

ความเป็นอนิจจังของพุทธไทย:
จากสิ่งตกทอดผูกพันจากอดีต ถึงความ
ทันสมัย และการแตกตัวออกเป็นเศษเสี่ยง
(Thai Buddhism and Its Impermanent Fate:
From Primordial Attachment to Moderniza-
tion and Fragmentation)

พัฒนา กิติธาดา

บทคัดย่อ

บทความชิ้นนี้เป็นผลผลิตของการอ่านเชิงสังเคราะห์ข้อเขียนทางมานุษยวิทยาว่าด้วยพุทธศาสนานิกายเถรวาทตลอดวิชาชีพของศาสตราจารย์ชาร์ลส์ เอฟ. คายส์ ผมพยายามทำความเข้าใจว่า อะไรคือแก่นสำคัญในการวิเคราะห์ตีความหมายพุทธศาสนานิกายเถรวาทในประเทศไทยและประเทศอื่นในภูมิภาคเอเชียอาคเนย์ อะไรคือข้อเสนอหลักหรือมุมมองสำคัญของอาจารย์คายส์เกี่ยวกับพุทธศาสนาในฐานะที่เป็นรากฐานของระบบเศรษฐกิจการเมือง และสังคมวัฒนธรรม และบริบทความคิดวิชาการของท่านคืออะไรและผลงานของท่านได้สร้างผลกระทบทางปัญญาความคิดอะไรบ้าง

ข้อเขียนทางมานุษยวิทยาว่าด้วยพุทธศาสนาของอาจารย์คายส์เป็นผลผลิตของความเพียรพยายามและตั้งใจแน่วแน่ทางวิชาการที่จะชี้ให้เห็นว่า พุทธศาสนานิกายเถรวาท โดยเฉพาะวิถีพุทธแบบชาวบ้านเป็นกุญแจดอกสำคัญที่สุดที่จะนำไปสู่การวิเคราะห์สังคมไทยได้อย่างมีประสิทธิภาพ พุทธศาสนาต่างหากที่สร้างชาติหลอมรวมเอาความแตกต่างหลากหลายทางชาติพันธุ์ วัฒนธรรมและท้องถิ่นให้เป็น “พุทธอาณาจักร-รัฐประชาตสมัยใหม่” “ชาติไทย” อาจมีศูนย์กลางและพัฒนาการที่แนบแน่นอยู่กับสถาบันกษัตริย์ แต่พุทธศาสนาต่างหากที่เป็นอุดมการณ์ความเชื่อและพิธีกรรมหลักในการสร้างชาติและสร้างความชอบธรรมให้กับชนชั้นนำ ในข้อเขียนเกี่ยวกับพุทธศาสนาของท่าน อาจารย์คายส์ได้นำเสนอประเด็นวิเคราะห์เชิงมานุษยวิทยาครอบคลุมความเป็นอนิจจังของพุทธไทยทั้ง 3 ลักษณะสำคัญ ได้แก่ สิ่งตกทอดผูกพันมาจากอดีต พุทธศาสนาในท่ามกลางกระบวนการสร้างชาติและกระบวนการเปลี่ยนแปลงไปสู่ภาวะความทันสมัย และพุทธศาสนาในภาวะที่แตกตัวออกเป็นเศษเสี้ยว ซึ่งเป็นผลผลิตโลกยุคหลังสมัยใหม่ วิธีวิทยาของอาจารย์คายส์ในการวิเคราะห์ตีความหมายพุทธศาสนาในฐานะตัวบทสำคัญในกระบวนการทำงานของวัฒนธรรม ซึ่งได้มอบทั้งโลกทัศน์และวิถีปฏิบัติให้กับผู้คนและสังคมนั้น มีรากฐานสำคัญมาจากกระบวนการที่แม็กซ์ เวเบอร์เรียกว่า “กระบวนการใช้เหตุผล” (rationalization) และ “กระบวนการทางพุทธิปัญญา” (intellectualization) รวมทั้งแนวการวิเคราะห์ตีความหมายมานุษยวิทยา

ว่าด้วยศาสนาของคิลิฟอร์ต เกียร์ตซ์

คำสำคัญ: ชาร์ลส์ เอฟ. คายส์ พุทธศาสนานิกายเถรวาท สิ่งตกทอดผูกพัน จากอดีต การเปลี่ยนแปลงไปสู่ภาวะความทันสมัย การแตกตัวออกเป็นเศษเสี้ยว ของพุทธศาสนา

Abstract

This article is the product of my constructive reading of Prof. Charles F. Keyes' ethnographic works on Theravada Buddhism in Thailand and elsewhere in mainland Southeast Asia. Writings on Theravada Buddhism constitute Keyes' largest writing corpus and scholarly interest in his career. I intend to focus my inquiry on major themes, arguments, intellectual contexts, and effects of his Buddhist studies on the academic community of Thai and mainland Southeast Asian studies.

Keyes' works on Theravada Buddhism as a cultural system are the cornerstone of his efforts to locate Buddhism at the center stage of nation-building and modernization processes in Thailand and the whole region since the mid 19th century. In the region's history, Buddhism, especially in its syncretic popular forms and practices, has provided primordial moral force and institutionalized ideal for the elite and the populaces in their struggling endeavors to encounter, incorporate, or cope with Western-style modernity. The major themes in Keyes' writings entail reading Theravada Buddhist practices as a cultural text of primordial attachment, a key force in state-led modernizing and nation-making project. In other words, Theravada Buddhism has encompassed its ironic cycle of impermanence and decay. It has never escaped its social karmic fate and accumulated action. Branded by some scholars as soft, culturally-oriented interpretation, Keyes' approach to anthropological study of Theravada Buddhism can be summed up as a work of cultural analysis, which is insistently as well as consistently drawn from humanist and interpretationist frameworks such as, Weber's intellectualization and Geertz's interpretation of religion.

Keywords: Charles F. Keyes, Theravada Buddhism, primordial attachment, Buddhist modernization, fragmentation of Buddhism

บทนำ

“ศาสนาพุทธไม่ใช่ศาสนาของชนชั้นนำ แต่เป็นศาสนาชาวบ้านที่ฝังรากลึกทั้งในชุมชนชนบทและในเมือง... [ผู้คน]ยอมรับคำสอนพื้นฐานของพุทธศาสนานิกายเถรวาทที่ว่า โลกๆ ในโลกล้วนไม่จีรังยั่งยืนและต้องตกอยู่ใต้สภาวะการเปลี่ยนแปลงเสมอ” (Keyes 1987a: 33, 37)

“พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวฯ ทรงดำเนินพระราชโบายในการลดทอนความสำคัญของสิ่งตกทอดผูกพันจากอดีต (primordial attachments) ด้วยการปฏิรูปโครงสร้างระดับชาติของพุทธศาสนา... ใช้อุดมการณ์พุทธศาสนาในการหลอมรวมพสกนิกรให้เป็นอันหนึ่งอันเดียวกันเพื่อสร้างชาติ” (Keyes 1971: 551)

“ความสัมพันธ์ระหว่างศาสนากับการเมืองในประเทศไทยได้เปลี่ยนแปลงไปขนานใหญ่นับตั้งแต่วิกฤติการณ์ทางการเมืองในกลางทศวรรษที่ 2513 (1970s) เป็นต้นมา สภาพวิกฤติพุทธศาสนา ซึ่งเคยอยู่ภายใต้การควบคุมของรัฐมาตั้งแต่ยุคแรกเริ่มของการสร้างรัฐชาติได้นำไปสู่การแตกตัวของพุทธศาสนาออกเป็นหลายรูปแบบและก่อให้เกิดลักษณะพหุลักษณะในสังคมไทย” (Keyes 1999a: 1)

ผมไปรยหวับทความด้วยการอ้างถึงข้อความที่คัดสรรและแปลมาจากข้อเขียนชิ้นสำคัญเกี่ยวกับพุทธศาสนาของอาจารย์คายส์ ซึ่งเป็นข้อเขียนที่ได้รับการนำเสนอต่างกรรมต่างวาระกัน ข้อความเหล่านี้สะท้อนให้เห็นพัฒนาการทางความคิดและเส้นทางการศึกษาพุทธศาสนาในประเทศไทยและประเทศอื่นในเอเชียอาคเนย์ของนักเรียนมานุษยวิทยาอาวุโสท่านนี้ อาจารย์คายส์เน้นการวิเคราะห์หมโนทัศน์หลักทางพุทธศาสนา เช่น กรรม บุญบารมี และความเชื่อหลักในนิทานชาดกและบุญประเพณีหรือพิธีกรรมทางพุทธศาสนาแบบสมัยนิยมเพื่อชี้ให้เห็นว่า พุทธศาสนาเป็นเสาหลักในการหลอมรวมความแตกต่างหลากหลายให้เป็นชุมชนหรือรัฐชาติสมัยใหม่ได้อย่างไร ปรับตัวรับมือกับกระแสวัฒนธรรมความทันสมัยได้อย่างไร ขณะเดียวกัน ท่านก็ชี้ให้เห็นด้วยว่า พุทธศาสนาไทยทั้งในระดับโลกทัศน์และ

สถาบันทางสังคมต้องตกอยู่ในสภาพวิกฤติหรือแตกตัวออกเป็นเศษเสี้ยว (fragmentation) เพราะแรงเบียดกระแทกของความทันสมัยหรือเพื่อตอบโต้แรงเบียดดังกล่าวอย่างไร พุทธศาสนาเปลี่ยนไปอย่างไรในการเผชิญหน้ากับพลังของความทันสมัยที่เกรี้ยวกราด เช่น การสร้างรัฐชาติสมัยใหม่ที่มีศูนย์กลางอยู่ที่กรุงเทพฯ และการเปลี่ยนแปลงเศรษฐกิจ การเมือง และวัฒนธรรมขนานใหญ่ของสังคมไทยยุคหลังถึงพุทธกาลเป็นต้นมา

ผมนับดูบัญชีรายชื่อข้อเขียนวิชาการตลอดวิชาชีพของอาจารย์คายส์ พบว่ามีข้อเขียนที่เกี่ยวข้องทั้งโดยตรงและโดยอ้อมกับพุทธศาสนาอยู่ทั้งหมดไม่น้อยกว่า 50 รายการ อาจกล่าวได้ว่า พุทธศาสนาเป็นหัวข้อหรือประเด็นการศึกษาที่อาจารย์คายส์ให้ความสำคัญมากที่สุดในวิชาชีพของท่านทั้งในเชิงปริมาณและคุณภาพ ในบทความชิ้นนี้ ผม “อ่าน” องค์กรความรู้เรื่อง “พุทธศาสนาไทย” (ผมจะอธิบายความหมายคำนี้ในทัศนะของอาจารย์คายส์ในตอนข้างหน้า) ในข้อเขียนของอาจารย์คายส์ในฐานะวาทกรรมวิชาการชุดหนึ่ง ผมนำเสนอว่า พุทธศาสนาไทยในสายตาของอาจารย์คายส์เป็นทั้งโครงสร้าง เงื่อนไขและพลังทางประวัติ-ศาสตร์และวัฒนธรรมที่สำคัญที่สุดในการกำหนดโฉมหน้าและทิศทางของกระบวนการเปลี่ยนแปลงไปสู่ภาวะความทันสมัยและกระบวนการสร้างรัฐชาติไทยสมัยใหม่ ในด้านหนึ่ง พุทธศาสนาเป็นมรดกทางวัฒนธรรมที่คนไทยได้ “สืบ(ทอด) รับ ปรับเปลี่ยน” มาจากอารยธรรมอินเดียโดยผสมกับความเชื่อพื้นบ้านดั้งเดิมในดินแดนอุษาคเนย์ ทั้งยังมีบทบาทเป็นตัวกระทำที่มีพลังอำนาจสำคัญมากที่สุดในกระบวนการสร้างรัฐชาติไทยสมัยใหม่ แต่อีกด้านหนึ่งนั้น พุทธศาสนาไทยก็ต้องตกอยู่ในสภาพที่ต้องรับ “ผลกระทบ” อันเป็นผลสืบเนื่องมาจากผลกระทบของกระบวนการเปลี่ยนแปลงดังกล่าว

ประเด็นนำเสนอเกี่ยวกับพุทธศาสนาไทยในสายตาของนักมานุษยวิทยาฝรั่งผู้ที่ได้ชื่อว่าเป็นนักเรียนคนสำคัญของนักทฤษฎีอย่างแม็กซ์ เวเบอร์ และคลิฟ-ฟอร์ด เกียร์ตซ์ เช่น อาจารย์คายส์ ไม่อาจจะถูกแยกตัวออกมานำเสนอโดยตัดขาดจากบริบทวิชาการดังที่ปรากฏในข้อเขียนแต่ละชิ้นของท่าน ผมพยายามที่จะทำความเข้าใจประเด็นนำเสนอต่างๆ โดยแยกตามแก่นเรื่องหรือใจความสำคัญมากกว่าการลำดับเวลา สถานที่ หรือกลุ่มวัฒนธรรม/ชาติพันธุ์ที่ท่านศึกษา บรรดาแก่นเรื่องทั้ง

หลายที่อาจารย์ค้ายส์พูดถึงย่อมเกี่ยวข้องกับข้อคิดในงานเขียนของเพื่อนนักวิชาการร่วมสมัยของท่านด้วยอย่างไม่ต้องสงสัย ผมเข้าใจว่า ประเด็นนำเสนอต่างๆ ของอาจารย์ค้ายส์ข้างต้น แท้ที่ก็คือ บทสนทนาความคิดเชิงวิชาการที่เคร่งเครียดจริงจังด้วยลีลาการเขียนเชิงถกเถียงวิพากษ์วิจารณ์และเคร่งครัดด้วยกระบวนการความชำนาญวิธีวิทยานั้นเอง

ว่าด้วยพุทธศาสนาไทย

อาจารย์ค้ายส์ ให้ความหมายของ “พุทธศาสนาไทย” หรือ “พุทธศาสนาในประเทศไทย” ว่าเป็นพุทธศาสนานิกายเถรวาทที่ถูกปรับเปลี่ยนและผสมผสานกับระบบความเชื่อและพิธีกรรมทางศาสนาอื่นๆ ซึ่งเป็นรากฐานทางสังคมวัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ ในดินแดนที่ประกอบกันขึ้นเป็นรัฐชาติไทยสมัยใหม่ สมาชิกกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ ที่อาศัยอยู่ในอาณาบริเวณประเทศไทยมากกว่าร้อยละ 90 นับถือพุทธศาสนานิกายเถรวาทเช่นเดียวกับเพื่อนบ้านในศรีลังกา พม่า ลาว กัมพูชาและบางส่วนของเวียดนาม (Keyes 1987a, 1987b: 416-421) นักมานุษยวิทยาที่ศึกษาพุทธศาสนาในประเทศไทยเรียกระบบการผสมผสานเอกลักษณ์สากลนิยมในหลักธรรมคำสั่งสอนของพระพุทธเจ้ากับพิธีกรรมบูชาวิญญาณบรรพบุรุษและลักษณะท้องถิ่นนิยมของลัทธิศาสนาหรือความเชื่อต่างๆ เช่น พราหมณ์หรือฮินดู ขวัญ ผี เจ้าที่ เทวดา ฯลฯ ว่าเป็น “พุทธศาสนาแบบผสมผสาน” (syncretic Buddhism) หรือ “พุทธศาสนาแบบชาวบ้านหรือแบบสมัยนิยม” (popular Buddhism) (Anuman Rajadon 1986; Terwiel 1976, 1979; Kirsch 1967, 1977)² ตัวอาจารย์ค้ายส์เองก็เคยกล่าวในข้อเขียนชิ้นหนึ่งว่า “สนใจพุทธศาสนาแบบชาวบ้านมากกว่าพุทธศาสนาที่ปรากฏในคัมภีร์หรือคำสอนต่างๆ” (Keyes 1973: 95) และให้ความสำคัญกับ “การเปลี่ยนแปลงของโลกและสังคมชาวพุทธที่เกิดจากพลังเบียดกระแทกของความทันสมัย แล้วก่อให้เกิดพุทธศาสนาแบบสมัยใหม่ (modernist Buddhism) ซึ่งสามารถพิจารณาได้จากลัทธิชาตินิยมเชิงพุทธ (Buddhist nationalism) และขบวนการหรือลัทธิพุทธศาสนาที่เน้นหลักธรรมคำสอนที่ปรากฏในคัมภีร์ (Buddhist fundamentalism)” (Keyes 2007: 147)

นอกจากนี้ อาจารย์คายนัสยังใช้คำว่า “พุทธศาสนาไทย” ในฐานะที่เป็นสถาบันทางสังคมและวิถีวัฒนธรรมที่มีลักษณะท้องถิ่นนิยมทางศาสนา ซึ่งแตกต่างกันในรายละเอียดปลีกย่อยออกไปตามกลุ่มชาติพันธุ์หรือวัฒนธรรมในท้องถิ่นต่างๆ ของประเทศไทย เช่น พุทธศาสนาของชาวสยามในภาคกลาง พุทธศาสนาแบบคนยวนหรือคนเมืองในภาคเหนือ พุทธศาสนาแบบไทยใหญ่ พุทธศาสนาแบบมอญ หรือพุทธศาสนาแบบไทย-ลาวในภาคอีสานและประเทศลาว² อาจารย์คายนัสได้แยกแยะให้เห็นลักษณะท้องถิ่นนิยมของพุทธศาสนาในภูมิภาคต่างๆ ของประเทศไทย ทั้งยังชี้ให้เห็นด้วยว่า “พุทธศาสนานิกายเถรวาทเป็นอารยธรรมอย่างหนึ่งที่ชนชาติไต-ไทรับมาจากอินเดียผ่านมอญและเขมร ซึ่งเคยรุ่งเรืองมาก่อนในดินแดนสุวรรณภูมิ บรรพบุรุษของกลุ่มคนไต-ไทเมื่อแรกอพยพเข้าตั้งถิ่นฐานมีสภาพเหมือนกับพวกอนารยชน พวกเขาจึงรับเอาพุทธศาสนานิกายเถรวาทในฐานะอุดมการณ์หลักในการสถาปนาอำนาจทางการเมืองของตนขึ้นมาภายหลัง” (Keyes 1977a: 78-82)

ลักษณะสำคัญของแนวการศึกษาพุทธไทยจากมิติ มานุษยวิทยาของอาจารย์คายนัส

สำหรับอาจารย์คายนัส พุทธศาสนาเป็นหัวใจของระบบสังคมวัฒนธรรมไทยและประเทศต่างๆ ในบริเวณคาบสมุทรเอเชียอาคเนย์ ขณะเดียวกัน พุทธศาสนายังเป็นตัวแบบและรูปธรรมที่ชัดเจนที่สุดในการศึกษา “ปัญหาว่าด้วยความหมาย [เกี่ยวกับชีวิตและการดำรงอยู่ของมนุษย์]” (problems of meaning) ของผู้คนและสังคมในภูมิภาคนี้ทั้งในอดีตและปัจจุบัน การศึกษาพุทธศาสนาจากมุมมองมานุษยวิทยาสำนักการตีความหมายของอาจารย์คายนัสน่าจะประกอบด้วยลักษณะสำคัญดังต่อไปนี้

ประการแรก อาจารย์คายนัสเห็นด้วยกับเพื่อนนักวิชาการร่วมสมัยของท่านว่า พุทธศาสนาเป็นหนึ่งในเสาหลักที่สำคัญของอุดมการณ์สร้างชาติควบคู่กับสถาบันกษัตริย์ ทั้งพุทธศาสนาและกษัตริย์ต่างก็มีบทบาทเกื้อหนุนซึ่งกันและกันในการเปลี่ยนผ่านของรัฐชาติไทยจาก “พุทธอาณาจักรเป็นรัฐชาติสมัยใหม่” ดังที่ปรากฏ

