

การต่อสู้ของภิกษุณีสงฆ์เถรวาท : จากศรีลังกาสู่ไทย

กุลวีร์ ประภาพรพิพัฒน์

ภิกษุณีสงฆ์เป็นประเด็นที่อยู่ในความสนใจของชาวพุทธในประเทศที่นับถือพุทธศาสนาแบบเถรวาทซึ่งมีลักษณะอนุรักษนิยมสูงทั้งในประเทศศรีลังกาและประเทศไทย ในขณะที่ประเทศศรีลังกามีการฟื้นฟูภิกษุณีสงฆ์อย่างจริงจังในช่วงสามสี่ทศวรรษที่ผ่านมาจนกระทั่งปัจจุบันมีภิกษุณีประมาณสามถึงสี่ร้อยรูป แต่สำหรับใน



ประเทศไทย แม้ว่าภิกษุณีได้กลายเป็นประเด็นร้อนในช่วงสี่ห้าปีที่ผ่านมา ไทยยังคงมีสามเถรีและภิกษุณีรวมประมาณ 10 รูปเท่านั้น และแม้ว่าอุณหภูมิของความขัดแย้งทางความคิดเกี่ยวกับภิกษุณีในสังคมไทยได้คลายลงไปบ้าง แต่ก็ยังเป็นประเด็นที่ค้างคาใจชาวพุทธไทยอีกเป็นจำนวนมาก ในฐานะที่ผู้เขียนเป็นนักสตรีนิยม

ชาวพุทธ ผู้เขียนจึงสนใจประเด็นด้านวาทกรรมของการต่อสู้ของภิกษุณีสงฆ์เถรวาท บทความนี้จะเริ่มจากการศึกษาประวัติศาสตร์การเกิดขึ้นของภิกษุณีสงฆ์ในประเทศศรีลังกาและประเทศไทย จากนั้น จะเป็นการตรวจสอบวาทกรรมที่เป็นประเด็นขัดแย้งของการเกิดภิกษุณีสงฆ์ในประเทศไทยโดยสำรวจถึงปัญหาหรืออุปสรรคเชิงโครงสร้างทั้งที่เป็นทางการและไม่เป็นทางการ เพื่อแสวงหาทางออกที่เป็นไปได้ของภิกษุณีสงฆ์ภายใต้บริบทของพุทธศาสนาเถรวาทในประเทศไทยต่อไป

ภิกษุณีสงฆ์ในประเทศศรีลังกา

ภิกษุณีสงฆ์เกิดขึ้นในประเทศศรีลังกาเมื่อพุทธศตวรรษที่ 3 หลังจากที่พระเจ้าอโศกมหาราชจากประเทศอินเดียได้ทรงส่งสมณทูตหนึ่งในเก้าสายไปยังประเทศศรีลังกา (หรือเกาะลังกาในสมัยนั้น) นำโดยพระมหินท์

เถระซึ่งเป็นพระโอรสของพระเจ้าอโศก พระมหินท์เถระได้รับการต้อนรับอย่างดีจากพระเจ้าเทวานัมปิยะติสสะ กษัตริย์ลังกาในขณะนั้นรวมไปถึงพระนางอนุฬา พระชายาในพระอนุชาของพระเจ้าเทวานัมปิยะติสสะซึ่งมีศรัทธาเลื่อมใสในพระพุทธศาสนาถึงกับประสงค์จะออกบวชเป็นภิกษุณี พระมหินท์เห็นว่า การบวชภิกษุณีต้องอาศัยคณะสงฆ์ทั้งสองฝ่ายคือ ภิกษุสงฆ์และภิกษุณีสงฆ์ จึงให้นิมนต์พระนางสังฆมิตตาเถรี พระธิดาของพระเจ้าอโศกฯ และเป็นพระชนินุชญาของพระมหินท์ เสด็จมายังเกาะลังกาเพื่อประทานการบวชภิกษุณีให้แก่พระนางอนุฬาและสตรีชาวศรีลังกาเป็นจำนวนมาก¹ นับตั้งแต่นั้นมา พุทธศาสนาก็ได้หยั่งรากลงสู่ประเทศศรีลังกาโดยมีภิกษุสงฆ์และภิกษุณีสงฆ์เจริญเติบโตควบคู่กันมาโดยตลอด

ผู้เขียนเองได้มีโอกาสไปประเทศศรีลังกาเมื่อต้นเดือนกรกฎาคม 2548 และได้มีโอกาสชมภาพของพระนางสังฆมิตตาเถรีเมื่อเสด็จมาถึงเกาะลังกาพร้อมกึ่งพระศรีมหาโพธิ์จากอินเดีย ภาพนี้เป็นหนึ่งในจิตรกรรมฝาผนังของวัดกัลลณียา ชานกรุงโคลอมโบ ประเทศศรีลังกา ผู้เขียนยังพบแสตมป์ภาพพระนางสังฆมิตตาฯ และแสตมป์ภาพภิกษุณีชื่อ “ดาติกาเถรี” (1996) อีกด้วย นอกจากนี้ ตลอดระยะเวลา 10 วันในศรีลังกา ผู้เขียนมีโอกาสดูสนทนากับชาวพุทธศรีลังกาจำนวนหนึ่งและพบว่า แทบทุกคนจะรู้จักพระนางสังฆมิตตาและทราบว่าประเทศของตนเคยมีภิกษุณีมาก่อน สิ่งเหล่านี้จะสะท้อนว่า เรื่องราวของภิกษุณีมิใช่สิ่งใหม่ในในความทรงจำและความรู้สึกของชาวพุทธศรีลังกา

พุทธศาสนาในศรีลังกาถึงคราวตกต่ำเมื่อกษัตริย์โจฬะชาวฮินดูจากอินเดียได้ได้รุกรานและปกครองประเทศศรีลังกาโดยได้กวาดล้างทั้งภิกษุและภิกษุณีจนเกือบหมดสิ้นไปจากเกาะนับตั้งแต่ปี พ.ศ. 1570 เมื่อพระเจ้าวิชัยพาหุ (พ.ศ. 2282-2290) กษัตริย์ชาวพุทธได้ทรงกอบกู้เอกราชคืนมาได้ มีดำริที่จะให้มีการฟื้นฟูพุทธศาสนาซึ่งหมายถึงการรื้อฟื้นพุทธบริษัทให้ครบองค์สี่อีกครั้ง อย่างไรก็ตาม เมื่อสำรวจทั่วประเทศแล้วพบว่า เหลือสามเณรอยู่เพียงรูปเดียวชื่อสรณังกร ไม่สามารถทำการบวชพระภิกษุได้ พระเจ้าวิชัยพาหุจึงส่งคณะทูตไปสืบสายการบวชจากประเทศสยามเนื่องจากทรงทราบว่า พุทธศาสนาในประเทศสยามเป็นสายเถรวาทและยังเจริญมั่นคงดีอยู่ แต่เนื่องจากขณะนั้นประเทศที่นับถือพุทธศาสนาเถรวาทไม่มีภิกษุณีสงฆ์เลยไม่ว่าจะเป็นสยามหรือพม่า ทำให้ไม่มีการรื้อฟื้นภิกษุณีสงฆ์ขึ้นในสมัยนั้น²

อย่างไรก็ตาม ในยุคต้นของพุทธศาสนาในประเทศศรีลังกา ภิกษุณีชาวสิงหลได้มีโอกาสเดินทางไปยังประเทศจีนและได้จัดการบวชให้สตรีชาวจีนเป็นจำนวนมากหลังจากที่เรือ “นันทิ” จากเมืองอนูราธปุระของศรี

¹ เป็นพุทธบัญญัติที่เกิดขึ้นในสมัยหลัง แต่เมื่อแรกที่ยังไม่มีภิกษุณีสงฆ์ พระพุทธเจ้าเคยมีพุทธาอนุญาตให้ภิกษุสงฆ์ฝ่ายเดียวสามารถบวชสตรีเป็นภิกษุณีได้

² โปรดดูรายละเอียดใน H.R. Perera, *Buddhism in Sri Lanka* (Kandy: Buddhist Publication Society, 1988), p. 7-16.

³ อัมมมัททาสามเณรี. *การสืบสายภิกษุณีสงฆ์ในศรีลังกา* (กรุงเทพฯ : เคล็ดไทย, 2544), หน้า 7-8.

