วารสารรัฐศาสตร์และรัฐประศาสนศาสตร์ ปีที่ 9 ฉบับที่ 2 (กรกฎาคม-ธันวาคม 2561): 49-86

“ครูบาสมัยใหม่” คุณค่าแบบล้านนา สู่ผู้เชื่อถือศรัทธาในระดับสากล[1]

“Modern Khruba”, Lan Na Cultural Values for Global Devotees

พิสิษฏ์ นาสี[2]
Pisith Nasee[3]

บทคัดย่อ

ครูบามีความสำคัญในโลกพุทธศาสนาล้านนามาตั้งแต่อดีต ครูบากลับมามีความสำคัญในโลกพุทธศาสนาของสังคมไทยอีกครั้ง โดยเฉพาะในช่วงสามทศวรรษที่ผ่านมา อย่างไรก็ตาม การเฟื่องฟูของครูบาสมัยใหม่ในภาคเหนือและการขยายตัวของกลุ่มผู้เชื่อถือศรัทธาในระดับนานาชาติ ไม่ได้แสดงให้เห็นถึงการหวนกลับไปยึดถือจารีตพุทธศาสนาแบบดั้งเดิม หรือเป็นความต่อเนื่องทางประวัติศาสตร์ แต่กลับสะท้อนการเปลี่ยนแปลงสำคัญที่เกิดขึ้นในสังคมพุทธร่วมสมัยทั้งในระดับภูมิภาค ระดับประเทศ และระดับโลก ครูบาสมัยใหม่เกี่ยวข้องกับความเชื่อและการปฏิบัติที่แตกต่างหลากหลาย ทั้งนี้ เพื่อปรับตัวต่อการเปลี่ยนแปลงทางสังคมและวัฒนธรรม และตอบสนองต่อความคาดหวังที่หลากหลายของผู้คน ผู้เขียนได้ค้นคว้าทางเอกสารและข้อมูลภาคสนามระหว่าง 2557-2559 โดยบทความนี้เสนอว่า แนวคิด “ครูบา” (ความหมายและรูปแบบ) ไม่ได้เป็นสิ่งที่ถูกกำหนดไว้แล้วอย่างตายตัว แต่เป็นสิ่งที่ถูกปรับเปลี่ยน ประเมินคุณค่าใหม่และตีความใหม่อยู่ตลอดเวลา การกลับมาของครูบาเป็นการผลิตความเป็นล้านนาข้ามถิ่นในบริบทโลกาภิวัตน์ การเติบโตของชนชั้นกลาง และการเฟื่องฟูของพุทธศาสนาแบบ

---

[1] นำเสนอครั้งแรกในหัวข้อ “ข้อสังเกตในกิจกรรมและการปฏิบัติทางศาสนาของ “ครูบาสมัยใหม่” ในการประชุมวิชาการ “ทบทวนท้าทาย ล้านนาคดีศึกษาสู่ทศวรรษใหม่” เมื่อวันที่ 12 มิถุนายน พ.ศ. 2560 ณ คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ บทความนี้เป็นส่วนหนึ่งของวิทยานิพนธ์ระดับปริญญาเอก เรื่อง Constructing *Khruba's* Charisma and Religious Network in Contemporary Thai Society เสนอต่อคณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ ปีการศึกษา 2560 ภายใต้การควบคุมของ รศ.ดร.ขวัญชีวัน บัวแดง และได้รับทุนสนับสนุนจาก “ทุนปริญญาเอก-50 ปี มช.” มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

[2] ภาควิชาพื้นฐานการศึกษาและการพัฒนาการศึกษา คณะศึกษาศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ จังหวัดเชียงใหม่ 50200 อีเมล: pisith_nasee@hotmail.com

[3] Department of Educational Foundations and Development, Faculty of Education, Chiang Mai University, Chiang Mai 50200. E-mail: pisith_nasee@hotmail.com

ประชานิยมและศาสนาแห่งความมั่งคั่งร่ำรวย นอกจากนี้ ผู้เขียนได้นำเสนอประเด็นบทบาทการเป็นผู้กระทำการของครูบาสมัยใหม่ในปฏิสัมพันธ์กับบริบทที่เฉพาะเจาะจงของปัจจุบัน การทำให้บารมีแบบครูบาสามารถถูกตีความและรับรู้ได้อย่างลื่นไหลโดยกลุ่มคนที่หลากหลายเป็นปัจจัยสำคัญในการทำให้ครูบาสมัยใหม่ประสบความสำเร็จ มีชื่อเสียงกว้างไกลกว่าครูบาสมัยเก่าจนสามารถก้าวขึ้นมาเป็นครูบาสำหรับผู้เชื่อถือศรัทธาในระดับนานาชาติ

คำสำคัญ ครูบาสมัยใหม่, บารมี, ล้านนา, ล้านนาข้ามถิ่น, พุทธประชานิยมและศาสนาแห่งความมั่งคั่งร่ำรวย

Abstract

Khruba, or also known as charismatic monks, have rose to a position of great prominence in Lan Na-Thai Buddhist society since B.E. 2530s (1987). Composed of heterogeneous beliefs and practices, the proliferation of Khruba does not reflect the return of “ancient” Khruba tradition or the continuation of the past. Instead, it emerges out of the contemporary societal and cultural needs for the production of translocalities under the context of globalization against the flourishing of popular Buddhism and prosperity religions. Rise of “modern” Khruba is also attributed to the middle class which represents the dynamics of Buddhist society in national, regional and global dimensions. Khruba have now become translocal figures for global devotees. This paper argues that the concept of Khruba, its meaning and forms, have never been linear and static and suggests that it is constantly being redefined, re-evaluated and re-interpreted. Drawing on archival sources, in-depth interviews and participatory observation during 2014-2016, this paper investigates “Modern” Khruba as actors in their encounters with the global culture. This paper concludes that making Khruba charisma possible for being absorbed and reconstructed by different groups of people is one of the key success factors of “modern” Khruba.

Keywords Modern Khruba, Charisma, Lan Na, Translocalities, Popular Buddhism and Prosperity Religions

1. บทนำ

“ครูบา” มีความสำคัญในโลกพุทธศาสนาของล้านนามาตั้งแต่อดีต จนถึงปัจจุบัน เราพบว่าครูบาได้กลับมามีความสำคัญในโลกพุทธศาสนาของสังคมไทยอีกครั้ง โดยเฉพาะในช่วงสามทศวรรษที่ผ่านมา ความเฟื่องฟูของครูบาในภาคเหนือและการขยายตัวของกลุ่มผู้เชื่อถือศรัทธาในระดับนานาชาติ กลายเป็นประเด็นที่น่าสนใจทั้งในระดับชีวิตทางสังคมและในวงวิชาการ ปรากฏการณ์นี้ไม่ได้เพียงสะท้อนพลวัตรของสังคมพุทธศาสนาที่เกิดขึ้นในภาคเหนือเท่านั้น แต่ยังมีนัยสำคัญต่อการอธิบายสังคมในระดับชาติและระดับโลกอีกด้วย การเกิดขึ้นของครูบาสมัยใหม่ ในแง่หนึ่งถูกมองว่าเป็นขบวนการรื้อฟื้นจารีตพุทธศาสนาแบบล้านนา แต่อย่างไรก็ตาม การกลับมาของครูบานี้ไม่ได้หมายถึงเดินทางจากอดีตมาถึงปัจจุบันด้วยความหมายและรูปแบบที่เป็นหนึ่งเดียวและตายตัว แม้ว่าครูบาสมัยใหม่จะอ้างถึงการเป็นผู้สืบทอดจารีตพุทธศาสนาแบบล้านนาที่มีครูบาศรีวิชัยเป็นต้นแบบ แต่ในความเป็นจริง ครูบาเหล่านี้ได้เดินทางผ่านช่วงเวลาของความเฟื่องฟูอันเกี่ยวข้องกับความเชื่อและการปฏิบัติที่แตกต่างหลากหลายในสังคมพุทธร่วมสมัยของประเทศไทย ทั้งนี้ เพื่อปรับตัวต่อการเปลี่ยนแปลงทางสังคมและวัฒนธรรม และตอบสนองต่อความคาดหวังที่หลากหลายของผู้คนโดยเฉพาะกลุ่มชนชั้นกลาง การกลับมาของครูบาในที่นี้จึงอาจอธิบายได้ว่าเป็นการผลิตความเป็นท้องถิ่นข้ามถิ่น (Production of Translocalities ในที่นี้ใช้คำว่า “ล้านนาข้ามถิ่น”) (Appadurai, 1996; ฐิรวุฒิ เสนาคำ, 2547) ดังนั้น แนวคิดเรื่อง “ครูบา” (ความหมายและรูปแบบ) จึงไม่ได้เป็นสิ่งที่ถูกกำหนดไว้แล้วอย่างตายตัว ไม่ได้เดินทางเป็นเส้นตรงมาจากอดีต แต่เป็นสิ่งที่ถูกปรับเปลี่ยนประเมินคุณค่าใหม่ และตีความใหม่อยู่ตลอดเวลา ในบริบทของครูบาสมัยใหม่คือความเป็นโลกาภิวัตน์ การข้ามชาติ (Transnationalization) การอ่อนกำลังลงของรัฐชาติและสถาบันสงฆ์ การเติบโตของระบบเศรษฐกิจแบบตลาด การสื่อสารสมัยใหม่ เช่น อินเทอร์เน็ตและโซเชียลมีเดีย (Social Media) การเติบโตของชนชั้นกลาง และการเฟื่องฟูของพุทธศาสนาแบบประชานิยมและศาสนาแห่งความมั่งคั่งร่ำรวย (Popular Buddhism and Prosperity Religion) (อภิญญา เฟื่องฟูสกุล, 2541; Feungfusakul, 1993; Jackson, 1999a, 1999b; McDaniel, 2011; Kitiarsa, 2008, 2012; Stengs, 2009)

แต่กระนั้นก็ตาม องค์ความรู้เกี่ยวกับพุทธแบบจารีตล้านนา หรือที่ พอล โคเฮน เคยเรียกว่า “พุทธศาสนาแบบยวน” Yuan Buddhism (Cohen, 2000a, 2000b, 2001, 2002) หรือที่ อิศรา ตรีสหเกียรติ (อ้างถึงใน Treesahakiat, 2011) ให้คำอธิบายไว้ว่าเป็นการปฏิบัติแบบ “โยคาวจร” (Yogavacara) ก็ยังมีข้อจำกัด โดยเฉพาะประเด็นธรรมเนียม

และวัตรปฏิบัติแบบที่เรียกว่า “ครูบา” ซึ่งในทางวิชาการยังไม่สามารถสืบค้นขึ้นไปได้ไกลกว่าสมัยของครูบาศรีวิชัย เนื่องจากชื่อเสียงของการเป็นต๋นบุญหรือนักบุญแห่งล้านนา ด้วยขบวนการทางศาสนาที่ยิ่งใหญ่ในอดีต (โสภา ชานะมูล, 2534) ครูบาศรีวิชัยจึงถือเป็นจุดหมายสำคัญในการศึกษาเรื่องครูบา หรือที่ผู้เขียนเรียกว่า “ครูบาศึกษา” (พิสิษฏ์ นาสี, 2558) มีงานศึกษาจำนวนมากเกี่ยวกับครูบาศรีวิชัยในช่วงสามทศวรรษที่ผ่านมาทั้งในโลกภาษาไทยและภาษาอังกฤษ เช่น โสภา ชานะมูล (2534), ชาญณรงค์ ศรีสุวรรณ (2540), ชาร์ลส์ คายส์ (Keyes, 1981), อิศรา ตรีสหเกียรติ (Treesahakiat, 2011), เทย์เลอร์ อีซัม (Easum, 2013), และ แคทเธอรีน โบวี่ (Bowie, 2014a, 2014b) นอกจากนี้ ยังมีงานเกี่ยวกับครูบารูปอื่นๆ ในยุคหลังครูบาศรีวิชัยอีกจำนวนหนึ่ง เช่น ครูบาขาวปี (Srisawat, 1988; Buadaeng, 2002; ขวัญชีวัน บัวแดง และพิสิษฏ์ นาสี, 2558), ครูบาชัยวงศาพัฒนา (Gravers, 2012, 2017), ครูบาเทือง นาถสีโล (Ashley, 2011, 2017), ครูบาเขื่อนคำ (Panyagaew, 2013), ครูบาวชิรปัญญา (Turton, 2006), และครูบาบุญชุ่ม (Cohen, 2000a, 2000b, 2001, 2002, 2017; Jirattikorn, 2016, 2017; Kataoka, 2017) อย่างไรก็ตามการศึกษาทั้งหมดยังอยู่ในสามกระแสหลักของการศึกษาครูบา นั่นคือ 1) ขบวนการพระศรีอาริย์ (Millenarianism) 2) ขบวนการฟื้นฟูพุทธศาสนาในล้านนา (Buddhist Revivalism) และ 3) การสร้างความทรงจำร่วมทางสังคม (Social Memory) ทำให้ครูบาสมัยใหม่ในรูปแบบอื่นๆ ยังไม่ถูกนับรวมในการศึกษาครูบา ดังจะได้อธิบายต่อไป

บทความนี้ผู้เขียนนำเสนอแนวคิดใหม่ในการอธิบายครูบาเพื่อเป็นตัวอย่างของการพยายามทำความเข้าใจการเกิดขึ้นและเฟื่องฟูของครูบาในยุคปัจจุบัน โดยในที่นี้จะวิเคราะห์ผ่านกิจกรรมและการปฏิบัติทางศาสนาที่สำคัญของครูบาสมัยใหม่ อันเป็นส่วนหนึ่งของวิทยานิพนธ์ระดับปริญญาเอก การศึกษาใช้วิธีการเชิงคุณภาพ ประกอบด้วยการค้นคว้าเอกสารและการเก็บข้อมูลภาคสนาม (การสัมภาษณ์และการสังเกตอย่างมีส่วนร่วม) ที่ดำเนินการอย่างต่อเนื่องตั้งแต่ พ.ศ. 2557-2560 ในพื้นที่ภาคเหนือของประเทศไทย กรณีศึกษาหลักคือครูบาจากสองพื้นที่ ได้แก่ ครูบาน้อย เตชะปัญโญ แห่งวัดศรีดอนมูล อ.สารภี จ.เชียงใหม่ และครูบาอริยชาติ อริยจิตโต แห่งวัดแสงแก้วโพธิญาณ อ.แม่สรวย จ.เชียงราย นอกจากนี้ ยังอาศัยข้อมูลที่ปรากฏในสื่อต่างๆ ทั้งหนังสือ รายการทีวี รายการวิทยุ เว็บไซต์ โซเชียลมีเดีย เช่น ยูทูป (YouTube) ไลน์ (Line) เฟซบุ๊ก (Facebook) และทวิตเตอร์ (Twitter) โดยบทความจะเริ่มต้นด้วยการถกเถียงเกี่ยวกับแนวคิดในการศึกษาครูบาทั้งสามกระแสหลักและสถานภาพของการศึกษาครูบา ซึ่งผู้เขียนเห็นว่ายังไม่เพียงพอต่อการทำความเข้าใจปรากฏการณ์การเฟื่องฟูของครูบาในปัจจุบัน รวมถึงข้อถกเถียงในวาทกรรมต่อต้านครูบาสมัยใหม่อย่าง “ครูบาอุ๊กแก๊ส” จากนั้นจะได้แนะนำแนวทางการ

วิเคราะห์ครูบาสมัยใหม่ในฐานะผู้กระทำการในกระบวนการผลิตความเป็นล้านนาข้ามถิ่น ผ่านตัวอย่างกิจกรรมและการปฏิบัติทางศาสนา 4 ตัวอย่าง ได้แก่ 1) การเข้านิโรธกรรม 2) การปั้นพระเจ้า “โคตร” ทันใจ 3) การเดินทางไปพบปะผู้เชื่อถือศรัทธาในแดนไกล และ 4) การสร้างเครือข่ายเชิงธุรกิจ และส่วนสุดท้ายเป็นการสรุปใจความสำคัญของบทความ

2. สามแนวคิดกระแสหลักใน “ครูบาศึกษา”

กล่าวโดยสังเขป ในการศึกษาเรื่องครูบาที่ผ่านมา นักวิชาการทางสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์ได้ใช้แนวคิดที่แตกต่างกันเพื่อวิเคราะห์คุณลักษณะของการเป็นผู้มีบารมีและการเป็นผู้นำของขบวนการทางศาสนาและสังคมในพื้นที่ภาคเหนือของไทย[4] โดยงานศึกษาที่ใช้แนวคิดขบวนการพระศรีอาริย์ เช่น ชาร์ลส์ คายส์ (Keyes, 1977, 1981), สแตนลีย์ ทัมบายห์ (Tambiah, 1984), โสภา ชานะมูล (2534), ขวัญชีวัน (ศรีสวัสดิ์) บัวแดง (Srisawat, 1988; Buadaeng, 2002), และ แคทเธอรีน โบวี่ (Bowie, 2014b) การศึกษาที่ใช้แนวคิดขบวนการฟื้นฟูพุทธศาสนา (หรือที่ พอล โคเฮน เรียกอีกอย่างว่า active utopianism) เช่น ชิเกฮารุ ทานาเบ (2547, 2555) และ พอล โคเฮน (Cohen 2000b, 2001) และแนวคิดการสร้างความทรงจำร่วมทางสังคม เช่น งานของ แอนดรูว์ เทอร์ตัน (Turton, 2006) และ วสันต์ ปัญญาแก้ว (Panyagaew, 2013) การศึกษาข้างต้นนี้ชี้ให้เห็นว่าบารมีของครูบา (โดยเฉพาะครูบาศรีวิชัย) เกิดขึ้นจากการปฏิบัติทางศาสนา เช่น การปฏิบัติกรรมฐาน รวมถึงขบวนการก่อสร้างทางศาสนาและการต่อต้านอำนาจของกรุงเทพฯ ในพื้นที่ภาคเหนือ ทำให้มีผู้นับถือศรัทธาและเข้าร่วมในขบวนการเป็นจำนวนมาก โดยแนวคิดแบบพระศรีอาริย์ มองครูบาในฐานะของผู้นำทางบารมีหรือ “ต๋นบุญ-ต๋นวิเศษ” ผู้ช่วยเหลือชาวล้านนาให้หลุดพ้นจากสภาวะวิกฤตของสังคมในช่วงของการรวมอำนาจเข้าสู่ศูนย์กลางทั้งทางราชการและคณะสงฆ์ในสมัยรัชกาลที่ 5 และนำพาไปสู่การจัดระเบียบทางสังคมใหม่ หากมองโดยแนวคิดขบวนการฟื้นฟูพุทธศาสนาในล้านนา ครูบาคือต๋นบุญหรือพญาธรรมผู้มารื้อฟื้นศาสนาพุทธจากความเสื่อมถอยในบริบทครึ่งชีวิตของพุทธศาสนาตามแนวคิดพุทธศาสนาห้าพันปี (ช่วงพุทธศตวรรษที่ 25) เห็นได้จากโครงการก่อสร้างและซ่อมแซมศาสนสถานในพื้นที่ภาคเหนือนับร้อยโครงการ โดยเฉพาะกับศาสนสถานที่สัมพันธ์กับจิตวิญญาณของชาวพุทธในล้านนา เช่น วัดพระธาตุดอยตุง จ.เชียงราย วัดพระธาตุช่อแฮ จ.แพร่ วัดพระธาตุหริภุญชัย จ.ลำพูน และวัดพระธาตุดอยสุเทพ จ.เชียงใหม่ โดยขบวนการก่อสร้างนี้ได้รับการสืบทอดสู่ลูกศิษย์คนสำคัญร่วมสมัยกับท่านคือครูบาขาวปีด้วย โดย