ในซีอรองของหนังสือเล่มสำคัญของท่าน *Thailand: Buddhist Kingdom as Modern Nation-State* (Keyes 1987a) ข้อเสนอข้างต้นของอาจารย์คายส์ย่อมสอดคล้องกับข้อเสนอที่ปรากฏในงานร่วมสมัยเกี่ยวกับพุทธศาสนาไทยขึ้นสำคัญ เช่น อิชิอิ (Ishii 1986); แจ็คสัน (Jackson 1989); สแวงเวอริ (Swearer 1981, 1995); แทมบายห์ (Tambiah 1970; 1976) ในกรณีนี้ อิชิอิ (Ishii 1986: 122) ได้ตั้งข้อสังเกตเกี่ยวกับความสัมพันธ์ที่พึ่งพาอาศัยกันอย่างใกล้ชิดระหว่าง “วัด” กับ “วัง” ว่า “กษัตริย์กับพุทธศาสนาเป็นสัญลักษณ์สำคัญ 2 อย่างในการสร้างชาติให้เป็นปึกแผ่น ทั้งสองสถาบันต่างเกี่ยวข้องสัมพันธ์กันอย่างใกล้ชิด กล่าวคือ กษัตริย์เป็นองค์ศาสนูปถัมภกแก่พุทธศาสนาและใช้คำสั่งสอนและพิธีกรรมในการสร้างความชอบธรรมสำหรับอำนาจการปกครองของตนเอง ส่วนพุทธศาสนาก็ต้องพึ่งพาอาศัยการปกป้องคุ้มครองหรือการทำนุบำรุงจากทรัพยากรและอำนาจรัฐหรือกษัตริย์ ความซับซ้อนเชิงสัญลักษณ์ของทั้งสองสถาบันนี้อาจเป็นตัวแทนที่ปลุกเร้าสำนึกและพันธะผูกพันกับสิ่งตกทอดผูกพันจากอดีตที่ทรงพลังมากที่สุดสำหรับคนไทย”

ข้อเขียนของแทมบายห์ (1976, 1978) ก็เป็นผลงานหลักที่นำเสนอความสัมพันธ์พิเศษระหว่างพุทธศาสนากับสถาบันกษัตริย์ ซึ่งท่านเชื่อว่าสามารถย้อนกลับไปดูตัวอย่างความสัมพันธ์ระหว่าง “นักบวช” กับ “นักรบ” ในประวัติศาสตร์พุทธศาสนาในสมัยพระเจ้าอโศกมหาราช ผู้เป็นต้นแบบความสัมพันธ์พิเศษดังกล่าวมาตั้งแต่สมัยโบราณ แทมบายห์ เรียกรูปแบบการเมืองดังกล่าวว่า “การเมืองแบบพุทธ” (Buddhist polity) ซึ่งเป็นรูปแบบและโครงสร้างการเมืองดั้งเดิมของบรรดาพุทธอาณาจักรในเอเชียอาคเนย์โดยเฉพาะในประเทศไทย (Tambiah 1978: 112) แม้ว่าอาจารย์คายส์จะมีความเห็นแย้งกับ แทมบายห์อย่างชัดเจนในแง่ของการใช้แนวคิดทฤษฎีและแนวการศึกษาพุทธศาสนา เพราะท่านเน้นโครงสร้างความคิดแต่ละยุคพัฒนาการประวัติศาสตร์และเศรษฐกิจการเมือง (Keyes 1978a) แต่งานของอาจารย์คายส์ส่วนใหญ่ก็พิจารณาบทบาทของพุทธศาสนาใกล้เคียงกับนักวิชาการร่วมสมัยของท่านในแง่ที่ว่า พุทธศาสนาเป็นระบบอุดมการณ์ความเชื่อที่หล่อหลอมความเป็นปึกแผ่นของรัฐ เป็นพลังหลักในการสร้างความชอบธรรมให้กับรูปแบบพุทธอาณาจักรในอดีตและรัฐชาติสมัยใหม่ทั้งในกรณีของประเทศไทยและเพื่อนบ้าน เช่น พม่า ลาว กัมพูชา และศรีลังกา ในประเทศเหล่านี้ “พุทธศาสนา

ล้วนแต่ถูกนำมาใช้เป็นฐานในการสร้างความชอบธรรมให้กับอำนาจทางการเมือง นอกจากนี้ ในช่วงสถานการณ์วิกฤติที่มักจะมีปรากฏการณ์ผู้พิเศษ ซึ่งอ้างว่ามีบุญบารมีในพุทธศาสนา เกิดขึ้นเพื่อกอบกู้ทุกข์เข็ญให้เพื่อนมนุษย์” (Keyes 1978b: 147-148)

ประการที่สอง อาจารย์คายนส์พิจารณาพุทธศาสนาในฐานะที่เป็นรากฐานของระบบโลกทัศน์ (Keyes 1977a: 114) หรือระบบอุดมการณ์ความคิดที่สำคัญที่สุดในการจัดระเบียบสังคม ในแง่นี้ อาจารย์คายนส์ปฏิเสธมุมมองแบบมาร์กซิสต์และเศรษฐศาสตร์การเมืองอย่างเห็นได้ชัด เพราะท่านให้ความสำคัญกับนามธรรมความคิดหรือโลกทัศน์ทางศาสนาว่ามีบทบาทสำคัญในการขับเคลื่อนการเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจการเมืองไม่แพ้พลังการผลิตหรือความสัมพันธ์ทางสังคมที่เกี่ยวข้องกับการผลิต อาจารย์คายนส์ไม่ใช่ นักวิชาการด้านไทยศึกษาท่านแรกที่สนใจเรื่องอิทธิพลโลกทัศน์เชิงพุทธในสังคมไทย แฮ็งคส์ (Hanks 1962) นำเสนอไว้ในบทความที่ทรงอิทธิพลของท่านว่า การพิจารณาระเบียบโครงสร้างสังคมต้องเริ่มจากการศึกษาโลกทัศน์ของคนไทยซึ่งมีรากฐานสำคัญอยู่ที่พุทธศาสนา (Buddhist worldview) โลกทัศน์ดังกล่าวนี้แท้ที่จริงก็คือ ระเบียบของจักรวาล (cosmic hierarchy) ที่จัดลำดับความสูงต่ำทางสังคมหรือตำแหน่งหน้าที่ของผู้คนในสังคมตามวิบากกรรมของแต่ละคน ท่านเชื่อว่าคนเราแตกต่างกันด้วยฐานะทางเศรษฐกิจ สังคมหรือการเมืองมากน้อยเพียงใดขึ้นอยู่กับผลกรรมที่อยู่ในบุญ (กุศลกรรม) หรือบาป (อกุศลกรรม) ซึ่งแต่ละคนได้สั่งสมมาทั้งในชาติภพที่แล้วและชาติภพปัจจุบัน แฮ็งคส์นำเสนอว่า คนไทยไม่ได้ถูกกำหนดให้ตรึงแน่นหรือผูกติดอยู่กับตำแหน่งหรือสถานภาพทางสังคมใดๆ อย่างตายตัว เพราะว่าทุกคนต่างก็เชื่อในเรื่อง “บุญทำ-กรรมแต่ง” ทุกคนเชื่อว่าสถานภาพทางสังคมของตนเองขึ้นอยู่กับบุญกรรมที่แต่ละคนทำเอาไว้

อาจารย์คายนส์เห็นด้วยกับแฮ็งคส์ในแง่ของการให้ความสำคัญกับโลกทัศน์เชิงพุทธในการอธิบายโครงสร้างและการเปลี่ยนแปลงในสังคมไทย แต่ท่านก็ชี้ให้เห็นข้อด้อยของแฮ็งคส์ในการที่จะสร้างแนวการศึกษาวิเคราะห์สังคมไทยแบบที่เน้นภาพรวม 3 ประการ คือ (1) แฮ็งคส์ไม่ได้ให้ความสนใจกับระบบเศรษฐกิจการเมืองของประเทศ ซึ่งได้เปลี่ยนแปลงไปอย่างมโหฬารหลังยุคกึ่งพุทธกาลเป็นต้นมา (2) แฮ็งคส์ไม่ได้ให้ความสนใจกับบริบทและพัฒนาการทางประวัติศาสตร์ และ (3) แฮ็งคส์

เข้าใจไม่ถูกต้องเกี่ยวกับทฤษฎีเรื่องบุญกรรมในทัศนะของพุทธศาสนิกายเถรวาท (Keyes 1978a: 18) อาจารย์คายส์ชี้ให้เห็นว่า มโนทัศน์เรื่องบุญกรรมในพุทธศาสนา จะต้องพิจารณาว่า มนุษย์แต่ละคนมีอิสระในการเลือกหรือตัดสินใจว่าจะกระทำการดี (บุญ) หรือกรรมชั่ว (บาป) การพิจารณาเรื่องกรรมต้องพิจารณาที่เจตนาของผู้กระทำด้วย (อ้างแล้ว, หน้า 23) ซึ่งก็ตรงกับสำนวนพุทธศาสนาไทยที่ว่า “กรรมเป็นเครื่องส่อเจตนา” นอกจากนี้ ความคิดเรื่องบุญกรรมในบริบทของสังคมไทยมักจะมีข้อยกเว้นเสมอสำหรับกรณี “ผู้มีบุญบารมี” หรือ “ผู้วิเศษ” ซึ่งมีบุญบารมีมาตั้งแต่ชาติปางก่อนหรือสามารถสั่งสมบารมีจนแก่กล้าได้ในชาติภพปัจจุบัน ผู้มีบุญมักจะมีต้นทุนของกุศลกรรมมากกว่าคณธรรมดาสามัญ ผู้มีบุญในบริบทของวัฒนธรรมไทย ได้แก่ กษัตริย์ พระภิกษุสงฆ์ ผู้นำทางการเมืองผู้มีบุคลิกพิเศษ หรือผู้วิเศษในกรณีความเชื่อพระศรีอารีย์ (Keyes 1977b)

อาจารย์คายส์นำเสนอว่า การพิจารณาโลกทัศน์พุทธศาสนาของคนไทยอย่างมีประสิทธิภาพนั้น จะต้องพิจารณาโลกทัศน์ในฐานะที่เป็น “ตัวบททางวัฒนธรรม” ซึ่งเป็นผลผลิตของวัฒนธรรมสามารถสื่อ แสดงออก หรือทำความเข้าใจได้ในรูปของถ้อยคำ ท่าทาง พิธีกรรม งานศิลปะ บทสวดมนต์ นิทานเรื่องเล่า ฯลฯ (Keyes 1983a: 855) ที่สำคัญ โลกทัศน์เป็นตัวแบบเชิงจิตสำนึก ซึ่งคนไทยได้รับการปลูกฝังและเรียนรู้จนกลายเป็นส่วนสำคัญของแบบแผนวิถีคิดและวิถีชีวิต อาจารย์คายส์เชื่อว่า โลกทัศน์เกิดจากการเสกสรรคั้งแต่ของวัฒนธรรม ตรงนี้ท่านอ้างอิงคำอธิบายของพอล ริคัวร์ (Paul Ricoeur) ที่ว่า “กระบวนการทำงานของวัฒนธรรมคือกระบวนการที่ให้ความหมายแก่การกระทำหรือพฤติกรรมทางสังคม เช่น การชิมชับริสแห่งธรรมะจากบทเทศนาของพระสงฆ์ในบริบทของพิธีกรรม การได้เพียงแสดงความคิดเห็นในเวทีสาธารณะ หรือแม้กระทั่งการอ่านหนังสือหรือเรียนรู้ทักษะวิชาชีพต่างๆ กระบวนการทางวัฒนธรรมที่ว่านี้ได้สร้างความหมาย(เชิงประสบการณ์) ให้แก่ผู้คน ความหมายที่ว่านี้ย่อมมีแบบแผนลักษณะเดียวกันและคงที่เหมือนกันไม่ว่าจะปรากฏในสถานที่หรือเวลาใด” (อ้างอิงใน Keyes 1983a: 855)

ในทัศนะของอาจารย์คายส์ หัวใจหลักในการศึกษาโลกทัศน์เชิงพุทธนั้นอยู่ที่ การพิจารณาโลกทัศน์ดังกล่าว “ใน” หรือ “ภายใต้” บริบทของประวัติศาสตร์และเงื่อนไขของพัฒนาการทางเศรษฐกิจการเมืองของประเทศไทย บทความขึ้นสำคัญ

ของ เรย์โนลด์ (Reynolds 1976) และ เคิร์ช (Kirsch 1977, 1978) เป็นตัวอย่างสำคัญที่แสดงให้เห็นถึงการก่อตัวและการปรับเปลี่ยนโลกทัศน์เชิงพุทธในสังคมสยาม โดยเฉพาะการเปลี่ยนผ่านจากโลกทัศน์แบบไตรภูมิมาสู่โลกทัศน์สมัยใหม่เมื่อสยามต้องติดต่อกับประเทศตะวันตกมากขึ้นและเปลี่ยนแปลงในสู่ภาวะความทันสมัยมากขึ้น เรย์โนลด์ (Reynolds 1976) เรียกโลกทัศน์เชิงพุทธซึ่งปรากฏในวรรณคดีอิงพุทธศาสนาและข้อเขียนชิ้นสำคัญที่ผลิตโดยชนชั้นนำของสยาม เช่น ไตรภูมิพระร่วง ว่า “ข้อเขียนสะท้อนจักรวาลวิทยาในทัศนะของพุทธศาสนา” (Buddhist cosmography) นักเรียนมานุษยวิทยาจะเข้าใจหรือเข้าถึงบทบาทสำคัญของโลกทัศน์เชิงพุทธดังกล่าวได้ก็ต้องอาศัยศาสตร์และศิลป์ของการอ่านและตีความตัวบทเป็นสำคัญ⁶

ประการที่สาม โลกทัศน์เชิงพุทธมีบทบาทสำคัญในการหล่อหลอมพฤติกรรมทางเศรษฐกิจการเมือง รวมทั้งปฏิบัติต่อบริการต่อกระบวนการเปลี่ยนแปลงไปสู่ภาวะความทันสมัย อาจารย์คาสป์ประยุกต์ใช้โลกทัศน์เชิงพุทธเพื่ออธิบายการพัฒนาเศรษฐกิจ การพัฒนา และการเปลี่ยนแปลงไปสู่ภาวะความทันสมัยด้านต่างๆ ของสังคมไทยและสังคมอื่นในอุษาคเนย์อย่างเข้มข้น อาจกล่าวได้ว่า ความพยายามดังกล่าวของท่านเป็นการขยายความหรือสานต่อ “ข้อเสนอทางทฤษฎีของเวเบอร์” (Weber's thesis) ที่ได้รับการวิพากษ์วิจารณ์อย่างกว้างขวางในวงวิชาการสังคมวิทยา ศาสนาระดับนานาชาติ ข้อเสนอของเวเบอร์ชี้ให้เห็นว่า การสะสมทุนเพื่อนำไปสู่การพัฒนาทางเศรษฐกิจนั้นไม่ได้มีเงื่อนไขจากระบบนิเวศน์ สภาพแวดล้อมหรือปัจจัยทางเศรษฐกิจการเมืองเพียงอย่างเดียว หากแรงจูงใจหรือความคิดอุดมการณ์ทางศาสนาโดยเฉพาะสิ่งที่เวเบอร์เรียกว่า “จริยธรรมแบบโปรเตสแตนท์” (Protestant ethic) ก็มีส่วนกระตุ้นผลักดันให้คนมีแรงจูงใจในการทำงานหรือลงทุนแสวงหาผลกำไรและความมั่งคั่งทางเศรษฐกิจด้วย อาจารย์คาสป์ไม่ได้ลงมือพิสูจน์ข้อเสนอของเวเบอร์โดยตรงเหมือนกับกรณีของ สไปโร (Spiro 1982) ที่ศึกษาในพุทธศาสนาในพม่า แต่ท่านก็ได้ศึกษาประเด็นดังกล่าวผ่านการถกเถียงเรื่อง “เศรษฐกิจศีลธรรม” (moral economy) ในบริบทของสังคมชาวนาในอุษาคเนย์ อาจารย์คาสป์นำเสนอแนวคิดเรื่องเศรษฐกิจศีลธรรมเพื่อตอบโต้กับนักทฤษฎีในสายเศรษฐศาสตร์การเมืองและรัฐศาสตร์ เช่น พ็อพกินส์ (Popkins 1979) ซึ่งมองข้ามความสำคัญของจริยธรรมหรือศีลธรรมทางศาสนาในการเปลี่ยนแปลงทางเศรษฐกิจการเมือง แต่กลับไปเน้น

เรื่องความเป็นสากลนิยมของทฤษฎีตัวเลือก ธรรมชาติของมนุษย์ที่ให้ความสำคัญกับผลประโยชน์ส่วนตัว และการตัดสินใจอย่างเป็นเหตุเป็นผล บทความหลักของอาจารย์คายส์หลายชิ้น (Keyes 1976, 1983a, 1990) ได้ชี้ให้เห็นว่า พฤติกรรมทางเศรษฐกิจของชาวนาสามารถทำความเข้าใจได้โดยการพิจารณาสิ่งที่ท่านเรียกว่า “ศีลธรรมเชิงปฏิบัติ” (practical morality) ซึ่งเป็นระบบคุณค่าทางศาสนาและวัฒนธรรมที่มีบทบาทในชีวิตประจำวัน ท่านเห็นด้วยกับเกย์รช ในประเด็นที่ว่า มติคุณค่าทางศีลธรรมและจริยธรรมไม่อาจทำความเข้าใจได้ด้วยการอ้างอิงข้อสรุปทั่วไปเกี่ยวกับธรรมชาติของมนุษย์ เช่น ความเห็นแก่ตัว การมุ่งแสวงหาผลกำไรทางเศรษฐกิจเป็นหลัก ท่านนำเสนอว่า ในการตอบคำถามที่ว่า “ทำไมผู้คนจึงตัดสินใจทำอะไรอย่างที่เขาทำอยู่นั้น มีความจำเป็นที่จะต้องตีความหมาย [พฤติกรรมของพวกเขา] โดยเชื่อมโยงกับแหล่งอ้างอิงทางวัฒนธรรมของพวกเขา” (Keyes 1990a: 274-275) แหล่งอ้างอิงดังกล่าวในวัฒนธรรมไทยก็คือ จริยธรรม ศีลธรรมหรือในพุทธศาสนา เช่น บุญกรรม ความเป็นอนิจจังของสรรพสิ่ง หรือมรรคาสู่ความหลุดพ้น ชาวบ้านได้เรียนรู้ระบบจริยธรรมเหล่านี้ผ่าน “ตัวบท” (text) หรือ “สารัตถะทางวัฒนธรรม” (cultural message) (Keyes 1991: 90) แหล่งอ้างอิงเหล่านี้ย่อมเป็นกุญแจดอกสำคัญในการไขรหัสความหมายของพฤติกรรมชุดต่างๆ ที่เกี่ยวข้องกับเศรษฐกิจ การเมือง และสังคมของพวกเขา อาจารย์คายส์ได้สรุปข้อเสนอของท่านเกี่ยวกับเศรษฐกิจศีลธรรมของชาวนาว่า “การที่ชาวบ้านที่นับถือพุทธศาสนาในภาคอีสานของประเทศไทยมีชุดจริยธรรมทางเศรษฐกิจที่โดดเด่นเป็นของตัวเอง รวมทั้งมีระบบเศรษฐกิจศีลธรรมเฉพาะตัวนั้น ไม่ได้เป็นเพราะว่าพวกเขาเป็นชาวนา แต่เป็นเพราะว่าพวกเขาเป็นชาวพุทธผู้ซึ่งเป็นชาวนาด้วย” (Keyes 1983a: 865)

