

จากอัตภาวะสู่การถอดรื้ออัตภาวะ:
ปรัทัศนคติความเป็นผู้หญิง
ในงานศึกษามานุษยวิทยาพุทธศาสนา
ในสังคมไทย

From Subjectivity to Desubjectivation:
A Review of Women Subjects
in Anthropological Studies of Buddhism
in Thailand

ณิรณัฐ แผลงภู (Neeranooch Malangpoo)¹

²คณะสังคมศาสตร์, มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

Faculty of Social Sciences, Chiang Mai University

Corresponding author e-mail: neeranooch.m@cmu.ac.th

(Received: March 14, 2025/ Revised: April 30, 2025/

Accepted: October 20, 2025)

บทคัดย่อ

พุทธศาสนาเป็นปริมณฑลทางสังคมวัฒนธรรมที่สำคัญในการศึกษามิติเชิงเทศภาวะในสังคมไทย โดยเฉพาะประเด็นสิทธิสตรีและความเหลื่อมล้ำทางเพศ ในปัจจุบันที่ความเชื่อ พิธีกรรม และวิถีปฏิบัติที่เกี่ยวข้องกับพุทธศาสนามีความหลากหลายและเปลี่ยนแปลงอย่างรวดเร็วภายใต้บริบททางเศรษฐกิจ การเมือง และสังคมที่เปลี่ยนไป บทความนี้จึงต้องการทบทวนอัตตะผู้หญิงในพุทธศาสนา ที่ถูกนำเสนอในงานศึกษาทางมานุษยวิทยาเกี่ยวกับพุทธศาสนาในสังคมไทยเพื่อให้เห็นพลวัตเชิงญาณวิทยาของงานวิชาการเกี่ยวกับผู้หญิงไทยและพุทธศาสนา บทความนี้เสนอว่า อัตตะผู้หญิงในพุทธศาสนาในงานวิชาการทางสังคมศาสตร์ถูกกำกับด้วยกรอบคิดแบบคู่ตรงข้ามหญิง/ชาย คู่ตรงข้ามฆราวาสนิยม/ศาสนา และคู่ตรงข้ามทางโลก/การหลุดพ้น ภายใต้กระแสตรินิยมทั้งในแง่การขับเคลื่อนทางสังคมและในวงวิชาการ ผู้หญิงไทยในพุทธศาสนาถูกนำเสนอและทำความเข้าใจอย่างเป็นอัตตะสมัยใหม่ ผ่านญาณวิทยาแบบอัตภาวะ ที่มีอำนาจกระทำการและประสบความสำเร็จในการเสริมสร้างอำนาจและต่อรองกับความเหลื่อมล้ำทางเพศในสังคมพุทธ อย่างไรก็ตามญาณวิทยาดังกล่าวก็นำข้อจำกัดทำให้ความเป็นหญิงในพุทธศาสนาแบบอื่น ๆ ถูกกละเลย บทความนี้ยังเสนอว่าการถอดรื้ออัตภาวะ น่าจะเป็นแนวทางที่ช่วยให้เฝ้ารับความหลากหลายของความเป็นผู้หญิงไทยในพุทธศาสนา และนำเสนอประสบการณ์ของผู้หญิงได้อย่างรอบด้านมากขึ้น

คำสำคัญ ผู้หญิง, พุทธศาสนา, เทศภาวะ, อัตภาวะ

Abstract

Buddhism is an important social arena to investigate gender relations in Thai society, especially, the issues of women's rights and gender inequality. In recent decades, Buddhist related beliefs and practices have diversified and proliferated under the rapidly changing socio-economic and political context. This paper aims to review Buddhist women subjects understood and represented in anthropological studies on Thai Buddhism to unpack the epistemology of subjectivity behind these academic narratives. This paper argues that, influenced by and resonated with feminist movement in Thailand, Thai Buddhist women subjectivities are framed by three dichotomies, namely, male/female, secular/religious, and worldly/salvation. They were also portrayed as modern subjects within the framework of subjectivity that prioritizes agency and autonomy of subjects in negotiating the dominating religious structure. Nonetheless, the epistemology of subjectivity has marginalized the non-normative Buddhist women subjects. Hence, the paper also argues for the attention to desubjectivation in the studies of women and Buddhism to allow the investigation to be more inclusive and reflecting the diverse experiences of women in religion.

Keyword Women, Buddhism, Gender, Subjectivity

บทนำ

สิทธิของผู้หญิงในปริมนทลทางศาสนาและจิตวิญญาณนับเป็นประเด็นสำคัญ ในงานศึกษาเกี่ยวกับสังคมไทยซึ่งมักถูกอธิบายว่ามีโครงสร้างทางสังคมแบบชายเป็นใหญ่ (ณรงกรณ์ รอดทรัพย์ 2555; Ekkachai 2001; หทัยชนก วงศ์เสนา และ เบญจวรรณ บุญโทแสง 2564) ข้อถกเถียงสำคัญเกี่ยวกับความสัมพันธ์ระหว่างผู้หญิง เพศภาวะ และศาสนา เป็นการทำความเข้าใจว่าศาสนานั้นเป็นส่วนหนึ่งของโครงสร้างทางสังคม ในการอ้างความเหลื่อมล้ำทางเพศที่ผู้หญิงมีสถานะต่ำกว่าผู้ชายอย่างไร และผู้หญิงมีอำนาจต่อรองในปริมนทลศาสนาอย่างไร (Nyhagen 2022; อนุสรณ์ อุณโณ 2564; อภิญา เฟื่องฟูสกุล 2563) ทั้งนี้เพราะความศรัทธาและศาสนาเป็นส่วนสำคัญของ บรรทัดฐานทางเพศในสังคม เป็นศีลธรรมที่กำหนดตำแหน่งแห่งที่ทางสังคมของเพศภาวะ ต่างๆ ควบคุมร่างกายและความปรารถนา เป็นทั้งชุดความรู้ที่สร้างการทำให้เป็นอื่น และเป็นทั้งเกณฑ์ในการนับเป็นพวกเดียวกัน ขณะเดียวกัน ประเด็นเกี่ยวกับเพศ ยังมักเป็นพรมแดนอัตลักษณ์ทางศาสนา ชาติ และชาติพันธุ์อีกด้วย (Boisvert and Daniel-Hughes 2019; Al-Rasheed 2013) ในบริบทสังคมไทย พระยาอนุมานราชธน ได้เสนอว่ารากฐานของวัฒนธรรมไทยคือศาสนา (Anuman Rajadhon 1988, 39) พุทธศาสนาซึ่งเป็นศาสนาหลักของสังคมไทยจึงได้รับความสนใจทางวิชาการในฐานะ กรอบในการทำความเข้าใจปฏิบัติการในชีวิตประจำวัน อำนาจ บรรทัดฐาน และบริบท ทางวัฒนธรรมในสังคมไทยเสมอมา ดังที่ Penny Van Esterik ตั้งข้อสังเกตไว้ว่า พุทธศาสนาถูกใช้อธิบายทุกเรื่องประหนึ่งว่าทุกคนในสังคมไทยล้วนเป็นพุทธศาสนิกชน ที่เคร่งครัด (Van Esterik 2000, 66) การทำความเข้าใจความสัมพันธ์เชิงอำนาจเกี่ยวกับ เพศภาวะ การกดทับผู้หญิง ปีศาจไปตย ตลอดจนการสร้างเสริมอำนาจของผู้หญิงไทยนั้น ก็มักเกี่ยวข้องกับพุทธศาสนา ดังจะเห็นได้ว่า คำอธิบายแรก ๆ ของนักวิชาการสตรีนิยม เกี่ยวกับสถานะของผู้หญิงไทยที่ด้อยกว่าผู้ชายซึ่งทำให้ผู้หญิงบางกลุ่มที่มีต้นทุนชีวิตต่ำ ต้องไปมีอาชีพโสเภณีนั่นพุ่งไปที่พุทธศาสนาว่าเป็นต้นตอของปัญหา (Thitsa 1980)

จากการทบทวนงานวิชาการทางมานุษยวิทยาพุทธศาสนาในสังคมไทยที่เกี่ยวข้องกับผู้หญิงและเพศภาวะตั้งแต่ช่วงคริสต์ทศวรรษที่ 1970s จนถึงปัจจุบัน (ค.ศ. 2525) สามารถแบ่งประเด็นศึกษาอย่างคร่าว ๆ ได้ 2 กลุ่ม คือกลุ่มที่ถกเถียงเกี่ยวกับสถานะของผู้หญิงเมื่อเทียบกับผู้ชายในสังคมไทย และกลุ่มที่ศึกษาผู้หญิงในฐานะอารามวาสี หรือนักบวชในพุทธศาสนา อย่างไรก็ตาม ความเชื่อ วิถีปฏิบัติ และพื้นที่ทางพุทธศาสนาในสังคมไทยมีความหลากหลายและมีแนวโน้มที่จะหลากหลายมากยิ่งขึ้นตามความเปลี่ยนแปลงที่ถูกขับเคลื่อนด้วยเศรษฐกิจแบบทุนนิยมและความเป็นสมัยใหม่ (Jackson 2022; ณีรนุช แมลงภู 2567) ผู้หญิงในสังคมไทยก็มีพื้นที่ทางความเชื่อที่อยู่นอกอาราม ดังจะเห็นได้จากข้อสันนิษฐานทั่วไปว่าผู้หญิงชอบทำบุญหรือพึ่งพาสิ่งศักดิ์สิทธิ์ตลอดจนไปหาเจ้าพิธิและหมอคู่ต่าง ๆ มากกว่าผู้ชาย ปัจจุบันยังมีกลุ่มผู้หญิงและผู้มีความหลากหลายทางเพศจำนวนมากที่มีการรับความเชื่อแบบแพกัณใหม่ (neo-pagan) เกิดขึ้นและกำลังได้รับความนิยมแพร่หลาย โดยกระแสดังกล่าวเป็นทั้งการผสมผสานความเชื่อแบบศาสนาดั้งเดิมในวัฒนธรรมตะวันตกเข้ากับความเชื่อทางพุทธศาสนา และเป็นทั้งการวิพากษ์และท้าทายพุทธศาสนากระแสหลัก ผู้หญิงกลุ่มนี้เรียกเรียกตัวเองว่าเป็นแม่มด (Malangpoo 2025) บทความนี้จึงต้องการสำรวจอัตตะผู้หญิงในพุทธศาสนา (Buddhist women subject) ที่ถูกนำเสนอในงานศึกษาทางมานุษยวิทยาเกี่ยวกับพุทธศาสนาในสังคมไทย เพื่อทำความเข้าใจพลวัตของญาณวิทยาที่เป็นกรอบในการทำความเข้าใจมิติเชิงเพศภาวะในงานวิชาการ ทั้งนี้เพราะแนวคิดเรื่องอัตตะและอัตภาวะ (subjectivity) มีความสำคัญในวงวิชาการสตรีศึกษา เพราะเป็นแนวคิดที่มุ่งทำความเข้าใจประสบการณ์ของผู้หญิงในฐานะปัจเจกที่มีเจตจำนงของตนเอง การต่อรองและอำนาจกระทำการ (agency) ของพวกเขา และการก่อรูปของตัวตนผู้หญิงภายใต้โครงสร้างและบรรทัดฐานของสังคม ซึ่งประเด็นดังกล่าวเป็นพื้นฐานของการต่อสู้ทางการเมืองเพื่อสิทธิที่เท่าเทียมของผู้หญิง (Smith 2016; McLaren 2002) การทำความเข้าใจอัตตะและอัตภาวะของผู้หญิงในพุทธศาสนาจะทำให้เห็นความสัมพันธ์ของมิติทางจิตวิญญาณ กระบวนทัศน์สตรีนิยม และกระแสการต่อสู้เพื่อสิทธิสตรี นอกจากนี้ยังทำให้เห็นข้อจำกัดและความเป็นไปได้เพื่อทำความเข้าใจผู้หญิงกับพุทธศาสนาในสังคมไทยปัจจุบันซึ่งมีความหลากหลายและซับซ้อนเกินไปกว่าพื้นที่พุทธกระแสหลักและสถาบันสงฆ์

