

รายงานวิจัย

พระมหาประณิธานของพระโพธิสัตว์กับปัญหาเสรีภาพ
ของมนุษย์ในบทนิพนธ์ของฉินรัน

ประทุม อังกูโรหิต
ภาควิชาปรัชญา คณะอักษรศาสตร์
จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

คำนำ

ในพุทธศาสนานิกายเซน นิกายสุชาวดี พระมหาประณิธานของพระโพธิสัตว์ธรรมมาร (พระพุทธเจ้าอมิตาภะ) ในการช่วยเหลือสรรพสัตว์ในสังสารวัฏให้พ้นทุกข์ตามที่ปรากฏในมหาสุชาวดี วุฒิสุตระ มีความสำคัญเป็นอย่างยิ่งในฐานะที่เป็นรากฐานของคำสอนและเป็นแบบอย่างของการ ดำเนินชีวิตของบุคคล ข้อโต้แย้งของฉินรัน (Shinran Shōnin 1173-1262) ในหลายประเด็นที่ เกี่ยวกับพระมหาประณิธาน แคนสุชาวดี และมรรควิธีเหนิมบุทซุ ทำให้ระบบความคิดของฉินรัน แตกต่างกับนิกายสุชาวดี (Jōdo Shū) ดั้งเดิม ในเวลาต่อมาสานุศิษย์ของฉินรันได้แยกคำสอนออกมา ตั้งเป็นสำนักฉิน (Jōdo Shinshū) และยังคงเป็นที่เคารพนับถือของผู้ปฏิบัติธรรมในญี่ปุ่นเป็นจำนวน มากจนถึงปัจจุบัน

มีหลายเหตุผลที่เลือกบทนิพนธ์ของฉินรันมาศึกษา ในแง่วิชาการ ความคิดของฉินรันเป็นส่วนหนึ่งของรายวิชาพุทธปรัชญานิกายเซน และปรัชญาญี่ปุ่นที่เปิดสอนอยู่ในภาควิชาปรัชญา คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย การศึกษาความคิดของฉินรันในระดับลึกจึงช่วย สนับสนุนการเรียนการสอนรายวิชาดังกล่าวเป็นอย่างยิ่ง นอกจากนี้ในสังคมไทย เอกสารวิชาการ เกี่ยวกับฉินรันที่เป็นภาษาไทยแทบจะไม่มีเมื่อเทียบกับพุทธศาสนานิกายอื่น เช่นสำนักเซ็น ดังนั้นงานวิจัยนี้จึงช่วยเพิ่มความรู้ความเข้าใจเกี่ยวกับความคิดของฉินรันให้กับบุคคลทั่วไปที่สนใจ พุทธศาสนานิกายเซนด้วย แต่ที่สำคัญที่สุดคือผลที่ได้รับทางจิตวิญญาณ การอ่านงานของฉินรันใน ระยะเวลาที่ผ่านมาทำให้ข้าพเจ้ามองเห็นความจริงของชีวิตและเข้าใจความทุกข์ของผู้ที่ยังเวียนว่ายใน สังสารวัฏมากขึ้น พระมหาประณิธานของพระโพธิสัตว์จะเป็นจริงเสมอในสังคมของเรา หากแก่นของ ความคิดนี้ได้รับการนำไปปฏิบัติโดยปราศจากอคติและการยึดมั่นถือมั่นในตนเอง

ประทุม อังกรโรหิต

ภาควิชาปรัชญา คณะอักษรศาสตร์

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

สารบัญ

	หน้า
คำขอบคุณ	
คำนำ	
บทที่ 1 บทนำ	1
1. ความเป็นมาและความสำคัญของปัญหา	1
2. ขอบเขตของการวิจัย	5
3. วัตถุประสงค์ของการวิจัย	6
4. แนวการวิเคราะห์	6
5. ประโยชน์ของงานวิจัย	7
บทที่ 2 พระมหาประณิธานของพระโพธิสัตว์	8
1. ความคิดเรื่องพระโพธิสัตว์ในพระพุทธศาสนา	8
1.1 อุดมคติและจุดมุ่งหมายของพระโพธิสัตว์	8
1.2 การปฏิบัติของพระโพธิสัตว์	11
2. ความคิดเรื่องพระมหาประณิธานในพุทธศาสนามหายานนิกายสุชาวดี	16
2.1 พระมหาประณิธานในทรรศนะของโฮเน็น	18
2.2 พระมหาประณิธานในทรรศนะของฉินรัน	22
3. บทสรุป	26
บทที่ 3 พระมหาประณิธานกับมโนทัศน์เรื่องแดนสุชาวดี	27
1. ความคิดเรื่อง "แดนบริสุทธ์" และ "แดนสุชาวดี"	27
1.1 ที่มาของคำว่า "แดนบริสุทธ์" และ "แดนสุชาวดี"	27
1.2 แดนสุชาวดีในชนบทของนิกายสุชาวดี	30
2. แดนสุชาวดีและการอุปติ ฌ แดนสุชาวดีในทรรศนะของฉินรัน	36
2.1 แดนสุชาวดีในฐานะที่เป็นจุดหมาย	36
2.2 การอุปติ ฌ แดนสุชาวดี	41
3. บทสรุป	47

บทที่ 4	เนื้มนุ้ท้ช้: มรรควิธีสู้แดนสุขาวดี	49
	1. ความเป็นมาของการปฏิบัติเนื้มนุ้ท้ช้	49
	2. การสวดเนื้มนุ้ท้ช้ในทรรคนะของฉินวัน	56
	2.1 องค้ประกอบสําคัญของการสวดเนื้มนุ้ท้ช้	57
	2.2 การสวดเนื้มนุ้ท้ช้ครั้งเดียว (Once-Calling) และ การสวดเนื้มนุ้ท้ช้หลายครั้ง (Many-Calling)	61
	2.3 ความคิดเรื่องพลังตนเอง (Self-Power) และพลังอื่น (Other-Power)	70
	3. บทสรุป	72
บทที่ 5	กรรมกับเสรีภาพของมนุษย์	75
	1. มโนทัศน์เรื่องกรรม และ คนดี-คนชั่ว	76
	1.1 ความคิดพื้นฐานเรื่องกรรม	76
	1.2 "คนดี" "คนชั่ว" ในทรรคนะของฉินวัน	81
	1.3 "คนชั่ว": เป้าหมายของพระมหาประณิธาน	87
	2. การกระทำทางศีลธรรมกับเสรีภาพของมนุษย์	95
	2.1 สถานภาพทางศีลธรรมของการกระทำ	95
	2.2 เจตจำนงเสรีในการเลือกทำดี-ชั่ว	104
	2.3 หลักอทิปปัจจยตากับเสรีภาพของมนุษย์	108
	3. การให้ผลของกรรมกับพลังของพระมหาประณิธาน	113
	4. บทสรุป	115
บทที่ 6	ความสง่ท้ย	117
	1. สรูปประเดินข้อได้แย้งของฉินวัน	117
	2. ประเมินความคิดของฉินวัน	119
	3. คุณูปการความคิดของฉินวัน	121
	4. ข้อเสนอแนะประเดินวิจัยอื่น ๆ	122
	บรรณานุกรม	124

บทที่ 1

บทนำ

1. ความเป็นมาและความสำคัญของปัญหา

อุดมคติเรื่องพระโพธิสัตว์เป็นเรื่องที่กล่าวไว้ในพุทธศาสนาดั้งเดิม (รวมทั้งในเถรวาท) และในพุทธศาสนามหายานแต่มีความแตกต่างกันในรายละเอียด¹ ในพุทธศาสนามหายาน จุดมุ่งหมายของการเป็นพระโพธิสัตว์คือการมุ่งพุทธภูมิหรือการหลุดพ้นเป็นพระพุทธเจ้าในที่สุด และการเสียสละช่วยเหลือมนุษย์ให้พ้นจากความทุกข์ด้วยหลักความกรุณา (compassion) ตามที่ปรากฏในคัมภีร์สำคัญ ๆ ของฝ่ายมหายาน เช่น *ปรัชญาปารมิตาสูต* *สังฆกรรมปุณทริกสูต* *สุชาวดีวายุหสูต* เป็นต้น ในคัมภีร์ *สุชาวดีวายุหสูต* ของพุทธศาสนามหายานนิกายสุชาวดี (Pure Land Sect) ที่ถือกำเนิดในแผ่นดินจีนและแพร่หลายมายังญี่ปุ่นได้ให้ความสำคัญเป็นอย่างยิ่งเกี่ยวกับความคิดเรื่องพระมหาอธิธาน² (Original or Primal or Grand Vow) ของพระพุทธเจ้าอมิตาภะ (Amitābha Buddha) ที่ได้ตั้งไว้สมัยเมื่อยังเป็นพระโพธิสัตว์นามว่าธรรมมาร (Dharmākara) ที่ต้องการช่วยเหลือมวลมนุษย์ที่เวียนว่ายในสังสารวัฏให้หลุดพ้นจากความทุกข์และบรรลुเป็นพระพุทธรูป พระมหาอธิธานที่ตั้งไว้มีทั้งหมด 48 ข้อ แต่ข้อที่สำคัญยิ่งคือข้อที่ 18 ซึ่งถือเป็นฐานรากของนิกายสุชาวดี ดังใจความต่อไปนี้³

เมื่อข้าพระองค์ได้บรรลุโพธิญาณแล้ว หากว่าสรรพสัตว์ในทั้งสิบทิศที่มีใจเลื่อมใส
แน่วแน่ระลึกในข้าพระองค์ ปรารถนาจะไปเกิดในแดนของข้าพระองค์ และสวด

¹ เนื่องจากเรื่องนี้อยู่นอกขอบเขตของงานวิจัยนี้ โปรดดูรายละเอียดใน ประพนธ์ อัครวิรุฬหาร, *โพธิสัตว์จรรยา: มรรคาเพื่อมหาชน*. กรุงเทพมหานคร: โครงการเผยแพร่ผลงาน คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2546.

² ในงานวิจัยนี้ใช้คำว่า “อธิธาน” ซึ่งถอดมาจากภาษาสันสกฤตและใช้ในพุทธศาสนาฝ่ายมหายานแทนคำว่า “ปณิธาน” ที่ใช้กันในภาษาไทยปัจจุบัน ส่วนคำศัพท์อื่น ๆ ทางศาสนาใช้ตามภาษาไทยปัจจุบัน เนื่องจากคำนี้เป็นหัวใจของความคิดของฉินรันซึ่งอยู่ในพุทธศาสนาฝ่ายมหายาน

³ ดันฉบับที่ใช้ (Hisao Inagaki, *The Three Pure Land Sutras: A Study and Translation*. Kyoto: Bunshodo, 1995) เป็นงานแปลของผู้เชี่ยวชาญนิกายสุชาวดีในญี่ปุ่น อนึ่งต้นฉบับของพระสูตรนี้อาจมีข้อความบางตอนไม่ตรงกันบ้างกับฉบับแปลอื่น ๆ แต่ใจความสำคัญยังคงอยู่ ข้อสังเกตนี้จะได้นำมาพิจารณาด้วยในเวลาต่อไป

พระนามของข้าพระองค์แม้ถึงสิบครั้ง ถ้ายังไม่ได้เกิด ณ แดนนั้น ข้าพระองค์จักไม่
 ขอบรรลุนุตตรสัมมาสัมโพธิญาณ เว้นแต่ผู้ที่ประกอบอนันตริยกรรมห้าและกล่าว
 ร้ายทำลายพระธรรมอันประเสริฐ⁴

(Inagaki 1995: 243)

เมื่อพิจารณาพระมหาประณิธานดังกล่าวจะพบว่า การเน้นเรื่องการช่วยเหลือสรรพสัตว์ให้
 พันทุกขนั้นแสดงให้เห็นอุดมการณ์อันยิ่งใหญ่ของพระโพธิสัตว์วัชรมารการและการผูกศรัทธาเข้ากับ
 พระองค์ (และพระอมิตาภะ) ในฐานะผู้ที่สามารถช่วยเหลือสรรพสัตว์ได้อย่างแท้จริง พระมหา
 ประณิธานของพระองค์จึงเป็นเสมือนข้อสัญญาที่จะกระทำและต้องกระทำสิ่งนั้นให้บรรลุตาม
 เจตนาที่ได้ตั้งไว้ อย่างไรก็ตามนอกเหนือจากข้อสัญญาดังกล่าวแล้ว พระมหาประณิธานยังได้
 กล่าวถึงการปฏิบัติของผู้ที่ได้รับการช่วยให้รอดจากทุกข์ทั้งปวงด้วย การปฏิบัตินั้นได้แก่ "การสวด
 พระนามพระอมิตาภะ"⁵ ซึ่งถือเป็นการปฏิบัติที่สำคัญที่สุดเพียงมรรควิธีเดียวสำหรับการเกิดในแดน
 สุขาวดี

ประเด็นที่น่าสนใจคือถ้าพระมหาประณิธานเป็นข้อสัญญาที่มาจากเจตนารมณ์ของพระ
 โพธิสัตว์เท่านั้นและเป็นสิ่งที่พึงกระทำให้สำเร็จ การสวดพระนามของพระอมิตาภะซึ่งเป็นมรรควิธี
 เดียวของบุคคลที่จะได้รับการช่วยให้รอดตามพระมหาประณิธานมีความจำเป็นด้วยหรือไม่ นอกจากนี้
 ยังมีคำถามสำคัญที่ตามมาอีกคำถามหนึ่งคือ ถ้ายอมรับว่าการสวดพระนามพระอมิตาภะเป็น
 หนทางเดียวสำหรับความรอดและการเกิดในแดนสุขาวดีตามที่ปรากฏในพระมหาประณิธาน การ
 กระทำของบุคคลที่เรียกว่าดี-ชั่วทางศีลธรรม (moral deeds) ก็คงมิใช่การสร้างบุญกุศลเพื่อนำไปสู่
 การอุบัติ ณ แดนสุขาวดี ถ้าเป็นเช่นนั้นการทำความดีหรือกรรมชั่วของมนุษย์ในชีวิตปัจจุบันจะมี
 ความหมายอย่างไร และจะอธิบายนัยเกี่ยวกับเจตนาหรือเสรีภาพของมนุษย์ในการเลือกกระทำ
 การต่าง ๆ ที่มีค่าทางศีลธรรมได้อย่างไร เพราะตามปกติศาสนาพุทธถือเอาเจตนาไม่ว่าจะเป็น
 เจตนาดี ไม่ดี หรือเป็นกลาง ๆ เป็นเครื่องกำหนดคุณค่าทางศีลธรรมของการกระทำนั้น ๆ

⁴ ในงานวิจัยนี้ ผู้วิจัยเป็นผู้แปลตัวบทที่ตัดตอนมาทั้งหมด ยกเว้นข้อความที่คัดมาจากเอกสารอื่นที่ระบุไว้ใน
 เชิงอรรถเท่านั้น

⁵ ในญี่ปุ่นเรียกว่า "การปฏิบัติเนมบุตซุ" (Nembutsu) ซึ่งได้แก่การสวดวลี "นะมุ อมิตะ บุตซุ" (Namu
 Amida Butsu) แปลเป็นภาษาไทยว่า "ข้าพเจ้าขอแสดงความนอบน้อมแด่พระอมิตาภะ" หรือ "ข้าพเจ้าขอ
 ยึดเอาพระอมิตาภะเป็นที่พึ่งที่บูชา" (โปรดดูรายละเอียดในบทที่ 4)

ปัญหาเรื่องพระมหาประณิธานกับนัยเรื่องเสรีภาพของมนุษย์สามารถพิจารณาได้ 2 ระดับ คือ ประการแรกเป็นเสรีภาพในระดับการตั้งเป้าหมายสูงสุดของชีวิต คือการเกิดในแดนสุชาวดี และ ประการที่สองเป็นเสรีภาพในการประกอบกรรมต่าง ๆ ในระดับโลกียะ

ปัญหาเสรีภาพในการตั้งเป้าหมายสู่แดนสุชาวดีนี้คงต้องถามว่ามนุษย์สามารถเลือกหรือ กำหนดเจตนาของตนเองเพื่อไปเกิดในแดนสุชาวดีได้หรือไม่และด้วยมรรควิธีใด สำหรับโฮเน็น (Hōnen ค.ศ. 1133-1212) ซึ่งเป็นผู้ก่อตั้งนิกายสุชาวดี (Jōdo Shū หรือ Pure Land Sect) ใน สมัยคะมะงุระ คล้อยตามการอธิบายคัมภีร์สุชาวดีด้วยสูตรตามแนวจารีตโดยเน้นให้ผู้ปฏิบัติสวด หลายครั้ง (Many-Calling) ในขณะที่มีจิตตั้งมั่นในพระอมิตาภะ ทั้งนี้เพื่อเป็นการสร้างกุศลกรรม ให้กับตนเองอันเป็นหนทางที่จะนำไปสู่การเกิดในแดนสุชาวดี ในข้อเขียนเรื่อง *Senchakushū* โฮเน็น ชี้ให้เห็นว่าความรอดจากทุกข์และการเกิดในแดนสุชาวดีจะเป็นไปได้ก็ต่อเมื่อบุคคลลงมือปฏิบัติ ด้วยตนเองและขณะเดียวกันก็เป็นผลจากพระมหาประณิธานของพระอมิตาภะด้วย ในลักษณะนี้อาจ กล่าวได้ว่าถึงแม้จะมีพลังของพระมหาประณิธานของพระโพธิสัตว์ธรรมมารซึ่งเป็น “พลังอื่น” (Other Power) ในการช่วยให้เหล่าสรรพสัตว์ให้พ้นทุกข์ แต่เหล่าสรรพสัตว์ผู้ปฏิบัติเองก็สามารถใช้ “พลัง ตนเอง” (Self Power) เพื่อบรรลุเป้าหมายด้วย ดังนั้นเมื่อพระมหาประณิธานรวมกับการปฏิบัติเนมิ บุทธ์ซุของบุคคลจึงกลายเป็นเงื่อนไขเพียงพอสำหรับความรอดจากสังสารวัฏและการเกิด ณ แดน สุชาวดี การที่โฮเน็นให้ความสำคัญกับ “พลังตนเอง” ในการสวดเนมิบุทธ์ซุเพื่อเป็นหนทางแห่งความ พ้นทุกข์ย่อมเป็นเครื่องยืนยันได้ว่าอย่างน้อยในระดับหนึ่งระบบของโฮเน็นจะไม่เผชิญกับปัญหา การไม่มีเสรีภาพหรือการกำหนดเจตนาของมนุษย์ในการประกอบกรรมดีหรือกรรมชั่ว

ในขณะที่โฮเน็นยอมรับ “พลังของตนเอง” ว่าเป็นสิ่งจำเป็นสำหรับการเกิดในแดนสุชาวดี ฉินรัน (Shinran ค.ศ. 1173-1262) ผู้ก่อตั้งสำนักฉิน (Jōdo Shinshū หรือ True Pure Land Sect) ซึ่งแยกมาจากนิกายสุชาวดีของโฮเน็นกลับเห็นว่าการเกิดในแดนสุชาวดีของสรรพสัตว์เป็น การทำงานของพระมหาประณิธานแต่เพียงด้านเดียวเท่านั้น มิได้มีการกระทำหรือความพยายาม ใด ๆ ของบุคคลเข้ามาร่วมด้วยไม่ว่าจะเป็นกรณีใด ๆ ทั้งสิ้น นอกจากนั้นฉินรันยังได้แย้งการสวด เนมิบุทธ์ซุประเภทที่สวดหลายครั้งว่ามีไม่มรรควิธีที่ถูกต้อง เพราะพระมหาประณิธานซึ่งเป็นการ แสดงออกของพระกรุณาคุณของพระอมิตาภะอย่างหาที่สุดมิได้นี้ได้แผ่ครอบคลุมสรรพสัตว์ทุกรูปทุก นามอยู่แล้ว ความเพียรพยายามของบุคคลในการสวดหลายครั้งมิได้เป็นเหตุหรือปัจจัยต่อการเกิด ในแดนสุชาวดีแต่ประการใด ในข้อเขียนต่าง ๆ จะพบว่าฉินรันเน้นการสวดพระนามพระอมิตาภะ เพียงครั้งเดียว (Once-Calling) เท่านั้นในชีวิต และฉินรันยังก้าวไปไกลถึงระดับที่เห็นว่าการสวด เนมิบุทธ์ซุเพียงครั้งเดียวก็มีใช้เงื่อนไขของการเกิดในแดนสุชาวดีด้วย ในทางตรงกันข้ามการสวด

เพียงครั้งเดียวเป็นผลของการรู้ตระหนักรู้ (realization) ในพระมหาประณิธานที่เป็นข้อสัญญาของพระอมิตาภะในการช่วยเหลือสรรพสัตว์ที่ยังเต็มไปด้วยอวิชชาให้พ้นจากสังสารวัฏและไปเกิดในแดนสุขาวดี เมื่อใดที่การรู้ตระหนักรู้เกิดขึ้นในบุคคลนั้น วลี “นะมู อมิตะ บุทฺธุ” ที่สำคัญยิ่งนี้ก็พลุ่งออกมาตามธรรมชาติเพียงครั้งเดียวเท่านั้น การเปล่งวาจาหรือการสวดวลีนี้เป็นการบ่งบอกถึงความปิติของการรู้ตระหนักรู้ในพระมหาประณิธาน มิใช่เป็นการสวดเพื่อมุ่งหวังหรือเป็นหนทางของการเกิดในแดนสุขาวดีแต่อย่างใด ดังนั้นข้อโต้แย้งของฉินรันทังกล่าวจึงทำให้เข้าใจได้ว่ามวลมนุษย์ไม่ได้ใช้ “พลังตนเอง” ในการเลือกทั้งเป้าหมายและมรรควิธีสู่แดนสุขาวดีเลย

การตีความคำสอนเรื่องพระมหาประณิธานและการสวดเนิมุทฺฐุของฉินรันทังในลักษณะข้างต้นทำให้สามารถพิจารณาได้ว่าพระมหาประณิธานเป็นทั้งเงื่อนไขจำเป็นและเงื่อนไขเพียงพอเพียงประการเดียวเท่านั้น (the only necessary and sufficient condition) สำหรับการเกิดในแดนสุขาวดี ไม่มีอะไรมากหรือน้อยไปกว่านี้อีกแล้ว ดังนั้นในทรรศนะของฉินรันทัง พลังของพระมหาประณิธานซึ่งเป็น “พลังอื่น” จึงอยู่เหนือ “พลังตนเอง” อย่างแท้จริง อย่างไรก็ตามการตั้งสมมุติฐานว่าพระมหาประณิธานเป็นทั้งเงื่อนไขจำเป็นและเงื่อนไขเพียงพออย่างเดียวกันสำหรับการอุบัติ ณแดนสุขาวดีโดยปราศจากการกระทำหรือความพยายามใด ๆ ของบุคคลเข้ามาเกี่ยวข้องนำไปสู่ปัญหาที่สองซึ่งเกี่ยวกับการพิจารณาสถานภาพของการกระทำทางศีลธรรมของมนุษย์ในระดับโลกก็ยะว่ามีความหมายมากน้อยเพียงใด

ในพุทธปรัชญาการพิจารณานี้สำคัญต่อการเข้าใจเรื่องเสรีภาพหรือเจตนาของมนุษย์ในฐานะที่เป็นเงื่อนไขหรือปัจจัยสำคัญประการหนึ่งสำหรับบุคคลซึ่งเป็นผู้กระทำการทั้งสิ่งที่เป็นกุศลกรรมหรืออกุศลกรรม ถึงแม้ฉินรันทังยอมรับว่ามีกรรมกระทำทางศีลธรรมของบุคคล แต่กรรมปัจจุบันที่บุคคลประกอบขึ้นไม่ว่าจะเป็นกรรมแบบใดก็ตามเป็นผลสืบเนื่องมาจากการกระทำของบุคคลนั้นในอดีตกาลที่ยาวนานซึ่งไม่อาจกำหนดรู้ได้ กรรมปัจจุบันจึงมิได้เกิดจากการกำหนดเจตนาหรือเลือกกระทำด้วย “พลังตนเอง” อย่างแท้จริง อดีตกรรมทำให้บุคคลนั้นกลับมาเวียนว่ายอยู่ในสังสารวัฏและประกอบกรรมต่าง ๆ และตราบติดที่ยังเวียนว่ายอยู่ในสังสารวัฏ ฉินรันทังถือว่าบุคคลเหล่านั้นเป็นผู้ประกอบ “กรรมชั่ว” (karmic evil) ทั้งสิ้น ผู้ที่ยังเวียนว่ายอยู่ในสังสารวัฏยังเป็นผู้ที่ยึดมั่นถือมั่นในตัวตน (self-attachment) และเพราะการยึดมั่นในตัวตนนี้เองที่ทำให้สรรพสัตว์เชื่อมั่นว่าการประกอบกรรมที่เป็นกุศลทั้งหลายเป็นการสั่งสมความดีที่จะกลายเป็นปัจจัยสนับสนุนการเกิดในแดนสุขาวดีได้ ความเชื่อมั่นของบุคคลแม้เพียงเล็กน้อยก็ยังจัดเป็นการยึดมั่นถือมั่นในตัวตนอยู่ และมโนกรรมดังกล่าวย่อมเป็นเหตุให้มีการเวียนว่ายอยู่ในสังสารวัฏซึ่งเป็นแดนแห่งทุกข์อย่างไม่สิ้นสุด เมื่อใดที่การยึดมั่นในตัวตนหมดลงเมื่อนั้นการสำนึกตระหนักรู้ว่าตนเป็นผู้มีกรรมชั่ว

(self-realization) และไม่อาจอุบัติ ณ แดนสุชาวดีได้ด้วยพลังของตนเองแต่มาจากพระมหา
 ประณิธานเท่านั้นที่จะบังเกิดขึ้น ในช่วงขณะจิตนั้นเองสภาวะจิตของบุคคลนั้นได้หลอมรวม
 กลายเป็นสภาวะเดียวกับโพธิจิตของพระอมิตายะ ฉินรันอธิบายว่า ณ ขณะนั้นเองบุคคลนั้นได้
 อุบัติ ณ แดนสุชาวดี ผู้รู้ตระหนักรู้ดังกล่าวคือผู้ที่ฉินรันเรียกว่า “คนดี” ดังนั้นแม้ในทางโลกเราแบ่ง
 บุคคลออกเป็น “คนดี” และ “คนชั่ว” โดยพิจารณาจากเจตนาของการกระทำทางศีลธรรมเป็นหลัก
 แต่ในทรรศนะของฉินรันในโลกแห่งสังสารวัฏมีแต่ “คนชั่ว” เท่านั้น (*Tannishō*, 13 ใน *The
 Collected Works of Shinran*, Vol 1, 1997: 671-673)

การพิจารณาปัญหาเรื่องกรรมและเจตนาในการประกอบกรรมสำหรับผู้ที่ยังเวียนว่ายใน
 สังสารวัฏของฉินรันในลักษณะที่ไม่ให้ความสำคัญต่อเจตนาหรือเสรีภาพของบุคคล อาจไม่ได้ข้อ
 ยุติเพราะยังมีปัญหาอื่นตามมาอีก เช่นปัญหาเรื่องมนุษย์ถูกกำหนดมาอย่างสิ้นเชิง (Fatalism)
 หรือไม่ เป็นต้น

2. ขอบเขตของการวิจัย

ในการพิจารณาปัญหาพระมหาประณิธานของพระโพธิสัตว์และนัยเกี่ยวกับเสรีภาพของ
 มนุษย์นี้แม้ในกายสุชาวดีที่ต่างสำนักกันก็อาจมีความเห็นไม่ลงรอยกันเสียทีเดียว งานวิจัยนี้จึง
 กำหนดขอบเขตของการศึกษาเฉพาะนิกายสุชาวดีของญี่ปุ่นโดยเน้นความคิดของฉินรัน เหตุผลที่
 เลือกศึกษาความคิดของฉินรันเพราะจะทำให้เห็นพัฒนาการทางความคิดของนิกายสุชาวดีใน
 ญี่ปุ่นที่รับมาจากอาจารย์ในจีนและจากโฮเน็น โดยผ่านข้อโต้แย้งของฉินรันต่อความคิดหลัก ๆ
 ของนิกายสุชาวดีแบบจารีตของโฮเน็น

หนึ่งในการศึกษานี้จะใช้บทนิพนธ์ของฉินรันฉบับแปลเป็นภาษาอังกฤษซึ่งรวมไว้ใน *The
 Collected Works of Shinran*, 2 เล่ม,⁶ จัดทำโดยศูนย์กลางสำนักฉินที่เกียวโต และใช้ฉบับแปล
 อื่นเช่นของ Yoshifumi Ueda ประกอบด้วย แต่เนื่องจากผู้วิจัยมีข้อจำกัดด้านภาษาญี่ปุ่น จึงไม่
 อาจตรวจสอบกับต้นฉบับที่เป็นภาษาญี่ปุ่นโบราณได้ อย่างไรก็ตามจะพยายามตรวจสอบกับ
 ต้นฉบับที่เป็นภาษาญี่ปุ่นปัจจุบันที่ใช้กันทั่วไปในส่วนที่เห็นว่าจำเป็น

⁶ งานนี้ประกอบด้วยบทนิพนธ์สำคัญทั้งขนาดสั้นและขนาดยาวของฉินรันไว้ เช่น True Teachings, Practice,
 and Realization of the Pure Land Way, Notes on Once - Calling and Many-Calling, Passages
 on the Pure Land Way, Hymns of the Pure Land, A Record in Lament of Divergences (*The
 Collected Works of Shinran*, 2 Vols. Kyoto: Jōdo Shinshū Hongwanji-ha, 1997).

3. วัตถุประสงค์ของการวิจัย

3.1 เพื่อศึกษาความสัมพันธ์ของ “พระมหาประณิธาน” กับมโนทัศน์ “แดนสุขาวดี” ซึ่งรวมความเข้าใจเกี่ยวกับ “พระอมิตาภะ” เข้าไว้ด้วย ความสัมพันธ์ของ “พระมหาประณิธาน” กับ “การปฏิบัติเนิมนุทฺฐุ” และ “กรรม” ในข้อเขียนของฉินรัน

3.2 เพื่อหาคำอธิบายเกี่ยวกับนัยสำคัญเรื่องเสรีภาพของมนุษย์ในการเลือกกระทำการต่าง ๆ ที่มีค่าทางศีลธรรม ซึ่งสืบเนื่องมาจากการตีความ “พระมหาประณิธาน” ของฉินรัน

4. แนวการวิเคราะห์

งานวิจัยนี้มุ่งวิเคราะห์ประเด็นหลัก 2 ประเด็นดังต่อไปนี้

ประเด็นแรก เป็นการวิเคราะห์ความสัมพันธ์ระหว่างพระมหาประณิธานของพระโพธิสัตว์กับมโนทัศน์สำคัญที่เกี่ยวข้องกันโดยเริ่มจากบทที่ 2 ซึ่งเป็นการเสนอความสำคัญของพระมหาประณิธานของพระโพธิสัตว์ตามขนบของสำนักสุขาวดีแบบจารีตและในระบบความคิดของฉินรัน บทที่ 3 วิเคราะห์ความสัมพันธ์ของพระมหาประณิธานของพระโพธิสัตว์กับแดนสุขาวดี บทที่ 4 วิเคราะห์มรรควิธีเนิมนุทฺฐุของสำนักสุขาวดีแบบจารีตเปรียบเทียบกับความคิดของฉินรันโดยเริ่มจากการเสนอความคิดของโฮเน็นซึ่งเป็นตัวแทนของสำนักสุขาวดีแบบจารีตที่เสนอว่าทั้งพระมหาประณิธานของพระโพธิสัตว์และพลังของผู้ปฏิบัติเนิมนุทฺฐุรวมกันเป็นเงื่อนไขเพียงพอสำหรับการอุบัติ ฌ แดนสุขาวดี หลังจากนั้นจึงเสนอข้อโต้แย้งของฉินรันที่ว่าพลังของพระมหาประณิธานเป็นเงื่อนไขประการเดียวเท่านั้นสำหรับการอุบัติ ฌ แดนสุขาวดี ส่วนพลังของบุคคลในการสวดเนิมนุทฺฐุไม่มีความสำคัญในฐานะที่เป็นเงื่อนไขหรือปัจจัยของการเกิด ฌ แดนสุขาวดี

การวิเคราะห์ประเด็นที่สองซึ่งอยู่ในบทที่ 5 สืบเนื่องมาจากข้อโต้แย้งของฉินรันในประเด็นแรกซึ่งมีนัยสำคัญเกี่ยวกับการลดทอนความสำคัญของเสรีภาพหรือความสามารถของมนุษย์ในการกำหนดเจตนาของตนเองในการเลือกกระทำการต่าง ๆ ปัญหาที่เกิดขึ้นคือการกระทำทางศีลธรรมหรือจริยธรรมในระดับโลกียะที่ยอมรับกันในพุทธศาสนาว่าเป็นการสั่งสมบุญกุศลมีสถานภาพอย่างไร ในการวิเคราะห์ประเด็นที่สองจึงมุ่งพิจารณาในทศนเรื่องกรรมซึ่งสัมพันธ์กับความคิดเรื่อง คนดี-คนชั่ว และวิเคราะห์ความคิดของฉินรันเรื่องการกระทำที่มีค่าทางศีลธรรมและเสรีภาพหรือการกำหนดเจตนาในการเลือกกระทำการทางศีลธรรมหรือจริยธรรม

การวิเคราะห์ทั้งหมดนำไปสู่บทที่ 6 ซึ่งเป็นบทสรุป บทนี้จะเป็นการประเมินความคิดของฉินรันว่ามโนทัศน์เรื่องพระมหาประณิธานกับปัญหาเสรีภาพของมนุษย์มีคำตอบที่เป็นเหตุเป็นผลเพียงใดและในภาพรวมความคิดของฉินรันยังอยู่ในกรอบของพุทธศาสนามากน้อยเพียงไร

5. ประโยชน์ของงานวิจัย

5.1 เป็นการเพิ่มพูนความรู้ความเข้าใจเกี่ยวกับ "พระมหาประณิธาน" ของพระโพธิสัตว์ในพุทธศาสนamahayana นิกายสุขาวดีและความสัมพันธ์กับมโนทัศน์สำคัญอื่น ๆ ในทรรศนะของฉินร้น ซึ่งยังไม่มีผู้ศึกษาระดับลึกในประเทศไทย

5.2 เป็นแนวทางสำหรับการศึกษาเชิงวิเคราะห์ห้ยทางศีลธรรมและเสรีภาพในงานของนักคิดในพุทธศาสนamahayana อื่น ๆ ซึ่งเน้นศรัทธาเป็นหลัก รวมทั้งอาจเป็นแนวทางในการเปรียบเทียบกับความคิดของศาสนาเทวนิยมด้วย

บทที่ 2

พระมหาประณิธานของพระโพธิสัตว์

“หากประณิธานทั้งหลายที่ตั้งไว้ยังไม่บรรลุแล้วไซ้
ข้าพระองค์จักไม่ขอบรรลุอนุตรสัมมาสัมโพธิญาณ”

(มหาสุชาวัตตวิญญูสูตร)

พระมหาประณิธานของพระโพธิสัตว์เป็นหัวใจของพุทธศาสนamahayan โดยเฉพาะอย่างยิ่งนิกายสุชาวัตตซึ่งสายจารีตและสำนักฉิน ทั้งโชนินและฉินร้นมีทรรศนะตรงกันว่าพระมหาประณิธานเป็นพื้นฐานสำคัญที่สุดในระบบความคิด แต่ในบทนิพนธ์ของฉินร้นมีนัยของการโต้แย้งความคิดของโชนิน ซึ่งมีผลต่อความเข้าใจเรื่องอื่น ๆ ที่ตามมาได้แก่ ความคิดเรื่องแดนสุชาวัตต และการปฏิบัติเนิมบุทซุ ดังนั้นส่วนแรกของบทนี้จะเสนอความคิดเรื่องพระโพธิสัตว์ในพระพุทธศาสนาโดยทั่วไป และส่วนหลังเป็นความคิดเรื่องพระมหาประณิธานในทรรศนะของโชนินและข้อโต้แย้งของฉินร้น

1. ความคิดเรื่องพระโพธิสัตว์ในพระพุทธศาสนา

ความคิดเรื่องพระโพธิสัตว์มีกล่าวไว้ทั้งในพุทธศาสนาตั้งเดิม (รวมถึงนิกายเถรวาทในเวลาต่อมาด้วย) และในพุทธศาสนamahayan ในรายละเอียดมีทั้งความคล้ายกันและแตกต่างกัน แต่เนื่องจากงานวิจัยนี้เน้นที่พุทธศาสนamahayan นิกายสุชาวัตตเป็นหลัก จึงจะสรุปเปรียบเทียบความคิดเฉพาะประเด็นสำคัญเพื่อเป็นพื้นฐานสำหรับการเข้าใจความคิดของโชนินและของฉินร้น การพิจารณาหัวข้อนี้จะแยกออกเป็น 2 ประเด็นคือ อุดมคติและจุดมุ่งหมายของพระโพธิสัตว์ และการปฏิบัติของพระโพธิสัตว์

1.1 อุดมคติและจุดมุ่งหมายของพระโพธิสัตว์

ในขณะที่พุทธศาสนาฝ่ายเถรวาทให้ความสำคัญกับการบรรลุอรหัตผลเป็นพระอรหันต์เป็นอุดมคติสูงสุดของผู้ปฏิบัติธรรม พุทธศาสนamahayan กลับเห็นว่าการบำเพ็ญตนเป็นพระโพธิสัตว์ซึ่งตั้งจิตมุ่งสู่พุทธภูมิหรือความเป็นพระพุทธเจ้า และช่วยเหลือสรรพสัตว์ให้พ้นทุกข์เป็นอุดมคติที่สำคัญกว่า

เมื่อพิจารณาประวัติศาสตร์ของพระพุทธศาสนาจะพบว่าพุทธศาสนาฝ่ายมหายานได้รับอิทธิพลจากพระพุทธศาสนาสำนักต่าง ๆ ซึ่งเกิดขึ้นหลังจากที่พระพุทธศาสนาเริ่มมีการแตกแยกเป็นสำนัก เช่น สรวาสติวาทินและมหาสังฆิกะ จากหลักฐานในคัมภีร์ของทั้งสองสำนักมีการกล่าวถึงอุดมคติพระโพธิสัตว์ (Bōdhisattva Ideal) ตัวอย่างเช่นข้อความในคัมภีร์มหาวิสต์ดังต่อไปนี้

ผู้ที่ควรที่จะแสดงทศภูมิได้แก่ สัตว์ทั้งหลายผู้ตั้งปณิธานเพื่อความเป็นพระพุทธเจ้า ทศภูมินี้พึงให้แก่พระโพธิสัตว์ทั้งหลายผู้มีความจริงอันตนเห็นแล้ว ผู้มีศรัทธาเบื้องหน้า ไม่พึงให้แก่ผู้อื่นนอกแต่นี้ เพราะพระโพธิสัตว์เป็นผู้มีศรัทธา แต่ผู้อื่นจักสงสัย (เรื่องทศภูมิ)

(Bagchi 1970: 148)¹

ใจความดังกล่าวในคัมภีร์มหาวิสต์ เท่ากับเป็นการยืนยันว่าพระโพธิสัตว์ซึ่งตั้งใจปรารถนาบรรลุเป็นพระพุทธเจ้าเป็นอุดมคติที่สูงส่งและเป็นทางเลือกหนึ่งสำหรับสรรพสัตว์แทนการเป็นพระอรหันต์ และฆราวาสทั่วไปก็สามารถที่จะบำเพ็ญตนเป็นพระโพธิสัตว์ได้ ไม่จำเป็นว่าต้องเป็นนักบวชเท่านั้น แต่คัมภีร์ก็ได้ระบุว่าทุกคนจะต้องเป็นพระโพธิสัตว์

อุดมคติพระโพธิสัตว์ถือเป็นแก่นคำสอนของพุทธศาสนาฝ่ายมหายานทั่วไป เนื่องจากพุทธศาสนาฝ่ายมหายานถือว่ามนุษย์ทุกรูปทุกนามมีแก่นแท้คือความเป็นพุทธะอยู่ในตัวเอง ซึ่งย่อมหมายความว่ามนุษย์ทุกคนบำเพ็ญตนเป็นพระโพธิสัตว์ เพื่อมุ่งสู่ความเป็นพระพุทธเจ้าได้นั่นเอง ความคิดเรื่องอุดมคติพระโพธิสัตว์ปรากฏทั้งในคัมภีร์มหายานรุ่นแรกและคัมภีร์ในระยะเวลาต่อมา เช่น *สังฆกรรมปุณทริกสูตร* *วิมลเกียรตินิรเทศสูตร* และ *สุชาวตีวยุหสูตร* ใน *สังฆกรรมปุณทริกสูตร* มีข้อความที่กล่าวถึงพุทธยานว่าเป็นยานเดียวของพระพุทธศาสนาที่จะพาสรรพสัตว์ไปสู่การบรรลุพุทธภาวะเป็นพระพุทธเจ้า

ดูกรสารีบุตร พระพุทธเจ้าทั้งหลายอุบัติขึ้นเพื่อแสดงพุทธธรรมแก่สรรพสัตว์ ...

ทรงปรารถนาให้สรรพสัตว์เข้าถึงซึ่งทางของพระองค์ และนั่นคือจุดประสงค์ของการอุบัติขึ้นของพระพุทธเจ้าทุกพระองค์

พระพุทธเจ้าพระตถาคตทั้งปวงทรงสั่งสอนพระโพธิสัตว์ทั้งหลาย พระองค์อุบัติขึ้นเพื่อจุดประสงค์นี้เพียงประการเดียว นั่นคือการแสดงโพธิปัญญาแก่สรรพสัตว์ เพื่อบรรลุพุทธภาวะในที่สุด

¹ ถอดความโดย ประพนธ์ อิศววิรุฬหาร ใน *โพธิสัตว์จรรยา: มรรคาเพื่อมหาชน*. หน้า 68.

ดูกรสารีบุตร พระพุทธเจ้าทุกพระองค์ทรงแสดงพระธรรมแก่สรรพสัตว์ด้วย พุทธยานเพียงยานเดียวเท่านั้น พระองค์ไม่มียานอื่น ไม่มียานที่สองหรือที่สาม สารีบุตร พระธรรมที่พระพุทธเจ้าทั้งหลายทรงแสดงทั่วพุทธเกษตรทั้งสิบทิศเป็นเช่นนั้น

(Watson 1990: 31)

ข้อความใน*สังฆกรรมปุณทริกสูตร* ซึ่งเป็นคัมภีร์ระยะแรกนอกจากแสดงให้เห็นว่ามีเพียง มรรควิธีเดียวในการบรรลุพุทธภาวะแล้ว ยังแสดงให้เห็นด้วยว่าจุดหมายของพระโพธิสัตว์ยังเป็นการบำเพ็ญบารมีมุ่งสู่ความเป็นพระพุทธเจ้าซึ่งเน้นพระปัญญาคุณมากกว่าพระกรุณาคุณซึ่งเป็น คุณสมบัติสำคัญของพระโพธิสัตว์ตามที่ปรากฏในคัมภีร์มหายานระยะหลัง เช่นใน*สุชาวตีวฺยหสูตร*

ในคัมภีร์*มหาสุชาวตีวฺยหสูตร*มีข้อความที่กล่าวถึงพระโพธิสัตว์หลายองค์ เช่น พระโพธิสัตว์สมันตภัทร พระโพธิสัตว์มัญชุศรี พระโพธิสัตว์เมตไตรย รวมทั้งพระโพธิสัตว์ที่เป็น คฤหัสถ์ด้วย เช่น พระโพธิสัตว์ภัทรपाल (Bōdhisattva Bhadrāpāla) พระโพธิสัตว์ทั้งหลายเหล่านี้ มุ่งสู่โพธิสัตว์มรรค (Bōdhisattva Path) เพื่อช่วยเหลือสรรพสัตว์ทั้งหมดให้พ้นทุกข์ทั้งสิ้น

พระโพธิสัตว์แต่ละองค์ล้วนทรงไว้ซึ่งการปฏิบัติและประณิธานที่ลึกล้ำมีอาจ ประมาณได้ในโพธิสัตว์มรรค ทั้งยังทรงบำเพ็ญบุญบารมีอย่างมั่นคง พระโพธิสัตว์ เหล่านี้ได้สั่งสอนสรรพสัตว์ทั่วทั้งสิบทิศให้พ้นจากทุกข์ด้วยอุบายะนานัปการ แต่ละ องค์ได้เข้าถึงพระธรรมคำสอนของพระพุทธองค์และข้ามไปยังอีกฝากฝั่ง และใน ที่สุดได้ตรัสรู้เป็นพระพุทธเจ้าทั่วทั้งพุทธเกษตรจำนวนมีอาจประมาณได้

(Inagaki 1995: 228)

นอกจากนั้น พระโพธิสัตว์แต่ละองค์ยังสามารถเสด็จไปยังพุทธเกษตรต่าง ๆ เพื่อ เทศนาพระธรรมคำสอนของพระพุทธองค์ การปฏิบัติของพระโพธิสัตว์เหล่านี้เปี่ยม ด้วยความบริสุทธิ์ ปราศจากกิเลสมลทิน ประหนึ่งดั่งนักมายากลที่ตั้งใจสร้างภาพ ลวงตาต่าง ๆ ทั้งภาพของชายหญิงด้วยกลวิธีอันชาญฉลาด พระโพธิสัตว์ทั้งปวงถึง พร้อมด้วยอุบายะในการเทศนาสั่งสอนก็จะสามารถช่วยให้สรรพสัตว์พ้นจากความ ทุกข์ และเข้าถึงสภาวะความเป็นจริงอันลุ่มลึกได้ พระโพธิสัตว์จะแสดงตนให้ ปรากฏในพุทธเกษตรอันนับจำนวนมิได้เพื่อช่วยเหลือสรรพสัตว์ด้วยความกรุณา อย่างไม่ย่นย่อและท้อถอย ด้วยประการฉะนี้พระโพธิสัตว์จึงเป็นผู้ถึงพร้อมด้วย กลวิธีนับไม่ถ้วนในการช่วยสรรพสัตว์ให้พ้นทุกข์

(Inagaki 1995: 231)

เมื่อจุดหมายของพระโพธิสัตว์เปลี่ยนจากการบรรลุอนุตรสัมมาสัมโพธิญาณมาเป็นการเสียสละช่วยเหลือสรรพสัตว์ให้พ้นทุกข์ ช่วงเวลาของการเป็นพระโพธิสัตว์จึงยาวนาน เพราะสัตว์โลกที่ต้องการความช่วยเหลือมีมากมายเหลือคณานับ การบำเพ็ญบารมีของพระโพธิสัตว์จึงมีได้หมายถึงเฉพาะชาติปัจจุบันเท่านั้น แต่หมายรวมทั้งระยะเวลาในอดีตย้อนกลับไปในนับไม่ถ้วน ทั้งนี้เพื่อแสดงให้เห็นพระกรุณาคุณอันหาที่สุดมิได้ต่อสัตว์โลกทั้งหลาย

1.2 การปฏิบัติของพระโพธิสัตว์

เมื่ออุดมคติพระโพธิสัตว์กลายเป็นสิ่งสำคัญยิ่งกว่าการหลุดพ้น วิธีแห่งปัญญาจึงค่อย ๆ ถูกแทนที่ด้วยวิธีแห่งความกรุณา ถึงแม้ว่าคุณธรรมทั้งสองประการมิใช่สิ่งที่แยกจากกันอย่างสิ้นเชิงในชีวิตของพระโพธิสัตว์ก็ตาม เพราะอันที่จริงพระกรุณาคุณที่ตั้งใจจะช่วยเหลือผู้อื่นให้พ้นทุกข์ เป็นสิ่งที่เกิดจากพระปัญญาคุณที่ยังเห็นความทุกข์ของสรรพสัตว์ทั้งหมด ดังนั้นสิ่งสำคัญสำหรับผู้ที่อยู่ในโพธิสัตว์มรรคพึงกระทำซึ่งแสดงให้เห็นอุดมคติพระโพธิสัตว์ได้แก่การปฏิบัติตามขั้นตอนต่าง ๆ ตามลำดับเพื่อไปถึงจุดหมายดังต่อไปนี้คือ การตั้งอธิษฐานเป็นพระพุทธเจ้า การได้รับพยากรณ์หรือพุทธทำนาย และการบำเพ็ญบารมี

การปฏิบัติทั้งสามขั้นนี้มีหลักฐานปรากฏอยู่ในคัมภีร์ทั้งฝ่ายเถรวาทและมหายาน ประการแรก การตั้งอธิษฐาน คือการตั้งความปรารถนา มีความมุ่งมั่นที่จะเป็นพระโพธิสัตว์ และปฏิญาณว่าจะช่วยเหลือผู้อื่น ซึ่งเป็นการแสดงความกรุณาของพระโพธิสัตว์ ในคัมภีร์ดั้งเดิมเช่น คัมภีร์มหาวิศตุ กล่าวถึงการบรรลุเป็นพระพุทธเจ้าก่อนจึงแสดงเมตตากรุณาสั่งสอนผู้อื่นในภายหลัง ดังนี้

เมื่อได้กระทำทานเช่นนั้นแล้ว เขาก็ตั้งอธิษฐานว่า ขอให้ข้าพระองค์ได้เป็นโลกนายก เป็นอาจารย์แห่งเทพและมนุษย์ ฟังประกาศธรรมอันประเสริฐ ขอให้ข้าพระองค์ได้ประกาศธรรมเช่นเดียวกับพระองค์ ได้แสดงธรรมเช่นเดียวกับพระองค์ ขอให้ข้าพระองค์ได้ยังสัตว์จำนวนมากให้ตั้งอยู่ในธรรมเช่นเดียวกับพระองค์²

ในคัมภีร์*อรรถกถาจริยาปิฎก* มีข้อความที่คล้ายคลึงกันเกี่ยวกับการบรรลุเป็นพระพุทธเจ้า ก่อนจึงจะช่วยเหลือผู้อื่นให้บรรลุด้วย ดังใจความต่อไปนี้

² ถอดความโดย ประพจน์ อัครวิรุฬห์การ ใน*โพธิสัตว์จรยา: มรรคาเพื่อมหาชน*. หน้า 141.

เมื่อเราได้ข้ามแล้ว จะให้ผู้อื่นข้ามพันด้วย เมื่อเราหลุดพันแล้ว จะให้ผู้อื่นหลุดพันด้วย เมื่อเราฝึกฝนตนเองแล้วจะฝึกผู้อื่นด้วย เมื่อเราสงบแล้วจะให้ผู้อื่นสงบด้วย เมื่อเราสบายใจแล้วจะให้ผู้อื่นได้สบายด้วย เมื่อเราปรินิพพานแล้ว จะให้ผู้อื่นปรินิพพานด้วย³

พุทธศาสนาฝ่ายมหายานโดยทั่วไปไม่ได้เน้นการตั้งประธานเพื่อบรรลुเป็นพระพุทเจ้าก่อนแล้วจึงช่วยเหลือผู้อื่น ถึงแม้ว่าจะยังมิได้บรรลุอนุตรสัมมาสัมโพธิญาณเป็นพระพุทเจ้าอย่างสมบูรณ์พระโพธิสัตว์ก็สามารถช่วยเหลือสรรพสัตว์ให้พ้นทุกข์ได้ ดังนั้นจะเห็นว่าความคิดเรื่องความกรุณาของพระโพธิสัตว์มีความสำคัญมากกว่าการหลุดพัน ดังปรากฏในคัมภีร์*สัทธรรมปุณฑริกสูตร* ที่กล่าวถึงพระโพธิสัตว์อวโลกิเตศวรผู้ถึงพร้อมด้วยบารมีทั้งปวงได้โปรดเหล่าสรรพสัตว์ในสหโลกธาตุต่าง ๆ ดังใจความต่อไปนี้

พระโพธิสัตว์อวโลกิเตศวรทรงช่วยสรรพสัตว์ทั้งปวงให้พ้นจากภัยพิบัติ
และทุกข์เวทนานานับประการด้วยพลังแห่งปัญญาของพระองค์
พระองค์ทรงไว้ซึ่งพลังอำนาจและทรงใช้อุบายโกศลอันหลากหลาย
ทั่วทั้งสิบทิศ ไม่มีที่ใดที่ไม่มีได้ปรากฏพระองค์ . . .

พระอวโลกิเตศวร ซึ่งเป็นผู้ประเสริฐบริสุทธิ์
ทรงช่วยเหลือสรรพสัตว์ที่อยู่ในห้วงแห่งทุกข์ และภัยอันตราย
ทรงไว้ซึ่งบารมีทั้งปวง
พระองค์ทรงมองสรรพสัตว์ด้วยสายตาที่เปี่ยมด้วยความกรุณา
ดังนั้นพึงระลึกถึงและนอบน้อมต่อพระองค์
ผู้ทรงไว้ซึ่งสายธารแห่งเมตตาธรรมอันมีอาจประมาณได้

(Watson 1990: 305-6)

อย่างไรก็ตามจะเห็นได้ว่าคัมภีร์มหาสุชาวัตตยหสูตร เน้นความสำคัญของการตั้งประธานของพระโพธิสัตว์ที่ยอมเสียสละตนเองเพื่อช่วยเหลือผู้อื่นให้หลุดพ้นก่อนที่ตนจะตรัสรู้บรรลุอนุตรสัมมาสัมโพธิญาณเป็นพระพุทเจ้าอย่างสมบูรณ์ และเรื่องนี้ได้กลายเป็นแกนกลางของพุทธศาสนาฝ่ายมหายานนิกายสุชาวัตติในเวลาต่อมา ดังปรากฏในการตั้งประธานของพระธรรมมารซึ่งทำให้ประธานกลายเป็นข้อสัญญาที่ต้องกระทำให้สำเร็จในขณะที่เป็นพระโพธิสัตว์

³ ถอดความโดย ประพนธ์ อัครวิรุฬหาร ใน*โพธิสัตว์จรรยา: มรรคาเพื่อมหาชน*. หน้า 142.

ข้าพระองค์ได้ตั้งอธิษฐานซึ่งไม่มีสิ่งใดในสหัสโลกธาตุเสมอเหมือน
 ข้าพระองค์ตั้งใจจะไปถึงซึ่งวิถียิ่งใหญ่เหนือวิถีใดทั้งปวง
 หากอธิษฐานทั้งหลายที่ตั้งไว้ยังไม่บรรลุแล้วไซ้
 ข้าพระองค์จักไม่ขอบรรลุอนุตรสัมมาสัมโพธิญาณ

(Inagaki 1995: 249)

ประพจน์ อัครวิรุฬหการ เสนอความคิดว่าการตั้งอธิษฐานของพระโพธิสัตว์ในคัมภีร์ของ พุทธศาสนายานรุ่นแรก ๆ มิได้แตกต่างกับคัมภีร์ฝ่ายเถรวาทโดยเฉพาะอย่างยิ่งในสมัยการ แดกแยกสำนัก แต่มีนัยที่คล้ายกันกล่าวคือ ในการตั้งอธิษฐานของพระโพธิสัตว์ จุดหมายสูงสุด ยังเป็นการหลุดพ้นเป็นพระพุทธเจ้าอย่างสมบูรณ์ เพราะการตั้งอธิษฐานกับการเกิดโพธิจิตไม่ อาจแยกออกจากกันได้ แต่ขณะที่ยังเป็นพระโพธิสัตว์อยู่ก็เป็นผู้เปี่ยมด้วยความกรุณา และ กลายเป็นผู้ทรงไว้ซึ่งพระมหากรุณาเมื่อได้บรรลุเป็นพระพุทธเจ้าแล้ว ทั้งนี้เพราะว่าการช่วยเหลือ ผู้อื่นทำได้ในสองระดับคือ การช่วยทางวัตถุซึ่งสามารถทำได้แม้เมื่อเริ่มปฏิบัติโพธิสัตว์มรรค กับ การช่วยสรรพสัตว์ให้หลุดพ้น ซึ่งพระโพธิสัตว์จำเป็นต้องมีความรู้หรือปัญญาในระดับสูงก่อนจึงจะ สามารถช่วยได้ (ประพจน์ อัครวิรุฬหการ 2546: 161)

นอกเหนือจากการตั้งอธิษฐานเพื่อช่วยเหลือผู้อื่นอันเป็นการแสดงความกรุณาของพระ โพธิสัตว์แล้ว สิ่งสำคัญอีกประการหนึ่งคือพระโพธิสัตว์ต้องได้รับพุทธทำนายหรือการพยากรณ์ จากพระพุทธรเจ้า การได้รับการพยากรณ์เป็นสิ่งที่พระพุทธรเจ้าในอดีตทรงแสดงหรือเปิดเผย ออกมาว่าผู้ที่ตั้งอธิษฐานจะได้เป็นพระพุทธรเจ้าพระนามว่าอะไร และอีกนานเท่าใดจึงจะได้เป็น พระพุทธรเจ้า

อย่างไรก็ตามคัมภีร์เถรวาทไม่จำกัดพุทธทำนายสำหรับพระโพธิสัตว์โดยเฉพาะ เพราะว่ามี พระอรหันต์ และพระปัจเจกพุทธเจ้าก็ได้รับการพยากรณ์เช่นกันซึ่งก็ตรงกับอธิษฐานของบุคคล นั้น ๆ ในเบื้องต้น ส่วนในพุทธศาสนายานนั้น พุทธทำนายพระโพธิสัตว์เกิดขึ้นได้ตั้งแต่ก่อน การตั้งใจและอธิษฐานของบุคคลนั้น มีข้อความใน *สังฆธรรมปุณทริกสูตร* ที่แสดงให้เห็นว่า พระพุทธรเจ้าได้ทรงพยากรณ์ล่วงหน้าก่อนที่สรรพสัตว์เหล่านั้นจะได้ตั้งใจและอธิษฐานที่จะเผยแผ่พระธรรมคำสอนของพระองค์ และเป็นการพยากรณ์สำหรับผู้ที่จะบรรลุเป็นพระพุทธรเจ้าและผู้ ที่จะดำเนินอยู่บนวิถีของพระโพธิสัตว์ในอนาคตด้วย

พระศาสดาเจ้ารับสั่งแก่พระโพธิสัตว์โกษาขยราชความว่า "หลังจากตถาคตได้ดับ ขันธปรินิพพานไปแล้ว หากมีผู้ใดได้ฟังพระสังฆธรรมปุณทริกสูตรอันประเสริฐสุด แม้เพียงคาถาบทเดียว หรือบาทเดียว และเพียงชั่วขณะจิตด้วยความปิติ ตถาคต

พยากรณ์ว่าเขาจะได้บรรลุอนุตรสัมมาสัมโพธิญาณ และใครก็ตามที่คุ้มครองรักษา อ่าน ท่อง เฝยแผ่ และคัดลอกพระสูตรนี้แม้เพียงคาถาทเดียว และบูชาพระสูตรนี้คู่เดียวกับการสักการะพระพุทธรูปด้วยดอกไม้ ฐูปเทียน เพชรพลอย ผงหอม ผ้าไหมแพรพรรณ ฉัตร ธง และดนตรี พนมมือสักการะด้วยอาการคารวะ ดูกร โภชชยราช ก็เท่ากับว่าบุคคลเหล่านั้นได้ถวายเครื่องสักการะแด่พระพุทธรูปอันนับจำนวนมิได้และได้บรรลุพระนิพานที่ตั้งไว้ในพุทธเกษตรทั้งหลายเหล่านั้น แต่ด้วยเมตตากรุณาต่อสรรพสัตว์ทั้งปวง เขาเหล่านั้นจึงได้มาเกิดอีกในมนุษยโลก

ดูกร โภชชยราช หากมีใครอาจถามว่าสรรพสัตว์เหล่านั้นจะสามารถบรรลุพุทธภาวะในชาติสุดท้าย [ในอนาคต] ของเขาหรือไม่ ท่านจงแสดงให้เห็นว่าสรรพสัตว์เหล่านั้นจะได้บรรลุความเป็นพระพุทธรูปได้ในชาติสุดท้ายของตนอย่างแน่นอน . . .”

(Watson 1990: 160-161)

หลังจากการตั้งพระนิพานและการได้รับการพยากรณ์แล้ว พระโพธิสัตว์จำเป็นต้องบำเพ็ญกรรมต่าง ๆ เพื่อให้บรรลุผลตามที่ได้ตั้งจิตไว้ ธรรมที่สำคัญยิ่งซึ่งเป็นหลักของความคิดที่จะเป็นพระโพธิสัตว์คือโพธิหรือความรู้ของพระพุทธรูป และความกรุณา ธรรมทั้งสองนี้เป็นแกนกลางของธรรมทุกอย่างที่พระโพธิสัตว์จะบำเพ็ญต่อไป ส่วนธรรมที่เป็นการแสดงออกของความคิดเรื่องโพธิและความกรุณาคือบารมีหรือปารมิตา ซึ่งเป็นหมวดธรรมสำหรับพระโพธิสัตว์ บำเพ็ญโดยเฉพาะซึ่งจำแนกออกเป็นบารมี 6 บ้าง บารมี 10 บ้างแตกต่างกันไปตามสำนัก

อาจกล่าวได้ว่าในพุทธศาสนamahayan บารมีเป็นหมวดธรรมที่สำคัญที่สุดเหนือหมวดธรรมอื่น ๆ เพราะบารมีคือสิ่งที่แยกพระโพธิสัตว์ให้มีฐานะสูงกว่าพระอรหันต์และพระปัจเจกพุทธเจ้า การบำเพ็ญบารมีเป็นสิ่งทำให้อุดมคติของพระโพธิสัตว์ที่มุ่งช่วยเหลือสรรพสัตว์ให้พ้นทุกข์บรรลุผล ขณะที่พระอรหันต์และพระปัจเจกพุทธเจ้าปฏิบัติเพื่อการบรรลุเฉพาะตนเท่านั้น ถึงแม้ว่าพุทธศาสนamahayan มีความเห็นที่แตกต่างกับฝ่ายเถรวาทในเรื่องของจุดหมายของการบำเพ็ญบารมี แต่ก็มีความลงรอยกันในเรื่องช่วงเวลาของการบำเพ็ญบารมีที่เป็นช่วงเวลาที่ยาวนานซึ่งสืบเนื่องมาจากความคิดเรื่องการช่วยเหลือผู้อื่นที่ทำให้การบำเพ็ญบารมีมิใช่จบสิ้นภายในชาติเดียวพเดียว แต่มีการขยายช่วงเวลาของการเป็นพระโพธิสัตว์ออกไป ทั้งนี้เพื่อพระโพธิสัตว์จะได้สั่งสมและแสดงคุณงามความดีให้ได้ครบถ้วน นอกจากนั้นลักษณะของบารมีหรือหมวดธรรมสำคัญที่กล่าวไว้ในคัมภีร์ทั้งสองฝ่ายก็มีความคล้ายคลึงกัน แต่ภายหลังได้มีการอธิบายขยายความเพิ่มเติมจำนวนข้อธรรมเข้าไป

ใน*สังฆกรรมปฎนทริกสูตร*มีข้อความที่กล่าวถึงการบำเพ็ญบารมีหรือปารมิตา 5 ประการ ได้แก่ ทาน ศีล ขันติ วิริยะ และสมาธิ ซึ่งเป็นหมวดธรรมที่กุลบุตรกุลธิดาปฏิบัติเพื่อมุ่งอนุตรสัมมาสัมโพธิญาณ แต่ทำที่สุดผลบุญจากการบำเพ็ญบารมี 5 นี้ยังน้อยกว่าการปกป้องคุ้มครอง รักษา สวด คัดลอก และเผยแผ่*สังฆกรรมปฎนทริกสูตร* ซึ่งถือว่าเป็นหน้าที่หลักของพระโพธิสัตว์หลังจากพระพุทธเจ้าดับขันธปรินิพพานแล้ว

ณ เวลานั้น พระศาสดาเจ้าได้รับสั่งแก่พระโพธิสัตว์มหาสัตว์โมเตรยะ [เมตไตรย] ว่า “ดูกร อชิตะ หากมีสรรพสัตว์ที่ได้ฟังธรรมเกี่ยวกับช่วงอายุขัยอันยาวนานของตถาคต มีศรัทธาและเข้าใจแม้เพียงชั่วขณะจิต บุญกุศลที่เขาเหล่านั้นได้รับย่อมมากมายเหลือคณานับ ถ้ากุลบุตรกุลธิดาทั้งหมดที่มุ่งอนุตรสัมมาสัมโพธิญาณได้บำเพ็ญบารมี 5 [ปารมิตา 5] ได้แก่ ทานบารมี ศีลบารมี วิริยะบารมี ขันติบารมี และ สมาธิบารมี [ธยานปารมิตา] ยกเว้นปัญญาบารมี [ปรัชญาปารมิตา] เป็นระยะเวลาจนถึงแปดร้อยพันล้านกัลป์ แต่ผลที่ได้รับมีอาจเทียบได้กับ 1/100 หรือ 1/1,000 หรือ 1/10,000 หรือ 1/100,000 หรือ 1/1,000,000 หรือ 1/100,000,000 หรือ ฯลฯ ของ บุญกุศลมหาศาลจากการฟังธรรมข้างต้น . . .”

