



การแปลงความเชื่อชาให้เป็นพุทธ: กรณีศึกษา น้ำศักดิ์สิทธิ์แห่งภูเขาเคอเดะ

Buddha-ization of Javanese Belief:
The Case Study of Holy Water of Gunung Gede

โดย: เจษฎา บัวบาล

สาระสังเขป

งานที่ศึกษากิจกรรมทางศาสนามักมุ่งความสนใจไปที่ตัวผู้นำศาสนาว่าเขามาเปลี่ยนคนอื่นอย่างไร จนละเลยบริบทความเชื่ออื่น ๆ และอำนาจรัฐซึ่งดำรงอยู่ก่อน ทั้งที่ศาสนามักปรับตัวและต่อรองกับความเชื่อท้องถิ่นและนโยบายรัฐ งานทางชาติพันธุ์วรรณานี้เสนอว่า พุทธศาสนาขององค์กรพุทธยานในอินโดนีเซียได้รับความเชื่อท้องถิ่น คือ การอาบน้ำศักดิ์สิทธิ์ที่ไหลจากภูเขาเคอเดะ เมืองบอกอร์ ขวาทะวันตก โดยวัดศากยะวนารามได้สร้างพิธีกรรมแบบพุทธขึ้นเพื่อรับกับกระแสเครื่องศาสนา แต่ก็ยังเปิดพื้นที่ให้คนต่างศาสนาได้ใช้ประโยชน์ กล่าวคือแม้จะไม่เข้าร่วมพิธีกรรมของวัดก็ยังอาบน้ำศักดิ์สิทธิ์ได้อยู่ ศาสนาในอินโดนีเซียอยู่ภายใต้การจับต้องของรัฐ ในแง่หนึ่งศาสนิกถูกคาดหวังให้ต้องมีอัตลักษณ์ชัดเจนซึ่งยึดโยงอยู่กับศาสนา แต่หากมีการผสมผสานด้านพิธีกรรมหรือการตีความคำสอนก็จะเสี่ยงที่จะถูกจัดการ เมื่อพิจารณาผ่านกรอบคิดเรื่อง การผสมผสานที่เสนอโดย Peter A. Jackson ก็พบว่า การปะทะกันของหลายความเชื่อ โดยเฉพาะกรณีอาบน้ำศักดิ์สิทธิ์ของวัด ไม่จำเป็นต้องนำไปสู่การหลอมรวมจนเกิดศาสนาใหม่ที่ผสมด้วยชาวหรืออิสลาม (syncretism) ในทางตรงกันข้าม มันได้กลายเป็นพื้นที่ที่เปิดให้ผู้เข้าร่วมทำพิธีตามความเชื่อตนได้

คำสำคัญ: การผสมผสาน, ชาวจีน, น้ำศักดิ์สิทธิ์, อัตลักษณ์ทางศาสนา

Previous studies on religious revitalization often pay attention to the role of religious leaders until it tends to portray how those religious specialists perform the ritual or convert local people to their religions. This paper argues that religio-political context of that place should not be ignored on the ground that religion is always formed by adapting and compromising with those factors. Ethnography conducted in Vihara Sakyawanaram (Bogor, West Java) reveals that in order to respond to the state's policy and the increasing stream of religiosity in Indonesia, Buddhist ritual has been invented to serve the need of Chinese Buddhists, meanwhile the temple still opens an opportunity for non-Buddhists who do not want to join the ritual to consume the place. Having scrutinized through the concept of hybridity suggested by Peter A. Jackson, hybridity does not necessity lead to new religion or syncretism, instead it just provide a platform to people from different backgrounds to perform their rituals in their own way.

Keywords: hybridity, Chinese, holy water, religious identity

บทนำ

งานวิชาการจำนวนมากมักละเลยบริบทของความเชื่อรอบข้าง ซึ่งนำไปสู่การเสนอภาพของพุทธแบบแยกขาดจากการสัมพันธ์กับความเชื่ออื่น และมากกว่านั้นยังนำไปสู่การเน้นบทบาทหลักของพระหรือชาวพุทธจนลืมนำไปว่าบทบาทเหล่านั้นเกิดจากการต่อรอง ปรับตัว หรือเลียนแบบความเชื่อของท้องถิ่นด้วย งานของพัฒนา กิตติอาษา (Kitiarsa, 2010) เรื่องการขยายตัวของพุทธแบบไทยในสิงคโปร์พยายามแย้งว่า งานชิ้นก่อนมักเพ่งความสนใจไปที่ชีวิตของคนข้ามแดนว่าปรับตัวอย่างไร โดยลืมนำว่าพื้นที่ทางศาสนาของพวกเขาต้องขึ้นกับผู้นำศาสนา (religious specialist) งานของพัฒนาจึงมุ่งความสนใจไปที่ผู้นำศาสนา อย่างไรก็ตาม ข้อมูลส่วนใหญ่มาจากการสัมภาษณ์พระผู้ใหญ่ และสิ่งนี้เองที่เป็นจุดอ่อน จนทำให้พัฒนามองไม่เห็นการปรับตัวของพระที่ต้องปรับไปตามบริบทด้วย และอาจเพราะต้องตอบคำถามและตั้งใจทบทวนไว้ว่า Buddha-ization จึงทำให้ต้องมองผ่านแว่นที่ว่า พระไปเปลี่ยนแปลงคนอื่นให้เข้าหาพุทธศาสนาอย่างไร มากกว่าจะมองว่า พุทธศาสนาในสิงคโปร์ก่อตัวขึ้นผ่านการต่อรอง/ผสมผสานกับความเชื่ออื่นอย่างไร

