

เพศและความเป็นชายในพุทธศาสนา กับการควบคุมกิกุ สามเณร และบัณฑิต  
Sex and Masculinity in Buddhism and the Control of Sex among  
Monks, Novices and *Pandaka*

นฤพนธ์ ดิวังวิเศษ\*  
Narupon Duangwises

\* อาจารย์และนักมานุษยวิทยา ประจำศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร (องค์การมหาชน) จบปริญญาโท สังคมวิทยาและมานุษยวิทยา และจบปริญญาเอก สังคมสงเคราะห์ศาสตร์ จากมหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ โดยทำวิทยานิพนธ์เรื่อง “ขบวนการเคลื่อนไหวของเกย์ในสังคมไทย ภาคปฏิบัติการและกระบวนทัศน์”

Duangwises, N. (2016). 12(1): 3-25

Copyright © 2016 by Journal of Social Sciences, Naresuan University: JSSNU.

All rights reserved

## บทคัดย่อ

บทความนี้ต้องการทบทวนการศึกษาและทำความเข้าใจวิธีคิดเรื่องเพศและความเป็นชายที่ต่างกัน ในนิกายต่างๆ ของพุทธศาสนา ซึ่งมีผลต่อการควบคุมพฤติกรรมทางเพศและเรือนร่างความเป็นชายของภิกษุ สามเณร และบัณฑิตะกะ โดยจะนำกระบวนการทัศน์เชิงวิพากษ์แบบฟูโกต์มาวิเคราะห์ให้เห็นถึงตรรกะและฐานความคิดเรื่องเพศที่สถาบันสงฆ์และราชการไทยนำไปจัดระเบียบและควบคุมเพศ กามารมณ์ และความเป็นชายของนักบวชในพุทธศาสนา ซึ่งทำให้เกิดการผลิตซ์ข้ามยุคและอคติต่อพฤติกรรมชายรักชายและสภาวะข้ามเพศ

**คำสำคัญ:** เพศ, ความเป็นชาย, พุทธศาสนา, กฎพระสงฆ์, อำนาจเหนือชีวิต

## Abstract

This paper is aimed to reinvestigate and reconsider the different thoughts of sex and masculinity found in various Buddhist sects, which are affected through controlling and regulating sexual behaviors and masculine body of monks, novices and *Pandaka*. The Foucauldian critical approach is taken to be use of analysis that indicate the discursive logic and idea of sexuality and eroticism dispersed and enacted by institutionalized Buddhist doctrine and traditional Thai bureaucracy. Both of them control and manage sexual behaviors, desire, and masculinity of Buddhist monks and novices which produce prejudice and negative attitude toward same-sex eroticism and cross-gender practices.

**Keywords:** Sex, Masculinity, Buddhism, Rules of *Sangha*, Biopower

## บทนำ ความเข้าใจเกี่ยวกับพฤติกรรม อารมณ์ และอัตลักษณ์ทางเพศ



พื้นที่ทางสังคมที่มีคนเพศเดียวกันมาอยู่รวมกัน พบปะสังสรรค์และทำกิจกรรมต่างๆ ร่วมกันเป็นระยะเวลานาน ได้เอื้อให้เกิดความผูกพันใกล้ชิด ซึ่งนำไปสู่ความสัมพันธ์ทางกามารมณ์ บุคคลสามารถแสดงมิตรภาพ ความสนใจ และหลงใหลต่อคนเพศเดียวกันได้ ไม่ว่าจะในพื้นที่ในค่ายทหาร คณะละคร เรือนจำ ที่พักคนงาน และในศาสนสถาน ในหลายๆ วัฒนธรรม ความสัมพันธ์ระหว่างคนเพศเดียวกันคือการแสดงอารมณ์ปรารถนา มิใช่สิ่งผิดหรือชั่วร้าย นักมานุษยวิทยาที่ใช้กระบวนการองค์ประกอบสร้างทางสังคม เช่น กิลเบิร์ต เอิร์ด (1997) แคโรล แวนซ์ (2005) และเจนนิเฟอร์ โรเบิร์ตสัน (2005) เคยอธิบายว่าการศึกษาพฤติกรรมรักเพศเดียวกัน ไม่ควรใช้วิธีคิดเรื่องเพศแบบตะวันตกซึ่งจัดชนิดเพศวิถีและอารมณ์ทางเพศเป็นคู่ตรงข้ามและมีลำดับขั้นไม่เท่ากันระหว่างอารมณ์ทางเพศที่ถูกต้องตามธรรมชาติ (ชายคู่หญิง) และผิดเพี้ยนจากธรรมชาติ (คู่รักเพศเดียวกัน) ดังนั้น นักมานุษยวิทยาจึงเสนอว่าการทำความเข้าใจความสัมพันธ์ของคนเพศเดียวกันควรมองในเชิงวัฒนธรรมในฐานะเป็น “วิถีปฏิบัติทางสังคม” ที่สังคมนั้นๆ ให้คุณค่าและความหมายต่างกัน นอกจากนี้ การที่คนเพศเดียวกันมีเพศสัมพันธ์กันอาจจะไม่ได้มาจากความรักหรือความสนใจทางใจ แต่อาจเป็นการปฏิบัติที่เกิดขึ้นภายใต้ความเชื่อ ความสัมพันธ์ทางชนชั้น ความสัมพันธ์ต่างตอบแทน การแสดงบทบาทหน้าที่ หรือการเปลี่ยนสถานะทางสังคม

ตัวอย่างเช่น ในวัฒนธรรมกรีกโบราณ ความรู้สึกรักชอบเพศเดียวกันรู้จักในนาม “paiderastia” หมายถึงความสัมพันธ์ที่มาพร้อมกับบทบาทหน้าที่ของผู้ชาย ซึ่งผู้ชายที่มีวัยวุฒิสูงกว่าสามารถมีเพศสัมพันธ์กับผู้หญิงหรือผู้ชายวัยเยาว์ก็ได้ ถ้าหากเขายังคงแสดงบทบาทหน้าที่ของผู้ชาย ได้แก่ เป็นหัวหน้าครอบครัว เป็นนักรบ และเป็นฝ่ายกระทำขณะมีเพศสัมพันธ์ (Percy, 1996; Dover, 1997; Lear and Cantarella, 2008) ในสังคมญี่ปุ่น ความคิดเกี่ยวกับเรื่องเพศต่างไปจากสังคมตะวันตก ผู้ชายชาวญี่ปุ่นจะมีความพิศวาสกับเด็กหนุ่มเปรียบเสมือนได้มองคูสตรี้ที่งดงาม เรื่องเพศก็ไม่เกี่ยวกับระบบศีลธรรม แต่เป็นเรื่องของอารมณ์และความพึงพอใจ ภาษาญี่ปุ่นมีคำเรียกว่า nanshoku หมายถึงสีสนั่นแห่งเพศชาย ใช้อธิบายความสัมพันธ์ทางเพศระหว่างชายกับชาย ความสัมพันธ์แบบชู้โด เป็นสิ่งที่ทำให้นักรบมีเกียรติและศักดิ์ศรี ชามูไรที่อายุน้อยจะต้องเป็นผู้เกี่ยวพาราสีชามูไรที่อายุมากกว่า นักรบชามูไรจะมีคู่อรักเป็นเด็กหนุ่มอายุประมาณ 10-17 ปี เด็กหนุ่มจะถูกเรียกว่า ทิโก, คัตซุจิ หรือ คัตซุจิ เด็กหนุ่มจะแต่งตัวและทำผมเหมือนผู้หญิง (Leupp, 1997)

ในสังคมชนพื้นเมืองในปาปัวนิวกินีและหมู่เกาะในมหาสมุทรแปซิฟิก กิลเบิร์ต เอิร์ด (1987) พบว่าความสัมพันธ์ระหว่างคนเพศเดียวกันเกี่ยวข้องกับพิธีกรรมเปลี่ยนสถานภาพจากเด็กวัยรุ่นเป็นผู้ใหญ่ที่มีวุฒิภาวะ เด็กชายจะมีความสัมพันธ์ทางเพศกับชายที่มีวัยวุฒิสูงกว่าเพื่อที่จะรับเอาพลังความเป็นชายมาได้กับตัวเพื่อทำให้เป็นชายที่สมบูรณ์เต็มที่ ผู้ชายที่มีวัยสูงกว่าที่สำเร็จความใคร่และหลั่งน้ำอสุจิให้เด็กชาย จะหยุดพฤติกรรมนี้เมื่อเขาแต่งงานมีภรรยาและมีบุตร ในสังคมของชาวอะซันเดในชูดาน ผู้ชายที่เป็นนักรบสามารถแต่งงานและมีความสัมพันธ์ทางเพศกับเด็กหนุ่มที่อายุน้อยกว่าได้ ซึ่งชาวอะซันเดถือว่าเด็กหนุ่มจะทำหน้าที่เป็นภรรยา ในผ่านะยัยคูซา ในแอฟริกาตะวันออก (แทนซาเนีย) เด็กชายอายุระหว่าง 10-11 ปี จะต้องแยก

ตัวไปอยู่กับกลุ่มผู้ชายวัยรุ่น (ชายโสด) อยู่ในกระท่อมหนุ่มโสด สร้างเป็นชุมชนของตัวเอง ซึ่งพวกเขาจะมีกิจกรรมทางเพศร่วมกัน รวมถึงเดินร่ำและหลับนอนด้วยกัน การแสดงพฤติกรรมเหล่านี้ไม่ถือว่าผิดปกติ แต่เป็นการปฏิบัติทางสังคมเพื่อการเติบโตเป็นชายที่สมบูรณ์ การปฏิบัติทางสังคมดังกล่าวนี้ จะไม่เกี่ยวกับนิยามอัตลักษณ์ทางเพศ หากแต่เป็นเรื่องของบทบาทและการเปลี่ยนสถานะทางสังคม (Neill, 2009)

นักมานุษยวิทยา เกิร์ต เฮกมา (2000) อธิบายว่าพฤติกรรมรักชอบเพศเดียวกันมีรูปแบบสำคัญ 3 แบบ คือ 1) ความสัมพันธ์ที่แสดงผ่านบทบาทหญิงและชาย 2) ความสัมพันธ์ที่วางอยู่บนช่วงวัยที่ต่างกัน และ 3) ความสัมพันธ์ที่วางอยู่บนสถานะที่เท่าเทียมกัน ความสัมพันธ์แบบแรกจะพบว่าฝ่ายหนึ่งจะแสดงบทบาทเป็นชายที่ทำหน้าที่สอดใส่ อีกฝ่ายหนึ่งจะแสดงบทบาทเป็นหญิงที่จะถูกสอดใส่เมื่อมีเพศสัมพันธ์ทางทวารหนัก ความสัมพันธ์แบบที่สอง จะพบว่าฝ่ายหนึ่งจะมีอายุมากกว่าซึ่งทำหน้าที่เสมือนผู้ปกครองดูแล ให้การอบรมสั่งสอน ส่วนอีกฝ่ายหนึ่งจะมีอายุน้อยกว่าจะได้รับการอุปถัมภ์เสมือนเป็นผู้เรียนและลูกศิษย์ ความสัมพันธ์แบบที่สาม จะพบในสังคมเมืองตะวันตกในคริสต์ศตวรรษที่ 20 ซึ่งคู่รักเพศเดียวกันจะมีฐานะทางสังคมและเศรษฐกิจเท่าๆ กัน ทั้งนี้เป็นผลมาจากระบบทุนนิยมและอุดมการณ์แบบประชาธิปไตย

ทั้งนี้ ความสัมพันธ์เชิงกามารมณ์ของคนเพศเดียวกันในแต่ละสังคมจะดำรงอยู่อย่างไร ถูกนิยามอย่างไร และมีผลกระทบต่อสังคมอย่างไร ขึ้นอยู่กับกฎระเบียบเชิงศีลธรรมที่สังคมสร้างขึ้นซึ่งมิได้ดำรงอยู่แบบตายตัว หากแต่แปรเปลี่ยนไปได้ (Simon, 2003: 29) ประเด็นนี้ แมรี แม็คคินทอช (1968) และ เจฟฟรีย์ วิคส์ (1977) เคยชี้ให้เห็นความแตกต่างระหว่าง “พฤติกรรม” และ “อัตลักษณ์” ของคนรักเพศเดียวกัน กล่าวคือ ในสังคมนอกตะวันตก ความสัมพันธ์ทางเพศของคนเพศเดียวกันเป็นเรื่องของพฤติกรรมเท่านั้น แต่ในสังคมตะวันตก พฤติกรรมนี้จะถูกทำให้เป็น “อัตลักษณ์ทางเพศ” ของบุคคล โดยมีนิยามคำว่า “โฮโมเซ็กชวล” เป็นป้ายประทับที่สื่อว่าคนๆ นั้น “ผิดปกติทางจิต” เจฟฟรีย์ วิคส์ (2003) สตีวี แจ็คสัน (2003) และบาร์บารา วอลส์ (2005) ตั้งข้อสังเกตว่าวาทกรรมเรื่อง “เพศผิดปกติ” ที่เกิดจากความเชื่อทางศาสนาและความรู้แบบวิทยาศาสตร์ทำให้เกิดการจัดลำดับชั้นของคนที่ไม่เท่าเทียมกัน กล่าวคือ คนที่นิยามตนเองเป็นชายและหญิง จะถูกยกให้สูงเหนือกว่าคนที่ถูกนิยามว่าเป็น “คนเบี่ยงเบนทางเพศ”

