

A U R A

TIDSKRIFT FÖR AKADEMISKA STUDIER AV NYRELIGIOSITET

Nya buddhistiska rörelser i Thailand: Santi Asoke och socialt engagerad buddhism

Monica Lindberg Falk 

Aura: Tidskrift för akademiska studier av nyreligiositet, Vol. 1 (2009), 44–69.
doi: <https://doi.org/10.31265/aura.455>

De första tio årgångarna, utgivna mellan 2009 och 2018, av *Aura: Tidskrift för akademiska studier av nyreligiositet* (ISSN: 2000-4419) publicerades ursprungligen i tryckt format. Från och med volym 11 (2020), har tidskriften omarbetats till en diamond open access-tidskrift, och har bytt namn till *Aura: Tidskrift för akademiska studier av nyreligiositet* (ISSN: 2703-8122). Samtliga artiklar, redaktionella texter och bokrecensioner från volymerna 1–10 publiceras nu online med open access (Creative Commons BY-SA 4.0 licence) med tillstånd från författarna.

For the first ten volumes, published between 2009 and 2018, *Aura: Tidskrift för akademiska studier av nyreligiositet* (ISSN: 2000-4419) was exclusively available in printed form. Starting with volume 11 (2020), the journal is re-envisioned as a diamond open access journal and will be renamed *Aura: Tidskrift för akademiska studier av nyreligiositet* (ISSN: 2703-8122). All articles, editorials, and reviews from volumes 1–10 are published online in open access form (Creative Commons BY-SA 4.0 licence) with the permission of the author(s).



Nya buddhistiska rörelser i Thailand: Santi Asoke och socialt engagerad buddhism

Monica Lindberg Falk

Inledning

”Vårt mål är att bli de fattigaste människorna i världen” säger Khun Daeng, en av de ledande personerna vid Sisa Asoke, ett av den buddhistiska Santi Asoke-rörelsens centra i Thailand.¹ Sisa Asoke är en välfungerande by byggd på strikt moral och buddhistiska principer. Khun Daengs uttalande blir särskilt anmärkningsvärt då vi sitter och samtalar i det traditionella trähus där Thailands förmögnaaste person, Thaksin Shinawatra, sov en natt då han var Thailands premiärminister. När Thaksin besökte byn var Asoke-rörelsens anhängare mycket stolta över premiärministerns påhälsning. Fortfarande hänger ett inramat foto från besöket på väl synlig plats i huset. Vid tiden för visiten hyllades Thaksin för sitt engagemang för landsbygdens fattiga människor. Han hade bland annat introducerat en sjukvårdsreform som gav alla möjlighet till sjukvård. Thaksins ekonomiska affärer blev senare starkt ifrågasatta och ledde till att han 2006 blev avsatt från premiärministerposten genom en militärkupp. Vid den tiden hade Santi Asoke-anhängarnas uppskattning av premiärminister Thaksin bytts mot en hård kritik av både hans personliga ekonomiska förehavanden och hans populistiska ekonomiska politik. Under 2006 genomförde mer än 100 000 thailändare långvariga och ibland våldsamma demonstrationer i Bangkok mot den sittande regeringen. Under februari och mars 2006 manifesterade Asoke-rörelsen sitt

¹ Khun Daeng är ett fingerat namn. Intervjun och samtalen med Khun Daeng ägde rum i oktober 2005.

ogillande genom att ansluta sig till demonstrationerna och genomföra en flera veckor lång sittdemonstration i Bangkok för att Thaksin skulle avgå som premiärminister. Demonstrationerna resulterade slutligen i att parlamentet upplöstes och nyval utlystes.

Den här artikeln handlar om religion och politik i Thailand och fokuserar på spänningarna mellan den statliga buddhistiska munkgemenskapen, *sanghan*², och de nya buddhistiska rörelserna som ofta representerar en socialt engagerad buddhism. Artikeln diskuterar några av de nya buddhistiska rörelser som vuxit fram under de senaste årtiondena. Artikeln fokuserar främst på Santi Asoke-rörelsen³ men diskuterar även andra nya buddhistiska rörelser samt karismatiska buddhistiska ledare och deras relationer till den thailändska *sanghan*. Artikeln tar också upp frågor kring genus och buddhism i Thailand som i grunden utmanar munkgemenskapen i Thailand. I artikeln har jag även låtit en av mina informanter berätta om sitt liv som Santi Asoke-anhängare och förklara vad Santi Asoke-rörelsen står för.

Det etnografiska materialet som artikeln baseras på är i huvudsak insamlat under 2004-2006. Under den perioden arbetade jag med ett antropologiskt projekt kring socialt engagerad buddhism i Thailand och gjorde fältarbete bland munkar och nunnor som arbetar med fattigdomsproblematik, utbildning och med personer som drabbats av hiv/aids. Men artikeln är även baserad på material kring genus och buddhism som jag samlat in under de senaste femton åren samt till viss del på material från ett pågående projekt om buddhism och återhämtning efter 2004 års tsunamikatastrof i Thailand.

² *Sanghan* bestod ursprungligen av både manliga och kvinnliga munkar, *bhikkhu* och *bhikkhuni*, samt av hängivna manliga och kvinnliga anhängare, *upasaka* och *upasika*. Den thailändska *sanghan* består endast av manliga munkar (*bhikkhu*) och det är endast de som har formell religiös legitimitet.

³ *Santi* betyder på pali "frid" och *asoka* betyder "utan smärta, bedrövelse". *Santi Asoke* brukar översättas med "frid utan lidande".

Den buddhistiska *sanghan* i Thailand

I Thailand har den buddhistiska *sanghan* relationer både till monarkin och till staten. I början av 1800-talet invigdes prins Mongkut som munk. Han initierade ett reformprogram för buddhismen i Thailand som senare institutionaliserades av hans son kung Chulalongkorn. Reformerna implementerades som ett led i landets internationalisering. Man ville motverka lokala buddhistiska tolkningar och traditioner vilka uppfattades som vidskepelse och inte i linje med den buddhistiska doktrinen (Jackson 1989: 66-70). En av målsättningarna med den *sangha*-lag som instiftades 1902 och som sedan reviderades 1941 samt 1962 var att centralisera *sanghan*. Särskild vikt lades på hur *sanghan* var administrerad och på munkarnas uppförande och utbildning. År 1902 var första gången som den thailändska *sanghan* var samlad i en rådsförsamling. På thailändska kallas rådsförsamlingen *Mahatherasamakhom* som kan översättas med "De Äldstes Munkråd". Rådsförsamlingen består av *sangharaat* som är den högst rankade munken och rådsförsamlingens överhuvud, samt av seniora munkar vilka är *sangha*-guvernörer och representerar landets olika regioner. Den reviderade *sangha*-lagen från 1941 var mer demokratisk än den tidigare genom att *Mahanikay* och *Thammayut*, de två grenarna i thailändsk buddhism, gavs proportionerlig representation. Däremot konstaterar Ishii att *sangha*-lagen från 1962 koncentrerade all makt till rådsförsamlingens överhuvud, *sangharaat*, som därigenom helt kunde kontrollera *sanghan* (Ishii 1986: 116). De Äldstes Munkråds maktposition har länge diskuterats men ännu har ingen genomgripande förändring av *sangha*-lagen från 1962 gjorts. År 1992 samt 2004 gjordes små justeringar av lagen. Att inga större förändringar av lagen har genomförts kan förklaras med att buddhismen i Thailand inte längre är lika viktig för statens politiska processer (Jackson 1997: 75-93). *Sangha*-lagen ger De Äldstes Munkråd ansvaret att styra *sanghan* samt ger det makt att straffa och avsätta munkar som inte inrättat sig i *sanghan* och följer de stipulerade reglerna för munkar i Thailand.

