

บทที่ ๓

การบรรลุธรรมในพระพุทธศาสนานิกายเซน

ตั้งแต่พระโพธิธรรม พระสังฆปริณายกองค์ที่ ๑ (ตามสายจีน) จนถึงสมัยของพระสังฆปริณายกองค์ที่ ๕ นั้น การฝึกอบรมเพื่อการบรรลุธรรมของนิกายเซนมีเพียงอย่างเดียว นั่นคือการนั่งปฏิบัติสมาธิ (ชื่อลัทธิ ฌาน หรือ ช्यान ได้รับการขนานนามจากการเพียรนั่งสมาธิของพระโพธิธรรมนานถึง ๙ ปี) ภายหลังเมื่อจะมีการแต่งตั้งพระสังฆปริณายกองค์ที่ ๖ จึงมีการแข่งขันกันแต่งโคลก^๑ เพื่อหาผู้ที่เข้าใจจิตเดิมแท้ที่แท้จริง ท่านฮุยเิ่ง ซึ่งได้รับมอบบาตรและจีวรจากพระสังฆปริณายกองค์ที่ ๕ โดยตรงและควรได้รับการแต่งตั้งเป็นพระสังฆปริณายกองค์ที่ ๖ กลับต้องหลบหนีลงทางใต้ของประเทศจีน ต่อมาในภายหลังจึงได้สั่งสอนฝึกอบรมศิษย์จนเกิดเป็นสำนักฉัปปลัน (Sudden School) ซึ่งก็คือสำนักกรินไซในปัจจุบัน ส่วนท่านเฉินชิว ได้รับการแต่งตั้งจากพระจักรพรรดิ ได้สั่งสอนฝึกอบรมตามแบบฉบับดั้งเดิมอยู่ทางตอนเหนือของประเทศจีน ภายหลังจึงนิยมเรียกกันว่า สำนักเซื่องช้า (Gradual School)

พระพุทธศาสนานิกายฌาน (Chan) หรือที่นิยมเรียกว่า เซน ในปัจจุบันนั้น เจริญเติบโตอย่างยิ่งในประเทศจีน นับตั้งแต่สมัยของท่านฮุยเิ่งหรือเว่ยหลาง (Hui Neng พ.ศ. ๑๑๘๑ - ๑๒๕๖) ซึ่งเป็นพระสังฆปริณายกองค์ที่ ๖ อยู่ในสมัยราชวงศ์ถังในขณะนั้น แต่หลังจากปี พ.ศ. ๑๓๘๘ จักรพรรดิของประเทศจีนให้การสนับสนุนลัทธิเต๋า และกวาดล้างพุทธศาสนาครั้งใหญ่ สาวกของนิกายฌานต้องหลบหนีการกวาดล้างไปอาศัยตามสถานที่ต่าง ๆ จนเกิดเป็นสำนักต่าง ๆ ที่สำคัญมี ๕ สำนักใหญ่ในขณะนั้น คือ สำนักลินฉี Linji (ญี่ปุ่นเรียก รินไซ Rinzai) สำนักเฉาตัง Tsao Tung (ญี่ปุ่นเรียก โซโตะ Soto) สำนักยุนเมน Yun Men (ญี่ปุ่นเรียก อุมมอน Ummon) สำนักกุยยาง Kuei Yang (ญี่ปุ่นเรียก อิเคียว Ikkyo) สำนักฟาเยน Fa Yen (ญี่ปุ่นเรียก โฮเง็น Hogen)

แม้ในปัจจุบันอาจกล่าวได้ว่า เซน ที่ได้เจริญเติบโตในประเทศญี่ปุ่นและแพร่หลายไปยังโลกตะวันตกมีเพียง ๒ สำนักใหญ่คือ สำนักกรินไซเซน ที่สืบทอดพัฒนาการอบรมสั่งสอนมาจากสำนัก

^๑ โคลกของท่านเฉินชิวเขียนไว้ว่า “กายของเราทั้งหลายคือตันโพธิ์ จิตของเราทั้งหลายคือกระจกใส ขอให้พวกเราเงาหันเข้าหาจิตและจิตเสมอ อย่าให้ฝุ่นธุลีลงจับ” ส่วนโคลกของท่านฮุยเิ่งเขียนไว้ว่า “ไม่มีตันโพธิ์ ไม่มีที่ตั้งของกระจกใส เมื่อสรรพสิ่งล้วนว่างเปล่า ฝุ่นธุลีจะลงจับที่ไหนได้” – สมภาร พรหมทา, **พุทธศาสนamahayana นิกายหลัก**, พิมพ์ครั้งที่ ๒, (กรุงเทพมหานคร : สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๔๐), หน้า ๑๙๑ - ๑๙๒.

ลินฉี และสำนักโซโตเซนที่สืบทอดพัฒนาการอบรมสั่งสอนมาจากสำนักเจด่งในประเทศจีน^๒ แต่เพื่อให้เห็นบริบทและแนวทางการปฏิบัติของแต่ละสำนักในการเข้าถึง ชาโตริ จึงต้องวิเคราะห์รายละเอียดของแนวทางปฏิบัติของแต่ละสำนักจากเรื่องที่ได้ถูกบันทึกไว้ โดยเฉพาะของ ๓ สำนักเล็ก (minor houses) เป็นที่สังเกตว่าบันทึกเหล่านี้ยังคงใช้คำว่า “ฉาน” (Chan) ไม่ใช่คำว่า “เซน” เพราะทั้ง ๕ สำนักนี้เป็นการแยกตัวด้วยเหตุผลจากการกวาดล้างทางการเมืองที่เกิดขึ้นในประเทศจีน ก่อนที่นิกายเซนจะเจริญรุ่งเรืองในประเทศญี่ปุ่น และเป็นช่วงหลังจากที่พระสังฆปริณายกองค์ที่ ๖ (ท่านฮุ่ยเน่่ง สำนักฝายใต้ และ ท่านฉินชิว สำนักฝายเหนือ) ได้ดับขันธไปแล้ว ซึ่งหลังจากนั้นไม่มีการแต่งตั้งพระสังฆปริณายกขึ้นอีกเลยทั้งในประเทศจีนและญี่ปุ่น

๓.๑ การบรรลุลหรรณในพระพุทธศาสนานิกายเซน สำนักกุยยาง (Kuei-Yang or Kuie-Shan)

ท่านกุยยาง หรือท่านกุยซานผู้ก่อตั้งสำนัก แต่เดิมชื่อ หลิงหยู (Ling Yu พ.ศ. ๑๓๑๔ – ๑๓๙๖) ตามประวัติเล่าว่าท่านออกบวชตั้งแต่อายุได้ ๑๕ ปี ศึกษาเล่าเรียนพระวินัยในถิ่นกำเนิด (ซึ่งปัจจุบันคือจังหวัด ฟุกีเยน Fukien) ต่อมาท่านจึงได้บรรพชาที่มณฑลหังโจว (Hangchow) ซึ่งเป็นที่ที่ท่านซึมซับพระวินัยและพระสูตรของทั้งฝายเถรวาทและฝายมหายาน หลังจากนั้นเมื่อท่านอายุ ๒๓ ปี ท่านเดินทางจาริกไปยังเมืองเกียงสี (Kiangsi) และได้เป็นศิษย์ของอาจารย์ฉานที่มีชื่อเสียงท่านหนึ่ง ชื่อ โปซาง ฮุ่ยไห่ (Po Chang Huai Hai) กล่าวกันว่าท่านกุยยางได้ศึกษาและฝึกปฏิบัติตามแบบดั้งเดิมกับท่านอาจารย์ฮุ่ยไห่จนสามารถบรรลุลหรรณ

เล่ากันว่า ในวันหนึ่งในขณะที่ท่านกุยยางกำลังปรนนิบัติท่านอาจารย์ฮุ่ยไห่อยู่ ท่านอาจารย์ได้สั่งให้ท่านกุยยางเขี่ยถ่านในเตาเพื่อดูว่ายังมีไฟหลงเหลืออยู่หรือไม่ ท่านกุยยางได้เขี่ยถ่านดูและพบว่าไม่มีไฟเหลือในเตาแล้ว ท่านอาจารย์ฮุ่ยไห่จึงลุกขึ้นมาเขี่ยเตาเองและพบสะเก็ดไฟเล็ก ๆ และชี้ให้ท่านกุยยางดูพร้อมกับถามว่า “นี่ไม่ใช่ไฟหรือ” ขณะนั้นเองท่านกุยยางก็บรรลุลหรรณ เป็นที่น่าสังเกตว่าเหตุการณ์เล็ก ๆ ที่ไม่สำคัญกลับสามารถกระตุ้นความรู้แจ้งจากภายใน (intuitively) จนถึงขั้นบรรลุลหรรณได้

ท่านกุยยางได้รับชื่อนี้มาจากภูเขากุย (Mt. Kuei) ในมณฑล หูหนาน (Hunan) ซึ่งเป็นที่ที่ท่านได้รับมอบหมายจากอาจารย์ฮุ่ยไห่ให้ไปก่อตั้งอาราม สืบทอดการอบรมสั่งสอน การที่ท่านกุยยางได้รับภาระกิจที่สำคัญนี้ ทำให้หัวหน้าพระชื่อ ชื่อหม่า (SSu Ma) ไม่พอใจ และกล่าวหาว่าอาจารย์ฮุ่ยไห่หมองข้ามตนเองไป ท่านอาจารย์จึงกล่าวว่า “หากเจ้าสามารถให้คำตอบที่โดดเด่นต่อหน้าที่

^๒ ดูรายละเอียดบทที่ ๒.๒.๒

ประชุมนี้ได้ เจ้าก็จะได้รับการมอบหมายงานนี้” หลังจากนั้นท่านอาจารย์ฮู่ให้กัซไปเหยือกน้ำและถามขึ้นว่า “หากไม่เรียกสิ่งนี้ว่าเหยือกน้ำ เจ้าจะเรียกมันว่าอะไร” ท่านซือหม่า ตอบว่า “มันไม่สามารถเรียกว่าเป็นลิ้มไม่ได้” ท่านอาจารย์ฮู่ให้ไม่ยอมรับคำตอบนี้และหันไปทางท่านกุยยาง เพื่อให้ท่านตอบคำถาม ท่านกุยยางกลับตะเหยือกน้ำจนคว่ำลง อาจารย์ฮู่ให้หัวเราะพร้อมกับกล่าวว่า “หัวหน้าพระของเราแพ้เสียแล้ว” การตอบของท่านซือหม่าเป็นการเล่นคำจากสติปัญญาที่ถูกปลูกฝังมาในโลกของสมมุติบัญญัติ แต่คำตอบของท่านกุยยาง เป็นคำตอบที่เกิดขึ้นโดยสัญชาตญาณ (Spontaneous) ไร้คำพูด และปราศจากการแบ่งแยกวิเคราะห์ซึ่งอยู่เหนือการให้ตรรกะเหตุผล

ท่านกุยยางก่อตั้งอารามได้สำเร็จ แม้ว่าสำนักนี้จะยืนยาวอยู่เพียงระยะสั้น ๆ แต่คำสอนของท่านได้ถูกสืบทอดโดยศิษย์ที่ปราดเปรื่องของท่านชื่อ หยางซาน (Yang Shan) ที่สำคัญคือเรื่องความแตกต่างระหว่าง การทำงานของปัญญา (ซึ่งปรากฏโดยการกระทำ) และสาร์ตละ หรือธรรมชาติของตัวตน (ซึ่งปรากฏโดยปราศจากการกระทำ)^๓

ครั้งหนึ่งเมื่อพระทั้งหมดได้ออกไปที่ไร่ชาเพื่อเก็บใบชา ท่านกุยยางกล่าวกับศิษย์หยางซาน ว่า “ตลอดทั้งวันที่เรากำลังเก็บใบชา ฉันได้ยินเสียงของเจ้า แต่ฉันไม่เห็นตัวตนของเจ้า แสดงตัวตนอันแท้จริงของเจ้าให้ฉันดูซิ” หยางซานจึงเขย่าต้นชา ท่านกุยยางจึงพูดว่า “เจ้าบรรลุเพียงด้านการทำงานของปัญญา แต่ไม่ใช่ด้านสาร์ตละ” หยางซานให้ข้อคิดเห็นว่า “ผมไม่รู้ว่าท่านจะตอบคำถามนี้อย่างไร” ท่านกุยยางคงเจ็บเฉย ท่านหยางซานจึงกล่าวต่อไปว่า “ท่านอาจารย์ ท่านบรรลุเพียงด้านสาร์ตละ ไม่ใช่ด้านการทำงานของปัญญา ท่านกุยยางจึงตอบว่า “ฉันได้ปลดปล่อยเธอออกมาจากกระแสลม ๒๐ ครั้ง”

เรื่องเล่าอีกเรื่องหนึ่งซึ่งชี้ชัดว่าสำนักกุยยาง ให้ความสำคัญกับการฝึกไม่วิเคราะห์แยกแยะ (non-discrimination หรือ non-dualistics) คือ ครั้งหนึ่งท่านกุยยางได้ส่งกระจกเป็นของขวัญไปให้ท่าน หยางซาน ซึ่งได้รับการแต่งตั้งให้เป็นอาจารย์มาน และได้รับการยกย่องว่าเป็นผู้ร่วมก่อตั้งสำนักกุยยาง เมื่อท่านหยางซานได้เข้าไปในหอประชุม ท่านได้ยกกระจกขึ้นและกล่าวในที่ประชุมว่า “ช่วยบอกหน่อยว่ากระจกนี้เป็นของท่านกุยยาง หรือของหยางซาน ถ้าใครสามารถตอบคำถามได้ถูกต้อง ฉันจะไม่ทำลายกระจกนี้” แต่ไม่มีใครตอบคำถาม ท่านหยางซานจึงทุบกระจกทิ้ง ท่านกุยยางได้ตอบคำถามศิษย์ที่ได้ขอร้องให้ท่านช่วยอธิบายโดยท่านประกาศว่า “หากฉันจะต้องอธิบายเรื่องฉานให้เธอเข้าใจอย่างชัดเจน ต่อไปเธอคงประณามฉันจากเรื่องนี้ อย่างไรก็ตาม ไม่ว่าฉันจะพูดอะไรมันก็เป็นเรื่องของฉันไม่ใช่เรื่องของเธอ” ศิษย์ที่ถามคำถามนี้ ต่อมาเป็นพระเซนที่มีชื่อเสียงองค์หนึ่ง ชื่อ เสี่ยง

^๓ function of wisdom (which is revealed through action) and substance or self-nature (which is revealed through nonaction).

เหียนฉีเสี้ยน (เคียวเกนในภาษาญี่ปุ่น)^๔ ซึ่งเข้าถึง ชาโตริได้ ในขณะที่ได้ยินเสียงหินเล็ก ๆ กระแทกกับ ต้นไผ่

เป็นที่เห็นพ้องต้องกันว่าสิ่งที่สำนักกุยยางได้มอบไว้ คือสิ่งที่ท่านหยางชานได้แสดงให้เห็น ความแตกต่างระหว่าง การนั่งสมาธิของฉาน (Chan of Meditation) โดยใช้ลังกาวดารสูตรเป็นหลัก กับ ฉานแบบฉับพลัน (Instantaneous Chan) ซึ่งไม่ยึดติดกับพระสูตรใด ๆ เลย ถือได้ว่าเป็นการให้ กำเนิดนิยามของฉานยุคใหม่ในประวัติศาสตร์ที่ต่อต้านพระสูตร (Anti-Sutra) ของสำนักฝายใต้ ซึ่ง แตกต่างจาก “ฉานแบบดั้งเดิม หรือ ฉานแบบพระสังฆปริณายก” (Traditional or Patriarchal) ซึ่ง สอนตามหลักของลังกาวดารสูตร และถือเป็นรากฐานของความศรัทธาในพุทธศตวรรษที่ ๑๓

เล่ากันว่าหลังจากที่ท่านกุยยางได้ผ่านพิธีสงฆ์ (Ritual Ablution) ท่านนั่งในท่าสมาธิ และดับขันธไปด้วยรอยยิ้ม ร่างของท่านถูกฝังไว้ที่ภูเขาเกุย (Mt. Kuei) ที่ท่านได้สร้างอารามไว้นั่นเอง ศิษย์ของท่านกุยยางและท่านหยางชานได้สืบสานสำนักกุยยางต่อมา และได้พยายามที่จะจัดระเบียบ การอบรมแบบต่อต้านพระสูตรนี้ อย่างไรก็ตามสำนักกุยยางถูกบดบังและถดถอยไปในที่สุด เนื่องจาก ความสำเร็จและการแพร่หลายอย่างยิ่งของท่านฮวงโป และท่านหลินฉี (รินไซ)^๕

จากเรื่องที่บ้านทักไว้เหล่านี้สามารถสรุปประเด็นสำคัญในการฝึกอบรมของสำนักกุยยางได้ ดังนี้ :-

- ต้องทำงานเช่นเก็บใบชา
- การฝึกไม่วิเคราะห้แยกแยะ (non-discrimination หรือ non-dualistics)
- ใช้การถามตอบแบบทันที่ระหว่างศิษย์กับอาจารย์ (ภายหลังเรียกมอนโด Mondo)
- ไม่สอนการนั่งสมาธิของฉาน (Chan of Meditation) โดยใช้ลังกาวดารสูตรเป็นหลัก แต่สอนการเข้าถึงฉานแบบฉับพลัน (Instantaneous Chan)
- ไม่ยึดติดพระสูตร (Anti-Sutra) ใด ๆ ทั้งสิ้น

๓.๒ การบรรลुरुธรรมในพระพุทธานิกายเซน สำนักยุนเมน (Yun Men)

ท่านอาจารย์ ยุนเมน (พ.ศ. ๑๔๐๕ -๑๔๙๒) เกิดที่เมืองเกียงซู (Kiangsu) ในครอบครัวที่ อยู่ในสถานะที่ต้องผลักดันให้ท่านไปบวชเป็นเณรเพื่อศึกษาพระวินัย แต่ด้วยจิตที่ต้องการเรียนรู้ฉาน (Chan) ท่านตั้งเป้าที่จะเดินทางไปศึกษาฉานกับอาจารย์มู่โจว (Mu-chou) อาจารย์ที่มีชื่อเสียงซึ่ง

^๔ ดูรายละเอียด บทที่ ๓.๒.๓

^๕ ดูรายละเอียด Thomas Hoover, **The Zen Experience**, (New York : Penguin Group, พ.ศ.

