the latter in village N. Chao Muang's role is strictly ceremonial – he possesses no actual political power.

On the first day of the ceremony the residents of village N come to receive Chao Muang. The three villages are enshrined with the many minor spirits who comprise Chao Luang Muang La's troop ; these are brought, complete with their small shrine structures, to N village and placed around the statue of Chao Luang Muang La. On the second day Mo Muang and Chao Muang, accompanied by singing and dancing villagers, proceed to the ceremonial area in N village, where they offer a prayer to Chao Luang Muang La. Following this, a water buffalo, a cow, a black pig and a white pig are sacrificed, and many songs and dances are performed. On the third day ceremonies are held for the spirit U who came from Muang U (Now in Northern Laos). Finally, Mo Muang and Chao Muang pray for long life and good health, bringing the ceremonies to an end.

The Chao Luang Muang La ritual calls to mind the historical events of the war in Sipsong Panna, with the minor spirits serving as the pantheon of Chao Luang Muang La (Table 1). In this way the festival serves to reaffirm the historical memories shared by the Tai-Lue from Muang La. It can be said the festival symbolizes "Ethnic unity".

The guardian spirits who compromise the pantheon of Chao Luang Muang La are worshipped as the ancestor spirits of Tai Lue individuals. The believers of these spirits, which are dispersed among the three villages, are basically identified as Tai-Lue. In N village and T village, these guardian spirits succeed along both paternal and maternal lines but in D village they succeed only along the maternal line. So each resident in N village and T village worship the plural spirits and is a member of plural groups for worshipping spirit. But in D village they worship only one and is a member of only one group for worshipping spirit (Figure 2)².

The believers of each spirit of Tai-Lue are not limited to a special village, so

² However the reason why these different system can be found among the villages.

even in the case that some of the believers go out of their village and live in the Tai-Yuan village, they can be identified as Tai-Lue. Therefore, it can be said that identification of Tai-Lue is not connected entirely to village territory but ultimately to their spiritual beliefs.

Most of the Tai-Lue spirits gather at the ritual place in N village during the Chao Luang Muang La ritual held every three years. Some spirits have their own annual ceremony but some do not.

Besides the ritual for Chao Luang Muang La and the annual ceremony, there are the opportunities to give ancestral spirits some offerings, such as Songkran (Thai New Year Festival), the marriage ceremony and the new house building ceremony. At that time, the believers offer them flowers, incense, candles, etc.

Ritual specialists such as Chao Muang, Mo Muang and Khao Cham (the priest of minor spirit) play important role in the ritual. Figure 3-5 indicates genealogy of each. Through this, it can be seen that the genealogy of Chao Muang and Mo Muang are comparatively clearer than that of Khao Cham³. It is said that the first generation of Chao Muang and Mo Muang migrated directly from Muang La, Sipsong Panna. Therefore, we can say, these two are connected with the memory of homeland, Sipsong Panna, together with the legend of migration expressed in the pantheon of Chao Luang Muang La.

3. Chainging Ritual

Recently the ritual of Chao Luang Muang La has been led by N village and enlarged to promote their cultural heritage as a part of a rural development program for N village. Therefore, the people of N village are trying to propagate the Tai-Lue culture to outsiders.

This enlargement began after the present Kamnan (chief of sub-district) was chosen from N village in 1979, especially after the statue of Chao Luang Muang La was built in 1984. This tendency has accelerated especially since 1990.

This new village chief has been awarded a prize by the King of Thailand as an able village chief who contributed to the village development. Today, N village has more advantages politically and economically than D village. And political advantage is probably connected to this new village leader⁴.

³ The genealogy of Khao cham is not clear ; around three generation are remembered at

most, which is similar to the genealogy of ordinary people.

⁴ Economical advantage is probably connected to the water-control which they have achieved (Baba 1993, 1996).

Aside from the ritual every three years, Chao Luang Muang La is not worshipped by D and T villagers but worshipped as the village guardian spirit (Phi Ban) by N villagers. This might be another reason for the enlargement of the ritual led by N villagers. So it can be also said that statue of Chao Luang Muang La built by the new leader is the symbol of the development of N village.

In the publication issued in commemoration of the statue of Chao Luang Muang La in 1984 is a section which refers to the history of the Tai-Lue migration. It is a modern Thai transration of the document written in Tai-Lue script. In this section, it says that N village was the area's original settlement, that is to say, D village and T village were separated from N village but there is no such mention in the original document. The claim of this commemorative publication of N village appears to be an attempt to rewrite local history with N village as its focal point.

In D village, there are many aspects of cultural heritage of Tai-Lue such as Chao Muang and most of the spirits consisting of the pantheon of Chao Luang Muang La. So residents of D village have to act the important role in the Chao Luang Muang La ritual, but they are not recognized by outsiders.

Ideologically the main gurdian spirit, Chao Luang Muang La, in N village controls many ancestral spirits which are dispersed among the three villages. Therefore, N village seems to be the center of the Tai-Lue culture of this region. However, especially between N village and D village, though there are not any conflicts in their everyday life, the psychological conflict can be found behind the 'Imagined unity'.

After the Chao Luang Muang La ritual in 1990, D village tried to change the situation. They built a spiritual house of Chao Luang Anuparp (the first generation of Chao Muang) in May 1991. The reason for its construction is that the wandering soul of Chao Luang Anuparp caused bad economic times in D village.

The main purpose for building the new spirit house was to save D village from poverty. But it is important to note that D Village now has its own symbol, separate from the statue of Chao Luang Muang La in N village. They created a concrete symbol of their own historical memories. Therefore, we might say that for the people of D village, to have the new spirit house means not only the desire for a better economic condition but also for cultural independence from N village. The annual ceremony for Chao Luang Anuparp, which started in 1992, is performed during the Sonkhran Festival in April.

Since 1993, the particular ceremonies of D village were performed during the Chao Luang Muang La ritual, such as the ceremony of Chao Luang Anuparp and the Sukhwan ceremony especially for Chao Muang.

In 1996, the ritual took place in two places, N and D village.

In N village, the part of sacred ceremony was simplified. The ceremonial time was shortened, and lacking Chao Muang because he live in D village. On the

contrary, the performance for outsiders such as Tai-Lue dance and amusement program for villagers such as beauty contest was conducted enthusiastically. It seems that the villagers were not so interested in the "traditional style" of ritual.

In D village, however, they tried to hold a "traditional style" of ritual. So, in ritual, the special Mo Muang only for D village appeared. Besides this, female medium also revived, already declined many years ago.

Through this process, it can be said that the core of the ritual changed from the pantheon of spirits and ritual specialist to the monuments. Chao Muang, as a descendant of the chief of Muang La, lost some respect after the ritual was enlarged to promote Tai-Lue culture to further development in N village. And, at last, N village does not need Chao Muang in 1996. In 1996, the spirits did not gather at same place, so could not express the pantheon of Chao Luang Muang La. In the process of enlarging ritual, the monuments became important in ritual as new symbol both in D and N village, which are connected with historical memory of each village.

Through the changing ritual process, we can see "performing as a Lue" connected with village development program. However, in the stream of losing Tai-Lue cultural traits, there are people who do not dare to claim Lue identity and who lost Lue identity. What is the relationship between "performing as a Lue" and "losing Lue Identity"? I will examine this point in the following chapters.

4. Not being Lue

I will show the cases of losing Lue identity in this chapter.

(1) Unclaimed Lue identity

Many in T village dare not claim Lue identity. T village has celebrated Chao Luang Muang La together with N and D village, so they have regarded themselves as Tai-Lue. However they have not played important role in the ritual such as N and D village, so have not dare to claim, or perform, their Tai-Lue-ness actively. Even in the time that the ceremonial place was separated in 1996, they joined the ritual held at N village. T village has been at important position in rural administration rather than status in the ritual. Before present chief of N village become the chief of P sub-district, the successive chiefs of T villages had been the chief of P sub-district mostly.

(2) Lue identity lost through inter-ethnic marriage

Recently the Tai-Yuan women sometimes move to one of the three Tai-Lue villages through marriage with the Tai-Lue men. In that case, the ethnicity of their

child in N village / T village and that in D village are different. Because there are the different systems of succession of ancestor spirits among villages as referred to in chapter 2. In N village and T village, ancestor spirits succeed both along paternal and maternal lines, so the child worships plural spirits. But in D village, they succeed only along maternal lines, so the child worships only one. Therefore, when a Tai-Lue villager marries with a Tai-Yuan villager, the ethnicity of the child is defined by this system. In the former case, the child can be regarded as Tai-Lue, because he/she can inherit the Tai-Lue spirits from his/her father. But in the latter case, the child is regarded as Tai-Yuan automatically, because he/she can inherit only a Tai-Yuan spirit from his/her mother (Figure 6).

It is said only 60 percent of the population of D village is Tai-Lue, while 90 percent of N village is Tai-Lue. However, we have to consider such different systems of succession of ancestor spirits among the three villages as being behind the numerical figures.

People of D village claim their Tai-Lue-ness by their abundant Tai-Lue cultural heritage, such as many Tai-Lue spirits and Chao Muang. These two villages are claiming their ethnic identity in very different ways.

Recently the number of worshippers for some spirits in D village are decreasing because of intermarriage between Tai-Lue men in D village and Tai-Yuan women from other villages. For example, only one person, who is the priest for this spirit, worships Thewada Nam Pat (Figure 5). But he married a Tai Yuan woman, so his children are regarded as Tai-Yuan automatically. Thewada Nam Pat is sure to disappear from the pantheon of Chao Luang Muang La in the near future.

After the people of D village built the shrine of Chao Luang Anuparp, they began an annual ceremony there. It is said that not only Tai-Lue people but also Tai-Yuan people worship it, together with the village guardian spirit. They seem to be trying to invent Tai-Lue culture as the symbol for all the villagers, including Tai-Yuan people.

However, individually, they do not feel this recent tendency is a kind of Lue identity crises. The reasons for this are as follows: (1) residents of D village do not need to be conscious of being Lue in their everyday life. (2) In D village, the guardian spirit — both of Tai-Lue and Tai-Yuan — is succeeded along maternal lines. Thus, an individual can join a spiritual group called Phi Diao Kan, and not feel concern if whether they are Tai-Lue or Tai-Yuan. If they claim themselves Tai-Lue, they do not have any advantage or disadvantage in their everyday life.

(3) Lue identity changed by assimilation

The case of K village and DC village are examined.

K village is situated between N village and D village, known as Tai-Yuan village, and have several ritual groups for Tai-Yuan guardian spirit. Among them,

there is a Lue guardian spirit, named Muang Luk who is one of Chao Luang Muang La's troop. Therefore, though the believers of Muang Luk mostly live in K village, they see themselves as Tai-Lue.

Another guardian spirit called Muang Ham is in K village. There is a legend that he and his believers migrated from Muang Ham in Sipsong Panna. However, he is now regarded as a Tai-Yuan spirit and believers also see themselves as Tai-Yuan. Because the believers informed me, they lost the ability to speak the Lue language though remembering that 'they were Tai-Lue'.

DC village was built by migrants from T village and N village, which are neighbors to DC village. Now the villagers are mostly originated from T village. Most of villagers are worshipping the spirits who comprise Chao Luang Muang La's troop, so send money for priests of the spirits in T village to offer sacrificial animal. These action characterize the Tai-Lue, but the villagers do not see themselves as Tai-Lue. The reason for this, they say, is their inability to speak the Tai-Lue language. Besides, most of villagers do not remember the exact name of the spirit they worship. It indicates it does not matter for believers that the spirits are of Tai-Lue or not.

5. Tai-Lueness at Transnational Level and Involution of Tai-Lueness

I will come back to the recent situation of N and D village.

The persons in N village, especially teachers, who promote the ritual for village development have a tight connection with official institute such as the Ministry of Education and the National Cultural Committee. Some residents of N village joined the commemorative event for 50th King's Anniversary in Bangkok, entitled "Culture of Tai groups", but D village did not join.

At that time, some residents of the Tai Lue village near the border between Laos and Thailand also joined that event. Now the road from Nan to Northern Laos (and to Sipsong Panna in China) is reconstructed by the policy of "Golden Quadrangle Development Program", in cooperation with China, Laos and Myanmar. This village and N village are an important part of this development program.

To complete this development policy, recently, the representatives of Nan, Luangphrabang and Sipsong Panna sometimes have a meeting in Nan, and the owner of company of construction, who plays an important role in this development program, sometimes visit Sipsong Panna to discuss about development program with the chief of Sipsong Panna. The chief of Sipsong Panna also often visits Nan and visited N village once.

While the ritual of Chao Luang Muang La in N village became imperfectly

because of the separation of ritual, their promotion of Tai-Lue-ness occurred at transnational level.

On the other hand, D village have tried to gain their own cultural identity, separate from N village. The building of the monument of Chao Luang Anuparp and the separation of the ritual from N village are examples. However, they do not have any close connection with official institutes like N village, except one teacher. Therefore the initiative of performing ritual is mostly within elders of the village. That is why they can claim Tai-Lue-ness by elaborating ritual, that is to say "cultural involution".

Now N village and D village has its own historical monument, Chao Luang Muang La and Chao Luang Anuparp. After the promotion of Lue culture both in N and D village began, these historical monument became important as the symbol of expression of Tai-Lue-ness in both villages instead of spirit pantheon and ritual specialists. However the implication of each monument is different.

In D village, as mentioned in Chapter 4, the monument was built as a symbol for the whole village, and did not concern Tai-Lue identity at the individual Lue identity.

In Northern Thailand generally, most of villages have their own guardian spirit which guards the territory and people of the village. As villagers leave or return to the village, they should report their departure or arrival to the village guardian spirit. In D and T village, they also have, their own village guardian spirits, which do not concern the pantheon of Chao Luang Muang La. However in N village, Chao Luang Muang La has the role of the village guardian spirit because there is no other village guardian spirit there. Therefore, Chao Luang Muang La influenced the life of villagers. On the other hand, for other two villages, he does not influence the life of villagers so much, except during the occasional ritual held every three years.

People of N village claim their Tai-Lue-ness by their high proportion of Tai-Lue as mentioned above. They believe that the Tai-Lue people are more diligent than the Tai-Yuan people. N village has been chosen the most developed village in all of Thailand. They think its development is due to the high proportion of Tai-Lue in the village because of the diligent character of the Tai-Lue. In N village, this proportion along with accomplishments created a feeling of pride as Tai-Lue for people of N village.

It can be said, in N village, that the monument of Chao Luang Muang La is the symbol of performing as a Lue at village level, based on Lue identity at individual level. On this basis, N village achieved a high reputation at last for promoting their Tai-Lue-ness at a transnational level.

6. Conclusion

Now in Thailand, the government classifies the Tai-Lue as a sub-groups of Tai people not a minority group. This classification differ from that of the nine kinds of tribes in Northern Thailand. After the Tai-Lue migrated to Northern Thailand, their culture has been assimilated to the culture of Tai-Yuan, a majority Tai group in Northern Thailand. Therefore the problem of determining "Who are the Lue" is very ambiguous.

However, in the case of Tai-Lue villages in Thawanpha, Nan province, they have preserved Tai-Lue identity by practicing the Chao Luang Muang La ritual which helps them recall their homeland, Sipsong Panna. For memorizing their migration from their homeland, the pantheon of Chao Luang Muang La and the ritual specialists such as Chao Muang (descendant of the chief of Muang La) and Mo Muang (priest of Chao Luang Muang La) has been important. Because the pantheon express the legend of the army troop at the time of migration, Chao Muang and Mo Muang have genealogical connection with Sipsong Panna.

This connection lends support to the Keys' theory, "Local identity is rooted in tradition and perpetuated by stories, myth and legend about forbears which link with premodern principalities". However his theory provides only a partial explanation of current Tai-Lue identity in the Thawanpha region. For the people of the three Tai-Lue villages and surrounding villages, the way to contact with the Chao Luang Muang La ritual are various. At the individual level, most of them do not claim their Tai-Lue-ness actively, and some lost Lue identity, even though they worship Chao Luang Muang La. On the contrary, some try to claim or perform Tai-Lue-ness actively. The ritual system got new function in the context of rural development. If lacking this kind of movement, they might lose Lue identity in the stream of losing Tai-Lue cultural traits. The case of the spirit named Muang Ham in K village is exemplified this.

The public perception is that the Tai-Lue in Thawanpha maintain a strong identity. In fact, however, the Lue people collectively, are "Performing as a Lue", such as through rituals, to maintain the public perception. "Being Lue", based on natural desire, is changing at the individual level — as "not being Lue" progresses. Performing as a Lue, which exist at the village level, must be examined within the context of a flexible framework. It must account for the interplay between "Performing as a Lue" and the ethnic identity at individual level, which exemplifies an ongoing variance referred to by Moermen (Moerman, 1965).

In the process of enlarging ritual, the monuments were built in N and D village which are competing with each other in rural development. They incorporate the historical memory of each village, and have become important

expressions of Tai-Lue identity instead of the pantheon of spirits and the ritual specialists.

The relationship between the monument and residents in N village is different from that in D village. In D village it does not concern Lue identity at the individual level. On the contrary, in N village, it is connected with Lue identity at the individual level also. Then finally, due to this special situation, N village acquired a reputation for the promoting Tai-Lue-ness at the transnational level at last.

However the future of Tai-Lue identity in this area will be uncertain. In 1996 the Chao Luang Muang La ritual was conducted separately in different places. The ritual in N village was simplified, and that in D village was elaborated. It can not be denied that possibly the ritual in D village will attract the tourist's attention. In T village, the replica of "traditional Tai Lue house" was built in 1997. It might be possible that the people of T village also will begin to claim Tai-Lue-ness actively. In DC village, the village chief wrote the village history by collecting data from elders in the village. In those documents, the story of migration from N and T village and the worshipping of the Chao Luang Muang La ritual can be found. At least the village chief began to regard villagers as Tai-Lue.

These movement are connected with, I guess, the recent tendency of emphasizing "village framework". The government policy, such as awarding a prize for the village chief who contributed to the village development, often leads to competition among the villages, rather than cooperation. The impact of the development programs are uncertain. Thus, in the future we need to understand more than just the general impact of transnational and national development program, but rather, the impact locally and individually and its variance.

Reference

ARUNRUT WICHIWNKAEO(ed.) 1986

Thai-Lue : Chiang Kham, chomrom Lannalhad, Withayalay Khru Chiang Mai.

BABA, Y. 1993

"The Ritual of the Guardian Spirits of the Tai-Lue and its Social Background : The Case study of Nan Province in Northern Thailand", Paper presented at the 5th International Conference on Thai studies, London.

BABA, Y. 1995

"The Social Background of Rituals for Tutelary Spirits among the Tai-Lue of Northern Thailand : Preserving Memories of an Ethnic Migration", in SUGIMOTO, Y (ed.), *Religion, Nation, and Tradition*, , *Nanzan Studies in cultural anthropology* V, Nanzan anthropological Institute (in Japanese).

BABA, Y. 1996a

"Process of Migration and settlement of the Tai-Lue in Northern Thailand : As a part of the History of Reclamation in Nan", *The Doho Daigaku Ronso ; Journal of Buddhism and Cultural Science* 73 (in Japanese).

BABA, Y. 1996b

"Migration and Spirit Cult : The Case Study on the Tai-Lue Villages in Nan Province, Northern Thailand", Paper presented at the 6th International Conference on Thai studies, Chiang Mai.

BABA, Y. 1998

"Being Lue, not being Lue : Guardian Spirit Cult in the Borderless Age", *South East Asian Studies* 35-4, The Center for South East Asian Studies, Kyoto University (in Japanese).

KEYES, C.F. 1993

"Who are the Lue : Revisted Ethnic Identity in Lao, Thailand, and China", Presented at Seminar on the State oh Knowledge and Directions of Research on Tai Culture, Sponcered by the Nation Vulture Commision, Bangkok, September 10-13.

KEYES, C.F. 1995

"Who are the Tai?" Reflections on the Invention of Identities", in Lola Romanucci-Ross and George A. De Vos, (eds.) *Ethnic Identity : Creation Conflict, and accommodation*, Third Edition. Walnut Creck, CA: Alta Mira Press.

KITAHARA, A. 1995

"Rethinking the Theory of 'Wattanatham Chumchon'(Culture of Community) in Development Movement of Thailand." In *Annals of Culture Studies* 14, Graduate School of Humanities and Social Science Kobe University.

MOERMAN, M. 1965

"Ethnic Identification in a complex Civilization : Who are the Lue?" *American Anthropologist* 67

MOERMAN, M. 1968

"Being Lue : Uses and Abuses of Ethnic Identification", in June Helm (ed.), *Essays on the Problem of Tribe*, Seattle : American Ethnology Society.

Pechun Cinsit 1984

Anusan Tai Lue : Thiralik nuang nai Kanchalong anusawari Chaoluang Muang La Ban Nong Bua, Amphoe Thawanpha, Changwat Nan.

Ratanaphon Sethakun 1993

"Cak Sipsong Panna su Lanna : Chao Tai Lue nai Canwat Nan", Paper Presented at the seminar on Tai studies, Cak Kwansi su Yunnan thung Lanna, Phayap University.

Turton, A. 1972

"Matrilinial Descent Groups and Cults of the Thai-Yuan in Northern Thailand", *Journal of the Siam Society* 60(2).

Wijeyewardene, G. 1990

"Introduction : Definition, Innovation, and History", In Wijeyewardene, G. (ed.) *Ethnic Groups across National Boundaries in Mainland Southeast Asia*, Institute of Southeast Asian Studies, Singapore.

Wijeyewardene, G. 1990

"Thailand and the Tai : Versions of Ethnic Identity", In Wijeyewardene, G. (ed.) *Ethnic Groups across National Boundaries in Mainland Southeast Asia*, Institute of Southeast Asian Studies, Singapore.

Table 1 Name List of Guardian Spirits of kin-groups

Name of Guardian Spirits	Village where the spirits usually stay	Joining or not joining in the Ritual of Chao Luang Muang La
Chao Luang Muang La	N	○
Chao Fa Phu Kham	D	○
Nang Phom Kiao	D	○
Nang Kham Daen	D	○
Nang Maen	D	×
Lam Muang	T	○
Hab Mat	N	○
Chiang Fai	S	○
Chiang Lan	N	○
O Ka	T	○
Chang Phuak	D	○
Nam Pat	D	○
Pan Saen	N	○
Pan Sa	NM	○
Pan Met	D	○
Muang Chiang Khu	D	○
Pak Bo	D	○
Bo Tuang	D	○
Suang Tang	D	○
Muang Luk	K	○
An Riang	F	○
Muak Kham	N	×
Muak Kham	T	×
Tao Muk	N	×
No Kaeo	N	×
Bang Tong	N	×
U	N	×
Saen Sae	T	×
Ban Liang	T	×
Ho	D	×
Sankha Rat	DT	×

Reference S, NM, K and DT are the Tai-Yuan village and F is the
Tai-Phuan village.

Figure 1 Thawanpha Basin

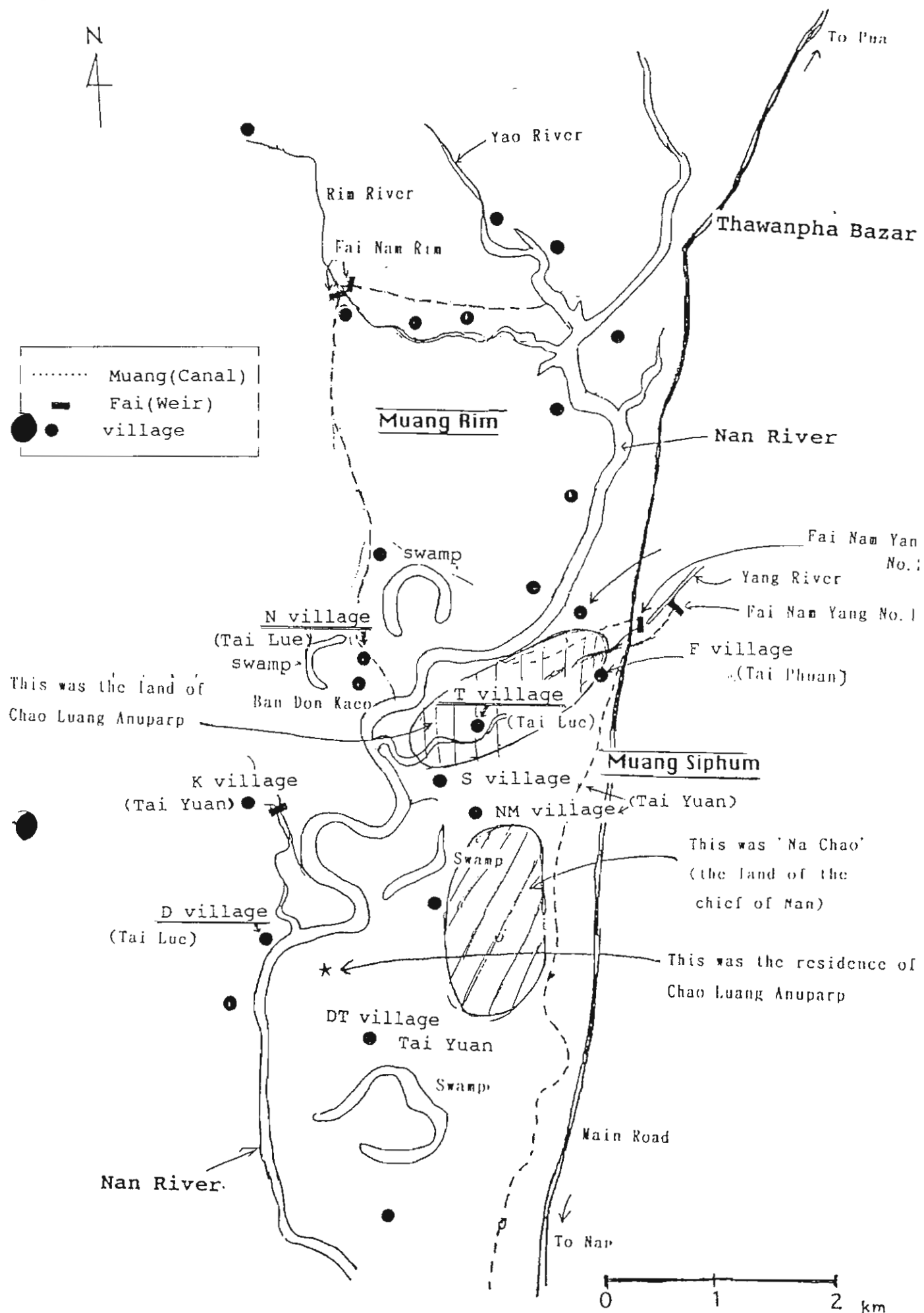


Figure 2 System of Succession of ancestor Spirits

Case 1 N village and T village

Case 2 D village

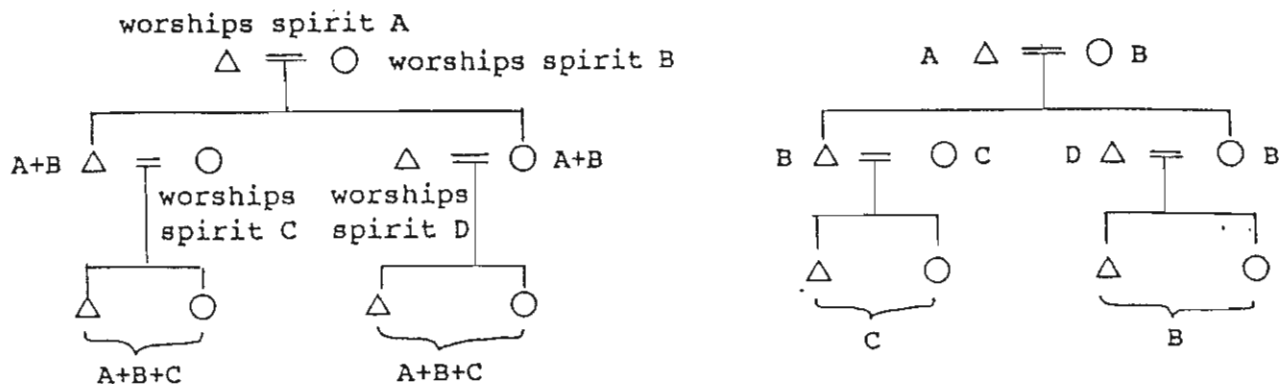
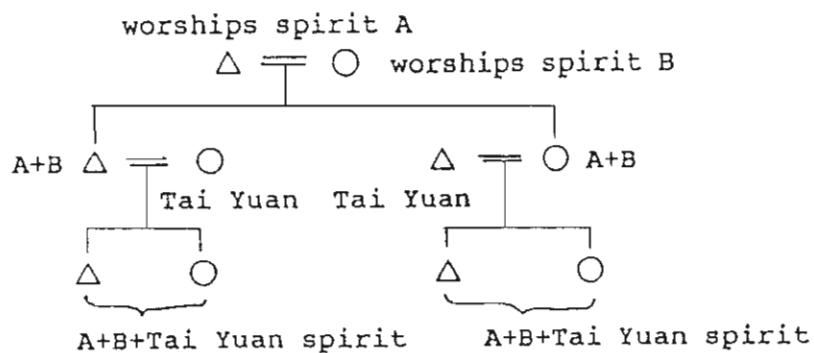


Figure 6 System of Succession of Ancestor Spirits :
The Case of Inter-Ethnic Marriage

Case 1 N village and T village



Case 2 D village

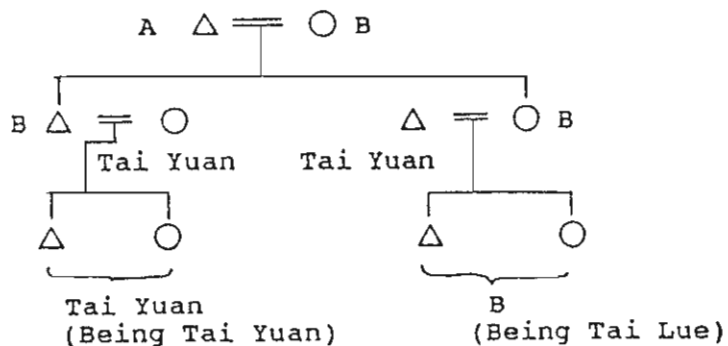


Figure 3 Succession of Chao Muang

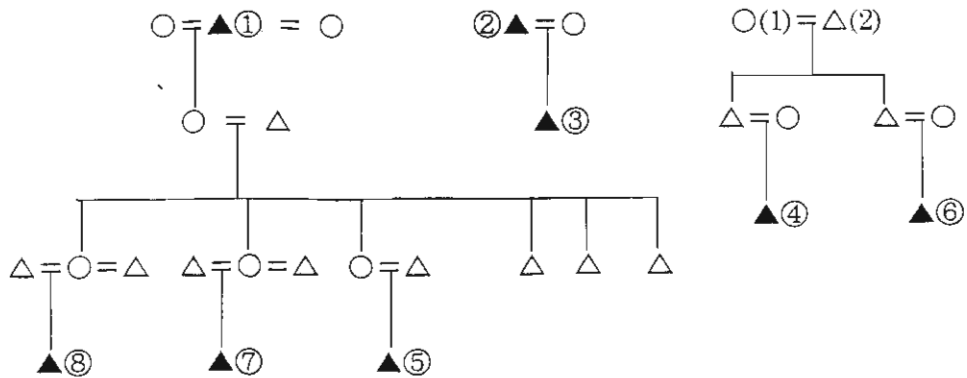


Figure 4 Succession of Mo Muang

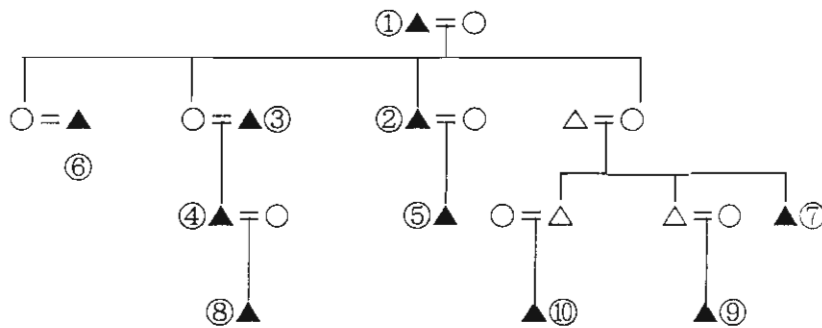
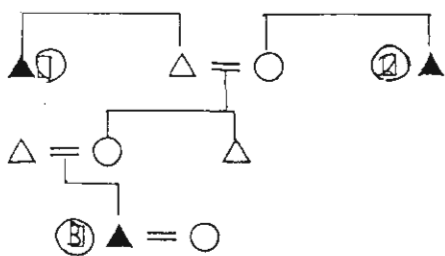
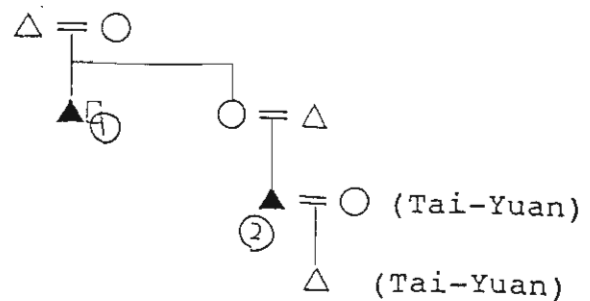


Figure 5 Succession of Priests of Spirits of Each Kin Group

a Hab Mat



b Nam Pat



Nam Pat will be sure to disappear from the patheon of Chao Luang Muang La

ลักษณะทางวัฒนธรรมและพรมแดนด้านชาติพันธุ์ของ ชาวไตเหนือในบริเวณยูนนาน - พม่า

HASEGAWA KIYOSHI
YANG GUAN YIJAN

บทความนี้มีจุดมุ่งหมายเพื่อค้นหาโครงสร้างของลักษณะทางวัฒนธรรมและการรักษาพรมแดนด้านชาติพันธุ์ในกลุ่มไตเหนือในบริเวณ ยูนนาน - พม่า นโยบายการแบ่งซึ่งถึงชาติพันธุ์ของรัฐบาลจีนในทศวรรษ 50 พบว่ามีกลุ่มชาติพันธุ์ไตจำนวนมาก ดังเช่น ไตลื้อ, ไตเหนือ, และ ไตหย่า ซึ่งตั้งถิ่นฐานอยู่ในยูนนานซึ่งถูกรวมเป็นหนึ่งในชนกลุ่มน้อยที่เรียกว่าชนชาติไต

การวิจัยทางด้านมานุษยวิทยาเกี่ยวกับชาติพันธุ์ไตในยูนนาน กระจายไปสู่จีนตั้งแต่ทศวรรษ 50 บรรดานักวิชาการจีนสนใจศึกษาเกี่ยวกับ “ระบบศักดินา” ของสังคมไตลื้อในสิบสองปันนา แต่ในทางตรงกันข้ามมีการศึกษาเกี่ยวกับประวัติศาสตร์และสภาพปัจจุบันของสังคมชาวไตเหนือน้อยมาก ดังนั้นเราจึงพยายามที่จะเสนอข้อสมมุติฐานและขำยงานเพื่อพิจารณาว่าในบริเวณนี้กลุ่มชาติพันธุ์ต่าง ๆ มีความสัมพันธ์กันอย่างไรโดยอิงข้อมูลซึ่งได้จากการที่เราทำการศึกษาในภาคสนามที่เขตปกครองตนเอง Dai Jingpo เมื่อเร็ว ๆ นี้

พื้นที่ส่วนใหญ่ของเดือหงเป็นพื้นที่ซึ่งนักล่าอาณานิคมชาวอังกฤษในพม่าเรียกว่า “รัฐฉานจีน” ซึ่งตั้งอยู่บริเวณตอนล่างของ Nujiang (ส่วนบนของแม่น้ำสาละวิน) ในเรื่องเกี่ยวกับภูมิศาสตร์ โครงสร้างของบรรดากลุ่มชาติพันธุ์ และระบบนิเวศน์ของพื้นที่จะต่อเนื่องกับรัฐฉาน ในแง่ประวัติศาสตร์กลุ่มชาติพันธุ์ส่วนใหญ่ในภูมิภาคเป็นชาวไต พวกเขาถูกชาวพม่าเรียกว่าฉาน ส่วนชาวจีนเรียกว่า Pai - i ในภูมิภาคนี้ พวกเขาได้ตั้งถิ่นฐานในบริเวณหุบเขาและปลุกข้าว พวกเขาเรียกหมู่บ้านว่า “ เมือง ” (Moeng) หมู่บ้านใหญ่ในหุบเขาของเดือหง คือ Moeng Xaun, Moeng Mao, Moeng Wan, Moeng La และ Moeng Ti. หัวหน้าของพวกเขาซึ่งปกครองบริเวณหุบเขาซึ่งล้อมรอบด้วยภูเขาเรียกว่าเจ้าฟ้า ซึ่งได้รับการแต่งตั้งให้เป็นหัวหน้าท้องถิ่น (tusi) โดยพระบรมราชโองการของจักรพรรดิจีน

คำว่า “ไตเหนือ” หมายถึง ช้างบน/ภาคเหนือ ซึ่งใช้ในการแบ่งซึ่งตนเอง เหนือ (ช้างบนหรือภาคเหนือ) เป็นการแบ่งทางภูมิศาสตร์ซึ่งตรงกันข้ามกับ “ใต้” (ช้างล่างหรือภาคใต้) ชื่อบางชื่อขึ้นอยู่กับเมืองที่ต่างกัน และใช้เพื่อแบ่งซึ่งตนเองและแยกแยะความแตกต่างระหว่างกลุ่มไตในภูมิภาค ได้แก่ Tai Wan, Tai La, Tai Xaun, Tai Ti, Tai Mao และอื่น ๆ

ภาษาของชนชาติไต แบ่งออกเป็นภาษาถิ่นไตเด่อง และภาษาถิ่นไตสิบสองปันนา ภาษาถิ่นไตเหนือ เหมือนกับไตเด่อง กลุ่มชาวไตในยูนนาน มีวิธีเขียนแบบเดิมอยู่ 4 แบบ วิธีการเขียนแบบไตเหนือนั้นได้ประดิษฐ์ขึ้นโดยยืมตัวอักษรพม่า แต่ได้เปลี่ยนรูปลักษณะโกลมมาเป็นรูปแบบเหลี่ยมซึ่งเรียกว่า “lik tai lae” หรือ “lik to ngoak” ปัจจุบันงานด้านบริหาร, สิ่งพิมพ์และการศึกษา ซึ่งเป็นแบบทางการของไตเหนือ จะใช้อักษร “ลิกไทแล”

ปัจจุบันแม้ว่าสิ่งนี้จะเปลี่ยนไปแล้ว แต่ประเพณีในอดีตหญิงชาวไตมักจะสวมเสื้อดำและเสื้อม้าขาว หรือสีน้ำเงิน เครื่องแต่งกาย เหล่านี้จะแตกต่างจากไตมาและฉานในพม่า ความแตกต่างอย่างสำคัญในวิถีชีวิตของไตเหนือได้แสดงออกในรูปแบบของที่อยู่อาศัย บ้านของพวกเขาเป็นบ้านชั้นเดียวซึ่งได้รับอิทธิพลจากจีนและโดยทั่วไปจะมี 3 ห้องนอน ส่วนแท่นบูชาบรรพบุรุษจะอยู่ในห้องกลาง

สังคมไตเหนือมีลักษณะของการยอมรับระบบการใช้นามสกุลแบบจีน การใช้นามสกุลแบบจีนของไตเหนือเกี่ยวข้องกับการเริ่มต้นใช้ระบบหัวหน้าท้องถิ่น (tusi zhidu) ในบริเวณเดื่อง หัวหน้าของไตเหนือได้รับยศศักดิ์และตำแหน่งทางการเมืองโดยการแต่งตั้งจากราชวงศ์หมิง จึงมีการรับเอานามสกุลแบบจีนมาใช้ เช่น Dao, Fang, Duo เป็นต้น ยิ่งไปกว่านั้นพวกเขายังมีพิธีการรับเอานามสกุลและการโยกย้ายถิ่นฐานของบรรพบุรุษด้วยตัวอักษรจีน สังคมไตเหนือซึ่งรับนามสกุลแบบจีนมาใช้นั้น มิใช่เฉพาะปัญญาชนชั้นสูงเท่านั้น แม้แต่ชาวบ้านทั่วไปก็ใช้ด้วย

ไตเหนือนับถือพุทธศาสนาเถรวาทซึ่งเป็นนิกายเดียวกับพุทธศาสนาแบบฉานในพม่า ซึ่งถูกนำเข้าไปในเดื่องภายหลังคริสต์ศตวรรษที่ 14 ซึ่งแตกต่างจากพุทธศาสนาแบบไทลื้อซึ่งได้รับอิทธิพลพุทธศาสนาแบบโยนกในภาคเหนือของประเทศไทย ก่อนที่จะมีการปฏิบัติ มีพุทธศาสนาอยู่ 4 นิกายในกลุ่มชาวไตเหนือที่จังหวัดเดื่อง พิธีกรรมและการปฏิบัติทางพุทธศาสนาของชาวไตเหนือเรียกว่า “ปอย” ซึ่งมีความหมายถึงการพบปะและปฏิบัติธรรมซึ่งมีความสำคัญต่อชีวิตทางศาสนาของพวกเขาอย่างหนึ่ง จุดมุ่งหมายของพิธีกรรมในปอยนั้น ก็เพื่อประกันว่าจะมีชีวิตที่ดีกว่าในชาติหน้าโดยสร้างสมไว้ในชาตินี้ และได้รับการยอมรับจากสังคมในชาติปัจจุบัน

ชาวไตเหนือประกอบพิธีกรรมและปฏิบัติธรรมเป็นประจำทุกปีแต่ขณะเดียวกันพวกเขาก็เฉลิมฉลองงานตรุษจีน (chunjie) โดยเรียกงานฉลองนี้ว่าปอย “Lun Si” ในปัจจุบันนี้พวกเขาปฏิบัติและมีความสุขกับการละเล่นตามประเพณีเดิมของตน คล้ายกับการกระทำของคนจีน อนึ่งชาวไตเหนือมีองค์ประกอบทางด้านวัฒนธรรมที่หลากหลายซึ่งเป็นผลจากการรับวัฒนธรรมจีน

ในการอธิบายเกี่ยวกับชาติพันธุ์เหล่านั้น นักวิชาการชาวจีนชี้ให้เห็นเป็นประจำว่า มีกลุ่มชาวไต 2 กลุ่ม เรียกว่า Tai Nuea และ Tai Tau ในบริเวณเดือหง แต่อย่างไรก็ตามในรายงานของเรา เราไม่พบชาวไตที่ถือว่าตนเองเป็น Tai Tau ในทางตรงกันข้ามเราได้พบการบอกกล่าวปฏิเสธอยู่บ่อย ๆ ถึงเรื่องที่ Tai Tau อาศัยอยู่ในเดือหง ความแตกต่างด้านความเห็นเช่นนั้นมีความหมายว่าอย่างไร?

เกี่ยวเนื่องกับคำถามนี้ ชาวอังกฤษผู้ล่าอาณานิคมในพม่าในปลายคริสต์ศตวรรษที่ 19 ได้บรรยายเรื่องชาติพันธุ์วิทยาที่สำคัญไว้ ซึ่งเป็นที่รู้กันดีว่าพม่าเรียกกลุ่มชาวไตว่าฉาน เจ้าอาณานิคมอังกฤษวางหลักทั่วไปที่จะใช้คำนี้ในระบบบริหารอาณานิคมของตน ซึ่งพวกเขาเรียกว่าอาณาเขตปกครองแห่งฉานในรัฐฉานพม่า และแบ่งออกเป็นรัฐฉานภาคใต้และรัฐฉานภาคเหนือ แม้ว่าบริเวณเดือหงจะ เรียกว่ารัฐฉาน
จีน

สก็อตได้เสนอว่ามีข้อแยกแยะระหว่างฉานจีนและฉานพม่าในกลุ่มชาวไตในภูมิภาคนี้และชี้ชัดว่าชัยชนะทางการเมืองของพม่าต่อฉานนำมาซึ่งการซึมซับทางวัฒนธรรมพม่า เดวิทได้อธิบายกลุ่มฉานในยุคนานที่เรียกว่า "Tai Che", "Tai Hke" หรือ "ฉานจีน" แต่ฉานจีนเรียกตนเองว่า "Tai No" (ฉานเหนือ) ส่วนผู้ที่อาศัยอยู่ในหัวเมืองฉานอื่น เรียกตัวเองว่า "ไตหลง" (great shan) และฉานในเมืองจีนเรียกตัวเองว่า "Tai Tau (ฉานภาคใต้)"

การบรรยายเกี่ยวกับกลุ่มชาวไตนั้นก็เพื่อเสนอว่าพวกเขามีระบบการแยกแยะชาติพันธุ์ซึ่งมีของเขตทางการเมืองและวัฒนธรรมระหว่างจีนกับพม่า มันเป็นเรื่องสำคัญสำหรับชาวไตเหนือ ในการสร้างเอกลักษณ์ชาติพันธุ์ของพวกเขา โดยการยอมรับชาวฉาน (shan) ทางด้านพม่าว่าเป็น "Tai Tau" ความมีอยู่ขององค์ประกอบทางวัฒนธรรม ดังเช่นภาษาถิ่น พุทธศาสนิกายเถรวาทและการปลูกข้าว ไตเหนือยอมรับว่าพวกเขามีความคล้ายคลึงกับฉานในบริเวณชายแดนพม่า ขณะเดียวกันไตเหนือยืนยันว่าพวกเขามีความแตกต่างจาก Tai Tau ทางด้านเทคนิคการเกษตร, การปรุงอาหาร, เพลง, นามสกุล, เครื่องนุ่งห่ม, จิตชีวิต, ภาษาถิ่น และวิธีการเขียนอักษร เมื่อพวกเขาอ้างถึงลักษณะทางวัฒนธรรมเมื่อเปรียบเทียบกับ Tai Tau ไตเหนือจะเน้นว่าได้ซึมซับวัฒนธรรมจีนมาจากพรมแดนของทั้งสองชาติพันธุ์ในบริบทนี้ไตเณามีสถานะพิเศษโดยไตเณมาในเดือหงยืนยันว่า พวกเขาไม่ได้เป็นทั้งไตเหนือและTai Tau

ในการอธิบายเกี่ยวกับชาติพันธุ์เหล่านั้น นักวิชาการชาวจีนชี้ให้เห็นเป็นประจำว่า มีกลุ่มชาวไต 2 กลุ่ม เรียกว่า Tai Nuea และ Tai Tau ในบริเวณเด๋อหง แต่อย่างไรก็ตามในรายงานของเรา เราไม่พบชาวไตที่ถือว่าตนเองเป็น Tai Tau ในทางตรงกันข้ามเราได้พบการบอกกล่าวปฏิเสธอยู่บ่อย ๆ ถึงเรื่องที่ Tai Tau อาศัยอยู่ในเด๋อหง ความแตกต่างด้านความเห็นเช่นนั้นมีความหมายว่าอย่างไร?

เกี่ยวเนื่องกับคำถามนี้ ชาวอังกฤษผู้ล่าอาณานิคมในพม่าในปลายคริสต์ศตวรรษที่ 19 ได้บรรยายเรื่องชาติพันธุ์วิทยาที่สำคัญไว้ ซึ่งเป็นที่รู้กันดีว่าพม่าเรียกกลุ่มชาวไตว่าฉาน เจ้าอาณานิคมอังกฤษวางหลักทั่วไปที่จะใช้คำนี้ในระบบบริหารอาณานิคมของตน ซึ่งพวกเขาเรียกว่าอาณาเขตปกครองแห่งฉานในรัฐฉานพม่า และแบ่งออกเป็นรัฐฉานภาคใต้และรัฐฉานภาคเหนือ แม้ว่าบริเวณเด๋อหงจะ เรียกว่ารัฐฉาน
จีน

สก็อตได้เสนอว่ามีข้อแยกแยะระหว่างฉานจีนและฉานพม่าในกลุ่มชาวไตในภูมิภาคนี้และชี้ชัดว่าชัยชนะทางการเมืองของพม่าต่อฉานนำมาซึ่งการซึมซับทางวัฒนธรรมพม่า เดวิทได้อธิบายกลุ่มฉานในยุคนานที่เรียกว่า "Tai Che", "Tai Hke" หรือ "ฉานจีน" แต่ฉานจีนเรียกตนเองว่า "Tai No" (ฉานเหนือ) ส่วนผู้ที่อาศัยอยู่ในหัวเมืองฉานอื่น เรียกตัวเองว่า "ไทหลวง" (great shan) และฉานในเมืองจีนเรียกตัวเองว่า "Tai Tau (ฉานภาคใต้)"

การบรรยายเกี่ยวกับกลุ่มชาวไตนั้นก็เพื่อเสนอว่าพวกเขามีระบบการแยกแยะชาติพันธุ์ซึ่งมีของเขตทางการเมืองและวัฒนธรรมระหว่างจีนกับพม่า มันเป็นเรื่องสำคัญสำหรับชาวไทเหนือ ในการสร้างเอกลักษณ์ชาติพันธุ์ของพวกเขา โดยการยอมรับชาวฉาน (shan) ทางด้านพม่าว่าเป็น "Tai Tau" ความมีอยู่ขององค์ประกอบทางวัฒนธรรม ดังเช่นภาษาถิ่น พุทธศาสนิกายเถรวาทและการปลูกข้าว ไตเหนือยอมรับว่าพวกเขามีความคล้ายคลึงกับฉานในบริเวณชายแดนพม่า ขณะเดียวกันไตเหนือยืนยันว่าพวกเขามีความแตกต่างจาก Tai Tau ทางด้านเทคนิคการเกษตร, การปรุงอาหาร, เพลง, นามสกุล, เครื่องนุ่งห่ม, วิถีชีวิต, ภาษาถิ่น และวิธีการเขียนอักขระ เมื่อพวกเขาอ้างถึงลักษณะทางวัฒนธรรมเมื่อเปรียบเทียบกับ Tai Tau ไตเหนือจะเน้นว่าได้ซึมซับวัฒนธรรมจีนมาจากพรมแดนของทั้งสองชาติพันธุ์ในบริบทนี้ไตเณามีสถานะพิเศษโดยไตเณมาในเด๋อหงยืนยันว่า พวกเขาไม่ได้เป็นทั้งไตเหนือและTai Tau

ปัญหาสำคัญอื่นที่เกี่ยวข้องกับการก่อตั้งและการรักษาพรมแดนด้านชาติพันธุ์ของไตเหนือ คือเกี่ยวกับประวัติศาสตร์และความทรงจำ เรื่องประวัติการย้ายถิ่นฐานของพวกเขา ชาวไตเหนือส่วนใหญ่คิดว่าพวกเขาไม่ใช่ประชากรดั้งเดิมในพื้นที่เด้อหง พวกเขอพยพข้ามมาจาก Nujinag จากดินแดนภายในของยูนนาน และการจะนับเนื่องตนเองว่าเป็นไตเหนือ หรือไตบนนั้นขึ้นอยู่กับจิตสำนึกของตนเอง

โดยเฉพาะอย่างยิ่ง ผู้ซึ่งสืบเชื้อสายมาจากผู้นำท้องถิ่น ซึ่งแสดงตนว่าเป็นไตเหนือ มีจารีตการอธิบายเกี่ยวกับการอพยพของบรรพบุรุษ เช่นเดียวกับบรรพบุรุษของชาวจีนซึ่งอพยพมาจากดินแดนภายใน อาทิ Jiangxi, Nanjing, Chongqing เป็นต้น ยิ่งไปกว่านั้นต้นตระกูลของเขายังบอกว่าบรรพบุรุษได้เข้าร่วมเป็นทหารในกองทัพราชวงศ์หมิงบนชะเมื่องเมออย่างกล้าหาญ จะเห็นได้ว่าจิตสำนึกเช่นนี้เน้นถึงความสามารถในปรับตัวของผู้นำทางการเมืองซึ่งได้รับการแต่งตั้งโดยพระบรมราชโองการของจักรพรรดิจีน และความเหนือกว่าทางวัฒนธรรมจีนต่อเชื้อสายของคนเหล่านี้

โดยสรุปแล้ว เราสามารถมองเห็นกลไกของการซึมซับและความผูกพันของวัฒนธรรมจีนซึ่งดำรงอยู่ในจิตสำนึกของชาวไตเหนือซึ่งเห็นได้อย่างชัดเจนเหมือนกับวัฒนธรรมพม่าที่มีต่อ Tai Tau

Cultural Identity and Ethnic Boundary of Tai Nuea in the Yunnan-Burma periphery

HASEGAWA Kiyoshi

Gifu University for Education and Languages, Associate Professor

YANG Guanyuan

Yunnan Institute for Minorities, Associate Professor

Introduction

The purpose of this paper is to examine the construction of cultural identity and the maintenance of ethnic boundary among Tai Nuea in the Yunnan-Burma periphery. The department of ethnic identification affairs (minzu shibie gongzuo 民族識別工作) of the Chinese government in the 1950's established that several ethnic Tai groups such as Tai Lue, Tai Nuea and Tai Ya were living in Yunnan Province. They were united into the Dai Nationality. According to the 1990 census, the Dai Nationality has a population of 1,025,402. Most of them live in the Xishuangbanna Dai Autonomous Prefecture, Dehong Dai Jingpo Autonomous Prefecture as well as several Autonomous Countries such as Gengma (耿馬), Menglian (孟連), Xinping (新平), Yuanjian (元江) and so on. The rest are dispersed in more than 30 counties and cities of the Province (Daizu Jiangshi Bianxiezu 1986; Zhang 1993: 16).

In anthropological research on ethnic Tai groups of Yunnan carried out in China since the 1950s, many Chinese scholars have been concerned about the 'feudalism' of the Tai Lue society of Xishuangbanna Prefecture (Ma 1983; Cao 1986). In contrast, there are extremely few studies on the historical and present situation of Tai Nuea society (1). Therefore, based on our recent fieldwork in Dehong Dai Jingpo Autonomous Prefecture, we attempt to present a hypothetical model and framework to consider how their ethnicity has been expressed in the context of inter-ethnic relations in this area.

1. Dehong and Tai Nuea

The Dehong Dai Jingpo Autonomous Prefecture was established in 1956 under the Chinese Communist Party's policy for ethnic minorities. The term '*Dehong*' means lower part of Nujiang river (怒江, the upper part of the Salween river). It is a new regional category invented according to the principle of Regional Autonomy for minorities (minzu quyi zhezhi 民族區域自治) (Dehong Daizu Jingpo Zhizhizhou Gaikuang Bianxiezu 1986). The population of each Minzu (民族) in Dehong Prefecture (in the 1994 census) is as follows: the Han Chinese 458,900 (48.2%); the Dai 304,700 (32.0%); the Jingpo 118,100 (12.4%); the Achang 24,700 (2.6%); the Lisu 27,800 (2.4%); the De'ang 12,100 (1.3%); the Wa 735 (0.1%) (2).

We may remark here that the multi-ethnic construction in which the Han Chinese occupy half of the population has formed since the 1950's and their population growth has caused great influences on ethnic minorities in this region. Although the Tai people had the largest population in Dehong before Liberation, Han Chinese immigrants, who came from inland China, increased gradually and finally surpassed them in population.

The Dehong area is located in the lower part of Nujiang river which leads to the Salween river in Burma. For the most part Dehong is the same as what British colonizers of Burma called the Chinese Shan States. In such matters as geography, multi-ethnic constructs and ecosystem, there is a continuity with the Shan States. Historically, the major ethnic groups in this region were Tai groups, who settled in valleys and are engaged in rice cultivation.

They called these valleys 'muang'. Major valleys in Dehong Prefecture are Muang Xaun (Mangshi, 芒市), Muang Mao (Ruili, 瑞麗), Muang Wan (Longchuan, 隴川), Muang La (Yingjian, 盈江) and Muang Ti (Lianghe, 梁河). Their chiefs, controlling these valleys and surrounding mountainous regions, and called *Tsao Fa*, were given the official rank of native chieftain (tusi 土司) by the imperial Chinese authorities. As Dehong was situated in an important point on trading routes between southwestern China and Burma, the Han Chinese had early advanced to this region for the purpose of engaging in commerce. Since the 13th century, the Muang Mao kingdom, which was founded by Tai people in Muang Mao valley, extended its power to neighboring Tai chiefdoms in the Yunnan-Burma periphery. The Ming Dynasty carried out large-scale military conquests of the Muang Mao kingdom and finally established the following native chieftains: Longchuan (隴川); Nandian (南甸); Ganya (干崖); Mangshi (芒市); Zhanda (遮達); Zhefang (遮放); Mengmao (猛卯); Husa (戶撒); Lasa (臘撒); Mengsa (猛撒) (3). After the colonization of Burma in 1885, while the border between British Burma and imperial China was being determined, Tai groups in this region were substantially incorporated into different administrative systems.

2. Cultural Identity of Tai Nuea in the Dehong

Tai groups in the Yunnan-Burma periphery were called *Shan* by the Burmese and called *Pai-i* (baiyi 擺夷, 擺彝) by the Han Chinese. First of all, we must pay attention that the Han Chinese have traditionally given minority peoples in border areas various ethnic categories based on the Han presumption of cultural superiority and ethnocentric self-consciousness under the rule of imperial China. Many records about Tai groups have remained in great historical documents written in Chinese. According to these records, there were various ethnic categories for Tai groups in each era of imperial China.

It seems that the terms 'Baiyi' (百夷 / 擺夷) and 'Poyi' (伯夷) were used generally as ethnic categories of Tai people after the Yuan era. Especially, the term *Baiyi* (百夷) was fixed as an ethnic category which showed Tai groups in the Ming era. They were divided into *Dabaiyi* (大百夷) and *Shaobaiyi* (小百夷). The term 擺夷 (彝) was generally used in the Qing era instead of the term 百夷 and was used up to the foundation of the People's Republic of China.

An important point is that Han Chinese in the Qing era classified Tai groups into three kinds of categories: *Han Baiyi* (旱擺夷); *Shui Baiyi* (水擺夷); *Hua Baiyi* (花擺夷), based on criteria such as dwelling conditions, cultivation, clothing, customs and so on. The groups who live on mountainous or hillside regions were regarded as *Han Baiyi*; on the contrary, groups who live in a riverside area were called *Shui Baiyi*. It was recorded that the *Shui Baiyi* especially like having a

bath in a river. Han Baiyi was recorded by the term 'hanbaiyi 漢擺夷' because of their sinicization. It is interesting that these categories express the Han Chinese's criterion of ethnic classification for minority peoples under imperial China (Jiang 1992: 283-312; You 1984).

In contrast to these matters, it is important that the Tai people do not have such a classification system among themselves. Generally speaking, most Tai people in Dehong regard themselves as Tai Nuea. The term '*Tai Nuea*' means the upper or northern Tai. It is used as a term of self-identification. The geographical category '*Nuea* (upper / northern)' is contrasted with the '*Tau* (lower / southern)'. Certain names based on the different Muang are used for self-identification and for distinguishing between different Tai groups in this region ; *Tai Wan*, *Tai La*, *Tai Xaun*, *Tai Ti* and *Tai Mao*.

The language of the Dai Nationality is divided into the Dehong Tai dialect and the Xishuangbanna Tai dialect (Zhou 1995, Meng 1987:302-319). The Dehong dialect is characterized by having 6 tones, 9 long vowels, 16 initial consonants and 3 consonants /kh/, /tsh/, /n/ borrowed from Chinese and 6 final consonants (4). Tai Nuea's dialects compose the Dehong Tai dialect. The standard Tai Nuea dialect is founded on the pronunciation in Mangshi district where the capital of Dehong Prefecture is located. The geographic range and area of this dialect is wider than Dehong Prefecture and includes the following many regions where Tai Nuea live: Tengchong (騰冲) ; Longling (龍陵), Shidian (施甸), Channing (昌寧) in Baoshan (保山) district; Lingcang (臨滄), Fengqing (鳳慶), Genma (耿馬), Shuangjian (雙江), Canyuan (澹源), Yongde (永德), Zhenkang (鎮康) in Lingcang (臨滄) district ; Jingdong (景德), Zhenyuan (鎮沅), Jinggu (景谷) Pu'er (普洱), Rancang (瀾滄), Menglian (孟連) in Simao (思茅) District. However, dialects in these regions are similar to each other, and differences between them are small.

There are four kinds of old style orthographies among Tai groups in Yunnan Province. The Tai Nuea orthography was made by borrowing Burmese characters but their form changed from a round to a square type. It is called '*lik tai lae*' or '*lik to ngoe*.' The '*lik tai lae*' means Tai Nuea character ; the '*lik to ngoek*' means character in the shape of bean sprouts. The same type of Shan character, which is a round type and called '*lai tong tsan*' or '*lai to mon*.' is used by only some of the Tai peoples in the border counties such as Ruili (瑞麗) and Mengding (孟定) (Zhou 1983). The '*lai tong tsan*' means southern character ; the '*lai to mon*' means round character.

Nowadays in administration, publication and education, Tai Nuea in Dehong officially utilize characters which are derived from '*lik tai lae*'. The reform of the Tai Nuea writing system provided, under the Constitution, that each minority people could use own language and alphabet, enacted in 1954. According to this principle, the Dehong Prefecture local government standardized Tai Nuea dialect and their writing system (Zhou 1995:230-244).

The local government in Dehong has promoted bilingual education for minorities in the elementary school. In the case of Tai Nuea, as the children in rural areas can speak their own dialect, they study generally the basic Tai Nuea dialect and its writing system in elementary schools for one

year or two years. The Board of Education of Dehong Prefecture has translated to translate elementary school textbooks written in Chinese to standard Tai Nuea dialect and published them. For the children who mastered the writing system of their own dialect, it was easier to understand the Chinese Pinyin system. This method of bilingual education has a great advantage in that Tai Nuea writing system can help children learn the Chinese language. The Dehong prefecture local government accelerated the training of teachers who could instruct in such bilingual education programs in rural elementary schools.

Although this has changed today, in the past Tai Nuea women traditionally wore a black colored skirt and a black, white or blue colored blouse. These clothes are fairly different from the Tai Mao and Shan in Burma. An important difference in the lifestyle of the Tai Nuea is expressed in the style of their dwellings. Their house is a one-story type influenced by the Han Chinese, and generally three rooms and an ancestral altar in the central room.

Tai Nuea society is characterized by their acceptance of the Chinese surname system. The following is an example of the usage of Chinese surnames in a Tai Nuea village of Mangshi district: the Padi is a village of 236 houses and has a population of 1,261 people. According to our research, there are twenty three kinds of Chinese surnames in their village; namely, Feng (馮), Li (李), Shi (石), Meng (閔), Zhang (張), Fang (方), Xian (線), Dao (刀), Jing (景), Mo (莫), Yue (岳), Lei (雷), Fang (番), Duan (段), Ying (印), Xiang (向), Jing (金) and Qian (錢).

Most of villagers regard themselves as immigrants from the inland Yunnan or their descendants. Some people believe that their ancestors are Han Chinese and become Tai people. We collected many such examples in our fieldwork.

The usage of Chinese surname by the Tai Nuea relates to the start of the native chieftain system in the Dehong area. The chiefs of the Tai Nuea were titled and given political posts by the Ming dynasty, adopting Chinese surnames such as Dao (刀), Fang (方), Duo (多) and so on. Furthermore, they had written genealogies which recorded their ancestral immigration legends in Chinese characters (Jian 1992:46-47). These Chinese surnames were adopted not only by the elite classes in Tai Nuea society but also by villagers. During the era of Republic China, it became specially necessary for Tai Nuea villagers to use a Chinese surname because of the start of the family register system, school education and modern taxes system (Jian 1950:74 ; Zhao 1939a).

Tai Nuea have believed in Theravada Buddhism, a branch of the same school as Shan Buddhism in Burma. It was brought to Dehong after the 14th century and differed from Tai Lue Buddhism under the influence of Yuan Buddhism in northern Thailand (Liu1993). There were four sects such as 'poitsaung,' 'tole,' 'yon,' and 'tsoti' in Dehong (Hou and Yang 1991, Zhan 1992).

The 'poitsaung' was introduced into the Dehong area from Burma earlier than other sects and had a great influence on Tai Nuea people. Accordingly, a large number of villages had belonged to this sect. The influence is characterized by the building of their temple at the center of their village; religious commandments for monks were not so strict; and it was relatively easy for monks to return to secular life. The 'jon' as introduced in the 15th century from the Lanna kingdom of

northern Thailand. It was the same sect as Tai people of Xishuangbanna, Zhenkang and Gengma believed, and consisted of the two sects 'yonsun' and 'yonpa'. The 'tole' was introduced in the 18th century by a senior monk who studied in this sect's temple at Mandalay. Their religious commandments were relatively strict and prohibited believers from raising domestic animals and fowls. The 'tsoti' had a unique character which was different from other sects; namely, Sangha, while led by an elder monk, had moved around without staying at one place for a long time.

Tai Nuea's Buddhist ceremonies and rituals are called *poi*, which means a kind of religious meeting and practice having a social significance in their religious lives. The purpose of 'poi' ritual is to secure a better life in the next world by acquiring virtues in this world and to acquire social prestige in the present world. What is important here that Theravada Buddhism in this region was introduced mainly from Burma through the Shan States, and was located at the periphery of Burmese Buddhism. Furthermore, it is important to note that Tai peoples in Dehong lived under the influence of a Buddhist cultural area which is different than the Tai Lue Buddhism of Xishuangbanna which was introduced from northern Thailand (Liu 1993).

Tai Nuea carry out annual ceremonies and rituals as Buddhists. At the same time, they celebrate the Chinese-style New Year's festival (chunjie 春節) when it comes. They call this festival 'poi lun si', because it is held in the Tai Nuea lunar calendar's April. This festival has a social significance for Tai Nuea people and is not merely an imitation or an absorption of Chinese culture. Later in the year on 20 December of the Chinese lunar calendar, in order to enter a new year, they start various preparations; clothing, food, cleaning and slaughter. Various events, ceremonies and rituals are performed continuously endlessly from the night of the 30 December to fifteenth New Year. Each family worships their ancestors, their house spirit, the Gods of Heaven and Earth in the evening on 30 December. The symbols for their ancestors' and house's spirits are put on the wall of the central room. After finishing worship for their ancestors and these gods, they close the main entrance their house. Through the night and ending the next morning, a group of boys come to the entrance of each house and made the host open it. All the young people in each family would a bow to their elders on the morning of the first day of new year. Early in the morning of January 1st, New Year's Day, each family go to the temple with offerings in order to worship the Buddha. During the New Year's festival various events and plays are performed: Tai Nuea opera, playing on swings, dancing and singing songs.

At this time, they perform and enjoy their own operas, influenced by the traditional Chinese opera. Tai Nuea have their own operas which were influenced by the traditional Yunnan opera. One hundred years ago, they not only absorbed methods of playing opera, but also translated some texts of Chinese literature such as Sanguo Yanyi (三国演义), Zuitang Yanyi (隋唐演義), Fengshenbang (封神榜), Shuikeshuang (水滸傳) into their language. Through this process of absorption for Chinese culture, they re-arranged their traditional literature and oral traditions into their own Tai Nuea operas. The 'o pem tang sam lo' and 'pha moak loan' are the most popular operas among Tai Nuea people.

These operas are usually performed from the 1st of the New Year's festival to the 9th or the 15th in

January. After the New Year's festival, they often played them at the market place when the periodical market is open. Further, Tai Nuea has many cultural elements influenced by Chinese culture : for example, the customs of Qingmingjie (清明節) ; the Han Chinese-style houses; and foods. We must look more carefully into the influence of Chinese culture to the Tai Nuea and the current condition of their sinicization (5).

3. Tai Nuea Ethnicity and the Maintenance of Ethnic Boundary

In their ethnographical descriptions, Chinese scholars have often pointed out that there are two kinds of Tai groups called Tai Nuea and Tai Tau in Dehong area. However, in our fieldwork, we could not find Tai peoples who regard themselves as Tai Tau. On the contrary, we often met informants who denied that Tai Tau lived in Dehong. What does such difference of opinions mean ?

In regards to this question the British, who became active in colonizing Burma at the end of the 19th century, have left significant ethnographic descriptions. It is well-known that the Burmese called Tai groups Shan. The British colonialists generalized this terminology further and applied it in their colonial administration system. They called the range of Shan principalities in Burma Shan States and classified them into the Southern Shan States and the Northern Shan States. the Dehong area _____ was called the Chinese Shan States (6).

Scott has suggested that there was a distinction between Chinese Shan and Burmese Shan among Tai groups in this region and pointed out that the political conquest of the Shan by the Burmese brought about their cultural assimilation by the Burmese (Scott and Hardiman 1893:202-204). Leach also introduced that there were three kinds of ethnic classification among Shan in Burma :Shan B' mah (Burmese Shan); Shan Tayok (Chinese Shan) and Khamti Shan (Leach 1954 :32-34).

Davis described that the Shan in Yunnan were called '*Tai Che*' or '*Tai Hke*' (Chinese Shan); Chinese Shan regard themselves as '*Tai Noe*' (Northern Shan); the inhabitants of Shan principalities regard themselves as '*Tai Long*' (great Shan) , and the Shan in China call themselves '*Tai Tau*' (southern Shan) (Davis 1909:377-381).

These descriptions about Tai groups suggest that they have a kind of ethnic classification system paralleling the political and cultural boundary between imperial China and Burma. It is important for the Tai Nuea to construct their ethnic identity by recognizing Tai peoples (Shan) on the Burmese side as '*Tai Tau*' .

Based on our fieldwork, we confirmed that the same classification existed in the Dehong area. According to this, Tai Nuea called the Dehong '*Moeng Nuea*' , and called the Shan States in Burma '*Moeng Tau*' . At the same time, they distinguish clearly between the two in this regard: that the inhabitant of the former is Tai Nuea and the latter is Tai Tau (8) . The same classification category was shared widely between Tai Nuea of Dehong area.

Another important problem concerning the formation and boundary maintenance of Tai Nuea

ethnicity is the matter regarding the history and the historical memory of their immigration. Most the Tai Nuea generally consider that they are not indigenous inhabitants of the Dehong area and that they are immigrants from across the Nujinag (怒江) from the inland region of Yunnan Province. Considering themselves Tai Nuea, in other words, 'upper Tai' is based on the existence of such self-consciousness.

In their geographical construct based on their distribution, the Salween river and the Nujian river have a symbolical meaning and play an important role as a frame of reference in their ethnic classification. The term 'Nuea' (upper / north) points to the upper part of the Nujiang. In contrast, the 'Tau' (lower / southern) indicates the lower part of the Nujiang, in other words, the lower region along the Salween river. We must pay attention that the historical progress of their migration history from the upper / north to the lower / relates to the creation of self-identity as Tai Nuea.

At first, the descendants of native chiefs (tusi 土司) who identify as Tai Nuea have immigration traditions in which their ancestors are described as the descendants of Han Chinese who immigrated from areas of inland China such as Jiangxi (江西), Nanjing (南京), Chongqing (重慶) and so on. Furthermore, their genealogies tell that their ancestors participated actively in the Ming dynasty's military expedition to conquer the Muang Mao

Take the case of native chieftain of Muang Xuan, who had a Chinese surname 'Fang (方)'. Their genealogy was described as follows: their ancestor was a Han Chinese whose family register was kept in Jiangxi; Fang dingzheng (方定正), a founder of native chieftain of Muang Xoen, came to Muang Xoen with following the military conquest of Muang Mao _____ commanded by Wang ji (王驥) during the Zhengtong (正統) era in Ming period; he was appointed native chieftain by the imperial Chinese authority because of his remarkable services. As for other native chieftains, the description and discourse of genealogies are basically very similar to this example (7).

We can see that this self-consciousness emphasizes the rationalization of their political rule supported by the authority of the imperial Chinese authorities and the 'cultural superiority' of Han Chinese culture in the description of these genealogies. In other words, in the discussions of such self-assertion on the part of each native chieftain who try to form the boundary between Tai Tau in Burma by approaching Han Chinese culture, we can see this expression of self-identity as Tai Nuea.

Ethnic minorities' political elite who sought to maintain Chinese political order under the native chieftain system, needed to assert that, even if it is a fiction, they benefited from Chinese civilization in contrast with the 'non-civilized' peoples whom they ruled. The imperial Chinese political culture induced them to lean in such a direction (Jinag 1992:46-47).