เช่นเดียวกับงานของ สิริมา โต๊ะซาน (Tohsan, 2019) ที่ศึกษาชุมชนพุทธในกะลันตัน งานชิ้นนี้เสนอว่าพื้นที่ชุมชนพุทธซึ่งรวมเอาวัด บ้าน และถนนไม่ได้เป็นเพียงพื้นที่ทางกายภาพเท่านั้น หากแต่มีนัยของการผลิตซ้ำอัตลักษณ์แบบพุทธเพื่อเชื่อมโยง/จินตนาการถึงรัฐไทย แม้จะถูกขวางด้วยเส้นเขตแดนก็ตาม งานชิ้นนี้ให้ภาพของกิจกรรมที่เกิดขึ้นในชุมชนพุทธ โดยไม่มีภาพปฏิสัมพันธ์กับมุสลิมรอบข้างหรืออำนาจรัฐศาสนาของมาเลย์เซียในฐานะปัจจัยหนึ่งที่เอื้อ/บังคับให้พุทธแบบไทยต้องปรับตัว งานวิชาการที่ศึกษาศาสนาโดยละเลยอิทธิพลของอำนาจรัฐและ

ความเชื่อ/ศาสนารอบข้าง จะทำให้ไม่เห็นปัจจัยอื่นๆ ซึ่งสำคัญต่อการก่อรูปของพิธีกรรมและศาสนาที่ในนั้นๆ

ผู้เขียนใช้วิธีทางชาติพันธุ์วรรณา เก็บข้อมูลในวัดศักยวนาราม (Sakyawanaram) เมืองบอกอร์ชาวตะวันตก ซึ่งเป็นจุดเน้นในบทความนี้ และเมืองอื่นๆ ในชวากลาง ซึ่งมีศาสนสถานคือหลุมฝังศพเป็นแหล่งแสวงบุญเพื่อเปรียบเทียบให้เห็นบริบทการทำพิธีกรรมศักดิ์สิทธิ์ผ่านความเชื่อที่มีต่อน้ำ ทั้งหมดใช้เวลา 1 ปี (กรกฎาคม 2564-2565) ข้อมูลจากการสัมภาษณ์อย่างไม่เป็นทางการ (informal interview) และการอยู่ร่วมกับผู้คนในหลายพื้นที่ (participant observation) จะถูกอธิบายผ่านกรอบคิดเรื่องการผสมผสาน (hybridity) ของ Peter A. Jackson (2020) ซึ่งต่อยอดมาจาก Homi Bhabha ว่า พื้นที่ที่สาม (the third space) หรือ พื้นที่ในระหว่าง (in-between space) มักเกิดขึ้นจากการปะทะกันของความเชื่อตั้งแต่สองแบบขึ้นไป โดย Jackson ได้ศึกษาการไหว้รูปปั้นพระพรหมเอราวัณในกรุงเทพฯ และพบว่า แม้สถานที่นั้นจะดูเหมือนเป็นที่แห่งการปะทะกับของศาสนาพุทธ (ผู้แสวงบุญ) และฮินดู (พระพรหม) แต่ก็ไม่ได้นำไปสู่การเกิดศาสนาหรือพิธีกรรมใหม่ (syncretism) ในทางตรงกันข้าม ผู้แสวงบุญเพียงแต่ใช้พื้นที่นั้นในการปฏิบัติตามความเชื่อเดิมของตน กล่าวคือ คนที่ศรัทธาพุทธก็สามารถใช้บทสวดบาลี และคนฮินดู (หรือคนที่อยากใช้บทสวดแบบฮินดู) ก็สามารถใช้อำนาจในภาษาสันสกฤตได้

มองวัดพุทธภายใต้บริบทการเมือง ศาสนา และความเชื่อท้องถิ่น

วัดศักยวนาราม (Vihara Sakyawanaram) ตั้งอยู่เชิงเขาเคอเดะ (Gede) เขต เซียงจูร์ (Cianjur) เมืองบอกอร์ (Bogor) จังหวัดชวาตะวันตก (Jawa Barat) และมีแม่น้ำชิเป็นดาวา (Cipendawa) ไหลผ่าน

การละหมาดเป็นเหมือนสัญลักษณ์ว่าเขาเป็นมุสลิมที่ดี และการทำพิธีข้างหลุมฝังศพก็ไม่ได้ลบภาพนั้น เพียงแต่ช่วยเพิ่มมิติทางจิตวิญญาณ และต่างกับการละหมาดแล้วรอผลบุญอยู่ที่บ้าน แต่เป็นการเดินทางมาหาสิ่งศักดิ์สิทธิ์จนถึงที่ ซึ่งแสดงถึงความพยายาม/เสียสละมากกว่า

เจ้าอาวาสรูปแรกคือ พระอชิน ชินรักขิตะ (Ashin Jinarakkhita 1923-2002) เชื่อกันว่าท่านเป็นพระเถรวาทีรูปแรกของอินโดนีเซีย นับแต่การหายไปของพุทธศาสนาตั้งแต่ยุคัมชปาหิตและศรีวิชัย ท่านเองได้บวชเป็นพระและปฏิบัติวิปัสสนากับมหาสิลยาตอที่พม่าเมื่อปี 1954 และเมื่อกลับไปเผยแผ่ศาสนาในอินโดนีเซียได้ราว 2 ทศวรรษ ก็ได้คิดสร้างวัดป่าขึ้นเพื่อใช้เป็นที่พักปฏิบัติวิปัสสนาของชาวพุทธอินโด วัดนี้จึงถูกสร้างขึ้นในปี 1973 อย่างไรก็ดีตาม แม้กระแสฟื้นฟูพุทธศาสนาจะเติบโตขึ้นในอินโดนีเซียตั้งแต่ต้นคริสต์ศตวรรษ 1900 ผ่านการพิมพ์หนังสือพุทธศาสนาและตั้งสมาคมชาวพุทธขึ้นเป็นต้น (Yulianti, 2022, pp. 13) แต่การเผยแผ่ศาสนาของพระอชิน ชินรักขิตะ ก็ยังเป็นตัวอย่างหนึ่งของการไม่ปฏิเสธแต่กลับรับเอาความเชื่อท้องถิ่นมาใช้และสอดแทรกธรรมะเข้าไป เช่นกรณีของการอาบน้ำศักดิ์สิทธิ์ในคืน Kliwon ตามปฏิทินชาวเป็นตัน (Juangari, 2016, p. 205)

