

## บทที่ 2

### อารามกับความหวังในโลกวังเวง

#### ศาสนภุมิทัศน์กับวิกฤตการณ์ของโลก

ศาสนาเป็นสิ่งที่นักสังคมศาสตร์ให้ความสนใจเป็นพิเศษในวิกฤตการณ์ต่างๆ ความเปลี่ยนแปลงของสังคมยุโรปเข้าสู่ยุคสมัยใหม่ซึ่งผ่านการปฏิวัติวิทยาศาสตร์และอุตสาหกรรมมาตั้งแต่คริสต์ศตวรรษที่ 18 และส่งอิทธิพลถึงคริสต์ศตวรรษที่ 19 นั้นได้เปลี่ยนภุมิทัศน์ทั้งทางกายภาพและทางสังคมรวมทั้งจิตสำนึกของผู้คนอย่างรวดเร็ว รุนแรง และลึกซึ้ง ศาสนาในฐานะที่เป็นสถาบันหลักในการกำหนดวิธีคิดและเป็นเป้าหมายของความหมายในสังคมดั้งเดิมนั้นถูกปฏิเสธ ทำทลาย วิพากษ์และตั้งคำถามจากระบบคุณค่าและเหตุผลนิยม (rationalism) ชุดใหม่ซึ่งสมาทานแนวคิดแบบวิทยาศาสตร์ที่เชื่อว่าโลกของวัตถุเป็นความจริงสูงสุด (material determinism) ความเชื่อดั้งเดิม ศรัทธา ความเข้าใจและชุดคำอธิบายของโลกของศาสนาถูกมองว่าเป็นสิ่งที่มอมเมาประชาชน (opium)<sup>1</sup> ทั้งยังเป็นเครื่องมือของการกดขี่ (power over) และครอบงำผู้คนให้หลงมกง่าย ทัศนะต่อศาสนาดังกล่าวจำกัดกรอบการวิเคราะห์สังคมในฐานะที่เป็นระบบปิดและดำรงอยู่อย่างโดดเดี่ยว (self-contained/ isolated society) โดยละเลยไม่กล่าวถึง (silent) สถานการณ์ที่เกิดขึ้นจริงในอีกซีกโลกหนึ่งซึ่งประเทศมหาอำนาจในยุโรปกำลังขยายพรมแดนทางการค้าและอาณาเขตโดยส่งสำเภา เรือรบ และไม้กางเขนต่างหูดเจริญสัมพันธ์ไมตรีกับ “ชนพื้นเมือง” และ “อาณาจักรป่าเถื่อนล้าหลังซึ่งบูชาพระอิศวรพระป้อน”<sup>2</sup> ควรได้รับอารยธรรมและความเจริญก้าวหน้า

<sup>1</sup> แนวคิดดังกล่าวยังไม่อาจช่วยให้เข้าใจได้ว่า เหตุใดรัฐซึ่งเคยสมาทานแนวคิดและทำที่ปรบักษ์ต่อศาสนาแบบมาร์กซ์อย่างเวียดนาม ลาว และกัมพูชากลับกลายเป็นผู้ใช้เครื่องมือมอมเมาประชาชนหรือ “ฝิ่น” นั้นเสียเอง ด้วยเห็นว่าไม่มีพลังอื่นใดจะสามารถกำกับพลเมืองและสร้างเอกภาพและบูรณภาพแห่งรัฐได้เท่ากับศาสนา (Louis Gabaude, personal communication)

<sup>2</sup> ทัศนะและท่าทีเกี่ยวกับความเชื่อและการนับถือศาสนาของชนพื้นเมืองในลักษณะดังกล่าวปรากฏชัดเจนในข้อเขียนของชาวตะวันตกซึ่งเดินทางไปยังดินแดนนี้พันทะเล ดังในจดหมายเหตุของเดอ ลาลูแบร์ ซึ่งเดินทางมายังสยามในสมัยอยุธยา รวมไปถึงนวนิยายอิงประวัติศาสตร์ซึ่งเขียนขึ้นมาใหม่จากการค้นคว้าเอกสารทางประวัติศาสตร์ของผู้ประพันธ์ทำให้เห็นวิธีการที่ชาติมหาอำนาจในยุโรปใช้ในการล่าอาณานิคม ดู

ในแบบวิทยาศาสตร์ แนวคิดทางสังคมศาสตร์ที่มีต่อศาสนาว่าเป็นเครื่องมอมเมาและครอบงำประชาชนนั้นล้มเหลวต่อการทำความเข้าใจปฏิบัติการทางศาสนาและพิธีกรรมแห่งการต่อต้าน (religious practice and ritual of resistance) ซึ่งเกิดขึ้นเพื่อตอบโต้การกดขี่ข่มเหงของรัฐบาลอาณานิคมเช่นกรณีของการจาริกแสวงบุญที่ซามาร์ ประเทศฟิลิปปินส์ซึ่งสามารถระดมมวลชนเข้าร่วมได้เป็นจำนวนมากในการต่อต้านรัฐบาลอาณานิคมสเปน (Cruikshank 1979) เทววิทยาแห่งการปลดปล่อย (theology of liberation) ในหมู่ประเทศละตินอเมริกาซึ่งศาสนาได้มีบทบาทสำคัญในการขับเคลื่อนผู้คนให้เผชิญหน้ากับรัฐบาลอาณานิคม (อภิญญา เฟื่องฟูสกุล 2551: 5; 2551: 109) ขบวนการพระคริสต์อริย (millennialism) ที่เกิดขึ้นในเขตชนบทหลายแห่งของประเทศกัมพูชา (Sam 1987) สงครามฉัตรในปี 1942 ซึ่งนำโดยยูวองซัมเขมรซึ่งก้าวร้าวเดินภาวนาประท้วงรัฐบาลอาณานิคมฝรั่งเศส (Harris 2005; Locard 2007: 70-81; Sam 1987) แนวคิดและความเคลื่อนไหวทางศาสนาซึ่งปรากฏตัวออกมาในสภาวะวิกฤตของสังคมเป็นสิ่งที่ต้องตั้งคำถามกลับต่อความชอบธรรมของทัศนะแบบลดทอน (reductionism) ซึ่งประเมินค่าศาสนาว่าเป็นส่วนเกินและสิ่งเลวร้ายของสังคม

นอกเหนือจากทัศนะแบบลดทอนที่มีต่อศาสนาแล้ว ทัศนะที่มองศาสนาเป็นเครื่องมือ (instrumentalism) ซึ่งจะถูกหยิบฉวยมาใช้ได้เมื่อจำเป็นกล่าวคือ เมื่อมีเงื่อนไขทางวัตถุ (interest) มากำกับปฏิบัติการทางศาสนา การปรากฏของความเชื่อและลัทธิพิธีต่างๆ ล้วนแล้วแต่ผ่านการคิดคำนวณอย่างมีเหตุผล (calculation) สาเหตุที่ทำให้คนบนเกาะซามาร์ (Samar) ออกมาเดินจาริกประท้วงรัฐบาลอาณานิคมสเปนในทัศนะดังกล่าวจึงมีสาเหตุหลักมาจากการเก็บภาษีที่สูงขึ้น เพราะไม่มีปฏิบัติการทางศาสนาและพิธีกรรมใดที่ไม่มีผลประโยชน์อยู่เบื้องหลัง คำอธิบายพฤติกรรมทางศาสนาในทำนองนี้คงไม่อาจทำความเข้าใจได้ว่าสภาวะของผู้จาริกที่พร้อมจะสละชีวิตในการเดินจาริกอนธรมในระยะไกลและต้องเผชิญกับความยากลำบากนั้นคุ้มกับการบีบให้ลดหย่อนภาษี แนวคิดดังกล่าวย่อมพบกับข้อจำกัดว่าเมื่อชาวบาห์ลีเผชิญหน้ากับกองกำลังดัชต์ (Dutch) พวกเขาประกอบพิธีปูตัน (Puputan) ซึ่งมีการชำระล้างร่างกายให้บริสุทธิ์และสวมชุดขาว ยাত্রาเข้าหากระสุนปืน การรบกันเพื่อสิ่งที่เชื่อระหว่างชาวคริสต์และชาวมุสลิมในสงครามครูเสดซึ่งกินเวลานับศตวรรษ การพลีชีพในสงครามศาสนาที่เรียกว่าญิฮาด (Jihad) สงครามฉัตรในกัมพูชาซึ่งเกิดขึ้นอีกครั้งเมื่อปี ค.ศ.1997 เมื่อพระสงฆ์เขมรจำนวนมากเดินภาวนาและจำนวนหนึ่งยังคงอาราธนาพระปริตรขณะที่กองกำลังฝ่ายรัฐประหารเข้า

ปราบปรามอย่างรุนแรง การยินยอมพร้อมตายในลักษณะนี้คือพฤติกรรมทางศาสนาซึ่งคิดคำนวณผ่านเงื่อนไขเชิงวัตถุหรือไม่ การตัดสินใจของมนุษย์ที่จะมุ่งตายยังชวนให้เชื่ออีกหรือไม่ว่า ศาสนาเป็นเพียงเครื่องมือที่จะหยิบฉวยมาใช้เมื่อมีเงื่อนไขเป็นผลประโยชน์เชิงวัตถุ

การมองว่าศาสนาเป็นเครื่องมือที่จะถูกเลือกใช้นั้นเป็นแนวคิดที่เชื่อในสมมติฐานว่า โลกสมัยใหม่ได้ผ่านกระบวนการเข้าสู่ความเป็นโลกฆราวาส (secularization) แล้ว ซึ่งมโนทัศน์นี้ เชื่อว่าทุกสังคมที่เปลี่ยนเข้าสู่ความทันสมัย (modernity) เหตุผลนิยม (rationalism) จะเข้ามา แทนที่วิถีคิดทางศาสนา (other-worldly mode of thought) ซึ่งมีนัยสำคัญของการเข้าสู่ระบบทุนนิยม และเบียดขับศาสนาให้หลีกเลี่ยงออกจากกิจของฆราวาส (inner-worldly matters) ด้วยแนวคิดทางสังคมวิทยาและมานุษยวิทยาซึ่งอิงกับบริบททางประวัติศาสตร์ยุโรปที่ ฝ่ายอาณาจักรเริ่มตีตนออกห่างจากศาสนจักรด้วยเงื่อนไขทางเศรษฐกิจการเมืองรวมทั้งการสิ้นสุดลงของอิทธิพลของคริสตจักรในยุคกลางและการปฏิวัติทางวิทยาศาสตร์ การพิจารณาข้อมูลดังกล่าวทำให้แขนงวิชานี้เชื่ออย่างปักใจว่าเราได้ก้าวเข้าสู่ยุคของฆราวาสเพราะเราเป็นคนรุ่นใหม่ คนหนุ่มสาวในยุคทันสมัยแล้วไม่ใช่คนของพระและไม่ใช่คนของอาราม ทั้งยังไม่ได้ถูกกำกับด้วยวิถีคิดแบบศาสนาและเชื่อว่าสังคมอื่นๆ นอกเหนือจากสังคมในซีกโลกตะวันตกก็จะดำเนินไปตามรูปแบบความเปลี่ยนแปลงดังกล่าว การอนุมานเช่นนี้ทำให้โลกวิชาการภาษาตะวันตกเกิดความตื่นตัวต่อปรากฏการณ์อย่างเทววิทยาแห่งการปลดปล่อย (theology of liberation) ในกลุ่มประเทศละตินอเมริกา การเดินภาวนาเป็นกลุ่มของสงฆ์เพื่อเรียกร้องสันติภาพอย่างกรณีของธรรมยาตรา สงครามฉัตร การเดินภาวนาเพื่อสันติ และการเดินของพระสงฆ์ชาวพม่าเพื่อต่อต้านรัฐบาลเผด็จการทหาร เหล่านี้ถูกขนานนามว่าเป็น พุทธศาสนาแนวพัฒนาสังคม (engaged Buddhism) ด้วยเข้าใจว่าโลกศาสนาที่เคยแยกขาดไปจากโลกฆราวาสนั้นได้หวนกลับมาแล้ว ศาสนายังคงเป็นเพียงรูปแบบและเครื่องมือที่สามารถหยิบฉวยมาใช้ได้เมื่อต้องการประโยชน์ ด้วยแนวคิดดังกล่าวมองว่าเทววิทยาไม่เคยช่วยปลดปล่อยศาสนิกออกจากความทุกข์ทางสังคมจึงเรียกปรากฏการณ์ในละตินอเมริกาว่า “เทววิทยาแห่งการปลดปล่อย” และด้วยมองว่าพุทธศาสนา โดยเฉพาะสายเถรวาทมุ่งสอนเฉพาะให้คนบรรลุธรรมและไม่สนใจทางโลกจึงเรียกปฏิบัติการทางวัฒนธรรมของชาวพุทธที่เกิดขึ้นนี้ว่าเป็น พุทธศาสนาแนวพัฒนาสังคม (อันมีนัยว่าก่อนหน้านี้พุทธศาสนาไม่เคยพัฒนาสังคมและไม่เคยข้องเกี่ยวกับมิติสังคม)

ทัศนะและท่าทีที่มีต่อศาสนาดังกล่าวมิได้มองว่าศาสนาเป็นระบบความหมายอันซับซ้อน (religion as a cultural system) ซึ่งมนุษย์กระทำการทั้งที่รู้ตัวและไม่รู้ตัวโดยมีแนวคิดทางศีลธรรมของศาสนากำกับอยู่ การลดบทบาทของศาสนจักรและวาทีกันออกจากรัฐชาติ

สมัยใหม่ในยุโรปไม่ได้แปลว่าชาวคาทอลิกทั่วยุโรปจะเคร่งครัดในศาสนาน้อยลง การที่อินเดียระบุอย่างเป็นทางการว่าเป็นรัฐฆราวาส (secularized state) มิได้หมายความว่าชาวอินเดียหลากหลายศาสนาจะมีความเป็นศาสนิกน้อยลง พิธีมหากุมภเมลาที่ทำให้ชาวฮินดูจาริกแสวงบุญไปชำระล้างบาปที่แม่น้ำคงคาจำนวนนับล้านคนที่เมืองพาราณสีดูจะขัดแย้งกันกับความเป็นรัฐและสังคมฆราวาสของยุคอินเดีย “ทันสมัย” ที่ริมฝั่งแม่น้ำคงคาเราไม่สามารถจำแนกได้ว่าใครเคยเป็นข้าราชการชั้นผู้ใหญ่มีหน้าที่การงานดีมาก่อนเพราะพวกเขาและเธอเลือกดำเนินชีวิตตามหลักอาศรม 4 เมื่อถึงวัยเกษียณอายุราชการอายุจำกัดตรงกับช่วงของสันยาสีคือการบำเพ็ญพรตภาวนา ชาวฮินดูสูงอายุเหล่านี้ต้องจากเรือนเพื่อไปใช้ชีวิตแบบนักบวชเพื่อรอกการบรรลุธรรม วิถีชีวิตแบบนี้ยังคงเกิดขึ้นและดำเนินไปในรัฐที่ถูกเรียกว่า “รัฐฆราวาส” และ “สังคมทันสมัย” และเช่นเดียวกันกับชาวเขมรสูงอายุทั้งหญิงชายเมื่อสูงอายุจะโกนศีรษะ ถี้ออุโบสถศีล และไปอาศัยรับใช้งานการในอาราม ปฏิบัติตามขั้นตอนชีวิตเจกเช่นสันยาสีในหลักอาศรม 4 ของอินเดีย การสละเรือนมีการปฏิบัติกันมาตั้งแต่สมัยก่อนสังคมเขมรเข้าสู่ยุคทันสมัย ยุคทันสมัย และแม้กระทั่งในปัจจุบันซึ่งระบอบเขมรแดงเมื่อสี่ทศวรรษก่อนได้พยายามกำจัดพุทธศาสนาให้ออกจากวิถีชีวิตผู้คนแล้ว สิ่งเหล่านี้ยังพบเห็นได้ในสังคมเขมรปัจจุบัน

การเกิดขึ้นของลัทธิพิธี ศาสนปฏิบัติ และขบวนการเคลื่อนไหวทางศาสนาต่างๆ อาทิ การเดินภาวนาเพื่อสันติ และธรรมยาตรา มีแนวโน้มว่าจะมีมากขึ้นในวิกฤตของโลกในยุคปัจจุบัน อาทิ การทรงเจ้าเข้าผี การบูชาเทพยดาต่างๆ ความเชื่อใหม่ๆ ในสังคมเพื่อบรรเทาความไม่มั่นคง ภัยพิบัติ ความหวาดกลัว และความเลื่อมล้ำต่างๆ นานาในชีวิตของผู้คนและสังคมอันเป็นผลจากความเปลี่ยนแปลงที่รวดเร็วและรุนแรงเมื่อสังคมเข้าสู่ภาวะทันสมัย (modernity) และถูกรวมเข้าสู่ระบบโลก (globalization) อย่างไม่อาจหลีกเลี่ยง ปรากฏการณ์เหล่านี้ท้าทายแนวคิดการกลายเป็นโลกฆราวาส (secularization) ซึ่งครอบงำสังคมวิทยาและมานุษยวิทยาศาสนาในฐานะคำอธิบายครอบจักรวาลเป็นเวลานาน (Taylor 2004, 2007) เพราะปฏิบัติการทางศาสนาทั้งหลายซึ่งปะทุและแพร่กระจายเพิ่มมากขึ้นนั้นสวนทางกับแนวคิดการกลายเป็นโลกฆราวาสซึ่งเชื่อว่าเมื่อโลกทันสมัยขึ้น เมื่อมนุษย์รู้ดีระบบเหตุผลแบบวิทยาศาสตร์มากขึ้น มนุษย์จะเชื่อถือศาสนาน้อยลง กิจกรรมทางโลกจะมีบทบาทมากขึ้นในขณะที่กิจกรรมทางธรรมจะลดบทบาทและแยกขาดออกไปจากปริมณฑลแห่งชีวิตและสังคมในที่สุด

แนวคิดดังกล่าวเกิดข้อจำกัดอย่างมากในการทำความเข้าใจท่าทีที่คนนับถือวิทยาศาสตร์เหมือนกับศาสนาที่อธิบายโลกและชีวิตในทุกปริมณฑลตั้งแต่การเกิดจนตาย อธิบายการเกิดขึ้น ดำรงอยู่ และความดับสูญของชีวิตและสสารด้วยจินตภาพชุดใหม่ในแบบวิทยาศาสตร์

