

บทที่ ๓

แนวคิดเรื่องจิตเดิมแท้ในนิกายเซน

เมื่อได้ทราบถึงจิตประภัสสรในพุทธศาสนาเถรวาทในบทที่ผ่านมาแล้ว สำหรับบทที่ ๓ นี้ ผู้วิจัยสนใจศึกษาความหมายของจิตเดิมแท้ในพระสูตรมหายาน จิตเดิมแท้ในนิกายเซ็น และจิตเดิมแท้ในทัศนะนักวิชาการปัจจุบัน เพื่อตอบประเด็นปัญหาที่ตั้งไว้ว่า แนวคิดเรื่องจิตเดิมแท้ในนิกายเซนเป็นอย่างไร เป็นลำดับต่อไป

๓.๑ ความหมายของจิตเดิมแท้

๓.๑.๑ ความหมายของคำว่า “จิต”

คำว่า “จิตเดิมแท้” สามารถแยกออกเป็น ๒ คำ คือ คำว่า “จิต” และคำว่า “เดิมแท้” ในนิกายโยคอาจารย์ได้ให้ความหมายคำว่า “จิต” ไว้หลายนัย ดังข้อความในสัมมัตตนิมิตตสูตรที่ว่า “ที่ชื่อว่าจิต เพราะพอกพูน (อาจิต) และสังสม (อุจิต) อารมณ์ ๖ คือ รูป เสียง กลิ่น รส โผฏฐัพพ และธรรมารมณ์”^๑ และข้อความในคัมภีร์ตริสรวภาวนิเทศที่ว่า “อาลยวิญญานเรียกว่าจิต เพราะสังสมพีชะแห่งสังกิเลสและวาสนา ปวัตติวิญญานเรียกว่าจิต เพราะเป็นไปโดยอาการอันวิจิตร”^๒

จากข้อความข้างต้นนี้ นิกายโยคอาจารย์ให้ความหมายของคำว่า “จิต” เป็นชื่อเรียกให้สอดคล้องกับพฤติกรรมการทำงานของจิตในเรื่องของการสังสมพอกพูนข้อมูลแห่งประสบการณ์ที่รับรู้ทางอายตนะ รวมทั้งสังสมกิเลส วิบากกรรม และความเคยชินต่างๆ (วาสนา) ซึ่งความหมายของจิตในข้อนี้ เรียกการทำงานของอาลยวิญญาน ส่วนความหมายว่า “วิจิตร” เรียกการทำงานของปวัตติวิญญาน หมายถึง จิตที่ขึ้นสู่การรับรู้อารมณ์ทางอายตนะ (วิญญาน ๖) และจิตที่ปรุงแต่งอารมณ์(มนัส) และจิตมีความหมายกว้างและครอบคลุมไปถึงวิญญาน เหมือนกับว่าวิญญานอยู่ภายใต้จิตอีกทีหนึ่ง เพราะหลักการจิตเดียวซึ่งมีวิญญานที่ทำหน้าที่แตกต่างกัน

ในลังกาวตารสูตร ได้ให้ความหมายของจิตว่า หมายถึงระบบของความรู้สำนึกทั้งหมดที่เกิดขึ้นและดำเนินไปตามกฎเกณฑ์หรือหน้าที่ตามธรรมชาติ^๓ ซึ่งท่าน ดี.ที. ซูซูกิ ได้ขยายความว่า จิต

^๑ สัมมัตตนิมิตตสูตร อ้างใน William S. Waldron, *The Buddhist Unconscious*, (London: Routledge Curzon, 2003), p. 96. อ้างใน พระมหาสมบุรณ์ วุฑฒิกโร (พรณนา), “จิตตมาตรของนิกายโยคจารย์: การศึกษาเชิงวิเคราะห์บนฐานแนวคิดเรื่องจิตในพระพุทธานุคตัน”, *วิทยานิพนธ์พุทธศาสตรดุษฎีบัณฑิต*, (บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๕๒), หน้า ๑๑๓.

^๒ ตริสรวภาวนิเทศ อ้างใน Thomas E. Wood, *Mind Only*, (Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 1994), pp. 32-33. อ้างใน พระมหาสมบุรณ์ วุฑฒิกโร (พรณนา), “จิตตมาตรของนิกายโยคจารย์: การศึกษาเชิงวิเคราะห์บนฐานแนวคิดเรื่องจิตในพระพุทธานุคตัน”, หน้า ๑๑๓.

^๓ *Lañkāvatāra Sūtra*, (tran) by D.T. Suzuki, (London and Boston: Routledge & Kegan Paul LTD, 1973), pp. XXI-XXII. อ้างใน สุมาลี มหณรงค์ชัย. *พุทธศาสนมหายาน, (ฉบับปรับปรุงแก้ไข)*, พิมพ์ครั้งที่ ๒, (กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์สยาม, ๒๕๔๖), หน้า ๑๑๖.

มาจากรากศัพท์ว่า “จิ” หมายถึง (๑) รับรู้ คือ การรับรู้อารมณ์ทางอายตนะ (๒) สังสม พอกพูน คือ การสังสมพอกพูนผลกรรมต่างๆ มาเก็บไว้ในจิต (จิตเตน จียเต กมมม) (๓) คิด หมายถึงคิดอารมณ์ที่รับรู้เข้ามาทางอายตนะ และ (๔) วิจิตร หมายถึง การสร้างหรือการปรุงแต่งอารมณ์ที่รับเข้ามาหรือที่เก็บสังสมไว้ให้วิจิตรพิสดาร^๔

๓.๑.๒ ความหมายของคำว่า “เดิมแท้”

คำว่า “เดิมแท้” หมายถึง “ประภัสสร” สว่างหรือมีรัศมี เช่น “shining” หรือ “very bright” หรือ “luminous” หรือ “radiant”^๕ มีคำเรียกว่า “ปรกฤติปรภาสวร” แปลว่า ประภัสสรหรือเปล่งประกายโดยธรรมชาติ (luminous by nature) และคำว่า “ปรกฤติปริสุทธ” แปลว่า บริสุทธิ์โดยธรรมชาติ (pure by nature)^๖ อีกอย่างหนึ่งคำว่า “เดิมแท้” หมายถึง ปกติ ภาษาสันสกฤต เรียกว่า “ปรกฤติ” (ประภฤติ) แปลตามศัพท์ว่า “การกระทำอันเป็นปฐม” (ปฐม กติ ปกติ)^๗ หมายถึง รูปแบบธรรมชาติดั้งเดิม (original or natural form) หรือสภาวะตามธรรมชาติ (natural state or condition)^๘ จากความหมายดังกล่าวมาอาจสรุปได้ว่า เดิมแท้ ก็คือ สว่าง เปล่งประกายหรือบริสุทธิ์เป็นปกติอยู่อย่างนั้น

เมื่อรวมคำทั้งสองเข้าด้วยกันคำว่า “จิตเดิมแท้” หมายถึง จิตที่มีความบริสุทธิ์และเปล่งประกายโดยธรรมชาติ ซึ่งเปรียบเทียบกับดวงอาทิตย์ที่มีประกายแสงโดยปกติ คือพอกพูน (อาจิต) และสังสม (อุปจิต) อารมณ์ ๖ คือ รูป เสียง กลิ่น รส โผฏฐัพพะ และธรรมารมณ์

๓.๒ จิตเดิมแท้ในพระสูตรมหายาน

๓.๒.๑ จิตเดิมแท้ในสังการวตารสูตร

^๔ D.T. Suzuki, *Studies in the Lañkāvatāra Sūtra*, (London and Boston: Routledge & Kegan Paul LTD, 1972), pp. 176, 190, 250, 398-399, 439. อ้างใน พระมหาสมบุรณ์ วุฑฒิกโร (พรณนา), “จิตตมาตรของนิกายโยคจาร : การศึกษาเชิงวิเคราะห์บนฐานแนวคิดเรื่องจิตในพระพุทธศาสนายุคต้น,” หน้า ๑๑๔.

^๕ T.W. Rhys Davids and William Stede, *Pali-English Dictionary*, (Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 1994), p. 415 และ Sir Monier Monier-Williams, *Sanskrit-English Dictionary*, (London: Routledge Curzon, 2003), p. 684.

^๖ อ้างใน Walpola Rahula, *Zen & the Taming of the Bull*, (Colombo: Print & Print Graphics (Pvt) Ltd., 2003), p. 83. อ้างใน พระมหาสมบุรณ์ วุฑฒิกโร (พรณนา), “จิตตมาตรของนิกายโยคจาร : การศึกษาเชิงวิเคราะห์บนฐานแนวคิดเรื่องจิตในพระพุทธศาสนายุคต้น,” หน้า ๑๑๔.

^๗ พันตรี ป .หลงสมบุญ, *พจนานุกรม มคธ — ไทย*, (กรุงเทพมหานคร : อาหารการพิมพ์ ,๒๕๔๐), หน้า ๔๐๙.

^๘ T.W. Rhys Davids and William Stede, *Pali-English Dictionary*, p. 379.

ในลังกาวตารสูตรกล่าวถึงคำว่า “จิต วลปะ วิชัญติ มโน วิชญาณ อาลยะ”^๙ ทั้ง ๖ คำนี้เป็นคำที่สามารถใช้แทนจิตได้ แต่มีเพียง ๓ คำ คือ จิต มนัส วิชญาณ ที่ใช้แสดงถึงบทบาทหน้าที่ของจิตในระดับที่ต่างกัน ดังข้อความที่ว่า “จิตเรingerบำเหมือนนักฟ้อน มนัสเหมือนผู้กำกับการแสดง วิชญาณ ๖ เหมือนผู้ชมการแสดงบนเวที”^{๑๐} อธิบายความได้ว่า (๑) จิตหรืออาลยวิชญาณเป็นแหล่งที่มาของปรากฏการณ์หรืออารมณ์ที่เรารับรู้ทางอายตนะ เหมือนนักฟ้อนเป็นแหล่งที่มาของการฟ้อนรำ (๒) มนัส ทำหน้าที่กำกับอารมณ์ที่รับรู้ให้เป็นไปตามที่ตนต้องการ เหมือนผู้กำกับการแสดงทำหน้าที่กำกับการฟ้อนรำให้เป็นไปตามที่ตนต้องการ และ (๓) วิชญาณ ๖ ทำหน้าที่รับอารมณ์อันมีแหล่งที่มาจากอาลยวิชญาณและผ่านการกำกับของมนัส เหมือนผู้ชมการฟ้อนรำบนเวทีอันเกิดจากการแสดงของนักฟ้อนและผ่านการควบคุมของผู้กำกับ และคำว่า “จิต เป็นอภัยากฤตอยู่เป็นนิตย์ มนัสสัญจรไปในสองทิศทาง วิชญาณรับเอาสิ่งที่ปรากฏซึ่งไม่เป็นทั้งกุศลและอกุศล”^{๑๑} มีคำอธิบายว่า (๑) จิตหรืออาลยวิชญาณ เป็นจิตประเภทกลางๆ หรืออภัยากฤต ไม่อาจตัดสินในเชิงจริยธรรมได้ว่าเป็นจิตดีหรือไม่ดี (๒) มนัส สัญจรไปในสองทิศทางหรือทำหน้าที่สองอย่าง คือ ก. กำหนดหมาย (มนยติ) ในอาลยวิชญาณ ข. ทำอาลยวิชญาณให้เป็นอารมณ์ของตน อีกอย่างหนึ่ง หมายความว่า ทำหน้าที่คิดปรุงแต่งให้เกิดทวิภาวะ ซึ่งขัดแย้งกับธรรมชาติเดิมแท้ของจิตที่มีภาวะเป็นหนึ่งเดียวปราศจากทวิภาวะ^{๑๒} และ (๓) วิชญาณ ๖ ทำหน้าที่รับรู้อารมณ์ที่ปรากฏทางอายตนะ ซึ่งการรับรู้ในขั้นนี้ยังไม่ถือว่าเป็นกุศลหรืออกุศล ดีหรือไม่ดี เพราะอารมณ์ยังไม่ถูกปรุงแต่งด้วยมนัส มีรายละเอียดเกี่ยวกับจิตดังต่อไปนี้

๑) จิต (อาลยวิชญาณ มลวิชญาณ วิปากวิชญาณ สรรพพีชวิชญาณ อาทานวิชญาณ ปัจจุบันนวิชญาณ) หมายถึง จิตที่เป็นรากฐานที่อยู่ในภาวะธรรมชาติล้วนๆ ซึ่งมีความบริสุทธิ์ประภัสสรโดยธรรมชาติ เป็นครรรค์แห่งพระตถาคต (ตถาคตครรรค์) ดังความในลังกาวตารสูตรว่า “จิตเป็นประภัสสรโดยธรรมชาติ เป็นตถาคตครรรค์ มีความงดงาม”^{๑๓} จิตชนิดนี้ ในนิกายโยคจารเรียกชื่อได้หลายอย่างดังต่อไปนี้

ก. อาลยวิชญาณ คำว่า อาลยวิชญาณนี้ มีความหมายได้ ๒ นัย คือ นัยที่ ๑ หมายถึงวิชญาณที่เป็นแหล่ง เป็นที่อาศัย หรือเป็นเสมือนเรือนคลังสำหรับเก็บเมล็ดพันธุ์ต่างๆ

^๙ The Laṅkāvatāra Sūtra, trans. by D.T. Suzuki, (London : Routledge & Kegan Paul Ltd., 1968), p. 260.

^{๑๐} The Laṅkāvatāra Sūtra, trans. by D.T. Suzuki, p. 193.

^{๑๑} Ibid., pp. 249, 399.

^{๑๒} Ibid., p. 250.

^{๑๓} Ibid., p. 282.

(สรวีพิช) เช่น กิเลสละเอียดย่อน (อาศระย/อนุสัย) ผลกรรมดีกรรมชั่ว และวาสนา คือ ความเคยชิน หรืออุปนิสัยต่างๆ ที่ชื่อว่า อalayavijñāna นี้ เพราะอรรถว่าเป็นแหล่งเก็บรวบรวมสรรพพีชนั่นเอง อนึ่ง เพราะเป็นที่เก็บแห่งอัสมีมานะ...”^{๑๔} นัยที่ ๒ หมายถึงวิญญานที่ยึดมั่นถือมั่น เพราะคำว่า “อalay” มีรากศัพท์มาจาก “อา+ลิ” หมายถึง ยึดมั่น ยึดถือ ผูกพัน ส่วนในคัมภีร์ชั้นรองของโยคาจารย์^{๑๕} นิยมใช้อalayavijñāna ในความหมายทั้ง ๒ นัยนี้ควบคู่กันไป เช่น เป็นวิญญานที่ตกอยู่ในสังสารวัฏบ้าง เป็นบ่อเกิดแห่งสังสารวัฏบ้าง เป็นที่เก็บวิบากกรรมและกรรมชั่วบ้าง

อนึ่ง คำว่า “อalay” แปลว่าแหล่งหรือที่อยู่ กับคำว่า วิญญาน ที่แปลว่าหน่วยของการรับรู้ เมื่อรวมกันได้ความหมายว่า ความรู้สำนึกที่เป็นแหล่งรวบรวมสะสมเมล็ดพันธุ์แห่งกรรม ทั้งนี้ อalayavijñāna เป็นธาตุรู้มีหน้าที่หลักๆ อยู่ ๓ ประการ คือ (๑) รู้เก็บ คือสามารถเก็บรอยประทับต่างๆ ของกรรม อุปมาเหมือนยุงฉางเก็บข้าวเปลือก (๒) รู้ก่อ คือสร้างอัตตาให้เกิดขึ้นกับตัวเองเกิดเป็นอารมณ์ต่างๆ แบบทวิภาวะ มีผู้มองกับสิ่งที่ถูกมอง การที่อalayavijñāna มองตัวเองและแยกตัวเองออกมาทำหน้าที่รับรู้ตัวเอง ทำให้ดูเหมือนแยกตัวเองออกมาเป็นวิญญานตัวใหม่ จึงมีชื่อเรียกตัวใหม่ว่า มนัส (กลียภมโนวิญญาน) และ (๓) รู้ปรุง คือปรุงแต่งอารมณ์ตามเหตุปัจจัยอันเนื่องให้เกิดการทำการใหม่ตามรอยประทับที่มีอยู่ ยกตัวอย่างเช่น ถ้ามีกุศลพีชอยู่มากก็ทำให้จิตใจที่อยากจะทำดีมากยิ่งขึ้นไป อalayavijñāna ที่ทำหน้าที่ปรุงแต่งอารมณ์มีอยู่ ๖ ทาง คือ ทางจักขุ (ตา) ทางโสต (หู) ทางฆานะ (จมูก) ทางชีวนา (ลิ้น) ทางกายะ (กาย) และทางมโน (ใจ) ทั้งหมดนี้เป็นวิญญานเฉพาะทาง มีหน้าที่ในการสร้างโลกและความรู้ทั้งหลาย^{๑๖} ความจริง อalayavijñāna ไม่ใช่แนวคิดใหม่ที่เพิ่งเกิดขึ้นในนิกายโยคาจารย์ มีอยู่แล้วในคัมภีร์ฝ่ายสาวกยานโดยอ้อม ดังที่ท่านอสังคะได้อ้างหลักฐานในคัมภีร์เอโกตตราคม ไว้ว่า

หมู่สัตว์เป็นผู้หมกมุ่นในอาลัย (อาลัยรตา) ยินดีในอาลัย (อาลัยรามยา) บันเทิงในอาลัย (อาลัยมูทิตา) ยินดียิ่งในอาลัย (อาลัยาภิตา) เมื่อพระตถาคตแสดงธรรมที่ไม่อาลัย หมู่ประชา

^{๑๔} มหายานปัญญาขันธศาสตร์ อ้างใน เสถียร โพธิ์นันทะ, ชุมนุมพระสูตรมหายาน (กรุงเทพมหานคร : สำนักพิมพ์บรรณาคาร, ๒๕๑๖), หน้า ๓๕๗.

^{๑๕} โยคาคารายภูมิ มหายานสัมครหะ และตริมศิกา ใน Ming-Wood Liu, “The mind-only teaching of Ching-ying Hui-Yuan: An early interpretation of Yogācāra thought in China,” *Philosophy East and West*, vol. 35, no.4 (October 1985), p. 335. อ้างใน พระมหาสมบุรณ์ วุฑฒิกโร (พรหม), “จิตตมาตรของนิกายโยคาจารย์ : การศึกษาเชิงวิเคราะห์บนฐานแนวคิดเรื่องจิตในพระพุทธศาสนายุคต้น”, หน้า ๗๘.

^{๑๖} ดูรายละเอียดใน สุมาลี มหณรงค์ชัย, พุทธศาสนมหายาน, (ฉบับปรับปรุงแก้ไข), หน้า ๑๒๐-๑๒๑.

เหล่านั้นก็ตั้งใจฟังด้วยดี (ศุสุรสันติ) เจียโสตสดับ ตั้งใจใฝ่รู้ และปฏิบัติธรรมสมควรแก่ธรรม ครั้นเมื่อพระตถาคตอุบัติขึ้นในโลก พระธรรมอันมหัศจรรย์ก็ปรากฏขึ้น^{๑๗}

จากข้อความข้างต้นนี้ มีปรากฏเหมือนในพระไตรปิฎกของเถรวาท ดังความว่า
หมู่สัตว์ผู้ยังหมกมุ่นในความถือตัว ยินดีในความถือตัว บั่นเทิงในความถือตัว เมื่อตถาคต
แสดงธรรมที่กำจัดความถือตัวก็ตั้งใจฟังด้วยดี เจียโสตสดับ ตั้งใจใฝ่รู้ นี่เป็นเหตุอัศจรรย์ไม่เคย
ปรากฏประการที่ ๒ ย่อมปรากฏเพราะความปรากฏของตถาคตอรหันตสัมมาสัมพุทธเจ้า^{๑๘}

คำว่า “อालย” ในที่นี้มีความหมายตามนัยที่ ๒ คือหมายถึงความยึดมั่น ผูกพัน ซึ่งพระ
อรรถกถาจารย์อธิบายว่า “บทว่า อาลยรามา ความว่า สัตว์ทั้งหลายย่อมยึดมั่น ผูกพันในกามคุณ ๕
ได้แก่ รูป เสียง กลิ่น รส โผฏฐัพพะ และธรรมารมณ์

ท่านฮุยหยวน (Hui-Yuan)* ได้นิยามคำว่า “อालย” ว่า “ไม่เคยสูญเสีย” (never loses) คือจิตไม่เคยสูญเสียธรรมชาติเดิมแท้ของมัน แม้จะท่องเที่ยวอยู่ในสังสารวัฏยาวนานเท่าไรก็ตาม จิตก็ยังสามารถรักษาธรรมชาติเดิมแท้ของมันไว้ได้ โดยได้แบ่งวิญญูณ ๘ ออกเป็น ๒ ประเภท คือ (๑) **จิตแท้** หมายถึงจิตที่เป็นพื้นฐานหรือเป็นแก่นแท้ จิตประเภทนี้มี ๒ ด้าน คือ ด้านที่เวียนว่ายตายเกิดอยู่ในสังสารวัฏ เรียกชื่อว่า อาลยวิญญูณ และด้านธรรมชาติเดิมแท้ มีความบริสุทธิ์โดยธรรมชาติ มีตถาคตครุฑ มีธรรมชาติแห่งพุทธะ (พุทธธาตุ) ธรรมชาติด้านนี้ไม่เคยสูญเสียไปแม้จะอยู่ในสังสารวัฏยาวนานแค่ไหนก็ตาม เรียกชื่อว่า อมลวิญญูณ หมายถึงวิญญูณที่ไร้มลทิน (๒) **จิตเทียม** หมายถึงวิญญูณ ๖ และอาทานวิญญูณ (มนัส*) และท่านฮุยหยวน (Hui-Yuan) ยังมองว่า “จิตกลุ่มหลังนี้เป็นจิตเทียมหรือจิตผิดพลาด เพราะวิญญูณรับรู้อารมณ์อย่างผิดพลาด และอาทานวิญญูณคิดปรุงแต่งอารมณ์อย่างผิดพลาด”^{๑๙}

^{๑๗} อ้างใน Walpola Rahula, *Zen & the taming of the Bull*, p. 82. อ้างใน พระมหาสมบุรณ์ วุฑฒิกโร (พรรณา), “จิตตมาตรของนิกายโยคจาร : การศึกษาเชิงวิเคราะห์บนฐานแนวคิดเรื่องจิตในพระพุทธศาสนายุคต้น”, หน้า ๗๘.

