

# ธรรมยาตรา: ระยะเวลาเปลี่ยนผ่าน การพลัดถิ่นฐาน และการเดินทางอันศักดิ์สิทธิ์<sup>1</sup>

## Dhammayatra: Passages to Pilgrimage and Displacement

นภกอดล กิตติเสนีย์<sup>2</sup>  
Napakadol Kittisenee

### บทคัดย่อ

บทความนี้มุ่งนำเสนอแนวพินิจในการทำความเข้าใจ “ธรรมยาตรา” อันเป็นการเคลื่อนไหวทางศาสนาที่เกิดขึ้นในสภาวะวิกฤตของสังคม ผู้ศึกษาอาศัยตัวอย่างในการวิเคราะห์จากธรรมยาตราในประเทศไทยเป็นหลัก ซึ่งการเคลื่อนไหวดังกล่าวส่งอิทธิพลถึงธรรมยาตราในสังคมไทยซึ่งกำลังเป็นที่นิยมอยู่ในขณะนี้ด้วย การนำเสนอประกอบด้วยการชี้ให้เห็นนิยามความหมาย ข้อเสนอและข้อถกเถียงเชิงแนวคิดทฤษฎีในสาขามานุษยวิทยา ทั้งยังแสดงให้เห็นข้อจำกัดของการใช้แนวพินิจต่างๆ ด้วย ทั้งนี้เพื่อให้เราสามารถทำความเข้าใจนัยแห่งการเคลื่อนไหวซึ่งมีความหมายมากกว่าสองเท่าที่ก้าวเดิน

### ABSTRACT

This article aims to demonstrate the several approaches in understanding 'Dhammayatra' as a religious movement arising from social crisis. In this survey I draw mainly from the case of Dhammayietra in Cambodia which is the forerunner of its popular offsprings in Thailand. The presentation of the text encapsulates the definitions, arguments and debates of Dhammayatra/yietra in the light of Anthropology. Moreover, the article suggests the limitations of using conceptual frameworks to make sense of the footsteps' subtlety.

---

<sup>1</sup> บทความนำเสนอในการประชุมวิชาการระดับชาติ “มนุษยศาสตร์ในทศวรรษใหม่: พลวัตแห่งองค์ความรู้กับพหุลักษณะทางวัฒนธรรม” 18-19 สิงหาคม 2554 ณ อาคารวิชิตานุสรณ์ มหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์ ข้อเขียนเป็นส่วนหนึ่งของวิทยานิพนธ์เรื่อง “ธรรมยาตรากับการพนธ์โดยสมัครใจในสังคมเขมรหลังศูนย์กลาง” สาขาวิชามานุษยวิทยา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ ปี 2554 มี อาจารย์ ดร.รัตนา ไตสกุล เป็นอาจารย์ที่ปรึกษาวิทยานิพนธ์ และได้รับการสนับสนุนการศึกษาวิจัยภาคสนามในประเทศกัมพูชาจากศูนย์ภูมิภาคด้านสังคมศาสตร์และการพัฒนายั่งยืน คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ ภายใต้โครงการ Program for Knowledge and Educational Enhance in the Mekong Region “Reconceptualizing the Mekong” ด้วยการสนับสนุนจาก Rockefeller Foundation

<sup>2</sup> นักวิชาการอิสระ

## ระยะเปลี่ยนผ่านกับการพลัดถิ่นฐาน

เมื่อวิกฤตกลางกรุงเทวมหานครในเดือนพฤษภาคม พ.ศ. 2553 ที่ผ่านมา เราได้เห็น การเคลื่อนไหวของผู้คนกลุ่มต่างๆ ที่แสดงให้เห็นความขัดแย้งซึ่งขมึงเกลียวมากขึ้น ในขณะที่อยู่ในสนาม ญ ประเทศกัมพูชาอันเป็นส่วนหนึ่งของการเขียนวิทยานิพนธ์เกี่ยวกับ “ธรรมยาตรา” ซึ่งเกิดขึ้นภายหลัง สงครามเพื่อเยียวยาจิตวิญญาณของชาวเขมรซึ่งรอดชีวิตจากเหตุการณ์ครั้งนั้น สหายท่านหนึ่งได้สอบถาม ผู้เขียนว่า เป็นไปได้ไหมที่ผู้เขียนจะชักชวนให้คณะผู้จัดธรรมยาตราในกัมพูชามาจัดกิจกรรมในประเทศไทย ด้วย ไม่นานหลังจากนั้นผู้เขียนได้รับข่าวจากสหายท่านเดิมว่ามีการเดินเพื่อสันติในเมืองหลวงของ ประเทศไทย ครั้งนั้นเป็นการเคลื่อนไหวของคนกลุ่มเล็กๆ ที่นำโดยพระไพศาล วิสาโล อาจารย์สุลักษณ์ ศิวรักษ์ บรรดานักเคลื่อนไหวด้านสันติวิธี รวมทั้งญาติโยมที่เห็นพ้องกับกิจกรรมดังกล่าว โดยจัดกิจกรรม เสร็จสิ้นภายในวันเดียว เป็นการเดินในระยะสั้นๆ เพื่อสื่อสารกับผู้คนที่ตระหนักในการใช้แนวทางอหิงสา ในการแก้ไขปัญหาคความขัดแย้ง ความสนใจของผู้เขียนต่อข่าวดังกล่าวเพิ่มมากขึ้นหลังจากได้รับข้อเขียน ขึ้นหนึ่งซึ่งเกี่ยวข้องกับสิ่งที่ผู้เขียนกำลังศึกษาอยู่ในประเทศกัมพูชา ข้อเขียนชิ้นดังกล่าวเป็นของพระไพศาล วิสาโล<sup>3</sup> (พระไพศาล วิสาโล, 2553) มีใจความตอนหนึ่งว่า

ธรรมยาตราในความหมายที่เป็นปฏิบัติการทางสังคมบนพื้นฐานของศาสนธรรม ดูเหมือนจะเริ่มต้น เป็นครั้งแรก ณ ประเทศกัมพูชา โดยการนำของสมเด็จพระมหาโฆษนันทะ เมื่อปี 2535 ธรรมยาตรา ครั้งนั้นมีจุดมุ่งหมายที่จะนำสันติภาพและสมานฉันท์คืนสู่ประเทศกัมพูชาซึ่งบอบช้ำจากภัยสงครามมาเป็น เวลานานกว่า 2 ทศวรรษ แม้สนธิสัญญาสันติภาพจะเป็นที่ยอมรับของทุกฝ่ายในกัมพูชา แต่การสู้รบก็ยังมี อยู่ประปราย ขณะที่ผู้คนจำนวนมากยังไม่มี ความหวังว่าสันติภาพจะเป็นจริงได้ “ธรรมยาตราเพื่อสันติภาพ และสมานฉันท์ในกัมพูชา” ซึ่งจัดติดต่อกันเป็นเวลาหลายปีในช่วงหน้าร้อน และฝ่าเดินไปยังจุดที่ยังมี การปะทะกันอยู่ ได้จุดประกายแห่งความหวังและความกล้าในหมู่ประชาชนเป็นครั้งแรกก็ว่าได้ในรอบ หลายทศวรรษที่คนเล็กคนน้อยได้ตระหนักว่าสันติภาพก็อยู่ในมือของเขาด้วยเหมือนกัน หาได้ขึ้นอยู่กับ นักการเมืองหรือกองกำลังติดอาวุธฝ่ายใดฝ่ายหนึ่งไม่

ธรรมยาตราที่กัมพูชาได้พิสูจน์ว่า การเดินอย่างสงบโดยพร้อมที่จะเผชิญกับความยากลำบาก และด้วยใจที่เชื่อมั่นในอานุภาพแห่งธรรม สามารถก่อให้เกิดความเปลี่ยนแปลงได้ อย่างน้อยก็ในใจของ สามัญชนคนธรรมดา ซึ่งเป็นฝ่ายถูกกระทำมาโดยตลอด ไม่กี่ปีต่อมาธรรมยาตราในกัมพูชา ได้เป็นแรง บันดาลใจให้เกิดธรรมยาตราขึ้นในประเทศไทย เริ่มจาก “ธรรมยาตราเพื่อสันติภาพและชีวิต” ซึ่งจัดขึ้น

<sup>3</sup> ในนิตยสาร ค คน ฉบับที่ 59 ประจำเดือนกันยายน 2553 (หน้า 53) ได้กล่าวถึงจุดเริ่มต้นของธรรมยาตรา ลำปะทาวซึ่งเป็นกิจกรรมที่จัดขึ้นเพื่อกระตุ้นเตือนผู้คนให้ตระหนักในการอนุรักษ์ผืนป่าภูหลงซึ่งเหลือนรอดมาจากการที่มีสัมปทานตัดไม้ โดยพระภิกษุแห่งวัดมหาวัน (ชื่อเดิมคือวัดป่าสุคะโต) เป็นผู้ขอปิดทับขาด นอกจากนี้ พระไพศาลยังได้กล่าวถึงจุดเริ่มต้นของธรรมยาดร่าลำปะทาวว่าเกิดขึ้นภายหลังจากที่หลวงพ่อคำเขียน สุวันโน (เจ้าอาวาสวัดมหาวัน ณ เวลานั้น) กลับมาจากกรร่วมเดินธรรมยาดร่ารอบทะเลสาบสงขลา

เพื่อสอดรับกับการเดินทางข้ามทวีปจากไปแลนดีไปญี่ปุ่น<sup>4</sup> โดยผ่านประเทศไทย ในโอกาสครบรอบ 50 ปี แห่งการยุติสงครามโลกครั้งที่สอง<sup>5</sup>