[4] รวมถึงในเขตวัฒนธรรมล้านนาในภูมิภาคลุ่มแม่น้ำโขงตอนบน (สรัสวดี อ๋องสกุล, 2558)

แนวคิดการฟื้นฟูพุทธศาสนานี้ได้รับการขยายต่อสู่การวิเคราะห์ด้วยแนวคิดการสร้างความทรงจำร่วมทางสังคม โดยมองว่าขบวนการเคลื่อนไหวของครูบาในยุคต่อมา เช่น ครูบาเขื่อนคำ (Panyagaew, 2013) ในพื้นที่ภาคเหนือตอนบนต่อเนื่องไปถึงชุมชนคนไตในภูมิภาคลุ่มแม่น้ำโขงตอนบน เช่น ชุมชนไตลื้อในสิบสองปันนาของมณฑลยูนนาน ประเทศจีน ไม่ได้เป็นแค่ความพยายามรื้อฟื้นพุทธศาสนาเท่านั้น แต่ยังเป็นกระบวนการสร้างความทรงจำร่วมกันของกลุ่มคนไตผลัดถิ่น ซึ่งช่วยขับเน้นประวัติศาสตร์และอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ให้มีความชัดเจนขึ้น แม้จะอยู่กันอย่างกระจัดกระจายในพื้นที่ชายขอบของรัฐชาติสมัยใหม่

เมื่อพิจารณาถึงจุดนี้ จะเห็นได้ว่ากรอบแนวคิดทั้งสามมีคุณูปการอย่างมากต่อการทำความเข้าใจความเปลี่ยนแปลงทางสังคมในภาคเหนือ ซึ่งเกี่ยวข้องกับประเด็นอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ การเมืองวัฒนธรรม ขบวนการชนกลุ่มน้อย และความทรงจำร่วมทางประวัติศาสตร์ ซึ่งส่วนใหญ่เกี่ยวโยงกับการเกิดขึ้นของรัฐชาติสมัยใหม่ แต่หากจะหันมามองการเติบโตเฟื่องฟูของครูบาสมัยใหม่และกิจกรรมทางศาสนาในสังคมร่วมสมัย กรอบคิดเหล่านี้อาจยังไม่เพียงพอ และโดยความเป็นจริงแล้วความเข้าใจต่อเรื่องดังกล่าวยังมีข้อจำกัดอยู่มากและต้องอาศัยการศึกษาที่ลึกซึ้งต่อไป แต่ในที่นี้สามารถพูดได้ว่า เราไม่สามารถพิจารณาครูบาสมัยใหม่อย่างเป็นกลุ่มก้อนเดียวกันได้แม้ว่าพวกท่านจะได้ชื่อว่า “ครูบา” และประกาศตนเป็นผู้สืบทอดจารีตพุทธศาสนาแบบล้านนารวมถึงเจตนารมณ์ของครูบาศรีวิชัยเหมือนกัน

3. สถานภาพของการศึกษาครูบา

กล่าวได้ว่าครูบาศรีวิชัยคือศูนย์กลางของการศึกษาครูบา โดยคำว่า “ศูนย์กลาง” ในที่นี้หมายถึง 1) การเป็นบุคคลหลักในการศึกษาเกี่ยวกับพระผู้มีบารมีและขบวนการทางศาสนาในภาคเหนือของไทย และจากประเด็นของครูบาศรีวิชัยทำให้ครูบารูปอื่นๆ ที่เกี่ยวข้องกับท่านได้รับการศึกษาต่อมา เช่น ครูบาขาวปี และครูบาชัยวงศาพัฒนา 2) แนวการวิเคราะห์ที่ใช้ในการศึกษาครูบาศรีวิชัยส่งอิทธิพลต่อการศึกษาครูบาในยุคต่อมา เช่น ในกรณีของครูบาเขื่อนคำ ครูบาเทือง และครูบาบุญชุ่ม จากสามแนวทางหลักของครูบาศึกษาข้างต้น ในส่วนนี้จะอธิบายถึงสถานภาพของการศึกษาครูบาในภาพรวมอย่างกระชับเพื่อให้เห็นพัฒนาการของแนวคิดและประเด็นการศึกษาครูบาจากอดีตจนถึงปัจจุบัน ดังนี้

ชาร์ลส์ คายส์ (Keyes, 1981), สแตนลีย์ ทัมบายห์ (Tambiah, 1984), โสภา ชานะมูล (2534), เทย์เลอร์ อีซัม (Easum, 2013), แคทเธอรีน โบวี่ (Bowie, 2014b), และ พอล โคเฮน (Cohen, 2001) ศึกษาครูบาศรีวิชัยและลูกศิษย์ในฐานะพระผู้มีบารมี หรือ

“ต๋นบุญ-ต๋นวิเศษ” ผู้นำของขบวนการเฉกเช่นขบวนการผู้มีบุญในภาคอีสานเพื่อต่อต้านการรวมอำนาจเข้าสู่ศูนย์กลางของรัฐสยาม ชิเกฮารุ ทานาเบ (2555) พอล โคเฮน (Cohen, 2002) และ พระสมชาย ธัมมสาโร (2555) ศึกษาครูบาศรีวิชัยในฐานะพญาธรรมหรือพระโพธิสัตว์ผู้นำพาขบวนการเพื่อรื้อฟื้นศาสนาพุทธในล้านนาผ่านกิจกรรมการก่อสร้างและบูรณปฏิสังขรณ์ศาสนสถาน ครูบาศรีวิชัยได้รับการยกย่องนับถือเฉกเช่นกษัตริย์ในอดีตผู้เป็นองค์อุปถัมภ์หลักของพุทธศาสนา และในขณะเดียวกันก็เป็นพญาธรรมผู้มาเผยแผ่ธรรมะให้กับผู้คนให้มีโอกาสสะสมบุญและสร้างสังคมแห่งศีลธรรมเพื่อเตรียมพร้อมสำหรับยุคพระศรีอาริย์ที่จะมาถึง นอกจากนี้ ชาญณรงค์ ศรีสุวรรณ (2540) ได้ทำการศึกษารูปแบบการก่อสร้างและบูรณปฏิสังขรณ์ศาสนสถานในขบวนการครูบาศรีวิชัยในสาขาประวัติศาสตร์ศิลป์ด้วย ส่วน ปีเตอร์ ฮินตัน (Hinton, 1979), ขวัญชีวัน ศรีสวัสดิ์ (Srisawat, 1988), และไมเคิล เกรเวอร์ส (Gravers, 2012, 2017) ได้ศึกษาขบวนการครูบาและความสัมพันธ์กับกลุ่มชาติพันธุ์ โดยเฉพาะชาวกะเหรี่ยง ซึ่งกลายมาเป็นแรงงานและผู้ติดตามหลักในขบวนการครูบา (ของครูบาศรีวิชัย ครูบาขาวปี และครูบาชัยวงศาพัฒนา) ประเด็นที่น่าสนใจคือบทบาทของครูบาในฐานะผู้นำของชาวกะเหรี่ยง รวมถึงความคาดหวังของชาวกะเหรี่ยงต่อการติดตามครูบา และอุดมการณ์ จินตนาการเกี่ยวกับรัฐและศาสนาของชาวกะเหรี่ยงในบริบทของการเป็นคนชายขอบ

นอกจากนี้ ยังมีงานศึกษาในช่วงหลังที่วิเคราะห์ขบวนการครูบาศรีวิชัยด้วยหลักฐานและมุมมองใหม่ๆ เช่น ใน แคทเธอรีน โบวี่ (Bowie, 2014a) ซึ่งเปลี่ยนมุมมองจากความขัดแย้งกับรัฐส่วนกลางด้วยกฎระเบียบใหม่ในการกำกับคณะสงฆ์มาสู่นโยบายการเกณฑ์ทหารที่มุ่งจำกัดสิทธิทางจารีตของคนล้านนาในการบวชและการขยายอำนาจของรัฐในการควบคุมกำลังคน นอกจากนี้ ในประเด็นของวัตรปฏิบัติ สายการสืบทอด เครื่องรางของขลัง ศิลปะและรูปแบบทางสถาปัตยกรรมในงานก่อสร้าง เครือข่ายทางศาสนา หรือแม้กระทั่งเส้นทางและสถานที่เก็บเถ้ากระดูกของครูบาศรีวิชัย ก็ยังเป็นประเด็นที่นักวิชาการร่วมสมัยพยายามค้นหาความกระจ่าง ดังปรากฏในงานของ อิศรา ตรีสหเกียรติ (Treesahakiat, 2011) และ ศิริศักดิ์ อภิศักดิ์มนตรี (2559) นอกจากนี้ ยังมีงานศึกษาเรื่องความเปลี่ยนแปลงของชุมชนทางศาสนาและเครือข่ายที่สร้างไว้โดยครูบาในอดีต เช่น ครูบาขาวปีและครูบาชัยวงศาพัฒนาของ ขวัญชีวัน บัวแดง (Buadaeng, 2014) เพื่อวิเคราะห์การดำรงอยู่ของชุมชนและเครือข่ายทางศาสนาของครูบาโดยเฉพาะในหมู่ชาวกะเหรี่ยง พร้อมกับการมองหาการเชื่อมต่อใหม่ๆ กับพระผู้มีบารมีในปัจจุบัน ในบริบทเศรษฐกิจ-สังคมที่เปลี่ยนแปรไป เช่น การเชื่อมต่อกับพระและการเคลื่อนไหวทางศาสนาแบบข้ามชาติของครูบาอูทุสะนะ (U Tuzana) แห่งรัฐกะเหรี่ยงในเมียนมา ในขณะที่ แอนโธนี เออร์วิน (Irwin, 2017) ศึกษา

ว่าเหตุใด “บารมี” ถึงเป็นแนวคิดหลักในชีวิตทางศาสนาแบบล้านนาที่มุ่งเน้นกิจกรรมก่อสร้าง ผ่านกรณีศึกษาของพระผู้มีบารมีสองรูปใน จ.เชียงราย คือ ครูบาคำหล้าและครูบาอินถา ซึ่งเป็นผู้นำการก่อสร้างและบูรณปฏิสังขรณ์ศาสนสถานในช่วง พ.ศ. 2496-2522 ในภาคเหนือ จนท้ายที่สุดทั้งสองได้รับการยกย่องในฐานะ “พระคู่บารมีแห่งล้านนา” ในขณะที่ครูบาคำหล้าได้รับการยกย่องโดยชาวเชียงรายในฐานะ “ครูบาศรีวิชัยแห่งเชียงราย”

สำหรับการศึกษาครูบาร่วมสมัย พบว่า ได้รับการพิจารณาในฐานะผู้สืบทอดจารีตครูบาด้วยคุณลักษณะอย่างใดอย่างหนึ่ง เช่น เป็นต๋นบุญ เป็นผู้นำในกิจกรรมการก่อสร้างศาสนสถานและอื่นๆ และมีผู้ติดตามจำนวนมากจากกลุ่มชาติพันธุ์ อย่างไรก็ตามด้วยบริบทสมัยใหม่และความเป็นโลกาภิวัตน์ นักวิชาการเหล่านี้ได้นำเสนอมุมมองในการวิเคราะห์ที่หลากหลายเพื่อแสดงให้เห็นความซับซ้อนของขบวนการครูบาในปัจจุบัน โดยมีประเด็นที่น่าสนใจเกี่ยวโยงกับขบวนการศาสนาและการสร้างเครือข่ายข้ามชาติ การเมืองเชิงอัตลักษณ์ คนชายขอบ ความลื่นไหลของการเป็นครูบา และป๊อปคัลเจอร์ (pop culture) ดังปรากฏในงานของ พอล โคเฮน (Cohen, 2000a, 2000b) ในกรณีของครูบาบุญชุ่ม และณอน แอชลีย์ (Ashley, 2011, 2017) ในกรณีของครูบาเทืองและความสัมพันธ์กับกลุ่มดาราอั้ง ในขณะที่ ทัตสึกิ กาตะโอกะ (Kataoka, 2017) อธิบายความสัมพันธ์ระหว่างครูบาบุญชุ่มกับชาวลาหู่ในบริเวณชายแดนระหว่างไทยและเมียนมาและการสร้างจินตนาการที่ทรงพลังเพื่อหลุดพ้นจากการกดขี่ของรัฐชาติ อัมพร จิรัฐติกร (Jirattikorn, 2016, 2017) ศึกษาครูบาบุญชุ่มด้วยแนวทางสัญศาสตร์ (Semiotics) เพื่อแสดงให้เห็นอิทธิพลของสื่อสารมวลชนต่อการสร้างจินตนาการของผู้คนหลากหลายกลุ่มในขบวนการศาสนาข้ามชาติ อัมพร เสนอว่าขบวนการครูบาบุญชุ่มเป็นการทลายกำแพงกั้นระหว่างพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์กับพื้นที่โลกียะ ครูบากลายเป็นสัญญะที่ลื่นไหลและถูกตีความได้อย่างแตกต่างโดยผู้ศรัทธาที่มาจากหลากหลายกลุ่ม เช่น เป็นต๋นบุญสำหรับผู้ศรัทธาในท้องถิ่นที่ยังเชื่อมั่นในพุทธแบบจารีตและเป็นป๊อบไอคอน (Pop Icon) สำหรับชนชั้นกลางชาวไทยอีกส่วนหนึ่ง งานศึกษาอีกสองชิ้นจาก ขวัญชีวัน บัวแดง (Buadaeng, 2014, 2017) วิเคราะห์ขบวนการศาสนาข้ามชาติของครูบาอูทุสะนะ ระหว่างประเทศไทยและรัฐกะเหรี่ยงในเมียนมา ซึ่งได้สร้างเครือข่ายขบวนการศาสนาที่ประกอบด้วยผู้คนจากกลุ่มที่หลากหลาย เช่น ชนชั้นกลางชาวไทยและพม่า ชาวกะเหรี่ยงดั้งเดิมในไทย แรงงานข้ามชาติชาวกะเหรี่ยงในไทย และกลุ่มเศรษฐีชาวไทยและพม่า ทำให้เกิดการขับเคลื่อนกิจกรรมเงินทองและแรงงาน ข้ามชาติไปมาอย่างเข้มข้น

นอกจากนี้ ยังมีงานเกี่ยวกับครูบาชิ้นล่าสุดจาก ณัฐพงศ์ ดวงแก้ว (2560) ซึ่งพยายามใช้แนวทางวิเคราะห์ที่แตกต่างออกไป ณัฐพงศ์มองการเติบโตของครูบา

ในภาคเหนือในช่วงสามทศวรรษที่ผ่านมา (พ.ศ. 2530-2550) ว่าเป็นผลจากกระแสล้านนานิยมในภาคเหนือตั้งแต่ทศวรรษ 2530 โดยใช้คำว่า “ครูบาคติใหม่” เพื่อแยกให้เห็นความแตกต่างระหว่างครูบาในปัจจุบันกับครูบาในอดีต กระแสล้านนานิยมได้ทำให้การรับรู้เกี่ยวกับครูบาศรีวิชัยในฐานะวีรบุรุษของท้องถิ่นและอุดมคติของการเป็นครูบาแพร่หลายและแทรกซึม และนำมาสู่การผลิตซ้ำโดยครูบาร่วมสมัย โดย “ครูบาคติใหม่” อาจเป็นกระบวนการสร้างครูบาโดยใช้แนวคิดจารีตล้านนามาเป็นตัวแบบเพื่อดึงดูดกลุ่มผู้เชื่อถือศรัทธา พร้อมกับการใช้วิธีการร่วมสมัยเพื่อตอบสนองต่อความคาดหวังของผู้คน ทำให้ครูบามีชื่อเสียง เฟื่องฟู และมีผู้เชื่อถือศรัทธาจำนวนมากอย่างที่ปรากฏให้เห็นในปัจจุบัน

จากการทบทวนงานศึกษาเหล่านี้ นำไปสู่การก่อรูปแนวคิดเพื่อวิเคราะห์ครูบาร่วมสมัยในงานศึกษาของผู้เขียน โดยจะเห็นว่างานของณัฐพงศ์มีความใกล้ชิดกับแนวทางของผู้เขียน อีกทั้งยังดำเนินการศึกษาในช่วงเวลาที่ใกล้เคียงกัน อย่างไรก็ตาม ยังมีประเด็นและรายละเอียดที่แตกต่างระหว่างงานศึกษาทั้งสองชิ้นนี้ ซึ่งสามารถดูได้ในวิทยานิพนธ์ฉบับสมบูรณ์ต่อไป (ณัฐพงศ์ ดวงแก้ว, 2560; Nasee, 2018)

4. ครูบาและวาทกรรม “ครูบาอุ๊กแก๊ส”