Nya buddhistiska rörelser i Thailand

De nya buddhistiska rörelserna Santi Asoke och Wat Phra Dhammakaya har båda varit föremål för De Äldstes Munkråds disciplinära åtgärder. Båda rörelserna etablerades i början av 1970-talet. Det var ett decennium som präglades av politisk oro, social förändring och missnöje med den statliga buddhistiska *sanghan*. Wat Phra Dhammakaya och Santi Asoke står för en kritik mot den thailändska *sanghan* samtidigt som de kontrasterar varandra. Santi Asoke har bland annat beskrivits som en fundamentalistisk asketisk rörelse som tar avstånd från den statliga *sanghan* och den kapitalistiska utvecklingen i landet (Swearer 1991: 668, Keyes 1991: 395). Santi Asoke betonar vikten av att leva ett moraliskt strikt liv efter de buddhistiska principerna. Till skillnad från Santi Asoke är Wat Phra Dhammakaya inte uttalat kritisk till den kapitalistiska utvecklingen i landet. Wat Phra Dhammakaya lägger stark betoning på meditation och understryker vikten av donationer som ett sätt att skapa religiösa meriter. Wat Phra Dhammakaya beskrivs som en fundamentalistisk framgångsrörelse med millenaristiska drag⁴ (Mackenzie 2007: 74-84). Forskare diskuterar om även Santi Asoke ska betecknas som en millenaristisk rörelse (Heikkilä-Horn 1997: 207, Mackenzie 2007: 156-158). Båda rörelserna vänder sig dock mot huvudfåran i thailändsk buddhism som företräds av den statliga buddhistiska *sanghan*.

Utmärkande för Santi Asoke, Wat Phra Dhammakaya och nya buddhistiska rörelser i allmänhet är att de stärkt det buddhistiska lek-

⁴ Swearer lyfter fram följande fundamentalistiska drag i den theravadabuddhistiska kontexten vilka överensstämmer väl med Wat Phra Dhammakaya: Leds av en stark, karismatisk ledare; anhängare som upplever sig vara hotade samtidigt som de har en unik roll eller ett unikt öde; betonar värdet av direkta upplevelser och okomplicerad religiös praktik; samt att ideologin vilar på en förenklad dualistisk och absolut världsbild (Swearer 1991: 678). Det millenaristiska draget består bland annat av att anhängarna förespeglas att de slutligen ska segra. Genom att donera till Wat Phra Dhammakaya och utöva Dhammakaya-meditation försäkras de om att deras välstånd och prestige tryggas.

folkets religiösa roll och att medlemskap i rörelserna har blivit ett sätt att hantera social förändring (Schober 1995: 308, 319-320). Wat Phra Dhammakaya var under de första decennierna mycket framgångsrika när det gällde att värva anhängare ur den thailändska medelklassen och många av dessa var unga och välutbildade. Rörelsen tillhandahöll konkreta sätt att nå andlig upplysning och erbjöd dessutom medlemskap i en genuin buddhistisk gemenskap som lovade att återupprätta nationens förlorade moral och ge individerna frid och materiell framgång. Under ett par decennier var Wat Phra Dhammakaya den snabbast växande buddhistiska rörelsen i Thailand. Rörelsen hade stöd från militären och politiska ledare samt stod under den kungliga familjens beskydd. Wat Phra Dhammakayas målsättning var under denna period att återställa den buddhistiska lekmanareligionen som man upplevde höll på att upplösas i ett alltmer fragmenterat thailändskt samhälle (Swearer 1995: 115).

Wat Phra Dhammakaya har under det senaste decenniet blivit hårt kritiserat och har även varit föremål för rättslig prövning (Sanitsuda 2001: 93-104). Rörelsens ledande munkar har misstänkts för missbruk av templets ekonomiska tillgångar. Munkarna vid Wat Phra Dhammakaya liksom andra munkar som anses medverka till en kommersialisering av buddhismen beskylls för att underminera buddhismens auktoritet och dess anseende och detta har blivit en politisk rättsfråga där munkar ställs till svars. Hård kritik har också riktats mot Wat Phra Dhammakaya på grund av att deras undervisning inte överensstämmer med den theravadabuddhistiska läran utan har inslag av mahayanabuddhism. De använder till exempel mahayanatermer och deras meditationsteknik har mahayanadrag.

Liknande kritik skulle kunna riktas mot den tongivande munken Buddhadasa Bhikkhu (1906-1993) som var en av de viktigaste och högst aktade buddhistiska reformivrarna under 1900-talets senare hälft. Enligt Suwanna Satha-Anand var Buddhadasa den förste thailändske theravadamunk som uttryckligen använde material från mahayana- och zen-buddhism i sin undervisning (Suwanna 1990: 398).

Hans sätt att tolka buddhismen står som en kontrast till den tro på övernaturliga fenomen som ofta präglar huvudfåran i thailändsk buddhism. Han beskrev till exempel centrala buddhistiska begrepp som karma, nirvana och återfödelse som ständigt pågående mentala omständigheter. Ett nyckelbegrepp i Buddhadasas filosofi är det fria sinnet, *chit wang*, och enligt Buddhadasa har alla möjlighet att, med rätt träning, nå nirvana här och nu. Under sitt liv arbetade Buddhadasa för att återställa den buddhistiska läran till vad han uppfattade att den ursprungligen hade varit (Jackson 2003: 129-137, Santikaro 1996: 147-148). Buddhadasa kombinerade ett modernt synsätt med den buddhistiska skogsmunkstraditionen⁵ och han hade modet att ställa sig utanför den statliga *sanghan* och den formella religiösa hierarkin. Han var således kritisk till huvudströmningen i den thailändska buddhismen och under 1960- och 1970-talen var han, liksom många av vandringsmunkarna, anklagade för att vara kommunist. Hans intresse av att reformera buddhismen handlade inte så mycket om att reformera de institutionella strukturerna utan det handlade mer om den grundläggande tron och om buddhistiska värden och praktiker (King 1996: 402).

Buddhadasa levde i södra Thailand, och avståndet till centralmakten i Bangkok samt hans breda folkliga stöd räddade honom antagligen från att bli kritiserad och tillrättavisad av De Äldstes Munkråd (Swearer 1999: 216-17). Trots att han levde på landsbygden hade han många anhängare i den urbana medelklassen och på 1970-talet var många i den upproriska studentrörelsen inspirerade av honom. Sulak Sivaraksa, en välkänd intellektuell aktivist och förespråkare för socialt engagerad buddhism, är ett exempel på en pionjär som är djupt influerad av Buddhadasa Bhikkhu. Många buddhistiska ”nunnor” och kvinnliga meditationslärare framhåller Buddhadasa som mycket viktig för deras buddhistiska utveckling (Santikaro 1996: 182-185).

⁵ Skogsmunkstraditionen uppfattas som den absoluta motsatsen till lekmanlivet samt till de urbana munkar som engagerar sig i samhällliga problem.