ธรรมยัตราล่ำปะทาวและธรรมยัตรารอบทะเลสาบสงขลาเป็นการเดินในมิตินาสิกานซึ่งสัมพันธ์กับประเด็นทางสังคม<sup>6</sup> และจัดขึ้นอย่างต่อเนื่องยาวนาน รวมทั้งเมื่อไม่นานมานี้ศูนย์ศึกษาสันติวิธี มหาวิทยาลัยมหิดลได้จัดการเดินในลักษณะคล้ายกันนี้ไปยังจังหวัดปัตตานีเพื่อให้ผู้คนได้ตระหนักถึงแนวทางสันติวิธีในการแก้ไขปัญหาความไม่สงบในสามจังหวัดชายแดนภาคใต้ของประเทศไทย ในช่วงต้นที่มีการประชาสัมพันธ์คณะผู้จัดได้ใช้คำ “ธรรมยัตรา” ในการเรียกชื่อกิจกรรมดังกล่าว “จะเห็นได้ว่า “ธรรมยัตรา” ได้กลายเป็นเหมือนกับสำนวนทางวัฒนธรรม (cultural idiom) ที่ใช้ชื่อนานนามกิจกรรมทางศาสนาในลักษณะดังกล่าวไปแล้ว” (สัมภาษณ์ ชยันต์ วรรธนะภูติ, 1 มิถุนายน 2553) ในประเด็นนี้ผู้ศึกษาจะขยายความในกรณีของธรรมยัตราในประเทศกัมพูชาในส่วนต่อๆ ไป

เมื่อเราได้ทำความเข้าใจกับดอกผลของธรรมยัตราในประเทศกัมพูชาที่พลัดพรายมายังพื้นที่อื่น ๆ แล้ว ก็ควรแก่การย้อนกลับไปสำรวจตรวจสอบที่มาที่ไปของธรรมยัตราในแผ่นดินแม่ด้วย ทั้งนี้งานศึกษาที่เกี่ยวกับธรรมยัตราในประเทศกัมพูชาก่อนหน้านี้ (Poethig, 2002, 2006; Skidmore, 1995, 1997) ได้

<sup>4</sup> ธรรมยัตราดังกล่าวมีชื่อในภาษาอังกฤษว่า *Interfaith Pilgrimage* และสมาชิกธรรมยัตราในกัมพูชาเรียกการเดินทางในครั้งนั้นว่า “ธรรมยัตราอันตรศาสนา” (การเดินทางร่วมกันของศาสนิกในศาสนาต่างๆ) เมื่อธรรมยัตราขึ้นไปถึงประเทศกัมพูชา ขบวนได้เคลื่อนไปตามเส้นทางที่ชาวเขมรต้องบ้านแตกสาแหรกขาดในระหว่างค.ศ.1975 -1979 ภายใต้การปกครองของรัฐบาลเขมรแดงซึ่งบีบบังคับให้ชาวเขมรทั้งประเทศย้ายถิ่นฐานไปยัง คอมมูน (commune) ต่างๆ ใช้แรงงานอย่างหนัก และมีผู้คนจำนวนมากจบชีวิตลงเพราะถูกปลิดชีพบริเวณทุ่งสังหาร (killing field) ซึ่งกระจายตัวอยู่ทั่วประเทศในระหว่างนั้นด้วยอันส่งผลให้มีผู้เสียชีวิตราวสองล้านคน (ดูรายละเอียดเพิ่มเติมใน David P. Chandler, 1945, 1991)

<sup>5</sup> ธรรมยัตราเพื่อสันติภาพและชีวิต ที่พระไพศาลอ้างถึงนี้คือธรรมยัตรารอบทะเลสาบสงขลาซึ่งเป็น “ระหว่างทาง” จากประเทศไปแลนดีไปยังประเทศญี่ปุ่น หลังจากที่ขบวนธรรมยัตราเคลื่อนออกจากประเทศไทยแล้ว ได้เดินทางต่อไปยังประเทศกัมพูชา ซึ่งในขณะนั้นธรรมยัตราในกัมพูชาได้จัดเป็นประจำทุกปีอยู่ก่อนแล้วเกือบหนึ่งทศวรรษนับแต่ ค.ศ.1992 (ดูรายละเอียดเพิ่มเติมใน พระมหาประนิต มหาวินิกขมโน, 2548) อย่างไรก็ตามจากการสัมภาษณ์ผู้จัดธรรมยัตราในปัจจุบันของฝ่ายกัมพูชาระบุว่า ธรรมยัตราในกัมพูชาจุดประกายให้เกิดการเดินทางในลักษณะเดียวกันอีกในหลายพื้นที่ เช่นในประเทศไทยและในประเทศอินเดียปัจจุบัน ซึ่งนับว่าตรงกับข้อมูลที่พระไพศาลได้ให้สัมภาษณ์ไว้ในนิตยสาร ค คน รวมทั้งในข้อเขียนของท่าน

<sup>6</sup> แนวทางของกลุ่มศาสนิกที่ใช้แนวคิดพุทธศาสนาเพื่อเคลื่อนไหวประเด็นทางการเมืองและสังคม ถูกขนานนามว่า “พุทธศาสนาเพื่อสังคม” หรือ “พุทธศาสนาแนวพัฒนาสังคม” (Engaged Buddhism) ซึ่งเป็นกระแสแนวคิดหนึ่งทั้งในทางเทววิทยาและในทางสังคมศาสตร์ แนวคิดดังกล่าวเกิดขึ้นจากการวิพากษ์บทบาทของกลุ่มศาสนิกชาวพุทธ โดยเฉพาะอย่างยิ่งพุทธศาสนาเถรวาทว่า พยายามหนีโลกย์และมุ่งเน้นการบรรลุธรรมเฉพาะตน ดูรายละเอียดเพิ่มเติมใน Christopher S. Queen (1996) อย่างไรก็ตามกระแสดังกล่าวมิได้เกิดขึ้นเฉพาะในบริบทของพุทธศาสนาเท่านั้น กรณีศึกษาที่สำคัญเช่น การใช้แนวคิดของคริสต์ศาสนาเคลื่อนไหวในเชิงการเมืองในละตินอเมริกาซึ่งเรียกว่า “เทววิทยาแห่งการปลดปล่อย” (theology of liberation) ซึ่งเป็นการทำให้การเมืองเป็นเรื่องศักดิ์สิทธิ์ (theologization of politics) ดูรายละเอียดเพิ่มเติมใน อภิญา เฟื่องฟูสกุล (2541: 5, 2551: 109) อย่างไรก็ตาม ผู้เขียนมิได้เน้นการพิจารณาในแนวทางดังกล่าวนี้ ด้วยผู้เขียนเห็นแย้งว่าพุทธศาสนาไม่ว่าจะนิกายใด โดยเฉพาะอย่างยิ่งพุทธศาสนาเถรวาทนั้นไม่เคยแยกขาดจากมิติการเมืองและสังคม ช้ำยังสัมพันธ์อย่างแนบแน่นกับความเปลี่ยนแปลงทางการเมืองและสังคม และมีส่วนกำหนดโลกทัศน์และชีวิตทัศน์ของผู้คนอย่างมีนัยสำคัญ

เน้นมิติขบวนการเคลื่อนไหวทางสังคมข้ามพรมแดน (trans-national movement) ในเรื่องสันติภาพและเน้นมิติขบวนการเคลื่อนไหวทางการเมืองโดยใช้กรอบแนวคิดเรื่องการต่อต้าน (resistance) ผู้ศึกษามีได้ปฏิเสธว่าธรรมาตราในประเทศกัมพูชานั้นก่อตัวขึ้นในบริบทข้ามพรมแดนและแม้ว่าจะโดยตั้งใจหรือไม่ก็ตามที่การเคลื่อนไหวทางศาสนาของธรรมาตราได้มีบทบาทในทางการเมืองเขมร แต่ทว่างานศึกษาก่อนหน้าดังกล่าวได้ละเลยความหมายของการเดินดังกล่าวในบริบทสังคมและวัฒนธรรมเขมร

แม้ความคิด เครือข่าย ผู้คนและทรัพยากรจะเป็นสิ่งที่แพร่กระจายย้ายถิ่นที่ได้กว้างไกลไกลเลื่อน แต่การที่ธรรมาตราในประเทศกัมพูชายังดำรงอยู่และมีการจัดอย่างต่อเนื่องเป็นประจำทุกปีถึง 20 ปีมาแล้ว การผลิตและอ้างความหมาย (reproduction of meaning) จะเติบโตได้อย่างไร หากในแผ่นดินดังกล่าวไม่มีเมล็ดพันธุ์อยู่ (สัมภาษณ์ พัฒนา กิตติอาษา, 21 กรกฎาคม 2553)

ธรรมาตราในประเทศกัมพูชานั้น ตั้งแต่ครั้งแรกเริ่ม คณะผู้จัดได้เทียบกับคำในภาษาอังกฤษสองคำคือ peace march, pilgrimage for truth ในงานศึกษาก่อนหน้านั้นได้เน้นมิติของคำแรกในรูปแบบของขบวนการเคลื่อนไหวด้านสันติภาพ ทว่าผู้เขียนเสนอว่าการมองในมิติแบบหลังจะช่วยให้เข้าใจการก่อตัวของธรรมาตราและช่วยอธิบายการดำรงอยู่ของธรรมาตราในแผ่นดินแม้อายาวนานนับหนึ่งรุ่นคน (generation) แล้วทว่าการจาริกแสวงบุญ (pilgrimage) มิได้เป็นสิ่งที่เพิ่งมีขึ้นในคริสต์ศตวรรษที่ยี่สิบต่อยี่สิบเอ็ดนี้ กิจกรรมทางศาสนาดังกล่าวมีมายาวนานและหลากหลายรูปแบบลักษณะในสังคมและวัฒนธรรมต่าง ๆ ดังที่ผู้วิจัยจะกล่าวถึงมุมมองทางมานุษยวิทยาต่อการจาริกแสวงบุญในส่วนต่อไป และเพื่อปูทางสู่ความเข้าใจธรรมาตราในประเทศกัมพูชาได้กระจ่างชัดขึ้น ผู้เขียนจะกล่าวถึงบริบททางสังคมและแนวทางการศึกษาทางสังคมศาสตร์ โดยเฉพาะอย่างยิ่งแนวคิดในสายมานุษยวิทยาที่ให้ความสนใจต่อ ศาสนปฏิบัติ (religious practice) ลัทธิพิธี (cult) พิธีกรรม (ritual) และกิจกรรมทางศาสนา (religious activity)<sup>7</sup> ที่เกิดขึ้นในช่วงวิกฤตของสังคม ทั้งนี้เพราะธรรมาตราในประเทศกัมพูชานั้นก่อตัวขึ้นในเงื่อนไขดังกล่าว