อินโดนีเซียไม่มีศาสนาประจำชาติในแง่ที่ศาสนาหนึ่งจะได้รับสิทธิพิเศษจากรัฐ แต่ก็มีคามเข้มข้นของศาสนาซึ่งรัฐใช้อัตลักษณ์นี้เป็นปัจจัยหนึ่งของการสร้างชาติ หลักปัญจศีละ (Pancasila) ซึ่งเป็นอุดมคติของรัฐ (state ideology) ข้อแรกคือ คนอินโดนีเซียต้องเชื่อพระเจ้าองค์เดียว และมี 6 ศาสนา

ให้เลือก คือ อิสลาม คาทอลิก โปรเตสแตนต์ พุทธ ฮินดู และขงจื้อ โดยรัฐมีความคาดหวังว่าองค์กรศาสนาจะช่วยกล่อมเกลาคบและควบคุมให้ประชากรอยู่ภายใต้ความสงบได้ ทุกศาสนาจึงถูกคาดหวังให้ต้องแสดงออกถึงความรักชาติ (Buaban, 2021, p. 191) รัฐยังคาดหวังให้ประชากรมีอัตลักษณ์ทางศาสนาที่ชัดเจน เช่น คำกล่าวทักทายที่ต้องมีทุกศาสนา และสิ่งนี้จะพบได้ทุกครั้งในการกล่าวในพื้นที่ที่เป็นทางการ และสิ่งนี้ก็เป็นตัวบ่งบอกศาสนาของผู้พูดนั้นได้ เช่นเมื่อกล่าวว่า นะโม พุทธายะ ก็จะทราบว่าเขาเป็นชาวพุทธ แต่อย่างไรก็ตาม การใช้กฎหมายศาสนาในการลงโทษคนวิจารณ์หรือตีความคำสอนที่ต่างออกไปยังพบเจออยู่เสมอ (blasphemy law) นั้นหมายความว่า เสรีภาพในทางศาสนาของอินโดนีเซียมีน้อยมาก ตั้งแต่การวิจารณ์เสียงอะซานละหมาดว่าดังก็นไปตลอดจนมีพิธีกรรมหรือตีความคำสอนให้ต่างไปจากศาสนากระแสหลัก ก็อาจเสี่ยงที่จะถูกกลุ่มศาสนาใหญ่ ๆ จัดการโดยใช้อำนาจรัฐ เช่นกรณีของ Ahmadiyah และ Lia Eden เป็นต้น (Makin, 2016) ภายใต้บริบทนี้เอง ที่มีส่วนทำให้วัดศักระวนรามาต้องผลิตสร้างพิธีกรรมเนื่องในวันอาบน้ำศักดิ์สิทธิ์ขึ้น แต่ขณะเดียวกันก็ต้องระวังไม่ให้เข้าข่ายผสมผสานกับศาสนาอื่นหรือตีความพุทธให้ต่างกับกระแสหลัก ดังจะอธิบายต่อไป

พื้นที่ที่ถูกแวดล้อมด้วยชุมชนมุสลิมและแทบไม่มีคนพุทธ จึงสะท้อนอย่างชัดเจนว่า นอกจากจะเพื่อฝึกสมาธิของพระแล้ว วัดถูกสร้างขึ้นเพื่อเป็นที่ท่องเที่ยวและพักผ่อนของคนพุทธจากเมืองใหญ่ให้ได้มีโอกาสสัมผัสอากาศบริสุทธิ์และหนาวเย็น วัดสร้างที่พักรองชั้นชื่อว่า บ้านสีแดง (Rumah Merah) เพื่อไว้ต้อนรับผู้คน ซึ่งรับมากได้ถึง 30 คน วัดสร้างปฏิสัมพันธ์กับมุสลิมรอบข้างโดยการรับพวกเขาเข้ามาทำงาน โดยมีราว 15 คน และหลายคนคุ้นชินกับวัดมาตั้งแต่เด็ก เพราะเขาเป็นรุ่นที่สองของครอบครัวที่ทำงานในวัด คนเหล่านี้ได้เงินเดือนราว 2,000-3,000 บาท (800,000-1,500,000 IDR) ซึ่งถือว่าเพียงพอเนื่องจากวัดมีที่พักและอาหารให้ฟรี พวกเขายังได้เงินพิเศษจากการช่วยถือของของผู้แสวงบุญ (เพราะต้องเดินขึ้นลงบันได) ซึ่งหมายความว่างานประจำเช่นทำอาหารหรือกวาดขยะไม่ได้ยุ่งและสามารถออกไปให้บริการผู้มาเยือนได้ รายได้หลักของวัดนี้คือเงินบริจาคจากภายนอก ทั้งในรูปของผู้มาแสวงบุญเพื่ออาบน้ำศักดิ์สิทธิ์และผู้ซื้อเทียน (ซึ่งวัดได้เตรียมไว้ให้) เพื่อจุดถวายสิ่งศักดิ์สิทธิ์ในราคาต่าง ๆ ตั้งแต่ 120-50,000 บาท (50,000-20,000,000 IDR)

นอกจากจะมีรูปปั้นเทพเจ้าจีนซึ่งเป็นที่ยอมรับได้ตามศาลเจ้าทั่วไป วัดได้เอาความเชื่อท้องถิ่นมานำเสนอและทำให้เป็นแหล่งบูชา หนึ่งในนั้นคือที่บูชา ปราบู สิลีวังจี (Prabu Siliwangi) เป็นกษัตริย์ของเมือง ปาจาจารัน (Pajajaran) ซึ่งเป็นอาณาจักรฮินดู-พุทธ วงศ์สุดท้ายในชาวตะวันตก (Hellman, 2022, p. 153 and Falah, 2021, p. 82) เล่ากันว่าท่านถูกลูกชายชักจูง/บังคับให้เปลี่ยนมานับถือศาสนาอิสลาม แต่ท่านไม่ยอม เลยออกจากวังและแปลงกายเป็นเสือสีขาว ซึ่งสัญลักษณ์รูปเสือที่เห็นทั่วไปในเมืองบอฮอร์และบันดุง มาจากตำนานนี้ เราอาจตั้งข้อสังเกตได้ว่า คนในเกาะชวาเองไม่ได้ต้อนรับศาสนาอิสลามอย่างยินดีในทุกกรณี และยังผลิตซ้ำเรื่องราววีรบุรุษของคนที่ไม่ปฏิเสธศาสนาอิสลามและกลายเป็นที่เคารพบูชาควบคู่ไปกับศาสนาอิสลามได้เช่นกรณีของ สิลีวังจี เป็นต้น

