“ชาวพุทธที่แท้จริง” มุมมองทางมานุษยวิทยาต่อการศึกษาพุทธศาสนา

“The True Buddhist”: An Anthropological Perspective on the Study of Buddhism

Received 26 March, 2025
Revised 29 April, 2025
Accepted 17 June, 2025

ชาตรี สุขสบาย[1]
Chatree Suksabay [2]

บทคัดย่อ

การมองว่าพุทธศาสนาเป็นศาสนาที่เน้นเหตุผล ปฏิเสธเทพเจ้า มุ่งความหลุดพ้น และความรับผิดชอบต่อศีลธรรมตามกฎแห่งกรรม แต่ในความเป็นจริง พุทธศาสนาที่ชาวพุทธปฏิบัติมีความซับซ้อนกว่านั้น มีทั้งการบูชาผี ความหวังในการเกิดใหม่ในชีวิตที่ดีหรือเป็นมนุษย์ผู้มั่งคั่ง การทำบุญอุทิศเพื่อญาติ และพิธีกรรมต่าง ๆ “ความเป็นพุทธแท้” เป็นอย่างไร ? เป็นคำถามที่คนเราตั้งขึ้นมาเพื่อค้นหาแก่นแท้ของพุทธศาสนาในยุคปัจจุบัน ซึ่งได้ถูกตีความและนำไปประยุกต์ใช้ในหลากหลายบริบท โดยมีทั้งการรักษาความสมดุลระหว่างการดำเนินชีวิตในโลกปัจจุบัน และการปฏิบัติตามหลักคำสอนของพระพุทธเจ้าที่สังคมปัจจุบันเต็มไปด้วยความเปลี่ยนแปลง ทั้งในด้านเทคโนโลยี วัฒนธรรม และความเชื่อ ทำให้เกิดคำถามว่า อะไรคือพุทธศาสนาที่แท้จริง และเราจะนำไปประยุกต์ใช้ในชีวิตประจำวันได้อย่างไร การศึกษาทางมานุษยวิทยาที่เน้นการศึกษาวัฒนธรรม ต้องเผชิญกับอิทธิพลของศาสนาพุทธอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ และพยายามหาคำตอบกับประเด็นในบริบททางสังคมและวัฒนธรรม ซึ่งการศึกษาพิธีกรรมในฐานะเป็นการแสดงออกถึงคุณค่าทางวัฒนธรรม โดยไม่ตัดสินว่าการปฏิบัติแบบใด (เป็นพุทธที่แท้) ถูกต้องหรือผิด ในบริบททางสังคมที่มีความหลากหลายและแตกต่างกัน

คำสำคัญ: พุทธแท้ มานุษยวิทยา อัตลักษณ์ การเปลี่ยนแปลง

[1] อาจารย์ประจำสาขาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย
Lecturer at Sociology and Anthropology, Faculty of Social Sciences, Mahamakut Buddhist University
Corresponding author. E-mail: jati2533@gmail.com

Abstract

Buddhism is often viewed as a religion that emphasizes reason, rejects the notion of gods, focuses on liberation, and moral responsibility according to the law of karma. However, in practice, the Buddhism followed by many adherents is more complex. It includes worshiping ghosts, hoping for a good rebirth or becoming a wealthy human being, making merit for relatives, and engaging in various rituals. What is “true Buddhism”? This is a question that people ask in the modern era to find the essence of Buddhism. This question has been interpreted and applied in various contexts. It involves maintaining a balance between living in the present world and practicing the teachings of the Lord Buddha. In today's society, which is full of changes in technology, culture, and beliefs, questions arise about what true Buddhism is and how it can be applied in daily life. Anthropological studies, which focus on cultural understanding, inevitably face the influence of Buddhism. They seek answers to these issues within specific social and cultural contexts. Such studies often approach rituals as expressions of cultural values, without judging which practices (true Buddhism) are right or wrong in varied and diverse social contexts.

Keywords: True Buddhism, Anthropology, Identity, Change

บทนำ

เมลฟอร์ด สไปโร (Melford Elliot Spiro) นักมานุษยวิทยาวัฒนธรรมชาวอเมริกัน ที่เชี่ยวชาญด้านศาสนาและมานุษยวิทยาเชิงจิตวิทยา ได้ตั้งคำถามว่า พุทธศาสนาเป็นศาสนาประจำชาติของหลายประเทศได้อย่างไร ? พุทธศาสนิกชนเถรวาทเชื่อในพุทธศาสนาเถรวาทจริงหรือ ? และพวกเขาเหล่านั้นสามารถเชื่อได้จริงหรือ ? เพราะพุทธศาสนาสอนเรื่องอนัตตา ไม่มีพระเจ้าผู้สร้าง สรรพสิ่งล้วนไม่เที่ยง ทุกอย่างเป็นทุกข์ และการละทิ้งตนเอง ครอบครัว และทรัพย์สมบัติ (Spiro, M. E., 1982) พุทธศาสนาเถรวาทบางอย่างนั้นเกินจริงไป เช่น นิกายต่าง ๆ ของพุทธศาสนามีความแตกต่างกันอย่างมากในเรื่องสิ่งใดบ้างที่ถือว่าเป็นของจริง และมีหลายวิธีที่จะเป็นพุทธศาสนิกชนที่ดีโดยไม่จำเป็นต้องละทิ้งทุกอย่าง อย่างไรก็ตาม การคาดการณ์ และความคาดหวังแบบนี้มีอิทธิพลต่อชาวยุโรปในยุคแรก ๆ และต่อนักวิชาการที่ได้พบเจอกับพุทธศาสนา และท้ายที่สุดก็ส่งผลต่อชาวพุทธเอง หลายคนที่เติบโตมากับเรื่องเล่าเกี่ยวกับพุทธศาสนาที่ทำให้เห็นภาพพระพุทธเจ้าเป็นนักปฏิรูปมนุษย์นิยมและนักเหตุผลนิยม ต่างรู้สึกตกใจเมื่อได้เห็นการปฏิบัติของชาวพุทธจริง ๆ ฆราวาสและพระสงฆ์จำนวนมากไม่ได้นั่งสมาธิ พระพุทธเจ้าถูกบูชาเหมือนเป็นพระเจ้า ชาวพุทธมักบูชาเทพเจ้าฮินดูและวิญญาณท้องถิ่น ศาลเจ้าของเทพเจ้ามักพบในบริเวณวัด ชาวพุทธยังเชื่อในระบบต่าง ๆ เช่น โหราศาสตร์ และอธิบายความโชคร้ายโดยใช้ระบบเหล่านี้เช่นเดียวกับหลักกรรม พิธีกรรมบางอย่างดูเหมือนจะบ่งบอกถึงการถ่ายโอนบุญไปให้ผู้อื่นและพลังวิเศษของวัตถุมงคล ซึ่งขัดแย้งกับความเชื่อเรื่องปัจเจกบุคคลและเหตุผลนิยมทางศีลธรรมและจิตวิทยาในพระไตรปิฎก และชาวพุทธส่วนใหญ่ดูเหมือนจะไม่ได้มุ่งหมายสู่นิพพาน แต่ต้องการเกิดใหม่เป็นเทพเจ้าหรือมนุษย์ผู้มั่งคั่ง จึงเกิดคำถามที่ว่าคนเหล่านี้เป็นชาวพุทธจริง ๆ หรือ ? ซึ่งนักวิชาการหลายคนตอบว่า “ไม่” จึงเกิดความคิดที่ว่าการนับถือศาสนาอาจสืบเนื่องมาจากชาติพันธุ์วรรณนา ดังคำกล่าวของ ไมเคิล เอ็ม. เอมส์ (Michael M. Ames) ศาสตราจารย์ด้านมานุษยวิทยา แห่งมหาวิทยาลัยบริติชโคลัมเบีย กล่าวไว้ว่า “นี่คือทฤษฎีการฟอกขาวของการผสมผสาน ศาสนาชั้นสูงเป็นเพียงแผ่นไม้อัดบาง ๆ ที่ปกคลุมป่าดงดิบอันอุดมสมบูรณ์ของลัทธิคนต่างศาสนา” (Ames, M. M., 1964)

การศึกษาเหล่านี้แสดงให้เห็นถึงความหลากหลายของการปฏิบัติในพุทธศาสนาเถรวาทและมหายานตลอดจนความสัมพันธ์ที่ซับซ้อนระหว่างหลักคำสอนและการปฏิบัติจริง การบูชาเทพเจ้าฮินดู วิญญาณท้องถิ่น และการใช้โหราศาสตร์ เป็นตัวอย่างของการผสมผสานระหว่างศาสนาพุทธกับความเชื่ออื่น ๆ สิ่งเหล่านี้ท้าทายความเข้าใจแบบตะวันตกเกี่ยวกับพุทธศาสนาในฐานะศาสนาที่เน้นเหตุผลนิยมและปัจเจกบุคคล นอกจากนี้การศึกษาเหล่านี้ยังแสดงให้เห็นว่าแนวคิดเรื่อง **“ชาวพุทธที่แท้จริง”** เป็นปัญหาที่ซับซ้อน (Gellner, D. N., 1989) และขึ้นอยู่กับบริบททางวัฒนธรรมและประวัติศาสตร์ นักมานุษยวิทยาหลายคนโต้แย้งว่า การมองการปฏิบัติของชาวพุทธทั่วไปว่าไม่ถูกต้องนั้น เป็นการมองที่แคบเกินไป พวกเขาเน้นย้ำถึงความสำคัญของการทำความเข้าใจพุทธศาสนาในฐานะระบบความเชื่อและการปฏิบัติที่ซับซ้อน ซึ่งมีวิวัฒนาการและปรับตัวให้เข้ากับบริบททางสังคมและวัฒนธรรมที่แตกต่างกัน การศึกษาเรื่องเหล่านี้กระตุ้นให้เกิดการศึกษาที่ละเอียดอ่อนและรอบด้านมากขึ้นเกี่ยวกับศาสนาพุทธในหลากหลายรูปแบบ

