

**GIỚI THIỆU
A-TÌ-ĐẠT-MA CÂU-XÁ**



PHẦN I TỔNG LUẬN A-TÌ-ĐẠT-MA

I. A-TÌ-ĐẠT-MA: HỆ THỐNG TRIẾT HỌC

1. Ý nghĩa triết học

Trước khi truy nguyên ý nghĩa của từ *abhidharma*, chúng ta mượn con đường tắt, ngang qua khái niệm triết học phương Tây. Điều rất thường thấy, và cũng khá hiển nhiên, ngày nay ít có phạm trù tư duy triết học và tôn giáo nào của phương Đông mà không bị nhìn qua lăng kính của những khái niệm từ phương Tây. *Abhidharma* cũng không ngoại lệ. Đây là điều thường thấy trong nhiều tác phẩm về *Abhidhamma* viết bằng Anh ngữ qua lăng kính triết học.¹

Từ *triết học*, hiểu theo ngữ nguyên Hy-lạp, φιλοσοφία - *philosophia*, cũng có thể được áp dụng khi muốn có một định nghĩa cho *abhidharma* nhìn từ lăng kính phương Tây. Bởi vì, như các luận sư Hữu bộ nói, bản chất của A-tì-đạt-ma là huệ vô nhiễm (*prajñā amalā*),² nhận thức nhìn thẳng

¹ Đơn cử vài trường hợp: – Nyanaponika Thera, *Abhidhamma Studies*, 1976, Th.ii. p. 36: “Now, in what sense can the *Abhidhamma* be called a philosophy?” – Bhikkhu Bodhi, *A Comprehensive Manual of Abhidhamma*, Introduction: “... the *Abhidhamma Pitaka* articulates is simultaneously a philosophy, a psychology, and an ethics...” – I. B. Horner, *Abhidhamma Abhivinaya in the first two of the Pāli Canon*, *The Indian Historical Quarterly*, Vol. 17:3, Sep. 1941: “Let us see *dhamma* as religion, perhaps as philosophy, as that which was man's guide and stay, his urge to lead the good life, *brahmacariya*, his conscience.”

² *Đại tì-bà-sa* I T27 tr.2c23: 問阿毘達磨自性云何 答無漏慧根以為自性。

vào yếu tính của tồn tại. Thêm nữa, hoạt tính của huệ được gọi là giản trách (*pravicaya*), như định nghĩa bởi Kośa: *tatra prajñā dharmapravicayah*. Đó là khả năng phân tích và lựa chọn, hiểu theo từ Hán dịch. Bằng khả năng đó mà đi sâu vào yếu tính của tồn tại. Thấy rõ bản chất và yếu tính của tồn tại, đó là mục đích cứu cánh của nhận thức, là nhu cầu hiểu biết.

Ấn độ, kể từ thời Veda, tư duy về nguồn gốc thế giới không ngừng tác động vào đời sống thường nhật của con người. Tin tưởng vào sự hiện hữu của một đấng sáng tạo, hay nguyên lý sáng tạo, tìm hiểu mục đích và ý nghĩa của sự sáng tạo ấy, từ đó thiết lập những định chế xã hội thích hợp, để bóc lột, để áp bức, và cũng để tìm hướng thoát ly; đây không đơn giản chỉ là những tin tưởng viễn vông nữa. Nó quyết định đau khổ hay hạnh phúc của một cá nhân trong xã hội.

Vậy thì, bất cứ một ý tưởng nào, tín ngưỡng tôn giáo hoặc tư duy triết học, trong lịch sử phát triển của nó, luôn luôn hướng đến một hệ thống toàn diện, trong đó mọi cấp bậc vũ trụ, mọi giá trị tồn tại, đều được biện minh và quy định thành những nguyên lý, những chân lý tối hậu, mà tất cả mọi sinh vật trong vũ trụ phải tuân theo, ý nghĩa sống hay chết, đau khổ hay phúc lạc.

Nhu cầu hiểu biết, tìm hiểu mọi thứ hiện hữu quanh ta, không chỉ đơn giản là sự tò mò theo bản chất, mà chính những hiểu biết là công cụ bảo vệ sự sống. Từ những cái được thấy, được nghe, rồi suy diễn ra những thứ ẩn tàng không thể thấy, không thể nghe, để rồi phát sanh hy vọng, hay sợ hãi, là bản chất và hiệu quả của hoạt động tư duy.

Ấy là nhu cầu bức thiết thường nhật. Để giải quyết, nếu bằng vào biện pháp thực tiễn nhất, không thể không đặt vấn đề ưu tiên. Cần giải quyết biến cố nào trước. Như

Giới thiệu

người trúng phải tên độc; vấn đề giải độc và thông tin về nơi phát xuất mũi tên, cả hai đều cần thiết. Không giải hết độc tố thì có thể không tồn tại, nhưng nếu không cần biết đến nguồn gốc phát xuất thì có thể sẽ không tránh khỏi bị trúng độc lần nữa. Tuy nhiên, không thể không đặt vấn đề ưu tiên để giải quyết. Cho nên, khi tỳ kheo Sunakkhatta yêu cầu Phật giải thích về khởi nguyên của thế giới (*aggaññam paññapeti*), với sự thách thức: “Thế Tôn, nay con khước từ Thế Tôn... vì Thế Tôn không thuyết minh về khởi nguyên của thế giới”.³ Đức Phật dứt khoát từ chối không giải đáp. Thế nhưng, trong dịp khác, khi hai thanh niên bà-la-môn bị gia đình, dòng họ chỉ trích, nguyên rủa, vì đã từ bỏ giải cấp ưu đãi của mình để sống với đám samôn Thích từ phi giai cấp; khi ấy đức Phật kể ngay câu chuyện khởi nguyên của thế giới này.⁴

Hoặc khi Man Đổng từ (Mālunkya) nêu vấn đề thế giới này có biên giới tận cùng hay không có, vĩnh hằng hay không vĩnh hằng, đức Phật từ chối trả lời và đưa ra thí dụ về người trúng tên độc.⁵ Nhưng khi các tỳ kheo cùng tụ hội thảo luận để tìm hiểu nguyên nhân sâu xa về những sự tán dương hay hủy báng của người đời đối với đức Phật, bấy giờ đức Phật lại diễn giải nguồn gốc của khái niệm về thế giới vĩnh hằng hay không vĩnh hằng, hữu biên hay vô biên; chỉ rõ nguồn gốc và giới hạn của những kiến thức ấy, bắt nguồn từ kinh nghiệm tôn giáo, hay bằng năng lực tư

³ Pāthikasuttam, D. iii. 4: *paccakkhāmi dānāhaṃ, bhante, bhagavantam ... na hi pana me, bhante, bhagavā aggaññam paññapeti*’ti. Trường 11, A-nậu-đi kinh, T1 tr. 66b12.

⁴ Aggaññasuttam, D.iii.85. Trường 6, Tiểu duyên kinh, T1 tr. 37b28.

⁵ Cūla-Mālunkyasuttam, M.i.428. Trường 60, Tiển dụ kinh, T1 tr. 804a25.

duy phân tích, và định hướng mà những kinh nghiệm và tư duy như vậy sẽ dẫn đến.⁶

Ở những nơi khác, như trong *Tương ưng bộ*, hay *Tạp A-hàm*, các tỳ kheo hỏi Phật, do nhân duyên gì mà trời mưa, trời nóng, trời sấm...⁷ Những câu hỏi này có vẻ không liên hệ gì đến giải thoát, và những câu trả lời được gán cho Phật cũng vậy, mang tính chất thần thoại hơn là băng vào sự quan sát thực tiễn.

Những câu hỏi này xét ra còn phù phiếm hơn các câu hỏi của tỳ kheo Malun̄kya hay Sunakkhatta. Trừ phi các kinh này được giải thích là nương theo tập tục hiểu biết nhân gian mà đức Phật phương tiện hướng dẫn thực hành để đi lần đến giác ngộ. Nếu không vậy, các kinh này được biên soạn nhằm đáp ứng một số nhu cầu hiểu biết các hiện tượng thường nhật, thỏa mãn tính hiếu kỳ hay bản chất muốn biết của con người.

Vậy thì, A-tì-đạt-ma, nhận định trong ý nghĩa triết học, là sự phát triển của nhu cầu hiểu biết, từ những câu hỏi đơn giản như định danh và định nghĩa về một sự vật xuất hiện trước ta hay trong ta, sự vật ấy quan hệ với ta như thế nào trong ý nghĩa sanh tồn, đau khổ hay hạnh phúc. Từ những tồn tại và quan hệ cục bộ, tiến dần lên những mối quan hệ phức tạp: Bản thể của thế giới là gì? Tồn tại này là thực hay giả? Ta là ai hay là cái gì?

Tất cả những câu hỏi này đều có thể tìm thấy giải đáp trong kinh Phật. Những điều Phật dạy, hoặc do hạn chế bởi thời đại và ngôn ngữ, hoặc do bởi pháp tính sâu xa, sự lãnh hội không thể dễ dàng, và lại càng không dễ dàng

⁶ Brahmajalasuttam, D.i.12. *Trường 14*, Phạm võng kinh, T1 tr. 89c20.

⁷ S.32 *Valāhakaśamyutta* (PTS.ii.255ff). *Tạp 31*, T2 tr. 220b9 tt.

Giới thiệu

trong sự trao truyền từ thầy đến đệ tử. Do đó, cần có một hệ thống giáo nghĩa nhất quán, trong đó các chi tiết giáo nghĩa quan hệ với nhau một cách mạch lạc. Như vậy, ý nghĩa triết học của A-ti-đạt-ma là ý nghĩa hệ thống. Triết học được hiểu ở đây là hệ thống tư tưởng nhất quán, bao gồm tất cả những gì mà tư duy đặt thành nghi vấn và yêu cầu giải đáp, bao gồm các vấn đề về vũ trụ và nhân sinh.

2. Ý nghĩa hệ thống

a. Hệ thống ba khoa

Abhidhamma nhìn từ lăng kính triết học, cũng được phát triển tương tự như trong lịch sử tư duy triết học phương Tây, đặt mốc từ Hy-lạp cổ đại.

Triết học bắt đầu từ những nghi vấn, những câu hỏi xem ra rất đơn giản, thực tiễn: Cái này là cái gì? Câu hỏi từ trẻ thơ mới học nói, tò mò muốn biết sự vật quanh ta là *cái gì?* Để biết nó là cái gì, người ta tìm cách khám phá ra các thành phần cấu tạo nên nó, rồi đến những yếu tố hay nguyên tố cấu tạo nên các thành phần ấy, và rồi tiến lên nữa, hỏi: Do đâu mà có? Đến đây thì tư duy của con người dường như lâm vào ngõ cụt. Lịch sử phát triển tư duy triết học của loài người, cho đến nay vẫn chưa có câu trả lời được xem là chân lý phổ quát, tuyệt đối.

Rốt lại, tư duy triết học bắt đầu và kết thúc với câu hỏi không có trả lời: Thế giới này do đâu mà có? Ta là ai, hay cái gì, từ đâu đến, và sẽ đi về đâu?

Các đệ tử Phật tất nhiên tin tưởng rằng những vấn đề như vậy thầy đều được giải đáp trong các Kinh Phật thuyết. Dù vậy, câu trả lời chính xác là thế nào, thì các vị này không hiểu như nhau. Chẳng hạn, để trả lời câu hỏi “Ta là ai/ là cái gì?” có vị đề xuất khái niệm nhất vị uẩn (*ekarasa-skandha*) như Kinh lượng bộ (Sautrāntika), hoặc cùng

sanh tử uẩn (*āsamsārika-skandha*) như Hóa địa bộ (Mahīśāsaka), hoặc hữu phần (*bhavaṅga*) như Thượng tọa bộ (Theravāda) hoặc a-lại-da (*ālaya*), hoặc Như lai tạng (*tathāgatabarṅga*). Để biện minh và lý giải cho quan điểm của mình, mỗi vị tự thiết lập một hệ thống giáo nghĩa, căn cứ trên những điều Phật đã dạy. Hệ thống giáo nghĩa ấy lập thành hệ thống tư duy triết học, mệnh danh là A-tì-đạt-ma.

Để thiết lập một hệ thống hoàn chỉnh, cần có phương pháp luận thích ứng. Điều này thì có thể tìm thấy trong các Kinh điển. Khi đức Phật dạy các đệ tử quan sát tồn tại với các yếu tính vô thường, khổ, vô ngã, bấy giờ cá thể tồn tại được phân tích theo các phạm trù uẩn (*skandha*) – xứ (*āyatana*) – giới (*dhātu*)⁸.

Định nghĩa về uẩn-xứ-giới, cũng như ý nghĩa và mục đích thành lập, được thuyết minh chi tiết trong tụng i.20.

b. Hệ thống năm sự

Năm sự (*pañcavastu*), cũng gọi là năm vị, năm phạm trù phân loại toàn bộ vạn hữu bao gồm cả hữu vi và vô vi.

Trong hệ thống phân loại ba khoa (uẩn-xứ-giới), như được chính Phật thuyết trong nhiều Kinh, mục đích nhắm đến thực tiễn tu đạo. Phân loại năm uẩn để thuyết minh lý vô ngã, do quán vô thường-khổ-vô ngã mà được giải thoát. Phân loại mười hai xứ, thuyết quan hệ căn cảnh phát sanh thức, nhắm mục đích phòng hộ căn môn, ngăn chặn các thứ ô nhiễm bám theo các đối tượng nhận thức thông qua các căn mà làm ô nhiễm tâm. Thuyết minh mười tám giới, nhằm nêu rõ quan hệ duyên khởi.

Trong phân loại ba khoa do bởi nhắm mục đích tu đạo nên không cần phân biệt hữu vi và vô vi. Như trong uẩn, không bao hàm các pháp vô vi. Trong xứ và giới, vô vi chỉ

Giới thiệu

được bao hàm một phần trong pháp xứ và pháp giới. Để thuyết minh toàn bộ tồn tại, bao gồm nội tâm và ngoại giới, toàn bộ hữu vi và vô vi, A-tì-đạt-ma phát triển lên thành hệ thống năm sự.

A-tì-đạt-ma phân loại pháp trước hết, và căn bản, gồm hai loại, hữu vi và vô vi. Về bản chất, hai loại pháp này hoàn toàn đối nghịch. Nhưng, trong luận giải triết học, không một tồn tại nào mà lại đơn thuần là hữu vi hay vô vi.

Nói rõ hơn, như sắc pháp chẳng hạn, không một thứ vật chất nào có thể được nhận thức nếu không tồn tại một không gian như là bản thể. Vì một trong các tính chất của sắc là di động, do yếu tố phong đại. Hư không vô vi, hay không gian siêu nghiệm, là bản thể mà trong đó các nguyên tố vật chất di chuyển.

A-tì-đạt-ma phân tích hai loại không gian: Hư không hữu vi thuộc sắc pháp, tức thuộc vật chất vì có thể bị hủy. Khoảng trống giữa hai điểm là một không gian thường nghiệm; khi có một vật thể khác chen vào giữa, không gian này bị hủy. Không gian thường nghiệm có thể được tạo ra bằng cách phá hủy hay dịch chuyển một vật thể ra khỏi vị trí của nó. Vật thể không thể di chuyển trong không gian này. Vì nơi mà vật thể xuất hiện thì không gian bị hủy; nơi đó nếu vật thể biến mất, không gian được tác thành. Vì có sinh, có diệt, được tạo tác và bị hủy, có thể uốn cong, có thể co giãn, không gian này được định nghĩa là hữu vi.

Trái lại, không gian siêu nghiệm, hay hư không vô vi, tồn tại nhưng không thể được nhận thức bằng bất cứ quan năng nhận thức thường nghiệm nào. Nó tồn tại, không sanh không diệt, mà mọi vật thể di chuyển trong đó. Không gian siêu nghiệm này có khi gọi là hư không giới. Hư không giới này là Niết-bàn giới.

Thêm nữa, trong phân loại năm uẩn, thọ và tưởng là hai yếu tố trong hành uẩn được tách riêng vì vai trò quan trọng của nó trong nguyên nhân dẫn đến tranh chấp xã hội và sanh tử.

Hành uẩn (*saṃskāra-skandha*), là tập hợp những yếu tố tác động đến sự hình thành nhận thức. Những yếu tố này được phân loại thành hai nhóm: Nhóm tương ưng tâm (*cittasamprayukta*), bất cứ lúc nào và nhắm đến đối tượng nào, khi thức khởi thì hành thuộc loại này cũng khởi theo. Chúng cũng được gọi là tâm sở (*caitta/ caitasika*). Nhóm khác, không tương ưng tâm (*cittaviprayukta*), đó là những khái niệm trừu tượng, như khái niệm về đồng loại, về các thành phần của ngôn ngữ.

Như vậy, tổng quát, các pháp được phân loại thành hữu vi và vô vi. Trong hữu vi, lại phân thành hai phạm trù: Sắc và tâm. Trong phạm trù tâm bao gồm ba phạm trù thực tại khác nhau: Thức như là chủ thể nhận thức, các tâm sở như là những yếu tố chức năng nhận thức, và hành không tương ưng gồm những khái niệm trừu tượng tác thành các nguyên lý nhận thức.

Tóm lại, bốn phạm trù hữu vi, cùng với một phạm trù vô vi, pháp được phân loại thành năm sự: 1. Sắc pháp (*rūpa-dharma*), 2. Tâm pháp (*cittadharma*), 3. Tâm sở pháp (*caitasika/ caittadhara*), 4. Tâm bất tương ưng hành (*cittaviprayukta-saṃskāra*), 5. Vô vi pháp (*asaṃskṛta-dharma*).