ลังกาใช้เวลา 7 วันเดินทางไปถึงประเทศจีนในปี พ.ศ. 972⁴ ซึ่งพระภิกษุเถระศรีลังการูปหนึ่งชื่อ บัณฑิต นราวละ อัมมรัตน์เถระก็ได้ศึกษาค้นพบข้อมูลนี้ด้วย ดังนั้น เราสามารถกล่าวได้ว่า ภิกษุณีสงฆ์ที่รุ่งเรืองอยู่ในพุทธศาสนาพหุศาสนายานในปัจจุบัน แท้จริงแล้วก็ได้รับการบวชโดยภิกษุณีในพุทธศาสนาเถรวาทจากประเทศศรีลังกา นั่นเอง ภิกษุณีสงฆ์จึงไม่เคยขาดสูญไปจากประวัติศาสตร์ของพุทธศาสนา เพียงแต่เปลี่ยนสายที่สังกัดจากเถรวาทไปเป็นมหายานเท่านั้นซึ่งปัจจุบันมีจำนวนหลายหมื่นรูปโดยส่วนใหญ่อยู่ในประเทศไต้หวัน

อย่างไรก็ตาม ภิกษุณีสงฆ์ได้หมดไปจากประเทศศรีลังกาหลายร้อยปีนับตั้งแต่ที่ถูกกวาดล้างไป ทำให้สตรีศรีลังกาที่ต้องการใช้ชีวิตนักรบวชต้องแสวงหาทางออกอื่นทดแทน ปี พ.ศ. 2446 น.ส. แคทเธอริน เดอ อัลวิส สตรีชาวศรีลังกาได้เดินทางไปประเทศพม่าและบวชเป็นแม่ชีหรือที่เรียกว่า “ทศศีลมาตา” เมื่อกลับมาประเทศศรีลังกาก็ได้รับความอุปถัมภ์จากภรรยาข้าหลวงชาวอังกฤษชื่อ คุณหญิงเบลค (Lady Blake) โดยการสร้างอารามในเมืองแคนดี้ให้พำนักอาศัย และเป็นจุดเริ่มต้นให้เกิดคณะทศศีลมาตาซึ่งต่อมามีสตรีศรีลังกาที่ต้องการใช้ชีวิตทางศาสนาเข้ามาบวชในรูปแบบนี้หลายหมื่นรูป อย่างไรก็ตาม แม้รัฐบาลศรีลังกาจะให้การสนับสนุนทศศีลมาตาในระดับหนึ่ง แต่ก็มิได้รับรองสถานภาพการเป็นนักรบวชอย่างเป็นทางการ ทำให้ทศศีลมาตาไม่ได้รับการยอมรับและการสนับสนุนจากสังคมศรีลังกาเท่าที่ควร

สถานภาพที่เป็นปัญหาของทศศีลมาตา ทำให้นักรบวชสตรีศรีลังกาเริ่มแสวงหารูปแบบการบวชอื่นๆ ที่เป็นไปได้ซึ่งก็พบว่า รูปแบบดั้งเดิมของนักรบวชหญิงซึ่งพระพุทธเจ้าเคยประทานอนุญาตไว้ก็คือ ภิกษุณี หลังจากทศศีลมาตาก็มีการถกเถียงถึงประเด็นการรื้อฟื้นภิกษุณีมาอย่างต่อเนื่องถึง 30-40 ปี ก็เริ่มมีสตรีศรีลังกาบวชภิกษุณีมากขึ้นๆ โดยผู้ที่บวชส่วนใหญ่เป็นทศศีลมาตาหรือแม่ชีศรีลังกา บางคนเป็นทศศีลมาตามาหลายสิบปีก่อนที่จะมาอุปสมบทเป็นภิกษุณี การเกิดขึ้นของภิกษุณีสงฆ์ในศรีลังกาในยุคปัจจุบันมีพัฒนาการดังนี้⁵

- 1) การอุปสมบทครั้งที่ 1 พ.ศ. 2531 ทศศีลมาตา 11 รูปรับการอุปสมบทเป็นภิกษุณีในพิธีอุปสมบทนานาชาติที่วัดซีไชล ลอสแอนเจลิส ประเทศสหรัฐอเมริกา
- 2) การอุปสมบทครั้งที่ 2 เมื่อวันที่ 8 ธันวาคม 2539 ทศศีลมาตาอีก 10 รูปรับการอุปสมบทเป็นภิกษุณีโดยคณะภิกษุและภิกษุณีสงฆ์เกาหลี ณ เมืองसारนาถ ประเทศอินเดีย

⁴ Edward Conze, *Buddhist Texts Through the Ages* (New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 2002), p. 292-293.

⁵ D. Amarasinghe Weeraratne, (1998, April 4). *Buddhism and Women: Revival of the Bhikkhuni Order in Sri Lanka*, In Buddha Dharma Education Association & BuddhaNet [Online]. Available: <http://www.buddhanet.net/e-learning/history/nunorder.htm>. (first printed in “The Island” Newspaper Colombo, Sri Lanka)

⁶ ดูรายละเอียดใน อัมมมณฑาสามณเฑรี, *การสืบสายภิกษุณีสงฆ์ในศรีลังกา*, หน้า 9-16.

3) การอุปสมบทครั้งที่ 3 เมื่อวันที่ 15-23 กุมภาพันธ์ 2541 ทศศีลมาตาอีก 20 รูปรับการอุปสมบทเป็นภิกษุณีที่พุทธคยา ประเทศอินเดียโดยคณะภิกษุณีจากวัดโพทธาราม กรุงเทพมหานคร ประเทศไต้หวัน

4) การอุปสมบทครั้งที่ 4 จัดขึ้นเมื่อปลายปี พ.ศ. 2541 โดยภิกษุสงฆ์ของประเทศศรีลังกาเอง ได้จัดการบวชภิกษุณีขึ้นในประเทศครั้งละ 30 รูป ปีละ 2 ครั้ง นำโดยท่านสุเมธะมหาเถโร ณ วัดถ้ำทอง เมืองคัมบลละ ประเทศศรีลังกา

5) การอุปสมบทครั้งที่ 5 จัดขึ้นระหว่างเดือนมีนาคม-พฤษภาคม 2543 มีทศศีลมาตาเข้ารับการอุปสมบท 30 รูป ณ วัดโพทธาราม กรุงเทพมหานคร ประเทศไต้หวัน

เหตุการณ์สำคัญที่เกิดขึ้นในช่วงนี้และมีส่วนสนับสนุนการรื้อฟื้นภิกษุณีสงฆ์ในประเทศศรีลังกา คือ การประชุมสตรีชาวพุทธนานาชาติที่ประเทศศรีลังกาเมื่อปี พ.ศ. 2536 การประชุมนี้ได้จุดประกายให้กับสตรีศรีลังกาโดยเฉพาะทศศีลมาตาเกิดแรงบันดาลใจในการบวชเป็นภิกษุณี โดยในครั้งนั้นมีผู้ศรัทธาถวายที่ดินสร้างอารามสำหรับภิกษุณีด้วย จากพัฒนาการที่ต่อเนื่องมาระดับหนึ่งทำให้ปัจจุบันประเทศศรีลังกามีภิกษุณีหลายร้อยรูป และเนื่องจากการยอมรับจากคณะสงฆ์และสังคมที่เพิ่มมากขึ้นเรื่อยๆ จึงคาดการณ์ได้ว่าภิกษุณีสงฆ์ในประเทศศรีลังกาจะเจริญเติบโตขึ้นอย่างมั่นคงในอนาคตอันใกล้

ภิกษุณีสงฆ์ในประเทศไทย

สำหรับประเทศไทยพบว่า ไทยมีการติดต่อรับเอาพุทธศาสนาจากประเทศศรีลังกาในสมัยสุโขทัยประมาณพุทธศตวรรษที่ 18 และนับตั้งแต่นั้นเป็นต้นมา ไทยและศรีลังกาก็มีการติดต่อในด้านพระศาสนาอย่างต่อเนื่อง⁷ คณะสงฆ์ไทยยุคแรกที่ได้รับการอุปสมบทจากประเทศศรีลังกา เรียกว่า “ลังกาวงศ์” ครั้นเมื่อพุทธศาสนาในประเทศศรีลังกาถูกกวาดล้างเมื่อปี พ.ศ. 1570 กษัตริย์ศรีลังกาต้องการฟื้นฟูพุทธศาสนาขึ้นใหม่ จึงได้ส่งกุลบุตรชาวศรีลังการับการอุปสมบทจากคณะภิกษุสงฆ์ไทย เรียกว่าพระภิกษุศรีลังกาในสังกัดนี้ว่า “สยามนิทาย” จะเห็นได้ว่า ทั้งไทยและศรีลังกาต่างก็มีความสัมพันธ์ในด้านพระศาสนาอันมีมิตร เมื่อคณะสงฆ์ของฝ่ายใดฝ่ายหนึ่งขาดสูญไป ฝ่ายที่คณะสงฆ์ยังมั่นคงอยู่ก็ให้หิบบิณฑบาตบวชด้วยดีเสมอมา⁸

⁷ Kanai Lal Hazra, *History of Theravada Buddhism in South-East Asia* (New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 2002), p. 134-135.

