

ภาษากับการบรรลุธรรมในปรัชญาเซ็น*

ดร. สุวรรณ ลาอานันท์**

บทนำ

กวีเอกร่วมสมัยของไทยท่านหนึ่งกล่าวถึงพุทธศาสนานิกายเซ็น ไว้อย่างน่าสนใจว่า “เซ็นเป็นนิกายในพระพุทธศาสนาฝ่ายมหายาน ซึ่งรุ่งเรืองที่สุดในญี่ปุ่น ถึงกับมีคำกล่าวว่า ชาวญี่ปุ่นนั้น ถ้าไม่มีเซ็นเสียแล้ว ทั้งประเทศก็แทบไม่มีอะไรเลย”¹ ข้อเสนอที่ฟังแล้วออกจะรู้สึกรุนแรงอยู่บ้างนี้เป็นตัวแทนที่ดีประการหนึ่งของการบ่งชี้ถึงภาพพจน์เกี่ยวกับนิกายเซ็นในสังคมไทย เป็นที่เข้ากันโดยทั่วไปว่า เซ็นเป็นรากฐาน หรือมีความสัมพันธ์อย่างลึกซึ้งกับวัฒนธรรมญี่ปุ่นเป็นแหล่งกำเนิดประการสำคัญของ “ความเป็นญี่ปุ่น” หรือ “จิตวิญญาณ” ของชาวญี่ปุ่นจนถึงกับมีคนสรุปว่า ถ้าไม่มีเซ็นเสียแล้วทั้งประเทศ (ญี่ปุ่น) ก็แทบไม่มีอะไรเลย ณ ที่นี้จะไม่ถกเถียงโต้แย้งว่า คำกล่าวดังกล่าวเกินจริงเลยเถิดหรือไม่อย่างไร เพราะย่อมมีผู้เสนอข้อคัดค้านได้เสมอว่า จิตวิญญาณ “ที่แท้จริง” ของชาวญี่ปุ่น ดำรงอยู่ในความเชื่อแบบชินโตมากกว่าเซ็น หรืออาจมีผู้โต้แย้ง

ได้เช่นกันว่าลัทธิขงจื้อ ต่างหากที่มีอิทธิพลต่อพฤติกรรมและความสัมพันธ์ทางสังคมของชาวญี่ปุ่นมากกว่านิกายเซ็น อย่างไรก็ตามประเด็นสำคัญ ณ ที่นี้จะอยู่ที่ว่า มีความเข้าใจกันทั่วไปว่า เซ็นเป็นรากฐานอันสำคัญอย่างยิ่งต่อวัฒนธรรมและจิตวิญญาณของชาวญี่ปุ่น² แต่ในขณะเดียวกันนั้นเองก็มีภาพพจน์อีกประการหนึ่งเกี่ยวกับนิกายเซ็นที่ดำรงอยู่ควบคู่กันไปด้วย กล่าวคือ มักจะมีผู้เสนอบทสรุปเกี่ยวกับเซ็นว่า “เซ็นได้ให้ความสำคัญอย่างยิ่งต่อความรู้สึก ซึ่งบังเกิดขึ้นในใจ โดยปฏิเสธหลักเหตุผลและการใช้สำนวนโวหาร... เพราะว่าเซ็นเป็นเรื่องของการปฏิบัติไม่ใช่เรื่องของการถกเถียงตีสำนวนโวหารเพื่อแสดงความเจียนแหลมทางภูมิปัญญาต่อกัน”³ และ “เซ็นไม่ใช่อะไรอื่นนอกจาก ความจริงในชีวิต คือสิ่งธรรมดาสามัญที่เกิดขึ้นครั้งแล้วครั้งเล่าในชีวิตประจำวัน คือการล้างจาน คือการพูดคุย คือการทำงาน หาใช้สิ่งใดอื่นไม่ หาใช้ความคิดอันสูงส่งเลิศลอย

* บทความนี้ผู้เขียนได้เสนอต่อที่ประชุมทางวิชาการ เรื่อง “ภาวะสูงสุดทางศาสนาและปรัชญา” วันที่ 18-20 มกราคม 2532 จัดโดย ชมรมสถานจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย เนื่องในโอกาสครบรอบ 72 ปี แห่งการสถาปนาจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

** ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ประจำภาควิชาปรัชญา คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

หรือปรัชญาอันลึกซึ้งไหม”⁴ ถึงแม้ว่าการปฏิเสธ ความเป็นเหตุเป็นผล การใช้สำนวนโวหาร หรือ แม้แต่การเป็นปรัชญาอันลึกซึ้งเหล่านี้จะเป็นการ เสนอ เพื่อยกย่องเชิดชู นิกายเซ็น ก็ตาม แต่ เมื่อพิจารณาให้ดีแล้วจะเห็นว่า “เนื้อร้าย แห่งเหตุผล” ที่ถูกตัดออกไปนั้นเองอาจเป็น รากฐานประการสำคัญที่จะช่วยให้เซ็นเป็น ที่เข้าใจได้อย่างถูกต้องยิ่งขึ้น หากเรายอมรับว่า เซ็น เป็นนิกายหนึ่งในพระพุทธศาสนา มีจุดหมายเพื่อการ บรรลุสัจธรรมอันสูงสุด และพุทธศาสนาเป็นศาสนาแห่งเหตุผลอันเป็น “วิทยาศาสตร์” เราจะไม่หยุดคิดสักเล็กน้อยหรือ ว่า หากเป็นเช่นนั้น พุทธศาสนานิกายเซ็นจะ “ปฏิเสธเหตุผล” ได้อย่างไรกัน ทั้งนี้โดยมิย ด้ต้องพิจารณาด้วยว่านิกายเซ็นอันเป็น รากฐาน แห่งวัฒนธรรมญี่ปุ่นนั้น จะเป็นสิ่งที่ปฏิเสธ เหตุผลและมีใช้ปรัชญาอันลึกซึ้งได้อย่างไร ดู เหมือนว่า คำถามหนึ่งที่สำคัญยิ่ง แต่ได้ขาดหายไปในการพิจารณาเกี่ยวกับนิกายเซ็น คือคำถาม ที่ว่า เหตุใดนิกายเซ็นจึง “ปฏิเสธเหตุผล” และ “เหตุผล” ที่ปฏิเสธนั้น หมายถึงอะไรกันแน่

บทความนี้เป็นความพยายามที่จะเสนอว่า การปฏิเสธ “เหตุผล” ของพุทธศาสนานิกาย เซ็นเป็นสิ่งที่มิใช่เหตุผล (REASON) อันหนัก แน่น มีพื้นฐานทางปรัชญาอันลึกซึ้งรองรับอยู่ และด้วยเงื่อนไขประการนี้เองที่ทำให้วลีที่กล่าว เรียกแนวคิดปฏิบัติของอาจารย์เซ็นทั้งหลายว่า

เป็น “ปรัชญาเซ็น” เป็นสิ่งที่มีความหมาย ทั้งนี้ โดยมุ่งพิจารณาประเด็นความสัมพันธ์ระหว่าง ภาษากับภาวะสูงสุดในนิกายเซ็น โดยพิจารณา พื้นฐานแห่งเหตุผลในการใช้ โคอัน (KOAN 公案 ปรีศนาธรรม) ในสำนักรินไซเซ็นและ วิธีการใช้ภาษาคน กล่าวถึงภาษาธรรมของ อาจารย์เซ็น โดเก็น (ค.ศ. 1200-1253) ในสำนักโซโตเซ็น เป็นหลักใหญ่ ทั้งนี้ด้วย ความหวังว่า ข้อพิจารณาหัวข้อดังกล่าวจะมีใช้ เพียงแต่มีความสำคัญในตัวเองเท่านั้น หากแต่ ยังอาจเป็นเครื่องช่วยอธิบายได้ด้วยว่า การขาด ความเข้าใจในพื้นฐานการใช้ภาษาแบบเซ็น ได้ นำไปสู่การเข้าใจอันไม่ถูกต้องพอเพียง ว่าเซ็น เป็นแนวปฏิบัติที่ปฏิเสธหลักแห่งเหตุและผล อย่างไร

ภาษานอกคัมภีร์

ภาพพจน์เกี่ยวกับนิกายเซ็น ที่ว่าเป็นแนว ปฏิบัติที่ปฏิเสธหลักแห่งเหตุและผลนั้น มีราก ฐานมาจากสองแนวทางด้วยกัน กล่าวคือ แนว ทางแรกได้แก่ การที่นายดี ที่ ชูสุกิ ผู้เผยแพร่ นิกายเซ็นสู่ภาษาอังกฤษและโลกตะวันตกที่ สำคัญที่สุด เป็นผู้เสนอว่า กิจกรรมทางปัญญา เป็นอันตรายและต้องละทิ้งไป ทั้งนี้เพราะกิจ- กรรมทางปัญญา “ไม่พาเราไปไหน นอกเสีย จากจะพาเราเข้ารกเข้าพงสู่ดงหนามที่พัวพันกัน