แนวคิดดังกล่าวสวนทางกับสิ่งที่เกิดขึ้นภายหลังการปฏิวัติวัฒนธรรมในจีนซึ่งรัฐบาลคอมมิวนิสต์พยายามแยกเรื่องศาสนาออกจากเรื่องของสังคม ยกกองกำลังไปปราบปรามชาวทิเบตซึ่งรัฐบาลจีนเชื่อนับถือ “ฝิ่น” หรือ “สิ่งมอมเมาประชาชน” หากหลังการปฏิวัตินั้นหนังสือปกแดงของเหมาถูกปฏิบัติด้วยท่าทีเดียวกับคัมภีร์ศักดิ์สิทธิ์ทางศาสนาของทิเบตที่ผู้คนในระบอบต้องท่องจำให้ได้เก็บรักษาไว้อย่างดีเพราะเป็นสิ่งที่สูงส่ง และแม้ผู้ครอบครองจะเข้าใจเนื้อหาที่อยู่ข้างในหรือไม่ก็ตามแต่จะไม่ยอมให้ลบหลู่หนังสือปกแดงของประธานเหมาเจอตงเป็นอันขาด สถานภาพของประธานเหมา คำสอนของเหมา และสมาชิกพรรคคอมมิวนิสต์จีนจึงกลายเป็นเหมือนพระรัตนไตร เช่นเดียวกับ “การบูชา” รูปเคารพของประธานไกรสอน พรหมวิหानของลาวและไฮจิมีนซ์ของเวียดนามซึ่งทั้งสองเป็นผู้นำ “การปลดแอก” สังคมเข้าสู่ยุคสมัยปลดปล่อยของสถาบันศักดินาและศาสนาซึ่งมอมเมาประชาชนตลอดมา แนวคิดดังกล่าวยังคงตีบตันที่จะทำความเข้าใจระบบสัญลักษณ์สำคัญซึ่งระบอบเขมรแดงใช้คือนครวัด ทั้ๆ ที่นครวัดเป็นสถานที่ซึ่งประจักษ์ได้ด้วย ความหมายทางวัฒนธรรมซึ่งหยั่งรากลึกในดินแดนภาคพื้นทวีปของอุษาคเนย์ ทั้งในฐานะที่เป็นจุดหมายปลายทางของการจาริกแสวงบุญของชาวพุทธและเป็นร่องรอยของศาสนาฮินดูและแนวคิดในการเมืองการปกครองแบบ “มณฑล” (mandala) ซึ่งเป็นเรื่องของสถาบันกษัตริย์ ระบอบเขมรแดงตีความให้เห็นนครวัดกลายเป็น “องค์สัญลักษณ์” (sacra) ในพิธีกรรมแห่งการปฏิวัติ ในฐานะที่เป็นรูปธรรมของหยาดเหงื่อแรงงานของผู้คนที่ร่วมกันสร้างขึ้นมา การบังคับให้ทุกคนซึ่งอยู่ภายใต้ระบอบต้องจงรักภักดีต่อ “องค์การ” คือท่าทีที่มีต่อ “สิ่งศักดิ์สิทธิ์” ที่จำต้องได้รับการเคารพและยำเกรงเพราะอาจให้คุณให้โทษแก่สาวกและศาสนิกได้ นอกจากนี้ระบอบเขมรแดงยังได้เปลี่ยนรูปลักษณะของเทวรูปศิลาซึ่งกระจัดกระจายอยู่ทั่วประเทศด้วยการทาสีแดงชาดทับลงบนพื้นผิว<sup>1</sup> นายกรัฐมนตรีฮุน แซนของกัมพูชาซึ่งเดิมเคยเข้าร่วมกับฝ่ายเขมรแดงในการปฏิวัติสังคมนำต้นแบบการปฏิวัติวัฒนธรรมแบบเหมาเจอตงมาใช้ และต่อมาได้เปลี่ยนฝ่ายไปอยู่กับค่ายสังคมนิยมของเวียดนามซึ่งยึดมั่นในอุดมการณ์ของระบอบใหม่อย่างเหนียวแน่นกลับสนับสนุนให้มีการจัดพิมพ์ตำนานเสด็จคอน<sup>2</sup>ซึ่งพูดถึงวีรกรรมที่ถูกรักซึ่งถูกเก็บมาได้จากท้องปลาเพื่อยืนยันว่าแผ่นดิน

<sup>1</sup> ภัณฑารักษ์ของศูนย์อนุรักษ์อังกอร์ (Angkor Conservation Center) แห่งจังหวัดเสียมเรียบ อธิบายให้ผู้วิจัยฟังว่าในสมัยเขมรแดง นายพลตามือกซึ่งเป็นหนึ่งในผู้นำระดับบัญชาการของระบอบเขมรแดงได้สั่งการให้ใช้สีแดงชาดทาอาบลงบนวัตถุโบราณทั้งหลายในประเทศกัมพูชา และบางชิ้นที่เป็นรูปเคารพเทพเจ้าต่างๆ มีคำสั่งให้นำไปถ่วงน้ำ

<sup>2</sup> ตำนานเสด็จคอนเป็นเรื่องราวของวีรกรรมที่พระองค์หนึ่งในประวัติศาสตร์นิพนธ์เขมร โดยกล่าวถึงพระราชประวัติของเสด็จคอนซึ่งเป็นทารกที่ถูกชาวประมงพบในท้องปลา ซึ่งต่อมามีแม่ทัพผู้ทะแกล้ว

จะไม่ได้สืบเชื้อสายมาจากราชวงศ์เขมรโบราณแต่ก็เป็นผู้ปกครองที่มีบารมีเหมาะสมที่จะเป็นผู้นำ และเป็น “สมเด็จ” ของ “พระราชอาณาจักรกัมพูชา” ชื่อประเทศในปัจจุบันซึ่งเปลี่ยนกลับมาจากเดิมที่เป็นกัมพูชาประชาธิปไตยในสมัยเขมรแดง และสาธารณรัฐกัมพูชาเมื่อครั้งกัมพูชาอยู่ภายใต้อิทธิพลของเวียดนามอย่างเข้มข้นภายหลังการโค่นล้มเขมรแดงลงจากอำนาจ จะเห็นได้ว่าความพยายามที่จะนำสังคมเข้าสู่โลกยุคใหม่ โลกของคนหนุ่มสาวที่ไม่ใช่โลกของคนสูงวัย โลกของฆราวาสที่ไม่ใช่โลกของพระและอาราม กลับพบว่าความเข้มข้นของท่าทีแบบการนับถือศาสนา กลับมีสูงขึ้น ความทันสมัย การปฏิวัติ และวิทยาศาสตร์นอกจากจะไม่สามารถทำลายโลกศักดิ์สิทธิ์ลงได้แล้ว ยังมีวิธีคิดในการจำแนกและมีท่าทีต่อหลักเหตุผลสมัยใหม่ในแบบเดียวกับที่มีต่อศาสนาในยุคจารีต

การปะทุและแพร่กระจายของศาสนปฏิบัติและพิธีกรรมต่างๆ (resurgence of religious/ ritual practices) จึงมิใช่การฟื้นคืนชีพของสิ่งที่ตายไปแล้ว หรือสิ่งที่ถูกตัดขาดออกจากสังคมภายหลังความเปลี่ยนแปลงที่แนวคิดหลักทางสังคมศาสตร์เชื่อกันว่าโลกศาสนาถูกกันออกจากเวทีชีวิตและสังคมไปแล้ว หากความเฟื่องฟูของลัทธิพิธีต่างๆ ซึ่ให้เห็นถึงข้อจำกัดของคำอธิบายความสัมพันธ์ระหว่างศาสนากับสังคม โดยเฉพาะอย่างยิ่งเมื่อสังคมประสบกับหายนภัย วิกฤตความทันสมัย การปฏิวัติ และสงคราม โดยเฉพาะอย่างยิ่งในกรณีของสังคมเขมรซึ่งผ่านเหตุการณ์ฆ่าล้างเผ่าพันธุ์มา ศาสนามีที่ทางเช่นไรในสภาพโลกที่แตกสลายเป็นเศษเสี้ยว ภูมิภาคที่เปลี่ยนแปลงไปของสังคมจากการพัฒนาและความทันสมัยรวมทั้งการเป็นส่วนหนึ่งของกระแสโลกได้ลดทอนภูมิภาคของโลกศักดิ์สิทธิ์ลงไปหรือไม่ อารามที่ถูกทำลาย พระที่ถูกฆ่าตายในช่วงเขมรแดงทำให้อารามข้างในใจของผู้คนแตกสลายและพระที่อยู่ในใจของผู้คนดับสูญไปพร้อมกับเปลวเพลิงและกระสุนปืนหรือไม่ คำอธิบายในแนววิวัฒนาการแบบเส้นตรงเชิงเดียว (single-linear progress narrative) ว่าสังคมโลกเปลี่ยนจากโลกจารีต โลกแห่งความศักดิ์สิทธิ์ ไปสู่โลกของเหตุผล ความก้าวหน้า และความทันสมัย ซึ่งทำให้ศาสนา จิตวิญญาณ และความศักดิ์สิทธิ์กลายเป็นสิ่งงมงายไร้สาระและเป็นเหมือนคำหยาบในสังคมศาสตร์ปัจจุบัน แนวทางดังกล่าวจำเป็นที่จะต้องถูกสำรวจตรวจสอบในบริบทที่ศาสนาได้แสดงบทบาทสำคัญในความเปลี่ยนแปลงของสังคมโลกในหลายแห่งในปัจจุบัน พลังของศาสนาได้ส่งอิทธิพลต่อการ

---

กล่าวสามารถต่อกรกับข้าศึกและกู่เอกราชให้แก่พระราชอาณาจักรกัมพูชาได้ โครมเรื่องของตำนานซึ่งกล่าวถึงวีรบุรุษ “ผู้มีบารมี” แต่เคยเป็นสามัญชนมาก่อน และสถานที่ทางประวัติศาสตร์ในตำนานดังกล่าวเกี่ยวข้องกับจังหวัดกัมปงจาม ซึ่งเป็นจังหวัดบ้านเกิดของสมเด็จอัครมหาเสนาบดีเดโช ฮุน แชน นายกรัฐมนตรีกัมพูชาจึงมีคำสั่งให้จัดพิมพ์ตำนานเสด็จอนเผยแพร่

เคลื่อนไหว การปลดแอก และการแสวงหาทางรอดของสังคม (Asad)<sup>1</sup> ศาสนปฏิบัติและพิธีกรรม  
ซึ่งเกิดขึ้นในบริบทดังกล่าวจึงเป็นประเด็นความสนใจหลักของวิทยานิพนธ์ฉบับนี้

เมื่อศาสนาได้รับความสนใจจากนักสังคมศาสตร์ในฐานะที่เป็นพื้นที่ปะทะ  
ประสานกันของเปลี่ยนแปลงทางสังคม เป็นตัวชี้วัดทางสังคม เป็นสำนึกและสิ่งที่หล่อหลอม  
ความเป็นตัวตนของผู้คนในสังคม รวมทั้งเป็นสิ่งที่ก่อรูปก่อร่างองคาพยพของสังคม ประเด็นต่างๆ  
เหล่านี้ได้ทำให้เกิดแนวคิด องค์ความรู้ และข้อถกเถียงเชิงทฤษฎีซึ่งเกิดขึ้นจากสังคมซึ่งมีบริบท  
แตกต่างกัน เช่น การที่มาร์กซ์ (Marx) และเวเบอร์ (Weber) พยายามสร้างแนวคิดที่ว่าศาสนานั้น  
ครอบงำและกดขี่ผู้คนในสังคม โลกสมัยใหม่ซึ่งผู้คนรู้จักเหตุผลในแบบวิทยาศาสตร์จึงปฏิเสธ  
ความมั่งงายที่ศาสนาหยิบยื่นคำอธิบายทุกปริมณฑลของชีวิตให้ นั่น อาจจะต้องพิจารณา  
ประกอบด้วยว่าทั้งคู่เติบโตในสังคมเยอรมันซึ่งเป็นต้นธารของกระแสการปฏิรูปคริสต์ศาสนา  
(Reformation movement) อันเป็นที่มาของนิกายใหม่คือโปรเตสแตนต์ (Protestant) ซึ่งโดยรูป  
ศัพท์หมายถึงการประท้วง การคัดค้าน และการปฏิเสธ ทั้งนี้เนื่องมาจากแบบแผนของอำนาจการ  
ปกครองในโลกยุโรปยุคกลางนั้น ศาสนจักรมีอำนาจอย่างล้นพ้น มากเกินกว่าอำนาจทาง  
อาณาจักรหรือทางโลกซึ่งบรรดากษัตริย์ของรัฐต่างๆ มี ลักษณะเช่นนี้แตกต่างอย่างมีนัยสำคัญกับ  
รัฐแบบมณฑลในโลกจารีตของอุษาคเนย์ซึ่งศาสนจักรนั้นอิงอยู่กับอำนาจของสถาบันการเมืองการ  
ปกครอง รวมทั้งแนวคิดเรื่องอำนาจศักดิ์สิทธิ์ซึ่งก่อให้เกิดขบวนการเคลื่อนไหวจากคนระดับล่าง

<sup>1</sup> Talal Asad สนใจความเปลี่ยนแปลงของสังคมที่ศาสนามีบทบาทสำคัญในการขับเคลื่อนขบวนการ  
เคลื่อนไหวต่างๆ โดยเฉพาะอย่างยิ่งการนำชาลีอะฮ์ (Shari'ah) มาตีความใหม่ในสังคมโลกตะวันออกกลาง  
โดยเฉพาะอย่างยิ่งในอียิปต์ช่วงศตวรรษที่ 19-20 ดูรายละเอียดเพิ่มเติมใน Talal Asad, *Genealogies of  
religion : discipline and reasons of power in Christianity and Islam*, Baltimore : Johns Hopkins  
University Press, 1993. และ José Casanova, "Secularization revisited: A reply to Talal Asad." In  
David Scott and Charles Hirschkind (eds.), *Powers of the Secular Modern: Talal Asad and his  
Interlocutors*, Stanford University Press, Palo Alto, CA, 2006. อนึ่งในขณะที่ผู้วิจัยกำลังตรวจแก้  
วิทยานิพนธ์ฉบับนี้อยู่โลกอิสลามกำลังเผชิญกับความเปลี่ยนแปลงครั้งสำคัญในหลายประเทศ อาทิ อียิปต์ และ  
ลิเบีย ประชาชนชาวมุสลิมจำนวนมากเดินทางออกสู่ออกนอกและละหมาดอย่างพร้อมเพรียงกันเพื่อขับไล่ผู้นำ  
เผด็จการซึ่งครองอำนาจยาวนานหลายทศวรรษ ปราบกฏการณ์ดังกล่าวขยายผลไปยังประเทศอื่นๆ ที่มีผู้นำเผด็จ  
การด้วย ไม่นานหลังจากข่าวการลุกฮือของชาวมุสลิมแพร่กระจายออกไป พรรคฝ่ายค้านของประเทศก็มุงพูน  
นำโดยนายสม รังสีได้ขอออกข่าวอย่างต่อเนื่องว่าให้ชาวเขมรลุกฮือขับไล่ผู้นำเผด็จการของตนบ้างโดยเอา  
เยี่ยงอย่างประเทศมุสลิมอย่างอียิปต์ซึ่งประสบความสำเร็จในการโค่นล้มผู้นำเผด็จการลงได้ ไม่นานนัก สมเด็จ  
อัครมหาเสนาบดีเดโชสุน แชน นายกรัฐมนตรีก็มุงพูนได้กล่าวต่อสาธารณชนผ่านทางหนังสือพิมพ์และโทรทัศน์  
ว่า "ถ้ามีการประท้วงรัฐบาลในประเทศก็มุงพูน ตนจะทำการปิดประตูบ้านและตีหมา"

เช่น ขบวนการพระศรีอารีย์นั้นมิได้มาจากศูนย์กลางของอำนาจ ศาสนจักร หรือมาจากศาสนาในแบบทางการเสมอไป การเคลื่อนไหวทางศาสนาเหล่านี้กลับมาจากชายขอบและพรมแดนระหว่างรัฐซึ่งเป็นศาสนาที่เป็นวิถีคิดและวิถีชีวิตของผู้คน (popular/ civic religion) ดังที่ Chandler (1983) ได้ตั้งคำถามว่าการที่ผู้คนในสังคมเขมรนั้นถูกปลุกฝังสั่งสอนให้สยบยอมต่อผู้ปกครอง (mystification) อย่างต่อเนื่องยาวนานและเข้มข้น เอกกราชที่ได้รับจากฝรั่งเศสในปี ค.ศ.1952 มีความหมายอย่างไรต่อผู้คนในสังคมเขมร ความเป็นอิสระชนที่สามารถปลดแอกตัวเองจากอำนาจครอบงำทั้งในทางการเมือง ศาสนา และวัฒนธรรมได้ก่อตัวขึ้นหรือไม่ คำถามที่สำคัญดังกล่าวของนักประวัติศาสตร์กัมพูชาคนสำคัญนี้คงจะต้องพิจารณาด้วยว่าในประวัติศาสตร์กัมพูชา นอกจากศาสนาจะบงการชีวิตทางสังคมและวัฒนธรรมของผู้คนแล้ว ยังมีด้านอื่นของศาสนาที่ช่วยปลดแอกอำนาจครอบงำในแบบอื่นหรือไม่ ตัวอย่างของขบวนการพระศรีอารีย์ที่ปะทะขึ้นในชนบทหลายแห่งของเขมรก่อนปี ค.ศ.1952 และขบวนการเรียกร้องเอกราชของพระสงฆ์นั้นควรได้รับการพิจารณาประกอบด้วยว่าที่ทางของพุทธศาสนาในสังคมเขมร และทำที่ที่ชาวเขมรมีต่อศาสนา คือศาสนทัศน์ หรือกล่าวอีกนัยหนึ่งว่าศาสนาในความเข้าใจของผู้คน (religiosity) นั้นมีลักษณะอย่างไรในสังคมเขมร ผู้วิจัยให้ความสำคัญกับศาสนาในฐานะที่เป็นพลังในการสร้างสำนึกทางสังคม (social consciousness) เป็นแหล่งอ้างอิงของสังคมและวัฒนธรรม (a source of cultural reference) และศาสนาในฐานะปฏิบัติการทางวัฒนธรรม (cultural practice) ที่ดำรงอยู่ในชีวิตของผู้คนในสังคมเขมร<sup>1</sup>

การทำความเข้าใจความเฉพาะเจาะจงของบริบททางประวัติศาสตร์ของสังคมเมื่อต้องพิจารณาความเปลี่ยนแปลงของศาสนาในสังคมใดสังคมหนึ่งนั้นจึงเป็นแนวทางที่สำคัญของงานทางมานุษยวิทยาในปัจจุบัน ซึ่งไม่ยอมจำนนและสมานทานต่อแนวคิดทฤษฎีที่พยายามหาข้อสรุปครอบจักรวาลและอ้างความเป็นสากล การพิจารณาความเปลี่ยนแปลงของพุทธศาสนาในสังคมเขมรร่วมสมัยในวิทยานิพนธ์ฉบับนี้ก็เช่นเดียวกัน แม้ผู้วิจัยจะเกิดและเติบโตในปริมณฑลของพุทธศาสนาในสังคมไทยซึ่งงานศึกษาจำนวนมากชี้ให้เห็นว่าพุทธศาสนาเถรวาทของไทยเป็นต้นเค้าที่สำคัญของประเทศข้างเคียง แม้กระทั่งชาวเขมรเองจำนวนหนึ่งทั้งที่เป็นเจ้าหน้าที่พุทธศาสน

<sup>1</sup> ซึ่งแตกต่างจากแนวทางที่อิงอยู่กับคำสอนในคัมภีร์ศาสนาที่กำหนดวิถีชีวิตของผู้คนเหมือนลักษณะที่ Weber (1958, 1964) วิเคราะห์ ดูรายละเอียดงานศึกษาวิเคราะห์ดังกล่าวของเขาได้ใน Max Weber, *The Protestant ethic and the spirit of capitalism*, translated by Talcott Parsons ; with a foreword by R.H. Tawney, New York : Scribner, 1958. และ Max Weber, *The Sociology of Religion*, 3<sup>rd</sup> ed., translated by Ephraim Fischhoff ; introd. by Talcott Parsons, Boston, Beacon Press, 1964.

บัณฑิตย พระสงฆ์ และฆราวาสซึ่งที่ผู้วิจัยได้สัมภาษณ์ก็ยอมรับว่าไทยและเขมรนับถือพุทธศาสนาในแบบเดียวกัน ทว่าเมื่อพิจารณาบริบททางประวัติศาสตร์ของทั้งสองประเทศแล้วจะพบว่ามีความแตกต่างกัน<sup>1</sup> ในส่วนต่อไปผู้วิจัยจึงพยายามนำเสนอภาพของภูมิทัศน์ทางศาสนา (religioscape) อันหมายถึงมโนภาพของศาสนาในความเข้าใจและในความหมายของสังคมเขมร อันจะเป็นพื้นฐานต่อการทำความเข้าใจความเปลี่ยนแปลงและการเคลื่อนไหวทางศาสนาที่เกิดขึ้นในเวลาต่อมา

### พุทธศาสนากับการเผชิญหน้าความเปลี่ยนแปลงในสังคมเขมร

เช่นเดียวกับเพื่อนร่วมชะตากรรมเดียวกันในอนุภูมิภาคลุ่มน้ำโขงตอนกลางและล่าง อันประกอบด้วย ลาว ไทย และเวียดนาม นับแต่ช่วงเวลาการปกครองภายใต้อารักขาของฝรั่งเศส (French Protectorate) ในคริสต์ศตวรรษที่ 19 ประเทศกัมพูชาได้เผชิญกับคลื่นลมแห่งความเปลี่ยนแปลงครั้งสำคัญหลายระลอกทั้งในด้านเศรษฐกิจ สังคม การเมือง และวัฒนธรรม พุทธศาสนาอันเป็นสดมภ์หลักของสังคมเขมร (Ebihara 1968) ต้องปะทะกับแรงเสียดทานหลายห้วงเวลาซึ่งส่งผลกระทบโดยตรงต่อ “ศาสนทัศน์” (religiosity) หรือทำที่ที่ผู้คนมีต่อศาสนาไม่ว่าจะเป็น “การปฏิรูปศาสนา” โดยการตั้งคำถามต่อวัตรปฏิบัติของสงฆ์ภายหลังจากที่สยามประเทศได้แผ่อิทธิพลแนวคิดธรรมยุติกนิกายเข้าไปยังประเทศเพื่อนบ้าน<sup>2</sup> (อุเทน วงศ์สถิตย์ 2549: 177) อันทำให้เกิดการแบ่งขั้วทางความคิดในหมู่สงฆ์<sup>3</sup> (Hansen 2007) “การเรียกร้องให้สถาบันศาสนาแสดง

<sup>1</sup> ดูรายละเอียดงานศึกษาเปรียบเทียบแง่มุมของพุทธศาสนาในประเทศไทยและกัมพูชาจากมุมมองของชาวเขมรที่มาศึกษาต่อในประเทศไทยได้ใน Samsopheap Preap, "A Comparative Study of Thai and Khmer Buddhism", M.A. Thesis in Buddhist Studies, Mahachulalongkornrajavidyalaya University, B.E.2548.