## แนวการศึกษาเชิงของคนเพศเดียวกันในพื้นที่ศาสนาและลัทธิความเชื่อ

เดบรา โคล์ดนี (2007) อธิบายว่าพิธีกรรมทางศาสนาและลัทธิความเชื่อของชนพื้นเมืองในเขตทวีปอเมริกาเหนือ แอฟริกา เอเชีย รวมทั้งชนพื้นเมืองในยุโรป มีการติดต่อสื่อสารกับสิ่งศักดิ์สิทธิ์ที่มีสถานะกึ่งหญิงกึ่งชาย และสามารถเปลี่ยนเพศภาวะจากชายเป็นหญิงหรือหญิงเป็นชายได้ คุณลักษณะนี้เอื้อให้เกิดการแสดงพฤติกรรมรักเพศเดียวกันและรักสองเพศ ซึ่งถือเป็นความไม่นิ่งของเพศภาวะและกามารมณ์ สถานะกึ่งชายกึ่งหญิงยังเป็นคุณสมบัติของความศักดิ์สิทธิ์ที่เทพเจ้าสามารถหลอมรวมเพศสรีระชายกับหญิงให้เป็นหนึ่งเดียว ซึ่งเป็นสัญลักษณ์ของเอกภาพและดุลยภาพ การจะทำความเข้าใจสิ่งเหล่านี้ขึ้นอยู่กับกระบวนการที่ใช้นในการศึกษา แครอลีน แซนด์ส (2007) กล่าวว่าการศึกษาทำความเข้าใจพฤติกรรมรักเพศเดียวกันในพื้นที่ทางศาสนาและความเชื่อควรจะศึกษาเชิงเปรียบเทียบระหว่างวัฒนธรรมที่ต่างกัน ซึ่งจะช่วยให้เห็นว่าบางศาสนาปิดกั้น

และลงโทษพฤติกรรมรักเพศเดียวกันเพราะเชื่อว่าเป็นบาปและความชั่วร้าย บางศาสนาเปิดกว้างและยอมให้พฤติกรรมรักเพศเดียวกันเกิดขึ้นได้เพราะเชื่อว่าเป็นกิจกรรมของความศักดิ์สิทธิ์ที่สื่อสารถึงเทพเจ้า

เท่าที่ผ่านมากระบวนทัศน์สัมพัทธนิยม (Relativism) ถูกใช้ในหมู่นักมานุษยวิทยาที่สนใจบริบททางวัฒนธรรมที่สร้างคุณค่าและความหมายให้กับพฤติกรรมทางเพศ กระบวนทัศน์นี้พยายามโต้แย้งกับวิธีคิดแบบคริสต์ศาสนาและความรู้วิทยาศาสตร์ของตะวันตก เพื่อที่จะทำความเข้าใจว่าเช็กในแต่ละวัฒนธรรมไม่ได้มีความหมายแบบเดียวกัน กระบวนทัศน์สัมพัทธนิยมชี้ให้เห็นว่าพื้นที่ของพิธีกรรมทางศาสนาและความเชื่อ เป็นพื้นที่ที่เปิดให้มนุษย์มีประสบการณ์ทางเพศซึ่งอยู่นอกกฎระเบียบและบรรทัดฐานของสังคม ตัวอย่างเช่น การศึกษาของปีเตอร์ ฟราย (1986) อธิบายเกี่ยวกับพิธีกรรมการถูกผีสิงที่สัมพันธ์กับพฤติกรรมรักเพศเดียวกัน ซึ่งพบในสังคมชาวแอฟริกันในบราซิล โดยชี้ให้เห็นว่าพฤติกรรมนี้มีความหมายต่างไปจากคำว่า “โฮโมเช็กชวล” ของตะวันตก ในวัฒนธรรมของชาวแอฟริกันในบราซิลมีความเชื่อเกี่ยวกับไสยศาสตร์และวิญญาณ ซึ่งมีหลายความเชื่อและหลายลัทธิ เช่น อัมบันดา, มากุมบา, ซังโก, คาร์เดซิสต์, บาดูก และแคนดอมเบล แต่ละลัทธิจะมีธรรมเนียมประเพณีของตัวเอง ตัวอย่างลัทธิคาร์เดซิสต์ที่นับถือในชุมชนชั้นกลางผิวขาว มีความเชื่อในเรื่องการถูกผีสิง ผีที่สิ่งจะเป็นวิญญาณของคนที่ยาไปแล้วโดยมีจุดมุ่งหมายเพื่อกลับมาช่วยเหลือมนุษย์ แต่ความเชื่อนี้ต่างไปจากความเชื่อของชาวแอฟริกันในบราซิลซึ่งรู้จักในนาม “วิญญาณชั้นต่ำ” แต่ละลัทธิจะมีการแบ่งแยกและแข่งขันกัน ตัวอย่างเช่น ลัทธิมากุมบามีการใช้กลองในพิธีกรรมและมีการแสดงพฤติกรรมรักเพศเดียวกัน

สาวกของลัทธิมากุมบามีการรวมกลุ่มกันเป็นเครือข่าย และภายในกลุ่มจะมีกลุ่มย่อยๆ ที่มีหัวหน้าของตัวเอง กลุ่มย่อยแต่ละกลุ่มอาจมีความขัดแย้งกันบ้าง แต่ก็สามารถรวมตัวกับกลุ่มใหญ่ได้ เรื่องนินทากระหว่างกลุ่มที่สำคัญที่สุดคือการมีเช็กของคนเพศเดียวกัน ตำแหน่งของลัทธิมากุมบามีหัวหน้าที่มีสถานะคล้ายผู้ทรงศีล หัวหน้าตำแหน่งจะมีบริวารของตัวเองซึ่งเปรียบเสมือนลูกชายและลูกสาว บริวารพวกนี้จะทำหน้าที่ต่างๆตามคำสั่งของหัวหน้า ความสัมพันธ์ภายในตำแหน่งที่สำคัญที่สุดคือการสืบสหายทาระหว่างหัวหน้ากับสาวก ซึ่งจะมีสองสาย ภายในลัทธิจะมีการนับถือวิญญาณซึ่งมีชื่อเรียกต่างๆ กัน เช่น เอ็นแคนทาตอส, ซานโตส หรือ เอ็นทีดาเตส ฯลฯ วิญญาณเหล่านี้จะมาเข้าสิงสาวกของลัทธิ ดังนั้น สาวกแต่ละคนจะมีกฎเกณฑ์และวิถีปฏิบัติตัวตามที่วิญญาณตนต่างๆ มาเข้าสิง เพื่อที่จะทำให้ตนเองมีโชคลาภ ประสบความสำเร็จ และมีสุขภาพดี สาวกจะต้องเซ่นสังเวญวิญญาณที่ตนนับถือ และต้องเข้าพิธีกรรมที่สำคัญคือพิธีรับวิญญาณเข้าร่างสาวกแต่ละคนสามารถประกอบพิธีของตัวเอง โดยเป็นร่างทรงเพื่อดูโชคชะตาให้กับชาวบ้าน

ปัจจุบันการศึกษาความสัมพันธ์ระหว่างเช็ก กามารมณ์ และพฤติกรรมทางเพศกับความเชื่อและความศรัทธาทางศาสนาเป็นสิ่งที่ทำให้นักวิชาการด้านสังคมศาสตร์ เนื่องจากพรหมแดนสองอย่างนี้มีความคลุมเครือและยากต่อการตัดสินว่าจะเรถูกหรือผิด โดนัลด์ บอยส์เวิร์ต (2007) อธิบายว่านักทเววิทยา ศาสนวิทยา และนักประวัติศาสตร์ในตะวันตกที่นิยมตนเองเป็นเกย์และเลสเบี้ยนพยายามสืบค้นและสำรวจพฤติกรรมรักเพศเดียวกันในพิธีกรรมทางศาสนา เพื่อที่จะบอกสังคมว่าศาสนามีได้เป็นพื้นที่ของรักต่างเพศ แต่ศาสนาถูกควบคุมโดยคนที่เป็นรักต่างเพศและพลักให้คนรักเพศเดียวกันไปอยู่ชายขอบ การศึกษาดังกล่าวนำไปสู่การตั้งคำถาม

ว่าการสอนศาสนาแบบจารีตนิยมควรจะทบทวนตัวเองอย่างไร เพื่อที่จะเปิดพื้นที่ให้กับคนรักเพศเดียวกันเข้ามาเป็นส่วนหนึ่งในชุมชนทางศาสนา อย่างไรก็ตาม การทบทวนดังกล่าวก็ยังคงทำได้ยากมาก เนื่องจากศาสนจักรยังคงหวาดกลัวคนรักเพศเดียวกันและคนข้ามเพศ เพราะคนกลุ่มนี้เป็นสัญลักษณ์ของบาปและกิเลส ประเด็นนี้ โดนัลด์ บอยส์เวิร์ท (2007) วิเคราะห์ว่าศาสนายังคงรังเกียจเซ็กส์และกามารมณ์ (Erotophobia) ซึ่งเรื่อนร่างของเกย์ เลสเบียน และคนข้ามเพศได้ถูกทำให้เป็นสัญลักษณ์ของต้นเหตุนรก (Donald Boisvert, 2007: 37-38)

การศึกษาเชิงวิพากษ์จากนักวิชาการเคียวร์ซึ่งนำความคิดมาจากมิเชล ฟูโกต์ มีคำถามที่ท้าทายว่าสถาบันศาสนาแบบจารีตนิยมได้สร้างความจริงเกี่ยวกับระบบศีลธรรมทางเพศอย่างไร ศีลธรรมแบบนี้ส่งผลต่อชีวิตทางเพศของมนุษย์อย่างไร ทำไมการให้คุณค่ากับพรหมจารีของนักบวชในศาสนาจึงเป็นสิ่งที่มีความสูงกว่าความไร้พรหมจารี คำถามเหล่านี้นำไปสู่การทบทวนว่าอารมณ์ปรารถนาทางเพศของมนุษย์เข้าไปพัวพันอยู่กับเรื่องราวและวาทกรรมทางศีลธรรมได้อย่างไร การศึกษาเชิงวิพากษ์พยายามชี้ชวนให้มองสถาบันศาสนาในฐานะสถาบันทางการเมืองชนิดหนึ่ง ซึ่งเป็นเครื่องมือของอำนาจที่เข้าไปจัดระเบียบชีวิตของมนุษย์ (Bernauer and Carrette, 2004)

## ความคิดเรื่องเพศที่ต่างกันระหว่างพุทธศาสนานิกายมหายานและเถรวาท

พุทธศาสนาในภูมิภาคต่างๆ ของเอเชีย มีธรรมเนียมปฏิบัติที่แตกต่างกันตามนิกายและลัทธิ พุทธศาสนา นิกายมหายานที่แพร่หลายทางตะวันออกของเอเชีย ในเขตทิเบต จีน มองโกเลีย และญี่ปุ่น จะมีทัศนะเชิงบวกต่อเรื่องเพศและกามารมณ์ต่างไปจากนิกายหินยาน (เถรวาท) ที่แพร่หลายในเอเชียใต้และตะวันออกเฉียงใต้ (Gyatso, 2003) ในสมัยพระเวทหรือยุคมหากาพย์ ประมาณ 1,500-600 ปีก่อนคริสต์ศักราช ก่อนพุทธศาสนาเถรวาทจะเป็นที่รู้จักแพร่หลายในอินเดีย ชาวอินโดอารยันท้องถิ่นในเขตลุ่มน้ำคงคาและสินธุจะนับถือศาสนาพราหมณ์และฮินดู ซึ่งจะให้คุณค่าและยอมรับความหลากหลายทางเพศ เซ็กส์ และกามารมณ์ ผู้ที่ไม่ใช่ชายไม่ใช่หญิง (กะเทย) และผู้ที่มีพฤติกรรมรักร่วมเพศเดียวกันจะได้รับการยอมรับ ชนชั้นปกครองและเศรษฐีสามารถมีเพศสัมพันธ์กับเพศชายหรือเพศหญิงโดยไม่ถูกตำหนิหรือถูกลงโทษ (Serena, 1998)

แต่พุทธศาสนานิกายเถรวาทค่อนข้างมีทัศนะเชิงลบต่อเซ็กส์และกามารมณ์ เพราะมองว่าเป็นกิเลสต้นเหตุ และเป็นอุปสรรคต่อการปฏิบัติตามหลักศีลธรรม ปีเตอร์ แจ็คสัน (1998) เคยอธิบายในประเด็นนี้ว่าในพระวินัยปิฎกของพุทธเถรวาท ต้องการควบคุมพระสงฆ์ให้ดำรงอยู่ในพรหมจรรย์ และละจากกิจกรรมทางเพศทั้งปวง ดังนั้น การเข้าไปยุ่งเกี่ยวกับกิจกรรมทางเพศ (เมถุนธรรม-ธรรมอันชั่วหยาบ) จะถือว่าผิดและต้องขาดจากการเป็นพระ (ปาราชิก) อย่างไรก็ตาม กฎข้อห้ามเกี่ยวกับการมีเซ็กส์ในพระวินัยปิฎก มีได้บัญญัติไว้ตั้งแต่เริ่มแรก หากแต่มักจะมาจากเหตุการณ์ที่พระสงฆ์เข้าไปยุ่งเกี่ยวกับกิจกรรมทางเพศ จากนั้นจึงเรียกประชุมสงฆ์ และได้บัญญัติเป็นข้อห้าม ถ้ามีกิจกรรมทางเพศแบบอื่นเกิดขึ้นมาทีหลัง ข้อห้ามแบบใหม่ก็จะถูกบัญญัติตามมา โดยสรุปแล้วพุทธศาสนาเถรวาทห้ามพระสงฆ์สอดใส่อวัยวะเพศชาย (องค์กำเนิด) เข้าในทวารหนัก (วัจจ-มรรค) ทวารเบา (ปัสสาวมรรค) และปาก (มุขมรรค) หรือช่องใดๆ ไม่ว่าจะอวัยวะนั้นจะเป็นของมนุษย์เพศชาย

