

วิถีสู่การบรรลุธรรมใน พุทธปรัชญารินไซเซน

พระมหาคะนอง ชาวทองหลาง

หลักการทั่วไปในพุทธปรัชญารินไซเซน

เซน (zen) เป็นคำในภาษาญี่ปุ่นซึ่งมาจากภาษาจีนว่า ฉาน (Ch'an) หรือการทำสมาธิ อันตรงกับคำตันเค้าในภาษาสันสกฤตว่า ฌยาน (Dhyana) นั้นเอง^๑ มีตำนานเล่าขานเกี่ยวกับการปฏิบัติของนิกายเซนว่า สมัยหนึ่ง เมื่อพระผู้มีพระภาคพุทธเจ้าประทับนั่งพร้อมกับบรรดาภิกษุอยู่ที่ภูเขาศิขณภูฏ (The Mount of Holy Vulture) ท้าวมหาพรหมได้เข้าเฝ้าและถวายดอกไม้สีทองแด่พระองค์ พร้อมกับนี้ก็ได้กราบทูลอาราธนาพระองค์ให้ทรงแสดงพระธรรมเทศนาด้วย พระผู้มีพระภาคทรงรับดอกบัวนั้นแล้ว ทรงชูขึ้นและทอดพระเนตรดอกบัวนั้นด้วยอาการนิ่งเงียบอย่างยิ่ง ในขณะนั้น ท่านพระมหากัสสปเถระ (พระมหากัศยปะ) ก็ยิ้มออกมา เหตุการณ์นี้ได้รับการกล่าวขวัญกันว่าเป็นบ่อเกิดแห่งพุทธศาสนานิกายเซน^๒ และการที่พระพุทธองค์ทรงส่งผ่านคำสอนแก่ท่านกัสสปะ (ซึ่งแสดงออกด้วยการยิ้มออกมานั้น) ก็ถือเป็นการถ่ายทอดคำสอนพิเศษนอกคัมภีร์เป็นครั้งแรก โดยไม่อาศัยตัวอักษรใด ๆ ซึ่งเป็นลักษณะเฉพาะของนิกายเซนที่รับรู้กันโดยทั่วไปนั่นเอง

จากตำนานข้างต้นทำให้เรามองเห็นลำดับสายแห่งการถ่ายทอดธรรมที่ได้เริ่มมาตั้งแต่ครั้งสมัยพุทธกาล แต่ถ้าจะถามว่า จริงๆ แล้ว ดวงตาแห่งธรรมอันแท้จริงนี้ ได้ถูกถ่ายทอดกันมากี่ชั่วคนแล้ว? เกี่ยวกับเรื่องนี้ เซนก็จะตอบว่า^๓ มีมาตั้งแต่พระพุทธเจ้าพระองค์แรก

ในจักรวาลนั่นเอง เพราะพระพุทธเจ้าได้เสด็จมาในโลก
นี้มีจำนวนมากมายจนนับไม่ถ้วน แต่ที่เพิ่งผ่านพ้นไป
ในกัลป์ที่แล้วก็มีอยู่ ๓ พระองค์ คือ พระวิปัสสิพุทธเจ้า
พระสิขีพุทธเจ้า พระเวสสภูพุทธเจ้า และในกัลป์ปัจจุบัน
นี้ก็ผ่านไปแล้ว ๔ พระองค์ คือ พระกกุสันธพุทธเจ้า
พระโกนาคมนพุทธเจ้า พระกัสสปพุทธเจ้า และพระ
โคตมพุทธเจ้า ถัดจากพระโคตมศาสดาสัมมาสัมพุทธ
เจ้านั้น พระธรรมคำสอนก็ได้ถ่ายทอดมาสู่พระสังฆ
ปริณายกในสมัยต่างๆ เป็นลำดับเรื่อยมา จำนวน ๓๓
ลำดับ ดังนี้

พระสังฆปริณายกองค์ที่ ๑	พระอารยะ
มหากัศยปะ (Mahakashyapa)	
พระสังฆปริณายกองค์ที่ ๒	พระอารยะ
อานนท์ (Ananda)	
พระสังฆปริณายกองค์ที่ ๓	พระอารยะ
ศานกवास (Shanakavasa)	
พระสังฆปริณายกองค์ที่ ๔	พระอารยะ
อุปคุปต์ (Upagupta)	
พระสังฆปริณายกองค์ที่ ๕	พระอารยะ
ธริตกะ (Dhritaka)	
พระสังฆปริณายกองค์ที่ ๖	พระอารยะ
มิจจกะ (Micchaka)	
พระสังฆปริณายกองค์ที่ ๗	พระอารยะ
วสุมิตร (Vasumitra)	
พระสังฆปริณายกองค์ที่ ๘	พระอารยะ
พุทธนันทิ (Buddhanandi)	
พระสังฆปริณายกองค์ที่ ๙	พระอารยะ
พุทธมิตร (Buddhamitra)	
พระสังฆปริณายกองค์ที่ ๑๐	พระอารยะ
ปารศวะ (Parshva)	
พระสังฆปริณายกองค์ที่ ๑๑	พระอารยะ
ปุณยยศ (Punyayashas)	
พระสังฆปริณายกองค์ที่ ๑๒	พระโพธิสัตว์
อัสวโฆษ (Ashvaghosha)	

พระสังฆปริณายกองค์ที่ ๑๓	พระโพธิสัตว์
กปิมล (Kapimla)	
พระสังฆปริณายกองค์ที่ ๑๔	พระโพธิสัตว์
นาคารชุน (Nagarjuna)	
พระสังฆปริณายกองค์ที่ ๑๕	พระอารยะ
กานเทวะ (Kanadeva)	
พระสังฆปริณายกองค์ที่ ๑๖	พระอารยะ
ราหุลตะ (Rahulata)	
พระสังฆปริณายกองค์ที่ ๑๗	พระอารยะ
สังฆนันทิ (Sanghanandi)	
พระสังฆปริณายกองค์ที่ ๑๘	พระอารยะ
คยศาตะ (Gayashata)	
พระสังฆปริณายกองค์ที่ ๑๙	พระอารยะ
กุมราตะ (Kumarata)	
พระสังฆปริณายกองค์ที่ ๒๐	พระอารยะ
ชยตะ (Jayata)	
พระสังฆปริณายกองค์ที่ ๒๑	พระอารยะ
วสุพันธู์ (Vasubandhu)	
พระสังฆปริณายกองค์ที่ ๒๒	พระอารยะ
มโนรหิตะ (Manorahita)	
พระสังฆปริณายกองค์ที่ ๒๓	พระอารยะ
หกละนะ (Haklena)	
พระสังฆปริณายกองค์ที่ ๒๔	พระอารยะ
อารยสิงห์ (Aryasinha)	
พระสังฆปริณายกองค์ที่ ๒๕	พระอารยะ พสยสิต
(Basyasita)	
พระสังฆปริณายกองค์ที่ ๒๖	พระอารยะ
ปุณยมิตร (Punyamitra)	
พระสังฆปริณายกองค์ที่ ๒๗	พระอารยะ
ปรัชญาตาร (Prajnatara)	
พระสังฆปริณายกองค์ที่ ๒๘	พระอารยะ
โพธิธรรม Bodhidharma (ญี่ปุ่น เรียก ดารุมะ Daruma)	
พระสังฆปริณายกองค์ที่ ๒๙	ท่านพระอาจารย์
ฮุยเช่อ Hui-ke (ญี่ปุ่น เรียก เยกะ Yeka หรือ เอกะ Eka)	

พระสังฆปริณายกองค์ที่ ๓๐ ท่านพระอาจารย์
เจียงฉาน Seng-tsan (ญี่ปุ่น เรียก ลีสาน Sisan)

พระสังฆปริณายกองค์ที่ ๓๑ ท่านพระอาจารย์
เต้าซิน Tao hsin (ญี่ปุ่น เรียก โดชิน Doshin)

พระสังฆปริณายกองค์ที่ ๓๒ ท่านพระอาจารย์
หุงเยิน Hung-jen (ญี่ปุ่น เรียก กุณิน Gunin)

พระสังฆปริณายกองค์ที่ ๓๓ ในนิยายฝ่ายเหนือ
ได้แก่ ท่านพระอาจารย์ เจินชิว Shen-shiu ในนิยาย
ฝ่ายใต้ ได้แก่ ท่านพระอาจารย์ สุยเหิง Hui-neng
(ญี่ปุ่น เรียก เยโน Yeno หรือ เอนโน Eno)

อย่างไรก็ดี ท่านพระโพธิธรรมแม้จะเป็นพระสังฆ-
ปริณายกลำดับที่ ๒๔ ในสายอินเดีย แต่ก็ถือว่า ท่าน
เป็นพระสังฆปริณายกลำดับที่ ๑ ในสายจีน ฉะนั้น ใน
สายจีนดังกล่าวนี้อาจมีพระสังฆปริณายกเพียง ๖ ลำดับ
เท่านั้น และลำดับสุดท้ายก็มีถึง ๒ ท่าน ที่เป็นเช่นนี้
ก็เพราะพระสังฆปริณายกองค์ที่ ๕ ได้แต่งตั้งให้ท่านสุย
เหิง (หรือเว่ยหล่าง) เป็นผู้สืบทอดตำแหน่ง แต่เจินชิว
ซึ่งเป็นหัวหน้าแห่งคณะศิษย์ของพระสังฆปริณายก และ
ได้รับการยอมรับว่าเป็นผู้เฉลียวฉลาด เรียนรู้มาก มี
ปฏิภาณคล่องแคล่วก็ได้ประกาศว่าตนเองเป็นสังฆ-
ปริณายกองค์ที่ ๖ เช่นกัน และด้วยเหตุที่ท่านเป็นคน
พูดเก่ง มีลักษณะบางอย่างคล้ายกับนักการเมือง ท่าน
จึงได้ช่วยเหลือบ้านเมืองในการฟื้นฟูราชวงศ์ขึ้นมาอีก
เมื่อองค์พระจักรพรรดิสามารถปราบปรามพวกกบฏและ
เสด็จขึ้นครองราชย์อีกครั้ง พระองค์ก็ได้สร้างวัดขึ้นมา
ใหม่เพื่อถวายแก่ท่านเจินชิว เป็นการตอบแทนที่ท่านได้
เคยช่วยเหลือทางด้านการเงินแก่พระองค์ (ในช่วง
ปราบกบฏ) จากนั้นท่านเจินชิวก็เจริญรุ่งเรืองอย่างมาก
ในฐานะเป็นอาจารย์แห่งลัทธิรู้แจ้งอย่างค่อยเป็นค่อยไป
(Gradual Enlightenment) ซึ่งได้กลายเป็นนิยายพุทธ
ศาสนาที่เป็นทางการในประเทศจีน*

ในขณะเดียวกัน นิยายฝ่ายใต้ซึ่งตั้งอยู่ใกล้มณฑล
กวางตุ้ง ถือตัวเองว่าเป็นลัทธิรู้แจ้งอย่างฉับพลัน

(Sudden Enlightenment) นำโดยท่านสุยเหิง กลับ
ไม่ได้รับความสนใจจากผู้คนในพื้นที่โดยรอบเท่าไรนัก
จนกระทั่งท่านเจินชิวและท่านสุยเหิงมรณภาพไปแล้ว
ท่านเจินสุย (Shen-hui) ซึ่งเป็นศิษย์ของท่านสุยเหิง
ได้ประจักษ์ค้ำถัดต่อการที่ทางราชการได้ประกาศให้
ท่านเจินชิวเป็นพระสังฆปริณายกองค์ที่ ๖ โดยท่านได้
ชี้แจงเหตุผลว่าท่านหุงเยิน (พระสังฆปริณายกองค์ที่ ๕)
ไม่ได้ส่งมอบตำแหน่งพระสังฆปริณายกให้แก่ท่าน
เจินชิวแต่อย่างใด หากแต่ได้ส่งมอบตำแหน่งดังกล่าวให้
แก่ท่านสุยเหิงซึ่งได้ตระหนักถึงการรู้แจ้งของท่าน
ต่างหาก การประจักษ์ครั้งนี้ทำให้คณะกรรมการแห่งองค์
พระจักรพรรดิ (Imperial Commission) ซึ่งนำโดยองค์
รัชทายาทได้พิจารณาตัดสินให้ท่านสุยเหิงเป็นพระ
สังฆปริณายกองค์ที่ ๖ และให้ท่านเจินชิวเป็นพระ
สังฆปริณายกองค์ที่ ๗ หลังจากนั้น นิยายฝ่ายใต้ก็ได้
เป็นที่รู้จักและมีผู้นับถือนับถืออย่างแพร่หลายใน
ประเทศจีน

ท่านสุยเหิงไม่ได้แต่งตั้งผู้สืบทอดตำแหน่ง
สังฆปริณายกไว้แต่อย่างใด แต่ท่านก็ได้มอบจีวรของ
พระพุทธเจ้า (Buddha's robe) และบาตรซึ่งเป็นสัญลักษณ์
แห่งตำแหน่งที่สืบทอดกันมาไว้กับลูกศิษย์ ชื่อ เสอเจิน
เจียวชี่ (Seigen Gyoshi) พร้อมกับสั่งให้เก็บจีวรและ
สิ่งของเหล่านั้นไว้ที่ประตูดัดโซเคอิ The Sokei Temple
(ซึ่งเป็นวัดที่ท่านสุยเหิงสร้างไว้ที่ซูเคอิ-Sukei-) ใกล้
มณฑลกวางตุ้ง

ในกาลต่อมา ช่วงระหว่างสมัยราชวงศ์ถังและ
ราชวงศ์ซ่ง (ในช่วงคริสต์ศตวรรษที่ ๘ ถึง ๑๓) ศิษย์
ของท่านสุยเหิงได้ก่อตั้งนิยายใหม่ขึ้นมาอีก ๕ นิยาย
คือ *

๑. นิยายหลินฉี Lin Chi (ญี่ปุ่นเรียก รินไซ Rinzai)

๒. นิยายเส้าตุง Tsao Tung (ญี่ปุ่นเรียก โซโต
Soto)

๓. นิกายยูนเหมิน Yun Men (ญี่ปุ่นเรียก อุมมอน Ummon)

๔. นิกายกุยหยาง Kuei Yang (ญี่ปุ่นเรียก อิเคียว Ikyo)

๕. นิกายฟาเยิน Fa Yen (ญี่ปุ่นเรียก โฮเง็น Hogen)

ในบรรดานิกายเหล่านี้ นิกายที่สำคัญและยังดำรงอยู่มาจนถึงปัจจุบันก็มีเพียง ๒ นิกายเท่านั้น คือ นิกายรินไซและโซโต และเมื่อเราสืบลำดับสายครูอาจารย์ที่ก่อตั้งนิกายรินไซเซน เราก็ได้ข้อมูลดังนี้คือ หลังจากท่านเฉินฮุย (Shen-hui) ซึ่งได้หักท่วงทางการจนทำให้ท่านฮุยเหิงได้รับการประกาศเป็นพระสังฆปริณายกอย่างเป็นทางการแล้ว ผู้ที่สืบทอดแนวการปฏิบัติสืบทอดจากท่านก็คือท่านนันเงกุ (Nangaku) แล้วสืบทอดเรื่อยมาจนถึงท่านนันเซน (Nansen) ท่านฮยาคุโจ (Hyakujo) ท่านโจชู (Joshu) ท่านกูเตอิ (Gutei) ท่านโอบาคุ Obaku (หรือที่จีนเรียกว่า ฮวงโป Huang-Po) และมาถึงท่านรินไซ (Rinzai) ซึ่งเป็นผู้ก่อตั้งนิกายรินไซเซนในที่สุด^๔

จากข้อมูลทางประวัติศาสตร์ดังกล่าว เราจะพอมองเห็นว่า การจะศึกษาเซนเฉพาะสาขาย่อย (เช่น รินไซ หรือ โซโต) เช่นนี้ วิธีที่น่าจะเหมาะสมที่สุดในการป้องกันความสับสนระหว่างนิกายต่างๆ ก็คือ การไล่เลียงลำดับครูอาจารย์ในแต่ละนิกาย ซึ่งจะช่วยให้มองเห็นความต่อเนื่องสัมพันธ์มาเป็นลำดับสาย นั่นก็หมายความว่า คัมภีร์หรือเอกสารทางศาสนาตั้งแต่ยุคต้นจนถึงยุคของท่านฮุยเหิง ถือเป็นเอกสารที่เซนทุกนิกายยอมรับร่วมกัน ส่วนเอกสารหรือบันทึกคำสอนหลังจากยุคนั้น ก็ควรได้รับการพิจารณาเสียก่อนว่าเป็นของครูอาจารย์ในสาขานิกายใด และก็ควรถือว่าเอกสารนั้นเป็นเพียงทัศนะส่วนตัวเฉพาะนิกายนั้นเท่านั้น ถ้าเรายอมรับข้อตกลงดังกล่าวนี้ เราจะได้วางท่าทีต่อเอกสารสำคัญๆ ซึ่งเป็นที่รู้จักกันในนิกายเซนได้อย่างถูกต้อง นั่นคือ สูตรต่างๆ เช่น ลังกาวตารสูตร วัชรเจติ

สูตร และสูตรของเว่ยหล่าง ควรถือเป็นแหล่งคำสอนที่เซนทุกสำนักยอมรับร่วมกัน (และบางสูตร เช่น กิโยมรรับร่วมกับมหายานสาขาอื่นๆ ด้วย) ส่วนเอกสารในยุคถัดมา เช่น คำสอนของฮวงโป บันทึกคำสอนของรินไซ บทเพลงแห่งสมาธิ (ของท่านฮะกุอิน) และผลงานของดร.ซูซูกิ (Daisetz Teitaro Suzuki) เป็นต้น ซึ่งมีอยู่มากมายรวมทั้งผลงานของนักวิชาการท่านอื่นๆ ที่อธิบายหรือวิเคราะห์วิจารณ์รินไซเซน ก็ควรถือเป็นแหล่งข้อมูลสำหรับจะศึกษาทัศนะแห่งนิกายรินไซเซนโดยแท้ และเมื่อได้ข้อตกลงเกี่ยวกับแหล่งข้อมูลเช่นนี้แล้ว เราก็จะได้เริ่มเข้าไปพิจารณาแนวความคิดของรินไซเซนในเรื่องต่างๆ ต่อไป

อย่างไรก็ดี มีทัศนะร่วมของเซนทุกนิกายที่ควรจะได้รับรู้ในที่นี้ก่อน นั่นคือ ตามทัศนะของเซนนั้น สรรพสัตว์ในจักรวาลนี้ มีพุทธภาวะ (Buddhahood) หรือศักยภาพที่จะรู้แจ้งซึ่งเป็นภาวะที่สะอาด สว่าง สงบ อยู่ในตัวแล้ว ภาวะดังกล่าวอาจเรียกชื่อแตกต่างกันออกไปบ้าง เช่นที่อาจารย์บางท่านเรียกว่า จิตหนึ่ง (One Mind) และบางท่านก็เรียกว่าจิตเดิมแท้ (Essence of Mind) แต่ไม่ว่าจะเรียกชื่ออย่างไรก็ตาม สิ่งนั้นก็ยังคงเป็นภาวะที่ไม่อาจจะเอาชื่อหรือสัญลักษณ์ทางภาษาใดๆ ไปนิยามได้ เพราะเป็นภาวะที่อยู่เกินเลยขอบเขตของภาษาและไม่ใช้สิ่งที่จะเอาการให้เหตุผล (Reasoning) ไปทำความเข้าใจได้ดังคำที่ท่านฮุยเหิงได้กล่าวเอาไว้ว่า 'ธรรมชาติ แท้ของเรานั้นคือธรรมชาติแห่งความเป็นพุทธะ และนอกเหนือจากธรรมชาติอันนี้แล้วหาว่ามีพุทธะที่ไหนอีก ไม่เลย...เรากล่าวว่าจิตเดิมแท้เป็นของใหญ่หลวงก็เพราะมันรวมสิ่งต่างๆ เข้าไว้หมด โดยที่สิ่งทุกสิ่งนั้นมันอยู่ในตัวธรรมชาติแท้ของเรา เมื่อเราพบเห็นความดีหรือความชั่วก็ตามของบุคคลอื่น เราไม่ถูกดึงดูดให้ชอบหรือไม่ถูกผลักดันให้ชัง หรือเราไม่เกาะเกี่ยวของมัน เมื่อนั้นลักษณะแห่งจิตใจของเราก็เป็นของว่างเท่ากับอากาศ ด้วยเหตุนี้เราจึงกล่าวว่า ใจของเราใหญ่หลวง (ไม่มีขอบเขตเหมือนอากาศ)'^๕ ในเรื่องนี้ ท่านฮวงโป

(Huang-Po) ซึ่งเป็นอาจารย์ของท่านรินไซก็ได้กล่าวไว้ในทำนองเดียวกันว่า ‘พระพุทธเจ้าทั้งหลายและบรรดาสัตว์โลกทั้งสิ้นต่างก็เติบโตมาจากจิตหนึ่ง (One Mind) นี้ และไม่มีความจริงอะไรอื่นอีกเลยนอกจากจิตหนึ่งนี้เท่านั้น จิตหนึ่งนี้ดำรงอยู่ตั้งแต่อดีตที่ไม่มีจุดเริ่มต้น มันไม่ได้เกิดขึ้นและก็ไม่อาจสูญสลายไปได้ มันไม่ได้เป็นสีน้ำเงินหรือสีเขียวทั้งไม่ได้มีรูปทรงหรือรูปแบบแต่อย่างใด มันดำรงอยู่เหนือสิ่งที่มีอยู่ และสิ่งที่ไม่มีอยู่ มันไม่อาจกำหนดวัดได้ด้วยอายุว่าเก่าหรือใหม่ มันไม่ใช่ของยาวหรือสั้น มันไม่ใช่ของใหญ่หรือของเล็ก เพราะมันอยู่เกินเลยขอบเขตที่จำกัด อยู่เกินเลยคำพูด อยู่เกินเลยร่องรอยและสิ่งตรงกันข้าม (สิ่งเปรียบเทียบ) ทั้งหมด จิตหนึ่งนี้จะต้องถูกเห็นตามสภาวะเดิมอย่างที่มีมันเป็นอยู่เท่านั้น เมื่อเราพยายามจะคว้าจับมันไว้ในใจของเรา มันก็จะหลุดลอยไป มันเป็นเหมือนกับช่องว่างที่ไม่อาจวัดขอบเขตมันได้ ไม่อาจใช้ความคิดคำนึง (Concept) ไปวัดหยั่งในกรณีนี้ได้’^๔

เพราะเหตุที่มีทัศนะเช่นนี้เอง เชนจึงถือว่า พระอรหันต์กับปุถุชนไม่มีความแตกต่างกันแต่อย่างใด เพราะต่างก็มีพุทธภาวะหรือธรรมชาติเดิมแท้ที่บริสุทธิ์หมดจดเป็นแก่นสารเหมือนกัน แต่ถ้าจะมองให้แตกต่างก็มีอยู่คำว่า ปุถุชนคือผู้ที่ยังไม่สามารถขจัดอวิชชาที่ห่อหุ้มพุทธภาวะออกไปได้ ธรรมชาติแท้ของเขาจึงยังไม่ส่องประกายออกมา เขาจึงยังคิดปรุงแต่งไปในอารมณ์ต่างๆ ก่อเกิดกระแสแห่งการเวียนว่ายตายเกิดไม่รู้จบสิ้น ส่วนพระอรหันต์นั้นสามารถขจัดอวิชชาที่ปิดบังพุทธภาวะออกได้แล้ว จึงรับรู้โลกและชีวิตจากธรรมชาติแท้ที่บริสุทธิ์ของตนเอง ไม่มีอะไรมาปิดบังเคลือบแฝงอีกต่อไป จึงอยู่ในภาวะที่เหนือสุขและทุกข์ แต่หากมองจากสายตาของปุถุชนหรือจากภาษาบัญญัติในโลกนี้ ก็อาจพูดได้ว่า ผู้ที่ขจัดอวิชชาออกได้ แล้วจะรับรู้โลกด้วยมุมมองใหม่ที่ไร้ความทุกข์หรือความวิตกกังวลใดๆ ทั้งสิ้น เป็นท่าทีที่สดใส เบิกบาน สะอาดหมดจดอย่างแท้จริง ‘ถ้าธรรมชาติแห่งความเป็นพุทธะ

ยังถูกห่อหุ้มเกี่ยวพันอยู่เพียงใดแล้ว มันก็ไม่มี ความแตกต่างกันระหว่างผู้ที่เห็นแจ้งกับผู้ที่มีติดบอด ข้อแตกต่างกันนั้นมันอยู่ที่ว่าคนหนึ่งได้ตรัสรู้แจ่มแจ้ง (เพราะพุทธภาวะอันเกี่ยวกับผู้นั้นถูกเพิกถอนเครื่องห่อหุ้มได้หมดจดแล้ว) ส่วนอีกคนหนึ่งยังมีติดอยู่’^๕