เหตุที่ สิลีวังจี เป็นอดีตกษัตริย์และนับได้ว่าเป็นเจ้าของพื้นที่ชาวตะวันตก ผู้คนจึงเชื่อว่าการกราบไหว้ขอพรจากท่านจึงอาจนำมาซึ่งความสำเร็จในทุกด้าน รวมถึงด้านธุรกิจ เพราะท่านเป็นเจ้าของอาณาจักรและมีอำนาจสูงสุด (แม้จะเป็นแค่วิญญาณก็ตาม)



ภาพ 1 เทียนขนาดใหญ่โดยชาวพุทธจีนเพื่อจุดถวายแก่ สิลีวังจี (ถ่ายโดยผู้เขียน)



ภาพ 2 ชาวพุทธจีนเอาอาหาร (เจ) มาวางถวายและบูชา สุรยา เค็นชนะ (ถ่ายโดยผู้เขียน)

เทียนขนาดใหญ่ราคา 50,000 บาทมากกว่า 15 แห่ง จุดถวายท่านตลอด 24 ชั่วโมง แน่ใจว่าท่านไม่ใช่คนจีน แต่เพราะผู้แสวงบุญจำนวนมากเป็นคนจีน สถานที่บูชาจึงถูกประดับจนดูคล้ายเทพเจ้าจีน

ด้านล่างของอาคารนี้เป็นหอประชุมซึ่งใช้จัดงานใหญ่ของวัด รูปปั้นด้านหนึ่งเป็นพระพุทธรูปทั้งในแบบเถรวาท มหายานและวัชรยาน รวมถึงรูปปั้นของท่าน อชิน ชินรักจิตะด้วย อีกด้านจะเป็นรูปปั้นของฮินดูและชวา รวมถึงเซอมาร์ (Semar) ซึ่งเป็นหนึ่งในตัวละครสำคัญของหนังตะลุง (Wayang Kulit) และกลายเป็นที่เคารพศรัทธาของคนชวา จนมีนักวิชาการด้านศาสนาเสนอว่า ศาสนาของคนชวาแท้จริงแล้วคือ “ศาสนาเซอมาร์” (Agama Semar) เพราะแม้จะเปลี่ยนเป็นมุสลิม พุทธหรือฮินดูแล้ว ก็ยังรักษารูปปั้นของเซอมาร์ไว้ (Aliyuna Pratisti, 2022, สัมภาษณ์) สถานที่บูชา สุรยา เค็นชนะ (Eyang Surya Kencana) ถูกสร้างไว้ในด้านนี้ด้วย มีลักษณะคล้ายหลุมฝังศพ

ของมุสลิม ตามประวัติเชื่อว่าท่านเป็นโอรสของสิลีวังจี แต่เป็นคนชอบสมาธิและการแสวงหาทางจิตวิญญาณ

หลวงพ่อในวัดเล่าว่า ท่านได้เดินทางผ่านบริเวณวัด (ซึ่งเมื่อก่อนยังไม่มีวัด) เพื่อหาที่สงบ และเมื่อสร้างวัดนี้ขึ้น วัดเลยจัดสถานที่หนึ่งในฐานะที่ระลึกเพื่อแสดงความเคารพต่อท่าน และอธิบายว่าที่แห่งนี้ไม่ใช่หลุมฝังศพ แม้จะมีลักษณะคล้ายมากก็ตาม ตำนานเล่าว่า ท่านแต่งงานกับธิดาแห่งโลกวิญญาณ (Dunia Jin) และหายลับไปในภูเขาเคอเคะ แล้วครองเมืองนั้นตลอดไป (ซึ่งหมายความว่า ท่านยังอยู่ที่นั่นจนถึงปัจจุบัน) ตำนานของ สิลีวังจีและสุรยา เค็นชนะ อยู่ในการรับรู้ของคนชวาตะวันตก และนั่นจึงมีเหตุผลที่เพียงพอที่จะทำให้หน้าที่ไหลจากภูเขาเคอเคะมีความศักดิ์สิทธิ์ ซึ่งวัดได้ใช้โอกาสนี้ในการดึงคนเข้าวัด นอกจากเหตุผลของการปรับตัวให้เข้ากับท้องถิ่นตามที่อ้างในตอนต้น

หลุมฝังศพนักบุญไม่ใช่สถานที่แสวงบุญ ทางเลือก

ทราบกันดีว่า แม้อิสลามจะส่งเสริมให้ผู้ที่มีความสามารถในด้านการเงินควรจะไปทำพิธีที่เมกกะสักครั้งในชีวิต ตามหลักความเชื่อพื้นฐาน 5 ประการ แต่นั่นไม่ใช่เรื่องง่ายสำหรับมุสลิมส่วนใหญ่ของอินโดนีเซีย ปัจจุบันค่าเดินทางไปประกอบพิธีฮัจญ์อยู่ที่ราว 300,000 บาท (135,000,000 IDR) ด้วยความยากนี้ ทำให้ผู้ไปเมกกะได้รับสถานะพิเศษทางสังคม เมื่อกลับจากพิธีฮัจญ์ พวกเขาถูกเรียกด้วยคำพิเศษ คือ Haji (ย่อว่า H) สำหรับผู้ชาย และ Hajjah (ย่อว่า Hj) สำหรับผู้หญิง คำนำหน้านี้นี้แม้ไม่ได้อยู่ในบัตรประชาชน แต่ใช้กันทั่วไป พบเห็นได้ตั้งแต่โพสเตอร์ข้างถนน ตลอดจนหลุมฝังศพ นอกเหนือจากเมกกะ หลุมฝังศพของนักบุญ (Wali) เป็นที่นิยมมากในอินโดนีเซีย และสถานที่ภายในประเทศเหล่านี้ถูกมองว่าเป็นทางเลือกของคนยากจน ซึ่งผู้เขียนไม่เห็นด้วยบางส่วน