(Watson 1990: 237)

ในขณะที่*สังฆกรรมปฎนทริกสูตร* เห็นว่าบารมีทั้งหลายไม่ใช่จรรยาที่สำคัญของพระโพธิสัตว์ เมื่อเทียบกับการการปกป้อง คุ้มครอง รักษา สวด คัดลอก และเผยแผ่ *สังฆกรรมปฎนทริกสูตร* ส่วน *มหาสุชาตวิญญูสูตร* มีข้อความที่สนับสนุนการบำเพ็ญบารมี 6 ของพระโพธิสัตว์ แต่เพิ่มเติมพลาณภาพของพระโพธิสัตว์ทั้งหลายซึ่งได้ไปเกิดในพุทธเกษตรเพื่อเผยแผ่พระธรรมที่แท้จริงเมื่อถึงกาลอันสมควร อย่างไรก็ตามสิ่งที่เห็นได้ชัดและมีใจความตรงกันในคัมภีร์มหายานทั้งระยะแรกและระยะหลัง คือการให้ความสำคัญแก่พระโพธิสัตว์เหนือกว่าพระอรหันตสาวกและพระปัจเจกพุทธเจ้า ดังใจความใน*มหาสุชาตวิญญูสูตร* ต่อไปนี้

พระศาสดาเจ้ามีรับสั่งแก่พระอานนทังนี้ “พวกเขา [พระโพธิสัตว์ทั้งหลาย] เหล่านี้ได้ทำลายแล้วซึ่งตณหา 3 และทรงไว้ซึ่งพลาณภาพ สังสมกุศลกรรมจากอดีตชาติ สามารถนำทางผู้อื่น มีจิตแน่วแน่ ประณิธานมั่นคง เชี่ยวชาญอุบายโกศลกพากเพียร บำเพ็ญบุญ ปฏิบัติสมาธิ ปัญญา และฟังพระธรรมคำสอน พร้อมด้วยบารมี 6 ได้แก่ ทาน ศีล ขันติ วิริยะ สมาธิ และปัญญา อีกทั้งทรงไว้ซึ่งพลังแห่งสัมมาสติ สมาธิ และปัญญา อุดมด้วยอิทธิปาฏิหาริย์ และความรู้ที่ยากจะหยั่งถึง

รวมทั้งมหิทธานุภาพทำให้สรรพสัตว์ทั้งปวงนอบน้อมเชื่อฟัง และพลานุภาพอื่นอีกนานับประการ”

“พร้อมด้วยมหาบุรุษลักษณะ คุณธรรม งามสง่า มีผู้ใดเทียบเท่า พระโพธิสัตว์เหล่านั้นนอบน้อมบูชาพระพุทธเจ้าทั้งหลายเหลือคณานับ และได้รับการสรรเสริญจากพระพุทธเจ้าเหล่านั้น พวกเขาเหล่านั้นสมบูรณ์ในโพธิสัตว์จรรยา และบำเพ็ญสมาธิแห่งศูนยตา ละรูป ละตณหา บำเพ็ญสมาธิแห่งการเกิดและการดับทั้งปวง รวมทั้งสมาธิอื่นอีกมากมายนัก พระโพธิสัตว์เหล่านั้นสูงกว่าสาวกและปัจเจกพุทธเจ้า . . .”

(Inagaki 1995: 281)

2. ความคิดเรื่องพระมหาประณิธานในพุทธศาสนamahayana นิกายสุชาวดี

ความคิดเรื่องการจัดประณิธานจัดเป็นเรื่องสำคัญที่สุดในบรรดาขั้นตอนทั้งสามของโพธิสัตว์จรรยาในพุทธศาสนamahayana นิกายสุชาวดีที่ถือกำเนิดในแผ่นดินจีนและแพร่หลายมาเรื่อยๆ ในเวลาต่อมา การให้ความสำคัญแก่การจัดประณิธานของพระโพธิสัตว์ปรากฏชัดเจนในคัมภีร์มหาสุชาวดีวิญญูสูตร ซึ่งเป็นคัมภีร์สำคัญเล่มหนึ่งในสามคัมภีร์ของนิกายสุชาวดี⁴ การเน้นการจัดประณิธานเป็นการแสดงให้เห็นความกรุณาที่มากมายเหลือคณานับของพระโพธิสัตว์ที่ต้องการอยู่ช่วยเหลือสรรพสัตว์ แม้เมื่อตนเองจะใกล้ความเป็นพระพุทธเจ้าแล้วก็ยังไม่ตรัสรู้ จนตรัสรู้มาสัมผัสโพธิญาณ

คัมภีร์มหาสุชาวดีวิญญูสูตรเน้นความสำคัญของพระมหาประณิธาน (Original หรือ Primal หรือ Grand Vow) ของพระพุทธเจ้าอมิตาภะ (Amitābha Buddha) ที่ได้ตั้งไว้สมัยเมื่อยังเป็นพระโพธิสัตว์นามว่าธรรมมาร (Dharmākara) ที่ต้องการช่วยเหลือมวลมนุษย์ที่เวียนว่ายในสังสารวัฏให้หลุดพ้นจากความทุกข์และตรัสรู้เป็นพระพุทธเจ้า พระโพธิสัตว์ธรรมมารได้รับการพยากรณ์ว่าจะตรัสรู้เป็นพระพุทธเจ้าอมิตาภะหลังจากบำเพ็ญบารมีอยู่เป็นระยะเวลาอันยาวนานห้ากัลป์

⁴ คัมภีร์ทั้งสามของนิกายสุชาวดีคือ คัมภีร์มหาสุชาวดีวิญญูสูตร (*The Larger Sukhāvāṭīvyūha Sūtra*) คัมภีร์จุลสุชาวดีวิญญูสูตร (*The Smaller Sukhāvāṭīvyūha Sūtra*) และคัมภีร์อมิตายูรชยานสูตร (*The Sūtra on Contemplation of Amitāyus หรือ Amitāyur-dhyāna Sūtra*)

พระมหาประณิธานที่พระโพธิสัตว์ธรรมมารตั้งไว้มีจำนวนทั้งหมด 48 ข้อ แต่ข้อที่สำคัญยิ่งคือข้อที่ 18 ซึ่งถือเป็นฐานความคิดของนิกายสุขาวดี⁵

เมื่อข้าพระองค์ได้บรรลุพุทธภาวะแล้ว หากว่าสรรพสัตว์ทั่วทั้งสิบทิศที่มีใจเลื่อมใส ศรัทธาระลึกในข้าพระองค์ ปรารถนาจะไปเกิดในแดนของข้าพระองค์ และได้สด นามของข้าพระองค์แม้สิบครั้ง ถ้ายังมีได้เกิด ณ แดนนั้น ข้าพระองค์จักไม่ขอบรรลุ อนุตตรสัมมาสัมโพธิญาณ เว้นแต่ผู้ที่ประกอบอนันตริยกรรมห้าและกล่าวร้าย ทำลายพระธรรมอันประเสริฐ

(Inagaki 1995: 243)

ข้อที่น่าสังเกตคือลักษณะการตั้งประณิธานในมหาสุขาวดีวิญญูสูตร เริ่มที่ความต้องการให้ สรรพสัตว์ ได้หลุดพ้นหรือเกิดในแดนสุขาวดีเสียก่อน พระโพธิสัตว์จึงจะยอมตรัสรู้อนุตตรสัมมา สัมโพธิญาณ การเน้นเรื่องช่วยเหลือผู้อื่นให้พ้นทุกข์นี้แสดงให้เห็นอุดมการณ์อันยิ่งใหญ่ของ พระโพธิสัตว์ธรรมมารและการผูกศรัทธาเข้ากับพระองค์ (พระอมิตาภะในเวลาต่อมา) ในฐานะผู้ที่ สามารถช่วยเหลือสรรพสัตว์ได้อย่างแท้จริง พระมหาประณิธานของพระองค์จึงเป็นเสมือนข้อ สัญญาที่จะกระทำและต้องกระทำสิ่งนั้นให้บรรลุตามเจตนาที่ได้ตั้งไว้

นอกเหนือจากข้อสัญญาดังกล่าวแล้ว พระมหาประณิธานยังได้กล่าวถึงการปฏิบัติของผู้ ที่ได้รับการช่วยให้รอดจากทุกข์ทั้งปวงด้วย การปฏิบัตินั้นได้แก่ "การสวดพระนามพระอมิตาภะ" หรือ "การปฏิบัติเนมบุทซุ" (Nembutsu) ซึ่งได้แก่การสวดวลี "นะมุ อมิเตะ บุทซุ" (Namu Amida Butsu)⁶ การปฏิบัติเนมบุทซุถือเป็นการปฏิบัติที่สำคัญที่สุดเพียงมรรควิธีเดียวสำหรับการเกิดใน แดนสุขาวดีซึ่งเป็นจุดหมายปลายทางของทุกผู้ทุกนาม

อย่างไรก็ตามมีคำถามที่น่าสนใจตามมาเกี่ยวกับความคิดเรื่องพระมหาประณิธานของ พระโพธิสัตว์ในนิกายสุขาวดี 2 ประการ กล่าวคือ

1. ถ้าพระมหาประณิธานเป็นข้อสัญญาที่มาจากเจตนารมณ์ของพระโพธิสัตว์ธรรมมาร เท่านั้นและเป็นสิ่งที่พึงกระทำให้สำเร็จ คำถามคือจำเป็นด้วยหรือที่สรรพสัตว์ต้องสวดพระนามของ

⁵ เนื่องจากพระมหาประณิธานข้อ 18 ถือว่าเป็นข้อสำคัญที่สุดของสำนักสุขาวดีของโฮเน็นและสำนักมินของ มินรัน จึงจำเป็นต้องกล่าวซ้ำทั้งข้อ ณ ที่นี้

⁶ วลี "นะมุ อมิเตะ บุทซุ" (Namu Amida Butsu) ในภาษาญี่ปุ่น แปลว่า "ข้าพเจ้าขอแสดงความนอบน้อมแด่ พระอมิตาภะ" หรือ "ข้าพเจ้าขอยึดเอาพระอมิตาภะเป็นที่พึ่งที่บูชา" (โปรดดูงานวิจัยนี้ บทที่ 4)

พระอมิตาภะที่เชื่อว่าเป็นเพียงมรรควิธีเดียวของบุคคลที่จะได้รับการช่วยให้รอดจากทุกข์ตามพระมหาพระนิธาน

2. คำถามที่สืบเนื่องมาจากประเด็นแรกคือ ถ้ายอมรับว่าการสวดพระนามพระอมิตาภะเป็นหนทางเดียวสำหรับความรอดจากความทุกข์และการเกิดในแดนสุขาวดีตามที่ปรากฏในพระมหาพระนิธาน การกระทำที่เรียกว่าดี-ชั่วทางศีลธรรม (moral deeds) ของแต่ละบุคคล ก็คงมิใช่การสร้างบุญกุศลเพื่อนำไปสู่การเกิดในแดนสุขาวดี และถ้าเป็นเช่นนั้นการทำกรรมดีหรือกรรมชั่วของมนุษย์ในชีวิตปัจจุบันจะมีความหมายอย่างไร และจะอธิบายนัยเกี่ยวกับเจตนาหรือเสรีภาพของมนุษย์ในการเลือกกระทำการต่าง ๆ ที่มีค่าทางศีลธรรมได้อย่างไร เพราะตามปกติศาสนาพุทธถือเอาเจตนาไม่ว่าจะเป็นเจตนาดี ไม่ดี หรือเป็นกลาง ๆ เป็นเครื่องกำหนดคุณค่าทางศีลธรรมของการกระทำนั้น ๆ

ประเด็นทั้งสองนี้จะได้นำไปพิจารณาในบทที่ 4 และบทที่ 5 ต่อไป

2.1 พระมหาพระนิธานในทรรศนะของโฮเน็น

ปัญหาเรื่องพระมหาพระนิธานกับนัยเรื่องเสรีภาพของมนุษย์สามารถพิจารณาได้ 2 ระดับคือ ประการแรกเป็นเสรีภาพในระดับการตั้งเป้าหมายสูงสุดของชีวิต คือการเกิดในแดนสุขาวดี และประการที่สองเป็นเสรีภาพในระดับการประกอบกรรมต่าง ๆ

โฮเน็นซึ่งเป็นเจ้าสำนักสุขาวดีในญี่ปุ่นมีความคิดคล้ายตามการอธิบายคัมภีร์มหาสุชาวตีวญฺหสูตร ตามแนวจารีตที่รับสืบทอดมาจาก เต้าโอ (Tao-ch'ö 562-645) และชานเต้า (Shan-tao 613-681) ได้แก่การให้ความสำคัญเป็นพิเศษแก่พระมหาพระนิธานที่พระโพธิสัตว์ธรรมมารักตั้งไว้ที่สำคัญ 3 ข้อ จากทั้งหมด 48 ข้อ ได้แก่ ข้อ 18 ข้อ 19 และข้อ 20 ซึ่งเกี่ยวกับการช่วยให้สรรพสัตว์รอดพ้นจากความทุกข์ (โปรดดูสาระของพระมหาพระนิธานข้อ 18 บทเดียวกันนี้หน้า 17)

สาระของพระมหาพระนิธานข้อ 19 มีดังนี้

เมื่อข้าพระองค์ได้บรรลุพุทธภาวะแล้ว หากว่าสรรพสัตว์ทั่วทั้งสิบทิศที่ปรารถนาความหลุดพ้น ได้ประกอบกุศลกรรมต่าง ๆ นานา ตั้งความปรารถนาอย่างจริงจังเพื่อไปเกิดในแดนของข้าพระองค์ เมื่อวาระสุดท้ายของชีวิตมาถึง ถ้าไม่เห็นข้าพระองค์และเหล่าเทพยดานับจำนวนมิได้มาปรากฏต่อหน้า ข้าพระองค์จักไม่ขอบรรลุนุตรสัมมาสัมโพธิญาณ

(Inagaki 1995: 243-244)

สาระของพระมหาพระนิธานข้อ 20 มีดังนี้

เมื่อข้าพระองค์ได้บรรลุพุทธภาวะแล้ว หากว่าสรรพสัตว์ทั่วทั้งสิบทิศที่ได้ยินพระนามของข้าพระองค์ เฟื่องจิตเนืองเนืองแดนของข้าพระองค์ ประกอบกุศลกรรมเพื่อยังผลให้บังเกิด ณ แดนสุขาวดีและปรารถนาจะไปเกิด ณ แดนนั้น ถ้าในที่สุดยังไม่สมความปรารถนา ข้าพระองค์จักไม่ขอบรรลุอนุตตรสัมมาสัมโพธิญาณ

(Inagaki 1995: 244)

พระมหาพระนิธานทั้งสามข้ออธิบายสภาวะของทั้งฝ่ายพระโพธิสัตว์และสรรพสัตว์ ในฝ่ายพระโพธิสัตว์แสดงให้เห็นอุดมคติ จุดหมายปลายทางและการปฏิบัติของพระโพธิสัตว์เพื่อช่วยสรรพสัตว์ ในฝ่ายสรรพสัตว์พระมหาพระนิธานอธิบายมรรควิธีซึ่งประกอบด้วยการสวดพระนามพระอมิตาภะและการประกอบกุศลกรรมซึ่งจะส่งผลให้สรรพสัตว์เหล่านั้นบังเกิดในแดนสุขาวดีซึ่งเป็นจุดหมายปลายทางที่เป็นอุดมคติเช่นกัน

ในข้อเขียนเรื่อง *Senchakushū* ของโฮเน็นมีข้อความอธิบาย ขยายความ ความสำคัญของพระมหาพระนิธานและการเลือกมรรควิธีสำหรับการเกิดในแดนสุขาวดีของพระโพธิสัตว์ธรรมมาร (พระอมิตาภะในเวลาต่อมา) ตามที่ปรากฏในคัมภีร์มหาสุขาวดีวายุหสูตร ดังนี้

พระพุทธเจ้าทุกพระองค์ตั้งพระพระนิธานสองแบบคือ แบบทั่วไปและแบบเฉพาะ พระพระนิธานแบบทั่วไปคือพระพระนิธานสากล 4 ข้อ ส่วนพระพระนิธานเฉพาะ ได้แก่พระพระนิธาน 500 ข้อ ของพระพุทธเจ้าศากยมนีและพระพระนิธานอันเป็นเลิศ 12 ข้อของพระพุทธเจ้าโกษัลยคุรุ ส่วนพระพระนิธาน 48 ข้อ ณ ที่นี้เป็นพระพระนิธานเฉพาะของพระพุทธเจ้าอมิตาภะเท่านั้น

(*Hōnen's Senchakushū* 1998: 72)

“การเลือก” [มรรควิธี] และ “การทำให้เป็นของตนเอง” เป็นสองข้อความที่มีรูปแบบแตกต่างกัน แต่ความหมายเหมือนกัน นั่นหมายความว่า พระองค์ [พระโพธิสัตว์ธรรมมาร] ทรงละทิ้งการปฏิบัติที่ไม่บริสุทธิ์วิธีอื่น ๆ และรับมรรควิธีที่บริสุทธิ์แทน...

บัดนี้จะได้ขยายความความหมายของ “การเลือก” และ “การทำให้เป็นของตนเอง” ในพระมหาพระนิธานทั้ง 48 ข้อ ...

ในลักษณะนี้เมื่อกล่าวถึงพระมหาพระนิธานข้อ 18 ซึ่งเกี่ยวกับการบังเกิด [ณ แดนสุขาวดี] ด้วยวิธีเนิมบุทซุ ในพุทธเกษตรต่าง ๆ ก็มีมรรควิธีที่แตกต่างกันไปเพื่อความหลุดพ้น บ้างก็ทำทาน บ้างก็รักษาศีล ในบางพุทธเกษตรก็เน้นขันติ บ้างก็เป็นนหฺลยมรรค บ้างก็ใช้วิธีปฏิบัติสมาธิ บ้างก็ใช้ศรัทธา ... สวดพระสูตร ...

สร้างสถูปเจดีย์ ... สวดพระนามพระพุทธรูปเจ้าทั้งหลายที่ปรากฏในพุทธเกษตร
เหล่านั้น ...

สำหรับข้อนี้ [พระมหาประณิธานข้อ 18] พระองค์ [พระโพธิสัตว์ธรรมมาร]
ทรงเลือกที่จะทิ้งมรรควิธีอื่น ๆ ดังที่กล่าวไว้ข้างต้น ... และเลือกการสวดพระนาม
ของพระพุทธรูปเจ้า [อิมิตาภะ] เป็นของพระองค์เองอย่างสุดจิตสุดใจ นั่นคือความหมาย
ของคำว่า "การเลือก"

(Hōnen's *Senchakushū* 1998: 74-76)

สำหรับเหตุผลในการเลือกเนิมบุทซุเป็นมรรควิธีเพื่อการพ้นทุกข์นั้น โฮเน็นอธิบายไว้อย่าง
ชัดเจนดังนี้

ข้อเขียนเรื่อง *Ōjōyōshū*⁷ กล่าวไว้ว่า

คำถาม: การปฏิบัติที่ดีทั้งหลายเป็นบุญกุศล และแต่ละวิธีสามารถนำไปสู่การเกิด ณ
แดนสุขาวดี [พ้นทุกข์] แต่ทำไมเล่าจึงเน้นคำสอนเรื่องเนิมบุทซุเพียงมรรควิธีเดียว
คำตอบ: เมื่อข้าพเจ้ากระตุ้นให้ทุกคนปฏิบัติเนิมบุทซุ ข้าพเจ้ามิได้มีเจตนาปฏิเสธ
มรรควิธีอื่น สิ่งที่ข้าพเจ้าต้องการจะบอกก็คือ เนิมบุทซุไม่ใช่วิธีที่ยากสำหรับผู้ปฏิบัติ
ไม่ว่าจะเป็นชายหรือหญิง ไม่ว่าจะเกิดในตระกูลสูงส่งหรือต่ำต้อย ไม่ว่าจะเดิน ยืน นั่ง
หรือนอน และไม่ว่าจะเป็นเวลาใด ที่ไหน หรือมีกรรมติดตัวมาอย่างไร นอกจากนั้น
เมื่อใกล้จะสิ้นลมหายใจอยู่บนเตียง หากปรารถนาจะเกิด [ณ แดนสุขาวดี] ก็ไม่มีวิธี
ใดจะปฏิบัติได้ง่ายเท่าเนิมบุทซุ

(Hōnen's *Senchakushū* 1998: 77)

โฮเน็นอธิบายว่าการปฏิบัติเพื่อการพ้นทุกข์นั้นแยกออกได้เป็น "วิธียาก" และ "วิธีง่าย"
(difficult and easy ways) เนิมบุทซุเป็น "วิธีง่าย" ในการปฏิบัติสำหรับสรรพสัตว์และสามารถ
ปฏิบัติได้ทุกที่ทุกเวลา ในขณะที่วิธีอื่นอาจไม่ได้เปิดโอกาสให้ทุกคนปฏิบัติได้ เช่น การสร้าง
พระพุทธรูป และสถูปเจดีย์ คนรวยและคนที่เกิดในตระกูลสูงคงมีปัจจัยพอจะสร้างได้ แต่คนจน
อาจขาดเงินและปัจจัยในการสร้าง และเนื่องจากคนรวยและคนที่เกิดในตระกูลสูงมีจำนวนไม่มาก
นักเมื่อเทียบกับคนจนซึ่งเป็นคนส่วนใหญ่ของสังคม คนจนก็คงหมดหวังที่จะพ้นทุกข์ ถ้าพระมหา
ประณิธานมีไว้สำหรับคนฉลาดหรือคนที่มีสติปัญญา คนโง่เขลาและด้อยปัญญาซึ่งมีจำนวน

⁷ *Ōjōyōshū* (Collection on the Essentials for Birth) เป็นข้อเขียนของเกินฉิน (Genshin 942-1017)
ปรมาจารย์ที่สำคัญคนหนึ่งของสำนักสุขาวดี

พระอมิตาภะและการประกอบกุศลกรรมเพื่อเป็นหนทางแห่งการพ้นทุกข์ย่อมเป็นเครื่องยืนยันได้ว่าอย่างน้อยในระดับหนึ่งระบบของโยเน็นจะไม่เผชิญกับปัญหาการไม่มีเสรีภาพหรือการกำหนดเจตนาของมนุษย์ในการประกอบกรรม

2.2 พระมหาประณิธานในทรรศนะของฉินรัน

ถึงแม้ฉินรันจะเป็นศิษย์ของโยเน็นและรับความคิดเรื่องพระมหาประณิธานจากโยเน็นและปรมาจารย์ของนิกายสุชาวดี แต่ฉินรันวิเคราะห์และตีความคำสอนที่เป็นหัวใจของนิกายแตกต่างออกไปโดยเฉพาะความคิดเรื่องพระมหาประณิธานของพระโพธิสัตว์ธรรมมารัก ซึ่งมีผลต่อความคิดเรื่องอื่น ๆ เช่น แดนสุชาวดี และการปฏิบัติเนิมบุทซุ เป็นต้น

ระบบความคิดของฉินรันทั้งระบบมีพระมหาประณิธาน 2 ชุดเป็นพื้นฐาน กล่าวคือชุดแรกประกอบด้วยพระมหาประณิธานข้อ 11 ข้อ 18 และข้อ 22 ฉินรันรับความคิดส่วนนี้มาจากถันหลวน (T'an-luan 476-542) ปรมาจารย์สำคัญท่านหนึ่งของนิกายสุชาวดีในจีน และชุดที่สองซึ่งเน้นการช่วยให้รอดพ้นจากทุกข์ประกอบด้วยข้อ 18 ข้อ 19 และข้อ 20 ที่เป็นหลักของนิกายสุชาวดี และเพิ่มข้อพิเศษอีก 1 ข้อ คือข้อ 17 ดังนั้นระบบความคิดของฉินรันทั้งหมดจึงประกอบด้วยพระมหาประณิธาน 6 ข้อเป็นพื้นฐาน (Inagaki 1995: 195) สาระของพระมหาประณิธานชุดแรกมีดังต่อไปนี้

สาระของพระมหาประณิธานข้อ 11 มีดังนี้

เมื่อข้าพระองค์ได้บรรลุพุทธภาวะแล้ว หากว่าเหล่ามนุษย์และเทพดาในดินแดนของข้าพระองค์ยังไม่ได้อยู่ในสภาวะของการไม่ถอยกลับไปสังสารวัฏ และมุ่งสู่พระนิพพาน ข้าพระองค์จักไม่ขอบรรลุอนุตรสัมมาสัมโพธิญาณ

(Inagaki 1995: 242)

สาระของพระมหาประณิธานข้อ 18 (โปรดดูบทเดียวกันนี้หน้า 16-17)

สาระของพระมหาประณิธานข้อ 22 มีดังนี้

เมื่อข้าพระองค์ได้บรรลุพุทธภาวะแล้ว หากว่าพระโพธิสัตว์ทั้งหลายที่บังเกิดในพุทธเกษตรอื่น ๆ ได้มายังดินแดนของข้าพระองค์ในที่สุดยังไม่บรรลุเป็นพระพุทธเจ้าในอีกหนึ่งชาติแล้วไซ้ ข้าพระองค์จักไม่ขอบรรลุอนุตรสัมมาสัมโพธิญาณ เว้นแต่ผู้ที่ปรารถนาจะสั่งสอนช่วยเหลือนำทางสรรพสัตว์ตามประณิธานของตนที่ตั้งไว้ เนื่องจากบุคคลเหล่านี้ตั้งประณิธานมั่นคง สั่งสมบุญกุศล นำสรรพสัตว์พ้นจากการ

เกิดการตาย ปรากฏตน ณ พุทธเกษตรต่าง ๆ เพื่อปฏิบัติโพธิสัตว์จรรยา ถวายเครื่องสักการะแด่พระพุทธเจ้าทั้งหลายทั่วทั้งสิบทิศ ช่วยให้สรรพสัตว์จำนวนมากมายุดจเม리트ทรายในแม่น้ำคงคาได้ตรัสรู้ บรรลุนุตตรสัมมาสัมโพธิญาณ พระโพธิสัตว์เหล่านั้นย่อมสูงกว่าพระโพธิสัตว์ทั่วไป ทั้งยังได้ขัดเกลาคุณธรรมของพระสมันตภัทร¹⁰

(Inagaki 1995: 244)

พระมหาพระนิทานชุดแรกอธิบายความสำคัญสามขั้นของผู้ที่อยู่ในวิถีแห่งสุชาวดี (Pure Land Path) เริ่มจากพระมหาพระนิทานข้อ 11 ที่ช่วยให้ผู้มีศรัทธาอย่างแท้จริงก้าวเข้าสู่สภาวะของการไม่ถอยกลับไปสังสารวัฏและมุ่งสู่พระนิพพาน ข้อ 22 เป็นข้อสัญญาสำหรับผู้ที่เกิด ณ แดนสุชาวดีว่าจะกลายเป็นพระโพธิสัตว์ที่สูงกว่าพระโพธิสัตว์ทั่วไปและสามารถปรากฏตนในพุทธเกษตรต่าง ๆ รวมทั้งการตั้งพระนิทานกลับมาเกิดในสังสารวัฏเพื่อช่วยเหลือสรรพสัตว์ให้พ้นทุกข์ด้วย ดังนั้น จึงเห็นได้ว่า ข้อ 22 นี้เป็นช่องทางที่เปิดโอกาสให้พระโพธิสัตว์ได้เสียสละตนเองและประกอบกิจกรรมต่าง ๆ เพื่อผู้อื่นอย่างเต็มที่ และข้อที่ 18 เป็นข้อที่รับประกันแดนสุชาวดีสำหรับผู้ที่มีศรัทธาแก่กล้าแท้จริงซึ่งสวดเนิมบุทซุ ดังนั้นผู้ที่อยู่ในวิถีแห่งสุชาวดีจึงได้รับการช่วยให้พ้นทุกข์ และสามารถเข้าถึงแดนสุชาวดีได้อย่างแน่นอน สรุปผังความคิดของฉินวันชุดแรก ดังนี้

พระมหาพระนิทานข้อ 11 → ข้อ 22 → ข้อ 18

เนื่องจากสาระของพระมหาพระนิทานชุดที่สองทั้งสามข้อเสนอไว้แล้ว ในข้อ 2.1 ในที่นี้จึงเพิ่มเฉพาะสาระของข้อ 17 ดังนี้

เมื่อข้าพระองค์ได้บรรลุพุทธภาวะแล้ว หากว่าพระพุทธเจ้าอันมีจำนวนมากมายเหลือคนนับทั่วทั้งสิบทิศมิได้สรรเสริญนามของข้าพระองค์แล้วไซ้ ข้าพระองค์จักไม่ขอบรรลุนุตตรสัมมาสัมโพธิญาณ

(Inagaki 1995: 243)

เกี่ยวกับการหลุดพ้นของสรรพสัตว์ตามที่ปรากฏในพระมหาพระนิทานข้อ 18 ข้อ 19 และข้อ 20 นั้น ฉินวันถือว่าพระมหาพระนิทานแต่ละข้อเสนอวิธีหลุดพ้นที่ต่างกัน แต่ข้อ 18 เป็นข้อที่สำคัญที่สุด ฉินวันเห็นว่าการเรียงลำดับความคิดน่าจะเป็นไปตามรูปแบบที่เริ่มจากข้อ 19 ซึ่งกล่าวถึงผู้ประกอบกุศลกรรมไม่ว่าจะโดยการปฏิบัติสมาธิหรือวิธีอื่น ๆ ตามที่ปรากฏในอมิตายุทธยานสูตร

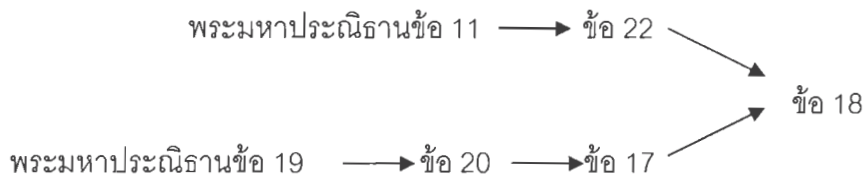
¹⁰ คุณธรรมของพระโพธิสัตว์สมันตภัทรเป็นตัวแทนของกิจกรรมที่แสดงออกซึ่งความกรุณาของพระโพธิสัตว์ทั้งหลายทั้งปวงอย่างหาที่เปรียบมิได้ (*The Collected Works of Shinran*, Vol 2, 1997: 33)

ข้อถัดมาคือข้อ 20 ซึ่งเน้นการสวดเนิมบุทฺฐตามทีปรากฏในจลฺลสุชาวดีวฺยหฺสุตฺร และข้อ 18 เป็นข้อสุดท้ายซึ่งกล่าวถึงคำสอนเรื่องการช่วยให้รอดด้วย "พลังอื่น" ตามทีปรากฏในมหาสุชาวดีวฺยหฺสุตฺร ซึ่งทำให้ผู้ปฏิบัติบังเกิด ฌ แฉนสุชาวดีและตรัสรู้เป็นพระพุทธเจ้าทันที ส่วนบุคคลที่ปฏิบัติตามข้อ 19 และข้อ 20 ยังเป็นผู้ที่มีข้อสงสัยและยึดมั่นกับตัวตนจึงยังไม่อาจไปเกิด ฌ แฉนสุชาวดีได้ทันที แต่จะยังคงอยู่บริเวณขอบนอกหรือชายขอบของแดนสุชาวดี (Transformed Land หรือ Border Region) จนกว่าความสงสัยข้องใจรวมทั้งการยึดมั่นถือมั่นในตัวตนทั้งปวงจะหมดไป เมื่อนั้นจึงจะบังเกิด ฌ แฉนสุชาวดี (Inagaki 1995: 197) สรุปผังความคิดของฉินรันทฺตที่สองเป็นดังนี้

พระมหาประณิธานข้อ 19 → ข้อ 20 → ข้อ 18

ตามปกติผู้ปฏิบัติวิถีแห่งสุชาวดีจะเริ่มจากคำสอนเกี่ยวกับสมาธิในคัมภีร์อมิตายุรชยานสุตฺร แล้วต่อด้วยพระมหาประณิธานข้อ 20 ซึ่งอธิบายไว้อย่างละเอียดในคัมภีร์จลฺลสุชาวดีวฺยหฺสุตฺร ซึ่งรวมการสวดเนิมบุทฺฐไว้ด้วย และสิ้นสุดทีพระมหาประณิธานข้อ 18 ทีแสดงให้เห็นการรู้ตระหนัก (realization) ใน "พลังอื่น" จึงเห็นได้ว่ากระบวนการเพื่อการบังเกิด ฌ แฉนสุชาวดีสำหรับผู้ที่อยู่ในวิถีแห่งสุชาวดีของสำนักฉินคือกระบวนการทีทำให้ผู้ปฏิบัติเนิมบุทฺฐละความยึดมั่นใน "พลังตนเอง" และก้าวเข้าสู่การรู้ตระหนักใน "พลังอื่น" ซึ่งก็คือพลังของพระอมิตาภะนั่นเอง ส่วนพระมหาประณิธานข้อ 17 เป็นสิ่งทียืนยันความสำคัญของการปฏิบัติเนิมบุทฺฐว่าเป็นมรรควิธีทีเหมาะสมถูกต้องวิธีเดียวเนื่องจากพระพุทธเจ้าทุกพุทธเกษตรทรงสรรเสริญ

เมื่อรวมผังความคิดทั้งสองชุดเข้าด้วยกัน ระบบความคิดของสำนักฉินจะมีลักษณะดังนี้



การให้ความสำคัญกับ "พลังอื่น" แต่เพียงประการเดียวในฐานะทีเป็นวิถีของการพ้นทุกข์โดยปราศจาก "พลังตนเอง" ทำให้ระบบความคิดของฉินรันทฺตแย้งกับนิกายสุชาวดีแบบจาริตซึ่งเน้นการปฏิบัติเนิมบุทฺฐไม่ว่าจะเป็นแบบสมาธิกำหนดจิตทีองค์พระอมิตาภะ หรือแบบการสวดพระนามพระอมิตาภะอย่างเดียว แต่สำหรับฉินรันทฺตการสวดพระนามพระอมิตาภะมิใช่สิ่งทีออกมาจากพลังหรือความพยายามของผู้ปฏิบัติ ทั้งนี้เพราะว่าเนิมบุทฺฐหรือการสวดพระนามพระอมิตาภะแฝงอยู่ในพระมหาประณิธานของพระโพธิสัตว์ธรรมามาแต่แรกแล้ว ตัวพระมหาประณิธานข้อ 18 ทีทรง

ตั้งไว้ว่าจะช่วยสรรพสัตว์ทั้งหมดให้พ้นทุกข์ มิฉะนั้นจะไม่บรรลุนุตตรสัมมาสัมโพธิญาณเป็นพระพุทธเจ้านั้นเป็นเจตนาและข้อสัญญาที่ต้องกระทำให้สำเร็จ และตามที่ปรากฏในคัมภีร์มหาสุชาวตวิยสูตร พระมหาประณิธานที่เป็นข้อสัญญานั้นได้บรรลุเรียบร้อยแล้ว (Keel 1995: 161) เพราะหลังจากการบำเพ็ญบารมีอันยาวนานถึงห้ากัลป์เปี่ยมด้วยบุญบารมีสุดจะพรรณนา พระโพธิสัตว์ธรรมากรได้บรรลุนุตตรสัมมาสัมโพธิญาณเป็นพระพุทธเจ้าอมิตาภะ พระพุทธเจ้าแห่งสรวงสวรรค์ด้านทิศตะวันตกหรือแดนสุชาวดี (Ueda and Hirota 1989: 108) นั้นย่อมหมายความว่าสรรพสัตว์ต้องได้รับการช่วยให้รอดจากความทุกข์แน่นอนไม่ช้าก็เร็ว

ในข้อเขียนเรื่อง *Tannishō* (A Record in Lament of Divergences) ฉินรันกล่าวว่า

“ข้าพเจ้าได้รับการช่วยให้รอดพ้นจากทุกข์โดยพระมหาประณิธานของพระอมิตะ [อมิตาภะ]¹¹ ซึ่งอยู่เหนือความเข้าใจใด ๆ ข้าพเจ้าได้รู้ตระหนักในการอุบัติ ณ แดนสุชาวดี”: ณ ช่วงเวลาที่ท่านวางใจในพระมหาประณิธาน การสวดเนิมบุทซุได้บังเกิดขึ้นในใจของท่าน ณ ขณะนั้น ท่านจะไม่ถูกละทิ้ง แต่จะได้รับการช่วยจากพระอมิตะทันทีทันใดนั้น

จงรู้เถิดว่าพระมหาประณิธานของพระอมิตะไม่ทำให้เกิดความแตกต่างระหว่างคนหนุ่มกับคนแก่ คนดีกับคนชั่ว สิ่งสำคัญที่สุดคือเพียงแต่มอบความไว้วางใจของท่านไว้กับสิ่งนั้น [พระมหาประณิธาน] เนื่องจากพระมหาประณิธานมีเพื่อบุคคลที่มีกรรมชั่วติดตัวและผูกไว้กับต้นเหตุที่มีติดบอด

(*The Collected Works of Shinran*, Vol 1, 1997: 661)

จากข้อความดังกล่าวข้างต้นจะเห็นว่าเป็นการพิจารณาพระมหาประณิธานจากด้านของผู้ให้คำมั่นสัญญา ได้แก่พระโพธิสัตว์ธรรมากรผู้ซึ่งกลายเป็นพระพุทธเจ้าอมิตาภะ ดังนั้นเมื่อพิจารณาในแง่ของอุดมคติและจุดหมายของผู้ปฏิบัติซึ่งได้แก่การหลุดพ้นจากทุกข์และเกิดในแดนสุชาวดี มนุษย์จึงไม่มีเสรีภาพในการตั้งจุดหมายและปฏิบัติตนเพื่อไปสู่จุดหมายนั้นด้วยตนเอง ทั้งนี้เพราะจากการตีความเรื่องพระมหาประณิธานของฉินรันในลักษณะข้างต้นทำให้สามารถพิจารณาได้ว่าพระมหาประณิธานเป็นทั้งเงื่อนไขจำเป็นและเงื่อนไขเพียงพอเพียงประการเดียว (the only necessary and sufficient condition) ของการหลุดพ้นหรือการเกิดในแดนสุชาวดี ไม่มีอะไรมากหรือน้อยไปกว่านี้อีกแล้ว ไม่มีความพยายามจากด้านผู้ปฏิบัติหรือเสรีภาพในการเลือกกระทำการ

¹¹ ในการแปลข้อเขียนของฉินรันที่คัดมาทุกทีในงานวิจัยนี้ จะใช้คำว่า “พระอมิตะ” ตามต้นฉบับเดิมในภาษาญี่ปุ่นแทน “พระอมิตาภะ” ส่วนในเนื้อความของงานวิจัยใช้คำว่า “พระอมิตาภะ” ตามที่ใช้กันทั่วไป

ต่าง ๆ ของมนุษย์ซึ่งเป็น “พลังตนเอง” เข้ามาเกี่ยวข้องหรือเป็นปัจจัยสำหรับการเกิดในแดนสุขาวดี แต่เป็นการทำงานของพระมหาประณิธานด้านเดียวเท่านั้น

3. บทสรุป

ดังนั้นอาจกล่าวได้ว่าในทรรศนะของฉินร้นไม่มีความสมดุลระหว่างพลังของพระมหาประณิธานซึ่งเป็น “พลังอื่น” กับ “พลังตนเอง” ของผู้ปฏิบัติ แต่การเสนอว่าพระมหาประณิธานเป็นเงื่อนไขเพียงประการเดียวสำหรับการเกิดในแดนสุขาวดีโดยปราศจากการกระทำหรือความพยายามใด ๆ ของบุคคลเข้ามาเกี่ยวข้อง นำไปสู่ปัญหาการพิจารณาการกระทำทางศีลธรรมของมนุษย์ว่ามีความหมายมากน้อยเพียงใด

เมื่อพิจารณาในระดับของการตั้งเป้าหมายหรืออุดมคติและวิธีการเพื่อการปฏิบัติ ณ แดนสุขาวดี จะเห็นว่าตามทรรศนะของฉินร้น มนุษย์ไม่มีเสรีภาพที่จะเลือกหรือการกำหนดเจตนาของตนเอง เพราะการตีความเรื่องพระมหาประณิธานที่ครอบคลุมทุกชีวิตแสดงให้เห็นว่าการกระทำทั้งหลายทั้งปวงของสรรพสัตว์อยู่ภายใต้พระมหาประณิธานเท่านั้น ดังนั้นจึงกล่าวได้ว่ามนุษย์ไม่สามารถประกอบกุศลกรรมที่เป็นการสั่งสมบุญกุศลเพื่อพ้นทุกข์และอุบัติ ณ แดนสุขาวดีได้เลย

บทที่ 3

พระมหาประณิธานกับมโนทัศน์เรื่องแดนสุขาวดี

"พุทธเกษตรของข้าพระองค์คือนิพพานอันไม่มีสิ่งอื่นเสมอ"

(มหาสุขาวดีวญฺหสูตร)

ตามที่เสนอในบทที่ 1 ไปแล้วว่าพระมหาประณิธานของพระโพธิสัตว์ธรรมมารักที่ ต้องการช่วยเหลือสรรพสัตว์ให้พ้นทุกข์เป็นสิ่งจำเป็นและเพียงพอในตัวเอง การพ้นทุกข์ของมนุษย์จึงเป็น เรื่องของพระมหาประณิธานแต่เพียงด้านเดียว ไม่มีส่วนเกี่ยวข้องกับความพยายามจากฝ่ายสรรพ สัตว์แต่อย่างใด และพระมหาประณิธานนั้นได้บรรลุผลอย่างสมบูรณ์เมื่อพระองค์ได้ตรัสรู้เป็น พระพุทธเจ้าพระนามว่าพระอมิตาภะพร้อมกับเนรมิตพุทธเกษตรของพระองค์ซึ่งเรียกว่า "แดน สุขาวดี" ดังนั้นแดนสุขาวดีจึงเป็นเป้าหมายของพระมหาประณิธานและเป็นจุดหมายที่เป็นอุดม คติของสรรพสัตว์ด้วยเช่นกัน เมื่อแดนสุขาวดีซึ่งเป็นเป้าหมายเป็นผลของพระมหาประณิธาน แดนสุขาวดีจึงมิใช่สิ่งที่มนุษย์ทั่วไปจะตั้งจิตเพื่อโน้มนำไปปฏิบัติได้เอง แดนสุขาวดีย่อมเป็นเรื่อง ของ "พลังอื่น" เช่นกัน มิได้มีสิ่งใดเข้ามาเกี่ยวข้องกับตัวตนของสรรพสัตว์แต่อย่างใด ในบทนี้จะ พิจารณามโนทัศน์แดนสุขาวดีของนิกายสุขาวดีในภาพรวมและการตีความเรื่องแดนสุขาวดี ของฉินรันซึ่งมีนัยของการโต้แย้งความคิดบางประการของโฮเน็นที่อยู่ในนิกายสุขาวดีแบบจารีต

1. ความคิดเรื่อง "แดนบริสุทธิ์" และ "แดนสุขาวดี"

1.1 ที่มาของคำว่า "แดนบริสุทธิ์" และ "แดนสุขาวดี"

คำว่า "แดนบริสุทธิ์" หรือ "วิสุทธิภูมิ" (Pure Land) ในคัมภีร์ที่มาจากจีน ต้นเค้าเดิมใช้คำว่า ching-t'u คำนี้นอกจากจะหมายถึง "แดนบริสุทธิ์" แล้ว ยังหมายถึง "การทำให้ดินแดนบริสุทธิ์" (to purify the land) อีกด้วย ซึ่งหมายถึงการที่พระโพธิสัตว์ทำให้ดินแดนต่าง ๆ บริสุทธิ์เนื่องจากเป็น แดนที่จะกลับมาปรากฏตนในฐานะพระพุทธเจ้าในอนาคต ดังนั้นการทำให้เป็นแดนบริสุทธิ์จึง หมายความว่า เป็นการนำสรรพสัตว์ ที่อยู่ ณ ดินแดนนั้นไปสู่ทางที่บริสุทธิ์ ซึ่งได้แก่ทางไปสู่พระ นิพพานนั่นเอง กล่าวอีกนัยหนึ่งคือการทำให้พระประณิธานและอุดมการณ์ของพระโพธิสัตว์ในพุทธ ศาสนามหายานซึ่งก็คือ "เพื่อประโยชน์ของตนเองและผู้อื่น" บรรลุผลอย่างสมบูรณ์ ณ แดนนั้น

ความคิดเรื่อง “แดนบริสุทธิ์” และ “การทำให้พุทธเกษตรเป็นแดนบริสุทธิ์” มีปรากฏใน คัมภีร์พุทธศาสนานามหายานระยะแรก เช่น ใน *สังฆกรรมปุณทริกสูตร* มีการใช้คำว่า “ปริศุทธเกษตร” หรือใน *คัมภีร์ทวยุทธ* และ *ทศภูมิสูตร* ก็พบการใช้วลีว่า “พุทธเกษตรปริศุทธิ” เป็นต้น วลีเหล่านี้เป็นการใช้ในความหมายเดียวกับคำว่า ching-t'u นั้นเอง มีตัวอย่างการใช้คำว่า “แดนบริสุทธิ์” อย่างเป็นรูปธรรมใน *มหาสุชาวตีวยุทธ* เมื่อบรรยายเกี่ยวกับพระมหาประณิธานของพระโพธิสัตว์ธรรมมารและความสำเร็จของพุทธเกษตรของพระอมิตาภะ ตัวอย่างเช่นในวลี “การจัดเตรียมพุทธเกษตรที่บริสุทธิ์ พร้อมการประดับประดาอย่างอลังการด้วยสิ่งดีเลิศมากมาย มหาศาลอันประมาณมิได้” (Inagaki 1995: 239) ใน *จุลสุชาวตีวยุทธ* ก็มีการบรรยายเกี่ยวกับพุทธเกษตร โดยใช้คำว่า “แดนบริสุทธิ์” ซึ่งหมายถึงพุทธเกษตรที่เป็นแดนบริสุทธิ์ของพระอมิตาภะ (Inagaki 1995: 354) นอกจากนั้นใน *มหาสุชาวตีวยุทธ* มีการใช้วลีว่า “การทำให้พุทธเกษตรเป็นแดนบริสุทธิ์” เมื่อกล่าวถึงพระมหาประณิธานที่บรรลุผลอย่างสมบูรณ์ของพระโพธิสัตว์ธรรมมารว่าเป็นการทำให้พุทธเกษตรเป็นแดนบริสุทธิ์

ถันหลวนปรมาจารย์จีนที่สำคัญท่านหนึ่งของนิกายสุชาวตีได้บรรยายเกี่ยวกับดินแดนของพระอมิตาภะว่าเป็น “แดนบริสุทธิ์” มีการใช้คำนี้ในจีนอย่างแพร่หลายในสมัยนั้น สันนิษฐานว่า อาจเนื่องมาจากมีการเผยแพร่ความเชื่อเกี่ยวกับการอุบัติ ณ แดนของพระอมิตาภะซึ่งเป็นพุทธเกษตรหนึ่งในบรรดาพุทธเกษตรของพระพุทธเจ้าทั้งหลาย ในสมัยราชวงศ์ถัง คำว่า “แดนบริสุทธิ์” ได้กลายมาเป็นคำที่ใช้เรียกพุทธเกษตรของพระอมิตาภะอย่างแท้จริง ต่อมาในญี่ปุ่นคำนี้ใช้สำหรับพุทธศาสนาสำนักสุชาวตีของโฮเน็นและสำนักฉินของฉินวันหมายถึง “แดนบริสุทธิ์อันสุขสงบยิ่งของพระอมิตาภะ” (Amida’s Pure Land of Ultimate Bliss)

ใน *Ōjōronchū* (Commentary on Vasubandhu’s Discourse on the Pure Land) ถันหลวนได้บรรยาย “แดนบริสุทธิ์” ว่าเป็นสิ่งที่ตรงกันข้ามกับโลกแห่งสังสารวัฏ ดังนี้

เหตุผลที่พระพุทธเจ้า [อมิตาภะ] ทรงตั้งความปรารถนาที่จะทำให้สรรพสัตว์ได้รับ กุศลผลบุญอันบริสุทธิ์ยิ่งของพระองค์ก็คือ [เมื่อพระองค์ยังเสวยพระชาติเป็นพระโพธิสัตว์] ทรงเห็นว่าทั้งสามภูมิเหล่านั้น¹ เป็นโลกแห่งสังสารวัฏอันเป็นมายา เปลี่ยนแปลงตลอดเวลา และเป็นวัฏจักรแห่งทุกข์ไม่มีที่สิ้นสุด . . . ด้วยพระเมตตา กรุณาต่อสัตว์โลกทั้งหลาย พระองค์ทรงปรารถนานำเหล่าสัตว์โลกเหล่านั้นไปสู่แดน

¹ ภูมิแห่งสังสารวัฏทั้งสามหมายถึง กามภูมิ รูปภูมิ และอรูปภูมิ ในคติทางพุทธศาสนา

แห่งความสุขสงบยิ่งและบริสุทธิ์ ซึ่งปราศจากมายา การเปลี่ยนแปลง และความทุกข์
ทั้งปวง

(Inagaki 1998: 137)

แดนแห่งสันติและสุขสงบยิ่ง (The Land of Peace and Bliss) เกิดขึ้นด้วยพระ
กรุณาและพระปัญญาของพระโพธิสัตว์ [ธรรมมาร] เป็นการเนรมิตของพระมหา
ประณิธานและพลัง [ของพระอมิตาภะ] . . . การกล่าวว่า [แดนบริสุทธิ์] อยู่พ้นโลก
แห่งสังสารวัฏทั้งสามนั้นก็คือการเปรียบเทียบแดนบริสุทธิ์กับโลกนี้ที่อยู่รอบ ๆ ตัวเรา

(Inagaki 1998: 139)

นอกจากนั้นถันหลวนยังได้บรรยายสภาพของแดนบริสุทธิ์ว่า กว้างใหญ่ไพศาลเหลือคณานับ
ไร้ขอบเขต "พระองค์ [พระอมิตาภะ] ทรงตั้งพระมหาประณิธานเพื่อเนรมิตแสงอันบริสุทธิ์ส่องสว่าง
ทั่วทั้งจักรวาล ประดุจดั่งตะวันและจันทร์ที่ฉายแสงจากตัวเองฉะนั้น แดนบริสุทธิ์อันสุขสงบยิ่ง
ไม่มีความมืดอย่างกรายเข้ามา แม้ว่าจะกว้างใหญ่ไร้ขอบเขตเพียงใดก็ตาม" (Inagaki 1998: 145)

ส่วนในภาษาสันสกฤตไม่มีคำใดตรงกับคำว่า ching-t'u หรือ "แดนบริสุทธิ์" ตรง ๆ แต่มี
คำที่ใกล้เคียงกับคำนี้คือ วิศุทธเกษตร (visuddha-kṣetra) หรือแดนที่ได้รับการทำให้บริสุทธิ์
(purified land) (Hōnen's *Senchakushū* 1998: 159) คำดั้งเดิมสำหรับพุทธเกษตรของพระอมิตาภะ
ในภาษาสันสกฤต คือคำว่า "สุขาวดี" (Sukhāvātī) หรือ "สุขาวดี"² ซึ่งมีความหมายตามตัวอักษร
ว่า "ถึงพร้อมด้วยความสุขสงบยิ่ง" มีการบรรยายสภาพที่ใกล้เคียงกับสุขาวดีทั้งในคัมภีร์มหายาน
และเถรวาท เช่นใน *ปรัชญาปารมิตาสูต* กล่าวถึงพุทธเกษตรของพระพุทธเจ้ารัตนนาครที่อยู่ด้านทิศ
ตะวันออก เรียกว่า *รัตนาวดี* มีความหมายว่าถึงพร้อมด้วยทรัพย์สฤงคาร พระราชวังในสมัย
พระพุทธเจ้าที่บังกร มีชื่อว่า *ทีปาวดี* หมายความว่าถึงพร้อมด้วยรังสีหรือแสงสว่าง เป็นต้น

คำว่า "สุขาวดี" มีปรากฏทั้งใน *มหาสุขาวดีวุยหสูตร* และ *จุลสุขาวดีวุยหสูตร* ที่แปลโดย
นักคิดจีน เช่น กุมารชีวะ (Kumārajīva 344-413) แต่มีที่ไ้แตกต่างกันออกไปบ้าง เช่น ใช้คำว่า
an-le ซึ่งหมายถึง ความสุขสงบสันติ (peaceful bliss) หรือ chi-le หมายถึง ความสุขสงบยิ่ง
(ultimate bliss) เป็นต้น อย่างไรก็ตามสำหรับนิกายสุขาวดี คำว่า "สุขาวดี" เป็นชื่อของแดน
บริสุทธิ์ และพระพุทธเจ้าแห่งแดนบริสุทธิ์นี้คือพระอมิตาภะ (The Buddha of Infinite Light

² งานวิจัยนี้ใช้คำว่า "สุขาวดี" ตามความนิยมในภาษาไทย ยกเว้นข้อความที่คัดมาจากเอกสารจะใช้คำว่า
"สุขาวดี" ตามต้นฉบับเดิม

พระพุทธเจ้าผู้ทรงไว้ซึ่งแสงอันไม่สิ้นสุด) หรืออีกพระนามหนึ่งคือพระอมิตายุส (The Buddha of Infinite Life พระพุทธเจ้าผู้ทรงไว้ซึ่งชีวิตอันไม่สิ้นสุด) (Fujita 1996: 44)

1.2 แดนสุขาวดีในขนบของนิกายสุขาวดี

ในคัมภีร์ มหาสุขาวดีวายุหสูตร และ จุลสุขาวดีวายุหสูตร รวมทั้งอมิตายุสชาดกของนิกายสุขาวดีมีการบรรยายแดนสุขาวดีของพระอมิตาภะไว้ในหลายที่และในลักษณะที่แตกต่างกันบ้างก็เป็นรูปธรรมโดยตรงบ้างก็เป็นความเปรียบ เช่น บรรยายแดนสุขาวดีว่าเป็นแดนแห่งความสุขสงบยิ่งทางทิศตะวันตก เป็นแดนแห่งนิพพาน เป็นแดนแห่งสมาธิ เป็นแดนแห่งแสงอันไม่สิ้นสุด

เมื่อพิจารณาจากพระมหาพระนิทานของพระโพธิสัตว์ธรรมมาร ทั้ง 48 ข้อที่ปรากฏในมหาสุขาวดีวายุหสูตร จะพบว่ามีอยู่สองข้อที่กล่าวถึงแดนสุขาวดีในเชิงยืนยัน (positive) และอีกหนึ่งข้อกล่าวถึงในเชิงปฏิเสธ (negative) ส่วนข้ออื่น ๆ เป็นการกล่าวถึงคุณสมบัติของผู้ที่อุบัติ ณแดนสุขาวดี ซึ่งเราอาจพิจารณานัยแฝงลักษณะของแดนสุขาวดีได้จากคุณสมบัติของสรรพสัตว์เหล่านั้น พระมหาพระนิทานข้อ 1 กล่าวถึงแดนสุขาวดีในเชิงปฏิเสธดังนี้

เมื่อข้าพระองค์ได้บรรลุพุทธภาวะแล้ว หากว่าดินแดนของข้าพระองค์ยังมีนรกเปรต เดรัจฉาน ข้าพระองค์จักไม่ขอบรรลุอนุตตรสัมมาสัมโพธิญาณ

(Gómez 1996: 166)³

การกล่าวถึงพุทธเกษตรของพระอมิตาภะต้องไม่มี นรก เปรต เดรัจฉาน แสดงให้เห็นภาพของแดนสุขาวดีอย่างเป็นรูปธรรมในลักษณะที่เป็นดินแดนซึ่งเป็นแหล่งอาศัยของเหล่าสัตว์เดรัจฉานหรือเปรต เป็นต้น ในขณะที่พระมหาพระนิทานข้อ 31 บรรยายความบริสุทธิ์ของพุทธเกษตรของพระอมิตาภะไว้ในลักษณะที่เป็นการเปรียบเทียบเชิงอุปมาดังนี้

³ Luis O. Gómez, *The Land of Bliss: The Paradise of the Buddha of Measureless Light*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 1996. มหาสุขาวดีวายุหสูตร และ จุลสุขาวดีวายุหสูตร ฉบับนี้แปลจากต้นฉบับภาษาจีนของสังฆวรมัน (Samghavarman , 3rd century) และและกุมารชีวะเทียบกับต้นฉบับภาษาสันสกฤต

เมื่อข้าพระองค์ได้บรรลุพุทธภาวะแล้ว หากว่าดินแดนของข้าพระองค์ยังไม่บริสุทธิ์ มีสะท้อนประกายอันไม่สิ้นสุดนับประมาณมิได้ไปทั่วทุกพุทธเกษตร ไส้กระจ่างราวกับภาพสะท้อนในกระจกเงา ข้าพระองค์จักไม่ขอบรรลุอนุตรสัมมาสัมโพธิญาณ

(Gómez 1996: 169)

ส่วนพระมหาประณิธานข้อ 32 แสดงให้เห็นภาพของแดนสุขาวดีที่พร้อมด้วยสิ่งต่าง ๆ ที่ปรากฏในรูปลักษณะของอัญมณีงดงามมากมายมหาศาลและของหอมส่งกลิ่นอบอวลไปทั่วทั้งสิบทิศในจักรวาลมีมีที่ใดเสมอเหมือน

เมื่อข้าพระองค์ได้บรรลุพุทธภาวะแล้ว หากว่าสิ่งที่ปรากฏในดินแดนของข้าพระองค์ จากผืนดินถึงท้องฟ้าซึ่งได้แก่ สรวงสวรรค์ ปราสาท ราชวัง หอคอย สระน้ำ ลำธาร และสิ่งอื่น ๆ ทั้งหมดทั้งปวงเหล่านี้มิได้ปรากฏในรูปลักษณะของอัญมณีหลากหลายสุดจะประมาณและของหอมนานาพันธุ์ที่กระจายกลิ่นอบอวลไปทั่วทั้งสิบทิศในจักรวาล อันไม่มีที่ใดเทียบเท่าความอลังการในดินแดนของข้าพระองค์และน้อมนำให้เหล่าพระโพธิสัตว์ที่ได้ฟังเรื่องดังนี้พร้อมใจกันปฏิบัติธรรม ข้าพระองค์จักไม่ขอบรรลุอนุตรสัมมาสัมโพธิญาณ

(Gómez 1996: 169)

เราจะพบการบรรยายแดนสุขาวดีที่แสดงให้เห็นความบริสุทธิ์ ดีเลิศ ซึ่งไม่มีที่ใดเปรียบได้ลักษณะเดียวกันนี้ในคัมภีร์จุลสุขาวดีวิสุทธิสูตร ซึ่งเนื้อหาหลักคือการพรรณนาความอลังการของแดนสุขาวดีของพระอมิตาภะและการอุบัติ ณ แดนสุขาวดีด้วยเช่นกัน เมื่อพระพุทธเจ้าตรัสแต่พระสารีบุตรว่าทางตะวันตกที่ห่างออกไปหลายพันล้านโกฏิมีพระพุทธเจ้าพระนามว่าพระอมิตาภะทรงแสดงธรรมอยู่ ณ พุทธเกษตรที่เรียกว่า "แดนแห่งความสุขสงบยิ่ง" (Land of Ultimate Bliss) ดั่งใจความต่อไปนี้

ดูกรสารีบุตร ทำไมแดนนั้นจึงเรียกว่า "แดนแห่งความสุขสงบยิ่ง" ทั้งนี้เนื่องจากสรรพสัตว์ที่อุบัติ ณ แดนนั้นไร้ซึ่งความทุกข์ทั้งปวง ถึงพร้อมด้วยความสุขนานับการดังนั้นแดนนั้นจึงได้ชื่อว่า "แดนแห่งความสุขสงบยิ่ง" . . .