ประการสุดท้าย อาจารย์คายส์ให้ความสนใจพุทธศาสนาแบบชาวบ้านอันตลาด หรือพุทธศาสนาแบบสมัยนิยม ฮายาชิ (Hayashi 2003) เรียกพุทธศาสนาดังกล่าวว่า “พุทธศาสนาเชิงปฏิบัติการ” (practical Buddhism) พุทธศาสนาแบบนี้ย่อมแตกต่างจากพุทธศาสนาที่ศึกษาผ่านคัมภีร์พระไตรปิฎกหรือพุทธศาสนาที่เน้นการจัดองค์กรอย่างเป็นทางการ อาจารย์คายส์อธิบายความสนใจของท่านว่า “ผมสนใจว่า สมาชิกของสังคมไทยโดยเฉพาะสังคมชนบทประยุกต์ใช้ความคิด [ระบบศีลธรรมหรือจริยธรรม] ที่มีฐานที่มาจากพุทธศาสนาอย่างไร มากกว่าที่จะเน้นเรื่องหลัก

ธรรมคำสั่งสอนซึ่งผมอาจจะค้นหาได้หากผมศึกษาพระสูตรคัมภีร์ หรือวรรณกรรมต่างๆ ในพุทธศาสนานิกายเถรวาท” (Keyes 1973: 95) ท่านเชื่อว่าหัวใจสำคัญของการศึกษาพุทธศาสนาตามแนวข้างต้นก็คือ ทฤษฎีเรื่อง “กรรม” (karmic theory) ซึ่งประกอบกันขึ้นเป็น “ระบบศาสนาที่ให้ความหมายสำหรับชีวิตประจำวันของบรรดาชาวพุทธทั้งหลาย” (เรื่องเดียวกัน, หน้าเดียวกัน, Keyes 1983b, 1983c) เป็นที่น่าสนใจว่า อาจารย์คายนส์สนใจเรื่องพุทธศาสนาแบบชาวบ้าน แต่ความสนใจดังกล่าวของท่านแบ่งออกเป็นหมวดหมู่ตามหัวข้อหรือแก่นสำคัญมากกว่าที่จะศึกษาแบบเหมารวมทั้งระบบ เช่น การเปลี่ยนแปลงความเชื่อและพิธีกรรมศาสนากับภาวะความทันสมัย (Keyes 1975) ความเชื่อพระศรีอารีย์ (Keyes 1977b) และวัฒนธรรมเพศสภาพเชิงพุทธ (Keyes 1984, 1986) ผมคิดว่า อาจเป็นไปได้ที่อาจารย์คายนส์ท่านรู้ตัวดีว่าท่านปฏิเสธแนวการศึกษาที่ท่านเรียกว่า “การตีความหมายเชิงองค์รวม” (a totalistic interpretation) (Keyes 1978a: 18) ดังที่ท่านวิพากษ์วิจารณ์งานเขียนของแทมบายห์ว่า “เป็นแนวการศึกษาที่ลดทอนความเป็นจริงและไม่มีพลังเพียงพอในการอธิบายกระบวนการเปลี่ยนแปลง” (อ้างแล้ว, หน้า 70)

ข้อเขียนเกี่ยวกับพุทธศาสนาของอาจารย์คายนส์ไม่ได้ให้ความสนใจโดยตรงต่อปัญหาที่ว่า ระบบศาสนาของไทยประกอบด้วยหน่วยหรือระบบย่อยอะไรบ้าง และแต่ละระบบมีความสัมพันธ์เกี่ยวข้องกันอย่างไร นักมานุษยวิทยาร่วมสมัยของท่านหลายคนได้ศึกษาความสลับซับซ้อนของระบบศาสนาและความเชื่อแบบสมัยนิยมในสังคมไทย เช่น แทมบายห์ (Tambiah 1970) เคิร์ช (Kirsch 1967, 1977) เทอร์วิล (Terwiel 1976, 1979) และพระยาอนุমানราชธน (Anuman Rajadhon, Phya 1986) นักวิชาการเหล่านี้ได้ชี้ให้เห็นถึงความสลับซับซ้อนของความเชื่อพุทธ ผีและพวหมนต์ในระบบศาสนาของประเทศไทย รวมทั้งแยกแยะให้เห็นด้วยว่าภายใต้ระบบความเชื่อที่มองดูผิวเผินน่าจะเป็นเนื้อเดียวกันและทำงานสอดคล้องกันเป็นอย่างดีนั้น สามารถสืบสาวแยกย่อยลงไปถึงแหล่งที่มา องค์ประกอบย่อยๆ และการทำงานของความเชื่อและพิธีกรรมที่ซับซ้อนร่วมกับพุทธศาสนานิกายเถรวาท ซึ่งถือว่าเป็นแกนกลางของกระบวนการที่ เคิร์ช (Kirsch 1977: 263) เรียกว่า “การเปลี่ยนแปลงทำให้กลายเป็นพุทธ” (Buddha-ization) กระบวนการดังกล่าวนำไปสู่การ “ยกระดับ” (upgrading) หลอมรวมเอาศาสนาและความเชื่อต่างๆ เข้าด้วย

กันโดยมีพุทธศาสนาเป็นศูนย์กลาง ทั้งนี้เพราะ “จักรวาลวิทยาแบบพุทธกว้างขวางครอบคลุมความเชื่อดั้งเดิมของคนไทยไว้เกือบทั้งหมด” (เรื่องเดียวกัน, หน้าเดียวกัน) พุทธไทยจึงเป็นพุทธแบบผสมผสาน อันเป็นลักษณะร่วมทางศาสนาและความเชื่อของสังคมไทยและสังคมอื่นๆ ในดินแดนอุษาคเนย์

แม้อาจารย์คายส์ไม่ได้ศึกษาประเด็นเรื่องความซับซ้อนหรือการผสมผสานของระบบศาสนาในประเทศไทยโดยตรง แต่ดูเหมือนว่าท่านยอมรับประเด็นนำเสนอเกี่ยวกับพุทธศาสนาแบบผสมผสาน ซึ่งสอดคล้องกับข้อเท็จจริงที่ท่านได้เรียนรู้จากการศึกษาภาคสนาม ในบทความชิ้นหนึ่ง ท่านย้อนอดีตด้วยการรำลึกถึงเมื่อครั้งเขียนจดหมายตอบโต้และแลกเปลี่ยนความเห็นทางวิชาการกับอาจารย์เคิร์ชในปี พ.ศ. 2506 ว่าทั้งสองเห็นพ้องต้องกันว่าระบบความเชื่อทางศาสนาในชนบทอีสานและที่อื่นๆ ในประเทศไทยประกอบด้วยพุทธ พราหมณ์ และผี แต่ละองค์ประกอบย่อยจะมีเป้าหมายปลายทาง การจัดองค์กร ความเชื่อและพิธีกรรม และผู้เชี่ยวชาญเฉพาะเป็นของตัวเอง เช่น พุทธเน้นโลกหน้ามีวัดและพระสงฆ์เป็นศูนย์กลาง ผีเน้นโลกนี้มีการจัดองค์กรในลักษณะลัทธิพิธีภายใต้การนำของหมอผี หมอไสยเวทย์ และร่างทรง ทั้งสององค์ประกอบมีพราหมณ์หรือฮินดูแบบพื้นบ้านคอยเชื่อมอยู่ตรงกลาง (Keyes 2000: 15) นอกจากนี้ อาจารย์คายส์ยังชี้ให้เห็นว่า นักมานุษยวิทยาตะวันตกรุ่นแรกๆ ไม่เข้าใจว่าพุทธ ผี พราหมณ์อยู่รวมกันเป็นระบบศาสนาเดียวกันได้อย่างไร หลักระบบคำสั่งสอนของพระพุทธเจ้าจะไปต่อยุ่กันกับประเพณีการเลี้ยงผี เช่นไหว้ดวงวิญญาณได้อย่างไร ท่านย้ำเสมอว่า เราจะเข้าใจระบบศาสนาในดินแดนอุษาคเนย์ได้ก็ต้องพิจารณากระบวนการผสมผสานและปรับรับเอาอารยธรรมอื่นเดียวให้เป็นอันหนึ่งอันเดียวกันกับความเชื่อท้องถิ่น รวมทั้งความสามารถของผู้คนในการปรับตัว หลอมรวมความเชื่อและพิธีกรรมทางศาสนาจากต่างที่มาให้เป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน หรือเลียงภาวะตั้งเครียดให้ได้มากที่สุด (Keyes 1977a: 114-115)

กล่าวโดยสรุปแล้ว จะเห็นได้ว่า พุทธศาสนามีสถานภาพพิเศษเสมอในองค์ความรู้ทางวิชาการของอาจารย์คายส์ พุทธศาสนามีมิติหลายอย่างที่ทับซ้อนกันอยู่ในฐานะแกนกลางของระบบอุดมการณ์และระบบสังคมวัฒนธรรมที่ได้รับการสืบทอดมายาวนาน พุทธศาสนาจึงเป็นได้ทั้งสิ่งที่ตกทอดถูกพันจากอดีตและตัวบททางวัฒนธรรมที่หล่อหลอมโลกทัศน์ของผู้คนและสังคมในเอเชียอาคเนย์ภายใต้

กระบวนการสร้างชาติและกระบวนการเปลี่ยนแปลงไปสู่ภาวะความทันสมัย ขณะเดียวกัน พุทธศาสนาก็ต้องตกเป็นตัวรองรับสภาพวิกฤติการณ์และผลกระทบต่างๆ ที่เป็นผลพวงจากกระบวนการเปลี่ยนแปลงดังกล่าว ผมจะขยายความประเด็นเหล่านี้ โดยการพิจารณาจากงานเขียนเกี่ยวกับพุทธศาสนาซึ่งสำคัญ củaจารย์คายนส์ในตอนต่อไป

ก่อนยุคพุทธศาสนาแบบสมัยใหม่: อดีตร่วมของสังคมเอเชียอาคเนย์ยุคก่อนทันสมัย

พุทธศาสนานิกายเถรวาทเป็นตัวอย่างสำคัญที่อาจารย์คายนส์ใช้สนับสนุนความคิดเรื่อง “สิ่งตกทอดผูกพันจากอดีต” ซึ่งท่านได้พัฒนาต่อจากงานเขียนของเกียร์ตซ์ (Geertz 1963) อดีตร่วมที่ชนชาติต่างๆ ในดินแดนเอเชียอาคเนย์มีความหลากหลายและเก่าแก่กว่าการรับอิทธิพลพุทธศาสนานิกายเถรวาทจากอินเดียในราวต้นคริสต์ศตวรรษหรือประมาณ 2,000 ปีที่ผ่านมา แต่ความเจริญรุ่งเรืองของอาณาจักรที่รับเอาอารยธรรมอินเดียและจีนได้พลิกเปลี่ยนโฉมหน้าของดินแดนในภูมิภาคนี้ไปอย่างมโหฬาร พลิกเปลี่ยนจากสังคมชนเผ่าดั้งเดิมมาเป็นอาณาจักรที่มีฐานรากทางเศรษฐกิจอยู่ที่การทำนาข้าวในที่ลุ่ม การค้าขายแลกเปลี่ยน และการปรับ/รับอารยธรรมแบบอินเดีย (Indianized civilization) โดยเฉพาะความเชื่อและลัทธิพิธีแบบพราหมณ์และพุทธศาสนา (Keyes 1977a, บทที่ 2) อาจารย์คายนส์ชี้ให้เห็นว่าอารยธรรมทั้งแบบอินเดียและจีนมีพลังยกระดับคำอธิบายระเบียบโลกและจักรวาลและสร้างโลกทัศน์ใหม่ที่เน้นการผสมผสานกันอย่างลงตัวของระหว่างอารยธรรมที่มาจากภายนอก เช่น ฮินดูและพุทธศาสนากับประเพณีดั้งเดิมของชนพื้นเมือง (อ้างแล้ว, หน้า 68)

พุทธศาสนาเป็นสิ่งตกทอดผูกพันมาจากอดีต แต่อดีตที่อาจารย์คายนส์ให้ความสำคัญนั้น เป็นอดีตที่เกิดขึ้นในยุคประวัติศาสตร์สมัยใหม่ ไม่ได้เก่าแก่ดั้งเดิมถึงขนาดยุคก่อนประวัติศาสตร์ที่ยังไม่มีบันทึกเป็นลายลักษณ์อักษร ไม่ได้ย้อนกลับไปไกลถึงสมัยสุโขทัยหรืออยุธยา จริงๆ แล้ว อาจารย์คายนส์ไม่ได้ศึกษาประวัติศาสตร์พุทธ

ศาสนาจากหลักฐานขั้นต้นอย่างละเอียดเหมือนนักประวัติศาสตร์อาชีพ แต่เน้นความสำคัญของพุทธศาสนาในฐานะที่เป็นระบบอุดมการณ์ความเชื่อที่เป็นส่วนสำคัญในฐานะหนึ่งในสองของ “กงล้อธรรมจักร” (Two Wheels of the Dhamma) ที่ขับเคลื่อนระบบเศรษฐกิจการเมืองของสังคมชนชาติต่างๆ ในดินแดนเอเชียอาคเนย์ร่วมกับสถาบันกษัตริย์ (Keyes 2007: 150; Tambiah 1978) พุทธศาสนาที่อาจารย์คายส์ให้ความสนใจอย่างจริงจังจึงเป็นบทบาทของสถาบันพุทธศาสนาในการสร้างความชอบธรรมให้กับอำนาจการปกครองของกษัตริย์และบทบาทสำคัญให้การให้ความหมายแก่การดำรงอยู่ของชีวิตและสังคมวัฒนธรรมในดินแดนดังกล่าว (Keyes 1977a)

ยุคสมัยประวัติศาสตร์ที่นักเรียนมานุษยวิทยาอย่างอาจารย์คายส์ให้ความสนใจเป็นพิเศษย่อมเป็นช่วงเวลาแห่งที่กระบวนการเปลี่ยนแปลงไปสู่ภาวะความทันสมัยและกระบวนการสร้างชาติดำเนินไปอย่างเข้มข้น โดยเฉพาะช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 19 เป็นต้นมา ภายใต้ช่วงเวลาหัวเลี้ยวหัวตอดังกล่าว การปฏิรูปพุทธศาสนา เช่น กรณีของสยาม แท้ที่จริงก็คือ การปรับเปลี่ยนและหลอมรวมเอา “สิ่งตกทอดผูกพันจากอดีต” ที่กระจัดกระจาย ไร้ระเบียบ และไม่มีมีการรวมศูนย์อำนาจการจัดการให้กลายเป็นพุทธศาสนจักรแห่งชาติ (national church) หรือพุทธศาสนาแบบสมัยใหม่ ซึ่งทำหน้าที่ด้านอุดมการณ์ความคิดสนับสนุนอำนาจการเมืองของรัฐชาติสมัยใหม่และสนับสนุนลัทธิชาตินิยมเชิงพุทธ เพื่อช่วยเสกสรรปั้นแต่งประชาชนพลเมืองแห่งรัฐขึ้นมาจากคนพื้นบ้านพื้นเมืองหรือสมาชิกกลุ่มชาติพันธุ์ต่างๆ ผู้ซึ่งติดยึดอยู่กับโลกและจินตนาการของอดีตที่เต็มไปด้วยความแตกต่างหลากหลาย (Keyes 1971)

ผมเข้าใจว่า การพิจารณาพุทธศาสนาในฐานะที่เป็นสิ่งตกทอดผูกพันจากอดีตของอาจารย์คายส์มีเป้าหมายสำคัญ 3 ประการ ได้แก่

ประการที่หนึ่ง อาจารย์คายส์พิจารณาพุทธศาสนาในฐานะที่เป็นสิ่งตกทอดผูกพันจากอดีต เพื่อใช้เป็นวิถีทางสำคัญในการทำความเข้าใจพื้นฐานโลกทัศน์ของคนไทยพุทธและคนกลุ่มชาติพันธุ์อื่นที่นับถือพุทธศาสนาในดินแดนเอเชียอาคเนย์ โลกทัศน์ที่สร้างขึ้นมาจาก “ตัวบท” ของพุทธศาสนา เช่น ความเชื่อเรื่องกฎแห่งกรรม บุญบารมี ชาตินี้ชาติหน้า หรือเพศสภาพชายหญิง ย่อมมีความ

สำคัญต่อการทำความเข้าใจพฤติกรรมทางเศรษฐกิจและการเมืองของผู้คนในท่ามกลางกระแสการเปลี่ยนแปลงไปสู่ภาวะความทันสมัยและกระบวนการสร้างรัฐชาติสมัยใหม่ โดยเฉพาะอย่างยิ่งเมื่อตัวบทเหล่านี้ได้รับการผลิตซ้ำและถ่ายทอดความหมายผ่านพิธีกรรมสำคัญที่เกี่ยวข้องกับวงวัฏแห่งชีวิตของมนุษย์ เช่น พิธีบวช และพิธีศพ (Keyes 1983c: 273-274) อาจารย์คายส์เชื่อว่า ตัวบทพุทธศาสนาเป็นฐานรากของโลกทัศน์เชิงพุทธ ช่วยให้ชาวพุทธได้ตระหนัก มองเห็น และเข้าใจปัญหาเกี่ยวกับความหมายและความจริงของชีวิตและการดำรงอยู่ของชีวิต ส่วนพิธีกรรมที่เกี่ยวข้องกับพุทธศาสนาโดยเฉพาะพิธีศพ เป็นสื่อสำคัญพื้นฐานช่วยให้คนเข้าใจ “กฎแห่งการเวียนว่ายตายเกิดในสังสาระ ความตายและความไม่เที่ยงของสังขารเป็นตัวอย่างสำคัญที่สุดของหลักความเป็นอนิจจังและกฎแห่งกรรม トラบเท่าที่มนุษย์ยังตกเป็นทาสของตนหาและอวิชชา トラบนั้นมนุษย์ยอมตกอยู่ในวงวนแห่งการเวียนว่ายตายเกิด ในทัศนะของชาวพุทธแล้ว หนทางเดียวที่มนุษย์จะหลุดพ้นจากบ่วงกรรมข้างต้นก็คือ การยึดเอาพระรัตนตรัยเป็นที่พึ่ง การใช้ชีวิตตามพุทธวิธีที่เรียกว่า มรรค 8 แล้วยึดมั่นในศีลธรรมเพื่อนำไปสู่การละวางตัดขาดจากบ่วงกรรมทางโลกย์เพื่อจะพาดนหลุดพ้นไปสู่นิพพานในบั้นปลาย” (Anusaranasasana-kiarti, Phra Khru, and Keyes 1980: 26) พิธีกรรมที่สะท้อนให้เห็นความหมายของชีวิตและความเป็นอนิจจังของสรรพสิ่งในทัศนะชาวพุทธที่ชัดเจนที่สุดได้แก่ พิธีศพ (Keyes 1975c, 1983c)

อาจารย์คายส์ให้ความสนใจเรื่องกฎแห่งกรรมมากเป็นพิเศษ ท่านเชื่อว่า ทฤษฎีกฎแห่งกรรม (karmic theory) เป็นกุญแจดอกสำคัญในการทำความเข้าใจพฤติกรรมทางเศรษฐกิจ การเมือง และสังคมวัฒนธรรมทั้งมวลของชาวพุทธในดินแดนเอเชียอาคเนย์ สำหรับชาวพุทธแล้ว “กฎแห่งกรรมย่อมเป็นความจริงแท้เสมอ” (Keyes 1977a: 114) อาจารย์คายส์เชื่อว่า ความคิดเชิงพุทธเรื่องกรรม หรือบาป-บุญเป็นรากฐานพฤติกรรมมนุษย์ เป็นคำสอนพุทธศาสนาที่ทรงพลังมากที่สุด และมีอิทธิพลต่อวิถีชีวิตประจำวันมากที่สุด ความคิดที่มีรากฐานจากคำสอนพุทธศาสนาเหล่านี้พึงดูอาจจะเป็นนามธรรมและไปด้วยกันไม่ได้กับพลังของเหตุผลที่มากับความทันสมัยในรูปแบบต่างๆ แต่เป็นสิ่งที่มองข้ามไม่ได้ เพราะพุทธศาสนาให้โลกทัศน์และคำอธิบายทรงพลังที่ชาวพุทธสามารถนำมาใช้ในการรับมือกับปัญหา

