

# TÍNH KHÔNG

## Bốn diễn dịch về Vô ngã hay về Tính không

Khi nói về *tính không* trong Phật giáo, rõ ràng ta đang nói tới sự vắng mặt của một điều gì đó, tức là một dạng phủ định. Tương tự, lý thuyết *vô ngã* cũng là một dạng phủ định. Tại sao phải nhấn mạnh nhiều lần vào sự phủ định tuyệt đối như vậy? Một lần nữa, chúng ta hãy tạm dừng đây trong chốc lát và cứu xét kinh nghiệm của mình.

Giả sử tôi có một nỗi sợ hãi nào đó xuất phát từ sự hoài nghi rằng đang có một đe dọa nào đó gần kề. Nếu tôi chợt nghĩ rằng có lẽ mình đã nhầm lẫn, rằng đó có thể chỉ là sự phóng đại, thì đầu cho sự sợ hãi của tôi có giảm bớt nhưng sẽ không hoàn toàn bị xua tan. Nhưng nếu thay vì vậy, tôi lại nảy sinh ý nghĩ rằng điều đó dứt khoát chỉ hoàn toàn là ảo giác, rằng không có bất cứ điều gì ở đó cả và tôi chỉ tưởng tượng ra nó, và nếu sự phủ nhận của tôi là tuyệt đối đến thế thì dĩ nhiên nó sẽ có một tác động tức thì xua tan đi nỗi sợ hãi của tôi. Câu hỏi ở đây là: nếu sự thật đúng như vậy thì điều gì thật sự bị phủ nhận? Cái gì là sự trống không của cái gì?

Dựa theo kinh điển thì sự trống không trong thí dụ này là sự vắng mặt đối tượng của sự phủ định, mà trong trường hợp này là đối tượng của sự sợ hãi. Tuy nhiên, điều này không giải thích trọn vẹn các sự việc, nên ta phải tiến xa hơn nữa và cố gắng để hiểu được đối tượng của sự phủ định thật ra là gì. Điểm then chốt của vấn đề này thật sự nằm ở cách hiểu của chúng ta về ý nghĩa của *atman* (*tự ngã*) trong bối cảnh *anātman* (*vô ngã*). Tùy theo sự diễn dịch về mặt triết lý của mỗi người đối với giáo pháp *vô ngã* của đức Phật, sẽ có những khác biệt trong cách xác định điều gì bị phủ nhận ở đây.

Kinh điển Phật giáo trình bày rất nhiều mức độ vi tế khác nhau trong việc nhận diện *tự ngã* như là một đối tượng của phủ định. Chẳng hạn, trên một cấp độ thì *tự ngã* được nhận

diện như là một tự thể có thật, một linh hồn tồn tại trong mỗi chúng ta, và như vậy, trong bối cảnh này thì vô ngã có nghĩa là sự phủ nhận một tự thể có thật và tồn tại độc lập, hay linh hồn vĩnh cửu.

Kế đó, ta có sự diễn dịch của trường phái *Duy thức (Cittamātravāda)*. Phái này hiểu về *căn bản vô minh* không phải là sự tin vào linh hồn có thật và vĩnh cửu, mà là tin vào sự có thật của thế giới vật chất. Do đó, những người theo phái này hiểu về *căn bản vô minh* như là sự tin nhận (sai lầm) vào tính nhị nguyên của tâm thức và vật chất, cho nên đối tượng bị phủ định bởi *vô ngã* chính là sự tin nhận này.

Thứ ba là cách hiểu của trường phái *Trung quán Y tự khởi (Mādhyamika-Svātantrika)* về *tính không*. Theo phái này thì cho dù mọi sự vật hiện hữu như là kết quả của các nhân duyên, và cho dù trạng thái của mọi sự vật đang hiện hữu xét theo một nghĩa nào đó là phụ thuộc vào sự nhận thức của chúng ta, thế nhưng sự vật và hiện tượng vẫn có một *tính chất tự hữu* nhất định. Theo trường phái này thì điều bị phủ định là sự cố chấp rằng các đối tượng tồn tại độc lập với nhận thức, và chính nhận thức này đã tạo nên cách hiểu của họ về *tính không*.

Tuy nhiên, theo quan điểm của trường phái *Trung quán Cụ duyên (Mādhyamika-Prāsaṅgika)* thì đó không phải là ý nghĩa rốt ráo Phật dạy về *vô ngã*. Theo quan điểm này, khi ta chưa xóa bỏ hoàn toàn ý kiến cho rằng sự vật và hiện tượng có thể có một kiểu *tính chất tự hữu* bất kỳ nào đó, thì ta vẫn còn nắm bắt sự vật *như là có thật*, như thể là chúng có một kiểu trạng thái không phụ thuộc nào đó. Do đó, **phái này phủ nhận sự tồn tại tính tự hữu và cá biệt của sự vật và hiện tượng, và cho rằng đây mới là ý nghĩa chân thật của tính không.**

Bất chấp những sự khác biệt này, điểm chung của cả bốn trường phái trên là quan tâm nhấn mạnh rằng, trong khi tiến hành một cách đúng đắn việc đối trị với sự *chấp ngã*, thì điểm quan trọng là phải chắc chắn rằng sự phủ định của ta không đi ngược lại với thực tế của thế giới theo *tục đế*, thế giới của kinh nghiệm sống. Và trong tiến trình này, các trường phái đều hiểu giống như nhau rằng không nên phủ nhận quan hệ nhân quả và sự vận hành của

nghiệp. Về điểm này, dường như phương pháp của phái *Trung quán Cú duyên* là thành công nhất, ở điểm là họ sử dụng một cách phân tích cho phép phủ nhận *bản ngã* một cách hoàn toàn và triệt để, trong khi vẫn chắc chắn là thế giới của duyên khởi và nghiệp không bị hủy hoại, ngược lại còn được tái khẳng định.

## TRUNG ĐẠO

Có một đoạn văn rất quan trọng trong *Căn bản Trung quán luận tụng* (*Mūlamadhyamaka-sāstra-kārikā*) của ngài *Long Thụ* viết rằng: “Sự vật nào có nguồn gốc phụ thuộc, tôi gọi là *không*. Và rồi sự vật đó lại được định danh một cách phụ thuộc.” Theo ý này thì, bất cứ sự vật nào được sinh khởi một cách phụ thuộc đều là trống không trong ý nghĩa rốt ráo, và những gì ta định danh, một cách phụ thuộc, không phải gì khác hơn là hiện tượng trống không. Việc các sự vật và hiện tượng được *định danh một cách phụ thuộc* hàm ý rằng chúng không phải là không hiện hữu, không phải là sự trống không hoàn toàn. Vì thế, khi sự hiểu biết về *duyên khởi* được kết hợp với hiểu biết về *tính không*, ta thấy rằng điều này sẽ mở ra khả năng đi trên con đường *Trung đạo*. Gọi tên như vậy là vì con đường này tránh được những cực đoan của *chủ nghĩa tuyệt đối* và *chủ nghĩa hư vô*.

Cho nên, cách diễn đạt “*được định danh một cách phụ thuộc*” của phái *Trung quán* có một ý nghĩa sâu sắc. Cụm từ “*một cách phụ thuộc*” hàm ý rằng sự vật và hiện tượng được hiện hữu thông qua sự phụ thuộc vào những nhân tố khác, tức là chúng không có sự độc lập, tự tồn, hay tồn tại tuyệt đối. Vì thế, ý nghĩa này phủ nhận *chủ nghĩa tuyệt đối*. Cụm từ “*được định danh*” hàm ý rằng các sự vật và hiện tượng không chỉ là sự trống không hoàn toàn, không phải là không tồn tại - chúng quả thật là *có tồn tại*. Do đó, ý nghĩa này xác quyết rằng hiện thực của thế giới hiện tượng không bị phủ nhận. Ngài *Phật Hộ* trong *Căn bản Trung luận chú* có lập luận rằng: Nếu các sự vật và hiện tượng có một trạng thái tồn tại độc lập, và hình thành mà không phụ thuộc vào các nhân tố khác, thì tại sao các sự định danh của chúng lại phụ thuộc và tương quan với nhau?

Liên quan đến điểm này, nhiều nhà vật lý từng nói với tôi rằng họ bắt đầu gặp phải những vấn đề khi đưa ra giả định một ý niệm về thực tại phù hợp với hiểu biết lượng tử về thế

giới vật lý - ngay cả chỉ là một khái niệm, thì thực tại đã là một nan đề. Đối với tôi, điều này chỉ ra sự khó khăn để tìm kiếm các thực tính khi ta nhìn vào bản chất của sự vật. Mặc dù vậy, nếu ta chuyển sang một cực đoan khác và cho rằng vạn vật chỉ là toàn là ảo tưởng, chỉ thuần là hình dung hóa của tâm thức, thì ta sẽ rơi vào cái bẫy mà các nhà *Duy thức* đã rơi vào, tức là quan điểm cho rằng tất cả chỉ hoàn toàn là thức tâm.

Vậy nếu như sự vật không có thật tính tự hữu, nhưng đồng thời chúng ta cũng không hài lòng với kết luận rằng mọi sự vật chỉ là *hình dung hóa* của tâm thức, thì thay vào đó phải là gì? Con đường ở giữa hai quan điểm đó là gì? Câu trả lời của *Trung quán (Mādhyamika)* là: Các sự vật và hiện tượng khởi lên chỉ hoàn toàn là kết quả sự kết hợp của nhiều nhân tố, và sự tồn tại của chúng theo ước lệ phát sinh từ đặc tính mà ta gán ghép cho mỗi sự kết hợp đó.

Về sự diễn bày học thuyết *tính không* của Phật giáo nói chung, ta thấy có nhiều cách lập luận được trình bày trong kinh luận, đều nhằm dẫn tới một sự hiểu biết về *tính không*. Trong tất cả những cách lập luận này, cách lập luận dựa trên sự hiểu biết về duyên khởi được xem là hiệu quả nhất. Để phát triển sự hiểu biết sâu sắc nhất về ý nghĩa của duyên khởi, tôi cho rằng những trước tác của các ngài *Phật Hộ* và *Nguyệt Xứng* là rất quan trọng. Phần lớn hiểu biết của tôi, và do đó dẫn đến hầu hết những gì tôi trình bày ở đây, được dựa trên sự giảng giải của ngài *Lạt-ma Tsongkhapa (Tông-khách-ba)* về các đề tài này, mà những giảng giải đó lại dựa rất nhiều trên các luận giải về ngài Long Thụ (*Nāgārjuna*) của hai ngài *Nguyệt Xứng* và *Phật Hộ*, đến mức gần như ngài *Tsongkhapa* đã chứng minh hầu hết mọi luận điểm quan trọng bằng cách trích dẫn các chú giải của hai vị luận sư vĩ đại này.

Khi nghiên cứu *Căn bản Trung quán luận* của ngài Long Thụ, tôi đã kết hợp chương 23 bàn về *Thập nhị nhân duyên* với chương 18 bàn về *Vô ngã*. Chương 18 chỉ ra cách thức mà tiến trình của sự bám chấp vào thuyết thường hằng, hay một linh hồn chắc chắn thực hữu, trói buộc ta trong đời sống không giác ngộ. Thêm nữa, chương này cũng cho thấy việc phủ

nhận thuyết tự ngã và trừ bỏ sự bám chấp đó sẽ dẫn tới giải thoát như thế nào. Điểm chính là nhấn mạnh tầm quan trọng của việc đạt tới sự thấu triệt *tính không*.

Sau đó, tôi kết nối sự nghiên cứu hai chương này với chương 24, trong đó ngài *Long Thụ* đã lường trước một số điểm phản bác có thể được nêu ra bởi những trường phái Phật giáo *Duy thật*. Cốt lõi của những điểm phản bác đó có thể được tóm lại như sau: Nếu không có thực tại tự hữu, và nếu mọi sự vật và hiện tượng đều không có tự tính thực hữu và tự tính cá biệt, thì sẽ không có gì cả. Từ đó suy ra là không thể có *Tứ diệu đế*; nếu không có *Tứ diệu đế* thì không có *Tam bảo*; nếu không có *Tam bảo* thì không thể có *Chánh đạo* đưa đến chứng ngộ. Ngài *Long Thụ* đáp lại bằng cách dùng chính luận điểm phản bác của các nhà *Duy thật* để chống lại họ. Ngài nói rằng, ngược lại, nếu sự vật quả thật tồn tại một cách tự hữu thì những suy diễn của các nhà *Duy thật* đối với lập luận của Ngài cũng sẽ đúng với các luận điểm của họ. Có nghĩa là, nếu các sự vật là *có tự tính tự hữu* thì chẳng cần dùng đến *Tứ diệu đế*, và các nguyên nhân cũng không thể tạo ra kết quả. Do đó, ý nghĩa trọng tâm của chương 24 này là cho thấy những gì ngài *Long Thụ* muốn nói về *tính không* không phải chỉ là một sự trống không thuần túy, hay phủ nhận hoàn toàn sự tồn tại. *Tính không* nên được hiểu trong ý nghĩa là bản chất phụ thuộc lẫn nhau của thực tại: *Chính vì có nguồn gốc duyên khởi mà sự vật hoàn toàn không có sự tồn tại độc lập*.

Một đại sư Tây Tạng ở *Amdo* là *Lodrō Gyatso* đã ghi lại được điểm quan trọng này trong một bài kệ rất hay. Ngài nói rằng, *tính không* trong ngữ cảnh này không có nghĩa là không có tính năng. Vậy nó có nghĩa gì? Đó là nói không có sự hiện hữu chân thật hay tuyệt đối. Giáo lý duyên khởi không liên quan đến thực tại tự hữu hay tự tính cá biệt, nhưng điều nó thực sự gắn liền là thế giới hiện tượng như ảo hóa này. Vì thế, khi hiểu được ý nghĩa của cả *tính không* lẫn giáo lý duyên khởi, bạn sẽ có thể đồng thời thừa nhận cả *tính không* và những gì được nhìn thấy trong cùng một phạm vi mà vẫn không có gì mâu thuẫn.

Hơn thế nữa, vị đại sư này còn thêm rằng, tất cả các trường phái triết học đều mô tả quan điểm của họ là tránh khỏi cực biên của chủ nghĩa tuyệt đối bằng cách đề cập tới một dạng *tính không* nào đó; và tránh khỏi cực biên kia của chủ nghĩa hư vô bằng cách nói về

cấp độ của thế giới hiện tượng. Dù vậy, ngài chỉ ra rằng, chỉ khi nào bạn đảo ngược được tiến trình thì bạn mới vượt qua được tất cả các hình thức bám chấp. Dĩ nhiên, đó chính là quan điểm của phái Trung quán Cự duyên. Vì thế, theo quan điểm của phái này thì chính nhờ vào sự hiểu biết về sự trình hiện (của thế giới hiện tượng) mà người ta được giải thoát khỏi bám chấp vào sự tuyệt đối; và chính nhờ vào sự hiểu biết ý nghĩa chân thật của *tính không* mà người ta tránh khỏi rơi vào chủ nghĩa hư vô.

### **Các trường phái Trung quán**

Trước đây tôi có nói rằng, ngay trong trường phái Trung quán cũng đã có hai cách hiểu khác nhau về *tính không*, và tôi cũng đã nói sơ qua sự khác nhau như thế nào giữa phái Trung quán Y tự khởi (*Madhyamaka-svatantrika*) và phái Trung quán Cự duyên (*Madhyamaka-Prasangika*). Sự chấp nhận khác biệt này được dựa trên các trước tác của ngài Thanh Biện, một trong những luận sư chính xiển dương giáo pháp của ngài Long Thụ. Ngài Thanh Biện là người đẩy các trường phái *Duy thật* vào một sự khảo hạch rất khắt khe nhưng đồng thời cũng phê phán luận giải của ngài Phật Hộ (*Buddhapalita*) về ngài Long Thụ. Quan điểm riêng của ngài Thanh Biện nổi bật lên qua hai sự phê phán này. Về cơ bản, Ngài cho rằng mặc dù các phái *Duy thật* và ngài Phật Hộ phủ nhận sự tồn tại tuyệt đối, nhưng họ thật ra vẫn chấp nhận các sự vật và hiện tượng là có một dạng tự hữu và khách quan nào đó, là điều mà các đại sư phái *Trung quán Cự duyên* như ngài Nguyệt Xứng đã hoàn toàn phủ nhận. Như vậy, mặc dù các ngài Nguyệt Xứng, Phật Hộ và Thanh Biện đều là các luận sư chính yếu nối dòng của ngài Long Thụ, nhưng vẫn có sự khác biệt quan trọng trong cách hiểu của mỗi vị về triết lý *tính không* của ngài Long Thụ. Chính vì sự khác biệt này mà các học giả Phật giáo Tây Tạng phân biệt hai chi phái thuộc *Trung quán tông*, với tên gọi là *Y tự khởi phái* và *Cự duyên phái*.

Hai phái này cũng khác nhau về phương pháp luận. phái *Cự duyên* nhấn mạnh rất nhiều vào kiểu lập luận chủ yếu dựa theo sự phán xét kết quả. Phương pháp luận của họ không dùng nhiều lập luận để tự khẳng định mà chủ yếu là tập trung chỉ ra những mâu thuẫn nội tại trong quan điểm của đối phương. Ngược lại, phái *Y tự khởi* có khuynh hướng sử dụng kiểu suy diễn theo *Tam đoạn luận* để xác lập quan điểm riêng của mình.

Ngoài ra còn có sự khác nhau cơ bản giữa ngài *Thanh Biện* và ngài *Nguyệt Xứng* về cách thức các giác quan nhận biết đối tượng vật chất. Ngài *Thanh Biện* cho rằng khi một nhận thức hình ảnh khởi lên là ta đang nhìn thấy sự trình hiện của một thực thể khách quan, vì ngài chấp nhận rằng sự vật quả thật có một mức độ của tính khách quan để rồi sau đó được hình dung hóa lên nhận thức. Điều này bị phủ nhận hoàn toàn bởi phái *Cụ duyên* của ngài *Nguyệt Xứng*. Do đó, rõ ràng điểm khác biệt quan trọng nhất giữa hai chi phái của *Trung quán tông* là ở chỗ người ta có chấp nhận bất kỳ một ý niệm nào đó về *tính tự hữu* hay không.

### **Ứng dụng hiểu biết về Tính không**

Sở dĩ việc nhận hiểu vấn đề tinh tế này lại rất quan trọng là vì nó gắn liền với việc nhận hiểu những kinh nghiệm cá nhân của chính chúng ta trong cuộc sống. Khi những cảm xúc mạnh mẽ khởi lên trong bạn, chẳng hạn như là sự luyến ái hay sân hận, nếu bạn xem xét kinh nghiệm về cảm xúc đó, bạn sẽ thấy phía sau cảm xúc này là một sự mặc nhiên chấp nhận rằng có một cái gì đó là khách quan và thật có ở bên ngoài, và bạn đang bám chấp vào đó, rồi sinh khởi những phẩm tính khát khao hoặc không ưa thích đối với nó. Tùy theo loại phẩm tính mà bạn sinh khởi đối với sự vật hay hiện tượng, bạn sẽ cảm thấy bị cuốn hút hay muốn tránh né. Vì thế, những đáp ứng cảm xúc mạnh mẽ thật ra là thừa nhận sự tồn tại một dạng nào đó của thực tại khách quan.

Tuy nhiên, nếu bạn nhận chân rằng các sự vật và hiện tượng *không hề có tự tính tự hữu*, thì chắc chắn điều này sẽ tự nhiên giúp bạn hiểu rằng, cho dù những cảm xúc có vẻ như rất thật và mạnh mẽ đến đâu, chúng cũng không hề dựa trên một nền tảng xác thật. Một khi bạn biết rằng những cảm xúc thật sự dựa trên ý niệm sai lầm cơ bản về thực tại, thì tự chúng sẽ trở nên không thể duy trì. Mặt khác, nếu bạn chưa thấu triệt về *tính không*, theo nghĩa là chưa loại trừ được hoàn toàn ý niệm về *tính tự hữu*, thì tất nhiên là cách nhìn nhận cảm xúc của bạn sẽ có phần không dứt khoát, và bạn có thể cảm thấy là theo một ý nghĩa nào đó thì cảm xúc vẫn là hợp lý hay thỏa đáng.

Khi bạn đã phát triển một hiểu biết nhất định về *tính không*, cho dù chỉ là một sự hiểu biết dựa vào lý trí, bạn sẽ có một cách nhìn mới về sự vật, hiện tượng và bạn có thể so sánh điều này với các phản ứng thông thường của mình. Bạn sẽ nhận biết được khuynh hướng hình dung hóa những phẩm tính đối với thế giới bên ngoài của chúng ta nhiều đến mức nào. Đặc biệt hơn, bạn sẽ nhận ra rằng hầu hết các cảm xúc mạnh mẽ của ta đều khởi lên từ sự thừa nhận tính thật hữu của một sự vật nào đó *vốn là không thật*. Bằng cách này, bạn có thể đạt tới tri giác kinh nghiệm về sự khác biệt giữa cách mà bạn nhận thức sự vật với cách mà sự vật thực sự hiện hữu.

Bài học mà ta có thể rút ra từ tất cả các điều trên là các cảm xúc mạnh mẽ gây phiền não trong tâm ta khởi lên từ một trạng thái sai lầm cơ bản, và điều này khiến cho ta nhận hiểu sự vật như là thật có và tồn tại một cách độc lập. Tóm lại, ta biết rằng các cảm xúc và ý tưởng gây đau khổ không có nền tảng xác thật, không những trong kinh nghiệm của ta mà cả trong thực tại, và cả trong lý luận.

Ngược lại, sự thấu suốt *tính không* của sự vật không chỉ dựa trên lý luận mà cả trên thể nghiệm: nó có chỗ dựa xác thật. Thêm vào đó, hiểu biết về *tính không* và sự bám chấp vào sự vật như là có thật là trực tiếp trái ngược nhau, nên điều này sẽ loại trừ điều kia. Vì chúng là các sức mạnh trái ngược nhau, và vì một bên có nền tảng xác thật trong khi bên kia thì không, nên kết luận cuối cùng có thể rút ra là: càng hiểu biết sâu sắc về *tính không*, và năng lực nội quán càng mạnh mẽ thì ta càng thấy rõ sự lừa dối của các cảm xúc, và hệ quả là các cảm xúc đó càng trở nên yếu ớt hơn. Sự thật là ta sẽ đạt đến sự nhận biết rằng các cảm xúc mạnh mẽ và ý tưởng gây đau khổ, cùng với nền tảng của chúng là vô minh, đều có thể bị làm cho suy yếu, trong khi sự thấu suốt về *tính không* thì có thể được tăng thêm.

## **SỰ GIẢI THOÁT**

Qua sự cứu xét, chúng ta đã đạt tới chỗ có thể chấp nhận về mặt nhận thức rằng sức mạnh của sự nhận biết sai lầm và vô minh có thể bị làm cho giảm thiểu, nhưng vấn đề còn lại là liệu có thể loại trừ hoàn toàn và nhổ tận gốc rễ chúng khỏi tâm thức của chúng ta hay không? Ở đây, một số vấn đề nêu lên trong *Tối thượng luận* của ngài *Di-lặc* có thể là rất



thiết yếu. Theo đó thì năng lực trí tuệ là tự tính của thức và là một phẩm chất tự nhiên sẵn có của tâm, trong khi tất cả các yếu tố gây phiền não cho tâm lại không phải là một phần nhất thiết phải có của tâm thức. Những trạng thái phiền não là khác biệt hoàn toàn với bản chất thiết yếu của tâm và do đó được gọi là nhân tố ngoại lai.

Vì vậy, khi nói về sự đạt đến trí tuệ viên mãn của một đức Phật, ta không nên nghĩ rằng cần phải tạo ra các phẩm chất vốn không sẵn có trong tự tâm, và đạt được chúng ở đâu đó từ bên ngoài. Ngược lại, ta nên hiểu *Phật trí viên mãn* như là một khả năng tiềm ẩn đang dần dần được nhận biết. Những cấu nhiễm trong tâm thức ngăn che sự hiển lộ tự nhiên của khả năng tiềm ẩn ấy, vốn sẵn có trong tâm thức chúng ta. Cũng giống như là khả năng hiểu biết không ngăn ngại luôn sẵn có trong tâm thức, nhưng các cấu nhiễm đã ngăn che không cho nó phát triển và hiển lộ hoàn toàn. Mặc dù vậy, một khi trong sự hiểu biết về tâm thức của ta có được nhận thức rằng bản chất tinh yếu của tâm thức là sự sáng tỏ tuyệt đối và kinh nghiệm thuần túy, hay khả năng nhận biết đơn thuần, thì ta có thể nhận thức được khả năng loại trừ hoàn toàn các phiền não cấu nhiễm này.

Tóm lại, trong chương này ta đã dùng phương pháp khái niệm để giải quyết vấn đề liệu có thể thực sự đạt tới sự giải thoát hay không.

Cuối cùng, nếu chấp nhận rằng giải thoát là có thể đạt được, thì điều đó được hiểu một cách chính xác như thế nào? Theo kinh điển, sự giải thoát được mô tả cụ thể qua bốn đặc tính. Đặc tính thứ nhất mô tả sự giải thoát như là sự chấm dứt thật sự của dòng phiền não tương tục. Theo đặc tính thứ hai thì giải thoát là sự an ổn thật sự, tức là trạng thái tĩnh lặng hoàn toàn khi hành giả đạt tới sự vô nhiễm tuyệt đối đối với mọi cấu nhiễm trong tâm thức. Giải thoát được mô tả trong đặc tính thứ ba như là một sự mãn nguyện hoàn toàn, vì hành giả đã đạt đến trạng thái mãn nguyện tối hậu. Đặc tính thứ tư diễn tả sự giải thoát như là vượt thoát hoàn toàn, theo ý nghĩa là hành giả đã hoàn toàn vượt thoát ra khỏi khỏi tiến trình của đời sống mê muội.

*Trích “Tứ Diệu Đế”, Đạt Lai Lạt Ma.*