

NGHIÊN CỨU PHÊ PHÁN VỀ *NHẤT THIẾT HỮU LUẬN* TRONG BỘ “LUẬN SỰ”

- THE CRITICAL STUDY ON SABBAMATTHĪTIKATHĀ IN KATHĀVATTHU -

Tác giả: Nghiên cứu sinh PHRAMAHA ANON PADAO (ĀNANDO/ THÍCH A-NAN)

Thầy giáo chỉ đạo: bác sĩ Lữ Khải Văn.

Luận văn Thạc sĩ thuộc Sở nghiên cứu Tôn giáo học, Đại học Nam Hoa, Đài Loan.

Dịch giả: NGUYỄN THÀNH SANG. (Diệu Trai cư sĩ)

Email: thahsang.nsb@gmail.com

Phone: 0125.550.0131

Niên tác: tháng 12 năm Trung Hoa Dân Quốc thứ chín mươi bảy (2008).

Niên dịch: tháng 7 năm 2015.

LỜI TRẦN THUẬT CỦA NGƯỜI DỊCH

Nhân duyên để người dịch biết đến bản luận văn này khá đơn giản nhưng cũng đặc biệt. Kể từ năm 2015, dự án tiến hành một bộ sách hơi mang tính chuyên môn nghiên cứu về Phật học lấy trọng tâm là Phật giáo Theravāda được phát khởi và ý định lưu hành theo định kỳ, gọi là tờ *Nam Phương*, do một nhóm nghiên cứu về Phật giáo nói riêng cũng như tôn giáo nói chung đề xướng, mà người dịch là một thành viên trong đó. Chủ biên của tờ *Nam Phương* là Nguyễn Quốc Bình đã dày công sắp xếp nội dung, phân chia công việc cho từng thành viên và thu thập những bài viết đóng góp từ mọi cộng tác viên bên ngoài, với mong muốn hoàn thành những kỳ sách

có tính học thuật trong làng Phật giáo Việt Nam, khát khao nổi lại tư trào bị đứt mạch của Tạp chí *Tư tưởng Vạn Hạnh* trước đây.

Sau một năm đầy khó khăn, *Nam Phương* số thứ nhất đã được ra đời, lúc đó người dịch có đóng góp một bài viết nội dung về Phật giáo Bắc Truyền là “Lược khảo về năm dị bản Kinh Vô Lượng Thọ”. Cũng mùa hè năm ấy, Nguyễn Quốc Bình có giới thiệu cho người dịch về bản luận văn bằng tiếng Trung của nghiên cứu sinh Ānando (Thích A Nan) với tựa đề: 《論事》對「一切有論」批判之研究 (*Nghiên cứu phê phán về Nhất Thiết Hữu Luận trong bộ Luận Sự*). Anh Nguyễn Quốc Bình cho rằng đây là một bài nghiên cứu rất hay và chủ đề lại đúng vào mảng quan trọng của Phật giáo Nam Truyền – cũng là trọng điểm của kỳ sách, sau quá trình duyệt đọc nội dung của luận văn này, người đọc phải công nhận đây quả là một bài luận nghiên cứu tuyệt vời, phân tích gói gọn về phần *Nhất Thiết Hữu luận* (Sabbamatthītikathā) nằm ở phần đầu bộ “Kathāvatthu”.

“Kathāvatthu” có thể nói là một bộ sách biện luận duy nhất trong hệ thống Tam Tạng Nam Truyền được tiến hành bằng phương pháp vấn đáp logic. Đó là bộ thứ năm trong bảy bộ Abhidhamma (A-tì-đàm hay A-tì-đạt-ma) – thường được gọi là Thắng Pháp hay Vi Diệu Pháp, được phiên dịch sang tiếng Việt lần đầu tiên bởi cố HT. Tịnh Sự với tên gọi là *Bộ Ngữ Tông*, tuy nhiên trong bản dịch tiếng Hán (Trung văn) hiện nay nó được đặt tên là *Luận Sự*; trong làng Phật giáo Nam Tông Việt Nam có một số vị kiến nghị rằng nên đặt tên cho bộ luận này là *Bộ Luận Điểm*. Theo quan điểm của người dịch thì cũng khá đồng tình với cách đặt tên sau cùng (*Luận Điểm*), tên gọi này rất phù hợp với nguyên ngữ Pāli, hơn nữa lại rất dễ hiểu đối với cả người Việt lẫn nước ngoài. Dù là thế nhưng vì đây là một bản dịch từ tiếng Trung nên dịch giả tuân thủ theo cách dịch tên của “Kathāvatthu” bên đó là *Luận Sự*, vậy nhưng trong bài dịch này người dịch không muốn lấy từ *Luận Sự* thay thế cho “Kathāvatthu” nên vẫn viết danh từ ấy bằng nguyên ngữ Pāli và dịch từ thì để trong ngoặc đơn. “Kathāvatthu” được trình bày dưới hình thức hỏi đáp giữa hai bên không xác định là: Sakavāda (Tự thuyết: quan điểm của mình) và Paravāda (Tha thuyết: quan điểm bên khác). Tuy nhiên, trong phần *Nhất Thiết Hữu luận* này, nghiên cứu đã xác định Tự thuyết là Theravāda (Thượng Toạ Bộ), Tha thuyết là Sabbatthivāda (Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ). Tác giả bản luận văn thông qua nghiên cứu đã khám phá cho chúng ta rất nhiều chi tiết đáng lưu tâm về nguồn gốc ra đời và ý nghĩa nội dung của “Kathāvatthu”. Tác giả đã chứng minh rằng “Kathāvatthu” không phải là một bộ luận có từ thời Phật tại thế, nó là tác phẩm mà người chủ biên có lẽ liên quan đến ngài Moggaliputta-Tissa (Mục-kiền-liên Tử Đế-tu), đây là một điểm xác quyết quan trọng phá vỡ quan niệm truyền thống khi cho rằng đức Phật lên Trời Đao-lợi thuyết bảy bộ Thắng Pháp cho mẫu thân và Thiên chúng; tuy nhiên, là một người xuất gia theo

truyền thống Nam Tông Theravāda, tác giả không hoàn toàn phủ nhận Abhidhamma có mặt thời Phật tại thế, đối với sáu bộ Thắng Pháp còn lại ngoài “Kathāvatthu”, tác giả cho rằng có thể chúng tồn tại dưới hình thức *Luận mẫu* hay là bản tóm tắt theo lối khẩu truyền đã có từ thời Phật giáo Sơ kỳ. Như vậy, đây là một phán đoán mang tính khả quan, hợp lí mà người dịch khá đồng ý, nó cho chúng ta biết rằng bản Abhidhamma tóm tắt theo hình thức khẩu truyền thời Phật giáo Sơ kỳ chính là tiền thân của Abhidhamma hiện tại được triển khai trong kỳ Kết tập lần III và được viết ra khoảng hơn 400 năm sau Phật diệt. Thế thì phán đoán này cũng không đi ngược với niềm tin truyền thống lắm, vì vẫn có chứng minh Thắng Pháp tồn tại thời Phật tại thế, song mặt khác vẫn tôn trọng tính nghiên cứu khách quan của các học giả phương Tây rằng Tạng Thắng Pháp là sản phẩm của thời kỳ Phật giáo Bộ phái trở về sau.

Tất nhiên, ưu điểm trong bài luận văn nghiên cứu này khá nhiều, nhưng không phải là không có hạn chế, khuyết điểm. Đứng trên lập trường của một người tu sĩ theo dòng Phật giáo Nam Truyền, tác giả vẫn ưu trọng, nghiêng về phía văn điển Pāli, lấy đó làm trục chính chứ không đào sâu về văn hiến Bắc Truyền, hay ít nhất là cân bằng khách quan giữa hai trục văn hiến Nam – Bắc truyền, cho nên vẫn có sự ưu ái cho quan điểm của Theravāda hơn, thành ra nghiên cứu còn mang tính chủ quan. Hơn nữa, vì là du sinh người Thái qua Đài Loan, có lẽ thời gian dành cho để học tiếng Trung chưa lâu dài nên lối hành văn, ngữ pháp vẫn còn đôi chỗ trúc trắc, mặc dù đã có sự trau chuốt dường như được hiệu đính về văn phong, nhưng cũng còn chút không mạch lạc lắm về ngôn từ câu cú. Ngoài ra trong lập luận của bài nghiên cứu vẫn không tránh khỏi một số chỗ hơi mang tính tư biện. Chẳng hạn tác giả đánh đồng vấn đề *mười hai xứ* (thế gian) là bị thiêu đốt bởi lửa “tham, sân, si” trong thời Phật giáo Sơ kỳ với vấn đề sự nóng lên toàn cầu (địa cầu noãn hoá) hiện nay, đưa ra quan điểm rằng có thể sự thiêu đốt trong nội tâm con người gây ảnh hưởng đến thế giới tự nhiên, phần nào nó khá tương đồng với thuyết “nội ngoại tương khế”, “thiên nhân tương ứng” trong quan niệm cổ truyền Phương Đông, tuy nhiên hai vấn đề đó được đặt ra trong tình cảnh và thời đại khác nhau, khi đánh đồng chúng lại không khỏi có sự khiên cưỡng, khập khiễng và có lẽ sẽ không được sự đồng thuận cho lắm từ phía các học giả phương Tây v.v...

Dẫu vậy, nói gì thì nói, đây vẫn là một bản luận văn xuất sắc, đáng đọc, có giá trị về mặt học thuật, nhất là khi những nghiên cứu về “Kathāvatthu” hiện nay còn khá ít ỏi, bài viết này chính là một hồi trống gióng lên để cổ vũ cho tinh thần nghiên cứu trên phương diện học thuật của chúng ta đối với “Kathāvatthu” nói riêng và Tạng A-tì-đàm nói chung, nhằm chuyên môn hoá, học thuật hoá với hệ văn hiến Pāli Nam Truyền, đưa nền giáo nghĩa Phật giáo Theravāda phát triển ngang tầm với các nền

học thuật tân tiến trên toàn thế giới. Qua đây, người dịch lấy làm vui mừng nếu biết rằng sẽ có những người nào sau khi đọc qua bản luận văn này có thể yêu thích và khát khao sự phát triển Phật học mà bỏ công biên soạn nghiên cứu tiếp tục những vấn đề trong “Kathāvatthu” này, nó có giá trị rất cao về nghiên cứu tư tưởng Phật giáo Bộ phái cũng như diễn biến tư tưởng Phật giáo Ấn Độ nói chung qua nhiều thời kỳ, hoặc cũng có giá trị nghiên cứu về logic học Phật giáo v.v... và v.v...

Người dịch rất chân thành cảm ơn sự giới thiệu và khích lệ từ anh Nguyễn Quốc Bình, khi anh thiết nghĩ rằng cần thổi những luồng gió học thuật (nhất là về Phật học) tiên tiến đến đất nước Việt Nam, nhằm góp phần vực dậy nền tri thức Phật giáo Việt Nam phát triển. Đó là một tâm nguyện tốt đẹp, là công đức thiện lợi đáng tuyên dương! Trong bản luận văn này, tác giả cũng nêu ra nhiều vấn đề đáng để chúng ta phát triển kế tục thành những bài nghiên cứu xoáy sâu hơn đối với tư tưởng Phật giáo và nhiều vấn đề khác. Dịch giả cũng phát tâm tùy hỷ với thiện pháp của nghiên cứu sinh Ānando (Thích A Nan) khi đã cho ra đời một bài luận văn đáng tán thưởng này! Đó là tấm gương sáng để quý vị học tập và nghiên cứu Phật học ở Việt Nam phát huy, vì vậy mới nhờ công biên dịch bài luận văn này sang tiếng Việt để quảng bá. Đồng thời, người dịch cũng cảm ơn anh Nguyễn Hữu Phúc đã giúp chỉnh sửa hình thức cho bài dịch cũng như căng dàn trang, trình bày sắp xếp cho bản dịch được hoàn chỉnh. Người dịch cũng thành tâm cảm tạ đến người đã xướng lên ý tưởng thành lập tờ *Nam Phương* này, đó là Tỳ-khưu Giác Nguyên (sư Toại Khanh), đã có sự cố gắng, khuyến khích về tinh thần cho nhóm nghiên cứu tại Việt Nam.

Bản luận văn này trong quá trình dịch thuật không tránh khỏi sơ sót, mong rằng sẽ được góp ý từ quý thiện tri thức gần xa.

Quy Nhơn, mừng 3 tháng giêng Tết năm Bính Thân (2016).

TRÍCH YẾU

Nội dung nghiên cứu bản luận thuyết được xem xét ở đây là *Nhất thiết hữu luận* (Sabbamatthīkathā), ghi chép trong “Luận Sự” (Kathāvatthu) của *Abhidhamma* (A-tì-đạt-ma) trong hệ văn hiến Pāli do Moggaliputta-tissa (Mục-kiền-liên Tử Đế-tu) biên thành. Sự tranh luận này phát sinh vào khoảng sau khi Phật nhập diệt chừng 200 – 300 năm, trong thời kỳ Phật giáo Bộ phái, cũng tức là thời đại Vua Asoka (A-dục) bên Ấn-độ. Bởi vì Thuyết Nhất Thiết Hữu bộ (Sabbatthivāda) bàn luận về nội dung *nhất thiết* đối với Kinh điển Phật giáo Sơ kỳ, tồn tại quan điểm và cách giải thích riêng biệt, dẫn đến Thượng Tọa bộ (Theravāda) phê phán *Nhất thiết hữu luận*. Đề tài luận thư chuyển đến việc tranh luận và bàn cãi đối với “Nhất thiết hữu” và “Tam thời thật hữu” (Bắc truyền gọi là *Ba đời thật có*) giữa hai bên Thượng Tọa bộ và Thuyết Nhất Thiết Hữu bộ. Nội dung thảo luận chủ yếu của bản luận văn có thể chia làm hai phần: một là sự phê phán của đức Phật đối với tư tưởng “nhất thiết” của ngoại đạo thời Phật giáo Sơ kỳ; hai là sự phê phán “Nhất thiết hữu luận” đối với Thuyết Nhất Thiết Hữu bộ của Thượng Tọa bộ thời Phật giáo Bộ phái.

1. Trong sự phê phán đối với ngoại đạo vào thời Phật giáo Sơ kỳ, tức chỉ rõ cho cái gọi “*Tất cả là có*” (nhất thiết vi hữu) và “*Tất cả là không*” (nhất thiết vi vô) đều bị đức Phật xác định là cực đoan, đều thuộc lập trường trên quan điểm tà kiến. Đức Phật theo đó mà đề xuất nên quan điểm Trung Đạo – “nhân duyên”. Trên nguyên tắc, *nhân duyên* bao hàm “Hữu – Vô”, “Sinh – Diệt” bên trong, có thể nói bản thân nó đã là không bắt đầu cũng không kết thúc, vì vậy theo đó không tồn tại thân thể đấng Sáng tạo thông thường với đầy đủ tất cả các tính chất căn nguyên giống như trong các tôn giáo khác. Thái độ Phật giáo Sơ kỳ đều không thừa nhận đối với đấng Thần tối cao hay Thần Phạm Thiên sáng tạo tất cả. Ngoài ra, ở trong Phật giáo, định nghĩa về “nhất thiết” (tất cả) nằm trong “mười hai xứ” (dvādasā-āyatana).

2. Thời kỳ Phật giáo Bộ phái, liên quan đến *Nhất thiết hữu luận* trong “Kathāvatthu”, sự tranh luận của hai bên đối với “nhất thiết” chỉ xoay quanh về “mười hai xứ”, nhưng có thêm vài thứ khác như: biện về năm uẩn, ba thời, phiền não... Tư tưởng y cứ của Thuyết Nhất Thiết Hữu bộ đến từ mối quan hệ liên quan về “năm uẩn và ba thời” đối với Kinh điển Phật giáo Sơ kỳ, giữ một cách nhìn riêng tiến tới chủ trương “tam thời thật hữu”. Quan điểm này qua sự hỏi đáp logic của Thượng Tọa bộ mà chia chẻ làm ba thời: quá khứ, hiện tại, vị lai không thể nào thay thế lẫn nhau, có dẫn chứng một bộ Kinh riêng liên quan đến “năm uẩn và ba thời”. Đức Phật vì các Tỳ-khưu thuyết pháp bằng “đạo lộ ngôn biệt” (niruttipathā), “đạo lộ tăng ngữ” (adhivacanapathā; chọn danh xưng), “đạo lộ thi thiết” (chế định; paññattipathā) làm định thuyết, tức là đem “Thế tục đế” làm tên gọi, chẳng giống như điều mà Thuyết Nhất Thiết Hữu bộ công nhận là chân thật, vĩnh hằng, bất biến. Phương châm

Thượng Tọa bộ thì phê phán đối với quan điểm “nhất thiết hữu” của Thuyết Nhất Thiết Hữu bộ là tà kiến, điều này rất rõ ràng là dựa trên quan điểm Phật giáo Sơ kỳ.

Từ khóa: Phật giáo Sơ kỳ, Phật giáo Bộ phái, Kathāvatthu, Thượng Tọa bộ, Thuyết Nhất Thiết Hữu bộ, tự thuyết, tha thuyết, logic Phật giáo, nhất thiết hữu luận, nhất thiết hữu, tam thời thật hữu.

Bảng tóm tắt

<u>Goi tắt</u>	<u>Nguyên văn Pāli</u>	<u>Dịch nghĩa</u>
<i>Luật Tạng (Vinayaṭṭaka)</i>		
Vin.I.	Vinayaṭṭaka Mahāvagga	<i>Luật Tạng: “Đại Phẩm”</i>
Vin.II.	Vinayaṭṭaka Cūlavagga	<i>Luật Tạng: “Tiểu Phẩm”</i>
Vin.III.	Vinayaṭṭaka Mahāvibhaṅga	<i>Luật Tạng: “Đại Phân Biệt”</i>
Vin.IV.	Vinayaṭṭaka Bhikkhunīvibhaṅga	<i>Luật Tạng: “Phân biệt giới Tỳ-khưu-ni”</i>
Vin.V.	Vinayaṭṭaka Parivārapāli	<i>Luật Tạng: “Phụ tỳ”</i>
 <i>Kinh Tạng (Suttapīṭaka)</i>		
D.I.	Dīghanikāya Sīlakkhandhavagga	<i>Trường Bộ: “Phẩm Giới Uẩn”</i>
D.II.	Dīghanikāya Mahāvagga	<i>Trường Bộ: “Đại Phẩm”</i>
D.III.	Dīghanikāya Pāṭikavagga	<i>Trường Bộ: “Phẩm Ba-lê”</i>
M.I.	Majjhimanikāya Mūlapaṇṇāsa	<i>Trung Bộ: “thiên 50 kinh Căn Bản phần”</i>
M.II.	Majjhimanikāya Majjhimpaṇṇāsa	<i>Trung Bộ: “thiên 50 kinh Trung phần”</i>
M.III.	Majjhimanikāya Uparipaṇṇāsa	<i>Trung Bộ: “thiên 50 kinh Hậu phần”</i>
S.I.	Saṃyuttanikāya Sagāthavagga	<i>Tương Ưng Bộ: “thiên Hữu Kệ”</i>
S.II.	Saṃyuttanikāya Nidānavagga	<i>Tương Ưng Bộ: “thiên Nhân Duyên”</i>
S.III.	Saṃyuttanikāya Khandhavagga	<i>Tương Ưng Bộ: “thiên Uẩn”</i>
S.IV.	Saṃyuttanikāya Saḷāyatanavagga	<i>Tương Ưng Bộ: “thiên Sáu Xứ”</i>
S.V.	Saṃyuttanikāya Mahāvāravagga	<i>Tương Ưng Bộ: “Đại thiên”</i>
A.I.	Aṅguttaranikāya Eka-Duka-Tikanipāta	<i>Tăng Chi Bộ: “tập một – hai – ba”</i>
A.II.	Aṅguttaranikāya Catukkanipāta	<i>Tăng Chi Bộ: “tập bốn”</i>
A.III.	Aṅguttaranikāya Pañcaka-Chakanipāta	<i>Tăng Chi Bộ: “tập năm – sáu”</i>

A.V.	Āṅguttaranikāya Dasaka-Ekadaskanipāta	<i>Tăng Chi Bộ</i> : “tập mười – mười một”
Dh.	Dhammapada	<i>Tiểu Bộ</i> : “Kinh Pháp Cú”
Ud.	Udāna	<i>Tiểu Bộ</i> : “Kinh Tự Thuyết”
It.	Itivuttaka	<i>Tiểu Bộ</i> : “Phật thuyết như vậy”
Sn.	Suttanipāta	<i>Tiểu Bộ</i> : “Kinh Tập”
Thag.	Theragāthā	<i>Tiểu Bộ</i> : “Trưởng Lão kệ”
Thīg.	Therīgāthā	<i>Tiểu Bộ</i> : “Trưởng Lão Ni kệ”
J.VI.	Jātaka, vol VI	<i>Tiểu Bộ</i> : “Kinh Bản Sinh” tập 6
MNid.	Mahāniddeśa	<i>Tiểu Bộ</i> : “Đại Nghĩa Thích”
CNid.	Cūḷaniddeśa	<i>Tiểu Bộ</i> : “Tiểu Nghĩa Thích”
Ps.I.	Paṭisambhidāmagga, Part I	<i>Tiểu Bộ</i> : “Vô Ngại Giải Đạo” tập 1
Ap.	Apadāna	<i>Tiểu Bộ</i> : “Kinh Thí Dụ”

Luận Tạng (Abhidhammapiṭaka)

Dhs.	Dhammasaṅgaṇī	<i>Luận Tạng</i> : “Pháp Tập Luận”
Vbh.	Vibhaṅga	<i>Luận Tạng</i> : “Phân Biệt Luận”
Pug.	Puggalapaññatti	<i>Luận Tạng</i> : “Nhân Thi Thiết Luận”
Kvu.	Kathāvatthu	<i>Luận Tạng</i> : “Luận Sự”

Chú thích, căn bản số (Aṭṭhakathā, mūlaṭikā)

AA.II.	Manorathapūraṇī II	<i>Tăng Chi Bộ chú thích II</i>
AA.V.	Manorathapūraṇī V	<i>Tăng Chi Bộ chú thích V</i>
ApA.	Visuddhajanavilāsīnī	<i>Thí Dụ Kinh chú thích</i>
DA.I.	Sumaṅgalavilāsīnī	<i>Trưởng Bộ chú thích I</i>
DhA.III.	Dhammapadaṭṭhakathā	<i>Pháp Cú Kinh chú thích III</i>
DhsA.	Atthasālinī	<i>Pháp Tập Luận chú thích</i>
MA.II.	Papañcasūdanī II	<i>Trung Bộ chú thích II</i>

MA.III.	Papañcasūdanī III	<i>Trung Bộ chú thích III</i>
MA.IV.	Papañcasūdanī IV	<i>Trung Bộ chú thích IV</i>
KvuA.	Pañcapakaraṇaṭṭhakathā	<i>Luận Sự chú thích</i>
KvuT.	Pañcapakaraṇamūlaṭṭikā	<i>Luận Sự chú thích (căn bản số)</i>
SA.II.	Sāratthappakāsinī II	<i>Tương Ưng Bộ chú thích II</i>
SA.III.	Sāratthappakāsinī III	<i>Tương Ưng Bộ chú thích III</i>
VinA.I.	Samatapāsādikā I	<i>Luật Tạng chú thích I</i>
VbhA.	Sammohavinodanī	<i>Phân Biệt Luận chú thích</i>

Diễn tịch Tạng ngoại (Añña)

Dpv.	Dīpavaṃsa	<i>Đảo Sử</i>
Mhv.	Mahāvaṃsa	<i>Đại Sử</i>
Miln.	Milindapañho	<i>Kinh Di-lan-đà Vấn</i>
Vism.	Visuddhimagga	<i>Thanh Tịnh Đạo Luận</i>

Nguyên điển Pāli và bản gốc phiên dịch (Original of Pāli Text and Translate)

B.S.	Mahidol University (BUDSIR)	<i>Bản đại học Mahidol (Thái-lan)</i>
C.S.	Chaṭṭha Saṅgāyana (CSCD)	<i>Bản CD kết tập thứ sáu (Miến-điện)</i>
MBU.	Mahamagut Buddhist University	<i>Bản đại học Phật giáo Mahamagut (Thái-lan)</i>
MCU.	Mahachulalongkornrajavidyalaya	<i>University Bản đại học Phật giáo Mahachulalongkorn (Thái-lan)</i>
NAN.	《漢譯南傳大藏經》元亨寺版 (漢)	<i>Hán dịch Nam Truyền Đại Tạng Kinh bản chùa Nguyên Hanh (Hán)</i>
P.T.S.	The Pali Text Society	<i>Bản Hiệp hội Thánh điển Pāli (Anh)</i>
SLTP.	Sri Lanka Tripitaka Project	<i>Tam Tạng Sri Lanka (Anh)</i>

Nhất thiết hữu luận (Sabbamatthīkathā)

(Tự)	Sakavādi (tự thuyết)	Thượng Tọa bộ
(Tha)	Paravādi (tha thuyết)	Bộ phái khác (bản luận văn định là Hữu bộ)

Chương thứ nhất. GIỚI THIỆU

I. Động cơ nghiên cứu, mục đích và ý thức vấn đề

1) Động cơ nghiên cứu

Giới Phật học Bắc truyền bởi vì nhân tố ngôn ngữ mà suốt thời kỳ dài tới nay đa số tiếp thụ nền luận thuật và dẫn dắt của Thuyết Nhất Thiết Hữu bộ (trở xuống xin gọi tắt là Hữu bộ) bản Hán dịch, đối với nhận thức về Phật giáo Bộ phái cũng đại đa số y cứ vào văn hệ của Hữu bộ, cho nên đối với Hữu bộ nghĩa lí và tư tưởng hiểu rõ khá là nhiều. Nhưng đối với quan điểm từ những bộ phái khác để bình luận lí giải về tư tưởng Hữu bộ vẫn rõ ràng vẫn là chưa đủ. Vì thế, người viết suy xét từ quan điểm của Theravāda (Thượng Tọa bộ) Nam truyền để xem tư tưởng Sabbatthikavāda (Thuyết Nhất Thiết Hữu bộ) được sự kiểm thảo và bình luận như thế nào từ Pāli của Theravāda, kì vọng sự nghiên cứu này có thể cung cấp cho giới Phật học có thể hiểu biết thêm sâu rộng đối với tư tưởng của Hữu bộ.

Hiện nay nhận thức của giới Phật học Bắc truyền đối với Nam truyền Thượng Tọa bộ đã tăng lên dần, nhưng mà đối với việc nghiên cứu tư tưởng Thượng Tọa bộ vào thời kỳ Phật giáo Bộ phái vẫn hiển nhiên chưa đủ, nhất là nghiên cứu đối với “Kathāvatthu” (*Luận Sự*) trong hệ thống *Abhidhamma* (A-tì-đạt-ma) văn Pāli vẫn còn ít thấy. Bản luận văn kì vọng thông qua nghiên cứu phân tích nghĩa lí của “Kathāvatthu” Nam truyền, ngoại trừ tăng thêm sự lí giải cho giới Phật học đối với Hữu bộ, đồng thời cũng có thể được hiểu rõ về quan điểm của Theravāda. Từ lập trường bất đồng của hai bên: Thượng Tọa bộ và Hữu bộ mà nói, càng rõ ràng hơn nhận thức về tình hình Phật giáo Bộ phái đương thời, để cung cấp cho lịch sử Phật giáo Bộ phái và cả nhà nghiên cứu tư tưởng một góc nhìn tương đối hoàn chỉnh.

Căn cứ theo hệ thống Pāli, “Abhidhamma Kathāvatthu” (*Luận Sự*) được xếp vào bộ thứ năm trong bảy bộ A-tì-đạt-ma¹, nó là do sự biên thành bởi ngài Moggaliputtatissa vào khoảng năm 255 trước Tây lịch (tTL) nhằm kỳ kết tập thứ ba². Nội dung không những làm bày tỏ luận điểm trọng yếu của 226 điều (căn cứ bản MCU.), mà còn chứa cả lối giải thích bất đồng của những bộ phái khác đối với *Luật Tạng* và *Kinh*

¹ Bảy bộ Abhidhamma: 1- *Pháp Tập Luận* (Dhammasaṅgāṇī), 2- *Phân Biệt Luận* (Vibhaṅga), 3- *Giới Luận* (Dhātukathā), 4- *Nhân Thi Thiết Luận* (Puggalapaññatti), 5- *Luận Sự* (Kathāvatthu), 6- *Song Luận* (Yamaka); 7- *Song Thú Luận* (Paṭṭhāna).

² Satish Chandra Vidyabhusana, *A history of Indian Logic (Abhidhamma-piṭaka: Kathāvatthupapakaraṇa)*, New Delhi, Shri Jainendra Press, 2006, p.234

Tạng Phật giáo Sơ kỳ, rồi theo sau thì khởi lên biện luận. Bản luận văn muốn nghiên cứu *Nhất thiết hữu luận* (Sabbamatthītikathā) thuộc về luận đề thứ sáu trong 226 luận đề của “Kathāvatthu”, nội hàm chủ yếu là phê phán hai quan điểm của Hữu bộ, tức là *nhất thiết hữu* và *ba thời thật có* (Bắc truyền dịch là *tam thế thật hữu*); phương pháp phê phán thông qua vấn đáp logic để tiến hành. Người viết đem cái nhìn logic của “Luận Sự” làm đối tượng nghiên cứu trọng yếu của bản luận văn. Bởi vì sự nhận thức về logic Phật giáo của giới Phật học Bắc truyền thông thường là văn hiến Bắc truyền, ví như *nhân minh*, *Trung Luận*, v.v... mà đối với logic Phật giáo Nam truyền vẫn còn nhận thức thiếu sót. Nhưng mà, logic Phật giáo Nam truyền, nhất là “Luận Sự” trong Phật giáo Bộ phái, là trước tác về logic Phật giáo ban sơ một cách hoàn chỉnh và có hệ thống, đáng tiếc là nhà nghiên cứu của giới Phật học Đài Loan quá ít, bản luận văn tra tìm phương pháp logic của “Kathāvatthu”, kì vọng sẽ giúp ích được đối với việc nghiên cứu tư tưởng logic Phật giáo Nam truyền.

2) Mục đích nghiên cứu

Sự tra tìm “Kathāvatthu” của bản luận văn đối với nghiên cứu về phê phán *Nhất thiết hữu luận* với mục đích chủ yếu là làm nên:

(1) Thông qua sự phê phán từ “Kathāvatthu” của Thượng Tọa bộ đối với Thuyết Nhất Thiết Hữu bộ, lí giải tư tưởng Hữu bộ thời kỳ ban đầu.