3. Ý nghĩa lịch sử

Chúng ta biết rằng, sau thời đức Phật, càng về sau trình độ nhận thức của người Ấn độ đạt đến những mức phát triển đáng kể, về mọi mặt. Từ sự quan sát các hiện tượng vật lý, tâm lý, cho đến các nguyên tắc suy luận, các khái niệm

Giới thiệu

toán học. Những vấn đề như vậy không được nêu lên trong các kinh điển được cho là nguyên thủy.

Do sự phát triển của xã hội, nhất là trên phương diện tư tưởng học thuật, nhiều ý tưởng chỉ manh nha trong thời đức Phật, đã không ngừng hoàn thiện lý luận để trở thành một hệ thống tư tưởng nhất quán với tham vọng toàn diện, giải thích được mọi hiện tượng, mọi biến cố trong vũ trụ. Bằng những lý luận ấy, họ bắt đầu tấn công giáo nghĩa của đức Phật.

Với sự xuất hiện các phái triết học như Mīmāṃsā, Vedānta, Sāṃkhya, Vaiśeṣika, các chủ điểm giáo lý của Phật không ngừng bị tấn công. Mīmāṃsā với những giải thích triết học về tế tự và cầu nguyện. Vedānta với những nguyên lý siêu hình. Sāṃkhya với những biến thái phức tạp của các hoạt động tâm lý. Vaiśeṣika với những quan hệ tồn tại của các thực thể cấu thành các hiện tượng thiên nhiên, con người...

Trong bối cảnh tư tưởng triết học và tôn giáo ấy, các bộ phái Phật giáo khai triển giáo nghĩa Phật thuyết, lập thành những phạm trù khái niệm để đối kháng, phê bình, bác bỏ các lập thuyết đương thời. Sự phát triển của Nyāya tác động đến sự hình thành khoa luận lý học Phật giáo. Sự phát triển của Vaiśeṣika đã tác động đến thuyết cực vi, luận về sắc pháp, và sự lập thành hành không tương ưng tâm trong Hữu bộ. Sự phát triển của Yoga-Sāṃkhya cũng đã tác động đến sự phát triển của tâm lý học Phật giáo, từ Hữu bộ cho đến Duy thức.

Dưới đây lược nêu một số vấn đề.

a. Quy tắc ngữ pháp

Trong đà phát triển ấy, cho đến khoảng thế kỷ thứ tư trước kỷ nguyên tây lịch, với sự xuất hiện của Pāṇini, các quy

tắc ngữ pháp được xem như định hình, tất nhiên sau một quá trình phát triển lâu dài. Điều nhất định đã xảy ra là các nhà thông thái ngữ pháp trong các trường phái triết học vận dụng công cụ này để thiết lập vững chắc hệ thống tư tưởng của tông phái mình, và cũng vận dụng nó để tấn công các hệ tư tưởng khác. Điều này cũng đã xảy ra cho các tông phái Phật giáo.

Khi các quy tắc ngữ pháp, các nguyên lý suy luận, được hình thành cho đến một trình độ nhất định, các đệ tử Phật không ngần ngại vận dụng chúng để giải thích giáo nghĩa, và hình thành một hệ thống giáo nghĩa nhất quán.

Chẳng hạn, khi giải thích từ *samskrta* – hữu vi, các luận sư phân tích sự cấu tạo từ này với tiền tố *sam* và phân từ quá khứ *kṛta*. Trong đó, *sam* được giải thích là *sametya* = *samāgama*: tụ hội; vậy, *samskrta* hàm nghĩa cái được tác thành do bởi các duyên tụ hội.⁸ Do bởi phân từ quá khứ *kṛta* được dùng như danh từ, về mặt ngữ nguyên, *samskrta* chỉ hợp thể đã tồn tại trong quá khứ. Thế nhưng, khi sử dụng như danh từ, nó cũng chỉ cho những gì đang tồn tại và sẽ tồn tại. Tương tự như từ *dugdha*: sữa, mà theo từ nguyên, nó cũng là một phân từ quá khứ của động từ căn: *duh*, hành động vắt sữa – *dugdha*, cái đã được vắt từ con bò, hành động thuộc về quá khứ, nhưng khái niệm sữa được vắt từ con bò bao hàm cả ba thời. Căn cứ sự phân tích ngữ pháp như vậy, các nhà Hữu bộ khẳng định rằng chính đức Phật đã dạy các pháp tồn tại trong tất cả mọi thời: tam thế thực hữu (*sarvakālāstitā*).

Trường hợp từ duyên khởi – *pratīyasamutpāda*, là một điển hình đặc biệt. Vì đây là trọng tâm giáo nghĩa của đức

⁸ Kośa: *sametya sambhūya pratyayaḥ kṛtā iti samskrtaḥ*.

Giới thiệu

Phật, và cũng là biện chứng pháp lợi hại để phá sập mọi hệ thống tư tưởng, như được thấy vận dụng bởi Long Thọ (Nagārjuna). Các nhà ngữ pháp vận dụng các quy tắc ngữ pháp để tấn công giáo nghĩa trọng yếu này. Lý luận cơ bản: từ *pratītyasamutpāda* được cấu tạo sai quy tắc ngữ pháp.

Tất nhiên, hệ ngữ pháp Sanskrit không chỉ là hình thức, mà nó được xây dựng trên cơ sở triết học rất vững chắc, và cơ sở ấy cũng không bỏ qua diễn tiến nhận thức của con người đối với các loại đối tượng nhận thức của nó.

Một từ ngữ (*nāma*) là sự biểu đạt một ý tưởng (*saṃjñā*); một ý tưởng là sự mô tả hay xác định sự tồn tại hay hiện hữu của một sự vật (*svalakṣaṇa*, *svabhāva*), một sự thể, hay một sự kiện, nói gọn là một sự (*dravya* = *vastu*). Một sự có thể là một ý tưởng đơn với một từ đơn; nhưng cũng có rất nhiều sự (*vastu*) cần đến nhiều từ (*nāma*) để mô tả một ý xác định một tồn tại.

Thí dụ, sừng và thỏ, lông và rùa, là những tồn tại cá thể. Lông là ý tưởng mang tính phổ quát. Trong nhận thức, không thể tồn tại một tướng đơn nhất về lông, mà phải là lông của một con gì hay cái gì đó. Sự kết hợp nhiều từ thành một hợp từ, cũng là sự kết hợp nhiều ý tưởng thành một ấn tượng để mô tả hay xác định một thực thể tồn tại. Những sự kết hợp này, ý thức không thể tùy tiện, và do đó, quy tắc ngữ pháp cho một hợp từ cũng không thể tùy tiện.

Mặt khác, bất cứ tồn tại nào khi xuất hiện cho nhận thức đều bị chi phối bởi quy luật thời gian. Nhận thức bắt nắm đối tượng phải tuân theo quy tắc lưu chuyển của thời gian. Thời gian tạp loạn, nhận thức không thể biết được đối tượng xuất hiện đó là gì.

Từ *pratītyasamutpāda* (xem lại cách viết !!!) là một hợp từ được cấu tạo bởi nhiều yếu tố, trong đó từng đôi một được kết hợp với nhau theo quy tắc ngữ pháp căn cứ trên

bản chất các yếu tố ấy: âm tố, âm vận, ngữ và ý. Ở đây không luận về ngữ pháp nên không đi sâu vào chi tiết cấu trúc hợp từ này. Đơn giản, hợp từ *pratīyasamutpāda* được phân làm hai thành tố: *pratīya* và *samutpāda*, tạm thời theo Hán dịch là *duyên* và *khởi*. Về cơ bản, *pratīya* được xem là phân từ độc lập. Khi một chủ thể thực hiện hai hành vi, hành vi xảy ra trước được phát biểu dưới dạng phân từ độc lập. Thí dụ nói, “sau khi tắm, nó ăn” (*snātvā bhunkte*). Theo quy tắc, *pratīya-samutpāda* phải được diễn tả là, “sau khi duyên, nó khởi.” Duyên, tức cái này đi đến với cái khác, là từ biểu đạt một hành động. Một hành động chỉ có thể xảy ra khi tồn tại chủ thể. Ở đây, nó duyên, nó thực hiện hành vi đi đến với cái khác; nếu không tồn tại, làm sao nó đi? Vậy đâu có thể nói, nó sau khi duyên nó khởi? Đã duyên được thì đã khởi; mà đã khởi thì không cần duyên.

Trong chương ba của *Câu-xá*,⁹ Thế Thân đã vận dụng tất cả lý luận của A-tì-đàm để chứng minh tính hợp lý của hợp từ này, mà không hề vi phạm quy tắc ngữ pháp. Thế nhưng, hình như lý luận này vẫn chưa giải quyết dứt điểm tính hợp quy của nó, nên các luận sư về sau tiếp tục biện giải. Như Thanh Biện (*Bhāvaviveka*) chẳng hạn, cũng vận dụng các quy tắc ngữ pháp. Sau đó nữa, Nguyệt Xứng (*Candrakīrti*) không hài lòng với giải thích của Thanh Biện, lại đưa ra những lý giải khác.¹⁰

Ách yếu mà nói, ngữ pháp là những quy tắc mà căn cứ theo đó người này có thể hiểu người kia muốn nói gì. Những quy tắc như vậy được xem là do bởi con người,

⁹ Kośa ad.iii.28.

¹⁰ Prasannapada, tr. 7.

Giới thiệu

cùng quy định chung để có thể truyền đạt ý tưởng từ người này sang người khác. Với những vị tín ngưỡng thần bí, các quy tắc ấy được quy định bởi thần linh, vì ngôn ngữ là sự sáng tạo của thần linh với mục đích điều hành trật tự vũ trụ. Nếu hợp từ *pratīya-samutpāda* không cần tuân theo quy tắc ngữ pháp, được cấu trúc tùy tiện, thì nó không thể truyền đạt cho mọi người biết nó chỉ vào một cái gì: lông rùa, hay sừng thỏ?

b. Khái niệm và danh ngôn

Chúng ta đã biết quy tắc ngữ pháp là chỉ rõ sự kết cấu giữa các từ với nhau, danh từ với danh từ, với hình dung từ, với động từ; động từ cũng vậy; các loại từ khác cũng vậy. Chúng quan hệ trong cùng bộ loại và khác bộ loại, tùy thuộc theo bản chất của mỗi bộ loại. Các quy tắc này là những phản ánh mối quan hệ tồn tại và tác dụng giữa các hiện hữu, tâm và vật các thứ.

Trong kho ngữ vựng, ta có những từ độc lập: lông, chỉ cho tất cả mọi thứ lông, từ nơi con bò, con thỏ, con người. Ý niệm về bò cũng vậy, thỏ cũng vậy. Một ý niệm về “bò” bao trùm mọi thứ bò, không phân biệt lớn nhỏ, đen trắng. Một ý niệm độc lập tuyệt đối, không liên hệ gì đến cái khác. Tồn tại ấy là thể tính tự hữu (*svabhāva*). Thế nhưng, trong thực tế nhận thức, khi khởi lên ý niệm về “lông”, nhất định cùng lúc xuất hiện kết hợp với một ý niệm khác, bò hay thỏ, để thành lông bò, hay lông thỏ. Như vậy, “lông” và “thỏ” và “lông thỏ”, ý tưởng nào chỉ vào tồn tại thực hữu, ý tưởng nào chỉ vào tồn tại giả hữu, lông hay lông bò? Nghi vấn này cũng có thể được giải quyết căn cứ quy tắc ngữ pháp về quan hệ sở thuộc cách. Như nói “chủ bò”, từ này chỉ vào một thực thể, mà có thể phân tích thành quan hệ sở thuộc: “Chủ của (những) con bò”. Quan

hệ này không xác nhận chủ chính là bò hay bò chính là chủ. Quan hệ như vậy chỉ ra hai tồn tại độc lập.

Quy tắc này có thể dùng để chứng minh ý niệm mà đức Phật đã nêu lên để mô tả tồn tại: *samskrtasya samskrtalakṣaṇa* – hữu vi tướng. Tướng, hay *lakṣaṇa*, trong ngữ cảnh này, là những yếu tính phát sinh, tồn tục, biến dịch và hủy diệt của mọi hiện tượng, mọi pháp. Nó là một danh từ, một thể ngữ, chỉ vào một thể tính tồn tại. Thể tính ấy được phẩm định bởi ý niệm *samskṛta*: hữu vi. Bản thân nó là thể tính mà khi xuất hiện nó phẩm định giá trị tồn tại của một thể tính khác, và chính bản thân nó cũng là một thể tính được phẩm định bằng một thể tính khác. Theo quy tắc quan hệ sở thuộc như nói trên, khi đức Phật nói, *trīṇīmāṇi bhikṣavaḥ samskrtasya samskrtalakṣaṇāni*, “Này các tỳ kheo, đây là ba yếu tính hữu vi của các hữu vi”, điều đó chứng minh rằng đức Phật xác nhận, *samskṛta*, hữu vi, và *lakṣaṇa*, tướng, hay yếu tính của hữu vi, là những thực thể tồn tại độc lập. Đây là điểm tranh luận khá hào hứng giữa Hữu bộ và Kinh bộ, như được thấy trong tiết ba thiên thứ hai “Phân biệt căn”.

Mặt khác, khi ta nói “dòng sông xanh”; phân tích cú pháp, ta có hai ý niệm riêng biệt: dòng sông và màu xanh. Hợp từ này có thể phân tích thành: “Dòng sông của màu xanh”. Dù vậy, trong thực tế ở đây không hề có màu xanh tồn tại biệt lập ngoài dòng sông. Vậy quan hệ sở thuộc này nói lên ý nghĩa gì?

Đối với nhận thức thông tục của chúng ta, nhìn thấy dòng sông xanh, biết nó là dòng sông xanh; nơi khác, nhìn thấy con suối xanh, biết đó là con suối xanh, không có gì nghi ngờ. Nhưng với các luận sư Hữu bộ, sự nối kết hai thực thể lại với nhau thành một chỉnh thể thống nhất phải do

Giới thiệu

một quy luật nào đó, được tác động bởi một lực nào đó. Và họ đi tìm lực ấy và quy luật ấy.

Sở dĩ các vị Hữu bộ quan tâm đến vấn đề này, bởi vì, trước hết mỗi một danh tương ứng với một sự. Mỗi một sự, nói theo nghĩa rộng, là một pháp (*dharma*). Bất cứ pháp gì nếu là đối tượng đề cho ý thức vươn đến mà phát sinh, pháp ấy tồn tại thực hữu. Thí dụ, một con người, một bồ-đặc-già-la (*pudgala*) là một nhân xưng hay nhân cách, chỉ là khái niệm quy ước về tập hợp của các uẩn. Các uẩn là những pháp thực hữu. Một con người như vậy, trong quá trình tu tập, kết quả sẽ trở thành một Thánh giả. Thánh giả, trước hết là ý tưởng, tức một tướng. Tướng ấy loại bỏ những cái phi Thánh, bắt nắm những yếu tính khiến nó dẫn đến nhận thức “đây là Thánh”. Nói cách khác, nó bắt nắm tính chất Thánh, hay Thánh tính. Thánh tính là một thực thể thực hữu. Khi nó xuất hiện nơi vị này, biết rằng vị này là một Thánh giả. Khi Thánh tính ấy xuất hiện nơi vị kia, thì cũng biết đó là một Thánh giả. Vấn đề bây giờ được đặt ra: Thánh giả là thể tính thực hữu; các uẩn tạo nên một bồ-đặc-già-la kia cũng là thể tính thực hữu; các thể tính thực hữu này được kết hợp nhau như thế nào để tạo thành một ý tưởng về sự tồn tại của Thánh giả. Khảo sát vấn đề này không phải chỉ bằng vào lý luận, mà bằng vào sự quan sát về các hoạt động của nhận thức.

Trong quá trình nhận thức, khi chức năng hoạt động của nó là tướng (*samjñā*) xuất hiện, khi ấy các dấu hiệu, tức các đặc điểm hay yếu tính của đối tượng, được bắt nắm. Nhiệm vụ của tướng là nối kết các đặc tính này lại để dẫn đến phán đoán đối tượng được nhận thức này là gì. Nếu đây không phải là ảo tướng hay vọng tướng, thì đối tượng được nhận thức trung thực. Nhưng sự kết hợp các đặc tính thành một chỉnh thể đối tượng không phải là hành vi tùy tiện. Thí dụ, không thể kết hợp yếu tính của Chuyển luân

vuông với yếu tính nữ nhân, nghĩa là, trong điều kiện nhận thức nhất định, không hề có đối tượng xuất hiện như là Chuyển luân vương nữ. Đó là quy luật quan hệ tương tác giữa các thể tính tồn tại. Quy luật ấy được tác động bởi một lực, tức một pháp mà Hữu bộ xếp vào loại gọi là “tâm bất tương ưng hành” (*cittaviprayuktasamkāra*).