นักแสวงบุญภายในประเทศมักอ้างเป้าหมายของการเยี่ยมหลุมฝังศพโดยอิงจากหะดีษ ว่าเป็นสิ่งที่ควรทำเพราะเป็นการระลึกถึงความตาย และคนที่ยากจนไม่สามารถไปเมกกะได้ การไปในที่แสวงบุญในประเทศก็ถูกจัดให้เป็น Umrah ซึ่งได้ผลบุญน้อยกว่า แต่เป็นตัวเลือกที่จับต้องได้ (Quinn, 2008, p. 67) อย่างไรก็ตาม ผู้เขียนเชื่อว่า พื้นที่พวกนี้มีความพิเศษในแบบของมัน เช่น หลุมศพของ ปังเงอรัน สมุทโร (Pangeran Samudro) ในสุราการ์ต้าตอนเหนือ บนภูเขาเคมาดัส (Kemadus) เป็นที่หนึ่งของแหล่งแสวงบุญของมุสลิม ตำนานเล่าว่า สมุทโรเป็นโอรสของปราวิจยะ (Prawijaya) ที่ห้า กษัตริย์มัชปาหิต เขาได้มีเพศสัมพันธ์กับนางสนมของบิดา (และบ้างก็เชื่อว่า กับมเหสีซึ่งคือมารดาของเขาเองด้วย) เขาจึงถูกประหารและศพได้ถูกฝังไว้ในที่นั่น ที่แห่งนี้จึงกลายเป็น

เป็นที่แสวงบุญของผู้ที่หวังความสำเร็จทั้งเรื่องชีวิตครอบครัวและการเงิน ที่น่าสนใจกว่านั้น หนึ่งในพิธีกรรมที่ทำในที่นั่นคือ การร่วมเพศกับคู่ของตนหรือคนที่ไม่รู้จกก็ได้ (Gottowik, 2020, p. 334) การมีเช็กชีในสถานที่แสวงบุญได้ตอบสนองของความสำเร็จด้านครอบครัว ในขณะที่เมกกะอาจไม่ให้อาพผลบุญที่ชัดเจนในโลกนี้

กอททอวิก (Gottowik, 2018, p. 395) เสนอว่าการทำให้ศาสนาเข้มข้นขึ้น (religionization) ไม่ได้มีแต่อิสลามที่ปฏิบัติตามกระแสหลักเท่านั้น เช่น การตีความคัมภีร์ให้เคร่งครัดขึ้น การต้องไปเมกกะเพื่อแสดงอัตลักษณ์ของมุสลิม แต่รูปแบบความเชื่ออื่น ๆ (แม้ในอิสลามเอง) รวมทั้งพิธีกรรมแบบชาวบ้านก็มีความเข้มข้นขึ้นด้วย กล่าวคือ การมีเพศสัมพันธ์ที่หลุมฝังศพของนักบุญบนภูเขาเคมาดัสเป็นต้น ไม่ใช่การทำลายความศักดิ์สิทธิ์ของศาสนาหรือเป็นแต่เพียงกิจกรรมทางโลก (secular) แบบที่เข้าใจแต่การเดินทางแสวงบุญและเช็กชีถูกทำในนามของพิธีกรรมทางศาสนาและมีความศักดิ์สิทธิ์ในความเชื่อของผู้คนเช่นกัน พิธีกรรมนี้จึงสะท้อนความเคร่งศาสนา (ในแบบของตัวเอง) ที่พบได้ในหมู่นักแสวงบุญ

ผู้เขียนมีโอกาสสังเกตการณ์การแสวงบุญของมุสลิมในกลางเมืองมะเกอลัง (Magelang) ซากกลางที่แห่งนั้นมีภูเขาติดาร์ (Tidar) และถูกทำให้เป็นส่วนพักผ่อนโดยเก็บค่าเข้าคนละ 7 บาท (3,000 IDR) แม้ไม่มีแม่น้ำศักดิ์ แต่ถูกทำให้ศักดิ์สิทธิ์ได้ผ่านการไปแสวงบุญในที่ศักดิ์สิทธิ์คือหลุมศพของ ซะเยะห์ সুบาคีร์ (Syeh Subakir) มีจำนวนผู้แสวงบุญราว 1,000 คนต่อวัน แน่นหนาว่าคนจำนวนมากเป็นมุสลิม เป้าหมายของการไปที่แห่งนี้คือ รักษาโรคที่เจ็บป่วยและความสำเร็จด้านการเงินเป็นต้น บ้างก็เป็นคณะทัวร์ที่นำโดยอิหม่ามหรืออุซตาซ และบ้างก็ไปแบบปัจเจก บทสวดแบบอิสลามถูกใช้ในการทำพิธี

ลุง Wawan บอกผู้เขียนว่า “เขาไม่ได้รู้สึกว่ามันกำลังออกนอกศาสนา บริเวณข้างหลุมศพ มีสถานที่ที่เหมาะสม (Mushola) ไว้บริการ และนักจาริกแสวงบุญก็ทำพิธีละหมาดของตนก่อนเมื่อถึงเวลา จากนั้นก็ย้ายไปนั่งรอบหลุมศพและสวดมนต์ในแบบของตน” การละหมาดเป็นเหมือนสัญลักษณ์ว่าเขาเป็นมุสลิมที่ดี และการทำพิธีข้างหลุมฝังศพก็ไม่ได้ลบภาพนั้น เพียงแต่ช่วยเพิ่มมิติทางจิตวิญญาณ และต่างกับการละหมาดแล้วรอผลบุญอยู่ที่บ้าน แต่เป็นการเดินทางมาหาสิ่งศักดิ์สิทธิ์จนถึงที่ ซึ่งแสดงถึงความพยายาม/เสียสละมากกว่าที่กล่าวมานี้พอจะให้ภาพความสิ้นไหว/ปรับตัวของมุสลิมในอินโดนีเซีย และมุสลิมในพื้นที่บอกรักได้แสวงบุญอาบน้ำศักดิ์สิทธิ์ที่วัดศากยะวันาราวเช่นกัน

