

ปริศนากรรมในปรัชญาของโดเก็น



นางสาวมัทยา นวัตกรรมิ

สถาบันวิทยบริการ
จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

วิทยานิพนธ์นี้เป็นส่วนหนึ่งของการศึกษาตามหลักสูตรปริญญาอักษรศาสตรมหาบัณฑิต

สาขาวิชาปรัชญา ภาควิชาปรัชญา

คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

ปีการศึกษา ๒๕๔๖

ISBN 974-17-4396-3

ลิขสิทธิ์ของจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

KOAN IN DOGEN'S PHILOSOPHY



Miss Masaya Niratsayaputi

สถาบันวิทยบริการ

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

A Thesis Submitted in Partial Fulfillment of the Requirements
for the Degree of Master of Arts in Philosophy

Department of Philosophy

Faculty of Arts

Chulalongkorn University

Academic Year 2003

ISBN 974-17-4396-3

หัวข้อวิทยานิพนธ์	ปริศนาธรรมในปรัชญาของโดเก็น
โดย	นางสาวมัชยา นิรติศภูติ
ภาควิชา	ปรัชญา
อาจารย์ที่ปรึกษา	รองศาสตราจารย์ ดร.สุวรรณ สถาอานันท์

คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย อนุมัติให้บัณฑิตวิทยาลัยเป็นส่วน
หนึ่งของการศึกษาตามหลักสูตรปริญญามหาบัณฑิต

.....คณบดีคณะอักษรศาสตร์
(ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร. ม.ร.ว. กัลยา ติงศรัทย์)

คณะกรรมการสอบวิทยานิพนธ์

.....ประธานกรรมการ
(ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร. ประทุม อังกูรโรหิต)

.....อาจารย์ที่ปรึกษา
(รองศาสตราจารย์ ดร. สุวรรณ สถาอานันท์)

.....กรรมการ
(รองศาสตราจารย์เนืองน้อย บุญเนตร)

สถาบันวิทยุบริการ
จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

มัชยา นิตติศยภูติ :ปริศนาธรรมในปรัชญาของโดเก็น. (KOAN IN DOGEN'S PHILOSOPHY) อ.ที่ปรึกษา : รศ.ดร. สุวรรณภา สถาอานันท์ ๘๒ หน้า. ISBN 974-17-4396-3.

วิทยานิพนธ์ฉบับนี้มุ่งศึกษาปริศนาธรรมในปรัชญาของโดเก็น ในประเด็นที่ว่าภาษาและสัญลักษณ์ในปริศนาธรรมเกี่ยวโยงกับการบรรลุธรรมอย่างไร ในวินไซเซ็นปริศนาธรรมเป็น “ปริศนา” ที่อาจารย์มอบแก่ศิษย์เพื่อกระตุ้นให้เกิดประสบการณ์การบรรลุธรรม ปริศนาธรรมจึงเป็น “เครื่องมือ” สู่ “จุดหมาย” แต่ปริศนาธรรมในปรัชญาของโดเก็นเป็นทั้งเครื่องมือสู่การบรรลุธรรมและความจริงสูงสุด โดยที่ปริศนาธรรมคือซาเซ็น (การปฏิบัติธรรม) และซาเซ็นคือปริศนาธรรม ในแง่นี้การปฏิบัติและการบรรลุธรรมจึงเป็นสิ่งเดียวกัน อย่างไรก็ตาม ผู้วิจัยแสดงให้เห็นว่าการทำความเข้าใจภาษาแบบโดเก็นอาจเกิดปัญหากับผู้ที่ยังไม่บรรลุธรรม เนื่องจากโดเก็นอาศัยประสบการณ์การบรรลุธรรมของตนมาปรับเปลี่ยนรูปแบบภาษาปกติ ในขณะที่ผู้ที่ยังไม่บรรลุธรรมยังคงยึดติดกับโลกของกรอบอ้างอิงแบบเดิม แต่จากข้อเสนอของโดเก็นแสดงให้เห็นว่าภาษาธรรมดาไม่จำเป็นต้องบดบังความจริงเสมอไป



สถาบันวิทยบริการ
จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

ภาควิชา.....ปรัชญา.....

ลายมือชื่อนิสิต.....

สาขาวิชา.....ปรัชญา.....

ลายมือชื่ออาจารย์ที่ปรึกษา.....

ปีการศึกษา....๒๕๔๖.....

4380165422: MAJOR PHILOSOPHY

KEYWORD: SHOBOGENSO/ GENJOKOAN/ KOAN/ DOGEN/ ZEN/ JAPANESE PHILOSOPHY

MASAYA NIRATSAYAPUTI: KOAN IN DOGEN'S PHILOSOPHY.

THESIS ADVISOR: ASSOC.PROF. SUWANNA SATHA-ANAND, Ph.D., 82 pp.

ISBN 974-17-4396-3.

This thesis is an attempt to study the Koan in Dogen's philosophy, especially the language and symbols of the Koan as related to realization (genjo). Rinzai School's Koans are "puzzles" given by Zen masters to lead practitioners to self-awakening. Koans in Rinzai zen are "means" to an "end", but for Dogen, Koans are both means to an end and Ultimate Reality itself. The Koan becomes Zazen (meditation), and Zazen becomes Koan as related to oneness of Zazen and Practice. However, I argue that practitioners who attempt to understand Dogen's language may have problems with the specific use of his language, which has been transformed by Dogen's religio-philosophical experience. This is due to their different referential frameworks. However, Koan in Dogen's philosophy helps the practitioners to understand that ordinary language does not necessarily obstruct ultimate reality.



Department.....Philosophy.... Student's signature.....
 Field of study....Philosophy... Advisor's signature.....
 Academic year.....2003.....

กิตติกรรมประกาศ

วิทยานิพนธ์เล่มนี้สำเร็จลงได้ด้วยการสนับสนุนและอนุเคราะห์จากหลายฝ่าย ผู้วิจัยขอแสดงความขอบพระคุณไว้ ณ โอกาสนี้

“แม่” ผู้ที่ให้การสนับสนุน ปกป้อง ดูแลเอาใจใส่อย่างเต็มกำลัง จนข้าพเจ้าสามารถก้าวเดินมาถึงจุดนี้ได้

“รศ.ดร.สุวรรณา สถาอานันท์” อาจารย์ที่ปรึกษาวิทยานิพนธ์ ที่เป็นผู้ให้โดยไม่รู้จักเหน็ดเหนื่อย ไม่แม้แต่เฉพาะศิษย์ใจอย่างข้าพเจ้า

“ผศ.ดร.ประทุม อังกูรโรหิต” อาจารย์เป็นผู้แนะนำให้ข้าพเจ้าได้บินหลาไปมีชีวิตที่แสนสุข ณ แดนอาทิตย์อุทัย

“อาจารย์ปรัชญาทุกท่านจากทั้งจุฬาลงกรณ์และธรรมศาสตร์” อาจารย์ผู้ประสิทธิ์ประสาทวิชาปรัชญาให้กับข้าพเจ้า

“อาจารย์ชูสุกิ ภาควิชาสังคมวิทยา คณะLaw and Letter มหาวิทยาลัยวิวกิว โอกินาวา ประเทศญี่ปุ่น” ผู้คอยให้ความช่วยเหลือและความอนุเคราะห์แก่นักเรียนไทย รวมถึงข้าพเจ้าในช่วงที่ศึกษาอยู่

“อาจารย์อิกิกาวา ภาควิชาปรัชญา คณะLaw and Letter มหาวิทยาลัยวิวกิว โอกินาวา ประเทศญี่ปุ่น” อาจารย์ที่คอยให้คำปรึกษาและคำแนะนำเกี่ยวกับการทำความเข้าใจใดเกิน ไม่ว่าจะปรัชญาาก่อนหน้าใดเกิน หรือ การอ่านภาษาญี่ปุ่น

“อาจารย์คินโจ คาโอรุ และเจ้าหน้าที่โครงการ URSEP” ผู้คอยดูแลสวัสดิภาพของนักศึกษาต่างชาติทุกคนที่ศึกษาอยู่ในม.วิวกิว รวมถึงเงินทุนที่ได้รับจาก AIEJ ที่ทำให้ชีวิตการดำรงอยู่เป็นไปได้อย่างสบาย

“นี่ มล บวบ” เพื่อนแสนดีของข้าพเจ้า

“เพื่อนร่วมรุ่น ตลอดจนรุ่นพี่ และ รุ่นน้อง ป.โท ปรัชญา จุฬาฯ ” ผู้ร่วมชะตากรรม ทำให้การเรียนปรัชญาไม่แห้งแล้ง ด้วยมิตรภาพ และความเอาใจใส่กันและกัน รวมถึงแอม เจ้าหน้าที่ ธุรการที่ทำให้การดำเนินการบางอย่างเป็นไปอย่างสะดวก

“เพื่อนพี่และน้องคนไทย ต่างชาติและญี่ปุ่นในม.วิวกิวและที่อาศัยอยู่ในโอกินาวา” ทำให้การใช้ชีวิตหนึ่งปีในโอกินาวาไม่มีเหงา

“คุณพระจากวัดเฮเฮจิ วัดแห่งความสุขช่วงวันจันทร์” สอนให้ข้าพเจ้ารู้จักกับการทำสมาธิแบบซาเซ็น

สารบัญ

หน้า

บทคัดย่อภาษาไทย.....	ง
บทคัดย่อภาษาอังกฤษ.....	จ
กิตติกรรมประกาศ.....	ฉ
บทที่	
๑. บทนำ	
- ความเป็นมา ปัญหา และความสำคัญของปัญหา.....	๑
- แนวคิดเหตุผลทฤษฎีสำคัญ และสมมติฐาน.....	๔
- วัตถุประสงค์ของการวิจัย.....	๔
- ขอบเขตของการวิจัย.....	๔
- ขั้นตอนและวิธีการวิจัย.....	๕
- ประโยชน์ที่คาดว่าจะได้รับ.....	๕
๒. การบรรลุลุทธิธรรมในบริบทของพุทธปรัชญา.....	๖
๒.๑ การบรรลุลุทธิธรรมในพุทธปรัชญาเถรวาท.....	๖
๒.๒ วิธีสู่การบรรลุลุทธิธรรมในพุทธปรัชญาเถรวาท.....	๙
๒.๓ การอธิบายการบรรลุลุทธิธรรมในพุทธปรัชญาเถรวาท.....	๑๐
๒.๔ การบรรลุลุทธิธรรมในพุทธปรัชญานิกายเซ็น.....	๒๐
๒.๕ วิธีสู่การบรรลุลุทธิธรรมในพุทธปรัชญานิกายเซ็น.....	๒๔
๒.๖ การอธิบายการบรรลุลุทธิธรรมในพุทธปรัชญานิกายเซ็น.....	๓๑
๓. ปริศนาธรรมในปรัชญาเซ็น.....	๓๓
๓.๑ ปริศนาธรรมในสายรินไซ.....	๓๔
๓.๑.๑ ความหมายของปริศนาธรรม.....	๓๔
๓.๑.๒ ประวัติความเป็นมาของปริศนาธรรม.....	๓๖
๓.๑.๓ จุดหมายแห่งปริศนาธรรม.....	๓๘
๓.๑.๔ ภาษากับการเข้าใจปริศนาธรรม.....	๔๓
๓.๒ ปริศนาธรรมในทัศนะของโดเก็น.....	๔๘
๓.๒.๑ ชีวประวัติของโดเก็นโดยสังเขป.....	๔๙
๓.๒.๒ ภาษากับการเข้าใจปริศนาธรรมในทัศนะของโดเก็น.....	๕๐
๓.๒.๓ การตีความปริศนาธรรมของโดเก็น.....	๖๑
๓.๒.๔ ปริศนาธรรมกับการปฏิบัติและการบรรลุลุทธิธรรม.....	๖๖

สารบัญ (ต่อ)

	หน้า
๔. บทสรุป.....	๗๒
รายการอ้างอิง.....	๘๐
ประวัติผู้เขียนวิทยานิพนธ์.....	๘๒



สถาบันวิทยบริการ
จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

บทที่ ๑

ความเป็นมา ปัญหา และความสำคัญของปัญหาในพุทธปรัชญานิกายเซ็น

พุทธศาสนานิกายเซ็นเป็นพุทธศาสนานิกายหนึ่งที่เกิดขึ้นในประเทศจีนช่วงคริสต์ศตวรรษที่ ๗ และ ๘ โดยการผสมผสานแนวคิดของพุทธศาสนาฝ่ายมหายานจากอินเดียและปรัชญาเต๋าในจีน โดยที่คำว่า “ เซ็น ” (Zen)^๑ นี้มีรากศัพท์มาจากภาษาสันสกฤตว่า “ ฌยานะ ” (Dhyana) และภาษาบาลีว่า “ ฌาน ” (Jhana) ที่แปลว่า “ สมาธิ ” เมื่อพุทธศาสนาเผยแพร่สู่ประเทศจีนนั้นชาวจีนก็ออกเสียง “ ฌาน ” (Ch'an)^๒ ต่อมาจึงเกิดเป็นพุทธศาสนานิกายฌาน และประเทศญี่ปุ่นก็ได้รับอิทธิพลของแนวคิดนิกายฌานนี้เข้ามา แต่ที่เรียกเป็นพุทธศาสนานิกายเซ็นก็เพราะชาวญี่ปุ่นออกเสียงคำว่า “ ฌาน ” เป็น “ เซ็น ”

อย่างไรก็ตาม พุทธศาสนานิกายนี้ก็มีแนวคิดหลักร่วมกัน คือ พุทธศาสนาแบบเน้นสมาธิอันหนึ่งจุดกำเนิดของแนวคิดนิกายเซ็น^๓ มีมาแต่ครั้งพุทธกาล จากพระสูตรที่ว่าด้วยปัญหาที่ทำให้มหาพรหมทูลถามพระพุทธองค์ ดังเนื้อความต่อไปนี้^๔

^๑ ในวิทยานิพนธ์เล่มนี้ผู้วิจัยใช้ระบบการถอดอักษรภาษาญี่ปุ่นเป็นภาษาไทย โดยยึดตามหลักของอาจารย์สาขาวิชาภาษาญี่ปุ่น คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย ยกเว้นบางคำที่ใช้เป็นที่แพร่หลายแล้ว เช่น โดเก็น (Dōgen โดเง็น) เซน บ้างก็ใช้ เซ็น (Zen เซ็น) แต่ในวิทยานิพนธ์ฉบับนี้จะเลือกใช้คำว่า “ เซ็น ” ซาโตริ (satori ซะโตะริ) ซาเซ็น (Zazen สะเซ็น) ซันเซ็น (Sanzen ซันเซ็น) เป็นต้น อันหนึ่งในการถอดอักษรภาษาญี่ปุ่นในวิทยานิพนธ์ฉบับนี้ได้รับการอนุเคราะห์จาก ผศ.ดร. รัชณี ปิยะมาวดี ภาควิชาภาษาญี่ปุ่น คณะอักษรศาสตร์

^๒ ทวีวัฒน์ ปุณฺทริกวิวัฒน์, ประทับแห่งเซน. (กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์สุขภาพใจ, ๒๕๓๐) , หน้า ๙.

^๓ หลักสำคัญของพุทธศาสนานิกายเซ็น คือ การส่งมอบพิเศษนอกหลักสูตร (A special Transmission Outside the Scripture) ไม่ต้องอาศัยคำพูดและตัวหนังสือ (No Dependence on Words and Letters) ซึ่งตรงไปยังแก่นแท้ของมนุษย์ (Direct Pointing to the Soul of Man) เห็นแจ้งในธรรมชาติของตนเองและบรรลุความเป็นพุทธะ (Seeing into One's Nature and the Attainment of Buddhahood) Blyth R.H., Zen and Zen Classics (Volume One) (Tokyo : The Hokuseido Press, 1974) p.49 สำนวนแปลไทยโดย ทวีวัฒน์ ปุณฺทริกวิวัฒน์. เรื่องเดียวกัน, หน้า ๑๕

^๔ เรื่องเดียวกัน, หน้า ๙ - ๑๐.

สมัยหนึ่ง พระผู้มีพระภาคเจ้าประทับ ณ ภูเขาคิชฌุก
 ท้าวมหาพรหมได้มาถวายดอกไม้เป็นพุทธบูชา
 แล้วนั่งลงกราบทูลให้ทรงแสดงธรรม
 พระตถาคตจึงได้ทรงแสดงโดยการชูดอกไม้ขึ้น ณ ท่ามกลางสันนิบาต
 แล้วมิได้ตรัสอะไร ในขณะที่นั้น ปวงเทพและมนุษย์ทั้งหลาย
 ต่างไม่เข้าใจในความหมาย มีแต่พระมหากัสสปะยิ้มน้อย ๆ อยู่
 พระโลกนาถเจ้าจึงตรัสว่า ตถาคตมีธรรมจักขุอันถูกตรงพระนิพพาน
 และจิตที่เยี่ยม ภาวะที่แท้จริงย่อมไม่มีลักษณะ มอบให้แก่มหากัสสปะแล้ว

จากการที่พระมหากัสสปะมีคุณสมบัติของความเป็นเลิศในทางปัญญา ได้รับผ้าสังฆาฏิ
 จีวรของพระพุทธองค์ จากจุดนี้ทำให้เกิดธรรมเนียมการส่งมอบ จีวร สังฆาฏิ และบาตร ซึ่งถือเป็น
 สัญลักษณ์ในการสืบทอดตำแหน่งพระสังฆปริณายกของนิกายเซ็น ฉะนั้นถ้าถือตามพระสูตรนี้จะ
 ถือได้ว่า พระมหากัสสปะเป็นพระสังฆปริณายกองค์ที่ ๑ ในอินเดีย และมีการสืบทอดกันมา จน
 กระทั่งถึงพระสังฆปริณายกองค์ที่ ๒๘ ซึ่งก็คือ พระโพธิธรรม (Bodhidharma) ท่านได้นำพุทธธรรม
 เข้ามาเผยแผรในประเทศจีน โดยส่งสอนธรรมให้กับท่านฮุยเคอ (Hui c'o) ฉะนั้นสำหรับพุทธ
 ศาสนานิกายเซ็นในประเทศจีนแล้วจะนับพระโพธิธรรมว่าเป็นพระสังฆปริณายกองค์ที่ ๑^๕ จากนั้นก็
 ได้มีการสืบทอดตำแหน่งเรื่อยมา จนถึงสมัยของพระสังฆปริณายกองค์ที่ ๖ คือ ท่านฮุยเน้ง (Hui –
 neng) หรือ ท่านเว่ยหลาง (ค.ศ. ๖๓๘ - ๗๑๓) หลังจากนั้น พุทธศาสนานิกายเซ็นได้แตกออกเป็น ๕
 สาขาใหญ่ ได้แก่ เว่ยหยาง (Wen – Yang) หยุนเหมิน (Yun – Men) ฟาเหยน (Fa – Yen) เจาตั้ง
 (Ts'ao – Tung) และ หลินฉี (Lin – Chi) แต่ที่สำคัญและได้รับการสืบทอดมาจนทุกวันนี้ มีเพียง ๒
 สาขา คือ เจาตั้ง และ หลินฉี^๖ พุทธศาสนาทั้ง ๒ สาขานี้เองที่ประเทศญี่ปุ่นรับเข้ามาในสมัย คะมะ
 กุระ (Kamakura ค.ศ. ๑๑๘๕ - ๑๓๓๓) โดยมีท่านเอะอิไซ (Eisai ค.ศ. ๑๑๔๑ - ๑๒๑๕) เป็นผู้
 ก่อตั้ง โดยนำแนวคิดจากสาย หลินฉี มาเผยแผร โดยเรียกว่า “ นิกาย รินไซเซ็น ” (Rinzai Zen) ต่อ
 มาท่านโดเก็น (ค.ศ. ๑๒๐๐ - ๑๒๕๓) ได้นำแนวคิดจากสายเจาตั้ง มาเผยแผร โดยเรียกว่า
 “ นิกายโซโตเซ็น ”^๗

^๕ เสตีเยร โพรินันทะ, ปรัชญามหายาน. (กรุงเทพฯ : มหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๔๑), หน้า ๑๓๐ - ๑๓๑.

^๖ ทวีวัฒน์ ปุณฺทริกวัดฉนวน, ประวัติปัทมแห่งเซ็น. (กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์สุภาพใจ, ๒๕๓๐), หน้า ๗๐.

^๗ เรื่องเดียวกัน, หน้า ๑๓๐.

อนึ่งสองนิกายหลักของเซ็นนี้มีความเห็นที่แตกต่างกันในเรื่องวิธีการบรรลุธรรมและการบรรลุธรรมดังนี้

๑) สำนักรินไซเซ็น

สำนักนี้เน้นการรู้แจ้งอย่างฉับพลัน โดยอาศัยปริศนาธรรม เพื่อให้เกิดความสงสัยอย่างต่อเนื่องในจิต จนกระทั่งถึงที่สุดก็จะบรรลุสู่ความรู้แจ้งอย่างฉับพลัน ดังนั้นจึงอาจกล่าวได้ว่า การปฏิบัติธรรมกับผลที่ได้จากการปฏิบัติธรรมเป็นคนละส่วนกัน

๒) สำนักโชโตเซ็น

สำนักนี้เน้นที่การปฏิบัติซาเซ็น (Zazen) หรือ การทำสมาธิเป็นสำคัญ ทั้งนี้เพื่อพัฒนาความสงบและมั่นคงแห่งจิตไปสู่การรู้แจ้ง โดยที่การรู้แจ้งตามอย่างสำนักโชโตเซ็นจะเป็นแบบค่อยเป็นค่อยไป ดังนั้นจึงอาจกล่าวได้ว่า การปฏิบัติธรรมกับผลที่ได้จากการปฏิบัติธรรมเป็นหนึ่งเดียวกัน กล่าวคือ การปฏิบัติธรรมมิใช่"วิธี"สู่การบรรลุเป้าหมายบางอย่างภายนอก แต่ประสบการณ์ที่แท้ในการปฏิบัติธรรมนั่นเอง คือ การบรรลุธรรม

อย่างไรก็ตาม แม้ว่าพุทธศาสนานิกายเซ็นในญี่ปุ่นจะแยกออกเป็น ๒ สาขา แต่ทั้ง ๒ สาขานี้ก็มีจุดร่วมที่สำคัญเหมือนกันคือ ลักษณะคำสอนของเซ็นนั้นจะไม่ยึดติดอยู่กับพระสูตร ภาษา ความคิด เหตุผล โดยจะมุ่งเน้นในการชี้ให้เห็นถึงการบรรลุธรรม คือ การบรรลุพุทธภาวะ ซึ่งก็คือ ธรรมชาติที่แท้จริงที่ปราศจากการบดบังด้วยอวิชชา

เราจะพบว่า ในการศึกษาพุทธปรัชญานิกายเซ็น มักจะประสบปัญหาในเรื่องของการทำความเข้าใจปริศนาธรรม เพราะปริศนาธรรมมีลักษณะเป็นปฏิทัศน์ (Paradox) ทั้งในด้านภาษา ความคิด เหตุผล ฯลฯ จนทำให้ยากต่อการทำความเข้าใจตามปกติ เช่น ในการสอนธรรมะโดยทั่วไป ถ้าเราถามว่า " อะไรคือหลักธรรมของพุทธศาสนา " เราอาจได้คำตอบว่า อริยสัจสี่ ไตรลักษณ์ หลักปฏิจจสมุปบาท ฯลฯ แต่ถ้าเป็นอาจารย์เซ็นจะตอบว่า " โอ ! ต้นไม้ก้อนนี้ข้างสูงระฟ้าเสียนี่กระไร ส่วนกอไผ่ทางโน้นข้างเตี้ยติดดินเสียเหลือเกิน " "

^๕ สุวรรณมา สถาอาณันท์, มนุษย์ทัศน์ในปรัชญาตะวันออก. (กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๓๓), หน้า ๙๒.

จากปัญหาดังกล่าวได้ทำให้มีผู้คนถกเถียงกันมากมายจนเกิดข้อถกเถียงในลักษณะที่ว่า ถ้าปริศนาธรรมมีลักษณะเป็นปฏิทัศน์แล้วเราจะทำความเข้าใจปริศนาธรรมได้หรือไม่ ถ้าได้จะมีวิธีการเช่นไร ทั้งนี้เพราะปริศนาธรรมเป็นเรื่องสำคัญในการศึกษาเกี่ยวกับพุทธปรัชญานิกายเซ็นในฐานะเป็นเครื่องมือกระตุ้นให้บุคคลบรรลุความจริงสูงสุด ดังนั้นหากขาดการทำความเข้าใจปริศนาธรรมแล้ว กระบวนการศึกษาเข้าใจพุทธปรัชญานิกายเซ็นคงเป็นไปได้ยาก

แนวคิดเหตุผล ทฤษฎีสำคัญ และสมมติฐาน

อาจารย์เซ็นโดยทั่วไป จะเห็นว่า การถ่ายทอดประสบการณ์การบรรลุธรรมนั้น “ อยู่นอกคัมภีร์ ไม่อาศัยตัวอักษร ” แต่โดเก็นกลับเห็นว่า ภาษาหรือตัวอักษร ไม่ได้เป็นปัญหาต่อการถ่ายทอดการบรรลุธรรม โดเก็นเสนอว่า ภาษาและการใช้เหตุผลธรรมดาไม่จำเป็นต้องบดบังความจริงเสมอไป

ในนิกายเซ็นสายรินไซได้ใช้ปริศนาธรรม (Kōan) เพื่อกระตุ้นให้เกิดประสบการณ์การบรรลุธรรม (Satori) แต่โดเก็นกลับเห็นว่า การเข้าใจปริศนาธรรมแบบเช่นก่อนนั้นมีข้อจำกัด จึงได้เสนอวิธีตีความและเข้าใจปริศนาธรรมแบบของตนเอง

ผู้วิจัยจึงมีสมมติฐานว่า การใช้ปริศนาธรรมของโดเก็นก็สามารถสื่อประสบการณ์การบรรลุธรรมได้

วัตถุประสงค์ของการวิจัย

๑. สืบวิจัยข้อโต้แย้งในการใช้ปริศนาธรรมของโดเก็น
๒. ประเมินข้อโต้แย้งดังกล่าว

ขอบเขตของการวิจัย

วิทยานิพนธ์ฉบับนี้จำกัดขอบเขตเฉพาะการศึกษาวิเคราะห์ปริศนาธรรมในพุทธปรัชญานิกายเซ็น โดยเน้นที่ปริศนาธรรมในปรัชญาของโดเก็น โดยจะสำรวจและประเมินข้อโต้แย้งในการใช้ปริศนาธรรมของโดเก็น

ขั้นตอนการวิจัยจะแบ่งเนื้อหาออกเป็นบทต่าง ๆ ดังนี้

บทที่ ๑ กล่าวถึง ความเป็นมา ปัญหา และความสำคัญของปัญหาในพุทธปรัชญานิกาย
เซ็นรวมถึงแนวคิด เหตุผล สมมติฐาน วัตถุประสงค์ และขอบเขตในการศึกษาวิจัย

บทที่ ๒ กล่าวถึง การบรรลุธรรมในบริบทของพุทธปรัชญาว่า หมายความว่าอย่างไร และ
เราจะอธิบายการบรรลุธรรมได้อย่างไรบ้าง เช่น การกล่าวตรง ๆ และการใช้กลวิธีทางภาษา การ
ปฏิเสธ และการใช้ปริศนาธรรม

บทที่ ๓ กล่าวถึง ความหมายของปริศนาธรรม ประวัติความเป็นมาของปริศนาธรรม
จุดหมายแห่งปริศนาธรรม ลักษณะและประเภทของปริศนาธรรม รวมถึงภาษากับความเข้าใจ
ปริศนาธรรมในสายรินไซและปริศนาธรรมในทัศนะของโดเก็น ภาษากับการเข้าใจปริศนาธรรมใน
ทัศนะของโดเก็น การตีความปริศนาธรรมของโดเก็น ขอบเขตความเข้าใจปริศนาธรรม และปริศนา
ธรรมกับการปฏิบัติและการบรรลุธรรม

บทที่ ๔ กล่าวถึง การวิเคราะห์ขอบเขตและความเป็นไปได้ของปริศนาธรรมใน
ฐานะภาษาสู่การบรรลุธรรมและประเมินข้อโต้แย้งของโดเก็นในการอาศัยปริศนาธรรม
เพื่อสื่อการบรรลุธรรม

ขั้นตอนและวิธีการวิจัย

การทำวิจัยนี้อาศัยการค้นคว้าทางเอกสาร ทั้งจากคัมภีร์โซโบเก็นโซและศึกษาจากผล
งานของผู้ที่มีทัศนะเกี่ยวกับโดเก็น

ประโยชน์ที่คาดว่าจะได้รับ

๑. พัฒนาความเข้าใจความสัมพันธ์ระหว่าง ภาษา กับ ปริศนาธรรม ในปรัชญาของโดเก็น
๒. เพิ่มแหล่งค้นคว้าทางวิชาการภาษาไทยด้านการอธิบายภาษากับปริศนาธรรมในการบรรลุธรรมใน
ปรัชญาเซ็น

บทที่ ๒

การบรรลุธรรมในบริบทของพุทธปรัชญา

ในการทำความเข้าใจเกี่ยวกับการบรรลุธรรมในบริบทของพุทธปรัชญา จำเป็นต้องทำความเข้าใจในเรื่องต่าง ๆ ที่มีความเกี่ยวเนื่องกับการบรรลุธรรม เพื่อให้เกิดความเข้าใจที่ชัดเจนมากขึ้น ผู้วิจัยได้เลือกหัวข้อดังต่อไปนี้

๒.๑ การบรรลุธรรมในพุทธปรัชญาเถรวาท

การบรรลุธรรมในพุทธปรัชญาเถรวาท ก็คือ การบรรลุนิพพาน ซึ่งถือได้ว่าเป็นจุดหมายสูงสุดของการปฏิบัติธรรม กล่าวคือ นิพพาน เป็น ภาวะแห่งการหลุดพ้นจากทุกข์และกิเลสทั้งหมด ซึ่งจะได้มาโดยการปฏิบัติตามหลักไตรสิกขา คือ ศีล สมาธิ และ ปัญญา

เนื่องจากประเด็นหลักที่สำคัญในการแสวงหานิพพานนั้นอยู่ที่การพ้นทุกข์และกิเลสต่าง ๆ ดังนั้นสำหรับพุทธปรัชญาแล้วจุดเน้นจะอยู่ที่การมองให้เห็นถึงสาเหตุของปัญหาที่เกิดขึ้นกับมนุษย์ สาเหตุแห่งปัญหาทั้งหมดก็คือ อวิชชา ที่ทำให้เรารู้สึกว่ามีตัวตนของเราไปรับรู้และครอบครองสิ่งต่าง ๆ หรือที่ท่านพุทธทาส เรียกว่า “ตัวกู - ของกู” ภาวะของตัวกู - ของกู นี้ เกิดขึ้นจากกิเลสต้นเหตุ ๓ ประการด้วยกัน ได้แก่ ๑) กามตัณหา คือ ความกระหายอยากได้อารมณ์ที่น่าชอบใจมาเสพเสวยปรนเปรอตน หรือความทะยานอยากในกาม ๒) ภวตัณหา คือ ความกระหายอยากในความถาวรมั่นคง มีอยู่คงอยู่ตลอดไป (รวมถึงใหญ่โตโดดเด่น) ของตนหรือความทะยานอยากในภพ ๓) วิภวตัณหา คือ ความกระหายอยากในความดับสิ้นขาดสูญ (รวมทั้งพรากพ้น บั่นรอน) แห่งตัวตน หรือ ความทะยานอยากในวิภพ^๑ จากการที่มีตัวตนและตัณหาตัวเองจะทำให้เกิดอุปทานอันนำไปสู่การครอบงำจิตใจบดบังความจริง เราจะเห็นได้ว่า นอกจากความยึดมั่นถือมั่นในการดำรงอยู่ของตัวตนของเราที่ทำให้เกิดทุกข์แล้ว ยังมีประเด็นเรื่องตัณหาและอุปทานเข้ามาเกี่ยวข้องในฐานะตัวการที่ทำให้เกิดทุกข์อีกด้วย ฉะนั้นการที่จะหลุดพ้นจากทุกข์ได้นั้นจำต้องขจัดตัณหาให้หมดสิ้นไป

^๑ พระธรรมปิฎก, พุทธธรรม. (กรุงเทพฯ: มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๔๒), หน้า ๔๙๒

อนึ่ง ถ้าเราสังเกต ตามรูปศัพท์ของคำว่า “นิพพาน” มาจาก “นิ” แปลว่า ออกไป หดไป ไม่มี เลิก และ “วาน” แปลว่า พัดไป หรือ เป็นไป บ้าง เครื่องร้อยรัดบ้าง ใช้เป็นกริยาของไฟ หรือ การดับไฟ หรือของที่ร้อนเพราะไฟ แปลว่า ดับไฟ หรือ ดับร้อน หมายถึง หายร้อน เย็นลง หรือ เย็นสนิท (แต่ไม่ใช่ดับสูญ) แสดงภาวะทางจิตใจ หมายถึง เย็นใจ สดชื่น ชุ่มชื่นใจ ดับความร้อนใจ หายร้อนรน ไม่มีความกระวนกระวาย หรือแปลว่า เป็นเครื่องดับกิเลส คือ ทำให้ราคะ โทสะ โมหะ หดสิ้นไป^๒ สรุปแล้ว นิพพาน ก็คือ การดับ อวิชชา ตัณหา และอุปทาน กล่าวคือ เมื่อ อวิชชา ตัณหา และ อุปทานดับสิ้นไป ก็เกิดปัญญาขึ้นมา คือ การเห็น โลก สรรพสิ่ง และชีวิต อย่าง ชัดแจ้งตามที่มันเป็น

เราสามารถแบ่งประเภทของนิพพานได้เป็น ๒ ประเภทดังนี้

๑) สอุปาทิเสสนิพพานธาตุ ได้แก่ นิพพานยังมีเบญจขันธ์ (ขันธ์๕ ได้แก่ รูป เวทนา สัญญา สังขาร วิญญาณ) หรือ นิพพานที่ยังเกี่ยวข้องกับเบญจขันธ์ หมายถึง ดับกิเลส แต่ยังมีเบญจขันธ์เหลือ ได้แก่ นิพพานของพระอรหันต์ผู้ยังมีชีวิตอยู่

๒) อนุปาทิเสสนิพพานธาตุ ได้แก่ นิพพานไม่มีเบญจขันธ์เหลือ หรือนิพพานที่ไม่เกี่ยวข้องกับเบญจขันธ์ หมายถึง ดับกิเลสไม่มีเบญจขันธ์เหลือ ได้แก่ นิพพานของพระอรหันต์เมื่อสิ้นชีวิต^๓

ถึงแม้ว่าจะมีการแบ่งแยกประเภทของนิพพานก็ไม่ได้หมายความว่านิพพานหลายชนิด เพียงแต่ว่าการแบ่งประเภทของนิพพานนี้เป็นไปเพื่อความสะดวกในการอธิบายนิพพานกับสภาวะ การรับรู้เสวยอารมณ์ของพระอรหันต์เท่านั้น แท้จริงแล้วนิพพานมีเพียงหนึ่งเท่านั้น คือ การดับสิ้นไปของ อวิชชา ตัณหา และอุปทาน แต่อย่างไรก็ตามการแบ่งประเภทของนิพพานนี้อาจทำให้เกิดข้อสงสัยได้ โดยเฉพาะในส่วนของอนุปาทิเสสนิพพานธาตุที่เป็นนิพพานของพระอรหันต์เมื่อสิ้นชีวิต คือ เมื่อสิ้นชีวิตแล้วจะไปอยู่ที่ไหน จะไม่เป็นการขาดสูญตามอย่างที่ลัทธิอุจเจตทิกฏฐิ (Annihilism) เชื่อว่า หลังจากตายแล้ว สรรพสิ่งล้วนสูญสิ้นไป ไม่ว่าจะยังมีกิเลสเหลืออยู่ไม่ก็ตาม กระนั้นหรือ ประเด็นนี้ผู้วิจัยคิดว่า เราไม่ควรใช้คำว่าเกิด - ตาย กับพระอรหันต์ เพราะการกล่าว มีเกิด - มีตายนั่น ก็เท่ากับเป็นการยืนยันความคิดเรื่องมีตัวตน หรือ อัตตาที่พุทธปรัชญาปฏิเสธ

^๒ อ้างแล้ว, หน้า ๒๖๑

^๓ อ้างแล้ว, หน้า ๒๖๒ (ข้อความในวงเล็บเป็นของผู้วิจัย)

แต่เราสามารถกล่าวได้ว่า พระอรหันต์จะไม่หวนคืนสู่สังสารวัฏอีก เพราะท่านได้ดับกิเลสที่เป็นเหตุปัจจัยในการก่อให้เกิดภพชาติแล้ว

เราได้ทราบมาแล้วว่า นิพพาน เป็นภาวะของการดับสิ้นทั้งทุกข์และกิเลส หรือ หลุดพ้นจาก อวิชชา ตัณหา และอุปทาน ซึ่งภาวะของผู้บรรลุนิพพานนี้ สามารถมองได้จาก ๓ ด้านดังนี้

๑) ภาวะทางปัญญา

คือ การมองสิ่งทั้งหลายตามที่มันเป็นหรือเห็นตามความเป็นจริง ด้วยจิตใจที่มีท่าทีเป็นกลาง และมีสติไม่หวั่นไหวถูกชักจูงไปตามความชอบใจ ไม่ชอบใจ สามารถตามดูรู้เห็นอารมณ์นั้นๆไปตามสภาวะของมันตั้งแต่ต้นจนตลอดสาย ไม่ผูกความคิดติดพัน ความข้องขัดขุ่นมัว หรือความกระทบกระทั่งที่เนื่องจากอารมณ์นั้นๆดุร้ายหรือสะกดเอาไว้เสียก่อน หรือกล่าวอีกซึ่งลงไปอีก คือ ปัญญารู้เท่าทันสังขาร รู้สามัญลักษณะที่เป็นอนิจจัง ทุกขัง อนัตตา รู้เท่าทันสมมติบัญญัติ ซึ่งจะรวมไปถึงการรู้เข้าใจวิถีแห่งภาษาที่เรียกว่าโองการโลก รู้จักใช้ภาษาเป็นเครื่องสื่อความหมาย โดยไม่ยึดติดในสมมติของภาษา

เมื่อเกิดปัญญารู้เห็นสิ่งทั้งหลายตามที่มันเป็น เห็นอาการที่เกิดจากเหตุปัจจัยอาศัยกันและกัน จึงมีขึ้น ก็เข้าใจโลกและชีวิตตามเป็นจริง เรียกว่า เกิดมีโลกทัศน์และชีวิตทัศน์ที่ถูกต้อง และนอกจากนี้ ลักษณะทางปัญญาอีกอย่างหนึ่งคือ ไม่ (ต้อง) เชื่อ ไม่ (ต้อง) มีศรัทธาหรือไม่ต้องศรัทธา ทั้งนี้เพราะ สามารถรู้เห็นสิ่งต่าง ๆ อย่างประจักษ์แจ้งกับตนเอง ไม่จำเป็นต้องอาศัยความรู้หรือความคิดเห็นของผู้อื่น

๒) ภาวะทางจิต

คือ ความเป็นอิสระ หรือ ความหลุดพ้น ภาวะนี้เป็นผลสืบเนื่องจากปัญญา คือ เมื่อเห็นตามความเป็นจริง รู้เท่าทันสังขารแล้ว จิตจึงจะพ้นจากอำนาจครอบงำของกิเลส กล่าวคือ ในเมื่อไม่ถูกกิเลสครอบงำ ก็คือ การไม่ตกเป็นทาสของอารมณ์ที่เข้ายวนหรือยั่วยุ เพราะจิตปราศจากราคะ โทสะ โมหะแล้วจะทำให้ไม่มีความหวาดเสียว สะดุ้ง สะท้าน หวั่นไหว นอกจากนี้ก็จะไม่มีเรื่องติดใจ กังวล กระวนกระวายใจ ปราศจากความหมองเศร้า ทุกข์โศก จิตเบิกบาน อิ่มเอิบ

๓) ภาวะทางความประพฤติหรือการดำเนินชีวิต

ในที่นี้คือ ศิล ซึ่งตามหลักแล้ว ศิลเป็นสิกขาหรือการศึกษาขั้นต้น พระอริยบุคคลย่อมเป็นผู้มีศีลสมบูรณ์แล้วตั้งแต่ชั้นโสดาบัน และเจโตวิมุตติ ปัญญาวิมุตติ ที่ผู้เข้าถึงนิพพานบรรลุก็เป็นภาวะที่ทำให้ความทุกข์ คือ พุทธิกกรรมทุกอย่างล้วนเป็นไปโดยเจตนาที่บริสุทธิ์อันประกอบไปด้วยปัญญาความรู้อย่างแจ่มแจ้ง ไม่ถูกอวิชชา ตัณหา อุปทานครอบงำ กล่าวคือ การกระทำทุกอย่างจะมีปัญญาเป็นเครื่องกำกับ^๔ ดังนั้นพระอรหันต์เป็นผู้สมบูรณ์พร้อมในทุกด้าน คือ ประกอบด้วย ศิล สมาธิ และปัญญา อันเป็นแม่แบบที่งดงามและเป็นประโยชน์สุขต่อสังคม

ดังที่ได้อธิบายไปข้างต้นนี้ ทำให้เห็นว่า การเข้าใจนิพพานว่าเป็นภาวะแห่งการดับสิ้นแล้วแห่งกิเลสทั้งปวงนี้เองทำให้เราไม่จำเป็นต้องไปถามว่านิพพานอยู่ที่ไหน เป็นดินแดนสถานแห่งใด ทั้งนี้เพราะนิพพานจะปรากฏขึ้นก็ต่อเมื่อเราสามารถดับกิเลสได้อย่างเด็ดขาด

๒.๒ วิธีสู่การบรรลุธรรมในพุทธปรัชญาเถรวาท

สิ่งที่สำคัญที่สุดในพุทธปรัชญา คือ การทำลาย อวิชชา ทั้งนี้เพราะการมีอวิชชาทำให้เราไม่รู้ตามความจริงว่าทุกสิ่งล้วนเป็นอนิจจัง คือ ความไม่เที่ยง แล้วเราไปจับยึดเอาความไม่เที่ยงนี้เอาไว้และเมื่อมันเปลี่ยนแปลงเราก็เกิดทุกข์อย่างนี้เป็นต้น

พุทธปรัชญาได้กล่าวถึงเรื่องการดับทุกข์ไว้ใน ๒ รูปแบบ คือ อริยมรรค ๘ ได้แก่ สัมมาทิฐิ สัมมาสังกัปปะ สัมมาวาจา สัมมากัมมันตะ สัมมาอาชีวะ สัมมาวายามะ สัมมาสติ สัมมาสมาธิ และ ไตรสิกขา ได้แก่ ปัญญาสิกขา สีสสิกขา จิตตสิกขา หรือ ศิล สมาธิ ปัญญา นั่นเอง ถึงแม้ว่าทั้งสองหลักจะพูดเรื่องแตกต่างกันไปบ้าง แต่โดยแก่นแท้แล้วพูดเรื่องเดียวกัน คือ เรื่องทางสู่การดับทุกข์ โดยที่เราสามารถมองภาพของอริยมรรค ๘ ผ่านกรอบการมองของไตรสิกขาได้ดังนี้^๕ ปัญญาสิกขา ได้แก่ สัมมาทิฐิ สัมมาสังกัปปะ สีสสิกขา ได้แก่ สัมมาวาจา สัมมากัมมันตะ สัมมาอาชีวะ และ จิตตสิกขา ได้แก่ สัมมาวายามะ สัมมาสติ สัมมาสมาธิ เราจะเห็นว่า ในกระบวนการแห่งอริยมรรค ๘ นี้เป็นเรื่องภายในของตัวมนุษย์ ดังจะเห็นได้จากการเริ่มต้นที่สัมมาทิฐิเป็นอันดับแรก

^๔ อ่างแล้ว, หน้า ๒๔๒ - ๒๖๐

^๕ ดูรายละเอียดเพิ่มเติมได้ที่ พระธรรมปิฎก, พุทธธรรม. (กรุงเทพฯ: มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๔๒), หน้า ๗๓๓ - ๘๙๑

ทั้งนี้เพราะถ้าเราเริ่มต้นด้วยความเข้าใจที่ถูกต้องแล้วเราก็จะสามารถไปสู่จุดหมายที่ถูกต้องด้วยและในกระบวนการแห่งไตรสิกขานี้เป็นเรื่องการปฏิบัติที่แสดงออกมาภายนอกตัวมนุษย์ กล่าวคือ เราไม่สามารถมีเพียงสัมมาทิฐิ หรือ ความเข้าใจที่ถูกต้องเพียงอย่างเดียว เพราะถ้าเป็นเช่นนี้การไปสู่จุดหมายจะไม่เกิดขึ้น แต่จะเป็นเพียงแค่ว่าความคิดหรือทฤษฎีเท่านั้น ดังนั้นจึงต้องอาศัยการปฏิบัติด้วย ฉะนั้นจุดเริ่มต้นแห่งไตรสิกขาจะอยู่ที่ศีลหรือการปฏิบัติเป็นสิ่งแรก มาถึงตรงนี้อาจทำให้เราสับสนได้ว่า ตกลงเราควรที่จะเริ่มต้นที่การปฏิบัติ หรือ ความเข้าใจที่ถูกต้องเสียก่อน ผู้วิจัยขอเสนอว่า เราไม่ควรแยกว่าควรทำอะไรก่อนหลัง หรือ ทำสิ่งใดสิ่งหนึ่งเพียงอย่างเดียว เพราะหลักไตรสิกขานี้มีส่วนเกี่ยวเนื่องกันอันจะนำไปสู่การบรรลุนิพพานไตรสิกขาเป็นภาพรวมของการนำเอาอริยมรรค มาปฏิบัติจริง