Edward Said นักวิชาการด้านวัฒนธรรมศึกษา (cultural studies) เชื้อสายปาเลสไตน์ได้สะท้อนความคิดเกี่ยวกับวรรณกรรมที่เกี่ยวข้องกับผู้ลี้ภัยและผู้พลัดถิ่นที่พลัดทางไปอยู่ในสังคมอื่นที่ต่างไปจากมาตุภูมิของตนไว้ในงานเขียนชิ้นสำคัญเรื่อง Reflection on Exile (2001) งานเขียนชิ้นนี้นอกจากจะสรุปแนวคิดเรื่องจิตสำนึกของผู้พลัดถิ่นฐานบ้านเกิดจากประสบการณ์ของเพื่อนมนุษย์ผู้อื่นที่ปรากฏในวรรณกรรมแล้ว เขายังสื่อสะท้อนสำนึกของผู้ลี้ภัยที่เขามีประสบการณ์ร่วมทั้งกับตัวตนของเขาเองและกับสมาชิกในครอบครัว Said (2001) กล่าวว่าคริสต์ศตวรรษที่ 20 เป็นช่วงเวลาที่สำคัญเพราะโลกได้รู้จักกับกลุ่มคนที่ถูกเรียกว่า “ผู้อพยพ” (refugee) หัวใจของการเป็นผู้อพยพอยู่ที่ “การกลับไม่ได้ไปไม่ถึง” ไม่ว่าบุคคลเหล่านี้จะได้ที่อยู่อาศัย

<sup>7</sup> ข้อถกเถียงในเรื่องลักษณะอันคล้ายคลึงกันของสิ่งที่เรียกว่าพิธีกรรมกับการกระทำเชิงสัญลักษณ์ (blurred genres) ดูรายละเอียดเพิ่มเติมใน Catherine Bell (1997)

แห่งใหม่ ในประเทศที่เจริญกว่า มีความสะดวกสบายในเชิงวัตถุพร้อม ดังที่ผู้อพยพจำนวนมากในโลกใบนี้ได้รับที่อยู่ใหม่ในประเทศโลกที่ 1 นั้นมิได้หมายความว่าพวกเขาและเธอจะกลายเป็นส่วนหนึ่งของโลกใบใหม่ที่ผู้คนเหล่านี้ย้ายถิ่นฐานไป ความรู้สึกเสียบ้านนั้นลึกซึ้งเกินกว่าการวิ่งหนีเพื่อให้อุดชีวิตจากเรือนและที่ตั้งทางภูมิศาสตร์อันเป็นมาตุภูมิที่จากมา และแม้เงื่อนไขทางการเมืองและการสงครามในแผ่นดินแม่จะสิ้นสุดลง พวกเขาและเธอจะ “ไม่เหมือนเดิม” แม้ว่าจะได้ทวนกลับไปอยู่บ้านหลังเดิมที่เคยอยู่ สภาพเช่นนี้ราวกับเป็นสภาวะของการต้องคำสาปหรือการถูกพิพากษาให้ต้องเร่ร่อนและวังเวงอย่างเป็นทางการ เป็นนิรันดร์ ผู้วิจัยใคร่ตั้งข้อสังเกตว่า ด้วยเหตุนี้หรือไม่ที่งานวิจัยและงานสร้างสรรค์ทางวรรณกรรมจำนวนมากซึ่งบอกเล่าเรื่องราวของผู้ลี้ภัยมักจะปรากฏคำว่า ‘Exodus’ ซึ่งมีนัยทางศาสนาและสะท้อนศาสนทัศน์ของผู้ลี้ภัย

ในงานเขียนเรื่อง *Tourist, Traveler, or Exile: Redefining the Theological Endeavor* ของ Michael Grimshaw (2001) ชี้ให้เห็นว่าการเดินทางการลี้ภัยของผู้อพยพและการจาริกทางศาสนาเป็นลักษณะสำคัญของแนวคิดทางเทววิทยาหลังสมัยใหม่ (postmodern theology) เส้นทางแห่งการบรรจบกันของการเดินทางในรูปแบบต่างๆ ทำให้เห็นสภาวะอันขัดเจนของโลกซึ่ง “เคลื่อนไหว” และเดินทางตลอดเวลา กล่าวอีกนัยหนึ่งนั้น การทำความเข้าใจโลกผ่านการเดินทาง การพบเจอ และการจาริกแสวงบุญนั้นจะทำให้เราเข้าถึงความรู้ในแบบใหม่ๆ และโลกซึ่งเคลื่อนไหวอยู่ตลอดเวลา (world on the move) หรือที่ในมานุษยวิทยารุ่นบุกเบิกเรียกสภาวะเปลี่ยนผ่านในชีวิตของปัจเจกว่าเป็นการเปลี่ยนผ่านของช่วงชีวิต (rite of passage) ในงานของ Genep (1977) ซึ่งได้รับการพัฒนาให้เชื่อมโยงและสัมพันธ์กับช่วงเปลี่ยนผ่านของสังคมด้วยดังในงานของ Turner (1974) ซึ่งชี้ให้เห็นว่าเราสามารถมองความเปลี่ยนแปลงของพิธีกรรมกับสภาวะปกติและสภาวะโกลาหลหรือการเปลี่ยนผ่านของสังคม (Ritual Process) ได้ ด้วยเหตุนี้รูปแบบของการเดินทางทางศาสนาอย่างการจาริกแสวงบุญซึ่งเกิดขึ้นในยุคสมัยที่มีการอพยพลี้ภัยเฟื่องฟูอย่างในยุคคริสต์ศตวรรษที่ 20 ต่อ 21 นี้ จำเป็นอย่างยิ่งที่จะต้องถูกสำรวจตรวจสอบและทบทวนการนิยามความหมายซึ่งไหลเวียนและเคลื่อนที่อยู่ในสังคมวัฒนธรรมของเรา ดังในส่วนต่อไปจะเป็นการอธิบายความหมายของการเดินทางอันศักดิ์สิทธิ์ซึ่งมีอยู่ในหลายวัฒนธรรม และในตอนท้ายจะกล่าวเชื่อมโยงถึงความหมายอันนำมาสู่การเคลื่อนไหวทางศาสนาที่เรียกว่า “ธรรมยาตรา”

## จากการเดินทางอันศักดิ์สิทธิ์สู่ธรรมยาตรา

“การจาริกแสวงบุญ” ตรงกับคำศัพท์ในภาษาอังกฤษคือคำ ‘pilgrimage’ ซึ่งใน Oxford Advanced Learner’s Dictionary นิยามความหมายไว้ว่า

- 1) a journey to a holy place for religious reasons
- 2) a journey to a place that is connected with somebody/ something that you admire and respect

ทั้งสองความหมายล้วนแล้วแต่เกี่ยวเนื่องกับการเดินทางทั้งสิ้น แต่โดยหลักใหญ่ใจความนั้นมุ่งหมายถึงการเดินทางไปยังสถานที่ศักดิ์สิทธิ์ทางศาสนา หรือการเดินทางไปยังสถานที่อันเกี่ยวเนื่องด้วยบุคคลสำคัญหรือผู้เป็นที่เคารพรัก จากความหมายดังกล่าวแล้วเราจะพบกิจกรรมทำนองนี้ในสังคมและวัฒนธรรมต่างๆ มากมาย

Victor Turner (1978) ผู้มีคุณูปการต่อการศึกษามานุษยวิทยาศาสนาและพิธีกรรมวิเคราะห์ได้ยกตัวอย่างการจาริกแสวงบุญซึ่งเป็นที่รู้จักกันในวงกว้าง 3 ตัวอย่างคือ การเดินทางไปประกอบพิธีฮัจจ์ที่นครเมกกะห์ ประเทศซาอุดีอาระเบีย การเดินทางไปแสวงบุญในสเปนของชาวคริสต์ที่ ซานติอาโก เด คอมโปสเตลลา (Santiago de Compostella) และการเดินทางไปอัญเชิญพระไตรปิฎกของพระถังซำจั๋งในชมพูทวีป จะเห็นได้ว่าจากตัวอย่างที่ยกมานั้นการจาริกแสวงบุญมิใช่เรื่องของปัจเจกเพียงอย่างเดียว แต่เป็นเรื่องในเชิงสังคมด้วย