Santi Asoke

Santi Asoke-gruppens reformprogram är ett bland många försök att göra buddhismen meningsfull i den moderna världen. Santi Asoke-gruppen högaktas men är också kritiserad. Dess karismatiske ledare, Phra Bodhiraksa (eller Rak Rakpongse) föddes 1934 i en provins i nordöstra Thailand nära Kambodjas gräns. Föräldrarna dog tidigt och han blev då tvungen att börja arbeta för att försörja sig själv och sina fem yngre syskon. Han fick så småningom möjlighet att studera vid Poh Chang Art College i Bangkok och efter examen började han arbeta vid den thailändska televisionen. Rak Rakpongse utvecklade senare ett intresse för buddhismen och 1970, när han var trettiosex år, slutade han sitt arbete som programledare i TV och invigdes som munk. Han tillhörde först Thammayut, en av den thailändska buddhismens två grenar. Men han bytte senare till den andra grenen Mahanikai och i samband med det flyttade han tillsammans med sina följeslagare till provinsen Nakorn Pathom inte långt från Bangkok. De uppförde en byggnad där han och hans anhängare kunde utöva *dhamma* och de döpte platsen till Asoke-land. Trots hot om att Asoke-land skulle förstöras, lyckades gruppen hålla sig kvar och medlemsantalet växte. Santi Asoke avviker från huvudströmningen i thailändsk buddhistisk lekmanpraktik genom att de inte vördar buddhastatyer, att de lever betydligt striktare än de flesta andra efter de buddhistiska moraliska reglerna, samt att de inte mediterar sittande med slutna ögon utan betonar meditation genom arbete och därigenom tränar full sinnesnärvaro, *mindfulness* (Heikkilä-Horn 1997).

Enligt gruppens uppfattning är det globala inflytandet av västerländska värderingar och kapitalism negativt genom att det ökar det mänskliga lidandet och dessutom ödelägger naturen. År 1975 gjorde Santi Asoke ett officiellt uttalande inför 180 församlade munkar där de anhöll om att upphäva sitt medlemskap i den thailändska *sanghan*. Det året betecknas som Santi Asoke-rörelsens födelse. Genom att betona nödvändigheten av att gå tillbaka till den buddhism som beskrivs i historien, kringgår rörelsen en del bestämmelser som De

Äldstes Munkråd har instiftat. Ett exempel på detta är att Phra Bodhiraksa och hans anhängare begärde utträde ur *sanghan* med bibehållen status som munkar. Detta innebär att de fortfarande skulle vara munkar men inte skulle falla under den legala thailändska *sanghans* rättskipning. Phra Bodhiraksa antog också rollen som "ordinatör", *upajja*, och började inviga nya munkar på egen hand. Detta är något som är förbjudet enligt *sanghan* om man inte uppfyller vissa kriterier. År 1988 uppfyllde Phra Bodhiraksa inte kriterierna för *upajja* och hans självvåldiga agerande gav upphov till en högljudd debatt. Det fanns en rädsla för att det politiska partiet Palang Dhamma, som bland annat företrädde av Bangkoks borgmästare och Asoke-anshänkaren Chamlong Srimuang, skulle vinna ett stort antal platser i parlamentet. Då skulle Asoke-gruppen legaliseras och därmed såg motståndarna en överhängande risk att, utöver Thammayut och Mahanikai, en tredje buddhistisk gren skulle bildas i Thailand (Suwanna 1990: 404-405).

Den 24 maj 1989 beslöt De Äldstes Munkråd att Phra Bodhiraksa hade överskridit sina befogenheter och därmed förverkat sin rätt att vara munk. Beslutet lästes upp av rådsförsamlingens överhuvud (*sangharaat*) inför 150 seniora munkar. *Sangharaat* ledde mötet och stod bakom beslutet. I december 1989 stod Phra Bodhiraksa, i enlighet med den thailändska *sangha*-lagen, åtalad för att ha kränkt de buddhistiska munkreglerna och för att illegalt ha invigt några av sina följeslagare som munkar. Phra Bodhiraksa har öppet förnekat De Äldstes Munkråds auktoritet. En viktig faktor är att *sanghan* sedan länge har varit identifierad med staten. Det har inte gjorts någon distinktion mellan statens ideologi och buddhistiska mål och genom sitt agerande utmanade Phra Bodhiraksa det förhållandet. Santi Asoke liksom övriga nya buddhistiska rörelser har ett stort antal anhängare och Suwanna menar att relationen mellan *sanghan* och de nya buddhistiska rörelserna är avgörande för hur buddhismen i Thailand kommer att utvecklas i fortsättningen (Suwanna 1990: 407-408).

Khun Daeng – pionjär inom Asoke-rörelsen

En av Asoke-rörelsens trogna anhängare är Khun Daeng. Han är född 1956 i Mahasarakham, en provins som ligger mitt i nordöstra Thailand. Hans far lämnade tidigt familjen och hans mor blev ensam om försörjningen av sex barn. När Daeng var sju år började han i en skola som låg arton mil från hembyn. Skolan var avgiftsfri och eftersom den låg långt bort från hemmet bodde han även på den. Daeng berättar att skolan låg nära skogen och han lärde sig mycket om träd, örter, växter och insekter samt framför allt att uppskatta naturen. Han utbildade sig senare till ingenjör och under 1970- och 1980-talen arbetade han för internationella Röda Korset med olika vägprojekt vid gränsen mellan Thailand och Kambodja. Under den här tiden hade Daeng inget större intresse för religion och visste mycket lite om de framväxande nya buddhistiska rörelserna. Han ansåg då att religion var något som främst var av intresse för äldre personer.

Daeng säger att trots att han alltid varit buddhist och är uppvuxen i ett buddhistiskt hem visste han tidigare inte mycket om buddhismen. Han hänvisar till att han inte studerat religionen. Han berättar att han före skolåldern ofta var i templet. Hans morfar tillbringade ett dygn varje vecka där. Det var under den veckovisa buddhistiska högtiden *wan phra* och det var Daengs uppgift att, till och från templet, bära myggnät, kudde och annat som hans morfar behövde för att sova över. Enligt traditionen bör unga män vara novismunkar under en period. Daeng följde traditionen och invigdes som novismunk under en kort period när han var sjutton år. Detta var under en tid när ett stort antal politiska aktivister blivit mördade, då de kämpade mot den thailändska regeringen för demokrati. Många demokratikämpar fick sätta livet till och Daeng säger att han och andra som stödde kampen för demokrati försökte påverka så många män som möjligt att invigas som novismunkar. De ville genom sin invigning kunna överföra meriter till de dödade så att deras *winjan*, ”själ”, skulle kunna frigöras. När Daeng lärde sig mer om buddhismen insåg han att det var ett missförstånd och att det inte fungerar på det sättet. Han förklarar nu

att meriter inte kan överföras till någon annan, men då var han övertygad om det och majoriteten av det thailändska folket är förvissade om att detta är möjligt.

Daeng kom i kontakt med Asoke-rörelsen i slutet av 1970-talet genom rörelsens tidskrift, *San Asoke*. Han hittade tidskriften på kontoret där han arbetade. En av hans arbetskamrater hade städat deras gemensamma kontorsrum och gjort sig av med alla tidningar, böcker och liknande och endast låtit *San Asoke* ligga kvar. Daeng tyckte om att läsa och läste mycket men han lockades inte av *San Asoke* eftersom den handlade om ett ämne som inte intresserade honom. När han så småningom ändå tittade i *San Asoke* så fångades han av artiklarna. Han blev intresserad av rörelsens ekologiska profil och dess kompromisslösa sätt att leva enligt den buddhistiska etiken. Han säger att det han läste ”öppnade mitt hjärta” och han började följa råden som artiklarna gav.

Livet som Asoke-medlem

Khun Daengs eget intresse för natur, miljö och ekologisk odling går helt i linje med de socialt engagerade så kallade miljömunkarnas engagemang. I mitten av 1980-talet bestämde han sig för att säga upp sig från sitt arbete för Röda Korset och bli medlem i Santi Asoke. Han var då tjugonio år. Innan han bestämde sig övade han hemma på att leva efter Santi Asokes regler. Han klippte sitt hår kort, åt ett vegetariskt mål mat om dagen, gick klädd i enkla kläder och använde inga skor. Hans vänner blev oroade och han säger att de trodde att han blivit galen. Asoke-rörelsen betonar vikten av att leva så enkelt som möjligt och anhängarna bär oftast varken klocka eller smycken. Gruppens grundläggande anvisningar inkluderar tio levnadsregler:

- 1) Inte äta kött
- 2) Inte äta mer än ett mål om dagen
- 3) Inte inta något beroendeframkallande

- 4) Inte sova under dagen, från 5 på morgonen till 6 på kvällen
- 5) Inte använda skor
- 6) Inte använda väska eller paraply
- 7) Inte äga pengar eller andra onödiga saker
- 8) Inte framställa eller stänka lyckobringande vatten
- 9) Inte tillverka buddhabilder eller amuletter
- 10) Inte utföra ceremonier där man använder eld, rök eller vatten (Suwanna 1990: 403).

De här tio reglerna kan ses som en direkt kritik mot *sanghan* och mot de flesta thailändska munkar som tillmötesgår lekfolkets önskningar om att utföra ceremonier och ritualer för deras räkning. Santi Asoke försöker reformera den thailändska buddhistiska praktiken genom att gå tillbaka och leva som de menar att de buddhistiska urkunderna lär och därigenom vill de skala bort kulturella och andra icke-buddhistiska yttringar.

Santi Asoke-rörelsen betonar att det inte räcker med goda buddhistiska individer i ett buddhistiskt samhälle. Det är viktigt att både lekfolk och ordinerade lever ett moraliskt liv. Därför strävar de efter att etablera den traditionella buddhistiska ordningen med manliga och kvinnliga munkar samt manligt och kvinnligt lekfolk. Med utgångspunkt från den principen har Santi Asoke etablerat en rad centra i olika delar av Thailand. Samtliga Asoke-centra betonar utbildning och driver motsvarande grundskoleutbildning (*samma sikkha*) för rörelsens barn. En del centra har även yrkesskolor och Santi Asoke-rörelsen har också etablerat ett universitet som är beläget i nordöstra Thailand. Några Santi Asoke-centra driver bensinstationer och vegetariska restauranger och rörelsen har även förlagsverksamhet.

När Daeng beslutat sig för att bli medlem i Santi Asoke och leva i ett Asoke-center reste han till provinsen Sisaket i nordöstra Thailand för att vara med om uppbyggnaden av centrat Sisa Asoke. Sisa Asoke ligger på landsbygden och är idag så stort att det omfattar en hel by. Asoke-rörelsen kallar inte sina tempel för *wat*, vilket är det thailändska

ordet för tempel, utan för *phuttasathan*, ”en plats för Buddha”. Sisa Asoke kallas i folkmun för *wat paa chaa*, kremeringsplatsen, eftersom Sisa Asoke ligger på mark som tidigare var en kremeringsplats.

Förutom själva byn, som omfattar 3,5 tunnland, äger Sisa Asoke cirka 370 tunnland mark med fruktodlingar, risfält, skogsodling samt fält för odling av andra grödor. När man vandrar genom byn ger den intrycket av att vara mycket väletablerad och välfungerande. I byns centrum ligger den gemensamma samlingsalen där man har både religiösa och andra aktiviteter. Där ligger också den gemensamma matsalen, en nybyggd skolbyggnad, bibliotek och ett litet museum. Byns boningshus är av trä och många är byggda i traditionell thailändsk stil på styltor. Munkarna och ”nunnorna” – *sikkhamat* – lever åtskilda och bor i mycket enkla, små hus, *kuti*, som endast består av ett rum där de vistas när de sover. Vid infarten till byn ligger en stor nybyggd supermarket där man kan köpa allehanda varor till betydligt lägre priser än på andra platser. I byn finns också bland annat en sjukstuga, en kvarn, tillverkning av organiska gödningsmedel, odlingar av bland annat champinjoner samt annan småskalig produktion av olika produkter som exempelvis tofu, dricksvatten, örtshampo, tvättmedel, myggmedel, örtmediciner och örtte.

Sisa Asokes invånare består av nio munkar, ett par noviser och tre *sikkhamat* (kvinnliga novismunkar) samt cirka 350 medlemmar. Centret har en kvinnlig byledare och de som bor i byn är medlemmar i rörelsen och arbetar utan lön. De får husrum, kläder, mat och medicin. En del medlemmar har kvar sina privatägda bostäder, bilar och pengar men de flesta har gett upp sitt privata ägande och delar de gemensamma resurserna. Sisa Asoke-invånarna kan komma och gå som de vill och besluten i byn fattas demokratiskt.

Sisa Asoke etablerades i en tid då kommunister sågs som en nationell säkerhetsrisk i Thailand och riskerade att mördas (se till exempel Jackson 1989: 95-98, Kamala 1997: 229-239, Taylor 1996: 268-269). Det var därför viktigt för Sisa Asoke-medlemmarna att deklarerat att de inte var kommunister. Daeng berättar att i början trodde ortsbefolk-

ningen att Asoke-gruppen var kommunister och det gick till och med rykten om att de var kannibaler och åt människokött. Ortsbefolkningen som kom på besök ville då inte ens dricka det vatten som de bjöds på. Daeng fick senare reda på att folk i omgivningen trodde att de kunde bli besatta om de drack vatten från Sisa Asoke och därför hade de flesta besökare med sig eget vatten och egen mat. Daeng berättar om ett tillfälle då han bjöd en man på vatten och mannen var så rädd att hans händer skakade när han tog emot glaset. Enligt Daeng innebär omgivningens fruktan att det var svårt för Sisa Asoke att hyra in arbetskraft även om de erbjöd bra betalt. Nu är det dock helt annorlunda och ingen är rädd för dem längre. Sisa Asoke driver en kursverksamhet och tar emot stora grupper som kommer för att lära sig organisk odling, tillverkning av organiska gödningsmedel, örtschampo, tvål och liknande. Daeng säger att de har haft 10 000 personer per år som gått deras träningskurser och under tiden bott i Sisa Asoke-byn. De allra flesta som går kurserna är bönder och de kommer från hela Thailand. Målet är att träna deltagarna till att bli så självförsörjande som möjligt. Träningskurserna finansieras av jordbruksbanken samt av jordbrukskooperativet (BAAC) (Heikkilä-Horn 2003: 35).