ด้วยกระบวนการทางประวัติศาสตร์ แนวคิดและการปฏิบัติของครูบาในปัจจุบันกลายเป็นตัวแทนของความแตกต่างหลากหลายที่แสดงให้เห็นถึงการแตกหักจากคำอธิบายครูบาในอดีตนักวิชาการ เช่น ปีเตอร์ แจ็คสัน (Jackson, 1999a, 1999b) พัฒนา กิติอาษา (Kitiarsa, 1999, 2008, 2012), ไอรีน สเต็งส์ (Stengs, 2009), และจัสติน แม็คแดเนียล (McDaniel, 2011) ได้แสดงให้เห็นการปฏิบัติและความคาดหวังทางศาสนาในสังคมพุทธสมัยใหม่ของไทยที่เปลี่ยนแปลงไป ปัจจัยหลายอย่างมีส่วนร่วมในการก่อรูปของวิถีความเป็นพุทธในสังคมสมัยใหม่ซึ่งได้ร่วมก่อรูปความเป็นครูบาสมัยใหม่ด้วย ไม่ว่าจะเป็นสื่อสารมวลชนและเทคโนโลยีการสื่อสารสมัยใหม่ การสร้างความทันสมัยและความเป็นเมือง รวมถึงระบบเศรษฐกิจแบบตลาด โดยภาพรวมแล้ววิถีความเป็นพุทธสมัยใหม่คือภาพสะท้อนของความลื่นไหลและภาวะไร้รูปแบบของภูมิทัศน์ทางศาสนา (Kitiarsa, 2012) นอกจากนี้ ความเป็นสมัยใหม่ (Modernity) ยังทำให้เกิดสิ่งที่เรียกว่า “วิกฤตของความทันสมัย” (Crises of Modernity) ที่ทำให้ผู้คนรู้สึกไม่มั่นคงในภาวะปัจจุบันและหวั่นวิตกต่ออนาคต (Tanabe & Keyes, 2002, pp. 1-39) เป็นความรู้สึกถึงความไร้เสถียรภาพและขาดความสามารถในการควบคุมแม้กระทั่งชีวิตของตนเอง สิ่งเหล่านี้ทำให้เห็นว่าการเข้าสู่ความทันสมัยของไทยนั้นได้สร้างให้เกิดผลทั้งทางบวกและทางลบบนร่างกายและจิตใจ

ของผู้คน ที่น่าสนใจคือ แนวคิดนี้สามารถโยงไปถึงการปฏิบัติของพระสมัยใหม่ที่นำเสนอตัวเองผ่านการปฏิบัติทางศาสนาในรูปแบบที่หลากหลายแต่ได้รับการนับถือจากกลุ่มคนจำนวนมากที่มาจากภูมิหลังที่แตกต่างกัน ในขณะเดียวกันผู้คนต่างก็ได้สร้างแนวการปฏิบัติทางศาสนาตามความเชื่อของตน เพื่อตอบสนองความต้องการทางจิตใจและจิตวิญญาณในระดับปัจเจก โดยไม่ยึดติดกับหลักคำสอนทางศาสนาแม้ว่าพวกเขาจะยังเป็นสมาชิกของสังคมพุทธเถรวาทอยู่ก็ตาม คำถามต่อมาคือ ปัจจุบันนี้สังคมมองปรากฏการณ์การเฟื่องฟูของครูบาอย่างไร ในที่นี้จะกล่าวถึงวาทกรรมที่มีอิทธิพลต่อการรับรู้เรื่องครูบาสมัยใหม่ในสังคมภาคเหนือ นั่นคือ “ครูบาอุ๊กแก๊ส” รวมถึงข้อโต้แย้งจากกลุ่มที่ไม่เห็นด้วย

วาทกรรม “ครูบาอุ๊กแก๊ส” เป็นที่แพร่หลายมามากกว่าสองทศวรรษ เริ่มใช้โดยวิลักษณ์ ศรีป่าซาง นักวิชาการด้านวรรณกรรมล้านนา ตั้งแต่ประมาณ พ.ศ. 2540 โดยมองการเกิดขึ้นและเฟื่องฟูของครูบาสมัยใหม่และวัตรปฏิบัติทางศาสนาว่าเบี่ยงเบนไปจากพระวินัยและ “จารีตแบบครูบา” โดยเฉพาะหากมองผ่านครูบาศรีวิชัย (วิลักษณ์ ศรีป่าซาง, 2545, ม.ป.ป.) โดยแนวคิดนี้เกิดขึ้นจากการผนวกปรากฏการณ์พุทธพาณิชย์ (หรือพุทธแบบประชานิยม) ซึ่งเป็นปรากฏการณ์สากลของสังคมพุทธเถรวาททั่วเอเชีย (Kitiarsa, 2008; Rozenberg, 2010) และแนวคิดความเสื่อมถอยของพุทธศาสนาหลังผ่านครึ่งชีวิตตามพุทธทำนายศาสนาห้าพันปี โดยจะปรากฏเป็นความเสื่อมโทรมของศาสนสถาน ความหย่อนยานในพระวินัยและความเสื่อมถอยทางศีลธรรมของผู้คนในสังคมโดยรวม[5] วิลักษณ์ ศรีป่าซาง (ม.ป.ป.) อธิบายว่า “อุ๊กแก๊ส หมายถึง “บ่มด้วยแก๊สเพื่อให้สุกก่อนกำหนด เช่น กล้วยอุ๊กแก๊ส คือกล้วยที่บ่มด้วยแก๊สเพื่อให้สุก มิใช่กล้วยที่สุกขำเครือ (สุกคาต้น) เป็นต้น” นอกจากนี้ “ครูบาอุ๊กแก๊สบางรูปมิได้เรียกขานตัวท่านเอง หากแต่ศรัทธาญาติโยมที่เคารพนบไหว้ทั้งหลายต่างยกตำแหน่งครูบาให้ บางรูปปฏิบัติดีปฏิบัติชอบเพียงแต่อายุยังน้อย คือได้เป็นครูบาตั้งแต่ยังหนุ่ม ถือเป็นหน่อดีจำวงามในวงการสงฆ์ (ถ้าบ่หลุล้มม้างไปเสียก่อน [ถ้าไม่เหลิงจนเสียคนไปเสียก่อน]) ท่านเหล่านี้มักนุ่งห่มให้มีลักษณะเช่นเดียวกับครูบาเจ้าศรีวิชัย เช่น มีผ้ามัดอก สวมลูกประคำ ใช้พัดขนนกยูง มีไม้เท้า และที่สำคัญเป็นพระนักอนุรักษ์รังสรรค์แบบล้านนานิยม” ดังนั้น ในทัศนะของวิลักษณ์ การปฏิบัติดีปฏิบัติชอบเป็นเพียงหลักเกณฑ์หนึ่งของการเป็นครูบา แต่หลักเกณฑ์สำคัญอีกประการที่ครูบาอุ๊กแก๊สไม่มีตามทัศนะนี้ นั่นคือการมีอายุและอายุพรรษาที่มากพอสมควร ดังจะกล่าวต่อไป

วาทกรรมครูบาอุ๊กแก๊สนี้ทรงพลังและถูกหยิบใช้เพื่ออธิบายลักษณะของครูบาสมัยใหม่อย่างกว้างขวางทั้งในวงวิชาการและการสนทนาทั่วไป (จิรชาติ สันต๊ะยศ, 2553)

[5] ซึ่งเป็นพื้นฐานของแนวคิดพุทธปฏิรูปด้วย (พระไพศาล วิสาโล, 2543, 2546)

ในที่นี้ วาทกรรมครูบาอุ๊กแก๊สจึงมีอิทธิพลอย่างมากในการรับรู้ของผู้คนและการจัดวางตำแหน่งแห่งที่ของครูบาสมัยใหม่ในสังคมไทย ซึ่งมีนัยของการวิพากษ์วิจารณ์และถูกจัดวางให้อยู่เป็นคู่ตรงข้ามของจารีตล้านนาและความเป็นครูบาขนานแท้แบบครูบาศรีวิชัย (พระราชปริยัติเมธี[6] และพระครูอดุลสีลกิตี์[7] อ้างถึงใน พระนคร ปรังฤทธิ์ (ปัญญาวชิโร), 2553, น. 15-18, น. 157-193) ดังที่พระราชปริยัติเมธี แสดงความคิดเห็นไว้ในการเปิดสัมมนาวิชาการเรื่อง “เถราภิเษก: พิธียกยอสมณศักดิ์พระสงฆ์ในล้านนา” เมื่อปี พ.ศ. 2553 ว่า

> *“...ครูบาศรีวิชัยนั้น ถือเป็นแม่แบบ เมื่อเราเห็นว่านี่เป็นลักษณะครูบา เราก็ควรยกย่องส่งเสริมกัน ถ้าหากมีองค์กรใดองค์กรหนึ่งรับรอง หรือมีมหาวิทยาลัยเป็นองค์กรที่รับรอง ถ้าองค์กรรับรองว่านี่คือครูบาจริงประกาศยกย่องว่า พระรูปนี้ท่านเป็นครูบาที่ควรเคารพกราบไหว้ได้ ถือเป็นเนื้อนาบุญที่แท้จริง สมัยปัจจุบันผมรู้สึกสงสารพุทธศาสนิกชนเรื่องพระครูบาบางรูปที่ไปสร้างความรู้สึกผิดหวังมากมาย ทำให้ศรัทธาไทยต้องถดถอยลง ครูบานั้น เป็นคำที่ศักดิ์สิทธิ์ และพวกเราต่างใช้เรียกยกย่องกัน เดี๋ยวนี้นำมาใช้กันเกลื่อนกลาดมากมาย ยกย่องกันด้วยเรื่องผลประโยชน์ คนที่ยกย่องก็มีผลประโยชน์ร่วมกัน เช่น พากันไปไหว้แล้วรวยไปไหว้แล้วถูกหวย ผู้คนชอบลือกันว่าถูกหวยแล้ว มันก็คงถูกเหมือนกัน เพราะพากันมาร้อยคนแต่มีคนถูกน้อยคน คนไม่ถูกนั้นเงียบ แต่คนถูกคนเดียวพูดกันเสียจนโด่งดัง ครูบาเลยดังไปด้วย ทุกวันนี้พระครูบาจะเสียเรื่องผลประโยชน์ เชียร์ไปเชียร์มา ไม่ใช่ครูบาจริง ที่เราเรียกกันว่า “ครูบาบ่มแก๊ส” ผลไม้ที่ไม่ถูกบ่มมันก็สุกเอง หวานหอมอร่อย พอเอาไปอบแก๊สปรากฏว่า รสชาติหายไปเลยครึ่งหนึ่งที่เรารู้จักกันทุกวันนี้คือครูบาบ่มแก๊ส ลูกศิษย์เชียร์เพื่อผลประโยชน์ ผมขอฝากไว้ตรงนี้ว่า ครูบาจริงต้องมีองค์กรใดองค์กรหนึ่งรับรอง”* (อ้างถึงใน พระนคร ปรังฤทธิ์ (ปัญญาวชิโร), 2553, น. 16)

ในที่นี้เราจะเห็นได้ถึงกระบวนการหนึ่งที่น่าสนใจ นั่นคือการสถาปนาครูบาศรีวิชัยขึ้นเป็นต้นแบบครูบาผ่านการอ้างอิงถึงท่านอย่างเข้มข้นในทุกๆ มิติ โดยประเด็นนี้ชี้ให้เห็นได้ถึงความสำคัญของครูบาศรีวิชัยในฐานะครูบาที่ยิ่งใหญ่ที่สุดในประวัติศาสตร์พุทธศาสนาของล้านนาและอิทธิพลของท่านต่อแนวคิดเรื่องครูบาและพุทธศาสนาแบบล้านนาในปัจจุบันดังที่ได้กล่าวมาแล้ว กลับมาที่วาทกรรมครูบาอุ๊กแก๊ส ผู้เขียนขอเสนอว่าวาทกรรมครูบาอุ๊กแก๊สแม้จะทรงพลังแต่ไม่เพียงพอต่อการทำความเข้าใจการเกิดขึ้นและ

[6] รองเจ้าคณะจังหวัดเชียงใหม่ ในขณะนั้น

[7] เจ้าอาวาสวัดธาตุคำและเจ้าคณะ ต.หายยา อ.เมือง จ.เชียงใหม่

เฟื่องฟูของครูบาสมัยใหม่ รวมถึงความเปลี่ยนแปลงในวัตรปฏิบัติ เนื่องจากยังเป็นแนวคิดแบบสารัตถนิยม โดยอาจจะเรียกกลุ่มที่มีแนวคิดวิพากษ์วิจารณ์ครูบาสมัยใหม่อย่างถอนรากถอนโคนเช่นนี้ว่า กลุ่มแนวคิดครูบาแบบสารัตถนิยม นั่นคือการมองเห็นว่าครูบานั้นมีความเป็นแก่นแท้ มีคำนิยามและรูปแบบที่แน่นอนตายตัว และแก่นแท้ของครูบาสามารถสืบย้อนไปได้ถึงจุดกำเนิด เป็นอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมของล้านนาที่ควรรักษาไว้ให้ดีงามตลอดไป แนวคิดนี้มีปฏิบัติการผ่านความพยายามอธิบายลักษณะที่พึงประสงค์ของการเป็นครูบา ซึ่งหากผิดเพี้ยนไปจากนั้นถือว่าไม่ใช่ของแท้หรือเป็นครูบาอุ๊กแก๊ส รวมถึงแนวคิดที่จะฟื้นฟูพิธีเถราภิเษกหรือพิธีแต่งตั้งรับรองสมณศักดิ์ครูบาอย่างเป็นทางการในภาคเหนือของไทย (ให้เหมือนกับที่ยังปฏิบัติกันอยู่ในสถาบันสงฆ์ของชุมชนคนไตในท่าขี้เหล็ก เมืองยอง เชียงตุง และสิบสองปันนา) ดังปรากฏในเนื้อหาการสัมมนาทางวิชาการเรื่อง “เถราภิเษก: พิธียกยอสมณศักดิ์พระสงฆ์ในล้านนา” ซึ่งจัดโดย มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย วิทยาเขตเชียงใหม่ เมื่อ พ.ศ. 2553 (พระนคร ปรังฤทธิ์ (ปัญญาวชิโร), 2553) ส่วนหนึ่งของคุณลักษณะการเป็นครูบาตาม “จารีตล้านนา” ในมุมมองของเจ้าอาวาสและเจ้าคณะตำบลแห่งหนึ่งในตัวเมืองเชียงใหม่ (เจ้าอาวาสและเจ้าคณะตำบลรูปหนึ่ง อ.เมือง จ.เชียงใหม่, การสื่อสารส่วนบุคคล, 9 มีนาคม 2559) คือการ “นุ่งผ้าสามผืน ตื่นตีสี่ ฉันข้าวคาบเดียว เที่ยวจงกรม ชื่นชมอยู่ต้นไม้ อยู่ในป่า รักษาจตุปริสุทธิศีล ชำระมลทินอาบัติ จำสงัดภาวนา แผ่เมตตาแก่สรรพสัตว์ เก้าวัตรปฏิบัติไจ้ๆ จะได้เป็นครูบา”

ส่วน วิลักษณ์ ศรีป่าซาง (ม.ป.ป.) อธิบายว่า “ครูบา คือคำที่ใช้เรียกขานพระเถระผู้เป็นที่เคารพนับถือ ซึ่งมักจะมีอายุประมาณ 50 ปีขึ้นไป ครูบาไม่ใช่คำที่กำหนดขึ้นเพื่อเรียกขานตัวเอง ผู้ที่จะเป็นครูบานั้นมีเงื่อนไขอยู่ 3 ข้อ คือ 1) เป็นพระสงฆ์ที่มีอายุพรรษามาก (ทั้งอายุและอายุการบวช) 2) ต้องปฏิบัติดีปฏิบัติชอบ (ตลอดอายุการบวช) และ 3) สร้างสิ่งดีสิ่งงามให้กับพระศาสนาซึ่งอาจหมายถึงศาสนสถานหรืออื่นๆ พูดแบบชาวบ้านคือ ถ้าอายุมาก บวชมานาน แต่ไม่มีคุณสมบัติตามข้อ 2 และข้อ 3 จะเรียกขานว่า ตุ๊ หรือ ธุ เฉยๆ อาจเติมคำว่า ลุง ปู่ หรือ พ่อ ตามหลัง เช่น ธุลุงคำ ธุปู่เป็ง ธุพ่อแก้ว เป็นต้น หรือมีเพียงข้อ 2 และข้อ 3 ไม่มีข้อ 1 ก็ไม่นิยมเรียกว่าครูบา ถึงแม้จะได้รับการเล่าขานกันว่า เป็นครูบาเจ้าศรีวิชัยมาเกิดก็ตาม” ในขณะเดียวกัน กลุ่มครูบาสมัยใหม่และผู้เชื่อถือศรัทธากลับเสนอความหมายของครูบาที่มีความยืดหยุ่นเพื่อโต้ตอบกับวาทกรรมครูบาอุ๊กแก๊ส ซึ่งอาจเรียกได้ว่าเป็นมุมมองครูบาแบบสมัยใหม่ เพราะถือว่าแม้ครูบาจะเป็นความต่อเนื่องจากอดีต แต่แนวคิดครูบาควรได้รับการทบทวน ประเมินค่าใหม่เพื่อให้เหมาะสมกับสถานการณ์ปัจจุบัน พูดอีกนัยหนึ่งคือ ครูบาและพุทธศาสนาแบบล้านนาจะอยู่

รอดได้ในยุคสมัยใหม่ก็ด้วยการปรับตัว ดังนั้นจึงเห็นได้ว่า ครูบาศรีวิชัยเป็นได้ทั้งต้นแบบสำหรับการเป็นครูบาและเป็นจุดตัดเพื่อข้ามไปสู่การตีความแบบใหม่ๆ ให้กับการเป็นครูบาในยุคปัจจุบัน ครูบาน้อยแห่งวัดศรีดอนมูล อธิบายว่า

> *"เราปฏิบัติตามครูบาอาจารย์และอยู่ภายใต้คณะสงฆ์ส่วนกลาง สีของผ้านั้นไม่ใช่ประเด็นหลักอะไรเลย ทุกอย่างมันขึ้นอยู่กับบริบท แม้ว่าเราจะบอกว่าเราปฏิบัติตามอาจารย์ในอดีต แต่วัตรปฏิบัติบางอย่างก็สมควรได้รับการทบทวน สิ่งไหนเหมาะสมกับสถานการณ์ เราก็ปฏิบัติต่อไป แต่ถ้าสิ่งไหนมันไม่เหมาะสมอีกต่อไปแล้ว เราก็เลิก จารีตล้านนาตอนนี้ก็อยู่ภายใต้คณะสงฆ์ส่วนกลางแล้ว ดังนั้น พระทุกรูปก็เหมือนกันหมด ไม่มีอะไรเป็นพิเศษเกี่ยวกับครูบา ยกเว้นว่าเราอยู่ในนิกายที่เก่าแก่ที่สุดเท่านั้นเอง"* (ครูบาน้อย วัดศรีดอนมูล อ.สารภี จ.เชียงใหม่, การสื่อสารส่วนบุคคล, 4 มีนาคม 2559)