ขอให้สังเกตว่า ถ้าเราฝึกฝนแต่เพียงสมาธิจิตเพียงอย่างเดียว แต่ไม่มีปัญญาและศีลเป็นตัวกำกับก็อาจทำให้เราใช้ผลพลอยได้จากสมาธิจิตไปในทางที่ผิดก็ได้ หรือ อาจทำให้เราหลงผิดอยู่ในวังวนแห่งอำนาจของสมาธิจิตเท่านั้นไม่อาจนำไปสู่การบรรลุนิพพานที่แท้จริงได้ จากที่ยกตัวอย่างมาคงจะพอทำให้เห็นได้ว่า เราไม่สามารถแยกแยะหรือนำปฏิบัติตามหลักใดหลักหนึ่งเพียงหลักเดียวแล้วละทิ้งหลักอื่น ๆ ไปได้ ดังพุทธพจน์ที่ว่า “สมาธิที่ศีลบมรอบแล้ว ย่อมมีผลมาก มีอานิสงส์มาก ปัญญาที่สมาธิบมรอบแล้วย่อมมีผลมาก มีอานิสงส์มาก จิตที่ปัญญาบมรอบแล้วย่อมหลุดพ้นโดยชอบเที่ยวจากอาสวะทั้งหลายคือ กามาสวะ ภวาสวะ อวิชชาสวะ”^๖ กล่าวคือ ศีลเป็นฐานในการพัฒนาส่วนต่าง ๆ คือ ศีลที่ดีจะก่อให้เกิดผลบวกทางจิต คือ เกิดความสงบขึ้นในจิตจนสามารถทำให้เกิดสมาธิได้รวดเร็ว และโดยอาศัยจิตนี้เป็นเครื่องพิจารณาสมภาวะธรรมต่างๆ จนก่อให้เกิดปัญญา คือ มองเห็นสิ่งต่าง ๆ ตามความเป็นจริงอันเป็นไปตามเงื่อนไขแห่งกฎไตรลักษณ์ คือ อนิจจัง ทุกขัง อนัตตา ซึ่งจะทำให้คลายความยึดมั่นถือมั่นลงและเข้าสู่การบรรลุนิพพานได้ในที่สุด

๒.๓ การอธิบายการบรรลุธรรมในพุทธปรัชญาเถรวาท

จากการอธิบายถึงสภาวะ “นิพพาน” ที่ผ่านมาจะเห็นได้ว่า สภาวะนิพพานเป็นสภาวะที่เข้าใจได้ยาก หรือ ไม่อาจเข้าใจได้ด้วยกระบวนการทางเหตุผล เพราะนิพพานเป็นภาวะที่บุคคลจำเป็นต้องประจักษ์ด้วยตนเองจึงจะสามารถเข้าใจได้ ทั้งนี้การประจักษ์แจ้งด้วยตนเอง เป็นการยากยิ่งในการตัดสินว่าจริงหรือไม่ เนื่องจากอาจเป็นไปได้ว่าเป็นเพราะอุปทานของเราเองที่คิดเอาเองว่า ตัวเรานี้ได้ประสบการณ์การบรรลุธรรมแล้ว

^๖ ที.ม. ๑๐/๗๗/๙๙ พระไตรปิฎกบาลีฉบับสยามรัฐ ๒๕๒๕

ถึงแม้ว่าการเข้าใจนิพพานจะเป็นเรื่องยาก ดังพุทธพจน์ที่ว่า “ธรรมที่เราเข้าถึงแล้วนี้ ลึกซึ่งเห็นได้ยาก รู้ตามได้ยาก สงบ ประณีต ไม่อยู่ในวิสัยของตรรกะ ละเอียดอ่อน เป็นวิสัยที่บัณฑิตเท่านั้นจะพึงรู้ได้” อนึ่งหมู่มสัตว์นี้ยังยินดีในอาลัย รักใคร่ชื่นชมในอาลัย จึงเห็นได้ยากซึ่งอุปปัจจยตา ปฏิจจสมุปบาท และเห็นได้ยากยิ่งซึ่งธรรมเป็นที่สงบระงับแห่งสังขารทั้งปวง อันเป็นที่สลัดคืนซึ่งอุปธิกิเลสทั้งปวง อันเป็นที่สิ้นไปแห่งตัณหา อันเป็นที่คลายสำรอก อันเป็นความดับคือนิพพาน”^๓ แต่ก็เชื่อว่าไม่อาจทำความเข้าใจได้เลย เพราะในพุทธพจน์ดังกล่าวก็ได้เปิดช่องให้กับการทำความเข้าใจว่า ในการทำความเข้าใจนั้นจะต้องทำความเข้าใจด้วยความระมัดระวัง ไม่ไปยึดติดกับอาลัย ซึ่งก็คือ กามคุณ๕ อันได้แก่ รูป เสียง กลิ่น รส โผฏฐัพพะ ที่น่าปรารถนา น่าใคร่ น่าชอบใจ เป็นที่ตั้งแห่งความกำหนัด^๔ หรืออาจกล่าวได้ว่า ในการทำความเข้าใจและอธิบายนิพพานผ่านภาษานั้น เราจำเป็นต้องใช้ภาษาในฐานะเครื่องมือในการกล่าวถึงนิพพานเท่านั้น หากใช้ตัวนิพพานเองไม่เพราะคำว่า “นิพพาน” ในที่นี้ใช้เพื่อเป็นชื่อเรียกที่ถูกสมมติขึ้นมาเพื่อเรียกภาวะจิตที่ปลอดพ้นจากกิเลสแล้วเท่านั้น อย่างไรก็ตาม นิพพานในฐานะปรมาตมธรรมนั้นไม่สามารถกล่าวถึงได้นอกจากพระอรหันต์ผู้บรรลุนิพพานแล้วเท่านั้น ทั้งนี้เพราะนิพพานเป็นประสบการณ์ที่เกิดขึ้นเฉพาะตนจึงเป็นเรื่องยากที่จะสื่อสารประสบการณ์เฉพาะตนกับผู้ที่ไม่มีประสบการณ์อย่างเดียวกัน นอกจากนี้ประเด็นเรื่องภาษายังเป็นเรื่องสำคัญและละเอียดอ่อนทั้งนี้เพราะภาษาเป็นเครื่องมือที่มนุษย์เรารู้จักและใช้สื่อสารมาตั้งแต่ครั้งสมัยโบราณ กล่าวคือ มนุษย์สร้างภาษามาเพื่อเป็นเครื่องมือในการติดต่อสื่อสารกับผู้อื่นไม่ว่าจะเป็นการบอกสิ่งที่ตนต้องการ แสดงความรู้สึกภายในของตนให้กับผู้อื่น แต่ในการใช้ภาษาเรากลับพบว่า ภาษาเป็นอุปสรรคในการสื่อสารเพราะภาษาไม่สามารถอธิบายความเป็นจริงได้ทั้งหมด ไม่ว่าจะเป็นความจริงในโลกประจักษ์หรือโลกที่เหนือประสาทสัมผัส ทั้งนี้อาจเป็นด้วยข้อจำกัดของภาษาที่เป็นสิ่งที่ถูกสร้างขึ้นเพื่อบรรยายถึงสิ่ง ๆ หนึ่ง ซึ่งพอบรรยายสิ่งนั้นจริง ๆ เรากลับพบว่า ภาษาไม่สามารถอธิบายได้อย่างเต็มที่ ยกตัวอย่างเช่น การอธิบายถึงความเป็นเหลี่ยมของรูป ๆ หนึ่ง เราจะเห็นได้ว่า รูปแบนเหลี่ยมกับรูปแบนหนึ่งเหลี่ยมแทบจะแยกกันไม่ออกในเรื่องของความต่าง จากการที่ภาษาอธิบายสิ่งต่าง ๆ ได้ไม่ครบถ้วน สมบูรณ์นี้เองเราสามารถมองได้ว่าในแง่หนึ่งสิ่งที่ไม่สามารถอธิบายได้ในเชิงภาษานั้นเป็นเพราะเราไม่เคยมีประสบการณ์ถึงสิ่ง ๆ นั้น เราก็เลยไม่รู้ว่าจะอธิบายมันอย่างไร

^๓ อ่างแล้ว, หน้า ๑๒

^๔ เรื่องเดียวกัน, หน้าเดียวกัน

หรือในอีกทางหนึ่ง เพราะภาษาไม่อาจอธิบายหรือบรรยายสิ่งบางสิ่งได้ทั้งหมดเพราะภาษาที่เรามีข้อจำกัด เช่น รสเปรี้ยวของมะนาว การอธิบายรสเปรี้ยวของมะนาวอาจเป็นไปได้โดยอาศัยวิธีการปฏิเสธว่าไม่ใช่รสหวานไม่ใช่รสเค็ม เป็นต้น คำว่า “เปรี้ยว” ไม่สามารถสื่อประสบการณ์รสเปรี้ยวได้เพียงแต่อาจชี้บ่งประสบการณ์รสมะนาวของผู้รับสารอีกคนหนึ่งแต่ถ้าอีกคนหนึ่งไม่เคยลิ้มรสเปรี้ยวมาก่อนคำว่า “เปรี้ยว” จะสื่อสารได้น้อยมากหรือไม่ได้เลย

การอธิบายโดยการปฏิเสธว่าไม่ใช่แบบนั้น ไม่ใช่แบบนี้ เช่นนี้เองเป็นการแสดงให้เห็นว่าเราไม่สามารถอธิบายถึงความเปรี้ยวได้จากตัวมันเอง และถึงแม้จะสามารถอธิบายได้แต่คนที่ฟังก็ไม่อาจเข้าใจได้ ฉะนั้นเราจะเห็นได้ว่า สิ่งสำคัญที่เป็นต้นตอของคำนั้นมาจากประสบการณ์นั่นเอง

ในที่นี้ผู้วิจัยขอยกตัวอย่างแนวการวิเคราะห์นักปรัชญาสายประจักษ์นิยมอย่างเดวิด ฮิวม์^{๑๐} ในโลกตะวันตกมาอธิบายเรื่องของภาษาที่มีที่มาจากประสบการณ์ดังนี้ ฮิวม์มองว่าภาษาเป็นกรอบในการที่มนุษย์ใช้สื่อสารความคิด อารมณ์ความรู้สึกต่างๆ เพื่อให้บุคคลอื่นรับรู้ ฉะนั้นจึงจำเป็นที่จะต้องทำความเข้าใจกับความหมายของคำอันจะก่อรูปเป็นประโยคเป็นภาษา ฮิวม์มองว่าจุดเริ่มต้นของความรู้ของมนุษย์คือประสบการณ์ ดังนั้นเกณฑ์ที่จะบอกได้ว่าคำ ๆ หนึ่งจะมีความหมายนั้นขึ้นอยู่กับ “การสังเกตและวิเคราะห์ปรากฏการณ์ทั้งภายนอกและภายในใจของมนุษย์” ฮิวม์มองว่าคำจะมีความหมายก็ต่อคำสัมพันธ์กับมโนภาพ (Ideas) ซึ่งได้มาจากรอยประทับ (Impression) หรือกล่าวได้ว่า “มโนภาพ หมายถึง การรับรู้ในใจของมนุษย์ที่สามารถสืบกลับไปหาต้นกำเนิดของมันในประสบการณ์ได้” โดยที่มโนภาพและรอยประทับมีความต่างกันในระดับของพลัง (force) และความมีชีวิตชีวา (vivacity) กล่าวคือ รอยประทับมีความเข้มข้นของระดับพลังและความมีชีวิตชีวามากกว่ามโนภาพ เพราะรอยประทับเป็นการรับรู้ผ่านประสาทสัมผัสโดยตรง อย่างเช่น เมื่อมนุษย์สัมผัสกับไฟมนุษย์จะรู้สึกเจ็บปวดทันที ในขณะที่มโนภาพเป็นการคิดถึงรอยประทับนั้นอีกทีซึ่งทำให้ระดับของพลังและความมีชีวิตชีวาจะน้อยกว่ารอยประทับ เช่นเมื่อเรานึกถึงภาพที่ตนเคยถูกไฟลวกเราก็จะรู้สึกถึงความเจ็บในครั้งก่อนทำให้พยายามไม่เข้าใกล้ไฟอีก จากมโนภาพที่ได้รับจากรอยประทับทำให้เราสามารถสร้างคำได้ แต่ตรงนี้ไม่ได้กำลังจะหมายความว่าคำทุกคำจะต้องมีความหมาย

^{๑๐} Hume, David, *A Treatise of Human Nature*. Book I, edited by Selby- Bigge, (LA., Oxford University Press, London, 1975)

แต่สำหรับมโนภาพแล้วจะไม่มีมโนภาพใดที่เกิดขึ้นโดยไม่มี ความหมาย (การมีความหมายในที่นี้จะหมายถึงการสามารถสาวไปถึงเกณฑ์พื้นฐานอันมาจากประสบการณ์ซึ่งก็คือรอยประทับนั่นเอง) ที่ว่าคำทุกคำไม่ได้หมายความว่าจะต้องมีความหมายนั้นเพราะมีคำบางคำที่เราไม่สามารถสืบไปถึงต้นกำเนิดทางประสบการณ์ได้ เช่น “ก้อง” แต่สำหรับคำบางคำที่เราไม่เคยมีประสบการณ์ถึงมันเช่น “ภูเขาทอง” แต่เราก็สามารถเข้าใจได้เพราะถ้าเราลองแยกคำ ๆ นี้ออกมาเราจะพบว่ามันเป็นคำประสมของคำว่า “ภูเขา” และ “ทอง” จากการแยกนี้จะเห็นได้ว่าเราก็สามารถเข้าใจคำที่เราไม่เคยมีประสบการณ์มาก่อนได้ ทั้งนี้เป็นเพราะความสามารถของมนุษย์ในการเชื่อมโยงประสบการณ์ที่มีต่อคำทั้งสองให้มารวมประกอบกันเป็นคำใหม่ได้ (ความสามารถของมนุษย์ในที่นี้สำหรับฮิวม์คือจินตนาการ) ฉะนั้นเราจะกล่าวว่าคำใหม่ที่เกิดขึ้นเราไม่สามารถมีประสบการณ์ต่อคำนั้นเสียทีเดียวก็ไม่เชิงแต่ทั้งนี้เราจำเป็นจะต้องสาวกลับไปถึงรากของคำ ๆ นั้น ดังนั้นจึงกล่าวได้ว่า *ทุกมโนภาพมีความหมาย แต่คำบางที่อาจไม่มี ความหมายก็ได้* ดังนั้นคำที่มีความหมายสำหรับฮิวม์สามารถแบ่งออกได้เป็น ๒ แบบ คือ คำที่สามารถอธิบายได้ด้วยคำอื่นกับคำที่ไม่สามารถอธิบายได้ด้วยคำอื่นแต่ต้องอาศัยการชี้ให้เห็นตัวอย่าง (ostensible definition) แต่ถ้าเราพิจารณาให้ดีเราจะเห็นว่าคำที่สามารถนิยามได้ด้วยคำอื่น สุดท้ายแล้วเราก็จำเป็นต้องพิจารณาการนิยามโดยการชี้ให้เห็นตัวอย่าง กล่าวคือ ถึงแม้ว่าพจนานุกรมจะนิยามคำด้วยคำอื่นแต่มันก็เป็นเพียงการใช้คำที่เหมือนหรือใกล้เคียงมานิยาม จะเห็นได้ว่ามโนภาพเป็นตัวให้ความหมายของคำ โดยมโนภาพทุกมโนภาพจะต้องสามารถย้อนกลับไปจุดเริ่มต้นซึ่งก็คือประสบการณ์นั่นเอง หรือกล่าวได้ว่าประสบการณ์เป็นจุดเริ่มต้นของความรู้

จากที่กล่าวมาเกี่ยวกับประเด็นเรื่องภาษากับการรับรู้ตามทัศนะของฮิวม์นี้มีลักษณะคล้ายคลึงกันกับพุทธธรรมอยู่หลายประการ^{๑๑} คือ ‘ไม่สนใจปัญหาอภิปรายญา’^{๑๒} ปฏิเสธพระเจ้า

^{๑๑} วิทย์ วิศทเวทย์. “ความรู้ในทัศนะของพุทธศาสนา”, *วารสารพุทธศาสนศึกษา*, จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย (ปีที่ ๒ ฉบับที่ ๓ กันยายน – ธันวาคม ๒๕๓๘), หน้า ๔๒ - ๕๒

^{๑๒} พระพุทธองค์ทรงปฏิเสธที่จะตอบปัญหาที่อยู่พ้นประสบการณ์ คือ อวยากตปัญหา ๑๐ เช่น โลกนี้เที่ยงหรือไม่ โลกนี้มีที่สุดหรือไม่ หรือ หลังตายแล้วสัตว์มีอยู่หรือไม่ เป็นต้น ทั้งนี้เพราะจุดเน้นของพุทธศาสนาอยู่ที่การปฏิบัติเพื่อการบรรลุธรรมมากกว่า ดังตัวอย่างนิทานเรื่องคนโดนลูกศรอาบยาพิษ สิ่งแรกที่ต้องทำคือรักษาคนก่อน มิใช่การถามหาว่าใครเป็นผู้ยิง นอกจากนี้การไม่ตอบหรือการเจีบของพระพุทธองค์ต่อปัญหาดังกล่าว อาจมีผู้ตีความไปว่า พระพุทธองค์ไม่รู้ ดังนั้นจึงไม่ทรงตอบ หรือ ที่ไม่ทรงตอบเพราะ ในการตอบปัญหาเหล่านี้ อาจเกิดข้อโต้แย้งได้ไม่สิ้นสุดเพราะไม่สามารถแสดงให้เห็นประจักษ์ชัดว่าเป็นเช่นไรกันแน่ หรือ การที่ไม่ทรงตอบเป็นเพราะ ถ้าตอบไปแล้วอาจทำให้เกิดการตีความว่าพระองค์เห็นด้วยหรือปฏิเสธความคิดใดความคิดหนึ่ง ประเด็นเรื่องความเจีบของพระพุทธองค์ สามารถดูรายละเอียดได้จาก A. J. V. Chandrakanthan. “The Silence of Buddha and his Contemplation of the Truth”, *Spiritual Today*, (Summer 1988, Vol.40 No. 2), pp. 145 - 146

การปฏิเสธตัวตน^{๑๓} เป็นต้น ทั้งนี้เพราะสำหรับพุทธศาสนา ที่มาของความรู้ของมนุษย์คือประสบการณ์ การณ์ สิ่งที่เป็นจริงจะต้องสัมพันธ์กับโลกภายนอก ถึงแม้ว่าพุทธศาสนาและลัทธิประสบการณ์นิยมแบบฮิวม์ จะมีจุดร่วมเหมือนกันที่ว่า ประสบการณ์เป็นบ่อเกิดแห่งความรู้ แต่ประสบการณ์ตามทัศนะของฮิวม์เกี่ยวเนื่องเพียงแค่ว่าประสบการณ์ทางประสาทสัมผัสเท่านั้น แต่ประสบการณ์ตามทัศนะของศาสนาพุทธเป็นประสบการณ์ที่เกินความกว้างกว่าเพียงประสาทสัมผัสทางกายแต่หมายรวมถึงประสบการณ์ทางจิตด้วย เช่น ญาณหยั่งรู้ต่าง ๆ ซึ่งต้องผ่านการฝึกฝนมาในระดับหนึ่ง แต่ทั้งนี้ก็ได้หมายความว่าขัดแย้งกับหลักของพุทธธรรมเอง คือไม่ได้หมายความว่าเรื่องที่อยู่พ้นประสาทสัมผัสธรรมดาเป็นไปไม่ได้ในบริบทพุทธธรรม เพียงแต่ว่าเรื่องเหล่านี้ไม่อาจอธิบายได้ด้วยชุดคำอธิบายหนึ่ง ๆ ได้ กล่าวคือ เรื่องเหล่านี้ เป็นเรื่องการหยั่งรู้ภายในตนเอง หรือกล่าวได้ว่า ความจริงในระดับนี้ไม่ได้อยู่พ้นหรือนอกเหนือไปจากประสบการณ์ของมนุษย์ แต่อยู่พ้นวิหารของมนุษย์^{๑๔}

ฉะนั้นในแง่หนึ่งภาษาเป็นสิ่งสร้างจากมนุษย์แต่ในอีกแง่หนึ่งมนุษย์ก็ถูกภาษาจองจำไว้ กล่าวคือ ยังเป็นปัญหาอยู่ว่าเราสามารถคิดถึงสิ่งใดโดยไม่ผ่านภาษาได้หรือไม่ ในแง่นี้เองทำให้เราถูกจำกัดเสรีภาพทางความคิดไว้ที่ภาษาที่เราเป็นผู้สร้างขึ้นเองโดยที่ภาษาจะโยงกับความคิด ความเชื่อและสังคมวัฒนธรรมที่เราดำรงอยู่ ในแง่นี้ดูเหมือนว่าภาษาเป็นตัวกำหนดกรอบความจริงแก่เรา การกล่าวเช่นนี้ดูจะเป็นการจำกัดความเป็นจริงว่ามีอยู่เพียงในโลกประสบการณ์เท่านั้น แต่ถ้าเชื่อตามหลักศาสนาที่ได้ประกาศว่ามีความจริงอีกระดับหนึ่งที่ครอบคลุมกว้างขวางกว่าโลกแห่งประสบการณ์ของมนุษย์ธรรมดา เราจะพบว่ามีความจริงอีกระดับที่ไม่สามารถอธิบายได้ด้วยภาษา แต่ถ้าเป็นเรื่องของความเข้าใจได้หรือรู้ได้นั้นในรูปแบบของศาสนาที่ต่างกันก็จะอธิบายต่างกันไป กล่าวคือ ศาสนาที่เชื่อว่ามีพระเจ้าจะอ้างว่ามนุษย์ไม่สามารถเข้าใจความจริงที่อยู่เหนือประสบการณ์ได้ครบถ้วน เว้นแต่จะได้รับการเผยแสดงจากพระเจ้า (REVELATION) แต่ถ้าเป็นศาสนาที่ไม่เชื่อว่ามีพระเจ้าอย่างพุทธศาสนาแล้ว การเข้าใจหรือเข้าถึงความจริงประเภทที่เป็นความจริงสูงสุดนี้จะไม่เกินความสามารถของมนุษย์

^{๑๓} ดูรายละเอียดได้จาก ศิริวรรณ โอสถานนท์. การวิจัยเชิงเปรียบเทียบทฤษฎีเรื่องตัวตนในพุทธปรัชญากับปรัชญาของเดวิดฮิวม์, วิทยานิพนธ์ปริญญาโทมหาบัณฑิต ภาควิชาปรัชญา บัณฑิตวิทยาลัย จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๒๔

^{๑๔} วิทย์ วิศทเวทย์. “ความรู้ในทัศนะของพุทธศาสนา”, วารสารพุทธศาสนศึกษา, จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย (ปีที่ ๒ ฉบับที่ ๓ กันยายน - ธันวาคม ๒๕๓๘), หน้า ๔๕

กล่าวคือ มนุษย์สามารถเข้าใจความจริงประเภทนี้ได้โดยตัวมนุษย์เอง โดยผ่านการปฏิบัติ ตามมรรควิธีที่บัญญัติไว้ในพุทธธรรม^{๑๕}

เนื่องจากนิพพานเป็นเรื่องของประสบการณ์เฉพาะตนที่ยังรู้ได้ยาก รู้ได้ยาก เข้าใจได้ยาก อีกทั้งยังเป็นเรื่องที่ไม่สามารถอธิบายหรือสื่อสารด้วยคำพูดให้ผู้อื่นที่ยังเข้าใจไม่ถึงนิพพาน

อนึ่งในการอธิบายการบรรลุนิพพานนี้ท่านพระธรรมปิฎกได้แบ่งการอธิบายออกเป็น๔ ประการด้วยกัน^{๑๖} คือ

๑) แบบปฏิเสธ

คือ ให้ความหมายอันแสดงถึงการละการกำจัดการเพิกถอนภาวะไม่ดี ไม่งาม ไม่เกื้อกูล ไม่เป็นประโยชน์ต่าง ๆ ที่มีอยู่ในวิสัยของวิญญูะ เช่นว่า นิพพานคือความสิ้นราคะ สิ้นโทสะ สิ้นโมหะ หรือใช้คำเรียกอันแสดงภาวะที่ตรงข้ามกับฝ่ายวิญญูะโดยตรง เช่น เป็นอสังขตะ (ไม่ถูกปรุงแต่ง)

๒) แบบไวพจน์ หรือเรียกตามคุณภาพ

คือ นำเอาคำพูดบางคำที่ใช้พูดเข้าใจกันอยู่แล้ว อันมีความหมายเกี่ยวกับภาวะที่สมบูรณ์ หรือดีงามสูงสุดมาใช้เป็นคำเรียกนิพพานเพื่อแสดงถึงคุณลักษณะของนิพพานในบางแง่ เช่น สันตะ (สงบ) สุทธิ (ความบริสุทธิ์)

๓) แบบอุปมา

ใช้บรรยายภาวะและลักษณะของผู้บรรลุนิพพานมากกว่าใช้บรรยายภาวะนิพพานโดยตรง เช่น เปรียบพระอรหันต์เหมือนโคนาผู้ที่ว่ายตัดกระแส น้ำข้ามถึงฝั่งแล้ว อย่างไรก็ตาม คำเปรียบเทียบภาวะนิพพานโดยตรงก็มีอยู่บ้าง เช่นว่า นิพพานเป็นเหมือนภูมิภาคอันราบเรียบนำรื่นรมย์เหมือนชาวสาสน์ที่เป็นจริง ที่ใช้เป็นคำเรียกเชิงเปรียบเทียบอยู่ในตัวก็หลายคำ เช่น อาโรคยะ (ความไม่มีโรค สุขภาพสมบูรณ์)

^{๑๕} การกล่าวเช่นนี้เป็นการเชื่ออยู่ก่อนแล้วว่ามีความจริงที่อยู่เหนือประสบการณ์ หรือความจริงสูงสุดของแต่ละศาสนาเป็นอย่างเดียวกัน ในกรณีนี้อาจมีผู้เถียงได้ว่า ไม่เป็นอย่างเดียวกัน อย่างไรก็ดี ผู้วิจัยไม่ขออภิปรายในประเด็นนี้เพราะไม่อยู่ในขอบเขตของวิทยานิพนธ์ฉบับนี้ ดูรายละเอียดเพิ่มเติมได้ที่ John Hick, *The Problems of Religious Pluralism*. London: Macmillan, 1985

^{๑๖} สรุปความจาก พระธรรมปิฎก, *พุทธธรรม*. (กรุงเทพฯ : มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๔๒), หน้า ๒๓๒ – ๒๓๖.

๔) แบบบรรยายภาวะโดยตรง

เช่น ธรรมดาว่า อนาคต (ภาวะที่ไม่โน้มไปหาภพคือไม่มีตัณหา ได้แก่นิพพานเป็นของเห็นได้ยาก สัจจะมีใช้สิ่งที่เห็นได้ง่ายเลย ช้าแรกตัณหาได้แล้ว เมื่อรู้ที่อยู่เห็นอยู่ (ซึ่งสัจจะ) ย่อมไม่มีอะไรค้างใจเลย (ไม่มีอะไรที่จะติดใจกังวล)

ในการจัดชุดการอธิบายภาวะนิพพานผ่านกลวิธีทางภาษาทั้งสี่แบบโดยจัดให้การอธิบายแบบปฏิเสธเป็นอันดับแรกของท่านพระธรรมปิฎกนี้ดูเหมือนจะเป็นการพยายามแสดงให้ว่าสำหรับพุทธปรัชญาเถรวาทแล้ว การอธิบายภาวะนิพพานเป็นเรื่องที่เป็นไปได้ยาก ถ้าคนผู้นั้นไม่มีประสบการณ์การบรรลุดุธรรม ในที่นี้หมายความว่า เป็นเรื่องง่ายสำหรับคนที่บรรลุดุธรรมด้วยกันมาพูดคุยกันเกี่ยวกับเรื่องภาวะการบรรลุดุธรรม แต่เป็นเรื่องยากที่คนไม่บรรลุดุธรรมมาพูดคุยกับคนบรรลุดุธรรม ทั้งนี้เพราะฐานะทางญาณวิทยามีความต่างกัน เช่น การพูดถึงคำว่า “ฆ่า” ถ้าคนที่ยังไม่บรรลุดุธรรมมาได้ยินคำว่า “ฆ่า” คนที่ยังไม่บรรลุดุธรรมก็อาจจะเข้าใจคำนี้ในเชิงรูปธรรม แต่ถ้าคนที่บรรลุดุธรรมได้ยินคำเดียวกันนี้อาจเข้าใจในเชิงนามธรรม เช่น คนที่บรรลุดุธรรมแล้ว เมื่อได้ยินคำกล่าวที่ว่า “จงฆ่าตัวตน” คนผู้นั้นก็เข้าใจได้ทันทีว่า หมายถึง การกำจัดกิเลส ตัณหา และ อุปทาน ให้หมดสิ้น แต่ถ้าเป็นคนที่ไม่บรรลุดุธรรมมาได้ยินคำกล่าวเดียวกันนี้อาจเข้าใจไปว่า ให้ฆ่าตัวตาย ก็เป็นได้

อย่างไรก็ดี การอธิบายภาวะนิพพานด้วยวิธีการปฏิเสธนี้ในแง่หนึ่งอาจทำให้เราเข้าใจว่าเป็นการยืนยันสิ่งที่ตรงกันข้ามกับสิ่งที่เราปฏิเสธ เช่น การที่เราบอกว่า ไม่ขาว แสดงว่าหมายถึงดำ หรือการที่เราปฏิเสธว่าสิ่งหนึ่งไม่จริง หมายความว่า อีกสิ่งหนึ่งที่เราไม่ได้ปฏิเสธนั้นเป็นจริง แต่สำหรับพุทธปรัชญาแล้วผู้วิจัยคิดว่า ประเด็นเรื่องการปฏิเสธนี้ได้เป็นการยืนยันสิ่งที่ตรงข้าม แต่เป็นการแสดงให้เห็นว่า ถ้าหากปราศจากประสบการณ์การบรรลุดุธรรมแล้วการกล่าวถึงภาวะการบรรลุดุธรรมเป็นเรื่องยาก อย่างไรก็ตาม ถึงแม้ว่าการมีประสบการณ์การบรรลุดุธรรมจะเป็นเงื่อนไขจำเป็นในการอธิบายการบรรลุดุธรรมแต่ก็ยังไม่พอเพียงที่จะสรุปได้ว่าไม่มีวิธีการอื่นที่จะสามารถอธิบายการบรรลุดุธรรมได้ ฉะนั้นนอกจากการอธิบายในเชิงปฏิเสธแล้วยังมีคำไวพจน์ คำอุปมา และการอธิบายภาวะโดยตรงที่พระพุทธองค์เลือกใช้ในการอธิบายภาวะนิพพานอีกด้วย

ในส่วนของคำไวพจน์นี้ ผู้วิจัยคิดว่า เป็นผลสืบเนื่องมาจากญาณวิทยาที่ต่างกันของผู้บรรลุดุธรรมกับผู้ที่ไม่บรรลุดุธรรมดังที่ได้อภิปรายไปแล้ว แต่เมื่อจำเป็นต้องสื่อถึงประสบการณ์การบรรลุดุธรรมแล้วก็จำเป็นต้องหาคำที่เป็นที่เข้าใจตรงกันมาอธิบาย เช่น คำว่า “ฆ่า” ถ้าเราต้องการให้เข้าใจในเชิงนามธรรม เราก็อาจใช้คำว่า “ทำลาย” “ทำให้หมดสิ้นไป” เป็นต้น นอกจากนี้อาจนำมาใช้เปรียบเทียบให้เห็นภาพพจน์ยิ่งขึ้น เช่น การฆ่ากิเลส หมายถึง การทำลายกิเลสหรือการทำให้กิเลสหมดสิ้นไป

อย่างไรก็ตามถึงแม้ว่าการใช้คำไวพจน์นี้ดูจะมีข้อดีในแง่ของการช่วยทำให้การอธิบาย ประสพการณ์การบรรลุนิพพานเป็นเรื่องง่ายขึ้น ทั้งนี้เพราะการใช้คำไวพจน์เป็นเรื่องของการใช้คำที่มีความหมายร่วมกันมาอธิบายให้กับคนที่มีญาณวิทยาที่ต่างกัน ดังนั้นการใช้คำไวพจน์มาอธิบาย ภาวะการบรรลุนิพพานจึงน่าจะทำให้เราสามารถเข้าใจภาวะการบรรลุนิพพานมากขึ้น แต่ผู้วิจัยคิดว่าการใช้ไวพจน์ยังมีข้อจำกัดในแง่ที่ว่า สิ่งที่เราเข้าใจว่าตรงกันนั้น แท้ที่จริงแล้วอาจไม่เป็นเช่นนั้นก็ได้ กล่าวคือ ในสถานการณ์เดียวกัน การใช้คำเดียวกันก็ยังมีผู้คนอาจตีความไปต่างกันได้ จึงทำให้กำหนดแน่นอนได้ยากกว่าคำไวพจน์จะสื่อความหมายที่ตรงกันแก่ผู้ฟังหรือไม่ การใช้ไวพจน์จึงจำเป็นต้องระวังว่าผู้รับสารเข้าใจเป็นอย่างดีกับผู้ส่งสารหรือไม่ หรือ ผู้ส่งสารจะเข้าใจอย่างเดียวกับผู้รับสารหรือไม่ เพราะถ้าไม่เข้าใจเป็นอย่างดีแล้ว การสื่อสารก็อาจไม่สัมฤทธิ์ผล

ในส่วนของการใช้อุปมาซึ่งเป็นการเทียบของสองสิ่งที่มีลักษณะใกล้เคียงกันนี้ก็ยังมีลักษณะ เช่นเดียวกับการใช้ไวพจน์ในการอธิบายภาวะการบรรลุนิพพาน คือ การสื่อสิ่งที่เป็นนามธรรมให้เข้าใจในลักษณะที่เป็นรูปธรรมเพียงแต่ไวพจน์เป็นการใช้คำที่มีความหมายเหมือนกันแต่มีรูปศัพท์ที่ต่างออกไปแต่การอุปมาจะใช้เปรียบเทียบสิ่งนามธรรมเข้ากับสิ่งรูปธรรมที่เรารู้และเข้าใจกันโดยทั่วไป เพื่อให้เห็นภาพพจน์หรือเกิดความเข้าใจขึ้นระหว่างผู้ส่งและรับสาร (หรือในบางครั้งอาจใช้สิ่งที่เป็นรูปธรรมเปรียบเทียบกับสิ่งที่เป็นรูปธรรมด้วยตนเอง) อย่างไรก็ตามการใช้อุปมาก็อาจประสบปัญหาอย่างเดียวกับการใช้ไวพจน์คือในการใช้วิธีการอุปมานั้นผู้ส่งและรับสารจะต้องมีความเข้าใจร่วมกันจึงจะเข้าใจและสื่อสารนั้นได้สำเร็จ

จะเห็นได้ว่าในการสื่อถึงประสพการณ์การบรรลุนิพพานนี้เป็นเรื่องยากฉะนั้นจึงจำเป็นที่จะต้องใช้กลวิธีทางภาษาต่าง ๆ ที่ได้อภิปรายไปแล้ว อย่างไรก็ตามถึงแม้ว่ากลวิธีทางภาษาจะมีข้อดีในแง่ที่มีส่วนช่วยเอื้อในการสื่อถึงภาวะนิพพานได้ แต่ก็ยังมีข้อจำกัดดังที่ได้กล่าวไปข้างต้น

อนึ่งการใช้กลวิธีทางภาษาจะเกิดปัญหาได้ในสองเรื่องคือ สิ่งที่น่ามาสื่อ และสิ่งที่จะสื่อ ฉะนั้นจึงอาจเป็นประโยชน์ด้วยถ้าจะใช้วิธีการสื่อโดยการกล่าวถึงโดยตรง ในแง่ที่ว่า การกล่าวถึงโดยตรงนี้เราไม่จำเป็นต้องหาตัวอย่างหรือคำเปรียบเทียบมาอธิบายให้ซับซ้อน เพียงแต่อธิบายอย่างตรงไปตรงมา เช่น นิพพาน เป็นภาวะที่สะอาด สว่าง สงบ เป็นต้น แต่อย่างไรก็ตาม การกล่าวถึงโดยตรงนี้มีได้หมายความว่าจะทำให้เราเข้าถึงนิพพานได้ แต่อาจทำให้เราเข้าใจได้ในเชิงมโนทัศน์ ทั้งนี้เพราะสำหรับพุทธปรัชญาแล้ว ภาวะนิพพานเป็นภาวะที่หลุดพ้นจากความมีความไม่มี อยู่เหนือกาลเวลา

ดังพุทธพจน์ที่ว่า “ดูกรพาทิยะ ในกาลใดแล เมื่อท่านเห็นจักเป็นสักว่าเห็น เมื่อท่านฟังจักเป็นสักว่าฟัง เมื่อท่านทราบจักเป็นว่าทราบ เมื่อท่านรู้แจ้งเป็นสักว่ารู้แจ้ง ในกาลนั้น ท่านย่อมไม่มีกาลเวลา ท่านย่อมไม่มีโลกนี้ ย่อมไม่มีโลกหน้า ย่อมไม่มีระหว่างโลกนี้และโลกหน้า นี้แลเป็นที่สุดแห่งทุกข์”^{๑๗} ทำให้ยูเหื่อโหวหารธรรมดาสามัญญที่จะกล่าวถึง

เราได้เห็นแล้วว่าสำหรับพุทธปรัชญานั้นภาษาถูกใช้ในการอธิบายนิพพานไปในรูปแบบที่ต่างกัน ไม่ว่าจะเป็นแบบปฏิเสธ แบบไวพจน์ แบบอุปมา แบบบรรยายภาวะโดยตรง ทั้งนี้ขึ้นกับปัจจัยแวดล้อมที่เกิดขึ้นในการสื่อสาร เช่น ตัวผู้รับสาร สถานการณ์ ชุดของคำถามและอื่นๆ^{๑๘} แต่เหนือสิ่งอื่นใด สิ่งสำคัญที่สุดคือ การเข้าใจความต่างของภาษาคนและภาษาธรรม^{๑๙} กล่าวคือเมื่อต้องการสื่อถึงโลกอย่างที่เรารับรู้ก็จำเป็นต้องอาศัยภาษาคนในการสื่อสาร ในขณะที่ภาษาธรรมเป็นการใช้ภาษาเพื่อไปถึงความจริงสูงสุด แต่เราต้องพึงเข้าใจว่า จุดมุ่งหมายของภาษาธรรมเป็นเพียงการใช้คำในภาษาคนเพื่อทำความเข้าใจกับความจริงสูงสุดที่ภาษาไม่อาจสื่อสารได้ ทั้งนี้เพราะ ความจริงสูงสุดนี้ไม่สามารถบรรยายผ่านภาษาได้อย่างสมบูรณ์ แต่ต้องอาศัยการปฏิบัติเพื่อเข้าถึงความจริงนั้น จะเห็นได้ว่า “ภาษา” มีข้อจำกัดตรงที่ว่าความรู้จากภาษาไม่ใช่ประสบการณ์ตรง ถึงแม้ว่าความรู้จากภาษาจะเป็นประสบการณ์อ้อมแต่ภาษาก็มีประโยชน์ในแง่ที่ว่าภาษาก็สามารถนำไปสู่การปฏิบัติเพื่อให้สู่ประสบการณ์ตรงได้

อนึ่งท่านพุทธทาสได้อธิบายเรื่องความต่างของภาษาคนและภาษาธรรมไว้ดังนี้ “จงกำหนดจดจำไว้ให้ดีว่า ภาษาคนนั้นเป็นอย่างหนึ่ง ภาษาธรรมะนั้นเป็นอย่างหนึ่ง ภาษาคนก็คือภาษาโลกๆ ภาษาของคนที่ไม่รู้ธรรมะ พูดกันอยู่ตามประสาคนไม่รู้ธรรมะนั้นเรียกว่า ภาษาคน ; ส่วนภาษาธรรมะนั้นเป็นภาษาที่ ‘คน’ เหมือนกัน แต่ว่าได้เห็นธรรมะในส่วนตัว หรือเห็นธรรมะแท้จริง แล้วพูดไปด้วยความรู้อันนั้นจึงเกิดเป็นภาษาธรรมะขึ้นมา ไม่เหมือนภาษาคน นี้เรียกว่า ธรรมะ ภาษาจึงมีอยู่เป็น ๒ ภาษา คือ ภาษาธรรมะอย่างหนึ่ง ภาษาคนอย่างหนึ่ง ภาษาคนนั้นเอาไปตามทางของวัตถุตามทางที่รู้สึกได้ตามคนธรรมดา รู้สึก และอาศัยวัตถุเป็นพื้นฐาน...ส่วนภาษาธรรมะนั้น เป็นไปในทางนามธรรมที่ไม่เห็นแก่ตัว ไม่เนื่องด้วยวัตถุ ต้องมีปัญญาเห็นนามธรรมเหล่านั้นแล้ว จึงจะพูดเป็น และให้ความหมายเป็น”^{๒๐}

^{๑๗} พุ. อ. ๒๕/๔๙ อ้างถึงใน สุนทร ณ รงค์, พุทธปรัชญาจากพระไตรปิฎก. (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๕๑), หน้า ๔๘๙ - ๔๙๐

^{๑๘} ดูรายละเอียดเพิ่มเติมได้ที่ พระธรรมปิฎก, การสื่อสารภาษาเพื่อเข้าถึงสัจธรรม. (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์ธรรมสภา, ๒๕๓๙)

^{๑๙} พุทธทาสภิกขุ, ภาษาคน-ภาษาธรรม. (นนทบุรี: เอส. อาร์. พรินติ้ง), มปป.