ในศาสนาอิสลาม แม้การประกอบพิธีกรรมใดๆ จะถูกห้ามเพราะแสดงให้เห็นถึงค้ำมูลความเชื่อในศาสนาดั้งเดิม (paganism) ที่มีการบูชาไฟและการเคารพรูปสัตว์ต่างๆ ก่อนที่ศาสนาอิสลามจะถือกำเนิดขึ้นในดินแดนที่ราบอุดมสมบูรณ์เขตพระจันทร์เสี้ยว (fertile crescent) ทว่าหลักการสำคัญของการเป็น “มุสลิมที่ดี” ซึ่งมีอยู่ 5 ประการ (five pillars of Islamic conduct) นั้น ข้อหนึ่งซึ่งในชีวิตของมุสลิมพึงต้องทำคือการไปแสวงบุญที่เมกกะห์ จากหลักการนี้เองมีผู้เสนอว่า แม้ศาสนาอิสลามปฏิเสธการประกอบพิธีกรรมต่างๆ แต่การไปแสวงบุญที่เมกกะห์และการเดินวนรอบหินกาบะห์ รวมทั้งการนาร่างกายของศาสนิกไปแตะกับส่วนใดส่วนหนึ่งของหินศักดิ์สิทธิ์โดยนัยคือความเชื่อว่าหินดังกล่าวสามารถดูดทรัพย์บาปของมวลมนุษย์ได้ และการเชือดแพะเพื่อบูชายัญอันเป็นส่วนประกอบของการไปจาริกแสวงบุญนั้นก็มีลักษณะใกล้เคียงกับทำที่ซึ่งสังคมยุคก่อนศาสนาอิสลามประเพณีปฏิบัติในความเชื่อดั้งเดิมมาก ทว่าการรักษารอคัดประกอบของความเชื่อดั้งเดิมไว้ในศาสนาอิสลามเช่นนี้เนื่องมาจากการจาริกแสวงบุญเพื่อไปประกอบพิธีฮัจจ์สามารถสลายปัจเจกภาพและสร้างเอกภาพในหมู่ชาวมุสลิมได้อย่างทรงพลังยิ่ง (Katz, 2004)

การจาริกแสวงบุญของชาวคริสต์เองและการเดินทางของพระถังซำจั๋งนั้นเป็นที่น่าสังเกตว่าเป็นการเดินทางในเส้นทางการค้าที่สำคัญ ในกรณีของพระถังซำจั๋งคือเส้นทางสายไหม ซึ่งเชื่อมซีกโลกตะวันตกกับตะวันออกและตะวันออกกลางเข้าด้วยกัน การเดินทางกลับของพระถังซำจั๋งมายังจักรวรรดิจีนโดยนำพุทธศาสนamahayan ในอินเดียมาเผยแพร่ นั้น ได้ทำให้อำนาจทางการเมืองของราชวงศ์ถังมีความแข็งแกร่งและขอบเขตต่อการปกครองแผ่นดินจีนต่อไป

ประเพณีการจาริกแสวงบุญ (pilgrimage) ในศาสนาฮินดูซึ่งเชื่อว่าศาสนิกควรจะต้องเดินทางอย่างยากลำบากไปยังสถานที่สำคัญต่างๆ ศาสนาฮินดูเรียกการเดินทางอันศักดิ์สิทธิ์ดังกล่าวว่า “ติริธยาตรา” (tirthayatra) “ยัตตรา” หมายถึงการเดินทางในขณะที่ “ติริธ” หมายถึง ฝั่ง (ของน้ำ) การจาริกแสวง

บุญเป็นหนทางหนึ่งที่จะทำให้ศาสนิกก้าวขึ้นฝั่งแห่งกุศลได้ (แม้จะชั่วครู่ชั่วคราวก็ตาม) ความคิดดังกล่าวนี้ ส่งอิทธิพลถึงการเดินทางไปยังสถานที่ศักดิ์สิทธิ์ต่างๆ (sacred places) ในพุทธศาสนาเช่นกัน ดังจะพบว่า มีประเพณีของการเดินทางไปนมัสการพระธาตุสำคัญรวมทั้ง สังขนิยสถานอันเป็นสถานที่ประสูติ ตรัสรู้ ปฐมเทศนา และปรินิพพานขององค์พระสัมมาสัมพุทธเจ้า ในประเด็นนี้ผู้เขียนจะกล่าวอธิบายเพิ่มเติมถึง ในส่วนความหมายของการจาริก

จากที่กล่าวมาพบว่า การอพยพลี้ภัย การถูกขับออกจากสังคม การอ่อนเร่พเนจรนั้นมีนัยทางศาสนา ในขณะที่เดียวกันในประวัติศาสตร์ตนเองก็แสดงให้เห็นร่องรอยความเป็นจริงทางสังคมบางประการ เกี่ยวกับการเดินทางและการอ่อนเร่พเนจร

ประเพณีการเดินทางในระยะไกลในพุทธศาสนาเพื่อวัตถุประสงค์บางประการนั้น ที่เก่าแก่ที่สุดเห็นจะได้แก่สิ่งที่เรียกว่าการเผยแผ่ศาสนาธรรม (evangelical mission) โดยหลักฐานในพระวินัยปิฎกระบุว่า

จรถ ภิกขเว จาริก พุขชนิตาย พุขชนสุขาย โลกานุกมฺพาย ฯเปฯ ปริสุทฺถํ พรหมจรรย์ ปกาเสถ. (วินย.มหา. 14/15, 64-65) แปลว่า ดูกร ภิกษุทั้งหลาย ท่านทั้งหลายจงจาริกท่องเที่ยวไป เพื่อเกื้อกูลแก่คนเป็นอันมาก เพื่ออนุเคราะห์แก่ชาวโลก เพื่อประโยชน์ เพื่อความสุขแก่คนเป็นจำนวนมาก เพื่อเกื้อกูลและเพื่อความสุขแก่เทพและมนุษย์ทั้งหลาย ภิกษุทั้งหลาย ฯลฯ จงประกาศพรหมจรรย์ให้สมบูรณ์โดยสิ้นเชิงเถิด<sup>8</sup>

หากพิจารณาโดยผิวเผินจะพบว่า การเดินทางเผยแผ่ศาสนาธรรมนั้นเป็นกิจกรรมทางศาสนาที่ “ปลอดภัย” จากนัยทางสังคมและการเมือง ซึ่งในความเป็นจริงหาเป็นเช่นนั้นไม่ งานศึกษาของ Keyes (1971) เรื่อง Buddhism and National Integration in Thailand ชี้ให้เห็นว่าปรากฏการณ์ทางศาสนาดังกล่าว มิได้เกิดขึ้นอย่างชือไสไร้เดียงสา หากทว่ามีนัยทางการเมืองอย่างเข้มข้น Keyes ได้ยกตัวอย่างโครงการของรัฐบาลไทยในคริสต์ทศวรรษ 1960 คือพระธรรมจาริกและพระธรรมทูต ทั้งสองโครงการเป็นกิจกรรมทางศาสนาที่มีการส่งพระภิกษุสงฆ์ไปตามพื้นที่ห่างไกล โดยเฉพาะอย่างยิ่งในหมู่ที่อยู่อาศัยของชาวเขาในภาคเหนือของประเทศไทย การเผยแผ่พุทธศาสนาในครั้งนั้นมีนัยทางการเมืองที่สำคัญสองประการคือ 1) เพื่อเผยแผ่ของแถมคือ “ความเป็นพลเมืองไทย” ซึ่งหมายถึงว่าต้องเป็นพุทธด้วย และ 2) เพื่อต่อสู้กับการเผยแผ่ศาสนาอื่นบนพื้นที่สูง โดยเฉพาะอย่างยิ่งคริสต์ศาสนา

ในประเด็นหลังนั้นจะพบว่าในสังคมไทย ที่มาของการแยกความแตกต่างระหว่างคำว่า “เผยแผร์” กับ “เผยแผ่” ก็มีวัตถุประสงค์เพื่อที่จะแยกความหมายของการแยกกิจกรรมทางศาสนาชนิดเดียวกันของพุทธศาสนากับศาสนาอื่น ดังจะพบว่าในแบบเรียนพุทธศาสนาในระดับประถมและมัธยมศึกษาของประเทศไทย รวมทั้งแม้แต่ในวิชาภาษาไทยเองล้วนแล้วแต่เป็นที่ทราบกันอย่างกว้างขวางผ่านระบบการเรียนการสอนว่า

<sup>8</sup> คำแปลโดยผู้เขียน

“เผยแพร่” นั้นใช้กับพุทธศาสนาเท่านั้น ส่วนการ “โฆษณา” ประชาสัมพันธ์อย่างอื่นรวมทั้งของศาสนาอื่นให้ใช้คำว่า “เผยแพร่” ดังนั้นจะเห็นได้ว่าในการศึกษาปรากฏการณ์ทางศาสนาดังกล่าวมีอาจแยกขาดจากการพิจารณาบริบททางสังคมและการเมืองประกอบด้วย

การเดินทางแสวงบุญยังมีภาพของคนเล็กน้อยที่พยายามหลีกเลี่ยงความกดดันในการดำรงชีวิตในระบอบสังคมนิยมในประเทศเวียดนาม ซึ่ง Phillip Taylor (2004) ได้ชี้ให้เห็นภาพที่น่าตื่นตาตื่นใจของขบวนการจาริกแสวงบุญของชาวเวียดนามหลังสงครามซึ่งพากันไปสักการะศาลเจ้าแม่ธรณี ณ บริเวณชายแดนเวียดนามใต้ซึ่งติดกับประเทศกัมพูชา ในสภาพสังคมซึ่งประชาชนถูกตรวจสอบและห้ามมิให้มีการเคลื่อนไหวในลักษณะมวลชน การจาริกของชาวเวียดนามจำนวนมากได้ทำลายและก้าวพ้นข้อจำกัดดังกล่าวของรัฐบาล เศรษฐกิจของผู้คนตัวเล็กตัวน้อยได้ถูกปลุกให้ตื่นขึ้นมาอีกครั้งภายหลังจากความเสียหายของสงคราม ทั้งที่พัก โรงแรม ป่าที่ และโสเภณีซึ่งคอยบริการญาติธรรมระหว่างทางนั้น การเดินทางข้ามพรมแดนของคนสามัญในพม่าจำนวนมากในกองคาราวานเพื่อมากราบครูบาบุญชุ่มในจังหวัดเชียงใหม่ซึ่งมีบาร์มีก๊วยข้ามข้อจำกัดทางรัฐชาติและระบอบเผด็จการทหารพม่า (เสมอชัย พูลสุวรรณ, 2552; Amporn, 2010) รวมไปถึงปัจเจกในสังคมทันสมัยในญี่ปุ่นซึ่งต้องการหลีกเลี่ยงไปจากชีวิตอันจำเจและสภาวะตึงเครียดในการทำงานของพวกเขาและเธอ การจาริกแสวงบุญที่เมืองชิโกกุ (Shikoku) ช่วยขโมยใจพลเมืองแห่งประเทศไทยอุตสาหกรรมเทคโนโลยีอย่างญี่ปุ่นซึ่งดำรงชีวิตด้วยหัวใจแห่งผากได้อย่างทรงประสิทธิภาพ (Reader, 2005)