ความหลากหลายของพุทธศาสนา และความยากในการตัดสินความเป็นพุทธแท้

สพฺพปาปสฺส อกรณำ กุสลสฺสูปสมฺปทา
สจิตฺตปริโยทปนำ เอตำ พุทฺธาน สาสนำ ฯ
ขนฺตี ปรมำ ตโป ตีติกฺขา นิพฺพานำ ปรมำ วทนฺติ พุทฺธา
น หิ ปพฺพชิโต ปรูปฆาตี สมโณ โหติ ปรำ วิเหฐยนฺโต ฯ
อนูปวาโท อนูปฆาโต ปาติโมกฺเข จ สำวโร
มตฺตญฺญุตา จ ภตฺตสฺมึ ปนฺตญฺจ สยนาสนำ
อธิจิตฺเต จ อาโยโค เอตำ พุทฺธาน สาสนำ ฯ

(พระไตรปิฎกภาษาไทยฉบับหลวงเล่มที่ 25)

แปลความได้ว่า “ความไม่ทำบาปทั้งปวง ความบำเพ็ญกุศลให้ถึงพร้อม ความชำระจิตของตนให้ผ่องแผ้ว นี้เป็นคำสั่งสอนของพระพุทธเจ้าทั้งหลาย ความอดทน คือ ความอดกลั้นเป็นตบะอย่างยิ่ง ท่านผู้รู้ทั้งหลายย่อมกล่าวนิพพานว่าเป็นธรรมอย่างยิ่ง ผู้ฆ่าสัตว์อื่นไม่ชื่อว่าเป็นบรรพชิต ผู้เบียดเบียนสัตว์อื่น ไม่ชื่อว่าเป็นสมณะเลย การไม่เข้าไปว่าร้ายกัน การไม่เข้าไปฆ่า ความสำรวมในพระปาติโมกข์ ความเป็นผู้รู้จักประมาณในภัตต การนอนการนั่งอันสงัด การประกอบความเพียรในอธิจิต นี้เป็นคำสั่งสอนของพระพุทธเจ้าทั้งหลาย”

โอวาทปาฏิโมกข์ในพระไตรปิฎก มีเนื้อหาหลักที่สำคัญอยู่ 3 ข้อ ได้แก่ 1) การละชั่ว พระพุทธเจ้าทรงแนะนำให้ภิกษุและสาวกละเว้นจากการกระทำที่ผิดศีล เช่น การฆ่าสัตว์ การลักทรัพย์ การประพฤติผิดในกาม การพูดเท็จ และการเสพสิ่งเสพติด เป็นต้น 2) การทำความดี พระพุทธเจ้าทรงแนะนำให้ทำสิ่งที่ดี เช่น การรักษาศีล การช่วยเหลือผู้อื่น การทำสมาธิ การศึกษา การเจริญสติ และการปฏิบัติธรรมเพื่อความหลุดพ้น 3) การทำใจให้บริสุทธิ์ พระพุทธเจ้าทรงแนะนำให้ฝึกใจให้บริสุทธิ์จากกิเลสและความอยากต่าง ๆ ด้วยการเจริญสมาธิและปัญญา เพื่อนำไปสู่การบรรลุธรรมและหลุดพ้นจากการเวียนว่ายตายเกิด (นิพพาน)

“นิพพาน” เป็นเป้าหมายสูงสุดของการปฏิบัติธรรมตามหลักคำสอนของพระพุทธเจ้า ในพระไตรปิฎกมีการกล่าวถึงนิพพานไว้หลากหลายรูปแบบและมิติ โดยสรุปได้ว่า 1) นิพพานคือสภาวะที่ปราศจากกิเลส นิพพาน คือ สภาวะที่กิเลสตัณหาทั้งปวงดับสนิท ไม่มีความอยากได้อยากมีอีกต่อไป 2) ปราศจากความทุกข์ เมื่อกิเลสดับแล้ว ความทุกข์ทั้งปวงที่เกิดจากกิเลสก็ดับไปด้วย 3) ปราศจากการเวียนว่ายตายเกิด นิพพาน คือ การหลุดพ้นจากวัฏจักรแห่งการเกิด แก่ เจ็บ ตาย (สังสารวัฏ) เป็นความสงบสุขที่แท้จริง 4) นิพพาน คือ สภาวะแห่งความสุขที่ยั่งยืน ไม่ใช่ความสุขที่เกิดจากอารมณ์ทางโลก 5) เป็นสภาวะที่ปราศจากตัวตน นิพพานเป็นสภาวะที่ปราศจากอัตตาหรือตัวตนที่ยึดมั่น นี่คือคำสอนและเป้าหมายของพระพุทธศาสนา

ความหลากหลายของพุทธศาสนาในการปฏิบัติ

"โลกแห่งสรรพสัตว์" (sattvaloka) ซึ่งประกอบด้วยสิ่งมีชีวิตทั้งหมดที่เกิดใหม่ได้ พุทธศาสนามองว่าสัตว์ทั้งหลายล้วนมีเจตนา มีความสามารถในการรับรู้ และได้รับผลจากกรรมในอดีต การกระทำโดยเจตนาในปัจจุบันจะส่งผลต่ออนาคต ต่างจากมุมมองแบบตะวันตกที่มองว่า สิ่งมีชีวิตส่วนใหญ่โดยเฉพาะพืช เป็นเพียงสิ่งมีชีวิตที่ไร้เจตจำนง ทำไปตามสัญชาตญาณ ความรู้ทางวิทยาศาสตร์ในปัจจุบันที่พบว่า พืชมีระบบรับรู้ที่ซับซ้อน สามารถสื่อสารกันเองและกับสิ่งมีชีวิตอื่น ๆ และมีส่วนร่วมในการวางแผนรับมือกับปัญหาต่าง ๆ (Schmithausen, L., 1991) "มนุษย์" ซึ่งเป็นภพภูมิที่ดี เพราะมีทั้งความสุขและความทุกข์ ทำให้มนุษย์เปิดรับธรรมะได้ง่าย และเป็นภพภูมิเดียวที่สามารถบวชเป็นพระภิกษุหรือภิกษุณี "พระสงฆ์" ซึ่งเป็นผู้สละโลกอุทิศตนเพื่อการปฏิบัติธรรม และเป็นเนื้อนาบุญสำหรับฆราวาส

ความเข้าใจภาพรวมของพุทธศาสนาในหลายมิติ การเปรียบเทียบเชิงมานุษยวิทยาในพุทธศาสนาได้มองถึงความหลากหลายของพุทธศาสนา จากงานวิจัยเชิงมานุษยวิทยาในช่วงแรกมักมุ่งเน้นไปที่พุทธศาสนาเถรวาท ทำให้เกิดมุมมองที่จำกัด การศึกษาเปรียบเทียบในภูมิภาคต่าง ๆ เช่น ในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ เอเชียใต้ และทิเบต เผยให้เห็นความหลากหลายของพุทธศาสนาทั้งในด้านหลักคำสอน พิธีกรรม สถาบันทางศาสนา และบทบาทของพุทธศาสนาในสังคม (Spiro, M. E., 1970) (Tambiah, S. J., 1970) การศึกษาเชิงมานุษยวิทยามุ่งเน้นไปที่การปฏิบัติและประสบการณ์ของชาวพุทธในชีวิตจริง ไม่เพียงแต่การศึกษาจากตำราทางศาสนา ทำให้เข้าใจถึงพลวัตและการปรับตัวของพุทธศาสนาในบริบททางสังคมและวัฒนธรรมที่แตกต่างกัน เช่น การผสมผสานระหว่างพุทธศาสนากับความเชื่อพื้นเมือง บทบาทของพระสงฆ์ แม่ชี และฆราวาส รวมถึงการเปลี่ยนแปลงของพุทธศาสนาในยุคโลกาภิวัตน์ มีการศึกษาเปรียบเทียบโครงสร้างของพื้นที่ทางศาสนา เช่น ความสัมพันธ์ระหว่างพระสงฆ์กับฆราวาส แนวคิดเรื่องบุญ กรรม และการเวียนว่ายตายเกิด รวมถึงบทบาทของพุทธศาสนาในฐานะศาสนาประจำชาติ การศึกษาเปรียบเทียบเชิงมานุษยวิทยาได้ก่อให้เกิดการตั้งคำถามและวิพากษ์ต่อมุมมองแบบตะวันตก การตีความแบบชาตินิยม และแนวคิดเรื่องความเป็นพุทธแท้ นำไปสู่การทำความเข้าใจพุทธศาสนาในมิติที่หลากหลายและซับซ้อนมากขึ้น การเปรียบเทียบเชิงมานุษยวิทยาของพุทธศาสนาเป็นเครื่องมือสำคัญที่ช่วยให้เข้าใจพุทธศาสนาในฐานะศาสนาที่มีชีวิต มีความหลากหลาย และมีพลวัต พร้อมทั้งท้าทายมุมมองแบบเหมารวม และส่งเสริมความเข้าใจที่ลึกซึ้งยิ่งขึ้นเกี่ยวกับพุทธศาสนาในบริบททางสังคม วัฒนธรรม และประวัติศาสตร์ที่แตกต่างกัน

