

## BỐN DẤU ẤN TRONG PHẬT GIÁO

Thỉnh thoảng Đức Đạt-lai Lạt-Ma có nói đến ý nghĩa của bốn dấu ấn trong các sách của Ngài, nhưng gần đây hơn một vị Lạt-ma Tây tạng là Dzongsar Khyentse Rinpoche cho xuất bản một quyển sách\* trình bày về bốn dấu ấn trong Phật giáo. Ông sinh năm 1961 tại Bhoutan, và khi lên bảy tuổi đã được xác nhận là hoá thân lần thứ ba của một vị Đại sư Tây tạng thuộc thế kỷ XIX, người sáng lập ra chi phái Khyentse thuộc Tông phái Ninh-mã. Quyển sách mang tựa đề là “Không phải ai theo Phật giáo cũng là một Phật tử”. Bài viết ngắn này được gợi ý từ quyển sách trên đây. Nói chung, nhiều kinh sách bằng ngôn ngữ Tây phương cũng thường đề cập đến bốn dấu ấn. Vậy bốn dấu ấn là gì?

Bốn dấu ấn tiếng Phạn gọi là caturlaksana, tiếng Pa-li là caturlakkhana, hoặc còn gọi là Dharma mudra. Các kinh sách gốc tiếng Hán tương đối ít đề cập đến khái niệm này, tuy nhiên trong tập Luận Địa Trì cũng có nhắc đến bốn dấu ấn và gọi là Tứ Ưu Đàn-na, chữ Đàn-na do chữ Mudra trong tiếng Phạn mà ra, chữ này có nghĩa là “biểu tượng” hay “dấu ấn”. Sở dĩ gọi là bốn dấu ấn vì đó là những “con dấu” dùng để chứng nhận một người Phật tử đích thực khi đã hiểu được Đạo Pháp là gì. **Bốn dấu ấn** là:

- **Tất cả mọi hiện tượng cấu hợp đều vô thường.**
- **Tất cả những gì hư cấu đều là khổ đau.**
- **Tất cả mọi hiện tượng đều không có cái ngã.**
- **Niết bàn là an bình.**

Cách định nghĩa các dấu ấn cho thấy có một vài khác biệt thứ yếu tùy theo kinh sách hay tông phái, các khác biệt ấy sẽ được lần lượt trình bày trong phần giải thích tiếp theo đây. Tuy nhiên một vài học phái Tây tạng chỉ nêu lên **ba dấu ấn** (tiếng Phạn: trilaksana, tiếng Tây tạng: phyag-rgya gsum), nhưng không quan tâm đến dấu ấn thứ tư là Niết-bàn, và cũng không sắp xếp theo thứ tự thường thấy:

***Tất cả mọi hiện tượng (dharma) đều không có cái ngã.***

***Tất cả mọi hiện tượng cấu hợp đều vô thường.***

***Tất cả mọi tạo nghiệp (samskara) mang tính cách hư cấu đều là khổ đau***

**Bốn dấu ấn** trình bày trong tập Luận Địa Trì nêu lên rất đúng với ý nghĩa thường thấy về bốn dấu ấn:

***Nhất thiết hành vô thường.***

***Nhất thiết hành khổ.***

***Chư pháp vô ngã***

***Niết bàn tịch diệt.***

Tóm lại, bốn dấu ấn trình bày trên đây là những gì đặc thù của Phật giáo, có thể nói đây là những sự thực tuyệt đối mà Đạo Pháp đã nêu lên, bao hàm cả các lãnh vực triết học, khoa học và tín ngưỡng. Hành vi quy y mang tính cách nghi lễ nhiều hơn là tu tập, ngũ giới thì biến dạng, thật khó nắm bắt và cũng không hẳn là những đặc thù của Phật giáo, vì thế bốn dấu ấn mới đích thực là những gì có thể dùng để xác nhận một Phật tử. Vậy thật sự ý nghĩa của bốn dấu ấn là gì?