จากที่กล่าวมาจะพบว่าท่าทีของนักมานุษยวิทยาต่อศาสนจาริกในวัฒนธรรมต่าง ๆ ได้บ่งชี้ว่าการจาริกแสวงบุญ “ทำหน้าที่” ปลดแอกปัจเจกบุคคลออกจากโครงสร้างสังคมที่บีบคั้นและพันธนาการ Turner (1974) เห็นว่าศาสนจาริกเป็นช่วงเวลาและสถานที่อันพิเศษซึ่งปราศจากการกดขี่ของจำ สภาวะของความรู้สึกร่วม (communitas) ที่สลายพันธะแห่งอำนาจครอบงำของการโดยมีลักษณะอนาธิปไตยด้วยความคลุมเครือ กลับหัวกลับหาง และไร้ปัจเจกภาพกลายเป็นลูกผีลูกคน (liminal) ของมัน มีลักษณะเบ็ดเสร็จและจบสมบูรณ์ในตัว เป็นระยะเปลี่ยนผ่านของสังคมไร้ระเบียบหรือวิกฤตการณ์ทางสังคมไปสู่ภาวะเข้าสู่รูปเข้ารอย มีระบบระเบียบชัดเจน มีลักษณะเติบโตหรือเป็นภาวะอุดมคติที่สังคมและวัฒนธรรมนั้น ๆ ฝ่าฝืนถึง

แนวความคิดของ Turner (1974) เกี่ยวกับการจาริกแสวงบุญข้างต้นเป็นความพยายามในการสร้างภาพรวมในเชิงปรากฏการณ์หรือรอบความคิดกว้างๆ (generalization) เพื่อให้สามารถอธิบายพิธีกรรมดังกล่าวได้ ทว่างานศึกษาของ Turner (1978) นั้นใช้ข้อมูลหลักจากการจาริกแสวงบุญในคริสต์ศาสนา นักมานุษยวิทยาในยุคสมัยต่อมาจึงใช้ข้อมูลชาติพันธุ์วรรณาในวัฒนธรรมอื่น ๆ มาแย้งงานศึกษาของ Turner หรือแม้กระทั่งศึกษาการจาริกแสวงบุญในคริสต์ศาสนาเองแต่ตั้งคำถามต่อสิ่งที่ Turner นำเสนอ อาทิงานศึกษาของ Eade and Sallnow (1995) ซึ่งชี้ให้เห็นถึงความไม่ลงรอยในหมู่ผู้สัมผัสกับการจาริกแสวงบุญในตลอดเส้นทาง ท่าทีต่อสิ่งหรือสถานที่ศักดิ์สิทธิ์ (sacred) ของแต่ละคนนั้น

ไม่เหมือนกัน แม้จะร่วมเดินบนเส้นทางเดียวกันหรือร่วมประกอบพิธีเดียวกัน การจาริกแสวงบุญอาจหมายถึง ศักดิ์ศรีหรือหน้าตาของเจ้าเมืองที่ต้อนรับญาติธรรมจากแดนไกล กล่าวคือกิจกรรมทางศาสนาได้ช่วยสร้าง และธำรงความชอบธรรมในการปกครองเหนือท้องที่นั้นต่อไปด้วยภาพศาสนูปถัมภ์ของเจ้าเมือง ไม่เพียง แต่คนใหญ่คนโตเท่านั้นที่รู้สึกว่าการจาริกแสวงบุญคือสิ่งที่มีคุณค่าและประโยชน์สำหรับตน แม้แต่แม่ค้า พ่อขายรายทางที่ขบวนศาสนิกจาริกไป การแสวงบุญคือโอกาสทองหรือโชคลาภวาสนาซึ่งมิได้มีมาถึงหน้า ประตูบ้านบ่อยๆ การได้กำไรจากการค้าเครื่องอุปโภคและบริโภคให้กับผู้จาริกอย่างถล่มทลายไม่ได้หมายถึง เพียงความการุณย์ที่สิ่งหรือสถานที่ศักดิ์สิทธิ์อันเป็นจุดหมายปลายทางนั้นประทานให้เท่านั้น ความอยาก ขายของได้จำนวนมากและการหวังผลกำไรแม้จะเป็นร่างทรงหนึ่งของความโลภซึ่งเป็นหนึ่งในบาปมหันต์ เจ็ดประการของชาวคริสต์ (seven deadly sins) ก็ได้รับยกเว้นเพราะนับว่าการค้าดังกล่าวเป็นพฤติกรรม หนึ่งในของการสร้างบุญสร้างกุศล (merit making) เกือบุกลศาสนิกชนผู้รอนแรมเดินทางมาจากแดนไกล

การจาริกแสวงบุญจึงมิใช่สิ่งที่ทำเพื่อความสนุกสนานเพลิดเพลินแต่เพียงถ้อยเดียว แต่เป็นเรื่อง ของการแสวงหาความหมายและการจัดภูมิทัศน์ชีวิตของผู้คนในสังคม (landscaping social life) งาน ศึกษาการเดินทางธรรมยาตราอันตรศาสนา (Interfaith Pilgrimage)<sup>9</sup> ชี้ให้เห็นว่าการชักชวนชาวอเมริกัน เชื้อสายอัฟริกันมาร่วมเดินจาริกแสวงบุญกับชาวอเมริกันผิวขาวได้ก่อให้เกิดแรงเสียดทานทางความคิด ความรู้สึก จนนำไปสู่การเผชิญหน้าและบริภาษกันเลยไปไกลกว่าปัญหาที่พบในระหว่างทางคือปัญหาการเหยียดผิวในสหรัฐอเมริกาที่ยังดำรงอยู่ (Sutherland, 2007)

ธรรมยาตราอันตรศาสนาในครั้งนั้นตั้งต้นที่เมืองเอาชวิทซ์ (Auschwitz) ประเทศโปแลนด์ซึ่งมี ชื่อเสียงเพราะเป็นสถานที่ฆ่าล้างเผ่าพันธุ์ (Holocaust) ชาวยิวและชนกลุ่มน้อยของยุโรปในสมัยสงครามโลก ครั้งที่สองและธรรมยาตราครั้งนั้นสิ้นสุดที่เมืองฮิโรชิมา (Hiroshima) ประเทศญี่ปุ่นซึ่งระเบิดปรมาณูของกอง ทักษากาศสหรัฐได้กลืนกินชีวิตผู้คนจำนวนมากเข้าไปในกัมมันตภาพรังสี หนึ่งในเส้นทางระหว่างนั้นคือ การเดินย่อนรอยเส้นทางการค้าทาสของสหรัฐอเมริกากลับไปยังทวีปอัฟริกาโดยหวังว่าการเดินครั้งนี้จะช่วย นำดวงวิญญาณเร่ร่อนของบรรพบุรุษคนผิวสีที่เสียชีวิตในเส้นทางการค้ามนุษย์นั้นกลับมาตุภูมิ และอีกทาง

<sup>9</sup> แนวทางของกลุ่มศาสนิกที่ใช้นวัตกรรมพุทธศาสนาเพื่อเคลื่อนไหวประเด็นทางการเมืองและสังคม ถูกขนานนามว่า “พุทธศาสนา เพื่อสังคม” หรือ “พุทธศาสนาแนวพัฒนาสังคม” (Engaged Buddhism) ซึ่งเป็นกระแสแนวคิดหนึ่งทั้งในทางเทววิทยาและ ในทางสังคมศาสตร์ แนวคิดดังกล่าวเกิดขึ้นจากการวิพากษ์บทบาทของกลุ่มศาสนิกชาวพุทธ โดยเฉพาะอย่างยิ่งพุทธศาสนา เถรวาทว่า พยายามหนีโลกย์และมุ่งเน้นการบรรลุธรรมเฉพาะตน ดูรายละเอียดเพิ่มเติมใน Christopher S. Queen (1996) อย่างไรก็ตามกระแสดังกล่าวมิได้เกิดขึ้นเฉพาะในบริบทของพุทธศาสนาเท่านั้น กรณีศึกษาที่สำคัญเช่น การใช้แนวคิด ของคริสต์ศาสนาเคลื่อนไหวในเชิงการเมืองในละตินอเมริกาซึ่งเรียกว่า “เทววิทยาแห่งการปลดปล่อย” (theology of liberation) ซึ่งเป็นการทำให้การเมืองเป็นเรื่องศักดิ์สิทธิ์ (theologization of politics) ดูรายละเอียดเพิ่มเติมใน อภิญา เพื่อพุทธกุล (2541: 5, 2551: 109) อย่างไรก็ตาม ผู้เขียนมิได้เน้นการพิจารณาในแนวทางดังกล่าวนี้ ด้วยผู้เขียนเห็นแย้งว่า พุทธศาสนาไม่ว่าจะนิกายใด โดยเฉพาะอย่างยิ่งพุทธศาสนาเถรวาทนั้นไม่เคยแยกขาดจากมิติการเมืองและสังคม ช้ำยังสัมพันธ์ อย่างแนบแน่นกับความเปลี่ยนแปลงทางการเมืองและสังคม และมีส่วนกำหนดโลกทัศน์และชีวิตทัศน์ของผู้คนอย่างมีนัยสำคัญ