การศึกษาพุทธศาสนาในยุคแรก ๆ ว่ามักถูกครอบงำด้วย การตีความแบบอิงตำรา (textualist interpretation) โดยเฉพาะการศึกษาพุทธศาสนาเถรวาท ซึ่งถูกมองว่าใกล้เคียงกับพุทธศาสนาแบบดั้งเดิมของอินเดียมากกว่า เมื่อเทียบกับพุทธศาสนามหายาน และวัชรยาน ที่ถูกมองว่ามีความซับซ้อนทางความคิด ตำรา และพิธีกรรม (Gellner, D. N., 1990) สาเหตุที่ยุคแรกการศึกษามุ่งเน้นไปที่พุทธศาสนาเถรวาท เป็นเพราะความเข้าใจผิดว่าพุทธศาสนาเถรวาทมีพื้นฐานตำราที่สอดคล้องกันมากกว่า ข้อจำกัดในการเข้าถึงพื้นที่ศึกษาในพุทธศาสนามหายาน และวัชรยาน การศึกษาแบบอิงตำรา ทำให้เกิดความเข้าใจผิดเกี่ยวกับพุทธศาสนา เช่น การมองว่าพุทธศาสนาเป็นศาสนาที่เน้นเหตุผล ปฏิเสธเทพเจ้า มุ่งเน้นความหลุดพ้น และความ

รับผิดชอบต่อศีลธรรมส่วนบุคคลตามกฎแห่งกรรม แต่ในความเป็นจริง พุทธศาสนาที่ชาวพุทธปฏิบัติมีความซับซ้อนกว่านั้น มีทั้งการบูชาผี ความหวังในการเกิดใหม่ในชีวิตที่ดี การทำบุญเพื่อญาติ และพิธีกรรมต่าง ๆ

ดังนั้น การศึกษาพุทธศาสนาแบบมานุษยวิทยา ควรไม่ยึดติดกับตำรา (พระไตรปิฎก) โดยมุ่งเน้นศึกษาพุทธศาสนาในฐานะศาสนาที่มีชีวิต (lived religion) ของผู้คนในสังคม (Gellner, D. N., 2001) ไม่ใช่มุ่งเน้นเพียงตำราของนักศาสนศาสตร์ หรือชนชั้นสูง (Ramble, C., 1990) การตระหนักถึงความหลากหลายของพุทธศาสนา และไม่ด่วนสรุปว่า พุทธศาสนามีบทบาทครอบงำในสังคม แต่ควรศึกษาบทบาทที่แตกต่างกันของพุทธศาสนาในแต่ละบริบท เช่น การปฏิบัติ บทบาททางสังคม และความสัมพันธ์กับความเชื่ออื่น ๆ

มุมมองที่มีต่อพิธีกรรมทางพุทธศาสนาที่นักมานุษยวิทยามักถกเถียงกัน

ในสังคมพุทธศาสนา ความเป็นมนุษย์ไม่ได้เกิดขึ้นโดยอัตโนมัติตั้งแต่แรกเกิด แต่ต้องผ่านพิธีกรรมต่าง ๆ ในช่วงวัยเด็ก วัยรุ่น และวัยผู้ใหญ่ แม้ว่าพุทธศาสนาโดยภาพกว้างจะถูกมองว่าเป็นศาสนาแห่งเหตุผล แต่ เมลฟอร์ด สไปโร (Melford Elliot Spiro) ผู้ที่ยังห่างไกลจากศาสนานี้ เขาแบ่งพุทธศาสนาออกเป็น 3 รูปแบบ ได้แก่ นิพพาน กรรม และเวทมนต์ (apotropaic) อาจปฏิบัติด้วยไสยศาสตร์หรือตามประเพณี เช่น เครื่องรางนำโชค วัตถุมงคล และเครื่องรางต่าง ๆ ซึ่งแต่ละรูปแบบจะมุ่งไปที่การบรรลุพระนิพพาน การเพิ่มโอกาสในการเกิดใหม่ที่ดี และใช้พิธีกรรมของพุทธศาสนาเพื่อจุดประสงค์ทางไสยศาสตร์ (Spiro, M. E., 1977) แต่ ริชาร์ด กอมบริช (Richard Francis Gombrich) อ้างว่ามีเพียงรูปแบบแรก (นิพพาน) เท่านั้นที่เป็นหลักเกณฑ์อย่างสมบูรณ์ (Gombrich, R. F., 1971) และโต้แย้งว่าพุทธศาสนาไม่ปรารถนาที่จะเป็นมากกว่าศาสนาแห่งความหลุดพ้น นักมานุษยวิทยามีมุมมองที่หลากหลายต่อพิธีกรรมทางพุทธศาสนา โดยเฉพาะในประเด็นของ การตีความความหมายและหน้าที่ของพิธีกรรม รวมถึงความสัมพันธ์ระหว่างพิธีกรรมกับหลักคำสอนทางพุทธศาสนา (Gombrich, R. F., 1971) โดยนักมานุษยวิทยามีมุมมองต่อพิธีกรรมทางพุทธศาสนาดังนี้

1. มุมมองแบบ “นักปฏิรูป” มองว่า พิธีกรรมเป็นสิ่งที่เบี่ยงเบนไปจากพุทธศาสนาที่แท้จริง และเป็นการปฏิบัติของชนชั้นสูงที่ประชาชนทั่วไปเข้าใจผิด มุมมองนี้มักมองพิธีกรรมว่าเป็นเครื่องมือหรือเป็นเพียงเปลือกนอก โดยไม่เห็นคุณค่าทางจิตวิญญาณหรือความหมายเชิงสัญลักษณ์ที่แท้จริง

2. มุมมองแบบ “นักมานุษยวิทยา” มองว่า พุทธศาสนามีลำดับชั้นของคำสอนและบทบาท และอยู่ร่วมกับระบบอื่น ๆ ในลำดับชั้นที่มีโครงสร้าง นักมานุษยวิทยากลุ่มนี้พยายามทำความเข้าใจพิธีกรรมในบริบททางสังคมและวัฒนธรรม โดยมองว่าพิธีกรรมเป็นส่วนหนึ่งของระบบความเชื่อและการปฏิบัติที่ซับซ้อน

3. มุมมองแบบ “ประชานิยม” มองว่า พุทธศาสนาเป็นการปฏิบัติของประชาชนที่ถูกบิดเบือนโดยชนชั้นกลาง มุมมองนี้มักเน้นความสำคัญของประสบการณ์ทางศาสนาของคนทั่วไป และอาจมองว่าพิธีกรรมที่ซับซ้อนหรือเป็นทางการเกินไปเป็นอุปสรรคต่อการเข้าถึงพุทธธรรม

เมลฟอร์ด สไปโร (Melford Elliot Spiro) นักมานุษยวิทยาวัฒนธรรม มองว่าพิธีกรรมมีทั้งมิติที่เป็นเครื่องมือและมิติที่แสดงออกถึงคุณค่า (Spiro, M. E., 1982) และเสนอว่า ชาวพุทธอาจรู้ในเชิงสติปัญญาว่า

ทัศนคติของตนที่มีต่อพิธีกรรมควรเป็นไปในเชิงแสดงออก แต่ในความเป็นจริง ทัศนคติทางอารมณ์มักเป็นไปในเชิงเครื่องมือ

ตัวอย่างหนึ่งของการถกเถียงเกี่ยวกับพิธีกรรมทางพุทธศาสนา คือ การใช้สายสิญจน์และน้ำมนต์ที่พระสงฆ์สวดมนต์ให้พลัง ชาวพุทธสมัยใหม่บางคนปฏิเสธการใช้สิ่งเหล่านี้ โดยปฏิเสธว่าไม่มีพลังพิเศษใด ๆ นอกเหนือจากผลประโยชน์ทางจิตวิทยาและบุญทางศาสนา อย่างไรก็ตาม นักมานุษยวิทยาบางคน เช่น เจฮาน ไวอีเยอวาร์ดีน (Gehan Wijeyewardene) โต้แย้งว่าการสังเกตพิธีกรรมของชาวพุทธไทย บ่งชี้ว่าผู้เข้าร่วมบางคนเชื่อในพลังอำนาจของพิธีกรรมอย่างชัดเจน (Wdeyewardene, G., 1986) นอกจากนี้ ประเด็นเรื่องการถ่ายโอนบุญ ก็เป็นอีกหนึ่งประเด็นที่ถกเถียงกัน แม้หลักคำสอนทางพุทธศาสนาจะระบุชัดเจนว่าบุญไม่สามารถถ่ายโอนให้ผู้อื่นได้ แต่ชาวพุทธจำนวนมากก็ยังคงปฏิบัติพิธีกรรมเพื่ออุทิศส่วนกุศลให้แก่บรรพบุรุษหรือเทพเจ้า ริชาร์ด กอมบริช (Richard Francis Gombrich) อธิบายว่า ชาวพุทธอาจรู้ในเชิงสติปัญญาว่าบุญไม่สามารถถ่ายโอนได้ แต่ในทางอารมณ์พวกเขาก็ยังคงรู้สึกว่าสามารถทำได้ (Gombrich, R. F., 1971)

การถกเถียงเหล่านี้สะท้อนให้เห็นถึงความซับซ้อนของพิธีกรรมทางพุทธศาสนา และแสดงให้เห็นว่านักมานุษยวิทยาพยายามทำความเข้าใจพิธีกรรมเหล่านี้ในบริบททางสังคมและวัฒนธรรม โดยไม่ตัดสินว่าการปฏิบัติแบบใดถูกต้องหรือผิด

ความเห็นของนักมานุษยวิทยาต่อพิธีกรรมในศาสนาพุทธนิกายเถรวาท

นักมานุษยวิทยามีความเห็นหลากหลายต่อพิธีกรรมทางศาสนาพุทธนิกายเถรวาท ซึ่งสามารถแบ่งออกเป็นมุมมองหลัก ๆ ได้ดังนี้