การผลิตสร้างพิธีกรรมแบบพุทธให้กับความเชื่อชาว

ด้วยภูมิประเทศเป็นเชิงเขา อากาศหนาว ผู้เขียนพักอยู่ที่วัดศากยะวันารามในเดือน กรกฎาคม ปี 2565 อุณหภูมิช่วงกลางวันอยู่ที่ราว 25 องศา และลดลงอาจถึง 18 องศาในตอนกลางคืน ความน่าสนใจอยู่ตรงที่ว่า แม้อากาศหนาวและคนในวัดต้องอาบน้ำอุ่นในชีวิตประจำวัน ผู้แสวงบุญทั้งมุสลิมท้องถิ่นและชาวพุทธ (มักเป็นคนเชื้อสายจีน) จากเมืองใหญ่ เช่น จาการ์ตา บันดุง และบอกรเอง นิยมมาอาบน้ำศักดิ์สิทธิ์ในวัดซึ่งไหลผ่านท่อมาจากตาน้ำบนภูเขาและเย็นมาก วัดได้สร้างที่อาบน้ำแยกหญิง-ชายไว้ การอาบน้ำมีทุกวันตั้งแต่เวลา 06.00 น. ถึง 18.00 น. ในวันปกติ และตลอด 24 ชั่วโมงในคืน Jumat Kliwon ตามปฏิทินชาว

แต่เดิมวัดเพียงแต่จัดสถานที่ไว้ให้ ส่วนศาสนิกที่เดินทางมาอาบน้ำก็สามารถสวดมนต์หรืออธิษฐานตามความเชื่อของตน ปัจจุบันก็ยังทำเช่นนั้นได้ หากแต่ในคืน Kliwon พิธีกรรมพุทธจะถูกเพิ่มเข้ามาและ

ทำอย่างสมบูรณ์สอดคล้องกับอัตลักษณ์ของวัดศากยะวันาราม ซึ่งเป็นวัดนิกาย “พุทธยาน” นิกายนี้มีแต่ในอินโดนีเซียเท่านั้น โดยใช้แนวคิดเรื่องการไม่แบ่งแยก (non-sectarian) โดยที่พระทั้งเถรวาท มหายานและวัชรยานอาศัยอยู่ร่วมกันและเรียนรู้/ทำพิธีกรรมด้วยกัน ด้วยเหตุนี้ เมื่อจะสร้างพิธีกรรมเพื่อบริการกับคนที่มาอาบน้ำ จึงต้องสร้างพิธีกรรมของพุทธทั้ง 3 นิกาย

วันที่ 7 กรกฎาคม 2565 เป็นวัน Jumat Kliwon มีพระและภิกษุณีรวม 8 รูปจาก 3 นิกายมาทำพิธีปกติแล้วพระเพียงรูปเดียวเท่านั้นที่อยู่ประจำที่นี้ แต่เมื่อถึงวันสำคัญเช่นนี้ ก็จะเดินทางมารวมตัวกัน

พิธีกรรมเริ่มเวลา 18.00 น. พระเถรวาทอ่านชื่อคนบริจาคและชื่อคนตายที่ญาติอุทิศบุญให้ราว 10 นาที ระหว่างนั้นก็จะมีพระมหายานตีระฆังประกอบไปจนเสร็จ จากนั้นเริ่มสวดบทชาวลัน ๆ ชื่อ Mantra-Mantra Bahasa Jawa Kuno ซึ่งแม้จะเป็นการนมัสการพระรัตนตรัยแต่ภาษาชาวอาจทำให้รู้สึกถึงการสื่อสารกับ สิริวิงงและสุรยา เคินชนะ จากนั้นต่อยด้วยบทสวดมนต์ตันตระยาน เหตุที่ชาวและวัชรยานดูจะไปด้วยกันได้ เพราะความเชื่อชาวหรือพุทธในอดีตก็คือพุทธแบบตันตระ การสวดในช่วงนี้นำโดยลามะจากทิเบต โดยที่พระนิกายอื่นๆ ร่วมสวดด้วย คู่มือสวดมนต์ที่ใช้คือ Tuntuhan Puja-Bhakti (พิมพ์ครั้งที่ 3 ปี 1991) กระจับคำแปลชัดเจน เช่น ใช้ในการปิดเป่าโรคภัยอันตราย ใช้ป้องกันผืนร้าย ฯลฯ

จากนั้นต่อยด้วยบทสวดแบบเถรวาท นำสวดโดยพระเถรวาท และทำสมาธิโดยใช้ โอม มณีปัทเมหุม 108 รอบ แล้วจบด้วยการฉันระฆัง มีการเทศน์เรื่อง “เบญจศีล เบญจธรรม” โดยพระรูปที่นำสวดนั้น แม้เนื้อหาไม่น่าสนใจนัก เพราะเป็นเรื่องพื้นฐาน แต่ปฏิเสธไม่ได้ว่า พิธีกรรมนี้สำเร็จในการดึงคนที่มาทำพิธีศักดิ์สิทธิ์ให้รู้จักศาสนาพุทธ ซึ่งพระองค์ก็มีมิติของ



ภาพ 3 มุสลิมกำลังสวดมนต์อธิษฐานและทำนํ้ามนต์บริเวณหลุมศพของสุบาเคิร์ (ถ่ายโดยผู้เขียน)



ภาพ 4 สถานที่อาบน้ำชาย ออกแบบคล้ายเรือ มีท่อน้ำไหล 7 ท่อ (ถ่ายโดยผู้เขียน)