พื้นฐานของความหมายและการดำรงอยู่ของชีวิตมนุษย์ในทัศนะของแม็กซ์ เวเบอร์ และสถานการณ์ชีวิตที่มนุษย์ถูกบีบให้ตกอยู่ภายใต้ภาวะแห่งการจำยอมและไร้ซึ่งอำนาจการต่อรอง เช่น ความตาย ความทุกข์ และความเป็นอนิจจังของสรรพสิ่ง อาจารย์คายส์อธิบายว่า “ในพุทธศาสนานิกายเถรวาท ความเชื่อเรื่องกรรมถูกนำมาใช้เป็นคำอธิบายกับสภาพเงื่อนไขที่เกิดขึ้นไม่บ่อยครั้งนักในชีวิตของผู้คนเงื่อนไขดังกล่าวบีบบังคับผู้คนให้ตกอยู่ในสภาวะจำยอม เพราะชีวิตของพวกเขาตกอยู่ในสภาพที่ไม่สามารถทำอะไรได้เลย” (Keyes 1983b: 3) ในสถานการณ์เช่นนี้ พุทธศาสนิกชนชาวไทยและชาวพุทธชนชาติอื่นในดินแดนเอเชียอาคเนย์อาจมีทางเลือก 2 ทาง ได้แก่ พึ่งพาสังคักดีสิทธิ์หรืออำนาจเหนือธรรมชาติ หรือก้มหน้ายอมรับชะตากรรมหรือยถากรรม แล้วแต่กรณี (Keyes 1977a: 115)

นอกจากความเชื่อกฎแห่งกรรมแล้ว อาจารย์คายส์ยังให้ความสนใจในทัศนะพุทธศาสนาเกี่ยวกับบุญบารมีมากเป็นพิเศษ ความสนใจทางวิชาการตรงนี้มีที่มาที่ไปเชื่อมโยงกับแนวคิดของเวเบอร์ที่นำเสนอว่า บุญบารมีเป็นแหล่งที่มาอย่างหนึ่งของสิทธิธรรมแห่งอำนาจ (authority) นอกเหนือไปจากกฎหมายและขนบธรรมเนียมประเพณี สำหรับอาจารย์คายส์ บุญบารมีเป็นด้านบวกหรือด้านที่เป็นคุณของกรรมบุญบารมี มีที่มาจากทั้งการสั่งสมกรรมดีและคุณลักษณะพิเศษของปัจเจก-บุคคลซึ่งมีฐานะพิเศษในระบบความเชื่อและสังคมวัฒนธรรมของชาวพุทธแบบเถรวาท “ผู้มีบุญ” ในความเชื่อแบบพุทธเถรวาท ได้แก่ กษัตริย์ พระภิกษุสงฆ์ และบรรดาผู้วิเศษหรือผู้นำที่มีคุณลักษณะพิเศษ ในแง่นี้ พุทธศาสนาโดยเฉพาะองค์ภคคณะสงฆ์ยอมเป็น “เนื่อนาบุญอันประเสริฐ” (eld of merit) ที่สามารถผลิตซ้ำหรือส่งผ่านอำนาจบุญบารมีให้กับผู้นำที่มีคุณลักษณะพิเศษ รวมทั้งเป็นแรงบันดาลใจหรือแรงกระตุ้นให้พุทธศาสนิกทั้งหลายหันมาทำกรรมดีเพื่อสั่งสมบุญบารมีเพื่อประโยชน์สุขทั้งในภพนี้และภพหน้า ผู้มีบุญเหล่านี้สามารถถ่ายทอดหรือส่งผ่านบุญบารมีของตนไปยังคนอื่นได้ด้วย (Keyes 1973, 1977b) พิธีกรรมในพุทธศาสนาที่สะท้อนให้เห็นถึงความสำคัญของมโนทัศน์เรื่อง “บุญ” และการถ่ายทอดส่งผ่านอันส่งผลบุญจากคนหนึ่งไปยังอีกคนหนึ่ง เช่น จากพระลูกชายไปยังพ่อแม่ ได้แก่ พิธีบวช (Keyes 1983c, 1986)

อาจารย์คายส์ยืนยันว่า ความเชื่อเรื่องกฎแห่งกรรม การเวียนว่ายตายเกิด

ในวัฏสงสาร และบุญบารมีเป็นรากฐานของพฤติกรรมทางเศรษฐกิจการเมือง และสังคมของชาวพุทธ ทั้งในอดีตและปัจจุบัน ท่านเรียกพฤติกรรมดังกล่าวว่า “พฤติกรรมเชิงศีลธรรม” (moral action) (Keyes 1990a, 1990b) นักเรียนมานุษยวิทยา ไม่อาจจะเข้าใจและเข้าใจปรากฏการณ์ทางสังคมวัฒนธรรมทั้งในอดีตและปัจจุบัน หากไม่ใส่ใจวิเคราะห์พฤติกรรมทางศีลธรรมหรืออิทธิพลของพุทธศาสนาที่สั่งสมและปลูกฝังอยู่ในระบบวิธีคิดและระบบวัฒนธรรมมาช้านานหลายศตวรรษ อาจารย์คายส์สรุปอย่างรัดกุมว่า จริยธรรมพุทธแบบเถรวาทดั้งเดิม (traditional Buddhist ethos) เช่น ความเชื่อเรื่องกฎแห่งกรรม และกฎแห่งการเวียนว่ายตายเกิด ไม่เพียงแต่ “ให้ความหมายแก่ชีวิตและการดำรงอยู่ในโลกทัศน์ของชาวพุทธในเอเชียอาคเนย์” หากยังมอบวิถีแห่งการประพฤติปฏิบัติในโลก (ways of acting in the world) แก่พวกเขาด้วย” (Keyes 1977a: 117)

ประการที่สอง อาจารย์คายส์พิจารณาพุทธศาสนาในฐานะที่เป็นสิ่งตกทอด ผูกพันจากอดีตเพื่ออธิบายโครงสร้างหรือแบบแผนของ “ชุมชนทางศีลธรรม” (moral community) พุทธศาสนาไม่ได้มอบเพียงมโนทัศน์หรือหลักการพื้นฐานของพฤติกรรมเชิงศีลธรรมเท่านั้น พุทธศาสนายังได้มอบโครงสร้างหรือแบบแผนของชุมชนศีลธรรมควบคู่กันไป ชุมชนศีลธรรมดังกล่าวเป็นทั้ง “ชุมชนในจินตนาการ” (imagined community) ตามความคิดของเบนเนดิกท์ แอนเดอร์สัน (Anderson 1991) และ “ชุมชนโลกทัศน์ในระดับจักรวาลวิทยา” (cosmic community) ซึ่งสมาชิกชุมชนยึดถืออุดมการณ์ความคิดทางศาสนา ความเชื่อ ตำนาน และพิธีกรรมสำคัญได้ ยึดถือเป็นแนวปฏิบัติหรือประเพณีร่วมกัน ตัวอย่างของชุมชนศีลธรรมของอาจารย์คายส์ ได้แก่ ความเชื่อดั้งเดิมของชาวพุทธล้านนาเกี่ยวกับการนับถือปี่นักษัตร์พร้อมสัตว์สัญลักษณ์ 12 ตัว ซึ่งเชื่อมโยงกับมหาเจดีย์ศักดิ์สิทธิ์ 12 แห่งทั้งที่อยู่ในพื้นที่ล้านนาและพื้นที่อื่นในตำนานพุทธศาสนา ได้แก่ พระธาตุจอมทอง (เชียงใหม่) พระธาตุลำปางหลวง (ลำปาง) พระธาตุช่อแฮ (แพร่) พระธาตุแช่แห้ง (น่าน) พระธาตุวัดพระสิงห์ (เชียงใหม่) เจดีย์ศรีมหาโพธิ์ (พุทธคยาสถาน อินเดีย) เจดีย์ชเวดากอง (ย่างกุ้ง, พม่า) พระธาตุดอยสุเทพ (เชียงใหม่) พระธาตุนม (นครพนม) พระธาตุนริศชัย (ลำพูน) พระเกตุแก้วจุฬามณี (สวรรค์ชั้นดาวดึงส์) และพระธาตุดอยตุง (เชียงราย) ชาวล้านนาเชื่อว่า เพื่อความเป็นศิริมงคลแก่ตนเอง มนุษย์แต่ละคนควร

จะนับถือสัตว์ประจำปีเกิดและเดินทางจาริกแสวงบุญไปไหว้พระธาตุประจำปีเกิด อาจารย์คายส์เชื่อว่า การเชื่อมโยงมิติความเชื่อเรื่องเวลาและสถานที่เข้าด้วยกัน ในระบบโลกทัศน์ของพุทธศาสนาแบบล้านนา หรือพุทธศาสนาแบบยวนเมืองเหนือ นั้น เป็นตัวอย่างสำคัญของ “ระเบียบทางศีลธรรม” (moral orders) ซึ่งร้อยเรียงหรือเชื่อมโยงปัจเจกบุคคลแต่ละคนเข้ากับท้องถิ่น ท้องถิ่นเข้ากับศูนย์กลางของท้องถิ่น และจักรวาลวิทยาโดยมีพุทธศาสนาเป็นแกนกลาง (Keyes 1975b)

นอกจากนี้ ความเชื่อเรื่อง “ชะตา” เชื่อมโยงชาวพุทธเข้ากับระเบียบชุมชนเชิงศีลธรรม มโนทัศน์เรื่องชะตาและประเพณีการทำบุญสืบชะตาเป็นเรื่องสำคัญของชาวพุทธล้านนา รวมทั้งชาวไทยพุทธในภูมิภาคอื่นๆ ชะตาอาจจะมีจุดเริ่มต้นที่ปัจเจกบุคคล แต่ชะตาเป็นเรื่องของสังคม ชะตาของแต่ละคนถูกร้อยเรียงเข้าด้วยกัน ให้เป็นระเบียบชุมชนเชิงศีลธรรม มโนทัศน์เรื่อง “ชะตา” สะท้อนให้เห็นหลักคิดเชิงศีลธรรมของชาวพุทธที่ว่า คนเราสามารถหลีกเลี่ยงหรือลดทอนระดับความรุนแรงของเคราะห์กรรมหรือทุกข์เข็ญได้ด้วยการมองหาความสุขสงบและจัดวางตัวเองให้เป็นอันหนึ่งอันเดียวกับระเบียบของชุมชนศีลธรรม ซึ่งถูกกำหนดไว้แล้วในโครงสร้างความเชื่อของพุทธศาสนาพื้นบ้าน (Keyes 1975b: 89)

ประการที่สาม อาจารย์คายส์พิจารณาพุทธศาสนาในฐานะที่เป็นสิ่งตกทอด ผูกพันจากอดีตเพื่ออธิบายพื้นฐานการเมืองแบบพุทธ ท่านเชื่อว่า สิ่งที่ตกทอด ผูกพันมาจากอดีตไม่ได้ถูกกลืนกลายหายไปกับกระแสความทันสมัยในรูปแบบต่างๆ เช่น วิธีคิดแบบตะวันตก การศึกษาแผนใหม่ ความเจริญก้าวหน้าทางเทคโนโลยี หากยังมีผลมาจูงใจและพลังงานแฝงเร้นที่สามารถปรับตัวและปรับเปลี่ยนรับมือกับกระแสความทันสมัยได้ตลอดเวลา ในมิติของการเมืองก็เช่นเดียวกัน ท่านชี้ให้เห็นว่า สถาบันหลักของชาติไทยและรัฐประชาชาติอื่นในดินแดนเอเชียอาคเนย์อาจจะประกอบด้วยพุทธศาสนาและกษัตริย์ในระดับความเข้มข้นที่แตกต่างกัน แต่ความจริงที่ไม่แปรเปลี่ยนมากนักก็คือ พุทธศาสนายังคงรักษาสถานภาพทางด้านความเชื่อ อุดมการณ์ คุณค่าทางศีลธรรมและจริยธรรม รวมทั้งประเพณีวัฒนธรรมได้ แม้ว่า จะต้องเผชิญกับสภาวะการเปลี่ยนแปลงแบบถอนรากถอนโคน เช่น ชัยชนะของพรรคคอมมิวนิสต์ในประเทศอินโดจีน (โดยเฉพาะกัมพูชา) และความพยายามที่จะลบล้างพุทธศาสนา แต่ในที่สุดเมื่อคลื่นลมที่โหดร้ายพัดผ่านไป พุทธศาสนาก็ค่อยๆ

ได้รับการฟื้นฟูกลับคืนมาเพื่อทำหน้าที่ต่อยอดความชอบธรรมของอำนาจการเมือง และเป็นศูนย์รวมความเชื่อในการตอบคำถามและให้ความหมายของการดำรงอยู่ของชีวิต รวมทั้งประสบการณ์ทางสังคมวัฒนธรรมและจิตวิญญาณของมนุษย์ อาจารย์คายส์ชี้ให้เห็นว่า ความพยายามล้มล้างพุทธศาสนาแบบถอนรากถอนโคนโดยพรรคคอมมิวนิสต์ภายใต้การนำของพล พตในกัมพูชาล้มเหลว เพราะไม่อาจจะเปิดพื้นที่ของระเบียบสังคมใหม่ในจินตนาการใหม่โดยไม่มีพุทธศาสนาได้ สิ่งที่ถูกทอดทิ้งเหลือมาจากการทำลายล้างดังกล่าวก็คือ “บทสนทนากับอดีต” (a dialogue with the past) ซึ่งนำมาสู่การรื้อฟื้นวัดและองค์พระคณาสงฆ์ในกัมพูชาขึ้นภายหลัง (Keyes 1994: 65; Keyes in press)

อาจารย์คายส์ชี้ให้เห็นว่า การเมืองการปกครองสมัยใหม่ในประเทศไทยและประเทศต่างๆ ในคาบสมุทรเอเชียอาคเนย์ไม่อาจจะแยกออกจากรากฐานโลกทัศน์แบบพุทธนิกายเถรวาทไปอย่างเด็ดขาด ไม่ว่าจะประเทศเหล่านั้นจะมีรูปแบบการเมืองการปกครองแบบเผด็จการทหาร ประชาธิปไตยแบบรัฐสภา หรือสังคมนิยมคอมมิวนิสต์ รูปแบบการเมืองการปกครองที่เป็นพื้นฐานของการเมืองสมัยใหม่ในประเทศเหล่านี้ ได้แก่ การเมืองการปกครองแบบพุทธ แทมบายห์ (Tambiah 1978: 112-114) อธิบายรูปแบบการเมืองการปกครองดังกล่าวโดยใช้นิทาน “การเมืองการปกครองแบบรวบอำนาจเข้าสู่ศูนย์กลาง” (galactic polity) ที่มีชื่อเสียงของท่านเมืองหลวงและพระมหากษัตริย์เป็นศูนย์กลางของปริมลชลแห่งอำนาจ (mandala) โดยมีหัวเมืองและผู้ปกครองชายขอบรายรอบอำนาจศูนย์กลางอยู่ กษัตริย์หรือผู้ปกครองย่อมสร้างความชอบธรรมอำนาจการเมืองของตนเองจากความเชื่อและพิธีกรรมทางศาสนาแบบพราหมณ์และพุทธ กษัตริย์จึงครองอำนาจในฐานะเป็น “ธรรมราชา” หรือพระราชที่เปี่ยมด้วยศัพทพิราชาธรรม ทรงเป็นทั้งผู้ปกครองไพร่ฟ้าและองค์อุปถัมภ์ศาสนจักรควบคู่กัน กษัตริย์เป็นมหาบุรุษผู้ทรงธรรม ส่วนคณะสงฆ์นอกจากจะดูแลปกครองกันเองตามบทบัญญัติในพระธรรมวินัยแล้ว ยังต้องสร้างความชอบธรรมสนับสนุนกษัตริย์เป็นการตอบแทนเกื้อหนุนซึ่งกันและกัน

ผมเข้าใจว่า อาจารย์คายส์ยอมรับคำอธิบายของแทมบายห์ข้างต้นในระดับที่เป็นหลักการหรืออุดมคติทั่วไป (Keyes 1987a: 38-39) แต่ท่านก็ยืนยันว่า อุดมคติของการเมืองแบบพุทธดังกล่าวจะต้องได้รับการตรวจสอบหรือพิจารณาจากฐานความ

เป็นจริงทางประวัติศาสตร์และเศรษฐกิจการเมืองของแต่ละประเทศเป็นสำคัญ (Keyes 1978a, 1971) ความเป็นจริงที่ว่านั้นย่อมผูกพันกับบริบทของกระบวนการสร้างชาติและกระบวนการเปลี่ยนแปลงไปสู่ความทันสมัย ซึ่งประเทศไทยและเพื่อนบ้านในเอเชียอาคเนย์มีประสบการณ์ที่ค่อนข้างจะแตกต่างกันอย่างเห็นได้ชัด

พุทธศาสนากับกระบวนการเปลี่ยนแปลงไปสู่ความทันสมัย

การตีความพุทธศาสนาภายใต้บริบทของความทันสมัยและการสร้างชาติเป็นจุดเด่นที่สุดในข้อเขียนวิชาการของอาจารย์คายส์ ในแง่นี้ท่านสามารถศึกษาข้ามพรมแดนความรู้ได้อย่างสิ้นไหลและยืดหยุ่นทั้งในส่วนของพุทธศาสนาในคัมภีร์และพุทธศาสนาในวิถีชีวิตของชาวบ้านร้านตลาด เมื่อจับพุทธศาสนาให้อยู่ในโลกของความเป็นจริง พุทธศาสนาย่อมหนีไปพื้นที่ที่จะต้องปฏิสัมพันธ์กับกระบวนการหลักครอบโลกครอบจักรวาล เช่น กระบวนการเปลี่ยนแปลงไปสู่ภาวะความทันสมัย ในทัศนะของอาจารย์คายส์ ภาวะความทันสมัยหมายถึง การเปลี่ยนแปลงรูปแบบของเศรษฐกิจ การเมือง และสังคมวัฒนธรรมที่ต่างกับอดีตอย่างถอนรากถอนโคน ทั้งนี้เนื่องมาจากการติดต่อแลกเปลี่ยนกับมหาอำนาจชาติตะวันตก ลัทธิล่าอาณานิคม และกำเนิดของรัฐชาติสมัยใหม่ ความทันสมัยก่อให้เกิดการหลอมรวมเอาเศรษฐกิจของท้องถิ่นให้เป็นส่วนหนึ่งของระบบเศรษฐกิจโลก มีความเจริญก้าวหน้าทางวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยี รวมทั้งการรักษาพยาบาลแผนใหม่ ที่สำคัญ ความทันสมัยนำมาซึ่งการเผชิญหน้าอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ระหว่างศาสนาหรือประเพณีนิยมกับโลกทัศน์ทางโลก ซึ่งในพุทธศาสนาจะมีการแบ่งแยกกันระหว่าง “ทางธรรม” กับ “ทางโลก” (Keyes 2007: 148) ในบทนำของหนังสือเรื่อง *Cultural Crisis and Social Memory: Modernity and Identity in Thailand and Laos* ซึ่งอาจารย์คายส์เป็นผู้เขียนร่วม ได้กำหนดลักษณะสำคัญของภาวะความทันสมัยไว้ 4 ประการ ได้แก่