Sự phát hiện ra một loại pháp gọi là tâm bất tương ưng hành là yếu tố mới mẻ trong lịch sử tư tưởng Phật giáo Ấn độ. Kinh điển Pāli hoàn toàn không đề cập đến khái niệm về loại hành này. Kinh bộ thì kịch liệt chống đối, cho là sự thêm thắt không cần thiết, vì điều quan trọng là không có kinh nào nói đến một loại pháp như vậy với tên gọi như vậy. Hữu bộ dẫn chứng rằng Phật có nói đến, như trong kinh *Đại bản duyên*, duy chỉ có điều là ý nghĩa quá ảm áo mà trí tuệ dung tục không thể nhận ra. Ngày nay tuy chúng ta không có nguyên Phạn văn dẫn chứng của Hữu bộ để xác định tính trung thực của dẫn chứng này, nhưng cũng có thể tìm thấy đoạn văn liên hệ trong Pāli, kinh *Mahānidānasutta*, trong D.15. Đoạn văn Pāli tương đương mà Hữu bộ dẫn chứng: *devānaṃ vā devattāya, ... manussānaṃ vā manussattāya, ...* “Thiên tính của chư thiên, ... nhân tính của nhân loại...”. Ý nghĩa của Kinh nói rằng, sở dĩ biết đây là chư thiên (*deva*), do bởi nơi đó tồn tại thiên tính (*devatta*); sở dĩ biết đây là con người (*manussa*) vì nơi đó tồn tại tính người (*manussatta*). Có vô số chư thiên, khác nhau về hình dáng, về tuổi thọ, về nhiều thứ, nhưng tất cả đều có chung một đặc tính là thiên tính. Nếu thiên tính không thực hữu thì không thể xuất hiện nơi vị ấy để được gọi là chư thiên. Bởi vì cái gì không thực hữu thì không thể xuất hiện cho ý thức: như lông rùa. Dù có nói lên hợp từ lông rùa, trong thức chỉ có thể xuất hiện nó như là lông thỏ hay lông cừu, chứ không xuất hiện như một cái gì có thực là lông rùa. Cho nên, khi nhận biết đây

Giới thiệu

là chư thiên, nhất định tồn tại một pháp gọi là thiên tính. Chính đức Phật đã nói như trong Kinh được trích dẫn. Gọi nó là hành (*saṃskāra*) vì nó là lực tác động đến nhận thức. Hành nếu hiểu theo nghĩa rộng thì chỉ cho tất cả mọi thứ tồn tại. Bởi vì, bất cứ một tồn tại nào, theo pháp tính tự nhiên, đều là lực tác động trực tiếp hay gián tiếp đến sự tác thành một cái khác. Nhưng hành được nói ở đây không theo nghĩa quá rộng như vậy, mà chỉ nói đến như là lực tác động đến các hoạt động của thức. Nó tồn tại và hoạt động mà không lệ thuộc thức, như các tâm sở được gọi là các hành tương ưng tâm.

Kinh bộ bác bỏ sự tồn tại của các pháp gọi là hành không tương ưng của Hữu bộ. Các vị Du-già hành tông về sau cũng bác bỏ.

Do đâu mà trong Hữu bộ xuất hiện khái niệm về một loại pháp mà trước đây không bộ phái nào nói đến vì không có Kinh nào đề cập một cách minh nhiên? Chúng ta không nên vội kết luận rằng đây là ngoại đạo trá hình muốn phá hoại tính chân thật của giáo nghĩa bằng cách lén lút đưa vào các ý tưởng tà vạy.

c. Khám phá vật chất

Khái niệm “vật chất” (*matter*) như chúng ta hiểu ngày nay đến từ phương Tây. Trong nhận thức phổ thông, nó chỉ cho những vật thể vật lý (*physical objects*), được dùng để chuyển tải ý nghĩa sắc pháp trong Phật pháp.

Sắc pháp, là hợp thể được cấu tạo từ bốn nguyên tố vật chất gọi là đại chủng. Khái niệm vật chất này không chỉ là đặc điểm trong Phật học nói riêng, và trong tư tưởng Ấn độ nói chung, mà nó cũng có thể được tìm thấy trong các triết gia Hy-lạp cổ đại.

Trong kinh điển nguyên thủy, sắc pháp là một trong năm thành phần – năm uẩn – tác thành khái niệm về một cá thể. Trong đó, tuy năm yếu tố này được đề cập như những phạm trù biệt lập, nhưng trong quan hệ tồn tại sắc pháp luôn luôn được nói đến trong quan hệ với tâm thức. Điều này không nhất thiết khẳng định rằng sắc pháp chỉ là sự biến thái của tâm hay thức (*vijñāna-pariṇāma*), như Dugia hành tông (Yogacāra) quả quyết. Cho nên, Hữu bộ có đủ giáo chứng và lý chứng để thừa nhận sắc pháp, kể cả nội giới và ngoại giới, đều tồn tại ngoài thức, biệt lập với thức.

Kinh điển thường mô tả các đại chủng, cơ bản là bốn nguyên tố đất, nước, lửa, gió, bằng những khái niệm và hình tượng khá cụ thể. Chẳng hạn, khi giới thuyết đất nội giới, kinh nói, những gì được chấp thọ, có tính chất thô cứng, đó là tóc, lông, móng, răng, da...; về nước, đó là máu, mủ, đàm, dãi...¹¹ Sự thuyết minh này, theo các luận sư A-tì-đạt-ma, căn cứ theo khái niệm thông tục.¹² Thực chất, nên nói chúng là những đặc tính của vật chất. Đất chỉ đặc tính duy trì, nâng đỡ, do đó mà có thể chồng chất lên nhau để thành khối lượng. Nước, chỉ đặc tính kết hợp. Lửa, chỉ đặc tính tăng trưởng, giãn nở. Gió chỉ đặc tính di động.¹³

Xu hướng nghiên cứu A-tì-đạt-ma phần lớn thường tập trung vào tâm lý học và đạo đức học; các vấn đề liên hệ đến sắc pháp ít được chú ý. Mặc dù sự cống hiến của A-tì-

¹¹ Dhātuvihaṅga, M.iii.282: *yaṃ ajjhataṃ paccattaṃ kakkhaḷaṃ kharigataṃ upādinnaṃ seyyathidaṃ – kesā lomā nakhā dantā taco...*

¹² Kośa-kārikā i. 13a: *prthivī ... ucyate lokasaṃjñā*, Ht. địa... tùy thể tướng lập danh.

¹³ Kośa-kārikā i. 12cd.

Giới thiệu

đạt-ma trong nỗ lực khám phá tồn tại vật chất không phải nhỏ. Khám phá quan trọng của Hữu bộ đối với tồn tại vật chất là khẳng định tính thực hữu của vô biểu sắc (*avijñapti*).

Hữu bộ *Ti-bà-sa* phân tích tồn tại vật chất thành ba phạm trù, căn cứ giáo chứng: a. Hữu kiến hữu đối (*sanidarśana-sapratigha*), loại vật chất hữu hình, có thể thấy và có tính đối kháng, như tất cả những gì là đối tượng của mắt; b. Vô kiến hữu đối (*anidarśana-sapratigha*), có tính đối kháng nhưng mắt không thể thấy; c. Vô kiến vô đối (*anidarśana-apratigha*), không đối kháng cũng không thể thấy.¹⁴

Tuy Kinh có nói đến loại sắc vô kiến vô đối, nhưng không xác định rõ nó chỉ cho cái gì. Hữu bộ khẳng định nó chính là thế lực của nghiệp được lưu tồn sau khi hành động đã hoàn tất. Thế lực đó tồn tại cho đến khi hội đủ điều kiện thì được xử lý để cho ra kết quả.

Vấn đề thường thiện phạt ác được tin tưởng trong nhiều tôn giáo. Thế nhưng, hành vi thiện ác được ghi nhớ ở đâu, bởi ai, để sau này có báo ứng; vấn đề này hầu như không được luận đến, mà chỉ xem như là hiển nhiên. Nếu tin tưởng quyền thường phạt do thần linh, thì sự ghi nhớ cũng do thần linh. Ghi nhớ bằng cách nào? Nó cũng đương nhiên như sự tồn tại của ký ức. Ký ức được hình thành như thế nào, và nội dung của nó là gì, những câu hỏi này không có giải đáp cụ thể thành, được chấp nhận một cách phổ biến.

¹⁴ Cf. D.iii.182: *tividhena rūpaṅgaho – sanidassanasappaṭiḡhaṃ rūpaṃ anidassanasappaṭiḡhaṃ rūpaṃ, anidassanaappaṭiḡhaṃ rūpaṃ*. CF. *Đại trí độ* 36, T25, tr. 324b8.

Trong sự phát triển của A-tì-đạt-ma, đây là một trong những vấn đề quan yếu. Thứ nhất, do giáo lý vô ngã, nếu không tồn tại một hữu thể hay linh hồn, khối nghiệp, hành vi thiện ác đã được làm, được lưu trữ ở đâu để dẫn đi từ đời sống này sang đời sống khác? Thứ hai, do yếu tính sát-na vô thường của các pháp hữu vi, tất cả xuất hiện rồi biến mất chỉ tồn tại trong một sát-na hiện tại, cái được lưu giữ là gì, thuộc loại sắc hay tâm?

Để giải quyết vấn đề thứ nhất, A-tì-đạt-ma luận giải chi tiết về vô ngã.¹⁵ Để có giải đáp cho vấn đề thứ hai, Hữu bộ chủ trương tồn tại vô biểu nghiệp thuộc loại sắc đặc biệt vô kiến vô đối như đã được Phật nói đến.

Tổng quát mà nói, nghiệp tác động dưới hai hình thức: Biểu nghiệp (*vijñapti-karma*), hành vi có thông tin, tức các cử chỉ của thân và phát biểu của ngữ thông báo cho người khác biết ý định muốn thực hiện. Chẳng hạn, thông qua hành vi múa kiếm của một người, người khác có thể biết ý chỉ biểu diễn kiếm thuật, hay có ý định sát nhân. Cả hai đều thông báo ý định của người múa kiếm, nhưng trường hợp thứ nhất hành vi không bị chi phối bởi ý nghĩ thiện hay bất thiện, mà chỉ là động thái kỹ thuật, gọi là công xảo xứ (*śailpasthānika*). Bản chất của loại hành vi này là vô ký, không xác định thiện ác, do đó không nói là thiện hay bất thiện, tức không được gọi là nghiệp. Trường hợp thứ hai, hành vi được điều khiển bởi ý định bất thiện, tức đặng khởi bởi tư duy bất thiện; hành vi này được gọi là nghiệp. Vì nó bộc lộ ý định của tác giả nên gọi nó là biểu nghiệp. Bản chất của nó là sắc pháp.

¹⁵ Thảo luận chi tiết, *Câu-xá*, “Phá ngã phẩm”.

Giới thiệu

Biểu nghiệp của ngũ, sắc pháp, là loại vô kiến nhưng hữu đối, được tiếp thu bởi nhãn thức. Biểu nghiệp của thân thuộc loại sắc pháp hữu kiến hữu đối được tiếp nhận bởi nhãn thức.

Sắc làm đối tượng cho nhãn thức gồm hai loại: Màu sắc (*varṇa*: hiển sắc) và hình thể (*saṃsthāna*: hình sắc). Hữu bộ xác định thân biểu nghiệp thuộc loại hình sắc. Tức ý định của tư duy được thông báo qua thân bằng những động tác hình học.

Quá trình hoạt động của nghiệp diễn ra như sau, thí dụ trong trường hợp sát sanh. Trước hết, ý định muốn giết phát khởi trong tư duy; nó tồn tại liên tục tạo thành dòng chảy gọi là tương tục tư (*cetanāsantāna*). Nếu lực phát khởi đủ mạnh, chuỗi tương tục của tư tiếp tục được nung nấu, được huân tập (*bhāvanā*) cho đến điểm cực mạnh đủ để phát động các cử chỉ hành vi của thân. Tư cực điểm trong chuỗi tương tục này được gọi là thắng tư hay sai biệt tư (*cetanā-viśeṣa*). Đây là điểm cần lưu ý.

Trước hết, nên hiểu tư (*cetanā*) là một yếu tố chức năng của ý. Các từ đồng nghĩa là tâm (*citta*), ý (*manas*) và thức (*viññāna*). Hoạt động với đối tượng hiện tại, gọi nó là thức; với đối tượng quá khứ, gọi nó là ý; lưu trữ mọi hoạt động của ý và thức, đồng thời dự phóng cho hoạt động với đối tượng vị lai, gọi nó là tâm. Tâm như vậy là kho tích lũy các kinh nghiệm của các hoạt động tư duy và nhận thức. Thông thường, chúng ta hiểu tâm phân biệt với vật, là hai thực tại biệt lập. Nhưng trong sự thuyết minh của Hữu bộ về quá trình tác động của nghiệp như vậy, bản chất thực sự của tâm là gì? Sắc và tâm là hai thực tại biệt lập, hay chỉ là những biến thái khác nhau của một thực tại duy nhất? Nỗ lực tìm giải đáp cho vấn đề này đã dẫn đến thuyết về sự biến thái của thức (*viññāna-pariṇāma*).

Trong chủ trương của Hữu bộ, chúng ta có thể hiểu biểu nghiệp chính là lực phát động của ý. Lực ấy có thể được hiểu như trong hạng từ vật lý hiện đại.

Chủ đích mà ý định của tư duy muốn đạt đến, như sát sanh chẳng hạn, được thực hiện bởi nhiều công đoạn, gọi là gia hành nghiệp đạo (*prayoga-karmapatha*). Khi chủ đích được đạt đến, đối tượng bị giết và chết hẳn, căn bản nghiệp đạo (*mūla-karmapatha*) thành hình. Mỗi hành vi bởi thân hay ngữ, từ gia hành cho đến căn bản, đều thông báo ý định của tư duy ý trong từng sát-na hiện tại. Sau sát-na này, biểu nghiệp diệt, làm điều kiện cho sự phát sanh của vô biểu nghiệp là lực không biểu hiện. Biểu nghiệp diệt, vô biểu nghiệp sanh, tạo thành chuỗi liên tục của thế lực tồn tại của nghiệp dẫn đến kết quả sau này. Quan hệ giữa biểu và vô biểu nghiệp là mối quan hệ nhân quả đồng loại. Ở đây là mối quan hệ của sắc như là lực tác động và lực tiềm thế. Cơ chế của mối quan hệ như thế nào, trong vấn đề này có nhiều ý kiến dị biệt ngay trong nội bộ của Hữu bộ. Chi tiết sẽ được thuyết minh trong thiên thứ iv, thuyết minh về nghiệp của Câu-xá.

Như vậy, Hữu bộ đã khoác cho nghiệp và thế lực tồn tại của nghiệp một nội dung cụ thể, đó là dạng vật chất đặc biệt.

Ngoài vấn đề nghiệp liên hệ đến tồn tại và hoạt tính của sắc, A-tì-đạt-ma cũng thực hiện nhiều thí nghiệm khác liên hệ đến bản chất tồn tại và quan hệ nhân quả của sắc. Những điều mà Kinh điển nguyên thủy không cung cấp chi tiết thuyết minh.

d. Quan hệ nhân quả

Quan hệ nhân quả là hệ luận của lý duyên khởi. Đây cũng là vấn đề trọng yếu trong tư tưởng triết học và tôn giáo Ấn độ. Xác định được quan hệ nhân quả, xác lập được nguyên

Giới thiệu

(thiếu 1 chữ ?) tối sơ, thì có thể thuyết minh được sự xuất hiện của thế giới.

Nói chung, có hai quan điểm đối nghịch trong vấn đề này: Quả tồn tại trong nhân (*satkārya*) như chủ trương của Số luận (*Saṃkhya*); và quả không tồn tại trong nhân như chủ trương của Thăng luận (*asatkārya*). Trong các thuyết về nhân quả, hai hệ phái này gây tác động nhiều nhất đến các bộ phái Phật giáo. Tất nhiên, cả hai thuyết đều bị bác bỏ.

Trong định nghĩa hữu vi, không một pháp nào tồn tại độc lập, do đó tất cả đều tồn tại trong quan hệ nhân quả. Vì vạn hữu xuất hiện và tồn tại trong nhiều phẩm loại sai biệt cho nên mối quan hệ nhân quả cũng rất đa dạng. Quan hệ nhân quả giữa các pháp thuộc sắc không hoàn toàn đúng cho quan hệ nhân quả giữa các pháp thuộc tâm. Tâm ô nhiễm này làm nhân cho tâm ô nhiễm khác, trong những thời điểm và địa giới khác nhau, không chịu theo quy luật quan hệ như sắc pháp, hay thiện và vô lậu.

Theo các vị trí quan sát khác nhau như vậy, Hữu bộ Tì-bà-sa phân loại thành sáu phạm trù nhân và năm phạm trù quả. Nhưng Tì-bà-sa cũng công nhận rằng thuyết sáu nhân không phải là trực tiếp từ Phật thuyết.¹⁶ Phật không trực tiếp nói, dù vậy, các luận sư A-tì-đạt-ma tập hợp ý nghĩa những điều được Phật nói tản mạn nhiều nơi thành một hệ thống nhất quán.

Mục đích thành lập thuyết sáu nhân của A-tì-đạt-ma là nhằm bác bỏ các thuyết vô nhân hay bất bình đẳng nhân từ các học thuyết khác. Vô nhân luận (*ahetuka, aheturvāda*), thuyết cho rằng vạn vật sanh từ hư vô, ngẫu nhiên sinh,

¹⁶ Đại Tì-bà-sa 16 tr. 79a26.

không do một nguyên nhân nào cả, như phái Cārvaka. Bất bình đẳng (*viśamaheṭu*), chủ trương có nguyên nhân tối sơ từ đó phát sinh vạn vật, như nhất nhân luận trong các tín ngưỡng nhất thần, hay nhị nguyên luận, như Số luận (*Saṃkhyā*), hoặc đa nguyên như Thắng luận (*Vaiśeṣika*).

Nói tóm lại, sự phát triển của A-tì-đạt-ma, về một phương diện, là nỗ lực hệ thống hóa giáo nghĩa do Phật thuyết, trong nỗ lực duy trì tính chính thống, và cũng nhằm triển khai những ẩn nghĩa trong các Phật ngôn phù hợp với nhận thức thời đại. Mặt khác, trong lịch sử phát triển xã hội và tư tưởng, các đệ tử Phật thường xuyên được đặt trước những vấn đề xã hội mới mẻ và cũng thường xuyên bị tấn công bởi các học thuyết khác.