1. แบบเหตุผลนิยม (Rationalist) นักมานุษยวิทยากลุ่มนี้เช่น เช่น เดวิด เกลล์เนอร์ (David Gellner) มองว่า พิธีกรรมเป็นเครื่องมือในการบรรลุเป้าหมายบางอย่าง เช่น การขอพร การป้องกันภัย หรือการสะเดาะเคราะห์ พิธีกรรมเหล่านี้ ไม่สอดคล้องกับหลักคำสอนดั้งเดิมของพุทธศาสนา (Gellner, D. N., 1989) ซึ่งเน้นที่การพัฒนาจิตใจและการหลุดพ้นจากกิเลส ตัวอย่างเช่น บาเรนด์ ยาน แทร์วิล (Barend Jan Terwiel) นักมานุษยวิทยาชาวดัตช์-ออสเตรเลีย นักประวัติศาสตร์ และนักวิชาการไทยศึกษา มองว่า พิธีกรรมในหมู่บ้านของไทยเป็นเรื่องของความเชื่อในภูตผี ซึ่งไม่ใช่หลักคำสอนของพุทธศาสนา (Thrwiel, B. J., 1975)

2. แบบแสดงออกถึงอารมณ์ (Expressivist) นักมานุษยวิทยากลุ่มนี้มองว่า พิธีกรรมเป็นการแสดงออกถึงความรู้สึก ความเชื่อ และค่านิยมของผู้คน ซึ่งพิธีกรรมเหล่านี้ มีความสำคัญในเชิงสัญลักษณ์ และช่วยให้ผู้คนเชื่อมโยงกับสิ่งศักดิ์สิทธิ์ บรรพบุรุษ และชุมชน ตัวอย่างเช่น ไมเคิล เอ็ม. เอมส์ (Michael Ames McLean) เน้นย้ำถึงความสำคัญของพิธีกรรมในฐานะการแสดงออกถึงคุณค่าทางวัฒนธรรม โดยมองว่าพิธีกรรมของชาวสิงหลเป็นส่วนหนึ่งของระบบความเชื่อที่ครอบคลุม ซึ่งรวมถึงความเชื่อที่ขัดแย้งกัน (Ames, M. M., 1966)

3. แบบองค์รวม (Holistic) นักมานุษยวิทยากลุ่มนี้มองว่า ศาสนาพุทธเป็นส่วนหนึ่งของระบบความเชื่อและพิธีกรรมที่ซับซ้อน ซึ่งรวมถึงความเชื่อในเรื่องผี เทพเจ้า และไสยศาสตร์ พิธีกรรมต่าง ๆ ไม่ว่าจะเป็น

พิธีกรรมทางพุทธศาสนา พิธีกรรมเกี่ยวกับผี หรือพิธีกรรมเกี่ยวกับเทพเจ้า ล้วนมีความสัมพันธ์กัน และสะท้อนถึงโลกทัศน์ของผู้คนในสังคมนั้น ๆ ตัวอย่างเช่น สแตนลีย์ เจยาราจา ทัมเบียห์ (Stanley Jeyaraja Tambiah) ศาสตราจารย์ด้านมานุษยวิทยาแห่งมหาวิทยาลัยฮาร์วาร์ด ที่เชี่ยวชาญในการศึกษาเกี่ยวกับประเทศไทย ศรีลังกา และทมิฬ ศึกษาความเชื่อและพิธีกรรมของชาวสิงหลและชาวไทย โดยมองว่า ศาสนาพุทธ ศาสนาพราหมณ์ และความเชื่อพื้นบ้าน เป็นส่วนหนึ่งของระบบความเชื่อเดียวกัน (Tambiah, S. J., 1970)

4. แบบปัญญานิยม (Sapientalism) มุมมองนี้เช่น มาติน เซาท์โวลด์ (Martin Southwold) มองว่าพิธีกรรมในพุทธศาสนาเถรวาทเป็น “กลยุทธ์ที่มีเหตุผลเพื่อปรับปรุงประสบการณ์โดยการเปลี่ยนแปลงจิตใจและตัวตน แทนที่จะเปลี่ยนแปลงโลกภายนอก” (Southwold, M., 1983) มุมมองนี้เน้นที่การพัฒนาจิตใจและปัญญา ซึ่งสอดคล้องกับหลักคำสอนของพุทธศาสนา และมองว่าพิธีกรรมเป็นเครื่องมือในการฝึกฝนจิตใจ

ความเห็นของนักมานุษยวิทยาต่อพิธีกรรมในศาสนาพุทธนิกายเถรวาทเหล่านี้ นักมานุษยวิทยายังถกเถียงกันเกี่ยวกับประเด็นสำคัญ เช่น การถ่ายทอดบุญ ความศักดิ์สิทธิ์ของพระพุทธรูป และความหมายของนิพพานซึ่งส่งผลต่อการตีความพิธีกรรมทางศาสนา

เหตุผลที่นักมานุษยวิทยามุ่งเน้นศึกษาพุทธศาสนานิกายเถรวาทมากกว่ามหายาน

นักมานุษยวิทยามีแนวโน้มที่จะศึกษาพุทธศาสนานิกายเถรวาทมากกว่ามหายาน โดยมีเหตุผลหลัก ๆ ดังนี้ (Gellner, D. N., 1990)

1. ความเข้าใจและเข้าถึงแหล่งข้อมูล นิกายเถรวาทมีพระไตรปิฎกที่ชัดเจนและแปลเป็นภาษาอังกฤษอย่างสมบูรณ์แล้ว ทำให้นักมานุษยวิทยาศึกษาและเข้าใจหลักคำสอนได้ง่ายกว่า ในขณะที่พระสูตรของนิกายมหายานยังไม่ได้รับการเรียบเรียงและแปลทั้งหมด นอกจากนี้ ความสัมพันธ์ระหว่างหลักคำสอนกับการปฏิบัติในนิกายมหายานมีความซับซ้อนและแตกต่างกันไปในแต่ละท้องถิ่น ทำให้การศึกษาเป็นไปได้ยากขึ้น

2. ความโดดเด่นของศาสนาพุทธ ในประเทศที่นับถือนิกายเถรวาท เช่น ไทย ศรีลังกา และพม่า ศาสนาพุทธมีบทบาทสำคัญในชีวิตประจำวันและวัฒนธรรม ดังนั้นนักมานุษยวิทยาที่ทำงานในภูมิภาคเหล่านี้จึงต้องเผชิญกับอิทธิพลของศาสนาพุทธอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ ในขณะที่ในเอเชียตะวันออก ซึ่งนับถือนิกายมหายาน ศาสนาพุทธไม่ได้เป็นศาสนาหลักเพียงศาสนาเดียว

3. ข้อจำกัดทางการเมือง ในอดีตประเทศที่นับถือนิกายมหายาน เช่น ทิเบตและจีน มีข้อจำกัดทางการเมือง ทำให้นักมานุษยวิทยาเข้าถึงพื้นที่และศึกษาได้ยาก ในขณะที่ประเทศที่นับถือนิกายเถรวาท เช่น ไทยและศรีลังกา เปิดกว้างต่อการวิจัยมากกว่า

4. ความเรียบง่ายของโครงสร้าง นิกายเถรวาทมีโครงสร้างที่เรียบง่ายกว่า โดยเน้นที่การปฏิบัติส่วนบุคคลเพื่อบรรลุนิพพาน ในขณะที่นิกายมหายานมีแนวคิดและหลักปฏิบัติที่ซับซ้อนกว่า เช่น การบำเพ็ญบารมีของพระโพธิสัตว์ และการปฏิบัติแบบตันตระ ซึ่งอาจทำให้นักมานุษยวิทยาที่เริ่มต้นศึกษาศาสนาพุทธรู้สึกว่ายากที่จะเข้าใจ

ด้วยเหตุผลเหล่านี้ นักมานุษยวิทยาเลือกศึกษาพุทธศาสนานิกายเถรวาท เพราะแหล่งข้อมูลที่เพียงพอ แต่นักมานุษยวิทยาบางคน เช่น ชอร์รี เบธ ออร์ตเนอร์ (Sherry Beth Ortner) ศาสตราจารย์ด้านมานุษยวิทยาชาวอเมริกัน (Ortner, S. B., 1978) ได้เริ่มศึกษาพุทธศาสนานิกายมหายานมากขึ้น โดยเฉพาะในกลุ่มชาวเชอร์ปาในเนปาล และนักวิชาการก็เริ่มตระหนักถึงความสำคัญของการศึกษาพุทธศาสนานิกายมหายานมากขึ้น

จุดมุ่งหมายที่หลากหลายของพิธีกรรมที่ทำให้เกิด “ชาวพุทธที่แท้จริง” คือใคร

พิธีกรรมทางศาสนาพุทธบางอย่างไม่ได้มีเพียงการแสวงหาความหลุดพ้น แต่สะท้อนให้เห็นถึงจุดมุ่งหมายของศาสนาพุทธที่หลากหลาย นอกเหนือจากการแสวงหาความหลุดพ้น ซึ่งพิธีกรรมอาจสื่อถึงจุดมุ่งหมายของศาสนาพุทธที่หลากหลาย ดังนี้

1. พิธีกรรมที่มุ่งเน้นผลประโยชน์ในชาตินี้ พิธีกรรมหลายอย่างในศาสนาพุทธเถรวาท เช่น การขอพร การสะเดาะเคราะห์ การทำบุญเพื่อให้ได้เกิดในภพภูมิที่ดี เป็นเครื่องมือในการบรรลุเป้าหมายในชีวิตประจำวัน หรือเพื่อผลประโยชน์ในชาติปัจจุบัน (Thrwiel, B. J., 1975)