4. Migration and Inter-ethnic relations

Let us now extend our observation into the ethnographic data concerning the immigration of Tai Nuea villagers. We will briefly introduce several examples based on our fieldwork in Muang Mao

(ruili 瑞麗) district. Muang Mao is located along the Mao river (Shweli river). Although it is not obvious how long their history is, Tai people who lived in Muang Mao since early times call themselves Tai Mao. At the same time, nowadays, there are many immigrants from other regions in the Muang Mao area. Most of them regard themselves as Tai Nuea.

Case 1: Hoson village.

This village has about 130 houses. Most of them are immigrants, who came from Muang La and Muang Xoen, and their descendants. They consider themselves as Tai Nuea, and have several Chinese surnames such as Dao (刀), Xian (線), Feng (馮), Shi (石), Jing (金), and Bao (寶).

Case 2 : Guanxam village.

Even though this village is located in Muang Mao, all villagers are Tai Nuea. They have Chinese surnames such as Dao (刀), Fang (方), Kong (孔), Qian (錢). Most of their ancestors immigrated from Changning (昌寧) prefecture. There are many Tai Mao villages around this village.

Case 3 : Tunglongxam village.

Villagers are immigrants from Muang La and have Chinese surnames such as Shi (石), Xian (線), Han (韓), Chen (陳), Gung (龔) and Wang (萬). The founders of this village immigrated here with 10 families in 1912. They immigrated to Muang Mao because they lost their cultivated fields by water harm. The people who have land did not immigrated. There are several villages which the immigrants from Muang La built in Muang Mao.

Case 4 : Loiveng village.

Most of the inhabitant of this village are Tai Mao. There are few Tai Nuea, about 170 houses. Tai Nuea of this village are said to have become Tai Mao. The Tai Nuea who immigrated from Zhefang and Muang Xoen Tai Mao of this village celebrate both the Water Splash Festival (poshuijie, 潑水節) and the Chinese New Year Festival (chunjie, 春節). Neighboring Tai Mao villages, however, do not celebrate Chinese-style New Year Festival.

Although we only collected some preliminary information regarding the present situation of Tai Tai Nuea immigrant villages in Muang Mao, it becomes clear that Tai Nuea and Tai Mao reflectively identify themselves in each other in the differences of the following cultural elements. To our question of what is the difference between you two, they point out first of all several differences in both dialects such as pronunciation. They often explain that Tai Mao dialect sounds softer than Tai Nuea Dialect. Second, Tai Nuea people emphasize that Tai Mao only celebrate the Water splash festival. Tai Mao are characterized by the lack of a Chinese surname. In sum, they recognize that they differ from Tai Mao in the field in such ways as usage of Chinese surnames, annual festivals, their vocabularies and their dialect.

5. Tai Nuea ethnic Identity and their boundaries

An informant of Tai Nuea introduced to us the characteristics of Tai Nuea as follows. He is a local intellectual who has fairly extensive historical knowledge.

Tai Nuea living in Burma exceed those in Dehong. Most Tai people of Senwi in the Shan States are Tai Nuea. However, they have been using round characters. Their clothes are the same as Tai of Ruili (瑞麗) and differ from that of Mangshi (芒市). Tai Nuea call Tai people, who live to the south Shibo in Burma, Tai Tau. In contrast, Tai Tau calls Tai Nuea '*Tai Xie* (or *Tai Hie*)'. The term '*Xie*' means Han Chinese. Those who live in the south of Shibo are indigenous and not immigrants like Tai Nuea. They were influenced of Burmese culture and have learned Burmese in the school. Tai Nuea of Senwi do not have plays like Tai Nuea of Dehong.

In the existence of cultural elements such as dialects, Theravada Buddhism and rice cultivation, Tai Nuea recognize that they have much in common with Shan on the Burmese side of the border. At the same time, Tai Nuea assert that they differ from Tai Tau in areas such as farming technology, cooking, songs, surnames, clothing, dwelling styles, dialects and orthographies. When they refer to their cultural characteristics in comparison with the Tai Tau, Tai Nuea emphasize that their absorption of Han Chinese culture forms the ethnic boundary between the two. In this context, Tai Mao occupy a specific position. Tai Mao in Dehong assert that they are neither Tai Nuea nor Tai Tau.

6. Conclusion

Ethnic Tai groups are spread widely from Yunnan Province to the mainland Southeast Asia and even to the Assam of India. They are characterized by the formation of different ethnicity and by the diversity of their expression in the context of nation-states and inter-ethnic relations surrounding them. Further they share a similar self-identity as the same Tai, and are marked by the maintenance of various relations and networks across national boundaries.

Most studies on ethnic Tai groups in Yunnan Province (mainly Tai Lue and Tai Nuea) since the foundation of the People's Republic of China put emphasis on issues concerning historical origins and ethno-historical constructions of Tai-speaking peoples and the analysis of their feudalistic socio-political structures before the Liberation. In addition, most ethno-historical studies were concluded by substantiating written historical records in Chinese as orthodox materials and arranging them in the diachronic axis of imperial Chinese chronology. Only a few attempts have so far been made at the analysis of the systematization of self-identity and the maintenance of ethnic boundaries in the dynamics of inter-ethnic relations and social interaction. Therefore, we need to examine the mechanism of formation of self-identity and self-consciousness as Tai Nuea in inter-ethnic relations.

In conclusion, we can see that self-identification as '*Tai Neua*' and their ethnic boundary, under the gaze of the imperial Chinese authority, was formed and maintained by objectifying Tai peoples in Burma as '*Tai Tau*' in parallel with political and cultural differentiation between China and Burma. It is reasonable to suppose that the existence of a mechanism which, through absorption of and affinity for Han Chinese culture, maintains self-consciousness of the Tai Nuea peoples as being distinct from the Tai Tau influenced by Burmese culture. Consequently, it seems that the ethnic category of '*Tai Tau*' has functioned among Tai Nuea as a term of their ethnic classification system formed in parallel with the formation of political and cultural bounds among Tai groups in the Yunnan-Burma periphery. To clarify the mechanism and dynamics of differentiation among Tai peoples between China and Burma is the central problem in anthropological studies on Tai Neua ethnicity. We must further examine the

dynamics of sinicization of Tai Nuea.

Notes

- (1) For example, Jiang 1992; Tian 1941; Zhang 1987.
- (2) See Dehong Nianjian 1995:352-353.
- (3) See You 1987. He examined the historical process of relationship between Muang Mao kingdom and Ming Dynasty.
- (4) As for linguistic studies regarding the Tai Nuea dialect, for example, see Gedney 1976; Harris 1975; Luo 1995; Yu and Luo 1980.
- (5) According to Zhao, the process of Tai Nuea's sinicization had advanced at the era of the Republic of China (Zhao 1939ab). In this period Tai Nuea absorbed Han Chinese-style customs (Zhan 1987: 133; Feng 1994:159).
- (6) See Scott, J.G. & J.P. Hardiman (ed): 1893 (1995); Yate: 1888; Davis, H.R. 1909 (1970).
- (7) For example, Jiang Yinliang introduced the case of Nandian (南甸). See Jiang 1992:55-59.
- (8) Young introduced the same classification among Tai Mao immigrants in northern Thai. See Young 1985:3-4.

References

- Daizu jianshi bianxiezhu
1986 *Daizu Jianshi*, Kunming: Yunnan Renmin Chubanshe (in Chinese).
- Davis, H. R.
1909, *Yunnan: The Link between India and the Yangtze*, Cambridge, Cambridge University Press, .
Repr. 1970, Taipei: Ch'eng Wen.
- Dehong Daizu Jingpozu Zizhizhou Gaikuang Bianxiezhu
1986 *Dehong Daizu Jingpozu Zizhizhou Gaikuang*, Dehong Minzu Chubanshe (in Chinese) .
- Dehong Nianjian Bianxiubu (eds.)
1995 *Dehong Nianjian 1995*, Dehong Minzu Chubanshe (in Chinese).
- Guo, Laixi and Dao, Anju (eds.)
1993 *Dehongzhou Duiwai Kaifang Ji Kou'an Tixi Yanjiu*, Zhongguo Kexue Jishu Chubanshe (in Chinese).
- Gedney, W. J.
1976 "Notes on Tai Nuea", Thomas W. Gething, Jimmy G Harris, Pranee Kullavanijaya, (eds.) *Tai Linguistics in Honor of FANG-KUEI*, pp.62-103. Chulankorn University Press, Bangkok.
- Harris, J. G.
1975 "A Comparative word list of Three Tai Nua Dialects", pp.202-230. Jimmy G. Harris, James R. Chamberlain (eds.) *Studies in Tai Linguistics in Honor of William J. Gedney*, Central Institute of English Language office of State Universities. Bangkok.
- Hou, Chong and Yang, Guanyan
1991 "Dehongzhou Shaocheng Fojiao Kaocha Zonghe Baogao", *Yunnan Zongjiao Yanjiu* 1991-1:12-19 (in Chinese).
- Jiang, Yingliang
1950 *Baiyi De Shenghuo Wenhua*.
1992 *Jiang Yingliang Minzu Yanjiu Wenji*, Minzu Chubanshe (in Chinese).
- Leach, E.
1954 *Political Systems of Highland Burma*. London.
- Luo, Meizhen
1995 "Relations between Indian Ahong and Chinese Dai Languages and Writings", *Minzu Yuwen* 1995-4:54-58 (in Chinese).
- Ma, Yao and Miao, Luanghe
1989 *Xishuangbanna Fendizhi Yu Xizhou Jingtianzhi Bijiao Yanjiu*, Yunnan Renmin Chubanshe (in Chinese).
- Liu, Yan
1993 *Nanchuan Fojiao Yu Daizu Wenhua*, Yunnan Minzu Chubanshe (in Chinese).
- Tian, Rukang
1941 *Mangshi Bianmin De Bai*, Shangwu Yinshuguan (in Chinese).
- Young, Linda Wai Ling
1985 *Shan chrestomathy*, Monograph Series, No.28.
- Yate, A. C.
1888 "The Shan States," *Asiatic Quarterly Review* 6, London.
- You, Zhong
1984 "Yuan, Min, Qing Shiqi de Daizu," *Sixiang Zhangxian* 1984-2:36-43, 62 (in Chinese).
1987 "Minchao 'San Zheng Lu Chuang' xurun," *Sixiang Zhangxian* 1987-4:57-64 (in Chinese).
- Zhang, Jianzhang
1992 *Dehong Zongjiao*, Dehong Minzu Chubanshe (in Chinese).

Zhang Yuanqing

1987 "Dehong Daizu Shehui Fengsu Daiocha", *Dehong Daizu Shehui Lishi Diaocha* 3, Yunnan Renmin Chubanshe, pp. 123-151 (in Chinese).

Zhao, Wangping

1939a "Mangshi Bayi Zhi Hanhua Chengdu", *Xinan Bianjian*, vol 6: 30-41.

1939b "Mangshi Bayi Zhi Hanhua Chengdu (Xu)", *Xinan Bianjian*, vol 7:44-56.

Zhou, Yaowen

1983 "The phonology and Writing System of Mengding Dialect of Dai", *Minzu Yuwen* 1983-6:10-15 (in Chinese).

1995 *Zhongguo Shaoshu Minzu Yuwen Shiyong Yanjiu*, Zhongguo Shehui Kexue Chubanshe (in Chinese).

德宏州主要民族人口分布图

比例尺 1:1000000
0 10 20 30 40公里

德宏州农业人口、非农业人口和未落户常住人口占总人口数的比例(%)

Category	Percentage (%)
农业人口	83
非农业人口	7
未落户常住人口	10

图例

傣族 汉族 景颇族 阿昌族 佤族 德昂族

长度的平方表示人口数，1厘米代表10000人

图 10

(出所)《德宏州对外开放及口岸体系研究》
中国科学技术出版社, 1993.

การวิเคราะห์ด้านมานุษยวิทยาต่อการทำให้เป็นพม่าในหมู่บ้านไค

TAKATANI MICHIO

ทาคาทานิ มิชิโอะ

มหาวิทยาลัยอิโรชิมา

บทความนี้พยายามนำเสนอมุมมองเพื่อการวิเคราะห์ในเชิงมานุษยวิทยาต่อชาวไคซึ่งตั้งถิ่นฐานอยู่ในประเทศเมียนมาร์ เดิมคำว่า “ไค” เป็นชื่อที่ชาวพม่าใช้เรียกกลุ่มคนที่พูดภาษาไค ชาวไคเหล่านี้ได้รับอิทธิพลทางการเมืองและวัฒนธรรม จากชาวพม่าโดยการเกี่ยวเนื่องกันทางประวัติศาสตร์ ซึ่งข้าพเจ้าจะอ้างถึงกระบวนการนี้ว่า “การทำให้เป็นพม่า” ซึ่งคล้ายกับปรากฏการณ์ที่ชาวไคมีประสบการณ์ของการ “ทำให้เป็นไค” ซึ่งดูเหมือนว่าจะมีอยู่ภายในจิตสำนึกภายใต้ผู้นำซึ่งเป็นชาวพม่า

บทความนี้เสนอข้อมูลเกี่ยวกับการทำให้เป็นพม่าต่อชาวไค 2 ประการ ประการแรก เกี่ยวกับการไหว้ผี อีกประการหนึ่งเกี่ยวข้องกับการทำให้เป็นพม่า หรือการรวมกันด้วยพุทธศาสนา เพราะโดยทั่วไปทั้งชาวไคและชาวพม่าจะนับถือพุทธศาสนา ภายหลังจากปี ค.ศ. 1980 พุทธศาสนานิกายต่าง ๆ ได้ถูกนำมารวมกันโดยทางการเมือง และมีเพียง 9 นิกายเท่านั้นที่รัฐบาลขึ้นทะเบียนไว้ สำหรับนิกายตามท้องถิ่นต่าง ๆ บางนิกายจะถูกสั่งห้ามหรือไม่ก็สลายไป

(1) การทำให้เป็นพม่าโดยการไหว้ผีของชาวไค “Ko Myo Shin” (ผีหลวงทั้ง 9 Myos) เป็น ผี (nat) ที่ได้รับการสักการะบูชาในพม่า และได้รับการยอมรับว่าเป็นผีของชาวไคเช่นเดียวกัน ซึ่งเมื่อวิเคราะห์จากตำนานแล้ว จะพบข้อเท็จจริงต่าง ๆ ดังนี้

1. Ko Myo Shin โดยทั่วไปแล้วถูกจัดว่าเป็นผีของชาวไค แต่คนกำนันนั้นไม่ใช่ผีของไค

2. Ko Myo Shin เป็น an ascein nat ซึ่งหมายความว่า การตายนั้นจะต้องผิดธรรมชาติ

3. Ko Myo Shin คือ เจ้าที่ ซึ่งมาจากโลกวิญญาณซึ่งมีจำนวน 9 เป็นหลัก

4. บุคคลสำคัญทั้งหมดในตำนาน เมื่อสิ้นชีวิตแล้วจะกลายเป็นผี (nat) นอกจากนี้บรรดาผี (nat) ที่มีชื่อเสียง กษัตริย์พม่าจะอัญเชิญบรรดาผีเหล่านั้นเป็นวิญญาณปกปักรักษาบ้านเมือง และทำการสักการะบูชา

5. ความสัมพันธ์ระหว่าง Ko Myo Shin กับกษัตริย์พม่า ในแต่ละตำนานจะแตกต่างกัน ในตำนานที่ได้รับความนิยมไม่ได้บอกเรื่องราวไว้ชัดเจน แต่ในตำนานอื่น ๆ มีภาคที่กล่าวถึงการช่วยเหลือของ Ko Myo Shin กับกษัตริย์พม่าบางพระองค์ ในรัฐคะฉิ่น ผีที่ทำหน้าที่เป็นวิญญาณ ปกปักรักษาเมือง Mogaung (Mong Kawng) ผู้ซึ่งเป็นวีรบุรุษของชาวไค บางครั้งถูกจัดให้เป็น Ko Myo Shin ด้วย

บรรดาผีที่มีชื่อเสียงในพม่า จะมีชื่อเฉพาะของตน มีตำนาน รูปเคารพ ศาสนาและพิธีไหว้เป็นประจำปี แต่ผีซึ่งเป็นผีชาวไทแท้ ๆ นั้น โดยทั่วไปมักจะไม่มีชื่อของตนเอง ไม่มีรูปเคารพ ในหมู่บ้านชาวไทจะมีสถานที่ 3 แห่ง สำหรับสักการบูชา ได้แก่ วัด สถานที่สำหรับบูชาผี ซึ่งทำหน้าที่ปกปักรักษาหมู่บ้าน (hoe sao mong) และศาลเสาหลักบ้าน (jein sao waan) สถานที่หลังไม่เคยพบในหมู่บ้านชาวพม่า

เมื่อไม่นานมานี้ มีรูปเคารพของ Ko Myo Shin ที่ศาสนาผีซึ่งปกปักรักษาเมืองหรือหมู่บ้านซึ่งไม่เคยมาก่อน และชาวบ้านบางคนในรัฐฉานอธิบายว่า ถ้าถามว่าชื่อของผีที่ทำหน้าที่ปกปักรักษาบ้านเมืองเหล่านั้นเป็นใคร นั่นก็คือ Ko Myo Shin สถานการณ์เช่นนี้ดูเหมือนว่าจะเด่นชัดขึ้นภายหลังจากที่พม่าได้รับเอกราช ทั้งนี้เนื่องจากศาสนา Ko Myo Shin ในรัฐฉานเกือบทั้งหมดเป็นศาลใหม่และได้รับการดูแลจากครอบครัวชาวพม่า โดยเฉพาะในช่วงอายุ 3 รุ่นสุดท้าย เช่นเดียวกันกับที่มีการติดต่อกับชาวพม่า รวมทั้งการรณรงค์ทางด้านการทหารภายใต้ผู้นำชาวพม่าในเขตแดนประเทศเมียนมาร์ เพราะฉะนั้นการบูชาผีจึงเป็นการบ่งชี้ถึงการทำให้เป็นพม่าในโลกของจิตวิญญาณ

(2) การรวมกันภายใต้พุทธศาสนา

การชุมนุมครั้งแรกของพระสงฆ์ทุกนิกาย (gaing) ในระหว่างวันที่ 24 ถึง 27 พฤษภาคม ค.ศ. 1980 ที่ Kaba Aye ที่ย่างกุ้ง การชุมนุมนี้ได้เพิ่มคำขวัญ คือการทำให้บริสุทธิ์, ตลอดจนชักจูงปาวสานและการพัฒนาศาสนา พระสงฆ์พม่าประมาณ 1,200 รูป จากทั่วประเทศได้รวมตัวกันและลงมติดังนี้ (ก.) กฎพื้นฐานขององค์การพระสงฆ์แห่งชาติ เพื่อความร่วมมือและการรวมกันของทุกนิกายโดยหลักการพื้นฐานของการห้ามมีนิกายใหม่ในพุทธศาสนา (ข.) กฎแห่งการรักษาวินัยและการไกล่เกลี่ยข้อพิพาทระหว่างนิกายต่าง ๆ (ค.) การลงทะเบียนและทำบัตรประจำตัวของพระภิกษุ ยกเว้นพระภิกษุที่บวชเพียงชั่วคราว หรือผู้ที่เริ่มปฏิบัติธรรม

นิกายที่ได้รับการยอมรับ 9 นิกาย คือ

- 1) Thudhamma gaing
- 2) Shwegyin gaing
- 3) Maha Dwara Nikaya gaing
- 4) Dhammanu Dhamma Mula Dwara Nikaya gaing
- 5) Anauk Hkyaung Dwara Nikaya gaing
- 6) Welwin Nikaya gaing
- 7) Hgetwin gaing
- 8) Ganawimot Kudo gaing
- 9) Maha Yin gaing

โดยรัฐบาลเป็นประธานของทุกนิกาย สำหรับ Zawti gaing ซึ่งเป็นหนึ่งในลัทธิเก่าแก่ของชาวไท ถูกรวมเข้าเป็นศาสนาของรัฐนิกาย Thudhamma เมื่อปี ค.ศ. 1984 วัดซึ่งเป็นศูนย์กลางของนิกายนี้อยู่ที่ Mohayin (Mong Yang) ในรัฐคะฉิ่น ผู้นำลัทธินี้ค่อนข้างจะมีอิสระจึงไม่ค่อย

ได้เข้าร่วมกับพุทธศาสนาเถรวาทอื่น ๆ การทำให้เป็นพม่าต่อชาวไตพุทธ ได้รับความสำเร็จโดยการวางแผนทางการเมือง อย่างไรก็ตามแม้ว่ายังไม่พบบันทึกหรือเอกสารซึ่งให้รายละเอียด แต่มีความเป็นไปได้ว่ายังมีความเกี่ยวข้องกับชาวไตที่นับถือพุทธศาสนาแบบดั้งเดิมที่ยังคงหลงเหลืออยู่ในรัฐฉาน รัฐกะฉิ่น และตำบล Sagaing ที่มีชาวไตอาศัยอยู่

เนื่องจากการรวมอำนาจเข้าสู่ศูนย์กลางของพม่าภายหลังจากได้รับอิสรภาพ ทำให้ชาวไตกลายเป็นชนกลุ่มน้อยในทางการเมือง ภายใต้อำนาจผู้นำชาวพม่าซึ่งเป็นชนกลุ่มใหญ่ ประชาชนผู้ซึ่งอาศัยอยู่ในรัฐฉาน ดูเหมือนจะถูกจัดกลุ่มโดยรวม ๆ ว่าเป็นคนไต เพราะฉะนั้น การจัดกลุ่มชาวไตมีนัยทั้งด้านชาติพันธุ์ดั้งเดิม และตัวบ่งชี้ทางสังคม สิ่งนี้ได้เกิดการทำให้เป็นชาวไตในแง่ทางการเมือง ภายใต้อำนาจการทำให้เป็นพม่า วิธีการนี้ได้รับการยอมรับมากขึ้นภายใต้การปกครองของ Sawbwas ซึ่งสิ้นสุดลงในปี ค.ศ. 1950 จัดสำนักในชาติพันธุ์ในระดับโลกขนาดเล็ก ของวัฒนธรรมชาวไต ถูกทำให้ไม่ลงตัว เนื่องจากไม่เพียงแต่พวกเขาสูญเสียผู้นำเท่านั้น แต่ยังสูญเสียศูนย์กลางทางศาสนาและสัญลักษณ์ด้วย ภายใต้อำนาจดังกล่าวกว่า การทำให้เป็นพม่า จึงคิดว่าเป็นการริบหรี่ภายใต้การนำของรัฐบาลพม่า

สรุปในแง่ของศาสนาแล้ว รากเหง้าของการไหว้ผีของชาวไตกำลังถูกทำให้เป็นพม่ายิ่งขึ้น โดยผ่านการบูชา Ko Myo Shin ซึ่งเป็นพิธีที่ได้รับความเคารพจากชาวพม่าอย่างมาก นอกจากนี้แม้แต่ลัทธิ Zawti ก็ค่อย ๆ กลายเป็นศาสนาของรัฐ และพุทธศาสนานิกายต่าง ๆ ได้รวมกันเมื่อ ค.ศ. 1980 ซึ่งถ้าต้องการจะวิเคราะห์การเปลี่ยนแปลงทางวัฒนธรรมของชาวไต ปัจจัยที่ไม่อาจละเลยได้ คือ เรื่องการทำให้เป็นพม่า ข้อความที่ข้าพเจ้าพยายามเสนอในเอกสารนี้ เป็นข้อเท็จจริงของการทำให้เป็นพม่าในหมู่บ้านชาวไต โดยการปฏิบัติทางด้านศาสนาและความรู้ ซึ่งเป็นการวิเคราะห์เบื้องต้นจากมุมมองทางด้านมานุษยวิทยา

An Anthropological Analysis of Burmanization of the Shan

Michio TAKATANI, Hiroshima University¹

Introduction

This paper is an attempt to present a perspective for anthropological analysis of Shan people living in Burma. "Shan" was originally used to refer to Tai-speaking people by the Burmese. The Shan have been politically and culturally influenced by the Burmese through historical contacts between them, and I will refer to this process as "Burmanization," in parallel with this phenomenon, the Shan must have experienced a kind of "Shanization" that seems to have raised their own self-consciousness under the leadership of the Burmese. The main theme of this paper is concerned about Burmanization of the Shan.

Nowadays Shan people live in Shan State, Kachin State and Sagaing Divisions. That diffusion was formed through a long-term migration of Tai-speaking people. By governmental census in 1983 census, the population of the Shan was 2.89 million which composed 8.9 percentage of the total Burma.²

This paper will trace two points of Burmanization of the Shan. One point is about changing of spirit-worship. The other point is concerned about Burmanization of Buddhism. Both the Shan and the Burmese are generally Buddhists. After 1980, all sects of Buddhists are politically united and nine sects only are registered by the government. At least superficially all local sects were prohibited and disappeared.

(1) Burmanization of spirit-worship of the Shan

When we study about the inter-ethnic relationship between the Shan and the Burmese, "Ko Shan Pyi" (Nine Shan States) emerges as one of the key-terms, for both sides have records of nine legendary chiefdoms or "mong" of the Shan. The Lords of the Shan were traditionally called Sawbwa in Burmese derived from Sao Hpa (Lord of Sky) in Shan. According to some of the records, Mogaung (Mong Kawng) was the leader among the chiefdoms of Ko Shan Pyi, having been founded by a legendary hero who came from Mong Mao. Mong Mao is thought to be the earliest site of the Shan in Burma. But Mogaung is now located not in Shan State but in Kachin State. The majority living in the neighborhood of Mogaung except the Burmese is said to be Tai-Lien, whom others call "Shan-Bamah (Burmanized Shan). Mogaung may be merely an imagined

¹Associate Professor, Cultural Anthropology, Faculty of Integrated Arts & Sciences.

²Immigration and Manpower Department 1986: *Burma 1983 Population Census*.

centre of the Shan. The guardian-spirit of Mogaung is a Shan hero, whose legend is similar to that of Ko Myo Shin. Sometimes both are identified as the same in Kachin State.

“Ko Myo Shin (Lord of Nine Myos)” is a spirit (*nat*) worshipped in Burma and recognized as a Shan *nat* in all Burma. In the popular group of spirits in Burma there are thirty-seven *nats*, in which Ko Myo Shin is not included. But we can see its images in *nat* shrines and hear its name in spiritual rituals. It is known that *nats* have various origins. In many cases Ko Myo Shin appears not alone but together with other popular *nats*. This co-existence is seen in the cases of other spirits, too and seems to be an important feature of spirit-worship in Burma.

Popular *nats* have their own name, legend, image, shrine and annual-ritual in Burma. But Shan original spirits generally have no name nor image. In a typical Shan village there are three sites for worshipping which are monastery, guardian-spirit shrine (*hoe sao mong*) and shrine with heart of village (*jein sao waan*). The last one is not seen in any Burmese village. Now some villagers in Shan State explain that name of their guardian spirit of village is Ko Myo Shin if asked who is the spirit. But they cannot know its original name in Shan. If any, the reply is “*sao kao mong*” which is directly translated from Ko Myo Shin. Why and who is Ko Myo Shin? This chapter will trace that problem. The outline of Ko Myo Shin legends is as follows:

Ko Myo Shin was a heir of Pandaung kingdom founded in the area of the Irrawaddy River. Ko Myo Shin and his brother-in law, U Min Kyaw who was drunken and quarellsome attacked a Shan State. On the return of campaign, they rescued two Shan princes whose names are Khun Chou and Khun Tha. Though the King planned to make two Shan princes brought up by Ko Myo Shin and U Min Kyaw, the King ordered Ko Myo Shin and his sister Palei Yin to bring up them under consideration of rude character and wrongdoing of U Min Kyaw. He became shameful and jealous and bore a grudge against the King and Ko Myo Shin.

One day when two Shan princes were absent for a campaign in the area of Shan States, U Min Kyaw wanted to usurp the throne and get married with Palei Yin. He killed the King and Queen. Ko Myo Shin and Palei Yin ran away and hid themselves at a rich person.

When Khun Chou and Khun Tha returned back, U Min Kyaw instructed them to search and kill Ko Myo Shin. They could not kill their foster father, Ko Myo Shin cut off his head by himself. Ko Myo Shin became a nat.

But Khun Chou and Khun Tha were killed by U Min Kyaw when they took Ko Myo Shin's head. That's why they became aseins (vengeful spirit). They revenged on U Min Kyaw. U Min Kyaw became a nat caught by a fallen tree. Ko Myo Shin took Palei Yin and her daughter's lives and they became nats.

Ko Myo Shin is the guard of Nine gates and worshipped as Nine Myo Guardian-Spirit.

Factors of the legends analyzed as follows:

- (1) Ko Myo Shin is generally identified as a Shan spirit, but his origin not in Shan.
- (2) Ko Myo Shin is an *asein* nat, which means that death must be unnatural.
- (3) Ko Myo Shin is a land-superintendent from a spiritual world when the number nine is a key-term.
- (4) All the protagonists in the legends die in the end and became nats. On the other hand, in plots of popular nats legends, Burmese Kings appointed *asein* nats as guardian-spirits and worship them.
- (5) The relationship between Ko Myo Shin and the Burmese Kings is not mentioned or obscure and different from other popular nats legends.

There are two famous shrines for Ko Myo Shin in Taunggyi, and Pyin Oo Lwin (Memyo) of Shan State, where the shrines are always kept by the founders families. They are not Shan but Burmese in origin. These shrines don't have longer than three-generation history, because two cities developed after the British annexation.

The above-mentioned legend is informed widely in Burma and different from the Burmese popular nats legends. He was not appointed as guardian-spirit of Shan State. But Almost Burmese people and even some Shan believe that Ko Myo Shin is a land-superintendent or a Shan Sawbwa from a spritual world in Shan State. If anyone go on a tour in Shan State, the number nine of tourists is avoided as a taboo. This oral tradition is very popular in Shan State.

Gazetter of Upper Burma and Shan States published in 1901 inform us another legends of Ko Myo Shin in contrast with the above-mentioned legend.

Maukkadaw is guarded by the Komyo Shin Aungzwa Magyi, who lives in a large shrine on the bank of the Chindwin river near the Thelataung hill (in the present Sagaing Division). The story of the building of the shrine is that in 54 B.E.(692 A.D.) Nara-padi Sithu, one of the fifty-five rulers of Paukkan, ordered the execution of his old servant Maung Aungzwa of a certain crime. He became a nat immediately after death and appeared to his lord in person and manifested his innocence. Narapadi Sithu then ordered the nine Sawbwas of the Kambawza Shan States with their people to bulid a splendid shrine for his greater glory and to offer theri dutiful homage to him every year. In 1113 B.E. (1751 A.D.) the Talaings of the Yamanya province rose and destroyed the city of Ratanapura (Ava). One Maung Aung Zaya of Shwebo attacked and defeated them and in 1118 B.E. advanced to Siam at the head of his army. The nine Sawbwas of the Kambawza Shan States with their troops, and the Komyo Shin Aungzwa Magyi

*nat accompanied him in the invasion. The nat was seen mounted on a white horse and commanded the attack, which ended in a great victory. After the war many shrines were erected to him, among them one by the people of Maukkadaw.*³

Kambawza primarily means the western area of Salween River by Dr.Than Tun.⁴ The above-mentioned story recorded in the colonial period informs the relationship between the Burmese Kings and Ko Myo Shin, who were depicted as not a political rival but a faithful guardian-spirit for Burmese Kings. So the plot of this story is similar to that of popular nats legends in Burma. As a matter of fact, any famous shrine of Ko Myo Shin is not known in Sagaing Division. It was not until the colonial period that the shrines of Ko Myo Shin in Kambawza were erected.

According to historical documents and analysis, there were continuous contacts between the Burmese palace and Shan Sawbwas. Some of the more prominent Shan States of that time were known not only by their Shan names but also by Burmese royal names and who were given royal titles.⁵

Mogaung in Kachin State is an old city reigned by Shan Sawbwas by tradition. On the outskirts of the town and facing to the Mogaung river there is a cluster of shrines dedicated to the guardian-spirit of the region. One of them belongs to Sao Sam Long Hpa (Sao means Lord, Sam means three, Long means great and Hpa means sky in Shan), or Sao Sam Long or Sam Long Kem-Mong (Kem-Mong means Prince Regent in Shan) or Sao Sam Tar (Tar means eye in Shan) who made Mogaung (Mong Kawng in Shan) the centre of his power. According to analysis of the Shan chronicles, Mao Chieftdom (Mong Mao) under the leadership of Sao Hso Hkan Hpa and his brother, Sao Sam Long Hpa encompassed the widest area including the present Thailand, Laos, Yunnan Province, Assam, Manipur, Kachin State, Karen area and northern Arakan (Rakhine).⁶ Mao Chieftdom is thought to be the earliest site of the Shan in Burma where is in the Shweli River Valley. The shrine of Sao Sam Long Hpa has two other images of Ko Myo Shin and Palei Yin at both sides. Though these images are not old ones, Sao Sam Long Hpa and Ko Myo Shin are in the same category as ex-Sawbwa or sometimes believed to be the same guardian-spirit for the Shan in Kachin State. Historically speaking, Shan Sawbwa in Mogaung and Mohnyin (Mong Yang) in the last stage of Konbaung Dynasty went out of existence by the order of Burmese Palace. So since then Mogaung was becoming

³Scott and Hardiman 1901: 324.

⁴Than Tun, Dr.1990: 12.

⁵San Aung 1973: 5-7, Naw Mong 1997: 170-171.

⁶Pu Loi Hom and Pu Loi Tun 1997: 182-186.

a legendary centre.

The end of legend about Sao Sam Long Hpa is as follows:

After his (Sao Sam Long Hpa) easy conquest of Mong Wehsali Long through diplomacy, his two generals Sao Hso Yen and Sao Hso Han kai became very jealous of his achievements, and sent a messenger to the Mao King with the story that Sao Sam Long Hpa had conquered Wehsali without fight and that secret terms had been agreed to between the ruler of Wehsali and Sao Sam Long Hpa to dethrone Sao Hso Hkan Hpa. On hearing this story and believing that his brother was conspiring against him, Sao Hso Hkan Hpa sent poisoned food to Sao Sam Long Hpa, who unsuspectingly took the food and died instantly to become the Guardian Spirit of Mong Kawng, to be worshipped by the Shans and other people living in the area.⁷

There are some similar plots between the legend of Ko Myo Shin and that of Sao Sam Long Hpa. Both are originally from the Lord's family and identified as a Shan guardian-spirit and land superintendent. Sao Sam Long Hpa became an *asein nat* in the Burmese terms because of jealousy of rivals. However the legends of Ko Myo Shin vary on the point of his relationship with the Burmese Kings. The first legend which is the most popular one does not mention about it. It seems to mean that the story is an entertaining one rather than spirit origin telling and the time of the formation of the legend is newer than others. The story of Ko Myo Shin recorded in the colonial period concerning about Sagaing Division writes that he was an guardian-spirit for Burmese Kings. On the other hand, Sao Sam Long Hpa in Mogaung is a Shan original hero of the legendary conquest of the Shan during the past times, when there were no Burmese in contrast with contemporary Kachin State.

Ko Myo Shin seems to be an important index of Burmanization of spirit-worship of the area where the Shan live. Mogaung is believed to be the political centre of Ko Shan Pyi which originated from Mao Cheifdom. There is a possibility that the identification of Sao Sam Long Hpa as Ko Myo Shin is resent and the number nine of Ko Shan Pyi and Ko Myo Shin is one basic belief for the identification. The variation of legends of Ko Myo Shin reflects the degree of Burmanization of the Shan.

It was not until 1959 that all Sawbwas in Burma resigned their political posts. From the nineteenth century which fallen on the latter half of the Konbaung Dynasty to the Independence of Burma in 1947, one of the powerful centres of Northern Shan States was not Mogaung but Hsipaw.

Daw Mi Mi Khaing, who got married with a brother of Kengtung Sawbwa

⁷Pu Loi Hom and Pu Loi Tun 1997:186.

M.TAKATANI: Analysis of Burmanization in Eastern Shan State and wrote some essays about Burma and Shan States, mentions about Hsipaw like this:

*Hsipaw town, as the capital even of the Hsipaw State alone, is comparatively recent. State chronicles of past times show a great deed of Burmese influence, in the tales are Burmese association in the events, as it to be expected.*⁸

Maha Myat Muni Pagoda in Hsipaw was enshrined and dedicated in 1257 B.E. (1895) which modelled after that of Mandalay by the Sawbwa's family. On the northern direction of Hsipaw town there is one village named Tonsin where a shrine was erected which history dates back to the reign of the Sawbwa, who paid homage to the shrine every Tazaungmon (November). Festivals called *hswun-gyi-laung* in Burmese that means communal offering of provisions and various articles to monks are celebrated two times every year. One is in Kason (May) and the other is Thadingyut (October) or Tazaungmon (November). The procession with offerings is composed from Tonsin spirit shrine to Maha Myat Muni Pagoda. The latter festival is said to be the most crowded in Hsipaw. The original enshrined spirit is called *Bo-Bo-Gyi* (Big Grandfather) without image. Ko Myo Shin and Palei Yin which we can see now in the same building now were enshrined about only fifteen years ago, and one Buddha image was donated three years ago.⁹ All worshippers pray in front of the Images of Ko Myo Shin and Palei Yin, behind them and both sides there are sleeping beds without image but pillows and mosquito nets. It is obvious that this phenomenon of co-existence is recent one and the role of protagonist of the shrine changed from Bo-Bo-Gyi to Ko Myo Shin who is paid homage and expected to have any wish. It signifies the change from no name spirit to the Burmese-named spirit who is believed to be the Lord of Shan State.

In Hsipaw Burmanization is going on since the period of Sawbwa's administration. Not only Buddhist practices but also the spirit-worship in Hsipaw were Burmanized.

(2) Unification of Buddhism

From 24th to 27th, May in 1980, the first congregation of the Sangha of all Orders (*gaing*) was held at Kaba Aye of Yangon. The formal name of congregation was added three slogans that purification, perpetuation and development of the Sasana. About 1200 monks from all Burma gathered and passed three resolutions that are (a) Basic Law of National Sangha Organization

⁸Mi Mi Khaing n.d.

⁹These informations are heard from a guard and care-taker of the shrine. He is the fourth one since 1990 and a native Shan. The present shrine was founded in 1342 (1980).

M.TAKATANI: Analysis of Burmanization for co-operation and union of all Orders by the basic principle of prohibition of any new Buddhist sect, (b)Regulations of preservation of disciplines and settlement any religious disputes within all orders and (c)Registration and identification of all members of Sangha except temporary monkhood and novicehood.

The officially recognized orders are the following nine.

- 1) Thudhamma *gaing*
- 2) Shwegyin *gaing*
- 3) Maha Dwara Nikaya *gaing*
- 4) Dhammanu Dhamma Mula Dwara Nikaya *gaing*
- 5) Anauk Hkyaung Dwara Nikaya *gaing*
- 6) Welwin Nikaya *gaing*
- 7) Hgetwin *gaing*
- 8) Ganawimot Kudo *gaing*
- 9) Maha Yin *gaing*

In 1786 under the reign of King Bodawphaya, United Council of all Orders composed of 12 monks commenced at Thudhamma Hall, which became the name of united Sangha. In the latter half of nineteenth century, Shwegyin, Dwara and Hgetwein gaings which persisted observance precepts separated from Thudhamma unity and composed their own Buddhist organization respectively.

After British annexation, the Sangha had lost his sponsorship like kingship. During that period Hsipaw Sawbwa sponsored religious events called *Thathana* (Sasana) *pyu Pwedaw-Gyi* three times, in 1276 B.E. (1914), 1286 B.E. (1924) and 1296 B.E. (1934). Many monks were invited from Mandalay, Shwebo in Upper Burma and Prome and attended ordination ceremonies. There are not any other records about such a Buddhist event during that period. U Sein Myint, a Burmese historian, explained that this event was not any indicator of Burmanization of the Shan but Burmanization of Hsipaw Sawbwa, because Shan Sawbwas were brought up in the Burmese Palace.

Since the congregation in 1980, the above-mentioned nine sects, including Thudhamma which had no organization and were not strict, were officially registered.

Therefore if any scholar asks about any Shan Buddhist sect, officially there will be no reply. But there are some Shan Buddhist *gaing* e.g. Yun, Poikyaung. Prof. K. Hasegawa reports four Shan Buddhist sects in Dehong district of Yunnan Province in China by official data, that are Poi Tsaung, Yon, Tole and Tso Ti.¹⁰

¹⁰Hasegawa 1996: 86-93.

In contemporary Burma, though not officially registered, Zawti *gaing* as the same as Tso Ti in China is active, whose centre is in Mohnyin now. U Kyaw Thein, who is a Directorate of religious affairs in Kachin State, reports about the process of integration Zawti *gaing* into State Sangha.

The Second Committee of State Sangha Maha Nayaka determined that Zawti *gaing* Sangha which was out of the Sangha of all Orders should be included according to the Basic Law of National Sangha Organization, Chapter 2, Clause 11 in 24th July 1984. The committee ordered that all monks in Zawti *gaing* would be omitted from the list of retreated monks and the members of the Central Working Committee and People's Council in Kachin State co-operated for the monks belonging to Zawti *gaing* to join in State Sangha, who would be integrated into Thudhamma *gaing*.¹¹

Zawti *gaing* was originated from the name of founder, Zawti Sayadaw. In 916 B.E. (1554) he was born as one son of Maingmaw (Mong Mao) Sawbwa. When he was fifteen years old, his parents left him in the charge at a monastery in Sagaing and he became a novice. The name acquired on attaining novicehood was Shin Wara Zawti. Under the leadership of Namaw Sayadaw, Zawti passed ordination of monkhood at the age of twenty years and devoted himself to his Buddhist studies. In 972 B.E. (1610) Ashin Zawti moved to Shan State to serve for Sasana together with two monks from Mogaung, two monks from Talaing, two Rakhine monks and two monks from Maington. In 976 B.E. (1614) other monks joined. Zawti Sayadaw made them ordained again. After preaching, Zawti Sayadaw died in 1006 B.E. (1644) at Umin in the present Sagaing Division. The current Sayadaw is called Ashin Pinnya Thara who would be the twenty-first leader.

Any Sayadaw of Zawti *gaing* has a rule of no settlement of monastery but wandering. The Trustees call monastery not *kyaung* in Burmese nor *jong* in Burmanized Shan but *wat*.

ZAWTI Monasteries List

No.	Name	Deathplace
1	Ashin Wara Zawti 916-1006 (1554-1644)	Umin
2	Ashin Nanda Mala 946-1006 (1584-1644)	Hounmalin
3	Ashin Thuzata 946-1042 (1584-1680)	Pweilaan
4	Ashin Pinnya Keitti 1006-1057 (1644-1695)	Pweilaan
5	Ashin Nanda Laba 1002-1065 (1640-1703)	Houpaik
6	Ashin Nanda Meda 1017-1077 (1655-1715)	Hsaungkhyou Maingswun

¹¹U Kyaw Thein 1990: 142-145.

7	Ashin Eindapabba Wadi	1045-1095 (1683-1733)	Lweleit Tayot
8	Ashin Wara Dhamma	1057-1114 (1695-1752)	Lweleit
9	Ashin Yatha Dhamma	1065-1136 (1703-1774)	Lweleit
10	Ashin Yatha Wadi	1101-1186 (1739-1824)	Lweleit
11	Ashin Keitti Thara	1155-1225 (1793-1863)	Khamtein
12	Ashin Einda Thara	1191-1251 (1829-1889)	Kaung Mao
13	Ashin Nanda Pinnya	1205-1263 (1843-1901)	Maingkhei
14	Ashin Pandita	1207-1272 (1845-1910)	Kaung Mao
15	Ashin Weizayanda	1221-1281 (1859-1919)	Nam Kham
16	Ashin Keitti Nanda	1229-1284 (1867-1922)	Nam Kham
17	Ashin Gaw Weida	1234-1294 (1872-1932)	Nam Kham
18	Ashin Thu Nanda	1238-1303 (1876-1941)	Lwekhei
19	Ashin Wiyatha Dhamma	1243-1313 (1881-1951)	Momeit
20	Ashin Keitti Dhamma	1254-1328 (1892-1966)	Mohnyin
21	Ashin Pinnya Thara	1292- (1930-)	Mohnyin ¹²

Nowadays Zawti Buddhists collectively celebrate ordination ceremony every three years in Mohnyin and the Sayadaw is titled Dhammasariya who has attained teachership of Buddhist Scriptures. The majority of the sect are Shan.

Kyaukme is the capital town of Kyaukme Township between Hsipaw and Pyin Oo Lwin (Memyo) along the Mandalay-Muse Road in Northern Shan State. In this town there is Zawtikon Ywa, where includes eighty households. The people living in Kyaukme differentiate them by calling "Tai Zawti or Zawti Shan." When any event or festival for all Shan opens in Kyaukme, Tai Zawti participate in it. They pay obeisance with their hands clasped palm to palm and raised to touch their forehead to monks belonging to the other sects. However in cases of Buddhist collective events including both congratulation and condolence any monk or layman will not join. The sect is independent in that significance, though officially integrated into Thudhamma *gaing* since 1984. The people living in this area where one monastery was erected in 1319 B.E. (1957) immigrated about forty years ago. There is no monk, for whom *pandaga* (representative of donators) guards the monastery and presides all Buddhist events.

The way they practice in religious terms is more strict than that of the other sects. They maintain their mode of religious action and want to donate as much as they can. For example, they never eat food which is once donated to any novice or monk and they divide it from their own food.

¹²Gawbaka Aphwe (Trustee Association) , Mohnyin 1990: 122-126.

The most important feature of their religious practice is that they reject any spirit-worship like guardian-spirit of village. They never build any shrine for heart of village. On the other hand, Shan people generally contend that they don't worship any spirit but propitiate it and they are different from the Burmese who worship spirits. When the Shan found a village, they used to erect a shrine for heart of village where villagers invite monks to request to preach Buddhist Scriptures for dispersing any cause of troubles once a year and another shrine for guardian-spirit of village. In cases of ordination into novicehood, almost Burmese and some Shan have a custom to take applicants to shrine of guardian spirit for showing though they don't take obeisance to the spirit. For Tai Zawti, it is impossible.

(3) Analysis of Burmanization

Recently there appears some Ko Myo Shin images by donation at shrines for guardian-spirits where there were not seen any image before. This phenomenon seems to become remarkable after the Independence, for almost shrines of Ko Myo Shin in Shan State are recent ones and kept by the Burmese family for the last three generations in parallel with the conspicuous contacts with the Burmese including military campaign under the leadership of the Burmese within the boundary of Burma. It signifies a phase of Burmanization. The interpretation that Ko Myo Shin is a Shan nat is another phase. Therefore Ko Myo Shin worship is an indicator of Burmanization within the spiritual world. Not only Ko Myo Shin image but also the knowledge of identification of Ko Myo Shin as a famous guardian-spirit is gradually being introduced into Shan State where there were originally no image of guardian-spirit of town or village. Even if any name or legend of Shan indigenous spirit remains, it may disappear in the future.

On the other hand, the government presides all Orders of the Sasana. Even the independent Zawti sect was integrated into State Sangha, too. Burmanization of Shan Buddhism has been accomplished by the political planning. However there is a possibility that some factors of the past Shan Buddhism remain in Shan State, Kachin State and somewhere, though we have not found out any record or documents about it in detail yet.

Shan people are exposed to Burmanization in political and religious terms. Some Shan people criticize the introduction of Ko Myo Shin image, because such a image is not original in Shan culture. Some images of Ko Myo Shin guard monasteries in Shan villages. They explain that these images must be donated by some Burmese experts of spirit-worship called *natkadaw* who hold a *nat-pwe* that means a spirit-festival every year, which Shan people have not seen before. Though some of the experts are Shan in origin, but they go to Taungbyon spirit festival which is the biggest one in Burma every year. So the way they

keep in religious activities is much Burmanized.

Daw Mi Mi Khaing writes that the population of Shan was a little less than fifty percentage in Shan States.¹³ Probably this fact was due to the data in the colonial period. According to the Census of India in 1931, the population of Tai group composed of Shan, Shan-Tayok (Tayot) and others was 697,417, which formed about 47 percentage in both Northern and Southern Shan States.¹⁴ On the other hand, the data of Population Census in 1983 reports that the number of the Shan in Shan State was 2,360,541, which was 63.5 percentage of all. This increase of percentage of the Shan from 1931 to 1983 is thought to be due to not so much natural increase of population as change of ethnic-registration method. Many of non-Shan people returned themselves as non-Shans in 1931 while a large number of them returned themselves as Shans in 1983.

Owing to centralization of the Burmese after the Independence, the Shan politically became a minority group under the leadership of majority, the Burmese. The people living in Shan State tend to be labeled as Shan collectively. Therefore the label of Shan signifies both ethnic origin and a social indicator or spatial category. This is a phase of Shanization in political terms under Burmanization since the Independence. This trend in contrast with a different kind of Burmanization in the colonial period is much recognized after all Sawbwas' regime finally ended in 1959. The ethnic self-consciousness at the level of cultural micro-cosmos of the Shan themselves was forced to become unsettled, for they had lost not only their own leader but also religious and symbolic pivot. Under such a condition, Burmanization is thought to be accelerated under the leadership of the government of Burma.

In sum, as for religious sphere, the indigenous spirit-worship of the Shan is gradually becoming Burmanized through the inflow of Ko Myo Shin image and legend or plot of nine in Shan State since the meeting with knowledge of pantheon of the popular spirits originated among the Burmese. On the other hand, since 1980 all Orders of Buddhism became united. Even Zawti sect superficially became a member of State Sangha whose initiative is taken by the government. If any scholar wants to analyze cultural change of the Shan, the factor of Burmanization cannot be ignored. The message I try to convey is the fact of Burmanization of the Shan in religious practice and knowledge and its preliminary analysis from an anthropological point of view.

¹³Mi Mi Khaing n.d.

¹⁴Census of India, 1931, 1933: 182, 189.

References

Census of India 1931

1933 *Census of India 1931*, VOL XI Pt.1, Rangoon: Govt. Pr.
Gawbaka Aphwe (Trustee Association), Mohnyin

1990 "Zawti gaing pohtunhkein," *Myitkyina Wuntho Sayadaw Agga Maha Pandi Tapusa*, pp.122-134, Yangon: Daw Mo Thita. (in Burmese)

Hasegawa, K.

1996 "Jouzabu Bukkyou-ken niokeru 「Chiiki」 to 「Minzoku」 no Isou," Y.Hayashi (ed.) *Tounan-Asia Tairikubu niokeru Minzokukan-Kankei to 「Chiiki」 no Seisei*, pp. 79-107, Kyoto: Kyoto University. (in Japanese)

Immigration and Manpower Department

1987 *Shan State 1983 Population Census*, Rangoon: Ministry of Home and Religious Affairs.

Kyaw Thein, U

1990 "Shan Zawti gaing hnin Ninyutyeyi," *Myitkyina Wuntho Sayadaw Agga Maha Pandi Tapusa*, pp.142-145, Yangon: Daw Mo Thita. (in Burmese)

Mi Mi Khaing

n.d. *Kambawza: A Modern Review*.

Naw Mong

1997 "Lookin back at the Past," *Shwe Yadu Shan Pyine Magazine*, pp. 168-173, Yangon: Taunggyi Athin.

Pui Loi Hom and Pu Loi Tun

1997 "The Foundation of Mong Kawng," *Shwe Yadu Shan Pyine Magazine*, pp.182-186, Yangon: Taunggyi Athin.

San Aung

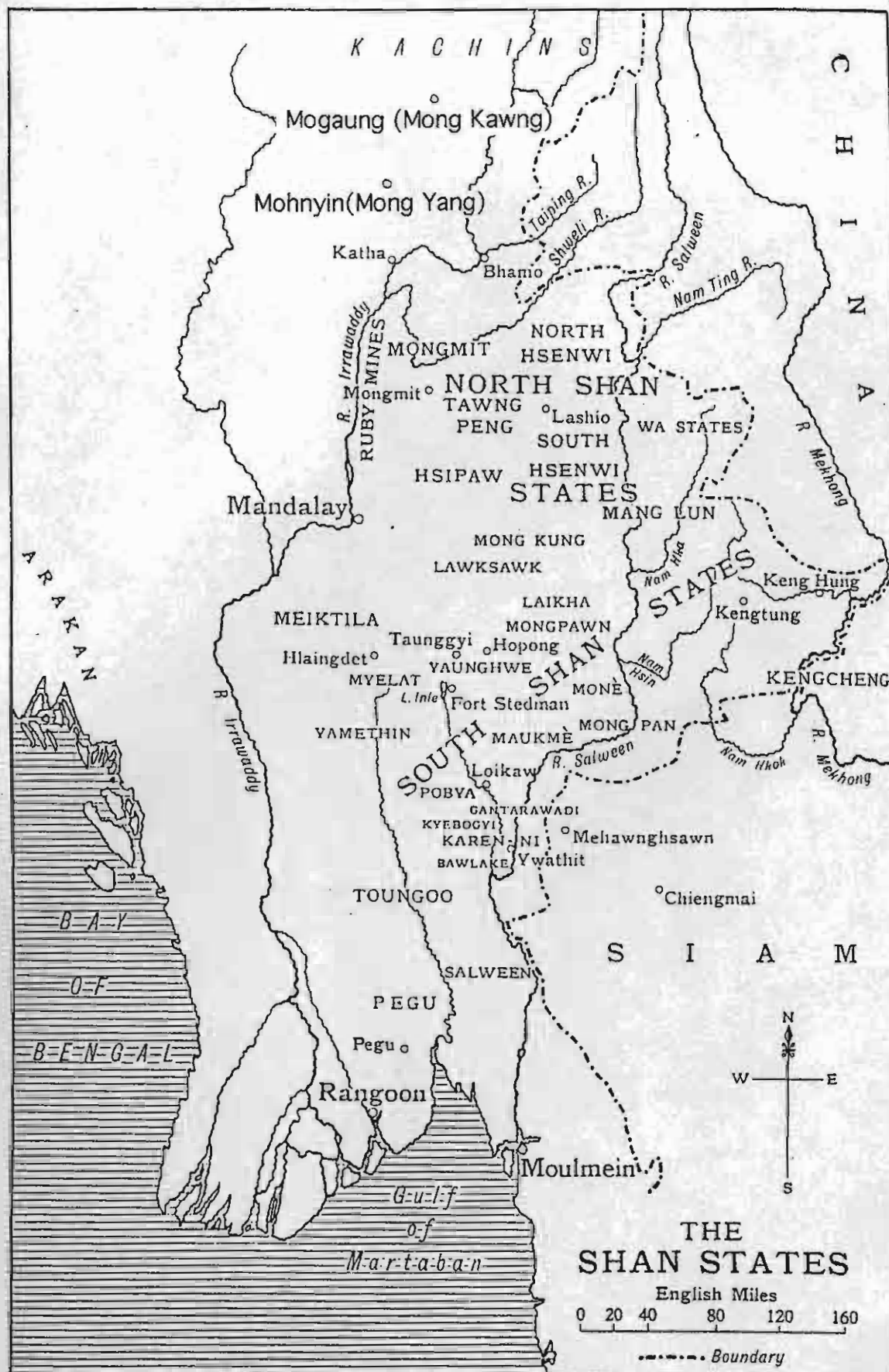
1973 *Ninyutywi Ayeitapon*, Ministry of Information.
(in Burmese)

Scott, J.G. & J.P.Hardiman

1901 *Gazetteer of Upper Burma and Shan States*, Vol.2, No.3.
(repr.) New York: AMS.

Than Tun, Dr.

1990 *The Royal Orders of Burma, A.D.1598-1885*, Vol.10,
Kyoto University.



ความสัมพันธ์ และการรับรู้ระหว่างไทยกับ "ลาว"

1. ที่มาของปัญหา

บทความนี้พยายามที่จะสำรวจมุมมองของความรู้เกี่ยวกับคำว่า "ลาว" เพื่อที่จะแสดงถึงความเชื่อมโยงของความคิดของคนไทยที่มีต่อ "ลาว" นับตั้งแต่อดีตที่ปรากฏในเอกสาร

คำว่า "ลาว" ดูจะมีบทบาทต่อ "ไทย" หรือ สยามในหลายลักษณะ ในอดีต "ลาว" เป็นคำที่คนไทยลุ่มแม่น้ำเจ้าพระยาชิงชัง และมีความรู้สึกว่าเป็น "เหนือกว่า" ซึ่งความรู้ดังกล่าวยังปรากฏจนถึงปัจจุบัน

จากงานเขียนที่ปรากฏมาตั้งแต่พุทธศตวรรษที่ 25 (คริสต์ศตวรรษที่ 19) พบว่างานเขียนมักกล่าวถึงกำเนิดของไทย-ลาว ว่าเป็นพวก หรือกลุ่มเดียวกัน มีความใกล้ชิดกัน แม้กระทั่งกล่าวกันว่า "เป็นพี่เป็นน้องกัน" แต่ในทางปฏิบัติคนไทยกลับแสดงความชิงชังและ "เหนือกว่า" ความคิดดังกล่าวอาจเป็นที่มาของความคิดที่ประวัติศาสตร์ไทยเริ่มตั้งต้นที่อาณาจักรสุโขทัย และพยายามปฏิเสธความเกี่ยวข้องกับ "ลาว"

การศึกษาอย่างละเอียดในมุมมองความรู้ คงจะทำให้เข้าใจถึงแนวคิด และสาเหตุของความคิดของคนไทย เกี่ยวกับ "ลาว" ชัดเจนยิ่งขึ้น อันจะเป็นแนวทางสู่ความเข้าใจระหว่างไทยกับลาวได้ดีกว่าที่เป็นอยู่

2. การรับรู้ "ลาว" ของคนไทยลุ่มแม่น้ำเจ้าพระยา

คนไทยลุ่มแม่น้ำเจ้าพระยาหรือชาวสยามรับรู้คำว่า "ลาว" แตกต่างกันไปเป็นระยะ ๆ มาตั้งแต่อดีต ในสมัยสุโขทัยและอยุธยา คำว่า "ลาว" หมายถึงคนที่มีฐานะไม่แตกต่างไปจากสยามหรือไทย แต่ความคิดดังกล่าวเริ่มเปลี่ยนแปลงในสมัยรัตนโกสินทร์ ลาวเริ่มเป็นกลุ่มชนที่ด้อยกว่าไทยหรือสยาม และต่อมาลาวกับไทยกลายเป็นกลุ่มชนคนละพวกที่ต่างกันอย่างชัดเจน แต่เมื่อมีเหตุการณ์ทางการเมืองระหว่างประเทศ กลุ่มผู้นำไทยได้พยายามเปลี่ยนทัศนคติใหม่ว่า ไทย และลาวเป็นกลุ่มชนเดียวกันแต่ความคิด "เหนือกว่า" ของกลุ่มไทยมิได้หายไป ความคิดดังกล่าวมีบทบาทในสังคมไทยเป็นเวลานานจนถึงปัจจุบัน อย่างไรก็ตามได้มีนักวิชาการเสนอความคิดใหม่เกี่ยวกับ

ความแตกต่างระหว่างไทยหรือสยามกับลาว แต่ความคิดดังกล่าวยังเป็นเพียงข้อเสนอเพื่อหาข้อยุติต่อไป

2.1 การรับรู้เรื่องลาว ในสมัยสุโขทัยและอยุธยา

ในอดีตนับตั้งแต่สมัยอาณาจักรสุโขทัย (พ.ศ. 1762 (1781)–1981) จนถึงสมัยอยุธยา (พ.ศ. 1893–2310) "ลาว" มีความหมายถึงกลุ่มชนที่อยู่ทางตอนเหนือของกลุ่มไทย หรือ สยามซึ่งมีศูนย์อำนาจบริเวณลุ่มแม่น้ำเจ้าพระยา กลุ่มลาวคงจะเป็นกลุ่มคนที่มีความใกล้ชิดกับคนไทย มาเป็นเวลานาน และอาศัยปะปนกัน รวมทั้งมีการแลกเปลี่ยนทางด้านสังคมและวัฒนธรรมซึ่งกันและกัน ถึงแม้จะมีชื่อเรียกแตกต่างกันว่า ไทยและลาว แต่ความแตกต่างนั้นคงมิใช่ความแตกต่างในทางชาติพันธุ์ แต่เป็นความแตกต่างของความเป็น "บ้านและเมือง"¹ ส่วนกลุ่มชนทั้งไทยหรือ สยามและลาวปะปนกันภายใต้พระมหากษัตริย์ ที่ทำหน้าที่ปกครอง ดังเช่นในศิลาจารึกหลักที่ 1 ของพ่อขุนรามคำแหง ระบุว่า "พ่อขุนรามคำแหง ลูกพ่อขุนศรีอินทราทิตย์เป็นชนในเมืองศรีสัชชนาลัย สุโขทัย ทั้งมากาวลาวแลไทย ไ้ท้ล้าฟ้า ภู... ไทยชาอู ชาวของมาออ (ก)..."²

จากศิลาจารึกหลักที่ 1 ของพ่อขุนรามคำแหงได้ระบุถึงอาณาเขตของอาณาจักรสุโขทัย และกล่าวถึงเมืองเวียงจันทน์ เวียงคำ และเมืองชวา (หลวงพระบาง)³ ในสมัยพระเจ้าลิไท (พ.ศ. 1890–1912) จากจารึกหลักที่ 8 ได้ระบุอาณาเขตของสุโขทัยทางทิศตะวันออก "ถึงของพระยาฟ้างอม"⁴ การระบุถึงชื่อเมืองและท้าวฟ้างุ้ม แสดงให้เห็นว่าผู้นำสุโขทัยรับรู้ถึงกลุ่มชนที่ตั้งอาณาจักรอยู่ทางตะวันออกของตน แต่ในศิลาจารึกหาได้เรียกชนกลุ่มนี้และเมืองว่าเป็น "ลาว" ไม่

¹ ข้อคิดนี้เสนอโดย ชวัญเมือง จันทโรจณี ในงานเขียนซึ่งยังมิได้ตีพิมพ์ ก่อนประสบอุบัติเหตุทางรถยนต์และเสียชีวิตเมื่อวันที่ 27 กุมภาพันธ์ 2541 งานเขียนชิ้นนี้มีชื่อว่า "ภาพลักษณ์ของสมเด็จพระนเรศวรมหาราช ในเอกสารลาว" มหาวิทยาลัยนเรศวร (เอกสารโรเนียว)

² สำนักนายกรัฐมนตรี ประชุมศิลาจารึก ภาคที่ 1 พระนคร : โรงพิมพ์สำนักนายกรัฐมนตรี, 2521, หน้า 20.

³ สำนักนายกรัฐมนตรี ประชุมศิลาจารึกภาคที่ 1, หน้า 21.

⁴ สันชัย กระบวณแสง ประวัติศาสตร์สุโขทัย กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์พิมพ์เนศ, 2520, หน้า 37.

ในสมัยอยุธยายังรับรู้คำว่า "ลาว" เหมือนดังเช่นสมัยสุโขทัย กล่าวคือ ยังรับรู้ในความแตกต่างของกลุ่มลาวตาม "บ้านและเมือง" มิใช่ในลักษณะของกลุ่มชาติพันธุ์ ลาวแยกเป็นหลายกลุ่มตามศูนย์อำนาจที่สำคัญ ๆ อาทิ ลาวเชียงใหม่ ลาวเวียงจันทน์ ลาวหลวงพระบาง ชาวลาวเหล่านี้เมื่ออยู่ภายใต้พระราชอำนาจกษัตริย์อยุธยาโดยเป็นประชากรอยุธยาได้แตกต่างจากชาวสยามหรือไทยดังที่ปรากฏในพระบรมราชโองการพระเจ้าท้ายสระ ที่ห้ามคนไทย มอญ และลาวเข้ารีต^๕ นอกจากนี้ลาลูว์แบร์ ทูตฝรั่งเศสที่เข้ามาสมัยสมเด็จพระนารายณ์ระบุว่า "ชาวลาวกับสยามเกือบจะเป็นชนชาติเดียวกัน"^๖

อาจสรุปได้ว่า สมัยสุโขทัยและอยุธยาไม่ปรากฏมีการแบ่งแยกลาว เป็นอีกกลุ่มชาติพันธุ์ ถึงแม้จะมีชื่อเรียกต่างกัน แต่วิถีชีวิตในการดำรงอยู่ไม่แตกต่างกัน โดยเฉพาะอย่างยิ่งทัศนคติที่ดูหมิ่นคนกลุ่มลาวยังไม่ปรากฏให้เห็น

2.2 การรับรู้เรื่อง "ลาว" ในสมัยรัตนโกสินทร์

ในสมัยรัตนโกสินทร์ รัชสมัยพระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลก (พ.ศ. 2325-2352) และรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระพุทธเลิศหล้านภาลัย (พ.ศ. 2352-2367) การรับรู้คำว่า "ลาว" จะยังหมายถึงคนโดยเรียกรวมลาวล้านนา และลาวล้านช้าง ส่วนพวกที่อยู่ทางใต้ลุ่มแม่น้ำเจ้าพระยา เรียกว่า "ไทย" ดังปรากฏในวรรณคดีที่แต่งขึ้นในรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระพุทธเลิศหล้านภาลัยเรื่อง ชุนช้างชุนแผน ตอนที่ 26 เชียงใหม่ซึ่งนางสร้อยทองที่ว่า^๗

จิงกษัตริย์จอมลาวเจ้าล้านช้าง	เสด็จมาหานางมาช้างหน้า
จูงส่งขึ้นยังหลังคชา	ให้ยาตราวันลสกลไกร

^๕ ชวัณเมือง จันทโรจณี ภาพลักษณ์ของสมเด็จพระนเรศวรมหาราช ในเอกสารลาว. พิมพ์โลก : มหาวิทยาลัยนเรศวร. 2540, หน้า 5.

^๖ ลาลูว์แบร์ จดหมายเหตุลาลูว์แบร์ ฉบับสมบูรณ์ เล่มที่ 1 แปลโดยสันต์ ท. โกมลบุตร. 2510, หน้า 46.

^๗ กรมศิลปากร เล่าเรื่องชุนช้างชุนแผน ธนบุรี : โรงพิมพ์รุ่งวัฒนา, พิมพ์ครั้งที่ 14, พ.ศ. 2513, หน้า 577, 581.

อนึ่งในวรรณกรรมชิ้นนี้มีผู้ประพันธ์หลายคน และหลายสมัยโปรดดูในตำนานเล่า พระนิพนธ์สมเด็จพระมหาพรหมดำรงราชานุภาพ. หน้า(๑)-(๕๒)

เมื่อกองทัพจากเชียงใหม่มาแย่งชิงนางสร้อยทอง ได้บรรยายทหารไทย อยุธยา และทหารจาก
เวียงจันทน์ว่า

ครานั้นบรรดาพวกไทยลาว

ตาขาวตัวสั้นอยู่วันไท่

และเมื่อกองทัพเชียงใหม่เข้าแย่งชิงนางสร้อยทอง ผู้ประพันธ์ได้บรรยายทหารเชียงใหม่ว่า

ครานั้นจึงแสนศรีเพชรกล้า

ยิงปืนสัญญาพาข้าไม้

เหล่าทหารพร้อมกันในทันใด

ยิงปืนไฟดังดังดังประดา

ให้เกรียวว้างกรูจู่เข้าล้อม

ไล่ล้อมเลี้ยวลัดสกัดหน้า

พระท้าวหน้าเห็นลาวเกรียวกราวมา

ตกประหม่านั่งอึ้งตะลึงแล

อะไรนั้นมัดกัณมาเป็นปู

ถามไถ่จะใคร่รู้ซึ่งเรื่องราว

เขานอกว่าชาวใต้ไทยอยุธยา

ต่างก็เรียกกันมาอยู่มีลาว

คำว่า ลาว ในบทกลอนสองบทแรก หมายถึงลาวล้านช้าง ส่วนคำว่า ลาว ในบทกลอน
ที่สาม หมายถึงลาวเชียงใหม่ หรือล้านนา และเมื่อกล่าวถึงคนทางลุ่มแม่น้ำเจ้าพระยาตอนล่าง
เรียก "ไทย" อย่างไรก็ตามในงานเขียนบางตอนได้สะท้อนถึงธรรมชาติของ "ลาว" ด้วยความ
ชิงชัง ลาวที่ได้รับการชิงชัง คือ ลาวเชียงใหม่ ทาใช้ลาวเวียงจันทน์ สาเหตุที่ชิงชังคงเนื่องจาก
อยุธยาทำสงครามกับเชียงใหม่ตลอดมา เมื่อนางวันทองทะเลาะกับนางลาวทอง ซึ่งเป็นภรรยาใหม่
ของขุนแผนจากเชียงใหม่ผู้ประพันธ์ได้บรรยายว่า^๑

พอวันวายเข้าด้วยกันไม่ทันไท่

ข้าเป็นลาวชาวไพร่ประสาชื่อ

ถ้าแต่หลังรู้มั่งว่าเมียมี

จะจัดของดีดีลงมาให้

ตามประสาชาวคงอยู่พงไพร

ทั้งเนื้อไม้ก็ผูกพันแลงาข้าง

เมื่อนางวันทองคำทอนางลาวทองได้เปรียบเปรยว่า เป็นลาวชาวป่า เช่น

^๑ กรมศิลปากร, เสภาเรื่องขุนช้างขุนแผน, 2513, หน้า 279, 281

ถึงกระนั้นที่การอะไรใคร	หรือช้างแถมมึงเข้าไปจนคอหอย
ทศอิลลาชาวป่าขึ้นหน้าลอย	แม่จะค่อยเอาเลือดมาล้างตีน
นี่อิลลาชาวคอนคอนเงรจา	อีกินกังกำกบจะตมมัน

นอกจากนี้เมืองนางทองประศรี คำทอนางสร้อยฟ้าว่า⁹

น้ำไหลโยไม้ไหลไปที่ลุ่ม	ช่างไหลชุ่มไปบนเขาเจ้าแม่เอ๋ย
ท่านอย่าว่าเพมาเปรียบเปรย	เพยอิลลาปากคอมันหนักนัก
ก็เพราะมึงอิลลาอิลลาโลน	ร้องตะโกนก้องบ้านอิคานหัก
อ้เจ้าคร้อยทมาเบื้อมันเหลือรัก	ทำอีกซักมีฉาวอิลลาตอน

จากวรรณกรรมเรื่องขุนช้างขุนแผน แสดงให้เห็นถึงการรับรู้ว่ามีต้นสมัยรัตนโกสินทร์ ไทย หรือสยามมีอำนาจเหนือดินแดนลาวทั้งมวล ซึ่งก่อนสมัยธนบุรี-รัตนโกสินทร์ ล้านนา และล้านช้าง มิได้เป็นประเทศราชของอาณาจักรไทย แต่ในวรรณกรรมเรื่องนี้พระเจ้ากรุงเวียงจันทน์ถวายนางสร้อยทองแด่กษัตริย์อยุธยา เพราะ¹⁰

อันพระเจ้ากรุงศรีอยุธยา พระเดชปราบได้ทั้ง ไตรจักร

หลังจากที่เชียงใหม่ส่งกองทัพมาชิงนางสร้อยทอง อยุธยาส่งกองทัพไปตีเมืองเชียงใหม่ เมื่ออยุธยาทราบชนะ พระเจ้าเชียงใหม่ยอมรับอำนาจอยุธยาตามที่ว่า¹¹

จะอ่อนน้อมยอมถวายเจ้านายแล้ว ทั้งลูกแก้วเมียยังมีเหลือ
ทั้งเวียงชัยไพร่ฟ้าข้าบุรี ถวายไว้ได้รู้ลิพระบาท

⁹ กรมศิลปากร, เสภาเรื่องขุนช้างขุนแผน, 2513, หน้า 910

¹⁰ กรมศิลปากร, เสภาเรื่องขุนช้างขุนแผน, 2513, หน้า 569

¹¹ กรมศิลปากร, เสภาเรื่องขุนช้างขุนแผน, 2513, หน้า 732

ความเปลี่ยนแปลงในการรับรู้เรื่อง ลาว ว่าเป็นคนละกลุ่มและ "ต่ำต้อย" กว่าไทย คงทวีความรุนแรงขึ้นหลังเหตุการณ์กบฏเจ้าอนุวงศ์ (พ.ศ. 2369-2371) หลังการปราบกบฏเจ้าอนุวงศ์ กองทัพไทยเผาครเวียงจันทน์ และอพยพผู้คนจากฝั่งซ้ายแม่น้ำโขงมายังพระราชอาณาเขตสยาม ดังนั้นความเป็นมิตรกับลาวนครเวียงจันทน์คงต้องเปลี่ยนแปลง และการปกครองประเทศราชลาวคงต้องกระชั้นมากขึ้นอันมีผลต่อความคิดของผู้ปกครองไทย

2.3 การรับรู้ "ลาว" ในยุคความรู้สึกเป็น "ชาติ"

อาจกล่าวได้ว่าสยามเริ่มมีความรู้สึกสำนึกเป็นชาติว่าตนเองแตกต่าง ไปจากชนกลุ่มอื่นหรือชาติอื่น ในรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว รัชกาลที่ 4 และบังเกิดผลชัดเจนในสมัยพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว รัชกาลที่ 5 แนวความคิดที่เกิดขึ้นมีผลแสดงให้เห็นถึงความแตกต่างระหว่างลาวและไทย แต่เมื่อลัทธิอาณานิคมกำลังคุกคามภูมิภาคเอเชียอาคเนย์ สยามได้รับภัยจากการคุกคามของฝรั่งเศสและเพื่อปกป้องอาณาเขตของตนความคิดที่แตกต่างของเชื้อชาติระหว่างไทยกับลาว ได้หยุดชะงักลง โดยเกิดแนวคิดใหม่คือ ไทยกับลาวเป็นกลุ่มชาติพันธุ์เดียวกัน ความคิดดังกล่าวเป็นที่ยอมรับของนักเขียน และผู้รู้ของไทยนับตั้งแต่นั้นมา ถึงแม้ในปัจจุบันจะเกิดข้อถกเถียงใหม่อีกก็ตาม

2.3.1 การรับรู้ "ลาว" ในรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว รัชกาลที่ 4 (พ.ศ. 2394-2411)

ในรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว รัชกาลที่ 4 ปรากฏให้เห็นแนวความคิดของผู้ปกครองไทยที่มีอำนาจเหนือลาว อย่างชัดเจน ดังพระราชหัตถเลขาที่ทรงพระราชทานแก่จักรพรรดินโปเลียนที่ 3 แห่งฝรั่งเศสว่า "...พระจอมเกล้าเจ้าแผ่นดินสยาม ผู้เป็นใหญ่แก่ประเทศราชต่าง ๆ ไกลเคียงคือ เมืองลาว เมืองกำเพชร์ เมืองมลายู" และอีกฉบับหนึ่งมีข้อความว่า "...เป็นใหญ่ในแผ่นดินสยาม และเมืองไกลเคียงต่าง ๆ คือ เมืองลาวเจียง ลาว กาว กำโพชา แลเมืองมลายู หลายเมือง..."¹²

¹² พระราชหัตถเลขาในพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว. สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ เจ้าฟ้ากรมพระยานวชิรานุวัตติวงศ์ โปรดให้พิมพ์ในการบำเพ็ญพระกุศลพระชนมายุสมมงคล วันที่ 23 เมษายน พ.ศ. 2470. พระนคร : โรงพิมพ์โสภณพิพรรฒธนาการ, 2470 หน้า 3, 11

จากพระราชหัตถเลขาพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว รัชกาลที่ 4 แสดงให้เห็นถึงความ "เหนือกว่า" ของสยามที่มีต่อกลุ่มลาว โดยเฉพาะกลุ่มลาวล้านช้างและลาวอีสาน ในกรณีประเพณีให้คนไทยเล่น "ลาวแคน" ดังที่ว่า

...ก็การบังคับเห็นแปลกไปนัก ชาวไทยทั้งปวงละทิ้ง
การเล่นสำหรับเมืองตัว...ทรงพระราชดำริเห็นว่าไม่สู้งาม
ไม่สู้ควร ที่การเล่นอย่างลาวจะมาเป็นพื้นเมืองไทย ลาวแคน
เป็นข้าของไทย ฯ ไม่เคยเป็นข้าลาว จะเอาอย่างลาวมาเป็น
พื้นเมืองไทยไม่สมควร...¹³

นอกจากนี้ยังทรงเห็นว่า ลาวแคน และพระพุทธรูปลาวเป็นสาเหตุของความวิปริตต่าง ๆ ที่มีต่อเมืองไทย ดังที่ว่า

...ตั้งแต่พากันเล่นลาวแคนมาอย่างเดียวกักว่าสิบปี
มาแล้ว จนการตราเป็นพื้นเมือง แลสิ่งเกตุการเล่นลาวแคน
ชุกชุมที่ไหน ผนึกตักน้อยร่วงโรยไป ถึงป็นข้าวในนา
รอดตัวก็เพราะน้ำป่ามาช่วย เมืองที่เล่นลาวแคนมาก
เมื่อฤดูฝน ฯ ก็น้อยทำนาก็เสียไม่องงาม ทำขึ้นได้บ้าง
เมื่อปลายฝน น้ำป่ากระโชกมาก็เสียหายหมด เพราะฉะนั้น
ทรงพระราชวิตกอยู่...ให้งดการเล่นลาวแคนเสียอย่าทามา
ดูแลอย่าให้เล่นเองเลย ลองดูสักปีหนึ่งสองปี...¹⁴

¹³ ประชุมประกาศรัชกาลที่ 4 พ.ศ. 2405-2408 ประกาศห้ามมิให้เล่นแอ่วลาว พระนคร : โรงพิมพ์คุรุสภา 2504, หน้า 290.