เป็นศิษย์ของท่านฮวงโป (Huang Po) ๒ วันผ่านไปหลังจากเดินทางไปถึง ท่านขุนเมนพยายามที่จะเข้าพบอาจารย์มูโชว แต่ถูกปฏิเสธทุกครั้ง แต่ความพยายามนี้สำเร็จในวันที่ ๓ ท่านขุนเมนถูกอาจารย์มูโชวจับตัวไว้แล้วเร่งรัดท่านว่า “พูดสิ พูดสิ” แต่ก่อนที่ท่านขุนเมนจะเปิดปากพูด ท่านอาจารย์หลักท่านขุนเมนออกนอกห้องและปิดประตู แต่ประตูกระแทกขาท่านขุนเมนหัก ด้วยความเจ็บปวดที่คาดไม่ถึงนี้ทำให้ท่านเข้าถึงซาโตริได้เป็นครั้งแรก

ท่านเดินทางต่อไปเพื่อศึกษามาจากอาจารย์ที่มีชื่อเสียงหลายท่าน จนในที่สุดท่านได้รับการสืบทอดอารามจากอาจารย์ฆานที่ต้องการปลุกกิเลสและเห็นแนวปรารถนาของท่านขุนเมน ท่านขุนเมนถือได้ว่าเป็นพระฆานที่มีชื่อเสียงรูปหนึ่ง โดยเฉพาะเรื่องที่ท่านสนทนาแลกเปลี่ยนธรรมะกลายเป็นแหล่งที่มาของโกอัน (Koan) ที่มีชื่อเสียงหลายบท ท่านซึ่งการใช้คำที่ฟุ่มเฟือยและห้ามมิให้ศิษย์ของท่านจดบันทึกหรือเขียนคำเทศนาที่ท่านสั่งสอน (อย่างไรก็ดี คำสนทนาธรรมของท่านถูกแอบบันทึกโดยศิษย์ที่เข้าฟังเทศนาของท่านโดยการใช้จิรวรรดาศา และเก็บบันทึกนั้นไว้ในจิรวรรดาศา) ตอนที่ท่านเป็นอาจารย์ฆานใหม่ ๆ ท่านต้องฝ่าฟันอย่างยิ่งกับปัญหาในการป้องกันไม่ให้เณรทั้งหลายยึดติดในคำพูดหรือคำสอนของท่าน

ท่านขุนเมนเข้ามาให้โถงประชุมอีกครั้งและกล่าวว่า “งานของฉันที่เป็นอะไรบางอย่างที่ฉันไม่สามารถช่วยได้ เมื่อฉันบอกเธอว่าให้ซึมทะลุ (penetrate) เข้าไปโดยตรงในสิ่งต่าง ๆ แต่อย่ายึดติดกับสิ่งเหล่านั้น ฉันก็ได้เปิดเผยความลับภายในตัวตนของพวกเขาแล้ว แต่พวกเขาก็ยังคงต้องการบรรลุธรรมด้วยการค้นหาจากคำพูดของฉัน ด้วยสิ่งลวงและความเบี่ยงเบนมากมายมหาศาลจากคำพูดเหล่านั้น พวกเขาโต้เถียงและมีการถามคำถามมากมาย ดังนั้นเธอจึงได้รับเพียงความพึงพอใจเพียงชั่วคราวจากการใช้คำพูดเหล่านั้น จากการได้ธรรมะกันด้วยคำพูดซ้ำแล้วซ้ำเล่า นั้นยังเป็นการเบี่ยงเบนห่างไกลไปจากฆานมากขึ้นไปอีก แล้วเมื่อไรพวกเขาก็จะเข้าถึงฆานแล้วหยุดค้นหาเสียที่เล่า”

ท่านขุนเมนเชื่ออย่างหมดใจว่าคำสอนทั้งหลายนั้นล้วนไม่มีความหมาย คำอธิบายทั้งหลายยังทำให้แย้ง และด้วยความเป็นจริงไม่มีอะไรควรค่าแก่การสอน

ท่านอาจารย์พูดว่า “หากฉันจะสามารถให้คำสอนเธอสักประโยคหนึ่ง เพื่อสอนให้เธอได้เข้าถึงฆานได้อย่างทันที ฝุ่นดินลงกระจายทั่วบนศรีษะเธอแล้ว เพื่อจะเข้าถึงฆาน เธอต้องเข้าถึงด้วยประสบการณ์เท่านั้น หากเธอยังไม่ได้รับประสบการณ์นั้น อย่าสร้างทำเป็นว่ารู้ว่ฆานคืออะไร เธอต้องเพิกถอน (withdraw) จากภายในแล้วค้นหาจากผืนดินที่เธอยืนอยู่ นั่นแหละเธอจะพบความจริงอันเป็นสัจจะนั้น”

ท่านขุนเมนเป็นกังวลกับความสำเร็จของอารามท่าน เพราะจำนวนของเณรรุ่นใหม่ ๆ ที่เพิ่มขึ้น สวนทางกับคุณภาพของเณรที่ลดลง บางกลุ่มไม่ได้สนใจศึกษาอย่างจริงจัง แต่รวมตัวกันเพื่อเรียนคำสอนโบราณ และพยายามจะเข้าถึงธรรมชาติภายในของตนเองด้วยการใช้ความจำ ด้วยการ

จินตนาการ หรือด้วยการทำนายพยากรณ์ และพวกนี้มักจะกล่าวอ้างว่าเข้าใจธรรมะเป็นอย่างดี แต่ความจริงแล้วสิ่งที่เณรเหล่านี้ทำก็คือยิ่งพูดให้คนเหล่านี้เข้าไปหลงพัวพันกับความซับซ้อนที่ไม่รู้จบ และใช้การฝึกสมาธิเป็นเป็นการฆ่าเวลา

ท่านขุนเมนยังเห็นว่า การจาริกแสวงบุญแบบดั้งเดิมของท่านอาจารย์จากฐานสู่ฐาน กลายเป็นการรุดงค์ท่องเที่ยวเพื่อเพิ่มความขลังให้กับตนเองมากกว่าการรุดงค์เพื่อค้นหาธรรม ท่านกล่าวว่า “อย่าเสียเวลาเดินทางเป็นพันๆ ไมล์ จากเมืองนั้นสู่เมืองนี้ ใช้ชีวิตดูหนาวในที่หนึ่งและพัก ร้อนหนาวร้อนในที่หนึ่ง อย่าค้นหาภูเขาและแม่น้ำที่สวยงามเพื่อนั่งสมาธิ ... สิ่งที่เป็นพื้นฐานสำหรับ เธอก็คือการเข้าถึงสาระสำคัญของฉาน (Essence of Chan) เช่นนั้นแล้วการจาริกของเธอจะไม่สูญ เปล่า หากเธอคิดว่าภายใต้การดูแลของอาจารย์ที่เคร่งครัดจะทำให้เธอเข้าใจได้ ... ตื่นชะ แล้วไปรำ เรียนกับอาจารย์นั้นสักสิบปี หรือยี่สิบปีจนกว่าเธอจะบรรลุอย่างชัดแจ้งละกัน”

ท่านขุนเมนถือว่าเป็นพระสงฆ์หัวก้าวหน้าท่านหนึ่ง ในช่วงพุทธศตวรรษที่ ๑๓-๑๔ ถือได้ ว่าท่านขุนเมนเป็นท่านหนึ่งที่ได้ทิ้งปริศนาธรรมในเรื่องการถ่ายทอดโดยไม่ผ่านภาษาหรือคำพูดใด ๆ (Nonlanguage Transmission) คำสอนที่โด่งดังของท่านเรียกกันว่า การตอบด้วยคำคำเดียว (one-word answer) สิ่งที่เป็นหลักฐานในเรื่องนี้อยู่ในโกอัน (Koan) ๒ บท ดังต่อไปนี้

ศิษย์ถามอาจารย์ขุนเมน “คำสอนอะไรที่อยู่เหนือพระพุทธเจ้าและพระสังฆปริณายก”

อาจารย์ขุนเมนกล่าวว่า “ซาเลาเปาเมสตีงาลูกหนึ่ง”

ศิษย์ถามอาจารย์ขุนเมน “พุทธะคืออะไร” อาจารย์ขุนเมนตอบว่า “ชี้หมาแห่งก้อนหนึ่ง”

วิธีการตอบด้วยคำคำเดียว ในแบบของท่านขุนเมน มักมีการตี(Blow) และการตะโกน (Shout) เสมอ

สำนักขุนเมนถือได้ว่าเป็นสำนักที่ “มีอาจารย์ที่มีวาทีศิลป์มากที่สุด” ที่มีชีวิตอยู่ในช่วง ราชวงศ์ซ่งตอนปลาย แต่ถือเป็นความผิดพลาดอย่างยิ่งที่สำนักขุนเมนไม่สามารถฝังรากลึกลงใน ประเทศญี่ปุ่นได้ ซึ่งนั่นหมายความว่า ประวัติศาสตร์จะผ่านเลยสำนักของท่านไป อย่างไรก็ตาม ปัญญาอันปราดเปรื่องของท่านขุนเมนถือได้ว่าเป็นดาวที่เจิดจ้าในกลุ่มดาวของอาจารย์ฉานทั้งหลาย ที่ใช้วิธีการสอนด้วยถ้อยคำที่ต่อต้านการใช้ตรรกะเหตุผล (antirational) อย่างชัดเจนที่สุด

จากเรื่องที่บ้านทิกไว้เหล่านี้สามารถสรุปประเด็นสำคัญและแนวความคิดในการฝึกอบรม ของสำนักขุนเมนได้ดังนี้

- เห็นว่าพระสูตรและคำสอน เป็นสิ่งขวางกั้นการบรรลุธรรม เพราะการบรรลุธรรม เป็นประสบการณ์ (Experience) ไม่ใช่การจดจำ (Memorize)

- ไม่ใช้คำฟุ่มเฟือย และห้ามมิให้ศิษย์ของท่านจดบันทึกหรือเขียนคำเทศนาที่ท่านสั่งสอน ทั้งนี้เพื่อแสดงเจตจำนงที่จะไม่ยึดติดกับสิ่งใด ๆ ทั้งสิ้น
- ชาโตริ เกิดขึ้นได้แบบฉับพลัน (Sudden) และเกิดจากสัญชาตญาณภายใน (intuitive)
- มีการใช้การสนทนาแลกเปลี่ยนธรรมะซึ่งภายหลังเรียกว่า โกอาน (Koan)
- การฝึกนั่งสมาธิ (meditation) เป็นส่วนหนึ่งของการฝึกอบรม
- ยืนยันให้ค้นหาการบรรลุธรรมจากภายในไม่ใช่จากภายนอก
- เป็นต้นแบบของการตอบด้วยคำคำเดียว (one-word answer) เพื่อให้ได้คำตอบโดยปราศจากการวิเคราะห์แยกแยะ (non dualistics) ดังนั้นวิธีการสอนจึงประกอบด้วยถ้อยคำที่ต่อต้านการใช้ตรรกะเหตุผล (antirational)

๓.๓ การบรรลุธรรมในพระพุทธศาสนานิกายเซน สำนักสำนักฟาเยน (Fa Yen)

ท่านฟาเย่น (พ.ศ. ๑๔๒๘ – ๑๕๐๑) ผู้ก่อตั้งสำนัก นับว่าเป็นผู้ริเริ่มการกระตุ้นการบรรลุธรรมด้วยการถามคำถามเดิมกลับไปยังผู้ถาม ด้วยวิธีการนี้เป็นการแยกคำเหล่านั้นออกมาและเป็นการสลายความหมายจากคำเหล่านั้น วิธีการของท่านในการอบรมและกระตุ้นให้เข้าถึงชาโตริ ด้วยการให้การตะโกน (Shout) การใช้ความเงียบ (Silence) และการใช้คำคำเดียว (Single Word) สำนักฟาเยนได้คิดค้น ๖ ลักษณะของการมีอยู่ (Six Attributes of Being) นั่นคือ สิ่งรวบยอดกับความแตกต่าง (totality and differentiation) ความเหมือนและความแตกต่าง (sameness and difference) และ การเปลี่ยนแปลงและการสูญหาย (becoming and disappearing) ซึ่งได้ดัดแปลงมาจากคำสอนของพระพุทธศาสนานิกายอื่น ในภายหลังศิษย์ของท่านฟาเยนได้พยายามรวมนิยามเข้ากับนิยามสัทธรรมปุณฑริก (Pure Land) ซึ่งเป็นสาเหตุหนึ่งที่ทำให้สำนักฟาเยนเสื่อมความนิยมลงอย่างรวดเร็ว

ท่านฟาเยนเกิดที่เมือง เวินไอ (Wen-I) ใกล้กับหางโจว (Hangchow) ท่านบวชในลัทธิฉานตั้งแต่อายุ ๗ ปี และบรรพชาเมื่ออายุได้ ๒๐ ปี ท่านศึกษาเล่าเรียนทั้งพระพุทธศาสนาและลัทธิขงจื้อ ท่านจึงมีความกระหายอยากรู้ดั่งดั่ง ท่านจึงได้เดินทางลงทางใต้เพื่อค้นหาอาจารย์ฉานเพื่อศึกษาเพิ่มเติม ท่านเดินทางมาถึงเมือง เกียงสี (Kiangsi) ในมณฑลฟูโจว (Fuchou) เพื่อหลบอุทกภัยพายุน้ำท่วม และในตอนเย็นวันหนึ่งท่านพบว่าตัวเองได้มาอยู่ที่อารามแห่งหนึ่ง ท่านได้สะดุดกับการสนทนากับอาจารย์ที่อารามแห่งนั้นโดยท่านอาจารย์ได้ถามท่านฟาเยนว่า

“ท่านจะเดินทางไปไหนหรือ”

“ฉันจะเดินทางด้วยเท้าต่อไปบนถนนนี้”

“อะไรคือสิ่งที่เรียกว่าเดินทางด้วยเท้า”

“ฉันไม่รู้”

“ไม่รู้ เกือบใกล้เคียงที่จะเข้าถึงสัจจะ”^๖

และท่านพาเยนก็บรรลุธรรมในขณะนั่นเอง ท่านได้ตัดสินใจที่จะอยู่ที่นี้สักระยะหนึ่งเพื่อจะศึกษาต่อ ท่านได้กลายเป็นอาจารย์ฆานที่มีชื่อเสียง และดูแลอบรมศิษย์มากกว่าหนึ่งพันคนในเวลาต่อมา คำสอนที่โด่งดังของท่านก็คือเรื่อง “พระจันทร์” กับ “นิ้วที่ชี้ไปยังพระจันทร์”

ในครั้งหนึ่งมีพระองค์หนึ่งซึ่งคิดว่าตนเองฉลาดพอที่จะมาโต้คารมเรื่องนี้ โดยที่พระองค์นี้ถามท่านพาเยนว่า “ผมจะไม่ถามอาจารย์เรื่องเกี่ยวกับนิ้ว แต่พระจันทร์คืออะไร”

ท่านพาเยนตอบว่า “นิ้วที่เธอจะไม่ถามถึงอยู่ที่ไหนล่ะ”

พระองค์นั้นจึงถามว่า “ผมจะไม่ถามอาจารย์เรื่องพระจันทร์ แต่นิ้วคืออะไร”

ท่านพาเยนกล่าวว่า “พระจันทร์”

พระองค์นั้นยังคงท้าทายท่านพาเยนต่อว่า “ผมถามท่านอาจารย์เรื่องนิ้ว ทำไมท่านจึงตอบผมว่า พระจันทร์”

ท่านพาเยนตอบว่า “เพราะเจ้าถามเกี่ยวกับนิ้ว”

ท่านพาเยนละสังขารอย่างสงบในท่านั่งสมาธิซึ่งเป็นลักษณะของอาจารย์ผู้ยิ่งใหญ่ เมื่อตอนที่ท่านมีอายุ ๗๔ ปี^๗

จากเรื่องที่บันทึกไว้เหล่านี้สามารถสรุปประเด็นสำคัญและแนวความคิดในการฝึกอบรมของสำนักยุนเมนได้ดังนี้

- กระตุ้นการบรรลุธรรมด้วยการถามคำถามเดิมกลับ การตะโกน (Shout) การใช้ความเงียบ (Silence)
- มีการฝึกนั่งสมาธิ
- ใช้การโต้ตอบธรรมด้วยคำถาม (ภายหลังเรียกว่ามอนด์ Mondo)

^๖ Not-knowing most closely approaches the Truth

^๗ ดูรายละเอียด Thomas Hoover, **The Zen Experience**, (New York : Penguin Group, พ.ศ. ๒๕๒๓) P. ๑๖๐ – ๑๖๒.

๓.๔ การบรรลุธรรมในพระพุทธศาสนานิกายเซน สำนักโซโตะ (Soto)

กล่าวได้ว่าสำนักโซโตะเซนที่รู้จักกันในปัจจุบันนี้ ผู้ก่อตั้งคือท่านโดเจน (Dogen) พระเซนชาวญี่ปุ่นที่บวชเรียนในประเทศญี่ปุ่นแล้วภายหลังจึงเดินทางไปประเทศจีน (พ.ศ. ๑๗๖๖)^{๘๘} เพื่อศึกษาหาความรู้เรื่องมานจากต้นฉบับ ที่ประเทศจีนท่านโดเจนได้ศึกษากับอาจารย์จูชิง (Ju Ching) ซึ่งเป็นอาจารย์ฆานที่มีชื่อเสียงอย่างยิ่งในการนั่งสมาธิ “ท่านศึกษาและปฏิบัติซาเซนอยู่ได้ ๒ ปี จึงกลับมาที่ประเทศญี่ปุ่น โดยรับเอาวิธีและแนวความคิดการบรรลุธรรมอย่างเชื่องช้า (Gradual Enlightenment) ซึ่งไม่ค่อยได้ใช้ โกอาน (Koan) ในการอบรมสั่งสอนมากเท่ากับการฝึกปฏิบัติของสำนักฉัปปัน (Sudden School or Rinzai Zen)”^{๘๙} ต่อมาการนั่งสมาธินี้รู้จักกันในญี่ปุ่นว่า ซาเซน (Zazen) และท่านก็เป็นอาจารย์ต้นแบบของท่านโดเจนในเวลาต่อมาที่มีบุคคลิก เข้มงวดแต่เมตตา ใช้ชีวิตเรียบง่ายทานอาหารเท่าที่จำเป็น และเหมือนหนึ่งทำสมาธิตลอด ๒๔ ชั่วโมง (virtually round-the-clock meditation) อาจารย์จูชิงนับเป็นศิษย์สายสมาธิเข้มข้น (intensive meditation) ของสำนักเถาตังที่มีชื่อเสียงที่สุดท่านหนึ่งในขณะนั้น

“สำนักโซโตะเชื่อว่าทุกคนมีภาวะพุทธะอยู่แล้ว ทุกคนสามารถให้ภาวะพุทธะนี้ปรากฏออกมาได้โดยการ นั่งสมาธิอย่าง “เจียบที่สุด” โดยไม่ต้องความหวังว่าจะต้องกลายเป็นพุทธะ”^{๙๐}

ประวัติของสำนักเถาตังเริ่มต้นที่ท่านตุงชาน เหลียงชี (Tung-shan Liang-chieh พ.ศ. ๑๓๕๐ – ๑๔๑๒ ญี่ปุ่นเรียกโตซาน Tozan) หนึ่งในผู้ร่วมก่อตั้งสำนักเถาตัง (Tsao Tung) ซึ่งต่อมาพัฒนาเป็นสำนักโซโตะเซนโดยท่านโดเจนและกลายเป็นหนึ่งในสองของสำนักใหญ่ในประเทศญี่ปุ่นปัจจุบัน ท่านตุงชานเกิดที่เมืองซีเกียง (Chekiang) แต่ผันชีวิตมาอยู่ในดินแดนภาคเหนือในเมืองเกียงสี (Kiangsi) และเหมือนกับอาจารย์เซนผู้ยิ่งใหญ่ทั้งหลาย ท่านเริ่มบวชเรียนในพระพุทธศาสนาตั้งแต่ยังเยาว์วัย ท่านเริ่มเรียนพระวินัย (Vinaya) ซึ่งเน้นเรื่องการศึกษาคัมภีร์มากกว่าที่จะให้ความสำคัญเรื่องจิตวิญญาณ (spirit) ในวันหนึ่งท่านโดนสั่งให้ท่องปรัชญาปารามิตาหฤทัยสูตร (Heart Sutra) แต่เมื่อท่านท่องมาถึงข้อความที่ว่า “ไม่มีตา หู จมูก ลิ้น กาย และใจ” ท่านรู้สึกประหลาดใจและยกมือขึ้นสัมผัสใบหน้าของตนเองแล้วจึงได้เอ่ยถามอาจารย์ของท่านว่า “ผมมีตา หู จมูก ลิ้น และอย่างอื่น ๆ ด้วย แล้วพระสูตรจะบอกว่าสิ่งเหล่านี้ไม่มีได้อย่างไร” อาจารย์ที่สอนพระวินัยให้ท่านตกตะลึงกับ

^{๘๘} Thomas Hoover, *The Zen Experience*, (New York : Penguin Group, พ.ศ. ๒๕๒๓) P. ๑๘๕.