มนุษย์เพศหญิง บัณเฑาะก์ (คนไม่ปรากฏว่าเป็นเพศชายหรือเพศหญิง) ผู้ที่มีสองเพศในร่างกายเดียว (อุกโตพยัญญุ-ชนก) อมนุษย์ (เทวดา) หรือสัตว์เดรัจฉานก็ตาม

พระวินัยปิฎก เล่มที่ 1 มหาวิภังค์ ภาค 1 ในบทกษัตริย์ของปาราชิกกัณฑ์ ให้นายละเอียดเกี่ยวกับข้อห้ามการเสพเมถุนของภิกษุกับมนุษย์และอมนุษย์เพศชาย/เพศหญิง กับสัตว์เดรัจฉานตัวผู้/ตัวเมีย ไม่ว่าจะ เป็นทางทวารหนัก ทวารเบา ปาก หรือช่องใดๆ ในร่างกาย ไม่ว่าจะ เป็นภรณ์มีสติ ตีน เมา วิกลจริต หลับ หรือ ตาย ถือเป็นอาบัติปาราชิก (ผิดวินัยขั้นสูงสุด) ยกเว้นภิกษุนั้นไม่รู้สีกตัว วิกลจริต เป็นบ้า มีจิตฟุ้งซ่าน กระสับ กระส่าย เวทนาไม่รู้ตัวทำอะไรลงไป ไม่ต้องอาบัติ (ไม่ต้องรับโทษเพราะถือว่าขาดสติ) ข้อห้ามนี้ชี้ว่าหาก ภิกษุมีเจตนาที่จะเสพเมถุน ภิกษุนั้นต้องปาราชิก ซึ่งเป็นข้อห้ามที่พยายามควบคุม “อวิยะเพศชาย” “องคชาติ” หรือ “องค์กำเนิด” ของพระสงฆ์ให้สอดใส่เข้าไปในอวิยะของคนและสัตว์อื่น ข้อห้ามนี้ได้ตำหนิเอาผิด หรือลงโทษพฤติกรรมชายรักชายโดยตรง ในแง่นี้จะเห็นว่าการห้ามมิให้องคชาติแข็งตัวหรือน้ำอสุจิ เคลื่อนออกมาคือสัญลักษณ์แห่งการเป็นภิกษุที่ตีพิมพ์พรหมจรรย์ ภิกษุใดที่ล้มเหลวในการควบคุมองคชาติให้ บริสุทธิ์ก็จะถือว่าเป็นผู้แพ้แก่วิถีชีวิตการเป็นภิกษุในพระพุทธศาสนา (Zwilling, 1992: 209)

สำหรับทัศนะเรื่องเซ็กในพุทธศาสนานิกายมหายานค่อนข้างแตกต่างออกไปจากนิกายเถรวาท นักมานุษยวิทยา มาร์ค แม็คเคลแลนด์ (2000) อธิบายว่าความเชื่อศาสนาดั้งเดิมในญี่ปุ่น รู้จักในนาม “ศาสนา ชินโต” ซึ่งมองเรื่องเพศ เซ็ก และกามารมณ์ในเชิงบวก กล่าวคือ เซ็กจะเปรียบเสมือนการสร้างชีวิตและความ อุดมสมบูรณ์ ในตำนานของศาสนาชินโตกล่าวว่าเผ่าพันธุ์ญี่ปุ่นเกิดขึ้นจากการเสพสังวาสระหว่างเทพเจ้า อิชานากิและเทพธิดาอิชานามิ เซ็กจึงมีความหมายถึง “การสร้าง” หรือการก่อเกิด ในปี ค.ศ.816 ญูบุ ไดชิได้ ก่อตั้งสำนักเรียนศาสนาพุทธชื่อชินกอนบนยอดเขาโกโย่า และเขียนคัมภีร์ชื่อ “ทาชิกาว่า ริว” ที่สอนการทำ กิจกรรมทางเพศเพื่อการหลุดพ้นและยกระดับจิตวิญญาณ คำสอนนี้จะเน้นความสัมพันธ์ที่แนบแน่นระหว่าง ครูผู้สอนกับศิษย์ผู้เรียน (Schalow, 1992: 215-216) ผู้ช่วยพระที่เป็นเด็กหนุ่มหรือเณร (ชิโก) จึงมีบทบาท สำคัญในกิจกรรมทางศาสนา ในช่วงเวลานี้ ความสัมพันธ์ทางเพศระหว่างพระกับเณรในสำนักชินกอนพบเห็น ได้ทั่วไป ในบันทึกของมิซซันนาริชาวโปรตุเกสในคริสต์ศตวรรษที่ 16 ระบุว่าชาวญี่ปุ่นมิได้ตำหนิพฤติกรรม ดังกล่าว แต่มองว่าเป็นการกระทำที่มีเกียรติและน่ายกย่อง สำหรับในสายตาของนักบวชในศาสนาคริสต์จาก ยุโรปมองว่าเป็นบาปและชั่วร้าย (Spence, 1985)

ความสัมพันธ์ระหว่างพระกับเณรในสำนักชินกอน เปรียบเสมือนครูกับลูกศิษย์ สามเณรจะใช้ เรือนร่างที่งดงามของตนเพื่อปรนเปรอความสุขทางเพศกับพระ เพื่อแลกกับการเรียนวิชาความรู้ทางศาสนา สิ่ง นี้เป็นความสัมพันธ์ต่างตอบแทน การที่พระสงฆ์มีเซ็กกับเณร หมายถึงวิธีการเข้าถึงธรรมะ การแสดงความเห็น -อกเห็นใจ และหลอมรวมจิตวิญญาณให้เป็นหนึ่งเดียว เรือนร่างความเป็นชายของสามเณรคือ สิ่งสวยงามและเป็น สิ่งที่น่าปรารถนาสำหรับพระสงฆ์ การได้ครอบครองและสัมผัสเรือนร่างที่งดงามของเณรจึงเป็นการเติมเต็ม อารมณ์ความปรารถนา ซึ่งถือเป็นการทำให้สุขภาพทางอารมณ์แข็งแรงสมบูรณ์ ในทางตรงกันข้าม หาก พระสงฆ์ไม่แสดงอารมณ์ความปรารถนาต่อเณร จะถือว่าล้มเหลวในการแสวงหาความสุขทางจิตใจ

เบอร์นาร์ต ฟูเออร์ (1998) อธิบายว่าความสัมพันธ์ทางเพศระหว่างพระสงฆ์กับสามเณรในญี่ปุ่น มิใช่



เป็นเพียงเรื่องเซ็ก แต่ยังเป็นระบบความรู้ที่ถูกสร้างขึ้นเพื่ออธิบายว่าการเป็น “ผู้ชายในอุดมคติ” ควรจะประพฤติและปฏิบัติตัวอย่างใด กิจกรรมเซ็กเป็นแค่เพียงเศษเสี้ยวของการแสดงบทบาทของผู้ชาย หากแต่ความรัก ความปรารถนา การเห็นอกเห็นใจ การดูแลเอาใจใส่ ความรับผิดชอบ การสร้างมิตรภาพ และความห่วงหาอาทรระหว่างผู้ชาย มีความหมายสำคัญยิ่งกว่า การแสดงบทบาทเหล่านี้คือวิธีการควบคุมตนเองให้อยู่ในสังคมอย่างมีเกียรติ กล่าวอีกนัยหนึ่งคือ การแสดงความรักใคร่ผูกพันระหว่างพระสงฆ์กับสามเณร ก็คือการตรวจสอบจริยธรรมของตนเอง เป็นวิธีที่ต้องอาศัยศิลปะและสุนทรียะในการสร้างความสัมพันธ์ ความสัมพันธ์แบบชายรักชายจึงเปรียบเสมือนเครื่องมือของการสร้างและจัดระเบียบชีวิตและตัวตนของผู้ชาย ประเด็นนี้ แม็คเคลแลนด์ (2000) วิเคราะห์ต่อไปว่าความสัมพันธ์ระหว่างสงฆ์และสามเณรคือรากฐานทางวัฒนธรรมที่หล่อหลอมให้ผู้ชายญี่ปุ่นสร้างมิตรภาพและความจงรักภักดีต่อกันอย่างลึกซึ้ง

## เพศของบัณฑิตในพุทธศาสนิกายเถรวาท

การศึกษาของเลียวนาร์ด สวีลิ่ง (1992) และเจเน็ต กยัตโซ (2003) เคยทำความเข้าใจความหมายของบัณฑิตในศาสนาพุทธผ่านการใช้ “คำเรียก” ที่ปรากฏอยู่ในพระวินัยปิฎก บัณฑิตก็มาจากภาษาบาลีว่า “ปณฑก” ดังว่านัตถะ หมายถึง ผู้ที่มีเครื่องหมายแห่งบุรุษและสตรีขาดตกบกพร่องไป ประกอบด้วยคำ 2 คำ คือ “นปุงสกปณฑก” (นปุงสกับบัณฑิต) หมายถึงผู้ที่ไม่มีอวัยวะเพศปรากฏ คำว่า “โอปกมียปณฑก” (โอปกมียบัณฑิต) หมายถึงผู้ที่ถูกตัดอวัยวะเพศ คำเรียกเหล่านี้มีนัยยะว่าเป็นบุคคลที่ขาดตกบกพร่อง คำเรียกนี้นำไปสู่การเทียบเคียงกับบุคคลที่เป็นขันธและกะเทยแท้ (คนที่เกิดมามีอวัยวะเพศคลุมเครือ หรือมีทั้งสองเพศ) ส่วนคำเรียกที่บ่งบอกถึงพฤติกรรมแบบชายรักชาย ประกอบด้วยคำ 3 คำ คือ “อาสิตตบัณฑิต” หมายถึงชายที่มีกิจกรรมทางเพศกับชาย คำว่า “อุสุยบัณฑิต” หมายถึงชายที่พอใจที่จะดูชายอื่นทำกิจกรรมทางเพศ คำว่า “ปิกขบัณฑิต” ได้แก่ ผู้ชายที่เกิดความกำหนัดในข้างแรม แต่พอใจซึ่งขึ้นความกำหนัดก็หายไป ซึ่งคล้ายๆ กับผู้ที่ต้องการสมสู่กับคนเพศเดียวกันในบางโอกาสบางเวลา พฤติกรรมชายรักชายทั้งสามแบบนี้อาจถูกตีความว่าเป็นผู้ชายที่มีกิริยาท่าทางเหมือนผู้หญิง และถูกมองว่าเป็นผู้ที่มีกิเลส ตัณหา ราคะมากเกินไปปกติ

คำเรียกบัณฑิตแต่ละประเภทที่กล่าวมานั้น ใช้เกณฑ์เรื่องอวัยวะสืบพันธุ์ และพฤติกรรมทางเพศเป็นตัวตัดสิน ในการวิเคราะห์ของเลียวนาร์ด สวีลิ่ง (1992) อธิบายว่าคุณลักษณะของบัณฑิตในพุทธศาสนาจากทัศนคติที่มองสรีระเพศชาย (ปฐิวารูป) และบทบาทผู้ชายเป็นบรรทัดฐาน ผู้ใดที่ขาดตกบกพร่องจากสองสิ่งนี้ก็จะถูกนิยามว่าเป็น “บัณฑิต” ซึ่งหมายถึงผู้ที่ขาดความเป็นชาย หรือเป็นชายที่ไม่สมบูรณ์ ได้แก่ ไม่มีองคชาต ไม่ได้แสดงบทบาทเป็นฝ่ายสอดใส่ (รุก) เมื่อเสพสังวาส มีจิตใจอ่อนแอ และแสดงกิริยาท่าทางเหมือนผู้หญิง (Zwilling, 1992: 205) ฉะนั้น รากฐานของการไม่ยอมรับบัณฑิตก็คือ อุดมการณ์แบบชายเป็นใหญ่ (Sponberg, 1992: 13) ในเชิงสังคม อุดมการณ์นี้นำไปสู่การแบ่งแยกผู้ชายสองกลุ่มเป็นคู่ตรงข้ามระหว่าง “ชายแท้” (บุรุษ) กับ “ชายไม่แท้” (บัณฑิต) ซึ่งชายแท้จะถูกยกย่องเชิดชูให้อยู่เหนือกว่าและดีกว่าชายไม่แท้ เพราะชายแท้คือผู้มืองคชาต และทำหน้าที่เป็นฝ่ายสอดใส่ในการเสพสังวาส

อุดมการณ์ชายเป็นใหญ่จะจัดวางคุณลักษณะแบบเพศหญิงให้ด้อยและต่ำกว่าชาย และจัดวางคุณลักษณะแบบไม่ใช่ชายไม่ใช่หญิงให้เป็นสิ่งไร้ระเบียบ หรือเป็นสภาวะอันตราย ซึ่งไม่สอดคล้องและขัดกับกับโครงสร้างสังคมที่แบ่งแยกบทบาทหน้าที่ที่ชัดเจนของหญิงและชาย บัณเฑาะก์จึงเป็นชายขอบในโครงสร้างทางเพศและเป็นอันตรายต่ออุดมการณ์ชายเป็นใหญ่ ในเชิงศีลธรรม บัณเฑาะก์คือคนที่น่าละอายเพราะไม่สามารถควบคุมพฤติกรรมทางเพศของตนได้ (Zwilling, 1992: 206) การมีบัณเฑาะก์บวชจึงมิได้มาจากความรังเกียจเหยียดหยามสตรีระทางเพศ หากแต่มาจากความวิตกกังวลต่อ “สภาวะอันตราย” และ “ไร้ระเบียบ” ของบัณเฑาะก์ เพราะมีความเชื่อว่าบัณเฑาะก์คือผู้มีกามราคะ ซึ่งขัดต่ออุดมคติเรื่องเพศพรหมจรรย์ของนักบวชในพุทธศาสนา (Zwilling, 1992: 207; Gyatso, 2003: 99)