¹⁴ ประชุมประกาศรัชกาลที่ 4 พ.ศ. 2405-2408 หน้า 290-291

มีความเชื่อว่าพระพุทธรูปลาวซึ่งกองทัพไทยนำมาจากเวียงจันทน์หลังปราบกบฏเจ้าอนุวงศ์ เป็นสิ่งที่เปี่ยมภัยแก่บ้านเมือง เสนาบดีจำนวนหนึ่งในรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ได้เข้าชื่อทูลเกล้าฯ ถวายความเห็นว่าการพระราชทานพระพุทธรูปลาว คือ พระทอง พระเลื่อม พระไสย กลับไปยังเมืองลาวตามเดิม เพราะพระพุทธรูปเหล่านั้นนำมาซึ่งภัยพิบัติแก่บ้านเมือง เช่น ฝนแล้ง และความปั่นป่วนทางเศรษฐกิจ ดังที่ว่า

...และเมื่อปีชวด จศก (พ.ศ.2407) เกิดฝนแล้งข้าวแพง
ท่านเสนาบดีเข้าชื่อกันทำเรื่องราวทูลเกล้าฯ ทูลกระหม่อมถวายว่า
ด้วยได้ยืมราษฎรชายหญิงหลายพวกหลายเหล่าบ่นชู้ชิบกันอยู่เนืองๆ
มานานแล้วว่า ครั้งตั้งแต่พระเลื่อมเมืองเวียงจันทน์ ซึ่งมาอยู่เมือง
หนองคาย เชิญลงมาไว้ ณ กรุงเทพมหานคร เมื่อปลายปีมะเส็ง
นพศก และพระไสยเมืองเวียงจันทน์ ซึ่งมาอยู่ด้วยพระเลื่อม ณ เมือง
หนองคาย และพระแสนเมืองมหาไชย เชิญมาไว้ ณ วัดปทุมวนาราม
เมื่อปลายปีมะเมียสัมฤทธิ์ศกนั้นมา ฝนในแขวงกรุงเทพมหานครตกน้อยไป
กว่าแต่ก่อนทุกปี ต้องบ่นว่าฝนแล้งทุกปี บางพวกก็ว่าพระพุทธรูปเหล่านั้นไป
อยู่ที่ไหนของแพงขึ้น และว่าของลาวเขาถือว่าพระพุทธรูปของบ้านร้าง
เมืองเสียปีศาจมักสิงสู่ ลาวเรียกว่าพุทธยักษ์ รังเกียจจนไม่ให้เข้าบ้าน
เข้าเมือง...¹⁵

...หนึ่งพระพุทธรูปลาวในทัศนะของบรรดาเสนาบดีไทยนั้นยังไม่คู่ควร
แก่บ้านเมือง และมีความศรัทธาเลื่อมใสยิ่งกว่าพระพุทธรูปที่คนไทยนับถือ สาเหตุ
สำคัญที่ทำให้พระพุทธรูปลาว "ด้อย" กว่าพระพุทธรูปไทย เนื่องจากมีขนาดเล็ก
และไม่มี "พุทธเศียร" ดังที่ว่า

¹⁵ เจ้าพระยาทิพากรวงศ์ พระราชพงศาวดารกรุงรัตนโกสินทร์ รัชกาลที่ 2 เล่ม 2. พระนคร :
โรงพิมพ์คุรุสภา 2504, หน้า 147.

...เช่นแล้งเข้าคราวใดก็ให้มีผู้ตบชบรับเลี้ยงด้วย พระพุทธรูป
พระเลื่อม พระใส 2 พระองค์นี้เนื่อง ๆ ทนากุ และกาลบัดนั้นก็
ประตู่ที่คนผู้อยากจะหยิบยกโทษต่าง ๆ บ่นว่าจะลอบไปให้โรงพิมพ์
อเมริกันลงพิมพ์นั้นทว่ากันไปต่าง ๆ ตามคำราษฎรจะเอาตัวผู้บ่น
ก็ไม่ได้ จะเป็นที่เสื่อมเสียพระเกียรติยศไปเพราะพระพุทธรูปเป็น
แต่ของหล่อด้วยทองสัมฤทธิ์ย่อมๆ ไม่เป็นที่เห็นเป็นประหลาดอัศจรรย์
อะไรนักนั้นก็สมควรแก่พระบารมีเลย พระพุทธรูปอย่างนี้ตั้งอยู่ในกรุง-
เทพมหานครก็ไม่เป็นที่ออกอวดแขกเมืองได้เหมือนพระแก้วมรกตและ
พระแก้วมรกต พระฉลองพระองค์ทรงเครื่ององค์ประดับเพชรพลอยต่าง-
ๆ นั้นเลย พระแก้วมรกต พระแก้วมรกต พระสีหิงค์ และพระพุทธรูปทอง
สัมฤทธิ์ใหญ่ ๆ ซึ่งงามดีเป็นศรีพระนครคู่พระบารมีเคยอยู่บ้านเมืองมี
ความสุขมากก็มี อยู่ในกรุงเทพมหานครนี้เป็นอันมากแล้ว ก็พระบาง
พระแทรกคำ พระเลื่อม พระใส พระแสนเป็นของดีมีลาวเล่าลือ
ออกชื่อเชิดชูว่าศักดิ์สิทธิ์เชิญมาไว้ก็ยากยิ่งไม่ได้เห็นฤทธิ์เดชวิเศษ
เป็นคุณแก่บ้านเมืองได้อย่างไร มีผู้นับถือมากก็แต่พวกลาว ก็คนใน
พระนครนี้เป็นลาวสักส่วนหนึ่งเป็นคนมิใช่ลาวหลายสิบส่วน...¹⁶

ลักษณะแนวคิดที่ปรากฏเป็นลักษณะของศาสนาประจำถิ่น (Localized Buddhism)

อันนำไปสู่ความคิดที่ต้อยกว่าทางวัฒนธรรมและประเพณี

2.3.2 การรับรู้ "ลาว" ในรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว รัชกาลที่ 5

ก่อนการปฏิรูปประเทศครั้งใหญ่ปี พ.ศ. 2435 อาจกล่าวได้ว่า แนวคิดของกลุ่มผู้น่าไทยนั้นเชื่อว่า ไทยเป็นคนละกลุ่มกันกับลาว รวมทั้ง "เหนือกว่า" ลาวด้วย พระราชหัตถเลขาพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว รัชกาลที่ 5 พระราชทานพระยาราชสีมการากร ข้าหลวงหัวเมืองเหนือ ประจำเมืองเชียงใหม่ว่า

¹⁶ เจ้าพระยาทิพากรวงศ์. พระราชพงศาวดารกรุงรัตนโกสินทร์ รัชกาลที่ 4 เล่ม 2 พระนคร : โรงพิมพ์คุรุสภา 2504, หน้า 192.

...การซึ่งเป็นข้าหลวงสามหัวเมืองนี้ ต้องถือว่าเป็น
ผู้รักษานาแคว้นรักษาคำสั่งกรุงเทพฯ ที่จะให้เป็นไปได้
ตามคำสั่งทุกประการ แลต้องรู้ความประสงค์ของกรุงเทพฯ
ว่าเราถือว่าเมืองเชียงใหม่ยังไม่เป็นพระราชอาณาเขตของ
เราแท้ เพราะยังเป็นประเทศราชอยู่ตราบไค แต่เราก็ไม่ได้
คิดจะรื้อถอนวงษตระกูลมิให้เป็นประเทศราช เป็นแต่อยากจะ
ถือจะยึดเอาอำนาจที่จริง คือการอันใดจะเป็นไปได้ ก็ให้เป็น
ไปได้เฉพาะที่เรายอมให้เป็น คือให้ข้าหลวงมีอำนาจจะสั่งให้ทำ
อันใด จะห้ามไม่ให้ทำอันใดโดยตรง ๆ เป็นการเปิดเผยในที่ควร
เปิดเผยฤาเป็นการลับ ๆ โดยเป็นการแนะนำสั่งสอนลาวต้องทำ
ตาม ในการที่ไม่ควรจะเปิดเผย เมื่อจะว่าโดยย่อแล้วในลาวเป็น
เหมือนหนึ่งเครื่องจักร ซึ่งเราจะหมุนให้ไปข้างหน้าฤาให้มาข้างหลัง
ก็ได้ตามชอบใจ ดังนั้นแล้ว เป็นถูกต้องกับความปรารถนาของ
กรุงเทพฯ แต่เป็นการจำเป็นที่จะต้องทำการอย่างนี้ด้วยสติปัญญา
เป็นอย่างมากกว่าอำนาจกำลังต้องอย่าให้ลาวเห็นว่าเป็นการบีบคั้นกดขี่
ต้องใช้ให้เห็นในการที่เป็นประโยชน์ แลไม่เป็นประโยชน์เป็นพื้น
พระยาราชสัมภารากร ต้องถือว่า ถ้าพูดกับฝ่ายหนึ่ง ลาวฝ่าย
หนึ่งต้องถือว่าฝ่ายเป็นเขาลาวเป็นไทย ถ้าพูดกับลาวฝ่ายหนึ่งไทย
ฝ่ายหนึ่ง ต้องถือว่าลาวเป็นเขา ไทยเป็นเรา อย่าให้ถือตามแบบ
เก่า ๆ ซึ่งข้าราชการประพฤตชั่วเหมือนอย่างพระยาราชเสนาเป็นต้น
ดังนี้ เหน่นายของตัวเองเป็นเขาจะทำอันใดก็ตั้งใจบิดนาย ฝ่ายคนอื่น
เขาจะรู้ซึ่งเป็นไร ดังนั้นใช้ไม่ได้ เป็นความคิดของคนหัวด้น...¹⁷

¹⁷ พจช.,. ร.5 สารบาญสมุติพิเศษ เล่ม 8 ร.ที่ 168/45 พระราชหัตถเลขาพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว พระราชทานพระยาราชสัมภารากร วันที่ 5 พฤศจิกายน คักราช 1245 (พ.ศ.2426)

ในรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว รัชกาลที่ 5 เหตุการณ์สำคัญสองประการที่เกิดขึ้นอันจะมีผลกระทบต่อทัศนคติ คำว่า "ลาว" คือ การปฏิรูปประเทศในปี พ.ศ. 2435 และการเสียดินแดนฝั่งซ้ายแม่น้ำโขง

ในประการแรก การปฏิรูปประเทศในปี พ.ศ. 2435 นั้นทำให้เกิดรัฐชาติ (Nation State) ขึ้น เกิดความรู้สึกความเป็นไทยว่าสยามต่างจากลาวอย่างชัดเจน ซึ่งมีผลให้เกิดความคิดเป็นคนละกลุ่มแตกต่างกันในชาติพันธุ์และนอกจากนี้การปกครองในรูปเทศาภิบาล โดยแบ่งเป็นมณฑลนั้น มีมณฑลที่มีใช้สยามแท้หลายมณฑลเพียงแต่อยู่ในพระราชอาณาเขต มณฑลเหล่านั้นมีคำว่า ลาว นำหน้า คือมณฑลลาวท้าว มณฑลลาวพวน มณฑลลาวเฉียง มณฑลลาวกลาง ต่อมาได้ตัดคำว่าลาวทิ้งไป และเปลี่ยนชื่อจากมณฑลลาวพวน เป็นมณฑลอุดร มณฑลลาวกลางเปลี่ยนเป็นมณฑลนครราชสีมา มณฑลลาวท้าวเปลี่ยนเป็น มณฑลอีสาน และมณฑลลาวเฉียงเปลี่ยนเป็นมณฑลพายัพ

ในประการที่สอง ต่อมาเมื่อฝรั่งเศสคุกคามดินแดนของราชอาณาจักรสยามและสยามต้องสละดินแดนฝั่งซ้ายแม่น้ำโขงให้ฝรั่งเศสในปี พ.ศ. 2436 สยามกลัวว่าฝรั่งเศสจะรุกคืบหน้ามายังดินแดนส่วนอื่น ๆ บริเวณลุ่มแม่น้ำโขงอีก โดยเฉพาะภาคอีสาน พระมหากษัตริย์สยามจึงทรงมีนโยบายเปลี่ยนทัศนคติใหม่ว่าลาวที่เคยเป็นคนละกลุ่มกับไทยนั้นบัดนี้คือคนกลุ่มเดียวกัน โดยสมเด็จพระมหาพรหมมุนี เจ้าอาวาสวัดสุทัศนเทพวรารามราชวรมหาวิหาร เสนาบดีกระทรวงมหาดไทยทรงอธิบายไว้ว่า

ฉันเดินบกไปจากเมืองนครราชสีมา 5 วันเข้าเขตมณฑลอุดร
ที่เมืองชนบท พอถึงเมืองชนบทก็เห็นชาวเมืองผิดกับเมือง
นครราชสีมาทั้งเครื่องแต่งตัวและนั่งสำเนียงพูดภาษาไทย
แปร่งไปอีกอย่างหนึ่ง ซึ่งชาวกรุงเทพฯ สำคัญกันมาแต่ก่อนว่า
เป็นลาวแต่เดี๋ยวนี้รู้จักมาก แล้วว่าเป็นไทยมิใช่ลาว...และ
เรียกชาวเมืองซึ่งอันที่จริงเป็นชน "ชาติไทย" ว่าลาวแต่
ลักษณะการปกครองอย่างนั้นหันเวลาอันสมควรเสียแล้ว ถ้าคง
ไว้จะกลับให้โทษ แก่บ้านเมือง...ฉันเห็นชอบด้วยจึงเอาอย่าง
มาเรียกชาวมณฑลอุดร และอีสานในนิทานนั้นว่า "ชาวลานช้าง"
ตามชื่อแคว้นอันเป็นคู่กันกับ "ลานนา" มาแต่ก่อน...¹⁸

¹⁸ สมเด็จพระมหาพรหมมุนีเจ้าอาวาสวัดสุทัศนเทพวรารามราชวรมหาวิหาร นิทานโบราณคดี นนทบุรี : เจริญอักษรการพิมพ์
2515, หน้า 374-376.

ผลทางปฏิบัติที่เกิดขึ้นก็คือในการสำรวจสำมะโนครัว รัฐบาลสยามออกประกาศว่าพลเมืองไทยให้กรอกสัญชาติว่า "ชาติไทย" ดังที่ว่า

...แต่สืบไปให้เจ้าหน้าที่แต่ละแผนทุกหัวเมือง
ใหญ่ย่อยในมณฑลตะวันออกเฉียงเหนือ เมื่อจะมี
การสำรวจสำมะโนครัวหรือหากมีราษฎรมาติดต่อ
ที่จะต้องใช้แบบพิมพ์ทางราชการ ให้ปฏิบัติใหม่โดย
กรอกในช่องสัญชาตินั้นว่าชาติไทยบังคับสยามทั้งสิ้น
ห้ามมิให้ลงหรือเขียนในช่องสัญชาติว่า ชาตินาว
ชาติเขมร ลว ย ไทย ฯลฯ ดังที่เคยปฏิบัติมาแต่
ก่อนเป็นอันขาด...¹⁹

อย่างไรก็ตามในความรู้สึก และความนึกคิดของผู้ปกครอง ไทยยังไม่ลืมในความแตกต่าง
หลังปฏิรูปการปกครองของพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ทรงมีลายพระราชหัตถเลขา
พระราชทานเจ้าฟ้ากรมขุนนครสวรรค์วงศ์ เกี่ยวกับงานจัดการทหารในภาคอีสานว่า

...ฉันนึกไปมีความรังเกียจเกิดขึ้นอย่างหนึ่งในเรื่องที่จะให้
พวกลาวเป็นทหารไปทั้งเมืองเหมือนอย่างมณฑลขึ้นในนั้น ค่ะเน
เอาว่าถ้าการจัดทหารนั้นไปภายหน้าถ้าจัดได้ตั้งการฝึกหัด
แบบธรรมนิยมแลปลูกใจคนให้ห้าวหาญได้ถึงที่จนเป็นกองทหาร
หมู่ใหญ่ ๆ อาจจะทำสงครามได้โดยลำพัง พวกลาวมันถือว่าต่าง
ชาติกันกับเรา จะซื้อตรงต่อเราอาจจะขัดแย้งเป็นมิวเตนนั่นคือ ขบถ
ทหารชั้นได้ฤาไม่...²⁰

¹⁹ เต็ม สิงห์จิต ฝั่งขวาแม่น้ำโขง เล่ม 2 (พระนคร : โรงพิมพ์ไทยสัมพันธ์

²⁰ ทอจดหมายเหตุแห่งชาติ (ทจช) ร.5 ก.13.2/14 พระราชหัตถเลขาพระบาทสมเด็จพระ
จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว พระราชทานเจ้าฟ้ากรมขุนนครสวรรค์ 28 มีนาคม ร.ศ.115
(พ.ศ.2439)

2.3.3 การรับรู้ "ลาว" จากนักวิชาการไทย

นับตั้งแต่รัชสมัยพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าฯ เป็นต้นมาได้มีนักวิชาการและผู้รู้หลายท่านพยายาม ตอบคำถามความแตกต่างระหว่างไทยกับลาว งานเขียนที่พบต่างเห็นว่าลาว-ไทย ไม่แตกต่างกันทางชาติพันธุ์ และใกล้ชิดกันอย่างยิ่ง ความคิดดังกล่าวกลายเป็นความคิดหลักจนถึงปัจจุบัน

ก. พระยาประชาภิจักรจักร์ (แฉ่ม บุณนาค) ได้เขียนงานชิ้นสำคัญที่กล่าวถึง ไทย-ลาว คือ พงศาวดารโยนก เรียบเรียงขึ้นระหว่างปี พ.ศ. 2441-2442 การเขียนงานชิ้นนี้กระทำโดยได้พยายามแสวงหา ฉบับตำนานต่าง ๆ มาดัดแปลงออกจากอักษรลาว หรือไทยเหนือ²¹ เมื่อกล่าวถึงแคว้นล้านนาไชยเชียงใหม่ ผู้เขียนระบุว่า "ซึ่งลาวเรียกว่า ล้านนาไทยนั้นในตำนานเรียกว่ามหาวิญญูะบ้าง สามทะเละบ้าง"²² จากที่ปรากฏคำว่า ลาวดูจะต่างจากคำว่าไทย แต่ถ้าพิจารณาให้ละเอียดพบว่าผู้เขียนได้พยายามเชื่อมโยงความสัมพันธ์ระหว่างคำว่าลาวและไทยเข้าด้วยกัน ด้วยการเติมคำว่า "ไทย" ขยายคำนามเดิม เช่น "ไทยเหนือ" และ "ล้านนาไทย" อย่างไรก็ตามเมื่ออธิบายคำว่าไทยผู้เขียนให้ความหมายว่า "สว่าง" "ขาว" "ฟ้า" แต่ในภาษาลาวนั้น"คำว่าไทยใช้เผื่อจนเป็นคำใช้แทน คำว่า คน... เหตุที่ลาวใช้คำว่าไทยแทนคำว่าคนนั้นเนื่องมาจากการถือชาติว่าเป็นตระกูลแกนคือ เทียนในภาษาจีน แปลว่า ฟ้า คนที่มาจากตระกูลแกนย่อมเรียกว่าไทย คือพวกฟ้าหรือพวกสว่าง พวกขาวทั้งสิ้น"²³ อาจสรุปได้ว่าพระยาประชาภิจักรจักร์ (แฉ่ม บุณนาค) เชื่อว่าลาวและไทย เป็นพวกที่มาจากที่มาจาก "ตระกูลแกน"ด้วยกัน คือเป็นกลุ่มเดียวกัน

ข. สมเด็จพระยาตำรากรมราชานุภาพ อดีตเสนาบดีผู้มีบทบาทในกระทรวงมหาดไทยในรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวและทรงเป็น "บิดาแห่งประวัติศาสตร์ไทย" พระองค์ได้ทรงพระนิพนธ์คํานำในพระราชพงศาวดารฉบับพระราชหัตถเลขา และได้ตีพิมพ์ในปี พ.ศ. 2455 สมเด็จพระยาตำรากรมราชานุภาพทรงเสนอว่า กลุ่มคนที่อาศัยอยู่บริเวณประเทศไทยปัจจุบันล้วนแต่เป็นพวกลาวะ หรือละว้า ซึ่งมาจากคำว่า ลาว และทรงเรียกคนกลุ่มนี้ใหม่เพื่อไม่ให้สับสนว่า

²¹ พระยาประชาภิจักรจักร์ (แฉ่ม บุณนาค) พงศาวดารโยนก กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์รุ่งวัฒนา, 2515 หน้า 4

²² พระยาประชาภิจักรจักร์ พงศาวดารโยนก หน้า 15

²³ พระยาประชาภิจักรจักร์ พงศาวดารโยนก หน้า 19-21

"ลาวเดิม"ลาวเดิมจึงมีภาษาพูดที่แตกต่างไปจากไทย ส่วนกลุ่มลาว ซึ่งเป็นไทยกลุ่มหนึ่งรวมทั้งไทยกลุ่มอื่น ๆ ได้อพยพลงมาจากจีนฝ่ายใต้ มายังดินแดนของพวกลาวเดิม และทรงสรุปในเรื่องนี้ว่า

ไทยเราชาวไต้ยังมักเข้าใจกันอยู่โดยมาก ว่าชาวเมืองที่อยู่ใน
มณฑลพายัพ มณฑลอุดร มณฑลร้อยเอ็ด และมณฑลอุบลทุกวันนี้เป็น
ลาว และเรียกเขาว่าลาว ที่จริงหัวเมืองมณฑลเหล่านั้น แต่โบราณ
เป็นเมืองลาวจริง แต่ชาวเมืองทุกวันนี้โดยมากเป็นไทย (และเขา
ถือว่าตัวเขาเป็นไทย) เหมือนกับเราชาวไต้²⁴

จากข้อความดังกล่าวสรุปได้ว่า ลาว และไทยคือกลุ่มเดียวกันเพียงแต่ตั้งบ้านและเมือง
ต่างสถานที่กัน ความคิดดังกล่าวเป็นที่ยอมรับของสังคมไทยตลอดมา ซึ่งอาจทราบได้จากแบบเรียน
ไทยในรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระปกเกล้าเจ้าอยู่หัว รัชกาลที่ 7 โดยกล่าวว่า

"ลาวมีภูมิลำเนาอยู่ทางแผ่นดินสูงทางเหนือแถวลุ่มแม่น้ำโขง
ตั้งแต่เขาบรรทัดต่อแดนเขมรขึ้นมาและทางมณฑลพายัพก็เป็น
ลาวเดิม...ส่วนมากลัวะ ละว้า เป็นพวกลาวเดิม เดี่ยวนี้อยู่
ตามป่าตามเขาในมณฑลที่เป็นลาวเดิม"²⁵

และจากแบบเรียนในปี พ.ศ. 2477 ได้เสนอว่า

ชาติลาวหรือลัวะ อยู่ระหว่างมอญ-ขอม...
อาณาจักรลานนาไทย คือ อาณาเขตเดิมมณฑลพายัพ
เดี๋ยวนี้ แต่ก่อนเป็นเมืองของลาวเดิม²⁶

²⁴ กรมศิลปากร พระราชพงศาวดารฉบับพระราชหัตถเลขา เล่ม 1 กรุงเทพมหานคร : อมรา
การพิมพ์, 2516, หน้า 35

²⁵ โสภา ปาลบุตร แบบเรียนประวัติการของไทย (ประถม 4) พระนคร : โรงพิมพ์อักษรนิติ
พ.ศ.2473, หน้า 7

²⁶ หลวงขุนทิ่กลสิกร หลวงลือล้ำศาสตร์ ขุนวิทยาวุฒิ และพระบวรโรฬารวิทยา หนังสือเรียน
ประวัติศาสตร์ พ.ศ.2477 หน้า 69 และ หน้า 11

ในปัจจุบันแบบเรียนไทยยังคงรับเอาแนวความคิดเดิมและซ้ำซ้อนกว่าที่เคยเสนอมาโดย
กล่าวว่า

แต่พอจะอนุมานได้ว่า พวกศรีสัตนาคนหุตมีเชื้อชาติ
เป็นไทย แต่มีความสัมพันธ์อย่างใกล้ชิดกับพวกไทย
ทางภาคเหนือ เช่น เชียงใหม่มากกว่าไทยทาง
กรุงศรีอยุธยา ทั้งนี้เพราะศรีสัตนาคนหุต อยู่ใกล้ชิด
กับไทยทางภาคเหนือ²⁷

นอกจากแบบเรียนยุคปัจจุบันแล้ว นักเขียนที่มีชื่อเสียงในยุคทศวรรษ(2500) ได้เสนอ
เนื้อหาตามแนวคิดดังกล่าว เช่นกัน

ค. จิตร ภูมิศักดิ์ (พ.ศ.2473-2509) นักเขียนหัวก้าวหน้าแห่งยุค เขียนเรื่อง
ความเป็นมาของคำสยาม ไทย-ลาว และขอม และลักษณะทางสังคมของชนชาติ จิตร ภูมิศักดิ์
เสนอว่าลาวกับไทยคือกลุ่มเดียวกัน "ลาว" หมายถึงคนที่เจริญแล้ว และต่อมาได้พัฒนาจนมีความ
หมายถึง "นาย" ผู้มีอำนาจและผู้เป็นใหญ่ รวมทั้งเป็นค่านำหน้ากษัตริย์ และผู้ที่เคารพ" และพัฒนา
การตกต่ำลงเป็นคำสรรพนามที่มีค่าเท่ากับ "ท่าน" จิตร ได้เสนอดังนี้

...ลาวล้านช้างโบราณเคยใช้ไทยเป็นชื่อ ฐานันดรของประชาชนในสังคม
คือใช้เรียกผู้ที่มีได้เป็นไพร่...ชนชาติลาว ใช้คำเรียกตนเองว่า ลาว...
รู้สึกว่าจะไม่ได้แปลว่าคนเฉยๆ ในความหมายที่แยกจากสัตว์ หากมีความหมายถึง
อารยชน หรือชนผู้เป็นนายเราจะเห็นว่าลาว ชุน ท้าวพญาเป็นคำแสดงฐานะ
อำนาจทางสังคม โดยเฉพาะทางการปกครอง...ลาวมีความหมายว่าผู้ทรง
อำนาจสูงสุดหรือผู้เป็นใหญ่...ด้วยเหตุที่คำว่าลาว ในอดีตมีความหมายสูงส่ง
และฐานันดรเป็นนายเหนือสังคม ฉะนั้นชนชาติลาวจึงไม่ค่อยติดอกติดใจ คำว่า
ไทเท่าใดนัก ความภาคภูมิใจในฐานะเป็นลาว และเป็นชนชาติลาว...²⁸

²⁷ กรมวิชาการ กระทรวงศึกษาธิการ แบบเรียนสังคมศึกษา วิชาภูมิศาสตร์-ประวัติศาสตร์
ชั้นประถมศึกษาปีที่ 6 พระนคร : โรงพิมพ์คุรุสภา 2512, หน้า 62.

²⁸ จิตร ภูมิศักดิ์ ความเป็นมาของคำสยาม ไทย-ลาวและขอม และลักษณะทางสังคมของชนชาติ
กรุงเทพฯ เรือนแก้วการพิมพ์ 2524 หน้า 593-595 และ 597

ถึงแม้ไทยและลาวจะใกล้ชิดกัน แต่ต่อมาต่างถือว่าเป็นคนละกลุ่ม เนื่องจากว่า

...ชนชาติช้างเผือกไม่นิยมเรียกเขาว่าไท หากเรียกว่าลาวและ
ในสมัยโบราณแล้ว พวกเจ้าขุนมูลนายไทยหัวเก่า ซึ่งปกครองล้านช้าง
เป็นเมืองขึ้นก็มักจะเรียก "ลาว" อย่างมีความหมายดูถูกเสียด้วย
เรียกว่า ลาวพุงดำบ้าง ลาวพุงขาวบ้าง ไม่ยอมรับเขาไว้เป็นไทย
เมื่อความรู้สึกถูกเหยียดหยามทางเชื้อชาติเกิดขึ้นเช่นนี้ จึงทำให้ทาง
ลาวเองก็เกิดปฏิกิริยาสะท้อนกลับ คือ ถือว่าตนเป็นคนละพวกกับไทย...
และนั่นปลายสุดก็ถึงขั้นที่ปฏิเสธว่าชนชาติลาว มิใช่ชนเชื้อไท-ไตเอา
เสียเลย ลาวคือลาว...²⁰

นอกจากงานเขียนของ จิตร ภูมิศักดิ์ แล้วยังปรากฏงานเขียนในแนวคิดดังกล่าวของนัก
วิชาการรุ่นใหม่ ที่น่าสนใจ อาทิ David Streckfuss CREATING "THE THAI" THE
EMERGENCE OF INDIGENOUS NATIONALISM IN NON-COLONIAL SIAM 1850-1980
(1987) และวิทยานิพนธ์มหาวิทยาลัยประวัติศาสตร์ของ เตือนใจ ไชยศิลป์ ล้วนมาในการรับรู้ของชนชั้น
ปกครองสยาม พ.ศ.2437-2446 (2536)

ในปัจจุบันความคิดไทย-ลาว ว่าเป็นกลุ่มเดียวกันดูจะเป็นแนวคิดกระแสหลัก ความคิด
กระแสรองที่เป็นข้อเสนอน่าสนใจเป็นข้อเขียนของ ศรีศักดิ์ วลลิโกดม ในงานเขียนหลายชิ้น
เกี่ยวกับเรื่องไทยและลาว ศรีศักดิ์มีความเห็นต่างไปว่า ไทยหรือสยามแตกต่างไปจากกลุ่มลาว
เนื่องจากชนชาติไต-ไท คือพวกที่ตั้งถิ่นฐานอยู่ในระดับเส้นรุ้งที่ 19 องศาเหนือขึ้นไป จนกระทั่งถึง
(เส้นรุ้งที่ 26 องศาเหนือ แต่กลุ่มชนที่เรียกว่า เลียมหรือสยามนั้นอยู่ตั้งแต่เส้นรุ้งที่ 19 องศาเหนือ
ลงมา และเป็นกลุ่มชนที่เกิดจากการผสมผสานของชนชาติไต-ไท กับบรรดาชนเผ่าอื่น ๆ หรือชนชาติ
อื่นที่มีทั้งเป็นชนพื้นเมืองเดิมอยู่แล้ว กับพวกที่เคลื่อนย้ายมาใหม่ (ไต คือ กลุ่มลาว) ส่วนที่เกี่ยวข้อง
กับลาว ศรีศักดิ์อธิบายว่า ชาวสยามในแว่นแคว้น ศรีโคตรบูร หรือ เวียงจันทน์ มีความเปลี่ยนแปลง
"อันเนื่องมาจากกลุ่มชนชาติไทที่อยู่ทางหลวงพระบางเคลื่อนลงมามีอำนาจแทน ทำให้เกิดบ้านเมืองที่

²⁰ จิตร ภูมิศักดิ์ ความเป็นมาของคำสยาม ไทย ลาว และขอม และลักษณะทางสังคมของชนชาติ
หน้า 601-602

เรียกว่า ศรีสัตนาคนหุตล้านช้างร่มขาว" ขึ้น ซึ่งต่อมาภายหลังคนจากภายนอกเรียกว่า เป็น "พวกลาว" และเรียกบ้านเมืองว่า "ล้านช้าง" ซึ่งนับว่าเป็นการแบ่งแยกจากสยามหรือเลียมออกจากพวกลาว³⁰

จากพรมแดนความรู้เกี่ยวกับ ไทย-ลาว จากนักเขียนฝ่ายไทยดูจะเริ่มต้นจากความใกล้ชิดกัน และมีพัฒนาการเป็นคนละกลุ่ม คนละเชื้อชาติ ต่อมานักเขียนฝ่ายไทยต่างยืนยันอีกว่า ไทยและลาวเป็นกลุ่มเดียวกัน ซึ่งเป็นแนวคิดกระแสหลักในสังคมไทยปัจจุบัน สาเหตุของความคิดแต่ละยุค นั้นอาจเนื่องจากเหตุผลทางการเมือง กล่าวคือ โดยปกติทั้งสองกลุ่มมีวัฒนธรรม และภาษา ตลอดจนรูปร่างหน้าตาใกล้เคียงกัน จึงเกิดแนวคิดที่มีความใกล้ชิดกัน แต่เมื่อมีเหตุการณ์กบฏเจ้าอนุวงศ์เวียงจันทน์จึงเกิดความชิงชังและปฏิเสธการเป็นกลุ่มเดียวกันรวมทั้งความคิดที่ "เหนือกว่า" ของไทยต่อลาวอย่างชัดเจน และเมื่อฝรั่งเศสคุกคามอิสรภาพของสยามในปี พ.ศ. 2436 จึงเกิดแนวความคิดว่าลาว ใกล้ชิดและเป็นพวกเดียวกับไทย เนื่องจากมีลาว ในพระราชอาณาเขตทั้งภาคเหนือและภาคอีสาน

3. ความสัมพันธ์ระหว่างไทยกับ "ลาว"

ความสัมพันธ์ระหว่างไทยกับ "ลาว" อาจแบ่งได้เป็น 4 ระยะ คือ ระยะแรก ความสัมพันธ์ระหว่างล้านช้าง ล้านนา กับอาณาจักรอยุธยา (พ.ศ. 1893-2310) ระยะที่สอง ตั้งแต่สมัยกรุงธนบุรี จนถึงรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว รัชกาลที่ 5 (พ.ศ. 2411-2453) ระยะที่สาม รัชสมัยพระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว รัชกาลที่ 6 จนถึงสมัยรัฐบาลภายใต้ จอมพล ป.พิบูลสงคราม นายกรัฐมนตรี (พ.ศ. 2453-2500) และระยะที่สี่ รัฐบาลภายใต้จอมพลสฤษดิ์ ธนะรัชต์ เป็นต้นมาจนถึงปัจจุบัน (พ.ศ. 2500-ปัจจุบัน)

3.1 ความสัมพันธ์ระหว่างล้านช้าง และล้านนากับอาณาจักรอยุธยา

ตลอดระยะเวลาอันยาวนาน อาณาจักรของกลุ่ม "ลาว" คือ ล้านนาและล้านช้าง เป็นอาณาจักรที่มีบทบาททางการเมืองพร้อม ๆ กับอาณาจักรอยุธยา อาณาจักรล้านนาทำสงครามกับอยุธยามากกว่าเป็นมิตร ในขณะที่อาณาจักรล้านช้างเป็นมิตรกับอยุธยามากกว่าเป็นศัตรู

³⁰ นิวัติ กองเพียร (บรรณาธิการ) รักเมืองไทยกับชาวสยาม กรุงเทพฯ : บริษัทพิมพ์
วันก่อตั้ง เซ็นเตอร์ จำกัด, 2540 หน้า 375-380

นับตั้งแต่รัชสมัยสมเด็จพระรามาธิบดีที่ 1 (อู่ทอง) ปฐมกษัตริย์ของอาณาจักรอยุธยา พระองค์ได้ขยายพระราชอำนาจไปทางอาณาจักรสุโขทัย ต่อมาสุโขทัยแสวงหาพันธมิตรโดยร่วมกับ หัวเมืองเหนือ คือเมืองน่าน ในปี พ.ศ. 1836 และในสมัยสมเด็จพระบรมไตรโลกนาถ แห่งอยุธยา (พ.ศ. 1991-2031) ได้ทำสงครามกับพระเจ้าติโลกราช (1987-2030) แห่งล้านนา ดัง ปรากฏเป็นวรรณกรรมชื่อ ลิลิตยวนพ่าย ถึงแม้สงครามครั้งนี้สิ้นสุดลงด้วยการทำสนธิสัญญา แต่อยุธยา ได้ครอบครองอาณาจักรสุโขทัยโดยสิ้นเชิง

เมื่อล้านนาตกอยู่ภายใต้อำนาจของพม่า นับตั้งแต่ พ.ศ. 2106-2317 อยุธยาทำสงครามกับล้านนาหลายครั้ง เช่น ในสมัยสมเด็จพระนารายณ์ โปรดให้ยกกองทัพไปตีนครเชียงใหม่ ในปี พ.ศ. 2203 และสงครามคราวเสียกรุงศรีอยุธยาครั้งที่ 2 ในปี พ.ศ. 2310 ล้านนาเป็น แหล่งเสบียงอาหาร และกำลังคนที่สำคัญ ซึ่งเป็นปัจจัยหนึ่งที่ทำให้พม่ารบชนะอยุธยาได้

สำหรับอาณาจักรล้านช้าง ในสมัยสมเด็จพระรามาธิบดีที่ 1 (อู่ทอง) ทรงมีไมตรี อันดีกับผู้ปกครองล้านช้าง ด้วยการแบ่งเขตแดนระหว่างอยุธยาและล้านช้าง ดังที่ว่า

...เราหากเป็นพี่น้องกันมาแต่ขุนบรม ไน้นเหมือนกัน

เจ้าอยากได้เมืองให้เอาแต่เขตแดนดงสามเส้า (ดงพระยาไฟ) ไป

จดผูกพระยาพ่อ และแดนเมืองนครไทยเป็นเจ้าเกิด³¹

ในสมัยสมเด็จพระมหาจักรพรรดิ (พ.ศ. 2005-2025) พระเจ้าไชยเชษฐา (พ.ศ. 2005-2028) แห่งนครเวียงจันทน์ได้นำกำลังทหารจากเวียงจันทน์มาช่วยอยุธยารบพม่า ซึ่งต่อมาสมเด็จพระมหาจักรพรรดิ ได้พระราชทานพระราชธิดาองค์หนึ่งให้กับพระเจ้าไชยเชษฐา แต่ถูกกองทัพ พม่าแย่งชิงไปเสียก่อน

ตลอดสมัยอยุธยาความสัมพันธ์ระหว่างอยุธยากับล้านช้าง ปรากฏในทางเป็นมิตรมากกว่า เป็นศัตรู และในฐานะที่ไม่แตกต่างกันด้วย

3.2 ความสัมพันธ์ระหว่างล้านช้างและล้านนาสมัยกรุงธนบุรี จนถึงรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวรัชกาลที่ 5

³¹ ท้าวอู่คำ พมอสา เล่าเรื่องลาว-ไทย กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์แสงศิลป์, 2510 หน้า 109

ในสมัยพระเจ้ากรุงธนบุรีกองทัพไทยได้ขับไล่พม่าออกจากล้านนา และแต่งตั้งผู้ปกครองท้องถิ่นเป็นพระเจ้าเชียงใหม่³² ล้านนาจึงหันมาสมาคมกับอาณาจักรไทยนับตั้งแต่ พ.ศ. 2317 ดังนั้นความขัดแย้งที่นำไปสู่สงครามระหว่างอาณาจักรไทยกับล้านนาอย่างที่เคยผ่านมาเป็นอันสิ้นสุดลง สำหรับกรณีล้านช้างและอีสานกรุงธนบุรี ได้นำกองทัพไทยมาดำเนินการ กล่าวคือ ในปี พ.ศ. 2319 เจ้าเมืองนางรองวิวาทกับเมืองนครราชสีมา เจ้าเมืองนางรองขอความร่วมมือจากเมืองจำปาศักดิ์ กองทัพไทยตีได้เมืองจำปาศักดิ์ เมืองโขง เมืองอัตปือ รวมทั้งเมืองสุรินทร์ สังขะ เมืองขุขันธ์ มาอยู่ภายใต้อำนาจไทยอีกด้วย

ในปี พ.ศ. 2321 เจ้าสิริบุญสารเจ้าเมืองเวียงจันทน์วิวาทกับขุนนาง คือ พระวอ พระตา เสนาบดีเมืองเวียงจันทน์ จนพระวอพาพรรคพวกมาที่บริเวณดอนมดแดง (อุบลราชธานีในปัจจุบัน) กองทัพจากเวียงจันทน์ยกมาปราบพระวอ บุตรพระวอจึงขอความช่วยเหลือจากนครราชสีมา เมื่อพระเจ้ากรุงธนบุรีทรงทราบจึงส่งกองทัพไปตีนครเวียงจันทน์ กองทัพไทยได้กวาดต้อนผู้คนจำนวนนับหมื่นคนมาที่สระบุรี อีกจำนวนหนึ่งไปไว้ที่ลพบุรี และจันทบุรี ส่วนกลุ่มลาวโซ่งไปไว้ที่เพชรบุรี ราชบุรี และ สุพรรณบุรี³³ รวมทั้งอัญเชิญพระแก้วมรกต และพระบาง ลงมาไว้ ณ กรุงธนบุรี

สาเหตุจากการสงครามระหว่างกรุงธนบุรีกับเวียงจันทน์ อาจจะมีเหตุผลจากพระเจ้ากรุงเวียงจันทน์ "ดูหมิ่นมาทำร้ายข้าขอบขัณฑสีมา"³⁴ แต่สำหรับเหตุผลฝ่ายลาวอธิบายแตกต่างกันไป โดยอธิบายว่าพระเจ้ากรุงธนบุรีทรงขอพระราชธิดาจากพระเจ้ากรุงเวียงจันทน์ แต่เมื่อทรงถูกปฏิเสธ จึงยกกองทัพไทยเพื่อขยายอาณาเขตด้วย ดังที่ว่า

...ไทยก็ชอกโอกาสอยากรบเอาดินเวียงจันทน์และหลวงพระบางซึ่งการนั้น

เพ็งบุญรัฐบาลฮ่อแลแกวกกลางแต...เจ้าอยู่หัวกรุงศรีอยุธยาให้มาขอเอา

³² กรมศิลปากร พระราชพงศาวดาร ฉบับพระราชหัตถเลขา เล่ม 2, กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์เจริญธรรม, 2516 หน้า 372.

³³ เดิม วิชาญพนกิจ ประวัติศาสตร์ลาว กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2540, หน้า 102.

³⁴ เดิม วิชาญพนกิจ ประวัติศาสตร์ลาว, หน้า 98.

นางเขียวค่อมบุตรเจ้าชีวิตเวียงจันทน์ไปเป็นเมียเจ้าชีวิตเวียงจันทน์ก็ยอมให้
สยามก็เลวเอาจันทร์โดยเอานางเขียวค่อมไป ข้าเอาพระแก้วมรกตซึ่งเป็น
ที่มัสการอันหนึ่งของเวียงจันทน์ไปกรุงเทพฯพร้อมแลพระพุทธรูปนั้นยังอยู่ทันจน
เดี๋ยวนี้ ที่นั่นไทยบละเวียงจันทน์หลายตั้งแต่นั้นมากษัตริย์จันทร์ก็ต้องเอาต้น
ดอกไม้เงินคำไปถวายพระเจ้าอยู่หัวกรุงศรีอยุธยาทุกปี เพื่อเป็นพยานว่าตน
อยู่กองอำนาจ...³⁵

และผลจากการปราบปรามเวียงจันทน์ครั้งนี้ "บังคับให้อาณาจักรหลวงพระบางเป็นเมือง
ส่วยเป็นอันว่าอาณาจักรลาวล้านช้างทั้งสามได้กลายเป็นเมืองขึ้นของสยาม"³⁶

จึงอาจสรุปได้ว่า ในสมัยกรุงธนบุรี ลาวล้านช้างทั้งศูนย์อำนาจหลวงพระบาง เวียงจันทน์
และนครจำปาศักดิ์ ตกเป็นเทศราชของสยามหรือไทย ในขณะที่ล้านช้างมีฐานะเป็นอิสระ

ความเปลี่ยนแปลงความสัมพันธ์ระหว่างสยามกับล้านช้างดูจะปรากฏจากเหตุการณ์กรณี
เจ้าอนุวงศ์เวียงจันทน์ (2369-2371) สาเหตุการกบฏจากหลักฐานฝ่ายไทยระบุว่าเจ้าอนุวงศ์
"บังเกิดความทะเยอทะยาน บังเกิดความอึกเหิม คิดการกำเริบ"³⁷ แบบเรียนบางเล่มระบุว่า
เจ้าอนุวงศ์หันไปพึ่งญวน ในขณะที่มีข่าวลือว่าอังกฤษจะโจมตีไทย"³⁸ แต่จากเอกสารฝ่ายลาวระ
บุว่าเจ้าอนุวงศ์ต้องการกู้ชาติ³⁹ การสงครามครั้งนี้จบลงด้วยการที่กองทัพไทยเผาเวียงจันทน์ราบคาบ
และได้นำตัวเจ้าอนุวงศ์มาประจานที่กรุงเทพฯ ดังที่ปรากฏว่า

³⁵ นางสาวดารลาว ฉบับกระทรวงศึกษาธิการ "พงสาวดารเมืองเวียงจันทน์" ปรึวรรตโดย
จารุวรรณ ชรรมวัตร แลลตพงสาวดารลาว. มหาสารคาม : มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ
มหาสารคาม, หน้า 21 (เอกสารโรเนียว)

³⁶ กระทรวงศึกษาธิการ กีฬาและกรรมการ ประวัติศาสตร์ชั้นอุดม 3 โรงพิมพ์กระทรวงศึกษา-
ธิการ กีฬาและกรรมการ ม.ป.ป. หน้า 3

³⁷ วอลเตอร์ เอฟ. เวลลา(เขียน) แผ่นดินพระนั่งเกล้าฯแปลโดย นิจ ทองโคภิต กรุงเทพฯ :
สำนักพิมพ์สมาคมสังคมศาสตร์แห่งประเทศไทย 2514 หน้า 163

³⁸ ประสาท หลักศิลา และวิชัย มูลศิลป์ ประวัติศาสตร์สำหรับชั้นมัธยมศึกษาปีที่ 3 กรุงเทพฯ :
สำนักพิมพ์วัฒนาพานิช 2521, หน้า 59.

³⁹ พงสาวดารเมืองพวน เรียบเรียงโดยเจ้าคำหมั้น วงกตรัตนะ ปรึวรรตโดยจารุวรรณ ชรรมวัตร
แลลตพงสาวดารลาว, หน้า 45 (เอกสารโรเนียว)

แล้วรับสั่งว่าให้ทำที่ประจานลงที่หน้าพระที่นั่งสุทไธสวรรย์ ทำเป็นกรงเหล็กใหญ่ สำหรับใส่อนุ มีรั้วตารางล้อมรอบทั้ง 4 ด้าน มีกรงเหล็กน้อย ๆ สำหรับใส่บุตรหลาน ภรรยาอนุถึง 13 กรง...ให้นางคำปล้อง ซึ่งเป็นอัครเทพีถือพัดกาทมากร เข้าไปนั่งปรนนิบัติอยู่ในกรง ให้นางเมียสาว ๆ ซึ่งเจ้าพระยาราชสุภาวดีส่งลงมา อีกครั้งหลังนั้น แต่งตัวถือกระบวยใส่ข้าวปลาอาหารไปเลี้ยงกันที่ประจานราษฎรชาย หญิงทั้งในกรุงนอกกรุงพากันมาดูแน่นอัดไปทุกเวลามิได้ขาด ที่ลูกผู้ญาติพี่น้องต้อง เกณฑ์ไปทักทายเสียครั้งนั้นก็มานั่งบนพระณาคำแข่งทุกวัน ครั้นเวลาบ่ายแดดร้อนก็ เอาบุตรหลานที่จับได้มาขึ้นชาหย่างเป็นแถวกันไปร้องประจานโทษ ต่อเวลาจวนพลบ ก็เอาเข้ามาจำไว้ที่ทิมตังเก่าทำตังนี้อยู่ได้ประมาณ 7 วัน 8 วัน พออนุป่วยเป็นโรค ลงโลหิตตายโปรดให้เอาศพไปเสียบประจานไว้ที่สำเภา...⁴⁰

หลังจากปราบกบฏเจ้าอนุวงศ์ ความชิงชังลาวทวีความรุนแรงมากขึ้น รวมทั้งความ "เหนือกว่า" ของไทยที่มีต่อลาวโดยเฉพาะอย่างยิ่ง ปรากฏให้เห็นในรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว รัชกาลที่ 4 ดังได้กล่าวมาแล้ว

ในรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว รัชกาลที่ 5 ปัญหาเกี่ยวกับเมืองลาว เกิดขึ้นเนื่องจากพวกฮ่อได้ยกกำลังโจมตีเมืองต่าง ๆ ในลาวตอนเหนือและหลวงพระบาง ไทยส่ง กองทัพไปปราบฮ่อ ระหว่าง ปี พ.ศ. 2415-2431 ฝรั่งเศสได้ส่งกองทัพปราบฮ่อเช่นเดียวกัน และได้ยึดสิบสองจุไทเป็นของฝรั่งเศส ในปี พ.ศ. 2431 และต่อมาปิดฝั่งซ้ายแม่น้ำโขงในปี พ.ศ. 2436

จากภัยคุกคามของมหาอำนาจตะวันตกทั้งฝรั่งเศสและอังกฤษ มีผลให้สยามต้องปฏิรูป ประเทศเป็นระยะ ๆ ในทางปกครองหัวเมืองในปี ค.ศ. 1894 ได้แบ่งกลุ่มหัวเมืองที่เกี่ยวกับ "ลาว" เป็น 5 กลุ่มคือ หัวเมืองฝ่ายลาวตะวันออก มีศูนย์กลางที่นครจำปาศักดิ์ หัวเมืองฝ่ายลาว

⁴⁰ เจ้าพระยาทิพากรวงศ์ (ข้า บุนนาค) พระราชพงศาวดารกรุงรัตนโกสินทร์ ฉบับหอสมุด แห่งชาติ รัชกาลที่ 3 และรัชกาลที่ 4 ธนบุรี, ป.พ.ศ. 2506. หน้า 90-91 พระราช พงศาวดารให้ความสำคัญแก่เรื่องเจ้าอนุวงศ์มากโดยเริ่มจากหน้า 41-91 เป็นจำนวน 50 หน้า อย่างต่อเนื่อง ในขณะที่เรื่องอื่น ๆ กล่าวเพียงเล็กน้อยและไม่ต่อเนื่องดังเช่นเรื่องของเจ้า อนุวงศ์ เรื่องของญวนก็เป็นเรื่องสำคัญในรัชกาลนี้แต่พงศาวดารมิได้รวมกล่าวครั้งเดียวดังเรื่อง ของเจ้าอนุวงศ์

ตะวันออกเฉียงเหนือ มีศูนย์กลางที่อุบลราชธานี หัวเมืองลาวฝ่ายเหนือ มีศูนย์กลางที่หนองคาย หัวเมืองลาวฝ่ายกลางมีศูนย์กลางที่นครราชสีมา และหัวเมืองลาวเฉียงมีศูนย์กลางที่นครเชียงใหม่⁴¹ ต่อมาได้มีการเปลี่ยนชื่อกลุ่มต่าง ๆ เป็นมณฑลได้ยวบรวม หัวเมืองฝ่ายลาวตะวันออกและหัวเมืองฝ่ายลาวตะวันออกเฉียงเหนือเข้าด้วยกันเป็นมณฑลลาวกาว มีศูนย์กลางที่เมืองอุบลราชธานี หัวเมืองลาวฝ่ายเหนือ มีชื่อว่า มณฑลลาวพวนมีศูนย์กลางที่เมืองหนองคาย หัวเมืองลาวฝ่ายกลาง มีชื่อว่ามณฑลลาวกลาง มีศูนย์กลางที่นครราชสีมาและหัวเมืองลาวเฉียงเปลี่ยนชื่อเป็นมณฑลลาวเฉียง มีศูนย์กลางที่นครเชียงใหม่ในปี พ.ศ.2443 จึงตัดคำว่า "ลาว" ออกมณฑลลาวกาว เป็นมณฑลอีสาน มณฑลลาวพวนเป็น มณฑลอุบล มณฑลลาวกลาง เป็นมณฑลนครราชสีมา และมณฑลลาวเฉียงเป็นมณฑลพายัพ

หลังจากปฏิรูปเป็นมณฑลแล้ว ก่อให้เกิดความไม่พอใจในมณฑลต่าง ๆ จนเกิดกบฏขึ้นในภาคเหนือเกิดกบฏเงี้ยวเมืองแพร่ พ.ศ.2445 ในภาคอีสานเกิดกบฏผู้มีบุญหรือผู้บุญ พ.ศ.2444-2445

การเสียดินแดนฝั่งซ้ายแม่น้ำโขงในปี พ.ศ.2436 มีผลให้รัฐบาลไทย จำเป็นต้องระมัดระวังที่จะรักษาพระราชอาณาเขตที่ยังคงเหลืออยู่ นโยบายที่ทำให้เกิดความแตกต่างของผู้คน ลาว และไทยจึงพยายามเปลี่ยนให้เป็นพวกเดียวกัน ดังได้กล่าวมาแต่ข้างต้น

3.3 ความสัมพันธ์ระหว่างไทยกับ "ลาว" รัชสมัยพระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว รัชกาลที่ 6 เป็นต้นมา (2453-ปัจจุบัน)

หลังจากไทยเสียดินแดนฝั่งซ้าย แม่น้ำโขง และต่อมาต้องยอมยกฝั่งขวาแม่น้ำโขงบางส่วนให้ฝรั่งเศส ในปี พ.ศ.2446 ราชอาณาจักรลาวตกเป็นอาณานิคมของฝรั่งเศสและมิได้มีความสัมพันธ์แบบประเทศราชกับสยามดังที่ผ่านมา "ลาว" จึงหมายถึง ผู้คนในมณฑลต่าง ๆ ที่เป็นภาคอีสานและภาคเหนือในปัจจุบัน ความรู้สึกของคนไทยที่มีต่อ "ลาว" ทั้งที่หมายถึงราชอาณาจักร ผู้คนรวมทั้งวัฒนธรรมแบบลาวซึ่งหมายรวมถึง ประชากรในภาคอีสาน และภาคเหนือเป็นความรู้สึกที่ "เหนือกว่า" ดังที่ปรากฏในงานเขียนของเดิม วิชาศรัณพจนกิจ ที่ว่า

⁴¹ ไพบูลย์ มีกุล การปฏิรูปการปกครองมณฑลอีสานในรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว พระนคร : บรรณกิจเทรดดิ้ง. 2517 หน้า 30-33.

ปัญหาเรื่องลาว-ไทยนี้ เป็นปัญหาที่ถกเถียงกันมาทั้งอดีตและปัจจุบัน บางขณะคำว่า ไทย และลาว ก็นำมาซึ่งการทะเลาะวิวาทเพี้ยศพยายามกัน แม้แต่ในหมู่พวกนักศึกษาลอตจนนักการเมืองในสภาผู้แทนราษฎร ผู้ซึ่งที่ถือว่า ตนเป็นไทยหรือคนไทยได้แก่พวกที่อยู่ภาคกลาง ก็เคยต่อว่าต่อขานกันว่า "ลาว เป็นพวกกินกบกินเขียด กินปลาร้า ปลาแดก และกินข้าวมือไม้ล้าง..."นอกจากนี้ยังมีบางพวกบางคนเมื่อทางการได้แต่งตั้งไปจากเมืองหลวงให้มีหน้าที่ราชการ ไปประจำทางภาคอีสานและภาคเหนือแล้ว ก็มักจะไปแบ่งอวดอำนาจศักดิ์ว่า ข้า เป็นไทยมาปกครองลาว หรือเป็นนายลาว...ฯลฯ อะไรทำนองนี้⁴²

ในปัจจุบันคนทั่วไปยังคงเรียกผู้คนจากภาคอีสานว่า "ลาว" ซึ่งดูจะยังคงผูกพันกับ "ลาว" จากประเทศสาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว ส่วนผู้คนในภาคเหนือได้รับการขนานนามว่า "คนเมือง" มากกว่าเป็น "ลาว" ดังเช่นที่ผ่านมา อาจเป็นไปได้ที่คนภาคเหนือมิใช่ "ลาว" นับตั้งแต่ราว พ.ศ. 2500 เป็นต้นมา จากการพยายามสร้างความเป็นชาตินิยมมาตั้งแต่รัฐบาลสมัยจอมพล ป. พิบูลสงครามเป็นนายกรัฐมนตรี รวมทั้งการเจริญเติบโตทางเศรษฐกิจและสังคมของนครเชียงใหม่ ภายใต้แบบอย่างจากกรุงเทพฯ สาเหตุของความเปลี่ยนแปลงยังมีได้มีผู้ให้คำตอบชัดเจน

ทวีศิลป์ สัมวัฒนะ
มหาวิทยาลัยมหาสารคาม

⁴² เดิม วิชาคุณजनกิจ ประวัติศาสตร์ลาว กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ 2540

(Draft)

The Relation and Conception of Thais to the word “Lao”

*Thavesilp Subwattana
Mahasarakham University*

1. State of Problems

This article attempts to survey various sources of knowledge with regard to the term 'Lao' in order to illustrate the chain of attitudes of the Thai people towards 'Lao,' as evidenced in available documents from the past to the present time.

The term 'Lao' seems to have played important roles in Thailand or Siam in various aspects. In the past, 'Lao' was what the Thai people residing along the Chaophraya River's basin disliked; it referred to a group of people to whom the Thai people bore 'superiority,' and such an attitude still exists in today's society.

From a number of documents written since the 19th century up to the present time, it has been revealed that most scholars have viewed Thai and Lao people as having originated from the same ethnic group, so closely related that they have been regarded as 'brothers and sisters.' In practice, however, prejudice and sense of superiority over the Lao people, which have long been existing among the Thai people, show an absolute contrast to the conclusion and perception presented in the texts. The idea may have had some influence upon the history of Thailand, which begins from the Sukhothai Kingdom and in which the relation with 'Lao' is denied.

A thorough study of the body of knowledge may lead to clearer insights concerning lines of thoughts, as well as their causes, of the Thai people about 'Lao,' which will in turn provide us with ways to better understanding between Thailand and Laos than it has been at present.

2. The perception about "LAO" of the Thai people in the Chaophraya river basin

The Thai people in the Chaophraya river basin, so-called Siamese, have from time to time had various perceptions of the terms "Lao." "Lao" in Sukhothai and Ayudhya periods referred to people having the same status as Siamese or "Lao" were viewed as inferior group to the Thai or Siamese. Later, Lao and Thai became totally distinct groups of people. Thai leaders, at the time of being invaded by the colonial powers, tried to draw back people's attitude that Thai and Lao were belonged to the same group. But such an attempt was not successful, people still perceived that Thais were more prestigious. This attitude has been rooted and played an important role in Thai society. Although many scholars have propose new approaches about the difference between Thai and Lao, it seems that those approaches are still controversial.

2.1 The perception about Lao in Sukhothai and Ayudhya periods

From Sukhothai period (1219 or 1238-1438) to the end of Ayudhya period (1350-1767), "Lao" were people who resided north of the Thai or Siamese who settled in the Chaophraya river basin. Perhaps, there was to a certain degree of some culture diffusions between the two groups for a long time. Despite the difference in their names, the real difference did not lie in their ethnic back ground but in their settlement " Ban Lae Muang."¹ People of these two groups dwelt together under the same monarchy as evidence in the Inscription I by King Ramkhamhaeng saying that "King Ramkhamhaeng, a son of King Sri Intartit, is the king of Srisatchanalai, Sukhothai and makao Lao and Thai."²

King Ramkhamhaeng's Inscription I indicates that the kingdom of Sukhothai was as far as Vientiane, Wiangkham and MuangChawa (Luang Phrabang).³ The Inscription VIII mentioned about Sukhothai's eastern border in the reign of King Lithai (1347-1369) which was connected to " Phraya Fa Ngom."⁴ Mentioning the name of King Fa Ngum shows that Sukhothai's leader knew his neighbour kingdom in the east. However, the people and the kingdom mentioned in Inscriptions were not called "Lao."

In Ayudhya period, the Siamese's perception about Lao was not different from that of Sukhothai period. The difference between Thai and Lao were not their ethnic background, but their settlement.

Lao were classified as several groups residing in different ruling centers. They were Lao-Chiangmai, Lao-Vientiane and Lao Luang Phrabang. Ruled under kings of Adyudhya, Lao were not different from Siamese as can be seen in King Tai Sar's law, which prohibited Lao, Mon and Thai converting to Christianity.⁵ In addition, La Loubere, an ambassador of France in the reign of King Narai wrote that Lao and Siamese were almost the same group of people.⁶

It might be concluded that there was no different in the ethnic background between Thai and Lao. Even though they were called differently, their ways of life were similar, also there was no sign of the inferior perception to Lao.

2.2 The knowledge about Lao in Rattanakosin period

At the beginning of Rattakosin period in the reign of King Rama I (1782-1809) and King Rama II (1809-1824), in Thai's perception "lao" meant "Man." They were called Lao-Lanna and Lao-Lanchang. People who resided in the Chaophraya river basin were accepted as Siamese or Thai. As the evidence shown in a Thai well known literature "Khun Chang- Khun Phaen", composed in the reign of King Rama II, saying that⁷

จิงกษัตริย์จอมลาวเจ้าล้านช้าง เสด็จพาธิดานางมาข้างหน้า
จูงส่งขึ้นยังหลังดชา ให้ยาดรารัพลสกลไกร

(King of Lanchang, governed Lao people, came with his daughter. He sent her up to the back of the elephant and ordered the military to move.)

After the Chiangmai's army had a victory and could snatch princess Soithong, the writer described the soldiers from Adyudhya and Vientiane as:

ดราบนั้บรรดาพวกไทยลาว ตาชาวตัวสั่นอยู่ห้วนไหว

(Thai and Lao soldiers were frightened.)

When the Chiangmai's army was snatching princess Soithong, the writer described Chiangmai soldiers as:

ดราบนั้จิงแสนตรีเพชรกล้า ยิงปืนสัญญาหาชาไม้
เหล้าทหารพร้อมกันในทับใด ยิงปืนไฟตึงตึงตึงประดา
ไห่เกรียววี่งกรูจู่เข้าล้อม ไล่ล้อมเลี้ยวลัดสกัดหน้า
พระท่ายน้ำเห็นลาวเกรียวกราวมา ตกประหม่านึ่งอึ้งตะลึงแล

.....
 ะไรนั้นมัดกันมาเป็นคู่

.....
 ามไ้จะใคร่รู้ซึ่งเรื่องราว

เขาบอกว่าชาวไ้ไทยอยุธยา

ต่างก็เรียกกันมาอยู่มีฉาว

(After Saentripetchkla sent up the signal, all soldiers shot up their guns. Then they shouted and surrounded the enemy. Frightened by Lao soldiers attacking, Phra Tainam was stiff ... They were tied as crabs and they were Thai soldiers from Ayudhya.)

"Lao" in the first two poems refers to Lao-Lanchang. "Lao" in the third poem refers to Lao-Chiangmai or Lanna while the Thai resides in the land south of Lao. The poem also indicates that Lao whom Thai people disliked during the Ayudhya period were Lao-Chiangmai, not Lao-Vientiane. This might be because Ayudhya had a long battle with Chiangmai, not Vientiane.

When Wanthong fought with Laothong, Khunphaen's new wife from Chiangmai, the writer mentioned as: 8

พอวันวายเข้าด้วยกันไม่ทันไหว

ข้าเป็นลาวชาวไพร่ประสาชื่อ

.....
 ถ้าแต่หลังรู้มั่งว่าเมียมี

.....
 จะจัดของดีดีลงมาให้

ตามประสาชาวคงอยู่พงไพร

ทั้งเนื้อไม้กฤษณาแลงาช้าง

(It was so busy that I forgot to pay respect. I was an innocent Lao from the forest.....If I had known you had a wife, I would have prepared some presents for her, such as Sappan wood(Kitsana) and elephants' tusks.)

When Wanthong was dissatisfied Laothong, she considered her a villager from the forest as:

ถึงกระนั้นก็การอะไรใคร

หรือช้างแท่งมึงเข้าไปจนคอดอย

ทุกอีลาวชาวป่าขึ้นหน้าลอย

แม่จะต้อยเอาเลือดมาล้างดิน

.....
 นี้อีลาวชาวดอนดอนเจรจา

.....
 อีกินก้างกำกบจะดบมัน

(What happen to you? Or the elephant had stabbed at your throat. You are a forest Lao woman. I will punch your face and take your blood to wash my feet.....You are a lao who eats lizards and frogs.)

Moreover, Thongprasri scolded and blanned Soithong⁹:

น้ำไหลโยไม่ไหลไปที่ลุ่ม	ช่างไหลซุ่มไปบนเขาเจ้าแม่เอ้ย
ท่านอย่าว่าเหมมาเปรียบเปรย	เหวออีลาวปากดอมันหนักนัก
ก็เพราะมีงอิงฉาวอีลาวโลน	ร้องตะโกนก้องบ้านอีดานหัก
อีเจ็ดร้อยหมาเบื้อมันเหลือรัก	ทำอีกยักมีฉาวอีลาวดอน

(Why does the water not flow to the lower basin? Why does it run up to the top of the mountain? You are a bad Laowoman.)

The literature Khun Chang Khun Paen shows that at the beginning of the Rattankosin period, Thai or Siam had more power than Lao Lanna and Lao Lanchang. Before this period, these two kingdoms were not claimed as Siam tributary states. The following literature mentioned that the king of Vientiane presented Soithong to a king of Ayudhya. This was because 10

อันพระเจ้ากรุงศรีอยุธยา	พระเดชปราบได้ทั้งไตรจักร
-------------------------	--------------------------

(The King of Adyudhya was so powerful and conquered all kingdoms.)

After Chiangmai's army had invaded to snatch Soithong, Adyudhya sent an army to fight with Chiangmai. When Ayudhya won, the King of Chiangmai accepted Ayudhya's power as shown in the following poem: 11

จะอ่อนน้อมยอมถวายเจ้านายแล้ว	ทั้งลูกแก้วเมียมีงมเหสี
ทั้งเวียงชัยไพร่ฟ้าข้าบุรี	ถวายไว้ได้รู้ลิพระบาท

(I accepted to be under King of Ayudhya's control. I am ready to give out my wife, sons and daughters as well as the kingdom and also the people to the king of Ayudhya.)

The changes of Thai people's attitude toward Lao as inferior to the Thai became more serious after King Anuwong's rebellion(1826-1828). Defeating

over King Anuwong, The Thai army fired Vientiane and migrated people from the left bank of the Mae Khong river to the kingdom of Siam. The friendship between Thai and Lao start changing. Then Lao was treated as a tributary state under Siam.

2.3 The Knowledge about Lao in the Patriotism period

It might be assumed that Siam's patriotism started in the reign of King Rama IV and had an clear effect in the reign of King Rama V. This inspiration of patriotism was a good indicator to show differences between Thai and Lao. Nevertheless, such differences had to stop for a moment due to the westerners' colonization to Southeast Asia. Intruded by France, Thai and Lao came up with a new idea that Thai and Lao belonged to the same ethnic group. Such idea has been accepted by Thai writers and scholars, although in the present, this idea is still be a controversial issue.