^{๒๐} อ้างแล้ว, หน้า ๖ - ๗

จะเห็นได้ว่า แม้เราจะใช้ภาษาอธิบายภาวะนิพพาน แต่ภาษา ก็ยังมีข้อจำกัด คือ ไม่สามารถอธิบายได้ทั้งหมด ดังนั้นเราจึงต้องตระหนักรู้ถึงระดับของภาษา ดังคำกล่าวของท่านพุทธทาสภิกขุเรื่องภาษาคน-ภาษาธรรมและเรื่องข้อจำกัดของภาษา กล่าวคือ ภาษาไม่สามารถบ่งถึงความจริงได้อย่างแท้จริง ดังนั้นจึงต้องอาศัยกลวิธีทางภาษาเพื่อบ่งถึงความจริง ด้วยหวังว่า กลวิธีทางภาษาจะนำไปสู่ความจริงได้ดีกว่าภาษาทั่วไป เพราะการใช้กลวิธีทางภาษาหรือท่าที่ต่าง ๆ ก็ถือว่าเป็นการพยายามก้าวพ้นจากกรอบเดิมเพื่อเข้าใจความจริงที่ตนต้องการจะสื่อ ทั้งหมดนี้เป็นเพราะในการสื่อถึงความจริงหนึ่งเราจะใช้ภาษาใหม่หมดมาอธิบายไม่ได้เพราะผู้รับสารจะไม่เข้าใจอย่างในกรณีของนิทานเรื่องปลากับเต่า ที่เต่าพยายามสื่อสารกับปลาถึงโลกบนบก ถ้าเต่าใช้ภาษาของโลกบนบกมาอธิบาย ปลาก็คงไม่เข้าใจ เพราะโลกของปลามีเพียงโลกเดียวคือ ในน้ำ แต่ถ้าเต่าจะอธิบายโลกบนบกให้ปลาเข้าใจ วิธีเดียวที่จะอธิบายได้ก็คือการผสมผสานภาษาบนบกกับในน้ำ เข้าด้วยกันและอธิบายให้ปลาฟัง แม้ว่าเต่าจะผสมผสานภาษาแล้วอธิบายให้ปลาฟัง แต่จุดที่ปลาจะสามารถเข้าใจได้ก็เป็นเพียง มโนภาพของโลกบนบกของเต่าเท่านั้น หรือกล่าวได้ว่าระดับของการรับรู้โลกบนบกของปลานั้นเป็นระดับที่สาม คือ โลกอย่างที่เป็น โลกที่เต่ารับรู้ และโลกที่เต่านำมาเล่าโดยผ่านการผสมผสานโลกบนบกกับในน้ำเข้าไว้ด้วยกัน

จากการแบ่งความจริงเป็น ๒ ระดับคือ ความจริงระดับสมมติ กับระดับปรมาตถ์นี้ จะเป็นได้หรือไม่ว่าภาษาเมื่อเผชิญกับความจริงระดับปรมาตถ์แล้วภาษาไม่สามารถอธิบายได้ หรือถึงอธิบายได้ก็ไม่สมบูรณ์ ในที่สุดแล้วเราอาจจะต้องทิ้งภาษาที่เป็นวัจนภาษาไปอย่างที่ศาสนาพุทธนิกายเซ็นทำคือ เลิกพูด เลิกอธิบาย แต่อาศัยการกระทำหรือวัจนภาษาที่ก่อให้เกิดประสบการณ์ตรง ซึ่งเป็นการเน้นผลเชิงปฏิบัติ คือ ก่อให้เกิดประสบการณ์ตรง โดยก้าวข้ามกรอบของความจริงระดับสมมติที่เน้นการแยกแยะ ถูกผิดไปสู่ความจริงระดับปรมาตถ์ ดังตัวอย่างปริศนาธรรมเรื่อง ลมและธรรมชาติของลม ดังนี้ ลูกศิษย์เข้ามาถามอาจารย์ว่า ธรรมชาติของลมนั้นคงที่ เราไม่รู้ว่าลมเป็นอย่างไร เหตุใดท่านอาจารย์ยังคงใช้พัดอยู่ อาจารย์เซ็นเป่าฉี ตอบว่า เธอรู้แต่เพียงว่าธรรมชาติของลมว่ามันคงที่ แต่เธอหาได้รู้ความหมายของมันที่มีอยู่ไปทั่วไม่ ศิษย์ผู้นั้นถามต่อไปว่า อะไรคือความหมายของที่ใดที่ไม่มีลมไปถึง ครั้งนี้ท่านอาจารย์มิได้ตอบอะไร เพียงแต่นั่งพัดเฉย ๆ ศิษย์ผู้นั้นก็น้อมคำนับ^{๒๑} จากปริศนาธรรมนี้จะเห็นได้ว่า บางครั้งการใช้ภาษาอาจทำได้เพียงแค่ทำให้เราสามารถเข้าใจตัวความจริงได้ในระดับมโนทัศน์แต่หากจะเข้าถึงตัวความจริงแล้วจะต้องอาศัยการปฏิบัติหรืออาจกล่าวได้ว่าภาษาเป็นเพียงเครื่องมือสื่อถึงความจริงแต่ไม่ใช่ตัวความจริงเอง

^{๒๑} Norman Waddell and Abe Masao (tr.) “Shōbōgenzō Genjōkōan” in *The Eastern Buddhist*. (NSV No.2, 1972), pp. 139-140

ดังนั้นในที่สุดเมื่อเราเข้าใจว่าความจริงคืออะไรเราก็สามารถฟังภาษาได้ ดังคำกล่าวของ จวงจื๊อที่ว่า “คำเกิดขึ้นเพราะความหมาย หากเราเข้าใจความหมายก็ไม่จำเป็นต้องใช้คำอีกต่อไป”^{๒๒} แต่อย่างไรก็ตามถึงแม้ว่าภาษาจะมีข้อจำกัดในด้านการชี้บ่งถึงความจริงก็ตามแต่เราก็ยังต้องอาศัยภาษาเป็นเครื่องมือในการบ่งชี้ถึงความจริงกับผู้อื่นอยู่นั่นเอง

ฉะนั้นในแง่นี้เราจำเป็นจะต้องสังเกตเห็นข้อจำกัดของภาษาเป็นสำคัญและใช้ภาษาอย่างระมัดระวัง จนในที่สุดเมื่อเราเข้าถึงความจริงเราก็สามารถละทิ้งภาษาได้

๒.๔ การบรรลุธรรมในพุทธปรัชญานิกายเซ็น

การบรรลุธรรมในพุทธปรัชญานิกายเซ็น 禅 เรียกว่า “ซาโตริ” 悟り (Satori) ซึ่งหมายถึง การรู้แจ้งแห่งสภาวะความจริงสูงสุด กล่าวคือ ซาโตริ เป็นเรื่องของประสบการณ์การรับรู้ความจริงว่าสรรพสิ่งในจักรวาลล้วนเป็นหนึ่งเดียวกัน หรือ กล่าวได้ว่า ประสบการณ์ซาโตรินี้เป็นการทำลายความยึดมั่นถือมั่นที่ทำให้เกิดความแบ่งแยกไปสู่ความเข้าใจว่าที่แท้แล้วทุกสรรพสิ่งล้วนเป็นหนึ่งเดียวซึ่งเป็นเพียงความว่าง หรือ ความเป็นเช่นนั้นเอง (Suchness) โดยมีวิธีการเพื่อการบรรลุธรรมด้วยกัน ๓ วิธี^{๒๓} คือ ซาเซ็น 座禅 (Zazen) หรือการนั่งสมาธิ ซันเซ็น 参禅 (Sanzen) หรือการขบคิดปริศนาธรรม 公案 (Kōan) และ มนโด 問答 (Mondō) หรือ การถามตอบอย่างฉับพลัน

ท่านเซนได ชิบายามะ (Zenkai Shibayama) ได้อธิบายภาพของปรัชญาเซ็นไว้ดังนี้คือ “เซ็นมิใช่ข้อสรุปทางความนึกคิด ที่เข้าถึงได้ด้วยเหตุผลและการคิดใคร่ครวญ วิธีแห่งเซ็นนั้นมีอาจพบได้โดยความรู้แบบแบ่งแยกของเรา และมีใช่เพียงเท่านั้น แม้ความรู้และความคิดของเราทั้งหมด ซึ่งเป็นผลผลิตของจิตสำนึก ก็จำเป็นจะต้องขจัดออกอย่างสิ้นเชิงด้วย หากทำได้สำเร็จแล้ว เราก็จะเข้าถึงสัจจะแห่งประสบการณ์บริสุทธิ์ ซึ่งจะช่วยให้เราตื่นขึ้นสู่อุจิต หรือที่เรียกว่า ความว่างหรือสุญญตา และในประสบการณ์ภายในอันลึกซึ้งนี้แหละที่เซ็นดำรงอยู่ ถ้าพูดในแง่จุดหมายแล้ว ประสบการณ์แห่งเซ็นก็คือ การตระหนักรู้ถึงรากฐานแห่งการดำรงอยู่

^{๒๒} Antonio S Cua, “Forgetting Morality : Reflections On A Theme In Chuang Tzu”, In Journal Of Chinese Philosophy. (Vol.4, 1977)

^{๒๓} พระมหาคณะอง เชาวน์ทองกลาง, วิถีสู่การบรรลุธรรมตามทัศนะของพุทธปรัชญาเถรวาทและวัชรินไฮเซ็น, วิทยานิพนธ์ระดับมหาบัณฑิต ภาควิชาปรัชญา คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๓๙, หน้า ๖๓

ถ้าพูดในแง่มุมมองส่วนตัวแล้วก็อาจอธิบายได้ว่า เซ็น คือ การตื่นขึ้นสู่จิตอันล้ำลึกของมนุษย์ ซึ่งโดยภาษาแห่งเซ็น เราเรียกการตื่นขึ้นนั้นว่า ‘ซาโตริ’ ซึ่งแปลว่า การตรัสรู้ เพื่อหมายถึงสัจจะแห่งประสบการณ์ทางศาสนา”^{๒๔}

จะเห็นได้ว่า ซาโตริ เป็นจุดหมายสูงสุดของพุทธปรัชญานิกายเซ็น โดยซาโตริจะมีสภาวะดังที่ท่านซุกุอิอธิบายไว้ดังนี้^{๒๕}

๑) ซาโตริมิได้เป็นการคิดเกี่ยวกับเรื่องอภิปรัชญา รวมถึงสัญลักษณ์ต่าง ๆ ภายใต้กรอบสามัญสำนึกที่มีลักษณะสัมพัทธ์

๒) ซาโตริเป็นดังแสงแห่งความรู้แจ้ง ที่ส่องสว่างต่อสัจธรรมอย่างฉับพลัน อันเกิดจากการคลี่คลายของจิตอย่างกระทันหัน หลังจากการขบคิดปริศนาธรรมอย่างต่อเนื่อง

๓) ซาโตริเป็นสภาวะจุดหมายปลายทางแห่งเซ็น โดยที่เซ็นและซาโตรินี้เป็นสภาวะที่อิงอาศัยต่อกัน กล่าวคือ หากไม่มีซาโตริแล้วเซ็นก็ไม่เกิดขึ้น

๔) ซาโตริคือการสร้างความรู้อย่างฉับพลันที่เกิดจากการขบคิดปริศนาธรรม มิใช่การทำสมาธิ (meditation) หรือ การเพ่งพิจารณา (contemplation)

๕) ซาโตริเป็นสภาวะของการทำลายความยึดมั่นถือมั่นในสิ่งต่าง ๆ ดังนั้นซาโตริจึงเป็นสภาวะแห่งเสรีภาพอันสมบูรณ์ คือ เป็นอิสระที่ไม่ต้องพึ่งพิงอิงอาศัยต่อสิ่งใด เนื่องจากเป็นความว่างอันเป็นหนึ่งเดียวกัน

๖) ซาโตริเป็นสภาวะอันปกติสมบูรณ์แห่งจิต เพราะเป็นสภาวะจิตที่รู้แจ้งในความว่างอันเป็นหนึ่งเดียวกัน

นิกายเซ็นมองว่าสรรพสิ่งล้วนแต่คือความว่าง กล่าวคือ เซ็นมองว่ามนุษย์มิใช่ศูนย์กลางแห่งจักรวาล สรรพสิ่งล้วนต้องอิงอาศัยซึ่งกันและกัน และเชื่อว่าสรรพสัตว์มีพุทธภาวะอยู่ในตัวอยู่แล้ว ฉะนั้นจะเห็นได้ว่า การบรรลุซาโตริก็คือการเห็นตามความเป็นจริงของโลกและชีวิตโดยที่โลกและชีวิตนั้นคือความว่าง ในเมื่อว่างจากตัวตนแล้วก็จะว่างจากการยึดติดเมื่อว่างจากการยึดติดก็จะประจักษ์ถึงศูนยตาธรรมในที่สุด

^{๒๔} พวงา จันทรสันติ, แปลไทย. ดอกไม้ไม่จ่านรค. แปลจาก Zenkai Shibayama A Flower Does Not Talk (กรุงเทพมหานคร : สำนักพิมพ์เคล็ดไทย, ๒๕๒๖), หน้า ๕๙

^{๒๕} สรุปและเรียบเรียงจาก Suzuki, D.T. An Introduction to Zen Buddhism. (London: Anchor Press, 1972), pp. 95 - 98

ดังนั้นสำหรับผู้ที่ยังไม่บรรลุซาโตริแล้วก็จะไม่ยึดติดกับสมมติบัญญัติต่าง ๆ เพราะสมมติบัญญัติเหล่านี้มีลักษณะสัมพัทธ์ กล่าวคือ ในบริบทหนึ่ง สมมติบัญญัติชุดหนึ่งอาจเข้ากับบริบทหนึ่งนั้นได้ และเมื่อบริบทเปลี่ยนชุดของสมมติบัญญัติที่เคยใช้อาจต้องเปลี่ยนตามไปด้วย แต่จะดำรงชีวิตตามความเป็นจริง คือ มองโลกตามที่มันเป็นและไม่ไปยึดมั่นกับมัน เช่น เรายังสามารถมองตัวเราว่าเป็นตัวเราอยู่ได้แต่ทั้งนี้จะอยู่ภายใต้กรอบความจริงที่ว่าความเป็นตัวเราไม่มี มีแต่ความว่างอันเป็นหนึ่งเดียว ฉะนั้นสำหรับผู้บรรลุซาโตริแล้วก็ยังคงใช้ชีวิตประจำวันร่วมกับคนธรรมดาทั่วไปแต่จะเป็นอิสระจากความยึดมั่นถือมั่นใด ๆ โดยที่จิตเป็นสภาวะที่ปลอดพ้นจากอำนาจกิเลสที่ครอบงำทำให้มีความเข้าใจโลกตามความเป็นจริง ดังนั้นจึงไม่ใช่เรื่องแปลกที่คนทั่วไปจะไม่เข้าใจการกระทำหรือการพูดของอาจารย์เช่นที่ดูแปลกหรือไม่อาจเข้าใจได้ด้วยเหตุผล ทั้งนี้เพราะโดยแท้จริงแล้ว จิตของเราถูกครอบงำด้วยกิเลสต่าง ๆ ทำให้เราเห็นภาพบิดเบือนไปจากความเป็นจริงแล้วไปยึดติดกับภาพสมมติที่มนุษย์เราบัญญัติขึ้น ทำให้เราไม่เข้าใจการกระทำหรือการพูดของอาจารย์เช่นซึ่งพ้นไปจากสมมติบัญญัติที่คนทั่วไปเข้าใจ อย่างไรก็ตามแม้ว่าจุดมุ่งหมายแห่งเซ็นจะเป็นการบรรลุซาโตริแต่ก็ไม่ได้หมายความว่าไม่มีเซ็นแล้วสภาวะแห่งซาโตริจะไม่เกิดขึ้น แต่หมายความว่าวิถีแห่งเซ็นเป็นการฝึกปฏิบัติเพื่อให้บรรลุซาโตริโดยอาศัยการขบคิดปริศนาธรรมและพิจารณาสภาวะธรรมต่าง ๆ จนกระทั่งเกิดการรู้แจ้งในที่สุด ซึ่งก็คือ การเห็นแจ้งตามความเป็นจริงอันเป็นหนึ่งเดียวกันของสรรพสิ่งที่ปราศจากความคิดแบ่งแยก

อนึ่งการบรรลุธรรมในนิกายเซ็นสามารถแบ่งออกได้เป็น ๓ ระยะ^{๒๖} ดังนี้คือ

- ๑) ระยะแรก เป็นระยะของการขบปริศนาธรรมแตก เกิดปัญญาความแจ่มแจ้ง เห็นภาวะดั้งเดิมอันบริสุทธิ์ปราศจากกิเลสของตนเอง
- ๒) ระยะกลาง เป็นระยะของการใช้ปัญญาพลละ และในระยะนั้นเอง กำราบสรรพกิเลสให้อยู่นิ่งเป็นตะกอนนอนอนกันถึงอยู่
- ๓) ระยะหลัง เป็นระยะของการทำลายกิเลสที่เป็นตะกอนนอนอนกันให้หมดสิ้น ไม่เหลือเลย

^{๒๖} เสถียร โพธิ์นันทะ, ปรัชญามหายาน. (กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์บรรณาคาร, ๒๕๒๒), หน้า ๑๙๘ -

จะเห็นได้ว่าสถานะของชาโตริดังที่กล่าวมานั้นเป็นสถานะที่ยากแก่การเข้าใจด้วยเหตุผลธรรมดาทั่วไปทั้งนี้เพราะชาโตริไม่อาจแสดงออกมาในรูปของตรรกะหรือภาษาใด ๆ หากไม่มีประสบการณ์ตรงต่อมัน ถึงแม้จะมีประสบการณ์ตรงแต่ก็ยังเป็นเรื่องยากในการสื่อสารเพราะชาโตริเป็นสถานะแห่งการรู้แจ้งอย่างฉับพลันที่ก้าวพ้นสามัญสำนึกแห่งทวินิยมที่คนยึดมั่นถือมั่นจึงทำให้เป็นการยากที่จะสั่นคลอนความเชื่อเดิมของคนทั่วไป

แต่ทั้งนี้มิได้หมายความว่าผู้ที่บรรลุชาโตริแล้วจะไม่สามารถดำรงชีวิตอยู่กับคนทั่วไปในชีวิตประจำวัน ผู้ที่บรรลุชาโตริจะเข้าใจและรู้เท่าทันกับความเป็นจริงที่เกิดขึ้นต่อหน้าของเขาในขณะที่คนทั่วไปไม่รู้ เพราะแนวคิดและหลักปฏิบัติของเซ็นวางอยู่บนหลักแห่งความว่างอันเป็นหนึ่งเดียวแห่งสรรพสิ่ง ซึ่งทำลายความรู้สึกนึกคิดของคนทั่วไปที่คุ้นเคยกับกรอบแห่งความยึดมั่นถือมั่นกรอบแห่งความยึดมั่นสำหรับเซ็นล้วนแต่เป็นเรื่องที่มนุษย์สมมติขึ้น อันเป็นอุปสรรคต่อการบรรลุธรรม คือ การเห็นตามความเป็นจริงของโลกและชีวิตที่ว่างจากกรอบมโนทัศน์ใด ๆ เราอาจทำความเข้าใจต่อประเด็นนี้มากขึ้นจากการพิจารณาปริศนาธรรมดังต่อไปนี้

ก่อนฝึกเซ็น แม่น้ำก็เป็นแม่น้ำ ชุนเขาก็เป็นชุนเขา (การรับรู้ตามปกติของคนทั่วไป) แต่เมื่อปฏิบัติเซ็นแล้ว ฉันเห็นว่าแม่น้ำก็ไม่ใช่แม่น้ำ ชุนเขาก็ไม่ใช่ชุนเขาอีกต่อไป (การรับรู้ของผู้บรรลุธรรม) มาบัดนี้ ฉันกลับเห็นแม่น้ำก็ยังคงเป็นแม่น้ำและชุนเขาก็ยังเป็นชุนเขาอยู่ดังเดิม (การรับรู้ของผู้บรรลุธรรมแล้วแต่ก็ยังสื่อสารกับคนปกติได้)^{๒๗}

ในการรับรู้ตามปกติของคนทั่วไปจะมีลักษณะที่ยึดมั่นถือมั่นในความคิดเหตุผล จึงทำให้มองว่า แม่น้ำก็คือแม่น้ำ ชุนเขาก็คือชุนเขา ตามความหมายและความเข้าใจในระดับปกติ แต่เมื่อเกิดการรู้แจ้งแล้วการยึดมั่นถือมั่นต่าง ๆ ก็ได้ถูกทำลายสิ้น ดังนั้นภาพการมองภูเขาและแม่น้ำจะเปลี่ยนไป แม่น้ำจึงไม่ใช่แม่น้ำและชุนเขาจึงไม่ใช่ชุนเขาอีกต่อไป หลังจากทีรู้แจ้งแล้วก็กลับมามีสถานะปกติดังเดิม ดังนั้นแม่น้ำจึงเป็นแม่น้ำ ภูเขาก็คือภูเขา แต่ภาพของภูเขาและแม่น้ำสำหรับผู้บรรลุธรรมแล้วจะเป็นคนละอย่างกับผู้ยังไม่บรรลุธรรม คือ ไม่ไปยึดติดกับความหมายนั้น ๆ ฉะนั้นสำหรับผู้บรรลุธรรมจะดำรงอยู่ในโลกตามความเป็นจริง กล่าวคือ ผู้ที่บรรลุชาโตริจะสามารถมีชีวิตอยู่อย่างธรรมดาโดยที่ไม่ถูกสิ่งอื่นครอบงำ อยู่กับปัจจุบันขณะ คือ ไม่ไปหวงรำลึกถึงอดีต และไม่วิตกกังวลกับอนาคต แต่จะมองทุกอย่างตามที่มันเป็นในปัจจุบันขณะ

^{๒๗} ดิช นัท ฮันท์, ฤๅญแจเซน. แปลโดย พจนา จันทรสันติ (กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์มูลนิธิโกมลคีมทอง, ๒๕๓๒), หน้า ๗๙ (ข้อความในวงเล็บเป็นของผู้วิจัย)

๒.๕ วิธีสู่การบรรลุธรรมในพุทธปรัชญานิกายเซ็น

เราได้ทราบมาแล้วว่าการบรรลุซาโตริกคือการรู้แจ้งแห่งสัจธรรมตามอย่างที่มีนเป็น กล่าวคือ เป็นการทำลายอวิชชา ตัณหา และอุปทานที่เคยเชื่อแต่เดิมในลักษณะของทวิลักษณ์ แต่ในความเป็นจริงแล้วสรรพสิ่งล้วนเป็นหนึ่งเดียวไม่มีการแบ่งแยกแต่อย่างใด หากแต่เป็นความว่างอันเป็นหนึ่งเดียวกัน โดยที่การจะบรรลุซาโตริได้จะต้องผ่านการฝึกฝนใน ๓ เรื่องดังนี้

๑) ซาเซ็น (Zazen)

ซาเซ็น หมายถึง การนั่งสมาธิ ซึ่งถือว่าเป็นพื้นฐานในการเตรียมจิตเพื่อการขบคิดพิจารณาสภาวะธรรมและปริศนาธรรมต่าง ๆ ทั้งนี้ก็เป็นไปเพื่อการบรรลุซาโตริ เพราะหากไม่มีการฝึกซาเซ็นเพื่อพัฒนาจิตให้แข็งแกร่งแล้วก็จะเป็นการยากยิ่งในการขบคิดปริศนาธรรมให้กระจ่างแจ้งได้^{๒๔} และเมื่อไม่สามารถขบคิดปริศนาธรรมได้สภาวะซาโตริกก็จะไม่เกิดขึ้น ทั้งนี้เพราะในการบรรลุซาโตรินั้นต้องอาศัยการขบคิดปริศนาธรรมอย่างต่อเนื่องเพื่อให้เกิดความงุนงงสงสัยคุกรุ่นเต็มเปี่ยมอยู่ในจิตแล้วระเบิดออกสู่การรู้แจ้งอย่างทันทีทันใด

ในการปฏิบัติซาเซ็นนี้ ท่านโดเก็นได้อธิบายไว้ดังนี้^{๒๕}

ณ ที่นั่งประจำของท่าน ปูเสื่อหนา ๆ แล้ววางหมอนลงบนเสื่อ นั่งขัดสมาธิเพชร หรือสมาธิดอกบัว ในท่าสมาธิเพชร ให้วางเท้าขวาบนขาซ้ายและเท้าซ้ายบนขาขวา ในท่าสมาธิดอกบัว ท่านเพียงวางเท้าซ้ายบนขาขวาเท่านั้น ท่านควรห่มจีวรและคาดรัดประคดแต่หลวม ๆ แต่เข้าที่ให้เรียบริ้ว แล้ววางมือขวาบนขาซ้ายและวางฝ่ามือซ้ายในท่าหงายขึ้นบนฝ่ามือขวาโดยให้ปลายนิ้วโป้งจรดกัน นั่งตรงในท่าที่ถูกต้อง อย่าเอียงไปทางซ้ายหรือขวา อย่าเอียงไปข้างหน้าหรือข้างหลัง...

^{๒๔} การอธิบายการฝึกซาเซ็นว่า การฝึกซาเซ็นเป็นฐานในการฝึกจิตเพื่อการขบคิดปริศนาธรรมนี้เป็นวิธีการอธิบายแบบรินไซเซ็นเท่านั้น แต่สำหรับโดเก็นแล้วการปฏิบัติซาเซ็นถือเป็นหัวใจแห่งประสบการณ์แห่งพุทธะ หรือกล่าวได้ว่า การปฏิบัติซาเซ็นคือการบรรลุธรรม ประเด็นการปฏิบัติซาเซ็นและการบรรลุธรรมนี้จะอธิบายในบทถัดไป และสามารถดูรายละเอียดเพิ่มเติมที่ สุวรรณา สถาอานันท์, ภูมิปัญญาวิชาเซ็น: บทวิเคราะห์คำสอนปรมาจารย์โดเก็น. (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สำนักพิมพ์สยาม, ๒๕๓๔), หน้า ๔๙ - ๕๐

^{๒๕} อ้างแล้ว, หน้า ๔๙ - ๕๐

เมื่อทำนองเรียบร้อยแล้ว สูดลมหายใจลึก ๆ หายใจเข้าออก โคลงร่างไปทางซ้ายที่ขวาที่ แล้วปล่อยให้หยุดนิ่งสมดุลในทำนอง คิดถึงการไม่คิด จะคิดถึงการไม่คิดได้อย่างไร โดยปราศจากการคิด สิ่งนี้เองคือ หัวใจแห่งศิลปะการนั่งสมาธิ

จะเห็นได้ว่า การนั่งสมาธินี้เป็นปัจจัยที่เกื้อหนุนให้จิตหลุดพ้นจากกรอบอ้างอิงเดิมที่เคยคิด เคยเชื่อ เคยยึดมั่นถือมั่น ไปสู่การปราศจากการคิดซึ่งหมายถึงการจิตที่พ้นไปจากการแบ่งแยกเชิงทวิลักษณ์ เพื่อก้าวเข้าสู่ความว่างอันเป็นหนึ่งเดียวกับจิตเดิมแท้ ประเด็นเรื่อง ปราศจากความคิดนี้ อาจารย์ คาสูลิส (T.P. Kasulis)^{๓๐} ได้อธิบายไว้ว่า “การคิด” คือ การกำหนดรูปร่าง มโนทัศน์ต่าง ๆ อันเป็นกิจกรรมทางจิตให้กับสิ่ง ๆ หนึ่งซึ่งรวมถึงการตัดสินใจด้วยว่า ชอบ ไม่ชอบ เชื่อ ไม่เชื่อ เป็นต้น เช่น การรับรู้ว่าจะอะไรคือ โต๊ะ อะไรคือ แก้ว “การไม่คิด” คือ การปฏิเสธที่จะยอมรับสิ่งที่เกิดขึ้นภายใน จิตใจ หรือกล่าวได้ว่า การไม่คิดปฏิเสธกระบวนการรับรู้สิ่งต่าง ๆ ทั้งหมด การจงใจปฏิเสธการคิดนี้ในแง่หนึ่งก็เป็นตัวการคิดนั่นเอง คือ มีกรอบกำหนดเพื่อการปฏิเสธ “การปราศจากการคิด” แตกต่างจากการคิดและการไม่คิดในแง่ที่ว่า การปราศจากการคิดไม่มีการจงใจใด ๆ (intentionality)^{๓๑} ไม่ใช่ทั้งการยืนยันและปฏิเสธ ไม่ใช่ทั้งเชื่อและไม่เชื่อ ทั้งนี้เพราะไม่มีกรอบกำหนดในเชิงปฏิเสธอย่างเดียวกับการไม่คิด แต่เป็นการปล่อยให้สิ่งต่างๆปรากฏอย่างที่มีมันเป็น (pure presence of things as they are)^{๓๒} หรือก็คือ สภาวะก่อนการแยกแยะเชิงมโนทัศน์ การปราศจากการคิดนี้เปรียบได้กับ การที่เราเฝ้าดูความงามของธรรมชาติบนยอดเขาโดยเราจะไม่เข้าไปและสัมผัสกับความงามที่ปราศจากคำพูดหรือคำบรรยายใด ๆ

ดังนั้น การปฏิบัติสมาธิจึงมิใช่การนั่งสมาธิแบบปฏิเสธการรับรู้หรือกำจัดการรับรู้ออกไป แต่เป็นการนั่งสมาธิที่เต็มไปด้วยการรับรู้ แต่เป็นการรับรู้ตามอย่างที่มีมันเป็นโดยปราศจากการจงใจใด ๆ การรับรู้นี้เป็น การรับรู้ที่ตัวผู้รับรู้กับสิ่งที่ถูกรับรู้ได้หลอมรวมเป็นหนึ่งเดียวกัน เป็นการดำรงอยู่ภายใต้กาลภาวะนั้น ๆ ฉะนั้นการปฏิบัติสมาธิเป็นฐานของการฝึกใช้ปัญญาในการคิดพิจารณาสภาวะธรรมและปริศนาธรรม

^{๓๐} T.P. Kasulis, Zen Person Zen Action. (The University Press of Hawaii, Honolulu, 1981), pp.71-77

^{๓๑} ibid., p.75

^{๓๒} ibid., p.73

๒) ซันเซ็น (Sanzen)

ซันเซ็น หรือ วิธีการแห่งปริศนาธรรมนี้ เป็นเรื่องราวระหว่างอาจารย์กับศิษย์ คือ ศิษย์จะเข้าไปพบอาจารย์เพื่อรับปริศนาธรรมมาขบคิดพิจารณาเพื่อความกระจ่างแจ้งแห่งตน ทั้งนี้ปริศนาธรรมเป็นเพียงเครื่องมือในการกระตุ้นให้เกิดการเปลี่ยนแปลงทางชีวิตที่คนแก่ผู้ฝึกฝนซันเซ็นเท่านั้นหาใช่ตัวความจริงไม่ ดังนั้นรูปแบบหรือคำตอบของปริศนาธรรมจะแตกต่างกันออกไปแม้ว่าจะเป็นปริศนาธรรมชนิดเดียวกันแต่ถ้าถามกับคนต่างกันก็จะได้คำตอบที่แตกต่างกันทั้งนี้ขึ้นกับสภาพจิตที่ถูกฝึกฝนมาต่างกันและอุปนิสัยของแต่ละคน โดยที่อาจารย์จะเป็นผู้ตัดสินว่าคำตอบของศิษย์ที่มีต่อปริศนาธรรมนั้นเกิดจากการตระหนักรู้จริง ๆ หรือเป็นเพียงการจำและลอกเลียนแบบมาจากคนอื่น

ตัวอย่างของปริศนาธรรม

ศิษย์ : พระพุทธเจ้าคืออะไร?

อาจารย์ : ป่านหนักสามตำลึง

ศิษย์ : พระพุทธเจ้าคืออะไร

อาจารย์ : ไม่มีจิต ไม่มีพุทธะ

ศิษย์ : อะไรคือความหมายของท่านโพธิธรรมที่เดินทางมาจากทางตะวันตก?

อาจารย์ : นั่งนานแล้วเมื่อย

ศิษย์ : อะไรคือความหมายของท่านโพธิธรรมที่เดินทางมาจากทางตะวันตก?

อาจารย์ : โอ้! กอไผ่ต้นนี้ช่างสูงตระการเสียดจริง

จากปริศนาธรรมที่ยกตัวอย่างมานี้จะเห็นได้ว่าลักษณะการตอบแสดงให้เห็นถึงภาวะแห่งการบรรลุธรรมของผู้ตอบ ในแง่ที่ว่า สามารถมองว่าที่แท้แล้วสรรพสิ่งล้วนรวมเป็นหนึ่งเดียวกับสรรพสิ่ง ดังนั้นคำตอบจึงไม่จำเป็นต้องเป็นคำตอบที่มีลักษณะของการอธิบายตามอย่างที่เราเข้าใจทั่วไป เช่น หลักสำคัญแห่งพุทธศาสนา ได้แก่ หลักการเวียนว่ายตายเกิด กรรม อริยสัจสี่ เป็นต้น

การกล่าวเช่นนี้อาจพบกับข้อกล่าวหาที่ว่า การตอบของอาจารย์เห็นต่างกันอย่างไรกับคนที่ไม่ได้บรรลุธรรมแล้วมีคำตอบอะไรบางอย่างออกมา หรือ ต่างกันอย่างไรระหว่างคำตอบของผู้

บรรลุลุทธิกรรมกับคนบ้าที่พูดอะไรไม่รู้เรื่อง ในประเด็นนี้ผู้วิจัยคิดว่า ลักษณะที่ใช้แยกแยะการตอบของผู้บรรลุลุทธิกรรมจากคนอื่น ๆ สามารถตรวจสอบได้จาก หนึ่ง ตัวคำตอบนั่นเอง และ สอง การใช้ชีวิตประจำวัน คือ มีความเข้าใจและดำรงอยู่ในแก่นแท้แห่งเซ็นหรือไม่ ทั้งสองข้อนี้จะได้รับความเห็นชอบจากอาจารย์เซ็นผู้บรรลุลุทธิกรรมอีกต่อหนึ่ง อนึ่งถ้าเราพิจารณาให้ดี เราจะพบว่า ลักษณะการตอบของผู้บรรลุลุทธิกรรมนี้ในแง่หนึ่งเป็นการตอบจากสิ่งที่เกิดขึ้นในปัจจุบันขณะซึ่งบ่งถึงการตระหนักรู้ถึงปัจจุบันขณะอยู่ตลอดเวลา และเป็นการแสดงให้เห็นถึงการไม่อาศัยเหตุผลในการไต่ตรองคำตอบแต่เป็นการตอบอย่างฉับพลันอันเป็นการสะท้อนสภาพประสบการณ์ขณะนั้นเองตามคติปรัชญาเซ็นที่เน้นการมองโลกตามความเป็นจริงปราศจากการแบ่งแยก ถ้าเราพิจารณาให้ดีจากตัวอย่างของปริศนาธรรมที่ถามเกี่ยวกับเหตุผลหรือความหมายของการเดินทางมาจากทิศตะวันตกของท่านโพธิธรรม คำตอบต่อคำถามนี้คงต้องการคำอธิบายว่า ทำไมและอย่างไร แต่ผู้ตอบกลับตอบ (ซึ่งดูเหมือนจะไม่ใช่ที่เข้าใจได้) ว่า โอ้! กอไผ่ต้นนี้ช่างสูงตระการเสียดจริง ในที่นี้คำตอบนี้อาจไม่ใช่ที่เข้าใจได้หรือเป็นคนละเรื่องกับคำถาม แต่ถ้าเราพิจารณาให้ดี เราจะพบว่า ถ้าจุดหมายของการสอนธรรมะของท่านโพธิธรรมเป็นไปเพื่อการบรรลุสัจธรรมที่มองว่า สรรพสิ่งล้วนดำรงอยู่เป็นหนึ่งเดียวกัน จึงปราศจากการคิดแบ่งแยก แต่โดยอาศัยการพิจารณาและอยู่กับปัจจุบันขณะ ด้วยเหตุนี้เองที่ทำให้คำตอบที่ออกมาดูจะไม่เข้าข่ายกับคำตอบทั่วไปที่คนคาดหมายว่าจะได้รับ แต่อันที่จริงแล้ว การตอบในลักษณะดังกล่าวเป็นสิ่งที่บ่งได้อย่างชัดเจนว่าผู้ตอบนั้นได้บรรลุถึงจุดหมายของการสอนธรรมะของท่านโพธิธรรมแล้ว คือ เข้าใจว่าตนเป็นหนึ่งเดียวกับสรรพสิ่ง

จะเห็นได้ว่าภาษาที่ท่านอาจารย์เซ็นใช้จะมีลักษณะมุ่งทำลายตัวตนและระบบคิดเชิงสมมติบัญญัติให้หมดสิ้นไป ฉะนั้นสำหรับอาจารย์เซ็นแล้วภาษาจึงไม่ใช่อุปสรรคอีกต่อไปแต่จะเป็นเครื่องมือในการปลดปล่อยมนุษย์สู่เสรีภาพ ในแง่ที่ว่ามนุษย์ไม่จำเป็นต้องถูกจำกัดหรือยึดติดกับการนึกคิดถ้อยคำต่าง ๆ ผ่านกรอบมโนทัศน์ทั่วไป

ลักษณะของการใช้ภาษาของอาจารย์เซ็นนี้ ดิช นัท ฮันท์ เรียกว่า “ภาษาแห่งการรู้แจ้ง”^{๓๓} คือ เป็นภาษาที่ปลุกให้ศิษย์ตื่นสู่โลกแห่งความเป็นจริง กล่าวคือ อาจารย์เซ็นใช้ภาษาในฐานะเครื่องมือเพื่อให้เกิดประสบการณ์ทางศาสนา มิใช่ภาษาเพื่อบรรยายความเป็นจริง ดังนั้นเมื่อบรรลุผลแล้วก็ไม่จำเป็นต้องใช้ภาษาแต่อย่างใด

^{๓๓} ดิช นัท ฮันท์, กุญแจเซ็น. พจนานุกรมสันติ (แปล) (กรุงเทพฯ : ศึกษิตสยาม, ๒๕๒๒), หน้า ๘๖

๓) มนโด (Mondō)

คือ การถามตอบอย่างฉับพลัน ไม่ผ่านการใช้ความคิดพิจารณาปริศนาธรรมอย่างต่อเนื่อง ทั้งนี้เพราะการใช้มนโดจะเป็นการบังคับให้เราตอบในทันทีโดยไม่ผ่านการคิดหรือเหตุผลใด ๆ เพื่อให้หลุดพ้นจากกรอบความคิดแบบเดิมไปสู่การรับรู้โลกตามความเป็นจริงไม่ผ่านการปรุงแต่งหรือการครอบงำของอวิชชาและกิเลสอันเป็นจุดหมายแห่งการบรรลุชาติไตร

ตัวอย่างของมนโด

วันหนึ่ง ท่านโชวาซานถือชิปเปย (ไม้เท้าชนิดหนึ่ง) เข้าไปในที่ประชุมลูกศิษย์ แล้วประกาศว่า “เรียกมันว่าชิปเปย ก็เท่ากับเธอยืนยัน ไม่เรียกมันว่าชิปเปย ก็เท่ากับเธอปฏิเสธ บัดนี้จงอย่ายืนยันและปฏิเสธ เธอจะเรียกมันว่าอะไร? พุด พุด!” ศิษย์คนหนึ่งเดินออกมา แล้วฉวยเอาชิปเปยไปจากอาจารย์ จากนั้นจึงหักมันออกเป็นสองท่อน แล้วร้องขึ้นว่า “แล้วนี่อะไร”^{๓๔}

ทั้งปริศนาธรรมและมนโดต่างก็เป็นปัจจัยที่ทำให้เกิดการบรรลุธรรม ปริศนาธรรมเป็นปัญหาที่อาจารย์ใช้ถามลูกศิษย์เพื่อเป็นการตรวจสอบว่าลูกศิษย์ของตนมีความก้าวหน้าทางจิตเพียงใด เมื่อศิษย์ได้รับปริศนาธรรมมาแล้วก็ต้องพยายามขบคิดปริศนาธรรมที่ได้รับมาให้ได้ เพื่อเป็นการทดสอบประสบการณ์ทางจิตของตน ในขณะที่มนโดเป็นระบบการถามตอบอย่างปัจจุบันทันด่วนโดยไม่ผ่านการขบคิดพิจารณาอย่างต่อเนื่องเช่นเดียวกับปริศนาธรรม กล่าวคือ ในบางครั้งอาจารย์เห็นอาจมอบปริศนาธรรมแก่ศิษย์ไปขบคิด แต่ในบางครั้งอาจารย์เห็นอาจถามปริศนาธรรมในกระบวนการของมนโด โดยที่การตอบในกระบวนการวิธีแบบมนโดนี้เป็นการตอบอย่างฉับพลัน ไม่ปล่อยให้ใช้ระบบคิดหรือเหตุผลในการไตร่ตรองคำถาม ดังนั้นคำตอบที่ได้จากวิธีการมนโดนี้เป็นคำตอบที่มาจากจิตที่บริสุทธิ์ปราศจากกรอบมโนทัศน์ใด ๆ ที่ทำให้เราเข้าใจภาพของโลกต่างไปจากความจริง

ดังที่ได้กล่าวไปแล้วตอนต้นคือ สภาวะความเป็นจริงของโลกคือ สภาวะแห่งความเป็นหนึ่งเดียวของสรรพสิ่ง ซึ่งก็คือความว่าง มนโดเป็นการพยายามทำให้จิตไม่ไตร่ตรองด้วยเหตุผลในการหาคำตอบ กล่าวคือ เมื่อเราไม่อาศัยเหตุผลในการคิด เราก็จะได้ภาพตามความเป็นจริง คือรับรู้โลกอย่างตรงไปตรงมาปราศจากการปรุงแต่งภายในจิต

^{๓๔} Yoel Hoffman, *The sound of one hand*. (Basic Books, Inc. and Keter Publishing House, Ltd. 1975), p.223

อย่างไรก็ตาม ในกระบวนการขบคิดปริศนาธรรมแม้ว่าจะเป็นการพยายามขบคิดอย่างต่อเนื่องซึ่งในตอนแรกผู้ฝึกอาจพยายามใช้เหตุผลในการขบคิดปริศนาธรรมแต่เมื่อพยายามคิดด้วยเหตุผลมาในระดับหนึ่งจะพบว่าเหตุผลไม่สามารถให้คำตอบแก่ปริศนาธรรมได้ เพราะโดยจุดมุ่งหมายแห่งปริศนาธรรมนี้คือพยายามทำให้เกิดการแสดงออกของความจริงแท้ ซึ่งได้มาโดยการทำลายความคิดปรุงแต่งต่าง ๆ ที่เกิดจากกิเลสตัณหาและอวิชชาคือการเข้าไปมีประสบการณ์ตรงกับความจริงแท้ที่ปราศจากการคิด เหตุผล การแยกแยะในโลกแห่งสมมติบัญญัติ จะเห็นได้ว่าไม่ว่าจะเป็นการขบคิดแห่งมนโคหรือวิธีการแห่งปริศนาธรรมนั้นต่างก็พยายามกีดกันกระแสสำนึกแห่งเหตุผลที่เป็นตัวบดบังการเข้าถึงความจริงแท้ แต่ในขณะที่กระบวนการแห่งปริศนาธรรมเป็นการอาศัยการคิดไตร่ตรองด้วยเหตุผลจนเกิดความงุนงงสงสัยอย่างต่อเนื่องอันเนื่องมาจากการตระหนักรู้ว่าเหตุผลไม่สามารถทำความเข้าใจปริศนาธรรมได้จนเกิดการระเบิดออกสู่การรู้แจ้งอย่างฉับพลัน ในขณะที่กระบวนการมนโคเป็นการถามตอบอย่างฉับพลันซึ่งการถามตอบอย่างฉับพลันนี้เองจะเป็นการปิดกั้นการคิดในเชิงตรรกะไปในตัวทำให้เข้าใจความจริงแท้ที่อยู่เหนือการคิด เหตุผล และการแยกแยะต่าง ๆ

จากที่กล่าวมาจะเห็นได้ว่า วิธีการมองโลกแบบเซ็น คือ พยายามมองและรับรู้โลกตามความเป็นไปของสรรพสิ่ง ปราศจากการประเมินค่าแยกแยะใด ๆ ดังที่สะท้อนออกมาในรูปแบบของการปฏิบัติเพื่อการบรรลุธรรม ไม่ว่าจะเป็นการปฏิบัติซาเซ็น ชันเซ็น หรือ มนโค วิธีการทั้งสามนี้จะมีส่วนช่วยในการทำให้การรับรู้โลกของเราเป็นไปตามความเป็นจริง คือ การทำลาย อวิชชา ตัณหา อุปทานให้หมดไป การปฏิบัติซาเซ็นนี้เป็นการทำสมาธิเพื่อการสำรวจจิตใจอันเป็นฐานสำคัญในการใช้ความคิดพิจารณาโลกด้วยปัญญา โดยอาศัยชันเซ็นและมนโคในการฝึกปัญญา เพื่อให้ประจักษ์ในความจริงที่เกิดขึ้นโดยปราศจากความคิดปรุงแต่งใด ๆ แต่ทั้งนี้มิได้หมายความว่า จะไม่คิดอะไรแล้วปล่อยให้สมองว่างเปล่า แต่ในที่นี้หมายถึง การรับรู้สิ่งใดสิ่งหนึ่งโดยปราศจากอคติเพราะทุกอย่างล้วนเป็นหนึ่งเดียว ไม่มีการแบ่งแยกถูก-ผิด ไม่มีดำ-ขาว ไม่มีสูง-ต่ำ ฯลฯ เมื่อไม่มีการแบ่งแยก ก็ไม่มีการยึดมั่นในสิ่งใดสิ่งหนึ่ง เมื่อไม่มีการแบ่งแยกก็จะช่วยให้เราดำเนินชีวิตไปตามความเป็นจริง

เราได้ทราบมาแล้วว่า สำหรับพุทธปรัชญาเถรวาทแล้ว ประเด็นเรื่องทุกข์เป็นเรื่องสำคัญหนทางในการดับทุกข์คือ การทำลาย อวิชชา ตัณหา และอุปทานให้หมดสิ้น อนึ่งเมื่อทำลาย อวิชชา ตัณหา และอุปทานหมดสิ้นแล้วการบรรลุนิพพานก็จะเกิดขึ้นโดยทันที ทางฝ่ายนิกายเซ็นก็เช่นกันคือ เซ็นมองว่า การบรรลุธรรม คือ การปลดปล่อยจากกิเลสและทุกข์ทั้งหมด

แต่จุดต่างที่สำคัญระหว่างเซ็นและเถรวาทคือ เซ็น เชื่อว่า ธรรมชาติแห่งพุทธะมีอยู่แล้วในตัวของคน ดังนั้น คนทุกคนจึงมีความเสมอภาคในการบรรลุธรรมได้อย่างเท่าเทียมในกรอบเวลาเดียวกัน แต่ในทางเถรวาทกลับเห็นว่า ไม่ใช่ทุกคนที่จะสามารถบรรลุธรรมได้ในกรอบเวลาหนึ่ง ตัวอย่างที่ชัดเจนที่สุดคือ การแบ่งคนออกเป็นบัวสี่เหล่าของพระพุทธองค์ อันได้แก่ บัวพินน้ำ บัวปรี่น้ำ บัวใต้น้ำ และ บัวใต้โคลนตม บัวทั้งสี่เหล่านี้เป็นตัวแทนของบุคคลที่มีศักยภาพในการบรรลุธรรมต่างกันไป บัวเหล่าสุดท้ายนี้เองเป็นประเภทของคนที่ไม่สามารถเข้าใจหรือมีประสบการณ์การบรรลุธรรมได้เลย