บทความนี้สำรวจงานศึกษาทางมานุษยวิทยาเกี่ยวกับผู้หญิงและพุทธศาสนาที่ตีพิมพ์ตั้งแต่ช่วงคริสต์ทศวรรษที่ 1970 ถึงปัจจุบัน ซึ่งในช่วงคริสต์ทศวรรษที่ 1970 เป็นช่วงเวลาในประเทศไทยเริ่มได้รับความสำคัญในฐานะพื้นที่วิจัยทางสังคมศาสตร์ ภายใต้บริบทของสงครามเย็นที่ทำให้มีทั้งนักวิชาการตะวันตกและนักวิชาการไทยศึกษาสังคมไทยในแนวทางสังคมศาสตร์มากขึ้น (เก่งกิจ กิติเรียงลาภ 2562) การปริทัศน์ในบทความนี้แม้ไม่อาจรวมงานตีพิมพ์อื่น ๆ ที่ไม่อยู่ในระบบฐานข้อมูลห้องสมุดมหาวิทยาลัยหรือฐานข้อมูลออนไลน์ แต่ก็เป็นกรรวบรวมนงานศึกษาชิ้นสำคัญที่มักถูกอ้างอิงถึงในวงการพุทธศาสนาศึกษาไทย การศึกษานี้มีคำถามสำคัญว่างานวิชาการมองเห็นผู้หญิงไทยชาวพุทธและนำเสนออย่างไร และเรื่องเล่าของอัตภาวะผู้หญิงชาวพุทธนั้นถูกนำเสนออย่างไร มีความสัมพันธ์กับบริบททางทฤษฎีและทางสังคมอย่างไร และมีข้อจำกัดอย่างไร บทความนี้เสนอว่า อัตตะผู้หญิงในพุทธศาสนาในงานวิชาการทางสังคมศาสตร์ถูกกำกับด้วยกรอบคิดแบบคู่ตรงข้ามหญิง/ชาย คู่ตรงข้ามฆราวาสนิยม/ศาสนา และคู่ตรงข้ามทางโลก/การหลุดพ้น ภายใต้กระแสนิยมทั้งในแง่การขับเคลื่อนทางสังคมและในวงวิชาการเพื่อเรียกร้องสิทธิผู้หญิงในพื้นที่สถาบันสงฆ์ ผู้หญิงไทยในพุทธศาสนาถูกนำเสนอและทำความเข้าใจอย่างเป็นอัตตะสมัยใหม่ (Modern subject) ผ่านญาณวิทยาแบบอัตภาวะ (subjectivity) ที่มีอำนาจกระทำการและประสบความสำเร็จในการเสริมสร้างอำนาจและต่อรองกับความเหลื่อมล้ำทางเพศในสังคมพุทธ การก่อรูปของอัตภาวะของหญิงไทยพุทธนั้นเป็นผลมาจากความกำกวมของตำแหน่งแห่งที่ของผู้หญิงในพุทธศาสนาที่มีทั้งศักยภาพในการบรรลุธรรมและมีความชอบธรรมทางศีลธรรมแต่กลับถูกทำให้เป็นอื่นในพื้นที่สงฆ์ ขณะที่ผู้หญิงชาวพุทธก็มีความพยายามในการต่อรอง สร้างความเป็นองค์ประธานของพวกเราทั้งด้วยกรอบคิดแบบศาสนวิทยาสตรีนิยม การเชื่อมโยงกับตำนานท้องถิ่น การสั่งสมบารมีจากการปฏิบัติธรรม การยืนยันการมีอยู่ของภิกษุณี และการสร้างเครือข่าย อย่างไรก็ตามญาณวิทยาดังกล่าวก็มีข้อจำกัดทำให้ความเป็นหญิงในพุทธศาสนาแบบอื่น ๆ ถูกละเลย บทความนี้ยังเสนอว่าการถอดรื้ออัตภาวะ (desubjectivation) น่าจะเป็นแนวทางที่ช่วยให้ไอบรับความหลากหลายของความเป็นผู้หญิงไทยในพุทธศาสนา และนำเสนอประสบการณ์ของผู้หญิงได้อย่างรอบด้านมากขึ้น

มโนทัศน์อัตภาวะ การถอดรื้ออัตภาวะ และการทำความเข้าใจชีวิตผู้หญิง

ความเป็นอัตตะ (subject) หรือภาวะการดำรงอยู่ของปัจเจกโดยมีเจตจำนงและความตระหนักในการมีตัวตนเป็นมโนทัศน์ที่เกิดขึ้นพร้อมกับปรัชญาเอนไลเก้นเมนต์ (Enlightenment) โดยเป็นการตระหนักในคุณค่าและอำนาจของมนุษย์ด้วยความเป็นเหตุเป็นผลของมนุษย์เอง เป็นการปฏิเสธอำนาจของพระเจ้าเหนือความเป็นไปของปัจเจก ความเป็นอัตตะนี้เป็นประเด็นรากฐานของการต่อสู้เพื่อสิทธิของผู้หญิงมาตั้งแต่ช่วงคริสต์ทศวรรษที่ 1950 เพราะความเป็นอัตตะที่มีอำนาจดังกล่าวนี้เป็นอัตตะแบบผู้ชายผิวขาว ส่วนผู้หญิงในสังคมที่มีความเหลื่อมล้ำระหว่างผู้หญิงกับผู้ชายนั้นไม่ได้มีความเป็นมนุษย์ที่มีอำนาจและเสรีภาพแบบเดียวกับผู้ชาย (Beauvoir 2010) การท้าทายบรรทัดฐานแบบชายเป็นใหญ่ จึงต้องเริ่มจากการตรวจสอบการก่อรูปของอัตตะความเป็นชายและความเป็นหญิงเพื่อให้เห็นว่าอัตตะเชิงเพศภาวะดังกล่าวนี้ไม่เป็นธรรมชาติ แต่เป็นผลของโครงสร้างทางสังคมและวัฒนธรรม (Smith 2016) ดังนั้นงานศึกษาสังคมตามแนวทางสตรีนิยมจึงให้ความสำคัญกับอัตภาวะ และการก่อรูปของอัตภาวะทางเพศ (gender subjectivation) ตามแนวทางสตรีนิยมความเป็นอัตตะนั้นเป็นอัตตะที่สวมกายน (embodied subjected) มีอัตลักษณ์เชิงเพศภาวะและอื่น ๆ เช่นเชื้อชาติและชนชั้น กำกับอยู่ด้วยเสมอ มิได้เป็นการแยกจิตสำนึกความเป็นอัตตะออกจากร่างกายอย่าง ความเป็นอัตตะแบบปรัชญาเอนไลเก้นเมนต์ (Rebughini 2014) และการก่อรูปของอัตตะนั้นเป็นกระบวนการเชิงประวัติศาสตร์ของบุคคลที่ประสานกับโครงสร้างทางสังคม เช่นอุดมการณ์แบบเพศตรงข้าม (heteronormativity) การเหยียดเชื้อชาติ ศาสนา หรือ เสรีนิยมใหม่ เป็นต้น โดยปัจเจกเองก็มีความปรารถนาในการเป็นอัตตะที่ถูกมองเห็นและยอมรับภายใต้โครงสร้างทางสังคมที่เป็นทั้งสิ่งที่ควบคุมและหล่อหลอมอัตภาวะของปัจเจก (Smith 2016, 955)

มโนทัศน์อัตภาวะมีนัยสำคัญสองมิติ ได้แก่ มิติเกี่ยวกับกระบวนการและเทคนิควิธีที่อำนาจครอบงำทางสังคมทำให้ปัจเจกกลายเป็นอัตตะที่เป็นไปตามอุดมการณ์นำในสังคม และมิติเกี่ยวกับอำนาจกระทำการของปัจเจก Sherry Ortner (2005, 31) อธิบายว่าอัตภาวะหมายถึงรูปแบบของการรับรู้ ความรู้สึก ความคิด ความปรารถนา ความกลัว และอื่น ๆ ที่ทำให้อัตตะนั้นต้องทำอะไรบางอย่าง ดังนั้น

การเข้าใจอัตภาวะคือการเข้าใจประสบการณ์ทางอารมณ์ของการต่อสู้ทางการเมืองสำหรับ Ortner อัตภาวะคือพื้นฐานของอำนาจกระทำการ มีความสำคัญในการศึกษาเพื่อให้เข้าใจว่าทำไมคนจึงกระทำการหนึ่ง ๆ ภายใต้บริบททางสังคมหนึ่ง ๆ (Ortner 2005, 34) ในทางมานุษยวิทยา การให้ความสำคัญกับอัตภาวะของผู้ถูกศึกษายังเป็นการให้ความสำคัญกับเสียงและประวัติศาสตร์เฉพาะของพวกเขา คำนึงถึงความหลากหลายของผู้คนตามแต่บริบท มิใช่การหาความเป็นสากลของมนุษย์

อย่างไรก็ตาม มโนทัศน์อัตภาวะก็ถูกวิพากษ์โดยนักวิชาการสตรีนิยมหลังอาณานิคมและสตรีนิยมผิวดำว่าอัตภาวะผู้หญิงที่ถูกนำเสนอโดยนักสตรีนิยมผิวขาวจากโลกตะวันตกก็ยังถูกจำกัดอยู่ในกรอบแบบอัตภาวะสมัยใหม่ (modern subjectivity) เพราะการมีอำนาจกระทำการของผู้หญิงที่ถูกกดขี่ซ้ำซ้อนโดยอำนาจอาณานิคม การค้าทาส และการเหยียดผิวนั้นไม่เหมือนกับผู้หญิงในโลกตะวันตกที่มีสิทธิเสรีภาพมากกว่า และผ่านประสบการณ์ความรุนแรงน้อยกว่า และอัตภาวะแบบสมัยใหม่ยังคงให้ความสำคัญกับเรื่องราวของความสำเร็จในการสร้างเสริมอำนาจของผู้หญิงเช่นเดียวกับอัตภาวะแบบปรัชาญรู้แจ้งที่สรรเสริญความมีอำนาจกระทำการ เสรีภาพ และมีเหตุผลของมนุษย์ผู้ชายสมัยใหม่ (Threadcraft 2016, 214-215) ดังที่ Alvin Henry (2021) ซึ่งศึกษาวรรณกรรมเคเวียร์ของคนผิวดำเสนอข้อวิพากษ์ต่อแนวคิดอัตภาวะว่าเชิดชูความสามารถในการก่อรูปเพื่อตระหนักและภูมิใจในตัวเองมากเกินไปจนการมีอัตภาวะได้กลายเป็นรูปแบบของการดำรงอยู่ที่มีคุณค่ากว่ารูปแบบการดำรงอยู่แบบอื่น Henry ชี้ให้เห็นว่า การให้คุณค่าต่อสร้างเสริมอำนาจและก้าวผ่านอุปสรรคและการกดขี่ในฐานะการมีชีวิตที่ดีและประสบความสำเร็จนั้นเป็นคุณค่าแบบที่กีดกันผู้ที่ไม่สมบูรณ์พร้อม (Ableist) ตัวอย่างเช่น การสรรเสริญความสำเร็จของคนผิวดำที่ปลดแอกจากการกดขี่ได้สำเร็จ ได้ทำให้เกิดการลบเลือนและละทิ้ง เบียดขับให้คนผิวดำอื่น ๆ ที่ไม่สามารถข้ามพ้นบาดแผลจากการกดขี่ ทำให้พวกเขารู้สึกดีศรีความเป็นมนุษย์น้อยลง Henry ยกตัวอย่างเรื่องราวของคนดำที่มีอัตลักษณ์เคเวียร์ ทั้งที่ประสบความสำเร็จในการสร้างเสริมอำนาจและภูมิใจในการมีอยู่ของตนเอง คนที่ได้พยายามดำเนินชีวิตสร้างตัวตนให้เข้ากับคุณค่าแบบอัตภาวะแล้วแต่ไม่สำเร็จ และคนที่ปฏิเสธการก่อรูปอัตภาวะโดยสิ้นเชิง Henry เสนอว่า การดำรงอยู่ในฐานะมนุษย์ ก็ควรมีตัวตนโดยที่ไม่ต้องมีอัตภาวะก็ได้ Dianna Taylor (2017) วิพากษ์อัตภาวะแบบสมัยใหม่ว่าเป็นอันตรายต่อผู้หญิง เพราะมโนทัศน์ที่ให้ความสำคัญกับแก่นสารของตัวตนในฐานะปัจเจกนั้นคือคุณค่าแบบทุนนิยม เป็นการทำให้เป็นส่วนบุคคล (privatization) ไปถึงภาวะภายใน และผลิตสร้างอัตตะที่พร้อมจะถูกขูดรีดโดยทุนนิยม

ข้อวิพากษ์ต่ออัตภาวะแบบสมัยใหม่นำไปสู่ความพยายามในการหาแนวทางเพื่อปลดปล่อยความเข้าใจประสบการณ์ผู้หญิงอย่างมีอคติออกจากกรอบทางญาณวิทยาแบบตะวันตก อาจเรียกโดยรวมว่าเป็นมโนทัศน์การถอดรื้ออัตภาวะ (Desubjectivation) ที่มุ่งถอดรื้อความเป็นอัตตะที่ถูกหล่อหลอมโดยโครงสร้างทางสังคมที่อ้างความเหลื่อมล้ำ (undoing subject) กระแสทางทฤษฎีดังกล่าวได้รับอิทธิพลทั้งจากแนวคิดเรื่องการดูแลตนเอง (Care of Self) ซึ่งมาจากการเขียนช่วงบั้นปลายชีวิตของ Michael Foucault (McLaren 2002) แนวคิดการสวมแสดงบทบาท (performativity) (Butler 2009) และปรัชญาสาย Gilles Deleuze และ Félix Guattari ที่เสนอสมโนทัศน์สภาวะรวมตัวที่ไร้ระเบียบ (Assemblage) และมีมโนทัศน์จิตเภท (Schizophrenia) การถอดรื้ออัตภาวะตามแนวคิดแบบ Foucault และ Judith Butler นั้นแม้จะมีความเป็นไปได้ยากเพราะโครงสร้างทางสังคมมีอำนาจในการครอบงำและหล่อหลอมอัตตะที่เชื่องเชื่อง (docile body) เป็นอย่างมาก แต่ปัจเจกก็มีโอกาสที่จะเปลี่ยนแปลงและเป็นอิสระได้ด้วยวาทกรรมแบบโต้กลับที่ต่อต้านวาทกรรมหลักซึ่งครอบงำตัวตนของปัจเจก การแสดงออกที่ตรงข้ามกับบรรทัดฐาน และการวิพากษ์ความรู้ชุดหลักที่กำลังครอบงำชีวิตของพวกเขา (Batter 2011; Zaharijevic and Urosevic 2024) ส่วนการถอดรื้ออัตภาวะแบบ Deleuze และ Guattari นั้นเป็นไปได้ด้วยการให้ความสำคัญกับอัตตะที่ไม่ต้องมีอำนาจอภิปัตย์ อัตตะที่สัมพันธ์ซึ่งมีนัยว่าการดำรงอยู่ของมนุษย์และสิ่งต่าง ๆ นั้นเป็นไปอย่างพึ่งพากัน ซึ่งไม่จำเป็นต้องมีความสมบูรณ์หรือเป็นอันหนึ่งอันเดียว ยืดหยุ่น เปลี่ยนแปลง มีบาดแผล และไม่ต้องมีอัตตาก็ได้ เต็มไปด้วยความไม่แน่นอนและความกำกวมเพราะสัมพันธ์และขึ้นอยู่กันหลายสิ่งหลายอย่าง ต้องเผชิญและเปิดรับความเป็นไปได้ใหม่ ๆ อยู่ตลอดเวลา เป็นความเป็นไปได้ที่จะออกจากอัตภาวะที่เคยมีหรือที่เคยถูกสร้าง ทั้งนี้สัจ ความทรงจำ และวิถีปฏิบัติ (Gilson 2019; Rajchman 2000)