การศึกษาของเจเน็ต กยัตโซ (2003) ตั้งข้อสังเกตว่าการยอมรับบุคคลที่ไม่ใช่ชายไม่ใช่หญิงในวัฒนธรรมพื้นบ้านจะมีมากกว่าพื้นที่ของศาสนาพุทธ ตัวอย่างเช่น ในวัฒนธรรมทิเบต ผู้ที่ไม่ใช่ชายไม่ใช่หญิงจะถูกจัดให้เป็น “เพศที่สาม” หรือ “มานิง” เป็นเพศที่อยู่ตรงกลางระหว่างหญิงชาย จะทำหน้าที่สำคัญทางสังคม เช่น เป็นผู้รักษาโรค ติดต่อกับสิ่งศักดิ์สิทธิ์ เป็นผู้นำทางจิตวิญญาณ และประกอบพิธีกรรม คุณสมบัติแบบกึ่งหญิงกึ่งชายจะได้รับการยกย่องเพราะทำให้เกิดความสมดุลระหว่างสิ่งที่แตกต่างกันสองด้าน ซึ่งพุทธศาสนา แบบทิเบตเชื่อว่าคุณสมบัตินี้เป็นรากฐานของพระโพธิสัตว์ บัณเฑาะก์ในวัฒนธรรมทิเบตจึงเป็นสัญลักษณ์ของการหลุดพ้นและการตรัสรู้ (Gyatso, 2003: 102)

เท่าที่ผ่านมการศึกษา “บัณเฑาะก์” ในสังคมไทย ยังไม่ทำให้เกิดความเข้าใจเกี่ยวกับกระบวนทัศน์เรื่องเพศ มีเพียงการศึกษาเรื่องบัณเฑาะก์ที่ใช้ทฤษฎีจิตวิเคราะห์แบบตะวันตกมาเป็นแนวทางวิเคราะห์ ได้แก่ การศึกษาของกัมภ์เทศ เทศแก้ว (2543) เรื่อง พุทธธรรมกับพฤติกรรมรักเพศเดียวกัน ศึกษากรณีทัศนคติของนักศึกษาชายมหาวิทยาลัยในเขตกรุงเทพมหานคร อธิบายว่านักศึกษาชายเชื่อว่าสาเหตุของพฤติกรรมรักเพศเดียวกันเกิดจากอภุศลกรรมที่เกิดจากการปฏิบัติผิดในกามส่งผลให้ต้องเกิดมาเป็นกะเทย

การศึกษาวิเคราะห์เรื่อง “บัณเฑาะก์” ในกลุ่มพระภิกษุสามเณรไทยในปัจจุบัน โดย พระมหาสักราย กนตสีโล (2551) อธิบายว่าพฤติกรรมข้ามเพศของสามเณร คือ “ความเบี่ยงเบนทางเพศ” หมายถึง ร่างกายเป็นชายแต่มีจิตใจเป็นหญิง ถือเป็นความบกพร่องทางจิตใจ สาเหตุเป็นเพราะการอบรมเลี้ยงดูในครอบครัวพ่อทำตัวไม่ดี ทำให้ลูกชายหันไปยึดแบบอย่างจากแม่หรือพ่อแม่เลี้ยงลูกไม่ถูกต้องตามบทบาททางเพศ เช่น สอนให้ลูกชายทำงานบ้านแบบผู้หญิง ส่งผลให้เกิดพฤติกรรมผิดเพศ คำอธิบายนี้ตกอยู่ในวิวิธคติวิทยาศาสตร์และทฤษฎีจิตเวชศาสตร์ตะวันตก ซึ่งนิยามว่าพฤติกรรมข้ามเพศเป็นอาการผิดปกติทางจิตชนิดหนึ่ง ผู้วิจัยได้นำเอาทฤษฎีนี้มาใช้โดยปราศจากการทบทวนตรวจสอบองค์ความรู้เรื่องเพศภาวะและเพศวิถีอย่างรอบด้าน จนทำให้การอธิบายพฤติกรรมบัณเฑาะก์ของสามเณรไทยผลิตซ้ำมายาคติเกี่ยวกับ “ความเบี่ยงเบนทางเพศ” ที่สังคมตะวันตกสร้างขึ้น

ทั้งนี้ พระมหาสักราย เชื่อมั่นว่าพฤติกรรมบัณเฑาะก์ คือสิ่งที่เป็นปัญหาและนำไปสู่การทำผิดพระวินัย คำอธิบายนี้จึงเป็นการตอกย้ำความรู้กระแสหลักที่ตีตราบุคคลที่มีพฤติกรรมข้ามเพศ ถึงแม้ว่าจะอ้างพระวินัยที่ลงโทษภิกษุสามเณรที่เป็นบัณเฑาะก์ แต่ผู้วิจัยควรตระหนักว่าการศึกษาเพื่อทำความเข้าใจกับการศึกษา

เพื่อกล่าวโทษนั้นแตกต่างกัน การศึกษาเพื่อทำความเข้าใจควรชี้ให้เห็นบริบททางสังคมและวัฒนธรรมที่สัมพันธ์กับการสร้างคุณค่าและค่านิยมที่มีต่อพฤติกรรมข้ามเพศ เพื่อให้เกิดการตรวจสอบความรู้อย่างรอบด้านมากกว่าจะศึกษาเพื่อกล่าวโทษและนำความรู้แบบเก่าที่มีอคติมาประณามบุคคลข้ามเพศ การศึกษาเรื่องบัณฑิตของพระมหาสกลชาย จึงไม่ได้ช่วยให้สังคมเข้าใจอำนาจความรู้ที่ใช้ตีตราและกดทับพฤติกรรมทางเพศที่อยู่นอกบรรทัดฐาน

การศึกษาของพระมหาอดุลย์ โยโสโร (2549) เรื่อง การศึกษาเชิงวิเคราะห์เรื่องบัณฑิตกับการบรรลุตธรรม พยายามโยงความคิดเรื่อง “การเบี่ยงเบนทางเพศ” และกามวิตถารเข้ากับแนวคิดเรื่องอำนาจอุทกกรรมและวิบากกรรมในอดีต ทำให้บุคคลที่เรียกว่า “บัณฑิต” กลายเป็นคนที่น่ารังเกียจทางสังคม และไม่สามารถบวชเรียนเพื่อการบรรลุตธรรมได้ เพราะจัดอยู่ในกลุ่ม “อกัปปบุคคล” (มีระดับสติปัญญาเพียงแคร์ับรู้และเข้าใจหลักธรรมในขั้นพื้นฐาน) การศึกษาเรื่องนี้มองว่าบัณฑิตคือผู้ที่มีพฤติกรรมและอัตลักษณ์ทางเพศแบบ “โฮโมเซ็กซ์ชวล” หรือ “รักร่วมเพศ” ซึ่งเป็นการนำวิถีคิดเรื่องเพศของตะวันตกในคริสต์ศตวรรษที่ 19 มาอธิบาย ผู้วิจัยเชื่อว่าบัณฑิตที่สามารถบรรลุตธรรมได้ต้องสร้างกรรมดี ประพฤติดีทั้งกาย วาจา ใจ ตามหลักคำสอนในพุทธศาสนา ทั้งนี้ผู้วิจัยได้ตั้งคำถามเรื่องบริบททางสังคมและวัฒนธรรมที่ส่งผลต่อการสร้างนิยามความหมาย “บัณฑิต” จึงตีความบัณฑิตในฐานะพฤติกรรมชายรักชายและผู้มีความคลุมเครือในเพศสรีระ

ประเด็นเพศภาวะและเพศวิถีของภิกษุสามเณรในสังคมไทย ยังเป็นเรื่องที่มีการศึกษาน้อยมากและยังเป็นสิ่งที่สังคมมีคำตอบอยู่แล้ว นั่นคือ ภิกษุสามเณรที่เป็นบัณฑิตก็คือผู้ที่ไม่สมควรเป็นนักบวช นับว่าเป็นเรื่องท้าทายมากถ้าการวิจัยจะตั้งโจทย์การศึกษาใหม่เพื่อวิเคราะห์ว่าพฤติกรรมทางเพศของภิกษุสามเณรในสังคมไทยเกี่ยวข้องกับศีลธรรมและกฎระเบียบทางศาสนาอย่างไร และความสัมพันธ์นี้จะอธิบายด้วยกรอบความคิดแบบไหน นอกเหนือไปจากความคิดเชิงจารีตนิยมที่อ้างพระวินัย การละเมิดศีลข้อกามสุมิฉณาจารเรื่องกรรมในอดีต และทฤษฎีจิตวิเคราะห์ ผู้ศึกษาควรแสวงหาโจทย์ใหม่ๆ เพื่อทำความเข้าใจว่าชีวิตของภิกษุสามเณรในสังคมไทยมิได้เป็นเหมือนอุดมคติตามพระวินัย หากแต่ดำรงอยู่ท่ามกลางบริบทที่ซับซ้อนระหว่างเรื่องทางโลกและทางธรรม นักบวชในพุทธศาสนาในหลายวัฒนธรรมก็มีเงื่อนไขต่อการแสดงออกทางเพศที่ต่างกันไป ซึ่งไม่จำเป็นต้องเป็นไปตามหลักธรรมคำสอน สิ่งที่ผู้วิจัยควรให้ความสำคัญก็คือวิธีการไกล่เกลี่ยต่อเรื่องเพศที่ภิกษุสามเณรใช้ในสถานการณ์ต่างๆ ซึ่งภิกษุสามเณรแต่ละรูปย่อมจะมีวิธีการแตกต่างกัน ฉะนั้นปัญหาของนักบวชที่เป็นบัณฑิตจึงอาจไม่ใช่เรื่องอัตลักษณ์และพฤติกรรมทางเพศ แต่ปัญหาอาจจะเป็นเรื่องวิธีการจัดการกับอารมณ์ปรารถนาทางเพศของตนเอง หากนักบวชไม่สามารถควบคุมสิ่งเหล่านี้ได้ ก็อาจนำไปสู่การกล่าวโทษและลงโทษจากสังคม

การศึกษาเพื่อทำความเข้าใจวิธีการจัดการกับอารมณ์ปรารถนาทางเพศของภิกษุสามเณร อาจจะช่วยเปิดพื้นที่ใหม่ๆ ในการวิเคราะห์เรื่องเพศในพุทธศาสนา ไม่ว่าจะเป็นเรื่อง การควบคุมเนื้อตัวร่างกายและสรีระทางเพศ การสร้างภาพลักษณ์ความเป็นชายที่สัมพันธ์กับการเป็นภิกษุสามเณร การสร้างความสัมพันธ์ระหว่างนักบวชกับฆราวาส การนิยามคุณค่าทางศีลธรรมที่เกี่ยวข้องกับการแสดงออกทางเพศ เป็นต้น ประเด็น

เหล่านี้อาจช่วยให้ผู้วิจัยข้ามพ้นไปจากกรอบความคิดเดิมๆ ที่มอง “บัณฑิตเขาะก” เป็นอนุศุลกรรมและความเปี่ยงเบนทางเพศ เลนเนิร์ต ซวีลิ่ง (1992) ตั้งข้อสังเกตว่าพฤติกรรมแบบชายรักชายของ “บัณฑิตเขาะก” สะท้อนให้เห็นถึงวิธีการจัดประเภทของผู้ชายให้มีลำดับสูงต่ำไม่เท่ากัน โดยนำเอาพฤติกรรมทางเพศมาเป็นเกณฑ์ โดยผู้ชายที่ชอบสำเร็จความใคร่กับผู้ชายจะถูกจัดให้อยู่ต่ำกว่าผู้ชายที่สำเร็จความใคร่กับผู้หญิง

## การเสพเมณูระหว่างพระสงฆ์ สามเณร และสิกขา

ในสังคมไทย หลักฐานที่บ่งบอกถึงพฤติกรรมเสนาหาทางเพศระหว่างพระสงฆ์กับสามเณรหรือชายหนุ่ม สามารถพบได้ในพระราชกำหนดของพระเจ้ากรุงธนบุรีว่าด้วยศีลสิกขา และกฎหมายคณะสงฆ์ในสมัยพระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกมหาราช กฎหมายคณะสงฆ์นี้เป็นกฎหมายของทางการ เป็นคำสั่งของรัฐ บัญญัติถึงการกระทำที่เป็นความผิด มีโทษ และผู้กระทำผิดต้องได้รับโทษ มีเป้าหมายเพื่อให้ภิกษุและสามเณร ประพฤติปฏิบัติตนเคร่งครัดในพระธรรมวินัย ให้พระราชาคณะ เจ้าอธิการและเจ้าหน้าที่สังฆการี ทำการกำกับดูแลและลงโทษผู้ที่ประพฤติดังพระธรรมวินัย ตามสมควรแก่โทษหนักเบา