(2) Hiện bày quan điểm của Phật giáo Sơ kỳ và tranh luận giữa các bộ phái Phật giáo, sự giống và khác nhau trong cách nhìn đối với “nhất thiết” (tất cả).

(3) Khai thác bộ “Luận Sự” A-tì-đạt-ma – bộ sách biện luận Nam truyền, để cung cấp tư tưởng Phật giáo Bộ phái cho giới Phật học Đài Loan đối với những ghi chép hiện còn trong văn hiến Pāli, và càng có thể thêm trọng thị và hiểu rõ được logic Phật giáo trong thời đại vua Asoka.

3) Ý thức vấn đề

Trên quan điểm Phật giáo Sơ kỳ, đem làm một đối sánh cho văn hiến Pāli của Theravāda Nam truyền và văn hiến Hữu bộ Bắc truyền, phát hiện cả hai thứ văn hiến đối với sự ghi chép về “nhất thiết hữu” có tính sai khác khá rõ ràng. Trong *Tương Ưng Bộ* (Saṃyutta Nikāya) thuộc văn hiến Pāli, đức Phật đã biểu đạt một cách rất rõ ràng sự phủ định cho cái gọi là hai thứ quan điểm “tất cả là có” (*nhất thiết vi hữu*) và “tất cả là không” (*nhất thiết vi vô*), “tất cả là có” với “tất cả là không” này được coi là tư tưởng *cực đoan* hay *tà kiến*, rồi đức Phật đề xuất nhân duyên làm Trung đạo³. Nhưng vì sao Hữu bộ còn chủ trương *nhất thiết hữu*? Ngoài điều này, hai bài Kinh là *Kinh Sinh Văn* (Jāṇussoṇi-sutta) và *Kinh Thuận Thế Phái* (Lokayatika-sutta) của

³ (P.T.S.) S.II. pp.76 – 77; S.II. pp.77 – 78.

Thượng Tọa bộ không hề thấy trong văn hiến *Tạp A-hàm* (Saṃyuktāgama) của Hữu bộ hoặc trong bất kỳ văn hiến nào khác. Tương phản vậy, trong kinh điển Hữu bộ lại xuất hiện cái gọi là *nhất thiết, nhất thiết hữu, nhất thiết pháp*⁴, từ trong cuộc đối thoại giữa đức Phật, Thanh Văn và Bà-la-môn, Hữu bộ lấy ba bài Kinh này làm căn cứ để chủ trương lập luận *Nhất thiết hữu*. Trong văn hiến Nam – Bắc truyền khi khảo sát lập luận này, cần chú ý hai luận điểm bất đồng mà dẫn khởi lên lập trường bất đồng này kia.

Liên quan đến “*ba thời thật có*” hay “*ba đời thật có*” (cách nói Bắc truyền) thời kỳ ban đầu, nhằm vào nguồn cội của quan điểm này, từ văn hiến cả hai bên Thượng Tọa bộ và Hữu bộ ghi chép thì cả hai khá tương đồng. Vào sơ kỳ, Phật giáo Thượng Tọa bộ và Hữu bộ lấy quan hệ giữa năm uẩn và ba thời làm nội dung để tham cứu⁵, nhưng hai bên đối với Kinh vẫn vì lập trường không giống nhau mà tranh luận. Thông qua khảo sát quan điểm của Phật giáo Sơ kỳ, cùng hai thứ *nhất thiết hữu* và *ba đời thật có* bị Phật giáo Thượng Tọa bộ phê phán trong bộ “*Kathāvatthu*” để làm nội dung thảo luận chủ yếu của bản luận văn, có cách nói nào không giống nhau?

Trên chính thể, bản luận văn cần nghiên cứu tư tưởng của *nhất thiết hữu*, đặc biệt là hạt nhân thảo luận về *nhất thiết hữu* làm chủ yếu trong bộ *Abhidhamma “Kathāvatthu”*. Người viết liệu rằng làm một sự khảo cứu từ Phật giáo Sơ kỳ đến Phật giáo Bộ phái, kỳ vọng có thể giải quyết được ý hàm và nguồn gốc của tư tưởng *nhất thiết hữu* nguyên thủy, cùng với sự tranh luận của Phật giáo Bộ phái đối với *Nhất thiết hữu luận*. Ý thức vấn đề của bản văn như sau:

(1) *Abhidhamma “Kathāvatthu”* (A-tì-đạt-ma “Luận Sự”) Phật giáo Bộ phái sản sinh như thế nào? Và cả khái niệm “Luận Sự” của Phật giáo Sơ kỳ và Phật giáo Bộ phái có gì bất đồng?

(2) Phương thức logic trong *Abhidhamma “Kathāvatthu”* tiến hành ra sao?

(3) Khi Phật-đà tại thế, sự phê phán đối với những luận điểm của ngoại đạo về *nhất thiết vi hữu* và *nhất thiết vi vô* thế nào, và định nghĩa của Phật giáo Sơ kỳ đối với *nhất thiết* như thế nào?

(4) Từ *Nhất thiết hữu luận* ở trong “*Kathāvatthu*”, dò xét Thượng Tọa bộ đối với tư tưởng *nhất thiết hữu* và *tam thời thật hữu* của Thuyết Nhất Thiết Hữu bộ thời ban sơ đã phê phán thế nào?

⁴ *Tạp A-hàm Kinh* (雜阿含經), quyển 13, kinh 319, 320, 321.

⁵ (P.T.S) M.III. pp.16 – 17; S.III. p.47,101; Vbh. p.1. (bản chữ Hán)

II. Phạm vi nghiên cứu

Bối cảnh chia rẽ giữa Tăng chúng và Tăng đoàn xảy ra không bao lâu sau khi Phật nhập diệt được ghi trong văn hiến Luật Tạng ban sơ. Có một vị Tỳ-khuru có ý kiến bất đồng đối với cuộc Kết tập lần thứ I:

“Khi ngồi ở một bên, các Trưởng lão Tỳ-khuru nói với Cụ thọ Purāṇa (Phú-lan-na)⁶:

- Này Hiền hữu Purāṇa! Các Trưởng lão kết tập Pháp và Luật này, nhận cuộc kết tập này!

- Các Hiền hữu! Cuộc kết tập Pháp và Luật này dẫu thiện, nhưng mà, tôi được nghe như lúc Thế Tôn hiện tiền, được lãnh nhận và thụ trì”⁷.

Trong văn hiến thị việc Tỳ-khuru Purāṇa có thái độ không thừa nhận cũng không phản đối cuộc Kết tập lần I này, ông chỉ là y chiếu theo những lời dạy ông được nghe từ đức Phật mà thực hành. Điều này biểu thị sự sai khác đã xuất hiện trên sự “Kiến đồng” tại thời Kết tập lần I⁸; vả lại ở cuộc Kết tập lần II, vấn đề mười việc được đề xuất bởi nhóm Tỳ-khuru Độc Tử (Vajjīputta)⁹, đây là cách nhìn có sự bất đồng đối với “Giới đồng”, càng khiến sự phân liệt tăng thêm. Phật nhập diệt sau hai trăm năm rồi, thời đại vua Asoka bên Ấn Độ, Phật giáo chia thành 18 bộ phái, đại để thì có thể quy nạp là Thượng Tọa bộ (Theravāda) và Đại Chúng bộ (Mahāsavghika)¹⁰. Thông thường mà nói, Tăng đoàn có thể ổn định hay không, đoàn kết hay chia rẽ, “phép sáu điều hòa kính”¹¹ (Từ thân nghiệp, Từ ngữ nghiệp, Từ ý nghiệp, Cùng chung với các bậc Phạm hạnh đạt được, Giới đồng, Kiến đồng) là rất trọng yếu. “Giới đồng” (Sīlasāmaññatā) và “Kiến đồng” (Dhiṭṭhisāmaññatā) ở trong “phép sáu điều hòa kính” (lục hòa kính pháp) là nguyên nhân chủ yếu dẫn đến Tăng-già bất hợp, vấn đề được dò xét trong A-tì-đạt-ma “Luận Sự” (Abhidhamma “Kathāvatthu”) rất nhiều, đại thể

⁶ Purāṇa (Phú-lan-na) và ngài Puṇṇamantānīputta (Phú-lâu-na Di-đa-la-ni Tử; Mãn Từ Tử) là hai người khác nhau.

⁷ (P.T.S) Vin.II. p. 290; (NAN.), “Luật Tạng (bốn)” <kết tập>, sách 4, trang 387.

⁸ Trong văn hiến *Tứ Phần Luật* và *Ngũ Phần Luật* Hán dịch, xuất hiện việc ngài Phú-lan-na (Purāṇa) đối với luật chế ăn uống có dị nghị, điểm này cũng có thể thấy ngài Phú-lan-na đối với sự “Giới đồng” cũng có vấn đề. Xem thêm 《重讀佛教「王舍城結集」》(Đọc lại Phật giáo: “Cuộc kết tập thành Vương Xá”, Trung tâm nghiên cứu Pāli học trường Đại học Nam Hoa, Sở nghiên cứu Tôn giáo học, Hội luận văn tập nghiên cứu thảo Pāli học và học thuật Phật giáo đợt thứ 2) của Lữ Khải Văn, Đài Bắc: chùa Phóng Sinh, Nam Sơn, 2008, trang 18.

⁹ (P.T.S) Vin. II. pp. 293 – 295; (MCU). Vol 7, Vinayapiṭaka, Cūlavagga, p.393.

¹⁰ (P.T.S) Kvu.A. p. 3: Te theravādehi saddhim dvādasā honti. Iti ime ca dvādasā mahāsaṅghikānañ ca cha ācariyavādāti sabbe va aṭṭhārasa ācariyavādā dutiye vassasate uppannā. Aṭṭhārasanikāyā ti pi, aṭṭhārasācariyakulānīti pi etesaṃ yeva nāmañ.

¹¹ (P.T.S) Vin.V. pp.92 – 93; D.III. p. 245; A.III. pp. 288 – 289 (bản chữ Hán)

đều bao hàm hai loại lớn “Giới đồng” và “Kiến đồng” ở bên trong. Cũng có thể nói là vấn đề “trong hành vi” và “trong tư tưởng”. Nội dung nghiên cứu của bản luận văn là lấy sự phê phán trong tư tưởng của “Kathāvatthu” đối với *Nhất thiết hữu luận* (Sabbamatthīkathā) làm nòng cốt. Vấn đề về “Giới đồng” và “Kiến đồng” được thuật ở trên, Thượng Tọa bộ và Thuyết Nhất Thiết Hữu bộ không có cách gì hợp hảo tại nguyên nhân của nó được, đối với khởi điểm tranh luận về luận điểm *Nhất thiết hữu*, nó thuộc về vấn đề của “Kiến đồng”.

1) Khảo sát về khởi nguồn và kiểu logic của “Kathāvatthu”

Trong *Chín phần giáo* (Navaṅga-sāsana)¹² thuộc văn hiến Pāli, có những chỗ trong A-tì-đạt-ma được định nghĩa là “thụ ký” (Veyyākaraṇa)¹³. Do vì bản luận văn nghiên cứu về *Nhất thiết hữu luận* của “Kathāvatthu”, vì vậy trước tiên cần hiểu rõ rằng “Kathāvatthu” từ đâu mà đến, và đã được triển khai như thế nào từ Phật giáo Sơ kỳ đến Phật giáo Bộ phái, bởi vậy người viết tất yếu trước hết khảo sát về khởi nguồn của “Kathāvatthu” (Luận Sự). Bản văn đem việc khảo sát “Kathāvatthu” chia làm 3 giai đoạn:

(1) Dò xét về Abhidhamma (A-tì-đạt-ma) được truyền từ cuộc Kết tập lần thứ I đến lần thứ III, và khởi nguồn của “Kathāvatthu”, nó được thành lập thế nào ở trong văn hiến Pāli? Bộ phận này bao hàm Phật giáo Sơ kỳ và Phật giáo Bộ phái đối với khái niệm khác nhau về “Kathāvatthu”. Trong năm bộ Nikāya có thể phát hiện “Kathāvatthu” (Luận Sự) từng xuất hiện tại *Tiểu Bộ* (Khuddaka Nikāya) trong tương quan Kinh văn trần thuật, như: *Phẩm Phật-đà: “Thí dụ về Trưởng lão”* (Therāpadāna) và *Phẩm Nhất Bố-tát: “Thí dụ về Trưởng lão ni”* (Therīapadāna). Trưởng lão Tỳ-khưu Puṇṇamantāṇiputta (Phú-lâu-na Di-đa-la-ni Tử: Mãn Từ Tử) nói:

- *Ta nghe Pháp súc tích thật kỹ lưỡng để làm Giáo Pháp, lời nào đã nói đi qua tai, đại chúng đệ tử đều vui vẻ. Họ bài bác dị kiến, giữ tâm tịnh đối với Phật, như lời Ta nói kỹ càng, cũng giống như Pháp súc tích. Ta luận sự (kathāvatthu) thanh tịnh, nhờ A-tì-đàm dẫn dắt đi trước, làm cho biết tất cả mọi thứ, Ta trụ nơi vô lậu.*¹⁴

Ngoài đây ra, Trưởng lão ni là Khemā (Sai-ma) nói:

¹² (P.T.S) Vin.III. p.8; M.I. p.133; A.II. p.5; A.III. p.86: Chín phần giáo tức là chín loại thể tài của giáo pháp là: 1- Khế kinh (sutta); 2- Kì-dạ (Geyya); 3- Thụ ký (Veyyākaraṇa), 4- Già-đà (Gāthā), 5- Ưu-đà-na (Udāna), 6- Như thị ngữ (Itivuttaka), 7- Bản sinh (Jātaka), 8- Phương quang (Vedalla), 9- Vị tăng hữu pháp (Abbhūtaḍḍhamma).

¹³ (P.T.S) MA.II. p.106. (bản chữ Hán)

¹⁴ (P.T.S) Ap. pp. 36 – 37; (NAN.) <<Tiểu Bộ Kinh 4>>: *Phẩm Phật-đà*, sách 29, trang 43 – 44 (bản chữ Hán).

- Từ và biện theo nghĩa Pháp, tôi đối với lời dạy của đức Phật hoàn toàn sinh trí thanh tịnh. Thanh tịnh đạo khéo léo, luận sự vô sở úy, cái lẽ hiểu biết của A-tì-đàm, đối với Giáo được tự tại.¹⁵

Theo ghi chép từ Kinh điển xem ra, “A-tì-đàm” hay “A-tì-đạt-ma” (Abhidhamma) đã tồn tại trong thời đại Phật-đà. Học giả hiện đại cho rằng Abhidhamma là từ sau Phật nhập diệt mới thành lập¹⁶.

(2) Đối với việc khảo sát “Kathāvatthu” của sách này tại thời kỳ Phật giáo Bộ phái, văn hiến Pāli có đề thuyết minh rằng: vì Vua Asoka quyên tiền cúng dường Phật giáo, ngoại đạo nhằm kiếm lợi mà lợi dụng Tăng nhân khoác áo cà-sa tiến vào Phật giáo dẫn đến nội bộ Phật giáo hỗn loạn, sản sinh ra kiểu giáo đạo của ngoại đạo tu hành và phi Phật giáo¹⁷. Vì vậy, Trưởng lão Moggaliputta-tissa thông qua sự che chở của Vua Asoka mới đề ra cuộc Kết tập lần thứ III, và lại đồng thời cũng biên thành “Kathāvatthu” (Luận Sự), nhằm thanh lọc tư tưởng Phật giáo, phê phán tư tưởng “Tha thuyết” (Paravāda). Bộ phận này làm nên khởi nguồn cho “Luận Sự” của Phật giáo Bộ phái. Ngoài đây ra, người viết đem văn khắc Vua Asoka để so sánh với văn học “Kathāvatthu”, thông qua văn khắc Vua Asoka được nghiên cứu bởi các nhà khảo cổ học, bộ phận này có thể nói là văn hệ văn học đồng thời với “Kathāvatthu”, hai thứ có gì giống và khác?

(3) Giới thiệu logic của “Kathāvatthu”, có thể nói là bộ sách biện luận của Theravāda Nam truyền, lại là một bộ trước tác biện luận đồ sộ. Trong đó bao hàm hơn 200 luận đề về Đạo, đã phức tạp lại nan giải. Đại đa số những luận đề này là phương thức giản hóa được ngài Moggaliputta-tissa sử dụng để biểu đạt, chỉ có chỗ luận đề *Đại Phẩm* (Mahāvagga) từ số 1 đến 10 mới có thể thấy được kết cấu chính thể logic của nó. Phương thức logic của “Kathāvatthu” gồm có 8 loại phương pháp, xưng là “Bát phạt luận” (Aṭṭhakaniggahanaya) chia làm hai bộ phận: 1- Thuận luận (Anulomapaccanīka) có 4 luận; 2- Phản luận (Paccanīkānuloma) có 4 luận. Mỗi một luận cũng chia thành 4 đến 5 loại phương pháp. Người viết trước hết giới thiệu luận thứ nhất *Anulomapañcaka* (Thuận luận: năm)¹⁸:

1./ Tapanā (kiến lập) có hai loại: a) Anulomaṭhapanā (Thuận kiến lập), b) Paṭilomaṭhapanā (Phản kiến lập);

¹⁵ (P.T.S) Ap. pp. 550; (NAN.) <<Tiểu Bộ Kinh 5>>: *Phẩm Nhất Bó-tát*, sách 30, trang 339. (bản chữ Hán)

¹⁶ Mizuno Kōgen (Thùy Dã Hoàng Nguyên) trước tác, Thích Đạt Hòa dịch: *Thùy Dã Hoàng Nguyên trước tác soạn tập 3: “Nghiên cứu luận thư Pāli”* (Đài Bắc: Pháp Cổ văn hóa, 2000), trang 307. (bản chữ Hán)

¹⁷ (P.T.S) Kvu.A. pp. 6 – 7 (bản chữ Hán)

¹⁸ (MCU). Vol.37 (Kathāvatthu) (bản dịch Thái Lan: Phương pháp Luận Sự) pp. 58 – 60

- 2./ Anulomapāpanā (thuận đảo);
- 3./ Anulomaropanā (thuận đề xuất);
- 4./ Paṭilomapāpanā (phản đảo);
- 5./ Paṭilomaropanā (phản đề xuất).

Anulomapañcaka (Thuận luận: năm)

(1.) Ṭhapanā (kiến lập: thiết lập vấn đề) có 2 loại:

a. Anulomaṭhapanā (Anuloma [thuận theo] + ṭhapanā [kiến lập])

(Thuận kiến lập: từ đáp án vấn đề thuận theo kiến vấn) -> Nếu tiếp thụ A thì là B

b. Paṭilomaṭhapanā (Paṭiloma [phản] + ṭhapanā [kiến lập])

(Phản kiến lập: từ đáp án vấn đề phản hồi kiến vấn) -> Nếu không tiếp thụ B thì là A.

(2.) Anulomapāpanā (Anuloma [thuận theo] + pāpanā [đến, khiến đến, ở đây chỉ là mời đối phương tiếp thụ])

(Thuận đảo: là khiến đối phương tiếp thụ cái đáp án thứ nhất, do đối đáp án thứ hai thuận theo đáp án thứ nhất)

(Thuận kiến lập: Anulomaṭhapanā) -> Nếu tiếp thụ A thì là B

(Thuận đảo: Anulomapāpanā) -> Cũng phải đến tiếp thụ B thì là A.

(3.) Anulomaropanā (Anuloma [thuận theo] + ropanā [đề xuất, chỉ ra], ở đây là chỉ ra sai lầm của đối phương)

(Thuận đề xuất: chỉ cho đối phương biết được lỗi sai, nêu ra đáp án thứ 2 sai lầm, vì nó mâu thuẫn trái ngược với đáp án thứ 1).

(Thuận kiến lập: Anulomaṭhapanā) -> Nếu tiếp thụ A thì là B.

(Thuận đảo: Anulomapāpanā) -> Cũng cần phải tiếp thụ B thì là A.

(Thuận đề xuất: Anulomaropanā) -> Nếu tiếp thụ A thì là B.

Nhưng không tiếp thụ B thì là A.

Lời nói này sai! (Tự mâu thuẫn nhau).

(4.) Paṭilomapāpanā (Paṭiloma [phản, ngược] + pāpanā [đến, khiến đến], ở đây để chỉ đối phương tiếp thụ)

(Phản đảo: khiến đối phương tiếp thụ đáp án thứ 2, do đối đáp án thứ 2 thuận theo đáp án thứ 1).

(Phản kiến lập: Paṭilomaṭhapanā) -> Nếu không tiếp thụ B thì là A.

(Phản đảo: Paṭilomapāpanā) -> Cũng không cần phải tiếp thụ A thì là B.

(5.) Paṭilomaropanā (Paṭiloma [phản, ngược] + ropanā [đề xuất, chỉ ra], ở đây chỉ ra đối phương sai lầm)

(Phản đề xuất: khiến đối phương biết được lỗi sai, chỉ ra đáp án thứ 1 sai lầm, bởi vì đáp án thứ hai mâu thuẫn trái ngược)

(Phản kiến lập: Paṭilomaṭhapanā) -> Nếu không tiếp thụ B thì là A.

(Phản đảo: Paṭilomapāpanā) -> Cũng không cần phải tiếp thụ A thì là B.

(Phản đề xuất: Paṭilomaropanā) -> Nếu tiếp thụ A thì là B.

Nhưng không tiếp thụ B thì là A.

Lời nói này sai! (Tự mâu thuẫn nhau).

2) Phê phán tư tưởng “nhất thiết” của ngoại đạo thời Phật giáo Sơ kỳ

Trong phạm vi phê phán tư tưởng “nhất thiết” của ngoại đạo tại Phật giáo Sơ kỳ, cách nhìn của Đức Phật đối với “nhất thiết” như thế nào? Trong hai bài kinh là *Kinh Sinh Vãn* (Jāṇussoṇi-sutta)¹⁹ và *Kinh Thuận Thế Phái* (Lokāyatika-sutta)²⁰ có ghi chép quan điểm của Phật-đà đối với “nhất thiết”. Trong Kinh ghi rằng Đức Phật từng bị hai vị Bà-la-môn đặt ra câu hỏi liên quan đến *tất cả là có* (“nhất thiết vi hữu”)? *Tất cả là không* (“nhất thiết vi vô”)? *Tất cả là một* (“nhất thiết vi nhất”)? *Tất cả là khác* (“nhất thiết vi dị”)? Từ trong cuộc đối thoại của Đức Phật với Bà-la-môn có thể thấy rằng thời Phật tại thế, những tôn giáo khác còn giữ kiến giải khác nhau về “nhất

¹⁹ (P.T.S) S.II. pp. 76 – 77; (NAN). <<Tuương Ưng Bộ>>: <thứ 7: Thanh Văn>, sách 14, trang 92 – 93 (không thấy ở Kinh A-hàm) [bản chữ Hán].

²⁰ (P.T.S) S.II. p.76; (NAN.) <<Tuương Ưng Bộ 2>>, <thứ 8: Thuận Thế phái>, sách 14, trang 92 – 94 (không thấy ở Kinh A-hàm) [bản chữ Hán].

thiết”. Phật-đà đối với những vấn đề này nhận định là *cực đoan* (Anta), trái lại mà đề xuất quan điểm *mười hai nhân duyên* làm trung đạo, ở đây ta làm nghiên cứu thảo luận và phân tích nội dung.

Hai vị Bà-la-môn đối với định nghĩa “nhất thiết” thì trong văn hiến không có ghi chép rõ cuộc phạm vi thế nào, nhưng trong các Kinh điển khác của thời Phật giáo Sơ kỳ có giảng giải rất rõ ràng về định nghĩa “nhất thiết”, ở đây định về *mười hai xứ* (Āyatana), và do từ mười hai xứ sản sinh rồi đem nó chia làm ba loại: Khổ, Lạc và Bất khổ bất lạc. Ba loại này (Khổ, Lạc, Bất khổ bất lạc) từ Cổ Ấn Độ có vài nhà tư tưởng đề xuất lí luận ba loại cho rằng ba thứ ấy là:

(1). *Tiền thế sở tác luận* (Pubbekatavāda: Past action determinism): xem rằng *tất cả* đều là do những hành động đã gây (sở tác) trong đời sống quá khứ (tiền thế).

(2). *Thần chi hóa tác luận* (Issarakaraṇavāda: Theistic determinism): xem rằng *tất cả* đều do sự sáng tạo bởi Đấng Thần Tối Cao (Chí Thượng Thần).

(3). *Vô nhân vô duyên luận* (Ahetuvāda: Accidentalism): *tất cả* đều là tự nhiên ngẫu nhiên sản sinh, không hề có nhân duyên nào²¹.

Phạm vi nghiên cứu của bản luận văn chỉ nhắm vào lí luận thứ hai là *Thần chi hóa tác luận*, để tham cứu về Thần Tối Cao (Thần Phạm Thiên) bị tiến hành phê phán và giải thích trong Phật giáo Sơ kỳ.

3) *Phê phán Nhất thiết hữu luận trong “Kathāvatthu” thời Phật giáo Bộ phái*

Abhidhamma “Kathāvatthu” tổng cộng có 23 phẩm (vagga), 226 luận đề. Trong đó đặt khảo sát ở phẩm thứ nhất là ‘*Đại Phẩm*’ (Mahāvagga) liên quan đến *Nhất thiết hữu luận* (Sabbamatthītikathā)²² của “Kathāvatthu”. Chỗ ‘*Đại Phẩm*’ chia làm 9 luận điểm (MCU. chia làm 9, P.T.S chia làm 10), *Nhất thiết hữu luận* là luận thứ 6 tại ‘*Đại Phẩm*’. Trong “Kathāvatthu”, biện luận giữa Thượng Tọa bộ và Thuyết Nhất Thiết Hữu bộ tổng cộng có 5 luận điểm²³, *Thuyết nhất thiết hữu* mà bản văn thảo luận là một trong số đó, nội dung có thể phân thành 10 giai đoạn, chúng phân biệt ra là:

(1). Ứng lí luận (Vādayutti);

(2). Thời gian đối chiếu (Kālasamsandanā);

²¹ (P.T.S) A.I. p.173; <<Trung A-hàm Kinh>>, quyển 3, kinh số 13.

²² (P.T.S.) Kvu. pp. 115 – 143; (NAN.) <<Luận Sự 1>>, <Nhất thiết hữu luận>, sách 61, trang 129 – 157 (bản chữ Hán).

²³ 1. Nhất thiết hữu luận (Sabbamatthītikathā); 2. A-la-hán thoái luận (Parihānikathā); 3. Quá khứ thể uẩn chi luận (Atītakkhandhādīkathā); 4. Thứ đệ hiện quán luận (Anupubbābhisamayakathā); 5. Định luận (Samādhīkathā).

- (3). Ngôn tranh luận (Vacanasodhanā);
- (4). Quá khứ nhãn sắc đẳng luận (Atītacakkhurūpādikathā);
- (5). Quá khứ minh trí đẳng luận (Atītañāṇādikathā);
- (6). A-la-hán đẳng luận (Arahantādikathā);
- (7). Quá khứ thủ đẳng luận (Atītahatthādikathā);
- (8). Quá khứ uẩn tập đẳng luận (Atītakkhandhādisamodhānakathā);
- (9). Cú tịnh luận (Padasodhanakathā);
- (10). Kinh chứng (Suttasādhanam).

Trong bản nguyên điển Pāli (P.T.S.) và <<*Hán dịch Nam Truyền Đại Tạng Kinh*>> đều chưa chia rõ thành 10 luận đề, nhưng tại chú thích “Kathāvatthu” của (P.T.S.)²⁴ và cả bản văn Thái (MCU.)²⁵, (MBU.)²⁶, bản Miến Điện (CSCD),... có khu biệt ở đây. Nội dung thăm dò thảo luận của ta chủ yếu là 10 luận đề ở trong *Nhất thiết hữu luận*, là lấy sự phê phán của Thượng Tọa bộ đối với Thuyết Nhất Thiết Hữu bộ, và quan điểm liên hệ đến *Nhất thiết hữu* và *Tam thế thật hữu* của Hữu bộ thời ban sơ.

Ngoài ra từ thời kỳ “Luận Sự” (Kathāvatthu) tới những Kinh điển khác về sau, ví như *Kinh Milinda Vấn Đạo* (Di-Lan-Đà Vương Vấn Kinh)²⁷, Tỳ-khưu Na-tiên (Nāgasena) được vua Di-lan-đà (Menandros) hỏi đến những điều có quan hệ đến thời gian, cội nguồn căn bản của quá khứ, vị lai, hiện tại từ đâu mà đến, Tỳ-khưu Na-tiên cũng dẫn dùng *mười hai nhân duyên* của Phật giáo Sơ kỳ để làm giải đáp. Bộ phận này người viết đem quan điểm Phật giáo Sơ kỳ từ trước “Kathāvatthu” và *Kinh Milinda Vấn Đạo* (Milindapañho) từ sau “Kathāvatthu” để làm thảo luận so sánh.

III. Kiểm thảo văn hiến, phương pháp

1) Thành quả nghiên cứu bao đời

Nghiên cứu “Kathāvatthu” (Luận Sự): người nghiên cứu “Kathāvatthu” ở Đài Loan thì cực ít, ngay đến học giả ngoại quốc nghiên cứu đối với “Kathāvatthu” thì có bộ phận làm công tác dịch như Rhys Davids và Shwe Zan Aung đem “Kathāvatthu” nguyên văn Pāli phiên dịch tiếng Anh là *Points of Controversy*. Và Bimala Churn phiên dịch bộ đại tác chú thích “Kathāvatthu” của ngài Buddhagosa (Phật Âm) mà có

²⁴ (P.T.S) Kvu.A. pp. 44 – 50 (bản chữ Hán).

²⁵ (MCU.) (Kathāvatthu) Vol. 37, pp. 175 – 218.

²⁶ (MBU.) (Kathāvatthu) Vol. 80, pp. 325 – 390.