***1- Dấu ấn thứ nhất: Tất cả mọi hiện tượng đều vô thường (Anitya sarva samskarah)***

Hiện tượng ở đây có nghĩa là tất cả mọi vật thể, mọi biến cố, gồm cả tư duy, xúc cảm hoặc tất cả những gì mà ta có thể hình dung hay tưởng tượng được, kể cả không gian và thời gian..., tiếng Phạn gọi chung tất cả những hiện tượng ấy là dharma, kinh sách gốc Hán dịch là pháp. Cũng cần chú ý khi chữ Dharma viết hoa thì lại có nghĩa là Đạo Pháp. Tất cả mọi hiện tượng, tức các pháp, đều có tính cách cấu hợp và được tạo tác dựa vào thật nhiều điều kiện. Điều kiện đổi thay, vạn pháp biến động. Những biến động đó tạo ra sự sinh và hình thành, sự tan rã hay cái chết. Mọi sự hiện hữu, tức mọi hiện tượng cấu hợp không mang tính cách độc lập, chúng đều lệ thuộc vào nhiều yếu tố khác, vì thế chúng không thể nào tự duy trì một cách vững bền được, do đó nhất thiết chúng là vô thường. Bản chất không độc lập và lệ thuộc vào nhiều yếu tố khác của tất cả mọi hiện tượng, trong đó kể cả cái ta, Đạo Pháp gọi là vô ngã.

Thật vậy, hiện tượng vô thường hiển hiện cùng khắp và trong từng giây phút một, nhưng ta lại không chú ý đến và không nhận thấy, hoặc có nhận thấy thì cũng khó cho ta chấp nhận. Sáng thức dậy, tôi đi ngủ, đưa tay xem giờ, nhìn trời xem thời tiết, lúc thì vui cười, lúc thì buồn bực, một chập sau lại lo âu và hy vọng... ấy là những sự kiện cho thấy ta đang sống với vô thường, đâu cần chờ đến lúc có một người thân qua đời mới thốt lên: “Sự sống thật là vô thường!”.

Khi nhìn một đoá hoa chung trên bàn Phật, ta thường đồng hoá vẻ đẹp của cánh hoa với Phật, nhưng không nghĩ rằng đoá hoa cũng có thể tượng trưng cho vô thường. Phật không cần đến vẻ đẹp của một đoá hoa, nhưng chính ta thì cần phải nhìn vào bản chất phù du của đoá hoa để nhớ đến lời Phật dạy về vô thường. Khi thổi tắt những ngọn nến trên một chiếc bánh sinh nhật, mọi người chung quanh vỗ tay và ca hát, nhưng lại không nghĩ đến đóm lửa vụt tắt là vô thường, tượng trưng cho cái chết. Ngày Tết, mọi người mừng xuân, đón xuân, chúc tụng nhau để hy vọng một năm mới sung mãn hơn, đem đến nhiều hạnh phúc hơn. Năm mới hay là ngày sinh nhật cũng chỉ là những biến cố của vô thường, nhưng người ta lại có chiều hướng diễn đạt như một niềm hy vọng, một sự vui mừng. Phần đông trong chúng ta có cảm giác đang sống trên một mặt đất bằng

phẳng và vững vàng, không chấp nhận là những mảng lục địa đang trôi giạt trên mặt địa cầu, khi nhìn lên trời thì lại có một chút cảm giác của bao la và vững bền, không cần biết là hành tinh này cùng với thái dương hệ và hàng tỉ thiên hà đang bắn tung trong vũ trụ với tốc độ của “big bang”.

Chúng ta sống với những cảm nhận sai lầm về bản chất của hiện thực, dựa vào những cảm nhận và những diễn đạt lệch lạc của giác cảm, chi phối bởi ảnh hưởng của xúc cảm và bản năng. Những sai lầm và lệch lạc đó, chẳng hạn như không cảm nhận được hiện tượng vô thường, Đạo Pháp gọi là vô minh.

Một vài kinh sách còn xác định dấu ấn thứ nhất như sau: Tất cả mọi chuyển động đều vô thường. Chữ chuyển động không nhất thiết chỉ định những chuyển động vật chất mà thôi mà còn bao gồm tất cả những thể dạng tâm thần gồm tư duy và xúc cảm. Chuyển động cũng là bản chất của năng lượng, của các làn sóng đủ loại, của những hạt vi thể thuộc lãnh vực vật lý lượng tử làm căn bản cho vật chất, những chuyển động ấy tạo ra hình tướng và mọi loại biến cố. Khi đã là chuyển động thì nhất thiết chúng phải mang tính cách nhất thời và giai đoạn, tức có nghĩa là vô thường, và nhất thiết bản chất của vô thường là khổ đau. Kinh A-hàm có nêu lên như sau:

***“Tất cả muôn vạn chuyển động đều là vô thường, là khổ đau và vô ngã; niết bàn là thanh tịnh”.***

Câu phát biểu trên đây cũng là một cách tóm tắt về ý nghĩa của bốn dấu ấn. Trong một đoạn khác, kinh A-hàm cũng nêu lên bản chất của sự chuyển động nơi mọi hiện tượng:

***Tất cả mọi chuyển động đều vô thường***

***Bởi vì chúng lệ thuộc vào sự sinh và sự tan biến***

***Khi nào sự sinh và sự tan biến chấm dứt***

***[Thì] sự tất nghỉ sẽ trở thành niềm phúc hạnh và an bình”.***

Tuy rằng vô thường là khổ đau, nhưng vô thường cũng hàm chứa một niềm hy vọng, tức là sự biến cải. Nhờ có sự biến cải mà thể dạng thiếu tỉnh thức hay vô minh của ta ngày hôm nay mới có thể xoá bỏ được ngày mai trên con đường tu tập Đạo Pháp.

## ***2- Dấu ấn thứ hai: Tất cả những gì hư cấu đều là khổ đau (Dukkha sarva samskara).***

Chữ hư cấu trong trường hợp này có nghĩa là những cấu hợp tạm thời, lệ thuộc vào điều kiện, tức mang tính cách giả tạo và không độc lập. Kinh sách Tây phương dùng các chữ như corrupted hay corrompu để dịch chữ này, tiếng Tây tạng thì dùng chữ zagché. Chữ zagché có nghĩa là ô nhiễm hay dính bấn, vì thế dấu ấn thứ hai cũng có thể định nghĩa là: tất cả những gì ô nhiễm đều là khổ đau. Ngoài ra cũng có một số kinh sách và tài liệu xác định dấu ấn thứ hai như sau: Tất cả mọi xúc cảm đều là khổ đau. Xúc cảm có nghĩa là những dao động trong tâm thức, phát sinh từ sự hoang mang và cách hiểu biết nhị nguyên. Sở dĩ mạo muội dông dài về phương diện thuật ngữ như trên đây là nhắm vào mục đích chứng minh ngôn từ đã nắm giữ một vai trò khá phức tạp trong việc trình bày và tìm hiểu một khái niệm, nếu không thấu triệt tính cách quy ước của ngôn từ sẽ dễ gây ra hoang mang và cho rằng kinh sách bất nhất.

Muốn hiểu được dấu ấn thứ hai, trước hết phải tìm hiểu khổ đau đã được Phật giáo định nghĩa như thế nào. Sau khi đạt được Giác ngộ hoàn hảo và trong lần thuyết giảng đầu tiên cho năm đệ tử, Đức Phật nêu lên khái niệm về Bốn sự thực cao quý tức là Tứ diệu đế. Sau đó suốt trong bốn mươi lăm năm giảng huấn, Ngài đã xây dựng giáo lý dựa trên bốn sự thực ấy, trong đó sự thực thứ nhất là khổ đau. Khổ đau theo Phật giáo rất sâu xa, cùng khắp, khó nhận biết, không nhất thiết đơn giản là những đau đớn trên thân xác hay sự già yò trong tâm thức. Đức Phật nêu lên tám loại khổ đau là: sinh, lão, bệnh, tử, gánh chịu những gì mình không thích, xa lìa những gì mình thích, không đạt được những gì mình mong muốn và bám víu vào ngũ uẩn. Ngũ uẩn là năm thứ ràng buộc, gồm có sắc (sáu giác quan), thụ (sự cảm nhận), tưởng (sự diễn đạt các cảm nhận), hành (xúc

cảm, ý đồ và hành vi phát sinh từ tướng), thức (tri thức nhận biết của sáu giác quan). Cũng xin nêu lên ở đây là Phật giáo xem tâm thức là giác quan thứ sáu. Tính chất khổ đau của năm uẩn là một khái niệm triết học quan trọng trong Phật giáo. Năm uẩn là một sự giả hợp, tức vô thường, và vô thường là bản chất của khổ đau. Sự sống của con người là một chuỗi dài tiếp nối của vô số hiện tượng biến động liên quan đến thân xác và tâm thức, chúng hiện hữu từ trước khi sinh và sẽ còn tiếp tục hiện hữu sau khi chết. Những biến động nối tiếp, liên kết và xô đẩy nhau như thế được xem là những hình thức khổ đau trong thế giới luân hồi.