ในสมัยพระเจ้ากรุงธนบุรี มีสามเณร ผู้เป็นศิษย์พระพนรัตน์ ฟ้องร้องว่า “ได้สั่งเสพเมณูธรรมทางเว็จมรรคแห่งตน” (เสพกามทางทวารหนัก) นำไปสู่การสอบสวน จนพระพนรัตน์ยอมรับ จึงถูกจับสึก (วินัย พงศ์ศรีเพียร, 2549: 280) กรณีนี้ชี้ว่าสามเณรจะถูกกระทำทางเพศจากพระภิกษุ จึงมีบทลงโทษเพื่อป้องกันและคุ้มครองสามเณรจากการถูกล่วงเกินทางเพศ ซึ่งหมายถึงการทำให้สามเณรอยู่ห่างจากเรื่องกามราคะ พระราชกำหนดของพระเจ้ากรุงธนบุรีว่าด้วยศีลสิกขา ยังมีข้อห้ามเกี่ยวกับเรื่องเพศ ได้แก่ ห้ามเพียรน้ำอสุจิเคลื่อน ห้ามมิให้มีราคะจิตรูปต้องสึกา ห้ามนอนร่วมเตียงกับสามเณรและบุรุษอื่น 3 ราตรี ห้ามนอนร่วมรมกับสตรี เป็นต้น

ในทำนองเดียวกัน มีการป้องกันมิให้สิกขาเข้าไปหาสามเณรในกุฏิ ห้ามสิกขาเข้าไปถวายอาหารในกุฏิ ห้ามนั่งในที่ลับ ให้นั่งนอกกุฏิในที่แจ้ง ห้ามสามเณรคบหาสิกขาที่ไม่ใช่ญาติ เช่น ในสมัยรัชกาลที่ 1 มีบันทึกว่า เณรทองเสพสังวาสกับอิชินวนอยู่วัดบางหัวใหญ่ เณรพุ่ม วัดเสาธง เข้าบ้านสิกขาเป็นนิจ เณรอยู่ศิษย์พระนิกรมนอนในมุ้งกับอีทองคำกรรยานายกรมช่างแล้วคบเณรเล่นเบี้ย เป็นต้น (วินัย พงศ์ศรีเพียร, 2549: 296)

กฎหมายพระสงฆ์ ฉบับที่ 8 ให้อำนาจ วันพุธ เดือนสาม แรมสิบเบ็ดค่ำ จุลศักราช 1151 มีการอธิบายถึงพฤติกรรมการเสพเมณูระหว่างเณรกับสิกขา ดังนี้

“แลฝ่ายฆราวาส สิกขาก็คุ้นเคยนำเอาอามิตอาหารเป็นต้นออกมาบำเรอภิกษุสามเณรบาปอะลัชี นั้นในกุฏิที่กำบังอันควรจะเกี่ยวพาลพูดจาอิกออยอก สำผัสกายกระทำเมณูธรรมได้นั้น ฝ่ายภิกษุสามเณรบาปลามก ครั้นคุ้นเคยเข้ากับสิกขาแล้ว ก็เข้าบ้านออกบ้านผิดเวลาตราตรีพูดจาสิกขารูชชี่ ก็มีความเสนาหารักใคร่ ทั้งสองฝ่ายสัมผัสกายกระทำเมณูธรรมปราชิกแลลิ่งค์เถรโดยสังวาค เปนครุโทษห้ามบรรพชาอุปสมบท จะบวชมิเปนภิกษุสามเณรเลย อย่างอัยตีบวชอยู่วัดโพ เสพเมณูธรรมกับอีทองมาก อีเพียน อีภิม อีขุนรอด อีหนู อีเซียว แลอัยทองอยู่เสพเมณูธรรมกับอีทองอิน แลเณรปิ่นอยู่วัดโพ เสพเมณูธรรมกับอีคุ้มเมียรพระแพทย แลเณรทองเสพเมณูธรรมกับอิชินวนอยู่หลังวัดบางหัวใหญ่เปนปราชิก อัยเป้า

บวชอยู่วัดวาเสพเมถุนธรรมกับอโณโณจันลาวจันมีบุตร อ้ายลุนบวชอยู่วัดบางขุนพรหม จ้างเขียนหนังสือเอาให้สี่ปินโชนกั๊สลิปบาทแล้วๆ เสพเมถุนธรรมกับอโณโณจันเปนปาราชิก แลมหาลึงกับชีแก้วอยู่วัดคงคาพิหารแต่สองต่อสอง เป็นที่สงไสยใกล้ปาราชิก เณรหนุ่มอยู่วัดเสวตรง เข้าไปบ้านเปนนิงกับประคคสิก้า แลทิศอยู่วัดหงษอนกกับอโณโณจันยานายกฤษณินเตียงในมุ้งเปนศีลวิบัติใกล้ฉاياปาราชิก เณรชายสัปตนเปนคนชั่วตัวเปนเถรหม่อมคลุมใส่ผ้าพาดบัง ทำอย่างภิกษุเปนไทยสังวาส แลปลอมบวชเปนภิกษุอยู่สาสนา แลเณรอยู่ศิษยพระนิกรม นอนในมุ้งกับอโณโณจันกรรยานายกรมช้าง แลคบเถาเล่นเบี้ย แลมหาอิน มหาจันวัดนาค พุดกับอโณโณจันในที่สงไสยใกล้ฉاياปาราชิก จงถึงพระนิกรมเปนราชาคณะ ไม่มีหิริโอบัติบปะเกรงสิก้า ขยายเข้าพุดจกั๊วพากั๊วสิก้าเปนบ้ำกาม อวดรูปจับข้อมืออโณโณจัน ออบ้าหม่มสงให้เอาผ้าไว้จุกบอดนอน แลนอนเอกเขนกให้สิก้าพดลยนาหาความอายไม่ มหาขุนศิษยพระนิกรม ก็จับแก้มอ๊วแล้วพุดกั๊วพวอสิ๊ก รักษอมถอดแหวนให้ แลผู้มีชื่อทั้งนี้กระทำทุจริตผิดหนักหนา เปนมหาโจรปล้นพระสาสนาชุกชุมขึ้น”

กฎหมายพระสงฆ์ในรัชกาลที่ 1 มีอยู่ 4 ข้อที่พุดถึงความไม่เหมาะสมในเรื่องเพศและห้ามภิกษุสามเณรเข้าไปยุ่งเกี่ยว ได้แก่ ข้อ 6 พุดถึงภิกษุลามก ข้อ 8 พุดถึงพฤติกรรมชั่วของภิกษุและสามเณรที่พุดจาหยอกล้อสิก้าและไปนอนบ้านสิก้า ข้อ 9 พุดถึงพระมหาสินลอบเข้าหาและเสพเมถุนหลายครั้งกับข้าหลวงชื่อ “อั้ง” จนมี้ลูก และฉบับที่ 10 พุดถึงพระชาดหิริโอบัติบปะเป็นอโณโณจัน ห้ามภิกษุเสพเมถุนกับสามเณรและเด็กผู้ชาย พฤติกรรมดังกล่าวนี้มีการบันทึกว่า

“ลางเหล่า เหนชายเด็กลูกข้าราชการอนาประชาราษฎร์ รูปร่างหมดหน้า ก็พุดจาเกลี้ยกล่อมชักชวนไปไว้แล้วกวอดจวบหลับนอนเคล้าคลึง ไปเหนเอาไปด้วย แต่งตัวเด็กโออวดประกวดกันเรียกว่า ลูกสาวดี ลูกสุดใจ ก็มีบ้าง ชวงชิงกันหิงษาพยาบาลจนเกิดวิวาท ตีรันกันตายด้วยไม้กระบองชั้น พิจารณาได้ตัวมารับเปนสตัยได้ไม้กระบองชั้นเปนหลายอัน” (กฤษฎา บุญยสมิต, 2549: 174)

นอกจากนั้น ฉบับที่ 10 ยังพุดถึงพฤติกรรมแต่งกายเยี่ยงสตรีของพระเณร ดังนี้

“ลางพวกก็เที่ยวซื้อผ้าแพรพรรณในพวงแพแลร้านแซกร้านจีน เอาไปเย็บย้อมเปนผ้าพาด ผ้าจีวร สบงสไบ รัตประคต กราบพระ อังชะ กระทำเปนศรีแสดศรีชมภู นุ่งครอง ให้ต้องอาบัติพนมหานิสคัสคักทุกครั่ง ลางพวกก็นุ่งแดงหม่มแดง ลางพวกก็นุ่งหม่มเปนแต่ศรีกร้ากรุ่นอำปลั่ง คาคัดประคตบ้าง ไม่คาคัดประคตบ้าง คลุมศรีษะ สิบบุหรี ดอกไม้ห้อยหู เदनกริดกรายตามกันดุจฆราวาส”

ในสมัยรัชกาลที่ 2 มีการบันทึกพฤติกรรมการเสพเมถุนระหว่างพระสงฆ์กับลูกศิษย์วัดว่า สมเด็จพระพนรัตน์ (อาจ) วัดสระเกศ พอใจลูกบลา “ของลับ” (องคชชาติ) ของลูกศิษย์ที่เป็นหนุ่มๆ สมเด็จพระพนรัตน์จึงถูกปลด (วินัย พงศ์ศรีเพียร, 2549: 318) กรณีนี้ชี้ให้เห็นว่าเด็กวัดที่เป็นหนุ่มๆ คือ บุคคลที่ถูกใช้ปรนเปรอความสุขทางเพศให้กับพระผู้ใหญ่

ในสมัยรัชกาลที่ 4 มีการห้ามพระสงฆ์และสามเณรรักใคร่ชอบพอสตรี ห้ามใช้ผู้ใดเป็นสื่อไปพูดจา แทะโลมหรือส่งหนังสือเพลงยาวหรือจดหมายรักถึงสตรี ห้ามชกสื่อสตรีให้แก่พระ และห้ามชกสื่อพระให้แก่สตรี ภิกษุสามเณรที่รักใคร่สตรีจะถูกนำตัวมาลู่แกโทษต่อกรมพระธรรมการ ห้ามชกสื่อและชวนภิกษุสามเณร ประพฤติอนาจาร (วินัย พงศ์ศรีเพียร, 2549: 329) ห้ามอย่าให้ชายหญิงคบหาภิกษุสามเณรให้เข้ามาอยู่ในบ้าน เรือน โรงร้าน ตั้งแต่เวลา 2 ยามจนถึงรุ่งสว่าง (วินัย พงศ์ศรีเพียร, 2549: 330) ห้ามสตรีเข้าวัด ถ้าฝ่าฝืนจะถูกตำรวจจับและถูกปรับ 3 ตำลึง (วินัย พงศ์ศรีเพียร, 2549: 332) ห้ามมิให้สตรีผัวหยา ผัวตาย ขึ้นคาน คบหากับพระสงฆ์ (วินัย พงศ์ศรีเพียร, 2549: 333)

สิ่งนี้มีนัยยะว่าผู้ปกครองไม่ต้องการให้เนรยุ่งเกี่ยวกับเรื่องเพศ หากมองในระดับสังคม จะพบว่าในช่วงสมัยรัชกาลที่ 1-4 ผู้ปกครองมีความวิตกกังวลเกี่ยวกับพฤติกรรมทางเพศของราษฎรเป็นอย่างมาก จึงมีการออกพระราชกำหนด ฉบับที่ 37 ในปี 2325 ว่าด้วยความประพฤติผิดทางเพศ ล่วงประเวณีภริยาผู้อื่น ดังความว่า

“ผู้ประพฤติผิดทางเพศ ครั้นสิ้นกรรม เกิดมาเป็นหญิงห้ำร้อยชาติ กะเทยห้ำร้อยชาติ เป็นสัตว์เขาดอนเสียห้ำร้อยชาติ” (วินัย พงศ์ศรีเพียร, 2549: 307)

ความคิดเรื่องเพศที่ปรากฏอยู่ในพระราชกำหนดนี้ สะท้อนว่าสังคมสมัยรัชกาลที่ 1 ราษฎรมีพฤติกรรมทางเพศที่ขัดต่ออุดมการณ์ของชาติ ไม่ว่าจะเป็น หญิงชายมีชู้กับคนที่มิได้เป็นสามีหรือภรรยาของตน หรือนักบวชเสพเมถุนกับคนต่างเพศและคนเพศเดียวกัน พฤติกรรมเหล่านี้คือสิ่งที่ชั่วร้ายในสายตาของผู้ปกครองนำไปสู่การกำหนดโทษ เช่น ผู้ชายที่มีชู้กับหญิงที่มีสามีแล้วจะถูกปรับไหม ถูกประหารชีวิต ผู้หญิงที่มีชู้จะถือว่าเป็นหญิงร้าย จะถูกลงโทษด้วยการประจานและประหารชีวิต เมื่อตายไปแล้วจะไปเกิดเป็นกะเทยและเป็นสัตว์ อาจกล่าวได้ว่า ผู้ปกครองมองว่าการมีชู้หรือการมีหลายผัวหลายเมีย เป็นสิ่งชั่วร้าย ทำให้สังคมวุ่นวายไร้ศีลธรรม และต้องถูกกำจัดให้หมดไป ดังนั้น พระราชกำหนด และกฎของสงฆ์ที่ลงโทษพฤติกรรมทางเพศที่อยู่นอกเรขาคณิตทั้งหลาย คือพยานหลักฐานที่แสดงว่าผู้ปกครองเข้าไปควบคุมเช็คและกามารมณ์ของราษฎร เพื่อให้พลเมืองต้องยึดมั่นในศีลธรรมแบบผัวเดียวเมียเดียวภายใต้บรรทัดฐานรักต่างเพศ ซึ่งในทางปฏิบัติ พฤติกรรมทางเพศของราษฎรก็ได้เป็นไปตามระบบศีลธรรมทางเพศแบบนี้