(1) มีการใช้ความรู้ที่มีรากฐานอยู่ที่เหตุผลและเรื่องทางโลกย์เข้ามาแทนที่โลกทัศน์และความเข้าใจที่มีฐานเดิมอยู่ที่ศาสนาและไสยศาสตร์; (2) พฤติกรรมทางเศรษฐกิจอิงอยู่กับความต้องการของตลาดโลกแทนที่จะเน้นความพอเพียงของการผลิตเพื่อยังชีพในระดับครัวเรือนและท้องถิ่น; (3) มีการยอมรับอำนาจการ

ปกครองของระบอบประชาธิปไตยใหม่เข้ามาแทนที่อำนาจเดิม ซึ่งขึ้นอยู่กับสถานภาพและความสัมพันธ์ส่วนบุคคลที่แตกต่างกัน; และ (4) มีการสร้างอัตลักษณ์หรือความเป็นตัวตนโดยการอิงกับภาพลักษณ์และความหมายที่หลากหลายอันเป็นผลผลิตผ่านสื่อมวลชนสมัยใหม่แทนที่จะเป็นมรดกทางวัฒนธรรมจากบรรพบุรุษที่ถ่ายทอดถึงคนรุ่นต่อไปผ่านทางพิธีกรรมและขนบธรรมเนียมประเพณี (Tanabe and Keyes 2002: 7)

ภาวะความทันสมัยเป็นเรื่องของการปะทะสังสรรค์และปรับเปลี่ยนทางโลกทัศน์และจิตสำนึกของผู้คน ผมเชื่อว่า อาจารย์คายนส์ไม่ได้มองเห็นผลกระทบของกระบวนการเปลี่ยนแปลงไปสู่ภาวะความทันสมัยเฉพาะเปลือกนอกที่สามารถมองเห็นหรือจับต้องสัมผัสได้เท่านั้น หากข้อเขียนวิชาการของอาจารย์คายนส์จำนวนมากเน้นที่ผลกระทบของภาวะความทันสมัยที่มีต่อโลกทัศน์และวิถีคิดของผู้คนที่อยู่ในสถานการณ์แห่งการเปลี่ยนผ่านของยุคสมัย (transformation) หัวใจของความทันสมัยอยู่ที่การให้กำเนิดจิตสำนึกของยุคสมัยที่แปลกแยกจากอดีตอย่างเห็นได้ชัด โดยเฉพาะสำนึกเชิงมนุษยนิยมเหตุผลนิยม และการมุ่งประโยชน์ในโลกนี้มากกว่าโลกหน้า ในแง่นี้ อาจารย์คายนส์น่าจะเห็นด้วยกับข้อเขียนสำคัญของเรย์โนลด์ (Reynolds 1976) และไวแอจ (Wyatt 1994) รวมทั้งข้อเขียนเชิงวิเคราะห์ประวัติศาสตร์เชิงโลกทัศน์สมัยรัตนโกสินทร์ของ นิธิ เอียวศรีวงศ์ (2527) และ อรรถจักร์ สัตยานุรักษ์ (2538) ซึ่งทั้งหมดนี้ให้ความสำคัญกับการปรับเปลี่ยนโลกทัศน์ของชนชั้นนำสยาม รวมทั้งการก่อเกิดจิตสำนึกใหม่ นิธิ เอียวศรีวงศ์ (2527) เรียกว่า “จิตสำนึก/วัฒนธรรมกระฎุมพี” เพื่อรองรับเศรษฐกิจ การเมือง และสังคมวัฒนธรรมแบบใหม่ที่เข้าเยือนสยามมาพร้อมกับภาวะความทันสมัย สายชล สัตยานุรักษ์ (2546: 113) นำเสนอว่า ความคิดกระฎุมพีในหมู่ชนชั้นผู้นำสยามเริ่มต้นพัฒนา มาตั้งแต่สมัยรัชกาลที่ 1 ด้วยซ้ำ “โดยบุคลิกภาพส่วนพระองค์ พระบาท-สมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกทรงมีความคิดอย่างกระฎุมพีชัดเจน คือไม่ถือเคร่งครัดในเรื่องโชคลางและประเพณีเก่าๆ หากแต่เชื่อมั่นอย่างมากในสติปัญญาของมนุษย์ว่าจะนำไปสู่ความสำเร็จในโลกนี้ได้”

นอกจากนี้ อาจารย์คายนส์ระบุว่า พลังของความทันสมัยที่รุกกระหน่ำสยามและประเทศอื่นในเอเชียในนามของการสร้างชาติและความเจริญก้าวหน้าแบบตะวันตก

ตกได้ก่อให้เกิดปรากฏการณ์ที่ท่านเรียกว่า “วิกฤติการณ์ของอำนาจ” (crisis of authority) (Keyes et al. 1994: 1) วิกฤติการณ์ดังกล่าวนำไปสู่การปะทะกันอย่างรุนแรงระหว่างศาสนาและประเพณีนิยมกับความมีเหตุผลและวิทยาศาสตร์เทคโนโลยีสมัยใหม่ ชนชั้นนำสยามมุ่งหน้าพัฒนาเพื่อยกระดับประเทศในด้วย “ความศิวิไลซ์” (Thongchai Winichakul 2000) ให้ทัดเทียมอารยประเทศ ดังนั้น จึงเลี่ยงไม่ได้ที่จะนำไปสู่ความพยายามในการขจัดสภาพความล้าหลัง ป่าเถื่อน และด้อยพัฒนา โดยเฉพาะในส่วนของสถาบันพุทธศาสนาและความเชื่อโชคลางหรือภูติผีปีศาจแบบมหาย (Kirsch 1978, Pattana Kitiarsa 2002) ในแง่นี้ อาจารย์คายส์จึงสรุปว่า “ความทันสมัยนำมาซึ่งจิตสำนึกและการตั้งคำถามในลักษณะที่ทำให้อดีตหรือประเพณีนิยมกลายเป็นสิ่งที่ปัญหา จิตสำนึกของความทันสมัยเน้นความมีเหตุผลและการแปลกแยกจึกตัวของปัจจุบันออกจากอดีต (the rupture of the present from the past)” (Tanabe and Keyes 2002: 6)

การปะทะสังสรรค์และการเปลี่ยนผ่านไปสู่ความทันสมัยที่เกิดขึ้นในปริมณฑลของพุทธศาสนาเป็นศูนย์กลางความสนใจทางวิชาการของอาจารย์คายส์ เมื่อพิจารณาภาพรวมแล้ว ผมเชื่อว่า ข้อเขียนจำนวนหนึ่งของอาจารย์คายส์ได้ชี้ให้เห็นว่า กระบวนการเปลี่ยนแปลงไปสู่ภาวะความทันสมัยและกระบวนการสร้างชาติของสยามนับตั้งแต่ครั้งหลังของคริสต์ศตวรรษที่ 19 เป็นต้นมาได้ส่งผลกระทบต่อการก่อรูปพุทธศาสนาแบบทันสมัยนิยม (Buddhist modernism) อย่างน้อย 4 ลักษณะที่สำคัญ ได้แก่

ลักษณะแรก กระบวนการเปลี่ยนแปลงไปสู่ภาวะความทันสมัยและกระบวนการสร้างชาติได้ก่อให้เกิดลัทธิชาตินิยมเชิงพุทธ (Buddhist nationalism) บทความขึ้นสำคัญของอาจารย์คายส์เรื่อง “Buddhism and National Integration in Thailand” (Keyes 1971) ได้เชื่อมโยงเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นในประวัติศาสตร์ที่สำคัญเข้าด้วยกัน นั่นคือ ความพยายามในการสร้างพุทธศาสนาแห่งชาติ (national church) ในสมัยรัชกาลที่ 5 กับโครงการเผยแผ่พุทธศาสนาในนามของพระธรรมจาริกและพระธรรมทูตในช่วงทศวรรษ 1960 อาจารย์คายส์ชี้ให้เห็นว่า ความพยายามของรัฐบาลในสมัยรัชกาลที่ 5 โดยเฉพาะการออกพระราชบัญญัติการปกครองคณะสงฆ์ พ.ศ. 2445 เป็นการหลอมรวมเอาพุทธศาสนาซึ่งมีลักษณะท้องถิ่นหรือภูมิภาคนิยม

เข้ามาเป็นส่วนหนึ่งของระบบการบริหารจัดการแบบรวมศูนย์ที่กรุงเทพฯ ภารกิจดังกล่าวเป็นการต่อรองความสำคัญกับสิ่งที่ตกทอดผูกพันจากอดีตให้เข้ามาอยู่ภายใต้โครงสร้างอำนาจของรัฐ พุทธศาสนาจึงกลายมาเป็นรากฐานอุดมการณ์ในการเชื่อมโยงพสกนิกรสยามที่แตกต่างกันทางความเชื่อ อัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์และวัฒนธรรมท้องถิ่นเข้ามาเป็นส่วนหนึ่งของรัฐชาติไทยที่ในเวลานั้นตกอยู่ในภาวะคับขันด้วยการบีบบังคับของมหาอำนาจแห่งยุคการล่าเมืองขึ้น เช่น อังกฤษ และฝรั่งเศส พุทธศาสนาจึงกลายมาเป็นฐานสำคัญในการสร้างลัทธิชาตินิยมของรัฐไทย โดยเฉพาะนโยบายที่ระบุว่า คนไทยต้องนับถือศาสนาพุทธ และการกำหนดให้พุทธศาสนาเป็นเสาหลักในการสร้างชาติ (Keyes 1987a)

อย่างไรก็ตาม การสร้างรัฐชาติไทยสมัยใหม่ไม่จำเป็นต้องประสบแต่ความราบรื่นเสมอไป การปฏิรูปทางการเมืองการปกครองจากส่วนกลางก่อให้เกิดปฏิกิริยาตอบโต้จากท้องถิ่น ในการพิจารณาถึงทศวรรษที่เชื่อพระศรีอารีย์ ขบวนการผู้มีบุญ และการต่อต้านขัดขืนอำนาจรัฐของชาวนาอีสาน อาจารย์คายนส์ชี้ให้เห็นว่า ปรากฏการณ์ข้างต้นเกิดขึ้นและแพร่กระจายในหมู่ชาวนาเพราะเกิด “วิกฤติการณ์ซึ่งมีศูนย์กลางอยู่ที่อำนาจการเมือง” (Keyes 1977b: 284) ในมุมมองของรัฐ การลุกขึ้นต่อต้านอำนาจรัฐของชาวนาอีสานอาจเป็นเรื่องของ “พวกผู้มีบุญ” หรือ “ทำวัตรมิกกราชผู้มีบุญที่จะมาดับยุคเข็ญตามคำพยากรณ์” (กรมพระยาดำรงราชานุภาพ, สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ 2545[2487]: 283) แต่สำหรับอาจารย์คายนส์ ขบวนการข้างต้นเป็นปรากฏการณ์ทางศาสนา เป็นศาสนาในฐานะที่เป็นระบบวัฒนธรรมตามแนวคิดของเกย์รต์ซ์ ชาวนาอีสานใช้พุทธศาสนาแบบพื้นบ้านเป็น “สัญลักษณ์ในการให้ความหมายกับประสบการณ์ชีวิต และเป็นสัญลักษณ์ที่ให้แนวทางการประพฤติปฏิบัติ” (Keyes 1977: 283) อาจารย์คายนส์เชื่อว่า การต่อต้านอำนาจรัฐของชาวนาอีสานนั้นย่อมเป็นไปเพื่อ “ปกป้องความเป็นอิสระทางวัฒนธรรมและการเมือง” (Keyes 1995a: 179) ของท้องถิ่นนั่นเอง

ลักษณะที่สอง กระบวนการเปลี่ยนแปลงไปสู่ภาวะความทันสมัยและกระบวนการสร้างชาติได้ก่อให้เกิดพุทธศาสนาแนวปฏิรูป (reformed Buddhism) รวมทั้งความพยายามกลับไปยึดหลักคำสอนในคัมภีร์ (Buddhist fundamentalism) ในข้อเขียนหลายชิ้น อาจารย์คายนส์ได้กล่าวถึงความพยายามของพระบาทสมเด็จพระ-

จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวฯ และสมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรส กับการสถาปนารวมยุตินิกายในสยามว่า เป็นเสมือนการปฏิรูปพุทธศาสนา เทียบได้กับการก่อตั้งนิกายโปรเตสแตนต์ในกรณีของคริสตศาสนา นิกายใหม่เน้นความเคร่งครัดในพระธรรมวินัย เปลี่ยนวิธีมองโลกเชิงจักรวาลวิทยาเป็นการมองตามสภาวะจิตวิทยาและเหตุผล เปลี่ยนจากความเชื่อและพิธีกรรมแบบไสยศาสตร์ ไปเน้นการศึกษาทั้งด้านปริยัติและปฏิบัติ ทั้งหมดนี้เป็นการปฏิรูปเพื่อให้กำเนิดโลกทัศน์เชิงพุทธแบบสมัยใหม่ (Keyes 1989: 126; ไพศาล วิสาโล, พระ 2546)

กระบวนการเปลี่ยนแปลงไปสู่ภาวะความทันสมัยยังก่อให้เกิดพุทธศาสนาแนวยึดมั่นตามหลักคำสอนที่ปรากฏในคัมภีร์ อาจารย์คายส์พิจารณากำเนิดและพัฒนาการของพุทธศาสนาตามแนวทางข้างต้นเป็นปฏิกริยาสะท้อนกลับโดยตรงกับการพัฒนาเศรษฐกิจการเมืองสมัยใหม่ (Keyes 1993) รวมทั้งเป็นผลผลิตของสภาพวิกฤตการณ์ทางการเมืองในทศวรรษที่ 1970 ซึ่งส่งผลให้เกิดการแตกตัวออกเป็นเสี่ยงในรูปแบบต่างๆ ของพุทธศาสนาในประเทศไทย (Keyes 1999a) อย่างไรก็ตาม เมื่อพิจารณาจากมุมมองของศาสนาเปรียบเทียบแล้ว อาจารย์คายส์ (Keyes 2007: 161-162) นำเสนอว่า พุทธศาสนาแนวยึดมั่นคำสอนตามคัมภีร์ต่างจากคริสต์ ยูดาเย และอิสลามอย่างชัดเจนในแง่ที่ว่า ความรับผิดชอบทางศาสนาของชาวพุทธแต่ละคนก็คือการหาหนทางควบคุมแรงปรารถนาและอวิชชาที่เป็นต้นเหตุแห่งทุกข์ ในขณะที่ความรับผิดชอบทางศาสนาของศาสนิกอื่นเน้นการปฏิบัติตามพระประสงค์หรือพระบัญชาของพระเจ้า ศิลข้อแรกในเบญจศีลของชาวพุทธก็คือ ละเว้นจากการฆ่าสัตว์ ตัดชีวิต

ลักษณะที่สาม กระบวนการเปลี่ยนแปลงไปสู่ภาวะความทันสมัยและกระบวนการสร้างชาติได้ก่อให้เกิดอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมเฉพาะ โดยเฉพาะอัตลักษณ์ของเพศสภาพชายหรือหญิง (Buddhist construction of gendered identity) อาจารย์คายส์มีข้อเขียนจำนวนหนึ่งที่กล่าวถึง อัตลักษณ์ของเพศสภาพชาย-หญิงในสังคมไทย ซึ่งเป็นผลผลิตของพื้นฐานคำสอน ความเชื่อ และพิธีกรรมพุทธศาสนา ในบทความเรื่อง “Mother or Mistress but Never a Monk: Buddhist Notions of Female Gender in Rural Thailand” อาจารย์คายส์เปิดฉาก “สนทนา” กับงานเขียนของนักวิชาการท่านอื่นโดยเฉพาะโธมัส เคิร์ช (Kirsch 1975, 1982, 1985) และชิน ทิสา

(Khin Thitsa 1980) เกี่ยวกับประเด็นการวิเคราะห์เรื่องวัฒนธรรมเพศสภาพ (culture of gender) ของผู้หญิงไทย เคิร์ชนำเสนอข้อสรุปทั่วไปเกี่ยวกับบทบาททางเพศ (sex roles) ซึ่งสะท้อนให้เห็นลักษณะการแบ่งงานกันทำในสังคมไทยที่ว่า ผู้ชายไทยถนัดเรื่องงานราชการ การเมือง และบทบาทสาธารณะ ส่วนผู้หญิงถนัดเรื่องการค้าขาย การจัดการเศรษฐกิจ และกิจกรรมในครัวเรือน (Kirsch 1975, 1982) ส่วนชิน ทิสานำเสนออย่างชัดเจนว่าวัฒนธรรมพุทธ เช่น ผู้หญิงไม่สามารถบวชพระได้ ผู้หญิงถูกสอนให้กตัญญูรู้คุณต่อพ่อแม่ ครอบครัวยุ และสามี ฯลฯ มีส่วนสำคัญในการเอารัดเอาเปรียบผู้หญิงและทำให้เด็กสาวจำนวนมากต้องเข้าสู่อาชีพหญิงขายบริการทางเพศ (Khin Thitsa 1980)^๑

อาจารย์คายส์เห็นด้วยกับทั้งสองท่านในแง่ที่ว่า การทำความเข้าใจวัฒนธรรมเพศสภาพในสังคมไทยต้องเริ่มที่พุทธศาสนา เพราะพุทธศาสนาเป็นแหล่งที่มาของโลกทัศน์และค่านิยมพื้นฐานที่สำคัญของคนไทย แต่ท่านไม่เห็นด้วยกับข้อวิเคราะห์ที่ว่า พุทธศาสนาเป็นที่มาของความแตกต่างทางเพศสภาพชาย-หญิง และเป็น “ฐานรากทางวัฒนธรรม” (cultural roots) ซึ่งนำไปสู่การลดทอนคุณค่าทางวัฒนธรรมของผู้หญิง การกดขี่เอารัดเอาเปรียบผู้หญิง และปรากฏการณ์ที่ผู้หญิงไทยจำนวนมากต้องเข้าสู่อุตสาหกรรมเพศพาณิชย์ อาจารย์คายส์พิจารณาภาพลักษณ์ต่างๆ ของผู้หญิงที่ปรากฏในชาดกพุทธศาสนา เช่น แม่ (ผู้ให้กำเนิดลูกและค้ำจุนศาสนา) คนรัก และภรรยา แล้วนำเสนอว่า พุทธศาสนาไม่น่าจะเป็นเหตุโดยตรงสำหรับการเอารัดเอาเปรียบผู้หญิงในสังคมไทย “พุทธศาสนาไม่ได้ลดค่าผู้หญิงให้มีสถานภาพต่ำด้อยกว่าผู้ชายในทางศาสนา” (Keyes 1984: 223) เพราะพุทธศาสนาได้สร้างวัฒนธรรมเพศสภาพที่แตกต่างกัน ทั้งชายและหญิงต่างก็ต้องเผชิญหน้ากับปัญหาห่วงผูกพันทางโลกย์ (the problem of attachment to the world) ดิ้นรนทางหลุดพ้นจากห่วงทุกข์และบ่วงกรรมเหมือนกัน เพียงแต่ว่าพุทธศาสนาเปิดช่องทางสำหรับผู้ชาย (เช่น บวชเป็นพระได้) และผู้หญิง (เช่น ให้กำเนิดลูกชายและให้การอุปถัมภ์ศาสนา) ไม่เหมือนกัน อาจารย์คายส์ไม่ได้ปฏิเสธการเอารัดเอาเปรียบทางเพศหรืออุตสาหกรรมบริการทางเพศที่จ้างงานผู้หญิงหลายคนและมีมูลค่าตัวเงินมหาศาล แต่ยืนยันว่า “ใครก็ตามที่ค้นหารากเหง้าทางวัฒนธรรมของการค้าประเวณี [ในประเทศไทย] ควรพิจารณาวัฒน-ธรรมเพศสภาพแบบพุทธให้