นอกจากนี้ยังมีประเด็นที่น่าสนใจที่คนมักคิดว่าการบรรลุธรรมเป็นเรื่องง่ายหรือเกิดขึ้นโดยบังเอิญ เช่น กรณีการบรรลุธรรมของพระเซ็นที่เพียงแค่นั่งได้ยินเสียงก้อนหินกระทบกับไม้ไผ่ขณะที่ตนกวาดพื้นอยู่ก็เกิดประสบการณ์การบรรลุธรรมอย่างฉับพลัน หรืออย่างกรณีที่พระเซ็นถูกอาจารย์ปิดจุมูกขณะได้ตอบปริศนาธรรมอยู่แล้วเกิดบรรลุซาโตริในบัดดล หรืออย่างกรณีของท่านอิกคิว^{๓๕} ในขณะที่ท่านล่องเรืออยู่นั้น ท่านได้ยินเสียงนกร้องในยามเช้า ท่านก็บรรลุธรรมในทันทีเป็นต้น ในขณะที่สำหรับทางฝ่ายเถรวาทแล้วประเด็นเรื่องการบรรลุธรรมดูจะเป็นเรื่องยากต้องผ่านขั้นตอนมากมาย แต่อันที่จริงเราจะพบว่า การบรรลุธรรมอย่างฉับพลันข้างต้นนี้ในฝ่ายเถรวาทเองก็มีปรากฏ ดังตัวอย่างของพระอานนท์ที่บรรลุเป็นพระอรหันต์ในขณะที่กำลังจะล้มตัวลงนอน^{๓๖} หรืออย่างกรณีของพระภิกษุรูปหนึ่งที่มีมักจะปฏิบัติสมาธิจนได้ฌาน แต่เนื่องจากสุขภาพไม่ดี ฌานจึงเสื่อมอยู่บ่อยครั้ง จนวันหนึ่งเกิดความท้อใจ จึงคิดจะฆ่าตัวตาย โดยก่อนตายท่านได้เจริญวิปัสสนาและในที่สุดก็บรรลุธรรมในทันที^{๓๗} เป็นต้น

^{๓๕} คนเดียวกันกับอิกคิวซึ่งเน้นรอยเจ้าปัญญา ประวัติของท่านอิกคิว (ikkyū) (๑๓๙๔ - ๑๔๑๘) ตามประวัติศาสตร์ เป็นช่วงปลายสมัยนัมโบะคุ (Namboku) ซึ่งเป็นสมัยที่มีการแย่งชิงบัลลังก์ระหว่างจักรพรรดิ ชื่อ จักรพรรดิ โกะชิระคาวะ (Goshikawa) เป็นราชวงศ์ฝ่ายใต้ ต้องการเป็นจักรพรรดิต่อ แต่ตระกูลอาชิกางะ (Ashikaga) (พอชนะก็ตั้งตัวเองเป็นโชกุน) ซึ่งเป็นขุนนางใหญ่ต้องการสนับสนุนจักรพรรดิอีกองค์ก็สู้กันจน จักรพรรดิฝ่ายใต้แพ้ก็ถูกปราบปราม พวกของท่านอิกคิวก็เป็นพวกฝ่ายใต้จึงถูกตามล่าตัว มารดาของท่านอิกคิว จึงให้ท่านอิกคิวไปบวชเพื่ออ้างความเป็นสมณเพศจะได้ไม่ถูกโชกุนอาชิกางะสังหาร ภายหลังการบวช ท่านอิกคิวก็ได้รับการยกย่องนับถือเป็นพระเซ็นที่มีชื่อเสียงโด่งดัง ในยุคสมัยมุโระมะชิ (Muromachi - era) (๑๓๓๓ - ๑๕๗๓) เรียบเรียงข้อมูลจาก เอกสารประกอบการบรรยาย โครงการอบรมทางวิชาการสำหรับบุคคลภายนอก โดย ร.ศ. มาลินี คัมภีร์ญาณนนท์, ประวัติศาสตร์ศิลปะตะวันออกโดยสังเขป. (หมวด ญี่ปุ่น) ภาควิชาประวัติศาสตร์ศิลปะ คณะโบราณคดี มหาวิทยาลัยศิลปากร และ Steven Heine and Dale S. Wright , The Kōan texts and contexts in Zen Buddhism. (New York: Oxford University Press, 2000), p.213 – 214

^{๓๖} วินัยปิฎก จุลวรรค พระไตรปิฎกเล่มที่ ๗ ข้อที่ ๖๑๗

^{๓๗} อรรถกถาธรรมบท ภาค ๓ หน้า ๘๖ - ๘๗

อันที่จริงแล้วเรื่องที่ยกตัวอย่างมานี้ดูเหิน ๆ แล้วการบรรลุธรรมดูจะเป็นเรื่องง่ายที่ใคร ๆ ก็ สามารถบรรลุธรรมได้ แต่ถ้าเราพิจารณาให้ดีเราจะพบว่า การบรรลุธรรมข้างต้นนั้นได้มาโดย ความยากลำบาก ต้องผ่านการฝึกฝนมาอย่างหนัก อย่างในกรณีของเขื่อนั้นพระเขื่อนได้รับการฝึก ฝนและสะสมปัญญาามาในระดับหนึ่งจนกระทั่งถึงจุดอิ่มตัว ความรู้แจ้งก็ระเบิดออกมาในบัดดล หรือแม้แต่กรณีของพระพุทธองค์ที่ฝึกฝน สะสมปัญญาามาจนกระทั่งวันหนึ่งเกิดปัญญาความรู้แจ้ง ขึ้นมา เปรียบเหมือนภาวะเขื่อนแตกเพราะเมื่อน้ำเต็มเพียงหยดเดียวมาถึงจุดวิกฤตก็ทำให้เขื่อน แตกได้ เช่นกัน ปัญญาเมื่อฝึกฝนและสะสมมาได้ในระดับหนึ่งก็จะระเบิดออกสู่ความรู้แจ้ง

๒.๖ การอธิบายการบรรลุธรรมในพุทธปรัชญานิกายเซ็น

ประเด็นการอธิบายการบรรลุธรรมในปรัชญาเซ็นนี้ดูเหมือนจะเป็นประเด็นที่คนมักจะจับ ตามองว่าเซ็นจะมีท่าทีต่อเรื่องนี้อย่างไร ในเมื่อหลักการหลักใหญ่ของนิกายเซ็นคือ “เน้นการถ่าย ทอดจากจิตสู่จิต ถ่ายทอดพิเศษนอกตำรา ไม่อาศัยตัวอักษร” แล้วจะอธิบายการบรรลุธรรมได้ อย่างไร ผู้วิจัยคิดว่า เซ็นมิได้ปฏิเสธคัมภีร์แต่อย่างใด แต่กลับให้ความสำคัญกับคัมภีร์ในฐานะที่ เป็นบันทึกหลักธรรมที่สืบทอดส่งต่อกันมา เพราะคัมภีร์เป็นแหล่งอ้างอิงเดียวที่จะบอกได้ว่าหลัก ธรรมในพุทธศาสนานั้นมีว่าอย่างไร การศึกษาคัมภีร์จึงไม่ใช่เรื่องผิดแปลกแต่อย่างใดสำหรับนิกาย เซ็น แต่จะเป็นปัจจัยที่ช่วยทำให้การฝึกปฏิบัตินั้นกระฉ่างชัด แต่สิ่งที่ควรระวังจะไม่ใช้อยู่ที่ตัว คัมภีร์หากแต่เป็นที่วิธีการศึกษาคัมภีร์นั้น ๆ ดังคำกล่าวของท่านพุทธทาสที่ว่า อย่าให้ตัวคัมภีร์ บดบังความจริง จากที่กล่าวมาจึงทำให้ดูเหมือนเกิดข้อขัดแย้งขึ้นมาว่า ในขณะที่เซ็นถือว่าเป็น กระบวนการถ่ายทอดนอกคัมภีร์ แต่ในขณะเดียวกันกลับยอมรับคัมภีร์และพระเขื่อนเองก็ศึกษา คัมภีร์อย่างจริงจัง ผู้วิจัยขอให้กลับไปสู่หัวข้อเรื่องการอธิบายการบรรลุธรรมในพุทธปรัชญา เถรวาทที่ว่าภาษาเป็นสื่อกลางในการถ่ายทอดความรู้สึกลึกซึ้งแต่สิ่งที่พึงระวังคือเราต้องเข้าใจข้อ จำกัดของภาษาและระดับความจริงที่ภาษากำลังสื่อถึงทั้งนี้ยังขึ้นกับประสบการณ์ของผู้ส่งและผู้ รับสารอีกด้วย

คำกล่าวของเซ็นที่ว่าถ่ายทอดนอกตำรา ไม่ผ่านตัวอักษรนี้ถูกต้องแล้ว เพราะประสบ การณ์ในการบรรลุธรรมเป็นเรื่องเฉพาะตนที่ไม่สามารถถ่ายทอดให้กันได้ แต่ส่วนที่ว่าแล้วเหตุใด เซ็นจึงมีคัมภีร์มากมายและศึกษาคัมภีร์กันอย่างจริงจังนั้นผู้วิจัยเห็นว่าไม่ขัดแย้งกัน เพราะการ บอกว่าถ่ายทอดพิเศษนอกตำรานี้เป็นการเน้นย้ำให้เห็นว่าประสบการณ์การบรรลุธรรมไม่อาจถ่าย ทอดสู่กันได้ การศึกษาคัมภีร์ก็เป็นเรื่องของความทำความเข้าใจเกี่ยวกับตัวหลักธรรมะเท่านั้นหาได้ เกี่ยวข้องกับการถ่ายทอดประสบการณ์การบรรลุธรรมไม่

ถึงแม้ว่าในบางคัมภีร์จะมีการบันทึกประสบการณ์การบรรลุธรรมของพระเช็นรูปต่าง ๆ ไว้บ้างแต่ก็ไม่ได้เกี่ยวข้องกับอะไรกับการถ่ายทอดประสบการณ์การบรรลุธรรมจากผู้หนึ่งไปสู่อีกผู้หนึ่ง แต่อย่างใดเพราะถึงที่สุดแล้ว ต่อให้อธิบายหรืออ่านคัมภีร์เท่าไร หากไม่ลงมือปฏิบัติก็ไม่มีทางสัมผัสถึงประสบการณ์การบรรลุธรรมได้

จากการไม่สามารถถ่ายทอดประสบการณ์การบรรลุธรรมจากผู้หนึ่งไปสู่อีกผู้หนึ่งได้อย่างตรงไปตรงมาที่ช่วยให้เห็นพยายามพัฒนาวิธีการที่เอื้อต่อการบรรลุธรรม ซึ่งก็คือ การอาศัยปริศนาธรรม การใช้ปริศนาธรรมนี้มีจุดหมายดังนี้คือ การพยายามแสดงให้เห็นถึงสภาพของความเป็นจริง สภาพแห่งความเป็นจริงนี้เป็นเรื่องที่เหนือเหตุผล ภาษาทั่วไปในโลกสมมติบัญญัติ โดยที่ปริศนาธรรมจะเป็นตัวทำลายกรอบความคิดเดิมโดยการทำให้เกิดความงุนงงสงสัยอย่างต่อเนื่อง เพื่อให้พ้นไปจากภาษาและตรรกะทั่วไปอันนำไปสู่การตระหนักรู้อย่างแจ่มแจ้งถึงความจริงแท้โดยฉับพลัน เราสามารถเปรียบเทียบการใช้ปริศนาธรรมเพื่อการถ่ายทอดประสบการณ์การบรรลุธรรมได้กับนิ้วที่ชี้สู่ดวงจันทร์ กล่าวคือ สิ่งสำคัญมิได้อยู่ที่การพิจารณาขบคิดหาความหมายที่แท้จริงของปริศนาธรรมแต่อยู่ที่การเข้าถึงตัวความจริงได้อย่างแท้จริง เปรียบเหมือนกับการที่เราแม้แต่สนใจมองแต่นิ้วที่ชี้สู่ดวงจันทร์แต่มิได้มองไปถึงดวงจันทร์ ฉะนั้นสิ่งสำคัญจึงมิใช่อยู่ที่ตัวปริศนาธรรมแต่อยู่ที่ตัวความจริงที่เราจำเป็นต้องตระหนักรู้ให้ได้ ดังนั้นปริศนาธรรมจึงเป็นเพียงแค่วิธีการ (Means) ที่นำไปสู่จุดหมายปลายทาง (End) เท่านั้น คือ ปริศนาธรรมเป็นเครื่องมือในการนำไปสู่ความจริงหาใช่ตัวความจริงไม่

อย่างไรก็ดี ถ้าเรามองในอีกทางหนึ่งคือมองที่ตัวปริศนาธรรมเอง เราจะพบว่าปริศนาธรรมมีความสำคัญในฐานะเป็นจุดหมายในตนเองซึ่งหมายความว่าเมื่อใดที่เราตระหนักรู้ถึงความจริงแท้แล้วปริศนาธรรมก็บรรลุจุดหมายในตัวเองในฐานะที่ทำให้เราหลุดพ้นจากกรอบอ้างอิงเดิมไปสู่โลกทัศน์ใหม่ที่ปราศจากการแบ่งแยก ฉะนั้นเราสามารถมองได้ว่าปริศนาธรรมเป็นทั้งวิธีการและจุดหมาย^{๓๔}

^{๓๔} การมองว่าปริศนาธรรมเป็นเพียงแค่วิธีการที่นำไปสู่ตัวความจริงนี้เป็นการมองแบบ รินไซเซ็น แต่โดเก็นมองว่า ปริศนาธรรมเป็นทั้งวิธีการและตัวความจริงเอง แต่โดเก็น เข้าใจ “ปริศนาธรรม” ในความหมายที่กว้างกว่า รินไซ หรือไม่ จะอภิปรายในบทต่อไป

ปริศนาธรรมในปรัชญาเซ็น

จากการอธิบายเรื่องเกี่ยวกับการบรรลุธรรมในบริบทพุทธปรัชญาในบทที่แล้ว จะเห็นได้ว่าการทำความเข้าใจการบรรลุธรรมนั้นเป็นไปได้ยากแต่ทั้งนี้ไม่ได้หมายความว่า เป็นไปไม่ได้เลย ดังที่เห็นจากกลวิธีทางภาษาที่นำมาเสนอในบทก่อน สำหรับปริศนาธรรมที่ถูกใช้เพื่อการเข้าถึงความจริงแท้แห่งเซ็น (ซาโตริ) นี้ดูจะเป็นเรื่องยากและซับซ้อนในการทำความเข้าใจต่อปริศนาธรรม ทั้งนี้เพราะ ปริศนาธรรมไม่ได้มีลักษณะที่จะสามารถเข้าใจได้ตามภาษาปกติ กล่าวคือ คนปกติมักจะทำความเข้าใจสิ่งต่าง ๆ ผ่านระบบคิดเชิงตรรกะ^๑ ในขณะที่ปริศนาธรรมมีลักษณะที่ขัดแย้งกับระบบตรรกะทั่วไป ดังนั้นจึงทำให้เราทำความเข้าใจกับระบบตรรกะได้ยาก

^๑ ทำที่ของเซ็นต่อตรรกวิทยามักแสดงออกโดยผ่านการพูด-เขียน หรือ ทางการกระทำที่ไม่มีเหตุผล ทั้งนี้เพราะ หัวใจของเซ็น คือ การกระตุ้นให้คนบรรลุธรรม การบรรลุธรรมนี้เป็นการละทิ้งกรอบอ้างอิงเดิม คือ กรอบของเหตุผล อย่างไรก็ตาม การกล่าวเช่นนี้ มิได้หมายความว่า เซ็นจะปฏิเสธตรรกะเสมอไป อาจมีตรรกะบางแบบที่ไม่เป็นปัญหาต่อการเข้าใจเซ็นเลยก็เป็นได้ ขอให้ลองดูปริศนาธรรมข้อนี้ดังต่อไปนี้ “ก่อนจะฝึกฝนเซ็น แม่น้ำก็เป็นแม่น้ำชุนเขาก็เป็นชุนเขา แต่เมื่อปฏิบัติเซ็นแล้ว ฉันเห็นว่าแม่น้ำไม่ใช่แม่น้ำ ชุนเขาก็มิใช่ชุนเขาอีกต่อไป มาบัดนี้ ฉันกลับเห็นแม่น้ำก็ยังคงเป็นแม่น้ำและชุนเขาก็ยังคงเป็นชุนเขาอยู่ดังเดิม” (ดิซ นัท ฮันท์, ฤกษ์แจเซ็น แปลโดย พจนาน จันทรสันติ, กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มูลนิธิโกมลคีมทอง, ๒๕๓๒, หน้า ๗๙) การกล่าวที่ว่า แม่น้ำไม่ใช่แม่น้ำ ชุนเขามิใช่ชุนเขาอีกต่อไป ถือเป็นการขัดแย้งกันเองภายในประโยคเดียวกัน แต่ถ้าเราพิจารณาให้ดีจะพบว่า การกล่าวเช่นนี้ได้เป็นการขัดแย้งกันเองแต่อย่างใด ถ้าหากเราเข้าใจว่า *ก่อนจะฝึกฝนเซ็น แม่น้ำก็เป็นแม่น้ำชุนเขาก็เป็นชุนเขา* เป็นสภาวะก่อนการบรรลุธรรม อันเป็นสภาวะที่เรายังคงยึดถือกับกรอบความคิดตามปกติของเรา ดังนั้น แม่น้ำจึงยังคงเป็นแม่น้ำ และชุนเขาก็ยังคงเป็นชุนเขา แต่ *เมื่อปฏิบัติเซ็นแล้ว* ฉันเห็นว่าแม่น้ำก็ไม่ใช่แม่น้ำ ชุนเขาก็มิใช่ชุนเขาอีกต่อไป เป็นสภาวะแห่งการบรรลุธรรม ความจริงในช่วงนี้เป็นความจริงที่รวมเป็นหนึ่งเดียวกับการรู้แจ้ง ดังนั้น แม่น้ำจึงไม่มีความเป็นแม่น้ำอีกต่อไป และชุนเขาก็ไม่มีความเป็นชุนเขาอีกต่อไป และ *มาบัดนี้* ฉันกลับเห็นแม่น้ำก็ยังคงเป็นแม่น้ำและชุนเขาก็ยังคงเป็นชุนเขาอยู่ดังเดิม เป็นสภาวะหลังการรู้แจ้ง กลับสู่สภาวะปกติ ดังนั้นแม่น้ำก็ยังคงเป็นแม่น้ำและชุนเขาก็ยังคงเป็นชุนเขาอยู่ดังเดิม แต่แม่น้ำและชุนเขานี้มิได้เป็นแม่น้ำและชุนเขาอย่างเดียวกับสภาวะก่อนการรู้แจ้ง กล่าวคือ เป็นแม่น้ำและชุนเขาที่มีนัยต่างไปจากเดิม คือ เป็นแม่น้ำตามที่ความหมายนั้นเป็นแต่ในขณะเดียวกันก็ไม่ไปยึดมั่นกับความหมายนั้น

จากปริศนาธรรมข้างต้นจะเห็นได้ว่า เซ็นมิได้ขัดแย้งหรือปฏิเสธตรรกะแต่อย่างใด อนึ่งเซ็นที่สามารถถ่ายทอดสื่อสารได้ด้วยภาษานั้นเราสามารถเข้าใจได้ในเชิงตรรกวิทยา แต่ในส่วนที่เป็นประสบการณ์การบรรลุธรรมเฉพาะตนนี้ไม่สามารถเข้าใจได้ในเชิงตรรกะ ทั้งนี้เพราะความจริงสูงสุดมิใช่การกำหนดหมายของมนุษย์

ในบทนี้จะกล่าวถึง ความหมาย ประวัติความเป็นมา จุดหมาย ลักษณะและประเภท รวมถึงภาษากับความเข้าใจปริศนาธรรมโดยเฉพาะสายรินไซ นอกจากนี้จะกล่าวถึงปริศนาธรรมในทัศนะของโดเก็น ทั้งนี้เพราะ โดยทั่วไปอาจารย์เข็นท่านอื่น ๆ จะเห็นว่าการถ่ายทอดประสบการณ์การบรรลุธรรมนั้น “อยู่นอกคัมภีร์ ไม่อาศัยตัวอักษร” แต่โดเก็นกลับทำให้เห็นว่า ภาษาหรือตัวอักษรไม่ได้เป็นปัญหาต่อการถ่ายทอดการบรรลุธรรม โดยโดเก็น เสนอว่า ภาษาเป็นเครื่องมือในการปลดปล่อยมนุษยสู่อิสสรภาพ กล่าวคือ โดเก็นเห็นว่า ภาษาธรรมดาไม่จำเป็นต้องบดบังความจริงเสมอไป

๓.๑ ปริศนาธรรมในสายรินไซ

ปริศนาธรรมในสายรินไซเป็นที่รู้จักมากในแง่ของความโดดเด่นที่ทำให้พุทธศาสนิกายเข็นมีความแตกต่างจากนิกายอื่น ๆ กล่าวคือ สายรินไซเน้นการปฏิบัติเพื่อการบรรลุธรรมอย่างฉับพลัน โดยจะเน้นหนักไปทางการใช้ปัญญาในการขบคิดปริศนาธรรม แต่ในขณะที่สายโซโตจะเน้นการปฏิบัติซาเซ็นเป็นสำคัญ ฉะนั้นจึงถือได้ว่าปริศนาธรรมเป็นหลักสำคัญในการปฏิบัติเข็นของนิกายรินไซ

๓.๑.๑ ความหมายของปริศนาธรรม

ปริศนาธรรม หรือ โคอัน ในอดีต(สมัยปลายราชวงศ์ถัง)หมายถึง “เอกสารสาธารณะ” หรือ “พระราชบัญญัติ” แต่ในปัจจุบัน หมายถึง เรื่องราวหรือบทสนทนาระหว่างอาจารย์กับศิษย์ หรือปัญหาที่อาจารย์หยิบยกขึ้นมาแสดง^๒

อาจารย์ ซะซะกิ (Sasaki) เสนอว่า “โค” มีความหมายว่า “สาธารณะ” (public) นอกจากนี้ยังมีความหมายนัยแฝง คือ การลึกลงแห่งความคิดความเข้าใจอันเป็นส่วนตัวที่เต็มไปด้วยความยึดมั่นถือมั่นในลักษณะทวินิยม ส่วน “อัน” มีความหมายว่า “บันทึกหรือเอกสาร” (records) ซึ่งมีนัยแฝงว่า การยืนยันถึงสภาวะแห่งพุทธะที่ถูกแสดงออกมาให้ปรากฏ ฉะนั้น ปริศนาธรรม จึงมีความหมายแฝงว่า การแสดงออกแห่งธรรมะ อันเป็นสากลแท้จริงสูงสุด^๓

^๒ Suzuki, D.T., *An introduction to Zen Buddhism*. (London: Anchor Press, 1972), p.102

^๓ สรุปความจาก Sasaki, Ruth Fuller, *The Zen Koan : Its History and Use in Rinzai Zen*. (New

จากที่กล่าวมา เราจะพบว่า ปริศนาธรรม เป็นการแสดงถึงสภาวะความเป็นหนึ่งเดียวของสรรพสิ่งที่ปราศจากการปรุงแต่ง การแบ่งแยกใด ๆ โดยสิ้นเชิง ปริศนาธรรมนี้เป็นสิ่งที่อาจารย์ใช้กับศิษย์เพื่อเผยแสดงสภาวะความจริงแท้แห่งสรรพสิ่งที่ล้วนเป็นหนึ่งเดียวกันอันเป็นการปลุกจิตให้ตื่นสู่การรู้แจ้งหรือซาโตร้อย่างฉับพลัน อนึ่งปริศนาธรรมตามที่ปรากฏใช้อยู่ตามธรรมเนียมปฏิบัติมีอยู่ประมาณ ๑,๗๐๐ บท เช่น

- จงแสดงใบหน้าที่แท้จริงของท่านก่อนท่านเกิด
- อะไรคือเสียงของการตบมือข้างเดียว
- ถาม: อะไรคือหลักธรรมของพุทธศาสนา
ตอบ: ข้าพเจ้าเห็นภูเขาไม่ใช่ภูเขา เห็นแม่น้ำไม่ใช่แม่น้ำ
- ศิษย์ขอให้อาจารย์แนะนำหนทางในการปฏิบัติเซ็น
อาจารย์: กินข้าวเช้าหรือยัง?
ศิษย์: กินแล้วครับอาจารย์
อาจารย์: งั้นก็ไปล้างจานของเธอเสียสิ!

ปริศนาธรรมที่ยกมาเป็นตัวอย่างข้างต้นนี้จะมีลักษณะที่ดูราวกับว่าจะไม่สามารถเข้าใจได้ในเชิงเหตุผลหรือเป็นเรื่องไร้สาระที่ชุดของคำถามกับคำตอบเป็นคนละเรื่องกัน แต่ถ้าเราพิจารณาให้ดีเราจะพบว่า ปริศนาธรรมที่ถูกใช้ในบริบทต่าง ๆ ข้างต้นนี้ล้วนเป็นไปเพื่อจุดประสงค์แห่งเซ็นทั้งสิ้นกล่าวคือ ใช้ปริศนาธรรมเพื่อสกัดกั้นความคิดแบบทวิลักษณ์เพื่อนำไปสู่การรู้แจ้งอย่างฉับพลัน อย่างในกรณีของการค้นหาใบหน้าที่แท้จริงก่อนท่านเกิด ถ้าพิจารณาในที่แรกเราจะพบว่าเป็นไปไม่ได้ที่เราจะสามารถเห็นใบหน้าที่แท้จริงก่อนเราเกิด แต่ถ้าพิจารณาอีกที เราจะพบว่าความหมายของการกล่าว “จงตามหาใบหน้าที่แท้จริงของท่านก่อนท่านเกิด” นี้เป็นการพยายามดึงให้เรากลับไปสู่สภาวะดั้งเดิมที่ปราศจากการปรุงแต่งและการยึดมั่นถือมั่นของจิต หรือกล่าวได้ว่า ปริศนาธรรมนี้พยายามทำให้เราตระหนักรู้ว่า ในที่สุดแล้วทุกสรรพสิ่งล้วนรวมกันเป็นความว่างอันเป็นหนึ่งเดียวกัน

ฉะนั้นเหนือสิ่งอื่นใดคือการกลับไปหาใบหน้าดั้งเดิมของท่านก่อนท่านเกิด^๕ นั่นเอง หรืออย่างในกรณีของศิษย์ที่ขอให้อาจารย์แนะนำหนทางในการปฏิบัติเซ็น แต่อาจารย์กลับถามว่ากินข้าวแล้วหรือยัง และเมื่อศิษย์บอกว่ากินแล้ว อาจารย์จึงบอกให้ไปล้างจานเสีย ปริศนาธรรมในลักษณะนี้เป็นการแสดงให้เห็นว่า การปฏิบัติเซ็นมิได้แยกออกจากการใช้ชีวิตประจำวัน หากแต่เซ็นคือชีวิตประจำวัน กล่าวคือ เมื่อจิตเราไม่ถูกปรุงแต่งเราก็จะสามารถดำเนินชีวิตไปตามครรลองของธรรมชาติ หรือกล่าวได้ว่า ทุกอย่างที่เป็นไปตามวิถีแห่งธรรมชาตินั้นคือความเป็นเช่นนั้นเอง หนทางในการเข้าถึงความเป็นเช่นนั้นเองก็คือการดำเนินชีวิตไปตามครรลองของธรรมชาติ ดังนั้นการฝึกเซ็นจึงมิได้จำกัดอยู่เพียงแค่การนั่งสมาธิหรือการสวดมนต์ภาวนาเท่านั้น หากแต่คือ วิถีชีวิตที่ถือปฏิบัติตามครรลองแห่งธรรมชาติ ฉะนั้นคำตอบต่อคำถามของศิษย์ที่ขอร้องให้ท่านอาจารย์ชี้แนะเกี่ยวกับวิถีแห่งเซ็นจึงมิใช่การอธิบายออกมาในรูปของทฤษฎีหรือคำสอนตามที่คนทั่วไปเข้าใจแต่เป็นการเน้นรูปแบบเชิงปฏิบัติที่เรียกร้องให้ผู้ฝึกเซ็นดำรงตนอยู่ในกระแสแห่งธรรมชาติ

จะเห็นได้ว่า “ปริศนาธรรม” เป็นเครื่องมือที่แสดงตัวออกมาในรูปที่พ้นไปจากเหตุผล ภาษา ในภาวะปกติเพื่อเป็นการกระตุ้นให้เราหลุดออกจากวงวนแห่งการแบ่งแยกไปสู่การตระหนักรู้อย่างฉับพลันถึงความว่างอันเป็นหนึ่งเดียวแห่งสรรพสิ่ง ซึ่งปราศจากการแบ่งแยก การยึดมั่นถือมั่นโดยสิ้นเชิง

๓.๑.๒ ประวัติความเป็นมาของปริศนาธรรม

ความเป็นมาของปริศนาธรรมสามารถสืบสาวไปถึงครั้งสมัยที่พระพุทธองค์ยังคงดำรงพระชนมชีพอยู่ กล่าวคือ พระพุทธองค์ได้แสดงคำสอนต่าง ๆ เพื่อการรู้แจ้ง ดังเห็นได้จากตอนที่พระพุทธองค์ทรงแสดงธรรมแก่พระมหากัสสปะ อย่างไรก็ดี รูปแบบที่ชัดเจนนั้นเริ่มมีปรากฏขึ้นในสมัยราชวงศ์ถังตอนปลาย โดยมีท่าน หนานหยวน ฮุยหย่ง^๕ (Nan-yuan Hui-yung ค.ศ.? – ๙๓๐) หรือ ท่านนันอิน เอเกียว (Nan'in Egyo) เป็นผู้ริเริ่มรวบรวมปริศนาธรรมต่าง ๆ ที่อาจารย์ในอดีตใช้สั่งสอนศิษย์ ตามสถานการณ์และความเหมาะสมในการใช้ปริศนาธรรม แต่ด้วยความขาดแคลน

^๕ คำว่า “เกิด” ในที่นี้หมายถึง สภาวะจิตเดิมแท้ที่ปราศจากการแบ่งแยก ซึ่งก็คือ ความว่าง กล่าวคือ ไม่ยึดมั่นถือมั่น เช่น ไม่ยึดมั่นในคัมภีร์ ไม่ยึดมั่นในตัวบุคคล ทั้งนี้เพราะนิยามเซ็นมองว่า การแยกแยะเชิงมโนทัศน์เป็นเครื่องบดบังความจริงแท้แห่งประสบการณ์เดิมของมนุษย์ ฉะนั้น การเรียกร้องให้กลับไปสู่ใบหน้าแท้จริงก่อนท่านเกิดก็คือ การกลับไปสู่สภาวะดั้งเดิมก่อนการแยกแยะเชิงมโนทัศน์ ภาษา และวัฒนธรรม

^๕ การถอดคำอ่านภาษาจีน ได้รับความอนุเคราะห์จาก ผศ.ปกรณ ลิ้มปญฺสธรณ์ ภาควิชาภาษาจีน คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์

อาจารย์ที่จะสร้างสรรค์ปริศนาธรรมใหม่ ๆ และจำนวนศิษย์ที่เพิ่มขึ้นเรื่อย ๆ ดังนั้นปริศนาธรรมใหม่ ๆ จึงมีค่อยเกิดขึ้น ดังนั้นปริศนาธรรม จึงหมายถึง “บันทึกสาธารณะ” (public records) หรือ “คำสอนที่สืบทอดมาแต่ครั้งอดีต” (words of ancients)

การเก็บรวบรวมปริศนาธรรมได้สำเร็จลุล่วงไปในช่วงศตวรรษที่ ๑๐ แต่ในช่วงเวลาเดียวกันนี้ก็มีอาจารย์บางท่านพยายามสร้างปริศนาธรรมขึ้นมาใหม่ โดยการใช้คำถามจากปริศนาธรรมเดิม แต่ให้คำตอบแบบใหม่ เช่น ท่านเฟิ่นหยัง ซานเจ้า (Fen-yang Shan-chao ค.ศ. ๙๔๗-๑๐๒๔) หรือ ท่านฟูโย เซ็นโช (Fun'yo Zencho) ต่อมาท่านเซตโซ จูเก็น (Setcho Juken) ได้รวบรวมอีกครั้งโดยผนวกเข้ากับอีก ๑๘ ปริศนาธรรมจากสำนัก อวินเหมิน (Yun-men) ของท่านเอง ต่อมาท่าน หยวนหวู ไควจิ้น (Yuan-wu K'och'in ค.ศ. ๑๐๖๓-๑๑๓๕) หรือท่านเอ็นโก โคคุกอน (Engo Kokugon) ได้นำบันทึกของท่านสู่โย มาวิเคราะห์วิจารณ์และนำไปส่งสอนศิษย์ ภายใต้ตำราที่ชื่อว่า ปี่เหยียนลู (Pi-yen lu) หนึ่งในสมัยนี้เองที่ปริศนาธรรมถูกวิเคราะห์วิจารณ์อย่างแพร่หลายโดยเหตุผลและทฤษฎีต่าง ๆ มากมาย แต่ท่าน ต้าฮุยจงเกา (Ta-hui Tsung-kao ค.ศ. ๑๐๘๙-๑๑๖๓) หรือ ท่าน ไตเอะ โซะโคะ (Daie Soko) มองว่า ในการพิจารณาปริศนาธรรมนั้น ต้องอาศัยการรวบรวมจิตในการพิจารณา^๖

อย่างไรก็ดี ในสมัยเดียวกันนี้ก็ได้เริ่มเกิดความแตกต่างทางความคิดในเซ็นซึ่งสามารถแบ่งออกเป็น ๒ สำนักใหญ่ ดังนี้ คือ สำนัก เจาตั้ง (Ts'ao-tung) โดยมีท่านหงจื้อเจ็งเจวีย (Hung-chih Cheng-chueh ค.ศ. ๑๐๙๑-๑๑๕๗) หรือท่านวันฉี โชกะซุ (Wanshi Shogaku) เป็นแกนนำ ซึ่งมีความคิดต่างจากท่านต้าฮุย ว่า ในการเข้าถึงซาโตรินั้นต้องเกิดจากความสงบ และนำจิตเข้าสู่ความว่างเปล่าอันแท้จริง ฉะนั้นเซ็นสายสำนักเจาตั้ง (โชโตเซ็น) จึงได้ชื่อว่า มั่วเจ้าฉาน (Mo-chao ch'an) หรือ โมะกุโฌเซ็น (Mokusho Zen) คือ เซ็นแห่งความสงบอันสว่างสดใส (silent-illumination Zen) ในขณะที่ เซ็นสายสำนักลิน-ชิ (รินไซเซ็น) ได้ชื่อว่า คันหวาฉาน (K'an-hua ch'an) หรือ คันนะเซ็น (Kanna Zen) คือ เซ็นแห่งการใคร่ครวญปริศนาธรรม (introspecting-the kōan-Zen)^๗

^๖ ในที่นี้หมายถึง อาศัยการฝึกซาเซ็นเพื่อเป็นฐานในการขบคิดปริศนาธรรม

^๗ สรุปความจาก Sasaki, Ruth Fuller, *The Zen Kōan: Its History and Use in Rinzai Zen*. (New

๓.๑.๓ จุดหมายแห่งปรินาธรรม

ปรินาธรรมถือเป็นปรากฏการณ์ทางศาสนาที่แสดงออกถึงสภาวะแห่งชาไตรอันอยู่พ้นจากกรอบของภาษาและเหตุผลธรรมดาทั่วไป ปรินาธรรมมักแสดงออกในลักษณะที่เป็นปฏิทัศน์หนึ่งในการทำความเข้าใจจุดหมายแห่งปรินาธรรมนี้ผู้วิจัยเห็นว่า เราจำเป็นต้องทราบถึงลักษณะและประเภทของปรินาธรรมเสียก่อน การแบ่งลักษณะประเภทของปรินาธรรมนี้ ชุง-หยิง เซง (Chung-ying Cheng) ได้ แบ่งปรินาธรรมตามลักษณะความเป็นปฏิทัศน์ (paradox) ไว้ ๓ ประเภท ได้แก่

ประเภทที่ ๑ ปรินาธรรมที่มีความขัดแย้งภายในอยู่ในลักษณะของคำสั่งง่าย ๆ หรืออยู่ในคำถามเพียงคำถามเดียว เช่น

“จงแสดงใบหน้าที่แท้จริงของท่านก่อนท่านเกิด”

หรือ “อะไรคือเสียงของมือข้างเดียว”

จากตัวอย่างข้างต้น แสดงให้เห็นอย่างเด่นชัดว่ามีความขัดแย้งกันเองในคำถามหรือคำสั่งเพียงคำสั่งเดียวเพราะโดยสามัญสำนึกเราจะพบว่าเป็นไปไม่ได้ที่เราจะแสดงใบหน้าที่แท้จริงก่อนเราเกิดได้เพราะในขณะที่พูดนั้นเราก้าวพ้นสภาวะที่แท้จริงก่อนเราเกิดแล้ว และในความเป็นจริงเราจะพบว่า ใบหน้าที่แท้จริงก่อนที่เราจะเกิดนั้นไม่มี ดังนั้นเราจึงไม่สามารถแสดงใบหน้าที่แท้จริงก่อนเราเกิดได้ และในอีกตัวอย่างหนึ่ง คือ เสียงของมือข้างเดียว เราไม่สามารถทำให้เกิดเสียงได้ ดังนั้นจึงถือเป็นความขัดแย้งกันเองภายในคำสั่งนี้เอง

ประเภทที่ ๒ ปรินาธรรมที่มีความขัดแย้งภายในความสัมพันธ์ระหว่างคำถามและคำตอบ โดยที่คำถามหรือคำตอบอย่างใดอย่างหนึ่งจะมีลักษณะขัดแย้งกันเองภายในตัว เช่น

คำถาม: อะไรคือหลักธรรมของพุทธศาสนา

คำตอบ: ข้าพเจ้าเห็นภูเขาไม่ใช่ภูเขา เห็นแม่น้ำไม่ใช่แม่น้ำ

จากตัวอย่างข้างต้นนี้คำตอบมีลักษณะขัดแย้งภายใน

ประเภทที่ ๓ ปริศนาธรรมที่มีความขัดแย้งภายในอยู่ในความสัมพันธ์ระหว่างคำถามและคำตอบ แต่ในที่นี้ตัวคำถามและคำตอบไม่ได้มีความขัดแย้งกันภายใน เช่น

คำถาม: อะไรคือความหมายของการที่ท่านโพธิธรรมเดินทางมาจากทางตะวันตก

ตอบ: มีต้นสนอยู่หน้าลานวัด^๕

จากตัวอย่างนี้ดูเหมือนว่าผู้ถามคำถามคาดหวังคำตอบที่มีลักษณะเป็นคำอธิบายที่เป็นเหตุเป็นผลแต่คำตอบที่ได้กลับไม่ตอบสนองจุดประสงค์ที่ถามแต่ดูเหมือนจะเป็นคนละเรื่องเดียวกันกับสิ่งที่ถาม ในขณะที่คำถามและคำตอบไม่ได้มีความขัดแย้งกันภายใน

ถึงแม้รูปแบบของปริศนาธรรมที่ได้จากอาจารย์เซ็นทั้งสามแบบจะแตกต่างกัน เช่น ปริศนาธรรมในรูปของคำสั่ง คำถาม หรือ คำตอบ แต่ปริศนาธรรมทั้งสามต่างก็ทำงานเหมือนกันในแง่ที่ว่า ปริศนาธรรมทั้งสามแบบทำให้เกิดการรบกวนภายในจิตของผู้รับฟังปริศนาธรรม อันเนื่องมาจากว่า เนื้อหาของปริศนาธรรมมีลักษณะเป็นปฏิบัติศน์ คือ มีเนื้อหาที่ขัดแย้งกันเองอยู่ในคำพูด ไม่สามารถเข้าใจได้ด้วยเหตุผลธรรมดาทั่วไป กล่าวคือ ความเป็นปฏิบัติศน์ของปริศนาธรรมนี้เป็นการใช้ภาษาที่ท้าทายต่อระบบตรรกวิทยาของภาษารวมตาสถานการณ์ในการใช้ปริศนาธรรมเป็นสถานการณ์เฉพาะระหว่างอาจารย์กับศิษย์ โดยที่เหตุผลของการใช้ปริศนาธรรมก็เพื่อประโยชน์ในการปลดปล่อยผู้ปฏิบัติธรรมจากกรอบมโนทัศน์ต่าง ๆ ที่ผูกมัดมนุษย์ไว้ หรือกล่าวได้ว่า นัยแห่งปริศนาธรรมทั้งสามแบบนี้แสดงให้เห็นว่า ความจริงแท้ ไม่อาจเข้าใจได้ด้วยการใช้ภาษา อันเนื่องมาจากข้อสมมติฐานของเซ็นคือ สรรพสิ่งล้วนเป็นความว่างอันเป็นหนึ่งเดียว แต่เพราะการใช้ภาษาที่เต็มไปด้วยการยึดมั่นถือมั่นในสมมติบัญญัติ ทำให้มนุษย์ห่างไกลจากความจริงข้อนี้ ดังนั้น หากจะเข้าถึงความจริงแท้แห่งเซ็นแล้ว จะต้องทิ้งกรอบความคิดที่ตนยึดติดทั้งหมดอย่างใดก็ดี สิ่งสำคัญอยู่ที่จุดหมายของการใช้ปริศนาธรรม เซง ชุง หยิน มองว่า “ปริศนาธรรมมีจุดหมายในการทำลายความสัมพันธ์ระหว่างความหมายทางไวยากรณ์ (semantic meaning) กับภาววิทยาของผู้ปฏิบัติธรรมอันเป็นการทิ้งกรอบอ้างอิงเดิมซึ่งเป็นการแสดงออกของสภาวะจิตที่แท้ของผู้ปฏิบัติธรรมในขณะนั้น”^๖ หรือกล่าวได้ว่า กรอบความหมายทางไวยากรณ์ได้มาจากกรอบอ้างอิงเดิม ซึ่งก็คือ กรอบทวิทัศน์ที่คนทั่วไปคุ้นเคย

^๕ Cheng, Chung-ying, “On Zen (Ch’an) Language and Zen Paradoxes” (Journal of Chinese Philosophy vol., 1973), pp. 87-90.