2.3.1 The Thai perception about Lao in the period of King Rama IV

Under the reign of King Rama IV, the conception that Thai was more powerful than Lao became clearer. As shown in the letter presented to the Emperor Napoleon III of France as " King Rama IV of Siam, the king who was powerful over the near tributary states: Laos, Kampocha, Malayu." Another letter informed as "King Rama IV governed Siam and neighbour kingdoms such as Lao-Kaao, Kampocha and Malayu and many cities.¹² King Rama IV' letters point out the superior of Siam over Lao, particularly Lao-Lanchang and Lao-Isan. Another evidence in prohibiting Thai to play lao-khaen shows that Lao is inferior than Thai

It is strange to see Thai quit playing Thai traditional plays...The King nominated that it is not so good to play traditional things as Lao. Lao-khaen are Thais' servants(slaves), but Thais have never been Lao's servant or slave. Thus, to imitate Lao and take it as Thai's is not suitable.¹³

In addition the King criticised that lao-khaen and lao Buddha images caused a destruction to Siam as:

Start playing lao-khaen for over ten years. It was considered our tradition. Let see, wherever lao-khaen has been practices, there was little rain. This year, paddy field survived because of lot of flooded water. Towns with so much lao-khaen has so little rain in the rainy season that people can't grow rice well. Growing can be done just only at the end of the season. Therefore, the King orders to stop playing lao-khaen. Let us wait and see for one or two years.¹⁴

There was a belief that the Lao Buddha images taken from Vientiane after Anuwong's rebellion was dangerous to the country. A number of ministries under King Rama IV proffered to the king to return the Buddha images: Phra Tong, Phra Serm and Phra Sai to Lao since these images were disastrous to the country. They might cause a famine and economic problems as shown below:

In Chuat year (1864) there was a famine. Ministries proposed to the King that the people had complained that the famine was resulted by proceeding Phra Serm which was taken from Vientiane to Nongkhai and later to Bangkok at the end of Maseng year Nopasok and by proceeding Phra Sai Muang Vientiane to Nongkhai. In addition, Phra Saen muang Mahachai was brought to Patumwanaram temple at the end of Mamia Year Rithisok. People also criticised that these Buddha images caused high rate of inflation. Goods were expensive. People also said that Lao people believed that the abandoned Buddha images or so called giant Buddha accompanied with bad spirits. It was abusive to take these images to town.¹⁵

Lao Buddha images in Thai ministries' opinion, were not appropriate for the kingdom. These images were less hallowed than Thai Buddha images because of their smaller size and less power as written in the extract below:

Whenever there was little rain, people always complained and mentioned about Phra Serm and Phra Sai. Many people had an opportunity to sneak to the American Press in publishing the people's complaint. The king could not punish the people since images were made of samrit gold and they were so small. They were not wonderful and suitable enough as the King's images.

Even though these images were in Bangkok, they could not impress any visitors as the Emerald Buddha and Phra Kaeo Phaluek and other Thai Buddha images could do. The Emerald Buddha, Phra Kaeo Phaluek, Phra Si Hing and other big samrit gold Buddha images were so beautiful. They were capable as the images of the country. They had made the people in the country happy. In Bangkok, there had been many valuable Lao images, such as Phra Bang, Phra Saake Kham, Phra Serm, Phra Sai and Phra Saen. However, these Buddha images were told about their magic, but it was quite a long time that they stayed in Bangkok without expressing any wonderful deeds for the kingdom. There were only Lao who worshipped these images. Anyway, few people in Bangkok were Lao.¹⁶

The aspiration about the localized Buddhism causes the inferior on culture and tradion.

2.3.2 The perception about Lao under the reign of King Rama V

Before the evolution in 1892, it can be stated that Thai leaders believed Thai and Lao belonged to different group and Thai is superior than Lao. King Rama V's letter offering to Phra Samparakorn, the governor of Chiangmai indicates that:

As the governor of three cities. You need to take the order from Bangkok and know what Bangkok needed and worked to arrive at our purposes. I accepted that Chiangmai was not a real part of Siam, but still be a tributary state and I did not want to overthrow the title of their king. However, Lao had to follow any suggestions from the Bangkok governor. In brief, Lao is like a machine which I can operate in any way I like to serve the need of Bangkok. However, I think you need to use more wisdom than power to force them. You need to think so much about our benefit. Phraya Samphakarn, you need to consider that if you talk with a westerner, you should think that westerners are "them"

and Lao is Thai or "we." In case of Lao and Thai, you need to recognize that Lao is "them" while the Thai is "we." Do not practice as Phraya Sena who considered his boss is "them" and conceal information to his boss. This the practice of a headless man.¹⁷

During the reign of King Rama V, two major events took place, which cast some impact upon the attitude towards 'Lao.' Such event included the national reformation in 1892 and the loss of the left bank of the Mekhong River.

The reformation in the year 1892 resulted in the group's status as a nation state. The fact that the Thai people took pride in being Thai or Siamese, as clearly distinct from 'Lao,' caused the sense of belonging to two separate ethnic groups. In addition, the governing system called Tesaphibarn allowed the country to be divided into 'Monthon' or sub-regions, causing the kingdom to include outer communities which were not of a Thai origin. Each of such Monthons bore the name beginning with the word 'Lao,' including Lao Kaw, Lao Phuan, Lao Chiang, and Lao Klang. Later on the word 'Lao' was eliminated from those names; the sub-region of Lao Phuan, Lao Klang, Lao Kaw, and Lao Chiang were renamed Monthon Udon, Monthon Nakhonratchasima, Monthon Isan, and Monthon Phayap, respectively.

Secondly, when invaded by France, the Kingdom of Siam had to give up some land on the left bank of the Mekhong River in 1893 for fear of further invasion of other areas along the basin, particularly the Isan region. The King of Siam thus adjusted the attitude that Lao, which once was considered a separate group from Thai, was in fact of the same ethnic background, as evidence in Prince Kromphraya Damrongrajanuphap's journal describing the following:

"I took a five-day journey from Korat to the town of Chonnabot in Monthon Udon. When I arrived there, I noticed the people quite different from those in Korat in both their unique costumes and their unique accent when speaking Thai. The people in Bangkok thought of these people as being Lao, but nowadays, it is widely known that they are Thai, not Lao. These people were known as Lao, but such governing system is out of date. If it is maintained, it will be harmful to the nation. I agree with the idea, so I follow it and call the people in Monthon Udon and Monthon Isan 'Lan Chang,' the former name of the region that has been alongside with Lanna since ancient times."¹⁸

The outcome in practice was that the Siamese government then took a census, announcing that all the citizens of the country had to identify their nationality as being Thai, as in:

"From now on, all officials in each division of every district in the northeastern region (monthon), when taking a census or contacted by people who need to fill out an official form, are obliged to follow a new regulation. All are required to identify themselves as "Thai" under the nationality slot; a person must not be allowed to specify his nationality as Lao, Khmer, Suay, or Phuthai as what has been practiced."¹⁹

Subconsciously, however, the Thai officials were unable to ignore the difference between the two groups. After the political reformation, King Rama V sent a letter to Prince Narissaranuwattiwong instructing him about managing the military services in Isan:

"I think it is disgusting to allow the Lao people to become soldiers all over the town as in the inner towns. It is estimated that if such military training continues to be successful and if it is managed properly to an extent that it inspires strength and courage and that greater soldier troupes are formed in the future, then a war may take place. The Lao consider themselves distinct from us; they may be loyal to us or they may be mutineers."²⁰

In conclusion, despite a policy by the government to eliminate the difference between being Thai and being Lao, as they claimed that the two groups belonged to the same ethnic division and that all who dwelt in the country bore the Thai or Siamese nationality, the Thai officials still failed to ignore the difference and the superiority of the Thai group to the Lao people. The attempt to stabilize the notion that Thai and Lao people are of the same ethnic group has been criticized by Thai scholars of later generations up to the present time.

2.3.3 Perceptions of "Lao" among Thai Scholars

Since King Rama V's reign, a number of scholars and experts have attempted to answer questions regarding the difference between Thai and Lao. Most works available have pointed out that the two groups bear no ethnic distinction and share a remarkably close relation. Such a notion has been a principle concern up to the present time.

1. Phraya Prachakitkornjakra (Chaem Bunnark), during the year 2441-2442 B.E., compiled an important book entitled "Phongsawadam Yonok" in which the relation between Thai and Lao is mentioned. In completing the work, the author "endeavored to search for various original texts written in Lao or northern Thai scripts, transforming them into modern Thai."²¹ When mentioning a land called "Khwaen Lamphoonchai Chiangmai," the author stated "The land which is called by the Lao 'Lanna Thai' appears in a legend as Maha Rattha or Sam Thesa."²² As appearing in the text, the term 'Lao' seems to differ from 'Thai' but when thoroughly considered, it is found that the author attempts to relate the two terms with one another by adhering the word Thai to modify a number of nouns, as in 'Thai Nuea', and 'Lanna Thai.' Nevertheless, the author defines the term 'Thai' as 'bright,' 'white,' or 'sky.'

"...In the Lao language, however, the term 'Thai' has been widely used with various denotations; one of its literal meaning is 'person.' The reason why the Lao people use the word to refer to a person is that they regard themselves as belonging to the family of a god known as 'Thaen,' the Chinese equivalent of which means 'sky.' People from such a family are Thai or literally 'people from the sky,' or bright or white ones."²³

A conclusion can be drawn that Phraya Prachakitkornjakra, or Chaem Boonnak, believed that the Thai and Lao people came from the Thaen's family and thus belonged to the same ethnic group.

2. Somdej Kromphraya Damrongrajanuphap, or Prince Damrong, a former 'Senabodee,' a high-rank official with an important role in the Ministry of Interior during King Rama V's reign, and regarded as 'Father of Thai History,' wrote a preface of the royal chronicle or Phongsawadam, which was published in 1912, suggesting that all inhabitants of Thailand at present are Luwa or Lawa, a term derived from 'Lao.' To avoid confusion, Prince Damrong referred to this group of people as 'Lao Derm' or Traditional Lao.' Such a group of people spoke a different language from that spoken by the Thai people. The Lao group, a group of Thai, along with other Tai groups, migrated from the southern part of China to the area where the Lao people were originally settled. The Prince's conclusion is presented below:

"We, Thai people from the South, tend to mostly perceive that people who reside in Monthon Phayap, Monthon Udon, Monthon Roi-Et, and Monthon Ubon at present are of a Lao origin, thus calling them 'Lao.' As a matter of fact, communities in those regions were Lao settlements only in the past, but their present inhabitants are mostly Thai (and they identify themselves as Thai) just like us from the South."²⁴

A conclusion can be drawn from the above statement that Lao and Thai people belong to the same group, although they have been settled in different locations. The notion has long been accepted in the Thai society, as can be seen from a Thai textbook used during the reign of King Rama VII, which states the following:

"The Lao people inhabit the northern high lands along the Mekhong River's basin, from the Banthat Mountain range along the Khmer border; the area in Monthon Phayap also belongs to Lao. Luwa or Lawa people are mostly traditional Lao, settled in forest and mountain areas in regions that belong to Lao Derm."²⁵

A textbook dated 1934 also presents a similar statement:

"The Lao or Lawa ethnic group resides between the Mon and the Khmer settlements. The Lanna Thai region is what has been Monthon Phayap at present, which once belonged to the Traditional Lao group in the past."²⁶

Current Thai textbooks have adapted the traditional notion and pointed out more clearly than what has originally been presented, as can be noticed below:

"It is presumed that the inhabitants of Srisattanakhanahut are of a Thai ethnic background, but they are more closely related to the Thai people in the North, such as those in Chiangmai, than to the Thai people in Sri Ayuthaya. That is due to the fact that Srisattanakhanahut is closer to the northern Thai region"²⁷

In addition to textbooks of the present time, renowned authors of the 1900's have also presented ideas along the same line as discussed above.

3. Jitra Phumisakdi (1930-1966), a conventional author of the era, wrote an article regarding the development of the words 'Siam,' 'Thai,' 'Lao,' and 'Khom,' as well as social characteristics of the four ethnic groups under the titles. He pointed out that Lao and Thai are of the same group. 'Lao' refers to people who have been fully developed, and later its meaning has changed to denote 'master' or one with power and authority. Besides, it was once used as a title for a monarch and a respectable person. The meaning of the word continued to alter and it was later used as a third-person pronoun. This author's remarks are as follows:

Ancient Lao in Lan Chang once used the term 'Thai' to signify the status of people who were not slaves or laborers. The Lao people referred to themselves as 'Lao,' which did not seem to simply mean a 'human being' as distinct from 'creatures.' The term denoted civilized people or ones who were masters. As can be observed, such terms as 'Lao,' 'Khun,' 'Thai,' and 'Phaya' all signified authority and power in the society, especially in governing. "Lao' referred to ones who hold sepreme authority or powerful ones. Because of the fact that the term 'Lao' in the past sinified prestigious and powerful statuses, the Lao people paid no attention to the term 'Thai.' They took pride in being 'Lao' as well as in their ethnic group.²⁸

Although Thai and Lao people shared close relationship, later on each group developed the attitude that they belonged to a different group. The reason for that is evidenced in the following note:

People in neighboring countries did not prefer to refer to them as 'Thai' but called them 'Lao' instead. Besides, since ancient times, the Thai of sophisticated classes, who govoned Lan Chang tended to call them 'Lao' with a sense of looking down upon them. Such conceited people referred to the Lao people as 'Lao Phung Dam' (black-bellied Lao), or 'Lao Phung Khao' (white-bellied Lao), not accepting them as belinging to the 'Thai' group.

In addition to textbooks of the present time, renowned authors of the 1900's have also presented ideas along the same line as discussed above.

3. Jitra Phumisakdi (1930-1966), a conventional author of the era, wrote an article regarding the development of the words 'Siam,' 'Thai,' 'Lao,' and 'Khom,' as well as social characteristics of the four ethnic groups under the titles. He pointed out that Lao and Thai are of the same group. 'Lao' refers to people who have been fully developed, and later its meaning has changed to denote 'master' or one with power and authority. Besides, it was once used as a title for a monarch and a respectable person. The meaning of the word continued to alter and it was later used as a third-person pronoun. This author's remarks are as follows:

Ancient Lao in Lan Chang once used the term 'Thai' to signify the status of people who were not slaves or laborers. The Lao people referred to themselves as 'Lao,' which did not seem to simply mean a 'human being' as distinct from 'creatures.' The term denoted civilized people or ones who were masters. As can be observed, such terms as 'Lao,' 'Khun,' 'Thai,' and 'Phaya' all signified authority and power in the society, especially in governing. "Lao' referred to ones who hold sepreme authority or powerful ones. Because of the fact that the term 'Lao' in the past sinified prestigious and powerful statuses, the Lao people paid no attention to the term 'Thai.' They took pride in being 'Lao' as well as in their ethnic group.²⁸

Although Thai and Lao people shared close relationship, later on each group developed the attitude that they belonged to a different group. The reason for that is evidenced in the following note:

People in neighboring countries did not prefer to refer to them as 'Thai' but called them 'Lao' instead. Besides, since ancient times, the Thai of sophisticated classes, who govoned Lan Chang tended to call them 'Lao' with a sense of looking down upon them. Such conceited people referred to the Lao people as 'Lao Phung Dam' (black-bellied Lao), or 'Lao Phung Khao' (white-bellied Lao), not accepting them as belinging to the 'Thai' group.

With such prejudice and insults against their ethnic background, the Lao people had a reflected reaction. That is, their nationalism emerged and they strongly considered themselves separated from the Thai people. In the end, there was a conclusion that 'Lao' people were by no mean of 'Thai' or 'Tai' ethnic group at all; they were solely 'Lao.'²⁹

In addition to Jitra Phumisakdi's work, similar ideas with this regard have been presented in other works by scholars of later time, including "Creating 'the Thai' the Emergence of Indigenous Nationalism in Non-colonial Siam (18850-1980) by David Streckfuss, and a Master's degree thesis entitled "Lanna in the Perceptions of the Siamese Governing Group during 2437-2476 B.E." by Tuanjai Chaiyasilp.

At present the idea that Thai and Lao belong to the same ethnic group has been a principle concept. A minor concept which appears to be an interesting proposal was presented by Srisak Wanliphodom. In a number of his works regarding Thai-Lao relation, the author presents a different point oview, stating that Thai or Siamese people are distinct from those of the Lao group. That is due to the evidence that the Thai or Tai refer to those settled in the areas from the 19th up to the 26th northern latitude lines, while those called Siam have inhabited the areas below the zone and originated as a result of merges among the Thai-Tai and other ethnic groups, or among those of the indigenous inhabitants and later immigrants. (Tai refers to the Lao people.) With regard to the Lao people, Srisak points out that there was a drastic political change among the Siamese in Sri Khotaboon or Vientiane when the Tai group from Luang Phrabang migrated southward and took control of the area, resulting in the establishment of a kindom known as Sri Sattanakhanahut Lan Chang Rom Khao. The group of people were regarded as being 'Lao' by outsiders while their kingdom was known as 'Lan Chang.' Thus, there was clear separation between the Siamese and the Lao group.³⁰

Based on various viewpoints on Thai-Lao relation by Thai authors, the two groups seem to have begun with close relationship, which continued to develop and ended up in being two separate groups. Later, Thai scholars affirmed that Thai and Lao belong to the same ethnic group, which is what has become a principle concept up till today. What appears to have lain under the difference in opinions among scholars of varied periods involves political situations. In other words, since the two groups shared similar culture, language, and physical characteristics, they were considered to be closely related.

Nevertheless, during the riot initiated by Prince Anuwong of Vientiane, hatred was aroused among the Thai people, contributing to their denial of their belonging to the same group, as well as to their sense of superiority to the Lao people. Finally, when Siam was invaded by France in 1893, an idea arose that the Lao people were closely related to the Thai people and thus belonged to the same ethnic group as the Kingdom of Siam included Lao in both the northern and the northeastern regions.

3. The Relationship between Thailand and Lao

The relationship between Thailand and Lao can be divided into four periods. Period 1 involves the relationship between Lan Chang, Lanna and Ayuthaya during the years 1350-1767, Period 2 covers the time from Thonburi period to King Rama V's reign (1767-1910), Period 3 from King Rama VI's reign to the Prime Minister Pibul's government (1910-1957), and Period 4 dates from the time when General Sarit Thanarat was Prime Minister up to the present time (1957-present).

3.1 The Relationship between Ayuthaya and Lan Chang and Lanna

Throughout the long history, the Lao kingdoms, namely Lanna and Lan Chang, played an important role in politics alongside the Ayuthaya kingdom. Lanna was more involved with Ayuthaya as an enemy than as an alliance, while Lan Chang was more related to the Thai kingdom as an alliance than as a rival.

During his reign, King Uthong, Ayuthaya's first monarch, expanded the kingdom to take further control over Sukhothai in the north, and in 1393, the Sukhothai Kingdom sought friendship with Nan, a northern town. Later, during the reign of King Boramtrailakanart (1448-1488) Ayuthaya battled against King Tilokaraj (1441-1487) of Lanna, as recorded in a literary work entitled 'Lilit Yuan Phai.' Although the war ended up in signing a treaty, Ayuthaya succeeded in taking absolute control of the Sukhothai Kingdom.

Since Lanna fell under control of the Burmese from 1558 to 1774, Ayuthaya had battled against Lanna several times. During King Narai's reign, for instance, an army was sent to attack Chiangmai in 1660, and during the second defeat of Ayuthaya in 1767, Lanna functioned as a major source of food supply, which contributed significantly to the Burmese victory over Ayuthaya.

As for Lan Chang, King Uthong made acquaintance with the ruler of the kingdom by drawing a definite border line to separate Ayuthaya and Lan Chang, as indicated in the following remarks:

"..... If we have been relatives since Khun Borom's time and if you wish to have a town, you may take the land from the border of Dong Sam Sao (Dong Phraya Fai) up to Phu Phraya Phau and the area of Muang Nakhon Thai."³¹

During the reign of King Maha Jakraphat (1548-1568), King Chaichettha (1548-1571) of Vientiane led an army from Vientiane to assist Ayuthaya in battling against the Burmese. Later, the Siamese king sent King Chaichettha one of his daughters as a reward, although the princess was seized by the Burmese on the way back to Vientiane.

In brief, there appeared to be a close relationship between Ayuthaya and Lan Chang rather than being enemies, and the two kingdoms were considered equal in status as well.

3.2 The Relationship with Lan Chang and Lanna from Thonburi Period to King Rama V's Reign (1767-1910)

King Taksin of Thonburi expelled the Burmese army out of Lanna and appointed the local ruler to be the King of Chiangmai.³² Lanna consequently became loyal to the Siamese kingdom since 1774, ending the dispute that had led to wars between the two kingdoms in the past. The King of Thonburi also sent the Thai army to govern Lan Chang and Isan. In 1776, the ruler of Nong Rong had a conflict with Muang Nakhon Ratchasima, the former requesting cooperation from the ruler of Jampasak, a town which the Thai army subsequently conquered. The Thai force also took control of Muang Khong, Muang Attapue, in addition to Muang Surin, Sangkha, and Khukhan.

In 1778, Prince Siribunsarn, the ruler of Vientiane, had a quarrel with the city's officials, name, Phra Wor and Phra Ta, who were then 'Senabodee' or a high-rank official of Vientian. Due to the conflict, Phra Wor led a group of his followers to a district called Don Mod Daeng (Ubon Ratchathaini at present). When an army from Vientiane followed to attack Phra Wor's troupe, Phra Wor's son asked the ruler of Nakhon Ratchasima for help. Being reported about the invasion, the king of Thonburi sent an army to seize Vientiane. After a victory, Thonburi's army gathered thousands of Lao people and took them to Saraburi, Lopburi, and Janthaburi. A number of inhabitants from a minority group called Lao Song were taken to Petchaburi, Ratchaburi, and Suphanburi.³³ Also taken to Thonburi were two sacred Buddha images: Phra Kaew Morakot or the Emerald Buddha, and Phra Bang.

The main cause of the war between Thonburi and Vientiane might have been the fact that the Thai king considered that the king of Vientiane "insulted and attacked the citizens of the land under his control"³⁴ while the Lao rival might have had a different explanation. In fact, the Lao king claimed that the king of Thonburi requested the Vientiane king's daughter and that the Thai king sent an army to invade Vientiane and expand the boundary when the Lao king refused to send the princess, as indicated in the following note:

"..... The Thai just took the opportunity to invade and take control of Vientiane and Luang Phrabang, which sought protection from the government of Hor and Kaew (Vietnamese).....The King of Ayuthaya sent some representatives to ask for Nang Khiawkhom, a daughter of the king of Vientiane, to be his mistress, but the king of Vientiane refused. Siam then attacked Vientiane, seizing Nang Khiawkhom and also taking Phra Kaew Morakot, which people worshipped, to Gangkok, where the Buddha image still remains. Since then, the king of Vientiane was entitled to send flowers, gold and silver as tributes to the king of Sri Ayuthaya every year to guarantee loyalty to Siam."³⁵

The conquer of Vientiane as mentioned above 'forced Luang Phrabang to be colonized, and ths all of the three Lao kindoms fell under control of Siam."³⁶

It can be concluded that during the Thonburi period, the Lao Lan Chang, including Luang Phrabang, Vientiane, and Japasak, lost their independent statuses to become Siam or Thailand' tributary regions, while Lanna still maintained its independence.

A drastic change affecting the relationship between Siam and Lan Chang seemed to have originated from the riot initiated by Prince Anuwong of Vientiane (1826-1828). Based on the evidence gathered by the Thai scholars, the cause of the riot was due to Prince Anuwong's "being too ambitious, bold and uncontrollable."³⁷ It has been stated in some textbooks that "Prince Anuwong sought assistance from the Vietnamese while hearing about the rumour that Thailand was to be invaded by England."³⁸ On the other hand, certain documents gathered by the Lao counterpart state that Prince Anuwong wished to regain Lao's independence.³⁹ The result of the war was that the Thai army burned the entire city of Vientiane and took Prince Anuwong to Bangkok for punishment, as revealed in the following note:

"He then ordered that a place for punishment be arranged in front of Sutthaisawan Palace. An iron cage was made for Anu, with all four sides being fence. Thirteen small cages were built for Anu's wives and children. Nang Khamplong, the major wife, carried a hand-carrying fan made of beetle nut leaves and provided service to the prisoner in the cage. All the young wives whom Phraya Ratchasuphawadee had just sent to the Prince got dressed up, carrying food trays to serve at the site. Men and women from Bangkok and outside of the city continuously crowded into the area to watch the punishment. Those who had lost husbands and sons in the battle came to complain and curse every day. In the hot afternoon, Anu's captured children were tortured and in the evening they were taken back to the their cells. That was done for about seven or eight days. When Anu became ill and finally died of losing blood, his corpse was taken to be exposed to people in Samre."⁴⁰

After demolishing Anuwong's riot, prejudice against Lao became more intensified, and the pride of their superiority to Lao became clearer especially in the reign of King Rama IV, as discussed earlier.

Problems arose in the reign of King Rama V concerning invasion by the Hor armies that attacked several northern Lao settlements including Luang Phrabang. Siam sent an army to stop the Hor invaders during the years 1872-1888. At the same time France also arranged an army to defeat Hor and subsequently took control of Sibsong Juthai in 1888 and an area along the left bank of the Mekhong River in 1893.

Due to invasion by the two Western powers, namely France and England, it was essential that Siam reform the governing system of the kingdom step by step. In 1894, Lao territories were classified into five groups: eastern group with Jampasak as the center, northeastern group with Ubon Ratchathani as the center, northern group with Nong Khai as the center, central group with Nakhon Ratchasima as the center, and Lao Chiang group with Chiangmai as the center.⁴¹ Each of the groups later became a Monthon or sub-region. The eastern and northeastern groups were united to become Monthon Lao Kao, the center of which was Ubon Ratchathani; the northern group became Monthon Lao Phuan; the central group was renamed Monthon Lao Klang; whereas, Lao Chiang was renamed Monthon Lao Chiang. In 1900, the term Lao was omitted from each Monthon and further changes took place in their titles. Monthon Lao Kao became Monthon Isan, Monthon Lao Phuan became Monthon Udon, Monthon Lao Klang became Monthon Nakhon Ratchasima, and Monthon Lao Chiang became Monthon Phayap.

After changing each colonial group into a Monthon, there was discontentment among the inhabitants of the Menthons and thus a number of riots were formed. In the north, there was Kabot Ngiaw Muang Phrae riot in 1902, and Kabot Pheebun or Pheebun riot occurred in 1901-1902.

Having lost the land on the left bank of the Mekhong River, the Thai government realized the necessity to maintain the rest of the country's land. A policy was set forth so that there would be no discrimination among the groups of citizens, and attempts were made to implant the concept that Thai and Lao were at the same group, as mentioned in the foregoing

3.3 The Thai-Lao Relationship since King Rama VI's Reign (1910-Present)

After Thailand had lost the land on the left bank and later given some part of land on the right bank of Mekhong River to France in 1903, the Kingdom of Lao became a colony of France and was no longer related to Thailand as a tributary state as it used to be. Therefore, the term 'Lao' referred only to people in the northeastern and northern Monthon's, which are the Isan and northern regions at present. The attitude of the Thai people towards 'Lao' as a kingdom, people, and culture has been characterized by the feeling of 'superiority.' Such an attitude is indicated in the following article written by Term Wiphakphojanakit:

The problem concerning Lao-Thai relation has been a controversy since the past until today. From time to time the terms Thai and Lao have brought about disputes and prejudice among the people. Even among students and politicians in the house of representatives, those who consider themselves genuinely Thai have often insulted their counterparts, saying "Lao people eat frogs and fermented fish and they eat food without washing their hands." Besides, some Thai officials appointed to perform duty in the northeastern and northern regions often conceited, showing their superiority by claiming that they are Thai being sent to govern or to be the master of the Lao people.⁴²

At present people in general still refer to those from the Isan region as being 'Lao.' To those people with such an attitude, the Isan people, so-called Lao, are associated with 'Lao' people from Lao People's Democratic Republic. As for the people in the northern region, people in general refer to them as 'Khon Muang' rather than being 'Lao' as they used to be in the past. It is probable that the people of the northern region have been regarded as 'non-Lao' since there was an attempt to create nationalism during General Pibul's term as Prime Minister. Another factor that could have underlain the northern Thai people's superior status is Chiangmai's social and economic development that has copied what has been taking place in Bangkok.

Notes

1. This idea was presented in an unpublished paper by Kwanmuang Chandhra Rojanee before he died because of the car accident on 27 February 1998. The title of the paper is "Phap Lak Kong Somdej Phra Naresuan Maharaj Nai Eka Sam Lao" Pitsanulok: Naresuan University 1997, p. 5
2. Pracum Si La Cha Luk Pak 1. 1978, p.20.
3. Pracum Si La Cha Luk Pak 1. 1978, p. 21.
4. Sinchai Krabuan Saeng. Prawat sart Sukothai. Bangkok: Phikanet Publishing 1977, p. 37.
5. Kwanmuang Chandhra Rojanee. Phap Lak Kong Somdej Phra Naresuan Maharaj Nai Eka Sam Lao. 1977, p. 5.
6. La Loubere. Chot Mai Het La Loubere. Translated by San T. Komulbuthra, 1967, p. 46.
7. The Department of Fine Arts. Sephra Ruang Khun Chang Khun Paen. Thonburi: Rung Wattana Publishing, 1970, p. 577, 581.
8. The Department of Fine Arts. Sephra Ruang Khun Chang Khun Paen. 1970, p. 279,281.
9. The Department of Fine Arts. Sephra Ruang Khun Chang Khun Paen. 1970, p. 910.
- 10.The Department of Fine Arts. Sephra Ruang Khun Chang Khun Paen. 1970, p. 569.
- 11.The Department of Fine Arts. Sephra Ruang Khun Chang Khun Paen. 1970, p. 732.
- 12.Phra Ratcha Hat Lekha Nai Phra Bad Somdej Phra Chom Klao Chao Yu Hua. Bangkok: Sophon Phi Pat Thana karn Publishing. 1927, p. 3,11.
- 13.Pra Chum Pra Kad Ratchakarn Thi 4 2405-2408 B.E. Bangkok: Kuru Sapha Publishing. 1961, p. 290.
- 14.Pra Chum Pra Kad Ratchakarn Thi 4 2405-2408 B.E. 1961, p. 290-291.

15. Chao Phaya Thiphakornwong. Phra Ratcha Phong Sawadan Krung Rattanakosin Ratchakarn Thi 2. Bangkok: Ku Ru Sa Pa Publishing, 1961, p. 147.
16. Chao Phaya Thiphakornwong. Phra Ratcha Phong Wawadan Krung Rattanakosin Ratchakarn Thi 4 vol. 2. Bangkok: Ku Ru Sa Pa Publishing, 1961, p. 192.
17. National Archives, R. 5 Saraban Samut Phi Set 8. R. no. 168/45 The letter from King Rama V to Phraya Ratcha Sam Pa Ra Karn, November 5, 1883.
18. Somdet Krom Phraya Damrong Raja Nu Bhab. Nitani Bo Ran Kadi. NonBuri: Chareon Aksorn Karn Pim, 1972, p. 374-376.
19. Term Singhasathit. Fang Kwa Mae Nam Khong. Bangkok: Thai Samphan Publishing, 1956,
20. National Archives, R. 5 K. 13.2/14. The Letter from King Rama V to Prince Naritsaranuwattiwong, March 28, 1896.
21. Phraya Prachakitkornchak. Pongsawadan Yonok. Bangkok: Rung Wattana Publishing, 1972, p. 4.
22. Phraya Prachakitkornchak. Pongsawadan Yonok. 1972, p. 15.
23. Phraya Prachakitkornchak. Pongsawadan Yonok. 1972, p. 19-21.
24. The Department of Fine Arts. Phraratchphongsawadan Chabab Phra Ratchahatha Lekha vol. 1. Bangkok: Amorn Publishing, 1973, p. 35.
25. Sopha Pan Buthra. Babe Rean Vicha Prawatikarn kong Thai Prathom 4. Bangkok: Aksornnithi Publishing, 1930, p. 7.
26. Luang Chun Kasikorn; Luang Lue Lum Sart; Khun Wittaya and Phra Pavarolan Wittaya. Nang Suea Rean Prawatsart . Bangkok, 1934, p. 11, 69.
27. The Ministry of Education. Babe Rean Sangkom Suksa Vicha Bhumisart -Prawatisart Prathom 6. Bangkok: Kurusapa Publishing, 1969, p. 62.

28. Chit Bhumisak. Kwam Pen Ma Kong Kam Siam Thai Lao Lae Khom Lae Laksana Tang Sang Khom kong Chuea Chon Chat. Bangkok: Ruean Kao Publishing, 1981, p. 593-595, 597.
29. Chit Bhumisak. Kwam Pen Ma Kong Kam Siam Thai Lao Lae Khom Lae Laksana Tang Sang Khom kong Chuea Chon Chat. 1981, p. 601-602.
30. Nivat Kongpian (ed.). Rak Muang Thai Kab Yang Siam. Bangkok: The Phikanet Center Co. Ltd., 1997, p. 375-380.
31. U Kham Phomwongsa. Lao Rueang Lao-Thai. Bangkok: Saeng Silpa Publishing, 1967, p. 109.
32. The Department of Fine Arts. Praratchphongsawadan Chabab Phraratchahatha Lekha vol 2. Bangkok: Amorn Publishing, 1973.
33. Term Viphakpotchanakit. Prawatsart Lao (Lao History). Bangkok: Thammasart University Press, 1997, p. 102.
34. Term Viphakpotchanakit. Prawatsart Lao, 1997, p. 98.
35. Charuwan Thammawat (translated). Lae Lod Phongsawadan Lao. Mahasarakham: Sri Nakharinwirot University Mahasarakham, p. 21.
36. The Ministry of Education Sport and Religion. Prawatsart Udom 3. PDR Lao, p. 3.
37. Walter F. Vella. Siam Under Rama III, translated by Nid Thongsophit. Bangkok: The Social Science Association in Thailand publishing, 1971, p. 163.
38. Prasart Laksila and Vuthichai Moonsilp. Prawatsart Sam Lab Mathayom Suksa 3. Bangkok: Wattana Phanit Press, 1978, 59.
39. Charuwan Thammawat (translated). Lae Lod Phongsawadan Lao, p. 45.

40. Chaophraya Thiphakornwong. Phraratchphongsawadan Krung Rattanakosin Ratchkan Thi 3 and Ratchkarn Thi 4.(Royal Chronicles of the Third and Fourth Reigns of the Rattanakosin era) Thonburi: P. Pitsanaka Publishing, 1963, p. 90-91.
41. Paitoon Mekusol. Karn Patiroop Karn Pok Khong Mondhol Isan Nai Samai Phra Badh Somdej Phra Chula Chom Khao Chao Yu Hua(King Rama V). Bangkok: Bannakit Trading, 1974, p. 30-33.
42. Term Viphakpotchankit. Prawatsart Lao, 1997, p. 15.

มองลาวผ่านพุทธศาสนา
(Looking Laos through Buddhism)

โดย

ทรงคุณ จันทอร

นักวิจัย

สถาบันวิจัยศิลปะและวัฒนธรรมอีสาน
มหาวิทยาลัยมหาสารคาม

มอง “ลาว” ผ่านพุทธศาสนา

Looking Laos through Buddhism

สภาพที่ตั้ง⁽¹⁾

สาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว (The Lao People's Democratic Republic หรือ Lao PDR) ตั้งอยู่ใจกลางของทวีปเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ เป็นประเทศที่ไม่มีทางออกทะเล และถูกปิดล้อมไปด้วยประเทศต่างๆ มีชายแดนติดกับ 5 ประเทศ คือ ทิศเหนือติดกับประเทศสาธารณรัฐประชาชนจีน มีพรมแดนยาว 416 กิโลเมตร ทิศใต้ติดกับสาธารณรัฐประชาชนกัมพูชา (Cambodia) มีพรมแดนยาว 492 กิโลเมตร ทิศตะวันออกติดกับประเทศสาธารณรัฐสังคมนิยมเวียดนาม (Vietnam) มีพรมแดนยาว 2,069 กิโลเมตร ทิศตะวันตกเฉียงเหนือติดกับประเทศสาธารณรัฐสังคมนิยมสหภาพพม่า (Myanmar) มีพรมแดนยาว 230 กิโลเมตร และทิศตะวันตกติดกับประเทศไทย มีความยาว 1,730 กิโลเมตร

สาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว (Lao PDR.) มีเนื้อที่ทั้งหมด 236,800 ตารางกิโลเมตร ความยาวจากเหนือจรดใต้ประมาณ 1,000 กิโลเมตร มีประชากรทั้งหมดประมาณ 4.5 ล้านคน สปป.ลาว เป็นประเทศที่อุดมสมบูรณ์ไปด้วยทรัพยากรธรรมชาติ และแม่น้ำลำคลองต่างๆ ที่กระจายอยู่ทั่วประเทศ มีแม่น้ำโขง (Mekong River) เป็นแม่น้ำสายหลัก ไหลผ่านตั้งแต่เหนือจรดใต้ ตั้งอยู่ในภูมิภาคที่เป็นเขตร้อนชื้น (Tropics) ระหว่าง Latitudes ที่ 14-13 องศาเหนือ Longitudes ที่ 100-108 องศาตะวันออก เป็นเขตที่อุดมสมบูรณ์เหมาะแก่การเพาะปลูก ดังนั้นประชากรของ สปป.ลาว ร้อยละ 85 จึงมีอาชีพทำนา และทำไร่

การปกครอง⁽²⁾

สปป. ลาว ได้มีการเปลี่ยนแปลงการปกครอง จากระบอบราชาธิปไตยมาเป็นระบอบใหม่ เมื่อปลายปี ค.ศ.1975 ประกอบด้วย 3 องค์ประกอบที่สำคัญ คือ

1. พรรคประชาชนปฏิวัติลาว (The Lao People's Revolutionary Party หรือ LPRP)

พรรคประชาชนปฏิวัติลาวได้ยึดถือลัทธิ Marxist-Leninist Political Philosophy เป็นพื้นฐานแนวคิด เป็นการจัดตั้งสูงสุดของชนชั้นกรรมาลา ดำเนินการปฏิวัติด้านรากฐานการผลิต กำลังการผลิต และด้านวัฒนธรรม มีสายใยการจัดตั้งอยู่ในกองทัพ กระทรวง ทบวง กรม โรงเรียน โรงพยาบาล หรือหน่วยย่อยต่างๆ ทั่วประเทศ ตั้งแต่ระดับศูนย์กลาง จนถึงระดับพื้นฐานเพื่อชี้นำ และสนับสนุนทุกหน่วยงานทั่วประเทศให้ได้รับความสะดวกและทำงานได้อย่างมีประสิทธิภาพ

2. อำนาจการปกครองแบบประชาธิปไตยประชาชน

2.1 อำนาจการปกครองขั้นศูนย์กลาง (Contralization) ประกอบด้วย 3 สถาบัน คือ

(1) สภาประชาชนสูงสุด (The Supreme People's Assembly หรือ SPA) ตั้งขึ้นเมื่อวันที่ 2 ธันวาคม ค.ศ. 1975 เป็นองค์กรที่มีอำนาจขั้นสูงสุด เป็นตัวแทนของประชาชนทั้งประเทศ มีหน้าที่ออกกฎหมาย และรัฐธรรมนูญ (Constitution) ของประเทศ วางนโยบายด้านเศรษฐกิจ และงบประมาณแห่งชาติ

(2) สภารัฐมนตรี (คณะรัฐมนตรี) เป็นองค์กรบริหารสูงสุด ทำหน้าที่บำบัดทุกข์ บำรุงสุขให้กับประชาชนทั่วประเทศ พัฒนาประเทศในด้านต่างๆ ประกอบด้วย กระทรวงต่างๆ 13 กระทรวง

(3) ศาลประชาชนสูงสุด (ตุลาการ) ทำหน้าที่ด้านการใช้กฎหมายทั้งหมดของประเทศ

2.2 การปกครองส่วนท้องถิ่น

สปป. ลาว แบ่งการปกครองออกเป็น 16 แขวง (khwaeng หรือ Provinces) และ 1 กำแพงนครเวียงจันทน์ (Vientiane Prefecture) แต่ละแขวงประกอบด้วยเมือง (muang หรือ district), ตาแสง (Tasseng หรือ Subdistricts or Cantons) และบ้าน (baan หรือ Villages) การแบ่งในลักษณะนี้ อาศัยหลักการหลายอย่าง เช่น หลักเศรษฐกิจ, หลักการชนเผ่า, หลักการบริหาร และจากประวัติศาสตร์ของชุมชน

3. องค์การจัดตั้งมหาชน

เป็นการรวมกลุ่มของมหาชน ในรูปขององค์การ เพื่อร่วมกันรับผิดชอบต่อสังคม ซึ่งองค์การจัดตั้งมหาชนนี้ ได้รับการจัดตั้งจากพรรคประชาชนปฏิวัติลาว (LPRP) และได้รับการสนับสนุนจากรัฐบาล มีข่ายงานโยงใยทั่วประเทศเคียงคู่กับพรรค และฝ่ายรัฐบาลแห่งชาติ ตั้งแต่ศูนย์กลางจนถึงพื้นฐาน ประกอบด้วย

3.1 องค์การจัดตั้งชาวหนุ่มประชาชนปฏิวัติลาว (กลุ่มเยาวชนปฏิวัติ-ลาว) ปฏิบัติหน้าที่ตามแนวทางของ LPRP ป้องกันชาติ พัฒนาเศรษฐกิจ สนับสนุนระบอบสังคมนิยม

3.2 สมาพันธ์กำมะบอลลาว (สมาพันธ์กรรมกรลาว) (Lao Labour Union) ปฏิบัติหน้าที่ศึกษาอบรมเป็นกำลังแรงงานสำคัญ เพื่อช่วยเหลืออำนาจการปกครอง พัฒนาชีวิตความเป็นอยู่ของกรรมกร และช่วยปกป้องรักษาประเทศชาติ

3.3 สมาพันธ์แม่หญิงลาว (สมาพันธ์สตรีลาว) (Lao Women Union) ปฏิบัติหน้าที่ศึกษาอบรมสตรี รักษาสิทธิของสตรี ปกป้องรักษาและก่อสร้างประเทศชาติ

3.4 แนวโฮม “แนวลาวสร้างชาติ” (The Lao Front for National Construction) เป็นองค์การที่กว้างขวางที่สุดกว่าทุกองค์กร โดยรวมเอาประชาชนทุกชนชั้น, ทุกเพศทุกวัย, ทุกชนเผ่า และทุกศาสนา มีหน้าที่สร้างฐานการปกครองชาติ รักษาความสงบพัฒนาวัฒนธรรม และการศึกษา สร้างความสามัคคีระหว่างชนเผ่า สนับสนุนเสรีภาพในการนับถือศาสนา และความเชื่อของประชาชน ให้ความเสมอภาคของความเป็นชาย-หญิง พัฒนาความอยู่ของประชาชน มีความศรัทธาในระบอบสังคมนิยมภายใต้การชี้นำของ LPRP

กลุ่มชาติพันธุ์ (Ethnic group) ในลุ่มน้ำโขง⁽⁴⁾

1. กลุ่มชาติพันธุ์ในภาคอีสานของประเทศไทย

ภาคอีสานในประวัติศาสตร์เป็นดินแดนของลาว แต่ตกเป็นเมืองขึ้นของไทยชัดเจนตั้งแต่สมัยกรุงธนบุรี ผู้คนในบริเวณนี้ถูกเรียกว่า “ลาว” ประชากรภาคอีสานทั้ง 19 จังหวัด ที่อยู่ในเป้าหมายอันเดียวกัน คือ “ยึดบ้านครองเมือง” และถือเป็นประเพณี

ท้องถิ่นที่เรียกว่า “ฮิลลีสอง” ร่วมกัน แต่ยังมีบางส่วนที่ยังแตกต่างกันไปบ้าง เพราะเหตุว่าชาวอีสานนั้นประกอบด้วยหลายกลุ่มวัฒนธรรม แม้ว่าโครงสร้างทางวัฒนธรรมหลักจะเหมือนกัน แต่ยังมีวัฒนธรรมย่อยที่แตกต่างกันไปบ้าง เช่น ภาษาพูด วิถีชีวิต ขนบธรรมเนียมเฉพาะถิ่น เฉพาะเผ่าพันธุ์ ฯลฯ บางกลุ่มวัฒนธรรมจะเป็นภาษาพูดใกล้เคียงกับภาษามาตรฐานของไทย ซึ่งชนกลุ่มนี้ถือว่าใช้ภาษาไทยถิ่นสาขาหนึ่ง เช่นกลุ่มวัฒนธรรมไทย-ลาว ได้แก่ ไทยย้อ ผู้ไทย ไทยลาว ไทยแสก แต่บางกลุ่มวัฒนธรรม ภาษาพูดที่ต่างไปจากภาษาไทยโดยสิ้นเชิง ได้แก่ กลุ่มวัฒนธรรมมอญ-เขมร (Mon-Khmer) ถึงแม้ว่าหัวเมืองที่พูดภาษาเขมร-ส่วยนั้น (Mon-khmer) จะอยู่ในอาณาจักรโบราณกลางมาหลายศตวรรษแล้วก็ตาม แต่การที่รัฐบาลกลาง หรือราชธานีไทยปกครองอย่างหลวมๆ เป็นปัจจัยหนึ่งที่ยังคงไว้ซึ่งวัฒนธรรมท้องถิ่น ภาษาพูดของชนเผ่า

หากพิจารณาการรวมกลุ่มเป็นชุมชน ของประชากรอีสานที่มีวัฒนธรรมแตกต่างกันนั้น จะพบว่ากลุ่มที่ใช้ภาษาเดียวกัน หรือใกล้เคียงกันหรือมีวัฒนธรรมใกล้เคียงกัน จะรวมตัวอยู่ในเมืองเดียวกัน เช่นกลุ่มที่พูดภาษาไทยถิ่น (ไท-ลาว, ผู้ไทย, ไทยย้อ ฯลฯ) จะรวมตัวอยู่กลุ่มเดียวกัน กลุ่มที่พูดภาษาเขมร-มอญ เช่น เขมร-ส่วย (กูย) จะรวมตัวอยู่ในหัวเมืองเดียวกัน เช่น สุรินทร์ ศรีสะเกษ นอกจากนี้อาจมีชนกลุ่มน้อยอื่นๆ ตั้งชุมชนแทรกอยู่บ้างในหัวเมืองนั้นๆ

ครั้นเมืองอิทธิพลส่วนกลาง แผ่เข้าสู่อีสานอย่างจริงจัง น่าจะเริ่มนับได้ตั้งแต่สมัยพระเจ้าบรมโกศเจ้าอยู่หัว ร.5 ได้ปฏิรูปการปกครองหัวเมือง พ.ศ. 2436 ได้ส่งข้าหลวงเทศาภิบาลเข้าไปควบคุมเจ้าเมืองในหัวเมืองภาคอีสาน เพราะต้องเผชิญภัยคุกคามจากการล่าอาณานิคมของชาวตะวันตกจึงต้องไปปรับเปลี่ยนทัศนคติเกี่ยวกับคำว่า “ลาว” โดยสร้างจิตสำนึกของการเป็นชนชาติเดียวกัน ด้วยการสร้าง Nation-State ในขณะเดียวกัน การติดต่อ ระหว่างภาคอีสานกับกรุงเทพฯ ใกล้ชิดกันขึ้น เมื่อเส้นทางรถไฟถึงจังหวัดนครราชสีมา เมื่อ พ.ศ. 2443 นอกจากนี้รัชกาลที่ 5 ยังได้พยายามที่จะให้ชาวอีสานได้เล่าเรียนหนังสือไทย (ก่อนหน้านี้อีสานเรียกหนังสือของท้องถิ่นคืออักษรไทยน้อย และอักษรตัวธรรม) อย่างจริงจังในรัชสมัยของพระองค์ โดยขยายโรงเรียนหลวงสำหรับราษฎรในหัวเมืองต่างๆ จนสามารถประกาศใช้พระราชบัญญัติ

ประถมศึกษาได้ใน พ.ศ. 2464 (รัชกาลที่ 6) ซึ่งเป็นปัจจัยสำคัญที่ส่งเสริมให้ชาวอีสานสามารถพูดภาษาไทยได้

กระนั้นก็ตามชาวอีสานส่วนใหญ่จะเป็นกลุ่มที่พูดได้ 2 ภาษา นั่นคือภาษาลาวหรือภาษาถิ่นของตน และภาษาไทยมาตรฐาน ฉะนั้นการพิจารณาชนกลุ่มในภาคอีสาน จึงยึดภาษาถิ่นเป็นเกณฑ์ในการตัดสินใจ แบ่งเป็น 3 สาขาใหญ่

1. ชนกลุ่มวัฒนธรรมไท-ลาว

กลุ่มไทย-ลาว หรือทั่วไปเรียกว่า “ชาวอีสาน” ที่เป็นกลุ่มใหญ่ที่สุด มีประชากรมากที่สุดในอีสาน ชนกลุ่มนี้ชาวภาคกลาง(ชาวไทย) มักเรียกว่า “ลาว” เพราะเหตุว่ามีภาษาพูดเป็นภาษาเดียวกับลาว ในสาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว กลุ่มไทย-ลาว เป็นกลุ่มที่สืบวัฒนธรรมลุ่มน้ำโขงมาแต่โบราณ (ร่วมกับกลุ่มไทยเวียง หรือชาวเวียงจันทร์) มีอักษรของตนเอง ใช้สืบเนื่องมาแต่สมัยอยุธยาเป็นอย่างน้อย กลุ่มไท-ลาว ตั้งภูมิลำเนากระจายอยู่ทั่วไปในภาคอีสาน โดยเฉพาะตอนบนของภาค นับตั้งแต่หนองคาย อุตรธานี สกลนคร นครพนม กาฬสินธุ์ มหาสารคาม ขอนแก่น ชัยภูมิ ร้อยเอ็ด ยโสธร อุบลราชธานี เลย มุกดาหาร และบางอำเภอของศรีสะเกษ สุรินทร์ (อ.รัตนบุรี) นครราชสีมา (อ.บัวใหญ่ อ.สูงเนิน อ.ปักธงชัย) บุรีรัมย์ (อ.พุทไธสง)

กลุ่มไท-ลาว เมื่อพิจารณาวัฒนธรรมย่อยลงไปอีกโดยเฉพาะภาษาถิ่นสำเนียงที่ผิดเพี้ยนไป และจารีตเฉพาะกลุ่มสามารถจำแนกได้ 5 กลุ่ม คือ ไทย-ลาว ไทยช้อ ไทยฮ่อ ไทยโย้ย ผู้ไทย ไทยแสก

การตั้งหมู่บ้าน ชาวไท-ลาว นิยมตั้งหมู่บ้านเป็นกลุ่ม บนที่ดอนเรียกตามภาษาท้องถิ่นว่า “โนน” โดยยึดทำเลการทำนาเป็นสำคัญ นั่นคือบริเวณรอบหมู่บ้าน จะมีที่ราบลุ่มกว้างใหญ่ เป็นหนองน้ำหรือลำน้ำเล็กๆ ที่มีน้ำสำหรับบริโภคในฤดูแล้ง ไม่ห่างไกลหมู่บ้าน จะมีป่าละเมาะสาธารณประโยชน์ ซึ่งใช้เป็นที่พักผ่อน ควาย ในฤดูทำนา และเป็นแหล่งเก็บพืชผักป่าอีกด้วย

2. ชนกลุ่มวัฒนธรรมมอญ-เขมร

กลุ่มชนมอญ-เขมร คือใช้ภาษาตระกูลมอญ-เขมร ตั้งภูมิลำเนาอยู่ทางตอนล่างของภาคอีสาน ในปัจจุบันนี้ประชาชนที่อาศัยอยู่ในอำเภอเมืองสุรินทร์ อำเภอสังขะ อำเภอปราสาท และอำเภออื่นๆ มักจะพูดภาษาเขมร ส่วนตำบลที่ห่างออกไป ชาวบ้านยังพูดภาษากูย (ส่วย) อยู่จำนวนมาก

กลุ่มวัฒนธรรมมอญ-เขมร นอกจากเขมร กูย(ส่วย) แล้วยังมีกะโล้ (อ. กุสุ - มาลย์ จ.สกลนคร) กะเลิง (Kalemg) บริเวณเทือกเขาภูพาน จังหวัดสกลนคร และ ต.รามราช อ.ท่าอุเทน จังหวัดนครพนม บรู (Bru) จังหวัดอุบลราชธานี และมุกดาหาร

ในปัจจุบัน กลุ่มชาติพันธุ์ในภาคอีสาน มิได้แยกตามกลุ่มของเชื้อชาติ แต่ได้มีการปะปนกันเนื่องจากความเปลี่ยนแปลงทางการย้ายถิ่นฐาน เศรษฐกิจ การเมือง การปกครองในประวัติศาสตร์ไทย ชาวอีสาน ซึ่งอยู่ในจังหวัดต่างๆ ของภาคตะวันออกเฉียงเหนืออาจแยกได้เป็นกลุ่มๆ ดังนี้

กลุ่มที่ 1 ได้แก่ จังหวัดสกลนคร นครพนม หนองคาย บางอำเภอของกาฬสินธุ์ คนกลุ่มนี้อพยพมาจากฝั่งซ้ายแม่น้ำโขง ตอนกลางของประเทศลาว ประมาณ 200-300 ปี

กลุ่มที่ 2 ได้แก่ จังหวัดอุบลราชธานี ขอนแก่น ชัยภูมิ กาฬสินธุ์ มหาสารคาม ยโสธร อุบลราชธานี บางอำเภอของศรีสะเกษ บางอำเภอของบุรีรัมย์ อพยพมาจากฝั่งซ้ายของแม่น้ำโขงตอนกลาง ส่วนเหนือของประเทศลาว ประมาณ 250 ปี

กลุ่มที่ 3 ได้แก่ จังหวัดเลย อพยพมาจากฝั่งซ้ายของแม่น้ำโขงตอนเหนือของประเทศลาวประมาณ 200-250 ปี (สำเนียงพูดคล้ายกับชาวบ้านนครหลวงพระบาง) (Luang Phabang Province)

กลุ่มที่ 4 ได้แก่ จังหวัดนครราชสีมา บุรีรัมย์ กลุ่มนี้เป็นเมืองเก่าแก่มาก บุรีรัมย์นั้นเป็นเมืองมาแต่ยุคหิน เมื่อล่วงมาถึงยุคขอมเรืองอำนาจ กลุ่มนี้เป็นศูนย์เชื่อมโยงการปกครองจากนครวัด นครธม กับหัวเมืองในภาคอีสาน (ชาวบุรีรัมย์) ส่วนหนึ่งผู้เป็นหัวหน้า นำอพยพมาจากเมือง พุทโธสมัน ประเทศกัมพูชา กลุ่มนี้มีโบราณสถาน

ซึ่งเป็นฝีมือของช่างไว้มากมาย เช่นปราสาทหินพิมาย ปราสาทเขาพนมรุ้ง ปราสาทหินเมืองต่ำ เป็นต้น

กลุ่มที่ 5 ได้แก่ จังหวัดศรีสะเกษ สุรินทร์ เป็นเมืองเก่าแก่มากตั้งแต่สมัยขอมเรืองอำนาจ มีโบราณสถานสำคัญ เช่น ปราสาทเขาพระวิหาร (Angkorphrawihan) ส่วนชาวเมืองส่วนหนึ่งอพยพจากเขมร อีกส่วนหนึ่งมาจากอัตปือของลาวตอนใต้ บริเวณศรีสะเกษมีคนส่วย (Kuy) ตั้งถิ่นฐาน

2. กลุ่มชาติพันธุ์ในสาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว⁽³⁾

ประเทศลาว (Lao PDR) ประกอบด้วยหลายกลุ่มชาติพันธุ์ ที่มีขนบธรรมเนียมประเพณีและลักษณะทางสังคมแตกต่างกันไป ซึ่งสามารถแบ่งออกตามลักษณะทางภาษาได้ 4 กลุ่ม ใหญ่ๆ ได้แก่กลุ่มไท-ลาว (Tai-Lao) เป็นกลุ่มชนที่อาศัยอยู่ในที่ราบลุ่มมีประมาณ 3 ล้านคน กลุ่มมอญ-เขมร (Mon-Khmer) กลุ่ม Sino-Tibetans และกลุ่ม Tibeto-Burmese ซึ่งอาศัยอยู่บนที่ราบสูง และภูเขา นอกจากนี้ยังมีการแบ่งตามถิ่นที่อยู่ออกได้เป็น 3 กลุ่ม ได้แก่ (1) ลาวลุ่ม คือกลุ่มที่ใช้ตระกูลภาษาไท-ลาว ในเขตที่ราบลุ่ม (2) ลาวเทิง คือกลุ่มมอญ-เขมร เช่น ขมุ อาศัยอยู่ในบริเวณที่ราบสูงเชิงเขา (3) ลาวสูง อาศัยอยู่บริเวณที่สูงบนภูเขา ได้แก่พวกเย้า ม้ง และพวก อาข่า ลาฮู ญ๋อย ฯลฯ ซึ่งใช้ภาษา Tibeto-Burmese ส่วนใหญ่จะอาศัยอยู่ตามภูเขาสูงภาคเหนือของลาว

การแบ่งกลุ่มในลักษณะดังกล่าว อาศัยภูมิประเทศ ที่กลุ่มชาติพันธุ์ตั้งบ้านเรือนอยู่ตามธรรมชาติ อย่างไรก็ตามรัฐบาลได้สร้างความเป็นน้ำหนึ่งใจเดียวกันภายในชาติ โดยสร้างจิตสำนึกให้ประชาชนทุกคนในประเทศมีความรู้สึกที่ตัวเองเป็นคนลาว

ตามสถิติของรัฐบาลลาว แขวงที่มีกลุ่มชาติพันธุ์มากที่สุดคือ แขวงหลวงน้ำทา รายละเอียดของแขวงอื่นมีดังนี้

1. แขวงเวียงจันทน์	จำนวน	7	กลุ่ม
2. แขวงหลวงพระบาง	จำนวน	12	กลุ่ม
3. แขวงพงสาตี	จำนวน	22	กลุ่ม

4. แขวงหลวงน้ำทา	จำนวน	39	กลุ่ม
5. แขวงอุดมไซ	จำนวน	23	กลุ่ม
6. แขวงบ่อแก้ว	จำนวน	34	กลุ่ม
7. แขวงหัวพัน	จำนวน	30	กลุ่ม
8. แขวงไชยบุรี	จำนวน	13	กลุ่ม
9. แขวงเชียงขวาง	จำนวน	22	กลุ่ม
10. แขวงบริคำไซ	จำนวน	14	กลุ่ม
11. แขวงคำม่วน	จำนวน	15	กลุ่ม
12. แขวงสะหวันนะเขต	จำนวน	12	กลุ่ม
13. แขวงสาละวัน	จำนวน	12	กลุ่ม
14. แขวงจำปาสัก	จำนวน	21	กลุ่ม
15. แขวงอัตปือ	จำนวน	14	กลุ่ม
16. แขวงเซกอง	จำนวน	14	กลุ่ม

รายละเอียดโดยสังเขปของแต่ละกลุ่มมีดังนี้

1. ลาวลุ่ม

ลาวลุ่มได้แก่กลุ่มชาติพันธุ์ที่ใช้ภาษาลาวที่อาศัยอยู่บริเวณที่ราบลุ่ม อันเป็นกลุ่มย่อยของกลุ่มชาติพันธุ์ที่ใช้ภาษาไทย-ลาว ซึ่งมีอยู่ทั่วไปในเอเชียอาคเนย์ ทางใต้ของจีน และตะวันออกเฉียงเหนือของอินเดีย วัฒนธรรมของกลุ่มลาวลุ่มคือ วัฒนธรรมการเพาะปลูกที่อาศัยน้ำฝนโดยเฉพาะข้าวเหนียว ลาวและไทยจัดในกลุ่มที่นับถือศาสนาเดียวกัน คือศาสนาพุทธนิกายเถรวาท

2. ลาวเทิง

ลาวเทิงคือกลุ่มที่อาศัยอยู่ในที่ราบสูง ได้แก่ มอญ-เขมร (อาศัยอยู่ในพื้นที่สูงประมาณ 300-1200 เมตรจากระดับน้ำทะเลปานกลาง) ในภาคเหนือและภาคใต้ของลาว ได้แก่ ขมุ, ทิน, ละเมิด, บรู, กะตู่, กะตาง, อาลัค ฯลฯ ลาวเทิงบางครั้งถูกเรียกว่าพวก “ข่า” ซึ่งหมายถึง “ทาส” หรือ “ผู้รับใช้” ในภาษาลาว การค้าขายระหว่างกลุ่มลาว

เทิง กับกลุ่มอื่นๆ ใช้วิธีการแลกเปลี่ยนสินค้า เครื่องมือ ที่ทำด้วยเหล็กเป็นสิ่งพิเศษ สำหรับกลุ่มลาวเทิง ที่มีชีวิตความเป็นอยู่อยู่กับธรรมชาติ

3. ลาวสูง

ลาวสูง คือผู้ที่อาศัยอยู่บนที่สูงในภูเขา (ความสูงมากกว่า 1,000 เมตร ขึ้นไปจากระดับน้ำทะเลปานกลาง) ซึ่งสันนิษฐานว่าเป็นกลุ่มที่อพยพมาจากพม่า, ธิเบต และตอนใต้ของจีน เมื่อศตวรรษที่ผ่านมา กลุ่มที่มีจำนวนมากที่สุดคือ ม้ง หรือแม้ว ประมาณ 2 แสนคน แบ่งออกเป็น 4 กลุ่ม คือ White Hmong, Striped Hmong, Red Hmong และ Black Hmong (แบ่งตามสีของเครื่องแต่งกาย) ซึ่งส่วนใหญ่อาศัยอยู่ใน 4 แขวง ทางภาคเหนือของลาว รวมทั้งแขวงบริคำไชยของภาคกลาง การเกษตรของชาวม้งได้แก่การปลูกข้าวไร่ ข้าวโพด โดยการหักร้างถางพง และมีการเลี้ยงสัตว์ เช่น ควาย, หมู และไก่ ซึ่งส่วนใหญ่มีการค้าขายในลักษณะแลกเปลี่ยนสินค้า

สำหรับกลุ่มที่มีจำนวนรองลงมาได้แก่ เมียน หรือเย้า ประมาณ 3-5 หมื่นคน ส่วนใหญ่อาศัยอยู่ในแขวงหลวงน้ำทา หลวงพระบาง บ่อแก้ว อุคมไซ และพงสาตี ส่วนกลุ่มอื่นๆ เช่น ลาฮู อาข่า ญ๋อย มีจำนวนน้อย ซึ่งบางส่วนอาศัยปะปนอยู่กับกลุ่มลาวเทิง

การปกครองคณะสงฆ์ลาว^(๑)

การปกครองคณะสงฆ์ลาว ภายหลังการเปลี่ยนแปลงการปกครองในปี ค.ศ. 1975 ภายใต้อำนาจ “คณะกรรมการพุทธศาสนาสัมพันธ์ลาว” ((The Contral State Council of Bonze) ประกอบด้วยประธานกรรมการพุทธศาสนาสัมพันธ์ลาว (The king of Bonze) ที่เวียงจันทน์ (Vientiane) เป็นผู้มีอำนาจสูงสุด และมีตำแหน่งรองลงไปคือ ประธานพุทธศาสนาสัมพันธ์ระดับแขวง (Khwaeng or Provinces) ระดับเมือง (Muang or districts) ระดับตาแสง (Tasseng or Subdistricts or Cantons) และมีเจ้าอาวาสปกครองในวัดระดับบ้าน (baan or Villages) แต่ละตำแหน่งมีวาระ 5 ปี แต่อาจถูกเสนอชื่อให้

ดำรงตำแหน่งต่อไปอีกได้ สำหรับคณะกรรมการพุทธศาสนาสัมพันธ์ลาว มีตำแหน่งในคณะกรรมการประกอบด้วย ประธาน, รองประธาน, เลขานุการ และคณะกรรมการอีกจำนวนหนึ่ง ซึ่งโครงสร้างดังกล่าวก็ทำเช่นเดียวกันในระดับแขวง ในการเลือกตั้งคณะกรรมการ อาจใช้วิธีการหย่อนบัตร ลงคะแนน หรืออาจถูกเสนอชื่อให้เป็นเลขก็ได้ เพราะพระสงฆ์ส่วนใหญ่ไม่อยากจะดำรงตำแหน่ง

สำหรับนิกายของพุทธศาสนาในลาวที่นับถือแบบเถรวาท (Theravada Buddhism) ในอดีตเคยแบ่งเป็น มหานิกาย (Mahanikai sect) และ ธรรมยุตินิกาย (Thammayut sect) นั้นภายหลังเปลี่ยนแปลงการปกครอง ทั้ง 2 ส่วนถูกยกเลิกไปให้นับถือศาสนาพุทธเพียงหนึ่งเดียว (only one official sect, the “Lao Sangha”) เรียกว่า พระสงฆ์ลาว (Song Lao) ทั้งนี้เพื่อมิให้มีการแบ่งแยกขึ้นในศาสนาพุทธ อย่างไรก็ตาม กิจกรรมต่างๆ ที่ฝ่ายธรรมยุติ เคยปฏิบัติก็ยังคงปฏิบัติได้ในปัจจุบัน

ตัวอย่างโครงสร้างคณะกรรมการพุทธศาสนาสัมพันธ์ลาว ประจำแขวงหลวงพระบาง (Luang Prabang Province)⁽⁶⁾

1. คณะกรรมการประจำแขวง มี 18 รูป บริหารงานทั่วไป

- | | |
|---------------|--------|
| 1.1 ประธาน | 1 รูป |
| 1.2 รองประธาน | 6 รูป |
| 1.3 กรรมการ | 11 รูป |

2. การแบ่งฝ่ายรับผิดชอบ

ประกอบด้วยฝ่ายต่างๆ ดังนี้

- | |
|-------------------------|
| 2.1 ฝ่ายบริหารและปกครอง |
| 2.2 ฝ่ายการศึกษา |
| 2.3 ฝ่ายเผยแพร่ |
| 2.4 ฝ่ายสาธารณสุข |

มีการประชุมอย่างน้อยปีละครั้ง เมื่อเกิดปัญหาสำคัญไม่อาจแก้ไขได้ให้นำเรื่องเข้าสู่ที่ประชุมใหญ่ที่เวียงจันทน์ (Vientian) ซึ่งจะมีการประชุมกันทุกปี เพื่อกำหนดนโยบายทั่วไป การประชุมจะมีขึ้นประมาณเดือนธันวาคมของทุกปี

พระพุทธศาสนากับการปกครองของลาว

ในการปกครองของประเทศ รัฐธรรมนูญแห่งสาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว (The Lao People's Democratic Republic หรือ Lao P.D.R.) ที่ประกาศใช้ในปี ค.ศ. 1991 มาตรา 30 “พลเมืองลาว มีสิทธิเสรีภาพ ในการเชื่อถือ หรือไม่เชื่อถือศาสนา”⁽⁷⁾ นั้นหมายความว่า พลเมืองลาวมีอิสระในการที่จะนับถือหรือไม่นับถือศาสนาใดๆ ก็ได้ สำหรับพุทธศาสนาในลาว เนื่องจากว่าลาวประกอบด้วยพลเมืองที่มีกลุ่มชาติพันธุ์ (Ethnic group) อยู่เป็นจำนวนมากที่สุด และนับถือพุทธศาสนาแทบโบราณ ซึ่งได้มีการเผยแพร่พุทธศาสนาไปยังกลุ่มอื่นๆ ตลอดเวลา ดังนั้นบทบาทของศาสนาพุทธต่อการปกครองประเทศ จึงเป็นเรื่องสำคัญ

องค์กรทางการเมืองที่สำคัญที่เกี่ยวข้องกับศาสนาพุทธ ตั้งแต่ระดับศูนย์กลาง จนถึงระดับพื้นฐาน (ระดับหมู่บ้าน) ได้แก่ “แนวโฮม” หรือแนวลาวสร้างชาติ (The Lao front for national Construction)

หน้าที่หลักของแนวโฮม (LFNC)⁽⁸⁾

1. ปลุกกระดมประชาชนเผ่าต่างๆ ให้มีความสามัคคีเป็นน้ำหนึ่งใจเดียวกัน เพื่อร่วมมือจัดตั้งองค์กรของรัฐ และปฏิบัติตามกฎหมาย
2. ปลุกกระดมให้ประชาชนรักชาติ รักษาความสงบในชาติโดยเริ่มที่ระดับหมู่บ้าน
3. ปลุกกระดมให้ประชาชนมีการพัฒนาทางเศรษฐกิจ แก้ไขชีวิตความเป็นอยู่ตามนโยบายของรัฐ

4. ปลูกระดมให้ประชาชนมีส่วนร่วมในด้านการศึกษา ศิลปะ วรรณคดี และ
สาธารณสุข
5. เป็นผู้ชี้นำช่วยเหลือองค์กรทางศาสนาทุกศาสนาในประเทศลาว

ระบบโครงสร้างของแนวโฮม (LFNC)⁽⁹⁾

แนวโฮมมีหลายระดับ ได้แก่ ระดับศูนย์กลางที่ตั้งอยู่ที่เวียงจันทน์ (Vientain) รองลงไปคือ แนวโฮมระดับแขวง (Kwaeng or Provinces) ระดับเมือง (muang or district) ระดับตาแสง (tasseng or Subdistricts or Cantons) และระดับบ้าน (baan or Villages) สำหรับแนวโฮมระดับศูนย์กลาง มีหน้าที่พิเศษเพิ่มอีกคือหน้าที่ติดต่อสัมพันธ์กับต่างประเทศ เช่นด้านการศาสนาต่างๆ ที่เกี่ยวข้องในโลก

คณะกรรมการของแนวโฮม

คณะกรรมการแนวโฮมเริ่มจากการคัดเลือกจากระดับหมู่บ้าน ถ้าเป็นหมู่บ้านขนาดใหญ่ ประมาณ 5 คน หมู่บ้านขนาดเล็ก 3 คน เรียกว่าคณะแนวบ้าน จากนั้นไปคัดเลือกระดับตาแสง ถ้าเป็นตาแสงขนาดใหญ่จำนวน 15 คน ถ้าขนาดเล็ก 7 คน ในจำนวนนี้มีพระสงฆ์ 1 รูป จากนั้นไปคัดเลือกระดับเมือง ถ้าเป็นเมืองใหญ่จำนวน 15 คน ถ้าเป็นเมืองเล็ก จำนวน 7 คน ในจำนวนนี้มีพระสงฆ์ 1 รูป จากนั้นไปคัดเลือกระดับแขวง ถ้าแขวงใหญ่ 50 คน แขวงเล็ก 20 คน มีพระสงฆ์ 1 รูป และสุดท้ายมีการเลือกตั้งระดับศูนย์กลางที่เวียงจันทน์ ซึ่งมีจำนวนประมาณ 100 คน

คุณสมบัติของผู้ที่จะเป็นแนวโฮม

1. เป็นผู้ที่จิตใจหนักแน่นมั่นคง
2. มีความรู้ทางการเมือง มีความสามารถรวบรวมประชาชน
3. มีระดับการศึกษาไม่ต่ำกว่าประถมศึกษา
4. เป็นผู้ที่ประชาชนเชื่อมั่นศรัทธา ห่วงใยประชาชน
5. มีสุขภาพแข็งแรงสมบูรณ์

สำหรับแนวโฮมระดับบ้าน และระดับคาแสง ไม่มีเงินเดือน ไม่มีค่าตอบแทน เงินเดือนจะเริ่มมีในระดับแนวโฮมเมืองขึ้นไป

การทำหน้าที่ของแนวโฮมในระดับหมู่บ้าน

1. ปลุกกระดมประชาชนทุกเพศ ทุกวัยให้หมั่นศึกษา เพิ่มผลผลิตและบูรณ วัควาอาราม
2. นำผู้เจ็บป่วยส่งโรงพยาบาล ให้เลิกมกมายเรื่องผี
3. กำกับดูแลและสนับสนุนให้เด็กเข้าโรงเรียน นับตั้งแต่ชั้นอนุบาลขึ้นไป
4. ระดมประชาชนทำความสะอาดบ้านเรือน และถนนหนทางเดือนละครึ่ง
5. ป้องกันโรคระบาด โดยการสนับสนุนให้ทุกคนครัวเรือนมีส้วม
6. สนับสนุนให้ชาวบ้านช่วยเหลือกัน เมื่อมีผู้เจ็บป่วยต้องไปเยี่ยม ให้กำลังใจ เมื่อตายต้องเข้าร่วมพิธีศพของเพื่อนบ้าน
7. รักษา และซ่อมแซมวัควาอาราม รักษาพระพุทธรูป เมื่อมีงานบุญต้องตั้ง “นายกั้ง” เป็นผู้ดูแลเงินเพื่อบูรณะวัด รวมทั้งเป็นผู้ประสานงานในการ บริจาคเงินของประชาชนในงานบุญต่างๆ เป็นผู้จัดตั้ง “คณะบุญ หรือคณะ กรรมการเพื่อทำบุญ” ขึ้น เพื่อดำเนินการให้งานบุญนั้นสำเร็จลุล่วงไปด้วย ดี ในกรณีที่ประชาชนนับถือศาสนาอื่นก็ต้องดูแลอย่างดีเช่นเดียวกัน