2. พิธีกรรมที่เน้นการสร้างความสัมพันธ์ทางสังคม (Tambiah, S. J., 1970) พิธีกรรมทางศาสนาเป็นเครื่องมือในการสร้างและรักษาความสัมพันธ์ทางสังคม เช่น พิธีกรรมในงานแต่งงาน งานศพ หรือพิธีกรรมที่เกี่ยวข้องกับชุมชน ซึ่งพิธีกรรมเหล่านี้ช่วยสร้างความสามัคคีและความเป็นน้ำหนึ่งใจเดียวกันในสังคม

3. พิธีกรรมที่เน้นการแสดงออกทางวัฒนธรรม (Ames, M. M., 1964) พิธีกรรมเป็นการแสดงออกถึงคุณค่า ความเชื่อ และขนบธรรมเนียมประเพณีของสังคม ตัวอย่างเช่น พิธีกรรมเกี่ยวกับการบูชาสิ่งศักดิ์สิทธิ์ หรือพิธีกรรมที่เกี่ยวข้องกับวงจรชีวิต เช่น การเกิด การบวช การแต่งงาน และการตาย ล้วนสะท้อนถึงระบบความเชื่อและค่านิยมของสังคมนั้น ๆ

การบริการทางศาสนา (religious services)

ความสัมพันธ์ระหว่างฆราวาสกับพระสงฆ์ในพุทธศาสนามุ่งเน้นไปที่การให้ทาน (gift) และการบริการทางศาสนา (religious services) รวมถึงการตอบแทน (remuneration) ที่พระสงฆ์ได้รับจากฆราวาส โดยทั่วไปแล้ว ฆราวาสจะให้การสนับสนุนพระสงฆ์ในด้านวัตถุ ในขณะที่พระสงฆ์จะให้การสนับสนุนฆราวาสในด้านจิตวิญญาณ (Heim, M., 2004) ในหลายบริบทของศาสนาพุทธ การให้ทานถือเป็นการปฏิบัติที่สำคัญอย่างยิ่ง การถวายทานแก่พระสงฆ์ ซึ่งถือเป็นวิธีการสร้างบุญกุศลที่สำคัญที่สุด ศาสนาพุทธเถรวาท ถือว่าการให้ทานมีความสำคัญเป็นอย่างมาก โดยเฉพาะในประเทศไทยและพม่า การตักบาตรเป็นกิจวัตรประจำวันที่สำคัญ และยังมีการบริจาคทานในรูปแบบอื่น ๆ เช่น การบริจาคเงินเพื่อสร้างวัด หรือการสนับสนุนการบวชของบุตรหลาน (Sihlé, N., 2015) ในขณะที่ศาสนาพุทธแบบทิเบต การให้ทานมีความสำคัญน้อยกว่าเมื่อเทียบกับการให้บริการทางศาสนา เนื่องจากพระสงฆ์และแม่ชีในทิเบตไม่ได้รับการสนับสนุนจากวัดมากนัก พระสงฆ์และแม่ชีจึงต้องพึ่งพาการให้บริการทางศาสนาเพื่อหาเลี้ยงชีพ (Dreyfus, G., 2003) ความสัมพันธ์ระหว่างฆราวาสและพระสงฆ์ โดยพระสงฆ์จะให้บริการต่าง ๆ เช่น การสวดมนต์ การทำพิธีศพ การทำนาย การให้วัตถุมงคล และการเทศนา (Testart, A., 2007) ในขณะที่ฆราวาสจะให้การตอบแทน แก่พระสงฆ์หลังจากได้รับ

บริการทางศาสนา ซึ่งโดยทั่วไปจะอยู่ในรูปของอาหาร สิ่งของ หรือเงิน (Glare, P. G. W., 1968) การให้บริการทางศาสนาและการตอบแทนนั้นมักถูกมองว่าเป็นเรื่องที่ไม่ควรพูดถึง โดยเฉพาะในบริบทของศาสนาพุทธเถรวาท ซึ่งมักใช้คำว่า “ทาน” (dāna) แทนคำว่า “การตอบแทน” เพื่อหลีกเลี่ยงการแสดงออกถึงการแลกเปลี่ยน ในขณะที่ในบริบทของศาสนาพุทธแบบทิเบต การให้บริการทางศาสนาและการตอบแทนเป็นเรื่องที่เปิดเผยและเป็นที่ยอมรับมาก

แนวคิดเรื่อง “การตอบแทน” และ “การแลกเปลี่ยน” ในบริบทของการให้ทานทางพุทธศาสนา ไม่สามารถอธิบายความซับซ้อนของการให้ทานทางพุทธศาสนาได้อย่างครบถ้วน โดยเฉพาะในกรณีของการถวายทานแก่พระสงฆ์ ซึ่งไม่ได้มุ่งหวังผลตอบแทนในรูปของวัตถุ แต่เป็นการสร้างบุญกุศล “การให้ทาน” นั้นเป็นการถ่ายโอนสิ่งของโดยไม่มีข้อผูกมัดทางกฎหมายในการตอบแทน ในขณะที่ “การแลกเปลี่ยน” นั้นมีข้อผูกมัดทางกฎหมายในการตอบแทน (Sihlé, N., 2015) การตอบแทนในบริบทของบุญกุศล ที่ผู้ให้ทานได้รับบุญกุศลนั้นไม่ใช่สิ่งที่ผู้รับทานมอบให้หรือสร้างขึ้นมา แต่เป็นผลมาจากการกระทำของผู้ให้ทานเอง รูปแบบของความสัมพันธ์เหล่านี้แตกต่างกันไปในแต่ละบริบท และได้รับอิทธิพลจากปัจจัยต่าง ๆ เช่น ประเพณีทางศาสนา โครงสร้างทางสังคม และระบบเศรษฐกิจของพุทธศาสนาในแต่ละพื้นที่

การศึกษาพุทธศาสนาแบบนักมานุษยวิทยาในไทย

“พระศาสนา” อันเป็นศาสนาของคนไทยในยุคโบราณนั้น เป็นระบบความเชื่อที่ประกอบด้วยพุทธศาสน์ ไสยศาสน์ หมายถึงความเชื่อพื้นเมืองดั้งเดิมซึ่งเป็นศาสนาปฐมภูมิแรกเริ่มของคนไทย (นิธิ เอียวศรีวงศ์, 2534) และอาจเรียกว่า “ศาสนาผี” ตลอดจน “พระเทพกรรม” คือ ลัทธิพิธีที่กระทำการบูชาแก่เทพเจ้าต่าง ๆ ในศาสนาฮินดู “ความเชื่อเรื่องผีกับพุทธปนอยู่ด้วยกัน แต่เผอิญสังคมไทยหรือในสังคมเอเชียอาคเนย์ พุทธกับผีอยู่ด้วยกัน พุทธถูกผีดึงเข้ามาเป็นส่วนหนึ่ง” (ศรีศักดิ์ วัลลิโภดม, 2560) ทั้งหมดนี้ประกอบขึ้นเป็นระบบความเชื่ออันหนึ่งอันเดียวที่แยกออกจากกันมิได้ และต่อมาด้วยความพยายามขีดเส้นเพื่อแยก “พุทธ” ออกจาก “ผี” และ “พราหมณ์” ให้ชัดเจน ประการสำคัญของเส้นเขตแดน (boundary) ดังกล่าวเกิดขึ้นพร้อมกับคำอธิบายเชิง “ยอยกพระพุทธศาสนา” ให้มีสถานะอันสูงส่งกว่า ความเชื่ออื่นด้วย (จรัญ โฆษณานันท์, 2550) นับเป็นตัวอย่างของท่าทีที่ปฏิเสธความเชื่อแบบ “พราหมณ์” และ “ผี” ซึ่งดำรงอยู่เป็นส่วนหนึ่งของ “พระศาสนา” ควบคู่กับ “พุทธ” มาแต่ครั้งแผ่นดินกรุงศรีอยุธยา (อคิน รพีพัฒน์, 2527) จึงทำให้กระแสความคิดว่าด้วย “พุทธแท้” ที่ถูกบ่มเพาะมาโดยลำดับมา

การท้าทายมุมมองแบบเหมารวมกับการตีความความเป็น “พุทธแท้” นำไปสู่การทำความเข้าใจพุทธศาสนาในมิติที่หลากหลายและซับซ้อนมากขึ้น การเปรียบเทียบเชิงมานุษยวิทยาเชิงพุทธศาสนาเป็นเครื่องมือสำคัญที่ช่วยให้เข้าใจพุทธศาสนาในฐานะศาสนาที่มีชีวิต มีความหลากหลาย และมีพลวัต พร้อมทั้งท้าทายมุมมองแบบเหมารวม และส่งเสริมความเข้าใจที่ลึกซึ้งยิ่งขึ้นเกี่ยวกับพุทธศาสนาในบริบททางสังคม วัฒนธรรม และประวัติศาสตร์ที่แตกต่างกัน