ความเป็นพุทธแบบสมัยใหม่ สังเกตจากประโยคที่ว่า “เดี๋ยวนี้คนไม่ค่อยสนใจธรรมะ คิดแต่จะมาเอาพร” ซึ่งการมองว่าพิธีกรรมหรือความเชื่อ (โดยเฉพาะสิ่งที่ไม่ใช่ในคัมภีร์) สำคัญน้อยกว่าการเข้าใจหลักคำสอนในพระคัมภีร์ เป็นกระแสฟื้นฟู/ปฏิรูปที่เกิดขึ้นในพุทธศาสนา เราคุ้นเคยกับนิยามนี้ในศาสนาอิสลามผ่านคำว่า Islamization เป็นต้น

จำนวนคนเข้าร่วมพิธีสวดมนต์ช่วงเวลาหกโมงเย็นทั้งหมดราว 70 และอีกราว 50 คนอาจเป็นญาติซึ่งรอข้างนอกหรือเป็นคนต่างศาสนาที่รอคิวอาบน้ำโดยไม่ผ่านพิธีกรรมของวัด มุสลิมเองไม่ได้มองว่าน้ำศักดิ์สิทธิ์นี้ขัดกับหลักศาสนา พวกเขาพอมักนำไปเปรียบกับบ่อน้ำ Zamzam ในเมกกะ (Hellman, 2022, p. 153) อย่างไรก็ตาม ผู้คนก็หลั่งไหลมามากขึ้นเมื่อราว 21.00 น. เป็นต้นไป มีการทำพิธีสวดมนต์แบบมหายานบนศาลากวนอิม (Ruang Avalokiteshvara)

จำนวนผู้ที่มาอาบน้ำในคืนนั้น ตั้งแต่เวลา 18.00-04.00 น. ราว 1,000 คน ปกติแล้วการทำนํ้ามนต์ในแบบพุทธศาสนาเถรวาทจะยึดบทสวด รัตนสูตร ในขุททกนิกาย ซึ่งเล่าถึงเรื่องที่พระพุทธเจ้าให้พระอนนทเอนํ้ามนต์นั้นไปประพรมหลังเกิดโรคระบาดในเมืองเวสาลี เนื้อหาของมนต์คือการอ้างคุณของพระรัตนตรัยมาเป็นเครื่องป้องกันภัย (Dhammakij et al, 2019, p. 134) แต่การทำพิธีกรรมแบบเถรวาทของพระในคืนนั้นไม่มีบทสวดนี้อาจตีความได้ว่า เพราะน้ำที่ไหลจากภูเขาเคอเดะมีความศักดิ์สิทธิ์อยู่แล้ว จึงไม่จำเป็นต้องใช้พิธีกรรมเข้าช่วย พิธีกรรมจึงทำหน้าที่สร้างอัตลักษณ์ความเป็นพุทธศาสนิกชนที่ดีที่ไม่ใช่แสวงหาแต่เรื่องเร้นลับ หากแต่ยังเข้าพบพระ ร่วมสวดมนต์ ทำสมาธิ ฟังธรรมเพื่อให้เข้าใจศาสนาได้ลึกซึ้งขึ้น ปრაการณนี้อาจไม่ต่างกับมุสลิมที่เข้าละหมาดก่อนทำพิธีที่หลุมศพ สุบาเคิร์ ที่ภูเขาเติดาร์ ดังที่กล่าวมา



ภาพ 2 ชาวพุทธจีนเอาอาหาร (เจ) มาวางถวายและบูชา สุรยา เคนชนะ (ถ่ายโดยผู้เขียน)

ในภูมิภาคอาเซียน ความศักดิ์สิทธิ์มักถูกอธิบายผ่านแนวคิด hierarchical animism ซึ่งต้องใช้พระคนทรงหรือผู้นำศาสนาเป็นตัวกลาง (medium) ในการสื่อสารกับสิ่งเร้นลับ (Arhem, 2016, p. 14) ความสัมพันธ์ในแนวตั้งเช่นนี้จึงเพิ่มบทบาทให้แก่ผู้เป็นสื่อกลางไปในตัว การละหมาดแบบอิสลามและวิธีคิดแบบโปรเตสแตนต์อาจเป็นตัวอย่างสำคัญที่ช่วยคลายความสำคัญของผู้เป็นสื่อกลางลง โดยมีความเชื่อว่า เพราะพระเจ้า/สิ่งศักดิ์สิทธิ์ยิ่งใหญ่มาก เป็นสรรพวิญญู ท่านจึงสามารถรับรู้ความต้องการหรือมนุษย์เองก็สามารถติดต่อท่านได้โดยตรง กรณีของการอาบน้ำศักดิ์สิทธิ์ในศักราชวราวม (รวมถึงการแสวงบุญตามหลุมฝังศพแบบปัจเจก) ก็เป็นเช่นนั้น ปัจเจกบุคคลสามารถติดต่อกับสิ่งเร้นลับหรือรับพรได้โดยตรง

สรุป

บทความนี้ได้สะท้อนให้เห็นภาพการผลิตสร้างพิธีกรรมก่อนการอาบน้ำศักดิ์สิทธิ์ในชาว ภายใต้บริบทของอินโดนีเซียที่ช่วยชี้แนะให้ผู้คนต้องมีอัตลักษณ์ทางศาสนาให้ชัดเจนโดยอิงกับศาสนาหลักที่รัฐรับรองจากการเก็บข้อมูล ณ วัดศากยะวราวม เมืองบอกร์ชาวตะวันออก พบว่า อินโดนีเซียไม่เพียงแต่รับเอาระเบิดอิสลามานูวัตน์เท่านั้น หากแต่ศาสนาอื่น ๆ รวมทั้งพุทธยังเพิ่มความเข้มข้นของอัตลักษณ์ขึ้นด้วย ซึ่งวัดนี้ได้รักษาความเชื่อเดิมของท้องถิ่นคือน้ำศักดิ์สิทธิ์ที่ไหลจากภูเขาเคอเดะ กอปรกับความศักดิ์สิทธิ์ของกษัตริย์แห่งปาชาซารัน ซึ่งถูกสร้างเป็นอนุสรณ์ไว้