^{๘๙} Edward Irons, *Encyclopedia of Buddhism*, (New York: Infobase Publishing, ๒๕๕๑), p. ๔๖๒.

^{๙๐} Robert E. Buswell, Jr., *Encyclopedia of Buddhism*, (New York : The Gale Group Inc.), P. ๑๓๕.

คำถามนั้นและแนะนำว่าจิตของท่านพร้อมแล้วที่จะได้รับการสั่งสอนจากลัทธิธัมม ท่านจึงเดินทางไปยังภูเขาซ่ง (Mt. Sung) ซึ่งท่านได้เข้าบรรพชาในภายหลังเมื่อท่านมีอายุได้ ๒๑ ปี หลังจากนั้นท่านรุดงค์ไปทั่วประเทศจีนเหมือนกับที่พระหนุ่ม ๆ โดยทั่วไปนิยมทำกัน ท่านได้พำนักแห่งแรกที่อารามของหนานฉวน (Nan Chuan) ซึ่งเป็นอารามของศิษย์คนสำคัญของท่าน มาซือ (Ma Tsu – ศิษย์รุ่นที่ ๒ ของท่านอยู่เนือง) เมื่อท่านมาถึง ที่อารามของท่านหนานฉวนกำลังจะจัดพิธีครบรอบปีในการละสังขารของอาจารย์ในวันรุ่งขึ้น ท่านหนานฉวนได้กล่าวขึ้นว่า “เมื่อเรายกอาหารมาให้ท่านอาจารย์มาซือในวันพรุ่งนี้ ฉันสงสัยว่าท่านจะมาฉันอาหารไหม” ไม่มีพระรูปไหนตอบคำถามนั้น แต่ท่านต่งชานเดินออกมาด้านหน้าแล้วกล่าวว่า “ทันทีที่ท่านมีเพื่อนท่านจะมา” เมื่อได้ยินเช่นนั้น ท่านหนานฉวนกล่าวยกย่องท่านต่งชานว่า “แม้พระรูปนี้ก็ยังหนุ่มแน่น ท่านควรค่าแก่การได้รับการฝึกอบรม”

ท่านต่งชานศึกษาอยู่กับท่านหนานฉวนไม่นานนัก ท่านก็ออกรุดงค์ต่อและได้ไปพำนักอยู่ในอารามของท่านยุนเยน (Yun Yen) เมื่อท่านศึกษาสำเร็จท่านก็ประกาศเจตจำนงค์ของท่านที่จะออกรุดงค์ต่อไป แม้ท่านยุนเยนจะคัดค้านความคิดนี้เพราะจะทำให้ท่านสูญเสียศิษย์ที่เป็นดาวรุ่งไป “หลังจากที่ท่านไปจากที่นี่แล้ว คงยากลำบากสำหรับเราที่จะได้พบเจอกันอีก” แต่ท่านต่งชานตอบว่า “มันจะยากลำบากสำหรับเรามากที่จะไม่พบเจอกันอีก” ท่านยุนเยนกล่าวตอบว่า “ท่านต้องระมัดระวังตัวให้ดี เพราะท่านกำลังแบกภาระที่ยิ่งใหญ่” ท่านต่งชานงุนงงกับคำพูดนี้ แต่ต่อมาเมื่อท่านเดินทางข้ามน้ำและเห็นเงาสะท้อนของตัวเอง ทันใดนั้นท่านก็เข้าใจคำสอนของท่านยุนเยน

ท่านต่งชานมีอารามของท่านเองในปี พ.ศ. ๑๔๐๓ โดยมีศิษย์ของท่านเป็นจำนวนมาก ต่อมาท่านก็ย้ายมาที่เขาคองซัน (Mt. Tung) ซึ่งปัจจุบันคือเมืองเกียงซี (Kiangsi) สถานที่ที่ทำให้ท่านได้ชื่อต่งชานนี้มา ในวันหนึ่งเมื่อท่านต่งชานกำลังจัดพิธีรำลึกประจำปีถึงอาจารย์ยุนเยน มีพระรูปหนึ่งถามท่านว่า “ท่านได้รับคำสั่งสอนอะไรจากท่านอาจารย์ยุนเยน” ท่านต่งชานตอบว่า “แม้ว่าฉันจะอยู่ที่นั่นกับท่าน ท่านไม่ได้สั่งสอนอะไรฉัน” พระรูปนั้นถามต่อว่า “ถ้าเช่นนั้นทำไมท่านถึงได้จัดพิธีรำลึกถึงอาจารย์ยุนเยน ถ้าท่านไม่ได้สั่งสอนอะไรท่านเลย” ท่านต่งชานกล่าวตอบว่า “มันไม่ใช่ทั้งบุคคลิกที่ผิดแผกของท่าน หรือการสอนธรรมะของท่านที่ทำให้ฉันเคารพท่าน สิ่งที่คุณพิจารณาว่าสำคัญคือท่านไม่เคยบอกอะไรฉันอย่างเปิดเผย”

ท่านต่งชานนับว่าเป็นผู้บัญญัติเรื่องการบรรลุธรรม ๕ ขั้น (Tozan's 5 Ranks or Go-I) ซึ่งจะได้อธิบายอย่างละเอียดในบทที่ ๓.๕.๒ ต่อไป เนื่องจากการบรรลุธรรม ๕ ขั้นด้านล่างนี้เป็นความรู้ที่ใช้ร่วมกันทั้งสำนักฉัปปัน (Sudden School or Rinzai Zen) และสำนักเชิงช้า (Gradual School or Soto Zen)

- ตื่นรู้ว่าสิ่งหนึ่งเป็นส่วนหนึ่งของทุกๆ สิ่ง (the one is in the many)

- ตระหนักรู้ว่า ความหลากหลายอยู่ในความเป็นหนึ่งเดียว (the many is in the one) หรือทุกสิ่งต้องอิงอาศัยกัน
- การบรรลุธรรมด้วยภาวะที่เป็นสากล คือเห็นแม่น้ำเป็นแม่น้ำ ภูเขาเป็นภูเขา (enlightenment through Universality)
- การบรรลุธรรมด้วยภาวะเฉพาะหน่วย คือเห็นแม่น้ำแยงซีเกียง เห็นเขาเหลียงซาน (Enlightenment through the Particular)
- การบรรลุธรรมด้วยการเห็นทุกอย่างเป็นของว่าง เป็นสูญญตา (enlightenment reaches the Void)

เป้าหมายสูงสุดทั้งของสำนักฉัปปลัน และสำนักเซ่งซ้าก็คือการบรรลุธรรมหรือชาโดริ สิ่งที่แตกต่างกันคือสำนักเฉาตัง (ต้นกำเนิดของ โซโตเซน) เชื่อว่าการนั่งสมาธิอย่างสงบเงียบอบรมจิตให้อ่อนโยนเป็นหนทางแห่งการบรรลุธรรม มากกว่าการวิธีการทำให้จิตตื่นตระหนก (mind-shattering) ตามแบบของสำนักฉัปปลัน อีกสิ่งหนึ่งที่แตกต่างกันระหว่างสองสำนักคือ สำนักฉัปปลันถือว่าความรู้เรื่องพุทธภาวะ (Buddha Nature) เป็นจุดสูงสุดในตัวของมันเอง และย้ำเน้นเรื่องปัญญาจากภายใน (inner wisdom) ส่วนสำนักเซ่งซ้ามองว่ามีความจำเป็นที่จะต้องเห็นแจ้งหลังการบรรลุธรรม (enlightenment after Enlightenment) นั่นคือจิตภายในที่ผ่องใสต้องแสดงออกมาด้วยการทำสิ่งที่ดีในการใช้ชีวิตประจำวันที่ดี

ท่านตุงซานเห็นการใช้คำพูดเหมือนแหที่ใช้จับปลา ซึ่งแตกต่างกับท่านหลินฉี (Linji) ที่มีมุมมองการบรรลุธรรมเป็นองค์รวม การสอนของท่านตุงซานอยู่บนความเชื่อว่าการจะบรรลุธรรมได้มีขั้นตอน และนั่นเป็นที่มาของการบัญญัติเรื่องการบรรลุธรรม ๕ ขั้นที่ได้กล่าวไปแล้ว สำนักเฉาตังถือได้ว่าเป็นสำนักที่ทำให้สำนักฉัปปลันทางภาคเหนือ หรือสำนักเซ่งซ้าฟื้นคืนชีพอีกครั้งโดยการสอนเน้นย้ำไปที่การนั่งสมาธิ การตั้งคำถามเพิ่มพูนปัญญา ขั้นตอนของการบรรลุธรรม และเชื่อว่าฉัปปลันไม่ใช่เรื่องที่เกิดจากภายในโดยตรง (innerdirected) เท่านั้น แต่มีปัจจัยจากภายนอกกรรมอยู่ด้วย^{๑๑}

วิธีการปฏิบัติเพื่อการบรรลุธรรมของสำนักโซโตเซนเน้นที่การมีสติอยู่กับทุกสิ่งที่ทำ และการนั่งสมาธิซาเซน ซึ่งมีรูปแบบดังนี้^{๑๒}

^{๑๑} ดูรายละเอียด Thomas Hoover, *The Zen Experience*, (New York : Penguin Group, พ.ศ. ๒๕๒๓) P. ๑๔๔ – ๑๕๒.

^{๑๒} ดูรายละเอียด ชุนริว ชุซุกิ, *โซโต เซนที่เร็นพพาน*, แปลโดย อรรถธรรม พรหมมะ, พิมพ์ครั้งที่ ๑, (กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์ดอกหญ้า, ๒๕๓๑), หน้า ๓๔ – ๔๒.

- นั่งขัดสมาธิโดยเท้าซ้ายอยู่บนต้นขาขวา และเท้าขวาอยู่บนต้นขาซ้าย ให้เห็นว่าขาทั้งสองข้างเป็นสิ่งเดียวกัน เป็นการแสดงความเป็นเอกภาคในทวิภาค ซึ่งไม่ใช่สองและไม่ใช่หนึ่ง “กายและจิตไม่ใช่สองและไม่ใช่หนึ่ง”
- หลังยืดตรง หูและไหล่อยู่ในแนวเดียวกัน ปลอยไหล่ตามสบาย
- ด้านหลังศีรษะตั้งฉากกับเพดาน เก็บคางเข้าหาลำตัว
- วางมือในท่า มหามุทรา คือวางมือซ้ายทับบนมือขวาโดยให้ข้อกลางของนิ้วกลางทั้งสองสัมผัสกัน หัวแม่มือซ้ายขวาแตะกันเบา ๆ วางมือทั้งสองแนบชิดลำตัวโดยให้หัวแม่มืออยู่บริเวณสะดือ ปลอยแขนตามสบายห่างจากลำตัวเล็กน้อย รวากับหนีบไขว้ในซอกแขนโดยไม่ให้แตก
- กำหนดอิริยาบถเป็นเป้าประสงค์ของการปฏิบัติ จิตต้องติดตามความเคลื่อนไหวของลมหายใจเสมอ
- สูดลมหายใจเข้าเพื่อดันกระบังลมลงไปยังช่องท้องส่วนล่าง เมื่อหายใจเข้าลมหายใจจะเคลื่อนสู่โลกภายใน ตอนที่หายใจออก ลมหายใจจะเคลื่อนสู่โลกภายนอก แต่แท้ที่จริงมีเพียงโลกเดียวเท่านั้น
- อย่าพยายามหยุดคิด แต่ปลอยให้มันหยุดเอง เมื่อมีความรู้สึกเข้ามากระทบความคิดหรือจินตภาพต่าง ๆ ก็เกิดขึ้น ซึ่งเป็นเพียงกระแสคลื่นในจิต
- หลังปฏิบัติซาเซน กราบลงที่พื้นเก้าครั้ง การกราบคือการสละตัวตนของเราออกไป สละความคิดเชิงทวิลักษณ์ออกไป

๓.๕ การบรรลุนิพพานในพระพุทธศาสนานิกายเซน สำนักกรินไซ

สำนักกรินไซเซนในปัจจุบัน “มีท่านเออิไซ (Eisai) พระญี่ปุ่นที่ได้เดินทางไปประเทศจีนถึง ๒ ครั้ง คือในปี พ.ศ. ๑๗๑๑ และปีพ.ศ. ๑๗๓๐ ในระหว่างการเดินทางไปศึกษาธรรมที่ประเทศจีนครั้งที่ ๒ นี้ ท่านได้รับตรา (Seal – Inkashomei) แต่งตั้งเป็นอาจารย์ถ่ายทอดเซน จากท่านอาจารย์ฮุ่ยจาง (Huai Chang)”^{๑๓} ซึ่งเป็นศิษย์สายสำนักหลินฉี (Rinzai School สำนักกรินไซเซน ในภาษาญี่ปุ่นปัจจุบัน) เมื่อท่านกลับมาที่ประเทศญี่ปุ่นจึงได้ก่อตั้งสำนักกรินไซ (ดูรายละเอียด บทที่ ๒.๔) หรือสำนักฉับพลัน (Sudden School) และมีคนรู้จักอย่างแพร่หลายในปัจจุบัน

^{๑๓} Edward Irons, *Encyclopedia of Buddhism*, (New York: Infobase Publishing, ๒๕๕๑), p. ๑๗๕.

ในพระพุทธศาสนาเถรวาท ตั้งเป้าหมายไว้สูงสุด ก็คือนิพพาน ซึ่งหมายถึงการฝึกจิต จนสามารถละอาสวกิเลสได้หมดสิ้น เป็นการดับอวิชชา ตัณหา อุปทานได้โดยสิ้นเชิง คือเข้าสู่อรหัตตมรรค แล้วเกิดการเห็นความจริงตามความเป็นจริง จนไม่ทุกข์กับสิ่งใดอีกต่อไป ในส่วนของพระพุทธศาสนานิกายเซน ถือว่า ซาโตริ (Satori) เป็นเป้าหมายสูงสุดของเซนเช่นกัน พระคุณเจ้าเซน ไค ชิบายามะ (Zenkei Shibayama) สมภารเจ้าอาวาสแห่งอารามนันเซนจิ ในกรุงโตเกียว ได้บรรยายไว้ตอนหนึ่งว่า "เซน โดยเฉพาะรินไซเซน ได้ถือหลักสำคัญ อยู่ที่ตัวประสบการณ์ทางศาสนา ซึ่งจะสนองตอบต่อวิญญาณอันกระหายใคร่รู้ของมนุษย์ และยึดหลักว่าแก่นของศาสนาอยู่ที่ประสบการณ์ทางศาสนา เมื่อครั้งอาจารย์เซนยุคแรก ๆ ยังไม่มีหลัก และวิธีการปฏิบัติที่กำหนดตายตัวลงไป หากแต่ท่านได้ไปพ้นจากวิญญาณอันมีดมนภายในตนเอง โดยวิธีทางแห่งธรรมชาติ ซึ่งติดตามมาด้วยวินาทีแห่งการตรัสรู้ ท่านเหล่านั้นคือปราชญ์ทางศาสนาซึ่งเข้าถึงซาโตริ (การตรัสรู้ด้วยตัวเอง)"^{๑๔}

จากข้อความนี้จะเห็นได้ว่า การบรรลุธรรมของสำนักรินไซเซน ตามที่ท่านได้บรรยายไว้นี้ สูงสุดก็คือ ซาโตริ (Satori) หรือการตรัสรู้ที่เราคุ้นเคยกันดี นอกจากนี้ ยังชี้ให้เห็นอีกด้วยว่าหลักการปฏิบัติเพื่อให้เข้าถึงซาโตรินั้น ได้พัฒนาโดยพระอาจารย์เซนในรุ่นต่อ ๆ มา

"นิรวาณ (Nirvana) ในฐานะที่เป็นเป้าหมายสูงสุด โดยส่วนใหญ่แล้ว ได้รับการอธิบาย ในแบบของพุทธอินเดีย แทนที่จะมุ่งเป้าในด้านลบของ "การดับกิเลส" (extinction) แนวคิดในทางบวกของ ซาโตริ ของญี่ปุ่น ซึ่งอยู่ในคำสอนส่วนใหญ่ ซาโตริ หมายถึง "การตรัสรู้" (enlightenment) ในคำกริยา ซาโตรุ (satoru) หมายถึง "การบรรลุ" (to enlighten) ซึ่งมักถูกใช้ในความหมายเดียวกันกับการตื่นรู้ หรือการตื่นขึ้น (awakening / to wake up) หรือ การรู้แจ้งภายในตนเอง (to enlighten oneself / to become self-conscious) บางครั้ง ซาโตริ จึงไม่ได้หมายถึงเพียงแค่เรื่องประสบการณ์เท่านั้น แต่หมายถึงความจริงตามความเป็นจริงด้วย (truth itself)"^{๑๕}

จากบทความของ ดร. ซูซูกิ ที่กล่าวเสมอว่า 'ซาโตริ ก็คือ เหตุผลเดียวที่จะมีชีวิตอยู่ตามแนวเซน และหากโดยปราศจากซาโตริก็จะทำให้ไม่มีเซน'^{๑๖} นับว่าเป็นคำพูดสรุปที่สั้น และมีความหมายชัดเจนว่าการบรรลุธรรม หรือที่เรียกว่า ซาโตรินี้ คือเป้าหมายสูงสุดของเซน ดังนั้นสิ่งที่

^{๑๔} เซนไค ชิบายามะ, **ดอกไม้ไม่จางโรคร**, แปลโดย พจนา จันทรสันติ, พิมพ์ครั้งที่ ๔, (กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์มูลนิธิโกมลคีมทอง, ๒๕๔๖), หน้า ๒๘.

^{๑๕} Jorn Borup, **Japanese Rinzai Zen Buddhism**, Numen Book Series, Volume 119, (Netherlands: Koninklijke Brill NV, B.E. 2551), p. 110.

^{๑๖} D.T. Suzuki, **An Introduction to Zen Buddhism** edited by Christmas Humphreys (London : Rider & Company, 1986) p. 9.