En moralisk ekonomi

Santi Asokes speciella utvecklingsmodell är baserad på buddhistiska och thailändska värden som betonar meritskapande, *bun niyom*. Enligt Daeng strävar de flesta människor idag efter att bli så förmögna som möjligt eftersom de tror att det är vägen till lycka. Santi Asoke-gruppen vill visa människor att det finns ett alternativt sätt att leva. Daeng förklarar att många människor upplever att de inte har något val utan de måste leva upp till samhällets krav och normer vilka förespråkar konsumtion och rikedom. Enligt buddhistisk analys har människan i grunden bara fyra behov: mat, kläder, bostad och medicin. Enligt Daeng vill Santi Asoke visa på en alternativ väg som inte baseras på att konsumera utan snarare på individens egen utveckling

och möjlighet att skapa ett självständigt och hållbart samhälle. Hans uttalande att Asoke-gruppens mål är att bli de fattigaste i världen vilar på denna anti-konsumistiska hållning. Han förklarar vidare att detta sätt att leva innebär att man inte ackumulerar pengar, mark eller andra rikedomar. Han understryker att det inte handlar om att vara passiv och lat utan tvärtom, de arbetar hårt och det som produceras ägs inte individuellt utan kollektivt. Santi Asoke har en slogan som skapades av Bangkoks tidigare borgmästare, Chamlong Srimuang: "Eat little, Use little, Work a lot and Save the rest for society".⁶ Enligt Daeng är det viktigt att göra uppoffringar för andra eftersom det motverkar girighet och det är uppoffringar som är grunden till att vara fattig i den goda betydelsen att inte äga eller vara bunden till ägodelar. Daeng säger att det motsatta, att vara rik, innebär att ha pengar på banken, äga fastigheter samt mark och enligt honom finns det inga gränser för vad en del gör för att bli rika. Han säger att de inte skiljer på vad som är rätt eller fel, de låter sig korrumpas och drar sig inte för att skaffa sig pengar på illegala sätt.

Santi Asoke betonar vikten av att leva ett mycket enkelt liv baserat på jordbruk. De är djupt kritiska till den kapitalistiska konsumtionskulturen som de menar orsakar en mängd sociala problem vilka bottnar i det ökande begäret efter materiella ägodelar. Begäret efter att alltid vilja ha mer, lusten till sensuell njutning och lättja ses som djupstrukturer i det mänskliga psyket och Asoke-gruppen menar att det kapitalistiska systemet, *thun niyom*, bygger på dessa. Asoke ser *bun niyom* som ett ekonomiskt alternativt system, baserat på meritskapande och inte på materialism. De som lever efter *bun niyom* prioriterar inte ägande utan värdesätter ett enkelt och anspråkslöst sätt att leva. Samtliga Asoke-butiker drivs efter det meritskapande ekonomiska systemet. De fyra vägledande principerna är att antingen sälja en produkt med så liten vinst som möjligt, eller bättre att sälja den för

⁶ Chamlong Srimuang var Asoke-anhängare och vann en jordskredsseger i 1986 års val.

samma pris som inköpspriset, eller ännu bättre att sälja den till ett lägre pris än inköpspriset eller allra bäst att ge bort varan (Heikkilä-Horn 2003: 48). Ju mer man har möjlighet att ge desto mer meriter skapar man.

Praktiskt innebär det att alla produkter i en Asoke-butik har två prislappar. En prislapp är märkt med produktens inköpspris och en med affärens pris. Målet är alltså att skillnaden mellan de två priserna skall vara så liten som möjligt eller att butiken till och med kan sälja varan under inköpspriset eller tillverkningskostnaden. För Asoke-gruppen är det viktigt att vara självständig och att dela med sig till andra. Man ger av sin tid och personliga energi för samhällets goda och på så sätt menar man att man även hjälper storsamhället. *Bun niyom* ses som en metod att skapa hållbara lokalsamhällen och undvika ekonomiska kriser, att vara självförsörjande och ha ett ekologiskt uthålligt produktionssätt. Enligt Asokes ideologi innebär avsaknad av materialism verklig frihet, och frihet från girighet leder till ett fredligt och fridfullt samhälle (Heikkilä-Horn 2003: 51). I Thailand är det mycket vanligt att man donerar pengar till templen och det är oftast inga restriktioner när det gäller donationer. Besökare som kommer till ett Asoke-center första gången tillåts däremot inte att donera pengar. Det är först när de besökt centret minst sju gånger och kan bevisa att de förstår Asokes undervisning som de tillåts att donera. Att arbeta för centret värderas högre än att donera pengar, eftersom Asoke ser arbete som en andlig verksamhet.

Nya buddhistiska rörelser och socialt engagerad buddhism

Buddhismens sociala och politiska roller debatteras kontinuerligt och flera forskare har diskuterat upprinnelsen till socialt engagerad buddhism. Buddhismen karaktäriserades ännu i mitten av 1900-talet som en religion med en svag social etik eftersom den är baserad på individens väg till upplysning och inte riktar sig till samhället. I Max Webers inflytelserika arbete framställs buddhismen som en anti-politisk, icke-världslig religion med syfte att nå prestige, och mer

precist som en religiös teknologi med vandrande och intellektuellt skolade munkar (Weber 1958). Richard Gombrich uttryckte att Buddhan inte skulle ses som en social reformist. I stället menade Gombrich att Buddhan intresserade sig för att reformera individer för att hjälpa dem att lämna samhället och världen för alltid snarare än att reformera världen (Gombrich 1988). Den lankesiska buddhistiska forskaren Walpola Rahula säger däremot att buddhismen är baserad på att hjälpa andra (Rahula 1974), och menar att när buddhismen används för politiska syften finns det en överhängande risk att den politiska aktivismen tar över de buddhistiska målen. Gananath Obeyesekere har beskrivit buddhismens utveckling i Sri Lanka som en transformation från en av hjärtat styrd religion till en religion styrd av andra, till exempel politiska, intressen, vilket han ser som ett svek mot buddhismen. Han betecknar den moderna buddhistiska frigörelsekampen som buddhismens mörka baksida (Obeyesekere 1991: 229-238).

Den vietnamesiske munken Thich Nhat Hanh är ytterligare en i raden av karismatiska buddhistiska munkar och ledare av nya buddhistiska rörelser. Han myntade termen *socialt engagerad buddhism* för att belysa den potential för fred, social aktivism och miljömedvetande som finns i buddhismen. Idag täcker engagerad buddhism många olika aktiviteter inklusive socialt arbete, bekämpande av fattigdom, program med ekologiska mål, olika typer av utvecklingsprogram, politisk aktivism, arbete för mänskliga rättigheter med mera. Den gemensamma grundläggande basen är att de som använder beteckningen för sina aktiviteter uppfattar sig själva manifesterar buddhistiska principer i konkreta aktiviteter som syftar till att komma andra till del.

Socialt engagerad buddhism är en global rörelse som inkluderar både mahayana- och theravadabuddhism. Förutom Thich Nhat Hanh finns det en rad viktiga personer som betecknar sig som socialt engagerade buddhister. Här inkluderas Dalai Lama från Tibet, Sulak Sivaraksa från Thailand, Maha Ghosananda från Kambodja och Aung San Suu Kyi från Burma.

I Thailand har nya buddhistiska rörelser med betoning på socialt engagerad buddhism utvecklats. Innan de så kallade ekologiska munkarna (se nedan) började verka i Thailand på 1980-talet så fanns det under 1970-talet munkar som engagerade sig i fattiga människors problem i byarna på landsbygden. Det var främst lokala bymunkar som såg bybornas problem på nära håll och startade gräsrotsrörelser för att hjälpa dem att överleva utan att behöva migrera till städerna. De initierade en typ av bankverksamhet för fattiga där byborna regelbundet sparade små summor pengar. De kunde sedan låna pengar räntefritt till inköp av fiskeredskap, symaskiner, reservdelar till jordbruksredskap eller båtar och liknande. Munkarna initierade även idén att göra gemensamma inköp av till exempel ris och olja som då blev billigare och sänkte bybornas levnadsomkostnader.