อีกเหตุผลเพราะครูบาไม่ได้เป็นตำแหน่งทางการแต่ได้มาจากการยกย่องจากชาวบ้านผู้เชื่อถือศรัทธา เป็นสิ่งที่ได้มาด้วยความเคารพ ไม่ใช่ด้วยการบังคับหรือเงินทอง ดังนั้น จึงไม่มีเหตุผลที่ต้องปฏิเสธแม้ว่าจะยังมีอายุและอายุพรรษาน้อยก็ตาม ครูบารูปหนึ่งใน อ.เมือง จ.เชียงใหม่ ผู้ได้รับการแต่งตั้งเป็นครูบาจากคณะสงฆ์เมืองเชียงตุง ประเทศเมียนมา ให้ความเห็นต่อประเด็นนี้ว่า

> *"ครูบาในภาคเหนือนั้นได้รับการยกย่องจากชาวบ้าน โดยหลักแล้วชาวบ้านจะพิจารณาพระรูปนั้นๆ ผ่านวัตรปฏิบัติที่สอดคล้องกับพระวินัย ดังนั้น ในปัจจุบันเราจึงพบเห็นครูบาจำนวนมากที่มีอายุยังน้อย ยิ่งกว่านั้น บางรูปได้รับการยกย่องเป็นครูบาตั้งแต่ยังเป็นสามเณร ซึ่งเป็นไปได้และยอมรับได้หมด ไม่ว่าพระหรือเณรก็สามารถเป็นครูบาได้ถ้าพวกเขาปฏิบัติดีและเคร่งครัดตามแบบอย่างครูบาศรีวิชัย ที่สำคัญคือพวกเขาได้รับการยอมรับจากชาวบ้าน ไม่มีอะไรผิด ชาวบ้านเขาจะต้องพิจารณาเรื่องนี้อย่างดีแล้วก่อนจะนับถือพระรูปใด"* (ครูบารูปหนึ่ง อ.เมือง จ.เชียงใหม่, การสื่อสารส่วนบุคคล, 18 กุมภาพันธ์ 2559)

คำกล่าวของครูบาทั้งสองรูปข้างต้น เป็นการสื่อสารเชิงสัญลักษณ์เพื่อแสดงถึงความจงรักภักดีต่อคณะสงฆ์ส่วนกลางและรัฐ ในขณะเดียวกัน การให้ความหมายของครูบาที่ยืดหยุ่นก็เอื้อต่อการขยายตัวของกลุ่มผู้เชื่อถือศรัทธาในระดับชาติและนานาชาติ อย่างไรก็ตาม การตอบโต้กันระหว่างสองแนวคิดนี้ยังแสดงให้เห็นถึงความตึงเครียดทางสังคมและ

“ครูบา” ในฐานะพื้นที่ช่วงชิงความชอบธรรมในการสร้างความหมายของการเป็นครูบาให้กับสังคม แต่ถึงกระนั้น ไม่มีกลุ่มไหนสามารถอ้างสิทธิที่เหนือกว่าได้

5. แนวคิดครูบาสมัยใหม่ และการผลิตความเป็นล้านนาข้ามถิ่น

ผู้เขียนมองครูบาสมัยใหม่ในฐานะผู้กระทำการในกระบวนการผลิตความเป็นล้านนาข้ามถิ่น (Translocalities) ตามแนวคิดของ Appadurai (1996) ซึ่งจะทำให้เห็นความพยายามของครูบาที่จะมีปฏิสัมพันธ์กับโลกสมัยใหม่ (โลกาภิวัตน์ การข้ามชาติ ความทันสมัย ระบบเศรษฐกิจแบบตลาด สื่อใหม่และสังคมดิจิตอล พุทธประชานิยม เป็นต้น) และที่สำคัญเป็นการปรับตัวเพื่อให้สามารถตอบสนองต่อความต้องการที่หลากหลายของชาวพุทธที่มีความเชื่อและวัตรปฏิบัติทางศาสนาที่แตกต่างและอยู่ในระดับปัจเจกมากขึ้น สิ่งเหล่านี้ทำให้ความหมายของครูบาไม่ได้จำกัดอยู่เฉพาะในพื้นที่วัฒนธรรมล้านนาหรือกลุ่มผู้เชื่อถือศรัทธาชาติพันธุ์ใดชาติพันธุ์หนึ่ง ไม่ใช่สัญลักษณ์ของการต่อต้านอำนาจรัฐส่วนกลาง ไม่ใช่ขบวนการฟื้นฟูพุทธศาสนาหรือการรื้อฟื้นอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ดังที่เคยเป็นมาในอดีตเท่านั้น แต่กลายเป็นครูบาเพื่อกลุ่มผู้เชื่อถือศรัทธาในระดับนานาชาติ ดังจะเห็นได้ว่าครูบาสมัยใหม่สามารถดึงดูดผู้คนและเงินบริจาคจากกลุ่มผู้เชื่อถือศรัทธาที่หลากหลายมากขึ้น โดยเฉพาะจากกลุ่มชนชั้นกลางที่มีอันจะกินในเมืองใหญ่ของประเทศไทยและต่างประเทศ เช่น จากประเทศจีน ฮ่องกง มาเก๊า ไต้หวัน มาเลเซีย สิงคโปร์และออสเตรเลีย นั่นหมายความว่าครูบาได้เดินทางข้ามรัฐชาติ ข้ามวัฒนธรรม และมีคุณสมบัติที่สามารถตอบสนองความต้องการของคนโดยทั่วไปอย่างปฏิเสธไม่ได้

ในส่วนของคำว่า “ครูบาสมัยใหม่” ที่ผู้เขียนใช้ มาจากภาษาอังกฤษว่า “Modern Khruba” ซึ่งอาจทำให้ผู้อ่านสับสนได้ว่าหมายถึงครูบาที่อยู่ตรงข้ามกับระบบคิดแบบจารีตหรือยุคก่อนสมัยใหม่ หรือครูบาที่ปฏิเสธความคิดเหนือธรรมชาติและเชิดชูความเป็นเหตุเป็นผลจากความก้าวหน้าทางวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยี ตามที่ถูกนำเสนอโดยนักทฤษฎีว่าด้วยความเป็นสมัยใหม่ (Modernity) เช่น แอนโธนี กิดเดนส์ (Giddens, 1990) แต่ครูบาสมัยใหม่ในการศึกษานี้เป็นการปรับใช้แนวคิดของ อรชุน อัปปาดูไร (Appadurai, 1996) เพื่ออธิบายคำว่า “สมัยใหม่” ในแง่ของความแตกต่าง ความไม่ต่อเนื่อง และความหลากหลายอันจะนำไปสู่การเกิดขึ้นใหม่ การตีความใหม่ และการประเมินคุณค่าใหม่ในอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรม[8] นอกจากนี้ ครูบาสมัยใหม่ยังเป็นภาพตัวแทนของ Re-Enchantment of the

[8] จอร์จ ซิมเมล (Simmel, 1978) เสนอไว้เช่นกันว่า Modernity นำไปสู่การแตกหัก (Rupture/Fragmentation) ของปัจจุบันจากอดีต (อ้างถึงใน Tanabe & Keyes, 2002, pp. 6-8)

World หรือการหวนกลับมาให้คุณค่าต่อมิติทางสังคมและวัฒนธรรม ความเชื่อดั้งเดิมก่อนการเกิดขึ้นของคำอธิบายแบบวิทยาศาสตร์ เช่น แนวคิดเหนือธรรมชาติ เวทมนตร์ หรืออะไรก็ตามที่บั่นทอนอำนาจนำของแนวคิดแบบวิทยาศาสตร์และความมีเหตุมีผล (Rationality) เพื่อยืนยันว่ายังมีอีกหลายอย่างในโลกที่ไม่สามารถอธิบายได้ด้วยเหตุและผลแบบวิทยาศาสตร์และนี่ไม่ใช่วิธีการที่ดีที่สุดเสมอไป (Jenkins, 2000)

6. พุทธประชานิยมและศาสนาแห่งความมั่งคั่งร่ำรวย

การเกิดขึ้นและเติบโตของครูบาสมัยใหม่อยู่ภายใต้บริบทแบบพุทธประชานิยมและศาสนาแห่งความมั่งคั่งร่ำรวย โดย พัฒนา กิติอาษา (Kitiarsa, 2012) อธิบายว่า หมายถึงความหลากหลายในความเชื่อและการปฏิบัติทางศาสนา (Hybridity) ของชาวพุทธทั่วไปในสังคมไทย รวมถึงนักบวช คนทรงเจ้าเข้าผี ผู้ทำพิธีทางไสยศาสตร์ แม้ว่ายังเป็นสมาชิกในชุมชนพุทธศาสนาแบบทางการอยู่ก็ตาม พุทธประชานิยม เป็นไปได้ตั้งแต่ความเชื่อเรื่องพลังเหนือธรรมชาติของวิญญาณ ภูติผี เทวดา และเวทมนตร์คาถาซึ่งเกิดขึ้นจากการมีปฏิสัมพันธ์ซึ่งกันและกันระหว่างความเชื่อแบบวิญญาณนิยม (Spiritualism) ไสยศาสตร์ พราหมณ์แบบชาวบ้าน การบูชาเทพเจ้าของจีนและพุทธเถรวาทแบบทางการ ปัจจุบันพุทธประชานิยมนั้นกลายเป็นพื้นที่ทางศาสนาที่มีขนาดใหญ่ที่สุด มีชีวิตชีวาที่สุดและมีพลวัตรมากที่สุดในสังคมพุทธของไทย ปีเตอร์ แจ็คสัน (Jackson, 1999a, 1999b) อธิบายปรากฏการณ์ด้วยแนวคิดศาสนาแห่งความมั่งคั่งร่ำรวย (Prosperity Religions) ซึ่งเกิดขึ้นในบริบทสมัยใหม่ (โดยเฉพาะในชนชั้นกลาง) ที่ผู้คนใช้พื้นที่ทางศาสนาเพื่อสร้างความเชื่อมั่นต่อภารกิจเพื่อสะสมความมั่งคั่งร่ำรวยมากกว่าการแสวงหาความหลุดพ้น เช่น ปรากฏการณ์หลวงพ่อคูณ ในขณะที่ จัสติน แม็คแดเนียล (McDaniel, 2011) อธิบายด้วยแนวคิด “วิถีชาวพุทธแบบไทยๆ” (Thai Way of Being Buddhist) โดยเห็นว่าชาวพุทธในไทยนั้นมีแนวทางเป็นของตนเอง เช่น เณร พระ หรือแม่ชี ที่ต้องปฏิบัติตามพระธรรมวินัยอย่างเคร่งครัด รวมถึงการสั่งสอนเรื่องไตรลักษณ์ (อนิจจัง ทุกขัง อนัตตา) แต่ในขณะเดียวกันก็ผลิตเครื่องรางของขลัง ประกอบพิธีบูชาเทวดาและภูติผี ใช้พลังวิเศษในการรักษาโรคภัยไข้เจ็บหรือสวดคาถาบาลีเพื่ออำนวยพรให้แคล้วคลาดปลอดภัย ที่สำคัญทั้ง พัฒนา กิติอาษา (Kitiarsa, 2008), กิลโลม โรเซ็นเบิร์ก (Rozenberg, 2010), และ ปีเตอร์ แจ็คสัน (Jackson, 1999a, 1999b) ได้ชี้ให้เห็นว่าปรากฏการณ์เช่นนี้ไม่ได้เป็นลักษณะเฉพาะของสังคมไทย แต่เป็นปรากฏการณ์ร่วมของสังคมพุทธในหลายประเทศทั่วเอเชีย และความต้องการต่างๆ

ก็ล้วนสะท้อนประสบการณ์ในวิกฤตของความทันสมัยของผู้คนแทบทั้งสิ้น เช่น การแสวงหาความมั่นคงในชีวิตผ่านความร่ำรวยและความสำเร็จในทางโลก

เมื่อย้อนกลับมาพิจารณาครูบาของล้านนา พัฒนา กิติอาษา (Kitiarsa, 2012) ได้ให้ข้อสังเกตไว้ว่า ศาสนาแบบชาวบ้านหรือท้องถิ่นอาจจะต้องพิจารณาให้แตกต่างออกไปจากพุทธประชานิยม เนื่องจากกลุ่มนี้เกี่ยวข้องกับอัตลักษณ์ทางศาสนาและวัฒนธรรมของชาติพันธุ์ ในที่นี้ครูบาและพุทธศาสนาแบบล้านนาอาจจะตกอยู่ในกลุ่มนี้ด้วย ในขณะที่พุทธประชานิยมนั้นมีลักษณะข้ามท้องถิ่น ข้ามศาสนา ข้ามวัฒนธรรม และข้ามชาติไปแล้ว แต่หากพิจารณาในสิ่งที่ผู้เขียนได้อธิบายไว้ข้างต้นจะพบว่า แม้ว่าครูบาจะเป็นอัตลักษณ์ทางศาสนาและวัฒนธรรมของกลุ่มคนไตในเขตวัฒนธรรมล้านนา แต่ปรากฏการณ์ในปัจจุบันกลับทำให้เห็นกระบวนการปะทะประสาน ปรับเปลี่ยนและประเมินคุณค่าใหม่เพื่อให้สอดคล้องและตอบสนองต่อความคาดหวังที่หลากหลายของกลุ่มผู้เชื่อถือศรัทธา โดยเฉพาะตามแนวทางแบบพุทธประชานิยมและศาสนาแห่งความมั่งคั่งร่ำรวย ครูบาที่ประสบความสำเร็จในปัจจุบันคือครูบาที่สามารถหาจุดสมดุลระหว่างการเน้นความเป็นท้องถิ่นแต่มองหาวิธีการตอบสนองในระดับข้ามท้องถิ่น ดังนั้น จึงไม่สามารถวิเคราะห์ครูบาสมัยใหม่แยกออกจากแนวคิดพุทธประชานิยมตามที่เสนอโดยพัฒนาได้

ประเด็นต่อมาคือ การเติบโตของพุทธประชานิยมและศาสนาแห่งความมั่งคั่งร่ำรวยในไทยสะท้อนความอ่อนแอของสถาบันสงฆ์และรัฐไทยจากกรณีวัตรปฏิบัติของพระสงฆ์ที่มีความหลากหลายมากขึ้น กรณีอื้อฉาวต่างๆ หรือแม้กระทั่งกรณีพระธรรมกาย พระไพศาล วิสาโล (2543) ซึ่งเป็นพระปัญญาชนร่วมสมัยกล่าวว่า ความอ่อนแอของคณะสงฆ์ในปัจจุบันสามารถมองเห็นได้ผ่านเรื่องอื้อฉาวของพระชั้นผู้ใหญ่ หรือการปฏิบัติที่เบี่ยงเบนไปจากพระวินัยของพระสงฆ์ทั่วทั้งประเทศ ซึ่งความอ่อนแอในที่นี้หมายถึงความไร้ประสิทธิภาพของมหาเถรสมาคม ในการจัดการและควบคุมกิจการสงฆ์ ในทัศนะของพระไพศาล ปัญหาหลักคือโครงสร้างของคณะสงฆ์ที่เน้นการรวมศูนย์มากเกินไปคล้ายกับองค์กรอื่นๆ ของรัฐ รวมถึงการพึ่งพาระบบอุปถัมภ์อย่างมากจนทำให้เกิดระยะห่างและความแปลกแยกระหว่างพระสงฆ์กับชุมชนที่พวกเขาอยู่ เนื่องจากพระสงฆ์เหล่านี้มุ่งแต่จะตอบสนองต่อนโยบายของคณะสงฆ์ส่วนกลางเพื่อเอาใจพระชั้นผู้ใหญ่ที่มีอำนาจและเพื่อผลประโยชน์ เช่น งบประมาณหรือสมณศักดิ์ ในขณะที่ภารกิจในการบริการชุมชนกลับถูกเพิกเฉย บ่อยครั้งที่ได้ยินข่าวการซื้อขายสมณศักดิ์ในหมู่พระสงฆ์นั่นเพราะตำแหน่งเหล่านี้มีความสำคัญในการใช้เพื่อคุ้มครองตนเองจากข้อบังคับสงฆ์ รวมถึงสำหรับชื่อเสียงความมั่งคั่ง และการขยายเครือข่ายความสัมพันธ์เชิงอุปถัมภ์ในระดับท้องถิ่นของตน ดังนั้น แม้ว่าพระสงฆ์จะยังอยู่ภายใต้กฎระเบียบของคณะสงฆ์แต่เรากลับมองเห็นพฤติกรรม

เบี่ยงเบนและความเฟื่องฟูของการปฏิบัติในลัทธิบูชาต่างๆ มากมาย สอดคล้องกับ อภิญญา เฟื่องฟูสกุล (2541, น. 55) ที่กล่าวไว้ก่อนหน้านี้ว่า การพึ่งพิงฆราวาสเพื่อปัจจัยสี่ของพระสงฆ์ รวมถึงสิ่งปลูกสร้างต่างๆ ภายในวัดในบริบทของสังคมเมืองสะท้อนโครงสร้างอำนาจและความสัมพันธ์เชิงอุปถัมภ์ในสังคมไทยซึ่งได้ลดสถานะความศักดิ์สิทธิ์ของสงฆ์ไปด้วย ในกรณีของครูบาก็มีการกล่าวถึงความอ่อนแอของคณะสงฆ์ไว้ในการสัมมนาวิชาการเรื่อง “เถราภิเษก พิธียกยอสมณศักดิ์พระสงฆ์ในล้านนา” (พระนคร ปรังฤทธิ์ (ปัญญาวชิโร), 2553, น. 249-250) ซึ่งสรุปไว้ว่า การเฟื่องฟูของครูบาในเขตภาคเหนือเป็นเพราะปัจจุบันองค์กรสงฆ์ขาดมาตรการในการควบคุมและคัดกรองครูบาที่ชัดเจน