ได้รับการถ่ายทอดและพัฒนาจากสำนักกริไนเซนของอาจารย์รุ่นต่อ ๆ มาจนถึงปัจจุบัน ล้วนแต่เป็นวิธีปฏิบัติเพื่อให้ศิษย์หรือผู้ปฏิบัติสามารถบรรลุธรรม หรือเข้าถึงภาวะชาโตรินี้ทั้งสิ้น

๓.๕.๑ วิธีปฏิบัติเพื่อการบรรลุธรรม สำนักกริไนเซน

“บรรดาอารามเซนในญี่ปุ่น มักจะเป็นที่ฝึกหัดเซนกันอย่างเป็นกิจจะลักษณะ และทุก ๆ วัดมักจะต้องให้ผู้ที่มาฝึกฝนทำการพิจารณาตนด้วยหลักสามข้อที่จะหลีกเลี่ยงไม่ได้คือ

๑. จะต้องมีความมั่นใจและตั้งใจมั่นคงที่จะรับการฝึกฝน
๒. จะต้องมีความตั้งใจอันแน่วแน่ที่จะยอมอดทนต่อวินัยอันเคร่งครัด
๓. จะต้องมีความปริศนา - ความสงสัยทางวิญญาณ ซึ่งจะก่อให้เกิดปัญญา ซึ่งจะเป็นเครื่องนำไปสู่สัจจะ”^{๑๗}

เซน นับเป็นนิกายของพระพุทธศาสนาที่เกิดขึ้นในอินเดีย แพร่หลายในประเทศจีน และเจริญรุ่งเรืองในประเทศญี่ปุ่น ถือเป็นนิกายฝ่ายอาจารย์เป็นหลัก นับแต่ท่านโพธิธรรมที่ได้ไปประกาศธรรมที่ประเทศจีนในราวพุทธศตวรรษที่ ๑๐ ในช่วงเวลากว่า ๑,๕๐๐ ปีที่ผ่านมาจนถึงปัจจุบัน ได้เกิดอาจารย์เซนหลายต่อหลายรุ่น แต่ละท่านก็มีวิธีและเทคนิคในการถ่ายทอดธรรมให้ศิษย์สาวกที่เหมือนกันบ้างแตกต่างกันบ้าง พัฒนาการในด้านวิธีการถ่ายทอดธรรมที่ยังแพร่หลายอยู่จนถึงปัจจุบัน มีดังนี้

๓.๕.๑.๑ ชาเซน (Zazen)

ชาเซนเป็นภาษาญี่ปุ่นที่ประกอบมาจากอักษรสองตัว นั่นคือ ชา และ เซน ซึ่งถ้าเราจะอธิบายความหมายตามตัวอักษร ชา หมายถึงการนั่งขัดสมาธิ เซน หมายถึง การทำให้สงบนิ่ง คำภาษาญี่ปุ่นว่า ชาเซนนี้ ใช้แทนภาษาสันสกฤตว่า ธยาน (ฌาน) ถึงแม้คำว่า ชาเซน ในภาษาญี่ปุ่น และธยานในภาษาสันสกฤต จะสัมพันธ์กันมาในอดีต แต่ความหมายที่แท้จริงนั้น แตกต่างกันไปบ้างในบางกรณี ในญี่ปุ่นทุกวันนี้ (ทั้งรินไซเซนและโซโตเซนใช้ชาเซนเป็นส่วนหนึ่งในการฝึกอบรมศิษย์) บางครั้งก็ใช้คำว่า ชาเซน เพื่อหมายถึงการรวมจิตใจให้แน่วแน่ โดยอาศัยวิธีการนั่งอย่างสงบ ในความหมายอย่างหลังนี้ เน้นหลักการที่กำหนดอารมณ์แห่งสมาธิ มากกว่าที่จะถือสาระรูปแบบของการนั่ง แต่ทั้งสองกรณีนี้ล้วนใช้คำนี้ไปในความหมายของคำว่า ธยาน อันมีนัยแห่งการปฏิบัติฝึกฝนสมาธิ ดังนั้น จึงถือเอาชาเซนว่า เป็นวิธีการในการบรรลุถึงจุดหมาย คือ ชาโตริ (การตรัสรู้)

อาจารย์โดเกน (พ.ศ. ๑๗๔๓ - ๑๗๙๖) อาจารย์ผู้ก่อตั้งนิกาย โซโตเซนขึ้นในญี่ปุ่น ได้กล่าวไว้ว่า "ชาเซน มิใช่เป็นเพียงมรรคเท่านั้น แต่ยังเป็นผลในตัวมันเอง อีกด้วย" และยังกล่าวอีกว่า

^{๑๗} เซนโค ชิบายามะ, **ดอกไม้นี้ไม่จางโรครัก**, แปลโดย พจนา จันทรสันติ, พิมพ์ครั้งที่ ๔, (กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์มูลนิธิโกมลคีมทอง, ๒๕๔๖), คำนำ หน้า ๓๓.

"แก่นแห่งคำสอนคือ ชาเซน อันผู้ดำเนินตามรอยบาทพุทธองค์พึงปฏิบัติตาม นี่แหละคือ สัจธรรมคำสอนที่ถ่ายทอดมาโดยตรง" คำว่า ชาเซน ในที่นี้ จึงอยู่พ้นไปจากความหมายเดิมของคำ ฐาน ด้วยมันมุ่งชี้สู่ "แก่นแห่งคำสอน" และ "สัจธรรมคำสอน ที่ถ่ายทอดมาโดยตรง" นั้นย่อมหมายถึงว่า ชาเซน คือ ตัว ชาไตรเองทีเดียว

ท่านฮุยเน่ (เว่ยหลาง) พระสังฆปริณายกองค์ที่ ๖ ท่านได้อธิบายคำว่าชาเซน ไว้ว่า "ในท่ามกลางแห่งความดีและความชั่ว ไม่มีความคิดใดผุดขึ้นในจิต นี้เรียกว่า ชา มองดูธรรมชาติ แห่งตนโดยแน่วหนึ่ง ไม่หวั่นไหว นี้เรียกว่า เซน" ตามความหมายที่ท่านฮุยเน่อธิบายมานี้ "ชา" จึงมิได้หมายถึงการนั่งขัดสมาธิเท่านั้น แต่หมายถึงการดำรงอยู่ในจิตที่เป็นหนึ่งเดียวไม่แบ่งแยก "ในท่ามกลางกลางแห่งความดีและความชั่ว" คำว่าดีและชั่วในที่นี้ จึงหมายถึง ทวิลักษณ์ (การแบ่งแยกว่า มีดีมีชั่ว มีสูงมีต่ำ) ซึ่งเราใช้อยู่ในชีวิตประจำวัน "ชา" คือการจัดทวิลักษณ์ออกไป มิได้หมายถึงรูปแบบท่าทางของการนั่งเท่านั้น "เซน" ก็คือ "การมองดูธรรมชาติแห่งตนโดยแน่วหนึ่ง ไม่หวั่นไหว" หรือ อีกนัยหนึ่ง เซน ก็คือการตื่นขึ้นรับรู้ต่อธรรมชาติแห่งตน โดยไม่ถูกรบกวน โดยกระแสแห่งความคิด ชาเซน หาใช้สิ่งอื่นใดไม่ แต่เป็นการตรัสรู้เองทีเดียว เพราะเมื่อ "ไม่มีความคิดใดผุดขึ้นมา ท่ามกลางความดีและความชั่ว" เมื่อนั้นเราย่อม "แลเห็นธรรมชาติแห่งตน" และประจักษ์ในสิ่งนั้น ดังนั้นโดยความจริงนั้น ทั้งชา และเซน ล้วนมุ่งสู่ประสบการณ์ทางศาสนา อันลึกล้ำ คำอธิบายเกี่ยวแก่ ชาเซน ของพระสังฆปริณายกองค์ที่ ๖ จึงตรงกับบรรดาธิบาย ของอาจารย์โดเกน^{๑๘}

การนั่งชาเซนนี้เป็นปัจจัยที่จะเกื้อหนุนให้จิตหลุดพ้นจากกรอบอ้างอิงเดิม ที่เคยคิด เคยเชื่อ เคยยึดมั่นถือมั่น จนไปถึงจุดที่ปราศจากการคิด ซึ่งหมายถึงการที่จิตพ้นไปจาก การคิด แบ่งแยกเชิงทวิลักษณ์ (Dualistic) เพื่อก้าวเข้าสู่ความว่าง (สญญตา - Emptiness) ซึ่งเป็นอันหนึ่งเดียวกับจิตเดิมแท้ (Essence of Mind) ประเด็นเรื่องการปราศจากความคิดนี้ อาจารย์คาสูลิส (T. P. Kasulis, B.E. ๒๕๒๔: ๗๑ – ๗๗) ได้อธิบายไว้ว่า “การคิด” คือ การกำหนดมโนทัศน์ต่าง ๆ อันเป็นกิจกรรมทางจิตให้กับสิ่ง ๆ หนึ่ง ซึ่งรวมถึงการตัดสินใจด้วยว่า ชอบ ไม่ชอบ เชื่อ ไม่เชื่อ เป็นต้น เช่น การรับรู้ว่าจะอะไรคือโต๊ะ อะไรคือเก้าอี้ “การไม่คิด” คือ การปฏิเสธที่จะยอมรับ สิ่งที่เกิดขึ้นภายในจิตใจ หรือกล่าวได้ว่า การไม่คิด คือการปฏิเสธกระบวนการรับรู้สิ่งต่าง ๆ ทั้งหมด การจงใจปฏิเสธการคิดนี้ในแง่หนึ่งก็เป็นตัวการคิดนั่นเอง คือมีกรอบกำหนด เพื่อการปฏิเสธ ส่วน “การปราศจากความคิด” แตกต่างจากการคิดและการไม่คิดในแง่ที่ว่า การปราศจากการคิดไม่มีการจงใจใดๆ (intentionality) ไม่ใช่ทั้งการยืนยัน และปฏิเสธ ไม่ใช่ทั้งเชื่อ และไม่เชื่อ ทั้งนี้เพราะไม่มีกรอบกำหนดในเชิงปฏิเสธอย่างเดียวกันกับการไม่คิด แต่เป็นการปล่อยให้สิ่งต่างๆ

^{๑๘} เซนโค ชิบายามะ, **ดอกไม้ไม่จางโรคร**, แปลโดย พจนา จันทรสันติ, พิมพ์ครั้งที่ ๔, (กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์มูลนิธิโกมลคีมทอง, ๒๕๔๖), หน้า ๘๐ - ๘๒.

ปรากฏอย่างที่มีนเป็น (pure presence of things as they are) หรือกล่าวอีกนัยหนึ่งคือ สภาวะก่อนการแยกแยะเชิงมโนทัศน์ การปราศจากการคิดนี้ อาจเปรียบได้กับการที่เราเินดูความงามของธรรมชาติบนยอดเขา โดยเราจะซาบซึ้ง และซึมซับความงาม จนอยู่ในสภาวะที่ปราศจากคำพูดหรือคำบรรยายใดๆ ทั้งสิ้น

การปฏิบัติซาเซ็น จึงมิใช่การนั่งสมาธิแบบปฏิเสธการรับรู้ หรือกำจัดการรับรู้ออกไป แต่เป็นการนั่งสมาธิที่เต็มไปด้วยการรับรู้ แต่เป็นการรับรู้โลก และประสบการณ์ตามอย่างที่เป็น โดยปราศจากความจงใจใด ๆ การรับรู้เป็นการรับรู้ที่ตัวผู้รับรู้ กับสิ่งที่ถูกรับรู้ ได้หลอมรวมเป็นหนึ่งเดียวกัน เป็นการดำรงอยู่ภายใต้กาลภาวะนั้นๆ การปฏิบัติซาเซ็น เป็นฐานของการฝึกใช้ปัญญาในการคิดพิจารณาสภาวะธรรม และปริศนาธรรม

วิธีการปฏิบัติซาเซ็นในสำนักรินไซเซนมีอยู่ด้วยกัน ๒ รูปแบบ^{๑๙} คือ

- การควบคุมลมหายใจที่ท้องน้อย (Abdominal Breath Control)
- ระบบนับลมหายใจ (Breath Counting System)

รูปแบบแรกได้คิดค้นโดยท่านฮาคุอิน (Hakuin พ.ศ. ๒๒๒๖ – ๒๓๑๑) อาจารย์เซนชาวญี่ปุ่น โดยท่านใช้ประสบการณ์ส่วนตัวของท่านเองเป็นมูลฐานในการวางรูปแบบนี้ หลักการของรูปแบบนี้ก็คือ การกำหนดสติไว้ที่สะดือ เกร็งท้องน้อย และหายใจตามปกติ โดยพยายามระลึกถึงลมหายใจที่เข้าออกอยู่ตลอดเวลา แต่ในความเป็นจริงแล้ว เมื่อผู้ปฏิบัติลงมือกระทำตามรูปแบบนี้ในตอนแรกอาจจะไม่สามารถรวบรวมจิตใจให้สงบได้ดังที่ต้องการ เพราะไม่อาจจะหยุดจิตไว้กับอารมณ์ (object - ในที่นี้ก็คือท้องน้อยของเขานั่นเอง) เพียงหนึ่งเดียวได้ ผู้ปฏิบัติจึงจะต้องใช้จินตนาการถึง ความเจ็บปวดที่เกิดจากไฟไหม้ ซึ่งอยู่บนศีรษะของเขาเอง เมื่อจินตนาการได้อย่างนั้นจิตของเขาก็จะสามารถเพ่งพินิจอยู่กับอารมณ์ (ที่จินตนาการขึ้นมา) เพียงหนึ่งเดียวได้ โดยจะเริ่มจดจ่อ (concentrate) อยู่กับความรู้สึกเจ็บปวดซึ่งเป็นจินตภาพนั้น จากนั้นก็จะสามารถยกจิตไปจดจ่ออยู่ที่สะดือและตรงบริเวณท้องน้อยได้ วิธีการหายใจโดยการเกร็งบริเวณท้องน้อยเช่นนี้จะสร้างความรู้สึกที่ค่อย ๆ สงบลง ซึ่งผู้ปฏิบัติจะสัมผัสไปได้เองว่า มันสงบเย็นกว่าความรู้สึกเจ็บปวดที่อยู่บนศีรษะ ครั้นแล้วก็จะสมัครใจเลือกที่จะหยุดอยู่ที่ช่องท้อง และเมื่อจิตมาตรึงอยู่กับความรู้สึกสงบเย็นที่ช่องท้องเช่นนี้ จิตก็จะละลายความรู้สึกเจ็บปวดที่จินตนาการไว้แล้วจะนิ่งอยู่กับบริเวณท้องน้อย ซึ่งถือเป็นจุดศูนย์กลางของร่างกาย และในที่สุดก็จะส่งผลให้กายกับจิตสงบระงับลงเรื่อย ๆ ทั้งนี้เพราะว่า ในร่างกายของเราตรงบริเวณท้องน้อย ได้สะดือลงไปในนั้น จะมีเครือข่ายของระบบประสาทที่นิยมเรียกกันว่า “ข่ายพระอาทิตย์” (sola plexus) ซึ่งมีเส้นประสาทระโยงระยาง

^{๑๙} ดูรายละเอียด Tomio Hirai, M.D. Zen Meditation Therapy (Tokyo: Japan Publications, B.E. 2518), p. 29 – 56.

กันมากมาย เครือข่ายนี้เองเป็นตัวควบคุมระบบการทำงานต่างๆ ในร่างกาย (เช่น การทำงานของเส้นโลหิต เป็นต้น) ตรงบริเวณนี้ จึงถือว่าเป็นศูนย์กลางของกายซึ่งเมื่อใช้สติไปเพ่งพินิจ ก็จะก่อให้เกิดความสงบผ่อนคลายทั้งแก่ร่างกายและจิตใจด้วย แพทย์บางคนจึงบอกว่า “การหายใจโดยเพ่งพินิจรู้ที่ช่องท้อง (abdominal breathing) สามารถช่วยสร้างความสงบเยือกเย็น และสร้างอารมณ์ขันในเวลาเผชิญหน้ากับความหงุดหงิด ฉุนเฉียว และความยุ่งยากต่าง ๆ ได้

ส่วนของรูปแบบที่สองซึ่งเรียกว่า ระบบการนับลมหายใจนั้น (breath counting) เป็นวิธีปฏิบัติที่จะถูกส่งมอบให้แก่ผู้เริ่มปฏิบัติเซนทุกคน วิธีการแบบนี้ไม่เพียงแต่จะช่วยให้ลมหายใจเป็นไปอย่างปกติเท่านั้น แต่ยังจะช่วยรวบรวมจิตวิญญาณให้เป็นหนึ่งเดียว (spiritual unification) ได้รวดเร็วยิ่งขึ้นอีกด้วย วิธีการนี้ถือว่าเป็นวิธีการที่ดีเยี่ยมในการควบคุมจิตใจ โดยทำให้สิ่งที่มาจากภายนอกร่างกาย และกิริยาอาการของร่างกายเป็นไปอย่างปกติ ในธรรมเนียมปฏิบัติก็คือ ผู้ปฏิบัติควรนั่งขัดสมาธิขาไขว่กัน (และเพื่อป้องกันไม่ให้เกิดอาการเหนื่อยล้าจนเกินไป ก็อาจจะใช้ฟูกมารองนั่งก็ได้) ควรนั่งหลังตรง เก็บคาง และใช้ลิ้นดันเพดานปากไว้เบาๆ (ซึ่งในภาษาญี่ปุ่นเรียกทำนี้ว่า เก็กกะฟูสะ Kekkafuza) ทอดสายตาไปข้างหน้าประมาณหนึ่งเมตร จากนั้นจึงค่อย ๆ หลับตาลงเบา ๆ เอาความรู้สึกไปจับที่ลมหายใจเข้าและลมหายใจออก หายใจเข้าลึก ๆ พร้อมกับนับในใจว่าหนึ่งแล้ว หายใจออกช้าๆ พร้อมกับนับในใจว่าสอง ทำเช่นนี้ต่อไปพร้อมกับนับเป็น สาม-สี่ และเพิ่มเป็น ห้า-หก เจ็ด-แปด เก้า-สิบ เมื่อครบสิบเช่นนี้ก็ถือเป็นหนึ่งรอบ จากนั้นจึงให้เริ่มต้นนับใหม่จากหนึ่งถึงสิบเช่นกัน เมื่อทำไปสักระยะหนึ่ง ผู้ปฏิบัติก็จะรู้สึกผ่อนคลายทั้งทางร่างกายและจิตใจ จะทำให้รู้สึกถึงความสดชื่น เบิกบานภายใน ซึ่งจะแสดงออกได้ทางสีหน้าและท่าทาง วิธีการนั่งเช่นนี้ (ซึ่งเป็นส่วนหนึ่งของวิธีการควบคุมร่างกายแบบซาเซน) จะช่วยให้ผู้ปฏิบัติเกิดความเข้มแข็งมั่นคงทางจิตใจในขณะที่หายใจ พร้อมกับกำหนดนับหนึ่งถึงสิบในแต่ละรอบ การปฏิบัติเช่นนี้ก็คือการตรึงจิต หรือความรู้สึกนึกคิดไว้กับอารมณ์อย่างใดอย่างหนึ่ง (ในที่นี้ก็คือ ช่องท้องกับลมหายใจ หรือการนับหนึ่งถึงสิบ) จนกระทั่งจิตสงบนิ่งแน่วแน่ ผู้ปฏิบัติที่ปฏิบัติมาจนถึงขั้นนี้ได้จะมีสติและสมาธิเพียงพอที่จะนำไปพิจารณาปัญหาโกอัน (Koan) และการตอบคำถามโดยทันทีที่เรียกว่า มอนโด (Mondo)^{๒๐}

๓.๕.๑.๒ โกอัน (Koan)

โกอัน ถือเป็นรูปแบบการประพันธ์ทางพุทธศาสนาแบบหนึ่ง “โกอันนี้ถือเป็นเครื่องมือ ในการฝึกที่สำคัญอย่างหนึ่งของนิกายเซน โดยเฉพาะรินไซเซน โดยปรกติแล้วโกอันจะเป็นการประพันธ์ปริศนาสั้น ๆ ที่เกี่ยวข้องกับแก่นของพระพุทธศาสนา ปริศนาธรรมเหล่านี้โดยทั่ว ๆ ไป ก็

^{๒๐} ดูรายละเอียดใน พระมหาคะนอง เข้าวทองกลาง, “วิธีสู่การบรรลุธรรมในพุทธปรัชญารินไซเซน”, วารสาร พุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ปีที่ ๔ ฉบับที่ ๑ (มกราคม - เมษายน ๒๕๕๐): ๒๓ - ๒๔.