²⁷ (P.T.S.) Miln. p. 50; (NAN.) <<Di-Lan-Đà Vương Vấn Kinh 1>>, <phẩm thứ 3: hỏi về thời gian>, sách 63, trang 82 – 85.

cuốn *The Debates Commentary*. Dịch giả của hai bộ sách này thậm xưng đối với độc giả Anh ngữ thế giới cung cấp cho việc xem đọc khá là tiện lợi, nhưng phần dịch giải đối với “bộ phận logic” trong sách e là chưa đáng kể đâu. Ngay đến bộ nghiên cứu luận trước *A History of Indian Logic* do học giả Ấn Độ Satish Chandra Vidyabhushna chuyên sự giới thiệu logic Ấn Độ cổ, trong đó bao hàm logic của Phật giáo và các tôn giáo khác. Bộ phận logic trong sách “Kathāvatthu” dù lấy kết cấu logic làm hạt nhân thảo luận, nhưng đối với nội hàm trong “Kathāvatthu” vẫn nói không tỉ mỉ. Ngoài ra, còn có tác phẩm *Kathāvatthu: A Critical & Philosophical Study* nghiên cứu phê phán và tư tưởng triết học về “Luận Sự” (Kathāvatthu), và bộ *Nghiên cứu Luận thư Pāli* của học giả Nhật Bản Mizuno Kōgen (Thủy Dã Hoằng Nguyên). Về sau qua bởi phân tích luận đề để chỉnh lí ra các môn phái mà nó quy thuộc về, rồi khảo sát “Luận Sự” và những quan hệ với các bộ Luận khác. Nghiên cứu bộ phận “Thuyết Nhất Thiết Hữu bộ”, học giả của Đài Loan như cuốn sách *Nghiên cứu về Luận thư và Luận sự lấy Thuyết Nhất Thiết Hữu bộ làm chủ* (zh. 說一切有部為主的論書與論師之研究) của ngài Thích Ấn Thuận, là về thảo luận thông qua Phật điển Hán ngữ có tương quan với tư tưởng, luận thư, luận sự... của Hữu bộ. Ngay đến nghiên cứu nước ngoài cũng có *Sarvāstivāda Buddhist Scholasticism* (Triết học kinh viện của Phật giáo Hữu bộ) của Charles Willemen, Bart Dessein & Collect Cox, dò xét tương quan về lịch sử, văn học, luận thư của Hữu bộ, cho đến những tình huống dịch thuật giới thiệu từ Ấn Độ đến Trung Quốc. Nghiên cứu phê phán đối với Thuyết Nhất Thiết Hữu bộ trong “Kathāvatthu”: trong quá trình chỉnh lí thành quả nghiên cứu từ người đi trước, người viết phát hiện phần chương bài đối với sự phê phán Thuyết Nhất Thiết Hữu bộ trong nghiên cứu “Kathāvatthu” thì đếm trên đầu ngón tay, trước tác chuyên môn lại càng không thấy nhiều. Bởi vậy bản luận văn muốn thông qua thành quả nghiên cứu “Kathāvatthu” và “Thuyết Nhất Thiết Hữu bộ” làm một công tác khai thác mang tính thường thức nhằm vào “Kathāvatthu” đối với sự phê phán Thuyết Nhất Thiết Hữu bộ.

2) Nguyên điển và chú thích tiếng Pāli

Nội dung của bản luận văn có thể chia làm hai phần: (1). Khảo sát khởi nguyên và kiểu logic của “Kathāvatthu” cùng với sự phê phán từ Phật giáo Sơ kỳ đối với tư tưởng *nhất thiết* của ngoại đạo. (2). Phê phán *Nhất thiết hữu luận* trong “Luận Sự” của Phật giáo Bộ phái, trong hai thứ đều đem dẫn dụng nguyên điển và sách chú thích tiếng Pāli làm suy luận.

1/ Nghiên cứu văn bản của phần một (1): Nhằm vào khởi nguyên và logic của Abhidhamma “Kathāvatthu” (A-tì-đạt-ma “Luận Sự”), phần này đem dẫn dụng văn gốc Pāli và cả sách chú giải để kiểm thảo là Abhidhamma được tiến hành thế nào

trong Tam Tạng thời kỳ ban sơ. Khái niệm “Kathāvatthu” (Luận Sự) được ghi chép như thế nào trong văn hiến Pāli thời Phật giáo Sơ kỳ và Phật giáo Bộ phái. Ngoài ra, cách nhìn của Phật giáo Sơ kỳ đối với *nhất thiết* được ghi chép trong Nikāya và chú giải của nó phải khảo sát nhằm lí giải và thuyết minh tư tưởng tương quan từ trước. Trong xã hội Ấn Độ cổ bình thường, ngoại trừ Phật giáo ra, giải thích từ các tôn giáo khác đối với *nhất thiết* có cách nhìn thế nào? Nhất là tôn giáo đồng thời đại với Phật giáo Sơ kỳ, sự lí giải đối với *nhất thiết* là “có” (hữu)? “không” (vô)? Hay “một” (nhất)? Hay là “khác” (dị)? Truy hỏi nhằm tư khảo về việc Đức Phật đối mặt với *nhất thiết* Ngài đã trả lời ra sao... Phải dò tìm từ văn hiến Pāli duyên do về tư tưởng phê phán *nhất thiết* của Phật giáo Sơ kỳ.

2/ Nghiên cứu văn bản của phần hai (2): thì tụ điểm là về *Nhất thiết hữu luận* ở trong “Kathāvatthu” (Luận Sự). Từ văn bản hiện còn của “Luận Sự” Bộ phái, thậm chí cả tư liệu tương quan từ chú thích đối với “Luận Sự” được đời sau tiến hành, sắp đặt thứ lớp như sau:

1- “Luận Sự” (*Kathāvatthu-pakarāṇa*). Moggaliputta-Tissa (Mục-kiền-liên Tử Đế-tu) tạo, là loại tư liệu thứ nhất nguyên bản Pāli;

2- “Ngũ Luận chú thích” (*Pañcapakarāṇaṭṭhakathā*)²⁸, Buddhaghosa (Phật Âm) tạo, gồm có chú giải “Kathāvatthu” (Luận Sự) của Thượng tọa Moggaliputta-Tissa. Do chú thích này, người ta mới có thể phân biệt trong hơn 200 khoản luận điểm, khoản luận điểm này đi theo môn bộ phái nào, cũng như nguồn cội sâu xa và dòng chảy thay đổi của nó.

3- “Ngũ Luận căn bản sớ” (*Pañcapakarāṇamūlaṭṭikā*). Ānanda (A-nan-đà) tạo, Buddhaghosa sớ giải “Ngũ Luận nghĩa thích: *Luận Sự*” mà có. Đối với bốn văn bản nghiên cứu kể trên, xin tường thuật dưới đây.

Bảng: “Luận Sự” và sách chú thích

Nguyên điển Pāli			
STT	Pāli	Hán dịch (phiên âm)	Bản gốc
1	Kathāvatthupakarāṇa	“Luận Sự” 《論事》	Anh, Thái, Miến
2	Pañcapakarāṇaṭṭhakathā	“Ngũ Luận chú thích”	Anh, Thái, Miến

²⁸ *Giải thích Ngũ Bộ Luận*, trong đó có bao quát “Luận Sự”: 1- Giới Luận (*Dhātukathā*), 2- Nhân Thi Thiết Luận (*Puggalapaññatti*), 3- Luận Sự (*Kathāvatthu*), 4- Song Luận (*Yamaka*), 5- Song Thú Luận (*Paṭṭhāna*).

		《五論義釋》	
3	Pañcapakaraṇamūlaṭīkā	“Ngũ Luận căn bản số” 《五論根本疏》	Thái

[1]. Ba bộ sách gốc ở trên, các học giả Tây Phương nghiên cứu “Luận Sự” của Moggaliputta-Tissa, không thiếu người nào. Lấy Rhys Davids làm ví dụ, ông cho rằng Abhidhamma “Kathāvatthu” (A-tì-đạt-ma “Luận Sự”) thuộc thời đại vua Asoka (khoảng năm 246 tTL), cử hành cuộc Kết tập thứ III tại thành Patna mà thành, trong đó thảo luận nội dung bao gồm “Luật Tạng” và “Kinh Tạng”²⁹. Bản thư tham khảo (P.T.S.) Anh văn có nguyên điển Pāli³⁰ và phần dịch tiếng Anh³¹, Trung văn Hán dịch thì theo *Hán dịch Nam truyền Đại Tạng Kinh* (NAN.)³², nguyên điển Pāli bằng văn Thái (MU.)³³, bản dịch tiếng Thái (MCU.)³⁴ và (MBU.)³⁵, nguyên điển Pāli bằng văn Miến Điện (CSCD)³⁶.

[2]. Nội dung văn bản của “Kathāvatthu”, hậu thế lí giải không dễ dàng. Tìm tặn nguyên nhân của nó có mấy điểm như sau: trước tiên, trong đó không hề phân lập 17 bộ phái, chủ trương và quan điểm của tự mỗi tông phái, chỉ xuất hiện *tự thuyết* và *tha thuyết*. Lại nữa, trên nghĩa lí thì quá ư giản hóa, cách thức nào dùng để tranh luận cũng không có thuyết minh kỹ càng. Đây có thể là điểm dẫn đến điều kiện hạn chế của biện luận, trực tiếp đáp trả chất vấn từ đối phương nhất định đúng vào dạng trọng điểm hiện trường, do không thể phô bày nghĩa lí. Sau cùng “Kathāvatthu” là sự tập hợp trích lời những đối thoại biện luận, ngôn ngữ của bản văn đầu tiên tự nhiên không giống lắm với mặt sách thông thường vì ngôn ngữ không dễ dàng lí giải. Đáng như thế nên mới có ngài Buddhaghosa (Phật Âm) (thế kỷ thứ 5) về sau bắt chước

²⁹ G.A.F. Rhys Davids, *Points of Controversy* (Prefatory Notes), (Oxford: The Pali Text Society, 1997) ,p. xxx ~ xxxi.

³⁰ Arnold C. Taylor (Edited) , *Kathāvatthu, Vols. I,II*, (London: The Pali Text Society, 1979) (P.T.S.)

³¹ Shwe Zan Aung and Mrs. Rhys Davids, *Points of Controversy or Subjects of Discourse*, (Oxford: The Pali Text Society, 1997) (P.T.S.)

³² Quách Trạch Chương dịch, <<Luận Sự, 1>>, sách 61, (thành phố Cao Hùng: Nguyên Hanh tự Diệ Lâm xuất bản xã, 1998) (NAN).

³³ Mahidol University Computing Center, *BUDSIR/TTV.3*, (กรุงเทพฯ: สำนักคอมพิวเตอร์ ม.มหิดล, 2006) (MU.)

³⁴ พระอภิธรรมปฎิฐก กถาวัตถุ เล่มที่๓๗ , (กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 1996) (MCU.)

³⁵ พระอภิธรรมปฎิฐก กถาวัตถุและอรรถกถา เล่มที่๘๐~๘๑, (กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์มหาหมากฏราชวิทยาลัย, 1995) (MBU.)

³⁶ Vipassana Research Institute, *Chaṭṭha Saṅgāyana Version 3*, (Igatpuri: Vipassana Research Institute) (CSCD)

theo, ngài từ Ấn Độ đến phái Đại Tự (Mahā-vihāra) ở Tích-lan (Sri Lanka) lấy Kinh điển để làm công tác chú giải tạo ra “Ngũ Luận chú thích” (*Pañcapakaraṇaṭṭhakathā*), Buddhaghosa là nhà chú giải (commentator; *chú thích gia*) rất nổi tiếng của Phật giáo Theravāda. Nếu như đem chú thích của Buddhaghosa tiến hành sàng lọc một cách thích đáng thì khá nhiều vấn đề từ quan điểm 18 bộ phái trong “Kathāvatthu” kể trên tự nhiên sẽ giải quyết dễ dàng. Văn bản chúng ta tham khảo từ ba bản gốc: nguyên văn Pāli bằng Anh văn (P.T.S.)³⁷ và phần dịch tiếng Anh³⁸, nguyên điển Pāli bằng Thái văn (MCU.)³⁹, bản dịch tiếng Thái (MBU.) và Miến Điện (CSCD).

[3]. “Ngũ Luận căn bản số” (*Pañcapakaraṇamūlaṭīkā*) là do ngài Ānanda (A-nan-đà) từ Ấn Độ là bậc Thượng tọa Tỳ-khưu vào thế kỷ thứ 5 (khoảng năm 1000 – 1100 Phật lịch) nhận lời mời của ngài Buddhāmitta (Phật Hữu) mà viết thành. Đối với điều này, Mizuno Kōgen có nói: “*Liên quan đến công tác chú giải về Chú thích thư (Aṭṭhakathā) của ngài Buddhaghosa, tác giả là ngài Ānanda ước chừng cùng thời với Buddhaghosa. Ngài là vì lời khuyến thỉnh của Buddhāmitta (Phật Hữu) đối với sách chú giải Trung Bộ của ngài Buddhaghosa mà trước tác sách này. Vào khoảng cuối thế kỷ thứ 12 tới dịp cử hành Kết tập Tam Tạng và sách chú thích tại Sri Lanka, lại có phụ chú giải (- phục chú: 復註 -) căn bản*”⁴⁰. Liên quan đến “Ngũ Luận căn bản số: Luận Sự” cứ theo bản Thái văn (MCU.)⁴¹. Ngoại trừ phần “Kathāvatthu” và chú số tương quan của hậu thế, khảo sát liên quan đến thời gian cũng đem viện dẫn Kinh điển ngoại Tạng khác nữa: chẳng hạn *Milindapañho* (“Đi-lan-đà Vương Vấn Kinh”)⁴². Tỳ-khưu Na-tiên là người Bắc Ấn Độ nhưng quan điểm về thời gian và chủ trương của Hữu bộ lại không hề tương đồng. Thế nhưng bản luận văn vẫn lấy “Kathāvatthu” (Luận Sự) làm văn bản cốt lõi nhằm triển khai thảo luận.

Bảng: Tổng kết “Luận Sự” và sách chú giải phiên dịch

Bản gốc phiên dịch			
STT	Tên dịch	Hán dịch (phiên âm)	Phiên dịch

³⁷ N.A.Jayawickrama (Edited), *Kathāvatthupapakaraṇa - Aṭṭhakathā*, (London: ThePaliTextSociety,1979) (P.T.S)

³⁸ Bimala Churn Law, *The Debates Commentary*, (Oxford: Pali Text Society, 1989) (P.T.S.)

³⁹ ปฎิบัติกรรมฐานศึกษา, ธาตุกถาทิวคณา , (กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 1990) (MCU.)

⁴⁰ Mizuno Kōgen (Thủy Dã Hoảng Nguyên), Thích Đạt Hòa dịch: 《水野弘元著作選集（三）— 巴利論書研究》 [Thủy Dã Hoảng Nguyên trước tác tuyển tập (3) – Nghiên cứu Luận thư Pāli] (bộ thứ 1: Khái thuyết về sự phát đạt của Luận thư Pāli), (Đài Bắc: Pháp Cổ văn hóa, 2000), trang 215.

⁴¹ ปฎิบัติกรรมฐานศึกษา, (กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 1995) (MCU.)

⁴² V. Trenckner (Edited), *The Milindapañho*, (Lodon: The Pali Text Society, 1986) (P.T.S)

1	Points of Controversy	Luận Sự 《論事》	Anh
2	The Debates Commentary	“Luận Sự” chú thích 《論事》 注釋	Anh
3	《漢譯南傳大藏經》，〈論事一〉冊 61 (<<Hán dịch Nam truyền Đại tạng Kinh>>, <Luận Sự, 1>, sách 61)	Luận Sự 《論事》	Hán
4	พระอภิธรรมปิฎก กถาวัตถ (MCU.) Vol.37	Luận Sự 《論事》	Thái
5	กถาวัตถุ และอรรถกถา (MBU.) Vol.80,81	“Luận Sự” và “Luận Sự” chú thích 《論事》 和 《論事》 注釋	Thái
6	ปฎิบัติกรรมมูลฎีกา (กถาวัตถุ) (MCU.)	“Ngũ Luận căn bản số: Luận Sự” 《五論根本疏：論事》	Thái

3) Phương pháp nghiên cứu

Bản luận văn dùng nghiên cứu văn bản (Documentary Reseach) nhằm tìm tòi thảo luận, nhấn mạnh ngôn ngữ và phân tích, chủ yếu dùng phương pháp nghiên cứu Văn bản học để tiến hành, dựa theo văn hệ Pāli Nam Truyền và sách chú thích tiến hành suy luận phân tích (văn hiến Bắc Truyền làm phụ) và làm sự tham cứu đối với lập luận tư tưởng của họ. Có thể quy nạp phương pháp làm:

(1) Chính lí văn bản tương quan đến nguyên văn Pāli, những văn bản tương quan Trung văn, Thái văn, Anh văn, và cả quan điểm của các học giả bao đời nay.

(2) Nghiên cứu tư liệu, phiên dịch, phân tích nghĩa lí.

(3) Biên tập và đề xuất thành quả nghiên cứu.

IV. Cốt hiến của nghiên cứu, hạn chế của nghiên cứu và khuôn khổ toàn văn

1) Cốt hiến của nghiên cứu

Cái mà luận văn nghiên cứu, người viết hy vọng thông qua khảo sát văn bản đối với tiếng Pāli, lĩnh vực nghiên cứu về Phật giáo Bộ phái có thể tiến hành khai thác

thêm sâu rộng nữa, nhất là ở chỗ tranh luận trong chủ trương của Thượng Tọa bộ và Thuyết Nhất Thiết Hữu bộ. Càng hy vọng luận văn này có thể làm chìa khóa cho một bộ phận tham khảo tư liệu, tiến tới những hiểu biết sâu hơn về “Abhidhamma” và phân biệt nội hàm nghĩa lí cho xác thiết, nhằm cung cấp cho việc xem đọc cân nhắc bộ Luận trước này có được niềm hứng thú. Ngoài ra, “Kathāvatthu” và tư liệu nghiên cứu tương quan với bộ Luận trước này bao gồm có: lịch sử, tư tưởng, triết học Phật giáo, v.v... Những chiều hướng nghiên cứu bất đồng này khiến cho việc nghiên cứu về Phật giáo Bộ phái có thể cho ra được nhiều phương diện suy xét. Tuy nhiên hiện nay Phật giáo Hữu bộ đã không còn tồn tại, nhưng thông qua quá trình nghiên cứu Phật giáo cổ đại càng có thể cho chúng ta hiểu rõ được giáo đoàn Phật giáo đã hưng khởi như thế nào và hướng đi của sự phát triển mạch lạc khi Bộ phái phân liệt.

2) Hạn chế của nghiên cứu

Bản luận văn nghiên cứu tư tưởng về *nhất thiết hữu*, từ lúc bắt đầu Phật giáo Sơ kỳ cho đến Phật giáo Bộ phái, bao gồm rất nhiều nội dung, người viết không tránh khỏi có phần còn nghiên cứu hạn chế. Thứ nhất là ngôn ngữ, người viết trau dồi văn chương tiếng Trung (tác giả là người Thái), vì thời giờ không dài nên chất văn bút thành ra không được trồn tru, không thể đầy đủ đến mức ‘quá đỗi đầm đìa’ (- thành ngữ: chỉ cho văn chương hay ngôn từ được thông suốt, triệt để -). Thứ hai, phạm vi nghiên cứu của bản văn là dùng văn hiến Nam truyền Pāli làm chính, văn hiến Bắc truyền là phụ, liên quan đến tư tưởng của Thuyết Nhất Thiết Hữu bộ trong văn hiến Hán dịch được xem qua dựa theo tư liệu hiện còn, người viết không biết làm sao để tham cứu thâm nhập hơn.

3) Khuôn khổ toàn văn

Chương thứ nhất: **Giới thiệu** (Tự luận), chủ yếu lấy chỗ mà bản luận văn nghiên cứu để nói rõ động cơ, mục đích, ý thức vấn đề, phạm vi nghiên cứu, kiểm thảo văn bản, phương pháp, hạn chế và kết cấu của luận văn.

Chương thứ hai: **Khảo sát khởi nguyên và kiểu logic của “Kathāvatthu”**, đó là tham cứu xem bộ “Kathāvatthu” (Luận Sự) được sản sinh thế nào từ Phật giáo Sơ kỳ đến Phật giáo Bộ phái và phương thức logic của “Kathāvatthu”.

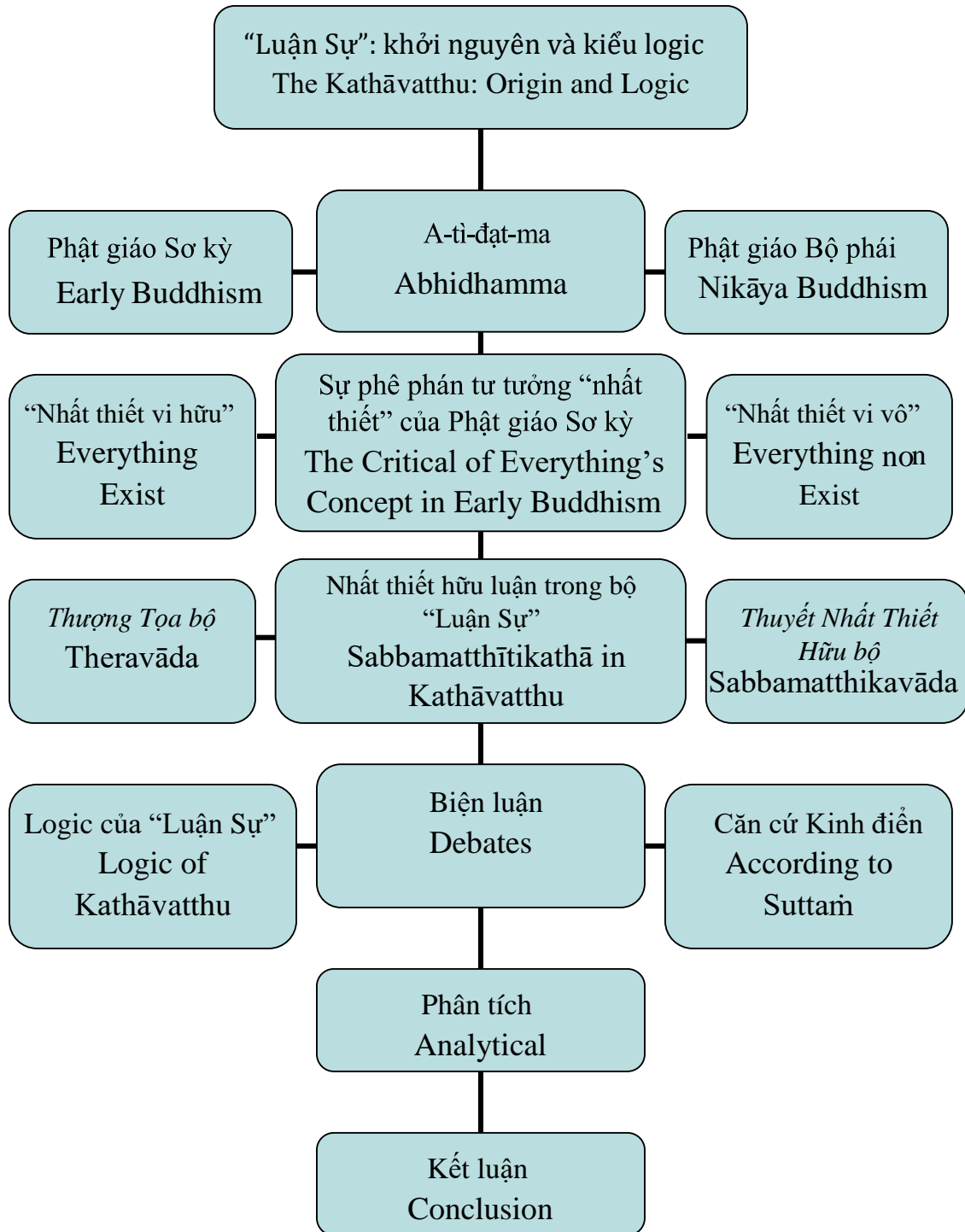
Chương thứ ba: **Sự phê phán tư tưởng nhất thiết của ngoại đạo thời Phật giáo Sơ kỳ**, thì chú trọng nội dung được ghi chép về sự phê phán của Phật giáo Sơ kỳ đối với tư tưởng *nhất thiết*, khảo sát những cuộc thảo luận về quan điểm *nhất thiết* giữa Phật giáo Sơ kỳ và các tôn giáo khác cùng thời kỳ.

Chương thứ tư: **“Kathāvatthu” của Phật giáo Bộ phái phê phán Nhất thiết hữu luận (1)**, đó là chỗ được căn cứ về *Nhất thiết hữu* và *Tam thời thật hữu* trong tư tưởng Hữu bộ lúc ban sơ, cũng như phê phán và phân tích đối với *Nhất thiết hữu luận* của Hữu bộ trong “Kathāvatthu”: phân tích nghĩa lí từ *Ứng lí luận* (Vādayutti) thứ nhất đến *Quá khứ minh trí đẳng luận* (Atītañāṇādikathā) thứ năm.

Chương thứ năm: **“Kathāvatthu” của Phật giáo Bộ phái phê phán Nhất thiết hữu luận (2)**, lại tiếp tục xem xét ‘Nhất thiết hữu luận’ từ *A-la-hán đẳng luận* (Arahantādikathā) thứ sáu đến *Kinh chứng* (Suttasādhanaṃ) thứ mười, và thông qua những quan điểm khác trước thời Bộ phái, tư tưởng Hữu bộ lúc đầu cùng thời với “Kathāvatthu”, và đối sánh sau cuộc Kết tập thứ III với “Kathāvatthu”.

Chương thứ sáu: **Kết luận và kiến nghị**, đề xuất thành quả nghiên cứu và kiến nghị của người viết.

Tổ chức (framework)



Chương thứ hai. KHỞI NGUYÊN VÀ CÁCH PHÊ PHÁN LOGIC CỦA “KATHĀVATTHU”

Nếu như Phật giáo Sơ kỳ phê phán đối với *nhất thiết* là khởi từ biện luận giữa Phật giáo với ngoại đạo, rồi đến thời kỳ Phật giáo Bộ phái đó là do tranh luận mở đầu đối với *nhất thiết* ngay nội bộ Phật giáo. Hạt nhân nghiên cứu của bản luận văn xoay quanh *Nhất thiết hữu luận* trong “Kathāvatthu” và nhờ vào việc xem xét Thượng Tọa bộ đã phê phán Thuyết Nhất Thiết Hữu bộ thế nào. Từ Phật giáo Sơ kỳ đến Phật giáo Bộ phái, hai loại phê phán vất ngang nhau mặc dù không cùng thời đại, nhưng so qua so lại vẫn còn tồn tại những chỗ giống chung và sai khác nhau. Ví dụ, cả hai đều định nghĩa về *nhất thiết* đặt trên ‘mười hai xứ’; nhưng chỗ khác nhau là nằm ở phương pháp. Phật giáo Sơ kỳ chỉ có phủ định quan điểm ngoại đạo, từ đó đề xuất lý thuyết *nhân duyên*, thế nhưng “Kathāvatthu” lại khéo dùng logic để tiến hành phê phán và biện hộ. Tự thuyết và tha thuyết của hai bên đều căn cứ vào văn bản Kinh điển Phật giáo Sơ kỳ nhằm để hộ trì lập trường biện luận của tự thân, xác nhận quan điểm của chính mình.

“Kathāvatthu” khi đối hướng phê phán tình hình của mỗi bộ phái đã trình bày đầy đủ chủ trương và quan điểm các trường phái khác đương thời. Bản văn chăm chú vào quan điểm của Thuyết Nhất Thiết Hữu bộ, chỉ noi theo cách trình bày được ghi chép trong văn hiến Pāli, và lấy giới hạn từ cách nhìn của Hữu bộ đối với *nhất thiết*, tư tưởng Hữu bộ tự đây diễn biến ra sao, sẽ không nhấn mạnh và tra xét kỹ những điều khác nữa. Ở trong chương thứ 2, người viết muốn chia làm hai vạch tuyến nhằm triển khai luận thuật phần này:

(1). Giới thiệu và khảo sát mạch lạc lịch sử về Phật giáo ban sơ đến Phật giáo Bộ phái, duyên do mà Tăng đoàn chia rẽ, và bối cảnh cuộc Kết tập, Tam Tạng tương truyền, tiếp nối sản sinh “Kathāvatthu”...

(2). Tham thảo kiểu mẫu logic của “Kathāvatthu” (Luận Sự) và *Nhất thiết hữu luận*.

I. Khảo sát A-tì-đạt-ma từ Phật giáo Sơ kỳ đến Phật giáo Bộ phái

Thân là vị Đạo sư và là Giáo chủ tinh thần của mọi người, khi đức Phật tại thế, sự duy trì Tăng đoàn lúc đầu tương đối ổn định, bất cứ vấn đề hay nghi nan nào phát

sinh đều có thể hỏi han Phật-đà để tìm cách giải quyết và phán xử. Nhưng đức Phật cũng không thể nào trụ thế vĩnh cửu để giải quyết những nổi rầy rà và vấn đề của Tăng đoàn mãi, cho đến khi Tăng đoàn Phật giáo được ổn định vẫn phải nhờ vào sự hợp tác qua lại giữa cá nhân những vị tăng xuất gia. Vì vậy nhằm để mong sự đoàn kết này mà từ xưa tới nay, Phật giáo hết sức coi trọng một loại hình hoạt động hội họp – đó tức là “Tụng giới” Bồ-tát (Uposatha). Kiểu hoạt động như thế phải diễn ra hai lần vào mỗi tháng, giả sử số lượng có ít hơn bốn người (Tỳ-khuru) thì không được tụng giới *Pātimokkha* (Ba-la-đề-mộc-xoa)⁴³. Trong hoạt động sẽ tiện dụng cơ hội này để kiểm tra hành vi Giới luật của cá nhân, phản tỉnh xem chính mình đã trì giới viên mãn hay chưa, hoặc giả có sai lầm và phương pháp để giải quyết. Ngoài ra cũng trong thời gian tiến hành hoạt động nhằm giúp cho chúng tại gia có cơ hội dâng cúng các thứ đến Giáo đoàn, cũng như làm tăng tiến mối quan hệ tác động qua lại thật ổn định hài hòa giữa Đoàn thể Phật giáo và bình dân trăm họ.

