

“ความเป็นไทย” หลายหน้า: การแย่งชิงและแบ่งปันพื้นที่นิยาม*

Multiple Character of “Thainess”: Struggle and Share of Defining Space

อนุธีร์ เดชเทพพร**

บทคัดย่อ

“ความเป็นไทย” เกิดขึ้นมาพร้อมกับ “ประเทศสยาม” ภายใต้การรวมศูนย์อำนาจเข้าสู่กรุงเทพฯ ในสมัยรัชกาลที่ 5-6 ซึ่งนับจากนั้น “ความเป็นไทย” ได้ถูกเปลี่ยนความหมายไปในยุคสมัยต่างๆ ผ่านการที่กลุ่มการเมืองต่างๆ ลัดกันขึ้นแย่งชิงและแบ่งปันอำนาจรัฐและกลไกของรัฐตลอดเวลา ด้วยเหตุที่ว่าการพลัดเปลี่ยนอำนาจเหล่านี้ ไม่ได้หมายถึงเพียงแต่อำนาจในการปกครอง หากแต่หมายถึงอำนาจทางกลไกของรัฐ ในการนิยามความเป็นชาติ “ไทย” ด้วย ทำให้ความเป็นไทยกลายเป็นสิ่งที่มีพลวัตรและมีลักษณะที่ “หลายหน้า” ตลอดเวลาในประวัติศาสตร์ โดยในปัจจุบัน นิยาม “ความเป็นไทย” มีทั้งหมดสามประการใหญ่ๆ อันได้แก่ 1) ความเป็นไทยแบบวัฒนธรรมไทย-พุทธ 2) ความเป็นไทยแบบพหุนิยม และ 3) ความเป็นไทยแบบกษัตริย์นิยม ได้มาอยู่ด้วยกันภายใต้ “สถานะยกเว้น” (exceptional state) โดยบางครั้งขัดแย้งกันเอง บางทีก็มีความสอดคล้องไปด้วยกัน ทำให้เกิดลัทธิขัดแย้งกันเองขึ้นในการนิยามว่าอะไรคือ “ความเป็นไทย” กันแน่

Abstract

“Thainess”, emerged out at the same time the “Siamese” nation-state was found, by the polity reformation under king Chulalongkorn and king Mongkut. Later “Thainess” was transformed by the struggle between several political groupings and their rise to take control of the state apparatuses, which are not only the means to govern but also the means to define what the “Thai” nation is as well. This makes Thainess become dynamical and has “multiple character”. At the present time, there are three major characters of Thainess: 1) Thai-Buddhism culture 2) Multiculturalism and 3) Royalism. All these three meanings have been brought together under the “exceptional state” in which sometimes coincide and sometimes contrast to the others. Consequently, the meaning of “Thainess” still remains overlap.

* บทความนี้เป็นงานนำเอาบางประเด็นที่ผู้เขียนค้นพบจากการค้นคว้าเพื่อนำเสนอหัวข้อวิทยานิพนธ์ของผู้เขียน มาเรียบเรียงใหม่ โดยมีวัตถุประสงค์เพื่อพยายามนำเสนอประเด็น “ความเป็นไทย” ในฐานที่เชื่อมโยงกับการเมืองและการต่อสู้-ประนีประนอมระหว่างกลุ่มชนชั้นปกครองต่างๆ ในสังคมไทย รวมถึงการแบ่งปันอำนาจ ทั้งในทางการเมืองและในการนิยาม “ความเป็นไทย” ที่ทำให้เกิดความเป็นไทยในลักษณะหลายหน้าขึ้นมา

** รัฐศาสตรบัณฑิต คณะรัฐศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์; Master of Asian Studies, Monash University, Australia; ปัจจุบันเป็นผู้สื่อข่าวสายการเมือง สถานีโทรทัศน์ Voice TV; ติดต่อ โทร: 081-171-3370; e-mail: anuthee_sk124@hotmail.com

บทนำ: “ความเป็นไทย” สามประการ

มีนักวิชาการหลายท่านได้พยายามนำเสนอความหมายของ “ความเป็นไทย” ในหลายแง่มุม โดยที่งานเขียนในระยะที่ผ่านมาได้พยายามนำเสนอสิ่งเดียวกันนั่นคือความเคลื่อนไหวเปลี่ยนแปลง ไม่คงที่ของความหมายของ “ความเป็นไทย” ซึ่งทำให้พูดได้ว่า “ความเป็นไทย” ในฐานะวัตถุแห่งการศึกษา ได้ถูกมองในฐานะวัตถุที่มีการเปลี่ยนแปลงอย่างเป็นพลวัตด้วย อย่างไรก็ตาม การนำเสนอในแต่ละแง่มุมนั้น นักวิชาการเหล่านั้นส่วนใหญ่ได้เน้นย้ำถึง “ความเป็นไทย” ในความหมายเชิงเดี่ยวที่ต่างกันไป โดยที่ได้พูดถึงความหมายอื่นๆ ที่ถูกนำเสนอในแวดวงการศึกษาเรื่องความเป็นไทย หรือถูกพูดถึงเพียงไม่มากนัก

ผู้เขียนได้แยกงานเขียนสำคัญๆ ออกเป็นสองประเภท นั่นคือ:

1) การศึกษาความเป็นไทย ในฐานะ “วัฒนธรรมไทย” ที่กำลังเผชิญกับความเปลี่ยนแปลงที่มาจากโลกาภิวัตน์ โดย “ความเป็นไทย” ในที่นี้ หมายความว่า ความเป็นไทยที่ผูกติดอยู่กับเชื้อชาติ “ไทย” และศาสนาพุทธแบบเถรวาท ผู้ที่นำเสนอความเป็นไทยในความหมายนี้ มีตัวอย่างสำคัญได้แก่ เกษียร เตชะพีระ (เกษียร 2554) และ Craig Reynolds (Reynolds 2002) โดยที่พยายามนำเสนอความเป็นไทยในแง่มุมของวัฒนธรรมไทยที่กำลังเผชิญกับกระแสการเปลี่ยนแปลงจากโลกาภิวัตน์ ทำให้ต้องมีการปรับตัว เปิดรับต้นให้กว้างและรับความแตกต่างมากขึ้น

เกษียรได้นำเสนอว่าในยุคโลกาภิวัตน์ การขยายตัวของตลาดและการบริโภคสินค้าที่มาจากต่างชาติ ได้ทำให้คนไทยมีลักษณะที่เกษียรเรียกว่า “ทวีตลัทธิ” (เกษียร 2539: 132) กล่าวคือในขณะที่อยากบริโภคสินค้าโลกาภิวัตน์ แต่ในขณะเดียวกันก็ยังอยากคงรักษาความเป็นไทยเอาไว้ด้วยโดยไม่ต้องรู้สึกผิดที่กำลังทำในสิ่งที่ “ไม่เป็นไทย” อยู่ ดังนั้นเพื่อเป็นทั้งการเพิ่มมูลค่าแลกเปลี่ยน (exchange value) ให้แก่สินค้าที่ห่อต่างชาติ และเพื่อเป็นการทดแทนความรู้สึกไม่เป็นไทยในทางจิตวิทยา สินค้าเหล่านี้จึงอาศัยการใส่สัญลักษณ์ (sign) “ความเป็นไทย” เข้าไปในตัวสินค้าของตน ดังนั้น “ความเป็นไทย” จึงถูกแปรสภาพให้มีลักษณะอันเป็นเพียงเรื่องของจิตวิญญาณอันกลวงเปล่า เป็นสิ่งที่อยู่ภายในจิตวิญญาณของแต่ละบุคคล ที่สามารถนำไปปรับเข้ากับวัฒนธรรมหรือสินค้าอื่นๆ ที่ “ไม่ไทย” เพื่อทำให้เป็น “ไทย” ได้ ซึ่งนี่คือสิ่งที่เกษียรเรียกว่า “การทดแทนความไม่เป็นไทย” (the sublimation of un-Thainess) (เกษียร 2539: 142) ซึ่งก็คือการทำให้ “ความเป็นไทย” สามารถถูก “บริโภค” ในกระแสโลกาภิวัตน์ได้ โดยที่ผู้บริโภคไม่ต้องรู้สึกผิดที่กำลังกระทำสิ่งที่ “ไม่เป็นไทย” อยู่ (เกษียร 2554: 132-135) ปรากฏการณ์เช่นนี้ที่มาร่วมกับกระแสโลกาภิวัตน์ ทำให้ความเป็นไทยถูกเปลี่ยนความหมายใหม่ โดยสอดคล้องกับความหลากหลายและกระแสบริโภคในแบบทุนนิยมมากขึ้น

ส่วนทางด้าน Reynolds เองนั้น ได้เสนอ “ความเป็นไทย” ในยุคโลกาภิวัตน์เอาไว้ว่าเป็นการ “ทำให้ทุนนิยมเป็นแบบสยาม” (Siamization of Capitalism) (Reynolds 2002: 309-311) ซึ่งเกิดจากมุมมองเกี่ยวกับผลประโยชน์ของชาติที่เปลี่ยนไปหลังยุคสงครามเย็น ที่ประเด็นหลักสำคัญไม่ใช่เรื่องของความมั่นคงอีกต่อไป หากแต่คือการขยายการเติบโตทางเศรษฐกิจในแบบเสรีนิยมใหม่ (Neoliberalism) เพื่อความได้เปรียบในการแข่งขัน และการสร้างเกราะป้องกันการรุกรานทางเศรษฐกิจ

จากทุนต่างชาติ Reynolds ได้เสนอว่ามีปรากฏการณ์ที่สะท้อนความพยายามส่งเสริมเรื่อง “ภูมิปัญญา” อันเป็นของท้องถิ่นไทย ในลักษณะที่ส่งเสริมความเป็นพหุวัฒนธรรมอันหลากหลายที่ไม่ใช่เพียงวัฒนธรรมที่มาจากส่วนกลางของกรุงเทพฯ รวมถึงภูมิปัญญาของ “ตะวันออก” ด้วย โดยตัวอย่างที่สำคัญคือการเปิดพื้นที่ให้คนไทยเชื้อสายจีนมีส่วนร่วมในการแบ่งปัน “ความเป็นไทย” มากขึ้น โดยที่ไม่ต้องผูกติดกับวัฒนธรรมแบบเชื้อชาติไทย สามารถแสดงอัตลักษณ์ความเป็นคนจีนออกมาเป็นส่วนหนึ่งของ “ความเป็นไทย” ได้ เนื่องจากความเชื่อที่ว่าคนจีนคือผู้ที่มีความรู้ที่สำคัญอันจะส่งผลดีต่อเศรษฐกิจไทย อันได้แก่ความรู้ในเชิงยุทธศาสตร์ที่สามารถนำมาปรับประยุกต์เข้ากับการค้าและการลงทุนได้ (Reynolds 2002: 313) นอกจากนี้ Reynolds ยังยกตัวอย่างการสร้างงานวิชาการที่อธิบาย “ความเป็นไทย” ในลักษณะที่เป็นพหุวัฒนธรรม และปฏิเสธความเป็นไทยที่ผูกติดอยู่กับเชื้อชาติเพียงเชื้อชาติเดียว เช่นงานของสุจิตต์ วงษ์เทศ และวารสารศิลปวัฒนธรรม เป็นต้น (Reynolds 2002: 314-315) สิ่งนี้ทำให้ความเป็นไทยถูกทำให้มีความหมายที่กว้างขึ้นในเชิงพหุวัฒนธรรม โดยที่มีศูนย์กลางอยู่ที่ “ภูมิปัญญา” อันเป็นท้องถิ่นและมีความหลากหลาย

อย่างไรก็ดี การนำเสนอในแง่มุมนี้ แม้จะนำเสนอมุมมองที่เป็นประโยชน์ในการทำมาเข้าใจกับความเป็นไทยที่ถูกดัดแปลงให้มีความยืดหยุ่นในการรองรับความท้าทายที่มาพร้อมกับกระแสโลกาภิวัตน์มากขึ้น แต่ก็มิได้ให้ข้อเสนอแนะว่าเหตุใดการกีดกันทางชาติพันธุ์ยังคงดำรงอยู่ ทั้งในกรณีคนชายขอบ ชนกลุ่มน้อยตามแนวชายแดน รวมถึงการใช้ความรุนแรงต่อชาวมุสลิมในสามจังหวัดชายแดนภาคใต้โดยนำเอาศาสนาพุทธมาใช้เป็นเครื่องมือในฐานะ “ความเป็นไทย” ในการต่อสู้กับความ “ไม่เป็นไทย” ของชาวมลายู-มุสลิม (ดูเพิ่มเติมที่ McCargo 2009) ซึ่งยังไม่รวมถึงกระแสการวิพากษ์วิจารณ์ “ความไม่เป็นไทย” ที่มีประจักษ์อย่างสม่ำเสมอโดยกระทรวงวัฒนธรรม อันเป็นหน่วยงานหลักของรัฐ โดยยังคงอาศัยกรอบวิธีคิดแบบความเป็นไทยแบบศาสนาพุทธอยู่ และที่สำคัญมุมมองนี้มิได้พูดถึงความเป็นไทยในอีกฐานะหนึ่งมากนัก นั่นคือ