⁸ ดูรายละเอียดใน Chapter 6: “Ceylon’s Religious and Cultural Relations with Siam”, *Ibid.*

อย่างไรก็ตาม จากหลักฐานทางประวัติศาสตร์ที่ผ่านมา นั้น ไม่ปรากฏว่าประเทศไทยเคยมีภิกษุณีสงฆ์มาก่อน ทำให้โครงสร้างพุทธบริษัทในประเทศไทยมีเพียง 3 บริษัทเท่านั้น คือ ภิกษุ อุบาสก และอุบาสิกา^๙ สตรีไทยที่ต้องการใช้ชีวิตทางศาสนาจึงเป็นได้แค่แม่ชีเท่านั้น แม้ว่าแม่ชีจะมีมานานในสังคมไทยตามที่ปรากฏในบันทึกของมิชชันนารีในสมัยกรุงศรีอยุธยา แต่ก็ไม่เคยได้รับการรับรองสถานภาพทางกฎหมายว่าเป็นนักบวช หน่วยงานของรัฐเองก็มีความลังเลในเรื่องนี้ กระทรวงมหาดไทยเห็นว่า แม่ชีเป็นนักบวชจึงไม่มีสิทธิออกเสียงเลือกตั้ง ในขณะที่กรมการศาสนาหรือปัจจุบันเป็นสำนักพระพุทธศาสนาแห่งชาติ ไม่ยอมรับว่าแม่ชีเป็นนักบวช แม่ชีจึงมิได้สิทธิประโยชน์และความช่วยเหลือที่นักบวชพึงได้รับ เห็นได้ชัดเจนว่า การกระทำของรัฐไทยทำให้แม่ชีกลายเป็นคนชายขอบของสังคมและขาดการเหลียวแล

การไร้ซึ่งสถานภาพทางกฎหมายส่งผลให้สถานภาพทางสังคมของแม่ชีคลุมเครืออย่างยิ่ง วัดบางแห่งปฏิบัติต่อแม่ชีแยกว่าอุบาสิกาเสียด้วยซ้ำเพราะแม่ชีถูกมองว่าเป็นเพียงแรงงานของวัดในขณะที่อุบาสิกาเป็นผู้สนับสนุนปัจจัยความเป็นอยู่ของพระภิกษุ ปัจจัยต่าง ๆ เหล่านี้ส่งผลให้แม่ชีเป็นพลเมืองที่อยู่ตรงชายขอบและมีความเป็นอยู่ที่ลำบากขัดสนเพราะมิได้รับการสนับสนุนจากทั้งภาครัฐและภาคประชาชนเท่าที่ควร สมัยหนึ่งภาพลักษณ์ของแม่ชีเคยตกต่ำถึงขนาดถูกมองว่า “แม่ชีชอทาน” เนื่องจากแม่ชีส่วนใหญ่มาจากครอบครัวที่ยากจน ขาดโอกาสทางการศึกษา แม้ว่าในยุคปัจจุบันจะมีแม่ชีหลายรูปที่มีการศึกษา มาจากครอบครัวที่มีฐานะทางสังคมและเศรษฐกิจ เช่น แม่ชีคุณหญิงกนิษฐา วิเชียรเจริญผู้ล่วงลับ แม่ชีสุภาพรรณ ณ บางช้าง และแม่ชี ดร.ไพเราะ ทิพย์ทัศน์ (ซึ่งสองท่านหลังเคยเป็นอาจารย์ที่จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย) หรือแม้แต่แม่ชีคันสนีย์ เสถียรสุด ผู้ก่อตั้งเสถียรธรรมสถานที่กำลังได้รับความนิยม ท่านเหล่านี้ก็เป็นบุคคลพิเศษและมีสัดส่วนที่น้อยมากเมื่อเทียบกับจำนวนแม่ชีประมาณเกือบหมื่นรูปทั่วประเทศ อย่างไรก็ตาม คงปฏิเสธไม่ได้ว่าแม่ชีที่มีความรู้และสถานภาพทางสังคมที่ดีเช่นนี้ได้ยกระดับภาพลักษณ์ของแม่ชีที่เคยตกต่ำให้ดีขึ้นไม่มากนัก

เช่นเดียวกับประเทศศรีลังกา สถานภาพที่ลังเลของแม่ชีย่อมมีส่วนผลักดันให้เกิดภิกษุณีไม่โดยตรงก็โดยอ้อม อย่างไรก็ตาม ผู้ที่ริเริ่มการฟื้นฟูภิกษุณีเป็นคนแรกในประเทศไทยมิได้มีความตระหนักในเรื่องสถานภาพที่คลุมเครือของแม่ชีมากไปกว่าความคิดที่ว่าพุทธบริษัทควรครบองค์สี่ ความคิดนี้ทำให้นายนรินทรภาสิต นักการเมืองหัวก้าวหน้าได้พยายามรื้อฟื้นภิกษุณีสงฆ์ โดยการให้ลูกสาวของตน 2 คนคือ สาระและจงดี้พร้อมกับสตรีไทยอื่นๆ อีก 6 คน บวชเป็นภิกษุณีและสามเณรี เมื่อปี พ.ศ. 2470 ด้วยเหตุที่นายนรินทรเป็น

^๙ มีพระภิกษุไทยบางรูปสั่งสอนประชาชนว่า พุทธบริษัท 4 หมายถึง ภิกษุ สามเณร อุบาสก และอุบาสิกา ซึ่งเป็นการบิดเบือนคำสอนของพระพุทธองค์

บุคคลที่วิพากษ์วิจารณ์รัฐบาลในสมัยนั้นอย่างเปิดเผย การกระทำต่างๆ ของนายนิรันทร์จึงเป็นที่จับตาของทางการรวมทั้งการบวชลูกสาวเป็นสามเณรี ในที่สุด สตรีไทยเหล่านั้นถูกจับสึกและจำคุกอยู่ช่วงเวลาหนึ่ง และได้รับการปล่อยตัวในเวลาต่อมาและกลับมาใช้ชีวิตนักรบวชอีกโดยห่มสีเทา แต่ไม่นานนักภิกษุณีและสามเณรีกลุ่มนี้ก็ถูกจุดไปโดยปลัดเจ้า สุวรรณศรี¹⁰ เป็นการปิดฉากการรื้อฟื้นภิกษุณีสงฆ์คลี่คลายที่หนึ่งไปอย่างไม่งดงามนัก ที่สำคัญคือ คลี่คลายที่หนึ่งได้สร้างผลกระทบที่กลายเป็นอุปสรรคสำคัญของการเกิดขึ้นของภิกษุณีในสมัยหลังเนื่องจากในปีถัดมาคือ พ.ศ. 2471 คณะสงฆ์ไทยได้ออกประกาศห้ามพระเถรวาทหญิงเป็นสามเณรีและภิกษุณีซึ่งจะได้กล่าวถึงในรายละเอียดต่อไป

ในปี พ.ศ. 2499 นางวรมัย กบิลสิงห์ได้บวชชีโดยห่มสีเหลืองอ่อน ด้วยความมุ่งมั่นที่จะบวชเป็นภิกษุณี นางวรมัยหรือที่ลูกศิษย์เรียกกันว่า “หลวงย่า” ได้อธิษฐานจิต ณ ใต้ต้นโพธิ์ตรัสรู้ที่พุทธคยาเมื่อครั้งที่ไปจาริกแสวงบุญที่ประเทศอินเดีย ต่อมาในปี พ.ศ. 2514 นางวรมัยก็ได้อุปสมบทเป็นภิกษุณีจากประเทศไต้หวันซึ่งเป็นพุทธศาสนาฝ่ายมหายานและได้ครองเพศบรรพชิตจบจนมรณภาพเมื่อเดือนมิถุนายน พ.ศ. 2546 นับว่าท่านเป็นสตรีไทยคนสำคัญของภิกษุณีคลี่คลายที่สอง อย่างไรก็ตาม เนื่องจากภิกษุณีวรมัยได้รับการบวชจากพุทธศาสนาฝ่ายมหายาน คณะสงฆ์จึงมิได้มีทำที่ยอมรับหรือปฏิเสธด้วยเห็นว่าเป็นนักรบวชต่างนิกาย อีกทั้งไม่มีสตรีไทยคนอื่นๆ บวชตามและอยู่ร่วมกันเป็นคณะสงฆ์ การบวชของภิกษุณีวรมัยจึงจำกัดอยู่ในระดับปัจเจกเป็นการรื้อฟื้น “ภิกษุณี” แต่มิใช่ “ภิกษุณีสงฆ์” เพราะสงฆ์ หมายถึง สังฆะหรือคณะ และเนื่องจากไม่มีมวลชนรองรับ จึงไม่เกิดการเคลื่อนไหวในเรื่องนี้ในที่สาธารณะ ภิกษุณีคลี่คลายที่สองจึงเคลื่อนเข้ากระหนาบฝั่งคือสังคมไทยอย่างเงียบเชียบ