Lấy đại đa số tăng nhân cùng sinh hoạt tại một chỗ mà nói, nếu quả “Tụng giới” là biểu trưng nhằm thắt cột sự hòa mục hiệp điều trong Tăng đoàn, thế thì ngược lại mà nói nếu “không tụng giới” trong Tăng chúng thì có thể vì vậy sẽ xuất hiện phân tranh và đụng chạm, dẫn đến Tăng đoàn không cách nào đoàn kết được. Theo “Luật Tạng”, sở dĩ mà đình chỉ việc tụng giới trên cơ bản có nhiều nguyên nhân, ở đây người viết chỉ đề ra bốn loại phát sinh trong Tăng đoàn mà vì đó dẫn đến tình trạng không tụng giới, đó là: 1) *Hoại giới* (Sīlavipatti); 2) *Hoại hạnh* (Ācāravipatti); 3) *Hoại kiến* (Ditṭhivipatti); 4) *Hoại mệnh* (Ājīvavipatti)⁴⁴. Dưới những tình huống này, đức Phật đành phải cho phép đình chỉ hội họp và không tụng giới.

Tình hình chia rẽ (tăng đoàn) Phật giáo và chúng xuất gia không phải chỉ mới xảy ra hiện đại, ngay thời đức Phật trụ thế thì đã vậy rồi. Hiện tượng có thể thuyết minh nổi tiếng nhất đó là câu chuyện *phá Tăng* (Saṅghabheda) của Devadatta (Đề-bà-đạt-đa)⁴⁵. Devadatta chỉ vì kỵ hiềm với các bằng hữu Tỳ-khuru khác được tiếp nhận sự cúng dường từ những tín đồ tại gia mà chính ông không được mấy ai cúng dường, vì vậy ông ta định dùng phép để mong được người ta tín ngưỡng, thế là hiển dụng thần thông và được sự tín ngưỡng từ Thái tử Ajātasattu (A-xà-thế), được Thái tử tôn thờ. Tại nguyên do này ta gọi là “hoại mệnh” (dùng phương pháp bất chính để có được danh tiếng và lợi dưỡng). Tiếp theo lại muốn dùng biện pháp của mình nhằm để

⁴³ (P.T.S.) Vin.I. pp. 124 – 125 (trong Luật chế có nói rõ nếu có 4 người, 3 người, 2 người hoặc 1 người thì phải cử hành Bồ-tát như thế nào).

⁴⁴ (P.T.S.) Vin.II. p.242; (NAN.) <<Luật Tạng, 1>>, <Tiểu Phẩm>, sách 4, trang 324 (bản chữ Hán).

⁴⁵ (P.T.S.) DhA.I. pp.133 - 150.

khống chế Tăng đoàn, đề xuất ra năm việc⁴⁶, tiến tới gây phân liệt giữa Tăng-già, đó là “hoại kiến” (đưa ra những quan điểm sai lệch làm chia rẽ người xuất gia). Về sau lại mưu tính trăm phương nghìn kế muốn gia hại Phật-đà, đó là “hoại hạnh” và “hoại giới”. Từ thời cổ cho đến bây giờ, những nguyên nhân thường hay làm cho Tăng đoàn phân liệt đều không vượt quá những nguyên tắc trên.

1) Kết tập thứ nhất

1.1 Nhân tố mấu chốt trước cuộc Kết tập

Liên quan vấn đề về “kiến” cũng có lẽ là một phần trong những nguyên nhân trọng yếu nhất để mà có cuộc kết tập, “Luật Tạng” đề cập đến tình huống Kết tập rằng: Tôn giả Đại Ca-diếp (Mahā-Kassapa) đề xướng rằng sau khi đức Phật nhập diệt không bao lâu, rất nhiều Tỳ-khưu biết được đã bắt đầu đau buồn (than khóc vì việc ấy), nhưng lại có một vị lão Tỳ-khưu biểu hiện sự thỏa mãn ra mặt cho rằng việc đức Phật nhập diệt sẽ rất tốt cho tiền đồ (tương lai), mọi người có thể thỏa lòng tùy thích mà không cần phải lo sợ còn có sự đốc thúc giáo hóa của Phật-đà, tha hồ tự do tự tại. Chính vì điều đó cũng là nguyên nhân thành tựu cuộc Kết tập lần thứ nhất:

- Nay các Hiền hữu! Bây giờ có vị xuất gia đã lão niên tên là Subhaddo Vuddhabbajito (Tu-bạt-đà-la) ngồi ở trong chúng. Các Hiền hữu! Khi ấy vị xuất gia lão niên là Subhaddo bảo các vị Tỳ-khưu kia rằng: “Các bạn à! Chớ lo âu! Chớ buồn rầu nữa! Chúng ta được thoát khỏi vị Đại Sa-môn kia cũng tốt. Điều này là đúng, điều này là không đúng, cứ quấy rầy chúng ta mãi, nay chúng ta muốn làm gì thì làm, không muốn làm thì không cần làm”. Các vị Hiền hữu! Ngay trước khi điều phi Pháp hưng thịnh và Chính Pháp suy yếu, kẻ nói điều phi Pháp mạnh lên và người nói điều đúng Pháp yếu ớt, kẻ nói điều trái Luật mạnh lên và người giảng điều đúng Luật yếu ớt, chúng ta trước hết hãy nên kết tập Pháp và Luật lại.⁴⁷

Cũng xin phép đặt câu hỏi ngược lại, nếu như không có nguyên nhân như vậy, Phật giáo sẽ có xuất hiện cuộc Kết tập hay chẳng? Người viết không cho rằng sự đẩy nên cuộc Kết tập thứ nhất chỉ vì một lí do này thôi đâu. Mặc dù không có ý kiến của vị lão Tỳ-khưu đối với việc đức Phật nhập diệt như trên, nhưng ở trong “Trường Bộ” (Dighā Nikāya) lại hiển thị rằng, ngay khi đức Phật vẫn chưa Niết-bàn, Ngài liền đã khích lệ Tăng đoàn tiến hành hoạt động Kết tập. Câu chuyện bắt đầu là khi người lãnh đạo tôn giáo ngoại đạo là Nigantha (Ni-kiền Tử) qua đời không lâu thì đồ chúng của họ đã bắt đầu tranh cãi và chia làm hai phái, bởi vì có tấm gương nhân tiền như

⁴⁶ (P.T.S.) Vin.III. pp.171~172; (NAN.) <<Luật Tạng, 1>>, <Kinh Phân Biệt>, sách 1, trang 239 – 240 (bản chữ Hán).

⁴⁷ (P.T.S.) Vin.II. pp. 284 - 285; (NAN.) <<Luật Tạng, 4>>, <Tiểu Phẩm>, sách 4, trang 381 – 382.

vậy khiến cho tôn giả Mahā-Paṇṭhaka (Chu-đà) đưa ra lời cảnh giác, bấm báo với đức Phật, đức Phật cũng chuẩn cho Tăng đoàn tiến hành Kết tập⁴⁸. Điều này cũng có thể là nguyên nhân làm nên cuộc Kết tập lần thứ nhất, đây là một thứ kinh nghiệm tham chiếu rất quan trọng.

Sau khi Kết tập hoàn tất, vấn đề nảy sinh thêm là một bộ phận Tỳ-khưu ngầm có chút thoái thác đối với cuộc Kết tập, bọn họ cùng chung tỏ thái độ là không tiếp thụ nhưng cũng không phủ định cuộc Kết tập thứ nhất. Người viết cho rằng chính bởi vì có sự giữ nguyên và lưu truyền câu chuyện thế này, khi đến thời kỳ 18 Bộ phái thì có sự bắt chước theo rất rõ ràng. Thế là có thành quả Kết tập tương đối của Bộ phái chính mình, phát sinh tình hình không được tiếp thụ, hoặc giả phủ định, hoặc là không có ý kiến v.v...

1.2 Tiếp thụ vấn đề kết tập

Trong quá trình cuộc Kết tập, bởi còn có một nhóm khác do đại biểu là ngài Purāṇa (Phú-lan-na, vị này với Puṇṇa [Phú-lâu-na] không phải cùng một người) không hề tham dự Kết tập, thế là phát sinh vấn đề về công tác xác nhận Kinh điển. “Luật Tạng” miêu tả chuyện này rằng:

“Khi ngồi xuống một bên, các Trưởng lão Tỳ-khưu nói với Cụ thợ Purāṇa:

- Nay hiền hữu Purāṇa! Các Trưởng lão kết tập Pháp và Luật này, mong ngài tiếp thụ cuộc Kết tập!

- Các hiền hữu! Kết tập Pháp và Luật đều tốt đấy, nhưng mà, theo như những gì tôi nghe lúc Thế Tôn hiện tiền, đã được tiếp thụ và thụ trì rồi”⁴⁹.

Điều này đã không thể nào được coi là tiếp thụ thành quả Kết tập được, nhưng cũng không cách chi bị nhận định là ôm giữ thái độ hoài nghi hoặc phủ định đối với cuộc Kết tập. Chúng ta không có nguồn căn cứ nào khác để nói cho rõ hơn, quan điểm của Tỳ-khưu Purāṇa đối với cuộc Kết tập lần đầu, đề xuất ý kiến như vậy ra sao? Bối cảnh ra làm sao?

⁴⁸ (P.T.S.) D.III. p.127; (NAN.) <<Trường Bộ Kinh điển, 3>>, <Kinh Thanh Tịnh>, sách 8, trang 122: 《周陀，是故於此，由我證徧知法，對汝等開示。於此處，即一切者共來，共會集，以義理對義理，以字句對字句，應宣說、等調、不諍也。此梵行則永遠久住：乃為眾人之利益、眾人之安樂、慈愍世間、人天之義利、利益、安樂也。》 (Này Chu-đà, bởi vậy ở đây, do Ta chứng Pháp biến tri, khai thị cho các ông nghe. Ngay nơi này, thế rồi tất cả mọi người cùng đến, cùng hội họp, đem nghĩa lý đối nghĩa lý, lấy câu chữ đối câu chữ, phải nên tuyên thuyết trong sự hòa hợp không nên tranh cãi. Phạm hạnh này thì sẽ cửu trụ vĩnh viễn: đó là lợi ích cho mọi người, an lạc cho mọi người, thương xót thế gian mà làm điều nghĩa lợi, lợi ích và an lạc cho trời và người).

⁴⁹ (P.T.S.) Vin.II. p. 290; (NAN.) <<Luật Tạng, 4>>, <Tiểu Phẩm>, sách 4, trang 387.

Ngay khi Phật Niết-bàn không bao lâu, nhân số xuất gia đầu Phật trong toàn nước Ấn-độ có rất ít và cũng không biết được bao nhiêu. Thông thường mà nói, Phật giáo có hoạt động to lớn này cũng chỉ có 500 vị A-la-hán mới có thể được chọn mời vào hội trường hang Thất Diệp thôi, những người không được thỉnh mời chắc hẳn là đông hơn so với những vị được chọn mời nhập trường. Nhắc đến Luật Tạng Bắc Truyền có ghi chép điều này rằng: Tỳ-khuru Phú-lan-na (Purāṇa) yêu cầu Đại Ca-diếp tái triệu tập 500 vị Tỳ-khuru để làm lại cuộc Kết tập, phát hiện có bảy điều Giới luật trước khi so chính đã bị chệnh qua lệch lại lẫn nhau khi cho rằng đức Phật đồng ý cho Tỳ-khuru có thể tiến hành⁵⁰. Ngoài ra, tư liệu văn bản không ghi chép gì thêm, ngoại trừ Tỳ-khuru Purāṇa phải chăng còn có Tăng đoàn nào đưa ra ý kiến khác đối với cuộc Kết tập lần thứ nhất. Nhưng dù bất luận thế nào từ chỗ này có thể phát hiện rằng trong Tăng đoàn đã xuất hiện vấn đề “Giới đồng” (Sīlasāmaññatā) và “Kiến đồng” (Ditṭhisāmaññatā).

1.3 Vấn đề thành lập A-tì-đạt-ma

Giới Phật học thường phải thảo luận nguồn gốc Tam Tạng, nhất là phần Luận Tạng đã được thành lập như thế nào? Theo cách nói trong văn hiến Pāli, đương khi ngài Đại Ca-diếp đảm nhiệm chủ tịch, ngài Upāli có trách nhiệm hỏi đáp Luật Tạng, Ānanda (A-nan) chịu trách nhiệm hỏi đáp Kinh Tạng, tư liệu không hề đề cập Luận Tạng do ai chủ sự phụ trách. Mặc dù không có kể đến phần Luận Tạng nhưng trong lối giải thích thông thường thì Luận Tạng được bao hàm bên trong Kinh, gộp lại quy là do Ānanda phụ trách “*Trong hang động an cư mùa mưa, kết tập Pháp và Luật, Luật Vinaya thì hỏi ngài Upāli (U-ba-li), Kinh thì hỏi ngài Paṇḍita Ānanda (Hiền giả A-nan), những đệ tử của bậc Thắng giả kết tập xong Tam Tạng*”⁵¹. Kết luận cuối cùng, người giảng dạy đưa ra dự đoán rằng: chúng đệ tử Phật-đà (đệ tử bậc Thắng giả: Jinasāvaka) kết tập xong Tam Tạng. Bộ phận này bị rất nhiều học giả hoài nghi và

⁵⁰ <<Ngũ Phần Luật>>, Phú-lan-na nói với Đại Ca-diếp: “*Tôi đã thân theo Phật nghe rằng: được ngủ trong phòng, nấu ăn trong phòng, tự nấu, tự mang thức ăn đến người nhận, tự lấy trái cây để ăn, nhận thức ăn ở nơi ao nước, không có tịnh nhân thì ăn trái cây phải trừ bỏ hạt ra... Tôi chấp nhận những việc khác, còn bảy điều này không thể thi hành*” 「我親從佛聞：內宿，內熟，自熟，自持食從人受，自取果食，就池水受，無淨人淨果除核食之。……我忍餘事，於此七條，不能行之」，(“Tứ Phần Luật: Tác bát sự”). Tương quan nghiên cứu về phần này xem thêm trước tác của ngài Ân Thuận, <<Hoa Vũ tập, 3>>, <Vương Xá thành kết tập chi nghiên cứu> [《華雨集 三》, 〈王舍城結集之研究〉] (Đài Bắc: Chính văn xuất bản xã, 2003); Lữ Khải Văn, <<Trùng đọc Phật giáo: “Vương Xá thành kết tập”>> [重讀佛教「王舍城結集」] (Sở nghiên cứu Tôn giáo học Trung tâm nghiên cứu Pāli học, Đại học Nam Hoa, Tập luận văn Hội nghiên thảo Pāli học và học thuật Phật giáo đợt thứ hai), (Đài Bắc: Nam Sơn – Phóng Sinh tự, 2008), trang 18 – 19.

⁵¹ (P.T.S.) Vin.II. p.293; (C.S.) *Dhammavinayasavgītim, vasanto guhamuttame. Upālim vinayam pucchī, suttantānandaṇḍitaṃ; Piṭakam tīṇi saṅgītim, akamsu jinasāvaka*.

cho rằng sau khi đức Phật nhập diệt thì Luận mới được thành lập⁵². Nếu đúng như lời nói trên, Phật giáo chỉ có Nhị Tạng chứ không có Tam Tạng. Nhưng căn cứ Luật Tạng và Kinh Tạng, có không ít chỗ nhắc đến “Abhidhamma” (A-tì-đạt-ma)⁵³. Điều này ngoại trừ là luận cứ trong văn hiến Pāli, càng thú vị hơn rất nhiều chính là người chủ sự Tam Tạng đối với cuộc Kết tập thứ nhất trong Phật giáo Tạng truyền, còn có hai cách nhìn không chung nhất: cho rằng người phụ trách hồi đáp Luật Tạng đó là Upāli, Kinh thì là Ānanda, nhưng Luận thì do Đại Ca-diếp đảm trách⁵⁴. Điều đáng phải lưu ý là, trong sách không hề sử dụng trực tiếp danh từ “Abhidhamma” mà lấy từ “Mātrikā” (Luận mẫu) thay thế, nhưng Phật giáo Tạng Truyền giảng giải cuộc Kết tập thứ nhất vẫn chia làm Tam Tạng như cũ. Điểm này trong văn hiến Pāli mặc dù không có đề cập Đại Ca-diếp hồi đáp Luật Tạng nhưng nếu xem lại tương đương bài *Kinh Cù-ni su* (Goliyani-sutta) trong “Trung Bộ” (Majjhima Nikāya) lại có thể phát hiện tính khả năng tồn tại điều này là không phải không có. Bởi vì Kinh điển nói rõ, ngài Đại Ca-diếp thân là vị Tỳ-khưu ở chốn rừng sâu cần liễu giải A-tì-đạt-ma mà vừa khóps rằng ngài chính là hạnh Đầu-đà chuyên nghiệp.

- *Các vị Hiền giả! Từ việc an trú nơi rừng (Āraññaka) vị Tỳ-khưu phải nên thực hành tu tập Thắng Pháp và Thắng Luật (Abhidhamme abhivinaye). Các vị Hiền giả! Đối với vị Tỳ-khưu sống trong rừng, các vị cứ nên có chất vấn những điều về Thắng Pháp và Thắng Luật. Các Hiền giả này! Nếu vị Tỳ-khưu sống trong rừng được sự chất vấn về Thắng Pháp và Thắng Luật mà không giải đáp được thì hãy nói với người ấy rằng: “Vị Cù-thọ sống trong rừng này ở nơi rừng vắng để không nương trú, nhưng bị chất vấn về Thắng Pháp và Thắng Luật mà không thể giải đáp thì có (ý nghĩa) gì chứ?”. Bởi vậy, vị Tỳ-khưu đã sống trong rừng thì đối với Thắng Pháp và Thắng Luật phải nên thực hành tu tập.*⁵⁵

- *Chư Hiền giả! Vị Tỳ-khưu vô sự (Āraññaka) thực hành vô sự; nên cùng nhau bàn về Luật và A-tì-đàm. Vì có sao? Chư Hiền giả! Khi vị Tỳ-khưu vô sự thực hành vô sự, hoặc có ai đến hỏi Luật, A-tì-đàm. Chư Hiền giả này! Nếu vị Tỳ-khưu vô sự thực hành vô sự không biết đáp Luật và A-tì-đàm thì dẫn đến Tỳ-khưu bị quở trách rầy la. Hiền giả vô sự này làm gì thực hành vô sự, vì sao như thế, Hiền giả vô sự này thực hành vô*

⁵² Mizuno Kōgen, Thích Đạt Hòa dịch, “Nghiên cứu Luận thư Pāli” 《巴利論書研究》, (Đài Bắc: Pháp Cổ văn hóa, 2000), trang 307.

⁵³ (P.T.S.) Vin.IV. p.344; Vin.I. p.64,68,98; Vin.V. p.134,181; D.II. p.267; M.I. p.472; A.I. p.288 etc.

⁵⁴ Dịch giả: Woodville W. Rockhill, *The Life of Buddha And the Early History of His Order Derived from Tibetan: Derived from Tibetan Works in the Bkash-Hgyur and Bstan-Hgyur, Followed by Notices on the Early History of Tibet and Khoten*, (New Delhi : Asian Educational services, 1992), trang 156 - 161.

⁵⁵ (P.T.S.) M.I. p. 472; (NAN.) <<Trung Bộ Kinh điển, 2>>, <Kinh Cù-ni su>, sách 10, trang 247 (bản chữ Hán).

sự không biết đáp Luật và A-tì-đàm. Nếu ở trong chúng, cũng dẫn đến vị Tỳ-khuru bị quả trách rầy la. Bởi vậy, chư Hiền giả! Vị Tỳ-khuru vô sự thực hành vô sự, nên cùng nhau bàn về Luật và A-tì-đàm.⁵⁶

Người viết tin tưởng rằng “Abhidhamma” đã sớm được sáng thiết vào lúc đức Phật tại thế đến thời kỳ Kết tập thứ nhất. Bất luận thế nào thì từ những ghi chép đối với cuộc Kết tập lần thứ nhất của Nam Truyền và Tạng Truyền kể trên, có thể xem ra thái độ trên đại thể là đều tiếp thụ cho Tam Tạng thành lập.

2) Kết tập thứ hai

Như ở trên đã nói, cuộc Kết tập thứ nhất mở đầu vì chia rẽ về “Giới đồng” và “Kiến đồng”, cuộc Kết tập thứ hai chủ yếu cũng xuất phát từ vấn đề “Giới đồng” (Sīlasāmaññatā). Vì có những Tỳ-khuru Bạt-kì (Vajji) đề xuất vấn đề tương quan đến “thập sự” Giới luật mà người xuất gia có thể làm: “*dự trữ muối ăn trong đồ dùng (khí trung diêm tịnh), dùng thức ăn sau bữa trưa (lưỡng chỉ tịnh), dùng bữa tại các vùng lân cận (cận tụ lạc tịnh), làm lễ Bố-tát tại các nơi khác nhau trong cùng một trú xứ (trụ xứ tịnh), khi cần nơi hội nghị thì tăng chúng đưa ra rồi sau đó mọi người phải tuân theo (hậu thính khả tịnh), thuận theo những điều được quyết định từ trước (thường pháp tịnh), dùng sữa lỏng sau khi ăn (bất giáo nhũ tịnh), uống nước cây cọ lên men nhưng chưa thành rượu mạnh (ấm đồ-lâu-già tửu tịnh), may tọa cụ không được làm thêm bên hay tùy ý làm to nhỏ (vô lữ biên tọa cụ tịnh), được nhận tiền của vàng bạc (kim ngân tịnh)*” (pi. Siṅgiloṇa kappa, Dvaṅgula kappa, Gāmantara kappa, Āvāsa kappa, Anumati kappa, Acinna kappa, Amathita kappa, Jalogiṃ pātum, Adasakam Nisīdanam, Jātarūpajātam)⁵⁷. Dem “thập sự” (mười việc) để kiểm tra thì phải chăng Tỳ-khuru Bạt-kì dựa vào câu “*giới nhỏ nhất có thể bỏ*”⁵⁸? Những điều này được hay không được tính là “giới nhỏ nhất”, Luật Tạng không hề nói, Trần Minh Đức cho rằng: những tỳ-khuru Bạt-kì có lẽ cũng là nhóm kế thừa Tỳ-khuru Purāṇa (Phú-lan-na) trong cuộc Kết tập thứ nhất⁵⁹. Trên cơ bản, điều nào mới là giới nhỏ nhất thì vấn đề đó không có định luận, vì vậy chủ tịch cuộc Kết tập thứ nhất là Đại Ca-diếp mới ra phán đoán rằng “*điều chưa chế định thì không chế định, điều đã chế định thì không được hủy bỏ*”⁶⁰. Chỉ mới qua một trăm năm sau, nhóm Tỳ-khuru Bạt-kì đã làm trái ngược lại nguyên tắc cuộc Kết tập thứ nhất. Vấn đề này đều là do cách tiến hành đọc hiểu khác nhau về Giới, từ đó đã dẫn đến việc cử hành cuộc Kết tập lần

⁵⁶ <<Trung A-hàm Kinh>>, quyển 6, kinh số 26.

⁵⁷ (P.T.S.) Vin.II. p. 294; (NAN.), <<Luật Tạng, 4>>, <Tiểu Phẩm>, sách 4, trang 393.

⁵⁸ (P.T.S.) Vin.II. pp. 287 – 288.

⁵⁹ Satian Bodhinanda (Trần Minh Đức), ประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนา (“Phật giáo sử”), (Bangkok : Borisat Sangsanbooks, 2001), p.114.

⁶⁰ (P.T.S.) Vin.II. p. 288.

thứ hai. Kết tập lần thứ hai là do đệ tử ngài Ānanda (A-nan) là Trưởng lão Nhất Thiết Khứ (Sabbakāmi) thân nhiệm Chủ tịch, do 700 vị A-la-hán tiến hành. Nhưng các Tỳ-khưu Bạt-ki và chúng Tỳ-khưu khác gộp tính là 10.000, cũng làm một cuộc Kết tập riêng, xưng là “Đại hợp tụng” (Mahāsaṅghīti) và tự cho là “**Đại Chúng bộ**” (Mahāsaṅghika). Từ đây, Phật giáo chia làm hai đại bộ phái: (1) Thượng Tọa bộ; (2) Đại Chúng bộ.

3) Kết tập thứ ba

3.1 Bối cảnh cuộc Kết tập và quan hệ với “Kathāvatthu”

Thời gian vua Asoka tại vị 38 năm (269 – 232 tTL)⁶¹, Phật giáo truyền đến thời kỳ Bộ phái, đoạn thời gian này trong Tăng đoàn lại phát sinh vấn đề trọng đại. Từ “Ngũ Luận chú thích” (*Pañcapakaraṇaṭṭhakathā*)⁶² của ngài Buddhaghosa có thể biết được, thì ra vua Asoka vốn mười phần cung kính Phật giáo, như là mỗi ngày quyên tiền 50 vạn (30 vạn cúng dường Tam Bảo, 10 vạn cúng dường sư phụ nhà vua là Nigroda, 10 vạn mở nhà thuốc chữa bệnh bốn phương⁶³). Về sau bọn ngoại đạo khác không cách gì thu hoạch lợi lộc được nữa liền tiến vào Phật giáo xuất gia, rồi dùng quan điểm của mình để nói rằng: “Pháp là gì?”, “Luật là gì?”, “Giáo nghĩa Thế Tôn là gì?”, hoặc dùng phương thức khổ hạnh như: cúng lửa, xem ngấm mặt trời, nướng thân thể, v.v... vì thế làm xáo trộn nội bộ Phật giáo. Vì duyên cớ này, người xuất gia thông thường không muốn ở chung sống với nhau để làm chuyện như thế, lễ Bố-tát (Uposatha) đã từng lâu đến 7 năm không hề cử hành. Do đó vua Asoka thỉnh mời ngài Moggaliputta-Tissa thương nghị và hạ lệnh triệu tập Tỳ-khưu chia nhóm ra để cật vấn đan xen nhau: “*Bhante kimvādī sammāsambuddho?*” (Đại Đức! Phật-đà đã thuyết như thế nào?). Trong đó có một số người đem “thường kiến” và “đoạn kiến”, dùng ý mình để giả làm lời Phật thuyết, ủng hộ lập trường chính họ, đều bị vua Asoka phán là ngoại đạo, liền ban cho bạch y (áo trắng) bắt phải hoàn tục bấy giờ có 60.000 người. Chờ thanh lí Phật giáo xong xuôi, Tăng đoàn mới có thể bắt đầu tiến hành Bố-tát, nhờ đó mới biện cử cuộc Kết tập lần thứ ba, biên tập xong “Kathāvatthu” (Luận Sự):

“Ở trong hội trường, Thượng tọa Moggaliputta-Tissa vì phải đề phòng những chuyện đã phát sinh và sẽ phát sinh này, (Moggaliputta-Tissa) bèn rộng nói rằng Như Lai đã ban cho giáo nghĩa về Luận Mẫu, lại áp dụng một nghìn bài kinh: 500 kinh tự

⁶¹ Vincent A.Smith, *Asoka (Chapter I : The history of Asoka)*, (New Delhi : Cosmo Publications, 2003), pp.63~65.

⁶² (P.T.S.) KvuA. pp.6~7; (Bản dịch tiếng Anh) Translated by Bimala Churn Law, *The Debates Commentary*, (Oxford : The Pali Text Society , 1989), pp.5~6.

⁶³ (P.T.S.) KvuA. p.6; Mhv. p. 139.

thuyết và 500 kinh tha thuyết, bằng việc giảng nói Luận Sự rộng rãi này nhằm áp chế Tha thuyết (lí thuyết của ngoại giáo)”⁶⁴.

Thế nhưng dù cho Kết tập đi nữa vẫn không thể đoàn kết được bè cánh chia rẽ lẫn nhau, có lẽ chính nguyên nhân này mới chia làm 18 bộ phái.

3.2 Căn cứ theo ghi chép 18 bộ phái của “Dīpavaṃsa” (Đảo Sử)

Theo bộ sách lịch sử quan trọng hàng đầu trong Phật giáo Nam Truyền là “Dīpavaṃsa” (Đảo Sử) thuyết minh về tình hình Phật giáo từ cuộc Kết tập thứ hai đến cuộc Kết tập thứ ba, mười tám bộ phái ra đời như thế nào, có một vài khoản trọng điểm đáng để xem xét. Ví như: các Tỳ-khưu Vajji phá hoại cuộc Kết tập thứ nhất (tập lục căn bản), cử hành cuộc Kết tập riêng (Đại hợp tụng: *Mahāsaṅghīti*) để làm Kinh mới và Luật mới, (SLTP.) “*Aññatha saṅgahitaṃ suttam aññatha akariṃsu te, Athaṃ dhammañca bhidiṃsu vinaye nikāyesu pañcasu.*” (đó là Luật giả và Kinh giả, làm thay đổi nội dung Luật – Kinh và năm bộ Nikāya v.v...) (xem: 32 – 33, 36 – 37 ghi chép trở xuống). Người viết cho rằng có lẽ đó chính là nguyên nhân chủ yếu dẫn đến “Kinh A-hàm” Bắc Truyền và “Nikāya” Nam Truyền không thể hoàn toàn tương ứng được. Và còn nữa, trước khi kỳ Kết tập thứ ba vẫn chưa xảy ra thì chỉ thấy có sáu bộ Luận (xem: 36) có trong nguyên bản *Abhidhamma* Nam Truyền chứ không phải bảy bộ Luận, khi đã thông qua cuộc Kết tập thứ ba rồi, chắc là mới đem “Luận Sự” (Kathāvatthu) bao quát vào trong Luận Tạng, thành thử tạo ra diễn biến có bảy bộ Luận Nam Truyền hiện còn đến nay.

“Do bọn Thượng tọa bị trục xuất là lũ ác Tỳ-khưu Vajji-putta (Bạt Độc Tử) thuyết giảng với quần chúng về lẽ Phi Pháp. (30) Tập hợp mười nghìn người tiến hành Kết tập Pháp, vì thế cuộc Kết tập Pháp lần ấy gọi là Đại hợp tụng. (31) Những vị Tỳ-khưu trong cuộc Đại hợp tụng lần này là nhằm quyết định những điều trái ngược giáo lí của Chính Pháp, phá hoại sự ghi chép căn bản mà ghi chép khác đi. (32) Kinh điển nào được biên chép bởi bọn chúng dù ở nơi đâu di chuyển đến chốn nào cũng là phá hoại Pháp Nghĩa của Năm Bộ Kinh. (33) Những vị Tỳ-khưu nói về một môn, giảng về pháp môn không khác, dù liễu

⁶⁴ (P.T.S.) KvuA. p.7: Tasmim samāgame Moggaliputtatissatthero yāni ca tadā uppannāni vatthūni yāni ca āyatim uppajjissanti, sabbesam pi tesaṃ paṭibāhanattham sathhārā dinnanayavasen’eva tathāgatena ṭhapitamātikam vibhajanto sakavāde pañca suttasatāni paravāde pañcā ti suttasahassam āharitvā idam parappavādamathanam āyatilakkhaṇam **Kathāvatthuppakaraṇam** abhāsi. (Bản dịch tiếng Anh): At that assembly Elder Tissa, Moggali’s son, to avert all bases of heresy that had arisen, and that might in the future arise, analysed in detail the heads of discourse, by the method which had been delivered by the Master, into 500 orthodox statements and 500 heterodox statements, 1,000 in all, uttered and the collection of **Points of Controversy**, the salient feature of which was the crushing of all dissentient views.

(P.T.S.) Bimala Churn Law, *The Debates Commentary*, p. 7.

nghĩa hay bất liễu nghĩa cũng đều không phân biệt. (34) Bọn họ đã giảng nói về Mật ý từ Đức Phật để đặt vào chỗ khác, các Tỳ-khuru bọn họ đã làm mất đi quá nhiều ý nghĩa chân thật trong Kinh văn. (35) Bọn họ đã bỏ đi một bộ Kinh và Luật rất sâu sắc để làm nên Kinh và Luật vừa lạ hoắc vừa na ná. (36) Tóm tắt nội dung của Luật thì chỉ có Ba-lợi-bà-la, sáu bộ luận của A-tì-đạt-ma (Abhidhamma chappakaraṇaṃ)⁶⁵, Ba-trí-tham-bì-đà (Vô Ngại Giải Đạo: Paṭisambhidañca), Ni-nê-sa (Nghĩa Thích: Niddesaṃ), Xà-đa-già (Bản Sinh: Jātakam), ngoài những thứ này ra, họ còn tạo tác những thứ khác nhau. (37) Bọn họ gạt bỏ những nguyên tắc liên quan về danh từ, tính từ, cách chọn từ, trau chuốt văn thể, sửa đổi toàn bộ nó đi. (38) Hạng Đại hợp tụng của bọn chúng là tối sơ của cuộc phân phái, rồi cứ bắt chước chúng mà phân phái càng nhiều lên. (39) Từ sau đó trong cuộc phân phái lại dấy lên sự phân liệt. Tức là nhóm Tỳ-khuru chia rẽ làm hai bộ phái là Nguru Gia và Nhất Thuyết. (40) Sau đó trong phái Nguru Gia cũng chia làm hai phái. Tức là nhóm Tỳ-khuru chia rẽ làm hai bộ phái Đa Văn và Thuyết Giả. (41) Như vậy lại là do cuộc Đại hợp tụng mà phân liệt ra nhóm luận sư Chế Đa Sơn. Năm bộ phái này đều bắt nguồn từ cuộc Đại hợp tụng. (42) Bọn họ dám phá diệt một phần Nghĩa và Pháp trong cuộc Kết tập, tiêu trừ một bộ trong Kết xứ, để rồi cải tạo lại chúng. (43) Bọn họ gạt bỏ đi những nguyên tắc liên quan đến danh từ, tính từ, cách chọn từ, thể văn trau chuốt để sửa lại toàn bộ. (44) Từ Thượng Tọa bộ (Theravāda) thuần túy lại bắt đầu phân liệt. Tức là nhóm Tỳ-khuru chia rẽ làm hai bộ phái là Hóa Địa và Độc Tử. (45) Trong phái Độc Tử bộ lại dấy lên chia làm bốn phái Pháp Thượng, Hiền Trụ, Lục Thành và Chính Lượng. (46) Sau đó trong Hóa Địa bộ bắt đầu chia rẽ hai phái, đó là nhóm Tỳ-khuru phân ly hai bộ phái là Thuyết Nhất Thiết Hữu và Pháp Hộ. (47) Từ Thuyết Nhất Thiết Hữu mà có Ấm Quang, từ Ấm Quang mà có Thuyết Chuyển, từ đó lần lượt lại nổi dậy phái Kinh Thuyết. (48) Từ Thượng Tọa bộ chia ra mười một bộ phái này, phá diệt một phần Nghĩa và Pháp trong cuộc Kết tập, tiêu diệt một bộ trong Kết xứ, để bọn họ cải tạo lại chúng. (49) Bọn họ gạt bỏ những nguyên tắc liên quan đến danh từ, tính từ, cách chọn từ, trau chuốt thể văn, sửa làm toàn bộ. (50) Mười bảy phân phái và một phái Chính thống, tính thêm phái Chính thống là họ gồm toàn bộ mười tám bộ phái. (51) Thượng Tọa bộ là Tối thượng, đúng là cội đại thụ Ni-câu-luật-đà (Nigrodha), không chừa sót mà cũng không thêm thắt, là Giáo lý hoàn toàn của đức Thắng giả (Phật), những phái khác như bụi gai mọc trên cội cây. (52) Lúc ban đầu khoảng một trăm năm, không có sự phân liệt nào cả, nhưng đến một

⁶⁵ (SLTP.) abhidhamma chappakaraṇaṃ: sáu bộ luận của A-tì-đạt-ma; (P.T.S.) abhidhammapakaraṇaṃ: Luận của A-tì-đạt-ma; Satian Bodhinanda (Trần Minh Đức): Sáu bộ Luận của A-tì-đạt-ma, cùng sách, trang 105 (bản chữ Hán).

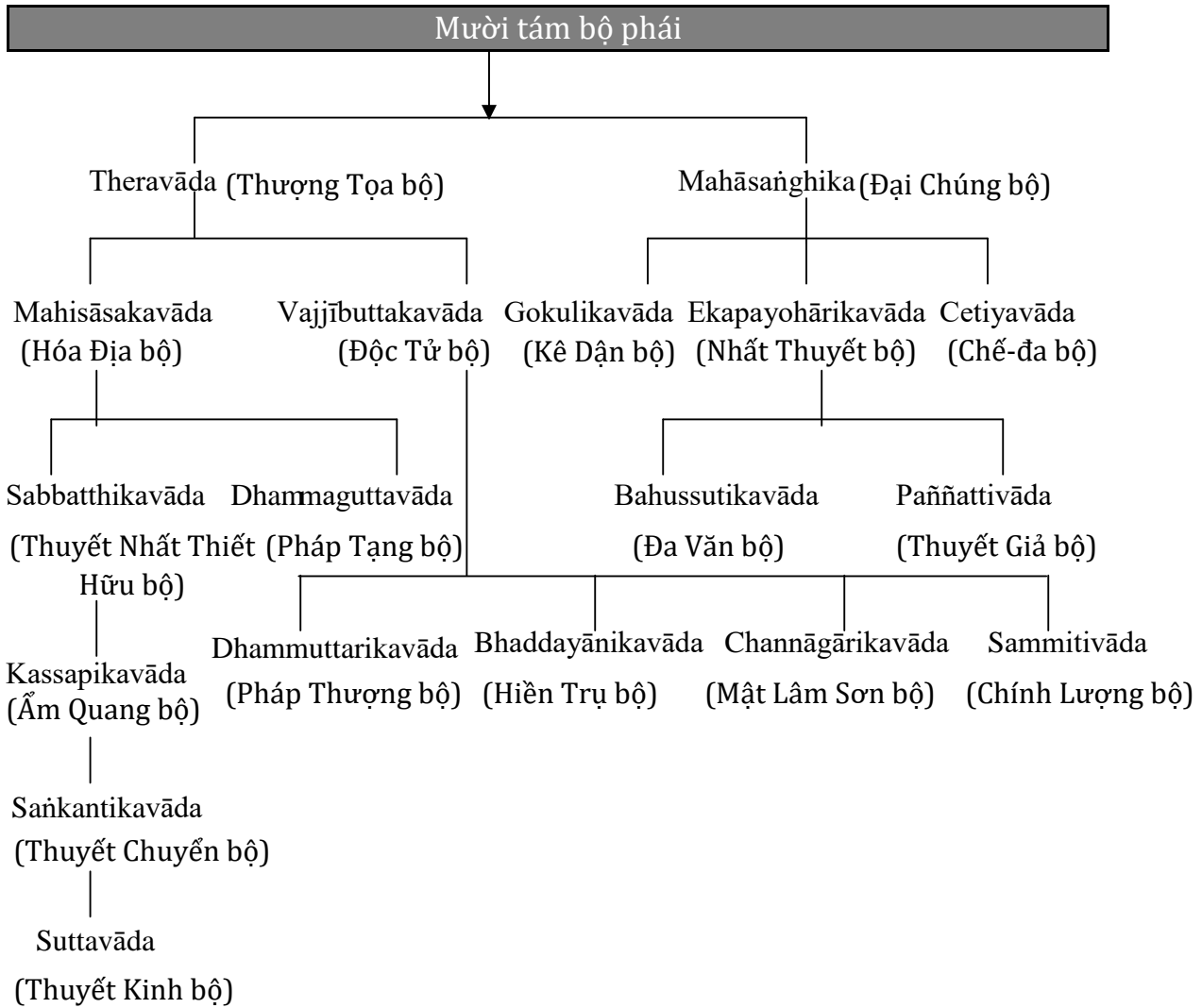
*trăm năm thứ hai (200 năm sau khi Phật nhập diệt) thì trong giáo pháp đấng
Thăng giã sinh khởi mười bảy bộ phái khác nhau. (53)".⁶⁶*

Từ đoạn dẫn văn kể trên khả dĩ nhìn ra thật rõ ràng, tình hình phân liệt Tăng đoàn Phật giáo tại cuộc Kết tập thứ nhất và thứ hai chỉ là đối với Giới hoặc giả là tư tưởng khác, mỗi người tự có cách nhìn và ý kiến khác nhau, nhưng theo “Dīpavaṃsa” (Đảo Vương Thống Sử) đã nói, từ cuộc Kết tập thứ hai đến thứ ba thì có một số bộ phái Tăng đoàn không chỉ là dị biệt về quan kiến, lại còn tiến một bước phủ định luôn thành quả Kết tập từ trước để rồi sản sinh thứ Luật và Kinh giả mạo. Thời kỳ Phật giáo Bộ phái, thứ được gọi là Kinh giả và Luật giả “phi Phật thuyết”, trong *Tương Ưng Bộ chú thích*⁶⁷ liệt kê những thứ “phi Phật thuyết” (Abuddhavacanam) như vầy: *Bí Mật Luật* (Gulhavinayam), *Bí Mật Duy-thiện-tháp-lạp Bản Sinh Kinh* (Gulhavessantaram), *Bí Mật Đại Lạc Bản Sinh Kinh* (Gulhamahosadham), *Sắc Tạng* (Vannapitakam), *Bí Mật Ương-già-ma Tạng* (Angulimālapitakam), *Phương Quảng Tạng* (Vedallapitakanti), v.v... Trong tình huống như thế, lịch sử thời Phật giáo Bộ phái càng lộ rõ phức tạp và nan giải, suy cho cùng nguyên nhân gì đã khiến tạo ra các bộ phái kéo dài? Thưa, người viết suy đoán rằng có hai kết luận, đó là tính sai dị của Kiến và Giới. Thượng Tọa bộ cho dù nghiêm giữ truyền thống đi nữa nhưng cũng không thể cự tuyệt “Kathāvatthu” (Luận Sự) mà sự thật được sản sinh ra trong giai đoạn này, người viết cho rằng chính vì phong cách bảo thủ mà về sau Thượng Tọa bộ mới hết sức đem “Kathāvatthu” xếp vào trong Luận Tạng, và còn để biểu minh một cách rõ ràng rằng đây là ngài Moggaliputta-Tissa chiếu theo bản hoài Đức Phật nên mới biên soạn Luận Mẫu. Nếu không thì tại sao lại không đem nó xếp vào Luật Tạng hay Kinh Tạng chứ? Xét tận nguyên nhân thì hẳn là vì sợ rằng người đời sau đem “Kathāvatthu” hiểu lầm toàn là lời Phật thuyết. Ngoài ra vì để dự phòng Tam Tạng bị tổn hoại nên từ sớm đã có những vị lo liệu phụ trách kế thừa và tương truyền.

3.3 Đồ thị kết tập của 18 bộ phái theo “Dīpavaṃsa” như sau:

⁶⁶ (P.T.S.) Dpv. pp.36 - 37; (NAN), <<Đảo Vương Thống Sử>>, <<Học phái và thầy trò truyền thừa>>, sách 65, trang 31 – 33.

⁶⁷ (P.T.S.) SA.II. pp.201 - 202 ; (C.S.) “Tisso pana savgitiyo anarulham dhatukatha arammanakatha asubhakatha banavatthukatha vijjakarandakoti imehi pabcahi kathavatthuhi paribahiram gulhavinayam gulhavessantaram gulhamahosadham vannapitakam avgulimalapitakam ratthapalagajjitam alavakagajjitam vedallapitakanti abuddhavacanam pariyattisaddhammappatirupakam nama”.



Ngoài 18 bộ phái này ra còn có một phái khác là Andhaka (Án-đạt phái).

4) Tam Tạng và các Sư kế thừa

4.1 Kế thừa Sư “Luật Tạng”

Căn cứ theo sách chú giải Luật Tạng “Thiện Kiến Luật Tỳ-bà-sa” (Samantapāsādikā) Hán dịch, tự cuộc Kết tập thứ nhất đến cuộc Kết tập thứ ba, vị Trưởng lão phụ trách truyền hộ Luật Tạng thời Phật giáo ban sơ gồm có năm người là: Upāli (Ưu-ba-li), Dāsaka (Đại Tượng Câu), Soṇaka (Tô-na-câu), Siggava (Tất-già-phù), Moggaliputta-Tissa (Mục-kiền-liên Tử Đế-tu).

“Bấy giờ, Phật trụ Tì-lan-nhã, vừa mới nói về Luật Căn Bản này như vậy. Trưởng lão Ưu-ba-li phụng trì ở trước đức Phật. Lúc Phật chưa Niết-bàn, bậc

La-hán lục thông nghìn muôn vô số, thụ trì từ ngài Ưu-ba-li. Sau khi Thế Tôn Niết-bàn, Đại đức Ca-diếp mới bắt đầu họp các chúng Đại bi trong vùng Diêm-phù-lợi. Lấy ai có thể trì tụng? Bắt đầu từ ngài Ưu-ba-li. Các vị Luật sư lần lượt trì tụng, cho đến đại chúng chư Đại đức thứ ba trì tụng. Nay lần lượt kể tên tuổi của các vị Thuyết sư: Ưu-ba-li, Đại Tượng Câu, Tô-na-câu, Tất-già-phù, Mục-kiền-liên Tử Đế-tu. Năm người đã đắc thắng phiền não, theo thứ tự trì Luật không ngớt trong hang đất Diêm-phù-lợi. Cho đến tất cả các Luật sư hàng thứ ba”.⁶⁸

Như lời nói trên, nhân vật quan trọng để truyền thừa Luật Tạng kể có năm người, họ được gọi là những *Kế thừa Sư*, trong dụng từ Pāli tức là “Ācariyaparamparā”. Trong đó, ngài Moggaliputta-Tissa đóng vai trò Kế thừa Sư xuất hiện ở hai chỗ, một là góc độ Luật sư theo như lời kể đoạn dẫn văn trên, hai là Luận sư (xem phần dưới 4.3: “Kế thừa sư Luận Tạng”). Nhìn lại tình huống đại hỗn loạn của Phật giáo đương thời, nhằm để xử lý vấn đề Phật giáo thật ổn khéo, trên nguyên tắc cần phải dựa vào “Luật” (Vinaya) để thẩm phán. Nhất là khi phải xử lý một loại vấn đề liên quan đến Bồ-tát (Uposatha), bảy năm không tái cử hành và những điều tương quan mật thiết với Luật, càng không có cách nào tránh né. Người viết có khuynh hướng đồng ý với văn Kinh kể trên về thân phận của ngài Moggaliputta-Tissa nên là một vị Luật sư. Nếu là như thế thì phải đối xử với “Kathāvatthu” thế nào chứ? Vì sao đem nó đặt vào Luận Tạng mà không an bài trong Luật Tạng? Theo “Đảo Sử” (Đảo Vương Thống Sử) đề cập về sáu bộ Luận mà xét, người viết cho rằng “Kathāvatthu” (Luận Sự) không được đưa vào Luật Tạng bởi vì “Kathāvatthu” là phương tiện quan trọng trong lần Kết tập thứ ba của Thượng Tọa bộ, sự xuất hiện bộ Luận này có mục đích chủ yếu là thanh chính tư tưởng của các bộ phái khác, nội dung khởi phát toàn là tranh luận với các phái khác, nó gồm các luận đề rải rác tư tưởng của các bộ phái, đã khó khăn, phức tạp lại không dễ lý giải, vì vậy không thể đem nó liệt vào Luật Tạng hoặc Kinh Tạng được, hai cái sau (Luật – Kinh) là giáo nghĩa nguyên thủy Phật giáo khá là thuần túy, có khả năng là sau khi Phật giáo truyền vào Sri Lanka mới đem nó bổ sung

⁶⁸ “Thiện Kiến Luật Tỳ-bà-sa” (《善見律毘婆沙》), sách 24, quyển 1, kinh 1462; (P.T.S.) VinA.I. pp. 31~32 ; (C.S.) “taṃ panetaṃ “tena samayena buddho bhagavā verañjāyaṃ viharatī” ti evamādivacanapaṭimaṇḍitanidānaṃ vinayaṭṭakāṃ kena dhāritāṃ, kenābhatāṃ, kattha paṭiṭṭhanti? vuccate – ādito tāva idaṃ bhagavato sammukhā āyasmatā upālittherena dhāritāṃ, tassa sammukhato aparinibbute tathāgate chaḷabhiññādibhedehi anekehi bhikkhusahashehi parinibbute tathāgate mahākassapappamukhehi dhammasaṅgāhakattherehi. kenābhatanti? jambudīpe tāva upālittheramādiṃ katvā ācariyaparamparāya yāva tatiyaśaṅgīti tāva ābhatāṃ. Tatrāyaṃ **ācariyaparamparā** – upāli dāsako ceva, soṇako siggavo tathā; **tisso moggaliputto** ca, pañcete vijitāvino. paramparāya vinayaṃ, dīpe jambusirivhaye; acchijjamānamānesuṃ, tatiyo yāva saṅgaho.”

vào Luận Tạng. Nói ngược trở lại, trước khi Phật giáo chưa truyền vào Sri Lanka, nó và sáu bộ Luận kia đã sẵn có rồi, đây là điều có thể làm chứng.

4.2 Kế thừa Sư “Kinh Tạng”

Theo ghi chép của bộ chú giải Kinh Trường Bộ là “Sumaṅgalavilāsīnī” (*Cát Tường Duyệt Ý*), Kế thừa sư Kinh Tạng gồm: “Trường Bộ” (Dīgha-nikāya) là ngài Ānanda (A-nan), Kế thừa sư “Trung Bộ” (Majjhima-nikāya) là đệ tử ngài Sāriputta (Xá-lợi-phất), “Tương Ưng Bộ” (Saṃyutta-nikāya) do ngài Mahā-Kassapa (Đại Ca-diếp) phụ trách, “Tăng Chi Bộ” (Aṅguttara-nikāya) là ngài Anuruddha (A-na-luật), ngay đến “Tiểu Bộ” (Khuddaka-nikāya) không hề hiển thị là do ai đảm nhiệm Kế thừa sư hay người phụ trách, chỉ đề cập nội dung “Tiểu Bộ” kế tục tương truyền một cách không ngừng như thế nào⁶⁹, thế nhưng ở trong “Tiểu Bộ” của Nam – Bắc truyền vẫn có một số nội dung giống nhau ví như *Pháp Cú*, *Trưởng Lão kệ*,... Ngoài ra, đem hai thứ là Luận và văn hiến Tây Tạng từng đề cập lúc cuộc Kết tập thứ nhất so sánh lẫn nhau thì cách nói của hai bên không hề nhất trí: sách chú giải Nam Truyền giải thích rằng Kế thừa “Tương Ưng Bộ” là ngài Đại Ca-diếp, nhưng Tạng Truyền cho rằng ngài là vị phụ trách về Luận, lời nói từ văn hiến hai bên đều có tính khả năng cả, đây là một tiểu tiết sẽ được kể đến trong phần dưới *Kế thừa sư Luận Tạng*.

4.3 Kế thừa Sư “Luận Tạng”

Trong sách chú thích của bộ *Pháp Tập Luận* là “Atthasālinī” (*Thù Thắng Nghĩa*) chỉ điểm thật rõ 15 người Kế thừa Luận Tạng: 1. Sāriputtatthero, 2. Bhaddaji, 3. Sobhito, 4. Piyajālī, 5. Piyapālo, 6. Piyadassi, 7. Kosiyaputta, 8. Siggava, 9. Sandeha, 10. Moggaliputta, 11. Sudatta, 12. Dhammiya, 13. Dāsaka, 14. Soṇaka, 15. Revata⁷⁰. Theo

⁶⁹ (P.T.S.) DA.I. pp.14~15; (C.S.) Tadanantaram mahāvaggam, tadanantaram pāthikavagganti, evaṃ tivaggasaṅgahaṃ catutimsasuttapaṭimaṇḍitaṃ catusaṭṭhibhāṇavāraparimāṇaṃ tantim saṅgāyivā “ayaṃ **dīghanikāyo** nāmā”ti vatvā āyasmantaṃ ānandaṃ paṭicchāpesum – “āvuso, imaṃ tuyhaṃ nissitake vācehi”ti. Tato anantaram asītibhāṇavāraparimāṇaṃ **majjhimanikāyaṃ** saṅgāyivā dhammasenāpatisāriputtattherassa nissitake paṭicchāpesum– “imaṃ tumhe pariharathā”ti. Tato anantaram satabhāṇavāraparimāṇaṃ **saṃyuttanikāyaṃ** saṅgāyivā mahākassapattheraṃ paṭicchāpesum– “bhante, imaṃ tumhākaṃ nissitake vācethā”ti. Tato anantaram vīsatibhāṇavārasataparimāṇaṃ **aṅguttaranikāyaṃ** saṅgāyivā anuruddhattheraṃ paṭicchāpesum– “imaṃ tumhākaṃ nissitake vācethā”ti. ... pe... Tato paraṃ jātakam, niddeso, paṭisambhidāmaggo, apadānaṃ, suttanipāto, khuddakapāṭho, dhammapadam, udānaṃ, itivuttakam, vimānavatthu, petavatthu, theragāthā therīgāthāti imaṃ tantim saṅgāyivā “**khuddakagantho** nāmāyan”ti ca vatvā “abhidhammapīṭakasmiṃyeva saṅgahaṃ āropayimsū”ti dīghabhāṇakā vadanti. Majjhimbhāṇakā pana “cariyāpīṭakabuddhavaṃsehi saddhim sabbampetaṃ khuddakaganthaṃ nāma suttantapaṭake pariyāpannan”ti vadanti.

⁷⁰ (P.T.S.) DhsA.I. p.32; (C.S.) Ayañhi sāriputtatthero bhaddaji sobhito piyajālī piyapālo piyadassī kosiyaputto siggavo sandeho moggaliputto sudatto dhammiyo dāsako soṇako revatoti evamādīhi yāva tatiyasaṅgītikālā ābhato. Tato uddham tesamīyeva sissānusissehīti evaṃ tāva jambudīpatale

tư liệu này, vị truyền thừa Luận lúc ban sơ là ngài Sāriputta (Xá-lợi-phất), thế nhưng người viết cho rằng ngài Đại Ca-diếp có mối quan hệ mật thiết với Luận Tạng trong thời kỳ Kết tập lần thứ nhất. Thông thường giới sử học Phật giáo bàn đến thời Kết tập thứ nhất, đại bộ phận đều là nghiên cứu trọng điểm đặt vào thân thể ba nhân vật trọng yếu: Mahā-Kassapa (Đại Ca-diếp), Ānanda (A-nan), Upāli (Ưu-ba-li). Còn 497 vị Tỳ-khưu khác tham dự cuộc Kết tập thì tham thảo ít hơn. Bởi vì trong văn bản chỉ đề cập ngài Ānanda và Upāli hồi đáp Kinh – Luật, không người nào đáp Luận, cho nên thái độ của rất nhiều học giả đối với Abhidhamma (A-tì-đạt-ma) liền đưa ra sự phủ định⁷¹.

II. “Abhidhamma Kathāvatthu” (A-tì-đạt-ma “Luận Sự”)

Tất cả bảy bộ Luận của Nam Truyền chia ra là: (1). *Pháp Tập Luận* (Dhammasaṅgāni); (2). *Phân Biệt Luận* (Vibhaṅga); (3). *Giới Luận* (Dhātukathā); (4). *Nhân Thi Thiết Luận* (Puggalapaññatti); (5). *Luận Sự* (Kathāvatthu); (6). *Song Luận* (Yamaka); (7). *Phát Thú Luận* (Paṭṭhāna). Dựa theo văn hiến Pāli, bản văn này trở đi sẽ tham cứu trong phạm vi Luận của Theravāda (Thượng Tọa bộ), từ Phật giáo Sơ kỳ đến Phật giáo Bộ phái, nhất là “Kathāvatthu” (Luận Sự), giải thích thế nào về những vấn đề như phương pháp nhằm định nghĩa, tìm nguồn và tự thuật về nó và để phân phối *Cửu phần giáo*...

1) Định nghĩa về “Abhidhamma” (A-tì-đạt-ma)

“Luật Tạng”, “Kinh Tạng” ở trong nguyên điển Pāli (xem: cước chú số 53) thường hay xuất hiện hai câu “*Abhidhamme Abhivinaye*”, đối với nó, Hán văn có mấy cách phiên dịch: (1). “Kinh A-hàm” dịch *Abhidhamme* là “Luận”, “A-tì-đàm”. *Abhivinaye* dịch là “Luật”; (2). “Hán dịch Nam Truyền Đại Tạng Kinh” dịch *Abhidhamme* là “Luận”, “A-tì-đạt-ma”, “Thắng Pháp”. *Abhivinaye* dịch là “A-tì Tì-nại-da”, “Thắng Luật”.

ācariyaparamparāya ābhato. Imam̐ pana dīpaṃ–Tato mahindo itṭiyo, uttiyo sambalo tathā; Paṇḍito bhaddanāmo ca, ete nāgā mahāpañña.

⁷¹ Không chỉ các học giả hiện đại phủ định Abhidhamma, cách nhìn này đã xuất hiện từ thời xưa rồi, trong “Thù Thắng Nghĩa” cũng đề rằng kẻ nào không tin đối với Abhidhamma là phải cử tội: (P.T.S.) DhsA.I. p.29; (C.S.) Abhidhammaṃ paṭibāhento imasmim̐ jinacakke pahāraṃ deti, sabbaññutaññaṇaṃ paṭibāhati, satthu vesāraññaññaṇaṃ paṭinivatteti, sotukāmaṃ parisam̐ visam̐vādeti, ariyamagge āvaraṇaṃ bandhati, aṭṭhārasasu bhedakaravattḥusu ekasmim̐ sandissati ukkhepanīyakammatajjanīyakammāraho hoti. Việt dịch: “*Phủ định Thắng Pháp (Abhidhamma) là hủy hoại Thánh luận, cũng tính là phủ định luôn chỗ giải thoát của Phật-đà, khiến cho ánh sáng Vô sở úy của Thế Tôn bị điên đảo, làm bốn chúng tưởng nghe đến sẽ bị sai lầm, đóng bít con đường Thánh, có thể xếp hạng người này vào những kẻ gây hỗn loạn trong 18 bộ phái, đáng phải cử tội*”.

Đặc biệt là *Abhidhamme*, đây là từ có phạm vi cứu cánh chỉ đến nhiều và rộng, dựa theo định nghĩa trong sách chú giải Kinh Tăng Chi Bộ là *Mãn Túc Hi Cầu* thì:

“(Việt dịch): *Abhidhamme abhivinaye*, một từ này nên biết rằng tức là bốn nghĩa: *Pháp (Dhammo)*, *A-tì-đạt-ma (Abhidhammo)*, *Luật (Vinayo)*, *A-tì Tì-nại-da (Abhivinayo)*. *Pháp ở đây là Kinh Tạng*. *A-tì-đạt-ma ở đây là bảy bộ Luận*. *Luật là Song phương phân biệt*. *A-tì Tì-nại-da là Kiền-độ và Phụ tùy*. Ngoài ra, *Kinh Tạng và Luận Tạng là Pháp*, *Đạo và Quả (Maggaphalāni) là A-tì-đạt-ma*, *toàn bộ Luật Tạng là Luật*, *diệt tận phiền não là A-tì Tì-nại-da*”.⁷²

Định nghĩa của Chú thích sư đối với A-tì-đạt-ma càng khiến chúng ta hiểu rõ được phạm vi về Luận của Theravāda. Ngoài ra, ở phần dưới thì người viết căn cứ miêu tả trong văn bản để trích thủ một vài ví dụ về cuộc khảo sát cho rằng Abhidhamma đã trình hiện trong những tình huống khác nhau thời Phật giáo lúc ban sơ.

1.1 A-tì-đạt-ma trong Luật Tạng và Kinh Tạng của Phật giáo Sơ kỳ

Ở trong Luật Tạng từng nhiều chỗ đề cập A-tì-đạt-ma, ví như *Tỳ-khuru-ni Kinh Phân Biệt* (Bikkhunīvibhaṅga), có vài giới điều chế định giới Tỳ-khuru-ni khi hướng về vị Tỳ-khuru hỏi Kinh lại hỏi về Luật hoặc Luận, phải thỉnh vấn Luật lại hỏi Kinh hoặc Luận, phải thỉnh vấn Luận lại hỏi Kinh hoặc Luật, những điều này đều phạm giới Pācittiya (Ba-dật-đề). Ngoài ra trong phần “Parivāra” (*Phụ Tùy*) bàn đến cuộc đối thoại giữa đức Phật và ngài Upāli rằng vị Tỳ-khuru mà không hiểu A-tì-đạt-ma thì không có tư cách làm vị Giới hòa thượng. “Kinh Trường Bộ” trong phần *YNhân Pháp* (Nāthakaraṇadhamma) thì A-tì-đạt-ma cũng được sự coi trọng, ngay cả trong “Tăng Chi Bộ” khi chúng Tỳ-khuru bàn cãi thì đức Phật cũng khích lệ họ bàn về A-tì-đạt-ma, đừng bàn về những chuyện khiến Tăng chúng không đoàn kết, v.v...

I/ “*Người chất vấn được cho phép hỏi Kinh mà lại hỏi Luật hoặc Luận (Abhidhammaṃ) là phạm Pācittiya. Được cho phép hỏi Luật mà lại hỏi Kinh hoặc Luận (Abhidhammaṃ) là phạm Pācittiya. Được cho phép hỏi Luận (Abhidhamme) mà lại hỏi Kinh hoặc Luật là phạm Pācittiya*”.⁷³

II/ “*Thế Tôn! Vị Tỳ-khuru đủ những chi phần nào thì không thể cho nhận đồ từ người khác, không thể cùng người khác y chỉ, không thể nuôi chứa Sa-di được?*”.