Trong nỗ lực hệ thống hóa và triển khai giáo nghĩa, nhiều quan điểm khác nhau, do từ những môi trường xã hội, hoặc từ điểm quan sát khác nhau, mà nhiều xu hướng khác nhau xuất hiện trong A-tì-đạt-ma.

Kinh bộ thường xuyên chỉ trích Hữu bộ là đặt ra những điều mà không được đức Phật nói đến. Hữu bộ trả lời, không có điều gì họ nói mà không được khai thị bởi đức Phật. Biện minh cho lý do vì sao điều họ nói không tìm thấy trong kinh Phật, trong số nhiều lý do, hai lý do chính thường được nêu: Đoạn kinh liên hệ có thể bị thất lạc, vì các vị truyền A-tì-đạt-ma không nói những điều gì mà không được Phật nói đến. Lý do này muốn nói là trong sự lưu truyền Phật ngôn bằng ký ức và khẩu truyền, nhiều đoạn kinh bị mất trong nhiều bộ phái. Cho nên viện dẫn Kinh không nói đến chưa đủ vững để bác bỏ là phi Phật thuyết. Lý thứ hai, quan trọng nhất, là chắc chắn Phật đã có nói, bằng mật ý – *sandhāya*, nói bằng ngụ ý. Đây là lý do thường xuyên được viện dẫn, mỗi khi giải thích ý nghĩa một đoạn Kinh mà các phái không đồng ý với nhau.

Giới thiệu

Câu-xá, tuy Thế Thân tự xác định là y cứ trên giáo nghĩa A-tì-đạt-ma mà chính yếu là của hệ Ca-thấp-di-la, nhưng cũng đề cập đến nhiều quan điểm dị biệt của nhiều bộ phái khác nhau trong cùng một chủ đề giáo nghĩa. Đây là ý nghĩa trong bài tụng mở đầu (tụng i.3) và cũng trong bài tụng kết thúc (tụng viii.40) của luận *Câu-xá*.

II. TỪ NGHĨA A-TÌ-ĐẠT-MA

1. *Abhi*

A-tì-đạt-ma, hay a-tì-đàm, phiên âm từ Phạn *abhidharma*, được cấu tạo bởi hai yếu tố: *abhi* và *dharma*.

Các nhà Phạn ngữ học cũng tìm thấy từ nguyên *abhi*~ trong nhiều ngôn ngữ khác nhau.¹⁷ Từ điển Pāli-Anh của Hội Thánh điển Pāli (PTS) giải thích nghĩa chính của *abhi* tóm tắt vào hai nghĩa chính, (a) đối diện và xâm lấn (*facing and aggressing*): “Hướng đến, nghịch lại, đến nơi hay tiến vào” (*towards, against, on to, at*); (b) chế ngự (*mastering*): bên trên, dọc theo bên trên, ngoài phía trên, trên đỉnh của (*over, along over, out over, on top of*). Trong

¹⁷ Manfred Mayrhofer, *Kurzgefasstes Etymologisches Wörterbuch des Altindischen* (A Concise Etymological Sanskrit Dictionary): *abhi* herbei, zu, gegen/ to, towards, urind. (*primitive Indian*) *Abi-* (in Nom.Prop.), = aw. (*Avestan*) *d’wi*, ap. (*Old Persian*) *abiy* zu. In arisch **abhi* vereinigen sich zwei idg. Wörter: 1. **mbhi* vgl. gr. $\mu\phi$, lat. *amb-*, gall. (*Gaulish*) *ambi-*, ahd. (*Old High German*) *umbi* “um” (vgl. noch *abhītaḥ*, s. *ambhr̥nāḥ*); 2. **obhi*, vgl. aksl. (*Old Church Slavonic*) *ob*, “an, gegen”, got. (*Gothic*) *bi* “auf, über” (zu lat. *ob* s. WH II 193). P.34, 287. Cf. *The Pali Text Society’s Pali-English Dictionary*, ed. by T.W Rhys Davids & William Stede.

đây một số cụm giới từ ít thấy được dùng trong tiếng Anh, cho thấy khó xác định ý nghĩa và chức năng của *abhi*.

PTS giải thích tiếp, từ hai nghĩa chính trên nói rộng thành ý nghĩa tăng cường hay cường điệu cho tác động của động từ, hàm nghĩa “rất nhiều, quá lớn”.¹⁸

Các vị nghiên cứu Abhidharma/ Abhidhamma hiện đại cũng nhận định từ *abhi* hàm hai nghĩa chính như thế: ưu việt, và liên quan đến.¹⁹

Trong các giải thích của Hữu bộ và Thượng tọa bộ, tiếp đầu ngữ *abhi*~ nối vào động từ hay danh từ, hàm hai nghĩa chính: a. *Vô tỷ*, và những ý tưởng tương tự: tối thắng, tăng thượng, v.v., chỉ cho tất cả những gì ưu việt, cao hơn, sâu hơn, quý hơn, tinh vi hơn; b. *Đối hướng*, và những ý nghĩa tương tự: hướng đến, liên quan đến.

Ti-bà-sa nêu các giải thích khác nhau về *abhi*- như sau:

1. Theo các nhà ngữ pháp, *a-*: loại bỏ, *-bhi-*: quyết trạch.
2. Tôn giả Phật Hộ (Buddhapāla), *abhi-*: trợ ngữ, hàm nghĩa hiện tiền.
3. Tôn giả Giác Thiên (Buddhadeva), *abhi-*: trợ ngữ, hàm nghĩa tăng thượng, như trong từ *abhimāna*, tăng thượng mạn, *abhibuddha*, tăng thượng giác, *abhivṛddha*, tăng thượng lão.

¹⁸ Kumoi, *Từ điển Pāli Phật giáo*, cũng cho *abhi* hàm hai nghĩa: a. hướng đến, liên quan đến, b. bên trên, vượt quá.

¹⁹ K. Sakurabe, *Nghiên cứu Câu-xá luận*, phẩm Giới và phẩm Căn, bộ I, “Bối cảnh A-ti-đạt-ma Câu-xá luận”.

Giới thiệu

4. Tôn giả Lão Thọ (?), *abhi-*: trợ ngữ, hàm nghĩa cung kính, như trong từ *abhivandana*, cung kính, *abhyupasthāna*, cúng dường.²⁰

Trong các nghĩa này, Thế Thân định nghĩa tương đồng với Phật Hộ, mà Huyền Trang dịch là đối, và diễn thành hai phương diện: *đối hướng* với nghĩa hướng đến mục đích, và *đối quán* hiểu là đối diện để lãnh hội.²¹

Atthasālini nêu lên 5 nghĩa của tiếp đầu từ *abhi-*:

1. *vuddhi*, tăng trưởng, như trong câu: *bāḷhā me dukkhā vedanā abhikkamanti, no paṭikkamanti*, “cảm thọ khổ kịch liệt của tôi tăng chứ không giảm.”

2. *lakkhaṇa*, tướng, dấu hiệu hay đặc điểm, như trong câu: *yā tā rattiyo abhiññātā abhilakkhitā*, “trong những đêm được biết đến, được xác định.”

3. *pūjite*, tôn kính, như trong câu: *rājābhirājā manujindo*, vua trên các vua.

²⁰ *Ti-bà-sa 1*, 4b19: 聲論者言。阿謂除棄。毘謂決擇。…尊者佛護作如是說。阿毘者。是助言顯現前義。…尊者覺天作如是說。阿毘者。是助言顯增上義。如增上慢者名阿毘慢。增上覺者。名阿毘覺。增上老者名阿毘老。…尊者老受作如是說。阿毘助言顯恭敬義。如恭敬稽首者名阿毘稽首。恭敬供養者名阿毘供養。

²¹ *Kośabhāṣya*: *abhi* = *pratyabhimukhaḥ*, Chân Đế dịch là *hiện tiền*. *Vyākhyā*: *pratyabhimukhaḥ pratilambhāya pratiśedhāya avabodhāya vā... abhi*: đối diện, hướng đến để thu hoạch, để cản trở, để lãnh hội. Dẫn Pāṇini 2.1.14: *lakṣaṇenābhipraty ābhimukhye, abhi* hay *prati* nối vào một từ để chỉ dấu hiệu đặc biệt hay chi hướng của từ này; như nói: *abhy-agni śalabhāḥ patanti* = *agnim abhi śalabhāḥ patanti*, “những con thiêu thân bay vào lửa, hay rơi vào lửa.”

4. *paricchinne*, phân biệt, như trong câu: *paṭibalo vinetum abhidhamme abhivinaye*, “có khả năng điều phục trong *abhidhamma* và *abhivinaya*.”

5. *adhike*, trội hơn, như trong câu: *abhikkantena vaṇṇenā*, “với dung sắc trời vượt.”²²

Các định nghĩa này cho thấy *abhi* như là tiếp đầu ngữ có tác dụng tăng cường ngữ điệu.

Mặc dù cả *Aṭṭhasālini* và *Tì-bà-sa* đều nêu lên nhiều nghĩa khác nhau của giới từ *abhi*, nhưng khi giới từ này được dùng như tiếp đầu ngữ ghép vào từ *dharma*, thì cả hai bộ đều nhấn mạnh đến một nghĩa: tối thắng, hay ưu việt.

2. *Abhidharma*

Chúng ta đã biết, *dharma* Hán dịch là pháp bao hàm hai nghĩa chính:²³ a. *Pháp sở chứng*, chân lý mà đức Phật đã chứng nghiệm. Pháp ấy hiểu theo ý nghĩa bao trùm rộng lớn: tất cả những gì mà ý thức có thể vươn đến: thực hay giả, hữu hình hay vô hình, thường nghiệm hay siêu nghiệm. Tất cả những cái tồn tại hoặc không tồn tại, thực

²² *Aṭṭhasālini*, tr.20, thích nghĩa này được tóm tắt trong bài tụng: *yam ettha vuḍḍhimanto, salakkhaṇā pūjitā paricchinnā; vuttādhikā ca dhammā, abhidhammo tena akkhāto*. Hán dịch tương đương cũng được thấy trong *Thiền kiến luật*, T24n1462, tr.676b3: 有人意識法, 讚歎斷截說, 長法是故說, 是為阿毘曇. Văn dịch không chuẩn và tối nghĩa. Đoạn giải thích tiếp theo cũng vậy.

²³ *Kośabhāṣya*: pháp bao gồm hai phương diện: pháp siêu việt tức thắng nghĩa pháp (*paramārtha-dharma*), và đặc điểm pháp tức pháp tướng pháp (*dharma-lakṣaṇa*). *Vyākhyā*: pháp tướng pháp, chi biệt tướng và tông tướng (*sva-lakṣaṇa*) tức yếu tính cá biệt và yếu tính phổ quát. Như “cứng” là yếu tính cá biệt của yếu tố đất; “vô thường, khó” là yếu tính phổ quát của các hữu vi.

Giới thiệu

hay giả này, bị chi phối bởi một hay những quy luật nhất định; quy luật chi phối và những gì được chi phối đều được gọi chung là pháp. b. *Pháp sở thuyết*, từ chân lý được chứng ngộ, đức Phật khai thị, và hướng dẫn thực hành để đạt đến chân lý ấy. Còn một nghĩa thứ ba, trong một phạm vi rất rộng, bao trùm tất cả mọi yếu tố, mọi hiện tượng tâm, vật, và sự vạn hữu, thường được khái niệm theo hai phạm trù: hữu vi và vô vi. Ý nghĩa này tuy có ngoại diên (???) không giới hạn, cho đến mức mà nội dung trở thành mơ hồ, khó xác định, nhưng tất cả đều được bao hàm trong hai nghĩa nói trên.

Từ *dharma* trong *abhidharma* được hiểu một trong hai nghĩa này, hoặc luôn cả hai nghĩa.

Mặc dù trong thích nghĩa của Phật Hộ, *a-tì* hay *abhi-* được hiểu là hiện tiền (*abhi = abhimukhī*), nhưng khi ghép vào từ *dharma*, thì từ này được giải thích rằng, “pháp này dẫn tất cả thiện pháp, tức các giác phần (*bodhipakṣa*), xuất hiện hiện tiền, do đó gọi là *a-tì-đạt-ma* (*abhidharma*).”²⁴ *A-tì-đạt-ma* như vậy là pháp đặc biệt. Điều này cũng phù hợp với giải thích của Buddhaghosa, theo đó, *abhidhamma* chỉ cho “pháp thắng tiến (*dhammātireka*)” hay “pháp đặc thù (*dhammavisesatṭha*)”; vì tiếp đầu ngữ *abhi-* hàm nghĩa “trội, vượt (*atireka*)” hay “đặc sắc, đặc thù (*visesatṭha*).”²⁵ *A-tì-đạt-ma* như vậy chỉ cho một bộ phận Thánh điển, trong đó hàm chứa những pháp ưu việt, đặc sắc, vượt ngoài giáo nghĩa được nói trong Kinh tạng. Đây là ý nghĩa

²⁴ *Ti-bà-sa*, dẫn trên, tr. 4b23: 阿毘者是助言, 顯現前義. 此法能引一切善法, 謂諸覺分, 皆現在前故, 名阿毘達磨。

²⁵ Asl. 2: *tattha kenatṭhena abhidhammo? dhammātikadhamma-visesatṭhena. atireka-visesatṭha-dīpako hettha ' abhi ' -saddo.*

được chấp nhận trong hầu hết các vị theo truyền thống Thượng tọa bộ Pāli.²⁶

Theo nhận định của bà Horner,²⁷ đồng quan điểm với Oldenberg²⁸ và Max Muller,²⁹ mặc dù từ *Abhidhamma* xuất hiện nhiều lần trong Kinh tạng và Luật tạng, nhưng nguyên thủy từ này không hẳn chỉ cho tạng Thánh điển thứ ba, như được tin tưởng bởi Thượng tọa bộ.

Do từ *abhidhamma* thường xuất hiện cặp đôi với *abhinaya* trong ư cách (*abhidhamme abhinaye, loc.*) nên nhiều vị nghiên cứu Pāli hiểu cặp từ này có nghĩa “liên quan đến Pháp, và Luật”.³⁰ Đặc biệt, Margaret Cone³¹ cho rằng cặp từ này khi xuất hiện trong ư cách, chúng được dùng như là bất biến từ, hay trạng từ, hàm nghĩa “liên quan đến pháp”. Do đó câu nói trong Luật *abhidhamme vinetum abhinaye vinetum*, sẽ được hiểu là “dạy dỗ những điều liên quan đến pháp và luật.”

Sự lưu ý từ *abhidhamma* dùng trong ư cách (locative case) có lẽ phải kể đến W. Geiger như là người đầu tiên. Ông

²⁶ Narada Thera, *A Manual of Abhidhamma*, “Pháp được hàm chứa trong Kinh tạng là giáo nghĩa phổ thông, thường nghiệm (*vohāra desanā*), trong khi Abhidhamma là giáo nghĩa siêu việt, tối thắng, đệ nhất nghĩa (*paramattha desanā*).”

²⁷ I. B. Horner, *Abhidhamma Abhinaya in the first two of the Pāli Canon*, *The Indian Historical Quarterly*, Vol.17:3, Sep.1941.

²⁸ Oldenberg, *Vinaya Pitakam* vol. i. 1879, Intr. p. xff.

²⁹ Max Müller, *Dhammapada* (S.B.E.X), 1st ed. 1881 (2nd ed.1898, 1924), Intr.xi ff.

³⁰ Geiger, *Pāi Dhamma*, p. 118-19; V. Trenckner, *A Critical Pāli Dictionary*, revised, continued and edited by Dines Andersen & Helmer Smith, vol. I. Sakurabe, op.cit, tr. 15.

³¹ Margaret Cone, *A Dictionary of Pāli*, The Pali Text Society, Oxford 2001.

Giới thiệu

nói, *abhidhamma* mà được hiểu là “Pháp ưu việt” là theo những số thích về sau. Ý nghĩa nguyên thủy của nó cần được hiểu là “liên quan đến pháp” (über den Dhamma), và thường được dùng cặp đôi với *abhivinaya*.³²

3. A-tì-đạt-ma trong Kinh-Luật

Điều hiển nhiên là từ Abhidhamma hay A-tì-đạt-ma xuất hiện nhiều nơi trong các Kinh và Luật. *Đại Tì-bà-sa* dẫn tám đoạn Kinh,³³ mục đích là nhằm thuyết minh thể tính của A-tì-đạt-ma. Những dẫn chứng này cũng hàm ngụ ý nghĩa rằng chính đức Phật đã thuyết A-tì-đạt-ma. Các từ A-tì-đạt-ma được dẫn chứng trong những đoạn Kinh văn này đều đi với phẩm định từ “thậm thâm”, cho thấy *Đại Tì-bà-sa* hiểu A-tì-đạt-ma như là pháp tối thắng siêu việt.

Các đoạn Kinh dẫn bởi *Đại Tì-bà-sa* cũng được tìm thấy tương đương trong các Nikāya Pāli. Mặc dù các đoạn Kinh Pāli này thay đều được số thích như là “pháp tối thắng siêu việt”, đồng quan điểm với *Đại Tì-bà-sa*, và cũng khẳng định các pháp này được kết tập thành A-tì-đạt-ma tạng mà cụ thể là bảy Luận thư Pāli; thế nhưng trong đây không gán thêm từ Pāli nào tương đương phẩm từ “thậm thâm” như trong *Đại Tì-bà-sa* Hán dịch.

Mặt khác, trong các đoạn văn Hán dịch, cấu trúc ngữ pháp nguyên thủy của Phạn văn cổ nhiên bị thay đổi; do vậy, không thể căn cứ các đoạn Hán dịch này để phân tích từ nghĩa của A-tì-đạt-ma theo ngữ cảnh.