ดูกรสารีบุตร ณ พุทธเกษตรนั้น สายลมบางเบาพัดผ่านแถวแมกไม้และตาข่ายที่เป็นอัญมณี เสียงกระทบกันของอัญมณีเหล่านั้นสะท้อนดังออกไปราวกับเสียงดนตรีหลากหลายชนิดบรรเลงขึ้นพร้อมกัน บรรดาผู้ที่ได้ยินเสียงดังกล่าวต่างรู้สึก

เปรมปรีดิ์ยิ่งนัก ต่างพร้อมกันระลึกถึงพระพุทธ พระธรรมและพระสงฆ์ และน้อมนำ
พระรัตนตรัยไว้ในใจมิเสื่อมคลาย

ดูกร สารีบุตร ฌ พุทธเกษตรนั้น ทุกสิ่งดีเลิศและอลังการยิ่งนัก

(Gómez 1996: 146)

ถ้าพิจารณาคุณสมบัติของผู้ที่อุบัติ ฌ แदनสุชาวดีซึ่งเป็นผู้บริสุทธ์ ถึงพร้อมด้วยปัญญา
อันประเสริฐ และพลังอันวิเศษ เราก็สามารถอนุมานลักษณะของแदनสุชาวดีได้เช่นกันว่าเป็นแदन
ที่บริสุทธ์และวิเศษไม่มีที่ใดเสมอเหมือน ตัวอย่างเช่นในคัมภีร์มหาสุชาวดีวุยหสูตร กล่าวไว้ว่า

ดูกรอานนท์ สรรพสัตว์ที่ไปอุบัติ ฌ พุทธเกษตร [ของพระอมิตาภะ] นี้เป็นผู้ถึงพร้อม
ด้วยคุณสมบัติต่อไปนี้คือ สีกายบริสุทธ์ น้ำเสียงล้ำเลิศ มีพลังวิเศษ และกอรปด้วย
กุศลบุญ ปราสาทที่พวกเขาเหล่านั้นอาศัยอยู่ก็ดี อารมณ์ที่สุมใสก็ดี อาหารที่
บริโภคก็ดี ดอกไม้ ของหอม และของประดับตกแต่งร่างกายทั้งหมดนี้ปรากฏขึ้นเอง
และงดงามราวกับเป็นของหมู่เทวดาแห่งสรวงสวรรค์ชั้นที่หกฉะนั้น ประรณานจะ
บริโภคสิ่งใด สิ่งนั้นก็ปรากฏ . . . แม้มีของบริโภคปรากฏต่อหน้าเช่นนี้ เหล่าสรรพ
สัตว์ก็มีได้บริโภค เพียงมองดูสีสันของอาหารและรสชาติ แค่นี้ก็ประรณานจะบริโภค
เท่านั้น ความนิวกะหายก็ดับลงอย่างมหัศจรรย์ ทั้งจิตและกายผ่อนคลาย มิได้ยึด
ติดกับรสของอาหารแม้แต่น้อย เมื่อมีอย่างหนึ่งเสร็จสิ้น ของบริโภคเหล่านั้นก็หายไป
และปรากฏใหม่ในมือถัดไป

พุทธเกษตร [ของพระอมิตาภะ] นั้นบริสุทธ์และสุขสงบยิ่ง ถึงพร้อมด้วย
ความปิติที่ล้ำเลิศและวิเศษยิ่งนักในวิถีแห่งนิพพาน

สรรพสัตว์ ฌ พุทธเกษตรนั้น ไม่ว่าจะเป็พระโพธิสัตว์ มนุษย์ เทวดา ย่อม
ถึงพร้อมด้วยปัญญาอันประเสริฐยิ่งและพลังวิเศษมิมีใครเทียบ ทั้งหมดมีสภาวะกาย
แบบเดียวกัน ปราศจากความแตกต่างใด ๆ ทั้งสิ้น ในพุทธเกษตรอื่นในจักรวาลมี
การเรียกว่ามนุษย์บ้าง เทวดาบ้าง . . . ผู้ที่อุบัติ [ฌ แदनสุชาวดีของพระอมิตาภะ]
เป็นผู้ที่มีกายอันโปร่งใสวิเศษสุดกว่ามนุษย์หรือเทวดาทั้งหลายทั้งปวง

(Gómez 1996: 183-184)

การบรรยายคุณลักษณะที่สำคัญอีกประการหนึ่งของแदनบริสุทธ์ก็คือแสงที่แผ่ประกาย
รังสีเจิดจรัสยับยับซึ่งแสดงให้เห็นพระมหากรุณาของพระพุทธเจ้าที่แผ่ไปทั่วจักรวาล ในงานที่
แปลออกมาในภาษาจีนจึงเรียกแदनสุชาวดีว่า "แदनแห่งแสงอันไม่สิ้นสุด" ดังตัวอย่างในคัมภีร์
มหาสุชาวดีวุยหสูตร ที่บรรยายไว้ดังนี้

นอกจากนี้ ดอกบัวแห่งอัญมณีนานาชนิดคลุมทั่วทั้งดินแดน แต่ละดอกมีกลีบมากมายเหลือคณานับ เป็นหมื่นโกฏิที่อุดมด้วยแสงระยิบระยับ . . . แต่ละดอกที่มีพระพุทธเจ้าประทับอยู่ทอประกายรังสีนับเป็นสามสิบหกหมื่นโกฏิ พระพุทธเจ้าแต่ละพระองค์ซึ่งแผ่ประกายรังสีนับเป็นหมื่นออกมาเทศนาพระธรรมอันเป็นมหัศจรรย์แก่สรรพสัตว์ทั้งสิบทิศ ส่งผลให้มีสรรพสัตว์นับจำนวนมิได้ดำเนินอยู่ในวิถีที่ถูกต้องของพระพุทธเจ้า

(Inagaki 1995: 267)

ภาพของแดนสุขาวดีที่ยกมาจากคัมภีร์หลักของนิกายสุขาวดีมีทั้งการอธิบายที่เป็นรูปธรรมและนามธรรม สำหรับสามัญชนอาจเข้าใจตามตัวอักษรว่าแดนสุขาวดีเป็นสิ่งที่อยู่จริงแบบรูปธรรม แต่ปรมาจารย์ของนิกายสุขาวดีเห็นว่าแดนสุขาวดีที่อ้างถึงเช่นนั้นเป็นเพียงการเปรียบเทียบให้เราเห็นภาพของความจริงสูงสุดที่อยู่เหนือภาษาและความเข้าใจเชิงตรรกะเท่านั้น

สำหรับถันหลวน ภาพของแดนสุขาวดีที่ดังมาอลังการที่เป็นรูปธรรมนั้นเป็นเพียงความเปรียบเท่านั้น ถันหลวนแยกลักษณะหรือธรรมชาติของแดนสุขาวดีออกเป็น 3 ด้าน (Inagaki 1995: 86) กล่าวคือ แดนสุขาวดีเป็นผลของการบำเพ็ญบารมีของพระโพธิสัตว์ธรรมมารที่ ได้ทรงตั้งพระมหาประณิธานไว้ เป็นสิ่งที่เกิดจากศักยภาพแห่งความเป็นพุทธะของพระโพธิสัตว์ธรรมมาร และแดนสุขาวดีเป็นการสำแดงออกของความจริงสูงสุด (manifestation of the ultimate reality)

ในข้อเขียนเรื่อง *Tsan o-mi-t'o fo chieh* ถันหลวนบรรยายการปรากฏขึ้นของแดนสุขาวดีว่าเป็นผลของพระมหาประณิธานของพระอมิตาภะที่ตั้งไว้เมื่อยังเสวยพระชาติเป็นพระโพธิสัตว์ธรรมมารดังนี้

ดินแดนอันอลังการนี้กว้างใหญ่เหลือคณานับ
ประกอบด้วยอัญมณี 7 ประการที่ทอแสงเปล่งประกายเจิดจรัส
เกิดขึ้นอย่างวิเศษมหัศจรรย์จากพลังของพระมหาประณิธานของพระพุทธเจ้า
[อมิตาภะ]
ข้าพระองค์ขอน้อมคารวะแด่พระมหากุณาอันบริสุทธิ์มหาศาลของพระองค์

(Inagaki, 1995: 29)⁴

การพิจารณาแดนสุขาวดีว่าเป็นการสำแดงออกของความจริงสูงสุดสืบเนื่องมาจากการที่พระโพธิสัตว์ธรรมมารปรารถนาให้เหล่าสัตว์ในสามภุมิรอดพ้นจากความทุกข์ทั้งปวง ทั้งนี้เพราะ

⁴ Tan-luan's *Tsan o-mi-t'o fo chieh* TT. 47, 423a คัดมาจาก Inagaki, 1995: 29.

โลกแห่งสังสารวัฏเป็นโลกที่ไม่บริสุทธิ์ มีมลทินและดวงตา พระองค์จึงตั้งพระมหาประณิธานช่วยเหลือสรรพสัตว์แห่งสังสารวัฏ และในที่สุดผลของการบำเพ็ญบารมีอันยาวนาน พระองค์ได้ตรัสรู้และเนรมิตอาณาจักรแห่งความบริสุทธิ์หรือแดนสุขาวดีขึ้นสำหรับสรรพสัตว์เหล่านั้น บรรดาผู้ที่ไปอุบัติ ณ แดนนั้น ปราศจากมลทินทั้งกายวาจาใจ และรู้ตระหนักในธรรมะซึ่งบริสุทธิ์ แดนสุขาวดีโดยสภาพจึงเป็นแดนที่ไร้มลทินและสามารถทำให้สรรพสัตว์ที่มาอุบัติบริสุทธิ์ ปราศจากมลทินด้วย ในคติทางพุทธศาสนา การทำให้บริสุทธิ์หมายถึงการกำจัดทวารณะที่ผิดและการยึดมั่นถือมั่นทั้งหลาย เป็นการหลุดพ้นหรือเป็นอิสระจากมลทินและกิเลสตัณหาทั้งหมด และทำให้คนรู้ตระหนักในศูนยตาซึ่งเป็นความจริงสูงสุด ลักษณะเช่นนี้จึงหมายถึงสภาวะของนิพพาน

ใน *Ojōronchū* ถันหลวนได้เริ่มต้นด้วยข้อเขียนที่เป็นความคิดของวสุพันธุ (Vasubhandhu 320-400) ที่ตีความว่าแดนสุขาวดีคือสภาวะของความจริงสูงสุดซึ่งหมายถึงนิพพาน (Inagaki 1998: 159) แล้วขยายความเกี่ยวกับความจริงสูงสุดที่นำไปใช้เป็นอารมณ์ที่จิตยึดเหนี่ยว (object of contemplation) ในการบำเพ็ญสมาธิ

“การประดับตกแต่งอย่างอลังการของพุทธเกษตรของพระพุทธเจ้าผู้ทรงไว้ซึ่งแสงอันไม่สิ้นสุด [พระอมิตาภะ] เป็นการแสดงออก [การปรากฏ] ของแดนอันมหัศจรรย์ในแง่มุมต่าง ๆ ซึ่งมาจากความจริงสูงสุด (*ultimate reality*) ข้าพเจ้าได้อธิบายอารมณ์ที่จิตใช้เป็นเครื่องยึดเหนี่ยว 16 แ่งมาเป็นลำดับ (ได้แก่ การประดับตกแต่งอย่างอลังการลำดับที่ 2 ถึงลำดับที่ 17) และอีกประการหนึ่ง (ได้แก่การประดับตกแต่งอย่างอลังการลำดับที่ 1) สิ่งนี้เป็นสิ่งควรรู้”⁵ . . .

‘ความจริงสูงสุด’ นี้คือการกระทำ [อันบริสุทธิ์] ของพระพุทธเจ้า ‘ความจริงสูงสุด’ เป็นอารมณ์ที่จิตยึดเหนี่ยว ดังนั้นอารมณ์ที่จิตยึดเหนี่ยวทั้ง 16 ประการก็คือด้านต่าง ๆ ของแดนอันมหัศจรรย์นี้ . . .

(Inagaki 1998: 239)

⁵ ข้อความที่เป็นตัวอักษรเอนเป็นข้อเขียนของวสุพันธุที่กล่าวถึงคุณลักษณะ 17 ประการของแดนสุขาวดี ได้แก่ 1) ความบริสุทธิ์ 2) ความกว้างใหญ่ไพศาล 3) ธรรมชาติที่เป็นแก่นหรือสภาวะ 4) 5) การตกแต่งด้วยอัญมณีอันล้ำเลิศ 6) การส่องสว่าง 7) การรับรู้ทางผัสสะที่วิเศษสุด 8) องค์ประกอบสามประการ (ได้แก่ น้ำ ดิน และลม) 9) ฝน 10) แสงสว่าง 11) พระนามอันมหัศจรรย์ 12) องค์พระพุทธเจ้า 13) มิตรร่วมโลก 14) ของบริโภค (ได้แก่พุทธธรรม) 15) การเป็นอิสระจากเครื่องมัวหมอง 16) ประตุนแห่งธรรมะอันยิ่งใหญ่อันยิ่งใหญ่ 17) จิตปรารถนาที่ตั้งไว้ทั้งปวงบรรลุผล (Inagaki 1998: 219)

ข้อความที่เป็นอักษรปกติในย่อหน้าถัดไปเป็นการขยายความของถันหลวน

“เมื่อสมาธิจิตของข้าพเจ้าแน่วแน่นอยู่ที่ธรรมชาติของพุทธเกษตรนั้น [แดนสุขาวดี] ก็พบว่าสภาพของสัตว์ทั้งปวงในสามภูมิมีอาจเทียบได้กับแดนนั้น”

ทำไมสิ่งนี้จึงเป็นพลังที่มีอาจหยั่งรู้ได้ เมื่อปุถุชนที่เต็มไปด้วยกิเลสตัณหา อุบัติ ฌ แคนสุขาวดี กรรมทั้งหลายทั้งปวงในสามภูมินั้นไม่อาจมีผลต่อพวกเขา เหล่านั้นอีกต่อไป แม้ยังมีได้ตัดทอนอกุศลกรรม สรรพสัตว์เหล่านั้นก็เข้าสู่นิพพาน เราจะหยั่งถึงสิ่งนี้ได้อย่างไร

(Inagaki 1998: 220)

ด้วยเหตุนี้ฉันหลวงจึงสรุปว่า แคนสุขาวดีซึ่งปรากฏขึ้นจากการกระทำอันบริสุทธิ์ของ พระโพธิสัตว์ธรรมมากรผู้รู้ตระหนักในความจริงสูงสุดมิใช่สิ่งอื่นใดนอกจากนิพพานนั่นเอง

ฉานเต้าปรมาจารย์ที่สำคัญอีกท่านหนึ่งของนิกายสุขาวดีที่รับอิทธิพลความคิดของฉานหลวง ได้บรรยายภาพของแดนสุขาวดีในขณะที่ทำสมาธิโดยมีพระอมิตาภะเป็นอารมณ์ที่จิตยึดหน่วงไว้ใน *Fa-shih tsan* ว่า แคนแห่งความสุขสงบยิ่งเป็นอาณาจักรแห่งนิพพานซึ่งเป็นความจริงสูงสุด และผู้ที่ อุบัติ ฌ แคนสุขาวดีเป็นผู้ที่เข้าสู่นิพพาน เพราะแดนนั้นในตัวเองคือนิพพาน (Inagaki 1995: 29)⁶ ดังนั้นแดนสุขาวดีจึงมิใช่อาณาจักรที่เรียกว่าสวรรค์ตามที่เข้าใจกันในคติฮินดูหรือศาสนาอื่น ถึงแม้ว่าอาจมีการบรรยายลักษณะของดินแดนเหล่านั้นใกล้เคียงกับแดนสุขาวดี แต่ก็ยังเป็นเพียง ภูมิหนึ่งที่อยู่ในสังสารวัฏซึ่งเต็มไปด้วยกิเลสตัณหาและการยึดมั่นถือมั่น

ฟูจิตะซึ่งเป็นผู้เชี่ยวชาญนิกายสุขาวดีใช้คำว่า “โลกในอีกมิติหนึ่ง” (world of another dimension) เมื่อกล่าวถึงแดนสุขาวดี (Fujita 1996: 45) การใช้คำนี้เรียกแดนสุขาวดีสืบ เนื่องมาจากคัมภีร์จุลสุขาวดีวิญญูสูตรบรรยายว่าแดนสุขาวดีคือพุทธเกษตรที่ได้รับการทำให้ บริสุทธิ์ซึ่งอยู่ห่างออกไปทางตะวันตกไกลจากสหโลกธาตุของเราเหลือคณานับ อย่างไรก็ตามการใช้ คำว่า “โลกในอีกมิติหนึ่ง” อาจหมายถึง “ปรโลก” หรือ “โลกอื่น” (other world) ซึ่งเป็นโลก ภายหลังความตาย เป็นโลกของชีวิตหน้าซึ่งอาจหมายถึงสวรรค์ของเหล่าเทวดา ซึ่งเป็นโลกที่อยู่ แยกจากโลกมนุษย์ แต่ขณะเดียวกันก็อาจตีความได้อีกว่า “โลกในอีกมิติหนึ่ง” หมายถึงโลกที่อยู่ พ้นโลกของการเวียนว่ายตายเกิดในสังสารวัฏ ในพุทธศาสนาตรงกับคำว่า “ฝั่งโน้น” หรือ “อีกฝั่ง หนึ่ง” (other shore หรือ pāra) ซึ่งหมายถึงนิพพานนั่นเอง ส่วนคำที่ตรงกันข้ามคือคำว่า “ฝั่งนี้” (this shore หรือ apāra) ที่หมายถึงโลกแห่งสังสารวัฏ ดังนั้นในความหมายหลังนี้ แคนสุขาวดีจึง ไม่ใช่เพียงแค่ “โลกอื่น” เช่นสวรรค์ แต่น่าจะหมายถึงโลกที่พ้นสังสารวัฏหรือนิพพาน

⁶ Shan-tao's *Fa-shih tsan*, TT. 47, 433b. สรุปมาจาก Inagaki, 1995: 29.

เนื่องจากคัมภีร์หลักสามคัมภีร์ของนิกายสุขาวดี มีการบรรยายแดนสุขาวดีไว้ในที่ต่าง ๆ แตกต่างกัน และปรมาจารย์ของนิกายสุขาวดีเองได้อธิบายขยายความเรื่องแดนสุขาวดีในคัมภีร์มาโดยตลอดในประวัติศาสตร์ของนิกายสุขาวดี สิ่งนี้จึงเป็นการเปิดโอกาสให้ไฮเน็นผู้ก่อตั้งสำนักสุขาวดีของญี่ปุ่นและฉินรันแห่งสำนักฉินพิจารณาโมทัศน์นี้และมโนทัศน์อื่นที่เกี่ยวข้องสัมพันธ์กันจากมุมมองที่เหมือนกันบ้างและต่างกันบ้างในบางประเด็น

2. แดนสุขาวดีและการอุบัติ ฌ แดนสุขาวดีในทรรศนะของฉินรัน

ถึงแม้ฉินรันจะรับความคิดเกี่ยวกับพุทธศาสนานิกายสุขาวดีมาจากไฮเน็น แต่ถ้าพิจารณาข้อเขียนต่าง ๆ ของฉินรันจะพบว่ามโนทัศน์ของการโต้แย้งความคิดของไฮเน็นในบางแง่ ในขณะเดียวกันเราสามารถพบอิทธิพลความคิดของปรมาจารย์จีนนิกายสุขาวดีปรากฏอยู่เป็นจำนวนมากในงานของฉินรัน อาจกล่าวได้ว่าในบรรดาปรมาจารย์ของนิกายสุขาวดีทั้งของจีนและของญี่ปุ่น ข้อเขียนของฉินรันเป็นสิ่งที่มีฉินรันคิดมาใช้ในงานของตนเองมากกว่าผู้ใด ในหัวข้อนี้จะได้พิจารณาทรรศนะของฉินรันเรื่องแดนสุขาวดีและการอุบัติ ฌ แดนสุขาวดี ซึ่งเป็นมโนทัศน์สำคัญที่เกี่ยวข้องกัน ในทรรศนะของฉินรันความคิดเรื่องแดนสุขาวดีกับการอุบัติ ฌ แดนสุขาวดีเป็นมโนทัศน์ที่แทบจะแยกจากกันไม่ได้ ความเข้าใจว่าแดนสุขาวดีเป็นอย่างไรส่วนหนึ่งที่สำคัญได้มาจากความเข้าใจเกี่ยวกับการอุบัติ ฌ แดนสุขาวดี ความคิดทั้งสองประการนี้จะทำให้เห็นพัฒนาการความคิดของฉินรันที่แยกตัวออกจากนิกายสุขาวดีแบบจารีตของไฮเน็น

ฉินรันมีทรรศนะเช่นเดียวกับปรมาจารย์นิกายสุขาวดีที่เห็นว่าแดนสุขาวดีคือนิพพาน สิ่งต่างออกไปจากความเชื่อแบบจารีตคือฉินรันยืนยันความคิดเรื่องนิพพานและการอุบัติ ฌ แดนสุขาวดีในภพนี้หรือในชีวิตนี้ (this existence) การตีความดังกล่าวนำไปสู่การโต้แย้งความคิดสองประการของนิกายสุขาวดีแบบจารีต คือ

ประการแรก ฉินรันปฏิเสธแดนสุขาวดีในฐานะที่เป็นจุดหมาย (goal) ในภพหน้าหรือชีวิตหลังความตาย

ประการที่สอง ฉินรันเสนอการตีความใหม่เรื่องการอุบัติ ฌ แดนสุขาวดี (Rebirth in the Pure Land) และปฏิเสธพิธีต้อนรับการดับขันธ์ (death-bed-rite) ซึ่งนิยมปฏิบัติกันในนิกายสุขาวดีแบบจารีต

2.1 แดนสุขาวดีในฐานะที่เป็นจุดหมาย

ฉินรันถือตามขนบของนิกายสุชาวดีที่เห็นว่าแดนสุชาวดีคือนิพพานส่วนการบรรยายภาพของแดนสุชาวดีที่ดังตามอสังการเป็นเพียงสัญลักษณ์ของการรู้แจ้ง (awakening) ของสรรพสัตว์มิใช่ดินแดนที่มีอยู่จริงที่เป็นรูปธรรม (existential form) คัมภีร์มหาสุชาวดีวุยหุสตรกล่าววาทังพระอมิตาภะและแดนสุชาวดีเป็นผลของพระมหาประณิธานแห่งความกรุณาของพระโพธิสัตว์ธรรมมารที่ตองการช่วยสรรพสัตว์ให้พ้นทุกข์ ด้วยเหตุผลดังกล่าวทั้งองค์พระอมิตาภะและพุทธเกษตรของพระองค์จึงได้รับการขนานนามว่าเป็นพระพุทเจ้าและพุทธเกษตรที่สัมฤทธิ์ผลแล้วอย่างสมบูรณ์ (true fulfilled Buddha and land) (*The Collected Works of Shinran*, Vol 1, 1997: 177) ดังนั้นแดนสุชาวดีจึงเป็นสิ่งที่อยู่พ้นโลกแห่งสังสารวัฏ และเป็นจุดหมายปลายทางที่สรรพสัตว์มุ่งไปสู่ แดนสุชาวดีจึงเป็นที่ที่ทำให้การตั้งจิตปรารถนาของบุคคลนั้นบรรลุผล และในที่สุดทำให้เป้าหมายในชีวิตของผู้นั้นบรรลุผลอย่างสมบูรณ์ อย่างไรก็ตามสำหรับฉินรันการเป็นจุดหมายปลายทางของชีวิตที่อยู่พ้นสังสารวัฏมิใช่จุดหมายในชีวิตหน้าซึ่งเป็นเรื่องของโลกหลังความตายในทางตรงกันข้ามแดนสุชาวดีเป็นจุดหมายที่บังเกิดขึ้นในภพนี้ ปัญหาคือเราจะเข้าใจแดนสุชาวดีในฐานะที่เป็นจุดหมายปลายทางสูงสุดในชีวิตนี้ในลักษณะใด

การอธิบายในหัวข้อนี้จะเริ่มจากการสรุปทรรศนะเรื่องแดนสุชาวดีของโฮเน็น ต่อจากนั้นจะเสนอความคิดของฉินรันเกี่ยวกับแดนสุชาวดีในลักษณะที่เป็นจุดหมายในชีวิตนี้ซึ่งมีนัยการโต้แย้งแดนสุชาวดีในชีวิตหน้าในทรรศนะของโฮเน็น

โฮเน็นอธิบายลักษณะของแดนสุชาวดีว่ามีคุณลักษณะ 3 ประการ (*Hōnen's Senchakushū* 1988: 161n 88) กล่าวโดยสรุปดังนี้

ประการแรก แดนสุชาวดีเกิดจากพลังของพระมหาประณิธานของพระอมิตาภะที่บรรลุผลแล้วอย่างสมบูรณ์ ในแง่นี้เจตนาสำคัญที่เป็นพื้นฐานที่สุดของพระอมิตาภะคือการช่วยเหลือคนที่อยู่ในความมืดบอดของตัณหาด้วยการนำทางและรับพวกเขาเหล่านั้นไปยังแดนสุชาวดีของพระองค์ แดนสุชาวดีจึงเป็นผลจากพระมหากรุณาและพระมหาปัญญาของพระอมิตาภะ

ในข้อเขียนเรื่อง *Senchakushū* โฮเน็นกล่าวไว้ดังนี้

พระมหาประณิธานแต่ละข้อของพระองค์ [พระอมิตาภะเมื่อครั้งเสวยพระชาติเป็นพระโพธิสัตว์ธรรมมาร] ได้บรรลุผลสมบูรณ์แล้ว เหตุผลที่ข้าพเจ้ากล่าวเช่นนี้ก็ไม่ใช่ปรากฏโลกแห่งความชั่วทั้งสาม [นรก เปรต เดรัจฉาน] ในแดนสุชาวดี . . . เราไม่รู้เรื่องนี้ได้อย่างไร [เรารู้ได้] ตามที่พระสูตรกล่าวไว้เกี่ยวกับการบรรลุผลอย่างสมบูรณ์ของพระมหาประณิธาน . . .

(*Hōnen's Senchakushū* 1988: 78)

ประการที่สอง แคนสุขาวดีคือแดนที่ทำให้สรรพสัตว์บริสุทธิ ถ้าคนที่มาเกิด ณ แคนสุขาวดี ยังมีกิเลสตัณหาหลงเหลืออยู่ สิ่งเหล่านี้จะหมดไปเมื่อเข้ามาในแดนสุขาวดี ในแดนสุขาวดีจะไม่มีการดิ้นรนหรือมลทินใด ๆ เหลืออีกเลย ทุกผู้ทุกนามจะตรัสรู้ ณ แคนนี้ ดังนั้นจึงกล่าวได้ว่าแดนสุขาวดีในทรวงของโชนั้นก็คือแดนแห่งนิพพานซึ่งอาจเรียกว่าเป็นแดนแห่งความสุขสงบยิ่ง (Hattori 2000: 68) โชนั้นรับการตีความเช่นนั้นมาจากปรมาจารย์จีนของนิกายสุขาวดีไม่ว่าจะเป็นการตีความของฉันทลวงหรือฉานเต๋า

ประการที่สาม แคนสุขาวดีที่มีความล้ำเลิศอลังการอย่างเป็นทางการเป็นรูปธรรม ลักษณะของแดนสุขาวดีที่อลังการนี้เป็นภาพนิมิตที่ปรากฏต่อโชนั้นหลายครั้ง โชนั้นได้บันทึกประสบการณ์ตรงดังกล่าวไว้ในข้อเขียนเรื่อง *Sanmai hottokuki* (Record of Attaining Samadhi) ตัวอย่างเช่น โชนั้นกล่าวถึงต้นไม้แห่งอัญมณีที่ทอดเป็นแถวยาวและเคลื่อนไหวขึ้นลงตามสภาวะจิต หรือในอีกโอกาสหนึ่งที่โชนั้นเห็นภาพของดวงอาทิตย์ สายน้ำ ผืนดิน และสิ่งที่เป็นรูปธรรมต่าง ๆ ที่อลังการตามที่ปรากฏใน *อมิตายุทธยานสูตร* (Watts and Tomatsu 2005: 87-88) เหตุผลสำคัญสำหรับโชนั้นในการเสนอภาพของแดนสุขาวดีที่เป็นรูปธรรมต่อสานุศิษย์อาจเนื่องมาจากโชนั้นเห็นว่าปุถุชนทั่วไปมีแนวโน้มที่จะเข้าใจตามตัวอักษร และยึดติดกับสิ่งที่เป็นรูปธรรมมากกว่า

อย่างไรก็ดี แม้ว่าลักษณะของแดนสุขาวดีที่โชนั้นเสนอไว้ข้างต้นมีทั้งลักษณะที่เป็นนามธรรมและรูปธรรม แต่สิ่งสำคัญคือเป็นภาพของแดนสุขาวดีที่สรรพสัตว์ในโลกแห่งสังสารวัฏไปอุบัติและจะได้ตรัสรู้ ณ ที่นั้น ใน *Senchakushū* โชนั้นกล่าวไว้ชัดเจนว่าสรรพสัตว์ที่มาอุบัติ ณ แคนสุขาวดีหลังจากสิ้นชีวิต ละจากโลกแห่งสังสารวัฏแล้วจะไม่ย้อนกลับไปเวียนว่ายตายเกิดในโลกแห่งสังสารวัฏ (non-retrogression) อีก ดังนั้นแดนสุขาวดีจึงมีอยู่ในฐานะที่เป็นจุดหมายที่เป็นอุดมคติในภพหน้า มิใช่ในชีวิตปัจจุบัน โชนั้นกล่าวไว้ดังนี้

เหล่ามนุษย์และเทวดา [มาอุบัติ] ณ แคนนั้น [แดนสุขาวดี] หลังจากสิ้นอายุขัยแล้ว
ไม่หวนกลับไปสู่อณาจักรแห่งความชั่วทั้งสามอีก เราจึงควรเข้าใจว่าพระมหา
ประณิธานที่ว่าจะไม่มีการหวนกลับไปสู่อณาจักรแห่งความชั่วได้บรรลุผลแล้ว

(Hōnen's *Senchakushū* 1988: 79)

ความเชื่อว่าคุณสามารถไปเกิดในแดนสุขาวดีได้เมื่อสิ้นชีวิตแล้วเท่ากับการยอมรับว่านิพพานอยู่ในอนาคต อยู่ในภพหน้าซึ่งเป็นโลกหลังความตาย ฉินรันปฎิเสธความคิดดังกล่าวถึงแม้ว่าใน *Yuishinshō mon'i* (Notes on 'Essentials of Faith Alone') ฉินรันยืนยันว่าแดนสุขาวดีคือแดนแห่งความสงบสุขยิ่งคือแดนแห่งนิพพาน เป็นสิ่งที่ไม่มีการสร้างขึ้น แต่เสนอ

รายละเอียดซึ่งมีนัยของการปฏิเสธว่าแดนสุขาวดีเป็นจุดหมายที่เป็นอุดมคติของสรรพสัตว์ในภพหน้า ดังต่อไปนี้

แดนแห่งความสุขสงบยิ่งคือแดนบริสุทธิ์แห่งความสุข ที่ซึ่งมีแต่ความรื่นรมย์และปราศจากทุกข์ทั้งปวง เป็นที่รู้จักกันในนามของแดนแห่งสันติ ปริมาจารย์ถันหลวน เป็นผู้ซึ่งเรียกว่า “แดนแห่งสันติสุข” . . .

อาณาจักรแห่งนิพพานหมายถึงที่ซึ่งบุคคลหลุดพ้นจากความหลงผิดความโง่เขลาและตรัสรู้อนุตรสัมมาสัมโพธิญาณ . . .

นิพพานเรียกได้หลายชื่อ เป็นไปไม่ได้ที่จะอธิบายในรายละเอียด ข้าพเจ้าจะยกตัวอย่างเพียงบางตัวอย่าง นิพพานคือการดับดับต้นหา สิ่งที่ไม่มีการสร้างความสันติสุข ความสุขสงบยิ่ง ความจริงแท้ ธรรมกาย ธรรมชาติ ตถตา ความเป็นหนึ่งเดียว ธรรมชาติแห่งพุทธะ ธรรมชาติแห่งพุทธะมิใช่อะไรอื่นนอกจากตถาคต และตถาคตนี้ปรากฏอยู่ในโลกอันนับประมาณมิได้ ตถาคตอยู่ในจิตและใจของห้วงมหาสมุทรแห่งสรรพสัตว์ทั้งปวง . . .

(The Collected Works of Shinran, Vol 1, 1997: 460-461)

การกล่าวว่านิพพานเป็นแดนแห่งการตรัสรู้ที่ซึ่งบุคคลหลุดพ้นจากกิเลสต้นหาความหลงผิดทั้งปวง นิพพานเป็นความจริงแท้ เป็นสิ่งที่ไม่มีการสร้างจึงอยู่เหนือกาลเวลา หรือนิพพานคือธรรมชาติแห่งพุทธะที่อยู่ในจิตและใจของสรรพสัตว์ที่ยังท่องเที่ยวอยู่ในโลกแห่งสังสารวัฏ ข้อความดังกล่าวข้างต้นทำให้สามารถสรุปได้ว่านิพพานปรากฏในโลกแห่งสังสารวัฏซึ่งสรรพสัตว์ดำรงชีวิตอยู่ แดนสุขาวดีจึงเป็นความจริงสูงสุดที่อยู่ในสภาวะปัจจุบันหรือในชีวิตนี้ (Ueda and Hirota 1989: 171) ความจริงสูงสุดนี้ตรงกับคำว่าจินเน็น (Jinen) ในข้อเขียนของฉินรัน⁷

จินเน็น

เมื่อแยกศัพท์จินเน็นออกเป็นสองคำ จิ แปลตามตัวอักษรหมายถึง “เป็นของตัวเอง” (of itself) ส่วน เน็น หมายถึง “ได้รับการทำให้เป็นเช่นนั้น” (to be made so) เมื่อรวมกันจินเน็นจึงหมายถึง “ได้รับการทำให้เป็นเช่นนั้นของตัวเอง” หรือ “ความเป็นเช่นนั้นเอง” ซึ่งตรงกับคำว่า ตถตา (suchness) (Ueda and Hirota 1989: 177) จินเน็นเป็นความจริงสูงสุดที่อยู่เหนือรูปลักษณะ (form) ทั้งหมด ฉินรันพิจารณาจินเน็นสองด้าน คือ ด้านที่เป็นตัวความจริงสูงสุดในตัวเองได้แก่

⁷ ในงานวิจัยนี้จะใช้ทับศัพท์ว่า “จินเน็น” ตามการใช้ของฉินรัน

แดนที่ได้รับการทำให้บรรลุผลตามพระมหาพระนิธาน (fulfilled land) ซึ่งหมายถึงแดนสุขาวดี กับด้านที่ทำให้สรรพสัตว์เกิดการรู้ตระหนักในความจริงสูงสุด (realization of jinen) (Ueda and Hirota 1989: 177)

ใน *Mattōshō* (Lamp for the Latter Ages) ฉินรันอธิบายจินเน็นในฐานะความจริงสูงสุด ซึ่งมีความเป็นหนึ่งเดียวกับพระอมิตาภะและพระมหาพระนิธานดังนี้

ความหมายที่สำคัญยิ่งของพระมหาพระนิธาน [ของพระอมิตาภะ] คือความปรารถนาให้สรรพสัตว์บรรลุพุทธภาวะสมบูรณ์สูงสุด (Supreme Buddha) [ตรัสรู้ อนุตตรสัมมาสัมโพธิญาณ] พุทธภาวะที่สมบูรณ์เป็นอรูป (formless) ปราศจากรูปลักษณะใด ๆ เรียกว่า จินเน็น การปรากฏพระองค์ของพระพุทธเจ้าไม่ได้เรียกว่า นิพพาน แต่เพื่อที่จะทำให้ [สรรพสัตว์] เข้าใจพุทธภาวะที่ไร้รูป จึงใช้พระนามว่า พระอมิตะ ข้าพเจ้าได้รับการสอนมาเช่นนั้น พระอมิตะเป็นสื่อกลางที่ทำให้สรรพสัตว์รู้ตระหนักในจินเน็น

(*The Collected Works of Shinran*, Vol 1, 1997: 530)

จินเน็นจึงหมายถึงทั้งพุทธภาวะที่เป็นอรูป ซึ่งอยู่เหนือความเข้าใจของสรรพสัตว์ ในขณะที่เดียวกันก็หมายถึงพระอมิตาภะและพลังของพระมหาพระนิธานที่แสดงออกในลักษณะของบุคคลาธิษฐานเพื่อช่วยสรรพสัตว์ให้พ้นทุกข์ ดังนั้นทั้งแดนสุขาวดีและพระอมิตาภะรวมทั้งพระมหาพระนิธานจึงเปรียบเสมือนสองด้านของเหรียญที่มีความสัมพันธ์ซึ่งกันและกันอย่างแยกกันมิได้ และทั้งคู่ต่างเป็นการแสดงออกของจินเน็นซึ่งเป็นความจริงสูงสุด (หรือตถตา หรือพุทธภาวะ หรือนิพพาน) ดังใจความที่ฉินรันสรุปไว้ในข้อเขียนเรื่อง *Kyōgyōshinshō* ดังนี้

พระพุทธเจ้า [อมิตาภะ] นำพวกเราเข้าสู่ตถตา อย่างไม่ยากเย็นแต่ประการใด

จินเน็น [ตถตา] โดยตัวเองก็คือแดนของพระอมิตะ

ปราศจากความมัวหมองด้วยตัณหา ปราศจากการเกิด เป็นความจริงแท้ ไม่ว่าจะไปทิศทางใดหรือเวียนวนกลับมา ไม่ว่าจะก้าวไปหรือจะหยุดอยู่กับที่ พวกเราทั้งหลายย่อมอยู่ในเส้นทางเดียวกับพระพุทธเจ้าเสมอ พวกเราทั้งหลายรู้ตระหนักในกายแห่งธรรมะที่มีได้มีใครสร้างขึ้น . . .

ผลแห่งการตรัสรู้อนุตตรสัมมาสัมโพธิญาณของพระอมิตะเรียกว่าพระนิพพานอันสูงสุด

(*The Collected Works of Shinran*. Vol 1, 1997: 201)

จากการยอมรับว่าแดนสุขาวดีและพระอมิตาภะเป็นความจริงสูงสุด เป็นสิ่งเดียวกับนิพพานและเป็นเป้าหมายที่เป็นอุดมคติในชีวิตนี้นำไปสู่คำถามที่ตามมาคือ ในทรรศนะของฉินรัน การอุบัติ ฌ แดนสุขาวดี (Rebirth in the Pure Land) มีลักษณะอย่างไร

2.2 การอุบัติ ฌ แดนสุขาวดี

เป็นที่ยอมรับกันทั่วไปตามชนบทของนิกายสุขาวดีที่สืบต่อกันมาตั้งแต่อดีตจนกระทั่งถึงสมัยของโฮเน็นว่าการตรัสรู้หรือการบรรลุพุทธภาวะเป็นสิ่งที่เกิดขึ้นภายหลังจากการละจากโลกแห่งกิเลสตัณหาขึ้นไปแล้วเท่านั้น เมื่อได้รับพระมหากรุณาของพระอมิตาภะ สรรพสัตว์ผู้เกิดความวางใจในพระมหาประณิธานของพระอมิตาภะ(entrusting) หรือที่เรียกว่าเกิดฉินจิน (shinjin)⁸ ก็จะไปอุบัติ ฌ แดนสุขาวดีที่เป็นพุทธเกษตรของพระองค์ และ ฌ ที่นั่นจะได้เข้าถึงสภาวะของการไม่ถอยกลับไปสู่สังสารวัฏ (non-retrogression) และในที่สุดจะได้ตรัสรู้อนุตรสัมมาสัมโพธิญาณ ทั้งนี้เพราะว่า แดนสุขาวดีเป็นที่ที่เอื้อต่อการปฏิบัติเพื่อการบรรลุพุทธภาวะมากกว่าโลกแห่งสังสารวัฏ ดังนั้นแดนสุขาวดีจึงเป็นอุดมคติของวิถีแห่งสุขาวดีซึ่งเป็นเป้าหมายสูงสุดของสรรพสัตว์ไม่ว่าจะเป็นบรรพชิตหรือฆราวาส กล่าวโดยสรุปจะเห็นว่าในระบบความเชื่อของนิกายสุขาวดีมีสามมโนทัศน์ที่สัมพันธ์กันเมื่อกล่าวถึงการอุบัติ ฌ แดนสุขาวดี ได้แก่ ความวางใจในพระมหาประณิธานหรือฉินจิน การไม่ถอยกลับไปสู่สังสารวัฏ และการตรัสรู้

ถึงแม้ฉินรันคล้ายตามปรมาจารย์ของนิกายสุขาวดีที่เห็นว่าพลังของพระมหาประณิธานของพระอมิตาภะเป็นฐานรากของวิถีแห่งสุขาวดี แต่ฉินรันก็ก้าวเกินกรอบความเชื่อของนิกายสุขาวดีในเรื่องของการอุบัติ ฌ แดนสุขาวดี ดังข้อเขียนของฉินรันต่อไปนี้

และแล้วพวกเขาก็อุบัติ [ฌ แดนสุขาวดี] หมายความว่าเมื่อผู้ใดรู้ตระหนักในฉินจิน เขาก็เกิดทันที "การเกิดทันที" คือการดำรงอยู่ในขั้นของการไม่ถอยกลับไปสู่สังสารวัฏ การอยู่ในขั้นของการไม่ถอยกลับไปสู่สังสารวัฏเป็นขั้นของการรู้แจ้งอย่างแท้จริง สิ่งนี้เรียกว่าการตรัสรู้ที่สมบูรณ์ ที่กล่าวมานั้นคือความหมายของ [วลีที่ว่า] และแล้วพวกเขาก็อุบัติ [ฌ แดนสุขาวดี]

และแล้ว หมายถึง ทันที "ทันที" หมายถึงปราศจากห้วงของวันเวลา

(*The Collected Works of Shinran*. Vol. 1, 1997: 455)

⁸ นักวิชาการบางคนเช่น Daiei Kaneko แปลฉินจินว่าศรัทธา (faith) ใน “The Meaning of Salvation in the Doctrine of Pure Land Buddhism,” *The Eastern Buddhist*, Vol. 1, No. 1, September 1965: 48-65. ในงานวิจัยนี้ใช้ทับศัพท์ว่าฉินจินหรือความวางใจในพระมหาประณิธานเหมือนกับนักวิชาการของสำนักฉิน

จากข้อเขียนดังกล่าวแสดงให้เห็นว่า ทั้งการอุบัติ ณ แดนสุชาวดี ฉินจิน การไม่ถอยกลับ ไปสู่สังสารวัฏ และการตรัสรู้ ปรากฏขึ้นในขณะเดียวกัน ความคิดเช่นนี้ของฉินรันถือเป็นการ ปฏิวัติความคิดความเข้าใจเกี่ยวกับการอุบัติ ณ แดนสุชาวดีในวิถีแห่งสุชาวดีที่ผ่านมามาตั้งแต่อดีต

สืบเนื่องจากการที่ฉินรันให้ความหมายของแดนสุชาวดีและพระอมิตาภะว่าเป็นการ สำแดงออกของจิเน็นหรือความจริงสูงสุด เป็นสิ่งเดียวกับนิพพานซึ่งอยู่พ้นจากสังสารวัฏ ขณะเดียวกันสำหรับฉินรัน การอยู่พ้นจากสังสารวัฏมิได้หมายความว่า เป็นการอยู่พ้นจากโลกที่เราดำเนินชีวิตอยู่ ดังนั้นจึงอาจกล่าวได้ว่าการอุบัติ ณ แดนสุชาวดีในธรรมะของฉินรันย่อมมิใช่ สิ่งที่เกิดภายหลังการดับของสังขารในโลกนี้ ในทางตรงข้ามการอุบัติ ณ แดนสุชาวดีปรากฏในโลก แห่งสังสารวัฏขณะที่เรามีชีวิตอยู่นี้เอง ฉินรันเรียกการอุบัติ ณ แดนสุชาวดีในชีวิตนี้ว่า การรู้ ตระหนักในฉินจิน (realization of shinjin)

ฉินจิน

คำว่าฉินจินที่ใช้กันทั่วไปในพุทธศาสนามหายานมักแปลว่าศรัทธา (fatih) แต่ในสำนัก ของฉินรัน คำนี้หมายถึงความวางใจในพระมหาประณิธานของพระอมิตาภะ(entrusting) ที่ทำให้ สรรพสัตว์เกิดการรู้ตระหนักในธรรมชาติของตนเองและสิ่งอื่นตามที่เป็น ความวางใจในพระมหา ประณิธานนี้มีได้เป็นไปอย่างมีขอบเขต แต่เป็นความวางใจที่ปราศจากความสงสัยเคลือบแคลงใจ ใด ๆ เมื่อสรรพสัตว์เกิดฉินจิน การรู้ตระหนักในธรรมชาติของตนเองและสิ่งอื่นย่อมตามมา กล่าวอีกนัยหนึ่งได้ว่าฉินจินเป็น "การตื่น" (awakening) ขึ้นของสรรพสัตว์ด้วยพลังของพระอมิตาภะ เป็น "การตื่น" จากความโง่เขลาของตนเองที่มีรากลึกยากจะหยั่งถึงได้ แต่ด้วยพระมหาปัญญา และพระมหากรุณาของพระองค์ทำให้สรรพสัตว์สามารถรู้ตระหนักในธรรมชาติของตนเองและสิ่ง อื่นตามที่เป็น ฉินจินที่ปรากฏในสรรพสัตว์จึงเป็นมากกว่าปัญญาหรือความเข้าใจทั่วไป แต่เป็น การเปลี่ยนสถานะในตัวเองอย่างสิ้นเชิง (radical transformation) (*The Collected Works of Shinran*, Vol 2: 107) กล่าวได้ว่าเป็นการเปลี่ยนจากความโง่เขลามาเป็นความดีซึ่งเป็นคุณลักษณะ ของพระอมิตาภะ การเปลี่ยนสถานะของการรับรู้ที่เกิดขึ้นในชั่วขณะจิตและคงดำเนินอยู่ตลอดไปใน โลกแห่งสังสารวัฏนี้เอง นั้นหมายความว่าจิตของสรรพสัตว์ที่ถูกบดบังด้วยความมัวหมองของ กิเลสตัณหาถูกทำให้แปรเปลี่ยนไปเป็นคุณธรรมของพระอมิตาภะซึ่งได้แก่พระมหาปัญญาและ พระมหากรุณา ใน *Kōsō wasan* (Hymns on the Pure Land Masters) ฉินรันกล่าวถึงการรู้ ตระหนักในฉินจินดังนี้

เมื่อเวลานั้นเข้ามาเยือน
 ฌินจินที่แข็งแกร่งดังเพชรได้ปรากฏขึ้น
 ด้วยรังสีแห่งพระมหากษัตริย์ของพระอมิตาภะ พวกเราจึงได้รับการปกป้องคุ้มครอง
 เพื่อว่าเราจักได้พ้นจากการเกิดและการดับ [การไม่ถอยกลับไปสู่สังสารวัฏ] ตลอดไป
 (The Collected Works of Shinran. Vol 1, 1997: 381)

อย่างไรก็ตามมีคำถามตามมาอีกคำถามหนึ่งคือ ฌินจินหรือความวางใจในพระมหา
 ประณิธานนี้ปรากฏขึ้นในตัวของสรรพสัตว์ได้อย่างไร ในเรื่องนี้ฌินรันให้เหตุผลโดยถอยกลับไป
 หาความเชื่อพื้นฐานที่ว่าเนื่องจากพระมหาประณิธานของพระอมิตาภะที่ต้องการช่วยสรรพสัตว์
 เป็นสิ่งที่ครอบคลุมทุกผู้ทุกนามอยู่แล้ว การเปลี่ยนสภาวะของการรับรู้อย่างสิ้นเชิงดังกล่าวย่อม
 เกิดจากพลังของพระมหาประณิธาน ฉะนั้นโดยลำพังตนเองจึงไม่สามารถทำให้เกิดการรู้ตระหนัก
 ในฌินจินขึ้นมาได้ ฌินรันกล่าวไว้ใน *Shōzōmatsu wasan* ดังนี้

ถ้าเราไม่ได้สัมผัสกับ
 คุณธรรมของพระอมิตาภะที่พุ่งตรงมา [สู่สรรพสัตว์] และทำให้ [สรรพสัตว์] กลับไป
 ช่วยเหลือผู้อื่นให้พ้นทุกข์ [หลังจากตรัสรู้แล้ว]
 วัฏจักรของการเกิดและการดับภพแล้วภพเล่าคงจะไม่มีวันจบสิ้น
 ถ้าอย่างนั้นเราจะทำอะไรได้ นอกจากการจมดิ่งลงสู่ห้วงมหาสมุทรแห่งความทุกข์
 เช่นนั้นหรือ
 การวางใจในพระมหาปัญญาอันสุดจะหยั่งถึงได้ของพระพุทธเจ้า [พระอมิตาภะ]
 เป็นเหตุของการอุบัติ ณ แดนที่บรรลุผลแล้ว [แดนสุชาวดี]
 การรู้ตระหนักในฌินจิน ซึ่งเป็นเหตุที่แท้จริง
 เป็นสิ่งที่ยากยิ่งกว่าสิ่งที่ยากทั้งหลายทั้งปวง
 (The Collected Works of Shinran. Vol 1, 1997: 410)

ด้วยพระมหากษัตริย์ของพระอมิตาภะที่ทำให้คุณธรรมของพระองค์มุ่งตรงมาสู่พวกเรา
 พวกเราจึงเข้าถึงพระมหากษัตริย์นั้น [พระมหากษัตริย์] เป็นคุณธรรมที่ทำให้พวกเรา
 ได้กลับไปช่วยเหลือผู้อื่นให้พ้นทุกข์ [หลังจากตรัสรู้แล้ว]
 ถ้าไม่ใช่พระมหากษัตริย์ของพระองค์ที่โน้มนำมาสู่พวกเราโดยตรง
 พวกเราจะตรัสรู้ ณ แดนสุชาวดีได้อย่างไร
 (The Collected Works of Shinran. Vol 1, 1997: 411)

เหตุที่เราไม่สามารถทำให้การรู้ตระหนักในฉินจินเกิดในตนเองได้เพราะว่า "สรรพสัตว์ ตั้งแต่เริ่มแรกเต็มไปด้วยกิเลสตัณหาอันมีขอบเขต ปราศจากจิตที่จริงแท้และบริสุทธิ์" (*The Collected Works of Shinran*. Vol 1, 1997: 493) จึงเป็นไปได้ที่จะเข้าถึงหรือรับรู้พลังของ พระมหาพระนิธานด้วยตนเอง ยิ่งพยายามทำให้ตนเองได้เข้าถึงพระมหาพระนิธานเพื่อการพ้นทุกข์ มากเท่าใด ผู้นั้นก็ยิ่งยึดติดอยู่กับตัวตนมากขึ้นเท่านั้น การยึดติดกับตัวตนคือการคิดไตร่ตรอง เพื่อหวังผลใด ๆ ก็ตามจึงไม่อาจทำให้การรู้ตระหนักในฉินจินเกิดขึ้นได้ การตีความของฉินวัน เช่นนี้ต่างจากคำสอนของสำนักซุซาวดีแบบจารีตที่สอนว่า สรรพสัตว์ที่จะไปเกิด ณ แดนซุซาวดี จะต้องมีความวางใจในพระมหาพระนิธานอย่างจริงใจ ซึ่งความวางใจนี้เป็นสิ่งที่เกิดขึ้นมาจาก เจตจำนงของผู้มันเองด้วย

สำหรับฉินวัน ฉินจินที่แท้จริงเป็นพลังของพระมหาพระนิธานที่พุ่งตรงมายังสรรพสัตว์ และทำให้จิตของสรรพสัตว์เปลี่ยนสถานะจากความโง่เขลามาเป็นคุณความดีเฉกเช่นเดียวกับ ความดีของพระอมิตาภะ ทั้งนี้เพราะจิตของพระอมิตาภะเป็นจิตที่บริสุทธิ์เป็นความจริงแท้ ปราศจากมลทิน ความมัวหมองใด ๆ จิตที่แท้จริงและเป็นความจริงสูงสุดของพระอมิตาภะนี้เองที่ สำแดงให้ปรากฏในสรรพสัตว์ และทำให้สรรพสัตว์เหล่านั้นเกิดความวางใจในพระมหาพระนิธาน โดยปราศจากความเคลือบแคลงใจหรือสงสัยแต่อย่างใด ณ ขณะนั้นเองการรู้ตระหนักได้บังเกิดขึ้น ในบุคคลนั้นและนั่นคือการอุบัติ ณ แดนซุซาวดี และผู้นั้นจะไม่ถอยกลับไปสู่สังสารวัฏอีกต่อไป ดังนั้นฉินจินจึงอาจเข้าใจในลักษณะของกระบวนการ แต่เป็นการเกิดขึ้นอย่างรวดเร็วในชั่วขณะจิต แห่งการรู้ตระหนักนั่นเอง ฉินวันยกข้อความจากคัมภีร์มหาซุซาวดีด้วยสูตรและอธิบายไว้ในข้อเขียน เรื่อง *Ichinen tanen mon'i* (Notes on Once-Calling and Many-Calling) ดังนี้

เหล่าสรรพสัตว์เมื่อได้ยินพระนาม [พระอมิตาภะ] รู้ตระหนักในฉินจินในชั่วขณะจิต และมีปิติซึ่งเป็นสิ่งที่มาจากจิตที่จริงใจ และตั้งความปรารถนาไปอุบัติ ณ แดนนั้น [แดนซุซาวดี] และแล้วพวกเขาเหล่านั้นได้อุบัติ [ณ แดนซุซาวดี] และอยู่ในขั้นที่ไม่ ถอยกลับไปสู่สังสารวัฏอีก

ชั่วขณะจิต หมายถึง ณ จุดของเวลาที่การรู้ตระหนักในฉินจินบังเกิดขึ้น
จิตที่จริงใจ หมายถึง จิตของพระอมิตาภะที่จริงแท้ (true) มีอยู่จริง (real)
และจริงใจ (sincere)

(*The Collected Works of Shinran*, Vol 1, 1997: 475)

สำหรับประเด็นของการไม่ถอยกลับไปสู่สังสารวัฏนั้น ฉินรันเห็นว่าในบรรดาปรมาจารย์ของนิกายสุชาวดีทั้งเจ็ดคน มีแต่นาคารุณ (ประมาณ ค.ศ.150-250) ที่สอนเรื่องการไม่ถอยกลับไปสู่สังสารวัฏว่าเป็นสิ่งที่เข้าถึงได้ในชีวิตนี้ ส่วนปรมาจารย์คนอื่น ๆ โดยเฉพาะอย่างยิ่งโฮเน็นเน้นสภาวะของการไม่ถอยกลับไปสู่สังสารวัฏ ณ แดนสุชาวดีหลังจากสังขารดับ ความคิดเรื่องการอุปบัติ ณ แดนสุชาวดีของสำนักสุชาวดีแบบจารีตจึงหมายถึงการสิ้นชีวิตจากโลกนี้และก้าวเข้าไปสู่แดนสุชาวดีซึ่งเป็นอีกโลกหนึ่งในที่ซึ่งไม่มีการถอยกลับมาเกิดในโลกแห่งสังสารวัฏอีกต่อไป (Ueda and Hirota 1989: 127) ฉินรันไม่เห็นด้วยกับความคิดดังกล่าวโดยเสนอข้อโต้แย้งใน *Kōsō wasan* ว่าการไม่ถอยกลับไปสู่สังสารวัฏเป็นสิ่งที่เกิดขึ้นชีวิตปัจจุบันมิใช่การเกิดในแดนสุชาวดีในภพหน้า เพราะการไม่ถอยกลับไปสู่สังสารวัฏเป็นขณัจิตเดียวกับการรู้ตระหนักในฉินจินและการอุปบัติ ณ แดนสุชาวดีซึ่งก็คือการบรรลุพระนิพพานนั่นเอง

ด้วยฉินจินที่แข็งแกร่งดังเพชร

เราจึงสามารถดำเนินชีวิตอยู่ในโลกแห่งความชั่วที่เต็มไปด้วยกิเลสทั้งห้า
ละทิ้งการเกิดและการดับ [การไม่ถอยกลับไปสู่สังสารวัฏ] อย่างสิ้นเชิงตลอดไป
และเข้าถึงความเป็นธรรมชาติแห่งแดนสุชาวดี

(*The Collected Works of Shinran*, Vol 1, 1997: 381)

ใน *Jōdo wasan* ฉินรันสรุปฉินจินไว้ดังนี้

ผู้ที่รู้ตระหนักในฉินจินที่จริงแท้
ณ บัดนั้น ย่อมเข้าไปสู่แดนสุชาวดี
ด้วยเหตุนี้จึงอยู่ในขั้นของการไม่ถอยกลับไปสู่สังสารวัฏอีก
พวกเขาเหล่านั้นเข้าถึงพระนิพพานอย่างแน่นอน

(*The Collected Works of Shinran*, Vol 1, 1997: 341)

นอกจากนั้นในข้อเขียนเรื่อง *Songō shinshō miemon* (Notes on the Inscriptions on Sacred Scrolls) ฉินรันไม่เห็นด้วยกับการตีความเรื่องการอุปบัติ ณ แดนสุชาวดีของฉานเต้าซึ่งเป็นที่ยอมรับกันในสำนักสุชาวดีก่อนสมัยของฉินรัน ฉานเต้ากล่าวว่า "ผู้ที่ตั้งจิตปรารถนาไปเกิด [ณ แดนสุชาวดี] จะได้รับการโน้มนำโดยพลังแห่งพระมหาประณิธานเพื่อไปสู่การอุปบัติ [ณ แดนสุชาวดี] หลังจากชีวิตดับสิ้นลงแล้ว" (*The Collected Works of Shinran*, Vol 1, 1997: 506)

ความเข้าใจเช่นนี้ทำให้เกิดความนิยมปฏิบัติศาสนพิธีสำหรับผู้ที่กำลังจะสิ้นชีวิตที่เรียกว่า "พิธีต้อนรับการดับขันธ์"⁹ ฉินรันปฏิเสธความคิดดังกล่าวดังนี้

[ผู้ที่อุบัติ ฌ แตนสุชาวดี] ที่กล่าวมานี้หมายถึงบุคคลที่รู้ตระหนักในความจริงสูงสุด โดยมีความวางใจในพระมหาประณิธานของพระอมิตาภะ [ฉินจิน] ในชีวิตปัจจุบันนี้ แล้ว มิใช่บุคคลที่เพิ่งเกิดความวางใจในพระมหาประณิธาน และได้รับพระมหากรุณาจากพระอมิตาภะที่ทรงช่วยให้พ้นทุกข์เป็นครั้งแรก ฌ ขณะที่กำลังจะสิ้นลมหายใจ สำหรับบุคคลที่มีจิตแข็งแรงแรงดังเพชรรย่อมเป็นผู้ที่รู้ตระหนักในความจริงและได้รับการคุ้มครองจากพระหฤทัยของพระอมิตาภะในชีวิตปกตินี้อยู่แล้วและอยู่ในขั้นที่จิตมั่นคง [ไม่ถอยกลับไปสู่สังสารวัฏ] ดังนั้นช่วงเวลาที่จะสิ้นลมจึงมิได้มีความสำคัญอย่างที่สุด เพราะในขณะที่ดำรงชีวิตอยู่ในสภาวะปกติ ผู้นั้นได้รับพระมหากรุณาได้รับการปกป้องคุ้มครอง และจะไม่ถูกทอดทิ้ง [ให้มีความทุกข์] อีกต่อไป และนั่นหมายถึงการได้รับการช่วยด้วยพลังของพระมหาประณิธานและได้นำไปสู่การอุบัติ [ฌ แตนสุชาวดี] แล้ว

(*The Collected Works of Shinran*, Vol 1, 1997: 506-507)

ฉินรันเห็นว่าการวางใจในพระมหาประณิธานของพระอมิตาภะเป็นสิ่งที่เกิดในชีวิตนี้เป็นสิ่งสำคัญที่สุด เพราะเป็นหลักคำประกันว่าจะไม่มีการย้อนกลับไปสู่สภาวะของการเวียนว่ายตายเกิดในสังสารวัฏอีกและเข้าถึงนิพพานอย่างแน่นอน (*The Collected Works of Shinran*, Vol 1, 1997: 341) ดังนั้นเมื่อพิจารณาในเชิงตรรกะจึงอาจกล่าวได้ว่าช่วงเวลาขณะจะสิ้นลมหายใจและการเสด็จมาโปรดของพระอมิตาภะและพระโพธิสัตว์ทั้งสององค์ในวาระสุดท้ายของชีวิตก่อนการดับของสังขารไม่ใช่เรื่องสำคัญ ผลที่เกิดตามมาก็คือพิธีต้อนรับการดับขันธ์ก็ย่อมไม่ใช่สิ่งจำเป็นด้วยเช่นกัน

อย่างไรก็ตามฉินรันกล่าวถึงความคิดเรื่องการอุบัติ ฌ แตนสุชาวดีในวาระสุดท้ายของชีวิตขณะสิ้นลมหายใจไว้ด้วย ซึ่งดูเหมือนว่าฉินรันมิได้ละทิ้งความคิดเดิมเกี่ยวกับการอุบัติ ฌ

⁹ พิธีต้อนรับการดับขันธ์ เป็นศาสนพิธีที่นิยมปฏิบัติกันในสำนักสุชาวดีทั้งในจีนและญี่ปุ่น พิธีนี้จัดขึ้นสำหรับผู้ที่กำลังจะสิ้นลมหายใจ เนื่องจากเป็นความเชื่อว่าจะพระอมิตาภะและพระโพธิสัตว์ประจำพระองค์ทั้งสององค์ได้แก่ พระอวโลกิเตศวรและพระมหาสถามปราปต์ (*Mahāsthāmaprāpta Bōdhisattva*) เสด็จมาโปรดผู้ที่จะสิ้นลม และทรงรับผู้ขึ้นไปสู่แดนสุชาวดี ทั้ง *จุลสุชาวดีวัชยุหสูตร* และ *อมิตายุทธยานสูตร* อธิบายรายละเอียดของการเสด็จของพระอมิตาภะมาโปรดผู้ใกล้จะสิ้นลมและการสวดเนิมบุทซุ ส่วนรายละเอียดของพิธีกรรมนี้มีปรากฏในข้อเขียนของฉานเต้าเรื่อง *Method of Contemplation of Amitābha* (Inagaki 1995: 42-46)

แดนสุขาวดีที่เกิดขึ้นเมื่อสังขารดับไปเสียทั้งหมด เหตุผลหนึ่งก็คือฉินรันยอมรับว่าไม่ใช่ทุกคนที่เกิดความวางใจในพลังของพระมหาประณิธานขณะดำรงชีวิตในสภาวะปกติ แต่เมื่อบุคคลเหล่านั้นเกิดการรู้ตระหนักในฉินจินในวาระสุดท้ายของชีวิต ก็ถือได้ว่า ณ ขณะนั้นเองบุคคลนั้นได้อุบัติ ณ แดนสุขาวดีพร้อมกับการดับของสังขารด้วยเช่นกัน แม้ว่าฉินรันไม่ได้ปฏิเสธการเกิดในแดนสุขาวดีในวาระสุดท้ายของชีวิต แต่ได้กล่าวเชิงวิจารณ์ไว้ใน *Songō shinshō miemon* ดังนี้

ในทางตรงกันข้าม อาจมีบางคนที่ขาดความวางใจในพลังของพระมหาประณิธานอย่างแท้จริงในเวลาปกติ แต่ด้วยกุศลของการสวดพระนามพระอมิตาภะ และได้รับการชี้นำเป็นครั้งแรกจากบรมครูที่แท้จริง ความวางใจในพระมหาประณิธานจึงเกิดขึ้นในวาระสุดท้ายของชีวิต ณ ขณะนั้นเองจิตที่ได้รับการโน้มนำจากพลังของพระมหาประณิธานได้อุบัติ ณ แดนสุขาวดี แต่ผู้ที่คอยพระอมิตาภะเสด็จมาโปรดในวาระสุดท้ายของชีวิต จำต้องเกิดความวางใจในพระมหาประณิธานและเมื่อเป็นเช่นนั้นจะเกิดความกระวนกระวายใจและกังวลกับวาระสุดท้ายเมื่อความตายย่างกรายเข้ามาเยือน

(*The Collected Works of Shinran, Vol 1, 1997: 507*)