เมื่อเป็นเช่นนี้ การที่จะเข้าไปสู่ภาวะดังกล่าวได้ ก็จะต้องแสวงหาจากภายในตนเอง ไม่ใช่จากภายนอก และต้องพยายามไม่ปล่อยให้ความคิดปรุงแต่งเกิดขึ้นใน เรื่องใด ๆ ‘เราต้องปฏิบัติเพื่อความเป็นพุทธะภายใน จิตเดิมแท้ และต้องไม่เสาะแสวงหาจิตเดิมแท้ในที่อื่น นอกจากตัวเราเอง ผู้ที่ถูกความเขลาครอบงำจนมองไม่เห็นจิตเดิมแท่นั้นจัดเป็นคนสามัญ ส่วนผู้ที่มีความสว่างจนมองเห็นจิตเดิมแท้ของตนเอง จัดเป็นพระพุทธเจ้าองค์หนึ่ง’^๖

เชนมุ่งให้มนุษย์มองย้อนเข้าไปในธรรมชาติแท้ ของตนเอง จนเห็นว่าตนเองมีพุทธภาวะอยู่ภายในแล้ว เกิดความเพียรพยายามที่จะเข้าถึงพุทธภาวะดังกล่าว บรรลุถึงพุทธภูมิอันเป็นจุดเริ่มต้นของตัวเขาเอง (และ ของสรรพสัตว์ทุกถ้วนหน้า) ด้วยเหตุนี้ พุทธศาสนานิกายเชนจึงหลักการพื้นฐานสำคัญที่สรุปไว้ด้วยข้อความ ๔ บรรทัดดังนี้

‘การถ่ายทอดพิเศษนอกคัมภีร์
ไม่อิงอาศัยถ้อยคำและตัวอักษร
ชี้ตรงไปยังจิตวิญญาณของมนุษย์
มองย้อนเข้าไปในธรรมชาติแท้ของตนเองและ
บรรลุพุทธภูมิ’^๗

เมื่อเชนระบบใหญ่มีทัศนะเช่นนี้ จุดหมายแห่ง การดำเนินชีวิตในรูปแบบของรินไซเชน จึงได้แก่ การกลับเข้าสู่พุทธภาวะ (โพธิ์) ซึ่งเป็นภาวะบริสุทธิ์ที่มี อยู่แล้วในแต่ละคน พุดง่าย ๆ ก็คือ การบรรลุถึง ธรรมชาติแท้ของตนเอง แต่ถ้าพูดตามภาษาของ เชนแล้วก็อาจจะพูดได้ว่า ไม่มีการบรรลุอะไรเลย เพราะ ว่าเมื่อถึงที่สุดแล้ว ภาวะที่ค้นพบนั้น ก็ไม่ใช่ของใหม่

หรือของภายนอกแต่อย่างใด หากแต่เป็นของเดิมๆ ที่มีอยู่ภายในนั่นเอง ดังเช่นที่อาจารย์ฮวงโปกล่าวไว้ว่า "เมื่อรู้แจ้งโพธิแล้ว จิตของเธอ (ซึ่งเป็นพุทธะอยู่แล้ว) ก็จะถูกรู้แจ้งด้วย การกระทำทุกอย่างตลอดกาลอันยาวนาน ก็จะถูกพบว่าเป็นเพียงแค่แบบฝึกฝนเท่านั้น เปรียบเหมือนคนแข็งแรงที่พบก้อนเพชรซึ่งอยู่ที่หน้าผากของตนเองแล้ว ก็จะไม่รู้ว่ามีอะไรที่จะต้องทำเกี่ยวกับความเพียรพยายามที่จะค้นหาในภายนอกแต่อย่างใด ดังนั้น พระพุทธองค์จึงตรัสว่า "ในการบรรลุถึงความรู้แจ้งนั้น เรา(ตถาคต) ไม่ได้มีอะไรที่บรรลุถึงเลย"^{๑๑}

มาถึงตรงนี้ อาจมีปัญหาสงสัยว่า ในเมื่อโพธิก็มีอยู่ภายในตัวเราทุกคนแล้ว และเมื่อว่าถึงที่สุด มันก็ไม่มี การบรรลุถึงอะไรเลยเช่นนี้ แล้วอย่างนี้มนุษย์เราจะต้องปฏิบัติธรรมหรือดำเนินตามมรรควิธีไปเพื่ออะไร เพราะวิธีทางทุกอย่างนั้นก็ไม่น่าจะมีคุณค่าอะไรเลย ด้วยเหตุที่มันไม่ได้นำไปสู่จุดหมายอะไรเลย มนุษย์ควรจะอยู่เฉยๆ แล้วรอเวลาให้ทุกอย่างเผยตัวของมันออกมาเอง เพราะการคิดแสวงหาหนทางปฏิบัติหรือ การลงมือปฏิบัติมรรควิธีต่างๆ ไม่น่าจะมีคุณค่าตรงไหนเลย? ในเรื่องนี้ ผู้เขียนคิดว่า การปฏิบัติหรือการดำเนินชีวิตตามวิธีทางต่างๆ ที่เหมาะสมนั้น ย่อมมีคุณค่าและมีความจำเป็นอย่างแน่นอน เพราะแม้เราจะมิของติดอยู่ในตัวแล้วก็ตาม แต่เมื่อมันยังถูกบดบังด้วยอวิชชา ตัณหา อุปาทานอยู่ เราก็ยังไม่สามารถเห็นแจ้งมันได้โดยตรงอยู่นั่นเอง เราจึงจำเป็นต้องจัดวางเงื่อนไข แสวงหา หลักการและลงมือกระทำการต่างๆ เพื่อเอื้ออำนวยให้ ของดีที่เราอยู่นั้นแสดงตัวออกมา และที่สำคัญก็คือ ถ้าเราไม่ลงมือทำอะไรเลย อีกทั้งไม่รู้ด้วยว่าตนเองมีของดีอยู่แล้ว ก็อาจเป็นไปได้ที่เราจะใช้ชีวิตสะเปะสะปะ ประกอบด้วยความหลงผิดและมีความคิดปรุงแต่งในเรื่องต่างๆ มากมาย กลายเป็นการสร้างเงื่อนไขให้สิ่งแปลกนอกต่างๆ เข้าไปบดบังห่อหุ้มของจริงแท้ที่มีอยู่นั้นมากยิ่งขึ้น จนของดีนั้นอาจจะหมดโอกาสที่จะเผยแสดงตัวออกมาก็เป็นได้ และนั่นก็หมายความว่า

เราเองหมดโอกาสที่จะเห็นแจ้งพุทธภาวะที่มีอยู่ภายในตนเองอย่างแน่นอน และแม้ในภาษาเซนจะบอกว่า ไม่มีการบรรลุถึงอะไรเลยก็จริง แต่หากใช้ภาษาธรรมดาทั่วไปแล้ว การที่บุคคลสามารถขจัดอวิชชาจนรู้แจ้งพุทธภาวะภายในตัวเองได้เช่นนี้ก็น่าจะเรียกว่าเป็นการบรรลุธรรมได้เหมือนกัน ด้วยเหตุนี้เอง นักวิชาการในนิกายเซนรุ่นหลังๆ จึงใช้ศัพท์ว่า ซาโตริ (Satori) เป็นชื่อแทนการบรรลุพุทธภาวะดังกล่าวนั้น ตกลงว่าในบทความนี้ เมื่อกล่าวถึงการบรรลุธรรมของรินไซเซน ก็หมายเอาการบรรลุถึงภาวะเช่นนั้นนั่นเอง

ความหมายและภาวะของซาโตริ

ซาโตริ (Satori) เป็นคำในภาษาญี่ปุ่น เราอาจให้คำจำกัดความซาโตริได้ว่า เป็นการมองเข้าไปรู้แจ้งภายในอย่างฉับพลัน (intuitive looking-into) ซึ่งแตกต่างอย่างตรงกันข้ามกับความรู้ ความเข้าใจที่เกิด เพราะกระบวนการทางเหตุผลหรือกระบวนการทางตรรกะ แต่ไม่ว่าเราจะนิยาม อย่างไรก็ตาม ซาโตริก็ยังคงหมายถึงการตีแผ่เปิดเผยโลกทัศน์ใหม่ที่ไม่สามารถจะรับรู้ได้ด้วยจิตใจที่ยังสับสนในทวิทัศน์ (a dualistic mind) ซาโตริเป็นสิ่งจำเป็น สำหรับการดำรงอยู่ของเซน ซึ่งจะขาดเสียไม่ได้โดยทีเดียว เพราะหากปราศจากซาโตริเสียแล้ว ก็ย่อมจะไม่มีเซน เพราะชีวิตของเซนเริ่มต้นด้วยการเปิดเผยของซาโตริ^{๑๒}

ในพจนานุกรมเซนได้อธิบายความหมายของซาโตริเอาไว้ว่า "ซาโตริ ตามรูปศัพท์หมายถึงการรู้อย่างแจ่มแจ้งหรือการตรัสรู้ แต่ในเซนหมายถึงภาวะแห่งการสำนึกถึงพุทธจิต เป็นการสำนึกถึงจิตสำนึกที่บริสุทธิ์หมดจดอยู่แล้วด้วยตัวของมันเองโดยปราศจากสิ่งใด ๆ (ไม่ว่าจะเป็นเรื่องทางจิตใจหรือทางร่างกายก็ตาม) ศัพท์ว่าซาโตรินี้มีชื่อเรียกอีกอย่างหนึ่งว่า 'ปรัชญา (Prajna)' ประสบการณ์ใด ๆ ที่สามารถถูกอธิบายกำหนดลักษณะได้ด้วยใจหรืออารมณ์ประสบการณ์นั้นๆ

ก็ไม่จัดเป็นชาโตริตามความหมายข้างต้น แม้ว่าบางครั้ง คำพูดจะถูกใช้อย่างคร่าว ๆ เพื่อไปบ่งถึงภาวะที่จิตใจ และอารมณ์เป็นของฟูเฟื่องสูงสุดและรู้สึกท่วมท้นที่ได้ สำนึกถึงธรรมชาติแห่งการหยั่งรู้ฉับพลัน ในนิยายเซน ทั่วไป ชาโตริจะมีความหมายอย่างชัดเจนคือ เป็นการมองเข้าไปสู่ธรรมชาติที่แท้จริงของตนเองแล้วค้นพบ บางสิ่งซึ่งแปลกใหม่อันจะรู้ได้อย่างชัดเจนแจ่มแจ้งและ สิ่งนั้นก็จะส่องประกายให้ชีวิตทั้งหมดของเขาแจ่มกระจ่าง สว่างไสวไปตลอด แต่ถึงกระนั้นมันก็ไม่อาจถูกแสดง ออกมาได้ไม่ว่าโดยวิธีใด ๆ ก็ตาม

อย่างไรก็ดี อาจกล่าวได้ว่า การหยั่งรู้อย่างฉับพลัน อาจชี้บ่งถึงประสบการณ์แห่งชาโตริซึ่งมีอยู่ภายใน ซึ่งได้ ส่องประกายของมันเข้าไปสู่จิตใจ แต่ก็ไม่อาจจะสังเกตเห็น ได้โดยง่าย แต่สำหรับผู้ปฏิบัติอย่างเอาจริงเอาจังเมื่อ ชาโตริปรากฏขึ้นมา มันก็จะส่งผลไปอย่างตรงดิ่งและ ดำเนินเรื่อยไปอย่างไม่ถดถอย^{๑๕}

ก่อนจะพิจารณาในรายละเอียดเกี่ยวกับภาวะของ ชาโตริต่อไป มีข้อตกลงที่ควรรับรู้ไว้ที่นี่ก่อนว่า ภาวะ แห่งชาโตริ (หรือแม้การลงมือปฏิบัติตามมรรควิธีต่าง ๆ นั้น) ไม่อาจบอกกล่าวแสดงแก่กันได้อย่างครบถ้วน สมบูรณ์ (หรือพูดอย่างเซนก็คือ มันไม่อาจแสดงออกให้ รู้ได้เลยทีเดียว) เพราะเป็นภาวะที่รู้ได้เฉพาะตน เมื่อ บรรลุถึงแล้วก็ไม่สามารถนำมาแสดงด้วยคำพูดและ ภาษาใด ๆ ได้ เพราะสิ่งที่แสดงออกมานั้น ย่อมเป็น เพียงสื่อตัวกลางที่ไม่ใช่ตัวชาโตริแท้จริง ยิ่งไปกว่านั้น บางครั้งสื่อกลางที่แสดงออกมาก็อาจสร้างความเข้าใจ หรือความเข้าใจผิดแก่ผู้รับสื่อได้ ทั้งนี้ก็อาจเป็นเพราะ การตีความหมายทางภาษาของผู้รับสื่อเอง หรือบางที ก็เป็นเพราะความจำกัดของสื่อที่ไม่สมบูรณ์พร้อมที่จะชี้ ถึงตัวความจริงหรือชาโตริที่ตนเองได้ประสบนั้น ๆ (หรือ แม้ว่าผู้รับสื่อจะสามารถเข้าใจในภาวะที่แสดงออกมานั้น ได้ ความเข้าใจของเขาก็เป็นเพียงมโนทัศน์ - Concept- ที่มีเกี่ยวกับภาวะนั้นเท่านั้น หาใช่เป็นการรู้เห็นภาวะ นั้นแล้วเกิดความเข้าใจจริง ๆ ไม่)

เกี่ยวกับประเด็นการลงมือปฏิบัติ (และรู้แจ้ง) ด้วย ตนเองนี้ก็มีเรื่องเล่าว่า

ในสำนักของท่านโดเยหรือต้าฮุย [Daiye (in Japanese) or Ta-hui (in Chinese) 1089-1163 A.D.] ซึ่งมีชีวิตอยู่ในสมัยราชวงศ์ซ่ง มีพระภิกษุรูปหนึ่ง นามว่าโดเก็นหรือเต้าเจียน [Doken (in Japanese) or Tao-ch'ien (in Chinese)]^{๑๖} ซึ่งใช้เวลาศึกษาเซน มาหลายปีแต่ก็ไม่พบธรรมแต่อย่างใด เมื่อถูกอาจารย์ ส่งไปทำธุระบางอย่างที่เมืองแห่งหนึ่งซึ่งอยู่ห่างไกลออกไป ท่านรู้สึกหดหู่และท้อแท้เป็นอย่างมาก เพราะจะต้องใช้ เวลาเดินทางถึงครึ่งปี ซึ่งสำหรับท่านแล้ว มันดูเหมือน จะกลายเป็นอุปสรรคมากกว่าจะเป็นบทเรียนที่ช่วยใน การศึกษาเซน พระภิกษุซึ่งเป็นเพื่อนร่วมสำนักของท่าน อีกรูปหนึ่งนามว่าโซเง็น หรือ ซ่งหยวน (Sogen or Tsung-yuan) รู้สึกเห็นใจท่านจึงกล่าวว่า 'ผมจะร่วม เดินทางไปเป็นเพื่อนคุณและจะช่วยเหลือทุกอย่างเท่าที่ จะช่วยได้ แต่อย่างไรก็ตาม มันไม่มีเหตุผลเลย ที่ว่าคุณจะไม่สามารถปฏิบัติสมาธิได้แม้ในขณะที่เดินทาง' จากนั้น ทั้งสองท่านก็ออกเดินทางมุ่งหน้าสู่จุดหมาย เพื่อทำภารกิจตามที่ได้รับมอบหมาย

ขณะร่วมเดินทางด้วยกัน ในเย็นวันหนึ่ง ท่าน โดเก็นได้ออกปากขอร้องเพื่อนให้ช่วยไขปริศนาแห่งชีวิต แก่ท่านด้วย คือขอร้องให้เพื่อนช่วยทำอะไรก็ได้ที่จะยัง ผลให้ท่านโดเก็นได้บรรลุชาโตริขึ้นมา ท่านโซเง็นจึง ตอบว่า 'ความจริง ผมก็อยากจะช่วยคุณในทุก ๆ เรื่องที่ ผมจะสามารถช่วยได้เหมือนกัน แต่ว่าก็มีอยู่บางอย่างที่ ผมไม่สามารถจะช่วยคุณได้ เพราะเป็นเรื่องที่คุณจะต้อง จัดการสิ่งเหล่านั้นด้วยตัวของคุณเอง' พอจบคำพูดของ เพื่อน โดเก็นก็แสดงความกระตือรือร้นอยากจะรู้อย่าง เต็มที่ว่าสิ่งนั้นมันคืออะไรกันแน่ ท่านโซเง็นจึงตอบว่า 'ก็มีมากมายหลายอย่างนะ เช่น เมื่อคุณหิวข้าว หรือ กระหายน้ำ การที่ผมกินข้าวและดื่มน้ำก็ไม่ได้ช่วยให้ คุณอิ่มขึ้นมาได้ คุณจะต้องลงมือกินข้าวและดื่มน้ำด้วย ตัวของคุณเอง เมื่อคุณต้องการที่จะตอบสนองต่อเสียง

เรียกร้องของธรรมชาติ คุณก็ต้องดูแลตัวเอง เพราะผมยอมไม่สามารถช่วยเหลือใครก็ได้ และในที่สุดแล้ว ก็จะไม่มีการอื่นใดนอกจากตัวคุณเองที่จะดูแลร่างกายของคุณไปตลอดเส้นทางนี้

ทันใดนั้น คำแนะนำด้วยความปรารถนาดีอย่างกัลยาณมิตรเช่นนี้ก็สามารถเปิดใจของพระภิกษุผู้แสวงหาสัจจะออกมาอย่างฉับพลันได้ ซึ่งท่านใดเกินเองไม่รู้ว่า จะแสดงความสุขสดชื่นที่ได้พบนั้นออกมาได้อย่างไร ท่านโชเง็นจึงกล่าวลาด้วยเหตุผลที่ว่า ภารกิจของท่านได้เสร็จสิ้นลงแล้ว และหลังจากนั้น การที่ท่านจะร่วมเดินทางต่อไปก็ไม่มีมีความหมายอีกแล้ว ฉะนั้น ท่านจึงปล่อยให้ท่านใดเกินเดินทางต่อไปตามลำพัง

หลังจากครึ่งปีผ่านไป ท่านใดเกินก็กลับมาสู่วัดเดิม และในช่วงหนึ่ง ท่านอาจารย์โตเต ได้พบกับท่านใดเกินโดยบังเอิญ และทันใดนั้น ท่านอาจารย์ก็ได้กล่าวออกมาว่า "บัดนี้ โตเกิน ได้รู้อย่างครบถ้วนแล้ว"^{๑๗}

หากจะถามว่า เมื่อซาโตริไม่อาจจะแสดงออกมาทางคำพูดและภาษาใด ๆ ทั้งไม่อาจจะสื่อถึงกันได้เช่นนี้แล้ว ความสัมพันธ์ระหว่างอาจารย์กับศิษย์ (ผู้ปฏิบัติธรรม) จะเป็นไปในลักษณะใด กล่าวคือ อาจารย์จะสามารถทำประโยชน์แก่ศิษย์ในด้านที่เกี่ยวกับการปฏิบัติธรรมได้หรือไม่อย่างไร เพราะดูเหมือนว่าอาจารย์จะไม่สามารถอธิบายประสบการณ์ทางธรรมให้ศิษย์รับทราบได้เลย ประเด็นนี้ รินไซเซนก็จะตอบว่า ถูกแล้วที่ซาโตริของอาจารย์ไม่สามารถสื่อให้ศิษย์เข้าใจได้ (ยกเว้นเสียแต่ว่าศิษย์ผู้นั้นจะได้บรรลุซาโตริเองด้วย) แต่คุณค่าแห่งความสัมพันธ์ระหว่างอาจารย์กับศิษย์ยังคงมีอยู่ โดยอาจารย์จะเป็นที่เลื่องลือและแนะนำออกกล่าว และชี้ทางถูกผิดให้แก่ศิษย์อันจะช่วยย่นระยะเวลาในการปฏิบัติได้เป็นอย่างดี ดร.ซูสึกิ กล่าวเอาไว้ว่า "ทั้งหมดที่เรา (อาจารย์) สามารถกระทำได้ในการอบรมสั่งสอนก็คือ การชี้แนะ (indicate) การแนะนำ (suggest) หรือการแสดง (show) ทางที่อาจจะทำให้เจตนารมณ์ของผู้ปฏิบัติมุ่งตรงต่อจุดหมายได้ ส่วนการที่ผู้ปฏิบัติจะ

บรรลุถึงจุดหมายและได้รับสิ่งผลการปฏิบัติต่าง ๆ นั้น จะต้องถูกกระทำด้วยตัวผู้ปฏิบัติเอง เพราะไม่มีบุคคลอื่นที่จะสามารถทำให้แก่เขาได้"^{๑๘}

ดร.ซูสึกิ ได้พยายามใช้ภาษาอธิบายถึงภาวะและความสำคัญของซาโตริ ซึ่งพอจะสรุปได้ดังนี้^{๑๙}

๑. ซาโตริ ไม่ใช่ภาวะแห่งการครุ่นคิดถึงมันอย่างเอาจริงเอาจังแล้วสร้างมโนภาพเกี่ยวกับมันขึ้นมาโดยไม่ผ่านการลงมือปฏิบัติ เพราะก่อนที่การสำนึกจะเปิดเผยตัวออกมา เราก็ได้ตอบสนองต่อเงื่อนไขทั้งภายในและภายนอกด้วยการนึกคิดปรุงแต่งและวิเคราะห์วิจารณ์อยู่ตลอดเวลา หลักการแห่งเซนก็คือการทำลายกรอบแห่งความเคยชินเช่นนั้นแล้วสร้างเค้าโครงเดิมที่มีอยู่ก่อนแล้วกลับขึ้นมาใหม่บนพื้นฐานที่แปลกใหม่ออกไป ฉะนั้น ในพุทธศาสนานิกายเซนจึงไม่มีการคิดคำนึงถึงข้อความเป็นสัญลักษณ์ซึ่งมีลักษณะทางอภิปรายซึ่งรังแต่จะสร้างการสำนึกที่มีลักษณะสัมพันธ์เท่านั้น

๒. ถ้าผู้ปฏิบัติไม่ได้บรรลุซาโตริเสียแล้ว ก็ไม่สามารถจะเข้าไปสู่ความจริงแห่งเซนได้ ซาโตริจึงเป็นการเปล่งประกายอย่างฉับพลันเข้าไปสู่การสำนึกถึงความจริงใหม่ๆ ที่ไม่เคยคาดฝันมาก่อน มันเป็นอาการพลิกผันทางใจที่เกิดขึ้นอย่างฉับพลันหลังจากที่ผู้ปฏิบัติได้เพียรพยายามใช้กระบวนการทางปัญญาและการแปลความหมายเข้าใหม่กระหน่ำ (เพื่อแก้ปัญหาโกอัน) อย่างเต็มที่ เป็นภาวะทางธรรมชาติที่คลี่คลายออกมาหลังจากถูกอัดทับถมไปด้วยทฤษฎีและการใช้เหตุผลต่าง ๆ นานา

๓. ซาโตริเป็นแก่นของเซน ซึ่งหากปราศจากมันเสียแล้ว เซนก็จะไม่ใช่เซนอีกต่อไป 'เซนที่ไร้ซาโตริก็เหมือนกับพริกที่ไร้รสเผ็ดนั่นเอง'^{๒๐} เพราะฉะนั้นอุบายวิธีหรือข้อวัตรปฏิบัติและหลักธรรมทุกอย่างจึงมุ่งตรงต่อซาโตริเหมือนกันหมด อาจารย์ผู้อบรมจะไม่รอให้ซาโตริเกิดขึ้นมาเอง แต่จะพยายามใช้วิธีการที่เหมาะสมมาช่วยศิษย์ เป็นการจัดเงื่อนไขที่เหมาะสมซึ่งจะช่วยให้

ซาโตริได้ปรากฏขึ้นมา แต่เงื่อนไขดังกล่าวจะไม่เกี่ยวกับการถกเถียงปัญหาทางอภิปรายหรือการใช้มโนทัศน์สร้างจินตภาพขึ้นแก่ศิษย์แต่อย่างใด เพราะหากทำเช่นนั้น บรรดาศิษย์ก็ยิ่งจะหลงทางหนักเข้าไปอีก ซาโตริจึงอยู่เหนือการศึกษาเล่าเรียนพระสูตร และอยู่เหนือการอภิปรายพระสูตรด้วยแง่มุมทางวิชาการ เป็นภาวะที่เป็นอันหนึ่งอันเดียวกันกับเขานั้นเอง