^๖ Ibid., p.79

กล่าวคือ โดยทั่วไปมนุษย์คุ้นชินกับภาษาในลักษณะที่เป็น กรอบกำหนดการรับรู้ของมนุษย์ แต่เนื่องจาก “ภาษา” เป็นสมมติสังขะที่มนุษย์สร้างขึ้น แต่ “ความจริง” เป็นเรื่องของอารมณ์อยู่จริง เมื่อภาษาปกติเผชิญกับปริศนาธรรมจะเกิดความงุนงงภายในจิตใจอันเนื่องมาจากความเป็นปฏิทัศน์ของตัวปริศนาธรรม เมื่อจิตขมวดปมแห่งความขัดแย้งมาจนถึงที่สุดก็จะระเบิดแตกออกสู่การรู้แจ้งในส่วนของภาษาที่แต่เดิมที่มนุษย์คุ้นเคยก็ได้ถูกทำลายลงเกิดเป็นภาษาที่มีความหมายทางไวยากรณ์ในรูปแบบใหม่

เราอาจทำความเข้าใจความคิดเกี่ยวกับภาษากับการเข้าใจปริศนาธรรมจากขั้นตอนการรู้แจ้ง ๓ ขั้นตอน ดังนี้

๑) ขั้นก่อนการรู้แจ้ง (The Pre-Enlightenment Stage) เป็นขั้นตอนที่เหตุผลและภาษาถูกใช้อย่างปกติ

๒) ขั้นรู้แจ้ง (The Enlightenment Stage) เป็นขั้นตอนที่เหตุผลและภาษาถูกใช้ในฐานะเป็นเครื่องมือสูงสุดหมายแห่งการรู้แจ้ง

๓) ขั้นหลังการรู้แจ้ง (The Post-Enlightenment Stage) เป็นขั้นตอนที่ภาษาถูกใช้อย่างเป็นอิสระ เป็นการใช้ภาษาในฐานะที่เป็นส่วนหนึ่งของความรู้แจ้ง^{๑๐}

จะเห็นได้ว่า ในขั้นตอนแรก เนื่องจากคนยังคงยึดติดกับความหมายของภาษาในระดับปกติอยู่ดังนั้นภาษาแห่งปริศนาธรรมจึงยังคงความเป็นปฏิทัศน์อยู่ เมื่อถึงขั้นที่สอง อันเป็นขั้นของการเผชิญหน้ากันระหว่างภาษาระดับปกติและปริศนาธรรม โดยปริศนาธรรมถูกใช้เป็นเครื่องมือในการเปิดเผยสู่การรู้แจ้ง เมื่อก้าวสู่ขั้นที่สาม เป็นภาวะที่ปริศนาธรรมได้กลายสภาพไปเป็นหนึ่งเดียวกับความจริงแท้ เมื่อนั้นความเป็นปฏิทัศน์ในปริศนาธรรมก็จะหมดไป กล่าวคือ ภายใต้อารมณ์แห่งความจริงแท้อันเป็นหนึ่งเดียว ความขัดแย้งต่าง ๆ ระหว่างภาษากับความจริงก็หมดไปด้วย ดังนั้นสำหรับผู้ที่ยบรรลุธรรมแล้ว ปริศนาธรรมก็จะไม่เป็นปฏิทัศน์อีกต่อไป อันที่จริง การไม่เข้าใจปริศนาธรรมเป็นเพราะไปยึดติดกับการหาความหมายภายในตัวปริศนาธรรม กล่าวคือ แทนที่จะพิจารณาปริศนาธรรมในฐานะเครื่องมือในการบ่งถึงความจริง แต่เรากลับพิจารณาปริศนาธรรมในฐานะที่เป็นจุดหมายปลายทาง คือ มองว่าปริศนาธรรมคือตัวความจริงที่ต้องแสวงหา แต่ในความจริงแล้วภาษาในปริศนาธรรมไม่ได้มีความหมายตามอย่างปกติ

^{๑๐} Ibid., p.82-83

กล่าวคือ ปริศนาธรรมไม่ได้ซ่อนความจริงใด ๆ เอาไว้ ทั้งนี้เราจะต้องเข้าใจจุดประสงค์ของการใช้ปริศนาธรรมว่า เป็นเพียงเครื่องมือในการบ่งถึงความจริงเท่านั้น เปรียบเหมือนการอาศัยเรือข้ามฟาก เมื่อถึงฝั่งแล้วก็ไม่จำเป็นต้องอาศัยเรือนั้นอีก

นอกจากความหมายทางไวยากรณ์และกรอบทวิทัศน์แล้ว ยังมีประเด็นระหว่าง ความหมายทางไวยากรณ์กับความจริงที่ไม่อาจรู้ได้ด้วยภาษาหรือความจริงสูงสุดที่ไม่อาจรู้ได้ด้วยข้อความ ทั้งนี้เพราะความรู้ที่เห็น เป็นความรู้ที่ได้จากการปฏิบัติ รู้แจ้งด้วยปัญญา อันเป็นความสัมพันธ์ระหว่างตัวปฏิบัติและตัวความจริง กล่าวคือ ความจริงและผู้รู้ความจริงเป็นหนึ่งเดียวกัน อย่างไรก็ตามก็ดีการจัดลักษณะและประเภทของปริศนาธรรมข้างต้นนี้เป็นเพียงการแบ่งเพื่อความสะดวกในการทำความเข้าใจปริศนาธรรมเท่านั้น

มีผู้รู้ทางโครงสร้างของปริศนาธรรมได้อธิบายจุดหมายของการใช้ปริศนาธรรมโดยเฉพาะสายรินไซไว้ดังนี้

- ๑) การแสดงออกที่เกิดขึ้นเองโดยธรรมชาติภายในจิตของสังฆปริณายกทั้งหลาย (Spontaneous expressions of the awakened minds of the patriarchs)
 - ๒) บททดสอบที่อาจารย์เห็นใช้ในการตรวจสอบสภาพจิตของศิษย์ (Tests that zen masters use to gauge the state of mind of their disciples)
 - ๓) ปริศนาธรรมที่สร้างขึ้นเพื่อทำให้จิตที่แยกแยะเกิดความงุนงงไม่ลงตัวจนในที่สุดผู้ปฏิบัติธรรมตื่นสู่การรู้แจ้งได้ด้วยตนเอง (Conundrums designed to frustrate the discursive intellect and eventually lead the meditator to “break through” with an awakening of his own)^{๑๑}
- จะเห็นได้ว่า ปริศนาธรรมมีบทบาทในเชิงประวัติศาสตร์ คือ ปริศนาธรรมได้ถูกรวบรวมสืบต่อกันมาตั้งแต่อดีตไม่ว่าจะในรูปแบบของคำถาม หรือคำตอบแห่งปริศนาธรรม กล่าวคือ ปริศนาธรรมถูกอาจารย์เห็นใช้เป็นเครื่องมือตรวจสอบความเข้าใจและความรู้แจ้งของศิษย์ตั้งแต่ครั้งอดีต

^{๑๑} T. Griffith Foulk, “The Form and function of kōan literature” in Steven Heine and Dale S. Wright, *The Kōan: texts and contexts in Zen Buddhism*. (New York: Oxford University Press, 2000), p.38

นอกจากนี้ปริศนาธรรมยังถูกใช้เป็นเครื่องมือในการตัดสินหาผู้เหมาะสมกับตำแหน่งสังฆปริณายกองค์ต่อไป กล่าวคือ ผู้ที่ได้รับการยอมรับจากอาจารย์เซ็นในการสืบทอดตำแหน่งสังฆปริณายกนอกจากจะมีความเป็นเลิศทางธรรมแล้ว ยังต้องเป็นผู้ถึงพร้อมด้วยสภาพจิตที่เปี่ยมไปด้วยความรู้แจ้ง โดยที่ความน่าเชื่อถือในความสามารถในการสั่งสอนแนวทางแห่งเซ็นจะต้องผ่านการตรวจสอบโดยอาศัยปริศนาธรรมและกระบวนการต่าง ๆ อย่างเข้มงวด อนึ่งผู้ที่รับการสืบทอดตำแหน่งจะได้รับผ้าสังฆาฏิ บาตร จีวรจนเป็นประเพณีสืบทอดมาแต่ครั้งอดีต นอกจากนี้ปริศนาธรรมจะถูกใช้เป็นเครื่องทดสอบประสบการณ์ทางจิตของผู้ปฏิบัติธรรมแล้ว บทบาทสำคัญของปริศนาธรรมอีกข้อหนึ่งคือ ก่อให้เกิดอาการงุนงงภายในจิตของผู้ปฏิบัติธรรมจนระเบิดออกสู่การรู้แจ้ง เพราะคนทั่วไปมักยึดติดกับกรอบมโนทัศน์ที่แยกแยะ แต่เมื่อพบกับความเป็นปฏิทศน์ในปริศนาธรรม กรอบความยึดมั่นเชิงทวิทศน์ก็จะถูกทำลายลงอย่างสิ้นเชิง ดังนั้น หนทางแห่งปริศนาธรรมคือ การแสดงออกแห่งสภาวะความจริงแท้ซึ่งอยู่เหนือการใช้เหตุผล และความคิดในเชิงสมมติบัญญัติ จากที่กล่าวมาจะพบว่า อาจารย์เซ็นก็มีความสำคัญไม่ด้อยไปกว่าปริศนาธรรมในแง่ที่ว่าอาจารย์เซ็นเป็นผู้ใช้ปริศนาธรรมเพื่อเป็นเครื่องมือในการตรวจสอบสภาพจิตของศิษย์ว่าอยู่ในระดับใด โดยอาจารย์เซ็นจะพิจารณาจากคำตอบหรือการแสดงออกทางปริศนาธรรมที่ตนได้มอบให้แก่ศิษย์

อย่างไรก็ดี อาจารย์เซ็นทั้งหลายโดยเฉพาะสายรินไซ^{๑๒} ได้พยายามสร้างระบบชุดการอธิบายที่เอื้อต่อการทำความเข้าใจภาวะการรู้แจ้ง โดยอาศัยปริศนาธรรมเป็นเครื่องมือในการทำลายภาษาในระดับสามัญสำนึก เพื่อปลุกจิตสำนึกให้ตื่นออกสู่ความจริงแท้แห่งสรรพสิ่ง หาใช่การสื่อสารเพื่อการบ่งบอกข้อเท็จจริงแต่ประการใดไม่ ทั้งนี้เพราะ นัยแห่งปริศนาธรรมนั้นต้องการแสดงให้เห็นถึงความจริงที่ว่า ความจริงแท่นั้นไม่สามารถเข้าถึงได้ด้วยเพียงการใช้ภาษา ความคิดหรือเหตุผลธรรมดา

แต่เนื่องจากว่า ในการติดต่อสื่อสารกับคนทั่วไป เราจำเป็นต้องใช้ภาษาเป็นสื่อกลางในการแสดงให้เห็นถึงความจริงแท้ แต่ลักษณะการใช้ภาษานี้จะแตกต่างจากภาษาธรรมดาทั่วไปในแง่ที่ว่า ภาษาแห่งปริศนาธรรมเป็นภาษาที่เป็นอิสระจากกรอบมโนทัศน์ทั้งปวง ทั้งนี้เพราะในการใช้ภาษาทั่วไปเต็มไปด้วยการถูกแทรกซึมจากอิทธิพลความคิดต่าง ๆ แต่ปริศนาธรรมเป็นการใช้ภาษาเพื่อทำลายกรอบมโนทัศน์ที่มีอยู่ในการใช้ภาษาทั่วไป

^{๑๒} แต่ในขณะที่โดเก็น มองว่า “ภาษา” และ “การใช้เหตุผล” ธรรมดา ไม่จำเป็นต้องเป็นเครื่องสกัดกั้นการบรรลุธรรมแต่อย่างใด เพราะฉะนั้นสำหรับโดเก็นแล้วการใช้ภาษาแบบเซ็นไม่จำเป็นต้องจำกัดอยู่ในรูปของปริศนาธรรม อนึ่งในส่วนของข้อถกเถียงเรื่องภาษาแห่งเซ็นในทัศนะของโดเก็นนี้จะกล่าวถึงโดยละเอียดในส่วนถัดไป

ดังนั้นลักษณะการแสดงออกของปริศนาธรรมจึงเป็นลักษณะที่เป็นการกระตุ้นให้เกิดการทำลายกรอบเชิงทวิทัศน์ที่มนุษย์ยึดติดเพื่อเข้าถึงความจริงแท้ได้อย่างแท้จริงดังจะเห็นได้จากสถานการณ์ในการใช้ปริศนาธรรมนั้นจะเกิดขึ้นในสถานการณ์เฉพาะระหว่างอาจารย์กับศิษย์ กล่าวคือ ปริศนาธรรมเป็นเครื่องมือในการนำผู้ปฏิบัติธรรมกลับคืนสู่ใบหน้าทีแท้จริงอันบริสุทธิ์ปราศจากความคิดแบ่งแยก ฉะนั้นจุดหมายแห่งปริศนาธรรมจึงมิใช่การอธิบายแก่นแท้แห่งพุทธธรรมแต่เป็นไปเพื่อผลในเชิงปฏิบัติ คือ เพื่อให้เกิดผลในประสบการณ์ทางศาสนา อันเป็นการหลุดออกจากกรอบอ้างอิงเดิม ไปสู่ประสบการณ์การ รับรู้ที่แท้จริงในขณะนั้น ฉะนั้นจึงมิใช่เรื่องแปลกแต่อย่างใดที่เราจะงุนงงกับปริศนาธรรม เพราะลักษณะของปริศนาธรรมที่อาจารย์เห็นใช้นั้นจิตใจที่จะให้เกิดความยากหรือไม่อาจทำความเข้าใจได้โดยเหตุผลปกติ ทั้งนี้เพื่อให้เกิดความงุนงงภายในจิต โดยที่ปริศนาธรรมนี้จะเข้าไปทำลายความคิดและภาษาในระดับปกติ จนกระทั่งเกิดการระเบิดออกสู่การรู้แจ้งอย่างฉับพลัน

ดังที่ได้มีผู้เปรียบเทียบการใช้ปริศนาธรรมว่าเป็นดัง “นิ้วที่ชี้สู่ดวงจันทร์” นี้หมายความว่า จุดมุ่งหมายของปริศนาธรรมไม่ได้อยู่ที่การพยายามหาความหมายภายในตัวปริศนาธรรม ทั้งนี้เพราะปริศนาธรรมมิใช่จุดหมายปลายทางแต่เป็นเพียงวิธีการเท่านั้น ถ้าเรามัวแต่ไปยึดติดอยู่ที่ปริศนาธรรมแล้วเราก็จะไม่สามารถก้าวพ้นไปสู่สภาวะอันแท้จริงได้ เปรียบได้กับการมองเพียงนิ้วที่ชี้ไปสู่ดวงจันทร์ ซึ่งถ้ามองเพียงแค่นิ้วเราก็ไม่อาจมองเห็นดวงจันทร์ได้ กล่าวคือ สิ่งที่มีผู้ชี้ต้องการคือไม่ใช่การมองที่นิ้ว^{๑๓} แต่เป็นการมองดูดวงจันทร์อันเป็นเป้าหมายของการชี้ที่นิ้วสู่ดวงจันทร์

๓.๑.๔ ภาษากับการเข้าใจปริศนาธรรม

ดังที่ได้อธิบายไปในบทก่อนแล้วจะเห็นได้ว่าแม้แต่ในการสื่อสารเรื่องต่าง ๆ ในชีวิตประจำวันนั้น คุณจะเป็นเรื่องยากในการสื่อสารให้อีกฝ่ายรับรู้ เข้าใจ รวมถึงเข้าถึงจุดหมายที่เราต้องการจะสื่อ ดังนั้นจึงเป็นเรื่องยากขึ้นไปอีกในการสื่อถึงประสบการณ์ทางศาสนาที่ไม่อาจนำมาแสดงให้

^{๑๓} สาเหตุที่ไม่สามารถมองพระจันทร์ตรง ๆ ไม่ได้ เพราะ เราอาจไม่รู้ว่าจะพระจันทร์อยู่ในไหน จึงต้องอาศัยการชี้ เพื่อสื่อถึงดวงจันทร์ อนึ่งการมองพระจันทร์ผ่านการชี้เมื่อถึงที่สุดแล้ว เราจำเป็นต้องก้าวข้ามเครื่องชี้ นั้น เพราะลักษณะเฉพาะของเครื่องชี้ นั่นคือ การกระตุ้นให้เกิดประสบการณ์ทางศาสนา เมื่อบรรลุประสบการณ์ทางศาสนาแล้วก็ไม่จำเป็นต้องอาศัยการชี้ อีกต่อไป กล่าวคือ การชี้เป็นเพียงเครื่องมือที่นำไปสู่จุดหมายเท่านั้น อย่างไรก็ตาม อาจมีผู้สามารถมองพระจันทร์ตรง ๆ ได้โดยไม่อาศัยการชี้ กล่าวคือ มีประสบการณ์ตรงต่อสังขารมสูงที่สุดด้วยตัวเอง

เป็นเครื่องมือในการสื่อถึงความจริงแท้แห่งเซ็น การใช้ปริศนาธรรมเป็นสื่อนี้เองดูจะเป็นปัญหาในการทำความเข้าใจอันนำไปสู่การไม่สามารถทำความเข้าใจและเข้าถึงความจริงแท้แห่งเซ็นได้ในที่สุด ทั้งนี้เพราะรูปแบบการแสดงตัวของปริศนาธรรมมีความขัดแย้งต่อระบบความคิดความเข้าใจของเรา กล่าวคือ โดยปกติในการทำความเข้าใจในสิ่งหนึ่งสิ่งใดเราจะเข้าใจผ่านกรอบมโนทัศน์ที่เกิดจากการเปรียบเทียบในลักษณะทวิลักษณ์เสมอ เช่น ถ้าไม่ขาวก็ดำ ถ้าไม่สูงก็เตี้ย ถ้าไม่มีดีก็สว่าง ถ้าไม่ดีก็เลวและอื่น ๆ เป็นต้น นอกจากนี้ความเป็นทวิลักษณ์นี้แล้วเรามักจะรับรู้และทำความเข้าใจสิ่ง ๆ หนึ่งหรือเรื่อง ๆ หนึ่งผ่านกรอบทางวัฒนธรรมและประเพณีของสังคมหนึ่ง ๆ กล่าวคือ เวลาที่เราใช้คำ ๆ หนึ่ง คำ ๆ หนึ่งจะเป็นตัวแทนของวัฒนธรรมประเพณีของกลุ่มชนในสังคมนั้น ตัวอย่างเช่น พ่อแม่สอนให้เราเรียกคนอื่นที่มีฐานะทางสังคมเท่าเทียมหรือมากกว่าว่า คุณลุง คุณอา คุณน้า คุณพี่ พร้อมกับสอนให้เรารู้จักเคารพนบถนอบต่อคนเหล่านั้น แต่ในขณะที่พนักงานตามห้างร้านบริษัท คนงาน คนเก็บขยะ สาวใช้ในบ้าน เรากลับถูกสอนให้ปฏิบัติตัวในทางตรงข้ามกับคนกลุ่มแรก หรืออย่างในกรณีของคำว่า “อร่อย” รสชาติของอาหารบางอย่างคนบางชาติทานแล้วบอกว่าอร่อยบางชาติทานแล้วไม่อร่อยทั้งนี้เพราะคำว่าอร่อยนี้ได้ถูกอิทธิพลทางความคิดของผู้บอกเล่าทั้งหลายครอบงำ ในขณะที่รูปแบบการแสดงออกของปริศนาธรรมนั้นเป็นการแสดงออกที่ก้าวพ้นไปจากกรอบมโนทัศน์ที่เราคุ้นเคย

ดังนั้นจึงเป็นเรื่องยากที่จะทำความเข้าใจปริศนาธรรมหนึ่ง ๆ อย่างไม่ได้ออกจากประเด็นเรื่องกรอบมโนทัศน์ดังที่กล่าวมานี้ที่ทำให้เราไม่สามารถเข้าใจปริศนาธรรมได้นั้นอาจเป็นเพราะเราขาดแคลนความรู้พื้นฐานเกี่ยวกับปรัชญาเซ็น

จะเห็นได้ว่า ภาษานั้นมีข้อจำกัดอันเป็นปัญหามากมายหลายประการที่ทำให้บังบังความจริงหรือไม่สามารถสะท้อนภาพความจริงได้อย่างถูกต้องชัดเจนทั้งหมด อย่างไรก็ตาม ในการสื่อสารเราก็ยังต้องอาศัยภาษาเป็นสื่อกลางในการสื่อสารจึงจำเป็นอย่างยิ่งที่เราจะต้องระแวดระวังกับข้อจำกัดของภาษา ดังนั้นหากเราสามารถใช้ภาษาได้อย่างถูกต้องแล้วภาษาก็จะเป็นประโยชน์ต่อเรามาก คือเราไม่ถูกภาษาครอบงำแต่เราเป็นนายของภาษาหากสามารถใช้ภาษาได้อย่างเสรี และถ้าเราไม่หลงวนเวียนอยู่กับข้อจำกัดของภาษา เราก็อาจจะสามารถทำความเข้าใจกับปริศนาธรรมหรือภาษาแห่งเซ็นได้อย่างลึกซึ้งมากขึ้น กล่าวคือ โดยตัวปริศนาธรรมเองไม่ได้มีไว้เพื่อค้นหาความหมายภายในชุดปริศนาธรรมหนึ่ง ๆ แต่สิ่งที่แฝงเร้นอยู่ในปริศนาธรรมต่างหากที่ถือว่าเป็นจุดหมายของปริศนาธรรมนั้น ๆ ฉะนั้นในการทำความเข้าใจปริศนาธรรมนั้น เราควรทำความเข้าใจผ่านนัยแห่งปริศนาธรรม ทั้งนี้เพราะจุดประสงค์ของการใช้ปริศนาธรรมเป็นการใช้เพื่อจุดกระชากให้บุคคลผู้นั้นเผชิญกับภาวะความจริงดั้งเดิมที่ปราศจากการแบ่งแยกดังนั้นจึงไม่ใช่เรื่องแปลกที่เราจะไม่เข้าใจปริศนาธรรมในเบื้องต้นแรก หรือปริศนาธรรมเป็นการใช้ภาษาที่ผิดแปลกจากที่คุ้นเคย

แต่ในระดับขั้นของความจริงสูงสุดแล้วปริศนาธรรมมิได้มีความขัดแย้งกันเองแต่อย่างใด ความขัดแย้งที่เกิดขึ้นนี้เป็นความขัดแย้งที่เกิดจากการเผชิญหน้ากันระหว่างความจริงระดับปรมาตถ์กับความจริงระดับสมมติบัญญัติ ดังที่ได้กล่าวไปแล้วว่าความจริงระดับสมมตินี้เป็นความจริงที่เกิดขึ้นจากการยึดมั่นในการแยกแยะสรรพสิ่งออกเป็นสองขั้วในขณะที่ความจริงระดับปรมาตถ์นั้นแท้จริงแล้วคือความว่างอันแท้จริง กล่าวคือ เป็นความว่างที่ปราศจากการแบ่งแยกใดๆ ที่ดำเนินไปตามความจริงแห่งความเป็นเช่นนั้นเอง (suchness) คือไม่มีและไม่เป็นความเป็นตัวตนของสรรพสิ่งทั้งหลาย

อนึ่งในการทำความเข้าใจประเด็นความขัดแย้งของปริศนาธรรมนี้ผู้วิจัยขอยกตัวอย่างการอธิบายเรื่องภาษาคน-ภาษาธรรมของท่านพุทธทาสอธิบายเพิ่มเติมดังนี้ ท่านพุทธทาสได้อธิบายพุทธธรรมผ่านภาษาสองชุด คือ “ภาษาคน” และ “ภาษาธรรม” โดยท่านพุทธทาสแสดงให้เห็นถึงความต่างของภาษาระหว่างภาษาคนและภาษาธรรม กล่าวคือ ภาษาคนเป็นภาษาของคนทั่วไปที่ไม่รู้ธรรมะถือเอาความรู้สึกเชิงรูปธรรมเป็นพื้นฐานในการทำความเข้าใจสิ่งต่าง ๆ ในขณะที่ภาษาธรรมเป็นภาษาที่คนที่เข้าใจหรือมีความรู้ทางธรรมเป็นพื้นฐาน^{๙๔} ดังนั้นเมื่อคนที่ใช้ภาษาคนมาพบปะกันสิ่งที่เกิดขึ้นคือความไม่เข้าใจกันระหว่างคนสองคนที่ใช้คำเดียวกันในการสื่อสาร

อย่างไรก็ดีประเด็นความไม่เข้าใจกันในสิ่งที่สื่อนั้นอาจจะเป็นปัญหาเฉพาะคนที่ใช้ภาษาคนเท่านั้นเพราะคนที่ใช้ภาษาคนมักจะยึดติดอยู่กับความจริงระดับสมมติทำให้ไม่อาจเข้าใจความจริงแท้ได้ในขณะที่คนที่ใช้ภาษาธรรมนั้นมีความเข้าใจทั้งในระดับคนและระดับธรรมดั่งนั้นจึงไม่เป็นอุปสรรคต่อการสื่อสารกับคนที่ใช้ภาษาคนเพราะมีความรู้เท่าทันความเป็นไปของภาษาและความจริง ดังตัวอย่างที่ท่านพุทธทาส^{๙๕} ยกมาเรื่องการกล่าวถึงคำว่า “นิพพาน” ในภาษาคนหมายถึงแดนสวรรค์ที่คนพึงปรารถนาที่จะไปถึง แต่ในส่วนของภาษาธรรมนั้น “นิพพาน” นี้ไม่อาจรู้และเข้าใจได้เชิงรูปธรรม ทั้งนี้เพราะนิพพานเป็นประสบการณ์ตรงที่ประจักษ์ขึ้นเฉพาะตน ทำให้ยากต่อการอธิบายกับคนที่ไม่เคยมีประสบการณ์การบรรลุธรรมมาก่อน แต่สำหรับคนที่บรรลุความจริงสูงสุดด้วยกันมาพบปะกันจึงจะเข้าใจกัน เพราะสิ่งที่พูดนั้นอยู่พ้นไปจากมาตรวัดทางวัตถุ ดังคำตรัสของพุทธองค์ที่ว่า “ผู้ใดเห็นธรรม ผู้นั้นเห็นตถาคต ผู้ใดเห็นตถาคต ผู้นั้นเห็นธรรม ผู้ใดไม่เห็นธรรม แม้จับชายจิวรก็ไม่ชื่อว่าเห็นตถาคตเลย”^{๙๖} จากชุดคำอธิบายของท่านพุทธทาสจะเห็นได้ว่า การเข้าใจความหมายในระดับธรรมะเป็นเงื่อนไขจำเป็นในการทำความเข้าใจความจริงสูงสุด

^{๙๔} ดูรายละเอียดเพิ่มเติมจาก พุทธทาสภิกขุ, ภาษาคน-ภาษาธรรม. (นนทบุรี: เอส.อาร์.พรินติ้ง), มปป.

^{๙๕} สรุปความจาก พุทธทาสภิกขุ, ภาษาคน-ภาษาธรรม. (นนทบุรี: เอส.อาร์.พรินติ้ง), มปป.

^{๙๖} พระไตรปิฎกฉบับแปลไทยของมหาจุฬาราชวิทยาลัย อรรถกถา เล่มที่ ๔๓, หน้า ๓๙๒

โดยที่ถึงแม้ว่าคนที่เข้าใจความหมายในระดับธรรมแต่ในชีวิตประจำวันคนผู้นั้นก็ยังคงใช้ภาษาตามรูปศัพท์ในภาษาคนอยู่เช่นเดียวกับคนทั่วไป

เราได้ทราบมาแล้วว่า กลไกการแสดงออกของตัวปรีชาธรรมจะมุ่งทำลายความคิดที่ยึดมั่นถือมั่นจากการแบ่งแยก คือ ปรีชาธรรมเป็นการใช้ความคิดเพื่อทำลายความคิด กล่าวคือ เมื่อแรกที่พิจารณาปรีชาธรรมเรายังคงใช้กรอบอ้างอิงเดิมของเราในการครุ่นคิดและเมื่อปรีชาธรรมปะทะกับกรอบความคิดตามปกติของเรา ก็จะทำให้เกิดปฏิกิริยาต่อต้านขัดแย้งกันอย่างรุนแรงจนในที่สุดเมื่อเกิดความอึดตัวของความงุนงงอย่างครุ่นคิดทั้งหมดก็ระเบิดแตกออกสู่ความรู้แจ้ง ในตอนนี้องค์ความคิดทั้งหลายก็แตกกระจายจนกลายเป็นสภาวะแห่งความว่างอันแท้จริง เป็นสภาวะว่างแห่งจิตอันบริสุทธิ์และเมื่อใดที่ผู้ปฏิบัติเห็นบรรลุความรู้แจ้งแล้วการทำสมาธิหรือค้นหาคำตอบต่อปรีชาธรรมก็ดูจะเป็นไปได้อย่างเป็นธรรมชาติคือไม่อาศัยเหตุผลในการหมกมุ่นครุ่นคิดหาความหมายในตัวปรีชาธรรมอีกต่อไป แต่เนื่องจากเรายังต้องอาศัยภาษาในการสื่อสารอยู่ดังนั้นเราจึงต้องสื่อสารด้วยความระมัดระวังในลักษณะของการใช้ภาษาที่เป็นอิสระจากภาษา ความคิด เหตุผล ความยึดมั่นถือมั่น

ดังนั้นจึงไม่อาจกล่าวได้ว่าปรีชาธรรมไม่เป็นที่เข้าใจได้อีกต่อไปเพราะในสภาวะแห่งความว่างอันเป็นหนึ่งเดียวกันนั้นหาได้มีความต่างกันไม่ ทุกอย่างล้วนขึ้นกับปัจจุบันขณะ ดังเช่นปรีชาธรรมที่มีผู้ถามว่า “ใครคือผู้อยู่ในหนทางแห่งพุทธะ?” คำตอบมีว่า “ไม่มีพุทธะ” จากปรีชาธรรมนี้เราจะพบว่า จุดหมายของการตอบว่าไม่มีพุทธะนี้เป็นการเน้นย้ำว่าในสภาวะแห่งความจริงสูงสุดนั้นเป็นสภาวะแห่งความว่างอันเป็นที่สุดปราศจากความคิดปรุงแต่งใด ๆ ฉะนั้นแม้แต่พุทธะก็ย่อมไม่มีด้วย จะเห็นได้ว่าการตอบว่าพุทธะไม่มีไม่ได้กำลังหมายความว่าผู้ตอบกำลังปฏิเสธว่าพุทธะไม่มีอยู่ตามความหมายปกติทั่วไป แต่ คำว่า “ไม่มี” ในที่นี้จะหมายถึงปราศจากความยึดมั่นถือมั่นของการมีอยู่ กับไม่มีอยู่ของสรรพสิ่ง

สรุปแล้วในการใช้ภาษาในการเข้าใจปรีชาธรรมนี้มีอยู่ที่เราจำเป็นต้องเข้าใจในแง่เห็นที่แฝงอยู่ในปรีชาธรรม กล่าวคือ ภายใต้นั้นความจริงแท้แห่งเห็น ปรีชาธรรมไม่ได้เป็นปฏิทัศน์แต่อย่างใด แต่ที่สร้างความขัดแย้งเป็นเพราะการสร้างกรอบทำความเข้าใจของผู้ที่ยังไม่บรรลุความจริงสูงสุด ดังนั้นเมื่อปราศจากการแบ่งแยกอันนำมาซึ่งความต่างที่ทำให้ไม่สามารถเข้าใจปรีชาธรรมแล้วเราก็จะสามารถเข้าใจปรีชาธรรมได้ อย่างไรก็ดี อาจเกิดข้อสงสัยได้ว่า ถ้าอาจารย์เห็นมอบปรีชาธรรมที่เป็นปฏิทัศน์แก่ลูกศิษย์จะหมายความว่าหรือไม่ว่าแม้แต่อาจารย์เห็นเองก็ยอมรับว่าปรีชาธรรมเป็นปฏิทัศน์ซึ่งอาจจะขัดกับแนวคิดที่ว่าสำหรับอาจารย์เห็นแล้วปรีชาธรรมไม่ได้เป็นปฏิทัศน์แต่อย่างใด ในส่วนนี้ผู้วิจัยคิดว่าแม้ว่าอาจารย์เห็นจะรู้อยู่ตั้งแต่ต้นว่าปรีชาธรรมที่มอบให้แก่ศิษย์จะเป็นปฏิทัศน์แต่ก็ต้องเข้าใจด้วยการทำความเข้าใจกับความเป็นปฏิทัศน์ของปรีชาธรรมไม่ได้เป็นประเด็นหลัก แต่จุดหมายหลักของการขบคิดปรีชาธรรมจะอยู่ที่การเข้าใจ

นัยแห่งความจริงแท้แห่งเซ็น หรือก็คือการเข้าใจสภาวะของความจริงแท้ที่ทุกสรรพสิ่งล้วนเป็น ความว่างอันเป็นหนึ่งเดียว แต่เนื่องจากมนุษย์ยังไม่รู้แจ้งในความจริงนี้จึงสร้างกรอบการรับรู้มา บดบัง คือแบ่งแยกระหว่างตัวผู้รับรู้ (ตัวเรา) และสิ่งที่ถูกรับรู้ (ความจริง) ออกจากกันอันทำให้ห่าง ไกลจากความจริงแท้ จากกระบวนการแยกตัวผู้รับรู้และสิ่งที่ถูกรับรู้ออกจากกันนี้เองที่ทำให้ ปรัชญาธรรมเป็นปฏิทัศน์ แต่สิ่งสำคัญสำหรับเซ็นไม่ได้อยู่ที่การทำลายความเป็นปฏิทัศน์ใน ปรัชญาธรรมหมดลงแต่เป็นการพยายามทำลายกรอบมโนทัศน์ต่าง ๆ ลง เมื่อสามารถทำลายกรอบ การรับรู้ต่าง ๆ ลงก็จะเกิดการรู้แจ้ง สภาวะ “ปฏิทัศน์” ก็จะหมดไป กล่าวคือ ภายใต้อำนาจแห่งการรู้ แจ่มนี้ตัวผู้รับรู้กับสิ่งที่ถูกรับรู้ที่แต่เดิมเป็นหนึ่งเดียวกันภายใต้ความจริงสูงสุดแต่ที่แยกออกจากกัน เป็นเพราะความไม่รู้ความจริงแท้แห่งเซ็นจึงสร้างกำแพงแบ่งแยกตัวผู้รับรู้ออกจากสิ่งที่ถูกรับรู้ แต่เมื่อบรรลุความจริงแท้แห่งเซ็นแล้วตัวผู้รับรู้กับสิ่งที่ถูกรับรู้ก็จะกลับมาเป็นหนึ่งเดียวกันอีกครั้ง หนึ่ง เมื่อเราหลอมรวมตัวเรากับปรัชญาธรรมเข้าเป็นหนึ่งเดียวกันแล้วไม่ว่าจะตอบหรือกล่าวอะไร ก็ล้วนเป็นคำตอบแห่งปรัชญาธรรมที่แสดงถึงความรู้แจ้งอย่างสิ้นเชิง ทั้งนี้เป็นเพราะเราเป็นอิสระ จากสิ่งทั้งปวง สิ้นหมดแล้วซึ่งภาษาแห่งความยึดมั่นทั้งปวง

เราอาจทำความเข้าใจประเด็นการหลอมรวมตัวเรากับปรัชญาธรรมจากขั้นตอนการบรรลุ ธรรมดังนี้

ระยะแรก คือ ระยะขบคิดปรัชญาธรรมแตก เห็นภาวะดั้งเดิมอันบริสุทธิ์ กล่าวคือ เป็นขั้น ตอนที่ปรัชญาธรรมทั้งหลายที่เราขบคิดอย่างต่อเนื่องได้สะสมขมวดแห่งความมุ่งงมงายอยู่ใน จิตจนเต็มเปี่ยมและระเบิดออกสู่การรู้แจ้งอย่างฉับพลัน

ระยะกลาง เป็นขั้นหลังจากที่จิตระเบิดออกสู่การรู้แจ้งแล้ว เราจะต้องใช้กำลังแห่งจิตที่รู้ แจ่มเก็บกวาดเศษซากของกิเลสอวิชชาที่ระเบิดออกจากจิตนี้ให้หมดสิ้นไป

ระยะหลัง คือ การทำลายกิเลสให้หมดสิ้น คือ เป็นสภาวะที่จิตของเราก้าวสู่สภาวะแห่ง ความว่างอย่างแท้จริง^{๑๗}

จากทั้งสามขั้นตอนจะเห็นได้ว่า การทำงานของภาษาแห่งปรัชญาธรรมเมื่อเผชิญกับภาษา ธรรมดาจะเกิดการขัดแย้งกันภายในจิต จนกระทั่งจิตระเบิดออกสู่การรู้แจ้ง ในระยะนี้เองที่ภาษา

^{๑๗} เสถียร โพธิ์นันทะ, ปรัชญาสมาธิ. (กรุงเทพฯ: มหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๔๑), หน้า ๑๔๐-๑๔๑

ปกติและภาษาปรีศนาธรรมก็จะถูกทำลายลง กลายเป็นภาษาแห่งความรู้แจ้ง และในส่วนตัวเรากับปรีศนาธรรมนั้น เมื่อปรีศนาธรรมระเบิดออกสู่ภาวะดั้งเดิมก่อนการแยกแยะเชิงมโนทัศน์ มนุษย์ในฐานะผู้ตระหนักรู้ต่อความจริงแท้แห่งสรรพสิ่งก็จะรวมเป็นหนึ่งเดียวกับปรีศนาธรรม

นอกจากนี้ภาษายังมีส่วนเอื้อต่อการทำความเข้าใจความจริงสูงสุดได้อีกด้วย กล่าวคือ เราสามารถอธิบายความจริงแท้ได้แม้จะเป็นเพียงในเชิงมโนทัศน์เท่านั้นซึ่งอาจทำให้เราเข้าใจได้ไม่ถ่องแท้ในทีแรกแต่อย่างน้อยก็ได้ให้ภาพร่างแก่เรา เมื่อใดที่เราบรรลุความรู้แจ้งนั้นด้วยตนเองเราก็จะเข้าใจภาพร่างนั้นได้ชัดเจนยิ่งขึ้น อนึ่ง การเข้าใจปรีศนาธรรมนี้ถือได้ว่าเป็นฐานของการเข้าถึงปรีศนาธรรมอันจะนำไปสู่การรู้แจ้งและเมื่อเราเข้าถึงการรู้แจ้งแล้วก็เป็นเรื่องธรรมดาที่เราจะเข้าใจปรีศนาธรรมอื่น ๆ ได้ด้วย

อย่างไรก็ตามในการทำความเข้าใจปรีศนาธรรมจากนัยที่แฝงอยู่นี้ก็มีได้หมายความว่าเราจะสามารถเข้าถึงปรีศนาธรรมอย่างถ่องแท้หากปราศจากซึ่งการปฏิบัติธรรมอย่างต่อเนื่องและปราศจากการประจักษ์แจ้งรู้ตระหนักรู้ด้วยตนเองแล้วก็จะไม่สามารถเข้าใจปรีศนาธรรมอย่างลึกซึ้งเปรียบได้กับคนตาบอดรู้จักความงามของพระจันทร์ยามคืนวันเพ็ญที่เป็นเพียงมโนทัศน์เท่านั้น

๓.๒ ปรีศนาธรรมในทัศนะของโดเก็น

เราได้ทราบถึงปรีศนาธรรมตามแบบฉบับของรินไซเซ็นแล้ว ในหัวข้อต่อไปนี้ผู้วิจัยจะสืบค้นและหาความหมายของปรีศนาธรรมในทัศนะของโดเก็น ในประเด็นต่าง ๆ ดังนี้ ภาษากับการเข้าใจปรีศนาธรรมในทัศนะของโดเก็น การตีความปรีศนาธรรมของโดเก็น ขอบเขตความเข้าใจปรีศนาธรรมและปรีศนาธรรมกับการปฏิบัติและการบรรลุธรรม แต่ก่อนที่จะวิเคราะห์ความคิดของโดเก็น ผู้วิจัยใคร่ขอกล่าวถึงประวัติชีวิตและผลงานโดยสังเขปของปรมาจารย์โดเก็นเป็นเบื้องต้นเสียก่อนเพื่อเป็นประโยชน์ในการทำความเข้าใจกับโดเก็น ดังนี้

สถาบันวิทยบริการ
จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

๓.๒.๑ ชีวิตประวัติของโตเก็นโดยสังเขป

โตเก็นเกิดในตระกูลขุนนาง (ค.ศ.๑๒๐๐-๑๒๕๓) เมื่ออายุ ๑๒ ปี เดินทางไปศึกษาตามวัดต่าง ๆ จนได้รับการอุปสมบทเป็นพระภิกษุที่วัดบนภูเขาฮิเอะอิ (Hiei) โดยสนใจศึกษาหลักคำสอนของพุทธศาสนานิกายเทนได ในขณะที่ศึกษาอยู่นั้น โตเก็นได้ตั้งคำถามกับตนเองว่า “ข้าพเจ้าได้ศึกษาพุทธศาสนานิกายต่าง ๆ มากมายทั้งที่เป็นแนวเผยแผ่และแนวรหัสยะ (exoteric & esoteric) ซึ่งล้วนสอนว่ามนุษย์มีพุทธภาวะมาแต่กำเนิด หากเป็นเช่นนั้น เหตุไฉนพระพุทธรูปทั้งหลายตั้งแต่อดีตกาล ผู้ล้วนแต่มีพุทธภาวะอยู่ในตนเองอย่างไม่ต้องสงสัย กลับต้องแสวงหา นิพพานและปฏิบัติศาสนกิจทั้งหมด”^{๑๘} จากคำถามนี้ได้ทำให้โตเก็นพยายามแสวงหาคำตอบ โดยโตเก็นได้เลือกเดินทางไปศึกษาต่อที่ประเทศจีน จนกระทั่งอายุ ๒๖ ปี โตเก็นได้พบกับอาจารย์ที่แท้จริงของตนเอง นามว่า เนียวโจ มีบันทึกไว้ว่า วันหนึ่งขณะที่ปฏิบัติสมาธิอยู่นั้น พระที่นั่งปฏิบัติอยู่ใกล้ ๆ โตเก็นกำลังสัปหงกไปมาอยู่ ท่านเนียวโจก็ตะโกนขึ้นว่า “ในการปฏิบัติเช่นนั้น กาย-จิตย่อมหลอหลอมมลายไป เหตุไฉนเจ้าจึงมัวหลับอยู่”^{๑๙} ได้ยินดังนั้นโตเก็นก็บรรลุธรรมโดยฉับพลัน หลังจากนั้นท่านได้อยู่ปฏิบัติธรรมต่อไปจนถึงปี ค.ศ.๑๒๒๗ ท่านจึงเดินทางกลับญี่ปุ่น เมื่อเดินทางกลับญี่ปุ่นท่านก็ได้ตั้งสำนักปฏิบัติธรรมบนภูเขาและต่อมาได้พัฒนาเป็นวัดเอเฮจิ (Eiheiji) (ในปัจจุบันวัดเอเฮจิแห่งนี้ยังคงเป็นศูนย์กลางการปฏิบัติธรรมของพุทธศาสนานิกายเซ็น) ในขณะที่สอนลูกศิษย์นั้น โตเก็นได้เขียนหนังสือไว้มากมาย แต่ผลงานที่สำคัญคือ 正法眼藏 โชโบเก็นโซ (Shōbōgenzō) จนกระทั่งในปี ค.ศ. ๑๒๕๓ โตเก็นถึงแก่กรรม^{๒๐}

โตเก็นกล่าวไว้ว่า “เราควรก้าวข้ามความรักของเราที่มีต่อมังกรแกะสลักไปสู่มังกรตัวจริง เราควรเรียนรู้ว่าทั้งมังกรแกะสลักและมังกรตัวจริง ต่างมีพลังอำนาจที่จะนำมาซึ่งเมฆหมอกและฝนซ้ำ”

โชโบเก็นโซ ซาเซ็นชิน^{๒๑}

^{๑๘} สำนวนแปลของ สุวรรณ สภาอานันท์, ภูมิปัญญาวิชาเซ็น บทวิเคราะห์คำสอนปรมาจารย์โตเก็น.

(กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สำนักพิมพ์สยาม, ๒๕๓๔), หน้า ๑๔

^{๑๙} อ่างแล้ว, หน้า ๑๕

^{๒๐} สรุปความจาก สุวรรณ สภาอานันท์, ภูมิปัญญาวิชาเซ็น บทวิเคราะห์คำสอนปรมาจารย์โตเก็น.

(กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สำนักพิมพ์สยาม, ๒๕๓๔), หน้า ๑๓-๑๔

^{๒๑} สำนวนแปลของ สุวรรณ สภาอานันท์ ใน สุวรรณ สภาอานันท์, มนุษย์ทัศน์ในปรัชญาตะวันออก.

(กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๓๓), หน้า ๑๐๕

๓.๒.๒ ภาษากับการเข้าใจปริศนาธรรมในทัศนะของโตเก็น

ที่ผ่านมามาจารย์เซ็นส่วนใหญ่อาศัย ปริศนาธรรมเป็นเครื่องมือในการปลุกจิตสำนึกผู้ถึงภาวะความจริงสูงสุดในนิกายเซ็น กล่าวอีกในหนึ่งคือ ปริศนาธรรม เป็นการเปิดเผยใบหน้าแท้จริงของผู้ปฏิบัติธรรม จุดหมายของการใช้ปริศนาธรรมของอาจารย์เซ็นนั้นมิได้เป็นไปเพื่อสื่อสารข้อมูลหรือความเป็นไปในโลกกายภาพแต่อย่างใด อย่างไรก็ตาม ภาษาที่ใช้ในปริศนาธรรมนี้ถูกสร้างขึ้นมาเป็นพิเศษเพื่อความเหมาะสมของผู้ปฏิบัติ ปริศนาธรรมเป็นภาษาที่ทำทนายระบบตรรกวิทยาของภาษาธรรมดา แต่โตเก็นมองว่า ในการใช้ภาษาคนหรือภาษาธรรมดานี้ก็มีความเป็นไปได้ในการก่อเกิดประสบการณ์ทางศาสนาอันทำให้ผู้ปฏิบัติเป็นอิสระจากกรอบมโนทัศน์ปกติธรรมดาที่จำกัด

ขอบเขตการรับรู้ของตนเอง สำหรับข้อกล่าวหาที่มีต่อเซ็นในลักษณะที่ว่าเซ็นเป็นการถ่ายทอดพิเศษนอกตำราไม่อาศัยตัวอักษรนั้น ในความเป็นจริงแล้วหาเป็นเช่นนั้นไม่ จากตัวอย่างข้อเสนองานของโตเก็นในบทมิทซุโง (Mitsugo) ซึ่งโดยทั่วไปมักจะถือเอาว่า “การหมუნดอกไม้และการกระพริบตาของพระพุทธองค์” เป็นจุดเริ่มต้นของการถ่ายทอดพิเศษนอกตำรา แต่โตเก็นกลับมองว่า “หากพระศากยมุนีไม่โปรดการใช้ภาษาแต่โปรดการหมუნดอกไม้มากกว่า พระพุทธองค์ก็ควรจะพูดเสียก่อนแล้วจึงหมუნดอกไม้ทีหลัง”^{๒๒} สำหรับโตเก็น ภาษาธรรมดาไม่จำเป็นต้องเป็นเครื่องกีดขวางการบรรลุธรรมแต่อย่างใด แม้แต่พระพุทธองค์ก็ทรงอาศัยภาษาธรรมดาในการถ่ายทอดธรรมะ นอกจากนี้เราจะเห็นได้ว่า โตเก็นมองว่า ปริศนาธรรมมิใช่เป็นวิธีเดียวในการสื่อถึงความจริงสูงสุด ภาษาธรรมดาก็สามารถสื่อถึงได้ หากเราเข้าใจข้อเท็จจริงที่ว่า ภาษาเป็นเครื่องแบ่งแยกความจริงแต่ในขณะเดียวกันเราก็สามารถใช้ภาษาเป็นเครื่องมือในการปลดปล่อยความคิดให้เป็นอิสระได้

ในการทำความเข้าใจกับท่าทีของโตเก็นต่อภาษานั้นเราจำเป็นต้องเข้าใจถึงความคิดของโตเก็นที่เกี่ยวข้องกับความจริงด้วย ทั้งนี้เพราะถ้าเข้าใจว่า ความจริงในทัศนะของโตเก็นเป็นเช่นไรแล้วก็จะทำให้สามารถเข้าใจท่าทีต่อภาษาของโตเก็นว่าเหตุใดการใช้ภาษาอย่างเป็นพลวัตเป็นไปได้

^{๒๒} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๘๗

ความจริงตามทัศนะของโดเก็น^{๒๓} โดเก็นมองว่า สรรพสิ่งเป็นพุทธภาวะ (All beings are Buddha nature) กล่าวคือ คนทุกคนมิได้มีพุทธภาวะแต่เป็นพุทธภาวะ การกล่าวเช่นนี้ของโดเก็นเท่ากับเป็นการทำลายกรอบทวิลักษณ์ได้เป็นอย่างดี กล่าวคือ ถ้าทุกสรรพสิ่งมีพุทธภาวะ จะหมายความว่า มีสรรพสิ่งและพุทธภาวะดำรงอยู่อันเป็นการแบ่งแยกสิ่งสองสิ่งออกจากกัน แต่การมองว่า สรรพสิ่งเป็นพุทธภาวะนี้เป็นการมองเห็นว่าสรรพสิ่งล้วนเป็นหนึ่งเดียวกันปราศจากการการแบ่งแยก ทุกสรรพสิ่งมีฐานะเท่าเทียมกันในฐานะที่เป็นพุทธภาวะเหมือนกันดังความหมายแห่ง **เกินใจโกอัน**^{๒๔} ที่ว่า “ปัจเจกภาพของสรรพสิ่งและความเท่าเทียมสูงสุด ความเป็นหนึ่งเดียวกับสรรพสิ่ง ความแตกต่างของความเป็นหนึ่งเดียว” กล่าวคือ สรรพสิ่งเป็นพุทธภาวะเหมือนกันภายใต้ภาวะกาลเดียวกัน^{๒๕}

อย่างไรก็ตาม ความจริงตามทัศนะของโดเก็นก็ทำให้ว่าเป็นเพียงความจริงระดับ พุทธิปัญญา (intellect) เท่านั้น แต่เป็นเรื่องของการปฏิบัติด้วย ประเด็นความคิดนี้เริ่มก่อตัวขึ้นในสมัยวัยเด็กของโดเก็นที่ตั้งคำถามกับหลักพุทธธรรมในแง่ที่ว่า ถ้าสรรพสิ่งมีพุทธภาวะอยู่ในตัวแล้ว เหตุใดยังต้องปฏิบัติธรรมด้วย จากคำถามนี้เองที่ทำให้โดเก็นแสวงหาคำตอบ จนในที่สุดโดเก็นก็ได้บรรลุต่อความจริงข้อนี้ ดังจะเห็นได้จากปริศนาธรรมเรื่อง ลมและธรรมชาติของลม^{๒๖} ของอาจารย์เซ็นท่านหนึ่งที่โดเก็นยกมากล่าวถึงในบทความที่มีชื่อเสียงบทหนึ่งใน **โซโบเกินโซ** คือ “เกินใจโกอัน” ในปริศนาธรรมบทนี้ ลูกศิษย์เข้ามาถามอาจารย์ว่า ธรรมชาติของลมนั้นเป็นนิรันดร์

^{๒๓} ดูรายละเอียดได้ใน Masao Abe, “Dōgen on Buddha Nature” in *Zen and Western Thought*. (The Macmillan press, Ltd: Hongkong, 1985), pp.25-68

^{๒๔} เกินใจโกอัน เป็นหนึ่งในบทสำคัญของงานเขียนโซโบเกินโซ นอร์มัล วัลเดล และ อาเบะ มาซาโอะ ได้กล่าวไว้ว่า เกินใจโกอันเป็นคัมภีร์สำคัญในการเข้าใจโซโบเกินโซและโดเก็น Norman Waddell and Abe Masao (tr.) “Shōbōgenzō Genjōkōan” *The Eastern Buddhist*. (NS III No.2, 1972), p. 129

^{๒๕} ประเด็นเรื่องเวลา มีบทบาทที่สำคัญมากในปรัชญาของโดเก็น ในบท *กาล-ภาวะ* โดเก็นได้รวมเอา เวลาและภาวะให้เป็นสิ่งเดียวกันโดยให้ความหมายไว้ว่า “กาล ในตัวของมันเองนั่นคือภาวะ และภาวะคือกาล นั่นเอง” ในการนำเอากาลและภาวะมารวมเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันนี้เป็นความพยายามที่จะทำลายแนวคิดแบบทวินิยม การประจักษ์ได้ว่าทุกสรรพสิ่งนั้นล้วนเป็นหนึ่งเดียวกัน ดังที่โดเก็นกล่าวว่า “เวลาคือภาวะและภาวะทั้งมวลก็คือเวลานั่นเอง” ทำให้การแบ่งแยกสิ่งต่างๆ ตามแนวคิดแบบทวินิยมเป็นไปไม่ได้ และเมื่อทุกสรรพสิ่งเป็นหนึ่งเดียวกันก็ย่อมไม่มีตัวตนหนึ่งแยกออกจากตัวตนอื่นอีกต่อไป ในที่นี้จะไม่วิเคราะห์ความคิดเรื่องเกี่ยวกับ กาล-ภาวะในเชิงรายละเอียดเพราะไม่เกี่ยวข้องกับวิทยานิพนธ์ ผู้สนใจโปรดดูรายละเอียดที่ สุวรรณฯ สถาบันฯ, ภูมิปัญญาวิชาเซ็น: บทวิเคราะห์คำสอนปรมาจารย์โดเก็น. (กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์สำนักพิมพ์สยาม, ๒๕๓๔), หน้า ๑๒๑-๑๒๙

^{๒๖} Norman Waddell and Abe Masao (tr.) “Shōbōgenzō Genjōkōan” *The Eastern Buddhist*. (NS III No.2, 1972), pp. 139-140

ไม่มีที่ใดที่ลมไปไม่ถึง เหตุใดท่านอาจารย์ยังคงใช้พัดอยู่ อาจารย์เซ็น เปาฉี ตอบว่า เธอรู้แต่เพียงว่าธรรมชาติของลมเป็นนิรันดร์ แต่เธอหาได้รู้ความหมายที่ว่าลมมีอยู่ไปทั่วไม่ ศิษย์ผู้นั้นถามต่อไปว่า อะไรคือความหมายของไม่มีที่ใดที่ลมไปไม่ถึง ครั้งนี้ท่านอาจารย์มิได้ตอบอะไรเพียงแต่นั่งพัดเฉย ๆ ศิษย์ผู้นั้นก็น้อมคำนับ^{๒๗} จากปริศนาธรรมนี้จะเห็นได้ว่า การพัดเป็นการทำให้ "ความรู้" เกี่ยวกับธรรมชาติของลมเป็นจริงขึ้นมา กล่าวคือ ถ้าปราศจากการปฏิบัติ ในที่นี้คือ การพัด เราก็จะเข้าใจธรรมชาติของลมว่าเป็นเพียงมโนทัศน์เท่านั้น ถ้าหากมองว่า "ลม" คือ "พุทธภาวะ" พุทธภาวะจะเป็นจริงได้ก็ต่อเมื่ออาศัยการปฏิบัติธรรม เพราะถ้าขาดการปฏิบัติธรรมแล้ว พุทธภาวะก็เป็นเพียงมโนทัศน์ที่เรามีโอกาสเข้าถึงได้และอาจก่อให้เกิดข้อถกเถียงได้อย่างไม่ยุติ การมองเช่นนี้ของโดเก็นเป็นการมองว่าพุทธธรรมมิใช่เป็นการถกเถียงเชิงอภิปรายแต่เป็นเรื่องของการปฏิบัติ โดยที่การปฏิบัตินี้เป็นไปเพื่อการเห็นจริงในประสบการณ์เดิมแก่ก่อนการแยกแยะเชิงมโนทัศน์ ทั้งนี้เพราะโดเก็นมองว่าการแยกแยะเชิงมโนทัศน์เป็นเครื่องบดบังความจริงแท้ ในแง่นี้ การปฏิบัติและการบรรลุธรรมถือเป็นหนึ่งเดียวกัน หรือกล่าวได้ว่า จากการปฏิบัติเพื่อรู้ความจริงทำให้ผู้ปฏิบัติเป็นสิ่งที่เดียวกับความจริงที่ตนรู้ ดังนั้นการปฏิบัติและการบรรลุธรรมถือเป็นเงื่อนไขซึ่งกันและกัน กล่าวคือ การปฏิบัติทำให้การบรรลุธรรมเป็นจริงขึ้นมา ในขณะเดียวกัน เพราะสรรพสิ่งเป็นการบรรลุธรรมจึงก่อให้เกิดการปฏิบัติ จากกรอบความคิดนี้เองที่โดเก็นใช้ในการอ่านพระสูตรต่างไปจากเดิม

จะเห็นได้ว่า โดเก็นพยายามชักนำให้ผู้คนไม่ยึดติดกับมโนทัศน์ต่าง ๆ ดังนั้นในส่วนต่อไป ผู้วิจัยจะพยายามทำความเข้าใจแนวความคิดของโดเก็นที่มีต่อการบรรลุธรรมและภาษาโดยอาศัยบทวิเคราะห์ของ ฮี จิน คิม^{๒๘}

๑) การสลับที่องค์ประกอบของคำศัพท์ (Transposition of Lexical Components)

ไวยากรณ์ในภาษาญี่ปุ่นมีความเป็นอิสระค่อนข้างมากในการเรียงลำดับของคำ เช่น ทุกวันตอนเจ็ดโมงเช้าฉันกินข้าว หรือ ฉันกินข้าวตอนเจ็ดโมงเช้า ข้าว(เช้า)ฉันกินตอนเจ็ดโมงเช้า อย่างนี้เป็นต้น จากความเป็นอิสระของรูปแบบไวยากรณ์นี้เองทำให้ วิธีการสลับที่องค์ประกอบของคำใหม่เพื่อสร้างความหมายใหม่ของโดเก็นนี้เพื่อสอดคล้องกับความคิดรากฐานของปรัชญาเซ็นที่

^{๒๗} Norman Waddell and Abe Masao (tr.) op.cit., pp.139-140

^{๒๘} Hee-Jin Kim, "The Reason of Words and Letters : Dōgen and Kōan Language" in *Dōgen Studies* William R. Lafleur ed., (Honolulu : University of Hawaii Press, 1985), pp.54-79

มองว่าพุทธภาวะเป็นหนึ่งในเดียวกับมนุษย์ ไม่มีการแยกแยะเชิงทวิภาค ดังตัวอย่างคำต่อไปนี้ “ถึงแล้วซึ่งฝั่งโน้น” 途彼岸^{๒๙} โทะฮิงัน TO HIGAN = Reaching the other shore ในคำเดียวกันนี้เองโดเก็นได้สลับที่คำใหม่ เป็น “ฝั่งโน้นถึงแล้ว” 彼岸途 ฮิงันโทะ HIGAN TO = The other shore's arrival คำว่า “ฮิงัน” หรือ ฝั่งโน้น ในทางพุทธศาสนา หมายถึง นิพพาน

ซึ่งถ้าเราอ่านประโยคแรก จะให้ความรู้สึกว่า นิพพานเป็นเรื่องไกลตัว ต้องอาศัยความอุตสาหะในการสั่งสมบุญบารมีเพื่อการบรรลุนิพพาน หรือกล่าวได้ว่า นิพพานกับสังสารวัฏไม่มีความเกี่ยวข้องต่อกัน แต่เมื่อโดเก็นสลับที่องค์ประกอบคำใหม่ ทำให้ได้ความหมายใหม่ กล่าวคือ นิพพานกับสังสารวัฏมิได้แยกจากกัน จะเห็นได้ว่าวิธีการสลับที่องค์ประกอบของคำของโดเก็นนี้ถือเป็นข้อสังเกตประการหนึ่งของการใช้ภาษาอย่างระมัดระวังของโดเก็น กล่าวคือ หากเรายังใช้ภาษาตามรูปแบบประโยคแรก จะพบว่า ยังคงการแบ่งแยกสิ่งสองสิ่งอย่างชัดเจน แต่ถ้าเปลี่ยนมามองการใช้ภาษาตามอย่างโดเก็นแล้ว จะพบว่า ปราศจากการแบ่งแยกสรรพสิ่งออกเป็นสองขั้ว อันทำให้เราเป็นอิสระจากกรอบอ้างอิงเดิม

๒) การสืบสร้างทางความหมายโดยอาศัยการเปลี่ยนแปลงทางวากยสัมพันธ์ (Semantic Reconstruction Through Syntactic Change)

การสืบสร้างทางความหมายโดยอาศัยการเปลี่ยนแปลงทางวากยสัมพันธ์ หรือกล่าวได้ว่าเป็นการเปลี่ยนรูปประโยคเพื่อสร้างความหมายใหม่ เป็นความพยายามของโดเก็นในการตีความพระสูตรเดิมเพื่อให้มีความสอดคล้องกับความจริงแท้แห่งเซ็น ตัวอย่างวิธีการนี้ที่ถูกรื้อฟื้นวิเคราะห์มากคือ ในบท “บุชโช” (BUSSHO-พุทธภาวะ) โดเก็นได้ยกตัวอย่างจากข้อความในพระสูตรที่ว่า “สัตว์ภาวะทั้งหลาย โดยไม่ยกเว้น มีพุทธภาวะ” ALL SENTIENT BEINGS WITHOUT EXCEPTION HAVE BUDDHA NATURE 一切衆生悉有佛性 (いっさいしゅじゅ ぶつ しょ) อิซซะอิฉุอิฉิมิชิชูยูบุชโช (issai-shuujyou-shitsuyuu-busshou) แต่โดเก็นอ่านใหม่ว่า “สัตว์ภาวะทั้งหลายคือ ภาวะทั้งมวล(คือ)พุทธภาวะ” ALL SENTIENT BEINGS WHOLE BEING (IS) BUDDHA – NATURE อิซซะอิฉุอิฉิมิชิชูยูบุชโช (issai-shuujyou-shitsuu-busshou) กล่าวคือ โดเก็นได้นำเอาคำว่าอะริ^有 มารวมกับคำว่า 悉く (ことごとく) โคะโตะโงะโตะกุ (kotogotoku) ซึ่งสามารถอ่านได้ว่า ฉิมิชิชู (shitsuu) อันหมายถึง ภาวะทั้งมวล

^{๒๙} อาจารย์คาวาฮาตะ นัตสึกิได้กรุณาชี้คำในภาษาญี่ปุ่น

โดยที่จุดเปลี่ยนที่สำคัญของการอ่านประโยคทั้งสองข้างต้นอยู่ที่ คำว่า 有 (ยู) ในภาษาญี่ปุ่น^{๓๐} ซึ่งถ้าอ่านว่า “อะริ” จะแปลว่า “มี” แต่ถ้าอ่านว่า “ยู” จะแปลว่า “เป็น” ดังนั้นสำหรับโดเก็นแล้ว เลือกว่าจะอ่านอย่างไรหลังมากกว่าทั้งนี้เพื่อให้สอดคล้องกับความคิดพื้นฐานของเซ็น กล่าวคือ เซ็น ถือว่า ไม่มีการแยกแยะระหว่างสิ่งต่าง ๆ ทุกอย่างดำรงไปตามเหตุแห่งปัจเจก โดยที่ถ้าอ่านตาม แบบฉบับเดิมว่า สัตถภาวะทั้งหลายมีพุทธภาวะ จะทำให้เข้าใจเป็นว่า พุทธภาวะเป็นเรื่องของ ศักยภาพที่ต้องค้นหา เป็นเรื่องของอนาคต และการอ่านเช่นนี้ทำให้ชัดเจนจำกัดภาวะแห่งพุทธะว่ามีเพียงแต่ในมนุษย์เท่านั้นอีกทั้งยังเป็นการแบ่งแยกภาวะทั้งมวล สรรพสัตว์ และ พุทธภาวะ ออกจากกันอีกด้วย

๓) การอธิบายลักษณะทางความหมาย (Explication of Semantic Attributes)

การอธิบายลักษณะทางความหมายเป็นการให้ความหมายใหม่จากชุดคำเดิม กล่าวคือ เป็นการเพิ่มความหมายจากคำศัพท์เดิมที่มีอยู่ ตัวอย่างเช่นคำว่า คุเงะ kūge ตามความหมายใน พุทธศาสนา หมายความว่า ดอกฟ้า^{๓๑} (sky flowers) ดอกไม้ที่บานบนฟ้า (flowers blooming in the sky) ซึ่งหมายถึง ประสาทสัมผัสลวง (illusory perceptions) หรือ ไม่เป็นจริง (unrealities) ซึ่ง คำว่า คุ kū มิได้หมายความว่าเพียงแค่ว่า ท้องฟ้า แต่หมายถึง ความว่างเปล่า (emptiness) การให้ความหมายใหม่กับชุดคำศัพท์เดิมแสดงให้เห็นว่า โดเก็นได้สังเกตเห็นถึงความเป็นพลวัตของภาษาในแง่ที่ว่าภาษามีได้จำกัดอยู่แค่ความหมายเพียงความหมายเดียวเท่านั้นเมื่อรู้จักใช้ประโยชน์จากภาษาดังตัวอย่างที่โดเก็นได้ยกมากล่าวถึงแล้วเราจะพบว่าภาษามีได้บดบังความจริงเสมอไป

๔) การใช้ถ้อยคำที่มีคำสะท้อนและคำการิต (คำก่อเหตุ) (Reflexive, Self-causative Utterances)

การใช้ถ้อยคำที่มีคำสะท้อนและคำการิตเป็นวิธีการใช้คำพูดย้อนไปสู่ประธานหรือเป็นสาเหตุของตนเอง โดยประโยคปกติจะประกอบไปด้วยคำนาม คำกริยา และกรรม เช่น ฉัน (ประธาน) กิน (กริยา) ขนม (กรรม) ในประโยคนี้ประธานคือฉันเป็นผู้ก่อเหตุการกระทำคือกินด้วยตนเอง

^{๓๐} ตัวอักษรคันจิที่ญี่ปุ่นรับมาจากจีนนั้นจะมีวิธีการอ่านอยู่สองแบบ คือการอ่านแบบ “อง” คือ การอ่านตามอย่างจีน และการอ่านแบบ “คุน” คือ การอ่านแบบญี่ปุ่น ในบางครั้ง ตัวคันจิตัวเดียวกันแต่อ่านต่างกันก็อาจทำให้มีความหมายต่างกันด้วย

^{๓๑} ในที่นี้มีความหมายเชิง ความว่าง

นอกจากตัวเองจะเป็นสาเหตุของการกระทำตัวเองแล้วผู้ก่อเหตุยังสามารถก่อเหตุให้ผู้อื่นด้วย เช่น ฉันทน์(ผู้ก่อเหตุ)ให้น้อง(ผู้รับการก่อเหตุ)ทำงานบ้าน จากรูปประโยคที่มีประธาน กริยา และกรรมนี้มีฐานมาจากการมองโลกในลักษณะผู้กระทำและผู้ถูกกระทำที่แยกออกจากกัน แต่โดเกินได้พยายามปรับกรอบการรับรู้โลกแบบเดิมซึ่งสะท้อนออกมาในงานเขียนของตน

ในการใช้ถ้อยคำที่มีคำสะท้อนและคำการิตในบริบทของโดเกินหมายความว่า คำนาม ถูกทำให้เป็น กริยา ซึ่งตามหลักไวยากรณ์ญี่ปุ่นจะสามารถสร้างคำกริยาจากคำนามโดยอาศัยการเติม “สุ” (su)^{๓๒} ลงท้ายคำนาม เช่น คำว่า “อุจิสู” (ujisu) มาจากคำว่า 有時 อุจิ (uji) (ภาวะ-เวลา) กลายเป็นคำที่มีความหมายว่า ภาวะ - เวลา ทำให้เกิดภาวะ - เวลา^{๓๓} การทำให้คำนามเป็นคำกริยานี้เป็นการเปลี่ยนโลกทัศน์การมองโลกจากเดิมที่มีมนุษย์เป็นศูนย์กลางเป็นประธานของคำกริยาต่าง ๆ กล่าวคือมิใช่แต่มนุษย์เท่านั้นที่เป็นประธานของคำกริยาเท่านั้น แต่สิ่งต่าง ๆ ล้วนดำเนินไปตามเหตุปัจจัยเป็นกริยาของตนเอง ทั้งนี้เนื่องมาจาก สมมติฐานเบื้องต้นของพุทธศาสนานิกายเซ็นที่เกี่ยวกับความจริงที่ว่า สรรพสิ่งล้วนดำรงอยู่โดยเหตุปัจจัยซึ่งกันและกัน ด้วยเหตุนี้เองการแทนที่คำนามด้วยคำกริยาจึงเป็นไปได้ในฐานะของเหตุปัจจัยของกันและกัน

๕) การยกระดับความหมายเดิมของมโนทัศน์พื้น ๆ และการใช้อุปสรรคที่ถูกลืมข้าม
(The Upgrading of Commonplace Notions and Use of Neglected Metaphors)

โดเกินใช้อุปสรรคหลายครั้งในบทโซโบเกินโซทั้งนี้เพื่อการเข้าถึงความจริงเพื่อบรรลุจุดประสงค์แห่งธรรมะ เช่น คัตโตะ katto (เกาวัลย์/เครื่องรัดรีง) โดเกินเปรียบเทียบภาษากับเกาวัลย์ กล่าวคือ ภาษาผู้กรัดมนุษย์ไว้กับมโนทัศน์ต่าง ๆ แต่ในขณะที่เดียวกันโดเกินกลับเสนอให้ใช้ภาษาที่เปรียบเหมือนเกาวัลย์นี้ไปในเชิงสร้างสรรค์ โดยที่การใช้ภาษาเป็นการสร้างความเป็นหนึ่งเดียวระหว่างครูกับศิษย์ในการปฏิบัติธรรม ดังคำกล่าวของโดเกินที่ว่า “คำสอนต่าง ๆ นั้นเองคือ เส้นตัวอักษรที่กระโจนผุดขึ้น(อย่างมีชีวิต) ศิษย์และครูต่างก็ปฏิบัติธรรมด้วยตนเองไปพร้อมๆ กัน การรับฟังทั้งหลายนั้นเองคือเส้นอักษรที่กระโจนผุดขึ้น(อย่างมีชีวิต) ศิษย์กับครูต่างก็ปฏิบัติธรรมด้วยตนเองไปพร้อม ๆ กัน

^{๓๒} “สุ” (su) เป็นรูปแบบไวยากรณ์แบบโบราณ สมัยใหม่ใช้ “สุรุ” (suru) อย่างไรก็ตามก็มีการสร้างคำกริยาจากคำนามโดยวิธีนี้ก็ไม่สามารถใช้ได้กับทุกกรณี ทั้งนี้ต้องพึงเข้าใจว่าโดเกินใช้ภาษาธรรมของตนมาจัดการกับภาษาธรรมตาได้อย่างแยบยลและน่ารับฟังอย่างยิ่ง

^{๓๓} Ibid., p.70

การตรวจสอบด้วยตนเองร่วมกันของครูและศิษย์ ก็คือ การผูกพันแห่งปรมาจารย์ การผูกพันแห่งปรมาจารย์ คือ ชีวิตแห่งหนัง-เนื้อ-กระดูก-ไขกระดูก การหมุนดอกไม้และการกระพริบตาคือการผูกพันนั่นเอง”^{๓๔}

นอกจากนี้ยังมี คุงะ kūge (ดอกฟ้า) มิทซุโง mitusgo (รหัสพจน์) อิมโมะ immo (ความเป็นเช่นนั้นเอง) เป็นต้น ดังที่ได้อธิบายมาบ้างแล้วในข้อสาม จะเห็นได้ว่า คำอุปถัมภ์แสดงให้เห็นถึงพลังอันมีชีวิตชีวาและความเป็นพลวัตของภาษาโดยที่คำอุปถัมภ์นี้ไม่ได้เป็นเครื่องมือผู้ลี้ลับอื่นแต่มีจุดหมายในตัวเอง

๖) การใช้คำพ้องเสียง (The Use of Homophonous Expressions)

โดเก็นใช้ การพ้องเสียงในการตีความหรือเปลี่ยนความหมายของข้อคำสอน เช่น ประโยค Shobutsu kore shō naru yueni shobutsu kore shō nari ซึ่งแปลว่า เพราะทุกพุทธะพิสุจน์ได้ (เป็นจริง) สรรพสิ่งพิสุจน์ได้ (เป็นจริง) การที่ประโยคนี้เป็นไปได้เพราะโดเก็นรวมเอา shobutsu (พุทธะ) เข้ากับ shobutsu (ทุกสรรพสิ่ง) กล่าวคือ คำ ๆ เดียวกันนี้สามารถมีได้หลายความหมายคือถ้าเราสามารถเข้าใจถึงการแสดงออกสองนัยยะ ซึ่งพบมากในภาษาญี่ปุ่น^{๓๕} การใช้วิธีการนี้ถือได้ว่าเป็นการสอดรับความคิดเรื่องทุกสรรพสิ่งเป็นพุทธภาวะได้เป็นอย่างดี

๗) การให้ความหมายใหม่บนกฎแห่งความว่างอันแท้จริง (Reinterpretation Based on the Principle of Absolute Emptiness)

ในข้อนี้โดเก็นได้ยกตัวอย่างการได้ หนัง เนื้อ กระดูก และไขกระดูก ของ เต้าฟู (Tao-fu) จงจี๋ (Tsong-chih) เต้าหยู (Tao-yü) และ ฮุยเคอ (Hui c'o) จากท่านโพธิธรรม ว่า การได้หนังหรือ ไขกระดูกไม่มีความต่างกัน ในแง่ที่ว่า การได้ไขกระดูกไซ้ว่าจะเข้าใจหลักธรรมมากกว่าการได้หนัง แต่เพราะการปฏิบัติและการบรรลุธรรมล้วนเป็นหนึ่งเดียวกัน

^{๓๔} สุวรรณ สถาอานันท์, ภูมิปัญญาวิชาเซ็น: บทวิเคราะห์คำสอนปรมาจารย์โดเก็น. (กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์สำนักพิมพ์ศยาม, ๒๕๓๔), หน้า ๒๒

^{๓๕} เช่นคำว่า きのこ kinoko อ่านได้ ๒ แบบ คือ เห็ดคิโนะโคะ กับ ต้นอ่อนของต้นไม้ 木の子 (きのこ)

ประเด็นเรื่อง หน้า-เนื้อ-กระดูก-ไขกระดูก^{๓๖} นี้โดเกินได้ให้ข้อเสนอไว้ว่า “แม้แต่การกล่าวได้ว่า ได้หนังของเราไป ก็ยังเป็นการถ่ายทอดธรรมอยู่ดี” กาย-จิตของท่านสังฆปริณายก ก็คือ ท่านสังฆปริณายก ก็คือ หน้า-เนื้อ-กระดูก-ไขกระดูกของท่าน การเข้าใจว่าไขกระดูกเป็นเรื่องลึกซึ้งและการได้หนังเป็นเรื่องผิวเผินนั้นไม่ใช่ความเข้าใจที่ถูกต้อง^{๓๗} จะเห็นได้ว่าสำหรับโดเกินแล้ว ปัญหาไม่ได้อยู่ที่ว่าใครได้อะไรแต่อยู่ที่ว่าแต่ละคนมีประสบการณ์ต่อสิ่งนั้นอย่างไร ถ้าแม้แต่คนที่ได้หนังไปแล้ว ปฏิบัติธรรมอย่างแท้จริงก็ถือได้ว่าเป็นการเข้าใจอย่างลึกซึ้งแล้ว ดังนั้นถ้าหากคนที่ได้หนังแล้วนำไปปฏิบัติก็จะสามารถบรรลุเป็นหนึ่งเดียวกับความจริงได้ เพราะฉะนั้นสิ่งที่ได้ไป ไม่ว่าจะหนัง เนื้อ กระดูก หรือ ไขกระดูก จะมีได้ก็เพราะขึ้นอยู่กับความสัมพันธ์ระหว่างความจริงแท้กับผู้ที่มีการปฏิบัติธรรมนั้น

ดังนั้นสำหรับโดเกินแล้ว แม้แต่การได้หนังไปก็ถือได้ว่าเป็นการถ่ายทอดธรรมอยู่ดี เปรียบเหมือนการตอบปริศนาธรรมที่แม้ในปริศนาธรรมเดียวกันแต่ผู้ตอบต่างคนก็จะให้คำตอบที่ต่างกันไป หรือถึงแม้ในปริศนาธรรมเดียวกันและผู้ตอบเป็นคนเดียวกัน คำตอบที่ได้ทั้งสองครั้งอาจต่างกันได้ ดังตัวอย่างปริศนาธรรมของท่านโจชู^{๓๘}

จากบทวิเคราะห์ดังกล่าว อาจมีผู้สงสัยได้ว่า รูปแบบวิธีการใช้ภาษาของโดเกินเป็นปัญหาเฉพาะกับภาษาญี่ปุ่นเท่านั้น ในประเด็นผู้วิจัยคิดว่าไม่เป็นปัญหาแต่เฉพาะกับภาษาญี่ปุ่นเท่านั้น เพราะประเด็นไม่ได้อยู่ที่การยึดติดกับไวยากรณ์ทางภาษาแต่สิ่งที่โดเกินกำลังเสนอคือ การไม่ยึดติดกับกรอบภาษาในรูปแบบปกติ การสามารถสลัดที่องค์ประกอบได้ถือในรูปแบบหนึ่งของการแสดงออกของการไม่ยึดติดกับกรอบความคิดแบบเดิม และเป็นแสดงให้เห็นว่าภาษาไม่จำเป็นต้องเป็นอุปสรรคต่อการทำความเข้าใจความจริง

^{๓๖} ประเด็น หน้า-เนื้อ-กระดูก-ไขกระดูกนี้มาจากบันทึกเกี่ยวกับเรื่องการถ่ายทอดธรรมะของพระโพธิธรรมแก่ฮุ่ยเคอ (สังฆปริณายกองค์ที่๒) ดังนี้ ท่านโพธิธรรมได้เรียกศิษย์สี่คนมาเพื่อตรวจสอบการบรรลุธรรม เมื่อศิษย์คนแรกตอบคำถามแล้วท่านโพธิธรรมก็กล่าวว่า “เธอได้หนังของเราไป” เมื่อศิษย์คนที่สองตอบ ท่านก็กล่าวว่า “เธอได้เนื้อของเราไป” เมื่อศิษย์คนที่สามตอบ ท่านก็กล่าวว่า “เธอได้กระดูกของเราไป” และเมื่อถึงคราวฮุ่ยเคอ ศิษย์คนที่สี่ ไม่ได้ตอบอะไรเป็นคำพูด แต่ก้มลงกราบสามครั้ง ท่านโพธิธรรมกล่าวกับท่านฮุ่ยเคอว่า “เธอได้ไขกระดูกของเราไป” หลังจากนั้นท่านก็ได้แต่งตั้งให้ฮุ่ยเคอเป็นพระสังฆปริณายกองค์ที่สองต่อไป จาก เชิงอรรรถที่ ๑๑ ใน Norman Waddell and Masao Abe (tr.) Op.cit., p.61

^{๓๗} เรื่องเดียวกัน หน้า ๒๔ (การเน้นเป็นของผู้วิจัย)

^{๓๘} ครั้งหนึ่งมีผู้ถามอาจารย์โจชูว่า “สุนัขมีพุทธภาวะหรือไม่” ท่านโจชูตอบว่า “ไม่” ในอีกคราวหนึ่งมีผู้ถามท่านโจชูอย่างเดียวกัน แต่ในคราวนี้ ท่านโจชูตอบว่า “มี”

อย่างไรก็ตาม ถึงแม้ว่าโดเกินจะกล่าวว่า *ภาษาธรรมชาติ* ไม่จำเป็นต้องบดบังความจริงเสมอไป แต่ในงานเขียนของโดเกินเองกลับเต็มไปด้วยอุปมาอุปไมย และความยากในการทำความเข้าใจ ในประเด็นนี้ผู้วิจัยเข้าใจว่า การที่โดเกิน(จงใจ)ทำให้ภาษายากนั้นอาจเป็นเพราะโดเกินต้องการทำให้ผู้อ่านสะดุดกับวิธีคิดและการใช้ภาษาของโดเกินจนทำให้ต้องหันกลับไปมองย้อนดูการใช้ภาษาในระดับปกติ และเข้าไปมีปฏิสัมพันธ์กับงานของโดเกินเอง กล่าวคือ ในงาน *โซโบเกินโซ* นี้ โดเกินได้วางกับดัก(ทางภาษา)ไว้ ในแง่หนึ่งการพยายามฝ่าวงล้อมของกับดักนี้อาจนำไปสู่การเข้าใจความจริงแท้แห่งพุทธะก็เป็นได้

ความยากในงานของโดเกินส่วนหนึ่งอาจมาจากการใช้ภาษาของโดเกินเองเพราะโดเกินใช้ประสบการณ์ทางศาสนาของตนมาสร้างความหมายใหม่กับภาษาในรูปแบบปกติ กล่าวคือ การใช้ภาษาของโดเกินเป็นไปอย่างธรรมชาติ ไม่ยึดติดกับการแยกแยะ ดังนั้นสิ่งที่โดเกินพยายามเสนอจึงมิใช่ความจริงเชิงทฤษฎีผ่านการใช้ภาษาในรูปแบบที่แปลกแหวกแนว แต่เป็นการถ่ายทอดประสบการณ์การบรรลุธรรม โดยที่รูปแบบความสัมพันธ์จะเป็นไปในลักษณะอิงอาศัยกันระหว่างโดเกิน กับผู้อ่าน ผ่านคัมภีร์ *โซโบเกินโซ* ทั้งนี้รูปแบบจะมีลักษณะที่ไร้รูปแบบขึ้นอยู่กับว่าผู้อ่านจะมีปฏิสัมพันธ์กับงานของโดเกินอย่างไร กล่าวคือ โดเกินได้พยายามชักชวนให้ผู้อ่านเข้ามามีส่วนร่วมกับการประสบการณ์การบรรลุธรรมโดยอาศัยคัมภีร์ *โซโบเกินโซ* เป็นสื่อกลาง เราอาจทำความเข้าใจภาพความสัมพันธ์นี้จากการต่อตัวต่อเลโก้ คือ โดเกินได้ต่อตัวต่อเลโก้ (คัมภีร์ *โซโบเกินโซ*) และเมื่อผู้มาดูโมเดลเลโก้ (ผู้อ่าน) ก็สามารถมีปฏิสัมพันธ์กับโมเดลนั้นโดยการร่วมต่อเติมโมเดลต่อไป จะเห็นได้ว่า วิธีการกล่าวถึงความจริงในแบบของโดเกินมิได้เป็นการกำหนดขอบเขตตามความเข้าใจของโดเกินแต่เพียงผู้เดียวเท่านั้น แต่โดเกินได้เปิดโอกาสให้ผู้อื่นเข้ามามีส่วนร่วมกับความจริงด้วยตนเอง

ในส่วนของการใช้อุปมาอุปไมย อาจมีผู้สงสัยได้ว่าทั้ง ๆ ที่โดเกินก็เห็นว่าภาษาธรรมชาติสามารถสื่อสารความจริงได้แล้วเหตุใดในงานเขียนของโดเกินกลับใช้อุปมาอุปไมยมากมาย แม้แต่ชื่องานเขียน *โซโบเกินโซ* หรือ **คลังสมบัติแห่งนัยน์ตาอันถ่องแท้** ก็มีความหมายในเชิงอุปมาอุปไมย กล่าวคือ คำว่า “คลังสมบัติ” มีนัยยะบ่งถึง “พุทธภาวะ” ดังนั้นความหมายของชื่อของงานเขียนนี้คือ การรู้แจ้งแห่งพุทธภาวะ การเข้าใจตั้งแต่เริ่มต้นว่างานเขียนนี้มีลักษณะอุปมาอุปไมยนี้ถึงแม้จะทำให้เกิดความยากในทำความเข้าใจ แต่อย่างน้อยการใช้อุปมาอุปไมยถือได้ว่าเป็นการแสดงให้เห็นถึงการสามารถก้าวพ้นข้อจำกัดของภาษาได้ในระดับหนึ่ง กล่าวคือ ไม่จำเป็นต้องจำกัดรูปแบบการกล่าวถึงความจริงในรูปแบบใดรูปแบบหนึ่งแต่ถ้าเรารู้จักธรรมชาติและข้อจำกัดของภาษาก็จะทำให้เราไม่ยึดติดกับกรอบของภาษา

อย่างไรก็ดี การใช้อุปมาอุปไมยนี้ในแง่หนึ่งเป็นการยืนยันว่าความจริงไม่อาจเข้าใจได้เพียงมโนทัศน์เท่านั้นแต่ต้องอาศัยการปฏิบัติด้วย ทั้งนี้เพราะ ข้อจำกัดทางภาษาที่แม้จะอธิบายความจริงได้โดยตรงแต่ก็ไม่สมบูรณ์ในทุกแง่มุมและแม้จะอาศัยกลวิธีทางภาษาต่าง ๆ ซึ่งถึงแม้ว่าจะเป็นความพยายามก้าวพ้นข้อจำกัดทางภาษาแต่ก็ยังเป็นเพียงความเข้าใจในเชิงมโนทัศน์เท่านั้น ดังนั้นจึงต้องอาศัยการปฏิบัติเพื่อเข้าถึงความจริงด้วยตนเอง

อย่างไรก็ดีการใช้อุปมาอุปไมยในงานเขียนของโดเกินอาจเกิดปัญหาในด้านการทำความเข้าใจของผู้ที่ยังไม่บรรลุธรรมได้ดังได้อภิปรายไปในส่วนของวิธีการกล่าวถึงนิพพานในพุทธเถรวาท แต่เหนือสิ่งอื่นใดจะต้องไม่ไปยึดติดกับการใช้สัญลักษณ์หรืออุปมาอุปไมยจนทำให้บดบังความจริงสูงสุด และเมื่อเปรียบเทียบวิธีการกล่าวถึงการบรรลุธรรมในพุทธปรัชญาเถรวาทตามแนวของพระธรรมปิฎกและโดเกินตามแนวของ ฮี จิน คิม จะพบว่า พระธรรมปิฎกเริ่มต้นจากวิธีการปฏิเสธเพื่อแสดงให้เห็นว่าการอธิบายภาวะนิพพานเป็นเรื่องยาก ในขณะที่ คิม เริ่มต้นด้วยการสลบที่องค์ประกอบ ซึ่งแสดงให้เห็นถึงพลังของภาษาที่ไม่จำเป็นต้องจำกัดอยู่ในรูปแบบที่ตายตัว อันเป็นการยืนยันถึงข้อสมมติฐานของโดเกินที่ว่าภาษาธรรมดาไม่จำเป็นต้องบดบังความจริงเสมอไป จะเห็นได้ว่าโดเกินไม่ได้ปฏิเสธกิจกรรมการใช้ภาษาของมนุษย์ แต่สิ่งที่ปฏิเสธคือกรอบการใช้ภาษาที่มนุษย์สร้างขึ้น โดเกินได้แยกแยะความหมายทางธรรมกับความหมายทางโลก โดยที่โดเกินอาศัยภาษาทางธรรมมาปรับเปลี่ยนและให้ความหมายใหม่กับภาษาทางโลกผ่านกฎเกณฑ์อันเป็นพลวัตจากประสบการณ์ทางธรรมของตน กล่าวคือ สำหรับโดเกินแล้ว ความจริงมีลักษณะที่ไม่แน่นอนตายตัว แปรเปลี่ยนอยู่ตลอดเวลา^{๓๔} ในการใช้ภาษาเพื่อการบรรลุธรรมก็จำเป็นต้องเป็นอย่างเดียวกับความจริงด้วย หรือกล่าวได้ว่าภาษาทางธรรมของโดเกินไม่แยกออกจากการปฏิบัติ กล่าวคือ ในแง่หนึ่งภาษาเป็นผลพวงจากการปฏิบัติ-การบรรลุธรรม ในอีกแง่หนึ่งภาษาเป็นสิ่งที่นำไปสู่การปฏิบัติ

อนึ่งภาพการใช้ภาษาของโดเกินมีความคล้ายคลึงกับงานภาษาคน-ภาษาธรรมของท่านพุทธทาส อาจารย์สุวรรณา^{๓๕} ได้อธิบายว่า ท่านพุทธทาสอาศัยเกณฑ์เชิงนามธรรมมาแยกแยะว่าอะไรคือภาษาคน อะไรคือภาษาธรรม ในขณะที่โดเกินพยายามปรับเปลี่ยนคำในภาษาคนโดยอาศัยภาษาธรรม แต่สำหรับท่านพุทธทาสแล้ว ท่านพุทธทาสยังคงรูปศัพท์ภาษาธรรมในภาษาคนตามเดิม

^{๓๔} การกล่าวว่าความมีลักษณะไม่แน่นอนตายตัว เปลี่ยนแปลงตลอดเวลา ไม่ได้เป็นการกล่าวขัดแย้งกับความจริงคือความว่าง เพราะการที่ความจริงมีลักษณะไม่แน่นอนตายตัวนี้เองจึงเป็นความว่างอันแท้จริง หรือก็คือ ว่างจากแก่นสาร (essence)

^{๓๕} ดูรายละเอียดใน สุวรรณา สถาอานันท์ ใน สุวรรณา สถาอานันท์, มนุษย์ทัศน์ในปรัชญาตะวันออก. (กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๓๓), หน้า ๑๐๒-๑๐๕

แม้ว่าท่านพุทธทาสและโดเกินจะมีวิธีการที่ต่างกัน แต่ทั้งสองท่านก็มีจุดร่วมที่เหมือนกัน คือ การแยกแยะความหมายทางธรรมะและความหมายทางโลก แม้ว่าทั้งสองจะมีจุดร่วมบางอย่างที่เหมือนกัน แต่ถ้าเรานำความคิดของโดเกินมาวิพากษ์แนวคิดของท่านพุทธทาส เราจะพบว่า การแยกแยะระดับความหมายของคำยังคงอยู่ในกรอบทวิทัศน์ กล่าวคือ การแยกแยะระดับความหมายของคำนี้ยังไม่ถึงกับถอนรากถอนโคนจากขนบของภาษาอย่างสิ้นเชิง ในขณะที่วิธีการใช้ภาษาของโดเกิน แม้จะเป็นที่เข้าใจยากแต่จะเข้าใจง่ายที่ฐานะรากอย่างสิ้นเชิง กล่าวคือ การใช้ภาษาแบบโดเกินจะทำให้ลดเงื่อนไขการแบ่งแยกระหว่างผู้บรรลุธรรมกับผู้ยังไม่บรรลุธรรม อันเนื่องมาจากความจริงแห่งเห็นที่มองว่ามนุษย์มีความเท่าเทียมกันในฐานะที่มนุษย์เป็นพุทธภาวะ ในขณะที่การเข้าใจการแบ่งแยกระดับความหมายของท่านพุทธทาสจะทำให้การพูดคุยระหว่างผู้บรรลุธรรมและผู้ยังไม่บรรลุธรรมเป็นไปได้ยาก แต่ถ้าพิจารณาให้ดีจะพบว่าการใช้ภาษาที่ผ่านการจัดรูปจากประสบการณ์การบรรลุธรรมในแบบของโดเกินจะเกิดปัญหาต่อผู้ที่ยังไม่บรรลุธรรมได้เพราะคนปกติเข้าใจประสบการณ์ในลักษณะที่มีตัวผู้รู้กับสิ่งที่ถูกรับรู้ กล่าวคือ คนทั่วไปมักเข้าใจว่าภาษาเป็นเครื่องมือในการสื่อสารถ่ายทอดประสบการณ์ต่าง ๆ อย่างเป็นเหตุเป็นผลซึ่งกันและกัน ในขณะที่การแยกระดับความหมายของท่านพุทธทาสอาจจะเข้าใจได้ง่ายกว่าสำหรับคนที่ยังไม่บรรลุธรรม เพราะท่านพุทธทาสปรับภาษาเฉพาะระดับของความหมายโดยยังคงใช้คำในรูปปกติ ในขณะที่การทำความเข้าใจกับภาษาของโดเกินจะเข้าใจได้ยากกว่าสำหรับคนที่ยังไม่บรรลุธรรม ซึ่งจะเห็นได้ว่า การบรรลุธรรมเป็นเงื่อนไขจำเป็นในการทำความเข้าใจภาษาที่โดเกินใช้ ทั้งนี้เพราะการใช้ภาษาของโดเกินนั้นไม่แยกจากการปฏิบัติ การทำความเข้าใจความสัมพันธ์ระหว่างภาษาและการปฏิบัติเปรียบเหมือนความเข้าใจในการปฏิบัติธรรมในพุทธปรัชญาเถรวาท ดังที่ได้อภิปรายในบทที่ ๒ ที่ว่า เราควรเริ่มที่การปฏิบัติหรือความเข้าใจที่ถูกต้อง ในการปฏิบัติธรรมจะต้องทำไปพร้อมกันเพราะต่างก็มีส่วนเกื้อกูลซึ่งกันและกัน แต่การมองว่าภาษาไม่แยกออกจากการปฏิบัติจะเกิดปัญหาได้ว่า ถ้ามองจากแง่มุมของการเข้าใจความหมายของภาษาแล้วสิ่งที่เป็นสื่อกลางในการก่อให้เกิดความเข้าใจก็คือ การปฏิบัติ เพราะภาษาเกี่ยวโยงกับการปฏิบัติในแง่ที่ว่าถ้าเข้าใจภาษาอย่างเดียวโดยปราศจากการปฏิบัติก็จะเข้าใจภาษาเพียงระดับมโนทัศน์เท่านั้น และถ้ามองจากแง่มุมของการเข้าใจภาษาแล้วสิ่งที่เป็นสื่อกลางในการทำความเข้าใจก็คือ การปฏิบัติ เพราะการปฏิบัติจะนำไปสู่การเข้าใจภาษาที่ถูกจัดรูปจากประสบการณ์การบรรลุธรรม ความเกี่ยวโยงระหว่างภาษาและการปฏิบัตินี้อาจก่อให้เกิดความวุ่นวายจากการอ้างอิงซึ่งกันและกันซึ่งจะเกิดปัญหากับคนที่ยังไม่บรรลุธรรม