สำหรับนักวิชาการสตรีนิยม ข้อถกเถียงเกี่ยวกับความสัมพันธ์ระหว่างผู้หญิงกับศาสนานั้นก็เป็นเรื่องอัตภาวะ มีศูนย์กลางของการถกเถียงอยู่ที่อำนาจกระทำการของผู้หญิงในฐานะอัตตะที่มีอำนาจในปริมนทลทางศาสนา ซึ่งก็มักถูกวิเคราะห์ผ่านการก่อรูปของอัตภาวะทั้งโดยการถูกหล่อหลอมควบคุม ฝักวินัยจากอำนาจโครงสร้างและการต่อรองของปัจเจกเอง (Foucault 1988; Youdell 2006) ซึ่งก็ถูกตีความต่อไปตามกรอบคิดทฤษฎีที่ต่างกัน นำไปสู่ตำแหน่งแห่งที่ และลักษณะของอำนาจกระทำการที่มีลักษณะหลากหลาย โดยนักรัฐศาสตร์สตรีนิยมสายถอนรากถอนโคนอย่าง Sheila Jeffreys เสนอว่าศาสนานั้นเป็นโครงสร้างแบบปีศาจปโตโยที่กดทับผู้หญิง ทางเดียวที่จะปลดแอกผู้หญิงนั้นคือฆราวาสนิยม (secularism) (Jeffreys 2013) จะเห็นได้ว่าข้อเสนอ

ของ Jeffreys มองว่า ผู้หญิงที่ศรัทธาในศาสนานั้นไม่มีความเป็นผู้กระทำการ ไม่มีภาวะองค์ประธาน เป็นเพียงอัตตะภายใต้ปิตาธิปไตยที่เชื่อมโยงต่อโครงสร้างและยอมต่อการกดทับทางสังคมเพราะไม่ต่อต้านศาสนาอย่างเปิดเผย ขณะที่ Lila Abu-Lughod (1986) เสนอข้อถกเถียงจากงานมานุษยวิทยาจากเสียงผู้หญิงในสังคมเบดูอิน (Bedouin) ว่าผู้หญิงนั้นแม้จะยอมตามโครงสร้างแบบปิตาธิปไตยที่อยู่ในศาสนา แต่ผู้หญิงก็มีพื้นที่ในการต่อรองและต่อต้านอย่างแนบเนียนในปฏิบัติการต่าง ๆ ในชีวิตประจำวัน Sabah Mahmood (2005) เสนอแนวคิด การเมืองของความศรัทธา (Politics of piety) โดยมองว่า อัตตะผู้หญิงที่มีอำนาจกระทำการไม่จำเป็นต้องผูกเข้ากับการเมืองของการปลดปล่อย ผู้หญิงมุสลิมนั้นมีอำนาจกระทำการ สามารถก่อรูปอัตภาวะของตนเองได้จากการปฏิบัติตามหลักศาสนาอย่างเคร่งครัด ซึ่งทำให้ผู้หญิงมีสถานะที่สูงทางศีลธรรม ส่งผลต่อสถานะทางสังคมของผู้หญิง ขณะที่ Orit Avishai (2008) ศึกษาผู้หญิงชาวยิว และใช้กรอบคิดการสวมแสดงบทบาท (performativity) (Butler 2009) เสนอว่า การปฏิบัติตามหลักศาสนาซ้ำ ๆ ของผู้หญิงนั้น แม้จะเป็นการผลิตซ้ำปิตาธิปไตยในศาสนา แต่ก็เป็นการสร้างอัตภาวะของพวกเธออย่างหนึ่ง และการเป็นผู้หญิงที่ดีตามศาสนานั้น ไม่จำเป็นต้องเป็นไปเพื่อเป้าหมายส่วนบุคคล อาจเป็นไปเพื่อสิ่งที่พ้นความเป็นมนุษย์ อย่างเช่นพระเจ้าก็ได้ จะเห็นได้ว่า มโนทัศน์อัตภาวะที่ให้ความสำคัญกับอำนาจกระทำการเป็นญาณวิทยาสำคัญที่ใช้ทำความเข้าใจผู้หญิงในปริมนทลทางศาสนา ในลำดับต่อไป บทความนี้จะกล่าวถึงอัตภาวะผู้หญิงในพุทธศาสนาในสังคมไทย

แม่ ภัยผ้าเหลือง แม่ชี และภิกษุณี

งานวิชาการเกี่ยวกับผู้หญิงไทยและพุทธศาสนากลุ่มที่ใช้พุทธศาสนาในการอธิบายมิติเชิงเพศภาวะในสังคมไทยนั้นมักเสนอความเป็นผู้หญิงที่เชื่อมโยงกับความเป็นแม่ เรื่องทางโลก อารมณ์ และความปรารถนาทางเพศ งานกลุ่มนี้ส่วนมากถูกผลิตขึ้นในช่วงคริสต์ทศวรรษที่ 1970-1990 ซึ่งเป็นช่วงท้ายของยุคสงครามเย็น ซึ่งสถานะที่ดีของผู้หญิงหมายถึงความเจริญก้าวหน้าของสังคม ขณะเดียวกันก็เป็นช่วงเวลาที่เกิดโสเภณีขึ้นเป็นจำนวนมากในสังคมไทยเพื่อรองรับการเข้ามาของฐานทัพอเมริกันและการท่องเที่ยว ทั้งยังเป็นช่วงเวลาที่มีการระบาดของโรคเอดส์ซึ่งนำไปสู่ความกังวลทั้งเชิงสุขภาพและศีลธรรมเรื่องเพศในสังคมไทยอย่างมีนัยสำคัญ (Van Esterik 2000; Jackson 2011; Sinnott 2011) ช่วงเวลาดังกล่าวยังเป็นช่วงที่กระแสการเรียกร้องสิทธิสตรีมีความสำคัญขึ้นมาในสังคมไทยโดยมีองค์กรเอกชน นักกิจกรรม และนักวิชาการที่ผลักดันประเด็นสิทธิสตรีเกิดขึ้นจำนวนมาก (Tantiwiramanond 2007)

ในบริบทสังคมไทยพุทธ ความเป็นแม่มีใช้เป็นเพียงบทบาททางเพศที่ผูกติดกับกายภาพที่สามารถให้กำเนิดชีวิตได้แต่ยังเป็นศีลธรรมทางศาสนาด้วย ดังจะเห็นได้ชัดเจนจากคำเรียกแม่ชีในกลุ่มสันติอโศกว่า สิกขมาตุ ที่สามารถแปลตรงตัวได้ว่า แม่ผู้บวชเรียน หรือการที่ พุทธศาสนิกชน เสนอทางเลือกหนึ่งของการเป็นผู้หญิงในศาสนาว่าเป็นธัมมมาตา หรือแม่แห่งธรรมะ ที่ไม่ใช่เพียงเป็นแม่ที่ช่วยค้ำจุนครอบครัวและพระสงฆ์เท่านั้น แต่ยังสามารถเป็นแม่ที่อบรมเลี้ยงดูคนทั่วไปให้มีศีลธรรมอันดีได้ด้วย (Ito 2007, 409) ขณะที่ Charles Keyes (1984) และ Thomas Kirsch (1975; 1985) ได้ถกเถียงกันถึงสถานะของผู้หญิงในสังคมไทย โดย Keyes เสนอว่า พุทธศาสนามีได้ทำให้ผู้หญิงนั้นมีสถานะที่ดีกว่าผู้ชายอย่างสำคัญในสังคมไทย เพราะพุทธศาสนาในสังคมไทยนั้นมีลักษณะเชิดชูผู้หญิง โดยเฉพาะความเป็นแม่ การได้เป็นแม่นั้นก็ถือว่าเป็นกุศลแล้ว นอกจากจะเป็นโอกาสให้คนได้เกิดมารู้จักธรรมะ หรือได้บวชเรียนแล้ว ความเป็นแม่ของผู้หญิงไทยยังช่วยค้ำจุนพุทธศาสนาโดยการให้การอุปถัมภ์ แม้แต่แม่ชี ก็ยังเป็นแม่และเป็นเหตุให้ในชนบทไทย ผู้หญิงจำนวนมากต่างทุ่มเทอุปถัมภ์พุทธศาสนา (Keyes 1984, 227) การอธิบายของ Keyes นั้นอิงตามพุทธประวัติกระแสหลักและพุทธประวัติที่เล่ากันในท้องถิ่น ตลอดจนพิธีกรรม โดยเฉพาะการบวชนาค และมีนัยยะของการพยายามทำความเข้าใจโครงสร้างเพศภาวะในสังคมไทยที่ต่างไปจากคำอธิบายแบบคู่ตรงข้าม ผู้ชาย-นักล่า/ผู้หญิง-นักเก็บเกี่ยว ซึ่งเป็นคำอธิบายจากชุดความรู้มานุษยวิทยาแบบตะวันตก Kirsch (1975; 1985) นั้นเห็นต่างกับ Keyes โดยเสนอว่า สถานะที่ไม่เท่าเทียมระหว่างหญิงชายในสังคมไทยนั้น เป็นเพราะผู้ชายนั้นทำงานที่เกี่ยวข้องกับพื้นที่สาธารณะมากกว่าผู้หญิงที่มีบทบาททางเพศที่ผูกกับการดูแลบ้าน โดยการที่ผู้ชายสามารถมีพื้นที่ในการมีอำนาจเป็นผู้นำได้ เพราะพุทธศาสนาที่กีดกันผู้หญิงไม่ให้เข้าร่วมการสวดพัสตร์ ทำให้ในเชิงศีลธรรมแล้ว ผู้หญิงมีสถานะต่ำกว่าผู้ชายโดยปริยาย และเป็นเหตุผลให้ผู้ชายสามารถเข้าสู่พื้นที่สาธารณะที่มีอำนาจได้ การที่ผู้หญิงมีบทบาททางเพศภาวะเป็นแม่ ซึ่งผูกติดกับการดูแลครัวเรือนนั้น เป็นผลมาจากพุทธศาสนา คำอธิบายของ Kirsch นั้น ตั้งอยู่บนฐานของคู่ตรงข้ามแบบ ผู้ชาย-ศาสนา-พื้นที่สาธารณะ/ผู้หญิง-ฆราวาส-พื้นที่ส่วนตัว

งานศึกษาเกี่ยวกับการทำแท้งในสังคมไทยโดย Robert Florida (1998) ยังชี้ให้เห็นว่า ความเป็นแม่นั้นมีความสำคัญในพุทธศาสนาอย่างมากและเป็นเหตุผลหนึ่งให้การทำแท้งเป็นเรื่องผิดในสังคมไทย โดย Florida ได้กล่าวถึงโทษของการทำแท้งว่า ทำให้ผู้หญิงต้องไปเกิดเป็นเปรตกินลูกตัวเอง โดยในวันหนึ่งต้องตั้งครุฑและคลอดลูกครึ่งละ 7 คน สองครั้งต่อวัน การทำแท้งยังถูกอธิบายว่าเป็นผลมาจากการที่ชาติที่แล้ว

ประเพณีผิดทางกามารมณ์ (Florida 1998, 18-19) ในปริมนทลพทุทธศาสนาระแสรองที่มีการทำศาสนาให้เป็นสินค้า (commodification) ในกระแสนิยมเสรีนิยมใหม่ ความเป็นแม่ก็ยิ่งถูกนำมาทำให้เป็นสินค้าทางจิตวิญญาณ โดย Megan Sinnott (2022) ศึกษากรณีกระแสนิยมตุ๊กตาลูกเทพที่ส่วนหนึ่งก็เป็นการตลาดที่ทำงานกับความต้องการเป็นแม่ของหญิงไทย นอกจากนั้น Sanitsuda Ekkachai (2001) ได้กล่าวถึงปรากฏการณ์ที่หญิงไทยพุทธจำนวนมากหันไปนับถือเจ้าแม่กวนอิมว่าเป็นเพราะเจ้าแม่กวนอิมนั้นเชื่อมโยงกับความเป็นแม่ที่จะช่วยเหลือดูแลลูก ผู้หญิง โดยเฉพาะที่เป็นนักธุรกิจ จึงหันไปบูชาเพื่อให้เจ้าแม่กวนอิมช่วย ความเป็นแม้อย่างถูกกล่าวถึงว่าเป็นบทบาทที่พัฒนาการความเป็นหญิงให้มีภาระดูแลครอบครัว ซึ่งส่งผลให้มีโอกาสเลื่อนสถานะทางสังคมได้ยากกว่าผู้ชาย และเป็นเหตุผลว่าเหตุใดผู้หญิงที่เลือกละชีวิตทางโลกและมุ่งทางธรรมจึงถูกตั้งคำถามและมีภาพจำว่าเป็นผู้หญิงที่ไม่ประสบความสำเร็จในชีวิต (เช่น Kabilasingh 1991; Ekkachai 2001; Thaweesit 2004; Muecke 2004)