๔. การเน้นซาโตริเช่นนี้ทำให้เขามีลักษณะที่แตกต่างออกไปจาก 'ธ्यान' อย่างเห็นได้ชัด เขไม่ใช่ระบบของธ्यान (Dhyana) ที่พุทธศาสนิกายอื่นๆ นิยมปฏิบัติกันในประเทศอินเดียและในประเทศจีน เพราะจุดมุ่งหมายของธ्यान คือ ความสงบนิ่งแห่งจิต ที่จดจ่ออยู่กับอารมณ์ใดอารมณ์หนึ่งอย่างแน่วแน่ (ที่เรียกชื่อว่า การอยู่ในฌาน -trace-) ซึ่งเป็นจุดหมายสูงสุดในตัวเอง แต่ในนิยายเขจะต้องมีซาโตริ คือมีการเปลี่ยนแปลงขนานใหญ่ภายในจิตใจซึ่งได้ทำลายกระบวนการสั่งสมทางสติปัญญา (the accumulations of intellection) ที่คุ้นชินอยู่ตามปกติวิสัย แล้วสร้างฐานชีวิตใหม่แก่ตนเอง ซึ่งในระบบธ्यानจะไม่มีการเปลี่ยนแปลงเท่าที่เช่นนี้ มีเพียงการฝึกจิตให้สงบนิ่งเท่านั้น

๕. ซาโตริไม่ใช่การเห็นพระเจ้า เพราะในเขไม่มีมโนทัศน์เรื่องพระเจ้าแต่อย่างใด เขดำเนินไปด้วยตัวของมันเอง ไม่อิงอาศัยการสนับสนุนช่วยเหลือจากพระเจ้าสร้าง (-ในกรณีที่มีพระเจ้าสร้าง-) เมื่อมนุษย์เข้าใจเหตุผลแห่งการมีชีวิตอยู่บนโลกนี้ ก็เป็นการเพียงพอแล้วสำหรับเขา เพราะ ณ ที่ใดที่เราเข้าใจพระผู้เป็นเจ้า ซึ่งเป็นความเร้นลับที่นั่นก็ถือว่ามีการเข้าใจต่อสิ่งที่จำกัด (ซึ่งไม่ใช่ลักษณะของพระผู้เป็นเจ้าผู้ไม่ทรงมีข้อจำกัดใดๆ) เมื่อเรามีพระเจ้า สิ่งที่ไม่ใช่พระเจ้าย่อมอยู่แยกต่างหากออกไปกลายเป็นการจำกัดตัวเองไปโดยปริยาย^{๒๑} (กลายเป็นว่ามีสิ่งที่ยิ่งใหญ่ดำรงอยู่พร้อมกันในขณะเดียวกัน ๒ สิ่ง คือ สิ่งที่เป็นพระเจ้ายกกับสิ่งที่ไม่ใช่พระเจ้า

ซึ่งเป็นเรื่องที่ไม่อาจจะยอมรับกันได้) เขประสงคจะให้เกิดอิสรภาพอย่างสมบูรณ์ แม้กระทั่งสามารถเป็นอิสระจากพระเจ้าได้ เขไม่ต้องการให้ศาสนิกไปยึดติดกับพระผู้เป็นเจ้า หรือสิ่งศักดิ์สิทธิ์ใด ๆ ที่ถือกันว่าสูงส่ง หากแต่ประสงค์ให้เขาดำรงอยู่อย่างอิสระ ปราศจากอัตตาที่มุ่งแสวงหาแหล่งยึดติด และอัตตาที่จะเป็นแหล่งยึดติดใด ๆ ทั้งสิ้น ดังคำกล่าวอย่างทรงพลังที่ว่า 'จงล้างปากของเจ้าเสีย เมื่อเจ้ากล่าวคำว่าพุทธะ'^{๒๒}

๖. ซาโตริไม่ใช่ภาวะแปลกประหลาดในจิตใจ (ซึ่งเป็นประเด็นปัญหาสำคัญในสาขาจิตวิทยาว่าด้วยความผิดปกติทางจิต -Abnormal Psychology-) หากแต่เป็นภาวะปกติที่สมบูรณ์เต็มเปี่ยมในจิตใจ แต่เมื่อเขบอกว่าซาโตริหมายถึงความเปลี่ยนแปลงครั้งยิ่งใหญ่ภายในจิตใจดังที่ผ่านมานั้น หลายคนอาจสงสัยว่ามันเป็นความผิดปกติทางจิตที่แตกต่างไปจากผู้คนทั่ว ๆ ไปกระมัง ข้อสงสัยนี้เราอาจตอบได้ด้วยคำกล่าวของท่านโจชู (Joshu) ที่ว่า 'เขาก็คือความคิดในทุก ๆ วันของคุณนั่นเอง'^{๒๓} เมื่อเราเข้าถึงเขอย่างแท้จริงแล้ว เราจะเป็นคนสมบูรณ์และเป็นปกติอย่างที่สุด ยิ่งไปกว่านั้น เรายังได้ประสบกับสิ่งต่าง ๆ ด้วยท่าทีใหม่อีกด้วย ความคิดของเราจะดำเนินไปแตกต่างจากแต่ก่อน คือจะรู้สึกสบายใจ สุขสงบมากขึ้นกว่าเดิม และมีความสดชื่นแจ่มใสมากกว่าที่เคยประสบมาก่อนหน้านี้ สีสแห่งชีวิตก็จะแปรเปลี่ยนไป บางสิ่งจะกลับดูสดใสขึ้นกว่าเดิม ดอกไม้ในฤดูใบไม้ผลิก็ดูสดสวยขึ้นกว่าเดิม ลำธารและขุนเขาก็ดูมีสีสันและสดใสสบายตามากขึ้น เมื่อชีวิตที่บรรลusahaไตรกลายเป็นสิ่งที่สามารถสร้างความสุขสดชื่นได้มากกว่าเดิมและแผ่ขยายขอบเขตไปครอบคลุมทั่วทั้งจักรวาลได้เช่นนี้ ก็น่าจะต้องมีอะไรบางอย่างในซาโตริที่มีคุณค่าสูงส่งพอที่จะทำให้เราเพียรพยายามแสวงหาเพื่อที่จะได้บรรลุถึงมันอย่างแน่นอน

ประเภทของชาโตริ

ผู้ที่ได้ศึกษาพุทธศาสนานิกายเซนโดยผ่านทางเอกสารต่างๆ มาพอสมควร หลายๆ ท่านอาจเกิดความสงสัยว่า จริงๆ แล้วการบรรลุชาโตริเป็นการบรรลุอย่างฉับพลันทันทีทันใดหรืออย่างค่อยเป็นค่อยไปตามลำดับขั้นกันแน่ ชาโตริครั้งแรกมีความสมบูรณ์พร้อมที่สุดหรือไม่ หรือว่ายังจะต้องมีการพัฒนาความสมบูรณ์ให้ลุ่มลึกต่อไปอีก และในการรู้แจ้งนั้น มีขั้นตอนหรือระดับ (degree) ต่างๆ หรือไม่อย่างไร?

ข้อสงสัยข้างต้นไม่ใช่เรื่องง่ายที่จะตอบเลยทีเดียว เพราะบางท่านก็เห็นว่ามียกระดับขั้นในชาโตริ แต่ก็มีอีกหลายท่านที่บอกว่าไม่มีระดับขั้นเช่นนั้น ทั้งนี้เพราะจากข้อมูลเอกสารต่างๆ เท่าที่มีอยู่ในฝ่ายเซน ก็ดูเหมือนจะขัดแย้งกันอยู่ ทั้งๆ ที่ผู้เขียนเอกสารเหล่านั้นบางท่านได้รับการยอมรับว่าเป็นผู้ปฏิบัติเซนและได้บรรลุชาโตริมาแล้ว

จากประวัติศาสตร์แห่งการสืบลำดับธรรมในประเทศจีน เป็นที่รับรู้กันว่า นิกายเซนในปัจจุบันซึ่งสืบลำดับมาจากพระสังฆปริณายกสุขุหนึ่งหรือเว่ยหล่าง (ซึ่งเป็นผู้นำในนิกายเซนฝ่ายใต้) ได้ถือตัวเองว่าเป็นนิกายฉับพลัน (Sudden School) อันตรงกันข้ามกับนิกายเชื่องช้าเป็นลำดับขั้น (Gradual School) ในฝ่ายเหนือซึ่งนำโดยท่านเจินชิว เหตุผลที่นิกายฝ่ายใต้ถือตัวเองว่าเป็นนิกายฉับพลันนั้น ดร.ซูสุกิ ได้อธิบายเอาไว้ว่า 'เพราะนิกายนี้ยืนยันว่าการรู้แจ้งจะปรากฏอย่างฉับพลันในพริบตาไม่มีระดับขั้นแต่อย่างใด ทั้งไม่มีขั้นตอนในการบรรลุถึงอีกด้วย...หลักธรรมแห่งความฉับพลันเป็นผลมาจากการมองความหลากหลายแห่งสรรพสิ่งว่ามีเอกภาพอย่างสูงสุด สัจจะที่เร้นลับทั้งหมดจึงเกิดขึ้นได้ในนิกายฉับพลัน การบินลัดจากจุดหนึ่งไปยังอีกจุดหนึ่งไม่สามารถเป็นกระบวนการแบบลำดับขั้นได้...เพราะมันเป็นการเปิดเผยโลกใหม่อย่างฉับพลันโดยที่ไม่ได้คาดฝันไว้ก่อน มันเป็นการกระโดดอย่างฉับพลันทันทีจากกระบวนการความคิดหนึ่งไปสู่อีกกระบวนการ

หนึ่งเลยทีเดียว'^{๒๔} ทศนะของซูสุกิดังกล่าวเป็นการยืนยันความฉับพลันในการบรรลุชาโตริ และการที่ชาโตริไม่มีระดับขั้น อย่างไรก็ตามก็ดี ทศนะเช่นนี้ก็ดูเหมือนจะขัดแย้งกับบทความของท่านเองที่ปรากฏก่อนหน้านี้ที่บอกว่า 'การใช้ชื่อว่าชาโตริหรือความพลัดพ้นทางจิตวิญญาณที่ยิ่งใหญ่นั้นจะถือว่าสมบูรณ์แบบ ก็ด้วยการที่ภาวะเช่นนั้นจะต้องทำให้ผู้ปฏิบัติรู้สึกอย่างจริงๆ และอย่างสัตย์ซื่อว่าได้เกิดมีการฝ่าฟันอย่างยิ่งใหญ่ทางจิตวิญญาณแล้ว ความรู้สึกอย่างแรงกล้าเช่นนี้จะขึ้นอยู่กับการบรรลุถึง เพราะว่าจริงๆ แล้วมันมีการจัดระดับขั้นของชาโตริที่จะมีความแรงกล้าและปรากฏผลในการนึกคิดของเราอยู่'^{๒๕}

นอกจากนี้ นางซูสุกิซึ่งเป็นภรรยา (ชาวอเมริกัน) ของ ดร.ซูสุกิ ผู้ได้ศึกษาเซนกับสามี ก็ได้กล่าวเอาไว้ว่า 'ในเซนจะมีลำดับขั้นแห่งการรู้แจ้ง...ในเซนก็มีการเลื่อนลำดับขั้นไปเรื่อยๆ เหมือนในทุกๆ สิ่งนั่นเอง และการแก้ปัญหาโกอันข้อแรกได้ก็ไม่ใช่ว่าจะเป็นการปฏิบัติมรรควิธีได้ครบถ้วนทั้งหมด (เพราะยังอาจจะต้องมีการแก้โกอันข้ออื่นๆ อีกเล็กน้อยเพื่อพัฒนาความลุ่มลึกในชาโตริ)'^{๒๖} และ ดร.แพร์ท ซึ่งได้ศึกษาเซนกับดร.ซูสุกิ อยู่ระยะหนึ่งก็ได้ให้ข้อสังเกตได้ว่า 'มีคำกล่าวกันว่า บางคนได้สัมผัสชาโตริมากมายถึง ๑๘ ครั้ง (ซึ่งแน่นอนว่ามันย่อมเป็นภาวะที่เกิดชั่วคราวแล้วก็ผ่านเลยแล้วตัวใหม่เกิดขึ้นมาอีก) แต่ถ้าหากไปตามคนพวกนั้นพวกเขาก็จะตอบว่า ตัวเขาเองก็ไม่มั่นใจว่าได้เคยบรรลุถึงชาโตริจริงหรือไม่ แม้ว่าพวกเขาได้สัมผัสมันประมาณ ๒-๓ ครั้งก็ตาม'^{๒๗} จากข้อสังเกตข้างต้นนั้น ดูเหมือนดร.แพร์ท กำลังจะบอกว่าชาโตริเกิดขึ้นอย่างฉับพลันในแต่ละช่วง และอาจจะต้องพัฒนาความลุ่มลึกต่อไปอีก 'จุดประสงค์ของวิธีการแบบเซนก็คือการกระแทกจิตออกจากสภาพที่เคยชินแล้วให้ความเปลี่ยนแปลงขนานใหญ่อย่างฉับพลันแก่จิตวิญญาณซึ่งจะทำให้ดวงตาของจิตวิญญาณถูกเปิดออกมา และทันใดนั้นดวงตาก็จะมองเห็นแสงสว่างแห่งโลกใหม่อย่างครบถ้วนสมบูรณ์'^{๒๘}

สำหรับผู้เขียนเองคิดว่า ถ้าเราเข้าใจความหมายของชาตริได้ถูกต้องแล้วก็จะไม่เป็นปัญหาในเรื่องนี้เลย เพราะจริง ๆ แล้วชาตริก็คือภาวะที่เกิดการเปลี่ยนแปลงภายในจิตใจอย่างฉับพลันอันเป็นผลมาจากความสำนึกในบางสิ่งบางอย่างได้แจ่มชัด เกิดความรู้สึกซาบซึ้งและมั่นใจในสิ่งนั้น ๆ และก็อาจจะเกิดได้หลายครั้ง ซึ่งเมื่อเปรียบเทียบชาตริครั้งแรกกับภาวะทำนองเดียวกันนี้ในฝ่ายเถรวาทก็น่าจะเท่ากับการเกิดธรรมจักขุหรือดวงตาเห็นธรรมซึ่งเป็นภาวะที่เกิดขึ้นครั้งแรกแก่ผู้ปฏิบัติอันมีผลให้ผู้ปฏิบัติเกิดความมั่นใจและดำรงแน่วแน่ในวิถีทางนั้น ๆ ภาวะดังกล่าวจะเกิดขึ้นอย่างฉับพลันทันทีแต่ก่อนที่จะเกิดขึ้นมาก็ต้องใช้เวลาฝึกฝนบ่มเพาะอยู่พอสมควร (ซึ่งจะถือว่าเป็นลำดับขั้นก็ได้) และก็ไม่ใช่เรื่องแปลกอะไรที่ภาวะเช่นนั้นจะเกิดขึ้นอย่างปัจจุบันทันด่วนแล้วรอเวลาที่จะเกิดเช่นนั้นอีกต่อไปสักระยะหนึ่งเป็นภาวะที่มีความลุ่มลึกไปตามลำดับขั้น เมื่อเป็นเช่นนี้ก็เหมือนไม่ขัดกับหลักการใหญ่ของเซนที่ว่า เป็นการตรัสรู้อย่างฉับพลัน (ถึงแม้จะมีระดับแห่งการพัฒนาความลุ่มลึกไปเรื่อย ๆ ก็ตาม)

ด้วยเหตุนี้จึงได้มีทัศนะเรื่องขั้นตอน ๕ ขั้น (The Five Steps) หรือโคอิ (Go-I) ในพุทธปรัชญารินไซเซน^{๒๔} ซึ่งทัศนะเรื่องโคอิดังกล่าวได้ช่วยอธิบายขั้นตอนแห่งการบรรลุธรรมที่ลุ่มลึกแจ่มกระจ่างไปตามลำดับดังนี้^{๒๕}

ขั้นที่ ๑ โชจูเฮ็น (Sho chu hen)

ขั้นแรกนี้ ผู้ปฏิบัติจะสำนึกรู้ว่าพุทธภาวะซึ่งเป็นสิ่งสูงสุดไร้ขอบเขต ปลอดพ้นจากการนิยามนั้นได้ดำรงอยู่ภายในตัวของผู้ปฏิบัติซึ่งเป็นสิ่งจำกัดและต่ำต้อย และเขาก็รู้สึคว่าตนเองยังมีอวิชชาตณหาอุปาทานครอบงำอยู่ ซึ่งจะต้องถูกขจัดออกไปด้วยความเพียรพยายามอย่างเต็มที่ในขั้นนี้เขาเริ่มรู้จักตัวเอง มองเห็นตัวเองว่ายังมีข้อบกพร่องซึ่งจะต้องเพียรพยายามแก้ไขต่อไป การรับรู้สิ่งต่างๆ ของเขายังไม่สามารถหลุดพ้นความเป็นคู่หรือ

ทวิทัศน์ (dualism) ไปได้ เขายังมีความรู้สึกว่ามี ดี-ชั่ว ขาว-ดำ เรา-เขา สุข-ทุกข์ เป็นต้นอยู่

ขั้นที่ ๒ เฮ็นจูโช (Hen chu sho)

มาถึงขั้นนี้ ผู้ปฏิบัติจะเร่งความพยายามเพื่อขจัดอวิชชาตณหาอุปาทานที่เกาะเกี่ยวตนอยู่ พยายามไม่ยึดติดในทวิทัศน์ โดยจะพยายามวางเฉยในความเป็นคู่ดังกล่าว มีความปรารถนาอย่างแรงกล้าที่จะก้าวหน้าในทางปฏิบัติอย่างมุ่งมั่นบำเพ็ญกุศลธรรม หลีกเว้นบาปธรรม (แม้เพียงเล็กน้อย) ในขั้นนี้ พุทธภาวะภายในตัวเขาจะสว่างไสวมากขึ้นกว่าเดิม อวิชชาจะลดน้อยลงไปเรื่อย ๆ ผู้ปฏิบัติที่ได้รับผลถึงขั้นนี้จะมีบุคลิกภายนอกเป็นคนเคร่งศาสนา ขึ้นชอบการปฏิบัติธรรมมากกว่าเรื่องอื่นใด

ขั้นที่ ๓ โชจูไร (Sho chu rai)

ในขั้นนี้ ผู้ปฏิบัติจะ 'รู้สึก' ว่า ตนเองเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันกับพุทธภาวะภายใน เป็นความสัมพันธที่ไม่อาจจะแยกได้ว่าอะไรคือพุทธภาวะอันเป็นสิ่งสูงสุดและอะไรคือตนเองซึ่งเป็นสิ่งจำกัด จะไม่สนใจที่จะแยกแยะสิ่งต่างๆ อีกแล้ว ความยึดติดในทวิทัศน์ดูเหมือนจะบางเบาลงมาก จนไม่ต้องใช้ความพยายามละคลายเหมือนแต่ก่อน เขาจะเกิดความรู้สึกสดชื่น มองเห็นโลกนี้มีความสว่างไสวซึ่งรอคอยให้เขาไปร่วมเป็นหนึ่งเดียวกับมัน เกิดกำลังใจเข้มแข็ง ไม่หดหู่ และไม่มีความรู้สึกว่าจะต้องพากเพียรพยายามเพื่อเป็นอย่างนั้นอย่างนี้ เปรียบเหมือนอาการที่กลับพื้นดินซีฟและเริ่มเบ่งบานของดอกไม้ นั่นเอง

ขั้นที่ ๔ เก็นจูชิ (Ken chu shi)

เป็นขั้นที่ชาตริมีความสมบูรณ์อย่างเต็มที่ ผู้ปฏิบัติสามารถขจัดอวิชชาตณหาอุปาทานออกไปได้หมดสิ้น ดำรงอยู่เป็นหนึ่งเดียวกับพุทธภาวะอย่างแท้จริง ไม่มีแยกห่างจากกัน รับรู้โลกและชีวิตตามความเป็นจริงที่สิ่งนั้นดำรงอยู่ ไม่คาดหวังว่าจะได้อะไรหรือจะเป็นอะไรอีกแล้ว ทั้งไม่คาดหวังว่าปรากฏการณ์รอบข้างจะต้อง

เป็นอย่างนั้นอย่างนี้อีกต่อไป เพราะเขาได้เข้าถึงภาวะที่ไม่ต้องใช้ความคิดปรุงแต่ง หากแต่รับรู้โลกอย่างตรงๆ ปราศจากอุปาทานใด ๆ ทั้งสิ้น ถือเป็นชาโตริที่สมบูรณ์พร้อมในตัว

ขั้นที่ ๕ เก็นจูโต (Ken chu to)

เป็นขั้นถัดจากที่ผ่านมา คล้ายกับจะเป็นผลสะท้อนจากการที่ได้บรรลุถึงขั้นสูงสุดแล้ว ผู้ปฏิบัติที่มาถึงขั้นนี้จะดำรงอยู่เหนือการแบ่งแยกใด ๆ ทั้งหมด ไม่มีความรู้สึกว่าคุณเองบรรลุแล้ว หรือยังไม่ได้บรรลุ เพราะปราศจากอุปาทานที่จะไปยึดมั่นอีกต่อไป มีจิตเป็นอุเบกขาอย่างสมบูรณ์ ไม่เกิดความรักชอบ-ชิงชัง หรือห่วงใยไปกับสิ่งใด ๆ อีกแล้ว แม้จะดำรงอยู่ท่ามกลางโลกที่วุ่นวายก็ไม่เกิดความวุ่นวาย หากแต่จะมุ่งหน้าบำเพ็ญประโยชน์แก่ชาวโลกโดยไม่หวังสิ่งตอบแทนใด ๆ (ไม่ว่าจะอยู่ในรูปของวัตถุหรือในรูปของความสบายอกสบายใจส่วนตัวก็ตาม) ผู้ที่มาถึงระดับนี้จะไม่มีความสงสัยในเรื่องบุญกรรม การตรัสรู้ หรือโลกนี้โลกหน้าอีกต่อไป ด้วยเหตุที่ได้รู้เห็นเองว่าสรรพสัตว์ก็คือพุทธะอยู่แล้ว ไม่มีอะไรที่ต้องเสาะแสวงอีกต่อไป

ภาวะของผู้บรรลุชาโตริ

ก่อนที่จะอภิปรายกันในประเด็นนี้ ผู้เขียนใคร่จะนำบทสนทนาของอาจารย์เซนท่านหนึ่ง (ซึ่งได้ผ่านการฝึกฝนปฏิบัติมาอย่างสมบูรณ์แล้ว) มาเสนอไว้เพื่อพิจารณากันก่อน

อาจารย์คนดังกล่าวเป็นผู้มีชื่อเสียงในการฝึกฝนปฏิบัติและอบรมสั่งสอนพอสมควร ครั้งหนึ่งท่านถูกถามว่า 'ท่านได้เพียรพยายามฝึกฝนในสังกรรมหรือไม่' ท่านก็ตอบว่า 'เคย' และเมื่อถามต่อไปว่าท่านได้ปฏิบัติตนอย่างไร?

'เมื่อฉันหิว ฉันก็กิน เมื่อฉันเหนื่อยล้า ฉันก็นอน' ท่านตอบ

'นี่เป็นสิ่งที่ทุกคนก็ปฏิบัติกันอยู่มิใช่หรือถ้าอย่างนั้นจะพูดได้ไหมว่าพวกเขาก็กำลังปฏิบัติตนเหมือนกับที่ท่านทำ?'

'พูดเช่นนั้นไม่ได้'

'ทำไมล่ะ?'