ภายในวัด ทำให้วัดกลายเป็นพื้นที่ประกอบพิธีกรรมอาบน้ำศักดิ์สิทธิ์ในคีน Kliwon ตามปฏิทินชาวมุสลิมในพื้นที่ได้เข้าร่วมอาบน้ำในสถานที่และเวลาดังกล่าว และเพื่อให้พื้นที่ศักดิ์สิทธิ์นั้นไม่แปลกแยกจากชาวพุทธซึ่งมีอัตลักษณ์ทางศาสนาที่ชัดเจนขึ้นด้วย วัดจึงจัดพิธีกรรมโดยมีการสวดมนต์ของทั้งเถรวาท มหายานและวัชรยาน และการแสดงธรรมเพื่อผลิตภาพความเป็นพุทธแท้ ซึ่งประสบความสำเร็จในการดึงพุทธจีนจำนวนมากให้เข้าร่วม อย่างไรก็ตาม ความเชื่อเดิมและอัตลักษณ์ของพิธีกรรมพุทธที่ได้ถูกแยกออกจากกัน โดยพิธีพุทธถูกดำเนินการโดยพระและความเชื่อเดิมเป็นพิธีส่วนบุคคลที่ผู้คนสามารถสวดมนต์/อธิษฐานตามความเชื่อของตน เหตุการณ์นี้จะถูกอธิบายด้วยกรอบคิดเรื่องการผสมผสาน (hybridity) ของ Peter A. Jackson ซึ่งเสนอว่าการผสมผสานไม่จำเป็นต้องนำไปสู่การเกิดพิธีกรรมชนิดใหม่ขึ้นเสมอไป หากแต่ยังสามารถเป็นพื้นที่ที่เปิดโอกาสให้คนต่างความเชื่อได้เข้าร่วมและมีเสรีภาพในการเลือกเฉพาะช่วงเวลาโดยตรงกับความเชื่อของตน ซึ่งคอตทอวิกเรียกปรากฏการณ์นี้ว่า multi-religious site อันเป็นพื้นที่ที่คนต่างศาสนาเข้ามาใช้สอยร่วมกันได้ ซึ่งสิ่งนี้ก็พบได้มากในอินโดนีเซีย เช่นภูเขา น้ำศักดิ์สิทธิ์ หรือหลุมฝังศพ และที่สำคัญ ผู้แสวงบุญอธิบายการกระทำของพวกเขาว่าเป็น personal spirituality ไม่ใช่การออกนอกศาสนาเดิม หรือพิธีกรรมจะเสื่อมลงหากคนต่างศาสนามาร่วมใช้พื้นที่นั้นด้วย (Gottowik, 2018, p. 235) ●

เอกสารอ้างอิง

- Arhem, K. (2016). Southeast Asian animism in context. In Arhem, K. and Sprenger, G (Ed.), *Animism in Southeast Asia*. London: Routledge. (3-30).
- Buaban, J. (2021). Online Waisak: Celebrating Discrimination of Indonesian Buddhists. *Journal of Human Rights and Peace Studies*, 7(2), 182-201.
- Dhammakij, T. et al. (2019). The Beliefs and Practices of Making Holy Water in Theravada Buddhism. *The Journal of International Association of Buddhist Universities (JIABU)*, 12(1), 310-322.
- Falah, M. (2021). Prabu Siliwangi Between History and Myth. *Paramita: Historical Studies Journal*, 31(1), 74-82.
- Gottowik, V. (2020). Ritual, sex and the body: Heterodox ritual practices at pilgrimage sites in Central Java. *The Asia Pacific Journal of Anthropology*, 21(4): 332-351.
- Gottowik, V. (2018). Pilgrims, Prostitutes, and Ritual SeKs: Heterodox Ritual Practices in the Context of the Islamic Veneration of Saints in Central Java. *Bijdragen tot de taal-, land-en volkenkunde/ Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia*, 174(4), 393-421.
- Gottowik, V. (2016). 8 In Search of Holy Water: Hindu Pilgrimage to Gunung Rinjani on Lombok, Indonesia, as a Multi-religious Site. In Dickhardt, M., & Lauser, A. (Eds.) *Religion, Place and Modernity: Spatial articulations in southeast Asia and East Asia*. (pp. 205-243). Brill.
- Hellman, J. (2022). *The power of water: spirits and knowledge in West Java*. *Religion, State & Society*, 50(2), 147-161.
- Juangari, E. (2016). Menabur benih Dharma di Nusantara: Riwayat singkat Y.A.MNS Ashin Jinarakkhita [Sow the seed of Dharma in Nusantara: A short biography of V e n . A s h i n Jinarakkhita]. Jakarta: Karaniya.
- Jackson, P. (2020). Beyond Hybridity and Syncretism. *Journal of Anthropology, Sirindhorn Anthropology Centre (JASAC)*, 3(1), 1-37.
- Kitiarsa, P. (2010). *Buddhaizing a global city-state: transnational religious mobilities, spiritual marketplace, and Thai migrant monks in Singapore*. *Mobilities*, 5(2), 257-275.
- Makin, A. (2016). *Challenging Islamic Orthodoxy: Accounts of Lia Eden and Other Prophets in Indonesia*. Switzerland, Springer.
- Tohsan, S. (2019). Space and identity creation of Thai Siam People in Kelantan, Malaysia. *Journal of Arts and Humanities*, 8(4): 76-86.
- Quinn, G. (2008). Throwing money at the holy door: commercial aspects of popular pilgrimage in Java. In Fealy, G. & White, S. (Eds.) *Expressing Islam: Religious life and politics in Indonesia*. Institute of Southeast Asian Studies (ISEAS).
- Yulianti, Y. (2022). The birth of Buddhist organizations in Modern Indonesia, 1900-1959. *Religion* 13(217): 1-15.
- Zamhari, A. (2010). *Rituals of Islamic Spirituality: A Study of Majlis Dhikr Groups in East Java*. ANU E Press.