<sup>2</sup> พุทธศาสนาในแบบธรรมยุติกนิกายเผยแพร่เข้าไปในพระราชอาณาจักรกัมพูชาในรัชสมัยของสมเด็จพระศรีวิกรม์ราชาธิบดีในปี ค.ศ. 1856 โดยพระมหากษัตริย์แห่งกัมพูชาพระองค์นี้ มีพระศุภอักษรถึงพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ทูลขอพระมหาปณ ปัญญาสโธโล เข้าไปเผยแผ่ธรรมยุติกนิกายในพระราชอาณาจักร

<sup>3</sup> การรับพุทธศาสนาแบบธรรมยุติกนิกายเข้าไปในพระราชอาณาจักรกัมพูชานั้น นอกจากจะเกิดข้อถกเถียงกันในเรื่องวัตรปฏิบัติในหมู่ภิกษุสงฆ์แล้ว นิกายดังกล่าวยังกลายเป็นแห่งที่มาแห่งอำนาจซึ่งถูกใช้ในการค้าจุนสถานกษัตริย์ในพระราชอาณาจักรกัมพูชาตั้งแต่ครั้งที่ได้รับเข้าไปจนกระทั่งในปัจจุบัน ดังจะพบว่านิกายดังกล่าวถูกลดความสำคัญลงพร้อมๆ กับการเสื่อมคลายคงของสถาบันกษัตริย์ในพระราชอาณาจักรกัมพูชา

บทบาททางการเมือง” อาทิ ขบวนการเคลื่อนไหวของกลุ่มยูวสงฆ์ซึ่งรู้จักกันในนาม “การประท้วง  
 กลด/ สงครามฉัตร” (umbrella demonstration)<sup>1</sup> ซึ่งเป็นผลโดยตรงจากการรับเอาแนวคิด  
 การศึกษาแบบตะวันตกเข้ามาวางระบบการศึกษาของสงฆ์และทำให้เกิดกลุ่มสงฆ์ปัญญาชนขึ้น  
 ขบวนการนี้ท้ายที่สุดนำไปสู่การได้รับเอกราชจากฝรั่งเศสของประเทศกัมพูชาในปี ค.ศ.1953  
 (Locard 2007) “การตีความแนวคิดทางพุทธศาสนาเพื่อแสดงจุดยืนทางการเมืองในบรรยากาศ  
 สงครามเย็น” เช่น แนวคิดเรื่อง “ธรรมิกสังคมนิยม” ของรัฐบาลเจ้าสีหนุ (Sam 1987; Suksamran  
 1993) “การใช้คำสอนทางพุทธศาสนาเพื่อปลุกกระดมมวลชน” อาทิ การปลุกกระแสความเกลียดชัง  
 และความหวาดกลัวภัย/มารเวียดนามของรัฐบาลนายพลลอน นอล (ค.ศ.1970-1975) ภายใต้การ  
 สนับสนุนของสหรัฐอเมริกา “การมองศาสนาเป็นผี” เช่น นโยบายกดขี่ เบียดขับ และความ  
 พยายามทำลายล้างสถาบันศาสนาภายใต้นโยบายของรัฐบาลเขมรแดงระหว่างปี ค.ศ.1975-7979  
 (Harris 2005, 2007; Sam 1987; Suksamran 1993) และ “การใช้ศาสนาเป็นมอร์ฟินแห่งความ  
 มั่นคง” ดังเห็นได้จากนโยบายการควบคุมการปกครองและสถาบันสงฆ์อย่างเข้มงวดและใกล้ชิด  
 ในนโยบายของรัฐบาลเฮง สัมริน (ค.ศ.1979-1989) รวมทั้งการใช้ศาสนาเพื่อสร้างบูรณภาพทาง  
 สังคม ชาติ และประชานิยมของรัฐบาลเขมรปัจจุบัน

ความสัมพันธ์ที่แนบแน่นระหว่างพุทธศาสนากับปฏิบัติการทางการเมืองในสังคมเขมร  
 มิได้เกิดขึ้นเฉพาะในระดับรัฐกับสถาบันสงฆ์เท่านั้น หากยังปรากฏอยู่ในระดับคนเล็กคนน้อยใน  
 สังคมด้วย ไม่เว้นแม้แต่ในสถานการณ์ที่ผู้คนเหล่านี้ต้องถูกเบียดขับไปอยู่ที่พรมแดนของประเทศ  
 ในฐานะผู้ลี้ภัยในค่ายอพยพระหว่างและภายหลังระบอบการปกครองของเขมรแดงเป็นเวลาเกือบ  
 สองทศวรรษ (Ong 2003)

ในขณะที่ “มหานิกาย” ซึ่งเป็นกลุ่มที่มีจำนวนมากกว่า ได้รับการสนับสนุนอย่างแข็งขันโดยเฉพาะอย่างยิ่ง ใน  
 ภายหลังจากที่ขั้วอำนาจของ “พรรคประชาชนกัมพูชา” (Cambodian People's Party, CPP) สามารถกุมเสียง  
 ข้างมากในรัฐสภา

<sup>1</sup> ในปี ค.ศ. 1942 การประท้วงกลดเกิดขึ้นจากกลุ่มยูวสงฆ์หัวก้าวหน้ารื้อรูปเดินขบวนไปยัง  
 ที่ว่าการของผู้สำเร็จราชการฝรั่งเศส (Résident Supérieur) โดยทางร่วมเดินไปเป็นทัศนภาพที่สะดุดตา ต่อมาถูก  
 รัฐบาลอาณานิคมฝรั่งเศสปราบปรามอย่างรุนแรง เหตุการณ์ดังกล่าวถูกนำมากล่าวขานถึงซ้ำแล้วซ้ำเล่า  
 โดยเฉพาะอย่างยิ่งในสมัยลอน นอล (ค.ศ. 1970-1975) ซึ่งมีการปลุกกระแสรักชาติที่เรียกร้องให้พระภิกษุสงฆ์  
 ออกมาแสดงบทบาทต่อต้านภัยสังคมและภัยของชาติ และเมื่อการรัฐประหารครั้งล่าสุดในปี ค.ศ.1997 ในครั้ง  
 นั้นมีพระภิกษุสงฆ์กลุ่มหนึ่งก้าวออกมาประท้วงและถูกคณะรัฐประหารปราบปรามอย่างหนัก ทั้งการนำ  
 รถดับเพลิงมาฉีดน้ำและเจ้าหน้าที่ตำรวจใช้กระบองฟาดพระภิกษุสงฆ์ จะเห็นได้ว่าเหตุการณ์ครั้งนี้ยืนยันให้  
 เห็นถึงสิ่งที่ภาคประชาสังคมของเขมรได้เรียนรู้และถอดบทเรียนทางประวัติศาสตร์ของตน

## สรก ไพโร วัด และวัง: ศูนย์กลาง สมรภูมิ หรือชุมทางของความหมายทางศีลธรรมใน สังคมเขมร

เช่นเดียวกับนักมานุษยวิทยาสำนักคอร์เนล (Cornell University) คนอื่นๆ ที่เข้ามาศึกษาชีวิตชาวบ้านในสังคมอุษาคเนย์อย่าง Charles F. Keyes ผู้เฝ้าสังเกตการณ์โครงสร้างสังคมและความเปลี่ยนแปลงในสังคมชนบทภาคอีสานของประเทศไทย May Ebihara สหายนักมานุษยวิทยาของ Keyes ได้เลือก “สวาย” หมู่บ้านในจังหวัดกัณฑ์ฎาลเป็นสนามตัวแทนที่ใช้สังเกตปรากฏการณ์ทางสังคมวัฒนธรรมในสังคมเขมรร่วมสมัย<sup>1</sup>

สิ่งที่ Ebihara (1966, 1968) พบในชีวิตหมู่บ้านที่เธอศึกษานั้นมีลักษณะคล้ายกันกับชีวิตหมู่บ้านส่วนใหญ่ที่นักมานุษยวิทยายุคนั้นไปศึกษาในแถบภาคพื้นทวีปของอุษาคเนย์ (Mainland Southeast Asia) คือ ประเทศไทย ลาว พม่า จีนตอนใต้ บางส่วนของเวียดนาม และกัมพูชา ชีวิตหมู่บ้านในงานศึกษาเหล่านี้รวมทั้งของเอบิฮาราได้ชี้ให้เห็นความสำคัญของการเกษตรซึ่งเป็นรากฐานของชนบท ความสัมพันธ์อันใกล้ชิดของพุทธศาสนาเถรวาทในลักษณะของพุทธศาสนาแบบประชานิยมซึ่งมิได้ให้ความสูงสุดกับอภิธรรมหรือพุทธปรัชญาซึ่งมีคัมภีร์ทางศาสนาเป็นแหล่งอ้างอิง หากยึดถือคำสอนหลักๆ อันได้แก่เรื่อง บุญทำกรรมแต่ง ซึ่งเป็นคำอธิบายที่นิยามการกระทำของปัจเจกบุคคลว่าสิ่งใดควรทำไม่ควรทำ (ศีล) และจัดวางความสัมพันธ์ของผู้คนในสังคม (คนที่มีสถานภาพทางสังคมสูงกว่าเป็นเพราะกระทำกุศลกรรม คือการกระทำที่ดี ซึ่งทำให้บุญที่สั่งสมมาแต่ชาติปางก่อนและชาติปัจจุบันหรือที่เรียกว่า บารมี นั้นมีมากกว่า)

<sup>1</sup> หลังจากที่ Ebihara เสียชีวิตลง Judy Ledgerwood ผู้ช่วยวิจัยของเธอได้ศึกษาหมู่บ้านแห่งเดิมต่อการทำงานสนามในช่วงยุคสงครามเย็น สงครามเวียดนาม และช่วงหลังสมัยเขมรแดงจนกระทั่งในปัจจุบันทำให้ Ebihara และ Ledgerwood ได้ข้อมูลสนามของสังคมชนบทเขมรอันเป็นประโยชน์ต่อความเข้าใจภาพในเชิงประวัติและพลวัตของสังคมเขมร การทำงานสนามในลักษณะดังกล่าวปรากฏในงานของ Keyes ด้วยซึ่งอาศัยบ้านหนองตื้น ในจังหวัดมหาสารคามเป็นสนามตัวแทนในการสังเกตความเปลี่ยนแปลงของสังคมชนบทภาคอีสานของประเทศไทย นอกจากนี้ Keyesยังมีข้อเขียนที่เปรียบเทียบความสัมพันธ์ระหว่างชีวิตหมู่บ้านกับพุทธศาสนาเถรวาทในกรณีของบ้านหนองตื้นกับกรณีของหมู่บ้านสวายซึ่งเป็นสนามที่ Ebihara ทำงานอยู่ด้วย ดูรายละเอียดเพิ่มเติมได้ใน Charles F. Keyes, “Communism, Peasants and Buddhism: The Failure of ‘Peasant Revolutions’ in Thailand in Comparison to Cambodia,” in *Anthropology and Community in Cambodia: Reflections on the Work of May Ebihara*, ed. by John Marston. Melbourne: Monash Asia Institute, 2011.

มโนทัศน์เรื่องบุญทำกรรมแต่งและบารมีนี้เป็นที่มาของการจัดระเบียบทางสังคมและเป็นแหล่งอ้างอิงที่สำคัญของอำนาจทางการเมือง ผู้ปกครองในรัฐจารีตหรือรัฐสมัยใหม่ที่อ้างอิงสถาบันการปกครองกับจารีตนิยมดังกล่าวซึ่งนิยามความหมายของอำนาจ แหล่งที่มาของอำนาจ ความสัมพันธ์เชิงอำนาจ และการใช้อำนาจ (รัตนา ไตสกุล 2548: 90-94)

ด้วยแหล่งอ้างอิงทางพุทธศาสนาซึ่งในที่นี้หมายถึงพุทธศาสนาเถรวาท รัฐจึงถูกมองเป็น “อาณาจักร” (แปลตามตัวอักษรหมายถึงบริเวณที่กึ่งล้อมรอบไปถึ) ซึ่งความหมายสำคัญที่อิงกับวิถีคิดในพุทธศาสนาสองประการ (Reynolds 1971; Obeyesekere 1972; Sam 1987) กงล้อแรกคือ ราชอาณาจักร ซึ่งอำนาจเป็นเรื่องของความศักดิ์สิทธิ์ที่โคจรอยู่รอบสถาบันกษัตริย์ กษัตริย์เป็นเจ้าของยศศักดิ์ที่จะให้คุณหรือให้โทษต่อผู้ที่อยู่ใต้ปกครอง ผู้ได้ปกครองถูกนิยามให้เป็นราษฎรซึ่งเป็นข้าแผ่นดิน ชีวิตของผู้คนจึงมิได้เป็นของตัวเองและเธอเอง หากแต่อ้างอิงอยู่กับกษัตริย์ ในอีกด้านหนึ่งเพื่อมิให้ผู้ปกครองใช้อำนาจตามอำเภอใจ กงล้ออีกข้างหนึ่งจึงเป็นฝ่ายของศาสนจักร ผู้ปกครองนอกจากจะต้องอุปถัมภ์สถาบันศาสนาแล้ว ยังถูกเชื่อว่าเป็นผู้ที่สั่งสมบุญญาบารมีมาแต่ชาติปางก่อนจึงพึงได้รับความเคารพนบและจงรักภักดีจากผู้ที่ตนปกครอง เพราะเป็นผู้ที่สั่งสมบุญญาบารมีมาน้อยกว่า และพระมหากษัตริย์จะต้องเป็นธรรมิกราช (ในสังคมเขมรเรียกว่า พระบาทธรรมิก<sup>1</sup>) หรือพระราชที่ประกอบด้วยธรรมะสำหรับผู้ปกครอง 10 ประการ หรือที่เรียกว่าทศพิธราชธรรม<sup>2</sup>

กงล้อทั้งสองเป็นแนวคิดในการปกครองที่สร้างความชอบธรรมให้กับสถาบันกษัตริย์ต้นแบบของกษัตริย์ผู้ทรงธรรมปรากฏในเรื่องเล่าทางศาสนาและตำนานที่มีการถ่ายทอด (transmitted) ในสังคมผ่านศาสนพิธี (religious rite) และบทสนทนาในชีวิตประจำวัน ผู้ประกอบการกุศลอันยิ่งใหญ่โดยเฉพาะการให้ทานถูกเชื่อมโยงความหมายเข้ากับพระเวสสันดร พระโศภิต์ตัวพระองค์หนึ่งซึ่งเสวยพระชาติสุดท้ายก่อนมาเกิดเป็นเจ้าชายสิทธิตถะซึ่งได้บรรลุนิพพานเป็นพระพุทธเจ้า ผู้ปกครองที่มากบารมีจึงจำต้องประกอบกุศลทานเพื่อสั่งสมบารมีอย่างพระเวสสันดร ผู้ที่ให้มากเท่าใดยังมีสถานภาพทางสังคมที่สูงกว่ามากเท่านั้นเพราะ “มือที่อยู่สูงนั้น

<sup>1</sup> ดูรายละเอียดเพิ่มเติมใน เหนง มณีจินดา, **พระบาทธรรมิก** (พระบาทธรรมิก), พิมพ์ครั้งที่ 2, พุทธศาสนาเถรวาทปริทัศน์: พนมเปญ, 1995. และ Heng Monychenda, “In Search of Dhammika Ruler,” in *People of Virtue: Reconfiguring Religion, Power and Morality in Cambodia Today*, edited by Alexandra Kent and David Chandler, NIAS Press: Copenhagen, 2008, 310-318.

<sup>2</sup> ได้แก่ ทาน ศีล บริจาค ความซื่อตรง ความอ่อนโยน ความเพียร ความไม่โกรธ ความไม่เบียดเบียน ความอดทน และความเที่ยงธรรม

เหนือกว่ามือที่อยู่ต่ำและเบ้อกรอรับการให้” ความหมายเชิงสังคมของท่านในพุทธศาสนาเถรวาท จึงเป็นการตอกย้ำความเหนือกว่าของผู้ให้มากกว่าผู้รับ ผู้ปกครองที่ประกอบทานการกุศลมาก และยิ่งใหญ่อลังการได้รับการยอมรับว่าเป็นผู้มีบารมี วัตถุประสงค์และศาสนสถานที่ได้รับการสร้างจากพระราชทานเป็นเครื่องยืนยันสถานภาพทางสังคมจากความยิ่งใหญ่ของวัดที่สร้าง<sup>1</sup>

รัฐในความหมายซึ่งยึดโยงกับพุทธศาสนาเถรวาทจึงมีลักษณะเป็น มณฑลศักดิ์สิทธิ์ (mandala)<sup>2</sup> ซึ่งมีบารมีอันหมายถึงทั้งอำนาจในการเมืองและวัฒนธรรมแผ่ออกไปโดยรอบ ในภาพกว้างของอาณาบริเวณภาคพื้นทวีปของอุษาคเนย์ประกอบด้วยมณฑลศักดิ์สิทธิ์ซึ่งกระจายตัวอยู่ตามหัวเมืองต่างๆ เหมือนแสงเทียนที่แผ่รัศมีออกไป ดังนั้นในบางบริเวณรัศมีของแสงเทียนทับซ้อนกันอยู่เทียนเล่มที่ใหญ่กว่าและมีแสง หรือเสนยานุภาพที่มากกว่าก็จะทำให้เทียนเล่มที่เล็กกว่าหรืออาณาจักรที่อ่อนแอกว่าระย่อแสงลง (ซุติพร วิรุณหะ, 2550) คำนิยามของรัฐในลักษณะดังกล่าวเป็นชุดคำอธิบายเดียวกันกับคำอธิบายลักษณะของอาราม (monastery) ดังจะพบการบรรยายลักษณะอาณาเขตของรัฐว่าอาณาจักรหนึ่งจะแยกออกจากอีกอาณาจักรหนึ่งหรือส่วนที่มีใช้อาณาจักรของตนก็ด้วยการพิจารณาสิ่งที่เรียกว่า “ขอบชัณทสีมา” โดยปกติแล้ว “สีมา” หมายถึงหลักศิลาที่ใช้ระบุเขตของพระอุโบสถหรือศาสนสถานที่สำคัญ เป็นการจำแนกพื้นที่

<sup>1</sup> ความหมายในลักษณะดังกล่าวในสังคมเขมรมักอ้างถึงพระบาทชัชวรมันที่ 7 แม้รัชกาลของพระองค์กินเวลาไม่นาน หากพระองค์ทรงสร้างศาสนสถานจำนวนมากในอาณาบริเวณที่อาณาจักรแห่งเมืองพระนครแผ่ไปถึง ข้อมูลในเชิงประวัติศาสตร์ดังกล่าวทำให้นักโบราณคดีฝรั่งเศสในสมัยอาณานิคมตีความว่าดินแดนที่หมายด้วยปราสาทหินและศาสนสถานในศิลปะเขมรโบราณหมายถึงอำนาจทางการเมืองที่แผ่ไปถึงด้วย แนวคิดดังกล่าวมีผลต่อความคิดเรื่องชาตินิยมเขมรในปัจจุบันซึ่งเชื่อว่าดินแดนที่เป็นประเทศไทยปัจจุบันเกินครึ่งหนึ่งเป็นของกัมพูชา นอกจากนี้แนวคิดเรื่องการทำงานเพื่อสร้างบารมียังถูกเน้นย้ำในสมัยที่เจ้าสีหนุได้รับความนิยมสูงสุดในทศวรรษ 1960s และแม้กระทั่งในปัจจุบันผู้นำกัมพูชายังใช้วิธีดังกล่าวในการสร้างความนิยมในหมู่ชาเขมรที่อาศัยในเขตชนบทด้วยการสร้างวัดวาอารามขนาดมหึมาเกินกว่าที่ท้องถิ่นจะมีกำลังทรัพยากรในการดูแลและบริหารจัดการ ทว่าการทำให้เกิดขึ้นได้หมายถึงผู้เป็นเจ้าของนั้นมีบารมี Ian Harris นักวิชาการด้านพุทธศาสนาเขมรเรียกวิธีคิดดังกล่าวว่า Entrepreneurialism of Merit ดูรายละเอียดเพิ่มเติมได้ใน Ian Harris, “Entrepreneurialism and Charisma: two modes of doing business in post-Pol Pot Cambodian Buddhism,” in *Expressions of Cambodia: The politics of tradition, identity, and change*, edited by Leakthina Chau-Pech Ollier and Tim Winter, New York: Routledge, 2006, 167-180.