Munkarnas levnadsregler tillåter inte en munk att driva projekt som innebär hantering av pengar. Theravadamunkar följer 227 träningsregler och en av dessa förbjuder dem att handha pengar. Munkarnas roll i de ovannämnda projekten är inte att driva bank- eller inköpsverksamhet, utan istället använder de sitt ledarskap och fungerar som garantier för projekten. I samråd med byborna utses en eller flera lekmän att sköta hanteringen av pengar och bokföringen av projektet. Munkarna besöker och följer projektens utveckling, samt leder ceremonier och liknande vid gemensamma sammankomster.

De så kallade ekologiska munkarnas projekt har vuxit fram ur utvecklingsmunkarnas verksamhet som nämns ovan. Det finns cirka 290 000 munkar i Thailand och i relation till det stora antalet munkar är de socialt engagerade munkarna som driver storskaliga projekt inte många. Men de får uppmärksamhet i media och de är viktiga genom att de fokuserar på angelägna problem. De får också utstå en hel del kritik för sitt engagemang som tolkas som politiskt och därför opassande för munkar. Kritiken kommer både från den konservativa *sanghan* och från staten som menar att munkarnas roll i första hand är att syssla med religiösa uppgifter. De socialt engagerade munkarna ser det däremot som sin moraliska plikt att agera. De hänvisar till den

buddhistiska doktrinen som undervisar att naturen är en grundförutsättning för mänskligt liv och påbjuder att den skall skyddas.

Susan Darlington (1998) har beskrivit relationen mellan buddhism och ekologi och visat på exempel hur buddhistiska munkar tagit sig an överhängande miljöproblem. Hon skildrar hur munken Phra Khru Pitak blev medveten om den snabba skogsskövlingen i Thailands höglandsprovinser och såg behovet av en aktiv miljöetik. Det förekom illegal skogsavverkning i stor skala. Svedjejordbruk i alltför korta cykler och introduktionen av kommersiella grödor gjorde att marken överutnyttjades. Detta medförde att jorden eroderade och blev torr och ofruktsam, vilket resulterade i att stora delar av byarnas befolkning övergav jordbruket och migrerade till städerna för att arbeta.

Phra Khru Pitak ville hitta sätt att komma till rätta med skogsskövlingen och störningarna i den ekologiska balansen. Han började undervisa byborna om sambandet mellan miljön och människors levnadsvillkor. Men byborna var fattiga och såg inte att de hade något val utan fortsatte att avverka och röja mark. Efter ett besök hos munken Phra Khru Manas i provinsen Phayao, som var den förste munken som invigde träd i den buddhistiska orden, började även Phra Khru Pitak med invigningsceremonier för att rädda skogen. Trädinvigningen blev en del av munkarnas ekologiska projekt som också bland annat innehöll utbildning i miljöfrågor och ekologisk odling. Själva invigningen är en ceremoniell symbolhandling som utförs tillsammans med andra aktiviteter. Målsättningen är att skapa utvecklingsprojekt där byborna i första hand odlar för sin egen försörjning och inte avsalugröda.

Invigning som munk är enbart för människor och trädinvigning är symbolisk för att påminna om att naturen skall behandlas med respekt. Invigningen fungerade som ett slags kontrakt mellan byborna och munkarna att inte skövla utan bevara skogen. Vid samma tidpunkt i invigningsritualen som en ung man får sin orange munkdräkt så virar munkar det orange tyget runt trädets stam. Phra Khru Pitak betonar under ceremonin relationen mellan Buddha och naturen och

den ömsesidiga relationen mellan skogens tillstånd och människors liv. Han understryker grundläggande buddhistiska principer som den tolvfaldiga orsakskedjan och lyfter fram tolkningar av Buddhas liv som betonar den nära relationen med skogen. Invigningen skall tjäna som en påminnelse om att det skapar dålig karma att skada ett träd. Vid ceremonierna deltar munkar och bybor och i samband med ceremonin planterar de ofta nya trädplantor.

Munkar som engagerar sig i nya buddhistiska rörelserna avviker från huvudfåran i den thailändska buddhismen och kan inte räkna med stöd från *sanghan*. Däremot har de stöd från lekfolket som ansluter sig som anhängare till rörelserna.

Genus och de nya buddhistiska rörelserna

En del nya buddhistiska rörelser i Thailand har uppmärksammat bristen på jämställdhet och kvinnor ges därför möjlighet att verka som religiösa specialister. Den thailändska *sanghan* har alltid exkluderat kvinnor vilket under senare tid har blivit en viktig fråga för jämställdheten i landet. I Santi Asoke-rörelsen har däremot invigda kvinnor en unik position. De benämns *sikkhamat* vilket betyder studerande mödrar och de har mottagit de tio buddhistiska levnadsreglerna vilka är samma regler som buddhistiska novismunkar har. *Sikkhamat* har mandat som religiösa specialister och deras roll i relation till lekfolket är i stort sett densamma som munkarnas. För kvinnliga anhängare i Santi Asoke som önskar att invigas ligger svårigheten i begränsningen av antalet *sikkhamat* i relation till munkarna i Santi Asoke-rörelsen. Det får nämligen endast finnas en *sikkhamat* på fyra munkar. Om alla kvinnor som önskar bli *sikkhamat* skulle invigas skulle antalet *sikkhamat* överskrida antalet munkar. Detta innebär att det tar många år för kvinnor att invigas som *sikkhamat* (Heikkilä-Horn 2000: 79-80).

I Thailand liksom i många andra länder möter buddhistiska kvinnor en rad hinder när de vill lämna lekmanalivet och invigas till "nunnor". Buddhan instiftade en kvinnlig orden och under århundraden hade kvinnor möjlighet att ordinerats som kvinnlig munk,

bhikkhuni. Med undantag av Sri Lanka är ”nunnor” i de theravada-buddhistiska länderna idag exkluderade från den buddhistiska *sanghan*. Den består uteslutande av män. Trots det finns det ”nunnor” i alla theravadabuddhistiska länder och i Thailand kallas de *mae chii*⁷. De har en tvetydig position i samhället. De flesta lever i tempel som leds av munkar, men under senare decennier har det blivit allt vanligare att *mae chii* etablerar egna ”tempel” (Chatsumarn 1991: 55-64, Falk 2003: 32-33, 2007). I Thailand innebär ”nunnors” exkludering från den buddhistiska *sanghan* bland annat brist på religiös prestige och brist på ekonomiskt stöd från staten, vilket munkarna har. Det finns dock grupper av *mae chii* som börjat utnyttja sin position utanför *sanghan* och genom eget arbete och egen kapacitet skapat religiös legitimitet och högre status och på så sätt skapat bättre förutsättningar för sig själva. Detta har varit positivt, inte enbart för *mae chii* utan även för lekfolket i lokalsamhället. *Mae chiis* tillgång till utbildning har här spelat en nyckelroll och varit en förutsättning för många *mae chiis* förbättrade situation (Falk 2007: 225).