'เพราะเมื่อพวกเขากิน พวกเขาไม่ได้กินจริงๆ หากแต่กำลังคิดถึงเรื่องอื่นๆ มากมาย ซึ่งเป็นเหตุให้ตัวเขาเองวิตกกังวล และเมื่อพวกเขานอน พวกเขาก็ไม่ได้นอนจริงๆ หากแต่ฝันถึงเรื่องต่างๆ มากมาย นี่คือเหตุผลที่ว่าทำไมพวกเขาจึงไม่เหมือนกับตัวฉัน'๑๑

จากคำตอบของอาจารย์เซนข้างต้นนี้ เราไม่ควรสับสนระหว่างชีวิตแบบเซนกับชีวิตแบบธรรมชาตินิยม (naturalism) หรือแบบเสรีนิยม (libertinism) เพราะวิถีชีวิตทั้งสองแบบข้างท้ายมีทัศนะว่า มนุษย์ควรตอบสนองเสียงเรียกร้องของธรรมชาติอย่างเต็มที่ โดยไม่จำเป็นต้องพิจารณาถึงมูลเหตุและคุณค่าของเสียงเรียกร้อง (สัญชาตญาณ) นั้นๆ แต่อย่างใด ส่วนเซน (ในฐานะที่เป็นระบบปฏิบัติอีกรูปแบบหนึ่งของมนุษย์ ซึ่งถือตัวเองว่ามีสติปัญญามากกว่าสัตว์เดรัจฉาน) จะมีการพิจารณาถึงคุณค่าและผลลัพธ์ของการกระทำต่างๆ และยังมีความเพียรพยายามที่จะทำสิ่งที่ถูกต้องตามสภาวะของมัน ฉะนั้น เซนจึงไม่ใช่ธรรมชาตินิยม และที่สำคัญคือ การกระทำของมนุษย์จะแตกต่างกันอย่างมากจากการกระทำของสัตว์เดรัจฉานทั่วๆ ไป ซึ่งสัตว์จะไม่มีความรู้ฉับพลันทางศีลธรรม (moral intuition) และความรู้สำนึกทางศาสนา (religious consciousness) เซนเป็นศาสนาอีกนิกายหนึ่งของมวลมนุษย์ จึงย่อมจะแตกต่างจากวิถีชีวิตแบบสัตว์เดรัจฉานอย่างแน่นอน

นอกจากนี้ ไม่ควรเข้าใจว่าเซนเป็นวิถีชีวิตแบบเสรีนิยม (ซึ่งถือว่ามนุษย์ควรกระทำทุกอย่างตามเจตจำนงของตนเอง) เพราะเมื่อพิจารณาอย่างละเอียดแล้ว เสรี

นิยมก็เชื่อว่าจะมีเสรีภาพทางเจตจำนง (freedom of will) อย่างแท้จริงไม่ ด้วยเหตุที่ยังถูกครอบงำจากองค์ประกอบภายนอกต่างๆ มากมาย และที่สำคัญวิถีชีวิตแบบนี้ยังตกอยู่ภายใต้อำนาจของกิเลสตัณหาอยู่นั่นเอง ส่วนเซนจะมีความสุขอยู่กับเสรีภาพอย่างเต็มเปี่ยม และเป็นนายของตนเองอย่างแท้จริง^{๓๒}

อนึ่ง การบรรลุซาโตริอาจเรียกชื่อได้อีกอย่างหนึ่งว่าเป็นการบรรลุถึง 'ปรัญญา-Prajna-' หรือปัญญาอันสูงสุดตามทัศนะของเซน ซึ่งปรัญญาจะทำให้ผู้บรรลุมองโลกและชีวิตได้ถูกต้องตามความจริง และปรัญญาก็จัดเป็นบารมีขั้นสูงสุดซึ่งเมื่อได้บรรลุแล้วจะทำให้บารมีที่เหลือ (อีก ๕ ข้อ) ดำเนินไปได้อย่างเป็นธรรมชาติโดยไม่ต้องใช้ความพยายาม ไม่เกิดความยุ่งยากแต่อย่างใด คือมันจะกลายเป็นสิ่งที่ไม่ต้องฝืนปฏิบัติเหมือนในคนทั่วไป ผู้ที่ได้อบรมซาโตริถึงขั้นที่ ๔ คือขั้นเกินจุติ (ดังได้อธิบายมาแล้วนั้น) ถือได้ว่ามี 'ความสมบูรณ์พร้อม' ที่เรียกชื่อว่าบารมี และบารมีดังกล่าวก็มีอยู่ ๖ ประการด้วยกัน ฉะนั้น เราจึงอาจกล่าวได้ว่า ผู้บรรลุซาโตริแล้วจะมีชีวิตที่สมบูรณ์พร้อมในด้านต่างๆ ครบทั้ง ๖ ประการดังนี้^{๓๓}

๑. ทาน (charity) การให้หรือการแบ่งปันแก่ผู้อื่น เพราะเหตุที่ผู้บรรลุซาโตริเป็นผู้ได้บำเพ็ญประโยชน์ส่วนตนเสร็จสิ้นเรียบร้อยแล้ว เขาจึงมีเมตตาจิตมุ่งจะช่วยเหลือสัตว์ให้เข้าถึงความหลุดพ้นเช่นเดียวกับตน เป็นการบำเพ็ญทานโดยไม่ได้นหวังสิ่งตอบแทนแต่อย่างใด ไม่สนใจเกี่ยวกับเรื่องชื่อเสียงเกียรติยศหรือแม้กระทั่งผลทางด้านจิตใจสำหรับตนเอง (เพราะเขาได้บรรลุสังขารธรรมซึ่งเป็นสิ่งสูงสุดมาแล้วนั่นเอง)

๒. ศีล (precepts) หมายถึงวินัยในการดำเนินชีวิตอย่างกลมกลืนกับธรรมชาติ เมื่อว่าโดยหลักการ ศีลก็คือการดำเนินชีวิตตามปกติไม่ล่วงล้ำสิทธิของผู้อื่น และในขณะเดียวกันก็ไม่ทำตนเองให้ลำบากเดือดร้อน (ด้วยการฝืนปฏิบัติกฎต่างๆ ตามกันมาโดยไม่เข้าใจถึง

จุดมุ่งหมายแห่งการกระทำนั้นๆ อย่างแท้จริง) ในทัศนะของเซนแล้ว ศีลเป็นเพียงเครื่องมือเพื่อสร้างเงื่อนไขที่เอื้ออำนวยต่อการเข้าถึงจุดหมายเท่านั้น หากใช้เป็นจุดหมายที่สมบูรณ์ในตัวไม่ และมันก็พร้อมที่จะถูกมองข้ามไปได้หากผู้ปฏิบัติรู้สึกว่ามันกลายเป็นอุปสรรคต่อการบรรลุจุดหมายของตนมากกว่าจะเกื้อหนุนให้เข้าสู่จุดหมายดังกล่าว นั้น ดังที่ ดร.ซูซูกิ ได้แสดงความเห็นเอาไว้ว่า 'หลักวินัยแห่งความประพฤติทั้งหลายเป็นสิ่งที่มิใช่ประโยชน์และมีค่าควรแก่การสรรเสริญ และเมื่อภิกษุดำเนินชีวิตสอดคล้องกับหลักวินัยเหล่านั้นก็ย่อมเป็นพุทธศาสนิกชนที่ดีอย่างแน่นอน แต่เมื่อวินัยไม่สามารถจะก้าวไกลไปเกินกว่าแค่การควบคุมพฤติกรรมภายนอกของผู้ปฏิบัติเท่านั้น วินัยเหล่านั้นก็จะกลายเป็นสิ่งกีดขวางที่ไม่น่าปรารถนาสำหรับการพัฒนาจิตวิญญาณของภิกษุนั้นโดยแท้'^{๓๔}

๓. ขันติ (humility) ความอดทน อดกลั้น ยอมรับต่อสิ่งต่างๆ ได้โดยไม่จำเป็นต้องฝืนใจ หากแต่เป็นไปเองโดยธรรมชาติ แม้จะถูกว่าร้ายหรือถูกเหยียดหยามอย่างไรก็ไม่รู้สึกโกรธเคือง เพราะบุคคลผู้ได้บรรลุซาโตริแล้วจะไม่มีอวิชาที่เป็นเหตุให้โกรธเคืองหลงเหลืออีกต่อไป ดังเรื่องราวของอาจารย์ฮะกุอิน (Hakuin) ที่โดนหญิงสาวคนหนึ่งปรักปรำว่าท่านเป็นคนทำให้เธอต้องท้อง ทั้งๆ ที่ท่านไม่ได้เป็นคนทำแต่อย่างใด จากเหตุการณ์ดังกล่าวนี้ทำให้ท่านถูกติเตียนอย่างมาก แต่แม้จะถูกชาวบ้านรังเกียจและพูดปรักปรำต่างๆ นานา ท่านก็ไม่ตอบโต้อะไร มีเพียงคำถามย้อนกลับสั้นๆ ว่า 'อย่างนั้นหรือ?' พร้อมกันนี้ก็ได้รับเอาลูกของหญิงสาวคนนั้นมาเลี้ยงดูภายในวัด เมื่อเวลาผ่านไป หญิงสาวคนนั้นเกิดสำนึกผิดและเปิดเผยความจริงให้ผู้คนรับทราบ ว่าตัวเธอเองไม่ได้ตั้งท้องเพราะอาจารย์ฮะกุอิน แต่ตั้งท้องเพราะได้เสียกับเด็กหนุ่มคนหนึ่งซึ่งทำงานอยู่ที่ร้านขายปลา หลังจากนั้น ผู้คนก็เข้าใจท่าน เกิดความเห็นอกเห็นใจท่าน และครอบครัวของหญิงสาวคนนั้น ก็ไปกราบขอโทษท่านแล้วนำเด็กกลับไปเลี้ยงดูที่บ้าน

ท่านอาจารย์ชะอุอินก็ไม่ได้มีปฏิริยาอะไร ยังคงพูดสั้นๆ เหมือนเดิมว่า 'อย่างนั้นรี'^{๑๕}

๔. *วิริยะ (energy)* ความเพียรบากบั่นไม่ทอดยถ์ทั้งในการเผยแผ่ธรรมและในกิจวัตรอื่นๆ มุ่งมั่นที่จะนำพาสรรพสัตว์ไปสู่จุดหมายสูงสุด และความเพียรเช่นนี้ก็เ็นไปเองโดยอัตโนมัติเป็นผลจากซาโตริซึ่งเป็นภาวะที่ไร้อัตตาที่จะต้องไปคอยประคับประคองหรือประคบบประหงมเอาใจ (จนเกิดความเกียจคร้าน หรือหดหู่ท้อแท้) แต่อย่างใด

๕. *รฺยาน (meditation)* การบำเพ็ญสมาธิ มีใจแน่วแน่ (สมาธิจิต) ในกิจกรรมทุกอย่างที่กำลังทำอีกทั้งสามารถทำสมาธิได้เท่าที่ต้องการและใช้สมาธิในชีวิตประจำวันอย่างปกติ มีสติระลึกรู้ปรากฏการณ์ทุกอย่าง และมีสมาธิแน่วแน่ อยู่กับงานนั้นๆ สามารถจัดการได้ตามความเหมาะสม

๖. *ปรัชญา (wisdom)* คือปัญญาที่เป็นผลมาจากการปฏิบัติธรรมจนบรรลุถึงจุดหมายปลายทาง (ซาโตริ) ไม่ใช่ปัญญาที่ได้จากการใช้เหตุผล (reasoning) หรือกระบวนการทางปัญญา (intellectual) แต่อย่างใด เป็นภาวะที่ตื่นขึ้นรับรู้สภาพเป็นจริงอย่างสมบูรณ์ซึ่งทำให้มองเห็นโลกและชีวิตตรงตามความเป็นจริงของมันจริงๆ ไม่ถูกอวิชชา ตัณหา อุปาทานมาบงการให้เกิดความอยากครอบครองหรืออยากผลักใส่อีกต่อไป ในเรื่องนี้ได้มีนักจิตวิทยาร่วมสมัยท่านหนึ่งแสดงความเห็นเอาไว้ว่า 'หากพูดในแง่ของจิตวิเคราะห์แล้ว การตื่นขึ้นรับรู้สภาพเป็นจริงอย่างสมบูรณ์ ก็หมายถึงการกำหนดทิศทางให้กับตนเองอย่างสร้างสรรค์ (productive orientation) สิ่งนี้ไม่ได้หมายถึงการเข้าไปสัมพันธ์เกี่ยวข้องกับโลกอย่างเป็นผู้รับ เป็นผู้ซูดริต เป็นผู้ละสมกักตุนหรือในลักษณะของการซื้อขาย (marketing fashion) แต่หมายถึงการเข้าไปสัมพันธ์เกี่ยวข้องกับโลกอย่างสร้างสรรค์ อย่างเ็นผู้กระทำ (ในความหมายของสปีโนซ่า) ในสภาวะของการสร้างสรรค์อันสมบูรณ์นั้น ย่อมไม่มีม่านมาแยก 'ฉัน' ออกจาก 'สิ่งที่ไม่ใช่ฉัน'

(not me) และนอกจากนี้ วัตถุ (object) ย่อมจะเ็นวัตถุอีกต่อไป คือจะไม่ใช่อะไรที่ดำรงอยู่ตรงข้ามกับผม หากแต่จะดำรงอยู่กับตัวผม ดอกกุหลาบที่ผมมองเห็นย่อมไม่ใช่วัตถุสำหรับให้ผมคิด (object for my thought) อย่างเช่นเวลาผมพูดว่า 'ผมเห็นดอกกุหลาบ' ผมก็เพียงแต่พูดว่าวัตถุหรือกุหลาบดอกหนึ่งเ็น 'กุหลาบ' ประเภทหนึ่ง แต่ในภาวะรู้แจ้งคำพูดของผมย่อมหมายความว่า 'กุหลาบคือกุหลาบก็คือกุหลาบ' (a rose is a rose is a rose) (หมายความว่าเมื่อเห็นกุหลาบก็เข้าใจว่าเป็นกุหลาบ ไม่ได้ใช้ความคิดมาแยกแยะว่าเป็นกุหลาบประเภทนั้นประเภทนี้) ในขณะเดียวกันนั้นภาวะแห่งการสร้างสรรค์ก็ยังเ็นภาวะอันบรรลุถึงภาวีสัยสูงสุด ผมจะมองวัตถุโดยเ็นความโลภหรือความกลัวเข้ามาบดเบือน ผมจะมองเห็นวัตถุเ็นว่าคนหรือสิ่งของตามที่เป็นจริง ไม่ใช่ตามที่ผมต้องการให้คนนั้นหรือสิ่งนั้นเ็นหรือไม่เ็น วิถีการรับรู้ในลักษณะนี้ย่อมปราศจากการบดเบือนแบบอุปโลกนเ็นให้เ็นอย่างนั้นอย่างนี้ ทุกสิ่งทุกอย่างย่อมมีชีวิตอย่างสมบูรณ์ (complete aliveness) อัตวิสัยกับภาวีสัยจะมีความกลมกลืนกัน ผมจะสัมผัสรับรู้กับวัตถุอย่างลุ่มลึก แต่วัตถุนั้นก็ยังคงถูกปล่อยให้เป็นไปตามที่มันเ็นอยู่ ผมจะนำชีวิตมาให้กับวัตถุนั้น ทั้งวัตถุนั้นก็นำชีวิตมาให้กับผม ซาโตริจะออกจะเ็นสิ่งลึกลับก็แต่สำหรับบุคคลที่ไม่ล่วงรู้ว่าการรับรู้โลกของเขามีลักษณะใช้ความคิดล้วนๆ แค่นั้น หากเราล่วงรู้ถึงสิ่งนี้แล้ว เ็นก็ย่อมล่วงรู้ว่ามีกรรมรับรู้อีกแบบหนึ่งที่ต่างออกไป โดยที่เราอาจเรียกการรับรู้แบบนี้เ็นการรับรู้ที่ตรงกับสภาพเ็นจริงโดยสมบูรณ์ (fully realistic) เ็นอาจได้สัมผัสกับการรับรู้แบบเ็นอย่างผิวเผิน แต่เราก็คงสามารถใคร่ครวญได้ว่ามันเ็นอะไร เด็กผู้ชายตัวเล็กๆ ที่กำลังเรียนวิชาเ็นเปียโน อาจจะเ็นเปียโนได้เ็นดีเท่ากับอาจารย์ผู้ยิ่งใหญ่ แต่การเล่นเปียโนของอาจารย์ผู้ยิ่งใหญ่ก็ไม่ใช่เรื่องลึกลับอะไร ที่แท้เ็นเพียงการนำประสบการณ์เ็นๆ ที่เด็กมีอยู่มาทำให้สมบูรณ์ขึ้นเท่านั้น'^{๑๖}

วิถีสู่การบรรลุชาติไตร

เริ่มแรกทีเดียว ผู้จะปฏิบัติจะต้องมีความเข้าใจในหลักการแห่งพุทธศาสนานิกายรินไซเซนในแนวทางที่ถูกต้อง เพราะความเข้าใจที่ถูกต้องจะเป็นเรื่องยืนยันถึงความสำเร็จที่จะบังเกิดขึ้นในระบบปฏิบัตินั้นๆ ดังคำสอนของท่านรินไซ (ซึ่งเป็นผู้ก่อตั้งนิกายรินไซเซน) ที่ว่า "สิ่งสำคัญในการศึกษาพุทธศาสนาในบัดนี้ก็คือ ความเข้าใจพุทธศาสนานั้นอย่างถูกต้อง เมื่อเข้าใจได้ถูกต้องแล้ว ก็จะไม่ถูกความเกิดและความตายมาทำให้เศร้าหมองอีกต่อไป และก็จะมีความสุขกับเสรีภาพที่เต็มเปี่ยมในทุกสถาน อีกทั้งอาจจะไม่ต้องแสวงหาเพื่อจะบรรลุถึงสิ่งที่เลิศเลออะไรๆ เลย เพราะสิ่งนั้นจะมาปรากฏเอง"^{๓๓} ความเข้าใจที่ถูกต้องในที่นี้ก็คือ การเชื่อมั่นในหลักการแห่งศาสนาและการเชื่อมั่นในศักยภาพของตัวเอง

ความเชื่อมั่นในหลักการแห่งศาสนาก็คือ ความเชื่อที่ว่าสรรพสัตว์ต่างมีพุทธภาวะเป็นพื้นฐานอยู่แล้วในภายใน ของดีมีอยู่แล้วในตัวเรา เพียงแต่เราลำบากและพยายามขจัดสิ่งแปลกปลอมออกไปแล้วกลับไปหามันเท่านั้น เราก็ได้ชื่อว่าดำเนินตามแนวทางที่ถูกต้องแล้ว

ความเชื่อมั่นในศักยภาพของตัวเอง หมายถึง ความเชื่อที่ว่าทุกคน (รวมทั้งตัวเราเองด้วย) มีของดีอยู่ในตัวแล้ว และของนั้นจะปรากฏฉายแสงออกมาด้วยการที่เราแสวงหาพิจารณาจากภายในตัวของเราเอง ไม่ใช่ไปแสวงหาจากภายนอก และไม่ใช่ว่าจะบรรลุถึงได้ด้วยความช่วยเหลือจากพลังอำนาจภายนอกแต่อย่างใด แม้ครูอาจารย์ที่บรรลุถึงจุดหมายแล้วก็ไม่สามารถจะดลบันดาลให้เราบรรลุได้ ยกเว้นเสียแต่ว่า เราจะต้องเพียรพยายามด้วยตัวของเราเอง ดังคำสอนของท่านรินไซที่ว่า "สหายทั้งหลาย! อาจารย์ในอดีตทุกท่าน ได้มีแนวทางของท่านเองในการช่วยเหลือผู้อื่น เช่นเดียวกับที่อาตมามี นั่นคือ การดึงผู้คนออกจากการถูกหลอกลวง ถ้าเจ้าประสงค์จะใช้ประโยชน์จากสิ่งที่เจ้ามีอยู่แล้ว ก็จง

ใช้มันไปเลย อย่าได้เกิดความลังเลแต่อย่างใด สิ่งที่เป็นข้อยุ่งยากสำหรับนักศึกษา (เซน) ในทุกวันนี้ซึ่งทำให้พวกเขาไม่สามารถจะเข้าถึงความรู้อย่างแท้จริงได้ ก็คือ การที่พวกเขาไม่มีความเชื่อในตัวเอง (believing themselves) อย่างเพียงพอ เพราะเมื่อเจ้าไม่มีความเชื่ออย่างเพียงพอแล้ว เจ้าก็จะถูกเงื่อนไขปัจจัยภายนอกผลักดันไปมาอยู่ตลอดเวลา จะกลายเป็นทาสและถูกจับหมุนไปตามสถานการณ์ต่างๆ เจ้าจะไม่มีเสรีภาพ และจะไม่เป็นนายของตัวเองแต่อย่างใด แต่ถ้าเจ้าหยุดการวิ่งวนไปตามสิ่งภายนอกได้ตลอดเวลาจริงๆ เจ้าก็จะเป็นเหมือนกับอาจารย์ทั้งหลายในอดีตได้ (คือ จะเข้าถึงสัจภาวะหรือความจริงสูงสุดได้เช่นเดียวกับกับอาจารย์เหล่านั้น)"^{๓๔}

ความเชื่อมั่นทั้งสองมีความเกี่ยวเนื่องสัมพันธ์กันอย่างแยกไม่ออก เพราะเมื่อเราเชื่อว่าพุทธภาวะมีอยู่แล้วภายในตัวเราเราก็จะเกิดความมั่นใจว่าภาวะดังกล่าว นั้นเราสามารถบรรลุถึงได้ และจะต้องบรรลุได้ด้วยความสามารถของเราเองด้วย ความเชื่อมั่นในที่นี้ผู้เขียนขอเรียกชื่อว่าศรัทธาเอาไว้ก่อน

อย่างไรก็ดี อาจมีคำถามว่า จำเป็นด้วยหรือที่ผู้ปฏิบัติในพุทธศาสนานิกายรินไซเซนจะต้องมีศรัทธาดังกล่าวนั้น โดยเฉพาะศรัทธาในหลักการแห่งศาสนา และถ้าไม่มีศรัทธาในเรื่องดังกล่าวนี้จะมีผลต่อการปฏิบัติอย่างไรหรือไม่ เพราะดูเหมือนว่า เซนจะยกตัวเองอยู่เหนือศรัทธาและการใช้เหตุผลทุกชนิดมิใช่หรือ

ก่อนที่จะตอบคำถามข้างต้น เราต้องไม่ลืมว่ารินไซเซนไม่ได้เป็นเพียงระบบความคิดทางวิชาการที่มีไว้เพื่อถกเถียงกันด้วยเหตุผลหรือกระบวนการทางปัญญา (Intellectual) เท่านั้น หากแต่รินไซเซนยังเป็นระบบปฏิบัติที่ผู้คนจำนวนหนึ่งได้ยอมทุ่มชีวิตดำเนินตามอีกด้วย ระบบปฏิบัติดังกล่าวถือได้ว่าเป็น 'ศาสนา' ในความหมายที่ว่า เป็นแนวคิดที่ผู้คนได้ยอมรับนับถือและ

นำไปใช้เป็นแนวทางในการดำเนินชีวิตของตน ผู้เขียนเชื่อว่าศาสนาทุกนิกายในโลกนี้จำเป็นต้องอาศัยศรัทธาเป็นพื้นฐานจำเป็นที่ไม่อาจจะมองข้ามไปได้ (แต่การจะพิจารณาว่า ศรัทธาในแต่ละนิกายเป็นศรัทธาที่ประกอบด้วยปัญญาหรือไม่นั้น เป็นอีกเรื่องหนึ่ง) นายแดงได้ศึกษาแนวความคิดของนักปราชญ์ท่านหนึ่ง หลังจากใช้กระบวนการทางเหตุผลตรวจสอบระบบความคิดดังกล่าวอย่างรอบคอบแล้ว เขาก็ยอมรับว่ามันสมเหตุสมผลและอาจก่อประโยชน์แก่ผู้ที่ลงมือปฏิบัติตามแนวทางระบบความคิดนั้นได้วางเอาไว้อย่างแน่นอน แต่เพราะไม่มีศรัทธาซึ่งเป็นเรื่องทางจิตวิญญาณมาเป็นเครื่องประกอบ ถึงแม้จะรู้ว่าระบบดังกล่าวคืออะไร นายแดงก็ไม่ได้นำมาปฏิบัติในชีวิตจริงของเขา แต่อย่างใด เขายังคงมองมันในฐานะเป็นระบบความคิดที่น่าศึกษาเท่านั้น และนั่นก็หมายความว่าผลที่มุ่งหมายใดๆ ซึ่งจะพึงบังเกิดจากการใช้ชีวิตตามระบบนั้นก็ไม่บังเกิดแก่นายแดงด้วยเช่นกัน พุทธศาสนานิกายรินไซเซนก็ทำนองเดียวกันนี้ ถ้าเราศึกษาเซนในฐานะเป็นระบบความคิดอย่างหนึ่งที่นาศึกษาเท่านั้น มันก็ไม่สามารถอ่านวยผลที่ติงามใดๆ แก่เราได้ ฉะนั้น ผู้ที่หวังผลจากการปฏิบัติในนิกายนี้ ก็จำเป็นต้องมีศรัทธาในหลักการแห่งศาสนาของนิกายนี้ด้วยซึ่งศรัทธาดังกล่าวจะเป็นตัวกระตุ้นให้เราเพียรพยายามอย่างไม่ทอดยวบจนสามารถบรรลุถึงจุดหมายสูงสุดได้ตามประสงค์

รินไซเซนมุ่งให้เราเชื่อมั่นในหลักการที่ว่า สิ่งที่มีบริสุทธิดีงามนั้นมีอยู่แล้วภายในตัวของเราเอง ขอเพียงแค่เราจัดวางเงื่อนไขให้เหมาะสมเท่านั้น สิ่งนั้นก็เผยตัวออกมาได้เอง ที่สำคัญคือ เราต้องไม่วิ่งวุ่นแสวงหาจากภายนอก แต่จะต้องแสวงหาจากภายในตน ดังที่อาจารย์รินไซบอกไว้ว่า 'ถ้าเจ้าประสงค์จะเป็นเช่นกับอาจารย์ทั้งหลายในอดีต ก็จงอย่าได้มองหาจากภายนอก ทั้งนี้ก็เพราะว่า แสงแห่งความบริสุทธิ์ซึ่งส่องสว่างอยู่ในความคิดทุกขณะที่เจ้ารับรู้มันได้นั้น ก็คือธรรมกาย (Dhammakaya) ที่มีอยู่ภายในตัวของเจ้าเอง แสงแห่งการไม่คิดแยกแยะ (คือไม่คิดแยกแยะว่า สูง-ต่ำ ดำ-ขาว

อ้วน-ผอม สวย-ซีเหี่ยว หรือ ดี-ชั่ว เป็นต้น) ก็คือ สัมโภคกาย (Sambogakaya) ภายในตัวของเจ้าเอง แสงแห่งการไม่คิดแยกแยะความแตกต่าง (คือไม่มองด้วยการคิดเปรียบเทียบจนเกิดความแตกต่างขึ้นมา) ก็คือนิรมานกาย (Nirmanakaya) ซึ่งมีอยู่ในตัวของเจ้าเอง และกายทั้งสามนี้ ก็ไม่ใช่ใครอื่น หากแต่คือบุคคลผู้ที่กำลังพึงเรากล่าวอยู่ตลอดเวลาทุกขณะในตอนนี้อยู่เบื้องหน้าของพวกเจ้าแต่ละคนนั่นเอง"^{๔๔}

ประเด็นปัญหาถัดมาที่ผู้คนมักจะถกเถียงกันมากเมื่ออภิปรายกันในเรื่องนิกายเซน ก็คือปัญหาที่ว่า การศึกษาเล่าเรียนเป็นสิ่งจำเป็นหรือไม่ในการปฏิบัติเซน? สำหรับเรื่องนี้เราสามารถอาศัยแนวคำตอบจาก ๒ ทางคือ จากเหตุผลที่อิงข้อมูลทางประวัติศาสตร์ของเซน และจากข้อเท็จจริงเกี่ยวกับธรรมเนียมปฏิบัติของเซนในสมัยปัจจุบัน

อย่างไรก็ดี ก่อนที่จะตอบคำถามข้างต้นนี้เราต้องไม่ลืมว่า การศึกษาเล่าเรียนนั้นไม่ได้จำกัดอยู่เพียงแต่การศึกษาในระบบโรงเรียน หรือการอ่านเขียนในรูปแบบเอกสารตำราเท่านั้น หากแต่รวมถึงการฟังคำเทศนาสั่งสอนและการฝึกฝนอบรมในระเบียบปฏิบัติที่อาจารย์ได้กำหนดให้ด้วยเพราะการศึกษาเรียนรู้ (สิกขา) ที่แท้จริง ย่อมรวมเอาการรับทราบพิจารณา ระบบความคิดและการลงมือปฏิบัติในรูปแบบที่วางเอาไว้ (ที่เรียกว่า สำเนียงฝึกฝนตนเอง) ไว้ด้วย เมื่อนิยามความหมายและขอบเขตของการศึกษาเล่าเรียนเช่นนี้ เราจะได้ภาพแห่งความเป็นจริง ดังนี้

จากข้อมูลทางประวัติศาสตร์ เราพบว่าเมื่อเอกสารที่บันทึกคำสอนของอาจารย์เซนอยู่มากมายหลายท่าน และพระสังฆปริณายกองค์สุดท้าย (คือท่านฮุยเหนิง หรือเว่ยหล่าง) ก็เห็นความสำคัญของข้อมูลเอกสารคำสอนที่จะเป็นแนวทางแก่ศิษย์รุ่นหลังเช่นกัน กล่าวคือในสมัยที่ท่านใกล้จะละสังขารเข้าสู่ปรินิพพานไป ท่านพัดหอยผู้อาวูโสได้หมอบกราบสองครั้งแล้วถามว่า 'เมื่อพระคุณท่านเข้าปรินิพพานแล้ว ใครจะเป็นผู้ได้รับ

มอบบาตรจีวรและธรรมต่อไป' พระสังฆปริณายกตอบว่า 'สำหรับคำสอนของฉันทั้งหมด นับแต่ได้กล่าวเทศนาในวัดไทพันตราจนบัดนี้จึงคัดลอกเป็นเล่มแล้วแจกจ่ายกันไปก็ได้ แต่ให้ชื่อว่า สุตระอันประกาศบนมหาบัลลังก์แห่งธรรมรต จงทะนุถนอมไว้ให้ดีแล้วมอบต่อกันไปตามอนุชนแต่ละรุ่นเพื่อช่วยเหลือสัตว์ทั้งปวง บุคคลที่สั่งสอนตามคำสอนนี้ ย่อมเชื่อว่าเป็นผู้ที่สั่งสอนตามธรรมแท้ นั่นเป็นการเพียงพอแล้วสำหรับธรรม ส่วนการรับช่วงจีวรนั้นก็ถือเป็นการสิ้นสุดกัน เพราะเหตุใดหรือ? เพราะว่าท่านทั้งหลายต่างก็ศรัทธาต่อคำสอนของฉันโดยพร้อมมูล ทั้งท่านก็ปราศจากความเคลือบแคลงสงสัยใดๆ แล้ว ท่านก็ย่อมจะสามารถสืบต่อจุดประสงค์อันสูงยิ่งของสำนักเราให้ลุล่วงไปได้'^{๕๐} นอกจากนี้ การที่ผู้ปฏิบัติจะเกิดความเข้าใจหลักการแห่งศาสนาในช่วงก่อนจะลงมือปฏิบัติอย่างจริงจังนั้นก็จำเป็นต้องแสวงหาข้อมูลจากแหล่งอื่นภายนอกตัวเอง โดยอาจจะศึกษาจากตำราเอกสารต่างๆ หรืออาจไปรับเอาคำสั่งสอนที่แนะนำจากครูอาจารย์ผู้มีความสามารถต่างๆ ดังที่พระภิกษุในนิกายเซนหลายๆ ท่านได้มอบตัวต่ออาจารย์เพื่อเข้ารับคำสอนและฝึกฝนปฏิบัติในอารามต่างๆ ซึ่งปรากฏในเอกสารข้อมูลมากมายดังที่ทราบกันแล้วนั้น

อนึ่ง เมื่อหันมาพิจารณาวิถีชีวิตประจำวันของพระในนิกายรินไซเซนเอง เราก็จะพบว่ายังมีการศึกษาเล่าเรียนจากพระสูตรหรือบันทึกคำสอนของบูรพาจารย์ต่างๆ เช่นกัน ดังที่ ดร.ซุสูกิได้บรรยายความแตกต่างแห่งวิถีชีวิตของพระเซนในญี่ปุ่นว่า 'ในขณะที่นิกายโซโตจะเน้นหนักในการศึกษาความเรียง (Essays) ของท่านโดเจิน (Dogen) ซึ่งเขียนไว้เป็นภาษาญี่ปุ่นจำนวน ๙๕ ชิ้น ...แต่นิกายรินไซจะศึกษาคัมภีร์ต่างๆ ที่เกี่ยวกับเซนในประเทศจีน โดยเฉพาะอย่างยิ่งบันทึกคำสอนของรินไซ Saying of Rinzai (Lin-chi-lu) รวมทั้งเฮกิกันชู Hekigan-shu (Pigenchai, The Blue Rock Collection) และ ไกอันโกกุโง Kai-an-Koku-Go (Words from Dream-land) ซึ่งเขียนโดยท่าน

ไดโตะ โกกุชิ (Daito Kokushi) และอธิบายโดยท่านฮะกุอิน (Hakuin)'^{๕๑}

อย่างไรก็ดี เราต้องไม่ลืมหลักการอีกอย่างหนึ่งของเซนทั้งระบบ (รวมทั้งรินไซเซนด้วย) ที่ว่า 'ไม่ขึ้นกับถ้อยคำและตัวอักษร' นั่นคือ ในการลงมือปฏิบัติและการได้รับผลแห่งการปฏิบัตินั้น เราไม่สามารถจะเอาการศึกษาเล่าเรียนไปเป็นเครื่องวัดความก้าวหน้าหรือความสำเร็จใดๆ ได้ เพราะในการปฏิบัติ เราต้องอาศัยสติสัมปชัญญะ (ซึ่งเป็นเรื่องทางจิตใจอันเลยพ้นไปจากตำราเอกสารหรือคำพูดใดๆ) มาเป็นเครื่องประกอบและที่สำคัญ การบรรลุถึงซาโตรินหรือจุดหมายแห่งการปฏิบัตินั้น ย่อมเป็นเรื่องที่อยู่เหนือตรรกะหรือการใช้เหตุผลทั้งทางความคิด และตัวหนังสือหรือคำพูดใดๆ ทั้งสิ้น การศึกษาเล่าเรียนจึงมีฐานะเป็นเสมือนการศึกษาแผนที่ก่อนลงมือปฏิบัติเท่านั้น หาใช่เป็นเครื่องวัดความก้าวหน้าหรือความล้มเหลวแต่อย่างใดไม่ และการยึดติดกับตำราหรือการศึกษาเล่าเรียนนั้นก็ยิ่งจะปิดกั้นผู้ปฏิบัติไม่ให้ก้าวหน้าสู่ความจริงมากขึ้นเท่านั้นเอง อีกทั้งสิ่งจะหรือความจริงแท้นั้นก็ไม่อาจใช้คำพูดสื่อแสดงออกมาได้อย่างครบถ้วน เพราะเมื่อเราใช้คำพูดหรือภาษาไปบรรยายความจริงดังกล่าว ภาษาที่เราใช้บรรยายออกมานั้นก็ไม่ใช่วัตถุความจริงอีกต่อไป ด้วยเหตุนี้เอง คติธรรมประจำนิกายเซนอีกคำหนึ่งจึงมีอยู่ว่า 'ไม่ไวใจในคำพูด'^{๕๒}

เมื่อมาถึงตรงนี้ก็อาจเกิดข้อสงสัยว่า ศรัทธาหรือความเชื่อมั่นในหลักการแห่งศาสนาและในตัวเองนั้น จะเกิดขึ้นจากการศึกษาเล่าเรียน ซึ่งรวมถึงการรับฟังคำสั่งสอนจากครูอาจารย์ (ที่มีหลักฐานยืนยันว่า พระภิกษุเซนในปัจจุบันยังถือปฏิบัติกันอยู่นั้น) ได้อย่างไร? ในคำตอบข้อสงสัยนี้ ก่อนอื่นขอแบ่งความรู้อย่างคร่าวๆ เป็น ๓ ชนิดคือความรู้จากการอ่านหรือการบอกกล่าวกันมา (knowledge gain from reading or hearsay) ความรู้ทางวิทยาศาสตร์ (scientific knowledge) และความรู้ที่ได้มาด้วยความเข้าใจในภายใน (knowledge attained by an intuitive mode of understanding)

ความรู้ชนิดแรกเป็นเรื่องเกี่ยวกับความจำและความเข้าใจโดยอาศัยจินตนาการของเราเข้าเสริม เช่น เราไม่สามารถเดินสำรวจพื้นผิวโลกได้ครบทุกตารางนิ้ว แต่เราก็สามารถมีความรู้เกี่ยวกับพื้นผิวโลกและตำแหน่งของประเทศต่างๆ ได้ ทั้งนี้ก็โดยอาศัยการศึกษาแผนที่โลกซึ่งคนอื่นได้จัดทำไว้แล้ว ความรู้ชนิดที่สองเกิดจากการสังเกต ทดลอง วิเคราะห์และคาดคะเนปรากฏการณ์ต่างๆ จนได้ข้อสรุปที่แน่นอนจำนวนหนึ่งซึ่งจะคงความจริงตราบเท่าที่ยังไม่มีข้อสรุปอื่นใดมาหักล้าง (นั่นก็หมายความว่า เป็นความรู้ที่พร้อมที่จะผิดได้ หากมีข้อสรุปที่ดีกว่ามันมาหักล้างได้) ส่วนความรู้ชนิดสุดท้ายเป็นความรู้ภายในที่แต่ละคนสามารถประสบได้ด้วยตนเอง และดูเหมือนจะอยู่เลยขอบเขตของความจำและเหตุผลที่จะเข้าไปอธิบายมันได้ ความรู้โดยฉับพลันภายใน (Intuitive Knowledge) นี้เองที่เป็นตัวสร้างรากฐานให้เกิดศรัทธาทุกประเภท (โดยเฉพาะศรัทธาในศาสนา) ซึ่งเป็นความเชื่อมั่นอย่างเอาจริงเอาจัง ชนิดที่สามารถทุ่มเทให้กับสิ่งที่เชื่อได้อย่างสุดชีวิตจิตใจเลยทีเดียว ความรู้ชนิดสุดท้ายนี้เองที่ส่งผลให้เกิดศรัทธาตามที่อธิบายไว้ข้างต้น (อันที่จริงความรู้ประเภทนี้อาจเป็นผลมาจากเงื่อนไขหลากหลายประการ คืออาจเกิดได้ทั้งจากการศึกษาดำริตำรา การฟังคำสั่งสอนต่างๆ แต่เงื่อนไขที่จำเป็นซึ่งจะขาดเสียไม่ได้ก็คือการมีภาวะน้อมใจต่อสิ่งใดสิ่งหนึ่งอย่างเต็มที่จนเกิดความรู้ภายในขึ้นมาเองซึ่งไม่อาจใช้เหตุผลอธิบายได้ครบถ้วน)

เป็นอันได้ข้อตกลงว่า รินไซเซนยังถือศรัทธาและการเรียนรู้ว่าเป็นปัจจัยสำคัญในส่วนเบื้องต้นสำหรับการลงมือปฏิบัติอย่างแน่อน และต่อแต่นี้ไป เราก็จะมาพิจารณาหลักการและข้อวัตรปฏิบัติที่รินไซเซนถือว่าเป็นวิถีทาง (means) ที่จะนำไปสู่การรู้แจ้งหรือการบรรลุซาโตริได้

หลักการที่สำคัญอีกอย่างหนึ่งซึ่งเกี่ยวเนื่องกับความเชื่อมั่นในตัวเองและในหลักการแห่งศาสนาก็คือ

ผู้ปฏิบัติจะต้องขจัดอุปาทานหรือความยึดมั่นถือมั่นในทุกๆ อย่างออกไป ไม่ยึดติดกับมโนคติในเรื่องต่างๆ ที่จะเป็นเหตุให้จิตวิญญาณติดข้องจนไม่อาจสลัดออกได้ ไม่ยึดติดกับจินตภาพที่เกี่ยวกับเรื่องต่างๆ แม้กระทั่งในเรื่องที่เกี่ยวกับพระพุทธเจ้า หรือสิ่งศักดิ์สิทธิ์สูงส่งใดๆ ทั้งสิ้น หากแต่ความมุ่งมั่นมองเข้าไปหาพุทธภาวะซึ่งมีอยู่ในตนเองเป็นสำคัญ ดังที่ท่านรินไซได้กล่าวไว้ว่า "ผู้ดำเนินตามมรรคทั้งหลาย! ถ้าหากเจ้าประสงค์จะเข้าใจอย่างลึกซึ้งถึงธรรมตามที่มันเป็น ก็อย่าได้ถูกหลอกลวงโดยผู้อื่นเท่านั้นเป็นพอ อะไรก็ตามที่เจ้าได้ประสบทั้งภายในและภายนอก จงหมั่นทั้งทันที (อย่าได้ไปยึดติดกับมัน) เมื่อพบพระพุทธเจ้า ก็จงฆ่าพระพุทธเจ้า เมื่อพบพระสังฆปริณายก ก็จงฆ่าพระสังฆปริณายก เมื่อพบพระอรหันต์ ก็จงฆ่าพระอรหันต์ เมื่อพบพ่อแม่ของเจ้า ก็จงฆ่าพ่อแม่ของเจ้า เมื่อพบญาติพี่น้องของเจ้า ก็จงฆ่าญาติพี่น้องของเจ้า แล้วหลังจากนั้น ก็จงทำตัวของเจ้าเองให้หลุดพ้นเป็นอิสระ เมื่อไม่ยึดติดกับสิ่งใดๆ เช่นนี้ เจ้าก็จะสามารถผ่านพ้นทุกอย่างไปได้โดยอิสระอย่างแท้จริง"^{๑๑}

หลักปฏิบัติสำคัญๆ ในนิกายรินไซเซนที่อาจารย์ผู้ควบคุมได้นำมาใช้เพื่อดึงจิตของศิษย์ออกจากความคิดปรุงแต่งนานาประการ (ซึ่งเป็นเรื่องที่จิตคุ้นเคยจนกลายเป็นอุปาทานหรือความยึดมั่นถือมั่นนั้น) แล้วส่งผลให้ศิษย์ผู้ตั้งใจปฏิบัติได้บรรลุถึงภาวะที่ไม่ต้องใช้ความคิดปรุงแต่ง หรือภาวะแห่งซาโตรินั้นเท่าที่สามารถประมวลมาได้มีอยู่ด้วยกัน ๓ วิธีคือ ซาเซน (zazen) โกอัน (koan) และ มอนโด (mondo) ซึ่งเราจะได้พิจารณาไปตามลำดับดังนี้

๑. ซาเซน (หรือเท่ากับคำในสันสกฤตว่า ธ्यान) หมายถึงการนั่งขัดสมาธิอย่างสงบนิ่งและเพ่งพินิจอย่างลุ่มลึก เป็นธรรมเนียมปฏิบัติที่ถือกำเนิดในอินเดียแล้วแพร่หลายทั่วตะวันออก แม้จะผ่านมาหลายศตวรรษแล้ว แต่ศาสนิกชนของนิกายเซนในปัจจุบันยังให้ความสำคัญกับธรรมเนียมปฏิบัตินี้อย่างเคร่งครัด^{๑๒} ตั้งแต่อาจารย์

เซนยุคราชวงศ์ถังในประเทศจีนมาจนถึงชุมชนเซนสมัยปัจจุบัน ทั้งนิกายโชโตและนิกายรินไซต่างก็ให้ความสำคัญกับการทำสมาธิหรือการนั่งปฏิบัติเซน (sitting-zen, za-zen) เช่นกัน^{๔๕} ความแตกต่างที่มีอยู่ระหว่างเซนทั้งสองนิกายก็คือโชโตจะถือว่าซาเซนไม่ได้เป็นวิถีทางนำไปสู่จุดหมายใด ๆ หากแต่เป็นจุดหมายสมบูรณ์อยู่ในตัวเอง มันเป็นเพียงการสำนึกถึงพุทธภาวะอย่างเป็นจริงเป็นจังขึ้นมาเท่านั้น ส่วนรินไซเซนถือว่าซาเซนไม่ได้เป็นจุดหมายในตัวเอง หากแต่เป็นวิถีทางเพื่อให้บรรลุถึงการแก้ปัญหาโกอันได้นั่นเอง เพราะเมื่อพิจารณาร่วมกันกับการฝึกโกอัน (koan exercise) แล้วซาเซนจะถูกถือว่ามีความสำคัญเป็นอันดับสองรองลงไป อย่างไรก็ตามทั้งซาเซนและโกอันต่างก็เป็นเครื่องมือที่จำเป็นในการฝึกปฏิบัติเซน โดยที่ซาเซนเป็นเสมือนเท้าและโกอันเป็นเสมือนดวงตา เพราะแม้ผู้ปฏิบัติจะเข้าใจปัญหาโกอันได้แล้ว แต่ถ้าหากเขาไม่ได้ฝึกปฏิบัติซาเซนมาอย่างครบถ้วนแล้วสักจะหรือความจริงทางจิตวิญญาณที่ลุ่มลึกก็จะไม่บังเกิดแก่ใจของเขาได้^{๔๖}

วิธีการปฏิบัติซาเซนในนิกายรินไซเซนมีอยู่ด้วยกัน ๒ รูปแบบ^{๔๗} รูปแบบแรกเรียกว่า การควบคุมลมหายใจที่ท้องน้อย (Abdominal Breath Control) และรูปแบบที่สองเรียกว่า ระบบการนับลมหายใจ (Breath-Counting System)

รูปแบบแรกคิดค้นโดยท่านฮะกุอิน (Hakuin 1683-1768 A.D.) อาจารย์เซนชาวญี่ปุ่นโดยท่านใช้ประสบการณ์ส่วนตัวของท่านเองเป็นมูลฐานในการวางรูปแบบนี้^{๔๘} หลักการของรูปแบบนี้ก็คือ การกำหนดสติไว้ที่สะดือ เกร็งท้องน้อยและหายใจตามปกติโดยพยายามระลึกถึงลมหายใจที่เข้าออกอยู่ตลอดเวลาแต่ในความเป็นจริงแล้ว เมื่อผู้ปฏิบัติลงมือกระทำตามรูปแบบนี้ในตอนแรก ดูเหมือนว่าจะไม่สามารถรวบรวมจิตใจให้สงบได้ดังต้องการ เพราะไม่อาจจะหยุดจิตไว้กับอารมณ์ (object-ในที่นี้ก็คือท้องน้อยของเขานั่นเอง-) เพียงหนึ่งเดียวได้ ผู้ปฏิบัติจึงจะต้องใช้จินตนาการถึง

ความเจ็บปวดที่เกิดจากไฟไหม้ซึ่งอยู่บนศีรษะของเขาเอง เมื่อจินตนาการได้อย่างนั้น จิตของเขาก็จะสามารถเพ่งพินิจอยู่กับอารมณ์ (ที่จินตนาการขึ้นมานั้น) เพียงหนึ่งเดียวได้ โดยจะเริ่มจดจ่อ (concentrate) อยู่กับความรู้สึกเจ็บปวดซึ่งเป็นจินตภาพนั้น จากนั้นก็จะสามารถแยกจิตไปจดจ่ออยู่ที่สะดือและตรงบริเวณท้องน้อยได้

วิธีการหายใจโดยเกร็งบริเวณท้องน้อยเช่นนี้จะสร้างความรู้สึกที่ค่อย ๆ สงบลงซึ่งผู้ปฏิบัติจะคิดไปได้เองว่ามันสงบเย็นกว่าความรู้สึกเจ็บปวดที่อยู่บนศีรษะ ครั้นแล้วก็จะสมัครใจเลือกที่จะหยุดอยู่ที่ช่องท้อง และเมื่อจิตมาตรึงอยู่กับความรู้สึกสงบเย็นที่ช่องท้องเช่นนี้ จิตก็จะละเลยความรู้สึกเจ็บปวดที่จินตนาการไว้ แล้วจะนิ่งอยู่กับบริเวณท้องน้อยซึ่งถือเป็นจุดศูนย์กลางของร่างกาย และในที่สุดก็จะส่งผลให้กายกับจิตสงบระงับลงเรื่อย ๆ ทั้งนี้เพราะว่าในร่างกายของเราตรงบริเวณท้องน้อยได้สะดือลงไปนั้น จะมีเครือข่ายของระบบประสาทที่นิยมเรียกกันว่า 'ข่ายพระอาทิตย์' (solar plexus) ซึ่งมีเส้นประสาทระโยงระยางกันมากมาย เครือข่ายนี้เองเป็นตัวควบคุมระบบการทำงานต่างๆ ในร่างกาย (เช่นการทำงานของเส้นโลหิต เป็นต้น)^{๔๙} ตรงบริเวณนี้จึงถือว่าเป็นศูนย์กลางของกายซึ่งเมื่อใช้สติไปเพ่งพินิจ ก็จะก่อให้เกิดความสงบผ่อนคลายทั้งแก่ร่างกายและจิตใจด้วย แพทย์บางคนจึงบอกว่า 'การหายใจโดยเพ่งพินิจที่ช่องท้อง (abdominal breathing) สามารถช่วยสร้างความสงบเยือกเย็นและสร้างอารมณ์ขันในเวลาเผชิญหน้ากับความหงุดหงิดฉุนเฉียวและความยุ่งยากต่างๆ ได้'^{๕๐}

ส่วนรูปแบบที่สองซึ่งเรียกว่าระบบนับลมหายใจนั้น เป็นวิธีปฏิบัติที่จะถูกส่งมอบให้แก่ผู้เริ่มปฏิบัติเซนทุกคน วิธีการแบบนี้ไม่เพียงแต่จะช่วยให้ลมหายใจเป็นไปอย่างปกติเท่านั้นแต่ยังช่วยรวบรวมจิตวิญญาณให้เป็นหนึ่งเดียว (spiritual unification) ได้รวดเร็วยิ่งขึ้น อีกด้วย ถือว่าเป็นวิธีการที่ดีเยี่ยมในการควบคุมจิตใจโดยทำ