^{๑๘} อภ.จตุกก. (บาลี) ๒๑/๑๒๘/, อภ.จตุกก. (ไทย) ๒๑/๑๒๘/๑๙๖.

* **ท่านฮุยหยวน (Hui-Yuan)** แห่งวัดจิ้งหยิง (Ching-ying Temple) มีชีวิตอยู่ระหว่าง พ.ศ. ๑๐๖๖-๑๑๓๕ เป็นพระสงฆ์จีนผู้มีผลงานการแต่งคัมภีร์มหายานหลายเล่ม ในช่วงที่พระพุทธศาสนาในประเทศจีนกำลังถูกกวาดล้างโดยจักรพรรดิหวู (Wu) แห่งราชวงศ์โจวเหนือ (the Northern Chou Dynasty) ท่านเป็นพระรูปเดียวที่กล้าโต้แย้งจักรพรรดิหวูอย่างเปิดเผยและตรงไปตรงมาว่า พุทธศาสนามีสิทธิ์ที่จะอยู่ในประเทศจีนได้

* **อาทานวิญญูณ** โดยทั่วไปใช้เป็นคำไวพจน์ของอาลยวิญญูณ แต่ในที่นี้ท่านฮุยหยวนลดระดับลงมาเป็นวิญญูณที่ ๗ คือใช้แทนมนัส.

^{๑๙} Ming-Wood Liu, “The mind-only teaching of Ching-ying Hui-Yuan: An early interpretation of Yogācāra thought in China”, pp. 366-367.

ท่านติช นัท ฮันห์ มองว่า อลยวิญญูณมีหน้าที่หลัก ๓ อย่าง คือ (๑) หน้าที่ในการเก็บรักษาพีชะแห่งโลกประสบการณ์หรือข้อมูลการรับรู้ของเราเอาไว้ โดยพีชะต่างๆ ที่ถูกเก็บฝังเอาไว้ในอลยวิญญูณคือตัวแทนของทุกสิ่งทุกอย่างที่เราได้ทำ ได้มีประสบการณ์ หรือได้รับรู้ โดยอลยวิญญูณจะทำหน้าที่ดึงพีชะเหล่านี้ทั้งหมดเข้ามารวมอยู่ด้วยกัน เหมือนแม่เหล็กที่ดึงดูดโลหะทั้งหลายเข้ามาหาตัวมัน (๒) หน้าที่เป็นพีชะในตัวมันเอง กล่าวคืออลยวิญญูณนอกจากจะเป็นแหล่งที่เก็บพีชะทั้งหลายแล้ว ตัวมันเองยังเป็นพีชะไปพร้อมกันด้วย เรียกว่าเป็นทั้งที่เก็บพีชะและเป็นตัวพีชะไปพร้อมกัน เหมือนอาคารพิพิธภัณฑที่มิได้ทำหน้าที่เป็นเพียงแค่ตึกเท่านั้น หากยังทำหน้าที่เป็นงานศิลปะที่ถูกจัดแสดงไปพร้อมกันด้วย และ (๓) หน้าที่เป็นแหล่งแห่งความยึดถือว่ามีตัวตน เกิดจากการทำงานที่ผิดพลาดของมนัสต่ออลยวิญญูณ มนัสนั้นเกิดจากอลยวิญญูณ หมุนวนไปรอบๆ แล้วยึดเอาบางส่วนของอลยวิญญูณว่าเป็นตัวตนที่เที่ยงแท้ถาวร ส่วนมากความทุกข์ของเราจะเป็นผลของการทำงานที่ผิดพลาดของมนัสนี้เอง^{๒๐}

สรุปว่า อลยวิญญูณ เป็นมูลฐานของโลกและปรากฏการณ์ สรรพสิ่งเป็นเงาหรือพฤติกรรมของอลยวิญญูณ ซึ่งมีสภาพเป็นอภัยกฤต มีหน้าที่ เก็บ ก่อ ประชุม คำว่า เก็บ คือเก็บพีชะของสรรพสิ่งไว้ ก่อ คือสร้างพฤติกรรมต่างๆ ประชุม คือสร้างโลกและความรู้ทั้งหลาย

ข. อาทานวิญญูณ หมายถึงวิญญูณยึดเอาหรือถือเอา ตรงกับความหมายนัยที่ ๒ ของอลยวิญญูณ ดังข้อความในสัมณินโรจนสูตรที่ว่า “อาทานวิญญูณลึกล้ำและละเอียดประณีตเป็นที่วิวัฒน์ไปแห่งพีชะทั้งหลายเหมือนกระแสน้ำ เราไม่แสดงวิญญูณนี้แก่คนเขลา เพราะพวกเขาจะคิดว่าเป็นอาत्मน์”^{๒๑} จะเห็นได้ว่า อาทานวิญญูณเป็นจิตขั้นพื้นฐานที่ละเอียดอ่อนมาก เป็นแหล่งรวมของพีชะทั้งหลาย แต่พระพุทธเจ้าตรัสว่า พระองค์จะไม่แสดงจิตประเภทนี้แก่คนโง่เขลา อาจกล่าวได้ว่า ในยุคนั้นมีคนเข้าใจผิดกันมากระหว่างอาทานวิญญูณกับอาत्मน์ของฮินดู เพราะทั้งสองแนวคิดมีความคล้ายคลึงกันมาก นอกจากนั้น ท่านสเถิรมติได้ให้คำนิยามว่าอาทานวิญญูณเป็นวิญญูณที่ยึดเอากายเป็นอารมณ์ ดังข้อความที่ว่า “เพราะความที่เป็นผู้ถือเอากายนี้เป็นอารมณ์ จึงมีนามเรียกอีกอย่างหนึ่งว่า อาทานวิญญูณ เพราะเป็นผู้ธำรงยึดในภรรษายนี้”^{๒๒} ซึ่งคำนิยามนี้ถือว่าเน้นความหมายด้านลบหรือด้านที่เป็นปัญหาในสังสารวัฏ ท่านติช นัท ฮันห์ ให้ความหมายว่า คำว่า

^{๒๐} Thich Naht Hanh, *Transformation at the Base*, (California: Parallax Press, 2001), pp. 19-20.

^{๒๑} สัมณินโรจนสูตร อ้างใน D.T. Suzuki, *Studies in the Lañkāvatāra Sūtra*, p. 258. อ้างใน พระมหาสมบุรณ์ วุฑฒิกโร (พรรณา), “จิตตมาตรของนิกายโยคจาร: การศึกษาเชิงวิเคราะห์บนฐานแนวคิดเรื่องจิตในพระพุทธศาสนายุคต้น”, หน้า ๘๐.

^{๒๒} มหายานปัญญาขันธศาสตร์ อ้างใน เสถียร โพธิ์นันทะ, *ขุมทรัพย์สุตรมหายาน*, หน้า ๓๕๗ .

“อาทาน” หมายถึง การรักษา การถือไว้ การไม่ให้สูญหายไป นั่นคือการรักษาพืชทั้งปวงเอาไว้ ซึ่งเป็นหน้าที่พื้นฐานของอालยวิญญาน^{๒๓}

ค. มุลวิญญาน หมายถึงวิญญานพื้นฐานหรือรากฐาน คำนี้มีความหมายแบบกลางๆ ไม่ได้เน้นมิติด้านลบหรือบวก คืออาจจะพื้นฐานแห่งการเกิดในสังสารวัฏก็ได้ หรือเป็นพื้นฐานแห่งความหลุดพ้นก็ได้ ดังที่ทำนวสุพันธุกล่าวไว้ว่า “วิญญานที่หนึ่งเรียกว่ามุลวิญญาน เพราะตัวมันเองเป็นวิบาก วิญญานที่สี่เรียกว่าปวัตติวิญญาน เพราะเป็นไปโดยอาศัยการรู้ความต่างแห่งผู้เห็นกับสิ่งที่ถูกเห็น”^{๒๔} ข้อความนี้ทำนวสุพันธุไม่ได้นิยามความหมายโดยตรง เพียงแต่บอกสถานะของมุลวิญญานว่าเป็นวิบาก แต่ก็สื่อความหมายโดยอ้อมว่า เป็นวิญญานพื้นฐานที่ยังไม่ได้ขึ้นมารับรู้อารมณ์เหมือนปวัตติวิญญาน (วิญญาน ๖ และมนัส) หรือเป็นวิญญานที่อยู่ในภาวะตามธรรมชาติล้วนๆ อีกอย่างหนึ่ง หมายถึงวิญญานที่เป็นฐานแห่งการเกิดปวัตติวิญญาน ในช่วงหลังพุทธกาลมีการถกเถียงกันระหว่างนิกายต่างๆ ว่าคนที่เข้านิโรธสมาบัติมีชีวิตอยู่ได้อย่างไร แตกต่างจากคนตายอย่างไร เพราะเป็นที่ยอมรับกันว่านิโรธสมาบัติเป็นภาวะที่จิตและเจตสิกดับไป (จิตตกะ) ฝ่ายเถรวาทและสรวาสติวาทให้คำตอบตรงกันว่า แม้จิตและเจตสิกของคนเข้านิโรธสมาบัติจะดับไปทั้งหมด แต่อายุ รูป ชีวิตินทรีย์ และโออุณ ยังคงทำงานอยู่^{๒๕} นี่คือการทำให้เขามีชีวิตอยู่ได้และแตกต่างจากคนตาย นิกายโยคจารไม่เห็นด้วยกับคำตอบนี้ โดยมองว่า จิตที่ดับไปในนิโรธสมาบัตินั้นหมายถึงจิตระดับวิญญาน ๖ เท่านั้น ส่วนจิตระดับอาลยวิญญานยังคงเหลืออยู่ (สจิตตกะ) จิตระดับนี้ต่างหากที่ทำให้คนเข้านิโรธสมาบัติมีชีวิตอยู่ได้ ลำพังอายุ รูป ชีวิตินทรีย์และโออุณ ยังไม่เพียงพอที่จะให้มีชีวิตอยู่ได้^{๒๖}

๒) มนัส (กลิขณฺณโนวิญญาน) หมายถึงจิตที่กำลังทำงานคิดปรุงอยู่ภายใน เป็นจิตที่ยึดมั่นในอาลยวิญญานแบบมีตัวตน ดังข้อความในลังกาวตารสูตรที่ว่า “จิตประภัสสรโดยธรรมชาติ ถูกอุปกิเลสและมนัสเป็นต้น)ทำให้เศร้าหมอง (ประกอบด้วยตัวตน อันพระผู้เลิศด้วยวาทะแสดงไว้แล้ว”^{๒๗} จากข้อความนี้แสดงให้เห็นว่า จิตประภัสสรกลายเป็นจิตเศร้าหมอง เพราะการคิดปรุงแต่ง

^{๒๓} Thich Naht Hanh, *Transformation at the Base*, p. 21.

^{๒๔} **ไตรสวภาวนิรเทศ** อ้างใน Thomas E. Wood, *Mind Only*, p. 33.

^{๒๕} เสถียร โพธิ์นันทะ, **ประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนา**, หน้า ๒๗๘, ๓๓๘.

^{๒๖} Lambert Schmithausen, *Ālayavijñāna*, (Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, 1987), p. 18. และดู Ian Charles Harris, *The Continuity of Mādhyamaka and Yogācāra in Indian Mahāyāna Buddhism*, p. 166. อ้างใน พระมหาสมปบุรณ์ วุฑฒิกโร (พรธนา), จิตตมาตรของนิกายโยคจาร: การศึกษาเชิงวิเคราะห์บนฐานแนวคิดเรื่องจิตในพระพุทธศาสนายุคต้น, หน้า ๘๑.

^{๒๗} *The Lañkāvatāra Sūtra*, trans. by D.T. Suzuki, p. 283.

ของมนัสภายใต้อิทธิพลของอุปกิเลส คือเครื่องเศร้าหมองซึ่งท่านวสุพັນธจุลขยายความว่า “มนัสยึดเอา อาลัยวิญญานเป็นอารมณ์ มีความกำหนดหมายว่ามีตัวตน ประกอบด้วยกิเลส ๔ อย่าง คือ อาตมทฤษฎี อาตมเสนหะ อัสมิมานะ และอวิทยา”^{๒๘} และท่านสเถิรมติ ได้ขยายความเพิ่มเติมอีกว่า “มโนอันวิเศษนั้น ได้แก่วิญญานที่ถือเอาอาลัยวิญญานเป็นอารมณ์ วิญญานดวงนี้มีอาตมโมหะ อาตมทฤษฎี อาตมมานะ อาตมเสนหะ สัมปยุตต์อยู่ตลอดจำเดิมแต่ปฏิสนธิตรึงถึงจุดเป็นปวัตติสสเนื่องทุกเวลา ยกเว้นแต่ในพระอรหันตบุคคล ในอริยมรรค และในนิโรธสมบัติ”^{๒๙} จากข้อความนี้จะเห็นว่า อุปกิเลสที่เข้ามามีอิทธิพลต่อการทำงานของมนัสทั้ง ๔ คือ (อาตมโมหะ) ความหลงว่าในตัวตน (อาตมทฤษฎี) ความเชื่อว่ามีตัวตน (อาตมเสนหะ) ความรักใคร่ในตัวตน และ (อาตมมานะ) ความกำหนดหมายในตัวตน เหล่านี้คือสิ่งที่เรียกว่าอุปกิเลสซึ่งเกิดขึ้นมาจากกิเลสละเอียดอ่อน (อาศรัยะ/อนุสัย) ที่นอนเนื่องอยู่ในอาลัยวิญญาน และกิเลสเหล่านี้จะเข้าครอบงำมนัสให้ทำงานคิดปรุงแต่งแบบมีทวิภาวะหรือมีตัวตน-ของฉัน (คราหะ-คราหะ) ดังที่นิกายโยคจารอธิบายว่า “มโน” มาจากรากศัพท์ว่า “มน” เหมือนกัน แต่ใช้ในความหมายต่างกัน คือใช้ในความหมายว่า “กำหนดหมาย” (มณฺยติ)^{๓๐} ตัวอย่างคำว่า “มานะ” ในคำว่า “อัสมิมานะ” ก็มาจากรากศัพท์ว่า “มน” เหมือนกัน แปลว่า ความกำหนดหมายว่า “ฉันเป็น” ดังข้อความของท่านอสังคะที่ว่า “มนัส มีอาการคือความกำหนดหมาย (มณฺยนา) ว่า ‘ฉันทำ’ (อหังการ) ‘มานะว่าฉันเป็น’ (อัสมิมานะ)”^{๓๑} หรือข้อความของท่านวสุพັນธจุลที่ว่า “มนัสยึดเอาอาลัยวิญญานเป็นอารมณ์ มีความกำหนดหมายว่ามีตัวตน (มณฺยนาตมก...)”^{๓๒}

คำว่า “มโน” มาจากรากศัพท์ว่า “มน” เหมือนกับฝ่ายเถรวาท แต่ฝ่ายมหายานใช้ในความหมายต่างกัน คือใช้ในความหมายว่า “กำหนดหมาย (มณฺยติ)”^{๓๓} ตัวอย่างคำว่า “มานะ” ในคำว่า “อัสมิมานะ” ก็มาจากรากศัพท์ว่า “มน” เหมือนกัน แปลว่า ความกำหนดหมายว่า “ฉันเป็น” ดังข้อความของท่านอสังคะที่ว่า “มนัส มีอาการคือความกำหนดหมาย (มณฺยนา) ว่า ‘ฉันทำ’ (อหังการ) ‘มานะว่าฉันเป็น’ (อัสมิมานะ)”^{๓๔} หรือข้อความของท่านวสุพັນธจุลที่ว่า “มนัส เป็นไฉน มนัสยึดเอา

^{๒๘} อภิธรรมสมุจจัย อ้างใน Walpola Rahula, *Zen & the Taming of the Bull*, p. 81.

^{๒๙} มหายานปัญญาขันธศาสตร์ อ้างใน เสถียร โพธิ์นันทะ, *ขุมนุมพระสูตรมหายาน*, หน้า ๓๕๗ .

^{๓๐} D.T. Suzuki, *Studies in the Lañkāvatāra Sūtra*, p. 250.

^{๓๑} มหายานสังคหะ อ้างใน William S. Waldron, *The Buddhist Unconscious*, p. 120.

^{๓๒} วิมคติภาวปฏิบัติมาตรตาสิทธิ อ้างใน Walpola Rahula, *Zen & the Taming of the Bull*, pp. 81-82.

^{๓๓} D.T. Suzuki, *Studies in the Lañkāvatāra Sūtra*, p. 250.

^{๓๔} มหายานสังคหะ อ้างใน William S. Waldron, *The Buddhist Unconscious*, p. 120.

อภยวิญญานเป็นอารมณ์ มีความกำหนดหมายว่ามีตัวตน (มนยนาตมก...) ^{๓๕} อนึ่ง คำว่า “มนัส” ของนิกายโยคจาร แปลว่าความกำหนดหมาย ท่านภิกษุญาณนันทะ นิยามรากศัพท์ “มน” ในที่นี้ว่า “คิด” (to think) เมื่อสำเร็จรูปเป็น “มณฺเฑ” จึงมีความหมายว่า กิจกรรมการคิด หรือจินตนาการ (thought activity or imagination) ^{๓๖} คล้ายกับปีเตอร์ ฮาร์วีย์ (Peter Harvey) ให้ความหมาย คำกริยา “มณฺเฑ” ว่าหมายถึง “สร้างมโนภาพ” (conceive [ideas]) ปกติคำนี้จะใช้หมายถึงการคิด แบบเอาตัวฉันเป็นศูนย์กลาง (I-centered thought) บนฐานของกิเลสมานะ เช่น คิดว่า ฉันดีกว่าเขา ฉันเสมอเขา หรือด้อยกว่าเขา ^{๓๗}

ด้วยความหมายอย่างนี้ จึงทำให้คำว่า “จิต มโน วิญญาน” หมายถึงการทำงานของจิต ๓ ชั้น คือ ชั้นรากฐาน ชั้นใช้ความคิด และชั้นรับรู้อารมณ์ตามลำดับโดยไม่เอามโนไปรวมอยู่ในจิตชั้นรากฐาน (อภยวิญญาน) เหมือนอย่างฝ่ายเถรวาท เพราะฝ่ายเถรวาทเห็นว่า จิต กับ มโน (ปกติ มโน) เป็นจิตชั้นรากฐานเหมือนกัน ด้วยเหตุนี้ จึงเป็นที่มาของทฤษฎีวิญญาน ๘ (จิต + มโน + วิญญาน ๖ = วิญญาน ๘) ฉะนั้น นิกายโยคจารจึงหมายถึงจิตที่เศร้าหมอง (กลิขณฺมณัส) หรือจิตที่กำหนดหมายภายใต้การครอบงำของกิเลส ๔ อย่าง คือ อาตมทฤษฎี อาตมเสนหะ อัสมิมานะ และ อวิทยา

๓) วิญญาน (ประพตติวิญญาน ปัญจวิญญาน+มโนวิญญาน) หมายถึงจิตที่ทำงานด้วยการออกมารับรู้ถึงสิ่งที่มากระทบทางอายตนะ ได้แก่ ตา หู จมูก ลิ้น กาย และใจ เรียกชื่อตามช่องทางการรับรู้ว่า จักขุวิญญาน โสทวิญญาน ชานวิญญาน ชิวหาวิญญาน กายวิญญาน และ มโนวิญญาน การรับรู้ของจิตในขั้นนี้เกิดขึ้นเพราะอาศัยองค์ประกอบ ๓ อย่าง คือ ทวาร อารมณ์ และวิญญานหรือการใส่ใจ จิตขั้นนี้ของฝ่ายโยคจารเหมือนกับจิตเถรวาท ประเด็นที่แตกต่างกัน คือ นิกายโยคจารเห็นว่า วิญญาน ๖ เป็นผลของกรรมในอดีต เมื่อเป็นผลกรรมก็หมายความว่ามันถูกสร้าง ถูกปรุงแต่ง ถูกวางเงื่อนไขให้มีคุณสมบัติหรือความโน้มเอียงบางอย่าง ดังที่ท่านติช นัท ฮันห์ ได้อธิบายถึงอิทธิพลของพืชที่มีต่อการรับรู้โลกของมนุษย์ไว้อย่างสนใจว่า

พืชไม่เพียงแต่เป็นสิ่งที่กำหนดรูปแบบจิตใจของเราเท่านั้น หากแต่ยังปรากฏตัวออกเป็นอารมณ์แห่งการรับรู้ของเราด้วย เช่น เป็นภูเขา แม่น้ำ และบุคคล เป็นต้น เวลาที่เราพบเจออะไรก็ตาม เราจะพยายามตีความให้มันเป็นไปตามวาสนาหรือความเคยชินที่มีอยู่ในใจเรา

^{๓๕} วมศติกาวิญญูปติมาตรตาสัทธิ อังใน Walpola Rahula, *Zen & the Taming of the Bull*, pp. 81-82.

^{๓๖} Bhikkhu Nānananda, *Concept and Reality*, (Kandy: Buddhist Publication Society, 1997), p. 17.

^{๓๗} Peter Harvey, *The Selfless Mind*, (Curzon Press, 1995), p. 23.