หากมองว่าอุดมการณ์ทางเพศในพระราชกำหนดเป็นการผลิตซ้ำคติทางเพศในพุทธศาสนาซึ่งได้จัดช่วงชั้นเพศภาวะและเพศวิถีของมนุษย์ไม่เท่ากัน โดยผู้ชายที่เป็นรักต่างเพศแบบผัวเดียวเมียเดียวจะอยู่สูงกว่าเพศอื่นๆ และสตรีระเพศชายจะดิ่งมากกว่าสตรีระของผู้หญิงและกะเทย (นปงสกับ) เราจะพบว่าสถาบันสังคมและผู้ปกครองไทยส่งต่ออุดมการณ์เหล่านี้จากพื้นที่ศาสนาไปสู่ชีวิตของสามัญชน การส่งต่อนี้จะเกิดขึ้นท่ามกลางการเปลี่ยนแปลงทางสังคมวัฒนธรรมที่อาณาจักรสยามพัฒนาตัวเองให้ทันสมัยตามแบบตะวันตกซึ่งต้องการควบคุมพฤติกรรมทางเพศให้อยู่ในหมวดหมู่ของความถูกและความผิด และจัดระเบียบเพศภาวะ/เพศวิถีด้วยความรู้วิทยาศาสตร์ (ชลิดาภรณ์ ส่งสัมพันธ์, 2551; นฤพนธ์ ดั่งวิเศษ, 2556) แต่อุดมการณ์ทางเพศแบบพุทธศาสนาอันข้างย้อนแย้งกับวิถีคิดและวิถีปฏิบัติทางเพศที่มีอยู่ดั้งเดิมภายใต้วัฒนธรรมการ

นับถือผีและอำนาจเหนือธรรมชาติ ผลที่ตามมาคือ พฤติกรรมทางเพศที่อยู่นอกอุดมการณ์ทางสังคมจะถูกปฏิบัติในพื้นที่ลับๆ เช่น พฤติกรรมชายรักชาย หญิงรักหญิง หรือถูกแสดงออกในพื้นที่มหรสพและละครพื้นบ้าน เช่น ชายแต่งหญิง

ปีเตอร์ แจ็คสัน (2003) และนฤพนธ์ ดั่งวิเศษ (2556) เคยตั้งข้อสังเกตว่าภายใต้บรรทัดฐานแบบรักต่างเพศที่เป็นค่านิยมแบบตะวันตก สังคมไทยสมัยใหม่เริ่มแสดงอคติต่อพฤติกรรมข้ามเพศและรักเพศเดียวกันมากขึ้น และเห็นได้ชัดเจนในยุครัฐนิยมและเผด็จการทหารที่มีชายเป็นใหญ่หรือในช่วงทศวรรษ 2480-2520 ความคิดเรื่องเพศแบบตะวันตกนี้ประสานเข้ากับคติความเชื่อของพุทธศาสนานิกายเถรวาทได้เป็นอย่างดี ทำให้การขีดเส้นแบ่งระหว่างหญิงกับชาย และพฤติกรรมรักต่างเพศกับรักเพศเดียวกันแยกขาดจากกันอย่างชัดเจน

## การควบคุมเพศของกัญญาและสามเณรโดยกษัตริย์และสถาบันสงฆ์

วินัย พงศ์ศรีเพียร (2549) เคยตั้งข้อสังเกตว่าอุดมการณ์ทางการเมืองของราชสำนักไทยเป็นแบบพราหมณ์-พุทธ (เถรวาท) กษัตริย์จะทรงอยู่ในฐานะ “เทวมนุษย์” “มหาสมมติเทพราชา” และ “ธรรมราชา” จนถึงสมัยรัชกาลที่ 1 แห่งกรุงรัตนโกสินทร์ การปกครองบ้านเมืองถูกผนวกเข้ากับการจัดระเบียบทางศีลธรรม ทำให้สังคมไทยกลายเป็น “รัฐพุทธ” หมายถึง ทำให้อาณาจักรหลอมรวมเป็นเนื้อเดียวกับพุทธจักร โดยพระมหากษัตริย์จะทำหน้าที่เป็นอัครมหาศานุปลั้มภก ซึ่งกษัตริย์จะมีวิธีการสร้างสัมพันธกับพระสังฆราช โดยแต่งตั้งพระสงฆ์ที่เป็นพวกเดียวกับตนขึ้นดำรงตำแหน่ง (ชาญณรงค์ บุญหนุน, 2549: 66) ดังนั้นความมั่นคงของอาณาจักรจึงสัมพันธ์กับสัมพันธภาพกับศาสนจักร (นิธิ เอียวศรีวงศ์, 2536) วินัย พงศ์ศรีเพียรวิเคราะห์ว่าประเทศไทยจะถูกจัดระเบียบใหม่ภายใต้พิธีกรรมของพุทธศาสนาและพราหมณ์ ผลที่ตามมาคือ ความเชื่อไสยศาสตร์และการนับถือผีสางเทวดาจะถูกลดทอนคุณค่า ถูกทำให้เป็นสิ่งที่น่ารังเกียจ และจางหายไปในพื้นที่ราชการ (วินัย พงศ์ศรีเพียร, 2549: 285)

การควบคุมมิให้พระเณรเข้าไปยุ่งเกี่ยวกับไสยศาสตร์ เวทมนต์ และคาถาอาคม เห็นได้ในหนังสือ *โอวาทานุสาสนี* ในรัชกาลที่ 2 ซึ่งมีข้อห้ามให้พระสงฆ์เว้นจากการเรียน “ตริจจฉานวิชา” และห้ามยุ่งเกี่ยวกับเรื่องไสยศาสตร์ เช่น ให้เว้นจากการเรียนพิธิบูชาไฟ ไม่ให้เรียนมนต์เรียกงู ปิดพิษงู ห้ามเรียนทายลักษณะสิ่งของ ลักษณะสตรีบุรุษ ลักษณะช้างม้าโคกระบือแพะแกะ ห้ามทำนายจันทาคหาเสสุรียา แผ่นดินไหว เสียงฟ้าร้อง ฝนตก ห้ามเรียนการให้ฤกษ์การอวาหนงคและวิวาหนงค การสมัครใจชอบกันและเลิกกัน ห้ามเรียนวิชาทำเสน่ห์ ห้ามเรียนมนต์ผูกลิ้นผูกปาก วิชาลงแหวน วิชาบูชาพระอาทิตย์ บูชาพระพรหม และวิชาร่ายมนต์ ห้ามกระทำบวรสรงเทพยดา

ในสมัยรัชกาลที่ 5 มีการตราพระราชบัญญัติลักษณะปกครองคณะสงฆ์ ร.ศ.121 ใน พ.ศ.2445 พระราชบัญญัติฉบับนี้มีการกำหนดโครงสร้างการบริหารและการจัดการองค์กรสงฆ์ไว้อย่างเป็นระบบ นอกจากนั้น เป้าหมายสำคัญของพระราชบัญญัตินี้ คือ รัฐบาลต้องการให้คณะสงฆ์ในต่างจังหวัดช่วยกิจการการศึกษาของชาติ หรือใช้วัดเป็นสถานที่ศึกษาและพระสงฆ์ทำหน้าที่เป็นครู อย่างไรก็ตาม พระราชบัญญัติลักษณะ

ปกครองคณะสงฆ์ให้ความสำคัญกับเรื่องการบริหารงานของสงฆ์มากกว่าการควบคุมความประพฤติของสงฆ์และสามเณร ดังนั้น การตรวจสอบและลงโทษพระเณรที่เสพเมณูจึงเป็นเรื่องที่ซับซ้อน โดยเฉพาะเมื่อมีการระบุในพระราชบัญญัติคณะสงฆ์ พ.ศ.2484 มาตรา 55 ว่า “ผู้ใดใส่ความคณะสงฆ์ไทย หรือพระภิกษุสงฆ์คณะใดคณะหนึ่ง อันก่อให้เกิดความเสื่อมเสียหรือความแตกแยก มีความผิดต้องระวางโทษจำคุกไม่เกินหนึ่งปี” มาตรานี้อาจทำให้การตรวจสอบการทำผิดวินัยและการเสพเมณูของสงฆ์ถูกตีความว่าเป็นการใส่ร้ายพระสงฆ์ได้ หลังสมัยรัชกาลที่ 5 เป็นต้นมา ความเข้มข้นของการลงโทษพระเณรที่เสพเมณูจึงเบาบางลงไปเมื่อเทียบกับสมัยรัชกาลที่ 1-4 (ชาญณรงค์ บุญหนุน, 2549: 92)

## รัฐราชการคือเครื่องมือของอำนาจในการควบคุมเพศ

ความคิดเรื่อง “อำนาจ” ที่จะนำมาใช้วิเคราะห์ในบทความนี้มาจากความคิดของมิเชล 푸โกต์ ในปี 1978 푸โกต์เคยบรรยายเรื่องอำนาจเหนือชีวิต ภายใต้หัวข้อ Security, Territory, Population ที่ Collège de France โดยกล่าวว่า

“อำนาจเหนือชีวิต (biopower) หมายถึงปรากฏการณ์หลายๆ แบบที่ใช้ควบคุมชีวิตของมนุษย์ มนุษย์จะถูกทำให้กลายเป็นวัตถุทางการเมือง เป็นวัตถุที่อำนาจจะเข้าไปจัดการ อำนาจเหนือชีวิตปรากฏมาตั้งแต่คริสต์ศตวรรษที่ 18 ในยุคสมัยใหม่ของสังคมตะวันตกซึ่งสถาปนาความจริงให้กับมนุษย์ในฐานะเป็น ‘สิ่งมีชีวิต’ ‘สายพันธุ์หนึ่ง’” (Crome, 2009)

ฟูโกต์มองว่าอำนาจเหนือชีวิต คือเครื่องมือของอำนาจ (technology of power) ซึ่งหมายถึงวิธีการจัดการกลุ่มคนหรือมวลชน อำนาจเหนือชีวิตมีคุณสมบัติพิเศษ คือ สามารถควบคุมพลเมืองหรือประชากรได้ มันจึงเป็นสิ่งที่ตอบสนองการสร้างรัฐชาติสมัยใหม่และระบบทุนนิยม ที่ต้องการจัดระเบียบประชากร/แรงงาน ทำให้คนจำนวนมากอยู่ใต้บงการหรือการสั่งการ อำนาจเหนือชีวิตทำให้ร่างกายของประชากรอยู่ใต้การควบคุมของอำนาจ ซึ่งจะมีเทคนิควิธีการที่หลากหลายที่จะทำให้อำนาจเข้าไปควบคุมร่างกายและชีวิตของประชากร

อำนาจเหนือชีวิตโยงใยอยู่กับรัฐซึ่งควบคุมชีวิตของพลเมือง เป็นสิ่งที่อยู่ใจกลางของสถาบันที่สร้างกฎระเบียบทั้งหลาย เราจะพบการเมืองบนร่างกายของมนุษย์ (anatomy-politics of the human body) เช่น การเกิด การตาย การผลิต การเจ็บป่วย ฯลฯ การเมืองนี้คือผลผลิตของสังคมที่สร้างกฎระเบียบและการควบคุม และนำไปสู่การเมืองเหนือชีวิตของประชากร (biopolitics of population) ฟูโกต์อธิบายว่าการเมืองเหนือชีวิตต่างจากกฎระเบียบ กล่าวคือ กฎระเบียบคือเครื่องมือของอำนาจที่มีเป้าหมายทำให้ปัจเจกบุคคลปฏิบัติตาม เช่น ทำให้เป็นแรงงาน เป็นคนที่มีทักษะ มีความรู้ มีความสามารถในการประกอบอาชีพต่างๆ ส่วนการเมืองเหนือชีวิต คืออำนาจที่ใช้คุมคนจำนวนมากให้อยู่ในระเบียบเดียวกัน เพื่อง่ายต่อการสั่งการ ฟูโกต์วิเคราะห์ว่าการเมืองเหนือชีวิตอยู่เบื้องหลังรัฐสมัยใหม่ รัฐแบบนี้จะเต็มไปด้วยการแบ่งแยกคนออกจากกัน ทำให้เกิดความเหลื่อมล้ำและไม่เท่าเทียม ซึ่งเรียกว่า biopolitical state racism



เมื่อนำความคิดเรื่อง “อำนาจเหนือชีวิต” มาวิเคราะห์การควบคุมเรื่องเพศของพระสงฆ์และสามเณรในสังคมไทย ก็จะพบว่า “กฎพระสงฆ์” ในสมัยธนบุรีถึงรัชกาลที่ 4 คือรากฐานสำคัญของ “อำนาจ” ที่แทรกตัวอยู่ในการปกครองสงฆ์ บทความมองว่าความเป็นชายและสตรีระความเป็นชายของพระสงฆ์และสามเณรจะถูกจัดระเบียบ ถูกควบคุม ถูกให้ความหมายภายใต้กฎและพระวินัยของศาสนาพุทธ ซึ่งถือเป็นกฎระเบียบชนิดแรกๆที่เข้าไปควบคุมเนื้อตัวร่างกายของบุคคล ซึ่งฟูโกต์เรียกสิ่งนี้ว่า การเมืองบนร่างกายของมนุษย์ (anatomopolitics of the human body) การเมืองแบบนี้ก่อตัวขึ้นในกฎของพระสงฆ์ กฎที่ระบบราชการไทยภายใต้ผู้ปกครองและพระมหากษัตริย์ต้องการควบคุมร่าง “ความเป็นชาย” ของนักบวชทั้งภิกษุและสามเณรให้เป็นร่างเชิงสัญลักษณ์ ร่างที่อยู่ในกฎศีลธรรมที่ตอบสนองอุดมการณ์ของชาติ ซึ่งต้องการให้พุทธศาสนามีความบริสุทธิ์ อุดมการณ์นี้หยั่งรากลึกอยู่ในการปกครองของคณะสงฆ์ไทยเรื่อยมาจนถึงปัจจุบัน