อย่างสับสนวุ่นวาย⁵ ท่านยังกล่าวต่อไปอีกว่า กิจกรรมทางปัญญาเป็น “ศัตรูที่ร้ายกาจที่สุดของเซ็น”⁶ ความเป็นเหตุเป็นผล ไม่เพียงแต่เป็นสิ่งที่ไร้ประสิทธิผลในกระบวนการบรรลุธรรมเท่านั้น หากแต่ยัง สกัดกั้นความพยายามของเราที่จะบรรลุธรรมด้วย⁷ ความสนใจเกี่ยวกับนิกายเซ็นส่วนหนึ่งในโลกตะวันตกและแม้แต่ในสังคมไทยเองก็เป็นการศึกษา การแปลเรียบเรียง ตลอดจนการใช้หลักฐานอ้างอิงจากงานของ ชูสุกิ เป็นอันมาก แนวทางที่สองได้แก่นัยบางประการจากหลักการเบื้องต้นอันเป็นที่ยอมรับกันว่าเป็น หัวใจของนิกายเซ็น ได้แก่ “หลักการทั้งสี่” ความว่า “การถ่ายทอดความรู้แจ้งพิเศษนอกตำรา ไม่ขึ้นกับคำพูดและตัวอักษร ชีตรงไปที่จิตใจของมนุษย์ เห็นธรรมชาติแท้ของตนเองและบรรลุพุทธภูมิ”⁸ ณ ที่นี้ จะยังไม่พิจารณาว่า “ความรู้แจ้ง” “จิตใจของมนุษย์” หรือ “ธรรมชาติแท้ของตนเอง” นั้น หมายถึงอะไร แต่จะพิจารณาส่วนที่เกี่ยวข้องกับการถ่ายทอด “นอกตำรา” ซึ่ง “ไม่ขึ้นกับคำพูดและตัวอักษร” วลีเหล่านี้เองที่นำไปสู่ข้อขัดแย้งภายในของนิกายเซ็นเอง อย่างน้อยก็มองได้จากสามแง่มุมด้วยกัน กล่าวคือ ประการแรก จากแง่มุมของข้อคำถามนิกายเซ็นถือว่า ไม่มีข้อคำถามทางภูมิปัญญา หรือระบบเหตุผลใด ซึ่งเกี่ยวข้องหรือจำเป็นต่อการบรรลุสัจธรรมสูงสุดที่เรียกว่า พุทธภาวะ กล่าวคือ เป็นข้อคำถาม

ที่ปฏิเสธข้อคำถาม ประการที่สองจากแง่มุมทางประวัติศาสตร์ ผู้ปฏิบัติธรรมในนิกายเซ็น ตั้งแต่คริสต์ศตวรรษที่ 5 เป็นต้นมา ล้วนแต่ประกอบกิจกรรมทางปัญญา ศึกษาคัมภีร์ต่าง ๆ ในพระพุทธศาสนา บันทึกคำบรรยายและคำอธิบายต่าง ๆ เกี่ยวกับประสบการณ์บรรลุธรรมของตนในรูปของ โคอัน (KOAN-ปริศนาธรรม) ข้อขัดแย้งในตัวประการที่สองคือ **เหตุใด จึงมีช่องว่างระหว่างข้อคำถามกับชีวิตในเชิงปฏิบัติของอาจารย์เซ็นทั้งหลายในประวัติศาสตร์นิกายเซ็นเอง** ประการที่สาม จากแง่มุมของเนื้อหาของ โคอัน เอง เมื่อพิจารณาแล้วจะเห็นว่า มีเนื้อหาที่ขัดแย้งกันเอง อยู่ภายใน (PARADOX) คำพูดหรือบทสนทนาที่บันทึกไว้ในรูปของ โคอัน ล้วนแต่ไม่ต่อเนื่องกัน ไม่เป็นระบบ และไม่อาจเป็นที่เข้าใจได้ด้วยมโนทัศน์เชิงเหตุผลธรรมดา แต่ในขณะเดียวกัน โคอัน เหล่านี้เองถือเป็นบทบันทึก ซึ่งแสดงออก สื่อสาร ทดสอบ เชื่อชวน และตรวจสอบประสบการณ์การบรรลุธรรมของผู้ปฏิบัติ⁹ กล่าวโดยสรุปคือ โคอันเป็นวิธีการใช้ภาษาชนิดหนึ่งที่ท้าทายระบบตรรกวิทยาของภาษาธรรมดาอย่างถอนรากถอนโคน

เป็นที่น่าสังเกตว่า เมื่อมองอย่างฉาบฉวยจะพบว่า นิกายเซ็นนั้น ถือว่าการบรรลุธรรม

เป็นสิ่งที่ไม่เกี่ยวเนื่องผูกพันกับการใช้ปัญญา
ตรรกวิทยา หรือการใช้ภาษา แต่ในชีวิตปฏิบัติ
ธรรมของอาจารย์เซ็นทั้งหลาย กลับศึกษาพระ-
สูตร มีเหตุผลและใช้ภาษาในบางลักษณะอยู่
เป็นกิจวัตร ผู้เขียนมีความเห็นว่า การอธิบาย
ข้อขัดแย้งภายในของนิกายเซ็นอาจจะกระทำได้
ด้วยการแยกแยะให้เห็นว่า **จุดมุ่งหมายใน**
การใช้ภาษาของเซ็นนั้นมีได้เป็นไปเพื่อ
สื่อสารข้อมูล หรือบ่งบอกข้อเท็จจริงบาง
ประการ หรือใช้ภาษาเพื่อออกคำสั่ง ถาม
คำถาม หรือสร้างความรู้สึก แบบที่เราใช้
กันอยู่เป็นธรรมดาทุกวัน แต่**จุดมุ่งหมาย**
ในการใช้ภาษาของนิกายเซ็นอยู่ที่การ
“ปลุก” จิตให้สำนึก การก่อให้เกิดการ
เปลี่ยนแปลงชีวิตทัศน์ สร้างเงื่อนไขเพื่อ
ประสบการณ์ทางศาสนา¹⁰ เราควรเข้าใจว่า
การใช้โคอันนี้เกิดขึ้นในสถานการณ์เฉพาะ ใน
ระหว่างครูกับศิษย์ ที่มีความสัมพันธ์กันอย่าง
ลึกซึ้ง มีความรู้พื้นฐานเกี่ยวกับพุทธศาสนา
และลัทธิเต๋าอย่างดีพอควร เป็นการ “พบ” กัน
ระหว่างคนที่เฝ้ารอ มีจุดหมายแน่วแน่ในการ
ปฏิบัติ อาศัยอยู่ในบริเวณวัดภายใต้กฎเกณฑ์
ทางวินัยสงฆ์ โคอันเป็นการเผยแสดง “หน้าตา
ที่แท้จริง” ของผู้ปฏิบัติธรรม ซึ่งเกิดขึ้น
ประกอบกับ กิริยา ท่าทาง การเคลื่อนไหวของ
ร่างกาย การเปิดรับสภาพแวดล้อมอย่างบริสุทธิ์
ปัจจัยต่าง ๆ เหล่านี้ประกอบกันเข้าเป็น โอกาส

(OCCASION) ที่ช่วยเสริมสร้าง ความหมาย
ของ โคอัน แก่ผู้ปฏิบัติธรรม ภายในปริบท
ดังกล่าวนี้ โคอัน **มิใช่** การใช้ภาษาเพื่อสื่อสาร
ข้อมูลเกี่ยวกับพุทธธรรม หรืออธิบายธรรมะ
ข้อใดข้อหนึ่งด้วยเหตุหรือผล แต่เป็นเหมือน
ประกายไฟที่ปลุกจิตให้ผู้ปฏิบัติเป็นอิสระจากเครือ
ข่ายทางมโนทัศน์ที่จำกัดขอบเขตการรับรู้ของตน
อยู่ การใช้ภาษาในลักษณะนี้เป็นการใช้ภาษา
เพื่อผลเชิงปฏิบัติในตัวผู้ปฏิบัติธรรม มิใช่การ
ส่งผ่านข้อมูลบางชั้นหรือบางชุดให้ การใช้ภาษา
แบบนี้จะ “ได้ผล” หรือไม่ มิได้ขึ้นอยู่กับ
การรับรู้ข้อมูลของผู้รับสาร แต่อยู่ที่ผลสำเร็จ
ในการก่อให้เกิดการเปลี่ยนแปลงประสบการณ์
ทางศาสนาในตัวผู้ปฏิบัติธรรม ตัวอย่างของ
โคอันที่แพร่หลายมากข้อหนึ่งคือ คำถามที่ว่า
“อะไรคือหลักธรรมพื้นฐานของพุทธศาสนา”
หากคำถามนี้มีจุดหมาย เพื่อถ่ายทอด “ข้อมูล”
เกี่ยวกับพุทธศาสนา คำตอบก็คือ หลักอริยสัจสี่
หรือ หลักไตรลักษณ์ ก็จะเป็นสิ่งที่ “เข้าใจได้”
ในกรอบทางมโนทัศน์ ปกติที่ใช้กันอยู่เป็น
ธรรมดา แต่ถ้าถามต่อไปว่า ถ้าลูกศิษย์ “ตอบ”
คำถามนี้ได้ จะมีอะไรเปลี่ยนแปลงในแง่ประ-
สพการณ์การรับรู้ของผู้ปฏิบัติธรรมหรือไม่ ถ้า
ลูกศิษย์ตอบคำถามและคำอธิบายอื่น ๆ เกี่ยวกับ
พุทธธรรม ได้อย่างคล่องแคล่ว และทรงภูมิ
จะช่วยให้เขาเข้าใจ “ธรรมชาติที่แท้” ของ
ตนเองดีขึ้นหรือไม่ คำตอบคืออาจจะไม่ใช่ ด้วย