เช่นเราได้เจอใครสักคนแล้วมีความรู้สึกที่ไม่ชอบหน้าเขา ปฏิกริยาอันนี้ไม่สูญหายไปไหน มันจะถูกเก็บสะสมเป็นพิษในใจเรา ต่อมาภายหลังเมื่อเราได้เจอเขาอีก เราก็จะเห็นเขาคนเดิม ซึ่งเป็นคนที่ไม่ชอบหน้าอยู่นั่นเอง ทั้งที่ตัวเขาคนเดิมที่เราเคยเห็นได้เปลี่ยนไปนานแล้ว ที่เป็นเช่นนี้พิษแห่งการเห็นครั้งแรกขึ้นมาเมื่อมีอิทธิพลต่อการรับรู้ของเรา^{๓๘}

พิษะ คือธรรมชาติที่เป็นเหตุ เป็นสิ่งที่มีพลาณภาพมากซึ่งแฝงอยู่ในอภยวิญญานพร้อมที่จะแสดงอภยภาพออกมาเมื่อสภาพแวดล้อมอำนวย พิษะเป็นตัวสร้างสรรพสิ่ง เป็นปฐมเหตุแห่งสรรพสิ่ง มีหลากหลายไปตามสรรพสิ่ง แบ่งออกเป็น ๓ กลุ่ม คือ (๑) กลุ่มกุศล (๒) กลุ่มอกุศล (๓) กลุ่มอัปยาคฤต พิษะเป็นขณิกะ ขณะต้นเป็นอนันตรปัจจัยแก่ขณะหลัง มีสันตติติดต่อกันไปเรื่อย^{๓๙}

พอสรุปได้ว่า พิษะคือเชื้อหรือพลังที่อยู่ในอภยวิญญาน และทำหน้าที่ปฏิบัติการ ทำหน้าที่เป็นโครงที่หุ้มห่อ อยู่ในฐานะเป็นห้อง เป็นแหล่งสะสมเก็บและมีพิษะก่อให้เกิดพฤติกรรมในรูปแบบต่างๆ อย่างไม่รู้จบสิ้น

๓.๒.๒ กระบวนการทำงานของจิตทั้ง ๓ ประการ

จิตทั้ง ๓ ประการดังกล่าว มีการทำงานดังนี้ คืออภยวิญญานจะมีมิติสองด้าน คือ มิติด้านที่เป็นความบริสุทธิ์โดยธรรมชาติและมีตถาคตครรภ์ กับมิติด้านที่ถูกห่อหุ้มด้วยอาสวกิเลส เมื่ออภยวิญญานแปรสภาพ (วิญญานปริณามะ) ไปเป็นวิญญาน ๖ เพื่อรับรู้อารมณ์ทางอายตนะ การเปลี่ยนแปลงนี้เป็นไปพร้อมกับการถ่ายทอดคุณสมบัติหรือความโน้มเอียงบางอย่างไปสู่วิญญานพร้อมกันนั้นมโนภาพที่สั่งสมไว้ในอภยวิญญานก็จะปรากฏตัวออกมา (ประติภาส) เป็นอารมณ์ของวิญญานด้วย กล่าวคือแปรสภาพไปเป็นทั้งส่วนที่รับรู้ (ทรรคณภาพ) และส่วนที่ถูกรับรู้ (นิमितตภาพ)^{๔๐} หลังจากวิญญานรับรู้อารมณ์แล้วก็จะเปลี่ยนไปเป็นมโนเพื่อเสพหรือปรุงแต่งอารมณ์ที่ได้รับรู้ ขณะนั้นอาสวกิเลสจะถูกกระตุ้นให้ฟุ้งขึ้นมาเมื่อมีอิทธิพลต่อการทำงานของมโน มโนซึ่งถูกรอบงำด้วยกิเลสจึงปรุงแต่งอารมณ์อย่างผิดพลาดแบบมีตัวฉัน-ของฉันขึ้น) ทวิภาวะ (จากนั้นผลกรรมทั้งหมดไม่ว่าจะเป็นกุศลและอกุศลอันเกิดจากการปรุงแต่งของมโนจะถูกผ่องถ่ายไปสะสมไว้ในอภยวิญญาน ด้วยเหตุนี้อภยวิญญานจึงเรียกชื่ออีกอย่างหนึ่งว่า “สรวพิชก” แปลว่า วิญญานผู้เก็บ

^{๓๘} Thich Naht Hanh, *Transformation at the Base*, pp. 45-46.

^{๓๙} พระมหาสมจินต์ สมมาปณโณ (วันจันทร์), *พุทธปรัชญา สาระและพัฒนการ*, (กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๔๔), หน้า ๒๒๒.

^{๔๐} Hsuan-tsang, *the Doctrine of Mere-Consciousness*, trans. by Wei Tat (Hong Kong: 1973). อ้างใน พระมหาสมบุรณ์ วุฑฒิกโร (พรณา), “จิตตมาตรของนิกายโยคจาร: การศึกษาเชิงวิเคราะห์บนฐานแนวคิดเรื่องจิตในพระพุทธศาสนายุคต้น”, หน้า ๘๖.

พีชะทั้งปวง การทำงานของจิตจะหมุนวนเป็นวัฏจักรอย่างนี้ การทำงานเป็นวัฏจักรของวิญญาณทั้ง ๓ ชนิดนี้ เป็นไปโดยอิงอาศัยกันและกันตามเหตุปัจจัย จะว่าแตกต่างกันก็ไม่ใช่ จะว่าไม่แตกต่างกันก็ไม่ใช่ ดังในลัทธิการสารสูตรที่ท่านอุปมาไว้ว่า

อุปมาเหมือนอนุดินเหนียวกับก้อนดินเหนียว จะว่าแตกต่างกันก็ไม่ใช่ จะว่าไม่แตกต่างกันก็ไม่ใช่ ทองกับทองรูปพรรณก็เป็นเช่นเดียวกันนี้ มหามติ ถ้าก้อนดินเหนียวแตกต่างจากอนุของมันแล้วไซ้ ก็สร้างอะไรขึ้นจากมันไม่ได้ แต่เพราะสร้างอะไรขึ้นจากมันได้ มันจึงไม่ได้แตกต่างกัน แต่ถ้ามันเป็นอย่างเดียวกัน ไม่แตกต่างกัน ก็จะหาความแตกต่างระหว่างก้อนดินเหนียวกับอนุของมันไม่ได้เลย มหามติ ฉันทไคฉันทัน ถ้าปวัตติวิญญาณทั้งหลายแตกต่างจากอาลัยวิญญาณในธรรมชาติเดิมแล้วไซ้ อาลัยวิญญาณก็จะเป็นปฐมเหตุของวิญญาณเหล่านั้นไม่ได้ ถ้าเป็นอย่างเดียวกัน ความดับไปแห่งวิญญาณทั้งหลายก็จะเป็นความดับไปแห่งอาลัยวิญญาณด้วย...^{๔๑}

ข้อความที่ยกมาข้างต้นนี้ แสดงถึงแนวคิดเรื่องสันตติหรือความสืบเนื่องแห่งเหตุปัจจัยระหว่างอาลัยวิญญาณกับปวัตติวิญญาณ วิญญาณ ๖ และมนัส (เป็นแนวคิดที่ยึดหลักทางสายกลางที่ว่า “จะว่าแตกต่างกันก็ไม่ใช่ จะว่าไม่แตกต่างกันก็ไม่ใช่” เหมือนเนื้อทองกับทองรูปพรรณ ถ้าสองสิ่งนี้ เป็นอย่างเดียวกัน มันก็จะคงตัวอยู่อย่างนั้นตลอดไป ไม่สามารถเปลี่ยนแปลงไปเป็นทองรูปพรรณต่างๆ ได้ แต่ถ้ามันเป็นคนละอย่างหรือแตกต่างกัน มันก็จะรวมอยู่ด้วยกันไม่ได้ คือต้องแยกอยู่ของใครของมัน ไม่เกี่ยวข้องสัมพันธ์กัน อย่างไรก็ตาม ในท่ามกลางกระแสความเปลี่ยนแปลงอย่างต่อเนื่องของจิตนี้ มีธรรมชาติอย่างหนึ่งที่ไม่สูญหายไปไหน สิ่งนี้คือธรรมชาติเดิมแท้ของจิต ได้แก่ ตถาคตครุฑ เหมือนทองที่ไม่ว่าจะถูกแปรรูปไปเป็นทองรูปพรรณแบบใดก็ตาม มันก็ยังคงรักษาธาตุทองของมันเอาไว้ได้

อนึ่ง มีเนื้อหาบางตอนของลัทธิการสารสูตรแสดงภาพที่ปรากฏในโลกว่าเป็นการแสดงบทบาทของวิญญาณทั้ง ๗ และโดยความเป็นจริง วิญญาณทั้ง ๗ ก็แสดงบทบาทภายใต้การกำกับของอาลัยวิญญาณ และในที่สุดแม้อาลัยวิญญาณก็ไม่มีรูปแบบเฉพาะ ดังความว่า “... กระแสแห่งอาลัย (วิชญาณ) ถูกกระแสลมคือวิสัยรบกวน ชัดส่ายไปมาพร้อมกับคลื่นวิชญาณต่างๆ เหมือนคลื่นแห่งมหาสมุทรชัดส่ายไปมาเพราะกระแสลม กระแทกไปมาเป็นระลอกไม่หยุดหย่อน”^{๔๒} วิญญาณทั้ง ๗ ซึ่งเปรียบเหมือนคลื่นมหาสมุทรเกิดขึ้นพร้อมกับจิต เหมือนสีน้ำเงินคราม สีแดง และสีอื่นๆ เกิดขึ้นพร้อมกับเกลือ เปลือกหอยสังข์ นมสด และน้ำผึ้งกลิ่นหอมกรุ่นเกิดพร้อมกับผลไม้และดอกไม้ รัศมี

^{๔๑} The Lañkāvatāra Sūtra, trans. D.T. Suzuki, pp. 33-34.

^{๔๒} ดูรายละเอียดใน D.T. Suzuki, Studies in the Lañkāvatāra Sūtra, (Delhi: Munshiram Manoharlal, 1998), pp. 169-170 อ้างใน พระมหาสมจินต์ สมมาปญโญ (วันจันทร์), พุทธปรัชญา สารและ พัฒนาการ, หน้า ๒๑๗.

แห่งแสงเกิดขึ้นพร้อมกับพระอาทิตย์ ทั้งหมดจะแตกต่างกันก็ไม่ใช่ จะว่าไม่แตกต่างกันก็ไม่ใช่ เนื่องจากกระบวนการเกิดดับแห่งวิญญานมีวิวัฒนาการที่สามารถอธิบายได้ ๓ ด้าน คือ ประพตติ ลักษณะ และกรรม ประพตติคือการแสดงตัวของวิญญานโดยความเกิดขึ้น (อุปาทะ) ตั้งอยู่ (ฐิติ) และดับไป (ภังคะ) จะปรากฏภาพอยู่ ๒ อย่าง คือความต่อเนื่องแห่งกิจกรรมที่ไม่ถูกขัดขวาง (ประพันระ) และนิมิตภายนอกเป็นภาพปรากฏออกมาของวิญญาน (ลักษณะ) เมื่อพลังเคยชิน (วาสนา) ที่เป็นรอยประทับใจอันเกิดจากการคิด รู้สึก การกระทำดีหรือไม่ดี ซึ่งถูกเก็บไว้ในอาลัยวิญญานถูกทำลายไป ก็จะไม่มีความหมายแห่งประพันระและลักษณะหลงเหลือให้เห็น ไม่เพียงแต่สาเหตุที่วิญญานทั้งหลายอิงอาศัยปฏิบัติหน้าที่กันเท่านั้น แต่เมื่อสิ่งที่สนับสนุนวิญญาน หรือสิ่งที่ทำให้วิญญาน ประกอบด้วยรูปธรรมถูกกำจัด ย่อมไม่มีความต่อเนื่องแห่งกิจกรรมวิญญานทั้งหลาย นี่เป็นกรณีแห่งความดับพร้อมด้วยประพันระและลักษณะของวิญญานทั้งหลาย ความเกิดขึ้นและความสืบเนื่องก็อยู่ในลักษณะเดียวกัน^{๔๓}

สรุปการทำงานของจิตทั้ง ๓ เป็นไปทั้งโดยตรงและโดยอ้อมนั่นเอง ดังข้อความต่อไปนี้
 จิตเรingersบำเหมือนนักฟ้อน มนัสเหมือนผู้กำกับการแสดง
 วิญญาน ๖ เหมือนผู้ชมการแสดงบนเวที^{๔๔}
 เคลื่อนจำนวนมากเคลื่อนไปในมหาสมุทรฉันใด
 อาลัยวิญญานก็เคลื่อนไหวให้เกิดวิญญานต่างๆ ฉะนั้น^{๔๕}
 เคลื่อนที่ก่อตัวขึ้นในมหาสมุทร ภาพที่เห็นในกระจก
 ในความฝัน ฉันใด จิตในเนื้อหาของมันเองก็ฉนั้น^{๔๖}
 เหมือนช้างที่สร้างขึ้นจากมายากลย่อมปรากฏด้วยอำนาจมนตรา
 ช้างนั้นเป็นเพียงอาการปรากฏเท่านั้น ไม่มีอยู่โดยประการทั้งปวง^{๔๗}

นอกจากนี้ ในนิกายโยคจารย์ยังแสดงทัศนะเกี่ยวกับจิตเดิมแท้ว่า เป็นจิตประภัสสรหรือเปล่งประกายโดยธรรมชาติ และเป็นจิตบริสุทธิ์โดยธรรมชาติ^{๔๘} ดังข้อความในลังการวตารสูตรที่ว่า

^{๔๓} ดูรายละเอียดใน D.T. Suzuki, *Studies in the Laṅkāvatāra Sūtra*, pp. 182-186. อ้างใน พระมหาสมจินต์ สมมาปณโณ (วันจันทร์), *พุทธปรัชญา สารและพัฒนาการ*, หน้า ๒๑๘-๒๑๙.

^{๔๔} *The Laṅkāvatāra Sūtra*, trans. by D.T. Suzuki, p. 193.

^{๔๕} *Ibid.*, p. 42.

^{๔๖} *Ibid.*, p. 43.

^{๔๗} *ไตรสรวาทนิเทศ* อ้างใน Thomas A. Kochumuttom, *A Buddhist Doctrine of Experience*, p. 112. อ้างใน พระมหาสมบุรณ์ วุฑฒิกโร (พรรณา), “จิตตมาตรของนิกายโยคจารย์: การศึกษาเชิงวิเคราะห์บนฐานแนวคิดเรื่องจิตในพระพุทธศาสนาค้น”, หน้า ๘๙.

^{๔๘} Walpola Rahula, *Zen & the Taming of the Bull*, p. 83.

จิตประภัสสรโดยธรรมชาติ เป็นตถาคตครุฑ มีความงดงาม
 เป็นที่ยึดมั่นของสัตว์ทั้งหลาย ปราศจากเบื้องต้นและเบื้องปลาย
 จิตประภัสสรโดยธรรมชาติ ถูกอุปกิเลสและมนัสเป็นต้น)ทำให้เศร้าหมอง(
 ประกอบด้วยตัวตน อันพระผู้เลิศด้วยวาตะแสดงไว้แล้ว
 จิตประภัสสรโดยธรรมชาติ แต่มนัสเป็นต้นเป็นอย่างอื่นจากจิตนั้น
 กรรมอันวิจิตรทั้งหลายถูกสังสมไว้ด้วยมนัสเป็นต้นเหล่านั้น
 ดังนั้น กิเลสทั้งหลายจึงก่อให้เกิดทวิภาวะ^{๔๙}

จากข้อความข้างต้นนี้จะเห็นว่า นิกายโยคอาจารย์มองจิตเดิมแท้ว่า คือจิตเนื้อแท้ที่มีความ
 เปล่งประกาย มีหน่ออ่อนแห่งความเป็นตถาคต และมีความงดงามโดยธรรมชาติ แต่กลับกลายเป็น
 จิตเศร้าหมองเพราะมนัสคิดปรุงแต่งสร้างกรรมอันวิจิตรพิสดารต่างๆ ภายใต้การครอบงำของอุปกิเลส
 จากนั้นผลแห่งกรรมอันวิจิตร วาสนา อุปนิสัยความเคยชินต่างๆ ก็ถูกเก็บสะสมไว้ในจิต (อภย
 วิญญาน (และมุมมองที่ว่า “จิตประภัสสรเป็นจิตกลางๆ หรืออภัยากฤต”^{๕๐} ดังความในคัมภีร์ปัญจ
 วิมสติสหัสริกาว่า

พระสารีบุตรถามว่า “จิตประภัสสรโดยธรรมชาติประกอบด้วยอะไรบ้าง” พระสุกฤติตอบว่า “ข้า
 แต่พระสารีบุตรผู้มีอายุ จิตประภัสสรเป็นจิตที่ประกอบด้วยราคะก็ไม่ใช่ ไม่ประกอบด้วยราคะก็
 ไม่ใช่ ประกอบด้วยโทสะก็ไม่ใช่ ไม่ประกอบด้วยโทสะก็ไม่ใช่ ประกอบด้วยโมหะก็ไม่ใช่ ไม่
 ประกอบด้วยโมหะก็ไม่ใช่...”^{๕๑}

พระสุกฤติแสดงทัศนะว่า จิตประภัสสรเป็นแหล่งสังสมพีชะต่างๆ ทั้งที่เป็นกุศลและอกุศล
 จนไม่สามารถชี้ขาดลงไปได้ว่าประกอบด้วยราคะ โทสะ โมหะ หรือไม่ได้ประกอบด้วยราคะ โทสะ
 โมหะ บอกได้เพียงว่าเป็นกลางๆ หรือเป็นอภัยากฤต พึงสังเกตว่า ท่านสุกฤติมองความเป็นอภัยากฤต
 โดยแบ่งไปที่พีชะที่ประกอบ(อยู่)ในจิต ไม่ได้แบ่งไปที่ธรรมชาติของจิต เพราะธรรมชาติของจิต
 นั้นสามารถชี้ชัดได้อยู่แล้วว่าเป็นประภัสสร

ในมุมมองของมหาสังฆิกะ ประเด็นเรื่องสภาวะเดิมของจิต ฝ่ายมหาสังฆิกะเชื่อว่า

^{๔๙} The Lañkāvatāra Sūtra, trans. D.T. Suzuki, pp. 282-283.

^{๕๐} Lambert Schmithausen, *Ālayavijñāna*, (Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, 1987), p. 31.

^{๕๑} ปัญจวิมสติสหัสริกา อังใน In Charles Harris, *The Continuity of Mādhyamaka and Yogācāra in Indian Mahāyāna Buddhism*, p. 155.

จิตเดิมมีสภาวะบริสุทธิ์ผ่องใส โดยอธิบายว่า กิเลสเป็นเพียงสิ่งที่เข้ามาห่อหุ้มจิตอันบริสุทธิ์ไว้ เหมือนเมฆมาบังดวงอาทิตย์ กิเลสไม่ใช่จิต ธรรมชาติจิตนี้สะอาดหมดจด แต่ที่เห็นขุ่นหมองเพราะกิเลสมาเคลือบ สภาวะเดิมของจิตบริสุทธิ์ปลอดโปร่งจากกิเลส^{๕๒}

ทัศนะนี้ข้างต้นของมหาสังฆิกะ อาจถือว่าเป็นต้นเหตุของปรัชญาจิตนิยมของนิคายโยคาก็ได้ นิกายโยคจารจึงเชื่อว่า กระบวนการรับรู้และยอมรับในทุกๆ สิ่งนั้นล้วนแต่เกิดขึ้นมาจากจิต จิตเป็นตัวสร้างปรากฏการณ์ความรู้ต่างๆ เมื่อกระบวนการรับรู้ของจิตมีอยู่จริง ดังนั้น จิตย่อมมีอยู่จริง จิตสามารถส่องสว่างในตัวเองได้ หรือที่นิกายโยคจารเรียกว่า “จิตหนึ่ง” หรือ “จิตเดียว” (The mind only) ซึ่งแนวคิดนี้ถือได้ว่าเป็นต้นกำเนิดของนิกายเซนที่เน้นเรื่องการเข้าถึงจิตด้วยเช่นกัน ทำให้นิกายเซนเชื่อว่า จิตเดิมนั้นมีธรรมชาติที่บริสุทธิ์ สะอาด สว่างโดยตัวของจิตเอง แต่ที่เศร้าหมองเพราะถูกกิเลสครอบงำ สรรพสิ่งภายนอกล้วนแต่เป็นมายาภาพซึ่งสะท้อนออกมาจากจิต การจะเข้าถึงความบริสุทธิ์แห่งจิตหรือสัจจะภาวะนั้นจึงไม่สามารถอาศัยความคิด การกระทำ คำพูด หรือตัวหนังสือ แต่มีเพียงการบำเพ็ญดูที่จิตของตนเองเท่านั้น

สรุปความหมายจิตเดิมแท้ในพระสูตร คือ จิตเนื้อแท้มีความเปล่งประกาย มีหน่ออ่อนแห่งความเป็นตถาคต และมีความงดงามโดยธรรมชาติ แต่กลับกลายเป็นจิตเศร้าหมองเพราะมนัสคิดปรุงแต่งสร้างกรรมอันวิจิตรพิสดารต่างๆ ภายใต้การครอบงำของอุปกิเลส จากนั้นผลแห่งกรรมอันวิจิตร วาสนา อุปนิสัยความเคยชินต่างๆ ก็ถูกเก็บสะสมไว้ในจิต (อาลัยวิญญาน) อีกอย่างหนึ่ง จิตเดิมแท้ ก็คือจิตประภัสสร เพราะเป็นจิตกลางๆ หรืออภัยากฤต เป็นแหล่งสังสมพีชะต่างๆ ทั้งที่เป็นกุศลและอกุศล จนไม่สามารถชี้ขาดลงไปได้ว่าประกอบด้วยราคะ โทสะ โมหะ หรือไม่ได้ประกอบด้วยราคะ โทสะ โมหะ บอกได้เพียงว่าเป็นกลางๆ หรือเป็นอภัยากฤต เพราะธรรมชาติของจิตนั้นสามารถชี้ชัดได้อยู่แล้วว่าเป็นประภัสสร

๓.๒.๓ จิตเดิมแท้ในพระสูตรอื่นๆ

จิตเดิมแท้นั้น คือ พุทธะ มีอยู่แล้วเหมือนกันทุกคน ซึ่งหมายความว่าจิตที่บริสุทธิ์นั้น จะสามารถหาพบได้ภายในจิตที่ไม่บริสุทธิ์ของเรานั้นเอง ดังนั้น นิกายเซนจึงถือว่า สรรพสัตว์มีธาตุแห่งพุทธะ หรือธาตุรู้ภายในจิตเหมือนกันหมด พระอรหันต์กับปุถุชนไม่มีความแตกต่างกันเลยในแง่ของธาตุแห่งพุทธะ ที่ต่างกันคือพระอรหันต์สามารถจัดกิเลสที่ห่อหุ้มธาตุแห่งพุทธะออกไปได้ ส่วนปุถุชนยังไม่สามารถจัดออกไปได้ อุปมาเหมือนคนสองคนมีกระจกคนละบาน กระจกของคนหนึ่งใสสะอาด

^{๕๒} In Charles Harris, *The Continuity of Mādhyamaka and Yogācāra in Indian Mahāyāna Buddhism*, pp. 280-279.