หนึ่งเป็นการแสดงความสำนึกผิดของคนขาวปัจจุบันในสหรัฐอเมริกาต่อการกระทำในสมัยบรรพบุรุษของตน (Sutherland, 2007: 31) แต่ทว่า Sutherland (2007: 68) พบว่านอกจากความคิดเหยียดผิว (racism) ไม่ได้ได้รับการไถ่ถอนจากการเดินร่วมกันของทั้งสองฝ่ายเพราะยังมีหลายเหตุการณ์ที่คนผิวขาวปฏิบัติต่อคนผิวสีเช่นนั้นอยู่ คนผิวสีในขบวนการยังปฏิเสธรับการเหยียดอายุประวัติศาสตร์บาดแผลดังกล่าวโดยยืนยันว่า ตราบใดที่คนขาวมาเดินร่วมทางกับพวกเขาและเธอ โดยนัยนี้งานศึกษาได้ตั้งคำถามต่อชุมชนพิเศษหรือพื้นที่และช่วงเวลาอุดมคติ (communitas) ของ Turner (1974, 1978) ว่าค่านึงถึงแต่การพิจารณาสังคมเอกวัฒนธรรม (monocultural society) ทว่าละเลยความสลับซับซ้อนของการจาริกแสวงบุญในสังคมพหุวัฒนธรรม (multicultural society) ซึ่งความขัดแย้งของผู้คนต่างกลุ่มนอกจากจะไม่สร้างภราดรภาพและบูรณภาพเพื่อธำรงโครงสร้างและสถาบันทางสังคมแล้ว การจาริกแสวงบุญกลับกลายเป็นยุทธภูมิทางวัฒนธรรม จากประสบการณ์การร่วมเดินธรรมาตราในประเทศกัมพูชาของผู้เขียนในครั้งที่ 20 ใน พ.ศ. 2553 และครั้งที่ 21 ใน พ.ศ. 2554 พบว่า แม้การยตราจะสร้างภาพประทับใจแก่ผู้คนที่อยู่ตามเส้นทางของการก้าวย่าง จนเสมือนว่าธรรมาตราทั้งขบวนนั้นเป็นน้ำหนึ่งใจเดียวกัน แต่ในฐานะที่ผู้เขียนเป็นส่วนหนึ่งของขบวนกล่าวได้ว่า “ในระหว่าง” เส้นทางนั้นการก้าวย่างมิได้ราบรื่น มีความเห็นที่ไม่ลงรอยกันระหว่างชาวบ้าน เจ้าหน้าที่รัฐ คณะผู้จัดซึ่งประกอบด้วยพระภิกษุสงฆ์ ฆราวาส และชาวต่างชาติ (ดูรายละเอียดเพิ่มเติมใน ฦกคดล กิตติเสนีย์, 2554)

อย่างไรก็ตาม การเพ่งมองว่าธรรมาตราเป็นขบวนเคลื่อนไหวทางสังคมและการเมืองโดยละเลยนัยที่ชุมชนศาสนาเคลื่อนที่นั้นนิยามว่ากลุ่มของตนคือการยตรา (pilgrimage) ซึ่งก่อตัวจากทักษะบางประการที่สังคมวัฒนธรรมเขมรได้หล่อหลอมให้พวกเขาและเธอคุ้นเคยกับการเดินในลักษณะดังกล่าว จึงเห็นจะไม่เป็นธรรมนัก ในส่วนต่อไปผู้ศึกษาจะกล่าวถึงการก่อตัวของธรรมาตราในบริบทพุทธศาสนาและธรรมาตราในฐานะที่เป็นรูปรอยของการเดินในความทรงจำทางสังคมและวัฒนธรรมเขมร

นอกจากนี้ ผู้เขียนจำต้องกล่าวถึงศาสนจาริกอีกรูปแบบหนึ่งซึ่งมีลักษณะใกล้เคียงกันกับการจาริกแสวงบุญและมีส่วนที่มีลักษณะร่วมกับธรรมาตราในกัมพูชาด้วย การเดินในลักษณะนี้เรียกว่า “การแห่แหน” (procession)

การแห่แหนมิได้เป็นรูปแบบทางวัฒนธรรมที่เกิดขึ้นเฉพาะในบริบทพุทธศาสนาเท่านั้น แต่เป็นรูปแบบการกระทำทางสังคมซึ่งปรากฏในหลายวัฒนธรรม ใน *Encyclopædia Britannica* ได้กล่าวถึงที่มาและความหมายของคำ procession ว่ามีที่มาจากคำกริยา *procedere* ในภาษาละตินหมายถึงการเคลื่อนที่ไปข้างหน้า แต่ประเด็นอยู่ที่ว่าองค์ประกอบอะไรที่ทำให้การแห่แหนเป็นเพียงการที่กลุ่มชนที่มุ่งหน้าเดินทางไปในทิศเดียวกันเฉยๆ ข้อเขียนข้างต้นยังอธิบายเพิ่มเติมว่า การแห่แหนนี้อาจมี “องค์ประกอบ” (element) และ “หน้าที่” (function) หลายประการ

ในส่วนขององค์ประกอบนั้นการแทนคือรูปแบบหนึ่งของการเดินทางขนส่ง (mode of transport) ดังเราจะคุ้นเคยกันกับการเสด็จพระราชดำเนินพยุหยาตราทางชลมารค ซึ่งมีใช่เพียงการเดินทางจากที่หนึ่งไปสู่ที่หนึ่งของกษัตริย์เท่านั้น และได้หมายความว่าผู้ใดก็ได้ที่สามารถเดินทางได้เช่นนั้น การแทนดังกล่าวเกี่ยวข้องกับโดยตรงถึงองค์ประกอบประการที่สองคือ “ลำดับของผู้เข้าร่วมการแทน” (order of precedence) ในสังคมพุทธศาสนาเถรวาทซึ่งเราคุ้นเคยกันดีกับประเพณีการบรรพชาและอุปสมบทเราจะพบว่ามิใช่ใครก็ได้ที่สามารถเดิน “ถือหมอน” ให้นำคได้ ตำแหน่งการเดินทางบางตำแหน่ง สงวนไว้ให้เฉพาะผู้ที่สังคมหรือวัฒนธรรมนั้นๆ “กำกับ” บทบาทเอาไว้แล้ว หรือที่ล่าลองกว่านั้นเราจะพบว่าในขบวนแห่กีฬาของโรงเรียนต่างๆ ในประเทศไทย ผู้ที่อยู่หัวขบวนจะเป็นผู้ที่ได้รับคัดเลือกมาแล้ว เพื่อให้มาถือป้ายซึ่งจะต้องมีคุณสมบัติบางประการที่ “เหมาะสม” ต่อตำแหน่งดังกล่าว หรือแม้กระทั่งผู้ที่เป็นผู้ถือคทาซึ่งสงวนไว้เฉพาะบุคคลเท่านั้น นอกจากนี้องค์ประกอบที่จำเป็นสำหรับการแทนประการที่สามคือต้องมีความน่าตื่นตาตื่นใจ (spectacle) ในกรณีนี้เราจะพบว่าภาพที่มีพระภิกษุสงฆ์ แม่ชี และฆราวาสเดินไปในทิศทางเดียวกัน ตัดกับภาพท้องนาและผืนดินลูกรัง และต้นไม้ที่ยืนต้นอยู่ริมทางซึ่งบ่อยครั้งมีเพียงโคและกระบือยืนหงอยเหงาเป็นเพื่อนอยู่นั้น จัดได้ว่าเป็นทัศนภาพที่ผู้คนตามหมู่บ้านต่างๆ ในประเทศกัมพูชาอาจจะมิได้พบได้เห็นกันบ่อยนัก โดยเฉพาะอย่างยิ่งในช่วงเวลาที่ธรรมาศราก็กำลังเกิดขึ้น ซึ่งบรรยากาศของสงครามภายในไม่เอื้อให้เกิดการออกเดินเท้าพร้อมเพียงกัน เคลื่อนที่ไปยังสถานที่ต่างๆ ได้เช่นนั้น การมาเยือนหมู่บ้านต่างๆ ของธรรมาศราก็สร้างความตื่นตาตื่นใจให้กับผู้คนที่อยู่ตามเส้นทางที่เดินผ่านไป นอกจากนี้ประการสุดท้ายที่เป็นองค์ประกอบของการแทนดังกล่าวคือ “การให้ของขวัญ” (dispensing of gift) ในกรณีของธรรมาศรานั้น ทุกครั้งที่พบปะกับญาติโยมระหว่างทาง สิ่งที่ผู้คนเฝ้ารออย่างใจจดใจจ่อคือการตั้งถ้ำน้ำอยู่หน้าบ้านและรอให้พระภิกษุที่เดินมากับขบวนธรรมาศรานั้นรดน้ำลงบนศีรษะและร่างกาย ในบรรยากาศภายหลังสงครามซึ่งผู้คนต้องการขวัญและกำลังใจในการดำเนินชีวิตต่อไป การรดน้ำมนต์ให้ผู้คนเป็นจำนวนมากของขบวนธรรมาศราที่เดินทางเคลื่อนที่ไปใน ค.ศ. 1992 นั้นโดยนัยเป็นการชำระล้างความทุกข์โศกของผู้คนที่ได้รับจากสงครามที่ยืดเยื้อและยาวนาน (Bob Maat<sup>10</sup>, personal communication) จากองค์ประกอบทั่วไปของ “การแทน” ที่สารานุกรมดังกล่าวได้พูดถึงและผู้ศึกษาพยายามยกตัวอย่างซึ่งปรากฏในสังคมไทยและในกรณีธรรมาศรานั้นชวนให้เราตั้งคำถามต่อไปว่า ถ้าเช่นนั้นแล้ว “การแทน” ได้ “ทำหน้าที่” หรือ “แสดงบทบาททางสังคม” อย่างไร