Alan Sponberg (1992) ศึกษาท่าทีของพุทธศาสนาในสมัยยุคแรก ๆ ต่อผู้หญิงและความเป็นหญิงที่เห็นได้จากตัวบทคัมภีร์ในพุทธศาสนา เสนอว่า ท่าทีต่อผู้หญิงและความเป็นหญิงในพุทธศาสนานั้นมีความกำกวม เป็นการที่คัมภีร์ที่แต่งในต่างบริบทกันต่างก็แสดงความเห็นต่อความเป็นหญิงและผู้หญิงต่างกัน โดยในบางกรณี ผู้หญิงและความเป็นหญิงนั้นไม่ได้ถูกเหยียดให้ต่ำกว่าผู้ชาย แต่ก็ปฏิเสธไม่ได้ว่าการเกลียดผู้หญิง (misogyny) ก็เป็นท่าทีหนึ่งที่ปรากฏในตัวบท เช่นที่ Sponberg อ้างถึงในอังคุตตรนิกายครั้งที่พระอานนท์ทูลถามพระพุทธเจ้าว่าเหตุใดผู้หญิงจึงไม่ได้เป็นผู้ว่าความหรือเป็นผู้นำกิจการใด ๆ และเหตุใดผู้หญิงจึงไม่สามารถบรรลุได้ พระโคตมะก็ตอบว่า เพราะผู้หญิงนั้นไม่อาจควบคุมได้ ผู้หญิงมีความอิจฉาริษยา โลก และบาปปัญญา แม้ว่าจะถูกจัดให้เป็นเพศที่อ่อนแอกว่าผู้ชาย แต่ผู้หญิงก็มีอำนาจทำลายมากจนนับว่าเป็นศัตรูของการพ้นทุกข์ หากผู้ชายต้องการพบกับความสุขที่แท้จริง จะต้องหลีกเลี่ยงผู้หญิงและความปรารถนาทางกามารมณ์ที่มาพร้อมกับผู้หญิง (Sponberg 1992, 18-19) ในงานศึกษาในบริบทพุทธศาสนาในสังคมไทย ผู้หญิงก็ถูกผูกเข้ากับความปรารถนาทางเพศและอารมณ์ที่อ่อนไหวเช่นกัน งานศึกษาหลายชิ้นกล่าวถึงการที่ผู้หญิงและความเป็นหญิงนั้นเป็นภัยต่อศาสนาภัสตร์ ในการศึกษาชีวประวัติพระรุดงค์เกจิชื่อดังหลายรูป Kamala Tiyavanich (1997) ได้กล่าวถึงเรื่องเล่าเกี่ยวกับพระรุดงค์เมื่อเผชิญหน้ากับหญิงสาว Tiyavanich ชี้ว่า สำหรับพระรุดงค์ที่มุ่งปฏิบัติธรรมแล้ว ผู้หญิงนั้นน่ากลัว

กว่าสัตว์ร้ายหรือภูติผี เพราะเป็นสิ่งที่สามารถชักจูงให้ออกจากร่มกาสาวพัสตร์ไปเป็น
ฆราวาสได้ และมีพระจำนวนมากที่ละทิ้งความเป็นสงฆ์ ดังนั้นข้อกำหนดต่าง ๆ ที่กีดกัน
ผู้หนีจากการบวชก็เป็นเรื่องของความกังวลว่าผู้หนีจะเป็นภัยผ้าเหลืองเช่นกัน

กรณีของสำนักสันติอโศกที่มีการจำกัดสัดส่วนจำนวนแม่ชีให้น้อยกว่าพระ
ก็เพราะมีความกังวลว่าการที่ต้องควบคุมความปรารถนาเพศนั้นจะเป็นเรื่องทำลาย
สำหรับพระหากมีผู้หนีอยู่ในพื้นที่ร่วมกับพระมากเกินไป (Fuengfuskul 1993, 157)
ในช่วงคริสต์ทศวรรษที่ 2000 มีข่าวในสังคมไทยเกี่ยวกับการอาบัติปราชิกของพระชื่อดัง
เพราะเสพเมถุนกับผู้หนีอยู่หลายกรณี Keyes (2007) ก็ได้หยิบยกกรณีสำคัญสองกรณี
มาอภิปราย โดยเสนอว่า ความเชื่อมโยงกันระหว่างการแรงดึงดูดทางเพศของพระชื่อดัง
ต่อผู้หนี และการที่พระยังคงเกี่ยวข้องกับความปรารถนาทางเพศนั้น อาจเป็นสิ่งที่
หลงเหลือจากพุทธแบบตันตระที่แพร่หลายในแถบภาคพื้นเอเชียตะวันออกเฉียงใต้
ก่อนการเข้ามาของพุทธเถรวาท โดยในความเชื่อแบบตันตระ ความสุขทางเพศนั้น
ไม่ได้เป็นสิ่งตรงข้ามกับการหลุดพ้น ความเป็นหนีที่เชื่อมโยงกับความปรารถนาที่
ควบคุมไม่ได้นี้ ยังเป็นสิ่งที่ต้องมีการจัดการและควบคุมในพื้นที่สงฆ์ เพื่อปกป้องรักษา
พุทธศาสนาให้มั่นคง ดังเช่นการศึกษาโดย Brooke Schedneck (2021) เกี่ยวกับความเห็น
ของฆราวาสต่อพระกะเทย หรือพระที่มีกิริยากระเดียดไปทางเป็นผู้หนี Schedneck
เสนอว่า การจ้องมองโดยสายตาของฆราวาส (Lay Buddhist gaze) ที่สอดส่อง
ความประพฤติของพระมิให้มีความเป็นหนีนั้นเป็นกลไกสำคัญในการปกป้องศาสนา
เพราะความเป็นหนีนั้นเป็นภัยต่อพื้นที่สงฆ์ และเป็นภัยต่อความบริสุทธิ์ของพุทธศาสนา
ซึ่งวางอยู่บนการแสดงความเป็นชายตามอุดมคติพุทธของพระสงฆ์

อัตตะผู้หนีที่ถูกนำเสนอจำนวนมากอีกกลุ่มคือความเป็นผู้หนีที่เป็นนักบวช
ในพุทธศาสนา ได้แก่ แม่ชี และภิกษุณี งานศึกษาเกี่ยวกับผู้หนีในฐานะนักบวชนี้
ส่วนมากถูกผลิตขึ้นพร้อม ๆ กับการเคลื่อนไหวเรียกร้องความเท่าเทียมทางเพศและ
สิทธิในการบวชในพุทธศาสนาในช่วงคริสต์ทศวรรษที่ 1980-2000 งานกลุ่มนี้นำเสนอ
ความเหลื่อมล้ำของสถานะทางศาสนาระหว่างนักบวชหนีในศาสนาพุทธกับ
นักบวชชาย ซึ่งมีสาเหตุมาจากการที่กฎของสงฆ์ คำสอน และประวัติศาสตร์ในคัมภีร์
ของพุทธศาสนาได้กีดกันผู้หนีออกจากปริวิตถสงฆ์ เป็นเหตุผลสำคัญในการทำให้
ผู้หนีมีสถานะทางศีลธรรมต่ำกว่าผู้ชาย ซึ่งส่งผลไปยังสถานะของผู้หนีในสังคม
และบทบาททางเพศอีกด้วย (Fuengfuskul 1993) ขณะที่งานศึกษาในช่วงปลาย
คริสต์ทศวรรษที่ 2000 จนถึงไม่กี่ปีที่ผ่านมา เริ่มมีการศึกษาผู้หนีชาวพุทธกลุ่มอื่น ๆ

เช่น หญิงชาวพุทธที่เกี่ยวข้องกับปรากฏการณ์การทำให้ศาสนากลายเป็นสินค้าและบริโภคนิยมทางศาสนา (Sinnott 2022; พรทิพา แปงเพ็ชร 2560; Kidphomma 2022) และหญิงที่เป็นร่างทรง (Pinthongvijayakul 2015) อนึ่ง ในช่วงไม่กี่ปีที่ผ่านมา มีงานศึกษาที่ขยายกรอบของความเป็นผู้หญิงในฐานะกลุ่มคนที่เป็นครณีศึกษาไปสู่ผู้ที่มีเพศภาวะต่างจากเพศภาวะบรรทัดฐาน ได้แก่ พระกระเทย แม่ชีหญิงข้ามเพศ และร่างทรงข้ามเพศ (Schedneck 2021; Kidpromma and Taylor 2024; Pinthongvijayakul 2015; 2019) งานตีพิมพ์ชิ้นสำคัญเกี่ยวกับประเด็นทางเพศและของกลุ่มหญิงข้ามเพศและกระเทยได้แก่หนังสือรวมบทความที่มี นฤพนธ์ ด้วงวิเศษ และคนอื่น ๆ เป็นบรรณาธิการ (2567) อย่างไรก็ตาม งานกลุ่มดังกล่าวยังนับว่ามีจำนวนน้อยเมื่อเทียบกับงานเกี่ยวกับแม่ชีและภิกษุณี สะท้อนให้เห็นการทำงานร่วมกันของกรอบคิดแบบคู่ตรงข้ามฆราวาสนิยมกับศาสนา (Secularism/religion) และคู่ตรงข้ามทางโลกกับการหลุดพ้น (Worldly/Other worldly) ที่มีส่วนสำคัญในการกำหนดว่าคนกลุ่มไหนและวิถีปฏิบัติแบบใดถูกนับว่าเป็นอัตตะและวิถีปฏิบัติทางศาสนา

ภาพของแม่ชีในสังคมไทยนั้น มักเป็นหญิงสูงอายุที่เป็นหม้าย หรือหญิงสาวที่ป่วย ประสบเคราะห์กรรม ไม่มีทางไปในชีวิต จึงต้องมาอาศัยอยู่กับวัด แม่ชีที่เป็นหญิงสูงวัยมักต้องการใช้บั้นปลายในชีวิตเพื่อปฏิบัติธรรมในวัด โดยที่ต้องทำงานในวัดโดยเฉพาะการดูแลสถานที่ เตรียมอาหาร อำนวยความสะดวกแก่พระภิกษุและฆราวาสเพื่อแลกกับอาหารและการให้อยู่ที่วัดโดยไม่ต้องเสียเงินค่าที่พัก แม่ชีที่อายุไม่มากมักถูกมองว่าไม่ประสบความสำเร็จในชีวิตรัก จึงต้องมานั่งขวนขวายเพื่อบรรเทาความทุกข์ (Falk 2007; Ekkachai 2001) นอกจากจะมีสถานะต่ำกว่าพระภิกษุแล้ว แม่ชียังมีสถานะต่ำกว่าเณร (Fuengfusakul 1993) สิกขมาตุ นักบวชหญิงในกลุ่มสันติอโศกที่ไม่ได้มีสถานะเดียวกับภิกษุณี และถือศีลสิบข้อแบบเดียวกับแม่ชี ก็มีสถานะต่ำกว่าสงฆ์ในกลุ่มสันติอโศก และมีหน้าที่ทำงานรับใช้พระเช่นเดียวกับแม่ชี (Heikkila-Horn 2015) และในฐานะที่เป็นผู้หญิง แม่ชียังอาจถูกมองว่ามีสถานะทางสังคมต่ำกว่าผู้หญิงที่เป็นฆราวาสเสียอีก (Seeger 2022, 3)

อย่างไรก็ตาม แม่ชีก็มีปฏิบัติการในการต่อรองกับภาพจำของการเป็นแม่ชีในสังคมไทย งานศึกษาหลายชิ้นนำเสนอการยกสถานะ สร้างบารมีให้ได้รับการเคารพนับถือด้วยการปฏิบัติธรรม การเป็นผู้เชี่ยวชาญบาลี และการพยายามสร้างเครือข่ายและองค์กรแม่ชี ได้แก่ สถาบันแม่ชีแห่งชาติ (Falk 2007; อภิญญา เฟื่องฟูสกุล 2563; Collins and McDaniel 2010; Seeger 2009) แม่ชียังมีสถานะกำกวม เพราะไม่มีที่มาชัดเจนในพุทธประวัติ และไม่ถูกกล่าวถึงว่าเป็นหนึ่งในพุทธบริษัทสี่ แม่ชีไม่มีสถานะเป็น

นักบวชแม่โกนผมและถือศีลมากกว่าศีลห้า มีสถานะเช่นเดียวกับอุบาสิกา ขณะเดียวกันตามระเบียบและกฎหมายการปกครองสงฆ์ ก็ไม่นับแม่ชีเป็นส่วนหนึ่งของวัด (Falk 2007) สำนักงานพุทธศาสนาแห่งชาติไม่มีการสำรวจทำสถิติจำนวนแม่ชีไทย แต่มีการเก็บสถิติแม่ชีที่เป็นชาวต่างชาติ หากแม่ชีมีการทำผิดศีล ก็ไม่นับว่าเป็นการอาบัติปราชิก และสามารถกลับมาเป็นแม่ชีใหม่ก็ได้ เพราะแม่ชีไม่ได้ผ่านการบวชที่เป็นการรับพระวินัย แม่ชีจึงไม่มีการผิดพระวินัย ซึ่งต่างกับภิกษุณี (Seeger 2022, 2-3) จะเห็นได้ว่า แม่ชีไม่มีตัวตนทางกฎหมายในฐานะนักบวช Barbara Kameniar (2010) เสนอว่า แม่ชีนั้นเป็นชีวิตที่เปล่าเปลี่ยว (Bare life) ตามแนวคิดของ Giorgio Agamben (1998) และความไม่ชัดเจนของสถานะแม่ชีในพุทธศาสนา ก็เป็นส่วนหนึ่งของการถูกทำให้เป็นอื่น และไม่มีสิทธิในฐานะนักบวชเหมือนพระภิกษุ