จะแฝงไว้ด้วยการฝึกฝนแบบ "เพี้ยนๆ ของลัทธิฉาน" (crazy Chan) ในช่วงราชวงศ์ถัง (พ.ศ. ๑๑๖๑ - ๑๕๐๓) ของประเทศจีน เช่นอาจารย์ตีศิษย์ ตะโกนใส่หู หรือพูดคุยกันเป็นปริศนาธรรมตลอดเวลา คำตอบของปริศนาธรรมจะไม่ขึ้นอยู่กับการคิดแบบมีเหตุผลปกติ เพราะศิษย์ จะถูกกระตุ้นให้พัฒนาความเข้าใจอย่างลึกซึ้งแบบนอกกรอบ (out of the box insight) ทั้งนี้ เพื่อที่จะได้สามารถแก้ปริศนาธรรมให้ได้ โกอานดูเหมือนเป็นสิ่งไร้เหตุผลอย่างยิ่ง แต่ทั้งนี้ก็ไม่เปิดโอกาสจะให้ความรู้หรือความคิดเข้าถึงได้ “โกอาน นับว่ามีบทบาทสำคัญในการฝึกหัดเซน เพราะมันช่วยให้เราตระหนักรู้ถึงขอบเขตของปัญญาแบบทวิลักษณ์ของเรา ซึ่งจะทำให้เราเชื่อมความเชื่อมั่น ความยึดมั่น ในปัญญาแบบแบ่งแยกของเราลง”^{๒๑} ความคิดหลักในเรื่องนี้ก็คือ การกระตุ้นให้ศิษย์บรรลุธรรมแบบฉับพลัน (Sudden) โดยการรวบรวมความคิดไว้ที่ปมปริศนาในโกอาน

โกอานนี้ ไม่ใช่รูปแบบในการฝึกฝนเรียนรู้ถ่ายทอดธรรมของพระพุทธศาสนามาตั้งแต่ดั้งเดิม แต่เป็นพัฒนาการของลัทธิฉาน (Chan) ซึ่งอยู่ในช่วงราวพุทธศตวรรษที่ ๑๓-๑๕ ในยุคของราชวงศ์ถัง ในประเทศจีน จุดประสงค์ในการพัฒนาโกอาน ก็เพื่อจะใช้เป็นเครื่องช่วยให้บรรลุธรรมแบบฉับพลันตามหลักการของสำนักรินไซเซน ซึ่งปรากฏในการฝึกปฏิบัติของสำนักเซนของญี่ปุ่น ในช่วงหลัง อาจารย์เซนจะใช้โกอาน เพื่อช่วยพระให้เข้าถึงการบรรลุธรรม ซึ่งส่วนใหญ่หมักใช้ควบคู่กันกับการทำโทษ หรือการใช้พฤติกรรมแบบเพี้ยนๆ โดยหากศิษย์สามารถเข้าใจโกอานนั้นได้อย่างลึกซึ้งถึงปริศนาธรรมที่ซ่อนไว้ในโกอาน บุคคลผู้นั้นก็จะเกิดการเข้าใจสัจธรรมอย่างลึกซึ้งโดยฉับพลัน ซึ่งเรียกกันว่า ซาโตริ การบรรลุธรรมเช่นนี้ ได้สะท้อนออกมาจากผู้ฝึกเซน โดยพิจารณาได้จากความสามารถ ในการอธิบายโกอานนี้เอง

คำสอนแบบโกอานที่กล่าวนี้ “ได้ถูกรวบรวมอย่างเป็นเรื่องเป็นราวในยุคราชวงศ์ซ่ง (พ.ศ. ๑๕๐๓ - ๑๘๑๑) และได้ถูกนำมาสอนอย่างแพร่หลาย ในสำนักสายรินไซเซน ในประเทศญี่ปุ่น”^{๒๒} จุดหมายของโกอาน มิใช่การอธิบายแก่นแท้แห่งพุทธธรรม แต่เป็นไปเพื่อผลในเชิงปฏิบัติ มีผู้เปรียบเทียบการใช้โกอานว่าเป็นดั่ง “นิ้วที่ชี้สู่ดวงจันทร์” หมายความว่า จุดมุ่งหมายของโกอาน ไม่ได้อยู่ที่การพยายามหาความหมายภายในตัวโกอานนั่นเอง ทั้งนี้เพราะปริศนาในโกอานไม่ใช่จุดหมายปลายทาง แต่เป็นเพียงวิธีการเท่านั้น ถ้าเรายังคงยึดติดอยู่ที่โกอานแล้ว จะไม่สามารถก้าวผ่านไปสู่อะไรที่แท้จริงได้เลย เปรียบได้กับการมองเพียงนิ้วที่ชี้ไปสู่ดวงจันทร์ ซึ่งถ้ามองเพียงแต่นิ้ว

^{๒๑} เซนโค ชิบายามะ, **ดอกไม้ไม่จางรรค์**, แปลโดย พจนา จันทรสันติ, พิมพ์ครั้งที่ ๔, (กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์มูลนิธิโกมลคีมทอง, ๒๕๔๖), หน้า ๓๗

^{๒๒} Edward Irons, **Encyclopedia of Buddhism**, (New York: Infobase Publishing, พ.ศ. ๒๕๕๑), p. ๒๘๔-๒๘๕.

เราก็ไม่อาจมองถึงดวงจันทร์ได้ กล่าวคือ สิ่งที่เราต้องการ ไม่ใช่การมองเพียงที่นิ้วแต่เป็นการมองดูดวงจันทร์ อันเป็นเป้าหมายในการชี้นิ้วสู่ดวงจันทร์

ตัวอย่างการใช้โกอาณ

โมกุไร อาจารย์เซน แห่งวัดเคนนิน ท่านมีลูกศิษย์คนหนึ่ง อายุเพียง 12 ปี ชื่อ โตโย หนูน้อยโตโย บรรณาธิการจะทำ ซาเซน จึงเข้าไปหาท่านอาจารย์ เพื่อขอฝึกซาเซน

“รอก่อน เธอยังเด็กเกินไป”

แต่หนูน้อย โตโย ยืนยันความปรารถนานั้น ท่านอาจารย์โมกุไรจึงอนุญาต

ท่านอาจารย์โมกุไร กล่าวว่า

“โตโย เธอคงเคยได้ยินเสียงตบมือ ปกติเราใช้มือสองข้างตบมือ ที่นี้เธอลองตอบฉันซิว่า” “เสียงของการตบมือข้างเดียวเป็นอย่างไร”^{๒๓}

หนูน้อย โตโย กลับมายังห้องพัก และครุ่นคิดปริศนาธรรมที่อาจารย์ให้มาจากหน้าต่างห้องพัก โตโยได้ยินเสียงดนตรีของพวกเกอิชา

“อา ฉันได้มันแล้ว”

ตอนค่ำ โตโย ไปหาอาจารย์และทำเสียงตบมือข้างเดียวให้อาจารย์ฟัง

อาจารย์โมกุไร บอกว่า “ ไม่ใช่ ไม่ใช่ นั่นเป็นเสียงดนตรี เธอยังไม่รู้จักมันเลย”

โตโย กลับมาที่พัก เขาคิดว่าเสียงดนตรีทำให้เขาไม่สามารถขบคิดปริศนาธรรมได้ เขาจึงไปหาที่สงบเงียบเพื่อค้นหาเสียงของมือข้างเดียว

ทันใดนั้นเขาได้ยินเสียงหยดน้ำที่หยดลงมาบนพื้น

โตโย กล่าวด้วยความยินดี “ได้แล้ว ฉันได้มันแล้ว”

แต่อจารย์ โมกุไร ก็บอกว่า “ไม่ใช่ ไม่ใช่”

เขาได้ค้นหาเสียงของมือข้างเดียวและนำไปบอกอาจารย์มากกว่า 10 ครั้ง แต่อาจารย์ก็บอกไม่ใช่

ในที่สุด โตโยก็ได้รู้ถึงสมาธิภาวนาที่แท้ เขาข้ามพ้นเสียงต่างๆ เหล่านั้นไปได้ เขากล่าวว่า “ฉันไม่ได้ยินเสียงอะไรอีกแล้ว ในที่สุดฉันก็ได้ยินเสียงที่ไร้เสียง

๓.๕.๑.๓ มอนโด (Mondo)

มอนโด คือ เอกลักษณ์อย่างหนึ่งในการโต้ตอบของเซน ระหว่างอาจารย์และศิษย์ โดยที่ศิษย์จะถามคำถามเกี่ยวกับพระพุทธศาสนา ซึ่งเป็นปมที่ยังไม่กระจ่างอยู่ในส่วนลึกของตัวศิษย์

^{๒๓} ดิช นัท ฮันท์, ฤๅญแจเซน, แปลโดย พงนา จันทรสันติ, พิมพ์ครั้งที่ ๕, (กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์มูลนิธิโกมลคีมทอง, ๒๕๓๒), หน้า ๔๕.

และอาจารย์จะตอบคำถาม ด้วยคำถาม เพื่อที่จะให้ศิษย์ได้คำตอบมาจากส่วนลึกของปรัชญาญาณ (intuitive mind) ของตัวศิษย์เอง ซึ่งเป็นคำตอบที่ไม่เกี่ยวกับทฤษฎีหรือตรรกะใด ๆ เลย^{๒๔} มอนโดเป็นการถามตอบอย่างฉับพลัน โดยไม่ผ่านการใช้ความคิดพิจารณาปริศนาธรรมอย่างต่อเนื่อง ทั้งนี้เพราะการใช้มอนโดเพื่อต้องการบังคับให้ตอบคำถามในทันที โดยไม่ผ่านการคิดหรือใช้เหตุผลใดๆ ทั้งนี้เพื่อให้สามารถหลุดพ้นจากกรอบความคิดแบบเดิมไปสู่การรับรู้โลกตามความเป็นจริง โดยไม่ผ่านการปรุงแต่ง หรือการครอบงำของวิชาและกิเลส

ตัวอย่างของมอนโด

พระรูปหนึ่งถามท่านอาจารย์โจชูว่า: "กระผมเพิ่งมาถึง ณ สถานปฏิบัติธรรมนี้ โปรดให้คำชี้แนะด้วย"

ท่านอาจารย์โจชูถามว่า: "เธอกินข้าวแล้วหรือยัง"

พระรูปนั้นตอบว่า: "กระผมทานแล้ว"

ท่านอาจารย์โจชูจึงตอบว่า: "งั้นก็ไปล้างจานเสียสิ" (Mumonkan, Case 7)

จากตัวอย่างมอนโดข้างต้นนี้ พระที่ขอคำชี้แนะจากอาจารย์โจชูได้ลืมไปว่าแท้ที่จริงแล้ว หลักคำสอนแห่งพุทธะเป็นเรื่องของการปฏิบัติธรรมที่มีอยู่ในทุกขณะจิตของชีวิตประจำวัน บทสนทนาของอาจารย์โจชูเป็นการเตือนพระรูปนั้นว่าอย่าได้แสวงหาธรรมะที่อยู่นอกตัว หรืออย่าถามหาหลักคำสอนที่แยกออกจากวิถีชีวิตปกติ แต่ให้หันกลับมาพิจารณาประสบการณ์แห่งพุทธะในตนเอง

มอนโดเป็นระบบการถามตอบอย่างปัจจุบันทันด่วน โดยไม่ผ่านการขบคิด พิจารณาอย่างต่อเนื่องต่อปริศนาธรรม กล่าวคือ ในบางครั้งอาจารย์เซน อาจมอบปริศนาธรรมแก่ศิษย์ไปขบคิด แต่ในบางครั้งอาจารย์เซน อาจถามปริศนาธรรมในกระบวนการของมอนโด โดยที่การตอบในกระบวนการวิธีมอนโด จะเป็นการตอบอย่างฉับพลัน โดยไม่ปล่อยให้ใช้ระบบการคิดหรือการใช้เหตุผลในการไตร่ตรองหาคำตอบ คำตอบที่ได้จากวิธีการมอนโดนี้ เป็นคำตอบที่ได้มาจากจิตที่บริสุทธิ์ ปราศจากกรอบมโนทัศน์ใด ๆ ที่อาจบิดเบือนโลกแห่งความเป็นจริง

กระบวนการมอนโดซึ่งเป็นการถามตอบอย่างฉับพลัน เป็นวิธีการตัดกระแสการคิดเชิงตรรกะไปในตัว ทำให้เข้าใจความจริงแท้ที่อยู่เหนือการคิด เหตุผล และการแยกแยะต่าง ๆ ฉะนั้นไม่ว่าจะเป็นวิธีการแห่งมอนโด หรือวิธีการใช้โกอานนั้น ต่างก็พยายามตัดกรอบกระแสสำนึกแห่งเหตุผลที่เป็นตัวบดบังการตระหนักถึงความจริงแท้

^{๒๔} Philip Kapleau, *The Three Pillars of Zen*, (Boston: Beacon Press, B.E. 2507), p. ๓๓๙.

๓.๕.๑.๔ วิธีเพื่อการบรรลุธรรมอื่น ๆ

พุทธศาสนาในญี่ปุ่น ได้ถูกใช้เป็นเครื่องมือในการปกครองอย่างหนึ่ง ตั้งแต่สมัยของ เจ้าชายโซโตกุ (พ.ศ. ๑๑๓๖ - ๑๑๖๕) พระองค์ทรงประกาศให้พุทธศาสนาเป็นศาสนาประจำชาติ และทรงให้สร้างสถาบันทางพุทธศาสนาขนาดใหญ่ ซึ่งประกอบไปด้วย วัด พิพิธภัณฑ์ โรงพยาบาล และศาลาया ทั้งยังทรงประกาศไว้ในรัฐธรรมนูญว่า "เพียงแต่เคารพบูชาพระรัตนตรัย พระรัตนตรัย ได้แก่ พระพุทธ พระธรรม พระสงฆ์ อันเป็นที่พึ่งสุดท้ายของชีวิตทั้งปวง เป็นจุดศรัทธาสูงสุด สำหรับ ประชาชนทุกหมู่เหล่า" ถือเป็นการปักหลักเข็มขัดพุทธจริยา เข้าสู่การดำเนินชีวิตของชาวญี่ปุ่นอย่าง แท้จริง

การสั่งสมทรัพย์สินและที่ดินอย่างมากมาย รวมทั้งการเข้าไปมีอิทธิพลต่อการ ปกครองของราชบัลลังก์อย่างมากของสถาบันสงฆ์ ถือเป็นจุดเสื่อมของพระพุทธศาสนาในญี่ปุ่น โดยเฉพาะในช่วงของตระกูล "ฟูจิواره" ผู้ทรงอำนาจในขณะนั้น (พุทธศตวรรษที่ ๑๖) ซึ่งในที่สุด ทหารจากหัวเมืองต้องเข้ามาปราบปราม และสามารถขับไล่ตระกูลฟูจิوارهออกจากอำนาจไป ใน ที่สุดทหารจัดตั้งรัฐบาลที่เมืองคามาคุระได้เมื่อปี พ.ศ. ๑๗๒๘ โดยการนำของกลุ่ม "มินาโมโตะ" ซึ่งเป็นกลุ่มที่ต่อต้านความหรุหรา ฟูมเฟื้อยของเหล่าขุนนาง ถือเป็นสัญญาณการเปลี่ยนแปลงครั้งสำคัญ สถาบันสงฆ์สูญเสียอำนาจไปอย่างมาก พิธีกรรมและคำสอนอันลึกลับทั้งหลายถูกละทิ้งไป มีแนวคิด แนวปฏิบัติทางศาสนาใหม่ ๆ เกิดขึ้น เช่น นิกายโจโด (Jodo) นิกายนิจิเร็น (Nichiren) นิกายเซน (Zen) ซึ่งพัฒนาขึ้นในพุทธศตวรรษที่ ๑๕ โดยเน้นที่การปฏิบัติอย่างจริงจัง ไม่เน้นพิธีกรรม หรือข้อคำ สอนอันเร้นลับ แต่เน้นที่ศรัทธา และประสบการณ์ส่วนตัว^{๒๕} แนวปฏิบัติเช่นนี้ ซึมซับอยู่ในวิถีชีวิต ปกติธรรมดาประจำวันของประชาชนโดยทั่วไป รวมทั้งได้ประยุกต์หลักการแห่งเซนนี้เข้าไปใน วัฒนธรรมต่าง ๆ ของญี่ปุ่น เช่น การวาดภาพ การต่อสู้ การจัดดอกไม้ การชมดอกไม้ การชงชา การดื่มชา การยิงธนู การจัดสวน ฯลฯ

"เดิมทีผู้ชายเป็นผู้เริ่มฝึกหัดศิลปะการจัดดอกไม้ โดยเป็นที่นิยมยกย่อง ในหมู่ ชามูโร เป็นเวลานับศตวรรษ ต่อมาภายหลังสภาพการณ์จึงเปลี่ยนไป ด้วยค่านิยมที่ว่าสตรีญี่ปุ่นทุก คน ควรจะเรียนรู้วิธีการจัดดอกไม้ ... หลักแห่งองค์สาม ซึ่งเป็นพื้นฐาน ของศิลปะการจัดดอกไม้ มี รากฐานมาจากพุทธศาสนา มักเป็นหลักการแห่งจิตวิญญาณ ... ตามหลัก แห่งองค์สาม เอกภาพซึ่งโดย พื้นฐานแล้วเป็นเพียงหนึ่งเดียว (จิตหนึ่ง One Mind) อาจแบ่งออกได้เป็นสามอาณาจักร กล่าวคือ ฟ้า ดิน และอาณาจักรแห่งมนุษย์ ... ในหลักแห่งองค์สามเรา "จัด" ตนเอง และในขณะเดียวกันก็มีใช้ ตนเอง ด้วยว่าดวงใจของดอกไม้ ดวงใจของมนุษย์ และดวงใจแห่งเอกภพนั้นเป็นหนึ่ง ... ในแวดวง

^{๒๕} ดูรายละเอียด สุวรรณา สถาอานันท์, ภูมิปัญญา วิชาเซน : บทวิเคราะห์คำสอนปรมาจารย์โตเก็น, (กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์สยาม, ๒๕๓๔), หน้า ๗ - ๑๓.