<sup>10</sup> อดีตผู้จัดธรรมาศรา

นอกจากนี้การแห่แห่นยังหมายถึง “การโฆษณา” “การแสดงตัวตนทางการเมือง” “การแสดงออกของอำนาจ” “การรำลึกเหตุการณ์สำคัญ ๆ” ตัวอย่างที่เห็นได้จากกรณีของเขมรคือ การเสด็จขึ้นเถลิงถวัลย์ราชสมบัติของพระบาทสมเด็จพระนโรดมสีหนุณี กษัตริย์พระองค์ปัจจุบันของพระราชอาณาจักรกัมพูชา ซึ่งมีการเสด็จพยุหยาตราทางสถลมารคอย่างยิ่งใหญ่ ปัจจุบันภาพจำลองเหตุการณ์ดังกล่าวยังเก็บรักษาและจัดแสดงไว้ในพิพิธภัณฑ์เครื่องประกอบพระราชพิธีในพระราชวังจตุมุข กรุงพนมเปญ ประเทศกัมพูชา ซึ่งผู้ศึกษาได้เคยเข้าชมและเห็นว่าการเสด็จพระราชดำเนินดังกล่าวมีขึ้นเพื่อป่าวประกาศว่าผู้ที่อยู่ในขบวนคือผู้ที่ได้รับการยกสถานะขึ้นเป็นกษัตริย์แล้ว นอกจากนี้เราจะพบว่าเหตุการณ์ทางการเมืองเมื่อไม่นานนี้เป็นประจักษ์พยานที่สำคัญซึ่งได้แก่เหตุการณ์ที่สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ เจ้าฟ้าจุฬาภรณวลัยลักษณ์ อัครราชกุมารี เสด็จพระราชดำเนินเยือนประเทศไทยอย่างเป็นทางการในฐานะแขกของรัฐบาลไทย ซึ่งการเสด็จพระราชดำเนินดังกล่าวมีขึ้นเพื่อป่าวประกาศว่าผู้ที่อยู่ในขบวนคือผู้ที่ได้รับการยกสถานะขึ้นเป็นกษัตริย์แล้ว นอกจากนี้เราจะพบว่าเหตุการณ์ทางการเมืองเมื่อไม่นานนี้เป็นประจักษ์พยานที่สำคัญซึ่งได้แก่เหตุการณ์ที่สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ เจ้าฟ้าจุฬาภรณวลัยลักษณ์ อัครราชกุมารี เสด็จพระราชดำเนินเยือนประเทศไทยอย่างเป็นทางการในฐานะแขกของรัฐบาลไทย ซึ่งการเสด็จพระราชดำเนินดังกล่าวมีขึ้นเพื่อป่าวประกาศว่าผู้ที่อยู่ในขบวนคือผู้ที่ได้รับการยกสถานะขึ้นเป็นกษัตริย์แล้ว นอกจากนี้เราจะพบว่าเหตุการณ์ทางการเมืองเมื่อไม่นานนี้เป็นประจักษ์พยานที่สำคัญซึ่งได้แก่เหตุการณ์ที่สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ เจ้าฟ้าจุฬาภรณวลัยลักษณ์ อัครราชกุมารี เสด็จพระราชดำเนินเยือนประเทศไทยอย่างเป็นทางการในฐานะแขกของรัฐบาลไทย ซึ่งการเสด็จพระราชดำเนินดังกล่าวมีขึ้นเพื่อป่าวประกาศว่าผู้ที่อยู่ในขบวนคือผู้ที่ได้รับการยกสถานะขึ้นเป็นกษัตริย์แล้ว

นอกจากนี้ในงานศึกษาเกี่ยวกับขบวนแห่แห่น “สังฆารล่อง” ในช่วงสงกรานต์ของชาวลาวหลวงพระบางของ Trankell (1999) ในเรื่อง Royal Relics: Ritual and Social Memory in Louang Prabang ซึ่งให้เห็นว่าพรรคสังคมนิยมของสาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาวนั้นต้องการให้มีประธานพรรคและผู้บริหารลงมาร่วมเดินนำขบวนด้วย แต่นโยบายดังกล่าวถูกท้าทายด้วยข้อจำกัดทางความเชื่อที่ว่า ถ้าไม่ยอมให้ประเทศชาติและสังคมนิยมต้องประสบกับวิกฤตและภัยพิบัติแล้วล่ะก็ จะต้องยอมให้ผู้ที่มีส่วนหัวใจเป็น “ปุ๋ยเอ๋ยเยอ” ซึ่งเป็นภาพตัวแทนของบรรพบุรุษผู้ให้กำเนิดชาวลาวนั้นเดินในขบวนบริเวณที่เป็นตำแหน่งขององค์ประธานแทนที่จะเป็นประธานพรรคสังคมนิยม เหล่านี้ล้วนแล้วแต่แสดงให้เห็นว่า การเดินทางเคลื่อนที่แห่แห่นไปยังพื้นที่ต่าง ๆ นั้นมีนัยที่สำคัญทางการเมือง สังคม และวัฒนธรรมอย่างแนบแน่น ดังนั้นจึงเป็นที่น่าสนใจว่า ในกรณีของธรรมเนียมยาดานั้น กรอบความคิดเรื่องการแห่แห่นจะช่วยทำความเข้าใจความหมาย

ของการเดินทางและพื้นที่รองรับการเดินทางนั้นอย่างไร ในกรณีของธรรมยาตราในเขมรนั้นผู้ให้ข้อมูลชาวเขมรได้เล่าว่า นายสม รัสสี ผู้นำฝ่ายค้านได้พยายามเข้ามาร่วมเดินนำหน้าขบวนธรรมยาตราหลายครั้งแต่ทางคณะผู้จัดปฏิเสธที่จะรับเขาเข้ามาเดินนำขบวนและสงวนพื้นที่หน้าขบวนไว้ให้กับพระภิกษุสงฆ์เท่านั้น<sup>11</sup>

จะพบว่า การแห่แหนมิใช่เพียงกิจกรรมเพื่อความสนุกสนานเพลิดเพลิน การเดินรุดงค์เป็นหมู่คณะธรรมดๆ ซึ่งปลีกวิเวกแยกขาดออกจากสังคมและวัฒนธรรมที่ธรรมยาดร่าดำเนินอยู่ หากยังเป็นแหล่งที่มาของอำนาจ เป็นเวทีแห่งการประชันขันแข่งทางความหมาย หรือแม้กระทั่งกำหนดความเปลี่ยนแปลงทางสังคมและวัฒนธรรมได้

## ข้อสังเกตจากการก้าวอย่าง

จากการเสนอแนวพินิจสำหรับการศึกษาธรรมยาดร่านั้นจะพบว่าบริบทการก่อตัวของขบวนการเคลื่อนไหวทางศาสนานั้นมีผลต่อแนวคิด คำอธิบาย และการตีความสิ่งที่ศึกษา ในกรณีธรรมยาดร่าทั้งในสังคมไทยและสังคมเขมรจะพบว่า เงื่อนไขทางประวัติศาสตร์การเมือง และวัฒนธรรมมีความแตกต่างกัน แม้ว่าจะมีลักษณะร่วมทางวัฒนธรรม อาทิการรับนับถือพุทธศาสนาเถรวาทในหมู่ประชาชนส่วนใหญ่ นี่อาจเป็นประเด็นที่ต้องพึงระวังในการศึกษาปรากฏการณ์ทางสังคมและวัฒนธรรมในสังคมที่พ้นไปจากแผ่นดิน แม้แต่ถูกมองว่ามีลักษณะเหมือนแผ่นดินแม่ ในท้ายที่สุดแล้วเราอาจจะต้องคำนึงว่าพหุลักษณะทางวัฒนธรรมเกิดขึ้นได้แม้ในกลุ่มสังคมที่เชื่อว่ามีวัฒนธรรมเดียวกัน ทั้งนี้ก็เพื่อที่เราจะสามารถก้าวเดินไปด้วยกันเช่นในกรณีธรรมยาดร่าอันตรศาสนาซึ่งพรมแดนแห่งเชื้อชาติศาสนานั้นถูกก้าวข้ามเพื่อให้ผู้คนได้มาพบกันและพร้อมที่จะย่างก้าวไปด้วยกันได้

---

<sup>11</sup> ในปี ค.ศ. 1998 ได้มีพระภิกษุกลุ่มหนึ่งรวมตัวกันเพื่อประท้วงผลการเลือกตั้ง การเดินบนท้องถนนครั้งดังกล่าวถูกเรียกว่า “ธรรมยาดร่า” เช่นกัน ทางคณะผู้จัดธรรมยาดร่าในกลุ่มแรกซึ่งริเริ่มโดยพระมหาโฆษนันทะนั้นได้เล่าให้ผู้เขียนฟังว่า ครั้งนั้นทางเจ้าหน้าที่รัฐบาลได้โทรศัพท์มาสอบถามว่าเหตุใดจึงพาพระสงฆ์ไปประท้วงที่ท้องถนน แต่ทางคณะผู้จัดฯ ได้ชี้แจงว่าแม้สองกลุ่มใช้ชื่อธรรมยาดร่าเหมือนกันแต่เป็นคนละกลุ่ม เราจะพบว่าคำ “ธรรมยาดร่า” ในช่วงเวลาดังกล่าวได้กลายเป็นส่วนในทางการเมืองที่ถูกช่วงชิงฉวยใช้ได้ นอกจากนี้ในปี ค.ศ. 2010 ผู้เขียนได้มีโอกาสเข้าร่วมงานวิสาขบูชานานาชาติ ณ บริเวณปราสาททายาน รัฐบาลกัมพูชาได้จัดงานเฉลิมฉลองขึ้นโดยจัดริ้วขบวนเดินทักษิณาวัตรอบองค์ปราสาทนำโดยพระภิกษุสงฆ์ ผู้เขียนได้ยินนายกรัฐมนตรีกัมพูชากล่าวผ่านเครื่องขยายเสียงว่าขบวนดังกล่าวเป็น “ขบวนธรรมยาดร่า” จะพบว่าส่วนดังกล่าวมีนัยของ “การแห่แหน” ทว่ามีใช้การแห่แหนตามปกติ หากเป็นการแห่แหนที่แสดงถึงเกียรติภูมิและอำนาจสำหรับธรรมยาดร่าซึ่งผู้เขียนศึกษานั้นพบว่าแม้ในภาพรวมจะเป็นการเดินทางไกลดังเช่นการจาริกซึ่งพบในศาสนาต่างๆ ทว่าในอีกด้านหนึ่งของธรรมยาดร่าก็มีลักษณะของการแห่แหนด้วย การศึกษาธรรมยาดร่าจากแนวพินิจในแง่มุมต่างๆ จะช่วยให้เห็นการก้าวอย่างในหลากหลายลักษณะซึ่งส่องสะท้อนบริบททางสังคมวัฒนธรรมที่ทำให้กำเนิดธรรมยาดร่าได้ (ดูรายละเอียดเพิ่มเติมใน ฌกคดล กิตติเสนีย์, 2554)