พุทธศาสนาเถรวาทในสังคมไทยต้องสั่นสะเทือนอีกครั้งเมื่อภิกษุณีระลอกที่สามเกิดขึ้นโดยการริเริ่มของ ร.ศ.ดร. จักรสุมาลย์ กบิลสิงห์ ทายาททางสายโลหิตและทางธรรมของภิกษุณีวรมัย อาจารย์จักรสุมาลย์ซึ่งเป็นนักวิชาการด้านพุทธศาสนาจากมหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ ได้ตัดสินใจบรรพชาเป็นสามเณรีจากประเทศศรีลังกาเมื่อปี พ.ศ. 2544 และต่อมาได้อุปสมบทเป็นภิกษุณีเมื่อปี พ.ศ. 2546 และ 2548 ตามลำดับ¹¹ โดยมีฉายาว่า “ธัมมนันทา” การบวชของภิกษุณีธัมมนันทาเป็นจุดเริ่มต้นของภิกษุณีคลี่คลายที่สามอย่างแท้จริงเพราะได้สร้างผลกระทบให้แก่สังคมไทยในวงกว้าง ในขณะที่ชาวพุทธส่วนหนึ่งสนับสนุนการบวชของภิกษุณีธัมมนันทา

¹⁰ ธัมมนันทาภิกษุณี, *เรื่องของภิกษุณีสงฆ์* (กรุงเทพฯ : เคล็ดไทย, 2547), หน้า 86-88.

¹¹ โปรดดูสาเหตุที่ภิกษุณีธัมมนันทารับการอุปสมบทเป็นภิกษุณีสองครั้งได้ใน *มติชนสุดสัปดาห์* วันที่ 19-25 ส.ค. 2548 ปีที่ 25 ฉบับที่ 1305.

ชาวพุทธอีกเป็นจำนวนมากโดยเฉพาะพระสงฆ์และฆราวาส (ซึ่งส่วนใหญ่เป็นผู้ชายที่เคยผ่านการบวชเรียน) กลับมีท่าทีปฏิเสธและไม่ยอมรับโดยให้เหตุผลต่าง ๆ นานา

ปัญหาเชิงโครงสร้าง

ปัญหาเชิงโครงสร้างในที่นี้แบ่งออกเป็น 1) ปัญหาที่เป็นทางการ และ 2) ปัญหาที่ไม่เป็นทางการ ปัญหาที่เป็นทางการ หมายถึง ปัญหาที่เกิดจากรัฐหรือหน่วยงานที่ผูกติดอยู่กับรัฐ มีความเป็นรูปธรรมจับต้องได้ เช่น ข้อบัญญัติที่เป็นลายลักษณ์อักษร ในขณะที่ปัญหาที่ไม่เป็นทางการมิได้เกิดจากหน่วยงานของรัฐ มีความเป็นรูปธรรมน้อยกว่าและจับต้องไม่ได้แต่สามารถรับรู้หรือรู้สึกได้

ปัญหาเชิงโครงสร้างที่เป็นทางการซึ่งเกิดจากหน่วยงานของรัฐในที่นี้หมายถึง สถาบันสงฆ์ ซึ่งมีส่วนสำคัญต่อการเกิดขึ้นของภิกษุณีสงฆ์ข้อแรกที่สำคัญคือ โครงสร้างของคณะสงฆ์ไทย ในขณะที่โครงสร้างการปกครองของคณะสงฆ์ศรีลังกามีลักษณะกระจายโดยแบ่งออกเป็นนิกายย่อย ได้ดังนี้

- 1) สยามนิกาย เป็นนิกายใหญ่และเก่าแก่ที่สุด และค่อนข้างจะจำกัดอยู่เฉพาะชนชั้นวรรณะสูง ได้รับการบวชจากประเทศไทยในสมัยอยุธยา
- 2) อมรปุระ นิกาย เกิดขึ้นภายหลังเพื่อเป็นทางเลือกสำหรับชาวพุทธวรรณะอื่นๆ ได้รับการบวชมาจากประเทศพม่า
- 3) รามัญญะนิกาย เกิดขึ้นเนื่องจากความแตกต่างทางด้านคำสอนและการปฏิบัติธรรม¹² ได้รับการบวชมาจากประเทศพม่าเช่นกัน

การแบ่งนิกายย่อยขาดออกจากกันเช่นนี้ทำให้เกิดการกระจายอำนาจโดยแต่ละนิกายจะมีมหานายก (Maha Nayaka) ของตนเองเป็นผู้ปกครองโดยอิสระ

สำหรับประเทศไทย แม้ว่าจะมีการเกิดขึ้นของนิกายย่อยในสมัยรัชกาลที่ 4 ชื่อว่า “ธรรมยุติกนิกาย” และเรียกคณะสงฆ์ส่วนใหญ่ว่า “มหานิกาย” แต่การแบ่งนิกายย่อยของไทยมิได้นำไปสู่การแบ่งแยกทั้งในด้านอำนาจและการปกครองออกจากกันโดยเด็ดขาด โครงสร้างของคณะสงฆ์ไทยจึงยังคงมีลักษณะรวมศูนย์ทางอำนาจโดยมีพระสังฆราชเป็นประมุขสูงสุด ลักษณะการรวมศูนย์ทางอำนาจเช่นนี้ มีทั้งข้อดีและข้อด้อย ข้อดีคือ ง่ายต่อการปกครองและทำให้เกิดความสมานฉันท์ในสังคมสงฆ์ได้ง่าย ข้อด้อยคือ ไม่เปิดโอกาสให้ผู้ย่อยแสดงจุดยืนหรือทัศนคติที่แตกต่าง ตัวอย่างที่เห็นได้ชัดคือกรณีภิกษุณีเอง เทาที่ผู้เขียนทราบและพบเห็นด้วยตนเอง มีพระภิกษุไทยจำนวนไม่น้อยสนับสนุนให้มีภิกษุณีด้วยเห็นว่าจะเป็นประโยชน์แก่สังคมในหลายๆ ด้าน

¹² Religion in Sri Lanka, *Popular Sinhalese Buddhism*, Available: http://atheism.about.com/library/world/KZ/bl_SriLankaBuddhismPopular.htm

อย่างไรก็ตาม ด้วยโครงสร้างคณะสงฆ์ที่มีลักษณะการรวมศูนย์เช่นนี้ ทำให้พระภิกษุเหล่านั้นไม่กล้าแสดงตน เพราะเกรงว่าจะถูกขับออกจากวัดจนไร้ที่อยู่อาศัย หรือไม่สามารถเดินทางไปต่างประเทศได้เพราะหนังสือเดินทางถูกระงับหรือยกเลิก¹³ แม้ว่าท่านเหล่านั้นจะมีได้ทำผิวนัยข้อใดๆ เลยก็ตาม

ปัญหาเชิงโครงสร้างที่เป็นทางการที่สำคัญต่อมาและเป็นผลผลิตของปัญหาโครงสร้างคณะสงฆ์ คือ คำสั่งของสมเด็จพระสังฆราช กรมหลวงชินวราวุธวัฒน เรื่อง “ห้ามพระเถระไม่ให้บวชหญิงเป็นบรรพชิต” เมื่อวันที่ 18 มิถุนายน พ.ศ. 2471 ความว่า