ให้สิ่งที่มาจากภายนอกร่างกายและกิริยาอาการของร่างกายเป็นไปอย่างปกติ ธรรมเนียมปฏิบัติก็มีอยู่ว่า ผู้ปฏิบัติควรนั่งขัดสมาธิขาไขว้กัน (และเพื่อป้องกันไม่ให้ขาเกิดอาการเหนียวล้าจนเกินไป ก็อาจใช้ฟูกมารองนั่งก็ได้) ควรนั่งหลังตรง เก็บคาง และใช้ลิ้นดันเพดานปาก (ซึ่งในภาษาญี่ปุ่นเรียกกันว่า เก็กกะฟูสะ Kekkafuza) หอดสายตาไปข้างหน้าประมาณหนึ่งเมตร จากนั้นก็ค่อยๆ หลับตาลงเบาๆ เอาความรู้สึกไปจับที่ลมหายใจเข้าออก หายใจเข้าลึกๆ พร้อมกับนับในใจว่าหนึ่งแล้ว หายใจออกช้าๆ พร้อมกับนับในใจว่าสอง ทำเช่นนี้ต่อไปพร้อมกับนับเป็นสาม-สี่ และเพิ่มเป็นห้า-หก เจ็ด-แปด เก้า-สิบ เมื่อครบสิบเช่นนี้ก็ถือเป็นหนึ่งรอบ จากนั้นก็เริ่มต้นนับใหม่จากหนึ่งถึงสิบเช่นกัน เมื่อทำไปสักระยะหนึ่ง ผู้ปฏิบัติก็จะรู้สึกผ่อนคลายทั้งทางร่างกายและจิตใจ รู้สึกถึงความสดชื่นเบิกบานภายใน และแสดงออกได้ทางสีหน้าและท่าทาง วิธีการนั่งเช่นนี้ (ซึ่งเป็นส่วนหนึ่งของวิธีการควบคุมร่างกายแบบซาเซน) จะช่วยให้ผู้ปฏิบัติเกิดความเข้มแข็งมั่นคงทางจิตใจในขณะหายใจพร้อมกับกำหนดนับหนึ่งถึงสิบในแต่ละรอบ^{๕๐} การปฏิบัติเช่นนี้เป็นการตรึงจิตหรือความรู้สึกนึกคิดไว้กับอารมณ์อย่างใดอย่างหนึ่ง (ในที่นี้ก็คือช่องท้องกับลมหายใจหรือการนับหนึ่งถึงสิบ) จนกระทั่งจิตสงบนิ่ง แน่วแน่ ผู้ปฏิบัติมาถึงขั้นนี้จะมีสติและสมาธิเพียงพอที่จะนำไปพิจารณาปัญหาโกอันและการตอบคำถามโดยทันทีที่เรียกว่า มอนโด

เมื่อปฏิบัติซาเซนจะส่งผลให้จิตสงบพอสมควรแล้ว ขั้นตอนต่อไปผู้ปฏิบัติก็จะทยอยกันออกจากสมาธิสถาน (Zendo : Meditation Hall) เพื่อไปปรับโกอันจากอาจารย์มาพิจารณาหาคำตอบจนเข้าถึงความรู้แจ้งเป็นขั้นๆ ไป

๒. **โกอัน** ตามตัวอักษรหมายถึง เอกสารข้อมูลที่ได้รับรู้กันโดยทั่วไป (public document) เป็นคำในภาษาญี่ปุ่นซึ่งกร่อนมาจากสำเนียงจีนว่ากงอัน (Kung-an) เป็นศัพท์ที่นิยมใช้กันในสมัยราชวงศ์ถัง แต่ใน

ปัจจุบัน ศัพท์นี้จะมุ่งหมายถึงเรื่องราวของอาจารย์เซนในอดีต หรือบทสนทนาระหว่างอาจารย์กับศิษย์ หรือบางทีก็เป็นข้อความคำถามที่อาจารย์ท่านใดท่านหนึ่งพูดไว้ก่อนแล้ว ซึ่งโกอันทุกอย่างจะถูกใช้เป็นวิธีทางเพื่อที่จะเปิดใจของผู้ปฏิบัติไปสู่ความจริงแห่งเซน อย่างไรก็ตาม ในช่วงต้นๆ หาได้มีโกอันอย่างเป็นระบบดังที่เป็นอยู่ในปัจจุบันนี้ไม่ เพราะข้อความทั้งหมด (ซึ่งได้กลายมาเป็นโกอันอย่างทุกวันนี้) เป็นสิ่งที่อาจารย์เซนในสมัยนั้นได้คิดค้นขึ้นมา เพื่อใช้เป็นเครื่องมือในการฝึกฝนลูกศิษย์เท่านั้น ซึ่งโดยวิธีนี้ ท่านก็สามารถทำให้ลูกศิษย์เกิดความก้าวหน้าเกี่ยวกับจิตสำนึกแห่งเซนขึ้นในจิตใจมาแล้ว^{๕๑}

โกอันเป็นปัญหาที่ไม่มีคำตอบตายตัว อีกทั้งเป็นปัญหาที่ยากจะหาคำตอบอีกด้วย เพราะดูเหมือนว่ามันจะอยู่นอกขอบเขตแห่งการใช้เหตุผลและความคิด ไตร่ตรองตามกระบวนการทางเหตุผล โกอันหลายข้อดูเหมือนจะขัดแย้งกันอยู่ในตัว ทำทนายให้เราคิดหาคำตอบด้วยตนเอง แล้วเกิดความรู้แจ้งเป็นอันหนึ่งอันเดียวกับโกอันนั้นๆ ในที่สุด

โกอันมีมากมายหลายข้อ ว่ากันว่ามียูถึง ๑,๗๐๐ ข้อ^{๕๒} แต่ในการลงมือปฏิบัติจริง โกอันจำนวนน้อยกว่า ๑๐ ข้อ หรือบางทีน้อยกว่า ๕ ข้อหรือบางครั้งแม้โกอันเพียงข้อเดียวก็อาจจะเพียงพอที่จะเปิดใจของผู้ปฏิบัติให้ยังเห็นความจริงสูงสุดแห่งเซนได้^{๕๓} ตัวอย่างของโกอันบางข้อซึ่งเป็นที่รู้จักกันโดยทั่วไปก็เช่น

‘อะไรคือสิ่งที่บ่งการให้คุณตอบรับ เมื่อคุณถูกเรียกขาน?’^{๕๔}

‘เมื่อร่างกายถูกเผาไหม้ และเจ้าถ่านพัดปลิวไปกับสายลมแล้ว คุณอยู่ที่ไหน?’^{๕๕}

‘เมื่ออาจารย์ท่านหนึ่งถูกถามว่า ‘สุนัขมีธรรมชาติแห่งพุทธะหรือไม่’ ท่านตอบว่า ‘มู Mu’ (หรือ Wu ในภาษาจีน) ซึ่งมีความหมายว่า ‘ไม่มี’ แต่จริงๆ แล้ว คำว่า ‘มู’ นี้หมายความว่าอย่างไรกันแน่?’^{๕๖}

เมื่อพระสังฆปริณายกองค์ที่หก (ท่านฮุยเหิง) ถูกถามโดยพระภิกษุเมียว (Myo) ว่าอะไรคือเซน ท่านตอบว่า "เมื่อใจของเธอไม่อยู่ในความคิดเรื่องคู่ (ทวิทัศน์-dualism-) เช่นความดีและความชั่วแล้ว อะไรจะเป็นหน้าดังเดิมของเธอก่อนที่จะเกิดมา"^{๕๔}

ครั้งหนึ่ง ท่านอาจารย์โจชู (Joshu) ถูกภิกษุรูปหนึ่งถามว่า "อะไรคือความหมายแห่งการที่พระโพธิธรรม (พระสังฆปริณายกลำดับที่ ๑ ในสายจีน) เดินทางจากประเทศอินเดียมาสู่ประเทศจีน" (ซึ่งก็คือการถามว่าอะไรคือหลักการพื้นฐานแห่งพระพุทธศาสนา นั่นเอง) ท่านตอบว่า "ต้นสนอยู่ในสนามหญ้า"

"ท่านกำลังบอกเป็นสัญลักษณ์อะไรบางอย่างหรือเปล่าครับ?" พระภิกษุที่ถามท่านเกิดความสงสัย

"เปล่า เราไม่ได้บอกเป็นสัญลักษณ์อะไรเลยนี้" ท่านโจชูตอบ

"ถ้าเช่นนั้น แล้วอะไรคือหลักการสูงสุดแห่งพระพุทธศาสนาครับ?"

"ต้นสนอยู่ในสนามหญ้า" ท่านโจชูยังตอบเช่นเดิมอีก^{๕๕}

ครั้งหนึ่ง ท่านฮะกุอิน (Hakuin) อาจารย์เซนชาวญี่ปุ่น ซึ่งเป็นผู้ปรับปรุงวิธีการโกอันให้เป็นระบบ ได้ยกมือข้างหนึ่งขึ้นพร้อมกับสั่งให้พระลูกศิษย์พยายามฟังเสียงของมือข้างหนึ่งนั้น^{๕๖}

เรื่องราวและคำพูดโต้ตอบกันของอาจารย์เซนในอดีต จัดเป็นโกอันหนึ่งบท และในการปฏิบัตินั้น อาจารย์จะดูอุปนิสัยและความพร้อมของศิษย์แต่ละคนก่อนที่จะเลือกมอบโกอันที่เหมาะสมให้ ลูกศิษย์เองแม้จะเกิดความงุนงงในเรื่องราวดังกล่าวสักปานใดก็ตาม แต่เมื่อได้รับมอบปัญหาโกอันมาแล้วก็ต้องพยายามหาคำตอบให้ได้ ซึ่งโกอันเรื่องเดียวกันที่ถูกพิจารณาโดยศิษย์แต่ละคนอาจจะมีคำตอบที่ต่างกันได้ และการจะตอบผ่านหรือไม่ผ่าน ก็ขึ้นอยู่กับการพิจารณา

ของอาจารย์ผู้อบรม คำตอบอันเดียวกันของลูกศิษย์สองคนอาจได้รับการพิจารณาจากอาจารย์ด้วยท่าทีที่แตกต่างกันก็เป็นได้ ทั้งนี้ขึ้นอยู่กับว่า คำตอบนั้นๆ เกิดจากการจดจำมาจากผู้อื่นหรือเกิดจากการตระหนักรู้อย่างแท้จริงของลูกศิษย์คนนั่นเอง เพราะว่า บางทีผู้ปฏิบัติอาจจะเกิดภาวะบางอย่างที่ไม่ใช่การตระหนักรู้อย่างแท้จริง แต่เป็นเพียงภาวะทางอารมณ์ที่รู้สึกปิดซาบซาบอย่างเต็มที่ ชนิดที่ไม่เคยรู้สึกมาก่อน ซึ่งอาจทำให้ผู้ปฏิบัติหลงเข้าใจผิด คิดว่าตนเองได้บรรลุถึงจุดหมายสูงสุดแห่งการปฏิบัติแล้ว ก็เป็นไปได้

เมื่อได้รับปัญหามาแล้วลูกศิษย์แต่ละคนจะพยายามคิดค้นแสวงหาคำตอบที่เหมาะสมด้วยตนเอง และตามธรรมชาติของมนุษย์ซึ่งถือว่ามึระดับสติปัญญาที่พัฒนาการมาพอสมควรแล้ว เขาก็จะเริ่มด้วยการใช้เหตุผลไปพิจารณาปัญหานั้นๆ และเมื่อไม่ปรากฏผลอะไรขึ้นมา เขาก็อาจจะลงความเห็นว่างานดังกล่าวเป็นเรื่องที่ไม่มีเหตุผลและไร้สาระสิ้นดี เพราะบางปัญหาก็คัดแย้งกันเองภายใน และบางปัญหาก็ดูเหมือนว่าคำถามกับคำตอบไม่มีความเกี่ยวเนื่องสัมพันธ์กันแต่อย่างใด เมื่อมองไม่เห็นทางออกเช่นนี้เขาก็อาจสรุปในตอนต้นว่า อาจารย์ที่มอบโกอันให้เราพิจารณาเป็นผู้ที่เหลวไหลและเหลวไหลซึ่งทำให้เราเสียเวลาคิดในเรื่องไม่เป็นเรื่องอย่างไม่รู้จุดหมายปลายทางเสียจริง ๆ

ด้วยตระหนักถึงความเป็นจริงที่อาจจะเกิดขึ้นได้เช่นนี้ รินไซเซนจึงวางหลักการไว้ว่า ผู้ปฏิบัติโกอันจะต้องมีศรัทธาและความเพียรพยายามในตัวเองเป็นอย่างมาก^{๕๗} ซึ่งถ้าเรามีศรัทธามอบความหวังและชีวิตทั้งหมดไว้กับอาจารย์เซนแล้ว เราจะเกิดความพยายามบากบั่นไม่ย่อท้อด้วยสำนึกว่าอาจารย์คงไม่ให้ทำอะไรที่เสียเวลาเปล่าเช่นนั้นเป็นแน่ (ความจริง ประเด็นนี้ ดร.ซูสุกิเคยปรารภเอาไว้ในงานชิ้นหนึ่งของท่าน โดยปรารภถึงทัศนคติจากชาวตะวันตกต่อความพยายามในการปฏิบัติเซนและโกอันซึ่งใช้เวลายาวนานและดูเหมือนว่าไม่มีเหตุผลเอาเสียเลยในการปฏิบัติเช่นนั้น)

แม้จะรู้สึกว่ปัญหาโกอันที่ได้รับมาไม่สามารถจะหาคำตอบที่เหมาะสมได้เพราะเราได้เพียรพยายามทางตรรกะแล้ว แต่ก็ยังไม่เป็นผล แต่ถ้าหากเรามีศรัทธาอย่างแท้จริง โดยเฉพาะอย่างยิ่งศรัทธาในหลักการแห่งศาสนาที่ว่า สรรพสัตว์ (ซึ่งรวมถึงตัวเราด้วย) มีพุทธภาวะอยู่ภายในแล้ว ซึ่งพุทธภาวะดังกล่าวจะเผยออกมาอย่างแจ่มกระจ่าง ขอเพียงให้เราจัดวางเงื่อนไขที่เหมาะสมเท่านั้น เมื่อมีศรัทธาเช่นนี้ เราก็จะแสวงหาต่อไปด้วยความเพียรพยายาม ทุกวันเวลาผ่านไป เราจะนึกคิดอยู่กับโกอันนั้น ๆ จนในที่สุด ธรรมชาติก็จะแสวงหาทางออกของมันเอง กล่าวคือ เมื่อเราใช้เหตุผลอย่างเต็มที่กับปัญหานั้นและยังไม่สามารถจะหาคำตอบได้ เหตุผลก็จะถึงทางตัน ไม่อาจจะเดินต่อไปได้ ถึงตอนนี้เราก็จะก้าวข้ามกรอบแห่งการใช้เหตุผลแล้วเข้าหาความจริงด้วยชีวิตและจิตวิญญาณ เกิดความรู้สึกเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันกับโกอัน และตระหนักถึงสัจภาวะที่ซ่อนเร้นอยู่ภายใน เกิดเป็นความรู้ที่ผุดเกิดฉับพลัน (intuitive knowledge) รับรู้โลกและชีวิตด้วยท่าทีที่สดใส รู้เห็นทุกอย่างตามที่มันเป็น

ถ้าจะถามว่า ปรากฏการณ์ที่ปัญหาโกอันได้ทำลายกำแพงแห่งการใช้เหตุผลแล้วช่วยให้ผู้ปฏิบัติตระหนักถึงสัจภาวะดังกล่าวนั้นเกิดขึ้นได้อย่างไร? เมื่อจะตอบให้เห็นภาพตามแนวเหตุผล วินไซเซนก็จะตอบว่า เพราะภายในจิตของเรามีสิ่งที่ซ่อนเร้นอยู่ซึ่งปกติเราไม่ได้สำนึกรู้มัน มันอยู่เหนือ (beyond) จิตสำนึกที่เป็นลักษณะสัมพันธ (relative consciousness) การที่จะระบุชัดลงไปว่ามันเป็นจิตใต้สำนึก (sub-consciousness) หรือเป็นอธิจิต (supra-consciousness) ก็คงจะไม่ถูกต้องนัก แต่การใช้คำว่า 'ล่องเลย' (beyond) ดูจะเหมาะสมมากกว่า สิ่งซ่อนเร้นนี้เองที่เป็นตัวตระหนักถึงคำตอบแห่งปัญหาโกอันที่จิตสำนึกไม่อาจแสวงหาได้ เมื่อจิตสำนึกพยายามหาคำตอบอย่างเต็มที่เมื่อถึงจุดอึดตัน มันก็จะปล่อยวางการแสวงหา และกระบวนการใช้เหตุผลของเรา ก็จะสิ้นพลังไปเอง เมื่อถึง

ตอนนี้สิ่งที่อยู่ล่องเลยจิตสำนึกจะเข้ามารับรู้โกอันและแสวงหาคำตอบที่เหมาะสมจนตระหนักถึงความจริงทุกอย่างได้

อย่างไรก็ดี ในความเป็นจริงแล้ว หากได้มีพื้นที่สำหรับสิ่งซ่อนเร้นเช่นนั้นอยู่แยกต่างหากจากจิตสำนึกของเราไม่ เพราะจิตมีเพียงหนึ่งเดียวและไม่สามารถแบ่งแยกได้ ทั้งไม่อาจทอนลงเป็นระดับต่าง ๆ ได้ แต่ที่พูดถึงสิ่งที่ซ่อนเร้นในจิตใจก็เพื่ออธิบายถึงกระบวนการแก้ปัญหาคออันซึ่งอาจจะเป็นไปได้โดยลักษณะเช่นนั้น ซึ่งง่ายต่อการเข้าใจเท่านั้น เพราะเมื่อโกอันทำลายเครื่องขวางกั้นและเข้าถึงความจริงสูงสุดแล้ว ผู้ปฏิบัติก็ย่อมจะตระหนักเองว่า ในที่สุดแล้วก็ไม่ได้มีสิ่งเช่นนั้นในฐานะเป็นของซ่อนเร้นในใจ (hidden recesses of mind) และไม่มีแม้กระทั่งความจริงสูงสุดแห่งเซนที่ปรากฏเป็นลึกลับแต่อย่างใด^{๒๒}

ในการตอบปัญหาโกอันนั้น ท่านฮะกุอินได้แบ่งแนวทางแห่งการตอบไว้ ๕ วิธีด้วยกันคือ^{๒๓}

๑. โฮสชิน (Hosshin) ตอบโดยการเปลี่ยนคำพูด พฤติกรรมและท่าทางของอาจารย์หรือแม้แต่การนั่งเขียนในลักษณะที่แสดงว่าเข้าใจในปัญหาโกอันนั้น ๆ

๒. กิกัน (Kikan) ตอบโดยการกระทำหรือใช้วัตถุที่เหมาะสม

๓. คอนเซน (Gonsen) ตอบโดยการพูดสั้น ๆ ซึ่งอ้างถึงสิ่งที่เห็นได้ชัดเจน แต่เป็นคำตอบที่อิสระจากความคิดและการสรุปโดยเหตุผล

๔. เนนโต (Nento) ตอบด้วยคำพูดซึ่งเข้าใจยาก เพราะดูเหมือนว่ามันจะไม่เกี่ยวข้องกับปัญหาโกอันเลย

๕. โคอิ (Goi) ตอบปัญหาโดยการอ้างถึงความสัมพันธ์ทั้ง ๕ และความไม่สัมพันธ์กันของสิ่งสมบูรณ์และสิ่งสัมพันธ์

นอกจากจะรับโกอันมาพิจารณาจนสามารถก้าวข้ามกระบวนการใช้เหตุผลไปรับรู้โลกเข้าไปสู่การใช้ชีวิต

และจิตวิญญาณในการรับรู้โลกแล้ว ผู้ปฏิบัติยังอาจใช้วิธีการมอนโด (Mondo) หรือการถามตอบโดยจับพลันมาเป็นเครื่องมือได้อีกด้วย

๓. **มอนโด** คือการถามและการตอบอย่างปัจจุบันทันด่วน ไม่ผ่านการใช้ความคิดและความพยายามอย่างต่อเนืองเหมือนเช่นโกอัน และไม่ใช้เรื่องเกี่ยวกับจิตเหมือนโกอัน เพราะในการปฏิบัติมอนโดนั้น เมื่อเราถูกถาม เราต้องตอบทันที ตอบสิ่งที่เรานึกอยู่ในขณะนั้นนั้นเอง โดยไม่ใช้ระบบความคิดและเหตุผลไปกรองว่าเป็นคำตอบที่ดีหรือไม่อย่างไร ถือว่าเป็นวิธีที่เสี่ยงกระบวนการใช้ความคิดที่ดีทีเดียว อาจารย์ผู้ควบคุมจะเป็นผู้เลือกตั้งคำถามและพิจารณาคำตอบที่ลูกศิษย์ได้ตอบออกไปในขณะนั้น ๆ ถ้าคำตอบใดเป็นผลมาจากการแปลความหมายคำพูดก่อนตอบ ก็ถือว่าคำตอบนั้นใช้ไม่ได้ แต่ถ้าคำตอบใด ลูกศิษย์ได้ตอบออกมาจากใจบริสุทธิ์โดยไม่มีการแปลความหมายในขณะนั้น ๆ ก็ถือว่าคำตอบนั้นเหมาะสม ทั้งนี้ก็ขึ้นอยู่กับการพิจารณาของอาจารย์ผู้ควบคุมนั่นเอง

ตัวอย่างของวิธีการแบบมอนโด เช่น

ครั้งหนึ่ง เมื่อท่านฮยาคุโจ (Hyakujo) อยู่กับอาจารย์บาโซ (Baso) มีท่านผู้หนึ่งบินอยู่เหนือศีรษะของท่านทั้งสอง

“นั่นอะไรหนะคุณ?” ท่านอาจารย์ถามนำ

“มันคือห่านป่า ครับท่าน” ท่านฮยาคุโจตอบทันที

“พวกมันกำลังบินไปไหนกัน?”