<sup>2</sup> ดูรายละเอียดเพิ่มเติมใน Stanley Jeyaraja Tambiah, *World Conqueror and World Renouncer : A Study of Buddhism and Polity in Thailand Against a Historical Background*, Cambridge : Cambridge University Press, 1976.

ศักดิ์สิทธิ์ (sacred) ออกจากพื้นที่สามัญ (profane) (Durkheim 1995) ผู้คนที่อยู่ในรัฐ อยู่ในวัด และอยู่ในวังจึงเป็นผู้คนพิเศษเพราะอยู่ในอาณาบริเวณที่ศักดิ์สิทธิ์ ตรงกันข้ามกับผู้ที่ถูกขับออกจากอาณาจักร คนที่อยู่ตามชายแดน ผู้ที่ห่างออกจากศูนย์กลางทางความหมายอันศักดิ์สิทธิ์มากเท่าไร ก็เป็นคนป่าคนดงมากขึ้นเท่านั้น ราษฎร ไพร่ที่มีสังกัดมูลนาย พระ พราหมณ์ ชี กษัตริย์ และราชวงศ์จึงเป็นผู้มีสถานะสูงเพราะชีวิตถูกนิยามด้วยความหมายทางศาสนาว่าเป็นสิ่งที่สูงส่ง ถูกอุ้มชูและประดับประดา ถูกหล่อหลอมห้อมแห่นด้วยยศฐาบรรดาศักดิ์ ได้รับความจงรักภักดี และความเมตตากรุณา ตรงกันข้ามกับคนเร่ร่อน ชาวเล ไจรลัด และปะหล่องต๋องสู้ (กลุ่มคาราวานขายสินค้า) ซึ่งเดินทางไปเรื่อยๆ มิได้สถิตอยู่ในผืนดินที่ประจักษ์ไว้ด้วยความหมายทางวัฒนธรรมว่าด้วยความศักดิ์สิทธิ์ซึ่งถูกกำหนดด้วยขอบเขตสิมาและจักรวาลทัศน์แบบไตรภูมิซึ่งมีทั้งระบบระเบียบและลำดับชั้นอันล่องละเมิดมิได้ ด้วยเหตุนี้รัฐ วัด และวังจึงเชื่อมโยงกันด้วยชุดคำอธิบายในเชิงพุทธศาสนาเถรวาทซึ่งให้ความสำคัญกับพื้นที่เหล่านี้ว่าเป็นศูนย์กลางทางความหมายทางวัฒนธรรม เป็นแหล่งอ้างอิงของชีวิตทางสังคม และเป็นศูนย์กลางของความเชื่อ ความคิด ค่านิยม และความเป็นตัวตนของสังคมของผู้คนในภาคพื้นที่บิของอุษาคเนย์ซึ่งรับนับถือพุทธศาสนาเถรวาทเป็นส่วนใหญ่

อย่างไรก็ตามจากการเก็บข้อมูลสนามในประเทศกัมพูชาและการค้นคว้าจากเอกสารอย่างต่อเนื่อง ผู้วิจัยพบว่าการนิยามความหมายของพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ในทางศาสนาของสังคมเขมรมีความแตกต่างจากความรับรู้โดยทั่วไปในสังคมพุทธศาสนาเถรวาท ผู้วิจัยใคร่ขออธิบายมโนทัศน์ทางวัฒนธรรมของคำสามคำในสังคมเขมรคือ วัด สรก และไพร เพื่อเป็นพื้นฐานที่สำคัญในการทำ ความเข้าใจความเปลี่ยนแปลงทางสังคมและการเมืองที่จักกล่าวถึงในส่วนต่อไป

ในจักรวาลวิทยา (cosmology) ของสังคมเขมรนอกจากอิทธิพลของแนวคิดแบบไตรภูมิซึ่งจัดลำดับช่วงชั้นของสิ่งมีชีวิตในสามภพภูมิคือโลกมนุษย์ สวรรค์ และบาดาลรวมทั้งเป็นแหล่งอ้างอิงของสถานภาพทางสังคมเช่น พระจักรพรรดิราชนั้นเป็นเสมือนพระโพธิสัตว์ที่มา เสดยพระชาติเพื่อธำรงดุลยภาพของภพภูมิเอาไว้ การจัดลำดับช่วงชั้นดังกล่าวยังกำหนดด้วยว่า คนที่อยู่ต่างลำดับชั้นควรสัมพันธ์กันอย่างไร มนุษย์ควรสัมพันธ์กับสัตว์เดรัจฉานอย่างไร เทวดาจะสัมพันธ์กับพรหมอย่างไร มนุษย์สามัญจะสัมพันธ์กับพระมหากษัตริย์อย่างไร โลกของแบบ ดังกล่าวได้เป็นตัวกำหนดโลกทางสังคมและโลกกายภาพข้างนอกคัมภีร์ด้วย นอกจากอิทธิพลของแนวคิดแบบไตรภูมิเมื่อภูมิถึงระบบระเบียบของสังคมแล้ว ยังมีอิทธิพลของศาสนาพราหมณ์ฮินดูที่หล่อหลอมวิถีคิดในเรื่องระเบียบของสังคมเขมรอย่างมหาศาลและเนิ่นนาน

คำถามสำคัญที่แม้กระทั่งนักวิชาการด้านพุทธศาสนาจำนวนมากต่างมองข้ามไป คำถามที่ว่า “วัดคืออะไร” แม้งานศึกษาจำนวนมากยืนยันว่าพุทธศาสนาเถรวาทแบบที่พบเห็นในปัจจุบันซึ่งผู้คนในภาคพื้นทวีปของอุษาคเนย์รับนับถืออยู่นี้ได้รับอิทธิพลจากลังกาวงศ์ รามัญวงศ์ และสยามวงศ์ ทว่าศูนย์กลางในการประกอบพิธีกรรมทางศาสนาส่วนใหญ่นั้นกลับถูกเรียกว่า “วัด” ซึ่งเป็นคำที่มีต้นทางมาจากภาษาเขมร (Gabaude 2010) บ้างสันนิษฐานว่าคำว่า “วัด” เองก็กร่อนเสียงมาจากภาษาบาลีว่า “อาวาส” ซึ่งหมายถึง อาราม (monastery) ด้วยเหตุนี้จึงจำเป็นต้องสืบสาวความหมายในสังคมเขมรว่าวัดหมายถึงอะไร

เมื่อถามชาวเขมรว่าวัดมีลักษณะอย่างไรในทางกายภาพ เรามักจะพบคำตอบว่าวัดประกอบด้วย วิหาร ศาลาฉันท์ กุฏิ และที่บรรจุกะตุกผี (กอนแลงฎาก์จืออิงนิงกบาลโขมจ) และศาลอุณกตา (ศาลผี; ซึ่งผู้วิจัยจะกล่าวถึงในส่วนถัดไป) นั่นหมายความว่าสิ่งสำคัญที่จะประกอบกันขึ้นมาเป็นวัดได้จะต้องมีองค์ประกอบที่เกี่ยวข้องกับความหมายสามด้านคือ สถานที่ประกอบพิธีกรรม สถานที่บริโภคน้ำ สถานที่พักผ่อน และสถานที่แห่งความตาย แต่ถ้าถามว่าองค์ประกอบใดสำคัญที่สุดเรามักจะได้คำตอบว่า “วิหาร” (ออกเสียงว่า วิเฮีย) ในวัดเขมร วิหารมีความหมายเทียบเท่ากับอุโบสถในวัดไทย วัดเขมรมักจะไม่สร้างอุโบสถแยกออกมาต่างหาก มักมีวิหารอยู่เพียงหลังเดียวซึ่งเป็นสถานที่สำคัญที่สุดในการประกอบสังกรรมเช่น การบรรพชาอุปสมบท การสวดปาฏิโมกข์ ในสังคมไทยเราเรียกวัดโดยเทียบกับภาษาอังกฤษว่า temple ในขณะที่ในวัดเขมร temple หมายถึงเฉพาะตัวอาคารของวิหารเท่านั้น หากเรียกวัดใช้คำว่า ‘pagoda’

Louis Gabaude (personal communication) นักวิชาการพุทธศาสนาชาวฝรั่งเศสอธิบายความแตกต่างระหว่างคำเรียกวัดในประเทศไทย ลาว และกัมพูชาว่าในยุคแรกที่นักวิชาการชาวตะวันตก<sup>1</sup> เดินทางเข้ามาในภูมิภาคสิ่งที่สังเกตเห็นเมื่อไปเยือนวัดวาอารามต่างๆ คือสถูป (Stupa) หรือเจดีย์ (Chetiva) อาทิ ในพุททามของพม่า ภาพในเชิงภูมิทัศน์ของศาสนสถานล้วนหมายด้วยสถูปและเจดีย์จำนวนมาก เช่นเดียวกับวัดในเขตพม่า มอญ ล้านนา และล้านช้างล้วนหมายด้วยเจดีย์และสถูปทั้งสิ้น อาทิ วัดพระธาตุดอยสุเทพ จังหวัดเชียงใหม่ วัดพระธาตุช่อแฮ จังหวัดแพร่ วัดพระธาตุแช่แห้ง จังหวัดน่าน วัดพระธาตุหริภุญไชย จังหวัดลำพูน วัดพระธาตุศรีสองรัก จังหวัดเลย วัดพระธาตุพนม จังหวัดนครพนม เจดีย์ขเวดากอง กรุงย่างกุ้ง ประเทศพม่า วัดธาตุหลวง กำแพงนครเวียงจันทน์ วัดพระธาตุอิงฮัง แขวงสะหวันนะเขต ประเทศลาว ด้วยเหตุนี้

<sup>1</sup> ในที่นี้มุ่งหมายถึงชาวฝรั่งเศสเป็นหลักเพราะประเทศลาว กัมพูชา และเวียดนามสัมพันธ์กับฝรั่งเศสในฐานะเป็นเขตในอารักขา (French Protectorate) ซึ่งรัฐบาลฝรั่งเศสได้ส่งนักวิชาการด้านบรรพคดีศึกษาเดินทางเข้ามาสำรวจและวิจัยสังคม ประวัติศาสตร์ และวัฒนธรรมในภูมิภาคดังกล่าว

สถูปและเจดีย์ซึ่งในภาษาฝรั่งเศสเรียกว่า un pagode (a pagoda ในภาษาอังกฤษ) จึงกลายเป็นคำที่ใช้เรียก “วัด” ไปโดยปริยาย และด้วยเหตุที่วัดในสมัยก่อนให้ความสำคัญกับสถูปและเจดีย์มากเป็นพิเศษ<sup>1</sup> ความหมายของวัดและการเดินทางไปวัดหรือการมุ่งหน้าเข้าหาวัดคือการมุ่งหน้าเข้าหาพระสัมมาสัมพุทธเจ้าเพราะสถูปและเจดีย์ถูกให้ความหมาย (assumed) ว่าเป็นที่รักษาพระสรีระของพระพุทธองค์เป็นหลัก นี่จึงเป็นที่มาของความคิดและความเชื่อเรื่องการจาริกแสวงบุญในเขตล้านนา ล้านช้าง พม่า และมอญ เป็นต้น เพื่อไปสักการะ “ร่าง” ของพระพุทธองค์ ในขณะที่สมัยต่อมาความหมายของวัดเคลื่อนไปให้ความสำคัญกับพระอุโบสถซึ่งมีความเกี่ยวข้องกับการประกอบสังฆกรรม การบรรพชาอุปสมบทของพระภิกษุสงฆ์มากกว่าเป็นการรำลึกถึงพระพุทธองค์โดยตรง การเดินทางไปยังวัดแม้จะเป็นการมุ่งหน้าเข้าหาพระพุทธแต่ทว่ากระทำผ่านพระ พระจึงกลายเป็นตัวกลางและศูนย์กลางของกิจกรรมทางศาสนา พระอุโบสถและวิหารจึงกลายเป็นชุมทางของความหมายทางศาสนา ซึ่งการที่สัมพันธ์โดยตรงระหว่างศาสนิกกับพระพุทธองค์เคลื่อนไปอยู่ในมือของพระสงฆ์ในฐานะที่เป็นตัวกลางนั้นเป็นเรื่องของการเมือง (Louis Gabaude, personal communication) ปริมาณพลของพุทธศาสนาเถรวาทจึงให้ความสำคัญกับพระสงฆ์ในฐานะเป็น “เนื้อนาบุญของโลก” (บุญญเขตต์ โลกสุส, ถ้อยคำที่ปรากฏในบทสวดอิติปิโสอันกล่าวถึงความสำคัญของพระสงฆ์) ที่ซึ่งศาสนิกชนสามารถหวนเพาะเมล็ดพันธุ์ เก็บเกี่ยวพืชผลอันหมายถึงบุญได้จากบุคคลกลุ่มนี้ พิธีกรรมแห่งชีวิต เช่น การบั้งสุกุลเพื่ออุทิศส่วนกุศลไปยังญาติมิตรผู้ล่วงลับต้องอาศัยพระภิกษุสงฆ์เป็นเหมือน “บุรุษไปรษณีย์” (Taylor, personal communication) ส่งบุญกุศลไปให้ บุพการีต้องมีโอกาสได้ “เกาะชายผ้าเหลือง” ของ “กุลบุตร” ในการบรรพชาอุปสมบทถึงจะทำให้พวกเขาและเธอได้ “ขึ้นสวรรค์”

วัดวาอารามกลายเป็นสถานที่ศึกษาหาความรู้ทั้งวิชาทางโลกและทางธรรม การบวชนอกจากเพื่อทดแทนบุญคุณของบุพการีแล้วยังบวชเพื่อ (ให้มีโอกาสได้) เรียน วัดกลายเป็นทั้งศาสนสถานและเป็นสถานที่จัดกิจกรรมทางสังคม เป็นตลาดนัด เป็นสถานที่รับทำหมันสุนัข เป็นศูนย์กลางการรักษาโรคภัยไข้เจ็บด้วยความรู้เรื่องการแพทย์แผนโบราณ เป็น “สำนัก” ที่ใช้ “ปลุกความศักดิ์สิทธิ์” ของเครื่องรางของขลัง เป็นที่ให้บริการจัดและชำระล้างความทุกข์ด้วย “การ

<sup>1</sup> ในสมัยอยุธยาตอนต้นและตอนกลางวัดวาอารามต่างๆ ก็หมายด้วยพระเจดีย์เช่นกัน ตัวอย่างที่เห็นได้ชัดคือวัดราชบูรณะ จังหวัดอยุธยา วัดมหาธาตุ (จังหวัดพิษณุโลก ราชบุรี เพชรบุรี สุพรรณบุรี) วัดไชยวัฒนาราม วัดพระศรีสรรเพชญ์ วัดใหญ่ไชยมงคล จังหวัดอยุธยา ในขณะที่วัดในสมัยอยุธยาตอนปลายความสำคัญของเจดีย์เริ่มลดบทบาทลง โดยมีพระอุโบสถมาแทนที่ศูนย์กลางความหมายของวัด อาทิ วัดหน้าพระเมรุ จังหวัดอยุธยา เป็นต้น - เพิ่มเติมโดยผู้วิจัย

ประพรมน้ำพระพุทธมนต์” ความศักดิ์สิทธิ์ของพื้นที่แห่งพิภพสีมานี้จึงมิใช่สิ่งที่แต่ละต้องมิได้ แต่เป็น ชุมทางการโคจรของชีวิตทางสังคม กิจกรรมทางสังคม เป็นอาณาบริเวณสาธารณะ เป็นที่นัด พบปะของหนุ่มสาว เป็นเวทีทางสังคมที่ซึ่งให้โอกาสในการแสดงออกของผู้คนในทุกฐานะ และเป็น แม้แต่เวทีประชันขันแข่งเช่นการประกวดร้องเพลง “คุณสมบัติอเนกประสงค์” นี้เองที่ทำให้ ปริมาณพลอันศักดิ์สิทธิ์นั้นประกอบขึ้นด้วยเลือดเนื้อและชีวิตของผู้คนตั้งแต่เกิดจนกระทั่งตาย เป็น อาณาบริเวณศักดิ์สิทธิ์ที่ให้บริการแก่คนทุกชนชั้นวรรณะ<sup>1</sup> เป็นที่ซึ่งอิฐฐาตุจะถูกฝากไว้สักมุมหนึ่งในวัดเพื่อให้ญาติพี่น้องที่ล่วงลับได้อยู่ร่วมกันเป็น “ร่าง” เดียวกันกับวัด ในสมัยเขมรแดงซึ่งจะ กล่าวถึงในส่วนต่อไปนั้น การมุ่งทำลายวัดวาอารามและศาสนสถานจึงเป็นการทำลาย “ร่าง” ของ สังคม เป็นการพรากวิถีชีวิตไปจากผู้คน การทำลายวัดและพระสงฆ์ในสมัยเขมรแดงเป็นการขูด รากถอนโคน ยกเลิก และรื้อทิ้งชุมทางของประเพณีและพิธีกรรมอันเกี่ยวเนื่องกับชีวิตซึ่งผู้คนเคย สัญจรมาพบกันอยู่เสมอ

ด้วยเหตุที่วัดเป็นชุมทางและหัวใจของชุมชนศีลธรรม รวมทั้งเป็นอาณาบริเวณอัน ศักดิ์สิทธิ์ที่ผู้คนมาร่วมใช้บริการ สิ่งที่สังคมเห็นว่าเป็นอันตรายจึงถูกกันออกจากอาณาบริเวณ ดังกล่าว ดังเราจะพบว่าในสังคมพุทธศาสนาเถรวาท “อาวุธ” เช่น ปืนผาหน้าไม้ มักจะถูกห้ามมิให้ นำเข้าสู่อาณาบริเวณของวัด แม้กระทั่งการนำเครื่องมือจับปลาไปใช้ในแหล่งน้ำของวัดก็มักจะถูก ห้ามเพราะวัดถูกให้ความหมายว่าเป็น “เขตอภัยทาน” การอาศัยวัดเป็นสถานที่กำบังและหลบ หลีกภัยอันตรายปรากฏให้เห็นในประวัติศาสตร์ของภูมิภาคนี้เสมอ ความเป็นพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ของวัด ยังถูกนิยามด้วย “ผี” หรือวิญญาณที่คอยดูแลรักษาอาณาบริเวณของพุทธศาสนาด้วย วัดในสังคม เขมรจะมีการตั้งศาลอุกตาซึ่งอาจเป็นรูปเคารพของหญิงหรือชายสูงอายุอยู่มุมใดมุมหนึ่งของวัด