รัฐแบบราชการภายใต้การปกครองสมบูรณาญาสิทธิราชย์ ผู้ปกครองจะใช้กฎระเบียบเพื่อควบคุมบุคคลให้ปฏิบัติตามคำสั่ง เห็นได้จากการสั่งลงโทษพระสงฆ์และสามเณรที่เสพเมถุนธรรม ให้เป็นปาราชิก พันสภาพการเป็นภิกษุและสามเณร อำนาจภายใต้กฎข้อบังคับนี้จะมีลักษณะจากบนลงล่าง พระราชาหรือกษัตริย์จะมีอำนาจสูงสุดในการจัดการและลงโทษผู้ที่ทำผิด การใช้กฎพระสงฆ์ควบคุมภิกษุและสามเณรยังสะท้อนให้เห็นวิธีการควบคุมบ้านเมืองในสมัยต้นรัตนโกสินทร์ ซึ่งประเด็นนี้ วินัย พงศ์ศรีเพียร (2549) วิเคราะห์ว่าเมื่อไพร่พลหนีราชการไปอยู่ในวัด บางคนหนีไปบวชเป็นพระเป็นเณรต่างๆ ที่ไม่มีความเหมาะสม จนทำให้เกิดการทำผิดวินัยต่างๆ ตามมา เช่น เสพเมถุน ประพฤติอนาจาร เป็นอลัชชี ดื่มสุรา สูบฝิ่น เล่นการพนัน เล่นคาถาอาคมและไสยศาสตร์ พระมหากษัตริย์จึงจำเป็นต้องมีกฎหมายควบคุมและลงโทษราษฎรอย่างเฉียบขาด พระเณรที่ทำผิดกฎจะถูกจับสึก สักหน้า ปรับไหม และเอาตัวไปเป็นไพร่หลวง

ปัญหาที่สะท้อนให้เห็นว่า การควบคุมไพร่ให้อยู่ในสังกัดที่ถูกต้องและเคร่งครัดในกฎกติกาเป็นเรื่องใหญ่ การสร้างกฎพระสงฆ์จึงเป็นวิธีการที่ชัดเจนที่สุดที่จะป้องกันมิให้ไพร่ลักลอบไปบวชเป็นพระและเณรเห็นได้จากรัชกาลที่ 4 มีกฎหมายไม่ให้คนที่มีอายุ 25 ถึง 70 ปี บวชเป็นเณร ถ้าพบจะให้กรมธรรมการไปจับสึกและนำตัวไปเป็นไพร่หลวง กฎข้อนี้ชี้ว่าหลวงต้องการไพร่เป็นแรงงานมากกว่าต้องการให้บวชเรียน เพราะแรงงานเป็นสิ่งจำเป็นสำหรับกรมกองต่างๆ ประกอบกับในช่วงต้นรัตนโกสินทร์ สังคมสยามเริ่มเผชิญหน้ากับลัทธิอาณานิคมตะวันตก ซึ่งดินแดนในภูมิภาคเอเชียตะวันออกเฉียงใต้หลายแห่งถูกตะวันตกเข้าไปปกครอง ผู้ปกครองสยามจึงจำเป็นต้องมีกำลังไพร่จำนวนมากเพื่อเป็นกำลังพลต่อสู้กับชาวตะวันตก ความมั่นคงของแผ่นดินจึงสัมพันธ์กับกฎระเบียบที่ใช้ควบคุมราษฎร

จะเห็นได้ว่ากฎพระสงฆ์ที่ออกโดยราชการไทย คือภาพสะท้อนของการก่อตัวของ “อำนาจ” ที่รัฐแบบราชการเข้าไปควบคุมเนื้อตัวร่างกายของประชาชน ช่วงต้นรัตนโกสินทร์จึงเป็นรอยต่อของอำนาจแบบเก่าและแบบใหม่ กล่าวคือ อำนาจแบบเก่า กษัตริย์คือผู้มีอำนาจเด็ดขาดในการให้คุณให้โทษบุคคล ซึ่งเห็นได้ในช่วงสมัยอยุธยา ส่วนอำนาจแบบใหม่ กษัตริย์จะใช้อำนาจผ่านคณะบุคคลหรือสถาบันทางสังคม เช่น กรมกองของเจ้าขุนมูลนาย หรือ คณะสงฆ์ สถาบันเหล่านี้ได้สร้าง “อำนาจ” ที่แข็งแกร่งให้กับระบบราชการ จนกระทั่งถึงรัชกาลที่ 5 สถาบันเหล่านี้ก็ถูกสร้างขึ้นตามระบบการเมืองแบบตะวันตก ซึ่งส่วนราชการต่างๆ ถูกยกให้เป็น

กระทรวง ขวตตะวันตกเข้ามาเป็นที่ปรึกษา และมีการส่งชนชั้นเจ้านายไปร่ำเรียนวิชาการในประเทศตะวันตก ถึงแม้ว่าระบบสมบูรณาญาสิทธิราชย์ จะให้อำนาจแก่พระมหากษัตริย์ แต่ในทางปฏิบัติ กษัตริย์มิได้ใช้อำนาจอย่างที่แท้จริง ในช่วงที่สถาบันสังคมเริ่มทำหน้าที่แทนกษัตริย์ กลไกของการใช้ “อำนาจ” จะกลายเป็นสิ่งที่มองไม่เห็นมากยิ่งขึ้น ประเด็นนี้ฟูโกต์อธิบายว่า ตัวอย่างในสังคมอังกฤษที่มีการปกครองแบบประชาธิปไตยอันมีพระมหากษัตริย์เป็นประมุข อำนาจที่แท้จริงมิได้มาจากกษัตริย์แต่อย่างใด แต่มาจาก “กลไกที่มองไม่เห็น” ซึ่งอยู่เบื้องหลังสถาบันกษัตริย์ กลไกที่มองไม่เห็นนี้จะถูกขนานนามว่า “พระราชอำนาจ” (the Royal Prerogative) ระบบการปกครองอันมีพระมหากษัตริย์ทรงเป็นประมุขจึงเป็นเพียงเครื่องมือของการโฆษณาชวนเชื่อและทำให้มวลชนคล้อยตาม มวลชนจะเชื่อว่ากษัตริย์คือผู้เป็นศูนย์รวมใจของคนในชาติ ทั้งที่ตัวกษัตริย์เองมิได้มีอำนาจใดๆ นอกจากเป็นเพียงสัญลักษณ์ ทำได้เพียงให้ความเห็นและคำปรึกษาต่อคณะรัฐมนตรี โดยที่ความเห็นเหล่านี้จะถูกปกปิดเป็นความลับ ประชาชนจะไม่มีวันรู้ว่ากษัตริย์มีความคิดเห็นอะไรต่อปัญหาบ้านเมือง ผู้มีอำนาจปกครองที่แท้จริงก็คือ “กฎเชิงจิตวิทยา” ที่แทรกซึมอยู่ในสถาบันทางสังคมต่างๆ (กระทรวง กรม กอง)

สถาบันทางสังคม ในความคิดของฟูโกต์ คือสถาบันของกฎระเบียบ (Disciplinary institutions) ซึ่งสร้างแบบแผนการปกครองที่ใช้ความรู้วิทยาศาสตร์เป็นรากฐาน ซึ่งในสมัยรัชกาลที่ 4 เป็นต้นมา ความรู้วิทยาศาสตร์แบบตะวันตกได้เข้ามามีอิทธิพลต่อผู้นำสยาม จนถึงรัชกาลที่ 5 ความรู้วิทยาศาสตร์ก็แผ่ขยายออกไปมากขึ้นภายใต้การปฏิรูปการเมือง เศรษฐกิจและสังคม นับแต่นั้นประชาชนสยามจะกลายเป็นกลุ่มคนที่มีความสำคัญต่อรัฐ เพราะประชาชนจะเป็นแหล่งของอำนาจเป็นที่อ้างอิงขนาดของพรมแดน/เขตแดน เป็นทรัพยากร เป็นความมั่งคั่ง เป็นกลไกและกิจกรรมทางเศรษฐกิจ

กฎของพระสงฆ์ตั้งแต่สมัยกรุงธนบุรี จนถึงรัชกาลที่ 5 จึงเป็นกฎที่เคลื่อนตัวเข้าหาระบบคิดแบบวิทยาศาสตร์มากขึ้น จากเดิมที่กฎพระสงฆ์เป็นเรื่องของการกำจัดภิกษุและสามเณรที่ทำผิดวินัยออกไปจากพุทธศาสนา และป้องกันมิให้ฆราวาสมาทำให้ศาสนาหมวมอง ค่อยๆ เปลี่ยนไปสู่การเป็นกฎที่สร้างฐานอำนาจให้กับพระสงฆ์ที่มีตำแหน่งตามลำดับขั้นตามพระราชบัญญัติลักษณะปกครองคณะสงฆ์ การเปลี่ยนผ่านดังกล่าวนี้ทำให้การควบคุมเนื้อตัวร่างกายและเพศของภิกษุและสามเณร มีความซับซ้อนแบบระบบราชการที่อาศัยการตั้งกรรมการขึ้นมาตรวจสอบ มากกว่าจะเข้าไปจับพระเณรที่เสพเมถุนสีกแบบง่าย ๆ ประเด็นนี้ ชาญณรงค์ บุญหนุน (2549) เคยตั้งข้อสังเกตว่ากฎพระสงฆ์สมัยรัชกาลที่ 1 มุ่งเน้นไปที่การควบคุมพฤติกรรมที่ผิดพระธรรมวินัยของพระสงฆ์และสามเณร ซึ่งกษัตริย์จะเป็นผู้สอดส่องดูแลอย่างใกล้ชิด ส่วนกฎหมายพระสงฆ์ในรัชกาลที่ 5 มีจุดมุ่งหมายเพื่อจัดการปกครองสงฆ์ให้มีเอกภาพ ซึ่งมีการนำรูปแบบการปกครองของรัฐไปใช้กับการปกครองสงฆ์ ทำให้พระสงฆ์มีตำแหน่งและสายบังคับบัญชาเหมือนกับข้าราชการในกรมกองต่างๆ และเป็นการให้อำนาจแก่คณะสงฆ์ส่วนกลาง หรือมหาเถรสมาคมอย่างเต็มที่ (ชาญณรงค์ บุญหนุน, 2549: 89-90)

ข้อสังเกตข้างต้น ทำให้เห็นได้ว่าการควบคุมความประพฤติทางเพศของพระสงฆ์และสามเณร ค่อยๆ เปลี่ยนมือจากพระมหากษัตริย์ไปสู่พระราชอาณาเขตหรือเจ้าอาวาส เป็นการเปลี่ยนวิธีการควบคุมที่เคยอยู่กับพระราชอำนาจไปสู่การควบคุมตรวจสอบโดยพระสงฆ์กันเอง การเปลี่ยนแปลงวิธีการควบคุมดังกล่าวนี้คือการทำให้

อำนาจในระบบราชการเป็นเรื่องที่ไม่เห็นมากยิ่งขึ้น กล่าวคือ จากที่กษัตริย์ใช้พระราชอำนาจควบคุมสงฆ์และสามเณรโดยตรง จะเปลี่ยนไปสู่การใช้อำนาจผ่านคณะปกครองสงฆ์ซึ่งการตัดสินใจขาดความผิดจะไม่เห็นแบบตรงไปตรงมาเหมือนที่กษัตริย์สั่งให้พระเณรที่เสพเมณูธรรมสึกออกไป การตรวจสอบด้วยอำนาจของคณะสงฆ์ ทำให้การสึกพระเณรที่ทำผิดวินัยมีความคลุมเครือ และทำได้ยากภายใต้เงื่อนไขความสัมพันธ์ส่วนตัวที่พระเณรมีต่อคณะสงฆ์ ระบบราชการภายใต้พระราชอำนาจจึงต่างไปจากระบบราชการภายใต้สถาบันการเมืองของสงฆ์

อย่างไรก็ตาม การศึกษาของนิธิ เอียวศรีวงศ์ (2536) ชาญณรงค์ บุญหนุน (2549) และวินัย พงศ์ศรีเพียร (2549) จะให้ความสำคัญกับเรื่องประสิทธิภาพในการควบคุมวินัยของสงฆ์และสามเณร ซึ่งมีการเปรียบเทียบให้เห็นว่ากฎพระสงฆ์ในช่วงรัชกาลที่ 1-4 มีการควบคุมสงฆ์ที่ทำผิดวินัยทางเพศได้ดีกว่าสมัยรัชกาลที่ 5 จนถึงปัจจุบัน ทำให้การศึกษาดังกล่าวไม่ได้สนใจที่จะตรวจสอบฐานคิดและกระบวนการที่ดำเนินเรื่องเพศที่ดำรงอยู่ในกฎพระสงฆ์และพระวินัยปิฎกแต่อย่างใด นอกจากนั้น ยังขาดการตั้งคำถามต่อ “อำนาจ” ที่แฝงตัวและแปรสภาพไปตามยุคสมัย จากยุคของอำนาจกษัตริย์ไปสู่ยุคของอำนาจสถาบันสงฆ์ ซึ่งล้วนแล้วแต่ห่อหุ้มอุดมการณ์แบบ “รักต่างเพศ” ไว้เช่นเดิมไม่ว่าผู้ใช้อำนาจจะเปลี่ยนไปอย่างไร ฉะนั้น การศึกษาเพื่อที่จะตัดสินว่าการควบคุมสงฆ์และสามเณรแบบใหม่มีประสิทธิภาพหรือล้มเหลว ก็ยังคงมีข้อสงสัยเกี่ยวกับมายาคติและอคติทางเพศที่ดำรงอยู่ในพุทธศาสนา