2) การศึกษาความเป็นไทยในฐานะของ “ราชาชาตินิยม” ที่ถูกสร้างขึ้นและเปลี่ยนแปลงจากกระแสการล่าอาณานิคมในสมัยรัชกาลที่ 5 และกระแสประชาธิปไตยหลัง 14 ตุลา ซึ่งนำเสนอโดย ธงชัย วินิจกูล (ธงชัย 2544, 2548) ที่พยายามอธิบายว่า “ความเป็นไทย” ถูกเชื่อมโยงเข้ากับการยอมรับอำนาจของสถาบันกษัตริย์ โดยสามารถย้อนกลับไปได้ตั้งแต่สมัยสมบูรณาญาสิทธิราชย์ในสมัยรัชกาลที่ 5 ที่พยายามเขียนประวัติศาสตร์สยามให้เป็นเพียงเรื่องของพระปรีชาสามารถในการนำพาประเทศรอดพ้นจากการเป็นอาณานิคม โดยละเลยประเด็นอื่นๆ ซึ่งในที่สุดแล้วธงชัยเสนอว่าการเขียนประวัติศาสตร์เช่นนี้ ทำให้สถาบันกษัตริย์กลายมาเป็นศูนย์กลางของชาตินิยมไทย (ธงชัย 2554: 60-62)

ต่อมาความเป็นไทยในความหมายนี้ได้รับการส่งเสริมภายหลังเหตุการณ์ 14 ตุลาฯ ในปี พ.ศ. 2516 ที่ทหารเริ่มหมดอำนาจ และการเมืองระบอบรัฐสภาและนักการเมืองเริ่มเข้ามามีบทบาทแทนที่กองทัพ ได้ส่งเสริมให้สถาบันกษัตริย์มีบทบาทใหม่อันเกิดจากการผลักดันของฝ่ายนิยมเจ้า ที่พยายามผลักดันให้พระมหากษัตริย์อยู่ในฐานะที่สูงกว่า “นักการเมืองฉ้อฉล” ในฐานะ “ธรรมราชา” ที่ทรงบริสุทธิ์ “อยู่เหนือการเมือง” โดยที่มิได้หมายความว่าพระมหากษัตริย์จะทรงถูกกีดกันให้เลยพ้นไป

จากการเมือง ในความหมายเชิงสัมพันธ์ภาพทางอำนาจ (power relations) หากแต่ถูกทำให้เชื่อว่ามี “บริสุทธิ” อยู่เหนือการเมืองอันฉ้อฉล โดยที่ธงชัยอธิบายว่านี่คือความพยายามในการทำให้สถาบันกษัตริย์ กลายเป็นศูนย์กลางของชาติในรูปแบบใหม่ นั่นคือภายใต้การปกครองแบบรัฐสภาและประชาธิปไตย โดยที่ประชาธิปไตยในรูปแบบนี้ ธงชัยเรียกว่า “ประชาธิปไตยแบบหลัง 14 ตุลา” หรือ “ระบอบรัฐสภาของกลุ่มทุน โดยมีธรรมราชาอยู่เหนือการเมือง” (ธงชัย 2548: 150-152)

ท้ายที่สุดแล้ว ธงชัยได้นำเสนอว่า “ความเป็นไทย” ในฐานะที่มีสถาบันกษัตริย์เป็นศูนย์กลางของความเป็นไทย หรือ “ราชาชาตินิยม” ในรูปแบบนี้ ได้ถูกผูกติดอยู่กับความเป็นกษัตริย์นิยมที่ถูกชี้นำโดยฝ่ายนิยมเจ้า และโครงสร้างอำนาจแบบรวมศูนย์ของรัฐที่เกิดขึ้นมาพร้อมกับรัฐ-ชาติในสมัยรัชกาลที่ 5 อันเป็นสิ่งที่ธงชัยมองว่าเป็น “มรดกสมบูรณาญาสิทธิราชย์” (ธงชัย 2554: 45-58) และในเวลาต่อมาเมื่อกระแสประชาธิปไตยได้ขยายตัวขึ้น ฝ่ายนิยมเจ้าได้ใช้โอกาสนี้ในการสร้างสถานะพิเศษให้กับสถาบันกษัตริย์ กลายเป็นสถาบันที่อยู่เหนือการเมือง แต่ไม่พ้นไปจากการเมืองในฐานะเครื่องมือของฝ่ายนิยมเจ้า

อย่างไรก็ดี มุมมองนี้ของธงชัยก็ไม่ได้พูดถึงความเป็นไทยในความหมายทางด้านวัฒนธรรมไทยมากนัก ซึ่งที่ผ่านมาจากสองมุมมองที่นำเสนอความเป็นไทยในความหมายที่ต่างกันสองความหมาย ก็ยังไม่สามารถทำให้เห็นได้ว่าตกลงแล้ว “ความเป็นไทย” นั้นคืออะไรกันแน่ สำหรับผู้เขียนเองนั้น มองว่า “ความเป็นไทย” มิได้เป็นเพียงแค่วัฒนธรรมไทย หรือราชาชาตินิยมเพียงโดดๆเป็นแน่แท้ หากแต่จะต้องมีความสัมพันธ์ระหว่างความเป็นไทยสองความหมายนี้อยู่ และที่สำคัญ ความเป็นไทยในความหมายเชิงวัฒนธรรม ก็ยังมีลักษณะที่ขัดแย้งกันในตนเอง คือด้านหนึ่งแม้จะเปิดรับความท้าทายจากกระแสพหุวัฒนธรรมและโลกาภิวัตน์มากขึ้น แต่ในอีกแง่หนึ่งก็ยังมีด้านที่พยายามรักษาความเป็นไทยในความหมายแบบวัฒนธรรมไทย-พุทธที่กีดกันความแตกต่างอื่นๆออกไปดำรงอยู่

ดังนั้น ผู้เขียนจึงขอเสนอจากการพิจารณาถึงงานศึกษาความเป็นไทยที่ผ่านมาสองประเภทข้างต้นว่า “ความเป็นไทย” ที่ดำรงอยู่ในปัจจุบันนั้น มีลักษณะสามประการ ที่ดำรงอยู่ด้วยกัน อย่างลักลั่น ย้อนแย้งกันเองอยู่ กล่าวคือ 1) มีด้านที่ทวงแหวน “ความเป็นไทย” ในความหมายวัฒนธรรมไทย-พุทธ อย่างเหนียวแน่น มิเปิดให้ความหลากหลายทางวัฒนธรรมอื่นๆได้มีพื้นที่ในสังคมไทย หากแต่จะต้องปรับกลืนตัวเอง (assimilation) ให้เข้ากับวัฒนธรรมไทยในรูปแบบนี้ แต่ในขณะเดียวกัน 2) “ความเป็นไทย” ในปัจจุบัน มีลักษณะที่เปิดกว้างมากขึ้นต่อกระแสโลกาภิวัตน์ มีการเปิดให้มีลักษณะพหุนิยม ให้วัฒนธรรมที่หลากหลายมากขึ้น ร่วมแบ่งปันและเป็นส่วนหนึ่งของ “ความเป็นไทย” ได้ แต่อย่างไรก็ดี 3) “ความเป็นไทย” มีลักษณะที่ยึดเอาจารีตแบบกษัตริย์นิยมและความจงรักภักดีอย่างไม่มีข้อสงสัยมาเป็นศูนย์กลาง ซึ่งขัดแย้งกับความเป็นพหุวัฒนธรรมที่มันพยายามดูดซึมรับเข้ามาจากการเข้าสู่โลกาภิวัตน์ของสังคมไทย

คำถามสำคัญก็คือ ลักษณะสามประการของความเป็นไทยที่ดำรงอยู่นี้ มาสัมพันธ์กันได้อย่างไรในองคาพยพโดยรวมของ “ความเป็นไทย”? ในกรณีนี้ ผู้เขียนเห็นว่ามุมมองใหม่อีกมุมมองหนึ่งที่น่าเอาทฤษฎีว่าด้วย “อำนาจอธิปไตยในสภาวะยกเว้น” (Exceptional Sovereignty) มาใช้อธิบาย

ลักษณะความสัมพันธ์ทางอำนาจ ระหว่างกลุ่มอำนาจต่างๆในสังคมไทยในทางการเมือง แม้จะไม่ได้ได้ศึกษาเกี่ยวข้องโดยตรงกับประเด็นเรื่อง “ความเป็นไทย” แต่ก็ถือเป็นจุดเริ่มต้นที่ดีในการค้นหาคำตอบเพื่ออธิบายความลักลั่นระหว่างความเป็นไทยสามประการที่ว่ามานี้

อำนาจอธิปไตยในสภาวะยกเว้น: “ความเป็นไทยในสภาวะยกเว้น”

ในงานวิทยานิพนธ์ของอนุสรณ์ อนุโณ (Anusorn 2010) “We Love ‘Mr.King’: Exceptional Sovereignty, Submissive Subjectivity, and Mediated Agency in Islamic Southern Thailand” อนุสรณ์ได้ยืมเอาคำอธิบายของ Giorgio Agamben ว่าด้วยเรื่อง “อำนาจอธิปไตยและสภาวะยกเว้น” (sovereignty and the state of exception) ซึ่งอธิบายว่าผู้ถือครองอำนาจอธิปไตยหรือ “องค์อธิปัตย์” คือผู้ที่มีอำนาจตัดสินใจในสภาวะยกเว้น ทั้งในระเบียบกฎหมายและนอกระเบียบกฎหมาย โดยคุณลักษณะประการสำคัญขององค์อธิปัตย์ คือผู้ที่สามารถตัดสินใจความเป็นความตายของชีวิต หรือการตัดสินใจว่าชีวิตใดที่สามารถถูกฆ่าได้ โดยชีวิตนั้นจะถูกเรียกตามแบบกฎหมายโรมันโบราณว่า *homo sacer* ซึ่งองค์อธิปัตย์เท่านั้น ที่มีอำนาจสูงสุดในการเลือกให้ใครก็ได้ เป็น *homo sacer* (อ้างใน ดาริน 2011: 17-19) ซึ่งนำไปสู่ทฤษฎีว่าด้วย “อำนาจอธิปไตยโดยพฤตินัย” (de facto sovereignty) หรืออำนาจที่ปฏิบัติการอยู่ในชีวิตประจำวันของผู้คน

ทฤษฎีนี้พยายามที่จะอธิบายว่าในสภาวะยกเว้น (exceptional state) ที่มีการแข่งขันอย่างต่อเนื่องระหว่างกลุ่มต่างๆ ซึ่งมักเกิดขึ้นในสังคมหลังอาณานิคม หรือประเทศในสภาวะสงคราม รัฐไม่ได้เป็นแหล่งผลิตของอำนาจอธิปไตยแต่เพียงผู้เดียว แต่กลุ่มอื่นๆภายในรัฐอย่างเช่นเจ้าพ่อ ผู้มีอิทธิพลท้องถิ่น ขบวนการทางการเมือง กลุ่มอิทธิพลหรือขบวนการนอกกฎหมาย ฯลฯ ก็เป็นแหล่งของอำนาจอธิปไตยด้วย โดยที่รัฐเป็นเพียงหนึ่งในองค์อธิปัตย์ท่ามกลางองค์อธิปัตย์เหล่านี้ (Anusorn 2010: 21)

ในขณะเดียวกัน อนุสรณ์ก็ได้ชี้ให้เห็นว่า Aihwa Ong ได้โต้แย้งประเด็นเหล่านี้ โดยเสนอว่าสภาวะยกเว้นอาจจะไม่ได้เกิดขึ้นแต่เพียงจากองค์อธิปัตย์ภายนอกประเทศเท่านั้น แต่อาจจะเกิดขึ้นจากการสร้างขึ้นโดยตัวของรัฐเองก็ได้ ซึ่ง Ong ได้ยกตัวอย่างของ “เสรีนิยมใหม่ในสภาวะยกเว้น” (neoliberalism as exception) โดยทำให้เห็นว่าการสร้างสภาวะยกเว้นเช่นนี้ เป็นรูปแบบของศาสตร์การปกครอง (governmentality) ชนิดหนึ่งในความหมายของ Foucault ซึ่งมักเกิดขึ้นในประเทศโลกที่สามจำนวนมาก ที่ไม่มีทางเลือกอื่นนอกจากการรับเอาวิธีการนี้มาใช้ในการรับมือกับความท้าทายจากตลาดโลก องค์กรควบคุม และองค์กรพัฒนาเอกชน (NGO) ข้ามชาติ โดยที่รัฐได้สร้าง “เขตเศรษฐกิจพิเศษ” (special economic zone) ขึ้นมาเพื่ออนุญาตให้กฎระเบียบที่มาจากอำนาจอธิปไตยแหล่งอื่นๆที่ไม่ใช่รัฐได้ถูกนำมาใช้เหนือประชากรของตน โดยที่รัฐที่มีลักษณะเช่นนี้ได้กลายเป็น “รัฐที่บรรลุนิติภาวะ” (graduated sovereignty) ซึ่งเปลี่ยนบทบาทของตนเองจากผู้ควบคุมชาติไปสู่ผู้กำกับดูแลพื้นที่แห่งความหลากหลายและประชากรที่เชื่อมโยงกับตลาดโลก (Anusorn 2010: 290-291)