เหตุนี้เองที่คำตอบทั้งหลายในลักษณะเดียวกันนี้ จึงอาจจะไม่ใช่มาตรวัดสุดท้ายของการบรรลุธรรม ที่นี้ลองมาพิจารณาคำตอบที่ถูกบันทึกไว้ใน โคอัน ข้อนี้บ้าง คำตอบอันหนึ่งได้แก่

“โอ! ต้นไผ่ก่อนข้างสูงระฟ้าเสียนี่กระไร ส่วนกอไผ่ทางโน้นข้างเตี้ยติดดินเสียเหลือเกิน”

คำตอบแบบนี้ย่อมทำให้ผู้อ่านงงงวยสงสัย และสับสนเป็นอย่างยิ่ง คำถามแรกที่ผุดขึ้นในใจ คงเป็นว่า แล้วคำตอบที่ลูกศิษย์ให้ขึ้น เกี่ยวกับ คำถามของอาจารย์อย่างไร ที่จริงแล้วความไม่เกี่ยวข้องกันทางตรรกวิทยานี้เองคือส่วนหนึ่งของจุดหมายของโคอัน และคำตอบในลักษณะนี้เองมิใช่คำตอบที่ “ปฏิเสธหลักแห่งเหตุผล” แต่อย่างใด เพื่อบรรลุจุดหมายในการ “ปลดปล่อย” ผู้ปฏิบัติธรรมออกจากเครือข่ายทางมโนทัศน์ คำตอบที่เหมาะสมย่อมจะต้องมีหน้าที่ย่อยน้อย 2 ประการคือ

ประการแรก เป็นคำตอบที่หลุดพ้นจากกรอบมโนทัศน์ทุกระบบ เป็นการ “กระชาก” ผู้ปฏิบัติเข้าสู่ภาวะอีกลักษณะหนึ่ง ซึ่งความหมายเชิงไวยากรณ์ทางภาษาธรรมดา เป็นสิ่งที่ใช้ไม่ได้อีกต่อไป กล่าวอีกนัยหนึ่งคือ เป็นการทิ้งกรอบอ้างอิง (REFERENTIAL FRAMEWORK) ของความหมายของคำถาม¹¹

ประการที่สอง คำตอบนี้เป็นการแสดงออก (EXPRESSION) ซึ่งประสบการณ์การรับรู้แท้ ๆ ของผู้ปฏิบัติธรรมในขณะนั้น ส่วน

การตัดสินใจว่า คำตอบดังกล่าวข้างต้น ภาวะการบรรลุธรรม “ที่แท้” หรือไม่ ผู้เขียนขอมอบหน้าที่นั้นให้แก่อาจารย์เช่นผู้ถามโคอันนี้แต่ผู้เดียว

มีผู้รู้ทางภาษาและปรัชญาเช่นท่านหนึ่ง จัดแบ่งโคอัน ตามลักษณะความขัดแย้งภายใน (PARADOX) ออกเป็น 3 ประเภทด้วยกัน ได้แก่

ประเภทแรก โคอันซึ่งความขัดแย้งภายในอยู่ในคำสั่งง่าย ๆ หรืออยู่ในคำถาม คำถามเดียว ตัวอย่างเช่น “จงแสดงใบหน้าที่แท้จริงของท่านก่อนท่านเกิด” หรือ “อะไรคือเสียงของมือข้างเดียว”

ประเภทที่สอง โคอันซึ่งความขัดแย้งภายในความสัมพันธ์ระหว่างคำถามและคำตอบ ในกรณีนี้ คำถามหรือคำตอบอย่างใดอย่างหนึ่งจะมีลักษณะขัดแย้งภายใน ตัวอย่างเช่น คำถาม : “อะไรคือหลักธรรมของพุทธศาสนา” คำตอบ : “ข้าพเจ้าเห็นภูเขาไม่ใช่ภูเขา เห็นน้ำไม่ใช่ น้ำ” (ในตัวอย่างนี้ คำตอบมีลักษณะขัดแย้งภายใน)

ประเภทที่สาม โคอันซึ่งความขัดแย้งภายในอยู่ในความสัมพันธ์ระหว่างคำถามและคำตอบแต่ตัวคำถาม และคำตอบในตัวของมันเอง ไม่มีลักษณะขัดแย้งภายใน ตัวอย่างเช่น คำถาม : “การที่ท่านโพธิธรรมมาเมืองจีนนั้นมีความหมายอะไร” คำตอบ : “มีต้นสนอยู่ที่ลานหน้าวัด”¹²

การแบ่งประเภทของโคอันตามลักษณะความขัดแย้งภายในนี้ เป็นการแบ่งเพื่อความสะดวกในการเข้าใจลักษณะของโคอันเท่านั้น แต่ประเด็นสำคัญยังคงอยู่ที่ เหตุผล ที่ต้องใช้ภาษาในลักษณะนี้เพื่อประโยชน์ในการปลดปล่อย ผู้ปฏิบัติธรรมออกจากกรังแกแห่งมโนทัศน์ต่าง ๆ ที่ผูกพันรัดตรึงมนุษย์ไว้คอยบงการ ชี้นำให้รับรู้สิ่งต่าง ๆ ตามการกำหนดของมโนทัศน์ จะเห็นได้ว่า เฉพาะในความหมายนี้เท่านั้นที่อาจกล่าวได้ว่า นิกายเซ็นพยายาม “ปฏิเสธเหตุผล” แต่จุดสำคัญอยู่ที่ว่า รากฐาน (BASIS) ของการปฏิเสธนี้จะต้องเป็นที่เข้าใจไปพร้อมกันด้วย

อย่างไรก็ตาม ด้วยเหตุที่ว่า ท่าน ดี ที่ ชูสุกิ ผู้เผยแพร่านิกายเซ็นสู่โลกตะวันตก และจากโลกตะวันตกสู่ดินแดนอื่น ๆ นั้น เป็นผู้รู้ที่อยู่ใกล้ชิดกับวงการนิกายเซ็น ในสาขารินไซ (RINZAI ZEN) ข้อเขียนและคำอธิบายต่าง ๆ ของท่านเกี่ยวกับนิกายนี้ จึงจำกัดอยู่ในสำนักรินไซเซ็นเป็นส่วนใหญ่ ในบรรดางานเขียนของท่านเกี่ยวกับนิกายเซ็น ซึ่งมีอยู่มากมายนั้น มีการกล่าวถึงนิกายเซ็นในสาขาโซโต (SOTO ZEN) อยู่เพียงไม่กี่หน้า และมีการกล่าวถึงอาจารย์เซ็น โดเก็น (ค.ศ. 1200-1253) ผู้ได้รับการยกย่องว่าเป็นผู้ก่อตั้งสำนักโซโตเซ็น แต่เพียงผิวเผิน¹³ ด้วยเหตุนี้เองเช่นกันที่ทำให้ คลังสมบัติทางภูมิปัญญาของอาจารย์เซ็นโดเก็น

ผู้ได้รับการขนานนามว่า “นักคิดผู้ยิ่งใหญ่ ผู้ควรเป็นของมนุษยชาติ”¹⁴ ได้ขาดหายไปจากวาทกรรม (DISCOURSE) เกี่ยวกับเซ็นในดินแดนอื่น ๆ นอกจากประเทศญี่ปุ่นเอง จนกระทั่งเมื่อประมาณหกทศวรรษมานี้เองที่ ภูมิปัญญาของโดเก็นเริ่มฉายแสงอันเจิดจ้าสู่วงการปรัชญาของญี่ปุ่นเป็นครั้งแรก ส่วนในสหรัฐอเมริกาและยุโรปนั้น โดเก็นเพิ่งได้รับความสนใจและมีการศึกษากันอย่างจริงจัง เมื่อประมาณสองทศวรรษมานี้เอง¹⁵ ผู้เขียนได้กล่าวถึงความสำคัญของโดเก็นและคลังสมบัติแห่งภูมิปัญญาของท่านไว้ ณ ที่อื่นแล้ว ในที่นี้จะกล่าวถึงแต่แง่มุมการใช้ภาษา “นอกคัมภีร์” ของท่านเป็นหลัก เพื่อชี้แสดงให้เห็นว่า การใช้ภาษาในนิกายเซ็นมิได้จำกัดอยู่เพียงการใช้โคอัน ซึ่งเป็นจุดเน้นของสำนักรินไซเซ็นเท่านั้น แต่ยังมีวิธีการใช้ภาษาอันสร้างสรรค์ในงานเขียนเชิงปรัชญาของอาจารย์โดเก็น ผู้พยายามใช้ภาษา “ธรรมดา” เพื่อแสดงออกซึ่งภาวะแห่งการบรรลุธรรมอันสูงสุด คุณูปการอันสำคัญยิ่งประการหนึ่งของอาจารย์โดเก็น คือ การแสดงให้เห็นว่าผู้บรรลุธรรม ไม่จำเป็นต้องละทิ้งภาษาธรรมดาในการแสดงถึงประสบการณ์การบรรลุธรรมแต่อย่างใด ตรงกันข้าม เราสามารถ “ปลดปล่อย” ภาษาธรรมดาให้มีลักษณะเป็นพลวัต เพื่อเป็นเครื่องสะท้อนถึงภาวะแห่งสัจธรรมอันเป็นอนิจจังได้