สามารถสะท้อนภาพได้อย่างชัดเจน เพราะได้รับการเช็ดถูอยู่ทุกวัน ส่วนกระจกของอีกคนเต็มไปด้วยคราบฝุ่นธุลีจนไม่สามารถสะท้อนภาพอะไรได้ เพราะไม่ได้รับการเช็ดถูเลย เนื้อแท้ของกระจกที่คนทั้งสองมีไม่ได้แตกต่างกันเลย ที่ต่างกันคือบานหนึ่งใส อีกบานหนึ่งสกปรก ดังคำกล่าวของท่านเฉินชิว (Shen hsui) ที่ว่า

กายของเราคือตันโพธิ์ ใจของเราก็คือกระจกเงาอันใส
เราเช็ดมันโดยระมัดระวังทุกๆ ชั่วโมง และไม่ยอมให้ฝุ่นละอองจับ^{๕๓}
แก้วมณีแม้จะมีความใสโดยธรรมชาติ หากปราศจากคนเช็ดถูก็ใสไม่ได้
เช่นเดียวกัน สัตว์ทั้งหลายจะเห็นความเป็นพุทธะภายในตนไม่ได้
ถ้าไม่ได้พระพุทธเจ้า พระโพธิสัตว์ หรือภิกษุสามเณร ช่วยปลุกเร้าโพธิจิตให้^{๕๔}

การใช้ “กระจก กับ ฝุ่นธุลี” มาเปรียบเทียบธาตุแห่งพุทธะภายในกับกิเลสที่เข้ามาห่อหุ้มของท่านเฉินชิว ประเด็นนี้เหมือนกับแนวคิดของพระพุทธศาสนาเถรวาทดั้งเดิมที่กล่าวถึงจิตประภัสสรกับกิเลสที่จรมมา ต่างเพียงแต่พระพุทธศาสนาเถรวาทดั้งเดิมไม่ได้กล่าวถึงสรรพสัตว์ว่ามีธาตุแห่งพุทธะอยู่ภายใน แต่แนวคิดทั้งสองนี้เหมือนกันในประเด็นที่แยกให้เห็นความแตกต่างระหว่างเนื้อแท้ของจิตอันบริสุทธิ์กับกิเลสในฐานะเป็นสิ่งแปลกปลอม^{๕๕} การอุปมาที่ท่านเฉินชิวยกขึ้นมานี้ก็คล้ายกับอุปมาที่พระพุทธเจ้าทรงใช้มาแล้ว ดังพุทธพจน์ว่า

ผู้มีปัญญา พึงกำจัดมลทินของตน
ทีละน้อย ทุกขณะ โดยลำดับ
เหมือนช่างทองกำจัดสนิมทอง ฉะนั้น^{๕๖}
นกที่เปื้อนฝุ่น ย่อมสลัดละอองธุลีที่แปดเปื้อนให้ตกไป ฉนั้นใด
ภิกษุผู้มีคามเพียร มีสติ ย่อมสลัดละอองธุลีคือกิเลส
ที่แปดเปื้อนให้ตกไป ฉนั้น^{๕๗}

จากพุทธพจน์ข้างต้นนี้จะเห็นว่า พระพุทธเจ้าทรงให้ความสำคัญการกำจัดกิเลสเหมือนการกำจัดสนิมของช่างทองและการสลัดฝุ่นของนก ช่างทองหวังว่าจะสามารถกำจัดสนิมออกไปจาก

^{๕๓} เว่ยหล่าง, **สูตรของเว่ยหล่าง**, แปลโดย พุทธทาสภิกขุ, (กรุงเทพมหานคร : ร.พ. แสงสุทธิการพิมพ์, ๒๕๓๐), หน้า ๑๔-๑๕.

^{๕๔} Paul Demieville, “Mirror of the Mind”, edited by Peter N. Gregory, **Sudden and Gradual**, (Delhi : Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 1998), pp. 13-15.

^{๕๕} ดูคำอธิบายเพิ่มเติมใน สมภาร พรหมตา, **พุทธศาสนานิกายเซน : การศึกษาเชิงวิเคราะห์** (กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๔๑), หน้า ๓๑-๓๒.

^{๕๖} พุ.ธ. (บาลี) ๒๕/๒๓๙/๕๘, พุ.ธ. (ไทย) ๒๕/๒๓๙/๑๐๖.

^{๕๗} ส.ส. (บาลี) ๑๕/๒๒๑/๒๓๘, ส.ส. (ไทย) ๑๕/๒๒๑/๓๒๓.

ทองได้ เพราะเขาเชื่อว่าเนื้อแท้ของทองกับสนิมไม่ใช่สิ่งเดียวกัน นกที่เปื้อนฝุ่นหวังว่าจะสามารถสลัดฝุ่นออกไปจากตัวมันได้ เพราะมันเชื่อว่าเนื้อแท้ของตัวมันกับฝุ่นไม่ใช่สิ่งเดียวกัน เช่นเดียวกันผู้มีปัญญาหวังว่าจะสามารถกำจัดกิเลสออกไปจากจิตได้ เพราะเขาเชื่อว่าเนื้อแท้ของจิตอันบริสุทธิ์กับกิเลสที่จรเข้ามาไม่ใช่สิ่งเดียวกัน ถ้าหากช่างทอง นก และผู้มีปัญญาไม่มีความเชื่ออย่างนี้ แน่แน่นอนว่าการกำจัดสิ่งสกปรกคงจะไม่เกิดขึ้น เช่นเดียวกับปรัชญาปารมิตาหฤทยสูตร (จุลภาค) ที่กล่าวว่า “บุคคลผู้เข้าถึงปรัชญาปารมิตา อันเป็นธรรมของเหล่าพระโพธิสัตว์เจ้าทั้งหลาย ย่อมถูกห่อหุ้มด้วยจิตเครื่องระลึกรู้ แต่เมื่อใดที่เครื่องห่อหุ้มคือจิตอันเป็นเครื่องระลึกรู้นี้แตกทำลายไป เมื่อนั้นเขาย่อมหลุดพ้นจากความกลัว อยู่เหนือความเปลี่ยนแปลงเกษมสุขอยู่ในนิรวาณเป็นเบื้องสุดท้าย”^{๕๘}

ในทศภูมิสูตร^{๕๙} ปรากฏแนวคิดจิตเดิมแท้ในบริบทของการแสดงหลักปฏิจจสมุปบาท หรือหลักเหตุปัจจัยเพื่อปฏิเสธอัตตาในฐานะผู้กระทำการที่เที่ยงแท้ถาวร ดังข้อความต่อไปนี้

พระโพธิสัตว์ผู้อยู่ในภูมิที่ ๖ (อภิมุขี) เห็นปฏิจจสมุปบาททั้งโดยอนุโลมและปฏิโลมว่า “ชั้นธัมมเป็นที่ตั้งแห่งความทุกข์เหล่านี้ว่างเปล่าจากผู้กระทำ (กรตา) เกิดมาจากห้วงโศ ๑๒ ประการมีอวิชชาเป็นต้น แล้วต้นไมแห่งความทุกข์จึงเกิดขึ้น” ดูก่อนชินบุตรทั้งหลาย เพราะสิ่งนี้มี สิ่งนี้จึงมี คือ ไตรภูมิเป็นเพียงจิตเท่านั้น ไตรภูมินี้ถูกสร้างขึ้นและฝังอยู่ในจิต ไม่มีตัวผู้กระทำอื่นนอกจากจิต^{๖๐}

จากเนื้อหาของพระสูตรที่ยกมา เริ่มต้นด้วยการกล่าวถึงพระโพธิสัตว์ในภูมิชั้นอภิมุขีพิจารณาชั้น ๕ ตามหลักปฏิจจสมุปบาททั้งโดยลำดับจากอวิชชาไปถึงทุกข์ และย้อนลำดับจากทุกข์ไปหาอวิชชาจนเห็นความสัมพันธ์แห่งเหตุปัจจัยว่า “เพราะสิ่งนี้มี สิ่งนี้จึงมี” แล้วรู้ว่าไตรภูมิเป็นเพียงจิตเท่านั้น ไม่มีผู้กระทำในฐานะเป็นอัตตาที่เที่ยงแท้ถาวร คำว่า “ไตรภูมิเป็นเพียงจิตเท่านั้น” เป็นการบอกถึงจิตเดิมแท้มีอยู่จึงมีไตรภูมิหรือสิ่งที่เกี่ยวข้อง

สรุปจิตเดิมแท้ในพระสูตรอื่นๆ คือ จิตที่เป็นธาตุแห่งพุทธะ แต่ถูกกิเลสเข้ามาห่อหุ้มไว้เหมือนกระจกเงาอันใสถูกฝุ่นละอองจับ ไม่สามารถเปล่งแสงอันใสได้อีกต่อไป ต่อเมื่อได้ใช้ดัดถูจึงจะใสได้ดังเดิม

^{๕๘} ดิข นัท ฮันท , กุญแจเซน, แปลโดย พงนา จันทรสันติ, (กรุงเทพมหานคร : มูลนิธิโกลมคิมทอง, ๒๕๒๐), หน้า ๑๗๙.

^{๕๙} **ทศภูมิสูตร** พระสูตรว่าด้วยภูมิ ๑๐ ของพระโพธิสัตว์ คือ (๑) ประมุขิตา (๒) วิมล (๓) ประภาการี (๔) อรจิสมติ (๕) สุทฺธยา (๖) อภิมุขี (๗) ทูรจมา (๘) อจลา (๙) สาธุมติ (๑๐) ธรรมเมฆา

^{๖๐} ดูรายละเอียดใน เสถียร โพธิ์นันทะ, **ปรัชญามหายาน**. (กรุงเทพมหานคร: มหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๔๑), หน้า ๑๓-๑๔., และอภิขัย โพธิ์ประสิทธิ์ศาสตร์, **พระพุทธศาสนามหายาน**, พิมพ์ครั้งที่ ๔, (กรุงเทพมหานคร : มหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๓๙), หน้า ๑๘๖-๑๘๗.

๓.๓ จิตเดิมแท้ในนิกายเซน

ก่อนที่จะกล่าวถึงจิตเดิมแท้ในนิกายเซน ผู้วิจัยขอกล่าวถึงความเป็นมาของพุทธศาสนา นิกายเซนในเบื้องต้น ในอินเดียหลังพุทธศตวรรษที่ ๕ ได้เกิดขบวนการใหญ่ในพระพุทธศาสนาขึ้น ซึ่งเรียกตนเองว่า “มหายาน” ขบวนการนี้เกิดจากวิวัฒนาการอย่างค่อยเป็นค่อยไป โดยเฉพาะจากคณะสงฆ์นิคายมหาสังฆิกะ ผสมกับชาวพุทธหนุ่มสาวกลุ่มหนึ่ง ที่มีความเห็นว่า “จะต้องพัฒนาวิธีการเผยแผ่พระพุทธศาสนาแบบใหม่ให้ดีขึ้นกว่าเดิม หากไม่เช่นนั้นแล้ว จะทำให้พระพุทธศาสนาเสื่อมลงหรือตั้งอยู่ได้ไม่นาน ชาวพุทธคณะนี้จึงร่วมมือกันสร้างลัทธิมหายานขึ้นเพื่อฟื้นฟูพระพุทธศาสนา”^{๖๑} จนก่อให้เกิดนิกายใหญ่ๆ ในฝ่ายมหายานที่สำคัญ ๓ สำนัก ได้แก่ “(๑) สำนักศุนยวาท (สุญญวาท) หรือมารยาณิก (๒) สำนักวิชญาณวาท หรือโยคอาจารย์ (๓) สำนักจิตตอมตวาท”^{๖๒} เมื่อพระพุทธศาสนามีการแยกนิกายเป็นเถรวาทและมหายานที่ชัดเจนอย่างนี้แล้ว อีกฝ่ายหนึ่งพยายามที่จะรักษาหลักคำสอนดั้งเดิม (เถรวาท) แต่อีกฝ่ายหนึ่งก็พยายามพัฒนาและเปลี่ยนแปลงให้เข้ากับกาลสมัยและสภาพแวดล้อม รวมทั้งประเพณีและวัฒนธรรมของแต่ละสังคม เพราะฝ่ายหลังนี้ถือว่า ธรรมะ ในพระพุทธศาสนาเป็น “อกาลิก” ซึ่งสามารถปรับให้เข้ากับทุกยุคทุกสมัยและทุกสังคมได้

เมื่อพระพุทธศาสนาฝ่ายมหายานได้เผยแผ่เข้าสู่ประเทศจีนในช่วงคริสต์ศตวรรษที่ ๗ และ ๘ ปรากฏว่า มหายานที่เป็นแนวคิดของสำนักมารยาณิก และสำนักโยคอาจารย์จากอินเดีย กลับไม่ได้รับความนิยมตามแบบอินเดียดั้งเดิม จึงเกิดการผสมผสานกับแนวความคิดของพุทธศาสนาฝ่ายมหายานจากอินเดียกับปรัชญาเต๋าในจีน กลายเป็นพระพุทธศาสนาฝ่ายมหายานแนวใหม่ที่สำคัญ ๒ นิกาย คือ นิกายสุชาวดีกับนิกายฉาน หรือชยานะ ซึ่งต่อมา คือนิกายเซน

ตามตำนานนั้น เซนมีประวัติที่สืบทอดมาตั้งแต่สมัยพุทธกาล มีข้อความในพระสูตรที่ว่า ด้วยปัญหาที่ท้าวมหาพรหมทูลถามซึ่งเป็นใจความสำคัญตอนหนึ่งว่า

สมัยหนึ่ง พระผู้มีพระภาคเจ้าประทับ ณ ภูเขาชิลิกฏ ท้าวมหาพรหมได้มาถวายดอกไม้เป็นพุทธบูชา แล้วนั่งลงกราบทูลให้ทรงแสดงธรรม พระตถาคตจึงได้ทรงแสดงโดยการชูดอกไม้ขึ้น ณ ท่ามกลางสันนิบาต แล้วมิได้ตรัสอะไร ในขณะนั้น ปวงเทพและมนุษย์ทั้งหลายต่างไม่เข้าใจในความหมาย มีแต่ท่านมหากัสสปะยืนน้อย ๆ อยู่ พระโลกนาถเจ้าจึงตรัสว่า ตถาคตมีธรรมจักขุอันถูกตรงพระนิพพาน และจิตที่เยี่ยม ภาวะที่แท้จริงย่อมไม่มีลักษณะ มอบให้แก่มหากัสสปะแล้ว^{๖๓}

^{๖๑} อภิชัย โพธิ์ประสิทธิ์ศาสตร์, พระพุทธศาสนาฝ่ายมหายาน, หน้า ๑๕๕.

^{๖๒} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๑๕๙.

^{๖๓} ทวีวัฒน์ ปุณฺณทริภุชงค์, ประทีปแห่งเซน, (กรุงเทพมหานคร : สำนักพิมพ์สุภาพใจ, ๒๕๓๐),

ความจริง ท่านพระมหากัสสปะนั้น ได้รับการยกย่องว่า เป็นเลิศในการปฏิบัติด้วยคุณธรรมข้อนี้ ทำให้ท่านได้รับเกียรติอย่างสูงจากพระบรมศาสดาโดยพระองค์ทรงรับเอาผ้าสังฆาฏิจีวรของท่านไปทรง และทรงประทานผ้าสังฆาฏิจีวรของพระองค์แก่ท่าน ตรัสว่าพระมหากัสสปะเป็นผู้ที่ “มีธรรมเป็นเครื่องอยู่” เสมอด้วยพระองค์ ด้วยเหตุนี้จึงเกิดเป็นธรรมเนียมการส่งมอบ จีวร สังฆาฏิ พร้อมทั้งบาตร เป็นสัญลักษณ์ของการสืบทอดตำแหน่งในทางธรรมของนิกายเซนนับแต่นั้นเป็นต้นมา จึงถือว่าพระมหากัสสปะเป็นพระสังฆปรินายกองค์ที่หนึ่งแห่งพุทธศาสนานิกายเซนในอินเดีย และมีการสืบทอดธรรมในอินเดียต่อมา ๒๘ รูป

ประวัติพุทธศาสนานิกายเซนในอินเดีย (ชมพูทวีป) ไม่ปรากฏชัดเจน แต่มาเริ่มปรากฏขึ้นชัดเจนในประเทศจีน เมื่อท่านพระโพธิธรรม (Bodhidharma) ถึงประเทศจีนนั้น ราว พ.ศ. ๑๐๖๓^{๖๔} ดังที่เสถียร โพธิ์นันทะกล่าวไว้ว่า

ท่านพระโพธิธรรม (Bodhidharma) จัดว่า เป็นพระสังฆนายกองค์ที่ ๒๘ ของอินเดีย ได้เดินทางจากอินเดียมาเผยแผ่ธรรมในประเทศจีน ในราวกลางพุทธศตวรรษที่ ๑๐ สมัยพระเจ้าเหลียงบูเต้ แห่งราชวงศ์เหลียง ซึ่งถือเป็นจุดเริ่มต้นที่แท้จริงของพุทธศาสนานิกายเซน ท่านโพธิธรรมได้สนทนาธรรมกับพระเจ้าเหลียงบูเต้ แต่มีทัศนคติไม่ตรงกันและไม่ได้รับความเข้าใจเท่าที่ควร ท่านจึงได้เดินทางไปพำนักอยู่ที่วัดเซียวลิมยี่ (เส้าหลิน) ณ ภูเขาเซงชัว ท่านได้นั่งสมาธิพิณหน้าเข้าเฝ้าอยู่ถึง ๙ ปี และได้สั่งสอนธรรมให้แก่ท่านฮุยค้อ จนเกิดเป็นนิกายเซนขึ้น^{๖๕}

จากประเด็นนี้ จึงถือกันว่า “ท่านโพธิธรรมเป็นปฐมอาจารย์หรือพระสังฆนายกองค์ที่ ๑ ของพุทธศาสนานิกายเซนในประเทศจีน

จากที่กล่าวมา เมื่อมองพุทธศาสนานิกายเซนมีการเริ่มต้นที่ลึกลับ โดยตามความเชื่อถือสืบๆ กันมา ดังที่ดับบลิว เอ็ม .ทีโอดอร์ เดอ แบรี กล่าวว่า “พระพุทธรูปที่ทรงฉายทอดลัทธินี้ให้แก่พระสาวกของพระองค์ คือ พระมหากัสสปะ โดยทรงถือดอกไม้อะและพระมหากัสสปะยอมรับเท่านั้นเอง ส่วนในประเทศจีนนั้นถือว่า พระโพธิธรรมเป็นผู้ก่อตั้งขึ้น จึงจัดให้ท่านเป็นสังฆ-ปรินายกองค์แรก”^{๖๖} “และคนจีนที่ได้ชื่อว่า เป็นผู้ริเริ่มพระพุทธศาสนาลัทธิเซนที่แท้จริงและโดดเด่นที่สุด และเป็น

^{๖๔} ม.ร.ว .ศิกฤทธิ ปราโมช, **นิกายเซน**, (กรุงเทพมหานคร : ดอกหญ้า ๒๐๐๐ ,๒๕๔๔), หน้า ๓๓.

^{๖๕} เสถียร โพธิ์นันทะ, **ปรัชญามหายาน**, (กรุงเทพมหานคร : มหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๔๑), หน้า ๑๓๐-๑๓๑.

^{๖๖} ดับบลิว เอ็ม .ทีโอดอร์ เดอ แบรี (ผู้รวบรวม) (Wm. Theodore de Bary, Editor), **บ่อเกิดลัทธิประเพณีจีน (Sources of Chinese Tradition)**, พิมพ์ครั้งที่ ๒, แปลโดย จำนงค์ ทองประเสริฐ, (กรุงเทพมหานคร : ราชบัณฑิตยสถาน ,๒๕๓๗), หน้า ๔๘๓.

แบบอย่างที่ดีดำรงอยู่จนถึงปัจจุบันนี้ คือ ท่านฮุยเน้ง (Hui – neng)^{๖๗} ซึ่งนับเป็นสังฆปริณายกองค์ที่ ๖ แห่งนิกายเถรวาท^{๖๘} ดังนั้น พระโพธิธรรมจึงถือว่าเป็นผู้สอนให้คนมีฌานในประเทศจีนด้วยหลักการและวิธีการของอินเดีย แต่พอถึงท่านฮุยเน้ง ฌานได้กลายเป็นฌานแบบจีนอย่างสมบูรณ์แบบ เช่นจึงเรียกได้ว่าเป็นการแสดงออกซึ่งศรัทธา และความเข้าใจในศาสนาพุทธด้วยใจและภาษาแบบคนจีน^{๖๙} ท่านฮุยเน้งจึงได้รับยกย่องว่าเป็น “อุทยานาจารย์แห่งชนชาติจีนที่แท้จริง องค์แรก”^{๗๐} เพราะเป็น “ฌาน” ที่มีการผสมผสานกันระหว่างศาสนาพุทธอินเดียแบบมหายาน และศาสนาพุทธลัทธิเต๋าแบบจีน โดยมีชื่อเป็นภาษาจีนออกเสียงว่า “ฉานหน่า” เรียกชื่อย่อว่า “ฉาน” หรือ “ชาน”^{๗๑} ออกเสียงเป็นภาษาจีนแต้จิ๋วว่า “เซียง” หรือ “เซี่ยม” หรือ “เสียมจง”^{๗๒} ซึ่งมีรากศัพท์มาจากภาษาสันสกฤตว่า “ธยาน” และตรงกับภาษาบาลีว่า “ฌาน”^{๗๓}

อนึ่ง ความรุ่งเรืองของลัทธิฌานในประเทศจีนนี้ มีมากในศตวรรษที่ ๗ – ๑๒ ในราชวงศ์ถังถึงราชวงศ์ซ้อง โดยแบ่งออกเป็น ๒ ฝ่ายหลักๆ คือ สำนักฝ่ายเหนือ และสำนักฝ่ายใต้ ซึ่งทั้ง ๒ สำนักนี้มีความแตกต่างกันด้านความเชื่อและคำสอน กล่าวคือ (๑) สำนักฝ่ายเหนือ (ท่านสิงชีว) เชื่อว่าการปฏิบัตินั้นต้องค่อยๆ ปฏิบัติสั่งสมอบรมบารมีไปอย่างไม่เร่งรีบร้อน และ (๒) สำนักฝ่ายใต้ (ท่านฮุยเน้ง) เชื่อว่าการปฏิบัตินั้นต้องปฏิบัติอย่างรวดเร็ว เพราะการตรัสรู้ธรรมนั้นต้องอาศัยการรู้อย่างฉับพลัน สำนักทั้ง ๒ นี้จึงได้รับการขนานนามว่า “น้ำตุงปักเจียม” แปลว่า “ได้เร็ว เหนือลำดับ”^{๗๔}

^{๖๗} จินทางใต้ เรียกว่า เว่ยหลาง (Wei – lan) ญี่ปุ่นเรียกว่า เอนโนะ (Eno) - ม.ร.ว .คึกฤทธิ์ ปราโมช, นิกายเซน, (กรุงเทพมหานคร : ดอกหญ้า ๒๐๐๐, ๒๕๔๔), หน้า ๓๙.