<sup>1</sup> แม้วัดจะเป็นที่สร้างเครื่องกลางของขลังหรือวัดตุ่มงคคอันศักดิ์สิทธิ์ทั้งหลาย แต่มีคุณลักษณะแตกต่าง กันตรงที่เราไม่สามารถยกวัดพกไปกับตัวเราได้ ความศักดิ์สิทธิ์ของวัดอยู่กับตัวเราในขณะที่เรานึกถึง ต่างจาก เครื่องกลางและวัดตุ่มงคคที่ต้องพกติดกายความศักดิ์สิทธิ์จึงจะติดตามเราไปทุกที่ นอกจากนี้คุณสมบัตินี้ความ ศักดิ์สิทธิ์ของวัดในชุมชนต่างจากสบูอย่างมีนัยสำคัญ เราต้องใช้สบูจำนวนมากเพียงไรในการทำให้ชุมชนนั้น “หอม” ทั้งชุมชน การจะทำให้สังคมแห่งนั้นเป็น “ชุมชนแห่งความหอม” ต้องใช้สบูปริมาณมากมายมหาศาล ในขณะที่การมีวัดเพียงแห่งเดียวในชุมชนนั้นๆ สามารถทำให้เกิด “ชุมชนศีลธรรม” (moral community) ได้ เพราะความรู้สึกรักศักดิ์สิทธิ์ สำนึกของที่พึ่งพิงสามารถกระจายตัวอยู่ในปริมาณต่าง ๆ ของชุมชนได้แม้ในขณะที่ ผู้คนในชุมชนทางศีลธรรมแห่งนั้นมีได้มองเห็นโบสถ์วิหารอยู่ในระยะสายตา ในแง่นี้ความหมายของวัดจึงมี ความหมายในเชิงสัญลักษณ์ เป็นอารามที่อยู่ใต้น้ำของผู้นับถือมากกว่าที่จะเป็นอิฐหินปูนทรายที่อยู่ภายนอก ทว่าการไปทำกิจกรรมกับอิฐหินปูนทรายในโลกกายภาพที่ถูกรับ “สมมติ” ให้เป็นวัดนั้นได้ช่วยสถาปนา “วัด” ใน สำนึกของคนให้มันคงยิ่งขึ้น

ที่ทางของผีชนิดนี้สื่อให้เห็นถึงร่องรอยความเชื่อของสังคมเขมรซึ่งให้ความสำคัญกับอำนาจของสิ่งเหนือธรรมชาติอันเป็นศาสนาดั้งเดิมก่อนที่สังคมเขมรจะรับนับถือศาสนาฮินดูและพุทธศาสนา การดำรงอยู่ร่วมกันระหว่างผู้คน พระ อาราม และผีนั้นเป็นการประนีประนอมระหว่างวัฒนธรรมสองชุดที่มาพบกัน ทว่านั่นมิได้หมายความว่าผู้คน พระ และอารามจะสามารถดำรงอยู่ร่วมกับผีทุกประเภทได้ ยังมีอำนาจในและเหนือธรรมชาติบางประเภทที่ไม่อาจดำรงอยู่ร่วมกับปริมณฑลของศาสนา อำนาจประเภทที่จะถูกกันออกจากอารามเช่นเดียวกับปิ่นผาน้ำไม้

ในจักรวาลทัศน์ของสังคมเขมรก่อนรับศาสนาฮินดูและพุทธศาสนาซึ่งชุดความคิดนี้ยังซึมชานอยู่ในสังคมเขมรกระทั่งในปัจจุบันนั้นได้แบ่ง “โลก” ที่เราอาศัยอยู่เป็น 2 อาณาบริเวณที่ตรงข้ามกันโดยสิ้นเชิง อาณาบริเวณแรกเรียก “ไพร” อีกอาณาบริเวณเรียก “สรก” (Chandler 2008: 31-46) ไพรซึ่งแปลตามตัวหมายถึงป่าอันเป็นโลกแห่งธรรมชาติ ความดิบเถื่อน ความหยาบกระด้าง ความล้าหลัง ความทมิฬเหินชาติ ความไร้อารยธรรมและโลกที่ปราศจากการขัดเกลา ในขณะที่โลกตรงข้ามคือ สรก ซึ่งแปลตามตัวหมายถึงถิ่นฐานบ้านเรือนนั้นเป็นอาณาบริเวณที่แยกตัวห่างออกมาจากสภาพความดิบเถื่อน สรกกลายมาเป็นคำศัพท์ที่ใช้เรียกการจัดองค์กรทางการเมืองการปกครองขนาดย่อมที่สุดคือ “หมู่บ้าน”<sup>1</sup> อันหมายถึงเขตที่มีวัฒนธรรม มีการขัดเกลาทางสังคม มีความเจริญ มีแบบแผนการดำเนินชีวิตที่ชัดเจน สรกยังมีได้มีความหมายเพียงการจัดระเบียบทางสังคมในระดับย่อยเท่านั้นแต่สรกยังหมายถึงประเทศหรืออาณาบริเวณของสังคมในระดับมหภาคด้วย ภาษาเขมรในทุกถิ่นทั้งในเขตอีสานใต้ของประเทศไทย ประเทศกัมพูชาตั้งแต่สมัยโบราณจนกระทั่งปัจจุบัน รวมทั้งในเขตดินดอนสามเหลี่ยมปากแม่น้ำโขง คำว่าสรกมีความหมายร่วมตรงกันว่าหมายถึงดินแดนหรือประเทศ “ประเทศกัมพูชา” เป็นคำศัพท์ที่เกิดขึ้นในรัฐชาติสมัยใหม่ซึ่งเป็นการนำคำในภาษาสันสกฤตคือ “ประเทศ” มานำหน้า “กัมพูชา” ซึ่งแปลเป็นภาษาฝรั่งเศสว่า Le Cambodge และเป็นภาษาอังกฤษคือ Cambodia แต่ในความรับรู้ของผู้คนในทุกฐานะและทุกระดับของสังคมยังคงเรียกดินแดนมาตุภูมิของตนอย่างคุ้นเคยว่า

<sup>1</sup> ในภาษาเขมรถิ่นไทยซึ่งมีผู้อพยพมาอยู่ในเขตจังหวัดสุรินทร์ บุรีรัมย์ และศรีสะเกษซึ่งสามารถรักษา คำศัพท์ดั้งเดิมหลายคำได้เรียกการจัดองค์กรทางสังคมในขนาดย่อมที่สุดคือหมู่บ้านว่า “สรก” ผู้คนที่ใช้ภาษาเขมรในแถบนี้มักจะเอ่ยถามผู้คนที่ไม่รู้จักมักคุ้นกันมาก่อนว่า “เนิวสรกณา?” (อยู่บ้านไหน) ในขณะที่ผู้ใช้ภาษาเขมรในประเทศกัมพูชาปัจจุบันหากถามในลักษณะเดียวกันจะเปลี่ยนจากคำ “สรก” เป็น “ภูมิมิ” ซึ่งเป็นคำจากภาษาบาลีอันเป็นภาษาที่มาจากหลังและภาษาเขมรปัจจุบันนำมาใช้เทียบกับคำว่า “หมู่บ้าน” หากใช้คำว่า “สรก” ในภาษาเขมรประเทศกัมพูชาปัจจุบันมักจะหมายถึง “ประเทศ” เช่น “เนิวสรกขแมร์” (อยู่ในประเทศกัมพูชา)

“สรวงแมร์” ซึ่งมีนัยของการเชื่อมโยงตนเองเข้ากับจักรวาลทัศน์ที่กล่าวถึงข้างต้น<sup>1</sup> ไม่ว่าจะเป็นการรวมกลุ่มทางสังคมขนาดเล็กหรือในระดับที่เป็นประเทศหรือเป็นอาณาจักรนั้นแนวความคิดเรื่อง สรวง นั้นได้เกี่ยวร้อยของคาวพของสังคมเข้าไว้ด้วยกันด้วยการนิยามความหมายของสภาวะ “ปกติ” “มีระเบียบ” “ได้รับการขัดเกลา” “เขตที่มีอารยธรรมและวัฒนธรรม” และเป็น “อาณาบริเวณศักดิ์สิทธิ์”

ความเข้าใจเกี่ยวกับมโนทัศน์ทางสังคมและวัฒนธรรมของชาวเขมรซึ่งอิงอยู่กับแนวคิดทางพุทธศาสนาเถรวาทซึ่งแสดงให้เห็นจักรวาลวิทยาหรือการกำหนดตำแหน่งแห่งที่ทั้งในโลกนี้และโลกหน้า การตอกย้ำสถานภาพทางสังคม ชาติกำเนิด ลำดับชั้นทางสังคม และการแบ่งอาณาบริเวณศักดิ์สิทธิ์ออกจากอาณาบริเวณทางโลกย์ ดังที่ได้อธิบายข้างต้นนี้ แม้จะได้มีการอภิปราย อรรถาธิบายขยายความจากนักวิชาการด้านเขมรศึกษาในชั้นหลังจนสามารถทำความเข้าใจของคาวพของสังคมและวัฒนธรรมเขมรได้ในระดับหนึ่ง ทว่าคุณูปการสำคัญของการศึกษาความสัมพันธ์ระหว่างชีวิตทางศาสนา (ในที่นี้มุ่งหมายถึงพุทธศาสนาเถรวาท) กับชีวิตทางสังคมเขมรนั้นได้รับอิทธิพลอย่างมากจากงานชาติพันธุ์วรรณาในยุคบุกเบิกของ Ebihara ซึ่งชี้ให้เห็นว่าพุทธศาสนาเถรวาทเป็น “ศูนย์กลางความหมาย” ของชีวิตทางสังคมและวัฒนธรรมเขมร Ebihara ยังนำเสนอการจัดระเบียบทางสังคมอันได้รับอิทธิพลจากแนวคิดพุทธศาสนาเถรวาท รวมทั้งเพศสถานะของสตรีในโครงสร้างของสังคมพุทธศาสนาเถรวาท

ภายหลังจากความไม่สงบอันเป็นผลจากสงครามในประเทศกัมพูชาที่เรื้อรังยาวนานเกือบสามทศวรรษ (ค.ศ.1970-1989<sup>2</sup>) แม้ภายหลังกองกำลังเขมรแดงได้ถูกขับออกจากกรุง

<sup>1</sup> ความแตกต่างของนามเรียกขานชื่อประเทศนั้นมีนัยทางวัฒนธรรมที่สำคัญ เขมร หรือ ขแมร์ นั้นเป็นคำเรียกซึ่งมีที่มาจากชื่อนางเขมรา เทวีองค์แรกในประวัติศาสตร์เขมรโบราณ ในขณะที่กัมพูชานั้นมีที่มาจากชื่อตัวกัมพู ซึ่งเป็นพระนามกษัตริย์องค์แรกในประวัติศาสตร์เขมรโบราณ การเรียกตนเองว่าเป็นชาวเขมรและเรียกแผ่นดินถิ่นเกิดว่าสรวงแมร์จึงสื่อให้เห็นร่องรอยของวัฒนธรรมที่นับถือบรรพบุรุษทางฝ่ายมารดา (matriarchy) ซึ่งน่าสังเกตว่าความพยายามในการเรียกประเทศกัมพูชานั้นปรากฏให้เห็นเฉพาะในสื่อที่เป็นทางการเท่านั้น ผู้คนชาวเขมรยังคงอ้างอิงกับบรรพบุรุษทางฝ่ายมารดาอยู่ ใส่ประเด็นนี้ผู้วิจัยจะขยายความในบทที่กล่าวถึงสถานภาพของสตรีกับพุทธศาสนาในสังคมเขมร

<sup>2</sup> ประเทศกัมพูชาได้ถูกทำให้เป็นแนวรบอย่างเต็มรูปแบบในยุคสงครามเย็นตั้งแต่ปี ค.ศ.1970 เมื่อสหรัฐอเมริกาได้สนับสนุนนายพล ลอนนอลอย่างลับๆ ในการทำรัฐประหารรัฐบาลของเจ้าสีหนุ เนื่องจากท่าทีของรัฐบาลสีหนุนี้เป็นมิตรกับโลกคอมมิวนิสต์โดยเฉพาะจีน สังเกตได้จากกรณีสายสัมพันธ์ที่ดีกับเหมา เจ๋อตง การตีความคำสอนพุทธศาสนาเถรวาทให้เข้ากับแนวคิดทางการเมืองฝ่ายซ้ายที่ผูกขึ้นว่า “ธรรมิกสังคมนิยม” (Dharmic Socialism) รวมทั้งการเปิดทางให้กองทัพของเวียดนามเหนือ (ฝ่ายเวียดกง, Viet Cong) ใช้อาณาเขต

พนมเปญไปแล้ว (ค.ศ. 1979) แต่สังคมเขมรในฐานะที่เป็น “สนาม” ในในการทำงานทางมานุษยวิทยายังคง “บอด” จากการรับรู้ของโลกภายนอก เพราะการเข้าถึงพื้นที่โดยเฉพาะพื้นที่ชนบทถูกควบคุมอย่างเข้มงวด<sup>1</sup> ด้วยเหตุนี้เราจึงขาดภาพที่ปะติดปะต่อเรื่องราวก่อน ระหว่าง และหลังสงครามอันเป็นภาพเชิงลึกของสังคมเขมรจากการทำงานภาคสนามของนักมานุษยวิทยาในช่วงเวลาดังกล่าวนี้เองนักมานุษยวิทยาที่สนใจความสัมพันธ์ระหว่างสังคมเขมรกับพุทธศาสนาได้หันไปให้ความสนใจกับชุมชนเขมรพลัดถิ่นที่กระจัดกระจายอยู่ตามชายแดนไทย-กัมพูชา ชุมชนเขมรในประเทศที่สามซึ่งผู้อพยพถูกส่งตัวไปเช่นในสหรัฐอเมริกา ออสเตรเลีย ฝรั่งเศส และแคนาดาดังในงานศึกษาเรื่อง *Cambodian Culture Since 1975: Homeland and Exile* (1994) โดยหนังสือเล่มดังกล่าวได้รวบรวมงานศึกษาในหลากหลายวิชา อาทิ ภาษาศาสตร์ วรรณกรรม

บางส่วนของกัมพูชาเป็นที่กบดานและเคลื่อนกำลังในสงครามเวียดนาม ความกระวนกระวายและความเชื่อในทฤษฎีโดมิโนซึ่งเห็นว่าประเทศข้างเคียงอย่างจีน เวียดนามและลาวได้ถูกปฏิบัติเปลี่ยนแปลงระบอบการปกครองกลายเป็นส่วนหนึ่งของโลกคอมมิวนิสต์ทำให้รัฐบาลสหรัฐอเมริกาภายใต้การนำของประธานาธิบดีริชาร์ด นิกสัน (Richard Nixon) ได้ออกคำสั่งลับซึ่งมิได้รับความเห็นชอบจากรัฐสภาของเกรสในการให้กองทัพอากาศอเมริกันทิ้งระเบิดเพื่อสะกดรอยกองทัพเวียดกงในเขตชนบทของประเทศกัมพูชาตั้งแต่ปี ค.ศ. 1970-1975 ช่วงเวลานี้เองที่ระเบิดจากกองทัพอากาศของสหรัฐฯ ได้ทำลายวัดวาอารามจำนวนมาก รวมทั้งวัดวาอารามยังได้กลายเป็นแนวรบบระหว่างกองกำลังฝ่ายต่างๆ ในหลายๆ ครั้งของการปะทะ ซึ่งสถานการณ์เช่นนี้ดำเนินไปถึงจุดวิกฤตที่สุดในช่วงที่กองกำลังฝ่ายเขมรแดงได้รับชัยชนะและกรีธาทัพเข้ามาในกรุงพนมเปญในปี ค.ศ. 1975 อันเป็นจุดเริ่มต้นที่สำคัญในการพยายามถอนรากถอนโคนและควบคุมศาสนาที่ประชาชนยึดถือในฐานะสิ่งตกทอดผูกพันโดยเฉพาะอย่างยิ่งพุทธศาสนาเถรวาทอันเป็นหัวใจของวัฒนธรรมเขมรปัจจุบัน ความพยายามดังกล่าวก่อให้เกิดความรู้สึกสูญเสียอย่างลึกซึ้งในใจของศาสนิก ดังจะได้กล่าวถึงในส่วนต่อไป นอกจากนี้สาเหตุที่ผู้วิจัยระบุว่าสงครามกินเวลายาวนานถึงปี ค.ศ. 1998 เพราะเป็นช่วงเวลาภายหลังการรัฐประหารกลางกรุงพนมเปญ ภายหลังจากเหตุการณ์นี้รัฐบาลเขมรมีเสถียรภาพทางการเมืองมากขึ้นภายใต้ผู้นำเพียงผู้เดียว จนกระทั่งปัจจุบันคือนายกฮุน เซน

<sup>1</sup> Olivier De Bernon (personal communication) นักวิชาการชาวฝรั่งเศสผู้เชี่ยวชาญด้านพุทธศาสนาในประเทศกัมพูชาได้เล่าว่าครั้งแรกที่ตนมาถึงประเทศกัมพูชาในต้นทศวรรษ 1990 การเดินทางจากจังหวัดหนึ่งไปยังอีกจังหวัดจะต้องขออนุญาตอย่างเป็นทางการ โดยเขาเรียกเอกสารสำคัญดังกล่าวว่า Internal Visa เช่นเดียวกับ John Marston (2011) ได้ระบุว่า การเข้าถึงพื้นที่ในชนบทของประเทศกัมพูชาในช่วงเวลาดังกล่าวนั้นถูกห้ามจากทางการด้วยเหตุที่อาณาบริเวณในชนบทเป็นพื้นที่ซึ่งเปราะบางและเป็นแนวรบของฝ่ายต่างๆ ทั้งในทางกองกำลังอาวุธ และในทางสงครามชวนเชื่อ ยิ่งเป็นชาวต่างชาติด้วยแล้ว ยิ่งจะถูกควบคุมและถูกจับตาเป็นพิเศษ นี่จึงเป็นอีกเหตุผลหนึ่งที่นักมานุษยวิทยาซึ่งส่วนใหญ่เป็นชาวต่างชาติไม่อาจเข้าถึงสนามได้โดยสะดวก

และมานุษยวิทยา โดยตั้งคำถามที่สำคัญว่าชุมชนเขมรพลัดถิ่นต่างจากชุมชนเขมรในแผ่นดินแม่อย่างไร เมื่อพวกเขาและเธอต้องพลัดถิ่นที่นาคาที่อยู่ ความสัมพันธ์ทางสังคมในแบบเดิมเปลี่ยนไปหรือไม่อย่างไร และชาวเขมรพลัดถิ่นในประเทศใหม่นั้นสร้างสำนึกทางสังคมและอัตลักษณ์เขมรขึ้นมาอย่างไร อย่างไรก็ตามผลการศึกษาทั้งหลายดังกล่าวยังยืนยันให้เห็นว่าแม้ชาวเขมรจะมีได้มีชีวิตติดวัดและหมู่บ้านเดิมที่เคยอยู่อาศัย แต่พวกเขาและเธอได้หอบ “บ้านและวัด” ติดตัวไปด้วย โดยการสร้างบ้านใหม่ของพวกเขาและเธอนั้น ยังคงอิง “พิมพ์เซียว” จากแผ่นดินแม่ในการให้วัดเป็นศูนย์กลางทางความหมายของศีลธรรมและชีวิตทางสังคมแม้จะพบพานกับอุปสรรคในการดำรงชีวิตในสังคมใหม่อย่างไรก็ตาม สิ่งนี้เป็นเครื่องยืนยันว่าพุทธศาสนาเป็นหัวใจของวัฒนธรรมเขมรไม่ว่าจะเป็นแผ่นดินแม่หรือแผ่นดินอื่น ตราบเท่าที่ “บ้านและวัด” ยังคงดำรงอยู่ในสำนึก