การปลดปล่อยภาษาสู่อิสรภาพ

โดเก็น คิเก็น (道元 希元 ค.ศ. 1200–1253) เกิดในตระกูลขุนนาง สมัยคามาคุระ ตัดสินใจออกบวชตั้งแต่อายุสิบสองปี ได้เดินทางไปศึกษาธรรมะในดินแดนจีน สมัยราชวงศ์ซ่ง (ซ่ง) กล่าวกันว่า นอกจากประสบการณ์แห่งการบรรลุธรรมแล้วท่านเดินทางกลับประเทศญี่ปุ่น โดยมีได้นำคัมภีร์ หรือพระพุทธรูปกลับมาด้วย เมื่อกลับมาญี่ปุ่นไม่นาน เกิดความขัดแย้งกับเจ้าสำนักอื่น ๆ ในเมืองเกียวโต จึงไปตั้งสำนักปฏิบัติธรรม บนภูเขานอกเมืองหลวง ต่อมาสร้างเป็นวัดชื่อเอเฮอิจิ (EIHEI-JI-TEMPLE OF ETERNAL PEACE) กลายเป็นศูนย์กลางปฏิบัติธรรมสำนักโซโดเซ็น ซึ่งมีการพัฒนาการอันยาวนานจนกระทั่งกลายเป็นสำนักที่มีชาวญี่ปุ่นเป็นสมาชิกอยู่จำนวนมากที่สุดในบรรดานักทางพุทธศาสนาด้วยกันในประเทศญี่ปุ่น โดเก็นแตกต่างจากอาจารย์เซ็นท่านอื่น ๆ อย่างสำคัญประการหนึ่งคือ ท่านบันทึกบทเทศน์ เขียนอรรถาธิบายต่าง ๆ รวมเป็นเล่ม ชื่อ **โซโบ-เก็นโซ**¹⁶ (คลังสมบัติแห่งนัยนัยธรรม) มีอยู่ด้วยกันกว่า 90 บท นับเป็นข้อเขียนเชิงปรัชญาที่บันทึกภูมิปัญญาของท่านให้แก่ชนรุ่นหลังอย่างสำคัญ **โซโบเก็นโซ** เป็นหลักฐานขั้นต้นอันสำคัญที่สุดที่ช่วยให้ผู้สนใจไฝ่ธรรมะสามารถศึกษาค้นคว้าได้เป็นอย่างดี

ณ ที่นี้ เราคงไม่สามารถกล่าวถึงคุณูปการหรือความสำคัญที่โดเก็นมีต่อวงการปรัชญาเซ็นหรือพุทธปรัชญาโดยทั่วไป แต่จะกล่าวถึงวิธีการใช้ภาษาในการแสดงออก ซึ่งภาวะสูงสุดแห่งการบรรลุธรรมของโดเก็นท่านนั้น ด้วยความหวังว่า ข้อเสนอประการนี้ จะช่วยเป็นนิ้วมือซึ่งชี้ไปสู่ดวงจันทร์แห่งคลังสมบัติทางภูมิปัญญาของโดเก็นในโอกาสต่อไป

ท่าทีต่อความสัมพันธ์ระหว่างภาษากับการบรรลุธรรมของโดเก็นนั้น จะมีเอกลักษณ์ที่โดดเด่น แตกต่างจากอาจารย์เซ็นท่านอื่น ๆ อยู่ไม่น้อย

ท่านเป็นอาจารย์เซ็นท่านหนึ่งในไม่กี่ท่านที่สำคัญที่สุดที่เขียนหนังสือเชิงบรรยาย แสดงข้ออรรถาธิบายต่าง ๆ เกี่ยวกับประสบการณ์การบรรลุธรรมของท่าน อย่างมีเหตุมีผล จนมีผู้กล่าวว่า งานเขียนเรื่อง **โซโบเก็นโซ** ของท่านนั้นมีรากฐานทางศาสนา แต่แนวการนำเสนอเป็นแบบปรัชญาอย่างเห็นได้ชัด¹⁷ ท่าทีต่อภาษาของท่านโดเก็นบ่งบอกถึงโลกทัศน์อันกว้างไกลของท่าน ซึ่งเป็นการตั้งคำถามต่อพื้นฐานอันเป็นหัวใจของนิกายเซ็นเอง ท่านเสนอแนวความเข้าใจใหม่ต่อดำเนินแห่งจุดกำเนิดของเซ็นดังนี้

ในบทชื่อ “มิจิโกะ” (道子) (รทสยพจน์) ในหนังสือ **โซโบเก็นโซ** (正法眼藏 Shobogenzo) มีการเล่าถึง

เรื่อง การหมนดอกไม้และการกระพริบตาของ พระพุทธรองค์บนภูเขาศิขุภู ต่อพระมหากัสสปะ ซึ่งถือว่าเป็นจุดกำเนิดนิกายเซ็น เพราะเหตุการณ์นั้นถือเป็นการถ่ายทอดธรรม โดยไม่ต้อง “อาศัยคำพูดและตัวอักษร” ซึ่งนำไปสู่ความเข้าใจโดยทั่วไปว่า การถ่ายทอดธรรมแบบเซ็น ไม่เกี่ยวข้องสัมพันธ์กับการใช้ภาษาแต่อย่างใด โดเก็นเสนอข้อโต้แย้งคัดค้านการตีความดังกล่าวอย่างน่าฟังความว่า

“ผู้ที่ยังไม่ได้ฟังคำสั่งสอนจาก อาจารย์ที่แท้ ต่างถือเอาตามใจชอบว่า การหมนดอกไม้และการกระพริบตาของพระศากยมุณี ต่อหน้าที่ประชุมใหญ่ ท่ามกลางหมู่สงฆ์ ว่าเป็น “รหัสยพจน์ (MITSUGO)” ด้วยการฉนี้เอง จึงถือกันว่า การแสดงธรรมทางภาษาของพระพุทธรองค์เป็นสิ่งผิวเผิน เหตุว่าเป็นแต่สิ่งที่ถ่ายทอดกันได้ด้วยนามและรูป การหมนดอกไม้และการกระพริบตาเป็นอวจนะภาษา ซึ่งในตัวของมันเองเป็นโอกาสที่จะใช้วิธีแห่งรหัสยพจน์.....”

แต่พระศากยมุณีกล่าวต่อไปว่า “เรามีคลังสมบัติแห่งนัยน์ตาธรรม (โโยโบ-เก็นโย) กับทั้งจิตแห่งนิพพานอันอัศจรรย์ เราส่งมอบธรรมะเหล่านี้แก่มหากัสสปะ” คำกล่าวนี้ของพระพุทธรองค์เป็นอวจนะ

หรืออวจนะภาษา? หากพระศากยมุณีไม่โปรดการใช้ภาษาพูด แต่โปรดการหมนดอกไม้มากกว่า พระองค์ก็ควรจะพูดเสียก่อนแล้วจึงหมนดอกไม้ทีหลัง”¹⁸

จะเห็นได้ว่า สำหรับโดเก็น ภาษาและการใช้เหตุผล “ธรรมดา” ไม่จำเป็นต้องเป็นเครื่องสะกดกันการบรรลุธรรมแต่อย่างใด แม้แต่พระพุทธรองค์ก็ทรงใช้ “ภาษา” ธรรมดาในการถ่ายทอดธรรมะ ในตำนานจุดกำเนิดนิกายเซ็นนี้ โดเก็นกำลังเสนอข้อโต้แย้งต่อการมองการใช้ภาษาอันคับแคบ โดเก็นเห็นว่า ไม่มีความจำเป็นต้องปฏิเสธการใช้ภาษาพูดในส่วนที่เกี่ยวข้องกับนิกายเซ็น โดยให้เหตุผลว่า “หากพระศากยมุณีไม่โปรดการใช้ภาษาพูด แต่โปรดการหมนดอกไม้มากกว่า พระองค์ก็ควรจะพูดเสียก่อนจึงหมนดอกไม้ทีหลัง” นอกจากนี้ จะเห็นได้ว่า โดเก็นเขียนเพื่อแสดงข้อโต้แย้งอย่างมีเหตุผล ที่มีเหตุมีผล ที่เป็นที่เข้าใจได้ ในกระบวนการใช้เหตุผลธรรมดาโดยไม่จำเป็นต้องจำกัดการใช้ภาษาอันเป็นรหัสย ลัทธิแต่เพียงอย่างเดียว อีกทั้งเป็นเครื่องหมายแสดงความเป็นนักคิด และแนวการเสนอนิกายเซ็นอย่างเป็น “ระบบ” ปรจัญญาได้ด้วย