³² William Geiger, *Pali Dhamma*, 1921, p.118-19); dẫn bởi Sakurabe, op.cit, tr. 15; cf. Prudhen, *Abhikośabhāṣyam*, vol. I, p. xxx, “The Abhidharma: The Origins, Growth and Development of a Literary Tradition”.

³³ *ibid.* 2c28-3b04

Ngôn ngữ Pāli tất nhiên cũng không phải ngôn ngữ được dùng trong đại hội kết tập tại Vương-xá (Rājagaha), thế nhưng cấu trúc ngữ pháp của nó có thể được tin tưởng là nguyên thủy hay gần với Kinh văn nguyên thủy; do vậy, nó là cơ sở để truy xuất từ nghĩa của Abhidhamma theo ngữ cảnh. Đây là điều mà các vị nghiên cứu Abhidhamma hiện đại lấy làm sở y.

Các đoạn dẫn tiêu biểu từ Luật tạng và Kinh tạng như sau:

1. Abhidhamma:

...paṭibalo hoti antevāsīṃ vā saddhivihāriṃ vā ...
abhidhamme vinetum, abhivinaye vinetum,
*uppannam diṭṭhigatam dhammato vivecetum ...*³⁴
(...) có khả năng giáo dục đệ tử hay đệ tử cộng trú
trong *abhidhamma*, *abhivinaya*...

Đây là một trong năm điều kiện để một tỳ kheo được xác nhận đủ tư cách để truyền giới cụ túc, thọ nhận, nuôi dạy đệ tử.

Động từ vô hạn *vinetum* trong đoạn văn Luật này, Hán dịch phổ thông là điều phục 調伏 (huấn luyện) có túc từ của nó là *antevāsī* (đệ tử y chi) và *saddhivihārī* (đệ tử cộng trú). Trong ngữ cảnh này, đoạn văn nên hiểu là “huấn luyện hay giáo dục đệ tử y cứ trên *abhidhamma* và *abhivinaya*” hay “hướng dẫn trong những điều liên quan *dhamma* và *vinaya*” như Horner?³⁵ Sakurabe chấp nhận cách dịch của Horner, và nói thêm rằng, theo Geiger, biến

³⁴ Vin.i. 64, 68.

³⁵ *The Book of Discipline* iv 83-4: “to lead him in what pertains to dhamma, to lead him in what pertains to discipline.”

Giới thiệu

cách bày ở đây được dùng như phó từ, là điều lý giải rất tự nhiên.³⁶

Sớ thích từ *abhidhamma* trong đây nói nó chỉ cho sự phân tích danh sắc.³⁷ Horner cho rằng điều này chỉ rõ *abhidhamma* như vậy được hiểu là *Abhidhammapiṭaka* – A-tì-đạt-ma tạng. Nhưng theo nhận định của bà, tạng Thánh điển này không tồn tại trước đó.³⁸ Bà cũng đồng ý với Oldenberg, trong ngữ cảnh này, *abhi~* nên hiểu là “liên quan đến/ thuộc về” (what pertains to). Theo bà, tỳ kheo không nhất thiết phải dạy đệ tử “pháp và luật tối thắng” nhưng ông phải có khả năng dạy đệ tử *những điều liên quan đến pháp và luật*.³⁹

Từ *Abhidhamma* trong biến cách bày cũng được thấy trong kinh Phúng tụng – *Saṅgīṭisutta*:

*puna caparaṃ, āvuso, bhikkhu dhammakāmo hoti
piyasamudāhāro, abhidhamme abhivinaye
ulārapāmojjo.*⁴⁰

Lại nữa, này các Hiền giả, tỳ kheo có sở dục pháp, yêu thích đàm luận pháp, hoan hỷ trong *abhidhamma* và *abhivinaya*...

Đây là một trong mười y nhân (*dasa nāthakaraṇā dhammā*), những pháp tác thành sự hộ trì cho một tỳ kheo. *Dhammakāmo*, pháp dục, sớ thích Pāli nói, chỉ sự yêu thích Phật ngôn trong tam tạng. *Abhidhamma* ở đây, theo sớ thích, chỉ bày luận thư, tất nhiên là Pāli.⁴¹ Sớ thích này

³⁶ Sakurabe, op.cit. 18. Cem cht. 14 - 16 trên.

³⁷ VA. (PTS) v. 990: *abhidhammeti nāmarūpaparicchede vinetum*.

³⁸ *The Book of Discipline* iv 84 n. 1.

³⁹ Horner, *Abhidhamma and Abhivinaya in the first two...*

⁴⁰ D.iii.268.

⁴¹ DA (PTS) iii.1048: *Abhidhammoti satta pakaraṇāni*.

cũng không dễ dàng được chấp nhận, vì điều hiển nhiên bày luận thư Pāli không phải được biên soạn trong thời Phật tại thế, và ta cũng biết rằng Kathāvatthu cũng chỉ được biên soạn sau Phật gần ba trăm năm bởi Moggaliputta Tissa.

Tuy không chấp nhận từ Abhidhamma trong đây chỉ cho gồm cả bảy luận thư Pāli của A-ti-đạt-ma tạng, nhưng điều này cũng không ngăn cản nhận thức rằng Abhidhamma, trong ngữ cảnh này, cũng có thể chỉ cho “pháp tối thắng”.⁴²

2. Abhidhammakathā:

[...] *dve bhikkhū abhidhammakathaṃ kathenti, te aññamaññaṃ pañhaṃ pucchanti, aññamaññaṃssa pañhaṃ puṭṭhā vissajjenti, no ca saṃsādentī, dhammī ca nesam kathā pavattinī hotī. evarūpena kho ... bhikkhunā gosīngasālavanaṃ sobheyyā.*⁴³

Hai tỳ kheo cùng đàm luận pháp thoại A-ti-đạt-ma, đặt câu hỏi cho nhau và trả lời cho nhau những vấn đề được hỏi không hề trì hoãn...

Abhidhammakathā, đề tài thảo luận liên hệ đến Abhidhamma, là một đề tài trong nhiều đề tài mà các tỳ kheo thường thảo luận, khác với các đề tài khác vốn cũng được xem là tùy thuận pháp: *dhammī kathā*, trái với những đề tài bị liệt vào loại súc sanh luận (*tiracchānakathā*), các tỳ kheo được Phật khuyến cáo không nên thảo luận.

⁴² Cf. Horner, op.cit. Sakurabe, op. cit. 18.

⁴³ M.i.214.

Giới thiệu

Nơi khác, trong *Hatthisāriputtasuttam*,⁴⁴ bảy giờ số đông tỳ kheo sau bữa ăn trưa cùng tụ tập trong giảng đường, cùng thảo luận về đề tài Abhidhamma. Tỳ kheo Citta thường chen vào giữa thảo luận, bị trưởng lão Mahākoṭṭhika khiển trách.

Abhidhamma trong ngữ cảnh này có thể được hiểu là “thắng pháp” – pháp tối thắng hay đặc biệt. Tuy vậy, điều này cũng không khẳng định rằng Abhidhamma ở đây chính là bảy Luận thư Pāli.

3. Dị luận Abhidhamma

Trong một đoạn văn Pāli khác, đức Phật bảo các tỳ kheo: “Pháp mà Ta đã chứng tri và giảng thuyết, như bốn niệm trụ... chí đến, bảy giác chi, thánh đạo tám chi, các người nên học tập trong đó, cùng hòa hiệp, cùng hoan hỷ, không tranh chấp...”.⁴⁵ Khi có hai tỳ kheo có quan điểm khác nhau về *abhidhamma*, bảy giờ tỳ kheo nào thông hiểu các giác phần này (*bodhipakkhikadhammā*) đứng ra hòa giải, chỉ điểm những sai lầm. Trong ngữ cảnh này, hai tỳ kheo có quan điểm bất đồng về Abhidhamma, điều này có nghĩa là họ bất đồng trong những giải thích ý nghĩa Phật ngôn Abhidhamma trong các đoạn Kinh văn dẫn trên.

III. A-TÌ-ĐẠT-MA TẠNG

Tất nhiên, trên đây là ý kiến của các nhà nghiên cứu hiện đại. Trong các số giải Pāli, cũng như trong các số thích của Buddhaghosa, khi giải thích cặp từ này, xuất hiện trong Kinh và Luật, Abhidhamma được hiểu là bộ phận

⁴⁴ A.iii. 393

⁴⁵ *Kintisutta*, M.ii. 239.

Thánh điển thứ ba, và ý nghĩa chính thống theo Thượng tọa bộ, đó là “Pháp ưu việt”. A-tì-đạt-ma tạng là bộ phận Thánh điển trong đó giáo nghĩa được phô diễn là “Pháp tối thắng, ưu việt”, vì “không phải là cảnh giới sở hành của các Thanh văn, mà là cảnh giới sở hành của Phật”.⁴⁶

Hữu bộ cũng đồng quan điểm với Thượng tọa bộ, khi *Ti-bà-sa* nói: “Nếu không phải chính Phật Thế Tôn, đáng Nhất thiết trí, ai có thể giác ngộ cứu cánh mà khai thị pháp tánh thâm thâm vi diệu vốn là đối tượng của nhất thiết chủng trí?”⁴⁷

Phổ thông đều biết rằng Thánh điển Phật giáo, Nguyên thủy, bộ phái, hay Đại thừa, bao gồm ba bộ phận lớn gọi là Tam tạng. Truyền thuyết nói rằng cả ba tạng Thánh giáo đều kết tập đồng thời tại Vương xá trong Đại hội Kết tập lần thứ nhất. Thế nhưng, tường thuật về đại hội này trong luật *Ngũ phần* và *Ma-ha-tăng-kỳ* chỉ nói đến hai tạng là Kinh và Luật. Mặc dù từ A-tì-đàm được nhắc đến trong hai bộ luật này rất thường xuyên. Sự hiểu biết hoặc tinh thông A-tì-đàm là một trong các điều kiện cần có để một tỳ kheo được đề cử xử lý những sự việc phát sanh trong tăng liên hệ đến luật. Căn cứ theo trường hợp mà từ A-tì-đàm được đề cập, chúng ta cũng có thể nghĩ rằng bộ phận Thánh điển này xuất hiện về sau.

Trong bản Hán dịch *Tăng nhất A-hàm* hiện tại, mà phần lớn các nhà nghiên cứu khẳng định là thuộc Đại chúng bộ, và luận *Phân biệt công đức*, vốn là bản sơ giải của *Tăng nhất*, trong hai bản Hán dịch này đều đề cập đến sự kiện

⁴⁶ *Aṭṭhasālini*, tr. 411: *abhidhammo nāma na sāvakaṅgāya, na sāvakaṅgāya; buddhaviṅgāya esa, buddhaviṅgāya.*

⁴⁷ *Ti-ba-sa*, dẫn trên, tr. 1a8.

Giới thiệu

A-tì-đàm được kết tập trong đại hội lần thứ nhất. *Cao tăng Pháp Hiển truyện* chép khi Pháp Hiển đi đến Ba-liên-phất (Pāṭaliputra), trong một ngôi tăng-già lam Ma-ha-diễn, tức một ngôi chùa Đại thừa, gặp được bộ luật *Ma-ha-tăng-kỳ*; và cũng tại đây gặp được một bộ *Ma-ha-tăng-kỳ A-tì-đàm*.⁴⁸

Thêm nữa, truyện chép Huyền Trang cũng từng học Căn bản A-tì-đạt-ma với hai vị tăng là Tô-bộ-đề và Tô-li-da.⁴⁹ Hai vị này được nói là tinh thông Tam tạng của Đại chúng bộ.

Các truyện ký không cung cấp thêm chi tiết nên chúng ta không biết gì rõ hơn. Duy có điều biết rằng, sau khi bộ phái phân liệt, mỗi phái đều có thành lập riêng cho mình một hệ luận tạng A-tì-đàm.

Về luật *Ngũ phân*, đây là bộ luật của Hóa địa bộ, một bộ phái phân liệt trực tiếp từ Thượng tọa bộ. Các khảo cứu ngày nay đều nhận thấy tính gần gũi giữa luật *Ngũ phân* và luật Pāli, do đó bộ luật này được xem là gần với nguyên thủy nhất.

Trong phần ghi chép về đại hội kết tập Vương xá, bộ luật này chỉ ghi nhận hai tạng được kết tập là Kinh và Luật, không nói đến A-tì-đàm. Trong toàn bộ luật, chỉ có hai lần từ A-tì-đàm được đề cập.⁵⁰ Cả hai lần cũng chỉ trong một ngữ cảnh: thông hiểu A-tì-đàm là một trong những yếu tố cần hội đủ để một tỳ kheo có thể chỉ điểm lỗi của vị khác. Trường hợp này liên hệ đến các quy định về nghi thức tự

⁴⁸ *Cao tăng Pháp Hiển truyện*, T51n2085, tr. 864b.

⁴⁹ Tô-bộ-đề 蘇部底 (Subhūti) và Tô-li-da 蘇利耶 (Sūrya); *Từ án tự Tam tạng Pháp sư truyện 4*, T50n2053 tr.241b27.

⁵⁰ *Ngũ phân luật*, quyển 19, T22 tr. 132b12, -b16.

tứ của tỳ kheo. Phần lớn các quy định này được thêm vào sau này khi sự phát triển của tăng đoàn càng lúc càng trở nên phức tạp. Như vậy, nếu Hóa địa bộ có đủ Tam tạng Thánh giáo, thì tạng A-tì-đàm cũng chỉ được kết tập sau tạng Luật khá lâu.

Nhưng điều đáng lưu ý là ngay như truyền thống Pāli tin tưởng rằng Abhidhamma do chính Phật thuyết, tuy thế trong ký tải của *Cullavagga*, về đại hội Vương xá chỉ nói đến hai tạng là Pháp và Luật, không hề nói đến Abhidhamma. Điều này có thể xác nhận rằng ngay trong bộ phái này tạng Abhidhamma/ Abhidharma cũng chỉ xuất hiện sau này.

Phần “Ngũ bách kết tập” trong *Tiểu phẩm (Cullavagga)*⁵¹ của Luật tạng Pāli, sau khi tường thuật chi tiết thủ tục tiến hành các pháp yết-ma, gồm cáo bạch và biểu quyết về Luật do Ưu-ba-li thuyết trình, và Pháp do A-nan thuyết trình, dưới sự chủ trì của Ca-diếp, nguồn tài liệu này hoàn toàn không nhắc đến diễn tiến của pháp yết-ma liên quan đến tạng A-tì-đạt-ma. Sau tuyên bố kết thúc của Ca-diếp “... Tăng đã chấp thuận, vì im lặng, việc ấy tôi ghi nhận như vậy.”⁵² tiếp theo là những chất vấn của Ca-diếp đối với A-nan những điều được cho là sai phạm của A-nan trong khi làm thị giả Phật.

Riêng *Tứ phần*, sau khi ghi chép về sự kết tập hai tạng Kinh và Luật, có đề cập đến sự kết tập Luật tạng, nói một cách sơ lược: “Có vấn đáp, không vấn đáp, hệ thống nhất

⁵¹ *Cullavagga*, Pañcasatikakkhandhakam, Vin. ii 286.

⁵² *ibid.* 288: *saṅgho appaṇṇattaṃ nappaṇṇapeti, paṇṇattaṃ na samucchindati, yathāpaṇṇattesu sikkhāpadesu samādāya vattati. khamati saṅghassa, tasmā tunhī, evametaṃ dhārayāmī.*

Giới thiệu

quán, những yếu tố quan hệ, các vấn đề linh tinh, tất cả tập hợp thành một bộ phận gọi là A-tì-đàm tạng.”⁵³ A-tì-đàm tạng được giới thuyết như vậy, thì thực chất đây là nội dung của *Xá-lợi-phát A-tì-đàm*.⁵⁴

Sự thực lịch sử như vậy hẳn đã rõ. Cho nên, nếu có ý kiến phản đối xem A-tì-đàm tạng chứa đựng giáo nghĩa cao hơn Kinh tạng, như sự phản đối của Kinh bộ chẳng hạn, là điều có thể xảy ra. Vì vậy, để biện minh tính chính thống của tạng A-tì-đạt-ma, *Tì-bà-sa* nói, “Chư Phật xuất thế đều công bố Ba Tạng: Tổ-đạt-lãm (*sūtram*), Tì-nại-da (*Vinaya*) và A-tì-đạt-ma (*Abhidharma*).” Đồng thời cũng nêu lên những điểm khác nhau giữa ba tạng để khẳng định tính tất yếu của A-tì-đạt-ma.⁵⁵

Vậy, Phật nói A-tì-đạt-ma vào lúc nào?

Tì-bà-sa nói, đức Phật thuyết A-tì-đạt-ma trong nhiều trường hợp khác nhau. Hoặc có khi Tôn giả Xá-lợi-phát hỏi, Thế Tôn đáp. Hoặc có khi năm trăm A-la-hán hỏi, Thế Tôn đáp. Cũng có khi không ai hỏi, nhưng thấy thời cơ thích hợp cần khai thị giáo nghĩa sâu sắc, Phật hóa hiện

⁵³ *Tứ phần* 54, T22n1428, tr. 968b26: 有難, 無難, 繫, 相應, 作處; 集為阿毘曇藏.