⁷² (P.T.S.) AA.V. p.6 – 7; (C.S.) **Abhidhamme abhivinayeti** ettha dhammo abhidhammo, vinayo abhivinayoti catukkam veditabbam. Tattha **dhammoti** suttantapīṭakam. **Abhidhammoti** satta pakaranani. **Vinayoti** ubhatovibhaṅgo. **Abhivinayoti** khandhakaparivārā. Atha vā suttantapīṭakampi abhidhammapīṭakampi **dhammo** eva, maggaphalāni **abhidhammo**. Sakalavinayapīṭakam **vinayo**, kilesavūpasamakaraṇam **abhivinayo**.

⁷³ (P.T.S.) Vin.IV. p.344; (NAN.) <<Luật Tạng, 3>>, <Kinh Phân Biệt>, sách 2, trang 484 (bản chữ Hán).

“Này Upāli! Vị Tỳ-khuru đã đủ năm phần thì không thể cho nhận đồ từ người khác, không thể cùng người khác y chỉ, không thể nuôi chứa Sa-di. Những gì là năm? Đó là: khi người đệ tử hoặc môn đệ bị bệnh mà không thể chữa chạy hay không thể xem bệnh được; khi nảy lòng ưu sầu cần phải trừ đi mà lại không thể trừ được; khi lòng nghi hối sinh khởi cần y Pháp diệt trừ mà lại không thể diệt trừ; không có khả năng dạy dỗ A-tì-đạt-ma (Abhidhamme), không có khả năng dạy dỗ A-tì-tì-nại-da. Này Upāli! Hạng Tỳ-khuru đủ năm phần này thì không thể cho nhận đồ từ người khác, không thể cùng người khác y chỉ, không thể nuôi chứa Sa-di. Hỡi Upāli! Vị Tỳ-khuru đủ năm phần có thể cho nhận đồ từ người khác, y chỉ cùng người khác, có thể nuôi chứa Sa-di. Những gì là năm? Đó là: đệ tử hay... có khả năng dạy dỗ A-tì Tì-nại-da...”⁷⁴

III/ *“Lại nữa Hiền hữu! Có vị Tỳ-khuru đầy đủ ham muốn về Pháp, ưa vui trong sự bàn luận, có niềm đại hoan hỷ với Thắng Pháp (Abhidhamme) và Thắng Luật. Này Hiền hữu! Như vậy, có vị Tỳ-khuru... (cho đến) ... có niềm đại hoan hỷ, đó là Y Nhân Pháp”⁷⁵*

IV/ *“Chư Tỳ-khuru! Lại còn có vị Tỳ-khuru thích Pháp và ái ngữ, đối với Thắng Pháp (Abhidhamme) và Thắng Luật có niềm thắng hỷ rộng lớn. Các Tỳ-khuru! Vị Tỳ-khuru vui thích Pháp, ái ngữ, đối với Thắng Pháp và Thắng Luật mà có niềm thắng hỷ rộng lớn, đó là điều đáng nhớ, có thể phát khởi sự khả ái, có thể phát khởi pháp tôn trọng, giúp cho sự nhiếp thụ, vô tránh, hòa hợp và nhất thú”⁷⁶*

Người viết cho là từ khi đức Phật tại thế đến thời kỳ Bộ phái thì đã có A-tì-đạt-ma rồi, có lẽ là soạn ra tùy tình huống khác nhau, có sự diễn biến về thời gian và bối cảnh. Một vài ví dụ kể trên đặc biệt là danh từ “Abhidhamme” này thấy rải rác nhiều chỗ, ở đây chỉ là lấy một vài phần trình bày thôi. “Kathāvatthu” trong Luận Tạng của Theravāda là nòng cốt của bài luận văn này, tiếp theo chúng ta phải truy vấn xem A-tì-đạt-ma lúc ban sơ được tiến hành như thế nào?

1.2 A-tì-đạt-ma tiến hành thế nào thời Phật giáo Sơ kỳ

Phương thức sản sinh liên quan đến A-tì-đạt-ma, trên cơ bản có thể thông qua loại tư liệu thứ nhất tức là trong cuộc đối thoại giữa hai vị Trưởng lão Sāriputta (Xá-lợi-phất) và Trưởng lão Mahā-Moggallāna (Đại Mục-kiền-liên), hai bên vấn đáp về giáo nghĩa của Phật-đà, được biết phương thức về Luận như thế nào. Điều này tương

⁷⁴ (P.T.S.) Vin.V. p.181; (NAN.) <<Luật Tạng, 5>>, <Phụ Tỳ>, sách 5, trang 284 (bản chữ Hán).

⁷⁵ (P.T.S.) D.III. pp. 267 – 268; (NAN.) <<Trường Bộ Kinh điển, 3>>, <<Kinh Đăng Tụng>>, sách 8, trang 274 (bản chữ Hán).

⁷⁶ (P.T.S.) A.V. p.90; (NAN.) <<Tăng Chi Bộ Kinh điển, 6>>, <phẩm Chửi mắng> (Mạ Lị phẩm), sách 24, trang 279 (bản chữ Hán).

đương với phương thức tiến hành được miêu thuật trong Luận Tạng Nam Truyền thông thường, vả lại nếu kiểm tra kỹ lưỡng thì sẽ phát hiện ra Luận không chỉ giới hạn trong Pháp (rải rác trong Kinh Tạng) của Phật mà thôi, cũng có không ít vấn đáp được tiến hành đối với Luật⁷⁷. Cuộc đối thoại của hai vị Trưởng lão như sau:

“Thuyết như vậy rồi, Tôn giả Sāriputta bảo Tôn giả Mahā-Moggallāna rằng:

- Nay Tôn giả Moggallāna! Tôn giả Mahā-Kassapa đã thuật thuyết về quan điểm tự tâm rồi. Nay chúng tôi hỏi Tôn giả Mahā-Moggallāna rằng rừng cây Sa-la Sừng Bò thật là mỹ lệ khả ái... Tôn giả Moggallāna! Hạng Tỳ-khưu nào mới có thể tỏa sáng khu rừng Sa-la Sừng Bò được?

Mahā-Moggallāna nói:

- Tôn giả Sāriputta! Phải! Vị Tỳ-khưu bàn về Thắng Pháp (bàn A-tì-đạt-ma: Abhidhammakatham), giữa họ nảy lời hỏi lẫn nhau, phát lời hỏi lẫn nhau mà ứng đáp không mỗi, vả lại cuộc Pháp đàm giữa họ là hữu ích. Nay Tôn giả Sāriputta! Vị Tỳ-khưu như vậy mới có thể làm tỏa sáng khu rừng Sa-la Sừng Bò được”.⁷⁸

Nếu khảo sát Luận Tạng của Theravāda, có thể xét hiểu phương thức và đặc điểm của cuộc vấn đáp ấy (Pucchā Visajjanā), tương đương với tình hình ngài Mahā-Moggallāna hỏi đáp ngài Sāriputta kể trên. Điểm này đáng lưu ý, nếu nhìn lại phương thức Kết tập ban sơ sẽ phát hiện cũng là phương thức tiến hành tương tự, vấn đề này đáng phải làm một góc nhìn thiết nhập nhằm khảo sát nguồn cội của A-tì-đạt-ma.

1.3 “Cửu phần giáo” phân phối thế nào trong A-tì-đạt-ma

Trong Luật Tạng và Kinh Tạng, “Cửu phần giáo” (Navaṅga-satthusāsana)⁷⁹ làm nên giáo nghĩa của Phật, phân biệt có: (1). Khế kinh (Sutta); (2). Kì-dạ (Geyya); (3). Thụ ký (Veyyākaraṇa); (4). Già-đà (Gāthā); (5). Ưu-đà-na (Udāna); (6). Như thị ngữ (Itivuttaka); (7). Bản sinh (Jātaka); (8). Vị tăng hữu pháp (Abbhūta-dhamma); (9). Phương quảng (Vedalla). Cái gọi là “Cửu phần giáo” (chín phần giáo thể) và A-tì-đạt-ma có quan hệ gì, những bộ sách chú giải Kinh Trung Bộ có thuyết minh thế này về “Cửu phần giáo”:

“(Việt dịch): (1) Kinh Điềm Lành (Maṅgala-sutta), Kinh Châu Báu (Ratana-sutta), Kinh Na-la-già (Nālaka-sutta), Kinh Gậy Chống (Attadaṇḍa-sutta)... của

⁷⁷ (P.T.S.) Dhs. p. 228; Vph. pp. 387 – 388; Pug. p. 8,64.

⁷⁸ (P.T.S.) M.I. p. 214; (NAN.) <<Trung Bộ Kinh điển, 1>>, <Đại Kinh Rừng Sừng Bò> (Ngưu Giác Lâm Đại Kinh), sách 9, trang 290 – 291 (bản chữ Hán).

⁷⁹ (P.T.S.) Vin.III. p. 8; M.I. p. 133; A.II. p. 5; A.III. p. 86.

Song Phân Biệt, Nghĩa Thích, Phẩm, Phụ Tỳ và những điều khác mà Như Lai đã thuyết có tên là Kinh, phải biết là Khế kinh (Sutta). (2) Hết thấy phần Già-đà trong Kinh, nhất là ‘thiên Hữu Kệ’ trong Tương Ưng Bộ, phải biết là Kì-đạ (Geyya). (3) Hết thấy cả Tạng A-tì-đạt-ma, bài Kinh nào không có Già-đà và những điều Phật thuyết khác mà không tính vào tám loại còn lại thì phải biết là Thụ ký (Veyyākaraṇa). (4) Kinh Pháp Cú (Dhammapada), Trưởng Lão kệ (Theragāthā), Trưởng Lão Ni kệ (Therīgāthā), và những loại Già-đà thuần túy nằm trong Kinh Tập thì không gọi là Kinh mà phải biết là Già-đà (Gāthā). (5) Tám mươi hai bài Kinh bao hàm Già-đà trong đó mà Phật-đà dùng pháp hỷ minh để thuyết giảng thì phải biết đó là Tự Thuyết Kinh (Ưu-đà-na, Udāna). (6) Một trăm mười bài Kinh mà có mấy câu: ‘Vuttañhetam bhagavatā’ (Thế Tôn nói như vậy), phải biết đó là Như thị ngữ (Itivuttaka). (7) Năm trăm năm mươi bài Bản sinh ví như: Vô Hý Luận Bản sinh (Apannakajātakam), v.v... phải biết là Bản sinh (Jātaka). (8) Những bài Kinh bao gồm tất cả các kỳ tích và pháp chưa từng có ví như: ‘Này các Tỳ-khuru! Bốn loại pháp này là điều kỳ tích, chưa từng có, đã có với Ānanda’ v.v... phải biết đó là Vị Tăng Hữu Pháp (Abbhūtaḍḍhamma). (9) Hết thấy bài Kinh nào có lời hỏi đáp đạt được tri thức và sự hoan hỷ ví như: Hữu Minh Tiểu Kinh (Cūḷavedalla-sutta), Hữu Minh Đại Kinh (Mahāvedalla-sutta), Chính Kiến Kinh (Sammādiṭṭhi-sutta), Đế Thích Sở Vấn Kinh (Sakkapañha-sutta), Hành Phân Biệt Kinh (Saṅkhārabhājanīya-sutta), Mãn Nguyệt Đại Kinh (Mahāpuṇṇama-sutta), v.v... phải biết là Phương quảng (Vedalla)”⁸⁰

Tóm lại, vị trí của A-tì-đạt-ma trong Theravāda Nam Truyền được quy vào phần Thụ ký của “Cửu phần giáo”, giá trị của nó và tám phần giáo khác cao quý giống nhau, sách chú giải thì khẳng định nó là một trong giáo nghĩa của Phật. Đương nhiên, đối với Luận Tạng, hiện tại rất nhiều học giả nhận thức không nhất định, dù bất luận thế nào, người viết cho rằng nếu chỉ lấy Bộ phái làm tiêu chuẩn phán xét thì trên lý luận còn có thiếu sót lắm. Chúng ta không nên đem Luận Tạng suy hướng nhìn cực đoan

⁸⁰ (P.T.S.) MA.II. p. 106; (C.S.) **Suttanti**-ādīsu ubhatovibhaṅganiddesakhandhakaparivārā, suttanipāte maṅgalasuttaratanasuttanalākasu-ātuvaṭṭakasuttāni, aññampi ca suttanāmakam tathāgatavacanam **suttanti** veditabbari. Sabbampi sagāthakam suttam **geyyanti** veditabbari, visesena saṃyuttake sakalopi sagāthāvaggo. **Sakalam abhidhammapīṭakam**, niggāthakam suttam, yañca aññampi atthahi aṅgehi asaṅgahitam buddhavacanam, tam **veyyākaraṇanti** veditabbari. Dhammapadam, theragāthā, therīgāthā, suttanipāte nosuttanāmikā suddhikagāthā ca **gāthāti** veditabbā. Somanassañānamayikagāthapaṭisaṃyuttā dve-asītisuttantā **udānanti** veditabbā. “Vuttañhetam bhagavatā”ti-ādinayappavattā dasuttarasatasuttantā **itivuttakanti** veditabbā. Apannakajātakādīni paññāsādhikani pañcajātakasatāni **jātakanti** veditabbāni. “Cattārome, bhikkhave, acchariyā abbhutā dhammā ānande”ti-ādinayappavattā sabbepi acchariya-abbhutadhammapaṭisaṃyuttā suttantā **abbhutadhammanti** veditabbā. Cūḷavedallamahāvedallasammādiṭṭhisakkapañhasaṅkhārabhājanīyamahāpuṇṇamasuttādayo sabbepi vedañca tuṭṭhiñca laddhā laddhā pucchitasuttantā **vedallanti** veditabbā.

rồi phủ định một cách hoàn toàn mà phải khảo sát toàn diện về diễn tiến từ Phật giáo Nguyên Thủy đến Phật giáo Bộ phái mới có thể định luận.

2) Tư tưởng “Kathāvatthu” của Phật giáo Sơ kỳ

Từ ngữ “Kathāvatthu” (Luận Sự) không phải là danh từ mới chuyên nhất hoặc là mới xuất hiện vào thời kỳ Bộ phái đầu. Danh từ này đã có từ sớm tại Phật giáo Sơ kỳ, thế nhưng nội dung và nguồn gốc khởi điểm khác nhau. Trong Phật giáo Sơ kỳ, từ ngữ này xuất hiện trong trường hợp đức Phật dạy dỗ với chúng Tỳ-khuru bàn đến những chuyện gì phải nói, những chuyện gì không nên nói. Mà “Kathāvatthu” là một bộ nằm trong Abhidhamma, do vì bối cảnh tương quan Bộ phái, quan điểm chia rẽ v.v... liên sản sinh cuộc tranh luận liên hồi.

2.1 Định nghĩa “Kathāvatthu”

Chú thích Tăng Chi Bộ định nghĩa nó là: (P.T.S.) “Kathāvatthūnīti kathākaraṇāni, kathāya bhūmiyo patitthāyo ti attho”⁸¹ (Việt dịch: Kathāvatthu tức là nguyên nhân của Luận, nền tảng của Luận và ý nghĩa được dựng). “Kathā” có ý nghĩa là bàn, luận; “Vatthu” là sự tình, nguyên cớ. “Kathāvatthu” cũng có thể dịch là: những sự theo nhân mà luận.

2.2 Nguồn gốc “Kathāvatthu”

Từ khảo sát nguồn gốc “Kathāvatthu” trong Kinh Tạng, văn hiến Phật giáo Sơ kỳ liền bàn đến *Thập luận sự* (Dasakathāvatthūni)⁸². *Thập luận sự* trong Kinh điển có tính sai biệt tương đối lớn với “Luận Sự” của Bộ phái; trong Tăng Chi Bộ, câu chuyện kể rằng rất nhiều vị Tỳ-khuru khi đàm luận về giáo đạo phi Phật-đà như là: luận về vua, luận giặc cướp, luận về đại thần, luận quân lính, luận về nỗi sợ, luận chiến tranh, luận thức ăn, luận thức uống, luận y phục v.v... ngay sau khi Phật biết được, Ngài đã thức tỉnh chúng Tỳ-khuru về một số chuyện không nên được bàn bởi người xuất gia và đề ra *Thập luận sự* mà người xuất gia nên làm, tức là: Thiếu dục luận (Appicchakathā), Tri túc luận (Santutthikathā), Viễn ly luận (Pavivekakathā), Vô tạp luận (Asamsaggakathā), Phát cần luận (Viriyārambhakathā), Giới luận (Sīlakathā), Định luận (Samādhikathā), Tuệ luận (Paññākathā), Giải thoát luận (Vimuttikathā), Giải thoát tri kiến luận (Vimuttiñāṇadassanakathā).

“Này các Tỳ-khuru! Các người có những thiện nam tử tín tâm tại gia mà xuất gia, đó là những điều không tương xứng với các người, vì cái người bàn nhiều thứ lí luận thật súc sinh (thấp kém) mà sống; đó là: luận về vua, luận giặc cướp, luận

⁸¹ (P.T.S.) AA.II. p. 308.

⁸² (P.T.S.) A.V. p. 130; M.I. p. 145; M.II. p. 113.

về đại thần, luận quân lính, luận về nỗi sợ, luận chiến tranh, luận thức ăn, luận thức uống, luận y phục, luận về ngọạ cụ, luận về vòng hoa, luận hương thơm, luận về họ hàng, luận về xe cộ, luận về thôn xóm, luận về làng mạc, luận về đô thành, luận về địa phương, luận đàn bà, luận dũng sĩ, luận nơi đường phố, luận bên ao sông, luận về vong linh, luận về nhiều thứ, nói chuyện thế gian, chuyện về biển, những thứ luận hữu vô như vậy đấy. Các Tỳ-khuru! Có mười điều luận sự. Mười điều là những gì vậy? Tức là: Thiếu dục luận, Tri túc luận, Viễn ly luận, Vô tạp luận, Phát cần luận, Giới luận, Định luận, Tuệ luận, Giải thoát luận, Giải thoát tri kiến luận. Các Tỳ-khuru! Đó là mười điều luận sự. Các Tỳ-khuru! Các người nếu cứ hay chấp thủ những luận sự này mà tác luận thì sẽ có đại thần thông như vậy, có đại uy đức như vậy đến nỗi uy lực của mặt trăng mặt trời vẫn có thể uy phục được, không nên bàn những chuyện như kẻ tu hành ngoại đạo nữa?”⁸³

Thập luận sự mà đức Phật nói cho Tỳ-khuru kể trên nếu so sánh với “Luận Sự” của Bộ phái sẽ nhìn ra khá rõ là đơn thuần, vả lại nội dung của “Luận Sự” (Kathāvatthu bây giờ) so với “Luận Sự” Sơ kỳ lại phức tạp hơn, có vẻ như đó và đây không liên can gì tới nhau. Mà có lẽ vì duyên có “Kathāvatthu” (Luận Sự) sản sinh ra đời trong tình huống khởi nguyên là sự hỗn loạn Bộ phái, cho nên như định nghĩa từ sách chú thích trên, từ ngữ “Kathāvatthu” là ý gọi về “nguyên nhân” (Kāraṇa). Ngoài ra, trong “Trưởng Lão Kệ” và “Trưởng Lão Ni Kệ” lúc thuật về sở trường bản thân thì cùng lúc cũng đề cập đến “Luận sự”, đây là một trọng điểm phải nên khảo sát riêng.

2.3 “Kathāvatthu” và “Theragāthā” (Trưởng Lão Kệ), “Therīgāthā” (Trưởng Lão Ni Kệ)

Trong năm bộ Nikāya của Phật giáo Nguyên Thủy có thể phát hiện “Kathāvatthu” (Luận Sự) từng xuất hiện tại *Tiểu Bộ* (Khuddaka Nikāya) trong tương quan Kinh văn trần thuật, như: *Phẩm Phật-đà: “Thí dụ về Trưởng lão”* (Therāpadāna) và *Phẩm Nhất BỐ-tát: “Thí dụ về Trưởng lão ni”* (Therīpadāna). Trưởng lão Tỳ-khuru Puṇṇamantāṇiputta (Phú-lâu-na Di-đa-la-ni Tử: Mãn Từ Tử) nói:

- Ta nghe Pháp súc tích thật kỹ lưỡng để làm Giáo Pháp, lời nào đã nói đi qua tai, đại chúng đệ tử đều vui vẻ. Họ bài bác dị kiến, giữ tâm tịnh đối với Phật, như lời Ta nói kỹ càng, cũng giống như Pháp súc tích. Ta luận sự (kathāvatthu)

⁸³ (P.T.S.) A.V. p. 129; (NAN.) <<Tăng Chi Bộ Kinh điển: 7>>, <Mười tập, Song phẩm thứ 7>, sách 25, trang 19 – 20 (bản chữ Hán).

*thanh tịnh, nhờ A-tì-đàm dẫn dắt đi trước, làm cho biết tất cả mọi thứ, Ta trụ nơi vô lậu.*⁸⁴

Ngoài đây ra, Trưởng lão ni là Khemā (Sai-ma) nói:

*- Từ và biện theo nghĩa Pháp, tôi đối với lời dạy của đức Phật hoàn toàn sinh trí thanh tịnh. Thanh tịnh đạo khéo léo, luận sự vô sở úy, cái lẽ hiểu biết của A-tì-đàm, đối với Giáo được tự tại.*⁸⁵

Hai vị trưởng lão tinh thông A-tì-đạt-ma và Luận Sự, Luận Sự ở đây phải chăng chính là “Luận Sự” của Bộ phái, nhìn từ góc độ lịch sử, bởi vì thân xứ bất đồng thời đại cho nên không có khả năng. Nhưng ở trong sách chú giải khi nói đến Luận Sự được đề cập bởi ngài Trưởng lão Mãn Từ Tử (Trưởng lão ni Khemā thì không giải thích) đem câu “*Ta luận sự thanh tịnh*” (Kathāvatthuvisuddhiyā) giải thích làm hai loại⁸⁶: loại thứ nhất giải thích là bậc tinh thông “Luận Sự” (Kathāvatthupparakaraṇe). Ở đây là chỉ “Luận Sự” của A-tì-đạt-ma, bởi vì Pāli dùng từ “Pakarāṇe” hoặc “Pakarāṇa” đặt bên trong, nội hàm có thể là chỉ bộ luận, không có ý nghĩa nào khác; loại thứ hai giải thích là thông hiểu rõ ràng *Thập luận sự* như là Thiếu dục luận v.v... Giải thích này có thể sẽ mang đến mối nghi hoặc khá lớn, bởi vì “Luận Sự” của Bộ phái không thể nào lại xuất hiện trong lời nói của vị Trưởng lão thời Phật giáo Sơ kỳ. Đối với nó, cách nhìn của người viết cho rằng ở đây y cứ theo câu chuyện đức Phật lên trời vì mẫu thân mà giảng *Abhidhamma*⁸⁷ làm căn cứ thuyết minh, không phải là “Luận Sự” của Bộ phái đâu, tuy nhiên cả hai đều là thời đại khác nhau nhưng cũng đều là dựa theo Luận Mẩu (Mātikā) của “Luận Sự” Phật-đà thuyết làm gốc.

3) “Kathāvatthu” của Phật giáo Bộ phái

Dùng văn hiến Pāli khảo sát khởi nguyên của “Kathāvatthu” truyền thống, trong lời nói đầu của ngài Buddhaghosa tại “Sách chú thích Ngũ Luận” (*Pañcapakarāṇaṭṭhakathā*) giải thích “Kathāvatthu”: Khi Phật-đà lên cõi Trời thuyết *Abhidhamma* cho mẫu thân thì trong đó bao quát “Kathāvatthu” (chẳng qua chỉ có Luận Mẩu), về sau ngài Moggaliputta-Tissa đem nó quảng thuyết nơi thế gian.

⁸⁴ (P.T.S) Ap. pp. 36 – 37; (NAN.) <<Tiểu Bộ Kinh 4>>: *Phẩm Phật-đà*, sách 29, trang 43 – 44 (bản chữ Hán). (C.S.) Saṅkhittena suṇitvāna, vitthārena abhāsayaṃ. Sabbe sissā attamanā, sutvāna mama bhāsato. Sakam dīṭṭhim vinodetvā, buddhe cittaṃ pasādayaṃ. “Saṅkhittenapi desemi, vitthārena tathevaṃ. Abhidhammanayaññūhaṃ **kathāvatthuvisuddhiyā**. Sabbesaṃ viññāpetvāna, viharāmi anasāvo.

⁸⁵ (P.T.S) Ap. pp. 550; (NAN.) <<Tiểu Bộ Kinh 5>>: *Phẩm Nhất Bó-tát*, sách 30, trang 339. (bản chữ Hán)

⁸⁶ (P.T.S.) ApA. p. 274; (C.S.) **Kathāvatthuvisuddhiyāti** kathāvatthupparakaraṇe visuddhiyā cheko, appicchasantuṭṭhikathādisu dasasu kathāvatthūsu vā cheko, taya kathāvatthuvisuddhiyā.

⁸⁷ (P.T.S.) DhA.III. pp.199 - 230.

(P.T.S.) Nisinno devalokasmim devasaṅghapurakkhato
 sadevakassa lokassa satthā appaṭipuggalo,
 sabbapaññattikusalo paññattiparidīpanaṃ vatvā
 Puggalapaññattim loke uttamapuggalo, yaṃ
 puggalakathādīnaṃ kathānaṃ vatthubhāvato
 Kathāvatthuppakaraṇaṃ saṅkhepena adesayī,
 Mātikāṭhapanen’eva ṭhapitassa surālaye tassa
 Moggaliputtana vibhattassa mahitale, idāni yasmā
 sampatto atthasaṃvaṇṇanākkamo tasmā naṃ
 vaṇṇayissāmi taṃ suṇātha samāhitāti.⁸⁸

(Việt dịch) Đức Thế Tôn ngồi ở trên Thiên giới có chúng Thần bao quanh, Ngài là Đấng Đạo Sư của Thiên giới và Thế gian, Đấng không thể suy lường, là bậc Minh trí tất cả chế định, là Đấng Tối Cao trên thế giới, sau khi Ngài đã nói chế định Bồ-đặc-già-la (Puggala) xong, lại giản hóa chỉ ra “Luận Sư” (Kathāvatthu) có những luận điểm về Bồ-đặc-già-la, hiện tại, đức Thế Tôn ở trên Trời dựng lên thuyết Luận Mẫu, rồi có ngài Moggaliputta-Tissa ở đại địa thế giới quảng thuyết, vì vậy tôi mới giải thích nội dung Luận Sư này, những vị có tâm ổn định xin nghe kỹ cho!

Đoạn kể trên là lối giải thích truyền thống thông thường đối với nguồn gốc “Kathāvatthu”, vì thế Theravāda công nhận Luận Mẫu là do Phật thuyết, còn bộ phận khác thì là do ngài Trưởng lão Moggaliputta-Tissa theo Luận Mẫu quảng thuyết.

3.1 Khảo sát niên đại của “Kathāvatthu”

Thông qua những nghiên cứu của các học giả hiện đại từ phương diện lịch sử, văn học, logic... đối với “Kathāvatthu” để mọi người có sự nhận biết tiến bộ hơn về “Kathāvatthu”. Chỉ là liên quan đến niên đại của nó, một vài học giả vẫn giữ các ý kiến bất đồng. Học giả nghiên cứu “Kathāvatthu” Tây phương và Đông phương ví như: Rhys Davids cho rằng Abhidhamma “Kathāvatthu” Pāli là khoảng năm 246 tTL thời đại vua Asoka, được cử hành ở thành Patna (danh xưng hiện nay) cùng với sự biên thành trong cuộc Kết tập lần ba, nội dung thảo luận bao gồm Luật Tạng và Kinh

⁸⁸ (P.T.S.) KvūA. p.1; (Anh dịch): Seated in devaworld and surrounded by the company of devas, he, the unrivalled person, teacher of earth and of devas, skilled in all terms and concepts—the supreme person, eding his discourse on designations: the ‘Designation of Human Types,’ etc. set forth in outline the book of the Points of Controversy, giving an account of ‘person’ and similar controverted points. By just the table of contents thus laid down in delectable mansions, Moggalī’s son filled out, here on earth, the full detail. Now, inasmuch as the way for the comment is achieved, I will comment thereon. Listen attentively! (P.T.S.) Bimala Churn Law, *The Debates Commentary*, p.1.

*Tạng*⁸⁹. Nhưng Satis Chandra Vidyabhusana lại cho rằng “Kathāvatthu” thành lập vào khoảng năm 255 tTL⁹⁰. Quan điểm của Vincent A. Smith thì là sau thời Phật diệt 236 năm, lúc vua Asoka ở ngôi được 18 năm, cử hành cuộc Kết tập lần ba tại chùa Asokārāma ở thành Pātaliputra (đô thành xưa của vương triều Khổng Tước: The capital of the Maurya empire), do Trưởng lão Moggaliputta-Tissa làm chủ tịch, “Kathāvatthu” cũng được biên xong vào chung khoảng thời gian này.⁹¹

3.2 Cuộc gặp gỡ của Moggaliputta-tissa và vua Asoka

Thân thế của ngài Moggaliputta-Tissa (Mục-kiền-liên Tử Đế-tu), căn cứ “Thiện Kiến Luật Tỳ-bà-sa” thì ngài sinh trong gia đình Bà-la-môn Mục-kiền-liên, năm 16 tuổi tinh thông ba bộ Vēda, xuất gia làm Sa-di dưới vị thầy lãnh đạo là Trưởng lão Siggava, không bao lâu ngài thỉnh giáo Trưởng lão Cadavajjī, học hỏi và thụ giới. Ngài chưa thụ giới Tỳ-khuru mà đã thông đạt Tam *Tạng* từ trước, về sau bèn thành tựu A-la-hán. Sau khi vua Asoka quy Phật, nhà vua tán trợ Phật giáo rất nhiều, vì lợi ích của Phật giáo khiến cho bọn ngoại đạo tham tâm bèn theo tiến vào gây rối Tăng đoàn, làm cho lễ Bối-tát (Uposatha) phải đình chỉ hoạt động suốt 7 năm (lí do không làm Bối-tát, xem cước chú số 44). Các vị Tỳ-khuru đem vấn đề này bẩm báo quốc vương, vua Asoka cũng sai một vị đại thần đi trước xử lí, thỉnh Tăng đoàn làm lễ Bối-tát tại một nơi nhưng cuộc biện sự của vị đại thần này gặp bất lợi, chỉ vì tăng sĩ thông thường không chịu làm Bối-tát với bọn ngoại đạo, thế là vị này cho giết rất nhiều Tỳ-khuru.