แนวโฮม กับศาสนาพุทธ⁽¹⁰⁾

พรรคประชาชนปฏิวัติลาว (The Lao People's Revolutionary Party หรือ LPRP) และรัฐบาลลาวได้มอบหมายให้แนวโฮมกำกับดูแล และติดตามผลเพื่อให้ พระพุทธศาสนาปฏิบัติให้สอดคล้องกับแนวทางของพรรค (LPRP)

บทบาทหน้าที่ของพระสงฆ์

1. เทศนาสั่งสอน เผยแพร่ศาสนาให้ประสานกับแนวนโยบายของพรรค
2. ช่วยเหลือด้านการศึกษาแก่ลูกหลานประชาชน โดยเฉพาะลูกคนจน ให้มี โอกาสได้บวชเรียน

3. ค้นคว้า ผลิต และปรุงแต่งยาสมุนไพรเพื่อช่วยเหลือประชาชน
4. ผลิตต้นกล้าพันธุ์พืชที่กินได้ แจกจ่ายประชาชน
5. ปกปักรักษาทรัพย์สินสมบัติของวัด ปฏิสังขรวัด จัดบรรยากาศภายในวัดให้สะอาดร่มเย็น

ในส่วนของภาครัฐบาล ก็ได้มอบให้กรมศาสนา (The Department of Religious หรือ DRA) เป็นผู้กำกับดูแล ในเรื่องนโยบาย, งบประมาณ และหนังสือ ตำราต่างๆ แก่วัด และพระสงฆ์

การปกครองคณะสงฆ์ของไทย⁽¹¹⁾

ตามพระราชบัญญัติคณะสงฆ์ พ.ศ. 2505 ได้จัดระเบียบการปกครองคณะสงฆ์ โดยมีมหาเถรสมาคมกำกับดูแล ประกอบด้วยสมเด็จพระสังฆราช ทรงดำรงตำแหน่งเป็นประธานกรรมการ สมเด็จพระราชาคณะทุกรูปเป็นกรรมการ และพระราชาคณะซึ่งสมเด็จพระสังฆราชแต่งตั้งไม่ต่ำกว่าสี่รูป และไม่เกินแปดรูปเป็นกรรมการ โดยมีอธิบดีกรมการศาสนาเป็นเลขาธิการมหาเถรสมาคม มีอำนาจหน้าที่ปกครองคณะสงฆ์ให้เป็นไปโดยเรียบร้อย โดยการตรากฎหมายมหาเถรสมาคม ออกข้อบังคับ วางระเบียบ หรือออกคำสั่งโดยไม่ขัดแย้งกับกฎหมาย และพระธรรมวินัย

ในการปกครองสงฆ์ ส่วนภูมิภาค มหาเถรสมาคม จัดระเบียบการปกครองโดยให้มีการแบ่งเขตการปกครอง ดังนี้ 1. ภาค, 2. จังหวัด, 3. อำเภอ, 4. ตำบล การปกครองคณะสงฆ์ส่วนภูมิภาคให้พระภิกษุเป็นผู้ปกครองตามลำดับชั้น ดังนี้ 1. เจ้าคณะภาค 2. เจ้าคณะจังหวัด 3. เจ้าคณะอำเภอ 4. เจ้าคณะตำบล 5. เจ้าอาวาส การแต่งตั้งถอดถอนตำแหน่งปกครองคณะสงฆ์ เป็นหลักเกณฑ์และวิธีการที่กำหนดโดยกฎหมายมหาเถรสมาคม

การปกครองคณะสงฆ์ส่วนกลาง แบ่งเขตการปกครองดังนี้

1. เจ้าคณะใหญ่หนกลาง ปกครองคณะสงฆ์ ภาค 1,2,3,13,14,15

2. เจ้าคณะใหญ่หนเหนือ ปกครองคณะสงฆ์ ภาค 4,5,6,7
3. เจ้าคณะใหญ่หนตะวันออก ปกครองคณะสงฆ์ ภาค 8,9,10,11,12
4. เจ้าคณะใหญ่หนใต้ ปกครองคณะสงฆ์ ภาค 16,17,18
5. เจ้าคณะใหญ่คณะธรรมยุติ (Thammayut) ปกครองคณะสงฆ์ธรรมยุติภาค
ทุกภาค

สำหรับจังหวัดในภาคอีสานอยู่ภายใต้การปกครองของคณะใหญ่หนตะวันออก คือภาค 8,9,10 และ 11 ดังนี้

ภาค 8 มี 5 จังหวัด คือ อุตรธานี, หนองคาย, เลย, สกลนคร และหนองบัวลำภู

ภาค 9 มี 4 จังหวัด คือ ขอนแก่น, มหาสารคาม, กาฬสินธุ์ และร้อยเอ็ด

ภาค 10 มี 6 จังหวัด คือ อุบลราชธานี, ศรีสะเกษ, นครพนม, ยโสธร มุกดาหาร
และอำนาจเจริญ

ภาค 11 มี 4 จังหวัด คือ นครราชสีมา, บุรีรัมย์ ชัยภูมิ และสุรินทร์

สำหรับรัฐธรรมนูญแห่งราชอาณาจักรไทย ปี พ.ศ. 2540 ได้กำหนดไว้ในมาตรา 38 ที่ให้สิทธิเสรีภาพแก่ประชาชนในการนับถือศาสนาได้ตามความเชื่อของตน

นอกจากนี้ ในการปกครองประเทศพุทธศาสนานับกับกรมการศาสนา กระทรวงศึกษาธิการ ซึ่งมีหน้าที่กำกับดูแลเรื่องนโยบาย งบประมาณ และการศึกษา

จากทั้งหมดที่กล่าวมา การปกครองคณะสงฆ์ของลาว และไทย มีข้อที่คล้ายคลึงกัน เช่น ไทย สมเด็จพระสงฆราชเป็นประมุขสูงสุด ในขณะที่ลาวมีประธานพุทธศาสนาสัมพันธ์ลาว เป็นประมุขสูงสุด ไทยมีมหาเถรสมาคมเป็นองค์กรปกครองสูงสุด ในขณะที่ลาวมีคณะกรรมการพุทธศาสนาสัมพันธ์ลาวเป็นองค์กรปกครองสูงสุด และทั้ง 2 ประเทศ มีกรมศาสนาเป็นผู้กำกับดูแล ส่วนข้อแตกต่างที่ชัดเจน คือพุทธศาสนาในลาวมิได้แยกนิกาย ถือเป็นหนึ่งเดียว คือพระสงฆ์ลาว (Lao Sangha หรือ Song Sao) ในขณะที่ไทยแบ่งออกเป็น 2 นิกาย คือธรรมยุตินิกาย (Thammayut Sect) และ มหานิกาย (Mahānikāi Sect) และแยกกันปกครองในการสั่งสอนเผยแผ่พุทธศาสนาในลาวต้องสอดคล้องกับแนวนโยบายของพรรค (LPRP) ภายใต้การกำกับดูแล

ของแนวโฮม ในขณะที่ไทยไม่มีในส่วนนี้ อย่างไรก็ตาม ทั้ง 2 ประเทศก็ให้อิสระเสรีในการนับถือศาสนาแก่ประชาชนโดยมีการตราเป็นกฎหมายในรัฐธรรมนูญ

ระบบการศึกษาของพระสงฆ์ลาว⁽¹²⁾

ภายหลังการเปลี่ยนแปลงการปกครองในปี ค.ศ. 1975 ระบบการศึกษาของพระสงฆ์ลาวได้มีทั้งหมด 3 ระดับ คือ ระดับประถมศึกษา ระดับมัธยมศึกษา และระดับอุดมศึกษา

1. ระดับประถมศึกษา (Primary School) (ป.3-5)

เริ่มเรียนตั้งแต่ชั้นประถมปีที่ 3 (Grade-3) ถึงชั้นประถมปีที่ 5 คือเริ่มเรียนตั้งแต่อายุ 9-12 ปี โรงเรียนประถมศึกษานี้ จะมีอยู่ทั่วไปตามแขวง (Province) ต่างๆ ทั่วประเทศ

2. ระดับมัธยมศึกษา (Secondary School) (ม.1-3)

เริ่มเรียนตั้งแต่ระดับชั้นมัธยมปีที่ 1 ถึงมัธยมปีที่ 3 รับผู้ที่เรียนจบจากชั้นประถมปีที่ 5 โรงเรียนในระดับนี้จะอยู่ตามแขวงสำคัญๆ เช่น เวียงจันทน์, หลวงพระบาง, สุวรรณเขต, จำปาสัก มากหรือน้อยแตกต่างกันไป วิชาที่เรียน แบ่งออกเป็นวิชาด้านธรรมะ เช่น การสวดมนต์ การทำใจและกายให้สงบ, หลักธรรมะในระดับต่างๆ นอกจากนี้ยังต้องเรียนวิชาสามัญ เช่น เคมี ชีว ฟิสิกส์ ภาษาอังกฤษ อีกด้วย

โรงเรียนมัธยมสำหรับภิกษุตามแผนนี้ แบ่งออกเป็น 2 สาย

- (1) สายสามัญ เรียนวิชาด้านธรรมะ และวิทยาศาสตร์
- (2) โรงเรียนสร้างครูสงฆ์ คือเรียนเพื่อไปเป็นครูสอนพระ ต้องเรียนวิชาครูเสริมเพิ่มจากวิชาของสายสามัญ

ระยะเวลาการเรียนแบ่งออกเป็น 2 ภาคเรียน คือ

- (1) ภาคที่ 1 กรกฎาคม - พฤศจิกายน
- (2) ภาคที่ 2 พฤศจิกายน - มิถุนายน

ปิดภาคเรียน เมษายน - มิถุนายน ครูที่สอนมีทั้งพระ และฆราวาส

ผู้ที่เรียนปกติไม่ต้องเสียค่าเล่าเรียน ยกเว้นโรงเรียนที่ขาดแคลนครู เช่น วิชาภาษาอังกฤษ ที่ต้องจ้างครูมาสอน จึงอาจต้องเสียค่าเล่าเรียน ปีละประมาณ 300 กีบ (Kip) ผู้ที่จบการศึกษา จะได้รับใบประกาศนียบัตร

3. ระดับอุดมศึกษา (อ.1-3)

เป็นการศึกษาในระดับสูง มี 3 ระดับคือ อ.1-3 มีสถานศึกษาอยู่ที่ศูนย์กลาง คือ เวียงจันทน์ เพียงแห่งเดียว คือมหาวิทยาลัยสร้างครูสงฆ์วัดธาตุหลวง และวัดองค์อื่น รวม 2 สถาบัน คุณสมบัติของผู้ที่เข้าเรียนต้องจบมัธยมศึกษา มี 2 ประเภท

(1) ประเภทโควต้า

คือผู้ที่จบมัธยมศึกษาจากแขวงต่างๆ แล้วได้รับคัดเลือกจากแขวงโดยความเห็นชอบของ พุทธศาสนาสัมพันธ์ลาว (The Central State Council of Bonze) ส่งให้เข้ามาเรียนตามโควต้าของสถาบันที่เวียงจันทน์ ให้ไว้ คุณสมบัติของพระเหล่านี้ นอกจากจะต้องจบ ม.3 แล้ว ต้องไปช่วยสอนในโรงเรียนประถมศึกษาในชนบท หรือ โรงเรียนมัธยมศึกษาในเมือง เป็นเวลา 1 ปี เสียก่อน จึงจะถูกคัดเลือก และเมื่อจบอุดมศึกษาแล้ว ต้องกลับไปใช้ทุนสอนให้กับรัฐบาลตามที่รัฐจะกำหนดว่าให้สอนที่ใด

(2) ประเภททั่วไป

คือผู้ที่จบ ม. 3 แล้วสอบเรียนต่อในระดับอุดมศึกษาได้เอง โดยไม่เกี่ยวข้องกับรัฐ เมื่อจบแล้วสามารถประกอบอาชีพได้อย่างอิสระ

ระบบการศึกษาของพระสงฆ์ไทย⁽¹³⁾

การศึกษาของคณะสงฆ์ได้เริ่มเข้าสู่ระบบ อย่างมีแบบแผนตั้งแต่สมัยรัชกาลพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว (รัชกาลที่ 5) เป็นต้นมา เนื่องจากพระสงฆ์มีความจำเป็นต้องปรับตัวให้ทันกับความเปลี่ยนแปลงของโลก เดิมทีวัดเป็นสถานที่แห่งแรกที่ทำให้การศึกษาแก่เยาวชน รวมไปถึงประชาชนทั่วไป ทั้งอย่างเป็นระบบ และในรูปของการเทศนาสั่งสอน ดังนั้นเพื่อให้มีความรอบรู้แตกฉาน พระภิกษุ

สามแผนนอกจากจะต้องเรียนพระปริยัติธรรมแล้ว จำเป็นต้องเรียนวิชาการต่างๆ ควบคู่กันไปด้วย การพัฒนาบุคลากรทางศาสนา โดยเฉพาะการจัดการศึกษาให้แก่พระสงฆ์จึงมีการพัฒนาไปอย่างไม่หยุดนิ่ง โดยมีรูปแบบการจัดโครงสร้างทางการศึกษา ตั้งแต่ระดับเริ่มต้นไปจนกระทั่งถึงการศึกษาในระดับสูง และมีการกระจายโอกาสทางการศึกษาไปยังส่วนภูมิภาคทั่วประเทศ

ปัจจุบัน แม้ว่าการศึกษาของคณะสงฆ์ จะมีวิวัฒนาการไปอย่างกว้างขวางก็ตาม ก็ยังมีการจัดการศึกษาที่สืบทอดมาจากยุคสมัยก่อน 2 สายด้วยกัน คือ

1. การศึกษาพระปริยัติธรรมแผนกธรรม
2. การศึกษาพระปริยัติธรรมแผนกบาลี

1. การศึกษาพระปริยัติธรรมแผนกธรรม

การศึกษาพระปริยัติธรรมแผนกธรรม มีการพัฒนากันมาหลายยุคหลายสมัย จวบจนปัจจุบัน ถือเป็นการศึกษาขั้นพื้นฐานของสงฆ์ มี 3 ระดับ คือ 1. นักธรรมชั้นตรี, 2. นักธรรมชั้นโท, 3. นักธรรมชั้นเอก ผู้ที่บวชเป็นพระภิกษุสงฆ์ทุกรูป ต้องศึกษานักธรรมตรี เป็นอย่างน้อย ซึ่งจะมีการจัดสอบปีละ 1 ครั้ง เรียกการสอบธรรมหนังสือที่ศึกษาชื่อหนังสือนวโกวาท เป็นการศึกษาพุทธประวัติ วินัยสงฆ์ และกระพุทธรธรรม

2. การศึกษาพระปริยัติธรรม แผนกบาลี

การศึกษาพระปริยัติธรรมแผนกบาลี มีหลักสูตรและกฎเกณฑ์การเรียนแตกต่างไปจากแผนกธรรม คือมีการเรียนการสอนในชั้นเรียน และมีการจัดสอบเช่นกัน ประกาศนียบัตรทางสงฆ์ที่ได้รับจะมีตั้งแต่ เปรียญธรรม ประโยคที่ 2 เปรียญธรรม ประโยคที่ 3 (มหาเปรียญ) ไปจนกระทั่งถึงเปรียญธรรมประโยคที่ 9 (ซึ่งเทียบเท่ากับ วุฒิปริญญาตรี ทางโลก) พระสงฆ์ผู้ที่ศึกษาเปรียญธรรมประโยคที่ 1-2 ได้ต้องศึกษานักธรรมตรี และสอบผ่านระดับนักธรรมตรีแล้ว กฎเกณฑ์ในการศึกษาพระปริยัติธรรมแผนกบาลี ยังคงมีความสัมพันธ์กับการศึกษาพระปริยัติธรรมแผนกธรรม

ตรงที่ผู้ผ่านการศึกษานักธรรมชั้นตรี จะมีสิทธิศึกษาและสอบพระปริยัติธรรมแผนกบาลีได้ไม่เกินเปรียญธรรมประโยค 3 ผู้ที่ได้นักธรรมชั้นโท จะสอบเปรียญธรรมได้ไม่เกินประโยค 6 และผู้ที่จบนักธรรมชั้นเอกจึงจะสอบเปรียญธรรมถึงประโยค 9 ได้

พระภิกษุสามเณรที่สอบได้ ชั้นเปรียญธรรมชั้น ป.ธ.3 (มหาเปรียญ) จะได้รับพระราชทานพัดยศ จากพระมหากษัตริย์ และใช้คำนำหน้าชื่อเรียกว่า “มหา” ส่วนผู้ที่สอบได้ ป.ธ.6 (เปรียญโท) และ ป.ธ.9 (เปรียญเอก) จะได้รับพระราชทานพัดยศจากพระหัตถ์ของพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัว ซึ่งจะพระราชทานด้วยพระองค์เอง

การศึกษาในระดับอุดมศึกษาของสงฆ์

ปัจจุบันสถาบันสงฆ์ได้มีการจัดการศึกษา ในระดับมหาวิทยาลัย 2 แห่ง ผลิตนุคลากรระดับปริญญาตรี และปริญญาโท คือ

1. มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณ์ (ตั้งอยู่วัดมหาธาตุ)
2. มหามกุฏราชวิทยาลัย (ตั้งอยู่วัดบวรนิเวศวิหาร)

1. มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณ์ในพระบรมราชูปถัมภ์

เดิมมีชื่อเรียกว่า มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย เป็นสถาบันการศึกษาของคณะสงฆ์ไทย ซึ่งพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวได้ทรงสถาปนาขึ้นในปี พ.ศ. 2432 มีชื่อเรียกในครั้งนั้นว่า มหาธาตุวิทยาลัย ข้อกำหนดของพระสงฆ์ผู้มีสิทธิเข้าศึกษาสถาบันแห่งนี้ ต้องจบการศึกษาเปรียญธรรม ประโยคที่ 3 (มหาเปรียญ)

ระดับต่ำกว่าปริญญา มี 4 แผนก ได้แก่

- (1) หลักสูตรประกาศนียบัตร อบรมครูศาสนาศึกษาชั้นสูง (หลักสูตร 2 ปี)
- (2) หลักสูตรประกาศนียบัตร “บาลีเตรียมอุดม” (หลักสูตร 2 ปี)
- (3) หลักสูตรประกาศนียบัตร “บาลีมัธยมศึกษา” (หลักสูตร 2 ปี)
- (4) หลักสูตรประกาศนียบัตร “บาลีมัธยมศึกษา” (หลักสูตร 6 ปี)

ระดับปริญญาตรี มีการจัดการศึกษา 4 คณะ คือ

- (1) คณะพุทธศาสตร์
- (2) คณะครุศาสตร์
- (3) คณะมนุษยศาสตร์
- (4) คณะสังคมศาสตร์

การจัดการศึกษาของมหาวิทยาลัยแห่งนี้ ได้มีการขยายเครือข่ายไปยังส่วนภูมิภาค เป็นสาขาหลายแหล่ง ตามภาคต่างๆ อาทิเช่น วิทยาลัยสงฆ์ภาคตะวันออกเฉียงเหนือ ตั้งอยู่จังหวัดหนองคาย วิทยาลัยสงฆ์ภาคทักษิณ ตั้งอยู่ที่วัดแจ้งอำเภอเมือง จังหวัดนครศรีธรรมราช วิทยาลัยสงฆ์ล้านนา ตั้งอยู่ที่วัดสวนดอก อำเภอเมืองจังหวัดเชียงใหม่ ทั้งนี้เพื่อเป็นการเปิดโอกาส และเพื่อให้พระสงฆ์ที่มีความประสงค์จะศึกษาต่อในระดับสูง สะดวกในการเดินทางมาศึกษาเพิ่มขึ้น และปัจจุบันยังมีการขยายการเรียนการสอนในระดับปริญญาโท และจะมีการขยายต่อในระดับที่สูงขึ้นต่อไปในอนาคต

2. มหามกุฏราชวิทยาลัย ในพระบรมราชูปถัมภ์

มหามกุฏราชวิทยาลัยในพระบรมราชูปถัมภ์ ได้เริ่มก่อตั้งขึ้นเมื่อวันที่ 1 ตุลาคม 2436 โดยพระบรมราชานุญาต ของพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว (รัชกาลที่ 5) จัดตั้งขึ้นในบริเวณวัดบวรนิเวศวิหาร พระอารามหลวง พระราชทานนามว่า มหามกุฏราชวิทยาลัย เพื่อเป็นที่เล่าเรียนศึกษาพระปริยัติธรรมของภิกษุสามเณรในคณะธรรมยุติกนิกาย คู่กันกับวิทยาลัยที่ทรงพระกรุณาโปรดเกล้าฯ ตั้งขึ้นบริเวณวัดมหาธาตุฯ สำหรับพระภิกษุสามเณรในมหานิกาย โดยมีกรมหมื่นวชิรญาณวโรรส เป็นประธานทรงจัดการวิทยาลัยนี้ขึ้น

ปัจจุบัน มีการจัดการเรียนการสอนในระดับปริญญา ใน 4 คณะ ดังนี้ คือ (1) คณะศิลปศาสตร์ (2) คณะศาสนาและปรัชญา (3) คณะสังคมศาสตร์ (4) คณะศึกษาศาสตร์ และได้มีการจัดตั้งสาขาในส่วนภูมิภาคเพื่อกระจายโอกาสให้แก่ภิกษุสงฆ์ ที่อยู่ห่างไกลได้ศึกษา เช่น วิทยาลัยสงฆ์ กำแพงแสน ตั้งอยู่ที่วัดหนองกร่าง อำเภอ - กำแพงแสน จังหวัดนครปฐมแห่งหนึ่ง และที่ วิทยาลัยวังน้อยหรือมหาวิทยาลัยราชภัฏ

ราชวิทยาลัย ตั้งอยู่ที่อำเภอวังน้อย จังหวัดพระนครศรีอยุธยาอีกแห่งหนึ่ง

จะเห็นว่า สถาบันสงฆ์ไทย ได้มีการพัฒนาการจัดการศึกษาเพื่อพัฒนาบุคลากรทางศาสนาขึ้นทั้งทางโลก และทางธรรมมิได้หยุดนิ่งนับแต่อดีตจนปัจจุบัน

กล่าวโดยสรุประบบการศึกษาของพระ และสามเณรของลาว และไทย ได้รับการเอาใจใส่ดูแลเป็นอย่างดี โดยเฉพาะผู้ที่อยู่ในชนบทที่ยากจน ก็มีโอกาสดำเนินการศึกษาได้ สำหรับประเทศไทย ได้กระจายสถาบันการศึกษาของสงฆ์ออกไปยังภูมิภาคต่างๆ อย่างกว้างขวาง ถึงขั้นอุดมศึกษาในขณะที่ลาวในระดับอุดมศึกษายังอยู่ที่ศูนย์กลางคือเวียงจันทน์ นอกจากนี้ ทั้ง 2 ประเทศ ยังเปิดโอกาสให้ผู้เรียนจบทางสงฆ์มีโอกาสประกอบอาชีพราชการหรืออาชีพอื่นๆ เมื่อลาสิกขาบท

ในสมัยอดีต ไทยและลาว เคยมีความสัมพันธ์ด้านการศึกษากันเป็นอย่างดี พระสงฆ์ลาว เคยมาศึกษาในประเทศไทยเป็นจำนวนมาก เช่นที่กรุงเทพมหานคร ที่วัดมหาธาตุ วัดบวรนิเวศวิหาร หรือที่ภาคอีสาน ในแถบจังหวัดอุบลราชธานี ฯลฯ ซึ่งพระสงฆ์ลาวเหล่านั้น มีหลายองค์ที่ได้รับหน้าที่สำคัญทางด้านพุทธศาสนาของลาวในปัจจุบัน

ประเพณี 12 เดือน ในลาวและอีสานของไทย⁽¹⁴⁾

ประเพณี 12 เดือน เป็นประเพณีในแต่ละรอบปี ของกลุ่มชนที่พูดภาษาไท-ลาว (Tai-Lao ethnolinguistic groups) แถบลุ่มแม่น้ำโขง (Mekong River Basin) ที่นับถือพุทธศาสนา ได้ปฏิบัติโดยยึดหลัก “ฮิตสิบสอง” คำว่า “ฮิต” มาจากคำว่า “จาริต” หรือ และ “สิบสอง” มาจาก 12 เดือน ดังนั้น “ฮิตสิบสอง” จึงหมายถึงจาริตประเพณีที่ชาวบ้านปฏิบัติกันในโอกาสต่างๆ ทั้งสิบสองเดือนของแต่ละปี จาริตประเพณีที่ปฏิบัติกัน นับว่าพระพุทธศาสนามีอิทธิพลอยู่มาก จากประเพณีสิบสองเดือน คือ “ฮิตสิบสอง” นี้ แสดงให้เห็นว่าทั้งชาวลาว (ในประเทศลาว หรือ Lao PDR.) และชาวอีสาน (ในประเทศไทย) ซึ่งเป็นกลุ่มชาติพันธุ์ (ethnic group) เดียวกัน ได้มีการนับถือศาสนาพุทธ และยึดมั่นในคำสอนของพุทธศาสนามาช้านาน ฮิตสิบสองที่นิยมปฏิบัติกันโดยทั่วไปมีดังนี้

บุญประเพณีของฮิดลิบสอง

ลำดับที่	ชื่อเดือน	บุญประเพณี	
		ลาว	อีสาน
1	เดือนอ้าย (ธันวาคม)	-บุญเข้ากรรม	-บุญเข้ากรรม
2	เดือนยี่ (มกราคม)	-บุญคูณลาน -หาฟืนมาไว้ (เตรียมฟืน)	-บุญคูณลาน
3	เดือนสาม (กุมภาพันธ์)	-บุญข้าวจี -บุญมาฆะบูชา	-บุญข้าวจี -บุญมาฆะบูชา
4	เดือนสี่ (มีนาคม)	-บุญพระเวส	-บุญพระเวส
5	เดือนห้า (เมษายน)	-บุญตั้งขานต์ขึ้น หรือ บุญปีใหม่ -หคตงฆ์พระ(สงน้ำพระ)	-บุญสงกรานต์
6	เดือนหก (พฤษภาคม)	-บุญบั้งไฟ -บุญวิสาขบูชา	-บุญบั้งไฟ -บุญวิสาขบูชา
7	เดือนเจ็ด (มิถุนายน)	-บุญซำฮะ (บุญเลี้ยงผีของหมู่บ้าน)	-บุญซำฮะ
8	เดือนแปด (กรกฎาคม)	-บุญเข้าพรรษา	-บุญเข้าพรรษา
9	เดือนเก้า (สิงหาคม)	-บุญข้าวประดับดิน	-บุญข้าวประดับดิน
10	เดือนสิบ (กันยายน)	-บุญข้าวสาก	-บุญข้าวสาก
11	เดือนสิบเอ็ด (ตุลาคม)	-บุญออกพรรษา -บุญไหลเรือไฟ (เรือที่ประดับด้วยไฟ)	-บุญออกพรรษา
12	เดือนสิบสอง (พฤศจิกายน)	-บุญกฐิน -บุญไหว้พระธาตุ	-บุญกฐิน

จะเห็นได้ว่า บุญประเพณี 12 เดือน ของผู้ที่นับถือศาสนาพุทธในประเศลาว และอีสานของไทย มีลักษณะคล้ายคลึงกันมาก สะท้อนให้เห็นถึงความสัมพันธ์ของประชาชนทั้ง 2 ฝ่ายของกลุ่มแม่น้ำโขง ก่อนที่จะถูกแบ่งแยกโดยเหตุผลทางการเมือง

การประกอบพิธีดังกล่าวข้างต้น นิยมทำกันในท้องถิ่นต่างๆ โดยทั่วไป ทั้งในลาว และประชาชนในภาคอีสาน แต่บางอย่างในบางท้องถิ่น อาจเลิกปฏิบัติไปบ้าง บางแห่งอาจมีมากกว่านี้ และประเพณีเหล่านี้บางท้องถิ่น อาจปฏิบัติผิดแผกแตกต่างกันไปบ้าง ทั้งนี้ย่อมขึ้นอยู่กับความนิยมและความเชื่อถือของประชาชนในแต่ละท้องถิ่นเป็นสำคัญ

อย่างไรก็ตาม บุญประเพณีที่ค่อนข้างจะได้รับความนิยม มีการถือปฏิบัติอย่างกว้างขวาง มีการเปลี่ยนแปลงค่อนข้างน้อย ทั้งในลาว และอีสานได้แก่บุญประเพณีในลำดับที่ 4,5,8,9,10,11,12 กล่าวเฉพาะในภาคอีสาน เมื่อการท่องเที่ยวเข้ามา ทำให้ประเพณีต่างๆ ถูกนำมาจัดเพื่อสนองตอบการท่องเที่ยว เช่น บุญแห่เทียนเข้าพรรษา ของจังหวัดอุบลราชธานี บุญไหลเรือไฟของจังหวัดนครพนม ฯลฯ นับเป็นสาเหตุหนึ่งที่ทำให้ประเพณีฮิตสิบสองของอีสานต้องเปลี่ยนแปลงไป

บทสรุป

พุทธศาสนานับว่ามีอิทธิพลต่อพฤติกรรม และความรู้สึกนึกคิดของกลุ่มชาติพันธุ์ ไทย-ลาว เป็นอย่างมาก พุทธศาสนาเป็นหลักในการยึดเหนี่ยวจิตใจ เป็นหลักแห่งความเชื่อถือศรัทธา ไม่ว่าจะเป็นความเชื่อส่วนบุคคล หรือความเชื่อของกลุ่มบุคคล และในทัศนของกลุ่มชาติพันธุ์ ไทย-ลาวนั้น ศาสนาที่นับถือแท้จริงคือศาสนาพุทธ แต่ในทางปฏิบัติในชีวิตประจำวัน อาจมีความเชื่อทางศาสนาพราหมณ์ ความเชื่อเกี่ยวกับเทวดา ภูต ผีเข้ามาผสมกลมกลืนด้วย จึงนับเป็นรูปแบบการนับถือศาสนาแบบชาวบ้าน (Folk Buddhism) และเนื่องจากพุทธศาสนาเป็นเครื่องยึดเหนี่ยวที่สำคัญของจิตใจ ดังนั้นเมื่อไปตั้งหมู่บ้านใหม่ ณ. ที่ใด ก็จะมีการสร้างวัดควบคู่ด้วย เพราะถือว่าเมื่อมีหมู่บ้านจากพระสงฆ์ มีพิธีกรรมจากหลักคำสอน และมีสถานที่ประกอบพิธีกรรม คือวัด ที่ประชาชนร่วมสร้าง ในลักษณะของการทำบุญ ด้วยความศรัทธา

ในด้านการเมืองการปกครอง ในกรณีของลาว การสั่งสอนพุทธศาสนาต้องสอดคล้องกับแนวนโยบายของพรรค (LPRP) ภายใต้การกำกับดูแลของแนวโฮม (LFNC) เนื่องจากลาวเพิ่งมีการเปลี่ยนแปลงการปกครองในปี ค.ศ. 1975 หลังจากมีสงครามกลางเมืองมายาวนาน ดังนั้น ความสามัคคีของคนในชาติจึงเป็นเรื่องสำคัญมาก พุทธศาสนาจึงถูกนำมาสนับสนุนต่อการสร้างชาติในระบอบนี้ ดังนั้นลาวจึงยกเลิกกรรมยุติและมหานิกาย ให้มีเพียง “พระสงฆ์ลาว” เพียงหนึ่งเดียว ภายใต้องค์กรปกครองของคณะกรรมการพุทธศาสนสัมพันธ์ลาว (The Central State Council of Bonze) ในกรณีของไทยพุทธศาสนายู่ภายใต้ “มหาเถรสมาคม” เป็นองค์กรปกครองสูงสุด ศาสนาพุทธจัดเป็นสถาบันสูงสุด หนึ่งใน 3 สถาบัน คือ ชาติ ศาสนา และพระมหากษัตริย์ กิจกรรมของพุทธศาสนามีส่วนสนับสนุนการเมืองการปกครองของไทยมาโดยตลอด

ในด้านการศึกษา พุทธศาสนาในลาวและไทย มีส่วนสำคัญในการให้การศึกษาทั้งทางด้านหลักคำสอน และโอกาสความก้าวหน้าในวิชาชีพ ในประเทศลาว ได้มีการจัดการศึกษาของสงฆ์ไว้ 3 ระดับ คือ ประถม, มัธยม และอุดมศึกษา เป็นการเปิดกว้างให้กับผู้ที่ยากจน ค้อยโอกาส และใฝ่เรียนอย่างเต็มที่ สำหรับประเทศไทย การจัดการศึกษาของสงฆ์มีถึงขั้นอุดมศึกษา ปัจจุบันเปิดสอนถึงปริญญาโท และอาจจะมีระดับปริญญาเอกในระยะเวลาอันใกล้ ซึ่งนับว่าเป็นการส่งเสริมความรู้ด้านพุทธศาสนา และให้โอกาสแก่ผู้ค้อยโอกาสเช่นเดียวกัน

เชิงอรรถ

1. Toruism Authority of Lao PDRI, Lao Heritage, (Vientian) 6-9
2. Sisaliew Sawangsuksa and other, Poomsad Lao, (Lao-Geography)(Vientian, 1989) 188-201.
3. Joe Cummings, Lao (Hawthorn Australia, 1994) 34-37.
4. เสาวภา ไพทยวัฒน์, พื้นฐานวัฒนธรรมไทย : แนวทางอนุรักษ์และพัฒนา (สำนักงานสถาบันราชภัฏ, กระทรวงศึกษาธิการ, 2538) 41-46.
5. สัมภาษณ์ : พระคำจัน , วัดแสนสุขาราม, แขวงหลวงพระบาง, สาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว, อายุ 72 ปี, วันที่ 13 ธันวาคม 2535.
6. สัมภาษณ์ : พระจันเพ็ง, วัดใหม่, แขวงหลวงพระบาง, สาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว, อายุ 60 ปี, วันที่ 13 ธันวาคม 2535.
7. รัฐธรรมนูญสาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว, ค.ศ. 1991 (เวียงจันทน์ 1991) 10.
8. สัมภาษณ์ : ท่านคำเผย จันทะสุก, ประธานแนวลาวสร้างชาติ (แนวโฮม) แขวงหลวงพระบาง, อายุ 56 ปี, วันที่ 13 ธันวาคม 2535.
9. Sisaliew Sawangsuksa and other, Poomsad Lao, (Lao Geoghaphy)(Vientian. 1989). 193-200.
10. สัมภาษณ์ : ท่าน จันทุมมา เขื่องฤทธิเดช, ประธานแนวลาวสร้างชาติ (แนวโฮม) บ้านสิญญเขื่อง, แขวงหลวงพระบาง, อายุ 53 ปี, วันที่ 17 พฤศจิกายน, 2535.
11. สิทธิพงศ์ ดันตยาพิศาลสุทธิ, พระราชบัญญัติคณะสงฆ์ พ.ศ. 2505 (กรุงเทพฯ) 138-144.
12. สัมภาษณ์ : พระสุวรรณ จันทะลาด, วัดหลวง, แขวงจำปาสัก, อายุ 37 ปี, วันที่ 24 พฤศจิกายน 2535.
13. สวัสดิ์ เขมกปสิทธิ์, ประวัติศาสตร์พุทธศาสนาในประเทศไทย (มหาวิทยาลัย - เชียงใหม่ 2537) 117-124
14. สีลา วีระวงศ์, อีตลีสอง, (วิทยาลัยครูอุบลราชธานี, 2530) 1-71 และ สาร สาระ-ทัศนันทน์, อีตลีสองคลองสิบสี่, (วิทยาลัยครูเลย, 2530) 1-80.

Looking Laos through Buddhism

SONGKOON CHANTACHON

Researcher

The Research Institute of Northeastern Art and Culture

Mahasarakham University

Looking Laos through Buddhism

1 Geography

The Lao People's Democratic Republic is situated in the heart of Southeast Asian mainland without the exit to the sea. It is bordered by the People's Republic of China in the North with the long area of 416 kilometres, Cambodia in the South with the long area of 492 kilometres, Vietnam in the east with the long area of 2,069 kilometres and Myanma in the northwest with the long area of 230 kilometres and Thailand in the west with the long area of 1,730 kilometres.

The Lao PDR covers 236,800 square kilometres having the long area from the north to the south about 1,000 kilometres with the population of 4.5 million people. It is rife with natural resources and various streams of rivers throughout the country. The Mekong river is the main river passing from the north to the south of the country. The whole areas of the country are in the tropical climate between the latitudes of 14° - 23° north and longitudes of 100° -108° east which makes the land fertile and suitable to planting. Most of the national population about 85 percent are farmers and agriculturists.

2 Government

The Lao PDR has changed the government from democracy to the new government since the late 1975 comprising 3 significant factors as follows:



1. The Lao People's Revolutionary Party : LPRP

Marxist-Leninist political philosophy is adopted as a basic of the party's way of thinking. It has been supremely established of labour force class in order to revolutionize production fundamental as well as culture. There will be networking in various agencies nationwide namely the army, ministry, department, school, hospital, etc. assisting to give advice and provide support to those agencies to facilitate their working effectively.

2. Public Democracy

2.1. Centralization consists of the 3 following institution :

(1) The supreme People's Assembly : SPA was established on 2 December 1975. It has the supreme power and is a representative of the population all over the country. Its functions are concerned with legislation, constitution, national economic and budget policies.

(2) Minister Council (Cabinet)

This council has the supreme power in government of the country, taking care of the national population and development of the country in various sides. There are 13 ministries.

(3) The Supreme Public Court (judiciary)

Its duty is concerned with the use of all national laws.

2.2. Local Government

The Lao PDR is divided into 16 khwaengs (provinces) and 1 vientiane prefecture. Each khwaeng is composed of muang (or district), tasseng (or subdistrict or canton) and baan or village. It is divided based on various principles such as economic, ethnic, and the governmental principles as well as the history of the community.

3. Public Organization

The organization established by gathering of people in term of organization has been set up by LPRP and supported by the government. There are networkings throughout the country comprising as follows :

3.1. Lao Youth Union

This organization performs its duties following to the ways of LPRP such as national protection, economic development and socialism encouragement.

3.2. Lao Labour Union

Lao Labour Union helps in provision of education and training to the labour forces to develop their living as well as to help in national protection and government.

3.3. Lao Women Union

Lao Women Union performs duties concerning providing education and training to women, protecting woman rights and constructing the nation.

3.4. The Lao Front for National Construction

This is the biggest organization comprising people from walks of life without discrimination of gender, age, race and religion. Its duties are concerned with national government construction, peace keeping, educational and cultural development, unity creation among various ethnic groups, encouragement of religious freedom and belief of the population, gender equality development, upgrading people's quality of life as well as having faith in socialism under the lead of LPRP.

Ethnic groups along the Mekong River

4

The ethnic groups in the northeastern or Issan region of Thailand.

Isaan, then in the history, had been the territory of Lao PDR and then turned to be the colony of Thailand since the reign of Krung Thon Buri. People of 19 provinces in this region were called “Heetbankongmuang” (mores) or traditionally called “mores-12” There were still some culture different from other culture since Issan group comprised heterogeneous culture even though the main cultural principle was the same speaking language, way of life, specific local tradition, etc., therefore, were different. Speaking language of some groups was very close to Thai such as Thai - Lao group namely Thai - Yo, Phutai, Thai - Lao and Thai - Saek . Speaking language of some groups, however, was entirely different from Thai such as Mon - Khmer.

It was found that the groups with the same or close language and culture would gather and stay together in the same town such as Surin Si Sa Ket. In addition, there might be minority groups setting up their communities among those mentioned groups.

In the reign of King Rama the Fifth, there was government revolution in B.E. 2436. Royal officials were dispatched to oversee the heads of Muang in Issan due to the west colonialism. One way to solve the problem was to change their attitudes towards the word “Lao” by stimulating consciousness of nation - state. Meanwhile, communication between the northeastern and Bangkok was more convenient when the railway to Nakhon Ratchasima was finished in B.E. 2443. Furthermore, His Majesty the King also seriously tried to provide Issan people with opportunities to learn Thai language (on the previous day, they learned local dialects : Thai Noi and Thamma alphabet) by expanding royal schools for general people to various head cities. In B.E. 2464 of the reign of King Rama the Sixth, primary education bill was promulgated which was the vital factor making them be able to speak Thai language.

However, most Issan people are able to speak 2 languages : their dialects and official language. When considering groups of people, their dialects are regarded for the group division which can be divided into 3 branches as follows :

1. Thai - Lao Cultural Group

This group or generally called “Issan group” is the biggest one. This group is usually called “Lao” because its speaking language is the same as Lao PDR’s. This group’s culture succeeds to the Mekong river culture (as well as Thai Vieng or Vieng Chan) and also has its own alphabets since the reign of Ayutthaya. Thai - Lao group has settled down scattering in this region particularly in the northern part of the region. Those people live in Hnong Khai, Udon Thani, Sakon Nakhon, Nakhon Phanom, Kalasin, Maha Sarakham, Knon Khan, Chaiyaphum, Roi Et, Yasothon, Ubon Ratchathani, Loei, Mukdahan and some districts of Si Sa Ket, Surin (Amphoe Rattanaburi), Nakhon Ratchasima (Amphoe Bua Yai, Soong Noen, Pakthongchai) and Buri Ram (Amphoe Putthaisong)

when considering deeply in the culture particularly in accents of the dialect and the specific way of life of each group, it can be divided into 5 groups namely Thai - Lao, Thai Yo, Thai Yoy, Phutai and Thai - Saek.

This Thai - Lao group likes to settle down in groups on plateaus, which are locally called “None”. They will focus on paddy field meant the large plane as well as the streams for consumption. Not far from the village, there should be a grove for letting cattle walk and for picking up wild foods.

2. Mon - Khmer Cultural Group

This group will use Mon - Khmer language and likes to settle down in the southern part of the region. They are now living in Amphoe Muang, Songkhla and Prasart and other districts of Surin. For the districts in remote areas, villages still use Guy language.

Besides Mon - Khmer, there are so in Amphoe Kusuman, Sakon Nakhon, Kalerng along Pupan hill areas in Ramraj district (Amphoe Ta-U-Tain, Nakhon Phanom) Bru in Ubon Ratchathani and Mukdahan.

Currently, ethnic groups in the northeastern region are not classified by the race. There, therefore, are mixed races due to the migration, economy, politics, and government. In the history, Issan people of various provinces in this region may be divided as follows :

Group 1 : They are people who migrated from the left side of the Mekong river in the central part of Lao PDR by 200-300 years ago. They will live in Sakon Nakhon, Nakhon Phanom, Nong Khai and some districts of Kalasin.

Group 2 : They are people who migrated from the same side of Group 1 including from the northern part of LAO PDR by 250 years ago. They will live in Udon Thani, Nakhon Phanom, Chaiyaphum, Kalasin, Maha Sarakham, Yasothon, Ubon Ratchathani, and some districts of Si Sa Ket, and Buri Ram

Group 3 : They are people who migrated from the left side of the Mekong river in the northern part of Lao PDR by 200-250 years ago. (their accents are similar to people's of Luang Phabang province.

Group 4 : They are people who migrated from Putthaisaman of Cambodia. They will live in Nakhon Ratchasima and Buri Ram, which has been prosperous since the stone age and was ever the centre linking government from Nakhon Wat and Nakhon Thom with the head cities of Issan region. There will be ancient remains constructed by Khmer such as Prasart Hin Phimai, Prasart Phanomrung, Prasart Hin Muang Tam, etc.

Group 5 : They are people who migrated from Khmer and from Attapreu of southern part of Lao PDR. They will live in Si Sa Ket and Surin, which has been an ancient city since the prosperous age of Khmer. There is an important ancient remains called Anghorprahwihan.

The ethnic groups in Lao PDR.³

Lao PDR is a multi-ethnic society with a plurality of cultural and sociopolitical forms within its territory. The population belongs to four main ethnolinguistic groups, of which the Tai-Lao speaking lowlanders comprise the majority of about 3 million people, while the Mon-Khmer speaking groups along with the Sino-Tibetans and the Tibeto-Burmese form the hilldwelling minority. While ethnicity is thus generally recognized and ordered primarily on the grounds of linguistic affiliation, ethnic groups in present day Lao PDR are conventionally grouped into three different categories according to the ecological niches which they, partly for historical reasons, occupy. These categories are known as (1) the Lao Loum, i.e. the Tai/Lao speaking lowlanders, (2) the Lao Theung, i.e. the 'midlanders', referring mainly to Mon-Khmer speaking aboriginal groups such as Khmu and Lamet who live on the slopes of the hills, and finally (3) the Lao Sung, i.e. the highlanders, composed of the Miao-Yal speaking groups, of which the Hmong and the Yao are the best known, as well as of Tibeto-Burman groups such as the Akha, the Lahu and the Phunoi in the north of the country. It is generally recognized, though, that 'Lao Sung', the highlanders, as a concept has its main reference in the Hmong groups, while similarly Lao Theung similarly Lao Theung refers to the Khmu people.

This classification, seemingly built on the features of Laotian landscape and ecology conveys by implication the impression of being a 'natural classification'. It makes use of territory and habitat as a way to substantialize and mark collective ethnic identity while at the same time it also conveys an impression of some national unity among the many diverse peoples living in Laos (they are all 'Lao'), and it is therefore widely used and accepted

According to government statistics, the province with the highest number of ethnic groups is Luang Nam Tha. For all provinces the breakdown by number of resident ethnicities is as follows :

Vientiane	7
Luang Phabang	12
Phongsali	22
Luang Nam Tha	39
Udomxai	23
Bokeo	34
Hua Phan	30
Sainyabuli	13
Xieng Khuang	22
Bolikhamsai	14
Khammuan	15
Savannakhet	12
Salavan	12
Champasak	21
Attapeu	14
Sekong	14

Lao Loum

The Lao Loum (Low Lao) are the ethnic Lao who have traditionally resided in the Mekong River Valley or along lower tributaries of the Mekong, and who speak the Lao language. They are an ethnic subgroup of the Thai peoples who have proliferated throughout South-East Asia, southern China, and the north-eastern Indian subcontinent

The Lao Loum culture has traditionally consisted of a sedentary, subsistence lifestyle based on wet-rice (with *khao nio* or glutinous rice, the preferred variety)

cultivation. The Lao, like all Thais, were originally animists (followers of earth spirit cults) who took on Theravada Buddhism as their main religion in the middle of the first millennium AD.

Lao Theung

The Lao Theung are a loose affiliation of mostly Mon-Khmer peoples who live on mid-altitude mountain slopes (officially 300 to 1200 metres) in northern and southern Laos. The most numerous group is the Khamu, followed by the Htin, Lamet and smaller numbers of Brau, Katu, Katang, Alak and other Mon-Khmer groups in the south. The Lao Theung are also known by the pejorative term *kha*, which means slave or servant in the Lao language. Most trade between the Lao Theung and other Lao is carried out by barter. Metal tools are not common among the Khamu, Htin and Lamet, who rely mostly on wood, bamboo and stone implements.

Lao Sung

The Lao Sung (High Lao) include those hill tribes who make their residence at altitudes greater than 1000 metres above sea level. Of all the peoples of Laos, they are the most recent immigrants, having come from Myanmar, Tibet and southern China within the last century.

The largest group are the Hmong, also called Miao or Meo, who probably number around 200,000 in four main subgroups, the White Hmong, Striped Hmong, Red Hmong and Black Hmong (the colours refer to predominant clothing), and are found in the nine provinces of the north plus Bolikhamsai in central Laos. The agricultural staples of the Hmong are dry rice and corn raised by the slash-and-burn method. They also are adroit at raising cattle, pigs, water buffalo and chickens. For the most part, this is a barter economy in which iron is the medium of exchange.

The second-largest group are the Mien (also called Iu Mien, Yao and Man), who number 30,000 to 50,000 and live mainly in Luang Nam Tha, Luang Phabang, Bokeo, Udomxai and Phongsali. Other much smaller Tibeto-Burman hill tribe groups in Laos include the Lisu, Lahu, Iko (Akha) and Phu Noi. Sometimes these are included under the heading of Lao Theung since they live at slightly lower elevations than the Hmong and Mien, but like the Hmong and the Mien, they live in the mountains of northern Laos.

Religion in Lao. PDR

Theravada Buddhism

About 60% of the people of the Lao. PDR are Theravada Buddhists. This proportion is mostly lowland Lao, along with a sprinkling of tribal Thais. Buddhism was apparently introduced to Luang Phabang (then Muang Sawa) in the late 13th or early 14th centuries. The first monarch of Lan Xang, King Fa Ngum, was the first to declare Buddhism the state religion, which he did by accepting the Pha Bang Buddha image from his Khmer father-in-law. In 1356 AD, he built a wat in Muang Sawa to house this famous image.

But Buddhism was fairly slow in spreading throughout Laos, even among the lowland, people who were reluctant to accept the faith instead of or even alongside *phii* (earth spirit worship). King Setthathirat, who ruled Lan Xang from 1547 to 1571, attempted to make Vientiane a regional Buddhist centre, but it wasn't until the reign of King Sulinya Vongsa in the mid to late 17th century that Buddhism began to be taught in Lao schools. Since the 17th century, Laos has maintained a continuous Theravadin tradition.

Basically, the Theravada school of Buddhism is an earlier and, according to its followers, less corrupted form of Buddhism than the Mahayana schools found in east Asia or in the Himalayan lands. The Theravada school is also called the 'Southern' School since it took the southern route from India, its place of origin, through South-East Asia (Myanmar, Thailand, Laos and Cambodia in this case), while the 'Northern' school proceeded north into Nepal, Tibet, China, Korea, Mongolia, Vietnam and Japan.

Lao Sangha Administration

After the altering of government in 1975, Lao Sangha administration under “The Central State Council of Bonze” composed of The king of Bonze or Chairman of the central State Council of Bonze in Vientiane Who has extreme power and there are lower positions : Chairman of Bonze in Khwaeng (or Provincial level,) muang or district level Tasseng (or Subdistrict or canton level) and abbot who manages wat in baan (or village level.) Each position is for 5 a year term but it may be submitted names to further the work in the same position. The Central State Council of Bonze is Composed of the Chairman, Vice Chairman, secretary and a number of Committees. This structure is used in the Khwaeng level, too, Election of committee may be by the ballot method or submit names to take a post, Because most of monks do not want to be on the committee.

Theravada Buddhism has been worshipped in Lao. In the past, it was divided into the Mahanikai and Thammayut sects. And after the alteration of government, these two sects were omitted and worshipping only, one official sect, the “Lao Sangha” (Song Lao) So, there was not a break in Buddhism, However, Thammayut activities are done now as they were in the past

Example : structure of The Central State Council of Bonze in Luang Prabang Province .⁶

1. Committee for the province : 18 persons and conduct general administration

1.1 Chairman : 1

1.2 Vice chairman : 6

1.3 Committee members : 11

2. Responsibility sections

2.1 Administration section

2.2 Education section

2.3 Distribution

2.4 Public health section

There is a meeting at least once a year. And if there are unresolved problems, these problems will be brought to an annual meeting in Vientiane to fix general policy. This meeting will be held in December every year.

Buddhism and Lao governing

In governing, the constitution of the Lao People's Democratic Republic or Lao P.D.R. that was proclaimed in 1991, article 30 says "Lao citizens have the right and freedom to believe or not believe in religion"⁷ It means that Lao citizens have the freedom to worship or not worship any religion. For Buddhism in Laos, since Laos has many ethnic groups, The Lao Loum is the largest group and has worshipped Buddhism from the past. And it has worshipped Buddhism to other groups all the time. So the role of Buddhism in governing the country is an important issue.

A main governing organization that relates to Buddhism from the centre of the country level to the fundamental level (Village, baan level) is the Lao front for National Construction (Neawhom) (LFNC)

The Lao front for National Construction's main duties are :⁸

1. encourage citizens in many tribes to agree to set up state organization and to practise in accordance with the law.
2. encourage citizens to love the country, keep the country's peace beginning at baan level.
3. encourage citizens in economic development, improve ways of life in accordance with the country's policy
4. encourage citizens to participate in education, art, literature and public health
5. acts as a pointer in helping religious organization of every religions in Lao

LFNC'S Structure

LFNC has many levels : LFNC center level it is situated in Vientiane. Lower levels are LFNC kwaeng level,

LFNC muang level, LFNC tasseng level and LFNC baan level.

The LFNC center level has an additional duty, that is relation work with foreign countries which are concerned with religious affairs in the world.

LFNC'S committee

LFNC'S committee is selected in village level, five persons from large village and three persons from small village, it is called "Gana Naewbaan" . The next phase is selection in tasseng level, 15 persons from large tasseng and 7 persons from small tasseng

In this number, there is a monk. Then a selection in muang level, 15 persons from large muang and 7 persons from small muang, in this number, there is a monk. Then a selection in kwaeng level, 50 persons from large kwaeng and 20 persons from small kwaeng, in this number, there is a monk. Finally, an election in the central level in Vientiane, there are about 100 persons

Qualifications for those who want to be LFNC members :

1. have a firm mind
2. have knowledge in politics and able to collect citizen
3. have finished primary school
4. must be the faith person of the citizens and care for them
5. have a healthy body

LFNC in baan level and tasseng can not get salary, expenses. Salary is paid from muang level and up.

LFNC baan level's duty

1. encourage citizens of both sexes and all ages to study, make more production and maintain wats
2. bring patients to hospital for giving up in ghost's belief
3. direct and support children to go to school from kindergarten level
4. collect citizens to clean houses and roads once a month
5. prevent epidemics by supporting restrooms in every house.
6. support villagers in helping themselves in case of visiting the patients and participate in funeral rites
7. maintain and fix wats, Buddha images and designate "Nai Clang" to take care of donated money in merit event as well as be a coordinator in merit making and set up "Grana Boon" or "Committee for merit making" to operate that event and have success. Also, to take care of citizen of other religions

10

LFNC and Buddhism

The Lao People's Revolutionary Party or LPRP and Lao government give responsibility to LFNC to direct and persue results in an aspect of Buddhism practice done in accordance with LPRP's guidelines.

Sangha's role and duty

1. preach and distribute religion in accordance with LPRP's policy
2. help citizens children in education, especially enable poor children to be ordained
3. study, produce and season herb drugs to help citizens
4. produce vegetable seeds and distribute to citizens
5. protect wat's treasures, maintain wat's areas in a clean and shady atmosphere

The government gives responsibility to The Department of Religion to direct in policy, budget and texts to wats and monks

THE GOVERNMENT OF THE THAI SANGHA

According to Acts on the administration of the Buddhist Order of Sangha of Thailand B.E. 2505, the administration of Grana Sangha is managed by the Mahathera Council. The Supreme Patriarch is the chairman and Phra Rajagana appointed By the Supreme Patriarch at bast four but not more than eight are members and the Director of the Department of Religious Affairs is the secretary. The council is empowered to issue any regulations for the Grana Sangha as long as they do not conflict with the civil law or the Vinaya

Mahathera Council manages the administration of Sangha in regional areas : 1. Regions 2. Provinces 3. Amphur and 4. Tambon. Authority is distributed through the Ecclesiastical Superintendents of Regions, Provinces, Amphurs Tambons and abbots of wats. Appointment and withdrawal of these positions are managed by principles and procedures of Mahathera Council

The administration of Grana Sangha in Central Area is divided as follows :

1. The Superintendent of the Contral Area-Supervising the administration of Regions 1,2,3,13,14 and 15
2. The Superintendent of the Northern Area-Supervising the administration of Regions 4,5,6 and 7
3. The Superintendent of the Eastern Area-Supervising the administration of Regions 8,9,10,11 and 12
4. The Superintendent of the Southern Area-Supervising the administration of Regions 16,17 and 18
5. The Superintendent of the Dhammayuttika Nikaya-Supervising the administration of the Dhammayut monks of all Regions.

Provinces in the Northeastern are under the spuervision of the Superintendent of the Eastern Area - 8,9,10 and 11 :

Region 8, consisting of 5 provinces : Udonthani, Nongkai, Luey, Sakonnakorn and Nong Bua Lampoo.

Region 9, consisting of 4 provinces : Khonkean, Mahasarakam, Kalasin and Roi-et

Region 10, consisting of 6 provinces : Ubonrachathanee, Srisaket, Nokorn Phnom, Ysothorn , Mookdaharn and Amnatcharaen

Region 11, consisting of 4 provinces : Nakhon Ratchasima, Burirum, Chaiyapoom and Surin

The Constitution of Thailand B.E. 2540 designates in article 38 to give rights to citizens in respecting religion following their beliefs

Besides, in the administration of Thailand, Bhuddhism is under the command of the Department of Religious Affairs and the Ministry of Education. It supervises policy and budget as well as education.

From the above information, the administrations of Grana Sangha Thai and Grana Sangh Lao are alike. For example, Thai has the Supreme Patriasch as the chairman while Lao has the King of Bonze as the chairman, Thai has Mahathers Council as the highest administrative organization and Lao has the central State Council of Bonze. And these two countries have Departments of Religious Affairs supervising them. But the differences are : Buddhism in Lao is no divided into sects, but there is only one "Lao Sangha or Song Lao". While in Thailand, there are 2 sects : Dhammayut Sect and Mahanikai Sect. Each sect has its method of administration. Buddhism teaching in Lao must act in accordance with LPRP's policy under the supervision of LFNC. While Thailand does not do this. However, these two countries give their citizens the freedom of respecting religion. This freedom is enacted in the constitutions.

Education system of Lao sangha.

After the alteration of government in 1975, the education system of Lao Sangha has 3 levels : Primary school, Secondary school and university level

1. Primary school (P. 3-5)

Pupils begin their learning from pratom 3 (grade - 3) to pratom 5 at the age of 9-12. These primary schools are in many provinces throughout the country

2. Secondary school (M. 1-3)

Pupils begin their learning from mathayom 1 to mathayom 3. These secondary schools accept pupils who finish pratom 5 and these schools are in important kwaeng such as Vientiane, Luang Phrabang, Savannaket, Champasak. Subjects studied are Dhamma subjects : Preaching, meditation, Dhamma principles in levels. Also, general subjects such as chemistry, Biology, Physics, English must be studied

Secondary school for monks are of two types:

1. General school, students study Dhamma and Science
2. Sangha teacher training school, students study subjects for teachers in addition to general subjects. The graduates can teach monks

The period of learning is divided into 2 semesters

1. First semester July - November
2. Second semester November - March

Closed : April - June

Teachers are monks and laymen. Students must not pay tuition fee. But in some schools that lack English teachers. These schools hire English teachers and students may pay a tuition fee of about 300 kip. Students who graduate from these schools get certificates.

3. University level

This is higher learning. There are two institutions : Sangha Teacher Training University, Wat Ong Tue and Sangha Teacher Training University, Wat That Luang. They are in Vientiane. Those who want to study in them must finish their secondary school. There are two types of candidates.

1. Quota type, students who finish their secondary schools from kwaengs and are selected by kwaengs by approval of The Central State Council of Bonze sending them to study for the quota of an institution in Vientiane. These monks must finish Mathayom 3 and teach in primary schools in rural areas or in secondary schools for 1 year before being selected to study in the university. After graduation, they must teach in schools that the government selects for compensation

2. General type, Students who finish Mathayom 3 and take university entrance examination by themselves. After graduation they can do their work freely.

There are 3 university levels : First , Second and Third years.

13

Eudcational System of Thai Sangha

The education of Gana Sangha came into system from the reign of King Rama V. As a monk must adapt himself to keep up with changes in the world. In the past, it was the first place to provide education for children as well as the general public in a regular system and in preaching. So, to get more knowledge, Bhikku or Samanera must study both Phra Pariyatdham as well as normal subjects. The development of Bhuddhist personnel, especially, education management for monks has been developing, The Educational Structure is managed from primary levels to high levels and distributes educational opportunities to all regions throughout the country

Nowadays, although monks education has developed widely, two educational administrations have been being used :

1. The study of Phra Pariyatdham (Dham section)

2. The study of Phra Pariyatdham (Pali section)

1. The study of Phra Pariystdham (Dham section)

It has been developed from time to time up until now. It is fundamental education. There are 3 levels : Nakdham Tri, Nakdham To, and. Nakdham Ek Every monk must study at least Nakdham Tri and there is an examination each year called

the "Dham examination" . The textbook named "Nawagowat" is used. This book describes the History of Lord Bhuddha, Vinaya and Kratoodham

2. The study of Phra Pariyatdham (Pali Section)

It has a different curriculum and rules from Dham section as There are class studies and examinations. Monks will receive certificates after graduation ranging from Pareandham prayok 2 , 3 (Mahaprarian) to Pareandham 9 (it is equivalent to a B.A.). A monk who wants to study Pareandham prayok 1-2 must Study and obtain a "Nakdham tri" certificate. Rules of the study of Phra Pariyatham (Pali section) relate to the study of Phra Pariyatham (Dham Section) in the aspect of monk who obtains "Nakdham tri" that a certificate has the right to study and take the Phra Pariyatham (Pali section) examinations not higher than "Pareandham prayok 3 A Monk who obtains "Nakdham to" must take "Pareandham" not over "Prayok 6 " and one who obtains "Nakdham Ek" can take "Pareandham" examination to prayok 9

A Monk who passes "Pareandham 3 " (Mahaparean) will receive a ranked fan from the King and have a title before his name called "Maha" The one who passes "parean dham 6" (parean to) and "parean dham 9" (parean Ek) will receive a ranked fan from the King's hand.

Education at the University level of Buddhist monks.

Nowadays, there are two Buddhist monk universities. They produce personnel at the B.A. and M.A. levels :

1. Mahachulalongkorn University (in Wat Mahathat)
2. Mahamakutratwittayalai (in Wat Boworniweswiharn)

1. Mahachulalongkorn University under royal patronage

This university has old name as Mahachulalongkornratwittayalai. It is an instituiton of Buddhist monks. It was founded by King Rama V in B.E 2432 and it was

called at that time "Mahathatwittayalai" and began its university administration in B.E. 2490. It was controlled by a University Board. A Monk who wants to study in this university must obtain "Pareandham prayok 3 (Maha parean)

however B.A. level, there are 4 programs:

1. Advanced ecclesiastical teacher training certificate (2 years)
2. Pali Higher - Secondary "Certificate (2 years)
3. "Pali - Secondary" Certificate (2 years)
4. "Pali - Secondary" Certificate (6 years)

B.A level, there are 4 faculties :

1. Faculty of Buddhism
2. Faculty of Education
3. Faculty of Humanities
4. Faculty of Social Sciences

This university extends its network into Regions, there are campuses in regions such as Northeastern Buddhist college (in Nongkai), Southern Buddhist college (at Wat Chaeng, Amphur Muang , Nakhon Si Thammarat, Lanna Buddhist college (at Wat Suan Dok, Amphur Muang, Chiang mai) It has open opportunities and facilitates monks who want to further their studies at a higher level. Besides, this university extends its administration by teaching at the M.A. level and will extend into a higher level in the future

2. Mahamakutratwittayalai under royal patronage

Mahamakutratwittayalai was founded on October 1, 1893 by King Rama V. It is situated at Wat Boworniweswiharn to provide the study of Phra Prariyutdham to monks in the Dhammayut Sect. While Mahachulalongkornratwittayalai provides education for monks in Mahanikai. Krommameun wachirayanwaroros was the president of Mahamakutrat wittayalai

Nowadays, it has four faculties :

1. Faculty of Liberal Arts 2. Faculty of Religion and Philosophy 3. Faculty of Social Sciences 4. Faculty of Education and it opens its campuses in Regional areas to provide educational opportunities to monks in these remote areas such as Khampeangsean Buddhist college at Wat Nong Krang, Amphur Khampeangsean, Nakhon Phatom, Wangnoi college or Mahawajiralongkornratwittayalai (Amphur Wangnoi, Ayudhya)

Thai Sangha has developed its education to improve religious personnel both layman and religious ways up until now.

In conclusion, educational systems of Thai and Lao monks and samaneras have been looked after very well. Especially, the poor who live in rural areas are able to get education. In Thailand, Buddhist monk institutions have been scattered into regional areas. While in Laos, university level institutions are in Vientiane. Moreover, the two countries open opportunity to monks who graduate from these institutions to do their works after resigning from commandment.

In the past, Thailand and Laos have had good relations in education. Lao monks came to Thailand to study at Wat Mahathat, Wat Bowornniweswiharn or in Ubolrathani province. Some of these Lao monks were appointed to prominent positions in Lao Buddhism.

The 12 month tradition in Lao and in the Eastern of Thailand.¹⁴

The 12 month tradition is the yearly tradition of people who speak Thai-Lao (Thai-Lao ethnolinguistic group) along the Mekong River basin. They believe in Buddhism and follow Heetsipsong as the principle of their living. The word "Heet" comes from Charit or Mores and Sipsong comes from 12 - month. Therefore, "Heetsipsong" means the way of life or mores which people keep following and performing in different occasions all 12 months of the year. The mores practised by the villagers indicates how much Buddhism influences their lives. And the "Heet -

sipsong" has shown that both Lao people in the Republic of Lao or Lao PDR and the North eastern people of Thailand (Issan) have long believed in Buddhism firmly. The Heetsipsong mostly practised is as follows :

Virtuous tradition of Heetsipsong

ITEM	Month	Various Tradition	
		Lao	Issan
1.	Duen Aai (December)	- Boon Khao Kam	- Boon Khao Kam
2.	Duen Yee (January)	- Boon Khao Larn - Looking for wood (Preparation of wood)	- Boon Koon Lan
3.	Duen Sarm (February)	- Boon Khao Yee	- Boon Kao Jee
4.	Duen Si (March)	- Boon Phra Ves	- Boon Phra Ves
5.	Duen Ha (April)	- Boon Sangkhan Khuen or New Year Virtue	- Boon Song Kam
6.	Duen Hok (May)	- Boon Bung Fai (Bamboo Rockets) - Boon Visakhabucha	- Boon Bung Fai (Bamboo Rockets) - Boon Visakha bucha
7.	Duen Jed. (June)	- Boon Chamha (Village's Ghost Feeding Virtue)	- Boon Samha
8.	Duen Pad (July)	- Boon Khao Pansa	- Boon Khao Pansa
9.	Duen Kao (August)	- Boon Khao Pradabdin	- Boon Khao Pradabdin
10.	Duen Sib (September)	- Boon Khao Sak	- Boon Khao Sak
11.	Duen Sibed (October)	- Boon Ook Pansa - Boon Lhai Rua Fai (Light-decorated boat)	- Boon Ook Pansa
12.	Duen Sib Song (November)	- Boon Kathin - Relics of Lord Buddha Virtue	- Boon Kathin

We can see that the 12-month traditional virtue of those who believe in Buddhism in Lao and in Thai. Issan has almost the same characteristics. It showed the close relationship of people living along both sides of the Mekong River before the river-side land was separated for political reasons.

The above ceremony performing is very popular in various districts both in Lao and in Issan of Thailand. Even same traditional performing in some districts might already cease. Some districts may have more traditions and the traditions may be different among those districts depending significantly on the popularity and belief of people in each district.

However, the traditional virtues which almost got popularity and are widely performed hardly changing in Lao and Issan is the traditional virtue item no. 4,5,8,9,10,11,12. Mentioning only the tradition virtue in Issan during the tourist season to promote the tourist industry for instance Boon Hae Tien Khao Pansa of Ubonratchathani, Boon Lai Rua Fai of Nakhornpanom. etc. This is one reason which has made Heetsipsong Tradition change.

Conclusion

Buddhism has a lot of influence on the behaviour and feelings of the Thai & Lao races. Buddhism is the principle of mind, belief and faith both personally and publicly. And in the opinion of the Thai-Lao Race, Buddhism is the real religion of their belief. But in daily life practice, Hindu or belief in angels and ghosts is also mixed together, showing the folk Buddhism belief. As Buddhism is the important mind-binding object ; therefore whenever moving and setting up a new village anywhere, there will be also the construction of a temple, a temple with a monk or a ceremony with preaching principle. The place for religious ceremony or temple is constructed by people mutually giving donations with faith.

Owing to Lao politics and administration, religion preaching must coincide with the policy of LPRP under the inspection of LFNC. Since Lao just changed

its administration in A.D. 1975 after a long period of civil war, the cooperation of people in the nation is very important. Buddhism is used to support the national establishment. So, Lao has cancelled Dhammayut and Mahanikai to keep only the Lao Songkha as unity under the administration of Lao Buddhism Committee (The Central State Council of Bonze). In the case of Thailand, Buddhism is under the administration of "Mahathera Samakom" which is the utmost organization. Therefore, Buddhism is one of three utmost institutions ie. nation, religion and monarchy. Buddhism has had its part in activities to support Thailand's administration from the beginning.

In education, Buddhism in Lao and Thailand has an important part to educate people both in religious preaching and vocational education. In Lao, there has been set up Songkha education in 3 levels, that is Primary Education, Secondary Education and University to give chances to the poor who pay attention to learning. For Thailand Songkha Education has been set up to the university level; Masters Degree at this moment and perhaps Doctorate Degree in the near future; which is considered to promote Buddhist knowledge and to give a chance to those uneducated and poor people at the same time.

Note

1. Tourism Authority of Lao PDR., Lao Heritage, (Vientian) 6-9
2. Sisaliew Sawangsuksa and other, Poomsad Lao, (Lao-Geography) (Vientian, 1989) 188-201.
3. Joe Cummings, Lao (Hawthorn Australia, 1994) 34-37
4. Saowapa Paitayawatana, Basic of Thai Culture : The way of conservation and development (Rachapat Institute, 1995) 41-46
5. Interview : Phra Khamchan, Saensukaram Temple, Luang Phabang Province, Lao PDR., 72 years old, December, 13, 1992.
6. Interview : Phra Chanpeng, Wat Mai (Mai Temple) Luang Phabang Province, Lao PDR. 60 years old, December, 13, 1992.
7. Lao PDR. Constitution (Vientian, 1991) 10.
8. Interview : Mr. Khampuey Chantasuk, Cheif of LFNC, Luang Phabang 56 years old, December, 13, 1992.
9. Sisaliew Sawangsuksa and other, Poomsad Lao, (Lao Geoghaphy) (Vientian, 1989) 193-200.
10. Interview : Mr.Chanpumma Huanglitidet, Cheif of LFNC Siboonheang Village, Laung Phabang, 53 years old, November, 17, 1992.
11. Sutipong Tuntayapisanseetti, Law of Thai Sangha Administration. 1962, (Bangkok) 138-144.
12. Interview : Phra Suwan Chantalad, Wat Laung (Laung Temple) Champassak Province, 37 years old, November, 24, 1992.
13. Sawat Kemakapasit, Thai Buddhism History, (Chiangmai University, 1974) 117-124.
14. Silay Weelawong, Heetsip Song, (Ubonratani Teacher College, 1987) 1-71, and San Saratatsananan, Heet Sip Song Klong Sip Si, (Luey Teacher College, 1987) 1-80.