หญิงซึ่งจักได้สมมติตนเป็นสามเณรี โดยถูกต้องตามพระพุทธานุญาตนั้น ต้องสำเร็จด้วยนางภิกษุณีให้บรรพชา เพราะพระองค์ทรงอนุญาตให้นางภิกษุณีมีพรรษา ๑๒ ถ่วงแล้วเป็นปวัตตินี คือ เป็นอุปัชฌาย์ ไม่ได้ทรงอนุญาตให้ภิกษุเป็นอุปัชฌาย์ นางภิกษุณีหมดสาบสูญขาดเชื้อสายมานานแล้ว เมื่อนางภิกษุณีผู้รักษามโนธรรมนิยมสืบต่อสามเณรีไม่มีแล้ว สามเณรีผู้บวชสืบต่อมาจากภิกษุณีก็ไม่มี เป็นอันเสื่อมสูญไปตามกัน ผู้ใดให้บรรพชาเป็นสามเณรี ผู้นั้นชื่อว่าบัญญัติสิ่งที่พระพุทธเจ้าไม่บัญญัติ เลิกถอนสิ่งที่พระพุทธเจ้าทรงบัญญัติไว้แล้ว เป็นเสี้ยนหนามแก่พระศาสนา เป็นตัวอย่างที่ไม่ดี เพราะเหตุนี้ ห้ามไม่ให้พระเถระทุกนิกาย บวชหญิงเป็นภิกษุณี เป็นสิกขมานา และเป็นสามเณรี ตั้งแต่นี้ไป¹⁴

คำสั่งนี้แม้ว่าจะเกิดขึ้นเพื่อยับยั้งการกระทำของนักการเมืองเพียงคนเดียวคือ นายธนินทร ภาษิต¹⁵ แต่กลับส่งผลกระทบอย่างใหญ่หลวงต่อสตรีไทยพุทธในยุคหลัง ทำให้สตรีไทยพุทธที่ต้องการบวชเป็นภิกษุณีต้องแสวงหาการบวชจากต่างประเทศ เพราะพระภิกษุไทยไม่สามารถทำการบวชให้ได้ด้วยติดที่คำสั่งนี้ อย่างไรก็ตาม โปรดสังเกตให้ดูว่า คำสั่งนี้เป็นการห้ามพระภิกษุไทยมิให้บวชสตรีเท่านั้น แต่ไม่ได้ห้ามตัวสตรีบวช ดังนั้น สตรีไทยยังคงสามารถบวชเป็นสามเณรีหรือภิกษุณีได้ภายใต้สิทธิเสรีภาพทางด้านศาสนาซึ่งเป็นหลักการหนึ่งที่สำคัญภายใต้กฎหมายรัฐธรรมนูญในปัจจุบัน อย่างไรก็ตาม คำสั่งนี้นอกจากจะรื้อถอนสิทธิของพระภิกษุไทยแล้ว ยังเป็นอุปสรรคสำคัญสำหรับสตรีไทยพุทธที่ปรารถนาจะใช้ชีวิตนักรบอย่างเต็มรูปแบบ

มีหลายประเด็นในคำสั่งนี้ที่มีการตีความใหม่ ได้แก่ “ภิกษุณีที่เป็นปวัตตินีมิใช่อุปัชฌาย์”¹⁶ เนื่องจากภิกษุณีเป็นเพียงผู้ชักถามอันตรายิกธรรมซึ่งเป็นข้อห้ามบวชต่างๆ ส่วนใหญ่เป็นเรื่องทางสรีระ ซึ่งในสมัยพุทธกาล พระพุทธเจ้าเคยประทานอนุญาตให้ภิกษุสงฆ์ผู้บวชสตรีเป็นผู้ชักถามอันตรายิกธรรม แต่ต่อมามีสตรีที่ขัดเขินไม่กล้าตอบอันตรายิกธรรมกับพระภิกษุ พระพุทธเจ้าจึงบัญญัติให้ฝ่ายหญิงชักถามกันเองโดยภิกษุณี

¹³ โดยกฎระเบียบแล้ว คณะสงฆ์ไทยหรือมหาเถรสมาคมเป็นผู้รับผิดชอบในการออกหนังสือเดินทางของพระภิกษุ

¹⁴ ประกาศใน *แถลงการณ์คณะสงฆ์* เล่ม 16 หน้า 157.

¹⁵ ดูรายละเอียดใน ธัมมนันทาภิกษุณี, *เรื่องของภิกษุณีสงฆ์*, หน้า 86-87.

¹⁶ การตีความของภิกษุณีธัมมนันทา (ร.ศ.ดร.ฉัตรสุมาลย์ กบิลสิงห์)

ที่เป็นประธานการสอบสวนอันตรายกรรมเรียกว่า ปวัตตินี ส่วนอุปัชฌาย์ หมายถึง พระภิกษุผู้เป็นประธานในการบวชให้หญิงนั้น

ประเด็นต่อมาคือ “ภิกษุณีหมดสาบสูญไปขาดเชื้อสายมานานแล้ว” ข้อนี้สามารถทำความเข้าใจได้ว่าบริบทสังคมในสมัยนั้น ข้อมูลข่าวสารยังไม่แพร่หลายเช่นในสมัยปัจจุบัน จึงมีความเข้าใจว่า “พุทธศาสนาในประเทศไทย คือ พุทธศาสนาเพียงหนึ่งเดียว” ในเมื่อประวัติศาสตร์พุทธศาสนาในประเทศไทยไม่เคยมีภิกษุณีคณะสงฆ์ในสมัยนั้นจึงเข้าใจว่าภิกษุณีขาดสูญไปแล้ว อีกทั้งไม่ทราบถึงที่มาของภิกษุณีมหายานว่าเกิดจากภิกษุณีเถรวาท แต่ในยุคข้อมูลข่าวสารไร้พรมแดนเช่นปัจจุบัน เราสามารถเข้าถึงข้อเท็จจริงทางประวัติศาสตร์เหล่านี้ได้ไม่ยาก (แม้ว่าส่วนใหญ่จะปรากฏอยู่ในเอกสารที่เป็นภาษาอังกฤษ) ดังนั้น ในเมื่อหลักฐานทางประวัติศาสตร์เปลี่ยน ความเชื่อเช่นนี้ก็อาจจะได้รับการปรับเปลี่ยนด้วยเช่นกัน

ประเด็นต่อมาที่ปรากฏอยู่ในคำสั่งนี้คือ “ผู้ใดให้บรรพชาเป็นสามเณรี ผู้นั้นชื่อว่าบัญญัติสิ่งที่พระพุทธเจ้าไม่บัญญัติ เลิกถอนสิ่งที่พระพุทธเจ้าทรงบัญญัติไว้แล้ว” ข้อนี้เห็นได้ชัดว่าขัดต่อข้อเท็จจริงทางประวัติศาสตร์ เพราะผู้ที่อนุญาตให้มีการบวชภิกษุณีก็คือ พระพุทธองค์ ที่สำคัญ พระพุทธองค์ไม่เคยบัญญัติห้ามภิกษุสามเณรบวชสตรีฯ คำสั่งนี้จึงเป็นคำสั่งที่น่าจะเป็นโมฆะในตัวเองเพราะ “เป็นการบัญญัติในสิ่งที่พระพุทธเจ้ามิได้บัญญัติ” นอกจากนี้ ภิกษุณีธัมมนันทายังเคยตั้งคำถามด้วยว่า หากคณะสงฆ์ไทยยึดมั่นอยู่ในการปฏิบัติของนิกาย “เถรวาท” ซึ่งจะไม่มีการเพิ่มเติมหรือเพิกถอนพระวินัยตามมติของปฐมสังคายนา คำสั่งเพิ่มเติมของคณะสงฆ์ไทยเช่นนี้เป็นการขัดต่อเจตจำนงของเถรวาทดอกหรือ?¹⁷

เหตุผลคัดค้านที่สำคัญข้อต่อมาคือ “การบวชภิกษุณีต้องอาศัยสงฆ์สองฝ่ายทั้งจากฝ่ายภิกษุและภิกษุณี ในเมื่อพุทธศาสนาเถรวาทไม่มีภิกษุณีแล้ว จึงไม่สามารถบวชสตรีเป็นภิกษุณีได้” การให้เหตุผลเช่นนี้สามารถตีความได้ว่า ผู้พูดมีความเชื่อราวกับว่าภิกษุณีเป็นสิ่งมีชีวิตทางชีววิทยาจำพวกหนึ่งที่ขาดสูญไปแล้ว เช่นเดียวกับสิ่งมีชีวิตชนิดที่สูญพันธุ์ (เช่น ไดโนเสาร์) ในเมื่อขาดเซลล์ที่เป็นพันธุกรรมจึงไม่สามารถรื้อฟื้นให้เกิดขึ้นใหม่ได้อีก ข้อนี้สามารถแย้งได้ว่า ภิกษุณีมิใช่สิ่งมีชีวิตในเชิงชีววิทยา (biological being) ที่ต้องอาศัยยีนหรือเซลล์ทางพันธุกรรมในการให้กำเนิด แต่ภิกษุณีเป็นสิ่งมีชีวิตทางสังคม (social being) เกิดขึ้นจากการตกลงร่วมกันของสังคมหนึ่งๆ ที่อนุญาตให้คนกลุ่มหนึ่งมีวิถีชีวิตและสถานภาพที่แตกต่าง เช่น การยอมรับการเกิดขึ้นของภิกษุณีในสังคมศรีลังกา ทำให้ปัจจุบันมีภิกษุณีจำนวนหลายร้อยรูปทั่วประเทศ