ของการจัดดอกไม้ ก็คือลักษณะเฉพาะแห่งศิลปะของตะวันออกทั้งมวล และโดยเฉพาะอย่างยิ่งทัศนคติต่อชีวิตของพุทธศาสนิกชน โดยปรมาจารย์แล้ว ทุกสิ่งล้วนอิงอาศัยสิ่งที่เป็นภายนอก และอยู่เหนือความขัดแย้ง จิตวิญญาณ ... แม้ว่าจะมีหลายสิ่ง หลายประการเกี่ยวกับการจัดดอกไม้ซึ่งอาจจะกล่าวถึงหรือแสดงออกมาได้ ทว่า เบื้องหลังของทุก ๆ สิ่ง ซึ่งอาจแสดงออกมาให้เห็นได้นั้น ยังมีความลึกลับ และรากฐานแห่งการดำรงอยู่อันลึกซึ้ง ซึ่งรอคอย การหยั่งถึงด้วยประสบการณ์ของทุกคนอยู่"^{๒๖}

"จุดมุ่งหมายของการต่อสู้คือการพาหะ (ยาน) นำทางพัฒนาจิตใจ ของแต่ละบุคคลนั่นเอง ... ในพุทธศตวรรษที่ ๒๑ เมื่อความต้องการศิลปะการต่อสู้ในตะวันออกลดลง ศิลปะการต่อสู้เริ่มพัฒนาการเน้นถึงความเจริญเติบโตทางจิตของผู้เข้าฝึก โดยแปลงรูปแบบจาก วิธีปฏิบัติ "ต่อสู้กันให้ถึงตาย" มาเป็นการศึกษา และฝึกปฏิบัติทางจิต โดยเน้นการพัฒนาส่วนตน ของผู้เข้าฝึกฝน ... เช่นไม่มีทฤษฎี เช่นเป็นการรู้แจ้งภายใน เนื่องจากไม่มีคำสอนจารึกไว้ชัดเจน เช่นเกี่ยวข้องกับศิลปะการต่อสู้อย่างเมินต่อพลังปัญญา แต่ยกย่องการกระทำตามสัญชาตญาณ จุดมุ่งหมายสูงสุด คือ ปลดปล่อยคนจากความโลภ โกรธ และหลง ... ห้องฝึกปฏิบัติจึงชื่อว่า โดโจ อันหมายความว่า "สถานที่แห่งการบรรลุธรรม" ... ครั้งแรกอาจารย์จะสอนเทคนิค (waza) โดยไม่อธิบายเนื้อหาสาระ ครูเพียงรอให้นักศึกษาค้นพบสาระด้วยตนเอง ... แม้จะสามารถอ่านเรื่อง เกี่ยวกับเซนในศิลปะการต่อสู้ได้ก็ตาม ความรู้อันจริงแท้แล้ว ต้องผ่านประสบการณ์ตรง เราจะอธิบาย รสน้ำตาลได้อย่างไร การบรรยายด้วยวาจาไม่อาจให้ความรู้สึกได้ การจะรู้สึกรู้สต้องสัมผัสประสบการณ์กับมัน"^{๒๗}

"ชาวญี่ปุ่นรู้จักในญี่ปุ่นก่อนยุคคามาคูรา (Kamakura พ.ศ. 1728 - 1881) แต่เป็นที่เห็นพ้องต้องกันว่ามีความนิยมแพร่หลายในสมัยท่านเออิไซ (Eisai พ.ศ. 1684 - 1758) ซึ่งเป็นอาจารย์เซน (สำนักรินไซ) ซึ่งได้นำเมล็ดชามาจากประเทศจีน มาขยายพันธุ์ที่ประเทศญี่ปุ่น ท่านเออิไซนี้ ได้รับการยกย่องให้เป็นบิดาแห่งประเพณีการชงชาในประเทศญี่ปุ่น ... ศิลปะการชงชา มีความแนบแน่นกับ เซน ไม่เพียงแต่ในด้านพัฒนาการของการฝึกปฏิบัติ แต่โดยหลักการที่เฝ้าสังเกตจิตวิญญาณที่ซึมซับอยู่ในพิธีการชงชา จิตวิญญาณในแง่ของ "ความกลมกลืน" (harmony - wa), "ความเคารพ" (reverence - kei), "ความบริสุทธิ์" (purity - sei), และ "ความสงบสันติ" (tranquillity - jaku) องค์ประกอบสำคัญ ๔ อย่างนี้ เป็นสิ่งจำเป็นยิ่งในพิธีการชงชา ... การดื่มชาซึ่งเรียกในภาษาญี่ปุ่นว่า ชาโนยุ (cha-no-yu) ไม่ใช่การดื่มชาทั่ว ๆ ไปแบบตะวันตก แต่ศิลปะการดื่มชานับกิจกรรมต่าง ๆ ตั้งแต่เริ่มเข้าพิธีการ ภาชนะที่ใช้

^{๒๖} กัสติย์ ล. เฮอร์ลิเกล, **เซนในศิลปะการจัดดอกไม้**, แปลโดย วเนช, พิมพ์ครั้งที่ ๒ (กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์ประพันธ์สาส์น, ๒๕๓๔), หน้า ๒๒, ๓๒ - ๓๓, ๑๑๐ - ๑๑๑.

^{๒๗} Joe Hyams, **เซน ในศิลปะการต่อสู้**, แปลโดย วันทิพย์, พิมพ์ครั้งที่ ๔, (กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์สายใจ), หน้า ๒๐ - ๒๔.

บรรยากาศโดยรอบของขบวนการชงและดื่มชา และสุดท้ายที่ถือเป็นช่วงสำคัญ ก็คือจิตวิญญาณ (mind or spirit) ซึ่งเติบโตขึ้นได้อย่างลึกกลับ จากองค์ประกอบทั้งหมดของพิธีการชงและดื่มชา ... จิตวิญญาณของพิธีชงและดื่มชาจะอึมเิบด้วยปัญญา (Prajna) จากปรัชญาเรื่องสุญญตา (philosophy of Emptiness) ของเซน ในขณะที่คำว่า สุญญตา อาจฟังดูเป็นนามธรรมเกินไป สำหรับมนุษย์ชา (teaman) ที่กำลังจิบเครื่องดื่มสีเขียว จากถ้วยที่ปั้นขึ้นเอง สุญญตา หรือความว่างนี้ คือความเป็นจริง ที่เป็นจริงในตัวของมันเอง”^{๒๘}

จากข้อความที่คัดลอกและสรุปความมาจากหนังสือทั้ง ๓ เล่มด้านบนนี้ จะเห็นได้ว่า เซน ได้ถูกบ่มเพาะและซึมซับให้เข้ากับวิถีชีวิต และกิจกรรมประจำวันของชาวญี่ปุ่น จนแทบเป็นเรื่องเดียวกัน เพราะเซนเชื่อว่าทุกอย่างในโลกนี้ล้วนอิงอาศัยกันเป็นหนึ่งเดียว (universal mind / one mind) และล้วนแต่เป็นความว่าง (สุญญตา / Emptiness) การบรรลุธรรม ไม่ใช่เรื่องไกลตัว แต่เป็นเรื่องที่สามารถค้นพบได้ในตัวตน หรือในจิตของมนุษย์เราเอง ดังนั้นในทุกกิจกรรม ไม่ว่าจะเป็นวาดภาพ ชมภาพ ปลูกข้าว หาบน้ำ ชงชา ดื่มชา ฟันดาบ ต่อสู้ หากเรามีสติ (consciousness) และสมาธิ (ธ्यान) สังเกตดูควบคุมในกิจกรรมนั้นอย่างไม่ย่อท้อแล้ว ย่อมเข้าถึงประสบการณ์แห่งความว่างได้ ท่าน ดร. ชูซูกิ ปราชญ์เอกราชวัลโนเบล อายุร่วม 100 ปี แห่งญี่ปุ่น ได้ให้ความสำคัญแห่ง “เซน” โดยกล่าวว่า “ประเทศญี่ปุ่น ถ้าเอาเซน (ธ्यान) ออกไปเสียแต่เพียงอย่างเดียวเท่านั้นเอง ญี่ปุ่นก็จะไม่มีอะไรดีเหลืออยู่”^{๒๙}

๓.๕.๒ ระดับการบรรลุธรรมโกอิ (Tozan's 5 Ranks or Go-I)

อาจเป็นเรื่องที่ธรรมดา (แต่อาจไม่ใช่เรื่องที่ทำง่ายที่สุด) ในด้านการฝึกปฏิบัติสมาธิ ซึ่งยังคงเป็นอุดมคติ (Ideal) และรูปแบบการฝึกฝนของเซนร่วมสมัยอย่างเช่น สำนักรินไซเซน ซึ่งชาเซน ถือเป็นวิธีการที่แท้จริงในการพัฒนาจิตวิญญาณ ของผู้แสวงหาสัจธรรม^{๓๐}

ความจริงแล้วท่าน โตซาน เรียวไก (Tozan Ryokai จีนเรียก ตุงซาน - Tung-shan Liang-chieh; พ.ศ. ๑๓๕๐ – ๑๔๑๒): เปรียบเสมือนพระสังฆปริณายกองค์แรก ของสำนักโชโต

^{๒๘} Daisetz T. Suzuki, **Zen and Japanese Culture**, Bollingen Series LXIV, (New York: Princeton University Press, 2513), p. 273 -274, ๓๐๐.

^{๒๙} ชยโส ภิภุ, **เมื่อฉันเข้าโรงเรียน “เซ็น”**, (กรุงเทพมหานคร: บริษัท ฟาอภัย จำกัด, ๒๕๔๔), หน้า ๒๕.

^{๓๐} Jorn Borup, **Japanese Rinzai Zen Buddhism Myoshinji, a living religion**, (Leiden :Koninklijke Brill NV, B.E. 2008), p. 206-207, 212 – 213.

ในประเทศจีน และเป็นผู้ให้นิยามของการบรรลุธรรมโกอิ หรือ ๕ ขั้นของการระลึกรู้ (realization)^{๓๑} แต่ในเรื่อง ของระดับการบรรลุธรรมโกอินี้ ท่าน ดร.ซูซูกิ ซึ่งถือเป็นศิษย์และผู้เชี่ยวชาญสายสำนักรินไซเซนอย่างแท้จริง ได้เขียนไว้ในหนังสือเรื่อง The Eastern Buddhist ซึ่งตีพิมพ์ในปี พ.ศ. ๒๕๖๕ และยังได้นำไปบรรยายอีกครั้ง ในเดือนสิงหาคม ปี พ.ศ. ๒๕๐๐ ที่มหาวิทยาลัย Autonomous National University of Mexico จึงถือได้โดยปริยายว่า ระดับการบรรลุธรรมโกอินี้ เป็นมาตรฐานวัดที่ใช้ในพระพุทธศาสนานิกายเซนโดยทั่วไป

“ห้าระดับของการบรรลุธรรม ซึ่งบัญญัติโดยท่าน โตซาน (Tozan); ในภาษาญี่ปุ่นเรียกว่า โกอิ (Go-i) ก็เหมือนกับโคลงเรื่องวัฏสัณขะ โคลงธรรมเรื่องนี้ก็คือเรื่องระดับที่แตกต่างกันหรือระดับในการบรรลุธรรมของเซน ซึ่งกำหนดโดยท่านโตซาน เรียวโก”^{๓๒} คำว่า โก (Go) ในภาษาญี่ปุ่นแปลว่า ห้า และคำว่า อิ (i) แปลว่า สถานการณ์หรือระดับชั้น ห้าระดับของการบรรลุธรรมนี้ยังสามารถแบ่งออกเป็น ๒ กลุ่มใหญ่คือ สามระดับแรกเป็นการค้นพบหรือการตระหนักรู้ (noetic) และสองระดับหลังคือ ภาวะอารมณ์ (Affective) หรือ ภาวะทางจิต (Conative) ในระดับที่สาม เป็นเสมือนจุดเปลี่ยน จากการตระหนักรู้ไปสู่การเปลี่ยนแปลงภาวะทางจิต และจุดนี้เองที่ความรู้ (Knowledge) ได้กลับมาสู่การดำเนินชีวิต การตระหนักรู้อย่างลึกซึ้งของชีวิตแบบเซนจะกลายเป็นพลังผลักดันชีวิต สองระดับหลังคือสิ่งที่มนุษย์เซน (Zen-man) ค่อย ๆ ตระหนักรู้เข้าใจปัญหาและขีดความสามารถสูงสุดของตนเอง ส่วนในระดับสุดท้ายคือการเข้าถึงจุดหมายที่ไม่มีจุดหมาย^{๓๓}

มีคำสองคำที่ดร. ซูซูกิ ได้อธิบายไว้ คือคำว่า “โช” (sho) และ “เฮ็น” (hen) ซึ่งมีลักษณะเหมือน “หยิน” (yin) และ “หยาง” (Yang) ในปรัชญาแบบจีน โดยภาษาแล้ว คำว่าโช แปลว่า “ถูกต้อง” “ตรง” และคำว่า “เฮ็น” ก็คือ “บางส่วน” “ด้านเดียว” “ความไม่สมดุล” หากเปรียบเทียบกับภาษาอังกฤษก็น่าจะเป็นดังต่อไปนี้

The Sho

สิ่งสัมบูรณ์ - The absolute
ความไม่สิ้นสุด - The infinite
ความเป็นหนึ่งเดียว - The one
พระเจ้า - God

The Hen

สิ่งสัมพัทธ์ - The relative
ความมีขอบเขต - The finite
ความหลากหลาย - The Many
โลก - The world

^{๓๑} Philip Kapleau, **The Three Pillars of Zen**, (Boston: Beacon Press, B.E. 2507), p. ๓๔๙.

^{๓๒} เล่มเดียวกัน p. ๓๓๑-๓๓๒.

^{๓๓} Erich Fromm, D.T. Suzuki and Richard De Martino, **Zen Buddhism and Psychoanalysis**, (New York: Harper & Row Publisher, B.E. ๒๕๐๓), p. ๖๐.

ความมืด (ความไม่แตกต่าง) -

Dark (undifferentiation)

The Sho

ความเหมือนกัน - Sameness

ความว่าง (สุญญตา) -

Emptiness (suyata)

ปัญญา (ปรัชญา) - Wisdom (prajna)

ริ (ลิ) “จักรวาล” -

Ri (li) “the universal”

ห้าระดับของการบรรลุลหรรณ เรียงจากน้อยไปหามากก็คือ

๑) โชจูเฮ็น (Sho chu hen) “เฮ็นในโช” (the *hen* in the *sho*)

๒) เฮ็นชูโช (Hen chu sho) “โชในเฮ็น” (the *sho* in *hen*)

๓) โชชูไร (Sho chu rai) “สิ่งที่ได้มาจากโช” (the coming from the *sho*)

๔) เค็นจูชิ (ken-chu-shi) “การมาถึงของเค็น” (the arriving in the *ken*)

๕) เค็นจูโต (Ken chu to) “ความมั่นคงในเค็น” (the settling in the *ken*)

ความสว่าง (ความแตกต่าง) -

Lihgt (differentiated)

The Hen

ความแตกต่าง - Difference

รูปและนาม -

Form and Matter (namarupa)

ความรัก (กรุณา) - Love (Karuna)

จิ (ชิ) “สิ่งจำเพาะ” -

Ji (shih) “the particular”

๓.๕.๒.๑ โชจูเฮ็น (Sho chu hen)

“เฮ็นในโช” หมายถึง สิ่งหนึ่งในทุกๆ สิ่ง (the one is in the many) เมื่อเราใช้ความคิด จะเห็นว่าโช กับ เฮ็น เป็นสองสิ่งที่อยู่ตรงข้ามกันไม่อาจมาบรรจบกันได้ แต่ในความเป็นจริงแล้ว โช จะเป็น โช ไม่ได้ และ เฮ็นจะเป็นเฮ็นไม่ได้ หากต้องอยู่ด้วยตัวของมันเอง การที่มีความหลากหลาย (the many - *hen*) ได้ก็เพราะมีความเป็นหนึ่งเดียว (the one - *sho*) อยู่ในความหลากหลายนั้น หากไม่มีความเป็นหนึ่งเดียว (the one) แล้ว เราคงจะพูดถึงความหลากหลาย (manyness) ไม่ได้^{๓๔}

Sho $\longleftrightarrow$ Hen

ในระดับแรกนี้ ผู้ปฏิบัติจะสำนึกได้ว่า พุทธภาวะซึ่งเป็นสิ่งสูงสุดไร้ขอบเขต ปลอดพ้นจากการนิยามนั้น ได้ดำรงอยู่ภายในตัวของผู้ปฏิบัติ ซึ่งเป็นสิ่งจำกัด และต่ำต้อย และเขาก็จะรู้สึกว่าเขาเองยังมีวิชา ตัณหา อุปาทาน ครอบงำอยู่ ซึ่งจำเป็นจะต้องถูกขจัดออกไปด้วยความเพียรพยายามมุ่งมั่นอย่างเต็มที่ ในขั้นนี้เขาจะเริ่มรู้จักตัวเอง มองเห็นตัวเองว่ายังมีข้อบกพร่อง

^{๓๔} Erich Fromm, D.T. Suzuki and Richard De Martino, *Zen Buddhism and Psychoanalysis*, (New York: Harper & Row Publisher, B.E. ๒๕๐๓), p. ๖๑.

ซึ่งจะต้องเพียรพยายามแก้ไขต่อไป กับรับรู้สิ่งต่าง ๆ ของเขาที่ยังไม่สามารถหลุดพ้นความเป็นคู่ หรือ ทวิคติ (dualism) ไปได้ เขายังมีความรู้สึว่า ดี-ชั่ว ขาว-ดำ เรา-เขา สุข-ทุกข์ เป็นต้น

ในระดับของการตระหนักรู้ (realization) นี้ ปรากฏการณ์ของโลกเด่นชัด แต่ก็ถูกรู้ว่าเป็นมิติหนึ่งของตัวตนสมบูรณ์ (absolute self)

๓.๕.๒.๒ เฮ็นจูโช (Hen chu sho)

“โชในเฮ็น” หากความเป็นหนึ่งเดียวอยู่ในความหลากหลาย ความหลากหลายก็ต้องอยู่ในความเป็นหนึ่งเดียว ความหลากหลายเป็นเพียงสิ่งเดียวที่ทำให้ความเป็นหนึ่งเดียวเป็นไปได้ พระเจ้าคือโลก และโลกก็คือพระเจ้า

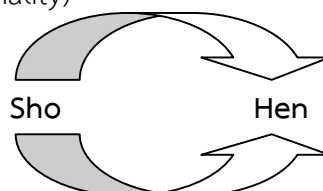
Sho ←————→ Hen

เมื่อถึงระดับนี้ ผู้ปฏิบัติจะเร่งความพยายามเพื่อขจัด อวิชชา ตัณหา อุปาทาน ที่เกาะเกี่ยวตนอยู่ พยายามที่จะไม่ยึดติดในทวิคติ โดยจะพยายามวางเฉยในความเป็นคู่ ดังกล่าว จะมีความปรารถนาอย่างแรงกล้าที่จะก้าวหน้าในทางปฏิบัติอย่างมุ่งมั่น บำเพ็ญกุศลธรรม หลีกเว้นบาปกรรม (แม้เพียงเล็กน้อย) ในขั้นนี้ พุทธภาวะภายใน ตัวเขาจะสว่างไสวมากขึ้นกว่าเดิม อวิชชาจะลดน้อยลงไปเรื่อย ๆ ผู้ปฏิบัติที่ได้รับผลถึง ขั้นนี้จะมีบุคลิกภายนอก เป็นคนเคร่งศาสนา ชื่นชอบการ ปฏิบัติธรรมมากกว่า เรื่องอื่นใดทั้งสิ้น

ในระดับที่สองนี้ด้านความไม่แตกต่างกัน (undifferentiated aspect) โดดเด่น อยู่ด้านหน้า และความหลากหลาย (diversity) ห่างออกไปเป็นเบื้องหลัง

๓.๕.๒.๓ โชจูไร (Sho chu rai)

“สิ่งที่ได้มาจากโช” มีความหมายว่า “สิ่งหนึ่งที่มาจากใจกลางของโชและเฮ็นใน เอกลักษณ์ของความเป็นคู่ตรงข้าม”^{๓๕} ระดับนี้ถือเป็นจุดที่มีความสำคัญจุดหนึ่ง ที่คุณภาพของการ ตระหนักรู้ (noetic) จากระดับที่หนึ่งและระดับที่สอง ได้ซึมซาบเข้าไปในภาวะจิต (conative) จึงทำให้เกิดการเปลี่ยนแปลงบุคลิกภาพ (personality)



^{๓๕} Erich Fromm, D.T. Suzuki and Richard De Martino, **Zen Buddhism and Psychoanalysis**, (New York: Harper & Row Publisher, B.E. ๒๕๐๓), p. ๖๓.