น้อยลง แต่ควรให้ความสำคัญมากขึ้นกับการแพร่ระบาดของวัฒนธรรมวัตถุนิยมที่ผลักดันพฤติกรรมของผู้คนทั้งชายและหญิงให้ห่างไกลจากค่านิยมแบบพุทธออกไปทุกที” (Keyes 1984: 236)

ข้อวิพากษ์วิจารณ์เพื่อก้าวข้ามวิธีคิดแบบแยกตัวของอาจารย์คายส์ได้รับการตอบโต้จากทั้งเคิร์ชและนักวิชาการไทยศึกษาในสายสตรีนิยมจำนวนหนึ่ง เคิร์ชได้ตีพิมพ์บทความชิ้นหนึ่งเพื่อตอบกลับข้อวิจารณ์ของอาจารย์คายส์โดยตรง (Kirsch 1985) เคิร์ชชี้ให้เห็นว่า อาจารย์คายส์ควรจะต้องพิจารณาบริบท (context) ทางเศรษฐกิจ การเมือง และสังคมวัฒนธรรมของตัวบท (text) เช่น นิทานชาดก ซึ่งเป็นแหล่งข้อมูลเกี่ยวกับภาพลักษณ์ต่างๆ ของผู้หญิงที่อาจารย์คายส์อ้างถึง เคิร์ชใช้ข้อมูลทางสถิติและข้อมูลเชิงชาติพันธุ์วรรณายืนยันข้อเสนอเดิมของท่านเกี่ยวกับบทบาททางเพศและการแบ่งงานกันทำในสังคมของคนไทยที่ว่า ผู้ชายมีบทบาทสำคัญในเรื่องพุทธศาสนา การเมือง และกิจกรรมสาธารณะ ส่วนผู้หญิงมีบทบาทสำคัญในเรื่องกิจกรรมทางเศรษฐกิจและการจัดการในครัวเรือน เคิร์ชเชื่อว่า วัฒนธรรมพุทธศาสนามีส่วนสำคัญในการหล่อหลอมให้ผู้หญิงมีแนวโน้มผูกพันกับ “บ่วงทางโลกย์” มากกว่าผู้ชาย ขณะเดียวกัน ท่านก็ชี้ให้เห็นด้วยว่า มีแนวโน้มทางศาสนาและสังคมวัฒนธรรมหลายอย่างในสังคมไทยปัจจุบันที่มีส่วน “ปลดปล่อย” (liberate) ผู้หญิงไทยจากข้อจำกัดของประเพณีดั้งเดิม เช่น การย้ายถิ่นแรงงาน การศึกษาสูงขึ้น มีรายได้เป็นของตัวเอง มีอาชีพการงานมั่นคง และความเจริญก้าวหน้าของเทคโนโลยีการแพทย์และการอนามัยเจริญพันธุ์ เคิร์ชอ้างอิงข้อเขียนของเดอริคเคิร์ช (Durkheim 1957)^๑ พร้อมกับชี้ให้เห็นว่า การวิเคราะห์วัฒนธรรมเพศสภาพจากตัวบทต้องให้ความสำคัญกับชีวิตจริงและพฤติกรรมทางสังคมจริงๆ ของผู้คนที่นักมานุษยวิทยาให้ความสนใจ “ไม่ใช่ตัวบท การกระทำตามตัวบท หรือวาทกรรมในชีวิตประจำวัน” (Kirsch 1985: 317)

ในส่วนของพุทธศาสนากับวัฒนธรรมเพศสภาพของผู้ชาย อาจารย์คายส์เน้นเรื่องความเชื่อเรื่องบุญกรรมและพิธีบวช (Keyes 1983c, 1986) ซึ่งเป็นหัวใจสำคัญในพิธีกรรมผ่านสภาวะของลูกผู้ชายชาวพุทธ อันที่จริง พิธีบวชตามประเพณีพุทธเป็นกุญแจสำคัญในการทำความเข้าใจบทบาททางเพศทั้งชายและหญิงในการทำนุบำรุงศาสนา ลูกชายได้บวชสืบทอดพระศาสนา ขณะเดียวกันก็ตอบแทน

บุญคุณของพ่อแม่ด้วยการอุทิศชีวิตช่วงหนึ่งศึกษาพระธรรมวินัยของพระพุทธเจ้า แล้วแผ่ส่วนกุศลต่างๆ ให้พ่อแม่และผู้มีพระคุณ ส่วนพ่อแม่ก็ได้ทำบุญกุศลครั้งใหญ่ในชีวิตด้วยการสละลูกชายเพื่อสืบทอดพระศาสนา (โดยเฉพาะความหมายเชิงสัญลักษณ์) เนื่องจากแม่ไม่สามารถบวชได้ บุญกุศลผ่านพิธีบวชลูกชายจึงมีความสำคัญอย่างยิ่งยวด ท่านชี้ให้เห็นว่า ความเป็นพระหรือนักบวชของผู้ชายเป็นเพศสภาพที่มีความกำกวม (ambiguous gender) อยู่ในตัวอย่างชัดเจน ทั้งในเชิงสัญลักษณ์และในวิถีปฏิบัติ สถานภาพทางศาสนธรรมและวัฒนธรรมดังกล่าวไม่จำเป็นต้องเป็นเครื่องชี้วัดของความเป็นชาย (maleness) หรือกระบวนการที่หล่อเลี้ยงหรือเกื้อหนุนวัฒนธรรมแบบผู้ชายเป็นใหญ่ในสังคมเสมอไป หากแต่สะท้อนให้เห็นถึงความหมายเชิงสัญลักษณ์ที่ว่าพระสงฆ์เป็นเพศที่สาม ไม่ใช่ทั้งชายหรือหญิง ความเป็นเพศที่สามที่กำกวมนี้มีพื้นฐานมาจากข้อกำหนดในพระธรรมวินัยและสถานะที่พระสงฆ์ต้องเผชิญกับการต่อสู้กับกิเลสตัณหาภายในและบรรดาบ่วงทุกข์ทางโลกย์ทั้งปวง เพื่อนำพาตัวเองไปสู่ความหลุดพ้นและเป็นที่ยิ่งทางจิตวิญญาณให้กับสังคม อาจารย์คายนีใช้วิธีวิพากษ์คล้ายๆ กับการวิเคราะห์วัฒนธรรมเพศสภาพหญิงเชิงพุทธ นั่นคือ ท่านศึกษาตัวบท โดยเฉพาะอานิสงส์บวชซึ่งเป็นตำนานประเพณีที่แพร่หลายทั้งในภาคเหนือและภาคอีสาน แต่การวิเคราะห์พิธีบวชของท่านยังมีฐานข้อมูลเสริมจากการศึกษาภาคสนามเชิงชาติพันธุ์วรรณาประกอบอีกทางหนึ่ง

ลักษณะที่สี่ กระบวนการเปลี่ยนแปลงไปสู่ภาวะความทันสมัยและกระบวนการสร้างชาติได้ก่อให้เกิดการขยายตัวของลัทธิพุทธพาณิชย์ ข้อเขียนชิ้นแรกที่อาจารย์คายนีกล่าวถึง การเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นกับพุทธศาสนาในประเทศไทยในส่วนของเกี่ยวข้องกับเศรษฐกิจการตลาดก็คือ “Buddhism in a Secular City: A View from Chiang Mai” (Keyes 1975a) ท่านนำเสนอว่าความศรัทธาของพุทธศาสนิกและบทบาทของวัดในเมืองเชียงใหม่กำลังเปลี่ยนแปลงไปเมื่อต้องเผชิญหน้ากับกระบวนการทำให้เป็นทางโลก (secularization) อย่างเข้มข้น โดยเฉพาะการแยกการศึกษาในระบบโรงเรียนออกจากวัดและการพัฒนาทางเศรษฐกิจสังคมด้านอื่นๆ อาจารย์คายนีตั้งข้อสังเกตว่า แม้วัดและพระสงฆ์จะลดความสำคัญลง แต่ไม่ได้หมายความว่าพุทธศาสนาจะถึงคราวเสื่อมสูญ ในทางกลับกัน พุทธศาสนาได้ปรับ

ตัวเพื่อสร้างความหมายใหม่ แทนที่จะมีบทบาทให้การศึกษาหรือเป็นศูนย์กลาง พิธีกรรมและจิตวิญญาณของชุมชนเหมือนเดิม พุทธศาสนาในเมืองเชียงใหม่กำลัง ดันร่นต่อสู่กระบวนการเปลี่ยนแปลงดังกล่าว ซึ่งรวมไปถึงสภาวะที่ผู้คนต้องพึ่ง โสยศาสตร์ ร่างทรง และผู้เชี่ยวชาญพิธีกรรมอย่างอื่นนอกจากพระสงฆ์ พิธีกรรม ที่เกี่ยวข้องกับการเกษตรถูกลดความสำคัญลงน้อยกว่าพิธีกรรมเกี่ยวกับวิกฤติการณ์ ในชีวิต

ในทัศนะของอาจารย์คายส์ กระบวนการทำให้เป็นทางโลกเป็นกระบวนการ หลักที่นำความเปลี่ยนแปลงครั้งสำคัญมาสู่พุทธศาสนาในประเทศไทย เรื่องของ ศาสนาที่เคยศักดิ์สิทธิ์และองค์คณะสงฆ์ที่เคยเข้มแข็งหลังการปฏิรูปต้องถูกทำลาย ด้วยระบบเศรษฐกิจแบบทุนนิยม พุทธศาสนาทั้งในระดับองค์กรคณะสงฆ์และพุทธ แบบชาวบ้านกำลังถูกทำลายด้วยค่านิยมเกี่ยวกับโชคชะตาชีวิต ความสุขสมบูรณ์ หรือความสำเร็จของชีวิต รวมทั้งการนับถือบูชาเงินและความมั่งคั่ง โลกทัศน์ทาง ศาสนา เศรษฐกิจและการเมืองของผู้คนได้เปลี่ยนแปลงไปแล้ว เมื่อผนวกรวมกับ นโยบายสร้างชาติด้านศาสนาของรัฐที่เน้นการปฏิรูปศาสนาให้เป็นองค์สมัยใหม่บท รากฐานของเหตุผลเช่นเดียวกับระบบราชการ และการมุ่งขจัดประเพณีความเชื่อที่ ล้าสมัย งามายและไม่เป็นวิทยาศาสตร์ การเปลี่ยนแปลงเหล่านี้ได้นำพาสังคมไทยไป สู่ “วิกฤติการณ์ของอำนาจ” (Keyes et al. 1994, 1995b, 1999a) และ “วิกฤติการณ์ ของความทันสมัย” (Tanabe and Keyes 2002) ที่เกิดขึ้นกับพุทธศาสนาและสังคม ไทยโดยรวมอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ อาจารย์คายส์อาจจะไม่ได้ศึกษาปรากฏการณ์ที่ นักวิชาการและสื่อมวลชนไทยเรียกว่า “พุทธพาณิชย์” อย่างเต็มตัว (โปรดดู Jackson 1997, 1999a, 1999b; Pattana Kitiarsa, forthcoming) แต่ข้อเขียนหลายชิ้นในระยะหลัง อาจารย์คายส์ที่กล่าวถึงกระบวนการแตกตัวเป็นเศษเสี้ยวของศาสนาในสังคมไทย ยุคหลังทศวรรษ 2540 (Keyes 1999a, 1999b) ก็มีส่วนพาดพิงถึงสภาวะวิกฤติต่างๆ อย่างน่าสนใจ

พุทธศาสนากับวิกฤติการณ์ของความทันสมัย

ในทัศนะของอาจารย์คายส์ วิกฤติการณ์ของความทันสมัยเป็นผลผลิตเชิง

วิชาชีวิตของความทันสมัย เมื่อความทันสมัยได้ถูกนำเสนอในประเทศต่างๆ ในเอเชีย รวมทั้งประเทศไทยและพัฒนาตัวเองถึงจุดหนึ่งในนามของการสร้างชาติ การศึกษาในระบบโรงเรียน การสร้างอัตลักษณ์แห่งชาติ รวมทั้งการปฏิรูปศาสนาเพื่อหล่อหลอมโลกทัศน์เชิงเหตุผล ความเจริญก้าวหน้า และความศิวิไลซ์ แต่ความทันสมัยไม่จำเป็นต้องให้ผลในทางบวกเสมอไป เมื่อความทันสมัยปะทะกับสิ่งตกทอดผูกพันจาก อดีตและการปรับเปลี่ยนโลกทัศน์ตามประเพณีนิยมของท้องถิ่น ความทันสมัยก็สามารถกลายมาเป็นรอยแยก จุดหักเห และความท้าทายที่เป็นปัญหาได้เช่นกัน อาจารย์คายน่าอาจเรียกปรากฏการณ์ความทันสมัยที่เป็นปัญหาทั้งหลายในนามของ “วิกฤติการณ์ของอำนาจ” หรือ “วิกฤติการณ์ของความทันสมัย” แต่ไม่ว่าท่านจะเรียกชื่อปรากฏการณ์หรือวิกฤติการณ์ดังกล่าวว่าอย่างไร พื้นฐานของสิ่งเหล่านั้นก็คือ รอยแยกแตก จุดหักเหจากอดีต และการแตกตัวออกเป็นเศษเสี้ยวของประสบการณ์มนุษย์อันเป็นผลสืบเนื่องมาจากกระบวนการเปลี่ยนแปลงไปสู่ภาวะความทันสมัยนั่นเอง

ประเด็นความสนใจเรื่อง พุทธศาสนากับวิกฤติการณ์ของความทันสมัยของอาจารย์คายน่าจะมีที่มาจาก 2 แหล่งสำคัญ ได้แก่ แหล่งแรก อาจารย์คายน่าต้องการที่จะตอบได้ความเห็นของนักทฤษฎีสังคมศาสตร์สายสกุลทันสมัยนิยมแห่งศตวรรษที่ 20 โดยเฉพาะข้อถกเถียงทางทฤษฎีของมาร์กซ์ เดอร์ไคม์ และ ฟรอยด์ นักทฤษฎีเหล่านี้เชื่อว่า ศาสนาจะถูกลดบทบาทและความสำคัญลงเมื่อสังคมเจริญและทันสมัยมากขึ้น นักทฤษฎีในกลุ่มนี้รวมถึงนักสังคมวิทยาศาสนาในทศวรรษที่ 1960 และ 1970 ที่สนับสนุนกระบวนการเปลี่ยนแปลงทำให้เป็นทางโลกและจุดเสื่อมของสิ่งตกทอดผูกพันจากอดีตที่ไปด้วยกันไม่ได้กับเหตุผลและความเจริญก้าวหน้าทางวิทยาศาสตร์ อย่างไรก็ตาม ประเด็นนำเสนอเชิงทฤษฎีดังกล่าวไม่เป็นความจริงในครึ่งหลังของคริสต์ศตวรรษที่ 20 ศาสนาไม่เพียงแต่ไม่ได้ถูกลดความสำคัญลงไป หากปรากฏว่าประชากรของโลกจำนวนมหาศาลต่างก็หันหน้าไปพึ่งศาสนาในฐานะที่เป็นเครื่องมือเพื่อรับมือกับความเปลี่ยนแปลงที่มากับความทันสมัย (Keyes 2007: 148; Keyes et al. 1994)

ส่วนแหล่งที่สอง ผมเชื่อว่า มีที่มาจากกรณีที่อาจารย์คายน่าได้เฝ้าสังเกตปรากฏการณ์ภาพรวมของการเปลี่ยนแปลงเศรษฐกิจ การเมือง และสังคมวัฒนธรรม

ในประเทศไทยและประเทศอื่นในดินแดนเอเชียตะวันออกเฉียงใต้อย่างใกล้ชิดอย่างต่อเนื่องหลายทศวรรษ ทำให้ท่านมองเห็นว่า ความผันผวนและความรุนแรงทางการเมืองในกลางทศวรรษที่ 1970 ได้พลิกเปลี่ยนภูมิทัศน์ทางศาสนาและวัฒนธรรมการเมืองโดยเฉพาะในส่วนที่เกี่ยวข้องกับพุทธศาสนาในประเทศต่างๆ ทั่วภูมิภาคอย่างใหญ่หลวง ในกรณีประเทศไทย อาจารย์คายส์มองเห็นว่า พุทธศาสนาของบ้านเราไม่มีวันเหมือนเดิมอีกต่อไป พุทธไทยได้แตกตัวออกเป็นเศษ-เสี่ยง จากที่เคยมีศูนย์กลางควบคุมอย่างมั่นคงก็แยกออกเป็นนิกายหรือ “สาย” เช่น ธรรมกาย สันติอโศก สอนโมกข์ สายพระเกจิอาจารย์ชื่อดังสำนักต่างๆ ฯลฯ นิกาย สาย หรือขบวนการพุทธแบบใหม่นี้สามารถดำรงอยู่ได้ร่วมกับพุทธศาสนาแบบดั้งเดิม เช่น มหานิกาย และธรรมยุติก พุทธไทยในปัจจุบันจึงเต็มไปด้วยความแตกต่างหลากหลาย อาจารย์คายส์เชื่อว่า การแตกตัวออกเป็นเศษเสี่ยงทำให้เกิดบทบาทเสาหลักในการสร้างชาติของศาสนาพุทธในประเทศไทยอ่อนด้อยลงไปบ้าง แต่การแตกตัวดังกล่าวจะนำไปสู่การเกิด “ศาสนาประชาธรรม” (civil religion) ซึ่งจะเป็นฐานกำลังสำคัญด้านจริยธรรมและศีลธรรมของสังคมไทยสมัยใหม่เช่นเดียวกับความเชื่อเรื่องพระเจ้า (God) ในศาสนาประชาธรรมของสังคมอเมริกันปัจจุบัน (Keyes 1999a: 31)

ประสบการณ์การแตกตัวของพุทธไทยออกเป็นสายหรือขบวนการย่อยต่างๆ เป็นผลผลิตของ “สภาวะวิกฤติการณ์ของอำนาจจริยธรรม” ซึ่งเป็นผลสืบเนื่องมาจากกระบวนการสร้างชาติและกระบวนการเปลี่ยนแปลงไปสู่ภาวะความทันสมัยของประเทศภายใต้การนำของชนชั้นผู้นำสยาม ในบทความเรื่อง “Moral Authority of the Sangha and Modernity in Thailand: Sexual Scandals, Sectarian Dissent, and Political Resistance” (Keyes 1999b) อาจารย์คายส์ใช้กรณีศึกษาของพระภิกษุที่ยึดติดกับเรื่องทางโลกย์ (worldly monk) จนเกิดคดีความอื้อฉาว ได้แก่ พระนิกร พระยันตระ พระโพธิรักษ์ และพระประจักษ์ เพื่อนำเสนอว่า จริงๆ แล้ววิกฤติการณ์ของอำนาจจริยธรรมดังกล่าวเกิดขึ้นทั้งภายในและภายนอกวัดหรือองค์กรคณะสงฆ์ พระสงฆ์เองเป็นผู้ก่อให้เกิดปัญหา บารมีของพระสงฆ์ที่ผู้คนเคยเชื่อถือ กราบไหว้ และเคารพบูชาก็กลายเป็นสิ่งที่เปื้อนปัญหา เพราะพระสงฆ์ที่อื้อฉาวเข้าไปยุ่งเกี่ยวกับเงินทอง สีกา และการเมือง พุทธศาสนาไทยทุกวันนี้ไม่ได้มีอำนาจของจริยธรรมหรือศีลธรรมแบบผูกขาดโดยคณะสงฆ์อีกต่อไป ทิศทางของพระศาสนาไปได้ตกอยู่