สรุปแล้วถ้ามองจากแง่มุมของผู้ยังไม่บรรลุนิยาม วิธีการของท่านพุทธทาสจะเข้าใจได้ง่ายกว่าวิธีการของโดเกินเพราะสอดคล้องกับระบบคิดของคนปกติมากกว่า แต่เมื่ออยู่ในขั้นของการบรรลุนิยามแล้วการเข้าใจภาษาของท่านพุทธทาสและโดเกินจะไม่ใช่ปัญหาอีกต่อไป กล่าวคือ ในส่วนของท่านพุทธทาสเรื่องกรอบทวิทัศน์เชิงความหมายก็จะหมดไปเพราะความหมายในระดับสมมติของภาษาคนก็จะถูกเข้าใจในลักษณะปรมาตม์ ในขณะที่ปัญหาการอ้างอิงซึ่งกันและกันของภาษาและการปฏิบัติของโดเกินก็จะหมดไปเพราะทั้งประสบการณ์และภาษาที่ใช้ซึ่งเมื่อปฏิบัติแล้ว ก็จะเป็นหนึ่งเดียวกับความจริงแท้สูงสุด

นอกจากการแยกแยะระดับของภาษาแล้วโดเกินยังได้เสนอให้มองภาษาในฐานะความรู้เชิงปฏิบัติด้วย จากตัวอย่างปริศนาธรรมเรื่อง หนึ่ง-เนื้อ-กระดูก-ไขกระดูกที่โดเกินอภิปรายนั้นจะเห็นได้ว่า ความรู้เชิงทฤษฎีจะต้องควบคู่กับความรู้เชิงปฏิบัติ กล่าวคือ การ“รู้”ว่าพุทธธรรมคืออะไรเพียงอย่างเดียวไม่พอแต่จะต้องเข้าไปมีปฏิสัมพันธ์กับพุทธธรรมด้วย

นอกจากนี้การสามารถรู้ถึงธรรมชาติและข้อจำกัดของภาษาได้ก็เท่ากับเป็นการหลุดพ้นไปจากพันธนาการแห่งภาษาได้เช่นกัน ดังคำกล่าวของโดเกินที่ว่า “เราควรก้าวข้ามความรักของเราที่มีต่อม้งกรแกะสลักไปสู่ม้งกรตัวจริง เราควรเรียนรู้ว่า ทั้งม้งกรตัวจริงและม้งกรแกะสลักต่างมีพลังอำนาจที่จะนำมาทั้งเมฆหมอกและฝนจ๋า”^{๕๐} กล่าวคือ ไม่ยึดติดกับบัญญัติต่าง ๆ แต่ในขณะที่เดียวกันก็ไม่มองข้ามบัญญัตินั้น ๆ หรือกล่าวได้ว่า ภาษาเป็นเครื่องมือผู้สร้างมนุษย์แต่ในขณะที่เดียวกันมนุษย์ผู้ปฏิบัติธรรมก็สามารถใช้ภาษาได้อย่างเป็นอิสระ

อย่างไรก็ตาม การอธิบายนี้มีได้หมายความว่าหรือสรุปว่า “ภาษา” สามารถอธิบายหรือกล่าวถึงการบรรลุนิยามได้ทั้งหมด แต่เป็นการพยายามแสดงให้เห็นว่า “ภาษา” มีจำเป็นต้องเป็นเครื่องมือบดบังความจริงเสมอไป

๓.๒.๓ การตีความปริศนาธรรมของโดเกิน

จากประเด็นเรื่องท่าทีต่อภาษาและความจริงของโดเกินทำให้เราได้ภาพปริศนาธรรมในทัศนะของโดเกินว่าต่างจากคนอื่นในแง่ที่ว่าปริศนาธรรมมิใช่ปัญหาหรือคำถามที่สร้างขึ้นเพื่อเป็นเครื่องมือในการกระตุ้นให้เกิดการเปลี่ยนแปลงประสบการณ์ทางศาสนา แต่ปริศนาธรรมตามทัศนะของโดเกินในบทเกินใจโกธัน นอร์มัน วัตเดล (Norman Waddell) และ อาเบะ มาซาโอะ

^{๕๐} สำนวนแปลของ สุวรรณา สถาอานันท์ ใน สุวรรณา สถาอานันท์, มนุษย์ทัศน์ในปรัชญาตะวันออก. (กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๓๓), หน้า ๑๐๕

(Abe Masao)^{๔๑} ได้อธิบายการตีความปริศนาธรรมไว้ดังนี้ “เกินใจ” หมายถึง การปรากฏขึ้นอย่าง
 ฉับพลัน (becoming manifest) (immediately manifesting)^{๔๒} การปรากฏขึ้นของสิ่งหนึ่งภายใน
 จิตของผู้ปฏิบัติธรรมอันเป็นการแสดงออกซึ่งความจริงที่เกี่ยวข้องกับการปฏิบัติธรรมของผู้
 ปฏิบัติ(the presence of things as they are in themselves untouched by man’s conscious
 strivings, the manifesting of ultimate reality according to man’s religious practice)^{๔๓}
 ”ปริศนาธรรม” ตามทัศนะของโคเกิน มาจาก “โค” ที่หมายถึง ความเท่าเทียมกันที่เป็นความเท่า
 เทียมที่อยู่เหนือความเท่าเทียมและไม่เท่าเทียม(sameness or ultimate equality that is beyond
 equality and inequality)^{๔๔} และ “อัน” หมายถึง การดำรงอยู่ในพื้นที่ส่วนตัวในจักรวาล (keeping
 one’s sphere (in the universe))^{๔๕} ดังนั้น “โคอัน”^{๔๖} จะหมายถึง บัณฑิตภาพของสรรพสิ่งและ
 ความเท่าเทียมสูงสุด ความเป็นหนึ่งเดียวกับสรรพสิ่ง ความแตกต่างของความเป็นหนึ่งเดียว (the
 individuality of things and their absolute equality, the sameness of things’ differences,
 the difference of things’ sameness)^{๔๗} และ 現成公案 เกินใจโกอัน หมายถึง การปรากฏของ
 ความจริงสูงสุดของสิ่งต่าง ๆ ที่มีความเป็นปัจเจกภาพและมีความเท่าเทียมกัน (ultimate reality in
 which all things are distinctively individual, and yet equal in the presence of their
 suchness)^{๔๘} หรือกล่าวได้ว่า เกินใจโกอันเป็นการปรากฏขึ้นของสิ่งต่าง ๆ อย่างที่มันเป็น

^{๔๑} Norman Waddell and Abe Masao (tr.) Op.cit 129-132

^{๔๒} Ibid., 130

^{๔๓} Ibid., 130

^{๔๔} Ibid., 130

^{๔๕} Ibid., 130

^{๔๖} อันที่จริงคำว่า “โกอัน” ในเกินใจโกอัน ก็คือ คำว่า ปริศนาธรรม แต่เนื่องจากระบบการถอดอักษร
 จากภาษาญี่ปุ่นเป็นภาษาไทยจึงทำให้เขียนต่างกัน ในที่นี้คำว่า “โคอัน” เมื่อเป็นคำโดด ๆ จะอ่านว่า “โคอัน” แต่
 เมื่อมีคำอื่นอยู่ข้างหน้าจะทำให้เสียงที่อ่านเปลี่ยนไปเป็น “โกอัน”

^{๔๗} Ibid., 130

^{๔๘} Ibid., 130

จากความหมายข้างต้นทำให้มองภาพการตีความปริศนาธรรมของโดเก็นได้ว่าเป็นข้อคำสอนที่เน้นการปฏิบัติธรรมเพื่อการบรรลุธรรม โดยที่การปฏิบัติและการบรรลุธรรมเป็นหนึ่งเดียวกัน^{๕๙} และ “ตัวตน” (self) ของมนุษย์ คือ การปรากฏแห่งธรรมะทั้งมวล ดังคำกล่าวของโดเก็นที่ว่า “การรู้จักตัวตนคือการละตัวตน”^{๕๐}

ในการทำความเข้าใจกับประเด็นเรื่องตัวตนนี้ผู้วิจัยขอเสนอประเด็นเรื่อง ภาวะปราศจากความคิด 非思量 อิชิเรียว (hishiryō)^{๕๑} ประเด็นนี้มาจากการอธิบายเรื่องของการปฏิบัติซาเซ็นในแง่ที่ว่า โดเก็นเห็นว่า “กระบวนการแห่งจิตสำนึกที่เกิดขึ้นในขณะที่ปฏิบัติซาเซ็นนี้เป็นรากฐานของจิตสำนึกทั่วไปของมนุษย์”^{๕๒} กล่าวคือ โดเก็นกำลังพยายามอธิบายประสบการณ์เดิมแท้ของมนุษย์ในการอธิบายนี้ โดเก็นถือว่าการปฏิบัติซาเซ็นคือการบรรลุธรรม^{๕๓} ความเข้าใจต่อประเด็นนี้ทำได้โดยอาศัยการพิจารณาเรื่องการปราศจากความคิด อื่นๆ การไม่คิด 不思量 ฟุชิเรียว (fushiryō) กับการปราศจากการคิดนั้นต่างกันในแง่ที่ว่า การไม่คิดนี้เป็นการปฏิเสธกระบวนการการรับรู้ทั้งหมด

แต่การปราศจากความคิดนี้เป็นการก้าวพ้นจากการคิด 思量 ชิเรียว (shiryō) และการไม่คิด^{๕๔} กล่าวคือ การปราศจากความคิดไม่ได้เป็นการนั่งเฉย ๆ โดยไม่คิดอะไร แต่เป็นการรับรู้ตามสภาพที่มันเป็น การรับรู้สิ่งต่าง ๆ ตามที่ปรากฏอย่างที่มีนัยนี้ก็คือสภาวะของจิตสำนึกดั้งเดิมของมนุษย์ซึ่งก็คือการยืนยันถึงการบรรลุธรรมนั่นเอง

^{๕๙} ประเด็นเรื่องความเป็นหนึ่งเดียวกันของ การปฏิบัติ-การบรรลุธรรมนี้ มาจากข้อสมมติฐานที่ว่า การรู้ความจริงซึ่งในที่นี้คือ สรรพสิ่งเป็นพุทธภาวะเป็นเรื่องของการปฏิบัติ กล่าวคือ การรู้ความจริงเป็นเรื่องของความสัมพันธ์ระหว่างตัวผู้ปฏิบัติกับตัวความจริง ตัวอย่างที่เห็นได้ชัดจากการเป็นหนึ่งเดียวของการปฏิบัติ-การบรรลุธรรม คือ ความสัมพันธ์ระหว่างปลา-ท้องฟ้า นก-ท้องน้ำ ในแง่หนึ่ง น้ำเป็นชีวิตสำหรับปลาและฟ้าเป็นชีวิตสำหรับนก ในอีกแง่หนึ่ง ชีวิตสำหรับน้ำคือปลา และชีวิตสำหรับฟ้าคือน้ำ

^{๕๐} to learn one's self is to forget one's self จาก Genjōkōan ใน Norman Waddell and Masao Abe (tr.) *The Heart of Dōgen's Shōbōgenzō*, (state university of New York press, 2002), p.41

^{๕๑} ดูรายละเอียดเพิ่มเติมได้ที่ T.P. Kasulis, *Zen Action Zen Person*. (Honolulu: University Press of Hawaii, 1981), pp.71-77 อนึ่งคำว่า “กระแสสำนึก” ตามความหมายที่โดเก็นใช้ ก็คือ “ประสบการณ์เดิมแท้” หรือก็คือ ประสบการณ์ก่อนการแยกแยะเชิงมโนทัศน์ของมโนทัศน์

^{๕๒} Ibid., p.69

^{๕๓} ซาเซ็นตามทัศนะของโดเก็นมิใช่การฝึกสมาธิ แต่เป็นทวารแห่งความสุขสงบ การปฏิบัติ-การบรรลุธรรมแห่งการตรัสรู้อันสูงสุด เป็นการปรากฏยืนยันความจริงอันสูงสุด Norman Waddell and Masao Abe (tr.) Op.cit., “Fukanzazenki” p.4

^{๕๔} Op.cit., p.72

ดังนั้นการละตัวตนในที่นี้ก็คือ การปราศจากการคิดนั่นเอง คือ การปราศจากทั้งการคิดและไม่คิดถึงตัวตน อันเป็นการยืนยันถึงประสบการณ์ก่อนการแยกแยะเชิงมโนทัศน์ เช่น ความเป็นเขา เรา เป็นต้น^{๕๕}

นอกจากนี้ยังมีตัวอย่างปริศนาธรรมเรื่อง ลมและธรรมชาติของลม ดังที่ได้กล่าวไปแล้ว กล่าวคือ การรู้จักธรรมชาติของลมโดยไม่พดยังไม่เพียงพอ การพดเป็นการทำให้ธรรมชาติของลมเป็นจริงขึ้นมา พุทธธรรมมิใช่เพื่อปฏิบัติมิใช่ข้อถกเถียงเชิงมโนทัศน์เท่านั้น นอกจากตัวอย่างเรื่องลมและธรรมชาติของลม โดเก็นยังอธิบายเรื่องความเป็นสิ่งเดียวกันของการปฏิบัติและการบรรลุธรรมไว้ในเรื่อง ปลาว่ายน้ำ-นกบินท้องฟ้า ^{๕๖}ว่า นกกับท้องฟ้า และปลากับน้ำเป็นความสัมพันธ์ที่แยกกันไม่ออก เช่นเดียวกับการปฏิบัติและการบรรลุธรรมเป็นเนื้อเดียวกัน กล่าวคือ น้ำเป็นชีวิตของปลา ท้องฟ้าเป็นชีวิตของนกและในทางกลับกันด้วยเช่นกัน หรือกล่าวได้ว่าทุกสรรพสิ่งล้วนหนุนเนื่องซึ่งกันและกันปราศจากการแบ่งแยก

แต่โดยทั่วไปมักเป็นที่เข้าใจว่า การปฏิบัติเป็นเงื่อนไขให้เกิดการบรรลุธรรม ทั้งนี้เพราะนอกจากประสบการณ์แล้วภาษาถือได้ว่าเป็นเครื่องมือในการรับรู้โลกอย่างหนึ่ง กล่าวคือ เราใช้ภาษาเป็นสื่อกลางในการกล่าวถึงความจริง โดยที่ข้อความหนึ่งจะเป็นจริงก็ต่อเมื่อข้อความนั้นสอดคล้องตรงกับสภาพความเป็นจริงที่เกิดขึ้นในโลกภายนอก

หรือกล่าวได้ว่า ภาษาจะต้องสามารถพิสูจน์ได้ในเชิงประจักษ์ เช่น ประโยคว่า “ขณะนี้ฝนตก” ประโยคนี้จะเป็นจริงก็ต่อเมื่อเราออกไปตรวจสอบดูว่าขณะนี้ฝนตกจริงหรือไม่ ทฤษฎีความจริงนี้เรียกว่า ทฤษฎีสมนัย (correspondence theory) ในทฤษฎีสมนัยนี้ เราจะพบว่า เกณฑ์การตัดสินความจริงอยู่ที่การสามารถพิสูจน์ได้เชิงประจักษ์ ซึ่งเป็นการแยกตัวผู้รู้กับสิ่งที่ถูกรู้ออกจากกัน ในประเด็นตัวผู้รับรู้และสิ่งที่ถูกรู้ถ้าหากเราพิจารณาจากฐานแนวการวิเคราะห์ของปรัชญา

^{๕๕} ถ้าเป็นเช่นนี้แล้วจริยศาสตร์ของโดเก็นจะเป็นเช่นไร ในส่วนของจริยศาสตร์ โดเก็นได้ให้คำอธิบายไว้ในบท โฉะอะกุมะกุซะ (shoakumakusa) ไว้ว่า ความชั่วไม่บังเกิดขึ้น มีการทำดี จิตใจดำเนินไปอย่างบริสุทธิ์ การเข้าใจความชั่วมนี้ของโดเก็นเป็นเพราะโดเก็นเห็นว่า ตามภาษาคนทั่วไป การกล่าวหาว่า ไม่ทำความชั่ว โฉะอะกุมะกุซะ (shoakumakusa) ทำความดี ฉุเอินบุเงียว (shuenbugyo) ทำจิตใจให้บริสุทธิ์ จิโจโงอิ (Jijōgoi) นี้คือคำสอนของผู้เป็นพุทธะทั้งปวง เซะโฉะบุคเคียว (Zeshobukkyō) การกล่าวเช่นนี้ยังคงเป็นเรื่องของความเข้าใจอย่างธรรมดาทั่วไป แต่ถ้าเปลี่ยนมาทำความเข้าใจอย่างโดเก็นก็จะทำให้ภาวะของการไม่ทำความชั่วหมดไป แต่จะเป็นการดำเนินไปเองอย่างเป็นธรรมชาติ เพราะฉะนั้นคำตอบเรื่องจริยศาสตร์สำหรับโดเก็นก็คือ ความชั่วไม่บังเกิด กล่าวคือ จริยศาสตร์เป็นเรื่องของการปฏิบัติจนเป็นไปเองอย่างเป็นธรรมชาติ ดูรายละเอียดเพิ่มเติมได้ที่ T.P Kasulis, Op.cit,pp.93-97

^{๕๖} ดูรายละเอียดเพิ่มเติมได้ที่ Norman Waddell and Masao Abe (tr.) Op.cit., pp.43-44 โปรดสังเกตรูปแบบการใช้ภาษาของโดเก็น “ปลายว่ายน้ำ-นกบินท้องฟ้า” แทนที่จะเป็น “ปลายว่ายน้ำในน้ำ-นกบินในท้องฟ้า” ทั้งนี้เป็นการเน้นย้ำของโดเก็นในเรื่องความเป็นหนึ่งเดียวของการปฏิบัติและการบรรลุธรรม

ตะวันตกบางสำนัก เช่น เหตุผลนิยมอย่างเดการ์ตส์ หรือประจักษ์นิยมต่างก็ดูเหมือนเริ่มจากการแยกแยะเชิงทวิทัศน์ระหว่างผู้รู้กับสิ่งที่ถูกรู้ กล่าวคือ มีบางสิ่งบางอย่างถูกรับรู้และบางสิ่งบางอย่างถูกตัดออกจากการรับรู้ เมื่อมองในแง่พุทธปรัชญาการแยกแยะสิ่งต่าง ๆ อาจทำให้เกิดการยึดมั่นถือมั่นว่า มนุษย์และโลกมีความสัมพันธ์กันในลักษณะที่แยกจากกันอย่างสิ้นเชิง แต่การรับรู้เป็นไปในเชิงเดียวคือ มนุษย์เป็นผู้รับรู้โลกแต่เพียงฝ่ายเดียว การรับรู้โลกในลักษณะนี้จะสะท้อนในกระบวนการใช้ภาษาของคนทั่วไปซึ่งถูกกำหนดด้วยกรอบมโนทัศน์ต่าง ๆ ซึ่งถ้ามองจากฐานความจริงแท้แห่งเซ็นแล้วจะพบว่า การแยกแยะเชิงทวิทัศน์ระหว่างตัวผู้รับรู้และสิ่งที่ถูกรับรู้และสร้างกรอบมโนทัศน์ต่าง ๆ เป็นสิ่งที่บดบังความจริงสูงสุด หรือที่เรียกว่า จิตเดิมแท้

เราได้ทราบมาแล้วว่า กระบวนการใช้ภาษาของมนุษย์ทั่วไปมาจากการมองในโลกลักษณะแยกแยะระหว่างผู้รับรู้และสิ่งที่ถูกรู้ภายนอก ดังนั้นเกณฑ์การตัดสินข้อความจึงมาจากภายนอก โดยอาศัยประสบการณ์เชิงผัสสะ แต่ความจริงในบริบทของโดเกินเป็นความจริงที่ไม่อาจรู้ได้ด้วยภาษา กล่าวคือ ความจริงไม่ใช่เรื่องของความสัมพันธ์ระหว่างข้อความกับโลกภายนอก

แต่การรู้ความจริงเกี่ยวกับโลกสำหรับโดเกินจะอยู่ในทุกกระแสสำนึกมิใช่เรื่องของมโนทัศน์เท่านั้น ดังนั้นจึงต้องอาศัยการปฏิบัติธรรมเพื่อเข้าถึงความจริง การรู้ความจริงจะปราศจากการแยกแยะระหว่างตัวผู้รู้และสิ่งที่ถูกรู้แต่ตัวผู้รู้และสิ่งที่ถูกรู้เป็นเงื่อนไขของกันและกันดังที่โดเกินได้พยายามแสดงให้เห็นว่าการปฏิบัติและการบรรลุธรรมเป็นเงื่อนไขของกันและกัน เปรียบเหมือนการบรรลุดนตรี กล่าวคือ ดนตรีจะเป็นจริงเมื่อมีการบรรเลง โดยมีตัวโน้ตเป็นสื่อกลาง

เราได้ทราบมาแล้วว่า ปรัชญาธรรม ตามทัศนะของรินไซ คือ บันทึกสภาวณะ ซึ่งมีนัยแฝงถึงการยืนยันถึงสภาวะแห่งพุทธะที่ถูกแสดงออกมาให้ปรากฏ ฉะนั้น ปรัชญาธรรม จึงมีความหมายว่า การแสดงออกแห่งธรรมะ อันเป็นสากลแท้จริงสูงสุด ถ้าเข้าใจตามนี้จะเห็นได้ว่า ปรัชญาธรรม (ตามความหมายที่โดเกินใช้) หมายถึง การปรากฏขึ้นของสิ่งต่าง ๆ ตามที่มันเป็น ซึ่งก็คือ การปรากฏขึ้นแห่งพุทธะ การอธิบายของโดเกินเป็นการทำให้ภาพความเข้าใจความจริงชัดเจนยิ่งขึ้น กล่าวคือ ทั้งเซ็นแบบรินไซและเซ็นแบบโดเกินมีความเข้าใจในเรื่องความจริงไปในทางเดียวกัน คือ ประสบการณ์การเดิมแท้ หรือ ประสบการณ์ก่อนการแยกแยะเชิงมโนทัศน์ แต่อาศัยวิธีการอธิบายและเข้าถึงต่างกันไป คือ เซ็นแบบรินไซ อาศัยปรัชญาธรรมเป็นเครื่องมือ (ที่มีลักษณะเป็นปฏิบัติการใช้ในสถานการณ์เฉพาะ) ในการยืนยันสภาวะแห่งธรรม กล่าวคือ ปรัชญาธรรมเป็นคนละอย่างกับความจริง แต่ปรัชญาธรรมสำหรับโดเกินเป็นอย่างเดียวกับความจริง ดังนั้น ปรัชญาธรรมจึงมิได้เป็นเครื่องมือที่ช่วยเปิดเผยความจริงแต่ปรัชญาธรรมเป็นตัวความจริงที่เป็นทั้งเครื่องมือและจุดหมายในตัวเอง กล่าวคือ ปรัชญาธรรมเป็นสภาวะแห่งความจริงแท้เองโดยอาศัยการปฏิบัติเช่นเพื่อเปิดเผยสู่ใบหน้าทีแท้จริง อย่างไรก็ตาม ไม่ได้หมายความว่า เซ็นเป็นเครื่องมือเพื่อนำไปสู่การบรรลุธรรม

แต่สำหรับโดเกินแล้ว การปฏิบัติซาเซ็นและการบรรลุธรรมเป็นเหตุปัจจัยซึ่งกันและกัน เหมือนกับนกและปลา ฟ้ากับน้ำ ต่างมีความหมายต่อกัน เป็นการพึ่งพิงอาศัยกันและกัน อันเป็นความสัมพันธ์ที่แยกไม่ออก ขอบเขตความหมายของปริศนาธรรมของโดเกินจึงมีความหมายกว้างกว่าปริศนาธรรมตามทัศนะแบบรินไซ

แต่จากบทวิเคราะห์ภาษาของโดเกินที่ฮิโรชิมาได้วิเคราะห์ที่ไปนั้นเราจะพบว่าโดเกินได้พยายามนำเอาประสบการณ์การบรรลุธรรมของตนเองมาเป็นฐานเพื่อใช้ภาษาธรรมดาที่แตกต่างไปจากที่ใช้กันตามขนบสังคมทั้งนี้เป็นเพราะโดเกินรู้ตระหนักดีว่าภาษาและความหมายต่าง ๆ อาจเปลี่ยนแปลงได้ การรู้ตระหนักในข้อนี้เป็นเพราะโดเกินเห็นว่า ความจริงแห่งสรรพสิ่ง คือ ภาวะแห่งการเปลี่ยนแปลง การใช้ภาษาของโดเกินนี้อาจมองได้ว่าเป็นการใช้วิธีการอย่างเดียวกับการใช้ปริศนาธรรมตามแบบของรินไซ^{๕๗} ก็เป็นได้

แต่การใช้ภาษาของโดเกินมิได้มีลักษณะเป็นปฏิบัติหรือสร้างมาสำหรับสถานการณ์เฉพาะแบบรินไซ การใช้ภาษาแบบโดเกินเป็นการใช้ภาษาเพื่อปลดปล่อยมนุษย์สู่อิสรภาพ อิสรภาพนี้ก็คือ อิสรภาพจากการกำหนดสิ่งต่าง ๆ ในกระบวนการสร้างมโนทัศน์ของภาษากล่าวคือ เมื่อมนุษย์ได้รับการปลุกจิตให้สำนึกรู้ ก่อเกิดประสบการณ์การบรรลุธรรม ลักษณะการแสดงออกต่าง ๆ เช่น การใช้ภาษา จะเป็นการใช้ภาษาที่หลุดจากกรอบมโนทัศน์ทุกระบบ

แต่ในที่นี้ไม่ได้หมายความว่า ความหมายเชิงไวยากรณ์ของภาษาธรรมดาเป็นสิ่งที่ใช้ไม่ได้ แต่ลักษณะของการใช้ภาษาอย่างเป็นพลวัตถือเป็นการใช้ภาษาเพื่อปลดปล่อยมโนทัศน์ที่ยึดติดของคนทั่วไป หรือกล่าวได้ว่าภาษาเป็นการแสดงออกซึ่งประสบการณ์ทางศาสนารูปแบบหนึ่ง

๓.๒.๔ ปริศนาธรรมกับการปฏิบัติและการบรรลุธรรม

ในบท **普勤座禅儀** พุคันซาเซ็นชิ โดเกินกล่าวว่า “ซาเซ็นเป็นทวารแห่งความสงบสุข การปฏิบัติ-การบรรลุธรรมแห่งการตรัสรู้อันสูงสุด”^{๕๘} กล่าวคือ การปฏิบัติซาเซ็นมิใช่การฝึกสมาธิ แต่คือ การบรรลุธรรม ดังที่ได้อธิบายไปในหัวข้อที่แล้วเกี่ยวกับลมและธรรมชาติของลม ในประเด็นเกี่ยวกับลมและธรรมชาติของลมนี้แสดงให้เห็นว่า การฝึกปฏิบัติซาเซ็นก็คือการบรรลุธรรม หรือกล่าวได้ว่า การปฏิบัติซาเซ็นมิใช่เพื่อการแสวงหาการบรรลุธรรมแต่เป็นการยืนยันการบรรลุธรรม

^{๕๗} การใช้ภาษาในลักษณะนี้เป็นการใช้ภาษาเพื่อผลในเชิงปฏิบัติ คือ เพื่อก่อให้เกิดประสบการณ์การบรรลุธรรม ดังนั้นการใช้ปริศนาธรรมจึงเป็นเครื่องมือเพื่อกระตุ้นให้ผู้ปฏิบัติเป็นอิสระจากร่างแหแห่งมโนทัศน์ที่มนุษย์ยึดติด

^{๕๘} สำนวนแปลของสุวรรณา สถาานันท์, ภูมิปัญญาวิชาเซ็น บทวิเคราะห์คำสอนปรมาจารย์โดเกิน, (สำนักพิมพ์ศยาม, กรุงเทพฯ:๒๕๓๔) หน้า ๕๔

ดังคำกล่าวของโดเกินที่ว่า “การตรวจสอบยืนยันพุทธธรรม การถ่ายทอดแก่นสารแห่งธรรมะอย่างถูกต้องก็เป็นเช่นนี้ การกล่าวว่าเราไม่ควรใช้พัดเพราะลมนั้นเป็นนิรันดร์ หรือกล่าวว่า ลมจะยังมีอยู่เมื่อเราไม่พัดนั้น เป็นการแสดงถึงความไม่เข้าใจทั้งความเป็นนิรันดร์และธรรมชาติของสายลมด้วย เหตุว่าธรรมชาติของลมเป็นนิรันดร์ ดังนั้นสายลมแห่งพุทธธรรมจึงทำให้โลกอันสวยงามยิ่งใหญ่มากยิ่งขึ้น”^{๕๙}

การกล่าวเช่นนี้แสดงให้เห็นว่าพุทธธรรมมิใช่เป็นเพียงเรื่องที่เข้าใจได้ในมโนทัศน์เท่านั้น หากแต่เป็นเรื่องของการปฏิบัติให้เห็นจริงได้^{๖๐} จะเห็นได้ว่าการปฏิบัติ-การบรรลุธรรมในแง่ที่มีความคล้ายคลึงกับการเข้าใจภาวะนิพพาน กล่าวคือ การเข้าใจการบรรลุนิพพานจะเข้าใจในเชิงมโนทัศน์อย่างเดียวไม่ได้แต่ต้องอาศัยการปฏิบัติด้วย เช่นเดียวกันกับที่เราไม่สามารถอ้างได้ว่า รู้จักธรรมชาติของลมว่าเป็นนิรันดร์โดยไม่พัด(ปฏิบัติ)ไม่ได้

ทั้งนี้เพราะการพัดเป็นการทำให้ธรรมชาติของลมเป็นจริงขึ้นมา ฉะนั้นในแง่นี้การปฏิบัติและการบรรลุธรรมเป็นสิ่งเดียวกัน นอกจากตัวอย่างเรื่อง ลมและธรรมชาติของลม แล้วยังมีตัวอย่างเรื่อง นก-ท้องฟ้า และ ปลา-ท้องน้ำอีกด้วย ดังนี้ “ปลาวายน้ำและไม่ว่าปลาจะว่ายน้ำอยู่นานเท่าใด น้ำก็ยังไม่ไหลขอบเขตอยู่นั่นเอง นกบินท้องฟ้า และไม่ว่านกจะบินนานอยู่เท่าใด ท้องฟ้าก็ไม่ไหลขอบเขตอยู่นั่นเอง...เราอาจเข้าใจได้ว่า น้ำคือชีวิตสำหรับปลา ฟ้าคือชีวิตสำหรับนก แต่เราจำเป็นต้องเข้าใจด้วยว่า นกคือชีวิตสำหรับฟ้า ปลาคือชีวิตสำหรับน้ำ เราต้องเข้าใจว่าชีวิตก็คือนก ชีวิตก็คือปลา เราอาจใช้หลักการนี้พิจารณาเรื่องอื่น ๆ ต่อไป การปฏิบัติการบรรลุธรรม และชีวิตของผู้ปฏิบัติธรรมก็เช่นกัน”^{๖๑}

^{๕๙} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๕๕

^{๖๐} การกล่าวเช่นนี้อาจมีผู้เข้าใจไปว่า การบรรลุธรรมเป็นภาวะแฝง แต่สำหรับผู้วิจยแล้วคิดว่า การเข้าใจการบรรลุธรรมอย่างที่โดเกินกำลังพูดถึงนี้มีภาวะแฝง ขอให้พิจารณา สองประโยคดังนี้ เขาบรรลุธรรมแล้ว กับ เขารู้ว่าเขาบรรลุธรรมแล้ว สองประโยคนี้ดูที่แรกเหมือนกับว่าทั้งสองประโยคนี้เหมือนกัน แต่จริง ๆ แล้ว สองประโยคนี้นี้ต่างกัน กล่าวคือ ประโยคที่สองเป็นการยืนยันถึงสิ่งที่เป็นจริงว่าการบรรลุธรรมเป็นจริง ตัวผู้รับรู้กับการบรรลุธรรมเป็นหนึ่งเดียวกัน แต่ในขณะที่ประโยคแรกบอกว่า เขาบรรลุธรรมแล้ว จะหมายถึง เขาทำให้การบรรลุธรรม(ที่เป็นภาวะแฝง)เกิดขึ้นแล้ว จะเห็นว่า “เขา” ในประโยคนี้เป็นคนละสิ่งกับการบรรลุธรรม กล่าวคือ เพราะมันเป็นคนละสิ่งจึงทำให้เกิดขึ้นเป็นจริงได้ แต่ถ้าเป็นสิ่งเดียวกันตั้งแต่ต้นแล้วสิ่งที่ทำได้ก็คือการยืนยันสิ่งนั้น ใน การยืนยันถึงการบรรลุธรรมสำหรับโดเกินก็คือ การปฏิบัติซาเซ็นนั่นเอง

^{๖๑} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๕๗

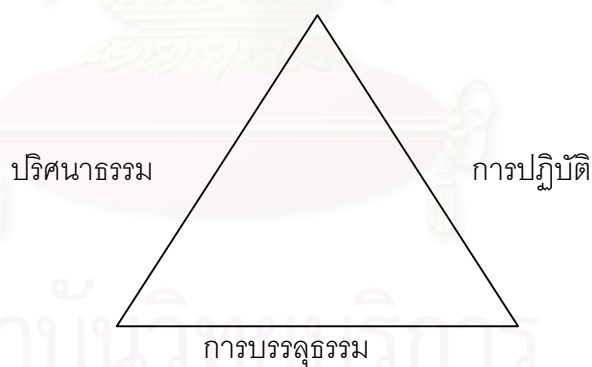
จะเห็นได้ว่า การปฏิบัติและการบรรลุธรรมเป็นเช่นเดียวกับนกและฟ้า ปลาและน้ำ ที่ไม่อาจแยกออกจากกันได้ กล่าวคือ การปฏิบัติและการบรรลุธรรมเป็นเหตุปัจจัยแก่กันและกัน จาก การอธิบายประเด็นเรื่องปริศนาธรรมในหัวข้อที่แล้วนั้นปริศนาธรรมคือการปรากฏขึ้นของสิ่งต่างๆ อย่างเป็นเช่นนั้นเอง จะเห็นได้ว่า ทั้งปริศนาธรรมและการปฏิบัติ-การบรรลุธรรมเป็นตัวแทนของการเผยความจริงแห่งสากลจักรวาล

เนื่องจากนิยามเขินมองว่า ความจริงแท้ของสรรพสิ่ง คือ ความว่างอันเป็นหนึ่งเดียวกัน หรือกล่าวได้ว่า สรรพสิ่งดำรงอยู่เหนือการแบ่งแยกเชิงมโนทัศน์ทั้งหมด จากข้อสมมติฐานนี้เองทำให้เกิดข้อขัดแย้งระหว่างภาษาแห่งปริศนาธรรมและภาษาปกติธรรมดา ปริศนาธรรมช่วยจุดประกายให้มนุษย์หลุดจากกรอบอ้างอิงเดิม โดยอาศัยความคิดเพื่อทำลายความคิด อันเนื่องมาจากการคิดพิจารณาปริศนาธรรม กล่าวคือ ในขณะที่ใช้ความคิดในการพิจารณาปริศนาธรรมจะเกิดความไม่เข้าใจขึ้น เมื่อสะสมความไม่เข้าใจจนถึงจุดอิ่มตัว เกิดการระเบิดออกสู่การรู้แจ้งในที่สุด เมื่อนั้นปริศนาธรรมก็จะเป็นปริศนาธรรมอีกต่อไป ลักษณะเช่นนี้เป็นกรมองว่าปริศนาธรรมเป็นเพียงเครื่องมือที่นำไปสู่การรู้แจ้งเท่านั้น แต่โดเกินมองว่า ภาษาธรรมดาก็สามารถสื่อถึงการบรรลุธรรมได้ เพราะปริศนาธรรมสำหรับโดเกินมิใช่เป็นเพียงเครื่องมือ แต่เป็นจุดหมายในตัวเอง ด้วย ทั้งนี้เพราะปริศนาธรรมคือการบรรลุธรรมหรือกล่าวได้ว่าปริศนาธรรมเป็นการแสดงออกแห่งความจริงแท้ เพราะโดเกิน มองว่า ภาษาเปรียบเหมือนแถววัลย์ที่ผูกพันมนุษย์ไว้กับมโนทัศน์ต่างๆ แต่ในขณะที่เดียวกัน โดเกินกลับเสนอให้ใช้ภาษาที่เปรียบเหมือนแถววัลย์นี้ไปในเชิงสร้างสรรค์ คือเป็นการใช้ภาษาเพื่อทำลายภาษา โดยคำว่า “ภาษา” คำแรกจะหมายถึง ภาษาแห่งปริศนาธรรม ซึ่งก็คือ ภาษาที่อยู่เหนือการแบ่งแยกเชิงมโนทัศน์ ในขณะที่ คำว่า “ภาษา” ในส่วนหลังคือ ภาษาที่เต็มไปด้วยกรอบมโนทัศน์ต่าง ๆ ที่มนุษย์ยึดมั่น อนึ่งภายใต้กระบวนการใช้ภาษาเพื่อทำลายภาษานี้จะมีความสัมพันธ์อย่างแนบแน่นกับการปฏิบัติ-การบรรลุธรรม กล่าวคือ ในแง่ของการแสดงออกเชิงภาษาที่สามารถใช้ภาษาได้อย่างเป็นอิสระเป็นการแสดงออกถึงภาพของความจริงที่อยู่เหนือการกดทับของมโนทัศน์ทุกระบบ การแสดงออกของภาษาของโดเกินถือได้ว่าเป็นภาพสะท้อนหลักปรัชญาเห็นได้เป็นอย่างดีเพราะสภาวะแห่งความจริงแท้เป็นสภาวะที่อยู่เหนือการยึดถือในมโนทัศน์ทั้งปวง

เมื่อต้องการกล่าวถึง สภาวะแห่งความจริงแท้ “ภาษา” ซึ่งถือได้ว่าเป็นสื่อกลางที่สำคัญที่จะเผยแสดงความจริงแท้ระหว่างมนุษย์ด้วยกัน โดยอาศัยภาษาเป็นสื่อกลางในการสื่อสารนี้โดเกินมิได้ใช้ภาษาตามอย่างความหมายเชิงไวยากรณ์ในรูปแบบปกติ แต่โดเกินได้ผูกโยงภาษาเข้ากับประสบการณ์ทางศาสนาของตนแล้วแสดงออกมาในลักษณะของความเป็นหนึ่งเดียวกันระหว่างภาษากับความจริง

ในแง่ที่ว่า ถ้าหากเราเข้าใจธรรมชาติของภาษา เราก็ไม่ถูกจองจำโดยภาษาอีกต่อไป แต่เราสามารถใช้งานภาษาได้อย่างเป็นอิสระและเป็นพลวัตเช่นเดียวกับความจริงที่ไม่อาจถูกพันธนาการด้วยกรอบมโนทัศน์ใด ๆ

นอกจากภาษาจะเป็นสิ่งที่แสดงให้เห็นถึงการเข้าใจและเข้าถึงความจริงนี้แล้ว การทำงานของภาษาไม่สามารถแยกออกจากกรฝึกปฏิบัติฯเห็นได้เลยเพราะการปฏิบัติฯเห็นมิได้เป็นเพียงการนั่งสมาธิเท่านั้นแต่การปฏิบัติฯเห็นอยู่ในทุกกระแสสำนึกของผู้ปฏิบัติฯธรรม หรืออาจกล่าวได้ว่าการปฏิบัติฯเห็น-การบรรลุธรรมก็คือปริศนาธรรม และ ปริศนาธรรมก็คือการปฏิบัติฯเห็น-การบรรลุธรรม กล่าวคือ สำหรับโดเกินภาษาเปรียบเหมือนเครื่องมือนำไปสู่ความรู้และวิถีที่แท้ แต่การรู้เพียงแค่ว่าความจริงเป็นเช่นไรสำหรับโดเกินนั้นไม่เรียกว่ารู้ แต่ต้องนำไปปฏิบัติจนประสบความสำเร็จก่อนจึงจะเรียกว่ารู้ได้ หรือกล่าวได้ว่า การรู้เป็นเรื่องของการปฏิบัติไปในตัว ในการทำความเข้าใจเกี่ยวกับความสัมพันธ์ระหว่างปริศนาธรรม การปฏิบัติฯเห็น-การบรรลุธรรมโดยพิจารณาประเด็นเรื่องการเข้าใจและการเข้าถึง ในแง่ที่ว่าถ้าหากปราศจากการเข้าใจก็ยากที่จะเข้าถึง ในขณะเดียวกัน การเข้าถึงจะนำมาซึ่งความเข้าใจ กล่าวคือ เมื่อเราเข้าถึงความจริงแท้แห่งเห็นจะทำให้เราเข้าใจว่าที่แท้แล้วเราเป็นหนึ่งเดียวกับความจริง ดังนั้นเราจึงไม่อาจแยกปฏิบัติหรือเน้นปฏิบัติเพียงอย่างเดียวอย่างหนึ่ง เราอาจทำความเข้าใจภาพของความสัมพันธ์ระหว่างปริศนาธรรม การปฏิบัติ การบรรลุธรรมดังนี้



จากภาพจะเห็นได้ว่า ปริศนาธรรม การปฏิบัติ การบรรลุธรรมอิงอาศัยซึ่งกันและกันในแง่ที่ว่าปริศนาธรรมเป็นการเผยแสดงความเป็นจริงทางภาษาในขณะที่การปฏิบัติฯเห็นเป็นภาคแสดงของความจริง ซึ่งทั้งปริศนาธรรม ซาเห็นและการบรรลุธรรมจะสัมพันธ์กันอย่างแยกไม่ออก เปรียบเหมือนเหรียญสองด้านที่แท้จริงแล้วเป็นเนื้อเดียวกัน

การกล่าวเช่นนี้คำถามที่ตามมาคือ ถ้าโดเกินมองว่าปริศนาธรรมคือการบรรลุธรรมแล้ว ถ้าเช่นนั้นในงานเขียนชุด**ไซโบเกินไซ**ของโดเกินทั้งหมดถือเป็นปริศนาธรรมใช่หรือไม่ ก่อนจะตอบคำถามนี้ สิ่งที่เราต้องพิจารณาคือ ภาษาที่โดเกินใช้กับภาษาทั่วไปนั้นมีความเหมือนหรือแตกต่างกันอย่างไร เราจะใช้ภาษาธรรมดาได้อย่างที่โดเกินกล่าวจริงหรือ จากบทวิเคราะห์ของฮัจิมิ สรุปลงได้ว่า ภาษาทั่วไปกับภาษาที่โดเกินใช้มีความต่างกัน กล่าวคือ ภาษาที่โดเกินใช้เกิดจากประสบการณ์การบรรลุธรรมของโดเกินในขณะที่ภาษาทั่วไปเป็นภาษาที่คนทั่วไปใช้ซึ่งยังคงยึดติดกับกรอบมโนทัศน์แบบเดิม ในงานของโดเกินนี้ โดเกินได้ใช้ประสบการณ์การบรรลุธรรมของตนในการแยกแยะความหมายทางธรรมะและความหมายทางโลก หรือกล่าวได้ว่า โดเกินอาศัยภาษาทางธรรมมาปรับเปลี่ยนและให้ความหมายใหม่กับภาษาทางโลกผ่านกฎเกณฑ์อันเป็นพลวัตจากประสบการณ์ทางธรรมของโดเกิน ถ้ามองจากจุดนี้ก็จะถือได้ว่า**ไซโบเกินไซ**เป็นปริศนาธรรม แต่คำถามที่ตามมาคือ ถ้าเป็นภาษานอก**ไซโบเกินไซ**แล้วโดเกินจะใช้ภาษานั้นอย่างไร ในประเด็นนี้ผู้วิจัยเห็นว่า การใช้ภาษาของโดเกินก็เป็นอย่างเดียวกับผู้บรรลุธรรมที่สามารถใช้ชีวิตและสื่อสารร่วมกับผู้อื่นได้

แต่ภาษาของโดเกินเป็นภาษาธรรมดาที่ไม่ธรรมดา ในที่นี้หมายความว่า โดเกินได้ใช้ภาษาในลักษณะที่เป็นการหมุนดอกไม้ อันเป็นการเชื้อเชิญให้ผู้อ่านมีปฏิสัมพันธ์กับความจริงแท้ด้วยตนเอง โดยอาศัย**ไซโบเกินไซ**เป็นสื่อกลางในการสนทนาธรรมระหว่างโดเกินกับผู้อ่านเข้าด้วยกัน ทั้งนี้เพราะโดเกินมองการใช้ภาษาเหมือนแถววัลย์ที่ในแง่หนึ่งผู้กรัดมนุษย์ไว้กับมโนทัศน์ต่างๆ แต่ในขณะเดียวกัน ภายใต้การผูกพันนี้การใช้ภาษาในเชิงสร้างสรรค์ก็เป็นไปได้ ดังตัวอย่างการใช้ภาษาที่โดเกินได้แสดงให้เห็นให้เราประจักษ์มาแล้ว เช่น การสลับที่องค์ประกอบของคำ หรือ การเปลี่ยนประโยคเพื่อสร้างความหมายใหม่เป็นต้น นอกจากนี้ในความเป็นจริงแล้วการปฏิบัติเช่นนี้ก็ไม่ได้แยกออกจากชีวิตประจำวัน เมื่อกินข้าวก็คือ กินข้าว เมื่อล้างจานก็คือ ล้างจาน เมื่อกวาดลานวัดก็คือ กวาดลานวัด