De munkar som arbetar för en reformering av den thailändska buddhismen har i regel uppmärksammat ”nunnornas” problematiska situation. Ett exempel är Buddhadasa Bhikkhus undervisning som länge har varit en viktig inspirationskälla för många *mae chii*. Enligt Buddhadasa försvagades kvinnors ställning stadigt under 1900-talet och han arbetade för att vända denna negativa utveckling. Bland annat uppmärksammade han kvinnors viktiga roll som problemlösare i samhället och han etablerade ett center för kvinnor som ville bli ”*dhamma*-mödrar” (*dhamma-mata*, den buddhistiska lärans mödrar), ”those who give birth through Dhamma” (Santikaro 1996: 185). Enligt Buddhadasa har män, kvinnor, munkar och ”nunnor” förutsättningar att nå samma andliga insikter (Jackson 2003: 62, 164-165, 216). Buddhadasas undervisning kan ses som en legitimering av

⁷ De invigs som kvinnliga buddhistiska asketer men accepteras ej som invigda personer av *sanghan*.

thailändska ”nunnor” som ordinerade religiösa specialister då den utgår från att kvinnors andliga kapacitet inte skiljer sig från mäns.

Wat Phra Dhammakaya däremot följer den thailändska *sanghans* hållning och inviger inte kvinnor som Santi Asoke gör. Wat Phra Dhammakaya har en stor andel kvinnliga anhängare och en av rörelsens förgrundsgestalter var *mae chii*. Hon var inte läskunnig men känd för att vara en mycket skicklig meditatör. Hon var den som undervisade Wat Phra Dhammakayas ledande munkar i meditation.

Thailändska kvinnor är outhärliga för templen i sin lekmanaroll men få kvinnor är verksamma som religiösa specialister. En förklaring till det är att den kvinnliga munkorden som inrättades fem år efter att den manliga munkorden etablerades, aldrig spreds till Thailand och kvinnor har aldrig kunnat invigas av den thailändska *sanghan* (Falk 2008: 95-96). Den internationella *bhikkhuni*-rörelsen som arbetar för att kvinnor ska kunna få *bhikkhuni*-invigning har inte haft någon stor genomslagskraft i Thailand. I Sri Lanka är det återigen möjligt för kvinnor att invigas som *bhikkhuni* och detta har öppnat möjligheter även för thailändska kvinnor att bli invigd som *bhikkhuni* i Sri Lanka. Deras invigning erkänns dock inte av den thailändska *sanghan*. Det finns idag ett litet men växande antal thailändska kvinnor som mottagit novisinvigning som *bhikkhuni* samt ett fåtal som har högre *bhikkhuni*-invigning. Om *sanghan* skulle ändra sin hållning och erkänna *bhikkhuni* skulle antagligen betydligt fler kvinnor välja att invigas (Falk 2008: 115-116).

Avslutande reflektioner

Under de senaste decennierna har det thailändska samhället genomgått stora förändringar. Den snabba industrialiseringen och ekonomiska tillväxten har i Thailand bland annat bidragit till större socioekonomiska skillnader samt ökad miljöförstöring. Staten utövar inte längre samma strikta kontroll över *sanghan* som den gjort tidigare och politiska ledare är inte längre lika beroende av den buddhistiska *sanghans* legitimerande kraft. Media har rapporterat om högt uppsatta

munkars sviktande moral och brott mot munkreglerna. Delar av *sanghan* har i samband med det förlorat sin moraliska trovärdighet och lekfolket söker efter buddhistiskt strikta utövare utanför den statliga *sanghan* (Keyes 1999: 141, Jackson 1997: 80-82, Sanitsuda 2001).

Under 1900-talets senare del började den institutionaliserade buddhismen minska i betydelse samtidigt som nya buddhistiska rörelser uppkommit. En del forskare hade förutspått att religionens betydelse skulle minska och landet sekulariseras, men dessa antaganden har inte realiserats (McCargo 1997: 67). Religionen är fortfarande av stor betydelse för det thailändska folket men det religiösa fältet har förändrats och nya buddhistiska rörelser har etablerats och fått inflytande.

De nya buddhistiska rörelserna som växte fram under 1970-talet bestod i början av en handfull munkar som startat självständiga utvecklingsprojekt på landsbygden baserade på den buddhistiska läran. De stod för en skarp kritik av den kapitalism som staten förespråkade. Dessa munkar fruktade effekten av den växande konsumtionsideologin och böndernas beroende av kapital och marknader långt utanför landets gränser och böndernas kontroll. Uppkomsten och framväxten av de så kallade utvecklingsmunkarna ackompanjerades av framväxten av enskilda organisationers engagemang i alternativ utveckling.

Den ekonomiska krisen i slutet av 1990-talet var en kritisk tid i Thailands nutidshistoria. Det höjdes skeptiska röster om landets utveckling och det efterlystes ett alternativt och uthålligt jordbruk. Santi Asoke-rörelsen som ställt sig utanför *sanghan* erbjöd ett sådant alternativ. De har varit pionjärer i Thailand när det gäller att bli självförsörjande. Trots att dess ledare varit föremål för rättsliga åtgärder på grund av att han brutit mot *sangha*-lagarna har denna nya buddhistiska rörelse varit framgångsrik och lyfts fram som föredöme särskilt efter den ekonomiska krisen som kulminerade under 1997-1998. Förhoppningen har varit att Thailand politiskt skulle satsa på ett minskat beroende till andra länder och i stället bli mer självförsörjande och därigenom skapa större kontroll över de egna resurserna.

Santi Asoke är sannolikt den av de nya buddhistiska rörelserna som gått längst när det gäller att förverkliga ett buddhistiskt idealsamhälle. Santi Asoke står för en socialt engagerad buddhism. De betonar engagemang i världsliga frågor samt vikten av att ta itu med samtida sociala och ekonomiska problem och de lägger stor vikt vid att vårda miljön. Santi Asoke-gruppens strävan går stick i stäv med västerländska ideal att ackumulera en hög nivå av materiell komfort. Istället förespråkar Santi Asoke ett buddhistiskt ideal av frigörelse från materiella värden vilket de menar utgör grunden för verklig fred och frihet. Santi Asoke, liksom andra buddhistiska företrädare, lär att all utveckling måste börja med individens egen utveckling.

Det fortsätter att växa fram nya buddhistiska rörelser och moderna former av buddhistisk praktik med hänvisning till gamla former av buddhism. I en del av de nya buddhistiska rörelserna som etablerats får kvinnor, som inte beviljas inträde i den thailändska *sanghan*, möjlighet att verka som religiösa specialister. Företrädarna för dessa nya rörelser återoppar de buddhistiska urkunderna som legitimerar kvinnors rätt att invigas som motsvarande *novis-bhikkhuni* och ta emot högre *bhikkhuni*-invigning.

Nya buddhistiska religiösa rörelser är etablerade i det thailändska samhället och de utgör en tydlig markering mot huvudfåran i thailändsk buddhism. *Sanghan* är hierarkiskt organiserad och makten är koncentrerad till en liten grupp munkar i De Äldstes Munkråd. *Sanghan* utmanas av de nya buddhistiska rörelserna och ovilligheten att reformera *sanghan* samt oförmågan att hålla *sanghan* fri från oegentligheter bidrar till att lekfolket vänder sig till rörelser med buddhistiska munkar och asketiska kvinnor som lever rigoröst enligt de buddhistiska principerna.