^{๖๘} สังฆปริณายกของเซนก่อนท่านฮุยเน้ง คือ (๑) พระโพธิธรรม (๒) ท่านหุย – เคอ (๓) ท่านซัง – ชาน (๔) ท่านเต้า – ชิ่น (๕) ท่านฮงเจิน.

^{๖๙} ม.ร.ว .คึกฤทธิ์ ปราโมช, นิกายเซน, (กรุงเทพมหานคร : ดอกหญ้า ๒๐๐๐, ๒๕๔๔), หน้า ๔๘.

^{๗๐} ทวีวัฒน์ ปุณฺทริกวิวัฒน์ (ผู้เรียบเรียง), ประทีปแห่งเซน, พิมพ์ครั้งที่ ๓, (กรุงเทพมหานคร : สุขภาพใจ, ๒๕๓๐), หน้า ๓๔.

^{๗๑} ล. เสถียรสุต (นามแฝง), สนทนาเรื่องเซ็น, (กรุงเทพมหานคร : สำนักพิมพ์ ก. ไก่, ๒๕๓๑), หน้า ๑๗ .

^{๗๒} อภิชัย โพธิ์ประสิทธิ์ศาสตร์, พระพุทธศาสนาเถรวาท, พิมพ์ครั้งที่ ๔, (กรุงเทพมหานคร : มหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๓๙), หน้า ๒๕๘ – ๒๕๙.

^{๗๓} Thich Thien – An, D.Litt., Zen Philosophy Zen Practice, (California : Dharma Publishing, 1975), p.2.

^{๗๔} อภิชัย โพธิ์ประสิทธิ์ศาสตร์, พระพุทธศาสนาเถรวาท, หน้า ๒๖๒.

ต่อมาไม่นานลัทธิมานที่ได้อิทธิพลอย่างกว้างขวางนี้ ก็ได้เผยแผ่ออกไปสู่ประเทศญี่ปุ่นในปี พ.ศ. ๑๑๙๐ และได้ลงรากฐานมั่นคงในสมัยที่เจ้าชายโชโตกุ ไทชิ (พ.ศ. ๑๑๑๕ – ๑๑๖๕) เป็นผู้สำเร็จราชการแผ่นดิน^{๗๕} ฆานจึงถูกเรียกขานนามใหม่ตามสำเนียงญี่ปุ่นว่า “เซน”

แต่พระพุทธรูปศาสนิกายเซนแบบญี่ปุ่นนี้มีความเจริญรุ่งเรืองที่สุดในสมัยคามาคูระ (พ.ศ. ๑๒๓๕–๑๒๗๔) นับตั้งแต่ท่านเอโชนารินไซเซน (ลิน-ชิ) จากจีนมาเผยแผ่ในญี่ปุ่น และต่อมาท่านโดเกนได้นำโชโตเซน (เซา-ทง) (จากจีนมาสู่ญี่ปุ่นอีก ทำให้เซนเจริญรุ่งเรืองอย่างสูงสุด^{๗๖}) เซนจึงถูกแบ่งออกเป็นนิกายที่สำคัญ ๒ นิกาย คือ (๑) รินไซ และ (๒) โชโตเซ แต่ไม่ว่าจะเป็นพระพุทธรูปศาสนิกายใดก็ตามต่างก็มี “คุณลักษณะที่สำคัญ ๔ ประการด้วยกัน คือ (๑) เป็นการถ่ายทอดนอกคัมภีร์ (๒) ไม่ยึดติดอยู่กับตัวอักษร (๓) จิตตรงเข้าสู่จิต (๔) เข้าถึงพุทธภาวะโดยการมองดูธรรมชาติแห่งตน”^{๗๗}

นี่คือลักษณะที่สำคัญของพระพุทธรูปศาสนิกายเซน และคุณลักษณะทั้ง ๔ ประการนี้เอง ที่นำไปสู่จุดหมาย และเป็นมรรควิธีที่จะนำไปสู่จุดหมายสูงสุดของเซน ที่มีลักษณะเด่นเฉพาะเป็นเอกลักษณ์ที่แตกต่างจากพระพุทธรูปศาสนิกายอื่นๆ

๓.๓.๑ แนวคิดเรื่องจิตเดิมแท้ของเซน

ดังได้กล่าวข้างต้นแล้วว่า การนับถือพระมหากัสสปะผู้เป็นต้นนิกายของเถรวาท แต่พุทธศาสนมหาสังฆิกะกลับไปยกย่องแนวคิดของการบำเพ็ญในลักษณะของพระโพธิสัตว์ ลดความสำคัญของพระอรหันตสาวก ซึ่งพระมหากัสสปะนับเป็นพระสาวกองค์เดียวที่มีอภิญญาและสมบัติเทียบเท่าพระผู้มีพระภาคเจ้า ดังเช่นที่พระพุทธองค์ได้ตรัสแก่ภิกษุทั้งหลายที่เชตวัน ดังความว่า

...ภิกษุทั้งหลาย เราทำให้แจ้งซึ่งเจโตวิมุตติ ปัญญาวิมุตติ อันหาอาสวะมิได้ เพราะอาสวะสิ้นไปด้วยปัญญาอันยิ่งเองในทิฐุธรรมเข้าถึงอยู่ได้อย่างใด แม้กัสสปก็ทำให้แจ้ง ซึ่งเจโต-วิมุตติ ปัญญาวิมุตติ อันหาอาสวะมิได้ เพราะอาสวะสิ้นไปด้วยปัญญาอันยิ่งเองในทิฐุธรรม เข้าถึงอยู่อย่างนั้นได้เหมือนกัน^{๗๘}

^{๗๕} ทวีวัฒน์ ปุณฺทริกวิวัฒน์ (ผู้เรียบเรียง), *ประทีปแห่งเซน*, หน้า ๑๒๘.

^{๗๖} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๑๓๐.

^{๗๗} เซนโค ชิบายามะ, *ดอกไม้ไม่จ่าจรรค (A flower does not talk)*, พิมพ์ครั้งที่ ๓, แปลโดย พจนา จันทรสันติ, (กรุงเทพฯ: มหานคร : เคล็ดไทย, ๒๕๓๖), หน้า ๓๔.

^{๗๘} ส.นิ . (บาลี) ๑๖/๑๕๒/๒๕๐-๒๕๓, ๑๕๓/๒๕๓-๒๕๕, ส.นิ . (ไทย) ๑๖/๑๕๒/๒๕๐-๒๕๓, ๑๕๓/๒๕๓-๒๕๕.

ท่านสมณเสียงจึงได้กล่าวว่า “นิกายมหาสังฆิกะนี้รับรองพระธรรมวินัยซึ่งพระอรหันตเจ้าทำไว้เมื่อครั้งปฐมสังคายนา แต่ได้นำเอาคติหลักธรรมอื่นแทรกเข้าไว้ด้วย”^{๗๙} การแก้ไขตัดทอนหรือเพิ่มเติมข้อความตามทัศนะส่วนตนนั้น สามารถทำให้ความหมายของพระสูตรและพระวินัยบิดเบือนไป เป็นผลสืบเนื่องถึงหลักธรรมหลายข้อที่ขัดแย้งกับฝ่ายเถรวาท พุทธศาสนานิกายดั้งเดิม อีกทั้งยังเป็นมูลเหตุของแนวคิดให้กับนิกายต่างๆ ในภายหลัง ถึงแม้ว่านักวิชาการในยุคปัจจุบันจะออกมาปฏิเสธว่า มหาสังฆิกะอาจไม่ใช่มูลเหตุของมหายาน เนื่องจากไม่สามารถหาหลักฐานที่มาสนับสนุนได้แน่ชัด แต่จะเห็นได้ว่า ถึงแม้มหาสังฆิกะจะไม่ใช่มูลเหตุทั้งหมดที่ทำให้เกิดมหายาน แต่ร่องรอยของแนวคิดที่ถูกนำมาใช้และพัฒนาเข้ากับนิกายต่าง ๆ ของมหายานตั้งแต่อดีตจนถึงปัจจุบันก็ยังคงปรากฏ โดยแนวคิดหลักเน้นที่การตั้งปณิธานบำเพ็ญบารมีเป็นพระโพธิสัตว์ ปรารถนาพุทธภูมิ เป็นหลักการสำคัญของมหายานหลายๆ นิกาย ที่ตรงกันกับการริเริ่มจากทางมหาสังฆิกะ ดังนั้นแนวคิดอื่นๆ ก็เช่นกัน

หลักธรรมหนึ่งในข้อขัดแย้งระหว่างมติของมหาสังฆิกะกับฝ่ายเถรวาท คือ ประเด็นเรื่องสภาวะเดิมของจิต ฝ่ายมหาสังฆิกะเชื่อว่า “จิตเดิมมีสภาวะบริสุทธิ์ผ่องใส โดยอธิบายว่ากิเลสเป็นเพียงสิ่งที่เข้ามาห่อหุ้มจิตอันบริสุทธิ์ไว้ เหมือนเมฆมาบังดวงอาทิตย์ กิเลสไม่ใช่จิต ธรรมชาติจิตนี้สะอาดหมดจด แต่ที่เห็นขุ่นหมองเพราะกิเลสมาเคลือบ สภาวะเดิมของจิตบริสุทธิ์ปลอดโปร่งจากกิเลส”^{๘๐} ซึ่งทัศนะของมหาสังฆิกะนี้ อาจถือว่าเป็นต้นเหตุของปรัชญาจิตนิยมของนิกายโยคาจารก็ได้ และนิกายโยคาจารเชื่อว่า กระบวนการรับรู้และยอมรับในทุกๆ สิ่งนั้นล้วนแต่เกิดขึ้นมาจากจิตจิตเป็นตัวสร้างปรากฏการณ์ความรู้ต่างๆ เมื่อกระบวนการรับรู้ของจิตมีอยู่จริง ดังนั้น จิตย่อมมีอยู่จริง จิตสามารถส่องสว่างในตัวเองได้ หรือที่นิกายโยคาจารเรียกว่า “จิตหนึ่ง” หรือ “จิตเดียว” (The mind only) ซึ่งแนวคิดนี้ถือได้ว่า เป็นต้นกำเนิดของนิกายเซนที่เน้นเรื่องการเข้าถึงจิตด้วยเช่นกัน

อนึ่ง คำว่า “จิตแท้ จิตเดิมแท้ หรือจิตหนึ่ง” มีความหมายเหมือนกัน ในคำสอนของฮวงโปได้ให้คำนิยามไว้ว่า “จิตหนึ่งนี้เท่านั้นเป็นพุทธะ ไม่มีความแตกต่างระหว่างพุทธะกับสัตว์โลกทั้งหลาย เพียงแต่ว่าสัตว์โลกทั้งหลาย ไม่ยึดมั่นต่อรูปธรรมต่างๆ เสีย”^{๘๑}

จากคำสอนของฮวงโป จะเห็นว่าท่านได้ให้ความสำคัญกับเรื่องของจิตเป็นอย่างมาก โดยชี้ให้เห็นลักษณะของจิตที่อยู่เหนือกิเลส เช่น ความโลภ ความโกรธ ความหลงทั้งปวงว่าเป็นจิตเดิมแท้ จิตเดิมแท้นั้นว่าเป็นของบริสุทธิ์ เป็นอิสระไม่อยู่ภายใต้อำนาจความต้องเป็นอยู่ หรือภายใต้ความดับสูญ เป็นอิสระอย่างแท้จริง เป็นสิ่งที่มีความสมบูรณ์อยู่ในตัวมันเองอย่างแท้จริง เป็นสิ่งที่อยู่นอกเหนือ

^{๗๙} เสถียร โพธิ์นันทะ, ประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนา, หน้า ๒๕๐.

^{๘๐} ดูรายละเอียดใน เสถียร โพธิ์นันทะ, ประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนา, หน้า ๒๗๙-๒๘๐.

^{๘๑} ฮวงโป “จิตหนึ่งและความว่าง”, แปลโดย พุทธทาสภิกขุ, รวมบทความทางศาสนา, (กรุงเทพมหานคร : มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ ๒๕๑๖), หน้า ๑๙๐.

ความเปลี่ยนแปลงอย่างแท้จริง ทุกสิ่งทุกอย่างที่ปรากฏออกมานี้ไหลออกมาจากตัวจิตเดิมแท้^{๘๒} ดังที่ ท่านติช นัท ฮันห์กล่าวว่า

คำว่า “จิต” บางครั้งก็เรียกอีกอย่างว่า “ธรรมชาติ” จิตแท้หรือธรรมชาติแท้ก็คือความจริง อันเดียวกัน จะใช้เรียกเมื่อต้องการพูดถึงสัจภาวะที่มีอยู่เป็นอยู่ในตัวเอง ข้อแตกต่างระหว่างผู้รับรู้ (กรรม) กับสิ่งที่ถูกรับรู้ (กรรม) เป็นการสะท้อนภาพพจน์แห่งความเป็นจริงออกมาในตัวเอง ความเข้าใจ ความรู้เกี่ยวกับตัวความจริงนี้แหละที่เซนเรียกว่า การมองลงสู่ธรรมชาติของตน^{๘๓}

ท่านพระหุยกั๋วไต้ซือ พระสังฆปริณายกองค์ที่ ๒ ได้เขียนโคลกเปรียบเทียบจิตเดิมแท้ เพื่อเป็นการถ่ายทอดธรรมไว้ว่า

เดิมมาเนื่องจากมีพื้นดิน
เพราะพื้นดินปลูกดอกไม้จึงเกิด
เดิมมาถ้าไม่มีเมล็ดพืชพันธุ์แล้ว
ดอกไม้ก็ไม่เคยเกิด^{๘๔}

จากข้อความข้างต้นนี้จะเห็นว่า ท่านพระหุยกั๋วไต้ซือได้เปรียบเทียบพื้นดินเป็นเหมือนจิตเดิมแท้ และเมล็ดพืชพันธุ์เปรียบเสมือนอนุสัยกิเลสที่นอนเนื่องอยู่ในจิต หรือกิเลสที่ซึ่งเมื่อกล่าวถึงตัวจิตเดิมแท่นั้น จะมีความสะอาด สว่าง บริสุทธิ์แตกแยกออกจากอนุสัยกิเลสแต่เมื่อมีการผ่านกระบวนการรับรู้ สะสม ส่งต่อของจิตทำให้อนุสัยกิเลสนี้ติดตามจิตเดิมจนเกือบดูเหมือนเป็นเนื้อเดียวกัน

จึงอาจสรุปได้ว่า เซนเชื่อว่า จิตเดิมแท่นั้นมีธรรมชาติที่บริสุทธิ์ สะอาด สว่างโดยตัวของจิตเอง แต่เศร้าหมองเพราะถูกกิเลสครอบงำ สรรพสิ่งภายนอกล้วนแต่เป็นมายาภาพซึ่งสะท้อนออกมาจากจิต การจะเข้าถึงความบริสุทธิ์แห่งจิตหรือสัจภาวะนั้นจึงไม่สามารถอาศัยความคิด การกระทำ คำพูดหรือตัวหนังสือ แต่มีเพียงการบำเพ็ญดูที่จิตของตนเองเท่านั้น ผู้วิจัยจึงสนใจที่จะศึกษาจิตว่างหรือจิตหลุดพ้นมาเชื่อมโยงกับจิตเดิมอย่างไรเป็นลำดับต่อไป

^{๘๒} สรุปความใน เว่ยหล่าง, *สูตรของเว่ยหล่าง*, แปลโดย พุทธทาสภิกขุ, (กรุงเทพมหานคร : ร.พ. แสงสุทธิการพิมพ์, ๒๕๓๐), หน้า ๒๙-๓๐.

^{๘๓} ติช นัท ฮันห์, *กุญแจเซน (Zen Key)*, พิมพ์ครั้งที่ ๒, แปลโดย พจนา จันทรสันติ, (กรุงเทพมหานคร : มูลนิธิโกลมคิมทอง, ๒๕๒๐), หน้า ๑๒๒-๑๒๓.

^{๘๔} อีรทาส แปลและเรียบเรียง, *ศิษย์โง่ไปเรียนเซน เล่มที่ ๑*, พิมพ์ครั้งที่ ๒๐, (กรุงเทพมหานคร : ชมรมธรรมทาน, ๒๕๓๒), หน้า ๘๑.

๓.๓.๒ จิตว่างหรือจิตหลุดพ้น

จากการที่เซนเชื่อว่า จิตเดิมแท้มีอยู่เพียงหนึ่ง หรือมีความจริงอันสูงสุดเพียงหนึ่งเดียว เพราะจิตเป็นความจริงที่อยู่ในภาวะสมบูรณ์ ปรากฏการณ์ทั้งหมดมาจากจิต เช่นจึงไม่สนใจภาวะเปลือกนอก (แปดเปื้อน) ของจิต ไม่ว่าจะเป็นความโลภ ความโกรธ ความหลงก็ตาม เพราะต้องการให้ชี้ตรงไปที่จิตส่วนลึกที่สุด เมื่อตัวรู้ (จิต) กับสิ่งที่ถูกรู้ (เจตสิก/วัตถุ) กลายเป็นสิ่งอันเดียวกัน หรือเมื่อจิตกลายเป็นความตระหนักรู้บริสุทธิ์ ในความตระหนักรู้บริสุทธิ์นี้จะไม่มีความแปรปรวน จะไม่มีกระบวนการสร้างความคิดและไม่มีมีโนทัศน์ด้านใดๆ เกิดขึ้น คือจิตว่าง หรือจิตความหลุด ที่เรียกว่า ชะโตะริ นั่นเอง เพื่อความเข้าใจถึงจิตเดิมแท้ ผู้วิจัยจะวิเคราะห์ไปถึงจิตว่างหรือจิตหลุดพ้น หรือที่เรียกว่า ชะโตะริ

คำว่า “ชะโตะริ” ในภาษาญี่ปุ่น หมายถึง การรู้แจ้งหรือการตรัสรู้ในสภาวะแห่งความจริงแท้สูงสุด เป็นประสบการณ์แห่งการรู้แจ้งที่ยากจะอธิบายให้เข้าใจได้ด้วยภาษาหรือความคิดทั่วไป หมายถึง การรู้แจ้ง หรือ การตรัสรู้ (Enlightenment) อันเป็นสภาวะของการรู้สำนึกถึงพุทธจิต เป็นความรู้สำนึกแห่งความรู้สำนึกบริสุทธิ์โดยตัวเอง เช่น เป็นการรู้โดยปราศจากสิ่งที่ถูกรับรู้ทางจิตและทางกาย แต่รู้ด้วยปัญญา เช่นถือว่า ถ้าประสบการณ์หนึ่งสามารถถูกอธิบายลักษณะได้ว่า เป็นประสบการณ์ทางจิตหรือทางอารมณ์ ประสบการณ์นั้นไม่ใช่ชะโตะริ แม้ว่าบางครั้งเราสามารถใช้อธิบายอย่างคร่าวๆ เพื่อแสดงจิตที่ยิ่งใหญ่ หรือกระทำอารมณ์ความรู้สึกให้แจ่มชัดขึ้น หรือการท่วมท้นของธรรมชาติแห่งการหยั่งรู้ ในสำนักเซนจะกล่าวอย่างชัดเจนว่า “การรู้แจ้ง คือ การมองเข้าไปในสารัตถะแห่งธรรมชาติแต่ละคน และค้นหาบางสิ่งที่แปลกใหม่ ซึ่งสามารถอยู่ด้วยความแจ่มแจ้ง และกระจางชัดในชีวิตทั้งหมด แต่ก็ไม่สามารถแสดงให้ปรากฏออกมาในทางใดๆ ในขณะที่เดียวกันอาจกล่าวได้ว่า การหยั่งรู้นี้อาจแสดงประสบการณ์ภายในของชะโตะริ ซึ่งเพียงชั่วขณะหนึ่งก็ได้ส่องความแจ่มแจ้งของมันไปยังจิต แต่ปราศจากการมองเห็นขบวนการที่จะถูกสังเกตได้ ถึงอย่างไรในซาโตริของนักปราชญ์ ชะโตะริจะสาดส่องอิทธิพลของมันในทางที่แน่นอนนั้น แต่จะไม่สูญเสียขบวนการของมันเลย พวกเขาจะไม่รอคอยให้ชะโตะริมาสู่ตน แต่จะมีการปฏิบัติสมาธิแบบพิเศษเฉพาะตัวของเขาเพื่อเข้าไปสู่ชะโตะริ^{๘๕} หรืออาจอธิบายได้เพียงว่า ชะโตะรินั้นคือประสบการณ์แห่งจักรวาลเดิมแท้ (cosmic experience) นั่นคือเป็นประสบการณ์ในการรับรู้ความจริงแท้ว่า สรรพสิ่งทั้งหลายนั้นในความเป็นจริงแล้ว ล้วนไม่อาจยึดมั่นแบ่งแยกเป็นตัวตน เรา เขา คน สัตว์ สิ่งของใด ๆ ได้ แต่ล้วนเป็นความว่างอันเป็นหนึ่งเดียวกันตามกระบวนการแห่งเหตุปัจจัยเท่านั้นเช่น เมื่อได้บรรลุถึงชะโตะริอันเป็นการทำลายความปรุงแต่งยึดมั่นในสิ่งต่าง ๆ ได้จนหมดสิ้นแล้ว นาย ก. นาย ข. แมว ก้อนหิน ต้นไม้ ย่อมไม่มีความแตกต่างกันอีกต่อไป นาย ก. ก็ไม่ต่างกับนาย ข. แมวก็คือก้อนหิน ทุกสรรพสิ่ง

^{๘๕} เอร์เนสต์ วู้ด, พจนานุกรมเซน (Zen Dictionary), แปลโดย จงชัย เจนหัตถการกิจ, (กรุงเทพมหานคร : ธรรมสภา, ๒๕๓๘), หน้า ๒๐๘ – ๒๐๙.