**ความแตกต่าง และความข้องเกี่ยวในภูมิภาค
ของชาติพันธุ์ลาวในภาคตะวันออกเฉียงเหนือของประเทศไทยและ
ประเทศสาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว**

บทสรุป

HAYASHI YUKIO

ศูนย์เอเชียตะวันออกเฉียงใต้ศึกษา มหาวิทยาลัยเกียวโต

- 0 - จุดประสงค์ของการศึกษา

รายงานฉบับนี้อธิบายพลวัตรของความสัมพันธ์ระหว่างชาติพันธุ์และภูมิภาคภายนอกท่ามกลางผู้ที่พูด “ลาว” และไทย ซึ่งส่วนใหญ่อาศัยอยู่ทางภาคตะวันออกเฉียงเหนือของประเทศไทย และ สปป.ลาว ทั้งสองฝั่งแม่น้ำโขง ชาวลาวบนฝั่งซ้ายของแม่น้ำซึ่งแยกออกมาจากอาณาจักรล้านช้างเป็น 3 อาณาจักร เมื่อคริสต์ศตวรรษที่ 18 และตกเป็นอาณานิคมในคริสต์ศตวรรษที่ 19 และสร้างชาติเป็นรัฐสังคมนิยมอิสระ ซึ่งรู้จักกันในนามของสาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาวในปีค.ศ. 1975 ในภาคอีสานของประเทศไทยมีหลักฐานที่เป็นตัวเลือกในการบ่งบอกภูมิภาค “อีสาน” ถูกถ่ายทอดไปสู่การรวมอำนาจที่ศูนย์กลางโดยการบริหารราชการแผ่นดินโดยจังหวัดมานานกว่าศตวรรษ ขนานไปกับการกระจายการศึกษา ขณะที่ลาวยังอยู่ในชื่อ “สาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว” แสดงถึงลักษณะประจำชาติต่อกลุ่มภาษาศาสตร์ทุกกลุ่ม ในแง่นี้ การบ่งบอกชาติพันธุ์ได้หายไปอย่างสิ้นเชิง ซึ่งเป็นผลมาจากประสบการณ์ที่แตกต่างทางประวัติศาสตร์ สังคมในอาณาจักรทางการเมืองที่แยกออกมา อย่างไรก็ตาม การเปิดเผยความเป็นอยู่ของ “ความเป็นลาว” ซึ่งกำหนดอยู่ในความสัมพันธ์ระหว่างเพื่อนบ้าน ยังคงปรากฏอยู่ในความทรงจำ และกิจกรรมของผู้คนของทั้งสองภูมิภาค ดังนั้นรายงานฉบับนี้ได้มุ่งเสนอคำจำกัดความของ “ลาว” ตามความคิดของเพื่อนบ้านที่ไม่ใช่คนลาว สะท้อนถึงรูปแบบของลักษณะทางชีวภาพของผู้อื่น เพื่อที่จะทำให้เห็นกระบวนการการแยกแยะความแตกต่าง และการบ่งถึงความเกี่ยวข้องของลาว ภายใต้โครงสร้างของชาติรัฐ

- 1 - ลาวและอีสาน

ในประเทศไทย คนไทย - ลาว (อีสาน) ไม่ใช่ชนกลุ่มน้อยเหมือนพวกชาวเขาในแง่ของประชากร และไม่ใช่ชนหมู่มากในแง่ของผู้นำทางสังคมการเมือง ในทางตรงกันข้าม คนลาวในสาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาวเป็นคนหมู่มากทั้ง 2 แ่ง เนื่องจากมุ่งสู่วัฒนธรรมสังคม ในแต่ละประเทศค่อนข้างแตกต่างกัน คนไทย - ลาว ส่วนใหญ่เป็นผู้ที่อาศัยอยู่ในดินแดนทางภาคตะวันออกเฉียงเหนือแห่งเดียว เป็นเรื่องที่น่าประหลาดใจมากที่คนลาวอาศัยอยู่กับกลุ่มชนที่มีความแตกต่างในชาติ ถึงแม้ว่า ส่วนใหญ่แล้ว พวกเขาจะอาศัยอยู่ในที่ราบก็ตาม ลาว หรือลาวลุ่ม (แปลตามตัวอักษร คือ ชาวลาวที่อาศัยในพื้นที่ต่ำ) ทุกวันนี้ถูกตั้งชื่อว่า สาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว ส่วนใหญ่พวกเขามีอำนาจทางการเมือง ยิ่งไปกว่านั้น ชาวไทย - ลาว ทางภาคตะวันออกเฉียงเหนือ มองว่า ชาวลาวปัจจุบัน คือ ประชาชนที่มีส่วนเกี่ยวข้องกับลัทธิคอมมิวนิสต์ ใน

ประเทศที่มีความยากจนทางเศรษฐกิจ ขณะที่ผู้สูงอายุยังคงมองตัวเองเหมือนเป็นพี่น้องกัน โดยเฉพาะอย่างยิ่ง พวกอีสานรุ่นใหม่ มักปฏิเสธที่จะถูกเรียกว่า ลาว ถึงแม้ว่าข้าพเจ้าเคยบอกว่า ข้าพเจ้าพูดภาษาลาว (ในปี ค.ศ. 1981) แต่ข้าพเจ้ายังได้รับการบอกเล่าบอกต่อมาอีกว่า (ปี ค.ศ. 1995) ในปัจจุบันไม่มีคนลาวในหมู่บ้านนี้แล้ว ในเวลาเดียวกัน ชำราชการลาวในสาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาวเห็นความแตกต่างระหว่างคนลาว และคนไทย - ลาว ทางภาคตะวันออกเฉียงเหนือของประเทศไทย แต่เราสามารถเข้าใจได้ว่า ทศนคตินี้ คือ คำกล่าวทางการเมืองมากกว่าคำพูดและความรู้สึกประจำวัน ในทางตรงกันข้าม ชาวไร่ชาวนาลาวในชนบทไม่แสดงความสนใจในการปกป้องการแสดงออกทางความรู้สึก ของลักษณะการตั้งถิ่นฐานคนละแห่ง

- 2 - ความเป็นลาว

ภาคตะวันออกเฉียงเหนือของประเทศไทย คนเชื้อชาติไทย - ลาว และคนที่ไม่ใช่คนลาวไม่ยอมแยกออกจากกันและกัน ตลอดประวัติศาสตร์ของพวกเขา คนไทย - ลาว พบกับคนที่ไม่ใช่ลาว ระหว่างทางการอพยพย้ายถิ่น ในการขยายดินแดน ภาษาไทย - ลาว ใช้เพื่อกำหนดตำแหน่งของสถานะท่ามกลางกลุ่มคนและตัวบุคคล ชาวไร่ชาวนาไทย - ลาว เห็นและคิดถึงภาพพจน์ของเขาจากกลุ่มอื่น ๆ ตามเนื้อหาของข้อความนี้ ตัวอย่างเช่น คนสวย (กุย) ซึ่งมีความหมายว่า คนเถื่อน ถูกมองว่าเป็นประชาชนที่ล้าหลังในดินแดนแถบนี้ คนเขมรเป็นคนที่มีความรู้ทางไสยศาสตร์มาก ผู้ที่มีความเป็นมิตรมากกว่า หญิงสาวชาวผู้ไททั่วไปจะสวย ทั้ง ๆ ที่การแต่งงานสำหรับพวกเขาถูกคิดว่าเป็นการยาก เพราะว่าข้อห้ามมากมาย พวกกุลลา (บางที่เรียกว่า ด้อง ลู้อ์ พ่อค้าที่เดินทางท่องเที่ยวจากพม่า) ผู้ขายใจดีและกล้าหาญ คนจีนเป็นพ่อค้า และอื่น ๆ ไม่ว่าจินตนาการจะถูกคิดไปอย่างไร ลาวในขณะนี้มีบทบาท และรวมกับกลุ่มที่กล่าวมาข้างต้นอย่างสนิทสนม ในทางตรงกันข้าม คนไทย - ลาว บางครั้งยังคงแสดงความเป็นปฏิกิริยาอย่างรุนแรงต่อพวกแกว (ความหมายเชิงดูแคลนสำหรับพวกเวียตนาม) และ แวก (ชาวอินเดีย) ผู้ซึ่งครอบครัวของพวกเขาอาศัยอยู่ใกล้ ๆ กัน การแต่งงานระหว่างกลุ่มสำหรับพวกเขาค่อนข้างหายาก

ท่ามกลางผู้คนทางตะวันออกเฉียงเหนือ ไม่เพียงแต่ภาษา แต่ยังมีการแสดงพื้นบ้าน และเครื่องแต่งกายของหญิงที่เป็นมาตรฐานในการแบ่งแยกความแตกต่างระหว่างกลุ่มหนึ่งและอีกกลุ่มหนึ่ง โดยเฉพาะอย่างยิ่ง จากวรรณคดีของชาวไทยภาคกลาง อาหารหลัก เช่น ข้าวเหนียว และปลาหมัก (ปลาร้า) มักถูกวิพากษ์วิจารณ์ (และถูกดูถูก) ว่าเป็น “ลาว” ในสายตาของชาวสยาม ข้าวเหนียวเป็นเครื่องหมายของความล้าหลังของลาว ในทางตรงข้าม ข้าวไม่เหนียว (ข้าวเจ้า) มักถูกมองว่าเป็นข้าวสำหรับคนชั้นสูง ขณะที่ท่ามกลางผู้สูงอายุชาว Kaloeng ผู้ซึ่งเพาะปลูกและกินข้าวอย่างหลากหลายเป็นอาหารหลัก ซึ่งสามารถเพาะปลูกได้เฉพาะในที่ลุ่มเท่านั้น

ลักษณะเฉพาะตนที่แตกต่างจากคนอื่น ๆ รอบตัว คนลาวชี้แจง “ความเป็นลาว” หรือกลุ่มความผูกพันอื่น ๆ โดยอธิบายอย่างละเอียดต่อเพื่อนบ้านผู้ซึ่งไม่ใช่ลาวหรือไม่ใช่กลุ่มเดียวกันในภูมิภาค การปกป้องเช่นนี้ (ตนเองมีความแตกต่างจากคนอื่น) เปลี่ยนแปลงไปตามสถานการณ์ สิ่งที่

สำคัญที่นี้คือ ตัวบ่งชี้ทุกตัวที่ถูกกล่าวข้างต้นไม่ใช่มาตรฐานสำคัญสำหรับคนที่ไม่ใช่คนลาว เมื่อให้คำจำกัดความของคนลาวในภูมิภาค

- 3 - ลาวในสายตาของคนที่ไม่ใช่ลาว

คนที่ไม่ใช่ลาว ซึ่งเป็นคนส่วนน้อยในภูมิภาค มองลาวในทางแตกต่างออกไป เนื่องจากที่ได้มาจาก ส่วย (ญะ), เขมร, Kaloeng, Nyo และ Yoi แสดงให้เห็นดังต่อไปนี้ สำหรับคนที่ไม่ใช่ลาวภาษาที่พูดไม่ใช่สิ่งบ่งชี้ที่สำคัญในการให้คำจำกัดความของกลุ่มชาติพันธุ์ เพราะคนที่ไม่ใช่ลาวโดยเฉพาะอย่างยิ่ง ผู้ชายสามารถพูดได้หลายภาษา นอกจากนี้ พฤติกรรมที่แตกต่าง เช่น กระบวนการตั้งรกราก, การเดินทางร่อนเร่ และการจากไป เพื่อค้นหาที่นาซึ่งดีกว่า, การซื้อที่ดินเพื่อขายให้แก่ผู้ที่มาอยู่ทีหลัง, การแลกเปลี่ยนสินค้า กลุ่มผู้ไม่ใช่คนลาวทั้งหมดนี้สร้างความประทับใจแก่ผู้ที่ไม่ใช่ลาว ซึ่งสะท้อนให้เห็นรูปแบบความสัมพันธ์ระหว่างชาติพันธุ์ที่มีคุณสมบัติ ซึ่งอธิบายความแตกต่างทางวัฒนธรรมท่ามกลางพวกเขา นั่นคือ ทั้ง ๆ ที่เนื้อความมีแนวโน้มแสดงถึงความเป็นลาว ทศนคติที่ถูกคิดไว้ของลาวในสิ่งแวดล้อมธรรมดากลายเป็นตัวบ่งชี้ทางวัฒนธรรมเพื่ออ้างถึงผู้คนที่มีความเหมือนชนเผ่าเร่ร่อน ครึ่งชาวไร่ชาวนาครึ่งพ่อค้า ท่ามกลางคนที่ไม่ใช่ลาว

ความคิดเห็นของคนที่ไม่ใช่ลาวมีผลกระทบในแง่ของความสัมพันธ์ระหว่างชาติพันธุ์ในภูมิภาค ตามข้อมูลของข้าพเจ้าที่เกี่ยวกับความหลากหลาย ชาวที่ถูกปลูกโดยคนในหมู่บ้านมากกว่า 50 ปี ไม่ว่าจะเป็นคนลาวหรือไม่ พวกเขามีความสนใจอย่างมาก ในความหลากหลายของข้าวซึ่งสามารถเก็บเกี่ยวได้แม้ในปีที่แล้ง พวกนี้ส่วนใหญ่เป็นชาวเหนียวที่โตเร็ว และปลูกได้ในที่ดอน ความสำคัญของการโตเร็วยิ่งเด่นชัด พวกเขายังได้รับความแตกต่างบางอย่างจากกลุ่มชาติพันธุ์ในการต่อรองกันบ่อย ๆ พวกเขมร ได้รับพันธุ์ข้าวเหนียวมาจากลาว คนบางพวกในหมู่บ้านพวกลาวได้รับข้าวเหนียว และข้าวเจ้าจากพวกผู้ไท และพวกกลา พวกกลา พวกผู้ไทให้ความหลากหลายต่อพวก Nyo และอื่น ๆ ข้าวเจ้าบางชนิดซึ่งปลูกในที่ดอน ถูกนำสู่พวกเขมร ซึ่งแสดงให้เห็นถึงลักษณะที่เหมือนชนเผ่าเร่ร่อน ซึ่งประสบความสำเร็จในการอพยพไปสู่ภาคตะวันออกเฉียงเหนือ

- 4 - บทสรุป

"การทำให้ได้มาตรฐาน" ของสังคม ได้เกิดสิ่งเปรียบเทียบขึ้นเรื่อย ๆ ในการขยายตัวของตลาดเศรษฐกิจของโลก ยิ่งไปกว่านั้น พัฒนาการท่องเที่ยวโดยส่วนกลางของชาติ ตามแนวแม่น้ำโขง ทั้งเมื่อเร็ว ๆ นี้ การเร่งการลงทุนในลักษณะทางวัฒนธรรม - ภูมิภาคในแนวทางแตกต่างกัน รูปแบบการค้าเกี่ยวกับวัฒนธรรมทางชาติพันธุ์ท่ามกลางคนกลุ่มน้อย ยังคงถูกแสดงโดยลักษณะเฉพาะของวัฒนธรรมของพวกเขา การไม่มีอะไรทำในปรากฏการณ์เช่นนี้ การแสดงความเป็นลาว คือ การแสดงออกของวิถีการใช้ที่หลากหลายของพวกเขาในการแยกแยะความแตกต่างของตนเองจากคนอื่น ในแง่ของเศรษฐศาสตร์สังคม และความเหนือกว่าของวัฒนธรรมการเมือง ของคนที่ไม่ใช่ลาวถูกวางรากฐานในการแบ่งปันความทรงจำ และความสัมพันธ์ระหว่างประสบการณ์ของผู้คนใน

ภูมิภาคโดยเฉพาะ ความแตกต่างทางชาติพันธุ์ในตะวันออกเฉียงเหนือที่สามารถให้เหตุผลได้ในแง่ของสภาพทางเศรษฐกิจในภูมิภาค ในแง่นี้ความสำคัญของวัฒนธรรมลาวในตำแหน่งที่มองไม่เห็นแต่ชัดเจน อย่างไรก็ตาม ประชาชนทางตะวันออกเฉียงเหนือทุกคนได้แบ่งปันลักษณะเฉพาะทางภูมิภาคที่เหมือนกับการเป็นอีสาน รูปแบบการอนุรักษ์และการแสดงให้เห็นชัดของการปฏิบัติทางวัฒนธรรม ส่วนใหญ่ขึ้นอยู่กับความคิดเห็นของพวกเขาในเนื้อหาบทนี้ในฐานะจุดยุทธศาสตร์จุดหนึ่งที่ปรับตัวเองไปสู่ระบบการเคลื่อนไหวระหว่างกันทางสังคม เหมือนการเปลี่ยนแปลงของโลกภายนอก นั่นคือ ส่วนภายในภายนอกของกลุ่มชาติพันธุ์ที่พัฒนาในรูปแบบนี้

Differentiation and Involution of Ethno-Regional Lao Identity in Northeast Thailand and Lao P.D.R.

HAYASHI Yukio

Center for Southeast Asian Studies

Kyoto University

INTRODUCTION

This paper describes the dynamics of inter-ethnic and inter-regional relations among the “Lao”, a Tai speaking people, most of whom reside in Northeast Thailand and Lao P.D.R. on either side of the Mekong River. The Lao on the left bank met with the splitting of the Lan Xang Kingdom into three Kingdoms in the 18th century and with colonization in the late 19th, and established an independent socialist state known as Lao P.D.R. in 1975. In northeast Thailand, the alternative regional identity of “*Isan*” has been propagated through the centralization of provincial administration over the past century in parallel with the spread of the educational system, while the name Lao in Lao P.D.R. formally denotes nationality to the all linguistic groups. In this sense, the Lao in terms of ethnic identity has totally disappeared as the result of undergoing different socio-historical experiences in separate political domains. However, the living expression of “Lao-ness” which is identified in the relationship with neighbors is still observed in peoples’ memories and activities in both regions. Therefore, this paper focuses on definitions of the “Lao” viewed by neighboring “non-Lao” peoples, reflecting a stereotyped way of biological characterization of others, in order to clarify the process of differentiation and involution of Lao identities in local contexts under the building of the nation-state (1).

1. “LAO” and “ISAN”

The Lao name for places and ethnic identity in the Northeast have institutionally disappeared in the face of French colonialism, established Laos in 1899, and the statistical number of Lao immigrants to the Northeast were thought to be at the maximum then. Before that period, from 1780 onward, the Lao and other non-Lao minorities in the Northeast had already been subjugated politically by the Siamese government, while the actual socio-cultural hegemony over the people of the region had long been exercised by local chiefs, mainly of the Lao. The Lao in the Northeast then had been able to move to many places and open their villages (*ban*) and political circles (*muang*) from the 18th century to 1885 without any permission from the central government.

In Thailand, Thai-Lao (*Isan*) people are not a minority like “hill tribes” in terms of population, and they are not a majority in terms of socio-political leadership. In contrast, the Lao in Lao P.D.R. are a majority in both senses. Accordingly, the socio-cultural orientation in each country is quite different. Most of the Thai-Lao are people who live in one region, the

northeastern part of the nation, while the Lao are the owner of one nation, a multi-ethnic country. It is very impressive that the Lao, although most of them reside in the plain, are living with many other language groups in one nation (2). The Lao or *Lao Lum* (literally the Lao who live in the lowland) in their daily designation in Lao P.D.R. are the majority, most of whom have political power.

Furthermore, the Thai-Lao in the Northeast see the present Lao as people who have been involved in communism in an economically poor country, while some elders still see them as their brothers. Especially among the young *Isan* generation, they often reject being called Lao. Although I had been told I should speak Lao in 1981, I also was told later (1995) that there are no Lao people today in that same village. At the same time, Lao officials in Lao P.D.R. maintained a difference between the Lao and Thai-Lao people in northeast Thailand. We can understand that this attitude is a political statement rather than everyday sentiment. Lao peasants in the countryside, on the other hand, did not show any interest in the Northeast, neither expressing feelings of identity nor separatist sentiment. (The sentiment of indifference among people of the same language group is outstanding not only in the Lao but also in other groups like *Mon-Khmer* peoples [Hayashi 1994; 1996a].)

2. "LAO-NESS" IN STEREOTYPED VIEWS

In both countries, the Lao and non-Lao minorities do not exist in isolation from one another. Throughout their history, the Thai-Lao encountered the non-Lao on their migrations (3). In Lao P.D.R., during the Indo-Chinese War, many ethnic groups were recruited into the fight against the enemies. They then contacted more numerous language groups than ever before. As a result of this poly-ethnic situation, rapid 'deculturation' between ethnic groups was observed. In the course of their expansion into the region, the Thai-Lao language was needed to designate positions of status among other groups and individuals. Through the 'Thirty-Years Struggle', along with endeavors for building the state-ideology of the Lao P.D.R., representations of ethno-cultural differences among them seem to be considerably melded into the cooperative activities of their national development.

However, both the Thai-Lao and Lao shared and stereotyped their image of other groups in this context. For instance, the *Suai* [*Kui*], Lao for savage in a sense, have long been regarded as the most "backward" people around the region. The *Khmer* are people who know a great deal of knowledge on magico-religious matters; *Phuthai* are more friendly; *Phuthai* women in general are beautiful, although marriage with them has been thought to be difficult due to their numerous taboos; the *Kula* (sometime mentioned as *Tong Su*; wandering traders from Burma) men are kind and brave; Chinese are traders, and so on. Whatever the stereotyped images, Thai-Lao and Lao now interplay and marry with the above groups. On the other hand, both sometimes still show a strong aversion to the *Kaeo* (pejorative term for Vietnamese) and *Khaek* (Indians) whose families stay nearby. Inter-marriage with them is still rare [cf. Ko 1990: 153-

Among the people of the Northeast, not only language and religion but also folk performances and women's clothing have been some of the important criteria differentiating groups from each other. Especially from the perspective of the central Thai, staple foods such as glutinous rice (*khao niao*) and fermented fish (*pla la*) are often cited to define (and to look down upon) the "Lao"(4). In the eyes of Siamese glutinous rice is a mark of the backwardness of the Lao. Conversely, non-glutinous rice (*khao cao*) is often viewed as rice for noble people [cf. Cit 1976](5), while among the *Kaloeng* elders, who cultivate and eat upland rice of the glutinous variety as their staple food, it has long been seen as a variety which can only be cultivated in lowland fields.

People identify themselves in contrast to others around them. Lao people state their "Lao-ness" or other affinity grouping (*sum*) by delineating neighbors who are not Lao or not of the same group in the region. This kind of identification (contrasting the self with others) shifts according to circumstances. What is important here is that all of the markers mentioned above are not crucial criteria for the non-Lao minorities when defining the Lao in the region.

3. "LAO" IN THE EYES OF NON-LAO PEOPLE: Another Side of Stereotyping

The non-Lao 'minorities', however, see the Lao in different ways. According to Pricha and Kanok, *Cao Bon* (*Nhya Kul*; a group of *Mon-Khmer* speaking people) in Nakhon Ratchasima observe that "The Lao, like Thai, are *mot ngam* [a kind of ant; *pheidologeton dwersus*] that seeks bananas and sugarcane. If they find some sweets somewhere they come in swarms. We did not eat it all but they ate it all" [*Mot ngam camukwai kluai ooi yu thi nai mot ngam pai thung mot (cao bon) mai dai kin mot ngam kin mot*] (Pricha et al. n.d.: 3). This view of the Lao is to a considerable degree shared with other non-Lao minorities in the Northeast as will be seen in detail below (6).

3-1: The Lao in the eyes of the *Suai* (*Kui*)

[3-1-1] MB/NK, T. NK, KA. Nam Kiang, Sisaket had been opened long before the introduction of the present administrative system of village chiefs (*phu yai ban*) in 1892. Today about twenty percent of the total population of the village is Lao according to the present village chief. Most of the *Suai* here have good paddy fields for wet rice cultivation. They eat glutinous rice like the Lao. Upland rice farming was given up due to disease and insect damage (*rok duwong*) about 25 years ago. In upland fields, other cash crops (formerly cassava [*manihot*] and presently kenaf [*Hibiscus cannabinus* L.] have replaced upland rice. In former times there was no *Suai* village wherein *Suai* cohabited with the Lao in a single village. They lived independently in their own village. In the early 1970s, Mr. P, a Lao man, came to ask about buying souse land. The villagers sold him some for 500 *baht* per *rai* [1 *rai*: equivalent to 0.16ha]. Later, he sold the land to Lao immigrants for about 5,000 *baht* per *rai*.

He, like many a land speculator, was good at making a great deal of profit. Following him, many of other Lao came later to that village to purchase land and sold to the later Lao immigrants who had sufficient money to purchase it. Since many of them want to other places when they made some money, finally only a few Lao remained in the village. Despite the constant comings and goings of Lao emigrants, the *Suai* villagers did not have any marked tension with the Lao. According to a village elder, “because of that, culturally, we could share our Buddhist temple. We have worshipped Buddha since the age of *Khom* (old Cambodian period)”.

[3-1-2] MB/KW, T. KY, A. Kantharalak, Sisaket, has a Buddhist Temple. The people there eat non-glutinous rice as their staple food. They accepted first time in the 1890s for the Lao men who married into the village. Now the original village has become a Lao village. The MB/KW today 287 households in total in 1992, included 50 households of Lao couples and 30 households of *Suai* husband and Lao wife. In a recent decade, even the Lao women, who came to help harvest maize in the village as their wage labor, married *Suai* men of the village.

[3-1-3] MB/TD, T. TD, A. Muang, Sisaket/ The village elders has recalled their youth. “We once worked as a blacksmith and went to sell ironware, not only to Yasothon and Ubon Ratchathani, but also to the north, Khon Kaen and Roi Et. We went on foot carrying a *haap* (wooden pole), at most four times a year. At no time did we prepare any foods because we rested at the Buddhist temple in each village and got some food there. We did not choose any one ethnic group. We spoke a few words to the buyer, using Lao and *Khmer* to communicate with them. The *Kula* traders often visited our village to sell clothes and earrings until the WW II, while the Lao selling rice in our village continued up to the 1960s.”

3-2: The Lao in the eyes of the *Khmer*

[3-2-1] MB/K, T. KS, A. Kantharalak, Sisaket/ Mr. I, born in 1929, tells his experience.

“We are *Khmer*. Unlike the Lao, we don’t like to leave our ancestral land just to make money. Some of our original villages were eaten by the Lao. Whatever the case, they first came to marry the *Khmer* women in our village, and later a great number of Lao families rushed in. Finally, they occupied our natal village and some of us decided to move our house compound to another place nearby. If you want to know the traditional customs of the *Khmer*, you should choose the villages opened in recent days.”

“Before WWII, the *Kula*, Lao and *Kaeo* came to our village. The *Kula* sold clothes and silver wares, and the *Kaeo* sold needles, while the Lao came to purchase our handmade torches (*kabon*). From the 1960s onwards, the *Phuthai* began to come to buy clothes from us, whereas the *Suai* came to sell their ironware such as spades, plows and knives. The *Suai* understood *Khmer* language, whereas we don’t understand their words. In former times, as we had many varieties of rice, the Lao, *Suai*, and other *Khmer* villages asked to share our stocks of rice. However, unlike the Lao,

we did not sell our surplus rice then. There was plenty of uncultivated land in the Northeast. As a matter of fact, anybody could move anywhere he wanted. However, the *Khmer* did not like to leave our land, while the Lao frequently moved to and fro, and would extend their paddy fields.”

[3-2-2] MB/DT, T. Wiang, A. Kantharalak, Sisaket/ Monk H (5 *phansa*), born in 1922:

His father was born in MB/DT. His mother, in her childhood, had followed other groups of emigrants from Cambodia. Her nationality was Cambodian. After marriage all of their children including the informant were born in MB/DT. They speak *Khmer*, but their nationality was Thai. The informant, born in 1922, can speak standard Thai fluently since he began to study it at 7-8 years of age in the primary school in the village. He sees the *Khmer* and the Lao as follows:

“When I was thirty (around 1952), some householders went back to Cambodia. They said the soil of paddy land in Cambodia is better than here. Except for them we do not have any branch villages in the Khorat. The *Khmer* here had been peasants. But they know well that the land has sand soil too much. Many varieties of upland rice were planted. When I was around 40 years old the forests near the village had completely disappeared. Villagers had turned them to paddy fields. They quit producing upland rice varieties, and the former upland fields became land for kenaf plantations.

“In former days, Lao men did not marry with the *Khmer* women. Partly because there was plenty of uncultivated land for the taking around the region, they did not then have to marry the *Khmer*. But the Lao could go anywhere they wanted as far as back I can remember. Today, they can also enter the villages of *Khmer*, *Suai* and even go to foreign countries. In my eyes they like to move to and fro (*lao chop ophayop; mi tae pai ko pai*). The *Khmer*, on the other hand, have not liked to move out since earlier days. Only to Bangkok, where they go to look for money. *Khmer* people have strong affection for their land of origin and their home (*you asai laeng diao, luk lai khon ko yu duai kan, thi asai diao kan*). Consequently, *Khmer* live in the same spot or nearby, while the Lao make their homes in many places. Anyway, I think the Lao have much ability to develop their lineage and sphere of influence.”

3-3: The Lao in the eyes of the *Kaloeng*

MB/B, A. Kutbak, Sakon Nakhon/ A village elder shares his observation.

“We are people who can only make produce, while the Lao not only make their produce but also make profits reselling our produce. They are clever and cunning. In our eyes, the *Phuthai* and Lao in Kuchinarai and Kalasin were good at moving to and fro and had the skill and knowledge in extending their territory. Our ancestors, however, often criticized like this: “Their families go out three days, and their villages move out within three months; it’s too bad (because they cannot have real home). [*sam mu yai huan, sam duan yai ban, bo di lae*] . Even today the number of villagers who go for seasonal work in Bangkok is very few (only three percent of the total population of the village in 1987).

3-4: The Lao in the eyes of the Nyo

MB/HS, A. Loeng Nokta, Yasothon/ The present village head suggested as follows.

“The Lao came to our village fifty years ago (during WWII). The Lao women took *Nyo* men. As the number of Lao increased, it became a Lao village. Lao men coming from other places took *Nyo* women. They all sold their land to the Lao who followed them, then they left. What they did was to sell the land and pass through our village. The *Nyo* have close contact with *Phuthai* rather than the Lao. We are brothers, and we believe in each other [*Kha Nyo kap Phuthai pen phi nong diaokan, Nyo kap Phuthai lak(kamoi) kan bodai, Tha lak kan nam sep kin khon*].

3-5: The Lao in the eyes of the Yoi

“Since the time of our ancestors, unlike the Lao, we have not had much interest in extending our paddy fields. Rather, we plant cash crops like tobacco and other vegetables. In former days, all of the *Phuthai* people around Sakon Nakhon were *Nai Hoi*, local traders, who traveled around the region to make money. They later became paddy growers (*cao na*). They have plenty of knowledge about rice varieties too. Around 1932-33, a *Phuthai* man came and introduced a floating type of rice (*khao cao loi*) to our village. *Nai hoi* in our eyes, then, were just like leaders (*phu khum khrong*) of society and like people who had knowledge great enough to cross borders. Today, it is not unusual for us to go to Bangkok or Songkla to get money. Moreover, we often go abroad to make some money; some villagers even go to Saudi Arabia, Singapore and Japan in recent decades.” (MB/AK, A. Aakat Amnuai, Sakon Nakhon./ A village elder)

4 TRADING ACTIVITIES AND RICE VARIETIES IN INTER-ETHNIC RELATIONS

4-1: The Lao as Half Peasants/Half Traders

Those narratives mentioned above remind us that Izikowitz had observed in the 1930s that most of the Lao in Laos opened new villages to make trading station and their taking the wives from the non-Lao [Izikowitz 1969]. This coincidence about the Lao-ness around the region may lead us the questions like what kind of skillful knowledge or activities related to trading did they have and how did they develop them. The some portion of the answers will be found in those narratives below.

MB/ST, T.Sang Tho, A. Khuang Nai, Ubon Ratchathani. A village elder recalls.

“The group of *Suai* people of MB/TD [mentioned above] in Sisaket often came to our MB/ST to sell knives, hatchets and digging sticks (*siam*) many times a year. They were blacksmiths. They came on foot and took rest in our Buddhist temple for a few days. In turn, before beginning our planting season, we went to visit them and sell things like mosquito nets to the villages of *Khmer* and *Suai* in Sisaket, Surin and Buri Ram, who can frequently speak Lao. We drove bull carts and slept in their Buddhist temples. In former days, our fathers did not go to the South but went to the North, the villages of Khon Kaen or Nong Khai. They dealt in tobacco and other stuff at that time.”

Today, a number of the original villages of the *Suai* and *Khmer* have been almost totally occupied

by the Lao who came later. If we visit their old villages we meet Lao as the majority in the village. The descendants of original settlers will be found at the newly opened villages nearby. To sum up, we find some general patterns in the Lao occupancy of lands in the Khorat. Without exception such villages had previous contact with the Lao through bartering or trading.

In the case of MB/K of *Suai*, Kantharalak in Sisaket, they often exchanged their chillies and cotton for salt from Lao, Ubon Ratchathani. Then a Lao married couple came to ask to share the land to cultivate and to live. After staying with them for years, they sold the land to other Lao emigrants who came to the village later. In a third stage of this migratory process, the Lao men began to come to marry the women of the villages. As the number of Lao increased, Lao language became the *lingua franca* in the village. Some *Suai* and *Khmer* were assimilated into the Lao, while others decided to move out to seek another compound.

In extreme cases, some original villagers decided to move out to seek another compound. The non-Lao people therefore generally see the Lao as nomadic peasants who have moved continuously seeking for better land on the Khorat. Moreover, in non-Lao eyes, the Lao are not only peasants but also a skillful people who can expand their network to get better commercial activities. That is, as a consequence, they try to seek better paddy land not only for self-sufficiency but also for individual property to improve their livelihood in each locality. Such strong inclination to commercial activities on the Khorat is obvious in what follows below.

Mr. B, at MB/KY, T. KY, A. Khuang Nai, Ubon Ratchathani, born in 1909, recalls his father's days.

"My father often went out trading (*pai kha khai*) to the northern part of the Khorat. He then had the chance to look at and observe many villages. He knows very well which villages had good paddy fields. He had his own bull cart. In the dry season my father took his friends in the village KY to go together in their 7-10 carts. On the way they purchased numerous local goods (e.g. rattan, forest products, torches, and *kaen khun*) around there. Sometimes they reached Bun Kham of Mae Khong River. They sold those things on the way home. The journey usually took around 15 to 20 nights. My father was the leader of the caravan. As he went every year, he had broad, real knowledge of local conditions. In former days *Isan* had plenty of land. Most of the villagers wanted to go see the outside and they tried to convert the forest to paddy land. *Chao Nai* (local chiefs) at that time also encouraged us to do so."

The villagers of MB/KY, Ubon Ratchathani, had never been to the South to search for new lands. They believed that there were many bandits in that area. They said, in particular, many bandits were around Surin where the *Khmer* and *Suai* people resided. When villagers decided to move out, they liked to go north, using Roi Et as their base camp. At the same time some villagers were afraid to go because they believed malaria would kill them.

However, not all of the Lao could do such activities. Some could, but others could not due to the lack of money to purchase carts or boats. In this sense, Nai Hoi are the successful traders, with their trade based on surplus rice to sell.

4-2: The *Kula* and the Thai-Lao

Among some village elders, the term *Kula* immediately recalls the wandering traders who often came to sell clothing and who took their rest in the village temples (“*kula thiao khai pha non thi wat*”) (K). Until the outbreak of WWII, the *Kula* (literally, comes from *kala*, “strangers”, in Burmese; *Tai Yai* traders who had Burmese nationality at that time), were a wandering group of traders from Burma, who visited numerous villages along the Mun River Basin to sell clothes, gongs, silver ware, jewelry and the like. In the eyes of the Lao there, the *Kula* were tall men, tying white cloth around their head and wearing earrings. They did not ride bull carts but traveled on foot with *haap*, hanging a pair of baskets bigger than those of the Lao. Without exception, they were also thought to be people who had strong *wisa* (folk religious knowledge of protective power) like the *Kha*, *Phuthai*, and *Khmer* in the eyes of the Lao generally. Above all the *Kula*, foreigners for the Lao (*khon tang dao*), were regarded as courageous, manly men who could go far without concern about crossing national boundaries. The Lao men accordingly were sure of their powerful protective knowledge.

Some of the *Kula* married Lao women around MB/NC and MB/NY, A. Khuang Nai of Ubon Ratchathani and MB/BK, A. Maha Chanachai of Yasothon. They gave good impressions to the Lao in general. For instance, “*Kula* men were rich and good. They had silver and gold ... they had everything (*mi ngoen mi thong mi mot*). They were very industrious. They did not leave their Lao wife and their families at home. Therefore many Lao women wanted to marry them”. After they married with the Lao, some *Kula* cultivated the land of their wives’ parents. Some could not transplanting work, complaining that hard soil in the region damaged their nails. During the leisure season for the peasants, they went around on foot selling, carrying surplus rice, cane sugar pellets and other things in their *haap*.

The *Kula* made great contributions to repair village temples and donated some Buddhist texts in the Tai Yai/Burmese script. They also brought new dietary habits to the Lao villages. Some examples include eating boiled vegetables, pork dishes cooked with sesame oil (*han le*), drinking tea, smoking long size of banana-leaf tobacco and so on. Especially the *khao cao Kula* called by the Lao, a rice variety of non-glutinous type [see TABLE, U007] was well known among the Lao villages that had contact with the *Kula*. Mr. B of MB/NY, A. Khuang Nai, Ubon Ratchathani, born in 1913, can recall each name of the 12 *Kula* who came to stay in his village when he was twelve years old. According to him, they included... “four monks and the others were lay traders. One monk later derobed and married a Lao woman. Three other monks stayed and died here without derobing. The lay traders sold cotton clothes and silk clothes which were bought from villagers in the North and the Northeast. When they came for the first time, they accompanied some other villagers, coming

from Chiang Mai and Lampang, to help carry goods in their *haap*. They were called *luk nong* who were paid 12 *baht* for a year”.

In following years, when the *Kula* built a Buddhist temple (Wat Thung Kula) in the village, his parents began to plant *khao cao kula* (in 1928). His family and other Lao villagers also ate *khao cao Kula* for dinner, while glutinous rice was used for breakfast and lunch. At that time his parents at that time cultivated this variety to about 20 % of total rice cultivation (the proportion of the rest was as follows: 60 % *khao i tom* and 10% of *khao do* of a glutinous type and 10 % of *khao pountong*, a non-glutinous type). The proportion did not change until very recently.

“In those days the Lao villagers had two kinds of work, rice cultivation and trading. Trading was difficult for us. We sold fish, pork, beef, hens and ducks around the village. But we could get only 4-5 *satang* at most per day; 1 *baht* 50 *satang* were needed to get a bull in those days. Some tried to do silversmithing and goldsmithing in addition to rice cultivation, but the profit was small. What I wanted was money. When I was 20 years old [1933], I started to sell sets of earrings and a necklace (each was sold for 10 *satang*) around villages of the Northeast during the leisure season (December to April). Since then I and 4-5 of my friends have gone out to sell something every year. We could earn money 12 to 30 *baht* per year. The *Kula* in my village also went out by themselves in the same period. Their way of trading is different from ours. We would return to our village immediately upon selling all the things we had prepared, but the *Kula* would buy other things where they visited, using their profit from selling the prepared things, and sell to other places again. The *Kula* trading took a longer way than that of the Lao but it seemed that their final profit was not so big.”

The technical knowledge of black-, silver- and goldsmithing had been widely thought to be resources to generate significant amounts of money at that time. The smithing skills were introduced to Lao villages by some Chinese traders in Ubon Ratchathani or by Lao who had experience from Savannakhet in Laos. In MB/NY, almost the half of the householders (about one hundred) who had learned from them could do some work in the 1930s. Some elders said that three months was enough to learn the craft. Then a period of apprenticeship for three to four years was needed to be a real professional. In the case of goldsmiths, as there was no place to get gold even in the city of Ubon Ratchathani, they then bought it from Bangkok. (7)

In the villages of the *Phuthai*, MB/NH, A. Pla Pak, Nakhon Phanom, there were people called *Nai Hoi Kwian*. They went to westward to Moulmein in Burma, and also eastward as far as Vientiane of Laos. *Phuthai* in MB/NH in Nakhon Phanom had never met *Nai Hoi Lao* coming to their villages. For non-Lao/ non-Tai people, *Nai Hoi* was ascribed to the Lao and the *Phuthai*. “*Nai hoi* of *Suai* and *Khmer*” were very scarce in the Northeast, while they too, had traveled selling wares around the region.

4-3: Rice Varieties in Inter-ethnic Relations

The TABLE shows the folk terms for rice varieties cultivated around the 1930s and 1940s in the villages surveyed. At every villages we asked the name of those varieties that were “known to have been popular about fifty years ago”. Without exception, all of those questioned had a great deal of knowledge, and could classify the rice varieties in detail, most of which are extinct today. Some gave comments on each variety. In general, the Lao and *Phuthai* people eat glutinous rice as their staple food. When they refer to the name of a variety of rice, they do not put “*niao*” (sticky) to glutinous type, while they do put “*cao*” to non-glutinous types without exception. The *Khmer*, on the other hand, eat non-glutinous rice. Traditionally, however, the Lao and *Phuthai* also grew a few non-glutinous varieties, the most popular being *khao cao daeng* [TABLE, U003] to make rice noodles (*khao pun*; *khanom cin*) which is needed for ritual occasions. Conversely, the *Khmer* made also used some glutinous types to make confections in annual festivals.

No matter which ethnic group they belonged to, the people on the Northeast in general categorize paddy fields into three main types; 1) higher landform units, with poor water conditions and poor soil fertility, 2) intermediate landform units where water supply and soil fertility are moderate, and 3) lower landform units having plentiful water and fertile soil, then various miscellaneous types according to individual topographical characteristics.

The local varieties of rice to be planted were also numerous, correlating to the conditions of the fields. The Lao have broad classifications of rice varieties such as *khao do* (early-maturing type), *khao kang* (medium-maturing type), and *khao nak* [*khao ngan*] (late-maturing type) which are, roughly speaking, applicable to the aforementioned classifications of the paddy field. It is frequently observed that some early-maturing varieties in one place are used as those of medium-maturing type in another place, and some of medium-maturing type is also planted as late-maturing type in another place. Most of the non-Lao minorities also have such basic classifications of rice varieties, whereas the *Suai* have no original terms for them.

As is shown in the TABLE, whether Lao or non-Lao, they had great interest in those varieties which can be harvested even in the draught years, as was seen several decades ago. Most of these are early-maturing types (*khao do*) such as *khao do hang hi* [M019], *khao hin(g) hi* or *khao ni ni* [M025], the same glutinous type, which can grow in scarce water conditions like upland or paddy fields in the forest (*na dong*) and can be harvested within two months.

As for varieties of upland glutinous rice, the dominance of the early-maturing variety is obvious. The TABLE shows also that they often got some varieties from another ethnic groups in their relationships. The *Khmer* have gotten glutinous rice types from the Lao of Ubon Ratchathani. Some villagers of the Lao got both glutinous and non-glutinous varieties from the *Phuthai* and the *Kula*, wandering traders coming from Burma. The *Phuthai* gave some varieties to the *Nyo*, and so on. It is very interesting to note that even some upland, non-glutinous rice such as *khao nang ok* [U025], was brought to the *Khmer* by the Lao. It suggests that nomad peasants like Lao had taken

and distributed some varieties in their successive migrations to the fringes of the dry zone of the Khorat.

With the introduction of the present hybrid varieties (e.g., *ko kho hok*, *khao hom mali*) to the region, most of the local varieties, which had been frequently exchanged among the groups, were quickly extinguished. Colloquial folk-terminology among the Lao and *Phuthai* today, calls glutinous rice “rice to eat”(*khao kin*), whereas non-glutinous rice is called “rice to be sold”(*khao khai*). At the same time, the Lao actually began to eat non-glutinous rice at dinner a dietary habit newly observed in younger generations. For instance, the Lao village head of MB/T, T. Kut Nam Sai, A. Kho Wang, Yasothon, who cultivated 22 *rai* of paddy field in 1992, got a harvest of 250 *mun* (1 *mun* is equivalent to 12 kg) of non-glutinous rice (*hom mali*) from 14 *rai* of field and 120 *mun* of glutinous type (*ko kho hok*) from 8 *rai* of field. He sold 180 *mun* of non-glutinous rice and 20 *mun* of glutinous type. The 65 *mun* of non-glutinous rice 100 *mun* of glutinous rice were consumed by his family members (8 persons). The remains were kept for the relatives or guests to eat in religious ceremonies.

He said that the villagers, until the middle of the 1950s, cultivated eighty-percent glutinous rice and the rest for non-glutinous types. But since 1957 the villagers have planed non-glutinous rice to sell on the market. Today, his children and grand-children like to eat non-glutinous rice rather than glutinous rice. As a part of such change, he today plants only one variety of glutinous rice (*Ko Kho 6*) and of one non-glutinous rice (*Mali*). The former local varieties are totally lost. The older variety could keep its quality for only three years, gradually became tough and lost its fragrance. Amphoe officers have offered new varieties since 1984.

As a whole, the local varieties shown in the TABLE have rapidly disappeared in the Khorat in the 1960s. The *Khmer* villages were no exception. A *kamnan*, or the district officer, residing at MB/DT, T. Wiang, A. Kantharalak, Sisaket, has 32 *rai* of paddy field today, cultivates non-glutinous varieties of rice such as *khao dok mali* (60 *krasop*) [1 *krasop*: equivalent to 60 kg] and *khao pin kao* (50 *krasop*) to sell. In former days, *khao dok cok* [U015], a non-glutinous type, was planted for self-consumption. He said this variety was tough in the case of floods. But the villagers did not know this variety until they got it from the Lao of Ubon Ratchathani. They planted other varieties of non-glutinous upland rice such as *khao dok fai* and *khao hom sawan* [U016, U017]. In the early 1960s, however, kenaf plantations replaced all kinds of upland rice.

The extinction of numerous local varieties of rice, whether wet rice/upland rice or glutinous/non-glutinous type, reflects the transformation of peasant society in the Northeast. As the new high quality hybrid varieties were introduced by the government, the Northeast became one region of the country which did not need to share local knowledge between groups. The standardization of society has gradually occurred in parallel with the invasion of the world market economy. However, ethnic differences in the Northeast are still accountable in terms of the economical condition of the

region. In that sense, Lao cultural dominance is still evident, even though all the people of the Northeast have shared the same regional identity of being *Isan*, the people of the Northeast.

5. DISCUSSIONS

My hypothesis was that describing one's process of stereotyping others becomes one of the central themes necessary to understanding the observed peoples in the building of their own culture, including their languages at that locality. This is the background for focusing on the ways of seeing "others" in subjective narratives among both the Lao and the non-Lao. In this sense, I followed Leach's viewpoint. Because he shows how an ethnic group (*Kachin* people) could be understood only in relation to their opposition to the other group (the *Shan*) [Leach 1954]. As the data shows, their views of others are, without exception, stereotyped views in an ethno-centric perspective.

The cultural peculiarities of "Lao-ness" among villagers cannot be found anywhere even if this abstract question is asked to both Lao and non-Lao people. There is no way of looking for what the researchers want to get. Rather, its configuration comes out in the villagers' recounting of their memories relating to their experiences. That is, when we talked with the "non-Lao" people about the "Lao", the Lao distinction appears in their talking about their own personal histories. In other words, when non-Lao people try to reconstruct their own family histories or village histories, "Lao" as "they are them" appears in the narratives as foreigners, or later followers to the land, and the terms differed from the terms for non-Lao people.

In the villagers' memories, ethnic relations can be observed in activities such as bartering, trading, inter-marriage, journeys in search of new varieties of plants, and migrations searching for better land or refuge from war. Such kinds of relations extend from negotiations with neighbors, --- different peoples living next to each other --- to the wider anonymous relations with states which control the status stratification of ethnicity. Economic relations like bartering and trading to deal with individual surplus or shortage, discussed elsewhere, are closely linked with ethnic relations. It also appears to be a material means to get riches and wealth for strategic activities (8). Moreover, migration or moving may be of special importance. As Izikowitz shows, such motives stem not only from a greater need for natural resources but above all from the longing for a higher status in that locality [Izikowitz 1963: 182, see also Le Bar 1967, and Hayashi 1993(1985) for the Thai-Lao case in northeast Thailand].

Through these relations, most of the minority people who once had been the majority in a region have been absorbed into the dominant group. This process is called assimilation, which is generally understood in terms of the culture of a technologically advanced group being spread at the expense of local culture practiced by less aggressive indigenous peoples, and in extreme cases wiping out their indigenous culture. Typical in the process of assimilation is that the indigenous people gradually lose their former ethnic identity, and begin to regard themselves as the more superior

group. More or less, descriptions of ethnic minorities in mainland Southeast Asia have remained within this scheme of assimilation [cf. Hallet 1890, Seidenfaden 1958, Young 1961].

However, such views are inappropriate mainly because they presuppose a static ethnic culture from the beginning. Thus this perspective often over-emphasizes total absorption of the minorities into the dominant group, and refers to only one phase of what really happens. The minorities not only imitate and borrow the culture of the superiors --- in particular the language --- but also modify or even invent meanings and uses in their own version. Even though they speak the majority language fluently in public, they use their native language in private. I have observed many cases among *Khmu* who have long been described as the most Tai-ized *Mon-Khmer* people in Luang Prabang, northern Laos (9). They also sometimes dare to use their newly-invented ethnic labels, those formal designations listed in the state references, in order to get rich and take advantage of its political fruits for them.

We also should remember that the process how of constructing ones cultural distinctiveness occurs terms of “they are them” or “we are us” in their everyday life. That process itself might be ephemeral but be totally different from the ethnic labels that are propagated by the historical polity or the distinctiveness given by those peoples who have political and cultural power.

Objective concepts of “blood lineage” and “common culture” are highly imagined and subjective manifestations. The process of identification are made by parentage, language, religion, and a “shared” collection of customs and practices, from mythology to ways of making dishes, which are addressed and referred to in everyday conversation. In general, both the powerful majority and the weakest minority in any locality tend to discuss themselves as a single line of descendants, assigned to notions of “flesh and blood”(10).

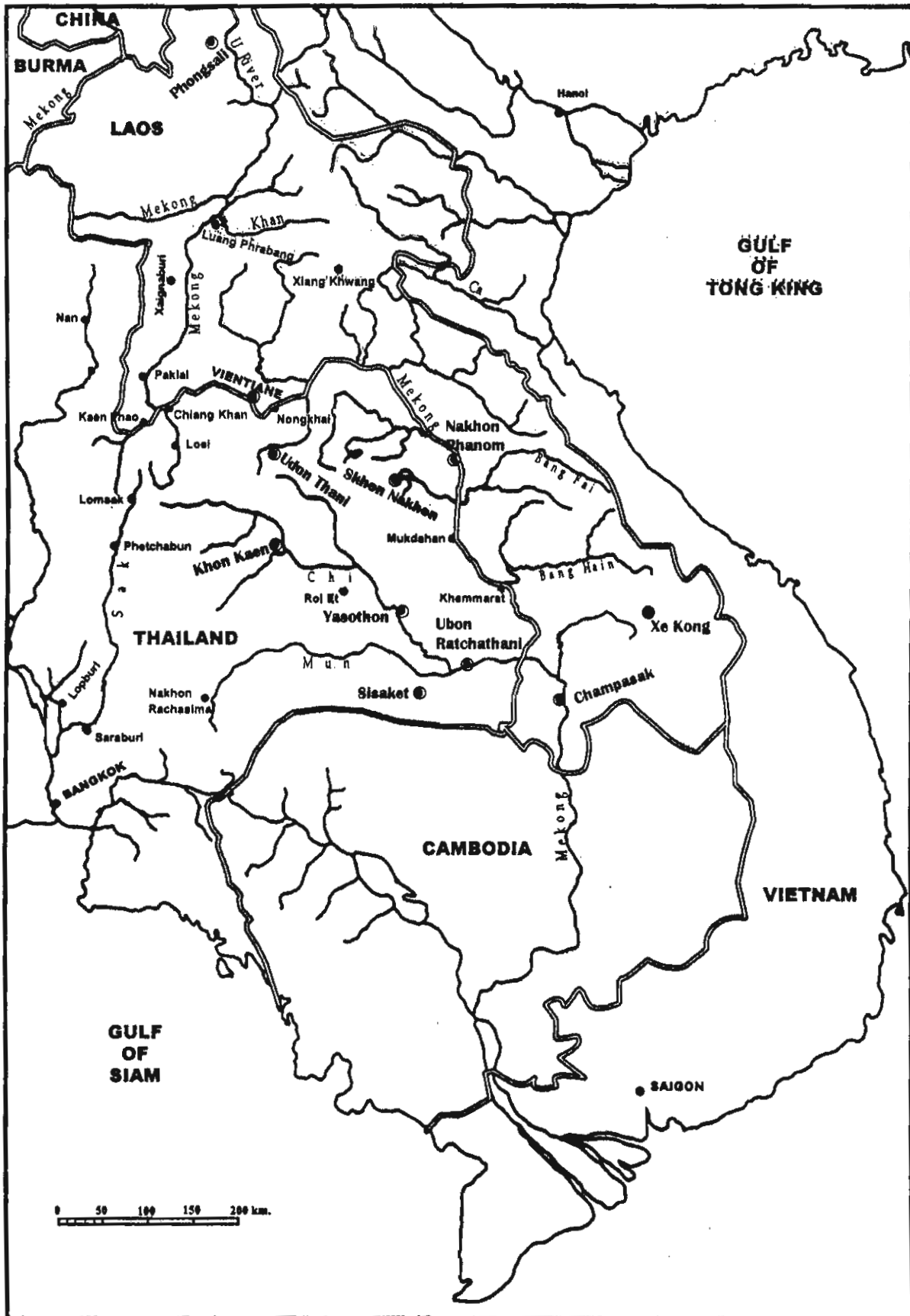
Like the historical formation of languages, ethnic groups of mainland Southeast Asia, “have been in intimate contact with each other for ages, as peoples migrated in search of new land, coexisted for a time with local populations, re-migrated, got dislocated through wars, conquests, forced or voluntary resettlements” [Matisoff 1983: 60]. As the outcome of interactions, various ethnic labels have emerged in the arena of socio-political competition.

The ‘standardization’ of society has gradually occurred in parallel with the invasion of the world market economy. Furthermore, the recent development of nation-centered tourism along the Mekong River accelerates the invention of regional-cultural identities in different ways [MWM 1997, SWTT 1997a; 1997b]. The commercialized versions of ethnic cultures among minorities in particular are also employed to show their cultural peculiarities. Those objects, which are based on the elite view that ethnicity and regional peculiarities are the cultural capitals, do not necessarily hold the peoples objectified regardless of their own participation about the propagation. The multiple realities found in a language group is not due to such recent

movements around the national boundaries.

Lao societies are making in the concrete relationship between the neighbors in the regions. Perspectives and stereotyped views to others, which have been accumulated between them, set out boundary markers for each other. Some markers are active and others are discarded. They not only express their cultural distinctiveness to others but also help to invent national identity in the age of consumerism today. That is, Lao identification is an expression of their various ways of usage in differentiating themselves from others in terms of socio-economical and political-cultural superiority to the non-Lao. It is rooted in their shared memories and experiences of relations between people in particular regions. Ethnic differences in the Northeast are accountable in terms of the economic condition of the region. In that sense, Lao cultural dominance in the locality is invisible but evident, even though all the people of the Northeast have shared the same regional identity of being *Isan*. The mode of preservation and manifestation of their cultural practices mostly depends on their views in this context. We see such 'skill' on their part as a strategy to adapt themselves to the inter-active social system as well as the changing outside world. That is, the internal/external division of the ethnic group develops along this aspect.

MAP: Research Sites



NOTES

(1) This paper does not presuppose unchanging Lao-ness and nor concerns with refugees across the national boundaries [cf. Mayoury and Pheuphanh 1994, Waters 1990]. Most of the data including villagers' narratives used here were obtained from my field research in both countries. The researches in northeast Thailand were conducted in December 1992 and October to December in 1993. The total number of villages surveyed during the period is thirty-four villages, those which are located in Yasothon [17], Ubon Ratchathani [8], Sakon Nakhon [5], Sri Saket [3], and Nakhon Phanom [1]. The ethnic groups include the Lao, *Khmer*, *Phuthai*, *Suai*, *Kaloeng*, *Nyo*, *Yoi*, *So* and the descendants of *Kula*. As for the Lao data were obtained during 1990-1992 and 1996, one month to two months survey in each year under the permission of Department of Museum and Archaeology, Ministry Information and Culture, Lao P.D.R. The main data related here came from Xe Kong, Attapeau, Bo Kaeo. I appreciate very much the Japan Society for the Promotion of Science (JSPS) Visit Plan Program which gave financial support to carry out the research. I am also in great debt to Mr. Chumphon Naeochampa, Suksanithet Ubon Ratchathani, who assisted my work very much.

(2) According to the Lao census 1995, 48 ethnic groups (*son phao*) are recognized; *Lao*; *Phuthai*, *Khmu*, *Hmong*, *Leu*, *Katang*, *Makong*, *Kor*, *Xuay*, *Nhuane*, *Laven*, *Taoey*, *Taliang*, *Phounoy*, *Tri*, *Phong*, *Yao*, *Lavae*, *Katu*, *Lamed*, *Thin*, *Alack*, *Pako*, *Oey*, *Ngae*, *Musir*, *Kui*, *Har*, *Jeng*, *Nhahem*, *Yang*, *Yae*, *Xaek*, *Samtao*, *Sida*, *Xingmoon*, *Toum*, *Mone*, *Bid*, *Nguane*, *Lolo*, *Hayi*, *Sadang*, *Lavy*, *Kmer*, *Khír*, *Kree*, and Others (transliteration of each name is followed by original data). See also other sources which show different numbers and designations of *son phao* in Lao P.D.R. [WTS 1992; Chazee 1995; Chayan (ed) 1991].

(3) The influx of Lao emigration to northeast Thailand began at the beginning of the eighteenth century in the wake of the disintegration of the Lan Xang Kingdom. Migration increased several times in parallel with long term competition of administrative centralization of Siamese state through the 18th and 19th centuries [Sisak 1995]. Before the Lao migration had begun in earnest, the Northeast had already had earlier arrivals. They are thought to have been *Mon-Khmer* speaking peoples. The Lao both in Laos and the Northeast call them *Kha* (literally slaves, a pejorative term) for all of them in general. Sucit stresses that the Northeast between the 16th and 17th century had been settled by a few *Rhade* and *Kha* [Sucit 1995: 52-54]. Thirachai has also suggested that, around the present Yasothon in the early eighteenth century, there were several conflicts between the "spirits" [*phi*], supposedly aboriginal people, and immigrant groups of Lao nobles to the region [Thirachai n.d.: 3-4].

Such facts are substantiated in the oral histories of the village elders which I collected in several parts of the present Northeast. My data tells that village elders in of several provinces --- Ubon Ratchathani, Yasothon, Sakon Nakhon and Nakhon Phanom --- saw the "return" of *Kha* groups to Lao villages in their childhood. They are called by numerous names. In the villages of *Kaloeng* and *Phuthai*, and among the Lao of the Songkram River Basin, unexpected visitors of *Kha Taoi* and *Kha Hang* were dominant, whereas those of *Kha Rhade*, *Kha Song*, *Kha Paisong* and *Kha Ton Luang* were popular around the Lao villages of the Mun River Basin. Most of them, crossing the Mae Khong River, visited villages to search for their old jars and gongs, important ritual items as well as ancestral property in their society. They believed that their ancestors had buried them in the village compound before moved to other places in present-day Laos.

A *Kaloeng* elder, born in 1902, recalled how a group of *Kha Taoi*, unexpected visitors around the 1920s, maintained that his *Kaloeng* village had once been their natal village many years before. A certain number of Lao villages in Ubon Ratchathani and Yasothon also had visits of *Kha Song* and *Kha Ton Luang* in a similar manner around the 1920s and 30s. In another case, the village elders of *Phuthai* in Nakhon Phanom said that when they had received *Kha Hang* and *Kha Taoi* people coming from Sarawan, Laos, in the 1930s-40s, they carried small quantities of herbal medicine and baskets to sell and wanted to

get good quality silver in Thailand.

The recollections of *Kha* people in so many villagers' narratives share several similar distinguishing features. The *Kha* had darker skin and long hair, wore a loincloth and hung a long covered basket on their back. They often carried crossbows and long spears. Some of them could speak a little Lao but when they spoke their own language it "looked like birds singing". The village women who saw them at that time believed that their long baskets were used for kidnapping. The record of their last visit to the Northeast, as far as my current research shows, is concerned, is that of 1905. Since the middle of the 1950s onward, it seems that they have totally ceased to visit their old home in the Northeast.

(4) This paternalistic views of Lao-ness have been reproduced for decades in terms of the reflection of Lao subjective view. However, exactly speaking, these only show their self-image to the Siamese or people who live in central part of Thailand. See [Keyes 1967, Breazeale 1973, Brown 1994].

(5) For the Lao in Laos, this interpretation is quite misleading. It was propagated by Siam. The word "*cao*" putting the rice originally does not mean the noble or chief at all. *Khao cao* among the Lao society means rice to be boiled and rice that difficult to harden (personal communication with the late Mr. Bunheng Bouasisenpasot, the former deputy-director, Department of Archaeology and Museum, Ministry of Information and Culture, Lao P.D.R., 1993).

(6) Most of the data below firstly appeared in my working paper presented at the Work Shop on "Dry Areas in Southeast Asia" held at Kyoto University in 1996 [Hayashi 1996b].

(7) In the early 1920s the cholera epidemic had occurred in MB/NY. The villagers believed that this epidemic came from Bangkok. It shows their another perception to the capital at that time. At the same time, we can see the money had become the metaphor of ambiguous spirits (*phi*), which are thought to be supernatural things to bring fertility as well as disaster to their life-world of the Northeast.

(8) On recent changes among the highlanders in the case of Northern Thailand, see [Dessaint and Dessaint 1982: 82-83]. On relation between trade and ethnicity in the broader perspective, see also [Evers and Schrader 1994].

(9) Wijeyewardane also observes such preservation of their own language as part of their domestic culture. "[I]n Chiangmai there are families which would speak one language within the household (for example, *Yorng*), another in the market-place (*kham muang*), and would learn a third (official Thai) at school" [Wijeyewardane 1990: 69]. See also the linguistic case study in [Miller 1994].

(10)

In that sense, the role of the Chinese, who dispersed in the Northeast and developed contact with the Lao to trade at that time, seems to be crucial in understanding the origin of Lao ethnicity in the non-Lao people (cf. Srisakra 1995). Their living ethnicity may be represented in their relationships with various groups reflexively. On the other hand, it seems to be very interesting to compare the *Khmer* case in Cambodia. The stereotype of the *Khmer* as "passive lotus-eater" is a constant and hardly unchanging component of the construction of national identity in Cambodia.

REFERENCES

- Breazeale, K. 1975. "The Integration of Lao States in the Thai Kingdom." Ph.D. dissertation, Oxford University.
- Briggs, Lawrence Palmer 1949. "The Appearance and Historical Usage of the Terms Tai, Thai, Siamese and Lao." *Journal of the American Oriental Society* 69: 60-73.
- Brown, David 1994. "Internal colonialism and ethnic rebellion in Thailand." in his *The State and Ethnic Politics in Southeast Asia*, London: Routledge, pp. 158-205.
- Cit Phumisak 1976 (1981). *Khwam pen ma khong kham sayam Thai Lao lae Khom Lae Laksana thang sangkhom chu chonchat* (The History of Thai, Lao, Khmer Languages and Social Aspect of Ethnic Designations). Krungthep: Duan Kamon [in Thai].
- Chayan Wanthanaphut et al (eds) 1991. *Raingan kan prachum thang wichakan: Kan wichai thang chattiphan nai Lao-Thai*. Chiang Mai: Sathaban Wichai Sangkhom Mahawithayalai Chiang Mai.
- Chazee, Laurent 1995. *Atlas des ethnies et des sous-ethnies du Laos*. Bangkok.
- Dessaint, William and Alain Y. Dessaint 1982. "Economic Systems and Ethnic Relations in Northern Thailand." *Contributions to Southeast Asian Ethnography* 1(1982): 72-85.
- Evers, Hans-Dieter and Heiko Schrader (eds) 1994. *The Moral Economy of Trade: Ethnicity and Developing Markets*. New York: Routledge.
- Hallet, Holt Samuel 1890 (1988). *A Thousand Miles on an Elephant in the Shan States*. London: William Blackwood (reprinted in 1988, Bangkok: White Lotus).
- Hayashi, Yukio 1993 (1985), "The Process of Emigration in search of land (*ha na di*) to MN village, Udonthani Province." in Fukui, Hayao, *Food and Population in a Northeast Thai Village*, Honolulu: University of Hawaii Press. pp. 352-369 [firstly appeared in *Tonan Ajia Kenkyu (Journal of Southeast Asian Studies)* 23(3): 280-294].
- Hayashi, Yukio 1994. 「『まなざし』のなかの民族と異文化ー南ラオス調査から」 [in Japanese; "Ethnos and Other cultures in 'Perspective': Some observations from Southern Laos"] *Minpaku Tsushin (News Journal for the National Museum of Ethnology)* 65: 33-41.
- Hayashi, Yukio 1996a. "Minami Laosu ni okeru Minzokukan Kankei," (Inter-ethnic Relations in southern Laos). In Ayabe T. and Ishii Y. eds, *Motto Shiritai Laosu*. Kobundo, pp. 80-92+103 [in Jap].
- Hayashi, Yukio 1996b. "How Thai-Lao Dominancy was constructed in Northeast Thailand: From their Neighbors' Point of View." Working Paper presented at the Workshop of 'Dry Areas in Southeast Asia', CSEAS, Kyoto University (23 pp).
- Hickey, Gerald Cannon 1982. *Sons of the Mountains: Ethnology of the Vietnamese Central Highlands to 1954*. New Haven: Yale University Press.

- Izikowitz, Karl Gustav 1962. "Notes about the Tai." *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities* 34: 73-91.
- Izikowitz, Karl Gustav 1963. "Expansion." *Folk* 5: 173-185.
- Izikowitz, Karl Gustav 1969. "Neighbours in Laos." in Barth, Fredrik ed., *Ethnic Groups and Boundaries*. Boston: Little, Brown and Company, pp. 135-148.
- Keyes, Charles F. 1967. *Isan: Regionalism in Northeastern Thailand*. (Data Paper 65) Ithaca: Cornell University.
- Ko Sawatphanit 1990. *Isan mua wan waan* (The Northeast in the Past). Krungthep: Samnakphim borisat phi wathin phaplikhesan [in Thai].
- Leach, Edmund R. 1954 (1970). *Political Systems of Highland Burma* (second edition). London: London School of Economics and Political Science.
- Le Bar, Frank M. 1967. "Observations on the Movement of *KHMU* into North Thailand." *Journal of the Siam Society* 55(1): 61-79.
- Matisoff, James A. 1983. "Linguistic Diversity and Language Contact." in McKinnon, John and Wanat Bhruksasri, eds., *Highlanders of Thailand*. Kuala Lumpur: Oxford University Press, pp.56-86.
- Mayoury and Pheuipanh Ngaosyvathn 1989. "Lao Historiography and Historians: Case Study of the War between Bangkok and the Lao in 1827." *Journal of Southeast Asian Studies* 20(1): 55-69.
- Mayoury and Pheuipanh Ngaosyvathn 1994. *Kith and Kin Politics: The Relationship between Laos and Thailand*. Manila: Journal of Contemporary Asia Publishers.
- McCarthy, James 1900. *Surveying and Exploring in Siam: with descriptions of Lao Dependencies and of Battles against the Chinese Haws*. London: John Murray.
- Miller, Carolyn 1994. "Perceptions of ethnolinguistic identity, language shift and language use in Mon-Khmer language communities of Northeast Thailand." *Mon-Khmer Studies: A Journal of Southeast Asian Language* 23: 83-101.
- MWM (Mahawitthayalai Mahidol) ed. 1997. *Raingan buongton khongkansuksa cat tham phaen maebot phua prapprung muang chaidang thangkan thongthiao Nongkhai Mukdahan Nakhonphanom Chongmek lae Sisaket*. Bangkok: Mahawitthayalai Mahidon.
- Pricha Uyatrakun and Kanok Tosurat n.d.. *Sangkhom lae Watthanatham khong Cao Bon [Kan suksa klum chattiphan nai prathet thai]* (Society and Culture of Cao Bon) Krungthep: Samakhom Sangkhommasat haeng prathet thai.
- Rosaldo, Renato 1988. "Ethnic Concentrations: The Ilongots in Upland Luzon." in Rambo, A. Terry eds., *Ethnic Diversity and the Control of Natural Resources in Southeast Asia* [Michigan Papers on South and Southeast Asia, No.32]. Ann Arbor: Center for South and Southeast Asian Studies, The University of Michigan, pp. 161-171.

- Seidenfaden, Erik 1958. *The Thai Peoples, Book 1: The Origins and Habitats of the Thai Peoples with a sketch of their material and spiritual culture*. Bangkok: Siam Society.
- Sisak Waliphot 1995. "Lao nai Muang Thai." In *Kansuksa Watthanatham Chonchat Thai*, edited by Samnakngan Khana Kammakan Watthanatham haeng chat. pp. 150-169. Krungthep: Samnakngan Khana Kammakan Watthanatham haeng chat, Kraswong Suksathikan.
- Smyth, H. Warrington 1898. *Five Years of Siam: From 1891- 1896* (2 vols). New York: Charles Scribner's Sons.
- Sucit Wongthet 1995. *Mukdahan Muang Muk Mae Nam Khong*. Krungthep: Samnakphim Matichon.
- SWTT (Sathabanwicai Witthayasat lae Theknoloyi haeng prathet Thai) 1997a. *Luthang kanlongthun lae kanprakopthurakit thongthiao lae borikan nai khwaeng Luang Phrabang lae Campasak Satharanarat Prachathippatai Prachachon Lao. ekasan prakop kanprachum wanphut 15 tulakhom 2540*. Krungthep: Kanthongthiao haeng prathet Thai.
- SWTT (Sathabanwicai Witthayasat lae Theknoloyi haeng prathet Thai). 1997b. *Raingan chabap Sombun Khrongkan suksa cattham maebot phua phatthana kan thongthiao khwaeng Luang Phrabang Satharanarat Prachathippatai Prachachon Lao*. Krungthep: Kanthongthiao haeng prathet Thai.
- Thawisin Supwatthana 1988. "'Lao' nai thatsana khong phu pokkhong Thai samai Rattanakosin." Maha Sarakham: Srinakharin Wirot University.
- Thirachai Bunmatham n.d. "Kan tang Muang nai Lum Nam Chi samai Rattanakosin."
- Toem Wiphakphotchanakit. 1970. *Prawattisat Isan (lem thi 1 and 2)*. Krungthep: Samnakphim Samakhom Sankhomasat haeng Prathet Thai.
- Waters, Tony 1990. "Laotian Refugeeism 1975-88." In *Patterns of Migration in Southeast Asia*, edited by Robert R. Reed. pp. 122-153. Berkeley: University of California at Berkeley.
- Wijeyewardane, Gehan (ed) 1990. *Ethnic groups across National Boundaries in Mainland Southeast Asia*. Singapore: ISEAS.
- WTS (Witthayasat Sangkhom). 1992. *Thongthiao Banda Phao yu Lao*. Vientiane: Witthayasat Sangkhom.
- Young, Gordon 1961 (1974). *The Hill Tribes of Northern Thailand: A Socio-Ethnological Report*. Bangkok: Siam Society.