7. กิจกรรมและการปฏิบัติทางศาสนาแบบล้านนาข้ามถิ่นของครูบาสมัยใหม่

กระบวนการสร้างความเป็นล้านนาข้ามถิ่นของครูบาสมัยใหม่นั้นปรากฏให้เห็นในหลายระดับ อย่างไรก็ตามในบทความนี้ผู้เขียนขอพิจารณาผ่านกิจกรรมและการปฏิบัติทางศาสนา 4 กรณี คือ (1) การเข้านิโรธกรรม (2) การปั้นพระเจ้า “โคตร” ทันใจ (3) การเดินทางไปพบปะผู้เชื่อถือศรัทธาในแดนไกล และ (4) การสร้างเครือข่ายเชิงธุรกิจ เพื่อชี้ให้เห็นบทบาทของครูบาสมัยใหม่ในปฏิสัมพันธ์กับความเปลี่ยนแปลงทางสังคมและวัฒนธรรม ในกรณีของกลุ่มผู้เชื่อถือศรัทธาของพระครูบาสมัยใหม่ซึ่งประกอบด้วยผู้คนที่มาจากหลากหลายกลุ่ม เช่น กลุ่มชนชั้นสูง กลุ่มชนชั้นกลางระดับสูงและระดับกลางในเมือง กลุ่มชนชั้นกลางระดับกลางและระดับล่างในชนบทที่ยังมีความเชื่อตามจารีต (ต๋นบุญ-ต๋นวิเศษ พระศรีอาริย์) กลุ่มชาติพันธุ์ กลุ่มชนชั้นกลางจากต่างประเทศ แต่ละกลุ่มมีความคาดหวังต่อครูบาที่แตกต่างหลากหลาย เช่น บารมีของต๋นบุญ พลังเหนือธรรมชาติของพระเกจิจอมขมังเวทย์ โครงการพัฒนา พลังทางการเมือง หรือการตอบสนองต่ออารมณ์แบบป๊อปคัลเจอร์ อย่างไรก็ตาม ในที่นี้จะมุ่งการวิเคราะห์ไปยังกลุ่มผู้เชื่อถือศรัทธาที่มาจากชนชั้นกลางระดับสูงและระดับกลางในเมืองและจากต่างประเทศ ซึ่งมีความคาดหวังในครูบาสอดคล้องกับแนวทางพุทธประชานิยมและศาสนาแห่งความมั่งคั่งร่ำรวย ซึ่งกลุ่มคนเหล่านี้มีความสำคัญมากขึ้นในฐานะผู้อุปถัมภ์หลักในกิจกรรมส่วนตัว กิจกรรมทางศาสนาและกิจกรรมทางสังคมของครูบาสมัยใหม่ และมีส่วนสำคัญอย่างยิ่งในการขยายตัวของบารมีและเครือข่ายของครูบาในระดับประเทศและระดับนานาชาติ แม้ว่าพวกเขาจะมีจำนวนน้อยกว่าผู้เชื่อถือศรัทธากลุ่มอื่นๆ และเป็นสาเหตุว่าทำไมครูบาสมัยใหม่จึงให้ความสำคัญกับกลุ่มคนเหล่านี้มากขึ้น (ในขณะเดียวกันก็ต้องพยายามรักษาสมดุลกับผู้เชื่อถือศรัทธากลุ่มอื่นๆ ด้วย)

7.1 การเข้านิโรธกรรม

การเข้านิโรธกรรมคืออะไร? งานศึกษาของ พระครูวีรศาสตร์โสภณ (2553) กล่าวว่า การเข้านิโรธกรรมเป็นการปฏิบัติหนึ่งในสามของการเข้ากรรมในล้านนา (ได้แก่ ปริวาสกรรม นิโรธกรรม และธุดงค์) ซึ่งการเข้ากรรมโดยหลักการคือการชำระจิตใจให้บริสุทธิ์และเป็นวิธีการฝึกจิตที่เข้มงวด เป็นการขจัดกิเลสตัณหา โดยนิโรธกรรมคือการผสมผสานระหว่างการปฏิบัตินิโรธกรรมและธุดงค์ พระครูวีรศาสตร์โสภณ กล่าวว่าครูบาศรีวิชัยได้เคยปฏิบัตินิโรธกรรม โดยจะกระทำในช่วงเวลาตั้งแต่ 3-5-7-9 วัน ผู้ปฏิบัติ (ส่วนมากคือพระสงฆ์) จะงดการฉันอาหาร งดการถ่ายหนักถ่ายเบา งดการนอนทั้งกลางวันและกลางคืน หรืองดการลุกออกจากที่นั่ง ให้ฉันแต่เพียงน้ำในบาตรหนึ่งเท่านั้น นอกจากนี้ ยังต้องอยู่ให้ห่างไกลจากผู้คนและชุมชน ปิดปากเงียบและอยู่ในกระท่อมที่สร้างขึ้นกว้างประมาณ 20 ตารางเมตร กล่าวอย่างกระชับคือ การเข้านิโรธกรรมเป็นการปฏิบัติเพื่อทำให้จิตใจสะอาดบริสุทธิ์ขึ้นและละทิ้งกิเลสตัณหาผ่านการนั่งสมาธิอย่างเข้มงวด โดยผู้ที่สำเร็จนิโรธกรรมจะได้รับการยกย่องในความเพียร ความตั้งมั่น และบุญบารมีอันใหญ่หลวง ซึ่งเป็นแนวการปฏิบัติแบบพุทธจารีตล้านนา อย่างไรก็ตาม ผู้เขียนตั้งข้อสังเกตว่า ที่มาของเอกสารชั้นต้นและการกล่าวอ้างถึงครูบาศรีวิชัยในที่นี้ยังไม่ได้รับการอธิบายอย่างชัดเจน เนื่องจากพบข้อโต้แย้งในหลายๆ โอกาสระหว่างการเก็บข้อมูลว่าครูบาศรีวิชัยอาจไม่เคยปฏิบัตินิโรธกรรม

ครูบาน้อย (วัดศรีดอนมูล อ.สารภี จ.เชียงใหม่) และครูบาอริยชาติ (วัดแสงแก้วโพธิญาณ อ.แม่สรวย จ.เชียงราย) คือ สองครูบาที่มีชื่อเสียงด้านการเข้านิโรธกรรม ทั้งสองรูปอ้างเช่นกันว่าได้ทำการศึกษาการเข้านิโรธกรรมจากปั๊บสาของครูบาศรีวิชัยที่ได้รับถ่ายทอดมาจากพระอาจารย์ของตนอีกทอดหนึ่ง ซึ่งเมื่อดูแล้วมีความคล้ายคลึงกับที่อธิบายไว้ในงานของพระครูวีรศาสตร์โสภณ ซึ่งสามารถตั้งเป็นข้อสังเกตได้ว่าอาจมีการใช้ข้อมูลจากงานชีวประวัติของครูบาทั้งสองที่เคยกล่าวถึงการเข้านิโรธกรรมเอาไว้ในที่ต่างๆ เช่น ประวัติครูบาน้อยในเว็บไซต์ www.amulet.in.th และประวัติครูบาอริยชาติ อริยจิตฺโต ในเว็บไซต์ www.watsangkaew.com/ ครูบาน้อย กล่าวว่า การเข้านิโรธกรรมเป็นไปเพื่อหลบหนีจากความวุ่นวายในชีวิตประจำวัน “ทำให้เจริญ สงบ เย็นกาย เย็นใจ เย็นจิต” (ครูบาน้อย วัดศรีดอนมูล อ.สารภี จ.เชียงใหม่, การสื่อสารส่วนบุคคล, 4 มีนาคม 2559) การเข้านิโรธกรรมครั้งแรกของครูบาน้อยเกิดขึ้นในปี 2537 ระหว่างที่พระอาจารย์คือครูบาผัดเข้ารับการรักษาในโรงพยาบาลด้วยอาการวิกฤต ดังนั้น การเข้านิโรธกรรมครั้งนั้นจึงมีวัตถุประสงค์หลัก คือเพื่อมอบชีวิตให้แก่พระศาสนาและอุทิศชีวิตของท่านแลกกับชีวิตของครูบาผัด ผลปรากฏว่าหลังจากเข้านิโรธกรรมได้เพียงสองวันก็เกิดเหตุอัศจรรย์ ครูบาผัดอาการดีขึ้นจนสามารถลุกขึ้นจากเตียงได้ หลังจากนั้นครูบาน้อยจึงมีความเชื่อในอานุภาพของการเข้านิโรธกรรมและ

ตั้งสัจจะอธิษฐานว่าจะเข้านิโรธกรรมทุกปีจนถึงอายุ 70 ปี (วัดศรีดอนมูล, 2555, น. 23-26) ส่วนขั้นตอนของการเข้านิโรธรรมและการเตรียมความพร้อมต่างๆ ได้ถูกอธิบายไว้ในชีวประวัติครูบาน้อยด้วยเช่นกัน (ครูบาน้อย วัดศรีดอนมูล จ.เชียงใหม่, 2551; วัดศรีดอนมูล, 2555)

ผู้เขียนมีโอกาสร่วมสังเกตการณ์การเข้านิโรธรรมของครูบาน้อยเมื่อวันที่ 18 กุมภาพันธ์ พ.ศ. 2559 ซึ่งเป็นวันแรกของการเข้านิโรธรรม ครั้งที่ 23 โดยพิธีเริ่มต้นขึ้นประมาณตีห้า ในเจดีย์เก้าคณาจารย์ พื้นที่ส่วนด้านหลังของวัดศรีดอนมูล ด้านหน้าของเจดีย์ฯ คือสถานที่เข้านิโรธรรม สร้างเป็นกระท่อมชั่วคราวจากไม้ไผ่และฟางข้าว มีขนาดสิบตารางเมตรล้อมรอบด้วยราชวัตรเก้าชั้น ช่วงเวลาสามวันของการเข้านิโรธกรรมนี้ ครูบาน้อยจะบำเพ็ญเพียรด้วยการนั่งสมาธิสลับกับการเดินจงกรมและจะฉันเพียงน้ำดื่มในบาตรหนึ่งเท่านั้น ควรกล่าวไว้ด้วยว่าน้ำดื่มนี้ได้รับการจัดเตรียมอย่างพิเศษเพื่อขับเน้นความศักดิ์สิทธิ์ของพิธีกรรม โดยต้องนำน้ำมาจากบ่อน้ำศักดิ์สิทธิ์ในสถานที่ต่างๆ เช่น น้ำบ่อทิพย์ วัดดอยขะม้อ จ.ลำพูน บ่อน้ำทิพย์ วัดดับภัย วัดชัยพระเกียรติ วัดพระสิงห์ วัดชัยมงคล และวัดลอยเคราะห์ในตัวเมืองเชียงใหม่ เป็นต้น น้ำทั้งหมดจะถูกผสมเข้าด้วยกันและกรองด้วยผ้าขาวเจ็ดชั้น ผ้าขาวเหล่านี้มีการลงยันต์ศักดิ์สิทธิ์ไว้ด้วยเพื่อเสริมส่งให้พิธีกรรมดูเข้มขลังมากขึ้น เมื่อราชวัตรชั้นที่เก้าถูกปิดด้วยด้ายสายสิญจน์แล้ว (ประมาณ 7.20 น.) ก็ถือเป็นการเริ่มพิธีเข้านิโรธกรรมอย่างเป็นทางการ นับจากนี้ไปอีกสามวัน (เช้าตรู่ของวันที่ 21 กุมภาพันธ์) จะไม่มีใครสามารถเข้าไปข้างในกระท่อมได้หรือแม้แต่เข้าใกล้ในรัศมี 100 เมตร

ในส่วนของการให้ความหมายจำนวนวันของการเข้านิโรธรกรรม พบว่ามีความคล้ายคลึงกัน คือ สามวันหมายถึงพระรัตนตรัย ห้าวันหมายถึงพระพุทธเจ้าห้าพระองค์เจ็ดวันหมายถึงคัมภีร์พระอภิธรรมทั้งเจ็ด และเก้าวันหมายถึงโลกุตรธรรม 9 (มรรค 4 ผล 4 และนิพพาน 1) ซึ่งคาดว่าน่าจะมาจากแหล่งข้อมูลเดียวกัน

ครูบาอริยชาติเป็นครูบาอีกรูปที่มีชื่อเสียงจากการเข้านิโรธกรรม แต่ถึงแม้จะมีการกล่าวอ้างถึงปั๊บสาครูบาศรีวิชัยเหมือนกับครูบาน้อย แต่ผู้เขียนพบว่ายังมีความแตกต่างในการตีความและรายละเอียดปลีกย่อย เช่น มีความคลุมเครือในการอธิบายให้ดูเหมือนว่าการเข้านิโรธรรมและนิโรธสมาบัติเป็นสิ่งเดียวกัน (ส.สุทธิพันธ์, 2554, น. 53-62) โดยการเข้านิโรธสมาบัติหมายถึงภาวะการดับสัญญาและดับเวทนา เป็นการเข้าถึงฌานในลำดับที่เก้า โดยผู้ที่สามารถเข้านิโรธสมาบัติได้นั้นต้องเป็นพระอนาคามีหรือพระอรหันต์เท่านั้น ซึ่งอาจจะมีนัยเพื่อบอกว่าครูบาอริยชาติสำเร็จอนาคามีแล้ว (ก็เป็นได้) ในส่วนของรายละเอียดที่พอจะสามารถอธิบายได้ เช่น สถานที่เข้านิโรธกรรมจะสร้างขึ้นเป็นกระโจมขนาดเล็กทำจากไม้ไผ่ ข้างในขุดหลุมลึก 1 ศอก กว้าง 2 ศอก ให้พอดีเข่าแล้วสร้างซุ้มฟางครอบ เมื่อนั่งแล้วจะมีความสูงเลยศีรษะเพียง 1 ศอก ครูบาจึงจะไม่สามารถลุกขึ้น

ได้อีก จากนั้นใช้ผ้าขาวปู 4 ชั้นเพื่อรองนั่งแทนความหมายของอริยสัจ 4 ที่ซุ้มมีเสา 8 ต้น แทนความหมายของอริยมรรค 8 ราชวัตรล้อม 9 ชั้น แทนความหมายของโลกุตรธรรม 9 เมื่อเข้าไปแล้วครูบาอริยชาติจะไม่ฉัน ไม่ถ่ายหนักถ่ายเบา และจะฉันได้เพียงน้ำหนึ่งบาตรที่เตรียมไว้เท่านั้น นอกจากนี้ จะมีคณะลูกศิษย์จัดเวรเฝ้ายามให้ในรัศมี 100 เมตร โดยในชีวิตนี้ครูบาอริยชาติอธิษฐานว่าจะเข้านิโรธกรรมเพียง 9 ครั้งเท่านั้น และจะเข้าในสถานที่ที่ไม่ซ้ำกันด้วย (ส. สุทธิพันธ์, 2554; วัดแสงแก้วโพธิญาณ, 2553) นิโรธกรรมครั้งสุดท้ายกระทำขึ้นระหว่างวันที่ 4-12 มกราคม พ.ศ. 2556

การเข้านิโรธกรรมของครูบาสมัยใหม่นั้น แม้ว่าจะมีความแตกต่างในการตีความและข้อปฏิบัติปลีกย่อยต่างๆ แต่สามารถมองเห็นจุดเน้นร่วมกันอยู่ นั่นคือการสถาปนาให้ครูบาศรีวิชัยเป็นต้นแบบของความเป็นครูบาขนานแท้ เป็นอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมของล้านนา นอกจากนี้ พิธีกรรมยังแสดงถึงความมุ่งมั่นในพุทธศาสนาและการชำระจิตใจให้บริสุทธิ์พร้อมๆ ไปกับการสืบทอดจารีตของครูบา ที่สำคัญกว่านั้นคือเป็นการแสดงให้เห็นถึงบุญบารมีอันสูงส่งของผู้ปฏิบัติ ในที่นี้คือครูบาสมัยใหม่ เป็นประจักษ์ผ่านการบำเพ็ญเพียรอย่างสาหัสซึ่งพระธรรมดาๆ มิอาจกระทำได้ ในขณะเดียวกัน มีความเชื่อว่าการสำเร็จซึ่งพิธีกรรมนี้ทำให้ครูบามีพลังวิเศษและบุญบารมีเพิ่มสูงขึ้นอีกด้วย[9]

ประเด็นสำคัญที่จะกล่าวต่อมาคือ การเข้านิโรธกรรมของครูบาสมัยใหม่ยังได้สร้างความหมายใหม่ที่สอดคล้องกับความเชื่อและการปฏิบัติแบบพุทธประชานิยมและศาสนาแห่งความมั่งคั่งร่ำรวยตามที่เห็นกันทุกวันนี้ว่า การเข้านิโรธกรรมกลายเป็นเทศกาลงานบุญขนาดใหญ่ มีการประชาสัมพันธ์อย่างกว้างขวางผ่านสื่อต่างๆ เพื่อดึงดูดผู้คนให้เข้ามาร่วมงานและเป็นสักขีพยานต่อความสำเร็จของครูบาเหล่านี้ โดยมีการผสมผสานระหว่างคุณค่าในความเชื่อดั้งเดิมของพุทธศาสนาแบบล้านนา เช่น ความเชื่อเรื่องต๋นบุญ การกลับชาติมาเกิดของครูบาศรีวิชัยและการสั่งสมบุญบารมี รวมถึงแนวคิดเรื่องบุญที่สามารถถ่ายทอดให้กับทุกชีวิตบนโลกนี้ได้เฉกเช่นพระโพธิสัตว์ โดยเฉพาะเมื่อได้พบและร่วมทำบุญกับครูบาโดยทันทีที่ท่านออกจากนิโรธกรรม กุศลผลบุญก็จะยิ่งเพิ่มมากขึ้นด้วย ดังนั้น วันสุดท้ายหรือที่เรียกว่าวันออกนิโรธกรรม จึงกลายเป็นไฮไลท์ที่ผู้คนจะมารวมตัวกันเพื่อร่วมทำบุญและรับอานิสงค์ในบุญบารมีที่ครูบาได้สำเร็จ จนกลายเป็นข่าวโด่งดังทั่วประเทศ เช่น ในการออกนิโรธรรมของครูบาน้อยเมื่อปี 2559 มีการรายงานว่ามีผู้เข้าร่วมงานมากกว่า

[9] ในกรณีของครูบาบุญชุ่มคือการเข้ากรรมฐานอย่างสันโดษในถ้ำเป็นเวลานานๆ เช่น การเข้ากรรมฐานในถ้ำราชคฤห์ อ.งาว จ.ลำปาง เป็นเวลาถึง 3 ปี 3 เดือน 3 วัน ในช่วงปี 2553-2556 ซึ่งถูกอธิบายว่าเป็นการสั่งสมบุญบารมีและพลังวิเศษด้วยเช่นกัน (Jirattikorn, 2016)

ห้าพันคน (TLC News, 2559) ผู้เข้าร่วมงานส่วนใหญ่ถือเป็นวันสำคัญที่จะทำการเสี่ยงโชคเพื่อเงินรางวัลจากการทำนายเลขที่เกี่ยวข้องกับครูบาและการเข้านิโรธกรรม เช่น วันและเวลาที่ออกนิโรธกรรม อายุ ปีเกิดของครูบา TLC News (2559) จึงพาดหัวข่าวไว้ว่า “ลูกศิษย์ร่วมทำบุญออกนิโรธกรรมครูบา [น้อย] เชียนหวยแห่ซื้อเลขเด็ด!” ความเป็นมหามงคลของพิธีกรรมวันสุดท้ายยังถูกเสริมทับด้วยการแจกวัตถุมงคลและการประกอบพิธีกรรมเพื่อเสริมดวงชะตาและโชคลาภให้กับผู้เข้าร่วมงาน เช่น ภายหลังการทำบุญตักบาตร ครูบาน้อยจะประกอบพิธีสืบชะตาหลวงตามแบบฉบับล้านนาเพื่อเสริมดวงชะตาบารมีให้ในทุกๆ ปี หรือการประกอบพิธีสร้างวัตถุมงคลรุ่นที่ระลึกการเข้านิโรธกรรม (เช่น เหรียญนิโรธกรรมครั้งที่ 9 ของครูบาอริยชาติ) นอกจากนี้ วัตถุที่เกี่ยวข้องกับการเข้านิโรธกรรมยังถูกนำออกมาให้เช่าบูชา เนื่องจากเชื่อว่าเป็นวัตถุที่ครูบาได้ถ่ายทอดพลังวิเศษเข้าไประหว่างการบำเพ็ญเพียร จึงสามารถเกื้อหนุนผู้ครอบครองต่อไปได้ เช่น เม็ดลูกประคำที่ครูบาอริยชาติใช้ในการเข้านิโรธกรรมครั้งที่ 9[10]

ข้อสังเกตอีกประการ คือ การเข้านิโรธกรรมในปัจจุบันได้กลายมาเป็นปฏิบัติการเชิงสัญลักษณ์ของครูบาสมัยใหม่ โดยเฉพาะในหมู่ครูบารุ่นใหม่ เสมือนเป็นพิธีกรรมเพื่อการเปลี่ยนผ่าน (Rite of Passage) สู่การเป็นครูบาขนานแท้ เพราะนอกเหนือจากครูบาทั้งสองท่านที่กล่าวมาแล้ว เรายังพบว่ามีการเข้านิโรธกรรมเกิดขึ้นในอีกหลายพื้นที่ เช่น ครูบาชัยยาปัถพี แห่งสถานธรรมดอยแก้วสัพพัญญู อ.เวียงป่าเป้า จ.เชียงราย ครูบาเจ้าหน่อแก้วฟ้า แห่งลานธรรมอรหันตาหน่อแก้วฟ้าโพธิญาณ อ.คง จ.นครราชสีมา ครูบาวิฑูรย์ แห่งปรียนันท์ธรรมสถาน อ.พยุหะคีรี จ.นครสวรรค์ และครูบาสรยุทธ วัดด่านจำค่าวนาราม อ.เมือง จ.ลำปาง และด้วยเพราะชื่อเสียงที่ยังมีไม่มาก การเข้านิโรธกรรมจึงมีความสำคัญมากขึ้นในฐานะเครื่องมือที่ช่วยสร้างบารมีและดึงดูดผู้เชื่อถือศรัทธาให้เพิ่มมากขึ้น

7.2 การปั้นพระเจ้า “โคตร” ทันใจ

การปั้นพระพุทธรูปให้สำเร็จได้ภายในเวลา 1 วัน หรือ 24 ชั่วโมงถือว่าเป็นเรื่องอัศจรรย์ พระพุทธรูปองค์นั้นจะถือว่ามีพุทธานุภาพแรงกล้า สามารถดลบันดาลโชคลาภและความสำเร็จให้แก่ผู้ที่ร่วมสร้างและผู้ที่บูชาสักการะได้อย่างรวดเร็วทันใจ จึงเป็นที่มาของชื่อ “พระเจ้าทันใจ” คำว่าทันใจนั้นมีความหมายสองนัย นั่นคือสามารถสร้างให้สำเร็จได้ในเวลาอันรวดเร็วและมีพลังอำนาจให้ผลตามที่ร้องขอได้อย่างรวดเร็ว โดยทั่วไปการสร้างพระเจ้าทันใจเป็นคติพื้นเมืองพบได้ในเขตวัฒนธรรมลุ่มแม่น้ำโขงตอนบน (ชุมชนคนไต) เราจึงสามารถพบเห็นพระเจ้าทันใจได้ทั่วไป ยกตัวอย่าง พระเจ้าทันใจที่โด่งดังที่สุด

[10] ซึ่งเป็นครั้งสุดท้าย เมื่อปี 2556 พร้อมสร้อยคอ เปิดให้บูชาในราคา 25,000 บาท

ในยุคนี้ คือ องค์ที่ประดิษฐานอยู่ในวัดพระธาตุดอยคำ อ.เมือง จ. เชียงใหม่ จากข่าวคราวการให้โชคลาภหลายครั้งหลายครา ปรากฏบนสื่อจนทำให้ผู้คนหลั่งไหลมาสักการะพร้อมดอกมะลิที่ใช้บูชาท่วมท้นจนนับจำนวนไม่ได้ บ่งบอกถึงอารมณ์ร่วมของความต้องการแบบพุทธประชานิยมและศาสนาแห่งความมั่งคั่งร่ำรวยของชาวพุทธร่วมสมัยในสังคมไทย การสร้างพระเจ้าทันใจโดยทั่วไปจะเริ่มจากเวลาเที่ยงคืนไปจนถึงเวลาตะวันตกดินของอีกวันหนึ่ง (18.00 น.) ซึ่งในคืนนั้นจะมีพิธีใส่หัวใจพระเจ้าและเบิกเนตรพระเจ้าต่อเนื่องไปจนถึงรุ่งเช้าของอีกวัน หากล่าช้ากว่านั้นจะถือว่าเป็นเพียงพระพุทธรูปธรรมดา ไม่มีพลังพิเศษใดๆ พิธีใส่หัวใจพระเจ้าและเบิกเนตรพระเจ้าเป็นพิธีกรรมเชิงสัญลักษณ์เพื่อทำให้พระพุทธรูปมีชีวิต (Personification) ซึ่งได้รับอิทธิพลจากพุทธศาสนาคติมหายานแบบตันตระนิกายวัชรยานที่แผ่หลายอยู่ในภูมิภาคนี้ (สุรสวัสดิ์ ศุขสวัสดิ์, ม.ล., 2558) ในพิธีใส่หัวใจพระเจ้าจะใช้ภาชนะทำเลียนแบบรูปทรงหัวใจและอวัยวะภายในของมนุษย์ เช่น ตับ ปอดและลำไส้ มักทำด้วยเงิน ทอง หรือทองเหลือง และประกอบพิธีโดยพระผู้มีความเชี่ยวชาญ ด้วยความเชื่อเรื่องพุทธานุภาพอันเกิดจากความช่วยเหลือของเทวดาและสิ่งศักดิ์สิทธิ์ทั้งหลายจนทำให้สร้างเสร็จได้ภายในหนึ่งวัน การมีส่วนร่วมในการสร้าง ไม่ว่าจะด้วยทางใดก็ตามจึงเชื่อว่าเป็นหนทางในการทำบุญอันใหญ่หลวง นำมาซึ่งผลบุญในรูปแบบต่างๆ เช่น ความมั่งคั่งในทรัพย์สมบัติและความสำเร็จในชีวิตและหน้าที่การงาน ที่น่าสนใจคือ คตินี้ถูกนำมาใช้กับครูบาศรีวิชัยด้วย โดยการยกย่องบุญบารมีของท่านที่สามารถสร้างสิ่งก่อสร้างต่างๆ ให้สำเร็จได้ภายในเวลาอันรวดเร็ว โดยเรียกขานท่านว่า “ครูบาทันใจ”[11]

ผู้เขียนมีโอกาสร่วมสังเกตการณ์ในงานทอดกฐินประจำปี 2558 ของครูบาอริยชาติ (วันที่ 6-8 พฤศจิกายน) ณ วัดแสงแก้วโพธิญาณ อ.แม่สรวย จ.เชียงราย โดยพบว่าในครั้งนั้น ครูบาอริยชาติ ได้จัดกิจกรรมปั้นพระเจ้าทันใจไว้ด้วย แต่ท่านเพิ่มคำว่า “โคตร” เข้าไป เพื่อสร้างความน่าสนใจและความแตกต่างจากพระเจ้าทันใจในที่อื่นๆ กลายเป็น “พระเจ้า “โคตร” ทันใจ” นอกจากนี้ คำว่า “โคตรทันใจ” ยังมีนัยถึงพุทธานุภาพที่จะรวดเร็วมากขึ้นเมื่อเทียบกับพระเจ้าทันใจทั่วไปๆ เช่น สามารถบันดาลให้ผู้สร้างรวยแบบโคตรทันใจ (ครูบาอริยชาติสนทนากับคณะเจ้าภาพพระเจ้าโคตรทันใจในพิธีใส่หัวใจพระเจ้าคืนวันที่ 7 พฤศจิกายน พ.ศ. 2558) กิจกรรมการสร้างพระเจ้าโคตรทันใจเริ่มขึ้นในวันที่ 6 พฤศจิกายน และกำหนดให้แล้วเสร็จในวันที่ 7 พฤศจิกายน ช่วงเวลาประมาณ 18.00 น. อย่างไรก็ตาม จำนวนของพระเจ้าโคตรทันใจที่จัดสร้างมีเพียง 9 องค์เท่านั้น จึงจำเป็นต้องมีการจับจองเป็นเจ้าภาพ โดยคณะเจ้าภาพจะถวายเงิน 1 แสนบาท ต่อพระเจ้าโคตรทันใจ

[11] พบในเขต อ.พร้าว จ. เชียงใหม่ (ศิริศักดิ์ อภิศักดิ์มนตรี, 2559, น. 26-27)

หนึ่งองค์ เจ้าภาพทั้งหมดจึงเป็นกลุ่มชนชั้นกลางระดับสูงและส่วนใหญ่มาจากกรุงเทพฯ กิจกรรมเช่นนี้ยังสามารถอธิบายได้ว่าเป็นวิธีการหนึ่งที่ครูบาใช้เพื่อทดสอบศรัทธาในหมู่ลูกศิษย์ระดับใกล้ชิด โดยเฉพาะผู้มีอันจะกินจากภาคกลาง และเป็นการสร้างประสบการณ์ใหม่ๆ ร่วมกันระหว่างครูบากับกลุ่มลูกศิษย์ (Unseen and Exotic) ภาพการเข้าร่วมกิจกรรมจึงเป็นไปอย่างตื่นเต้นและสนุกสนาน นอกจากนี้ ครูบายังจัดทีมช่างฝีมือไว้คอยช่วยเหลือเพื่อให้งานปั้นออกมาสวยงามและทันเวลา ควบคู่ไปกับกิจกรรมนี้คือการหล่อพระเจ้าโคตรทันใจเนื้อทองเหลืองโดยครูบา โดยที่พิเศษกว่านั้นคือส่วนหน้าของพระพุทธรูปจะหุ้มด้วยทองคำแท้น้ำหนักกว่าเก้ากิโลกรัม

ในช่วงกลางคืนของวันที่ 7 พฤศจิกายน พิธีใส่หัวใจพระเจ้าและเบิกเนตรพระเจ้าเริ่มต้นขึ้น ภาชนะรูปหัวใจแต่ละชิ้นมีชื่อของเจ้าภาพสลักไว้ ครูบาอริยชาติอธิบายแก่กลุ่มเจ้าภาพในระหว่างพิธีว่า หัวใจพระเจ้าจะบรรจุด้วยน้ำมันและสายสิญจน์เพื่อเป็นสัญลักษณ์ของน้ำเลือดและเส้นเลือด นอกเหนือจากนี้เจ้าภาพสามารถนำของมีค่า เช่น อัญมณี สร้อย เหรียญ แหวนใส่เข้าไปข้างในหัวใจ ผู้เขียนซึ่งร่วมอยู่ในพิธีนั้นด้วยพบว่ากิจกรรมเหล่านี้สามารถสร้างทั้งอารมณ์สนุกสนาน ศักดิ์สิทธิ์และลี้ลับน่าเกรงขามให้กับคณะเจ้าภาพได้เป็นอย่างมาก พวกเขารู้สึกภาคภูมิใจกับพระเจ้าโคตรทันใจที่สร้างด้วยมือของพวกเขาเอง มีความรู้สึกของการเป็นเจ้าของและระแวดระวังต่อการขอร่วมทำบุญจากบุคคลภายนอก ผู้เขียนพยายามลองใจด้วยการขอร่วมนำเหรียญใส่เข้าไปในหัวใจพระเจ้าของเจ้าภาพกลุ่มหนึ่งซึ่งก็ถูกปฏิเสธด้วยความนุ่มนวลว่า “ต้องถามครูบาท่านก่อน” ระหว่างนี้ เจ้าภาพบางคนยกหัวใจพระเจ้าขึ้นเหนือหัว บริกรรมคาถาขอพร บางกลุ่มยังสนุกสนานกับการถ่ายภาพกับหัวใจพระเจ้า บางกลุ่มง่วนอยู่กับการนำสิ่งของมีค่าใส่เข้าไปในหัวใจพระเจ้า ภายหลังพิธีใส่หัวใจพระเจ้า โพรงด้านหลังพระพุทธรูปถูกอุดด้วยธนบัตรจากเจ้าภาพจนเต็ม จากนั้นคณะเจ้าภาพนำแผ่นทองคำเปลวไปติดที่หน้าผากและหน้าอกของพระเจ้าโคตรทันใจและนำส่วนที่เหลือมาแตะที่หน้าผากของตน เป็นสัญลักษณ์ของการรับพุทธานุภาพจากพระเจ้าโคตรทันใจมาสู่ร่างกายของตน รวมถึงสร้างความเชื่อมโยงระหว่างพระเจ้าโคตรทันใจกับตนซึ่งเป็นเจ้าของและผู้สร้าง

กิจกรรมนี้จึงสะท้อนให้เห็นถึงจินตนาการและความคาดหวังที่ให้ความสำคัญกับโชคลาภ ความสำเร็จในทางโลกและความมั่งคั่งทางกายภาพของกลุ่มผู้เชื่อถือศรัทธา ซึ่งอาจถือได้ว่าเป็นลักษณะร่วมของชนชั้นกลางในสังคมไทยและสังคมพุทธอื่นๆ ในปัจจุบัน เป็นการทำให้บุญกลายเป็นสินค้าและเงินคือรูปแบบหลักของการลงทุนในการบริโภคเชิงศาสนาเพื่อตอบสนองต่อความต้องการทางโลก อีกครั้งในพิธีใส่หัวใจพระเจ้า ผู้เขียนนั่งอยู่ใกล้พอจะได้ยินเสียงกลุ่มเจ้าภาพพระเจ้าโคตรท่านใจกลุ่มหนึ่งเอ่ยขึ้นมาหลังจาก

ได้ยินครูบากล่าวว่า พระเจ้าโคตรทันใจนี้จะทำให้รวยแบบ โคตร โคตร โคตร ทันใจ ว่า “โห ดีมากเลย พระเจ้าโคตรทันใจจะช่วยให้เราปลดหนี้ได้โดยเร็วแน่ๆ สาธุ สาธุ สา...ธุ!” นักธุรกิจจากกรุงเทพฯ อีกท่านหนึ่งเล่าให้ผู้เขียนฟังระหว่างนั้นว่า ตนบริจาคเงินให้กับครูบาและวัดจำนวนมากในแต่ละปีเพราะเขาเชื่อว่าจะได้กลับคืนมามากกว่านั้น

7.3 การเดินทางไปพบปะผู้เชื่อถือศรัทธาในแดนไกล

ในทำนองเดียวกัน ครูบาสมัยใหม่ได้จัดสรรเวลาเพื่อเดินทางไปพบปะกับผู้เชื่อถือศรัทธาที่อยู่ห่างไกลมากขึ้น สิ่งนี้เน้นย้ำถึงความสำคัญของกลุ่มผู้เชื่อถือศรัทธาที่มาจากชนชั้นกลางระดับกลางและระดับสูง ในแง่ของการเป็นผู้อุปถัมภ์หลักของครูบาสมัยใหม่ และในฐานะผู้ส่งสารและเชื่อมต่อจนทำให้บารมีและเครือข่ายขยายตัวออกไปมากขึ้น การเดินทางออกจากศูนย์กลางของความศักดิ์สิทธิ์ของครูบานี้แตกต่างจากที่เข้าใจในกลุ่มหรือขบวนการทางศาสนา เช่น ทะไลลามะ พระสันตะปาปา หรือหัวหน้ากลุ่มลัทธิขนาดเล็กอื่นๆ ที่เคยได้อธิบายไว้ว่าเป็นเทคนิคที่สำคัญเพื่อรักษาและสร้างความเข้มแข็งให้กับเครือข่าย รวมถึงขยายอุดมการณ์ของกลุ่ม และแก้ปัญหาโดยตรงต่อประเด็นบารมีมือสอง (Second-Hand Charisma) จากการเคารพรูปภาพ สิ่งของ หรือสื่อออนไลน์ และโหยหาการพบเจอแบบซึ่งๆ หน้า (Weller, 2008, pp. 15-30) ในกรณีของครูบาบุญชุ่ม ปรากฏอย่างชัดเจนว่าเป็นขบวนการเพื่อขยายแนวคิดการสร้างพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ในภูมิภาคลุ่มแม่น้ำโขงตอนบน อย่างไรก็ตาม ในกรณีของครูบาสมัยใหม่อีกกลุ่มใหญ่ พบว่าการเดินทางมีความหลากหลายมากกว่านั้น นั่นคือ 1) เพื่อรักษาสถานะภาพของการเป็นผู้มีบารมีและศักดิ์สิทธิ์ในหมู่ผู้เชื่อถือศรัทธาแดนไกล 2) เพื่อรักษาระดับความศรัทธาในหมู่ผู้เชื่อถือศรัทธา และ 3) เพื่อให้บริการทางจิตวิญญาณผ่านการพบปะพูดคุย ประกอบพิธีกรรมและมอบวัตถุมงคลเพื่อความมั่งคั่งและความสำเร็จทางโลก ที่สำคัญไม่มีการปลูกฝังคำสอนหรืออุดมการณ์พิเศษใดๆ