ล้วนเป็นหนึ่งเดียวกันภายใต้สายตาสภาวะแห่งจักรวาลเดิมที่แท้จริงที่ไร้การยึดมั่นปรุงแต่งทั้งสิ้น ดังนั้นประสบการณ์แห่งการรู้แจ้งหรือชะโตะรินั้น จึงเป็นดังที่ท่านยาสุทานิได้กล่าวไว้ว่า “การรู้แจ้งนั้นหมายถึงการรู้ถึงสาระแห่งธรรมชาติของตนด้วยความเป็นหนึ่งเดียวกับสาระแห่งธรรมชาติของจักรวาลแห่งสรรพสิ่ง นั่นคือความเป็นเช่นนั้นเอง (Suchness) หรือธรรมชาติแห่งพุทธะหรือจิตหนึ่งนั่นเอง”^{๘๖} นั่นคือเมื่อเราได้บรรลุชะโตะริแล้ว สรรพสิ่งก็ล้วนเป็นเพียง “ความเป็นเช่นนั้นเอง” คือเป็นความว่างอันเป็นหนึ่งเดียวกันตามกระบวนการแห่งเหตุปัจจัยอันเป็นเช่นนั้นเอง ไม่ได้มีตัวตน คน สัตว์ สิ่งของ ดี ชั่ว สวย น่าเกลียด ดังที่เราหลงปรุงแต่งยึดมั่นถือมั่นแต่อย่างใดเลย

การบรรลุถึง “ชะโตะริ” อันถือเป็นจุดหมายสูงสุดของเซน ที่จะบรรลุเข้าถึงได้ด้วยการขบคิดพิจารณาปริศนาธรรมที่ไม่สามารถเข้าใจได้ด้วยเหตุผลภาษาโดยทั่วไป ให้เกิดความงุนงงปีบค้นจนถึงที่สุด จนระเบิดออกสู่การรู้แจ้ง (ชะโตะริ) ในสภาวะแห่งความจริงสูงสุดของจิตเดิมจักรวาลเดิมแท้ อันว่างเปล่าเป็นหนึ่งเดียวกันตามกระบวนการแห่งเหตุปัจจัยแห่งความเป็นเช่นนั้นเอง ซึ่งดูจะมีความแตกต่างกันเป็นอย่างมากกับการเข้าถึงการรู้แจ้งในความจริงแท้แบบพุทธศาสนาเถรวาทดั้งเดิมหรือการเข้าถึง “นิพพาน” อันเป็นสภาวะที่วิชาฎกทำลายจนหมดสิ้นและหมดทุกข์โดยสิ้นเชิง ที่จะเข้าถึงได้ด้วยการปฏิบัติตามหลักแห่ง ศีล สมาธิ ปัญญา ด้วยการปฏิบัติสมาธิ วิปัสสนา ฯลฯ และชะโตะรินี้ สำหรับเซนแล้วมีคำเรียกชื่ออยู่มากมาย เช่น เรียกว่า โพธิ พุทธิ พุทธะ ธรรม การหยั่งรู้ จิตหรือพุทธจิต ศูนย์ตาหรือสุญตา ปรัชญา และนิรวาณ ซึ่งคำที่แสดงถึงธรรมชาติของ ชะโตะริเหล่านี้แม้จะมีความหมายและลักษณะต่างกัน แต่ก็ถือว่าเป็นการแสดงถึงธรรมชาติ หรือสภาวะที่เรียกว่า “ชะโตะริ” อันเป็นจุดหมายสูงสุดของเซนเหมือนกัน กล่าวคือ

โพธิ (Bodhi) หมายถึง ปัญญา ใช้ในความหมายของ การตรัสรู้ หรือการรู้แจ้ง แต่การรู้แจ้งนี้ไม่ได้เกิดจากการสะสม ไม่ใช่การเข้าถึง ไม่ใช่สิ่งที่จะหามาได้ แต่เป็นการรู้แจ้งแก่แท้แห่งความเป็นจริงที่ปรากฏออกมา^{๘๗}

พุทธิ (Buddhi) คือ ความสามารถในการรู้ บางครั้งอาจเรียกว่า ความเข้าใจอันสมบูรณ์หรือปัญญา ซึ่งก็คือ ความรู้แจ้งแห่งตลอด เป็นความรู้ในสิ่งที่ถูกรู้ในส่วนทั้งหมดของตัวมันเอง ไม่ใช่รู้เพียงบางส่วน หรือรู้เฉพาะคุณสมบัติของมัน ความรู้นี้จึงมิใช่ความรู้ที่เกิดจากการเปรียบเทียบทางใจใดๆ ระหว่างสิ่งที่ถูกรู้กับสิ่งอื่นๆ แต่เป็นความรู้ที่เกิดขึ้นอย่างสมบูรณ์โดยตรงต่อสิ่งที่ถูกรู้^{๘๘}

การหยั่งรู้ (Intuitio) คือ ความรู้ที่เกิดขึ้นมาในใจอย่างเต็มเปี่ยมจากต้นตอที่ไม่รู้ว่าเป็นอะไร ความรู้นี้ตรงข้ามกับเหตุผล คนส่วนมากลงความเห็นว่า ความรู้ต้องเกิดมาจากความรู้ครั้งก่อนๆ

^{๘๖} Dumoulin, Heinrich, *Zen Enlightenment: Origins and Meaning*, (New York: John Weatherhill, 1979), p.152.

^{๘๗} เอิร์นสท์ วู้ด, *พจนานุกรมเซน (Zen Dictionary)*, แปลโดย จงชัย เจนหัตถการกิจ, หน้า ๔๕.

^{๘๘} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๕๔.

หรือการรับรู้ และพวกเขาเชื่อว่า การหยั่งรู้จำเป็นต้องผิดพลาดแน่ ถ้ามันเป็นตัวทำลายเหตุผล เช่นจึงถือว่า การหยั่งรู้นั้นแหละเป็นเหตุผลของตัวเอง การเข้าถึงการหยั่งรู้จึงเป็นเหตุผลที่มาก่อนการหยั่งรู้ ดังนั้นเช่นจึงไม่พิจารณาการหยั่งรู้ว่าเป็นดังความบังเอิญแท้ๆ ตัวอย่างที่ดีสำหรับตอนนี้คือ การค้นพบแรงโน้มถ่วงของไอแซค นิวตัน (Isaac Newton) “ทำไมแอปเปิลจึงตกสู่พื้น” เป็นคำถามที่ชาวหูกมากสมัยนั้น นิวตันมีความเข้าใจว่า แอปเปิลไม่ได้ตกลงสู่พื้น แต่แอปเปิลและพื้นมีแรงดึงดูดซึ่งกันและกัน สำหรับเช่นการทำสมาธิบนสิ่งที่ต่ำต้อยที่สุดแม้เพียงชั่วขณะ ก็สามารถนำตนไปสู่การหยั่งรู้อันอัศจรรย์มากที่สุด เมื่อมองสิ่งต่างๆ ด้วยวิธีของเช่น ส่วนหนึ่งของเชือก หรือกระดาศที่ยับยู่ หรือริมขอบของใบไม้ ก็สามารถก่อให้เกิดการหยั่งรู้แห่งความเข้าใจ หรือความงามอันยิ่งใหญ่^{๘๘}

ศูนยตา หรือ สุญญตา (ShÜnyatā) ตามตัวอักษรแปลว่า ความว่างเปล่า คำนี้ถูกพรรณนาถึงธรรมชาติอันเป็นแก่นแท้ของสรรพสิ่ง หรือธรรมชาติของตัวเองอันแท้จริงของมนุษย์ เพราะเช่นถือว่า ธรรมชาติที่แท้จริงของสรรพสิ่ง หรือของสิ่งใดสิ่งหนึ่ง คือ ศูนยตา และระว่างที่จะพูดว่า ธรรมชาติแห่งตัวเองที่แท้จริงนี้ไม่ใช่บางสิ่งที่เพิ่มขึ้น เป็นสิ่งที่เห็นได้ด้วยตา หรือรู้ได้ด้วยใจ การเพิ่มเป็นเพียงอีกส่วนหนึ่ง การค้นพบตัวตนที่แท้จริงของใครคนหนึ่ง ไม่ใช่การค้นพบส่วนอื่นของใครคนหนึ่ง ที่ไม่เคยรู้จัก หรือไม่เคยสังเกตเห็นมาก่อน มันเป็น “สิ่งนั้น” ซึ่งความซับซ้อนของส่วนประกอบนี้ เป็นการทำให้มีตัวตนขึ้นมา มันคือ “สิ่งนั้น” ที่ไม่มีส่วนประกอบของตัวเอง มันต้องอาศัยส่วนประกอบของสิ่งอื่น “ธรรมชาติของตัวตน” หรือ “ศูนยตา” นี้ บางครั้งพวกเช่นกล่าวว่า “ธรรมชาติแห่งพุทธะ” ของเรา ซึ่งคำว่า “พุทธะ” หมายถึง รู้ ผู้รู้ รู้ความจริงของตัวเอง และสิ่งที่เขาเห็น รู้ศูนยตาของการมองและการรู้ที่ไม่สมบูรณ์ (เช่น รู้ความว่างจากความจริง) และรู้ศูนยตาแห่งการมองและการรู้ที่สมบูรณ์ (เช่น รู้ความว่างจากความไม่สมบูรณ์ของสรรพสิ่ง) ความคิดนี้ทำให้พวกเช่นไม่พิจารณา “วิญญาน” เป็นดังชนิดที่ ๓ ของมนุษย์ ร่างกายเป็นหนึ่งใน จิตหรือวิญญานเป็นอีกหนึ่ง ซึ่งทั้งสองส่วนเป็นเนื้อแท้ของมนุษย์ไม่อาจแยกออกจากกัน มนุษย์จึงเป็นธรรมชาติอันเกิดจากกายและจิต ดังนั้นพวกเช่นจึงไม่สนับสนุนความคิดเรื่องผู้สร้าง และการสร้าง พวกเช่นจึงปฏิเสธการแบ่งแยก ดังนั้นพวกเช่นจึงไม่ยอมรับวิถีทางแห่ง “การหนีจากวิภังขสสาร” หรือวิภังขแห่งการเกิดและการตาย และปฏิเสธสวรรค์และแดนสุขาวดีทุกชนิด แต่ยอมรับคำสอนเรื่องนิรวาณ พวกเช่นถือว่าความจริงคือความว่างจากทุกสิ่ง ทั้งสิ่งที่มีและสิ่งที่ไม่มี ดังนั้นมันจึงไม่ใช่สิ่งสมบูรณ์ (ต้องประกอบด้วยปัจจัย) จากความคิดนี้ (หวง – ป้อ) ได้กล่าวไว้ว่า ความว่างเป็นทั้งหนึ่งและหลากหลาย ซึ่งมันต้องถูกเพิ่ม “ความไม่สามารถแบ่งแยก” ความว่างคือการปราศจากการแบ่งแยกและความ

^{๘๘} เอร์เนสต์ วู้ด, พจนานุกรมเซน (Zen Dictionary), แปลโดย จงชัย เจนหัตถการกิจ, หน้า

แบ่งแยก อีกแง่หนึ่งความจริงประกอบไปด้วย “สิ่ง” และ “ไม่ใช่สิ่ง” แต่ถ้าถูกทำให้แยกออกจากกัน สิ่งเหล่านี้ก็ไม่ปรากฏความจริงที่เป็นความจริงสูงสุด^{๙๐}

ปรัชญา (Prajñā) สำหรับเซนแล้วมีความสำคัญมากเพราะหมายถึง จุดหมายสูงสุดของเซน กล่าวคือ ปรัชญาหมายถึงการรู้แจ้ง (สัมโพธิ) ความพ้น (ปร หรือ นิรวาณ) ความว่าง (สุญญตา) ธรรมชาติแห่งพุทธะ ความรู้ทั่วเป็นสิ่งที่สมบูรณ์ (ปารมิตา)^{๙๑}

นิรวาณ (Nirvāṇa) หรือ พระนิพพาน ตามศัพท์หมายถึง ความดับ ความดับในที่นี้คือ ความดับทุกข์อย่างสิ้นเชิง^{๙๒} หมายถึง ภาวะที่ไม่เกิดไม่ตาย หรือภาวะที่อยู่เหนือการเกิดการตาย และอยู่เหนือตัวของมันเองอีกด้วย พระโพธิธรรมกล่าวว่า “เมื่อจิตหยุดการเคลื่อนไหว จิตก็เข้าสู่พระนิพพาน นิพพานก็คือจิตว่างอย่างหนึ่ง โมหะไม่มีอยู่ที่ใด พระพุทธเจ้าก็เข้าสู่พระนิพพานที่นั่น โรคภัยไข้เจ็บ ความทุกข์ ความเดือดร้อน ไม่มีในที่ใด พระโพธิสัตว์ก็เข้าตรัสรู้ธรรมที่นั่น”^{๙๓} เซนจึงถือว่านิรวาณเป็นความสุขที่แท้จริง และเป็นจุดหมายสูงสุดของการปฏิบัติธรรม อนึ่ง นิรวาณนั้นไม่มีคุณสมบัติให้รับรู้ได้โดยการคิด หรือการรู้สึกทางผัสสะ แต่จะสามารถรู้แจ้งนิรวาณได้ทางสมาธิ (ธ्यान) การรู้แจ้งนิรวาณเป็นเช่นเดียวกับชะโตะริ จึงไม่ใช่เป็นเพียงการหยั่งรู้ความจริงที่มีระดับชั้นต่างๆ แต่เป็นการหยั่งรู้โดยตรง หรือการรู้แจ้งพุทธจิต หรือ จิตแห่งความรู้แจ้งนั่นเอง^{๙๔}

๑. สภาวะของชะโตะริ

ชะโตะริเป็นสภาวะแห่งความจริงแท้ อันเป็นจุดมุ่งหมายสูงสุดในการศึกษาปฏิบัติเซน ทุกแนวคิด ทุกทฤษฎี ทุกการปฏิบัติของเซน ล้วนมีจุดหมายปลายทางอยู่ที่การบรรลุชะโตะริทั้งสิ้น หรืออาจกล่าวได้ว่า ชะโตะริก็คือแก่นแกนของพุทธศาสนานิกายเซนนั่นเอง ซึ่งท่านซุสูกิก็ได้อธิบายเกี่ยวกับสภาวะแห่งชะโตะริไว้ อันอาจสรุปใจความสำคัญได้ดังนี้ (๑) “ชะโตะริ” เป็นมุมมองใหม่ที่ไม่ใช่การคิดพิจารณาในแนวคิดทางอภิปราย และสัญลักษณ์ใดๆ อันตกอยู่ในกรอบแห่งสามัญสำนึกที่เป็นสัมพัทธ์ แต่เป็นการสร้างกรอบเก่าขึ้นมาใหม่บนพื้นฐานใหม่ นั่นคือการมองโลกเดิมด้วยข้อมูลเดิมที่ตั้งมั่นเป็นอยู่ แต่ได้ยึดมั่นถือนั่นดังที่เคยเป็นเช่น เมื่อเรารู้แจ้งแล้ว เราก็ยังมองนาย ก. ดังที่เรา

^{๙๐} เอร์เนสต์ วู้ด, พจนานุกรมเซน (Zen Dictionary), แปลโดย จงชัย เจนहतถการกิจ, หน้า ๒๒๓ - ๒๒๕.

^{๙๑} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๑๙๒.

^{๙๒} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๑๗๗.

^{๙๓} เรด พิน (Red Pine) (ผู้แปลเป็นภาษาอังกฤษ), ธรรมคำสอนปรมาจารย์ตั๊กม้อ, แปลเป็นไทย โดย พุทธยานันทภิกขุ (พระมหาวิเรก ศักดิ์สิทธิ์), (กรุงเทพมหานคร : ไยใหม่ , ๒๕๔๙), หน้า ๘๘ - ๘๙.

^{๙๔} เอร์เนสต์ วู้ด, พจนานุกรมเซน (Zen Dictionary), แปลโดย จงชัย เจนहतถการกิจ, หน้า ๑๗๗ - ๑๗๘.

เคยมอง แต่ก็รู้ความจริงที่ว่า ในความจริงแท้แล้วความเป็นนาย ก. หามีไม่ มีแต่ความเป็นไปตามเหตุปัจจัยแห่งความว่างอันเป็นหนึ่งเดียวกัน (๒) หากปราศจากการบรรลุ “ชะโตะริ” แล้ว ก็ไม่มีผู้ใดสามารถเข้าถึงความจริงแท้แห่งเซนได้ นั่นคือชะโตะริเป็นดังแสงแห่งความรู้แจ้ง ที่ส่องสว่างอย่างฉับพลันต่อสัจธรรมอันแท้จริง อันเกิดจากการระเบิดออกของจิตอย่างปัจจุบันทันใด หลังจากผ่านการศึกษาขบคิดปฏิบัติในปริศนาธรรมอย่างต่อเนื่องไม่หยุดยั้ง จนจิตเกิดการสะสมธรรมะทั้งปวงไว้อย่างเต็มเปี่ยมและระเบิดออกสู่ความรู้แจ้งในที่สุด เมื่อถึงเวลานั้น โลกทั้งปวงจะเปลี่ยนไปจากที่เคยพบเห็น นั่นคือสรรพสิ่งจะกลับกลายเป็นหนึ่งเดียวกันในสภาวะแห่งความว่างอันดำเนินไปตามเหตุปัจจัยอย่างแท้จริง ไร้การยึดมั่นแบ่งแยก ตัวตน เรา เขา อีกต่อไป ซึ่งสภาวะเช่นนี้จะเข้าถึงได้ก็ด้วยการบรรลุสภาวะแห่งชะโตะริเท่านั้น (๓) “ชะโตะริ” เป็นเหตุผลแห่งการดำรงอยู่ของเซน หากไม่มีชะโตะริก็ไม่มีเซน นั่นคือชะโตะริเป็นจุดหมายปลายทางแห่งเซน การปฏิบัติในเซนจึงมุ่งไปยังจุดหมายเดียวกันคือชะโตะริทั้งสิ้น ดังนั้นหากไม่มีชะโตะริแล้วเซนก็ไม่อาจจะเกิดขึ้นได้ แต่ในขณะเดียวกัน หากไม่มีเซนแล้ว สภาวะการรู้แจ้งชะโตะริก็ยากจะเกิดขึ้นได้ ดังนั้นเซนและชะโตะริจึงเป็นสภาวะที่เชื่อมโยงอย่างเป็นหนึ่งเดียวกัน โดยไม่อาจแยกขาดจากกันได้เลย (๔) “ชะโตะริ” เป็นสภาวะที่แสดงให้เห็นว่า เซนไม่ใช่ระบบการปฏิบัติทางสมาธิ เหมือนที่ถือปฏิบัติกันอยู่ในอินเดียและโดยสำนักพุทธอื่นๆในจีนเลย ชะโตะริไม่ใช่สภาวะที่เกิดจากการเข้าฌานเพ่งคิด (meditation) หรือการเพ่งพิจารณา (contemplation) ที่มุ่งตรงต่อความคิดตายตัวบางอย่างเช่น ความไม่เที่ยงหรือความว่าง แต่ชะโตะริคือการสร้างความรู้แจ้งอย่างฉับพลัน อันเกิดจากการที่จิตผ่านการขบคิดพิจารณาในปริศนาธรรมอันไร้รูปแบบ ที่ไม่อาจเข้าใจได้ด้วยความคิดเหตุผลทั้งปวงอย่างต่อเนื่องไม่หยุดยั้ง จนจิตเกิดการสะสมการขมวดปมแห่งความงุนงงสงสัยจนถึงขีดสุด และระเบิดออกสู่ความรู้แจ้งความจริงแท้ในที่สุด (๕) “ชะโตะริ” ไม่ได้มองพระเจ้าย่างที่พระเจ้าเป็น นั่นคือชะโตะริเป็นสภาวะแห่งความเป็นเสรีภาพอย่างสมบูรณ์แบบที่สุด เพราะเป็นสภาวะที่ทำลายความปรุงแต่งยึดมั่นในสิ่งทั้งปวงได้อย่างสิ้นเชิง ต่อหน้าผู้บรรลุชะโตะริแล้ว ทุกสรรพสิ่งล้วนเป็นเพียงความว่างอันเป็นหนึ่งเดียวกัน ชะโตะริจึงเป็นสภาวะที่อิสระอย่างไม่ต้องพึ่งพิงอาศัยอะไรอีกต่อไป แม้แต่พระเจ้าซึ่งมีฐานะเป็นผู้คอยให้การพึ่งพิงอาศัยแก่สรรพชีวิตทั้งปวง ก็มิอาจกักขังหน่วงเหนี่ยวผู้เข้าถึงชะโตะริไว้ได้อีกต่อไป (๖) “ชะโตะริ” ไม่ใช่สภาวะแห่งความผิดปกติทางจิต แต่กลับเป็นสภาวะที่ปกติสมบูรณ์ที่สุดของจิต ดังที่ท่านโจซูกะกล่าวว่า “เซนคือความคิดประจำวันของเธอ” นั่นคือ การที่เราคิดว่าจิตของเราในขณะนี้ เป็นจิตที่เป็นปกติ ในขณะที่อาจารย์เซนทั้งหลายที่ขอบูตอะไรไม่รู้เรื่องเป็นผู้ที่มีจิตผิดปกติกลายเป็นคนบ้านั้น เป็นการมองที่ผิดจากความจริงแท้ เพราะโดยแท้จริงแล้ว จิตของเราทั้งหลายต่างหากที่กำลังผิดปกติจากการถูกรอบงำด้วยกิเลส อวิชชาแห่งการปรุงแต่งยึดมั่นถือมั่น ซึ่งทำให้เราเห็นโลกผิดเพี้ยนไปจากความจริง คือมีการปรุงแต่งยึดมั่นแบ่งแยกสรรพสิ่งทั้งหลายออกเป็น คน สัตว์ สิ่งของ เรา เขา ฯลฯ ทั้งที่ในความเป็นจริงแล้วทุกสรรพสิ่งล้วนเป็นความว่างอันเป็นหนึ่งเดียวกัน