ภิกษุณีก็เป็นผู้หญิงกลุ่มสำคัญที่เป็นประเด็นที่แหลมคมของข้อถกเถียงเกี่ยวกับสิทธิและสถานะของผู้หญิงไทยในพุทธศาสนา ภิกษุณีคือสงฆ์ที่เป็นผู้หญิงซึ่งเคยมีแต่พุทธกาล แต่ได้ขาดช่วงไป และพุทธเถรวาทในประเทศไทยก็ไม่ถือว่ามียังชีพภิกษุณีเหลืออยู่อีก ทำให้การบวชภิกษุณีหรือการเป็นภิกษุณีในปัจจุบันไม่เป็นที่ยอมรับในสถาบันพุทธเถรวาทในประเทศไทย ตั้งแต่ปี พ.ศ. 2471 ที่นายนิรินทร์ ภาษิต ให้ลูกสาว 2 คน คือ น.ส.สาระ วัย 18 ปี และ ด.ญ.จงดี้ วัย 13 ปี ออกบวชเป็นภิกษุณีเพื่อให้ครบพุทธบริษัท ก็ได้สร้างกระแสการต่อต้านภิกษุณีในสังคมไทยและในหมู่สงฆ์ โดยมีการสั่งห้ามการบวชภิกษุณี สามเณรี และสิกขมานาในปีเดียวกัน ด้วยเหตุผลว่าภิกษุณีขาดเชื้อสายมานานแล้ว ซึ่งนำไปสู่การจับกุมภิกษุณีทั้งสองคน ในปี พ.ศ. 2499 นางวรมัย กบิลสิงห์ ก็ได้บวชที่ประเทศไต้หวันตามแบบมหายาน และได้สร้างวัดทรงธรรมกัลยาณี เป็นวัดภิกษุณีแห่งแรกของไทย ภิกษุณีวรมัยเป็นมารดาของฉัตรสุมาลย์ กบิลสิงห์ นักวิชาการการด้านปรัชญาพุทธศาสนา ซึ่งภายหลังได้บวชเป็นภิกษุณีธัมมฉันทา เป็นผู้มีบทบาทสำคัญในการต่อสู้เรียกร้องสิทธิของผู้หญิงในพุทธศาสนาไทย (Kabilasingh 1991, 45-51) ความเป็นภิกษุณีที่ถูกทำเสนอในงานวิชาการนั้นมีแกนกลางอยู่ที่การต่อรองกับความเหลื่อมล้ำทางเพศในพุทธศาสนา และการยืนยันการมีอยู่ของภิกษุณี เช่น งานของ Chatsumarn Kabilasingh (1991) เองที่อธิบายถึงที่ทางของภิกษุณีในพุทธศาสนาโดยอ้างอิงจากพุทธประวัติ เรื่องราวของภิกษุณีสาระ และจงดี้ ที่ Kabilasingh นำเสนอก็เป็นเรื่องราวของการที่ภิกษุณีถูกเบียดขับออกจากพื้นที่พุทธศาสนาจากทั้งสงฆ์และจากสื่อสาธารณะต่าง ๆ ขณะที่เรื่องเล่าเกี่ยวกับภิกษุณีวรมัยนั้นมีจุดเน้นอยู่ที่ความสามารถของภิกษุณีวรมัยในการต่อรองประนีประนอมกับแรงกดดันต่าง ๆ โดยเฉพาะจากสงฆ์ ทำให้สามารถยืนยันตัวตนในฐานะภิกษุณีได้ (Kabilasingh 1991)

กรณีของภิกษุณีนันทญาณิสน์ อภิญญา เฟื่องฟูสกุล (2563, 36) ได้ให้ความเห็นว่า มีการต่อรองกับสงฆ์อย่างประนีประนอม ใช้วิธีการสร้างความชอบธรรมให้การบวชเป็นภิกษุณีของท่านที่ประเทศอินเดียโดยการแจ้งกับพระภิกษุที่ได้รับการเคารพนับถือมาก อภิญญา ยังเห็นว่าภิกษุณีธัมมนันทาเป็น “เฟมินิสต์อย่างที่เราหลายคนรู้จัก (2563, 35)” มีความคิดแบบลูกผสมทั้งในเชิงสถาปัตยกรรมและการตกแต่งวัด และพิธีกรรมคำสอน โดยมีการผสมผสานพุทธเถรวาท มหายาน พุทธแบบทิเบต Kumari (2014) กล่าวถึงท่านธัมมนันทาว่าเป็นผู้บุกเบิกการบวชภิกษุณีในประเทศไทย และถือว่าเป็นปัญหา (controversial) ทำลายต่อสงฆ์ไทยจากการที่ท่านยืนยันที่จะใช้ชีวิตอย่างภิกษุณี ทั้งยังทำให้เรื่องราวและการมีอยู่ของภิกษุณีในศาสนาพุทธและในสังคมไทยนั้นแพร่หลายผ่านสื่อต่าง ๆ ขณะที่ Monica Falk (2008) เสนอว่าการมีอยู่ของภิกษุณีนั่นเป็นก้าวสำคัญในการเปลี่ยนแปลงเชิงโครงสร้างทางเพศภาวะที่ไม่เท่าเทียมกันในพุทธศาสนา จะเห็นได้ว่า ความเป็นแม่ชีนั้นมีนัยของการทำลายโครงสร้างที่น้อยกว่าความเป็นภิกษุณีที่แม้ว่าจะถูกเสนอว่าต้องเผชิญกับแรงเสียดทานมากกว่าแต่ขณะเดียวกันก็มีถูกสรรเสริญในฐานะผู้หญิงที่ต่อสู้เพื่อเปลี่ยนแปลง ตรงตามหลักการแบบสตรีนิยม หนึ่ง แม่ชี และภิกษุณีที่ยังมักถูกศึกษาแบบเป็นกรณีปัจเจก โดยอำนาจตลอดจนความชอบธรรมทางศีลธรรมของผู้หญิงที่เป็นแม่ชีและภิกษุณีที่มีชื่อเสียงนั้นยังคงเน้นที่ความสามารถในการปฏิบัติธรรมขั้นสูง และการรู้ธรรมะ

อภิวาทะผู้หญิงในพุทธศาสนา

งานศึกษาทางมานุษยวิทยาเกี่ยวกับเพศภาวะและพุทธศาสนาในสังคมไทยมีการนำเสนอเรื่องราวของผู้หญิงในพุทธศาสนาทั้งในประเด็นเกี่ยวกับโครงสร้างชายเป็นใหญ่ในพุทธศาสนาที่มีส่วนในการก่อรูปของอภิวาทะแบบนักบวชหญิงในศาสนาพุทธ และการก่อรูปอภิวาทะโดยผู้หญิงเองที่เป็นผู้เสริมสร้างอำนาจ (empowerment) และต่อรองสถานะของตนเองในพุทธศาสนา การกีดกันผู้หญิงออกจากพื้นที่สงฆ์และกาสาวพัสตร์นั้นเกิดจากการทำให้เจตยีนของพุทธศาสนาต่อผู้หญิงและสถานะของผู้หญิงตามหลักพุทธศาสนานั้นกำกวมผ่านตัวบทคัมภีร์หลักของพุทธศาสนาซึ่งได้กลายเป็นเหตุผลของวิถีปฏิบัติและกฎเกณฑ์ที่เป็นรูปธรรมในการอ้างความเหลื่อมล้ำทางเพศในพุทธศาสนาในสังคมไทย ขณะเดียวกัน ผู้หญิงก็มีวิธีการต่าง ๆ ในการสร้างความชอบธรรมให้กับการเป็นส่วนหนึ่งของพุทธศาสนากระแสหลัก และสิ่งสมบารมีจนสามารถมีสถานะที่สูงได้ วิธีการต่าง ๆ ได้แก่การตีความพุทธศาสนาแบบศาสนาวิทยา

สตรีนิยม (Feminist theology) การศึกษาและการสร้างเครือข่าย การเล่าประวัติศาสตร์ตำนานพุทธศาสนาที่รับรองการมีอยู่ของผู้หญิงที่เป็นนักบวชในพุทธศาสนา และการสร้างบารมีด้วยการปฏิบัติธรรมขั้นสูง อย่างไรก็ตาม เรื่องเล่าของการก่อรูปอัตภาวะและการสร้างเสริมอำนาจของผู้หญิงในพุทธศาสนาในงานศึกษาที่ผ่านมาก็ยังคงตั้งอยู่บนฐานคิดคู่ตรงข้ามแบบ ศาสนา/ฆราวาสนิยม และ คู่ตรงข้าม ทางโลก/การหลุดพ้น อีกทั้งยังมีลักษณะเป็นอัตภาวะแบบสมัยใหม่

ความไม่ชัดเจนในสถานะของผู้หญิงในพุทธศาสนาเป็นรากฐานของการกีดกันผู้หญิงออกจากการบวชซึ่งเป็นหนทางหลักในการบรรลุธรรมซึ่งเป็นฐานของความชอบธรรมทางศีลธรรมที่เหลื่อมล้ำระหว่างหญิงชาย สถานะของผู้หญิงนั้น แม้เป็นที่เข้าใจ และถูกนำเสนอว่าต่ำกว่าผู้ชาย กล่าวคือ เป็นเพศที่อ่อนแอ อ่อนไหวทางอารมณ์ เป็นเวรกรรม และเป็นอุปสรรคในการบรรลุธรรมขั้นสูง แต่จุดยืนของพุทธศาสนาก็ไม่ได้ปฏิเสธศักยภาพของผู้หญิงในการเข้าถึงนิพพานเสียทีเดียว และในพุทธประวัติก็มีอุบาสิกาหลายคนที่ได้รับการยกย่อง Ingrid Jordt (1988) เปรียบเทียบสถานะทางสังคมของแม่ชีไทยกับแม่ชีพม่า (Thilashin) เสนอว่า ในสังคมพม่า อารามนั้นเป็นสถานที่ทั้งหญิงและชายสามารถเข้ามาใช้เพื่อพัฒนาตนเองให้เข้าถึงการหลุดพ้น ดังนั้น ศักยภาพในการเข้าถึงนิพพานของแม่ชีพม่านั้นได้รับการยอมรับโดยทั่วไป แม่ชีพม่าสามารถบิณฑบาต และอยู่ในวัดร่วมกับพระได้ ขณะที่ความเป็นแม่ชีในสังคมไทยนั้น ความเป็นแม่ชีถูกโยงเข้ากับการเป็นคนดูแลวัดและรับใช้พระ และผู้หญิงที่ไม่มีทางไปในชีวิต ขณะที่งานของ Marjorie Muecke (2004) ที่ศึกษาแม่ชีในจังหวัดเชียงใหม่ เสนอว่าแม้ว่าข้อปฏิบัติสำคัญของแม่ชีคือการประพฤติพรหมจรรย์ แต่เหตุผลสำคัญที่กีดกันแม่ชีออกจากพื้นที่สงฆ์ ก็ยังคงเป็นความกังวลต่อเพศวิถีของแม่ชี เป็นความขัดแย้งในภาพจำของความเป็นแม่ชีในสังคมไทย Martin Seeger (2009; 2022) สืบสาวประวัติศาสตร์ของแม่ชีในสังคมไทย เสนอว่า เพราะแม่ชีไม่ได้ถูกกล่าวถึงในพุทธประวัติและคัมภีร์หลักของศาสนาพุทธ สถานะของแม่ชีจึงไม่ชัดเจน และแม้ว่าจะมีความพยายามอธิบายที่มาของแม่ชีตามตำนานการเผยแผ่พุทธศาสนาในอุษาคเนย์โดยพระโสณะ และพระอุตระที่ถูกส่งมาโดยพระเจ้าอโศกมหาราช แต่คำอธิบายดังกล่าวก็ไม่ได้ได้รับการยอมรับแพร่หลาย ไม่มีสถานะเป็นหลักฐานการเกิดขึ้นของแม่ชีในสังคมไทย เพราะไม่มีตัวตนชัดเจน จึงไม่มีอำนาจเชิงสถาบันเหมือนกับสถาบันสงฆ์ แม้มีความพยายามผลักดันการแก้กฎหมายที่สร้างมาตรฐานให้กับความเป็นแม่ชี แต่วัดต่าง ๆ ก็ไม่ให้การสนับสนุน

การก่อรูปของอัตภาวะผู้หญิงในพุทธศาสนาที่แสดงให้เห็นการเสริมสร้างอำนาจของผู้หญิงโดยภิกษุณีไทยก็เป็นการสร้างความชัดเจนให้กับความเป็นผู้หญิงในศาสนาพุทธและสถานะของผู้หญิงในการเป็นนักบวช วิธีการที่สำคัญ ซึ่งสามารถเห็นได้จากแนวทางการต่อสู้ของภิกษุณีธัมมนันทาคือการรับเอาแนวคิดศาสนาวิทยาศาสตร์นิยม (Feminist theology) มาใช้ในการผลักดันให้พุทธศาสนามีความก้าวหน้าเรื่องสิทธิทางเพศมากขึ้น แนวคิดศาสนวิทยาศาสตร์นิยมนี้เกิดขึ้นจากข้อถกเถียงที่ว่าผู้หญิงจะมีเสรีภาพได้ต้องสมานานตามวาทนิยม นักศาสนวิทยาที่เป็นเฟมินิสต์เห็นต่าง และต้องการชี้ให้เห็นว่า ผู้หญิงจำนวนมากมีศาสนา การมุ่งไปที่วาทนิยมทำให้เกิดกันผู้หญิงกลุ่มนี้ออกจากขบวนการสตรีนิยมและตัดโอกาสที่จะทำให้เกิดความเท่าเทียมทางเพศในปริณทลศาสนา ศาสนวิทยาศาสตร์นิยม มีหลักการสำคัญคือ 1) ให้ความสำคัญกับความสัมพันธ์เชิงอำนาจโดยเฉพาะเรื่องเพศภาวะในศาสนา 2) มองว่าความรู้ทางศาสนาแบบผู้ชายเป็นศูนย์กลาง (androcentrism) ต้องถูกตั้งคำถาม 3) ต้องทำให้คนทั่วไปเข้าถึงความรู้ศาสนา 4) ศาสนวิทยาต้องเป็นความรู้ผ่านประสบการณ์ชีวิตจริง ๆ ของผู้หญิง และเป็นความรู้ที่มีบริบทเฉพาะ (situated) 5) ไม่เรียนและสอนความรู้ทางศาสนาแบบประเพณี แต่ต้องตั้งคำถาม และฟังเสียงที่หลากหลาย ทั้งนี้ วิธีการศึกษาศาสนาแบบสตรีนิยมนั้น มุ่งเน้นการตีความตวัพทางศาสนาในประเด็นเพศภาวะโดยการอ่านอย่างละเอียดและค้นคว้าประกอบกับตวัพทที่ไม่ใช่คัมภีร์หลัก นำตวัพทกลับสู่บริบทที่ตวัพทถูกสร้าง ศาสนวิทยาศาสตร์นิยมยังต้องวิพากษ์ รื้อสร้างความรู้ใหม่เท่าเทียมทางเพศในคำสอนทางศาสนา และเป้าหมายเพื่อสร้างโครงสร้างศาสนาใหม่ที่มีความเท่าเทียมทางเพศ (Fiorenza 1975) ขบวนการศาสนวิทยาศาสตร์นิยมนี้แพร่หลายและมีความเคลื่อนไหวมากในช่วงปีคริสต์ทศวรรษที่ 1970 แม้ว่าในงานของ Chatsuman Kabilasingh (1991) ผู้เขียนมิได้ระบุอย่างชัดเจนว่าได้สมานานแนวคิดดังกล่าว แต่พื้นเพของผู้เขียนที่เรียนศาสนาจากมหาวิทยาลัยในประเทศแคนาดาในช่วงเวลาเดียวกัน และวิธีการที่ Kabilasingh ใช้ในการสร้างความรู้เกี่ยวกับพุทธศาสนาในประเด็นผู้หญิงและภิกษุณี ก็เป็นตามแนวทางศาสนวิทยาศาสตร์นิยม เช่น การตีความเรื่องศักยภาพของผู้หญิงในการบรรลุธรรม นำเสนอบทบาทของผู้หญิงที่สำคัญในพุทธศาสนา ตีความความสัมพันธ์เชิงอำนาจและบรรทัดฐานทางเพศในพุทธประวัติโดยการนำคำสอนและพระวินัยกลับไปอยู่ในบริบทสังคมอินเดียพุทธกาล และยังศึกษาตวัพทพุทธศาสนาที่กว้างขวางมากกว่าตวัพระไตรปิฎกฉบับของไทยและคัมภีร์บาลี โดยมีการศึกษาเปรียบเทียบกับตวัพทสันสกฤตหรือคำสอนแบบพุทธมหายานและวัชรยาน เพื่อรู้ความรู้อะไรและกฎเกณฑ์ทางพุทธศาสนาในสังคมไทยที่กีดกันผู้หญิง อนึ่ง ภิกษุณีนั้นก็ทำงาน