⁵⁴ Nội dung các phần của *Xá-lợi-phát A-tì-đàm*, T28n1548: i. Vấn phản nhập, ii. Phi vấn phản giới, iii. Nhiếp phẩm, iv. Tương ưng phẩm, v. Biến tự phẩm. T. Kimura (*Nghiên cứu A-tì-đạt-ma luận*, Toàn tập iv, tr. 85) nhận định tổ chức nội dung của Xá-lợi-phát A-tì-đàm điển hình cho hình thái nguyên thủy của luận thư Abhidharma; so sánh với luận thư Pāli *Vibhanga* và *Puggala-paññatti*. *Đại trí độ* 2, tr. 70a18, luận thư này truyền tụng bởi Độc tử bộ (Vātiputīya). Theo *Tứ phần*, dẫn trên, luận thư này có thể được truyền tụng trong Pháp mật bộ (Dharmagupta). Kimura, và Ân Thuận đều nhận định *Xá-lợi-phát A-tì-đàm* là hình thức cổ nhất của luận thư A-tì-đạt-ma.

⁵⁵ *Tì-bà-sa*, dẫn trên.

một vị tỷ kheo, ở giữa chúng, hỏi và Phật trả lời. “Sau khi Phật niết-bàn, hay ngay trong thời tại thế, các Thánh đệ tử, bằng nguyện trí, tùy theo sự thích hợp, soạn tập phân biệt theo bộ loại. Thời gian sau Phật tịch diệt, Tôn giả Ca-đa-diễn-ni Tử, cũng bằng nguyện trí, tùy thuận soạn tập, viết thành *Phát trí luận*.”⁵⁶

Đoạn dẫn này có thêm tóm tắt quan điểm của *Ti-bà-sa* về sự hình thành và phát triển của A-tì-đạt-ma.

Quan điểm *Ti-bà-sa* không được Kinh bộ hoàn toàn tán đồng. Thế Thân tán đồng ý kiến của Kinh bộ, do đó trong phần định nghĩa về bản chất của A-tì-đạt-ma, *Câu-xá* dùng từ *kila* để chỉ ra rằng, nói A-tì-đạt-ma do Phật thuyết chỉ là truyền thuyết trong Hữu bộ. Chú giải từ này, Yaśomitra nêu ra luận chứng, theo đó, các luận thư A-tì-đạt-ma, tức Phát trí và sáu Túc luận, thầy đều được biết là có tác giả. Theo Kinh bộ, nguồn nhận thức để thâm hiểu Phật ngôn là Kinh, gọi là Kinh lượng (*sūtraprāmāṇika*) chứ không phải A-tì-đàm (*na tu sāstraprāmāṇika* ???). Dù vậy, vẫn tồn tại bộ phận Thánh điển thứ ba là A-tì-đạt-ma tạng, vì chính trong tạng này ý nghĩa của Kinh được xác định, và cũng trong đó yếu tính của pháp được thuyết minh.

Nếu không có dấu hiệu hiển nhiên nào để chứng tỏ những điều phản bác có tác dụng trực tiếp đến quan điểm của Thượng tọa bộ, thì ít nhất đây cũng là nạn vấn chung cho các bộ chủ trương A-tì-đạt-ma do Phật thuyết. Cho nên, để chứng tỏ tính chính thống của A-tì-đạt-ma, truyền thuyết Pāli cho rằng chính đức Phật đã thuyết A-tì-đạt-ma trên Đạo-lị thiên – Tāvātimsa. Truyền thuyết này không được

⁵⁶ *Ti-bà-sa I*, tr. 1b7.

Giới thiệu

Hữu bộ xác nhận, mặc dù bộ này cũng truyền tụng sự kiện đức Phật lên Đạo-lị thiên thuyết pháp.

Thêm nữa, không như Hữu bộ mà tất cả bảy luận thư đều có truyền tụng tác giả, trong bảy luận thư A-tì-đạt-ma của Pāli, chỉ có *Luận sự - Kāthavatthu* được biết tác giả. Từ Abhidhamma xuất hiện trong các kinh được các số giải Pāli giải thích đó chỉ cho A-tì-đạt-ma tạng, hay giáo nghĩa được hàm chứa trong đó, và tạng này bao gồm cả bảy luận thư Pāli.⁵⁷ Cố nhiên điều này bị đặt thành nghi vấn lịch sử. Bởi vì tác giả là Mục-liên-đế-tu (Moggaliputtatissatthera) xuất hiện sau Phật niết-bàn rất xa, làm sao luận thư ấy được thừa nhận là có từ thời Phật, ít nhất giáo nghĩa trong đó cũng phải được Phật ấn chứng mới có thể xem như là Phật thuyết. Biên minh cho nghịch lý lịch sử này, Buddhaghosa nói, chính đức Phật đã huyền ký, sau lịch niết-bàn hơn 218 năm có Tỷ kheo Thượng tọa Moggaliputtatissa viết *Kathāvatthu* bác bỏ các tà thuyết.⁵⁸

Lý luận dựa trên huyền thoại như vậy chỉ được tin tưởng trong nội bộ Thượng tọa bộ.

Nói tóm lại, theo các vị nghiên cứu hiện đại, từ *abhidharma/ abhidhamma* có thể đã được đề cập trong các Kinh và Luật, nhưng nó không chỉ cho bộ phận Thánh điển thứ ba tức A-tì-đạt-ma tạng như được truyền tụng trong Thượng tọa bộ và Hữu bộ.

⁵⁷ Số giải Saṅgītisuttaṃ, DA. iii. 266:

⁵⁸ Aṭṭhasālini, PTS. 6: *mama parinibbānato aṭṭhārasavassādhikānaṃ dvinnāṃ vassasatānaṃ matthake moggaliputtatissatthero nāma bhikkhu bhikkhusahassamajjhe nisinnō sakavāde pañca suttasatāni paravāde pañcāti suttasahassaṃ samodhānetvā dīghanikāyappamānaṃ kathāvatthuppakaranaṃ bhājessatīi.*

IV. VĂN HIẾN A-TÌ-ĐẠT-MA

1. Các giai đoạn phát triển

Kimura phân tích các thời kỳ phát triển của văn học A-tì-đạt-ma thành bốn giai đoạn:⁵⁹

a. **Hình thức Khế kinh.** Sự biên tập các Kinh như *Tạp A-hàm/ Samyutta-nikāya*, và *Tăng nhất A-hàm/ Āṅguttara-nikāya* theo một hệ thống mạch lạc, các bộ phận giáo nghĩa liên hệ nhau theo đề mục, hay theo số lượng; sự biên tập như vậy đã hàm chứa xu hướng được cấu trúc trong các luận thư A-tì-đàm về sau. Thêm nữa, các kinh như *Mahāvedalla, Cūḷavedalla* trong *Majjhima-nikāya*, và Hán dịch tương đương như *Đại Câu-thi-la, Pháp Lạc tỳ kheo ni* trong *Trung A-hàm*, hoặc *Saṅgīti, Dasuttara* trong *Dīghanikāya*, Hán dịch tương đương kinh Chúng tập và Thập thượng trong *Trường A-hàm*, được biên tập với thể tài và hệ thống hàm chứa xu hướng đặc trưng của A-tì-đạt-ma.

b. **Luận giải Kinh.** Hán dịch *Tập dị môn túc luận*, mà nội dung chính là giải thích các thể tài giáo nghĩa được liệt kê trong kinh Chúng tập; *Pháp uẩn túc luận* giải thích các kinh phần lớn trong *Tạp A-hàm*, liên hệ đến các thể tài giáo nghĩa như bốn Dự lưu chi, bốn chứng tịnh, bốn Sa môn quả, bốn thiên, bốn như ý túc, v.v., cho đến uẩn, xứ, giới, duyên khởi.

Trong Tiểu bộ Pāli – *Khuddaka-nikāya*, các sách như *Paṭisambhidāmagga, Mahāniddeśa* (Đại giáo), mà nội

⁵⁹ Taiken Kimura, op.cit. tr. 44.

Giới thiệu

dung rõ ràng là giải thích kinh. Chính Buddhaghosa phân loại A-tì-đạt-ma thuộc trong Khuddaka-nikāya.⁶⁰

c. *A-tì-đạt-ma độc lập*. Đây là thời kỳ A-tì-đạt-ma được tách thành bộ phận độc lập, tạng thứ ba trong Tam tạng được thành lập. Thời gian phỏng chừng trong khoảng sau Phật niết-bàn 200 đến 300 hoặc 400 năm. Khởi từ hình thức Luận mẫu (*mātikā*), triển khai thành hệ thống nhất quán với các định nghĩa, các phân loại đặc điểm, theo các nội dung giáo nghĩa như 12 xứ, 18 giới, 4 Thánh đế, 22 căn, 12 chi duyên sinh.⁶¹

Những đề mục này lại được phân tích với các đặc điểm khác nhau, như cái nào thuộc loại có sắc, không sắc, khả kiến, không khả kiến, có đối ngại, không đối ngại, hữu lậu, vô lậu... Trong bảy luận thư của Hữu bộ, trừ *Tập dị môn túc luận*, và *Pháp uẩn túc luận*, còn lại đều được tổ chức đại khái với nội dung như vậy. Trong Hán dịch, *Xá-lợi-phất A-tì-đàm* được nói là của Độc tử bộ, và *Tam-di-đế-bộ luận*, của Chánh lượng bộ, đều là luận thư của các bộ phái này trong thời kỳ A-tì-đạt-ma độc lập. Bảy luận thư của Nam phương Thượng tọa bộ cũng thuộc trong thời kỳ này.

d. *Luận thư cương yếu*. Thời kỳ xuất hiện các luận thư cương yếu, nhằm giải thích những đề khó khăn, những nạn vấn nêu bởi các bộ phái khác, trong các luận thư căn bản của A-tì-đạt-ma. Trong thời này, về Pāli, có thể kể *Visuddhimagga* của Buddhaghosa trong thế kỷ V tl., và

⁶⁰ Aṭṭhasālini, tr. 27: *evam saṅgīte panettha ayam abhidhammo piṭakato abhidhammapiṭakam, nikāyato khuddakanikāyo, aṅgato veyyākaraṇam, dhammak-khandhato katipayāni dhammak-khandhasaṅgāni honti.*

⁶¹ op.cit. tr.2: *tathā dvādasāyatanāni, aṭṭhārasa dhātuyo, cattāri saccāni, bāvīsatiṅdriyāni, dvādasapadiko paccayākāro.*

Abhidhammatthasāṅgaha của Anuruddha ước định khoảng thế kỷ XI hay XII t.l. Ở phương Bắc, Hữu bộ, với tác phẩm đồ sộ *Đại Tì-bà-sa*, và các tác phẩm cương yếu khác như *A-tì-đàm tâm luận* của Pháp Thắng, *Tập A-tì-đàm tâm luận* của Pháp Cứu, v.v... Nổi bật nhất là *A-tì-đạt-ma câu-xá* của Thế Thân.

Phân loại khác, như Mizuno,⁶² *A-tì-đạt-ma* phát triển qua ba thời kỳ: 1. Thời kỳ nguyên thủy, kể từ thời Phật tại thế. 2. Thời kỳ độc lập, khoảng thế kỷ III tr.tl cho đến đầu kỷ nguyên Cơ-đốc, thời các luận thư cơ sở được biên soạn. 3. Thời luận thư cương yếu, khoảng đầu kỷ nguyên t.l. cho đến cuối thế kỷ V t.l.

Ba thời kỳ phát triển của luận thư *A-tì-đạt-ma* phân biệt theo Sakurabe⁶³ như sau:

a. *Tập dị môn túc luận* và *Pháp uẩn túc luận*. Đây là thời kỳ thứ hai trong phân loại của Kimura; nội dung hai luận thư này giải thích các Kinh trong các A-hàm, tương đương các Nikāya.

b. Năm luận thư: *Phát trí* và năm *Túc luận* còn lại, cùng với *Đại Tì-bà-sa*, và *Cam lộ vị*. Trong số này, *Phát trí* và các *Túc luận* được Kimura liệt vào thời kỳ hai, thời các luận thư *A-tì-đạt-ma* độc lập với Kinh tạng và Luật tạng. Hai luận thư tiếp theo thuộc thời thứ tư, thời các luận thư cương yếu.

2. Luận thư căn bản

⁶² Kōgen Mizuno (Thủy Dã Hoảng Nguyên), “Giới thiệu Văn hiến *A-tì-đạt-ma*”, Hoa dịch bởi Hằng Thanh.

⁶³ op.cit. tr. 41 ff.

Giới thiệu

Toàn bộ văn hiến A-tì-đạt-ma, với các luận thư quan trọng, được biết trong các Phạn bản hiện tồn và các bản Hán dịch, có thể lập thành thư mục yếu lược như sau:

i. Lục túc luận (Paḍāsūtra):

1. *Saṅgītiparyāya*, Hán dịch: 阿毘達磨集異門足論 *A-tì-đạt-ma Tập dị môn túc luận*, truyền thuyết Tôn giả Xá-lợi Tử thuyết,⁶⁴ Huyền Trang dịch, 20 quyển. T26 No 1536.

2. *Dharmaskandha*, 阿毘達磨法蘊足論 *A-tì-đạt-ma Pháp uẩn túc luận*, truyền thuyết Tôn giả Đại Mục-kiền-liên soạn,⁶⁵ Huyền Trang dịch, 12 quyển. T26 No 1537.

3. *Prajñaptisāstra*, 施設論 *Thi thiết luận*,⁶⁶ Thi Hộ dịch, 7 quyển. T26 No 1538.

4. *Vijñānakāya*, 阿毘達磨識身足論 *A-tì-đạt-ma Thức thân túc luận*, A-la-hán Đề-bà-thiết-ma (Devaśarma) tạo, Huyền Trang dịch, 16 quyển. T26 No 1359.

5. *Dhātukāya*, 阿毘達磨界身足論 *A-tì-đạt-ma Giới thân túc luận*, Tôn giả Thế Hữu (Vasumitra) tạo,⁶⁷ Huyền Trang dịch, 3 quyển. T26 No 1540.

6. *Prakarāṇa*, 阿毘達磨品類足論 *A-tì-đạt-ma Phẩm loại túc luận*, Tôn giả Thế Hữu (Vasumitra) tạo, Huyền Trang dịch, 18 quyển. T26 No 1542. Bản dịch khác: 眾事分阿毘曇論 *Chúng sự phần a-tì-đàm*, Cầu-na-bạt-đà-la

⁶⁴ Vyākhyā: Ārya- Mahākauṣṭhila, Tôn giả Câu-thi-la.

⁶⁵ Vyākhyā: Ārya-Śāriputra, Tôn giả Xá-lợi-phất.

⁶⁶ Không ghi tác giả. Vyākhyā: Ārya-Maudgalyāna, Tôn giả Mục-kiền-liên.

⁶⁷ Vyākhyā: Pūrṇa.

(Guṇabhadra) và Bồ-đề-da-xá (Bodhiyaśa) đồng dịch. T26 No 1541.

ii. Thân luận

7. *Jñānaprasthāna*, 阿毘達磨發智論 *A-tì-đạt-ma Phát trí luận*, Tôn giả Ca-đa-diễn-ni Tử (Kātyāyanīputra) tạo, Huyền Trang dịch, 20 quyển. T26 No 1544. Bản dịch khác: 阿毘曇八鍵度論 *A-tì-đàm Bát kiến-độ luận*, Tăng-già-đề-bà (Saṅghadeva) và Trúc Phật Niệm đồng dịch. T26 No 1543.

iii. Luận thư cương yếu

8. *Mahāvibhāṣa*, 阿毘達磨大毘婆沙論 *A-tì-đạt-ma Đại Tì-bà-sa luận*, năm trăm Đại A-la-hán tạo, Huyền Trang dịch, 200 quyển. T27 No 1545. Các bản dịch khác: *A-tì-đàm Tì-bà-sa*, Phù-đa-bạt-ma và Đạo Thái đồng dịch, 60 quyển; T27 No 1546. 鞞婆沙論 *Bệ-bà-sa luận*, A-la-hán Thi-đa-bàn-ni (Sītapāṇi)⁶⁸ soạn, Tăng-già-bạt-trùng dịch, 14 quyển; T27 No 1547.

9. *Abhidharmāmṛtarasa*, 阿毘曇甘露味論 *A-tì-đàm cam lộ vị luận*, Tôn giả Cù-sa (Ghoṣaka) tạo, vô danh dịch, 2 quyển; T28 No 1533.

10. *Abhidharmahrdaya*, 阿毘曇心論 *A-tì-đàm tâm luận*, Tôn giả Pháp Thắng (Dharmaśrī)⁶⁹ tạo, Tăng-già-đề-bà (Saṅghadeva) và Huệ Viễn đồng dịch, 4 quyển; T28 No 1550.

⁶⁸ T. Kimura, op.cit. 215 n.2.

⁶⁹ op.cit. 214, 222: Dharmasreṣṭhin, Hán âm: Đạt-ma-thi-lị-đế 達磨尸利帝.

Giới thiệu

11. *Abhidharma-hrdaya-sāstra*, 阿毘曇心論經 *A-tì-đàm tâm luận kinh*, Pháp Thắng luận, Đại đức Ưu-ba-phiến-đa (Upasānta) sớ thích; Na-liên-đề-da-xá dịch, 6 quyển, T28 No 1551.

V. THỂ THÂN & CÂU-XÁ LUẬN

1. *Duyên khởi của Câu-xá*

Giữa các vị nghiên cứu Câu-xá tại Trung quốc, mà phần lớn là đệ tử của Huyền Trang, lưu hành truyền thuyết li kì về sự kiện Thế Thân nghiên cứu *Đại Tì-bà-sa* tại Ca-thấp-di-la (Kaśmīra) và viết *Câu-xá tụng* và *thích* như sau, kể theo Phổ Quang:

“Luận chủ Thế Thân, người nước Kiền-đà-la (Gandhāra), vốn xuất gia theo thuyết Nhất thiết hữu bộ, nhân đó mà thọ trì Tam tạng của bộ phái này. Về sau, nghiên cứu Kinh bộ, mới cho đây là chân truyền, do đó có xu hướng phê phán đối với sớ học trước kia. Thế rồi, ngài có ý muốn đến Ca-thấp-di-la để nghiên cứu tường tận Hữu bộ hầu xác định đúng sai. Song ngại rằng các sư ở đó có thể có ý nghi kị. Ngài bèn cải tên, âm thầm đến đó để nghiên cứu. Trải qua bốn năm, nhiều lần căn cứ dị nghĩa của Kinh bộ mà chất vấn và bác bỏ chủ trương của thuyết Nhất thiết hữu bộ.