อนุสรณ์ได้นำเอาทฤษฎีเหล่านี้มาปรับใช้เพื่อพยายามนำเสนอว่าสถาบันกษัตริย์ ได้กลายมาเป็นองค์อธิปัตย์ในสภาวะยกเว้น โดยเสนอว่ารัฐไทยได้พยายามสร้างการยอมรับจากประชากรโดยนำวิธีคิด

แบบ “ราชอาณาจักร” กลับมาใช้ใหม่ โดยที่พระมหากษัตริย์ได้ถูกทำให้มีบทบาทในฐานะองค์อธิปัตย์ ที่ทรงมีพระเมตตาต่อพสกนิกรทุกหมู่เหล่าโดยไม่มีการแบ่งแยกเชื้อชาติ-ศาสนา สถาบันกษัตริย์ได้ถูกนำกลับมาสู่การเมืองไทยพร้อมกับอำนาจในทางปฏิบัติหลายๆประการ ซึ่งไม่ได้เพียงอยู่ในฐานะของแหล่งความชอบธรรม (source of legitimacy) ให้แก่ผู้นำทางการเมืองในอำนาจรัฐเท่านั้น หากแต่อยู่ในฐานะขององค์อธิปัตย์ที่มีอำนาจเป็นของตนเองด้วย อันได้แก่อำนาจในการดำเนินพระราชกรณียกิจและโครงการในพระราชดำริต่างๆ ซึ่งมีลักษณะพิเศษที่ก้าวข้ามระเบียบขั้นตอนปกติโดยไม่ต้องผ่านกลไกรัฐได้ โดยอนุสรณ์ได้ชี้ให้เห็นว่ารัฐไทยได้มอบอำนาจพิเศษยกเว้นนี้ให้แก่สถาบันกษัตริย์ เพื่อใช้เป็นเครื่องมือในการรับมือกับความท้าทายที่มาจากความแตกต่างทางเชื้อชาติ-ศาสนา ซึ่งประสบความสำเร็จอย่างงดงามในการสร้างการยอมรับจากประชากรในรูปแบบของความจงรักภักดีต่อสถาบันพระมหากษัตริย์ โดยในขณะที่ภาครัฐหลายส่วนมักได้รับข้อครหาจากสังคมว่าเป็นผู้กดขี่ชนกลุ่มน้อยอื่นๆที่ไม่ใช่ชาวไทย-พุทธ องค์พระมหากษัตริย์ได้รับการยกย่องในฐานะ “องค์เอกอัครราชูปถัมภก” ผู้ทรงครองแผ่นดินโดยธรรม และเปี่ยมด้วยพระมหากรุณาธิคุณต่อพสกนิกรทั้งหลาย (Anusorn 2010: 304-307)

แม้อนุสรณ์จะไม่ได้พูดถึงปัญหาว่าด้วย “ความเป็นไทย” โดยตรงในวิทยานิพนธ์นี้ แต่ก็ได้ให้กรอบคิดที่สำคัญในการอธิบายความลึกลับของอัตลักษณ์ความเป็นไทยที่ผู้เขียนปรารถนานำมาต่อยอดสานต่อในการศึกษาเรื่อง “ความเป็นไทย” ที่ว่านี้ อนุสรณ์ได้ชี้ให้เห็นถึงเหตุผลของการสร้างสภาวะยกเว้นนี้โดยรัฐไทย ว่ามาจากท้าทายอันเกิดจากความหลากหลายทางวัฒนธรรมและความเรียกร้องต้องการนโยบายแบบพหุวัฒนธรรมในสังคมไทย โดยได้นำเอาทฤษฎีว่าด้วย “อำนาจอธิปไตยในสภาวะยกเว้น” มาใช้อธิบายพฤติกรรมของรัฐไทยเช่นว่านี้ ผู้เขียนมีความปรารถนาที่จะต่อยอดในเชิงการตีความ ว่าอันที่จริงแล้ว การสร้าง “สภาวะยกเว้น” นี้ มิได้เกิดขึ้นแต่ในทางด้านการเมือง ในเชิงความสัมพันธ์ทางอำนาจระหว่างอำนาจรัฐและอำนาจที่อยู่นอกรัฐเท่านั้น หากแต่คือการสร้างสภาวะยกเว้นในทางวัฒนธรรมแห่งชาติ หรือ “ความเป็นไทยในสภาวะยกเว้น” ขึ้นมาด้วยในเวลาเดียวกัน

การขึ้นมาสู่อำนาจรัฐในฐานะองค์อธิปัตย์ หรือการเป็นองค์อธิปัตย์ภายนอกในสภาวะยกเว้นอย่าง Agamben นำเสนอ ผู้เขียนเห็นว่ามิได้เป็นแต่เพียงการมีอำนาจทางการเมืองและการใช้กำลังเท่านั้น หากแต่เมื่อพิจารณาประกอบกับทฤษฎีที่เสนอโดย Gramsci (1929-1935 อ้างจาก Quintin และ Geoffrey Nowell 1971) และ Althusser (1971) ว่าด้วยเรื่องของ “อุดมการณ์” (ideology) แล้ว อำนาจที่มีความสำคัญไม่ยิ่งหย่อนไปกว่าอำนาจในการใช้กำลังบังคับ (coercive power) ก็คืออำนาจในการครอบครองความคิด (hegemony) ซึ่งเกิดจากการใช้อุดมการณ์ในฐานะเครื่องมือทั้งภายในรัฐและภายนอกรัฐด้วย

เมื่อผู้เขียนได้พิจารณาถึงทฤษฎีว่าด้วยสังคมการเมือง และประชาสังคม (political society and civil society) ที่นำเสนอโดย Gramsci (1971: 12-13)¹ แล้ว ผู้เขียนเห็นว่าองค์อธิปัตย์ในพื้นที่นอก

¹ ในที่นี้ ผู้เขียนเห็นว่าเส้นแบ่งระหว่างสังคมการเมืองและประชาสังคม ในความหมายของ Gramsci คือการอยู่ภายใต้กลไกรัฐ (state apparatuses) หรือการอยู่นอกกลไกรัฐ มิได้หมายถึงการนิยามว่า “ประชาสังคม” คือสังคมที่ “ไม่มีการเมือง” แต่อย่างไรก็ตามคนจำนวนมากตีความ ในทางตรงกันข้าม ทั้งสังคมการเมืองและประชาสังคม ต่างเป็นพื้นที่ทางการเมืองด้วยกันทั้งคู่ เพียงแต่ใน

อำนาจรัฐที่ Agamben เสนอว่าเป็นองค์อธิปัตย์ในสภาวะยกเว้น มีลักษณะของประชาสังคมตามนิยามของ Gramsci อยู่ นั่นคือการเป็นพื้นที่ๆเป็นแหล่งของอำนาจในรูปแบบหนึ่ง ซึ่ง Gramsci มีได้เสนออย่างที่ว่า Agamben มองว่าเป็นแหล่งของอำนาจในการกำหนดความเป็นความตาย แต่เป็นพื้นที่แหล่งที่มาของอำนาจเชิงการครองความคิด ผ่านปัญญาชน (Intellectuals) ซึ่ง Gramsci มองว่ามีความสำคัญไม่แพ้การใช้อำนาจบังคับสำหรับชนชั้นปกครอง และเมื่อพิจารณาประกอบกับทฤษฎีของ Althusser ที่เห็นว่าการสร้างอำนาจทางการเมืองการครองความคิด มิได้เกิดขึ้นภายนอกรัฐผ่านปัญญาชนในประชาสังคมเท่านั้น หากแต่เกิดขึ้นภายในกลไกของรัฐที่เป็น “กลไกเชิงอุดมการณ์ของรัฐ” (ideological state apparatuses) ที่แยกตัวออกจาก “กลไกการปราบปรามของรัฐ” (repressive state apparatuses) ด้วย (Althusser 1971: 15-20) ก็ยิ่งตอกย้ำความสำคัญของทั้งอำนาจในกลไกรัฐและอำนาจนอกกลไกรัฐ ที่ได้มีแต่เพียงด้านของการใช้กำลังกำหนดความเป็นความตายและการจัดระเบียบอย่างที่ว่า Agamben เสนอเท่านั้น หากแต่ยังมีความสำคัญในฐานะของอำนาจในการสร้างอุดมการณ์และการครองความคิดด้วย

แม้ว่า Agamben จะไม่ได้อธิบายถึงอำนาจอธิปัตย์ในสภาวะยกเว้นในแง่ของอุดมการณ์ก็ตาม แต่เมื่อพิจารณาแล้ว ผู้เขียนปรารถนาที่จะนำทฤษฎีว่าด้วยอุดมการณ์นี้มาปรับใช้ผสมกับทฤษฎีของ Agamben ที่ว่านี้ ในการอธิบายการแย่งชิงและแบ่งปันพื้นที่นิยาม “ความเป็นไทย” ด้วย โดยที่ผู้เขียนเห็นด้วยกับ Balibar (1991) ที่ได้เสนอไว้ว่า “อัตลักษณ์แห่งชาติ” (national identity) คืออุดมการณ์ที่สำคัญที่สุดสำหรับรัฐในการสร้างการครองความคิด ซึ่งก็คือการผลิต “ประชาชน” (people) ผู้มองเห็นรัฐและชาติในฐานะที่เป็นของตนเอง โดยที่การสร้าง “ชาติ” ก็คือการสร้าง “ประชาชน” ของชาติ และให้ประชาชนเหล่านั้นผลิตซ้ำอุดมการณ์นี้เองอย่างต่อเนื่อง ซึ่งเมื่อพิจารณาจากสมมุติฐานนี้แล้ว การศึกษาและอธิบาย “ความเป็นไทย” ย่อมไม่สามารถกระทำโดยสมบูรณ์ได้ หากขาดการอธิบายบริบทของการต่อสู้ทางการเมือง และการแย่งชิง/แบ่งปันพื้นที่แห่งอำนาจภายในรัฐ

การแย่งชิงและแบ่งปันอำนาจ: การแย่งชิงและแบ่งปันพื้นที่นิยาม “ความเป็นไทย”

จากข้างต้น ผู้เขียนได้นำมาสู่สมมุติฐานที่ว่า ความเป็นไทยนั้น มีลักษณะที่หลากหลาย ไม่เป็นหนึ่งเดียว ซึ่งก็คือ “ความเป็นไทย” ทั้ง 3 ประการที่ผู้เขียนได้กล่าวถึงในข้างต้นนั่นเอง โดยการนิยามอันหลากหลายนี้ ผู้เขียนเห็นว่าเป็นผลมาจากการแย่งชิงและแบ่งปันอำนาจกันระหว่างกลุ่มชนชั้นนำต่างๆในสังคมไทย โดยมีศูนย์กลางอยู่ที่การต่อสู้แย่งชิงอำนาจและกลไกของรัฐ ซึ่งมีใช่เพียงการต่อสู้เพื่อช่วงชิงอำนาจและกลไกในการปกครองเท่านั้น หากแต่เป็นการต่อสู้เพื่อช่วงชิงอำนาจและกลไกในการสร้างและเผยแพร่อุดมการณ์/วัฒนธรรมแห่ง “ชาติ” ไปในตัวเองด้วย ซึ่งการต่อสู้เหล่านี้ มิได้มีเพียงด้านที่แย่งชิงกัน หากแต่ยังมีด้านที่เป็นการต่อรองแบ่งปันพื้นที่ในเชิงอุดมการณ์กันด้วย

ความหมายของ Gramsci เองนั้น ทั้งสองพื้นที่เป็นพื้นที่ๆเป็นแหล่งที่มาของอำนาจที่ต่างกัน นั่นคือสังคมการเมืองคือแหล่งของอำนาจที่มีลักษณะบังคับ (coercion) ในขณะที่ประชาสังคม คือแหล่งที่มาของอำนาจที่มีลักษณะสมยอม (consent) โดยผ่านการครองความคิดจิตใจ (hegemony)

“ความเป็นไทย” ภายใต้รัฐธรรมนูญลัทธิราชาธิปไตย

หากจะพูดถึงจุดเริ่มต้นของ “ความเป็นไทย” แล้ว ก็ต้องย้อนกลับไปนับตั้งแต่สมัยของการรวมศูนย์อำนาจเข้าสู่การเป็นรัฐสมัยใหม่ในสมัยรัชกาลที่ 5 ที่มีหัวหอกสำคัญคือกรมพระยาดำรงราชานุภาพ ซึ่งเริ่มขึ้นนับแต่ปี พ.ศ. 2435 อันเป็นจุดเริ่มต้นที่มีการปฏิรูปการปกครองแผ่นดินจากระบบหัวเมืองประเทศราช ให้เป็นระบบมณฑลเทศาภิบาล ซึ่งมีลักษณะสำคัญคือการยกเลิกความเป็นเอกราช (autonomy) ของหัวเมืองประเทศราชเดิม ที่มีอำนาจในการจัดการเป็นของตนเองและมีความสัมพันธ์กับกรุงเทพฯ ในลักษณะหลวมๆ ให้กลายเป็นเพียงจังหวัดต่างๆ ที่รวมตัวกันเป็นมณฑลหนึ่งของสยาม ที่อยู่ภายใต้อำนาจการจัดการและระบบกฎหมายของส่วนกลาง โดยมีข้าหลวงเทศาภิบาลซึ่งได้รับการแต่งตั้งจากกรุงเทพฯ เป็นผู้ที่มีอำนาจในฐานะตัวแทนจากส่วนกลาง โดยที่ภูมิภาคที่สำคัญที่ถูกรวมเข้ามาได้แก่ล้านนา หัวเมืองลาวตั้งแต่ที่ราบสูงโคราชขึ้นไป และหัวเมืองแขกทางตอนใต้ (Grabowsky 1995: 2-5) ซึ่งการรวมศูนย์อำนาจในลักษณะนี้ มิได้เป็นเพียงแต่การรวมศูนย์อำนาจในการปกครองเท่านั้น หากแต่ยังรวมถึงการรวมศูนย์อำนาจทางวัฒนธรรมด้วย ซึ่งก็คือการสร้าง “วัฒนธรรมแห่งชาติ” อันเป็นหนึ่งเดียว ซึ่งราษฎรทุกคน ต้องรับนำไปปฏิบัติตาม ขึ้นมาแทนที่วัฒนธรรมของท้องถิ่นอันหลากหลายนั่นเอง

ในขณะที่นักวิชาการส่วนหนึ่งมองว่านี่คือการพยายามสลายอัตลักษณ์ของท้องถิ่นให้กลายเป็นส่วนหนึ่งของสยามส่วนกลาง โดยการบังคับการเรียนการสอนในโรงเรียนให้เป็นภาษาไทยกลาง และการพยายามลดทอนความสำคัญของอัตลักษณ์ท้องถิ่นลงในขณะที่สถาปนาความสำคัญของวัฒนธรรม “แห่งชาติ” อันเป็นหนึ่งเดียวมากขึ้น (Rujaja and Wyatt 1995: 76-77) นักวิชาการอีกส่วนหนึ่งก็ได้พยายามเสนอว่าการรวมชาติให้เป็นหนึ่งเดียวนั้น มิได้รวมถึงในเชิงวัฒนธรรมด้วย โดยที่อัตลักษณ์ทางด้าน “เชื้อชาติ” หรือ “เผ่าพันธุ์” ของท้องถิ่นยังคงมิได้ถูกรบกวนมากนัก แต่ต้องเป็นไปภายใต้เงื่อนไขที่ว่าผู้คนในอาณาเขตของสยามจะต้องถือว่าตนเองนั้นรับเอา “สัญชาติ” ไทยมาเป็นอัตลักษณ์แห่งชาติของตนเอง มีความจงรักภักดีต่อพระมหากษัตริย์สยาม มีความรู้ในภาษาไทย และมีความสามัคคีกัน (ยุคติ 2537: 22-24) ซึ่งทำให้เห็นได้ว่า แม้จะมีความพยายามในการลดทอนความสำคัญของอัตลักษณ์ท้องถิ่นและเสริมอัตลักษณ์ “แห่งชาติ” อันเป็นหนึ่งเดียวเข้าไปแทนในพื้นที่ต่างๆ ที่ถูกกรุงเทพฯ เข้ายึดครอง แต่ก็มิได้เป็นการทำลายความหลากหลายทางด้านเชื้อชาติและศาสนาไปเสียทีเดียว สิ่งที่ชนชั้นปกครองของสยามใช้ในการสร้างชาติ ณ เวลานั้น ก็คือการอาศัยเอาพระมหากษัตริย์และภาษาไทยกลางอันเป็นภาษาที่ชนชั้นนำใช้มาเป็นศูนย์กลางของความเป็นชาติเท่านั้น โดยเน้นหนักไปที่ความสัมพันธ์ระหว่างพระมหากษัตริย์และราษฎรภายใต้ขอบเขตของราชอาณาจักรเสียมากกว่าที่จะอดีตวัฒนธรรมไทยส่วนกลางลงไปในท้องถิ่น โดยที่วัฒนธรรมท้องถิ่นอื่นๆ ยังคงได้รับการรักษาอยู่ในระดับหนึ่ง หรือมีการเปลี่ยนแปลงเพียงเล็กน้อย

อย่างไรก็ตาม นี่มิได้แปลว่าการรวมศูนย์อำนาจของสยามจะเป็นไปอย่างราบรื่นโดยไม่มีการต่อต้านอย่างใดเลย สยามต้องพบการต่อต้านในรูปแบบต่างๆ อยู่ตลอดเวลาจากผู้มีอำนาจในท้องถิ่นเดิม ตั้งแต่ช่วงปี พ.ศ. 2438-2445 ไม่ว่าจะเป็นในภูมิภาคล้านนา จังหวัดเชียงใหม่ แพร่ ลำปาง ลำพูน ในภูมิภาคอีสาน จังหวัดขอนแก่น และอุบล รวมถึงในบริเวณชายแดนภาคใต้ซึ่งมีประชากรเป็นมุสลิมด้วย

ด้วย โดยที่ในภูมิภาคล้านนาและอีสาน มักจะเป็นการกบฏภายใต้แนวคิดแบบ “ผู้มีบุญ” ที่เชื่อในไสยศาสตร์และสิ่งศักดิ์สิทธิ์ ซึ่งการต่อต้านเหล่านี้ในบางครั้ง มีการนำโดยผู้ปกครองและผู้มีอำนาจในท้องถิ่นเดิมที่ถูกแทนที่หรือเสียประโยชน์จากการรวมศูนย์อำนาจของสยาม และในบางพื้นที่ มีตัวเลขของผู้ต่อต้านสูงถึง 2,000-3,000 คน แต่ด้วยความด้อยกว่าของอาวุธยุทธโศปกรณ์แบบโบราณ และการหวังพึ่งสิ่งศักดิ์สิทธิ์มากเกินไป การกบฏเหล่านี้ได้ถูกปราบปรามลงด้วยกองทัพสมัยใหม่จากกรุงเทพฯ ที่มีทั้งปืนกลและปืนใหญ่อย่างง่ายตาย (Baker and Pasuk 2009: 56-58)

จากจุดนี้จะทำให้เห็นได้ว่า การก่อร่างสร้างชาติสมัยใหม่ที่เกิดขึ้นพร้อมๆ กับการปฏิรูปเปลี่ยนแปลงโครงสร้างทางการเมืองในสมัยรัชการที่ 5 นั้น เกิดขึ้นพร้อมๆ กับการต่อสู้แย่งชิงระหว่างชนชั้นปกครองในศูนย์กลางอำนาจ กับชนชั้นปกครองในระดับท้องถิ่นที่มีความแตกต่างทางด้านวัฒนธรรม เชื้อชาติ ศาสนา และภาษาที่ใช้สื่อสาร โดยที่ชนชั้นนำสยามจากส่วนกลาง ได้กำหนดนิยามของ “ความเป็นไทย” หรืออัตลักษณ์แห่งชาติในลักษณะที่ผูกติดอยู่กับพระมหากษัตริย์ และความสัมพันธ์ของประชากรในฐานะ “ราษฎร” ของพระมหากษัตริย์ โดยที่ยังคงให้ความแตกต่างทางวัฒนธรรมและอัตลักษณ์ของท้องถิ่น ยังคงดำรงอยู่ได้ตราบเท่าที่ไม่ขัดแย้งกับอัตลักษณ์แห่งความเป็นราษฎรภายใต้พระมหากษัตริย์นี้

“ความเป็นไทย” แบบวัฒนธรรมไทยพุทธของคณะราษฎร

ในวันที่ 24 มิถุนายน พ.ศ. 2475 กลุ่มข้าราชการพลเรือนและทหารกลุ่มหนึ่งที่ได้รับการศึกษาได้พบเห็นและได้รับอิทธิพลทางความคิดทางด้านประชาธิปไตยมาจากต่างประเทศ ได้เข้ายึดอำนาจภายใต้ชื่อ “คณะราษฎร” ทำการเปลี่ยนแปลงการปกครอง ล้มเลิกการปกครองแบบสมบูรณาญาสิทธิราชย์เสีย โดยการยึดอำนาจครั้งนี้มีนัยยะที่สำคัญ กล่าวก็คือเป็นการที่กลุ่มกองทัพได้แสดงบทบาททางการเมืองในการแย่งชิงอำนาจรัฐเป็นผลสำเร็จเป็นครั้งแรก หลังจากที่คุณนายทหารที่พยายามทำการยึดอำนาจในช่วง ร.ศ. 130 (พ.ศ. 2455) ประสบความล้มเหลว

ซึ่งจากปรากฏการณ์ทั้งสองครั้งนี้ ได้เป็นเครื่องบ่งบอกว่ากลไกราชการที่ถูกสร้างขึ้นจากการปฏิรูปการปกครองในสมัยรัชกาลที่ 5 ได้กลายเป็นเครื่องมือที่ทรงพลังเกินกว่าจะถูกควบคุมได้โดยพระมหากษัตริย์สมบูรณาญาสิทธิราชย์ในฐานะ “ประมุขแห่งรัฐ” (head of state) หากแต่ได้กลายเป็นองค์กรที่มีอำนาจตัดสินใจ (decision-making body) อันเป็นอิสระของตัวเอง และในที่สุดก็ได้มาเป็นส่วนหนึ่งของชนชั้นนำที่มีความเป็นเอกเทศของตนเองในเวลาต่อมา (Riggs 1966: 108-109)²

ในช่วงแรกหลังการปฏิวัติปี 2475 การต่อสู้ขัดเคืองระหว่างฝ่ายเจ้าและคณะราษฎรเป็นไปอย่างดุเดือด แม้ว่าจะมีการประนีประนอมยอมความกันบ้างจนได้คนของฝ่ายเจ้าคือพระยามโนปกรณนิติ

² อย่างไรก็ดี นี่มิได้แปลว่าสถาบันกษัตริย์จะไม่สามารถกลับมาสู่ฐานะนำในการควบคุมกลไกราชการได้เลย และกลไกราชการจะกลายเป็นเอกเทศไปตลอดกาล หากแต่เป็นปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้นในช่วง 40 ปีแรกหลังการปฏิวัติในปี 2475 เท่านั้น ซึ่งหลังจากนั้นสถาบันกษัตริย์ได้เริ่มสร้าง “เครือข่ายสถาบัน” (network monarchy) ขึ้นมา และสามารถกลับเข้ามาใช้อิทธิพลเหนือกลไกราชการได้อีกครั้งหนึ่ง ดังจะกล่าวต่อไปในบทความนี้

ธาดา ขึ้นเป็นนายกรัฐมนตรีคนแรกหลังการเปลี่ยนแปลงการปกครอง แต่ความตึงเครียดก็ยังคงดำรงอยู่อย่างต่อเนื่อง นับตั้งแต่การโจมตีสมุทปถเลียงของหลวงประดิษฐมนูธรรม ผู้นำคนสำคัญของคณะราษฎรว่าเป็นเค้าโครงแบบคอมมิวนิสต์ จนทำให้พระยามโนปกรณัมฯ ผนวชโอกาสประกาศปิดสภาและยกเลิกใช้รัฐธรรมนูญบางมาตรา จนนำมาสู่การรัฐประหารของพระยาพหลพลพยุหเสนาซึ่งอำนาจกลับสู่ฝ่ายคณะราษฎรอีกครั้งหนึ่งเมื่อวันที่ 20 มิถุนายน พ.ศ. 2476 (สุธาชัย 2551: 31-34) แต่กระนั้นการต่อสู้แย่งชิงและประณินประยอมเป็นครั้งคราวระหว่างฝ่ายเจ้าและคณะราษฎรยังคงดำเนินไป จนกระทั่งมาถึงจุดแตกหักเมื่อเดือนตุลาคม พ.ศ. 2476 เมื่อกลุ่มนายทหารฝ่ายนิยมเจ้าที่นำโดย พล.อ.พระองค์เจ้าบรมเดชไต่ยกกำลังฝ่ายต่อต้านคณะราษฎรมาล้อมพระนคร และยื่นคำขาดให้คณะราษฎรยอมแพ้ ฝ่ายคณะราษฎรซึ่งนำโดย พลตรีหลวงพิบูลสงคราม ได้เป็นผู้นำทัพเข้าปราบปรามจนเป็นฝ่ายชนะ กลุ่มนิยมเจ้าจึงหมดบทบาทและถูกกวาดล้างปราบปรามอย่างหนักในเวลาต่อมา (สุธาชัย 2551: 37)