ถึงแม้ความคิดของฉินรันเรื่องการอุบัติ ณ แดนสุขาวดีในลักษณะที่เกิดขึ้นในวาระสุดท้ายของชีวิตขณะสิ้นลมคล้ายกับความคิดของโฮเน็นและสำนักสุขาวดีแบบจารีตทั่วไป แต่นั่นก็มีได้หมายความว่าพิธีต้อนรับการดับขันธเป็นสิ่งจำเป็นสำหรับนำบุคคลนั้นไปสู่ภพหน้า เพราะความตายที่แท้จริงมิใช่การดับของสังขารในวาระสุดท้ายของชีวิต แต่เป็นช่วงขณะจิตที่ความวางใจในพลังของพระมหาประณิธานปรากฏขึ้นในบุคคลนั้น (Ueda 1984: 36) ดังนั้นสำหรับฉินรัน ถ้าจะมีเส้นที่แบ่งระหว่างชีวิตในสังสารวัฏกับแดนสุขาวดี เส้นนั้นจะอยู่ที่ ณ ขณะจิตที่ความวางใจในพระมหาประณิธานได้เกิดขึ้นหรือการรู้ตระหนักในฉินจินซึ่งทำให้การตรัสรู้เกิดตามมาในที่สุด และกระบวนการทั้งหมดนี้มิต้องรอคอยถึงภพหน้า แต่เป็นสิ่งที่ปรากฏได้ในชีวิตนี้

3. บทสรุป

จากที่กล่าวมาเกี่ยวกับความคิดเรื่องแดนสุขาวดีและการอุบัติ ณ แดนสุขาวดี จะเห็นว่าความคิดของฉินรันส่วนหนึ่งยังอยู่ในกรอบของสำนักสุขาวดีเช่นเดียวกับโฮเน็นและปรมาจารย์ของสำนักที่เห็นพ้องกันในแง่ที่ว่าแดนสุขาวดีคือนิพพาน แดนสุขาวดีเป็นผลอย่างสมบูรณ์ของพระมหาประณิธานของพระโพธิสัตว์ธรรมมาร และเป้าหมายที่เป็นอุดมคติที่สรรพสัตว์มุ่งแสวงหา ขณะเดียวกันก็มีความต่างที่สำคัญระหว่างฉินรันกับโฮเน็นเรื่องแดนสุขาวดีที่เป็นเป้าหมายที่

บรรลุผลได้ในภพนี้กับภพหน้า นอกจากนั้นความคิดเรื่องการอุปบัติ ณ แดนสุขาวดีที่ฉินรันถือเอา ณ จุดของเวลาที่การวางใจในพระมหาประณิธานได้เกิดขึ้นในสรรพสัตว์ผู้นั้นที่นำไปสู่การรู้ตระหนักรู้ในความจริงสูงสุดนี้เป็นสิ่งที่เกิดขึ้นในทันที (immediate attainment) ในปัจจุบันกาล เมื่อเป็นเช่นนั้นการอุปบัติ ณ แดนสุขาวดีจึงมิใช่เป็นการก้าวข้ามจากโลกแห่งสังสารวัฏหลังจากสังขารดับเพื่อเข้าไปสู่แดนสุขาวดีและจะได้ตรัสรู้ ณ ที่นั่นตามที่โชนินเสนอ ความต่างในการตีความทั้งสองประเด็นหลักทำให้ความคิดของฉินรันแยกออกจากสำนักสุขาวดีแบบจารีตอย่างชัดเจน

ขณะเดียวกันมีข้อที่น่าสังเกตว่าความแตกต่างทางความคิดของฉินรันกับโชนินในประเด็นดังกล่าวเป็นสิ่งที่ทำให้ความคิดของสำนักฉินกลับไปสู่กรอบความคิดพื้นฐานของพุทธศาสนา มหายานที่เห็นว่าสังสาระและนิพพานไม่แยกจากกัน กล่าวคือ จากการตีความว่าเมื่อความวางใจในพลังของพระมหาประณิธานเกิดขึ้น ณ ช่วงขณะจิตนั้นคือการอุปบัติ ณ แดนสุขาวดี และการรู้ตระหนักรู้ในความจริงสูงสุดบังเกิดขึ้น เมื่อเป็นเช่นนั้นการเกิด ณ แดนสุขาวดีหรือนิพพานจึงไม่ได้อยู่ในภพหน้าซึ่งเป็นโลกหลังความตาย ดังนั้นจะเห็นว่าการตีความของฉินรันในลักษณะนี้ทำให้จุดหมายที่เป็นอุดมคติของสรรพสัตว์หลอมรวมเป็นหนึ่งเดียวกับชีวิตในปัจจุบัน และสลายความเป็นทวิทัศน์ระหว่างชีวิตนี้กับชีวิตในอุดมคติในภพหน้าและทวิทัศน์ระหว่างโลกแห่งสังสารวัฏกับนิพพาน

คำถามที่ตามมาจากการตีความที่ต่างกันของฉินรันกับโชนินเกี่ยวกับความคิดเรื่องแดนสุขาวดีและการอุปบัติ ณ แดนสุขาวดีคือวิธีการใดที่นำไปสู่การอุปบัติ ณ แดนสุขาวดี วิธีการที่ฉินรันเสนอจะเหมือนหรือต่างจากสำนักสุขาวดีแบบจารีตหรือไม่ และอาจนำไปสู่ปัญหาเรื่องเสรีภาพของมนุษย์อย่างไร

บทที่ 4

เน็มบุตซุ: มรรควิธีสู่แดนสุขาวดี

“นะมุ อมิตะ บุตซุ”

“ข้าพเจ้าขอแสดงความนอบน้อมแด่พระอมิตาภะ”

(จุลสุชาวดีวยุทธ)

ถึงแม้ปรมาจารย์ของนิกายสุชาวดีทั้งในจีนและญี่ปุ่นเห็นพ้องกันว่าเน็มบุตซุ (Nembutsu) เป็นการปฏิบัติที่ทำให้ไปอุบัติ ณ แดนสุขาวดีซึ่งเป็นเป้าหมายที่เป็นอุดมคติของชีวิต แต่ก็มีข้อโต้แย้งกันในรายละเอียดบางประการ เช่นลักษณะการปฏิบัติเน็มบุตซุเป็นอย่างไร ปฏิบัติเน็มบุตซุเพียงอย่างเดียวเท่านั้นหรือต้องทำควบคู่กับวิธีอื่นด้วย เช่นการทำสมาธิ การรักษาศีล การสร้างบุญกุศลแบบอื่น ๆ ถ้าปฏิบัติแต่เน็มบุตซุอย่างเดียวจำเป็นต้องทำมากน้อยเพียงไร ปฏิบัติเพียงครั้งเดียวจะได้ผลเท่ากับปฏิบัติหลายครั้งหรือไม่ เป็นต้น การตอบคำถามเหล่านี้ตั้งอยู่บนพื้นฐานของความสัมพันธ์ระหว่างพระมหาประณิธานของพระอมิตาภะและสรรพสัตว์ผู้ปฏิบัติเน็มบุตซุ ดังนั้นในบทนี้จะเริ่มจากการเสนอภาพรวมของการปฏิบัติเน็มบุตซุในนิกายสุชาวดีก่อนหน้าฉินรันท่อจากนั้นจึงวิเคราะห์เน็มบุตซุในทรรศนะของฉินรันทซึ่งในขณะเดียวกันจะทำให้เห็นความแตกต่างอย่างสำคัญระหว่างฉินรันทและโยเน็นเกี่ยวกับการสวดเน็มบุตซุ

1. ความเป็นมาของการปฏิบัติเน็มบุตซุ

คำว่า “เน็มบุตซุ” ที่ใช้ในนิกายสุชาวดีของญี่ปุ่นหมายถึงการสวดพระนามพระอมิตาภะซึ่งเป็นหัวใจของการปฏิบัติในวิถีแห่งสุชาวดี ในภาษาจีนใช้คำว่า Nien-fo ซึ่งหมายถึงวลี “na-mo-o-mi-t'o-fo” ในภาษาญี่ปุ่นตรงกับวลี “นะมุ อมิตะ บุตซุ” (na-mu-a-mi-da-but-su) แปลว่า “ข้าพเจ้าขอแสดงความนอบน้อมแด่พระอมิตาภะ” หรือ “ข้าพเจ้าขอยึดเอาพระอมิตาภะเป็นที่พึ่งที่บูชา” นิกายสุชาวดีแบบจารีตของโยเน็นและสำนักฉินของฉินรันทต่างก็ถือว่าการสวดเน็มบุตซุเป็นมรรควิธีเดียวที่จะนำไปสู่การอุบัติ ณ แดนสุขาวดี อย่างไรก็ตามการปฏิบัติเน็มบุตซุในวิถีแห่งสุชาวดีมีการพัฒนามาเป็นระยะ ๆ ตลอดประวัติศาสตร์ของนิกายทั้งในจีนและญี่ปุ่น ไม่ว่าจะเป็นในด้านวิธีการปฏิบัติ การให้ความสำคัญแก่เน็มบุตซุ รวมทั้งผลของการปฏิบัติเน็มบุตซุ

การปฏิบัติเนิมบุทซุเริ่มแรกสันนิษฐานว่าน่าจะพัฒนามาจากการตั้งจิตระลึกถึงพระรัตนตรัย ซึ่งประกอบด้วยพระพุทธ พระธรรม และพระสงฆ์ อันเป็นหลักปฏิบัติในพุทธศาสนา มาตั้งแต่อดีต แม้การปฏิบัติเนิมบุทซุในชนบของมหายานระยะแรกไม่มีหลักฐานชัดเจนแต่ก็น่าจะใกล้เคียงกับความคิดเรื่องภักดี (bhakti) ของศาสนาในอินเดีย (Andrews 1970: 22) อย่างไรก็ตามความคิดเรื่องการปฏิบัติเนิมบุทซุเป็นที่รู้จักกันอย่างแพร่หลายในจีนเมื่อมีการแปลคัมภีร์หลักทั้งสามของนิกายสุขาวดี (มหาสุขาวดีวิญญูสูตร จุลสุขาวดีวิญญูสูตร และอมิตายุทธยานสูตร)¹ โดยปกติการทำสมาธิโดยมีองค์พระพุทธเจ้าศากยมุนีเป็นอารมณ์ที่จิตยึดหน่วงเป็นธรรมเนียมปฏิบัติกันอยู่แล้วในพระพุทธศาสนา ต่อมาได้ขยายรวมไปถึงพระพุทธเจ้าพระองค์อื่น ๆ ด้วย ดังนั้นเนิมบุทซุ หรือ nien-fo ในจีนระยะเริ่มแรกจึงหมายรวมทั้งการทำสมาธิโดยกำหนดจิตไว้ที่องค์พระอมิตาภะ และการเปล่งเสียงสวดพระนามพระอมิตาภะ ในขณะที่ทำสมาธิผู้ปฏิบัติจะเกิดประสบการณ์ทางจิตที่เป็นการหลอมรวมเป็นหนึ่งเดียวกับพระอมิตาภะและพร้อม ๆ กันนั้นจะปรากฏนิมิตภาพของแดนสุขาวดีด้วย ประสบการณ์เช่นนี้เรียกว่าการปฏิบัติเนิมบุทซุแบบสมาธิ (nien-fo samadhi หรือ meditative nembutsu) มีรายละเอียดที่กล่าวถึงการปฏิบัติแบบนี้ทั้งในจุลสุขาวดีวิญญูสูตร และอมิตายุทธยานสูตร (Inagaki 1995: 17-18)

ประมาณศตวรรษที่ 6 ประมาจารย์ถันหลวนของจีนเป็นคนแรกที่พัฒนาการปฏิบัติ "เนิมบุทซุ" โดยมีความเห็นว่า "เนิมบุทซุ" เป็นการเปล่งเสียงสวดพระนามพระอมิตาภะ (recitative nembutsu) มากกว่าเนิมบุทซุแบบสมาธิ (Watts and Tomatsu 2005: 5) เนื่องจากเนิมบุทซุประกอบด้วยอักษรหกตัวในภาษาจีนคือ "na-mo-o-mi-t'o-fo" (na-mu-a-mi-da-but-su) ดังนั้นจึงเรียกว่าการสวดนี้ว่าสวด "พระนามหกตัวอักษร" หรือเรียกกันทั่วไปแบบสั้นว่าการสวด "พระนาม" ในข้อเขียนเรื่อง *Ōjōronchū* ถันหลวนอธิบายเหตุผล 3 ประการของการสวดเนิมบุทซุซึ่งมีผลทำให้สรรพสัตว์อุบัติ ณ แดนสุขาวดี สรุปใจความสำคัญได้ดังนี้ (Inagaki 1998: 199-201)

1. เนื่องจาก "พระนาม" เป็นสิ่งที่ปรากฏจากตถตาซึ่งเป็นความจริงสูงสุดหรือพระนิพพาน เหมือนกับแสงที่ส่องเข้ามาในห้องมืดย่อมทำให้ทั้งห้องสว่างไสว แสงแห่งพระนิพพานย่อมทำให้แม้แต่กรรมชั่วหมดสิ้นลง

¹ โปรดดูรายละเอียดใน Allan A. Andrews, "Nembutsu in the Chinese Pure Land Tradition," *The Eastern Buddhist*. Vol. III, No. 2, October 1970: 20-45.

2. เนื่องจากการสวดเนิมบุทฺชฺฐิลิขิตครั้งเป็นการสวดที่เกิดจากจิตใจที่แน่วแน่มั่นคงเป็นหนึ่งเดียว (single-minded) โดยมีศรัทธาต่อพระอมิตาภะและยึดเอาพระนามของพระองค์ที่บริสุทธิ์ และเป็นกุศลเป็นที่ตั้ง

3. ขณะที่การสวดเนิมบุทฺชฺฐิลิขิตครั้งขึ้นกับสภาวะจิตที่มั่นคงไม่วอกแวกของผู้ที่กำลังจะสวด ดังนั้นจึงไม่มีอกุศลจิตอื่น ๆ ปรากฏในขณะสวดพระนาม

ในวรรณคดีของถันหลวน "พระนาม" เป็นสิ่งที่ให้ผลตลอดเวลาในชีวิตของบุคคล แต่ถ้าสวดเนิมบุทฺชฺฐิลิขิตแล้วไม่บังเกิดผลตามนั้น ย่อมหมายความว่าจิตศรัทธาในการสวดนั้นขาดองค์ประกอบสำคัญได้แก่

- (1) ไม่มีความจริงใจในการสวด (sincere mind) บางขณะก็มีศรัทธา [ในการสวด] บางขณะก็ไร้ศรัทธา [ในการสวด]
- (2) ไม่มีความแน่วแน่มั่นคงในการสวด (single-minded) เพราะจิตไม่แน่วแน่มั่นคง [ในการสวด]
- (3) ไม่มีความตั้งใจในการสวดอย่างสม่ำเสมอ (constant) เพราะจิตคิดฟุ้งซ่านไปกับเรื่องอื่น ๆ

(Inagaki 1998: 209)

ในวรรณคดีของถันหลวน จิตศรัทธาในการสวดที่ไม่ถูกต้องทั้งสามข้อนี้สัมพันธ์ซึ่งกันและกัน ข้อหนึ่งเป็นเหตุของข้อต่อ ๆ ไป และผลของข้อหลังก็จะย้อนกลับมาเป็นเหตุของข้อแรก ด้วยเหตุนี้ ถ้าผู้สวดเนิมบุทฺชฺฐิลิขิตความจริงใจในการสวด จิตนั้นก็ไม่น่าจะแน่วแน่มั่นคง และเมื่อจิตไม่แน่วแน่มั่นคงในการสวด การระลึกถึงองค์พระอมิตาภะก็ย่อมไม่ต่อเนื่องสม่ำเสมอ ถ้าไม่มีความตั้งใจในการสวดอย่างสม่ำเสมอ จิตศรัทธาในการสวดก็ไม่แน่วแน่มั่นคง เมื่อจิตไม่แน่วแน่มั่นคง ก็หมายความว่าขาดความจริงใจในการสวด (Inagaki 1998: 210)

ฉานเต้าซึ่งเป็นปรมาจารย์คนสำคัญอีกท่านหนึ่งที่รับความคิดของถันหลวนเรื่องการสวดเนิมบุทฺชฺฐิลิขิตมาเช่นกัน แต่ได้พัฒนาระบบความคิดเป็นของตนเองและทำให้การสวดเนิมบุทฺชฺฐิลิขิตแพร่หลายออกไป การปฏิบัติเนิมบุทฺชฺฐิลิขิตในระบบความคิดของฉานเต้าเป็นวิธีหนึ่งในห้าวิธีของการปฏิบัติที่ถูกต้อง (right practice) ในวิถีแห่งสุชาวดี ซึ่งสอดคล้องกับคำสอนในพระสูตรหลักของนิกาย ในข้อเขียนเรื่อง *Commentary on the Contemplation Sutra* (หรือ *Meditation Sutra*) ฉานเต้าบรรยายวิธีปฏิบัติที่ถูกต้อง 5 วิธี สรุปใจความได้ดังนี้ (Inagaki 2005: vii)

1. ท่องพระสูตรด้วยจิตที่แน่วแน่มั่นคง เช่น พระสูตร มหาสุชาวดีวิญญูสูตร จุลสุชาวดีวิญญูสูตร และ อมิตายุทธยานสูตร

2. ทำสมาธิ โดยมีพระอมิตาภะและแดนสุชาวดีของพระองค์เป็นเครื่องหน่วงจิต

3. บูชาพระอมิตาภะด้วยจิตที่แน่วแน่
4. สวด "พระนาม" ของพระอมิตาภะด้วยจิตที่แน่วแน่
5. สวดสรรเสริญและถวายเครื่องสักการะแด่พระอมิตาภะด้วยจิตที่แน่วแน่

ฉานเต้าแยกการปฏิบัติที่ถูกต้องทั้งห้าวิธีออกเป็นสองประเภท คือ ข้อ 4 ถือว่าเป็นการปฏิบัติที่สำคัญที่สุด เพราะเป็น "การปฏิบัติที่รับประกัน [การอุบัติ ณ แคนสุชาวดี] ได้อย่างแท้จริง" (act of right assurance) ส่วน ข้อ 1, 2, 3, และ 5 เป็น "การปฏิบัติเสริม" (auxiliary acts) ฉานเต้าให้เหตุผลว่าที่ถือว่าข้อ 4 เป็นข้อสำคัญที่สุดเพราะว่าการสวด "พระนาม" ของพระอมิตาภะด้วยจิตที่แน่วแน่ (singleness of mind) เป็นสิ่งที่สอดคล้องกับพระมหาพระนิธานข้อ 18 ของพระองค์ สำหรับฉานเต้า การปฏิบัติเนิมบุทซุเป็นการสวด "พระนาม" ในระหว่างทำสมาธิที่มีพระอมิตาภะและแคนสุชาวดีเป็นเครื่องยึดเหนี่ยวจิต รวมทั้งการท่องพระสูตรด้วย และในท้ายที่สุดจะสามารถเข้าถึงแคนสุชาวดี จึงอาจกล่าวได้ว่าการสวดเนิมบุทซุในทรรศนะของฉานเต้าเป็นสาเหตุจำเป็นสำหรับการอุบัติ ณ แคนสุชาวดี เนื่องจากฉานเต้ายอมรับการปฏิบัติธรรมแบบอื่นควบคู่ไปด้วย ในข้อเขียนเรื่อง *Kannenbōmon* (The Method of Contemplation on Amida) ฉานเต้ากล่าวไว้ดังนี้

ในห้องสมาธิ ควบคุมตนเองทั้งกลางวันและกลางคืน กำหนดจิตไว้ที่พระอมิตาภะอย่างไม่ขาดตอน ให้ความคิดของท่านยึดอยู่กับเสียงที่เปล่ง [พระนาม] ออกมา ท่านสามารถนั่งหรือยืนได้เท่านั้น แต่หลับไม่ได้ระหว่างเจ็ดวัน . . .

ขณะที่นั่ง เมื่อท่านมีสมาธิอยู่ที่พระอมิตาภะ จงสวดออกเสียง "พระนาม" ของพระองค์ในขณะนั้น - จากหนึ่งครั้งถึงสองหมื่นครั้ง ขณะที่นั่งสมาธิโดยกำหนดจิตไว้ที่พระอมิตาภะ จงสวดออกเสียง "พระนาม" - จากหนึ่งครั้งถึงสองหมื่นครั้ง ในห้องสมาธิ อ ย่ารวมหัวด้วยกัน

จงตั้งพระนิธานว่าจะท่อง *จตุสฺชาวดีวฺยหฺสูตร* หนึ่งแสนเที่ยว สวดพระนามพระพุทธรเจ้า [พระอมิตาภะ] หนึ่งครั้งต่อวัน และท่องพระสูตรสิบห้าเที่ยว หรือยี่สิบเที่ยว หรือสามสิบเที่ยว ตามกำลังของตน ในการทำเช่นนั้น จงตั้งจิตปรารถนาไปเกิด ณ แคนสุชาวดีและขอพึ่งในพระมหากุณาของพระอมิตาภะ

(Inagaki 2005: 22-24)

หลังจากศาสนาพุทธได้เผยแผ่จากเกาหลีเข้ามายังญี่ปุ่นในศตวรรษที่ 6 มีข้อสันนิษฐานว่าการนับถือพระอมิตาภะน่าจะเริ่มขึ้นในสมัยที่เจ้าชายโอมโตะกุ (Prince Shōtoku 574-621) เป็น

ผู้สำเร็จราชการแทนพระองค์พระเจ้าจักรพรรดิชิอุโตะ (Empress Suiko) ผลงานเกี่ยวกับพระพุทธศาสนาของเจ้าชายโอมโตะกิมิทั้งที่เป็นข้อเขียนและการบรรยายเกี่ยวกับพระสูตรต่าง ๆ เช่นในข้อเขียนของพระองค์เกี่ยวกับ *วิมลเกียรติสูตร* (*วิมลเกียรติสูตร Vimalakīrti Sūtra*) พระองค์ทรงยกย่องจากพระมหาประณิธานข้อ 18 ขึ้นมาวิเคราะห์ปัญหาเรื่องกรรม นอกจากนั้นยังพบความคิดเรื่องแดนสุชาวดีและพระอมิตาภะในข้อเขียนอื่น ๆ จากหลักฐานดังกล่าวทำให้ทั้งโชนินและฉินรันเชื่อว่าเจ้าชายโอมโตะกิมิจะมีศรัทธาในพระอมิตาภะด้วย (Inagaki 1995: 143)

ถึงแม้ความคิดเกี่ยวกับพระอมิตาภะและแดนสุชาวดีปรากฏอยู่ในญี่ปุ่นหลังจากการรับศาสนาพุทธเข้ามาในประเทศมากกว่าหนึ่งศตวรรษมาแล้ว แต่พบหลักฐานว่าเริ่มมีการสวดเน็มบุทซุในสมัยนาระ (Nara Period 710-784) หลังจากที่เกียวจิ (Gyōgi 668-749) ได้รับพระบรมราชโองการจากพระมหาจักรพรรดิให้ดำเนินการก่อสร้างวัดโทได (Tōdaiji) และท่านได้รับการแต่งตั้งให้เป็นเจ้าอาวาสวัดในเวลาต่อมา เกียวจิเป็นผู้ที่เดินทางไปในที่ต่าง ๆ เพื่อสั่งสอนวิถีแห่งสุชาวดีแก่ประชาชนทั่วไปโดยวิธีสวดเน็มบุทซุ ดังนั้นตามประวัติและหลักฐาน จึงกล่าวได้ว่าเกียวจิเป็นคนแรกที่สวดเน็มบุทซุและเผยแพร่วิถีปฏิบัตินี้ในกลุ่มชาวบ้าน (Yamakguchi 1967: 242-243) นอกจากนั้นยังมีพระภิกษุในวัดต่าง ๆ เผยแพร่การปฏิบัติเน็มบุทซุทั้งแบบสวดและใช้เป็นส่วนหนึ่งของการทำสมาธิที่มีพระอมิตาภะเป็นเครื่องยึดเหนี่ยวจิต

การสวดเน็มบุทซุเริ่มแพร่หลายมากขึ้นในกลุ่มชาวบ้านทั่วไปในสมัยเฮอัน (Heian Period 794-1185) เริ่มจากการมีกลุ่มฆราวาสและนักบวชเดินทางเร่ร่อนจากหมู่บ้านหนึ่งไปอีกหมู่บ้านหนึ่งช่วยเหลือชาวบ้านที่เดือดร้อน เช่นโคยะ (Kōya 903-972) ภิกษุสำคัญรูปหนึ่งที่ออกไปช่วยประกอบพิธีศพ และรักษาชาวบ้านที่ป่วยไข้ ซ่อมแซมวัดและอารามในชนบท โดยได้รับอาหารเป็นการตอบแทน บุคคลเหล่านี้เป็นผู้ที่กระตุ้นให้ชาวบ้านเหล่านั้นสวดเน็มบุทซุเพื่อจะได้ไปเกิด ณ แดนสุชาวดี กลุ่มคนเหล่านี้เป็นที่รู้จักกันในนามของเน็มบุทซุฮิจิริ (Nembutsu Hijiri) (Inagaki 1992: 98)

อย่างไรก็ตามการปฏิบัติเน็มบุทซุได้รับการยอมรับอย่างเป็นทางการในสมัยเฮอันเมื่อไซโซ (Saichō 767-822) ได้สร้างวัดเอ็นริยะกุ (Enryakuji) บนเขาฮิเอะอิ (Mount Hiei) ทางทิศตะวันออกเฉียงเหนือของนครเกียวโต ต่อมาวัดนี้ได้กลายเป็นศูนย์กลางของนิกายเท็นได (Tendai Sect) หรือเทียนไท่ในภาษาจีน (T'ien-t'ai Sect) หลังจากเดินทางกลับจากการศึกษาคำสอนของพุทธศาสนานิกายเทียนไท่ในจีน ไซโซก็เริ่มเผยแพร่คำสอนของนิกายเท็นไดซึ่งมีลักษณะผสมผสานทั้งการบูชา *สัทธรรมปุณฑริกสูตร* การทำสมาธิแบบต่าง ๆ ซึ่งรวมทั้งการใช้พระอมิตาภะเป็นอารมณ์

แห่งจิต และการสวดเนิมบุทซุด้วย นอกจากนั้นไซโซยังสนับสนุนให้มีการสวดวลี "นะมุ อมิตะ บุทซุ" ซึ่งถือว่าเป็นบทสวดเพื่อขจัดภัยพิบัติต่าง ๆ ที่เกิดขึ้นในประเทศ

การปฏิบัติเนิมบุทซุเป็นที่รู้จักกันอย่างกว้างขวางเมื่อโฮเน็นก่อตั้งนิกายสุชาวดีแยกตัวจากนิกายเท็นได โฮเน็นเคยศึกษาคำสอนและการปฏิบัติที่วัดเอ็นริยะกุของนิกายเท็นไดมาก่อน แต่เมื่อได้พบข้อเขียนของฉานเต้า ใน *Commentary on the Contemplation Sutra* โฮเน็นจึงปฏิเสธการปฏิบัติแบบอื่นทั้งหมดและเลือกเฉพาะเนิมบุทซุเท่านั้น ฉานเต้ากล่าวไว้ดังนี้

การสวดพระนามพระอมิตาภะด้วยจิตที่แน่วแน่มั่นคงตลอดเวลาและไม่ขาดตอน ไม่ว่าจะยืน เดิน นั่ง หรือนอน ไม่ต้องคำนึงถึงระยะเวลาในการปฏิบัติ - นี้เรียกว่า การปฏิบัติที่ถูกต้องมันใจ เพราะว่าเป็นสิ่งที่สอดคล้องกับพระมหาประณิธานของพระพุทธเจ้า [พระอมิตาภะ]²

ตามที่ได้กล่าวมาแล้วว่าฉานเต้าเสนอการปฏิบัติในวิถีแห่งสุชาวดีไว้ 5 วิธี โดยแยกออกเป็น 2 ประเภท คือการปฏิบัติเสริมกับการปฏิบัติที่รับประกันได้อย่างแท้จริงเรื่องการอุบัติ ณ แดนสุชาวดี แต่ในที่สุดโฮเน็นได้แยกการปฏิบัติเสริมออกจากการปฏิบัติที่รับประกันได้อย่างแท้จริงอย่างเด็ดขาด ใน *Senchakushū* โฮเน็นเสนอให้ละทิ้งมรรควิธีอื่น ๆ ทั้งหมดรวมทั้งการปฏิบัติเสริม 4 วิธีที่ฉานเต้าเสนอไว้ด้วย และให้เลือกเฉพาะการสวดเนิมบุทซุเท่านั้น

ถ้าผู้ที่ปรารถนาจะเข้ามาอยู่ในวิถีแห่งสุชาวดี ระหว่างวิถีปฏิบัติสองแบบ คือแบบที่ถูกต้องและแบบอื่น ๆ ขอให้ละทิ้งวิถีปฏิบัติแบบอื่นทั้งหมดสักชั่วระยะเวลาหนึ่ง และจงเลือกวิถีที่ถูกต้องเป็นที่พึง ถ้าท่านปรารถนาจะปฏิบัติอย่างถูกต้อง ระหว่างการปฏิบัติสองแบบคือแบบเสริมกับแบบที่แท้จริง [ซึ่งรับประกันการเกิด ณ แดนสุชาวดี] ให้ละทิ้งการปฏิบัติแบบเสริม และจงเลือกการปฏิบัติแบบที่แท้จริงอย่างจริงจังเพียงอย่างเดียวและปฏิบัติอย่างเคร่งครัด วิธีที่ถูกต้องอย่างแท้จริงได้แก่การสวดพระนามของพระพุทธเจ้า [พระอมิตาภะ] ผู้ที่สวดพระนามจะได้เกิด ณ แดนสุชาวดีอย่างแน่นอน ทั้งนี้เพราะว่าการสวดพระนามมีพระมหาประณิธานเป็นพื้นฐานรองรับ

(Honen's *Senchakushū* 1998: 148)

² Shan-tao's *Commentary on the Contemplation Sutra* section on "Non-Meditative Goodness"

TT.37 272 b. อ้างถึงใน Inagaki 1995: 174.

โฮเน็นให้เหตุผลในการสนับสนุนให้บุคคลสวดเน็มบุทซุว่าการสวดพระนามเป็นสิ่งที่มีพระมหาประณิธานเป็นพื้นฐาน หมายความว่าเน็มบุทซุเป็นมรรควิธีที่ปรากฏอยู่ในพระมหาประณิธานที่แสดงออกซึ่งพระกรุณาคุณของพระโพธิสัตว์ธรรมมารมาตั้งแต่แรก มิใช่มรรควิธีที่สรรพสัตว์คิดและปฏิบัติด้วยตนเอง ที่สำคัญคือเน็มบุทซุเป็นมรรควิธีที่พระอมิตาภะทรงเลือกสำหรับสรรพสัตว์ ดังนั้นเน็มบุทซุจึงเป็นมรรควิธีที่รับประกันได้อย่างแท้จริงว่าผู้ปฏิบัติจะได้ปฏิบัติ ณ แดนสุขาวดี ใน *Senchakushū* โฮเน็นอธิบายดังนี้

การปฏิบัติในบางพุทธเกษตรของพระพุทธเจ้าพระองค์อื่น ๆ ทำได้หลายวิธี บางพุทธเกษตรมีวิธีเดียว ในลักษณะนี้เราพบว่าการปฏิบัติมีได้มากมายหลายแบบ จึงเป็นไปได้ยากที่จะอธิบายรายละเอียดของมรรควิธีเหล่านั้นทั้งหมด

ในที่นี้ [พระมหาประณิธานข้อ 18] พระองค์ [พระโพธิสัตว์ธรรมมาร] ทรงละทิ้งการปฏิบัติแบบอื่น ๆ ดังที่กล่าวมาแล้วข้างต้น เช่น การให้ทาน การรักษาศีล และความกตัญญู และทรงเลือกการสวดพระนามของพระพุทธเจ้า [พระอมิตาภะ] ด้วยความเชื่อมั่นอย่างที่สุด นี่คือความหมายของคำว่า "เลือก"

(Honen's *Senchakushū* 1998: 75-76)

"การเลือก" ในที่นี้หมายถึงการเลือกมรรควิธีเน็มบุทซุ เพียงมรรควิธีเดียวจากมรรควิธีต่าง ๆ สำหรับการปฏิบัติ ณ แดนสุขาวดี การเลือกนี้มิได้เป็นการเลือกของสรรพสัตว์เอง แต่เป็นการเลือกของพระโพธิสัตว์ธรรมมารสำหรับสรรพสัตว์ เนื่องจากเป็นวิธีที่บริสุทธิ์ และพระพุทธเจ้าทุกพระองค์ทรงสรรเสริญตามที่ปรากฏในคัมภีร์ มหาสุขาวดีวิญญูสูตร

โฮเน็นสรุปคำสอนเรื่องการสวดเน็มบุทซุไว้ใน *The One Sheet Document* มีใจความสำคัญดังนี้

ในจีนและญี่ปุ่นปรมาจารย์และนักวิชาการทางพุทธศาสนา มักเข้าใจว่าการปฏิบัติเน็มบุทซุคือการทำสมาธิโดยมีพระอมิตาภะและแดนสุขาวดีเป็นอารมณ์แห่งจิต แต่ข้าพเจ้ามิได้เข้าใจเน็มบุทซุในลักษณะนี้ การปฏิบัติเน็มบุทซุไม่ได้เกิดมาจากการศึกษาเล่าเรียนและเข้าใจความหมาย ไม่มีเหตุผลหรือสาเหตุอื่นใดที่ทำให้เราเชื่อมั่นในการปฏิบัติ ณ แดนสุขาวดีนอกเหนือไปจากการเปล่งวาจาสวดเน็มบุทซุอย่างเรียบง่าย . . .³

³ อ้างถึงใน Watts and Tomatsu 2005: 157.

จึงเห็นได้ว่าสำหรับโชนิน การปฏิบัติเนิมบุทซุมิใช่การทำสมาธิที่มีพระอมิตาภะเป็นอารมณ์แห่งจิตเช่นที่เคยปฏิบัติกันมา มิใช่การศึกษาเชิงทฤษฎีเพื่อความรู้ความเข้าใจ หรือปฏิบัติเนิมบุทซุร่วมกับวิธีอื่น เนิมบุทซุเป็นเพียงการเปล่งเสียงสวดวลี "นะมุ อมิตะ บุทซุ" อย่างเรียบง่าย และเป็น "วิธีง่าย" (easy practice) ที่บุคคลทุกรูปทุกนามสามารถทำได้ เมื่อเทียบกับมรรควิธีอื่นที่ยากในการปฏิบัติ และที่สำคัญยิ่งคือการสวดเนิมบุทซุเป็นมรรควิธีที่ปรากฏในพระมหาพระนิธานซึ่งพระอมิตาภะทรงเลือกสำหรับสัตว์โลกทั้งปวง ดังนั้นการสวดเนิมบุทซุจึงรับประกันการเกิด ณแดนสุขาวดีอย่างไม่ต้องสงสัย (Honen's *Senchakushū* 1998: 77) การสวดวลี "นะมุ อมิตะ บุทซุ" อย่างเดียวเท่านั้นได้กลายเป็นธรรมเนียมปฏิบัติของนิกายสุขาวดีของโชนินและสำนักฉินของฉินรันในเวลาต่อมา

2. การสวดเนิมบุทซุในทรรศนะของฉินรัน

เรื่องราวต่อไปนี้เผยให้เห็นว่าการสวด "พระนาม" ทำลายอวิชชาของปวงสรรพสัตว์ และทำให้การตั้งจิตปรารถนาทั้งหลายบรรลุผล การสวด "พระนาม" เป็นการปฏิบัติที่ถูกต้อง สูงสุด เป็นจริง และ ล้ำเลิศ การปฏิบัติที่ถูกต้องคือเนิมบุทซุ เนิมบุทซุคือ "นะมุ อมิตะ บุทซุ" "นะมุ อมิตะ บุทซุ" คือการมีจิตที่ถูกต้อง ขอให้เรื่องนี้จงเป็นที่ประจักษ์

(*The Collected Works of Shinran*, Vol 1, 1997: 17-18)

เนื่องจากอักษรหกตัวของเนิมบุทซุหมายถึงการนอบน้อมต่อพระอมิตาภะ การสวดเนิมบุทซุจึงเป็นการเปล่งเสียงสวด "พระนาม" (Name) ของพระอมิตาภะซึ่งเป็นการปฏิบัติที่ชี้ไปยังองค์พระอมิตาภะโดยตรง "พระนาม" ในการสวดเนิมบุทซุจึงหมายถึงการเคารพบูชาพระอมิตาภะ และคุณสมบัติของพระองค์รวมทั้งสิ่งที่เกี่ยวข้องกับพระองค์ทั้งหมดรวมไว้ด้วยกันในวลีเดี่ยวนั้น ดังนั้น การสวด "พระนาม" จึงมิใช่เพียงแค่การเปล่งเสียงสวดอักษรหกตัวนั้นไปเรื่อย ๆ แต่ต้องเป็นการสวดที่ออกมาจากจิตใจของผู้นั้นอย่างแท้จริง ไม่เช่นนั้นก็จะไม่มีผลปรากฏให้เห็นประจักษ์ ในหัวข้อนี้จึงจะเริ่มจากการตีความจิตสามลักษณะซึ่งเป็นองค์ประกอบสำคัญของการสวด "พระนาม" ความคิดเห็นของฉินรันและโชนินเกี่ยวกับเรื่องนี้มีผลต่อการให้ความสำคัญของจำนวนหรือปริมาณการสวดเนิมบุทซุซึ่งเป็นประเด็นที่ถกเถียงกันทั้งในสำนักสุขาวดีแบบจารีตของโชนินและสำนักฉินในเวลาต่อมา

2.1 องค์ประกอบสำคัญของการสวดเนิมบุทซุ

องค์ประกอบสำคัญในการสวดเนิมบุทซุคือจิตสามลักษณะ (threefold mind) ซึ่งเป็นเหตุจำเป็นสำหรับการเกิด ณ แดนสุขาวดี คำสอนเกี่ยวกับเรื่องนี้พบทั้งในคัมภีร์*อมิตายุทธยานสูตร* และ*มหาสาขาวัตถุสูตร* แต่ใช้คำแตกต่างกัน ฉานเต้าเป็นคนแรกที่อธิบายจิตสามลักษณะตามที่ปรากฏใน*อมิตายุทธยานสูตร* ว่าเป็นสิ่งสำคัญจำเป็นของผู้ที่ปฏิบัติเนิมบุทซุอย่างถูกต้องในวิถีแห่งสุขาวดี จิตสามลักษณะนั้นประกอบด้วยความจริงใจ (sincere mind) ความลุ่มลึก (profound หรือ deep mind) และ ความปรารถนาที่จะไปอุบัติ ณ แดนสุขาวดี (desire for birth in the Pure Land) (Honen's *Senchakushū* 1998: 210) โยเน็นรับความคิดของฉานเต้าเกี่ยวกับความคิดเรื่องจิตสามลักษณะตามที่ปรากฏในคัมภีร์*อมิตายุทธยานสูตร* ส่วนฉินรันยึดถือจิตสามลักษณะตามที่ปรากฏในคัมภีร์*มหาสาขาวัตถุสูตร* และมีความเห็นว่าจิตสามลักษณะที่กล่าวไว้ใน*อมิตายุทธยานสูตร* เป็นคำสอนที่เป็นอุปายะเท่านั้น⁴ (*The Collected Works of Shinran*, Vol 1, 1997: 212)

ใน *Commentary on the Contemplation Sutra* ฉานเต้าเรียกการสวดเนิมบุทซุที่ประกอบด้วยจิตลักษณะแรกว่าเป็น การสวดอย่างจริงใจ หมายความว่าผู้ปฏิบัติมีความเชื่ออย่างแท้จริงว่าการสวดเนิมบุทซุเป็นมรรควิธีที่ทำให้ได้อุบัติ ณ แดนสุขาวดี เพราะว่าเป็นข้อสัญญาและพระมหาประณิธานของพระอมิตาภะ สำหรับความลุ่มลึกของจิตขณะสวดเนิมบุทซุหมายถึงความมั่นใจโดยปราศจากข้อสงสัยใด ๆ ในพระมหากรุณาของพระอมิตาภะที่ต้องการช่วยสัตว์โลกให้พ้นทุกข์อย่างแท้จริง และลักษณะของจิตประการสุดท้ายคือความปรารถนาที่จะไปอุบัติ ณ แดนสุขาวดี นั้นฉานเต้าอธิบายว่าเป็นการตั้งจิตปรารถนาให้บุญกุศลที่เกิดจากการสวดเนิมบุทซุนำไปสู่การเกิด ณ แดนสุขาวดีและในที่สุดความปรารถนานั้นจะบรรลุผลอย่างสมบูรณ์ นอกจากนั้นการตั้งจิตปรารถนาไปอุบัติ ณ แดนสุขาวดียังหมายรวมถึงการตั้งจิตกลับมาเกิดในสังสารวัฏอีกเพื่อช่วยเหลือแนะนำสั่งสอนผู้ที่เต็มไปด้วยกิเลสตัณหาให้เข้าถึง พระนิพพานด้วย ฉานเต้ามีความเห็นว่าจิตทั้งสามลักษณะนี้เป็นแก่นของการปฏิบัติที่ถูกต้องทั้ง 5 วิธีของวิถีแห่งสุขาวดีซึ่งครอบคลุมการปฏิบัติแบบสมาธิ (meditative) และไม่ใช่แบบสมาธิ (nonmeditative)⁵ เข้าไปด้วยกัน (Honen's *Senchakushū* 1998: 110-111)

⁴ ฉินรันรับเฉพาะ *มหาสาขาวัตถุสูตร* ว่าเป็นคำสอนที่รับประกันการอุบัติ ณ แดนสุขาวดี ส่วน*จุลสาขาวัตถุสูตร* และ *อมิตายุทธยานสูตร* เป็นคำสอนที่เป็นอุปายะ เนื่องจากมีคำสอนที่แสดงให้เห็นการยึดมั่นใน "พลังตนเอง"

⁵ การปฏิบัติที่ถูกต้อง 5 วิธีที่ฉานเต้าเสนอไว้มีการปฏิบัติเนิมบุทซุแบบสมาธิ จัดเป็นการปฏิบัติแบบสมาธิ ส่วนวิธีอื่น ๆ เช่นแบบสวดพระนามอย่างเดียว สวดพระสูตร ฯลฯ ทั้งหมดเป็นการปฏิบัติแบบไม่ใช่สมาธิ

ใน *Senchakushū* โยเน็นยืนยันความสำคัญของจิตสามลักษณะในการสวดเนมบุทซุตามที่ฉานเต้าอธิบายไว้ดังนี้

ต่อไปนี้เป็นความคิดเห็นของข้าพเจ้า จิตสามประการที่กล่าวมาข้างต้นนั้นเป็นสิ่งที่สำคัญสำหรับผู้ปฏิบัติ ทำไมหรือ ก็เพราะตามที่ *อมิตายุทธยานสูตร* กล่าวไว้ว่า “ถ้าใครก็ตามมีจิตสามประการ ผู้นั้นจะได้เกิด ณ แดนสุขาวดีอย่างไม่มีปัญหา” ดังนั้นเราจึงเข้าใจอย่างแจ่มแจ้งว่าถ้าผู้ใดมีจิตสามลักษณะนี้ ผู้นั้นต้องได้เกิด [ณ แดนสุขาวดี] อย่างแน่นอน “ถ้าขาดจิตอย่างใดอย่างหนึ่ง [ในสามแบบ] นี้ไป ผู้นั้นก็จะไม่ได้เกิด [ณ แดนสุขาวดี]” เราจึงเข้าใจอย่างแจ่มแจ้งว่าเราจะไม่อาจขาดลักษณะของจิตแม้เพียงประการเดียว ดังนั้น ผู้ใดที่ปรารถนาจะไปเกิด ณ แดนสุขาวดี ควรมีลักษณะของจิตทั้งสามประการนั้น

ในบรรดาจิตสามประการ จิตที่มีความจริงใจก็คือจิตที่จริงแท้ (truly genuine) . . . ดังนั้นในข้อความที่กล่าวมาแล้วที่ว่า “[คนเราไม่ควร] แสดงออกมาว่าตนเป็นคนฉลาด ดี และอุตสาหะ ขณะที่ภายในไม่มีอะไรเลยและยังหลงผิดอีกด้วย” คำว่า “ภายนอก” ตรงข้ามกับ “ภายใน” นั้นหมายความลักษณะที่ปรากฏออกมาภายนอกไม่ตรงกับจิตใจที่อยู่ภายใน หรือกล่าวอีกแบบหนึ่งคือ ภายนอกเป็นคนฉลาด ส่วนภายในโง่เขลา ฉลาดตรงข้ามกับโง่ หมายความว่าภายนอกเป็นคนฉลาด แต่ภายในเป็นคนโง่ “ความดี” ตรงข้ามกับ “ความชั่ว” ซึ่งหมายความว่าภายนอกเป็นคนดี แต่ภายในเป็นคนชั่ว . . . ถ้าบุคคลนั้นเอาสิ่งที่อยู่ภายนอกกลับเข้าไปไว้ภายในแล้วละก็ ย่อมมั่นใจได้ว่าผู้นั้นมีสิ่งที่เป็นแก่นสำหรับการหลุดพ้นจากความทุกข์

เรื่องต่อมาคือจิตที่ลุ่มลึก นั่นคือจิตที่ถึงพร้อมด้วยศรัทธา ผู้ปฏิบัติควรรู้ถึงความสงสัยทำให้ไม่อาจหลุดพ้นจากเรือนแห่งสังสารวัฏได้ แต่ด้วยความศรัทธาอย่างเต็มที่ทำให้สามารถก้าวเข้าสู่ปราสาทแห่งพระนิพพานได้ . . . นอกจากนี้ข้อความข้างต้น [ในงานเขียนของฉานเต้า] กล่าวถึงการตีความที่ต่างกัน การปฏิบัติที่ต่างกัน คำสอนที่ต่างกัน และทรรศนะที่ต่างกัน เป็นการกล่าวถึงประตูสู่วิถีอันศักดิ์สิทธิ์ (Gateway of the Holy Path)⁶ ส่วนที่เหลือของคำสอนหมายถึงประตูสู่วิถีแห่งสุขาวดี (Gateway of the Pure Land) เราสามารถเห็นเรื่องนี้จากข้อเขียน

⁶ “วิถีศักดิ์สิทธิ์” (The Holy Path) เป็นคำที่นิกายสุขาวดีใช้เรียกคำสอนและการปฏิบัติของพุทธศาสนาแบบดั้งเดิมหรือพุทธศาสนาฝ่ายเถรวาท

ข้างต้น [ของฉานเต้า] และควรเข้าใจอย่างถ่องแท้ว่าความคิดของฉานเต้าไม่ได้มี
อะไรรอกเหินไปจากคำสอนเกี่ยวกับวิถีทั้งสองนี้

คงไม่จำเป็นต้องอธิบายซ้ำเกี่ยวกับความหมายของการตั้งจิตปรารถนา [ให้
บุญกุศลทั้งหมดนำไปสู่การอุบัติ ณ แดนสุขาวดี] และในที่สุดเกิดผลสำเร็จตามความ
ปรารถนาอย่างแท้จริง ผู้ปฏิบัติคงจะเข้าใจดีแล้ว

ในความหมายทั่วไป "จิตสามประการ" นี้ใช้กับการปฏิบัติทุกรูปแบบ แต่ใน
ความหมายเฉพาะ เป็นการใช้กับการปฏิบัติที่นำไปสู่การอุบัติ ณ แดนสุขาวดี ในที่นี้
เสนอการใช้ในความหมายทั่วไปซึ่งรวมความหมายเฉพาะไว้ด้วย . . .

(*Honen's Senchakushū* 1998: 111-112)

จากข้อเขียนข้างต้นแสดงให้เห็นว่าในทรรศนะของฉานเต้าและโฮเน็น จิตสามลักษณะใน
อมิตายุทธยานสูตร เป็นคุณสมบัติของจิตที่ผู้สวดเนิมบุทซุแสดงออกมาขณะสวดเนิมบุทซุ และจิต
สามลักษณะนั้นตรงกับลักษณะสามประการของฉินจินซึ่งปรากฏอยู่ในพระมหาพระนิธานข้อ 18
ของ *มหาสุขาวดีวญฺหสูตร* ซึ่งประกอบด้วย ความจริงใจ (sincere mind) ความวางใจ (trust) และการ
ตั้งจิตปรารถนาในการอุบัติ ณ แดนสุขาวดี (aspiration for birth in the Pure Land) เพียงแต่ใช้คำที่
ต่างกัน อย่างไรก็ตามฉินจินมีข้อโต้แย้งสองประการเกี่ยวกับความคิดเรื่องลักษณะของจิต ดังนี้

ประการแรก ฉินจินมีความเห็นว่าลักษณะของจิตสามประการใน *อมิตายุทธยานสูตร*
ตามที่โฮเน็นกล่าวไว้ว่าเป็นคุณสมบัติทางจิตของผู้สวดเนิมบุทซุในวิถีแห่งสุขาวดีนั้นแท้ที่จริงไม่ใช่
สิ่งที่ผู้ปฏิบัติสามารถตั้งจิตกำหนดขึ้นได้เองดังที่ฉานเต้าและโฮเน็นเข้าใจ ฉินจินให้เหตุผลว่าผู้ที่
อยู่ในสังสารวัฏเป็นผู้ที่โง่เขลาและเต็มไปด้วยกิเลสตัณหา และการถึงพร้อมด้วยจิตสามลักษณะ
เช่นนั้นยังเป็นจิตที่นึกถึงประโยชน์ของตนเองมากกว่าประโยชน์ของผู้อื่นถึงแม้จะมีการตั้งความ
ปรารถนาว่าในที่สุดเมื่อบรรลุพระนิพพานแล้วจะกลับมาช่วยเหลือผู้อื่นก็ตาม ในทรรศนะของฉิน
จินสภาวะจิตทั้งสามลักษณะยังเป็นจิตที่ยึดมั่นถือมั่นกับอัตตาของตนเอง จิตของบุคคลดังกล่าว
ย่อมไม่บริสุทธิ์ ดังนั้นจึงเป็นไปได้ที่ผู้สวดเนิมบุทซุจะทำให้ตนเองเกิดจิตสามลักษณะดังกล่าว
ได้ ใน *Kyōgyōshinshō* ฉินจินวิจารณ์จิตสามลักษณะตามที่ปรากฏใน *อมิตายุทธยานสูตร* ดังนี้

จิตสามลักษณะทั้งหมดที่มีอยู่ในสรรพสัตว์เป็นจิตของ "ประโยชน์ส่วนตน" ซึ่ง
แตกต่างกันไปในแต่ละบุคคล และไม่ใช่จิตที่แน่วแน่เป็นหนึ่งเดียวที่เป็นประโยชน์
แก่ผู้อื่น [จากพระอมิตะ] คำสอนเรื่องจิตสามลักษณะที่เป็นรากของกุศลบุญที่ทำให้
บุคคลตั้งจิตปรารถนาไปอุบัติ ณ แดนสุขาวดีเป็นเพียงอุปายะของพระพุทธเจ้า

(*The Collected Works of Shinran*, Vol 1, 1997: 212)

ประการที่สอง สืบเนื่องจากประการแรก ถ้าจิตสามลักษณะเป็นคุณสมบัติที่เกิดจากตัวผู้ปฏิบัติและเป็นการสั่งสมบุญเพื่อประโยชน์ของตนเอง แสดงว่าผู้สวดเนิมบุทซุยังยึดมั่นในอิตตา ถ้ายังมีอิตตาอยู่ก็หมายความว่าเป็นผู้ที่มีความสงสัยเคลือบแคลงใจและขาดความเชื่อมั่นในพระมหาพระนิธานและพระมหากุณาของพระอมิตาภะ ดังนั้นจิตสามลักษณะไม่ว่าจะเป็นความจริงใจ ความลุ่มลึก และความปรารถนาไปเกิด ณ แดนสุขาวดีในภพของโฮเน็น จึงไม่ตรงกับลักษณะทั้งหมดของฉินจินในมหาสุขาวดีวายุหสูตร เพราะจิตแต่ละด้านของฉินจินไม่ได้เกิดจากเจตนาหรือการคิดไตร่ตรองที่เป็นการยึดมั่นกับพลังความสามารถของตนเอง แต่เป็นความวางใจโดยปราศจากความสงสัยใด ๆ ในพระมหากุณาของพระอมิตาภะ ดังนั้นสำหรับฉินรันเหตุผลพื้นฐานที่สุดที่จิตสามลักษณะจะปรากฏในตัวผู้สวดเนิมบุทซุได้ก็ต้องเป็นสาเหตุจากภายนอกตัวผู้ปฏิบัติ สาเหตุนั้นคือพระมหากุณาและพระมหาพระนิธานของพระอมิตาภะที่ครอบคลุมทุกผู้ทุกนาม จิตสามลักษณะนี้แท้ที่จริงเป็นการสำแดงออกของพระอมิตาภะโดยเริ่มจากความจริงใจของพระอมิตาภะที่สำแดงให้ปรากฏในบุคคลที่เฝ้าเวลาเต็มไปด้วยกิเลสตัณหาในสังสารวัฏ ทำให้ผู้นั้นเกิดประสบการณ์ที่เป็นความวางใจเต็มไปดด้วยปีติในพระมหากุณาของพระองค์ และเกิดความปรารถนาไปเกิด ณ แดนสุขาวดี นั้นหมายความว่าจิตสามลักษณะในภพของโฮเน็นจะมีความหมายเท่ากับลักษณะของฉินจินได้ก็ต่อเมื่อยอมรับหลักการพื้นฐานที่ว่าจิตสามลักษณะก็คือจิตที่จริงแท้ของพระพุทธเจ้าหรือความเป็นพุทธะที่สำแดงออกมาในจิตของบุคคลเกิดเป็นการรู้ตระหนักในฉินจิน ใน *Jōdo wasan* (Hymns of the Pure Land) ฉินรันกล่าวไว้ดังนี้

โดยการกระตุ้นสรรพสัตว์ทั่วทั้งสืบทิดด้วยถ้อยคำว่า
 "ด้วยจิตที่จริงใจ วางใจ [ในพระอมิตะ] และตั้งความปรารถนาไปเกิด [ณ แดนสุขาวดี]"
 พระอมิตะได้ทรงตั้งพระมหาพระนิธาน [ข้อ 18] ที่อยู่เหนือความเข้าใจทั้งปวง
 และทำให้เป็นสาเหตุของการเกิดในแดนที่จริงแท้และสัมฤทธิ์ผลแล้ว

(*The Collected Works of Shinran*, Vol 1, 1997: 341)

ถึงแม้ว่ามีความปรารถนาจะไปเกิด ณ แดนสุขาวดีแห่งความสุขยิ่ง
 แต่ผู้นั้นไม่ได้รู้ตระหนักในฉินจินซึ่งเป็น "พลังอื่น"
 สงสัยในพระมหาปัญญาอันสุดจะหยั่งถึง
 ดังนั้นจึงยังอยู่ใน "บริเวณชายขอบ" หรือดินแดนแห่งความเคลือบแคลงใจ

(*The Collected Works of Shinran*, Vol 1, 1997: 343)

ในที่สุดฉินรันเสนอให้ผู้ปฏิบัติทั้งหลายหันออกจากการยึดมั่นถือมั่นในตัวตนเพื่อเกิดการรู้ตระหนักในฉินจินดังนี้

ขอให้ยุติจิตทั้งสามที่เป็นพลังของตนเองไม่ว่าจะเป็นแบบสมาธิหรือไม่ใช่แบบสมาธิ
ซึ่งแปรเปลี่ยนไปตามผู้ปฏิบัติแต่ละคน
ขอให้ตั้งจิตปรารถนาเพื่อเข้าสู่ฉินจิน
ซึ่งเกิดมาจากการก่อประโยชน์เพื่อผู้อื่นของพระอมิตะ

(The Collected Works of Shinran, Vol 1, 1997: 346)

ถึงแม้ฉินรันยอมรับความคิดของโฮเน็นที่ถือว่าการสวดเนิมบุทซุเป็นมรรควิธีเดียวที่นำไปสู่การเกิด ฌ แदनสุขาวดี แต่ฉินรันก้าวเกินโฮเน็นออกไปเมื่อตีความว่าแม้กระทั่งจิตสามลักษณะที่เป็นองค์ประกอบสำคัญที่สุดขณะสวดเนิมบุทซุก็มีใช้คุณสมบัติของผู้สวดแต่เป็นคุณลักษณะของพระอมิตาภะมาแต่เริ่มแรก จะเห็นว่าความเห็นที่ต่างกันนี้เป็นความแตกต่างที่เป็นพื้นฐานที่สุดของสำนักสุขาวดีแบบจารีตและสำนักฉินจิน คำถามที่ตามมาก็คือความแตกต่างในการพิจารณาองค์ประกอบของการสวดเนิมบุทซุจะนำไปสู่ข้อโต้แย้งเรื่องปริมาณของการสวดเนิมบุทซุหรือไม่ อย่างไร

2.2 การสวดเนิมบุทซุครั้งเดียว (Once-Calling) และ การสวดเนิมบุทซุหลายครั้ง (Many-Calling)

เมื่อพิจารณาความเป็นมาของการสวดเนิมบุทซุของนิกายสุขาวดีจะพบว่าทั้งถันหลวนและฉานเต้าเสนอให้สวดเนิมบุทซุหลายครั้งทั้งสิ้น ทั้งนี้เพื่อให้ได้ผลที่เป็นการรับประกันการเกิด ฌ แदनสุขาวดี โฮเน็นเน้นธรรมเนียมปฏิบัติแบบการสวดหลายครั้งและมีท่าที่ไม่เห็นด้วยกับการสวดครั้งเดียว แต่ในข้อเขียนบางที่พบว่าโฮเน็นมิได้ปฏิเสธการสวดครั้งเดียวอย่างเด็ดขาด ในกรณีของฉินรันตรงกันข้ามกับโฮเน็นกล่าวคือ ฉินรันมีทรรศนะว่าการสวดเนิมบุทซุครั้งเดียวยอมรับรับประกันการเกิด ฌ แदनสุขาวดีได้อย่างแน่นอน แต่ในขณะที่เดียวกันฉินรันมิได้ปฏิเสธการสวดหลายครั้ง

ข้อโต้แย้งเรื่องความสัมพันธ์ระหว่างปริมาณการสวดเนิมบุทซุกับผลของการสวดเริ่มมาจากคำถามที่ว่าถ้าผลของการสวดเนิมบุทซุมีพระมหาพระนิธานของพระอมิตาภะเป็นรากฐานและพระมหาพระนิธานนั้นได้บรรลุผลแล้ว ทำไมผู้ปฏิบัติต้องสวดเนิมบุทซุหลายครั้ง (โดยเฉพาะอย่างยิ่งเมื่อพิจารณาจากพระมหาพระนิธานข้อ 18 ที่ว่า "สวด 10 ครั้งหรือแม้ครั้งเดียว" ซึ่ง

รับประกันการเกิด ณ แดนสุขาวดี) และจำเป็นต้องสวดเนิมบุทฺชุตติดต่อกันอย่างสม่ำเสมอด้วยหรือ เพราะการสวดอย่างต่อเนื่องในห้วงเวลาหนึ่งดูเหมือนกับยังมีความสงสัยในพลังของพระมหา ประณิธาน ดังนั้นจึงมีการโต้แย้งจากฝ่ายที่มีความเห็นตรงข้ามกับการสวดหลายครั้งที่เสนอว่าการ สวดครั้งเดียวที่มีความเชื่อมั่นศรัทธาในพระอมิตาภะก็เพียงพอแล้ว ส่วนฝ่ายที่สนับสนุนเรื่องการ สวดหลายครั้งมีแนวโน้มเชื่อว่าการสวดหลายครั้งให้ผลในการเกิด ณ แดนสุขาวดีได้มากกว่าการ สวดน้อยครั้งหรือครั้งเดียว เนื่องจากพระอมิตาภะจะเสด็จมาโปรดบุคคลผู้สวดเนิมบุทฺชูเมื่อใกล้จะ สิ้นชีวิต นอกจากนี้ยังเชื่อต่อไปอีกว่าการสวดเนิมบุทฺชูสามารถขจัดกรรมชั่วในอดีตได้ ดังนั้นจึง ควรสวดเนิมบุทฺชูให้มากที่สุดเท่าที่จะทำได้ทราบเท่าที่เรามีโอกาส เนื่องจากเราไม่ทราบว่าเราจะ สิ้นชีวิตเมื่อไร

เมื่อพิจารณาในภาพรวม อาจกล่าวได้ว่าฉานเต้าและโฮเน็นอยู่ในฝ่ายที่สนับสนุนการสวด เนิมบุทฺชูหลายครั้งโดยใช้ *อมิตายุทธยานสูตร* เป็นหลักฐานสำคัญ โฮเน็นแสดงความเห็นเกี่ยวกับการ สวดหลายครั้งและการสวดครั้งเดียวดังต่อไปนี้

คำสอนเรื่องการปฏิบัติ [ณ แดนสุขาวดี] ด้วย "การสวดครั้งเดียว" ได้แพร่ไปทั่วเมือง หลวง . . . กล่าวสั้น ๆ ว่าคำสอนนี้เกิดจากความเข้าใจผิดเรื่องความหมายที่ปรากฏ ในมหาสุขาวดีวุทฺหสูตร ที่ว่า "สวดพระนามอันศักดิ์สิทธิ์ด้วยจิตที่เชื่อมั่นและปิติ" และข้อความที่ฉานเต้ากล่าวไว้ในเรื่อง *Commentary on the Meditation Sutra [Contemplation Sutra]* "ใครก็ตามสามารถไปเกิด ณ แดนสุขาวดีได้ด้วยการสวด เนิมบุทฺชูลิบครั้งหรือแม้ครั้งเดียว หรือมากเท่าที่จะสามารถทำได้จนตลอดชีวิต ทั้งนี้ โดยมีเงื่อนไขเพียงประการเดียวคือ ผู้นั้นต้องไม่มีข้อสงสัยเคลือบแคลงใจ [ใน พระอมิตาภะ]"

คนที่เข้าใจผิดเรื่องนี้เป็นคนหลงผิดที่อันตราย ในตอนแรกเน้นคำว่า "ตลอดชีวิต" แต่คนโง่เขลาในยุคนี้กล่าวต่อ ๆ กันไปว่าสวดพระนามลิบครั้งหรือแม้ครั้งเดียวก็ เพียงพอแล้ว พวกเขาละเลยความหมายของวลีที่ว่า "ตลอดชีวิต" นี่เป็นการปฏิบัติที่ น่าละอายเป็นที่สุด

เป็นความจริงว่าพระอมิตะที่ทรงไว้ซึ่งพระมหากรุณาดังปรากฏในพระมหา ประณิธานจะเสด็จมาโปรดผู้ที่สวดเนิมบุทฺชูลิบครั้งหรือแม้ครั้งเดียว เมื่อเชื่อว่าจะไม่มี ฤทธานุญใดจะเทียบเคียงกับสิ่งนี้ได้ เราควรปฏิบัติตลอดชีวิตโดยมิหยุดยั้ง . . .⁷

⁷ อ้างถึงใน Watts and Tomatsu 2005: 129.