ดังนั้นสภาวะแห่งชะโตะริจึงไม่ใช่ความผิดปกติของจิต แต่กลับเป็นสภาวะแห่งจิตที่เป็นปกติอย่างที่สุด เพราะเป็นสภาวะจิตที่รู้แจ้งในความว่างอันเป็นหนึ่งเดียวกันอย่างแท้จริง ด้วยเหตุนี้ ผู้ที่บรรลุวิถีแห่งเซนจึงเป็นผู้ที่ดำเนินชีวิตประจำวันไปได้อย่างเป็นปกติเป็นที่สุด^{๙๕}

๒. ลักษณะของชะโตะริ

ลักษณะของชะโตะริ ท่านซุซูกิได้อธิบายถึงลักษณะสำคัญของชะโตะริไว้ดังอาจสรุปใจความสำคัญได้ดังนี้ (๑) ชะโตะริไม่เกี่ยวข้องกับด้วยเหตุผล นั่นคือชะโตะรินั้น มีอาจอธิบายหรือเข้าถึงได้ด้วยการใช้เหตุผลเชิงตรรกะ เราไม่อาจแสดงมันได้ในรูปของตรรกะหรือสิ่งอื่นใด ไม่ว่าภาษาหรือความคิดใด ๆ มันเป็นสิ่งที่ยากจะสื่อสารหรืออธิบายให้ประจักษ์ชัดได้หากไม่มีประสบการณ์โดยตรงกับมัน (๒) ชะโตะริเป็นการหยั่งรู้ภายใน มันเป็นประสบการณ์ทางปัญญาอันลึกลับ ดังอีกชื่อหนึ่งของชะโตะริคือ “เคน-โช” (ken-sho) ซึ่งหมายถึง การหยั่งรู้ในสัจยะหรือธรรมชาติเดิมแท้ อันยากจะอธิบายด้วยภาษาหรือสิ่งอื่นใด (๓) ชะโตะริเป็นสภาวะที่ไม่ขึ้นกับผู้ใด การรู้แจ้งแบบชะโตะริคือจุดสิ้นสุดแห่งจุดหมายปลายทาง ที่ไม่อาจหักล้างได้ด้วยเหตุผล ตรรกะใดๆ มันเป็นดั่งเส้นชัยแห่งประสบการณ์ อันไม่อาจปฏิเสธโดยผู้ใดที่ยังไม่อาจเข้าถึง (๔) ชะโตะริเป็นสภาวะแห่งการยืนยันทะโตะริมีอาจเป็นสภาวะแห่งการปฏิเสธ แม้ในบางครั้งมันอาจถูกแสดงออกเหมือนการปฏิเสธ แต่โดยแก่นแท้แล้วมันย่อมเป็นการยืนยันทะโตะริคือการมีอยู่แห่งสภาวะอันเป็นโลกุตระที่เหนือจากโลกแห่งทวินิยมที่เรายึดมั่นถือมั่นกันอยู่ ชะโตะริคือ “ความเป็นเช่นนั้นเอง” นี่คือการยืนยันทะโตะริที่ยิ่งใหญ่ (๕) ชะโตะริเป็นสภาวะที่เหนือสรรพสิ่งทั้งปวง ชะโตะริเป็นสภาวะที่อยู่เหนือสรรพสิ่งทั้งปวง อันมีอาจบรรยายได้อาจกล่าวได้ว่าชะโตะริคือความจริงแท้สูงสุดหรืออันติมะสัจจะ หรืออะไรก็ตาม ซึ่งมีอาจอธิบายได้โดยถ่องแท้ (๖) ชะโตะริไม่มีอิทธิพลส่วนบุคคล ชะโตะริเป็นประสบการณ์ที่มีอาจถูกแต่งแต้มด้วยความคิดส่วนบุคคลใดๆ มันไม่ได้เป็นประสบการณ์อันเลอเลิศ ยิ่งใหญ่ ดังที่มนุษย์ชอบแต่งแต้มเติมสี แต่เป็นเพียงประสบการณ์ธรรมดาๆ ในชีวิตประจำวัน เป็นประสบการณ์แห่งความเป็นปกติอย่างยิ่ง (๗) ชะโตะริเป็นความรู้สึกแห่งการก้าวข้าม ชะโตะริเป็นสภาวะแห่งการก้าวข้ามสภาวะแห่งทวินิยมที่เคยหลงยึดมั่น ซึ่งการก้าวข้ามนั้นย่อมแสดงสภาวะอันทำให้เรารู้สึกเหมือนอยู่เหนือสรรพสิ่ง (๘) ชะโตะริเป็นสภาวะฉับพลัน ชะโตะริเป็นประสบการณ์ที่เกิดขึ้นอย่างฉับพลันทันใด เป็นประสบการณ์ที่เกิดเพียงในชั่วขณะเดียว ที่จิตเกิดการระเบิดออกสู่ความรู้แจ้ง^{๙๖}

^{๙๕} Suzuki, D.T., *An Introduction to Zen Buddhism*, (London: Anchor Press, 1972), pp. 95-98.

^{๙๖} Suzuki, D.T. *The Zen Koan as a Means of Attaining Enlightenment*. (Vermont: Charles E. Tuttle, 1994), pp. 24-30.

สภาวะความจริงแท้ของชะโตะริเองนั้นดูเหมือนว่าจะเป็นการรู้แจ้งความจริงแท้สูงสุด อย่างฉับพลันที่อยู่นอกเหนือและเกินกว่าจะสามารถอธิบายได้ด้วยเหตุผลหรือภาษาทั่ว ๆ ไปของมนุษย์ที่ยังเต็มไปด้วยอวิชชาความยึดมั่นถือมั่น ดังนั้นจึงเป็นเรื่องค่อนข้างยากที่จะทำให้เห็นและเข้าใจความหมายแห่งชะโตะริได้อย่างสมบูรณ์ ท่านติช นัท ฮันท์ ก็ได้มองเห็นปัญหาในจุดนี้ และได้พยายามอธิบายสภาวะแห่งความจริงแท้ของเซนหรือชะโตะรินี้ให้เห็นได้ชัดเจนขึ้น ดังความว่า “ก่อนจะฝึกฝนเซน แม่น้ำก็เป็นแม่น้ำขุนเขาก็เป็นขุนเขา (๑) แต่เมื่อปฏิบัติเซนแล้ว ฉันเห็นว่าแม่น้ำก็ไม่ใช่มแม่น้ำขุนเขาก็มิใช่ขุนเขาอีกต่อไป (๒) มาในบัดนี้ ฉันกลับเห็นแม่น้ำก็ยังคงเป็นแม่น้ำและขุนเขาก็ยังคงเป็นขุนเขาอยู่ดังเดิม (๓)”^{๙๗}

สรุปลักษณะโดยสังเขปของชะโตะริดังนี้คือ

๑) เป็นสภาวะแห่งความจริงแท้สูงสุด คือเป็นสภาวะแห่งการรู้แจ้งสัจธรรมอันแท้จริง อย่างฉับพลันและสามารถทำลายความยึดมั่นถือมั่นได้หมดสิ้น

๒) เป็นสภาวะแห่งความว่างอันเป็นหนึ่งเดียว คือเป็นสภาวะที่เราประจักษ์ชัดด้วยจิตของเราเองถึงสภาวะอันจริงแท้ของธรรมชาติแห่งจักรวาลเดิมแท้ว่า แท้จริงแล้วทุกสรรพสิ่งเป็นหนึ่งเดียวกัน ไม่ได้มีอะไรที่แปลกแยกแตกต่างกัน ทุกสรรพสิ่งล้วนว่างเปล่าจาก ฉัน เธอ คน สัตว์ ตัวตน บุคคล เรา เขา ฯลฯ อันเป็นเพียงภาพมายาที่เกิดจากความยึดมั่นถือมั่นอย่างผิดๆ ของเรา

๓) เป็นปกติอย่างที่สุด คือเป็นสภาวะที่เรากลับสู่ความเป็นปกติอย่างแท้จริง เพราะเดิมที่เรามีการแบ่งแยก ฉัน เธอ คน สัตว์ ตัวตน บุคคล เรา เขา ฯลฯ ตามที่เราใช้ เราคิด เราเป็นอยู่ในชีวิตตามปกตินี้ แท้จริงหาใช่สภาวะที่ปกติถูกต้องอย่างแท้จริงไม่ มันเป็นเพียงภาพมายาอันเกิดจากการไม่รู้แจ้งในสัจธรรมอันแท้จริงและหลงยึดมั่นถือมั่นแบ่งแยกอย่างหลงผิดเท่านั้น สภาวะที่ปกติอย่างแท้จริงของสรรพสิ่งคือ ความเป็นความว่างอันเป็นหนึ่งเดียวกันแห่งสรรพสิ่งตามสภาวะแห่งเหตุปัจจัย ดังที่เรารู้แจ้งจากการบรรลุชะโตะรินี้ต่างหาก

๔) เป็นสิ่งที่ไม่สามารถเข้าถึงได้ด้วยภาษาและเหตุผล เพราะชะโตะริเป็นสภาวะแห่งความจริงแท้อันเป็นหนึ่งเดียวกัน ที่หลุดพ้นจากการยึดมั่นถือมั่นแบ่งแยก ฉัน เธอ คน สัตว์ ตัวตน บุคคล เรา เขา ฯลฯ โดยสิ้นเชิง ดังนั้นสภาวะแห่งชะโตะริจึงไม่สามารถที่จะถูกอธิบายถ่ายทอดหรือเข้าถึงได้ด้วยภาษาหรือเหตุผลใดๆ ไป อย่างที่เราใช้กันอยู่ได้ เพราะภาษาและเหตุผลที่เราใช้อยู่ นั้นล้วนแฝงไว้ด้วยกรอบแห่งความหลงยึดมั่นถือมั่นแบ่งแยกอย่างผิดๆ ทั้งสิ้น แต่ต้องเข้าถึงโดยประสบการณ์ตรงจากการพิจารณาให้เห็นความจริงแท้เท่านั้น

จากที่กล่าวถึงชะโตะริที่มีสภาวะและลักษณะดังกล่าวข้างต้นจะเห็นว่า นิยามซึ่งมองว่าสรรพสิ่งคือความว่าง เช่นมองว่ามนุษย์มีไขวญ่กลางแห่งจักรวาล สรรพสิ่งล้วนต้องอิงอาศัยซึ่งกัน

^{๙๗} ติช นัท ฮันท์, กุญแจเซน, แปลโดย พจนา จันทรสันติ, หน้า ๗๙.

และกัน และเชื่อว่า สรรพสัตว์มีพุทธภาวะอยู่ในตัวอยู่แล้ว การบรรลุชะโตะริก็คือการเห็นตามความเป็นจริงของโลกและชีวิตโดยที่โลกและชีวิตนั้น คือ ความว่าง ในเมื่อว่างจากตัวตนแล้ว ก็จะว่างจากการยึดติด เมื่อว่างจากการยึดติดก็จะประจักษ์ถึงศูนย์ตาธรรมในที่สุด เป็นภาวะสูงสุดที่สำคัญที่สุดของของเซน แต่เซนก็ไม่สนับสนุนการยึดติดในสภาวะใดสภาวะหนึ่ง แม้สภาวะนั้นจะถูกเรียกว่าเป็นภาวะสูงสุดก็ตาม ดังนั้น ผู้วิจัยจึงศึกษาวิเคราะห์เรื่อง “จิตคือพุทธะ” เป็นลำดับต่อไป

๓.๓.๓ จิตคือพุทธะ

คำว่า “จิตคือพุทธะ” แยกออกมาอธิบายได้ดังต่อไปนี้ คือ คำว่า **จิต** (mind) ในเซนหมายถึง “พุทธจิต” ที่ไม่ใช่การคิดและสิ่งที่มันคิด (ความคิด) สำหรับ “จิตธรรมตา” เป็นสิ่งที่ถูกรับรู้เป็นนามธรรม เห็นได้ในภายในซึ่งเกี่ยวข้องกับคู่ แห่งผู้เห็นและการเห็น การมองเข้าไปในจิตของใครคนหนึ่ง เหมือนกับการมองเข้าไปในกระจก มันไม่เป็นอย่างกับ “พุทธจิต” ซึ่งในกรณีนั้นเรามีความรู้สึกอันบริสุทธิ์ที่สามารถรู้สำนึกถึงความรู้บริสุทธิ์ (ปรัชญา, วิชา) พุทธจิตปรากฏตัวอยู่เสมอ และเราสามารถรู้ได้ตลอดเวลา แต่ไม่ใช่ด้วยความคิด ความอยากจะทำให้ความรู้มันลดน้อยลงไป^{๙๘} ดังในโลหิตสูตร ที่พระโพธิธรรมแสดงไว้ว่า “จิตนี้ก็คือพุทธะ และพุทธะก็คือจิตนั่นเอง ทั้ง ๒ นี้ เป็นสิ่งเดียวกัน นอกเหนือจากจิตนี้แล้ว ท่านจะพบพระพุทเจ้าที่อื่นไม่ได้เลย การแสวงหาโพธิ (การบรรลุธรรม) หรือนิพพาน (นิรวาณ) นอกจากจิตนี้จึงยอมเป็นไปไม่ได้ เพราะพระพุทเจ้าย่อมไม่ดูแลรักษาพระพุทเจ้าด้วยตนเอง หมายความว่า ถ้าท่านใช้จิตของท่านหาพุทธะ (การใช้จิตดูจิตย่อมไม่เห็นจิต ใช้สติดูจิตจึงจะเห็นจิต) トラバドที่ท่านหาพระพุทเจ้าภายนอกตนเอง ท่านก็ยังไม่เห็นพระพุทเจ้าอยู่ภายในจิตของท่านเอง”^{๙๙} หรือในนิรวาณสูตรก็กล่าวไว้ว่า “ธรรมชาติแห่งพุทธะคือสิ่งเดียวกับธรรมชาติของตัวเอง”^{๑๐๐} ธรรมชาติแห่งพุทธะซึ่งเป็นสิ่งที่ทุกคนมีอยู่แล้วนี้แหละเรียกว่า “พุทธภาวะ”^{๑๐๑} หรือเรียกว่า ธรรมกาย หมายถึง จิตดั้งเดิมของเรา ที่ไม่มีรูปลักษณ์ ไม่มีเหตุหรือผล ไม่มีเอ็นหรือกระดูก มันเป็นเสมือนอวกาศ ไม่อาจจับต้องได้ มันไม่ใช่จิตของพวกวัตถุนิยม หรือวิญญาณนิยม นอกจากพระตถาคตแล้ว ปุณชนหรือคนหลง ไม่มีใครจะสามารถหยั่งรู้ความจริงอันนี้

^{๙๘} เอร์เนสต์ วู้ด, พจนานุกรมเซน (Zen Dictionary), แปลโดย จงชัย เจนหัตถการกิจ, หน้า ๑๕๘.

^{๙๙} เรด พิน (Red Pine), ผู้แปลเป็นภาษาอังกฤษ, โพธิธรรมคำสอนปรมาจารย์ตั๊กม้อ, แปลเป็นไทย โดยพุทธยานันทภิกขุ (พระมหาติเรก คักคีสลิต), หน้า ๔๔ – ๔๕.

^{๑๐๐} เอร์เนสต์ วู้ด, พจนานุกรมเซน (Zen Dictionary), แปลโดย จงชัย เจนหัตถการกิจ, หน้า ๑๗๘.

^{๑๐๑} เรด พิน (Red Pine), ผู้แปลเป็นภาษาอังกฤษ, โพธิธรรมคำสอนปรมาจารย์ตั๊กม้อ, แปลเป็นไทย โดยพุทธยานันทภิกขุ (พระมหาติเรก คักคีสลิต), หน้า ๕๖.

ได้^{๑๐๒} คำว่า **พุทธะ**)Buddha (เป็นศัพท์สันสกฤตแทนคำที่ท่านเรียกว่า “สติสัมปยุติ” คือ ตื่นตัวอย่างปาฏิหาริย์ คือ อาการยินยอมอ่อนรับด้วยความรู้สึกรู้ตัวในอริยาบถต่างๆ เช่น การพบตา เลิกคว้า เคลื่อนไหวมือและเท้า ทั้งหมดล้วนเป็นธรรมชาติแห่งการตื่นอย่างปาฏิหาริย์ของเรา เพราะธรรมชาตินี้คือจิต จิตนี้คือพุทธะ และพุทธะก็คือมรรค มรรคก็คือเซน^{๑๐๓}

นอกจากนี้ มีคำว่าที่บ่งบอกถึงจิตเดิมแท้ คือ **ธรรม** (Dharma) หรือ **ธัมม** (Dhamma) ในเซน คือ กฎแห่งจิตเดิมแท้ ที่ปราศจากรูปและแผ่กระจายอยู่ทุกหนแห่ง^{๑๐๔} ซึ่งหมายถึง ธรรมชาติของตัวเราซึ่งเป็นความว่างเปล่า (สญญตาธรรม) ความว่างเปล่านี้สามารถเกี่ยวข้อง คิดถึง และรู้ได้โดยจิต ในทัศนะนี้ความว่างเปล่ามิใช่ความคิดหนึ่งที่จิตเรียกว่า “ช่องว่าง” หรือ “อวกาศ” ที่ว่างเปล่า การรวมกันของความว่างเปล่าและธรรมชาติของตัวเอง สามารถอธิบายโดยแสดงให้เห็นถึงแก่นแท้ของธรรมชาติของมนุษย์ ที่ไม่ใช่ธรรมชาติของร่างกายหรือจิต หรือของสิ่งใดๆ ที่ถูกรู้โดยมัน ความมีอยู่ของมันยืนยันโดยตัวมันเอง มันเป็นธรรมชาติของตัวเอง อันเป็นแก่นแท้ของมนุษย์ ซึ่งมนุษย์และสรรพชีวิตทั้งหลายต้องมี^{๑๐๕} “ธรรม” ในที่นี้เซนจึงเรียกว่า “กฎแห่งจิตเดิมแท้” นั่นเอง กฎแห่งจิตเดิมแท่นี้ปราศจากรูปและแผ่กระจายอยู่ทุกหนทุกแห่ง สามารถรับรู้ได้ และมีอยู่ต่อหน้าต่อตาของเรา ถ้าปราศจากศรัทธา ก็จะมัวแต่วิ่งไล่ตามชื่อและถ้อยคำ และต้องยุ่งยากในการหาความหมายจากคำที่มีแบบแผนจำกัด ถ้าหากไม่รู้ว่าที่แท้จริงนั้น ชื่อและถ้อยคำกับพุทธธรรม อยู่ห่างไกลกันราวกับหนทางจากโลกไปสู่สวรรค์^{๑๐๖}

คำว่า **จิตหนึ่ง** (One Mind) พระพุทธเจ้าทั้งหลายและสัตว์โลกทั้งปวงไม่ได้มีอะไรมากไปกว่า จิตหนึ่ง (One Mind) นอกจากจิตหนึ่งแล้วไม่มีอะไรตั้งอยู่อีก จิตหนึ่งนี้ไม่ได้เป็นสิ่งที่เกิดขึ้นหรือสูญหายทำลายได้ ทั้งไม่มีจุดเริ่มต้นหรือสิ้นสุด ไม่มีสี ไม่มีรูป ไม่มีการปรากฏหรือไม่ปรากฏ ไม่มีการตั้งอยู่หรือไม่ตั้งอยู่ ไม่ใช่ของใหม่หรือเก่า ยาวหรือสั้น ใหญ่หรือเล็ก ทั้งนี้เพราะจิตหนึ่งอยู่เหนือขอบเขต เหนือการวัดคำนวณ เหนือนามรูป และเหนือการเปรียบเทียบทั้งหมด แต่จิตหนึ่งนี้เท่านั้นคือพุทธะ ไม่มีพุทธะอื่นใดที่ไหนอีก อีกทั้งจิตเป็นพุทธโยนิ (ต้นตอแห่งความเป็นพุทธะ) ที่สถิตอยู่ในคน

^{๑๐๒} เรด พิน (Red Pine), ผู้แปลเป็นภาษาอังกฤษ, **โพธิธรรมคำสอนปรมาจารย์เต็กม้อ**, แปลเป็นไทย โดยพุทธยานันท์ภิกขุ (พระมหาติเรก คักคีสัทธิ), หน้า ๗๔.

^{๑๐๓} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๕๙ -๖๐.

^{๑๐๔} เอียมการ์ต ชเลอเกล (Irmgard Schloegl), **บันทึกของรินไซ**, (The Zen teaching of Rinzai , หน้า ๓๗.

^{๑๐๕} เอิร์นส์ วั๊ด, **พจนานุกรมเซน (Zen Dictionary)**, แปลโดย จงชัย เจนหัตถการกิจ, หน้า , หน้า ๗๘.

^{๑๐๖} เอียมการ์ต ชเลอเกล (Irmgard Schloegl), **บันทึกของรินไซ**, (The Zen teaching of Rinzai , หน้า ๓๗.