พุทธศาสนาเป็นหนึ่งในเสาหลักในสังคมไทยที่สำคัญของอุดมการณ์สร้างชาติควบคู่กับสถาบันกษัตริย์ ทั้งพุทธศาสนาและกษัตริย์ต่างก็มีบทบาทเกื้อหนุนซึ่งกันและกันในการเปลี่ยนผ่านของรัฐชาติไทยจาก “พุทธอาณาจักรเป็นรัฐชาติสมัยใหม่” (Keyes, C. F., 1987a) และพุทธศาสนาเป็นหัวใจของระบบสังคมวัฒนธรรมไทยและประเทศต่าง ๆ ในบริเวณคาบสมุทรเอเชียอาคเนย์ “พุทธศาสนาในประเทศไทย” ชาร์ลส์ เอฟ. คายส์ (Charles F. Keyes) นักมานุษยวิทยาชาวอเมริกันผู้บุกเบิกและมีส่วนในการวางทิศทางการศึกษามานุษยวิทยาวัฒนธรรมในไทยและเอเชียอาคเนย์ ชาร์ลส์ เอฟ. คายส์ (Charles F. Keyes) มองว่าพุทธศาสนานิกายเถรวาทที่ถูกปรับเปลี่ยนและผสมผสานกับระบบความเชื่อและพิธีกรรมทางศาสนาอื่น ๆ ซึ่งเป็นรากฐานทางสังคมวัฒนธรรมของกลุ่มชาติพันธุ์ต่าง ๆ ในดินแดนที่ประกอบกันขึ้นเป็นรัฐชาติไทยสมัยใหม่ สมาชิกกลุ่มชาติพันธุ์ต่าง ๆ ที่อาศัยอยู่ในอาณาบริเวณประเทศไทยมากกว่าร้อยละ 90 นับถือพุทธศาสนานิกายเถรวาท (Keyes, C. F., 1987b) การผสมผสานเอาลักษณะสากลนิยมในหลักธรรมคำสั่งสอนของพระพุทธเจ้ากับพิธีกรรมบูชาวิญญาณบรรพบุรุษและลักษณะท้องถิ่นนิยมของลัทธิศาสนาหรือความเชื่อต่าง ๆ เช่น พราหมณ์หรือฮินดู ขวัญ ผี เจ้าที่ เทวดา ฯลฯ ว่าเป็น “พุทธศาสนาแบบผสมผสาน” (syncretic Buddhism) ศาสนาพุทธไม่ใช่ศาสนาของชนชั้นนำ แต่เป็นศาสนาชาวบ้านที่ฝังรากลึกทั้งในชุมชนชนบทและในเมือง ผู้คนยอมรับคำสอนพื้นฐานของพุทธศาสนานิกายเถรวาทที่ว่า ใด ๆ ในโลกล้วนไม่จีรังยั่งยืนและต้องตกอยู่ใต้สภาวะการเปลี่ยนแปลงเสมอ (Keyes, C. F., 1987a)

มานุษยวิทยากับการมุมมองการศึกษาพุทธศาสนาแบบไทย

1. มุมมองการศึกษาแบบ “ชีวิตประจำวัน” หัวใจสำคัญของการศึกษาพุทธศาสนา คือทฤษฎีเรื่องกรรม (karmic theory) ซึ่งประกอบกันขึ้นเป็นระบบศาสนาที่ให้ความหมายสำหรับชีวิตประจำวันของบรรดาชาวพุทธทั้งหลาย (Keyes, C. F., 1983)

2. มุมมองการศึกษาแบบ “การจัดระเบียบสังคม” พุทธศาสนาในฐานะที่เป็นรากฐานของระบบโลกทัศน์ (Keyes, C. F., 1977) หรือระบบอุดมการณ์ความคิดที่สำคัญที่สุดในการจัดระเบียบสังคม

3. มุมมองการศึกษาแบบ “ระเบียบโครงสร้างสังคม” การพิจารณาระเบียบโครงสร้างสังคมต้องเริ่มจากการศึกษาโลกทัศน์ของคนไทยซึ่งมีรากฐานสำคัญอยู่ที่พุทธศาสนา (Buddhist worldview) โลกทัศน์ดังกล่าวนี้แท้ที่จริงก็คือ ระเบียบของจักรวาล (cosmic hierarchy) ที่จัดลำดับความสูงต่ำทางสังคมหรือตำแหน่งหน้าที่ของผู้คนในสังคมตามวิบากกรรมของแต่ละคน (Hanks, L. M., 1962) คนเราแตกต่างกันด้วยฐานะทางเศรษฐกิจ สังคมหรือการเมืองมากน้อยเพียงใดขึ้นอยู่กับผลกรรมที่อยู่ในรูปบุญ (กุศลกรรม) หรือบาป (อกุศลกรรม) ซึ่งแต่ละคนได้สั่งสมมาทั้งในชาติภพที่แล้วและชาติภพปัจจุบัน

4. มุมมองการศึกษาแบบ (modernist Buddhism) และให้ความสำคัญกับการเปลี่ยนแปลงของโลกและสังคมชาวพุทธที่เกิดจากพลังเบียดกระแทกของความทันสมัย แล้วก่อให้เกิดพุทธศาสนาแบบสมัยใหม่ ซึ่งสามารถพิจารณาได้จากลัทธิชาตินิยมเชิงพุทธ (Buddhist nationalism) และขบวนการหรือลัทธิพุทธศาสนาที่เน้นหลักธรรมคำสอนที่ปรากฏในคัมภีร์ (Buddhist fundamentalism) (Keyes, C. F., 2007)

5. มุมมองการศึกษาแบบ “สารัตถะทางวัฒนธรรม” (cultural message) การพิจารณาโลกทัศน์พุทธศาสนาของคนไทยอย่างมีประสิทธิภาพนั้น จะต้องพิจารณาโลกทัศน์ในฐานะที่เป็นตัวบททางวัฒนธรรม ซึ่งเป็นผลผลิตของวัฒนธรรม สามารถสื่อ แสดงออก หรือทำความเข้าใจได้ในรูปของถ้อยคำ ท่าทาง พิธีกรรม งานศิลปะ บทสวดมนต์ นิทานเรื่องเล่า ฯลฯ (Keyes, C. F., 1983)

6. มุมมองการศึกษาแบบ “พุทธศาสนาเชิงปฏิบัติการ” พุทธศาสนาแบบชาวบ้านร้านตลาด หรือพุทธศาสนาแบบสมัยนิยม ยูคิโอะ ฮายาชิ (Yukio Hayashi) เรียกพุทธศาสนาดังกล่าวว่า พุทธศาสนาเชิงปฏิบัติการ (practical Buddhism) พุทธศาสนาแบบนี้ย่อมแตกต่างจากพุทธศาสนาที่ศึกษาผ่านคัมภีร์พระไตรปิฎกหรือพุทธศาสนาที่เน้นการจัดองค์กรอย่างเป็นทางการ (Hayashi, Y., 2003) การศึกษาเชิงมานุษยวิทยามุ่งเน้นไปที่การปฏิบัติและประสบการณ์ของชาวพุทธในชีวิตจริง ไม่เพียงแต่การศึกษาจากตำราทางศาสนา ทำให้เข้าใจถึงพลวัตและการปรับตัวของพุทธศาสนาในบริบททางสังคมและวัฒนธรรมที่แตกต่างกัน (Spiro, M. E., 1970)

7. มุมมองการศึกษาแบบ “การเปลี่ยนแปลงทำให้กลายเป็นพุทธ” (Buddha-ization) ความสลับซับซ้อนของความเชื่อพุทธ ผีและพราหมณ์ ในระบบศาสนาของประเทศไทย ภายใต้ระบบความเชื่อที่มองดูผิวเผินน่าจะเป็นเนื้อเดียวกันและทำงานสอดคล้องกันเป็นอย่างดีนั้น (Kirsch, A. T., 1967) ประเทศไทยประกอบด้วย “พุทธ พราหมณ์ ผี” แต่ละองค์ประกอบย่อยจะมีเป้าหมายปลายทาง การจัดความเชื่อและพิธีกรรม และมีผู้เชี่ยวชาญเฉพาะเป็นของตัวเอง เช่น พุทธเน้นโลกหน้ามีวัดและพระสงฆ์เป็นศูนย์กลาง ผีเน้นโลกนี้มีการจัดองค์กรในลักษณะลัทธิพิธีภายใต้การนำของหมอผี หมอไสยเวท และร่างทรง ทั้งสององค์ประกอบมีพราหมณ์หรือฮินดูแบบพื้นบ้านคอยเชื่อมอยู่ตรงกลาง (Keyes, C. F., 2000)

10. มุมมองการศึกษาแบบ “สิ่งตกทอดผูกพันจากอดีต” พุทธศาสนาในฐานะที่เป็นสิ่งตกทอดผูกพันจากอดีตเพื่ออธิบายโครงสร้างหรือแบบแผนของชุมชนทางศีลธรรม (Geertz, C., 1963) ความเจริญรุ่งเรืองของอาณาจักรที่รับเอาอารยธรรมอินเดียและจีนได้พลิกเปลี่ยนโฉมหน้าของดินแดนในภูมิภาคนี้ไปอย่างมโหฬาร พลิกเปลี่ยนจากสังคมชนเผ่าดั้งเดิมมาเป็นอาณาจักรที่มีฐานรากทางเศรษฐกิจอยู่ที่การทำนาข้าวในที่ลุ่ม การค้าขายแลกเปลี่ยน และการปรับ/รับอารยธรรมแบบอินเดีย (Indianized civilization) โดยเฉพาะความเชื่อและลัทธิพิธีแบบพราหมณ์และพุทธศาสนา

11. มุมมองการศึกษาแบบ “การเมืองการปกครองแบบพุทธ” รูปแบบการเมืองการปกครองดังกล่าวใช้มโนทัศน์ การเมืองการปกครองแบบรวบอำนาจเข้าสู่ศูนย์กลาง (galactic polity) เมืองหลวงและพระมหากษัตริย์เป็นศูนย์กลางของปริมณฑลแห่งอำนาจ (mandala) (Tambiah, S. J., 1970) เช่น มโนทัศน์ “พุทธศาสนาประจำชาติ” ภายใต้อุดมการณ์ ชาติ ศาสน์ กษัตริย์ อันเป็นจิตวิญญาณ (spirit) ของรัฐสยามสมัยใหม่ (วรเจตน์ ภาคีรัตน์, 2557)