อย่างไรก็ตาม Kobayashi (2005) นักมานุษยวิทยาชาวญี่ปุ่นซึ่งสนใจพุทธศาสนาในประเทศกัมพูชา ในงานศึกษาของเธอเรื่อง *An Ethnographic Study on the Reconstruction of Buddhist Practice in Two Cambodian Temples: With the Special Reference to Buddhist Samay and Boran* ได้เสนอว่างานชาติพันธุ์วรรณาของเธอชิ้นนี้เป็นงานศึกษาความสัมพันธ์ระหว่างชีวิตทางสังคมและวัฒนธรรมเขมรซึ่งสัมพันธ์กับพุทธศาสนาชิ้นแรกที่เกิดจากการทำงานสนามอย่างเข้มข้นภายหลังจากงานชาติพันธุ์วรรณาของนายคุบึกเบิกของ Ebihara โดยได้ตั้งข้อสังเกตและเตือนผู้ที่อ่านงานของเธอว่าควรระมัดระวังในการใช้ข้อมูลจากงานของเธอ ทั้งนี้เพราะเธอชี้ให้เห็นว่างานของเธอเขียนขึ้นและเลือกเก็บข้อมูลสนามจากกรอบแนวคิดทฤษฎีแบบโครงสร้างการหน้าที่นิยมซึ่งกำลังเป็นกระแสในวงการศึกษามานุษยวิทยาอเมริกันในช่วงเวลาที่เธอมาศึกษา โดยเธอชี้ให้เห็นว่างานของเธอได้รับอิทธิพลอย่างมากจากงานในสายโครงการวิจัยร่วมคออร์เนล-ไทยดังในงานของ Sharp และคณะ (1953) ซึ่งมาศึกษาที่ “บางชัน” ชุมชนใกล้กรุงเทพนมหานครในปี 1948 รวมทั้งนักมานุษยวิทยาชาวอเมริกันจำนวนมากที่เข้ามาศึกษาในประเทศไทย พม่า และลาวในช่วงเวลาเดียวกันซึ่งทำให้เกิดข้อสรุปอย่างเช่นสังคมภาคพื้นทวีปของอูซาคเนย์นั้นเป็นสังคมที่มาโครงสร้างทางสังคมอย่างหลวมๆ (the loosely structured social system) ซึ่งเปิดโอกาสให้สมาชิกในสังคมสามารถเปลี่ยนสถานภาพได้โดยง่าย (Embree 1950) รวมทั้งข้อเสนอด้านศาสนาที่สังคมภาคพื้นทวีปส่วนใหญ่นับถือคือพุทธศาสนาซึ่งผสมผสานความเชื่อเรื่องผี (syncretism of Buddhism and animism) ซึ่งเป็นแนวคิดดั้งเดิมของคนในภูมิภาค (Brohm 1963; Kirsch 1977) Kobayashi (2005) วิจารณ์งานเหล่านี้ว่าได้ให้ภาพที่บิดเบือนจากความสัมพันธ์ที่ปรากฏจริงระหว่างสังคมเขมรกับพุทธศาสนาเถรวาทเพราะให้ภาพว่าวัดเป็นศูนย์กลางทางความหมาย

ของชีวิตหมู่บ้านซึ่งเป็นภาพที่สวยงามสงบ และนี่ ไม่เห็นความเปลี่ยนแปลงและความขัดแย้งภายใน

Kobayashi (2005) เสนอว่าพุทธสถานเช่นวัดวาอารามต่างๆ นั้นเป็น “แนวรบ” เพราะเป็นสนามแห่งการเผชิญหน้า การปะทะกันของศาสนิกในชุมชน เป็นเวทีแห่งการประชันขันแข่ง และเป็นจุดตัดหรือจุดปะทะของความขัดแย้ง ซึ่งเป็นผลมาจากความเปลี่ยนแปลงในระดับโครงสร้างของสังคมคือความเคลื่อนไหวในเรื่อง “การปฏิรูปศาสนา” อันเป็นผลจากการรับเอารูปแบบของธรรมยุติกนิกายไปจากสยามประเทศ รวมทั้งการปรับตัวของโครงสร้างสถาบันสงฆ์หลังได้รับเอกราชจากฝรั่งเศส ความพยายามในการฟื้นฟูพุทธศาสนาในสมัยหลังเขมรแดง และนโยบายควบคุมพุทธศาสนาในสมัยหลังเขมรแดง ดังในพื้นที่ซึ่งเขาเลือกศึกษาคือวัด 2 แห่งในจังหวัดกำแพงเพชร วัดแห่งแรกเป็นวัดธรรมยุติในขณะที่อีกแห่งเป็นมหานิกาย โดย Kobayashi (2005) เสนอว่าการพิจารณาอารามทั้งสองแห่งนี้จะทำให้เห็นความเปลี่ยนแปลงทางสังคมในระดับโครงสร้าง โดยเฉพาะอย่างยิ่งโครงสร้างของสถาบันสงฆ์

ผลการศึกษาของ Kobayashi (2005) ซึ่งให้เห็นว่าวัดไม่ได้เป็นศูนย์กลางของชุมชนใด ชุมชนหนึ่ง เป็นอันหนึ่งอันเดียวกับชุมชนเดียวดังที่ Ebihara นำเสนอ ญาติโยมของแต่ละวัดมีความเหลื่อมซ้อนกัน ดังจะพบว่าโยมที่ไปทำบุญวัดธรรมยุติกก็อาจไปทำบุญวัดมหานิกายได้ด้วย จุดนี้ทำให้ Kobayashi วิเคราะห์ Ebihara ว่าเธอยึดเอาวัดที่เป็นลักษณะทางภูมิศาสตร์หรือทางกายภาพเป็นที่ตั้งแต่อยู่ที่ความสัมพันธ์ทางสังคมระหว่างผู้คนในหมู่บ้านกับวัดที่เธอและเธอไปทำบุญ นอกจากนี้จากเขายังได้สะท้อนเสียงของศาสนิกทั้งสองวัดว่าเกิดความขัดแย้งในเรื่องศาสนปฏิบัติซึ่งแตกต่างกันสองแบบคือ สมัย (แบบใหม่) และ โบราณ<sup>2</sup> เสียงสะท้อนดังกล่าวนี้แสดงถึงความโกลาหลของศาสนทัศน์หรือความรู้และความเข้าใจเกี่ยวกับพุทธศาสนาในสังคมเขมรภายหลังยุคเขมรแดงซึ่งมีทั้งความปรารถนาที่จะรื้อฟื้นอดีตผ่านความพยายามในการปฏิบัติตามจารีตทางศาสนาที่ปรากฏในช่วงเวลาก่อนยุคเขมรแดง ความพยายามเชื่อมโยงพุทธศาสนาเถร

<sup>1</sup> ในวัฒนธรรมล้านนา ภาคเหนือของประเทศไทยปัจจุบันนั้นเรียกการจัดองค์กรทางสังคมแบบนี้ว่า “ศรัทธา” อันหมายถึงญาติโยมประจำวัดต่างๆ ว่า “ศรัทธา” ซึ่งจะคอยอุปถัมภ์ “วัดประจำย่าน” หรือ “วัดประจำชุมชน” ของตน อย่างไรก็ตามการจัดแบ่งกลุ่มของศรัทธานี้มิได้หมายความว่าคนคนหนึ่งจะไปทำบุญวัดอื่นไม่ได้

<sup>2</sup> แนวคิดทั้งสองนี้มีความกำกวมและสับสนมากเนื่องจากในสมัยอาณาจักรสุโขทัยหมายถึงกระแสนวนคิดปฏิรูปของพระสงฆ์กลุ่มที่ใช้ชื่อว่า “ธรรมกาย” ซึ่งยึดถือการตีความพระไตรปิฎกอย่างเคร่งครัดและลดทอนความสำคัญของศาสนปฏิบัติในแบบที่ถูกละเลยว่าได้รับอิทธิพลจากศาสนาฮินดู

วาทปัจจุบันให้มือดีที่ย้อนไปถึงยุคที่มีการสร้างปราสาทหิน<sup>1</sup> และความพยายามทำให้พุทธศาสนาเป็นเครื่องมือในการสร้างชาติ (national integration) ในสมัยหลังเขมรแดง ความพยายามและความปรารถนาเหล่านี้ทับซ้อน ซ้ำซ้อน และสื่อสะท้อนให้เห็นจากการสร้างพุทธสถานต่างๆ รวมทั้งศาสนปฏิบัติในช่วงหลังสมัยเขมรแดง ดังที่ Marston (2008) ในเวลาต่อมาเรียกปรากฏการณ์ดังกล่าวว่าเป็น “ความโกลาหลทางศีลธรรม” (moral chaos)

อย่างไรก็ตาม ผู้วิจัยใคร่เสนอต่อผู้อ่านงานของ Kobayashi (2005) เช่นกันว่างานชาติพันธุ์วรรณาของเขาก็ควรจะถูกอ่านด้วยการตระหนักในกระแสแนวคิดของยุคสมัยเช่นกัน แม้เขาเองจะมีได้ยอมรับออกมาโดยตรง แต่คงปฏิเสธมิได้ว่ากระแสการผลิดงานวิชาการทางมานุษยวิทยาในยุคปัจจุบันซึ่งเขารวมอยู่ด้วยนั้นมักมุ่งนำเสนอให้เห็น “ความขัดแย้ง” “การต่อสู้ต่อรอง” “ความเป็นเศษเสี้ยว” และ “การปริแยกแตกหักของความหมาย” เหล่านี้เป็นผลพวงมาจากกระแสการสร้างงานวิชาการที่เรียกว่า “หลังสมัยใหม่” ซึ่งพยายามรื้อถอนความเข้าใจหรือความเชื่อเกี่ยวกับความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันของสังคม รวมทั้งทำที่ที่ผู้คนมีต่อศาสนาด้วย ภูมิทัศน์ทางศาสนาจึงมิได้เป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน หากแต่เป็นสนามแห่งการเผชิญหน้าหรือเป็นแนวรบนั่นเอง

นอกจากนี้กรอบการพิจารณาของ Kobayashi (2005) ยังชี้ให้เห็นว่าเขาเองยังนิยามว่าวัดและชุมชนหมายถึงที่ตั้งทางภูมิศาสตร์เป็นสำคัญ ดังเห็นได้จากการที่เขาชี้ให้เห็นว่าการเหลื่อมซ้อนของศาสนิกในแต่ละวัดจัดเป็นความขัดแย้งและแตกหัก หากพิจารณาโดยผิวเผินดูเหมือนว่าคำกล่าวของเขาไม่แสดงให้เห็นความลึกลับใดๆ แต่หากพิจารณาวิถีคิดที่กำกับข้อเสนอของเขาแล้วจะพบว่า การเชื่อว่าการเหลื่อมซ้อนในสมาชิกภาพของวัดเป็นความขัดแย้งแสดงให้เห็นว่าเขามีสมมติฐานซึ่งเชื่อว่าการสมาชิกภาพของวัดใดวัดหนึ่งต้องอยู่กับสภาพทางภูมิศาสตร์ของวัดใดวัดหนึ่งเท่านั้น และด้วยเหตุนี้ประเด็นสำคัญที่ Kobayashi (2005) ยังคงยึดมั่นอยู่นั้นคือ “วัด” ยังคงเป็นสถานที่ทางกายภาพที่มีคนในชุมชนมาทำบุญ หากพิจารณาในแง่แล้วจะพบว่างานของเขามีได้แตกต่างจากงานชาติพันธุ์วรรณาในยุคบุกเบิกของ Ebihara เลย นอกจากนี้ประเด็นสำคัญที่งานชาติพันธุ์วรรณาทั้งสองชิ้นที่สำคัญนี้ละเลย (take it for granted) ก็คือ การมองไม่เห็นความหมายของวัด (pagoda) ที่พบใช้ในสังคมเขมร งานทั้งสองชิ้นยังใช้คำ temple ซึ่งเป็นสามัญนามที่อิงอยู่กับความเข้าใจภาษาอังกฤษของ Ebihara และ Kobayashi เอง หาใช่ความ

<sup>1</sup> พุทธศาสนาในยุคที่มีการสร้างปราสาทหินของสังคมเขมรนั้นเป็นที่รับรู้กันในแวดวงวิชาการว่าเป็นยุคที่อาณาจักรเขมรโบราณรับนับถือพุทธศาสนาเถรวาทและศาสนาฮินดู ส่วนพุทธศาสนาเถรวาทนั้นเข้าสู่ดินแดนกัมพูชาปัจจุบันในสมัยหลังพระนครมาแล้ว กล่าวคือสมัยหลังการสร้างปราสาทหินนั่นเอง

เข้าใจในทางวัฒนธรรมที่ปรากฏในสังคมเขมรไม่ อย่างไรก็ตามไม่ว่าเราจะเห็นว่าพุทธศาสนาเถรวาทในสังคมเขมรนั้นเป็น “ศูนย์กลาง” หรือเป็น “สมรภูมิ” สิ่งหนึ่งที่ไม่อาจปฏิเสธได้ก็คือว่าแนวคิดทั้งสองแบบนี้ชี้ให้เห็นว่าพุทธศาสนานั้นสำคัญต่อสังคมเขมรเพียงไรทั้งในแง่ที่ทำให้ผู้คนได้เชื่อมโยงหรืออ้างอิงตนเอง และเป็นพื้นที่ของการแสดงออกและการปะทะกันของวาทกรรมทางศีลธรรม (contested moral discourses)

ด้วยเหตุที่กล่าวมาทั้งหมดนี้ผู้วิจัยจึงใคร่เสนอว่า พุทธศาสนาในความเข้าใจของสังคมเขมรนั้นเป็น “ชุมทาง” คือเป็นจุดนัดพบ จุดปะทะ ประสาน เป็นอาณาบริเวณที่สำคัญซึ่งแสดงให้เห็นทั้งการผสมผสานสอดคล้องและความไม่ลงรอยดังจะได้อภิปรายในส่วนต่อไปว่าอาณาบริเวณทางศาสนาได้ถูกแปรเปลี่ยนไปอย่างไรซึ่งความเปลี่ยนแปลงดังกล่าวไม่ได้เกิดขึ้นจากกระแสแนวคิดหลังสมัยใหม่ที่มุ่งมองหาความไม่ลงรอยเท่านั้น แต่เป็นผลพวงจากบริบททางประวัติศาสตร์และการเมืองของสังคมเขมรที่ส่งผลให้พุทธศาสนากลายเป็นทั้งศูนย์กลางและสมรภูมิในทางสังคมวัฒนธรรม และในจุดวิกฤตที่สุดดังที่ผู้วิจัยได้กล่าวถึงไว้บ้างแล้วเกี่ยวกับสถานการณ์ของพุทธศาสนาในสมัยเขมรแดงซึ่งจะได้อภิปรายเพิ่มเติมในส่วนต่อไปนี้จะทำให้เห็นชัดเจนยิ่งขึ้นว่า ภายหลังจากที่อารามในทางกายภาพได้ถูกทำลายลงอย่างเต็มรูปแบบแล้ว เราจะได้พบว่าวัดนั้นมีความหมายอย่างไรในสภาวะการณดังกล่าว เมื่ออำนาจ “สรก” ถูกทำให้กลายเป็น “ไพร” อำนาจแห่งไพรนั้นแสดงออกผ่านอะไรที่ทำให้ความหมายของผืนแผ่นดินอันศักดิ์สิทธิ์กลายเป็นพื้นที่แห่งการชนฆ่า บ้าน วิหารและอารามจะยังคงเป็นสิ่งที่ยังคงมีความหมายของชีวิตและสังคมอยู่หรือไม่เมื่อทั้งสองสิ่งนี้ถูกทำลายลงในทางกายภาพ ในส่วนต่อไปผู้วิจัยจะอภิปรายถึงความ เป็นไปของสิ่งเหล่านี้

### วิหารที่ผูกพันกับโลกวังเวง

บ้านไร่ผู้ทำหน้าที่ ถนอมไว้คนสัญจร คือถ้อยคำที่ปรากฏในคัมภีร์ “พุทธทำนาย”<sup>1</sup> ของชาวเขมร (นักออกญามหามนตรีฎีก นูว และนู ไป 2513; นา สุชา 2546; สมเด็จพระโพธิวงศ์ นนุท

<sup>1</sup> พุทธทำนาย เป็นชื่อคัมภีร์พยากรณ์ (prophecy) ซึ่งปรากฏแพร่หลายในวัฒนธรรมพุทธศาสนาเถรวาททั้งในสายรามัญวงศ์ (มอญและพม่า) และสายสยามวงศ์ (สยาม ลาว กัมพูชา) ในสังคมเขมรพุทธทำนายยังเป็นที่ยึดถือในชื่ออื่นๆ อีก อาทิ พระพุทธพยากรณ์ อินททำนาย (คำทำนายของพระอินทร์) อีสี่ทำนาย (คำทำนายของฤๅษี) ปุรสุนาพระอินท (ปริศนาพระอินทร์) มกฏแก้ว ปุถุชชน ฯลฯ แม้นักวิชาการด้านพุทธศาสนศึกษาได้ตรวจสอบคัมภีร์พยากรณ์ดังกล่าวแล้วพบว่ามิใช่พระวณะที่พระพุทธรองค์ตรีศ ทว่าชื่อของพระพุทธรเจ้าและพระอินทร์นั้นถูกอ้างถึงเพื่อเพิ่มความน่าเชื่อถือและเน้นย้ำความสำคัญของคัมภีร์ดังกล่าว ด้วยเหตุที่คำพยากรณ์

แองต์ และธัน หิน 2514; De Bernon 1994) คำทำนายดังกล่าวสะท้อนสภาพบ้านแตกสาแหรกขาด การพลัดพราก และความเปื่อยร้างหดหู่ของสังคมเขมรภายหลังการปกครองภายใต้ระบอบกัมพูชาประชาธิปไตย (Democratic Kampuchea 1975-1979) หรือระบอบเขมรแดง (Khmer Rouge) ได้อย่างชัดเจน (Yang Sam 1987: 71) คำทำนายดังกล่าวเป็นสิ่งที่ถูกกล่าวถึงในหมู่ชาวยุโรปที่รอดชีวิตจากเหตุการณ์ฆ่าล้างเผ่าพันธุ์ทั้งในหมู่ผู้ที่ยังคงอาศัยในประเทศกัมพูชา รวมทั้งผู้ที่ได้ทีพำนักใหม่ในประเทศที่สาม คำทำนายดังกล่าวได้ถูกตีความเข้ากับเหตุการณ์และประสบการณ์ที่พวกเขาและเธอได้ประสบในระหว่างสงครามและการพลัดถิ่นฐานเอายาวนานซึ่งกินเวลาตั้งแต่ทศวรรษ 1970 ซึ่งกองทัพทางอากาศของสหรัฐอเมริกาได้ทิ้งระเบิดปูพรมเขตชนบทของกัมพูชาอันนับเป็นส่วนหนึ่งของพันธกิจในการส่งกองกำลังมารบสงครามเวียดนาม ต่อด้วยการถูกอพยพออกจากบ้านที่อยู่อาศัยไปใช้แรงงานหนักตามคอมมูนต่างๆ ทั่วประเทศและบางส่วนสามารถหลบหนีออกตามตะเข็บชายแดนกลายเป็นผู้พลัดถิ่นถึงต้นทศวรรษ 1990 การรำลึกและเชื่อมโยงประสบการณ์ที่สดใหม่เข้ากับพุทธทำนายชี้ให้เห็นว่าพุทธศาสนาเป็นแหล่งอ้างอิง (a source of reference) ทางความหมายอันสำคัญของชีวิตทางสังคมของชาวยุโรป

แม้สังคมเขมรในสมัยโบราณมีความเชื่อดั้งเดิมซึ่งให้ความสำคัญกับวิญญาณของบรรพบุรุษฝ่ายสตรีรวมทั้งอำนาจของสิ่งเหนือธรรมชาติ<sup>1</sup> ทั้งต่อมายังรับนับถือศาสนาฮินดู<sup>2</sup> ดังปรากฏให้เห็นเป็นรูปเคารพทางศาสนาและปราสาทศิลาซึ่งสร้างตามคติความเชื่อทางฝ่ายฮินดู

ต่างๆ ที่ปรากฏในคัมภีร์เหล่านี้มักถูกเลือกสรรและตีความเพื่อให้สอดคล้องกับบริบทความเปลี่ยนแปลงครั้งสำคัญของในสังคม ทั้งนี้ด้วยคำพยากรณ์เพียงลำพังที่ปรากฏในคัมภีร์มิได้ระบุเหตุการณ์ที่จะเกิดขึ้นในอนาคตอย่างชัดเจน หากกล่าวถึงในเชิงสัญลักษณ์ พุทธทำนายจึงถูกกล่าวขาน ผิดซ้ำและรำลึกนึกถึงเมื่อเกิดวิกฤตการณ์ทางสังคม วัฒนธรรมและการเมือง