Vua Asoka sau khi biết chuyện hết sức kinh hãi, toàn thân như bị lửa nóng thiêu đốt, lo lắng ác nghiệp ấy sẽ rước vào thân chẳng, vì mỗi nghi sợ có tội mà không người nào có thể giải thích, trong số mấy vị Tỳ-khuru bẩm báo rằng chỉ có ngài Trưởng lão Moggaliputta-Tissa mới có thể giải quyết. Bấy giờ Trưởng lão đang ở bên phía bắc sông Hằng bèn gặp quốc vương đáp rằng nếu là vô ý ra lệnh đại thần sát hại Tỳ-khuru nhưng đó là đại thần tự ý độc tài quyết định giết chóc thì quốc vương không phải lo hứng chịu ác nghiệp đó, sau khi vua Asoka nghe rồi mới thấy an tâm. Thế là sau đó, Trưởng lão bèn thỉnh vua Asoka giúp đỡ cho cuộc Kết tập lần thứ ba. “Thiện Kiến Luật Tỳ-bà-sa” miêu tả rằng ở trong hội trường này Trưởng lão trước

⁸⁹ G.A.F. Rhys Davids, *Points of Controversy* (Prefatory Notes), (Oxford: The Pali Text Society, 1997), p. xxx ~ xxxi.

⁹⁰ Satish Chandra Vidyabhusana, *A history of Indian Logic*, (67. Abhidhamma-piṭka: Kathāvatthupparāṇa), (Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 2006), p.234.

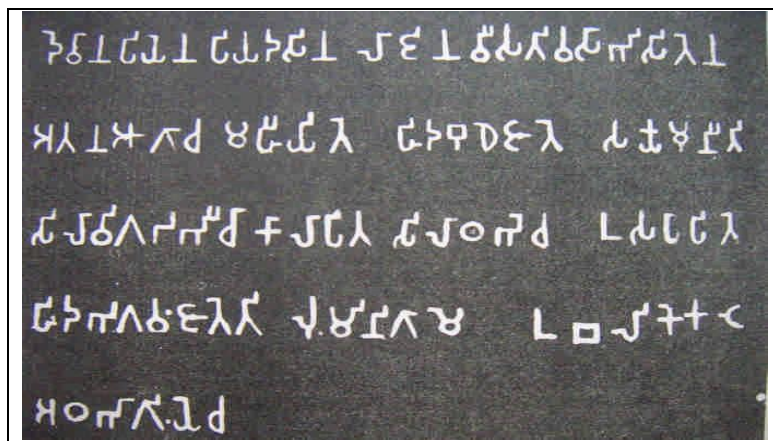
⁹¹ Satish Chandra Vidyabhusana, *A history of Indian Logic*, (67. Abhidhamma-piṭka: Kathāvatthupparāṇa), (Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 2006), p. 234.

hết chỉ ra *Luận Sự* (Kathāvatthu), sau khi bài xích những tà kiến kia liền tái hành Kết tập, trong lúc đó có 1000 vị Tăng lữ tham dự hội nghị⁹².

3.3 Đối sánh văn khắc của vua Asoka và hình thức ký thuật “Kathāvatthu”

Hình thức tự sự của văn khắc vua Asoka và “Kathāvatthu” có một số ngữ pháp hoàn toàn gần nhau. Cả hai sản sinh cùng một thời đại, phải chăng là bị ảnh hưởng bởi ngôn ngữ lưu hành đương đại, đây là một điểm đáng được khảo sát so sánh.

Asoka’s Inscription on the RummindeīPillar⁹³



- 1.Devānapiyenapiyadasina lājina visativasābhisitena
- 2.atanā āgācha mahīyite hida budhe jāte sakyamunīti
3. silā vigaḍbhīchā kālāpita silāthabhecha usapāpite
4. hida bhagavaṃ jāteti lumminigāme ubalikekaṭe
5. aṭhabhāgiyecha

“His Majesty King Piyadasi, in the twenty-first year of his reign, having come in person, did reverence. Because here Buddha the Sākya ascetic was born, he had a stone horse made, and set up a stone pillar. Because here the venerable One was

⁹² (P.T.S.) VinA.I. p. 61; (C.S.) Samaggo saṅgho sannipatitvā uposathaṃ akāsi. Tasmim sannipāte saṭṭhi bhikkhusatasahassāni ahesuṃ. Tasmim samāgame moggaliputtatissatthero parappavadaṃ maddamāno **kathāvatthupparakaṇaṃ** abhāsi. tato saṭṭhisatasahassasaṅkhyesu bhikkhūsu uccinitvā tipīṭakapariyattidharānaṃ pabhinnapaṭisambhidānaṃ tevijjādibhedānaṃ bhikkhūnaṃ saḥassamekaṃ gahetvā yathā mahākassapaṭthero ca kākāṇḍakaputto yasatthero ca dhammañca vinayañca saṅgāyimsu.

⁹³ Vincent A.Smith, *Asoka*, (From impression taken by Dr. Führer), p.145.

born, the village of Lummini has been made revenue-free, and has partaken of the King's bounty.”⁹⁴

“(Việt dịch): Đức vua Thiên Ái Hỷ Kiến đã quán đỉnh (lễ lên ngôi vua) qua hai mươi năm, tự thân ngài đi đến nơi đó để cúng dường. Phật-đà Thích-ca Mâu-ni đã giáng đản nơi đây, nhà vua sai lấy đá làm bức tượng con ngựa, ra lệnh xây trụ đá, nhằm để kỷ niệm đức Thế Tôn (Bạc-già-phạn) giáng đản nơi đây. Thôn làng ở Lam-tì-ni được miễn nộp thuế, chỉ lấy đi một phần tám số phần sản xuất thối”.⁹⁵

(I). Liên quan đến văn khắc vua Asoka, Vincent. A. Smith trong cuốn sách (*Asoka*) của ông đã quy nạp thuyết minh:

1- Phương diện “chữ viết”. Văn tự trên trụ đá vua Asoka ngoại trừ hai vùng địa phương tại Shāhbāzgarhi và Manserā dùng chữ viết (character) Aramic (A-lạp-mễ) điêu khắc ra, những cái khác đều dùng chữ viết Brāhmī (Bà-la-mễ) để điêu soạn⁹⁶.

2- Phương diện “ngôn ngữ”. Tất cả văn khắc trụ đá đều dẫn từ văn khẩu ngữ Prākit đương địa, có thể biết nó là phương ngôn tiếng Māgadhī (Ma-kiệt-đà), không nghi ngờ gì, đây là tiếng được sử dụng phổ biến tại thủ đô đương thời. “Tất cả văn khắc đều dùng chữ Prākit để ghi chép, cũng chính là một loại phương ngôn đồng loại với văn ngôn tiếng Sanskrit (Phạn ngữ). Tuy thế phương ngôn văn khắc này lại ở trên trình độ đặc biệt tương đối lớn và thứ tiếng Prākits này không hề tương tự với Pāli hay bất kỳ văn ngôn tiếng nào. Đại bộ phận văn khắc là ghi chép bằng phương ngôn tiếng Māgadhī, đương thời là thủ đô tại đế quốc này, tức là loại văn bản hiển nhiên là được thịnh hành có sẵn trong vùng thủ đô”⁹⁷.

(II). Không có đầy đủ chứng cứ hiển thị “Abdhidhamma Kathāvatthu” có văn tự ghi chép từ ban sơ, nhưng dựa theo cách nói truyền thống Pāli thông thường thì tự Phật-đà cổ đại đến giờ đều lấy ngôn ngữ Māgadhābhāsā (Ma-kiệt-đà)⁹⁸ khẩu truyền

⁹⁴ Vincent A. Smith, *Asoka* (Chapter V : The cave and pillar inscriptions), p. 145.

⁹⁵ (NAN.) <<Văn khắc vua Asoka>> 《阿育王刻文》, <Tiểu thạch trụ Pháp sắc> 〈小石柱法勅〉, sách 70, trang 69 – 70 (bản chữ Hán).

⁹⁶ Vincent A. Smith, *Asoka*, (Chapter III : The Monuments), pp. 102-103.

⁹⁷ “The inscriptions are all written in forms of Prākrit, that is to say, vernacular dialects nearly allied to literary Sanskrit. But the dialects of the inscriptions are to a considerable extent peculiar, and are not identical either with Pāli or any of the literary Prākrits. Most of inscriptions are written in the dialect known as Māgadhī, then current at the capital of empire, where the text was evidently prepared.” Vincent A. Smith, *Asoka* (Chapter III. : The Monuments), p. 107.

⁹⁸ (P.T.S.) VbhA. pp. 387-388; (C.S.) Sammāsbuddhōpi teṭṭakam buddhavacanāṃ tantim āropento māgadhābhāsāya eva āropesi. (Việt dịch): “Đức Phật cũng sử dụng văn ngôn Māgadhā để thuyết giảng Tam Tạng có quy phạm”.

tương thừa. (Anh dịch) “Also the Fully Enlightened One, in announcing the Buddha word of the Tipiṭaka, did so only in the Māgadha tongue.”⁹⁹, thậm chí sau khi truyền đến Sri Lanka mới dùng văn tự ghi chép.

(III). Dùng văn khắc đối sánh với văn pháp Pāli hiện nay, ông Rangri Suthon¹⁰⁰ cho rằng văn khắc vua Asoka ký tải: “Hida budhe jāte sakyamunīti” (Phật-đà Thích-ca Mâu-ni đã giảng đản nơi đây), nếu chiếu theo tình huống sử dụng của văn Pāli hiện nay thì hoàn toàn không tìm thấy văn pháp như thế. Tức là văn pháp được sử dụng trong Kinh điển cũng không đến mức biểu đạt thể này. Ví như “Tương Ưng Bộ” và “Tiểu Bộ”: “Atthi sakyakule jāto buddho appaṭipuggalo”¹⁰¹ (Có Phật-đà là đấng không thể suy lường đản sinh nơi tộc Thích-ca), hoặc giả “Tatheva ca loke jāto buddho loke viharati”¹⁰² (Đức Phật đản nơi thế gian và trú nơi thế gian), trong “Luật Tạng”: “Buddho loke uppanno” (Phật đã xuất hiện tại thế gian rồi)¹⁰³, chú thích của “Trường Bộ” cũng viết rằng “Ahaṃpi buddho jāto”¹⁰⁴ (Ta sinh làm Phật-đà). “Budhe jāte” trong văn khắc vua Asoka thì không hề được viết như vậy trong văn Pāli hiện nay, chỉ có “Jāto buddho” hoặc “Buddho jāto”.

(IV). Dùng “Kathāvatthu” đối sánh với văn pháp Pāli hiện nay, Jumroon Dhammada cho rằng¹⁰⁵: một vài chỗ trong “Kathāvatthu” nhìn trên văn pháp được mười phần đặc biệt, đây là cách viết bất đồng với tính chất văn Pāli thông thường. Ví như: “Tena tava tattha h’etaya paṭiññaya h’evam paṭijanantam, h’evam niggahetabbe”¹⁰⁶. “Kathāvatthu” là do khẩu ngữ chứ không được viết nên bằng chữ trên mặt sách, nếu dùng Pāli hiện tại để đối sánh thì sẽ có diện mạo khác nhau về văn pháp, y chiếu văn pháp thông thường phải viết là: “Tena tavaṃ, tattha hetāya paṭiññaya hevaṃ paṭijānanto hevaṃ niggahetabbo”. Lấy sự sai biệt giữa “Kathāvatthu” và văn pháp Pāli hiện nay từ các học giả kể trên ở tại: “Tava→ Tavaṃ”, “Paṭijānantam→ Paṭijānanto”, “Niggahetabbe→ Niggahetabbo”, điều này có khả năng là sự cường điệu tại Pāli lúc ban sơ khi từ trước chưa truyền đến Sri Lanka và sau khi đã truyền đến, nó thuộc về vấn đề phát triển ngôn ngữ thông thường, khảo sát những ngôn ngữ khác cũng lại như vậy. Như cách dùng Hán văn kiểu đời nhà

⁹⁹ (P.T.S.) L.S. Cousins, Nyanaponika Mahāthera and C.M.M. Shaw, *The Dispeller of Delusion (Sammohavinodanī)*, Oxford: The Pali Text Society, 1996. p.128.

¹⁰⁰ Rangri Suthon, ภาษาในพุทธศาสนายุคแรก (*Ngôn ngữ Phật giáo Sơ kỳ*), (Bangkok: ———, 2006), p.2.

¹⁰¹ (P.T.S.) S.I. p.134; Thig. p.185.

¹⁰² (P.T.S.) Thag. p.701.

¹⁰³ (P.T.S.) Vin.II. p.158.

¹⁰⁴ (P.T.S.) MA.II. p.289.

¹⁰⁵ Jumroon Dhammada, ถกาวัตถ (*“Luận Sự”*), (Bangkok: Abhidhammajotikavidyalai, 2007), p.25.

¹⁰⁶ (P.T.S.) Kvu. p.2.

Đường thì cũng phải sai khác với thời hiện đại rồi, bất luận thế nào thì trên căn bản “Kathāvatthu” nó vẫn bảo lưu được một số đặc tính nguyên bản.

(V). Qua nghiên cứu của các học giả ở trên, người viết cho rằng cuộc khảo sát đối sánh giữa văn khắc vua Asoka và “Kathāvatthu” phát hiện: 1- Văn khắc vua Asoka không quá thuận hợp với văn pháp Pāli hiện tại, nhưng “Kathāvatthu” là ghi chép tùy thuận *khẩu ngữ*, chính điểm này cũng tương cận với văn khắc vua Asoka; 2- Xét chiếu từ phân tích kể trên, cả hai đều căn nguyên từ “văn Māgadhi”, sự sai khác ở trong văn khắc vua Asoka lưu tồn nguyên bản đến ngày nay, mà “Kathāvatthu” mặc dù về sau có khả năng cường điệu mối quan hệ về văn pháp nhưng xem ra vẫn có vết tích từ nguyên bản của nó.

III. “Kathāvatthu” với phép logic

“Kathāvatthu” (Luận Sự) là điển tịch duy nhất chỉ ra phương pháp logic trong Tam tạng của Theravāda Nam Truyền, đặc điểm ở việc sử dụng biện luận để tiến hành mô tả. Luận này có thể nói là logic Phật giáo thời ban sơ, còn giữ lời biện về *Tự thuyết* (Sakavādī) và *Tha thuyết* (Paravādī) mỗi thứ bốn luận thức, cộng có tám luận, lại xưng là *Bát phạt luận* (Aṭṭhakaniggaha).

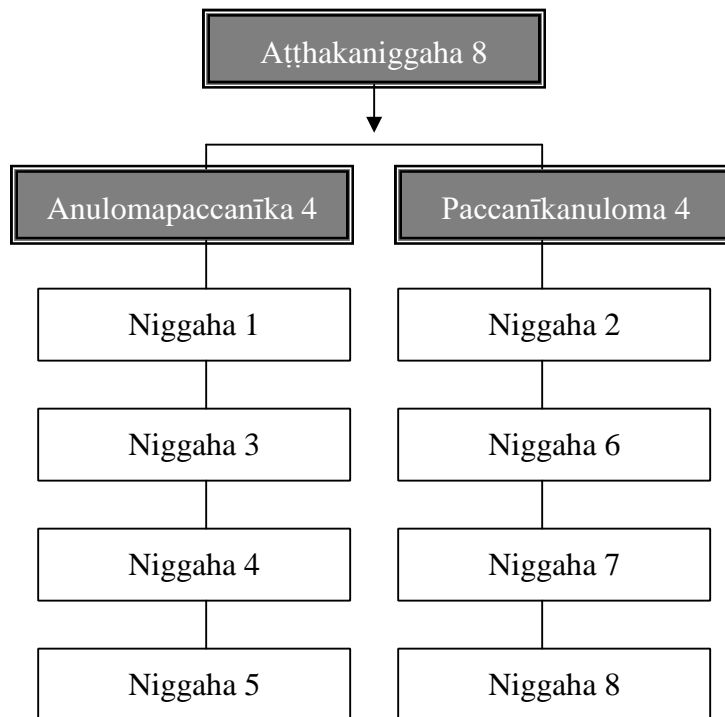
1) Hạn chế logic của “Kathāvatthu”

Nội dung trong “Kathāvatthu” tương đối nhiều, nếu như mỗi luận điểm đều dùng logic hoàn chỉnh để trần thuật, nội dung ghi chép có khả năng nhiều gấp mười lần so với hiện tại. Chỉ vì có ấy: (1) Hình thức logic hoàn chỉnh chỉ nằm ở chương thứ nhất *Bổ-đặc-già-la luận* (Puggalakathā), những cái khác thì biểu thị giản dị quá, một vài thứ cũng không hoàn chỉnh, độc giả có thể tự theo cách lí giải nhờ đó mà hiểu ra. Đặc biệt bản văn *Nhất thiết hữu luận* chỉ có vài bộ phận logic không được hoàn chỉnh, vì vậy tiết mục này trước tiên giới thiệu logic *Bổ-đặc-già-la luận* khá là hoàn chỉnh trong “Kathāvatthu”. Đến chương thứ tư *Nhất thiết hữu luận* (Sabbamatthīkathā) người viết sẽ dùng phân tích nghĩa lí làm chính; (2) Trong toàn bộ phương thức logic *Bát phạt luận* của “Kathāvatthu” người viết chọn ra *Đọa phụ luận* từ thứ nhất và thứ hai khởi đầu, vì bắt đầu từ luận thứ ba thì hình thức logic sẽ càng trùng phức hơn, nếu hiểu rõ hai cái trước thì bộ phận cái sau cũng sẽ như trước. Những luận đề khác cũng lại như vậy, sai khác chỉ ở nhắm vào nội dung gì trong mỗi thứ *Tự thuyết* và *Tha thuyết* mà biện.

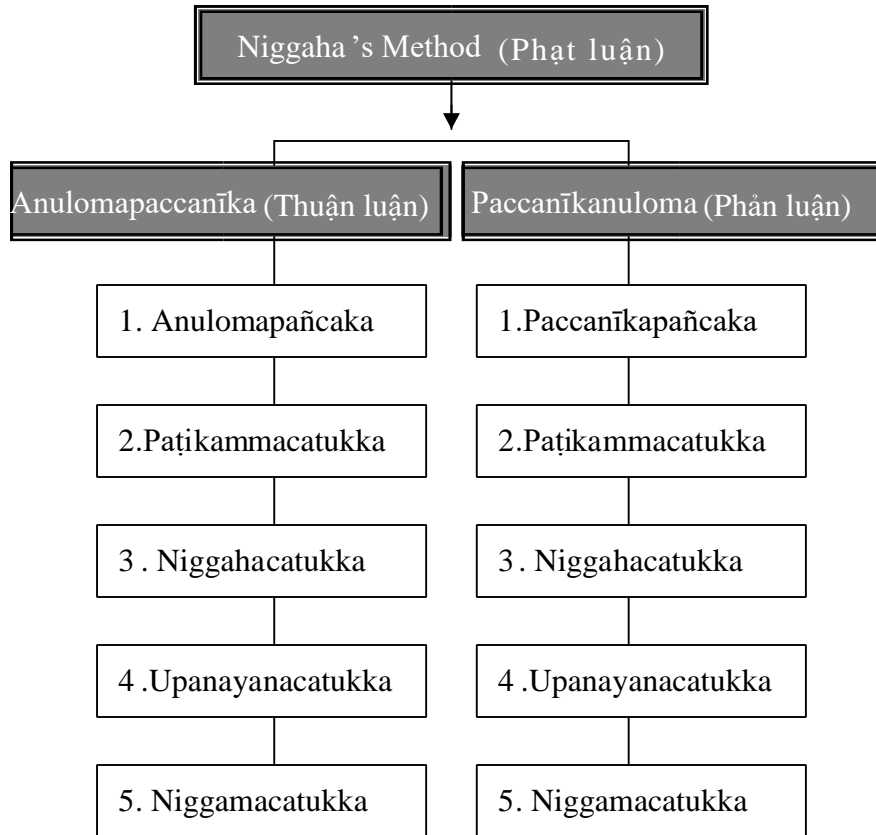
2) Thuyết minh và phép logic của “Kathāvatthu”

Trong toàn bộ *Bát phạt luận* (Aṭṭhakaniggaha), từ kiểu thứ 1, 3, 4, 5 là theo *Tự thuyết*, kiểu 2, 6, 7, 8 là thuộc *Tha thuyết* (xem phần bảng ở dưới: kết cấu “Aṭṭhakaniggaha” – Bát Phạt Luận). Logic chia làm hai đại loại: (1). Thuận luận (Anulomapaccanīka); (2). Phản luận (Paccanīkanuloma). Hai thứ này lại chia làm năm nhánh: 1- Thuận luận năm (Anulomapañcaka), 2- Phản luận bốn (Paṭikammacatukka), 3- Phạt luận bốn (Niggahacatukka), 4- Tỉ luận bốn (Upanayacatukka), 5- Kết luận bốn (Niggamacatukka) (xem phần bản ở dưới: 2.2 Kết cấu năm nhánh thuận luận và phản luận), mỗi nhánh cũng lại chia làm bốn, năm luận thức nữa (xem phần bảng ở dưới: phân phối năm nhánh).

2.1 Kết cấu “Aṭṭhakaniggaha” (Bát Phạt Luận)



2.2 Kết cấu Thuận luận và Phản luận



2.3 Phân phối năm nhánh

1. Anulomapañcaka (Thuận luận năm)

Anulomapañcaka hoặc giả *Paccanīkapañcaka* có hai loại phương thức đề vấn và 5 giai đoạn:

A、Thuận luận (*Anulomapucchā*),

B、Phản vấn (*Paṭipucchā*)

- | | |
|-----------------------------------|----------------------|
| (1.1) Thapanā (Kiến lập): | (1.3) Anulomaropanā |
| - Anulomathapanā (Thuận kiến lập) | (Thuận đề xuất), |
| - Paṭlomathapanā (Phản kiến lập) | (1.4) Paṭilomapāpanā |
| | (Phản đảo), |
| (1.2) Anulomapāpanā (Thuận đảo), | (1.5) Paṭilomaropanā |
| | (Phản đề xuất); |

2. Paṭikammacatukka (Phản luận bốn)

- (2.1) Anulomapāpanā (Thuận đáo), (2.3) Paṭilomapāpanā (Phản đáo),
 (2.2) Anulomaropanā (Thuận đề xuất), (2.4) Paṭilomaropanā (Phản đề xuất),

3. Niggahacatukka (Phạt luận bốn)

- (3.1) Anulomapāpanā (Thuận đáo), (3.3) Paṭilomapāpanā (Phản đáo),
 (3.2) Anulomaropanā (Thuận đề xuất), (3.4) Paṭilomaropanā (Phản đề xuất),

4. Upanayacatukka (Tỉ luận bốn)

- (4.1) Anulomapāpanā (Thuận đáo), (4.3) Paṭilomapāpanā (Phản đáo),
 (4.2) Anulomaropanā (Thuận đề xuất), (4.4) Paṭilomaropanā (Phản đề xuất),

5. Niggamacatukka (Kết luận bốn)

- (5.1) Anulomapāpanā (Thuận đáo), (5.3) Paṭilomapāpanā (Phản đáo),
 (5.2) Anulomaropanā (Thuận đề xuất), (5.4) Paṭilomaropanā (Phản đề xuất)¹⁰⁷.

a. Phạt luận thứ nhất:

Thuyết minh Anulomapañcaka (Thuận luận năm)

(1.) Ṭhapanā (kiến lập: thiết lập vấn đề) có 2 loại:

a. Anulomaṭhapanā (Anuloma [thuận theo] + ṭhapanā [kiến lập])

(Thuận kiến lập: từ đáp án vấn đề thuận theo kiến vấn) → Nếu tiếp thụ A thì là B

b. Paṭilomaṭhapanā (Paṭiloma [phản] + ṭhapanā [kiến lập])

(Phản kiến lập: từ đáp án vấn đề phản hồi kiến vấn) → Nếu không tiếp thụ B thì là A.

(2.) Anulomapāpanā (Anuloma [thuận theo] + pāpanā [đến, khiến đến, ở đây chỉ là mời đối phương tiếp thụ])

¹⁰⁷ ㄹ MCU. ㄹ Kathāvatthu (Thái) , sách 37 “Phương thức luận sự”, trang 53.

(Thuận đảo: là khiến đối phương tiếp thụ cái đáp án thứ nhất, do đối đáp án thứ hai thuận theo đáp án thứ nhất)

(Thuận kiến lập: Anulomaṭhapanā) → Nếu tiếp thụ A thì là B

(Thuận đảo: Anulomapāpanā) → Cũng phải đến tiếp thụ B thì là A.

(3.) Anulomaropanā (Anuloma [thuận theo] + ropanā [đề xuất, chỉ ra], ở đây là chỉ ra sai lầm của đối phương)

(Thuận đề xuất: chỉ cho đối phương biết được lỗi sai, nêu ra đáp án thứ 2 sai lầm, vì nó mâu thuẫn trái ngược với đáp án thứ 1).

(Thuận kiến lập: Anulomaṭhapanā) → Nếu tiếp thụ A thì là B.

(Thuận đảo: Anulomapāpanā) → Cũng cần phải tiếp thụ B thì là A.

(Thuận đề xuất: Anulomaropanā) → Nếu tiếp thụ A thì là B.

Nhưng không tiếp thụ B thì là A.

Lời nói này sai! (Tự mâu thuẫn nhau).

(4.) Paṭilomapāpanā (Paṭiloma [phản, ngược] + pāpanā [đến, khiến đến], ở đây để chỉ đối phương tiếp thụ)

(Phản đảo: khiến đối phương tiếp thụ đáp án thứ 2, do đối đáp án thứ 2 thuận theo đáp án thứ 1).

(Phản kiến lập: Paṭilomaṭhapanā) -> Nếu không tiếp thụ B thì là A.

(Phản đảo: Paṭilomapāpanā) -> Cũng không cần phải tiếp thụ A thì là B.

(5.) Paṭilomaropanā (Paṭiloma [phản, ngược] + ropanā [đề xuất, chỉ ra], ở đây chỉ ra đối phương sai lầm)

(Phản đề xuất: khiến đối phương biết được lỗi sai, chỉ ra đáp án thứ 1 sai lầm, bởi vì đáp án thứ hai mâu thuẫn trái ngược)

(Phản kiến lập: Paṭilomaṭhapanā) -> Nếu không tiếp thụ B thì là A.

(Phản đảo: Paṭilomapāpanā) -> Cũng không cần phải tiếp thụ A thì là B.

(Phản đề xuất: Paṭilomaropanā) -> Nếu tiếp thụ A thì là B.

Nhưng không tiếp thụ B thì là A.

Lời nói này sai! (Tự mâu thuẫn nhau).

1. Anulomapañcaka (Thuận luận năm)

(1) Tự: *Bổ-đặc-già-la là nương để nghĩa, thắng nghĩa mà được ư?*

Tha: *Đúng vậy.*

Tự: *Bổ-đặc-già-la của để nghĩa và thắng nghĩa, bởi vậy nương để nghĩa, thắng nghĩa mà được ư?*

Tha: *Thật không nên nói như vậy.*

Tự: *Ngài phải nhận thất bại (đọa phụ).*

(2) Nếu bảo: *“Bổ-đặc-già-la là nương để nghĩa, thắng nghĩa mà được”!* Theo đó, ngài thật phải nói: *“Bổ-đặc-già-la của để nghĩa và thắng nghĩa, bởi vậy nương để nghĩa, thắng nghĩa mà được”.* (3) Điều này nếu là lời nói của ngài, ngài dẫu nói: *“Bổ-đặc-già-la là nương để nghĩa, thắng nghĩa mà được”* nhưng thật không thể nói: *“Bổ-đặc-già-la của để nghĩa và thắng nghĩa, bởi vậy nương để nghĩa, thắng nghĩa mà được”*, đó là lẽ tà.

(4) Còn nếu không nói: *“Bổ-đặc-già-la của để nghĩa và thắng nghĩa, bởi vậy nương để nghĩa, thắng nghĩa mà được”* thì cũng thật ngài không thể nói: *“Bổ-đặc-già-la là nương để nghĩa, thắng nghĩa mà được”.* (5) Điều này nếu là như lời ngài nói, ngài dẫu nói: *“Bổ-đặc-già-la là nương để nghĩa, thắng nghĩa mà được”*, thấy thật là không nên nói: *“Bổ-đặc-già-la của để nghĩa và thắng nghĩa, bởi vậy nương để nghĩa, thắng nghĩa mà được”*, vì đó là lẽ tà.¹⁰⁸

Thuận luận năm: biểu đạt logic

(1.) Tṭhapanā

Tự thuyết: A thì là B? Tha thuyết: Phải! Tự thuyết: B thì là A? Tha thuyết: Không!

Tự thuyết: Bạn phải nhận bị phạt luận:

Thuận { (2.) Anulomapāpanā
Nếu tiếp thụ A thì là B, cũng cần phải tiếp thụ B thì là A,
(3.) Anulomaropanā

¹⁰⁸ (P.T.S.) Kvu. p.1; (NAN.) <<Luận Sự>>: <chương thứ nhất: *Bổ-đặc-già-la luận*>, sách 61, trang 1 – 2.

Nếu tiếp thụ A thì là B, nhưng không tiếp thụ B thì là A, nói vậy sai! (Tự mâu thuẫn nhau).

(4.) Paṭilomapāpanā

Phản Nếu không tiếp thụ B thì A, cũng không nên tiếp thụ A thì là B.

(5.) Paṭilomaropanā

Tiếp thụ A thì là B, nhưng không tiếp thụ B thì là A, lời nói này sai! (Tự mâu thuẫn nhau).

2. Paṭikammacatukka (Phản luận bốn)

Tha: Bồ-đặc-già-la là nương để nghĩa, thắng nghĩa mà không nắm được ư?

Tự: Đúng vậy.

Tha: Bồ-đặc-già-la của để nghĩa và thắng nghĩa, bởi vậy nương để nghĩa, thắng nghĩa mà không nắm được ư?

Tự: Thật không nên nói như vậy.

Tha: Ngài phải thừa nhận phản luận.