ในกำมือของมหาเถรสมาคมหรือรัฐแต่เพียงฝ่ายเดียวอีกต่อไป แต่ขึ้นอยู่กับความคิดเห็นสาธารณะโดยเฉพาะที่ถูกนำเสนอผ่านสื่อมวลชน มหาเถรสมาคมหรือกรรมการศาสนาไม่อาจจะรวมศูนย์หรือผูกขาดควบคุมกิจการด้านพุทธศาสนาของชาติอีกต่อไป (Keyes 1995, 1999a, 1999b) พุทธศาสนาอาจจะยังไม่ถึงคราววิกฤติหรือตกต่ำจนเสื่อมสลาย แต่พุทธศาสนาในประเทศไทยได้เกิดการแตกตัวและเปลี่ยนแปลงไปอย่างมาก พระสงฆ์จำนวนมากกลายมาเป็นพระวัดถุกุณิยมนั้นพุทธพาณิชย์และเกจิอาจารย์ไสยศาสตร์และเครื่องรางของขลัง พุทธศาสนิกชนไทยก็แสวงหาโชคลาภและความมั่งคั่งขนานใหญ่ ซึ่งบ่อยครั้งก็ไม่จำเป็นต้องพึ่งบารมีจากพระเสมอไป ในแง่นี้ ร้างทรง หมออดู หมอผี และผู้เชี่ยวชาญศาสนาพิธีอื่นๆ ก็มีบทบาทสำคัญมากขึ้นอย่างเห็นได้ชัด (ไพศาล วิสาโล, พระ 2546; Pattana Kitiarsa 2005b; Visalo Bhikku 1999; Sanitsuda Ekachai 2001)

บทสรุป: ความเป็นอนิจจังของพุทธศาสนาไทย

ผมเคยตั้งคำถามในใจอยู่บ่อยครั้งว่า ทำไมอาจารย์คายนัสจึงปฏิเสธมาร์กซิสต์ ซึ่งเป็นแนวคิดทฤษฎีและวิธีวิทยาที่ทรงพลังมากที่สุด ในแวดวงปัญญาชนร่วมยุคสมัยของท่าน ทำไมแนวการวิเคราะห์ในงานของอาจารย์คายนัสจึงเน้นแนวเศรษฐกิจศีลธรรมมากกว่าเศรษฐกิจการเมือง หรือออกจะนิยมแนวเศรษฐศาสตร์ศีลธรรมมากกว่าแนวเศรษฐศาสตร์การเมือง ทำไมอาจารย์คายนัสจึงปักใจเชื่อว่าศีลธรรมคำสอนและระบบคุณค่าในพุทธศาสนามีส่วนสำคัญในการหล่อหลอมโลกทัศน์และพฤติกรรมทางเศรษฐกิจการเมืองของคนไทย ทำไมอาจารย์คายนัสจึงไม่ขยายความสนใจเรื่องแนวการวิเคราะห์พุทธศาสนาในประเทศไทยแบบผสมผสานระหว่างองค์ประกอบทางความเชื่อและพิธีกรรมต่างๆ อย่างจริงจัง ทั้งๆ ที่เพื่อนนักวิชาการร่วมสมัยของท่านที่สนใจพุทธศาสนาในประเทศไทยและดินแดนต่างๆ ในเอเชียอาคเนย์จำนวนมากให้ความสำคัญกับแนวการวิเคราะห์ที่ว่านี้

ผมเชื่อว่าคำตอบส่วนหนึ่งน่าจะอยู่ที่กระบวนการทัศน์ด้านวิธีวิทยาและอิทธิพลของแม็กซ์ เวเบอร์และนักทฤษฎีสำนึกการตีความนิยมและมนุษย์นิยม¹⁰ แต่คำอธิบายที่ทำทนายมากกว่านั้นน่าจะอยู่ที่ตัวอย่างข้อเขียนและประเด็นนำเสนอของ

อาจารย์เกี่ยวกับการศึกษาพุทธศาสนามากกว่าอย่างอื่น สำหรับอาจารย์คายนส์ พุทธศาสนาไม่ได้เป็นเพียงประเด็นการศึกษาหลักตลอดวิชาชีพของท่านเท่านั้น แต่พุทธศาสนานิกายเถรวาทในประเทศไทยและดินแดนอุษาคเนย์มีลักษณะโดดเด่นเฉพาะตัวที่สามารถเร่งเร้าความสนใจและสร้างความมั่นใจให้กับท่านได้ว่า แนวคิดทฤษฎีและวิธีวิทยาที่เน้นความละเอียดอ่อนด้วยมุมมองหรือโลกทัศน์ของคนใน เน้นบริบทพัฒนาการทางประวัติศาสตร์ และให้ความสำคัญกับความมีเหตุมีผลที่แฝงอยู่ในภาวะการแตกตัวออกเป็นเศษเสี้ยวของประสบการณ์มนุษย์ต่างหากที่สำคัญกว่าการประยุกต์ใช้ทฤษฎีจากฐานคิดและมุมมองวิชาการแบบตะวันตกอย่างเถรตรง

กล่าวอีกอย่างหนึ่งก็คือ อาจารย์คายนส์มองเห็นว่า พุทธศาสนานิกายเถรวาทเป็นรากฐานสำคัญในการทำความเข้าใจอดีตและปัจจุบันของกลุ่มชาติพันธุ์และรัฐชาติสมัยใหม่ในดินแดนอุษาคเนย์ ในท่ามกลางความหลากหลายทางชีวภาพและวัฒนธรรมของคาบสมุทรสุวรรณภูมิ พุทธศาสนามีความโดดเด่นเป็นพิเศษในฐานะที่เป็นระบบอุดมการณ์ความเชื่อและวิถีวัฒนธรรมที่ผู้คนในภูมิภาคนี้มีอยู่ร่วมกัน พุทธศาสนาเป็นระบบอุดมการณ์ความคิดที่ซับซ้อนและทรงพลัง เป็นทั้งพุทธปรัชญาสถาบันสังคม วิถีชีวิต และวิถีวัฒนธรรม อาจารย์คายนส์คงตอบตัวเองได้แต่แรกเริ่มแล้วว่า พันธกิจทางวิชาการของท่านช่างละเอียดอ่อนยิ่งนักเพราะ งานของท่านคือการใช้ปัญญาความรู้เพื่อทำความเข้าใจหรือถอดรหัสความหมายทางวัฒนธรรมของฐานปัญญาความรู้ที่ละเอียดอ่อน ซับซ้อน และสืบทอดเก่าแก่มาช้านานนับศตวรรษ กระบวนการที่เวเบอร์เรียกว่า “กระบวนการใช้เหตุผล” และ “กระบวนการทางพุทธิปัญญา” จึงน่าจะสอดคล้องเหมาะสมมากกว่าแนวทางอื่น

ผมนำเสนอว่า ข้อเขียนทางมานุษยวิทยาว่าด้วยพุทธศาสนาของอาจารย์คายนส์เป็นผลผลิตของความเพียรพยายามและตั้งใจแน่วแน่ทางวิชาการที่จะชี้ให้เห็นว่า พุทธศาสนาต่างหากที่สร้างชาติหลอมรวมเอาความแตกต่างหลากหลายทางชาติพันธุ์ วัฒนธรรมและท้องถิ่นให้เป็น “พุทธอาณาจักร-รัฐประชาชาติสมัยใหม่” ชาติไทยอาจมีศูนย์กลางและพัฒนาการที่แนบแน่นอยู่กับสถาบันกษัตริย์ แต่พุทธศาสนาต่างหากที่เป็นอุดมการณ์ความเชื่อและพิธีกรรมหลักในการสร้างชาติและสร้างความชอบธรรมให้กับชนชั้นนำ กุญแจสำคัญที่สุดที่จะนำไปสู่การวิเคราะห์สังคมไทยได้อย่างมีประสิทธิภาพ มองเห็นทั้งจุดแข็ง จุดอ่อน โอกาส และความท้าทายก็คือ พุทธศาสนา

งานของอาจารย์คายนีพยายามนำเสนอเนื้อหาให้ครอบคลุมพัฒนาการแห่งความเป็นอนิจจังของพุทธไทยทั้ง 3 ลักษณะสำคัญ ได้แก่ สิ่งตกทอดผูกพันมาจากอดีต พุทธศาสนาในท่ามกลางกระบวนการสร้างชาติและกระบวนการเปลี่ยนแปลงไปสู่ภาวะความทันสมัย และพุทธศาสนาที่แตกตัวออกเป็นเศษเสี้ยว ซึ่งเป็นผลผลิตโลกยุคหลังสมัยใหม่

แม้ว่ามุมมองทางมานุษยวิทยาเกี่ยวกับพุทธศาสนาของอาจารย์คายนีมีความโดดเด่นเฉพาะตัว แต่ไม่ใช่นักวิชาการร่วมสมัยทุกคนจะเห็นด้วย เคิร์ช (Kirsch 1985) และนักวิชาการด้านสตรีนิยมในวงการไทยศึกษาอย่า่อมไม่เห็นด้วยกับทัศนะของอาจารย์คายนีในเรื่องเพศสภาพของผู้หญิงไทยในวัฒนธรรมพุทธในแง่ที่ว่า พุทธศาสนาเป็นอุดมการณ์ ความเชื่อ และพิธีกรรมในการเสกสรรปั้นแต่งความแตกต่างระหว่างเพศสภาพชายหญิงและการเอาวัดเอาเปรียบผู้หญิงในโลกเศรษฐกิจการเมืองสมัยใหม่ อภิญาณา เพื่อพุทธกุล (2550) ซึ่งให้เห็นการพิจารณาพุทธไทยต้องไม่ลืมว่า “มีวิถีคิดและการมองโลกแบบอื่นๆ ผสมอยู่ด้วย” และ “การปะทะประสานของพุทธกับองค์ประกอบทางวัฒนธรรมอื่นๆ ไม่จำเป็นต้องเป็นฝืนกันได้” จัสติน แม็คดาเนียล (McDaniel 2007) ตั้งข้อสังเกตว่า งานศึกษาพุทธไทยเชิงมานุษยวิทยาควรจะทำให้ความสนใจค้นคว้าศึกษาคัมภีร์ บทสวด หรือตัวบทพื้นบ้านต่างๆ มากกว่าที่เป็นอยู่ แม้อาจารย์คายนีจะใช้ตัวบทดังกล่าว แต่ยังคงมีความจำเป็นที่จะต้องพัฒนาแนวการศึกษาดังกล่าวให้กว้างขวางมากขึ้น

เมื่อไม่นานมานี้ แม็คคาร์โก (McCargo 2004) ได้วิพากษ์วิจารณ์บทความเรื่อง “Buddhist Politics and Their Revolutionary Origins in Thailand” ของอาจารย์คายนี (Keyes 1989) อย่างตรงไปตรงมาว่า การพิจารณาว่าพุทธศาสนาเป็นรากฐานของความคิดการเมืองเชิงปฏิวัตินั้น “เป็นการพิจารณาพุทธศาสนาในแง่บวกเกินไป” (McCargo 2004: 156) แม็คคาร์โกตั้งคำถามว่า เป็นไปได้อย่างไรที่พุทธไทยจะเป็นรากฐานความคิดเชิงปฏิวัติในทางการเมือง ในเมื่อหลักธรรมคำสอนของพุทธศาสนา มีลักษณะนามธรรม เป็นสากลนิยมค่อนข้างมาก แต่พุทธไทยมีลักษณะชาตินิยมเฉพาะตัวแคบๆ เพราะถูกใช้เป็นเครื่องมือสร้างความชอบธรรมให้กับรัฐในการสร้างชาติ และพระสงฆ์ส่วนใหญ่ก็ให้ความสนใจเรื่องพุทธพาณิชย์และพิธีกรรม รัฐใช้พุทธศาสนาในการควบคุมประชาชน ในแง่หนึ่ง

พระสงฆ์ไทยก็คือ ข้าราชการภายใต้การกำกับดูแลของมหาเถรสมาคมและกรมการศาสนา แม้แต่คาร์โกมองว่า การวิเคราะห์ตีความหมายเชิงวัฒนธรรมที่ว่า มีพุทธศาสนาแห่งชาติและพุทธศาสนาแตกตัวออกเป็นพหุลักษณะหรือ “สาย” หรือ “ขบวนการ” ดังเช่น ในงานของอาจารย์คายส์ และคนอื่นๆ นั้น เป็นการมองโลกในแง่ดีจนละเลยความเป็นจริง ศาสนาประชาธรรมหรือพลังทางการเมืองเชิงพุทธ ไม่ได้มีความหมายในลักษณะที่เอื้อต่อการเปลี่ยนแปลงไปสู่สังคมประชาธิปไตยหรือสังคมประชาธิปไตย ทั้งนี้เพราะในความเป็นจริง รัฐยังคงใช้เครื่องมือหรือเทคโนโลยีอำนาจที่มีอยู่เพื่อปกป้องพุทธศาสนาแบบอนุรักษนิยมและอำนาจนิยมต่อไป (McCargo 2004: 168)

ปฏิกริยาตอบโต้จากชุมชนวิชาการนานาชาติต่อข้อเขียนวิชาการของอาจารย์คายส์อยู่นอกเหนือขอบเขตของบทความนี้ ทั้งๆ ที่การพิจารณาประเด็นดังกล่าวเป็นเรื่องที่น่าสนใจเป็นอย่างยิ่ง แต่ผมไม่อาจจะนำเสนอได้อย่างครอบคลุมในที่นี้ ผมคิดว่า ถ้าพิจารณากันอย่างละเอียดแล้ว การโต้เถียงทางวิชาการระหว่างสำนักคิดค่ายเศรษฐกิจการเมืองกับค่ายการเมืองวัฒนธรรมหรือศีลธรรมรอบใหม่อาจจะเกิดขึ้นอีกครั้งก็ได้ ยกตัวอย่าง เช่นในบทความ 2 ชิ้นล่าสุดของอาจารย์คายส์ยืนยันความสำคัญของโลกทัศน์และพลังศีลธรรมของพุทธศาสนาว่ามีนัยสำคัญอย่างยิ่งต่อการเปลี่ยนแปลงเศรษฐกิจการเมือง ชาวบ้านชนบทในกัมพูชาและภาคอีสานของประเทศไทยใช้จริยธรรมและชุมชนศีลธรรมของพุทธศาสนิกายเถรวาทในการปฏิเสธอุดมการณ์การเมืองของพรรคคอมมิวนิสต์ (Keyes in press: 17) และความพ่ายแพ้ทางการเมืองของระบอบทักษิณส่วนหนึ่งย่อมมีฐานมาจากความเป็นผู้นำที่อ่อนด้อยเรื่องศีลธรรม คุณธรรม หรืออำนาจบารมีในทางศาสนาของ พ.ต.ท.ทักษิณ ชินวัตร (Keyes 2006: 19-21) ในขณะที่ นักวิชาการท่านอื่น เช่น แม็คคาร์โก แจ็คสัน (1999a, 1999b) และคนอื่นๆ พิจารณาประเด็นการศึกษาเรื่องพุทธศาสนาด้วยวิธีวิทยาและกรอบวิเคราะห์ที่แตกต่างกันออกไป

อย่างไรก็ตาม ประเด็นสำคัญที่ผมต้องการเน้นย้ำในที่นี้ก็คือ ข้อเขียนวิชาการด้านพุทธศาสนาผ่านกรอบวิเคราะห์และมุมมองของนักเรียนมานุษยวิทยาสำนักการตีความหมาย เช่น อาจารย์คายส์ นั้น ถ้าจะพิจารณาในระดับภาพรวมแล้ว อาจารย์คายส์นำเสนอภาพความเป็นอนิจจังของพุทธไทยในท่ามกลางกระแสการ

เปลี่ยนแปลงไปสู่ความทันสมัยและการสร้างชาติในรอบกว่าศตวรรษที่ผ่านมา พุทธศาสนาเป็นทั้งฐานโลกทัศน์และพลังสำคัญในการปรับรับความเปลี่ยนแปลงทั้งที่มาจากภายในและภายนอกสังคมไทย ขณะเดียวกัน พุทธศาสนาก็นิยามพันธกิจแห่งความไม่เที่ยงแท้ของตัวเอง เส้นทางพุทธศาสนาไทยที่ไม่อาจฝ่าข้ามกฎแห่งความเป็นอนิจจังของตนไปได้ นั่น จึงแยกไม่ออกจากวิถีชีวิตและชะตากรรมของคนไทยและสังคมไทยโดยรวม อนิจจะลักษณะเช่นนี้ของพุทธศาสนาย่อมกินความครอบคลุมกับชีวิตของผู้คนในสังคมอื่นในภูมิภาคเอเชียอาคเนย์ด้วยอย่างไม่ต้องสงสัย เพียงแต่ว่าแต่ละสังคมย่อมผ่านบริบททางประวัติศาสตร์ เศรษฐกิจ การเมือง และ “กระบวนการทำงานของวัฒนธรรม” (Keyes 1990) ที่แตกต่างกันออกไปเท่านั้นเอง

เชิงอรรถ

- 1 ขอขอบพระคุณอาจารย์ ดร. อภิญา เพ็ญฟูสกุล แห่งภาควิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ และอาจารย์ ดร. จัสติน แม็คแดเนียล แห่งมหาวิทยาลัยแคลิฟอร์เนีย วิทยาเขตริเวอร์ไซด์ที่ช่วยอ่านและให้คำแนะนำเพื่อปรับปรุงแก้ไขต้นฉบับ อาจารย์สุริยา สมุทคุปดีช่วยแลกเปลี่ยนความคิดเห็นและกระตุ้นให้ผมเร่งสะสางบทความนี้มาตั้งแต่เริ่มต้น ส่วนข้อบกพร่องอื่นใดที่ปรากฏอยู่ย่อมเป็นความรับผิดชอบของผมตามลำพัง
- 2 ผมได้วิพากษ์วิจารณ์ข้อจำกัดของแนวการวิเคราะห์เรื่อง “syncretism” และนำเสนอแนวการวิเคราะห์เรื่อง “hybridization” ขึ้นมาเทียบเคียง พร้อมกับชี้ให้เห็นถึงศักยภาพของแนวการวิเคราะห์ดังกล่าวในการอธิบายพลวัตและความซับซ้อนของการเปลี่ยนแปลงพุทธศาสนาในสังคมไทย (Pattana Kitiarsa 2005a)
- 3 จัสติน แม็คแดเนียล (McDaniel 2007) ชี้ให้เห็นว่า การแบ่งแยกพุทธศาสนาโดยยึดถือเอาชนชาติและชาติพันธุ์เป็นเกณฑ์ไม่ได้ช่วยสร้างความกระจ่างมากนักโดยเฉพาะในการศึกษาปรากฏการณ์จริง พุทธศาสนาคงจะแยกแยะตามนิกายหรือสายสำนักมากกว่า
- 4 เกียรติชัชชอภินายว่า ทุกศาสนาเกี่ยวข้องกับระบบความหมายของชีวิตมนุษย์และสังคมวัฒนธรรมเสมอ ทั้งนี้เพราะ “ความหมายไม่ใช่สิ่งที่เกิดขึ้นในปริมณฑลส่วนตัวและเป็นอัตวิสัยที่อยู่ในสมองของมนุษย์ แต่ความหมายเป็นสิ่งสาธารณะ เป็นเรื่องของสังคม ซึ่งถูกสร้างขึ้นในวิถีชีวิตมนุษย์... ความหมายจึงเป็นสิ่งที่มีความหมาย ถูกสร้างขึ้น ถ้าทอด ส่งผ่าน แสดงออก หรือสื่อสารผ่านสื่อชนิดต่างๆ ได้” (Geertz 2005: 6)
- 5 อาจารย์คายนีวิจารณ์แนวการศึกษาพุทธศาสนาของแทมบายห์ อย่างตรงไปตรงมาว่า “สำหรับแทมบายห์แล้ว ความต่อเนื่องทางโครงสร้าง (structural continuities) มีความสำคัญมากกว่าการเปลี่ยนผ่านทางประวัติศาสตร์ (historical transformations)” (Keyes 1978c: 164)
- 6 โปรดดูบทความของพัฒนา กิติอาษาและสุริยา สมุทคุปดีในเล่มเดียวกันนี้
- 7 ในบทความของอาจารย์คายนีระบุว่า พระธาตุเกตุแก้วจุฬามณี สถิตย์อยู่บนสรวงสวรรค์ชั้นดาวดึงส์ แต่ผมสันนิษฐานว่า อาจเป็นไปได้เช่นกันที่ชาวพุทธล้านนาอาจหมายถึงพระธาตุเกตุแก้วจุฬามณี วัดเกตการาม จังหวัดเชียงใหม่ ซึ่งจำลองมาจากตำนานความเชื่อที่ว่าพระพุทธเจ้าเคยเสด็จไปให้พระธาตุศักดิ์สิทธิ์ดังกล่าวบนสวรรค์ชั้นดาวดึงส์ อย่างไร