“Bấy giờ có vị A-la-hán tên là Tắc-kiến-địa-la (Skandhila), Hán dịch là Ngộ Nhập, chính là thầy của Chúng Hiền (Sanghabhadra). Vị này lấy làm lạ, bèn nhập định quán sát, biết đây là Thế Thân, mới nói riêng rằng: ‘Trưởng lão nên kíp trở về nước đi. Ngài từ trước đến nay đã nhiều lần theo quan điểm của mình mà bác bỏ chủ trương của tông phái khác. Trong chúng đây tất có người chưa ly dục, nếu họ biết ngài là Thế Thân, e không khỏi gây hại.’ Nhân đó, ngài trở về bản quốc.

“Không lâu sau đó, soạn *Câu-xá luận* với 600 hàng tụng, rồi sai môn nhân mang đến Ca-thấp-di-la. Quốc vương nước ấy cùng với Tăng chúng rất hoan hỷ, trang hoàng phướn lọng, hoa, hương, tấu nhạc, ra khỏi biên giới mà tiếp rước, đặt bản tụng trên lưng voi hương tượng, cùng với đoàn người đi trước và theo sau, dẫn vào quốc nội. Mọi người tụng đọc, ai cũng bảo rằng ‘Đây là hoàng truyền tông nghĩa của mình’, nên rất mừng rỡ.

“Một thời gian sau, Ngô Nhập mới bảo đại chúng: ‘Đây không phải hoàng truyền tông nghĩa của các vị, thì can có gì mà vui mừng? Trong tụng vẫn có thường dùng từ ‘truyền thuyết’ nghe có vẻ xuôi tai, nhưng nếu không tin, hãy yêu cầu giải thích, sẽ biết rõ.’

“Quốc vương và Tăng chúng liền sai sứ qua đó thỉnh cầu, cùng dâng cúng trân châu các thứ. Luận chủ nhận lời, soạn thích luận khoảng 8 nghìn tụng, rồi sai người mang sang bên đó. Quả như lời Ngô Nhập đã nói...”⁷⁰

Toàn văn đoạn này cũng được thấy trong *Câu-xá luận tụng số* của Viên Huy, thêm một vài chi tiết đáng lưu ý. Thứ nhất, truyền thuyết về đại hội kết tập Tam tạng tại Ca-thấp-di-la. Trong đó, chú giải A-tì-đạt-ma tạng được tập thành *Đại Tì-bà-sa* gồm 10 vạn tụng. Sau khi được kết tập, toàn văn luận được khắc lên đá, và lập thệ: “Chỉ cho phép truyền trong nước; không được truyền ra nước ngoài.” Bèn sắc lệnh khiến thân Dược-xoa thù hộ công thành không cho ai mang ra. Chi tiết khác: “Thế Thân giảng *Tì-bà-sa*, tóm tắt ý nghĩa giảng trong mỗi ngày thành một bài tụng, rồi cho khắc vào lá đồng đỏ toàn văn các bài tụng này, lần lượt đến 600 tụng, bao hàm trọn vẹn nghĩa lý của *Đại Tì-*

⁷⁰ Phổ Quang, *Câu-xá luận ký 1*, tr. 11a20-11b10.

Giới thiệu

bà-sa. Sau đó, đặt toàn bộ tụng văn trên voi hương tượng, giống trống bô cáo: ‘Ai bác bỏ được, tôi sẽ hậu tạ.’ Rất cuộc, không ai bác bỏ nổi...”⁷¹

Liên hệ đến sự kiện bí mật nghiên cứu *Đại Tì-bà-sa*, một truyền thuyết khác được chép trong *Bà-tâu-bàn-đậu Pháp sư truyện* như sau:

“... (sau khi *Đại Tì-bà-sa* được soạn tập, gồm 100 vạn tụng) Toàn văn được cho khắc lên đá, lập biểu rằng, ‘Từ nay, những ai học Luận này không được ra khỏi nước Kế-tân (= Ca-thấp-di-la, Kaśmira). Văn cú của luận *Bát kết* (*Aṣṭagrantha* = *Jñānaprasthana*, *Phát trí luận*) và văn cú *Tì-bà sa* cũng không được truyền ra khỏi nước này, không để cho các bộ phái khác cùng với Đại thừa làm hư hỏng Chánh pháp này.’ Lập biểu xong, trình quốc vương. Vương chấp thuận.

“Nước Kế-tân được bao bọc bởi bốn phía núi như bốn tường thành, chỉ có một cửa ra vào. Các Thánh nhân bằng nguyện lực thu phục các thần Dạ xoa, khiến thù hộ công thành. Ai muốn đến Kế-tân để học pháp này thì không bị ngăn cản. Các Thánh nhân lại bằng nguyện lực khiến 500 thần Dạ-xoa làm đàn việt, cung cấp nhu yếu cho những người học, không để thiếu thốn.

“Tại nước A-dũ-xà (*Ayodhyā*) có một vị Pháp sư tên là Bà-sa-tu-bạt-đà-la (*Vatsa-subhadra?*), thông minh, đại trí, nghe một lần là nhớ hết. Pháp sư muốn nghiên cứu nghĩa lý của *Bát kết Tì-bà-sa* (*Aṣṭagrantha-vibhāṣa*, tức *Đại Tì-bà-sa*) để phổ biến trong các nước khác, bèn dấu tung tích, giả cuồng, đi đến nước Kế-tân. Sư thường xuyên dự nghe

⁷¹ T41 tr. 814a24-814b14.

pháp cùng với đại chúng, nhưng cứ chỉ bắt thường, nói năng linh tinh. Có khi đang trong chúng nghe giảng *Ti-bà-sa*, lại hỏi chuyện La-ma-diên (Ramayāna), mọi người khinh thường, nghe mà không ai trả lời. Trải qua 12 năm, nghe giảng *Ti-bà-sa* được mấy lượt, vẫn nghĩa đều đã thông thuộc, ghi nhớ kỹ trong lòng rồi muốn quay trở về nước. Khi đi đến cổng thành, các thần Dạ-xoa cất tiếng hô to: ‘Có Đại A-tì-đạt-ma sư muốn ra khỏi nước.’ Họ dẫn sư trở về trong đại chúng. Chúng tụ họp để kiểm vấn. Nhưng sư trả lời lung tung, không ai hiểu muốn nói gì. Mọi người cho là sư cuồng nên để cho đi. Pháp sư ra đến cổng thành, các thần lại hô. Tiếng hô lọt đến quốc vương. Vương khiến đại chúng tập họp để kiểm vấn. Vẫn như trước, chẳng ai hiểu sư muốn nói gì. Quay đi quay lại bốn lần như vậy. Cuối cùng, khi các thần dẫn đến đại chúng, không ai muốn kiểm vấn nữa, khiến Dạ-xoa thả cho ra khỏi nước.

“Pháp sư về đến nước, bố cáo xa gần cho mọi người hay rằng, ‘Tôi đã học đầy đủ văn nghĩa của *Ti-bà-sa* nước Kê-tân. Ai muốn học, hãy đến đây, tôi truyền cho.’ Rồi thì, bốn phương kéo đến như mây. Khi Pháp sư đến tuổi già yếu, e rằng truyền dạy pháp này không hết, bèn khiến những người học nhanh chóng chép lại những gì sư tụng ra, nhờ đó mà được trọn vẹn. Các sư ở Kê-tân về sau hay biết pháp này được lưu truyền trong các nước khác, ai cũng than tiếc...”⁷²

Liên kết hai đoạn văn để so sánh, Đại sư Ấn Thuận bác bỏ truyền thuyết Thế Thân âm thầm lén học *Đại Ti-bà-sa*. Thêm nữa, truyền thuyết nói Thế Thân giảng *Đại Ti-bà-sa*,

⁷² T50 tr. 189a26-189b24.

Giới thiệu

rồi tóm tắt những điều được giảng trong ngày thành một bài tụng, điều này cũng bị bác bỏ. Vì, theo Đại sư, tổ chức khoa mục trong *Câu-xá* không phù hợp với khoa mục của *Đại Tì-bà-sa*.⁷³

Thế Thân viết luận *Câu-xá*, nói là chọn giáo nghĩa của Ca-thập-di-la làm cơ sở, nhưng thực tế luận được viết với tinh thần phân tích, và rất thường xuyên tán thành quan điểm của Kinh bộ mà bác bỏ Hữu bộ. Hiển nhiên là do ảnh hưởng của *Câu-xá* rất lớn, Hữu bộ chính thống tất bị dao động, do đó, Chúng Hiền (Saṅghabhadra) viết *Thuận chính lý*, phản biện các điểm chủ trương của Hữu bộ chính thống mà Thế Thân bác bỏ. *Thuận chính lý* theo sát chi tiết từng tụng văn và từng đoạn sơ thích của Thế Thân để phản biện; tác phẩm gấp hai rưỡi lượng của *Câu-xá*.

Sau *Thuận chính lý*, Chúng Hiền viết thêm *Hiển tông luận*, căn cứ toàn bộ tụng văn của *Câu-xá*, giải thích lại theo lập trường Hữu bộ, được gọi là Tân Hữu bộ.

2. Câu-xá và sơ thích – Phạn & Hán dịch

1. *Abhidharmakośabhāṣya*, 阿毘達磨俱舍論 *A-tì-đạt-ma Câu-xá luận*, Tôn giả Thế Thân tạo, Huyền Trang dịch, 30 quyển, T28 No 1558. Bản dịch khác: 阿毘達磨俱舍釋論 *A-tì-đạt-ma Câu-xá thích luận*, Chân Đế dịch, 22 quyển, T28 No 1559.

2. *Nyāyānusāra*, 阿毘達磨順正理論 *A-tì-đạt-ma Thuận chính lý luận*, Tôn giả Chúng Hiền (Saṅghabhadra) tạo, Huyền Trang dịch, 80 quyển, T28 No 1562.

⁷³ Ấn Thuận, op.cit, 652. Cả hai ý kiến bác bỏ này đều lặp lại của T. Kimura, op.cit.218.

3. *Abhidharmakośa-samayapradīpika*,⁷⁴ 阿毘達磨藏顯宗論 *A-tì-đạt-ma tạng hiển tông luận*, Tôn giả Chúng Hiền tạo, Huyền Trang dịch, 40 quyển. T28 No 1563.

4. *Abhidharmāvatara*, 入阿毘達磨論 *Nhập A-tì-đạt-ma luận*, A-la-hán Tắc-kiến-đà (Skandhila)⁷⁵ tạo, Huyền Trang dịch, 2 quyển, T28 No 1544.

5. *Tattvārthaṭika*, 俱舍論實義疏 *Câu-xá luận Thật nghĩa số*, Tôn giả Tất-địa-la-mạt-đề (Sthiramati, An Huệ) tạo, dịch giả khuyết danh, 5 quyển, T28 No 1561.

6. *Abhidharmakośavyākhyā*, số thích bởi Yaśomitra (Xứng Hữu), không có Hán dịch.

3. *Sớ giải Hán – Nhật*

Sớ giải *Câu-xá* trong Hán-Nhật rất phong phú; dưới đây chỉ nêu một số rất ít.

7. *Câu-xá luận ký* 俱舍論記, 30 quyển, Thích Phổ Quang, T41 No1821.

8. *Câu-xá luận số* 俱舍論疏, 30 quyển, Thích Pháp Bảo soạn, T41 No 1822.

9. *Câu-xá luận tụng số luận bản* 俱舍論頌疏論本, 30 quyển, Viên Huy thuật. T41 No 1883.

10. *Câu-xá luận bản nghĩa sao* 俱舍論本義抄, 48 quyển, Nhật bản, Tông Tính soạn. T63 No2249.

⁷⁴ op.cit 215. Cf. H. Nakamura, *Indian Buddhism*, 1999, tr. 112 n.86.

⁷⁵ H. Nakamura, *ibid.* n.94.

Giới thiệu

11. *A-tì-đạt-ma Xâu-xá luận chi yếu sao* 阿毘達磨俱舍論指要鈔, 30 quyển, Nhật bản, Trạm Huệ soạn. T63 No 2250.

12. *A-tì-đạt-ma Câu-xá luận pháp nghĩa* 阿毘達磨俱舍論法義, 30 quyển, Nhật bản, Khoái Đạo soạn. T64 No 2251.

13. *Câu-xá luận tụng số sao* 俱舍論頌疏鈔, 29 quyển, Nhật bản, Anh Hiến soạn.

4. Tạng ngữ

14. *Chos mngon pa'i mdzod kyi tshig le'ur byas pa* (Abhidharma-kośa-kārikā: Câu-xá luận tụng), tác giả: dByig-gnyen (Vasubandhu), dịch giả: Jinamitra, dPal brtsegs rakṣita.

15. *Chos mngon pa'i mdzod kyi bshad pa* (Abhidharmakośabhāṣya: Câu-xá thích luận), dịch giả: Jinamitra, dPal brtsegs rakṣita.

16. *Chos mngon pa'i mdzod kyi bstan bcos kyi tshig le'ur byas pa'i rnam par bshad pa* (Abhidharmakośaśāstra-kārikābhāṣya: Hiến tông luận), tác giả: 'dus bzang (Sanghabhadra, Chúng Hiền), dịch giả: khuyết danh.

17. *Chos mngon pa'i mdzod kyi 'grel bshad* (Abhidharmakośaṭīka = Sphutārthā Abhidharmakośavyākhyā: Câu-xá luận chú số - hiến nghĩa), tác giả: Grags pa bshes gnyen (Yośomitra: Xứng Hữu), dịch giả: Viṣuddhasiṃha, dPal brtsegs.

18. *Chos mngon pa'i mdzod kyi 'grel bshad mtshan nyid kyi rjes su 'brang ba zhes bya ba* (Abhidharmakośaṭīka-lakṣaṇānusāriṇī: Câu-xá tùy tướng

luận), tác giả: Gang ba psel (Pūrṇavardhana), dịch giả: Kanakavarma, Pa tshab Nyi ma grags.

19. *Chos mngon pa'i mdzod kyi mdzod kyi 'grel bshad nye bar mkho ba shes bya ba* (Abhidharmakośaṭīkopāyikā: Câu-xá thích luận phương tiện), tác giả: Shi gnas lha, dịch giả: Jayaśrī, Shes rab 'od zer.

20. *Chos mngon pa'i [mdzod kyi] 'grel pa gnad kyi sgron me shes bya ba* (Abhidharmakośavṛttimarmadīpa: Câu-xá thích luận yếu nghĩa đấng), tác giả: Phyogs kyi glang po (Dignāga: Trần-na), dịch giả: rNal 'byor zla ba, 'Jam 'pal gshon pa.

PHẦN II NỘI DUNG CÂU-XÁ

TỔNG QUAN KHOA MỤC TOÀN LUẬN

Câu-xá – Skt. *kośa*, Hán dịch là *tạng*, Xứng Hữu (Yaśomitra) định nghĩa: “Kośa, là cái mà người ta đút kiếm vào hay cái mà từ đó người ta rút kiếm ra.”¹ Định nghĩa này cho phép hiểu *kośa* là bao đựng kiếm, hay hiểu một cách rộng rãi, phẩm chi: *bao đựng*.² Định nghĩa tượng hình ý nghĩa được chính Thế Thân nói khi dùng từ Kośa để chỉ cho tác phẩm của mình. Theo đó, Kośa là sở y của A-tì-đạt-ma, vì tất cả tinh nghĩa được bao hàm trong đây. Kośa cũng là xuất xứ của A-tì-đạt-ma, theo đó tinh nghĩa của A-tì-đạt-ma có thể được rút ra từ đây.

Thuận chính lý đề xuất thêm một nghĩa nữa, *kiên thật*,³ tức lõi cây; vì đây là lõi hay tinh yếu của A-tì-đạt-ma.⁴

Theo nghĩa phổ thông, *kośa* cũng được hiểu *kho* – kho đựng tiền, hay tù, ngăn kéo. Hiểu theo nghĩa này nên các thiên của luận được gọi là *kośasthāna: câu-xá xứ*, tức một ngăn trong kho. Toàn luận có tám thiên, như vậy có tám ngăn trong một cái kho. Thiên thứ chín, *Pudgala-viniścaya* – “Phá chấp ngã phẩm” (Ht.) hay “Phá thuyết ngã phẩm” (Cđ.), được xem là tác phẩm riêng biệt, gán thêm vào Câu-xá. Trong khoa mục của *Luận tụng sơ*, Viên

¹ Xem đoạn sau, *thiên i*, cht. 35&36.

² *Câu-xá luận ký I* tr. 10b14: 苞含名藏 ‘cái bao hàm gọi là *tạng*.’

³ Skt. *sāra*; do đó, Chúng Hiền đặt tên cho tác phẩm của mình là *nyāyānusāra*: đi vào trọng tâm của chính lý, hay *tùy thuận chính lý*, như tên Hán dịch bởi Huyền Trang.

⁴ *Thuận chính lý I*, tr. 329c2: 藏謂堅實猶如樹藏對法論中諸堅實義皆入此攝是 彼藏故名對法藏。

Giới thiệu

Huy tách phẩm Phá ngã thành riêng biệt và không có tụng văn. Nội dung Câu-xá chính yếu chỉ kể là tám phẩm.