“พวกมันบินหนีไปแล้วครับ” ท่านฮยาคุโจตอบ

อาจารย์บาโซจึงบิตจมุขของท่านฮยาคุโจอย่างแรง พร้อมกับกล่าวว่า “คุณพูดออกมาได้ว่า ‘พวกมันหนีไปแล้ว’ แต่ท่านพวกเดียวกันนี้ทั้งหมดก็ได้อยู่ที่นั่นมาก่อนแล้วตั้งแต่เริ่มแรกทีเดียว”

ท่านฮยาคุโจ (ตกใจ) มีเหงื่อไหลออกเต็มแผ่นหลัง และแล้ว ท่านก็ได้บรรลุชาติโรอย่างจับพลัน^{๒๔}

ถ้าหากเราจะตั้งคำถามถึงประโยชน์ของมอนโดแล้ว เชนก็คงจะตอบว่า วิธีการแบบมอนโดนี้จะช่วยปิดกั้นกระแสแห่งความคิดที่พยายามหาเหตุผลมาตอบคำถามต่าง ๆ มันช่วยปิดกั้นวิธีการใช้เหตุผลซึ่งเป็นของแห่ง (ไม่ใช่ของสด) เพราะทุกครั้งที่เราใช้เหตุผลไปอธิบายภาวะที่มีอยู่ในจิต คำตอบหรือภาษาที่แสดงออกมาก็ไม่ใช่ภาวะนั้นจริง ๆ มันเป็นเพียงความพยายามซึ่งบ่งถึงภาวะนั้นเท่านั้น หรือแม้มันจะชี้บ่งถึงได้ มันก็ไม่ใช่ภาวะที่มีอยู่จริง ๆ ในขณะนั้น เพราะภาวะที่มันบ่งถึงนั้นได้ผ่านเลยไปแล้ว เหตุผลไม่ได้บ่งถึงข้อเท็จจริงที่ดำรงอยู่ในขณะนั้น ๆ แต่มันจะสร้างจินตภาพที่เลียนแบบของจริง (ซึ่งในขณะนั้นของจริงได้ผ่านเลยไปแล้ว สิ่งที่ดำรงอยู่ต่อมาก็เป็นความจริงอีกชุดหนึ่งต่างหากซึ่งเหตุผลยังไม่เข้าไปพุดถึง) เมื่อเราไม่ใช่ความคิดในทางเหตุผล เราก็จะได้สำนึกถึงข้อเท็จจริงจริง ๆ ที่ดำรงอยู่ในขณะนั้น จิตของเราก็ได้ฝึกฝนที่ดำรงอยู่กับข้อเท็จจริงที่ปรากฏอยู่จริงในขณะนั้น ๆ ไม่พะวงอยู่กับจินตภาพต่าง ๆ ซึ่งไม่ใช่ของจริงแต่อย่างใด วิธีการดังกล่าวจึงเป็นการเน้นย้ำให้ผู้ปฏิบัติที่ตรงต่อความรู้สึกนึกคิดภายในจิตใจของตนเองจริง ๆ ซึ่งเมื่อทำได้เช่นนั้นเป็นประจำ เขาก็จะรับรู้โลกและชีวิตด้วยความรู้สึกภายในจริง ๆ ที่ปราศจากการเลกสรรคปั้นแต่ง และที่สำคัญ จิตที่รับรู้โลกอย่างตรงไปตรงม่าย่อมจะปราศจากอวิชชาและอาสวะกิเลสต่าง ๆ ที่จะเข้ามาครอบงำจิตใจให้มองโลกบิดเบือนหรือไขว้เขวไปจากความเป็นจริง วิธีการมอนโดนี้จึงมีคุณค่าในการปฏิบัติเป็นอย่างมากทีเดียว

จากที่แสดงมา ดูเหมือนว่าเชนจะไม่เน้นเรื่องศีลและปัญญาในการปฏิบัติธรรมแต่อย่างใด โดยเฉพาะในแง่ศีลหรือข้อปฏิบัติที่เป็นระเบียบกฎเกณฑ์ต่าง ๆ นั้น ดูเหมือนจะถูกกล่าวไว้น้อยมากในเอกสารฝ่ายเชน เมื่อผู้ที่คุ้นเคยกับธรรมเนียมปฏิบัติและวิถีชีวิตของพระภิกษุในฝ่ายเถรวาทไปศึกษาเชนผ่านทางเอกสารต่าง ๆ นั้น หลายท่านอาจลงความเห็นว่ วิถีชีวิตของพระเถรวาทกับพระเชนมีความแตกต่างกันอย่างแน่นอน ตัวอย่าง

เช่น ประเด็นเรื่องการมีเพศสัมพันธ์หรือการแต่งงานมีเหย้ามีเรือน ซึ่งในทัศนะของเกรวาทแล้วดูเหมือนว่าจะเป็นเรื่องหลักในการแบ่งแยกวิถีชีวิตของพระภิกษุกับวิถีชีวิตของคฤหัสถ์เลยทีเดียว เพราะสำหรับเกรวาทแล้ว การมีเพศสัมพันธ์หรือการแต่งงานมีครอบครัวไม่สามารถจะไปกันได้กับวิถีชีวิตแบบพระ เพราะพระหมายถึงผู้ละเว้นจากกิจกรรมทางเพศทุกชนิดและพยายามแสวงหาความหลุดพ้นจากกาม มุ่งแสวงหาความสุขประณีตที่มิอิงอาศัยกามคุณ ยิ่งไปกว่านั้น ในวินัยบัญญัติของพระภิกษุก็ปรากฏว่า การที่พระภิกษุไม่มีเพศสัมพันธ์ (กับใคร ๆ ก็ตาม) ถือเป็นความผิดพลาดอย่างร้ายแรงที่ส่งผลให้พระภิกษุรูปนั้นหมดสภาพความเป็นพระภิกษุในทันที แต่เช่นในปัจจุบัน (ทั้งจีนและไทเปซึ่งแพร่หลายอยู่ในญี่ปุ่น) ถือว่าการมีเพศสัมพันธ์และการมีครอบครัวไม่ใช่เรื่องเสียหายแต่อย่างใด พระภิกษุในจีนทั้งสองนิกายจึงรู้สึกว่าเป็นเรื่องธรรมดาตามที่พระภิกษุจะแต่งงานมีครอบครัวและมีลูกหลานสืบตระกูลต่อไป

ประเด็นเรื่องการแต่งงานของพระภิกษุเช่นในปัจจุบันนี้เคยได้รับการวิพากษ์วิจารณ์จากวัตส์ (Alan Watts) มาแล้ว^{๖๕} โดยนักวิชาการท่านนี้วิจารณ์ว่า พุทธศาสนานิกายเช่นในประเทศญี่ปุ่นไม่ใช่เช่นแต่เหมือนเช่นในประเทศจีน เหตุผลสำคัญก็คือว่า พระเช่นในประเทศญี่ปุ่นสามารถแต่งงานได้ ในขณะที่พระเช่นในประเทศจีนจะไม่สามารถแต่งงานได้

ในเรื่องนี้นักวิชาการเช่นในญี่ปุ่นบางท่านได้อธิบายว่า แม้ว่าพระเช่นทั่ว ๆ ไปจะแต่งงานมีครอบครัวกันแต่กระนั้น อาจารย์เช่นคนสำคัญ ๆ โดยส่วนมากแล้วก็ไม่ได้แต่งงานแต่อย่างใด^{๖๖} ข้อเท็จจริงนี้ยังดำรงอยู่จนถึงทุกวันนี้ (แม้ว่าในบรรดาอาจารย์คนสำคัญ ๆ เหล่านั้นก็มีอาจารย์เช่นจำนวนหนึ่งที่แต่งงานเหมือนกับพระเช่นทั่ว ๆ ไป) ด้วยเหตุนี้ จึงเป็นการยากที่จะพูดถึงสถานะที่ถูกต้องเหมาะสมของพระเช่นในประเด็นเรื่องการ

แต่งงานนี้ อนึ่ง ในประเทศจีนและประเทศแถบเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ เป็นที่รับรู้กันโดยทั่วไปว่า พระภิกษุจะหมดสถานภาพแห่งความเป็นพระทันที หากภิกษุรูปนั้นไปมีเพศสัมพันธ์กับใคร ๆ ก็ตาม

ถ้าจะถามว่า การที่พระเช่นสามารถแต่งงานและมีครอบครัวได้ตามปกติเช่นกับฆราวาสทั่วไปนั้น มีประโยชน์ต่อการปฏิบัติธรรมอย่างไร เช่นก็จะตอบว่าตามปกติ คนที่แต่งงานมีเหย้าเรือนนั้นมักจะประสบกับความทุกข์และความวุ่นวายตามประสาชีวิตคู่ (สามีภรรยา) ในโลกียวิสัยอย่างแน่นอน และเราคงปฏิเสธไม่ได้ว่า ประสบการณ์ที่มีทั้งสุขและทุกข์เช่นนั้นเองได้ก่อให้เกิดประโยชน์ในแง่ที่ช่วยให้พระภิกษุที่แต่งงานมีครอบครัวนั้นเกิดความเข้าใจในชีวิตของผู้คนทั่ว ๆ ไปได้เป็นอย่างดี^{๖๗} แต่อย่างไรก็ตาม เพราะเหตุที่ในธรรมเนียมประเพณีของเช่นนั้น พระเช่นและผู้ศึกษาเช่นโดยส่วนมากจำเป็นต้องจาริกแสวงบุญ (make pilgrimages) ไปตามสถานที่ต่าง ๆ เพื่อรับคำแนะนำสั่งสอนจากอาจารย์เช่นหลาย ๆ ท่าน^{๖๘} พระภิกษุที่มีพันธะทางครอบครัวก็อาจจะประสบความยุ่งยากเป็นธรรมดา ฉะนั้น จึงมีอาจารย์เช่นบางท่านที่ยังคงครองความโสดเอาไว้ได้ตลอด ไม่ถูกผูกมัดด้วยพันธะทางครอบครัว และสามารถอุทิศตนเองเพื่อการฝึกฝนส่วนตน และการให้คำแนะนำแก่ศิษย์ได้อย่างเต็มที่ อนึ่ง นอกจากอาจารย์เช่นพวกนั้นแล้ว ก็ยังมีอาจารย์เช่นอีกหลาย ๆ ท่านที่ได้ภรรยาที่มีความสนใจในการปฏิบัติพุทธธรรมเช่นกัน ท่านเหล่านั้นก็มีบุตรธิดาไม่เกินสองหรือสามคน บางทีการมีผู้ร่วมงานที่เก่ง ๆ (helpful partner) อย่างเช่นภรรยาที่สนใจในการปฏิบัติธรรมเช่นนั้น ก็ถือว่ามีประโยชน์อย่างสำคัญในการที่จะช่วยเหลือบุคคลอื่นได้เช่นกัน แต่ถึงกระนั้น หากพระภิกษุท่านนั้นมีบุตรธิดามากเกินไป บุตรธิดาเหล่านั้นก็จะกลายเป็นอุปสรรค (ที่ขัดขวางการปฏิบัติธรรมและการอบรมสั่งสอนธรรมแก่บุคคลอื่น) อย่างยิ่งใหญ่มากเช่นกัน^{๖๙}

นอกจากนี้ ยังมีประเด็นปลีกย่อยอื่นๆ ที่ดูเหมือนจะบ่งบอกความแตกต่างกันแห่งวิถีการดำรงชีวิตของพระภิกษุฝ่ายเถรวาทและฝ่ายเซน (อันรวมนิกายเซน) อยู่อีก เช่นมีธรรมเนียมปฏิบัติในชีวิตประจำวันที่พระภิกษุเซนสามารถฉันอาหารในเวลาหลังเที่ยงวันได้^{๙๐} ซึ่งเป็นเรื่องที่พวกเซนเองก็รู้ว่า การทำเช่นนั้นไม่ใช่ธรรมเนียมปฏิบัติของพระภิกษุในพุทธศาสนาแบบดั้งเดิม (อันรวมถึงเถรวาทด้วย) เซนจึงให้เหตุผลว่า ความจำเป็นเรื่องดินฟ้าอากาศ (the climatic necessity) เป็นเงื่อนไขสำคัญที่ไม่ควรละทิ้ง เพราะในประเทศจีนและญี่ปุ่นนั้น มีภูมิอากาศที่หนาวเหน็บซึ่งแตกต่างไปจากภูมิประเทศแถบเอเชียตะวันออกเฉียงเหนือหรือแม้แต่ในประเทศอินเดียเอง เพราะฉะนั้น พระภิกษุเซนในประเทศจีนและญี่ปุ่นจึงจำเป็นต้องมีอาหารเพิ่มอีกมื้อหนึ่งในตอนหลังเที่ยง (in the afternoon) ซึ่งเซนไม่เรียกว่าเป็นอาหารเย็น และเพื่อความผ่อนคลายความรู้สึกผิดดังกล่าว (ซึ่งพวกเซนเองก็รู้ว่ามันแตกต่างจากพุทธศาสนาแบบดั้งเดิมนั้น) อาหารมือดังกล่าวจึงถูกเรียกว่า เภสัชชาหาร (medicinal food) ซึ่งมีเพื่อประทังชีวิตเท่านั้น^{๙๑}

มาถึงตรงนี้ เราก็จะมาดูว่า ลำดับขั้นหรือพัฒนาการแห่งการปฏิบัติในนิกายรินไซเซนจะดำเนินไปเช่นไร เมื่อผู้เขียนกล่าวถึงลำดับขั้นในเซนเช่นนี้ อาจมีหลายท่านเกิดข้อสงสัยว่า ขั้นตอนดังกล่าวเช่นนั้น มีอยู่ในนิกายเซนด้วยหรือ เพราะดูเหมือนว่าเซนจะมองนิกายอื่นว่าเป็นลัทธิเชื่องช้าไปตามลำดับขั้น และถือตัวเองว่าเป็นลัทธิฉับพลันทันที การกล่าวว่าลำดับขั้นในนิกายเซนจะไม่เป็นการขัดแย้งกับหลักการในนิกายเซนดอกหรือ? เกี่ยวกับเรื่องนี้ ผู้เขียนได้เคยอภิปรายมาบ้างแล้วในตอนที่ผ่านมาด้วยประเภทของชาไตริ นอกจากนี้ นักวิชาการฝ่ายเซนบางท่านก็เคยปรารภเอาไว้ว่า ในความเป็นจริงแล้ว ส่วนย่อยแห่งกาลเวลา (the time-element) ยังคงได้รับการยอมรับกันอยู่อย่างจริงจัง คือคนส่วนมากยังถือว่ามีส่วนย่อยในระบบเวลาซึ่งเราสามารถคิดทอนลงไปได้เรื่อยๆ ฉะนั้น จึงไม่จำเป็น

ที่ว่าการปฏิบัติและพัฒนาการในรินไซเซนจะต้องเป็นแบบฉับพลันทันทีนั้นเสมอไป เพราะตราบโดที่จิตใจที่มีลักษณะสัมพันธ์ของเรายังเข้าใจสิ่งหนึ่งโดยการเปรียบเทียบกับอีกสิ่งหนึ่ง (ไม่ใช่เป็นความเข้าใจอย่างฉับพลันทันที โดยไม่มีการเปรียบเทียบระดับขั้นต่างๆ) มันก็เป็นไปไม่ได้เลยที่จะไม่พูดถึงลำดับขั้นตอนเพื่อสื่อความเข้าใจกัน^{๙๒} แม้นิกายรินไซเซนได้พูดถึงเรื่องนี้ไว้เพื่อสื่อความเข้าใจกับคนทั่วไปเช่นกัน

พุทธปรัชญารินไซเซนได้ใช้รูปภาพคนเลี้ยงวัว ๑๐ ภาพ (The Ten Ox-herding Pictures) เป็นอุปกรณ์ในการอธิบายพัฒนาการของบุคคลผู้ปฏิบัติธรรมในเซน รูปภาพดังกล่าวถือกันว่าถูกเขียนขึ้นโดยกิวทันหนึ่งซึ่งเป็นอาจารย์ในนิกายรินไซเซนนามว่า กะกุกันชิเอิน (Kaku-an Shien หรือในภาษาจีนว่า กูอันฉินยวน Kuo-an Shih-Yuan)^{๙๓} ซึ่งมีชีวิตอยู่ในช่วงสมัยราชวงศ์ซ่ง (Sung) อย่างไรก็ดี ก่อนหน้าท่านกะกุกันชิเอินก็ได้เคยมีรูปภาพท่านองนี้อยู่ก่อนแล้วชุดหนึ่ง โดยชุดดังกล่าวนั้นมีภาพเพียง ๕ ภาพและแสดงความก้าวหน้าแห่งการปฏิบัติโดยใช้ภาพวัวตั้งแต่สีดำพัฒนาไปเป็นสีขาว แล้วจบด้วยวงกลมเปล่า (ซึ่งแทนศูนย์ตาอันเป็นจุดหมายสูงสุด) ภาพดังกล่าวเขียนขึ้นโดยท่านเซอิเกียว (Seikyo)^{๙๔} นอกจากนี้แล้ว ยังมีภาพอีกชุดหนึ่งซึ่งเขียนขึ้นโดยท่านจิโตกุกิ (Jitokuki) มีจำนวน ๖ ภาพซึ่งเป็นการพัฒนาต่อจากท่านเซอิเกียว โดยในชุดดังกล่าวภาพที่หกเป็นความกลมกลืนกับโลกและชีวิตภายหลังจากการได้บรรลุความว่าง (ศูนย์ตา) นั้นแล้ว เป็นการกลับมาใช้ชีวิตอยู่กับโลกด้วยท่าทีที่แปรเปลี่ยนไปจากเดิม กลายเป็นความสดชื่นรื่นรมย์มองกิจกรรมทุกอย่างบนโลกนี้เป็นกิจกรรมของพุทธะและดำรงอยู่อย่างไม่มียึดมั่นต่อสิ่งใด ๆ^{๙๕} อนึ่ง นอกจากภาพทั้ง ๓ ชุดดังกล่าวนี้แล้ว ยังมีภาพอีกชุดหนึ่งซึ่งอธิบายพัฒนาการโดยการเปลี่ยนแปลงสีของวัวไปตามลำดับขั้น แต่ภาพชุดดังกล่าวก็ไม่อาจรู้กันได้ว่าผู้ใดเป็นคนเขียนขึ้น ดร.ซูสุกิ จึงสรุปว่าภาพคนเลี้ยงวัวที่ใช้อธิบายเซนในปัจจุบันนี้มีอยู่ด้วยกัน ๔ ชุดคือ

ชุดที่เขียนโดยท่านกะกุอัน ชุดที่เขียนโดยท่านเซอิเกียว
ชุดที่เขียนโดยท่านจิโตกุกิ และชุดที่ไม่สามารถทราบ
ได้ว่าใครเป็นผู้เขียนขึ้น^{๗๖}

ภาพชุด ๑๐ ภาพของท่านกะกุอันที่เผยแพร่ไปสู่
การรับรู้ของผู้คนในปัจจุบัน ถูกเขียนขึ้นใหม่โดยท่าน
ชูบุณ (Shubun)^{๗๗} ซึ่งเป็นพระเซนชาวญี่ปุ่นใน
คริสต์ศตวรรษที่ ๑๕ และในที่นี้ เราก็คงจะใช้ข้อความที่อธิบาย
ภาพแต่ละภาพมาทำความเข้าใจพัฒนาการแห่งการ
ปฏิบัติเซนที่เป็นขั้นตอนดังนี้^{๗๘}

ภาพที่ ๑ ตามหาวัว (Searching for the Ox)

ความจริงแล้ว วัวไม่ได้หนีออกนอกหนทางแต่
อย่างใด แต่เหตุที่คนเลี้ยงวัวไม่ได้เป็นอันหนึ่งอันเดียว
กันกับวัว (คือเขาพลัดหลงกับวัว) ก็เพราะเขาได้
ประพาศผิดอย่างร้ายแรงต่อธรรมชาติอันแท้จริงของ
ตัวเขาเอง และที่วัวหายไปก็เพราะคนเลี้ยงวัวเดินพลัด
หลงออกมาจากหนทางเสียเอง เขาลืมหลงกับปรากฏ
การณ์ต่างๆ ที่ประสาทสัมผัสนำเสนอมานานอย่างบิดเบือน
ตอนนี้อย่างเหมือนเขาจะอยู่ห่างจากบ้านของเขาออกไป
เรื่อยๆ ทั้งทางผ่าน และทางแยกก็ดูเหมือนจะสับสน
ปนเปื้อนหมด ความอยากที่จะได้มาและความกลัวที่จะ
สูญเสียไป ก็มาทำให้ร้อนรุ่มดุจไฟเผาผลาญ ทั้งความ
คิดเรื่องถูกผิดก็โผล่ผุดขึ้นมาเป็นสายๆ ทำให้มันงงที่จะ
แสวงหาหนทาง

ชีวิตของผู้คนในโลกนี้ก็เช่นกัน เพราะเรายอมสยบ
ต่อประสบการณ์ที่ผ่านเข้ามาทางอายตนะรับสัมผัสทั้งห้า
(คือ ตา หู จมูก ลิ้น กาย) และยอมรับว่าสิ่งต่างๆ ว่ามี
คุณค่าที่แท้จริงตามที่อายตนะรับสัมผัสได้รายงานมา
เราจึงตกอยู่ในสภาพแห่งความสับสน ประสบทั้งสุขและ
ทุกข์เคละเคล้ากันไป อีกทั้งยอมรับทัศนะแบบคู่ๆ คือ
มองสิ่งต่างๆ อย่างประเมินค่าว่า ดี-ชั่ว สวย-ชีเหว
ฉลาด-โง่เขลา ขาว-ดำ เป็นต้น เมื่อถึงคราวที่เรา
ต้องการกลับเข้าไปหาธรรมชาติที่แท้จริงของเราภายใต้
การแนะนำจากเซน เราจึงเริ่มแสวงหาธรรมชาติดังกล่าว

นั้นอย่างใจจดใจจ่อด้วยความเพียรพยายามอย่างยิ่งยวด
แต่ก็ดูเหมือนว่าทุกอย่างจะมีคืบหน้าไปหมด

ภาพที่ ๒ พบรอยเท้า (Seeing the Traces)

หลังจากตามหาสิ้นเวลาระยะหนึ่ง คนเลี้ยงวัวก็
พบรอยเท้าของวัวแล้วเกิดความพอใจและเริ่มมั่นใจว่า
ตนเองเดินมาถูกทางแล้ว แต่ถึงกระนั้นก็ยังไม้อาจวางใจ
อย่างเต็มที่ เพราะสิ่งที่พบนั้นเป็นเพียงรอยเท้าของวัว
เท่านั้น ยังไม่ใช่ตัววัวที่แท้จริง เขาจึงต้องเพียรพยายาม
เสาะแสวงหาต่อไป

หลังจากผู้ปฏิบัติเพียรพยายามสิ้นระยะหนึ่ง ก็
จะพบร่องรอยบางอย่าง คือเกิดความเข้าใจในบางสิ่ง
บางอย่างโดยอาศัยการศึกษาพระสูตรและหลักคำสอน
ที่มีผู้บันทึกและบอกกล่าวแก่กันไว้ ถึงตอนนี้เขาก็พอจะ
รู้ว่าโลกทางวัตถุ (the objective world) เป็นภาพ
สะท้อนแห่งตัวตนภายในของเขานั้นเอง แต่ถึงกระนั้น
เขาก็ยังไม่สามารถจะแยกแยะสิ่งที่ติดออกจากสิ่งที่ไม่ติดได้
ใจของเขาก็ยังสับสนเกี่ยวกับความถูกความผิดอยู่ เขายัง
ไม่ได้เข้าไปสู่ประตูแห่งสัจธรรม แต่ก็พอจะกล่าวได้ว่า
เขาสังเกตเห็นร่องรอยแห่งสัจธรรมนั้นแล้ว

ภาพที่ ๓ พบวัว (Seeing the Ox)

ในขั้นนี้ คนเลี้ยงวัวได้มองเห็นตัววัวแล้ว แต่ยัง
ไม่ได้ลงมือจัดการอะไรกับวัวแต่อย่างใด เป็นเพียงมั่นใจ
และดีใจที่ได้พบเจอสิ่งที่เพียรเสาะแสวงหามานาน
เท่านั้น

ผู้ปฏิบัติได้มองเห็นวิถีทางที่จะเข้าถึงจุดเริ่มต้น
ของสรรพสิ่งแล้ว อายตนะรับสัมผัสของเขาเกิด
ความบรรสานสอดคล้องกลมกลืนกันเป็นอย่างดี
กิจกรรมทุกอย่างเปิดเผยชัดแจ้งออกมาพอสมควร
คล้ายกับเกลือในน้ำ และคล้ายกับกาวเหนียวในสี (แม้จะ
ยังไม่สามารถแบ่งแยกออกได้ชัดเจนเป็นอย่างไรๆ ไป
คือยังไม่สามารถคิดแยกเกลือออกจากน้ำ หรือแยก
กาวออกจากสีได้ชัดเจนก็ตาม) เมื่อสายตาถูกปรับให้

ตรงแนวในวิถีทางเช่นนั้นแล้ว สิ่งนั้นก็ไม่ใช่อะไรอื่น หากแต่มันคือตัวของเขาเอง

ภาพที่ ๔ จับวัว (Catching the Ox)

หลังจากพลัดหลงอยู่ในป่าดงพงไพรเสียนาน ในที่สุด คนเลี้ยงวัวก็มาพบวัวและได้เอามือจับตัววัวเรียบร้อยแล้ว แต่เพราะเหตุที่วัวได้พลัดหลงอยู่กับปรากฏการณ์ต่างๆ ในป่าดงเสียนาน จึงไม่ใช่เรื่องง่ายที่จะควบคุมวัวที่เพิ่งพบเจอได้ เขาจะต้องใช้เวลาอีกนานที่จะนำมันกลับไปสู่ทุ่งหญ้าอันหอมหวานแห่งเก่า ธรรมชาติของวัวยังดื้อดึงและขัดขืนอยู่เรื่อยและหากคนเลี้ยงวัวอยากจะให้มันเชื่อเป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน เขาก็จะต้องใช้แฉับเมียนมันอีกด้วย

ผู้ปฏิบัติสามารถจับกระแสความรู้สึกนึกของตนเองได้ คือสำนึกรู้ถึงตัวตนแล้ว แต่ก็ยังไม่ใช่เนื้อแท้แห่งตัวตน (หรือพุทธภาวะ) เพราะยังเป็นตัวตนที่ถูกห่อหุ้มด้วยอวิชชาตัณหาอุปาทานอยู่และด้วยเหตุที่เราลุ่มหลงกับโลกภายนอกเสียนาน แม้เมื่อมาเจอตัวตนภายในแล้ว และได้พยายามจะบังคับมันให้อยู่ในร่องรอยก็ดูเหมือนจะไม่ใช่ว่าเรื่องง่ายเอาเสียเลย เพราะตัวตนที่ถูกชักจูงด้วยอวิชชาตัณหาอุปาทานมานาน มักจะดิ้นรนกระสับกระส่ายอยู่ตลอดเวลา เราจึงต้องหาอุบายวิธีมาควบคุมมัน โดยใช้ชาเซนและโกอัน (รวมทั้งมอนโดด้วยในบางกรณี) มาตรึงจิตไว้และนำจิตไปพิจารณาโกอันอย่างจดจ่อด้วยความเพียรพยายามอย่างเต็มที่ขั้นนี้เป็นขั้นลงมือปฏิบัติอย่างเอาจริงเอาจังนั่นเอง

ภาพที่ ๕ ฝึกวัวให้เชื่อ (Herding the Ox)

เมื่อใช้แฉับมาทำรวบวัว มันก็จะเชื่อ เชื่อฟังและปฏิบัติตามคำสั่งของคนเลี้ยงวัวเป็นอย่างดี แต่ก็ยังไม่อาจจะวางใจได้เต็มที่ จึงยังต้องถือเชือกจูงมวนมันอยู่ตลอดเวลา และไม่ยอมโอนอ่อนผ่อนตามใจของมันง่าย ๆ