ความเป็นอัตลักษณ์ของพุทธศาสนาไทยกับการอยู่ร่วมกับระบบความเชื่ออื่น

อัตลักษณ์ของพุทธศาสนาในแต่ละสังคม การตีความทางการศึกษาของพระพุทธศาสนาที่ซับซ้อน และต้องอาศัยความเข้าใจในบริบททางสังคมและวัฒนธรรมของสังคมนั้น ๆ ประกอบกับการตีความหลักคำสอน

และพิธีกรรมทางศาสนา เพื่อให้เข้าใจถึงธรรมชาติของพระพุทธศาสนาอย่างครอบคลุม ในมุมมองของนักมานุษยวิทยามีมุมมองที่หลากหลายดังนี้

กลุ่มนักมานุษยวิทยาแบบสมัยใหม่ (Modernist) กลุ่มนี้มองว่า พุทธศาสนาที่แท้จริง คือ พุทธศาสนาแบบที่ปฏิบัติโดยพระสงฆ์ผู้รู้ ส่วนชาวบ้านทั่วไปมักเข้าใจพุทธศาสนาแบบผิด ๆ มุมมองนี้คล้ายกับมุมมองของพระสงฆ์ที่เคร่งครัดในพระธรรมวินัย ซึ่งมองว่าชาวบ้านทั่วไปไม่ได้ปฏิบัติตามพุทธศาสนาอย่างถูกต้อง เต็มไปด้วยความเชื่อเรื่องภูตผี ซึ่งไม่ใช่หลักคำสอนของพุทธศาสนาที่แท้จริง

กลุ่มนักมานุษยวิทยาแบบองค์รวม (Holistic) กลุ่มนี้มองว่าพุทธศาสนาเป็นส่วนหนึ่งของระบบความเชื่อและพิธีกรรมที่ซับซ้อน ซึ่งรวมถึงความเชื่อเรื่องผี เทพเจ้า และไสยศาสตร์ โดยมองว่าระบบความเชื่อต่าง ๆ เหล่านี้มีความสัมพันธ์กัน และสะท้อนถึงโลกทัศน์ของผู้คนในสังคมนั้น ๆ เช่น การมองว่าศาสนาพุทธ ศาสนาพราหมณ์ และความเชื่อพื้นบ้าน เป็นส่วนหนึ่งของระบบความเชื่อเดียวกัน

กลุ่มนักมานุษยวิทยาแบบประชาชนนิยม (Populist) กลุ่มนี้มองว่าพุทธศาสนาเป็นศาสนาที่ปฏิบัติโดยชาวบ้านทั่วไป ส่วนกลุ่มชนชั้นกลางเป็นกลุ่มที่บิดเบือนพุทธศาสนาไปจากเดิม มุมมองนี้เป็นมุมมองที่ค่อนข้างใหม่ และมีการถกเถียงกันอย่างมากในปัจจุบัน เช่น

1. บทบาทของพิธีกรรม เป็นเครื่องมือในการบรรลุเป้าหมายบางอย่าง เช่น การขอพร หรือการสะเดาะเคราะห์

2. การถ่ายทอดบุญ พุทธศาสนาเถรวาทสอนว่า บุญไม่สามารถถ่ายทอดให้กันได้ แต่ในทางปฏิบัติ ชาวพุทธมักทำบุญเพื่ออุทิศให้แก่บรรพบุรุษ หรือเทพเจ้า เพื่อให้ได้รับพร หรือความคุ้มครอง

กล่าวโดยสรุป การลงความเห็นว่า การปฏิบัติของชาวพุทธทั่วไปไม่ถูกต้องนั้นเป็นการมองที่แคบเกินไป ความสำคัญของการทำความเข้าใจพุทธศาสนาในฐานะระบบความเชื่อและการปฏิบัติที่ซับซ้อน ซึ่งมีวิวัฒนาการและปรับตัวให้เข้ากับบริบททางสังคมและวัฒนธรรมที่แตกต่างกัน การตระหนักถึงความหลากหลายของพุทธศาสนา และไม่ด่วนสรุปว่า พุทธศาสนามีบทบาทครอบงำในสังคม แต่ควรศึกษาบทบาทที่แตกต่างกันของพุทธศาสนาในแต่ละบริบท เช่น การปฏิบัติ สถาบัน บทบาททางสังคม และความสัมพันธ์กับความเชื่ออื่น ๆ ซึ่งรวมถึงความเชื่อในเรื่องผี เทพเจ้า และไสยศาสตร์ สำหรับประเทศไทยศาสนาพุทธมีบทบาทสำคัญในชีวิตประจำวันและวัฒนธรรม ดังนั้นนักมานุษยวิทยาที่มีการศึกษาวัฒนธรรม จึงต้องเผชิญกับอิทธิพลของศาสนาพุทธอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ และพยายามหาคำตอบกับประเด็นเหล่านี้

ตารางที่ 1 เปรียบเทียบหลักการของพุทธศาสนากับการปฏิบัติทางพุทธศาสนาในบริบททางสังคมและวัฒนธรรม

หลักการของพุทธศาสนา	การปฏิบัติทางพุทธศาสนาในบริบททางสังคม และวัฒนธรรม
พุทธศาสนาสอนเรื่องอนัตตา ไม่มีพระเจ้าผู้สร้างสรรพสิ่งล้วนไม่เที่ยง ทุกอย่างเป็นทุกข์	พระพุทธเจ้าถูกบูชาเหมือนเป็นพระเจ้า ชาวพุทธมักบูชาเทพเจ้าฮินดูและวิญญาณท้องถิ่น ศาลเจ้าของเทพเจ้ามักพบในบริเวณวัด
เหตุผลนิยมทางศีลธรรมในพระไตรปิฎก	เต็มไปด้วยพิธีกรรม โหราศาสตร์ พลังวิเศษของวัตถุมงคล พิธีกรรมทางพุทธ พิธีกรรมเกี่ยวกับผี หรือพิธีกรรมเกี่ยวกับเทพเจ้า ล้วนมีความสัมพันธ์กัน ความเชื่อเรื่องไสยศาสตร์ อิทธิฤทธิ์ ปาฏิหาริย์ กระแสบริโภคนิยมและพุทธพาณิชย์
การพัฒนาจิตใจและการหลุดพ้นจากกิเลสมุ่งสู่นิพพาน	การขอพร การป้องกันภัย หรือการสะเดาะเคราะห์ และการต้องการเกิดใหม่เป็นเทพเจ้าหรือมนุษย์ผู้มั่งคั่ง
หลักธรรมคำสอนพระไตรปิฎก	ผสมผสานระหว่างศาสนาพุทธกับความเชื่ออื่น ๆ
ความรับผิดชอบต่อศีลธรรมและกฎแห่งกรรม	พุทธศาสนาที่ชาวพุทธปฏิบัติมีความซับซ้อนกว่านั้น มีทั้งการบูชาผี ความหวังในการเกิดใหม่ในชีวิตที่ดี การทำบุญเพื่อญาติ และพิธีกรรมต่าง ๆ
บุญไม่สามารถถ่ายโอนให้ผู้อื่นได้	แต่ในทางอารมณ์ชาวพุทธก็ยังคงรู้สึกว่าสามารถทำได้

ดังนั้นนักมานุษยวิทยาพยายามทำความเข้าใจเรื่องเหล่านี้ ในบริบททางสังคมและวัฒนธรรม โดยไม่ตัดสินว่าการปฏิบัติแบบใดถูกต้องหรือผิด (พุทธแท้) ซึ่งการศึกษาพิธีกรรมในฐานะเป็นการแสดงออกถึงคุณค่าทางวัฒนธรรม

บทสรุป

การศึกษาพุทธศาสนาเชิงมานุษยวิทยา เน้นที่ความหลากหลายของการปฏิบัติทางศาสนาของแต่ละพื้นที่ภูมิภาค ความสัมพันธ์ระหว่างหลักคำสอนกับการปฏิบัติจริงนั้น มักรวมความเชื่อพื้นบ้าน พิธีกรรม และความเชื่ออื่น ๆ เข้าด้วยกัน ในขณะที่การวิพากษ์มุมมองตะวันตกมองพุทธศาสนาอย่างจำกัด และสำรวจบทบาทของพิธีกรรม ตลอดจนความสัมพันธ์ระหว่างพระสงฆ์และฆราวาสในสังคมไทยและประเทศอื่น ๆ โดยเฉพาะอย่างยิ่งการถกเถียงเกี่ยวกับความหมายของ “พุทธแท้” พุทธศาสนาที่ชาวพุทธปฏิบัตินั้นมีความซับซ้อนกว่าความเข้าใจทั่วไป โดยมีการผสมผสานระหว่างหลักคำสอนดั้งเดิมกับความเชื่ออื่น ๆ เช่น การบูชาผี ความหวังในการเกิดใหม่ในชีวิตที่ดี การทำบุญอุทิศส่วนกุศลให้ญาติและพิธีกรรมต่าง ๆ พุทธศาสนามีความ

หลากหลายในการปฏิบัติ ทั้งในด้านหลักคำสอน พิธีกรรม สถาบันทางศาสนา และบทบาทของพุทธศาสนาในสังคม การศึกษาพุทธศาสนาในยุคแรก ๆ มักมุ่งเน้นไปที่พุทธศาสนาเถรวาท ซึ่งทำให้เกิดมุมมองที่จำกัด ส่วนมุมมองของนักวิชาการที่ศึกษาพุทธศาสนาแบบตะวันตกมักเน้นที่เหตุผล การปฏิเสธเทพเจ้า และความหลุดพ้นส่วนบุคคล (นิพพาน) ซึ่งไม่สามารถอธิบายความซับซ้อนของพุทธศาสนาที่ชาวพุทธปฏิบัติจริงได้อย่างครบถ้วน ด้านบทบาทของพิธีกรรม นักมานุษยวิทยามีมุมมองที่หลากหลายต่อพิธีกรรม บางกลุ่มมองว่าพิธีกรรมเป็นสิ่งเบี่ยงเบน ในขณะที่บางกลุ่มมองว่าพิธีกรรมเป็นส่วนหนึ่งของระบบความเชื่อและการปฏิบัติ รวมถึงเป็นการแสดงออกถึงคุณค่าทางวัฒนธรรม