ก็ตาม ชื่อที่เป็นมงคลจากตำนานพุทธดังกล่าวก็ถูกนำมาใช้ทั่วไปในโลกจำลองของชาวพุทธในการสร้างเจดีย์หรือพระธาตุอีกหลายแห่ง เช่น เมื่อเร็วๆ นี้ก็มีการสร้างพระธาตุเกตุแก้วจุฬามณีที่วัดป่าจอมเสด็จ บ้านจอมเสด็จ ตำบลหาดคำ อำเภอเมือง จังหวัดหนองคาย โปรดดู http://www.relicsofbuddha.com/webboard/aspboard_question.asp?GID=83

⁸ โปรดดูรายละเอียดประเด็นนี้ในบทความของสุชาดา ทวีสิทธิ์ เล่มเดียวกันนี้

⁹ เคิร์ชอ้างคำอธิบายหน้าที่ศาสนาของเอมิล เดอร์ไคม์ที่ว่า “หน้าที่ที่แท้จริงของศาสนาสำหรับบรรดาศาสนิกทั้งหลายไม่ได้อยู่ที่การช่วยให้เราได้คิด หรือช่วยเราสังเคราะห์เชิงมโนทัศน์ ดังเช่นกรณีของวิทยาศาสตร์ แต่ศาสนาช่วยให้เราลงมือทำ ช่วยให้เราใช้ชีวิตอยู่ต่อไปได้” (Durkheim 1957: 416)

¹⁰ โปรดดูบทความของพัฒนา กิติอาษาและสุริยา สมุทรบุปดี ในเล่มเดียวกันนี้

บรรณานุกรม

กรมพระยาดำรงราชานุภาพ, สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ [2487](2545) *นิทานโบราณคดี*, กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์ดอกหญ้า.

ชยันต์ วรรธนะภูต (2524) “แนวทางการศึกษาและความเป็นจริงในสังคม: การศึกษาสังคมไทยเชิงมานุษยวิทยา”, ใน *ปริชา เปี่ยมพงษ์สานต์และคณะ, (บรรณาธิการ) วิถีวิทยาศึกษาสังคมไทย*, กรุงเทพมหานคร: สถาบันวิจัยสังคม, จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, หน้า 113-164.

นิธิ เอียวศรีวงศ์ (2527) *ปากไก่และใบเรือ*, กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์อมรินทร์การพิมพ์.

ไพศาล วิสาโล, พระ (2546) *พุทธศาสนาไทยในอดีต: แนวโน้มและทางออกจากวิกฤติ*, กรุงเทพมหานคร: มูลนิธิสดศรี-สฤษดิ์วงศ์.

สายชล สัตยานุรักษ์ (2546) *พุทธศาสนากับแนวคิดทางการเมืองในรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลก (พ.ศ. 2325-2352)*, กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์มติชน.

อภิัญญา เฟื่องฟูสกุล (2550) “ความเห็นต่อบทความ ความเป็นอนิจจังของพุทธไทย โดย ดร. พัฒนา กิติอาษา”, การติดต่อสื่อสารส่วนตัว, 2 กรกฎาคม.

อรรถจักร์ สัตยานุรักษ์ (2538) *การเปลี่ยนแปลงโลกทัศน์ของชนชั้นผู้นำไทย ตั้งแต่รัชกาลที่ 4-พ.ศ. 2475*, กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

Anderson, Benedict (1991) *Imagined Community: Reactions on the Origin and Spread of Nationalism*, Revised Edition, London: Verso.

Anuman Rajadhon, Phya (1986) *Popular Buddhism in Siam and Other Essays on Thai Studies*, Bangkok: Sathirakoses Nagapradipa Foundation.

Anusaranasasanakiarti, Phra Khru, and Charles F. Keyes (1980) “Funerary Rites

- and the Buddhist Meaning of Death: An Interpretative Text from Northern Thailand”, *Journal of the Siam Society*. 68, 1: 1-28.
- Bhikkhu Visalo (1999) “Buddhism for the Next Century: Toward Renewing a Moral Thai Society”, In *Socially Engaged Buddhism for the New Millennium: Essays in Honor of the Ven. Phra Dhammapitaka (Bhikkhu P.A. Payutto) on His 60th Birthday Anniversary*, Bangkok: Sathirakoses-Nagapradipa Foundation and Foundation for Children. Pp. 235-252.
- Durkheim, Emile [1915] (1957) *Elementary Forms of the Religious Life*, Joseph Ward Swain, trans. London: George Allen and Unwin.
- Geertz, Clifford (1963) “Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States”, In Clifford Geertz, (ed.) *Old Societies and New States*. New York: The Free Press. Pp. 105-157.
- _____. (2005) “Shifting Aims, Moving Targets: On the Anthropology of Religion”, *Journal of Royal Anthropological Institute*, 11: 1-15.
- Hanks, Lucien M. (1962) “Merit and Power in the Thai Social Order”, *American Anthropologist*, 64, 6(December): 1247-1461.
- Hayashi, Yukio (2003) *Practical Buddhism among the Thai-Lao: Religion in the Making of the Region*, Kyoto: Kyoto University Press and Trans Pacific Press.
- Ishii, Yoneo (1986) *Sangha, State, and Society: Thai Buddhism in History*, Peter Hawks (trans.), Honolulu: The University of Hawaii Press.
- Jackson, Peter A. (1989) *Buddhism, Legitimation, and Conflict: The Political Functions of Urban Thai Buddhism*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- _____. (1997) “Withering Centre, Flourishing Margins: Buddhism’s Changing

- Political Roles”. In Kevin Hewison, (ed.) *Political Change in Thailand: Democracy and Participation*, London: Routledge, pp. 75-93.
- _____. (1999a.) “The Enchanting Spirit of Thai Capitalism: The Cult of Luang Phor Khoon and the Post-Modernization of Thai Buddhism”, *South East Asia Research*, 7, 1 (March): 5-60.
- _____. (1999b) “Royal Spirits, Chinese Gods, and Magic Monks: Thailand’s Boom-Time Religions of Prosperity”, *South East Asia Research*, 7, 3 (November): 245-320.
- _____. (1971) “Buddhism and National Integration in Thailand”. *The Journal of Asian Studies*, 30, 3 (May): 551-567.
- Keyes, Charles F. (1973) “The Power of Merit”, In Visakha Buja B.E. 2518, Bangkok: The Buddhist Association of Thailand under Royal Patronage, *Annual Publication*. Pp. 95-102.
- _____. (1975a) “Buddhism in a Secular City: A View from Chiang Mai”, In Visakha Buja B.E. 2518, Bangkok: The Buddhist Association of Thailand under Royal Patronage, *Annual Publication*. Pp. 62-71.
- _____. (1975b) “Buddhist Pilgrimage Centers and the Twelve-Year Cycle: Northern Thai Moral Orders in Space and Time”, *History of Religions*, 15, 1(August): 71-89.
- _____. (1975c) “Tug-of-War for Merit: Cremation of a Senior Monk”, *Journal of the Siam Society*, 63, 1: 44-62.
- _____. (1976) “In Search of Land: Village Formation in the Central Chi River Valley, Northeastern Thailand”, *Contributions to Asian Studies*, 9: 45-63.
- _____. (1977a) *The Golden Peninsula: Culture and Adaptation in Mainland Southeast Asia*, New York: Macmillan Publishing.

- _____. (1977b) "Millennialism, Theravada Buddhism, and Thai Society", *The Journal of Asian Studies*, 36, 2(February): 283-302.
- _____. (1978a) "Structure and History in the Study of the Relationship between Theravada Buddhism and Political Order", *Numen*, 25, 2 (August): 156-170.
- _____. (1978b) "Political Crisis and Militant Buddhism in Contemporary Thailand", In Bardwell L. Smith, (ed.) *Religion and Legitimation of Power in Thailand, Laos, and Burma*, Chambersburg, PA: ANIMA Books. Pp. 147-164.
- _____. (1983a) "Economic Action and Buddhist Morality in a Thai Village", *The Journal of Asian Studies*, 42, 4(August): 851-868.
- _____. (1983b) "Introduction: The Study of Popular Ideas of Karma", In Charles F. Keyes and E. Valentine Daniel, (eds.) *Karma: An Anthropological Inquiry*, Berkeley: University of California Press. Pp. 1-24.
- _____. (1983c) "Merit-Transference in the Karmic Theory of Popular Theravada Buddhism", In Charles F. Keyes and E. Valentine Daniel, (eds.) *Karma: An Anthropological Inquiry*, Berkeley: University of California Press. Pp. 261-286.
- _____. (1984) "Mother or Mistress but Never a Monk: Buddhist Notions of Female Gender in Rural Thailand", *American Ethnologist*, 11,2(May): 223-241.
- _____. (1986) "Ambiguous Gender: Male Initiation in a Buddhist Society", In Caroline Bynum, Stavan Harrell, and Paula Richman, (eds.) *Religion and Gender: Essays on the Complexity of Symbols*, Boston: Beacon Press. Pp. 66-96.

- _____. (1987a) *Thailand: Buddhist Kingdom as Modern Nation-State*, Boulder, Colorado: Westview Press.
- _____. (1987b) “Thai Religion”, In Mircea Eliade, (ed.) *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 14, New York: Mamillan. Pp. 416-421.
- _____. (1989) “Buddhist Politics and Their Revolutionary Origins in Thailand”, *International Political Science Review*, 10, 2: 121-142.
- _____. (1990) “Buddhist Practical Morality in a Changing Agrarian World: A Case from Northeastern Thailand.” In Donald K. Swearer and Russell Sizemore, (eds.) *Attitudes toward Wealth and Poverty in Theravada Buddhism, Columbia*, South Carolina: University of South Carolina Press. Pp. 170-189.
- _____. (1990a) “Buddhist Detachment and Worldly Gain: The Economic Ethic of Northeastern Thai Villagers”. In Chaiwat Satha-Anand, (ed.) *Yu Muang Thai: Ruam Botkhwam Thang Sangkhom Phua Pen Kiat Dae Sastrachan Saneh Chamarik [In Thailand: Collected Essays in Honor of Professor Saneh Chammarik]*, วารสารรัฐศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ ฉบับพิเศษ, 16, 1-2: 271-298.
- _____. (1991) “The Proposed World of the School: Thai Villagers’ Entry into a Bureaucratic State System”, In Charles F. Keyes, (ed.) *Reshaping Local Worlds: Formal Education and Cultural Change in Rural Southeast Asia*. Monograph No. 36. New Haven: Yale University Southeast Asia Studies. Pp. 89-130.
- _____. (1993) “Buddhist Economics and Buddhist Fundamentalism in Burma and Thailand”, In Martin Marty and Scott Appleby, (eds.) *Remaking the World: Fundamentalist Impact*, Chicago: University of Chicago Press. Pp. 367-409.

- _____. (1994) "Communist Revolution and the Buddhist Past in Cambodia". In Charles F. Keyes, Helen Hardacre, and Laurel Kendall, (eds.) *Asian Visions of Authority: Religion and the Modern States of East and South-east Asia*. Honolulu: University of Hawaii Press. Pp. 43-73.
- _____. (1995a) "Hegemony and Resistance in Northeastern Thailand", In Volker Grabowski, (ed.) *Regions and National Integration in Thailand 1892-1992*, Wiesbaden, Germany: Harrassowitz Verlag. Pp.154-182.
- _____. (1995b) "Sectarian Dissent, Sexual Scandal, and Political Resistance: Does the Buddhist Sangha Have a Future in Modern Thailand?", Unpublished Paper Presented at a Conference on "Buddhism, Modernity and Politics in Southeast Asia", Sponsored by Program for Southeast Asian Studies, Arizona State University, December 8.
- _____. (1999a) "Buddhism Fragmented: Thai Buddhism and Political Order Since the 1970s", Keynote address presented in the 7th International Conference on Thai Studies, Amsterdam, Netherlands, July 4-8.
- _____. (1999b) "Moral Authority of the Sangha and Modernity in Thailand: Sexual Scandals, Sectarian Dissent, and Political Resistance", In *Socially Engaged Buddhism for the New Millennium: Essays in Honor of the Ven. Phra Dhammapitaka (Bhikkhu P.A. Payutto) on His 60th Birthday Anniversary*, Bangkok: Sathirakoses-Nagapradipa Foundation and Foundation for Children. Pp. 121-147.
- _____. (2000) "Fieldwork as History: Letters between Two Researchers in Northeastern Thailand in 1963", In *Friends in the Field: Four Decades of Anthropological and Sociological Studies in Thailand: A Symposium in Honor of A. Thomas Kirsch*, Chiang Mai: Privately Published. Pp. 7-24.
- _____. (2006) "The Destruction of a Shrine to Brahma in Bangkok and the

Fall of Thaksin Shinawatra: The Occult and the Thai Coup in Thailand of September 2006”, *Asia Research Institute Working Paper Series No. 80*, December 2006, <www.ari.nus.edu.sg/pub/wps.htm.>

_____. (2007) “Monks, Guns and Peace: Theravada Buddhism and Political Violence”, In James Wellman, (ed.) *Belief and Bloodshed*, Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, pp. 147-165.

_____. (in press) “Communism, Peasants and Buddhism: The Failure of ‘Peasant Revolutions’ in Thailand in Comparison to Cambodia”.

Keyes, Charles F., Helen Hardacre, and Laurel Kendall (1994) “Introduction: Contested Visions of Community in East and Southeast Asia”, In Charles F. Keyes, Helen Hardacre, and Laurel Kendall, (eds.) *Asian Visions of Authority: Religion and the Modern States of East and Southeast Asia*. Honolulu: University of Hawaii Press. Pp. 1-16.

Khin Thitsa (1980) *Providence and Prostitution: Image and Reality for Women in Buddhist Thailand*, London: Change International Reports (Women and Society).

Kirsch, A. Thomas (1967) “Phu Thai Religious Syncretism: A Case Study of Thai Religion and Society”, Ph.D. dissertation, Anthropology, Harvard University.

_____. (1975) “Economy, Polity, and Religion in Thailand”. In G. William Skinner and Thomas Kirsch, (eds.) *Change and Persistence in Thai Society: Essays in Honor of Lauriston Sharp*, Ithaca, New York: Cornell University Press. Pp. 172-196.

_____. (1977) “Complexity in the Thai Religious System: An Interpretation”, *Journal of Asian Studies*, 36, 2 (February): 241-266.

_____. (1978) "Modernizing Implications of Nineteenth Century Reforms in the Thai Sangha", In Bardwell L. Smith, (ed.) *Religion and Legitimation of Power in Thailand, Laos, and Burma*, Chambersburg, PA: ANIMA Books. Pp. 52-65.

_____. (1982) "Buddhism, Sex-Roles and Thai Society", In Penny van Esterik, (ed.) *Women of Southeast Asia, Occasional Paper No. 9*, DeKalb: Northern Illinois, Center for Southeast Asian Studies. Pp. 16-41.

_____. (1985) "Text and Context: Buddhist Sex Roles/Culture of Gender Revisited", *American Ethnologist*, 12: 302-320.

McCargo, Duncan (2004) "Buddhism, Democracy and Identity in Thailand", *Democratization*, 11, 4(August): 155-170.

McDaniel, Justin (2007) Personal Communication, June 29.

Pattana Kitiarsa (2002) "You May Not Believe, But Never Offend Spirits: Spirit-medium Cults and Popular Media in Modern Thailand", In Timothy J. Craig and Richard King, (eds.) *Global Goes Local: Popular Culture in Asia*, British Columbia, Canada: University of British Columbia Press. Pp. 160-176.

_____. (2005a) "Beyond Syncretism: Hybridization of Popular Religion in Contemporary Thailand", *Journal of Southeast Asian Studies*, 36, 3 (October): 461-478.

_____. (2005b) "Magic Monks and Spirit Mediums in the Politics of Thai Popular Religion", *Inter-Asia Cultural Studies*, 6, 2: 209-225.

Pattana Kitiarsa (ed.) (forthcoming) *Religious Commodifications in Asia: Marketing Gods*, London: Routledge.

Popkins, Samuel L. (1979) *The Rational Peasant: The Political Economy of Rural*

- Society in Vietnam*, Berkeley: University of California Press.
- Reynolds, Craig J. (1976) “Buddhist Cosmography in Thai History, with Special Reference to Nineteenth-Century Culture Change”, *The Journal of Asian Studies*, 35, 3 (February): 203-220.
- Spiro, Melford E. (1982) *Buddhism and Society: A Great Tradition and Its Burmese Vicissitudes*, Berkeley: University of California Press.
- Sanitsuda Ekachai (2001) *Keeping the Faith: Thai Buddhism at the Crossroads*, Bangkok: Post Books.
- Swearer, Donald K. (1981) *Buddhism and Society in Southeast Asia*, Chambersburg, Pennsylvania: ANIMA Books.
- _____. (1995) *The Buddhist World of Southeast Asia*, Albany, New York: State University of New York Press.
- Tambiah, Stanley J. (1970) *Buddhism and the Spirit Cults in North-east Thailand*, Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. (1976) *World Conqueror and World Renouncer: A Study of Buddhism and Polity in Thailand against a Historical Background*, Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. (1978) “Sangha and Polity in Modern Thailand: An Overview”, In Bardwell L. Smith, (ed.) *Religion and Legitimation of Power in Thailand, Laos, and Burma*, Chambersburg, PA: ANIMA Books. Pp. 111-133.
- Tanabe, Shigeharu and Charles F. Keyes (2002) “Introduction”, In Shigeharu Tanabe and Charles F. Keyes (eds.) *Cultural Crisis and Social Memory: Crises of Modernity in Thailand Laos*, London: RoutledgeCurzon. Pp. 1-39.

Terwiel, B.J. (1976) "A Model for the Study of Thai Buddhism", *The Journal of Asian Studies*, 35, 3(May): 391-403.

_____. (1979) *Monks and Magic: An Analysis of Religious Ceremonies in Central Thailand*, Second Edition, London: Curzon Press.

Thongchai Winichakul (2000) "The Quest for 'Siwilai': A Geographical Discourse in Civilizational Thinking in the Late 19th Century and Early 20th Century Siam", *The Journal of Asian Studies*, 59, 3: 528-549.

Wyatt, David K. (1994) "The 'Subtle' Revolution of King Rama I of Siam." In *Studies in Thai History: Collected Articles*, Chiang Mai, Thailand: Silk-worm Books. Pp.131-173.