ส่วนเรื่องการสวดพระนามเป็นล้านครั้งมิได้กล่าวถึงในพระมหาประณิธาน แต่มีกล่าวไว้ใน *จุลสุชาวตีวายุสูตร* ว่า ผู้ที่สวดเนมบุทซุ เป็นเวลาหนึ่งหรือสองหรือเจ็ดวันจะได้ไปอุบัติ ณ แดนสุชาวตี ด้วยเหตุนี้เราจึงควรสวดต่อเนื่องไปเจ็ดวัน ปรมาจารย์ส่วนใหญ่มีความเห็นว่าเจ็ดวันเป็นระยะเวลาที่สามารถสวดเนมบุทซุได้ล้านครั้ง แต่ถ้าไม่สามารถสวดได้ภายในเจ็ดวันก็สวดให้เสร็จได้ในวันที่แปดหรือวันที่เก้า แม้กระนั้นถ้าบางคนไม่สามารถสวดล้านครั้งได้ ก็ไม่ได้หมายความว่าบุคคลนั้นจะไม่ได้อุบัติ ณ แดนสุชาวตี คนเราสามารถไปเกิดได้ด้วยการสวดสิบครั้งหรือแม้ครั้งเดียว ปีติสุขที่มาจากความคิดว่าเราสามารถไปเกิด ณ แดนสุชาวตีได้ด้วยการสวดพระนามสิบครั้งหรือแม้ครั้งเดียวกระตุ้นเราให้สั่งสมบุญกุศลของการสวดล้านครั้ง⁸

ในวรรณคดีของฉินรัน ข้อโต้แย้งเรื่องการสวดเนมบุทซุไม่ใช่เรื่องปริมาณของการสวดมากหรือน้อยที่เป็นสาเหตุทำให้ไปเกิด ณ แดนสุชาวตี เพราะการถามคำถามเช่นนั้นเท่ากับยอมรับว่าการสวดมากครั้งทำให้มีโอกาสไปเกิด ณ แดนสุชาวตีได้มากกว่าการสวดน้อยครั้ง กล่าวอีกนัยหนึ่งคือการสวดหลายครั้งสั่งสมบุญได้มากกว่าการสวดน้อยครั้งหรือครั้งเดียว การสวดเนมบุทซุที่ฉินรันปฏิเสธคือการสวดเนมบุทซุที่เกิดจากเจตนาของผู้ปฏิบัติ และการสร้างบุญกุศลจากปริมาณการสวดที่เชื่อว่าจะส่งผลทำให้ไปอุบัติ ณ แดนสุชาวตีตามที่ยอมรับกันในนิกายสุชาวตีแบบจาริต ในข้อเขียนเรื่อง *Shōzōmatsu wasan* (Hymns of the Dharma Ages) ฉินรันเห็นว่าการสวดเนมบุทซุที่เกิดจากเจตจำนงของผู้สวดไม่ส่งผลให้ผู้นั้นไปอุบัติ ณ แดนสุชาวตี นั่นหมายถึงผู้นั้นไม่สามารถบรรลุพระนิพพานได้ ดังใจความต่อไปนี้

การสวด "พระนาม" เกิดจากฉินจินที่จริงแท้
เป็นการโน้มนำคุณธรรม [พระมหากรุณา] ของพระอมิตะมาสู่สรรพสัตว์
ดังนั้นจึงกล่าวว่า "ไม่ใช่การอุทิศผลบุญ" [ของสรรพสัตว์]
และการสวดเนมบุทซุที่เป็นพลังของตนเองเป็นสิ่งที่ต้องปฏิเสธ

(*The Collected Works of Shinran*, Vol 1, 1997: 408)

ด้วยถ้อยคำแห่งการสรรเสริญและการปกป้องคุ้มครอง
ของพระพุทธเจ้าทั้งหลายอันนับประมาณมิได้ทั่วทั้งสิบทิศ

⁸ อ้างถึงใน Watts and Tomatsu 2005: 133.

เราควรรู้ตระหนักว่าจิตของพลั้งตนเองที่ปรารถนาการตรัสรู้อันสูงสุด
ไม่อาจประสบผลสมสำเร็จตามความปรารถนา

(*The Collected Works of Shinran*, Vol 1, 1997: 409)

ดังนั้นแม้ฉินรันมิได้วิจารณ์โง่เขลาได้ตรง ๆ แต่จากทรรศนะของฉินรันข้างต้นทำให้เห็นว่าการคิดเรื่องการสวดเนิมบุทซุที่ปรมาจารย์ของนิกายและโง่เขลาเสนอมีจุดอ่อน เนื่องจากมีความไม่คงเส้นคงวาเกี่ยวกับความคิดเรื่องเนิมบุทซุ กล่าวคือขณะที่โง่เขลาเสนอรับว่าการสวดเนิมบุทซุเป็นมรรควิธีที่มีพระมหากษัตริย์ของพระอมิตาภะเป็นพื้นฐานเพราะเป็นการปฏิบัติที่พระองค์ทรงเลือกสำหรับสรรพสัตว์ตามที่ปรากฏในพระมหาพระนิธาน ซึ่งแสดงว่าเนิมบุทซุไม่ใช่การกระทำที่เกิดจากเจตจำนงของผู้ปฏิบัติ โง่เขลาแนะนำให้สวดเนิมบุทซุอย่างสม่ำเสมอด้วย ประเด็นนี้เองทำให้หาข้อพิจารณาได้ว่าโง่เขลาและสุชาวดีแบบจารีตไม่ได้เดินตามพระมหาพระนิธานอย่างเคร่งครัด เพราะยังยอมรับว่าการสวดเนิมบุทซุเป็นเรื่องของการสร้างบุญกุศลสำหรับตนเอง กล่าวคือยิ่งสวดมากยิ่งขึ้นเป็นการสั่งสมบุญมากถึงแม้จะมีข้อยกเว้นบ้างว่าการสวดครั้งเดียวก็ทำให้ไปเกิด ณ แดนสุชาวดีได้ ในทรรศนะของฉินรันตราบใดที่ยังเป็นการสวดเพื่อสั่งสมบุญสำหรับตนเองและผู้สวดเชื่อว่าตนสามารถอุทิศผลบุญนั้นให้ทั้งตนเองและผู้อื่นได้ การสวดเนิมบุทซุในลักษณะดังกล่าวก็เป็นการยึดติดกับอดีตทั้งสิ้น เมื่อพิจารณาจากทรรศนะของฉินรันจึงอาจสรุปได้ว่าการสวดเนิมบุทซุตามที่โง่เขลาเสนอไม่ใช่การสวดที่จริงแท้ (true and real Nembutsu)

ในทรรศนะของฉินรัน ข้อโต้แย้งทั้งหมดเรื่องการสวดเนิมบุทซุไม่ว่าจะเป็นการสวดครั้งเดียวหรือการสวดหลายครั้งมาจากสาเหตุหลักสองประการคือ

1. ความเข้าใจผิดเกี่ยวกับธรรมชาติของเนิมบุทซุ
2. ความไม่สอดคล้องกันของพระสูตรหลักทั้งสามของนิกายสุชาวดี

1. ความเข้าใจผิดเกี่ยวกับธรรมชาติของเนิมบุทซุ

สาเหตุแรกการโต้แย้งเรื่องการสวดเนิมบุทซุเกิดมาจากความเข้าใจผิดเกี่ยวกับธรรมชาติของเนิมบุทซุ กล่าวคือ คนทั่วไปมักเข้าใจว่าเนิมบุทซุเป็นคุณสมบัติหรือท่าทีของผู้ปฏิบัติ แต่ฉินรันเห็นว่าการสวดเนิมบุทซุที่จริงแท้มิได้เป็นท่าทีของผู้ปฏิบัติ แต่มีรากฐานอยู่ที่พระมหาพระนิธาน ข้อ 17 และข้อ 18 ซึ่งมีความเกี่ยวข้องกัน (Ueda and Hirota 1989: 147) ในขณะที่นักคิดของนิกายสุชาวดีแบบจารีตที่ผ่านมานั้นเฉพาะพระมหาพระนิธานข้อ 18 ด้วยความเข้าใจว่าคุณสมบัติสามประการในพระมหาพระนิธานข้อนี้เป็นคุณสมบัติหรือท่าทีของผู้สวดเนิมบุทซุ

ฉินรันทอธิบายความสำคัญสองประการของพระมหาพระนิธานข้อ 17 ที่กล่าวถึง พระพุทธเจ้าทั้งหลายซึ่งมีจำนวนมากมายาวกับเมล็ดทรายในแม่น้ำคงคากล่าวสรรเสริญ “พระนาม” ของพระอมิตาภะ ความสำคัญประการแรกของการสรรเสริญ “พระนาม” ที่พระพุทธเจ้าทั้งหลาย ทรงกระทำ คือการรับประกันว่าสรรพสัตว์ทั่วทั้งจักรวาลได้ยิน “พระนาม” ซึ่งชี้บ่งถึงพระมหากรุณาของพระอมิตาภะ ประการที่สองการที่พระพุทธเจ้าทั้งหลายสรรเสริญ “พระนาม” ของพระอมิตาภะเป็นหลักฐานพิสูจน์พลังของพระมหาพระนิธานที่ปรากฏอยู่ใน “พระนาม” ว่าสามารถช่วยสรรพสัตว์ให้พ้นทุกข์ได้ (*The Collected Works of Shinran, Vol 1, 1997: 455*) ส่วนในพระมหาพระนิธานข้อ 18 ฉินรันทอธิบายความหมายของ คุณสมบัติสามประการของจิตซึ่งได้แก่ความจริงใจ ความวางใจ และการตั้งจิตปรารถนาการอุบัติ ณ แดนสุขาวดีว่าเป็นคุณลักษณะของพระอมิตาภะในเบื้องต้น มิใช่คุณสมบัติของสรรพสัตว์ตามที่คนทั่วไปเข้าใจ⁹ แต่สรรพสัตว์มีคุณสมบัติเหล่านี้ได้ด้วยพระมหากรุณาของพระอมิตาภะสำแดงให้ปรากฏผ่านการสรรเสริญของพระพุทธเจ้าทั้งหลายตามพระมหาพระนิธานข้อ 17

ในระบบความคิดของฉินรันทพระมหาพระนิธานทั้งสองข้อเป็นข้อสนับสนุนพื้นฐานของการสวดเนมบุทซุหรือการสวด “พระนาม” ว่าเป็นการปฏิบัติที่จริงแท้ เพราะเนมบุทซุในเบื้องต้น มิใช่การกระทำที่เริ่มต้นจากตัวของผู้ปฏิบัติ แต่เป็นกิจกรรมของพระมหาปัญญาและพระมหากรุณาของพระอมิตาภะซึ่งเป็นรากฐานของคุณธรรมทั้งหลายและเป็นพลังที่จะนำสรรพสัตว์ที่อยู่ในโลกนี้ให้รอดพ้นจากความทุกข์ โดยการทำให้สรรพสัตว์รับรู้ “พระนาม” ของพระองค์ ดังนั้นการที่พระพุทธเจ้าทั้งหลายทรงสรรเสริญ “พระนาม” จึงเป็นรากฐานหรือที่มาของการปฏิบัติที่ยิ่งใหญ่ในตัวของสรรพสัตว์ เพราะว่าด้วยการได้ยิน “พระนาม” จากคำสรรเสริญของพระพุทธเจ้าทั้งหลายทำให้สรรพสัตว์เกิดการรู้แจ้งหรือรู้ตระหนักรู้ (awakening) ในธรรมชาติของพระอมิตาภะ และพระมหาพระนิธานแห่งความกรุณา การรู้ตระหนักรู้ก็คือสภาวะที่เรียกว่าฉินจิน¹⁰ ซึ่งเป็นความวางใจอย่างแท้จริงในพระอมิตาภะ เมื่อเกิดความวางใจอย่างแท้จริง ณ ขณะจิตนั้น การเปล่งเสียงสวด “นะมุ อมิตะ บุทซุ” ก็เกิดขึ้นทันทีโดยธรรมชาติ (Ueda and Hirota 1989: 148) การสวดเนมบุทซุครั้งนี้จึงเป็น “การสวดครั้งเดียว” ที่ถือว่าเป็นครั้งสำคัญที่สุดของชีวิต เพราะปราศจากเจตนาหรือการคิดไตร่ตรองใด ๆ ทั้งสิ้น แต่ที่สำคัญยิ่งกว่านั้นคือ การเปล่งเสียง “นะมุ อมิตะ บุทซุ”

⁹ โปรดดูบทเดียวกันนี้ ข้อ 2.1

¹⁰ โปรดดูคำอธิบายเรื่องฉินจินในบทที่ 3 ประกอบ

ครั้งเดียวนี้เป็นเครื่องหมายของการรู้แจ้งเห็นจริงหรือการตรัสรู้ ดังคำสอนของฉินรันใน *Ichinen tanen mon 'i* (Notes on Once-Calling and Many-Calling) ต่อไปนี้

ด้วยการวางใจ [ฉินจิน] ของเราต่อพระมหาประณิธานของพระตถาคต [พระอมิตาภะ] และสวด “พระนาม” ครั้งเดียวอย่างจำเป็นโดยมีต้องแสวงหา ทำให้เราได้รับคุณธรรมความดีอันสูงสุด [ของพระอมิตาภะ] และโดยที่ยังมีหนักรู้ตัว เราก็ได้รับประโยชน์อันยิ่งใหญ่มหาศาล นี่คือนี่ที่เป็นเช่นนั้น [ตถตา] ซึ่งทำให้เราเกิดการรู้ตระหนักรู้ทุกแง่มุมของการตรัสรู้โดยธรรมชาติ

(*The Collected Works of Shinran*, Vol 1, 1997: 481)

จากข้อความข้างต้นจะเห็นว่าการสวดเนิมบุทซุเป็นสิ่งที่เกิดพร้อมกับฉินจินและในช่วงขณะจิตนั้นการตรัสรู้ก็บังเกิดขึ้นอย่างจำเป็นพร้อมกันด้วย ดังนั้นการสวดเนิมบุทซุจึงไม่สามารถแยกจากฉินจิน และฉินจินก็ไม่สามารถแยกจากเนิมบุทซุได้ ในทรรศนะของฉินรันจึงไม่มีเนิมบุทซุที่ปราศจากฉินจิน และไม่มีฉินจินที่ปราศจากเนิมบุทซุ ฉินรันกล่าวถึงความสัมพันธ์ของเนิมบุทซุและฉินจินไว้ใน *Mattōshō* ดังนี้

ถึงแม้ว่าหนึ่งขณะจิตของฉินจิน (one moment of shinjin) และหนึ่งช่วงขณะของการสวดเนิมบุทซุ (one moment of nembutsu) เป็นสองช่วงขณะ แต่ไม่มีเนิมบุทซุที่แยกจากฉินจิน และไม่มีฉินจินที่แยกจากเนิมบุทซุ เหตุผลก็คือว่าการปฏิบัติเนิมบุทซุเป็นการเปล่งวาจาอาจจะครั้งเดียวหรืออาจจะสิบครั้ง จากการได้ยินและรู้ตระหนักรู้ว่าการปฏิบัติ ณ แดนสุขาวดีเกิดจากการสวด “พระนาม” ซึ่งบรรลุผลแล้วในพระมหาประณิธาน การได้ยินพระมหาประณิธานนี้โดยปราศจากความสงสัยเคลือบแคลงใจใด ๆ ทั้งสิ้นคือช่วงขณะของฉินจิน ถึงแม้ว่าฉินจินและการสวดเนิมบุทซุเป็นสองช่วงขณะ แต่เนื่องจากฉินจินคือการได้ยินโดยปราศจากความสงสัยในพระมหาประณิธานที่ช่วยให้รอดพ้นจากทุกข์โดยการสวดเนิมบุทซุเพียงครั้งเดียวซึ่งเป็นการปฏิบัติที่บรรลุผลแล้ว ดังนั้นจึงไม่มีฉินจินที่แยกจากเนิมบุทซุ นี่คือนี่คำสอนที่ข้าพเจ้าได้รับมา ขอให้เข้าใจต่อไปด้วยว่าไม่มีเนิมบุทซุที่แยกจากฉินจิน ทั้งคู่คือพระมหาประณิธานของพระอมิตะ เนิมบุทซุและฉินจินในส่วนของเราแท้ที่จริงคือการสำแดงให้ปรากฏของพระมหาประณิธาน

(*The Collected Works of Shinran*, Vol 1, 1997: 538)

ในทรรศนะของฉินรัน ณ ช่วงเวลาที่ "นะมุ อมิตะ บุทฺฐุ" เปล่งออกมาทันทีเพียงครั้งเดียว พร้อมกับฉินจินจึงมิได้เป็นเหตุแห่งการอุบัติ ณ แดนสุขาวดี ในทางตรงข้ามการเปล่งเสียงสวด "นะมุ อมิตะ บุทฺฐุ" เป็นผลของการอุบัติ ณ แดนสุขาวดีที่ปรากฏแล้วในชีวิตนี้ของบุคคลนั้น ณ ช่วงขณะจิตนั้น ความคิดของฉินรันจึงต่างจากทรรศนะของโฮเน็นและสำนักสุขาวดีสายจาริตใน ระดับพื้นฐานที่สุด กล่าวคือสุขาวดีสายจาริตถือว่าการเปล่งเสียงสวด "นะมุ อมิตะ บุทฺฐุ" เป็น กุศลกรรมของผู้ปฏิบัติที่ทำให้บุคคลนั้นอุบัติ ณ แดนสุขาวดี การสวดเนิมบุทฺฐุจึงอยู่ในฐานะของ เหตุแห่งการอุบัติ แต่สำหรับฉินรัน การเปล่งเสียง "นะมุ อมิตะ บุทฺฐุ" เป็นการสวดพระนามที่ เกิดขึ้นโดยธรรมชาติ พร้อมกับการรู้ตระหนักในฉินจินซึ่งหมายถึงการอุบัติ ณ แดนสุขาวดี ณ ช่วงขณะจิตนั้น วลี "นะมุ อมิตะ บุทฺฐุ" ที่เปล่งออกมาจึงเป็นผลของการรู้ตระหนักมากกว่าการเป็น สาเหตุแห่งการรู้ตระหนักตามที่โฮเน็นและสำนักสุขาวดีสายจาริตเข้าใจ ดังนั้นการสวดเนิมบุทฺฐุครั้ง เดียวที่สำคัญที่สุดในชีวิตนี้จึงเป็นความปิติ (joy) และสำนึกในพระมหากรุณาของพระอมิตาภะ (gratitude) ดังที่ฉินรันกล่าวไว้ใน *Shōzōmatsu wasan* (Hymns of the Dharama Ages) ดังนี้

บุคคลที่รู้ตระหนักในฉินจินอย่างแท้จริง

ขณะสวดพระนามพระอมิตะ

พร้อมจิตที่ระลึกถึงพระพุทธเจ้า [พระอมิตาภะ]

ปรารถนาแสดงความกตัญญูต่อพระมหากรุณาของพระองค์

(*The Collected Works of Shinran*, Vol 1, 1997: 406)

ดังนั้น "การสวดครั้งเดียว" นี้ สำหรับฉินรันจึงมิใช่ "มรรควิธีง่าย" ตามที่โฮเน็นกล่าว แต่ เป็น "มรรควิธียาก" และ "เป็นสิ่งที่ยากที่สุดในบรรดาสิ่งที่ยากทั้งหลาย" เพราะการสวดเกิดพร้อม กับการรู้ตระหนักในฉินจินซึ่งเป็นสิ่งที่ยากยิ่ง (*The Collected Works of Shinran*, Vol 1, 1997: 410)

จึงเห็นได้ว่าคำถามที่ว่า การสวดเนิมบุทฺฐุหลายครั้งรวมทั้งการสวดอย่างต่อเนื่องสม่ำเสมอ กับ การสวดครั้งเดียวอย่างใดให้ผลมากหรือน้อยกว่ากันจึงไม่ใช่ประเด็นที่ฉินรันได้แย้ง ใน จดหมายที่ฉินรันเขียนถึงศิษย์ชื่อโฌมินโบ (Shōshin-bō) ฉินรันได้เตือนให้โฌมินโบหลีกเลี่ยง การโต้แย้งเกี่ยวกับ "การสวดครั้งเดียว" กับ "การสวดหลายครั้ง" เพราะ "การโต้แย้งกันเรื่อง 'การ สวดครั้งเดียว' กับ 'การสวดหลายครั้ง' เป็นเรื่องที่ไม่มีความจำเป็นและเพียงแค่ต้องการให้คนได้ยินข้อ โต้แย้งเหล่านั้นเท่านั้น" (*The Collected Works of Shinran*, Vol 1, 1997: 559) สำหรับฉินรัน การ สวดเนิมบุทฺฐุทั้งสองแบบเป็นการสวดที่ถูกต้องสมเหตุสมผล การเลือกสวดเพียงแบบใดแบบหนึ่ง จะทำให้กลายเป็นเรื่องของการคิดไตร่ตรองของผู้ปฏิบัติไปซึ่งย่อมไม่สอดคล้องกับพระมหา ประณิธาน ในความเป็นจริงการสวดทั้งสองแบบไม่ได้เป็นสิ่งตรงข้ามกัน แต่เป็นสิ่งที่ไปด้วยกัน

และเชื่อมต่อกัน (*The Collected Works of Shinran*, Vol 2, 1997: 196) เพราะทั้งคู่ในสภาวะเริ่มแรก ดั้งเดิม ต่างก็เป็นคุณสมบัติและพลังที่ออกมาจากองค์พระอมิตาภะ ใน *Go-shōsoku shū* (A Collection of Letters) ฉินรันอธิบายเรื่องความเข้าใจผิดเกี่ยวกับ "การสวดครั้งเดียว" และ "การสวดหลายครั้ง" ไว้ดังนี้

เป็นการผิดที่คิดว่าการสวด [เน็มบุทซุ] สองครั้งหรือสามครั้งไม่ช่วยให้ไปอุบัติ ณ แดนสุขาวดี ข้าพเจ้าได้รับการสอนมาว่า เนื่องจากเน็มบุทซุเป็นมรรควิธีเดียว สำหรับการอุบัติ ณ แดนสุขาวดีตามพระมหาประณิธาน ไม่ว่าจะสวดเน็มบุทซุหลายครั้งหรือสวดเพียงครั้งเดียวเท่านั้น บุคคลนั้นก็ย่อมอุบัติ ณ แดนสุขาวดี ไม่เคยมีการสอนว่าสวดเน็มบุทซุเพียงครั้งเดียวจะทำให้ไปเกิด ณ แดนสุขาวดีอย่างแน่นอน และ ถ้าสวดเน็มบุทซุหลายครั้งจะไม่ได้เกิด ณ แดนสุขาวดี

(*The Collected Works of Shinran*, Vol 1, 1997: 561)

2. ความไม่สอดคล้องกันของพระสูตรหลักทั้งสามของนิกายสุขาวดี

การถกเถียงเรื่องปริมาณการสวดเน็มบุทซุในนิกายสุขาวดีส่วนหนึ่งสืบเนื่องมาจากความเข้าใจผิดเรื่องธรรมชาติของเน็มบุทซุ แต่อีกเหตุหนึ่งมาจากพระสูตรหลักของนิกายที่มีข้อความไม่ตรงกันเกี่ยวกับปริมาณของการสวด ในมหาสาธุชาชาวดีวุยสูตร มีวลีที่กล่าวว่า "แม่สิบครั้ง" และ "แม่ครั้งเดียว" ส่วนในอมิตายุทธยานสูตร กล่าวถึงการสวด "แม่สิบครั้ง" สำหรับจุลสาธุชาชาวดีวุยสูตร กล่าวถึงระยะเวลาของการสวดพระนามตั้งแต่วันถึงเจ็ดวัน ฉินรันตีความคำว่า "แม่สิบครั้ง" (even ten times) และ "แม่ครั้งเดียว" (even once) จากสองพระสูตรแรกว่าเท่ากับไม่ได้กำหนดแน่นอนว่าต้องสวดเป็นจำนวนเท่าใด คำว่า "แม่" (even) ในพระสูตรทั้งสองหมายถึง "รวมความเป็นไปได้ไว้ทั้งหมด ทั้งการสวดมากและการสวดน้อย ทั้งการสวดระยะเวลาสั้นและระยะเวลาสั้น ทั้งการสวดก่อนและการสวดภายหลัง" (*The Collected Works of Shinran*, Vol 1, 1997: 474) การตีความดังกล่าวช่วยให้ยุติความไม่ลงรอยกันในสามพระสูตรเรื่องปริมาณการสวด จึงไม่น่าแปลกใจที่ฉินรันมิได้คัดค้าน "การสวดหลายครั้ง" และการสวดอย่างสม่ำเสมอ ขณะที่ยืนยันความคิดเรื่องการสวดเน็มบุทซุที่สำคัญที่สุดครั้งเดียวในชีวิตซึ่งเกิดขณะเดียวกับฉินจินเท่านั้น เพราะประสบการณ์ดังกล่าวไม่อาจเกิดซ้ำได้อีก ฉินรันกล่าวไว้ใน *Kyōgyōshinshō* ดังนี้

เกี่ยวกับการปฏิบัติ [การสวดเน็มบุทซุ] และฉินจินซึ่งพระอมิตะโน้มนำมาสู่พวกเรา สำหรับการอุบัติ ณ แดนสุขาวดี: ในทางปฏิบัติมี "การเปล่งเสียงหนึ่งครั้ง" และในฉินจินมี "หนึ่งขณะจิต" เมื่อพิจารณาในแง่ของจำนวนการเปล่งเสียง การเปล่ง

เสียงหนึ่งครั้งในการปฏิบัติแสดงให้เห็นจำนวนของการปฏิบัติอย่างง่ายที่ได้รับการ
เลือกในพระมหาปณิธาน

(*The Collected Works of Shinran*, Vol 1, 1997: 55)

ส่วนในข้อเขียนเรื่อง *Shōzōmatsu wasan* มีข้อความแสดงให้เห็นว่าฉินรันยอมรับการ
สวดเน็มบุทซุอย่างสม่ำเสมอ

ผู้ที่วางใจอย่างลุ่มลึกในพระมหาปณิธาน
แห่งความกรุณาอันยิ่งใหญ่ของพระอมิตะ
ควรสวด นะมู อมิตะ บุทซุ อย่างสม่ำเสมอ
ไม่ว่าจะตื่นหรือหลับ

(*The Collected Works of Shinran*, Vol 1, 1997: 411)

สำหรับฉินรัน การสวดเน็มบุทซุครั้งสำคัญที่สุดย่อมเกิดขึ้นเพียงครั้งเดียวในชีวิต และมีใช่
เป็นสาเหตุของการอุบัติ ฌ แตนสุชาวดี ดังนั้นไม่ว่าปริมาณของการสวดเน็มบุทซุจะเป็นเท่าใด
หรือจะสวดเมื่อใดไม่ว่าก่อนหน้าหรือภายหลังการรู้ตระหนักในฉินจินยอมเป็นการสวดที่แสดง
ความสำนึกในพระมหากรุณาของพระอมิตาภะทั้งสิ้น ดังตัวอย่างพรรณนะของฉินรันใน
Kyōgyōshinshō ที่รับมาจากนาคารชุนต่อไปนี้

[นาคารชุน] สอนว่าช่วงขณะที่บุคคลระลึกถึงพระมหาปณิธานของพระอมิตะ
ผู้นั้นยอมถูกนำเข้าไปสู่สภาวะของการอุบัติ ฌ แตนสุชาวดีโดยธรรมชาติ
เพียงสวดพระนามพระตถาคต [พระอมิตาภะ] อย่างสม่ำเสมอเท่านั้น
ผู้นั้นควรสนองตอบด้วยความกตัญญูสำนึกในพระมหาปณิธานแห่งความกรุณา
อันยิ่งใหญ่

(*The Collected Works of Shinran*, Vol 1, 1997: 71)

โดยสรุปจึงอาจกล่าวได้ว่าการสวดเน็มบุทซุตามพรรณนะของฉินรันเป็นการปฏิบัติ
ความคิดของนิกายสุชาวดีแบบจารีตที่แม้จะมีความเชื่อว่ารากฐานของเน็มบุทซุอยู่ที่พระอมิตาภะ
แต่ยังคงยอมรับว่าการสวดเน็มบุทซุว่าเป็นการกระทำที่สั่งสมบุญกุศลและอุทิศผลบุญให้แก่ทั้ง
ตนเองและผู้อื่นเพื่อการอุบัติ ฌ แตนสุชาวดี ฉินรันเห็นว่าแท้ที่จริงความสามารถในการอุทิศผล
บุญเป็นการกระทำของพระอมิตาภะมาแต่เริ่มแรก "เน็มบุทซุไม่ใช่การกระทำที่ออกมาจากตนเองที่

สรรพสัตว์ผู้โง่เขลาหรือผู้ทรงความรู้ปฏิบัติ เน้มนุทฺฐุเป็นสิ่งที่เรียกว่าการปฏิบัติ 'ที่ไม่ใช่การอุทิศผลบุญ' [ในส่วนของสรรพสัตว์]"¹¹ (*The Collected Works of Shinran, Vol 1, 1997: 53*)

2.3 ความคิดเรื่องพลังตนเอง (Self-Power) และพลังอื่น (Other-Power)

ความคิดเรื่อง "พลังตนเอง" และ "พลังอื่น" สัมพันธ์กับความคิดเรื่องการสวดเน้มนุทฺฐุที่ขึ้นอยู่กับพระมหาประณิธานของพระอมิตาภะซึ่งสัมฤทธิ์ผลแล้ว และด้วยการวางใจในพระองค์ทำให้เน้มนุทฺฐุปรากฏขึ้นในตัวผู้ปฏิบัติและกลายเป็นการปฏิบัติของบุคคลนั้นไปในที่สุด

"พลังตนเอง" หมายถึงการแสวงหาทางเพื่อตรัสรู้หรือบรรลुพระนิพพานด้วยการใช้พลังความสามารถปฏิบัติธรรมด้วยตนเองโดยมีต้องพึ่งพาสิ่งใดทั้งสิ้น ขณะที่ "พลังอื่น" หมายถึง พลังของพระมหาปัญญาและพระมหากุณาของพระอมิตาภะที่นำสรรพสัตว์ไปสู่การตรัสรู้ "พลังอื่น" เป็นคำที่ถันหลวนใช้เป็นคนแรกเพื่อบ่งบอกคุณลักษณะของพระมหาประณิธานของพระอมิตาภะเมื่อครั้งยังเสวยพระชาติเป็นพระโพธิสัตว์ธรรมมาร ดังนั้นการมีความเชื่อมั่นวางใจในพระมหาประณิธานเท่านั้นที่เป็นมรรควิธีสู่แดนสุชาวดี ความคิดเรื่อง "พลังอื่น" จึงเป็นจุดที่แยกนิกายสุชาวดีออกจากพุทธศาสนานิกายอื่น ๆ ซึ่งเน้นให้บุคคลปฏิบัติดีปฏิบัติชอบด้วยความเพียรพยายามของตน เช่น การถือศีล การทำสมาธิ หรือการปฏิบัติแบบอื่น ๆ จึงกล่าวได้ว่าขณะที่พุทธศาสนานิกายอื่นเน้นความเพียรพยายามส่วนบุคคลเพื่อการตรัสรู้ นิกายสุชาวดีเน้นพระมหากุณาของพระอมิตาภะเป็นหลัก

ความคิดเรื่อง "พลังตนเอง" กับ "พลังอื่น" มีความสัมพันธ์กับการปฏิบัติเน้มนุทฺฐุเป็นอย่างยิ่ง โยเน็นเป็นคนแรกที่เสนอให้ละทิ้งการปฏิบัติทุกวิธียกเว้นการเปล่งเสียงสวดเน้มนุทฺฐุเท่านั้นและถือว่าวิธีนี้เป็นมรรควิธีที่ถูกต้องในวิถีแห่งสุชาวดี เหตุผลของโยเน็นก็คือ วิธีอื่น ๆ ทั้งหมดเป็นการปฏิบัติที่พึ่ง "พลังตนเอง" จึงไม่สอดคล้องกับพระมหาประณิธานข้อ 18 (ซึ่งเป็น "พลังอื่น") ที่กล่าวว่า "สรรพสัตว์ทั่วทั้งสิบทิศที่มีความจริงใจ เลื่อมใสศรัทธาในข้าพระองค์ปรารถนาจะไปเกิดในแดนของข้าพระองค์ และได้สวดนามของข้าพระองค์แม้สิบครั้ง" ดังนั้น ในทรรศนะของโยเน็นการสวดเน้มนุทฺฐุเป็นการสวดที่แสดงให้เห็นความเชื่อมั่นศรัทธาใน "พลังอื่น" ซึ่งได้แก่พระมหากุณาของพระอมิตาภะที่สามารถนำสรรพสัตว์ไปอุบัติ ณ แดนสุชาวดี

ฉินรันคล้อยตามโยเน็นโดยปฏิเสธการปฏิบัติที่เกิดจากพลังตนเอง 2 ประการ เริ่มต้นจากประการแรกคือ ปฏิเสธวิถีคักคัสสิทธ์ ซึ่งหมายถึงการปฏิบัติธรรมของผู้ที่อยู่ในพุทธศาสนาแบบ

¹¹ การอุทิศผลบุญในทรรศนะของฉินรันต่างจากความเข้าใจของคนทั่วไป กล่าวคือบุคคลที่ยังเวียนว่ายในสังสารวัฏไม่สามารถอุทิศผลบุญให้แก่ผู้ใดได้เนื่องจากยังเป็นผู้ที่มี "กรรมชั่ว" (โปรดดูเพิ่มเติมในบทที่ 5 ของงานวิจัยนี้ ข้อ 1.2 และ 2.1)

ดั้งเดิม (และเถรวาท) ซึ่งเป็นการปฏิบัติอย่างเคร่งครัดตลอดชั่วอายุ ฉินรันวิจารณ์ว่าโอกาสของผู้ปฏิบัติบนเส้นทางนี้ที่สามารถตรัสรู้ได้เองในชีวิตนี้แทบจะไม่มีในยุคปัจจุบัน (*The Collected Works of Shinran, Vol 1, 1997: 401*) ประการที่สองปฏิเสธการปฏิบัติของผู้ที่อยู่ในวิถีแห่งสุชาวดีที่ฉานเต้าเสนอไว้ทั้ง 5 วิธี เพราะว่าถึงแม้วิธีที่ 4 กล่าวถึงวิธีปฏิบัติเนิมบุทซุ แต่เนิมบุทซุในที่นี้เป็นการสวดพระนามที่เกิดจากความเพียรพยายามของผู้สวด

แม้ฉินรันคล้ายตามโฮเน็นในสองประการแรกเรื่องการปฏิบัติที่เป็นพลังตนเอง แต่ในขั้นสุดท้ายฉินรันแย้งความคิดของโฮเน็นเรื่องลักษณะสามประการของจิตขณะสวดเนิมบุทซุที่ประกอบด้วยจิตที่มีความจริงใจ ลุ่มลึก และปรารถนาไปเกิด ณ แดนสุชาวดี (บทนี้ข้อ 2.1) ดังนั้นถ้าพิจารณาจากลักษณะสามประการของจิต จึงกล่าวได้ว่าการสวดเนิมบุทซุดังกล่าวมิได้มี "พลังอื่น" เพียงประการเดียวเป็นพื้นฐานตามที่โฮเน็นเสนอ ถึงแม้ฉินรันมิได้วิจารณ์ไว้ตรง ๆ เกี่ยวกับคำสอนเรื่องการสวดเนิมบุทซุของโฮเน็นใน *Senchakushū* ว่าเป็น "พลังตนเอง" แต่ถ้าพิจารณาจากความหมายของ "พลังตนเอง" ในข้อเขียนของฉินรันเรื่อง *Mattōshō* จะเห็นว่าฉินรันกล่าวไว้ชัดเจนว่าตราบใดที่ผู้ปฏิบัติมีเจตนาหรือมีการคิดไตร่ตรองที่เป็นการสั่งสมบุญบารมีในทุกโอกาสและทุกสถานการณ์ การกระทำเช่นนั้นก็เข้าข่ายเป็นการใช้ "พลังตนเอง"

พลังตนเอง คือความพยายามในการปฏิบัติ ณ แดนสุชาวดี ไม่ว่าจะเป็นการสวดพระนามพระพุทธรูปองค์อื่น ๆ ที่มีชื่อพระอมิตาภะ และการปฏิบัติสิ่งที่เป็นบุญกุศลอย่างอื่น นอกเหนือจากเนิมบุทซุตามกาลเทศะต่าง ๆ หรือโดยความพยายามในการทำให้ตนเองเป็นคนดีมีคุณค่าด้วยการแก้ไขความคิดที่สับสนฟุ้งซ่าน ทั้งทางกาย วาจา ใจ มีความเชื่อมั่นในตนเองและขึ้นนำด้วยความคิดของตน

(*The Collected Works of Shinran, Vol 1, 1997: 525*)

จึงเห็นได้ว่าขณะที่ "พลังตนเอง" โดยทั่วไปหมายถึงการปฏิบัติธรรมแบบอื่นนอกเหนือจากการสวดเนิมบุทซุ แต่สำหรับฉินรันแม้แต่การสวดเนิมบุทซุที่เกิดจากเจตนาของตนเอง ปราศจากการวางใจอย่างสมบูรณ์ในพระอมิตาภะก็ถือเป็น "พลังตนเอง" ด้วย สำหรับฉินรัน "พลังอื่น" หมายถึงการเป็นอิสระจากการคิดไตร่ตรองทุกรูปแบบ "พลังอื่น" จึงมีความหมายเฉพาะและครอบคลุมองค์พระอมิตาภะทุกด้าน กล่าวคือ หมายถึงพระมหาพระนิธาน องค์พระอมิตาภะ คุณลักษณะของพระองค์ทั้งหมด ไม่ยกเว้นแม้แต่การวางใจในพระอมิตาภะและการสวดเนิมบุทซุซึ่งเป็นมรรควิธีเดียวแห่งการพ้นทุกข์ของสรรพสัตว์ ดังนั้นถ้าพิจารณาจากสรรพสัตว์ ผู้ปฏิบัติจึงไม่สามารถทำให้ตนเองพ้นทุกข์และอุบัติ ณ แดนสุชาวดีได้ ด้วยเหตุผลนี้ใน *Tannishō* ฉินรันจึงสรุปว่าการสวดเนิมบุทซุโดยแก่นแท้ "ไม่ใช่การปฏิบัติ" และ "ไม่เป็นการทำดี" จากฝ่ายของผู้ปฏิบัติ

สำหรับผู้สวดเนิมบุทซุ เนิมบุทซุไม่ใช่การปฏิบัติ ไม่ใช่การทำดี ที่บอกว่าไม่ใช่การปฏิบัติ เพราะว่าไม่ใช่สิ่งที่ผู้สวดคิดเองทำเอง เนิมบุทซุ ไม่ใช่การทำดี เพราะว่าไม่ใช่สิ่งที่เกิดจากความมานะพยายามและการวางแผนของตนเอง เนื่องจากทั้งหมดเป็นเรื่องของ "พลังอื่น" และปราศจากพลังตนเองอย่างสิ้นเชิง ดังนั้นสำหรับผู้สวดเนิมบุทซุ จึง "ไม่ใช่การปฏิบัติ" และ "ไม่เป็นการทำดี"

(*The Collected Works of Shinran*, Vol 1, 1997: 665)

เมื่อพิจารณาจากทรรศนะของผู้ปฏิบัติ การสวดเนิมบุทซุครั้งสำคัญที่สุดของชีวิตมิได้เริ่มต้นจากผู้ปฏิบัติมาตั้งแต่แรก แต่เป็นการปฏิบัติที่มีพระมหาประณิธานซึ่งเป็น "พลังอื่น" เป็นรากฐาน เมื่อพลังของพระมหาประณิธานปรากฏขึ้นในตัวผู้ปฏิบัติ ทำให้บุคคลนั้นละวางความยึดมั่นในตัวตนหรือ "พลังตนเอง" ลง ดังนั้นในอีกนัยหนึ่ง "พลังอื่น" นี้ นอกจากหมายถึงพระมหาประณิธานแล้ว น่าจะหมายรวมถึงสภาวะของการปราศจากอัตตา (selflessness) ของผู้ปฏิบัติซึ่งเป็นสภาวะเดียวกับการรู้ตระหนักในฉินจินที่เป็นการโน้มนำจากองค์พระอมิตาภะมาสู่สรรพสัตว์ด้วยเหตุนี้ฉินรันจึงกล่าวว่าเนิมบุทซุ "ไม่ใช่การปฏิบัติ" และ "ไม่เป็นการทำดี" ของสรรพสัตว์เอง ส่วนการสวดเนิมบุทซุในโอกาสอื่น ๆ ฉินรันมิได้ปฏิเสธ แต่ถึงกระนั้น ก็ "ไม่เป็นการทำดี" ในแง่ที่เป็นกุศลกรรมของผู้ปฏิบัติที่เป็นเหตุนำไปสู่การอุบัติ ฌ แดนสุขาวดีด้วย

ในข้อเขียนเรื่อง *Kyōgyōshinshō* ฉินรันสรุปความสำคัญของเนิมบุทซุว่าเป็นการปฏิบัติที่พระพุทธเจ้าทั้งหลายทรงสรรเสริญ และเป็นสิ่งที่โน้มนำมาสู่สรรพสัตว์ด้วยพลังของพระมหาประณิธาน ดังใจความต่อไปนี้

การปฏิบัตินี้เกิดจากพระมหาประณิธานแห่งความกรุณาอันยิ่งใหญ่ซึ่งรู้จักกันในนามของ "พระมหาประณิธานที่พระพุทธเจ้าทุกพระองค์บูชาพระนาม" "พระมหาประณิธานที่พระพุทธเจ้าทุกพระองค์สวดพระนาม" และ "พระมหาประณิธานที่พระพุทธเจ้าทุกพระองค์สรรเสริญพระนาม" อาจเรียกว่า "พระมหาประณิธานที่โน้มนำคุณธรรม คุณงามความดี ผลบุญของพระองค์มายังเราเพื่ออุบัติ ฌ แดนสุขาวดี" และ "พระมหาประณิธานที่การสวดพระนามได้รับการเลือก"

(*The Collected Works of Shinran*, Vol 1, 1997: 13)

3. บทสรุป

เมื่อพิจารณาในระดับของมรรควิธีคือการสวดเนิมบุทซุ เพื่อบรรลุเป้าหมายที่เป็นอุดมคติซึ่งได้แก่การอุบัติ ฌ แดนสุขาวดี จะเห็นว่าตามทรรศนะของฉินรัน มนุษย์ไม่มีเสรีภาพที่จะเลือก

หรือกำหนดเจตนาของตนเองว่าจะสวดเนิมบุทฺฐ์เมื่อไร จะสวดอย่างไร และจะได้ผลมากน้อยเพียงไร เนื่องจากเหตุผลสองประการได้แก่ ประการแรกฉินรณมีความเห็นว่าสรรพสัตว์ที่เกิดมาในโลกแห่งสังสารวัฏเป็นสิ่งที่ไม่สมบูรณ์ เต็มไปด้วยความหลงผิด มีกิเลสตัณหาและยึดมั่นถือมั่นในอดีต จึงไม่มีพลังความสามารถพอที่จะเลือกทั้งเป้าหมายและวิธีการได้ด้วยตนเอง และประการที่สองคือการตีความเรื่องพระมหาประณิธานที่ครอบคลุมทุกชีวิตแสดงให้เห็นว่าการกระทำทั้งหลายทั้งปวงของสรรพสัตว์อยู่ภายใต้พระมหาประณิธานเท่านั้น อย่างไรก็ตามถ้าพิจารณาเหตุผลทั้งสองประการที่ฉินรณใช้ได้แย้งฝ่ายสุขาวดีแบบจารีตเรื่องการสวดเนิมบุทฺฐ์ดังกล่าวจะเห็นว่าเหตุผลที่เป็นพื้นฐานที่สุดคือ "พลังอื่น" และความสัมพันธ์ของ "พลังอื่น" กับผู้ปฏิบัติ ดังนั้นในทรรคนะของฉินรณ "พลังอื่น" ไม่ได้เป็นเพียงเป้าหมายที่เป็นอุดมคติแต่วิธีการเพื่อบรรลุเป้าหมายก็เป็น "พลังอื่น" ด้วย

เมื่อพิจารณาในภาพรวม ผู้วิจัยมีความเห็นว่าการปฏิบัติเนิมบุทฺฐ์ในทรรคนะของฉินรณแสดงให้เห็นพลังของพระอมิตาภะที่สำแดงให้ปรากฏในตัวสรรพสัตว์ และได้ทำให้การปฏิบัติเนิมบุทฺฐ์กลายเป็นการปฏิบัติของสรรพสัตว์ เมื่อเป็นเช่นนี้จึงอาจกล่าวได้ว่าการปฏิบัติเนิมบุทฺฐ์เป็นความสัมพันธ์ทางเดียว คือจาก "พลังอื่น" มาสู่ผู้ปฏิบัติ ส่วนการปฏิบัติเนิมบุทฺฐ์ในทรรคนะของไฮเน็นและสำนักสุขาวดีแบบจารีตแสดงให้เห็นกระบวนการพัฒนาความสัมพันธ์อย่างลุ่มลึกระหว่างผู้ปฏิบัติกับพระอมิตาภะในลักษณะที่เป็นความสัมพันธ์สองทาง คือขณะที่ยอมรับ "พลังอื่น" แต่ก็มีนัยของการใช้ "พลังตนเอง" ด้วยเพื่อไปสู่เป้าหมายที่ต้องการ ถ้าเทียบกับพุทธศาสนาเถรวาท และพุทธศาสนามหายานนิกายอื่นเช่น นิกายเซ็น อาจกล่าวได้กว้าง ๆ ว่าพุทธศาสนาดังกล่าวนั้นความสัมพันธ์ระหว่างผู้ปฏิบัติกับเป้าหมายคือพระนิพพานด้วยการใช้มรรควิธีต่าง ๆ ในลักษณะความสัมพันธ์ด้านเดียว แต่เป็นความสัมพันธ์จากผู้ปฏิบัติไปสู่เป้าหมายซึ่งเป็นการใช้ "พลังตนเอง" อย่างเดียว

สรุปเปรียบเทียบความสัมพันธ์ระหว่างผู้ปฏิบัติกับเป้าหมายที่เป็นอุดมคติ

1. พุทธศาสนาเถรวาทและพุทธศาสนามหายานบางนิกาย เป็นความสัมพันธ์ทางเดียว

(พลังตนเอง)

พระนิพพาน (ผล)



ผู้ปฏิบัติ (เหตุ)

(มรรควิธีต่าง ๆ เช่น ศีล สมาธิ ปัญญา ฯลฯ = พลังตนเอง)

บทที่ 5

กรรมกับเสรีภาพของมนุษย์

“คนดีมีมากมายที่ได้ปฏิบัติ ณ แดนสุชาวดี
แล้วคนชั่วเล่านั้นจะมียิ่งมากขึ้นไปอีกหรือ”
(ทันทิโม)

จากการตีความเรื่องเนิมบุทซ์ของฉินรันในบทที่สี่ทำให้สรุปได้ว่ามนุษย์ไม่มีเสรีภาพที่จะเลือกหรือกำหนดเจตนาของตนเองได้ในระดับของการตั้งเป้าหมายหรืออุดมคติของชีวิตอันได้แก่ การปฏิบัติ ณ แดนสุชาวดีและรวมทั้งมรรควิธี “เนิมบุทซ์” เพื่อการบรรลุเป้าหมายดังกล่าวด้วย ทั้งนี้เนื่องมาจากคำอธิบายที่ว่าพระมหาประณิธานครอบคลุมมนุษย์ทุกรูปทุกนาม แสดงให้เห็นว่าการกระทำทั้งหลายทั้งปวงย่อมอยู่ภายใต้พระมหาประณิธานเพียงเงื่อนไขเดียว

ในทรรณะของฉินรัน ข้อสรุปข้างต้นนำไปสู่ความคิดที่ว่ามนุษย์มีอาจพันทุกข์และเกิดในแดนสุชาวดีได้ด้วยการประกอบกุศลกรรมที่เป็นการสั่งสมบุญกุศลของตนเองในขณะที่ดำเนินชีวิตทางโลก แต่การยอมรับว่าการกระทำทางศีลธรรมทั้งหลายของบุคคลในระดับโลกียะมิได้เป็นการสั่งสมบุญกุศลสำหรับการบรรลุเป้าหมายสูงสุดของชีวิตทำให้เกิดคำถามตามมาอย่างน้อยสองคำถามได้แก่ ประการแรก การกระทำดี-ชั่วเหล่านั้นมีความสำคัญหรือมีค่าทางศีลธรรมหรือจริยธรรม (moral or ethical value) สำหรับตนเองซึ่งเป็นผู้กระทำหรือมีคุณค่าต่อผู้อื่นในสังคมหรือไม่และมากน้อยเพียงไร ถ้าจะกล่าวให้ชัดเจนในทางปฏิบัติก็คือจำเป็นหรือไม่ที่มนุษย์ปุถุชนในสังคมต้องประกอบกุศลกรรมและหลีกเลี่ยงอกุศลกรรมหรืออาจกระทำในทางตรงกันข้าม คำถามประการที่สองคือ มนุษย์มีเสรีภาพในการเลือกกระทำหรือไม่กระทำสิ่งที่ดีหรือชั่วหรือไม่ กล่าวอีกนัยหนึ่งคือสิ่งที่เรียกว่ากรรมดีกรรมชั่วที่บุคคลกระทำเกิดจากเจตนาหรือความตั้งใจของตนเองหรือไม่ และการกระทำทางศีลธรรมหรือจริยธรรมเหล่านั้นมีผลต่อผู้กระทำหรือไม่ อย่างไร

เนื่องจากฉินรันเน้นความสำคัญของพระมหาประณิธานซึ่งเป็น “พลังอื่น” เพียงประการเดียวจึงทำให้ดูเหมือนว่าความคิดของฉินรันขัดแย้งกับคำสอนของพุทธศาสนาโดยทั่วไปที่เห็นว่าเสรีภาพหรือเจตนาของมนุษย์มีความสำคัญในฐานะที่เป็นเงื่อนไขหรือปัจจัยที่ทำให้บุคคลประกอบทั้งสิ่งที่เป็นกุศลกรรมหรืออกุศลกรรมและเป็นหนทางนำไปสู่อันเป็นเป้าหมายสูงสุดของชีวิต ในการตอบคำถามดังกล่าวข้างต้น ผู้วิจัยจะเริ่มจากการเสนอความคิดเห็นพื้นฐานเรื่องกรรมและคนดี-คนชั่วในคัมภีร์หลักของนิกายสุชาวดี ต่อจากนั้นจึงเสนอการให้เหตุผลของฉินรันเพื่อ

สนับสนุนว่าทำไมกุศลกรรมทางโลกจึงไม่สามารถนำไปอุทิศไปสู่แดนสุขาวดีได้โดยพิจารณาจาก มโนทัศน์คนดี-คนชั่ว และอภิปรายปัญหาที่เกิดขึ้นตามมาจากการตีความมโนทัศน์คนดี-คนชั่ว ของฉินร้น ประเด็นต่อมาเป็นการวิเคราะห์สถานการณ์ภาพของการกระทำทางศีลธรรมหรือจริยธรรม และปัญหาเสรีภาพหรือเจตจำนงของมนุษย์ที่เกี่ยวข้องกับการกระทำดังกล่าว และประเด็น สุดท้ายเป็นการเสนอความคิดเรื่องพระมหาประณิธานกับการให้ผลของกรรม

1. มโนทัศน์เรื่องกรรม และ คนดี-คนชั่ว

ถึงแม้เป็นที่ยอมรับกันโดยทั่วไปว่ารากฐานของพุทธศาสนาสำนักฉินคือความกรุณาของ พระอมิตาภะที่แสดงออกมาในพระมหาประณิธานที่ต้องการช่วยสรรพสัตว์ให้พ้นทุกข์ แต่ทรรศนะ เช่นนี้มีได้หมายความว่าฉินร้นปฏิเสธความคิดเรื่องกรรมและผลของกรรมแต่อย่างใด ฉินร้นไม่ได้ ต่างจากนักคิดอื่น ๆ ในพุทธศาสนาที่ให้ความสำคัญแก่ความคิดเรื่องกรรม แต่การอธิบายเรื่องนี้ ในรายละเอียดดูเหมือนจะต่างจากความคิดของพุทธศาสนาทั่วไปบ้างบางประการ

1.1 ความคิดพื้นฐานเรื่องกรรม

มโนทัศน์เรื่องกรรมมีอยู่ในระบบความคิดของอินดูในอินเดียก่อนหน้าพุทธศาสนา ความคิดสำคัญคือการเชื่อว่ากรรมเป็นตัวกำหนดสถานภาพของคนในระบบวรรณะ เมื่อร่างกาย แตกดับสิ้นลมหายใจ วิญญาณจะออกจากสังขารที่ดับแล้วไปเกิดใหม่ในรูปอื่นหรือสภาพอื่นใน ชีวิตหน้า แต่เนื่องจากพุทธศาสนาปฏิเสธ "วิญญาณ" ที่เป็นแก่นสารออกจากร่างนี้ไปเกิดในร่าง อื่น ความหมายของกรรมในพุทธศาสนาจึงปรับเปลี่ยนไป

ในพุทธศาสนา "กรรม" คือ "การกระทำที่ประกอบด้วยเจตนา คือทำด้วยความตั้งใจหรือจงใจ ทำ ดีก็ตาม ชั่วก็ตาม . . . การกระทำที่ดีเรียกว่า 'กรรมดี' ที่ชั่ว เรียกว่า 'กรรมชั่ว' " (พระธรรมปิฎก 2538: 4) เราอาจจำแนกกรรมได้หลายแบบ ได้แก่จำแนกตามคุณภาพหรือตามมูลเหตุของกรรม เป็น อกุศลกรรม คือกรรมชั่ว เนื่องจากเป็นการกระทำที่เกิดจากอกุศลมูล และ กุศลกรรม คือกรรม ดี เนื่องจากเป็นการกระทำที่เกิดจากกุศลมูล จำแนกตามทางที่กระทำ คือกายกรรม วจีกรรม และ มโนกรรม หรือจำแนกตามหลักเกณฑ์การให้ผลของกรรมเป็น 12 ประการ เช่นจำแนกตามเวลาที่ ให้ผล จำแนกการให้ผลตามหน้าที่ จำแนกการให้ผลตามลำดับความหนักเบาของการกระทำ เป็นต้น เนื่องจากพุทธศาสนายืนยันความคิดที่ว่ากรรมหรือการกระทำเป็นสิ่งที่ก่อให้เกิดผลในชีวิต ของบุคคล ดังพุทธพจน์ที่ว่า "บุคคลหว่านพืช เช่นใด ย่อมได้รับผลเช่นนั้น ผู้กระทำความดีย่อม ได้รับผลดี ผู้กระทำความชั่วย่อมได้รับผลชั่ว" (สังยุตตนิกาย สคาถวรรค 15/903) กฎแห่งกรรมซึ่ง

เป็นความสัมพันธ์เชิงเหตุและผลนี้จึงครอบคลุมชีวิตทุกด้านของบุคคลนั้นไม่ว่าจะเป็นด้าน กาย วาจา ใจ ดังนั้นแต่ละคนเป็นผู้สร้างเงื่อนไขและความรับผิดชอบของชีวิตด้วยตนเองตั้งแต่อดีต จนถึงปัจจุบันและรวมถึงอนาคตด้วย การตัดสินบุคคลว่าเป็นคนดี-คนชั่วจึงเป็นการจำแนกตาม กรรมหรือการกระทำทางศีลธรรมของบุคคลนั้น¹

คัมภีร์มหาสุขาวตีวุยหสูตรและอมิตายุรชยานสูตร ซึ่งเป็นคัมภีร์หลักของนิกายสุขาวตี อธิบายความสัมพันธ์ระหว่างกรรมและผลของกรรมกับคนดีและคนชั่ว สรุปสาระสำคัญ 3 ประเด็น ดังนี้

1. ความคิดเรื่องกรรมและการให้ผลของกรรมเป็นเรื่องเฉพาะตัวซึ่งไม่ต่างจากพุทธศาสนา โดยทั่วไป กล่าวคือกรรมที่บุคคลใดก่อไว้ บุคคลนั้นย่อมต้องชดใช้กรรมนั้น ไม่มีใครรับผลกรรม แทนได้ ตัวอย่างในมหาสุขาวตีวุยหสูตร มีดังนี้

ผลกรรมของแต่ละบุคคลต้องเป็นของผู้นั้นแต่เพียงผู้เดียว และไม่มีใครสามารถเข้ามาแทนที่ได้ นี่เป็นกฎธรรมชาติ ผลร้ายย่อมเกิดมาจากกรรมชั่วซึ่งไม่มีทางจะ หลีกเลียงได้ คนดีประกอบกรรมดี ย่อมได้รับความสุขต่อเนื่องกันไป เริ่มจากแสง สว่างเพียงเล็กน้อยแล้วค่อย ๆ มากขึ้นเป็นลำดับ คนชั่วประกอบกรรมชั่ว ย่อมทน ทุกข์ทรมานครั้งแล้วครั้งเล่า วนเวียนอยู่ในความมืดจากน้อยไปหามากจนมืดมิดถึง ที่สุด . . . ถึงแม้จะมีคนมาสั่งสอน น้อยคนนักที่จะเชื่อ ดังนั้นสังสารวัฏจึงไม่สิ้นสุด และวิถีแห่งความชั่วดำเนินต่อไปไม่มีวันจบสิ้น ผลของกรรมสำหรับคนในโลกนี้สุด จะบรรยายได้ในรายละเอียด

(Inagaki 1995: 301)

2. ความคิดเรื่องกรรมและการให้ผลของกรรมเป็นเรื่องข้ามภพข้ามชาติจากอดีตมาสู่ ปัจจุบันและอนาคตจนกว่าบุคคลนั้นจะบรรลุนิพพาน ทั้งสองคัมภีร์กล่าวเรื่องนี้ไว้ตรงกัน ในคัมภีร์ มหาสุขาวตีวุยหสูตร มีข้อความในหลายที่กล่าวถึงการชดใช้ผลของกรรมในหลายภพหลายชาติ ทั้งนี้ขึ้นกับการกระทำของบุคคลเหล่านั้น ถึงแม้ว่ากรรมดีและกรรมชั่วอาจไม่ได้ให้ผลทันที แต่ผล

¹ โปรดดูรายละเอียดเรื่องกรรมเพิ่มเติมใน พระธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตฺโต), *พุทธธรรม* (ฉบับปรับปรุงและขยาย ความ). กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2546, บทที่ 5. และใน สุนทร ฌ รังษี, *พุทธปรัชญาจากพระไตรปิฎก*. พิมพ์ครั้งที่ 3. กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2550, บทที่ 4.

ของกรรมย่อมเกิดขึ้นไม่ช้าก็เร็วอย่างแน่นอน (Inagaki 1995: 293) ตัวอย่างข้อความที่กล่าวถึง การให้ผลของกรรมชั่ว ดังนี้

เนื่องจากความโง่เขลา เชื่อยซา ถูกครอบงำด้วยโมหะ คนเหล่านั้นจึงไม่สามารถคิด ได้อย่างลุ่มลึก ไม่สามารถควบคุมตนเอง ไม่สามารถปฏิบัติธรรมอย่างมุ่งมั่น และ ไม่สามารถหลุดพ้นจากเรื่องทางโลกได้ ล่องลอยไปในกระแสแห่งโลกียะ เมื่อวาระ สุดท้ายมาถึง ในที่สุดชีวิตก็สิ้นลงโดยที่ยังไม่เข้าถึงวิถีที่ถูกต้อง แล้วจะให้ทำอย่างไร กับพวกเขาเหล่านั้น . . .

ความทุกข์ย่อมตามมาอย่างหลีกเลี่ยงไม่พ้น กรรมชั่วพอกพูนขึ้น ชีวิตดับ สิ้นลงโดยไม่คาดคิด ผู้คนเผชิญกับความตายอย่างกระทันหันและจมลงสู่อณาจักร แห่งความชั่ว ณ ที่นั้นพวกเขาต้องทนทุกข์ทรมานไปอีกหลายชาติ ไม่สามารถหลีกเลี่ยง หนีไปได้อีกหลายชั่วกัปป์ชั่วกัลป์ ช่างเป็นความทุกข์แสนสาหัสสุดจะพรรณนา ช่าง น่าสมเพชเสียนี้กระไร

(Inagaki 1995: 287)

ในอภิมิตตายุทธยานสูตร มีข้อความแสดงให้เห็นผลของกรรมดีที่จะนำไปสู่การอุบัติ ณ แดนสุขาวดี ดังนี้

เมื่อบุคคลใดก็ตามเกิดนิมิตแผ่นดินแห่งแดนอันสุขสงบยิ่งในระหว่างการทำสมาธิ กรรมชั่วที่ได้กระทำมาในระหว่างแปดสิบกัปป์ในสังสารวัฏจะดับลง และผู้นั้น จะได้อุบัติ ณ แดนสุขาวดีในชีวิตหน้าอย่างแน่นอน

(Inagaki 1995: 325)

3. ทั้งคนดีและคนชั่วสามารถบรรลุพุทธภาวะได้ทุกคน คำสอนนี้ปรากฏชัดเจนในทั้งสอง คัมภีร์

คัมภีร์อภิมิตตายุทธยานสูตร แยกคนที่อุบัติ ณ แดนสุขาวดีออกเป็น 3 ระดับ แต่ละระดับมี 3 ประเภท รวมทั้งหมด 9 ประเภท บุคคลในแต่ละประเภทมีความเชื่อและการปฏิบัติแตกต่างกันบ้าง คล้ายกันบ้างและคาบเกี่ยวกันบ้าง เจื่อนไขรายละเอียดและระยะเวลาของการใช้กรรมก่อนการ อุบัติ ณ แดนสุขาวดีของบุคคลในแต่ละประเภทแตกต่างกันไปตามเหตุปัจจัยของตน บางคน สามารถอุบัติ ณ แดนสุขาวดีทันที บางคนเวียนว่ายในสังสารวัฏเพียงระยะเวลาสั้น บางคนต้อง ทนทุกข์ทรมานในอณาจักรแห่งความชั่วหลายกัปป์หลายกัลป์ แต่เมื่อบุคคลทั้งหลายเหล่านั้นได้

พบครูผู้ประเสริฐหรือกัลยาณมิตร² แนะนำสั่งสอนมรรควิธีที่ถูกต้อง ทุกรูปทุกนามย่อมสามารถอุบัติ ณ แดนสุขาวดีได้ในที่สุด กล่าวโดยสรุปบุคคลที่อุบัติ ณ แดนสุขาวดีทั้งสามระดับมีดังนี้ (Inagaki 1995: 339-348)

1. ระดับสูงสุด แยกออกเป็นประเภทย่อย 3 ประเภท คือ ประเภทสูงสุด ได้แก่บุคคลที่มีศรัทธาต่อพระอมิตาภะอย่างจริงใจ ลุ่มลึก และตั้งจิตปรารถนาไปเกิด ณ แดนสุขาวดี ประเภทกลาง ได้แก่คนที่เข้าใจคำสอนของพระพุทธเจ้าอย่างแจ่มแจ้งและเชื่อในกฎแห่งกรรม ไม่ต้องสวดมนต์เป็นระยะเวลาานาน ตั้งจิตปรารถนาไปเกิด ณ แดนสุขาวดี และประเภทต่ำของระดับสูงสุด ได้แก่บุคคลที่ยอมรับกฎแห่งกรรม ไม่กล่าวร้ายต่อคำสอนของมหายาน และตั้งจิตปรารถนาไปเกิด ณ แดนสุขาวดี

2. ระดับกลาง แยกออกเป็นประเภทย่อย 3 ประเภท คือ ประเภทสูงสุดได้แก่คนที่รักษาศีลห้าและศีลแปด ละเว้นจากการประกอบอนันตริยกรรม และตั้งจิตปรารถนาไปเกิด ณ แดนสุขาวดี ประเภทกลาง ได้แก่ พระ เณร แม่ชี ที่รักษาศีล ละเว้นจากการประทุพิตศีลธรรมต่าง ๆ และประเภทต่ำได้แก่กุลบุตรกุลธิดาที่บำรุงรักษาดูแลบิดามารดา และเอื้อเฟื้อเผื่อแผ่ผู้อื่น

3. ระดับต่ำ แยกออกเป็นประเภทย่อย 3 ประเภท คือ ประเภทสูงสุดได้แก่บุคคลที่ประกอบอกุศลกรรมหลายแบบแต่มิได้กล่าวร้ายทำลายคำสอนของมหายาน ประเภทกลางได้แก่ผู้ที่ละเมิดศีลห้า ศีลแปด หรือศีลของพระภิกษุสงฆ์และแม่ชี ผู้ที่ขโมยของสงฆ์ หรือสั่งสอนธรรมะด้วยใจไม่บริสุทธิ์ และประเภทต่ำสุดของระดับต่ำคือผู้ที่ประกอบกรรมชั่วที่ร้ายแรงเช่นอนันตริยกรรมห้า และอกุศลกรรมบถ 10 รวมทั้งประทุพิตศีลธรรมอื่น ๆ ทั้งหมด

ส่วนมหาสุขาวดีวิญญูสูตร กล่าวถึงคนชั่วห้าประเภท³ การแบ่งประเภทนี้ไม่ได้มีเกณฑ์ชัดเจน ลักษณะของคนชั่วในแต่ละประเภทอาจคาบเกี่ยวหรือซ้อนกัน คนชั่วทั้งห้าประเภทสรุปได้ดังนี้ (Gómez 1996: 205-213)

1. คนชั่วประเภทแรกได้แก่ สัตว์โลกทั้งหลายไม่ว่าจะเป็นมนุษย์หรือเทวดา และแม้แต่เผ่าพันธุ์ของสัตว์ทั้งหลายบนพื้นโลก ทั้งหมดโดยไม่มีข้อยกเว้นประทุพิตอกุศลกรรมต่อไปนี้คือผู้ที่มีกำลังอำนาจแข็งแรงเข้มแข็งแรงแผ่ผู้ที่อ่อนแอ ทำร้ายและฆ่าซึ่งกันและกัน ทำความชั่วถึงที่สุด

² ครูผู้ประเสริฐ และ กัลยาณมิตร ในความหมายที่สมบูรณ์สูงสุดในบริบทของพระพุทธศาสนาหมายถึงพระพุทธเจ้า

³ ความคิดเรื่องคนชั่ว 5 ประเภทนี้ปรากฏในคัมภีร์มหาสุขาวดีวิญญูสูตร ฉบับภาษาจีนของสังฆวรมัน แต่ไม่ปรากฏในฉบับภาษาสันสกฤต (โปรดดู Gómez 1996: 267) เป็นที่น่าสังเกตว่าลักษณะของคนชั่วประเภทที่สองมีลักษณะใกล้เคียงกับความคิดเรื่องความสัมพันธ์ทั้งห้าในทรรคนะของขงจื้อ

ถึงแม้ว่าในโลกนี้จะมีกฎเกณฑ์และที่คุมขัง แต่ก็มีอาจหลบหนีได้ และเมื่อสิ้นชีวิตลงย่อมเวียนว่ายอยู่ในอาณาจักรแห่งความชั่ว ต้องทนทุกข์ทรมานตรานานเท่านาน ผลของกรรมชั่วย่อมติดตัวไปทุกชาติและพวกเขาต้องรับผลของกรรมที่กระทำไว้ในอดีต

2. คนชั่วประเภทที่สองได้แก่ผู้ที่ไม่ปฏิบัติหน้าที่ของตนตามสถานภาพและบทบาทที่ตนเป็นอยู่ ได้แก่ ผู้ปกครองและผู้ใต้ปกครอง บิดามารดาและบุตร ญาติพี่น้อง สามีและภรรยา บุคคลเหล่านี้หลอกลวงซึ่งกันและกัน แสวงหาความสุขส่วนตน อิจฉาริษยา มีความโลภ เมื่อสิ้นชีวิตด้วยผลของกรรมชั่วที่ได้กระทำย่อมเวียนว่ายอยู่ในอาณาจักรแห่งความชั่ว ทนทุกข์ทรมานภพแล้วภพเล่าเป็นเวลาหลายกัลป์

3. คนชั่วประเภทที่สามไม่ว่าจะเป็นคนรวยหรือคนจน ผู้สูงศักดิ์และผู้ต่ำต้อย ในกลุ่มคนเหล่านี้จะมีผู้ที่เห็นแก่ความสุขส่วนตน ยึดมั่นถือมั่นในตนเอง ลึกเล็กขโมยน้อย ช่มชู้ผู้คน ไม่เคารพผู้ที่ควรเคารพ เมื่อสิ้นชีวิตลงด้วยผลแห่งกรรมที่ก่อไว้ย่อมเวียนว่ายอยู่ในอาณาจักรแห่งความชั่วหลายภพหลายชาติ เป็นเวลาหลายกัลป์

4. คนชั่วประเภทที่สี่ได้แก่ผู้ที่พูดจาหลอกลวง ทะเลาะวิวาท อิจฉาริษยา ดุถูกเหยียดหยามผู้อื่น หยิ่งยะโส เมื่อสิ้นชีวิตลง ด้วยผลของกรรมชั่วที่ก่อไว้ทำให้ทนทุกข์ทรมานแสนสาหัส ทั้งร่างกายและจิตใจถูกฉีกออกเป็นชิ้น ๆ ด้วยไฟนรกเป็นเวลาหลายกัลป์

5. คนชั่วประเภทที่ห้าได้แก่ผู้ที่เกี่ยวข้องกับบ้าน ไม่ประกอบสัมมาอาชีพะ ไร้ระเบียบวินัย ขาดความกตัญญูต่อบิดามารดา ไม่เคารพครูอาจารย์ เทียบเตร่ ยะโสโอหัง ทำร้ายคนดี ไม่เชื่อกฎแห่งกรรม ซ้ำพระอรหันต์ ทำให้คณะสงฆ์แตกแยก และคิดจะฆ่าแม้แต่บิดามารดาและญาติพี่น้อง ด้วยผลแห่งกรรมชั่วดังกล่าว เมื่อสิ้นชีวิตลงจึงต้องเวียนว่ายอยู่ในอาณาจักรแห่งความชั่วภพแล้วภพเล่าเป็นเวลาหลายกัลป์ ต้องทนทุกข์ทรมานแสนสาหัสที่สุดที่จะบรรยาย

เมื่อพิจารณาลักษณะของคนชั่วที่บรรยายไว้ในมหาสุชาวัตตวิสุทธิสูตร และ อมิตายุทธยานสูตร ดูเหมือนว่าสรรพสัตว์ในโลกนี้แทบจะไม่มีใครพ้นจากการเป็นคนชั่วเลยเพราะลักษณะของคนชั่วทั้งห้าประเภทครอบคลุมความชั่วแม้เพียงเล็กน้อยจนกระทั่งถึงความชั่วที่อาจเรียกได้ว่าเป็นการประกอบอนันตริยกรรมห้าเช่นในประเภทที่ห้า และผลของกรรมชั่วเหล่านั้นทำให้สรรพสัตว์ต้องเวียนว่ายอยู่ในอาณาจักรแห่งความชั่ว ทนทุกข์ทรมานแสนสาหัสเป็นเวลานานนับไม่ได้ แต่ในที่สุดผู้ประพฤติกุศลกรรมทั้งห้าประเภทหลังจากชดใช้กรรมอันยาวนานก็สามารถก้าวข้ามสังสารวัฏกลายเป็นคนดีและอยู่ในวิถีแห่งนิพพาน (Gómez 1996: 213)

อย่างไรก็ตามมีข้อที่น่าสังเกตสำคัญยิ่งคือในพระมหาประณิธานข้อ 18 ของมหาสุชาวัตตวิสุทธิสูตร ปรากฏข้อความว่า “เว้นแต่ผู้ที่ประกอบอนันตริยกรรมห้าและกล่าวร้ายทำลายพระธรรมอัน

ประเสริฐ” ซึ่งปรากฏเพียงที่เดียวในพระสูตรนี้ ข้อความในพระมหาพระนิทานข้อ 18 ส่วนนี้เรียกกันว่า “วลียกเว้น” (excluded phrase) ถ้าพิจารณา “วลียกเว้น” นี้โดยลำพังทำให้เกิดการตีความได้ว่าบุคคลที่ประกอบอนันตริยกรรมห้าจะไม่ได้รับการช่วยให้พ้นจากความทุกข์ เนื่องจากเป็นกรรมชั่วมั่น แต่การตีความเช่นนี้ทำให้ขัดแย้งกับความคิดเรื่องความสามารถในการบรรลุนิพพานของสรรพสัตว์ในคัมภีร์เดียวกัน และที่สำคัญมากกว่าคือขัดแย้งกับหลักการพื้นฐานของพระมหากรุณาของพระอมิตาภะตามที่ปรากฏในพระมหาพระนิทานที่ต้องการช่วยสรรพสัตว์ให้พ้นทุกข์โดยไม่มีข้อยกเว้น ข้อโต้แย้งเรื่อง “วลียกเว้น” กลายเป็นประเด็นสำคัญที่สุดประเด็นหนึ่งในระบบความคิดของฉินรันในเวลาต่อมา การตีความของฉินรันเกี่ยวกับ “วลียกเว้น” และการแก้ความขัดแย้งเกี่ยวกับเรื่องนี้จะนำมาวิเคราะห์ในหัวข้อ 1.3 ต่อไป

1.2 “คนดี” “คนชั่ว” ในทรรศนะของฉินรัน

ฉินรันมีความคิดเรื่องกรรมเช่นเดียวกับคำสอนของพุทธศาสนาโดยทั่วไปตามความหมายพื้นฐานที่ว่ากรรมใดใครก่อ กรรมนั้นย่อมเป็นของผู้นั้น และแต่ละคนเป็นผู้รับผลการกระทำของตน แต่ที่ต่างออกไปคือฉินรันอธิบายความเป็นคนดี-คนชั่วในความหมายกว้างกว่าที่เข้าใจกันในพุทธศาสนาทั่วไป กล่าวคือ ฉินรันแยกความหมายของ คนดี-คนชั่วมองออกเป็นสองประเภทได้แก่ คนดี-คนชั่วในความหมายทางศาสนา (religious) เมื่อพิจารณาจากด้านของพระมหาพระนิทาน และ คนดี-คนชั่วในความหมายทางศีลธรรมหรือจริยธรรมทางโลก (moral or ethical) หรือระดับโลกียะ

“คนชั่ว”

เมื่อพิจารณาความหมายของคนดี-คนชั่วมองจากด้านของพระมหาพระนิทาน ในทรรศนะของฉินรัน “คนชั่ว” (evil person) คือบุคคลทั้งหลายที่มีกรรมและต้องกลับมาเกิดในสังสารวัฏซึ่งเป็นแดนแห่งความทุกข์ ในแง่นี้ “คนชั่ว” จึงหมายรวมทั้งผู้ที่ประกอบอกุศลกรรมและผู้ที่ประกอบกุศลกรรมในทางศีลธรรมหรือจริยธรรมซึ่งยังเวียนว่ายตายเกิดในโลกนี้ (*The Collected Works of Shinran, Vol 1, 1997: 663*) ดังนั้นจึงเห็นได้ว่าการจำแนกคนดี-คนชั่วในความคิดของฉินรันแตกต่างจากที่เข้าใจกัน เพราะตามความหมายข้างต้น “คนดี” มิใช่เฉพาะคนที่ประกอบกุศลกรรมในทางศีลธรรมหรือจริยธรรม และ “คนชั่ว” มิได้หมายถึงเฉพาะคนที่ประกอบกรรมชั่วทางโลกเท่านั้น แต่ตราบไต่ที่มนุษย์ยังกลับมาเวียนว่ายอยู่ในสังสารวัฏ บุคคลเหล่านั้นคือ “คนชั่ว” นั้นหมายความว่าอดีตกรรมที่เป็นเหตุให้กลับมาเวียนว่ายในสังสารวัฏเรียกโดยรวมว่า

“กรรมชั่ว” ทั้งสิ้น มนุษย์จึงเป็นสัตว์ที่มีกรรมชั่วติดตัวมาตั้งแต่อดีต มันเป็นรากเหง้าของชีวิตในสังสารวัฏ (Kodani 1989: 44) ฉินรันกล่าวว่าแม้แต่ “การกระทำชั่วที่บางเบาราวกับธุลีเกาะอยู่บนขนกระต่ายหรือขนแกะย่อมมีกรรมในอดีตเป็นเหตุ” (*The Collected Works of Shinran, Vol 1, 1997: 670*)

ฉินรันเห็นว่าสาเหตุสำคัญที่ทำให้มนุษย์ที่เกิดมาในโลกนี้ทุกคนเป็น “คนชั่ว” ก็คืออวิชชาหรือความโง่เขลา (ignorance) ซึ่งทำให้เกิดอัตตาหรือความยึดมั่นถือมั่นในตัวตน (self-attachment) อวิชชาแม้เพียงเล็กน้อยก็ยังเป็นเหตุทำให้กลับมาเกิดและประกอบกรรมในสังสารวัฏต่อไปไม่รู้จบ การมีชีวิตอยู่ของมนุษย์จึงถูกกระตุ้นด้วยอวิชชาและตัณหา ดังนั้นตราบใดที่ยังอยู่ในสังสารวัฏ ชีวิตเหล่านั้นจึงเป็นชีวิตที่มัวหมองด้วยกรรมชั่ว การที่มนุษย์มี “กรรมชั่ว” จึงไม่มีความสามารถที่จะช่วยตนเองให้พ้นจากความทุกข์หรือบรรลุนิพพานได้ในชีวิตนี้ ไม่ว่าจะโดยวิธีใดที่เป็นการใช้ “พลังตนเอง” ดังที่ฉินรันกล่าวไว้ใน *Tannishō* ดังนี้

เป็นไปได้ที่เราซึ่งถูกครอบงำด้วยตัณหาอันมีขอบเขตจะช่วยตนเองให้เป็นอิสระจากบ่วงแห่งสังสารวัฏด้วยมรรควิธีอื่นใดก็ตาม . . .

(*The Collected Works of Shinran, Vol 1, 1997: 663*)

ความเชื่อที่เป็นสมมุติฐานพื้นฐานของพระพุทธศาสนาทุกนิกายก่อนหน้าสมัยของฉินรันคือกุศลกรรมย่อมเป็นเหตุนำไปสู่การบรรลุนิพพานในที่สุด ไม่ว่าจะเป็นการทำสมาธิอย่างเข้มงวด การถือศีล การบริจาคทาน หรือการสวดเนิมบุทซุหลายครั้ง รวมทั้งการทำดีทางจริยธรรมในรูปแบบอื่น ๆ ที่ทำให้เกิดการสั่งสมบุญกุศลเพื่อการพ้นทุกข์อย่างถาวร

ทรรศนะของฉินรันที่ว่ามนุษย์เป็นสัตว์โลกที่โง่เขลาและไม่สามารถช่วยตนเองให้พ้นทุกข์ได้ในชีวิตนี้ นำไปสู่การโต้แย้งสมมุติฐานข้างต้นดังนี้ ฉินรันมีความเห็นว่าถ้าเป้าหมายของพระพุทธศาสนาคือการพ้นทุกข์อย่างถาวรด้วยการละอึดตาอย่างแท้จริง การประกอบกุศลกรรมในรูปแบบต่าง ๆ ทั้งทางศีลธรรมหรือจริยธรรมทางโลกจะทำให้เกิดการขัดแย้งในตัวเองเมื่อผู้ปฏิบัติกุศลกรรมเหล่านั้นเชื่อว่าเป็นการสั่งสมบุญกุศลสำหรับตนเองหรือแม้แต่เป็นการอุทิศผลบุญนั้นให้ผู้อื่น เนื่องจากทุกรูปแบบของกุศลกรรมเกิดจากการคาดหวังของผู้ปฏิบัติที่ต้องการได้รับประโยชน์ส่วนตนคือการสั่งสมบุญเป็นการตอบแทน ความคิดดังกล่าวจึงมิได้ส่งเสริมการละอึดตาลงจนหมดสิ้น ในทางตรงกันข้ามกลับเป็นการสร้างความยึดมั่นถือมั่นในตัวตนเพิ่มขึ้น เพราะผู้ปฏิบัติจะเกิดความเชื่อมั่นใน “พลังตนเอง” ว่าสามารถนำไปสู่การพ้นทุกข์ได้ ดังนั้นสำหรับฉินรัน การกระทำที่เข้าใจว่าเป็นการทำดีทางศีลธรรมหรือทางจริยธรรมทางโลกก็ยังจัดว่าเป็นการกระทำที่

เกิดจากเจตนาหรือแรงกระตุ้นที่ไม่บริสุทธิ์ เพราะเป็นสิ่งที่เกิดจากความคิดและการไตร่ตรองของตนเอง เปรียบได้กับยาพิษที่เป็นอุปสรรคขัดขวางการตรัสรู้อย่างแท้จริง ใน *Kyōgyōshinshō* ฌินรันวิจารณ์ว่า "ถึงแม้ว่าจะปฏิบัติอย่างเข้มงวด . . . ก็ต้องเรียกว่ากุศลกรรมที่เป็นพิษและเป็นการกระทำที่ไม่ถูกต้อง วิธีทั้งหลายดังกล่าวไม่อาจเรียกว่า 'การปฏิบัติที่ถูกต้องและแท้จริง' การปฏิบัติ ณ แดนแห่งแสงอันไม่สิ้นสุดด้วยวิธีเหล่านั้นเป็นสิ่งที่ผิด" (*The Collected Works of Shinran, Vol 1, 1997: 98*)

จึงเห็นได้ว่าในทรรณะของฌินรัน กุศลกรรมที่ทำด้วยความยึดมั่นในตัวตนหรือเห็นแก่ตนเองย่อมไม่ใช่มรรควิธีที่นำไปสู่การพ้นทุกข์ที่ถูกต้อง เนื่องจากการกระทำเช่นนั้นไม่สามารถทำให้มนุษย์ปลุกชนหลุดพ้นจากอวิชชาได้ และอวิชชาย่อมเป็นสาเหตุให้ต้องกลับมาเวียนว่ายในสังสารวัฏอีก ฌินรันกล่าวถึงความโง่เขลาและความหลงผิดต่าง ๆ ของคนในยุคธรรมะปลายและชะตากรรมที่น่าเศร้าของมนุษยชาติใน *Shōzōmatsu wasan* ดังนี้

ความโง่เขลาและตัณหาที่มีติดบอดมีอยู่ทั่วไป
 แม้ปกคลุมทุกหนทุกแห่งมากมายราวกับฝุ่นละอองอันนับปริมาณมิได้
 ความอยากและความโกรธที่เกิดขึ้นทั้งจากความขัดแย้งและความปรองดอง
 สูงราวกับภูผาและขุนเขา . . .

เนื่องจากความเปื้อนของมนุษย์ ชีวิตขณะนี้จึงสั้นยิ่งนัก
 ทั้งมนุษย์และสภาพแวดล้อมย่อมถูกทำลายลงในที่สุด
 เมื่อละทิ้งความคิดที่ถูกต้องและหันเหไปสู่ทรรณะที่ผิด
 เขาเหล่านั้นจึงเช่นฆ่าทำร้ายซึ่งกันและกันอย่างไรเหตุผล

(*The Collected Works of Shinran, Vol 1, 1997: 400-401*)

เมื่อมนุษย์ยังยึดติดกับความเชื่อมั่นในตนเองแม้เพียงเศษเสี้ยวธุลี มโนกรรมดังกล่าวย่อมไม่บริสุทธิ์ และจัดเป็นอกุศลกรรมที่เป็นเหตุให้มีการเวียนว่ายอยู่ในสังสารวัฏอย่างไม่สิ้นสุด จึงเห็นได้ว่ามนุษย์ในสภาวะที่หลงผิดย่อมไม่สามารถหนีออกจากความชั่วที่เป็นสิ่งติดตัวมาได้ด้วยตนเอง ไม่ว่าจะเป็นการปฏิบัติหรือการกระทำใด ๆ ก็ตามแม้แต่ที่คิดว่าเป็นสิ่งที่ก่อให้เกิดบุญกุศลเป็นที่สุดแล้วก็ยังจัดว่าเป็นความหลงผิดและไร้ประโยชน์ ฌินรันวิจารณ์ว่ามรรควิธีของพุทธศาสนามหายานสำนักอื่นรวมทั้งมรรควิธีของพุทธศาสนาดั้งเดิมหรือสวากยาน และวิธีการอื่น ๆ ทั้งหมดเป็นวิธีที่ไม่ถูกต้อง ฌินรันเห็นว่าเป็นไปไม่ได้ที่จะมีคนไปเกิด ณ แดนสุขาวดีด้วยเพียงแค่การรักษาศีล หรือการปฏิบัติธรรมด้วยเจตนาอันมุ่งมั่นของตนเอง หรือการประกอบกุศลกรรมต่าง ๆ

(*The Collected Works of Shinran*, Vol 1, 1997: 458) ถึงแม้คำสอนเหล่านั้นจะเป็นคำสอนที่ดีเลิศและเป็นการปฏิบัติที่เข้มงวดก็ไม่อาจเป็นจริงได้ เพราะในโลกปัจจุบันขณะนี้ไม่มีใครที่จะรักษาศีลปฏิบัติธรรมได้เคร่งครัดจนบรรลุนิพพานด้วยตนเองได้อีกแล้ว คำสอนและการปฏิบัติเหล่านั้นเป็นสิ่งที่ยากเกินความสามารถของมนุษย์ปุถุชนทั่วไป ฉินรันกล่าวเกี่ยวกับเรื่องนี้ใน *Shōzōmatsu wasan* ดังต่อไปนี้

เราอาจคิดว่าเรามีชีวิตอยู่ในยุคแห่งธรรมะบริสุทธิ์ [ยุคธรรมะต้น]
แต่แท้ที่จริงในตัวของพวกเขาซึ่งโง่เขลามากที่สุด
ไม่มีใจที่บริสุทธิ์ ถูกต้องหรือแท้จริง
พวกเขาจะตั้งใจปรารถนาเพื่อการตรัสรู้ได้อย่างไร

การตั้งใจปรารถนาเพื่อการตรัสรู้ด้วยพลังตนเองในวิถีของปราชญ์⁴
อยู่เกินขอบเขตของจิตใจและคำพูดของเราทั้งหลาย
พวกเราเป็นสัตว์โลกผู้โง่เขลาย่อมจมดิ่งในห้วงมหาสมุทรแห่งสังสารวัฏ
จะตั้งใจปรารถนาเช่นนั้นได้อย่างไร

(*The Collected Works of Shinran*, Vol 1, 1997: 402)

ทั้งพระสงฆ์และฆราวาสในยุคนี้
ภายนอกประพฤติตนเหมือนกับผู้สืบทอดคำสอนของพุทธศาสนา
แต่ภายในนั้นกลับมีความเชื่อในวิถีที่มีไขคำสอนของพุทธศาสนา

แม้พระสงฆ์ก็เป็นแคไอนาม มิได้รักษาพระวินัย
ปัจจุบันนี้ในโลกแห่งความมัวหมองแห่งยุคธรรมะปลาย
ทำตัวเท่ากับพระสารีบุตรและพระโมคคัลลานะ
และกระตุ้นเตือนให้พวกเราเคารพกราบไหว้บูชา

(*The Collected Works of Shinran*, Vol 1, 1997: 422-423)

⁴ วิถีของปราชญ์ (Path of Sages) ในข้อเขียนของฉินรันหมายถึงคำสอนของพุทธศาสนาหายานสำนักอื่น ๆ เช่น ฉินงน (Shingon) เท็นได และ เซ็น (*The Collected Works of Shinran*, Vol 2, 1997: 199)

“คนดี”

ความคิดที่ว่าวิชาหรือความโง่เขลาเป็นสิ่งที่ตรงข้ามกับปัญญา(wisdom) ซึ่งหมายถึง การรู้แจ้งหรือการตรัสรู้เป็นความคิดพื้นฐานของพุทธศาสนา ในแง่นี้ความคิดของฉินรันมิได้มีความแตกต่างกับความเชื่อดั้งเดิมแต่ประการใด แต่มีข้อที่น่าสังเกตว่าในบทนิพนธ์ของฉินรันส่วนใหญ่เน้นการอธิบายความหมายของ “คนชั่ว” มากกว่าการกล่าวถึงหรือให้นิยาม “คนดี” อย่างตรงไปตรงมา อย่างไรก็ตาม จากความคิดของฉินรันที่กล่าวถึงกระบวนการเปลี่ยนแปลงสภาวะจิตของมนุษย์ที่เต็มไปด้วยวิชาไปสู่การมีปัญญาในขณะที่ยังมีชีวิตอยู่ในโลกแห่งสังสารวัฏที่เรียกว่าฉินจิน ทำให้สามารถสรุปได้ว่า “คนดี” ในทรรศนะของฉินรันคือผู้ที่เกิดประสบการณ์ฉินจินในกระบวนการนี้การมีปัญญาของสัตว์โลกที่โง่เขลาไม่อาจเกิดขึ้นได้ด้วย “พลังตนเอง” แต่เป็นผลมาจากพลังของพระมหาพระนิธานของพระอมิตาภะที่ปรากฏขึ้นในตัวของคุณคน ณ ช่วงขณะจิตนั้น ความวางใจในพระมหาพระนิธานโดยปราศจากความสงสัยเคลือบแคลงใจใด ๆ ก็บังเกิดขึ้นดังนั้นก็จึงอาจกล่าวได้ว่าเมื่อใดก็ตามที่ “คนชั่ว” ซึ่งเต็มไปด้วยความโง่เขลาเปลี่ยนสภาวะไปเป็นผู้มีปัญญารู้แจ้งหรือผู้ที่บรรลุพุทธภาวะ ผู้นั้นได้กลายเป็น “คนดี” จึงเห็นได้ว่าที่มาของความดีที่แท้จริงในตัวมนุษย์คือพระมหาพระนิธานของพระอมิตาภะซึ่งเป็น “พลังอื่น” ตามที่ฉินรันกล่าวไว้ใน *Shōzōmatsu wasan* ดังนี้

ด้วยพลังพระมหาพระนิธานของพระธรรมมากร
ที่ทำให้เรารู้ตระหนักในเนมิบุทซุซึ่งเป็นปัญญา [พุทธภาวะ]
ถ้าไม่ใช่เพื่อปัญญาแห่งฉินจิน
เราจะบรรลุพระนิพพานได้อย่างไร

(*The Collected Works of Shinran, Vol 1, 1997: 407*)

ฉินรันอธิบายว่าเมื่อพิจารณาให้ลึกลงไปจะเห็นว่าการรู้ตระหนักในฉินจินคือการพิจารณาความจริงสูงสุดตามที่เป็น ณ ช่วงขณะจิตนั้นคือการรู้ตระหนักในกรรมชั่วและสาเหตุของกรรมชั่วของตนเองที่นำมาซึ่งความทุกข์ทั้งปวง เมื่อฉินจินบังเกิดขึ้นทำให้มนุษย์เกิดความรู้และเข้าใจตนเองอย่างกระจ่างแจ้งว่าเนื่องจากเป็นผู้ที่มีกรรมชั่วติดตัวมา จึงไม่อาจตั้งจิตปรารถนาหรือหาทางพ้นทุกข์ได้ด้วยตนเอง การรู้ตระหนักในความจริงเช่นนี้ทำให้ความยึดมั่นในตัวตนสลายไปจิตของผู้มีกรรมชั่วที่ถูกกดบังด้วยความมัวหมองของกิเลสตัณหาถูกทำให้แปรเปลี่ยนกลายเป็นหนึ่งเดียวกับคุณธรรมของพระอมิตาภะ การเปลี่ยนสภาวะของการรับรู้ที่เกิดขึ้นในช่วงขณะจิตในโลกแห่งสังสารวัฏนี้เองและยังคงดำเนินต่อไปภายใต้พระมหาปัญญาและพระมหากรุณาของ

พระอมิตาภะอย่างแท้จริง ฉินรันเรียกการเป็นหนึ่งเดียวกันระหว่างกรรมชั่วของสรรพสัตว์กับคุณธรรมของพระอมิตาภะว่า “การรวมเป็นรสเดียวกัน” ดังข้อความใน *Shōzōmatsu wasan* ดังนี้

จิตของคนโง่เขลาทั้งดีและชั่วเหมือนกับสายธาร
เมื่อไหลลงสู่มหาสมุทรอันกว้างใหญ่
ของพระมหาประณิธานแห่งปัญญา
ทันทีที่นั่นจิตที่โง่เขลาแปรเปลี่ยนเป็นจิตของพระมหากรุณาอันยิ่งใหญ่

(*The Collected Works of Shinran*, Vol 1, 1997: 408)

และใน *Kōsō wasan* มีข้อความยืนยันความคิดเดียวกันดังนี้

เมื่อสายธารของต้นหาอันมีดบอดไหลลงสู่
ห้วงมหาสมุทรของพระมหาประณิธานแห่งความกรุณาอันยิ่งใหญ่
ทอแสงอันไม่มีที่สิ้นสุดทั่วทั้งสิบทิศ
สายธาร [ต้นหาอันมีดบอด] ได้กลายเป็นรสเดียวกับมหาสมุทรแห่งปัญญา

(*The Collected Works of Shinran*, Vol 1, 1997: 371)

ดังนั้น จึงสรุปได้ว่า “คนดี” ในความหมายที่ฉินรันใช้เป็นความหมายเฉพาะทางศาสนา เมื่อพิจารณาจากด้านของพระมหาประณิธาน มิใช่ในความหมายเดียวกับคนดีทางศีลธรรมหรือจริยธรรมทางโลกตามที่เข้าใจกัน ในทางโลกเราแบ่งบุคคลออกเป็นคนดีและคนชั่ว โดยพิจารณาจากเจตนาของการกระทำทางศีลธรรมหรือจริยธรรมของมนุษย์ปุถุชนเป็นหลัก ดังนั้น การตัดสินว่าใครเป็นคนดีหรือคนชั่วโดยถือเอาการกระทำทางศีลธรรมหรือจริยธรรมทางสังคมเป็นเกณฑ์จึงมิใช่เครื่องบ่งชี้ธรรมชาติที่แท้จริงของมนุษย์เมื่อพิจารณาจากด้านของพระมหาประณิธาน เพราะเป็นเกณฑ์ที่สัมพันธ์กับจิตมนุษย์ที่ยังมีอวิชชา (Marra 1988: 299) ดังที่ยูอิเอน-โบ (Yuien-bō) กล่าวถึงฉินรันผู้เป็นอาจารย์ไว้ใน *Tannishō* ว่าแม้แต่ฉินรันเองก็ไม่อาจรู้ได้ว่าดีชั่วจริง ๆ ในโลกนี้เป็นอย่างไร มีแต่พระอมิตาภะเท่านั้นที่ทรงรู้อย่างถ่องแท้ว่าความดีและความชั่วคืออะไร

ในความเป็นจริง ข้าพเจ้า [ยูอิเอน-โบ] และคนอื่นถกเถียงกันแต่เรื่องความดี ความชั่ว โดยละเลยพระมหากรุณาของพระอมิตาภะ แต่ท่านอาจารย์ฉินรันได้กล่าวไว้ดังนี้

ข้าพเจ้า [ฉินรัน] ไม่ทราบว่าคุณดีหรือความชั่วจริง ๆ แล้วหมายความว่าอะไร ถ้าข้าพเจ้าสามารถรู้อย่างถ่องแท้ว่าอะไรดีแบบที่พระอมิตะทรงรู้ ข้าพเจ้าก็คงบอกได้ว่าการกระทำที่ดีคืออะไร และถ้าข้าพเจ้าสามารถรู้อย่างถ่องแท้ว่าอะไรชั่ว

แบบที่พระอมิตะทรงรู้ ข้าพเจ้าก็คงบอกได้ว่าการกระทำที่ชั่วคืออะไร แต่เนื่องจากเป็นคนชั่วที่เต็มไปด้วยตัณหาอันมีขอบเขตในโลกที่ไม่จริงเหมือนบ้านที่ไฟกำลังไหม้ ทุกสิ่งที่เราทำจึงเป็นมายาและเต็มไปด้วยความหลงผิด ปราศจากความจริงแท้ มีแต่เนื้อมนุษย์เท่านั้นที่ถูกต้องแท้จริง

(*The Collected Works of Shinran*, Vol 1, 1997: 679)

เมื่อพิจารณาจากความหมายของ “คนดี” และ “คนชั่ว” ตามที่ฉินรันใช้ จึงอาจกล่าวได้ว่า มนุษย์ปุถุชนที่ยังเวียนว่ายในสังสารวัฏไม่ว่าจะเป็นคนดีหรือคนชั่วในความหมายที่ใช้กันในระดับโลกียะทั้งหมดตรงกับ ความหมายของ “คนชั่ว” ในพระคัมภีร์ของฉินรันเท่านั้น และเนื่องจากจุดมุ่งหมายของพระมหาประณิธานคือช่วยคนในสังสารวัฏที่ไม่สามารถพึ่งกุศลกรรมของตนเอง เพื่อการพ้นทุกข์ได้ คนเหล่านี้ย่อมเป็นผู้ที่แสงแห่งพระมหาประณิธานส่องสว่างนำทางให้รอดพ้นจากความทุกข์ทั้งปวงและอุบัติ ฌ แดนสุขาวดีในที่สุด

1.3 “คนชั่ว”: เป้าหมายของพระมหาประณิธาน

ฉินรันรับความคิดที่ว่า “คนชั่ว” คือเป้าหมายของพระมหาประณิธานมาจากถันหลวนที่ขยายความเกี่ยวกับการอุบัติ ฌ แดนสุขาวดีของผู้ที่ประกอบกรรมชั่วที่สุดตามที่ปรากฏในคัมภีร์ *อมิตายุทธยานสูตร* ซึ่งกล่าวไว้ว่า “ผู้ที่ประกอบอนันตริยกรรมห้าและอกุศลกรรมบถ 10 รวมทั้งกรรมชั่วอื่น ๆ” และ “คนเหล่านี้จะไปเกิดในภพภูมิแห่งความชั่ว ซึ่งพวกเขาจะต้องทนทุกข์ทรมานแสนสาหัสอันนับประมาณมิได้” (Inagaki 1994: 348) ในความเข้าใจของคนทั่วไป ผู้ที่ประกอบกรรมชั่วร้ายแรงขนาดนี้จะไม่มีโอกาสเข้าถึงแดนสุขาวดีหรือบรรลुพระนิพพานได้ อย่างไรก็ตามในข้อเขียนเรื่อง *Ōjōronchū* ถันหลวนได้ยกข้อความจากคัมภีร์เดียวกันนี้มายืนยันว่า

ขณะที่ใกล้จะสิ้นใจ พวกเขาได้พบกัลยาณมิตร⁵ ซึ่งกระตุ้นให้พวกเขาสวด “พระนาม” ‘ขอนอบน้อมแด่พระอมิตายุส’ สิบครั้งติดต่อกันด้วยความจริงใจ พวกเขา ก็จะได้ อุบัติ ฌ แดนแห่งความสุขสงบยิ่ง

(Inagaki 1998: 199)

ถันหลวนขยายความว่าคนที่ประกอบกรรมชั่วที่สุดเช่นนั้นจะได้รับการแนะนำสั่งสอนจากกัลยาณมิตรด้วยวิธีการหรืออุปายะต่าง ๆ นานา จนในที่สุดผู้ประกอบกรรมชั่วเหล่านั้นก็แปลง

⁵ คัมภีร์ฉบับแปลบางฉบับแปลว่า “ครูผู้ประเสริฐ” (โปรดดู Inagaki 1995: 348)

วาทะของพระนามสิบครั้งขณะที่จิตตั้งมั่นอยู่ที่พระอมิตาภะแต่เพียงสิ่งเดียว ผลที่ตามมาคือกรรมชั่วทั้งหมดที่ได้กระทำมาก็ดับสิ้นลง (Inagaki 1998: 90) จากอิทธิพลความคิดของฉันทลอนที่ว่า แม้แต่คนชั่วที่สุดยังสามารถอุบัติ ณ แดนสุขาวดีได้ นำไปสู่ข้อสรุปของฉินรันในข้อเขียนเรื่อง *Tannishō* ที่กล่าวว่า

คนดีมีมากมายที่ได้อุบัติ ณ แดนสุขาวดี
แล้วคนชั่วเล่าจะมียิ่งมากขึ้นไปอีกหรือ

(*The Collected Works of Shinran*, Vol 1, 1997: 663)

ข้อความนี้ดูเหมือนจะตรงกันข้ามกับที่คนทั่วไปเข้าใจว่า "แม้แต่คนชั่วยังได้อุบัติ ณ แดนสุขาวดี แล้วคนดีเล่าจะมียิ่งมากขึ้นไปอีกหรือ" แต่เมื่อพิจารณาความหมายของ "คนดี" และ "คนชั่ว" ในทรรศนะของฉินรันที่กล่าวมาแล้วข้างต้นจะพบว่าข้อความทั้งสองมิได้ตรงข้ามหรือขัดแย้งกันแต่ประการใด เพียงแต่เป็นการกล่าวถึงคนดี-คนชั่ว คนละความหมายเท่านั้น เนื่องจากคนดีและคนชั่วในความหมายของคนทั่วไปหมายถึงคนที่ประกอบกุศลกรรมกับคนที่ประกอบอกุศลกรรมทางศีลธรรมหรือจริยธรรมทางโลก ก็ย่อมสรุปได้ว่ากุศลกรรมก็น่าจะเป็นเหตุให้คนที่ทำดีทางโลกได้เกิด ณ แดนสุขาวดีมากกว่าผู้ประกอบอกุศลกรรม แต่เนื่องจาก "คนดี" ในทรรศนะของฉินรันคือผู้บรรลุพุทธภาวะ และ "คนชั่ว" คือคนมีกรรมที่ยังเวียนว่ายในสังสารวัฏและไม่สามารถพ้นทุกข์ได้ด้วยตนเอง ดังนั้น ถ้าพิจารณาตามพระมหาพระนิธานของพระอมิตาภะ "คนชั่ว" ย่อมเป็นผู้ที่ได้รับการช่วยให้รอดพ้นจากความทุกข์และเป็นเป้าหมายของพระมหาพระนิธานอย่างแท้จริง ส่วน "คนดี" คือผู้ที่บรรลุพุทธภาวะแล้วถึงจะมีจำนวนมาก แต่ก็อาจไม่มากเท่ากับ "คนชั่ว" ที่ยังเวียนว่ายในสังสารวัฏ ดังคำกล่าวที่ว่า "ในอาณาจักรของพระมหาพระนิธานมีแต่พระพุทธเจ้าและ "คนชั่ว" เท่านั้น" (*The Collected Works of Shinran*, Vol 2, 1997: 184)

ข้อความดังกล่าวข้างต้นมีนัยสำคัญสองประการคือ ประการแรกแสดงให้เห็นว่าพระมหาพระนิธานครอบคลุมความเป็นพุทธะซึ่งได้แก่ผู้ที่ตรัสรู้แล้วและไม่กลับไปเวียนว่ายในสังสารวัฏอีกต่อไปในฐานะสัตว์โลกที่มีกรรม และประการที่สองแสดงให้เห็นว่าพระมหาพระนิธานครอบคลุม "คนชั่ว" ซึ่งได้แก่ผู้ที่อยู่ในสังสารวัฏ คนเหล่านี้ย่อมอยู่ภายใต้พลังของพระมหาพระนิธานที่ได้รับการช่วยให้พ้นทุกข์เช่นกัน นัยสำคัญทั้งสองประการนี้สอดคล้องกับความคิดเรื่องพระมหาพระนิธานของพระโพธิสัตว์ธรรมาภะที่ต้องการช่วยสรรพสัตว์ไม่ว่าจะเป็นมนุษย์และเทวดาให้เข้าสู่สภาวะของการไม่ถอยกลับไปสู่สังสารวัฏและเข้าถึงพระนิพพาน ไม่เช่นนั้นพระองค์จักไม่ขอบรรลุอนุตรสัมมาสัมโพธิญาณ ตามที่ปรากฏในพระมหาพระนิธานข้อ 11 และข้อ 18

เมื่อเป้าหมายของพระมหาประณิธานคือการช่วยสรรพสัตว์ซึ่งเป็น “คนชั่ว” ในสังสารวัฏ ให้พ้นทุกข์ ทำให้เกิดปัญหาสำคัญตามมากล่าวคือฉินรันจะอธิบาย “วลียกเว้น” ในพระมหาประณิธานข้อ 18 ที่ว่า “เว้นแต่ผู้ที่ประกอบอนันตริยกรรมห้าและกล่าวร้ายทำลายพระธรรมอันประเสริฐ”⁶ อย่างไร

การตีความ “วลียกเว้น” นี้มีอยู่แล้วในนิกายสุขาวดีตามที่ปรากฏในข้อเขียนของปรมาจารย์จีนก่อนหน้าสมัยของฉินรัน โดยทั่วไปเป็นการยืนยันข้อความในคัมภีร์หลักของนิกายที่กล่าวว่าสรรพสัตว์ในสังสารวัฏแม้แต่คนชั่วที่สุดสามารถตั้งจิตปรารถนาไปอุบัติ ณ แดนสุขาวดีและได้อุบัติ ณ แดนสุขาวดีในที่สุดด้วยการสวดเนมบุทฺฐิตามพระมหาประณิธานของพระอมิตาภะที่ได้ตั้งไว้ ปรมาจารย์ฉินหลวนและฉานเต้าเป็นบุคคลสำคัญที่พยายามอธิบายความไม่ลงรอยกันระหว่าง “วลียกเว้น” ในคัมภีร์มหาสุขาวดีวยุหสูตร และข้อความในคัมภีร์อมิตายุรธานสูตร ที่กล่าวว่าผู้ประกอบอนันตริยกรรมห้าและประกอบกรรมชั่วอย่างอื่นที่ร้ายแรงน้อยกว่าสามารถอุบัติ ณ แดนสุขาวดีได้

ในข้อเขียนเรื่อง *Ōjōronchū* ฉินหลวนแยกบุคคลที่ประกอบกรรมชั่วกับความสามารถในการตั้งจิตปรารถนาแดนสุขาวดีและได้อุบัติ ณ แดนสุขาวดีออกเป็นสามกรณีตามที่ปรากฏในคัมภีร์หลักทั้งสองคัมภีร์ดังนี้ (Inagaki 1998: 195-198)

1. กรณีที่ “ผู้ประกอบอนันตริยกรรมห้าและกล่าวร้ายทำลายพระธรรมอันประเสริฐ” ซึ่งเป็น “วลียกเว้น” ในคัมภีร์มหาสุขาวดีวยุหสูตร ไม่สามารถตั้งจิตปรารถนาและอุบัติ ณ แดนสุขาวดีได้ เพราะอกุศลกรรมทั้งสองแบบนี้ถือว่าเป็นอกุศลกรรมหนักที่สุด
2. กรณีที่ “ผู้ที่ประกอบอนันตริยกรรมห้าและกรรมชั่วอย่างอื่นที่ร้ายแรงน้อยกว่า” ตามที่ปรากฏใน คัมภีร์อมิตายุรธานสูตร ถ้าไม่ได้กล่าวร้ายทำลายพระธรรมอันประเสริฐ บุคคลเช่นนั้นย่อมสามารถตั้งจิตปรารถนาและอุบัติ ณ แดนสุขาวดีได้

⁶ ในบทนิพนธ์ *Kyōgyōshinshō* ฉินรันแยกอธิบายความหมายของอนันตริยกรรมห้าสองแบบคือในพุทธศาสนาเถรวาทและมหายานดังนี้ ตามธรรมเนียมของฝ่ายเถรวาท อนันตริยกรรมห้าประกอบด้วย 1) ชำมารดา 2) ชำบิดา 3) ชำพระอรหันต์ 4) ทำร้ายพระพุทธเจ้าจนห้อพระโลหิต 5) ทำให้คณะสงฆ์แตกแยก

ส่วนอนันตริยกรรมห้าตามธรรมเนียมของฝ่ายมหายานมีดังนี้ 1) ทำลายสฤปและวัดวาอาราม เสาพระสูตรและพระพุทธรูป หรือขโมยของสงฆ์ หรือให้ผู้อื่นขโมย หรือพ้อใจที่ได้เห็นการกระทำเช่นนั้น 2) ว่าร้ายทำลายภิกษุสงฆ์ หรือพระพุทธเจ้า หรือคำสอนของมหายาน 3) รุกรานหรือล่วงเกินการปฏิบัติของภิกษุสงฆ์ หรือทำร้ายจนมรณภาพ 4) ประกอบอนันตริยกรรมห้าของฝ่ายเถรวาท 5) ประกอบอกุศลกรรมบถ 10 โดยไม่เกรงกลัวผลกรรมในภพหน้า หรือสั่งสอนความคิดเช่นนั้นให้ผู้อื่น (*The Collected Works of Shinran*, Vol 2, 1997: 186-187)

3. กรณีสมมุติที่ไม่ได้ปรากฏในคัมภีร์ ได้แก่ “ผู้ที่กล่าวร้ายทำลายพระธรรมอันประเสริฐ แต่ไม่ได้ประกอบอนันตริยกรรมห้า” บุคคลเช่นนี้ไม่สามารถตั้งจิตปรารถนาและอุบัติ ฌ แตน สุขาวดีได้ เพราะการกล่าวร้ายทำลายพระธรรมอันประเสริฐเป็นอกุศลกรรมหนักที่สุดในบรรดา อกุศลกรรมทั้งหลายทั้งปวง⁷

เนื่องจากคัมภีร์*อมิตายุทธยานสูตร* กล่าวถึงเฉพาะ “ผู้ประกอบอนันตริยกรรมห้า และประกอบ กรรมชั่วอย่างอื่นที่ร้ายแรงน้อยกว่า” แต่ไม่ได้กล่าวถึง “ผู้กล่าวร้ายทำลายพระธรรมอันประเสริฐ” ขณะที่ “วลียกเว้น” ของคัมภีร์*มหาสุชาวัตตวิญญูสูตร* กล่าวถึงผู้ประกอบกรรมชั่วที่สุดทั้งสองแบบ ทำให้ถนหลงสรุปว่า

จากหลักฐานในพระสูตรนี้ [*อมิตายุทธยานสูตร*] เราได้เห็นอย่างแจ่มชัดแล้วว่าคนชั่ว ประเภทต่ำที่สุดของระดับต่ำที่สุดทั้งหมดสามารถอุบัติได้ [ฌ แตน สุขาวดี] ด้วยการ มีศรัทธาในพระพุทธเจ้า [*อมิตาภะ*] ถ้าพวกเขาทั้งหลายเหล่านั้นไม่กล่าวร้ายทำลาย พระธรรมอันประเสริฐ

(Inagaki 1998: 195)

ผู้วิจัยมีความเห็นว่าถนหลงโยงความสัมพันธ์ของคนชั่วสองประเภทนั้นในลักษณะของ การเป็นเงื่อนไขในการอุบัติ ฌ แตน สุขาวดี โดยถือว่า “ถ้าบุคคลที่ประกอบอนันตริยกรรมห้าและ ประกอบกรรมชั่วอย่างอื่นทุกคนไม่กล่าวร้ายทำลายพระธรรมอันประเสริฐ ก็จะสามารถอุบัติ ฌ แตน สุขาวดี” ได้ การตีความ “วลียกเว้น” โดยเปลี่ยนวลีนี้เป็นข้อความเงื่อนไขที่กำหนดให้ตัวเอง เป็นข้อความปฏิเสธทำให้ถนหลงลงความเห็นได้ว่า “วลียกเว้น” ใน*มหาสุชาวัตตวิญญูสูตร* ไม่ ขัดแย้งกับความคิดเรื่องการอุบัติ ฌ แตน สุขาวดีของสรรพสัตว์แม้เป็นคนชั่วที่สุดตามที่ปรากฏใน *อมิตายุทธยานสูตร* ในทางตรงกันเราอาจกล่าวได้ว่าเมื่อ “วลียกเว้น” เป็นข้อความเงื่อนไขจึงไม่ได้ ยืนยันการมีอยู่จริงของผู้ที่ประกอบอกุศลกรรมหนักทั้งสองแบบใน “วลียกเว้น” ซึ่งถูกตีความว่าไม่มีโอกาสอุบัติ ฌ แตน สุขาวดี

⁷ ใน *Ojōronchū* ถนหลงอธิบายว่า “ถ้าผู้ใดไม่มีจิตที่ฝังแน่นอยู่ในใจของตนว่า ‘ไม่มีพระพุทธเจ้า’ ‘ไม่มี พระธรรม’ ‘ไม่มีพระโพธิสัตว์’ หรือ ‘ไม่มีพระธรรมสำหรับพระโพธิสัตว์’ ผู้นั้นคือผู้ที่กล่าวร้ายทำลายพระธรรม อันประเสริฐ (Inagaki 1998: 197) ทรรศนะเช่นนี้มีผลทำให้ มนุษยธรรม จาริต ความจริงใจซึ่งเป็น คุณธรรมความดี ในระดับความสัมพันธ์ทางสังคมเสื่อมสลาย เนื่องจากขาดผู้อบรมสั่งสอนที่เป็นปราชญ์ หรือผู้ที่ปฏิบัติตนอยู่ในวิถีแห่งโลกุตระธรรม การกล่าวร้ายทำลายพระธรรมอันประเสริฐจึงเป็นความชั่วที่ หนักร้ายแรงที่สุดในบรรดาความชั่วทั้งปวง” (Inagaki 1998: 198)

ฉานเต้ามีความคิดไม่ต่างจากฉันทลวนในแง่ที่เห็นว่าจุดมุ่งหมายของพระมหาประณิธานที่ต้องการช่วยเหลือสรรพสัตว์ในสังสารวัฏให้พ้นทุกข์เป็นฐานสำคัญที่สุด และยืนยันว่ามนุษย์ทุกรูปทุกนามสามารถตั้งจิตปรารถนาแดนสุขาวดีและทำที่ดีที่สุดสามารถอุบัติ ณ แดนสุขาวดีได้ตามจิตที่ตั้งไว้ ส่วนการตีความ "วลียกเว้น" ของฉานเต้าต่างกับฉันทลวนเพียงเล็กน้อยในแง่ที่ฉานเต้ายังคงรักษาวลีนั้นไว้คงเดิม เพียงแต่อธิบายว่า "วลียกเว้น" เป็นเพียงคำเตือน (Dobbins 1989: 5) สำหรับคนที่ยังเวียนว่ายในสังสารวัฏให้พึงระวังว่าอกุศลกรรมทั้งสองประเภทนั้นเป็นอกุศลกรรมหนักที่สุดที่ทำให้ผู้กระทำตกนรกอเวจีชั่วกัปและไม่มีโอกาสอุบัติ ณ แดนสุขาวดี ดังนั้น "วลียกเว้น" จึงมิได้หมายความว่าเป็นการกั้นผู้ประกอบอกุศลกรรมหนักออกไป(exclusion) จากการอุบัติ ณ แดนสุขาวดี

สำหรับเรื่องนี้ผู้วิจัยมีความเห็นว่าถึงแม้ฉานเต้าตีความ "วลียกเว้น" ว่าเป็นคำเตือนแต่ก็มีนัยของการเป็นเงื่อนไขอยู่ด้วย กล่าวคือเราอาจเข้าใจคำเตือนนี้ในรูปของข้อความว่า "ถ้าประกอบอนันตริยกรรมห้าและกล่าวร้ายทำลายพระธรรมอันประเสริฐ จะไม่สามารถอุบัติ ณ แดนสุขาวดี (หรือถูกกั้นออกไปจากแดนสุขาวดี)" การมีนัยของเงื่อนไขในคำเตือนก็มีผลเช่นเดียวกับการตีความของฉันทลวน อย่างไรก็ตามการตีความในแง่ที่เป็นคำเตือนของฉานเต้ามีอิทธิพลต่อความคิดของนักคิดญี่ปุ่นในเวลาต่อมาโดยเฉพาะอย่างยิ่งฉินรัน

ในบทนิพนธ์เรื่อง *Kyōgyōshinshō* ฉินรันยกการตีความ "วลียกเว้น" ของฉานเต้า ดังนี้

อาจเข้าใจจุดมุ่งหมาย [ของวลียกเว้น] ว่าเป็นการสอนให้เรายุติจากการประกอบอกุศลกรรม ในพระมหาประณิธาน 48 ข้อ เมื่อกล่าวถึงผู้กล่าวร้ายทำลายพระธรรมอันประเสริฐและประกอบอนันตริยกรรมห้าเป็นผู้ที่ถูกกั้นออกไป [จากการอุบัติ ณ แดนสุขาวดี] นี่หมายความว่ากระทำทั้งสองประเภทนี้เป็นสิ่งที่ขัดขวาง [การอุบัติ ณ แดนสุขาวดี] ร้ายแรงที่สุด เมื่อสรรพสัตว์ประกอบอกุศลกรรมสองประเภทนั้นย่อมจมดิ่งลงสู่นรกอเวจี ณ ที่นั้น พวกเขาจะต้องทนทุกข์ทรมานแสนสาหัสยาวนานกับนับกัปโดยไม่มีวิธีใดจะช่วยให้รอดพ้นจากอเวจีได้ พระตถาคตทรงเกรงว่าพวกเขาจะประกอบอกุศลกรรมสองประเภทดังกล่าวจึงหาทางห้ามพวกเขาด้วยพระมหากรุณาของพระองค์ โดยทรงแสดงให้เห็นว่าอกุศลกรรมหนักเช่นนั้นจะทำให้พวกเขาไม่สามารถอุบัติ ณ แดนสุขาวดี แต่ไม่ได้หมายความว่าพวกเขาไม่ได้อยู่ภายใต้พระมหากรุณาของพระองค์ [สำหรับการอุบัติ ณ แดนสุขาวดี] . . .

ด้วยพลังพระมหาประณิธานของพระพุทธเจ้า [อมิตาภะ] อกุศลกรรมของผู้ประกอบอนันตริยกรรมห้าและอกุศลกรรมมถ 10 ถูกขจัดออกไปและพวกเขาได้อุบัติ ณ แดน

สุขาวดี เมื่อผู้กล่าวร้ายทำลายพระธรรมอันประเสริฐหรือละทิ้งเมล็ดพันธุ์แห่งพุทธะ เปลี่ยนทิศทางของสภาวะจิตได้ พวกเขาทั้งหมดจะเข้าถึงแดนสุขาวดี

(*The Collected Works of Shinran, Vol 1, 1997:148 -149*)

ฉินรันรับการตีความของฉานเต้ามาโดยแยกพิจารณา "วลียกเว้น" ออกเป็น 2 ประเด็น กล่าวคือ ประเด็นแรกฉินรันยืนยันความคิดของฉานเต้าตรง ๆ จะเห็นได้จากข้อความที่คัดมาจากข้อเขียนของฉานเต้าโดยพิจารณา "วลียกเว้น" ว่าเป็นคำเตือนหรือข้อพึงระวังสำหรับปุถุชนทั้งหลายให้เข้าใจความร้ายแรงของการกระทำทั้งสองประเภทและจะได้ไม่ประกอบกรรมหนัก ดังกล่าวเนื่องจากเล็งเห็นผลของการกระทำที่จะเกิดขึ้นแล้ว ใน *Tannishō* ฉินรันกล่าวเพิ่มเติมเกี่ยวกับคำสอนของพระพุทธเจ้าในลักษณะของคำเตือนดังนี้

จุดมุ่งหมายสำคัญของพระพุทธเจ้าทั้งหลายไม่ใช่จะอะไรอื่นนอกจากการช่วยให้พวกเราทุกคนเป็นอิสระหลุดพ้นจากการเวียนว่ายตายเกิด . . .

พระพุทธเจ้าศากยมุนีทรงสอนว่ามีคนสองประเภท คือพวกที่ศรัทธาและพวกที่กล่าวร้ายทำลายพระธรรมคำสอน ข้าพเจ้าเป็นพวกที่มีศรัทธาเต็มทีและมีคนอื่น ๆ ที่ทำลายพระธรรมคำสอน ข้าพเจ้าทราบดีว่าถ้อยคำของพระองค์เป็นจริงแน่นอน . . . ข้าพเจ้าเพียงอยากจะทำอะไรที่พระองค์ทรงรู้ดีอยู่แล้วว่ามีคนทั้งสองประเภท พระองค์จึงทรงสอนเรื่องนี้ [เนิมบุทซุ - การอุบัติ ณ แดนสุขาวดี] เพื่อว่าคนทั้งหลายจะได้ไม่มีข้อสงสัย [เกี่ยวกับเนิมบุทซุ - การอุบัติ ณ แดนสุขาวดี]

(*The Collected Works of Shinran, Vol 1, 1997: 669*)

ข้อเขียนของฉินรันที่ยกมานี้เป็นนัยของการยืนยันความคิดที่ว่าคำสอนของพระพุทธเจ้าเป็นคำเตือนหรือข้อพึงระวัง เนื่องจากเจตนาที่สำคัญที่สุดของพระพุทธเจ้าทุกพระองค์คือการช่วยสรรพสัตว์ทั้งหมดให้หลุดพ้นจากความทุกข์ในสังสารวัฏ และพระพุทธเจ้าทรงรู้ล่วงหน้าอยู่แล้วว่าจะมีคนแบบใดบ้างในสังสารวัฏ ดังนั้นพระองค์จึงหาทางป้องกันไม่ให้นุคคลทั้งหลายมีความสงสัยหรือเคลือบแคลงใจเกี่ยวกับคำสอนเรื่องมรรควิธีเนิมบุทซุและการอุบัติ ณ แดนสุขาวดีของสรรพสัตว์ไม่ว่าจะประกอบกรรมชั่วสักเพียงไรก็ตาม การพิจารณา "วลียกเว้น" ว่าเป็นคำเตือนจึงทำให้ไม่เกิดความขัดแย้งในระบบคำสอนของนิกายสุขาวดีที่มีพระมหาประณิธานเป็นฐานความเชื่อเบื้องต้น

ประเด็นที่สอง ในทรรศนะของฉินรัน ความสำคัญของ "วลียกเว้น" มิใช่เป็นเพียงคำเตือนหรือข้อพึงระวังไม่ให้ประกอบกรรมชั่วหนักที่สุดแต่เพียงอย่างเดียวเท่านั้น แต่ในขณะเดียวกันตัว

"วลียกเว้น" เองย่อมมีนัยที่แสดงให้เห็นพระมหากุณาอันไม่มีที่สิ้นสุดของพระอมิตาภะด้วย ทั้งนี้เนื่องจากแม้แต่ผู้ที่ประกอบอนันตริยกรรมห้าและกล่าวร้ายทำลายพระธรรมอันประเสริฐซึ่งขาดความสามารถมากที่สุดในการประกอบกุศลกรรมด้วยตนเองยังสามารถพ้นทุกข์ได้ เกี่ยวกับเรื่องนี้ อุเอะตะและอิโรตะซึ่งเป็นนักวิชาการของสำนักฉินมีความเห็นว่าฉินรันให้ความสำคัญแก่พระมหากุณาที่แฝงอยู่ใน "วลียกเว้น" ในลักษณะที่เป็นเหตุให้ผู้เวียนว่ายในสังสารวัฏเกิดความสำนึกตระหนักในที่สุด (เกิดฉินจิน) ว่าแท้ที่จริงตนเป็น "คนชั่ว" และเป็นเป้าหมายของพระมหาประณิธาน การรู้ตระหนักในธรรมชาติของตนเองย่อมละวางการยึดมั่นถือมั่นในตัวตนลง บุคคลเช่นนี้ย่อมอยู่ภายใต้พระมหากุณาของพระอมิตาภะ และด้วยพลังของพระมหาประณิธาน สรรพสัตว์จะไม่ถูกกันออกไปจากแดนสุขาวดีอย่างแน่นอน (Ueda and Hirota 1989: 194) ดังข้อความที่ฉินรันกล่าวไว้ใน *Jōdo monrui jushō* (Passages on the Pure Land Way) ต่อไปนี้

เมื่อใครก็ตามเกิดการรู้ตระหนักในฉินจินและสวดพระนาม รังสีแห่งพระอมิตะย่อม
โอบอุ้มและปกป้องพวกเขาเหล่านั้น

และในชีวิตนี้พวกเขาจะได้มาซึ่งคุณธรรมอันนับประมาณมิได้

รังสีที่ไร้ขอบเขตมหาศาลสุดปัญญาของการรับรู้นี้ไม่เคยหยุดแม้ชั่วขณะ

ไม่เคยแบ่งแยก ไม่ว่าจะเป็นเวลาใด ที่ไหน และสภาพแวดล้อมอย่างไร

ที่ว่าพระพุทธรูปเจ้าทั้งหลายคุ้มครองผู้รู้ตระหนักฉินจินเป็นความจริงที่เหนือความ
สงสัยทั้งปวง

พระพุทธรูปเจ้าทุกพระองค์ทั่วทั้งสิบทิศทรงสรรเสริญพวกเขาเหล่านั้นด้วยความยินดี

ทั้งผู้หลงผิด ผู้มีกรรมเป็นมลทิน และผู้ประกอบอนันตริยกรรมอุบัติ ณ แดนสุขาวดี

ทุกถ้วนหน้า

ผู้กล่าวร้ายทำลายพระธรรมหรือผู้ขาดเมตตาพินทุ์แห่งพุทธรูป เมื่อเปลี่ยนสภาวะจิตไป

ในทางที่ถูก [ฉินจิน] ย่อมเข้าสู่แดนสุขาวดีทุกคน

(*The Collected Works of Shinran*, Vol 1, 1997: 305)

ใน *Shōzōmatsu wasan* ฉินรันกล่าวถึงผู้ที่กล่าวร้ายต่อมรรควิธีเนิมบุทซุว่าต้องไปเกิดในนรกอเวจี แต่ในทำนองที่สุดเมื่อได้รับคำสั่งสอนจากพระโพธิสัตว์มหาสถามปราปต์ และพระโพธิสัตว์อวโลกิเตศวร ก็สามารถอุบัติ ณ แดนสุขาวดีได้

สรรพสัตว์ที่กล่าวร้ายทำลายเนมิบุทซุ⁸

จมดิ่งลงสู่นรกอเวจี

ทนทุกข์ทรมานแสนสาหัสตลอดเวลาที่มีหยุดหย่อน

เป็นเวลาแปดหมื่นกัลป์ นี่เป็นสิ่งที่สอนกันมา

เมื่อมีเหตุที่ถูกต้องในการอุบัติ ณ ดินแดนแห่งความสุขสงบอย่างแท้จริง

ด้วยคำสอนของพระโพธิสัตว์สององค์ [พระโพธิสัตว์มหาสถามปราปต์

และพระโพธิสัตว์อวโลกิเตศวร]

พวกเราเข้าสู่สภาวะนิมิต

และด้วยเหตุนี้บรรลุนิพพานอย่างไม่มีปัญหา

(The Collected Works of Shinran, Vol 1, 1997: 409)

เกี่ยวกับปัญหา "วลียกเว้น" นี้ โกเมซ ให้เหตุผลสนับสนุนว่าผู้ประกอบกรรมหนักที่สุดทั้งสองประการใน "วลียกเว้น" จะได้อุบัติ ณ แดนสุขาวดี เนื่องจากพระโพธิสัตว์ธรรมากรได้ตั้งพระประดิษฐานไว้แล้วตั้งแต่แรกว่าจะโปรดสัตว์ทั้งหลายรวมทั้งที่อยู่ในนรกอเวจี ดังนั้นด้วยพลังมหาศาลของพระมหาประธานที่ต้องการช่วยสรรพสัตว์เหล่านั้น ผู้ประกอบอนันตริยกรรมและกล่าวร้ายทำลายพระธรรมอันประเสริฐย่อมได้รับอานิสงส์นี้ ด้วยศรัทธาในพระมหากรุณาความทุกข์ของผู้ประกอบกรรมชั่วดังกล่าวค่อย ๆ ลดลงเป็นลำดับไม่ว่าจะเป็นขณะกำลังชดใช้กรรมอันแสนสาหัสหรือหลังจากที่รับผลของกรรมแล้ว (Gómez 1996: 232)

กล่าวโดยสรุปจะเห็นได้ว่าการพิจารณา "วลียกเว้น" โดยมีพระมหาประธานเป็นความเชื่อพื้นฐาน ถ้ามีการยกเว้นบุคคลบางกลุ่มจากการอุบัติ ณ แดนสุขาวดี หลักความกรุณาจะขัดแย้งตัวเอง เพราะเท่ากับยืนยันว่าพระมหากรุณาของพระอมิตาภะเป็นการให้แก่ผู้ที่สมควรได้รับเท่านั้น มิได้ครอบคลุมมนุษย์ทุกรูปทุกนาม ความคิดเช่นนี้นำไปสู่การตัดสินว่าใครบ้างควรได้รับพระมหากรุณาและใครบ้างไม่ควรได้รับ ในที่สุดเมื่อคิดคำนวณหรือตัดสินด้วยเกณฑ์ใดก็ตามที่ไม่เกี่ยวข้องกับพระมหาประธาน ก็คงสรุปได้ว่ามีคนบางกลุ่มบางเหล่าที่ไม่สมควรได้รับพระมหากรุณา เช่นบุคคลประกอบกรรมหนักที่สุดสองประเภทใน "วลียกเว้น" ตามที่มักเข้าใจกันในการตีความพระมหาประธานข้อ 18 โดยไม่ได้พิจารณาความสอดคล้องกับความคิดอื่นในระบบ ดังนั้น การพิจารณาหลักความกรุณาของพระอมิตาภะควรมองเกินขอบเขตของการคิดคำนวณเรื่องการให้แก่ผู้สมควรได้รับ โดยมองทะลุเข้าไปถึงธรรมชาติของมนุษย์ที่เกิดมาในโลกนี้

⁸ ตามขนบสำนักฉิน เนมิบุทซุคือคำสอนที่ถูกต้องแท้จริงของพระพุทธเจ้าจึงหมายถึงพระธรรมอันประเสริฐ

ซึ่งเป็น "คนชั่ว" ทั้งหมดที่ไม่สามารถพ้นทุกข์ได้ด้วยตนเอง ส่วนการกันบุคคลบางประเภทออกไปจากการอุบัติ ฌ แตนสุขาวดีย่อมไม่เป็นไปตามเจตนาดั้งเดิมของการตั้งพระมหาพระนิธานของพระอมิตาภะ

2. การกระทำทางศีลธรรมกับเสรีภาพของมนุษย์

ตามที่ได้เสนอไว้ข้างต้นว่าในทรรศนะของฉินรัน เมื่อพิจารณาจากด้านของพระมหาพระนิธานผู้ที่เขียนว่าในสังสารวัฏมีการชั่วติดตัวมาทุกคนไม่มากก็น้อย การเป็น "คนชั่ว" ทำให้ไม่สามารถกำหนดเจตนาของตนเองในการทำความดีเพื่อส่งสมบุญสำหรับการอุบัติ ฌ แตนสุขาวดีหรือนิพพานซึ่งเป็นเป้าหมายของชีวิตในระดับโลกุตตระ จากความคิดดังกล่าวทำให้เกิดความเข้าใจผิดว่าฉินรันปฏิเสธเสรีภาพหรือเจตนาของมนุษย์ในการเลือกประกอบกรรมไม่ว่าจะเป็นกุศลกรรมหรืออกุศลกรรมในระดับโลกียะ และปฏิเสธค่าทางศีลธรรมหรือจริยธรรมของการกระทำเหล่านั้น (Hongwanji International Center 1979: 100) ในการตอบข้อโต้แย้งเกี่ยวกับเรื่องนี้จะเริ่มจากการเสนอความคิดของฉินรันเกี่ยวกับสถานภาพทางศีลธรรมหรือจริยธรรมของการกระทำดี-ชั่วในระดับโลกียะ ต่อจากนั้นจะอภิปรายความคิดเกี่ยวกับเสรีภาพของมนุษย์ในการเลือกทำดี-ชั่ว

2.1 สถานภาพทางศีลธรรมของการกระทำ

จากเหตุผลที่ว่าพระมหาพระนิธานอยู่เหนือทั้งกรรมดีและกรรมชั่วของมนุษย์ปุถุชนทำให้ฉินรันสรุปว่าเมื่อพิจารณาจากด้านของพระมหาพระนิธาน กุศลกรรมที่มนุษย์กระทำไม่ใช่การส่งสมบุญเพื่ออุบัติ ฌ แตนสุขาวดี ขณะเดียวกันอกุศลกรรมก็มิได้เป็นอุปสรรคขัดขวางการอุบัติ ฌ แตนสุขาวดีด้วยเช่นกัน ความคิดดังกล่าวทำให้เกิดข้อโต้แย้งตามมาว่าฉินรันปฏิเสธความคิดเรื่องกรรมและค่าทางศีลธรรมของการกระทำ โดยมีนัยของการส่งเสริมให้บุคคลทำความชั่ว และสนับสนุนให้ละทิ้งการทำความดีทั้งทางโลกและทางธรรม ฉินรันปฏิเสธข้อโต้แย้งทั้งสองเรื่องโดยเห็นว่าเกิดจากความเข้าใจผิดเกี่ยวกับจุดมุ่งหมายของพระมหาพระนิธานและธรรมชาติของมนุษย์ที่ยังเขียนว่าในสังสารวัฏ การให้เหตุผลของฉินรันเพื่อโต้แย้งความเข้าใจผิดดังกล่าวมาจากทรรศนะเกี่ยวกับสถานภาพทางศีลธรรมหรือจริยธรรมของการกระทำสองกรณีคือ กรณีแรกเป็นเรื่องค่าทางศีลธรรมหรือจริยธรรมของอกุศลกรรมและนัยของการส่งเสริมให้บุคคลทำความชั่ว ส่วนกรณีหลังเป็นเรื่องค่าทางศีลธรรมหรือจริยธรรมของกุศลกรรมและนัยของการสนับสนุนให้ละทิ้งการทำความดี

ค่าทางศีลธรรมของอกุศลกรรม

สืบเนื่องมาจากความคิดที่ว่าพระมหาพระนิธานครอบคลุมมนุษย์ทุกรูปทุกนามและการสวดเนิมบุทซุเพียงครั้งเดียวทำให้มนุษย์อุบัติ ณ แดนสุชาวดีเป็นกิจกรรมที่ไม่มีสิ่งใดเกี่ยวข้องกับเจตจำนงของมนุษย์เลย ทำให้เกิดความเข้าใจผิดว่าการให้ค่าแก่พระมหาพระนิธานมากกว่าการกระทำของบุคคลเป็นการส่งเสริมให้คนทำชั่วโดยใช้พระมหาพระนิธานเป็นใบอนุญาตให้ทำอะไรก็ได้ตามที่ต้องการ (licensed evil) โดยไม่คำนึงถึงความถูกต้องทางศีลธรรมหรือจริยธรรมในสังคม (Dobbins 1980: 50)

การวิจารณ์เรื่องพลังของพระมหาพระนิธานส่งเสริมให้คนประกอบกรรมชั่วเกิดขึ้นกับคำสอนของปรมาจารย์ของนิกายสุชาวดีก่อนหน้านี้แล้ว ดอบบินส์มีความเห็นว่าในบรรดานักคิดของนิกายสุชาวดี ฉินรันเป็นคนที่ตอบโต้ข้อวิจารณ์น้อยที่สุด ทั้งนี้เนื่องจากความเชื่อพื้นฐานของฉินรันที่ต่างจากนักคิดท่านอื่นในแง่ที่เห็นว่าทุกคนมี "กรรมชั่ว" ติดตัวมาตั้งแต่เกิด (Dobbins 1980: 53) อย่างไรก็ตามทั้งความคิดเรื่องพลังของพระมหาพระนิธานและความคิดเรื่องความชั่วเป็นธรรมชาติของมนุษย์เป็นเหตุให้คำสอนของฉินรันถูกวิจารณ์ค่อนข้างรุนแรงจากคนทั่วไปและถูกตีความแบบสุดโต่งจากผู้ปฏิบัติเนิมบุทซุของสำนักฉินเองว่าเป็นการอนุญาตให้พวกเขาทำความชั่วได้ ใน *Mattōshō* ฉินรันแก้ความเข้าใจผิดของผู้ปฏิบัติเนิมบุทซุและบุคคลทั่วไปเกี่ยวกับความคิดที่ว่า "เราสามารถทำความชั่วได้ตามความปรารถนา" ดังนี้

ถ้าใครก็ตามที่ให้เหตุผลว่าเนื่องจากเป็นคนโง่เขลาจึงสามารถทำอะไรก็ได้ตามต้องการ เขาก็คงขโมยหรือฆ่าคนได้กระนั้นหรือ ถึงแม้ว่าคนที่มีจิตใจเข้มแข็งที่จะขโมยก็ยังเปลี่ยนสภาวะจิตสู่แดนแห่งความสุขสงบได้หากเขาเปล่งวาจาเนิมบุทซุ แต่ถ้าสัญญาของการเปลี่ยนสภาวะจิตเช่นนั้นยังไม่เกิดขึ้น และมีการสอนว่าได้รับอนุญาตให้ทำชั่วได้ เรื่องเช่นนี้ไม่ควรเกิดขึ้นไม่ว่าในสถานการณ์ใดทั้งสิ้น

(*The Collected Works of Shinran*, Vol 1, 1997: 547)

ใน *Go-shōsoku shū* ฉินรันกล่าวว่าใครก็ตามที่เจตนาทำความชั่วโดยอ้างว่าเพราะตนเป็นคนชั่วทำให้ปรมาจารย์ของสำนักสุชาวดีถูกกล่าวหาอย่างผิด ๆ และทำให้ผู้ปฏิบัติเนิมบุทซุถูกตำหนิ ผู้ที่กล่าวอ้างเช่นนั้นได้กระทำการที่ไม่ควรกระทำไม่ว่าจะเป็นทางกาย วาจา ใจ สิ่งเหล่านี้ไม่ใช่คำสอนของฉินรัน

ท่านเล่าว่าฉินกัน-โบกล่าวว่าคุณทั้งหลายคิดในสิ่งที่ไม่ควรคิด ทำในสิ่งที่ไม่ควรทำ พุดในสิ่งที่ไม่ควรพุด โดยให้เหตุผลว่ามันเป็นนิสัยของคนโง่เขลาและความชั่วเป็น

ธรรมชาติของสัตว์โลกทั้งหลาย นี้ดูเหมือนไม่ใช่ลักษณะของฉินกัน-โบ ข้าพเจ้าไม่เคยกล่าวว่าเพียงเพราะไม่มีสิ่งใดเป็นอุปสรรคขัดขวางการอุปถัมภ์ ณ แดนสุชาวดี คนเราจึงทำความชั่วอะไรก็ได้ ทั้งหมดนี้เป็นสิ่งที่ไม่อาจเข้าใจได้

(*The Collected Works of Shinran*, Vol 1, 1997: 565)

มีผู้วิจารณ์ว่าถ้าฉินรันเชื่อว่ากรรมชั่วเป็นธรรมชาติของมนุษย์ การมีเจตนาทำชั่วยกนั้นน่าจะเป็นมรรควิธีที่นำไปสู่การพ้นทุกข์ ใน *Mattōshō* ฉินรันโต้แย้งเรื่องนี้โดยให้เหตุผลเชิงเปรียบเทียบว่า คนเราไม่ควรติดยาพิษเพียงเพราะรู้ว่ามียาแก้พิษ (*The Collected Works of Shinran*, Vol 1, 1997: 553) ยูอิเอน-โบย้ำความคิดของฉินรันเกี่ยวกับเรื่องนี้ไว้ใน *Tannishō* ดังนี้

สมัยก่อนมีคนที่หลงผิดโดยกล่าวว่าเนื่องจากพระมหาพระนิธานได้ตั้งไว้เพื่อช่วยคนที่ประกอบกรรมชั่วให้พ้นทุกข์ ดังนั้นเรามีเจตนาทำความชั่วได้เพื่อการพ้นทุกข์ ข้าวลือเรื่องนี้ค่อย ๆ แพร่ออกไป ในจดหมายฉบับหนึ่งท่านอาจารย์ฉินรันได้เขียนว่า "อย่าอยากติดยาพิษเพียงเพราะว่ามียาแก้พิษ" นี่เป็นการยุติความเข้าใจผิดดังกล่าว

(*The Collected Works of Shinran*, Vol 1, 1997: 671)

จะเห็นว่าฉินรันใช้การเปรียบเทียบเพื่อแสดงให้เห็นว่าจุดมุ่งหมายของพระมหาพระนิธานคือ "ยาแก้พิษ" ที่ทำให้มนุษย์เป็นอิสระหลุดพ้นจากบ่วงแห่งความชั่วที่พันธนาการมนุษย์ในสังสารวัฏซึ่งเปรียบได้กับยาพิษ การมียาแก้พิษไม่ใช่การให้เสรีภาพแก่มนุษย์ในการทำความชั่วอะไรก็ได้ที่ต้องการ

นอกจากจะไม่สนับสนุนให้คนทำชั่วแล้ว ฉินรันยังแนะนำไม่ให้สมาคมกับคนที่ทำความชั่วด้วย ใน *Mattōshō* ฉินรันกล่าวว่า

ในปีหลัง ๆ มีการบิดเบือนคำสอนเรื่องเนิมบุทซุไปมาก จึงค่อนข้างลำบากที่ข้าพเจ้าต้องวิพากษ์วิจารณ์เรื่องนี้ . . .

คนที่ดูหมิ่นครู ว่าร้ายอาจารย์ และกล่าวร้ายทำลายพระธรรม คนที่ว่าร้ายบิดามารดา ประกอบอนันตริยกรรม เราควรหลีกเลี่ยงให้ไกลจากคนเหล่านี้

(*The Collected Works of Shinran*, Vol 1, 1997: 551)

บลูมมีความเห็นว่าการที่ฉินรันเน้นว่า "คนชั่ว" คือเป้าหมายสำคัญที่สุดของพระมหาพระนิธานก็เพื่อให้คนเรามีความหวังในชีวิต เกิดความมั่นใจว่าจะมีโอกาสพ้นทุกข์ แม้ว่าขณะดำเนินชีวิตอาจทำผิด ทำความชั่ว ไม่มีใครทราบว่าจะตาชีวิตของตนจะเป็นอย่างไร ในอดีตเคยทำกรรมอะไรไว้บ้าง และอนาคตจะไปเกิดในภพภูมิใด (Bloom 1981: 41) จึงกล่าวได้ว่าฉินรัน

มองสภาพของมนุษย์ในฐานะที่เป็นปุถุชนตามสภาพที่เป็นจริงกล่าวคือ เราจะเห็นว่าขณะดำเนินชีวิตในสังสารวัฏ ด้วยเหตุปัจจัยที่แตกต่างกันทำให้บางคนไม่อาจรักษาศีลหรือปฏิบัติธรรมอย่างเคร่งครัดซึ่งจะนำไปสู่การตรัสรู้ตามธรรมเนียมที่เคยปฏิบัติกันได้ คนเราต้องทำมาหากิน บางครั้งเลือกงานหรืออาชีพไม่ได้ เช่นชาวประมง การจับปลา ก็เป็นการกระทำที่ผิดศีล หรือแม้แต่การหาเลี้ยงชีพที่สุจริตก็อาจตัดโอกาสการไปวัดทำบุญเนื่องจากเวลาไม่อำนวย และถ้าเป็นคนยากจนก็อาจไม่มีเงินเพียงพอจะสร้างพระพุทธรูปหรือโบสถ์วิหาร เป็นต้น แต่อย่างน้อยด้วยพลังของพระมหาพระนิธาน ในท้ายที่สุดคนเหล่านี้ยังมีโอกาสพ้นจากความทุกข์ได้และไม่ต้องกลับมาเกิดในสังสารวัฏอีก

กล่าวโดยสรุป จะเห็นว่าผู้ที่ตีความเรื่องพระมหาพระนิธานว่าเป็นการส่งเสริมให้คนทำชั่วได้เปลี่ยนตรรกะคำสอนของฉินรันไปในทางตรงกันข้าม สำหรับฉินรัน อกุศลกรรมที่ติดตัวมามีค่าทางศีลธรรมในแง่ที่ทำให้เกิดการรู้ตระหนักในพลังของพระมหาพระนิธานและการขาดความสามารถที่จะเข้าถึงแดนสุขาวดีด้วยตนเอง การรู้ตระหนักในกรรมชั่วของตนไม่ใช่เพียงแค่ทำให้มนุษย์รู้จักกรรมชาติของตนเองเท่านั้น แต่ยังทำให้เข้าใจด้วยว่าทุกสิ่งในโลกที่เรารับรู้และตัดสินใจไม่ใช่สิ่งจริงแท้ เพราะเป็นการรับรู้และตัดสินใจของคนที่ยังมีความโง่เขลาหรือ "คนชั่ว" ตามความหมายที่ฉินรันใช้

ค่าทางศีลธรรมของกุศลกรรม

ถึงแม้จะยอมรับข้อโต้แย้งของฉินรันว่าการประกอบกุศลกรรมตามธรรมเนียมที่เคยปฏิบัติกันมาทั้งฝ่ายบรรพชิตและฆราวาสไม่สามารถนำไปสู่การตรัสรู้ได้ครบไต่ที่การกระทำเหล่านั้นเป็นการกระทำเพื่อหวังผลตอบแทนในลักษณะของการสั่งสมบุญของผู้ปฏิบัติ ไม่ว่าจะเป็นการสวดมนต์ รักษาศีล ทำบุญให้ทาน สร้างโบสถ์วิหาร การปฏิบัติธรรมแบบต่าง ๆ ของฝ่ายมหายาน หรือแม้แต่การสวดเนิมบุทฺทหลายครั้งของสำนักสุขาวดีแบบจารีต นอกจากนั้นยังปรากฏข้อความที่ฉินรันปฏิเสธการอุทิศผลบุญที่เกิดจากกุศลกรรมของตนให้ผู้อื่นด้วยโดยให้เหตุผลว่าการกระทำของมนุษย์ในสังสารวัฏไม่อาจเรียกว่าเป็นกุศลกรรมมาตั้งแต่เริ่มแรก จึงไม่อาจอุทิศผลบุญนั้นให้แก่ใครได้ แต่การช่วยเหลือผู้อื่นจะทำได้ก็ต่อเมื่อบุคคลนั้นได้บรรลุพุทธภาวะแล้ว กล่าวคือต้องรู้ตระหนักในความเป็นจริงสูงสุดก่อนจึงจะเกิดปัญญาความรู้ความสามารถพอที่จะทำความดีช่วยเหลือผู้อื่นได้ เช่นใน *Jōdo monrui jushō* ฉินรันกล่าวว่า

การให้นำคุณธรรมของพระอมิตาภะมาสู่สรรพสัตว์ด้วยพลังของพระมหา
ประณิธานมีสองด้านคือ ด้านแรกสำหรับนำสรรพสัตว์ไปสู่แดนสุขาวดีและด้านที่
สองคือการนำสรรพสัตว์[ผู้บรรลุพุทธภาวะแล้ว] กลับมายังโลกนี้อีก . . .

(*The Collected Works of Shinran, Vol 1, 1997: 297*)

การเทศนาสั่งสอนและการช่วยสัตว์โลกให้พ้นทุกข์ของพระพุทธเจ้าและผู้ที [บรรลุ
พุทธภาวะแล้ว] กลับมาเกิดในสังสารวัฏเป็นการสร้างประโยชน์อย่างเดียวกันนั้นแก่
สัตว์โลกผู้โง่เขลาทั้งหลายทั้งปวง มโนกรรมและการกระทำที่ยิ่งใหญ่นี้เกิดมาจาก
ความปรารถนาจะนำทางคนชั่วทั้งหลายเพียงประการเดียว . . .

(*The Collected Works of Shinran, Vol 1, 1997: 303*)

คำถามที่ตามมาก็คือจำเป็นหรือไม่ที่มนุษย์ในฐานะที่เป็น "คนชั่ว" เหล่านี้ซึ่งยังไม่บรรลุ
พุทธภาวะต้องทำความดีทางโลกต่อไป และค่าทางศีลธรรมหรือจริยธรรมของการกระทำดีเหล่านั้น
ยังมีอยู่หรือไม่

จะเห็นได้ว่าความคิดที่ว่าการประกอบกุศลกรรมไม่ใช่การสั่งสมบุญทั้งเพื่อตนเองและผู้อื่น
เพื่อการอุบัติ ณ แดนสุขาวดี รวมทั้งการที่ต้องบรรลุพุทธภาวะก่อนจึงจะช่วยผู้อื่นให้พ้นทุกข์ได้นั้น
เป็นการให้เหตุผลสำหรับชีวิตทางศาสนา (religious life) ในระดับสูงสุด ซึ่งฉินรันเน้นว่าเป็น
ความจำเป็นสำคัญยิ่งของมนุษย์ ดังนั้นการเสนอหลักการที่เป็นพื้นฐานทางอภิปรัชญาของฉินรัน
เกี่ยวกับธรรมชาติของมนุษย์ในสังสารวัฏและความสัมพันธ์กับพระอมิตาภะซึ่งเป็นความจริงสูงสุด
เพื่อแสดงให้เห็นว่าจุดมุ่งหมายทางจิตวิญญาณสำคัญกว่าการกระทำอย่างอื่นในระดับโลกียะจึงอาจ
ทำให้เข้าใจผิดว่าฉินรันละทิ้งชีวิตทางศีลธรรม ไม่เห็นคุณค่าของการประกอบกุศลกรรม และ
ปฏิเสธการทำความดีทางโลก

อย่างไรก็ตามเมื่อพิจารณาคำสอนของฉินรันในภาพรวม ผู้วิจัยมีข้อเสนอว่าค่าทาง
ศีลธรรมหรือจริยธรรมของการประกอบกุศลกรรมของปุถุชนยังคงมีอยู่ ทั้งนี้โดยพิจารณาจาก
หลักการพื้นฐานสำคัญ 2 ประการคือ

1. พิจารณาจากพระมหาประณิธานของพระอมิตาภะเมื่อครั้งเสวยพระชาติเป็นพระโพธิสัตว์
ธรรมมาร
2. พิจารณาจากความคิดเรื่องกรรมและการให้ผลของกรรมที่ทำให้ต้องกลับมาเวียนว่าย
ในสังสารวัฏ

สำหรับเหตุผลประการแรก มีข้อความใน *Kōsō wasan* ซึ่งฉินรันขยายความคิดของวสุพันธุ
ที่กล่าวถึงการตั้งจิตปรารถนาบรรลุพุทธภาวะใจความว่า การตั้งความปรารถนาจะบรรลุพุทธภาวะนี้

ไม่ใช่อะไรอื่นนอกจากความปรารถนาจะช่วยสรรพสัตว์ให้รอดพ้นจากความทุกข์ การตั้งจิตปรารถนาจะบรรลุปุทธภาวะนี้เป็นหัวใจของความกรุณาอันยิ่งใหญ่ในการทำประโยชน์แก่ผู้อื่น (*The Collected Works of Shinran, Vol 1, 1997: 365*) และตามบันทึกของยูอิเอน-โบใน *Tannishō* ฉินรันยืนยันความคิดดังกล่าวดังต่อไปนี้

เมื่อ... เราข้ามห้วงมหาสมุทรแห่งสังสารวัฏที่เต็มไปด้วยความทุกข์ทรมาน และมาถึงฝั่งแห่งแดนบริสุทธิ์ เมฆดำแห่งตัณหาอันมืดบอดจะกระจ่างขึ้นอย่างรวดเร็ว และแสงจันทร์แห่งการตรัสรู้ การรู้ตระหนักในความจริงแท้จะปรากฏขึ้น ณ บัดนั้น และทำให้เรากลายเป็นหนึ่งในแสงอันไม่สิ้นสุดที่ส่องสว่างทั่วทั้งสิบทิศ ณ ช่วงเวลานั้นเอง เราได้บรรลุนิพพาน [และ] จะทำประโยชน์แก่เหล่าสรรพสัตว์

(*The Collected Works of Shinran, Vol 1, 1997: 674-675*)

ส่วนการกลับมาเกิดอีกในโลกแห่งสังสารวัฏของพระโพธิสัตว์เพื่อช่วยเหลือผู้อื่นให้พ้นทุกข์ ซึ่งปรากฏอยู่แล้วในการตั้งประดิษฐานของพระโพธิสัตว์มาตั้งแต่แรกเป็นการแสดงให้เห็นคุณธรรมของบุคคลที่ยังประโยชน์ให้เกิดแก่ผู้อื่น สิ่งนี้น่าจะเป็นนัยแฝงของเจตนาในการกระทำเชิงศีลธรรมหรือจริยธรรมที่มีอยู่ในตัวมนุษย์เพื่อช่วยเหลือผู้อื่นในสังคมด้วยเช่นเดียวกัน เนื่องจากมีข้อความที่ฉินรันกล่าวถึงความรับผิดชอบต่อผู้อื่นไว้ใน *Kōsō wasan* ดังนี้

ด้วยคุณธรรม [ของพระอมิตาภะ] ที่ทำให้เรากลับมายังโลกนี้เป็นเช่นนี้ กล่าวคือเราได้เข้าถึงสภาวะของการทำประโยชน์และนำทางผู้อื่น [ทั่วทั้งสิบทิศ] ทันทีกลับมาสู่โลกแห่งสังสารวัฏอีก เราได้แสดงออกซึ่งความกรุณาอันเป็นคุณธรรมของพระโพธิสัตว์สมันตภัทร

(*The Collected Works of Shinran, Vol 1, 1997: 370*)

ในงานของนะกะโชะเนะ (Ronald Y. Nakasone) มีการตั้งข้อสังเกตว่านัยของพระมหาประดิษฐานที่ต้องการช่วยมวลมนุษย์ทั้งหลายให้รอดพ้นจากความทุกข์และเข้าถึงนิพพานของพระโพธิสัตว์ธรรมมาร "เป็นเจตนาดีที่เป็นสากล สิ่งนี้แสดงให้เห็นถึงรากฐานของความกรุณาที่เป็นหลักสำคัญที่สุดในชะตากรรมของมนุษยชาติ" (Nakasone 1990: 28) บลุมมีทรรศนะคล้ายกับนะกะโชะเนะเช่นกัน บลุมเสนอว่าการตั้งจิตปรารถนาของพระโพธิสัตว์ธรรมมารแสดงให้เห็นหลักการพื้นฐานในการดำรงชีวิตทางสังคมของมนุษย์ กล่าวคือเมื่อเทียบกับพระมหากรุณาซึ่งเป็นหลักการที่เป็นอุดมคติของพระโพธิสัตว์ในการช่วยสรรพสัตว์ให้พ้นทุกข์ "ในระดับสังคมหลักความกรุณา ก็คือสิ่งที่หล่อเลี้ยงทำนุบำรุงชีวิตของมนุษย์" (Bloom 1986: 12)

ดังนั้นจึงกล่าวได้ว่าพระมหาประณิธานข้อ 18 ที่เป็นการแสดงออกซึ่งความปรารถนาของพระโพธิสัตว์ธรรมการที่ต้องการช่วยมนุษย์ทั้งหลายให้พ้นทุกข์และเข้าถึงนิพพานเช่นเดียวกับพระองค์น่าจะเป็นฐานของการให้เหตุผลในการประกอบกุศลกรรมของมนุษย์เพื่อประโยชน์แก่ผู้อื่น นั่นหมายความว่าโดยหลักการ พลังของพระมหากรุณาที่ได้รับการโน้มนำมายังตัวมนุษย์ย่อมเป็นนัยสำคัญที่แสดงให้เห็นธรรมชาติภายในที่แท้จริงของมนุษย์ที่มีความกรุณาต่อกัน ดังนั้นจึงสรุปได้ว่าการประกอบกุศลกรรมที่แม้มิได้เป็นไปเพื่อประโยชน์ในการบรรลุเป้าหมายสูงสุด (นิพพาน) ของตนเอง แต่ก็มีค่าทางศีลธรรมหรือจริยธรรมในแง่ที่เป็นประโยชน์ต่อการมีชีวิตที่ดีของผู้อื่นในสังคมที่ซึ่งเรายังต้องมีชีวิตอยู่ด้วย

อย่างไรก็ตามศีลมีข้อโต้แย้งสำคัญเกี่ยวกับนัยทางจริยธรรมในข้อเขียนของฉินรันว่า "การกลับมา" ในโลกแห่งสังสารวัฏของพระโพธิสัตว์ไม่น่าจะใช้เป็นฐานในการอธิบายเรื่องการกระทำทางศีลธรรมหรือจริยธรรมเพื่อผู้อื่นในโลกนี้ได้มากนัก (Keel 1995: 150) คิดให้เหตุผลว่า "การกลับมา" ในความคิดของฉินรันเป็นเรื่องของชีวิตหน้า หมายความว่า "การกลับมา" เกิดขึ้นภายหลังจากการบรรลุพุทธภาวะแล้ว ดังนั้นพระมหาประณิธานที่จะกลับมาช่วยมวลมนุษย์ให้พ้นทุกข์ในสังสารวัฏจึงไม่มีบทบาทสำคัญอย่างสมบูรณ์ในฐานะที่เป็นแรงจูงใจทางศีลธรรมของมนุษย์ในชีวิตปัจจุบันในการทำความดีเพื่อผู้อื่น ศีลวิจารณ์ความคิดของฉินรันว่าแม้ในทางทฤษฎี "การกลับมา" ยังโลกสังสารวัฏเป็นสิ่งที่เป็นไปได้ตามพระมหาประณิธาน แต่ในทางปฏิบัติในสังคม เป็นการยากที่จะโน้มนำอุดมคติดังกล่าวมาช่วยเหลือผู้อื่นให้พ้นทุกข์ตามที่ปรารถนา เนื่องจากความสามารถในตัวมนุษย์มีจำกัด "ความกรุณาในตัวของมนุษย์จึงไม่แข็งแกร่งและคงเส้นคงวาเพียงพอ" ที่จะช่วยผู้อื่นในสังคมได้ คิดสรุปว่าการเน้นศรัทธาใน "พลังอื่น" ของฉินรันเพียงประการเดียวทำให้ยากต่อการเชื่อมโยงกับมิติทางศีลธรรมหรือจริยธรรมของชีวิตมนุษย์ในสังคมปัจจุบัน (Keel 1995: 152)

ส่วนเหตุผลประการที่สองเกี่ยวข้องกับกฎแห่งกรรม เราต้องไม่ลืมว่าฉินรันยังคงเชื่อในเรื่องกฎแห่งกรรม การให้ผลของกรรมและการเวียนว่ายตายเกิดในภพภูมิต่อ ๆ ไป (*The Collected Works of Shinran*, Vol 1, 1997: 128, 672) และเนื่องจากฉินรันมีความเห็นว่าคุณสมบัติของพุทธศาสนาคือการทำให้บุคคลลดการมีอัตตาหรือความเห็นแก่ตนเองลง ดังนั้นกุศลกรรมทั้งปวงที่บุคคลกระทำจึงไม่ควรนำไปสู่การสร้างอัตตาหรือประโยชน์เพื่อตนเอง ฉินรันตั้งข้อสังเกตว่าแม้แต่กุศลกรรมที่ผู้เคร่งศาสนาปฏิบัติก็อาจเป็นอุปสรรคขัดขวางการตรัสรู้ได้ ถ้ากุศลกรรมนั้นทำด้วยความภาคภูมิใจว่าเป็นการกระทำที่ดีของตนเอง สำหรับฉินรัน ถ้ากุศลกรรมในระดับโลกียะทั้งหลายในตัวของมันเองเกิดมาจากความเห็นแก่ตนเอง ยึดมั่นในอัตตา หรือ

ยังเกี่ยวข้องกับอัตตา หรือ ส่งเสริมให้เกิดอัตตาทั้งนี้ไม่ว่าจะเกิดจากมโนกรรม วจีกรรม หรือ กายกรรมแม้เพียงเล็กน้อยก็ตาม กุศลกรรมเหล่านั้นไม่อาจทำให้เราหมดอวิชชา ตัณหา และความหลงผิดได้ สิ่งเหล่านี้ย่อมเป็นเครื่องผูกมัดและส่งผลให้ต้องกลับมาเวียนว่ายอยู่ในสังสารวัฏต่อไป นั่นหมายความว่า การทำดีทางโลกยังมีค่าทางศีลธรรมในส่วนที่เป็นผลกรรมนำบุคคลนั้นไปสู่การเกิดใหม่ในภพภูมิที่ดี ขณะที่การทำชั่วย่อมส่งผลให้เกิดใหม่ในภพภูมิที่ต้องเผชิญกับความทุกข์ทรมาน เช่นในนรกอเวจี มีข้อความใน *Shinran Shōnin go-shō soku shū* (A Collection of Letters) ที่มินรันกล่าวถึงผู้ปฏิบัติเนิมบุทซุที่ประกอบอกุศลกรรมว่าต้องได้รับผลแห่งการกระทำนั้น "ถ้าผู้ปฏิบัติเนิมบุทซุคนใดมีวาจาทุจริต ตัวเขาเองย่อมตกนรกหรือกลายเป็นมาร" (*The Collected Works of Shinran*, Vol 1, 1997: 564) และใน *Jōdo wasan* มินรันกล่าวถึงกุศลกรรมที่ปรากฏในคัมภีร์ *อมิตายุทธยานสูตร* ว่าเกิดจากมรรควิธีที่เป็นอุปายะของพระพุทธเจ้าที่ทรงใช้กระตุ้นสัตว์โลกผู้ปฏิบัติธรรมทั้งแบบสมาธิและมิใช่สมาธิ (*The Collected Works of Shinran*, Vol 1, 1997: 341) แต่เนื่องจากกุศลกรรมเหล่านั้นมิได้เกิดจากมรรควิธีที่แท้จริงจึงไม่สามารถทำให้บรรลุนิพพานได้ อย่างไรก็ตามมินรันก็ยอมรับว่ากุศลกรรมเหล่านั้นสามารถส่งผลให้ไปเกิดในชายขอบของแดนสุขาวดี ซึ่งทำให้ต้องเวียนว่ายตายเกิดในภพภูมิดังกล่าวอีกเป็นเวลานาน จนในท้ายที่สุดเมื่อพบมรรควิธีที่ถูกต้อง (มรรควิธีเนิมบุทซุ) จึงจะสามารถเข้าสู่แดนสุขาวดี

ผู้ใดก็ตามที่ตั้งจิตปรารถนาเพื่อแดนสุขาวดีอันเป็นสุขยิ่ง
ไม่รู้ตระหนักในฉินจินซึ่งเป็น "พลังอื่น"
มีความสงสัยข้องใจในพระมหาปัญญาอันหาที่เปรียบมิได้ของพระพุทธเจ้า
และด้วยเหตุนี้จึงเกิด ณ ชายขอบของแดนสุขาวดี . . .

(*The Collected Works of Shinran*, Vol 1, 1997: 343)

การบรรลุพุทธภาวะด้วยมรรควิธีเนิมบุทซุเป็นแก่นของวิถีแห่งสุขาวดี
การปฏิบัติที่หลากหลายและกุศลกรรมทั้งหลายเหล่านั้นเป็นทวารชั่วคราว
ถ้าไม่สามารถแยกแยะระหว่างสิ่งที่เป็นจริงกับสิ่งสมมุติ
และสิ่งชั่วคราวกับสิ่งที่จริงแท้ได้
บุคคลนั้นไม่สามารถรู้จักแดนสุขาวดีซึ่งเป็นตถตา (จิเน็น)

(*The Collected Works of Shinran*, Vol 1, 1997: 344)

จะเห็นได้ว่าถึงแม้ฉินรันจะยอมรับกุศลกรรมที่นำไปสู่ความสุขในสังสารวัฏ แต่ความสุขที่ได้รับในภพภูมิเหล่านั้นเป็นเพียงความสุขในระดับสมมุติเท่านั้น มิใช่ความสุขที่แท้จริง เนื่องจากยังเป็นความสุขที่เกิดจากความเชื่อมั่นและยึดมั่นในพลังความสามารถของตนเอง คะกุเนียว (Kakunyo) ได้ย้าความคิดของฉินรันไว้ในข้อเขียนเรื่อง *Gaijashō* (Notes on the Corrections of Heresies) ดังนี้

ความคิดเรื่องกฎแห่งสาเหตุและผล [กฎแห่งกรรม] ใจให้พวกเราทำดีเพื่อได้รับผลแห่งความสุขด้วยพลังของเราเอง ความคิดเรื่องคุณธรรมความดีของมนุษย์ เช่นนั้นไม่สามารถนำมาซึ่งความสุข [ที่แท้จริง] ได้ ทั้งนี้เนื่องจากเราถูกพันธนาการด้วยการยึดมั่นในตัวตน แต่ด้วยแสงอันไม่มีที่สิ้นสุดทำให้เกิดการรู้แจ้ง . . . นี่เป็นวิธีเดียวที่จะปลดปล่อยตัวเราให้เป็นอิสระจากการยึดเอาตนเองเป็นศูนย์กลางและได้รับความสุขยิ่งขึ้น

(Takuwa 1968: 171)

บลูมให้ความเห็นเรื่องการประกอบกุศลกรรมว่าหากการกระทำนั้นเกิดมาจากแรงจูงใจที่เป็นการแสดงออกซึ่งความกตัญญูรู้คุณในพระมหากษัตริย์ต่อสัตว์โลกทั้งปวงซึ่งแม้ว่าจะไม่สมควรได้รับ (เนื่องจากเป็นคนชั่ว) การกระทำนั้นย่อมมีค่าทางศีลธรรม เพราะกุศลกรรมเช่นนั้นทำให้อัตตาในตัวของเราลดลงได้อย่างแท้จริง เป็นการละ "พลังตนเอง" โดยสิ้นเชิง ดังนั้นจึงกล่าวได้ว่าการมีชีวิตที่รู้ตระหนักในการกระทำเช่นนี้จะนำไปสู่การพ้นทุกข์อย่างถาวร (Bloom 1981: 29)

กล่าวโดยสรุปจากบทนิพนธ์ของฉินรัน จะเห็นว่าแม้ฉินรันให้ค่าแก่การกระทำที่นำไปสู่การอุปถัมภ์ แดนสุขาวดีว่าสำคัญกว่ากุศลกรรมอื่นใดทางโลก ก็มีได้หมายความว่าฉินรันสนับสนุนให้ละทิ้งการทำความดีทางศีลธรรมหรือจริยธรรมในสังคม แต่น่าจะเป็นการนำไปสู่การละทิ้งการกระทำทั้งทางกาย วาจา ใจที่นำไปสู่การยึดมั่นในตัวตน ความคิดของฉินรันเช่นนี้ใกล้เคียงกับจริยศาสตร์ของเซ็น ดังที่ไวท์ฮิลล์ (James Whitehill) กล่าวว่า "จากจุดยืนของจริยศาสตร์ เซ็น 'ไม่มีตัวตนให้ขัดเกลา' ไม่ได้หมายความว่า 'ไม่มีการขัดเกลา, ไม่มีการปฏิบัติ' แต่เป็น 'การขัดเกลาการละตัวตน' ในการเลือก [กระทำ] และในความประพฤตินของบุคคลนั้น" (Whitehill 1987: 25) และในขณะเดียวกันกุศลกรรมทั้งหลายย่อมเป็นการแสดงออกซึ่งความกรุณาต่อเพื่อนมนุษย์ที่อยู่ร่วมสังคมเดียวกัน

2.2 เจตจำนงเสรีในการเลือกทำดี-ชั่ว

ถ้ายอมรับว่าทั้งกุศลกรรมและอกุศลกรรมมีค่าทางศีลธรรมแม้จะเป็นในระดับสมมุติหรือระดับโลกียะและส่งผลในภพภูมิต่อไป ตามกฎแห่งกรรมตราบเท่าที่ยังไม่บรรลุนิพพาน คำถามที่ตามมาคือ มนุษย์สามารถกำหนดเจตนาของตนเองได้อย่างสมบูรณ์หรือไม่ในการเลือกทำความดีหรือละทิ้งความชั่วเหล่านั้น ทั้งนี้จะเห็นว่าบางครั้งที่เราปรารถนาจะทำความดี แต่ก็ไม่สามารถทำได้ตามที่ตั้งใจไว้ และบางครั้งก็ได้มีเจตนาจะทำความชั่ว แต่ในที่สุดก็ได้กระทำการเหล่านั้นลงไป

ฉินรันกล่าวถึงเจตจำนงเสรีในการเลือกทำดี-ชั่วไว้ไม่มากนักในบทนิพนธ์เมื่อเทียบกับคำสอนเรื่องเป้าหมายสูงสุดของชีวิตในทางศาสนาและมรรควิธีเนิรมุทฺฐุ ความคิดเรื่องเจตนาในการเลือกทำดี-ชั่วในระดับโลกียะปรากฏใน *Tannishō* เป็นส่วนใหญ่ แต่เป็นการกล่าวในลักษณะของนัยแฝงมากกว่าจะอธิบายอย่างตรงไปตรงมา ดังนั้นการตอบคำถามเรื่องเสรีภาพในการเลือกทำดีหรือชั่วในระดับโลกียะในงานวิจัยนี้จึงเป็นการตีความโดยพิจารณาจากนัยที่แฝงอยู่ในตัวบทดังกล่าว

ในภาพรวมเราอาจสรุปได้ว่าฉินรันกล่าวถึงเจตนาในการเลือกทำดี-ชั่วของบุคคลโดยแยกออกเป็น 3 กรณีดังต่อไปนี้

กรณีแรก เป็นกรณีที่ไม่มีเจตนาในการเลือก แต่เป็นการกระทำที่เป็นไปเองตามธรรมชาติ เราสามารถพิจารณาตีความกรณีนี้จากบันทึกบทสนทนาระหว่างฉินรันกับยูอิเอน-โบผู้เป็นศิษย์ใน *Tannishō* ดังนี้

ครั้งหนึ่งท่านอาจารย์ [ฉินรัน] ถามข้าพเจ้าว่า “ยูอิเอน-โบ เธอจะทำตามคำพูดทั้งหมดของอาจารย์ไหม”

ข้าพเจ้าตอบว่า “แน่นอนขอรับ ท่านอาจารย์”

ท่านอาจารย์ [ฉินรัน] ถามข้าว่า “เธอแน่ใจไหมว่าจะไม่เบี่ยงเบนไปจากสิ่งที่อาจารย์บอก”

ข้าพเจ้าตอบยืนยันอย่างนอบน้อมอีกครั้ง ท่านก็กล่าวต่อไปว่า “ตอนนี้ เธอจงไปฆ่าคนหนึ่งพันคน ถ้าเธอทำได้ ก็จะไปเกิด ณ แดนสุขาวดีอย่างแน่นอน”

ข้าพเจ้าตอบปฏิเสธว่า “ถึงแม้จะเป็นคำสั่งของท่านอาจารย์ แต่เกรงว่าเรื่องนี้คงจะไม่ได้อยู่ในอำนาจของกระผมที่จะฆ่าใครได้แม้เพียงคนเดียว”

ท่านอาจารย์ [ฉินรัน] ถามว่า “ถ้าเช่นนั้นทำไมเธอจึงบอกว่าจะทำตามที่อาจารย์บอกให้ทำ” และ กล่าวต่อไปว่า “การตอบเช่นนั้นเธอคงรู้ตระหนักดีว่าถ้าเราสามารถ

ทำสิ่งต่าง ๆ ตามที่เราปรารถนา เธอก็คงฆ่าคนหนึ่งพันคนเพื่อไปเกิด ณ แดนสุขาวดี
ทันที การไม่ฆ่าคนไม่ใช่เพราะเธอเป็นคนจิตใจดี แต่เนื่องจากเธอขาดกรรมที่
เป็นเหตุผลักดันให้ฆ่าคนแม้แต่เพียงคนเดียว . . .”

(*The Collected Works of Shinran, Vol 1, 1997: 670-671*)

ในสถานการณ์เช่นนี้แม้ว่ายูอิเอน-โบมันใจว่าเขาจะทำทุกอย่างที่มินรันบอกให้ทำ แต่
เมื่อมินรันสั่งให้ไปฆ่าคนหนึ่งพันคน เขารู้ได้ทันทีว่าเขาไม่สามารถทำเช่นนั้นได้ อย่างไรก็ตามแต่หนึ่งพันคน
เลย แม้เพียงคนเดียวก็ไม่อาจฆ่าได้ เมื่อต้องเผชิญหน้ากับสถานการณ์จริงที่ต้องมีการเลือก
ระหว่างการฆ่าคนกับการอุบัติ ณ แดนสุขาวดี มินรันอธิบายว่ายูอิเอน-โบได้กระทำตามธรรมชาติ
ที่แท้จริงของตนโดยมิต้องคิดไตร่ตรองทางปัญญาใด ๆ การตีความเช่นนี้พิจารณาจากเหตุผล
ของมินรันที่ว่ายูอิเอน-โบไม่สามารถฆ่าใครได้ ไม่ใช่เพราะเขาเป็นคนดี แต่เป็นเพราะขาดกรรมที่
จะทำชั่วเช่นนั้น การไม่ฆ่าคนในกรณีนี้จึงไม่น่าจะเป็นการเลือกทำดีจากเจตนาของยูอิเอน-โบเอง
ซึ่งในทรวงของมินรัน การเลือกทำดีด้วยเจตนาของตนเองยังเป็นส่วนหนึ่งของการใช้ “พลัง
ตนเอง” คิดไตร่ตรองสำหรับการกระทำนั้น ในทางตรงข้าม มินรันได้ชี้ให้ยูอิเอน-โบเห็นตัวตนของ
ตนเองอย่างชัดเจนว่าเป็นสิ่งที่มีกรรมกำหนดความเป็นไปของชีวิตแต่บัดนี้ยูอิเอน-โบขาดกรรมชั่ว
ที่เป็นสาเหตุของการฆ่าคน จึงทำให้เขาไม่สามารถฆ่าใครได้

กรณีที่สองเป็นกรณีที่มีเจตนาในการเลือกกระทำ แต่เลือกไม่ได้ทั้งหมดอย่างสมบูรณ์ตาม
ต้องการ ใน *Tannishō* มินรันกล่าวถึงการกระทำของผู้ปฏิบัติธรรมในวิถีของปราชญ์ว่าแม้เป็น
ความกรุณาที่ต้องการช่วยเหลือสรรพสัตว์ให้พ้นทุกข์แต่การช่วยเหลือเหล่านั้นก็อาจสำเร็จได้ดังที่
ใจปรารถนาเสมอไป

ความกรุณาในวิถีของปราชญ์คือความสงสาร เห็นใจ ปรารถนาจะช่วยเหลือสรรพ
สัตว์ อย่างไรก็ตามเป็นการยากยิ่งนักที่จะช่วยบุคคลเหล่านั้นดังที่เราปรารถนา

ความกรุณาในวิถีแห่งสุขาวดีคือการบรรลุพุทธภาวะอย่างรวดเร็วด้วยการ
สวดเนิมบุทซุ เพียงพร้อมด้วยดวงจิตที่เปี่ยมล้นด้วยมหากรุณาและความรักอัน
ยิ่งใหญ่จะสามารถยังประโยชน์แก่เหล่าสรรพสัตว์ดังที่ปรารถนา

ในชีวิตนี้ของเรา ไม่ว่าเราจะรู้สึกรักและสงสารบุคคลทั้งหลายมากสัก
เพียงใดก็ตาม ก็เป็นการยากลำบากที่จะช่วยเหลือพวกเขาเหล่านั้นให้พ้นทุกข์
ความกรุณาเช่นนั้น [ในวิถีของปราชญ์] ยังไม่สำเร็จผล การสวดเนิมบุทซุเท่านั้นคือ
จิตของมหากรุณา . . .

(*The Collected Works of Shinran, Vol 1, 1997: 663*)

ถึงแม้ว่าในบริบทนี้ ฉินรันเปรียบเทียบความกรุณาของวิถีของปราชญ์กับวิถีแห่งสุชาวดี แต่อาจกล่าวได้ว่ามีนัยสำคัญที่แสดงให้เห็นว่าฉินรันยอมรับว่ามนุษย์สามารถกำหนดเจตนาของตนเองในการกระทำทางศีลธรรมหรือจริยธรรมที่จะช่วยผู้อื่นให้พ้นทุกข์ เพียงแต่ว่าวิถีของปราชญ์ในทรรศนะของฉินรันเป็นวิถีที่สอนให้ผู้ปฏิบัติยึดมั่นใน “พลังตนเอง”⁹ ทำให้เกิดความยึดมั่นในตัวตนมากบ้างน้อยบ้าง ขาดความสำนึกตระหนักว่ามนุษย์มีขอบเขตจำกัดซึ่งสืบเนื่องมาจากการเป็น “คนชั่ว” ที่ยังเวียนว่ายในสังสารวัฏ จึงทำให้ไม่สามารถช่วยเหลือผู้อื่นได้สมกับที่ตั้งใจไว้ ดังนั้นมรรควิธีอื่นใดที่มีชื่อ “เน็บบุทซุ” ย่อมไม่สามารถช่วยเหลือสรรพสัตว์ให้พ้นทุกข์ได้อย่างสมบูรณ์ตามที่ปรารถนา

กรณีที่สามารถเป็นกรณีที่บุคคลกระทำสิ่งที่ขัดกับเจตนาของตนไม่ว่าจะเป็นกุศลกรรมหรืออกุศลกรรม ในกรณีนี้ผู้กระทำไม่ได้มีเจตนา แต่เนื่องจากอยู่ในสถานการณ์ที่ไม่อาจควบคุมการกระทำเหล่านั้นได้ จึงกระทำการดังกล่าวลงไปโดยไม่ได้ตั้งใจ ฉินรันกล่าวไว้ใน *Tannishō* ดังนี้

ในการทำงานเดียวกัน ถึงแม้ว่าคนบางคนไม่ต้องการทำร้ายใคร แต่ก็อาจถูกชักนำให้ฆ่าคนได้เป็นร้อยเป็นพัน . . .

สำหรับคนที่เลี้ยงชีพด้วยการทอดแหในทะเลและตกปลาในแม่น้ำ พรานล่าสัตว์ในท้องทุ่งและยิงนกบนภูเขา พ่อค้า ชาวไร่ ชาวนา คนเหล่านี้เหมือนกันทั้งหมด ถ้ากรรมที่เป็นสาเหตุปรากฏขึ้นในตัวเราเมื่อใด เราก็ต้องกระทำไปตามนั้น

(*The Collected Works of Shinran*, Vol 1, 1997: 671)

ข้อความที่ยกมาในส่วนแรกแสดงให้เห็นว่าฉินรันพิจารณาการกระทำของปุถุชนในสถานการณ์ที่เกิดขึ้นจริงในสังคม เช่นการกระทำของนักบวชามูโร ทหาร หรือ เพชฌฆาตเป็นการทำตามบทบาทหน้าที่ของแต่ละคน ในเบื้องต้นบุคคลเหล่านั้นอาจมิได้ตั้งใจฆ่าใคร แต่ด้วยหน้าที่ทำให้ต้องฆ่าคนจำนวนมากแม้ว่าความรู้สึกส่วนตัวภายในของตนไม่ได้ต้องการทำเช่นนั้น ฉินรันให้เหตุผลในข้อความที่สองอย่างชัดเจนว่าทำไมบุคคลเหล่านั้นจึงประกอบกุศลกรรมหรืออกุศลกรรมทั้ง ๆ ที่มีเจตนา สิ่งนั้นคือกรรมที่เป็นสาเหตุผลักดันหรือชักนำไปสู่บุคคลกระทำสิ่งที่มิได้มีเจตนาหรือเลือกที่จะทำ สำหรับฉินรัน กรรมที่เป็นสาเหตุนี้คืออดีตกรรมที่ทำให้บุคคล

⁹ ดูเพิ่มเติมบทนิพนธ์ของฉินรัน เรื่อง *Shōzōmatsu wasan* ใน *The Collected Works of Shinran*, Vol 1, 1997.

เหล่านั้นเกิดมาในครอบครัวและสภาพแวดล้อมที่ไม่อาจเลือกได้¹⁰ ชาวประมงและนายพรานแม้ประกอบอาชีพสุจริตก็จริง แต่ทั้งสองอาชีพทำให้ต้องฆ่าสัตว์จำนวนมาก ต่างจากพ่อค้า ชาวไร่ ชาวนา ที่อาจประกอบสิ่งที่เป็นอกุศลน้อยกว่า อย่างไรก็ตามในทรรศนะของฉินรันทั้งชาวประมง นายพราน พ่อค้า ชาวไร่ ชาวนา มิได้มีความแตกต่างกันในการกระทำทางศีลธรรมหรือจริยธรรม เพราะแต่ละคนต่างก็มีกรรมในอดีตของตนที่ชักนำให้มาเกิดและประกอบอาชีพเหล่านั้นซึ่งเป็น กุศลกรรมบ้างอกุศลกรรมบ้าง ใน *Tannishō* ยูอิเอน-โอบิย้าความคิดของฉินรันเรื่องกรรมในอดีต เป็นเหตุของการกระทำในปัจจุบันของบุคคลที่ยังเวียนว่ายในสังสารวัฏว่า “ความคิดดีที่ปรากฏในตัวเรามาจากกรรมดีในอดีต และความคิดชั่วเกิดมาจากกรรมชั่ว”¹¹ (*The Collected Works of Shinran, Vol 1, 1997: 670*)

แต่เนื่องจากมนุษย์เราไม่สามารถรู้ความหนักเบาของกรรมที่ได้กระทำในอดีตชาติซึ่งส่งผลทำให้ต้องกลับมาเกิดในสังสารวัฏ และด้วยกรรมในอดีตอันยาวนานเราจึงไม่อาจบอกได้ว่า เคยสัมพันธ์กับใคร อย่างไร และในสถานการณ์ใดบ้าง ฉินรันกล่าวไว้ใน *Tannishō* เกี่ยวกับเหตุปัจจัยที่ทำให้บุคคลต่าง ๆ มีความสัมพันธ์ต่อกันทั้งในอดีตและปัจจุบัน ดังนี้

สรรพสัตว์ทุกรูปทุกนามโดยไม่มีใครยกเว้นเคยเป็นบิดา มารดา พี่ชายและ น้องชาย พี่สาวและน้องสาวของเราในหลายภพหลายชาติอันยาวนานสุดจะประมาณได้ . . .

สำหรับข้าพเจ้า ไม่มีศิษย์แม้เพียงคนเดียว . . . แต่ เราพบกันเมื่อมีเหตุปัจจัยนำเรา ให้มาพบกัน และเราจากกันเมื่อมีเหตุปัจจัยทำให้เราต้องแยกจากกัน

(*The Collected Works of Shinran, Vol 1, 1997: 664*)

ข้อความข้างต้นมีนัยที่แสดงให้เห็นว่ามนุษย์ในภพภูมิปัจจุบันในสังสารวัฏอาจเคยมีความสัมพันธ์กับบุคคลอื่นในอดีตชาติ ในฐานะที่เป็นบิดามารดาหรือเป็นญาติพี่น้องกันมาก่อน และเนื่องจากมนุษย์ไม่สามารถล่วงรู้กรรมเก่าหรือควบคุมกรรมเก่าของตนและของผู้อื่นที่อยู่รอบตัวได้ รวมทั้งในสภาพแวดล้อมปัจจุบันเราก็ไม่อาจควบคุมเหตุปัจจัยต่าง ๆ ได้เสมอไป การ

¹⁰ ในสังคมญี่ปุ่นโบราณ อาชีพดังกล่าวข้างต้นจัดเป็นอาชีพของคนชั้นล่างของสังคม และการเปลี่ยนสถานภาพทางสังคมหรือเลือกเปลี่ยนอาชีพเป็นสิ่งที่ทำได้ยากมากหรืออาจทำไม่ได้เลย

¹¹ กรรมดีและกรรมชั่วที่กล่าวถึงนี้เป็นสิ่งที่อยู่ในระดับสมมุติบัญญัติ เพราะในทรรศนะของฉินรัน ทุกคนที่เกิดมาในสังสารวัฏยังเป็นผู้มี “กรรมชั่ว” ติดตัวมาจากอดีตชาติทั้งสิ้น

เลือกทำดี-ชั่วของบุคคลในปัจจุบันจึงมิได้มีความสัมพันธ์กับกรรมในอดีตของตนเองแต่เพียงอย่างเดียว แต่ยังมีสัมพันธ์กับกรรมของผู้อื่นหรือเหตุปัจจัยอื่น ๆ ทั้งในอดีตและปัจจุบันด้วย

ดังนั้นจึงเห็นได้ว่าการกระทำของบุคคลหนึ่งไม่ว่าจะเป็นกุศลกรรมหรืออกุศลกรรมมีความซับซ้อน และด้วยเหตุนี้จึงกล่าวได้ว่ามนุษย์มีเสรีภาพในการเลือกทำดี-ชั่วเองได้ในระดับหนึ่งเท่านั้น แต่ไม่ใช่เสรีภาพที่จะเลือกหรือกำหนดเจตนาของตนเองได้อย่างสมบูรณ์ (absolute freedom) เพราะมีกรรมที่เป็นเหตุปัจจัยทั้งในอดีตและปัจจุบันทั้งของตนเองและของผู้อื่นเข้ามาเกี่ยวข้องกับการเลือกของบุคคลนั้นทั้งทางตรงและทางอ้อม ณ ห้วงเวลาใดเวลาหนึ่ง หรือ สถานที่ใดสถานที่หนึ่งเสมอ

2.3 หลักกัณฑ์ปัจจัยตากับเสรีภาพของมนุษย์

ผู้วิจัยมีความเห็นว่าสมมุติฐานที่อยู่เบื้องหลังความคิดและคำอธิบายของฉินรันที่แสดงนัยว่ามนุษย์ไม่เป็นอิสระอย่างสมบูรณ์ในการเลือกหรือกำหนดเจตนาในการกระทำทางศีลธรรมหรือจริยธรรมคือ หลักปัจเจกสมุปปาทหรือหลักกัณฑ์ปัจจัยตากที่แสดงให้เห็นความสัมพันธ์เกี่ยวข้องกันของสรรพสิ่งในโลกว่าไม่มีสิ่งใดมีอยู่ได้โดยตัวของมันเอง แต่เป็นกระแสแห่งการเปลี่ยนแปลงไปตามเหตุปัจจัยที่เข้ามาเกี่ยวข้อง ดังที่พระพุทธเจ้าตรัสไว้เป็นหลักทั่วไปว่า

เมื่อสิ่งนี้มี สิ่งนี้จึงมี
 เพราะสิ่งนี้เกิดขึ้น สิ่งนี้จึงเกิดขึ้น
 เมื่อสิ่งนี้ไม่มี สิ่งนี้ก็ไม่มี
 เพราะสิ่งนี้ดับไป สิ่งนี้ก็ดับ

(สังยุตตนิกาย นิทานวรรค 2/144/203)

นอกจากนั้นในพระไตรปิฎกยังมีพุทธพจน์ที่แสดงให้เห็นหลักปัจเจกสมุปปาทที่เป็นหลักเฉพาะที่แจกแจงหัวข้อประกอบกันขึ้นเป็นองค์ประกอบ 12 ข้อ ได้แก่ อวิชชา สังขาร วิญญาณ นามรูป สฬายตนะ ผัสสะ เวทนา ตัณหา อุปาทาน ภพชาติ และชรามรณะ ซึ่งนิยมเรียกกันว่าวงล้อแห่งภพ หรือ "สังสารจักร" ซึ่งแปลว่า วงล้อแห่งสังสารวัฏ (พระธรรมปิฎก 2546: 102)

เพราะอวิชชาเป็นปัจจัย สังขารจึงมี
 เพราะสังขารเป็นปัจจัย วิญญาณจึงมี
 เพราะวิญญาณเป็นปัจจัย นามรูปจึงมี
 เพราะนามรูปเป็นปัจจัย สฬายตนะจึงมี

เพราะสฬายตนะเป็นปัจจัย ผัสสะจึงมี
 เพราะผัสสะเป็นปัจจัย เวทนาจึงมี
 เพราะเวทนาเป็นปัจจัย ตัณหาจึงมี
 เพราะตัณหาเป็นปัจจัย อุปาทานจึงมี
 เพราะอุปาทานเป็นปัจจัย ภพจึงมี
 เพราะภพเป็นปัจจัย ชาติจึงมี
 เพราะชาติเป็นปัจจัย จึงมีชรา มรณะ โสกะ ปริเทวะ ทุกข์ โทมนัส อุปายาส
 เป็นอันว่ากองทุกข์ทั้งหมดนั้นย่อมเกิด ด้วยประการฉะนี้

(พระวินัยปิฎก 4/1-3/1-6)

ในพุทธธรรม พระธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตฺโต) ได้สรุปความหมายของหลักปฏิจจสมุปปาท เป็นประเภทใหญ่ ๆ ดังนี้¹²

1. การอธิบายแบบแสดงวิวัฒนาการของโลกและชีวิต . . .
 2. การอธิบายแบบแสดงกระบวนการเกิด-ดับแห่งชีวิตและความทุกข์ของบุคคล ซึ่งแยกได้เป็น 2 นัย
 - 1) แสดงกระบวนการช่วงกว้างระหว่างชีวิตต่อชีวิต คือ แบบข้ามภพข้ามชาติ . . .
 - 2) แสดงกระบวนการที่หมุนเวียนอยู่ตลอดเวลาในทุกขณะของการดำรงชีวิต . . .
- ในพระอภิธรรมมีบาลีแสดงกระบวนการแห่งปฏิจจสมุปปาททั้งหมดที่เกิดครบถ้วน ในขณะจิตอันเดียวไว้ด้วย . . .

(พระธรรมปิฎก 2546: 84)

ในประเภทที่หนึ่ง หลักปฏิจจสมุปปาทในฐานะที่เป็นกฎธรรมชาติอธิบายการเกิดขึ้นและความเป็นไปของสรรพสิ่งในโลกตามกระบวนการแห่งเหตุปัจจัยในธรรมชาติ เป็นการอธิบายทุกสิ่งในโลกทั้งสิ่งที่เป็นรูปธรรมและนามธรรมตามสภาพที่เป็นอยู่อันเนื่องมาจากเหตุปัจจัยเกี่ยวพันซึ่งกันและกัน

หลักปฏิจจสมุปปาท แสดงให้เห็นอาการที่สิ่งทั้งหลายสัมพันธ์เนื่องอาศัยเป็นเหตุเป็นปัจจัยต่อกันเป็นรูปกระแส ในภาวะที่เป็นกระแส . . . สิ่งทั้งหลายไม่มีความ

¹² โปรดดูรายละเอียดเรื่องหลักปฏิจจสมุปปาทใน พระธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตฺโต), พุทธธรรม (ฉบับปรับปรุงและขยายความ). กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2546, บทที่ 4.