Antalet kvinnor som invigs som *bhikkhuni* ökar men de erkänns ej av *sanghan*. Santi Asoke rörelsen växer och fortsätter att etablera nya centra i Thailand. De har liksom munken Buddhadasa Bhikkhu ställt sig utanför *sanghan* och är respekterade av lekfolket för att de lever ett strikt buddhistiska liv. Det är utanför *sanghans* kontroll som de nya

buddhistiska rörelserna har rörelsefrihet att reformera buddhismen i Thailand.

Tack

Artikeln baseras på material från flera forskningsprojekt som utförts med tillstånd från *The National Research Council of Thailand* och som haft stöd från HSNR (Humanistisk-samhällsvetenskapliga forskningsrådet), FRN (Forskningsrådsnämnden, numera VR), Sida/SAREC och VR (Vetenskapsrådet). Jag vill tacka mina informanter som generöst delat med sig av sin kunskap och erfarenheter. Jag vill också tacka mina kollegor och särskilt professor Marja-Leena Heikkilä-Horn som introducerade mig till Asoke-rörelsen. Sist men inte minst vill jag tacka redaktörerna och de anonyma granskarna för konstruktiva kommentarer.

Litteraturförteckning

Opublicerat material

Intervjuerna med Khun Daeng ägde rum i oktober 2005 i provinsen Sisaket i Thailand. Intervjuerna finns på band hos författaren.

Publicerat material

Chatsumarn, Kabilsingh, *Thai Women in Buddhism*, Berkeley, California: Parallax Press 1991.

Darlington, Susan M. "The Ordination of a Tree: The Buddhist Ecology Movement in Thailand", *Ethnology* Vol. XXXVII 1998: nr. 1, s. 1-16.

Falk, Monica, Lindberg, "Nunnor och kvinnliga munkar. Förändring och utmaning av den buddhistiska ordningen i Thailand", *Kvinnovetenskaplig Tidskrift* 2003 nr. 3/4, s. 25-38.

Falk, Monica, Lindberg, *Making Fields of Merit: Buddhist Female Ascetics and Gendered Orders in Thailand*, Seattle, Copenhagen: University of Washington Press, NIAS Press 2007.

- Falk, Monica, Lindberg, "Gender and Religious Legitimacy in Thailand", Wil Burghoorn, Kazuki Iwanaga, Cecilia Milwertz & Qi Wang (eds) *Gender Politics in Asia: Women Manoeuvring within Dominant Gender Orders*, Copenhagen: NIAS Press 2008.
- Gombrich, Richard, *Theravada Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*, London och New York: Routledge & Kegan Paul 1988.
- Heikkilä-Horn, Marja-Leena, *Buddhism with Open Eyes: Belief and Practice of Santi Asoke*, Bangkok: Fah Aphaï 1997.
- Heikkilä-Horn, Marja-Leena, "The Status and Values of the Santi Asoke *Sikkhamat*", *Innovative Buddhist Women: Swimming Against the Stream*, Richmond, Surrey: Curzon Press 2000.
- Heikkilä-Horn, Marja-Leena "Small is Beautiful in Asoke Villages", Marja-Leena Heikkilä-Horn & Rassamee Krisanamis (eds), *Insight Into Santi Asoke*, Bangkok: Fah-aphai Co.Ltd 2003.
- Jackson, Peter A., *Buddhism, Legitimation, and Conflict: The Political Functions of Urban Thai Buddhism*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies 1989.
- Jackson, Peter A., "Withering Centre Flourishing Margins: Buddhism's Changing Political Roles", Hewison, Kevin (ed.), *Political Change in Thailand: Democracy and Participation*, London: Routledge 1997.
- Jackson, Peter A., *Buddhadasa: Theravada Buddhism and Modernist Reform in Thailand*, Chiang Mai: Silkworm Books 2003 [1987].
- Kamala, Tiyavanich, *Forest Recollections: Wandering Monks in Twentieth-Century Thailand*, Honolulu: University of Hawaii Press, Honolulu 1997.
- Keyes, Charles F. "Buddhist Economics and Buddhist Fundamentalism in Burma and Thailand", Martin E. Marty & R. Scott Appleby (eds.), *Fundamentalisms Observed*, Chicago: University of Chicago Press 1991.
- Keyes, Charles F., "Moral Authority of the Sangha and Modernity in Thailand: Sexual Scandals, Sectarian, Dissent, and Political Resistance", Sulak Sivaraksa & Pipob Udomittipong & Chris Walker eds., *Socially Engaged Buddhism for the New Millennium*, London: Wisdom Books 1999.
- King, Sallie B., "Conclusion: Buddhist Social Activism", Christopher S. Queen & Sallie B. King eds., *Engaged Buddhism: Buddhist Liberation Movements in Asia*, Albany: State University of New York Press 1996.
- Obeyskere, Gananath, "Buddhism and Conscience: An Exploratory Essay", *Daedalus* 120, Summer 1991: 3.
- Mackenzie, Rory, *New Buddhist Movements in Thailand: Towards an Understanding of Wat Phra Dhammakaya and Santi Asoke*, New York: Routledge 2007.
- McCargo, Duncan, *Chamlong Srimuang and the New Thai Politics*, London: Hurst and Company 1997.
- Queen, S. Christopher & Sallie B. King eds., *Engaged Buddhism: Buddhist Liberation Movements in Asia*, New York: SUNY 1996.

- Rahula, Walpola, *The Heritage of the Bhikkhu: A Short History of the Bhikkhu in the Educational, Cultural, Social, and Political Life*, New York: Grove Press 1974.
- Sanitsuda, Ekachai, *Keeping the Faith: Thai Buddhism at the Crossroads*. Bangkok: Post Books 2001.
- Santikaro Bhikkhu, "Buddhadasa Bhikkhu: Life and Society Through the Natural Eyes of Voidness", Christopher S. Queen & Sallie B. King eds., *Engaged Buddhism: Buddhist Liberation Movements in Asia*, Albany: State University of New York Press 1996.
- Schober, Juliane, "The Theravada Buddhist Engagement with Modernity in Southeast Asia: Whether the Social Paradigm of the Galactic Polity", *Journal of Southeast Asian Studies*, Vol. 26 1995, no. 2, s. 307-325.
- Suwanna Satha-anand "Religious Movements in Contemporary Thailand. Buddhist Struggles for Modern Relevance", *Asian Survey* Vol.XXX 1990, nr. 4, s. 395-408.
- Swearer, Donald S., "Fundamentalistic Movements in Theravada Buddhism", Martin E. Marty & R. Scott Appleby (eds.), *Fundamentalisms Observed*, Chicago: University of Chicago Press 1991.
- Swearer, Donald S., *The Buddhist World of Southeast Asia*, Albany: State University of New York Press 1995.
- Swearer, Donald S., "Sulak Sivaraksa's Buddhist Vision for Renewing Society", Christopher S. Queen & Sallie B. King red. *Engaged Buddhism: Buddhist Liberation Movements in Asia*, Albany: State University of New York Press 1996.
- Swearer, Donald S., "Centre and Periphery: Buddhism and Politics in Modern Thailand", Ian Harris ed., *Buddhism and Politics in Twentieth-Century Asia*, London and New York: Pinter 1999.
- Taylor, James Leslie, *Forest Monks and the Nation-State: An Anthropological and Historical Study in Northeastern Thailand*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies 1996, [1993].
- Weber, Max, *Religions of India: The Sociology of Hinduism and Buddhism*, New York: Free Press 1958.

Monica Lindberg Falk, fil. dr i socialantropologi, Centrum för Öst- och Sydöstasienstudier, Lunds Universitet.