เป็นเครือข่ายข้ามชาติ และการเป็นขบวนการสิทธิสตรีที่เป็นความร่วมมือข้ามชาตินี้ มีส่วนสำคัญในการเป็นอำนาจต่อรองเพื่อเปลี่ยนแปลงในระดับท้องถิ่น (Halafoff and Tomalin 2022; Tomalin 2014)

จากงานศึกษาที่ผ่านมา การก่อรูปอัตภาวะและการเสริมสร้างอำนาจของผู้หญิงในพุทธศาสนาในสังคมไทยนั้นมักเป็นการสร้างบารมีด้วยการปฏิบัติตนตามอุดมคติแบบพุทธกระแสหลัก ดังที่ อภิญา เพ็ญฟูสกุล (2563) ได้เสนอไว้ว่า พุทธศาสนาในสังคมไทยนั้น เป็นบริบทที่อนุญาตให้ผู้หญิงได้ต่อรองเพื่อสร้างบารมีและมีสถานะที่สูงได้ การเข้าวัดปฏิบัติธรรม ฟีกสมาธิ ทำบุญ การถือศีลอย่างเคร่งครัด และการอุทิศตนเพื่อสนับสนุนพระศาสนา เป็นวิธีการที่ผู้หญิงสามารถสร้างและต่อรองตัวตนทางศีลธรรมได้ เช่นการเข้าวัดทำบุญและปฏิบัติธรรมของหญิงฆราวาส จากงานศึกษาของ Amnuaypond Kidpromma (2022) เกี่ยวกับหญิงผู้ใช้แรงงานทางเพศในเชียงใหม่ ได้เสนอว่า เพราะอาชีพแรงงานทางเพศนั้นเป็นอาชีพที่ละเมิดบรรทัดฐานทางศีลธรรม ผู้หญิงที่เป็นแรงงานทางเพศจึงมักเข้าวัดทำบุญเพื่อต่อรองตัวตนทางศีลธรรม และเพื่อสร้างบุญมาทำให้สมดุลกับบาปที่เกิดจากอาชีพหญิงบริการ Witchayane Ocha (2023) สำรวจความเห็นของหญิงข้ามเพศที่นับถือศาสนา ก็พบว่า หญิงข้ามเพศจำนวนหนึ่งรู้สึกว่าการมีเพศภาวะที่ไม่ตรงกับบรรทัดฐานนั้นเป็นกรรมและการยืนยันที่จะมีตัวตนเช่นนั้นก็เป็นบาปไม่มากนักน้อย จึงต้องเข้าวัดทำบุญ และมีหญิงข้ามเพศกลุ่มที่ชอบปฏิบัติธรรมฟีกสมาธิ เพราะการมีอัตภาวะแบบผู้ปฏิบัติธรรมขั้นสูงนั้น สลายความเป็นเพศภาวะของผู้ปฏิบัติ เพราะจิตที่บริสุทธิ์นั้นไม่ยึดติดกับอัตภาวะทางเพศ Seeger (2009; 2022) เสนอว่า แม้ชีในสังคมไทย นอกจากจะสั่งสมบารมีจากการปฏิบัติธรรมแล้วยังสร้างอัตภาวะทางศีลธรรมที่มีสถานะสูงได้ด้วยการสร้างข้อวัตรปฏิบัติใหม่ ๆ เพิ่มเข้ามาเพื่อควบคุมตนเองที่เกินไปกว่าศีล 10 ของแม่ชี ซึ่งทำให้แม่ชีที่ปฏิบัติอย่างเคร่งครัดนั้นน่าเลื่อมใสไม่ต่างกับพระที่ปฏิบัติดีปฏิบัติชอบ แม่ชีนั้นไม่ได้ต้องการกลายเป็นภิกษุณี เพราะตามคำสอนของพระพุทธเจ้า เน้นฝึกเพื่อกาละอัตตามีใช้การสร้างอัตตาใหม่ที่เรียกว่าภิกษุณี Steven Collins และ Justin McDaneil (2010) ศึกษาชีวิตของแม่ชีที่เป็นอาจารย์ในมหาวิทยาลัยสงฆ์ของไทย ก็ได้เสนอว่า แม่ชีสามารถสร้างการยอมรับนับถือได้ด้วยความรู้ทางพุทธศาสนา โดยเฉพาะความรู้บาลีขั้นสูงความสามารถในการสวดมนต์และการแต่งบทสวดมนต์ ในสังคมไทยใหญ่ สถานะของผู้หญิงนั้นมีการเลื่อนชั้นตามวัยและการมีส่วนร่วมในกิจกรรมเกี่ยวกับพุทธศาสนา โดยหญิงสูงวัยที่หมดประจำเดือนมีสถานะที่มีศีลธรรมด้วยตัวเองอยู่แล้วเพราะไม่มีเรื่องทางเพศ หญิงสูงวัยเป็นแม่งานในการจัดงานบุญ และมักต้องไปนอนวัดเพื่อสวดมนต์

นั่งสมาธิ ซึ่งทำให้หญิงสูงวัยในสังคมไทใหญ่ได้รับการยอมรับนับถือ (Eberhardt 2006; 2017) Joanna Cook (2009) ศึกษาเรื่องเล่าชีวประวัติของแม่ชีที่มีชื่อเสียง เสนอว่าเรื่องเล่าเหล่านั้นสร้างบารมีให้กับแม่ชีได้ไม่ต่างกับเรื่องเล่าชีวประวัติพระเกจิดัง

นอกจากการปฏิบัติตามแนวทางแบบพุทธกระแสหลักแล้ว ผู้หญิงในศาสนาพุทธยังสามารถสร้างเสริมอำนาจได้จากอำนาจพิเศษ ซึ่งก็เป็นเครื่องยืนยันการมีพลังจิตชั้นสูง Rachelle Scott (2010) ได้วิพากษ์การศึกษาการต่อรองของผู้หญิงโดยเน้นที่การมีบารมีจากการปฏิบัติตามพุทธกระแสหลักว่าได้ละเลยความเป็นจริงที่ว่า ทั้งพระ และแม่ชีที่มีชื่อเสียงจำนวนหนึ่งนั้นได้รับความเคารพนับถือเพราะมีอำนาจพิเศษสามารถบันดาลสิ่งต่าง ๆ เพื่อช่วยเหลือศิษยานุศิษย์ได้ เช่น กรณีของแม่ชีทศพร ซึ่งสามารถรู้อดีตชาติของตนเองและผู้อื่น อุบาสิกาจันทร์ ขนนกยูง แห่งวัดพระธรรมกาย หรือแม่ชีบุญเรือน โตงบุญเติม โดยทั้งสองท่านหลังได้จากโลกไปแล้ว แต่ความศักดิ์สิทธิ์ของท่านก็ยังคงอยู่ในปัจจุบัน แม่ชีที่เป็นกรณีศึกษาในเชิงใหม่ของ Muecke (2004) เกี่ยวกับการต่อรองภาพจำของแม่ชี ก็เป็นแม่ชีที่เชื่อกันว่ามีอำนาจพิเศษ เพราะเคยฝึกสมาธิมาเป็นพันปีแล้ว ตั้งแต่ชาติที่เกิดเป็นคู่ครองของโอรสทั้งสองของพระนางจามเทวี ซึ่งตำนานพระนางจามเทวีก็เป็นเรื่องเล่าที่ยืนยันการมีอยู่ของแม่ชีมาตั้งแต่ยุคโบราณ เพราะพระนางจามเทวีก็เคยบวชเป็นแม่ชี

จะเห็นได้ว่าอัตภาวะผู้หญิงในพุทธศาสนาที่กล่าวมาแล้วนั้นมันถูกนำเสนอผ่านการเล่าถึงความท้าทายอันเกิดจากความไม่เท่าเทียมทางเพศที่ถูกรับรองโดยโครงสร้างทางศาสนา และการเล่าถึงอำนาจกระทำการของผู้หญิงในการต่อรองกับโครงสร้างโดยที่ยังอ้างอิงความรู้และวิถีปฏิบัติตามแนวทางพุทธกระแสหลัก งานศึกษาที่ผ่านมามีส่วนมากยังคงเป็นการศึกษาเกี่ยวกับปัจเจกที่ประสบความสำเร็จในการสร้างตัวตนและยกระดับสถานะทางศาสนาของแต่ละคน ซึ่ง Emma Tomalin (2014) ได้ตั้งข้อสังเกตว่า เป็นการเสริมสร้างความก้าวหน้าทางจิตวิญญาณส่วนบุคคล แต่ไม่ส่งผลให้เกิดความก้าวหน้าเรื่องสิทธิสตรีในระดับสังคม จะเห็นได้ว่าอัตภาวะของผู้หญิงในพุทธศาสนาที่กล่าวมาแล้วนั้นมีความเป็นอัตภาวะแบบสมัยใหม่ซึ่งมีความเป็นปัจเจกสูง เป็นอัตตะที่มีอธิปไตย มีอำนาจกระทำการ และสามารถที่จะประสบความสำเร็จไม่มากนักน้อยภายใต้กรอบบรรทัดฐานของพุทธศาสนาเถรวาทในสังคมไทย อัตภาวะสมัยใหม่ที่ปรากฏสะท้อนญาณวิทยาที่เป็นกรอบในการทำความเข้าใจผู้หญิงกับศาสนา ซึ่งสัมพันธ์กับการเรียกร้องสิทธิความเท่าเทียมทางเพศที่ให้ความสำคัญกับอัตตะผู้หญิงที่มีอำนาจกระทำการ

การถอดรื้ออรรถาภิธานกับการทำความเข้าใจผู้หญิงกับพุทธศาสนาในสังคมไทย

ผู้เขียนได้กล่าวไปแล้วในบทความนี้ว่าในปัจจุบัน ความเชื่อและวิถีปฏิบัติทางพุทธศาสนาในสังคมไทยมีความหลากหลายและเกิดปรากฏการณ์ทางศาสนาใหม่ ๆ ขึ้นเรื่อย ๆ พื้นทางพุทธศาสนาก็ไม่ได้จำกัดอยู่เฉพาะปริมนทลสงฆ์เช่น วัดวาอารามอีกต่อไป ขณะเดียวกัน ความตระหนักเกี่ยวกับความหลากหลายทางเพศที่กำลังก้าวหน้ามากขึ้นในสังคมไทยก็ทำให้ความเป็นหญิงมิได้ผูกติดอยู่กับเพศทางชีววิทยาแบบคู่ตรงข้ามหญิงชายอีกต่อไป ดังนั้น อรรถาภิธานผู้หญิงในพุทธศาสนาในงานศึกษาทางมานุษยวิทยาที่กล่าวมาแล้วจึงมีข้อจำกัดในการสะท้อนความหลากหลายดังกล่าว และกีดกันผู้หญิงที่ไม่ได้เป็นผู้หญิงตามเพศทางชีววิทยาและผู้หญิงที่ไม่ได้ประสบความสำเร็จตามกรอบแบบพุทธเถรวาทนอกจากการวิเคราะห์ประเด็นเพศภาวะกับศาสนาในสังคมไทย

ในงานศึกษาเกี่ยวกับผู้หญิง เพศภาวะ และพุทธศาสนาในสังคมไทยที่ผ่านมา ผู้หญิงชาวพุทธที่ได้รับความสำคัญคือผู้หญิงที่มีศรัทธาและปฏิบัติตามคำสอนพุทธศาสนากระแสหลัก โดยเฉพาะการฝึกตนเพื่อการหลุดพ้น มุมมองดังกล่าวสะท้อนการสร้างขอบเขตว่าอะไรคือพุทธศาสนาเถรวาทที่ถูกต้อง การที่พุทธศาสนาเถรวาทในสังคมไทยมีเส้นแบ่งระหว่างศาสนากระแสหลัก (Orthodoxy) และพุทธศาสนาแบบอื่น ๆ เช่น พุทธศาสนามวลชนหรือพุทธชาวบ้าน (popular Buddhism) นั้นเป็นผลผลิตของการก่อรูปรัฐชาติสมัยใหม่ของไทยในบริบทที่มีแรงกดดันจากเจ้าอาณานิคม ในช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 19 – 20 พุทธศาสนาถูกปฏิรูปให้มีความเป็นสมัยใหม่ คือมีความเป็นเหตุเป็นผล เป็นวิทยาศาสตร์ และปลดปล่อยความมกมายในสิ่งเหนือธรรมชาติ (Scott 2009; Vella 1978) และเป็นผลผลิตของบรรพคตินิยมที่แบ่งพุทธศาสนาออกเป็นพุทธแท้แบบอินเดียและพุทธศาสนาที่ผสมกับศาสนาท้องถิ่น (Obeyesekere 1963) ดังนั้น เส้นแบ่งดังกล่าวจึงเป็นผลผลิตของบริบททางประวัติศาสตร์ที่นอกจากจะสร้างความไม่เท่าเทียมของความเชื่อแล้ว ยังเป็นการทำให้ผู้ที่มีวิถีปฏิบัติทางความเชื่อแตกต่างจากความเชื่อที่มีสถานะสูงในสังคมเป็นอื่น ตัวอย่างที่เห็นได้ชัดก็เช่นการที่วัดพระธรรมกายมีผู้หญิงเป็นศรัทธาอยู่มากมาย แต่การศึกษาเกี่ยวกับสถานะของผู้หญิงในพุทธศาสนาก็ให้ความสำคัญเฉพาะกับกรณีของแม่ชีจันทร ชนนกยูง ผู้ก่อตั้งวัดพระธรรมกาย เพื่อแสดงให้เห็นว่าผู้หญิงสามารถสร้างบารมีจนมีสถานะสูงในพุทธศาสนาได้ ส่วนอุบาสิกากอื่น ๆ ที่อาจไม่ได้มีเป้าหมายเพื่อบรรลุธรรมอย่างจริงจังและยังคงมีเป้าหมายทางโลกด้วย กลับไม่ถูกกล่าวถึง สะท้อนกรอบคิดแบบคู่ตรงข้ามฆราวาสนิยม/ศาสนา ที่ทำให้มองไม่เห็นอรรถาภิธานที่ข้ามเส้นแบ่งนี้ ซึ่งในกรณีของสังคมไทยคือผู้หญิงส่วนมาก