เมื่อผู้ปฏิบัติพยายามพิจารณาหาคำตอบที่เหมาะสมสำหรับโกอันที่ได้รับมา เมื่อความคิดหนึ่งผ่านไป

อีกความคิดหนึ่งก็ตามมา และแล้ว เมื่อถึงจังหวะหนึ่ง กระบวนแห่งความคิดที่ไร้จุดจบก็จะรู้แจ้งขึ้นมาเอง ด้วยความรู้แจ้งนี้ สรรพสิ่งก็จะหนีไปสู่ความถูกต้องได้โดยส่วนมาก แต่ความผิดพลาดก็ยังคงมีอยู่ตราบเท่าที่ความสับสนยังมีมากกว่า ผู้ปฏิบัติจะสำนึกได้ว่า การที่สรรพสิ่งปรากฏเป็นสิ่งที่บีบคั้นตัวเขานั้น แท้จริงแล้ว ไม่ใช่เพราะโลกภายนอกเป็นเรื่องราวร้ายเช่นนั้น หากแต่เป็นเพราะใจของเขาเองที่หลอกลวงตัวเอง เขาจึงต้องกำกับดูแลใจของเขาเองไม่ให้หลอกลวงเขาได้อีกต่อไป

ภาพที่ ๖ นั่งบนหลังวัวกลับบ้าน (Coming home on the Ox's back)

มาถึงตอนนี้คนเลี้ยงวัวไม่มีความกังวลว่าจะได้หรือจะสูญเสียอีกต่อไปแล้ว เพราะวัวถูกฝึกจนเชื่ออย่างสมบูรณ์แล้ว มันใจได้ว่าจะไม่พลัดหลงจากกันอีก การเพียรพยายามที่จะฝึกและฝึกกับมันได้จบสิ้นลงแล้ว เขารู้สึกสบายใจปลอดโปร่งไม่มีกังวล จึงฮัมเพลงเบาๆ และร้องเพลงพื้นบ้าน นั่งสบายอยู่บนหลังวัว สายตาของเขาไม่ผูกติดอยู่กับโลกหรือสิ่งที่เกี่ยวกับโลกแต่อย่างใด แม้จะมีเสียงยั่วชวนมาร้องเรียกเขา เขาก็จะไม่หันศีรษะกลับไป คือจะไม่ถูกล่อลวงกลับไปตามเส้นทางเดิมที่เคยพลัดหลงอยู่ในป่าอีกแล้ว

ผู้ปฏิบัติเข้าไปสู่ธรรมชาติแท้แห่งตนซึ่งเป็นสัจภาวะที่บริสุทธิ์อยู่ก่อนแล้ว หลุดพ้นจากเครื่องผูกมัดต่างๆ บรรดาที่มีในโลกแห่งปรากฏการณ์ รู้สึกชื่นชมและเป็นสุขอยู่กับสัจภาวะนั้น จนมองเห็นความไม่น่าเอาไม่น่าเป็นในโลกละคลายความยึดมั่นในสิ่งต่างๆ หันหลังให้กับปรากฏการณ์ต่างๆ ในโลกภายนอกซึ่งเคยเป็นที่ขึ้นชอบมาก่อนหน้านี้ เมื่อมาถึงจุดนี้แล้ว ความรู้สึกผูกพันกับเรื่องโลกๆ ก็จะไม่มียึดต่อไป มีแต่มุ่งหวังจะบรรลุถึงภาวะที่ละเอียดประณีตสูงๆ ขึ้นไป แม้จะถูกยั่วชวนจากปรากฏการณ์ต่างๆ สักเพียงใดก็ไม่หวนกลับมาลุ่มหลง หรือไม่ถูกหลอกลวงอีกต่อไป จิตวิญญาณมุ่งตั้งไปสู่บ้านเดิมของตัวเอง คือมุ่งสู่ธรรมชาติที่แท้จริงของตัวเองนั่นเอง

ภาพที่ ๗ วัวถูกลืม เหลือเพียงคน (The Ox Forgotten, Leaving the Man Alone)

ในภาพจะไม่ปรากฏรูปวัว มีเพียงรูปคนเลี้ยงวัว เท่านั้นที่นั่งมองดวงจันทร์อยู่คนเดียว

มาถึงขั้นนี้ ผู้ปฏิบัติจะพบว่าธรรมทั้งหลายเป็นหนึ่งเดียวกัน และวัฏก็เป็นเพียงสัญลักษณ์เท่านั้น เมื่อเรารู้ว่าสิ่งที่เราต้องการจริงๆ นั้นแตกต่างจากสิ่งที่ เป็นเพียงแค่สัญลักษณ์ เช่น รู้ว่าสิ่งที่เราต้องการคือตัวปลา ไม่ใช่ช่อดักปลา หรือรู้ว่าสิ่งที่ต้องการคือกระต่ายป่า ไม่ใช่ ดักกระต่ายป่า มันก็จะปรากฏเหลือเพียงสิ่งที่ เป็นสาระจริงๆ เท่านั้นที่เราคำนึงถึง ส่วนสิ่งอื่นๆ ที่เป็นเพียงสัญลักษณ์กำหนดหมายก็จะถูกมองข้ามไป เหมือน ทองจริงๆ ที่แยกออกจากขยะโลหะที่เป็นฝอยๆ และ เหมือนดวงจันทร์ที่หลุดออกจากหมู่เมฆ รัศมีของมัน ที่ฉายออกมา ก็จะแจ่มกระจ่างสว่างไสวทะลุปรุโปร่งไปหมด แม้กระทั่งก่อนวันสร้างโลกเลยก็เดียว

ภาพที่ ๘ วัวและคนหายไปจากภาพ (The Ox and the Man Both Gone out of Sight)

ในภาพจะไม่มีปรากฏรูปคนและรูปวัวแต่อย่างใด มีเพียงรูปรวงกลมใหญ่ที่ภายในว่างเปล่าไม่มีอะไรอยู่เลย

ถึงตอนนี้ ความสับสนทุกอย่างถูกกันไว้ข้างนอก เหลือเพียงความสงบนิ่งผ่องแผ้วสว่างไสวเท่านั้น และ แม้กระทั่งความคิดเรื่องความสูงส่งศักดิ์สิทธิ์ (holiness) ใดๆ ก็ไม่ดำรงอยู่อีกต่อไป ผู้ปฏิบัติจะไม่สนใจในเรื่อง ต่างๆ (ที่แม้จะสูงส่งสักปานใดก็ตาม) ไม่สนใจว่าพระ พุทธองค์ดำรงอยู่ที่ไหน หรือไม่ดำรงอยู่ที่ไหน และเมื่อ ไม่มีทัศนะแบบทวินิยม (form of dualism) เช่นนี้ แม้บุคคลผู้มีพินตาก็ไม่อาจจะสืบท่องรอยของเขาได้ เพราะเขาดำรงอยู่อย่างไร้ร่องรอย

ภาพที่ ๙ กลับสู่จุดเริ่มต้น คืนสู่แหล่งเดิม (Returning to the Origin, Back to the Source)

ในภาพปรากฏเป็นรูปธรรมชาติป่าเขาธรรมด่า ไม่มีทั้งคนและวัว

เมื่อว่าตามจริงแล้ว ในจุดเริ่มต้นจริงๆ ซึ่งบริสุทธิ์ ไสยะอาดปราศจากมลทินนั้น ผู้ปฏิบัติจะไม่ถูกแปดเปื้อน ด้วยกิเลสอาสวะอีกต่อไป เขาจะมองสรรพสิ่งที่เจริญ เติบโตไปตามธรรมชาติด้วยความสงบสุขผ่องใสที่ไม่ เปลี่ยนแปลง ไร้การยืนยันและยอมรับใดๆ ทั้งสิ้น เขา จะไม่ยืนยันว่าตัวเองเป็นหนึ่งในสิ่งที่เปลี่ยนแปลงไป ซึ่งคล้ายภาพมายา อีกทั้งจะไม่ใช้ประโยชน์ใดๆ จาก ตัวเขาเอง แต่จะดำรงอยู่ด้วยการสำนึกถึงสรรพสิ่ง ตามที่มันเป็นจริง ยอมรับสมมุติบัญญัติในโลก แต่ถึง กระนั้นก็ไม่ยึดติดในบัญญัตินั้นๆ เขากลายเป็นผู้สังเกต (observe) สรรพสิ่งที่ดำเนินไปตามธรรมชาติโดยไม่มี ความรู้สึกอยากครอบครองหรืออยากผลักไถแต่อย่างใด

ภาพที่ ๑๐ กลับเข้าสู่เมืองด้วยมือที่พร้อมจะมอบ ความสุข (Entering the City with Blissbestowing Hands)

ในภาพปรากฏรูปคนเลี้ยงวัวที่กลับเข้าเมืองด้วย ท่าทีที่อ่อนน้อมถ่อมตนเป็นอย่างยิ่ง

ประตูระท่อมมุงจากของเขาได้ปิดลงแล้ว (หมายถึง ภาระกิจในการปฏิบัติธรรมเพื่อบรรลุธรรมในส่วนของ ตนเองนั้นได้เสร็จสิ้นลงเรียบร้อยแล้ว) แม้ผู้ฉลาดที่สุด ก็ไม่อาจจะหยั่งรู้เขาได้ เมื่อเขารู้ทุกอย่างกระจ่างแจ้งโดย ไม่มีสิ่งรางเลือนเช่นนี้แล้ว เขาก็จะเดินไปตามเส้นทาง ของตนเองโดยไม่จำเป็นต้องเดินตามรอยของครูอาจารย์ ในอดีตอีกต่อไป เขาไม่มีศรัทธาในความหมายที่แอบอิง กับครูอาจารย์หรือบุคคลอื่นอีกต่อไป เพราะเห็นแจ้ง ทุกอย่างด้วยตนเองแล้ว ด้วยเหตุนี้เอง จึงมีความอ่อน น้อมถ่อมตน ปราศจากการยึดมั่นถือมั่นและมีเมตตา กรุณาในสรรพสัตว์ ปรารถนาจะให้ผู้คนได้เข้าถึง ความจริงสูงสุดและความสุขที่แท้เช่นที่ตนได้ประสบนั้น จึงถอนน้ำเต้าออกไปสู่ตลาด^{๙๙} และกลับเข้าสู่บ้านโดยไม่ อิงอาศัยไม้เท้าเข้าช่วย^{๑๐๐} และบางทีก็อาจไปปรากฏตัว ในกลุ่มของคนเมาและคนใจเหี้ยมโหด ทั้งนี้ก็ด้วยมี เมตตาเมตตาหวังจะให้สรรพสัตว์ได้บรรลुพุทธภาวะภายใน ตัวเองโดยแท้

นอกจากการใช้รูปภาพชุดคนเลี้ยงวัวทั้ง ๑๐
ข้างต้นไปอธิบายพัฒนาการแห่งชีวิตของผู้ปฏิบัติเซน
แล้ว อาจารย์เซนบางท่านก็ได้ใช้บทกวีเป็นเครื่องมือไป
อธิบายพัฒนาการดังกล่าวด้วยเช่นกัน โดยท่านเสอิเง็น
อิชิโน (Seigen Ishin) อาจารย์เซนชาวจีนซึ่งมีชีวิตอยู่
ในช่วงสมัยราชวงศ์ถังได้บรรยายเอาไว้ว่า

‘สามสิบปีล่วงแล้วก่อนที่ฉันจะเริ่มศึกษาเซนฉันพูดว่า
‘ภูเขาเป็นภูเขา แม่น้ำเป็นแม่น้ำ’ หลังจากที่ฉันได้
บรรลุความรู้แจ้งเกี่ยวกับสัจจะแห่งเซนภายใต้การ
แนะนำของอาจารย์เซนที่ติเยียมท่านหนึ่ง ฉันก็พูดว่า
‘ภูเขาไม่ใช่ภูเขา แม่น้ำไม่ใช่แม่น้ำ’ แต่ว่า ณ บัดนี้

หลังจากที่บรรลุถึงดินพ่านักแหล่งสุดท้าย (คือ ได้ตรัสรู้
อย่างแท้จริง เข้าถึงพุทธภูมิแล้ว) ฉันก็พูดว่า ‘ภูเขาเป็น
ภูเขาจริงๆ แม่น้ำก็เป็นแม่น้ำจริงๆ’^{๑๐}

กล่าวโดยสรุป มรรควิธีสู่การบรรลุธรรมในพุทธ-
ปรัชญารินไซเซนก็คือ การมีศรัทธาอย่างแท้จริงใน
หลักการแห่งเซน แล้วพยายามขจัดความคิดปรุงแต่ง
หรือการไขว้ในทัศนไปรับรู้สิ่งต่างๆ ตามความเคยชิน
พยายามกลับเข้าสู่พุทธภาวะอันเป็นธรรมชาติเดิมแท้ซึ่ง
มีอยู่แล้วในสรรพสัตว์ทุกตัววันหน้า โดยดำเนินตาม
วิธีการทั้ง ๓ แบบ คือ ซาเซน ไกอัน และมอนโด จน
เกิดความรู้แจ้งเห็นจริงในสัจภาวะด้วยตนเองนั่นเอง

การอ้างอิง

๑. Ernest Wood *Zen Dictionary* (New York : Penguin Books, 1984) p. 123.
๒. Christmas Humphreys *Zen Buddhism* (London : George Allen & Unwin, 1957) p.24.
๓. พุทธศาสนิกฯ. แปล. *สูตรของเว่ยหล่าง* (กรุงเทพมหานคร : ธรรมมูชา, ๒๕๓๑) หน้า ๑๖๙.
๔. Ernest Wood *Zen Dictionary* (New York : Penguin Books, 1984) pp. 80-81.
๕. *Ibid* p. 48.
๖. *Ibid* pp. 48-49.
๗. Christmas Humphreys *Zen* (London : St. Paul's House Warwick Lane, 1975) pp. 90-91.
๘. พุทธศาสนิกฯ. แปล. *สูตรของเว่ยหล่าง* (กรุงเทพมหานคร : ธรรมมูชา, ๒๕๓๑) หน้า ๕๓-๕๕.
๙. 'Huang-Po's Sermon from Treatise on the Essentials of the Transmission of Mind' in Daisetz Teitaro Suzuki *Manual of Zen Buddhism* (New York : Grove Press, 1960) p. 112.
๑๐. พุทธศาสนิกฯ. แปล. *สูตรของเว่ยหล่าง* (กรุงเทพมหานคร : ธรรมมูชา, ๒๕๓๑) หน้า ๕๒.
๑๑. เพิ่งอ้าง หน้า ๗๕.

๑๒. Stephen Batchelor *The Awakening of the West The Encounter of Buddhism and Western Culture*. (Berkeley : 1994) p. 212 ข้อความสี่บรรทัดนี้ ไม่ปรากฏนามผู้แต่งที่แน่ชัด ดร.ซูซูกิ ให้ความเห็นว่า 'ข้อความนี้อาจเริ่มต้นด้วยการกำหนดจุดจำและแพร่ขยายในหมู่นิกายเซนในช่วงสมัยหลังจากท่านเอโน (ฮุยเหิง-สังฆปริณายกองค์ที่ ๖) ทั้งนี้ เพราะดูเหมือนว่าท่านเอโนจะไม่คุ้นเคยกับข้อความนี้มาก่อนเลย' ดู Daisetz T. Suzuki *Zen and Japanese Buddhism* (Tokyo : Japan Travel Bureau, 1965) pp. 18-19 นอกจากนี้ บางท่านยังมองว่า 'ข้อความข้างต้นเป็นการสรุปคำสอนของท่านพระโพธิธรรมลงเป็นโคลงเพื่อให้กำหนดจำได้ง่ายขึ้น' ดู Ernest Wood *Zen Dictionary* p. 19. และโปรดดูทัศนะของฮัมฟรีส (ซึ่งตรงกับวูด) ใน Christmas Humphreys *Zen Buddhism* (London : George Allen & Unwin, 1957) p. 32.

๑๓. 'Huang-Po's Sermon from Treatise on the Essentials of the Transmission of Mind' in Daisetz Teitaro Suzuki *Manual of Zen Buddhism* (New York : Grove Press, 1960) p. 119.

๑๔. D.T. Suzuki *An Introduction to Zen Buddhism* edited by Christmas Humphreys (London : Rider & Company, 1986) p. 88.

๑๕. Ernest Wood *Zen Dictionary* (New York : Penguin Books, 1984) p. 91.

๑๖. คนละองค์กับท่านโดเง็น (Dogen 1200-1253 A.D.) ซึ่งเป็นผู้นำเอานิกายโซโตเซนจากประเทศจีนมาสู่ประเทศญี่ปุ่น

๑๗. D.T. Suzuki *An Introduction to Zen Buddhism* edited by Christmas Humphreys (London : Rider & Company, 1986) p. 90.

๑๘. *Ibid* p. 92.

๑๙. *Ibid* pp. 94-98.

๒๐. *Ibid* p. ๙๖.

๒๑. *Ibid* p. 97.

๒๒. quoted in *Ibid* p. 97.

๒๓. quoted in *Ibid* p. 97.

๒๔. D.T. Suzuki *Essays in Zen Buddhism* First Series. (1927) pp. 199-200 quoted in Christmas Humphreys *Zen Buddhism* (London : George Allen & Unwin, 1957) p. 162.

๒๕. D.T. Suzuki in *The Eastern Buddhist* vol.I. (1921) p. 210 quoted in Christmas Humphreys *Ibid* p. 162.

๒๖. B.L. Suzuki *Impressions of Mahayana Buddhism* p. 166 quoted in Christmas Humphreys *Ibid* pp. 163-164 (ข้อความในวงเล็บเป็นของผู้เขียน)

๒๗. J.B. Pratt *The Pilgrimage of Buddhism and a Buddhist Pilgrimage* (1928) p.641 quoted in Christmas Humphreys *Ibid* p. 164.

๒๘. quoted in Christmas Humphreys *Ibid* p. 165.

๒๙. ทัศนะเช่นนี้ก็มิใช่นิกายโซโตเซน แต่จะนิยมใช้วงกลมหรือใช้ความสัมพันธ์ระหว่างเจ้าชายกับมหาดยผู้รับใช้ เป็นเครื่องมือไปอธิบายขั้นตอนดังกล่าว ผู้สนใจโปรดดู Ernest Wood *Zen Dictionary* (New York : Penguin Books, 1984) pp. 100-102.

๓๐. D.T. Suzuki 'Lectures on Zen Buddhism' in Erich Fromm, D.T. Suzuki, and Richard De Martino *Zen Buddhism and Psychoanalysis* (New York : Harper Colophon Books, 1960) pp. 60-76.
๓๑. D.T. Suzuki *An Introduction to Zen Buddhism* edited by Christmas Humphreys (London : Rider & Company, 1986) p. 86.
๓๒. โปรดดู D.T. Suzuki *Ibid* pp. 85-86.
๓๓. D.T. Suzuki 'Lectures on Zen Buddhism' in Erich Fromm, D.T. Suzuki, and Richard De Martino *Zen Buddhism and Psychoanalysis* (New York : Harper colophon Books, 1960) pp. 72-74 and see also Ernest Wood *Zen Dictionary* (New York : Penguin Books, 1984) p. 80.
๓๔. D.T. Suzuki *Living by Zen* p.97 quoted in Christmas Humphreys *Zen Buddhism* p. 178.
๓๕. Paul Reps *Zen Flesh, Zen Bones* (Middlesex : Penguin Books, 1975) p. 19.
๓๖. Erich Fromm 'Psychoanalysis and Zen Buddhism' in Erich Fromm, D.T. Suzuki, and Richard De Martino *Zen Buddhism and Psychoanalysis* (New York : Harper Colophon Books, 1960) pp. 116-117 สมบัติ พิศสะอาด, แปล. จิตวิเคราะห์กับพุทธศาสนิกายเซน (กรุงเทพมหานคร : เคล็ดไทย, ๒๕๒๔) หน้า ๙๐-๙๑.
๓๗. 'Lin-chi's Sayings' quoted in Daisetz Teitaro Suzuki *Essays in Zen Buddhism* Third Series (London : Rides & Company, 1973) p. 48.
๓๘. 'Lin-chi's Sayings' quoted in *Ibid* pp. 48-49 (ข้อความภาษาไทยในวงเล็บเป็นผู้เขียน)
๓๙. 'Lin-chi's Sayings' quoted in *Ibid* pp. 48-49 (ข้อความภาษาไทยในวงเล็บเป็นผู้เขียน)
๔๐. พุทธศาสนิกฯ, แปล. สูตรของเว่ยหล่าง น. ๑๖๖.
๔๑. Daisetz Teitaro Suzuki *Zen and Japanese Buddhism* (Tokyo : Japan Travel Bureau, 1965) p. 43.
๔๒. *Ibid* p. 64 'No reliance on Words'.
๔๓. quoted in Hisamatsu Shin'ichi 'On the Record of Rinzai' Part Five translated from Japanese into English by Tokiwa Gishin and Christopher A. Ives in *The Eastern Buddhist* Vol.XVII No.2 Autumn 1984 (Kyoto : The Eastern Buddhist Society, 1984) p. 75.
๔๔. D. T. Suzuki *An Introduction to Zen Buddhism* edited by Christmas Humphreys (London : Rider & Company, 1986) p. 99.
๔๕. Alan W. Watts *The Way of Zen* (New York : Vintage Books, 1957) p. 154.
๔๖. D. T. Suzuki *An Introduction to Zen Buddhism* p. 101.
๔๗. see Tomio Hirai, M.D. *Zen Meditation Therapy* (Tokyo : Japan Publications, 1975) pp. 29-56.
๔๘. *Ibid* p. 29.
๔๙. *Ibid* pp. 29-30.

๕๐. *Ibid* pp. 30.
๕๑. อธิบายตามนัยที่ปรากฏใน *Ibid* p. 31.
๕๒. D. T. Suzuki *An Introduction to Zen Buddhism* edited by Christmas Humphreys (London : Rider & Company, 1986) p. 102.
๕๓. *Ibid* p. 115.
๕๔. *Ibid* p. 115.
๕๕. Daisetz T. Suzuki *Zen and Japanese Buddhism* (Tokyo : Japanese Travel Bureau, 1965) p. 36.
๕๖. *Ibid* p. 36.
๕๗. *Ibid* p. 36.
๕๘. D. T. Suzuki *An Introduction to Zen Buddhism* edited by Christmas Humphreys (London : Rider & Company, 1986) pp. 104.
๕๙. *Ibid* p. 106.
๖๐. *Ibid* p. 105.
๖๑. *Ibid* p. 115.
๖๒. *Ibid* p. 108.
๖๓. Ernest Wood *Zen Dictionary* p. 57.
๖๔. Christmas Humphreys *Zen Buddhism* (London : George Allen & Unwin, 1957) p. 137.
๖๕. quoted In Koji Soto "The Problem of Marriage" in *The Zen Life* (New York : Weatherhill, 1984) p. 179.
๖๖. *Ibid* p. 179.
๖๗. *Ibid* p. 180.
๖๘. *Ibid* p. 180.
๖๙. *Ibid* p. 180.
๗๐. Poul Erik Pilmann "Reading No. 23 : An ordinary day in the Zen temple of Daishuin (a Rinzai temple in Kyoto)" in Ian Reader, Esben Andreasen & Finn Stefansson. *Japanese Religions : Past & Present* (Honolulu : University of Hawaii Press, 1993) p. 114 and see also D. T. Suzuki *Essays in Zen Buddhism* First series (London : Rider and Company, 1973) p. 322.
๗๑. D. T. Suzuki *Ibid* p. 323.
๗๒. *Ibid* p. 363.

๗๓. Daisetz Teitaro Suzuki *Manual of Zen Buddhism* (New York : Grove Press, 1960) p. 127.

๗๔. Ibid p. 128.

๗๕. see Ibid p. 128.

๗๖. Ibid p. 129.

๗๗. Ibid p. 129 and see also Aage Mareus "Reading No.22 : The Ox-herding Pictures" in Ian Reader, Esben Andreasen & Finn Stefansson *Japanese Religions : Past & Present* (Honolulu : University of Hawaii Press, 1993) p. 109.

๗๘. โปรดดูรายละเอียดใน D.T. Suzuki *Manual of Zen Buddhism* p. 127-134.

๗๙. เป็นภาษาสัญลักษณ์ หมายถึง นำเอาคุณยถากรรมออกไปเผยแผ่แก่มวลมนุษยชาติ โปรดดู D.T. Suzuki *Manual of Zen Buddhism* p. 134.

๘๐. เป็นภาษาสัญลักษณ์ หมายถึง ไม่ครอบครองทรัพย์สินส่วนเกิน เพราะรู้ว่าคุณอยากที่จะครอบครองเป็นความชั่วร้ายแห่งชีวิตมนุษย์ โปรดดู Ibid p. 134.

๘๑. quoted in Masao Abe *Zen and Western Thought* edited by William R. LaFleur (London : Macmillan Press, 1985) p. 4.