ผลจากการต่อสู้ครั้งนั้น ได้ทำให้ฝ่ายคณะราษฎรสายข้าราชการทหาร โดยเฉพาะของตัว พลตรีหลวงพิบูลสงคราม (ต่อมาคือจอมพล ป. พิบูลสงคราม) เอง ได้เข้ามามีอิทธิพลมากขึ้น และสามารถเข้ากุมอำนาจรัฐสยามอย่างค่อนข้างเบ็ดเสร็จในเวลาต่อมา โดยที่ฝ่ายนิยมเจ้าลดบทบาทลงไปพร้อมๆ กับการสละราชสมบัติของพระปกเกล้า จากจุดนี้ การสร้าง “ชาติไทย” ในความหมายใหม่แทนที่ “สยาม” ของฝ่ายคณะเจ้า จึงเริ่มต้นเป็นรูปเป็นร่างขึ้นจากการขึ้นเป็นนายกรัฐมนตรีของจอมพล ป. เมื่อปี พ.ศ. 2481 และได้มีการสถาปนาอย่างเป็นทางการเมื่อปี พ.ศ. 2482 โดยการเปลี่ยนชื่อประเทศจาก “สยาม” เป็น “ไทย” และการออกประกาศหลัก “รัฐนิยม” 12 ฉบับระหว่าง พ.ศ. 2482-2485 (สุธาชัย 2551: 42)

ในจุดนี้ ผู้เขียนอยากยกข้อสังเกตขึ้นมาให้เห็น อย่างที่ชาญวิทย์ เกษตรศิริ (2551: 189) ได้เคยถกเถียงไว้ ว่าอันที่จริงแล้วการออกนโยบาย “รัฐนิยม” และการเปลี่ยนชื่อประเทศจาก “สยาม” มาเป็น “ไทย” มิใช่เป็นเพียงการพยายามเปลี่ยนชื่อประเทศเพื่อการสร้างรัฐแบบลัทธิฟาสซิสต์ และแนวคิด “เชื้อผู้นำ” อันเป็นแนวคิดที่จอมพล ป. ชื่นชอบเท่านั้น หากแต่ยังเป็นโครงการ (programme) ทางอุดมการณ์/วัฒนธรรมของคณะราษฎร ในการสร้าง “ชาติ” ใหม่ ที่อยู่ตรงข้ามกับชาติสยาม ในแบบสมบูรณาญาสิทธิราชย์ด้วย ซึ่งก็คือการย้ายโอบอุ้มศูนย์กลางของชาติ จากกษัตริย์ผู้มีอำนาจเหนือราษฎร มาสู่ “ประชาชน” ในฐานะผู้มีสิทธิเสมอภาคเท่าเทียมกันในระบอบประชาธิปไตยด้วย โดยถือเป็นการผสมผสานแนวคิดแบบฟาสซิสต์ กับประชาธิปไตยควบคู่กันไป

หากแต่ทว่าศูนย์กลางของ “ความเป็นไทย” ในความหมายนี้ ได้กลายเป็นจุดเริ่มต้นของปัญหาสำคัญของสังคมไทยที่จะยังคงยืดเยื้อมาจนถึงทุกวันนี้ นั่นคือความเป็นไทยในแบบฉบับ “ชาติไทย” นี้ มีจุดศูนย์กลางอยู่ที่ความเป็นชุมชนของกลุ่มคนที่พูดเชื้อชาติ-ภาษา “ไทย” หรือก็คือการเป็นชุมชนร่วมกันของผู้ที่พูดภาษาไทย มีวัฒนธรรมแบบไทย (แท้) โดยมีการยกเลิกธรรมเนียม “ไทย” หลายประการที่ถูกมองว่าไม่สอดคล้องกับยุคสมัย หรือไม่ “ไทยแท้” และพยายามสร้าง “ความเป็นไทย” ที่มีกลิ่นอายแบบตะวันตกที่ “มีอารยะ” เข้ามาแทนที่ (ยุกติ 2537: 27-28) โดยที่ความเป็นไทยในรูปแบบนี้ ได้สนองต่อจินตภาพของลัทธิไทยรวมไทย (pan-Thai) ที่ปรารถนาจะรวมเอาดินแดนที่มีประชากรที่พูดภาษาไทย

หรือมีเชื้อชาติไทย เข้ามาเป็นส่วนหนึ่งของประเทศ ซึ่งแสดงออกในรูปแบบของสงครามอินโดจีนที่รัฐบาลส่งกองทัพเข้าไป “ยึดคืน” ดินแดนลาวและกัมพูชาจากฝรั่งเศส ในเวลาต่อมา (สุธาชัย 2551: 43-45)

ถึงแม้ว่าความเป็นไทยในรูปแบบนี้ มีจุดประสงค์ที่ต้องการเคลื่อนย้ายศูนย์กลางของอัตลักษณ์แห่งชาติจากกษัตริย์สมบูรณาญาสิทธิราชย์มาสู่ประชาชน แต่ทว่า “ประชาชน” ในที่นี้ ก็คือประชาชนที่มีเชื้อชาติ หรือพูดภาษาไทย และมีวัฒนธรรมแบบไทยจากส่วนกลาง ซึ่งเท่ากับว่าประชาชนในส่วนเชื้อชาติ-ภาษาและวัฒนธรรมอื่นๆ หากไม่ยอมละทิ้งอัตลักษณ์ท้องถิ่นของตัวเองไป ก็ยากที่จะเป็นส่วนหนึ่งของชุมชน “ชาติไทย” นี้ได้ (Baker and Pasuk 2009: 132-133) ซึ่งความเป็นไทยในรูปแบบนี้ยังคงดำรงอยู่มาจนถึงทุกวันนี้ แม้หลังจากความพ่ายแพ้อย่างเบ็ดเสร็จของคณะราษฎรในปี พ.ศ. 2500 เมื่อจอมพลสฤษดิ์ยึดอำนาจจาก จอมพล ป. และกวาดล้างคณะราษฎรทั้งหมดที่ยังหลงเหลืออยู่ออกจากเวทีทางการเมืองของไทยอย่างถาวร

ความขัดแย้งระหว่างคณะราษฎรสายทหารและสายพลเรือนที่ก่อตั้งขึ้นมาตั้งแต่จอมพล ป. ขึ้นสู่อำนาจ ได้ก้าวมาสู่จุดสูงเมื่อรัฐบาลไทยภายใต้จอมพล ป. ได้ยินยอมลงนามในสนธิสัญญาเป็นพันธมิตรร่วมกับญี่ปุ่น และยอมให้ญี่ปุ่นใช้ดินแดนไทยเป็นฐานและเดินทัพผ่าน ฝ่ายคณะราษฎรสายพลเรือนที่นำโดยปรีดี พนมยงค์ ได้จัดตั้งขบวนการเสรีไทยขึ้นมาอย่างลับๆ โดยร่วมมือกับฝ่ายนิยมเจ้า ศัตรูเก่าของคณะราษฎร โดยมีหัวหน้าสำคัญอย่างม.ร.ว. เสนีย์ ปราโมช ในฐานะทูตไทยประจำสหรัฐอเมริกา อย่างไรก็ตาม ขบวนการเสรีไทยนี้ มีพื้นที่จะได้ลงมือปฏิบัติการต่อสู้กับญี่ปุ่น สงครามโลกครั้งที่สองก็จบลงด้วยการยอมแพ้ของญี่ปุ่นเสียก่อน จอมพล ป. และบุคคลอื่นอีก 14 คนถูกจับกุมดำเนินคดีในฐานะอาชญากรสงครามภายใต้กฎหมายไทย แต่ก็ถูกปล่อยตัวในเวลาต่อมา (ทักษ์ 2548: 36-37)

เหตุการณ์ครั้งนั้นส่งผลให้ความขัดแย้งระหว่างกองทัพและคณะราษฎร-เสรีไทย ของปรีดีมีความรุนแรงยิ่งขึ้น บวกกับเหตุการณ์ถอยทัพของไทยกลับจากรัฐฉาน ที่กองทัพถูกทอดทิ้งให้ถอยทัพกลับเอง อยู่ในสภาพอันน่าสมเพช นายทหารบางคนถูกปลดประจำการกลางอากาศ ในขณะที่เสรีไทยได้รับการเชิดชูเยี่ยงวีรบุรุษ ก็ทำให้กองทัพยังมีความเจ็บแค้นน้ำใจมากยิ่งขึ้น (ทักษ์ 2548: 48-49) ด้วยเหตุนี้ คณะราษฎร-เสรีไทยจึงกลายเป็นศัตรูกับกองทัพไปเสีย ในอีกทางหนึ่ง ฝ่ายนิยมเจ้าที่มีบทบาทในขบวนการเสรีไทยอย่าง ม.ร.ว. เสนีย์ ก็ได้รับการเชิดชูขึ้นมาให้เป็นนายกรัฐมนตรีภายหลังสงครามสงบลง ส่วนฝ่ายนิยมเจ้าคนอื่นๆ ก็ได้รับอิสระในการมีส่วนร่วมทางการเมืองมากขึ้น และในเวลาต่อมาก็ได้จัดตั้งเป็นพรรคประชาธิปัตย์ขึ้นมา แต่ฝ่ายนิยมเจ้าซึ่งมีความแค้นเป็นส่วนตัวกับคณะราษฎร ถึงกับประกาศจะ “แฉอดีตพวกผู้ก่อการ 2475 ทุกวิถีทาง” ก็ได้ประกาศตนเป็นศัตรูกับรัฐบาลของคณะราษฎร-เสรีไทยอย่างแข็งขัน เพื่อหวังฟื้นฟูกำลังของฝ่ายเจ้ากลับคืนมา (สุธาชัย 2551: 54-59)

กรณีสวรรคตของรัชกาลที่ 8 เป็นหมุดหมายสำคัญของการขึ้นสู่อำนาจของฝ่ายทหารภายใต้ความร่วมมือของฝ่ายเจ้า เมื่อรัฐบาลคณะราษฎร-เสรีไทยไม่สามารถทำความเข้าใจความกระจ่างชัดจนให้เกิดขึ้นได้ การรัฐประหารในวันที่ 8 พฤศจิกายน พ.ศ. 2490 จึงเกิดขึ้นโดยอาศัยกรณีสวรรคตเป็นหนึ่งในข้ออ้าง การรัฐประหารครั้งนี้ นำโดยจอมพลผิน ชุณหะวัณ ซึ่งได้ชูจอมพล ป. ขึ้นมาเป็นผู้นำคณะในเวลาต่อมา โดยหลังจากการยึดอำนาจ ฝ่ายกองทัพได้เชิญนายควง อภัยวงศ์ และพรรคประชาธิปัตย์ขึ้นมาเป็น

นายกรัฐมนตรีและจัดตั้งรัฐบาล จากเหตุการณ์ในครั้งนี้ ถือเป็นสัญญาณของการร่วมมือเป็นพันธมิตรกันระหว่างฝ่ายกองทัพและฝ่ายเจ้าเป็นครั้งแรก (ทักษ์ 2548: 58-59)

ระหว่างปี 2490-2500 นับเป็นช่วงระยะเวลาที่ฝ่ายกองทัพที่นำโดยจอมพล ป. ชื่นกุ่มอำนาจทางการเมืองอีกครั้งที่สอง โดยมีสภาผู้แทนราษฎรที่ถูกจำกัดบทบาทลงให้อยู่ภายใต้รัฐบาลทหาร โดยที่ฝ่ายเจ้าเองก็อยู่ในฐานะที่ถูกลดบทบาทลงไปด้วย โดยสำหรับฝ่ายคณะราษฎรสายพลเรือนของปรีดี พนมยงค์เองนั้น ก็ได้ถูกลบปรามลงจนหมดสิ้นบทบาทไป หลังจากความพยายามในการกลับมาทวงอำนาจคืนต้องล้มเหลวถึงสองครั้ง ในการก่อการกบฏวังหลวงเมื่อปี 2492 และกบฏแมนฮัตตันในปี 2494

อย่างไรก็ดี ในเวลาต่อมา ได้มีฝ่ายที่กำลังขยายอิทธิพลขึ้นมาเหนือจอมพล ป. ควบคู่กับ พล.ต.อ.เผ่า ศรียานนท์ นั่นก็คือกลุ่มของกองทัพที่นำโดยจอมพลสฤษดิ์ ธนะรัชต์ สภาวะที่มีลักษณะสามชั่วอำนาจระหว่างจอมพล ป. – พลตำรวจเอกเผ่า/จอมพลผิน – จอมพลสฤษดิ์ นี้ดำเนินไปจนกระทั่งการรัฐประหารในวันที่ 15 กันยายน พ.ศ. 2500 โดยจอมพลสฤษดิ์ ธนะรัชต์ นับจากจุดนั้น บุคคลที่มีอิทธิพลในคณะราษฎรที่ยังหลงเหลืออยู่ ซึ่งก็คือจอมพล ป. และนายทหารสายคณะราษฎร จึงถูกขจัดไปจากการเมืองไทยโดยสิ้นเชิง และเปิดฉากหน้าประวัติศาสตร์ของการร่วมมือกันระหว่างกองทัพและฝ่ายเจ้าที่มั่นคงยิ่งขึ้น ซึ่งการร่วมมือกันในครั้งนี้ มิใช่การร่วมมือกันเพียงแค่ว่าเพื่อการแบ่งปันอำนาจรัฐเท่านั้น หากแต่เป็นการแบ่งพื้นที่ของ “ความเป็นไทย” กลับคืนให้แก่สถาบันกษัตริย์ด้วย