ครูบาน้อยเดินทางไปเยือนกลุ่มผู้เชื่อถือศรัทธาแดนไกลอยู่หลายครั้ง แต่ละครั้งที่ไปเยือน ครูบาจะประกอบพิธีกรรมสำคัญให้ คือ พิธีสืบชะตาพร้อมด้วยน้ำมนต์ธรณีสารหลวง และนะหน้าทอง ตัวอย่างที่ปรากฏในเฟซบุ๊ก @Watsridonmoon ในเดือนกรกฎาคม พ.ศ. 2559 ครูบาน้อยไปเยือนกลุ่มผู้เชื่อถือศรัทธาชาวจีนกว่าร้อยคน ณ กรุงกัวลาลัมเปอร์ ประเทศมาเลเซีย โดยมีการประกอบพิธีกรรมดังกล่าวด้วย ครูบาน้อยเสริมว่าตนเองนั้นมีลูกศิษย์กระจายอยู่ทั่วโลกและเคยไปเยือนมาแล้วทั้งจีน มาเลเซีย สิงคโปร์ มาเก๊า และยุโรป (ครูบาน้อย วัดศรีดอนมูล อ.สารภี จ.เชียงใหม่, การสื่อสารส่วนบุคคล, 4 มีนาคม 2559)

ครูบาอริยชาติก็ได้จัดการเดินทางเพื่อไปเยือนกลุ่มผู้เชื่อถือศรัทธาแดนไกลหลายครั้งในแต่ละปี เฟซบุ๊กของวัดแสงแก้วโพธิญาณเป็นเครื่องมือที่มีประสิทธิภาพในการกระจายข่าวสารการเดินทางและสถานที่เพื่อพบปะ (กราบครูบา) ทั้งในกรุงเทพฯ และต่างประเทศ สถานที่เหล่านี้ส่วนใหญ่จะเป็นบ้านหรือสำนักงานของลูกศิษย์คนสำคัญซึ่งมีฐานะดี เช่น บริษัทประกันภัยรายใหญ่ของประเทศ สำนักพิมพ์ บริษัทผลิตขนมขบเคี้ยว สำหรับผู้เชื่อถือศรัทธาต่างแดน ครูบาอริยชาติเดินทางไปเยือนประเทศจีนและมาเลเซียบ่อยครั้ง เช่น เมื่อเดือนมิถุนายน พ.ศ. 2553 ณ ประเทศมาเลเซีย และเดือนกันยายน พ.ศ. 2559 ณ ประเทศจีน ซึ่งมีผู้เข้ากราบครูบาจำนวนหลายร้อยคนพร้อมทั้งบูชาวัตถุมงคลของท่าน (ยูทูป “watsangkaew” โพสเมื่อวันที่ 28 กรกฎาคม และวันที่ 13 สิงหาคม พ.ศ. 2553)

ความนิยมในวัตถุมงคลและการบูชาพระเกจิที่เชื่อว่ามีคาถาอาคมและพลังวิเศษในหมู่คนไทยและต่างชาติ โดยเฉพาะคนจีนในประเทศต่างๆ เป็นปัจจัยสำคัญที่ทำให้พวกเขาเดินทางมากราบไหว้และทำพิธีเพื่อเสริมดวงชะตาและโชคลาภที่เมืองไทยมากขึ้นด้วย นอกจากนี้ คือการมองหาวัตถุมงคลที่สร้างและได้รับการปลุกเสกจากพระเหล่านี้ สำหรับผู้เชื่อถือศรัทธาต่างแดน ความสัมพันธ์ระหว่างพวกเขากับพระเกจิเป็นเสมือนลูกค้ากับผู้ประกอบการทางจิตวิญญาณ เป็นความสัมพันธ์ที่มีลักษณะแนวราบ เพราะพวกเขาไม่ต้องการคำสอนในศาสนาที่ลึกซึ้งหรือหลักการปฏิบัติใดๆ เป็นพิเศษ จึงอยู่นอกเหนือการตั้งคำถามแบบพุทธแท้พุทธเทียมหรือการแสวงหาการหลุดพ้นอันเป็นจุดหมายปลายทางของพุทธศาสนา แต่มีจินตนาการและความคาดหวังสูงต่อผลจากการบูชาทั้งตัวครูบา พิธีกรรมและวัตถุมงคลเพื่อผลประโยชน์ในทางโลก

7.4 การสร้างเครือข่ายเชิงธุรกิจ

ผู้เขียนได้พบกับเจ้าของโรงงานผลิตเหรียญและหล่อวัตถุมงคลรายใหญ่ที่สุดในภาคเหนือ (เมื่อปี 2559) ซึ่งเขาเองยังรับตำแหน่งรองนายกสมาคมพระเครื่องพระบูชาไทยภาคเหนืออีกด้วย (เจ้าของโรงงานผลิตเหรียญและหล่อวัตถุมงคล อ.สันกำแพง จ.เชียงใหม่ , การสื่อสารส่วนบุคคล, 7 กันยายน 2559) เขาเล่าว่า ปัจจุบันพระสงฆ์เข้ามามีส่วนร่วมในธุรกิจพระเครื่องและวัตถุมงคลมากขึ้นและวัตถุมงคลเหล่านี้ก็มีความสำคัญมากขึ้นต่อตัวพระสงฆ์ด้วย ทั้งเป็นตัวดึงดูดผู้คนและเป็นสิ่งของแลกเปลี่ยนในการบริจาค ดังนั้น ทั้งชื่อเสียงบารมีและวัดที่ใหญ่โตสวยงาม ส่วนหนึ่งก็มาจากความสำเร็จในวัตถุมงคลเหล่านี้ ในเชิงธุรกิจแล้ว พระและผู้จัดจำหน่ายจะมีเทคนิคทางการตลาดมากมายเพื่อกระตุ้นความต้องการและจัดเตรียมช่องทางในการจัดจำหน่ายที่หลากหลาย และหนึ่งในนั้น

คือ การใช้สื่อโซเชียลมีเดีย ซึ่งเป็นเครื่องมือที่ทรงพลังมากที่สุด ณ ขณะนี้ ในหมู่พระครูบาสมัยใหม่ เขาเล่าเหตุการณ์หนึ่งให้ฟังว่า เมื่อปีที่ผ่านมา (พ.ศ. 2558) ครูบารูปหนึ่งใน จ.ลำพูน ได้เปิดให้จองวัตถุมงคลรุ่นใหม่ผ่านเฟซบุ๊ก โดยเริ่มเปิดจองในเวลา 9.00 น. (ตามเวลาในประเทศไทย) ด้วยวิธีการใครมาก่อนได้ก่อน เพียงแค่ไม่กี่นาทีมีจำนวนผู้จองมากกว่าห้าพันราย โดยมีลูกค้าจากจีนและสิงคโปร์จำนวนมากรวมอยู่ด้วย ในขณะที่สินค้ามีจำนวนไม่กี่ร้อยชิ้น กลยุทธ์ทางการตลาดเช่นนี้จะยิ่งทำให้สินค้ามีราคาสูงขึ้นเมื่อขายต่อ อย่างไรก็ตาม เขาเน้นย้ำว่า ไม่ใช่พระทุกรูปจะสามารถทำเช่นนี้ได้ อย่างน้อยจะต้องมีคุณลักษณะที่พอจะดึงดูดผู้คนได้อยู่ก่อนแล้ว เขายกตัวอย่างครูบาน้อยและครูบาอริยชาติ[12] ว่ามีชื่อเสียงอยู่ก่อนจากการมีพลังอำนาจวิเศษและเป็นลูกศิษย์ในสายครูบาศรีวิชัย ดังนั้น วัตถุมงคลของท่านจึงเป็นที่ต้องการในตลาดและมีการสร้างเครือข่ายเชิงธุรกิจกับกลุ่มคนที่เกี่ยวข้อง ซึ่งก็เป็นอีกหนึ่งปัจจัยที่ทำให้ชื่อเสียงของครูบาขยายตัวมากขึ้น

ครูบาที่มีชื่อเสียงต่างก็มีความสัมพันธ์ใกล้ชิดกับกลุ่มผู้ผลิตและจำหน่ายวัตถุมงคล (เซียนพระ ซุ้มพระ) ทั่วประเทศ นอกจากนี้ ยังพบครูบาปรากฏอยู่ในรายการทีวี ยูทูป หรือนิตยสารเกี่ยวกับพระเครื่องและวัตถุมงคลโดยทั่วไป เช่น รายการคุยเฟื่องเรื่องพระของวันชัย สุพรรณ ตอนของครูบาอริยชาติ[13] ในส่วนของครูบาน้อย เหรียญรุ่น “กินไม่หมด” หลังพระอุปคุต ไม่จำกัดเนื้อ และ “พระผงรูปไข่ ครูบาน้อยนั่งเต็ม ปี 2543” ได้รับรางวัลที่ 1 ในการประกวดพระใหม่และพระเกจิอาจารย์ยอดนิยม ครั้งที่ 1 ประจำปี 2556[14] นอกจากนี้ ผู้เขียนยังได้พบกับนักธุรกิจวัตถุมงคลจากประเทศจีน เธอเป็นเจ้าของร้านวัตถุมงคลที่กรุงปักกิ่ง รวมถึงร้านค้าออนไลน์ในแอปพลิเคชัน “WeChat” ในแต่ละปีเธอเดินทางไปมาระหว่างประเทศไทยและจีนเพื่อเสาะหาสินค้าด้วยตัวเอง เธอกล่าวว่า แม้กลุ่มลูกค้าที่เมืองจีนจะยังจำกัดอยู่เฉพาะชนชั้นกลางในเมืองใหญ่ แต่เธอก็ทำกำไรได้อย่างมากจากธุรกิจนี้ ปัจจุบัน วัตถุมงคลได้รับความนิยมเพิ่มขึ้นในจีนและร้านค้าประเภทนี้ก็กำลังผุดขึ้นราวกับดอกเห็ด เธอจึงต้องการแสวงหาสินค้าที่มีความแปลกใหม่และมาจากพระเกจิหน้าใหม่ๆ เพื่อขยายโอกาสทางธุรกิจ สินค้าของเธอจึงมีทั้งจากประเทศไทยและประเทศเพื่อนบ้านอย่างเมียนมาและกัมพูชาด้วย ในภาคเหนือ สินค้าของเธอรวมถึงที่มาจากครูบาที่มีชื่อเสียง

[12] โรงงานของเขาได้รับงานผลิตวัตถุมงคลรุ่นหนึ่งให้กับครูบาอริยชาติด้วย

[13] ดูตอนของครูบาอริยชาติได้ทาง https://www.youtube.com/user/mvtvphradunk/videos เรื่อง “คุยเฟื่องเรื่องพระครูบาอริยชาติ” วันที่ 16 มกราคม พ.ศ. 2555 นอกจากนี้ ยังพบตอนของครูบาเหนือชัย (จ.กาญจนบุรี) ในปี 2555 และครูบากฤษณะ (จ.นครราชสีมา) ในปี 2556

[14] จัดขึ้น ณ ศูนย์ราชการกรุงเทพมหานคร ถนนแจ้งวัฒนะ เมื่อวันที่ 21 กรกฎาคม พ.ศ. 2556 โดย บริษัทพระใหม่ดอทคอม จำกัด ร่วมกับนักนิยมสะสมพระใหม่ทั่วประเทศ

หลายรูป เช่น ครูบาน้อย ครูบาบุญยัง (จ.ลำพูน) และครูบาพรสิทธิ์ (จ.เชียงใหม่) เธอใช้งบประมาณกว่าหนึ่งล้านบาทในการมาเพียงช่วง 2-3 วันเพื่อจัดหาสินค้า (นักธุรกิจวัตถุมงคลจากประเทศจีน อ.เมือง จ.เชียงใหม่, การสื่อสารส่วนบุคคล, 14 กันยายน 2558)

นอกจากนี้ ในวันที่ 4 มีนาคม พ.ศ. 2559 ก่อนการเข้าสัมภาษณ์ครูบาน้อย ณ วัดศรีดอนมูล ผู้เขียนมาถึงก่อนเวลาและได้สังเกตการณ์พิธีปลุกเสกวัตถุมงคล หญิงวัยหลังเกษียณซึ่งประจำอยู่ที่อาคารด้านหน้าเล่าว่า หญิงสาวจากจีนสองคนเดินทางมาซื้อวัตถุมงคลจำนวนมาก จากนั้นก็ขอให้ครูบาน้อยปลุกเสกให้ แม้ว่าวัตถุมงคลเหล่านี้จะได้รับการปลุกเสกมาแล้วก่อนเปิดให้เช่าบูชา แต่ครูบาน้อยก็ยินดีประกอบพิธีให้ โดยระหว่างนั้นหญิงสาวทั้งสองยังได้รับอนุญาตให้บันทึกวิดีโอด้วย คำบอกเล่าของผู้ให้ข้อมูลยิ่งตอกย้ำถึงชื่อเสียงของครูบาที่ขยายตัวออกไปข้ามเขตแดนรัฐชาติและวัฒนธรรมพร้อมๆ กับการขยายตัวเชิงธุรกิจผ่านวัตถุมงคลต่างๆ ไม่ว่าครูบาจะมีส่วนเกี่ยวข้องมากน้อยเพียงใดก็ตาม ผู้ให้ข้อมูลกล่าวทิ้งท้ายว่า “ครูบาน้อยมีศรัทธาเป็นคนจีนเยอะ ในวัดเลยมีป้ายประชาสัมพันธ์ภาษาจีน ในตู้นี้มีเงินจีนที่ครูบาลงคาถาและยันต์ไว้ให้เช่า คาถาให้พรอะไรก็มีภาษาจีนด้วย” (หญิงอาวุโส อ.สารภี จ.เชียงใหม่, การสื่อสารส่วนบุคคล, 4 มีนาคม 2559)

8. สรุป

ครูบามีความสำคัญในโลกพุทธศาสนาของล้านนามาตั้งแต่อดีต จนถึงปัจจุบันครูบากลับมามีความสำคัญในโลกพุทธศาสนาของสังคมไทยอีกครั้ง โดยเฉพาะในช่วงสามทศวรรษที่ผ่านมา อย่างไรก็ตาม การเฟื่องฟูของครูบาสมัยใหม่ในภาคเหนือและการขยายตัวของกลุ่มผู้เชื่อถือศรัทธาในระดับนานาชาติ ไม่ได้แสดงให้เห็นถึงการหวนกลับไปยึดถือจารีตพุทธศาสนาแบบดั้งเดิมหรือเป็นความต่อเนื่องทางประวัติศาสตร์ทั้งความหมายและรูปแบบของการเป็นครูบา แต่กลับสะท้อนการเปลี่ยนแปลงสำคัญที่เกิดขึ้นในสังคมพุทธร่วมสมัยทั้งในระดับภูมิภาค ระดับประเทศและระดับโลกด้วย ครูบาสมัยใหม่แสดงให้เห็นถึงปฏิสัมพันธ์ระหว่างการผลิตซ้ำความเป็นครูบา (ความรู้แบบท้องถิ่น) กับกระแสวัฒนธรรมสากล (Global Culture) ในโลกโลกาภิวัตน์ (การข้ามชาติและการเคลื่อนย้ายของทุน ผู้คนและข้อมูลข่าวสาร อิทธิพลของรัฐชาติสมัยใหม่และสถาบันสงฆ์ที่อ่อนกำลังลง การเติบโตของเศรษฐกิจแบบตลาด การเติบโตของสื่อใหม่ เช่น อินเทอร์เน็ตและโซเชียลมีเดีย การเติบโตของชนชั้นกลางตั้งแต่ทศวรรษ 2500 และความเฟื่องฟูของพุทธศาสนาแบบประชานิยมและศาสนาแห่งความมั่งคั่งร่ำรวย) เพื่อสอดรับกับความเปลี่ยนแปลงทางสังคมและ

วัฒนธรรม และตอบสนองต่อความคาดหวังอันแตกต่างหลากหลายของผู้คนในปัจจุบัน โดยการทำให้บารมีแบบครูบาสามารถถูกตีความ ประเมินค่าและหยิบใช้ได้ในหลายรูปแบบ การมองครูบาในแบบเดิมๆ อาจจะไม่เพียงพอต่อการทำความเข้าใจการเปลี่ยนแปลง รวมถึงการทำความเข้าใจว่าเหตุใดครูบาสมัยใหม่จึงสามารถตอบสนองต่อจินตนาการและความคาดหวังของผู้คนได้อย่างมากมายและหลากหลายกว่าในอดีต

บทความนี้เป็นเพียงส่วนหนึ่งของความพยายามในการมองครูบาสมัยใหม่ในแง่มุมใหม่ๆ ที่จะทำให้เห็นบทบาทของการเป็นผู้กระทำการในการมีปฏิสัมพันธ์กับบริบทที่ห้อมล้อมมากขึ้น ซึ่งกระบวนการนี้ดำเนินไปพร้อมๆ กับการปรับเปลี่ยน ตีความ สร้างคุณค่าใหม่ให้กับจารีตครูบา ดังจะพอเห็นได้จากการเข้านิโรธกรรม การปั้นพระเจ้า “โคตรทันใจ” การเดินทางไปพบปะผู้เชื่อถือศรัทธาในแดนไกล และการสร้างเครือข่ายเชิงธุรกิจของครูบาน้อยและครูบาอริยชาติ ซึ่งสามารถรักษาสมดุลระหว่างการเน้นย้ำแนวคิดพุทธศาสนาแบบล้านนาและการตอบสนองกับโลกและผู้คนในสังคมสมัยใหม่ไว้ได้ในระดับหนึ่ง การทำให้บารมีของครูบาลื่นไหล สามารถถูกตีความและรับรู้ได้โดยกลุ่มคนที่หลากหลายนี้เป็นปัจจัยสำคัญในการทำให้ครูบาสมัยใหม่ประสบความสำเร็จ มีชื่อเสียงกว้างไกลกว่าครูบาในอดีตจนสามารถก้าวขึ้นมาเป็นครูบาสำหรับผู้เชื่อถือศรัทธาในระดับนานาชาติได้ ไม่ว่าผู้อ่านจะเห็นด้วยหรือไม่กับแนวทางวิเคราะห์ดังกล่าว การติดตามความเปลี่ยนแปลงในความหมายและรูปแบบของครูบาสมัยใหม่รวมถึงสังคมพุทธร่วมสมัยของไทยก็ยังมีความน่าสนใจ และเฝ้าหวังการศึกษาในประเด็นที่เกี่ยวข้องโดยนักวิชาการท่านอื่นๆ ต่อไป

รูปภาพที่ 1 บริเวณด้านหน้าสถานที่เข้านิโรธกรรมของครูบาน้อย ใน พ.ศ. 2559

ที่มา: ภาพถ่ายจาก พิสิษฏ์ นาสี เมื่อวันที่ 25 กุมภาพันธ์ พ.ศ. 2561

รูปภาพที่ 2 บรรยากาศวันออกนิโรธกรรมของครูบาน้อย วันที่ 25 กุมภาพันธ์ พ.ศ. 2561

ที่มา: ภาพถ่ายจากเว็บไซต์ http://www.watsridonmoon9.com พ.ศ. 2561

รูปภาพที่ 3-4 กิจกรรมการปั้นพระเจ้า “โคตร” ทันใจ และพิธีใส่หัวใจพระเจ้า จัดโดย ครูบาอริยชาติ ใน พ.ศ. 2558

ที่มา: ภาพถ่ายจาก พิสิษฏ์ นาสี เมื่อวันที่ 7 พฤศจิกายน พ.ศ. 2558

ที่มา: ภาพถ่ายจาก พิสิษฏ์ นาสี เมื่อวันที่ 7 พฤศจิกายน พ.ศ. 2558

รูปภาพที่ 5 ครูบาน้อยเยือนกรุงกัวลาลัมเปอร์ ประเทศมาเลเซีย เมื่อเดือนกรกฎาคม พ.ศ. 2559

ที่มา: ภาพถ่ายจากเฟซบุ๊ก @Watsridonmoon เมื่อ พ.ศ. 2559

รูปภาพที่ 6 ครูบาอริยชาติเยือนประเทศจีน เมื่อเดือนกันยายน พ.ศ. 2559

ที่มา: ภาพถ่ายจากเฟซบุ๊ก @watsangkaewphothiyan เมื่อ พ.ศ. 2559

เอกสารอ้างอิง

ภาษาไทย

ขวัญชีวัน บัวแดง, และพิสิษฏ์ นาสี. (2558). งานพิธีเปลี่ยนผ้าครูบาขาวปี: การสร้างและสานต่อเครือข่ายลูกศิษย์และผู้เชื่อถือศรัทธา. *วารสารสังคมศาสตร์มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, 27*(2), 29-62.