สำหรับโดเก็น การใช้ภาษาแบบเซ็น ไม่จำเป็นต้องจำกัดอยู่ในรูปของโคอัน หรือปริศนาธรรม ซึ่งถูกมองว่าเป็น “เครื่องมือ” อันก้าว

เหนือเหตุ-ผล อันจะช่วยนำผู้ปฏิบัติธรรมเข้าสู่ กระแสสำนักแห่งการบรรลุธรรม โดเก็นกลับ เห็นว่า ถึงแม้ว่าภาษาจะเป็นเครื่องแบ่งแยก “ความจริง” แต่ในขณะเดียวกัน ภาษาและคำพูดก็อาจเป็นเครื่อง “ปลดปล่อย” ความคิด ดิตยิดของคนได้เช่นกัน¹⁹

คำถามต่อไปคือ ถ้าโดเก็นมีท่าทีดังกล่าว ต่อความสัมพันธ์ระหว่างภาษาและการบรรลุธรรมแล้ว โดเก็นใช้ภาษาอย่างไรจึงจะ “บรรลุ” จุดหมายของตนได้ โดเก็นใช้ภาษาใน ลักษณะที่ไม่ทำให้ผู้คน “ดิตยิด” กับมโนทัศน์ ต่าง ๆ แต่กลับช่วยปลดปล่อย ภูมิปัญญาให้เป็น อิสระ เป็นที่น่าสังเกตด้วยว่าในกระบวนการ ปลดปล่อยภูมิปัญญานั้นเอง โดเก็นก็ได้ใช้ภาษา อย่างเป็นพลวัต และช่วยปลดปล่อยภาษาสู่ อิสระภาพด้วย ดังจะได้พิจารณาต่อไป

มีผู้รู้เกี่ยวกับปรัชญาของโดเก็นได้ทำการ ศึกษาวิเคราะห์วิธีการ “เล่น” กับภาษาธรรมดา เพื่อสื่อสารถ่ายทอดประสบการณ์แห่งธรรมะสูง สุดออกเป็น 7 วิธีหลักด้วยกัน²⁰ แต่ ณ ที่นี้ จะขอยกตัวอย่างเพียง 3 วิธี เพื่อความเข้าใจ เบื้องต้น และผู้สนใจจะได้ศึกษาค้นคว้ากัน ต่อไป

วิธีการแรกได้แก่ การสับที่องค์ประกอบ ของคำ (TRANSPOSITION OF LEXICAL-COMPONENTS) ตัวอย่างเช่น คำว่า “ถึง แล้วซึ่งฝั่งโน้น” (TO-HIGAN = REACH-

ING THE OTHER SHORE) โดเก็นสลับที่ คำใหม่เป็น “ฝั่งโน้นถึงแล้ว” (HIGAN-TO = THE OTHER-SHORE'S ARRIVAL หรือ THE OTHER SHORE HAS ARRIVED)²¹ ในการอ่านแบบแรก คำว่า ฮิกัน หรือ ฝั่งโน้น ซึ่งในทางพุทธศาสนาหมายถึง นิพพาน นั้น ให้ความหมายว่าเป็น จุดหมายในอนาคต ซึ่งจะไปถึงได้ก็แต่โดยการสั่งสมบุญบารมีนาน เป็นหลายร้อยหลายพันชาติ ซึ่งขี้งถึงความยาก ลำบาก ความห่างไกลของนิพพานในชีวิตแห่ง สังสารวัฏ แต่เมื่อโดเก็นสลับที่คำเสียเป็น ฮิกัน-โด ความหมายก็เปลี่ยนไป กลายเป็นการ ขี้งว่า ฝั่งโน้น หรือนิพพาน ได้มาถึงแล้ว กล่าวอีกนัยหนึ่งคือ ไม่มีการแยกแยะระหว่าง นิพพานกับสังสารวัฏ นิพพานคือ ฝั่งนี้ ที่นี้ และเดี๋ยวนี้ อันถือได้ว่าเป็นจุดเน้นประการ สำคัญของพุทธศาสนานิกายเซ็น วิธีการสับที่ องค์ประกอบของคำ เพื่อสร้างความหมายใหม่ นี้ เป็นวิธีการที่โดเก็นใช้บ่อยที่สุดในการเขียน โฮโบเกินโฮ²²

ตัวอย่างการเล่นกับภาษาเพื่อสร้าง ความหมายใหม่ ที่ตรงต่อแนวคำสอนของพุทธธรรม มากยิ่งขึ้นได้แก่ การเปลี่ยนรูปประโยคเพื่อ สร้างความหมายใหม่ (SEMANTIC RECONSTRUCTION THROUGH SYNTACTIC CHANGE) บ่อยครั้งที่เดียวที่โดเก็นจะใช้วิธีจัด กลุ่มคำในประโยคเสียใหม่ ซึ่งมักจะเป็นการ

ละเมิดกฏวากยสัมพันธ์ในภาษาจีน แต่ในขณะเดียวกัน ถึงแม้ว่า วิธีการอ่านแบบโดเกินจะไม่ใช่วิธีการอ่านแบบที่ทำกันโดยทั่วไป แต่ก็มิได้หมายความว่า การอ่านแบบโดเกินจะเป็นสิ่งที่

เป็นไปได้เสียทีเดียว ตัวอย่างเช่น ในบท “บุชโช” (BUSSHO-พุทธภาวะ) โดเกินอ้างถึงข้อความในนิพพานสูตรที่ว่า “สัฏภาวะทั้งหลาย โดยไม่ยกเว้น มี พุทธภาวะ”

ALL SENTIENT BEINGS WITHOUT EXCEPTION HAVE BUDDHA-NATURE

一切 衆生 悉 有 仏性

โดเกินอ่านเสียใหม่ว่า “สัฏภาวะทั้งหลายคือ ภาวะทั้งมวล (คือ) พุทธภาวะ”

ALL SENTIENT BEINGS-WHOLE BEING (IS) BUDDHA-NATURE²³

一切 衆生 悉 有 仏性

ถึงแม้ว่าในความเข้าใจของชาวพุทธทั่วไป ที่คุ้นเคยกับวิธีการอ่านแบบแรก อาจจะมุ่งงง สับสนกับวิธีการอ่านแบบโดเกินอยู่บ้าง แต่ถ้าทำความเข้าใจกับสาระที่โดเกินต้องการเสนอให้ลึกซึ้งขึ้น ก็จะได้เห็นว่า วิธีการอ่านแบบโดเกินนั้นอาจจะตรงตามจิตวิญญาณของพุทธศาสนา มากกว่าการอ่านแบบโดเกินสร้างความหมายใหม่ โดยการจัดคำ ARI (有) ซึ่งใช้เป็นคำกริยา หมายถึง “มี” ให้มาผูกกับคำว่า โคโดโกโดคุ (悉) อ่านรวมกันว่า ชิโจคุ ซึ่งหมายถึง ภาวะทั้งมวลซึ่งเท่ากับเป็นการเปลี่ยนกฏวากยสัมพันธ์ธรรมดา ให้มีลักษณะใหม่ ซึ่งถึงแม้ว่าจะไม่ใช่วิธีอ่านโดยทั่วไป แต่ก็ยังเป็นวิธีอ่านที่ใช้ได้เช่นกัน โดยเฉพาะอย่างยิ่งเมื่อพิจารณาถึงนัยใหม่ ๆ ที่เกิดขึ้นจากการอ่านแบบหลังนี้ ซึ่งมีอยู่อย่างน้อยสามประการด้วยกัน ได้แก่ ประการแรก พุทธภาวะที่เคยเป็นที่เข้าใจว่า เป็นศกยภาพที่จะเป็นจริงได้ใน

อนาคต กลายเป็นภาวะที่เป็นจริงอยู่แล้ว ด้วยเหตุว่า สรรพสัตว์นั้นมิได้ “มี” พุทธภาวะแต่ “เป็น” พุทธภาวะ ประการที่สอง การอ่านว่า “สรรพสัตว์” คือ “ภาวะทั้งมวล” เป็นการไม่ชัดเจนจำกัดว่า มี “สัตว์” ซึ่งปกติหมายถึงมนุษย์เท่านั้น ที่ “มี” พุทธภาวะ แต่การดำรงอยู่ทั้งมวลคือ พุทธภาวะ และประการที่สาม การอ่านแบบโดเกินทำให้ไม่มีการแยกแยะระหว่าง “สรรพสัตว์” “ภาวะทั้งมวล” และ “พุทธภาวะ”²⁴ ทั้งหมดนี้ล้วนชี้ให้เห็นว่า โดเกินเป็นอาจารย์เซ็นที่โหวงรู้ต่อการใช้ภาษาในการสื่อสารธรรมะอย่างลึกซึ้งท่านหนึ่ง