“ระบอบปฎิวัติ” ของสฤษดิ์และการกลับมาของกษัตริย์นิยมใน “ความเป็นไทย”

ภายใต้รัฐบาล “ปฏิวัติ” ของจอมพลสฤษดิ์นี้ นอกจากจะได้มีความพยายามส่งเสริมพุทธศาสนาในฐานะบ่อเกิดของศีลธรรมจริยธรรมแบบอนุรักษนิยมอันมีคุณค่าของไทยดั้งเดิมแล้ว ยังได้มีความพยายามฟื้นฟูบทบาทของสถาบันพระมหากษัตริย์กลับขึ้นมาด้วย ทั้งสองสิ่งนี้ได้กลายมาเป็น “ค่านิยมที่สำคัญของคนไทย” สำหรับรัฐบาลของจอมพลสฤษดิ์ (ทักษ์ 2548: 203) สิ่งเหล่านี้ได้มีการปฏิบัติลงมืออย่างจริงจัง โดยที่รัฐบาลของสฤษดิ์เองนั้น ได้ทำการเปลี่ยนวันชาติจากวันที่ 24 มิถุนายนเดิม ให้กลายเป็นวันที่ 5 ธันวาคม อันเป็นวันเดียวกับวันเฉลิมพระชนมพรรษาของพระเจ้าอยู่หัว นอกจากนั้นยังสนับสนุนให้พระเจ้าอยู่หัวเสด็จออกเยี่ยมเยียนราษฎรทั้งในประเทศและเสด็จประพาสต่างประเทศในฐานะตัวแทนของ “ชาติ” ด้วย (ทักษ์ 2548: 354-355) นอกจากนั้นได้มีการสร้างพระราชพิธีและฟื้นฟูพระราชพิธีเดิมที่ถูกยกเลิกไปในสมัยคณะราษฎร ไม่ว่าจะเป็นพระราชพิธีมอบธงชัยเฉลิมพลให้แก่กองทหารที่ถูกสร้างขึ้นมาเป็นพิธีทางทหารที่สำคัญในสมัยจอมพลสฤษดิ์ การรื้อฟื้นงานนักขัตฤกษ์ พิธีแรกนาขวัญ และพิธีกฐิน ที่มีมาแต่ก่อนเปลี่ยนแปลงการปกครอง ซึ่งนอกจากจะมีลักษณะที่เป็นการฟื้นฟูบทบาททางพิธีกรรมของสถาบันกษัตริย์แล้ว ยังเป็นการเสริมสร้างเชื่อมโยงความเป็นมรดกทางวัฒนธรรมไทยกับพุทธศาสนาเข้าด้วยกันกับสถาบันกษัตริย์ด้วย (ทักษ์ 2548: 362-366)

นับเป็นจุดหัวเลี้ยวหัวต่อที่สำคัญที่ทำให้ชาตินิยมไทย มีอาจแยกออกจากกันกับกษัตริย์นิยมได้ ส่วนในทางการเมืองนั้น สถาบันกษัตริย์อยู่ในฐานะที่มั่นคง มีที่ยืนอยู่ในระบบการเมืองอย่างมีอิสระใน

ระดับหนึ่ง ซึ่งเมื่อจอมพลสฤษดิ์ถึงแก่กรรมแล้ว สถาบันกษัตริย์ที่ได้รับการหนุนเสริมบารมีขึ้นมา ก็ได้เข้ามาสู่การมีส่วนร่วมทางการเมืองอย่างมีความหมายในเวลาต่อมา

การขึ้นมาของสฤษดิ์นั้น นอกจากจะเป็นการฟื้นฟูและเสริมสร้างบทบาทของสถาบันกษัตริย์ขึ้นมาทั้งในทางวัฒนธรรมความเป็นไทยและบทบาทในทางการเมืองแล้ว ยังได้ให้กำเนิดกลุ่มชนชั้นนำในสังคมอีกกลุ่มหนึ่งที่จะมีบทบาทอิทธิพลขึ้นมาในเวลาต่อมาจนกระทั่งปัจจุบันด้วย นั่นคือกลุ่มทุนที่พัฒนาขึ้นพร้อมกับการเข้ามาของสหรัฐอเมริกาและสงครามเย็นในภูมิภาค

ภายใต้การเข้ามาลงทุนของสหรัฐอเมริกาในภูมิภาค รัฐบาลจอมพลสฤษดิ์ได้ปฏิเสธทิศทางการเติบโตทางเศรษฐกิจภายใต้กิจการที่เป็นของรัฐแบบเดิม และพยายามส่งเสริมการเติบโตทางเศรษฐกิจผ่านภาคธุรกิจเอกชนแทน การเติบโตทางเศรษฐกิจและการค้าการลงทุนภายใต้คำแนะนำและช่วยเหลือของสหรัฐอเมริกานี้ ได้ทำให้กลุ่มผู้ประกอบการที่เป็นคนไทยเชื้อสายจีนจำนวนมาก ที่มีความสัมพันธ์กับผู้กุมอำนาจและมีช่องทางเข้าถึงแหล่งทุนได้เติบโตขึ้นมา และหลายๆตระกูลยังคงเป็นกลุ่มธุรกิจที่มีอิทธิพลในสังคมไทยอยู่จนถึงปัจจุบัน กลุ่มทางเศรษฐกิจที่เติบโตขึ้นมาเหล่านี้ ประกอบไปด้วยการกลุ่มกิจการธนาคาร ธุรกิจสุรา ธุรกิจการเกษตร ประกอบรถยนต์ สินค้าบริโภค และธุรกิจค้าปลีกห้างสรรพสินค้า (Baker and Pasuk 2009: 151-153) ซึ่งการเติบโตเกิดขึ้นของชนชั้นนำกลุ่มใหม่ในยุคสหรัฐอเมริกาครองเมืองนี้ ได้ทำให้พวกเขาก้าวเข้ามาสู่การมีส่วนร่วมในการกำหนด “ความเป็นไทย” ในความหมายที่กว้างขึ้นในเวลาต่อมาด้วย

หลังยุคสฤษดิ์และการเกิดขึ้นของเครือข่ายสถาบัน

ในยุคของจอมพลสฤษดิ์นี้เอง ที่สถาบันกษัตริย์ โดยตัวพระเจ้าอยู่หัวเอง ภายใต้การสนับสนุนของจอมพลสฤษดิ์ ได้ทรงสถาปนาความสัมพันธ์กับเครือข่ายทางสังคมกลุ่มต่างๆ ไม่ว่าจะเป็นกองทัพ ข้าราชการชั้นผู้ใหญ่ บุคคลในแวดวงศาสนา รวมทั้งกลุ่มธุรกิจและชนชั้นกลางที่กำลังเติบโตจำนวนมาก ด้วย ผ่านทั้งการรับบริจาคเงินทูลเกล้าถวายโดยพระราชกุศลและการทรงเข้าร่วมในพิธีต่างๆ ซึ่งนับตั้งแต่ยุคสฤษดิ์เป็นต้นมา พิธีที่พระเจ้าอยู่หัวทรงเข้าร่วมเหล่านี้ มีจำนวนโดยเฉลี่ยมากถึง 400 งานต่อปี และเพิ่มขึ้นเป็น 600 งานต่อปีในช่วงทศวรรษ 2510 เป็นต้น (Baker and Pasuk 2009: 178-180) สิ่งที่จอมพลสฤษดิ์ได้วางรากฐานเอาไว้เช่นนี้เอง ได้ทำให้สถาบันกษัตริย์กลายมาเป็นสถาบันที่มีอิทธิพลอย่างเป็นอิสระในระดับหนึ่งด้วยตนเองภายหลังจากที่จอมพลสฤษดิ์ถึงแก่กรรมแล้ว

ภายหลังจากการถึงแก่กรรมของสฤษดิ์ รัชต์เมื่อปี พ.ศ. 2506 กองทัพภายใต้การนำของจอมพลถนอม กิตติขจร และ จอมพลประภาส จารุเสถียร ได้สืบทอดระบอบเผด็จการทหารของสฤษดิ์นี้ต่อมาเป็นเวลาอีกนับสิบปี จนกระทั่งถูกโค่นล้มด้วยการลุกฮือของประชาชนในเดือนตุลาคมปี พ.ศ. 2516 โดยที่พระเจ้าอยู่หัวเองได้ทรงสนับสนุนด้วย (McCargo 2005: 503) เมื่อสถาบันกษัตริย์ได้หลุดพ้นจากการควบคุมของกองทัพแล้ว การสร้างเครือข่ายของพระองค์ที่เข้มแข็งจึงเกิดขึ้นอย่างเป็นรูปร่างขึ้นมา เครือข่ายนี้ในเวลาต่อมา Duncan McCargo (2005) ได้เรียกว่า “เครือข่ายสถาบัน” (Network monarchy)

นับตั้งแต่การลุกฮือของประชาชนเมื่อวันที่ 14 ตุลาคม พ.ศ. 2516 สถาบันกษัตริย์ได้กลายมาเป็นสถาบันที่มีบทบาทนำในทางการเมืองอย่างเป็นอิสระจากการถูกแทรกแซงและใช้เป็นเครื่องมือมากยิ่งขึ้น โดยตั้งแต่ปี พ.ศ. 2516-2519 สถาบันกษัตริย์ ในทางอุดมการณ์ ได้รับการส่งเสริมบารมี ผ่านการเชิดชูขึ้นของเหล่าปัญญาชนนิยมเจ้าให้สถาบันกษัตริย์กลายเป็น “ธรรมราชา” ผู้อยู่ “เหนือการเมือง” ซึ่งก็คือการไม่ข้องแวะกับการเมืองอันเป็นเรื่องของอำนาจและความฉ้อฉลทั้งมวล หากแต่มีบทบาททางการเมืองในแบบของธรรมราชานั้นเอง (ธงชัย 2544, 2548)

หลังเหตุการณ์ 14 ตุลาคม พ.ศ. 2516 สถาบันกษัตริย์ได้เปลี่ยนสถานะความสัมพันธ์กับกองทัพและระบบราชการ จากเดิมที่เคยเป็นเพียงผู้ถูกควบคุมหรือเครื่องมือทางการเมือง ได้กลายมาเป็นผู้มีบารมีเหนือกองทัพและระบบราชการ โดยอาศัยโอกาสที่กองทัพกำลังอ่อนแอ หลังรัฐบาลจอมพลถนอมถุกโค่นล้มลง ในการดึงเอากลไกเหล่านั้นมาอยู่ภายใต้เครือข่ายสถาบัน และภายหลังการรัฐประหารในปี พ.ศ. 2519 และ พ.ศ. 2520 เครือข่ายนี้ ก็ได้ถูกขยายไปรวมครอบคลุมถึงนักการเมืองในระบบรัฐสภาด้วย ซึ่งการถูกสร้างขึ้นอย่างเป็นรูปเป็นร่างของเครือข่ายนี้ ทำให้เครือข่ายจำเป็นต้องมี “ผู้จัดการ” ที่ทำหน้าที่ในการประสานงานภายในเครือข่ายเหล่านี้ ซึ่งก็คือพลเอกเปรม ติณสูลานนท์ นายกรัฐมนตรีซึ่งมาจากกองทัพ (McCargo 2005: 504-505)

ดังนั้น “ความเป็นไทย” ในฐานะที่เป็นกษัตริย์-นิยม จึงถูกส่งเสริมให้มีบทบาทมากขึ้นภายหลังเหตุการณ์ 14 ตุลา ผ่านการสร้างเครือข่ายสถาบันนี้เอง โดยการเกิดขึ้นของเครือข่ายสถาบัน และการกลับมาของความเป็นไทยแบบกษัตริย์นิยมนี้ คือสิ่งที่ทำให้สถาบันกษัตริย์สามารถกลับมาสู่อำนาจและการมีส่วนร่วมทางการเมืองอย่างเป็นอิสระได้อีกครั้งหนึ่ง ในฐานะประมุขของเครือข่ายที่มีทั้งกองทัพ ระบบราชการ และนักการเมือง/นักธุรกิจอยู่ภายใต้เครือข่าย