งานศึกษาเกี่ยวกับการต่อรองของผู้หญิงในพุทธศาสนาไทยนั้นสอดคล้องกับข้อถกเถียงว่าศาสนาเป็นสิ่งที่กดทับผู้หญิงหรือเป็นสิ่งที่เสริมอำนาจให้ผู้หญิง โดยจะเห็นว่าอัตรภาวะที่ถูกนำเสนอในงานศึกษาที่กล่าวแล้วในส่วนแรกของบทความนั้น สอดคล้องกับข้อเสนอของ Sabah Mahmood (2005) ที่ว่า ผู้หญิงนั้นยังมีอำนาจต่อรอง และสามารถมีอำนาจกระทำการเสริมสร้างอำนาจและสถานะได้โดยไม่ต้องปฏิเสธศาสนา การปฏิบัติตามคำสอนอย่างคตินั้นเป็นวิธีการสำคัญที่ทำให้ผู้หญิงในศาสนานั้นปลอดภัยและได้รับการยอมรับนับถือ อย่างไรก็ตาม Amina Jamal (2015) ก็วิพากษ์ข้อเสนอดังกล่าวว่าจะช่วยนำอำนาจกระทำการกลับสู่ผู้หญิงที่นับถือศาสนา แต่ก็ละเลยผู้หญิงจำนวนมากที่ถูกกระทำความรุนแรงเพราะไม่สามารถเป็นผู้หญิงที่มีศรัทธาและปฏิบัติตามศาสนาอย่างเคร่งครัดได้ ข้อวิพากษ์ของ Jamal ก็ใช้ได้กับบริบทพุทธศาสนาในสังคมไทย เพราะพุทธศาสนาก็ไม่ได้มีแบบเดียว และมีผู้หญิงจำนวนมากที่นับถือพุทธแต่ไม่ได้ปฏิบัติตามหลักคำสอนอย่างเคร่งครัด หรือมีเป้าหมายเพื่อการหลุดพ้น พวกเขาควรเป็นประเด็นศึกษาเพื่อทำความเข้าใจประเด็นเพศภาวะกับพุทธศาสนาในสังคมไทย

ผู้เขียนเห็นว่าการถอดรื้ออัตรภาวะซึ่งมุ่งโอบรับความหลากหลายและอัตตะแบบสัมพัทธ์ที่ตัวตนปัจเจกไม่จำเป็นต้องมีความเป็นเนื้อเดียว ลื่นไหล ไม่จำเป็นต้องมีอำนาจกระทำการตามคุณค่าแบบบรรทัดฐาน ตลอดจนมีความสามารถในการวิพากษ์สร้างวาทกรรมโต้กลับ และสวมแสดงแบบต่อต้านบรรทัดฐานได้ สามารถช่วยขยายญาณวิทยาในการทำความเข้าใจผู้หญิงกับพุทธศาสนาในสังคมไทยได้ โดยการศึกษาพุทธศาสนากับเพศภาวะในช่วงไม่กี่ปีที่ผ่านมาได้มีการนำเสนออัตรภาวะผู้หญิงที่มีลักษณะดังกล่าวอยู่บ้างแล้ว ได้แก่งานศึกษาของ Kidpromma และ Taylor (2024) เกี่ยวกับชีวิตและประสบการณ์ของคุณแม่ตรัยตริณณ์ นักบวชหญิงข้ามเพศที่ไม่ได้นิยามตัวท่านเองว่าเป็นแม่ชี แต่เป็นพุทธโยคินี ซึ่งไม่ได้เป็นทั้งพระทั้งแม่ชี ท่านสมาทานและใช้ความเป็นหญิงและความเป็นแม่ในการชี้นำผู้คนให้พ้นทุกข์ แต่ก็ปฏิบัติตามคติครูบาจารย์เช่นเดียวกับพระสงฆ์ล้านนาและบางครั้งก็ใช้ความเป็นชายในการทำงานบางอย่างที่ต้องการแรงกายและความเด็ดขาด คุณแม่ไม่ได้แสดงความเชื่อว่าคุณหญิงหรือหญิงข้ามเพศสามารถเป็นพระอรหันต์ได้ แต่อธิบายว่าคุณแม่ได้อธิษฐานเพื่อเกิดใหม่อีกหลายชาติเพื่อเป็นพระโพธิสัตว์ (Kidpromma and Taylor 2024, 8) ดังนั้นอัตรภาวะทางเพศในชาตินี้จึงไม่สำคัญ

กรณีต่อมาได้แก่งานศึกษาของ Edoardo Siani (2022) ที่เสนอเรื่องราวของช่างทำผมกะเทยที่บูชาและมองว่าตัวเองมีองค์ของ Paris Hilton นักแสดงและนางแบบทนายมหาเศรษฐีชาวอเมริกันอยู่ในตัว เธอมีชีวิตที่โลดโผน ใช้ชีวิตแบบ Paris Hilton ที่ต้องแต่งตัวโดดเด่นและใช้ของแบรนด์เนมราคาแพง โอบรับเพศวิถีของตนเองอย่างเสรี จากนั้นก็มีช่วงหนึ่งที่รู้สึกว่าการทำตัวแบบ Paris Hilton นั้นเป็นบาปในพุทธศาสนา จึงหันมาปฏิบัติธรรม และวางองค์แม่ Paris Hilton ไว้ก่อน แต่ต่อมา ร่างทรงท่านนี้ก็รับ Paris Hilton กลับมาอีกครั้งเพราะเป็นตัวเอง และทำให้มีความคิดสร้างสรรค์ในการออกแบบทรงผม กรณีของช่างทำผมกะเทยนี้แสดงให้เห็นว่า การก่อรูปของอัตภาวะทางศาสนานั้นไม่ตายตัว ไม่เป็นเส้นตรง หยุดชะงัก และเริ่มใหม่ก็ได้ กรณีสุดท้ายนั้นได้กล่าวถึงไปแล้วในเนื้อหาก่อนหน้านี้ ในงานศึกษาเกี่ยวกับแม่ชีของ Seeger (2009) ซึ่งแม่ชีที่เป็นกรณีศึกษาให้สัมภาษณ์ว่า ไม่ได้ต้องการเป็นภิกษุณี เพราะพุทธศาสนาสอนให้ละอตัตา การเป็นภิกษุณีนั่นเป็นการไปหาอตัตาใหม่ ซึ่งไม่ใช่แก่นสารของการปฏิบัติเพื่อการหลุดพ้น กรณีดังกล่าวสะท้อนให้เห็นว่า ในโลกทัศน์พุทธ การมีความตระหนักรู้ในอตัตา ภูมิใจในตัวตนและอำนาจต่อรองที่มี ไม่ใช่สิ่งที่ถูกสรรเสริญหรือเป็นสิ่งสำคัญในการเป็นมนุษย์เหมือนกับแนวคิดเกี่ยวกับตัวตนและอัตภาวะซึ่งถูกพัฒนาขึ้นในบริบทของปรัชญาและสังคมวิทยาตะวันตก

อย่างไรก็ตาม แม้การถกเถียงเกี่ยวกับเพศภาวะกับพุทธศาสนาในสังคมไทยจะเห็นตรงกันว่าพุทธศาสนามีส่วนสำคัญในการดำรงความเหลื่อมล้ำทางเพศในสังคมไทย แต่ประสบการณ์ของความเหลื่อมล้ำ ประสบการณ์ของการถูกกีดกันและกดขี่ทางศีลธรรมกลับไม่ถูกนำเสนอ และไม่ประเด็นวิจย ส่วนหนึ่งก็สะท้อนให้เห็นความลังเลใจในการวิพากษ์พุทธศาสนาในฐานะโครงสร้างที่กดทับผู้หญิง และกรอบแบบอัตภาวะสมัยใหม่ที่ให้ความสำคัญกับการมีอำนาจกระทำมากกว่าความล้มเหลวและบาดแผล การโอบรับผู้หญิงในพุทธศาสนาที่ไม่เข้ากับกรอบแบบคู่ตรงข้ามฆราวาส/ศาสนา คู่ตรงข้าม ชาย/หญิง และคู่ตรงข้าม ทางโลก/การหลุดพ้น น่าจะทำให้เกิดความเข้าใจผู้หญิงกับพุทธศาสนาอย่างครอบคลุมและตรงกับความเป็นจริงในสังคมไทยมากขึ้น

สรุป

งานศึกษาทางมานุษยวิทยาเกี่ยวกับผู้หญิงและเพศภาวะกับพุทธศาสนาในสังคมไทยที่ผ่านมา ได้นำเสนอความเป็นหญิง สถานะของผู้หญิง การกีดกันผู้หญิง และการต่อรองและสร้างเสริมอำนาจของผู้หญิงในปริมนทลพุทธศาสนาโดยตั้งอยู่บนกรอบคิดแบบคู่ตรงข้ามที่สำคัญ ได้แก่ คู่ตรงข้ามเพศแบบหญิงชาย คู่ตรงข้ามฆราวาสนิยมกับศาสนา และคู่ตรงข้ามทางโลกกับการหลุดพ้น กรอบดังกล่าวทำให้งานศึกษาที่ผ่านมาให้ความสำคัญกับผู้หญิงที่ปฏิบัติตามหลักพุทธศาสนากระแสหลัก ไม่ว่าจะเป็นผู้หญิงที่เป็นแม่ เป็นภิกษุณี หรือเป็นแม่ชี ภาพเสนอของผู้หญิงในพุทธศาสนาดังกล่าว ตลอดจนการก่อรูปอัตภาวะและสร้างเสริมอำนาจของผู้หญิง สอดคล้องกับกรอบอัตภาวะที่แบบสมัยใหม่ซึ่งให้ความสำคัญกับอำนาจกระทำการของอัตตะ คุณูปการของงานศึกษาที่ผ่านมาคือการนำเสนอเรื่องราวการต่อสู้ต่อรองของผู้หญิงที่มีศรัทธาที่มักประสบความสำเร็จในการสร้างสถานะทางสังคมและศีลธรรมให้ตนเอง อย่างไรก็ตาม ข้อวิพากษ์ตามมโนทัศน์ถอดรื้ออัตภาวะก็ชี้ให้เห็นว่า การนำเสนอความสัมพันธ์ของผู้หญิงกับศาสนาแบบอัตภาวะสมัยใหม่ได้ละเลยผู้หญิงอื่น ๆ ในพุทธศาสนาที่มีความหลากหลายทางความเชื่อ เพศภาวะ และวิถีปฏิบัติทางศาสนา และละเลยผู้หญิงที่ไม่เข้ากับกรอบคู่ตรงข้ามทั้งสามแบบที่กล่าวมา ผู้เขียนเสนอว่ามโนทัศน์ถอดรื้ออัตภาวะน่าจะเป็นประโยชน์ในการขยายญาณวิทยาในการศึกษาผู้หญิงกับศาสนา โดยโอบรับความเป็นผู้หญิงที่หลากหลาย ประสบการณ์ของผู้หญิงที่รอบด้านมากยิ่งขึ้น

กิตติกรรมประกาศ

บทความชิ้นนี้ เป็นส่วนหนึ่งของโครงการวิจัยเรื่อง อัตภาวะ ความเป็นอื่น และการเสริมสร้างอำนาจ ซึ่งได้รับทุนอุดหนุนการวิจัยและนวัตกรรมจากสำนักงานการวิจัยแห่งชาติ(ทุนเมธีวิจัยอาวุโส)สัญญาเลขที่ N42A671042

เอกสารอ้างอิง

- เก่งกิจ กิติเรียงลาภ. 2562. *เขียนชนบทให้เป็นชาติ: กำเนิดมานุษยวิทยาไทยในยุคสงครามเย็น*. กรุงเทพฯ: ศิลปวัฒนธรรม.
- ณรงกรณ์ รอดทรัพย์. 2555. “ปีศาจปไตย: ภาพสะท้อนแห่งความไม่เสมอภาคระหว่างชายหญิงในสังคมเอเชีย.” *วารสารวิชาการ มหาวิทยาลัยราชภัฏบุรีรัมย์* 4(2): 30-46.
- ณิรุทธ แมลงภู. 2567. *ศาสนาตะวันออก: สิ่งศักดิ์สิทธิ์กับชีวิตบนกระแสความไม่แน่นอน*. เชียงใหม่: โครงการวิจัย “ทุนส่งเสริมการวิจัย (เมธีวิจัยอาวุโส).”
- นฤพนธ์ ดัวงวิเศษ, ปีเตอร์ เอ. แจ็คสัน, และ วิศิษฐ์ ปิ่นทองวิชัยกุล, (บรรณาธิการ). 2567. *ร่างทรงเกย์ หมอคุณกะเทย สบงหลากสี ความหลากหลายทางเพศในศาสนาและพิธีกรรมสมัยใหม่*. กรุงเทพฯ: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร.
- พรทิพา แปงเพชร. 2560. *หวังรวย: ความปรารถนาและตัวตนของการเป็นผู้ประกอบการในระบบทุนนิยมแบบเสรีนิยมใหม่*. เอกสารประกอบการประชุมวิชาการ (Proceedings) การสัมมนาเครือข่ายนักศึกษาระดับบัณฑิตศึกษา สาขาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา ครั้งที่ 16, 143-162.
- หทัยชนก วงศ์เสนา และ เบญจวรรณ บุญโทแสง. 2021. “การปรับตัวของผู้หญิงในการเป็นแม่เลี้ยงเดี่ยวภายใต้อุดมการณ์ชายเป็นใหญ่.” *วารสารสังคมศาสตร์ นิติรัฐศาสตร์* 5(2): 17-34.
- อนุสรณ์ อุณโณ. 2564. “มโนทัศน์สภาวะองค์ประธาน (Subjectivity) และศักยภาพกระทำการ (Agency): การถกเถียงในแวดวงสตรีศึกษาและศาสนาร่วมสมัย.” *วารสารมานุษยวิทยา* 4(1): 195-202.
- อภิญญา เฟื่องฟูสกุล. 2563. “ศาสนากับเฟมินิสต์.” *จุดยืน* 7(1): 29-38.
- Abu-Lughod, Lila. 1986. *Veiled sentiments: Honor and poetry in a Bedouin society*. Oakland, CA: University of California Press.
- Agamben, Giorgio. 1998. *Homo Sacer: Sovereign power and bare life*. Stanford, CA: Standford University Press.
- Al-Rasheed, Madawi. 2013. *A most masculine state: Gender, politics and religion in Saudi Arabia* (No. 43). New York: Cambridge University Press.
- Anumanrajadhon, Phraya 1988. *Essays on Thai folklore*. Bangkok: Social Science Association Press of Thailand.