เมื่อ ส.ว. ระเบียบรัตน์ พงษ์พานิช ทำการศึกษาเรื่องภิกษุณีเมื่อปี พ.ศ. 2546 พบว่า คำสั่งของพระสังฆราชในปี พ.ศ. 2471 ซึ่งเกิดขึ้นในสมัยสมบูรณาญาสิทธิราชย์และถูกนำกลับมายืนยันว่ายังมีผลบังคับใช้ เป็นคำสั่ง

¹⁷ ภิกษุณีธัมมนันทา, *ภิกษุณีกับบทบาทเรื่องเพศสภาพในสังคมไทย* (เชียงใหม่ : ศูนย์สตรีศึกษา, 2547), หน้า 19.

ที่ขัดต่อหลักกฎหมายรัฐธรรมนูญซึ่งเป็นหลักกฎหมายสูงสุดของประเทศ ว่าด้วยเสรีภาพทางศาสนาของประชาชนชาวไทย แต่คณะสงฆ์ให้เหตุผลว่า เรื่องของสถาบันสงฆ์หรือศาสนจักร ฝ่ายบ้านเมืองหรืออาณาจักรไม่ควรเข้ามาเกี่ยวข้อง ข้อนี้ หากย้อนกลับไปดูทำที่พระพุทธองค์ในสมัยพุทธกาลเมื่อระเบียบปฏิบัติของคณะสงฆ์ขัดต่อหลักกฎหมายบ้านเมือง พระพุทธองค์ให้คณะสงฆ์อนุเคราะห์โดยการคล้อยตามกฎหมายของบ้านเมืองเพื่อมิให้เกิดความขัดแย้ง เพราะสมาชิกในคณะสงฆ์ก็มาจากพลเรือนของสังคมนั้นๆ ในบริบทของสังคมไทยปัจจุบัน แม้แต่สถาบันกษัตริย์ก็ต้องอยู่ภายใต้กฎหมายรัฐธรรมนูญ

สำหรับปัญหาเชิงโครงสร้างที่ไม่เป็นทางการ ข้อแรกได้แก่ การปิดกั้นทางความคิด เหตุผลข้อหนึ่งที่ยืนยันได้ฟังในสังคมไทยคือ “ประเทศไทยไม่เคยมีภิกษุณีก่อน จึงมีไม่ได้” เป็นความจริงที่ว่า ภิกษุณีไม่เคยเกิดขึ้นในประเทศไทยเท่าที่ปรากฏตามหลักฐานทางประวัติศาสตร์ สิ่งนี้จึงเป็นสิ่งที่แปลกใหม่ในความรู้สึกของชาวพุทธไทยส่วนใหญ่ ซึ่งต่างไปจากบริบทของศรีลังกาที่เคยมีภิกษุณีก่อน การรื้อฟื้นภิกษุณีในศรีลังกาจึงมีความเป็นไปได้มากกว่าเพราะเป็นการรื้อฟื้นสิ่งที่เคยมีมาแล้วในประวัติศาสตร์ของตน ในขณะที่สังคมไทยเป็นดูจะเป็นเรื่องยากเพราะเท่ากับเป็นการสร้างสิ่งใหม่ซึ่งต้องอาศัยเวลาในการทำให้ชาวพุทธไทยเข้าใจเรื่องนี้อย่างไรก็ตาม แม้ว่าภิกษุณีสงฆ์จะเป็นเรื่องใหม่ในความรู้สึกของคนไทยและสังคมไทย ก็มิได้หมายความว่า จะเกิดขึ้นไม่ได้เพราะที่ผ่านมาสังคมไทยก็อนุญาตให้สิ่งใหม่ๆ ทั้งที่ดีและไม่ดีเกิดขึ้นอย่างมากมายไม่ว่าจะเป็นรถไฟฟ้าหรือหอยบินดิน ฯลฯ

ปัญหาเชิงโครงสร้างฯ ข้อต่อมา คือ อคติทางนิกาย ชาวพุทธไทยเถรวาทสายอนุรักษนิยมมักมีความคิดว่า “นักบวชในพุทธศาสนาฝ่ายมหายานมีข้อวัตรปฏิบัติที่ย่อหย่อนกว่านักบวชในพุทธศาสนาเถรวาท” การรื้อฟื้นภิกษุณีสงฆ์ในพุทธศาสนาเถรวาทโดยรับสายการบวชมาจากฝ่ายมหายานจึงมักไม่ได้รับการยอมรับ ข้อนี้หากศึกษาจากประวัติศาสตร์การสืบสายการบวชแล้วจะพบว่าเป็นสายเดียวกันเพราะนักบวชในฝ่ายมหายานก็เกิดขึ้นโดยได้รับสายการบวชมาจากฝ่ายเถรวาทนั่นเอง นอกจากนั้น วินัยที่ภิกษุและภิกษุณีในฝ่ายเถรวาทถือปฏิบัติกัน ทางฝ่ายมหายานก็ปฏิบัติเช่นกัน ชี้แจงพบว่าภิกษุภิกษุณีฝ่ายมหายานมีศีลหรือวินัยมากกว่าภิกษุภิกษุณีฝ่ายเถรวาทเสียอีกเนื่องจากการรวมศีลโพธิสัตว์เข้าเป็นส่วนหนึ่งของพระวินัยด้วย ดังนั้น การมีทำที่ยึดถือในความแตกต่างทางนิกาย (sectarian) ไม่น่าจะเป็นสิ่งดี เพราะไม่ว่าจะเป็นนักบวชจากนิกายใดก็ล้วนแต่มีศาสดาผู้ให้กำเนิดองค์เดียวกันคือ พระพุทธองค์

ปัญหาเชิงโครงสร้างที่ไม่เป็นทางการข้อสุดท้ายแต่สำคัญที่สุด คือ อคติทางเพศ พระภิกษุรูปหนึ่งซึ่งเป็นเจ้าอาวาสวัดชื่อดังแห่งหนึ่งย่านปทุมธานีเคยสั่งสอนสาธุศิษย์ว่า “ผู้หญิงเป็นเพศที่บุญน้อย บวชไม่ได้ บรรลุมรรคไม่ได้ จึงต้องทำบุญมากๆ (โดยการถวายเงินแก่วัดนั้น!) แล้วอธิษฐานจิตให้เกิดเป็นผู้ชายในชาติหน้า จะได้บวช บรรลุมรรคและพ้นทุกข์” คำสอนเช่นนี้ไม่เพียงแต่จะขัดแย้งต่อข้อเท็จจริงทางประวัติศาสตร์ที่มีผู้หญิง

เป็นจำนวนมากบรรลุลิขิตโดยเฉพาะในสมัยพุทธกาล¹⁸ แต่ยังเป็นการบิดเบือนคำสอนของพระพุทธเจ้าอีกด้วย ที่ทรงรับรองว่า ทั้งหญิงและชายมีศักยภาพเสมอกันในการบรรลุลิขิต

แม้ว่าปัจจุบันเราจะไม่ค่อยได้ยินคำสอนเช่นนี้แล้ว แต่คำสอนเช่นนี้ได้ตอกย้ำอคติทางเพศต่อผู้หญิงที่มีอยู่ก่อนหน้า เช่น “เกิดเป็นเพศหญิงเพราะผิดศีลข้อ 3 คือเคยล่วงละเมิดทางเพศต่อผู้อื่น” ผู้เขียนเห็นว่า ความเชื่อนี้ขาดตรรกะและเหตุผลอย่างสิ้นเชิง เพราะการกล่าวเช่นนี้หมายความว่า เมื่อไม่มีใครล่วงละเมิดทางเพศมนุษย์ทุกคนที่เกิดมาก็มีแต่ผู้ชาย และเมื่อโลกนี้มีแต่ผู้ชาย อะไรจะเกิดขึ้น? ยิ่งไปกว่านั้น โดยธรรมชาติแล้วมนุษย์จะเกิดขึ้นมาได้ก็ต้องอาศัยเชื้อสุมจากเพศชายและไข่จากเพศหญิง แม้ว่าวิทยาศาสตร์ในปัจจุบันจะเจริญก้าวหน้าไปมากจนถึงกับสามารถเก็บเชื้อสุมไว้ภายนอกร่างกายมนุษย์แล้ว แต่วิทยาศาสตร์ก็ยังไม่สามารถฟิวท์ตัวอ่อนของมนุษย์ภายนอกร่างกายมนุษย์ด้วยการสร้างมดลูกเทียมขึ้นมาได้ การเติบโตของตัวอ่อนมนุษย์จึงยังคงต้องเกิดขึ้นในมดลูกซึ่งมีเฉพาะในเพศหญิงเท่านั้น ดังนั้น หากความเชื่อนี้เป็นจริง เมื่อไม่มีมนุษย์คนใดผิดศีลข้อ 3 ก็ไม่มีใครต้องเกิดมาเป็นผู้หญิง และเมื่อไม่มีผู้หญิง สิ่งมีชีวิตที่เรียกว่า “มนุษย์” ก็คงต้องถึงกาลอวสาน!