TABLE: RICE VARIETIES PLANTED AROUND THE 1930S-1940S

(data obtained from interviews at 34 villages in 5 provinces of Northeast Thailand)

A: GLUTINOUS TYPE (120 varieties including 17 of upland rice)

A-1 WET RICE

[A-1-1] "khao do" --- early maturing variety

M019 khao hang hi [5] Lao * "planted especially in the season of rainfall shortage"

M025 khao hing hi (khao ni ni) [1] Lao * "can cultivate within two months"

M005* khao daeng suwang [1] Lao

M043 khao i tom (khao khi tom) [4] Lao

M068 khao luang kao [4] Kula→Lao、Phuthai+Kaloeng

M010 khao do dam [2] Lao * "khao mak muai noi follows as early maturing variety"

M016 khao do sam duan [2] Lao

M009 khao do daeng [1] Lao

M011 khao do dang [1] Lao * "produced formerly at the paddy in the forest(na khok)"

M012 khao do khao ngu [1] Lao "taste like khao sanpatong"

M013 khao do khi sut [1] Phuthai

M021 khao hom do [1] Phuthai

M027 khao hom nang nuwan [1] Kaloeng

M028 khao hom thong [1] Kaloeng

M032 khao i hao [1] Khmer

M035 khao i nok (throh do) [1] So

M038 khao i pon [1] Lao

M042 khao ii tok [2] Lao * "used to plant in the most bad paddy land"

M044 khao i tu [1] Lao

M052 khao kap nyang [3] Lao+Kaloeng

M055 khao khao do [1] Lao

M059 khao khi [1] Lao

M062 khao khiao ngu [1] Lao

M063 khao kon bung [1] Lao

M069 khao luk phung [1] Lao

M070 khao ma kham [1] Lao * "it was planted in the paddy lands in the forest"

M071 khao ma yom [1] Phuthai

M079 khao mak muai noi [1] Lao

M083 khao man ngua [1] Phuthai

M084 khao matun dam [1] So

M085 khao mon khai [1] Lao

M087 khao nam pun [1] Lao

M088 khao nam phung [2] Lao * "used to plant in the paddy lands in the forest"

M091 khao nang suan [1] Lao

M097 khao nok kot [1] Phuthai

M102 khao p(l)a kheng [1] Lao

M112 khao phun [1] Lao

M001 khao bak muai [1] Lao

↓

M113 khao pong eo [8] Kula→Lao、Swei * early/medium maturing character

M078 khao mak muai (throh a muai) [8] Lao+Swei

M073 khao mac hang [2] Phuthai+Lao

↓

↓

[A-1-2] "khao kang"--- medium maturing variety

M031 khao i dang [3] Lao
M007 khao dam daeng [1] Lao
M008 khao dam phaa [1] Lao
M015 khao do noi [1] Lao
M022 khao hom klang [1] Phuthai
M031 khao i dang [3] Lao
M033 khao i khao [1] Phuthai
M039 khao i pong [1] Phuthai
M041 khao i tok [1] Lao
M048 khao in tok [2] Phuthai
M053 khao khaen ngu [2] Lao
M056 khao khao nyai [2] Lao
M077 khao mak kham [1] Lao
M101 khao nyai lao [1] Lao
M103 khao pla kheng [1] Phuthai
M104 khao p(l)a lat [1] Lao
M109 khao pho khen [1] Lao
M115 khao ta mai [1] Phuthai
M116 khao tap moei [1] Kaloeng

↓

M081 khao mak pho [1] Lao * medium/late maturing character
M060 khao khi tom [4] Lao
M054 khao khao [2] Lao
M034* khao i mum [6] Lao

↓

[A-1-3] "khao nak <ngan>" --- late maturing variety

M051 khao kam [8] Lao+Khmer+So
M114 khao sethi [3] Lao
M005* khao daeng suwang [1] Lao
M006 khao daeng suwan [1] Lao
M002 khao chanpatong (Khao sanpatong) [1] Lao
M003 khao daeng dok can [1] Lao
M004 khao daeng kon [1] Lao
M017 khao dok du [1] Kula→Lao
M018 khao hang dok [1] Phuthai
M029 khao i dam dang [1] Lao
M030 khao i bu [1] Lao
M057 khao khao khung (khao khao kung) [2] Lao
M058 khao khao thip [1] Lao
M061 khao khi tom khao [1] Lao
M064 khao sanpatong [1] Lao
M065 khao kung [1] Lao * "can grow even in the season of drought as well as flood"
M066 khao ling haet [1] Lao
M072 khao ma yaeng [1] Lao
M074 khao mae hang nyai(throh ngan mae hang phut: So) [1] So
M075 khao mae hang noi(throh ngan mae hang koei: So)[1] So
M080 khao mak nyom [1] Lao→So
M082 khao mak pho [1] Lao
M086 khao nam an [1] Lao
M089 khao nang kuak [1] Kula→Lao
M090 khao nang nuan [1] Lao
M092 khao ngan nyai [1] Lao

M094 khao niao nyai [2] Lao *"not delicious but planted"
 M095 khao noi [1] Lao
 M100 khao nyai (khao i mum) [1] Lao
 M105 khao phla lat [1] Lao
 M106 khao phama [2] Kula→Lao
 M107 khao phama dam [2] Lao
 M108 khao phama khao [2] Lao
 M110 khao phua [1] Lao
 M111 khao phua mia [1] Lao
 M117 khao thip [1] Phuthai
 M118 khao thua lian [1] Phuthai *"the best variety in the past"

[A-1-4] floating rice variety

M067 khao loi [1] Lao *"not delicious but easy to cultivate"

A-2 UPLAND RICE

[A-2-1] "khao do" --- early maturing variety

M024 khao hin hi [2] Lao "can cultivate within two months"
 M093 khao ni ni [1] Lao
 M014 khao do niao [1] Lao *"being needed to get sufficient rice when make new paddy fields"
 M020 khao hao [2] Phuthai+Kaloeng *ear plucking among the Kaloeng
 M023 khao hao mak kok [1] Phuthai→Lao
 M036 khao i non (thrau i non: Khmer) [2] Lao+Khmer
 M037 khao i po [2] Phuthai→Lao
 M040 khao i rai (thrau i rai: Khmer) [1] Lao→Khmer
 M045 khao i tui [1] Kaloeng *ear plucking
 M046 khao ibu do [1] Kaloeng *ear plucking
 M076 khao mak hing [1] Kaloeng *ear plucking
 M098 khao non hai [1] Lao
 M099 khao nong du (tharao nong: Khmer) [1] Lao→Khmer

[A-2-2] "khao kang" --- medium maturing variety

none

[A-2-3] "khao nak (ngan)" --- late maturing variety

M034* khao i mum [1] khmer *"all of the glutinous varieties came from outside"
 M047 khao ibu ngan [1] Kaloeng *ear plucking
 M049 khao ken du [1] Kaloeng *ear plucking
 M050 khao keo ma [1] Kaloeng *ear plucking

B: NON-GLUTINOUS TYPE 32 varieties including 9 of upland rice

B-1 WET RICE

[B-1-1] "khao do" --- early maturing variety

U014 khao chalik (tharao chalik: Khmer) [1] Khmer

U015 khao dok cok [1] Lao→Khmer

U020 khao mali kao (tharao mali: Khmer) [1] Khmer

U021 khao mali do [1] Lao

U023 khao mao mali (tharao mali tae noep: Khmer) [1] Khmer

U026 khao pin kao [1] Lao * "rice to sell as like khao dok mali today"

[B-1-2] "khao kang" --- medium maturing variety

U022 khao manphet (tharao klantia phet: Khmer) [1] Khmer

U027 khao sam phuan [1] Lao→Khmer

[B-1-3] "khao nak (ngan)" --- late maturing variety

U003 khao cao daeng [21] Lao+Phuthai+Kaloeng+So

(khao chao phan thong; khao cao khao pun)

(throh ya daeng: So)

U004 khao cao khao (throh ya klok: So) [4] Lao+So

U007 khao cao kula [3] Kula→Lao

U013 khao cao saen phan [3] Lao

U005 khao cao khi khwai [1] Yoi

U006 khao cao ko kho Jisip sam [1] Lao

U009 khao cao luang [1] Lao

U010 khao cao luk p(l)a [3] Lao

U011 khao cao mae hang [1] Lao

U012 khao cao nga sang (khao nga sang; khao dok ka yom) [1] Lao

U018 khao khao noi [1] Lao

U024 khao nang kham [1] Phuthai

U029 khao ta haeng (khao sai bua) [2] Lao * it needs ample water

[B-1-4] "khao loi" --- floating rice variety

U008 khao cao loi, khao cao loi nam [2] Lao *late maturing type, 4-6m height

U002 khao cao cek soei [1] Lao *planted in the ill-drained land (na nong)

B-2 UPLAND RICE

[B-2-1] "khao do" --- early maturing variety

U016 khao dok fai (thrau phakha krabash: Khmer) [2] Khmer

U030 tharao chaloei phut [1] Khmer

U032 thrao poe [1] Khmer

[B-2-2] "khao kang" --- medium maturing variety

U017 khao hom sawan (thrau hom sawan) [1] Khmer

U019 khao khrap throp [1] Lao→Khmer

U025 khao nang ok [1] Lao→Khmer

U028 khao sathuan [1] Lao→Khmer

U031 tharao throp thraep [1] Khmer

U033 thrao khuar [1] Khmer *extinct in 1969

[B-2-3] "khao nak (ngan)" --- late maturing variety

none

ไทดำใน สปป.ลาว (พิธีกรรมและความเชื่อที่สำคัญ)

ผศ.ประจัน รักพงษ์

สถาบันราชภัฏเชียงใหม่

ไทดำ หรือผู้ไทดำ เป็นกลุ่มไทโบราณกลุ่มหนึ่ง มีถิ่นฐานดั้งเดิมอยู่ในเขตสิบสองจุไทย บริเวณลุ่มแม่น้ำดำ และแม่น้ำแดง ในเวียดนามภาคเหนือ ซึ่งเป็นถิ่นที่อยู่ของ ไทดำ ไทแดง และ ไทขาว ไทดำตั้งถิ่นฐานอยู่ที่เมืองแกง เมืองควาย เมืองตุง เมืองม่วย เมืองลา เมืองโมะ เมืองหวัด(เมืองวาด) และเมืองชาว¹ โดยมีเจ้าเมืองปกครองที่เป็นอิสระต่อกัน เมื่อฝรั่งเศสเข้าปกครองเวียดนาม ได้เรียกชนเผ่าที่อาศัยอยู่ลุ่มแม่น้ำดำว่า ไทดำ ที่เรียกว่าไทดำ เพราะนิยมสวมเสื้อผ้าสีดำ ซึ่งย้อมด้วยต้นหอมหรือนิล แตกต่างกับชนเผ่าที่อยู่ใกล้เคียง เช่น ไทขาวที่นิยมแต่งกายด้วยผ้าสีขาว และไทแดงที่ชอบใช้ผ้าสีแดงขลิบตกแต่งชายเสื้อ

ในสปป.ลาว ไทดำได้อพยพจากเมืองไลเจาและเมืองแกง(เดียนเบียนฟู) ของเวียดนามเข้าสู่หลวงน้ำทาใน ค.ศ.1895 เพราะเกิดศึกสงครามแย่งชิงอำนาจกันระหว่างบรรดาหัวหน้าของไทดำกลุ่มต่าง ๆ เข้ามาตั้งถิ่นฐานครั้งแรกในหลวงน้ำทาที่บ้านปุง บ้านทุ่งดี บ้านทุ่งอัม บ้านน้ำแ้ง และบ้านทุ่งไ้ไ้ ต่อมาเกิดความไม่สงบในสิบสองจุไทขึ้นอีก เนื่องจากศึกย้อซึ่งเป็นพวกกบฏได้เผงที่ถูกทางการจีนปราบปรามแตกหนีเข้ามาปล้นสดม และก่อความวุ่นวายในเขตสิบสองจุไท ทำให้ชนเผ่าไทดำอพยพจากเมืองสะกบและเมืองวา แขวงไลเจา เข้ามาตั้งถิ่นฐานอยู่ที่บ้านปุง บ้านนาลือและบ้านใหม่ ใน ค.ศ. 1896 เมื่อมีประชากรเพิ่มมากขึ้น จึงได้กระจายกันออกไปตั้งหมู่บ้านอยู่ทั่วเขตทุ่งราบหลวงน้ำทา ได้แก่ บ้านทุ่งไ้เหนือ ทุ่งไ้ไ้ ป่าปวก ทุ่งดีเก่า ทุ่งดีใหม่ นาน้อย บ้านแป บ้านใหม่ บ้านปุง ป่าสัก ดอนแล นาลือ น้ำแ้ง ทุ่งอัม หัวขัว และทุ่งก่าง ในช่วงเกิดสงครามเดียนเบียนฟูระหว่างปี 1953 - 1954 ไทดำส่วนหนึ่งได้อพยพหลบหนีการเกณฑ์ทหารของฝรั่งเศส จากเดียนเบียนฟูเข้ามาอยู่บ้านน้ำแ้ง เมืองหลวงน้ำทา และบ้านหนองบัวคำ ในเขตเมืองสิง² ปัจจุบันไทดำได้ตั้งถิ่นฐานอยู่มากที่สุดในแขวงหลวงน้ำทา นอกจากนี้ยังตั้งบ้านเรือนอยู่ในแขวงบ่อแก้ว แขวงอุดมไซ แขวงพงสาลี และแขวงอื่นๆในภาคเหนือของสปป.ลาว

ในประเทศไทย คนไทยเรียกไทดำว่า **ลาวโซ่ง** คำว่า โซ่ง คงจะมาจากคำว่า ชวง หรือ ช่ง ซึ่งเป็นภาษาไทดำ หมายถึงกางเกง ไทดำได้ถูกอพยพเข้าสู่ดินแดนของประเทศไทยตั้งแต่ สมัยพระเจ้ากรุงธนบุรี ใน ค.ศ.1779 เมื่อกองทัพไทยไปตีเวียงจันทน์ แล้วกวาดต้อนไทดำที่ อพยพมาจากสิบสองจุไท ส่งไปตั้งถิ่นฐานที่เมืองเพชรบุรี ต่อมาได้กวาดต้อนเข้ามาเพิ่มเติมอีก ในสมัยรัชกาลที่ 1 ใน ค.ศ. 1792 และสมัยรัชกาลที่ 3 ใน ค.ศ.1838 ซึ่งตั้งถิ่นฐานกระจายกันอยู่ ในพื้นที่หลายจังหวัด เช่น ราชบุรี นครปฐม สุพรรณบุรี พิจิตร พิษณุโลก กาญจนบุรี ลพบุรี และสระบุรี

ไทดำมีลักษณะทางวัฒนธรรมที่เป็นเอกลักษณ์ของตนเอง เช่นภาษาพูดและภาษาเขียน อาชีพ การแต่งกาย ขนบธรรมเนียมประเพณีและพิธีกรรมต่างๆ การดำรงชีวิตประจำวันยังคงผูกพันกับประเพณี พิธีกรรม และความเชื่อดั้งเดิมอยู่เป็นอันมาก ลักษณะทางสังคมของไทดำ ยังคงรักษาขนบธรรมเนียม จารีตประเพณี และพิธีกรรมไว้อย่างเคร่งครัด ซึ่งเป็นปัจจัยสำคัญในการดำรงรักษาเอกลักษณ์ของกลุ่มชาติพันธุ์ แต่อย่างไรก็ตามวิถีการดำเนินชีวิตของไทดำใน สปป.ลาว ปัจจุบันกำลังเปลี่ยนแปลงไปตามอิทธิพลทางการเมืองการปกครอง และกระแส การเปลี่ยนแปลงจากภายนอก

ยึดครองประเพณีที่สำคัญ

ประเพณีการเกิด³

นับตั้งแต่เริ่มปฏิสนธิจนถึงวันคลอด ผู้เป็นแม่คงทำงานตามปกติไม่มีการพักผ่อน โดยเชื่อว่าการออกใช้แรงงานนั้นจะทำให้คลอดลูกง่าย เมื่อมีอาการเจ็บท้องก่อนคลอดจะทำพิธี เช่นผีเรือนเรียกว่า 'วานขวัญผีเรือน' การประกอบพิธีกรรมให้หมอขวัญเป็นผู้ทำพิธีฆ่าไก่ 1 ตัว เช่นให้ผีญาติพี่น้องที่ตายต้องกลม หรือตายในขณะคลอดลูกกินก่อน เพื่อไม่ให้มารังควาญ รบกวนในขณะคลอด เมื่อเด็กคลอดพ้นจากครรภ์มารดาแล้ว ตัดสายรกซึ่งเรียกว่าสายแห้วว ประมาณ 2 ข้อมือ อาบน้ำเด็กน้อยด้วยน้ำอุ่นแล้วนำไปวางไว้ในกระดัง รอกจนกระทั่งสายรกลุดออกมา เมื่อสายรกลุดพ้นออกจากครรภ์แล้วนำไปล้างบรรจุ ใส่กระบอกไม้ไผ่ที่เตรียมไว้ นำไปแขวน ไว้ที่คอกไม้ใหญ่ในป่าบังแห่ ซึ่งเป็นป่าสำหรับทิ้งรกเด็กแรกเกิด แขนงสูงจากพื้นดิน

ระดับเสมอศีระคนเดินผ่าน ส่วนแม่ล้างชำระทำความสะอาดร่างกายเล็กน้อย แล้วนั่งอยู่ไฟ เรียกว่า อยู่กรรมเดือนเมื่อถึงเตาไฟให้หันหน้าเข้าหาเตาไฟ เอามือคักเขมาควันไฟมากิน หลังจากนั้นต้มน้ำร้อนอยู่ไฟและอาบน้ำร้อนที่ต้มผสมใบไม้ซึ่งเป็นสมุนไพรพื้นบ้านจนครบเดือน

การอยู่กรรมหรืออยู่ไฟ ภายหลังคลอดเริ่มอยู่ไฟตั้งแต่วันแรกเป็นเวลา 30 วัน ในระยะแรกการอยู่ไฟจะนั่งอยู่ที่เตาไฟตลอดเวลา 3 วัน เรียกว่า 'อยู่กรรมไฟ' แม่กรรมเดือน ต้องระมัดระวังเรื่องอาหาร รับประทานได้แต่ข้าวเหนียวหนึ่งกับเกลือคั่วหรือเกลือเผา จนครบ 3 วัน จึงออกกรรมไฟ ในระยะนี้จะมีญาติพี่น้องและผู้ใกล้ชิดมาเยี่ยมเยียนและอยู่เป็นเพื่อนตลอดเวลา เมื่อออกกรรมไฟแล้วไปสระผมที่ท่อน้ำแต่จะไม่อาบน้ำ ใช้ผ้ารัดเอวไว้ผืนหนึ่งพร้อมกับ คาด ผ้าฮ้ายผืนใต้ไฟ (ชุดติดไฟ) ทับไว้อยู่ข้างนอก เพื่อให้เกิดความอบอุ่นแก่ร่างกาย เมื่อกลับมาถึงเรือนแล้วทำพิธีเซ่นผียาไฟโดยใช้ไข่ไก่ 1 ฟอง ไปวางไว้ตรงที่ทารกคลอด ทำพิธีสู่ขวัญให้แก่เด็กน้อย สู่ขวัญนมและสู่ขวัญที่นอน เพื่อให้ดูแลรักษาและเลี้ยงดูเด็กน้อยที่เกิดใหม่ให้ปลอดภัย ส่วนแม่ใช้ไข่ไก่ต้ม ข้าวต้ม ขนมน จัดใส่สำหรับทำพิธีสู่ขวัญ หลังจากนั้นเมื่อถึงเวลากลางคืนก็ให้แม่และเด็กน้อยย้ายไปนอนบริเวณที่นอนตามปกติ แต่ผู้เป็นแม่จะต้องอยู่ไฟต่อไปจนกระทั่งครบ 30 วัน จึงออกจากกรรมเดือน

อาหารการกินในเวลาอยู่ไฟจะไม่รับประทานเนื้อสัตว์ใหญ่ รับประทานได้แต่ผักและปลาบางชนิด เช่น ปลาดิง ปลาแก้ม โดยนำมาปิ้งเมื่อครบ 20 วัน ฆ่าเปิด 1 ตัว ทำพิธีเซ่นผีเต่าแล้วเริ่มรับประทานเนื้อสัตว์ได้ โดยเริ่มจากเปิดก่อนต่อมาเป็นไก่ หมู ปลาย่าง ปลาไหลย่าง

ห้ามรับประทานเนื้อสัตว์ใหญ่ เช่น เนื้อวัว เนื้อควาย จนกว่าจะออกจากกรรมเดือน โดยเฉพาะเนื้อควายเผือกห้ามรับประทานเด็ดขาด เพราะจะทำให้มีอาการแสดงอาเจียนตายได้

การเลี้ยงดูทารก แม่จะเลี้ยงดูลูกน้อยด้วยนมแม่เป็นหลัก ต่อมาจึงให้อาหารเสริม จนกระทั่งเด็กเดินได้หรือเริ่มตั้งครกใหม่ จึงหย่านม

ประเพณีวัยหนุ่ม

การศึกษาอบรม ลูกชายพ่อจะสอนให้รู้จักการทำไร่ไถนา จักสาน เช่น สาน กะเหล็บ กระบุง ช้อน ไซ และภาชนะต่าง ๆ ส่วนลูกสาวแม่จะสอนให้รู้จักเย็บเย็บการเรือน ปั่นฝ้าย เลี้ยงไหม สาวไหม ทอผ้า การประดิษฐ์ลวดลายต่าง ๆ บนผืนผ้า

เลือกคู่ครอง เมื่ออายุย่างเข้าสู่วัยหนุ่มวัยสาว ผู้สาวจะชวนเพื่อน ๆ ไปลงช่วงปั่นฝ้าย เป็นกลุ่ม ๆ ยามค่ำคืนในฤดูหนาว ส่วนผู้ปวาก็จะชวนกันไปเที่ยวสาวปั่นฝ้าย โดยเป่าปี่แล้วขับ โทดำนวนเวียนไปตามช่วงโน้นบ้างช่วงนี้บ้าง มีการขับโต้ตอบกันไปมาระหว่างหนุ่มสาวจนดึก ค่ำจึงกลับขึ้นเรือน โดยมีผู้ปวาทที่ชอบพอกันติดตามไปส่ง กระทำเช่นนี้เป็นกิจวัตรประจำจนเกิด ความรักซึ่งกันและกัน ฝ่ายชายจะเล่าให้พ่อแม่ฟังเกี่ยวกับเรื่องที่ตนไปรักมักผู้สาวแล้วอยากได้ เป็นภรรยา หลังจากนั้นพ่อแม่ก็จะไปปรึกษาบรรดาลุง ป้า น้า อาที่นับถือ แล้วแต่งพ่อใช้ไป ถาม ผู้ใหญ่ฝ่ายหญิง 2 - 3 ครั้ง โดยปกติการไปถามครั้งแรกครั้งที่สองพ่อแม่ฝ่ายหญิงจะ ยังไม่ตอบตกลง อาจบอกปิดก็ได้ดังนั้นก็ไปถามอีกเป็นครั้งที่สามเรียกว่า **ถามขาด** เมื่อพ่อแม่ฝ่ายหญิงตอบรับก็เป็นอันว่าตกลงให้แต่งงานกัน หลังจากนั้นจะเตรียมพิธีกินดองน้อย

กินดองน้อย เป็นพิธีสู่ขอเรียกว่า **ไปสอง** ฝ่ายชายจะจัดเตรียมพาข้าวหรือ ช้นหมากสู่ขอ โดยฆ่าไก่ 4 ตัว แยกเป็น 4 ห่อ สิ่งของประกอบพิธีสู่ขอจะทำเป็นห่ออย่างละ 4 ห่อ ได้แก่ ปลาปิ้ง 4 ห่อ หนังกาด 4 ห่อ (เปลือกไม้ใช้เคี้ยวกับหมาก) พลุ 4 ห่อ เหล้า 4 ขวด จัดใส่สำหรับมอบให้แม่แก่ญาติฝ่ายเจ้าสาว แล้วมอบตัวเป็น **เชยกว้น** ในวันนั้น เพื่อเตรียมพิธีกินดองใหญ่ (แต่งงาน) ต่อไป เชยกว้นจะอาศัยอยู่ที่บ้านเจ้าสาวเพื่อ เตรียมตัวเข้าสู่พิธีกินดอง โดยใช้เวลา 2 เดือน ถึง 1 ปี บางรายอาจใช้เวลา 3 - 4 ปี ยัง ไม่มีสิทธิ์อยู่กินกันฉันสามีภรรยา เพราะผิดผีเรือนจะต้องนอนอยู่ทางกว้น (ปลายเท้าของพ่อ ตาแม่ยาย) หลังจากพิธีสองฝ่ายหญิงยังมีสิทธิ์เสรีในการพูดคุยกับผู้ปวาคคนอื่นที่มาเกี่ยวพาราสี โดยที่สามีจะต้องทำเป็นไม่รู้ไม่เห็นและไม่โกรธ ทั้งนี้เพื่อทดสอบความอดทน อดกลั้นใน อารมณ์⁴

พิธีแต่งงานหรือกินดองใหญ่ เป็นพิธีแต่งงานของไทยดำ มีกำหนด 3 วัน บางครั้งจะจัดพิธีพร้อมกับการเซ่นเรื่อน วันแรกฝ่ายชายจะทำพิธีเซ่นผีเรือนที่บ้านเจ้าสาว โดยฆ่าหมู 1 ตัว ไก่ 8 ตัว ปลาบั้ง 8 ห่อ หาด 8 ห่อ พูล 8 ห่อ เหล้าไห 2 ไห พร้อมกับเงินสินเลี้ยงหรือค่าน้ำนม 5 หมัน 2 ปี ฆ่าควาย 1 ตัว เลี้ยงแขกที่มาร่วมงาน วันที่สองสะใภ้ใหม่จะไปหยามเรื่อนพ่อปู่แม่ย่า คือ ไปเยียมยามพ่อแม่ของสามี ตั้งแต่ตอนเช้าเพื่อเคารพ กราบไหว้ สะใภ้จะต้องมีของไปฝาก เช่น ผ้าเบียว (ผ้าคลุมศีรษะของสตรีเผ่าไทดำ) ผ้าปู ที่นอน ชินใหม่ เสื้อ ถักย้อม ที่ทำจากฝีมือของตนเอง ส่วนพ่อปู่แม่ย่าจะให้เงินรับไหว้จำนวน 5 - 10 หมัน หรือให้สิ่งของตอบแทนตามสมควรแก่ฐานะ หลังจากนั้นจะไปบไหว้ญาติผู้ใหญ่ ของสามี จนกระทั่งถึงตอนบ่ายจึงเดินทางกลับไปรับประทานอาหารเรียกว่า **กินงายหัว** ส่วนวันที่สามของพิธีแต่งงานเป็นวันสรุปเพื่อเก็บของที่ยืมมาจัดงานส่ง ทำอาหารเลี้ยงผู้ที่อยู่ช่วยงาน ส่วนมากจะเป็นญาติพี่น้อง เพื่อนสนิทและเพื่อนบ้านใกล้เคียง

ธรรมเนียมดั้งเดิมของไทยดำ ผู้เป็นชายจะต้องอยู่ที่บ้านของพ่อตาแม่ยาย มีกำหนดนานถึง 12 ปี จึงมีสิทธิ์กลับคืนไปอยู่กับพ่อแม่ฝ่ายสามี หรือปลูกเรื่อนใหญ่อยู่ใกล้ ๆ กับพ่อแม่และญาติฝ่ายสามี ต่อมาลดลงเหลือ 8 ปี ปัจจุบันลดลงเหลือ 4 ปี เมื่อลงเรื่อนจะต้องเสียค่าแต่งงานกลับคืนปีละ 5 หมัน และค่าน้ำนม 5 หมัน 2 ปี หมูอีก 1 ตัว เช่น อยู่กับพ่อตาแม่ยายได้ 2 ปี จะพาภรรยากลับไปอยู่เรื่อนพ่อแม่ของตน หรือสร้างบ้านใหม่จะต้องเสียค่าแต่งงาน 6 ปี เท่ากับ 30 หมัน และจะต้องเสียค่าน้ำนมอีก 5 หมัน 2 ปี ฆ่าหมูปอกกล่าวผีเรือน 1 ตัว โดยปกติเมื่อแยกลงตั้งครอบครัวใหม่ พ่อตาแม่ยายจะแบ่งทรัพย์สินให้ ได้แก่ แม่ควาย 1 ตัว แม่หมู 1 ตัว แม่ไก่ 1 ตัว พักลูกเปิดให้ 1 ชุด พร้อมกับมอบของใช้ในครัวให้อีกจำนวนหนึ่ง เช่น หม้อ ชาม ถ้วย ช้อน เครื่องนอน เพื่อให้ไปตั้งครอบครัว แต่ถ้ามีฐานะยากจนก็อาจมีให้เล็กน้อย ส่วนพ่อแม่ฝ่ายสามีจะแบ่งมรดกมรดกให้ตามฐานะ เช่น แบ่งที่นาให้ทำกิน ควาย 1 ตัว⁵ ส่วนลูกชายที่อยู่เลี้ยงพ่อแม่จะได้รับส่วนแบ่งมรดกมากกว่าพี่น้องคนอื่น กล่าวคือ นอกจากได้ส่วนแบ่งเท่ากับลูกชายคนอื่น ๆ แล้วยังมีสิทธิ์ได้ครอบครองในส่วนแบ่งที่เป็นกรรมสิทธิ์ของพ่อแม่⁶

มานทาง หญิงใดมีท้องนอกสมรสเรียกว่า มานทาง จะถูกสังคมลงโทษ โดยถูกอำนาจการปกครองของหมู่บ้านปรับไหมทั้งชายและหญิงเป็นเงิน 1 หมัน 5 ปี เรียกว่า เงินล้างน้ำล้างท่า แล้วให้อยู่กินเป็นสามี - ภรรยา กัน ถ้าหากฝ่ายชายไม่ยอมรับเป็นภรรยาจะต้องเสียค่าปรับไหมให้แก่ฝ่ายหญิงเป็นเงิน 30 หมัน กรณีหญิงนั้นตายจะถูกชาวบ้านปรับไหมเรียกว่า เสียขาว ฆ่าควาย 1 ตัว เพื่อเลี้ยงผู้มาช่วยงานศพแล้วมอบความรับผิดชอบการจัดงานศพให้ฝ่ายชายรับภาระทั้งหมด

ความสัมพันธ์ระหว่างสามี - ภรรยา หลังจากแต่งงานแล้วจะต้องซื่อสัตย์ต่อกัน สามีจะไม่ไปติดพันหญิงอื่น ส่วนภรรยาก็จะไม่ไปลงช่วงบ้านฝ่ายอีก ทำหน้าที่เป็นแม่บ้านแม่เรือน ที่ดี จะไปไหนมาไหนในยามค่ำคืนต้องบอกกล่าวขออนุญาตสามี หากสามีไปเป็นชู้กับหญิงอื่นที่มี สามีแล้ว หรือกรณีภรรยามีชู้จะถูกปรับไหมเป็นเงิน 60 - 120 หมัน⁷

ประเพณีการตาย

ประเพณีไทดำเมื่อมีคนตายในหมู่บ้านจะมีการยิงปืนขึ้นฟ้า 3 นัด เพื่อเป็นสัญญาณบอกกล่าวชาวบ้าน ซึ่งทุกคนจะหยุดทำงานจนกว่าจะนำศพไปฝัง ภายหลังตายบรรดาญาติพี่น้องจะช่วยกันอาบน้ำศพ จากนั้นก็แต่งตัวด้วยชุดเสื้อผ้าของเผ่าไทดำ นำผ้าแพรสีขาวมาเย็บเป็นถุงบรรจุศพแล้วใช้ไหมเย็บติดให้เรียบร้อย บรรจุลงในโลงศพโดยใช้ผ้าคลุมหน้าศพไว้ผืนหนึ่ง กรณีเด็กน้อยตายจะไม่ประกอบพิธีกรรมตายวันไหนให้นำไปฝังในวันนั้น ส่วนคนหนุ่มสาวถ้าตายตอนกลางคืนในเช้าวันรุ่งขึ้นฆ่าหมูหรือวัว ควาย 1 ตัว ทำอาหารจัดสำหรับเซ่นอุทิศให้ผู้ตาย กินเรียกว่า "เฮ็ดงาย" พอถึงตอนเย็นก็นำไปฝัง ส่วนคนวัยกลางคนหรือผู้สูงอายุตายเก็บศพไว้ที่บ้านของผู้ตาย 1 - 2 คืน แล้วจึงนำไปฝัง ฆ่าหมูหรือวัวควาย 1 ตัว เฮ็ดงายให้ผู้ตายเช้าของวันที่จะนำไปฝัง การทำพิธีฝังฆ่าหมู 1 ตัว อุทิศให้เรียกว่า หมูเข้าชุม หลังจากนั้นอีก 3 วัน จะทำพิธีเฮ็ดเฮียว อุทิศส่วนกุศลให้ โดยนำเครื่องเฮียวไปส่งให้ที่ป่าช้า

พิธีบอกทาง เป็นพิธีส่งวิญญาณผู้ตายไปสู่สวรรค์ จะประกอบพิธีกรรมที่เรือนผู้ตาย หลังจากฝังศพแล้ว 3 วัน เริ่มจากการจัดเตรียมสิ่งของที่ใช้ในพิธี เช่น เฮียว เงิน ของใช้ใน

ครัวเรือน เครื่องมือประกอบอาชีพ สัตว์เลี้ยง โดยทำเป็นสิ่งของจำลอง กระจาดและกระจับปี่ใส่อาหาร บรรจุเสื้อผ้าและข้าวเหนียว อาหาร น้ำ และสิ่งของเครื่องใช้ส่วนตัว เหล้า 1 ขวด เมื่อได้เวลาแล้วเขยยกจะทำพิธีเชิญผีเรือนมากินเครื่องเซ่นและรับเอาสิ่งของเครื่องใช้ จากนั้นจะอ่านคำบอกทางจากสถานที่อยู่ปัจจุบันไปยังเมืองใด เมืองแกลง ซึ่งเป็นถิ่นเดิมของไทยดำ เพื่อขึ้นไปเฝ้าแทนที่เมืองฟ้าต่อไป

เฮี้ยว มีลักษณะเป็นธงสามเหลี่ยมหรือสี่เหลี่ยม ทำด้วยผ้าไหมผูกติดกับราวไม้ไผ่แล้วขดเป็นวงกลม ยึดติดกับเสาเรียกว่าเสาหลวง สูงราว 3 - 4 เมตร แบ่งออกเป็น 3 ชนิด ได้แก่⁸

เฮี้ยวเครื่องใหญ่ ประกอบด้วยเฮี้ยวจำนวน 80 อัน ทำเป็นกอ ๆ ละ 40 อัน การประกอบพิธีกรรมฆ่าควายอย่างน้อย 1 ตัว วัว 1 ตัว เป็นเฮี้ยวของสิ่งล่อคำ ซึ่งเป็นสิ่งตัวที่สืบเชื้อสายของชนชั้นปกครอง หรือเจ้าผู้ครองเมืองในเขตสิบสองจุไทในอดีต

เฮี้ยวเครื่องกลาง ประกอบด้วยเฮี้ยวจำนวน 40 อัน การประกอบพิธีฆ่าควายหรือวัว 1 ตัว เป็นของสิ่งผู้น้อยหรือสิ่งกว้าง ซึ่งเป็นตระกูลของไพร่ ถ้าหากมีคนในตระกูลสิ่งล่อคำและสิ่งผู้น้อยตายในระยะเวลาใกล้เคียงกัน จะต้องทำพิธีกรรมอุทิศให้สิ่งล่อคำก่อนแล้วจึงทำพิธีอุทิศให้สิ่งผู้น้อย ถ้าทำพิธีให้สิ่งผู้น้อยก่อนเชื่อว่าจะไม่ได้รับส่วนบุญส่วนกุศล เพราะสิ่งล่อคำหรือสิ่งตัวจะแย่งไปกินหมด

เฮี้ยวเครื่องเล็ก ไม่ทำพิธีเฮ็ดเฮี้ยว แต่จะฆ่าหมูเซ่นอุทิศให้ ถ้ามีฐานะยากจน อาจจะไม่ฆ่าหมูก็ได้ จัดสำหรับอาหารเล็กน้อยอุทิศให้ตามฐานะของครอบครัว

ธรรมเนียมการจัดงานศพของไทยดำ 'เขยยก' จะทำหน้าที่เป็นแม่งานทั้งหมด กล่าวคือเป็นผู้ควบคุมการดำเนินงานให้เป็นไปด้วยความเรียบร้อย เขยยกคือผู้จัดการงานศพของไทยดำ ได้แก่ สามีของลูกสาวคนโตของผู้ตาย ถ้าไม่มีลูกสาวคนโตให้สามีลูกสาวรองลงไปเป็นเขยยก กรณีที่ไม่มีลูกสาวจะมอบให้เขยที่เป็นญาติใกล้ชิดทำหน้าที่แทน บรรดาญาติฝ่ายเขยหรือ สะไ้ทุกคนจะแต่งกายด้วยเสื้อผ้าชุดสีขาวไว้ทุกข์ เขยยกจะใช้ผ้าสีขาวคาดศีรษะไว้เป็นสัญลักษณ์ให้สังเกต ในขณะที่นำศพไปเผาบนภิกขุที่ป่าช้า ญาติจะจัดสำหรับอาหารไปเซ่นอุทิศให้ผู้ตาย ก่อนชุดหลุมฝังศพจะทำการเสี่ยงทายด้วยการโยนไข่ไก่ลงพื้นดินเพื่อเลือกหาทำเลที่หลุมฝัง ถ้าหาก

ไข่แตกตรงจุดใดก็ขุดหลุมฝังบริเวณนั้น จากนั้นใช้เชือกไหมเรียกว่าสายใจผูกมัดร่างศพ แล้วหย่อนศพลงสู่ก้นหลุมกลบดินฝัง พูนดินกลบให้สูงเหนือระดับพื้นดินเล็กน้อย สร้างเรือนจำลองหลังเล็ก ๆ ครอบหลุมฝังศพ นำสิ่งของเครื่องใช้และเงินจำนวนหนึ่งเรียกว่าเงินเลียนใส่ไว้ในเรือน โยงสายใจที่ผูกมัดร่างศพต่อขึ้นไปบนเรือนจำลอง แล้วผูกต่อขึ้นไปยังปลายเสาหลวงเพื่อส่งวิญญาณผู้ตายขึ้นไปยังเมืองฟ้าเมืองสวรรค์ บนปลายสุดของเสาหลวงทำหุ่นจำลองม้าสีหรือเก้าอั่งตั้งไว้ โดยมีร่มอันเล็ก ๆ กางป้องกันแดดฝนไว้ด้านบนสุด ถ้าผู้ตายเป็นผู้ชายจะใช้ม้าสีจำลอง ถ้าเป็นผู้หญิงจะใช้เก้าอั่ง โดยมีความเชื่อว่าผู้ตายจะได้ใช้เป็นพาหนะสำหรับนั่งไปยังเมืองฟ้าเพื่อพบแทน

เมื่อเสร็จพิธีฝังศพ ผู้ไปร่วมพิธีศพโดยเฉพาะผู้หญิงจะลงไปอาบน้ำชำระร่างกายและสระผมในแม่น้ำ เพื่อชำระสิ่งอัปมงคลทั้งหลายออกจากร่างกาย พอถึงตอนเย็นหมอขวัญจะทำพิธีสู่ขวัญให้แก่ครอบครัวของผู้ตาย และผู้ที่ไปส่งศพ เพื่อความเป็นสิริมงคลแก่ทุกคน หลังจากนั้นครอบครัวของผู้ตายจะจัดสำรับอาหารไปทานอุทิศให้ที่หลุมฝังศพผู้ตายเป็นเวลา 7 วัน พอครบกำหนด เชยกกจะทำพิธีเชิญขวัญ หรือวิญญาณของผู้ตายขึ้นไปเป็นผีเรือน โดยนำไปไว้ด้านในสุดของเรือนเรียกว่า 'กะลอหอง' เพื่อปกป้องคุ้มครองลูกหลานและสมาชิกในครอบครัวให้อยู่ดีมีสุขตลอดไป หลังจากนั้นเมื่อครบรอบวันตายทุก ๆ 10 วัน จะจัดพาข้าวเป็นสำรับเล็ก ๆ ทำพิธีเซ่นผีเรือนเรียกว่า เสนปาดตง หรือมือปาดตง⁹ นำไปวางไว้ที่ห้องผีเรือน โดยใช้อาหารจากที่สมาชิกในครอบครัวรับประทานในชีวิตประจำวัน ส่วนการเสนปาดตงพิเศษจะทำในช่วงเวลาที่ได้ผลผลิตจากการเก็บเกี่ยวข้าว ทำพิธีเสนปาดตงเพื่ออุทิศข้าวใหม่ให้ผีเรือนกินก่อนสมาชิกของครอบครัว เป็นการแสดงความกตัญญูต่อผู้มีพระคุณ เพื่อให้เป็นสิริมงคลแก่ ครอบครัวและลูกหลาน

เสนเรือน

เสนเรือน เป็นพิธีเซ่นไหว้ผีเรือนของชนเผ่าไทดำ ซึ่งเป็นผีบรรพบุรุษ ได้แก่ พ่อแม่ ปู่ ย่า ทวด และบรรพบุรุษของฝ่ายชายที่ล่วงลับไปแล้ว ตามปกติพิธีเสนเรือนจะปฏิบัติกันในครอบครัวเป็นประจำ 2 - 3 ปี ต่อครั้ง ทั้งนี้ขึ้นอยู่กับฐานะและความพร้อมของครอบครัว พิธีเสนเรือนเป็นการแสดงความกตัญญูต่อบรรพบุรุษ เพื่อเป็นสิริมงคลแก่ครอบครัว และคุ้มครอง

บุตรหลานให้อยู่เย็นเป็นสุข ทำมาหากินเจริญก้าวหน้า รวมทั้งเป็นการพบปะสังสรรค์กันในหมู่ญาติมิตร ผู้ประกอบพิธีกรรมคือ หมอเสน ส่วนผู้ร่วมพิธี ได้แก่ บรรดาลูกหลานและญาติ ๆ รวมทั้งแขกอื่น ๆ ที่เชิญ แขกมาร่วมงานจำนวนมากมาร่วมพิธี ในกรณีที่เจ้าบ้านหรือสมาชิกในครอบครัวเป็นพนักงานของรัฐมีตำแหน่งสำคัญจะเชิญแขกจำนวนมาก บางครั้งแขกมาร่วมงาน 200 - 300 คน¹⁰ ญาติที่มาร่วมงาน แบ่งออกเป็น 2 ประเภท คือ ญาติสืบสายโลหิตจะแต่งกายแบบธรรมดา และญาติจากการ แต่งงาน ได้แก่ ฝ่ายชายหรือสะใภ้ จะแต่งกายพิเศษด้วยชุดเสื้อสี เพื่อเป็นการเคารพ ผีเรือนและให้ผู้มาร่วมงานรู้ว่าเป็นชายหรือสะใภ้

ก่อนทำพิธีเสนเรือนจะจัดเตรียมสิ่งของที่ใช้ประกอบพิธีกรรม ได้แก่ เหล้า 1 ขวด หมู 1 ตัว ประกอบด้วยเนื้อหมู เครื่องใน หัวหมู กระดูกสันหลัง ตีน และหาง อาหารประเภท ยำ เช่น ชุบใบฝัดส้มลม ชุบหน่อไม้ แกงวันเส้น แกงผัดกุดใส่กระดูกหมู นอกจากนี้ ยังมี ข้าวเหนียว ขนม ข้าวต้มมัด เผือกต้ม อ้อย ผลไม้และน้ำ ตามปกติจะเตรียมดื่มเหล้าไว้ล่วงหน้าใส่ไหฝังดินไว้ 6 เดือน ถึง 1 ปี เพื่อให้เหล้ามีคุณภาพดี ส่วนหมูจะเตรียมเลี้ยงไว้ล่วงหน้าเป็นเวลา 1 ปี

พิธีเสนเรือน เริ่มตั้งแต่ในตอนเช้า โดยมีหมอเสนเป็นผู้ประกอบพิธีกรรมในห้องผีเรือน ผู้เข้าร่วมพิธี ได้แก่ ญาติที่อยู่ในสังหรือตระกูลเดียวกัน พิธีกรรมเริ่มจากเจ้าบ้านยกสำรับเครื่องเซ่นถวายผีเรือน จากนั้นหมอเสนจะเริ่มประกอบพิธีโดยกล่าวเชิญผีเรือนให้มารับเครื่องเซ่น โดยเรียกชื่อผีเรือนจากป้ายรายชื่อผีเรือน ให้มากินเครื่องเซ่นทีละคน ขณะที่เรียกชื่อผีเรือน หมอเสนจะใช้ไม้ทุ (ตะเกียบ) คีบอาหาร และเครื่องเซ่นป้อนให้ผีเรือนกิน โดยหย่อนลงทางช่องเล็ก ๆ ลงไปได้ถนัดบ้านแล้วหยอดน้ำตามลงไป จนกระทั่งเรียกชื่อผีเรือนครบทุกคน พิธีเช่น ให้ผีกินอาหารเช่นนี้จะทำ 2 ครั้ง คือ มื้อเช้าและกลางวัน หลังจากนั้นจะเสนเหล้าหลวง โดยใช้เหล้า 1 ขวด และกับแกล้มเป็นเครื่องเซ่น หมอเสนจะทำพิธีเรียกผีบรรพบุรุษมากินตามรายชื่อในป้ายผีเรือนจนครบทุกคนเป็นเสร็จพิธี

ขับมด¹¹

เป็นฮีดคคลองในการรักษาโรคภัยไข้เจ็บของไทดำกล่าวคือ เมื่อมีคนเจ็บป่วยเรื้อรัง ในครอบครัว รักษาด้วยหมอยาพื้นเมืองแล้วไม่หาย สามิภรรยาหรือญาติของผู้ป่วยจะไปหาหมอเหยามาเสกเป่าเยียวยาแก้ไข ถ้ายังไม่หายก็จะไปเชิญหมอมดมาทำพิธีรักษา

หมอมดจะรักษาด้วยการขับมดและเสี่ยงทาย เพื่อให้ทราบสาเหตุของการเจ็บป่วย ถ้าหากถูกผีทำก็จะทำพิธีเลี้ยงผีแก้ไขอาการเจ็บป่วย เดิมการรักษาของหมอมดมีค่าคาย (ขึ้นครู) 2 ปี แต่ปัจจุบันใช้เงิน 1,000 กีบ เทียน 8 คู่ ไข่ 2 ฟอง กระเทียม 2 - 3 หัว ผ้าย 1 มัด เกลือ 1 ห่อ ข้าวสารใส่กะละมัง หวี และปอขม 1 อัน เพื่อถวายให้ผีมด¹² การรักษาเริ่มด้วยการให้ผู้ช่วยหมอมด 2 คน ช่วยกันเป่าปี หมอมดจะทำการขับมดเพื่อเชิญผีมดให้มาช่วยในการวินิจฉัยสาเหตุของการเจ็บป่วย โดยสุ่มถามผีมดว่าถูกผีอะไรทำ เช่น ถามว่าถูกผีเรือนทำไหม แล้วเสี่ยงทายหาคำตอบด้วยการสาดข้าวสารลงบนพื้น 3 ครั้ง ให้ได้จำนวนคู่ - คี่สลับกัน กล่าวคือ ถ้าครั้งแรกได้จำนวนคู่ ครั้งที่สองจะต้องได้จำนวนคี่ และครั้งที่สามได้จำนวนคู่ แสดงว่าผีเรือน ถ้าเสี่ยงทายไม่ได้จำนวนดังกล่าวก็จะเป่าปีขับมดต่อไปอีกจนจบคำขับมด แล้วเสี่ยงทายอีกเช่นนี้จนกระทั่งได้จำนวนคู่สลับคี่ตามที่ต้องการ ดังนั้นการขับมดจึงใช้เวลานานอาจใช้เวลาตั้งแต่ตอนบ่ายจนกระทั่งถึงกลางคืน เมื่อทราบถึงสาเหตุของการเจ็บป่วยว่าถูกผีอะไรทำหมอมดก็จะให้ญาติผู้ป่วยจัดเตรียมเหล้า อาหาร และสิ่งของสำหรับเซ่นเลี้ยง เพื่อให้เลิกทำร้ายแก่ผู้เจ็บป่วย

การรักษาของหมอมดไม่มีข้อห้ามในการรักษาร่วมกับแพทย์แผนปัจจุบัน แม้ว่าคนป่วยจะนอนอยู่โรงพยาบาล หมอมดทำพิธีรักษาที่บ้านคนป่วยไปด้วยก็ได้ ผู้ร่วมพิธีขับมด ได้แก่ ญาติพี่น้องใกล้ชิด เพื่อนบ้านใกล้เคียง รวมทั้งคนในหมู่บ้านจะมาร่วมโดยไม่ต้องบอกกล่าว¹³

ขับมด เป็นการรักษาทางด้านจิตใจ การเชิญหมอมดมารักษาแสดงว่าถูกผีรบกวนรบกวนทั้งมีญาติและเพื่อนบ้านมาเยี่ยมเยียนทำให้ผู้ป่วยมีขวัญและกำลังใจดีขึ้น ซึ่งอาจทำให้หายจากการเจ็บป่วย

การแต่งกาย

ธรรมเนียมการนุ่งถือของไทดำ ชายจะนุ่งกางเกงและเสื้อที่ทำมาจากผ้าฝ้ายทอมือ ย้อมด้วยหม้อมหรือนิลสีดำ แล้วคาดศีรษะด้วยผ้าโพกศีรษะเรียกว่าผ้าขันเฮี้ยว ยาวประมาณ 4 วา ตามปกติในชีวิตประจำวันจะนุ่งกางเกงขายาวถึงครึ่งหน้าแข้ง สวมเสื้อแขนกระบอก ผ่าหน้าอกติดกระดุม 10 - 12 เม็ด ทำด้วยโลหะหรือเงินเรียกว่า หมากแป้ม ส่วนหญิงนุ่งซิ่น ทอด้วยฝ้ายหรือไหม ทำเป็นแถบสลับสีดำ - ขาว เป็นลายตั้ง ต่อเชิงลายจกด้านล่างยาว ประมาณ 3 นิ้ว สวมเสื้อแขนสามส่วนทรงกระบอกสีดำหรือสีน้ำเงินเข้ม ผ่าอกตลอดติดกระดุม ทำด้วยโลหะหรือเงิน 10 - 12 เม็ด เก้ามมวยตั้งเหนือศีรษะเอียงไว้ด้านข้างเล็กน้อย ส่วนหญิงสาวจะตั้งเกล้ามวยผมค่อนไปด้านหลังเล็กน้อย ถอดปลายผมให้แผ่ออกพองาม อาจใช้ผ้า เปี้ยวคลุมศีรษะในขณะเดินทางเพื่อกันแดด การแต่งกายในโอกาสพิเศษ เช่น แต่งดอง และ งานรื่นเริงต่าง ๆ ชายจะนุ่งกางเกงขายาว สวมเสื้อฮั้วแขนยาว ผ่าอก ยาวคลุมถึงสะโพก คอ เสื้อและแนวกระดุมประดับด้วยแถบผ้าไหมสีแดงหรือสีขาว ตัวเสื้อตกแต่งลวดลายให้สวยงาม ส่วนหญิงจะนุ่งซิ่นไหมลายตั้งสีดำ - ขาวสลับกัน ต่อเชิงลายจกด้านล่างด้วยผ้าไหมสีดำ สวมเสื้อฮั้วแบบคอกลม ¹⁴

ลักษณะทางสังคมของไทดำ

ครอบครัวและเครือญาติ การจัดระบบทางสังคมของครอบครัวไทดำจะให้ความสำคัญกับเครือญาติฝ่ายสามี การสืบสกุลมีนัยทางสายพ่อ ส่วนการนับญาติจะนับเครือญาติที่มีความสัมพันธ์ทางสายโลหิต ได้แก่ พี่น้องลูกหลาน และเครือญาติจากการแต่งงานได้แก่สะใภ้ เพราะถือว่าเป็นสกุลเดียวกัน ซึ่งมีสิทธิ์เข้าร่วมประกอบพิธีเสนเรือนในห้องผีเรือน ส่วนเขยและญาติฝ่ายภรรยาจะไม่เข้าร่วมพิธีกรรมดังกล่าว โครงสร้างครอบครัวไทดำจึงถือว่าพ่อเป็นใหญ่ ดังนั้นจึงให้ความสำคัญกับผู้ชายมากกว่าผู้หญิง เมื่อแต่งงานแล้วภรรยาจะต้องเข้าร่วมนับถือผีบรรพบุรุษของสามี นอกจากนี้ในชีวิตประจำวันสามียังมีอำนาจในการตัดสินใจเกี่ยวกับเรื่องราวสำคัญของครอบครัว เช่น การจัดการมรดกและทรัพย์สินที่มีค่า ปกติเมื่อพ่อแม่ตายทรัพย์สินมรดก

จะตกเป็นของลูกชาย โดยเฉพาะลูกชายคนโตจะได้รับมรดกมากกว่าลูกคนอื่น ๆ เนื่องจากเป็นผู้เลี้ยงดูพ่อแม่ และอยู่ในฐานะเป็นผู้สืบสกุลสืบบรรพบุรุษ ส่วนลูกสาวเมื่อแต่งงานแล้วจะได้รับส่วนแบ่งทรัพย์สินให้บ้างตามฐานะของครอบครัว แต่จะไม่ได้มรดกที่เป็นบ้านและที่ดิน เพราะถือว่าจะต้องย้ายไปอยู่กินกับครอบครัวพ่อแม่ของสามี

ลักษณะของชุมชน โครงสร้างของชุมชนไทดำเป็นสังคมที่ยึดมั่นความสัมพันธ์ในระบบเครือญาติอย่างเหนียวแน่น โดยเฉพาะเครือญาติที่อยู่ในสกุลเดียวกัน บรรดาญาติจะช่วยเหลือกันในโอกาสต่างๆ อยู่เสมอ กลไกการควบคุมทางสังคมอาศัยความเชื่อเรื่องผี ได้แก่ ผีเรือน ผีบ้านและผีเมือง ในอดีตมีความสำคัญในการควบคุมพฤติกรรมของสมาชิกในสังคม รวมทั้งปกป้องคุ้มครองภัยอันตรายต่างๆ แก่ชุมชน ทั้งนี้เพราะสังคมไทดำไม่นับถือพุทธศาสนาจึงอาศัยจารีตประเพณีและความเชื่อเรื่องผีเป็นเครื่องมือควบคุมสังคม นับตั้งแต่การปฏิวัติเปลี่ยนแปลงปี 1975 เป็นต้นมารัฐบาล สปป.ลาวมีนโยบายลบล้างความเชื่อที่มลายาล้างล้าง การประกอบพิธีกรรมเกี่ยวกับผีบ้านและผีเมืองได้ลดความสำคัญลงจนทำให้ยกเลิกการเลี้ยงผีบ้านและผีเมืองไป ส่วนการเซ่นเรือนยังคงดำเนินการประกอบพิธีกรรมกันต่อไปเพื่อเป็นการแสดงความกตัญญูต่อผีบรรพบุรุษ นอกจากนี้ยังมีการทำพิธีเซ่นเหยาและขบมดตามความเชื่อดั้งเดิม เพื่อให้อยู่เย็นเป็นสุขแก่สังคม

ชนชั้นในสังคม ชนชั้นในสังคมไทดำแบ่งออกเป็น 2 กลุ่ม คือกลุ่มสิงด้าวและสิงผู้น้อย สิงด้าวกลุ่มที่สืบเชื้อสายมาจากชนชั้นผู้ปกครองสืบสองจุไทในอดีต ได้แก่ สิงล่อคำ ส่วนสิงผู้น้อยเป็นกลุ่มที่สืบเชื้อสายมาจากไพร่หรือสามัญชน เช่น สิงเลื่อง สิงวี สิงกวาง สิงลู่ เป็นต้น ความแตกต่างระหว่างชนชั้นจะสังเกตได้อย่างชัดเจนในการประกอบพิธีกรรม เช่น เซ่นเรือน พิธีศพ กล่าวคือสิงด้าวจะจัดการประกอบพิธีกรรมที่ใหญ่โตกว่า ในขณะที่กำลังทำพิธีเชิญผีบรรพบุรุษในการเซ่นเรือนของสิงด้าว จะห้ามสิงผู้น้อยเข้าไปอยู่ร่วมในบริเวณพิธี ส่วนพิธีศพของสิงท้าวก็จะจัดพิธีหรูหรากว่าสิงผู้น้อย แต่อย่างไรก็ตามการทำกิจกรรมต่างๆ ในชีวิตประจำวันจะไม่มี ความแตกต่างระหว่างชนชั้นและอาชีพ รวมทั้งไม่มีข้อห้ามในการแต่งงานระหว่างสิงด้าวกับสิงผู้น้อยแต่อย่างใด ในปัจจุบันไทดำมีฐานะทางสังคมเป็นพลเมืองเช่นเดียวกับคนลาวโดยทั่วไป บางคนที่มีส่วนร่วมในการปฏิวัติ จะได้รับแต่งตั้งให้ดำรงตำแหน่งสำคัญในท้องถิ่น เช่น เจ้าแขวง หลวงน้ำทาคนปัจจุบัน ก็เป็นคนไทดำ

เชิงอรรถ

1. กรมศิลปากร **ประชุมพงศาวดารฉบับหอสมุดแห่งชาติ (พงศาวดารเมืองไล)**
กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์คุรุสภา, 2507, หน้า 254.
2. สัมภาษณ์ท้าวแสงทอง ทำมะบุปผา รองหัวหน้าแผนกแถลงข่าววัฒนธรรมแขวงหลวงน้ำทา เมื่อวันที่ 9 พฤษภาคม 1995
3. สัมภาษณ์ท้าวเพ็งพะวัน ดาวพอนจะเร็น แผนกแถลงข่าววัฒนธรรมแขวงหลวงน้ำทา เมื่อวันที่ 10 พฤษภาคม 1995
4. สัมภาษณ์ท้าวสุลินพอน สุกสะหว่าง อายุ 44 ปี บ้านทุ่งไ้ใต้ เมืองหลวงน้ำทา เมื่อวันที่ 18 ตุลาคม 1994
5. เรื่องเดียวกัน
6. สัมภาษณ์นางคำแยง ดีวันไซ อายุ 46 ปี ประธานสหพันธ์แม่ญิงแขวงหลวงน้ำทา เมื่อวันที่ 19 ตุลาคม 1994
7. เรื่องเดียวกัน
8. สัมภาษณ์ท้าวบุญเสริม อายุ 58 ปี บ้านทุ่งไ้ใต้และศึกษาสังกัดพิศภที่บ้านทุ่งไ้ใต้ เมืองหลวงน้ำทา เมื่อวันที่ 20 ตุลาคม 1994
9. ไทดำจะนับวันครบ 1 รอบ มี 10 วัน ดังนี้ มือกำ มือกาบ มือฮับ มือฮาย (รวาย) มือเมิง มือเป็ก มือกัด มือกด มือฮวง (ลวง) มือเต่า
10. สัมภาษณ์ท้าววงวาลี อายุ 48 ปี หัวหน้าแผนกแถลงข่าวแขวงหลวงน้ำทา เมื่อวันที่ 9 พฤษภาคม 1995
11. สังเกตพิธีกรรมขบมดที่บ้านทุ่งไ้ใต้ เมืองหลวงน้ำทา เมื่อวันที่ 1 เมษายน 1996
12. สัมภาษณ์ท้าวบุญเสริม อายุ 58 ปี หมอมดบ้านทุ่งไ้ใต้ เมื่อวันที่ 1 เมษายน 1996
13. เรื่องเดียวกัน
14. สัมภาษณ์นางคำแยง ดีวันไซ อายุ 46 ปี บ้านไซสมบุญ เมืองหลวงน้ำทา เมื่อวันที่ 19 ตุลาคม 1994

Tai Dam (Black Tai) in Lao P.D.R. (Important Rituals and Beliefs)

Assist. Prof. Prachan Rakpong
Rajabhat Institute Chiangmai

Brief History (Overview)

Tai Dam or *Phu Tai Dam* is one of the old Tai ethnic groups that settled in Sip Song Ju Tai (or Sip Song Chao Tai) on the flood plains of the Dam and Daeng Rivers in Northern Vietnam. This is also the area of the Tai Daeng and Tai Khao. For instance, there are several valley settlements of Tai Dam, namely Muang Thaeng, Muang Khwai, Muang Tung, Muang Muay, Muang Laa, Muang Mo, Muang Wad, and Muang Sao. When the French colonized Vietnam they called the ethnic group occupying areas of the Dam River *Tai Dam* because of their black costumes which are colored from indigo dye (a kind of dye taken from the Hom tree). The two other Tai groups, *Tai Khao* and *Tai Daeng*, are distinguished by the color of cloth in their costumes. For instance we notice that the Tai Khao dress with white and the Tai Daeng are noted for their red dyes and fasten strips of red colored cloth to their homespun shirts.

In Laos the Tai Dam migrated from Muang Lai Chao and Muang Dien Bien Fu (Muang Thaeng) in Northern Vietnam and came to Muang Luang Nam Tha in 1895 A.D. because of inter ethnic tribal fighting. The villages that the new immigrants established included Ban Pung, Ban Thung Dee, Ban Thung Om, Ban Nam Ngaen, Ban Thung Jai Tai. Later, in the area of Sib Song Ju Tai, there was a period of fighting with the Chinese Haw who were in allegiance with the *Tai Ping Rebels*. The Tai Ping rebels fled southwards into Vietnam and took refuge in the area of Sib Song Ju Tai causing uneasiness among the indigenous Tai Dam people in this area. As a result of this annoyance another migration took place in 1896 among the people living in Muang Sa Kob and Muang Wa (presently Muang Lai Chao). They resettled at Ban Pung, Ban Na Lue, Ban Mai. When the population increased they scattered and spread in areas of the Luang Nam Tha flood plain including Ban Thung Jai Nua, Ban Thung Jai Tai, Ban Paa Puak, Ban Thung Dee Kao, Ban Thung De Mai, Ban Naa Noi, Ban Pae, Ban Mai, Ban Pung, Ban Pa Sak, Ban Don Lae, Ban Na Lue, Ban Nam Ngaen, Ban Thung Om, Ban Hua Khua, and Ban Thung Kang. During the *Dien Bien Fu War* (1953-1954), some of the Tai Dam fled from military service under the French and went to Ban Nam Ngaen (in Muang Luang Nam Tha) and Ban Nong Bua Kham (in Muang Singh). Presently, the largest number of Tai Dam occupying Laos reside in areas of Luang Nam Tha Province. In addition there are also some residing in Bo Keo Province, Udom Xai Province, Hau Phan Province, and other provinces in Northern Laos.

In Thailand, the Thais refer to the Tai Dam as **Lao Song**. The word Song might have originated from **suang** or **song** meaning trousers. Some Tai Dam were captives during the Thonburi Period when Siam's troops (1779) attacked Wieng Jan (Vien Thien) and rounded up captives who included Tai Dam in the Sip Song Ju Tai area of Vietnam. They were taken to Phetburi Province. Later during the reign of Rama I in 1792 and during the reign of Rama III in 1838 the Tai Dam were again forced to move from Laos and resettle in Rachaburi, Nakon Prathom, Suphanburi, Phichit, Phisanulok, Kanjanaburi, Lopburi, and Saraburi provinces.

The culture of the Tai Dam is unique from other Tai groups. They are different from other groups of Tai because they are not Buddhists and they have never been influenced by any other religion. The Black Tai are animists who believe in the spirits of forests, houses and their ancestors. Their ethnic identity can be seen in their spoken and written languages, their ways of earning a living, their customs, rituals, and ceremonies. However, it appears that their culture is undergoing change as the young are starting to wear Western clothes and strive for acceptance in the mainstream culture.

Some Important Traditions and Rituals of the Tai Dam in Laos

Because the Tai Dam are not Buddhists, they do not have any religious ceremonies. Instead, they have ceremonies based on their beliefs in nature and their way of life. This paper will share a few examples of some important traditions and rituals of the Tai Dam in Laos.

Traditions about Giving Birth³

When the Tai Dam woman gets pregnant she continues to work until the time she gives birth. By doing her domestic chores she feels that she is keeping healthy and it will be good for the baby. If she experiences any difficulty or unusual pain before giving birth, there will be a *sen pee ruan* ceremony called *wan khwan pee ruan* performed by *mor khwan* (calling of spirits doctor). A sacrifice of one chicken to the ancestral spirits (all those who died during the time of giving birth) while the *mor khwan* pleads with those spirits not to cause any harm to the expecting mother.

After the birth of the baby, the umbilical cord (*sai hae*) is cut with the bark of the bamboo leaving a remaining 2 inches which falls off later. The baby is placed in warm water and is washed. After washing it is placed in a bamboo *kradung* (bamboo tray) and brought to the mother for the baby's feeding. Concerning the mother, she will clean up the after birth and lay beside the fire place. She faces the front part of her body towards the fire so that she can begin the process of recovery. The high temperature is noted as a remedy to improve the blood flow and dry the body. This period in front of the fire is called *yuu kam fai* and she is called *mae kam duan*. She will take some of the smoke ash (*khamao*) and

consume it. Afterwards she spends about 1 month next to the fire recovering. She will take herbs, take warm baths and take it easy during this time.

After the first week, the remaining 2 inches of the umbilical cord falls off and the father places it inside the cut stem of a bamboo and hangs it up on a large tree in the *paa bang hae* (special area for keeping the village umbilical). The umbilical hangs above the heads of those walking on the ground.

After Giving Birth

After the child is born the mother will stay in front of the fire for 30 days. The first 3 days she stays at the fire place and this is called *yu kam fai*. She wears a piece of cloth around her waist with hot coals inside to keep her belly warm (*phaa hai fan tai fai*). She is careful about what she eats at this time, usually eating only sticky rice and salt. Relatives will stop by to see how she is doing throughout the three days. After three days she will go out and wash her hair, but not take a complete bath. When she returns to the house she will pay homage to the ancestral spirits of the house (*pee yaa fai*). She offers a chicken egg and places it where she had her baby. In addition she participates in the *suu khwan luuk* (calling of the child's power forces) *suu khwan nom* (calling of the mother's milk) *suu khwan thii norm* (calling of the power forces of the place where the baby sleeps). This is to help protect the new born child. Another offering is perform for the mother called *suu khwan mae*. An offering food tray is prepared with boiled chicken and local desserts. The *mor khwan* performs the ceremony for the benefit of the mother. The mother continues to rest by the fire place for a total period of 30 days.

During the 30 day period the mother doesn't eat large animal meat. (cow, buffalo, pig etc.) She eats fish and vegetables. After 20 days, her family kills a duck for another food offering to *peete thaa* (spirit). Afterwards the mother can eat more meat including duck, chicken, and pork. She still doesn't eat large animals and especial the meat of a white buffalo (taboo meat). If she did happen to eat this kind of meat she would die.

Child Rearing

Youth Traditions

Training: The parents have the responsibility for training their children. The father teaches his son the ways of farming, weaving baskets and fish traps. He learns about the farming equipment, plowing, planting and harvesting. While the father is busy teaching the son, the mother teaches her daughter about her household responsibilities. She learns about all the domestic chores that are required of a women. They include the complete process of cotton and silk weaving. She

become familiar with the different equipment used and learns about spinning and weaving cloth for use in the family.

Courting

Luak Khoo Khrong

When young people are old enough to court each other, the young girl will go with her friends to area called *long khuang pan fai* (an area where girls work to prepare cotton threads) located inside the courtyard not far from the house. This is usually done in the cool season in the evening. The young boys, along with his friends go out to visit the girls and entertain them with their flutes. They usually visit several places in one night. The young boy sings to his favorite girl in courting fashion called *khap Tai Dam*. The girls will respond in a sing-song way positively or negatively depending on how she feels about the boy. They do this late into the night. The boy who likes a certain girl will escort her back to her house and say good night. This process goes on for many nights. When they know that they are in love, the boy will talk with his parents. Relatives will have a discussion and decide on a spokesperson to represent the boy and ask to see if the girl's family accept him as a future son-in-law. This takes from 2-3 visits. Traditionally the family of the girl will refuse the first and second visit. The third visit is called *thaam khaad*. During this visit, which is the last, the response is sincere. If the response is yes, the boy's relatives prepare for the *kin dong noi* ceremony.

Permission for Marriage (dowry)

Kin Dong Noi:

When Tai Dam couples decide they want to get married, the relatives of the young man must prepare for the permission ceremony known as *pai song*. They prepare a food tray (*phaa khao*) as an offering to the girl's family. Four chickens are killed and divided into 4 parts. Other items are divided into 4 parts and include grilled fish, *nang haad* (a bark used in preparation of betel nut), betel nut vine, and 4 bottles of whiskey. These things are presented to the elders of the girl's family.

At this time the young man is invited to stay at the girl's house and is called *keray kwan*. He may stay for 2 months, or 1 year or 3 to 4 years. At this time he does not live there as man and wife, but as a guest for the period of engagement. Here the girl's family and the future son-in-law can get better acquainted. The young man sleeps inside the house in the area next to the stove. The rooms used by the rest of the family are areas which he may not enter. During this period the girl

still has the freedom to talk with other boys. When this happens the fiancée must be patient and ignore the suitors who visit her. ⁴ This teaches him tolerance, a good quality for the future son-in-law and husband.

Wedding Ceremony

Taeng Dong or Kin Dong Yai

Kin Dong Yai is a marriage ceremony for the Tai Dam ethnic group, that takes three days and is sometimes organized as both a *sen ruan* ritual and wedding ceremony. The first day, the groom will make a special sacrifice offering to *pee ruan* ancestral house spirits. The offering includes 1 slaughtered pig, 8 chickens, 8 sets of grilled fish, 8 bundles of *haad* bark, 8 wrappings of betel vine, 2 earthen jars of liquor and money in the amount of 5 *man* 2 *bee*. In addition one buffalo is slaughtered for the wedding guests.

On the second day, the bride goes to visit the groom's parents in the early morning. She prepares and brings with her some presents for the groom's parents such as *phaa pliew* (turban cloth for women), bed spread, silk wrap-around skirt, silk blouse, and shoulder bag. All of these things she made by herself. After presenting these presents, the groom's parents give her 5-10 *man* and some gifts depending on their status. Afterwards she visits other relatives of the groom, all through the day until evening when she returns to her home. That evening the bride and groom together eat a meal called *kin ngai hua*.

On the third day, the final day, the grand wedding ceremony takes place. Now that all the traditional obligations have been concluded between the two joining family, there is time for a large feast aimed at the working group who prepares the wedding. According to old Tai Dam tradition, the son-in-law must stay and work with the bride's family for 12 years. After this period, he has the right to return to his family and construct his own house near his parents. This tradition has changed from time to time. The period being adjusted from 12 to 8 and then to 4 years of service in the bride's household. If the son-in-law can not live up to this agreement and wants to return to his home earlier, he must pay a fee of 5 *man* per year and compensate the original *khaa nam nom* (dowry) of 5 *man* 2 *bee* along with 1 pig. For instance if he stays for 2 years and leaves early on a contract of 8 years, he must pay for 6 years. That means 30 *man*, 5 *man* 2 *bee*. Before leaving he is required to give a sacrifice offering to the house ancestor spirits including one pig. The parents of the house will give some departing gifts such as 1 female buffalo, 1 female pig, 1 hen, 1 brooding duck and some kitchen utensils including pots, plates, bowls and silverware, and bedding for her new home. Something very similar to house warming gifts. This all depends on the status and wealth of the family.

Unwed Mothers

Maan Thang: Women who have children out of wedlock are punished socially in Tai Dam society in what is referred to as *Maan Thang*. This is not acceptable behavior in Tai Dam society and so a fine is imposed by the village leader. The party is fined in the amount of *1 man* (about 6 U.S dollars) *5 bee* (10 bee equals 1 man) and this fee is called *ngern lang nam lang thaa*. After paying this fee the couple are permitted to live together. If for instance the man refuses to a partnership in marriage, he must pay an additional 3 *man*. In the case that the woman dies, the man will be asked to pay a *hiew saaw* fine that requires an offering of a slaughtered buffalo for the funeral. He is also responsible for organizing her funeral.

Husband and Wife Relationships

After the wedding, the man no longer goes looking for girls with his other friends and begins to adjust to married life. The new wife no longer goes out with her friends to the *khuang pan fai*. She does her domestic chores and tries to be a good wife to her husband. In the event one of the couple commits adultery, they are fined 60-120 *man*.

Concerning Death

If there is a death in the village, a gun is fired three times into the air to signal the villagers that someone has died. Work in the village is stopped and everyone prepares for the funeral. The corpse is washed by the relatives and later dressed in traditional Tai Dam clothing. White silk satin is sewed up into a shroud and the body is placed inside. It is then placed inside a casket with the face covered with a piece of face cloth called *phaa khum naa*.

If a child dies, it is not necessary to perform a funeral ceremony. The Tai Dam people bury the corpse immediately. If a teenager dies at night, then in the morning they will slaughter one pig or one buffalo and prepare it as a food offering for the dead person's spirit. This morning offering is called *hed ngai*. In the evening the corpse is taken to the burial ground (a wooded area outside the village called *paa hiew*). If an adult dies, the corpse is kept for 1-2 nights before it is buried. On the day of the burial 1 pig or 1 cattle is slaughtered and offered to the spirit of the dead. This food of sacrifice is called "*moo khao khum*". Three days afterwards the burial ceremony and offering to the spirit of the dead (called *hed hiew*) takes place. The *hiew apparatus* is constructed and placed at the grave site.