คงที่อยู่อย่างเดิม แม้แต่ขณะเดียว สิ่งทั้งหลายไม่มีอยู่โดยตัวของมันเอง คือไม่มีตัวตนที่แท้จริงของมัน . . . กระแสแห่งเหตุปัจจัยที่ทำให้สิ่งทั้งหลายปรากฏโดยเป็นไปตามกฎธรรมชาติ ดำเนินไปได้ ก็เพราะสิ่งทั้งหลายไม่เที่ยง ไม่คงอยู่ เกิดแล้วสลายไป . . .

. . . ภาวะและความเป็นไปตามหลักปัจจุสมุปบาทนี้ มีแก่สิ่งทั้งปวง ทั้งที่เป็นรูปธรรม ทั้งที่เป็นนามธรรม ทั้งในโลกฝ่ายวัตถุ ทั้งแก่ชีวิตที่ประกอบพร้อมด้วยรูปธรรมนามธรรม โดยแสดงตัวออกเป็นกฎธรรมชาติต่าง ๆ คือ ธรรมนิยาม - กฎความสัมพันธ์ระหว่างเหตุกับผล อุดุนิยาม - กฎธรรมชาติฝ่ายอินทรีย์วัตถุ พีชนิยาม - กฎธรรมชาติฝ่ายอินทรีย์วัตถุรวมทั้งพันธุกรรม จิตนิยาม - กฎการทำงานของจิต และกรรมนิยาม - กฎแห่งกรรม ซึ่งมีความเกี่ยวข้องเป็นพิเศษกับเรื่องความสุขความทุกข์ของชีวิต และเป็นเรื่องที่จริยธรรมจะต้องเกี่ยวข้องโดยตรง

(พระธรรมปิฎก 2546: 88)

ส่วนประเภทที่สองหลักปัจจุสมุปบาทแสดงให้เห็นกระบวนการสืบต่อของชีวิตและความทุกข์ของบุคคลทั้งแบบข้ามภพข้ามชาติและในขณะจิตซึ่งความหมายที่สองนี้หลักปัจจุสมุปบาทอธิบายกระบวนการเกิดและการดับของทุกขซึ่งเกี่ยวข้องกับกฎแห่งกรรมที่ทำให้ต้องกลับมาเวียนว่ายในสังสารวัฏ พระธรรมปิฎกอธิบายวงล้อแห่งสังสารวัฏคาบเกี่ยว 3 ช่วงชีวิต คือ อดีต ได้แก่ อริชชาและสังขาร ปัจจุบัน ได้แก่ วิญญาณ นามรูป สฬายตนะ ผัสสะ เวทนา ตัณหา อุปาทานภพ และอนาคต ได้แก่ ชาติ ชรามรณะ และได้ถือเอาช่วงกลางคือชีวิตปัจจุบันหรือชาตินี้เป็นหลัก และแสดงความสัมพันธ์จากอดีตที่เป็นเหตุไปสู่ผลในอนาคต (พระธรรมปิฎก 2546: 102)

เมื่อพิจารณาองค์ 12 ของปัจจุสมุปบาทตามหน้าที่ในวงจรซึ่งเป็นคำอธิบายที่ปรากฏในคัมภีร์อรรถกถาสามารถแยกออกเป็น 3 พวกหรือ วัฏฏะ 3 (ไตรวัฏฏ) ดังนี้

- 1) อริชชา ตัณหา อุปาทาน เป็นกิเลส คือตัวสาเหตุผลักดันให้คิดปรุงแต่งกระทำการต่าง ๆ เรียกว่า กิเลสวัฏฏ
 - 2) สังขาร (กรรม) ภพ เป็นกรรม คือกระบวนการกระทำหรือกรรมทั้งหลายที่ปรุงแต่งชีวิตให้เป็นไปต่าง ๆ เรียกว่า กรรมวัฏฏ
 - 3) วิญญาณ นามรูป สฬายตนะ ผัสสะ เวทนา เป็นวิบาก คือสภาพชีวิตที่เป็นผลแห่งการปรุงแต่งของกรรม และกลับเป็นปัจจัยเสริมสร้างกิเลสต่อไปได้อีก เรียกว่า วิปากวัฏฏ
- วัฏฏะทั้ง 3 นี้ หมุนเวียนต่อเนื่องเป็นปัจจัยอุดหนุนแก่กัน ทำให่วงจรแห่งชีวิตดำเนินไปไม่ขาดสาย

(พระธรรมปิฎก 2546: 104)

เนื่องจากหลักปฏิจจสมุปปาทที่มีองค์ประกอบ 12 ข้อเป็นเหตุปัจจัยซึ่งกันและกันหมุนเวียนเป็นวงจร ไม่มีจุดเริ่มต้นและจุดสิ้นสุด ความสัมพันธ์เชิงเหตุปัจจัยดังกล่าวของวงล้อทั้ง 12 ทำให้บุคคลมีความทุกข์ ดังนั้นเมื่อต้องการดับทุกข์ จึงต้องดับจากสาเหตุคืออวิชชา ดังพุทธพจน์ต่อไปนี้

ก็เพราะอวิชชา^๑นั้นแหละดับด้วยการสำรอกโดยไม่เหลือ

สังขารจึงดับ

เพราะสังขารดับ . . . วิญญาณจึงดับ

เพราะวิญญาณดับ . . . นามรูปจึงดับ

เพราะนามรูปดับ . . . สฬายตนะจึงดับ

เพราะสฬายตนะดับ . . . ผัสสะจึงดับ

เพราะผัสสะดับ . . . เวทนาจึงดับ

เพราะเวทนาดับ . . . ตัณหาจึงดับ

เพราะตัณหาดับ . . . อุปาทานจึงดับ

เพราะอุปาทานดับ . . . ภพจึงดับ

เพราะภพดับ . . . ชาติจึงดับ

เพราะชาติดับ . . . ชรามรณะจึงดับ

เป็นอันว่ากองทุกข์ทั้งหมดย่อมดับ ด้วยประการฉะนี้

(สังยุตตนิกาย นิทานวรรค 2/64/103-104)

หลักปฏิจจสมุปปาทจึงไม่เพียงแต่แสดงให้เห็นความเกี่ยวข้องของเหตุปัจจัยที่เกี่ยวกับสภาวะทางจิตของปัจเจกบุคคลเท่านั้น แต่ยังแสดงให้เห็นความเกี่ยวข้องสัมพันธ์กันของบุคคลต่าง ๆ ในสังคมด้วย ตัวอย่างในนิทานสูตร พระพุทธเจ้าทรงแสดงหลักเหตุปัจจัยทางสังคมหรือปัจจัยการทางสังคม ซึ่งเป็นเหตุของความทุกข์หรือความชั่วร้ายเดือดร้อนในสังคม ดังนี้

ดูกรอานนท์ ก็ด้วยประการฉะนี้แล เพราะอาศัยเวทนาจึงเกิดตัณหา เพราะอาศัยตัณหาจึงเกิดการแสวงหา เพราะอาศัยการแสวงหาจึงเกิดลาภ เพราะอาศัยลาภจึงเกิดการตกลงใจ เพราะอาศัยการตกลงใจจึงเกิดการรักใคร่พึงใจ เพราะอาศัยการรักใคร่พึงใจจึงเกิดการพะวง เพราะอาศัยการพะวงจึงเกิดความยึดถือ เพราะอาศัยความยึดถือจึงเกิดความตระหนี่ เพราะอาศัยความตระหนี่จึงเกิดการป้องกัน เพราะอาศัยการป้องกันจึงเกิดเรื่องในการป้องกันขึ้น

อกุศลกรรมอันชั่วช้าลามกมิใช่น้อยคือ การถือไม้ ถือกมิด การทะเลาะ การ
 แก่งแย่ง การวิวาท การกล่าวว่ามี มีมิ่ง การพูดคำส่อเสียด และการพูดเท็จย่อม
 เกิดขึ้น . . . ดูกรอานนท์ ก็ถ้าการป้องกันมิได้มีแก่ใคร ๆ ในภพไหน ๆ ทั่วไปทุกหนทุก
 แห่งหน เมื่อไม่มีการป้องกันโดยประการทั้งปวง เพราะหมดการป้องกัน อกุศลกรรม
 อันชั่วช้าลามกมิใช่น้อยคือ การถือไม้ ถือกมิด การทะเลาะ การแก่งแย่ง การวิวาท การ
 กล่าวว่ามี มีมิ่ง การพูดคำส่อเสียด และการพูดเท็จจะพึงเกิดขึ้นได้บ้างไหม
 ไม่ได้เลยพระเจ้าข้า

(ที่สมณิกาย มหาวรรค 2/59/169)

แม้ว่าฉนินรันจะมีได้ใช้คำว่า อิทัปปัจจยตาหรือปฏิจจสมุปบาทตรง ๆ ในบทนิพนธ์ แต่ว่าการอธิบายสถานการณ์ในการเลือกกระทำต่าง ๆ ตามที่ได้ยกมา (ในข้อ 2.2) มีนัยสำคัญที่สอดคล้องกับหลักปฏิจจสมุปบาท โดยเฉพาะอย่างยิ่งการเชื่อมโยงกรรมจากอดีตของบุคคลมาสู่การเลือกกระทำดี-ชั่วในปัจจุบัน และกระบวนการเกิด-ดับของทุกข์ ซึ่งเกิดจากอวิชชาที่ยึดเอาตัวตนเป็นที่ตั้งเมื่อพิจารณาในองค์ 12 ของปฏิจจสมุปบาท ในขณะที่เดียวกันยังแสดงความสัมพันธ์ระหว่างการทำของปัจเจกบุคคลกับผู้อื่นในสังคม แต่ประเด็นเหตุปัจจัยทางสังคมนี้ฉนินรันเน้นประเด็นที่เกี่ยวกับกรรมของปัจเจกบุคคลที่มีร่วมกันกับผู้อื่น (shared karma หรือ collective karma) ในสถานการณ์หรือสภาพแวดล้อมต่าง ๆ มากกว่าการกล่าวถึงสาเหตุของความทุกข์ของสังคมโดยตรงเช่นในพุทธพจน์ ถึงแม้ฉนินรันยอมรับว่ากรรมและการให้ผลของกรรมเป็นเรื่องเฉพาะบุคคล แต่ในขณะที่เดียวกันก็มีเหตุปัจจัยทั้งที่เป็นกรรมของบุคคลอื่นหรือเหตุปัจจัยของสิ่งอื่นในสภาพแวดล้อมเหล่านั้นเข้ามาเกี่ยวข้องด้วย ดังนั้นการกระทำของบุคคลหนึ่งจึงมีความซับซ้อน ทั้งในแง่ที่เป็นผลของกรรมเก่าของตนเองจากอดีตชาติ และเป็นกรรมที่ก่อใหม่ในปัจจุบันรวมทั้งความสัมพันธ์กับกรรมของบุคคลอื่นด้วยทั้งในอดีตชาติและในชีวิตปัจจุบัน ซึ่งอาจนำไปสู่ความทุกข์ความเดือดร้อนของสังคมได้

โดยสรุป จึงอาจกล่าวได้ว่าในทรรศนะของฉนินรัน การอิงอาศัยกันของเหตุปัจจัยต่าง ๆ รวมทั้งกรรมในอดีตชาติของตนเองทำให้มนุษย์ในฐานะที่เป็นปัจเจกบุคคลไม่มีเสรีภาพอย่างสมบูรณ์ในการเลือกทำดี-ชั่วในระดับโลกียะ ในบางครั้งและบางสถานการณ์ก็อาจเลือกได้ แต่บางครั้งก็เลือกไม่ได้ แม้แต่การ “เลือก” ก็ยังอยู่ในเงื่อนไขของกระบวนการแห่งเหตุปัจจัยอันซับซ้อน มนุษย์ไม่สามารถกำหนดเจตนาของตนเองและกระทำได้อย่างที่ตั้งใจไว้ได้เสมอไปด้วยเหตุที่ว่าไม่มีอะไรที่เกิดขึ้นโดด ๆ โดยไม่สัมพันธ์กับอะไรเลย ทุกอย่างกระทบกันไปหมดตามหลักอิทัปปัจจยตามากบ้างน้อยบ้าง

3. การให้ผลของกรรมกับพลังของพระมหาพระนิธาน

ประเด็นสำคัญที่ควรพิจารณาประกอบความคิดเรื่องการกระทำทั้งฝ่ายกุศลกรรมและอกุศลกรรมอีกประเด็นหนึ่งคือความสัมพันธ์ระหว่างการให้ผลของกรรมกับพลังของพระมหาพระนิธาน ความคิดที่ว่าจุดมุ่งหมายของพระมหาพระนิธานเปิดโอกาสให้คนที่ทำชั่วสามารถพ้นทุกข์และอุบัติ ฌ แตนสุขาวดีได้ในที่สุดอาจทำให้เข้าใจผิดว่าคนที่ทำกรรมชั่วไม่ต้องรับผลของกรรมนั้น โดยเฉพาะอย่างยิ่งในการตีความจากข้อเขียนของฉินรันใน *Tannishō* ที่ว่า

สำหรับผู้ที่วางใจในพระมหาพระนิธาน ไม่มีการบังคับให้ทำดี เพราะไม่มีความดีใด อยู่เหนือเนมิบุทซุ ไม่ต้องหมัดหวังที่ได้ทำชั่วลงไปแล้ว เพราะไม่มีความชั่วใด ชัดขวางพระมหาพระนิธานซึ่งเป็นกิจกรรมของพระอมิตะ

(*The Collected Works of Shinran*, Vol 1, 1997: 661)

การกล่าวเช่นนั้นมิได้หมายความว่าพลังของพระมหาพระนิธานลบล้างกรรมชั่วของบุคคลนั้น ข้อเขียนข้างต้นหมายความว่าพระมหาพระนิธานเป็นกิจกรรมของพระอมิตาภะ มิใช่กิจกรรมทางโลกของมนุษย์ การกระทำทางศีลธรรมหรือจริยธรรมของมนุษย์จึงไม่มีส่วนเกี่ยวข้องกับพระมหาพระนิธาน ทั้งสองสิ่งเป็นการกระทำคนละประเภท ดังนั้นทั้งกุศลกรรมและอกุศลกรรมซึ่งเป็นสิ่งที่มนุษย์ก่อขึ้นจึงไม่อาจเป็นอุปสรรคขัดขวางหรือสนับสนุนส่งเสริมพระมหาพระนิธาน จะเห็นได้ว่าแม้สภาวะฉินจินหรือการรู้ตระหนักรู้ในความจริงแท้จะปรากฏในบุคคลนั้นแล้ว พระมหาพระนิธานก็ไม่ได้ลบล้างการให้ผลของกรรมซึ่งบุคคลนั้นก่อไว้ก่อนหน้านั้นไม่ว่าจะเป็นกรรมดีหรือกรรมชั่ว (Ueda and Hirota 1989: 157) ฉินรันอธิบายความคิดเรื่องนี้ใน *Tannishō* ใจความว่า

แม้อกุศลกรรมที่เรากระทำเกิดมาจากกรรมในอดีต เมื่อเราอยู่ภายใต้พลังของพระมหาพระนิธาน "พลังอื่น" นี้สำแดงให้ปรากฏในการวางใจของเราต่อพระมหาพระนิธานอย่างเต็มที่ [ฉินจิน] จงปล่อยให้ทั้งกุศลกรรมและอกุศลกรรมเป็นเรื่องของการให้ผลของกรรม

(*The Collected Works of Shinran*, Vol 1, 1997: 672)

ซุซูกิ (D.T. Suzuki) สนับสนุนความคิดของฉินรันเรื่องพลังของพระอมิตาภะและการให้ผลของกรรมดังนี้

ตามคำสอนของสำนักฉิน พระอมิตะไม่ได้มีเจตนาจะเข้าไปยุ่งเกี่ยวกับการให้ผลของกรรม เนื่องจากกรรมของมนุษย์เป็นสิ่งที่ดำเนินไปในโลกนี้ด้วยตัวของมันเอง ใครเป็นหนี้ใครก็ต้องชดใช้หนี้ด้วยตนเอง ไม่ใช่ผู้อื่นชดใช้ให้ . . . ขณะที่กรรมของมนุษย์ดำเนินไป สิ่งที่อยู่เกินอำนาจของกรรมคืออกรรม (akarmic power) ของพระพุทธเจ้าซึ่งก็เป็นสิ่งที่ดำเนินไปในตัวมนุษย์ผู้แบกภาระกรรมเหล่านั้นด้วยโดยไม่รู้ตัว

(Suzuki 1973: 60)

เพื่อที่จะเข้าใจความคิดของฉินเกี่ยวกับการวางใจในพลังของพระมหาพระนิธานและการให้ผลของกรรมได้ดีขึ้น ผู้วิจัยเสนอประวัติขององคุลิมาลและพระโมคคัลลานะเป็นตัวอย่างที่แสดงให้เห็นว่าการบรรลุเป็นพระอรหันต์มิได้ทำให้กรรมเก่าหมดไป แม้ทั้งสององค์บรรลุเป็นพระอรหันต์แล้วแต่ยังต้องชดใช้กรรมเก่าอยู่ ถ้าพิจารณาพระโมคคัลลานะและองคุลิมาลในแง่ของสภาวะจิตของการรู้แจ้งเห็นจริง เมื่อท่านบรรลุเป็นพระอรหันต์แล้วย่อมเป็นหลักประกันว่าไม่ต้องกลับมาเวียนว่ายในสังสารวัฏอีกต่อไป แต่กรรมที่ทำมายังมิได้หมดในขณะนั้น หลังจากทีพระโมคคัลลานะบรรลุเป็นพระอรหันต์แล้วถูกโจรสล่อมกุฎิลอบทำร้ายจนมรณภาพ ส่วนองคุลิมาลยังต้องรับทุกข์ทรมานจากการถูกญาติของผู้ที่องคุลิมาลฆ่าขวางปาทำร้ายต่อไปอีก ถ้าคิดว่าการทำดีในชีวิตนี้เป็นเหตุของการบรรลุเป็นพระอรหันต์ องคุลิมาลคงไม่มีโอกาสบรรลุได้ เพราะได้ฆ่าคนบริสุทธิ์จำนวนมาก ความชั่วขนาดนั้นไม่น่าจะเป็นผลส่งให้บรรลุพระอรหันต์ จึงเห็นได้ว่าในขณะที่มีชีวิตอยู่ก่อนหน้าพบพระพุทธเจ้า องคุลิมาลไม่ได้ประกอบกรรมดีเพื่อสั่งสมบุญสำหรับนิพพาน ขณะเดียวกันกรรมชั่วที่กระทำไว้ก็ได้เป็นอุปสรรคขัดขวางสภาวะของการบรรลุเป็นพระอรหันต์เช่นกันภายหลังจากได้ฟังคำสอนของพระพุทธเจ้า จึงเห็นได้ว่าความคิดของฉินรันสอดคล้องกับประวัติของพระสาวกดังกล่าวข้างต้น

ดังนั้นการที่ฉินรันสรุปใน *Kyōgyōshinshō* ว่า “โอสถแห่งพระมหาพระนิธานของพระตถาคตทำลายพิษทั้งความดีและความโง่เขลาในตัวของพวกเขา” (*The Collected Works of Shinran, Vol 1, 1997: 107*) จึงมิได้หมายความว่าพระมหาพระนิธานเปลี่ยนแปลงกระบวนการทำงานของกฎแห่งกรรม กรรมเป็นเรื่องของมนุษย์ มนุษย์เป็นผู้ก่อกรรมนั้น เมื่อประกอบกรรมย่อมต้องรับผลของกรรมตามความหนักเบาที่ได้กระทำ ซึ่งทำให้ต้องกลับมาเวียนว่ายตายเกิดต่อไปในภพภูมิต่าง ๆ ส่วนพระมหาพระนิธานเป็น “พลังอื่น” เป็นกิจกรรมคนละประเภทกับการกระทำของมนุษย์ ดังนั้นจึงอยู่เหนือกรรมทุกประเภท ไม่ว่าจะเป็นกรรมดีหรือกรรมชั่วทางโลกที่

มนุษย์กระทำ การทำลายพืชทั้งความดีและความโง่เขลาในตัวมนุษย์จึงเป็นการปลูกให้บุคคลนั้น
ตื่นจากการยึดมั่นในตัวตน

4. บทสรุป

กล่าวโดยย่อ ในบทนี้มีข้อสังเกตเพิ่มเติมดังนี้

1. ข้อโต้แย้งระหว่างพระพุทธศาสนาแบบดั้งเดิมและพุทธศาสนาหายาน (รวมทั้งนิกาย
สุชาวดีแบบจารีตของไฮเน็นด้วย) กับความคิดของฉินรันวางอยู่บนพื้นฐานความเชื่อ
(presupposition) เรื่องการขาดความสามารถในการบรรลุนิพพานด้วยตนเองของบุคคลในยุค
ธรรมะปลาย ฉินรันมีความเห็นว่าจุดมุ่งหมายสำคัญของศาสนาคือการช่วยผู้ที่ไม่อาจช่วยเหลือ
ตนเองให้พ้นทุกข์ได้ ดังนั้นคนที่ไม่มีความสามารถในการช่วยเหลือตนเองในการพ้นทุกข์มาก
เท่าไรย่อมเป็นเป้าหมายของพระมหาประณิธานที่จะช่วยให้พ้นทุกข์มากขึ้นเท่านั้น ดังนั้นวิถีแห่ง
สุชาวดีเท่านั้นที่ช่วยคนในยุคนี้ให้พ้นทุกข์ ส่วนวิถีอื่นเป็นเพียงอุปายะ จึงไม่อาจช่วยให้คนในยุค
ธรรมะปลายพ้นทุกข์ได้อย่างแท้จริง

2. การอธิบายเรื่องคนดี-คนชั่วในทรรศนะของฉินรันต่างจากความเข้าใจของคนทั่วไป
ไม่ใช่ต่างจากศาสนาพุทธเถรวาทเท่านั้น แต่รวมทั้งศาสนาพุทธมหายานนิกายอื่นด้วย ในทรรศนะ
ของฉินรัน トラบโดที่บุคคลยังกลับมาเวียนว่ายในสังสารวัฏไม่ว่าจะเป็นในภพภูมิใดก็ตาม แสดง
ว่าย่อมมีกรรมเป็นสาเหตุไม่มากนักที่ส่งผลให้มาเกิดในชาตินี้ กรรมนั้นถือเป็น "กรรมชั่ว" และ
บุคคลเหล่านี้ฉินรันเรียกว่า "คนชั่ว" ทั้งสิ้น ขณะที่ "คนดี" คือผู้ที่เข้าถึงพระนิพพาน ซึ่งเป็นการรู้
ตระหนักในความจริง หลุดพ้นจากความทุกข์ทั้งปวง และหมด "กรรมชั่ว" ที่เป็นเหตุให้กลับมายัง
สังสารวัฏอย่างสิ้นเชิง จะเห็นว่าเกณฑ์ที่ฉินรันใช้แบ่ง "กรรมดี" "กรรมชั่ว" และ "คนดี" "คนชั่ว"
มิใช่เกณฑ์ในระดับสมมุติบัญญัติหรือเกณฑ์ทางโลกแบบที่บุคคลทั่วไปใช้ตัดสินการกระทำของ
บุคคล แต่เป็นเกณฑ์สูงสุดทางศาสนาที่มีพระมหาประณิธานเป็นรากฐาน อย่างไรก็ตาม
จุดมุ่งหมายของการอธิบายเช่นนั้นของฉินรันก็เพื่อทำให้บุคคลละการยึดมั่นถือมั่นในอัตตาของตน
ลง และในท้ายที่สุดย่อมบรรลุเป้าหมายสูงสุดของชีวิตคือการพ้นทุกข์อย่างถาวร การสอนให้ละ
วางตัวตนของฉินรันไม่น่าจะต่างกับคำสอนของพุทธศาสนาโดยทั่วไป

3. เมื่อพิจารณาเรื่องกฎแห่งกรรมของบุคคล ฉินรันมิได้ปฏิเสธกรรมของปัจเจกบุคคล
และการมีเสรีภาพในการประกอบกรรมในทุกกรณี เพียงแต่ฉินรันเสนอว่ากรรมเฉพาะตัวหรือกรรม
ของแต่ละบุคคลซึ่งเป็นสภาวะที่ติดตัวมาจากอดีตประการเดียวในบางกรณีอาจไม่เพียงพอในการ
อธิบายเรื่องเสรีภาพในการเลือกทำดี-ชั่วของปัจเจกบุคคลในภพภูมิปัจจุบัน ทั้งนี้เพราะการเลือก

หรือกำหนดเจตนาในการประกอบกรรมต่าง ๆ ของปัจเจกบุคคลนั้นได้รวมเอาความสัมพันธ์กับบุคคลอื่นหรือสิ่งอื่นเข้าไว้ด้วยซึ่งเป็นลักษณะของกรรมที่มนุษย์มีส่วนร่วม การเน้นกรรมร่วมกันของบุคคลในสังคมเพิ่มเข้ามาด้วยทำให้คำสอนของฉินร้นในเรื่องนี้จะแตกต่างกับศาสนาพุทธเถรวาทที่ให้ความสำคัญแก่กฎแห่งกรรมว่าเป็นเรื่องของปัจเจกบุคคลมากกว่าการโยงความสัมพันธ์กับกรรมของผู้อื่นหรือสิ่งอื่น

การให้ความสำคัญแก่กรรมร่วมกันทำให้ย้อนกลับไปสู่การพิจารณาความจริงพื้นฐานของโลกและสรรพสิ่งตามหลักอิทัปปัจจยตาที่อธิบายความสัมพันธ์ของทุกสิ่งในกระแสแห่งการเปลี่ยนแปลงว่าเป็นเหตุปัจจัยซึ่งกันและกันทั้งสิ่งมีชีวิตและไม่มีชีวิต ฉินร้นพิจารณาความสัมพันธ์เกี่ยวเนื่องกันของสิ่งทั้งหลายในจักรวาลในลักษณะที่กว้างที่สุด ตั้งแต่กรรมในอดีตจนถึงชีวิตในปัจจุบัน และอนาคตของแต่ละบุคคลในความสัมพันธ์กับบุคคลอื่นหรือสิ่งอื่นในจักรวาล อนึ่งเนื่องจากหลักอิทัปปัจจยตาครอบคลุมทุกอย่างในจักรวาล ทำให้เป็นเหตุผลที่ต้องทำความดีต่อไปในสังคมแม้จะเป็นความดีที่เป็นเพียงสมมุติบัญญัติ ทั้งนี้เพราะกรรมส่วนบุคคลของใครก็ตามย่อมมีผลกระทบกับกรรมของบุคคลอื่น ณ โอกาสใด โอกาสหนึ่งเสมอ

บทที่ 6

ความสง่้าย

"ไม่มีความดีโดยอยู่เหนือเนิมบุทฺฐุ ...
ไม่มีความชั่วโดยขัดขวางพระมหาประณิธานของพระอมิตาภะ"
(ตันนิโณ)

1. สรุปประเด็นข้อโต้แย้งของฉินรัน

ประเด็นสำคัญของงานวิจัยนี้เป็นการพยายามเสนอว่าในทรรศนะของฉินรัน พระมหาประณิธานเป็นสาเหตุจำเป็นและเพียงพอเพียงประการเดียวในการช่วยสรรพสัตว์ในสังสารวัฏให้พ้นทุกข์อย่างถาวร ข้อโต้แย้งของฉินรันแสดงให้เห็นว่าทั้งกระบวนการขั้นตอนของการพ้นทุกข์ทั้งหมดตั้งแต่ต้นจนจบรวมทั้งการพ้นทุกข์ที่เป้าหมายสูงสุดของชีวิตมิได้เกิดจากเจตจำนงของแต่ละคน แต่เป็นสภาวะที่ปรากฏขึ้นในตัวผู้นั้นเอง ณ เวลาใดเวลาหนึ่งโดยที่มนุษย์ไม่สามารถกำหนดทั้งมรรควิธีและเป้าหมายดังกล่าวได้เอง สภาวะเช่นนี้ฉินรันอธิบายว่าเป็นสิ่งที่มาจาก "พลังอื่น" ซึ่งต่างจากความพยายามของปัจเจกบุคคลที่ถือว่าเป็น "พลังตนเอง"

ความคิดเรื่อง "พลังอื่น" เริ่มต้นจากพุทธตำนานเรื่องพระโพธิสัตว์ธรรมมารและพระมหาประณิธานของพระองค์ที่ต้องการช่วยสรรพสัตว์ในสังสารวัฏให้เข้าสู่นิพพานซึ่งเป็นการพ้นจากความทุกข์อย่างถาวร นักวิชาการสำนักฉินรันมีความเห็นว่าความเชื่อที่อยู่เบื้องหลังข้อโต้แย้งของฉินรันที่สำคัญเรื่องหนึ่งคือการแบ่งคำสอนของพระพุทธเจ้าศากยมุณีออกเป็น 3 ยุค (ยุคธรรมะต้น ยุคธรรมะกลาง และยุคธรรมะปลาย) แต่กระนั้นฉินรันก็ก้าวไปไกลเกินกว่าไฮเนินและนักคิดร่วมสมัยอื่นเช่นนิชิเร็นแม้จะมีความเห็นตรงกันว่าบุคคลในยุคธรรมะปลายขาดความสามารถในการบรรลุนิพพานด้วยตนเอง กล่าวคือในขณะที่พุทธศาสนิกนิกายอื่นรวมทั้งนิกายสุขาวดีแบบจารีตของไฮเนินยอมรับ "พลังตนเอง" ว่าเป็นส่วนสำคัญ (แม้ไม่ใช่ทั้งหมด) ในการปฏิบัติเพื่อการพ้นทุกข์ ฉินรันกลับปฏิเสธ "พลังตนเอง" ของบุคคลอย่างสิ้นเชิง ดังนั้นถ้าปราศจากการวางใจในพระมหาประณิธานซึ่งเป็น "พลังอื่น" บุคคลนั้นย่อมไม่สามารถพ้นทุกข์ได้อย่างแท้จริง ฉินรันมีความเห็นว่าตราบใดที่ยังมีความยึดมั่นในความสามารถหรือ "พลังตนเอง" แม้เพียงเล็กน้อย บุคคลนั้นยังมีกรรมที่เป็นเหตุให้กลับมาเกิดใหม่เวียนว่ายตายเกิดในสังสารวัฏอีก กรรมที่เป็นสาเหตุแห่งการเวียนว่ายในสังสารวัฏนี้ฉินรันเรียกรวม ๆ ว่า "กรรมชั่ว"

ทั้งหมด ด้วยเหตุนี้สรรพสัตว์ที่อยู่ในสังสารวัฏจึงเป็น "คนชั่ว" และจากการเป็น "คนชั่ว" ย่อมไม่สามารถบรรลุนิพพานด้วยตนเองได้ ดังนั้นพระมหาประณิธานของพระโพธิสัตว์ธรรมากรซึ่งครอบคลุมสรรพสัตว์ทั้งปวงจึงมีบทบาทสำคัญที่สุดในการทำให้ "คนชั่ว" ทั้งหลายทั้งปวงซึ่งไม่สามารถช่วยตนเองให้หลุดพ้นจากความทุกข์ได้ด้วยมรรควิธี "เนมิบุทฺธิ"

จากข้อโต้แย้งของฉินรันที่ให้ความสำคัญสูงสุดแก่พระมหาประณิธานของพระโพธิสัตว์ธรรมากร และปฏิเสธความพยายามของตนเองในการบรรลุนิพพาน ทำให้เกิดปัญหาตามมาเรื่องการเลือกหรือกำหนดเจตนาในการกระทำทางศีลธรรมหรือจริยธรรมของมนุษย์ในสังสารวัฏ จะเห็นได้ว่าในบทนิพนธ์การอธิบายการกระทำทางศีลธรรม ที่เรียกว่าดี-ชั่ว หรือผู้กระทำที่เรียกว่า "คนดี" "คนชั่ว" ของฉินรันเป็นการพิจารณาจากด้านของพระมหาประณิธาน (และพระอมิตาภะ) หรือกล่าวอีกนัยหนึ่งคือการอธิบายมโนทัศน์นี้ในลักษณะของความเป็นจริงสูงสุดทางภววิทยา (ontological) มิใช่เป็นการอธิบายหรือให้นิยาม "คนดี" "คนชั่ว" จากด้านของผู้ปฏิบัติที่มีชีวิตอยู่ในสังสารวัฏ หรือด้านจริยะ (ethical) ทั้งนี้เพราะฉินรันถือว่าดี-ชั่วในโลกเป็นสิ่งสมมุติบัญญัติ มิใช่ดี-ชั่วที่แท้จริง จากข้อเขียนของฉินรันดังกล่าวอาจนำไปสู่ความคิดที่ว่าฉินรันไม่เห็นความสำคัญหรือปฏิเสธการกระทำดี-ชั่วในระดับโลกียธรรม แต่แท้ที่จริงมิได้เป็นเช่นนั้น แม้หลักฐานจากบทนิพนธ์ของฉินรันจะมีไม่มากนักเกี่ยวกับเรื่องการทำดี-ชั่วทางโลกเมื่อเทียบกับการพูดถึงดี-ชั่วจากด้านของพระมหาประณิธาน ฉินรันยอมรับว่ามนุษย์ปุถุชนยังต้องดำเนินชีวิตในโลก และย่อมต้องมีการทำผิดบ้างถูกบ้าง ดีบ้าง ชั่วบ้างตามสมมุติบัญญัติ ซึ่งเป็นเรื่องของการกระทำหรือกรรมในปัจจุบันของแต่ละบุคคล

ประเด็นที่เกี่ยวกับเจตนาในการเลือกกระทำดี-ชั่วระดับโลกียะด้วย "พลังตนเอง" ฉินรันมิได้กล่าวไว้ตรง ๆ แต่มีนัยที่ทำให้สรุปได้ว่ามนุษย์สามารถเลือกกระทำได้บางครั้งและในบางสถานการณ์ แต่ไม่มีความสามารถพอที่จะกำหนดเจตนาเลือกกระทำและได้ผลทุกอย่างตามที่ตนปรารถนาเสมอไป ด้วยเหตุผลสำคัญสองประการได้แก่มนุษย์ในสังสารวัฏเป็นผู้มี "กรรมชั่ว" และทุกสิ่งในโลกนี้เป็นไปตามหลักอิทัปปัจจยตาหรือปฏิจสมุุปาทาซึ่งแสดงให้เห็นว่าทุกอย่างอยู่ในกระแสแห่งการเปลี่ยนแปลงและสัมพันธ์กันตามเหตุปัจจัย เนื่องจากมนุษย์ไม่อาจควบคุมกรรมในอดีตของตนและไม่สามารถควบคุมกรรมของผู้อื่นได้ในขณะเดียวกัน การกระทำของคน ๆ หนึ่งอาจเกี่ยวข้องกับบุคคลอื่นหรือสิ่งอื่นในสังคมด้วยในเวลาเดียวกัน จึงเป็นการยากที่จะกำหนดทุกอย่างให้เป็นไปตามเจตนาของตนเองได้ทุกครั้ง

อย่างไรก็ตาม หลักการพื้นฐานเชิงอภิปรัชญาเกี่ยวกับธรรมชาติของมนุษย์ในสังสารวัฏที่มีกรรมชั่วติดตัวมาไม่ได้นำไปสู่การส่งเสริมให้คนทำความชั่ว ในทรรศนะของฉินรันทั้งความดี

และความชั่วในระดับโลกก็ยะต่างก็มีค่าทางศีลธรรม แต่มิใช่การสั่งสมบุญเพื่อการบรรลุนิพพาน หรือเป็นอุปสรรคขัดขวางการบรรลุนิพพาน อกุศลกรรมโดยเฉพาะอย่างยิ่ง "กรรมชั่ว" ในอดีตชาติ ที่ติดตัวมาทำให้คนเกิดการรู้ตระหนกในตนเองว่าเป็นสัตว์โลกที่โง่เขลาและไม่สามารถอุบัติ ณ แดนสุขาวดีด้วยตนเองได้ ส่วนค่าทางจริยธรรมของการกระทำดีมีอยู่ไม่ใช่เพื่อการสั่งสมบุญบารมี สำหรับตนเอง แต่เป็นการช่วยเหลือเกื้อกูลซึ่งกันและกัน และเป็นการแสดงออกซึ่งความกรุณาแก่ คนในสังคมส่วนรวม

2. ประเมินความคิดของฉินรัน

ประการแรก คำสอนของฉินรันมักถูกวิพากษ์วิจารณ์ว่าไม่ใช่คำสอนของพระพุทธศาสนา เนื่องจากสาเหตุหลายประการ แต่ที่สำคัญได้แก่การปฏิเสธมรรควิธีอื่น ๆ ยกเว้นเนมิบุทฺธิซุเพียงวิธีเดียว ไม่ว่าจะเป็นการถือศีล ทำสมาธิ หรือประกอบกุศลกรรมอื่น ๆ ที่เป็นการสั่งสมบุญกุศลเพื่อการพ้นทุกข์ อันที่จริงประเด็นนี้ได้เสนอข้อโต้แย้งไปแล้วเมื่อฉินรันวิจารณ์วิถีศักดิ์สิทธิ์ของพุทธศาสนาเถรวาทและวิถีของปราชญ์ของพุทธศาสนamahayanสำนักอื่น ในที่นี้จึงเป็นการให้เหตุผลเพิ่มเติมของผู้วิจัย โดยพิจารณาในภาพรวมจากการตีความของฉินรันเกี่ยวกับคำสอนในจุลสุขาว *ติวฺยฺหสุตฺร* และ *อมิตายุรฺรยานสุตฺร* ว่าเป็นคำสอนที่เป็นอุปายะ มิใช่คำสอนที่แท้จริง เมื่อคำสอนในพระสุตฺรทั้งสองเป็นเพียงอุปายะ มรรควิธีจึงเป็นอุปายะด้วย ดังนั้นคำสอนและมรรควิธีเหล่านั้น จำเป็นต้องละทิ้งไปในที่สุด

เหตุผลที่ฉินรันเห็นว่าคำสอนเรื่องการทำบุญหรือประกอบกุศลกรรมในพระสุตฺรทั้งสอง เป็นเพียงอุปายะเพราะพระสุตฺรทั้งสองสอนและให้ความสำคัญแก่ "พลังตนเอง" ของมนุษย์ในการพ้นทุกข์ สำหรับฉินรัน คำสอนเช่นนี้นำไปสู่การสร้าง ความยึดมั่นในตัวตน ซึ่งเท่ากับเป็นการสร้างกรรมชั่วต่อไปอีก ดังนั้นจึงเป็นการยากที่สรรพสัตว์จะพ้นทุกข์ด้วยวิธีเหล่านั้น ในทางตรงกันข้าม คำสอนและมรรควิธีดังกล่าวทำให้ต้องกลับมาเวียนว่ายในสังสารวัฏ ส่วนคำสอนและมรรควิธีที่ให้ ละวางความยึดมั่นในตัวตนใน *มหาสุขาวติวฺยฺหสุตฺร* ย่อมนำไปสู่การบรรลุนิพพานซึ่งเป็นการพ้นทุกข์อย่างถาวรโดยที่บุคคลนั้นไม่สามารถกำหนดหรือจงใจให้เกิดขึ้นได้ด้วยบุญกุศลที่ตนสั่งสมไม่ว่าจะด้วยวิธีใดก็ตาม

ด้วยเหตุนี้ถ้าเราพิจารณาจุดมุ่งหมายของฉินรันในการเสนอข้อโต้แย้งเรื่องเนมิบุทฺธิซุซึ่งเป็น "พลังอื่น" คือการสอนให้ละวางการยึดมั่นถือมั่นในตัวตนซึ่งตรงข้ามกับการสร้างบุญด้วย "พลังตนเอง" คำสอนของฉินรันก็มีได้อยู่นอกกรอบของพุทธศาสนาแต่ประการใด

ประการที่สอง พุทธศาสนานามหายานสำนักอื่น ๆ มักวิจารณ์ว่าการตีความเรื่อง “ความวางใจ” หรือ “ศรัทธา” ในพระมหาประณิธานของพระอมิตาภะทำให้คำสอนของฉินร้นชาตมิติทางภววิทยา (ontological dimension) ของมโนทัศน์ “พุทธภาวะ” ในขณะที่พุทธศาสนานามหายานสำนักอื่น ๆ ให้ความสำคัญต่อมโนทัศน์นี้มากในฐานะที่เป็นสภาวะพื้นฐานที่ปรากฏในสรรพสิ่งในจักรวาล ผู้วิจัยมีความเห็นว่าเมื่อพิจารณาจากบทนิพนธ์ของฉินร้นอย่างละเอียดจะพบว่า ฉินร้นใช้คำนี้ในสองความหมาย กล่าวคือ “พุทธภาวะ” ในความหมายแรกเป็นการใช้ทางจิตวิทยา หมายถึงสภาวะที่เป็นหนึ่งเดียวระหว่างมนุษย์กับพระอมิตาภะโดยมี “ความวางใจ” หรือ “ฉินจิน” ที่ปรากฏในตัวมนุษย์เป็นตัวเชื่อมความสัมพันธ์นั้น ส่วนความหมายที่สองเป็นความหมายทางภววิทยา เมื่อฉินร้นพิจารณามนุษย์กับพระอมิตาภะเป็นคนละสิ่งแยกกันในแง่ของการดำรงอยู่และทางจิตวิญญาณ (หรือปัญญา) ช่องว่างระหว่างพระอมิตาภะและมนุษย์นี้ไม่อาจเชื่อมต่อกันได้เลย จากด้านความพยายามของมนุษย์ ความเป็นหนึ่งเดียวกันของมนุษย์และพระอมิตาภะจะเกิดขึ้นจากด้านของพระอมิตาภะเท่านั้น ในแง่นี้ฉินร้นให้ความหมายของพระอมิตาภะในด้านคุณสมบัติที่เป็นองค์ปัญญา (wisdom) หรือ “พุทธภาวะ” ซึ่งอาจเรียกได้อีกชื่อหนึ่งว่า “ตถตา” ดังนั้นความคิดของฉินร้นที่เน้น “ความวางใจ” ในพระอมิตาภะและ “พุทธภาวะ” ในฐานะเป็นตถต่ายังคงยืนยันสถานะของสำนักฉินในกรอบของพุทธศาสนานามหายาน

ประการสุดท้าย ความคิดที่เด่นชัดที่สุดของฉินร้นคือเรื่องความกรุณาซึ่งเป็นฐานรากของโพธิสัตว์ยานในพุทธศาสนานามหายานทุกสำนัก แม้ว่าความคิดนี้ในบทนิพนธ์ของฉินร้นจะเริ่มต้นจากพุทธตำนานเกี่ยวกับพระโพธิสัตว์ธรรมมารในมหาสุชาวดิวยุทธ ซึ่งพระสูตรที่รวบรวมขึ้นในอินเดียทางเหนือราว คริสต์ศตวรรษที่ 2-3 ก็ตาม แต่พุทธตำนานนี้ยังคงรักษาและสืบทอดเรื่องราวความสำคัญของพระพุทธเจ้าศากยมนีไว้อย่างสมบูรณ์ผ่านชีวิตของพระโพธิสัตว์ธรรมมาร ตั้งแต่การแสวงหาสัจธรรม การรู้แจ้งเห็นจริง และพระมหากรุณาในการเผยแผ่สัจธรรมที่พระองค์ทรงค้นพบเพื่อให้สรรพสัตว์ได้พ้นทุกข์อย่างถาวรเช่นเดียวกับพระองค์

สำหรับบุคคลนอกสำนักฉิน พุทธตำนานอาจมีความหมายน้อยหรือแทบจะไม่มี ความหมายต่อพวกเขาเลยก็เป็นได้ ถ้าพิจารณาในวงแคบ พุทธตำนานเกี่ยวกับพระโพธิสัตว์ธรรมมารเป็นสิ่งที่สำคัญยิ่งสำหรับสานุศิษย์และผู้ปฏิบัติธรรมของสำนักฉิน ดังคำกล่าวของ Mircea Eliade ใน *Myth and Reality* ที่ว่าตำนานนี้เป็น “เรื่องจริง” เพราะว่าเป็นสิ่งศักดิ์สิทธิ์และเป็นตัวอย่างที่ทรงคุณค่า (Eliade 1975) ถ้าพิจารณาในวงกว้าง สำหรับชาวพุทธทั่วไปอาจถือว่าพุทธตำนานเกี่ยวกับพระโพธิสัตว์ธรรมมารเป็น “เรื่องจริง” ในแง่ที่เป็นตัวอย่างที่เป็นอุดมคติของพฤติกรรมมนุษย์และเป็นสิ่งที่ให้ความหมายและคุณค่าแก่ชีวิต (Nakasone 1990: 19) อาจกล่าวได้ว่าในบรรดาสัก

ต่าง ๆ ของพุทธศาสนา ไม่มีคำสอนของสำนักใดที่แสดงให้เห็นมโนทัศน์เรื่อง “ความกรุณา” ได้มากเท่ากับคำสอนของฉินรัน ทั้งนี้เห็นได้จากการตั้งพระมหาพระนิธานของพระโพธิสัตว์ธรรมการที่จะช่วยสรรพสัตว์ไม่เว้นแม้เพียงคนเดียวให้พ้นทุกข์ แต่พระมหากรุณาเช่นนั้นจะเป็นไปไม่ได้ในทางตรรกะถ้าปราศจากการตีความ “วลียกเว้น” ในพระมหาพระนิธานข้อ 18 ในลักษณะที่ไม่กันผู้ใดออกไปจากพระมหาพระนิธานที่ครอบคลุมสัตว์โลกทั้งมวล ดังนั้นจึงอาจกล่าวได้ว่า ข้อโต้แย้งของฉินรันมีความสอดคล้องทางตรรกะและคงเส้นคงวามากกว่าของโฮเนิน แม้จะเริ่มต้นจากพระมหาพระนิธานเป็นฐานความเชื่อเดียวกันก็ตาม

3. คุณูปการความคิดของฉินรัน

บทนิพนธ์ของฉินรันมีหลายประเด็นที่น่าสนใจและไม่อาจเสนอทุกด้านในงานวิจัยนี้ อย่างไรก็ตามมีประเด็นหลัก ๆ สามประเด็นที่น่าจะเป็นผลมาจากการศึกษาความคิดของฉินรันที่สมควรนำเสนอ ดังนี้

ประเด็นแรกได้แก่ความคิดเรื่องการแบ่งคำสอนของพระพุทธเจ้าศากยมุนีออกเป็นสามยุค นักวิชาการส่วนใหญ่ เช่น บลูม (Bloom) และบลัม (Blum) มีความเห็นตรงกันว่าฉินรันมีความคิดเรื่องเรื่องยุคธรรมะปลายอยู่เบื้องหลังข้อโต้แย้งเรื่องพระมหาพระนิธาน ในประเด็นนี้แม้ผู้วิจัยมีความเห็นคล้อยตามนักวิชาการของสำนักฉิน แต่มีข้อสังเกตว่าความคิดของฉินรันไม่จำเป็นต้องเป็นจริงในยุคธรรมะปลายเท่านั้น แต่น่าจะปรากฏได้ในทุกยุคทุกสมัย เนื่องจากการช่วยสรรพสัตว์ให้รอดพ้นจากทุกข์เป็นสิ่งที่ปรากฏในพระมหาพระนิธานตลอดเวลา ตราบใดที่ยังมีมนุษย์ในสังสารวัฏ พระมหาพระนิธานนั้นก็แสดงออกมาให้ปรากฏเป็นจริงได้เสมอ

ประเด็นที่สอง คือความคิดเรื่องอิทัปปัจจยตาที่ผู้วิจัยเห็นว่าเป็นสิ่งที่อยู่เบื้องหลังคำอธิบายของฉินรันทั้งหมดที่เกี่ยวกับการกระทำทางศีลธรรมหรือจริยธรรมและเจตจำนงเสรีในการเลือกกระทำดี-ชั่ว ถึงแม้ว่าอิทัปปัจจยตาเป็นคำสอนในพุทธศาสนาทั่วไปอยู่แล้ว แต่คำสอนส่วนใหญ่มักจะเน้นเพียงองค์ประกอบ 12 ข้อในปัจจุสมุปบาทซึ่งมุ่งอธิบายเฉพาะสาเหตุของการเกิด-ดับของทุกข์ของปัจเจกบุคคล โดยไม่เกี่ยวข้องกับผู้อื่น ในประเด็นนี้ผู้วิจัยมีความเห็นว่า ในการประยุกต์หลักอิทัปปัจจยตาในชีวิตประจำวัน ถ้าได้ขยายขอบเขตความคิดความเข้าใจเรื่องอิทัปปัจจยตาในลักษณะที่ฉินรันใช้โดยพิจารณาให้ครอบคลุมเรื่องกรรมทั้งในเรื่องของกรรมส่วนบุคคลและกรรมที่ปัจเจกบุคคลมีส่วนร่วมและความสัมพันธ์ของสรรพสิ่งในจักรวาลน่าจะเป็นการส่งเสริมให้คนในสังคมมีความระมัดระวังในการอยู่ร่วมกัน ส่งเสริมความเห็นอกเห็นใจ ความรักและความกรุณาต่อกัน

ประเด็นสุดท้ายเกี่ยวกับความคิดเรื่องพระพุทธรูปเจ้าอมิตาภะและพระมหาประณิธานของ
 ในบทนิพนธ์จะเห็นพัฒนาการในการอธิบายของฉินรันในเรื่องดังกล่าวจากสิ่งที่เป็น "รูปธรรม"
 (Form) ไปสู่สิ่งที่เป็น "อรูปธรรม" (Formless) หรือนามธรรม (abstract) กล่าวคือ ฉินรันเริ่มต้นด้วย
 การให้ความสำคัญแก่พุทธตำนานซึ่งกล่าวถึงพระโพธิสัตว์ธรรมมาร การตั้งพระประณิธานช่วย
 สรรพสัตว์ให้พ้นทุกข์ การปฏิบัติธรรมของพระองค์ จนกระทั่งบรรลุพระนิพพาน และรังสรรค์แดน
 สุขาวดีเป็นหนึ่งในพุทธเกษตรทั้งหลาย การอธิบายดังกล่าวแสดงให้เห็นความเป็นตัวตนที่ดำรงอยู่
 จริงของพระโพธิสัตว์ธรรมมาร แต่ในท้ายที่สุดฉินรันอธิบายสถานะของพระองค์ในฐานะ
 พระพุทธรูปเจ้าอมิตาภะและแดนสุขาวดีรวมทั้งมรรควิธีเนิมนุทท์ซู่ว่าเป็นสภาวะแห่งพุทธะซึ่งมี
 ลักษณะเป็นนามธรรม

การเข้าใจความคิดที่เป็น "รูปธรรม" และ "อรูปธรรม" อาจทำได้หลายวิธี เช่น เข้าใจแบบ
 ภาษาคน-ภาษาธรรม ของท่านพุทธทาสภิกขุซึ่งเป็นการวิเคราะห์ความคิดผ่านภาษา 2 แบบที่
 นำไปสู่เป้าหมายเดียวกัน อย่างไรก็ตามในกรณีนี้ ผู้วิจัยขอเสนอวิธีที่จะเข้าใจความคิดที่เป็น
 "รูปธรรม" และ "อรูปธรรม" ของฉินรันในลักษณะที่เป็นอุบายหรือ "อุปายะ" ในการสอนบุคคลใน
 สถานการณ์ต่าง ๆ ของฉินรัน กล่าวคือ ถ้าพิจารณาจากประวัติของฉินรันเมื่อครั้งถูกเนรเทศ
 ฉินรันตกอยู่ในสภาพแวดล้อมที่ลำบากแสนสาหัส ผู้คนที่ให้ความอนุเคราะห์ฉินรันเป็นชาวบ้าน
 ปุถุชนที่เป็นชนชั้นล่างของสังคมที่หาเลี้ยงชีพด้วยการทำไร่ ไถนา ตกปลา คนเหล่านี้มิใช่ผู้มี
 การศึกษา ดังนั้นด้วยจิตปรารถนาจะให้บุคคลเหล่านี้ได้มีโอกาสพ้นทุกข์ ฉินรันจึงสอนด้วยวิธีที่
 เรียกว่า "วิธีง่าย" คือจากพุทธตำนานไปสู่การสวดเนิมนุทท์ซู่เพียงครั้งเดียวสำหรับการอุบัติ ณ แดน
 สุขาวดี ด้วยเหตุผลนี้ทำให้คำสอนของฉินรันแพร่หลายไปอย่างรวดเร็ว ในขณะที่ในบทนิพนธ์มี
 รายละเอียดซึ่งเกี่ยวกับคำสอนเรื่องแดนสุขาวดีที่เป็น "อรูปธรรม" คือมีความหมายเท่ากับพุทธภาวะ
 หรือ นิพพาน หรือ ตถตา คำสอนเช่นนี้เป็นคำสอนเชิงอภิปรายที่เป็นการเข้าใจในระดับลึกซึ่ง
 ยากเกินกว่าชาวบ้านทั่วไปจะเข้าใจและนำไปปฏิบัติได้

4. ข้อเสนอแนะประเด็นวิจัยอื่น ๆ

ประเด็นที่น่าจะนำมาวิจัยเพิ่มเติมคือ ความคิดเรื่องพระมหากุณา เพราะความคิดเรื่อง
 พระมหากุณามีลักษณะบางประการที่ใกล้เคียงกับความรักในคริสต์ หรือ คุณสมบัติของพรหมัน
 ในศาสนาฮินดู หรือพุทธมหายานิกายอื่นที่เน้นศรัทธาเป็นสำคัญ

ประเด็นที่สองคือ ความคิดเรื่องเจตจำนงเสรี เนื่องจากในงานวิจัยนี้ได้พิจารณา
 ความคิดของฉินรันจากกรอบของปรัชญาตะวันตกซึ่งอาจมีฐานความคิดที่เหมือนหรือต่างกันได้

การเปรียบเทียบกับความคิดดังกล่าวในปรัชญาตะวันตกไม่ว่าจะเป็นผู้ที่เชื่อในเจตจำนงเสรีหรือกลุ่มที่ปฏิเสธเจตจำนงเสรี น่าจะทำให้เข้าใจธรรมชาติของฉันทะเกี่ยวกับเรื่องนี้รวมทั้งปัญหาที่อาจเกิดตามมา เช่นการถูกกำหนดด้วยกรรมในอดีต ได้ชัดเจนขึ้น

ประเด็นที่สาม การศึกษาวิเคราะห์เปรียบเทียบความคิดเรื่องปัจจุสมุปบาทในคำสอนของพุทธศาสนาฝ่ายเถรวาทกับคำสอนของพุทธศาสนาฝ่ายมหายานสำนักอื่น ๆ ด้วยน่าจะทำให้เกิดความเข้าใจได้ชัดเจนขึ้นเกี่ยวกับความคิดเรื่องกรรมและเสรีภาพในการกำหนดเจตนาของปัจเจกบุคคลในความสัมพันธ์กับบุคคลอื่นในสังคม

ประเด็นสุดท้าย คือการวิเคราะห์คำสอนของฉันทะด้านการใช้ภาษาที่แยกออกเป็นสองประเภท ทั้งนี้อาจเปรียบเทียบกับภาษาคน-ภาษาธรรมของท่านพุทธทาสภิกขุ หรือการใช้ภาษาในบทนิพนธ์ของโดเกินแห่งสำนักเซิน

บรรณานุกรม

หนังสือภาษาไทย

- ประพจน์ อัครวิรุฬหการ. *โพธิสัตว์จรรยา: มรรคาเพื่อมหาชน*. กรุงเทพมหานคร: โครงการเผยแพร่ผลงาน คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2546.
- พระธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตฺโต). *พจนานุกรมพุทธศาสตร์ ฉบับประมวลศัพท์*. กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณ์ราชวิทยาลัย, 2538.
- พระธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตฺโต). *พุทธธรรม*. (ฉบับปรับปรุงและขยายความ). กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณ์ราชวิทยาลัย, 2546.
- พระไตรปิฎก ฉบับมหาหมณูราชวิทยาลัยในพระบรมราชูปถัมภ์*. 2525. (พระวินัยปิฎก 4/1-3/1-6, สังยุตตนิกาย นิตานวรรค 2/144/203, 60/95/95-97, ทีฆนิกาย มหาวรรค 2/59/169)
- สุนทร ณ รั้งซี. *พุทธปรัชญาจากพระไตรปิฎก*. พิมพ์ครั้งที่ 3. กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2550.

หนังสือภาษาอังกฤษ

- Bloom, Alfred. (Ed.) *Living in Amida's Universal Vow*. Bloomington: World Wisdom, Inc., 2004.
- Bloom, Alfred. (Tr.) *Shoshinge: the Heart of Shin Buddhism*. Honolulu: Buddhist Study Center Press, 1986.
- Bloom, Alfred. *Tannishō: A Resource for Modern Living*. Honolulu: Buddhist Study Center Press, 1981.
- Dobbins, James C. *Jōdo Shinshū: Shin Buddhism in Medieval Japan*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1989.
- Eliade, Mircea. *Myth and Reality*. New York: Harper Colophon Books, 1975.
- Gómez, Luis O. (Tr.) *The Land of Bliss: The Paradise of the Buddha of Measureless Light*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1996.
- Hirota, Dennis. (Ed.) *Toward a Contemporary Understanding of Pure Land Buddhism*. New York: State University of New York Press, 2000.

- Hōnen's Senchakuchū: Passages on the Selection of the Nembutsu in the Original Vow.* Honolulu: The University of Hawai'i Press, 1998.
- Hongwanji International Center. *Shinran in the Contemporary World.* Kyoto: Hongwanji International Center, 1979.
- Inagaki, Hisao. *A Dictionary of Japanese Buddhist Terms.* Kyoto: Nagata Bunshodo, 1994.
- Inagaki, Hisao. (Tr.) *T'an-luan's Commentary on Vasubandhu's Discourse on the Pure Land.* Kyoto: Nagata Bunshodo, 1998.
- Inagaki, Hisao. (Tr.) *The Three Pure Land Sutras: A Study and Translation.* Kyoto: Nagata Bunshodo, 1995.
- Inagaki, Hisao. (Tr.) *The Way of Nembutsu-Faith: A Commentary on Shinran's Shoshinge.* Kyoto: Nagata Bunshodo, 1996.
- Inagaki, Zuio H. (Tr. and Ed.) *Shan-tao's Kannenbomon: The Method of Contemplation on Amida.* Kyoto: Nagata Bunshodo, 2005.
- Ingram, Paul Owens. *Pure Land Buddhism in Japan: A Study of the Doctrine of Faith in the Teachings of Hōnen and Shinran.* (Ph.D. Dissertation, Claremont Graduate School and University Center, 1968).
- Itsuki, Hiroyuki. *Tariki: Embracing Despair, Discovering Peace.* Tr. by Joseph Robert. Tokyo: Kodansha, 2001.
- Japanese-English Buddhist Dictionary. (Revised Edition). Tokyo: Daitō Shuppansha, 1991.
- Keel, Hee- Sung. *Understanding Shinran: A Dialogical Approach.* Fremont: Asian Humanities Press, 1995.
- Kodani, Masao. (Ed.) *Mahayana Buddhism: An Approach to Its Essence.* Los Angeles: Pure Land Publications, 1989. (Originally by Taitetsu Unno, adapted by Yoshifumi Ueda.)
- Nakasone, Ronald Y. *Ethics of Enlightenment: Essays and Sermons in Search of a Buddhist Ethics.* Fremont: Dharma Cloud Publisher, 1990.
- Rogers, Minor L. and Rogers, Ann T. *Rennyō: The Second Founder of Shin Buddhism.* Berkeley: Asian Humanities Press, 1991.
- Shigaraki, Takamaro. Tr. by David Matsumoto. *A Life of Awakening: The Heart of the Shin Buddhist Path.* Kyoto: Hōzōkan Publications, 2005.
- Suzuki, D. T. *Collected Writings on Shin Buddhism.* Kyoto: Shinshū Ōtaniha, 1973.

Takuwa, Shinji. (Tr.) *Perfect Freedom in Buddhism*. Tokyo: The Hokuseido Press, 1968.

The Collected Works of Shinran. 2 Vols. Kyoto: Jōdo Shinshū Hongwanji-ha, 1997.

Ueda, Yoshifumi and Hirota, Dennis. *Shinran: An Introduction to His Thought*. Kyoto: Honganji International Center, 1989.

Dessi, Ugo. *Ethics and Society in Contemporary Shin Buddhism*. Munster: LIT Verlag, 2006.

Watson, Burton. Tr. *The Lotus Sutra*. New York: Columbia University Press, 1993.

Watts, Jonathan and Tomatsu, Yoshiharu. (Ed.) *Traversing the Pure Land Path: A Life Encounters with Honen Shonin*. Tokyo: Jodo Shu Press, 2005.

Yamakguchi, Kōen. *Tendai jōdokyōshi*, Kyoto: 1967.

บทความ

Amstutz, Galen. "Shinran and Authority in Buddhism," *The Eastern Buddhist*. Vol. XXX, No. 1, 1997: 133-146.

Andrews, Allan A. "Nembutsu in the Chinese Pure Land Tradition," *The Eastern Buddhist*. Vol. III, No. 2, October 1970: 20-45.

Blum, Mark L. "Pure Land Buddhism as an Alternative Mārga," *The Eastern Buddhist*. Vol. XXVII, No. 1, Spring 1994: 30-77.

Fujita, Kōtasu. "The Origin of the Pure Land," *The Eastern Buddhist*. Vol. XXX, No. 1, Spring, 1996: 33-51.

Hirota, Dennis. "Breaking the Darkness: Images of Reality in the Shin Buddhist Path," *Japanese Religions*. Vol. 16, No. 3, January 1991: 17-45.

Ingram, Paul O. "Hōnen's and Shinran's Justification for Their Doctrine of Salvation by Faith through "Other Power"," *Contemporary Religions in Japan*. Vo. IX, No. 3, September 1968: 233-251.

Kaneko, Daiei. "The Meaning of Salvation in the Doctrine of Pure Land Buddhism," *The Eastern Buddhist*, Vol. I, No. 1, September 1965: 48-65.

Marra, Michele. "The Development of *Mappō* Thought in Japan (II)," *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 15. No.4, 1988: 287-305.

- Ueda, Yoshifumi. "The Mahayana Structure of Shinran's Thought (II)," *The Eastern Buddhist*. Vol. XVII, No. 2, Autumn 1984: 30-54.
- Dessi, Ugo. "The Critique of Anthropocentrism and Humanism in Present-day Shin Buddhism," *Japanese Religions*. Vol. 31, No. 2, July 2006: 111-126.
- Dessi, Ugo. "Why Be Engaged? Doctrinal Facets of Jōdo Shinshū Social Activism," *The Pure Land*. No. 22, December 2006.
- Soga, Ryojin. "Dharmakara Bodhisattva," *The Eastern Buddhist*. Vol. I, No. 1, October 1970: 64-78.
- Soga, Ryojin. "The Core of Shinshū," tr. by Jan Van Bragt. *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 11. No.2-3, 1984: 221-242.
- Van Bragt, Jan. "Buddhism-Jōdo Shinshū-Christianity: Does Jōdo Shinshū Form a Bridge between Buddhism and Christianity?" *Japanese Religions*. Vol. 18, No. 1, January 1993: 47-75.
- Whitehill, James. "Is There a Zen Ethics?" *The Eastern Buddhist*. Vol. XX, No. 1, Spring 1987: 9-33.
- Yasunami, Iwamoto. "The Salvation of the Unsaveable," *The Eastern Buddhist*. Vol. X, No. 1, May 1977: 13-34.
-