Tám loại khổ đau trên đây được phân loại thành ba nhóm:

– Khổ đau vì khổ đau (dukkha dukkhata): tức những khổ đau hiển nhiên và dễ nhận biết, chẳng hạn như sinh, lão, bệnh, tử, gánh chịu những gì mình không thích. Khổ đau phát sinh từ sự cố gắng vượt thoát khỏi những khổ đau khác cũng có thể xếp vào nhóm khổ đau này.

– Khổ đau vì sự biến đổi (viparinama dukkhata): tất cả mọi hiện tượng cấu hợp đều nhất thời và vô thường, bản chất phù du đó chính là khổ đau. Có thể xếp thêm vào nhóm này những khổ đau khi phải xa lìa những gì mình thích và không đạt được những gì mình mong muốn.

– Khổ đau cùng khắp và toàn diện do những hành vi tạo nghiệp (samskaradukkha) gây ra, đây là loại khổ đau phát sinh từ năm uẩn. Tất cả mọi sinh linh có giác cảm trong cõi luân hồi đều là những tạo tác trói buộc, tức hậu quả phát sinh từ vô minh và dục vọng.

Nếu muốn hiểu rõ hơn những khổ đau trong nhóm thứ ba, trước hết cần phải hiểu ngũ uẩn hay năm uẩn là gì. Uẩn có nghĩa là “chứa cất” hay “sâu kín”, gốc tiếng Phạn là skandha, nghĩa từ chương của chữ này là “chất đóng” hay “chồng chất”, do đó ngũ uẩn có thể hiểu là sự “kết hợp” của những cấu thể. Sự kết hợp ấy được phân loại thành hai cấp bậc khác nhau:

– Trên phương diện một cá thể, ngũ uẩn là những cấu hợp tạo dựng ra cá thể ấy, sự cảm nhận về tổng thể của ngũ uẩn đưa đến sự nhận biết sai lầm về một cái “tôi” (atman) hay một cá nhân con người (pudgala).

– Trên phương diện tổng quát, năm uẩn tượng trưng và bao gồm tất cả mọi hiện tượng cấu hợp hiện hữu trong toàn thể vũ trụ.

Trong kinh Dharmacakra-pravartanasutra, tức Kinh chuyển Pháp lần thứ nhất, sau phần trình bày về Tứ diệu đế, Đức Phật đã kết luận như sau: “Năm uẩn của sự bám víu chính là khổ đau”, câu ấy có nghĩa là khổ đau chính là ngũ uẩn. Tuy nhiên uẩn thứ tư giữ một vai trò quan trọng hơn hết, uẩn này gọi là hành (samskara), ngôn ngữ Tây phương dịch rất sát nghĩa chữ này và gọi là “sự tạo nghiệp” hay “hành vi duy ý” (volition, actes volitionnels, volitional acts). Uẩn thứ tư hay hành giữ vai trò diễn đạt những cảm nhận từ các giác quan, làm phát sinh xúc cảm và ý đồ, và sau cùng đưa đến những hành vi tạo nghiệp. Uẩn thứ tư vận hành liên đới với các tín hiệu nhận biết từ giác cảm, xuyên qua cách “suy diễn” nhị nguyên và quy ước. Tóm lại, hành là những chuyển động hay dao động liên đới và tác động với tất cả những xu hướng sẵn có, với những xung năng trói buộc, phát sinh từ hậu quả của những hành vi hiện tại và quá khứ của một cá thể, những chuyển động đó lại tiếp tục làm phát sinh ra nghiệp mới cho cá nhân ấy trong tương lai. Nói một cách khác, những chuyển động vừa kể là những gì đưa đến khổ đau. Vì thế dấu ấn thứ hai còn được định nghĩa là: Tất cả mọi xúc cảm đều là khổ đau. Nên hiểu xúc cảm ở đây là sự diễn đạt sai lầm về sự hiện hữu tự tại của cái “tôi” hay cái “ngã” và những cảm nhận lầm lẫn về mọi hiện tượng bên ngoài đưa đến những xúc cảm bấn loạn trong tâm thức.

Vậy có đúng thật tất cả mọi xúc cảm đều nhất thiết phải là khổ đau hay không? Mặc dù có nhiều xúc cảm có vẻ như mang tính cách hạnh phúc, tự mãn, thích thú, một vài sắc thái của lòng từ bi và nhân ái..., nhưng thật ra những loại xúc cảm ấy hàm chứa một cách kín đáo mầm mống của sự bất toại nguyện và ích kỷ, tức mầm mống của khổ đau.

Xúc cảm khi đã phát sinh từ sự kết hợp giả tạo và vô thường của ngũ uẩn thì bản chất của nó tất nhiên phải là khổ đau rồi. Hơn thế nữa, xúc cảm được sinh khởi liên đới với những xung năng sẵn có của nghiệp và sự diễn đạt nhị nguyên của tâm thức, cho nên mầm móng của khổ đau trong xúc cảm là một sự kiện hiển nhiên. Người ta cũng thấy rằng các phương pháp Thiền định như Samatha (Chỉ) và Vipassana (Quán) là các cách thiền định giúp đem đến sự tĩnh lặng và an bình, ấy là cách giúp cho người hành thiền tránh khỏi ảnh hưởng và sự chi phối của xúc cảm, có nghĩa là tránh khỏi những loại khổ đau sâu kín và tiềm ẩn mà thông thường ta không nhận thấy.

Tuy nhiên, người ta cũng có thể tự hỏi lòng từ bi có phải là một thứ xúc cảm hay không? Đúng như thế, từ bi là một xúc cảm, nhưng từ bi của những người bình thường là những xúc cảm mang tính cách nhị nguyên, đối nghịch và vướng mắc. Hãy lấy một thí dụ cụ thể, khi nhìn thấy một người bị tai nạn lưu thông, vỡ đầu, gãy chân, máu me lênh láng, sự sợ hãi và thương xót phát động trong ta. Nhưng vài phút sau, khi rẽ sang một con đường khác thì lòng thương người ấy giảm xuống nhanh chóng, hoặc có thể những lo toan riêng tư hiển hiện trở lại để xâm chiếm tâm thức, che lấp và làm quên đi cảnh khổ đau vừa trông thấy. Chưa kể là phía sau những thương cảm và sợ sệt đó ẩn nấp những mối quan tâm kín đáo về sự an toàn của chính mình. Những xúc cảm như thế không phải là từ bi, đó chỉ là một hình thức thô thiển của khổ đau. Từ bi đích thực của những người tu tập không hàm chứa chủ thể và đối tượng, tức không mang tính cách suy luận nhị nguyên. Lòng Từ bi ấy là một thứ “xúc cảm” trong sáng, siêu việt, vượt khỏi không gian và thời gian, vượt lên trên cái ngã của chủ thể và cả cái ngã của đối tượng. Lòng từ bi đích thực ấy kinh sách gọi là đại từ bi (mahakaruna). Dù sao thì lòng từ bi cũng chỉ là một sức mạnh, một động cơ cần thiết và không thể thiếu sót để hướng về Trí tuệ, làm nền móng cho Trí tuệ, nhưng Từ bi chưa phải là Trí tuệ.

***3- Dấu ấn thứ ba: Tất cả mọi hiện tượng đều vô ngã (Anatmanah sarvadharmah):***



Trong trường hợp này chữ tất cả thật sự có nghĩa là tất cả: kể cả Đức Phật, Đạo Pháp, con đường tu tập Đạo Pháp, cá thể con người và những biến động trong tâm thức, tất cả đều vô ngã. Vô ngã có nghĩa là không có một hiện tượng nào hàm chứa một sự hiện hữu đích thực, tự tại, bền vững và độc lập. Chữ hiện tượng ở đây có nghĩa là mọi vật thể, mọi biến cố, trong đó kể cả mọi tư duy và xúc cảm. Tất cả những gì mà ta có thể hình dung được đều không hàm chứa một sự hiện hữu nội tại nào. Chúng chỉ là những hiện tượng cấu hợp nên chỉ có thể hiện hữu bằng cách tương liên và lệ thuộc vào những hiện tượng khác. Sự tương liên và lệ thuộc đó không bền vững và luôn luôn biến động, do đó các hiện tượng cũng biến động theo. Khi suy tư và truy lùng để tìm hiểu bản thể của tất cả mọi hiện tượng, ta sẽ khám phá ra là chúng chỉ hiện hữu nhờ vào sự kết hợp tạm thời của những thành phần tương kết và lệ thuộc vào nhau.

Cũng cần phải xác định một cách minh bạch là tất cả các học phái Phật giáo đều chấp nhận khái niệm về Vô ngã, tuy nhiên các học phái như Đại Tì-bà-sa-luận (Vaibhasika) và Kinh-lương bộ (Sautrantika) thuộc Nam tông chỉ chấp nhận tính cách Vô ngã của cá thể con người (pudgalanairatmya), trong khi đó các học phái như Duy thức (Cittamatra) và Trung đạo (Madhyamika) thuộc Bắc tông lại xem tất cả mọi hiện tượng đều vô thực thể, không hàm chứa bất cứ một cái ngã nào cả và gọi đó là Tánh không của mọi hiện tượng (Sunyata).

Khi một cá thể “vô minh” cảm nhận một vật thể, hay nói một cách nôm na là cá thể ấy “nhìn thấy” một vật thể, thì xem vật thể vừa cảm nhận hiện hữu một cách thực sự và bền vững. Nhưng thật ra sự hiện hữu ấy phải dựa vào vô số điều kiện, còn gọi là cơ duyên, để hiển hiện. Những điều kiện hay cơ duyên ấy gồm cả những yếu tố bên trong, tức nội tâm hay tri thức của cá thể đứng ra cảm nhận hay “trông thấy” vật thể ấy. Vậy vật thể nhìn thấy không hoàn toàn khách quan, không thuộc hẳn vào thế giới bên ngoài của cá thể đứng ra cảm nhận. Vì thế kinh sách thường ví các hiện tượng giống như ảo giác, vì chúng chỉ hiện hữu khi liên đới với nhiều yếu tố và nhiều điều kiện, sự hiện hữu lệ thuộc đó chỉ là những biểu hiện tạm thời và “không thật” của các vật thể hay các hiện

tượng. Bản chất đích thực của chúng là Tánh không hay Shunyata. Tánh không là một ngôn từ, một thuật ngữ, một cách nói, một phương tiện trình bày bản chất không thật, luôn luôn biến động và lệ thuộc của mọi hiện tượng. Sở dĩ gọi là Tánh không vì chúng không hiện hữu một cách tự tại, hay ít ra là chúng cũng không hiện hữu đúng theo cách thức cảm nhận của ta: chúng chỉ là những phóng ảnh của hiện thực.

Những phóng ảnh ấy nhất định mang đến khổ đau cho mọi sinh linh có giác cảm. Tại sao lại như thế? Tại vì bản chất của chúng mang tính cách bản loạn và không thực. Những cảm nhận sai lầm, không nhận thức được bản chất ảo giác của mọi hiện tượng, hiển nhiên là nguồn gốc của khổ đau. Khái niệm Vô ngã còn gọi là Tánh không của vạn vật do Đức Phật thuyết giảng, giúp cho ta quán thấy bản chất đích thực của mọi hiện tượng, sự quán thấy ấy sẽ giải thoát ta khỏi mọi khổ đau. Trên một bình diện khác, đôi khi Tánh không cũng được diễn đạt bằng một cách khác, qua một thuật ngữ khác và gọi là Pháp thân (Dharmakaya). Pháp thân hay hình tướng Đạo Pháp của Phật tượng trưng cho Tánh không hay Vô ngã, “hình tướng” đó trường tồn, bất biến và cùng khắp, do đó cũng có thể gọi là Chân như hay Phật tính. Dù sao thì chúng ta cũng đang lẫn lộn trong lãnh vực của ngôn từ và khái niệm, và điều đó cũng chứng minh cho thấy Kinh sách đã dùng thật nhiều phương pháp, luận cứ và thuật ngữ khác nhau trong mục đích giúp ta lý luận và thấu hiểu Tánh không hay Vô ngã là gì. Tất nhiên sự hiểu biết đó còn vướng mắc trong lãnh vực công thức và quy ước, có nghĩa là mang tính cách trí thức, chưa phải là một sự quán thấy trực tiếp, phi lý luận và phi ngôn từ. Trình độ tu tập của ta chỉ đủ sức hiểu được Tánh không và Vô ngã dựa vào lý luận và sự nhận biết nhị nguyên mà thôi. Những sinh linh “giác ngộ” quán thấy Tánh không và Vô ngã một cách trực tiếp, toàn vẹn và rõ ràng, tức nhìn thấy hiện thực hay sự thực tối hậu của mọi hiện tượng bằng trực giác, vượt lên trên những lý luận nhị nguyên và quy ước. Sự quán thấy ấy gọi là sự Giác ngộ hay Giải thoát. Giải thoát ở đây có nghĩa là giải thoát khỏi mọi xúc cảm bản loạn phát sinh từ sự diễn đạt sai lầm, nguồn gốc của khổ đau. Cũng xin nhắc thêm

là Tâm kinh hay kinh Bát-nhã-ba-la-mật-đa (Prajnaparamitasutra) là một bộ kinh quan trọng trình bày và giải thích về dấu ấn thứ ba như vừa được trình bày trên đây.

#### ***4- Dấu ấn thứ tư: Niết-bàn là an bình (santam nirvanam)***

Niết-bàn (Nibbana) là một thể dạng phát sinh khi dục vọng và mọi nguyên nhân gây ra dục vọng đã hoàn toàn chấm dứt. Trên bình diện tổng quát, Niết-bàn có nghĩa là sự an bình (santi), vì thế cũng có thể đồng hoá Niết-bàn với một thể dạng của tâm thức. Niết-bàn cũng có nghĩa là sự giải thoát khỏi thế giới luân hồi, một thể dạng tự do không bị ràng buộc và vướng mắc trong điều kiện, vượt lên trên hiện tượng vô thường và mọi biến động, không còn sinh, thành và hoại. Niết-bàn còn có nghĩa là “bờ bên kia” và dịch sang ngôn ngữ Tây tạng thì lại có nghĩa là “phía bên kia của khổ đau”. Đó là một thể dạng vượt lên trên hư vô và cả sự trường tồn vĩnh cửu. Tùy theo học phái, định nghĩa của Niết-bàn có một vài khác biệt thứ yếu.

Theo định nghĩa của Nam tông, ***Niết-bàn là thể dạng Giải thoát mà người A-la-hán có thể đạt được, một thể dạng mà mọi dục vọng và nguyên nhân phát sinh ra dục vọng đã hoàn toàn chấm dứt.*** Có “hai thứ” niết-bàn:

– Niết-bàn còn vương phần dư thừa (sopadhisesanirvana): đó là thể dạng giải thoát của một vị A-la-hán khi còn tại thế. Tuy rằng dòng tiếp nối liên tục thuộc tâm thức của vị A-la-hán ấy đã được giải thoát khỏi sự vận hành của ô nhiễm, của tạo tác và vô minh, tức là những nguyên nhân trói buộc trong thế giới luân hồi, và đồng thời mọi nguyên nhân tạo nghiệp cũng không còn hiện hữu nữa, nhưng người A-la-hán vẫn phải tiếp tục sống trong một thân xác cấu hợp mà họ đang có, vì đây là hậu quả của những nghiệp trong quá khứ. Vì thế họ vẫn chưa hoàn toàn thoát khỏi đau đớn và bệnh tật, mặc dù tâm thức của họ đã an bình.

– Niết-bàn không còn phần dư thừa (nirupadhisesanirvana): đó là thể dạng của một vị A-la-hán đã đạt được giải thoát và đã tịch diệt. Khi “trút bỏ” được tứ đại cấu hợp, tức

phần dư thừa ô nhiễm, thì khi đó vị A-la-hán giác ngộ mới hoàn toàn “nhập” vào thể dạng Niết-bàn. Thể dạng ấy là thể dạng không còn giác cảm và đối tượng của giác cảm (ayatana, tiếng Hán gọi là trần hay cảnh...), không còn một hiện tượng nhận biết nào (dhatu), không còn một “khả năng” hay “chức năng” (indriya) thuộc vật chất hay tâm thần nào nữa, giống như một ngọn lửa tắt đi khi nhiên liệu đã hết.

Dzongsar Khyentse Rinpoche

Hoang Phong chuyển ngữ