<sup>1</sup> ในตำนานกำเนิดชนชาติเขมรกล่าวถึง พระทอง เจ้าชายแห่งราชวงศ์อินเดียได้ซึ่งเดินทางมากับสำเภาการค้ามาพบรักและแต่งงานกับผู้นำชนพื้นเมืองคือนางนาคซึ่งเป็นลูกสาวของพญานาค ตำนานพระทองนางนาคนี้แสดงให้เห็นถึงความเชื่อดั้งเดิมของดินแดนที่เป็นกัมพูชาในปัจจุบันว่าปกครองโดยผู้นำสตรีและให้ความสำคัญกับการนับถือวิญญาณบรรพบุรุษทางฝ่ายมารดา (matrilocality) ตำนานพระทองนางนาคเป็นที่แพร่หลายทั้งในวัฒนธรรมมุขปาฐะ (oral tradition) แบบเรียน (textbook) รวมทั้งในพิธีกรรมการแต่งงาน โดยเฉพาะของผู้คนชาวเขมรในเขตชนบทซึ่งมีขั้นตอนของการรำลึกถึงตำนานพระทองนางนาคในพิธีแต่งงานด้วย

<sup>2</sup> ในภาษาเขมรเรียก ศาสนาพราหมณ์ ซึ่งนอกเหนือจากการเคารพนับถือเทพเจ้าต่างๆ แล้วยังให้ความสำคัญกับพราหมณ์ในฐานะผู้ที่มีบทบาทในราชสำนักเขมรโบราณ ผู้ประกอบพิธี และเป็น “ข้าราชการ” ของรัฐ ในภาษิตเขมรปรากฏร่องรอยความสำคัญของพราหมณ์หลายแห่ง ดังเช่น “หนูประทุษร้ายบ้าน ลิงคือประทุษร้ายป่า กาจัญไรประทุษร้ายพุกษา พราหมณ์ประทุษร้ายประชาชน”

ทว่าวิถีคิด ตัวตน และวิถีการดำเนินชีวิตของชาวเขมรในปัจจุบันนั้นอิงอยู่กับระบบคุณค่าและความหมายของพุทธศาสนาโดยเฉพาะอย่างยิ่งพุทธศาสนาเถรวาท<sup>1</sup> (Hansen 2004) นอกจากนี้แม้พุทธศาสนาเถรวาทเป็นศาสนาในชั้นหลังของสังคมเขมร กล่าวคือมีการรับนับถือหลังจากศาสนาฮินดูและพุทธศานามหายาน ทว่าพุทธศาสนาเถรวาทกลับมีอิทธิพลสูงยิ่งต่อวิถีคิดและชีวิตทางวัฒนธรรมของชาวเขมร สาเหตุสำคัญประการหนึ่งที่ทำให้พุทธศาสนาเถรวาทกลายเป็นศาสนาประจำชาติทั้งในความหมายเชิงนิตินัยและพฤตินัยนั้นเป็นผลสืบเนื่องจากบริบททางประวัติศาสตร์ความสัมพันธ์ที่สังคมเขมรมีต่อพุทธศาสนาเถรวาท นับตั้งแต่หลังอาณาจักรแห่งเมืองพระนครเสื่อมอำนาจลงในคริสต์ศตวรรษที่ 15 ทำให้ศูนย์กลางการปกครองของเขมรต้องถอยร่นลงมายังเมืองอูดงคัมชีชัย ลงแวก และพนมเปญในที่สุด การย้ายเมืองนั้นไม่ได้ย้ายเฉพาะเมืองแต่ย้ายพลเมืองมาด้วย ความรู้สึกพลัดถิ่นที่และความปรารถนาในโลกที่สมบูรณกว่าซึ่งขัดแย้งกับความเป็นจริงที่ผู้คนต้องเผชิญปรากฏเด่นชัดในกระแสความคิดเรื่องพระศรีอารียะที่ไหลเวียนและแพร่กระจายในสังคมเขมรช่วงหลังเมืองพระนครซึ่งนับเป็นยุคมืดในประวัติศาสตร์เขมร (Thompson 2004) ช่วงเวลานี้เองที่วิหารศิลาซึ่งเคยยิ่งใหญ่เรืองรองในอาณาจักรแห่งเมืองพระนครอันเป็นสัญลักษณ์ของศาสนาฮินดูและพุทธศานามหายานซึ่งเกื้อหนุนความยิ่งใหญ่ของสถาบันกษัตริย์ต้องเสื่อมคลายลง อาณาจักรที่เคยมีอำนาจทางการเมืองเป็นปึกแผ่นสามารถรวมศูนย์อำนาจและผู้คนได้ต้องถูกทิ้งร้าง การจัดองค์กรทางสังคมขนาดย่อมกระจายตัวอยู่ทั่วไปแทนที่องค์กรทางสังคมในแบบเดิม ช่วงเวลานี้เองที่พุทธศาสนาเถรวาทเข้ามามีบทบาทในการจัดองค์กรทางสังคม การมีวัดวาอารามประจำชุมชนและมีพระสงฆ์เป็นผู้ประกอบกิจการทางศาสนาด้วย

<sup>1</sup> พุทธศาสนาในที่นี้กล่าวถึงในความหมายกว้างซึ่งมีทั้งพุทธศาสนาแบบจารีตนิยม (Normative Buddhism) ซึ่งให้ความสำคัญกับคำสอนดั้งเดิมของศาสนาและความบริสุทธิ์ ความถูกต้องแม่นยำของการปฏิบัติที่ดำเนินตามพระปริยัติธรรมคือธรรมที่พระพุทธเจ้าบัญญัติไว้ และเน้นเป้าหมายสูงสุดคือการบรรลุธรรม พุทธศาสนาในที่นี้ผู้วิจัยยังหมายรวมถึงพุทธศาสนาแบบประชานิยม (Popular Buddhism) ซึ่งให้ความสำคัญกับศาสนาในฐานะที่เป็นสิ่งที่ให้คุณให้โทษต่อเป้าหมายทางโลกย์ (inner-worldly concern) ไม่เน้นคำสอนในเชิงปรัชญาและอภิธรรมที่ซับซ้อน การจำแนกในลักษณะนี้แตกต่างจากการจำแนกพุทธศาสนาเถรวาทในแบบดั้งเดิมคือแบ่งตามนิกายสงฆ์ อันได้แก่ มหานิกาย และธรรมยุติกนิกาย ผู้วิจัยไม่เห็นด้วยกับการแบ่งลักษณะพุทธศาสนาเถรวาท (ซึ่งครอบคลุมอาณาบริเวณของพม่า ลาว กัมพูชา บางส่วนของเวียดนามตอนใต้ และบางส่วนของจีนตอนใต้ด้วย) ในแบบดังกล่าวเพื่อวัตถุประสงค์ในการวิเคราะห์ความสัมพันธ์ระหว่างศาสนาพุทธเถรวาทกับสังคม ดูรายละเอียดการจำแนกลักษณะของพุทธศาสนาแต่ละประเภทโดยอาศัยตัวอย่างจากพฤติกรรมทางศาสนาของผู้คนในสังคมไทยได้ใน Pataraporn Sirikanchna, "Essential Facets of Thai Buddhism," in *Journal of the World Buddhist University*, Vol.5, No.2, 2008, 13-30.

ความสนับสุนนจากผู้คนในชุมชนนั้นง่ายต่อการดูแลเมื่อเทียบกับศาสนสถานศิลาขนาดใหญ่แต่เดิมซึ่งต้องอาศัยอำนาจทางการเมืองของผู้หน้าที่มีทั้งกำลัง ทรัพย์ากร และบารมีในการดูแลรักษา ช่วงเวลานี้เองแม้จะเป็นยุคมีดของประวัติศาสตร์กัมพูชา ยุคซึ่งวิหารศิลาอันตระการถูกทิ้งร้าง ผู้คนต้องโยกย้ายถิ่นฐานหนีการสงคราม ทว่านับเป็นช่วงที่ศาสนาที่ยังรากลึกฝังลงในจิตสำนึกของผู้คนธรรมดาสามัญ ศาสนาจึงไม่ได้เป็นเครื่องมือบงการและปกครองพลเมืองของผู้มีอำนาจและบารมีแต่เพียงด้านเดียว หากช่วงเวลาทางประวัติศาสตร์ที่สังคมเขมรต้องกระจัดกระจายนี้ พุทธศาสนาเถรวาทมีส่วนสำคัญในการสร้างแบบแผนทางสังคมและวัฒนธรรม (David Chandler 1984) หรือภูมิทัศน์ความศักดิ์สิทธิ์ขึ้นมาใหม่ จะเห็นได้ในช่วงเวลาที่สังคมเขมรตกต่ำที่สุดจนเรียกว่ายุคมีด ปราสาท วิหาร ศาสนสถานศิลาทรายที่ยิ่งใหญ่กำลังผุพังและสึกกร่อนลง ทว่าสิ่งที่วัดวาอารามขนาดเล็ก กระจายตัวโดยทั่ว และได้สร้างและจัดระเบียบสังคมขนาดย่อมกว่ากลับประสบความสำเร็จในการทำให้ศาสนาเข้าไปอยู่ในจิตสำนึกของผู้คนได้อย่างทั่วถึง ทำให้วัดเป็นทั้งศาสนสถานในทางกายภาพที่มองเห็นและจับต้องได้ รวมทั้งเป็นอารามที่อยู่ในจิตสำนึกของผู้คนชาวเขมรซึ่งวิหารในใจอันเป็นผลสืบเนื่องจากความสัมพันธ์ของพุทธศาสนาเถรวาทกับการฝึกฝนใจเมืองนี้แม้ในเวลาต่อมาสังคมเขมรได้ดำเนินไปสู่ยุคที่มีมดที่ดุอีกครั้งคือเมื่ออยู่ภายใต้ระบอบกัมพูชาประชาธิปไตย การทำลายศาสนสถาน ศาสนวัตถุ การสังหารพระสงฆ์ และการจำกัดสิทธิในการแสดงออกทางศาสนาถูกห้ามนั้น ไม่สามารถทำลายศาสนวิหารที่อยู่ในจิตสำนึกของผู้คนได้แม้จะเป็นช่วงที่มีมดและเลวร้ายที่สุดก็ตาม

ความรู้สึกว่าโลกทั้งทางกายภาพและทางสังคมกำลังสึกกร่อน ผุพัง และแตกสลายอย่างในเขมรเป็นความรู้สึกเดียวกันกับบริบทการสร้างงานชิ้นสำคัญด้านสังคมวิทยาศาสนาที่ชื่อ *The Elementary Forms of Religious Life* ของ Emile Durkheim (1995) งานชิ้นสำคัญนี้ถือกำเนิดขึ้นในช่วงเวลาที่สังคมยุโรปกำลังเปลี่ยนเข้าสู่สังคมอุตสาหกรรมเต็มรูปแบบ ปัญหาสังคมเกิดขึ้นตามมามากมาย ปัญหามลพิษของเมืองการผลิตใหญ่ๆ ปัญหาการใช้แรงงานเกินกำลัง ปัญหาความสัมพันธ์แบบเครือญาติในสังคมเกษตรกรรมกำลังถูกสั่นคลอนและพลิกโฉม สภาวะดังกล่าวนี้เองที่ Durkheim ซึ่งเติบโตขึ้นมาในครอบครัวที่บิดาเป็นหมอสอนศาสนาชาวยิว (Jewish) หวนคิดถึงความสำคัญของศาสนากับสภาวะการแตกเป็นเศษเสี้ยวของสังคม

Durkheim (1995) ใช้ตัวอย่างของพิธีกรรมทางศาสนา<sup>1</sup> ของชนพื้นเมืองออสเตรเลีย<sup>1</sup> เพื่อชี้ให้เห็นว่าศาสนาไม่ได้มีแต่ด้านที่กดขี่ครอบงำ ทว่ามองเห็นศาสนาเป็นพลังสร้างสรรค์ และ

<sup>1</sup> ในบริบทนี้ ผู้วิจัยใช้คำ พิธีกรรม ในฐานะที่เป็นภาพแสดง ปฏิบัติการ หรือการแสดงออกทางศาสนา (religious practice/ manifestation of religion)

ทำหน้าที่ธำรงระบบ ระเบียบของสังคมที่กระจัดกระจายเป็นพิเศษได้ Durkheim (1995) พิจารณาศาสนาปฏิบัติหรือพิธีกรรมในลักษณะดังกล่าวว่าเป็นแบบจำลองของการก่อตัว ความสัมพันธ์ทางสังคม โดยเขาเชื่อว่าการจะมองเห็นสังคมใดๆ นั้นสามารถมองผ่านศาสนาและ พิธีกรรมได้ เช่นการเกิดขึ้นของศาสนาคือการขีดเส้นแบ่งหรือการสร้างพรมแดนระหว่างสิ่งพิเศษ (sacred) กับสิ่งธรรมดาสามัญ (profane)<sup>2</sup> และพิธีกรรมคือกลไกที่รักษาตำแหน่งแห่งที่ของเส้น แบ่งหรือพรมแดนนั้นเอาไว้ พิธีกรรมในหลายลักษณะจึงถูกประดิษฐ์ขึ้นและถูกแสดงซ้ำอยู่เสมอ เพื่อยืนยันความแตกต่างและความสัมพันธ์ในลักษณะดังกล่าว

<sup>1</sup> “ศาสนาของชนพื้นเมือง” ในแง่นี้มีความหมายแตกต่างจากคู่ตรงข้ามแบบเดิมตามความรู้ความเข้าใจ ในสังคมศาสตร์ว่า ศาสนาหมายถึงชุดความรู้ ความหมาย และสถาบันที่มีความสัมพันธ์ซับซ้อนตรงกันข้ามกับ ความเชื่อซึ่งเป็นสิ่งที่ซับซ้อนน้อยกว่า ในงานเขียนชิ้นนี้ Durkheim (1995) ชี้ให้เห็นถึงความเหมือนระหว่าง ศาสนากับความเชื่อที่ว่าทำหน้าที่ไม่ต่างกันคือทั้งอธิบายโลกที่เราอาศัยอยู่ ให้ความหมายและคำอธิบายแก่ชีวิต มนุษย์ รวมทั้งทำหน้าที่แก้ไขวิกฤตและรักษาคุณภาพ เอกภาพ และบูรณภาพของสังคม ในแง่นี้เพื่อเน้นย้ำ ข้อเสนอที่ว่าแบบแผนของพิธีกรรม อำนาจของพิธีกรรมและศาสนาสามารถธำรงคุณภาพของสังคมได้ไม่ว่าจะเป็นชนพื้นเมืองหรือในสังคมทันสมัยใดๆ ในยามที่เกิดวิกฤต

<sup>2</sup> ในแง่นี้ Durkheim (1995) มิได้มองว่าธรรมชาติของสังคมและความสัมพันธ์ทางสังคม รวมทั้งการจัด ระเบียบทางสังคมนั้นได้จัดวางไว้ในแบบที่ทุกอย่างเท่ากันหมด ดังเช่น เมื่อ Durkheim (1995) กล่าวถึงแนวคิด เรื่องพื้นที่นั้นเขาได้กล่าวว่าพื้นที่ใดๆ ก็ตาม ย่อมจะมีการจัดลำดับชั้นในพื้นที่ เพราะพื้นที่มิได้ถูกจัดมาอย่างเท่า เทียม โดยนัยนี้พิธีกรรมเป็นการแสดงซ้ำซึ่งแบบแผนความสัมพันธ์ของผู้คนในสังคม และความสัมพันธ์ของผู้คน ในสังคมอันสะท้อนผ่านพิธีกรรมและพฤติกรรมทางศาสนานี้เป็นภาพจำลองของสิ่งที่ Durkheim (1995) เรียกว่า องค์สภาพของสังคม (organic solidarity) ซึ่งมีการจัดแบ่งหน้าที่ที่แตกต่างกันให้แก่คนในแต่ละกลุ่มของสังคม เดียวกัน (division of labour) แนวคิดดังกล่าวถูกโจมตีจากสังคมวิทยาและมานุษยวิทยาสายมาร์กซิสต์ว่าการ มองสังคมด้วยภาพดังกล่าวไม่นำไปสู่ความเปลี่ยนแปลงความเหลื่อมล้ำในเชิงโครงสร้าง แนวคิดทางพิธีกรรม ในยุคต่อมาอย่างของ Turner ได้แย้งว่าพื้นที่ในพิธีกรรมนั้นเป็นแบบจำลองของสังคมในอุดมคติ (communitas) ความสัมพันธ์ของผู้คนเป็นแบบเท่าเทียม (egalitarian) และพิธีกรรมสามารถนำไปสู่ความเปลี่ยนแปลงได้ อย่างไรก็ดี แนวทางของ Turner ในที่นี้ได้รับอิทธิพลจากนักมานุษยวิทยาสายมาร์กซิสต์ซึ่งเป็นครูของเขา คือ Max Gluckman ในการจัดกลุ่มนักคิดทางมานุษยวิทยาของบางสำนักจึงเห็นว่า Turner เป็นมานุษยวิทยาสาย มาร์กซิสต์ ดูรายละเอียดเพิ่มเติมใน Alan Barnard, *History and theory in anthropology*, Cambridge, U.K.: Cambridge University Press, 2000. แม้กระนั้นเราอาจจะต้องระบุว่า Turner ใช้วิธีคิดแบบมาร์กซิสต์ในงาน ช่วงเวลาใด ทั้งนี้เนื่องมาจากแนวทางที่ Turner ใช้มองปรากฏการณ์ทางสังคมโดยศึกษาผ่านพิธีกรรมและ สัญลักษณ์นั้นมิได้เป็นแนวทางเดียวกันหมดทุกชิ้น ดังจะเห็นได้ว่าในระยะแรก Turner ยังคงเห็นด้วยกับแนวทาง ของการหน้าที่นิยมในขณะที่ยอมรับว่าปลายชีวิต Turner เริ่มหันมาใช้มุมมองทางโครงสร้างนิยม (Structuralism)

บริบทการก่อตัวของแนวคิดในสาย Durkheim สอดคล้องกันกับกรณีของสังคมเขมรยุคหลังการฆ่าล้างเผ่าพันธุ์ซึ่งเป็นบริบทของการศึกษาในวิทยานิพนธ์ฉบับนี้ ความหวาดผวาค้นเป็นผลพวงของสงครามที่กินเวลายาวนานหลายทศวรรษ ภาวะบ้านแตกสาแหรกขาด “บ้านไร้ผู้พำนัก ถนนไร้คนสัญจร” วิหารถูกทำลายและผู้คนล้มตายนับล้าน เด็กถูกสอนว่าไม่ต้องนับถือพ่อแม่และญาติผู้ใหญ่เพราะยุคสมัยเขมรแดงเป็นยุคสมัยของคนรุ่นใหม่คนรุ่นเก่าเป็นอุปสรรคต่อความก้าวหน้าของสังคมซึ่งต้องกำจัด คนไม่ควรไว้เนื้อเชื่อใจกันเพราะอีกฝ่ายอาจเป็นฝ่ายปฏิกริยาที่ป้อนเซาะระบอบเขมรแดง สภาพเหล่านี้ทำให้เกิดคำถามที่แหลมคมต่อสังคมเขมรซึ่งถูกหล่อหลอมกลมเกลียดด้วยพุทธศาสนาเถรวาท