Sending the Soul of the Dead to Heaven

Bok Thang

Phithi Bok Thang is a ceremony to send the soul of the dead to heaven. It takes place at the house of the dead three days after the corpse has been buried. Preparation of the ritual paraphernalia includes the *hiew apparatus* (a structure with rectangular flags, some money (usually bank notes) utensils, tools of the trade, models of domesticated animals, bamboo food tray, (sticky rice, water etc.), basket of clothes with personal belongings and 1 bottle of liquor. When the appointed time is reached '*keray kok*' (person in charge of the funeral ceremony) invites the residential house spirit (*pee ruan*) to receive and consume the offerings. Afterwards he will read the sacred text for sending the soul to heaven, quoting the route from the dead person's home to Muang Lai and Muang Thaeng, the homeland of the Tai Dam in Northern Vietnam. Then the spirit (soul) is directed to go to the *Phraya Thaen* (gods of the Tai Dam) in heaven.

Hed Hiew Ritual

Hed Hiew Ritual is performed three days after the burial of the dead. This special ceremony is for sending the soul to heaven. The ritual apparatus used is called *hiew*.

Hiew

Hiew refers to the paraphernalia used in the Tai Dam funeral. A number of triangular and rectangular flags decorated with silk are attached to bamboo sticks and are positioned in a circle around the main pole called *sao luang* (about 3-4 meters from the ground). This is placed in the area in front of the grave. There are three different kinds of *hiew*.

Hiew Khruang Yai

This is the large apparatus containing 80 flags divided into 2 sets of 40 each. The sacrifice food includes 1 slaughtered cattle. This type of *hiew* is made especially for the ruling class (*Sing Law Kham* family of Sip Song Ju Tai) or other rulers belonging to the Tai Dam clan in Northern Vietnam.

Hiew Khruang Klang

This is the usual size apparatus of 40 flags. 1 cattle is sacrificed. This type is used for the common Tai Dam citizen. If a member of the upper class and common class happen to die together, then the upper class funeral must be performed first. It is believed that if the common class funeral occurs first, then the ruling class person will suffer and consequently his soul may not have the power for the long journey.

Hiew Khruang Lek

In this ceremony it is very simplified. There may only be one flag and a few things present. A pig is slaughtered. For instance, if they are real poor they may not be able to slaughter an animal, and instead offer some food to the spirit of the dead.

The traditional Tai Dam funeral is presided over by *keray kok*, the organizer of the ceremony. He makes sure everything is in order according to tradition. The *keray kok* is the eldest son-in-law of the deceased. In the case there is no eldest daughter then one of the other sons-in-laws will be asked to be the *keray kok*. If they have no daughters then they will ask a close relative to represent their family.

During the ceremony the participants must dress in special clothing. The daughter-in-law and son-in-law wear white. The *keray kok* wears a white turban throughout the whole time. The corpse is brought in procession from the house to the burial grounds with the *keray kok* leading the way. All the necessary offerings and paraphernalia are carried in the procession. The relatives prepare the food offering to the spirit of the dead. Before burning the corpse someone throws an egg to see if its a good place to dig the grave. If the egg breaks, then its a good sign and a grave is dug at that spot. If on the other hand the egg does not break, then another spot will be found.

Before the corpse is lowered into the grave, bunched up strings are made into a cord and wrapped around the breast over the heart. The body is placed into the grave and its buried with the cord coming out at the mound where a model house is place. The cord goes through the house where the dead person's belongings, and money called *ngern sien* are placed. From the house the cord is attached to the main pole (*sao luang*). This cord is the power line for sending the soul up into heaven.

At the very top of the main pole, there is a model of a horse (if the deceased was a man) or a small chair (if the deceased was a woman). An umbrella is placed over these models which are vehicles for transporting spirits up to heaven.

After the funeral ceremony is completed, all the people attending the ceremony must bath in the river before returning home. This is done to purify their

bodies. That evening, they perform the *suu khwan* ceremony which is presided over by *mor khwan* who is one of the relatives of the deceased. The others who attended the funeral will also come to get good luck from this ritual. In the morning the family of the dead will take food to the grave and leave it there. This is done every day for 3-7 days. After this period *keray kok* will visit the grave and ask spirit to return from heaven and invite it to stay in their house with the other ancestral spirits. The spirit is invited to stay in the end room inside the house. This room is called *kalahong* and it is believed that the ancestral spirits will protect the household. After 10 days offerings are given to the ancestral spirits of the house and continue every 10 days thereafter. This presentation of offerings over ten days is called *sen paad tong*. In addition to this, there is special offering given to the *pee ruan* after the harvest. Rice is offered to the spirits who will help to bring the household good luck.

Sen Ruan : Sacrifice, and Rituals of Ancestral Spirits of the House

Sen Ruan is a very important ritual among the Tai Dam group. The Tai Dam believe that every house has ancestral spirits (mother, father, grandparents, great grandparent etc.). Normally the *sen ruan* ritual (sacrifice, pay homage and appease the ancestral spirits) takes place among all Tai Dam families every 2-3 years. The size and grandness of the ceremony depends on the family's economic and social status. The *sen ruan* ritual is a celebration of gratefulness, goodness and kindness shown to the ancestral spirits. It is a very auspicious ritual performed so that the household is protected and the family lives in peace and happiness. The celebration includes a family party. The important person during the ceremony is called *mor sen*. Others who participate are the members of the family, and invited guests. If the members are government officials or belong to the upper class the celebration may include up to 300 guest. The relatives joining in the *sen ruan* are divided into two different types. The first kind are the blood relatives, and the second kind are relatives through marriage. The in-laws dress formally in special costumes for the occasion.

Before the ritual takes place preparations must be made for the sacrifice offering. These include 1 bottle of local liquor, 1 pig (pork, intestines, head, spine, hoofs, tail), food (local salad, bamboo soup, curry, vegetable soup, sticky rice, local desserts, boiled taro, sugarcane, fruit and water). Usually the liquor takes between 6 months to 1 year to ferment and the pig takes a year to raise.

The *sen ruan* ceremony begins in the morning. The *mor sen* performs the ceremony in the ancestral spirit room located in the farthest room in the house. The people who enter this room during the ceremony are all the family members who are related by blood. All the in-laws remain on the outside during the ceremony inside the room. At the start of the ritual, the head of the house lifts up the offering tray and pays respect to the ancestral spirits. After that, the *mor sen* begins the inviting of the spirits to take the offering. He calls off the names of all the

ancestors from the list of ancestors called *pab*. They are, one by one, invited to eat the offering. The *mor sen* uses chopsticks to lift up the food from the tray and gives it to each spirit to eat. The food and water is dropped down through a hole in the floor to the ground below. This ceremony is performed twice, in the morning and at noon. In the afternoon there is a ceremony called *sen lao luang*. During this time the ancestral spirits are invited to drink local liquor.

Khab Mod: Ritual Chanting to the Sick (Asking spirits about the illness)¹¹

This is a traditional medical treatment practiced by the Tai Dam group especially for ailments which are not immediately taken care of through medicines and other remedies. If this is the case the patient will go to *mor yao* (one who cast spells, and performs remedy chanting).

Mor mod will spend most of his effort chanting, questioning and making forecasts for as long as it takes so that he can find out what is causing the illness to the patient. If the problem can be easily determined, then a sacrifice will be made to the spirit causing the illness in the patient. If on the other hand the problem can not be determined, a more complex procedure must be tried. For example formally, the patient must pay honorary fee (*kha khai*) to the teacher spirit (*pee mod*) of the *mor mod* in the amount of 2 *bee* (French coins) equivalent to 1,000 keep (Lao currency), 8 pairs of candles, 2 chicken eggs, 2-3 pieces of garlic, 1 bundle of cotton, 1 package of salt, 1 bowl of husk rice, and 1 stand of hair. This is all offered in a ceremony in front of the patient at his house. Of course the *mor mod* will inform the *pee mod* shrine at his house about the ceremony.

After the sacrifice of the *pee mod*, two attendants of the *mor mod* play the local flute called *pee (pao pee)*. During the playing of the flute the *mor mod* will invite the teacher spirit (*pee mod*) to find out what is going on, and what is causing the illness in the patient. At this time husk rice is thrown to determine, and forecast odd or even numbers. Three forecasts are made and through the numbers the *mor mod* can determine the nature of the spirit, for instance, house spirits (*pee ruan*), forest spirits (*pee paa*), and others. If the numbers do not reveal the spirit name, they must continue to chant and throw the husk rice. The process may take many hours, going on from afternoon to late in the evening. When the cause of the illness is finally revealed, the relatives of the patient will prepare to offer a sacrifice to the spirits causing the illness. During this ritual the spirit is invited to leave and the health of the patient is restored.

Nowadays, the *mor mod* uses both traditional and modern method of treatment for their patients. Some patients receive treatment in the hospital while the *mor mod* may perform the ritual at home.

Tai Dam Dress (Traditional and Present Day)

The Tai Dam people have a unique identity in the way they dress. They like to wear black clothes which is the origin of their name. Traditionally, for everyday wear, the men wore homespun cotton which was dyed in indigo, baggy trousers like the Tai Yuan stretching down to the ankles, dark shirt with buttons (10-12 silver buttons called **maak paem**), and a cotton turban about 4 meters long. Traditionally women wore hand woven cotton or silk skirts with vertically stripes in alternating dark and white colors. The hem is beautifully decorated in traditional designs in an area of three inches. The female shirt has long sleeves in indigo with a red band at the wrists. The opening to the shirt has a wide red band from the neck to waist with silver clips as buttons along the mid section. Concerning the hair, especially for the women, it is made up in a bun that is slightly leaning to the right or the left. If the girl is young the hair is stylized in the front and in the back with a bun. The appearance seems to be more attractive. When departing from the house and moving around outside the women wear a turban called *phaa piew* (usually black). They have their long hair wrapped in a piece of black cloth, the same as their maternal ancestors did in ancient times. During special occasions and ceremonies, the men wear long trousers and long sleeve shirts with button down the front reaching to the thighs. The collar and the band down the front with silver buttons are usually in red or white silk. As for the women, they wear white and black tube skirts with the hem decorated in local patterns.

Nowadays the Tai Dam dress is influenced by the local Lao fabrics. We see men dressing in western style trousers and shirts and women wearing the traditional Lao decorated skirts.

Characteristics of Tai Dam Society

Family and Kinship

The husband is predominately the head of the household and therefore the family organization between family members is based on patriarchal relationships. The father ancestral spirit is the main spirit in the spirit realm and therefore is given the appropriate respect in ritual ceremonies. There are two main categories that family kinship are based on either by blood relations or through marriage. Through marriage only the daughter in law is permitted to attend the *sen ruan* ancestral spirit of the house ritual. Whereas the son-in-law and the wife's relatives are not permitted to attend the *sen ruan* ritual. Therefore the father is the important head of the household. The man has a higher position than the woman in the Tai Dam household. When they get married the wife will accept the ancestral spirit of the husband. Furthermore, in daily life the husband has the authority to make all important decisions concerning the family. For example, concerning the heritage of the family unit, things of value, The household property and valuables are passed down through the eldest son in accordance to age. Because the sons

must take care of the parents in their old age, they are therefore responsible for appeasing the ancestral spirits . The daughter who takes up residence in the husband's household therefore only receives small portions of the will such as utensils, and a few fowl or hogs. Women never inherit a house or land property.

Characteristics of Tai Dam Community

The Tai Dam community is based on kinship relations. This is especially true concerning the ancestral spirits. Relatives cooperate and help each other throughout the year depending on the situations that arise. The society is largely influenced by the different community spirits . For instance , the *pee ruan* (house spirit), *pee ban* (village spirit) and *pee muang* (city spirit). In former times , social behavior was directly influenced and controlled by the spirits and the way they were interpreted by members of the Tai Dam community. After the revolution of 1975 and change of government , the communists party abolished all animistic practices. This resulted in the stoppage of the *pee ban* and *pee muang* rituals. The *pee ruan* (*pee phor pee mae* , ancestral spirits) ritual however continued and usually tied the family unit together and therefore was not considered a threat to the government of Laos. In contrast, the other two rituals might cause revolt against the government. Other rituals which are still practiced as they have been in former times are *sen yao* (ritual of respect for witch doctors (*mor mod*) before giving treatments) and *khab mod*. These help to make living comfortable and pleasant for the Tai Dam.

Tai Dam Social Class

The Tai Dam social class can be divided into two groups. They are called the *Sing Thao* (ruling class, upper class) and *Sing Phu Noi* (general citizens, lower class). The *Sing Thao* are the ruling class who originally migrated from the area of Sip Song Ju Tai in Vietnam. For instance the family of *Sing Law Kham* found scattered throughout Northern Laos. *Sing Phu Noi* make up the common citizens of the Tai Dam communities in Laos, for instance, Sing Luang, Sing Wee, Sing Kwang, and Sing Luu. The differences between the two classes can be clearly seen in the degree of the various rituals and ceremonies . Naturally the ruling class performs their ritual in a grand and splendid way as compared with the general populace. For example the two largest ceremonies include the *sen ruan* (ritual for the house ancestral spirits), and the funeral ceremony. *Sen ruan* of the Tai Dam lower class gives less offerings than the upper class, perhaps a chicken or pig instead of cattle by the upper class. Funeral ceremonies are attended by many more people and the procedure is much more complex than the commoners. Even though there are two distinct classes , there are very little difference in day to day life. They marry together and work together as brothers and sisters. Presently the Tai Dam are citizens of Laos and are entitled to the rights of the Laotian government.

Bibliography

1. Department of Fine Arts **Prachum Pong Sawadan Chabab Haw Samud Haeng Chat (Pong Sawadan Muang Lai)** Bangkok: Khurusapha Printing, 2507, page 254.
2. Interview with Mr. Saeng Thong Thamabupha, Assist. Head of Cultural Information Center in Luang Namtha Province, May 9, 1995
3. Interview with Mr. Pheng Phwan Dao Phon Charuen, Employee of the Cultural Information Center in Luang Namtha Province, May 10, 1995.
4. Interview with Mr. Sulin Phon Suk Sawang , 44 years old, Ban Thung Jai Tai, Luang Namtha Province, Laos, October 18, 1994
5. *ibid.*
6. Interview with Mrs. Kham Yaeng Dee Wan Sai , 46 years old, Chairperson of the Women's Group in Luang Namtha Province, Laos, October 18, 1994.
7. *ibid.*
8. Interview with Mr. Bun Seum, 58 years old, observer during the Tai Dam funeral, Ban Thung Jai Tai, Luang Namtha Province, Laos, October 20, 1994
9. Tai Dam Calendar 1 cycle has 10 day and are called kaa, kaab, hab, haay (raway) , mueng, peuk, kad, kod, huang (luang), tao .
10. Interview with Mr. Yong Wa Lee, 48 years old, head of Cultural Information Center, Luang Namtha Province, Laos, May 9, 1995.
11. Observer of *khab mod* ritual, Ban Thung Jai Tai, Luang Namtha Province, Laos, April 1, 1996.
12. Interview with Mr. Bun Seum , 58 years old, Mor Mod of Ban Thung Jai Tai, Luang Namtha Province, Laos, April 1, 1996.
13. *ibid.*
14. Interview with Mrs. Kham Yaeng Dee Wan Sai, 46 years old, Ban Sai Som Bun, Luang Namtha Province, Laos, October 19, 1994.

การเคลื่อนย้ายถิ่นและความสัมพันธ์ระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์ของกะเหรี่ยง หญิงและชายในภาคตะวันตกเฉียงเหนือของประเทศไทย

ฮายามิ โยโกะ

ศูนย์เอเชียตะวันออกเฉียงใต้ศึกษา มหาวิทยาลัยเกียวโต

บทความฉบับนี้ ได้มาจากการสำรวจเกี่ยวกับการเคลื่อนย้ายถิ่นของกะเหรี่ยง โดยกล่าวถึงความต่อเนื่องและการเปลี่ยนแปลงของการเคลื่อนย้ายถิ่นใน 2 ประเด็น คือ ประเด็นแรก มาตรฐานทางสังคมเกี่ยวกับการเคลื่อนย้ายถิ่น ซึ่งแบ่งแยกตามเพศและประเด็นที่สองความสัมพันธ์ระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์ และเครือข่ายทางสังคมและภูมิภาคซึ่งครั้งหนึ่งเคยมีรูปแบบแตกต่างทางเพศ

การเริ่มปฏิบัติงานนั้นมีความประสงค์พื้นฐานสำหรับบทความนี้คือ สร้างข้อมูลขึ้นใหม่ซึ่งได้มาจากการสัมภาษณ์ชาวเขา ดังนั้นจึงมีความสัมพันธ์ (หรือแม้แต่เมื่ออ้างถึงการอพยพย้ายถิ่นเข้าเมือง) โดยตรงกับทัศนคติของชาวเขาด้วยการสัมภาษณ์ประชากรภายในเวลาอันจำกัด ข้าพเจ้าได้ดำเนินงานภาคสนามในหมู่บ้านกะเหรี่ยง Sgaw ในพื้นที่ด้านตะวันตกเฉียงเหนือของจังหวัดเชียงใหม่ ตั้งแต่ปี ค.ศ. 1987 ถึงปี ค.ศ. 1989 และในช่วงระยะเวลาสั้น ๆ ในปี ค.ศ. 1996 และ 1997 ซึ่งบางส่วนของเรื่องเนื่องถึงลักษณะพิเศษของหมู่บ้านส่วนกลางในงานภาคสนามของข้าพเจ้า ซึ่งมีหญิงสาวอพยพย้ายถิ่นเข้าเมืองยังปรากฏให้เห็น ข้อมูลเกี่ยวกับการย้ายถิ่นฐานลงมาจากภูเขาเพื่อเข้าเมืองยังมีน้อยมาก การเคลื่อนย้ายถิ่นอาจอ้างถึงการเคลื่อนไหวในหลายรูปแบบ จากจุดมุ่งหมายระยะทางและธรรมชาติของการเคลื่อนย้าย รวมทั้งพรมแดนที่ขวางกั้น หลังจากที่ข้าพเจ้าเริ่มสนใจจุดนี้ซึ่งเปลี่ยนแปลงความสัมพันธ์ไปสู่ความสัมพันธ์ระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์ ข้าพเจ้าได้รวมจุดมุ่งหมายทั้งหมดในการเคลื่อนย้ายถิ่น อาทิ การค้า แรงงาน ความพอใจ การศึกษาและการแต่งงาน ซึ่งเกี่ยวกับการพักผ่อนและการเดินทางในระยะเวลาสั้น ๆ และระยะเวลายาวนานของชาวกะเหรี่ยงท่ามกลางผู้คนที่ไม่ใช่กะเหรี่ยง

ดินแดน ประชากร การกำหนดทิศทาง ข้าพเจ้าได้เริ่มต้นโดยการทำแผนที่ของพื้นที่และประชากรตามแนวความคิดที่ได้คิดไว้ ว่าเป็นกะเหรี่ยงในหมู่บ้านทางด้านตะวันตกเฉียงเหนือของจังหวัดเชียงใหม่ แล้วมองในแง่มุมมองของภูมิรัฐศาสตร์ มองในด้านระยะทาง ทางภูมิศาสตร์และในแง่กลุ่มประชากรที่อยู่โดยรอบว่าถูกจัดกลุ่มอย่างไร ดินแดนและโลกตามความคิดของผู้คนในหมู่บ้านของพื้นที่ซึ่งจะทำการวิจัย ความแตกต่างตามอายุ ประสบการณ์ในการเดินทาง การศึกษาและเพศ การแบ่งแยกชาติพันธุ์ที่อยู่ล้อมรอบโดยพวกกะเหรี่ยงในบริเวณนี้ซึ่งไม่พ้องกับหลักวิชาการ ความแตกต่างทางภาษาแต่ตั้งอยู่บนความคล้ายคลึงกันในด้านประวัติศาสตร์ และความแตกต่างทางโครงสร้างของการปรับตัวทางนิเวศวิทยา และความสัมพันธ์ภายในด้วยการจัดระเบียบทางการเมืองสังคม มีระบบซึ่งทับซ้อนกันมากมาย เกี่ยวกับการแบ่งแยกทางพื้นที่และชาติพันธุ์นั้นก็คือ กลุ่มหนึ่งได้ให้คำจำกัดความ

พื้นฐานด้วยภาษาของตนเอง โดยใช้ประสบการณ์ในอดีต ของความสัมพันธ์ภายในภูมิภาค และอีกกลุ่มหนึ่งให้คำจำกัดความผ่านทางภาษาไทย โดยการอ้างอิงถึงความรู้และประสบการณ์ที่ได้รับผ่านทางกิจกรรมที่พวกเขาได้ทำในรัฐชาติไทยแบบใหม่

ความแตกต่างทางเพศในการเคลื่อนย้ายและมาตรฐานทางสังคมภายในภูเขา ต่อมาข้าพเจ้าได้วิเคราะห์มาตรฐานทางสังคมบางประเทศซึ่งถูกจัดอย่างแตกต่างกันระหว่างหญิงและชายในสังคมกะเหรี่ยง ผู้หญิงกะเหรี่ยงมีสถานภาพสำคัญและมีอิสระในครัวเรือนและชุมชน ทว่าการเคลื่อนย้ายของพวกเขาก็ถูกจำกัดเมื่อเปรียบเทียบกับผู้ชาย ผู้หญิงที่เดินทางร่อนเร่อย่างอิสระถูกพิจารณาว่าไม่น่าเชื่อถือทางศีลธรรม แต่ทั้ง ๆ ที่วางมาตรฐานไว้นั้น ผู้หญิงก็ไม่ถูกจำกัดชีวิตอยู่แต่ในหมู่บ้านแม้แต่ก่อนปัจจุบันซึ่งมีการเพิ่มขึ้นของการอพยพเคลื่อนย้าย สภาพทางเศรษฐกิจสังคมขณะนั้นทำให้ผู้คนเกิดความจำเป็นที่จะต้องเคลื่อนย้ายซึ่งเป็นหนทางที่ทำให้การเดินทางของผู้หญิงมีความเหมาะสม ยังมีคนที่กล้าทำผิดจากมาตรฐานโดยปราศจากความต้องการหรือตัวเลือก การกระทำเช่นนั้นนำไปสู่การติดต่อกะหว่างชาติพันธุ์

การเคลื่อนย้ายจากอดีตสู่ปัจจุบัน ข้าพเจ้าจัดวางรูปแบบที่มีความแตกต่างกันระหว่างการเคลื่อนย้ายเหล่านั้นและได้สัมภาษณ์ในเรื่องที่ทำการศึกษา ซึ่งสามารถแบ่งขั้นตอนที่ทับซ้อนกันดังนี้

1. ช่วงเวลาทศวรรษที่ 60 ลักษณะของการเคลื่อนย้ายนั้นเพื่อการค้าเล็ก ๆ น้อย ๆ หรือการหาสิ่งจำเป็นในชีวิตประจำวัน

(1) การเดินทางระยะไกลเพื่อหาเกลือซึ่งส่วนใหญ่เป็นพวกผู้ชาย แต่บางครั้งจะมีผู้หญิงร่วมเดินทางด้วย ในระหว่างทศวรรษที่ 40 และ 50

(2) การเดินทางใกล้ ๆ กับหมู่บ้านภาคเหนือของไทย บางครั้งจะเดินทางเฉพาะผู้หญิง ตั้งแต่ทศวรรษที่ 50

2. ในช่วงทศวรรษที่ 70 ถึง 90 การเคลื่อนย้ายเพื่อขายแรงงานในภูมิภาค จุดมุ่งหมายของการเดินทางไปยังหมู่บ้านทางภาคเหนือของไทย ส่วนใหญ่เพื่อการขายแรงงานและความสัมพันธ์ระหว่างสองบริเวณถูกกระชับแน่นขึ้น ในขณะที่ความแตกต่างทางเศรษฐกิจกลายเป็นสิ่งที่เห็นได้ชัดเพิ่มขึ้นทุกที

...ระหว่างช่วงเวลานี้ ผู้ชายที่ชอบการเสี่ยงหรือการเผชิญโชค ได้เดินทางไกลออกไป ทั้งเพื่อการค้าและแรงงาน...

3. โอกาสสำหรับการศึกษาเพิ่มขึ้น วัยรุ่นจำนวนมากจากพื้นที่ทั้งหญิงและชายเริ่มได้รับการศึกษาในระดับประถมศึกษา แต่ไม่มีเหตุผลที่จะอนุญาตให้ลูกสาวร่ำเรียนต่อจากชั้นประถมศึกษาไปมากขึ้นกว่าโรงเรียนที่อยู่ในพื้นที่หรืออยู่ในเครือข่ายของศาสนา

(1) การห้ามปรามหญิงสาวที่เคลื่อนย้ายเข้าสู่เมืองและการเพิ่มจำนวนนักเรียนหญิงในเมืองที่มากขึ้นทั้ง ๆ ที่มีการห้ามปราม

(2) การเดินทางด้วยความพอใจเพิ่มขึ้นด้วย

(3) การต่อเนื่องในการเดินทางในภูมิภาคเพื่อแรงงานและความพอใจในสภาพเศรษฐกิจเป็นรูปแบบของการเคลื่อนย้าย

การเคลื่อนย้ายของผู้หญิงมี 2 แนวทาง และเกี่ยวกับการแต่งงานระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์ในหมู่บ้านในปัจจุบัน ประเภทแรกเป็นพวกที่ยากจนมีการศึกษาน้อยหรือไม่มีการศึกษาเดินทางออกไปขายแรงงาน ซึ่งก็คือการแพร่กระจายด้านเศรษฐกิจ ส่วนอีกทางหนึ่งคือชาวบ้านที่แสวงหาโอกาสที่ดีกว่าจากการศึกษา ซึ่งสามารถเห็นได้ทั่วไปในชนบทไทย การเคลื่อนไหวดังกล่าวจะเห็นได้ว่าเกิดจากเศรษฐกิจและหาโอกาสทางสังคม ทำให้สังคมไทยขยายตัวขึ้นในกลุ่มกะเหรี่ยงและกลุ่มอื่น

บทสรุป

(1) มีแนวโน้มของการเปลี่ยนแปลงจากการค้าแรงงานในระดับภูมิภาค และการอพยพย้ายถิ่นเข้ามาในเมืองโดยกลุ่มวัยรุ่นทั้งเพื่อการศึกษาและแรงงาน

(2) มาตรฐานการควบคุมการย้ายถิ่นของผู้หญิงไม่เพียงแต่จะมีผลกระทบต่อความคิดของกะเหรี่ยงเกี่ยวกับความสัมพันธ์ระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์ แต่ยังมีผลกระทบที่ก่อให้เกิดเป็นรูปร่างยิ่งกว่านั้น ขณะที่มีความต่อเนื่องของมาตรฐานทางสังคม ผู้หญิงได้ท้าทายและแหวกมาตรฐานทางสังคม ดังนั้นความสัมพันธ์ระหว่างกลุ่มชาติพันธุ์จึงเกิดคำจำกัดความใหม่

(3) การเคลื่อนย้ายถิ่นและความสัมพันธ์ระหว่างชนชาติมี 2 มิติ คือภูมิภาคด้านหนึ่งและอีกด้านหนึ่งคือการมุ่งเข้าสู่ศูนย์กลาง (ไทย) มากขึ้น ขณะที่คนในหมู่บ้านจำนวนหนึ่งได้ถูกทำให้มีส่วนเกี่ยวพันกันทั้ง 2 มิติ จึงเหมือนกับว่า เกิดการแตกแยกที่ปรากฏออกมาตามแนวทางความแตกต่างทางเศรษฐกิจ

Mobility and Interethnic Relationships among Karen Women and Men in Northwest Thailand: Past and Present*

Yoko Hayami
Kyoto University

Introduction

The influx of young people from the hills into the northern towns and cities of Thailand seeking both education and labor opportunities has become pronounced in the past decade. Increasing pressure on land, the need for cash, and availability of primary and secondary education in the hills as well as demand for higher or better education are some of the more obvious factors. Mobility is therefore an unavoidable issue in understanding the hill population today. Yet, among the hill dwelling groups officially called “*chaw khaw* (hill tribes)”, mobility has been a constant part of their lives, be it migration due to shifting cultivation, migration to flee from battlefields or oppressive regimes, or travel for trade and other purposes. What is new is the circulatory movement seeking labor or educational opportunities to urban settings, by increasingly young people, including women. While the scale, direction, means and purposes of migration have definitely changed, the norms regarding such mobility and the paths to breach such norms demonstrate some continuity.

In order to understand the changes taking place among the hill population in both the regional as well as the wider contexts, the continuities and changes in their mobility pattern is one of the key factors. Against the background of the ethnic mosaic of this region, changes in mobility entail some reassessment and restructuring of ethnic relations, both on the local regional level as well as on the level of national policy. Understanding the scale, direction, and form of migration is crucial in formulating the regional social network and how the hill-dwellers envision their own living sphere in relation to outlying areas and peoples.

Past studies that mention mobility among the Karen rarely mention women’s mobility, and where it is mentioned, it is usually referred to as a rare phenomenon.¹ To be sure, unlike the Hmong or Akha², whose women have long been seen in Chiang Mai markets and tourist spots, Karen women have kept a very low profile outside their own villages. The increasing number of young Karen women in the city today is thus a notable change. As I shall discuss below, there are social norms that restrict women’s movement in the hill Karen villages, so that women have been far less mobile than men. Yet it is not as if their lives have been completely confined to

* Paper presented at the International Workshop on “Inter-Ethnic Relations in the Making of Mainland Southeast Asia” and “The Social and Cultural History of the Tai Peoples”. Chiang Mai, March 28-29, 1998. Work in progress: not for citation without permission of the author.

¹ For example, Iijima mentions Karen women from the plains villages around Mae Sariang making trips to the market, and comments that this is “unusual for Karen women”. (Iijima 1971:115).

² Vatikiotis (1984) explains the early presence of Akha women in Chiang Mai city as arising from the social conditions in the hills across the borders: those who migrated into Thailand found it difficult to settle in the hills. For women, especially, it was a choice between complying with undesirable marriages or moving to the cities.

their natal villages. There were ways to travel without breaching the norm, and there were those who risked such breach out of necessity or choice, whose action in turn challenged and reformulated the norms and social relations.

This paper comes out of my on-going research concerning Karen mobility. It addresses the continuities and changes in Karen mobility with two points of focus: firstly, norms pertaining to mobility which are differentiated according to gender; and secondly, the interethnic relationship and social and regional network which at once shape and are redefined by such mobility differentiated by gender.³ As a beginning exercise, the primary purpose of this paper is to reconstruct data based on interviews in the hills, and thus it deals mainly with views from the hills within the timeframe of the interviewed people. Mobility can refer to a wide variety of movements, according to purpose, distance, nature of movement and boundaries crossed. Since I am primarily interested here in mobility in relationship to inter-ethnic relationship, I include all purposes of mobility such as trade, labor, pleasure, education and marriage, that involve short-term as well as long-term trips and sojourn by Karen among non-Karen peoples.⁴

Land, People and Orientation

I begin by mapping out the surrounding land and the peoples as conceptualized by Karen in the villages of northwestern Chiang Mai Province: how the surrounding geo-political space is envisioned; how geographical distances are conceptualized; and how the surrounding peoples are categorized. The region and world as according to the villagers in the research area vary by age, travel experience, education, and gender.

Among villagers above the age of fifty, the awareness and sense of distance towards Burma across the border to the west is far closer than towards Bangkok to the south. The original settlers of the village⁵ early in the century were migrants from Burma. Several men in the study village had some experience with logging companies on both sides of the border, in Shan areas in Mae Hongson and westwards, or in areas adjacent to Mae Sariang. However, it was not until the 1960s that the border began to affect their mobility. As one man who worked on the Burma side in the 50s claimed "In those days, there was no border. You never knew if you were here or there (in Burma or in Thailand). Now if we travel by the main route, we have to go past the

³ I have been conducting fieldwork among Sgaw Karen in northwestern Chiang Mai Province for a decade: from 1987 to 1989, and for short periods in 1996 and 1997. While I have come across data on Karen mobility in my research since the beginning, since 1997 I began to collect data on this issue in a more organized fashion. Partly due to the characteristic of the central village of my fieldwork, where urban migration by young women is still in its emergent stage, data on the recent urban migrants from the hills is still scant. On the urban side, I have also started conducting interviews in Chiang Mai since 1997. This paper is therefore a part of an ongoing research.

⁴ Migration due to shifting cultivation in the hills will not be included here. At least within this century, Karen in northern Thailand have not migrated great distances for shifting cultivation. Rotational swiddens at times necessitate moving the village site, but primarily within a defined territory. The Karen in the study village too have not moved as a group since they settled in the present river basin early in this century.

⁵ By "village", I refer to the community which is recognized as the largest and most basic sociopolitical unit by the Karen, and corresponds to the administrative "*muu thii*". At the time of the initial fieldwork in 1987, the village consisted of 43 households.

MYANMAR

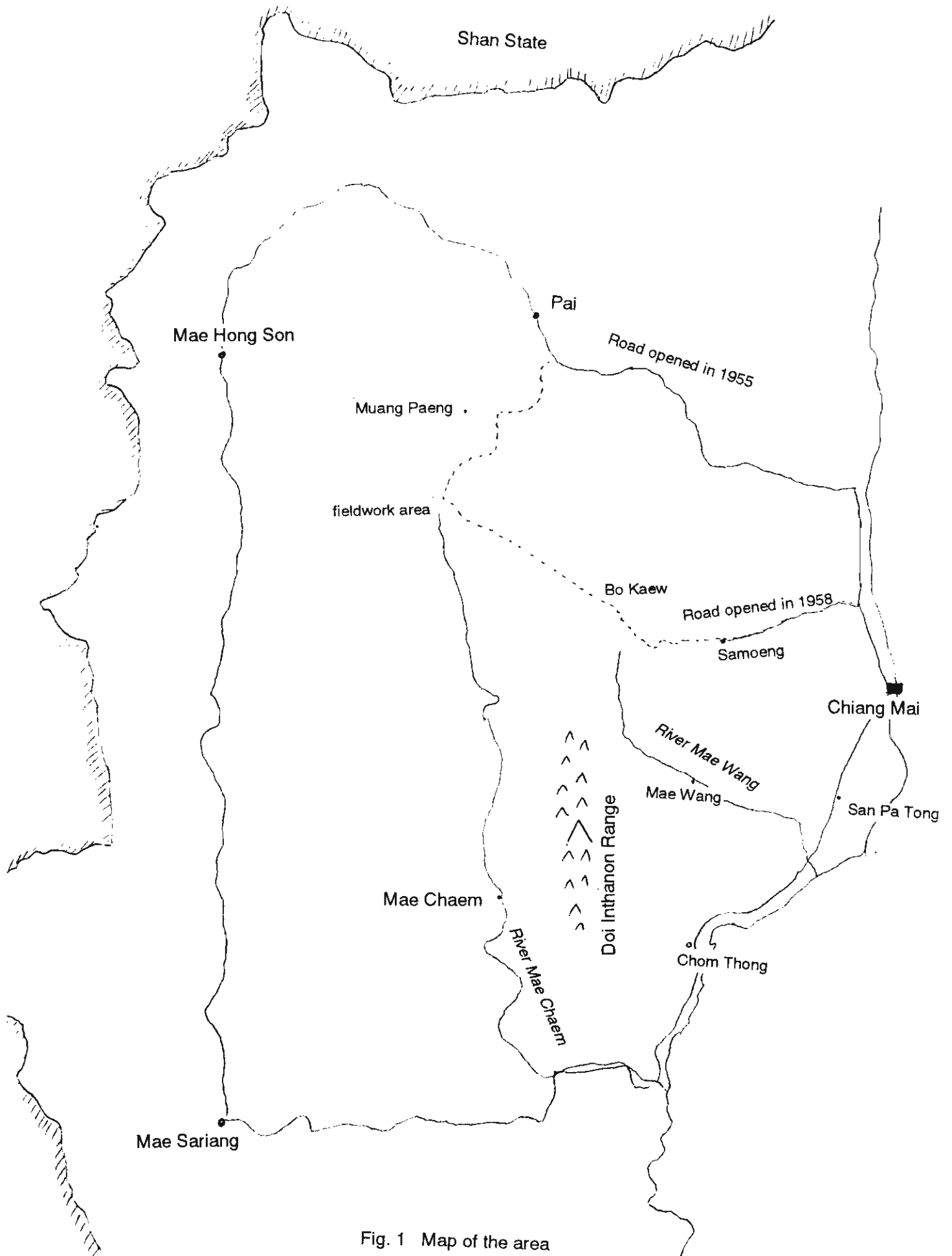


Fig. 1 Map of the area

border post, and to do that we need to take our identification cards.”⁶ Rather than discourage cross-border mobility, in some ways this clear demarcation of the border has increased movements from both sides, not only for refugees and traders from Burma. The Karen from Thailand including villagers from the study area also have reason to cross over to the other side. For example, more logging operations take place on the Burma side.⁷

The geographical conceptualization of villagers is based on the flow of rivers and streams, and the mountains that shape this flow. Villagers recognize as a geographical area, the cluster of villages interspersed in the rolling hills that constitute the headwaters of Mae Chaem, the tributary of the Ping River. Most of the villages are Karen who call the area ‘Musikee’. The closest area to the north with non-Karen elements, both geographically and psychologically, is the cluster of Northern Thai and Karen villages of Muang Paeng 12 kilometers north in the district of Pai. Beyond that, the township of Pai has today become the educational as well as medical center. Many villagers have crossed the border into Burma to the northwest, and the mainly Shan area on the other side. The path eastwards to Chiang Mai and the Karen and Hmong villages along the route such as Bo Kaew has also been well-traveled in decades of trade to the San Pa Tong area, although visits to Chiang Mai city itself became frequent only after Musikee was connected by road to Chiang Mai in the late 1970s. To the south, on the other side of the tall mountains of Doi Inthanon is the district office and a predominantly Karen and Northern Thai area, and to the west of that is the heavily Karen area of Mae Sariang, another entering point for Burma.

What I have mapped out so far is the region familiar to the Karen in this area, a region for which most adult villagers have a well-grounded sense of direction and distance (referred to in terms of how many hours or days of travel), and which they speak of with some familiarity. Other parts of northern Thailand such as Chiang Rai and Mae Sot which are also Karen areas, or Nan which is unfamiliar terrain for most Karen, are less traveled. Beyond this map, while most villagers are aware of the general direction of Bangkok, ventures as far as Bangkok have been undertaken only very recently by a few. For those without formal education, there is little sense

⁶ The national boundary in this part of Northern Thailand had already been set by 1894. However, it did not take effect on the free movement of the hill-dwellers in the area until around the 1960s.

⁷ Another forest-product that has become difficult to collect since the logging ban in Thailand is the bark of the *kor* (oak or chestnut) trees (see also Shalardchai and Virada 1992:31-3). Until the mid 1980s, this bark-scraping was extremely lucrative clandestine business in the study area; an experienced and strenuous scraper could earn from sixty to a hundred baht a day. After the ban became strictly enforced, villagers, both men and women began to go in truck-loads to the Burma side to collect the same product, staying in the forest for several days, and selling the bark on the spot to Northern Thai middlemen by the truckloads. In education also, some Christian villagers opted to study bible in Karen bible schools across the border, where tuition is much lower (500 baht per year) than the Thai side (2,500 baht). Two young girls from the study area had crossed the border from Mae Sot. However, as the fighting neared the school site, the school had to be moved to Mae Sot on the Thai side, and the tuition soared.

of relative distance, for example, from their village to Bangkok or Japan, or to the U.S., all of which seem to be far out of reach for most villagers. Other less traveled areas of Thailand, such as Isan, might be lumped together with Bangkok and further south.⁸

It was in 1978 that a government primary school was founded within the administrative village so that the earliest graduates of primary school education are today in their twenties. These primary school graduates are fluent in Thai, and when asked to explain the position of their village, it was by referring to the administrative divisions and the positioning vis-à-vis Chiang Mai, or by drawing a simple map that placed their village in relation to the national borders and the major cities, mainly Chiang Mai and Bangkok.

I now turn to the ethnic categorizations of surrounding peoples by the Karen in this area (Tab.1). “Karen” is an anglicized appellation for people who speak the Karenic languages, deriving from the Burmese term *Kayin*, while the Thai *Kariang* is said to derive from Mon. In Northern Thai, *Yang* has been more popularly used. None of these terms has been used by the “Karen” themselves. Each Karenic subgroup language has its own term, which does not necessarily coincide with those whom scholarly outsiders recognize as Karenic speakers. The Sgaw Karen use the term *pga k’nyau* (which also means “human being”) and who they recognize as *pga k’nyau* seems to vary regionally. Informants in my fieldwork area, for example, spoke of *pga k’nyau chgau* (Sgaw Karen) and *pga k’nyau pggho* (Pwo Karen), and agreed that the *bghe* (Bgwe), *tosu* (Tongsu) and *b’tau* (Padaung) were also kinds of *pga k’nyau*. Most villagers also counted the *k’wa* (Lawa) and the *kh’mu* (Khamu), both Mon-Khmer speakers, among the *pga k’nyau*. Notwithstanding the academic differentiation of linguistic groupings, perhaps the parallel between ecological adaptation and historical similarity in their historical and structural relationship within the socio-political order renders them members of the same category from their point of view.

According to legend, the Karen often speak of brothers, which include the Karen, the neighboring Tai-speakers as well as the Burmese (*bu yau*), the white foreigner (*go la wa*) and the black foreigner (*go la su*, which until recently was used for those from India). Among the neighboring Tai-speakers, informants in the fieldwork area called the Northern Thai (*khon muang*) *yau* or *zau*, and the Shan (Thai *yai*) *nyau*, both of whom in turn called the Karen *yang*. As a category, these Tai-speakers and the Burmese are the lowlanders with whom the Karen in this region have held structurally similar regional relationships. Not usually mentioned in the legends are the central Thai (*jau tae*), and a group designated as *khæ*. *Khæ* includes *khæ* (ethnic Chinese in the area, who are mostly Haw. They sometimes appear in the legends although not as brothers but as strangers), *khæ meo* (Hmong), *khæ ikaw* (Akha), *khæ liso*

⁸ In the Karen vocabulary, there is east (*mu hae thau*, where the sun comes from and rises) and west (*mu lau nuu* where the sun falls and enters), and west is often the favored direction: the direction from which their ancestors came. However, there are no words corresponding to north and south. The only other pair depicting direction is a pair of terms relative to specific locale: *thi khi* (source of water, upstream) and *thi ta* (end of water, downstream).

(Lisu), and *khæ muso* (Lahu). All of these people, they recognize as being of the same general type. Beyond that, the extent of recognition and knowledge of other Karenic as well as neighboring non-Karenic speakers varied by experience and mobility. Invariably, men tended to have wider knowledge than women, due presumably to their wider sphere of mobility.

Tab. 1: Classification of surrounding peoples by Karen in fieldwork area

Pga k'nyau:

<i>Pga k'nyau chgau</i> (Sgaw)	Kariang
<i>Pga k'nyau pgo</i> (Pwo)	"
<i>Bghe</i> (Bgwe)	"
<i>Tosu</i> (Tongsu)	"
<i>B'tau</i> (Padaung)	
<i>K'wa</i> (Lawa)	Lawa
<i>Kh'mu</i> (Khamu)	Khamu

Figures appearing in the legends:

<i>Yau/ zau</i>	Khon muang
<i>Nyau</i>	Thai yai
<i>Buyau</i>	Phamaa
<i>(Khæ)</i>	Ciin Haw
<i>Gola wa</i>	Farang (white foreigner)
<i>(Gola su)</i>	Farang (black foreigner, referring to people from India)

Strangers:

<i>Jau tae</i>	Khon thai
<i>Khæ Khæ meo</i>	Hmong (meo)
<i>Khæ ikaw</i>	Akha (ikaw)
<i>Khæ liso</i>	Lisu
<i>Khæ muso</i>	Lahu (Musso)

In the official appellation of the groups among those designated as *chaw khaw* by the Thai administration today, the Thai term *Kariang* is used, and this is the most widely used term today in Thailand. Recently, there is a new trend. With the increasing attention towards Karen subsistence patterns in relation to forest conservation and community forest movement, intellectuals, NGOs and concerned citizens have come to prefer the Sgaw Karen term *pga k'nyau* in place of *Kariang*.

These overlapping but different terms can be applied interchangeably by the same users for the same persons, depending on context. From the Karen point of view, *yau* and *jau tae* can be applied to the same person according to the function and capacity in which the person relates to him/her. A person in official position is more likely to be called by the distant term *jau tae*, whereas a person who speaks Northern Thai, and comes to associate with the Karen in a more familiar capacity such as traders and/or neighbors are more likely to be called *yau*. For example, a man from Isan married to one of the villagers is referred to as *yau*. Thus *yau* is applied to closeby and familiar lowlanders, *khæ* is a different category altogether, and *jau tae* are far off

strangers. Young people today who have received Thai education tend to shift usage according to the language they are using. Thus, they use *yau* in referring in Karen to Thai peoples in their immediate surrounding, while in Thai, they might refer to themselves as *khon Thai* a category whose equivalent in Karen have signified distant strangers.

Thus there are overlapping systems of spatial and ethnic categorization, which the villagers may use interchangeably according to the situation.

Gendered Differentiation of Mobility and Social Norms in the Hills

Now I introduce some of the social norms that differentially restrict mobility for women and men in hill Karen society. The Karen term for traveling varies according to purpose. When a villager travels it is either to work ("*lae ta*"), to study ("*lae ma lo ta*"), to trade ("*lae cha ta bwae ta*") or simply without specific purpose but to enjoy ("*ha*", meaning to walk, or to emphasize the purposelessness, "*ha lo lo*"). Village women often complain that men would "*ha*", while women stay put in their villages. Women who wander out of the village without specific purpose may often be referred to with some derogatory tone "*a ha na jau*" (she wanders badly).

Even as women complain about men who wander, it is, to some extent expected male behavior. Karen women enjoy considerable status and autonomy in the household and community. Their marriages are stable, and the division of labor in the household is, at least in theory, not so clearly demarcated. Yet the actual behavior especially in mobility, differ along gender lines. Young unmarried men do not have any place to sleep in their parental houses. They roam both within and outside the village, often with friends, but sometimes alone. Since post-marital residence is matrilineal, men form networks of acquaintances through such wanderings, which could include their future brides and in-laws. While mobility itself may not bring respect, the social network, experience and knowledge that may be gained through distant travels may earn his status.

Women, on the other hand, most likely will remain in their villages among their kin after marriage. Until the recent increase in educational opportunities for both women and men, women's daily life and associates did not differ greatly before and after marriage, and their life was to a large extent defined within the village sphere. As soon as they are old enough, they help their mothers around the house. A woman should not walk in the forest alone. The reason given for this is that women are weaker, and therefore much more vulnerable to the spirits and animals of the wild forest. The evil spirit of the forest include "Northern Thai men". Women who roam freely out of the village are endangering themselves to the sexual advances from Northern Thai men. The only women who walk in the forest without such dangers are old women well past reproductive age. A woman who walks alone outside the village is said to "*ha na jau*" (wander badly). Both men and women consider the Northern Thai men to be morally untrustworthy. Women, especially those without sufficient knowledge of Northern Thai language, were afraid to face, speak to, or walk among the Northern Thai. Even as they stay within village bounds, a similar norm surrounds their association with non-Karen men. When Thai officials, army personnel, police, or any other non-Karen stranger enters the village, women stay out of their way. Even those younger women who have graduated from primary school and therefore have

good knowledge of Thai will usually feign incompetence and avoid speaking to these men. With Northern Thai traders, women are less fearful but still stay reticent in their presence. A woman who speaks casually to non-Karen strangers will taint her own reputation as being too eager to speak to these strangers. Thus, both in terms of space and communication, the norms governing women's mobility are far more restricting than men's.

Karen often compare their own stable marriages with those of the Northern Thais', which they consider to be extremely unstable. While a Karen man's relationship with a Northern Thai woman could be considered a temporary and youthful adventure, a young Karen girl's relationship with a Northern Thai man is considered hazardous. As one Karen youth claimed, "no Karen man will marry a girl once taken by a *yau*."

Yet, in spite of such norms, women have not been confined to village life, not even before the present day increase in mobility. Socioeconomic conditions at times would necessitate people's movements, and there were proper ways for women to travel. There were also those who dared breach the norms, out of need or choice, and such action could be rationalized, and ultimately bring change to the interethnic contact. I now draw out the changing patterns of mobility in the study area which can be divided approximately into three overlapping phases: first, the period up to the 60s when mobility was mainly for petty trade or procuring daily needs; second, the period up to the 80s after completion of roads when mobility became primarily for regional labor; and third, the recent trends that include mobility for education, and urban migration.

Period 1: Trips for Petty Trade

By the latter half of the nineteenth century, most Sgaw and Pwo Karen in Northern Thailand had accepted rule by the Tai polities, and the majority had settled in relatively stable villages enjoying economic stability. While they were mostly self-sufficient in daily needs, items such as jewelry, silverware, lacquer ware were acquired through itinerant traders (Haw, Tongsu and others), who were involved in entrepot trade in the hills. Karen closer to lowland towns frequented the markets. They traded for salt, or paid tribute in kind with herbal medicine, cotton and in some areas, silk or iron to the lowland Tais. Karen in the latter half of the nineteenth century were self-sufficient and economically stable, so that they rarely went as hired labor for other ethnic groups. After the national administrative reform and integration, and especially after the 1920s, under Bangkok's policy of benign neglect, many Karen retreated into the hills, out of contact with the formerly ruling northern royalty, and with increasing population pressure on land in the hills, became economically hard-pressed. They sold their household treasures such as bronze drums, silverware, and elephants etc., and began to work as hired laborers in tin mines, miang plantations, and teak logging operations (Renard 1980).

A similar shift in mobility pattern from trade to labor thus described by Renard has continued throughout the twentieth century among the Karen in northern Thailand including the study villages. However, the petty trading that took place at least since the 1940s to the 70s was primarily for basic daily needs rather than for luxury items, and increasingly for rice itself, since

many of them were no longer self-sufficient by the 70s.⁹ Among elders, the memory of travel up to the 1950s is primarily associated with trading for salt, whether towards San Pa Tong via Karen villages in the Bo Kaew area in Samoeng, southwest via Chom Thong towards Mae Sariang, or to the north in the Karen and Northern Thai villages south of Pai. While such travel for procuring basic needs was usually done by men, most women told of at least one or two expeditions before marriage during the 40s and 50s, in which they participated in a large expedition. For the young girls, such trips had an element of pleasure, and became memorable occasions in maidenhood. One such expedition late in the dry season in the 1940s narrated by a woman in her seventies, consisted of ten to twenty men and younger women. They went to Mae Wang near San Pa Tong, a four day trip on foot. All members carried rice to cook on the journey, and they slept in the forest together or in Karen villages. Women carried woven bamboo mats on the way, while men carried animal hide and other forest products, and carried back salt, cotton, tobacco, chili peppers and clothes. Of the twelve women I interviewed above the age of sixty, eight had experienced similar trips, while none below fifty had. Most such trips seem to have taken place in the 1940s and 50s.

Less distant travel for petty trade were undertaken by a group of women sometimes in the company of male relatives, although some women went in groups of only women. These were mostly to the Northern Thai and Karen villages in the Muang Paeng area to the north, which could be reached by a day trip. The road from Chiang Mai to Bo Kaew (a day or two days walk from the study area) opened in 1958, so that the trips for procuring salt to San Pa Tong were no longer necessary. The road from Chiang Mai to Pai opened in 1955, and the movement by villagers in the area became northwards oriented, since the road to Muang Paeng was closer and easier to travel. It seems that it was since the 1950s that women began to frequent the Muang Paeng area. The items of petty trade were tobacco, bamboo products, forest products (beeswax, acorns etc.), and small crabs, which were traded for garlic, maize, cotton, beans, tobacco, and rice in the pre-harvest season. Such trips on foot for trading and procuring rice continued until the late 1970s.

In some areas, it has been reported that hill Karen formed ties with influential lowland entrepreneurs, who helped them in trade, providing shelter and sometimes extending credit. Karen in the Chom Thong area in 1960, 50% of Sgaw Karen families in the area had *sahais* (informal alliance with a family of another ethnic group, namely Northern Thai, that may extend over three or more generations) (Marlowe 1979:185-6). The lowlander provided food, shelter and hospitality for Karen coming down to market or to temple events, and Karen provided lowlanders with hospitality when they visit the hills. At times of need, the Karen depended on *sahai*, borrowing rice. The relationship sometimes became basis for intermarriage. While this relationship between Karen and Northern Thai was reported from Chom Thong and Samoeng, it seems to have been absent in western Mae Chaem and Mae Sariang. In the Mae Sariang area,

⁹ The villages in the area were settled by Karen in the early decades of this century by Karen from various areas. (In the case of the study village and its surrounding satellite villages, southwest of Doi Inthanon.) who came seeking land for paddy rice cultivation. The area was unoccupied when they arrived, although there are relics which the Karen attribute to previous Lawa existence.

there was trade between Karen and Lua villages, or between Karen and Northern Thai traders in town both with fixed partnership, but not *sahai* (Kunstadter 1979:143, 150).

From my own study area in Western Mae Chaem, which is on the other side of the Doi Inthanon ranges from Chom Thong, there was only one man who mentioned a Northern Thai *sahai* (see below). In the 50s, it seems that Karen women did not stay in Northern Thai houses when they visited the area. According to one woman, “they would not let us stay. It was only after some Karen from this area married into Northern Thai households there that we became able to stay like today.” However, there were trading partners, both Karen and Northern Thai, in the Muang Paeng area. As according to one woman who used to visit the area to trade rice with garlic and tobacco and to labor before marriage, “the *zau* (*khon muang*) in the Muang Paeng area all understand some *pga k’nyau* (Karen language). If they didn’t, I’d be too scared to go. I could only approach *zau* who understand *pga k’nyau*. Now that I’m married and with children, I don’t go any more. I let my husband go.” There was a network of trade partners and a sense of familiarity, so much so that when I conducted my interviews and inquired which were the places to which they had traveled, many would not refer to their trips to the Muang Paeng area unless I prompted them, simply because the area is not included in their idea of strange places.

These frequent travel to the Muang Paeng area by women, which were undertaken out of necessity, were thus justified and rationalized by proximity, not only geographical but also linguistic, and a sense of familiarity with the villages in this area that does not apply to any other Northern Thai area.

Period 2: Regional Labor

The increase in Karen hired labor, which in the area took place after the 60s, can be accounted for by improved roads and the involvement with the market economy which increased the need for cash. Moreover, with the increase in population in the hills and pressure on land, self-sufficiency in rice was no longer maintained. Although I have no supporting data, interviews with the Karen villagers suggest the increasing disparity in wealth between the Northern Thai villages and the Karen around this period. In the interviews, villagers narrated that before, the Northern Thai lived just like the Karen, but after they began to plant cash crops, their house structure, daily food and lifestyle began to change. It is from the late 1960s that the trip to the north for petty trade became combined with occasions for labor in the Northern Thai fields (planting, harvesting, and weeding in fields of garlic and beans), mainly as a means of procuring rice, but also for wages (in the 1960s the daily wage was 15 baht, in the 70s, 25 baht, and today it is 50 to 60 baht). Of the eighteen women below forty years old interviewed, ten had experienced labor in the Muang Paeng area, while only four of the twenty-six women above their forties had such experiences.

It was mainly unmarried women who went to work as well as trade in these villages. Although some claimed that married women would not stay over night but returned home, others, especially more recently and among the less well-to-do also stayed overnight. Men and young women would stay for a couple of days to over a week. They took packed rice if the stay was short, but for longer stays, they bought their own rice and vegetables and cooked their meals. In

fact, in spite of their frequent denigration of the Hmong, the villagers often compared the Hmong employers more favorably in that the Northern Thai were extremely cash-conscious while the Hmong were more hospitable in sharing food and shelter.

Since the 1970s, there have been some cases of marriages with the Northern Thai in the Muang Paeng area and the Karen of the study area, which made overnight stays more comfortable for the Karen. These marriages took place, invariably, between *khon muang* men and Karen women, never the other way around.

The movement was not completely one-sided, as Northern Thai men would visit the Karen area for trade, or simply for pleasure, and when they did, their faces were well-recognized by the Karen and differentiated from Northern Thai from other areas as “*yau* from Muang Paeng” and related to them with a little more familiarity than with other strangers. In the 1980s when there were temple events in the village such as *thoot phaa paa* villagers from Muang Paeng came to participate in the merit-making, some opening stalls to sell food and clothings.

The road was finally completed as far as the village in 1982, and the village was connected to major routes by dry-weather roads. A few villagers owned trucks, and movement to the Muang Paeng area was now primarily on wheels. The township of Pai with its medical, market, and educational facilities became accessible. More and more outsiders drove in with the same products that the villagers used to seek outside or to pick up forest products from the area so that petty trading trips to the Muang Paeng area became redundant. Shops opened in villages within the subdistrict. This also meant increasing need for cash income. Thus, hired labor increased, especially among those who could not produce sufficient rice for consumption. Swidden rice production which had shrunk in scale due mostly to government restrictions by the 1980s had, by the 1990s become almost non-existent. Meanwhile, paddy rice fields have also become small after generations of division in inheritance (approximately less than three rai per household on average in 1987).

Since households that were at least nearly self-sufficient did not need to go for hired labor, this meant that mobility for labor had, by the 1980s become a measure of poverty. Those villagers who frequented the Northern Thai villages for labor were daughters and wives as well as men of less well-to-do households. While such mobility is not condemned, young unmarried women who frequently went to work in Northern Thai villages were often referred to with ambivalence. Once, in an evening gossip session, a village woman commented that T, a teenage girl had recently become quite plump. An older man returned a joking comment that since T had been staying in Muang Paeng for wage labor for long stretches of time, perhaps, she had become pregnant. T is a hard-working daughter of a household of opium addicts, and such comments are in no way criticisms, but they express some of the villagers' feelings about women's mobility for labor.

While men also went to the Northern Thai villages for labor, another frequent destination for male labor was a nearby Hmong (*khao meao*) village which was settled in the 1950s, almost equal in distance to Muang Paeng. However, up until the 1980s, the Hmong cultivated opium, and the majority of those who went for labor were male opium addicts, who worked in the opium fields, and were paid in opium rather than cash. The Karen look down upon the Hmong, and

like to talk about the dirtiness of their lifestyle, the cruelty of Hmong men towards their women, and marriage between Karen and Hmong was quite unthinkable. Women would tend not to go to Hmong villages for labor, although villagers, both women and men, went in large groups to visit during the Hmong New Year celebration, to watch the Hmong event. This quasi-tourism by Karen villagers was curiously one-sided, as no Hmong villager ever came to visit Karen villages except for commercial purposes.

It must be noted that there is nothing that restricts women from working for money, as long as it is performed in an acceptable manner. Rather, women are responsible for looking after their family as daughters and mothers, and in order to fulfil such responsibility, they are constantly seeking petty cash opportunities. In the ten years that I have been conducting fieldwork, there have been several shops opened in the village, some of them short lived, but all of them were run and managed by women.

Distant Trips by Men

While trips for trade and labor described above were conducted by men as well as women, some enterprising men moved farther both for trade and for labor. In his teens (1940s), T (age approx. 72) traveled and traded with his father, from Chiang Rai to Laos, Mae Sariang to Burma, carrying clothes, mainly silk. In his youth, he worked with elephants for logging companies, both Northern Thai companies in the Mae Sariang area, as well as with a Tongsu company near Loikaw in Burma. He would earn eighty baht in one season, and spend it on increasing assets such as water buffalo. In his twenties he studied bible in a Karen bible school in Papun, Burma, married a Karen in Burma and had one child. Then in the 1950s he moved back to Thailand, married his present wife (then a widow with three children) and had four children. Being one of the most well-traveled men in the area, and with both the network of friends and entrepreneurial shrewdness, at the time of my arrival in the area, he owned a pick-up truck which he had bought with money gained through selling some wet-rice fields, and used the truck as further asset in business. He is the only person in the study area who had a *sahai*, a *khon muang* from Pai district. "When I was young I used to travel. I didn't want to settle down. I traveled and learned. In those days, one season of work or trade could earn big money. Today, work or trade, one only gets a meager amount. I made all the money I could in my youth, bought and accumulated, and now they are all gone to my children who can't make a decent earning for themselves. They don't know what to do with their assets. They don't think. They never travel. So young, and they're already married. They are only interested in getting married and settling down."

S (age approx. 55), born in a Shan-Karen area in Pai district, also walked far and wide from Chiang Mai to Mae Sariang and Mae Hongson in the fifties. He bought clothes and thread in Chiang Mai, beads and ornaments from Shan in Mae Sariang, or from Burma, and sold or traded in the hill villages. N (age approx. 55) had been in Burma in the 60s for eight years, working for a logging company, had married there with a Bwe Karen woman and had one child, after which he returned to his relatives in Thailand, and married his present wife. Such marriages in strange land are narrated with some pride. Men are not only much more mobile, but their activities away are never questioned.

Men with assets such as elephants also traveled widely to work for logging companies. C (age approx. 52) went to work in logging operations across the border until the 1980s with his elephant during the dry season. In some years, he rented his elephant to companies based in Lampang, in other years, he went himself to work in the Shan State of Burma. He also allowed his son, who had been educated in Wat Sri Soda as a novice and was therefore fluent in Thai, to take his elephant to work in the tourist elephant camps.

With or without purposes of trade or work, most men would walk (*ha*) farther than women and therefore had seen Chiang Mai, and the eastern fringes of Burma. Women in the villages would often speak enviously of men's adventures, and the reasons they gave for not going themselves were that they did not have enough money, they could not speak the language, they did not know the way, that they would get car-sick, or, simply that "women do not walk like men."

Period 3: Mobility in the Nineties (Education and Urban Migration)

The subdistrict (or area called Musikee by the inhabitants) had been inaccessible and distant from outside contacts except for religious influences up until the 1960s. However, with changing policy and the coming of roads, involvement with various public projects began in this area in the 1970s: education; Kings Project; health care; Buddhist mission (Thammacarik) etc. While the economically hard-pressed continue to frequent the Northern Thai villages for labor, sons and daughters of better-off households began to attend primary school in the village founded in 1978, and then subsequently, some of them continued for further study outside the village. There are two secondary schools (up to the first three years of secondary education) in the subdistrict, both in Karen villages, one founded by the Karen Baptist Convention, and the other public. In either case, students must board, either at the school dormitory, or with relatives in the village. In Pai, there is a Christian Karen dormitory, and some Karen from the area attend higher level secondary school from there.

In spite of the norms that restrict women's mobility, regarding education and schooling, there seems to be no more stress on educating sons than daughters, at least up to the secondary level. There are several reasons for this. First of all, the earliest opportunity for education was brought in by the Karen Baptist Convention, which founded a school in the subdistrict, and also for further study provided Karen dormitory and bible school in Chiang Mai. Girls from Christian households tend to follow paths provided by Christian organizations: going on to Bible school after primary or secondary schools, or attending higher level schools from Christian dormitories. Either way, they can stay within Christian Karen settings as they receive education.¹⁰ Secondly, villagers have seen examples of educated Karen women earning salaries through jobs such as teachers, development workers, health workers, or workers in the Christian organization: in other words, respectable jobs that allow them to stay among their own people. Thirdly,

¹⁰ For non-Christian villagers, the earliest opportunities were restricted to boys, by sending them to be novices at Wat Sri Soda, the Thammacarik temple in Chiang Mai which provided both religious and secular education.

education is a means to increase earnings, and as I mentioned above there is much incentive for women to earn cash for their families. Several of the young mothers today participate in weekly classes for adult education to earn secondary diplomas which may give them a better chance when the opportunity arises. Furthermore, the girls are eager to study because they have little other paths to enjoy and widen their possibilities. According to interviews performed in the city, in many of the home villages, girls who leave for education in Chiang Mai outnumber boys, while boys tend to circulate between city and hills according to job availability and other reasons. For girls, education provides respectable reasons to move to the city, whereas boys do not need such reasons. Yet, in higher education after the secondary level, the gender ratio becomes reversed.

While the decision to send daughters up to secondary level education in the region is not so difficult, the threshold for sending girls to Chiang Mai, and to higher education is higher. Deterrents for girls' moving to Chiang Mai are many. Life in Chiang Mai is considered to render the girls' sexual lives unaccountable, and this is why the availability of Christian Karen dormitories or the presence of Karen relatives or co-villagers make a difference. Such sexual dangers are related in horror stories concerning girls from the same area, concerning their unwanted pregnancy, contracting AIDS, or involvement with prostitution. The threat of AIDS has especially become acute, and even though from this area the victims have been primarily men and their wives, the rare case of an unmarried girl contracting AIDS has become a favorite narrative for dissuading girls from going to the city. The government sponsored Karen radio station also cautions young Karen girls from going to the city without reliable elders. There was a radio skit that was played repeatedly about a young girl (who does not speak Thai) who is lured by a Karen girl (a city girl who speaks fluent Thai) to the city and is deceived by the latter into prostitution and returns to the village HIV positive. Life in the city is thus strongly associated with AIDS, degeneration of morals. Girls in the city are often criticized for forgetting their daughterly responsibilities and Karen tradition.

In the hills, marriage age has been extremely low, so that girls well into their twenties were under much pressure. Going to the city can become a way to evade such pressure for girls, but it also meant delay in their marriage, and also limiting their marriage prospects. Thus, in villages where going to Chiang Mai is still a rarity for girls, young women find partners and choose to settle after graduating from school in the region. A study performed in the mid 1980s among Karen youths who migrate to Chiang Mai for education mentions that in the interviews, some young highly educated Karen women felt that they were not well received in their home villages (Renard, Prasert and Roberts 1987:67). Even a highly educated woman who is well respected among her peers in Chiang Mai is not exempt from the standards and norms of her own village when she returns. M, for example, graduated from the Teachers' College in Chiang Mai. She returned to her village, one of the pioneer villages in terms of sending girls to the city. After returning to her village, she chose to live in a house by herself rather than with her parents, where she receives friends from the city. Villagers speak of her free ways in derogatory tone, and she has become an often cited case in speaking of the demerits of girls receiving education in Chiang Mai.

Yet, once the threshold is crossed by some members in a village, it is not long before most of the youths from the village would be gone to Chiang Mai. While it is impossible to come up with figures indicating the urban Karen population, the increase from the times of an earlier study is obvious: a study in 1981 estimates one hundred Karen (although not including students in dormitories) in Chiang Mai out of nearly seven hundred highlanders, which is not only low in real numbers, but also incredibly low in percentage considering the Karen constitute more than half of the highland population (Vatikiotis 1984:200). A study report written five years after Vatikiotis' research claims there is a definite rise in the number of Karen youths in Chiang Mai, although among the respondents they chose, four fifths were men, and the researchers mention that Karen girls are not encouraged to study in the city (Renard, Prasert, and Robert 1987:34). While I have no way to assess the accuracy of such figures, from the interviews and from the fact that the Catholic dormitories greatly expanded their capacity in the eighties, it seems that the increase in the percentage and number of Karen girls in the city began in the late 80s and took a leap in the 90s.

While some girls whose parents have stable salaries, or who have received scholarships may come down simply to study, most begin by attending night school while working during the day. The kinds of jobs that Karen girls are involved in include maids, school errands, services at gas stations, hotels and restaurants, factory work, and hospital help. While the hill youths tend to be hired with lower wages, those with Thai education are better able to compete for lowland jobs.

Those youths who study in Thai schools and begin to seek opportunities outside the Karen world will meet both Karen youths from distant villages as well as non-Karen youths with similar experiences. Thus, interethnic marriage is on the increase among these youths, who meet partners from other ethnic backgrounds in the Thai context. Even though most of the girls interviewed in the city claimed they preferred to marry Karen men and live in the hills, their urban experiences and education limit their prospects in the hills, while opening the possibilities of interethnic marriages based on ties formed in the Thai context. There was such a case in the subdistrict, where an educated Hmong boy and Karen girl married, to the horror of most villagers. However, the norms of the hills are not totally absent in the city. Karen men in the city, when referring to girls who go out with Northern Thai men, will talk about their "fall", presumably referring to a moral failure to guard their sexuality from Northern Thai men. A few girls I interviewed in the city admitted that back in their home village, the adults would not welcome Northern Thai husbands.

Besides the mobility of youths, there is increase in travel for pleasure to the towns and cities among the Karen, including women. Those women whose husbands own trucks, or have official duties that call them to the city may accompany their husbands to the city, and experience the city for the first time. Christian meetings and Buddhist ordinations may also take them to Chiang Mai, or as far as Bangkok. When I held interviews with villagers and asked each the same question "which is the farthest place you have ever been to?", those young women with little experience of travel became objects of much joking. These women were from the less well-to-do households, had no education, could not speak sufficient Thai, and were therefore doubly restricted in mobility. Thus, even though on the one hand there is ambivalence towards

women's rising mobility, on the other hand, mobility with the proper procedure is not condemned and could even be demonstration of status. The adventures by unmarried women in the 1940s and 50s I mentioned above are now taking a different shape, as women invariably visit Chiang Mai before or after marriage. Twelve out of eighteen women in their twenties and thirties have been to Chiang Mai for pleasure, whereas only five from all above generations have ever been.

The frequent trips for labor in the Muang Paeng area still continue among those women and men without education and means, and the division between those widely mobile and educated villagers on the one hand, and the less mobile laboring villagers on the other, has become quite clear within the past decade. Interethnic marriages have increased among the latter group also, as regional movement by both Northern Thais and Karen have increased. This is quite different from the interethnic marriages that are increasing in the Thai context mentioned above. Rather, Northern Thai men come to Karen villages specifically to look for Karen brides, sometimes in truck loads. For a Karen woman, such marriages may provide a possibility for moving up the social and economic ladder, while for the man, it provides a cheaper marriage with an obedient wife.

There is thus a two-way split in women's mobility and related interethnic marriages in the village today: the one by the economically hard-pressed villagers with little or no schooling, which primarily involves labor where the ethnic divide is also the economic divide; and the other by relatively better off villagers seeking better opportunity through education, where interethnic relationship takes place primarily in the Thai urban setting. Such trends in mobility highlight the increasing stratification and differentiation in economic standing as well as in social adaptability to the wider Thai society among the Karen and between Karen and others.

Concluding remarks

This paper has been a beginning attempt to understand recent trends in mobility among the Karen. In outlining the changes that have taken place in a specific hill village, we have seen the changing trends from trade to labor on the regional level, and the increase in urban migration by youths for both education and labor. The norms governing women's mobility not only reflect Karen notions of interethnic relationship but also shape them. Furthermore, while there are continuities in the norms, women themselves challenge and breach such norms and through this process, interethnic relations are redefined. We have also seen that today there is a double sphere of mobility and interethnic relationship: the regional on the one hand, and the more center-(Thai)oriented on the other. While some villagers are involved in both spheres, there seems to be an emergent split along lines of economic differentiation.

As an ongoing research, this study still needs data collected from those hill villages from which more girls have already migrated to Chiang Mai, from the Northern Thai villages to which Karen often travel for labor, and from the city of Chiang Mai itself.

Bibliography

Iijima, Shigeru

- 1971 *Karen-zoku no Shakai Bunka Hennyō* (Social and Cultural Changes among the Karen.) Sobunsha: Tokyo.
- Kunstadter, Peter
- 1979 "Ethnic Group, Category, and Identity: Karen in Northern Thailand". In Keyes, Charles F. (ed.) *Ethnic Adaptation and Identity: the Karen on the Thai Frontier with Burma*. ISHI: Philadelphia. Pp.119-164.
- Marlowe, David H.
- 1979 "In the Mosaic: the Cognitive and Structural Aspects of Karen-Other Relationships" In Keyes (ed.) pp.165-215.
- Renard, Ronald D.
- 1980 *Kariang: History of Karen-T'ai Relations from the Beginnings to 1923*. Ph.D. Dissertation. University of Hawaii.
- Renard, Ronald D., Prasert Bhandhachat, G. Lamar Robert
- 1987 *A Study of Karen Student Mobility to Northern Thai Cities: Directions, Problems, Suggested Courses of Action*. Payap Research Center, Payap University, Chiang Mai.
- Renard, Ronald D., Prasert Bhandhachat, G. Lamar Robert et.al.
- 1988 *Changes in the Northern Thai Hills: An Examination of the Impact of Hill Tribe Development Work 1957-1987*. Research and Development Center, Payap University, Chiang Mai.
- Shalardchai Ramitanondh and Virada Somsawasdi
- 1992 *Impact of Deforestation and Reforestation Program on Household Survival Strategies and Women's Work: the Case of the Karen and Lisu in a Village of Northern Thailand*. Women's Studies Center, Faculty of Social Sciences. Chiangmai University.
- Vatikiotis, Michael R.J.
- 1984 *Ethnic Pluralism in the Northern Thai City of Chiangmai*. Ph.D. thesis, University of Oxford.