ในระดับนี้ ตัวผู้ปฏิบัติจะ “รู้สึก” ว่า ตนเองเป็นอันหนึ่งอันเดียวกับพุทธภาวะภายใน เป็นความสัมพันธ์ที่ไม่อาจจะแยกแยะได้เลยว่า สิ่งใดคือพุทธภาวะอันเป็นสิ่งสูงสุด และสิ่งใดคือตนเองซึ่งเป็นสิ่งจำกัด จะอยู่ในขั้นที่ไม่สนใจที่จะแยกแยะสิ่งต่าง ๆ อีกต่อไป ความยึดติดในทวิคติดูเหมือนจะบางเบาลงมาก จนไม่ต้องใช้ความพยายามในการละลายเหมือนแต่ก่อน เขาจะเกิดความรู้สึกสดชื่น มองเห็นโลกนี้มีความสว่างไสว ซึ่งรอคอยให้เขาไปรวมเป็นหนึ่งเดียวกับมัน จะเกิดกำลังใจอันเข้มแข็ง ไม่หดหู่ และไม่มีความรู้สึกว่า จะต้องพากเพียรพยายาม เพื่อเป็นอย่างนั้นอย่างนี้ เปรียบเหมือน อาการที่กลับฟื้นคืนชีพ และเริ่มเบ่งบานของดอกไม้ นั่นเอง

ระดับที่สามนี้เป็นระดับของการตระหนักรู้ (realization) ที่ไม่มีตัวตนและจิตเหลืออยู่ ทั้งสองอย่างถูก ‘ทิ้งไป’ อย่างสมบูรณ์

๓.๕.๒.๔ เคนจูชิ (Ken chu shi)

“เคน” หมายถึง “ทั้งสอง” (both) และโยงไปถึงทวิคติ (Dualism) ส่วน “ชิ” หมายถึง “ก้าวมาถึง” (set his feet) ความหมายของเคนจูชิ คือ “การได้ก้าวเข้าสู่ศูนย์กลางของทวิคติ (ken)” (he has now come into the midst of dualities) ในระดับเคนจูชิ หรือระดับที่สี่นี้ ผู้บรรลุจะไม่คำนึงถึงเรื่อง ‘โช’ (Sho) หรือ ‘เฮ็น’ (Hen) อีกต่อไป ชีวิตจะดำเนินไปอย่างเหนือความขัดแย้ง ทางด้านปัญญา (intellectual paradoxes) ไม่สนใจเรื่องการแบ่งแยกไม่เห็นสิ่งแตกต่าง แต่มองเห็นทุกอย่างเป็นองค์รวม (totalistics) เป็นระดับที่มนุษย์เซน (Zen-man) เริ่มชีวิตที่เต็มไปด้วยความรัก ความกรุณา (karuna)^{๓๖}

ระดับที่สี่นี้ เป็นระดับที่ซาโตริมีความสมบูรณ์อย่างเต็มที่ ผู้ปฏิบัติสามารถขจัดอวิชชา ตัณหา อุปาทาน ออกไปได้หมดสิ้น ดำรงอยู่เป็นหนึ่งเดียวกับพุทธภาวะอย่างแท้จริง ไม่มีการแยกห่างจากกัน สามารถรับรู้โลกและชีวิตตามความเป็นจริงที่สิ่งนั้นดำรงอยู่ ไม่คาดหวังว่าจะได้อะไร หรือจะเป็นอะไรอีกแล้ว รวมทั้งไม่คาดหวังว่าปรากฏการณ์ รอบข้างจะต้องเป็นอย่างนั้นอย่างนี้ อีกต่อไป ทั้งนี้เพราะเขาได้เข้าถึงภาวะที่ไม่ต้องใช้ ความคิดปรุงแต่ง หากแต่รับรู้โลกอย่างตรงๆ โดยปราศจากอุปาทานใด ๆ ทั้งสิ้น ถือเป็นซาโตริที่สมบูรณ์พร้อมในตัว^{๓๗}

^{๓๖} Erich Fromm, D.T. Suzuki and Richard De Martino, *Zen Buddhism and Psychoanalysis*, (New York: Harper & Row Publisher, B.E. ๒๕๐๓), p. ๖๗.

^{๓๗} พระมหาคณอง เชวร์ทองกลาง, “วิถีสู่การบรรลุธรรมในพุทธปรัชญารินไซเซน”, *วารสารพุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย*, ปีที่ ๔ ฉบับที่ ๑ (มกราคม - เมษายน ๒๕๕๐): หน้า ๑๕.

ในระดับนี้ ลักษณะเฉพาะตัว (singularity) ของอัตวิสัย (Object) ถูกสัมผัสรู้ (perceived) ที่ระดับสูงสุดของความเป็นเอกลักษณ์ (uniqueness) ของวัตถุ แต่ละอย่างตอนนี้จะเห็นถ้ายกก็คือถ้ายกก็คือถ้ายก

๓.๕.๒.๕ เค็นจูโต (Ken chu to)

ความแตกต่างระหว่างระดับที่สี่กับระดับที่ห้าก็คือใช้คำว่า “โต” มาแทนคำว่า “จิ” (ในระดับที่สี่) ความจริงแล้วความหมายของ “จิ” กับ “โต” มีความหมายเหมือนกันคือ “มาถึง” (to arrive or to reach) แต่ตามการตีความนั้น “จิ” ยังเป็นการมาถึงที่ยังไม่สมบูรณ์ ยังเป็นช่วงที่ต้องเดินทางต่อไปให้ถึงเป้าหมาย ในขณะที่ “โต” เป็นการเข้าถึงอย่างสมบูรณ์ที่สุด (completion of the act) ชีวิตประจำวันของผู้บรรลุยังดำเนินไปตามปกติไม่เปลี่ยนแปลง สิ่งเปลี่ยนแปลงคือ อัตวิสัย (Subjectivity) ของผู้บรรลุ (หมายถึงความคิดภายในเปลี่ยนแปลงไปในทางไม่ยึดติดสิ่งใดทั้งสิ้น)

ระดับเค็นจูโตหรือระดับที่ห้านี้ เสมือนกับว่าเป็นผลสะท้อนของการที่ได้บรรลุถึงขั้นสูงสุดแล้ว ผู้ที่ปฏิบัติมาถึงระดับนี้ จะดำรงอยู่เหนือการแบ่งแยกใด ๆ ทั้งหมด ไม่มีความรู้สึกว่าตนเองบรรลุแล้วหรือยังไม่ได้บรรลุ เพราะปราศจากอุปาทานที่จะไป ยึดมั่นอีกต่อไป มีจิตเป็นอุเบกขาอย่างสมบูรณ์ ไม่เกิดความรักชอบ-ชิงชัง หรือ หวั่นไหวไปกับสิ่งใด ๆ อีกแล้ว แม้จะดำรงอยู่ท่ามกลางโลกที่วุ่นวาย ก็ไม่เกิด ความวุ่นวาย หากแต่จะมุ่งหน้าบำเพ็ญประโยชน์แก่ชาวโลก โดยไม่หวังสิ่งตอบแทนใดๆ (ไม่ว่าจะอยู่ในรูปของวัตถุ หรือในรูปของความสบายอกสบายใจส่วนตัวก็ตาม) ผู้ที่บรรลุมาถึงระดับนี้ จะไม่มีความสงสัยในเรื่องบุญเรื่องกรรม การตรัสรู้ โลกนี้หรือโลกหน้า อีกต่อไป ด้วยเหตุที่ารู้เห็นเองว่า สรรพสัตว์ก็คือพุทธะอยู่แล้ว ไม่มีอะไรที่จะต้องเสาะแสวงอีกต่อไป^{๓๘}

ในระดับห้าซึ่งเป็นระดับสูงสุด รูปและสุญญตา (Form and Emptiness) ร่วมกันแทรกซึม (penetrate) ไปถึงระดับที่มีจิตสำนึก (conscious) ในเรื่อง รูปและสุญญตา ความคิดในเรื่องการบรรลุชาโตริ หรือ ภาวะที่มีโมหะ (ความหลง Delusion) มลายหาย ไปอย่างหมดสิ้นในขั้นนี้เป็นภาวะอิสระภายในที่สมบูรณ์แบบ^{๓๙}

^{๓๘} Erich Fromm, D.T. Suzuki and Richard De Martino, *Zen Buddhism and Psychoanalysis*, (New York: Harper & Row Publisher, B.E. ๒๕๐๓), p. ๗๔.

^{๓๙} ดูรายละเอียดใน พระมหาคณาง เชาวทองหลาง, “วิถีสู่การบรรลุธรรมในพุทธปรัชญารินไซเซน”, *วารสาร พุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย*, ปีที่ ๔ ฉบับที่ ๑ (มกราคม - เมษายน ๒๕๕๐): ๑๕ - ๑๖. และ Philip Kapleau, *The Three Pillars of Zen*, (Boston: Baecon Press, B.E. 2507), p. 331.

๓.๕.๓ ตัวอย่างการบรรลุนิชาไตร

๓.๕.๓.๑ กระตุกหมวดเสือ

เมื่อท่านรินไซเข้ามาเป็นพระใหม่ในสำนักของท่านโอบากุ(ฮวงโป) ท่านมีจริยวัตร ที่เรียบง่ายและตรงไปตรงมา หัวหน้าสงฆ์ถึงกับให้คำรับรองท่านว่า "แม้เขาจะเป็นพระใหม่ เขาก็ยังแตกต่างจากคนอื่น ๆ ทั้งหมด"

และหัวหน้าสงฆ์ถามท่านรินไซว่า "เจ้าได้มาอยู่ที่นี้ นานเท่าไรแล้ว"

ท่านรินไซตอบว่า "สามปี"

หัวหน้าสงฆ์ถามว่า "เจ้าเคยไปสนทนาศรธรรมหรือยัง"

ท่านรินไซตอบว่า "ยังไม่เคย อาตมายังไม่รู้ว่าจะถามอะไรเลยด้วยซ้ำ"

หัวหน้าสงฆ์จึงแนะนำว่า "ทำไมเจ้าไม่เข้าไปหาท่านเจ้าอาวาสผู้นำเลื่อมใส แล้วถามท่านว่าอะไรคือแก่นแท้ของพระพุทธศาสนา"

ท่านรินไซทำตามคำแนะนำ แต่ก่อนที่ท่านรินไซจะเอ่ยปากจบ ท่านโอบากุ ก็ตีท่านรินไซ ท่านรินไซจึงถอยห่างออกมา เมื่อหัวหน้าสงฆ์ถามท่านรินไซถึงการสนทนา ท่านรินไซ ได้พูดว่า "ก่อนที่จะถามมาจะพูดจบท่านโอโซ (พระอาจารย์) ตีอาตมา อาตมาไม่เข้าใจเลย"

หัวหน้าสงฆ์พูดว่า "ลองไปถามอีกสักครั้งสิ"

ท่านรินไซจึงทำตาม และโอบากุก็ตีเขาอีก และเป็นเช่นนี้ถึงสามครั้ง สำหรับ การถามและการตี ท่านรินไซจึงไปหาหัวหน้าสงฆ์และพูดว่า

"ท่านกรุณามากนะที่ส่งอาตมาไปถามท่านโอโซ สามครั้งที่อาตมาถามก็ถูกตี ทั้งสามครั้ง อาตมากลัวว่า อาตมาจะถูกขัดขวางโดยสิ่งแวดล้อมเก่า ๆ ทำให้ไม่สามารถเข้าใจ เจตนารมณ์ของท่านอาจารย์ได้ ดังนั้น อาตมาขอลาออกจากวัดตั้งแต่นี้"

หัวหน้าสงฆ์พูดว่า "ถ้าเจ้าต้องการไป ต้องไปขออนุญาตท่านโอโซเสียก่อน"

ท่านรินไซโค้งคำนับที่ได้รับคำยินยอมจากหัวหน้าสงฆ์และจากไป

หัวหน้าสงฆ์รีบไปหาท่านโอบากุทันทีและพูดว่า

"พระหนุ่มที่เข้ามาหาและถามปัญหาท่าน เป็นผู้ที่เหมาะสมกับธรรม เมื่อเขามา ขออนุญาตลาออกจากวัด ได้โปรดหาทางให้เขาอยู่ต่อ ควรปลูกฝังเขา เมื่อถึงเวลา เขาจะต้องเติบโต เป็นต้นไม้ใหญ่ที่แผ่กิ่งก้านสาขา ให้ร่มเงาแก่มวลมนุษยชนทุกคนอย่างแน่นอน"

ต่อมาท่านรินไซก็เข้ามาหาท่านโอบากุเพื่อขออนุญาตลาออกจากวัด ท่านโอบากุจึงพูดขึ้นว่า "เจ้าต้องไม่ไปไหน เจ้าจงไปหาไฉจู ซึ่งอาศัยอยู่ใกล้หาดทรายริมแม่น้ำ เขาจะอธิบายให้เจ้าฟัง"

ท่านรินไซเดินทางมาหาท่านไฉจู ท่านไฉจูถามว่าท่านรินไซมาจากไหน ท่านรินไซตอบว่า ท่านมาจากโอบากุ ท่านไฉจูจึงถามว่า "ท่านโอบากุได้พูดอะไรไว้บ้าง"

ท่านรินไซตอบว่า "อาตมาถามถึงแก่นแท้ของพระพุทธศาสนาถึงสามครั้ง และทั้งสามครั้ง ท่านได้ตีอาตมา อาตมาไม่รู้ว่ อาตมาผิดหรือไม่"

ท่านโตงพูดว่า "เมื่อโอบากุเป็นเสมือนคุณย่าเฒ่าที่แสนดี ได้ยอมรับความเดือดร้อนทั้งหมด ของเจ้าไว้เองเสียคนเดียว แล้วเจ้ายังมาที่นี่เพื่อถามอาตมาว่าเจ้าผิดหรือไม่อีก"

ระหว่างคำพูดนี้ ท่านรินไซได้พบกับการตื่นอันยิ่งใหญ่ (ชาโตริ) และพูดว่า "จากนี้ ไม่มีอะไรมากเลยสำหรับพุทธธรรมของโอบากุ"

ท่านโตงจับตัวท่านรินไซแล้วพูดว่า "เจ้าปีศาจน้อย เติงของเจ้ายังเปียกแฉะอยู่เลย เจ้ามาที่นี่และพูดว่า เจ้าไม่รู้แม้กระทั่งเจ้าผิดหรือไม่ และเดี๋ยวนี้เจ้ากลับพูดว่า หลังจากนั้น ไม่มีอะไรมากเลยสำหรับพุทธธรรมของโอบากุ เจ้าเห็นอะไร พูดออกมา พูดออกมา เร็วสิ เร็วสิ"

ขณะที่ท่านโตงจับตัวท่านรินไซเขย่า ท่านรินไซค่อยเข้าที่ชายโครงของท่านโตงถึงสามครั้ง ท่านโตงปล่อยตัวท่านรินไซและพูดว่า "อาจารย์ของเจ้าคือ โอบากุ เราไม่มีอะไรจะพูดกันอีกแล้ว"

ท่านรินไซลาจากท่านโตงมา และกลับมาหาท่านโอบากุ เมื่อท่านโอบากุเห็นท่านรินไซกลับมาจึงกล่าวว่า "เมื่อไหร่จะสิ้นสุดการมาและการไปของสหายผู้นี้เสียที"

ท่านรินไซพูดว่า "มันเป็นเพราะความเมตตากรุณาของท่าน ซึ่งประดุจคุณย่าเอ็นดูหลาน"

หลังจากทักทายกันด้วยอัธยาศัยอันดี ท่านรินไซก็ยืนอยู่เพื่อคอยรับใช้ท่านโอบากุ ต่อมาท่านโอบากุจึงถามว่าท่านรินไซมาจากไหน

ท่านรินไซจึงตอบว่า "เมื่อวันก่อน ท่านกรุณาส่งศิษย์ไปหาท่านโตงเพื่อสนทนาธรรม"

ท่านโอบากุถามว่า "ท่านโตงพูดว่าอะไร" ท่านรินไซจึงเล่าเรื่องทั้งหมดให้ฟัง

ท่านโอบากุพูดว่า "อาตมาได้สหายเช่นนี้มาได้ยังไง รอประเดี๋ยวอาตมาจะตีเจ้าอีก"

ท่านรินไซถามว่า "ท่านอาจารย์ การรอ หมายความว่า กระไร โปรดชี้แจง ให้กระจ่างเดี๋ยวนี้ จะได้ใหม่ละ"

ท่านโอบากุตีท่านรินไซและพูดว่า "เจ้าบ้านี่ มาที่นี่เพื่อกระตุกหนวดเสือ"

ท่านรินไซเปล่ง คัทซุ^{๔๐}

^{๔๐} คัทซุ (Kutsu) ในสำเนียงจีนออกเสียงว่า ควาทซ์ (Kwatz) เป็นเสียงอุทานหรือเสียงตะคอก ที่ไม่มีความหมาย อาจารย์เซนผู้ยิ่งใหญ่ เช่น รินไซ มักใช้มันเสมอ เสียงนี้เป็นเครื่องมือที่ใช้ปลุกสำนึกแห่งจิตของศิษย์ หรือ คู่สนทนา เป็นการปลุกให้ตื่นจากความหลง เป็นการข่มอัดตัวอย่างฉับพลัน ให้สลัดทิ้งความคิด ทิฐิ และความยึดมั่นทั้งปวงที่มีอยู่ในขณะนั้นให้หมดสิ้น บางครั้งด้วยการใช้วิธีนี้ศิษย์บางคนก็สามารถพบกับความรู้แจ้งอย่างฉับพลัน (เอี่ยมการ์ด ซเลอเกิล, **บันทึกของรินไซ**, หน้า ๑๒๐).