คำสอนพื้นฐานทางศาสนาอย่างเบญจศีลซึ่งข้อห้ามประการแรกคือการห้ามทำลายชีวิตผู้อื่น (ปาณาติบาต; No Killing) การที่ผู้คนลุกขึ้นมาประหัตประหารกันราวกับว่าชีวิตเป็นเพียงเศษดินทรายเช่นนี้ พุทธศาสนาในฐานะที่เป็นอารามและวิหารศักดิ์สิทธิ์ในจิตสำนึกของผู้คนย่อมจะถูกสั่นคลอน เช่นเดียวกับช่วงหลังสงครามโลกครั้งที่สองซึ่งสังคมยุโรปได้ตั้งคำถามถึงการมีอยู่ของพระเจ้าผู้เป็นเจ้าซึ่งในครั้งหนึ่งผู้คนเชื่อว่าพระองค์เป็นพระผู้ไถ่ (Messiah) ซึ่งจะมาปลดเปลื้องความทุกข์ทรมานของมนุษย์ในยามที่มนุษย์ทุกข์ยากจนถึงที่สุด นอกจากนี้ภายใต้ระบอบเขมรแดง “องค์การ” (Angkar) ได้สอนเด็กและเยาวชนว่าไม่ให้ไว้ใจพ่อแม่ ในขณะที่เดียวกันก็สอนให้พ่อแม่และผู้ใหญ่ไม่ไว้ใจเด็ก นโยบายของระบอบเขมรแดงในลักษณะนี้คือการให้ความสำคัญกับคนรุ่นใหม่ที่จะสร้างยุคใหม่ซึ่งจะต้องปฏิเสธคุณค่าในแบบของคนรุ่นเก่า คุณค่าในแบบเดิมซึ่งแม้คนที่มีมนุษย์บุพคุณควรไว้ใจและเชื่อมั่นอย่างพ่อแม่และบุพการี และคนที่พ่อแม่บุพการีจะฝากความหวังเอาไว้ได้อย่างบุตรหลานในสายโลหิต คุณค่าเหล่านี้ล้วนแล้วแต่ถูกรื้อถอนภายใต้ระบอบเขมรแดงสำนึกของความเป็นสังคมและคุณค่าทางนามธรรมขั้นพื้นฐานดังกล่าวไม่เพียงแต่ถูกสั่นคลอนหากแต่ถูกขุดรากถอนโคน (uprooted) ในสภาวะการณ์เช่นนี้ไม่ว่าผู้คนจะเดินเข้าหาหรือเดินออกห่างจากศาสนา สิ่งที่เกิดขึ้นในใจของผู้คนคือความเคืองแค้น ความไร้ทิศทาง ความมีดমন ความทุกข์ทรมานในฐานะที่ศาสนาและระบบคุณค่าทางศีลธรรม (morality) ซึ่งเดิมเคยเป็น “สิ่งตกทอดผูกพัน” (primordial attachment) หรือวิหารที่อยู่ในจิตสำนึกของผู้คนถูกเขย่ากลายเป็นเศษเสี้ยว (fragmented) ความรู้สึกดังกล่าวในภาษาเขมรเรียกว่า “วังเวง”

**วังเวง** หมายถึง หลงลืมหรือเสียสติสัมปชัญญะ หลงทาง **วังเวงจิต** หมายถึง ใจเสีย **วังเวงชาติ** หมายถึง เกิดผิดที่ผิดทางตามยถากรรมไม่ตรงตามเจตนาที่จะให้เกิด **วังเวงทิศ** หมายถึง หลงทิศทาง **วังเวงผล** หมายถึง ไปผิดทาง **วังเวงสมรติ** หมายถึง สติไม่อยู่กับเนื้อกับตัว บัดเดี๋ยวลืมจำ บัดเดี๋ยวลืม บัดเดี๋ยวลืม บัดเดี๋ยวลืม บัดเดี๋ยวลืม บัดเดี๋ยวลืม (วจนานุกรมเขมร 1967:

1150-1151) โดยนัยนี้สภาวะไร้ทิศทาง ไม่เป็นอันหนึ่งอันเดียวกับพื้นที่ที่พำนักอยู่อาศัย ความวิตกกังวล และความรู้สึกหลงทางเป็นสิ่งที่แสดงออกผ่านปัจเจกบุคคล ทว่าความรู้สึกวังเวงนี้เองที่เป็นผลมาจากความวังเวงของสังคมหรือสิ่งอื่นๆ ที่มีอำนาจบงการให้คุณค่าความรู้สึกวังเวงได้ ความยากลำบากประการสำคัญของผู้ที่รอดชีวิตมาจากเหตุการณ์ฆ่าล้างเผ่าพันธุ์คือการต้องวนเวียนใช้ชีวิตกับอดีตอันน่าหวาดผวา (traumatic past) กับการอยู่กับปัจจุบันที่ต้องดิ้นรนเพื่อให้ตนและครอบครัวมีชีวิตรอดต่อไปอันจะกำหนดทิศทางของอนาคตว่าจะรุ่งโรจน์หรือร่วงโรย ในภาพยนตร์เรื่อง <<Un soir après la guerre>> ของ Rithy Panh ผู้กำกับชาวเขมรซึ่งเป็นหนึ่งในผู้รอดชีวิตจากเหตุการณ์ในครั้งนั้นได้นำเสนอประเด็นดังกล่าวไว้อย่างชัดเจน นางเอกซึ่งครอบครัวของเธอรอดชีวิตจากสงครามต้องทำงานเป็นสาวบาร์เพราะเป็นอาชีพเดียวสำหรับเธอที่จะหาเลี้ยงตัวเองและแม่ของเธอซึ่งเสียชีวิตและต้องถูกล่ามโซ่อยู่ที่บ้านในชนบท แม่ของเธอ นั้น “วังเวง” ทว่าการที่นางเอกต้องอยู่กับอดีตอันน่าหวาดผวาของแม่ตนเองกับการต้องอยู่กับปัจจุบันซึ่งเธอต้องใช้เรือนร่างอันสาวศราภุหารายได้เพื่อเลี้ยงปากท้องมากกว่าหนึ่ง เธออาจจะมีชีวิตที่ดีกว่าถ้าเธอกลายเป็นผู้ลี้ภัยและถูกส่งไปประเทศที่สามซึ่งเธอจะมีความหวังเรื่องรองกว่า แต่ก็ไม่มีสิ่งรับประกันได้ว่าจะเป็นเช่นนั้น สำหรับผู้ชมแล้วแม่นางเอกจะไม่ได้ถูกล่ามโซ่เพราะวังเวงเสียชีวิตแต่ปฏิเสธไม่ได้เลยว่าภาพยนตร์เรื่องนี้ได้ชี้ชวนให้ผู้ชมตั้งคำถามว่าตกลงมารดาหรือบุตรสาวที่วังเวงมากกว่ากัน นอกจากนี้เรื่องดังกล่าวยังนำเสนอสาร (message) ที่สำคัญว่าการพาชีวิตให้รอดจากเหตุการณ์ฆ่าล้างเผ่าพันธุ์นั้นนับว่ายากแล้ว แต่การดำรงชีวิตให้รอดหลังจากนั้นเป็นเรื่องที่ยากกว่า

เช่นเดียวกับภาพยนตร์เชิงสารคดีเรื่อง The Wanderers หรือชื่อในภาษาเขมรว่า นักวังเวงผจญ ของผู้กำกับ Christine Bouteiller ได้นำเสนอเส้นทางชีวิตของชาวเขมรกลุ่มหนึ่งในเขตจังหวัดอุดรธานีเคยเป็นผู้อพยพมาก่อนและต่อมาได้ถูกส่งกลับประเทศบ้านเกิด หมู่บ้านข้างเคียงต่างเรียกหมู่บ้านของ “ผู้มาใหม่” นี้ว่าหมู่บ้านผู้อพยพ และถูกมองว่าตอนที่หนีไปอยู่ในค่ายเป็นการเลือกที่จะไม่เสี่ยงตายอยู่ในประเทศเกิดฉะนั้นผู้มาใหม่จึงถูกกีดกันการเข้าถึงสิทธิต่างๆ นานา อาการ “กลับไม่ได้ไปไม่ถึง” แม้จะกลับมายังแผ่นดินเกิดที่ตนเคยพำนักอาศัยก็ไม่ได้หมายความว่า “ถึงบ้าน” ความเป็น “คนหลงทาง” ที่เมื่อขึ้นชื่อว่าได้หลงแล้วก็ยากที่จะหวนคืนสู่ทางสายเดิม ความวังเวงแม้จะเกิดขึ้นและปรากฏในรูปของอารมณ์ความรู้สึกระดับปัจเจก ทว่าความวังเวงในกรณีดังกล่าวเกิดขึ้นเพราะเงื่อนไขของสังคมที่ปัจเจกมีอาจกำหนดและควบคุมได้ในแง่ี้ความวังเวงจึงเป็นสิ่งที่เชื่อมระหว่างปัจเจกบุคคล (agency) กับโครงสร้างของสังคม (structure) คุณค่าทางศีลธรรมและศาสนา (วัดวาอารามและวิหารในใจ) ที่กำลังถูกสั่นคลอนใน

จิตสำนึกของผู้คนทำให้พวกเขาและเธอรู้สึกว้าเหว่ มีดমন และหลงทาง นั้นเกิดขึ้นในโลกกายภาพ และโลกทางสังคมที่ล่มสลาย ผู้คนที่วังเวงนอกจากวังเวงด้วยตัวเองแล้วยังเป็นผลมาจากการที่เขา และเธออาศัยอยู่ในโลกที่วังเวงด้วย

การพิจารณาการเกิดขึ้น ดำรงอยู่ และแตกสลายของสังคมสามารถพิจารณาผ่าน ศาสนาได้ ในผลงานชิ้นสำคัญเรื่อง *The Elementary forms of religious life* นั้น Durkheim (1995) พิจารณาแบบแผนขั้นพื้นฐานของชีวิตทางศาสนา (religious life) เพื่อที่จะทำให้เห็นการ เกิดขึ้นของสำนึกร่วมทางสังคม (collective effervescence) การถือกำเนิดของความเป็นสังคม ซึ่งเป็นต้นแบบให้แก่การพิจารณาชีวิตทางสังคม (social life) ในท้ายที่สุด ด้วยตรรกะเช่นนี้การ สิ้นคลอนของระบบคุณค่า ศรัทธา และความใกล้ชิดกับศาสนาในฐานะเป็นสิ่งตกทอดผูกพันจึง หมายถึงความสิ้นคลอนของโลกทางกายภาพและชีวิตทางสังคมด้วย ชีวิตในทางพุทธศาสนาของ สังคมเขมรซึ่งเป็นต้นธารของชีวิตทางสังคมในหลายด้านนั้นถูกทำให้บอบสลาย นั้นหมายถึงโลก ทางสังคม ความรู้สึกร่วมของสังคม และความเป็นสังคมถูกทำให้บอบสลายด้วย

ในแง่ศาสนาในมุมมองของ Durkheim เป็นแบบจำลองของ (model of) สังคมและ วัฒนธรรม (religion as a cultural system; Geertz 1973) แต่ในอีกด้านหนึ่งที่ศาสดาดำรงอยู่ใน สังคมที่มีพลวัตตลอดเวลา ความเปลี่ยนแปลงในพฤติกรรมทางศาสนาและพิธีกรรมที่แสดงออกมา ย่อมไม่ย่ออยู่กับที่ ดังนั้นสิ่งที่ควรพิจารณาเพิ่มเติมนอกเหนือจากการก่อร่างของศาสนาว่า เป็นเสมือนกับก่อตัวของความเป็นสังคมแล้ว ยังจะต้องพิจารณาเพิ่มเติมถึงอีกด้านหนึ่งคือบริบท ของการแสดงออกทางศาสนาและผู้ร่วมแสดง การปะทะและกระจายตัวของแนวคิดทางศาสนา และปฏิบัติการของพิธีกรรมในช่วงวิกฤตการณ์ของสังคมนอกจากจะสะท้อนให้เห็นการฟื้นตัวของ สังคมแล้วยังสื่อให้เห็นด้วยว่าการแสดงออกนั้น ใครเป็นผู้แสดงและแสดงเพื่อใครและเพื่ออะไร คำถามในลักษณะดังกล่าวคือการสำรวจตรวจสอบว่าศาสนาเป็นแบบจำลองเพื่อใคร รับใช้ จุดประสงค์ใด (model for; Geertz 1973) ด้วย นอกเหนือจากเพื่อก่อร่างสังคม และเพื่อรักษา สถานภาพหรือโครงสร้างของสังคมให้มีความเป็นปึกแผ่นและเข้มแข็งคงทนถาวร Gottowik (2008, 2010) ตั้งคำถามว่าเหตุใดชาวจีนโพ้นทะเลในอินโดนีเซียซึ่งถูกผู้ประท้วงในอินโดนีเซีย พยายามทำร้ายร่างกาย ข่มขืน และฆ่า จึงสามารถหนีไปหลบภัยที่เกาะบาห์ลีได้ Gottowik (2008, 2010) ได้ศึกษาดำเนินและขบวนแห่ของหน้ากาก Barong ในบาห์ลีซึ่งมีการรื้อฟื้นขึ้นมา อีกครั้งในช่วงดังกล่าว บารองเป็นหน้ากากชายหญิงซึ่งเชื่อกันว่าเป็นบรรพบุรุษของชาวบาห์ลี หน้ากากฝ่ายบุรุษเป็นหน้ากากสีดำซึ่งชาวบาห์ลีเชื่อว่าเป็นเค้าของบรรพบุรุษซึ่งเดินทางมาจาก อินเดีย ส่วนหน้ากากฝ่ายสตรีมีใบหน้าสีขาวซึ่งชาวบาห์ลีเชื่อว่าเป็นเค้าของบรรพบุรุษซึ่งเดินทาง

มาจากจีน ลัทธิพิธีและขบวนแห่หน้ากากของบรรพบุรุษซึ่งถูกแสดงและให้ความสำคัญในช่วงเวลาดังกล่าวเป็นการส่งสารที่สำคัญว่า ชาวบาหลี่ในปัจจุบันเป็นบุตรธิดาของบรรพบุรุษทั้งสองฝ่ายคือจีนและอินเดีย ชาวจีนที่มาหลบภัยอยู่บนเกาะบาหลี่จึงถูกอนุมานว่าเป็นเชื้อสายหรือเป็นญาติกับชาวบาหลี่ (Gottowik 2008, 2010)

การปรากฏของสิ่งตกทอดผูกพันในบริบทใหม่ หรือแบบแผนการแสดงของพิธีกรรมที่โลดแล่นตื่นไหวขึ้นมาอีกครั้งเป็นสารที่สื่อไปยังผู้ชมว่าระบบระเบียบ และสภาวะที่สังคมใฝ่ฝันถึงกำลังจะกลับคืนมา ขบวนธรรมยาตราอัญเชิญพระบรมสารีริกธาตุไปประดิษฐาน ณ เจดีย์แห่งใหม่บนภูเขาพระราชทรัพย์ กรุงอุดงค์ หนึ่งในเมืองหลวงเก่าของประเทศกัมพูชา การรื้อฟื้นประเพณีแข่งเรือ ลอยกระทง ใหว่พระจันทร์ และดำข้าวแม่ซึ่งเป็นรัฐพิธีที่สำคัญที่สุดในพระราชพิธีทวาทศมาสของเขมรซึ่งเกิดขึ้นก่อนช่วงสงครามเป็นประจำทุกปีในช่วงเวลาที่สายน้ำตมแลนม (แม่น้ำโขง) ไหลย้อนกลับและน้ำจากตมแลนมไหลออกเป็นสีใสบริเวณจตุมุขหน้าพระราชวังเขมรินทร์ กรุงพนมเปญ เหล่านี้คือสิ่งที่ผู้นำทั้งสามคนคือ เฮง สัมริน เจีย สิม และฮุน แชน ในปี 1990 ซึ่งในเวลานั้นยึดมั่นอุดมการณ์สังคมนิยมตามแนวทางของเวียดนามได้สั่งให้จัดพิธีดังกล่าวขึ้นมาอีกครั้งหนึ่ง ผู้นำซึ่งมีอุดมการณ์ในแบบสังคมนิยมได้รื้อฟื้นพระราชพิธีที่สำคัญและรับบทบาท (assume) ธรรมิกราชา (ideal king) เป็นองค์ประธานในพระราชพิธีซึ่งผู้คนชาวเขมรเดินทางมาชมนับล้านจากจังหวัดต่างๆ ทั่วประเทศ การได้ชมนาฏกรรมของรัฐ (state theatre) ดังกล่าวอีกครั้งทำให้ชาวเขมรเชื่อว่าระบบระเบียบในแบบที่บ้านเมืองเคยมีก่อนสงครามกำลังจะกลับมา สันติภาพกำลังจะเกิด พระราชพิธีดังกล่าวถูกจัดขึ้นได้แม้ไม่มีกษัตริย์คือเจ้าสีหนุในเวลานั้นยังลี้ภัยอยู่นอกประเทศเพราะผู้นำใหม่ทั้งสามคนกำลังสวมบทบาทเป็นธรรมิกราชาตามความหมายในวัฒนธรรมเขมรซึ่งจะปรากฏตัวขึ้นเพื่อนำสันติสุขคืนมาสู่แผ่นดินในยามกลีดยุค (Judy Ledgerwood 2008: 195-220) พิธีกรรมดังกล่าวถูกจัดขึ้นเพื่อสื่อความหมายว่าบัดนี้กัมพูชาได้กลับมา “ครีกครีน” อีกครั้งภายหลังจากที่ “วังเวง” อย่างยาวนาน

จากที่กล่าวมาจะพบว่า แม้ความวังเวงปรากฏขึ้นในระดับจิตสำนึกของปัจเจก ทว่าความวังเวงกลับมีปฏิสัมพันธ์อันสลับซับซ้อนกับโครงสร้างสังคมอันไร้ระเบียบ (chaos) คนจะวังเวงหรือไม่ย่อมมิได้ขึ้นอยู่กับข้อกำหนดของปัจเจกเพียงอย่างเดียว ดังความเข้าใจโดยทั่วไปเกี่ยวกับคำสอนของพุทธศาสนาว่าสุขและทุกข์อยู่ที่ใจ ใจเป็นนายที่สามารถกำหนดความสุขหรือทุกข์ได้ ความเข้าใจในแง่นี้จะเลยการพิจารณาแง่มุมอีกแง่มุมหนึ่งในพุทธศาสนา คือเรื่องของ “สังฆะ” (Sangha) ซึ่งไม่ได้หมายถึงเฉพาะพระภิกษุสงฆ์และชุมชนซึ่งประกอบด้วยนิกบวชเท่านั้น แต่หมายรวมถึงชุมชนทางศีลธรรม (moral community) ซึ่งจะเกื้อหนุนและหล่อหลอมให้ปัจเจก

สามารถปฏิบัติธรรมได้อย่างราบรื่น ในแง่นี้ในยามปกติชุมชนศีลธรรมจึงเป็นสิ่งที่อ้าง “ระเบียบ” (order) ซึ่งผู้คนในชุมชนทางศีลธรรมหรือในโครงสร้างสังคมดังกล่าวมีชุดคุณค่าทางศีลธรรม (morality) ร่วมกัน ในแง่นี้สภาวะที่ระเบียบหรือชุดคุณค่าที่มีร่วมกันของสังคมถูกสั่นคลอนดังในช่วงเขมรแดง สภาวะไร้ระเบียบ (chaos/ disorder) หรือ “ความวุ่นวาย” จึงเกิดขึ้นไม่เฉพาะในแต่ละบุคคลเท่านั้น หากสิ่งที่เขาและเธอยึดถือร่วมกันนั้นถูกสั่นคลอน ความวุ่นวายจึงเป็นเรื่องของความวุ่นวายทางสังคม (social loss/ social chaos/ social disorder) ด้วย Chandler (2008) ชี้ให้เห็นว่าประเด็นของการกู่คืน (reconfiguration) ศาสนาในสภาวะแห่งความวุ่นวายของสังคมเขมรหลังสมัยเขมรแดงเป็นต้นมานั้นเป็นเรื่องที่เกี่ยวข้องกับ ระเบียบทางศีลธรรม (moral order) และอำนาจทางการเมือง (political power) ซึ่งมีบทบาทในอาณาบริเวณต่างๆ ทั้งในระดับของรัฐและในระดับของชุมชนหรือท้องถิ่น ในรูปแบบของศาสนปฏิบัติ พิธีกรรม ความเชื่อ การศึกษา สถาปัตยกรรม เหล่านี้ล้วนเป็นประเด็นที่สำคัญยิ่งในสังคมเขมรร่วมสมัย ธรรมยาตราซึ่งเป็นปฏิบัติการทางศาสนาและพิธีกรรมที่วิถยานิพนธ์นี้ให้ความสนใจจึงอยู่ในบริบททางสังคมดังกล่าว สังคมซึ่งผ่านไฟสงคราม ศึกถ่าน ซากปรักของวิหารที่ถูกทำลาย และผู้คนล้มตายพลัดพราก สังคมซึ่งอบอวลด้วยบรรยากาศของความวุ่นวาย

สำนักหอสมุด