ตัวอย่างการใช้ภาษาที่แหวกแนวอีกอันหนึ่ง ซึ่งโดเกินชอบใช้บ่อย ๆ คือ การใช้คำพูดที่ย้อนไปสู่ประธานหรือเป็นสาเหตุของตนเอง (REFLEXIVE, SELF-CAUSATIVE UTTERANCES) สมมติฐานเบื้องต้นเกี่ยวกับความจริงของสรรพสิ่งในนิกายเซ็น คือ ไม่มีการแยก

แยกระหว่างนิพพานกับสังสารวัฏ สรรพสิ่งล้วนดำรงอยู่ด้วยเหตุปัจจัยซึ่งกันและกัน ข้อความที่ชี้ไปถึงเอกภาพหรือความเป็นหนึ่งเดียวกันของสรรพสิ่งนั้น จึงเป็นข้อความที่ใช้กันโดยทั่วไปในนิกายเซ็น โดยนัยแห่งตรรกวิทยาเช่นนี้ สิ่งหนึ่งซึ่งภาษามักจะแทนด้วย คำนาม จึงสามารถเป็น กริยา ของสิ่งอื่นได้เสมอเพราะเป็นเหตุปัจจัยที่ทำให้สิ่งอื่นดำรงอยู่ได้ โดเก็นใช้หลักการนี้ ในการใช้ภาษาของตนอย่างน่าอัศจรรย์ยิ่ง ท่านชอบสร้างคำกริยาจากคำนาม โดยการเติม คำว่า “สุ” (す-SU) ลงไปที่ท้ายคำนาม วิธีการนี้เป็นวิธีที่ใช้กันทั่วไปในภาษาญี่ปุ่น แต่โดเก็นนำวิธีการนี้ไปใช้กับคำนามที่มักจะไม่ใช่ในที่ใช้กันในฐานะคำกริยานัก เช่น โคคุสุ มาจาก โคคุ (ท้องฟ้าอันว่างเปล่า) กลายเป็นคำที่มีความหมายว่า ท้องฟ้าอันว่างเปล่าทำให้เกิดท้องฟ้าอันว่างเปล่า; หรือ อูจิสุ มาจาก อูจิ (ภาวะ-เวลา) กลายเป็นคำที่มีความหมายว่า ภาวะ-เวลา ทำให้เกิดภาวะ-เวลา²⁵ การใช้ภาษาทำนองนี้ ชี้ไปสู่ความจริงที่ว่า สรรพสิ่งในโลกล้วนดำเนินไปตามภาวะปัจจัยถือเป็นการลบล้างการมองโลกโดยการใช่มนุษย์เป็นศูนย์กลาง (ANTHROPOCENTRISM) ซึ่งมักจะถือว่ามนุษย์เป็น “ประธาน” ของคำกริยาต่าง ๆ ส่วนคำว่า “ท้องฟ้า” หรือ “เวลา” หรือ “ภาวะ” เป็นคำที่เป็นที่รองรับการกระทำของมนุษย์เท่านั้น แต่โดเก็นกำลังใช้ภาษาที่

ชี้บ่งว่า “ธรรมชาติมูลปฏิบัติธรรม” คือ กระบวนการแห่งตถาคตนั่นเอง สิ่งต่าง ๆ เกิดขึ้นดำรงอยู่ ดำเนินไป ด้วยเหตุปัจจัย สิ่ง ๆ หนึ่งย่อมเป็นคำกริยาของตนเองได้ มิใช่แต่มนุษย์เท่านั้นที่ “กระทำ” สิ่งต่าง ๆ ต่อโลกและต่อตนเอง

ที่จริงแล้ว เป็นการไม่ยุติธรรมสำหรับโดเก็นที่จะกล่าวถึงงานของท่านเฉพาะด้วยวิธีการยกตัวอย่างการใช้ภาษาแบบแหวกแนวของท่าน เพียงไม่กี่ตัวอย่าง แล้วสรุปว่าท่านเป็นนักคิดหรือแม้แต่นักปรัชญาผู้ยิ่งใหญ่ แต่อย่างน้อยขอให้มีความเข้าใจเป็นเบื้องต้นว่ามีอาจารย์เช่น สำนักโซโตที่มองเห็นความสำคัญ และบทบาทของภาษาต่อการสื่อสารถ่ายทอดธรรมะอันสูงสุดได้อย่างมีเหตุผล นิกายเซ็นไม่จำเป็นต้องรับแบกภาระแห่ง “ความไร้เหตุผล และการถ่ายทอดธรรมะโดยไม่อาศัยตัวอักษร” อีกต่อไป จะเห็นได้ว่า การใช้ภาษาที่ไหวรู้ต่อนัยและความหมายต่าง ๆ อันเปลี่ยนแปลงได้เสมอนั้น มิใช่อะไรอื่น นอกจากภาพสะท้อนที่ว่า ความจริงแห่งสรรพสิ่งนั่นเอง คือ ภาวะแห่งการเปลี่ยนแปลง จริงอยู่ภาษามีข้อจำกัดที่มักจะสร้างมโนทัศน์ กดทับ จัดรูป ความจริงอันล้นเหลือ แต่ถ้าเรามีความเข้าใจในสภาวะแห่งสัจธรรม อันเป็นอนิจจังแล้วไซ้ การปลดปล่อยภาษาสู่อิสรภาพก็ย่อมเป็นหนทางหนึ่งสู่ความจริงอันเป็นพลวัตนั่นเอง มีผู้เปรียบเทียบ

ความจริง เป็นเหมือนภาพต่อ ที่แต่ละชั้นส่วนเปลี่ยนแปลงอยู่ตลอดเวลา การสับที่ชั้นส่วนต่าง ๆ ย่อมส่งผลให้ภาพที่เห็นนั้นเปลี่ยนแปลงไปได้²⁶ ในทำนองเดียวกันกฎเกณฑ์จำกัดการจัดรูปของภาษาและความหมาย ก็อาจจะมีการเปลี่ยนแปลงได้เช่นกัน การใช้ภาษาอันเป็นพลวัตนั่นเองอาจเป็นภาพสะท้อนความจริงที่เปลี่ยนแปลงไม่หยุดนิ่งได้อย่างดีที่สุดในวิธีหนึ่ง

ภาษาธรรมในภาษาคน

ในบริบทของสังคมไทย ประเด็นปัญหาเรื่องความสัมพันธ์ระหว่างภาษากับภาวะสูงสุดในทางศาสนาก็มีท่านอาจารย์พุทธทาส ภิกขุ เป็นผู้บุกเบิกไว้ อาจกล่าวได้ว่าท่านเป็นนักคิดทางเถรวาทคนแรกในประวัติศาสตร์ไทยที่ศึกษาและใช้หลักธรรมจากพุทธศาสนามาหาญาณและนิกายเช่นอย่างจริงจังเพื่ออธิบายหลักธรรมแก่ผู้ฟังซึ่งเป็นชาวพุทธเถรวาท หนึ่งในบรรดาคุณูปการของท่านต่อวงการพุทธศาสนาในสังคมไทย ได้แก่ การแยกแยะ อธิบาย ให้เข้าใจภาษาสองชุด ที่เรียกว่า “ภาษาคน” และ “ภาษาธรรม” ทั้งนี้เพื่อช่วยสร้างความเข้าใจในพุทธธรรม ที่อยู่ในระดับ “ธรรม” อันลึกซึ้งขึ้นกว่าที่ปฏิบัติกันอยู่โดยทั่วไป ท่านอธิบายว่า

“ภาษาคนนั้นเป็นอย่างหนึ่ง ภาษาธรรมะนั้นเป็นอย่างหนึ่ง : ภาษาคน คือ ภาษาโลก ๆ ภาษาของคนที่ไม่รู้ธรรมะ พูดอยู่กับตามภาษา

คนที่ไม่รู้ธรรมะนั้นเรียกว่า ภาษาคน; ส่วนภาษาธรรมะนั้นเป็นภาษาที่ “คน” เหมือนกันพูด, แต่ว่าได้เห็นธรรมะในส่วนลึก หรือเห็นธรรมะที่แท้จริง แล้วพูดไปด้วยความรู้สึกอันนั้น จึงเกิดเป็นภาษาธรรมะขึ้นมา ไม่เหมือนภาษาคนนั้น เรียกว่า ภาษาธรรมะ