เพราะเหตุใดความเป็นเพศจึงกลายเป็นดัชนีชี้วัดคุณธรรมหรืออคุณธรรมในอดีตของมนุษย์? เหตุใดเพศหนึ่งจึงได้รับการยกย่องว่าประเสริฐกว่าอีกเพศหนึ่ง? นอกจากนั้น หากเปรียบเทียบกันระหว่างผู้ที่เกิดมาเป็นผู้หญิงแต่ร่ำรวยสูงศักดิ์กับผู้ที่เกิดมาเป็นชายแต่ยากจนเชื่องช้า ตามหลักกฎแห่งกรรมแล้ว ใครควรเป็นผู้ที่สั่งสมคุณธรรมมากกว่ากัน? คงปฏิเสธได้ยากว่า อุดมการณ์เรื่องเพศนิยม (sexism) และปิตาธิปไตย (patriarchy) ยังคงฝังรากและทำงานอย่างมีประสิทธิภาพอยู่ในพุทธศาสนาแบบไทย และนำไปสู่ความเชื่อในเรื่องกฎแห่งกรรมที่มีลักษณะไม่สร้างสรรค์ แฝงด้วยอคติทางเพศ และกลายเป็นอุปสรรคสำคัญต่อการเจริญเติบโตและการพัฒนาทางจิตวิญญาณของชาวพุทธในสังคมไทย

อคติทางเพศเช่นนี้ ไม่เพียงแต่พบในผู้ชายเท่านั้น แม้แต่ผู้หญิงเองก็มีความเชื่อเช่นนี้อย่างหนักแน่นจนทำให้เกิดทัศนคติในทางลบต่อเพศสรีระและเพศภาวะของตน เห็นว่าความเป็นหญิงของตนเป็นสิ่งที่ต่ำต้อย มีมลทิน ลักษณะเช่นนี้เกิดจากการกล่อมเกลามาทางสังคม จนกระทั่งทำให้ผู้หญิงรับเอาความเชื่อเหล่านั้นเข้ามาไว้ในตนเอง สิ่งนี้อาจเป็นปัญหาที่เป็นอุปสรรคที่สุดของการเกิดขึ้นของภิกษุณีสงฆ์ในสังคมไทย เพราะใน

¹⁸ ดูตัวอย่างได้ใน พระไตรปิฎกฉบับภาษาไทย เล่มที่ 26 ว่าด้วยเถร-เถรีคณา

สังคมศรีลังกาไม่มีความเชื่อที่เป็นอคติทางเพศเช่นนี้¹⁹ ซึ่งน่าจะมีส่วนทำให้การเกิดขึ้นของภิกษุณีสงฆ์ในประเทศศรีลังกาประสบความสำเร็จมากกว่าไทย

อคติทางเพศยังได้นำไปสู่ความเห็นที่มีลักษณะทวิมาตรฐานอื่นๆ อีกมาก เช่น ความเห็นที่ว่า “การอยากบวชภิกษุณีเป็นกิเลสตัณหา” ความเห็นเช่นนี้พบมากในบรรพชิตทั้งพระภิกษุและแม่ชีในสังคมไทย ผู้เขียนจึงมีคำถามว่า หากผู้ชายไทยคนหนึ่งอยากบวชเป็นพระภิกษุ สังคมไทยจะมีความเห็นเช่นนี้ด้วยหรือไม่? เหตุใดความปรารถนาที่จะสร้างกุศล เป็น “ธรรมจันทะ” สำหรับเพศหนึ่ง แต่กลับเป็น “กิเลสตัณหา” สำหรับอีกเพศหนึ่ง นอกจากนี้ สังคมไทยยังมีแนวโน้มที่จะมองว่า การบวชของผู้หญิงมักเป็นการหนีปัญหาชีวิต แต่ผู้เขียนมองในมุมกลับว่า ผู้ที่เห็นว่าชีวิตมีปัญหาหรือเป็นทุกข์คือผู้มีปัญญาเพราะเริ่มตระหนักถึงอริยสัจข้อแรกคือ “ทุกข์” นั่นเอง แต่ด้วยอคติทางเพศ อุดมการณ์แบบเพศนิยม และปิตาธิปไตย ทำให้ชาวพุทธในสังคมไทยมีความเห็นแบบทวิมาตรฐานทั้งในและนอกบริบทของพุทธศาสนา

บทสรุปและข้อเสนอแนะ

พระภิกษุไทยรูปหนึ่งสนับสนุนการเกิดขึ้นของภิกษุณีโดยมีทัศนะว่า “นักบวช” เป็นรูปแบบวิถีชีวิตที่จะเกิดขึ้นเฉพาะในสังคมที่เจริญแล้ว ความเห็นนี้สอดคล้องกับทฤษฎีของนักจิตวิทยา อับราฮัม เอช มาสโลว์ ที่กล่าวถึงความต้องการของมนุษย์ 5 ลำดับขั้น ขั้นสูงสุดคือ ความต้องการตระหนักรู้ในตนเอง (Self-actualization needs) ซึ่งเป็นความต้องการด้านศักยภาพและจิตวิญญาณ โดยความต้องการขั้นนี้จะเกิดขึ้นได้ก็ต่อเมื่อความต้องการในขั้นที่ต่ำกว่าซึ่งเกี่ยวเนื่องกับเรื่องทางกาย จิตใจและสังคมได้รับการตอบสนองแล้วเท่านั้น²⁰ นักบวชจึงเป็น “สัญลักษณ์” ของสังคมอารยะที่สะท้อนความสมบูรณ์ทางด้านทรัพยากรของสังคมนั้นๆ เพราะหากร่างกายยังคงโหยหิว จิตใจมีความคับแค้น สังคมเบียดเบียนกัน คงยากที่มนุษย์สักคนหนึ่งจะคิดแสวงหาการพัฒนาทางจิตวิญญาณ การเกิดขึ้นของภิกษุณีสงฆ์ซึ่งหมายถึงการเปิดโอกาสให้ผู้หญิงได้พัฒนาจิตวิญญาณของตนอย่างเต็มที่จึงเท่ากับเป็นการเติมเต็มพัฒนาการทางจิตวิญญาณของสังคมไทย

อย่างไรก็ตาม นับจากปี พ.ศ. 2544 ที่ภิกษุณีธัมมนันทาได้บรรพชาเป็นสามเณรี²¹ จวบจนปัจจุบันเป็นเวลาเกือบครึ่งทศวรรษแล้ว แต่ดูเหมือนว่า การขับเคลื่อนเรื่องภิกษุณีในประเทศไทยยังไม่มีความก้าวหน้า

¹⁹ จากการสัมภาษณ์พูดคุยกับสามเณรีและภิกษุณีชาวศรีลังกาหลายรูประหว่างการเดินทางในศรีลังกาเมื่อเดือนกรกฎาคม 2548

²⁰ กุลลิวร์ ประภาพรพิพัฒน์, “พัฒนามนุษย์: ศึกษาเปรียบเทียบทัศนะระหว่างอับราฮัม มาสโลว์ กับพระธรรมปิฎก”, วารสารพุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย ปีที่ 7 ฉบับที่ 3 ก.ย. – ธ.ค. 2543

²¹ มีข้อสังเกตเกี่ยวกับการบวชของภิกษุณีธัมมนันทาที่สร้างกระแสความสนใจในสังคมไทยได้อย่างมาก ข้อแรกคือ คุณสมบัติส่วนบุคคลทั้งในแง่ชาติตระกูล การศึกษา และฐานะทางสังคม ข้อสองคือ สายการบวชจากศรีลังกา ซึ่งเป็นนิกายเถรวาท