ท่านโอบากุร้องเรียกคนรับใช้ "พวกเจ้า จงนำเจ้าบ้านี่ไปที่กุฏิ"
 ต่อมาอิซซัง กล่าวถึงเรื่องนี้กับเกียวซัง และถามว่า “เวลานั้น รินไซ ค้นพบ
 พลังของตนกับท่านไต้สุ หรือ ท่านโอบากุ”
 เกียวซังพูดว่า “เขาไม่เพียงรู้จักชีเสื่อ แต่เขารู้จักวิธีดึงหางเสื่อด้วย”^{๔๑}

๓.๕.๓.๒ เสียงหินกระทบไฟ

เคียวเกน (ออกเสียงตามสำเนียงญี่ปุ่น ถ้าเป็นสำเนียงจีนจะออกเสียงว่า “เสียงเหินฉีเสียน”) เป็นอาจารย์เซนในสมัยพุทธศตวรรษที่ ๑๕ ในประเทศจีน หลังจากที่ท่านได้บวชเป็นพระแล้ว ท่านก็ได้อุทิศตนในการศึกษาเซนในเชิงวิชาการตามแบบพระโดยทั่ว ๆ ไปในสมัยนั้น อาศัยที่ท่านเป็นคนมีปัญญาแจ่มใส และเฉียบแหลม ในไม่ช้าท่านก็มีชื่อเสียงเลื่องลือในด้านความเป็นผู้รู้ทางพุทธ เคียวเกนเองก็ได้ตระหนักว่า การศึกษาพุทธในเชิงวิชาการอย่างเดียวไม่อาจสนองตอบต่อความต้องการของตนเองได้ ในที่สุดท่านจึงตัดสินใจที่จะเรียนเซน โดยไปฝากตัวเป็นศิษย์ของอาจารย์อิซัน อาจารย์อิซันต้องการทำให้เคียวเกนรู้ว่าความเป็นผู้รู้ของเขานั้นช่วยอะไรไม่ได้ในการตอบคำถามพื้นฐานของชีวิต ด้วยต้องการจะทำให้เคียวเกนตกอยู่ในความมืดมนของ “ความสงสัยอย่างใหญ่” อิซันจึงถามเขาว่า “ฉันไม่สนใจทั้งในวิชาการที่เธอได้ร่ำเรียนมา หรือในคำสอนที่เธออาจค้นพบในพระสูตร ฉันเพียงต้องการให้เธอ ตอบฉันมาสักคำหนึ่ง ด้วยถ้อยคำของตัวเอง ก่อนที่เธอจะถือกำเนิดมาบนโลกนี้ เมื่อครั้งที่การแบ่งแยกระหว่างทิศตะวันออกและทิศตะวันตกยังไม่เกิดขึ้น” เคียวเกนไม่รู้ว่าจะตอบอย่างไรดี ดังนั้นจึงพยายามตอบด้วยปัญญาความสามารถทั้งหมดที่เขามีอยู่ แต่อิซันก็ไม่รับรองคำตอบใด ๆ ได้แต่กล่าวว่า “นั่นเป็นเพียงสิ่งที่เขียนอยู่ในหนังสือเท่านั้น ไม่ใช่คำตอบของเธอเอง” เคียวเกนจึงรู้สึกเหมือนกับเผชิญกับกำแพงเหล็กที่ไม่อาจฝ่าข้ามไปได้ และไม่รู้ว่าจะทำประการใดดี

แน่นอน ทั้งความรู้และความสามารถที่เรามีอยู่ ย่อมช่วยให้เราดำเนินชีวิตอยู่บนโลกได้ด้วยดี มันจึงเป็นสิ่งจำเป็นและที่สำคัญมากด้วย แต่ความรู้ความสามารถ ย่อมไม่ก่อให้เกิดความเปลี่ยนแปลงในด้านคุณภาพชีวิตได้ ทั้งยังไม่อาจหยั่งลงลึกถึงพื้นฐานภายในตน ทั้งความรู้และสติปัญญา ในแนวทางของโลกย่อมมีระดับต่ำกว่าประสบการณ์แห่งชีวิตอันลึกซึ้ง เราย่อมรู้น้ำนั้นแก้กระหายได้ การรู้อย่างนี้จึงมีความหมายอย่างแท้จริงก็ต่อเมื่อเราได้มีประสบการณ์ของความกระหายน้ำและต้องการดื่มมัน หากขาดประสบการณ์ เราก็เป็นเพียงแค่ผู้รู้จอมปลอมเท่านั้น

^{๔๑} เอียมการ์ด ซเลอเกิล, **บันทึกของรินไซ**, แปลโดย จงชัย เจนहतถการกิจ, พิมพ์ครั้งที่ ๓ (กรุงเทพมหานคร: บริษัท อมรินทร์พริ้นติ้งแอนด์พับลิชชิ่ง จำกัด (มหาชน), ๒๕๕๐) หน้า ๙๐ -๙๓.

“อะไรคือตัวตนที่แท้ของเธอ ก่อนหน้าที่เธอจะหลุดจากกรรมมารดาและก่อนที่เธอจะรู้จักสิ่งต่างๆ จากตะวันออกจรดตะวันตก”

ในที่สุดเมื่อเคียวเกนสิ้นหวัง ท่านกลับไปหาอาจารย์และอ้อนวอนว่า “ได้โปรดกรุณาด้วยเถิด ท่านอาจารย์ โปรดแนะนำสั่งสอนข้าพเจ้าด้วย” แต่ไม่ว่าเคียวเกน จะวิงวอนอย่างไร อาจารย์ก็ไม่ยินยอม กลับบอกว่า “ถึงแม้ฉันจะบอกคำตอบนี้แก่เธอ มันก็เป็นเพียงคำตอบของฉันเท่านั้น มันไม่อาจช่วยเธอให้เข้าใจอะไรได้ เธอจะต้องเข้าใจจากประสบการณ์ที่เกิดขึ้นกับเธอเอง”

เคียวเกนต้องไปซังตัวเองอยู่ในห้อง และค้นหาคำตอบจากหนังสือทุก ๆ เล่ม และบันทึกทุก ๆ ชิ้นเท่าที่จะหาได้ ท่านไม่สามารถหาผลสรุปที่จะนำไปตอบอาจารย์ได้ด้วยความสิ้นหวังและมีดมน ท่านจึงฉีกบันทึกที่เคยจดไว้ในสมัยอดีตทิ้งสิ้น ร่ำพึมพำว่า “รูปภาพขมขื่นย่อมไม่อาจบรรเทาความหิว” ท่านลาอาจารย์ฮิซันไปอย่างหดหู่ระทมทุกข์ ไปอยู่กับความโชคร้ายของตน ท่านไปเป็นคนเฝ้าสวนให้เอซุ อาจารย์เซนซึ่งแยกตัวอาศัยอยู่ในที่สันโดษ ถึงแม้ว่าตามประวัติของเคียวเกน จะไม่ได้กล่าวถึงระดับจิตของท่าน หลังจากที่ได้จากอาจารย์ฮิซันมา แต่ก็พอจะคาดเดาได้ว่า ท่านคงเต็มไปด้วยความสิ้นหวังแต่ก็ยังคงแสวงหา “สิ่งสูงสุด” ภายในตัวเองอยู่ ซึ่งก็เหมือนกับ การเผชิญกับปรากฏการณ์ที่ไม่อาจทำลายได้นั่นเอง จิตสำนึกภายในแห่งเซนของท่าน คงจะเติบโตกล้าขึ้น และรอเวลาโอกาส ที่จะปรากฏออกมา

มาวันหนึ่ง ขณะที่ท่านกำลังทำความสะอาดสวนอยู่ ท่านได้แบกขนตระก้าขยะ และใบไม้แห้ง และสาดทิ้งไปในป่าไผ่หลังกระท่อม ก้อนหินเล็ก ๆ ก้อนหนึ่ง ซึ่งปนอยู่กับเศษขยะ ได้ไปกระทบกับลำต้นไผ่เสียดัง “แกร๊ก” จากเสียงนี้เอง ท่านรู้สึกว่ทั้งตัวท่านและจักรวาลทั้งหมด ได้สูญหายไป และความมืดดำที่มีอยู่ภายในได้จางหายไปอย่างสิ้นเชิง ท่านหัวเราะออกมาด้วยเสียงอันดัง นี่เป็นช่วงเวลาอันยิ่งใหญ่แห่งการตรัสรู้ ท่านได้ “สัมผัสถึง สัจจะแห่งธรรมชาติที่แท้ของตนอันมีอยู่ก่อนที่ตนจะเกิดมา” เคียวเกน รีบไปเปลี่ยนเสื้อผ้า จุดรูป และคำนับไปทางทิศที่อาจารย์ฮิซันอยู่ ท่านกล่าวขอบคุณอาจารย์ฮิซันว่า “ความกรุณาของครูบาอาจารย์นั้นยิ่งใหญ่กว่าบิดามารดาเสียอีก หากท่านได้อธิบาย และช่วยตอบคำถามให้ได้ทราบแล้วไซ้ ข้าพเจ้าย่อมไม่มีวันเข้าถึงมหาปีตินี้เลย”^{๔๒}

^{๔๒} เซนโค ชิบายามะ, **ดอกไม้ไม่จางจรรค**, แปลโดย พจนา จันทรสันติ, พิมพ์ครั้งที่ ๔, (กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์มูลนิธิโกมลคีมทอง, ๒๕๕๖), คำนำ หน้า ๑๑๒ - ๑๑๔.

๓.๕.๓.๓ ชาโตริเก้

มีพระรูปหนึ่งไปอยู่ในวัดของอาจารย์โฮเกน อาจารย์เซนอีกผู้หนึ่ง (พ.ศ. ๑๕๐๑) ซึ่งมีชีวิตอยู่ในเมืองจีนในสมัยพุทธศตวรรษที่ ๑๕ หลายวันผ่านไป แต่พระรูปนี้ยังไม่ยอมไปพบอาจารย์โฮเกนเลย อยู่มาวันหนึ่ง โฮเกนจึงเรียกพระรูปนั้นไปพบ และถามว่า "เธอไม่เคยมาหาฉัน เพื่อศึกษาเซนเลย ที่เป็นดังนี้เพราะเหตุใด" พระตอบว่า "ข้าพเจ้าได้เข้าถึงชาโตริ (การตรัสรู้) แล้ว ดังนั้นจึงไม่จำเป็นต้องมาไต่ถามอะไรกับอาจารย์อีก" โฮเกนสวนขึ้นว่า "ดีแล้ว ไหนลองบอกมาซิว่า ชาโตริแบบไหนที่เธอได้เข้าถึง" พระตอบอย่างภาคภูมิใจว่า "ขณะที่ข้าพเจ้ายังอยู่ ณ วัดอีกแห่งหนึ่ง ก่อนที่จะมาอยู่ที่วัดนี้นั้น ข้าพเจ้าได้ถามอาจารย์ว่า "อะไรคือพุทธะ" ท่านตอบว่า "เฮเทโดจิ ไรกุกะ" ด้วยคำตอบนี้เอง ข้าพเจ้าก็ได้ประจักษ์แจ้งแก่ใจ นี่คือนชาโตริ (การตรัสรู้) ของข้าพเจ้า"

"เฮเทโดจิ" คือเทพเจ้าแห่งอัคคี "ไรกุกะ" หมายถึงการค้นหาคคี "เฮเทโดจิ ไรกุกะ" มีความหมายทำนองว่า องค์พุทธะกำลังแสวงหาความเป็นพุทธะอยู่ด้วยสรรพสัตว์ คือองค์พุทธะมาตั้งแต่แรกเริ่มแล้ว จึงไม่จำเป็นที่เราจะต้องเที่ยวแสวงหาความเป็นพุทธะอีก ดังนั้นสิ่งที่พระพุทธเจ้ามีความหมายว่า "ข้าพเจ้าก็คือองค์พุทธะอยู่แล้ว ทุกสิ่งทุกอย่างก็ดีและเหมาะสมอยู่แล้ว ข้าพเจ้าได้ตระหนักชัดถึงความโง่เขลาที่มัวเที่ยวแสวงหาความเป็นพุทธะอยู่ร่ำไป"

เมื่อได้ยินดังนั้น โฮเกนไม่เห็นด้วยอย่างยิ่ง จึงพูดว่า "นี่แสดงว่าชาโตริของเธอ เป็นชาโตริเก้" ด้วยคำตอบอันรุนแรงอย่างไม่คาดฝันนี้ พระรู้สึกเป็นปฏิกิริยามาก จึงเดินออกจากวัด พร้อมรำพึงว่า "ทำไมฉันจะต้องอยู่กับคนแก่ที่ไร้เหตุผลผู้นี้ด้วย" พระจึงออกจากวัดไปอย่างโกรธเคือง แต่เมื่อได้เดินทางไปสักระยะหนึ่ง เขากลับเริ่มรู้สึกไม่สะดวกใจบางอย่าง และความไม่สะดวกใจนั้น ได้เพิ่มทวีขึ้นในจิตใจของเขาเอง เขาจึงหยุดเดินและรำพึงว่า "อาจารย์เซนที่ยิ่งใหญ่อย่างโฮเกน คงจะไม่แย่งฉันโดยไร้เหตุผลเป็นแน่ ฉันคงจะผิดที่โกรธง่ายเกินไป" ดังนั้น พระจึงกลับไปอยู่กับโฮเกน ไปหาโฮเกนและอ้อนวอนให้ท่านเมตตาช่วยสอนให้ด้วย

ดังนั้นโฮเกน จึงพูดว่า "ฉันดีใจที่เธอได้ตระหนักว่าเธอเป็นผู้ผิด และได้กลับมา เริ่มศึกษาใหม่อีกครั้งหนึ่ง เพราะหากเธอจากไปโดยความไม่รู้เป็นตัวชักนำแล้วไซ้ร้ ก็เท่ากับว่า ชีวิตของเธอได้สูญเปล่าไป" ครั้นแล้วโฮเกนก็บอกว่า "ถามคำถามฉันใหม่ซิ" พระก็ถามขึ้นใหม่ว่า "อะไรคือพุทธะ" ซึ่งโฮเกนก็ได้ตอบคำถามด้วยเสียงตัดแหลมว่า "เฮเทโดจิ ไรกุกะ" ในครั้งนี้ท่านได้ตอบด้วยคำตอบเดียวกับที่พระได้ถามมา แต่ประหลาดมากที่ในครั้งนี้ คำถาม-คำตอบเดียวกัน กลับช่วยให้พระได้เข้าถึงการตรัสรู้ พระถึงกับสืมนทน ไปหมอบกราบต่อหน้าอาจารย์ และขอบคุณท่านต่อคำสอนอันเปี่ยมด้วยเมตตา

มอนโด (Mondo หรือ คำถาม-คำตอบ) นี้ ก่อให้เกิดปัญหาที่สำคัญหลายข้อที่เราจะต้องพิจารณา ในเบื้องต้น พระได้เข้าใจว่า "สัตว์โลกคือพุทธะนั่นเอง" แต่การเข้าใจดังนั้นก็เพียงเป็นการเข้าใจในระดับของสติปัญญาเท่านั้น มิได้เจาะลึกลงไปถึงตัวตนภายใน อันจะก่อให้เกิดความ

เปลี่ยนแปลงในระดับรากฐาน กล่าวอีกนัยหนึ่ง สิ่งที่เขาเรียกว่า "การประจักษ์แก่ใจ" นั้น หาใช่ "การสัมผัสถึงสัจจะแห่งธรรมชาติที่แท้" ไม่ ด้วยสายตาอันคมกล้า และการกระจ่างชัดของโฮเกน ย่อมแลเห็นและทราบถึงความข้อนี้ได้ดี และทำให้พระองค์ต้องกลับมาแสวงหาการตรัสรู้ที่แท้อีกครั้งหนึ่ง ซึ่งในครั้งนี้แหละ ที่พระองค์หลุดพ้นออกจากความเข้าใจแบบปัญญาชน และได้เข้าถึงประสบการณ์ของ "การสัมผัสถึงสัจจะแห่งธรรมชาติที่แท้" โดยตรง นี่เป็นเพราะแรงบันดาลใจทางศาสนาของพระองค์ บวกกับความกระตือรือร้น ที่จะแสวงหาอย่างจริงจัง ที่ทำให้เขาได้พบ ความปิติอย่างใหญ่ ในวาระสุดท้าย

เมื่อตอนแรกที่พระองค์เชื่อว่าตัวเองได้เข้าถึงซาโตริแล้ว จากอาจารย์คนแรกของเขา ที่ว่า "อัคริเทพที่กำลังแสวงหาเปลวอัคคี" ด้วยคำพูดนี้แหละที่ทำให้เขาประจักษ์แก่ใจว่า มันก็เหมือนกับ "องค์พุทธะที่กำลังแสวงหาพุทธะ" อยู่ และที่ว่า "ฉันคือองค์พุทธะนั้นเอง" และก็ยุติลงเพียงแค่นี้ โดยไม่มีรายละเอียดเพิ่มเติมใด ๆ อีก แต่เป็นไปได้ที่ว่า การประจักษ์ขึ้นแก่ใจของพระองค์นี้ แฝงถึงสัจจะบางอย่างภายใน อันเราจะละเอียดเสียมิได้ "ไฟที่กำลังแสวงหาไฟ" อาจหมายถึงว่า สภาวะแห่งสมาธิเช่นนี้เป็นเพียง "สภาพทางจิตวิทยา ที่ตัวเราได้รวมเข้ากับบางสิ่งบางอย่าง" แต่ขาดพื้นฐานทางปัญญา อันจะช่วยพัฒนาไปสู่ปรีชาญาณที่แท้ อาจารย์โฮเกนย่อมแลเห็นได้ว่า ซาโตริของพระองค์นั้น เป็นเพียงสมาธิในระดับต้น ๆ เท่านั้น ยังมิได้เข้าถึงปัญญา หรือ ปรีชาญาณที่แท้ ท่านจึงได้ชี้ว่า การตรัสรู้ของพระองค์นั้นเป็นการตรัสรู้เทียม ๆ ครั้นเมื่อพระองค์ถูกแย้ง เขาก็เริ่มลังเลสับสนและเริ่มถามตนเองว่า "ทำไม" ความสงสัยนี้ได้ทวีขึ้นในตนเอง จิตสำนึกแห่งเซนของเขาได้เพิ่มพูนแรงกล้าขึ้นตามสัดส่วนแห่งความสงสัย โดยที่เขาเองก็มิรู้ตัว ความสงสัยนั้นเป็นบ่อเกิดแห่งปรีชาญาณ เขาจึงถามคำถามเดียวกันนั้นกับอาจารย์โฮเกนอีก แต่สภาวะจิตใจของเขาได้แตกต่างจากครั้งแรกโดยสิ้นเชิง โฮเกนได้ตอบโดยคำตอบเดียวกับคำตอบ ของอาจารย์คนแรก และคำตอบในครั้งนี้ได้ส่งผลให้พระองค์สามารถหลุดพ้นออกจากความสงสัยอย่างใหญ่ได้ และทำให้ธรรมจักขุได้เปิดขึ้นในครั้งนี้อย่างแท้จริง เพราะได้มีการประสบการณ์ของ "การสัมผัสถึงสัจจะของธรรมชาติแห่งตน" ซึ่งลึกซึ้งพอที่จะทำให้เกิดการเปลี่ยนแปลงขั้นพื้นฐานในวิถีชีวิต

อาจารย์เซนที่ยิ่งใหญ่แต่โบราณได้สอนว่า "ภายใต้ความสงสัยอย่างใหญ่ ที่มีการตรัสรู้อันยิ่งใหญ่แฝงเร้นอยู่" ความสงสัยอย่างใหญ่นี้แหละเป็นจุดเริ่มต้น เป็นเงื่อนไขอันจำเป็น ที่จะนำไปสู่การฝึกฝนเซน ซึ่งก่อให้เกิดผลคือ การทำลายปัญญาแบบแบ่งแยก (dualism) ลง เช่นเป็นวิธีการที่รวบรัดในอันที่จะทำลายปัญญาแบบแบ่งแยกลง ประสบการณ์ของเซนมีสิ่งนี้อยู่^{๔๓}

^{๔๓} เซนโค ชิบายามะ, **ดอกไม้ไม่จางโรครัก**, แปลโดย พจนา จันทรสันติ, พิมพ์ครั้งที่ ๔, (กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์มูลนิธิโกมลคีมทอง, ๒๕๕๖), คำนำ หน้า ๑๑๕ - ๑๑๙.