ภาษาจึงมีอยู่เป็น 2 ภาษาคือ ภาษาธรรมอย่างหนึ่ง ภาษาคนอย่างหนึ่ง ภาษาคนนั้นเอาไปตามทางของวัตถุ ตามทางที่รู้สึกได้ ตามคนธรรมดารู้สึก และอาศัยวัตถุเป็นพื้นฐาน ไม่ได้อาศัยธรรมะเป็นพื้นฐาน จึงพูดแต่เรื่องวัตถุ พูดแต่เรื่องโลก พูดแต่เรื่องที่ได้เห็นได้ด้วยตาตามธรรมดาสามัญชน ส่วนภาษาธรรมะนั้น เป็นไปในทางนามธรรมที่ไม่เห็นตัว ไม่เนื่องด้วยวัตถุ ต้องมีปัญญาเห็นนามธรรมเหล่านั้นแล้ว จึงจะพูดเป็นและให้ความหมายเป็น จึงพูดกันอยู่ในหมู่ผู้เห็นธรรม นี่เป็นภาษาธรรมะ ภาษานามธรรมที่เหนือไปจากวัตถุ”²⁷

ท่านอาจารย์พุทธทาส ยกตัวอย่าง คำว่า “พุทธะ” ซึ่งในภาษาคน หมายถึง องค์พระพุทธรูปเจ้า เนื้อหนังของท่าน ร่างกายของท่าน ที่เกิดในประเทศอินเดีย เมื่อสองพันกว่าปีมาแล้ว นิพพานไปแล้ว ส่วนภาษาธรรม “พุทธะ” หมายถึง ตัวธรรมะแท้ที่ทำให้พระพุทธรูปองค์นั้นว่า “ผู้ใดเห็นธรรมะ ผู้นั้นเห็นตถาคต ผู้ใดเห็นตถาคตผู้นั้นเห็นธรรมะ ผู้ที่ไม่เห็นธรรมะนั้น

แม้จะจับจิวรของตถาคตอยู่แท้ ๆ ก็ไม่เชื่อว่าเป็น
ตถาคตเลย”²⁸

เป็นที่น่าสังเกตว่า ท่านอาจารย์พุทธทาส
ใช้เกณฑ์ความเป็นวัตรธรรม หรือความเป็น
นามธรรมในการแยกแยะระหว่างภาษาคนและ
ภาษาธรรม คำๆ เดียวกัน หากเข้าใจได้แต่ใน
เชิงวัตถุ ก็ถือว่าเป็นภาษาคน แต่ถ้าคำๆ เดียวกัน
นั้นเอง หากเข้าใจไปในทางนามธรรมก็ถือว่าเป็น
ภาษาธรรม ในแง่นี้ท่านอาจารย์พุทธทาส
พยายามสร้าง “ความหมาย” ในระดับธรรมะ
จากศัพท์ต่างๆ ในพระพุทธศาสนาโดยใช้เกณฑ์
ความเป็นนามธรรมเป็นเครื่องวัด (ส่วนหนึ่ง)
ว่า ความหมายนั้น เป็นความหมายในภาษาคน
หรือภาษาธรรม หากจะมองวิธีการกล่าวถึง
ภาวะสูงสุดทางธรรมะของโตเก็น โดยนำมา
เชื่อมกับกรอบการอธิบายของท่านพุทธทาสแล้ว
จะเห็นว่า โตเก็นคงจะยอมรับสมมติฐานเบื้องต้น
ของท่านพุทธทาส ในการแยกแยะความหมาย
ทางธรรมะและความหมายเชิงวัตถุ แต่เป็นที่น่า
สังเกตว่า ในขณะที่ท่านอาจารย์พุทธทาส
กล่าวถึง ภาวะสูงสุดในระดับ “ความหมาย”
โดยคงรูปศัพท์ธรรมะตามภาษาคนอยู่ เช่น
พุทธะ ธรรมะ สังฆะ พระเจ้า ฯลฯ โตเก็นกลับ
ใช้ความหมายระดับธรรมะมาแปลงรูป เปลี่ยน
โฉม สลับที่คำในภาษาคนด้วย ตัวอย่างเช่น
ถ้าโตเก็นจะใช้ภาษาของท่านพุทธทาส โตเก็น
อาจจะใช้สำนวน ท่านองว่า “ธรรมะปฏิบัติ

ตนเอง” “พระสงฆ์ ธรรมะ พุทธะ ให้ปรากฏ”
หรือ “ธรรมะนิพพานพระเจ้า” เป็นต้น กล่าว
อีกนัยหนึ่งคือ โตเก็นยอมรับการแยกแยะ ภาษา
คน-ภาษาธรรม ในแง่ความหมาย แต่วิธีการ
ใช้ภาษาคนของโตเก็นจะเปลี่ยนแปลงไปตาม
กฎเกณฑ์อันเป็นพลวัตของประสบการณ์แห่ง
ธรรมะ

ทั้งนี้และทั้งนั้น ประเด็นสำคัญคงไม่ใช่
อยู่ที่ ความเหมือนหรือความแตกต่าง ระหว่างวิธี
อธิบายภาษาคนหรือภาษาธรรม ในทัศนะของ
ท่านพุทธทาส หรือของอาจารย์โตเก็น แต่เหตุ
ที่ยกแนวคิดของท่านอาจารย์พุทธทาส มาทาบ
ต่อแนวคิดของท่านโตเก็นก็เพื่อช่วยให้ภาพการ
ใช้ภาษาของท่านโตเก็นชัดเจนขึ้นบ้าง ข้ออธิบาย
เกี่ยวกับวิธีการใช้ภาษาของท่านโตเก็นนั้น มี
ความสำคัญตรงที่จะช่วยให้เราเข้าใจได้ว่า ภาษา
หรือการถ่ายทอดธรรมะ โดยใช้ภาษาพูดและ
ภาษาเขียนอย่างมีเหตุมีผลนั้นดำรงอยู่ในพุทธ-
ศาสนานิกายเซ็น และถึงแม้ว่า การใช้โคอัน
หรือปริศนาธรรม ซึ่งฟังดู “ไร้เหตุผล” นั้น
จะเป็นส่วนหนึ่งของวิธีการสอนแบบเซ็น ก็มีได้
หมายความว่า แนวการสอนเช่นนี้ มิได้มี
เหตุผลทางพุทธศาสนาอันหนักแน่นรองรับอยู่
แม้แต่ความขัดแย้งในตัวเอง ในปริศนาธรรม
แบบต่างๆ ก็เป็นสิ่งที่ “อธิบาย” ได้ อย่างไร
ก็ตาม ข้อเขียนนี้มีใช้ความพยายามที่จะสรุปว่า

วิธีการใช้ภาษาอธิบายมาทั้งหมดนี้จะสามารถ ให้เห็นว่า ภาษากับการบรรลุธรรมอันสูงสุดใน
 “บรรยาย” การบรรลุธรรมได้อย่างชัดเจน พระพุทธศาสนา ไม่จำเป็นต้องเป็นญาติสนิทที่
 แจ่มแจ้ง และครอบคลุม เพียงแต่ต้องการแสดง ถูกยุยงให้โกรธเคืองกันอีกต่อไป

โตเกินกล่าวไว้ว่า

“เราควรก้าวข้ามความรักของเราที่มีต่อมังกรแกะสลักไปสู่มังกรตัวจริง เราควรเรียนรู้ว่าทั้งมังกรแกะสลักและมังกรตัวจริง ต่างมีพลังอำนาจที่จะนำมาซึ่งเมฆหมอกและฝนน้ำ”

“โซโบเกินโซ ชาเซ็นชิน”

เชิงอรรถ

1. เนาวรัตน์ พงษ์ไพบูลย์ “สื่อสารแบบเซ็น” นิเทศสาร ปีที่ 3 ฉบับที่ 8 (กุมภาพันธ์ 2518) หน้า 7.
2. ม.ร.ว. คึกฤทธิ์ ปราโมช เซ็นและนิกายวัชรยาน พระนคร : สำนักพิมพ์ก้าวหน้า, 2514, คำนำ ไม่มีเลขหน้า ข้อถกเถียงเกี่ยวกับความสัมพันธ์ระหว่างเซ็นกับจิตวิญญาณและวัฒนธรรมญี่ปุ่นมีอยู่มากมายด้วยกัน หนังสือเล่มหนึ่งที่เป็นที่รู้จักกันแพร่หลายในวงการวิชาการ ได้แก่ D.T. Suzuki, *Japanese Spirituality* N. Waddell (tr.) Japan : Ministry of Education, 1972.
3. ริชาร์ด สเตอร์วี เขียน โกวิท วงศ์สุรวัฒน์ แปล “เซ็นและดาบ” เทศาภิบาล ปี 78 ฉบับที่ 2 (กุมภาพันธ์ 2526), หน้า 57-58.