ทุกคนอยู่แล้วตลอดเวลา”^{๑๐๗} ท่านเชิงชั้น พระสังฆปริณายกองค์ที่ ๓ แห่งเซน ก็เคยกล่าววาทะโลก เรื่อง “ตราแห่งจิตอันเชื่อมั่น” มีใจความว่า “ความเป็นหนึ่งอยู่ในความเป็นทั้งหมด ความเป็นทั้งหมด ก็อยู่ในความเป็นหนึ่ง เพียงแต่เห็นแจ้งต่อสิ่งนี้ก็จะสิ้นกังวลถึงความไม่สมบูรณ์ของเธอเอง”^{๑๐๘} ท่านอธิบายความว่า ในอาณาจักรความจริง จะไม่มีทั้งตัวเราและคนอื่น ทุกอย่างเป็นหนึ่งเดียว ไม่สามารถมีสอง ทุกสิ่งเหมือนกันหมด สิ่งที่เล็กที่สุดย่อมเท่ากับสิ่งทั้งหลายเพราะไม่เงื่อนไขภายนอกอันใดมา กำหนดได้ ส่วนสิ่งที่ใหญ่ที่สุดก็ย่อมเล็กเท่ากับสิ่งทั้งหลายเพราะไม่มีข้อจำกัดใดๆ เหลืออยู่^{๑๐๙}

รวมความว่า ไม่ว่าจะเป็น จิต (mind) พุทธะ (Buddha) ธรรม (Dharma) และจิตหนึ่ง (One Mind) ก็เหมือนกับจิตคือพุทธะ

สรุปว่า เซนเน้นสอนเรื่องจิต มีเป้าเพื่อตระหนักรู้จิตอย่างสมบูรณ์ การรู้แจ้งคือการเปิดเผยธรรมชาติภายในคือจิตนั่นเอง นอกเหนือจากจิตแล้วไม่มีการรู้แจ้งได้อีกต่อไป ฉะนั้น เป้าหมายหลักของเซนคือ การทำให้บุคคลเข้าใจ ตระหนักรู้ และทำให้จิตของตนสมบูรณ์ที่เรียกว่า “จิตบริสุทธิ์” ซึ่งเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันกับจิตเดิมแท้

๓.๔ จิตเดิมแท้ในทัศนะของนักวิชาการปัจจุบัน

จิตเดิมแท้^{๑๑๐} เป็นจิตตฤตตตตตตตตต คือดำรงอยู่ทั่วไป แผ่ซ่านอยู่ทุกหนทุกแห่ง และครอบคลุมธรรมทั้งหมด แต่จิตดังกล่าวไม่ได้มีลักษณะเป็นจิตสากลในแบบที่แน่นอนตายตัว เพราะความแน่นอนตายตัว เป็นเรื่องของการชี้ตำแหน่งตามเวลาและสถานที่ ท่านเว่ยเหล่าง จึงเปรียบเทียบภาวะของจิตเดิมแท้ว่า “เหมือนกับอวกาศ เป็นสิ่งที่ไม่มีขอบเขตจำกัด” ดังนั้น จิตเดิมแท้จึงมีอยู่โดยไม่อาศัยการจำกัดเขตของอวกาศ

เนื่องจากจิตเดิมแท้ไม่ใช่แนวคิดเอกนิยมหรือเป็นความจริงอันสูงสุดเพียงหนึ่งเดียวในแบบที่คนทั่วไปเข้าใจ จึงมีประเด็นปัญหาที่เกี่ยวกับจิตเดิมแท้ ท่านเว่ยเหล่าง (ฮุยหนิง) มองเรื่องจิตเดิมแท้ว่า คนทั่วไปมักเข้าใจจิตแบบเอกนิยมหรือเป็นความจริงอันสูงสุดเพียงหนึ่งเดียว เพราะยอมรับความมีอยู่ของอะไรบางอย่าง ดังความว่า

ในคำสอนของพวกมิจฉาทิฎฐิ คำว่า “ไม่มีอยู่” หมายถึงการสิ้นสุดของคำว่า “มีอยู่” ส่วนคำว่า “มีอยู่” ก็ใช้เปรียบเทียบในทางตรงกันข้ามกับคำว่า “ไม่มีอยู่” สิ่งที่เขาหมายถึงความไม่มีอยู่ ไม่ใช่หมายถึงการทำลายล้างที่แท้จริง และสิ่งที่เขาเรียกว่ามีอยู่ ไม่ได้หมายถึงความมีอยู่ที่

^{๑๐๗} สุมาลี มหณรงค์ชัย, พุทธศาสนมหายาน, หน้า ๓๒๒.

^{๑๐๘} ทวีวัฒน์ ปุณฺทริกวิวัฒน์, ประทีปแห่งเซน, หน้า ๒๖.

^{๑๐๙} สุมาลี มหณรงค์ชัย, พุทธศาสนมหายาน, หน้า ๓๕๗.

อย่างแท้จริง สิ่งที่ยืนยันถึงเหนือความมีอยู่และความไม่มีอยู่ ก็คือโดยเนื้อแท้แล้วย่อมไม่มีอยู่ แต่ในขณะที่ปัจจุบันก็ไม่ได้ถูกทำลายล้างไป^{๑๑๐}

จากความตรงนี้ ท่านเว่ยหล่างถือว่า เป็นการยอมรับที่เป็นมิจฉาภิภูฏ เพราะเป้าหมายของเซนคือการกลับคืนสู่จิตเดิมแท้ วิธีชีวิตหรือข้อปฏิบัติทั้งหลายต่างมุ่งตรงสู่ความรู้แจ้งจิตเดิมแท้ทั้งสิ้น เมื่อเซนยอมรับจิตในฐานะเป็นความจริงที่ต้องตระหนักรู้ ปัญหาที่เกิดขึ้นตามมาอีก คือ

๑) ถ้าจิตเดิมแท้มีความบริสุทธิ์เป็นเนื้อหาแล้ว อวิชชาหรือรากเหง้าของความชั่วร้าย จะเกิดขึ้นมาจากตรงไหนและเกิดมาได้อย่างไร

๒) จิตเดิมแท้ มีอยู่แน่นอนเพียงหนึ่ง จิตเป็นความจริงที่อยู่ในภาวะสมบูรณ์ ปรากฏการณ์ทั้งหมดมาจากจิตเดิมแท้หรือเป็นสิ่งสร้างของจิตเดิมแท้ อวิชชาก็เป็นสิ่งที่จิตเดิมแท้สร้างขึ้นด้วย

๓) อวิชชาเป็นภาวะอีกอันหนึ่งที่มีอยู่ได้เอง หรือมีแก่นสารในตัวเอง เป็นอะไรบางอย่างที่เข้ามาทำให้จิตให้แปดเปื้อน

จากประเด็นปัญหาดังกล่าว หากมองว่า

๑) เซนไม่สนับสนุนการยึดติดในภาวะใดภาวะหนึ่ง แม้ภาวะนั้นจะถูกเรียกว่าเป็นภาวะสูงสุดก็ตาม ยิ่งเป็นภาวะที่เรียกว่า “ผู้สร้าง” เซนไม่สนับสนุนแน่นอน เพราะจิตเดิมแท้ของเซน มีลักษณะสำคัญ คือความไม่ติดข้องโดยเฉพาะในด้านคู่ตรงกันข้าม เช่น ผู้สร้างกับสิ่งที่ถูกสร้าง ดังที่ท่านเว่ยหล่างสอนว่า “จงอย่าให้ใจของท่านเกาะเกี่ยวเกาะเกี่ยวในสิ่งใด จงอย่าไปรู้สึกว่ามีความแตกต่างระหว่างอริยบุคคลกับบุคคลธรรมดา จงอย่าไปรู้สึกว่ามีความแตกต่างระหว่างตัวผู้ทำกับสิ่งที่ถูกกระทำ จงปล่อยจิตเดิมแท้และสิ่งทั้งปวงไว้ในสภาพแห่งความเป็นเช่นนั้น”^{๑๑๑} ดังนั้น ในการตอบประเด็นที่ว่า อวิชชามาจากไหนและมาได้อย่างไร

๒) เซนยอมรับจิตในแต่ละบุคคลว่ามีอยู่แบบสัมพัทธ์ วางโดยแก่นสาร แต่ไม่รู้แก่นสารนี้ จิตจึงแบ่งแยกและยึดถือ และกระบวนการทั้งหลายที่เกิดจากความไม่รู้ล้วนเป็นมายาเป็นมโนทัศน์ที่จิตสร้าง จงเป็นเป้าหมายที่ไม่มีอยู่จริง วิธีชีวิตแบบเซนดำเนินไปเพื่อปลดปล่อยมโนทัศน์เหล่านั้นให้คืนสู่โลกของความเป็นจริง เซนไม่แสวงหาอนาคตเพราะอนาคตเป็นมโนทัศน์ ไม่แสวงหาพุทธะเพราะพุทธะเป็นมโนทัศน์อีกอันหนึ่ง หากต้องการให้มายาทั้งหลายสิ้นสุดลง จิตต้องหยุดสร้างตนเองจากจุดยืนของอัตตา-ความยึดถือ^{๑๑๒}

^{๑๑๐} เว่ยหล่าง, *สูตรของเว่ยหล่าง*, แปลโดย พุทธทาสภิกขุ, (กรุงเทพมหานคร : ร.พ. แสงสุทธิการพิมพ์, ๒๕๓๐) หน้า ๑๒๗-๑๒๘.

^{๑๑๑} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๑๐๗.

^{๑๑๒} Watts, Aian W., *The way of Zen*, pp. 151-160.

๓) เช่นไม่สนใจภาวะเปลือยนอก (แปดเปื้อน) ของจิต ไม่ว่าจะเป็นความโลภ ความโกรธ ความหลงก็ตาม เพราะต้องการให้ชี้ตรงไปที่จิตส่วนลึกที่สุด เมื่อตัวรู้ (จิต) กับสิ่งที่ถูกรู้ (วัตถุ) กลายเป็นสิ่งอันเดียวกัน หรือเมื่อจิตกลายเป็นความตระหนักรู้บริสุทธิ์ ในความตระหนักรู้บริสุทธิ์นี้จะไม่มีการเปลี่ยนแปลง จะไม่มีกระบวนการสร้างความคิดและไม่มีมีโนทัศน์ด้านใดๆ เกิดขึ้น

ลำดับต่อไปนี้เป็นทัศนะของนักวิชาการ ได้แก่

๑) ท่าน ดี.ที. ซูซูกิ ทำการศึกษาวิจัยมีลักษณะคล้ายกับอรรถกถาอธิบายลังกาวตารสูตร ชื่อหนังสือ “Studies in Lankavatara Sutra” ในปี พ.ศ. ๒๔๘๐ (ค.ศ. ๑๙๓๐) ให้ทัศนะเกี่ยวกับจิต มีคำที่สามารถใช้แทนจิต คือ จิต มโน และวิญญาณ ดังข้อความที่ว่า “จิต วลปะ วิชญูปติ มโน วิชญาณ อาลยะ”^{๑๑๓} แต่คำทั้งสามนี้ใช้แสดงถึงบทบาทหน้าที่ของจิตในระดับที่แตกต่างกัน ดังข้อความที่ว่า “จิตเรงระบำเหมือนนักฟ้อน มนัสเหมือนผู้กำกับการแสดง วิญญาณ ๖ เหมือนผู้ชมการแสดงบนเวที”^{๑๑๔} และท่านได้กล่าวถึงจิตระดับมูลฐาน (จิต/อาลยวิญญาณ) หมายถึงจิตระดับพื้นฐานที่อยู่ในภาวะธรรมชาติของมันล้วนๆ มีความบริสุทธิ์ประภัสสรโดยธรรมชาติ เป็นครรภแห่งพระตถาคต (ตถาคตครรภ) ดังข้อความที่ว่า “จิตเป็นประภัสสรโดยธรรมชาติ เป็นตถาคตครรภ มีความงดงาม”^{๑๑๕} จิตระดับความคิด)มนัส(หมายถึงจิตระดับที่ทำงานคิดปรุงอยู่ภายใน เป็นจิตที่ยึดมั่นในอาลยวิญญาณแบบมีตัวตน ดังข้อความว่า “จิตประภัสสรโดยธรรมชาติ ถูกอุปกิเลสและมนัสเป็นต้น(ทำให้เศร้าหมอง) ประกอบด้วยตัวตน อันพระผู้เลิศด้วยวาหะแสดงไว้แล้ว”^{๑๑๖} แสดงให้เห็นว่า จิตประภัสสรกลายเป็นจิตเศร้าหมอง เพราะการคิดปรุงแต่งของมนัสภายใต้อิทธิพลของอุปกิเลส มนัสยึดเอาอาลยวิญญาณเป็นอารมณ์ มีความกำหนดหมายว่ามีตัวตน ประกอบด้วยกิเลส ๔ อย่าง คือ อาตมทฤษฎี อาตมเสนหะ อัสมีมานะ และอวิทยา”^{๑๑๗}

จะเห็นได้ว่า ท่านมองอุปกิเลสที่เข้ามามีอิทธิพลต่อการทำงานของมนัสก็คือ อาตมโมหะ (ความหลงว่าในตัวตน) อาตมทฤษฎี (ความเชื่อว่ามีตัวตน) อาตมเสนหะ (ความรักใคร่ในตัวตน) และ อาตมมานะ (ความกำหนดหมายในตัวตน) เหล่านี้คือสิ่งที่เรียกว่า อุปกิเลสซึ่งเกิดขึ้นมาจากกิเลสละเอียดอ่อน (อาศรยะ/อนุสัย) ที่นอนเนื่องอยู่ในอาลยวิญญาณ กิเลสเหล่านี้จะเข้าครอบงำมนัสให้ทำงานคิดปรุงแต่งแบบมีทวิภาวะหรือมีตัวตน-ของฉัน (คราหะ-คราหะ)

^{๑๑๓} The Laṅkāvatāra Sūtra, trans. by D.T. Suzuki, p. 260.

^{๑๑๔} Ibid, p. 193.

^{๑๑๕} Ibid, p. 282.

^{๑๑๖} Ibid, p. 283.

^{๑๑๗} อภิธรรมสมุจจัย อ้างใน Walpola Rahula, Zen & the Taming of the Bull, p. 81.

๒) ท่านติช นัท ฮันห์ มองว่า อลยวิญญูณมีหน้าที่หลัก ๓ อย่าง คือ (๑) หน้าที่ในการเก็บรักษาพีชะแห่งโลกประสบการณ์หรือข้อมูลการรับรู้ของเราเอาไว้ โดยพีชะต่างๆ ที่ถูกเก็บฝังเอาไว้ในอลยวิญญูณคือตัวแทนของทุกสิ่งทุกอย่างที่เราได้ทำ ได้มีประสบการณ์ หรือได้รับรู้โดยอลยวิญญูณจะทำหน้าที่ดึงพีชะเหล่านี้ทั้งหมดเข้ามารวมอยู่ด้วยกัน เหมือนแม่เหล็กที่ดึงดูดโลหะทั้งหลายเข้ามามีตัวมัน (๒) หน้าที่เป็นพีชะในตัวมันเอง กล่าวคืออลยวิญญูณนอกจากจะเป็นแหล่งที่เก็บพีชะทั้งหลายแล้ว ตัวมันเองยังเป็นพีชะไปพร้อมกันด้วย เรียกว่าเป็นทั้งที่เก็บพีชะและเป็นตัวพีชะไปพร้อมกัน เหมือนอาคารพิพิธภัณฑที่มิได้ทำหน้าที่เป็นเพียงแค่ตึกเท่านั้น หากยังทำหน้าที่เป็นงานศิลปะที่ถูกจัดแสดงไปพร้อมกันด้วย และ (๓) หน้าที่เป็นแหล่งแห่งความยึดถือว่ามีตัวตน เกิดจากการทำงานที่ผิดพลาดของมนัสต่ออลยวิญญูณ มนัสนั้นเกิดจากอลยวิญญูณ หมุนวนไปรอบๆ แล้วยึดเอาบางส่วนของอลยวิญญูณว่าเป็นตัวตนที่เที่ยงแท้ถาวร ส่วนมากความทุกข์ของเราจะเป็นผลของการทำงานที่ผิดพลาดของมนัสนี้เอง^{๑๑๘} และท่านได้ให้ความหมายว่า คำว่า “อาทาน” หมายถึง การรักษา การถือไว้ การไม่ให้สูญหายไป นั่นคือการรักษาพีชะทั้งปวงเอาไว้ ซึ่งเป็นหน้าที่พื้นฐานของอลยวิญญูณ^{๑๑๙} พร้อมกับได้อธิบายถึงอิทธิพลของพีชะที่มีต่อการรับรู้โลกของมนุษย์ไว้อย่างสนใจว่า

พีชะไม่เพียงแต่เป็นสิ่งที่กำหนดรูปแบบจิตใจของเราเท่านั้น หากแต่ยังปรากฏตัวออกเป็นอารมณ์แห่งการรับรู้ของเราด้วย เช่น เป็นภูเขา แม่น้ำ และบุคคล เป็นต้น เวลาที่เราพบเจออะไรก็ตาม เราจะพยายามตีความให้มันเป็นไปตามवासนาหรือความเคยชินที่มีอยู่ในใจเรา เช่น เราได้เจอใครสักคนแล้วมีความรู้สึกที่ไม่ชอบหน้าเขา ปฏิกริยาอันนี้ไม่สูญหายไปไหน มันจะถูกเก็บสะสมเป็นพีชะในใจเรา ต่อมาภายหลังเมื่อเราได้เจอเขาอีก เราก็จะเห็นเขาคนเดิมซึ่งเป็นคนที่เราไม่ชอบหน้าอยู่นั่นเอง ทั้งที่ตัวเขาคนเดิมที่เราเคยเห็นได้เปลี่ยนไปนานแล้ว ที่เป็นเช่นนี้พีชะแห่งการเห็นครั้งแรกขึ้นมาอิทธิพลต่อการรับรู้ของเรา^{๑๒๐}

จากข้อความที่ยกมาจะเห็นว่า นิกายโยคจารย์มองว่าจิตมีความเปล่งประกาย มีหน่ออ่อนแห่งความเป็นตถาคต และมีความงดงามโดยธรรมชาติ แต่กลับกลายเป็นจิตเศร้าหมองเพราะมนัสคิดปรุงแต่งสร้างกรรมอันวิจิตรพิสดารต่างๆ ภายใต้การครอบงำของอุปกิเลส จากนั้นผลแห่งกรรมอันวิจิตรก็ถูกเก็บสะสมไว้ในจิต (อลยวิญญูณ)

^{๑๑๘} Thich Naht Hanh, *Transformation at the Base*, (California: Parallax Press, 2001), pp. 19-20.

^{๑๑๙} Ibid, p. 21.

^{๑๒๐} Ibid, pp. 45-46.

๓) เสถียร โพธิ์นันทะ ได้อธิบายถึงหลักธรรมของฝ่ายมหาสังฆิกะไว้ว่า มีการถือว่าจิตมีสภาวะเดิมบริสุทธิ์ กิเลสต่างๆ เป็นเพียงสิ่งภายนอกที่มาห่อหุ้มจิตอันบริสุทธิ์ไว้ เหมือนเมฆมาบังดวงอาทิตย์ กิเลสก็ไม่ใช่จิต ธรรมชาติจิตนี้สะอาดหมดจด แต่ที่เห็นขุ่นหมองเพราะกิเลสมาเคลือบ^{๑๒๑} ซึ่งอาจารย์เสถียรได้ให้ความเห็นต่อไปว่า ทางฝ่ายเถรวาทไม่เห็นด้วยกับแนวคิดนี้ เพราะเห็นว่าแม้ขณะที่จิตว่างไม่ถูกห่อหุ้มด้วยกิเลส ซึ่งในที่นี้หมายถึง อาสวะหรืออนุสัยกิเลส แต่จิตนั้นจะได้ชื่อว่าเป็นเพียงจิตประภัสสร คือมีแสงสว่าง ผุดผ่องในตัวเอง แต่ไม่ได้หมายความว่า จะเป็นจิตบริสุทธิ์ อันหมายถึงเฉพาะจิตที่ขจัดกิเลสคือ ราคะ โทสะ โมหะออกจากขันธสันดานได้โดยสิ้นเชิงเท่านั้น

นอกจากนี้ข้อความแสดงให้เห็นว่า อาทานวิญญานเป็นจิตระดับพื้นฐานที่ละเอียดอ่อนมาก เป็นแหล่งรวมของพีชะทั้งหลาย แต่พระพุทธเจ้าตรัสว่าพระองค์จะไม่แสดงจิตประเภทนี้แก่คนโง่เขลา อาจจะเป็นไปได้ว่าในยุคนั้นมีคนเข้าใจผิดกันมากระหว่างอาทานวิญญานกับอาตมันของฮินดู เพราะทั้งสองแนวคิดมีความคล้ายคลึงกันมาก ท่านจึงยกคำของท่านสเถิรมติที่ได้ให้คำนิยามว่า อาทานวิญญานเป็นวิญญานที่ยึดเอากายเป็นอารมณ์ ดังข้อความที่ว่า “เพราะความที่เป็นผู้ถือเอากายนี้เป็นอารมณ์ จึงมีนามเรียกอีกอย่างหนึ่งว่า อาทานวิญญาน เพราะเป็นผู้ธำรงยึดในภวกายนี้”^{๑๒๒} อนึ่งท่านได้ให้ความเห็นเกี่ยวกับคนที่เข้านิโรธสมาบัติมีชีวิตอยู่ได้อย่างไร แตกต่างจากคนตายอย่างไร เพราะเป็นที่ยอมรับกันว่านิโรธสมาบัติเป็นภาวะที่จิตและเจตสิกดับไป (อจิตตกะ) ฝ่ายเถรวาท และสรวาสติวาทให้คำตอบตรงกันว่า แม้จิตและเจตสิกของคนเข้านิโรธสมาบัติจะดับไปทั้งหมด แต่อายุรูป ชีวิตินทรีย์ และโออุณ ยังคงทำงานอยู่^{๑๒๓} ท่านอังกัสมภารมหายานปัญญาชั้นธรรมาศรัย ซึ่งรจนาโดยพระสเถิรมติ หนึ่งในคณาจารย์คนสำคัญของโยคอาจารย์ที่กล่าวไว้ว่า มีวิญญานอันเกี่ยวข้องกับอตตาคอยยึดถืออาลยวิญญานเป็นอารมณ์ วิญญานดังกล่าวประกอบด้วย ความหลงในตนเอง (อตตโมหะ) ความเห็นว่าเป็นตัวเป็นตน (อตตานุทิฐิ) การถือตนว่าสำคัญ (อัสมีมานะ) ความทะยานอยากในตัวตน (อตตโมหะ) และการประชุมเข้าด้วยกัน (สัมปยุตต์) วิญญานที่เกี่ยวข้องกับอตตานี้ดำรงอยู่ตลอดเวลา นับตั้งแต่คนหนึ่งๆ ปฏิสนธิจนตายจากไป ไม่มีขาดสาย ยกเว้นแต่ในพระอรหันตบุคคลในอริยมรรคหรือในนิโรธสมาบัติ^{๑๒๔}

^{๑๒๑} เสถียร โพธิ์นันทะ, ประวัติพุทธศาสนา, พิมพ์ครั้งที่ ๓, (กรุงเทพมหานคร: สภาการศึกษา มหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๒๐), หน้า ๒๘๐.

^{๑๒๒} เสถียร โพธิ์นันทะ, ชุมมพระสูตรมหายาน, หน้า ๓๕๗.

^{๑๒๓} เสถียร โพธิ์นันทะ, ประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนา, หน้า ๒๗๘, ๓๓๘.

^{๑๒๔} เสถียร โพธิ์นันทะ, ปรัชญามหายาน, (กรุงเทพมหานคร : บรรณาการ, ๒๕๒๒), หน้า ๑๑๐-๑๑๒, อ้างใน สุมาลี มหณรงค์ชัย, พุทธศาสนมหายาน (ฉบับปรับปรุง), หน้า ๑๒๐.