การเชื้อเชิญให้เข้ามามีส่วนร่วมในการสนทนาธรรมผ่าน**ไซโบเกินไซ**ของโดเกินนี้อาจเกิดคำถามได้ว่าทุกคนมีสิทธิ์ตีความงานของโดเกินได้ตามใจชอบได้กระนั้นหรือ สำหรับโดเกินแล้วการเข้ามามีปฏิสัมพันธ์กับโดเกินนี้เปรียบเหมือนการได้หนัง-เนื้อ-กระดูก-ไขกระดูกของโดเกิน แต่ประเด็นความแตกต่างไม่ได้อยู่ที่ว่าใครได้สิ่งไหนไปแต่อยู่ที่ว่า คนผู้นั้นเข้าใจหรือมีความสัมพันธ์กับ”หนัง”ของโดเกินอย่างไร

ในประเด็นนี้ ถ้านำคำตอบต่อปริศนาธรรมในแบบรินไซมาเทียบเคียงจะพบว่า คำตอบที่ได้จากการขบคิดปริศนาธรรมของแต่ละบุคคลจะแตกต่างกันไปตามธรรมชาติ ภารกิจ ทำทางของบุคคลนั้น ๆ กล่าวคือ ภายใต้อำนาจเดียวกัน แต่ผู้ตอบต่างกัน คำตอบที่ได้แตกต่างกัน ทั้งนี้ขึ้นกับการแสดงออกของประสบการณ์การรับรู้ในขณะนั้นของผู้ตอบ

อย่างไรก็ดี การมอบปริศนาธรรมของอาจารย์เซ็นครั้งหนึ่งถือเป็นการกำหนดทิศทางให้กับศิษย์ในขณะที่ยกครั้งหนึ่งขึ้นอยู่กับตัวศิษย์เองที่จะมีความสัมพันธ์กับปริศนาธรรมนั้นอย่างไรเช่นเดียวกับ**ไซโบเกินไซ**ที่ครั้งหนึ่งมาจากโดเก็นส่วนอีกครั้งหนึ่งมาจากผู้อ่านที่เข้าไปมีสัมพันธ์กับตัวบทเอง ภาพที่ได้จึงมีความต่างกันไป ฉะนั้นภาพที่ได้ของแต่ละคนจึงอาจไม่ใช่คำตอบสุดท้าย แต่เป็นภาพที่ให้ทุกคนมีส่วนร่วมในการถกทอดต่อไป

จะเห็นได้ว่า งาน**ไซโบเกินไซ**ของโดเก็นได้แสดงให้เห็นว่า การถ่ายทอดธรรมะด้วยภาษาเป็นไปได้ ทั้งนี้มีได้หมายความว่า การใช้ภาษาอย่างโดเก็นจะสามารถอธิบายการบรรลุธรรมได้ทั้งหมด แต่เป็นการแสดงให้เห็นว่า ภาษากับการบรรลุธรรมไม่จำเป็นต้องขัดแย้งกัน



สถาบันวิทยบริการ
จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

บทที่ ๔

บทสรุป

จากการอ่านงาน**โซโบเกินโซ**ซึ่งถึงแม้ว่าโดเก็นจะมีกลวิธีจัดการกับภาษาในหลาย ๆ รูปแบบแต่โดเก็นก็ยังคงใช้ภาษาธรรมดาในการสื่อสารอยู่นั่นเอง แต่ทั้งนี้จะต้องดูที่จุดประสงค์ของการใช้ภาษานั้น ๆ เป็นหลัก อย่างไรก็ตาม แม้ที่โดเก็นจะใช้ภาษาธรรมดาในการสื่อสารแต่ในการอ่านงานของโดเก็นก็ยังเป็นเรื่องยากและมีปัญหาอยู่หลายประการ อาจารย์คาสุลิส ผู้ศึกษาเกี่ยวกับงานของโดเก็นมาเป็นเวลานานถึงกับกล่าวว่า “โดเก็นไม่ได้เขียน**โซโบเกินโซ**เป็นภาษาญี่ปุ่น ไม่มีชาวญี่ปุ่นคนใดอีกเลยทั้งก่อนและหลังโดเก็นที่เขียนภาษาอย่างที่ปรากฏใน**โซโบเกินโซ** งานเขียนชุดนี้ (**โซโบเกินโซ**) เป็นภาษาของโดเก็นเอง... ในที่สุดแล้วไม่มีผู้ใดหรืองานอธิบายชิ้นใด แม้แต่ข้าพเจ้าเองหรือผู้รู้คนอื่นใดก็ตามที่จะสอนท่านได้ ธรรมะอันถูกต้อง (**โซโบ**) อยู่ในตัวท่านเอง” จากคำกล่าวนี้จะเห็นได้ว่า ภาษาที่โดเก็นใช้เป็นภาษาเฉพาะตัวของโดเก็นเองซึ่งเป็นการยากยิ่งในการทำความเข้าใจภาษาเฉพาะตัว นอกจากผู้อ่านจะต้องรู้ภาษาญี่ปุ่นหรือภาษาอังกฤษเป็นอย่างดีแล้วจะต้องมีความเข้าใจในปรัชญาเช่นอย่างถ่องแท้อีกด้วย แม้ว่างานวิจัยชิ้นนี้จะทำเรื่องเกี่ยวกับปรัชญาของโดเก็นแต่ผู้วิจัยก็ไม่อาจอ้างได้ว่าเป็นผู้รู้เกี่ยวกับโดเก็นเลย คงต้องอาศัยผู้วิจัยหลาย ๆ ท่านมาช่วยกันคิดวิเคราะห์หามาปฏิสัมพันธ์กับผลงานของโดเก็นเองเพื่อแสวงหาความเข้าใจที่ชัดเจนขึ้นไป

ในส่วนของบทสรุปนี้จะเป็นการประเมินข้อโต้แย้งของโดเก็นต่อการใช้ปริศนาธรรมของรินไซ เช่นดังนี้

เนื่องจากรินไซเห็นมองว่าภาษาธรรมดาเป็นอุปสรรคต่อการบรรลุธรรม ดังนั้นอาจารย์เซ็นในสายนี้จึงอาศัยปริศนาธรรมเป็นเครื่องมือในการสื่อถึงการบรรลุธรรม แต่เมื่อเราเผชิญหน้ากับปริศนาธรรม เรากลับพบว่าปริศนาธรรมเป็นปฏิทัศน์ ทั้งนี้เพราะเราทำความเข้าใจปริศนาธรรมผ่านกรอบมโนทัศน์ที่เราสร้างขึ้น ทำให้เกิดการแบ่งแยกตัวเรากับปริศนาธรรม ซึ่งในความจริงแล้วตัวเรากับปริศนาธรรมไม่ได้แยกออกจากกันภายใต้ความจริงแท้อันเป็นหนึ่งเดียวกัน

^๑ T.P. Kasulis “The Incomparable Philosopher: Dōgen on how to Read the Shōbōgenzō” in William R. Lafleur (ed.), *Dogen Studies* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1985), p.90 สำนวนแปลของ สุวรรณ สถาอานันท์, ภูมิปัญญาวิชาเซ็น บทวิเคราะห์คำสอนปรมาจารย์โดเก็น. (กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์ศยาม, ๒๕๓๔), หน้า ๑๗-๑๘ (การเน้นเป็นของผู้วิจัย)

จะเห็นได้ว่าประเด็นที่โดเก็นโต้แย้งมีด้วยกันสองประเด็นหลัก ๆ ดังนี้คือ

การใช้ภาษาธรรมดา โดเก็นมองว่า ภาษาธรรมดาไม่จำเป็นต้องบดบังความจริงแต่อย่างใด เพราะแม้แต่พระพุทธองค์ก็ทรงใช้ภาษาธรรมดาในการถ่ายทอดการบรรลุธรรมแก่พระมหากัสสปะ^๒ ดังนั้นสำหรับโดเก็น ปริศนาธรรมมิใช่เป็นวิธีเดียวในการสื่อถึงความจริงสูงสุด ภาษาธรรมดาก็สามารถสื่อถึงได้ แต่ปัญหาที่ตามมาจากข้อเสนอของโดเก็นคือ เราจะทราบได้อย่างไรว่าการใช้ภาษาธรรมดาของโดเก็นถูกต้อง หรือกล่าวได้ว่า การใช้ภาษาของโดเก็นตรงต่อความจริงแห่งเช่นอย่างไร ในส่วนของการตรวจสอบการใช้ภาษาธรรมดาของโดเก็นนี้ ผู้วิจัยคิดว่า แม้ว่าโดเก็นจะพยายามเสนอประสบการณ์แห่งพุทธะที่ตนประสบแต่โดเก็นไม่ได้ยืนยันถึงความถูกต้องของการใช้ภาษาธรรมดาของตนแม้แต่โดเก็นเองยังได้กล่าวไว้ในบทสนทนาว่าด้วยการปฏิบัติมรรควิธี (เบนโดวะ) ว่า “ด้วยเหตุฉะนั้น ข้าพเจ้าจึงได้รวบรวมสิ่งนี้ (การปฏิบัติ-การบรรลุธรรม) ไว้ด้วยกันเพื่อปล่อยให้บุคคลชาญฉลาดผู้แสวงหาพุทธธรรม รวมทั้งผู้ที่ปฏิบัติอย่างแท้จริงผู้เปรียบเหมือนเมฆอันลอยเลื่อนและพืชน้ำอันลอยล่อง แสงงามมรรควิธี”^๓ และในบทคัดย่อ “คำสอนต่าง ๆ นั้นเอง คือ เส้นตัวอักษรที่กระโจนผุดขึ้น(อย่างมีชีวิต) ศิษย์และครูต่างก็ปฏิบัติธรรมด้วยตนเองไปพร้อม ๆ กัน การรับฟังทั้งหลายนั้นเองคือเส้นตัวอักษรที่กระโจนผุดขึ้น(อย่างมีชีวิต) ศิษย์กับครูต่างก็ปฏิบัติธรรมด้วยตนเองไปพร้อม ๆ กัน การตรวจสอบด้วยตนเองร่วมกันของครูและศิษย์ ก็คือ การผูกพันแห่งปรมาจารย์”^๔ จะเห็นได้ว่า การตรวจสอบความถูกต้องของการใช้ภาษาธรรมดาของโดเก็นจะสามารถทำได้โดยอาศัยการปฏิบัติ โดยที่การปฏิบัติจะต้องสอดคล้องกับความจริง^๕ อย่างไม่รู้ก็ดี การพยายามตรวจสอบกระบวนการใช้ภาษาของโดเก็นนี้อาจทำให้ไปยึดติดกับตัวภาษาจนกระทั่งลืมไปว่าภาษาเป็นเพียงมโนทัศน์หนึ่งเท่านั้น

ประเด็นต่อมาคือ การมองปริศนาธรรมเป็นวิธีผู้ดวงจันทร์ หรือก็คือมองว่าปริศนาธรรมเป็นเครื่องมือในการสื่อถึงการบรรลุธรรมนี้โดเก็นได้ขยายขอบเขตการมองปริศนาธรรมว่า ปริศนาธรรมไม่ได้เป็นเพียงแค่เครื่องมือแต่เป็นจุดหมายในตัว เพราะปริศนาธรรมในทัศนะของโดเก็นคือการปรากฏขึ้นของสิ่งต่าง ๆ หรือกล่าวได้ว่า อาจารย์เซ็นสายรินไซมองว่า เมื่อผู้ปฏิบัติธรรมขบปริศนาธรรมแตกปริศนาธรรมนั้นก็หมดความเป็นปริศนาธรรมไป

^๒ อังแล้ว โปรดดูหน้า ๔๙

^๓ แปลโดยสุวรรณ สภาอานันท์. ภูมิปัญญาวิชาเซ็น : บทวิเคราะห์คำสอนปรมาจารย์โดเก็น. (กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์สำนักพิมพ์สยาม, ๒๕๓๔), หน้า ๑๑๖ (ข้อความในวงเล็บและการเน้นเป็นของผู้วิจัย)

^๔ เรื่องเดียวกัน, หน้า ๒๒ (การเน้นเป็นของผู้วิจัย)

^๕ การตรวจสอบนี้เป็นเรื่องราวระหว่างครูกับศิษย์ การตรวจสอบประสบการณ์การบรรลุนี้โดเก็นมองต่างจากรินไซเซ็นกล่าวคือ ในปรัชญาเซ็นสายรินไซ อาจารย์จะมีบทบาทสำคัญในการตรวจสอบระดับจิตของศิษย์ผู้ปฏิบัติ

แต่สำหรับโดเกินแล้ว ปรีศนาธรรมเป็นสภาวะแห่งความจริงแท้ตั้งแต่เริ่ม ดังนั้นเมื่อมองในแง่ของปรีศนาธรรม เราจะพบว่าปรีศนาธรรมเป็นจุดหมายในตนเองในฐานะที่ทำให้หลุดพ้นจากกรอบอ้างอิงสู่โลกทัศน์เดิมแท้ที่ปราศจากการแบ่งแยก กล่าวคือ เมื่อใดที่เราบรรลุความจริงแท้แล้ว ปรีศนาธรรมก็บรรลุจุดหมายในตนเอง หรือกล่าวได้ว่า ปรีศนาธรรมสำหรับโดเกินเป็นอย่างเดียวกับความจริง ในขณะที่ปรีศนาธรรมในสายรินไซเห็นเป็นคนละอย่างกับความจริง อนึ่งการมองในลักษณะนี้อาจทำให้มองได้ว่า**ไซโบเกินไซ**เป็นปรีศนาธรรม แต่ถ้ามองเช่นนี้คำถามที่ตามมาคือทำไมโดเกินจึงเขียนปรีศนาธรรมออกมาในลักษณะที่ยาก (แม้จะใช้ภาษาธรรมดา) และมากมาย (ในบรรดาอาจารย์เห็นทั้งหมด อาจารย์เห็นโดเกินได้ผลิตงานเขียนออกมามากมายท่านหนึ่ง คือ**ไซโบเกินไซ**ซึ่งมีด้วยกันถึง ๙๕ บท) การที่ปรีศนาธรรมของโดเกินยากแก่การเข้าใจนี้ถ้าหากเราพิจารณาให้ดีจะพบว่าปรีศนาธรรมก่อนหน้าโดเกินก็มีความยากเช่นกันแต่ความต่างน่าจะอยู่ที่ว่าปรีศนาธรรมของโดเกินแม้จะไม่ใช่ปฏิบัติแต่เป็นภาษาเฉพาะตนมาก เพราะโดเกินอาศัยประสบการณ์ทางศาสนา**เฉพาะตน**มาปรับเปลี่ยนรูปแบบภาษาในระดับปกติทำให้ยากแก่การเข้าใจ

นอกจากนี้ถ้าจะกล่าวว่าโดเกินใช้ภาษาธรรมดาในการสื่อถึงการบรรลุธรรมแล้วคงจะเป็นข้ออ้างที่รับฟังได้ยากเพราะปรีศนาธรรมแบบเดิมก็ใช้ภาษาธรรมดาในการทำลายกรอบภาษาเดิม แต่ความต่างน่าจะอยู่ที่ความเป็นปฏิบัติที่คนโดยทั่วไปไม่เข้าใจ

ในส่วนของความสั้น-ยาวของปรีศนาธรรม ประเด็นนี้ผู้วิจัยคิดว่าไม่น่าจะเป็นปัญหาเกี่ยวกับงานเขียนของโดเกินเพราะแม้แต่คนที่ได้มีปฏิสัมพันธ์กับ“หนังสือ”ของโดเกินก็ถือได้ว่าได้เข้ามามีส่วนร่วมกับการถ่ายทอดธรรมของโดเกินเช่นกัน เราอาจทำความเข้าใจประเด็นนี้จากการตีความการได้หนังสือ-เนื้อ-กระดูก-ไขกระดูกของท่านโพธิธรรม^๖ ดังนี้ โดเกินตีความประเด็นนี้โดยมองต่างจากเดิมที่ว่า คนที่ได้หนังสือของท่านโพธิธรรมไปถือได้ว่าเป็นเลิศทางธรรมน้อยที่สุด แต่โดเกินมองว่าแม้ว่าจะได้“หนังสือ”ไปก็ไม่ได้หมายความว่ามีความลึกซึ้งในพระธรรมผู้คนที่ได้ไขกระดูกไม่ได้ แต่ถ้าเราไม่ได้มีปฏิสัมพันธ์กับ“หนังสือ”เพียงแค่ครอบมโนทัศน์เท่านั้นแต่นำไปปฏิบัติจนเป็นหนึ่งเดียวกับวิถีชีวิตแล้วการได้หนังสือไปก็ไม่จำเป็นต้องห่างไกลจากความจริงแท้อีกต่อไป แต่การตีความในลักษณะนี้ของโดเกินอาจถูกมองว่า เราจะยืนยันได้อย่างไรว่าการปฏิบัติของผู้ที่ได้หนังสือจะสัมพันธ์กับความจริง

นอกจากนี้ การอธิบายปรีศนาธรรมอิงกับการปฏิบัติ-การบรรลุธรรมอาจทำให้เกิดปัญหาได้ว่า เราจะทราบได้อย่างไรว่าความเข้าใจของเราต่อปรีศนาธรรมสัมพันธ์กับการปฏิบัติ-การบรรลุธรรมถูกต้อง เพราะโดยทั่วไปเรามักเข้าใจว่า ผู้ที่บรรลุธรรมเมื่อเผชิญหน้ากับปรีศนาธรรมก็จะเข้าใจปรีศนาธรรมนั้น ในอีกแง่หนึ่งเมื่อเราเข้าใจปรีศนาธรรมและบรรลุซาตริแล้วปรีศนาธรรมนั้น

^๖ อ้างแล้วในเชิงอรรถที่ ๓๖ บทที่ ๓ หน้า ๕๖

ก็หมดความหมายไปโดยสิ้นเชิง กล่าวคือ ลักษณะการเข้าใจปริศนาธรรมในแบบก่อนจะเป็นในลักษณะที่ว่า ปริศนาธรรมเป็นเครื่องมือสู่การบรรลุธรรม แต่การเข้าใจปริศนาธรรมในแบบของโตเถินจะเป็นว่า ปริศนาธรรมคือประสบการณ์การบรรลุธรรม โตเถินอธิบายว่า “การคิดว่าการปฏิบัติและการบรรลุธรรมมิใช่สิ่งเดียวกันเป็นความคิดที่นอกกริยา ตามหลักพุทธธรรมนั้น การปฏิบัติและการบรรลุธรรมคือสิ่งเดียวกัน ด้วยเหตุว่า การปฏิบัติในขณะนี้คือ การปฏิบัติในภาวะการบรรลุธรรมการเริ่มปฏิบัติมรรควิธีของบุคคลในตัวของมันเองคือการบรรลุธรรมดั้งเดิม... ทั้งนี้เพราะการปฏิบัติบ่งชี้สู่การบรรลุธรรมดั้งเดิมโดยตรง ด้วยเหตุว่าการบรรลุธรรมนั้นอยู่ในการปฏิบัติอยู่แล้ว การบรรลุธรรมจึงดำเนินไปอย่างไม่สิ้นสุด ด้วยเหตุว่าการปฏิบัติเป็นการปฏิบัติในการบรรลุธรรม การปฏิบัติก็เป็นสิ่งที่ไร้จุดเริ่มต้น”^๗ เมื่อพิจารณาถึงบทวิเคราะห์ของฮี จิน คิม เรื่องการใช้ถ้อยคำที่มีคำสะท้อนและคำกริยาเป็นวิธีการใช้คำพูดย้อนไปสู่ประธานหรือเป็นสาเหตุของตนเอง จะเห็นได้ว่าโตเถินได้เปลี่ยนรูปแบบของคำใหม่ คือ คำนาม ถูกทำให้เป็น กริยา จากการทำให้คำนามเป็นคำกริยานี้เป็นการเปลี่ยนโลกทัศน์การมองโลกจากเดิมที่มีมนุษย์เป็นศูนย์กลางเป็นประธานของคำกริยาต่าง ๆ เพราะโดยทั่วไปเรามักจะเข้าใจภาษาในลักษณะที่มีคำนามที่ทำกริยาหนึ่ง ๆ แต่อันที่จริงแล้ว สิ่งต่าง ๆ ล้วนดำเนินไปตามเหตุปัจจัยเป็นกริยาของตนเองภายใต้ความจริงแท้แห่งเซ็นที่ว่า สรรพสิ่งดำรงอยู่ภายใต้เหตุปัจจัยที่อิงอาศัยซึ่งกันและกัน จะเห็นได้ว่าภาษาที่โตเถินใช้แสดงถึงความเป็นหนึ่งเดียวของสรรพสิ่งนั้นจะทำให้เกิดปัญหาการอาศัยสิ่งอื่นมาอธิบายอย่างไม่สิ้นสุด (infinite regress)หรือไม่

จากที่ผ่านมาจะเห็นได้ว่าทั้งเซ็นแบบโตเถินและแบบรินไซมีสมมติฐานเบื้องต้นเกี่ยวกับความจริงแท้แห่งเซ็น คือ สภาวะแห่งความว่างอันเป็นหนึ่งเดียว มนุษย์ในฐานะผู้รับรู้ที่ไม่รู้ว่าอันที่จริงแล้ว ตนเป็นหนึ่งเดียวกับความจริงแท้ตั้งแต่แรก มักเข้าใจความจริงแท้แยกออกจากตนเองโดยยึดติดกับภาษา เหตุผล รวมถึงกรอบมโนทัศน์ต่าง ๆ ที่อยู่ในรูปแบบสมมติบัญญัติเชิงสัญลักษณ์ จากการยึดติดกับกรอบอ้างอิงนี้จะยิ่งทำให้มนุษย์ถอยห่างจากความจริงแท้ ดังนั้นสิ่งที่เป็นจุดหมายของปรัชญาเซ็นคือ การทำลายกรอบแห่งการยึดมั่นถือมั่น จนเมื่อกรอบแห่งการยึดมั่นถือมั่นนี้ถูกทำลายลง การเข้าใจว่าตัวเรากับธรรมแห่งความจริงสูงสุดจะกลับมาอีกครั้ง

^๗ แปลโดยสุวรรณา สถาอานันท์. ภูมิปัญญาวิชาเซ็น : บทวิเคราะห์คำสอนปรมาจารย์โตเถิน.

แม้ว่าเซ็นจะมองว่า ภาษาและความคิดเป็นสิ่งที่ปิดกั้นการประจักษ์แจ้งในความจริงสูงสุด ดังจะเห็นได้จากการใช้ปริศนาธรรมที่อาจารย์เซ็นสายรินไซใช้ในฐานะเครื่องมือสู่การรู้แจ้ง กล่าวคือ ในการทำลายภาษาแห่งความยึดมั่น อาจารย์เซ็นได้ใช้ปริศนาธรรมที่มีลักษณะเป็นปฏิทัศน์ เพื่อให้เกิดความงุนงงในจิตจนระเบิดแตกออกสู่การรู้แจ้ง โดยที่การทำความเข้าใจปริศนาธรรมจะต้องเข้าใจด้วยว่า ปริศนาธรรมไม่ใช่จุดหมายหลัก หรือกำลังบอกความจริงแท้แต่อย่างใด แต่ต้องพิจารณาในฐานะเครื่องมือสู่การรู้แจ้งซึ่งก็คือ การแสดงออกเพื่อทำลายความยึดมั่นจากภาษาในระดับสมมติบัญญัติ จะเห็นได้ว่ารินไซเซ็นมิได้ปฏิเสธภาษาแต่อย่างใดเพราะภายใต้ความจริงแท้ภาษาก็เป็นหนึ่งในสรรพสิ่งอันเป็นความว่างที่เป็นหนึ่งเดียวกัน แต่สิ่งที่ปฏิเสธ คือ การยึดมั่นในตัวภาษาดังนั้นการเข้าใจว่าความจริงสูงสุดของเซ็นที่ว่า สรรพสิ่งล้วนเป็นหนึ่งเดียวกัน แม้ว่าเราจะใช้ภาษาในการสื่อสารอยู่ แต่การใช้ภาษานี้เป็นการใช้ภาษาที่อยู่บนฐานของความเข้าใจความจริงแท้แห่งเซ็น อย่างไรก็ตาม ในการทำความเข้าใจความจริงไม่สามารถเข้าใจผ่านภาษาได้เพียงอย่างเดียว แต่ต้องอาศัยการปฏิบัติด้วย ดังตัวอย่างปริศนาธรรมที่มีกวีชื่อ ฮะคุเคียวอิ งามอาจารย์เซ็น โดริน เกี่ยวกับหลักคำสอนที่สำคัญของพระพุทธเจ้าดังนี้

นักปราชญ์ : “อะไรคือคำสอนสำคัญของพระพุทธเจ้า”

อาจารย์เซ็น : “อย่าทำชั่ว ทำดี ทำจิตใจให้สะอาด”

นักปราชญ์ : “นั่นเด็ก สามขวบก็พูดได้”

อาจารย์เซ็น : “แล้วท่านทำได้ไหม”^๔

จากปริศนาธรรมจะเห็นได้ว่า การเข้าใจความจริงสูงสุดแห่งเซ็นในเชิงมนทัศน์อย่างเดียวไม่พอ แต่ต้องอาศัยการปฏิบัติด้วย ปริศนาธรรมสำหรับโดเก็นก็เช่นกัน คือ ปริศนาธรรมไม่แยกจากการปฏิบัติและการบรรลุธรรม โดยโดเก็นได้เชื่อมโยงภาษาในฐานะความรู้ระดับมนทัศน์เข้ากับความรู้เชิงปฏิบัติ ดังปริศนาธรรมเรื่องลม-ธรรมชาติลม ที่เราไม่อาจเข้าใจลมได้โดยปราศจากการพัด เพราะการพัดทำให้ภาวะของลมเป็นจริงขึ้นมา การปฏิบัติ-การบรรลุธรรมนี้เปรียบเหมือนการที่เราไม่อาจแยกนก-ท้องฟ้า และปลา-ท้องน้ำออกจากกันได้ฉันใด เราก็ไม่สามารถแยกการอธิบายปริศนาธรรม-การปฏิบัติ-การบรรลุธรรมได้ฉันนั้น ทั้งนี้เพราะ ปริศนาธรรม คือ การปรากฏขึ้นของความจริงสูงสุดอย่างที่มีมันเป็น

^๔ T.P. Kasulis, Zen Action Zen Person. (Honolulu: University Press of Hawaii. 1981), p.96

จากการมองปริศนาธรรมในลักษณะนี้ของโดเกินทำให้ภาพของปริศนาธรรมต่างไปจากเดิมคือ ปริศนาธรรมไม่จำเป็นต้องเป็นข้อความที่ขัดแย้งกัน ทั้งนี้เพราะสำหรับโดเกินแล้ว ภาษาไม่จำเป็นต้องบดบังความจริงเสมอไป หากเรารู้ถึงธรรมชาติและข้อจำกัดของภาษา รวมถึงความจริงที่ว่า ธรรมชาติของสรรพสิ่งที่ดำเนินไปอย่างเป็นพลวัต ไม่อยู่นิ่งตายตัว

ในการเข้าใจภาษาสัมพันธ์กับการกระทำของโดเกิน ถ้าหากนำแนวคิดของวิตเกินสไตน์มาเทียบเคียงจะเห็นได้ว่า ในงาน *Philosophical Investigation*^๔ วิตเกินสไตน์ได้พยายามเสนอว่า คำทุกคำไม่ได้มีความหมายตายตัว แต่ความหมายของคำขึ้นอยู่กับวิธีการใช้คำในภาษานั้น ๆ โดยภาษาจะมีความสัมพันธ์กับการกระทำ ซึ่งวิตเกินสไตน์เรียกว่าเกมภาษา (Language game) ที่ผู้คนในสังคมเล่นกันอยู่ ดังตัวอย่างเรื่องช่างก่อสร้างสองคน คนหนึ่งเรียกให้อีกคนหนึ่งหยิบสิ่งที่ตนต้องการมาให้ เช่น คนแรกอาจพูดว่า “ค้อน” และอีกคนก็จะหยิบค้อนมาให้ วิตเกินสไตน์เสนอว่า การเข้าใจคำว่า “ค้อน” ไม่ได้อยู่ที่การที่ผู้ฟังได้ยินคำว่าค้อนแล้วเชื่อมโยงคำ ๆ นี้ให้เข้ากับมโนทัศน์ที่ตนมีอยู่เกี่ยวกับค้อน แต่อยู่ที่ว่าเมื่อผู้ฟังได้ยินคำว่า “ค้อน” นี้แล้วจะปฏิบัติตรงกับที่ผู้พูดหรือไม่ กล่าวคือ ความหมายของภาษาจะเกิดขึ้นเมื่อผู้คนที่ใช้ภาษามีขอบข่ายของความเข้าใจบางอย่างร่วมกัน หรือกล่าวได้ว่า การเข้าใจความหมายเป็นเรื่องของการปฏิบัติตัวอย่างที่แสดงออกถึงการเข้าใจ การมองความสัมพันธ์ระหว่างภาษากับการกระทำของวิตเกินสไตน์นี้ เมื่อมองจากทัศนะของโดเกิน จะพบว่า การมองว่า ภาษาไม่มีความหมายตายตัวของวิตเกินสไตน์ มาจากการใช้เกณฑ์ของบริบททางสังคมมาตัดสินความหมายของคำ ในขณะที่โดเกินมองว่า ภาษาไม่มีความหมายตายตัว ภายใต้ความจริงแท้แห่งเซ็น ภาษาเป็นหนึ่งเดียวกับความจริงแท้ โดยการใช้ภาษาสำหรับโดเกินจะต้องไม่หยุดนิ่งในขณะที่ความจริงเคลื่อนไหว หรือกล่าวได้ว่า วิธีการใช้ภาษาของโดเกินเป็นการจัดการกับรูปแบบประสบการณ์ที่คนปกติยึดถือซึ่งก็คือประสบการณ์ที่ถูกจัดรูปในเชิงวิทัศน์ที่มีการแบ่งแยกตัวผู้รู้กับสิ่งที่ถูกรับรู้ออกจากกัน ดังตัวอย่างการเข้าใจค้อนที่ผู้ฟังเมื่อได้ยินว่าเพื่อนของตนถามหาค้อนแล้วคนผู้นั้นสามารถส่งค้อนให้กับเพื่อนได้ การรู้จักว่าสิ่งไหนคือค้อนได้สำหรับวิตเกินสไตน์นั้นมาจากการขัดเกลาผ่านการปฏิบัติเชิงสังคม หรือกล่าวได้ว่าในส่วนของ การแสดงถึงความเข้าใจความหมายของคำที่วิตเกินสไตน์มองว่า การตรวจสอบว่าคน ๆ หนึ่งจะเข้าใจความหมายที่อีกคนหนึ่งสื่อหรือไม่สามารถตรวจสอบจากกระทำ แต่สำหรับโดเกิน รูปแบบของการแบ่งแยกตัวผู้รับรู้และสิ่งที่ถูกรับแยกจากกันนี้เป็นรูปแบบที่ขัดแย้งกับประสบการณ์เดิมแต่ก่อนการแยกแยะเชิงมโนทัศน์

^๔ Ludwig Wittgenstien, *Philosophical Investigation*, 3rd G.E.M. Anscombe transl., (New York: Macmillan, 1958)

ดังนั้นสิ่งที่โดดเด่นเสนอในรูปแบบของการใช้ภาษาที่อาศัยประสบการณ์ทางศาสนา มาจัดรูปแบบคือความพยายามที่จะทำให้ลายเนื้อไขเชิงมนทัศน์อันเป็นกฎเกณฑ์ที่มนุษย์สร้างขึ้นเพื่อกลับไปสู่ประสบการณ์เดิมแท้โดยอาศัยการปฏิบัติธรรม (meditative practice)

จะเห็นได้ว่าอุปมาเรื่องค้อนสำหรับโดดเด่นและวิตเกินสไตน์ต่างกันในเรื่องของระดับความจริง กล่าวคือ การเข้าใจลักษณะและหน้าที่ของค้อนสำหรับวิตเกินสไตน์เป็นการเข้าใจในระดับสังคม หรือก็คือเข้าใจค้อนตามการกำหนดกฎเกณฑ์ของสังคมที่มองค้อนแยกจากชุดความสัมพันธ์อื่น ๆ ไม่ได้มองว่าค้อนในลักษณะที่เป็นพลวัต คือใช้ค้อนตามลักษณะการใช้งานของมันเท่านั้น แต่สำหรับโดดเด่น ทุกคนจะต้องมีการปฏิบัติที่เข้าใจร่วมกัน คือ เข้าใจค้อนในลักษณะที่เป็นพลวัต และเป็นส่วนหนึ่งของการปฏิบัติเช่นเดียวกับการใช้พัดของอาจารย์เซ็นที่ช่วยให้ลมเป็นจริงขึ้นมา ซึ่งก็คือ ทำให้ประสบการณ์การบรรลุเป็นจริงขึ้นมา สรุปแล้วการเข้าใจค้อนว่าเป็นหนึ่งเดียวกับประสบการณ์ในการปฏิบัติก็คือรูปแบบการใช้ภาษาของโดดเด่นที่เป็นผลจากประสบการณ์การบรรลุธรรม แต่ถ้ามองในอีกแง่หนึ่งภาษาทำให้ประสบการณ์แห่งพุทธะเป็นจริงขึ้นมา

นอกจากนี้เราอาจทำความเข้าใจกับประเด็นความสัมพันธ์ระหว่างภาษากับความจริงตามทัศนะของโดดเด่นผ่านประเด็นจริยศาสตร์ของโดดเด่นดังนี้ ตามภาษาคนทั่วไป การกล่าวว่ “ไม่ทำความชั่ว โฉะอะกุมะกุซะ (shoakumakusa) ทำความดี ฉุเอินบุเงียว (shuenbugyo) ทำจิตใจให้บริสุทธิ์ จิจโจเงอิ (Jijōgoi) นี้คือคำสอนของผู้เป็นพุทธะทั้งปวง เสะโฉะบุกเกียว (Zeshobukkyō) การกล่าวเช่นนี้ยังคงเป็นเรื่องของความเข้าใจอย่างธรรมดาทั่วไป แต่สำหรับโดดเด่นมองว่า “ความชั่วไม่บังเกิดขึ้น มีการทำดี จิตใจดำเนินไปอย่างบริสุทธิ์”^๙ จะเห็นได้ว่าโดดเด่นได้ให้ความหมายใหม่กับหลักคำสอนแบบเดิมจากแง่มุมของประสบการณ์การบรรลุธรรม อันเป็นการแสดงถึงลักษณะของการใช้ภาษาอย่างเป็นอิสระที่เข้ามาเกี่ยวข้องกับการกระทำอันเป็นอิสระ กล่าวคือ จาก การเข้าใจหลักแห่งความจริงสูงสุดจนสามารถปฏิบัติตนได้อย่างเป็นธรรมชาติแล้ว หลักปฏิบัติเชิงจริยศาสตร์กลายเป็นไร้กฎเกณฑ์แต่เป็นหนึ่งเดียวกับความจริงแท้ จะเห็นได้ว่าการอ่านตามแนวของโดดเด่นจะมีส่วนช่วยทำให้เราเข้าใจถึงประสบการณ์เดิมแท้ได้อย่างแท้จริง กล่าวคือ ถ้าอ่านว่า “ไม่ทำความชั่ว” การอ่านในลักษณะนี้จะมียะว่าจะต้องมีเกณฑ์ดี-ชั่วในการตัดสินว่าการกระทำใดเป็นการกระทำที่ดี และการกระทำใดเป็นการกระทำที่ไม่ดี แต่ถ้าอ่านว่า “ความชั่วไม่บังเกิด” การอ่านแบบนี้จะทำกฎเกณฑ์เชิงจริยะหมดไป กล่าวคือ วิธีการอ่านของโดดเด่นสะท้อนภาวะของการดำเนินไปเองอย่างเป็นธรรมชาติของผู้กระทำที่มีใช้การ “ทำตามเกณฑ์” เท่านั้น แต่จริยศาสตร์เป็นเรื่องของการปฏิบัติจนเป็นไปเองอย่างเป็นธรรมชาติ

^๙ T.P. Kasulis, *Opcit.*, p.94

อย่างไรก็ตาม ลำพังเพียงการอ่านที่ตรงต่อจุดหมายแห่งเห็นอย่างเดียวนั้นไม่พอ แต่ต้องอาศัยการปฏิบัติเพื่อเข้าถึงจุดหมายแห่งเห็นด้วย

สรุปแล้วการใช้ภาษาในแง่ที่เกี่ยวข้องกับประเด็นทางจริยศาสตร์ ก็แสดงว่าเราสามารถใช้อาษาได้อย่างเป็นธรรมชาติ อันเนื่องมาจากการเข้าใจธรรมชาติและข้อจำกัดของภาษา คือสามารถใช้อาษาได้อย่างเป็นอิสระ และมองว่าภาษาเป็นเพียงมิตรที่มาเยี่ยมเยือนและจากไป หรืออาจกล่าวได้ว่าในแง่หนึ่งภาษาเป็นภาพสะท้อนความจริง เมื่อเข้าใจความจริงแล้วก็สามารถปล่อยวางภาษาได้

จากการเข้าใจข้อเสนอเรื่องปริศนาธรรมของโดเกินทำให้เราเข้าใจได้ว่า

๑) ทำไมโดเกินจึงมองว่าภาษาไม่ได้บดบังความจริงเสมอไป เพราะ“ภาษา”โดยตัวของมันเองมิได้ก่อให้เกิดความขัดแย้งหรือบดบังความจริงแต่เพราะไปยึดมั่นถือมั่นจึงทำให้ภาพความจริงที่แสดงออกผ่านภาษาบิดเบือนไป

๒) ทำไมโดเกินจึงใช้วิธีการทางภาษามากมายทำให้ยากแก่การเข้าใจ เพราะโดเกินรู้ตระหนักถึงความจริงที่แปรเปลี่ยน การใช้ภาษาในการบ่งถึงความจริงก็เช่นกันจะต้องมีลักษณะเป็นพลวัต หนึ่งในวิธีการใช้ภาษาของโดเกินนี้ เป็นการเปิดช่องให้คนเข้ามามีส่วนร่วมในการถกทอความจริง กล่าวคือ การใช้ภาษาของโดเกินเป็นการพยายามชักนำให้มนุษย์กลับคืนสู่ธรรมชาติดั้งเดิมของมนุษย์ก่อนการแยกแยะเชิงมโนทัศน์ ดังที่โดเกินได้แสดงให้เห็นจากการหมุนภาษาอันเป็นการเชื้อเชิญให้มามีส่วนร่วมกับความจริงแท้สูงสุด

แม้ว่างานของโดเกินมีคุณูปการมากมาย^{๑๐}แต่เท่าที่ได้มีการศึกษางานที่เกี่ยวข้องกับการศึกษาโดเกินผู้วิจัยพบว่า งานวิจัยส่วนใหญ่ต่างพยายามทำความเข้าใจกับงานเขียนของโดเกิน ดังนั้นผลงานที่ออกมาจึงเป็นไปในลักษณะอธิบายงานของโดเกิน แม้ว่าจะงานวิทยานิพนธ์นี้จะพยายามวิพากษ์วิจารณ์งานของโดเกินแต่ก็ยังไม่วางละเลียดทุกแง่มุม ดังนั้นหากได้มีการศึกษาพิจารณาของโดเกินอย่างละเอียดไม่ว่าจะเป็นการทำทำความเข้าใจกับแนวคิดของโดเกินหรือการวิพากษ์วิจารณ์ก็คงจะสามารถพัฒนาความรู้ความเข้าใจทั้งปรัชญาของโดเกินและปรัชญาเห็นต่อไป

^{๑๐} ดูรายละเอียดเพิ่มเติมใน สุวรรณภา สถาอนันท์, ภูมิปัญญาวิชาเห็น บทวิเคราะห์คำสอนปรมาจารย์โดเกิน. (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สำนักพิมพ์ศยาม, ๒๕๓๔) (โดยเฉพาะบทที่ สาม)

รายการอ้างอิง

ภาษาไทย

ดิช นัท ฮันท์. กัญแจเซน. แปลโดย พจนา จันทรสันติ. กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์โกมลคีมทอง, ๒๕๓๒

ทวีวัฒน์ ปุณฺทริกวิวัฒน์. ประทีปแห่งเซน. พิมพ์ครั้งที่ 3 กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์สุขภาพใจ, ๒๕๓๐

พระธรรมปิฎก. การสื่อภาษาเพื่อเข้าถึงสังฆธรรม. กรุงเทพฯ : ธรรมสภา, ๒๕๓๙

พระธรรมปิฎก. พุทธธรรม. (ฉบับปรับปรุงและขยายความ) พิมพ์ครั้งที่ ๘ กรุงเทพฯ : มูลนิธิพุทธธรรม, ๒๕๔๔

พระมหาคะนอง เขาว์ทองกลาง, วิธีสู่การบรรลุธรรมตามทัศนะของพุทธปรัชญาเถรวาทและวินัยเซ็น. วิทยานิพนธ์ระดับมหาบัณฑิต ภาควิชาปรัชญา คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๓๙

พุทธทาสภิกขุ. ภาษาคน – ภาษาธรรม. นนทบุรี : เอส. อาร์. พรินติ้ง, ม.ป.พ.

วิทย์ วิศทเวทย์. “ความรู้ในทัศนะของพุทธศาสนา”, วารสารพุทธศาสนศึกษา. (ปีที่ ๒ ฉบับที่ ๓ กันยายน – ธันวาคม ๒๕๓๘)

ศิริวรรณ ไชยถนง. การวิจัยเชิงเปรียบเทียบวรรณคดีเรื่องตัวตนในพุทธปรัชญา กับปรัชญาของเดวิดฮูม, วิทยานิพนธ์ปริญญาโทมหาบัณฑิต ภาควิชาปรัชญา บัณฑิตวิทยาลัย จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๒๔

สมฤดี วิศทเวทย์. “ภาษากับความจริงในพุทธศาสนาเถรวาท” วารสารพุทธศาสนศึกษา. (ปีที่ ๑๐ ฉบับที่ ๑ มกราคม – เมษายน ๒๕๔๖)

สุนทร ณ รังสี, พุทธปรัชญาจากพระไตรปิฎก. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๔๑

สุวรรณา สถาอานันท์. มนุษย์ทัศน์ในปรัชญาตะวันออก. กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๓๓

สุวรรณา สถาอานันท์. ภูมิปัญญาวิชาเซ็น บทวิเคราะห์คำสอนปรมาจารย์โดเก็น. กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์สยาม, ๒๕๓๔

เสถียร โพธิ์นันทะ. ปรัชญามหายาน. กรุงเทพฯ : มหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๔๑

ภาษาอังกฤษ

A.J. V. Chandrakanthan. "The Silence of Buddha and his Contemplation of the Truth"
in

Spiritual Today, (Summer 1988, Vol.40 No. 2)

Antonio S Cua, "Forgetting Morality : Reflections On A Theme In Chuang Tzu", in Journal
Of Chinese Philosophy. (Vol.4, 1977)

Blyth R.H., Zen and Zen Classics (Volume One) Tokyo : The Hokuseido Press, 1974

Cheng, Chung-ying, "On Zen (Ch'an) Language and Zen Paradoxes" in Journal of
Chinese Philosophy (vol., 1973)

Hee-Jin Kim, "The Reason of Words and Letters : Dōgen and Kōan Language" in Dōgen
Studies. William R. Lafleur (ed.) Honolulu : University of Hawaii Press, 1985

Hume, David, A Treatise of Human Nature. Book I, edited by Selby- Bigge, LA., Oxford
University Press, London, 1975

John Hick, The Problems of Religious Pluralism. London: Macmillan, 1985

Kraft, Kenneth. Zen Tradition and Transition. New York: Grove Press, 1988

Masao Abe, "Dōgen on Buddha Nature" in Zen and Western Thought. The Macmillan
press, Ltd: Hongkong, 1985

Norman Waddell and Abe Masao (tr.) "Shōbōgenzō Genjōkōan" in The Eastern
Buddhist. (NS III No.2, 1972)

Sasaki, Ruth Fuller, The Zen Koan : Its History and Use in Rinzai Zen. New York:
Harcourt, Brace & World, 1965

Steven Heine and Dale S. Wright , The Kōan texts and contexts in Zen Buddhism. New
York: Oxford University Press, 2000

Suzuki, D.T. An Introduction to Zen Buddhism. London: Anchor Press, 1972

T. Griffith Foulk, "The Form and function of kōan literature" in Steven Heine and Dale S.
Wright, The Kōan: texts and contexts in Zen Buddhism. New York: Oxford
University Press, 2000

T.P. Kasulis, Zen Person Zen Action. The University Press of Hawaii, Honolulu, 1981

T.P. Kasulis "The Incomparable Philosopher: Dōgen on how to Read the Shōbōgenzō"
in William R. Lafleur (ed.), Dogen Studies. Honolulu: University of Hawaii Press,
1985

ประวัติผู้เขียนวิทยานิพนธ์

นางสาวมัทยา นิริตติยญาติ เกิดเมื่อวันที่ ๑๙ มิถุนายน ๒๕๒๑ ที่กรุงเทพมหานคร สำเร็จ การศึกษาระดับปริญญาตรี ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต จากมหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ คณะศิลป ศาสตร์ สาขาปรัชญา ในปีการศึกษา ๒๕๔๒ จากนั้นได้เข้าศึกษาต่อในหลักสูตรอักษรศาสตรมหา บัณฑิต สาขาปรัชญา ที่จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย ในปีการศึกษา ๒๕๔๓



สถาบันวิทยบริการ
จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย