

Niết-Bàn: Bản Chất và Mục Tiêu Giác Ngộ

Thích Nhật Từ

Hiểu Niết-bàn bằng các ý niệm của các truyền thống hữu thần, chẳng hạn tương đương với Phạm Thiên hay tiểu ngã trong Áo Nghĩa Thư hoặc là thượng đế của các tôn giáo khác hay là khái niệm Đạo trong Lão giáo v.v... sẽ dẫn đến sự ngộ nhận cho rằng Niết-bàn là siêu nhiên. Niết-bàn vốn khác hẳn các khái niệm được nêu ở trên, bởi vì Niết-bàn không phải là nguồn gốc của vũ trụ. Sự chứng đắc Niết-bàn do đó không thể bị đồng hóa với sự đồng dạng hay hợp nhất với nguồn gốc của vũ trụ. Niết-bàn đơn thuần là trạng thái chấm dứt khổ đau (*anto dukkhassa*) một cách vĩnh viễn (*akaaliko*).

* * *

I. Khái Niệm "Niết-Bàn"

Niết-bàn (*nibbaana* // *nirvaa.na*)[1] hay chân lý về trạng thái vắng mặt hoàn toàn khổ đau (*dukkha-nirodha-ariya-sacca*) là mục đích tối hậu của con đường tâm linh Phật giáo ngay đời này. *Niết-bàn* có thể được hiểu một cách chính xác trong mối quan hệ của nó với chân lý về đau khổ và nguyên nhân của những đau khổ, cả về phương diện logic và giải thoát luận. Có nghĩa là nếu hiện hữu có mặt đau khổ và những nguyên nhân của chúng thì sự chấm dứt vĩnh viễn các nguyên nhân của đau khổ dẫn đến sự vắng bóng hoàn toàn khổ đau, là *Niết-bàn*.

Trong mô thức của bốn chân lý, *Niết-bàn* là trạng thái an lạc cao cấp nhất (*nibbaana'm parama'm sukha'm*),[2] một trạng thái vắng mặt toàn bộ sự không thỏa mãn hay là sự giải thoát khỏi khổ đau một cách toàn triệt (*sabbadukkhapamocana'm*).[3] Sự nhận chân hay chứng đắc *Niết-bàn*, do đó, được định nghĩa là sự chấm dứt toàn bộ khổ đau (*anto dukkhassa*). [4] *Niết-bàn* được chứng đạt ngay trong đời sống hiện tại[5] thông qua sự thực hành toàn hảo đời sống đạo đức, thiền định và trí tuệ.[6]

Về từ nguyên, thuật ngữ Bắc phạn *nirvaa.na*, tương đương với từ *nibbaana* trong Pali, bắt nguồn từ tiếp đầu ngữ *nis/nir* vốn có nghĩa là "sự phủ định" và từ căn *vaa*, có nghĩa là "rì chảy." Do vậy *nibbaana* / *nirvaa.na* dòng chảy đã chấm dứt, hay trở nên thanh lương."

Trong một ẩn dụ giải thoát, *nibbaana* // *nirvaa.na* được sánh ví với trạng thái bị dập tắt của ngọn lửa, do nhiên liệu của hiện hữu đã hết sạch (*abhava/vibhava*). *Niết-bàn* không phải là trạng thái diệt tận vĩnh viễn, lại càng không phải là một cảnh giới siêu nhiên hay thiên đường của các tôn giáo khác. Không nên hiểu *Niết-bàn* dưới góc độ của tính siêu nhiên có liên hệ đến Phạm Thiên hay tiểu ngã (*Brahman* / *aatman*) như được trình bày trong kinh điển *Áo Nghĩa Thư* (*Upani.sads*), hay là Thượng đế của các tôn giáo hữu thần. Bởi lẽ, hiểu *Niết-bàn* bằng các ý niệm của các truyền thống hữu thần, chẳng hạn tương đương với Phạm Thiên hay tiểu ngã trong *Áo Nghĩa Thư* hoặc là thượng đế của các tôn giáo khác hay là khái niệm Đạo trong Lão giáo v.v. sẽ dẫn đến sự ngộ nhận cho rằng *Niết-bàn* là siêu nhiên. *Niết-bàn* vốn khác hẳn các khái niệm được nêu ở trên, bởi vì *Niết-bàn* không phải là nguồn gốc của vũ trụ. Sự chứng đắc *Niết-bàn* do đó không thể bị đồng hóa với sự đồng dạng hay hợp nhất với nguồn

gốc của vũ trụ. *Niết-bàn* đơn thuần là trạng thái chấm dứt khổ đau (*anto dukkhassa*)[7] một cách vĩnh viễn (*akaaliko*).

Trong kinh điển Phật giáo, *Niết-bàn* được mô tả bằng nhiều khái niệm và thuật ngữ khác nhau (*vevacana*),[8] khi thì phủ định, khẳng định, lúc thì mang tính tâm lý và ẩn dụ.[9] Trong các mô tả mang tính chất ẩn dụ về *Niết-bàn*, các khái niệm sau đây là được biết đến nhiều hơn: hòn đảo (*diipa*), hang động (*le.na*),[10] nơi nương tựa (*sara.na'm*),[11] bờ bên kia.[12]

Từ phương diện tâm lý học, *Niết-bàn* được định nghĩa là trạng thái thanh tịnh của tâm, chẳng hạn như giải thoát khỏi khổ đau (*asoka'm*),[13] sự an ổn toàn triệt (*khenam*),[14] trạng thái thăng bằng của tâm (*accuta'm pada'm*),[15] sự an tịnh (*santa'm*),[16] không còn bóng dáng của sợ sệt (*akutobhaya*),[17] sự an bình tuyệt đối (*parama santi*),[18] từ mẫn (*avyaapajjo*), [19] không giao động (*acala'm*) trạng thái vững chắc (*akuppa*),[20] không thể lay chuyển (*asa'mhiira'm*), bất động (*asa'mkuppa'm*),[21] nhu nhuyễn (*nipuna'm*),[22] thanh tịnh (*suddhi*),[23] sức khỏe toàn hảo (*aarogya*),[24] trở nên thanh lương (*siitibhuuta*);[25] về phương diện cảm xúc, *Niết-bàn* được định nghĩa như sự hạnh phúc (*siva'm*),[26] sự an lạc cao cấp nhất (*nibbaana'm parama'm sukha'm*).[27]

Là một trạng thái chuyển hóa toàn hảo, *Niết-bàn* (*nibbaana*) được định nghĩa là giải thoát (*mutti*),[28] giải phóng khỏi khổ đau (*vimutti*),[29] giải thoát khỏi mọi ràng buộc (*nibbaana'm sabbagantappamocana'm*),[30] sự an ổn tuyệt đối khỏi sự ràng buộc (*yogakkhema*),[31] cứu cánh (*anta'm*),[32] thanh tịnh (*suddhi*),[33] sự chấm dứt các lậu hoặc của tâm (*aasavaana'm khayo / khiinaasavo*),[34] chấm dứt toàn bộ các phiền não (*kilesa-parinibbaana*),[35] sự tiêu diệt hoàn toàn các bất thiện (*akusalamuula*),[36] sự chấm dứt của hữu (*bhavanirodho nibbaana'm*),[37] sự chấm dứt của sanh tử (*jaatimara.nassa anta'm*),[38] giải thoát khỏi các bất tịnh (*asankili.t.tha*),[39] và giải thoát khỏi các chấp mắc (*anaalaya*),[40] v.v. . . Thịnh thoảng, *Niết-bàn* cũng được ẩn dụ như một cảnh giới (*aayatana'm*)[41] hay được diễn tả bằng một chuỗi từ phủ định,[42] hoặc chân lý (*sacca'm*),[43] hay chân lý cao thượng nhất (*parana'm ariya sacca'm*),[44] và sự đoạn diệt của thế giới (*loka-nirodha*).[45]

II. Các Diễn Tả Phủ Định Về Niết-Bàn

Do bản chất thâm áo, huyền diệu, *Niết-bàn* thường được Phật mô tả bằng các thuật từ phủ định, chẳng hạn như sự đoạn diệt tham ái (*ta.nhakkhaya*), thuộc không duyên khởi (*asa'mkhata*), sự chấm dứt các uẩn (*nirodha*), và không dính mắc (*viraaga*).[46] Trong các thuật ngữ phủ định, các từ đồng nghĩa của *Niết-bàn* có thể liệt kê như sau: vô sanh, không còn bị sanh (*ajaata*), không già hay thoát khỏi già (*ajaraa*), không bệnh tật (*abyaadhi'm*),[47] không đau khổ (*asoka'm*) không ô uế (*asankili.t.tha'm*),[48] bất tử (*amata*),[49] không còn tái sanh (*a-punabbhava*),[50] không còn trở thành (*abhuta*), vô vi (*akata*), không thuộc duyên khởi (*asa'nhkata*),[51] hoàn toàn không còn tham luyến (*asesaviraaganirodha*),[52] không còn tham (*aniccha*),[53] trạng thái không còn sợ hãi (*akutobhaya*),[54] không còn phiền muộn (*akkhalita*), không còn trở ngại (*nirupataapa*), không bị tràn đầy (*asambaadha*), không còn đối kháng (*asapatta*), vô hại (*avyaapajja*), không còn các lậu hoặc (*anaasava*), không còn mê hoặc (*nippapa-ncā*),[55] chấm dứt sự tái hiện hữu (*bhavanirodho nibbaana'm*),[56] chấm dứt của sanh và tử (*jaatimara.nassa anta'm*),[57] không còn các bất tịnh (*asankili.t.tha*),[58] không còn các vương mắc (*anaalaya*).[59]

Nếu các nguồn gốc và các động cơ bất thiện (*akusala muulaani*) được hình thành trên ba phiền não chính là tham ái (*raaga*), sân hận (*dosa*) và vô minh (*moha*), thì sự chấm dứt ba nguồn gốc bất thiện này sẽ dẫn đến sự chấm dứt các phiền não còn lại. Trên cơ sở này, *Niết-bàn* được định nghĩa là sự chấm dứt toàn bộ tham ái (*raagakkhaya*), sân hận (*dosakkhaya*) và vô minh (*mohakkhaya*).[60] và bản chất của *Niết-bàn* được diễn tả bằng một ẩn dụ [ngọn lửa] hoàn toàn bị dập tắt" (*siitibhuuta*) hay an tịnh (*nibbuta*).[61] *Niết-bàn* là sự đoạn tận tham ái (*ta.nhaakkhaya*).[62]

III. Các Giải Thích Sai Về Niết-Bàn

Cần nói rằng các mô tả phủ định về *Niết-bàn* cũng không tránh khỏi việc hiểu sai và giải thích sai rằng *Niết-bàn* thuộc về chủ nghĩa siêu việt (*transcendentalism*). Các hiểu sai và giải thích sai này được thể hiện rõ trong tác phẩm G.R. Welbon, *Niết-bàn của Phật Giáo và các Nhà Giải Thích Phương Tây*. [63] Phân tích và nghiên cứu kỹ lưỡng tác phẩm này sẽ giúp chúng ta phân loại các giải thích sai lầm về *Niết-bàn* thành hai nhóm chính, đó là lỗi giải thích *Niết-bàn* theo hướng đoạn diệt luận (*annihilationalist interpretation of nibbaana*) và lỗi giải thích *Niết-bàn* theo hướng siêu việt luận (*transcendental interpretation of nibbaana*). Lỗi giải thích đầu đã đồng hóa một cách sai lầm *Niết-bàn* với sự đoạn diệt, sự tiêu diệt vĩnh viễn sự sống, trong khi lỗi giải thích sau đã nhầm đồng hóa *Niết-bàn* với thực tại phi kinh nghiệm, dẫn tới thường hằng luận hay trở nên đồng nhất với Phạm Thiên của *Áo Nghĩa Thư* (*Upani.sadic Brahman*). Cả hai lỗi giải thích trên đều sai lầm do không phản ánh được bản chất thật của bốn chân lý cao thượng, và nhất là không nắm vững sự phủ định của Phật giáo về hai chủ thuyết cực đoan thường kiến luận (*sassatavaada*) và đoạn diệt luận (*ucchedavaada*).

Khuynh hướng giải thích *Niết-bàn* là đoạn diệt của các học giả phương Tây có thể bắt nguồn từ tác phẩm của giáo sư H. Oldenberg, "*Cuộc Đời, Giáo Pháp và Tăng Đoàn của Đức Phật* (*Buddha: His Life, His Doctrine and His Order*)" xuất bản vào năm 1882. Theo giáo sư Oldenberg, sự phủ nhận của Phật giáo về một thực thể bản ngã thường sẽ dẫn đến kết luận cho rằng *Niết-bàn* là đoạn diệt, cả về phương diện tự nhiên và logic. Giáo sư Poussin trong tác phẩm *Con Đường Niết-bàn* (*The Way to Nirvaa.na*) xuất bản năm 1917, cho rằng *Niết-bàn* là đoạn diệt "*Nirvaa.na is annihilation*." [64] Trong số các học giả phương Tây, giáo sư Bigandet Burnouf và Paul Dahlke là hai đại diện tiêu biểu đã giải thích *Niết-bàn* là sự đoạn diệt tuyệt đối "*absolute nihilism*." [65] Thực ra, quan niệm về *Niết-bàn* như đoạn diệt đã có từ thời của đức Phật, thậm chí vị tỷ-kheo đệ tử của Phật tên là Yamaka cũng đã từng nghĩ tương tự. Kinh điển ghi lại rằng thầy Yamaka đã có lần hiểu rằng: "Ngay khi thân thể trở về với cát bụi, người đã nhổ sạch các phiền não lậu hoặc (*aasava*) sẽ bị đoạn diệt và không còn hiện hữu sau khi chết." [66] Đáp lại kết luận sai lầm này, tôn giả Xá-lợi-phất đã giải thích cho thầy Yamaka rằng Như Lai và những bậc đã giác ngộ không thể bị đồng hóa với hay tách rời khỏi năm nhóm nhân tính (*pa~ncakkhandhaa*). Do đó quả là sai lầm khi cho rằng người giác ngộ trở thành đoạn diệt sau khi chết. [67] Giải thích *Niết-bàn* là không còn gì là cách giải thích *Niết-bàn* theo chủ nghĩa đoạn diệt luận. Học thuyết này đã đánh đồng bản ngã với thân vật lý. Ngay từ ban đầu, đạo Phật đã phủ bác quan niệm này. Do đó quan niệm cho rằng *Niết-bàn* là đoạn diệt là không có cơ sở.

Đổi lập lại với các quan điểm cho rằng *Niết-bàn* là đoạn diệt, nhiều học giả đã giải thích *Niết-bàn* là một thực tại siêu việt tuyệt đối (*transempirical reality*). Theo họ, nếu Như Lai hay những người giác ngộ không thể bị đồng hóa với hay biệt lập khỏi năm nhóm nhân tính, và siêu việt khỏi bốn khả thể hiện hữu đó là hiện hữu (*hoti*), phi hiện hữu (*na hoti*), vừa hiện hữu vừa phi hiện hữu (*hoti ca na hoti ca*) và phi hiện hữu và phi phi-hiện-hữu (*neva hoti na na hoti*). [68] thì sự giác ngộ của các ngài hay *Niết-bàn* phải là một thực tại, siêu việt khỏi bốn khả thể tính nêu trên. Ba học giả đại diện cho lối giải thích này là HT. Walpoła Rahula (1959), giáo sư N. Dutt (1960) và giáo sư K. N. Jayatilleke (1963). HT. Rahula cho rằng:

"Câu trả lời hợp lý nhất cho câu hỏi "*Niết-bàn là gì?*" là điều này sẽ không bao giờ được trả lời một cách trọn vẹn và thỏa mãn bằng ngôn ngữ, bởi vì ngôn ngữ của con người quá nghèo nàn đến độ không thể giải thích được bản chất thật của thực tại tuyệt đối." [69]

Chủ trương theo lối giải thích tương tự, giáo sư N. Dutt đã cố gắng đặc tính hóa cho *Niết-bàn* là không thể mô tả được và không thể tưởng tượng được. Ông viết:

Niết-bàn không thể suy tưởng đến được. Các mô tả về Niết-bàn do đó không thể trở thành tiêu chí. Do vậy, đạo Phật cho rằng Niết-bàn, chân lý cao thượng nhất, chỉ có thể được thực chứng trong từng cá nhân (*paccatta'm veditabbo vi-n-nuuhi = pratyatmyavedya*); Niết-bàn cũng không thể mô tả được (*nippapa~nca*) và như thế không cần phải tôn công để biểu đạt Niết-bàn; Niết-bàn rất thâm diệu và không thể truyền đạt từ người này sang người khác.[70]

Giáo sư K. N. Jayatilleke mặc dù đã có nhiều nỗ lực chứng minh rằng Phật giáo nguyên thủy không chấp nhận các nguyên lý không thể minh chứng về phương diện thực nghiệm cuối cùng cũng phải thừa nhận vài hình thái của chủ nghĩa siêu nhiên, khi ông cho rằng vấn đề đức Phật im lặng trước bản chất của Như Lai và sự giác ngộ của bậc giải thoát là "không phải do có điều gì đó đức Phật không tuệ tri, nhưng những gì mà ngài biết rằng trong ý nghĩa siêu việt không thể chuyên chở được qua ngôn từ bởi lý do đơn giản ngôn ngữ và chủ nghĩa kinh nghiệm luôn có giới hạn của chúng.[71]

Song hành với phương pháp tiếp cận mang tính *Áo Nghĩa Thư* hay *Vê-dân-dà* chẳng hạn như cách của triết gia Radhakrishnan,[72] các giải thích siêu việt về Niết-bàn như vừa trình bày bên trên cũng không ít thì nhiều mang dấu ấn của chủ nghĩa thường kiến (*sassadavaada*), một học thuyết về một bản ngã siêu hình có thực thể thường hằng bất biến, điều mà đức Phật đã phủ nhận trong suốt cuộc đời chuyển pháp luân của ngài. Nói cách khác, giải thích Niết-bàn theo khuynh hướng của chủ nghĩa siêu nhiên sẽ vô tình rơi vào cạm bẫy của chủ nghĩa thường kiến, không dưới hình thức này thì cũng hình thức khác. Đó là cách đi trái ngược lại với lời dạy nguyên thủy của đức Phật về tính vô ngã trong mọi sự vật hiện tượng trong cuộc đời.

Từ những điều được trình bày sơ lược trên, chúng ta có thể đi đến kết luận rằng các quy kết cho rằng đức Phật chủ trương đoạn diệt luận hay cho rằng Niết-bàn là một hình thức đoạn diệt, chỉ là do không phản ánh trung thực về bản chất của bốn chân lý cao thượng. Niết-bàn nếu là sự đoạn diệt thì đó là sự đoạn diệt của tất cả dòng chảy bất thiện của tâm (*akusalacitta-kkhaya*) và tất cả các phiền não lậu hoặc (*kilesa-kkhaya*); hoàn toàn không phải là sự đoạn tuyệt của hiện hữu, mặc dù người chứng đạt Niết-bàn không còn bị chi phối của chuỗi sanh tử luân hồi. Đối tượng được đoạn tận khi một hành giả đạt ngộ Niết-bàn là khổi khổ đau (*dukkha*) và các dòng chảy bất thiện của tâm (*akusala cetasika*), chứ không phải bản thân của sự sống (*jivitanirodha*), lại càng không phải sự đoạn diệt con người cá nhân hay thế giới ngoại tại!

IV. Cách Giải Thích Niết-Bàn Không Mang Tính Siêu Nhiên

Niết-bàn có thể được giải thích một cách tốt nhất bằng các kinh nghiệm phi siêu nhiên. Đó là kết luận mang tính đề nghị của một số học giả nhìn thấy được sự nguy hiểm trong việc lý giải Niết-bàn dưới góc độ siêu nhiên là cách khác để đặt Niết-bàn vào quỹ đạo của chủ nghĩa thường kiến, hay mang dấu ấn của Phạm Thiên của Bà-la-môn giáo. Người viết hoàn toàn ủng hộ quan điểm giải thích này. Giáo sư R. E. A. Johansson (1969: 41-64) có thể được xem là học giả tiêu biểu cho lối giải thích Niết-bàn tương đối mới mẻ này. Vài năm sau đó giáo sư D. J. Kalupahana (1976: 82-9) cũng trình bày quan điểm tương tự rằng Niết-bàn nên được tiếp cận từ góc độ phi siêu nhiên. Ngoài ra, các tiến sĩ A. Tilakaratne (1993: 69-82) và Y. Karunadasa (1994: 1-14), cũng là những học giả đáng được đề cập đến trong khuynh hướng giải thích này.

Các bằng chứng văn bản học cho lối giải thích Niết-bàn theo khuynh hướng phi siêu nhiên là các phán đoán liên hệ đến bản chất của đức Như Lai hay vị A-la-hán sau khi chết. Các đoạn kinh nổi tiếng và được biết đến nhiều nhất là các đoạn kinh *Cảm Hứng Ngữ* 80-1 (*Udaana*) và *Phật Thuyết Như Vậy* 38 (*Itivuttaka*), cũng như mười câu hỏi không trả lời (*abyaakata*).

Giáo sư R. E. A. Johansson đã trình bày bốn luận điểm chính của lối giải thích mang tính siêu nhiên về *Niết-bàn* và đã tuân tự phủ bác chúng. Luận điểm thứ nhất là giải định cho rằng con người không thể tiếp cận được bất kỳ cái gì siêu việt mà không phải phát triển một giác quan đặc biệt cho mục tiêu này. Johansson lý luận rằng không có một bằng chứng nào trong kinh điển đề cập đến một giác quan đặc biệt hay một khả năng huyền học. Do đó cái gọi là thực thể siêu hình của *Niết-bàn* là không có cơ sở để đứng vững. Luận điểm thứ hai nhấn mạnh về bản chất không thể mô tả và tự duy được của tuyệt đối và các hình thức kinh nghiệm tuyệt đối bằng huyền học. Johansson nhấn mạnh bản chất thâm áo của *Niết-bàn* dù là khó nắm bắt được nhưng cũng không vì thế mà *Niết-bàn* mang thuộc tính siêu hình học. Luận điểm thứ ba là do các mô tả phủ định về *Niết-bàn* các nhà giải thích đã cố gắng nhìn nhận phương diện tuyệt đối của *Niết-bàn*. Theo Johansson, các mô tả phủ định về *Niết-bàn* là nhằm chỉ ra trạng thái lý tưởng của *Niết-bàn* như là sự trạng thái toàn thiện về đạo đức hay trạng thái ý thức về trí tuệ và sự xa chấp cao cấp. Luận điểm thứ tư là sự lẫn lộn về cách đọc nội dung của đoạn mô tả nội dung của *Niết-bàn* ở kinh *Cám Hưng Ngữ* 80 (*Udaana*). Một trong các lẫn lộn đó là sự đánh đồng trạng thái diệt tận cảm giác và nhận thức (*sa-n-naavedayitanirodha, diệt thọ tướng định*) với *Niết-bàn*, [73] chỉ vì *Niết-bàn* cũng vắng mặt hoạt động của cảm giác và nhận thức.

Giáo sư Kulupahana tin rằng những gì được đề cập trong đoạn kinh *Cám Hưng Ngữ* không phải cái gọi là các đặc tính siêu việt của *Niết-bàn*. Đúng hơn là nhằm chỉ ra tính chất đối nghịch của *Niết-bàn* với luân hồi (*sa'msaara*). [74] Theo Kalupahana, các nỗ lực và luận điểm giải thích *Niết-bàn* dưới góc độ chủ nghĩa siêu nhiên trong ngữ cảnh của Phật giáo nguyên thủy đều tỏ ra sai lầm và thiếu tương thích. [75] Ông cũng bất đồng với các lối giải thích mang tính chất của một ý thức siêu việt có thể nhận chân được bằng tư duy logic, như giáo sư E. Conze đã cố gắng chứng minh. [76] Tiến sĩ A. Tilakaratne cho rằng nếu phi-siêu-nhiên không phải là đặc tính trọng tâm của *Niết-bàn* thì Phật giáo sẽ trở nên đồng hóa với Ấn Độ giáo, một tôn giáo tin vào tính siêu nhiên của Phạm Thiên (Brahman), dù tính hiện hữu của Phạm Thiên đó là bất thật và cũng chưa từng có ai đã từng thấy biết được mặt mũi thật của Phạm Thiên. Theo Tilakaratne, cả hai lối giải thích *Niết-bàn* là siêu nhiên hay *Niết-bàn* là đoạn diệt đều là triệu chứng của con bệnh vốn chỉ có thể chữa lành với sự chứng đạt được *Niết-bàn*. Ông kết luận rằng:

Kinh nghiệm về *Niết-bàn* không thể là kết quả của siêu nhiên hoá cái thực tại thông thường của thế giới. Nó càng không thể phát sanh từ một Thượng đế siêu nhiên. Nó cũng không dẫn con người đến cái siêu nhiên. Sự loại trừ các khả tính này cho thấy rằng, trên nguyên tắc, *Niết-bàn* không thể liên hệ đến một loại kiến thức không diễn tả được, thông thường gắn liền với các hình thái khác của kinh nghiệm tôn giáo. Điều này có nghĩa là kinh nghiệm tôn giáo của đạo Phật không thể thay thế bằng định đề bất khả biểu đạt và ngôn dụ. [77]

Đối với giáo sư Y. Karunadasa, các giải thích siêu nhiên về *Niết-bàn* có thể đã bắt rễ từ đức tin tôn giáo về một thực tại siêu nhiên và nội tại, cũng như đức tin tôn giáo đó được các học giả ủng hộ các kinh nghiệm tôn giáo siêu nhiên, mang cấy vào đạo Phật, một đạo vốn không hề biểu đồng tình với kinh nghiệm siêu nhiên đó. [78] Karunadasa đã lý luận rằng nếu có một khái niệm "siêu nhiên" trong Phật giáo nguyên thủy thì khái niệm đó đã có thể ám chỉ cho thế giới (*loka*), hay nói khác hơn sự siêu nhiên của thế giới. [79] hay nhóm nhân tính tâm vật lý (*pa-nacakkhandha, ngũ uẩn*), đồng thời cũng ám chỉ cho sự chấm dứt toàn bộ tiến trình của duyên (*pa.ticca-samuppaada*). [80]

Trên thực tế, vị trí của người giác ngộ sau khi từ bỏ xác thân, theo đức Phật, không thể được mô tả bằng ngôn từ của chủ nghĩa thường hằng (*sassatavaada*) hay chủ nghĩa đoạn diệt (*ucchedavaada*). Mô tả về bậc giác ngộ sau khi chết từ phương diện hiện hữu (*hoti*) sẽ có thể dẫn tới sự đồng hóa về phương diện siêu hình bậc giác ngộ với nhóm nhân tính tâm vật lý, mà vốn các ngài đã thoát khỏi chúng. Đồng thời cách giải thích cũng còn dẫn đến chủ nghĩa thường hằng luận. Trong khi đó, diễn tả *Niết-bàn* dưới góc độ phi hiện hữu (*na hoti*), mặt

khác, sẽ dẫn đến sự đồng hóa về phương diện vật lý bậc giác ngộ với thân thể (*ruupa*), và do đó dẫn đến chủ nghĩa đoạn diệt luận. Nếu cả hai phương thức lý giải trên đều không thích hợp thì sự lý giải bao gồm cả hai hiện hữu và phi hiện hữu (*hoti ca na hoti ca*) cũng như phủ định của cả hai (*neva hoti na na hoti*) cũng trở nên không có cơ sở để thiết lập hay tồn tại. Cần lưu ý rằng đức Phật không hề im lặng về bốn định đề có, không, vừa có vừa không và chẳng phải có chẳng phải không này. Câu trả lời của ngài về bốn định đề này là "cả bốn trường hợp đều không thích ứng (*na upeti*),[81] bất luận câu hỏi có mặt hay không. Một khi câu hỏi đã không thích ứng thì câu trả lời sẽ trở nên vô nghĩa. Đó là điều được nói về Như Lai, một bậc không thể hiểu biết được (*na upalabbhati*) bằng chân lý hay thực tại (*saccato thetato anupalabbhiyamaane*).[82]

V. Niết-Bàn Khi Còn Sống

Có hai hình thái của bậc giác ngộ, đó là, trong lúc còn sống và sau khi chết. Do đó, *Niết-bàn* cũng được đề cập đến dưới hai hình thái (*dhaatu*),[83] đó là, *Niết-bàn* khi còn sống (*kilesa-(pari)-nibbaana, hữu dư y Niết-bàn*)[84] hay còn gọi là *sa-upaadi-sesa-nibbaana/ upaadi-sesa-(pari)-nibbaana*[85] và *Niết-bàn* sau khi chết (*khandha-(pari)-nibbaana*)[86] hay còn gọi là *an-upadi-sesa-(pari)-nibbaana*. [87] Trước nhất chúng ta hãy thảo luận về bản chất của *Niết-bàn* ngay khi còn sống.

Thế nào là *Niết-bàn* khi còn sống? Ở đây một bậc A-la-hán đã diệt sạch các lậu hoặc của tâm (*khinaasavo*), đã sống cuộc đời thánh thiện, hoàn tất những gì cần làm, đã đặt gánh nặng xuống, đã đạt được đích đến, chặt đứt hoàn toàn các trói buộc của tái hiện hữu, giải thoát bằng trí tuệ (*sammappa~n~naa vimutto*). Ở vị ấy, năm giác quan vẫn còn. Do còn các giác quan, vị ấy vẫn còn phải kinh nghiệm qua các cảm giác, khổ hay hạnh phúc, thích hay không thích. Ở vị ấy tham ái (*raaga*), sân hận (*dosa*) và vô minh (*moha*) đã chấm dứt. Đó là những gì được gọi là *Niết-bàn* khi còn sống. [88]

Theo nội dung của đoạn kinh trên, *Niết-bàn* khi còn sống được hiểu là trạng thái của vị A-la-hán đang còn sống; năm nhóm nhân tính tâm vật lý vẫn còn tồn tại trong suốt khoảng thời gian từ lúc giác ngộ cho đến lúc nhắm mắt lìa đời, không còn trải qua đời tái sanh nữa. Bậc giác ngộ như vậy không thể bị đồng hóa với hay tách rời khỏi năm nhóm nhân tính tâm vật lý, dù là cá thể hay tập thể.[89] Khi còn sống, do hoạt lực của nghiệp trong quá khứ phối hợp với các giác quan và các nhóm nhân tính, các tiến trình tâm vật lý của vị ấy vẫn phải còn hoạt động, cho đến khi vị ấy lìa khỏi cõi đời. Nhưng nhờ sự chấm dứt toàn bộ các dòng chảy của các lậu hoặc tâm và các trói buộc tái hiện hữu, bậc giác ngộ không còn phải tái sanh nữa. Nói cách khác, một vị A-la-hán với *Niết-bàn* ngay lúc còn sống là người đã chặt đứt các gốc rễ của tham ái (*raaga*), sân hận (*dosa*), vô minh (*moha*), và giải thoát khỏi luân hồi, bằng trí tuệ ngay trong cuộc sống hiện tại này.

Ngoài ra, có bốn đoạn kinh mô tả về bản chất của *Niết-bàn* (*nibbaana-patisa'myuttaaya kathaaya*), được ghi chép trong *Cảm Hùng Ngữ* 80 (*Udaana*), thường được phần lớn các học giả trích dẫn và bình luận khi đề cập đến *Niết-bàn*. Điều quan trọng cần ghi nhận ở đây là cả bốn đoạn văn đều không đề cập đến tình trạng sau khi chết của bậc đã giác ngộ, mà chỉ đề cập đến bản chất *Niết-bàn* ngay trong đời sống hiện tại này.[90]

Mô tả thứ nhất của *Cảm Hùng Ngữ* về bản chất *Niết-bàn*

Đoạn mô tả thứ nhất trong *Cảm Hùng Ngữ* về bản chất của *Niết-bàn* như sau:

Có (*atthi*) một cảnh giới (*aayatana*) nơi đó không có đất, nước, lửa, gió, không có không vô biên xứ, không có thức vô biên xứ, không có phi không phi phi tưởng xứ, không có thể giới này và thể giới bên kia hay cả hai; không có mặt trời, không có mặt trăng. Đây là điều ta gọi là giải thoát khỏi đến (*aagati'm*) và đi (*gati'm*),

khôi hình thành và phát triển (*.thiti'm*) và hoại diệt (*cuti'm*); không có bắt đầu (*upapatti'm*) không có hình thành; không có kết quả và không có nguyên nhân. Đó thật ra là sự chấm dứt của đau khổ.[91]

Theo quy luật nhân quả, cái gì có điều kiện hay duyên khởi thì cái đó được tạo nên bởi cái khác. Cái khác đó lại được tạo nên bởi các khác với nó nữa. Như vậy trong chuỗi tiến trình trong thuộc nhân quả không thể truy nguồn ra được nguyên nhân khởi thủy, bởi lẽ rất đơn giản, nguyên nhân khởi thủy không thể hiện hữu trong thực tế khác quan. Khác hẳn với các hiện hữu nhân quả tương thuộc, *Niết-bàn* được định nghĩa là không duyên khởi, vô vi, và do vậy *Niết-bàn* không do bất cứ cái gì hình thành nên. Ở đây *Niết-bàn* được đặc tính hoá với "sự chấm dứt của khổ đau khổ" (*anto dukkhassa*), cái không thể bị đồng hóa với bất kỳ một cái nào của mười hai hiện hữu tương thuộc, bao gồm, bốn yếu tố của vật chất (*mahaabhūta-ruupa*), bốn cảnh thiên vô sắc giới (*aruupaloka*), thế giới này (*loka*), thế giới bên kia (*paraloka*), mặt trời (*suriya*), và mặt trăng (*canda*), bởi vì các hiện hữu thuộc tính này mang tính duyên khởi và công cụ của những cái tương thuộc khác (*conditioned and instrumental by inter-others*). Nói cách khác, sự vắng mặt của các yếu tố vật lý và các cảnh giới vô sắc ở đây ám chỉ sự vắng mặt của tâm vật lý hay nhóm nhân tính trong *Niết-bàn*. Cái gọi là cảnh giới (*aayatana*) của *Niết-bàn* không phải là cảnh giới theo nghĩa đen hay ngôn ngữ học của từ, như trong trường hợp của mười hai hiện hữu tương thuộc được nêu ra bên trên. Nó là cảnh giới "nội tại" của tâm thanh tịnh, nơi mà các sự kiện và giá trị của thế giới khách quan không còn bóng dáng, hay nơi mà các kinh nghiệm giác quan của thế giới chủ thể không thể tiếp xúc được; nơi mà sanh, già, chết, tái sanh và đau khổ không có chân đứng; và nơi mà chỉ có sự an tĩnh siêu việt thời gian (*akaaliko*) trong sự vắng mặt hoàn toàn khổ đau, ngự trị. Nếu đây là những gì được hiểu về *Niết-bàn* thì *Niết-bàn* không thể được tạo nên bởi bất kỳ sự vật hay chủ thể nào trong thế giới vô chất (*ruupaloka*) này, chẳng hạn như, đất (*pa.thavi*), nước (*aapa*), lửa (*teja*) và gió (*vaaya*), cũng không thể được tạo nên bởi bất cứ vật gì trong thế giới vô sắc (*aruupaloka*), như cảnh giới không vô biên xứ (*AAkaasaana~ncaayatana*), thức vô biên xứ (*Vi~n~naa.na~ncaayatana*), vô sở hữu xứ (*AAki~nca~n~naayatana*) và cảnh giới phi tướng phi phi tướng xứ (*Nevaasa~n~naa naasa~n~naayatana*). Khi đạt đến được sự chấm dứt đau khổ (*anto dukkhassa*) thông qua sự diệt trừ tham ái (*ta.nhaakkhaya*), hành giả đạt được *Niết-bàn*, thoát khỏi mọi trói ngại của thế giới này (*loka*) hay thế giới bên kia (*paraloka*), chẳng hạn như ngày và đêm, sống và chết, đến và đi, v.v. ... Vị ấy sẽ hoàn toàn giải thoát khỏi các sợ hãi (*akutobhaya*).[92] Nói cách khác, *Niết-bàn* không thể được tạo ra bởi các công cụ, thiết bị, nguyên nhân, điều kiện, mặc dù không có các trợ duyên thích hợp, con người không thể chứng đạt *Niết-bàn*. Điều này được HT. W. Rahula trình bày trong quyển sách nổi tiếng, *Những Gì Phật Dạy (What the Buddha Taught)*:

Thật là sai lầm khi cho rằng *Niết-bàn* là kết quả tự nhiên của sự chấm dứt tham ái. *Niết-bàn* không phải là kết quả của bất kỳ cái gì. Nếu *Niết-bàn* là kết quả thì buộc phải có một nhân được tạo ra. Như vậy *Niết-bàn* sẽ trở thành hữu vi (*samkhata*), mang tính chất duyên khởi và bị tạo ra. *Niết-bàn* không phải là nhân mà cũng không phải là quả. *Niết-bàn* vượt khỏi nhân và quả. Điều duy nhất mà bạn cần phải làm là nhận chân nó. Mặc dù có con đường để dẫn đến *Niết-bàn* nhưng *Niết-bàn* không phải là kết quả của con đường. Bạn có thể đến được núi do lần theo con đường nhưng núi không phải là kết quả của con đường. Bạn có thể thấy được ánh sáng nhưng ánh sáng không phải là kết quả của sự thấy của con mắt.[93]

Mô tả thứ hai của *Cảm Hứng Ngũ về Niết-bàn*

Đoạn kinh thứ hai trong *Cảm Hứng Ngũ* 80 mô tả về *Niết-bàn* là một đoạn rất cô đọng nhưng chứa đựng biểu đạt về bản chất của *Niết-bàn* và mối liên hệ của nó với tính không thực thể (*void ngã*) cũng như con đường dẫn đến sự chứng đạt *Niết-bàn*. Đặt trọng tâm vào tham ái và nguồn gốc của đau khổ, trên thực tế đoạn kinh đã đề cập đến bốn chân lý cao thượng:

Sự nhận chân tính *không thực thể*[94] [của mọi hiện hữu] quả thật là khó. *Chân lý* cũng không phải dễ dàng để nhận ra. Tham ái được tuệ tri đối với người tuệ giác và không còn gì vướng mắc đối với người đã thấy được [chân lý *Niết-bàn*]. [95]

Nội dung của đoạn văn trên sẽ không rõ ràng nếu ta tách rời chúng khỏi đoạn mô tả thứ nhất trong *Cảm Hứng Ngữ* về bản chất của *Niết-bàn*. Trên thực tế đoạn mô tả thứ hai này là giải thích phụ thuộc cho đoạn mô tả thứ nhất. Trong hai câu đầu tiên, khái niệm "không thực thể" của mọi hiện hữu và "chân lý" là ám chỉ cho *Niết-bàn*. Câu thứ ba xác định rằng một khi tuệ tri được bản chất của tham ái, chân lý thứ hai về nguồn gốc của đau khổ, con người có thể tuệ tri ba chân lý còn lại, đó là sự thật về hiện thực đau khổ, sự thật về trạng thái chấm dứt đau khổ và con đường thoát khổ. Khái niệm "không còn" trong câu cuối không nên được đánh đồng với "cái không còn gì" (*nothingness*) hay "cái phi hiện hữu" (*non-existence*), bởi lẽ sự đánh đồng như vậy sẽ dẫn đến lối giải thích ngộ nhận cho rằng *Niết-bàn* là đoạn diệt. "Không còn gì" ở đây phải được đọc theo cách chua "không còn gì vướng mắc" hay không còn gì của bóng dáng tham ái và khổ đau, bởi lẽ, đối với người đã chứng đạt được *Niết-bàn*, tất cả gốc rễ của tham ái và chấp mắc đã hoàn toàn được nhổ sạch, đã đến đích của sự chấm dứt đau khổ.

Nếu cách đọc văn bản trên là chính xác thì đoạn văn mô tả đó có thể được trình bày một cách dễ hiểu như sau: "Sự chứng đạt *Niết-bàn* thật là khó, cũng giống như sự tuệ tri được bản chất không thực thể trong mọi hiện hữu. Đối với người đã chứng đạt *Niết-bàn*, tham ái đã được chặn đứng và do đó, không còn lại một tí gì của tham ái hay đau khổ."

Nói cách khác sự chứng đạt *Niết-bàn* vô cùng khó, không chỉ bởi bản chất siêu việt thời gian và không gian của *Niết-bàn* mà còn ở sự khó khăn trong việc đạt được sự chấm dứt toàn bộ khỏi tham ái khỏi thế giới kinh nghiệm của tiếp xúc và cảm giác. Một khi làm chủ và diệt sạch được mầu chột tiếp xúc-cảm giác và tham ái thì sự chứng đạt *Niết-bàn* sẽ lập tức hiển hiện.

Một cách đọc khác về đoạn mô tả thứ hai có thể là "nếu có một thuộc tính của *Niết-bàn* thì thuộc tính đó là tính không thực thể (*vô ngã, anatta*). *Niết-bàn* là vô ngã. Chân lý này thật là khó để nhận chân. Cách duy nhất để nhận chân là phải làm chủ và diệt sạch tham ái, nguyên nhân của đau khổ và luân hồi. Đối với người đã làm chủ và diệt sạch chúng thì không có gì là khó khăn cả." Nếu cách đọc như trên được chấp nhận thì nội dung của nó sẽ đặt trọng tâm vào con đường dẫn đến sự chứng đạt *Niết-bàn*, cái được mô tả trong đoạn *Cảm Hứng Ngữ* thứ nhất như là một cảnh giới siêu việt không gian và thời gian, thế giới này, thế giới bên kia, thế giới hình thể, thế giới vô hình thể của thiên định. Con đường (chân lý thứ tư) dẫn đến trạng thái chấm dứt toàn bộ khổ đau tức *Niết-bàn* (chân lý thứ ba) nằm ở sự chấm dứt toàn bộ khỏi tham ái (chân lý thứ hai) và sự tuệ tri được tính không thực thể trong mọi hiện hữu dù là tương thuộc nhân quả hay không.

Mô tả thứ ba của *Cảm Hứng Ngữ* về *Niết-bàn*

Đây là đoạn kinh được trích dẫn nhiều nhất, khi các nhà Phật học diễn tả về bản chất của *Niết-bàn*:

Này các tỳ-kheo, có một thứ hiện hữu vốn không được sinh ra (*ajata'm*), không bị trở thành (*abhuuta'm*), không được tác tạo (*akata'm*), không bị điều kiện hóa (*asa"nkhata'm*). Này các tỳ-kheo, nếu cái không được sanh ra, không bị trở thành, không được tác tạo và không bị điều kiện hóa đó mà không có hiện hữu thì rõ ràng là sẽ không có sự giải thoát khỏi cái được sinh ra, bị trở thành, được tạo nên và bị điều kiện hóa, như chúng ta từng chứng kiến. Nhưng này các tỳ-kheo, do vì từng có sự hiện hữu của cái không được sanh ra, không bị trở thành, không được tác tạo và không bị điều kiện hóa, nên con đường thoát khỏi cái cái được sinh ra, bị trở thành, được tạo nên và bị điều kiện hóa sẽ được biết đến.[96]

Nếu đau khổ (*dukkha*) được điều kiện hóa bằng tiến trình của duyên khởi tương thuộc (*pa.ticca-samuppaada*), thì *Niết-bàn*, sự chấm dứt khổ đau, là phi điều kiện hóa (*asa"nkhata'm*). Nói khác đi, trong *Niết-bàn*, không có tính điều kiện, tiến trình của tính điều kiện, các sự vật mang tính điều kiện về thời gian và không gian không thể hiện hữu trong *Niết-bàn*. Đặc tính vô sanh của *Niết-bàn* chỉ ra rằng *Niết-bàn* thoát khỏi ngoại duyên của thời gian. *Niết-bàn* siêu việt tính thời gian (*akaaaliko*) hay vượt khỏi ranh giới của quá khứ, hiện tại và vị lai. Sự sanh khởi và chấm dứt của các hiện hữu có điều kiện (*the conditioned existents*) luôn liên hệ với thời gian, bắt đầu bằng thời gian và kết thúc với thời gian. Trái lại, *Niết-bàn* không có liên hệ gì với thời gian. *Niết-bàn* không có bắt đầu, do đó, không có sự sanh khởi trong *Niết-bàn*. *Niết-bàn* thoát khỏi sự sanh khởi, vắng mặt sự sanh khởi. Sự sanh khởi của các hiện hữu điều kiện tương thuộc, trong đó, năm nhóm nhân tính tâm vật lý là một, luôn trong tiến trình chuyển hóa nhân quả tương tục. Khác với năm nhóm nhân tính, *Niết-bàn* không còn phải bị vướng mắc vào sanh khởi.

Với tính chất không bị sinh ra hay vô sanh (*abhūta'm*), *Niết-bàn* không phải trải qua các giai đoạn trưởng thành, già nua và chết đi, như bao nhiêu hiện hữu tương thuộc khác. Như một quy luật, cái gì được sanh ra, cái đó phải trở thành. *Niết-bàn* không được sanh ra từ cái gì, do đó, *Niết-bàn* sẽ không bị trở thành cái gì. Không có các hoạt động xây dựng hay hình thành trong *Niết-bàn*. Hơn hết, trong *Niết-bàn* không còn mặt mũi của các hoạt động tác tạo đó. *Niết-bàn* không phải là cái gì đó được hình thành, được cấu tạo nên. *Niết-bàn* thoát khỏi tính tạo dựng (*akata*). Nói cách khác, nếu *Niết-bàn* không phải là những cái được sanh ra, bị trở thành, thì dĩ nhiên rằng *Niết-bàn* là cái không được tạo nên từ bất cứ vật gì, chủ thể nào. Theo ý nghĩa này, một vị A-la-hán là người đã tuệ tri được sự chấm dứt của các tương thuộc tính và là bậc tuệ tri được *Niết-bàn*. [97]

Cả ba đặc tính của *Niết-bàn* như vừa được trình bày sẽ tạo nên một đặc tính quan trọng đó là tính phi điều kiện hóa (*asa"nkhata*). Đặc tính phi điều kiện hóa (*asa"nkhata*) của *Niết-bàn* có nghĩa là *Niết-bàn* không phải là cái được đưa vào hiện hữu từ bất kỳ điều kiện nào, cũng như nó không được nuôi dưỡng từ các hiện hữu mang tính điều kiện. Sở dĩ như vậy là vì trong đặc tính không bị sanh ra, không bị trở thành, không được tạo nên, *Niết-bàn* phải là cái không thuộc tính kiêu kiện, hay sự chấm dứt của vòng luân hồi và các hoạt động tạo dựng của chúng.

Điều quan trọng cần lưu tâm là đoạn mô tả thứ ba trong *Cảm Hứng Ngữ* về bản chất của *Niết-bàn* đóng vai trò như một luận điểm minh chứng cho sự hiện hữu của *Niết-bàn* thông qua tính khả thể-thực tại của sự thoát khỏi vòng luân hồi. Luận chứng này có thể được trình bày dưới cấu trúc sau đây:

- (i) *Niết-bàn* thật sự có hiện hữu,
- (ii) Nếu *Niết-bàn* vốn không có hiện hữu thì đã không có con đường thoát khỏi luân hồi từ trước đến giờ,
- (iii) do vì có sự hiện hữu của *Niết-bàn* nên cũng phải có con đường thoát khỏi luân hồi.

Định đề (i) nhằm xác quyết về sự hiện hữu của *Niết-bàn*. Định đề (ii) như là bằng chứng cho sự hiện hữu của *Niết-bàn*. Định đề (iii) là sự tái xác định về sự hiện hữu của *Niết-bàn* từ hai định đề (i) và (ii). Trong tổng thể của luận chứng, bản chất của *Niết-bàn* được mô tả bằng các thuật từ vô sanh (*ajata'm*), không bị trở thành (*abhūta'm*), không được tạo nên (*akata'm*) và không bị điều kiện hóa (*asa"nkhata'm*), vốn là sự chuyển hóa toàn diện của các hiện hữu tương thuộc nhân quả, những thứ được sanh ra, bị trở thành, được tạo dựng nên và bị điều kiện hóa.

Mô tả thứ tư của *Cảm Hứng Ngữ* về *Niết-bàn*

Đoạn mô tả thứ tư cũng không kém phần quan trọng:

Đối với người còn chấp mắc sẽ có tính không vững vàng. Đối với người không còn vương mắc, sự không vững đó sẽ không còn. Một khi sự không vững vàng không thì sự an tịnh sẽ hiện hữu. Khi có sự an tịnh sẽ không có đam mê. Khi không còn đam mê, sẽ không còn sự đến và đi [trong luân hồi]. Khi không còn đến và đi thì không còn chết và tái sinh. Khi không còn chết và tái sinh thì không còn đời này, đời sau và sự chuyển tiếp giữa chúng. Đó thật sự là sự chấm dứt của đau khổ.[98]

Theo sau luận điểm chứng minh sự hiện hữu thật của *Niết-bàn* trong đoạn mô tả trước, đoạn mô tả này chỉ ra con đường dẫn đến *Niết-bàn*. Như là sự tắt yếu của chuỗi liên nhân, sự mô tả về con đường dẫn đến *Niết-bàn* bắt đầu từ vấn đề chấp mắc và kết thúc với sự chấm dứt khỏi đau khổ, hay *Niết-bàn*. Nó nhằm chỉ ra rằng sự chấm dứt của khỏi đau khổ hay sự chứng đạt *Niết-bàn* chỉ có thể hoàn thành được bằng "không chấp mắc" hay giải thoát mình khỏi vương mắc. Sự không vương mắc dẫn đến sự an tịnh (*tranquillity*), không đam mê (*no-delight*), không đến không đi (*no-coming-and-going*), chết đi và tái sinh (*dying-and-being-reborn*), không còn đời này đời sau và sự chuyển tiếp giữa chúng (*no-here-and-no-there-and-in-between*). Nói khác đi, giải thoát khỏi chấp mắc sẽ làm cho giải thoát khỏi đau khổ trở nên hiện thực. Đây là con đường khẳng định dẫn đến *Niết-bàn*, sự chấm dứt toàn bộ khỏi đau khổ.

Nói tóm lại, cả bốn đoạn mô tả trong *Cảm Hứng Ngữ* về bản chất của *Niết-bàn* khi còn sống trở nên quan trọng và hỗ trợ cho nhau trong việc xác quyết về trạng thái thật của *Niết-bàn* và con đường dẫn đến *Niết-bàn*. Đoạn mô tả thứ nhất là một sự khẳng định về trạng thái *Niết-bàn* siêu việt khỏi ranh giới của thời gian và không gian. Mô tả bản chất của *Niết-bàn* bằng cách vận dụng lối mô tả tương phản với cuộc sống trong luân hồi và cuộc sống trong *Niết-bàn* là cách tốt nhất để giúp cho người đọc hiểu được *Niết-bàn*. Nếu thế giới vật chất (*rupa-loka*) của luân hồi mang tính duyên khởi tương thuộc và được hình thành bởi các yếu tố đất, nước, lửa, gió, liên hệ với thời gian, phải chịu sự hành thành, trở thành, biến hoại và ra đi; thế giới vô hình thể (*arupaloka*) cũng không tốt hơn gì. Chính *Niết-bàn* vốn vượt khỏi các điều kiện đó không còn phải chịu sự chi phối của bắt đầu và hình thành. *Niết-bàn* không phải là kết quả của bất cứ cái gì trong thế giới nhân quả duyên khởi tương thuộc. *Niết-bàn* là sự chấm dứt của đau khổ.

Đoạn mô tả thứ hai nhằm chỉ ra con đường dẫn đến sự chấm dứt đau khổ. Con đường ở đây được mô tả một cách đơn giản như là sự tuệ tri về tính không thực thể của các hiện hữu (*anatta*) trong thế giới này và thế giới bên kia, và đây cũng chính là con đường dẫn đến sự đoạn diệt tất cả tham ái, nguyên nhân của đau khổ. Chân lý đơn giản nhưng hiệu quả này thật là khó nhận chân được.

Đoạn mô tả thứ ba là sự tái xác định của đoạn mô tả thứ nhất, và giới thiệu thêm vài đặc tính của *Niết-bàn* như là vô sanh (*ajaata*), không bị trở thành (*abhuuta*), không được tạo tác nên (*akata*) và không bị điều kiện hóa, hay thoát khỏi mọi điều kiện tương thuộc (*asa'nhkata*). Ngoài ra, nó còn đóng vai trò của một luận điểm nhằm minh chứng cho sự hiện hữu thật của *Niết-bàn* song song với sự hiện hữu của luân hồi. Rất có thể các nhà Phật học Đại thừa đã vận dụng nội dung này để khẳng định rằng *Niết-bàn* không khác luân hồi, *Niết-bàn* và luân hồi bất nhất và bất nhị. Nói khác đi, bất cứ nơi nào có mặt luân hồi, nơi có sự hiện hữu của *Niết-bàn*. Đau khổ và sự chấm dứt đau khổ không thể tách rời nhau.

Đoạn mô tả thứ tư là sự tái xác quyết cho đoạn mô tả thứ hai, nhằm chỉ ra con đường dẫn đến *Niết-bàn*. Con đường đó như là chuỗi nhân quả của sự chuyển hoá, bắt đầu từ việc nhận chân được sự nguy hiểm của chấp mắc, tiến tới không chấp mắc ợ an tịnh ợ không đam mê ợ không tái sinh và chấm dứt ở sự giải thoát khỏi khỏi khổ đau.

Tất cả các mô tả này cho thấy rằng *Niết-bàn* chỉ có thể chứng đạt được khi có sự chuyển hoá tâm một cách trọn vẹn từ những trạng thái bất thiện đến sự diệt tận các dòng chảy lậu hoặc của tâm. Sức mạnh của bốn đoạn mô tả về *Niết-bàn* trong *Cảm Hứng Ngữ* nằm ở việc vận

dụng hai chân lý thứ ba và thứ tư để khẳng định nhiều lần tính khả thể chứng đạt *Niết-bàn* ngay trong đời sống hiện tại này, nếu con người có quyết tâm cao độ và đi đúng con đường.

VI. Niết-Bàn Sau Khi Chết

Phương diện của *Niết-bàn* thường gây tranh luận và bị hiểu lầm nhiều nhất là vị trí sau khi chết (*parammara.naa*) của bậc đã giác ngộ. Bản chất của bậc giác ngộ và chứng đạt *Niết-bàn* sau khi chết hay vô dư y *Niết-bàn* được đề cập rõ trong một đoạn kinh *Phật Nói Như Vây (Itivuttaka)*:

Thế nào là *Niết-bàn* vô dư y? Ở đây, một vị A-la-hán đã diệt sạch các dòng lậu hoặc và phiền não (*khiinaasavo*), đã sống hoàn thành đời sống thánh thiện, thực hiện hoàn mãn các điều cần làm, đã đặt gánh nặng xuống, đã chứng đạt mục đích, chấm dứt được các trói buộc của tái hiện hữu, giải thoát bằng trí tuệ. Ở vị a-la-hán như vậy, *trong đời sống này, tất cả các cảm giác không còn tham luyến nữa, đã hoàn toàn bị dập tắt*. Đây gọi là *Niết-bàn* vô dư y.[99]

Theo đoạn mô tả này, một bậc giác ngộ sau khi xả bỏ thân xác không còn phải chịu cảnh trở thành hay tái hiện hữu, vì tất cả các cảm giác hay kinh nghiệm giác quan (*vedayitaani*) đã hoàn toàn dừng nghỉ (*siitibhuutaani*). Ở đây do sự dừng nghỉ hoàn toàn của các kinh nghiệm giác quan, bậc giác ngộ sau khi chết thật sự giải thoát khỏi đau khổ dưới ba hình thái của nó, đó là, j đau khổ vật lý (*dukkha-dukkhataa, khổ khổ*), k đau khổ do thay đổi ngược chiều của sự vật (*vipari.naama-dukkhataa, hoại khổ*), và l đau khổ do các thay đổi tâm lý gây ra (*sa"nkhara-dukkhataa, hành khổ*).[100] Trong khi đó, đối với vị giác ngộ lúc còn sống, vị ấy đã thoát khỏi các đau khổ do các thay đổi tâm lý gây ra.[101] mặc dù còn phải chịu đựng các đau khổ thuộc dạng vật lý và do thay đổi ngược chiều của sự vật mang lại, vì các hoạt động giác quan và năm nhóm nhân tính của vị ấy vẫn còn hoạt động cho đến lúc tắt thở.[102]

Trong khi thảo luận về *Niết-bàn* như là sự chấm dứt của luân hồi, kết luận đạt đến thường là bậc giác ngộ không còn phải bị chi phối của sự tái sanh trong tương lai, do bậc giác ngộ đã chấm dứt hoàn toàn tham ái (*ta.nhaa*), chấp mắc (*upaadaana*) và vô minh (*avijja*), những chất liệu của sanh tử. Một câu hỏi thú vị thường được hỏi trong trường hợp này là: "đâu là tình trạng sau khi chết (*parammara.naa*) của một bậc đã giác ngộ, Như Lai hay một vị A-la-hán?" Có ba cách trả lời cho câu hỏi trên:

- i. Đoạn diệt hẳn.
- ii. Có sự tiếp nối hiện hữu, cùng một hình thái hay khác hình thái.
- iii. Bậc giác ngộ sau khi chết vượt khỏi mọi nạn vẫn.

Câu trả lời đầu thường được tìm thấy trong những ai không chấp nhận có tính tương tục của sự không thực thể (vô ngã) như là đặc điểm thuộc tính của mọi thực tại và hiện hữu. Lối tiếp cận này thường dẫn đến cách giải thích *Niết-bàn* là đoạn diệt mất, như chúng ta đã có dịp nói qua trong phần đầu của bài viết.[103] Đối lập với câu trả lời thứ nhất, câu trả lời thứ hai dẫn đến cách giải thích *Niết-bàn* dưới góc độ thường kiến luận,[104] một cách giải thích cũng không kém phần nguy hại. Đây là cách giải thích của phần lớn những ai được đào tạo trong truyền thống *Ao Nghĩa Thư*, hoặc bất kỳ kỳ truyền thống nào tin vào một linh hồn bất tử và thường hằng bất biến sau khi chết. Lối giải thích thứ ba xem ra là sự lựa chọn tốt hơn, nhưng lại dẫn đến cách lý giải *Niết-bàn* dưới góc độ siêu nhiên luận, vượt khỏi mọi kinh nghiệm và mô tả của ngôn từ.

Thật ra, câu hỏi trên đã từ xưa trở thành chủ đề của nhiều cuộc đàm đạo giữa đức Phật và các nhà tôn giáo và triết học cùng thời với ngài, và thậm chí cũng là đề tài thảo luận trong số quần chúng Phật tử thời bấy giờ. Một trong các cuộc đàm đạo về vấn đề này được ghi lại trong bài kinh dụ ngôn về lửa[105] thuộc Tuyển tập các bài kinh trung bình (*Majjhima-Nikaaya, Trung Bộ Kinh*). Bài kinh bắt đầu bằng mười câu hỏi của Vacchagotta và thường

được biết đến là những câu hỏi không được đức Phật trả lời (*avyaakata // avyaak.rta*) bởi vì chúng vô nghĩa về phương diện nhận thức luận và không thích ứng với mối quan tâm của ngài về đau khổ của nhân sinh và sự chấm dứt chúng, về phương diện đạo đức thực tiễn.[106] Bốn câu hỏi đầu liên hệ đến các ý niệm siêu hình về thế giới (thế giới này là thường hằng, không thường hằng, vừa thường hằng vừa không thường hằng, chẳng thường hằng chẳng phải không thường hằng). Hai câu hỏi kế liên hệ đến bản ngã (linh hồn đồng nhất với thân thể hay khác biệt với thân thể). Bốn câu hỏi còn lại đề cập đến tình trạng sau khi chết của Như Lai, đó là:

1. Như Lai tồn tại sau khi chết (*Hoti Tathaagato parammara.naa*).
2. Như Lai không tồn tại sau khi chết (*Na hoti Tathaagato parammara.naa*).
3. Như Lai vừa tồn tại vừa không tồn tại sau khi chết (*Hoti ca na ca hoti Tathaagato parammara.naa*).
4. Như Lai chẳng phải tồn tại chẳng phải không tồn tại sau khi chết (*N'eva hoti na na hoti Tathaagato parammara.naa*).[107]

Câu trả lời của đức Phật đối với các câu hỏi không trả lời này là "tất cả chúng đều 'không thích hợp' (*na upeti*) với tình trạng của bậc giác ngộ sau khi chết." Thái độ cho rằng cần phải có hiện hữu (*hoti*), hay không hiện hữu (*na hoti*), hay vừa hiện hữu vừa không hiện hữu (*hoti ca na hoti ca*) hoặc chẳng phải hiện hữu chẳng phải phi hiện hữu (*neva hoti na na hoti*) thường được bám rễ trong tham ái, dù là cho sự bất tử của năm nhóm nhân tính hay sự chấm dứt nó, hay bao gồm cả hai, hay loại trừ cả hai.[108] Đức Phật đã nhổ lên tận gốc tham ái như vậy. Do đó, không khó khăn gì, ngài nhìn thấy được sự vô ích, vô nghĩa và không thích ứng của các câu hỏi đó. Dù sao chăng nữa, điều này đã không làm cho Vacchagotta thỏa mãn nỗi khát vọng loại câu trả lời theo dạng "có-hoặc-không." Vacchagotta hoàn toàn tỏ ra bối rối. Đức Phật thấy rất rõ sự bối rối của Vacchagotta, vì ngài biết rõ rằng "giáo pháp của ngài sâu kín, thâm diệu, khó thấy, khó hiểu, khó lãnh hội, an tịnh, siêu tuyệt, vượt khỏi logic, huyền diệu và chỉ có các bậc trí tuệ thấu hiểu được." [109] Vacchagotta thật ra không phải là bậc trí theo nghĩa của thuật từ này, và hơn nữa thật là khó cho ông một người được hấp thụ một truyền thống khác, một quan điểm khác, một cách nhìn khác với một mục đích khác.[110] Vacchagotta, rất có thể đã được huấn luyện nhuần nhuyễn trong logic của linh hồn bất tử sau khi chết, không thể chấp nhận bất kỳ ý niệm nào vượt khỏi logic này (*atakkavacara*). Để giúp cho ông hiểu được giáo pháp siêu việt, thâm áo, kỳ diệu, vượt khỏi tầm tay của logic, đức Phật đã minh họa bằng một dụ ngôn về một ngọn lửa đã bị dập tắt (*nibbuto aggi*). Thông qua cuộc đối thoại đầy minh họa của đức Phật, cuối cùng Vacchagotta nhận ra được rằng ngọn lửa cháy lên do vì nguồn nhiên liệu cung cấp, chẳng hạn như sáo, dầu, củi v.v... thì bất cứ khi nào nguồn nhiên liệu này không còn thì phương hướng tiêu mất của ngọn lửa đã tắt cũng không truy ra được là phương đông, tây, nam hay bắc. Cũng vậy, đức Phật giải thích, các câu hỏi về tình trạng sau khi chết của bậc giác ngộ, người đã thoát khỏi danh và sắc (nhiên liệu của tái sanh) cũng trở nên không thích hợp theo một cách thức tương tự:[111]

Cũng vậy, này Vaccha, hình thể vật chất (*ruupa*) theo đó người ta nhận dạng ra Như Lai đã được chặt đứt tận gốc rễ, cũng như cây cao một khi đã bị chặt đứt ngọn không thể sống lại được. Này Vaccha, Như Lai đã thoát khỏi mọi áp đặt của hình thể (*ruupa-sa'mkhaa-vimutto*). Như Lai trở nên thâm sâu, không thể đo lường được, không thể tưởng tượng được (*gambhiro appameyyo duppariyogaaho*) cũng như đại dương sâu thẳm. 'Khởi lên,' 'không khởi lên,' 'bao gồm cả hai,' và 'loại trừ cả hai' không thể ứng dụng được với thân vật lý. (Tương tự, cũng không thể với cảm giác, ý niệm hoá, khuynh hướng vận hành và thức phân biệt).[112]

Lối ẩn dụ so sánh "ngọn lửa đã tắt" này cũng được trình bày cô đọng trong *Kinh Tập (Sutta-Nipata)* như sau: "Cũng như một ngọn lửa bị cơn gió thổi tắt không thể tính toán được. Cũng vậy, vị A-la-hán thoát khỏi danh và sắc." [113] Trong kinh điển Nguyên thủy, tình trạng của Như Lai khi còn sống và sau khi chết được xem là không thể truy nguồn được. Một trong các

đoạn mô tả như vậy là: "Trong thế giới hữu hình này, này các tỳ-kheo, ta nói rằng Như Lai không thể suy lường được (*ananuvejjo*)."[114] Sự không truy nguồn được Như Lai là do Như Lai đã giải thoát khỏi năm nhóm nhân tính tâm vật lý và ở ngài khái niệm về một thực thể linh hồn thường hằng đã hoàn toàn vắng mặt, trong khi sự nhận dạng chỉ có thể thực hiện được với sự liên hệ đến cơ sở vật lý (*ruupa*) hay tâm lý (*naama*) hay bao gồm cả hai, hay trong sự ngộ nhận về ngã tính.[115] Điều này được giải thích rõ trong đoạn *Kinh Tương Ưng* dưới đây:

Người đã từ bỏ mọi đo lường,
Người đã chặt đứt dòng tham ái, ở đây, của danh và sắc [*naama-ruupa*]. . .
Các thần linh và con người không thể truy ra được sự vận hành của người ấy
Dù ở đời này, đời sau, trên các cõi trời hay dưới mặt đất.[116]

Theo nội dung của đoạn trích trên, các ấn định hay hiểu biết về bậc giác ngộ sau khi chết qua năm nhóm nhân tính trên nền tảng của bốn khả thể (tứ cú: có, không có, bao gồm cả hai, loại trừ cả hai) vốn phát sanh từ logic của niềm tin về một thực thể bản ngã thường hằng, hoàn toàn vô nghĩa về mặt nhận thức luận, bởi lẽ bậc giác ngộ đã thoát khỏi hay không còn bị hạn cuộc trong sự đồng nhất hay dị biệt với năm nhóm nhân tính tâm vật lý.[117] Không chỉ thế, các giả định về bậc giác ngộ sau khi chết với bốn khả thể trở nên không thích ứng còn dựa vào sự kiện rằng bậc giác ngộ thật là "thâm áo, huyền diệu, không thể suy lường được (*gambhiro appameyyo duppariyogaaho*) cũng như đại dương,"[118] ngay đó các lý luận logic (*atakkavacara*) và các phương tiện nhận thức (*pamaa.na/pramaa.na*) đều trở nên vô dụng hay không thể áp dụng được. Nói đơn giản hơn, trạng thái sau khi chết của bậc giác ngộ không thể nhận biết được qua logic hay bất kỳ phương tiện nhận thức nào. Đây có thể là lý do khác nằm đằng sau sự im lặng của đức Phật, song song với tình không thích ứng, vô dụng trong thực tiễn và tính vô nghĩa về phương diện nhận thức luận của bốn khả thể chỉ định.

Trên cơ sở của lối giải thích này, chúng ta dễ dàng hiểu được những gì được trình bày trong *Kinh Tập (Sutta-Nipata)* về giới hạn của logic và nhận thức luận trong việc mô tả tình trạng siêu logic của một vị giác ngộ sau khi chết: "Không có cách để đo lường người đã hoàn tất đời sống thánh thiện. Không có cái gì theo đó chúng ta mô tả được người. Một khi tất cả các đặc tính đã được tháo gỡ (*sabbesu dhammesu samuihatesu*), tất cả các cách mô tả cũng được tháo gỡ."[119]

Trong *Anuraadha Sa'myutta*[120] thuộc *kinh Tương Ưng*, bốn câu hỏi khả thể chỉ định về tình trạng của một bậc giác ngộ sau khi chết được một vị khổ hạnh hỏi. Tôn giả Anuraadha đã trả lời rằng điều kiện của Như Lai sau khi chết không thể được mô tả liên hệ đến bất kỳ một trong bốn khả thể chỉ định nào. Tôn giả kết luận rằng sự mô tả chỉ có thể được tiến hành bằng một phương tiện vượt khỏi bốn tính khả thể chỉ định. Câu trả lời trên dù sao cũng không làm thỏa mãn vị khổ hạnh chế nhạo như một chú tiểu ngu dốt, tôn giả Anuraadha đã đến gặp Phật và tường trình lại câu chuyện. Đức Phật đã tuần tự phân tích về đặc tính biến chuyển (vô thường), không thỏa mãn (khổ), và không thực thể (vô ngã) của từng nhóm nhân tính tâm vật lý. Cuối cùng Anuraadha đã nhận ra được chân lý vô ngã "cái này không phải là tôi, tôi không phải là cái này, cái này không phải là bản ngã của tôi." Đức Phật tuyên bố rằng, "Ngay trong đời này, không thể hiểu biết được đức Như Lai qua chân lý và thực tại" (*saccato thetato anupalabbhiyamaane*),[121] để giúp Aruraadha đi đến kết luận rằng, "Thật là không thích hợp để tuyên ngôn về tình trạng của Như Lai sau khi chết. . . Sự tuyên bố nếu có chẳng phải thoát khỏi bốn tính khả thể chỉ định." Để làm rõ vấn đề này, đức Phật trình bày như sau: "Này Anuraadha, xưa cũng như nay, những gì ta tuyên bố là đau là đau khổ và đau là con đường chấm dứt đau khổ."[122] Điều cần ghi chú từ lời kết luận của đức Phật là tình trạng sau khi chết của một bậc đã giác ngộ không thể được mô tả bằng phương tiện của bốn khả thể chỉ định, lại càng không thể bằng phương tiện của chủ nghĩa siêu nhiên.

Từ những điều thảo luận trên chúng ta có thể học được bản chất của bậc giác ngộ là cả ngay lúc sống và sau khi chết, vị ấy đã diệt trừ toàn bộ các tham ái, khổ đau, vì khi chấp thủ

(*upaadaana*) không thể xuất hiện thì không còn sự tái hiện hữu nữa. Các bậc giác ngộ đã trải qua một cuộc chuyển hóa toàn diện về tâm, miệng và thân thể, theo đó, các dòng chảy của lậu hoặc và các động cơ bất thiện cũng như dính mắc đã hoàn toàn bị nhổ lên tận gốc rễ. Sự khác nhau duy nhất giữa các vị giác ngộ là khi còn sống các ngài phải chịu đựng các đau khổ vật lý như bao nhiêu chúng sanh khác, vì năm nhóm nhân tính và hoạt động của kinh nghiệm giác quan còn tiếp diễn, trong khi đó sau khi chết, các kinh nghiệm giác quan đã lắng tắt hẳn. Điểm cần lưu ý là trong khi phải chịu đựng các đau đớn về vật lý, bậc giác ngộ không còn các phản ứng cảm xúc và vướng mắc như trong trường hợp của một chúng sanh phàm phu (*puthujjana*). Đây là một trong những giá trị đạo đức quan trọng mà bậc giác ngộ đã mang lại cho chúng ta.

VII. Tiếp Xúc Và Cảm Giác Trong Niết-Bàn

Sự chứng đắc *Niết-bàn* được định nghĩa là sự chấm dứt toàn bộ khối đau khổ (*anto dukkhassa*). [123] Ngay trong đời sống này, từ lúc thành đạo cho đến lúc nhắm mắt lìa đời, bậc giác ngộ không còn những đau khổ và sầu muộn. Sau khi chết, khi năm nhóm nhân tính tâm vật lý tan rã, cũng không có đau khổ dưới ba hình thái, đó là, j đau khổ gây ra từ thân xác (*dukkha-dukkhataa, khổ khổ*), k đau khổ do thay đổi ngược chiều của sự vật (*vipari.naama-dukkhataa, hoại khổ*), và l đau khổ do thay đổi tâm lý (*sa"nkhara-dukkhataa, hành khổ*). [124] Điều này không có nghĩa cho rằng người chứng đạt *Niết-bàn* được thoát khỏi các đau khổ do thân thể gây ra. Sự chứng đạt *Niết-bàn* thực ra là sự chuyển hóa toàn diện về mặt nhận thức, cảm xúc và hành vi cho trở nên trí tuệ viên mãn, đức tính đạo đức và hành vi cao thượng. Điều vắng mặt chắc chắn đối với những người đã dứt tận gốc rễ của lậu hoặc và phiền não là các đau khổ nội tâm (*cetasika-dukkha*) và những nỗi sợ hãi. [125] Sợ dĩ như vậy là vì, theo định nghĩa cũng như trên thực tế, đau khổ do tham ái (*ta.nhaa*) (như trong công thức của bốn chân lý), chấp mắc (*upaadaana*), vô minh (*moha*) (như trong công thức của mười hai mắc xích nhân duyên, và tất cả các động cơ bất thiện (*akusalamuula*) (trong các kinh luận về sau) gây nên; do đó, một A-la-hán không còn tham ái, chấp mắc, vô minh và các bất thiện căn sẽ không phải chịu đau khổ. Câu hỏi quan trọng phát sanh là sự tiếp xúc và cảm giác trước môi trường sống xung quanh của người giác ngộ như thế nào?

Sau khi thành đạo, đức Phật và các bậc A-la-hán không thể thoát khỏi các tiếp xúc với thế giới bên ngoài, như được ghi nhận trong *Phật Thuyết Như Vậy (Itivuttaka)*, [126] và như một kết quả logic của sự tiếp xúc đó cũng như do các cơ năng cảm giác còn hoạt động, các ngài vẫn phải kinh nghiệm qua các cảm giác hạnh phúc (*sukha*), đau đớn (*dukkha*), dễ chịu (*manaapa*) hay khó chịu (*amanaapa*) của thân. Sự khác nhau giữa người giác ngộ (*arahat*) và hàng phàm phu (*puthujjana*) trong tiến trình tiếp xúc vốn không nằm ở số lượng, mà ở chất lượng, nói cách khác ở cách thức con người quan niệm và phản ứng lại chúng. [127] Tiến trình kinh nghiệm của người phàm như được mô tả trong kinh *Madhupi.n.dika-sutta* thuộc kinh *Trung Bộ* bao gồm (i) tiếp xúc (*phassa*) của các cơ quan cảm giác (mắt, tai, mũi, lưỡi, thân), đối tượng của chúng (màu sắc, âm thanh, mùi, vị, vật xúc chạm) và các cảm giác phát sanh (các cảm giác thấy, nghe, ngửi, nếm, và nhận thức), (ii) khái niệm hóa bắt nguồn từ cảm giác (*vedanaa*) và chấm dứt ở khuynh hướng ý niệm hóa giới hạn vào chủ thể, đối tượng và thời gian. Đoạn kinh ghi chép như sau:

Do sự tiếp xúc của con mắt và vật thể màu sắc, nhận thức của con mắt (thấy) phát sanh. Sự gặp nhau (*sa"ngati*) của ba yếu tố này được gọi là tiếp xúc (*phassa*). Do có sự tiếp xúc, các cảm giác (*vedanaa*) phát sanh. Cái gì con người cảm nhận, con người có thể nhận thức được. Cái gì con người nhận thức được, con người sẽ lý luận về (*vitakketi*). Cái gì con người lý luận về, con người bị ám ảnh về khái niệm. Cái gì con người bị ám ảnh một cách khái niệm là nguồn gốc của số lượng các nhận thức và sự ám ảnh, những thứ dồn con người vào các vật thể mà con mắt có thể nhìn thấy được, thuộc về quá khứ, hiện tại và vị lai. [Tương tự với bốn nhóm nhân tính còn lại là cảm giác (thọ), ý niệm hoá (tưởng), vận hành tâm (hành) và thức nhận biết (thức)]. [128]

Khuynh hướng thông thường trong việc đồng hóa mình với những gì kinh nghiệm giác quan mang lại là do không nhận chân bản chất thật của tính không thực thể của nhóm nhân tính tâm vật lý và các sự vật hiện tượng (*dhammaa*) trên thế giới. Con người thường nhận lầm cho rằng nhóm nhân tính tâm vật lý (dù là đơn lẻ hay tổng thể) là bản thân mình, là bản ngã của mình. Những cái phát sanh từ sự tiếp xúc giữa các quan năng cảm giác (căn), đối tượng giác quan (trần) và các nhận thức phân biệt (thức) thường bị lầm nhận như là sự đồng nhất của cái ta (*self-identification*). Từ đó, đau khổ bắt đầu tìm chân đứng và khởi sự. Cách chặn đứng đau khổ khỏi sự có mặt của chúng là huấn luyện mình trong cách thức quan niệm "trong những gì được thấy chỉ có sự (= hành động) thấy; trong những gì được nghe chỉ có sự nghe; trong những gì tưởng tượng chỉ có sự tưởng tượng; trong những gì nhận thức chỉ có sự nhận thức." [129] Điều này không có nghĩa cho rằng con người phải trở nên mù, điếc, hay phải huỷ hoại các giác quan thấy, nghe, ngửi, nếm, biết. Cho đến khi nào chúng ta còn sống, do hoạt động tự nhiên của các quan năng cảm giác và nhóm nhân tính tâm vật lý, chúng ta không thể trốn tránh khỏi các tiếp xúc được. Điều duy nhất mà chúng ta cần làm là tránh các giải thích hay phản ứng cảm xúc về các điều kiện cũng như sự xuất hiện của thực tại. Bất động trước các điều kiện và sự hiện hữu của các sự vật hiện tượng thông qua sự tiếp xúc của các giác quan, đối tượng giác quan và các nhận thức phân biệt, con người trở thành vô chấp, không vướng mắc. Khi không còn vướng mắc, sự an tịnh sẽ xuất hiện. Khi có mặt sự an tịnh, sự tham đắm sẽ không còn. Khi không còn tham đắm, sự đến và đi không còn. Khi không còn đến và đi, chết và tái sanh không còn. Khi không còn chết và tái sanh, đời này, đời sau và sự chuyển tiếp giữa chúng biến mất. Đó thật sự là sự chấm dứt của toàn bộ khối đau khổ.[130]

Điều quan trọng ở đây là, đối với kẻ phạm người tục, sự tiếp xúc gắn liền với các phản ứng và chấp mắc cảm xúc, và như là kết quả của các phản ứng cảm xúc, nó dẫn đến lòng tham ái, chấp giữ và chiếm thủ (*upadhi*), các đối tượng khoái lạc giác quan (*kaamuupadhi*), năm nhóm nhân tính tâm vật lý (*khandhuupadhi*), đam mê (*kilesuupadhi*) và chủ ý (*abhisa"nkaaruupadhiiti*).[131]

Các tiếp xúc đó đã kéo theo sự ra đời của các loại cảm giác (*vedanaa*), như cảm giác thân thể (*kaayika-vedanaa*) và cảm giác tâm (*cetasika-vedanaa*).[132] Hai loại cảm giác này mỗi thứ lại được chia thành ba loại, đó là, cảm giác hạnh phúc (*sukha-vedanaa*), cảm giác đau khổ (*dukkha-vedanaa*) và cảm giác trung tính (*adukkhamasukha-vedanaa*).[133] Trong người phạm kẻ tục, luôn có sự phản ứng hay khuynh hướng đối với các cảm giác khác nhau. Kinh điển nguyên thủy ghi lại rằng tham dục hay khuynh hướng tham dục (*raaga*) nằm ở các cảm giác hạnh phúc (*sukha-vedanaa*), khuynh hướng không ưa thích hay từ bỏ nằm ở các cảm giác đau khổ (*dukkha-vedanaa*), và khuynh hướng vô minh nằm ngay các cảm giác trung tính (*adukkhamasukha-vedanaa*).[134] Điều này có nghĩa là: luôn có các vướng mắc về cảm xúc nhằm tương tác lại với mọi cảm giác xuất hiện từ sự tiếp xúc giữa các quan năng cảm giác và đối tượng của chúng. Cảm giác hạnh phúc tạo sự phát sanh của chấp thủ (*aalaya / upaadaana*) về những sở hữu (*upadhi*), vì con người sẽ không thỏa mãn với các sở hữu và muốn có thêm nhiều thêm, và nhiều hơn những gì đã có hay đã được. Các cảm giác đau khổ thường kéo theo sự kháng cự, không ưa, sự không đam mê, sự không thỏa mãn, sự cưỡng chế, sự giận dữ, sự huỷ hoại, hay sự chống trả lại v.v. . . Các cảm giác trung tính thường dẫn đến các thái độ thờ ơ và ngu muội. Như vậy, tham dục (*raaga / lobha*), sân hận (*dosa*) và vô minh (*moha*) nằm trong nền tảng của các cảm giác, hạnh phúc, không hạnh phúc, và trung tính. Chính trong ý nghĩa này đức Phật đã tuyên bố rằng "cái gì được kinh nghiệm như một cảm giác luôn nối kết với đau khổ (*whatsoever is experienced as a feeling is associated with suffering*).[135]

Sự tiếp xúc và cảm giác mà bậc giác ngộ hình thành với môi trường sống của các ngài luôn khác với sự tiếp xúc và cảm thọ của người phạm kẻ tục. Mâu chốt của sự khác biệt là các bậc giác ngộ đã làm chủ được tâm tư (*cetovasippatta*) và điều khiển được các giác quan (*samaahit indriyo*),[136] bằng hoạt động của tuệ tri về các sự vật như chúng đang là (*yoniso manasikaara, như lý tác ý*).[137] Đối với các bậc giác ngộ, cảm giác chỉ được nhìn nhận là cảm giác mà không có kèm theo bất kỳ phán đoán hay phản ứng cảm xúc nào. Bậc giác ngộ

đã tuệ tri hoàn toàn được bản chất của cảm giác và nhờ vào sự tuệ tri này, sự giác ngộ được trở
hoa kết trái.[138] Bậc giác ngộ biết được rằng hiện tượng cảm giác (*vedanaa*), sự xuất hiện
của hiện tượng cảm giác (*aya'm vedanaa samudayo*), nguyên nhân dẫn đến sự xuất hiện của
cảm giác (*aya'm vedanaasamudayagaaminii*), sự chấm dứt của cảm giác (*aya'm
vedanaanirodho ti*), con đường dẫn đến sự chấm dứt của cảm giác (*aya'm
vedanaanirodhagaaminii pa.tipadaati*), vị nguy hiểm của cảm giác (*aya'm vedanaaya
aadiinavoti*) và sự xuất ly khỏi cảm giác (*aya'm vedanaaya nissara.nanti*).[139] Có nghĩa là
đối với bậc giác ngộ, tất cả các cảm giác xuất hiện, tồn tại và biến mất một cách song hành với
chánh niệm (*sati*), tinh giác (*sampaja-n-na*) và trí tuệ (*pa-n-naa*).[140]

Dù sao đi nữa, trong tiến trình kinh nghiệm, do sự vắng mặt trọn vẹn tham ái (*ta'nhaa*), tham
dục (*raaga*) chấp mắc (*upaadaana*), các hình thái của đau khổ nội tâm đã được nhổ sạch tận
gốc rễ, bậc giác ngộ chỉ kinh nghiệm qua sự hạnh phúc (*sukha*) hay đau đớn (*dukkha*), dễ chịu
(*manaapa*) hay khó chịu (*amanaapa*) của thân thể.[141] Mỗi khi phải trải qua các cảm giác
đau đớn hay khó chịu của thân, bậc giác ngộ không cảm thấy đau khổ tâm, không có tức tối,
nhẫn nại, xoa đầu, đập ngực hay than thở. Bậc giác ngộ cảm nhận đơn thuần các cảm giác
thân và tâm.[142] Tất cả các cảm giác bám rễ ở tham dục (*raaga*) và tham ái (*ta.nhaa*) trong
bậc giác ngộ đã bị huỷ diệt. *Niết-bàn* chỉ có thể chứng đạt được khi các cảm thọ làm điều kiện
cho sự sanh khởi của tham ái đã chấm dứt.[143] Sự khác nhau giữa bậc giác ngộ và người
phàm là trong người giác ngộ, tham dục (*lobha / raaga*), sân hận (*dosa*) và vô minh (*moha*)
dính dáng với tiến trình kinh nghiệm giác quan đã hoàn toàn vắng mặt,[144] trong khi đó
khuyh hướng này trở nên mạnh mẽ và vượt mức làm chủ của người phàm.

Sự khác biệt nữa là bậc giác ngộ đã khắc phục trọn vẹn thế giới nhị nguyên của kinh nghiệm
(*a.t.thalokadhamma*) như: được (*laabha*) và mất (*alaabha*); danh tiếng (*yasa*) và tai tiếng
(*ayasa*); khen (*pasa'msaa*) và chê (*nindaa*); hạnh phúc (*sukha*) và khổ đau (*dukkha*),[145]
trong khi người phàm vẫn còn bị những thứ kinh nghiệm nhị nguyên này chi phối và không
chế. Điều này dù sao đi nữa không bao giờ đồng nghĩa với việc cho rằng bậc giác ngộ sẽ
không kinh nghiệm hay trở nên lãnh đạm với thế giới bên ngoài. Kinh điển nguyên thủy có đề
cập đến cảm giác đau khổ trong vị A-là-hán do các thay đổi về vật lý, chẳng hạn như đức Phật
bị đau nhức do bị đá xước.[146] hoặc có lúc do ăn không tiêu,[147] v.v... Nói vắn tắt, bậc giác
ngộ khác người phàm ở chỗ các ngài kinh nghiệm thế giới cảm giác với chánh niệm, tinh giác
và không có khởi lên bất cứ phản ứng cảm xúc nào.

Điều này được giải thích rõ trong kinh *Dhaatuvibha"nga-sutta* thuộc Trung Bộ. Khi kinh
nghiệm qua các cảm giác đau khổ, hạnh phúc, trung tính, bậc giác ngộ nhận chân được rằng
cái này là vô thường (*saa anicca ti pajaanaati*), không nên dính mắc vào cái này
(*anajjhositaa ti pajaanaati*), cái này không phải là đối tượng đề thương thức
(*anabhinanditaati pajaanaati*). Bậc giác ngộ thoát khỏi các vướng mắc của cảm giác được
kinh nghiệm (*visa'myutto na'm vedeti*). Khi kinh nghiệm một cảm giác liên hệ đến thân thể,
bậc giác ngộ tuệ tri được rằng mình đang trải qua cảm giác liên hệ thân. Khi kinh nghiệm qua
một cảm giác cho đến lúc thân thể còn tồn tại, bậc giác ngộ biết rõ mình đang kinh qua. Đứng
trước cái chết, bậc giác ngộ biết rõ rằng các cảm giác sẽ tắt lịm đi.[148] Trong bậc giác ngộ,
"khuyh hướng chấp thủ về cảm giác hạnh phúc đã không còn; khuyh hướng kháng cự lại
cảm giác đau khổ đã biến mất; khuyh hướng vô minh trước các cảm giác trung tính cũng
vắng mặt." [149] Thái độ không chấp thủ trước các cảm giác làm người giác ngộ khác và siêu
việt hơn người phàm kẻ tục (*puthujjana*).

Cách thức người chứng đạt *Niết-bàn* kinh nghiệm về thế giới được minh họa đặc sắc qua ẩn
dụ hoa sen (*pu.n.dariika*).[150] Ở đây, cũng giống như một hoa sen, mặc dù sanh ra từ bùn
nhờ, lớn lên từ bùn, vươn mình lên khỏi bùn lấy nước đọng, rồi tỏa hương thơm ngát; đức
Như Lai hay bậc A-la-hán mặc dù sanh ra trong đời ô trược, sống trong cuộc đời, đã vượt khỏi
cuộc đời và không bị đời làm ô uế (*lokena anupalitto*). Điều này có nghĩa là trong thế giới
kinh nghiệm của bậc giác ngộ, không còn sự hiện hữu của chấp mắc, dù là cảm xúc, nhận thức

hay hành vi. Đây là điều được trình bày trong *Cám Hứng Ngữ (Udana)*, như đoạn trích sau đây: "Này, Baahiya, ông phải huấn luyện bản thân như sau: trong cái được thấy chỉ có sự (hành động) thấy; trong cái được nghe chỉ có sự nghe; trong cái được tưởng tượng chỉ có sự tưởng tượng và trong cái được nhận thức chỉ có sự nhận thức." [151] Ở đây, chỉ có đơn thuần các kinh nghiệm về sự kiện, hoàn toàn không có mặt của các phán đoán giá trị (*there is only mere factual experience without any value judgement*). Nó sự thật là tính khách quan, không có sự xuất hiện của các phản ứng tâm lý và nhận thức, vì không có dữ liệu giác quan nào được chấp mắc khi các quan năng cảm giác đã được thụ phục. Cách thức nhiếp phục các chấp thủ cảm xúc và nhận thức này được xem là sự dẫn đến chấm dứt toàn bộ khổ đau khổ. [152]

Nói khác đi, nếu tính cách bản ngã (*egocentricity*) sự vương mắc (*aalaya*) hay chấp thủ (*upaadaana*) được tạo nên bởi các động cơ cảm xúc bất thiện (*akusala-cetasika*), thì *Niết-bàn* là giải thoát khỏi các cảm xúc đó. Trong người chứng đạt *Niết-bàn*, các sợ hãi, lo âu hay sầu muộn đã hoàn toàn vứt bỏ: "sau khi khắc phục được các âu sầu, hành giả sẽ giải thoát khỏi chúng và chứng đạt *Niết-bàn*." [153] Khi các âu sầu đã được nhổ sạch gốc rễ, hành giả sẽ không còn sợ hãi: "Sẽ không còn nỗi sợ hãi về bất cứ cái gì đối với vị đã đạt được trạng thái cao nhất, *Niết-bàn*." [154] *Niết-bàn* là sự vắng mặt hoàn toàn các động cơ bất thiện (*akusalamuula*). Khi *Niết-bàn* ngự trị, tham ái (*ta.nhaa*) sẽ bị diệt tận: "Nhờ sự diệt tận các tham ái, sự ly tham và tịch diệt (*Niết-bàn*) được hiển hiện." [155] Trong bậc giác ngộ, chỉ còn các động cơ thiện (*kusalamuula*), như lòng thương xót (*mettaa*), lòng cứu khổ (*karu.naa*), chánh niệm (*sati*), tinh giác (*sampaja-n-na*), tuệ tri sự vật đúng với bản chất của chúng đang là (*yoniso manasikaara, như lý tác ý*) và trí tuệ (*pa-n-naa*) luôn luôn hiện hữu và ngự trị.

VIII. Nhận Thức Trong Niết-Bàn

Chuyển hóa nhận thức là một trong các đặc tính của bậc giác ngộ, những người đã chứng đạt được *Niết-bàn* trong đời này. Tất cả các bất thiện về nhận thức và tâm lý như tham lam (*lobha / raaga*), sân hận (*dosa*), quan điểm sai lầm (*di.t.thi*) và vô minh (*moha*) đã hoàn toàn mất dạng trong bậc giác ngộ. [156] Kiến thức về sự nhận chân *Niết-bàn* thông quan bốn chân lý cao thượng được mô tả như là "bình minh của nhân quan vô cấu và thanh tịnh về thể giới hiện tượng" (*virajam viitamaala'm dhamma cakkhu'm upapaadi*), [157] và "sự xuất hiện của mắt, của kiến thức, tuệ tri, trí tuệ và ánh sáng" (*cakkhu'm udapaadi ~naa.na'm udapaadi pa-n-naa udapaadi vijja udapaadi aaloko udapaadi*). [158] Kiến thức về *Niết-bàn* cũng được định nghĩa là sự chứng đạt về thượng trí (*nibbaanassa sacchikiriya ~naayassa adhigamo*), [159] một nhân quan xuất hiện từ hiện tượng mà trước nay chưa từng được biết đến (*pubbe ananussutesu dhammesu*). [160] Có nhiều thuật ngữ được dùng để mô tả phương diện nhận thức của *Niết-bàn*, như kiến thức hay tuệ tri (*a-n-naa / ~naa.na* [161] / *~naaya* [162]), kiến thức viên mãn (*pari-n-naa*), kiến thức hay tuệ tri cao cấp (*abhi-n-naa*), trí tuệ (*pa-n-naa*) hoặc tuệ giác (*vipassanaa*). [163] Đây là loại kiến thức về bản chất thật của các hiện tượng như chúng đang là (*yathaabhuta-dassana/~naa.na*). [164] Đó là điều được gọi là nhận thức về vô thường trong những gì không thường hằng (*anicce aniccasa-n-naa*), nhận thức về đau khổ trong những gì không thỏa mãn (*dukkhe dukkhasa-n-naa*), và nhận thức về vô ngã trong những gì không thực thể (*anatte anattasa-n-naa*). [165]

Trong *Niết-bàn*, hoạt động nhiếp trước của (*vi-n-naa.na*) thức đã chấm dứt. Sự chấm dứt các hoạt động của thức mang lại sự không sanh khởi của đau khổ. [166] Khái niệm chấm dứt (*nirodha*) ở đây nhằm chỉ cho sự "lắng dịu" các nội dung và chứng năng của thức trong mối liên hệ với chấp mắc (*upaadaana*). [167] vốn khác biệt với trạng thái không hoạt động ở người đã chết. Kinh điển ghi rằng bằng cách làm lắng dịu ý thức, hành giả sẽ trở nên an lạc và chứng đạt được *Niết-bàn*. [168] Như vậy sự chấm dứt của thức ở đây cần phải được hiểu là sự chuyển hóa thức thành trí tuệ (*pa-n-naa / a-n-naa / ~naa.na / ~naa.nadassana*). Trong luân hồi, thức (*vi-n-naa.na*) vào thai mẹ, tạo sự sanh khởi của tâm-vật-lý (*naama-ruupa*). [169] Trong *Niết-bàn*, thức không thể hình thành được (*asa.n.thite*) [170] hoặc an nghỉ (*vi-n-naa.na'm attham agamaa*). [171] có nghĩa là không có tiến trình nghiệp nào có thể diễn ra trong *Niết-*

bàn, dù là ở hiện tại hay tương lai Sự chuyển hóa thức (*vi~n~naa.na*) thành trí tuệ (*pa~n~naa*) là sự giải thoát tâm khỏi các lậu hoặc (*aasavehi cittaani vimucci'msu*). Khi tâm được thoát khỏi các lậu hoặc, nội dung của tâm sẽ trở thành tuệ giác (*~naa.na*) hay trí tuệ (*pa~n~naa*), một loại kiến thức về sự được giải thoát: "trong giải thoát, tuệ tri sau đây phát sanh "ta đã giải thoát" (*vimuttasmi'm vimuttamhiiti ~naana'm hoti*)."[172]

Trong kinh *Mahaa Vedalla Sutta* thuộc *Trung Bộ*,[173] khi được hỏi, "cái gì là trí tuệ (*pa~n~naa*) và cái gì là thức phân biệt (*vi~n~naa.na*), chúng có liên hệ hay không có liên hệ? Và đâu là sự khác nhau khả dĩ giữa chúng?" Tôn giả Xá-lợi-phất (Saariputta) đã trả lời với sự "phủ định." Tôn giả giải thích rằng thức phân biệt (*vi~n~naa.na*) có thể hiểu được (*pari~n~neyya*), trong khi trí tuệ (*pa~n~naa*) thì cần phải vun trồng (*bhaavetabba*).[174] Theo ngài Phật Âm (Buddhaghosa), trí tuệ là trạng thái chuyển hóa cao cấp của ý niệm hóa / tưởng (*sa~n~naa*) và thức phân biệt (*vi~n~naa.na*).[175] Trí tuệ được định nghĩa là loại tuệ tri cao cấp toàn diện (*abhi~n~naa*), kiến thức viên mãn (*pari~n~naa*), kiến thức và nhãn quan (*~naa.na-dassana*) và sự loại trừ hay xóa bỏ u mê (*pahaa.na*).[176] Trí tuệ là kiến thức của sự nhìn sự vật như chúng đang là (*yathaabhuta-dassana*), một phương tiện dẫn đến sự chấm dứt các lậu hoặc (*aasavakkhaya*)[177] và chúng đạt giác ngộ (*bodhi*).[178]

Bản chất của thức phân biệt và nhận thức của bậc giác ngộ được mô tả sống động trong một đoạn kinh của *Trung Bộ*. [179] Về thế giới ngoại tại, thức phân biệt của bậc giác ngộ không còn tình trạng phân tán hay khuếch tán (*bahiddhaa vi~n~naa.na'm avikkhitta'm avisa.ta'm*). Có được ý thức không phân tán và không khuếch tán là do làm chủ hoàn toàn các giác quan trong mối liên hệ với thế giới đối tượng của chúng. Khi bậc giác ngộ nhìn thấy vật thể bằng mắt, nghe âm thanh bằng tai, ngửi được mùi bằng mũi, nếm vị bằng lưỡi, xúc chạm vật bằng thân, các ngài không còn chạy theo các đối tượng giác quan nữa, cũng không còn vướng bận vào sự thỏa mãn chúng và không bị các sợi dây thỏa mãn chúng trói buộc.

Đối với thế giới nội tại, thức phân biệt của bậc giác ngộ không có hình thành (*ajjhatta'm asa.n.thita'm*). Bậc giác ngộ không còn chạy theo bốn cấp độ thiền của thế giới sắc thể (*ruupajhaanaani*), không còn bị sự thỏa mãn về bốn cảnh giới thiền này trói buộc và không bị các sợi dây thỏa mãn về chúng trói lại. Bậc giác ngộ không còn bị khuấy động và không vướng mắc vật gì (*anupaadaaya na paritaseyya*). Sờ dĩ được như vậy là vì bậc giác ngộ không còn đồng hóa từng nhóm nhân tính tâm vật lý như thân thể (*ruupa*), cảm giác (*vedanaa*), ý niệm hóa (*sa~n~naa*), sự vận hành tâm (*sa"nkhaara*) và thức phân biệt (*vi~n~naa.na*) với ngã (*atta*), lại cũng không đồng hóa ngã với bất kỳ hay toàn bộ năm nhóm nhân tính này. Bậc giác ngộ không quan niệm năm nhóm nhân tính trong ngã hay ngã trong năm nhóm nhân tính. Do thái độ này, ý thức của bậc giác ngộ không bị sự thay đổi trong năm nhóm nhân tính chiếm cứ và cũng không có các phiền toái khởi lên. Do không còn bị phiền toái chi phối nên sự không bị ám ảnh của tư tưởng xuất hiện. Do sự không bị ám ảnh của tư tưởng xuất hiện bậc giác ngộ không còn sợ hãi, không còn phiền muộn, không còn mong cầu và không bị chấp thủ chi phối. Nói khác đi, trong kiến thức *Niết-bàn* thế giới thực tại được nhìn thấy bằng những cái "đơn thuần" (*matta // maatra*) "trong những cái được thấy chỉ đơn thuần là sự thấy; trong những cái được nghe chỉ đơn thuần là sự nghe; trong những cái được tưởng tượng chỉ đơn thuần là sự tưởng tượng và trong những cái được nhận thức chỉ đơn thuần là sự nhận thức." [180]

Cũng nên ghi chú ở đây rằng ở giai đoạn của thiền thứ tư (*catuttha-jhaana*) thuộc thiền của thế giới sắc thể (*ruupajhaanaani*), có nhiều lựa chọn đối với thiền giả. Đó là (i) bốn cấp độ thiền của thế giới vô sắc (*aruupajhaanaani*), (ii) năm thân thông (*pa~ncaabhi~n~naa*), và (iii) ba tuệ giác (*tevijja*, *tam minh*) hay sáu tuệ giác hay lục thông (*chaã-abhi~n~naa*). Sự bám víu vào chúng đặc hai loại đầu hoàn toàn không cần thiết cho chúng đặc *Niết-bàn*, trong khi đó ba tuệ giác và sáu thân thông liên hệ đến sự chuyển hóa nhận thức một cách toàn diện của *Niết-bàn*, vốn thường được đề cập nhiều trong các kinh điển Nguyên thủy.[181] Sự lựa chọn tốt nhất của các hành giả ở cấp độ đạt ngộ này là ứng dụng tâm vào tuệ tri về sự chấm

dứt các dòng chảy lậu hoặc (*aasavaana'm khya~n~naa.naaya citta'm abhinnaamesi'm*). [182] Với chiều hướng này, hành giả sẽ nhận chân được bản chất thật của lậu hoặc, nguyên nhân của chúng, trạng thái chấm dứt chúng và con đường dẫn đến sự chấm dứt này. Với cái thấy như vậy và cái biết như vậy (*thus knowing and thus seeing*), tâm của hành giả sẽ giải thoát khỏi các dòng chảy lậu hoặc của ái dục (*kaamaasavo*), của tái hiện hữu (*bhavaasavo*) và của vô minh (*avijjaasavo*). Kiến thức tuệ tri "đây là giải thoát" xuất hiện trong tâm trí của bậc giải thoát. Bậc giác ngộ tuệ tri "sinh đã tận, đời sống thánh thiện đã thành, việc cần làm đã làm và không còn trạng thái sinh tử nữa"[183] Tuệ tri về sự diệt tận các lậu hoặc (*aasavakkhaya~naa.na*) thật ra là kiến thức về bốn chân lý cao thượng và sự ngộ được tuệ tri này là chứng đạt ba minh (*tevijja/ tisso vijja// tisro-vidyaah*).

Ba tuệ tri hay ba minh là:

- (i) trí tuệ biết rõ về các đời sống quá khứ, *túc mạng thông* (*pubbenivaasaanussati~naa.na-vijja // puurva- nivaasaa.nusm.rti-j~nana-saak.saatkriya-vidyaa*),
- (ii) trí tuệ biết rõ sanh và tử của các chúng sanh, *sanh tử trí* (*cutuupapaata~naa.na-vijja // cyuty-upapaada-j~nana-saak.saatkriya-vidyaa*),
- (iii) trí tuệ biết rõ về sự chấm dứt trọn vẹn các lậu hoặc, *lậu tận thông* (*aasavakkhaya~naa.na-vijja // aasarava-k.saya-j~nana-saak.saatkriya-vidyaa*).

Ba tuệ tri này lại được mở rộng thành năm thần thông (*pa~ncaabhi~n~naa*) trong một số kinh điển.[184] và ở một số kinh khác.[185] thành sáu thần thông (*chaa-abhi~n~naa*). Sáu thần thông bao gồm ba tuệ tri vừa nêu cộng với ba thông khác (thường đứng trước ba tuệ tri) là:

- (i) thần túc thông (*iddhividhaa~naa.na // rddhividhi-j~naana'm*),
- (ii) thiên nhĩ thông (*dibbasotadhaata~naa.na // divya-srotra'm-j~naana'm*),
- (iii) tha tâm thông (*cetopariya~naa.na // paracitta-j~naana'm*),
- (iv) thiên nhãn thông (*dibbacakhu~naa.na // divya-cak.sus-j~naana'm*),
- (v) túc mạng thông (*pubbenivaasaanussati // puurvanivaasaanusm.rti*), và
- (vi) lậu tận thông (*AAsavakkhaya~naa.na // AAsravak'saya-j~naana'm*).

Nói nôm na, đây là các loại "kiến thức trực tiếp đã bỏ ra sau lưng thế giới vật chất của không gian và thời gian, hay của nhận thức, của ý niệm hoá, của nhân quả, của lý luận logic, và do đó chúng là các thần thông đúng với nghĩa của từ này."[186] Năm thần thông đầu là các phương thức tuệ tri cao cấp thuộc về thế gian (*lokiya abhi~n~naa*), chứng đạt được do vun bồi trọn vẹn con đường định (*samaadhi*), trong khi thông sau cùng, lậu tận thông, là phương thức tuệ tri cao cấp thuộc siêu thế (*lokuttara abhi~n~naa*), chỉ chứng đạt được thông qua tuệ giác thiền (*vipassanaa*) diệt trừ toàn bộ các lậu hoặc (*aasavakkhaya*). Chứng đạt lậu tận thông là chứng đạt A-la-hán. Như vậy, chỉ có tuệ tri về sự chấm dứt toàn bộ lậu hoặc thông (*AAsavakkhaya~naa.na // AAsravak'saya-j~naana'm*) có liên hệ với con đường thánh thiện (*ariya-magga*) hay con đường siêu thế (*lokuttara-magga*) của bậc A-la-hán. Sự diệt trừ toàn bộ các lậu hoặc (*AAsavakkhaya*), như (i) lậu hoặc tham dục (*kaamaasavo // kaamaasrava*), (ii) lậu hoặc tái hiện hữu (*bhavaasavo // bhavaasrava*), (iii) lậu hoặc quan điểm sai (*di.t.thaasava // d.r.s.taasrava*), (iv) lậu hoặc vô minh (*avijjaasavo // avidyaasrava*).[187] là chứng đạt *Niết-bàn*. Đoạn kinh sau đây mô tả rõ điều này: "Sau khi diệt trừ tận gốc rễ của các lậu hoặc, hành giả bước vào và an trú sự giải thoát của tâm (*ceto-vimutti'm*) và giải thoát nhờ trí tuệ (*pa~n~naa-vimutti'm*), vốn thoát khỏi các lậu hoặc và có thể được chứng nghiệm ngay trong đời sống này."[188]

IX. Niết-Bàn Và Trạng Thái Không Còn Cảm Giác Và Nhận Thức

Sự đánh đồng *Niết-bàn* với cấp độ thiền cao nhất, trạng thái thiền vắng mặt hoàn toàn các cảm giác và nhận thức, diệt thọ tướng định (*sa~n~naavedayitanirodha*), hay còn được viết tắt là

nirodha-samaapatti), thường được thấy trong các hành giả Bà-la-môn giáo đương thời đức Phật.

Tương cũng nên lưu ý đến sự không đề cập trạng thái vắng mặt cảm thọ và nhận thức (*sa~n~naavedayitanirodha*) trong đoạn mô tả thứ nhất của *Cảm Hùng Ngữ* 80 (*Udaana*), trong mối liên hệ với *Niết-bàn*, trong khi bốn trạng thái thiền trước nó được đề cập đến. Sự không đề cập này có nghĩa rằng không thể có sự đồng nhất của *Niết-bàn* với trạng thái vắng mặt cảm thọ và nhận thức. Nói khác đi, sự vắng mặt trọn vẹn các cảm thọ và nhận thức không phải là *Niết-bàn*, mặc dù có vài sự giống nhau giữa hai trạng thái này. Sự khác nhau quan trọng giữa hai trạng thái này là trong *Niết-bàn* dòng chảy tham ái (*ta.nhaa*) đã vĩnh viễn khô cạn, trong khi trong trạng thái vắng mặt cảm giác và nhận thức, dòng tham ái chỉ tạm thời vắng bóng và còn tùy thuộc vào thời gian (*time-bound*) và điều kiện (*condition-bound*). Lý do chính yếu của sự khác nhau này là *Niết-bàn* là sự diệt trừ trọn vẹn các dòng chảy tham ái (*ta.nhaa*), [189] trong khi đối với trạng thái vắng mặt cảm thọ và nhận thức, tham ái còn chân đứng trong các cảm giác (*vedanaa*) và nhận thức (*sa~n~naa*), và điều này kéo theo rằng tham ái tạm thời không hiện hữu trong sự vắng mặt của cảm giác và nhận thức nhưng khi cảm giác và nhận thức xuất hiện, tham ái vẫn còn hiện hữu. [190] Sự khác nhau quan trọng nữa là trạng thái vắng mặt cảm giác và nhận thức chỉ có thể được kinh nghiệm bằng thân thể hay đó là kinh nghiệm của thân thể (*kaayena sacchikara.niyyaa dhammaa*), trong khi *Niết-bàn* được cảm chứng bằng tâm trí tuệ (*pa~n~naa*).

Hơn thế nữa, trong trạng thái vắng mặt cảm giác và nhận thức (*sa~n~naavedayitanirodha*), kinh nghiệm giác quan như hạnh phúc (*sukha*), đau khổ (*dukkha*), dễ chịu (*manaapa*) hay khó chịu (*amanaapa*) hoàn toàn tan biến, bởi do không còn sự tiếp xúc (*phassa*) đối với ý thức về thế giới ngoại tại. Sự bất động trước thế giới nội ngoại tại trong hành giả này là một tiến trình tự nhiên mà cảnh giới thiền này có thể mang lại. Trái lại, người chứng đạt *Niết-bàn*, các giác quan vẫn còn hoạt động, do đó chúng không thể tránh khỏi sự tiếp xúc với thế giới bên ngoài và do đó người chứng đạt *Niết-bàn* vẫn phải trải qua thế giới cảm giác với sự chánh niệm (*sati*) và trí tuệ (*pa~n~naa*) về bản chất vô thường, vô ngã, vị ngọt và vị xuất ly của chúng, và do vậy, bậc giác ngộ trở nên bất động trước thế giới giác quan hay kinh nghiệm. Nói khác đi, người chứng đạt *Niết-bàn* đã hoàn toàn làm chủ được các giác quan của mình, làm chủ sự tiếp xúc, các cảm giác đến độ không còn sự tham ái hay chấp thủ nào có thể xuất hiện được từ các sự tiếp xúc này, trong khi đối với người chứng được trạng thái vắng mặt cảm giác và nhận thức do không có tiếp xúc với thế giới ngoại tại nên cũng không có ý thức về thế giới ngoại tại đó, như vậy vấn đề "bất động" hay "không bất động" không được đặt ra.

Sự khác biệt quan trọng khác đó là khi đi, đứng, nằm, ngồi v.v... người chứng đạt *Niết-bàn* hoàn toàn ý thức và chánh niệm về các hoạt động của các quan năng cảm giác, làm chủ chúng một cách triệt để, trong khi người chứng được trạng thái vắng mặt cảm giác và nhận thức không có ý thức đó, bởi do các giác quan của hành giả này đã tạm thời ngưng hoạt động. Trong *Niết-bàn* tất cả các hoạt động của thân, tâm và lời vẫn tiếp tục diễn tiến với sự chánh niệm (*sati*), tinh giác (*sampaja~n~na*) và trí tuệ (*pa~n~naa*) và hoàn toàn không có vướng mắc (*aalaya*) hay chấp trước (*upaadaana*), trong khi đối với người được trạng thái vắng mặt cảm giác và nhận thức toàn bộ sự hoạt hành của các căn đã ngừng hẳn cho đến khi nào vị ấy xuất khỏi trạng thái thiền định này. An trụ trong trạng thái thiền này, vị hành giả có thể cảm nhận sự an lạc và định tĩnh của tâm. Mọi náo động và phiền toái của ấn tượng đã tạm dứt. Nhưng một khi xuất thiền, vị hành giả chưa chắc đã có thể làm chủ được các giác quan của mình, do đó, tham ái và chấp thủ vẫn có thể diễn ra bất cứ lúc nào, và do vậy chiếc xe sanh tử vẫn còn tiếp tục lăn bánh và tái diễn.

Chúng ta cũng còn có thể tìm thấy sự khác biệt khác giữa hai trạng thái này qua đoạn mô tả về bản chất *Niết-bàn* trong hiện đời ở *Phật Thuyết Như Vậy* 38 (*Itivuttaka*). [191] Đức Như Lai hay các bậc A-la-hán đã chứng đạt *Niết-bàn* trong hiện đời dù vẫn còn các cảm giác hạnh phúc (*sukha*), đau khổ (*dukkha*), dễ chịu (*manaapa*) hay khó chịu (*amanaapa*) do các hoạt

động tiếp diễn của các giác quan, trong khi các kinh nghiệm giác quan đó không có mặt trong người được trạng thái vắng mặt cảm giác và nhận thức. Do vậy, vấn đề làm thế nào để làm chủ các cảm giác đau khổ của thân không xuất hiện ở vị hành giả này. Trong khi đối với người chứng đạt *Niết-bàn*, các ngài phải bước vào trạng thái vắng mặt cảm giác và nhận thức trong một thời gian nhất định nào đó để khắc phục các khổ thọ của thân gây ra. Đây là cách thức đức Phật vận dụng trước khi vô dư *Niết-bàn* tại rừng Ta-la song thọ.[192]

* * *

Sách Tham Khảo Chọn Lọc

Nguyên tác Pali và các bản dịch tiếng Anh được sử dụng trong bài này thuộc ấn bản của Hội Kinh Thánh Pali (PTS), như được liệt kê trong bản viết sách của tập hội thảo này.

Collins, Steven. (1982). *Selfless Persons: Imaginary and Thought in Theravāda Buddhism*. London: Cambridge University Press.

Conze, Edward. (1962). *Buddhist Thought in India, Three Phases of Buddhist Philosophy*. London: George Allen & Unwin Ltd.

Dutt, Nalinakasha. (1980). *The Spread of Buddhism and Buddhist Schools*. Delhi: Rajesh Publications.

G.R. Welbon (1968). *The Buddhist Nirvana and Its Western Interpreters*. Chicago: University of Chicago Press.

Harvey, Peter. (1995). *The Selfless Mind: Personality, Consciousness and Nirvana in Early Buddhism*. London: Curzon Press.

Jayatilke, K. (1980) *Early Buddhist Theory of Knowledge*. Delhi: Motilal Banarsidass.

Jayatilke, K. N. (1975). *The Massage of the Buddha*, ed. by N. Smart. London: George Allen & Unwin Ltd.

Johansson, Rune. E. A. (1969). *The Psychology of Nirvana*. London: George Allen & Unwin.

Johansson, Rune. E. A. (1985). *The Dynamic Psychology of Early Buddhism*. London: Curzon Press, 1st Ed. 1979.

Kalupahana, D. J., & Weeraratne, W. G. (1987). *Buddhist Philosophy and Culture, Essays in honour of N. A. Jayawickrema*. Sri Lanka: Na Yayawickrema Felicitation Volume Committee.

Kalupahana, D. J. (1995b) *Nagarjuna's Moral Philosophy and Sinhala Buddhism*. Sri Lanka: Karunaratne & Sons.

Kalupahana, David J. (1975) *Causality: The Central Philosophy of Buddhism*. Honolulu: The University Press of Hawaii.

Kalupahana, David J. (1976). *Buddhist Philosophy: A Historical Analysis*. Honolulu: An East-West Centre Book, the University Press of Hawaii.

Kalupahana, David J. (1987) *The Principles of Buddhist Psychology*. Albany: The State University of New York.

Kalupahana, David J. (1994). *A History of Buddhist Philosophy, Continuities and Discontinuities*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1st Ed. 1992.

Kalupahana, David J. (1995) *Ethics in Early Buddhism*. Honolulu: University of Hawaii Press.

Karunadasa, Y. (1989). *Buddhist Analysis of Matter*. Singapore: Buddhist Research Society, 1st Ed. 1967.

Poussin, L. de La Vallée. (1982). *The Way to Nirvaana*. Delhi: Sri Satguru Publications, 1st ed. 1917.

Radhakrishnan, S. (1977). *Indian Philosophy*, 2 vols. Bombay: Blackie and Sons Publishers, 1st Ed. 1927-1930.

Rahula, Walpola. (1978). *What the Buddha Taught*. London: The Gordon Fraser Gallery, 1st ed. 1959.

Sobti, H. Singh. (1985) *Nibbaana in Early Buddhism*. Delhi: Eastern Book Linkers.

Tilakaratne, Asanga. (1993) *Nirvana and Ineffability, A Study of the Buddhist Theory of Reality and Language*. Sri Lanka: The Postgraduate Institute of Pali and Buddhist Studies, University of Kelaniya.

Welbon, G. R. (1968). *The Buddhist Nirvana and Its Western Interpreters*. Chicago: University of Chicago Press.

Chú Thích

[1] Thỉnh thoảng từ này cũng được sử dụng đồng nghĩa với pari-nibbaana và pari-nibbuta có nghĩa là trạng thái Niết-bàn trong hiện đời, mặc dù trong vài ngữ cảnh thuật ngữ "pari-nibbaana và pari-nibbuta" chỉ được sử dụng để chỉ cho trạng thái Niết-bàn sau khi chết. Xem giải thích chi tiết ở tác phẩm: S. Collins (1998): 147-51, 193-8.

[2] Dhp. 203.

[3] S. II. 278.

[4] Ud. p. 80.

[5] D. I. 156, 167; S. II. 18, 34, 115; III. 163; IV. 141; M. III. 286.

[6] So sánh A. I. 8: *bhikkhu paniihitena cittena avijja'm bhecchati vijja'm uppaadessati nibbaana'm sacchikarissati*.

[7] Ud. 80.

[8] S. IV. 368-73 liệt kê hơn 30 đồng nghĩa của Niết-bàn. Các từ này là: cứu cánh, trạng thái vắng mặt các phiền não, chân lý, bờ bên kia, sâu diệu vi tế, cái khó nhận ra, cái không bị biến hoại, vững chắc, không còn bị phân huỷ, vượt khỏi tỷ giáo, không có sự khác biệt, thật an lạc, bất tử, tuyệt vời, kiết tường, an nghỉ, diệt tận tham dục sân hận và vô minh, không còn ái trước, không còn phiền muộn, ly tham ái, thanh tịnh, giải thoát, không chấp trước, hòn đảo, hang động, sự bảo vệ, nơi nương tựa và mục đích sau cùng." Các đồng nghĩa của Niết-bàn cũng còn xuất hiện rải rác ở các kinh D. I. 36; M. I. 163, 173; A. II. 247; It. 38-9; Sn. 1149; Ud. 80. Các mô tả về Niết-bàn bằng các thuật từ khẳng định và phủ định nhấn mạnh đến các

phương diện tâm lý, chuyển hoá và ẩn dụ. Trong bài viết này, tác giả không trình bày riêng biệt phân các thuật từ khẳng định về Niết-bàn, trong khi các thuật từ phủ định về Niết-bàn được trình bày một phần độc lập, do vì tính quan trọng của nó trong việc mô tả Niết-bàn.

[9] Tác giả chân thành cảm ơn học giả R. E. A. Johansson, nhờ vào sự nghiên cứu nghiên thù của ông (1969: 106) về Niết-bàn mà bài viết này được ra đời.

[10] S. I. 125, S. IV. 371-2; M. I. 508-9; Dhp. 202-4, Ud. 10; Thag. 35.

[11] S. IV. 371-2.

[12] S. I. 48; S. IV. 174; It. 57.

[13] M. I. 167; MLS I. 211.

[14] It. 122; S. IV. 369-70.

[15] Sn. 1086.

[16] S. IV. 370.

[17] S. I. 192; A. II. 24; It. 122; Thag. 289, 510, 831, 912; Thiig. 135, 333.

[18] It. 122.

[19] S. IV. 370.

[20] Thag. 264.

[21] Sn. 1149; M. I. 167.

[22] S. IV. 369.

[23] S. IV. 372.

[24] M. I. 511; S. III. 32; Sn. 749, 788.

[25] It. 38.

[26] S. IV. 370.

[27] Dhp. 203-4.

[28] S. IV. 372.

[29] S. III. 189.

[30] S. I. 210.

[31] M. I. 511.

[32] S. IV. 368.

[33] S. IV. 372.

[34] It. 38.

[35] It. 38-9.

[36] S. IV. 359.

[37] S. II. 117.

[38] Sn. 467.

[39] M. I. 173.

[40] S. IV. 372.

[41] Xem bốn mô tả về Niết-bàn trong Cẩm Hứng Ngữ được trình bày trong bài viết này.

[42] Ud. 80.

[43] S. IV. 368.

[44] M. III. 245.

[45] S. I. 62.

[46] Xem thêm Walpola Rahula. (1978): 36f.

[47] M. I. 167, 173.

[48] M I. 167; MLS I. 211.

[49] S. II. 42-3, 57; M. II. 265.

[50] S. I. 174.

[51] Ud. 80-1.

[52] Ud. 33.

[53] Sn. 707.

[54] A. II. 24; It. 122.

[55] Trích theo R. E. A. Johansson. (1969): 45-6.

[56] S. II. 117.

[57] Sn. 467.

[58] M. I. 173.

[59] S. IV. 372.

[60] S. IV. 251: "*yo raagakkhayo dosakkhayo mohakkhayo ida'm vuccati nibbaana'm.*" So sánh S. I. 359; S. V. 9; A. V. 9.

[61] Vin. I. 8; Vin. II. 156. So sánh S. I. 141.

[62] S. III. 190: *Ta.nhakkhayo hi Raadha nibbaana'm.* So sánh S. IV. 368-72.

[63] G.R. Welbon (1968).

[64] L. V. Poussin (1982): "Thật là an toàn khi chủ trương rằng Niết-bàn là sự đoạn diệt" (It may therefore be safely maintained that *Nirvaa.na* is annihilation) (p. 117); "Rằng Niết-bàn là đoạn diệt bắt nguồn - ít nhất cho chúng ta - nhưng từ các nguyên lý tổng quát của triết học Phật giáo và từ các tuyên bố rõ ràng" (That *Nirvaa.na* is annihilation results-at least for us-but from the general principles of Buddhist philosophy and from clear statements" (p. 116).

[65] Trích trong H. S. Sobti (1985): 133.

[66] S. III. 109-115.

[67] S. III. 110-1.

[68] M. I. 484-8.

[69] W. Rahula (1978): 35: The only reasonable reply to give to the question [what is *nibbaana*?] is that it can never be answered completely and satisfactorily in words, because human language is too poor to express the real nature of the Absolute Truth or Ultimate Reality which is *Nirvaa.na*.

[70] N. Dutt (1980): 279; R. E. A. Johansson (1969): 44f.

[71] K. N. Jayatilleke (1980): 476: not that there was something that the Buddha did not know, but that what he 'knew' in the transcendental sense could not be conveyed in words because of the limitations of language and of empiricism.

[72] S. Radhakrishnan (1977): 676ff.

[73] R. E. A. Johansson (1969): 42-50.

[74] D. J. Kalupahana (1976): 75.

[75] D. J. Kalupahana (1976): 82.

[76] D. J. Kalupahana (1976): 82; E. Conze (1962): 76f

[77] A. Tilakaratne (1993): 81. The experience of nirvana does not come out as a result of transcending the ordinary reality of the world. Neither does it derive from a transcendent God, nor does it lead one to the Transcendent. The exclusion of these possibilities indicate that nirvana does not involve, in principle, the kind of non-verbalizable knowledge usually associated with the other forms of religious experience. This shows that the Buddhist religious experience can not be taken to subscribe to the ineffability thesis.

[78] Y. Karunadasa (1994): 7.

[79] Y. Karunadasa giải thích rất thuyết phục rằng khái niệm thế giới (*loka*) vốn có nghĩa là 6 quan năm cảm giác (the six-fold sphere of sense activity) (S. IV. 39). Điều này kéo theo rằng danh hiệu "thế gian giải" (*loka-viduu*) (D. III. 76; S. I. 62; A. II. 48) sẽ có nghĩa là "bậc tuệ tri được thế giới của kinh nghiệm giác quan." Tương tự các thuật ngữ "*lokanirodha*," and "*lokanta*" (A. II. 49) sẽ có nghĩa là "sự chấm dứt thế giới và sự tận cùng của thế giới" cũng nên được hiểu dưới ý nghĩa của tâm lý học. (1994: 4).

[80] Y. Karunadasa (1994): 11.

[81] M. I. 486.

[82] At S. III. 111-2, *Saariputta* thường dùng phán đoán này để phủ bác việc Yamaka điến đạt đức Phật bằng bốn khả thể chi định (tứ cú).

[83] Bản kinh đọc là "*dhaatu*" có nghĩa đen là "yếu tố." F. L. Woodward đã dịch ra tiếng Anh "conditions, các điều kiện" (MNPC, II. 143) trong khi đó S. Collins lại thích dịch nghĩa đen là "yếu tố" (elements), (1998: 149).

[84] Có nghĩa đen là sự chấm dứt toàn bộ các lậu hoặc.

[85] Có nghĩa đen là Niết-bàn với năm nhóm nhân tính còn tồn tại.

[86] Có nghĩa đen là sự tan rã hoàn toàn nhóm nhân tính.

[87] Có nghĩa đen là Niết-bàn không còn nhóm nhân tính tồn tại.

[88] It. 38.

[89] M. I. 140; S. III. 109-115; S. IV. 383ff.

[90] Kết luận này có thể được minh chứng bằng một câu ở cuối đoạn trích đầu là cuối: đây thật sự là sự chấm dứt của đau khổ" có nghĩa là Niết-bàn trong đời sống hiện tại chứ không phải sau khi chết.

[91] Ud. 80: *Atthi bhikkhave tad aayatana'm, yattha neva paihavii na aapo na tejo na vaayo na aakaasaana-ncayatana'm na vi-n-naa.naana-ncayatana'm na aaki-ncan-naayatana'm na nevasa-n-naanaasa-n-naayatana'm naaya'm loko na paraloka ubho candimasuuriyaa, tad aha'm bhikkhave neva aagati'm vadaami na gati'm na ihiti'm na cuti'm na upapatti'm appattiha'm appavatta'm anaaramma.nam eva ta'm, esevanto dukkhasaati.* Tham khảo bản dịch tiếng Anh của R. E. A. Johansson (1969): 51 với vài thay đổi nhỏ.

[92] S. I. 192; A. II. 24; It. 122; Thag. 289, 510, 831, 912; Thiig. 135, 333.

[93] W. Rahula (1978): 40. It is incorrect to think that *Nirvaa.na* is the natural result of the extinction of craving. *Nirvaa.na* is not the result of anything. If it would be a result, then it would be an effect produced by a cause. It would be samkhata 'produced' and 'conditioned.' *Nirvaa.na* is neither cause nor effect. It is beyond cause and effect . . . The only thing you can do is to see it, to realize it. There is a path leading to the realization of *Nirvaa.na*. But *Nirvaa.na* is not the result of that path. You may get to the mountain along a path, but the mountain is not the result, not an effect of the path. You may see a light, but the light is not the result of your eyesight.

[94] Tác giả đọc là *anatta'm*, thay vì *ananta'm* như đề nghị trong bản dịch tiếng Anh về kinh Tăng Chi của Woodward. Sự rắc rối văn bản ở đây đã làm bối rối các học giả. Xem R. E. A. Johansson (1969): 53; S. Collins (1998): 166-7.

[95] Ud. 8: *Duddasa'm anatta'm naama, na hi sacca'm sudassana'm; paiividdhaa ta.nhaa, passato natthi ki-ncananti.*

[96] Ud. 80: *Atthi bhikkhave ajaata'm abhuuta'm akata'm asaokhata'm, no ce ta'm bhikkhave abhavissa ajaata'm abhuuta'm akata'm asankhata'm, na yidha jaatassa bhuutassa katassa sankhatassa nissara.na'm pa-n-naayetha. Yasmaa ca kho bhikkhave atthi ajaata'm abhuuta'm akata'm asankhata'm, tasmaa jaatassa bhuutassa katassa sankhatassa nissara.na'm pa-n-naayati.* Đoạn này cũng tái xuất hiện ở It. 37.

[97] Dhp. 383.

[98] Ud. 80: *Nissitassa ca calita'm anissitassa calita'm natthi, calite asati passaddhi, passadhiyaa sati rati na hoti, ratiyaa asati aagatgati na hoti, aagati-gatiyaa asati cutuupapaato na hoti, cutuupapaate asati nevidha na hura'm na ubhayamantare, esevanto dukkhassaati.*

[99] It. 38. Phần in nghiêng do tác giả nhấn mạnh.

[100] D. III. 216; S. IV. 259; S. V. 56. So sánh Cf. Vism. 499.

[101] S. II. 274.

[102] It. 38; S. III. 112.

[103] Cf. D. I. 34, 55; M. I. 140.

[104] Cf. S. III. 215-9.

[105] M. I. 484-8. Mười câu hỏi này cũng tái xuất hiện ở các kinh sách sau đây M. I. 426-32; M. II. 228-38; S. III. 213-24; 257ff.; S. IV. 374-403; Milin. 144ff. Riêng 14 câu hỏi cùng nội dung, xem MK. XXVII, XXII and XXV.

[106] M. I. 429-32, 488-9.

[107] M. I. 484-5; Tái xuất hiện ở S. IV. 373-90.

[108] S. IV. 388, 390.

[109] M. I. 487: *ghambhiiro hayam . . . dhammo duddaso duranubodho santo pa.niito atakkaavacaro nipu.no pa.n~ntavedaniīyo.*

[110] Ibid: *so dujjaano a~n~nadiīhikena, a~n~nakhantikena, a~n~narucikena, a~n~natrayogena, a~n~nathaacariyakena.*

[111] M. I. 487; M. III. 245; Sn. 232.

[112] M. I. 487-8. Tham khảo bản dịch tiếng Anh của I. B. Horner, MLS. II. 166. Phần phụ chú của chúng tôi. Cũng tái xuất hiện ở S. IV. 376f.

[113] Sn. 1074.

[114] M. I. 139-40.

[115] S. I. 112; Sn. 1119; Dhp. 46.

[116] S. I. 12. Tham khảo bản dịch tiếng Anh của P. Harvey (1995): 230.

[117] Cf. S. III. 35.

[118] Khái niệm này được trình bày rõ ở A. I. 266. Có bốn đặc tính của Niết-bàn có thể so sánh với đại dương (*saagara*). Bốn đặc tính đó là: (i) giống như đại dương không dung chứa từ thi, Niết-bàn không dung chứa các lậu hoặc, (ii) Cũng như đại dương không bị tràn do tất cả các sông đổ về, Niết-bàn không bao giờ bị đầy do số lượng người tu chứng được, (iii) Cũng như đại dương là nơi cư trú của nhiều loại chúng sanh lớn, Niết-bàn là nơi cư trú của các bậc

A-la-hán, và (iv) cũng như đại dương dợn với vô vàn các đợt sóng, Niết-bàn là dòng chảy của trí tuệ và giải thoát.

[119] Sn. 1076.

[120] S. IV. 379-83.

[121] Tham khảo thêm S. III. 111-2.

[122] S. IV. 383.

[123] Ud. p. 80.

[124] D. III. 216; S. IV. 259; S. V. 56. Cf. Vism. 499.

[125] Thag. 707.

[126] It. 38.

[127] Kalupahana (1994: 95-6) cho rằng: "không có sự khác nhau về mặt số lượng giữa cảm giác của người trong luân hồi và người đã giải thoát" (there is no qualitative difference between the feeling of someone who is in bondage and someone who is freed). Nhưng trong quá trình giải thích, ông lại thừa nhận có sự khác nhau về số lượng giữa người chứng và người phạm, khi ông viết: "trong trường hợp của người đã chứng đạt giải thoát, có sự vắng mặt của tham, sân và si, những thứ thường là kết quả trên các kinh nghiệm giác quan" (in the case of a person who has attained freedom, there is an absence of the greed, hatred, and confusion that are generally consequent upon sense experience) p. 96.

[128] M. I. 111-2: *cakkhu~ncaavuso paicca ruupe ca uppajjati cakkhuvī~n~naa.na'm ti.n.na'm saogati phasso, phassapaccayaa vedanaa, ya'm, vedeti ta'm sa~njaanaati, ya'm sa~njaanaati ta'm vitakketi, ya'm vitakketi ta'm papa~nceti, ya'm papa~nceti tatonidaana'm purisa'm papa~ncasa~n~naasaokhaa samudaacaranti atiiitanaagata-paccupanannesu ruupesu*. Xem thêm bản dịch tiếng Anh MLS. I. 145, D. J. Kalupahana (1987): 32, và EB. IV. 236.

[129] Ud. 8: *tasmaatiha te Baahiya eva'm sikkhitabba'm: diiīhe diiīhamatta'm bhavissati, sute sutamatta'm bhavissati, mute mutamatta'm bhavissati, vi~n~naate vi~n~naatamatta'm bhavissati*. Phương pháp huấn luyện nhận thức và cảm xúc này cũng còn tái xuất hiện trọn vẹn ở S. IV. 72; KS. IV. 11.

[130] Ud. 80: *Nissitassa ca calita'm anissitassa calita'm natthi, calite asati passaddhi, passadhiyaa sati rati na hoti, ratiyaa asati aagatgati na hoti, aagati-gatiyaa asati cutuupapaato na hoti, cutuupapaate asati nevidha na hura'm na ubhayamantare, esevanto dukkhassaati*.

[131] SnA. p. 30.

[132] S. IV. 231.

[133] D. III. 216, 275; S. IV. 216, 331.

[134] S. IV. 205.

[135] S. IV. 216: *ya'm ki~nci vedayita'm ta'm dukkhasminti*.

[136] A. II. 6, 36.

[137] S. V. 2-30; A. I. 11-31; It. 9.

[138] S. IV. 233.

[139] S. IV. 233.

[140] M. III. 124; A. IV. 32.

[141] It. 38. So sánh S. IV. 209.

[142] S. IV. 209: *So eka'm vedana'm vediyati kaayika'm na cetasika'm.*

[143] Sn. 739: *vedanaana'm khayaa bhikkhu nicchaato parinibbuto.*

[144] S. V. 8: *Yo kho . . . raagakkhayo dosakkhayo mohakkhayo ida'm vuccati amata'm* (sự diệt trừ tham sân và si được gọi là bất tử, nghĩa là Niết-bàn)

[145] A. IV. 157; D. III. 260.

[146] Vin. II. 193.

[147] D. II. 127.

[148] M. III. 244-5. Cf. D. I. 46; D. II. 128; S. II. 83; A. II. 198.

[149] M. I. 303: *Sukhaaya . . . vedanaaya raagaanuso pahaatabbo, dukkhaaya vedanaaya paiighaanusayo, adukkhamasukhaaya vedanaaya avijaanusayo pahaataboo.*

[150] A. II. 37.

[151] Ud. 8: *tasmaatiha te Baahiya eva'm sikkhitabba'm: diiïhe diiïhamatta'm bhavissati, sute sutamatta'm bhavissati, mute mutamatta'm bhavissati, vi~n~naate vi~n~naatamatta'm bhavissati.* Phương pháp huấn luyện cảm xúc và nhận thức này còn xuất hiện ở S. IV. 72; KS. IV. 11.

[152] Ud. 8; S. IV. 72-3.

[153] Sn. 593: *sabbasoka'm atikkanto asoko hoti nibbuto.*

[154] It. 122: *phu.t.thassa paramaa santi nibbaana'm akutobhaya'm.*

[155] Ud. 3: *sabbato tanhaana'm khayaa asesaviraaganirodho nibbaana'm.*

[156] Vbh. 373; Dhs. 1448.

[157] S. V. 423.

[158] S. V. 422-6.

[159] M. I. 10

[160] D. V. 422.

[161] Xem chẳng hạn M. I. 175: *aasavakkhaya~naa.na*, lậu tận trí.

[162] Xem chẳng hạn M. I. 10: *~Naayassa adhigamaaya nibbaanassa sacchikiriyaaya.*

[163] D. III. 230; M. I. 10; S. III. 26.

[164] S. V. 144.

[165] A. II. 51-2.

[166] Sn. 734: *vi~n~naa.nassa nirodhena natthi dukkhassa sambhavo.*

[167] Xem chẳng hạn M. III. 223; M. II. 265, về vai trò của ý thức trong chấp thủ.

[168] Sn. 734: *vi~n~naa.nuupasamaa bhikkhu nicchaato parinibbutoti.*

[169] D. II. 63.

[170] M. III. 223; S. II. 66.

[171] Ud. 93.

[172] S. IV. 20.

[173] M. I. 292.

[174] M. I. 293.

[175] Vism. 369-70.

[176] M. I. 293.

[177] D. I. 83-4; M. I. 175.

[178] S. IV. 231.

[179] M. III. 223-8.

[180] Ud. 8: *tasmaatiha te Baahiya eva'm sikkhitabba'm: di.t.the di.t.thamatta'm bhavissati, sute sutamatta'm bhavissati, mute mutamatta'm bhavissati, vi~n~naate vi~n~naatamatta'm bhavissati.* Cũng xuất hiện ở S. IV. 72; KS. IV. 11.

[181] D. III. 220, 275; M. II. 105; A. I. 163-5; A. V. 211.

[182] M. IV. 23.

[183] M. IV. 23: *Khii.naa jaati vusita'm brahmacariya'm kata'm karaniya'm naapara'm ithattaayaati.*

[184] S. II. 216.

[185] D. III. 281; A. III. 280.

[186] EB. I. mục từ *abhi~n~naa*: 97a. direct knowledge which has left behind the physical world of space and time, or perception, of ideation, of causality, of logical reasoning, and is, therefore, psychic in the fullest sense.

[187] D. III. 230, 276; M. I. 9; S. IV. 257; S. V. 59; Vbh. 373; Dhs. 1448.

[188] D. III. 281; A. III. 19: *aasavaana'm khayaa anaasava'm cetovimutti'm pa~n~naavimutti'm diiithe va dhamme saya'm abhi~n~naa sacchikatvaa upasampajja viharati.*

[189] S. III. 190; Vin. I. 9.

[190] Trong mô thức của chuỗi duyên khởi, tham ái do cảm giác tạo điều kiện (*vedanaa paccayaa ta.nhaa*), trong khi trong trật tự ngược chiều, do chấm dứt của cảm giác, sự tham ái cũng chấm dứt (*vedanaanirodhaa ta.nhaanirodho*).

[191] So sánh S. IV. 209.

[192] D. II. 156.

-oOo-

Source: *Buddhism Today*, <https://www.buddhism.today/>

[\[Trở về trang Thư Mục\]](#)

last updated: 09-09-2002