Câu-xá luận ký xem cả chín thiên đều thuộc một tác phẩm theo một hệ thống mạch lạc: 8 thiên đầu, trình bày sự tướng của các pháp, thiên cuối, nói về lý vô ngã của các pháp. Khoa mục này được thiết lập như sau:

I. *Tổng quan pháp thể*, hai phẩm đầu tổng luận về các pháp hữu lậu và vô lậu:

- Phẩm 1 “Phân biệt Giới”, thuyết minh thể của pháp.
- Phẩm 2 “Phân biệt Căn”, thuyết minh dụng của pháp.

II. *Nhân quả hữu lậu*, ba phẩm tiếp theo:

- Phẩm 3 “Phân biệt Thế”, thuyết minh quả hữu lậu.
- Phẩm 4 “Phân biệt Nghiệp”, thuyết minh nhân hữu lậu.
- Phẩm 5 “Phân biệt Tùy Miên”, thuyết minh duyên hữu lậu.

III. *Nhân quả vô lậu*, ba phẩm còn lại:

- Phẩm 6 “Phân biệt Hiền Thánh”, thuyết minh quả vô lậu.
- Phẩm 7 “Phân biệt Tri”, thuyết minh nhân vô lậu.
- Phẩm 8 “Phân biệt Định”, thuyết minh duyên vô lậu.

Khoa mục của *Câu-xá luận số*, cũng như *Luận tụng số*, đều y như *Luận ký*.

Vấn đề khoa mục trong các luận thư A-tì-đạt-ma được đặt thành quan trọng vì nó hàm chứa tính nhất quán của hệ thống. Nỗ lực xây dựng văn hiến A-tì-đạt-ma, dù về sau được khoa trưng theo từng bộ phái, cố nâng các luận thư lên ngang hàng Kinh và Luật, vẫn có thể thấy rõ ý hướng tổ chức toàn bộ giáo nghĩa Phật thuyết thành một hệ thống nhất quán, bao gồm tất cả vấn đề của chúng sanh và thế giới của chúng sinh.

Những luận thư trong các giai đoạn đầu, như *Pháp uẩn túc luận*, lập thành một số khoa mục nhất định được xem là bao hàm toàn bộ giáo nghĩa. Trong 21 phẩm của *Pháp uẩn*, mỗi phẩm là một thành tố của tổ chức, lập thành một hệ thống giáo nghĩa nhất quán. Cho đến *Phẩm loại túc luận*, khoa mục được điều chỉnh thành tổ chức chặt chẽ hơn. *Phát trí luận* có thể được coi là điểm phát triển cao nhất của hệ thống A-tì-đạt-ma. Toàn bộ vấn đề được phân thành tám bộ phận, gọi là *grantha*, mà cự dịch phiên âm là *kiền-độ*; Huyền Trang dịch là *uẩn*. Nội dung khoa mục này về sau lại được chỉnh lý lần nữa, bởi Pháp Thắng (Dharmaśrī), *A-tì-đàm tâm luận* (*Abhidharmahṛdaya*), gồm 10 phẩm: 1. Giới phẩm (*dhātu-vārga*), 2. Hành phẩm (*samskāra-vārga*), 3. Nghiệp phẩm (*karma-vārga*), 4. Sử phẩm (*anusāya-vārga*), 5. Hiền Thánh phẩm (*āryapudgala-vārga*), 6. Trí phẩm (*jñāna-vārga*), 7. Định phẩm (*samādhi-vārga*), 8. Khế kinh phẩm (*sūtra-vārga*), 9. Tập phẩm (*saṃyukta-vārga*), 10. Luận phẩm (*abhidharma-vārga*).

Điều có thể dễ thấy là khoa mục như vậy được tổ chức y cứ trên bốn Thánh đế, như Tiêu Kinh phân tích trong bài tựa cho *Tập tâm luận*: a. Giới phẩm thuyết minh pháp tướng, làm cơ sở cho nhận thức Khổ đế. b. Ba phẩm Hành, Nghiệp và Sử thuyết minh gốc rễ của sanh tử, làm cơ sở cho nhận thức Tập đế. c. Phẩm Hiền Thánh thuyết minh ý nghĩa đoạn trừ kết sử, chứng diệt, làm cơ sở cho nhận thức Diệt đế. d. Hai phẩm Định và Trí thuyết minh vô lậu đạo, làm cơ sở nhận thức Đạo đế. Các phẩm còn lại, thuyết minh những điều liên hệ đến các vấn đề trong các phẩm trước.⁵

⁵ Tiêu Kinh, “Hậu xuất Tập tâm tự”, *Xuất tam tạng ký* tập 10, T55 tr.

Giới thiệu

Câu-xá tiếp thu nội dung khoa mục này, với một ít chỉnh lý: lược bỏ bốn phẩm cuối, thêm phẩm Thế gian vào trước phẩm Nghiệp.

Dưới các đề mục lớn nêu trên là các tiểu mục lập thành các luận điểm của A-tì-đạt-ma, mà các sơ thích Hán gọi là “chư môn phân biệt”.

Thí dụ, luận *Đại trí độ* giới thiệu các luận điểm của A-tì-đàm khi thuyết minh về năm giới như sau: “Trong năm giới, giới nào thuộc loại có sắc, giới nào thuộc loại không có sắc? Giới nào khả kiến, giới nào không khả kiến? Có đối ngại, không đối ngại? Hữu lậu, vô lậu? Hữu vi, vô vi? Có quả báo (tức dị thực), không quả báo (phi dị thực)? Thiện, bất thiện? Hữu ký, vô ký? ...”⁶

Trong *Câu-xá*, khi thuyết minh các đặc điểm của uẩn, xứ, giới, tổng quát có 20 luận điểm liên hệ được phân tích. Tùy theo sự thích hợp, một số vấn đề chỉ được phân tích với một số luận điểm ít hơn. Đây là những luận điểm được phân tích tùy theo vấn đề thường xuyên thấy trong *Đại Tì-bà-sa*. Chi tiết các luận điểm này, phương pháp phân tích cũng như ý nghĩa sẽ được biết rõ trong thiên i.

Phẩm thứ chín không được kê trong tổ chức của *Câu-xá*. Điều này có lý do chính đáng. Bởi vì, thiên viii kết thúc với bài tụng tổng kết lập trường của Thế Thân về các quan điểm được nêu trong suốt tám thiên. Luận như vậy kết thúc ở đây. Thiên chín ‘Phá ngã’ xem như một tác phẩm độc lập.

74b28.

⁶ T27 tr. 70a22 tt.

THIÊN I. PHÂN BIỆT GIỚI

Toàn thiên, Phạn bản gồm 48 tụng (*kārikās*). Hán dịch Huyền Trang, gồm 3 bài tụng thất ngôn thuộc phần duyên khởi hay gọi là phần “Tựa”, còn lại 44 tụng ngũ ngôn; toàn thiên như vậy có 47 tụng, ít hơn Phạn bản 1 tụng.

Một cách tổng quát, toàn thiên, trừ phần Tựa, có thể phân thành ba chương:

Chương 1: **Tổng luận về pháp**. Trên phương diện bản thể luận, pháp bao gồm hai loại: Hữu vi (*saṃskṛta*) và vô vi (*asaṃskṛta*). Xét về bản chất hay yếu tính tồn tại, pháp gồm hai loại: Ô nhiễm và thanh tịnh tức hữu lậu (*sasrava*) và vô lậu (*anāsrava*). Xét theo phương pháp luận, tất cả đều được quy chiếu vào bốn Thánh đế: Tất cả pháp vô lậu vô vi được bao hàm trong diệt đế (*nirodha-satya*). Tất cả hữu vi, được bao hàm trong ba Thánh đế còn lại, trong đó tất cả vô lậu thuộc đạo đế (*mārga-satya*), và tất cả những gì là nhân quả hữu lậu được bao hàm trong hai Thánh đế còn lại.

Cơ sở để phân tích các pháp thành nhiều yếu tố sai biệt là năm uẩn (*pañca-skandha*). Mỗi uẩn, và các yếu tố tổ hợp thành một uẩn, được thuyết minh chi tiết.

Chương 2: **Thiết lập ba khoa**. Các yếu tố hợp thành uẩn (*skandha*) cũng là các thành tố của xứ (*āyatana*) và giới (*dhātu*). Cơ sở cho phương pháp luận của A-tì-đạt-ma nói chung, và Câu-xá nói riêng, là ba khoa uẩn-xứ-giới. Mỗi quan hệ giữa ba khoa phương pháp luận này nhằm thuyết minh tổng thể tất cả tồn tại và quan hệ tồn tại, cùng với tác dụng và mối quan hệ tác dụng, bao gồm thân-tâm của hữu tình và thể giới mà chúng sống trong đó.

Tồn tại được phân tích theo uẩn để khám phá bản chất của tự ngã. Phương pháp phân tích này được thực hiện bằng sự

Giới thiệu

quan sát theo tâm lý luận. Từ quan hệ hỗ tương tác dụng giữa các yếu tố nội thân và ngoại cảnh, dẫn đến hình thành khái niệm về sự tồn tại của một tự ngã.

Sử dụng phương pháp phân tích trên cơ sở nhận thức luận, thành lập phạm trù xứ (*āyatana*). Các yếu tố tồn tại thuộc nội thân và ngoại giới, chúng tương tác như thế nào để phát sanh nhận thức, cùng với nhận thức là hoạt động của các yếu tố tịnh và nhiễm, từ đó dẫn đến hành động mà kết quả nhất định sẽ là khổ hay lạc.

Giới (*dhātu*), với 18 yếu tố, là cơ sở cho bản thể luận, khảo sát yếu tịnh của các yếu tố tồn tại.

Chương 3: *Các đặc tính sai biệt của pháp*. Các số giải Hán gọi nó là “chư môn phân biệt”, hiểu nghĩa đen là “các phương diện phân tích”. Trong đây bao gồm 25 luận điểm căn bản của A-tì-đạt-ma. Mỗi pháp, hay mỗi một yếu tố tồn tại, khi được phân tích để xác định yếu tính và tác dụng của nó, đều được phân tích thuyết minh theo các luận điểm này.

THIÊN II. PHÂN BIỆT CĂN

Toàn thiên, Phạm bản 76 kārīkās, Ht. 74 tụng, nội dung được thuyết minh trong ba đề mục chính: 1. Căn, hay các tổ chức sự sống; 2. Các pháp cấu sinh hay tổ hợp tương tác; 3. Vấn đề nhân quả.

Chương 1: Hai mươi hai căn.

Sanh vật, là một tổ chức có sự sống được tạo thành bởi một hay nhiều bộ phận có chức năng phản ứng đối với các kích thích từ ngoại giới, tiếp thu các yếu tố từ ngoại giới để chuyển hóa thành năng lượng duy trì sự sống, phòng hộ và phát triển. Những chức năng này được thực hiện bởi

các bộ phận mà thuật ngữ Phật học Sanskrit gọi là *indriya*: căn. Có tất cả 22 căn, những tổ chức duy trì, bảo vệ và phát triển sự sống của một sanh vật. Phát triển thấp nhất là các sanh vật hạ đẳng với chỉ hai căn là thân căn và mạng căn. Cao nhất là tổ chức nhận thức chân lý.

Chương 2: *Các pháp cấu sinh*

Tổ chức sự sống là cơ cấu mà các thành phần của nó tồn tại và hoạt động trong mối quan hệ tất yếu chịu chi phối bởi quy luật của pháp hữu vi. Không có một tồn tại độc lập, và cũng không có một hoạt động đơn độc. Khi một sự thể xuất hiện, quan hệ với nó là nhiều sự thể khác cũng đồng thời xuất hiện. Tùy theo mục đích của tồn tại và hoạt động, một tập hợp bao gồm một số thành phần tất yếu, loại ra ngoài những yếu tố không tương thích, chống trái lẫn nhau. Quan hệ này được gọi là tất yếu cấu sinh. Chúng được phân thành ba nhóm:

1. *Sắc pháp cấu sinh*, các tổ hợp vật chất.
2. *Tâm sở pháp*, các tổ chức hoạt động nhận thức, tư duy, phán đoán, xu hướng thiện và bất thiện.
3. *Bất tương ưng hành*, các nguyên lý nhận thức hay lý niệm, bao gồm các khái niệm trừu tượng về chủng loại hay lớp, về tồn tại, về yếu tính.

Chương 3: *Nhân – duyên – quả*

Nhân, duyên và quả là những phạm trù quan hệ cá biệt của các pháp được phân tích từ quy luật phổ quát là lý duyên khởi. Trong những phạm trù quan hệ này, hoặc nhân quả đồng thời hay khác thời, hoặc đồng loại hay dị loại, hoặc tịnh hay ô nhiễm.

A-tì-đạt-ma thiết lập sáu nhân, bốn duyên và năm quả, không nhiều hơn hay ít hơn.

Giới thiệu

Lý do thiết lập này, A-tì-đạt-ma nói, nhằm khẳng định không thể một nhân đơn độc từ đó sản sinh một quả đơn độc. Mục đích này nhằm bác bỏ các quan điểm cho rằng thế giới được sáng tạo từ một nguyên nhân độc nhất.

PHẠM LỆ

1. Bản dịch Việt, về cơ bản, y trên bản Phạn, *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*, biên tập bởi Pradhan; Patna 1975.

2. Văn bản tham chiếu chính là bản Hán dịch của Huyền Trang: *A-tì-đạt-ma Câu-xá luận*, 30 quyển, T29 No.1558 - 阿毘達磨俱舍論 尊者世親造 三藏法師玄奘奉詔譯

Nguồn tham chiếu thứ yếu là bản dịch của Chân Đê: *A-tì-đạt-ma Câu-xá thích luận*, 22 quyển, T29 No. 1559 - 阿毘達磨俱舍釋論 婆藪盤豆造 陳天竺三藏真諦譯.

* Tham chiếu phụ, bản dịch Pháp: *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu*, traduit et annoté par Louis de la Vallée Poussin, 5 vols; Louvain, 1925.

* Bản dịch Anh, dịch từ bản Pháp dẫn trên, *Abhidharmakośabhāṣyam*, by Louis de La Vallée Poussin, English translation by Leo M. Pruden, 4 vols, Asian Humanities Press, 1988-1990.

Các bản dịch này được tham khảo nhưng không được trích dẫn trong cước chú.

3. Về ý nghĩa, y bản Phạn; nhưng cú pháp phần lớn theo chuẩn Huyền Trang. Những đoạn mà Huyền Trang thêm hoặc bớt, bản Việt sẽ lựa chọn, theo văn dịch của Huyền Trang, hoặc dịch sát theo Phạn bản, sao cho bản dịch Việt dễ tiếp cận hơn. Những trường hợp như vậy đều có ghi rõ trong phần cước chú.

4. Nguyên văn Câu-xá gồm hai phần: Tụng (*kārikā*) và Luận giải (*bhāṣya*) bởi chính Thế Thân. Trong bản Phạn,

Phàm lệ

mỗi chi tiết vấn đề được phát biểu bằng một từ, một cụm từ, một câu tụng, hay nhiều câu tụng. Do đó một bài tụng thường được phân tán trong nhiều đoạn. Bản dịch của Chân Đế y theo kết cấu của bản Phạn. Bản dịch của Huyền Trang không dịch phân tán như vậy. Nhiều câu tụng hay nhiều bài tụng được tập hợp thành một nhóm tùy theo nội dung của đoạn mạch.

Bản dịch Việt theo kết cấu của Huyền Trang.

5. Nguyên văn Phạn bản, cũng như các bản Hán dịch, nếu không có chú giải, sẽ khó khăn cho sự tiếp cận. Vì vậy, trong phần cước chú, bản dịch Việt sẽ chú giải những điểm cần thiết.

a. Tài liệu tham khảo chính để chú giải là bản luận số của Yaśomitra (Xung Hữ):

* *Abhidharmakośa & Bhāṣya of Acharya Vasubandhu with Sphuṭārthā Commentary of Ācārya Yaśomitra*, part I (I and II Kośasthāna), critically edited by Swami Dwarikadas Shastri, Baudha Bharati, 1970. Ấn bản devanāgarī.

* *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā*, edited by Unrai Wogihara, part I (I-III Kośasthānam), part II (IV-VIII Kośasthānam), Tokyo, 1932-1936.

* Các Phạn bản trên, viết lược: Vyākhyā.

* Tham khảo bản dịch Nhật:

- *Xung Hữ Câu-xá luận thích*, 3 tập, Unrai Wogihara & Eki Yamaguchi dịch và chú; tập I “Giới phẩm”, II & III “Căn phẩm” - 稱友俱舍論疏釋 荻原雲來 & 山口益譯註; Tokyo 1908-1909.

- *Câu-xá luận nghiên cứu* – Giới phẩm & Căn phẩm,
Ken Sakurabe – 俱舍論の研究 - 界品&根品 櫻部建

b. Trong trường hợp cần thiết, tham khảo thêm:

* *Câu-xá luận ký* của Phổ Quang, 30 quyển, T41 No 1821 - 俱舍論記 沙門釋普光述. Viết lược: *Quang ký*.

* *Câu-xá luận số* của Pháp Bảo, 30 quyển, T41 No 1822 - 俱舍論疏 沙門法寶撰. Viết lược: *Báo số*.

* *Câu-xá luận tụng số* của Viên Huy, 30 quyển, T41 No 1823; được tham khảo, những không trích dẫn, nên không ghi vào cước chú - 俱舍論頌疏 沙門圓暉述.

* Các bản chú giải khác trong Hán tạng, và Hoa văn, nhận thấy không có gì đặc sắc đáng lưu ý khác hơn ba bản chú giải kể trên, nên không được dùng đến.