- Avishai, Orit. 2008. "'Doing religion' in a secular world: Women in conservative religions and the question of agency." *Gender & Society* 22(4): 409-433.
- Boisvert, Donald. L, and Daniel-Hughes, Carly. (Eds). 2019. *The Bloomsbury Reader in Religion, Sexuality, and Gender*. London: The Bloomsbury Publishing.
- Butler, Judith. 2009. "Performativity, precarity and sexual politics." *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana* 4(3): i-xiii.
- Collins, Steven, and Justin McDaniel. 2010. "Buddhist 'nuns'(mae chi) and the teaching of Pali in contemporary Thailand." *Modern Asian Studies* 44(6): 1373-1408.
- Cook, Joanna. 2009. "Hagiographic narrative and monastic practice: Buddhist morality and mastery amongst Thai Buddhist nuns." *Journal of the Royal Anthropological Institute* 15(2): 349-364.
- Eberhardt, Nancy. 2006. *Imagining the course of life: Self-transformation in a Shan Buddhist community*. Honolulu, HA: University of Hawaii Press.
- _____. 2017. "Caught in the Middle: The Changing Role of Buddhist Meditation for Older Shan Adults.*" *Contemporary Buddhism*, 18(2): 292-304. <https://doi.org/10.1080/14639947.2017.1395516>
- Ekkachai, Sanitsuda. 2001. *Keeping the faith: Thai Buddhism at the crossroads*. Bangkok: Post Book.
- Falk, Monica Lindberg. 2007. *Making fields of merit: Buddhist female ascetics and gendered orders in Thailand*. Copenhagen: NIAS Press.
- _____. (2008). Gender and Religious Legitimacy in Thailand. In *Gender Politics in Asia*. Copenhagen: NIAS Press.
- Fiorenza, Elisabeth Schüssler. 1975. "Feminist theology as a critical theology of liberation." *Theological studies* 36(4): 605-626.
- Florida, Robert E. 1988. "Abortion in Buddhist Thailand." In *Buddhism and abortion*. 11-30. London: Palgrave Macmillan UK.
- Foucault, Michael. 1988. "Technologies of the self." In *Technologies of the self: A seminar with Michel Foucault*. Vol. 18. London: Tavistock.

- Fuengfusakul, Apinya. 1993. "Empire of crystal and utopian commune: Two types of contemporary Theravada reform in Thailand." *Sojourn: Journal of Social Issues in Southeast Asia* 8(1): 153-183.
- Gilson, Erinn Cunniff. 2019. "Undoing the subject: Feminist and schizoanalytic contributions to political desubjectification." In *Deleuze and the Schizoanalysis of Feminism*, edited by Cheri Carr and Janae Sholtz. 57-74. London: Bloomsbury Academic.
- Halafoff, Anna, Emma Tomalin, and Caroline Starkey. 2022. "Gender equality and digital counter-publics in global Buddhism: bhikkhuni ordination in the Thai Forest Tradition in Australia." *Journal of Contemporary Religion* 37(1); 71–88. <https://doi.org/10.1080/13537903.2021.2020442>.
- Heikkilä-Horn, Marja-Leena. 2015. "Religious discrimination and women in the Asoke Buddhist group in Thailand." In *Enabling gender equality: Future generations of the global world*, 181-193. Leeds, West Yorkshire: Emerald Group Publishing Limited.
- Henry, Alvin J. 2021. *Black Queer Flesh: Rejecting Subjectivity in the African American Novel*. Mimeoapolis. MN: University of Minnesota Press.
- Ito, Tomomi. 2007. "Dhammamātā: Buddhadāsa Bhikkhu's notion of motherhood in Buddhist women practitioners." *Journal of Southeast Asian Studies* 38(3): 409–432. <https://doi.org/10.1017/S0022463407000276>
- Jackson, Peter A. 2021. *Capitalism magic Thailand: Modernity with enchantment*. Singapore: ISEAS-Yusof Ishak Institute.
- Jamal, Amina. 2015. "Piety, transgression, and the feminist debate on Muslim women: Resituating the victim-subject of honor-related violence from a transnational lens." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 41(1): 55-79.
- Jeffreys, Sheila. 2012. *Man's Dominion. The Rise of Religion and the Eclipse of Women's Rights*. London: Routledge.
- Jordt, Ingrid. 1988. "BhikkhuniThilashin, Mae-chii: Women who Renounce the World in Burma, Thailand and the Classical Pali Buddhist Texts." *Crossroads: An Interdisciplinary Journal of Southeast Asian Studies* 4(1): 31-39.

- Kabilsingh, Chatsuman. 1991. *Thai women in Buddhism*. Berkley, CA: Parallax Press.
- Kameniar, Barbara. 2001. "Thai Buddhist Women, 'Bare Life' and Bravery." *Australian religion studies review* 22(3): 281-294.
- Keyes, Charles. F. 1984. "Mother or mistress but never a monk: Buddhist notions of female gender in rural Thailand." *American Ethnologist* 11(2): 223-241. <https://doi.org/10.1525/ae.1984.11.2.02a00010>.
- Kidpromma, Amnuaypond, and James L. Taylor. 2024. "Transgenderism, Othering and Third Way Buddhist Monasticism in Chiang Mai, Thailand." *TRaNS: Trans-Regional and-National Studies of Southeast Asia* 12(2): 173-185.
- Kidpromma, Amnuaypond. 2022. "Buddhist Modernism and the piety of female Sex Workers in Northern Thailand." *Religions* 13(4): 350.
- Kirsch, A. Thomas. 1975. "Economy, polity, and religion in Thailand." in *Change and persistence in Thai society*, edited by Lauriston Skinner Sharp, George William and Thomas A. Kirsch. 172-196. Ithaca, NY: Cornell University Press
- _____. 1985. "Text and context: Buddhist sex roles/culture of gender revisited." *American Ethnologist* 12(2): 302-320.
- Kumari, Rita. 2014. "Making women monk in Thai Society and Gender Inequality in Early Buddhism." *IOSR Journal of Humanities and Social Science (IOSR-JHSS)* 19(4): 5-10.
- Mahmood, Saba. 2005. *Politics of piety : the Islamic revival and the feminist subject*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Malangpoo, Neeranooch. 2025. "Reclaiming Fa(i)t(h)(e): witches, Buddhism, and queer Religious Selves." Paper presented at the The 1st International Symposium on Buddhist Studies, Lanna Center for Buddhist Studies and Indian Studies Center, Faculty of Humanities, Chiang Mai University, February 2025.
- McLaren, Margaret A. 2002. *Feminism, Foucault, and Embodied Subjectivity*. Albany, NY: State University of New York Press.

- Muecke, Marjorie. 2004. "Female sexuality in Thai discourses about maechii ('lay nuns')." *Culture, health & sexuality* 6(3): 221-238.
- Nyhagen, Line. 2022. "Oppression or liberation? Moving beyond binaries in religion and gender studies." In *The Routledge handbook of religion, gender and society*, Edited by. E. Starky and C. Tomalin. 52-66. London and New York: Routledge.
- Obeyesekere, Gananath. 1963. "The great tradition and the little in the perspective of Sinhalese Buddhism." *The Journal of Asian Studies* 22(2): 139-153.
- Ocha, Witchayanee. 2023. "Buddhism, gender, and sexualities: queer spiritualities in Thailand." *Equality, Diversity and Inclusion: An International Journal* 42(5): 685-705.
- Ortner, Sherry B. 2005. "Subjectivity and cultural critique." *Anthropological theory* 5(1): 31-52.
- Pinthongvijayakul, Visisya. 2015. *Performing the Isan subject: Spirit mediums and ritual embodiment in a transitional agrarian society*. Canberra, ACT: The Australian National University.
- _____.2019. "Performing alterity of desire: Bodiliness and sexuality in spirit mediumship in northeast Thailand." *American Anthropologist* 121(1): 101-112.
- Rajchman, John. 2000. *The Deleuze connections*. Boston, MA: MIT press.
- Rebughini, Paola. 2014. "Subject, subjectivity, subjectivation." *Sociopedia* 2: 1-11.
- Schedneck, Brooke. 2021. "The lay Buddhist gaze and femininity in Thai male monasticism." *Southeast Asia Research* 29(4): 417-433.
- Scott, Rachelle M. 2010. "Buddhism, miraculous powers, and gender-Rethinking the stories of Theravāda nuns." *Journal of the International Association of Buddhist Studies*: 489-511.
- Scott, Rachelle. M. 2009. *Nirvana for Sale?*. Alberta, NY: State University of New York.
- Seeger, Martin. 2009. "The changing roles of thai buddhist women: obscuring identities and increasing charisma 1." *Religion Compass* 3(5): 806-822.

- Seeger, Martin. 2022. "The Fragmentary History of Female Monasticism in Thailand: Community Formation and Development of Monastic Rules by Thai Mae Chis." *Religions* 13(11). <https://doi.org/10.3390/rel13111042>
- Siani, Edoardo. 2022. "A Spirit Medium for Paris Hilton." In *Deities and Divas: Queer Ritual Specialists in Myanmar, Thailand and Beyond*. Edited by Peter A. Jackson. 272-292. Copenhagen: NIAS Press.
- Sinnott, Megan. 2011. "The language of rights, deviance, and pleasure: Organizational responses to discourses of same-sex sexuality and transgenderism in Thailand." *Queer Bangkok: twenty-first century markets, media, and rights*, edited by Peter A. Jackson: 205-228. Hong Kong: Hong Kong Scholarship Online. <https://doi.org/10.5790/hongkong/9789888083046.003.0012>.
- Sinnott, Megan. 2022. "Spirit Bodies, Angel Dolls and Baby Corpses." in *Spirit Possession in Buddhist Southeast Asia: Worlds Ever More Enchanted*, Edited by Bénédicte Brac de la Perrière and Peter A. Jackson. 211-231. Copenhagen: NIAS Press.
- Smith, Anna Marie. 2016. "Subjectivity and subjectivation." In *The Oxford handbook of feminist theory*, edited by C. Montoya, L. Disch, and M. Hawkesworth. 955-972. New York: Oxford University Press.
- Sponberg, Alan. 1992. "Attitudes toward women and the feminine in early Buddhism." In *Buddhism, sexuality, and gender*, edited by Ignacio Cabezón José. 3-36. Albany, NY: State University of New York Press.
- Tantiwiranond, Darunee. 2007. "The growth and challenges of women's studies in Thailand." *Interventions* 9(2): 194-208.
- Taylor, Dianna. 2017. "Non-Subjective Assemblages? Foucault, Subjectivity, and Sexual Violence." *SubStance* 46(1): 38-54.
- Thaweesit, Suchada. 2004. "The fluidity of Thai women's gendered and sexual subjectivities." *Culture, Health & Sexuality* 6(3): 205-219.
- Thitsa, Khin. 1980. *Providence and prostitution: Image and reality for women in Buddhist Thailand*. London: Change International Report.

- Threadcraft, Shatema. 2016. "Embodiment." In *The Oxford handbook of feminist theory*, edited by C. Montoya, L. Disch, and M. Hawkesworth. 207-226. New York: Oxford University Press.
- Tiyavanich, Kamala. 1997. *Forest recollections: Wandering monks in twentieth-century Thailand*. Honolulu, HI: University of Hawai'i Press.
- Tomalin, Emma. 2013 "Gender, Buddhism, and the Bhikkhuni Ordination: Transnational Strategies for the Feminist Transformation of Religion in the 21st Century." In *Religion, Gender, and the Public Sphere*. 108-118. London: Routledge.
- Van Esterik, Penny. 2000. *Materializing Thailand*. London: Routledge.
- Vella, Walter, F. 1978. *Chaiyo!, King Vajiravudh and the Development of Thai Nationalism*. Honolulu: University Press of Hawaii.
- Youdell, Deborah. 2006. "Diversity, inequality, and a post-structural politics for education." *Discourse: Studies in the cultural politics of education* 27(1): 33-42.
- Zaharijević, Adriana, and Milan Urošević. 2024. "Resistance as desubjectivation in Foucault." *Philosophy & Social Criticism*. <https://doi.org/10.1177/01914537241284544>