การถกเถียงเรื่อง “ความเป็นพุทธแท้” เป็นปัญหาที่ซับซ้อน และขึ้นอยู่กับบริบททางวัฒนธรรม และประวัติศาสตร์ การตัดสินว่าการปฏิบัติแบบใดถูกต้องหรือผิดเป็นการมองที่แคบเกินไป ความสัมพันธ์ระหว่างฆราวาสกับพระสงฆ์ในพุทธศาสนามุ่งเน้นไปที่การให้ทาน และการบริการทางศาสนา โดยฆราวาสให้การสนับสนุนพระสงฆ์ในด้านวัตถุ ในขณะที่พระสงฆ์ให้การสนับสนุนฆราวาสในด้านจิตวิญญาณ พุทธศาสนาในประเทศไทยเป็น “พุทธศาสนาแบบผสมผสาน” ที่ผสมผสานหลักคำสอนของพระพุทธเจ้ากับความเชื่อพื้นเมือง เช่น พราหมณ์ ผี และเทวดา การศึกษาพุทธศาสนาแบบมานุษยวิทยาในประเทศไทย มุ่งเน้นไปที่การศึกษาพุทธศาสนาในฐานะศาสนาที่มีชีวิต โดยพิจารณาจากบริบททางสังคม และวัฒนธรรม รวมถึงความสัมพันธ์กับความเชื่ออื่น ๆ ไม่ใช่เพียงการศึกษาจากตำราทางศาสนา โดยมุมมองนักมานุษยวิทยาต่อการศึกษาพุทธศาสนาแบบไทย ต้องเผชิญกับอิทธิพลของพุทธศาสนาอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ และพยายามหาคำตอบกับประเด็นในบริบททางสังคมและวัฒนธรรม โดยไม่ตัดสินว่าการปฏิบัติแบบใด (เป็นพุทธที่แท้) ถูกต้องหรือผิด ในบริบททางสังคมที่มีความหลากหลายและแตกต่างกัน โดยศึกษาอิทธิพลของพุทธศาสนาในบริบททางสังคมและวัฒนธรรมในประเด็นต่าง ๆ เช่น อิทธิพลของพุทธศาสนาที่มีต่อการดำเนินชีวิตประจำวัน การจัดระเบียบสังคม ระเบียบโครงสร้างสังคม สารัตถะทางวัฒนธรรม พุทธศาสนาเชิงปฏิบัติการ การเปลี่ยนแปลงทำให้กลายเป็นพุทธ สิ่งตกทอดผูกพันจากอดีต การเมืองการปกครองแบบพุทธ และพุทธศาสนาสมัยใหม่ ซึ่งประเด็นเหล่านี้ สะท้อนให้เห็นถึงความซับซ้อนของพุทธศาสนา และความหลากหลายของการปฏิบัติ ซึ่งนักมานุษยวิทยาพยายามทำความเข้าใจในบริบททางสังคมและวัฒนธรรม โดยไม่ตัดสินว่าการปฏิบัติแบบใดถูกต้องหรือผิด

รายการเอกสารอ้างอิง

กรมการศาสนา. (2525). *พระไตรปิฎกภาษาไทยฉบับหลวงเล่ม 25.* กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์กรมการศาสนา.

จรัญ โฆษณานันท์. (2550). *ปรัชญากฎหมายไทย.* (พิมพ์ครั้งที่ 7). กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยรามคำแหง.

นิธิ เอียวศรีวงศ์. (2534). “พุทธกับไสย”. *ศิลปวัฒนธรรม*, 12(4): 104-116.

วรเจตน์ ภาคีรัตน์. (2557). *คำสอนว่าด้วยรัฐและหลักกฎหมายมหาชน*. (พิมพ์ครั้งที่ 2). กรุงเทพฯ: โครงการตำราและเอกสารประกอบการสอน คณะนิติศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.

ศรีศักดิ์ วัลลิโภดม. (2560). *พุทธศาสนาและความเชื่อในสังคมไทย.* กรุงเทพฯ: มูลนิธิเล็ก-ประไพ วิริยะพันธุ์.

อคิน รพีพัฒน์. (2527). *สังคมไทยในสมัยต้นกรุงรัตนโกสินทร์ พ.ศ. 2325-2416*. แปลโดย ม.ร.ว.ประกายทอง สิริสุข และ พรรณี ฉัตรพลรักษ์. (พิมพ์ครั้งที่ 2). กรุงเทพฯ: มูลนิธิโครงการตำราสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์.

Ames, M. M. (1964). *Magical-Animism and Buddhism: A Structural Analysis of the Sinhalese Religious System*, in E. B. Harper (ed.), Religion. in South Asia, Seattle: University of Washington Press.

_____ (1966). *Ritual Prestations and the Structure of the Sinhalese Pantheon'*, in M. Nash (ed.), Anthropological Studies in Theravada Buddhism, New Haven: Yale University Press.

Dreyfus, G. (2003). *Cherished memories, cherished communities: proto-nationalism in Tibet. In: The History of Tibet.Vol. 2: The Medieval Period: to c. 850–1875.* The Development of Buddhist Paramountcy. London; New York: RoutledgeCurzon.

Geertz, C. (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.

Gellner, D. N. (1989). *Monkhood and Priesthood in Newar Buddhism' Purushartha*, Vol. XII, pp. 165-192.

_____ (1990). Introduction-what is the anthropology of Buddhism about?. *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, 21(2).

_____ (1990). “Introduction: What Is the Anthropology of Buddhism About?” *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, 21(2): 95–112, in a special issue titled “The Anthropology of Buddhism,” ed. David N. Geller. Reprinted and updated as chap. 2 in Gellner 2001, 45–60.

_____ (2001). *The Anthropology of Buddhism and Hinduism: Weberian Themes*. New Delhi: Oxford University Press.

Glare, P. G. W. (ed.). (1968). *Oxford Latin Dictionary*. Oxford: Clarendon Press.

Gombrich, R. F. (1971). *Precept and Practice: Traditional Buddhism in the Rural Highlands of Ceylon*, Oxford: Oxford University Press.

_____ (1972). "Buddhism and Society" (review of Spiro 1982), *Modern Asian Studies*, Vol. VI, no. 4, pp. 483-496. 1988. Theravada Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo, London: Roudedge & Kegan Paul.

Hanks Jr, L. M. (1962). Merit and Power in the Thai Social Order 1. *American anthropologist*, *64*(6), 1247-1261.

Hayashi, Y. (2003). *Practical Buddhism among the Thai-Lao: Religion in the Making of the Region*, Kyoto: Kyoto University Press and Trans Pacific Press.

Heim, M. (2004). *Theories of the Gift in South Asia: Hindu, Buddhist, and Jain Reflections on Dāna*. New York; London: Routledge.

Keyes, C. F. (1977). *The Golden Peninsula: Culture and Adaptation in Mainland Southeast Asia*, New York: Macmillan Publishing.

_____ (1987a). *Thailand: Buddhist kingdom as modern nation-state. Boulder*, Colorado: Westview Press.

_____ (1987b) Thai religion. In M. Eliade (Ed.) *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 14, New York: Mamillan. pp. 416-421.

_____ (1983). *Introduction: The study of popular ideas of karma. In In Charles F. Keyes and E. Valentine Daniel*, (Eds.), Karma: An anthropological inquiry, Berkeley: University of California Press. pp. 1–24.

_____ (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.

_____ (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.

Kirsch, A. T. (1967). *Phu Thai religious syncretism: A case study of Thai religion and society*. Ph.D. dissertation, Anthropology, Harvard University.

Ortner, S. B. (1978). *Sherpas through their Rituals*, Cambridge: Cambridge University Press.

Ramble, C. (1990). "How Buddhist Are Buddhist Communities? The Construction of Tradition in Two Lamaist Villages." *Journal of the Anthropological Society of Oxford, 21*(2): 185–197.

Schmithausen, L. (1991). *The problem of the sentience of plants in earliest Buddhism*. Tokyo: International Institute for Buddhist Studies.

Sihlé, N. (2015). Towards a comparative anthropology of the Buddhist gift (and other transfers). *Religion Compass*, *9*(11), 352-385.

Southwold, M. (1983). *Buddhism in Life: The Anthropological Study of Religion and the Sinhalese Practice of Buddhism*, Manchester: Manchester University Press.

Spiro, M. E. (1970). *Buddhism and Society: A Great Tradition and Its Burmese Vicissitudes*. New York: Harper & Row.

_____ (1977). *Kinship and Marriage in Burma:A Cultural and Psychodynamic Analysis*. Los Angeles: University of California Press.

_____ (1982). *Buddhism and Society: A Great Tradition and its Burmese Vicis-situdes*, Berkeley: University of California Press.

Tambiah, S. J. (1970). *Buddhism and the Spirit Cults in North-East Thailand*. Cambridge: Cambridge University Press.

Testart, A. (2007). *Critique du don : Études sur la circulation non marchande. Matériologiques*. Paris: Éditions Syllepse

Thrwiel, B. J. (1975). *Monks and Magic: An Analysis' of Religious Ceremonies in Central Thailand*, London: Curzon Press.

Wdeyewardene, G. (1986). *Place and Emotion in Northern Thai Ritual Behaviour*. Bangkok: Pandora.