บทความนี้เป็นเพียงส่วนหนึ่งของความพยายามในการเสนอมุมมองที่หลากหลายในการทำ ความเข้าใจการเคลื่อนไหวทางศาสนาที่เกิดขึ้นในสังคมกัมพูชาและได้รับความนิยมในสังคมไทยปัจจุบัน แม้ ด้ทางอาจมีลักษณะร่วมกันทั้งในแง่แนวคิด เครือข่าย และผู้คน แต่ด้วยลักษณะของ “การเดินทาง” นั้น ธรรมยาดราก็เป็นเครื่องพิสูจน์ว่า การเดินทางดังกล่าวเป็น “การเดินทางของความหมาย” กล่าวคือความ หมายของการเดินทางมีความเปลี่ยนแปลงไปตามเส้นทางที่เดินหรือในสังคมที่เดิน ซึ่งผู้ที่เข้าร่วมเดินได้ ร่วมกันผลิตหรือช่วงชิงความหมายที่จะส่งผลให้ “ความหมายของการเดินทาง” นั้นมีหลากหลายนัย จาก มุมมองการศึกษาธรรมยาดร่าก่อนหน้านั้นที่เน้นมิติทางการต่อสู้ทางการเมือง และแนวคิดพุทธศาสนาเพื่อ สังคมนั้นผู้เขียนสังเกตว่าแนวทางดังกล่าวอาจอธิบายธรรมยาดร่าที่เดินทางอยู่สังคมไทยได้เหมาะสมกว่า ในขณะที่ในสังคมเขมรซึ่งผู้เขียนได้แสดงให้เห็นว่าการก่อตัวของธรรมยาดร่าที่เดินทางอยู่สังคมไทยได้เหมาะสมกว่า ผ่านและการพลัดถิ่นฐานนั้นคือสิ่งที่ปรากฏอยู่ในความหมายของการเดินทางอันศักดิ์สิทธิ์แบบธรรมยาดร่า การพิจารณาในแนวทางนี้จำเป็นต้องอาศัยภูมิหลังทางวัฒนธรรมเข้ามาช่วยในการอธิบายเพื่อให้เห็นแ่ง มุมที่สลับซับซ้อนเกินกว่าการอธิบายการเคลื่อนไหวทางศาสนาว่าเป็นปฏิบัติการต่อต้านอำนาจรัฐหรือเป็น แนวคิด “พุทธศาสนาเพื่อสังคม” ซึ่งเป็น “เรื่องใหม่” โดยละเอียดที่จะสำรวจตรวจสอบเค้าความหมายที่มี อยู่เดิมในสังคมที่ศึกษา

## บรรณานุกรม

- ชยันต์ วรรณระภูติ. 2553. สัมภาษณ์, 1 มิถุนายน.
- ณภาคล กิตติเสนีย์. 2554. “ธรรมยาดร่ากับการแพร่โดยสมัครใจในสังคมเขมรหลังศุนย์จักรราช.” วิทยานิพนธ์ สังคมวิทยาและมานุษยวิทยา มหาวิทยาลัยมหิดล สาขาวิชามานุษยวิทยา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.
- พระไพศาลวิสาโล. 2549. **ความเป็นมาของธรรมยาดร่า**. [ออนไลน์]. เข้าถึงได้จาก: <http://www.visalo.org/DhammaWalk/article001.htm> [วันที่ที่เข้าถึง 8 เมษายน].
- พัฒนา กิติอาษา. 2553. สัมภาษณ์, 21 กรกฎาคม.
- เสมอชัย พูลสุวรรณ. 2552. **รัฐฉาน (เมืองไต): พลวัตของชาติพันธุ์ในบริบทประวัติศาสตร์และสังคมการเมืองร่วมสมัย**. กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน).
- อภิญา เพ็ญฟูสกุล. 2541. **ศาสนทัศน์ของชุมชนเมืองสมัยใหม่: ศึกษากรณีวัดพระธรรมกาย**. กรุงเทพฯ: ศูนย์ พุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- \_\_\_\_\_. 2551. **มานุษยวิทยาศาสนา: แนวคิดพื้นฐานและข้อถกเถียงทางทฤษฎี**. เชียงใหม่: ภาควิชา สังคมวิทยาและมานุษยวิทยา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.

- Amporn Jirattikorn. 2010. "Journey to Modernity: The Charismatic Monk Khruba Boonchum and Shan Pilgrimage to Northern Thailand." In **ANRC Workshop: Human security andreligious certainty in Southeast Asia**. Chiang Mai: Chiang Mai University,
- Bell, Catherine. 1997. **Ritual : perspectives and dimensions**. New York: Oxford University Press.
- Chandler, David. 1994. **The Tragedy of Cambodian History**. Bangkok: O.S. Printing House.
- Channo, Mang. 1994. "Pailin March Presses Ahead." **Phnom Penh Post**. (April 22 – May 5).
- Durkheim, Emile. 1995. **The Elementary Forms of Religious Life**. translated and with an introduction by Karen E. Fields. New York: Free Press.
- Eade, John and Michael J Sallnow (eds.) 1995. **Contesting the Sacred: The Anthropology of Christian Pilgrimage**. London: Routledge.
- Ebihara, May M.1968. "Svay, a Khmer Village in Cambodia." Ph.D. dissertation. Department of Anthropology, Columbia University.
- Geertz, Clifford. 1973. **The interpretation of cultures: selected essays**. New York:Basic Books.
- \_\_\_\_\_. 1983. **Local knowledge : further essays in interpretive anthropology**. New York: Basic Books.
- \_\_\_\_\_.1980. **Negara: the theatre state in nineteenth-century Bali**. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Gennep, Arnold Van. 1961. **The rites of passage**. translated by Monika B. Vizedom and Gabrielle L. caffe. Chicago: University of Chicago Press.
- Grimshaw, Michael. 2001. "Tourist, Traveler, or Exile: Redefining the Theological Endeavor." **The Journal of Religion**, 81, 2: pp. 249-270.
- Hansen, Anne Ruth. 2007. **How to behave: Buddhism and modernity in colonial Cambodia,1860-1930**. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Harris, Ian. 2005. **Cambodian Buddhism: History and Practice**. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Katz, Marion. 2004. "The hajj and the study of Islamic ritual." **Studia islamica (Paris)**. 98: 95-129.
- Keyes, Charles F. 1971. "Buddhism and National Integration in Thailand." **The Journal of Asian Studies**. 30, 3 (May): 551-567.
- \_\_\_\_\_. 1994. **Communist Revolution and the Buddhist Past in Cambodia In Asian Visions of Authority: Religion and the Modern States of East and Southeast Asia**. Honolulu: University of Hawai'i Press.

- Maha Ghosananda. 1992. **Step by Step: Meditations on Wisdom and Compassion**. Berkeley: Parallax Press.
- Moon, S. 1995. "Portraits from Cambodia." **Turning Wheel**. (summer).
- Poethig, Kathryn. 2002. "Movable Peace: Engaging the Transnational in Cambodia's Dhammayietra." **Journal for the Scientific Study of Religion**. 41, 1 (Mar.): 19-28.
- \_\_\_\_\_. 2006. **History, Buddhism, and New Religious Movements in Cambodia**. 2<sup>nd</sup> ed. Bangkok: Silkworm Books.
- Reader, Ian. 2005. **Making Pilgrimages: Meaning and Practice in Shikoku**. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Sam, Yang. 1987. **Khmer Buddhism and Politics from 1954 to 1984**. Newington, Conn.: Khmer Studies Institute.
- Skidmore, Monique. 1995. "The Politics of Space and Form : Cultural Idioms of Resistance and Re-membering in Cambodia." Department of Anthropology and Department of Social Studies of Medicine Montreal Mc Gill University.
- \_\_\_\_\_. 1997. "In the Shade of the Bodhi Tree: Dhammayietra and The Re-awakening of Community In Cambodia." **Crossroads**. 10, 1: 1-32.
- Peter Sutherland. 2007. "Walking Middle Passage History in Reverse: Interfaith Pilgrimage, Virtual Communitas and World-Recathexis," **ETNOFOOR** 20, 1: 31-62.
- Taylor, Philip. 2004. **Goddess on the Rise: Pilgrimage and popular religion in Vietnam**. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Trankell, Ing-Britt. 1999. "Royal Relics: Ritual and social memory in Luang Prabang." In Grant Evans, editor. **Laos: Culture and Society**. pp. 191-213. Chiang Mai: 1999 Silkworm Books.
- Turner, Victor. 1974. **Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society**. Ithaca: Cornell University Press.
- \_\_\_\_\_. 1978. **Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives**. New York: Columbia University Press.
- \_\_\_\_\_. 1995. **The ritual process : structure and anti-structure**. New York: Aldine de Gruyter.