## unaru

บทความนี้พยายามย้อนกลับไปทบทวนฐานความคิดเรื่องเพศที่ปรากฏอยู่ในพระวินัยปิฎกของพุทธศาสนา ซึ่งนิยามหยานและนิยามเถรวาทจะให้คุณค่าและความสำคัญต่อการควบคุมพฤติกรรมทางเพศและความเป็นชายของนักบวชแตกต่างกัน ในขณะที่นิยามหยานจะมองเรื่องพฤติกรรมชายรักชายในเชิงบวกโดยมองว่าเป็นเครื่องมือของการสร้างสัมพันธ์ภาพและเอกภาพของนักบวชเพื่อที่จะเข้าถึงจิตวิญญาณทางศาสนา แต่นิยามเถรวาทกลับมองพฤติกรรมนี้ในแง่ลบ โดยมองเป็นกิเลสตัณหาที่ขัดขวางการเข้าถึงธรรมะ ซึ่งมีผลทำให้เกิดการควบคุมภิกษุ สามเณร และบัณฑิตอย่างเข้มงวด เมื่อฐานคิดเชิงลบนี้ปรากฏอยู่ในกฎพระสงฆ์และพระวินัย สถาบันสงฆ์และระบบราชการไทยก็จะเป็นเครื่องมือของอำนาจที่เข้าไปจัดระเบียบชีวิตทางเพศของภิกษุและสามเณร

การทำความเข้าใจฐานคิดเรื่องเพศและความเป็นชายในพุทธศาสนา การตั้งคำถามต่อระบบปีตาทิปไตยหรือการอำนาจชายเป็นใหญ่เป็นเรื่องจำเป็น ทั้งนี้ไม่ใช่เฉพาะคำถามแบบเพมินิสต์เท่านั้น หากแต่ยังมีคำถามจากทฤษฎีควีร์และข้อวิพากษ์แบบฟูโกต์ ซึ่งต้องการรู้หรือสร้างอำนาจความรู้ที่สร้างบรรทัดฐานแบบรักต่างเพศให้มีพลังทางสังคม เนื่องจากพุทธศาสนาต้องการจัดระเบียบเพศภาวะให้ผู้ชายอยู่สูงและสำคัญกว่าเพศอื่น อะไรก็ตามที่ขัดแย้งต่อระเบียบและบรรทัดฐานดังกล่าวจะถูกดูหมิ่นเหยียดหยาม เช่น พฤติกรรมข้ามเพศและรักเพศเดียวกันซึ่งทำทาบทบาทหน้าที่เชิงอุดมคติของผู้ชายและบรรทัดฐานรักต่างเพศ

## รายการอ้างอิง

### ภาษาไทย

- ภุชญา บุญยสมิต. (2549). “พระสงฆ์และสถาบันพระพุทธศาสนาออกกฎหมายสงฆ์ในกฎหมายตราสามดวง” ใน วินัย พงศ์ศรีเพียร และวีรวัลย์ งามสันติกุล (บก.) *พระพุทธศาสนาและสถาบันสงฆ์กับสังคมไทย*. กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย.
- กัณฑ์เทศ เทศแก้ว. (2543). *พุทธธรรมกับพฤติกรรมรักเพศเดียวกัน: กรณีศึกษาทัศนคติของนักศึกษาชาย มหาวิทยาลัย ในเขตกรุงเทพมหานคร*. วิทยานิพนธ์ อักษรศาสตรมหาบัณฑิต (ศาสนาเปรียบเทียบ) บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหิดล.
- ชลิตาภรณ์ ส่งสัมพันธ์. (2551). *ประวัติศาสตร์ของเพศวิถี ประวัติศาสตร์เรื่องเพศ/เรื่องเพศในประวัติศาสตร์ไทย*. กรุงเทพฯ: มูลนิธิสร้างความเข้าใจเรื่องสุขภาพผู้หญิง.
- ชาญณรงค์ บุญหนุน. (2549). “กฎหมายสงฆ์ในกฎหมายตราสามดวง” ใน วินัย พงศ์ศรีเพียร และวีรวัลย์ งามสันติกุล (บก.) *พระพุทธศาสนาและสถาบันสงฆ์กับสังคมไทย*. กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย.
- นฤพนธ์ ดังวิเศษ. (2556). “เพศหลากหลายในสังคมไทยกับการเมืองของอัตลักษณ์” *วารสารสังคมศาสตร์*, 25(2) (กรกฎาคม-ธันวาคม): 137-168.
- นิธิ เอียวศรีวงศ์. (2536). *การเมืองไทยสมัยพระเจ้ากรุงธนบุรี*. กรุงเทพฯ: ศิลปวัฒนธรรม.
- นิธิ เอียวศรีวงศ์. (2536). “อนาคตขององค์กรสงฆ์” ใน นิธิ เอียวศรีวงศ์และคณะ. *มองอนาคต*. กรุงเทพฯ: อมรินทร์พริ้นติ้งกรุ๊ป จำกัด.
- พระมหาสักราย กนตสีโล. (2551). *การศึกษาวิเคราะห์เรื่อง “บ้นเทาเก” ในกลุ่มพระภิกษุสามเณรไทยในปัจจุบัน*. วิทยานิพนธ์ ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาพุทธศาสนศึกษา คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.
- พระมหาอดุลย์ ยโสธโร. (2549). *เรื่องการศึกษาเชิงวิเคราะห์เรื่องบ้นเทาเกกับการบรรลุลัทธิธรรม*. วิทยานิพนธ์ พุทธศาสตรมหาบัณฑิต (พระพุทธศาสนา) มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
- วินัย พงศ์ศรีเพียร. (2549). “การพระศาสนาและการจัดระเบียบสังคมไทยตั้งแต่รัชสมัยพระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกถึงรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว” ใน วินัย พงศ์ศรีเพียร และวีรวัลย์ งามสันติกุล (บก.) *พระพุทธศาสนาและสถาบันสงฆ์กับสังคมไทย*. กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย.
- เสฐียรพงษ์ วรรณปก. (2541). *สามเณรเหล่ากอแห่งสมณะ*. กรุงเทพฯ: อัมรินทร์พริ้นติ้ง.

### ภาษาอังกฤษ

- Bernauer, James W. and Carrette, Jeremy R. (eds.) (2004). *Michel Foucault and Theology: The Politics of Religious Experience*. London: Ashgate Publishing Group.

- Bland, Lucy and Doan, Laura. (eds.) (1994). *Sexology Uncensored*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Boisvert, Donald. (2007). Homosexuality and Spirituality In Siker, Jeffrey S. (ed.), *Homosexuality and Religion*. London: Greenwood Press.
- Brundage, James A. (1987). *Law, Sex and Christian Society in Medieval Europe*. Chicago: University of Chicago Press.
- Cabezon, Jose Ignacio. (ed.). (1992). *Buddhism, Sexuality, and Gender*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Colodny, Debra. (2007). Bisexuality and Ritual In Siker, Jeffrey S. (ed.), *Homosexuality and Religion*. London: Greenwood Press.
- Crome, Keith. (2009) The Nihilistic Affirmation of Life: Biopower and Biopolitics in The Will to Knowledge, *Parrhesia Journal*, 6: 46-61.
- Dover, Kenneth J. (1997). Greek Homosexuality and Initiation. In Comstock, Gary David and Henking, Susan E. (eds.), *Que(e)rying Religion: A Critical Anthology* (pp.19-38). New York: Continuum.
- Faure, Bernard. (1998). *The Red Thread: Buddhist Approaches to Sexuality*. Princeton: Princeton University Press.
- Foucault, Michel. (1976). *The History of Sexuality Vol 1. The Will to Knowledge*. London: Penguin.
- Fry, Peter. (1986). Male Homosexuality and Spirit Possession in Brazil. In Blackwood, Evelyn (ed.), *The Many Faces of Homosexuality: Anthropological Approaches to Homosexual Behavior*. New York: Harrington Park Press.
- Garton, Stephen. (2004). *Histories of Sexuality*. New York: Routledge.
- Greenberg, David F. (1988). *The Construction of Homosexuality*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Gyatso, Janet. (2003). One Plus One Makes Three: Buddhist Gender, Monasticism, and the Law of the Non-excluded Middle, *History of Religions*, 43(2) (November 2003): 89-115.
- Halperin, David. (2002). *How to Do the History of Homosexuality*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hekma, Gert. (2000). Queering Anthropology In Sandfort, Theo and others (eds.), *Lesbian and Gay Studies* (pp.81-93). London: SAGE Publication.
- Herd, Gilbert. (1987). Transitional Objects in Sambia Initiation. *Ethos*, 15 (1): 40-57.

- Herdt, Gilbert. (1997). *Same Sex Different Cultures*. Boulder, Colorado: Westview Press.
- Jackson, Peter A. (1998). Male Homosexuality and Transgenderism in the Thai Buddhist Tradition. In Leyland, Winston (ed.), *Queer Dharma: Voices of Gay Buddhists Vol. 1* (55-89). San Francisco, CA: Gay Sunshine Press.
- Jackson, Peter A. (2003). Performative Genders, Perverse Desires: A Bio-History of Thailand's Same-Sex and Transgender Cultures, *Intersections: Gender and Sexuality in Asia and the Pacific*, 9 (August 2003): 1-52.
- Jackson, Stevi. (2003). Heterosexuality, Heteronormativity and Gender Hierarchy: Some Reflections on Recent Debates In Weeks, Jeffrey; Holland, Janet and Waites, Matthew. (eds.) *Sexualities and Society*. Cambridge: Polity Press.
- Lear, Andrew, and Cantarella, Eva. (2008). *Images of Ancient Greek Pederasty: Boys Were Their Gods*. London: Routledge.
- Leupp, Gary. (1997). *Male Colors: The Construction of Homosexuality in Tokugawa Japan*. Oakland, CA: University of California Press.
- McIntosh, Mary. (1968). The Homosexual Role, *Social Problems*, 16 (2) (Autumn, 1968): 182-192.
- McLelland, Mark. (2000). Homosexuality in the Japanese Buddhist Tradition, *Western Buddhist Review*, 3, Retrieved from <http://www.westernbuddhistreview.com/vol3/homosexuality.html>.
- Nanda, Serena. (1998). *Neither Man Nor Woman: The Hijras of India*. Belmont, CA.: Wadsworth Publishing.
- Neill, James. (2009). *The Origin and Role of Same-Sex Relations in Human Societies*. Jefferson, NC.: McFarland & Company.
- Percy, William A. (1996). *Pederasty and Pedagogy in Archaic Greece*. Champaign, IL: University of Illinois Press.
- Robertson, Jennifer (ed.). (2005). *Same-Sex Cultures and Sexualities*. Malden, MA.: Blackwell Publishing.
- Sands, Kathleen M. (2007). Homosexuality, Religion, and the Law: In Siker, Jeffrey S. (ed.), *Homosexuality and Religion*. London: Greenwood Press.
- Schalow, Paul Gordon. (1992). Kukai and the Tradition of Male Love in Japanese Buddhism In Cabezon, Jose Ignacio (ed.), *Buddhism, Sexuality, and Gender*. Albany: State University of New York Press.

- Simon, William. (2003). The Postmodernization of Sex: In Weeks, Jeffrey; Holland, Janet and Waites, Matthew. (eds.), *Sexualities and Society*. Cambridge: Polity Press.
- Spence, Jonathan, D. (1985). *The Memory Palace of Matteo Ricci*. London: Faber and Faber.
- Sponberg, Alan. (1992). Attitudes toward Women and the Feminine in Early Buddhism. In Cabezon, Jose Ignacio (ed.), *Buddhism, Sexuality, and Gender*. Albany: State University of New York Press.
- Trumbach, Randolph. (1998). *Sex and the Gender Revolution, Volume 1: Heterosexuality and the Third Gender in Enlightenment London*. Chicago: University of Chicago Press.
- Vance, Carole S. (2005). Anthropology Rediscovered Sexuality: A Theoretical Comment. In Robertson, Jennifer (ed.), *Same-Sex Cultures and Sexualities*. Malden, MA.: Blackwell Publishing.
- Voss, Barbara L. (2005). Feminisms, Queer Theories, and the Archaeological Study of Past Sexualities. In Robertson, Jennifer (ed.), *Same-Sex Cultures and Sexualities* (pp. 48-59). Malden, MA.: Blackwell Publishing.
- Weeks, Jeffrey. (1977). *Coming Out: Homosexual Politics in Britain from the Nineteenth Century to the Present*. London: Quartet Books.
- Weeks, Jeffrey. (2003). *Sexuality*. London: Routledge.
- Zwilling, Leonard. (1992). Homosexuality as Seen in Indian Buddhist Texts: In Cabezon, Jose Ignacio (ed.) *Buddhism, Sexuality, and Gender*. Albany: State University of New York Press.