“ความเป็นไทย” แบบพหุนิยมและโลกาภิวัตน์

อย่างไรก็ดี การจบลงของสงครามเย็นในภูมิภาคตั้งแต่ช่วงต้นทศวรรษ 2530 ต่อมา ได้ทำให้การเติบโตทางเศรษฐกิจกลายเป็นวาระหลักของประเทศ สนามรบถูกเปลี่ยนเป็นสนามการค้า การเติบโตทางเศรษฐกิจเหล่านี้ ย่อมหมายถึงการเติบโตและเกิดขึ้นของโอกาสและกลุ่มทุนกลุ่มใหม่ๆ ในสังคมด้วย เศรษฐกิจแบบเน้นการส่งออกได้กลายมาเป็นเศรษฐกิจหลักของประเทศไทย ทุนจากเอเชียตะวันออก ไม่ว่าจะเป็นญี่ปุ่นและไต้หวันได้เข้าสู่ประเทศไทยมากขึ้น ผลิตรถยนต์อย่างชิ้นส่วนอุปกรณ์ไฟฟ้า ชิ้นส่วนคอมพิวเตอร์ สินค้าอิเล็กทรอนิกส์ และรถยนต์ ได้เติบโตขึ้นในฐานะอุตสาหกรรมของประเทศไทย โดยที่กลุ่มธุรกิจสำคัญที่เติบโตขึ้นมาอีกกลุ่มหนึ่ง ก็คือกลุ่มธุรกิจโทรคมนาคม โทรศัพท์มือถือ และระบบดาวเทียม ซึ่งผู้ที่ประสบความสำเร็จในการช่วงชิงโอกาสนี้ หนึ่งในนั้นก็คือนายทุนใหม่อย่างทักษิณ ชินวัตร (Baker and Pasuk 2009: 203-205)

การเติบโตของการค้าการลงทุนในยุคหลังสงครามเย็น ได้ทำให้เกิดสถานะที่เรียกว่าโลกาภิวัตน์ (Globalization) ซึ่งได้ก่อให้เกิดการก่อตัวของชนชั้นกลางและกลุ่มธุรกิจใหม่ๆ ที่เติบโตขึ้นมาพร้อมกับโอกาสที่เปิดกว้างมากขึ้น การเติบโตครั้งนี้มีนัยยะที่สำคัญ ก็คือนอกจากจะเป็นการเริ่มก้าวเข้าสู่อำนาจ

ทางและอิทธิพลทางการเมือง ผ่านทั้งการให้การสนับสนุนพรรคการเมืองและการลงเล่นการเมืองด้วยตนเองแล้ว ยังเป็นจุดเริ่มต้นของการเข้ามาร่วมแบ่งปัน “ความเป็นไทย” ของกลุ่มชนชั้นนำใหม่เหล่านี้ร่วมกับกลุ่มชนชั้นนำเดิมด้วย

การเติบโตขึ้นของเศรษฐกิจไทยที่ก้าวสู่การเป็นหนึ่งใน “เสือ” ของภูมิภาค และการได้เป็นประเทศอุตสาหกรรมใหม่ (NICs) ด้วยบทบาทสำคัญของกลุ่มธุรกิจคนไทยเชื้อสายจีน ได้ทำให้ปัญญาชนที่มีเชื้อสายจีนเริ่มเรียกร้องการรับรู้ตัวตน (recognition) ของพวกเขาในฐานะส่วนหนึ่งของ “ความเป็นไทย” มากขึ้น โดยมีการพยายามศึกษาประวัติศาสตร์ในรูปแบบใหม่ที่นำเสนอโดยนักวิชาการอย่างนิธิเอียวศรีวงศ์ และสุจิตต์ วงษ์เทศ ที่นำเสนอบทบาทสำคัญของชาวจีนในการเป็นส่วนหนึ่งของความหลากหลายของสังคมไทยและส่วนหนึ่งที่ทำให้ประเทศไทยมีความเข้มแข็ง (Baker and Pasuk 2009: 205-206) นอกจากนี้สังคมการสื่อสารที่เติบโตขึ้นผ่านสื่อสิ่งพิมพ์และโทรทัศน์ที่ขยายตัวอย่างมาก ก็ได้ทำให้การนำเสนอสื่อบันเทิงและสาระผ่านมุมมองจากส่วนกลางที่ถูกควบคุมภายใต้กองทัพและระบบราชการถูกลดบทบาทลง และถูกแทนที่ด้วยการนำเสนอผ่านมุมมองแบบชนชั้นกลางใหม่ที่เติบโตขึ้นมา รวมถึงมุมมองจากประชากรในภูมิภาคอื่นๆ เช่นคนอีสาน ผ่านละครและรายการวิทยุเพลงลูกทุ่งที่ผู้ดำเนินรายการพูดภาษาลาว ดนตรีเพื่อชีวิต และลูกทุ่งที่นำเสนอมุมมองของชาชนบท รวมถึงเพลงหมอลำจากภาคอีสาน ได้รับการถ่ายทอดออกผ่านสื่อโทรทัศน์และกลายเป็นส่วนหนึ่งของวัฒนธรรมแห่งชาติที่ได้รับการสนับสนุนจากกลุ่มทุนบันเทิงอย่างบริษัทแกรมมี่ด้วย (Baker and Pasuk 2009: 223-224)

จากการเติบโตขึ้นของเศรษฐกิจที่เชื่อมโยงกับโลกาภิวัตน์ ได้เปิดโอกาสให้แก่กลุ่มทุนทั้งใหม่และเก่าในการเติบโตและเข้ามามีบทบาท ทั้งในทางเศรษฐกิจและการเมืองมากขึ้น รวมถึงชนชั้นกลางที่เติบโตขึ้นมาในยุคสมัยนี้ด้วย เมื่อประกอบกับการคมนาคมสื่อสารที่เปิดพื้นที่มากขึ้น ก็ได้ทำให้ชนชั้นนำใหม่เหล่านี้ ได้พยายามขยายขยายตัวเองเข้ามามีส่วนร่วมในพื้นที่ทางการเมืองและการกำหนดความหมายของ “ความเป็นไทย” ด้วย โดยที่ “ความเป็นไทย” ที่เกิดขึ้นใหม่นี้ มีลักษณะที่เปิดกว้างให้แก่ความหลากหลายทางวัฒนธรรมมากขึ้น สนองรับกับความต้องการแสดงออกซึ่งอัตลักษณ์ท้องถิ่นของกลุ่มคนที่ถูกกดทับด้วยความเป็นไทยแบบวัฒนธรรมไทย-พุทธภาคกลางมาเป็นเวลานาน รวมถึงความต้องการขยายตัวทางเศรษฐกิจแบบบริโภคนิยมที่ต้องการให้ “ความเป็นไทย” สามารถถูกบริโภคได้ง่ายยิ่งขึ้น (ดูใน เกษียร 2554)

ผู้เขียนเห็นว่า “ความเป็นไทย” ในรูปแบบนี้ เกิดขึ้นได้ด้วยการยินยอมของชนชั้นนำเก่าที่ปรารถนาจะแบ่งปันพื้นที่ให้แก่กลุ่มชนชั้นนำใหม่ในการเป็นส่วนหนึ่งของ “ชาติไทย” หลังจากที่ถูกกีดกันออกจากความเป็นไทยมาเป็นเวลานาน เหตุผลที่สำคัญคือผลประโยชน์ทางด้านเศรษฐกิจที่กลุ่มชนชั้นนำใหม่เหล่านี้สร้างขึ้นให้แก่ประเทศโดยรวม และกลุ่มชนชั้นนำเก่าเอง โดยเครื่องมือที่เอื้ออำนวยให้เกิดการแบ่งปันพื้นที่นี้ได้ ก็คือเครือข่ายสถาบัน เป็นที่สังเกตได้ว่า พร้อมกับที่เครือข่ายสถาบันเริ่มมีลักษณะตั้งมั่นขึ้นและการแย่งชิงอำนาจทางการเมืองจบลงด้วยการแบ่งปันพื้นที่ของอำนาจในลักษณะเครือข่ายนั้น “ความเป็นไทย” ก็ได้ถูกขยายตัวออกไปจากปริณทณของความเป็นวัฒนธรรมไทย-พุทธภาคกลางมาก

ยิ่งขึ้นด้วย โดยลักษณะของ “ความเป็นไทย” ที่ถูกเปลี่ยนแปลง ได้ถูกปรับให้เป็นไปตามลักษณะของกลุ่มชนชั้นนำใหม่ที่เติบโตขึ้นมานั่นเอง

อย่างไรก็ดี นี่มิได้แปลว่า “ความเป็นไทย” แบบเดิมที่สถาปนาโดยชนชั้นนำเก่าจะถูกรบกวหรือทำให้สลายตัวลงไปแต่อย่างใด ผู้เขียนเสนอว่านี่เป็นเพียงการแบ่งปันพื้นที่และสร้างปริณทลยกเว้นขึ้นมาเพื่อให้ความเป็นไทยในแบบฉบับของชนชั้นนำต่างกลุ่มกันได้แสดงออกในพื้นที่ของตนในสังคมเท่านั้น ความเป็นไทยแบบวัฒนธรรมไทย-พุทธ ก็มีพื้นที่แสดงออกผ่านกลไกราชการและงานด้านความมั่นคง ในขณะที่ความเป็นไทยแบบกษัตริย์นิยม ก็มีพื้นที่แสดงออกผ่านภาคประชาสังคมและกลไกรัฐ โดยที่ความเป็นไทยแบบพหุนิยม ที่มาพร้อมกับโลกาภิวัตน์ ก็มีพื้นที่ของตัวเองในภาคธุรกิจเอกชน และภาคประชาสังคมบางส่วน

โดยการแสดงออกของ “ความเป็นไทย” อันหลากหลายนี้ ย่อมดำเนินไปในพื้นที่เฉพาะยกเว้นของตน ซึ่งก็คือกลไกรัฐ และภาคประชาสังคมในส่วนต่างๆ โดยก้าวข้ามเส้นมาแสดงออกในพื้นที่อื่นที่ไม่ใช่ของตนให้น้อยที่สุด สภาวะที่ผู้เขียนขอเรียกว่า “ความเป็นไทยในสภาวะยกเว้น” นี้ จึงมีลักษณะที่เป็นทั้งการพยายามปรับตัวของชนชั้นนำเดิม และการพยายามรุกคืบของชนชั้นนำใหม่ ที่พยายามแสวงหาพื้นที่แบ่งปันทั้งในทางการเมืองและทางอุดมการณ์/วัฒนธรรมมากขึ้น โดยท้ายที่สุด การดำรงอยู่ด้วยกันของ “ความเป็นไทย” ที่หลากหลายและขัดแย้งกันเองเหล่านี้ ก็ดำรงอยู่บนพื้นฐานของการแบ่งปันอำนาจกันนั่นเอง

อย่างไรก็ดี สภาวะที่ลึกลับของ “ความเป็นไทย” นี้ ก็เป็นสิ่งที่ไม่อาจหลีกเลี่ยงได้ เมื่อมีการนำความเป็นไทยในความหมายที่แตกต่างมารวมอยู่ในกรอบของพรมแดนรัฐชาติและอำนาจอธิปไตยเดียวกัน ตัวอย่างที่สำคัญที่สุดของความลึกลับนี้ คือสิ่งที่อยู่ในการศึกษาของอนุสรณ์ (Anusorn 2010) และ McCargo (2009) นั่นก็คือกรณีศึกษาเรื่องสามจังหวัดชายแดนภาคใต้ จากการที่รัฐไทยได้พยายามเผยแพร่ “ความเป็นไทย” ในฐานะของความหลากหลายทางเชื้อชาติ ศาสนา และวัฒนธรรม ผ่านทางเครือข่ายของสถาบันกษัตริย์ แต่ในขณะเดียวกัน กลไกรัฐราชการซึ่งยังคงยึดติดกับแนวคิด “ความเป็นไทย” แบบวัฒนธรรมไทย-พุทธ ก็ยังคงมีบทบาทอยู่ควบคู่กันไปในการกดทับความแตกต่างนี้ รวมถึงการปราบปรามอย่างโหดร้ายโดยอาศัย “ความเป็นไทย” แบบวัฒนธรรมไทย-พุทธ เป็นอุดมการณ์หลักด้วย

เช่นเดียวกับการที่ความเป็นไทยแบบกษัตริย์นิยม พยายามขจัดฝ่ายเสรีนิยมและฝ่ายก้าวหน้าอื่นๆในสังคมไทยที่เสนอให้มีการลดพระราชอำนาจและส่งเสริมเสรีภาพในการแสดงออก โดยอาศัยข้อหา “ไม่จงรักภักดี” อย่างที่กำลังเกิดขึ้นในปัจจุบัน ก็ขัดแย้งกับความเป็นไทยแบบพหุวัฒนธรรม อันสมควรจะยอมรับความหลากหลายทางความคิด ซึ่งรวมถึงแนวคิดทางการเมืองและเสรีภาพในการแสดงความคิดเห็นตามระบอบประชาธิปไตยด้วย