ครูบาน้อย วัดศรีดอนมูล จ.เชียงใหม่. (2551). สืบค้นเมื่อ 16 มิถุนายน 2558, จาก http://www.amulet.in.th/forums/view_topic.php?t=666.

จิรชาติ สันต๊ะยศ. (2553). “ครูบาศรีวิชัย” กับคตินิยมแบบ “ครูบา” (ใหม่) ช่วงทศวรรษ 2530-2550. ใน พระนคร ปรังฤทธิ์ (ปัญญาวชิโร) (บก.). *เถราภิเษก: พิธียกยอสมณศักดิ์พระสงฆ์ในล้านนา*. (น. 207-229). เชียงใหม่: โครงการศูนย์ศึกษาพระพุทธศาสนาประเทศเพื่อนบ้าน มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัยวิทยาเขตเชียงใหม่.

ชาญณรงค์ ศรีสุวรรณ. (2540). *การศึกษาวิหารที่สร้างในกระบวนการครูบาศรีวิชัย พ.ศ. 2447-2481*. (วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต), มหาวิทยาลัยศิลปากร.

ชิเกฮารุ ทานาเบ. (2547). *นุ่งเหลือง-นุ่งดำ: ตำนานของผู้นำชาวนาแห่งล้านนาไทย.* กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

_____. (2555). ข้อคิดเห็นเรื่อง ตนบุญ ลัทธิพระศรีอาริย์และลัทธิฟื้นฟูศาสนาในล้านนา. ใน ขวัญชีวัน บัวแดง และอภิญญา เฟื่องฟูสกุล (บก.). *พิธีกรรมและปฏิบัติการในสังคมชาวนาภาคเหนือของประเทศไทย*. (น. 101-111). เชียงใหม่: ศูนย์ศึกษาชาติพันธุ์และการพัฒนา (ศูนย์ความเป็นเลิศ) คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.

ฐิรวุฒิ เสนาคำ. (2547). อรชุน อัปปาดูรัย กับมโนทัศน์ท้องถิ่นข้ามถิ่น. *รัฐศาสตร์สาร, 25*(1), 103-149.

ณัฐพงศ์ ดวงแก้ว. (2559). สาธุ...เจ้าตนบุญปี๊กมาเกิด”: กำเนิดครูบาคติใหม่ ภาพสะท้อนการเปลี่ยนแปลงพุทธศาสนาท้องถิ่นภาคเหนือของไทย. ใน *การสัมมนาวิชาการประจำปี 2559/2016 มูลนิธิโครงการตำราสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์ Asean: Siam-Thailand+Japan+China and+India.* (น. 1-14). กรุงเทพฯ: มูลนิธิโตโยต้าประเทศไทยและมูลนิธิโครงการตำราสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์.

_____. (2560). *การศึกษากระแส “ครูบาคติใหม่” ในภาคเหนือของไทย พุทธทศวรรษ 2530-2550.* (วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต), มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.

พระครูวีรศาสตร์โสภณ (สุรินทร์ วิสุทธจิตโต). (2553). *ศึกษาการเข้ากรรมในล้านนา.* (วิทยานิพนธ์พุทธศาสตรมหาบัณฑิต), มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

พระนคร ปรังฤทธิ์ (ปัญญาวชิโร) (บก.). (2553). *เถราภิเษก: พิธียกยอสมณศักดิ์พระสงฆ์ในล้านนา.* เชียงใหม่: โครงการศูนย์ศึกษาพระพุทธศาสนาประเทศเพื่อนบ้าน มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย วิทยาเขตเชียงใหม่.

พระไพศาล วิสาโล. (1 พฤศจิกายน 2543). เมืองไทยในอนาคต: อนาธิปไตยในวงการสงฆ์. *มติชน*. สืบค้นเมื่อ 30 ธันวาคม 2559, จาก http://www.visalo.org/article/matichon254311.htm

_____. (2546). *การปฏิรูปและฟื้นฟูพุทธศาสนาในยุคโลกาภิวัตน์ ปาฐกถาในการสัมมนาระหว่างประเทศว่าด้วยศาสนาและโลกาภิวัตน์ ณ มหาวิทยาลัยพายัพ จ.เชียงใหม่.* สืบค้นเมื่อ 28 ธันวาคม 2559, จาก http://www.visalo.org/article/budKarnpatiroob.htm

พระสมชาย ธัมมสาโร (พรมมา). (2555). *ศึกษาบทบาทพระครูบาศรีวิชัย สิริวิชโย ในฐานะนักบุญแห่งล้านนา: กรณีศึกษาการบูรณะปฏิสังขรณ์ศาสนสถานในล้านนา.* (วิทยานิพนธ์พุทธศาสตรมหาบัณฑิต), มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

พิสิษฏ์ นาสี. (2558). ศึกษา “ครูบา”: “ครูบาศึกษา” ข้อถกเถียงว่าด้วยเรื่องความเชื่อ แนวทาง และการปฏิบัติของ “ครูบา” ในพุทธศาสนาแบบล้านนา”. *นิตยสารศิลปวัฒนธรรม, 37*(1), 138-155.

วัดศรีดอนมูล. (2555). *ครูบาน้อย เตชะปัญโญ.* เชียงใหม่: โรงพิมพ์มิ่งเมือง.

วัดแสงแก้วโพธิญาณ. (2553). *ประวัติครูบาอริยชาติ อริยจิตฺโต โดยสังเขป.* สืบค้นเมื่อ 16 มิถุนายน 2558, จาก http://www.watsangkaew.com/webboard/index.php?PHPSESSID=6660d3ae6a2b4eb0a7d979be3df724d9&topic=33.0

วิลักษณ์ ศรีป่าซาง. (2545). *ตนบุญล้านนา ประวัติครูบาฉบับอ่านม่วน.* เชียงใหม่: นพบุรีการพิมพ์.

_____. (ม.ป.ป.). *ครูบาอุ๊กแก๊ส.* สืบค้นเมื่อ 30 พฤษภาคม 2559, จาก http://rmutlculture.rmutl.ac.th/webboard/index.php?topic=3141.0%3Bwap2

ศิริศักดิ์ อภิศักดิ์มนตรี. (2559). *ข้อวินิจฉัยประวัติครูบาเจ้าศรีวิชัย.* เชียงใหม่: อาร์เอสโปรดักซับพลาย.

ส. สุทธิพันธ์. (2554). *ครูบาอริยชาติ อริยจิตโต ทิพย์ในธรรม.* กรุงเทพฯ: ธรรมสถาพร.

สรัสวดี อ๋องสกุล. (2558). *ประวัติศาสตร์ล้านนา.* กรุงเทพฯ: อมรินทร์.

สุรสวัสดิ์ ศุขสวัสดิ์, ม.ล. (2558). *พระพุทธรูปล้านนากับคติพระพุทธศาสนามหายานแบบตันตระนิกายวัชรยาน.* เชียงใหม่: มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.

โสภา ชานะมูล. (2534). *ครูบาศรีวิชัย “ตนบุญ” แห่งล้านนา (พ.ศ. 2421-2481).* (วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต), มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.

อภิญญา เฟื่องฟูสกุล. (2541). *ศาสนทัศน์ของชุมชนเมืองสมัยใหม่: ศึกษากรณีวัดพระธรรมกาย.* กรุงเทพฯ: ศูนย์พุทธศาสน์ศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

TLC News. (2559). *ลูกศิษย์ร่วมทำบุญออกนิโรธกรรมครูบา เซียนหวยแห่ซื้อเลขเด็ด!*. สืบค้นเมื่อ 25 กุมภาพันธ์ 2559, จาก http://news.tlcthai.com/news/682873.html

ภาษาอังกฤษ

Appadurai, A. (1996). *Modernity At Large*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Ashley, S. M. (2011). *Late for Buddha: The Construction of Dara’ang (Silver Palaung) Religious and Ethnic Identity.* (Doctoral dissertation), Simon Fraser University.

_____. (2017). Khruba Holy Men and Dara’ang Buddhism. In Cohen P. (Ed.). Charismatic Monks of Lanna Buddhism. (pp. 171-190). Copenhagen: NIAS Press in association with the Center for Ethnic Studies and Development (CESD), Chiang Mai University.

Bowie, K. A. (2014a). Of Buddhism and Militarism in Northern Thailand: Solving the Puzzle of the Saint Khruubaa Srivichai. *The Journal of Asian Studies, 73*(3), 711-732.

_____. (2014b). The Saint with Indra’s Sword: Khruubaa Srivichai and Buddhist Millenarianism in Northern Thailand. *Comparative Studies in Society and History, 56*(3), 681-713.

Buadaeng. (2002). Kruba Movements and the Karen in Northern Thailand: Negotiating Sacred Space and Identity. In Hayashi, Y. & Sayavongkhamdy, T. (Eds*). Cultural Diversity and Conservation in the Making of Mainland Southeast Asia and Southwestern China Regional Dynamics in the Past and Present.* (pp. 269-293). Kyoto: Center for Southeast Asian Studies.

_____. (2014, April 22). *"The Mountain Owner Has Come": Religious Assemblage across Thai-Burma Border.* In The 12th International Conference on Thai Studies, University of Sydney.

_____. (2017). A Karen Charismatic Monk and Connectivity across the Thai-Myanmar Borderland. In Cohen, P. (Ed.). *Charismatic Monks of Lanna Buddhism.* (pp. 147-170). Copenhagen: NIAS Press.

Cohen, P. (2000a). Lue Across Borders: Pilgrimage and the Muang Sing Reliquary in Northern Laos. In Evans, G., Hutton, C., & Kuah, K. E. (Eds). *Where China meets Southeast Asia*. (pp. 145-161). Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

_____. (2000b). A Buddha Kingdom in the Golden Triangle: Buddhist Revivalism and the Charismatic Monk Khruba Bunchum. *The Australian Journal of Anthropology, 11*(2), 141-154.

_____. (2001). Buddhism unshackled: The Yuan "holy man" tradition and the nation-state in the Tai world. *Journal of Southeast Asian Studies, 32*(2), 176-203.

_____. (2002). Buddhist Revivalism in the Tai World. In Hayashi Yukio & Thongsa Sayavongkhamdy (Eds). *Cultural Diversity and Conservation in the Making of Mainland Southeast Asia and Southwestern China Regional Dynamics in the Past and Present.* (pp. 243-321). Kyoto: Center for Southeast Asian Studies, Kyoto University.

_____. (2017). Charismatic Monks of Lanna Buddhism. In Cohen, P. (Ed.), *Charismatic Monks of Lanna Buddhism*. (pp. 1-26). Copenhagen: NIAS Press.

Easum, T. M. (2013). A Thorn in Bangkok's side: Khruba Sriwichai, Sacred Space and the Last Stand of the Pre-modern Chiang Mai State. *South East Asia Research, 21*(2), 211-236.

_____. (2017). Khruba Boonchum: The Holy Man of the Twenty-First Century and His Transnational and Diverse Community of Faith. In Cohen P. (Ed.). *Charismatic Monks of Lanna Buddhism*. (pp. 191-216). Copenhagen: NIAS Press in association with the Center for Ethnic Studies and Development (CESD), Chiang Mai University.

Feungfusakul, A. (1993). *Buddhist Reform Movements in Contemporary Thai Urban Context: Thammakai and Santi Asok*. Bielefeld: University of Bielefeld.

Giddens, A. (1990). *The Consequences of Modernity*. Stanford, California: Standford University Press.

Gravers, M. (2012). Waiting for the righteous ruler: The Karen royal imaginary in Thailand and Burma. *Journal of Southeast Asian Studies, 43*(2), 340-363.

_____. (2017). Building Moral Communities in an Uncertain World: A Karen Lay Buddhist Communities in Northern Thailand. In Cohen, P. (Ed.). *Charismatic Monks of Lanna Buddhism.* (pp. 115-146). Copenhagen: NIAS Press.

Hinton, P. (1979). The Karen, Millennialism, and the Politics of Accommodation to Lowland States. In Keyes, C. F. (Ed.). *Ethnic Adaptation and Identity: The Karen on the Thai Frontier with Burma*. (pp. 81-98). Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues.

Irwin, A. L. (2017). Partners in Power and Perfection: Khrubas, Construction, and Khu Barami in Chiang Rai, Thailand. In Cohen P. (Ed.). *Charismatic Monks of Lanna Buddhism*. (pp. 87-114). Copenhagen: NIAS Press.

Jackson, P. A. (1999a). The enchanting spirit of Thai capitalism: The cults of Luang Phor Khoon and the post-modernization of Thai Buddhism. *South East Asia Research, 7*(1), 5-50.

_____. (1999b). Royal Spirits, Chinese Gods, and magic monks: Thailand’s boom-time of prosperity. *South East Asia Research, 7*(3), 245-320.

Jenkins, R. (2000). Disenchantment, Enchantment and Re-Enchantment: Max Weber at the Millennium. *Max Weber Studies, 1*(1), 11-32.

Jirattikorn, A. (2016). Buddhist Holy Man Khruba Bunchum: The Shift in a Millenarian Movement at the Thailand-Myanmar Border. Sojourn: *Journal of Social Issues in Southeast Asia, 31*(2), 377-412.

Kataoka, T. (2017). Millenarianism, Ethnicity and the State: Khruba Boonchum Worship among the Lahu in Myanmar and Thailand. In Cohen, P. (Ed.). *Charismatic Monks of Lanna Buddhism*. (pp. 217-246). Copenhagen: NIAS.

Keyes, C. F. (1977). Millennialism and Theravada Buddhism, and Thai Society. *The Journal of Asian Studies, 36*(2), 283-302.

_____. (1981). The Death of Two Buddhist Saints. *Journal of the American Academy of Religion*, *Thematic Studies, 48*(3-4), 149-80.

Kitiarsa, P. (1999). *You May Not Believe, But Never Offend the Spirits: Spirit-medium Cult Discourses and the Postmodernization of Thai Religion.* (Doctoral dissertation), University of Washington.

_____. (2008). Buddha Phanit: Thailand's prosperity religion and its commodifying tactics. In Kitiarsa, P. (Ed.). *Religious Commodification in Asia*. (pp. 120-144). London and New York: Routledge.

_____. (2012). *Mediums, Monks, and Amulets: Thai Popular Buddhism Today*. Chiang Mai: University of Washington Press.

McDaniel, J. (2011). *The Lovelorn Ghost and the Magical Monk: Practicing Buddhism in Modern Thailand*. New York: Colombia University Press.

Nasee, P. (2018). *Constructing Khruba's Charisma and Religious Network in Contemporary Thai Society*. (Doctoral dissertation), Chiang Mai University.

Panyagaew, W. (2013). Remembering with Respect: History, Social Memory and the Cross-Border Journeys of a Charismatic Lue Monk. *The Asia Pacific Journal of Anthropology, 14*(1), 23-40.

Rozenberg, G. (2010). *Renunciation and Power: The Quest for Sainthood in Contemporary Burma*. New Haven: Yale University Southeast Asia Studies.

Srisawat, K. (1988). *The Karen and the Khruba Khao Pi Movement: A Historical Study of the Response to the Transformation in Northern Thailand*. (Master's Thesis), Ateneo de Manile University.

Stengs, I. (2009). *Worshipping the Great Moderniser King Chulalongkorn, Patron Saint of the Thai Middle Class*. Singapore and Seattle: NUS Press in association with University of Washington Press.

Tambiah, S. J. (1984). *The Buddhist saints of the forest and the cult of amulets: a study in charisma, hagiography, sectarianism, and millennial Buddhism*. Cambridge & New York: Cambridge University Press.

Tanabe, S., & Keyes, C. F. (2002). Introduction. In Tanabe S. & Keyes, C. F. (Eds). *Cultural Crisis and Social Memory, Modernity and Identity in Thailand and Laos*. (pp. 1-39). London: Roultledge.

Treesahakiat, I. (2011). *The Significance of Khruba Sriwichai's Role in Northern Thai Buddhism: His Sacred Biography, Meditation Practice and Influence.* (Master's Thesis), University of Otago.

Turton, A. (2006). Remembering local history: Kuba Wajiraphanya (c.1853–1928), Phra Thongthip and the Müang way of life*. Journal of Siam Society, 94*, 146- 176.

Weller, R. P. (2008). Asia and the Global Economies of Charisma. In Kitiarsa, P. (Ed.). *Religious Commodifications in Asia*. London and New York: Routledge.