4. พงนา จันทรสันติ “กลับไปใช้ชีวิตเซ็น” *อาจารย์สาร* ปีที่ 6 ฉบับที่ 25 (กันยายน-ตุลาคม 2520), หน้า 10 เป็นที่น่าสังเกตว่า ข้อเขียนในภาษาไทยเกี่ยวกับเซ็นเป็นอันมาก เป็นผลงานค้นคว้าของกวี และกวีกึ่งนักวิชาการ ซึ่งอยู่นอกรั้วมหาวิทยาลัยเป็นส่วนใหญ่ โปรดดูการสำรวจข้อเขียนเกี่ยวกับเซ็น ที่เป็นภาษาไทย ตั้งแต่สมัยแรกจนถึง พ.ศ. 2515 ใน ภาสกร อารยางกูร “ข้อเขียนเกี่ยวกับเซ็นที่เป็นภาษาไทย” *เทศาภิบาล* ปีที่ 78 ฉบับที่ 2 (กุมภาพันธ์ 2526), หน้า 55-66 ถึงแม้ว่าข้อเขียนนี้จะรวบรวมงานเขียนเกี่ยวกับเซ็นถึง พ.ศ. 2515 เท่านั้น แต่จากการสังเกตของผู้เขียนดูเหมือนว่า กลุ่มบุคคลที่สนใจและผลิตงานเขียนเกี่ยวกับเซ็นยังเป็นผู้ที่อยู่นอกรั้วมหาวิทยาลัยเป็นส่วนใหญ่ เป็นไปได้หรือไม่ว่า ข้อเท็จจริงประการนี้เองเป็นเครื่องแสดงว่า นักวิชาการในรั้วมหาวิทยาลัยที่ถกเถียงศึกษาเฉพาะเรื่องที่ “มีเหตุมีผล” ย่อมจะพิจารณาเรื่องเกี่ยวกับนิกายเซ็นได้ไม่สะดวกเท่ากวีหรือผู้ใฝ่รู้เอกชน ? แท้จริงแล้ว แม้แต่นักวิชาการที่เขียนเรื่องเกี่ยวกับเซ็นที่มีอยู่ไม่มากนักก็ยอมรับโดยตรง หรือโดยนัยว่า เซ็นเรื่องที่ไม้อยู่ภายใต้กฎเกณฑ์แห่งเหตุผล

5. D.T. Suzuki, *Essentials of Zen Buddhism*, ed. B. Philips. London : Rider & Co., 1963, p. 48.

6. *Ibid.*, p. 332.

7. D.T. Suzuki, *Essays in Zen Buddhism*, 2 nd ser. Boston : Beacon Press, 1952, p. 82.

8. “หลักการทั้งสี่” นี้ เป็นที่ยอมรับกันทั่วไปว่าเป็นลักษณะพิเศษของนิกายเซ็น ซึ่งผู้แปลแต่ละท่านอาจมีสำนวนโวหารที่แตกต่างกันออกไปบ้าง ไม่ว่าจะแปลจากต้นฉบับภาษาจีนหรือภาษาอังกฤษก็ตาม ณ ที่นี้ผู้เขียนใช้สำนวนของ คุณภาสกร อารยางกูร ผู้รวบรวมข้อเขียนเกี่ยวกับเซ็นที่เป็นภาษาไทย อ่างแล้ว, หน้า 56.

9. โปรดดูรายละเอียดเพิ่มเติมใน Chung-ying Cheng, “On Zen (Ch’an) Language and Zen Paradoxes” *Journal of Chinese Philosophy* Vol. I (1973), p. 77-78.

10. *Ibid.*, p. 80 โปรดดูเพิ่มเติมใน Henry Rosemont Jr., “The Meaning is the Use : Koan and Mondo as Linguistic Tools of the Zen Masters” *Philosophy East and West*, XX No. 2 (April 1970), p. 115.

11. "On Zen (Ch'an) Language and Zen Paradoxes", *op. cit.*, p. 79. อาจารย์ Chung-ying Cheng อธิบายว่า โคอัน มีจุดหมายที่จะตัดความสัมพันธ์ทางตรรกวิทยา ระหว่างความหมายทางไวยากรณ์ของภาษากับภาววิทยา (Ontology) ของผู้ปฏิบัติธรรม ทั้งนี้เพื่อให้คำตอบที่เกิดขึ้นไม่ถูกจำกัดอยู่ในกรอบทางตรรกวิทยาของภาษาเท่านั้น แต่เป็นการแสดงออกซึ่งภาวะจิตใจที่แท้ของผู้ปฏิบัติธรรมในขณะนั้น

12. *Ibid*, p. 87-90 นาย Chung-ying Cheng แบ่งประเภทของโคอันตามลักษณะความขัดแย้งภายในออกเป็น 4 ประเภท แต่เมื่อพิจารณาประเภทที่ 4 แล้ว ท่านเองก็สรุปว่า "โดยสาระแล้วมีลักษณะความขัดแย้งภายในอยู่ 3 ประเภทด้วยกันในภาษาเซ็นและบทสนทนาแบบเซ็น" p. 90. ผู้เขียนใช้คำว่า "โคอัน" แทนคำว่า "paradox" ของอาจารย์ Cheng ในการอธิบายโคอันแต่ละประเภทเพื่อสะดวกในการทำทำความเข้าใจ

13. โปรดดูข้อสรุปเหตุผลที่ทำให้ โดเก็นยังไม่ค่อยเป็นที่รู้จักกันนอกประเทศญี่ปุ่น ใน Christmas Humphreys, *Exploring Buddhism*. London : Unwin Paperbacks, 1987, p. 109. โปรดดูงานเขียนชิ้นอื่นๆของท่านซูซุกิ ซึ่งเมื่อก้าวถึงเซ็น ท่านจะหมายถึง รินไซเซ็น เป็นหลักอยู่เสมอ เช่น D.T. Suzuki, *Essays in Zen Buddhism*. New York : Samuel Weiser Inc., 1976. หรือ *Zen Buddhism : Selected Writings of D.T. Suzuki*, William Barrett ed. New York : Doubleday Anchor Books, 1956.

14. William R. La Fleur "Dogen in the Academy" in *Dogen Studies* William R. La Fleur ed. Honolulu : University of Hawaii Press, p. 1.

15. โปรดดูพัฒนาการการศึกษางานของโดเก็น ใน William R. La Fleur "Dogen in the Academy", *Ibid.*, p. 1-20.

16. ผู้เขียนกำลังเขียนหนังสือเกี่ยวกับปรัชญาเซ็นของโดเก็นโดยเฉพาะ โดยจะมีการแปลข้อเขียนบางบทจากหนังสือ *โซโบเก็นโซ* ของท่านด้วย เข้าใจว่าจะเป็นหนังสือภาษาไทยเล่มแรกที่กำลังกล่าวถึงท่านอาจารย์โดเก็นโดยเฉพาะ

17. Hee-Jin Kim, "The Reasons of Words and Letters : Dogen and Koan Language" in *Dogen Studies*, *op. cit.*, p. 55.

18. T.P. Kasulis, "The Incomparable Philosopher : Dogen on How to Read the Shobogenzo" in *Dogen Studies*, op. cit., p. 88-89 การเน้นเป็นของผู้แปล ดูเหมือนว่า ในตำนานที่เป็นที่รู้จักกันทั่วไปนั้น พระพุทธองค์ทรงถือดอกไม้แล้วทรงยิ้ม แต่โดเก็นในที่นี้ใช้คำว่า "Twirling the flower and winking" แต่ความสำคัญของข้อโต้แย้งของโดเก็น ก็ยังตรงประเด็นและน่ารับฟังอยู่มาก

19. Hee-Jin Kim, op. cit., p. 58.

20. *Ibid.*, p. 61-79. นายฮี จิน คิม วิเคราะห์วิธีการใช้ภาษาของโดเก็น ออกเป็น 7 แนวหลักด้วยกัน ได้แก่ 1) Transposition of Lexical Components ; 2) Semantic Reconstruction Through Syntactic Change ; 3) Explication of Semantic Attributes ; 4) Reflexive, Self-causative Utterances ; 5) The Upgrading of Commonplace Notions and Use of Neglected Metaphors ; 6) The Use of Homophonous Expressions ; 7) Reinterpretation Based on the Principle of Absolute Emptiness.

21. *Ibid.*, p. 63.

22. *Ibid.*, p. 61.

23. Suwanna Wongwaisayawan, *The Buddhist Concept of Ignorance : With special Reference To Dogen*, Unpublished dissertation University of Hawaii, 1983, p. 133. ผู้สนใจสามารถตรวจสอบการแปลความและการตีความวิธีการอ่านข้อความอันมีนัยสำคัญยิ่งนี้ของโดเก็นนี้ได้ ใน N. Waddell and Masao Abe, Trans. "Shobogenzo Buddha-nature" part I, *The Eastern Buddhist* NS VIII, No. 2, 1975. และ Hee-Jin Kim, "The Reason of Words and Letters", op. cit., p. 64.

24. Hee-Jin Kim, op. cit., p. 64.

25. *Ibid.*, p. 70.

26. *Ibid.*, p. 61.

27. พุทธศาสนิกฯ "ภาษาคน-ภาษาธรรม" รวมบทความทางศาสนา พินิจ รัตนกุล บก. กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, 2516, หน้า 1.

28. เพิ่งอ้าง., หน้า 3.

* * *