จะเห็นได้ว่าปรากฏการณ์เช่นนี้ เริ่มเกิดขึ้นนับตั้งแต่การเข้ามาของโลกาภิวัตน์และแนวคิดด้วยพหุวัฒนธรรม ซึ่งบังคับให้ชนชั้นนำไทยผู้กุมอำนาจรัฐและอำนาจสูงสุดในการนิยามความเป็นไทย จำเป็นต้องมีการปรับตัว แต่ว่าการปรับตัวนี้ ไม่ใช่การปรับตัวแบบยอมแพ้ศิโรราบต่อแนวคิดใหม่ หากแต่

เป็นการเปิดพื้นที่สภาวะยกเว้นขึ้นมา ซึ่งในที่สุดแล้ว กลับทำให้ “ความเป็นไทย” มีลักษณะที่ลึกลับอย่างยิ่ง และหลีกเลี่ยงไม่ได้ที่จะต้องนำไปสู่ความขัดแย้ง

และในที่สุด ความลึกลับนี้ ก็นำไปสู่การสูญเสียสมดุลทางอำนาจ (status quo) ที่มีการจัดระเบียบเอาไว้แล้วในที่สุด เมื่อกลุ่มชนชั้นนำใหม่ ในเวลาต่อมาได้พยายามทำลายขีดจำกัดทางพื้นที่ยกเว้นเฉพาะนี้ลง เมื่อความพึงพอใจของพวกเขาไม่ได้หยุดอยู่แค่ที่การแบ่งปันเพื่อเป็นเบี้ยล่างในส่วแบ่งอำนาจรัฐกับชนชั้นนำกลุ่มอื่นๆภายใต้เครือข่ายสถาบัน หากแต่เป็นฐานะที่มีบทบาทนำเหนือกลุ่มชนชั้นนำกลุ่มอื่นๆ เพื่อความเติบโตทางฐานะทางเศรษฐกิจและฐานะทางการเมืองของพวกเขาอย่างถึงที่สุด สิ่งที่เป็นการแสดงออกอย่างชัดเจนก็คือการเติบโตขึ้นมาของทักษิณและพรรคไทยรักไทย

ทักษิณและพรรคไทยรักไทย ได้สร้างแรงสนับสนุนให้กับระบบการทำงานของเครือข่ายสถาบัน ด้วยการสร้างฐานสนับสนุนจากประชกรอันไพศาลในชนบทและพื้นที่ต่างจังหวัดผ่านนโยบายประชานิยม สิ่งเหล่านี้ทำให้ทักษิณและพรรคไทยรักไทยสามารถได้รับแรงสนับสนุนในการเข้าสู่อำนาจโดยไม่จำเป็นต้องพึ่งพาและอยู่ภายใต้เครือข่ายสถาบันอีกต่อไป หากแต่อาศัยการสร้างเครือข่ายพันธมิตรกับกลุ่มประชากรที่ยากจนในชนบท โดยเฉพาะในภาคเหนือและภาคอีสาน ที่ถูกกีดกันออกจากอำนาจทางการเมืองและอำนาจในการกำหนดอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมท้องถิ่นของตนเองอยู่ตลอดเวลา กล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือกลุ่มทุนใหม่อันประกอบไปด้วยทักษิณและผู้สนับสนุนอื่นๆได้สร้างเครือข่ายพันธมิตรใหม่ขึ้นมาทับแทนที่เครือข่ายสถาบันเดิมที่ดำรงอยู่ (McCargo 2005: 512-513) อย่างไรก็ตาม ความพยายามของทักษิณนี้ต้องพบกับแรงต้านของเครือข่ายสถาบัน เมื่อการรัฐประหารในวันที่ 19 กันยายน พ.ศ. 2549 เกิดขึ้นโดยกลไกซึ่งก็คือกองทัพและระบบข้าราชการตุลาการ และมีการพยายามขจัดอิทธิพลของทักษิณและกลุ่มทุนใหม่ในการเมืองไทยอย่างเป็นระบบตลอดเวลา เพื่อที่จะรักษาสถานะเหนือกว่าของเครือข่ายสถาบันนี้เอาไว้ ซึ่งการต่อสู้ยังคงดำรงอยู่จนกระทั่งทุกวันนี้

บทสรุป: “ความเป็นไทย” ที่ถูกแย่งชิงและแบ่งปัน

จากปรากฏการณ์ข้างต้น คือเครื่องบ่งชี้ให้เห็นว่าการต่อสู้ทางการเมืองที่เกิดขึ้นในประวัติศาสตร์การเมืองไทยที่ผ่านมา นอกจากจะเป็นการต่อสู้ทางการเมืองเพื่อครองอำนาจรัฐแล้ว สิ่งที่สำคัญอีกประการหนึ่งคือเป็นการต่อสู้เพื่อครองกลไกในการแย่งชิงอำนาจนำทางด้านอุดมการณ์ด้วย ซึ่งอุดมการณ์ที่ถูกสถาปนาในช่วงเวลาต่างๆอย่างมีนัยยะสำคัญ ก็คืออุดมการณ์ชาตินิยม ว่าด้วย “ความเป็นไทย” ซึ่งที่ผ่านมานั้น “ความเป็นไทย” ได้ถูกกำหนดนิยามในลักษณะที่หลากหลาย และบางครั้งก็ขัดแย้งกันเอง อันเป็นผลมาจากผลประโยชน์และแนวคิดทางการเมืองที่แตกต่างขัดแย้งกัน

อย่างไรก็ดี ความขัดแย้งในการแย่งชิงอำนาจ ที่มักจะนำไปสู่การหาทางจัดสรรแบ่งปันอำนาจระหว่างชนชั้นนำกลุ่มต่างๆในท้ายที่สุด ทำให้เกิดความจำเป็นที่จะต้องแบ่งปันพื้นที่ในการกำหนดความหมายทางอุดมการณ์/วัฒนธรรมแห่งชาติ ขึ้นมาร่วมกันด้วย แต่ด้วยความที่นิยาม “ความเป็นไทย” ของแต่ละกลุ่มมีความแตกต่างไม่เหมือนกัน จึงเกิดการสร้างสิ่งที่เรียกว่า “สภาวะยกเว้น” ขึ้นมา ซึ่งก็คือการเปิดพื้นที่ให้ความเป็นไทยในแบบฉบับต่างๆ ได้มีพื้นที่ของตนเอง เยี่ยงองค์อธิปัตย์ในสภาวะยกเว้น ที่

องค์อธิปัตย์ ณ ส่วนกลางอนุญาตให้ดำรงอยู่ในพื้นที่เฉพาะหนึ่งๆ โดยที่ “ความเป็นไทย” แบบที่กลุ่มทางการเมืองต่างๆมีการนิยามขึ้นมาแตกต่างกันนั้น มีสามแบบใหญ่ๆ คือ 1) ความเป็นไทยแบบวัฒนธรรมไทย-พุทธ 2) ความเป็นไทยแบบกษัตริย์นิยม และ 3) ความเป็นไทยแบบพหุวัฒนธรรม ซึ่งความเป็นไทยทั้งสามแบบนี้ มีทั้งด้านที่หนุนเสริมและขัดแย้งกันเอง

ลักษณะสำคัญของ “ความเป็นไทย” ในปัจจุบัน จึงอยู่ที่ความลึกลับ ย้อนแย้ง และหลากหลายที่ดำรงอยู่ด้วยกัน ซึ่งความเป็นไทยในแต่ละแบบแต่ละมาตรฐาน ก็มีพื้นที่แสดงออกเฉพาะเป็นของตนเอง ทั้งในกลไกราชการ อำนาจอธิปไตย ภาคประชาสังคม และภาคธุรกิจ โดยตราบเท่าที่ไม่มีการแย่งชิงขยายพื้นที่แห่งอำนาจในกลไกรัฐและภาคประชาสังคมของกลุ่มทางการเมืองอื่นมากไปกว่านี้อีก สถานะที่มั่นคง (status quo) ของ “ความเป็นไทย” โดยรวมก็จะไม่ถูกรบกวนตั้งคำถามจนเกิดวิกฤติมากนัก

อย่างไรก็ดี ในปัจจุบัน กลุ่มชนชั้นนำใหม่ ซึ่งก็คือกลุ่มทุนที่เติบโตขึ้นพร้อมกับโลกาภิวัตน์ ได้พยายามขยายเขตแดนอำนาจของตนเองออกไป จนกระทั่งไปรบกวนความเป็นไทยในรูปแบบอื่นๆ และกลายเป็นการต่อสู้แย่งชิงที่เหนือกว่าทางการเมือง แต่มีการต่อสู้ทางด้านอุดมการณ์ความเป็นไทยในรูปแบบเก่าและรูปแบบใหม่กำลังเกิดขึ้นอีกครั้งหนึ่งด้วย

เอกสารอ้างอิง

- เกษียร เตชะพีระ. “บริบทความเป็นไทย.” ใน อัตลักษณ์ไทย: จากไทยสู่ไทยๆ, 105-161. ประชา
สุวิรา-นนท์. กรุงเทพฯ: ฟาเดียวกัน, 2554.
- ชาญวิทย์ เกษตรศิริ. ประวัติศาสตร์การเมืองไทยสยาม พ.ศ.2475-2500. กรุงเทพฯ: มูลนิธิโครงการตำรา
สังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์, 2551.
- ดาร์ริน อินทร์เหมื่อน. “มลายูมุสลิม สถาบันกษัตริย์ไทย และอำนาจอธิปไตยในสภาวะยกเว้น.” ฟาเดียวกัน
9, 2 (เมษายน-มิถุนายน 2554): 14-25.
- ทักษ์ เฉลิมเตียรณ. การเมืองระบบพ่อขุนอุปถัมภ์แบบเผด็จการ. กรุงเทพฯ: มูลนิธิโครงการตำรา
สังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์, 2548.
- ธงชัย วินิจจะกูล. “ข้ามให้พ้นประชาธิปไตยแบบหลัง 14 ตุลา.” ฟาเดียวกัน 3, 4 (ตุลาคม-ธันวาคม
2548): 142-164.
- ธงชัย วินิจจะกูล. “ประวัติศาสตร์ไทยแบบราชาชาตินิยม: จากยุคอาณานิคมอำพรางสู่ราชาชาตินิยมใหม่
หรือลัทธิเสด็จพ่อของระบอบไทยในปัจจุบัน.” ศิลปวัฒนธรรม 23, 1 (พฤศจิกายน 2544):
57-65.
- ธงชัย วินิจจะกูล. “มรดกสมบูรณาญาสิทธิราชย์ในปัจจุบัน.” ฟาเดียวกัน 9, 2 (เมษายน-มิถุนายน 2554):
44-58.
- ยุกติ มุกดาวิจิตร. “การเมืองเรื่องวัฒนธรรมในสังคมไทย พ.ศ. 2501-2537.” วารสารธรรมศาสตร์ 20, 3
(กันยายน-ธันวาคม 2537): 20-41.
- สุชาชัย ยิ้มประเสริฐ. สายธารประวัติศาสตร์ประชาธิปไตยไทย. กรุงเทพฯ: พี.เพรส, 2551.

ภาษาอังกฤษ

- Abhakorn, Rujaya, M.R., and Wyatt, David. "Administrative Reforms and National Integration on Northern Thailand." In Regions and National Integration in Thailand 1892-1992, 68-81. Edited by Volker Grabowsky. Wiesbaden: Harrassowitz, 1995.
- Althusser, Louise. On Ideology. London: Verso, 1971.
- Baker, Chris., and Phongpaichit, Pasuk. A History of Thailand. Melbourne: Cambridge University Press, 2009.
- Balibar, Étienne. "The Nation Forms: History and Ideology." In Race, Nation, Class: Ambiguous Identities, 86-106. Edited by Étienne Balibar & Immanuel Wallerstein. London: Verso, 1991.
- Grabowsky, Volker. "Introduction." In Regions and National Integration in Thailand 1892-1992, 1-12. Edited by Volker Grabowsky. Wiesbaden: Harrassowitz, 1995.
- Gramsci, Antonio. "The Intellectuals." In Selections From the Prison Notebooks of Antonio Gramsci, 3-23. Edited by Quintin Hore & Geoffrey Nowell Smith. New York: International Publishers, 1971.
- McCargo, Duncan. "Network Monarchy and Legitimacy Crises in Thailand." The Pacific Review 18, 4 (December 2005): 499-519.
- McCargo, Duncan. "Thai Buddhism, Thai Buddhists and the Southern Conflict." Journal of Southeast Asian Studies 40, 1 (February 2009): 1-10.
- Reynolds, Craig James. "Thai Identity in the Age of Globalization." In National Identity and its Defenders: Thailand Today, 308-338. Edited by Craig Reynolds. Chiangmai: Silkworm Books, 2002.
- Riggs, Fred W. Thailand: The Modernization of a Bureaucratic Polity. Honolulu: East-West Center Press, 1966.
- Unno, Anusorn. "We Love "Mr. King": Exceptional Sovereignty, Submissive Subjectivity, and Mediated Agency in Islamic Southern Thailand." PhD Dissertation, University of Washington, Seattle, 2010.