เท่าใดนักเนื่องจากปัญหาเชิงโครงสร้างทั้งที่เป็นทางการและไม่เป็นทางการดังที่ได้แสดงมาข้างต้น ต่างร่วมมือกันทำงานเป็นกำแพงแก้ว (glass wall) ทำให้การขับเคลื่อนเรื่องภิกษุณีเป็นประเด็นที่ยากลำบากยิ่ง ปัญหาต่างๆ ในเชิงโครงสร้างจึงควรได้รับการทบทวนเสียใหม่ นับตั้งแต่การปรับโครงสร้างคณะสงฆ์ และคำสั่งหรือกฎหมายของคณะสงฆ์ในส่วนที่ขัดต่อหลักกฎหมายรัฐธรรมนูญ และ/หรือ เป็นอุปสรรคสำคัญของการพัฒนามนุษย์ทั้งทางร่างกาย จิตใจ และจิตวิญญาณ ซึ่งมีความแตกต่างหลากหลายอยู่โดยธรรมชาติ สำหรับปัญหาเชิงโครงสร้างที่ไม่เป็นทางการดูเหมือนจะแก้ไขได้ยากยิ่งกว่า เพราะเป็นการเปลี่ยนความคิดของคนในสังคมที่ได้รับการสั่งสม ถ่ายทอด และผลิตซ้ำมาหลายชั่วอายุคน การแก้ปัญหาจึงต้องทำอย่างเป็นระบบโดยบูรณาการจากหลายๆ ด้าน ทั้งในด้านการให้การศึกษา การณรงค์ผ่านสื่อต่างๆ และการทำให้เรื่องภิกษุณีได้รับการบรรจุอยู่ในนโยบายการพัฒนาประเทศเพื่อนำไปสู่โครงสร้างทางสังคมที่เอื้อต่อการปฏิบัติธรรมของผู้หญิง²²

อย่างไรก็ตาม การเกิดขึ้นของภิกษุณีสงฆ์ไม่ควรเติบโตแบบ “ตามมีตามเกิด” แต่ควรเกิดขึ้นพร้อมๆ กับการปฏิรูปพุทธศาสนาแบบไทยที่ต้องมีการปรับตัวให้เข้ากับกระแสสังคมในปัจจุบันดังงานวิจัยชิ้นหนึ่งของพระไพศาล วิสาโล ที่พบว่าพุทธศาสนาแบบไทยในอนาคตต้องเปิดพื้นที่ให้แก่ผู้หญิงมากขึ้น²³ ผู้เขียนเชื่อว่า หากคณะสงฆ์ไทยไม่ปรับตัว จะเกิด “พุทธศาสนาทางเลือก” (alternative Buddhism) ที่มีผู้หญิงเป็นผู้นำในสังคมไทยอย่างแน่นอนดังที่เริ่มก่อตัวเกิดขึ้นกันบ้างแล้ว เช่น วัดทรงธรรมกัลยาณี และเสถียรธรรมสถาน เป็นต้น

ดร.ทวีวัฒน์ ปุณทริกวัฒน์ อาจารย์จากมหาวิทยาลัยมหิดลชี้ให้เห็นว่า ปัญหาภิกษุณีสงฆ์มีความเชื่อมโยงกับปัญหาโสเภณี โดยเฉพาะสังคมไทยในชนบท เด็กชายที่ยากจนสามารถบวชเป็นเณรและมีโอกาสเรียนต่อจนถึงระดับอุดมศึกษา แม้ว่าภายหลังจะสึกออกมาใช้ชีวิตอย่างฆราวาสก็ยังมีโอกาสทางสังคมที่ดี ในขณะที่เด็กหญิงไม่มีโอกาสแบบเดียวกัน ทำให้เด็กหญิงจำนวนมากถูกโครงสร้างสังคมผลักเข้าสู่ตลาดแรงงานตั้งแต่อายุยังน้อย หลายคนต้องตกอยู่ในธุรกิจการค้าบริการทางเพศ เมื่อถึงจุดนี้อาจถึงเวลาต้องโยนคำถามให้

เช่นเดียวกับของไทย ทำให้คณะสงฆ์ไทยต้องสนใจ แต่ถ้าหากภิกษุณีธัมมิกานาได้รับการบวชจากนิกายมหายาน ก็คงไม่สร้างผลกระทบใดๆ เพราะคณะสงฆ์ไทยก็จะเห็นว่าท่าน “เป็นอื่น” (the other)

²² ซึ่งข้อนี้อาจทำได้ยากที่สุดภายใต้รัฐบาลทักษิณเพราะรัฐบาลชุดนี้มีแนวโน้มที่จะสนใจเฉพาะตัวเลขทางเศรษฐกิจและสิ่งที่เป็นรูปธรรมมากกว่าการพัฒนาทางจิตวิญญาณซึ่งเป็นนามธรรม ดังจะเห็นได้จากคำกล่าวของนายกทักษิณที่ให้สัมภาษณ์เมื่อถูกถามเรื่องภิกษุณีว่า “ผมขอแขวนเรื่องนี้เอาไว้ก่อน”

²³ พระไพศาล วิสาโล, *พุทธศาสนาไทยในอนาคต: แนวโน้มและทางออกจากวิกฤต* (กรุงเทพฯ: มูลนิธิสดศรี-สฤษดิ์วงศ์, 2546).

สังคมไทยว่า “อยากเห็นสังคมไทยมีโสภณหรือภิกษุณีมากขึ้น?”²⁴ คำตอบของเรื่องนี้อาจอยู่ที่คำถามง่ายๆ ของพระศรีปริยัติโมลี พระภิกษุเถระจากมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย ที่ถามว่า “การบวชเป็นเรื่องดีหรือไม่? หากการบวชเป็นเรื่องดีไม่ว่าใครจะบวชก็เป็นเรื่องที่ดีควรได้รับการสนับสนุนใช่หรือไม่” ดังนั้น แทนที่ชาวพุทธจะคัดค้านการบวชภิกษุณี น่าจะออกมาคัดค้านการค้าประเวณีมากกว่า

เหนือสิ่งอื่นใด หากชาวพุทธในสังคมไทยได้ศึกษาและทำความเข้าใจว่า พุทธประสงค์ของพระพุทธองค์ที่ทรงบัญญัติพระวินัยแก่คณะสงฆ์นั้น เป็นไปเพื่อป้องกันมิให้บุคคลทำชั่ว มิใช่เพื่อเป็นอุปสรรคมิให้บุคคลทำดี²⁵ เช่นเดียวกับหลักการบัญญัติกฎหมายบ้านเมือง ดังนั้น หากชาวพุทธมีความเข้าใจร่วมกันเช่นนี้ ปัญหาและข้อขัดแย้งต่างๆ ที่เกี่ยวกับภิกษุณีสงฆ์ก็น่าจะหาทางออกร่วมกันได้ พุทธบริษัทสี่ คือ ภิกษุ ภิกษุณี อุบาสก และอุบาสิกา ได้รับการประดิษฐานโดยพระพุทธเจ้า การสนับสนุนการบวชภิกษุณีจึงไม่เพียงแต่เป็นการเปิดโอกาสให้ผู้หญิงซึ่งเป็นประชากรกึ่งหนึ่งของสังคมได้มีทางเลือกในการพัฒนาจิตวิญญาณของตนอย่างเต็มศักยภาพ และสามารถเป็นผู้นำทางจิตวิญญาณแก่สังคมโดยเฉพาะผู้หญิงด้วยกันได้ แต่ยังแสดงถึงความเคารพในพระพุทธเจ้าทุกพระองค์ที่ประสงค์จะให้ภิกษุณีบริษัทเคียงคู่ไปกับภิกษุบริษัทเพื่อความเจริญรุ่งเรืองของพุทธศาสนาและเป็น “เนื่อนานูญ” แก่มนุษยชาติทั้งสองเพศได้อย่างแท้จริง ๐

²⁴ Ouyporn Khuankaew, “Thai Buddhism: Women’s Ordination or More Prostitution?,” Virada Somsawasdi & Alycia Nicholas, *A Collation of Articles on Thai Women and Buddhism* (Chiang Mai: Women’s Studies Center, Chiang Mai University, 2002), p. 50-61.

²⁵ กุลวีร์ ประภาพรพิพัฒน์, “แนวคิดและจริยศาสตร์เกี่ยวกับเพศในพุทธศาสนาเถรวาท”, วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ 2545, หน้า 101.