(1) Nếu bảo “Bồ-đặc-già-la là nương để nghĩa, thắng nghĩa mà không nắm được”! Ngài đi theo nghĩa này! Phải nói “Bồ-đặc-già-la của để nghĩa và thắng nghĩa, bởi vậy nương để nghĩa, thắng nghĩa mà không nắm được”. (2) Như lời ngài nói đây thì dấu nói: “Bồ-đặc-già-la là nương để nghĩa, thắng nghĩa mà không nắm được”, nhưng thật ngài ơi, không thể nói “Bồ-đặc-già-la của để nghĩa và thắng nghĩa, bởi vậy nương để nghĩa, thắng nghĩa mà không nắm được”, đó là lẽ tà.

(3) Còn nếu không nói “Bồ-đặc-già-la của để nghĩa và thắng nghĩa, bởi vậy nương để nghĩa, thắng nghĩa mà không nắm được”, thật ra ngài cũng không nên nói: “Bồ-đặc-già-la là nương để nghĩa, thắng nghĩa mà không nắm được”. (4) Như lời ngài nói đây thì dấu nói: “Bồ-đặc-già-la là nương để nghĩa, thắng nghĩa mà không nắm được” nhưng thật sự không nên nói: “Bồ-đặc-già-la của để nghĩa và thắng nghĩa, bởi vậy nương để nghĩa, thắng nghĩa mà không nắm được”, đó là lẽ tà.¹⁰⁹

Phản luận bốn: biểu đạt logic

I. Tha thuyết: Ngài cho rằng A thì không phải là B sao?

¹⁰⁹ (P.T.S.) Kvu. pp. 1~2; (NAN.) <<Luận Sự>>, <Chương thứ nhất: Bồ-đặc-già-la luận>, sách 61, trang 2 – 3 (bản chữ Hán).

II. Tự thuyết: Phải.

III. Tha thuyết: Thế thì B không phải là A sao?

IV. Tự thuyết: Không.

Thuận	{	(1.) Anulomapāpanā
		Nếu tiếp thụ A thì không phải B, còn phải tiếp thụ B thì không phải A.
	(2.) Anulomaropanā	
{	(3.) Paṭilomapāpanā	
	Nếu không tiếp thụ B thì không phải A, còn không phải tiếp thụ A thì không phải B.	
Phản	{	(4.) Paṭilomaropanā
		Tiếp thụ A thì không phải B, nhưng không tiếp thụ B thì không phải A, lời nói này sai! (tự mâu thuẫn nhau).

3. Niggahacatukka (Phạt luận bốn)

Tha: Dẫu nếu ngài lại bảo: “Bổ-đặc-già-la là nương để nghĩa, thắng nghĩa mà không nắm được”. Nhưng có xem xét hay chẳng không nên nói rằng: “Bổ-đặc-già-la của đế nghĩa, thắng nghĩa, bởi vậy nương để nghĩa và thắng nghĩa mà không nắm được”? Vì vậy ở đây ngài đã lập luận như vậy, phải biết nó rơi vào thất bại. Tôi nói ngài thất bại. Ngài rất đáng phải bị thất bại (đọa phự).

(1) Nếu “Bổ-đặc-già-la là nương để nghĩa, thắng nghĩa mà không nắm được”, do đó thừa ngài, thật nên nói “Bổ-đặc-già-la của đế nghĩa, thắng nghĩa, bởi vậy nương để nghĩa và thắng nghĩa mà không nắm được”. (2) Nếu như lời ngài nói đây thì dù bảo: “Bổ-đặc-già-la là nương để nghĩa, thắng nghĩa mà không nắm được” nhưng thật nên nói rằng “Bổ-đặc-già-la của đế nghĩa, thắng nghĩa, bởi vậy nương để nghĩa và thắng nghĩa mà không nắm được”, đó là lẽ tà.

(3) Còn nếu không thể nói: “Bổ-đặc-già-la của đế nghĩa, thắng nghĩa, bởi vậy nương để nghĩa và thắng nghĩa mà không nắm được”, cũng thật vậy thừa ngài, không nên nói: “Bổ-đặc-già-la là nương để nghĩa, thắng nghĩa mà không nắm được”. (4) Nếu như lời ngài nói đây, phải nói “Bổ-đặc-già-la là nương để nghĩa, thắng nghĩa mà không nắm

được” nhưng thật không nên nói “Bồ-đặc-già-la của đế nghĩa, thắng nghĩa, bởi vậy nương đế nghĩa và thắng nghĩa mà không nắm được”, đó là lẽ tà của ngài đấy.¹¹⁰

Phạt luận bốn: biểu đạt logic

Tha thuyết: ngoài ra, nếu ngài ghi nhớ rằng ngài tiếp thụ A thì không phải B, nhưng không tiếp thụ B thì không phải A, cho nên ngài thừa nhận ở thuận luận, thì phải bị phạt như thế.

Thuận	(1.) Anulomapāpanā
	Nếu tiếp thụ A thì không phải B, còn phải tiếp thụ B thì không phải A.
	(2.) Anulomaropanā
	Tiếp thụ A thì không phải B, nhưng không tiếp thụ B thì không phải A, lời nói này sai! (Tự mâu thuẫn nhau).
Phản	(3.) Paṭilomapāpanā
	Nếu không tiếp thụ B thì không phải A, còn không phải tiếp thụ A thì không phải B.
	(4.) Paṭilomaropanā
	Tiếp thụ A thì không phải B, nhưng không tiếp thụ B thì không phải A, lời nói này sai! (Tự mâu thuẫn nhau).

Bốn loại phương pháp của *Phạt Luận* và phương pháp *Phản Luận* giống nhau.

4. Upanayanacatukka (Tỉ luận bốn)

Tha: Nếu những điều này (Phạt luận bốn) là sự đọa phụ không đúng, giống như từ việc này có thể xem chỗ kia (Thuận luận năm).

(1) (Ở thuận luận năm) dù nói: “Bồ-đặc-già-la là nương đế nghĩa, thắng nghĩa mà nắm được” nhưng thật không nên nói: “Bồ-đặc-già-la của đế nghĩa, thắng nghĩa, bởi vậy nương đế nghĩa và thắng nghĩa mà nắm được”, ở chỗ đó theo lập luận của ngài như vậy, do khẳng định như vậy, tôi đối với ngài không thất bại (đọa phụ) như vậy. (2) Nhưng tôi cho ngài là thất bại, tôi có gây cho sự thất bại không đáng. (Tức là ngài thất

¹¹⁰ (P.T.S.) Kvu. pp. 2~3; (NAN.) <<Luận Sự>>, <Chương thứ nhất: Bồ-đặc-già-la luận>, sách 61, trang 3 – 4 (bản chữ Hán).

bại mà nói) Nếu “Bồ-đặc-già-la là nương để nghĩa, thắng nghĩa mà nắm được” theo điều này thật sự thưa ngài, nói rằng: “Bồ-đặc-già-la của để nghĩa, thắng nghĩa, bởi vậy nương để nghĩa và thắng nghĩa mà nắm được”. Nếu như lời ngài nói đây thì dấu nói: “Bồ-đặc-già-la là nương để nghĩa, thắng nghĩa mà nắm được” nhưng thật không thể nói: “Bồ-đặc-già-la của để nghĩa, thắng nghĩa, bởi vậy nương để nghĩa và thắng nghĩa mà nắm được”, đó là lẽ tà.

(3) Còn nếu không nói “Bồ-đặc-già-la của để nghĩa, thắng nghĩa, bởi vậy nương để nghĩa và thắng nghĩa mà nắm được”. Ngài thật cũng không nên nói: “Bồ-đặc-già-la là nương để nghĩa, thắng nghĩa mà nắm được”. Như lời ngài đã nói đây, dù nói: “Bồ-đặc-già-la là nương để nghĩa, thắng nghĩa mà nắm được” nhưng thật không thể nói: “Bồ-đặc-già-la của để nghĩa, thắng nghĩa, bởi vậy nương để nghĩa và thắng nghĩa mà nắm được”, đó là lẽ tà của ngài.¹¹¹

Tỉ luận bốn: biểu đạt logic

Tha thuyết: nếu phạt luận này không thỏa đáng, ngài đối với sự phạt của tôi cũng không thỏa đáng, tôi tiếp thụ A thì là B, nhưng không tiếp thụ B thì là A, nên tôi thừa nhận ở thuận luận năm như thế, ngài cũng không cần phải phạt tôi, nhưng ngài phạt tôi như vậy, tôi đã bị ngài phạt không thỏa đáng như vậy:

Thuận	{	(1.) Anulomapāpanā
		Nếu tiếp thụ A thì là B, còn phải tiếp thụ B thì là A.
		(2.) Anulomaropanā
		Tiếp thụ A thì là B, nhưng không tiếp thụ B thì là A, lời nói này sai! (Tự mâu thuẫn nhau).

¹¹¹ (P.T.S.) Kvu. pp. 3; (NAN.) <<Luận Sự>>, <Chương thứ nhất: Bồ-đặc-già-la luận>, sách 61, trang 4 (bản chữ Hán).

(3.) Paṭilomapāpanā

Phản Nếu không tiếp thụ B thì là A, còn không phải tiếp thụ A thì là B.

〔 4. 〕、 Paṭilomaropānā

Tiếp thụ A thì là B, nhưng không tiếp thụ B thì là A, lời nói này sai! (Tự mâu thuẫn nhau).

Phương thức *Tỉ luận* và phương thức *Thuận luận* giống nhau.

5. Niggamacatukka (Kết luận bốn)

Tha: Như vậy tôi không phải bị thất bại (đọa phụ), mà tôi khiến cho ngài bị thất bại.

(1) Tức là nếu “Bổ-đặc-già-la là nương để nghĩa, thắng nghĩa mà nắm được”, theo điều này thưa ngài, thật nên nói: “Bổ-đặc-già-la của đế nghĩa, thắng nghĩa, bởi vậy nương để nghĩa và thắng nghĩa mà nắm được”. (2) Như lời ngài nói đây thì dù nói: “Bổ-đặc-già-la là nương để nghĩa, thắng nghĩa mà nắm được” nhưng thật không thể nói: “Bổ-đặc-già-la của đế nghĩa, thắng nghĩa, bởi vậy nương để nghĩa và thắng nghĩa mà nắm được”, đó là lẽ tà.

(3) Còn nếu không nói “Bổ-đặc-già-la của đế nghĩa, thắng nghĩa, bởi vậy nương để nghĩa và thắng nghĩa mà nắm được”, thật sự ngài cũng không thể nói “Bổ-đặc-già-la là nương để nghĩa, thắng nghĩa mà nắm được”. (4) Nếu như lời ngài nói đây thì dấu nói: “Bổ-đặc-già-la là nương để nghĩa, thắng nghĩa mà nắm được” nhưng thật không thể nói: “Bổ-đặc-già-la của đế nghĩa, thắng nghĩa, bởi vậy nương để nghĩa và thắng nghĩa mà nắm được”, đó là lẽ tà của ngài đấy.

Theo đó mà khiến ngài bị thất bại (đọa phụ), tất cả những điều này là sự thất bại không đúng. Phản luận của tôi là chính xác, là sự suy lý theo việc tốt.¹¹²

Tỉ luận bốn: biểu đạt logic

Tha thuyết: ngài không nên phải phạt tôi như thế, nhưng ngài vẫn phạt tôi là:

Thuận { (1.) Anulomapāpanā
 Nếu tiếp thụ A thì là B, còn phải tiếp thụ B thì là A.

¹¹² (P.T.S.) Kvu. pp. 4; (NAN.) <<Luận Sự>>, <Chương thứ nhất: Bổ-đặc-già-la luận>, sách 61, trang 5 (bản chữ Hán).

(2.) Anulomaropanā : Thuận đề xuất

Tiếp thụ A thì là B, nhưng không tiếp thụ B thì là A, lời nói này sai! (Tự mâu thuẫn nhau).

(3.) Paṭilomapāpanā

Phản Nếu không tiếp thụ B thì là A, còn không phải tiếp thụ A thì là B.

(4.) Paṭilomaropanā

Tiếp thụ A thì là B, nhưng không tiếp thụ B thì là A, lời nói này sai! (Tự mâu thuẫn nhau).

Cho nên phạt luận của ngài làm ra là không thỏa đáng, phản luận của tôi là thỏa đáng, chỗ suy lí là thỏa đáng.

Phương thức *Tỉ luận* và phương thức *Thuận luận* giống nhau.

b. Phạt luận thứ hai:

1. Paccanīkapañcaka (Nghịch luận năm)

(1) Tha: *Bổ-đặc-già-la là nương để nghĩa, thắng nghĩa mà không nắm được ư?*

Tự: *Đúng.*

Tha: *Bổ-đặc-già-la của đế nghĩa, thắng nghĩa, bởi vậy nương để nghĩa và thắng nghĩa mà không nắm được ư?*

Tự: *Thật không nên nói như vậy.*

Tha: *Ngài nên nhận sự thất bại (đọa phụ).*

(2) Nếu “*Bổ-đặc-già-la là nương để nghĩa, thắng nghĩa mà không nắm được*”, theo đó thật thua ngài, nên nói “*Bổ-đặc-già-la của đế nghĩa, thắng nghĩa, bởi vậy nương để nghĩa và thắng nghĩa mà không nắm được*”. (3) Nếu như lời ngài nói đây thì dấu nói: “*Bổ-đặc-già-la là nương để nghĩa, thắng nghĩa mà không nắm được*”, nhưng thật không thể nói “*Bổ-đặc-già-la của đế nghĩa, thắng nghĩa, bởi vậy nương để nghĩa và thắng nghĩa mà không nắm được*”, đó là lẽ tà.

(4) Còn nếu không nói “*Bổ-đặc-già-la của đế nghĩa, thắng nghĩa, bởi vậy nương để nghĩa và thắng nghĩa mà không nắm được*”, cũng thật sự thua ngài, không thể nói “*Bổ-đặc-già-la là nương để nghĩa, thắng nghĩa mà không nắm được*”. (5) Nếu như lời ngài nói đây, dù nói “*Bổ-đặc-già-la là nương để nghĩa, thắng nghĩa mà không nắm*

được”, nhưng thật không thể nói “Bổ-đặc-già-la của đế nghĩa, thắng nghĩa, bởi vậy nương đế nghĩa và thắng nghĩa mà không nắm được”, đó là lẽ tà.¹¹³

Nghịch luận năm: biểu đạt logic

	(1.) Thapanā	Tha thuyết: A thì không phải B sao?	Tự thuyết: Phải.
		Tha thuyết: B thì không phải A sao?	Tự thuyết: Không.
{	Thuận	(2.) Anulomapāpanā	Nếu tiếp thụ A thì không phải B, còn phải tiếp thụ B thì không phải A.
		(3.) Anulomaropanā	Nếu tiếp thụ A thì không phải B, nhưng không tiếp thụ B thì không phải A, lời nói này sai! (tự mâu thuẫn nhau).
		(4.) Paṭilomapāpanā	Nếu không tiếp thụ B thì không phải A, còn không phải tiếp thụ A thì không phải B.
{	Phản	(5.) Paṭilomaropanā	Tiếp thụ A thì không phải B, nhưng không tiếp thụ B thì không phải A, lời nói này sai! (Tự mâu thuẫn nhau). Luận này, tha thuyết nhằm biện luận đối với luận thứ nhất.

2. Patikammacatukka (Phản luận bốn)

Tự: Bổ-đặc-già-la là nương đế nghĩa, thắng nghĩa mà nắm được ư?

Tha: Đúng.

Tự: Bổ-đặc-già-la của đế nghĩa, thắng nghĩa, bởi vậy nương đế nghĩa và thắng nghĩa mà nắm được ư?

Tha: Thật không nên nói như vậy.

Tự: Ngài nên thừa nhận phản luận.

(1) Nếu “Bổ-đặc-già-la là nương đế nghĩa, thắng nghĩa mà nắm được”, theo đó thừa ngài, phải nói “Bổ-đặc-già-la của đế nghĩa, thắng nghĩa, bởi vậy nương đế nghĩa và thắng nghĩa mà nắm được”. (2) Nếu như lời ngài nói đây thì dấu nói: “Bổ-đặc-già-la là nương đế nghĩa, thắng nghĩa mà nắm được”, nhưng thật không thể nói: “Bổ-đặc-

¹¹³ (P.T.S.) Kvu. pp. 4 – 5; (NAN.) <<Luận Sự>>, <Chương thứ nhất: Bổ-đặc-già-la luận>, sách 61, trang 5 – 6 (bản chữ Hán).

(1) Nếu “Bồ-đặc-già-la là nương để nghĩa, thắng nghĩa mà nắm được”, thật theo đó thừa ngài, phải nói “Bồ-đặc-già-la của đế nghĩa, thắng nghĩa, bởi vậy nương để nghĩa và thắng nghĩa mà nắm được”. (2) Như lời ngài nói đây, dẫu nói: “Bồ-đặc-già-la là nương để nghĩa, thắng nghĩa mà nắm được”, nhưng thật không thể nói: “Bồ-đặc-già-la của đế nghĩa, thắng nghĩa, bởi vậy nương để nghĩa và thắng nghĩa mà nắm được”, đó là lẽ tà.

(3) Còn nếu không nói: “Bồ-đặc-già-la của đế nghĩa, thắng nghĩa, bởi vậy nương để nghĩa và thắng nghĩa mà nắm được”, cũng thật thừa ngài, không được nói: “Bồ-đặc-già-la là nương để nghĩa, thắng nghĩa mà nắm được”. (4) Như lời ngài nói đây thì dù nói: “Bồ-đặc-già-la là nương để nghĩa, thắng nghĩa mà nắm được”, nhưng thật không nên nói: “Bồ-đặc-già-la của đế nghĩa, thắng nghĩa, bởi vậy nương để nghĩa và thắng nghĩa mà nắm được”, đây là lẽ tà của ngài đó.¹¹⁵

Phạt luận bốn: biểu đạt logic

Tự thuyết: ngoài ra, nếu ngài ghi nhận rằng ngài tiếp thụ A thì là B, nhưng không tiếp thụ B thì là A, cho nên ngài ở Paccanīkapañcaka (Nghịch luận) đã chịu nhận rồi, thì phải bị phạt như vầy:

Thuận	}	(1.) Anulomapāpanā	
			Nếu tiếp thụ A thì là B, còn phải tiếp thụ B thì là A.
(2.)	}	Anulomaropanā	
			Tiếp thụ A thì là B, nhưng không tiếp thụ B thì là A, lời nói này sai! (Tự mâu thuẫn nhau).
Phản	}	(3.) Paṭilomapāpanā	
			Nếu không tiếp thụ B thì là A, còn không được tiếp thụ A thì là B.
(4.)	}	Paṭilomaropanā	
			Tiếp thụ A thì là B, nhưng không tiếp thụ B thì là A, lời nói này sai! (Tự mâu thuẫn nhau).

4. Upanayanacatukka (Tỉ luận bốn)

¹¹⁵ (P.T.S.) Kvu. pp. 6; (NAN.) <<Luận Sự>>, <Chương thứ nhất: Bồ-đặc-già-la luận>, sách 61, trang 7 (bản chữ Hán).

Tự: Nếu những điều này (phạt luận bốn) làm cho thất bại không đúng, giống như nhờ chuyện này có thể thấy chỗ kia (nghịch luận năm). (Đối với nghịch luận năm), dẫu nói: “Bổ-đặc-già-la là nương để nghĩa, thắng nghĩa mà không nắm được”, nhưng thật không thể nói: “Bổ-đặc-già-la của để nghĩa, thắng nghĩa, bởi vậy nương để nghĩa và thắng nghĩa mà không nắm được”, tôi đối với điều kia theo lập luận của ngài như vậy, khẳng định như vậy, chẳng phải làm cho thất bại (đọa phụ) như thế ư? Nhưng vì tôi đọa phụ ngài, có gây ra sự thất bại không đúng đó là ngài.

(1) (Ngài bị thất bại mà nói) – nếu “Bổ-đặc-già-la là nương để nghĩa, thắng nghĩa mà không nắm được”, thật theo đó thừa ngài, nên nói “Bổ-đặc-già-la của để nghĩa, thắng nghĩa, bởi vậy nương để nghĩa và thắng nghĩa mà không nắm được”. (2) Nếu như lời ngài nói đây, dẫu nói “Bổ-đặc-già-la là nương để nghĩa, thắng nghĩa mà không nắm được”, nhưng thật không thể nói “Bổ-đặc-già-la của để nghĩa, thắng nghĩa, bởi vậy nương để nghĩa và thắng nghĩa mà không nắm được”, đó là lẽ tà.

(3) Còn nếu không nói “Bổ-đặc-già-la của để nghĩa, thắng nghĩa, bởi vậy nương để nghĩa và thắng nghĩa mà không nắm được”, cũng thật thừa ngài, không nói “Bổ-đặc-già-la là nương để nghĩa, thắng nghĩa mà không nắm được”. (4) Nếu như lời ngài nói đây, dù nói “Bổ-đặc-già-la là nương để nghĩa, thắng nghĩa mà không nắm được”, nhưng thật không thể nói “Bổ-đặc-già-la của để nghĩa, thắng nghĩa, bởi vậy nương để nghĩa và thắng nghĩa mà không nắm được”.¹¹⁶

Tỉ luận bốn: biểu đạt logic

Tự thuyết: nếu sự phạt này không thỏa đáng, ngài đối với sự phạt của tôi cũng không thỏa đáng, tôi tiếp thụ A thì không phải B, nhưng không tiếp thụ B thì không phải A, ngay khi tôi thừa nhận ở nghịch luận năm như thế, ngài cũng không được phạt tôi, nhưng ngài đã phạt tôi như vậy, tôi đã bị ngài phạt không thỏa đáng như vậy:

Thuận { (1.) Anulomapāpanā
 Nếu tiếp thụ A thì không phải B, còn không được tiếp thụ B thì không

¹¹⁶ (P.T.S.) Kvu. pp. 6 – 7; (NAN.) <<Luận Sự>>, <Chương thứ nhất: Bổ-đặc-già-la luận>, sách 61, trang 7 – 8 (bản chữ Hán).

phải A.

(2.) Anulomaropana

Tiếp thụ A thì không phải B, nhưng không tiếp thụ B thì không phải A, lời nói này sai!
(Tự mâu thuẫn).

(3.) Paṭilomapāpanā

Phản Nếu không tiếp thụ B thì không phải A, còn không phải tiếp thụ A thì không phải B.

(4.) Paṭilomaropana

Tiếp thụ A thì không phải B, nhưng không tiếp thụ B thì không phải A,
lời nói này sai! (Tự mâu thuẫn nhau).

5. Niggamacatukka 4 (Kết luận bốn)

Tự: Như vậy tôi không phải là thất bại (đọa phụ), tôi khiến ngài thất bại.

(1) Tức – nếu “Bổ-đặc-già-la là nương để nghĩa, thắng nghĩa mà không nắm được”, thật theo đó thưa ngài, phải nói “Bổ-đặc-già-la của đế nghĩa, thắng nghĩa, bởi vậy nương để nghĩa và thắng nghĩa mà không nắm được”. (2) Nếu như lời ngài nói đây, dù nói “Bổ-đặc-già-la là nương để nghĩa, thắng nghĩa mà không nắm được”, nhưng thật không thể nói “Bổ-đặc-già-la của đế nghĩa, thắng nghĩa, bởi vậy nương để nghĩa và thắng nghĩa mà không nắm được”, đó là lẽ tà.

(3) Còn nếu không nói “Bổ-đặc-già-la của đế nghĩa, thắng nghĩa, bởi vậy nương để nghĩa và thắng nghĩa mà không nắm được”, cũng thật thưa ngài, không thể nói “Bổ-đặc-già-la là nương để nghĩa, thắng nghĩa mà không nắm được”. (4) Nếu như lời ngài nói đây, dù nói “Bổ-đặc-già-la là nương để nghĩa, thắng nghĩa mà không nắm được”, nhưng thật không thể nói “Bổ-đặc-già-la là nương để nghĩa, thắng nghĩa mà không nắm được”, đây là lẽ tà của ngài đấy.

Theo điều này mà khiến thất bại, những điều đó tất cả là thuộc về sự thất bại không đúng. Phản luận của tôi là chính xác, đó là suy lí theo chuyện tốt.¹¹⁷

Kết luận bốn: biểu đạt logic

Tự thuyết: ngài không cần phải phạt tôi như thế, nhưng ngài vẫn phạt tôi là:

¹¹⁷ (P.T.S.) Kvu. pp. 7; (NAN.) <<Luận Sự>>, <Chương thứ nhất: Bổ-đặc-già-la luận>, sách 61, trang 7 (bản chữ Hán).

Thuận phải	{	(1.) Anulomapāpanā
		Nếu tiếp thụ A thì không phải B, còn nếu phải tiếp thụ B thì không A.
	{	(2.) Anulomaropanā
		Nếu tiếp thụ A thì không phải B, nhưng không tiếp thụ B thì không phải A, lời nói này sai! (Tự mâu thuẫn nhau).
Phản thì	{	(3.) Paṭilomapāpanā
		Nếu không tiếp thụ B thì không phải A, còn không được tiếp thụ A không phải B.
	{	(4.) Paṭilomaropanā
		Tiếp thụ A thì không phải B, nhưng không tiếp thụ B thì không phải A, lời nói này sai! (Tự mâu thuẫn nhau).

Cho nên phạt luận của ngài làm ra là không thỏa đáng, phản luận của tôi là thỏa đáng, chỗ suy lí là thỏa đáng lắm.

c. Phạt luận thứ ba:

(1) Tự: *Bổ-đặc-già-la là nương để nghĩa, thắng nghĩa mà nắm được ư?*

Tha: *Đúng.*

Tự: *Bất luận chỗ nào, Bổ-đặc-già-la là nương để nghĩa, thắng nghĩa mà nắm được ư?*

Tha: *Thật không nên nói như vậy.*

(2) Tự: *Ngài phải thừa nhận thất bại (đọa phụ). Nếu “Bổ-đặc-già-la là nương để nghĩa, thắng nghĩa mà nắm được”, thật theo đó thừa ngài, phải nói “Bất luận chỗ nào, Bổ-đặc-già-la là nương để nghĩa, thắng nghĩa mà nắm được”. (3) Nếu như lời ngài nói đây, dù nói “Bổ-đặc-già-la là nương để nghĩa, thắng nghĩa mà nắm được”, nhưng thật không thể nói “Bất luận chỗ nào, Bổ-đặc-già-la là nương để nghĩa, thắng nghĩa mà nắm được”, đó là lẽ tà.*

(4) Còn nếu không nói: *“Bất luận chỗ nào, Bổ-đặc-già-la là nương để nghĩa, thắng nghĩa mà nắm được”, cũng thật vậy thừa ngài, không thể nói “Bổ-đặc-già-la là nương để nghĩa, thắng nghĩa mà nắm được”. (5) Nếu như lời ngài nói đây, dù nói “Bổ-đặc-già-la là nương để nghĩa, thắng nghĩa mà nắm được”, nhưng thật không nên nói “Bất*

luận chỗ nào, Bồ-đặc-già-la là nương để nghĩa, thẳng nghĩa mà nắm được"... (cho đến)...¹¹⁸

Thuận luận năm: biểu đạt logic

(1.) Thapanā

Tự thuyết: A (Bồ-đặc-già-la) thì là B (nương để nghĩa, thẳng nghĩa mà được)?

Tha thuyết: Phải!

Tự thuyết: Bất luận chỗ nào của A thì là B (nương để nghĩa, thẳng nghĩa mà được)?

Tha thuyết: Không!

Tự thuyết: Ngài phải nhận phạt.

Thuận	{	(2.) Anulomapāpanā
		Nếu tiếp thụ A thì là B, còn phải tiếp thụ (bất luận chỗ nào của) A thì là B.
		(3.) Anulomaropanā
		Tiếp thụ A thì là B, nhưng không tiếp thụ (bất luận chỗ nào của) A thì là B, lời nói này sai!
Phản	{	(4.) Paṭilomapāpanā
		Nếu không tiếp thụ (bất luận chỗ nào của) A thì là B, còn không được tiếp thụ A thì là B.
		(5.) Paṭilomaropanā
		Tiếp thụ A thì là B, nhưng không tiếp thụ (bất luận chỗ nào của) A thì là B, lời nói này sai!

Luận điểm này dẫn dụng ở bất kỳ chỗ nào (Sabbattha) khảo sát Bồ-đặc-già-la, Moggaliputta-Tissa chỉ dùng thuận luận thuyết thứ nhất giản lược, đi xuống dưới cũng là phản luận, phạt luận, tỉ luận và kết luận, nhưng không nghiên cứu kỹ nữa.

d. Phạt luận thứ tư:

¹¹⁸ (P.T.S.) Kvu. pp. 8; (NAN.) <<Luận Sự>>, <Chương thứ nhất: Bồ-đặc-già-la luận>, sách 61, trang 9 (bản chữ Hán).

(1) Tự: *Bổ-đặc-già-la là nương để nghĩa, thắng nghĩa mà nắm được ư?*

Tha: *Đúng.*

Tự: *Bất luận khi nào, Bổ-đặc-già-la là nương để nghĩa, thắng nghĩa mà nắm được ư?*

Tha: *Thật không nên nói như vậy.*

Tự: *Ngài phải thừa nhận thất bại (đọa phụ).*

(2) Nếu “*Bổ-đặc-già-la là nương để nghĩa, thắng nghĩa mà nắm được*”, thật theo đó thừa ngài, phải nói “*Bất luận khi nào, Bổ-đặc-già-la là nương để nghĩa, thắng nghĩa mà nắm được*”. (3) Nếu như lời ngài nói đây, dù nói “*Bổ-đặc-già-la là nương để nghĩa, thắng nghĩa mà nắm được*”, nhưng thật không nên nói “*Bất luận khi nào, Bổ-đặc-già-la là nương để nghĩa, thắng nghĩa mà nắm được*”, đó là lẽ tà.

(4) Còn nếu không nói “*Bất luận khi nào, Bổ-đặc-già-la là nương để nghĩa, thắng nghĩa mà nắm được*”, thật cũng thừa ngài, không thể nói “*Bổ-đặc-già-la là nương để nghĩa, thắng nghĩa mà nắm được*”. (5) Nếu như lời ngài nói đây, dẫu nói “*Bổ-đặc-già-la là nương để nghĩa, thắng nghĩa mà nắm được*”, nhưng thật không thể nói “*Bất luận khi nào, Bổ-đặc-già-la là nương để nghĩa, thắng nghĩa mà nắm được*”, đó là lẽ tà.¹¹⁹

Thuận luận năm: biểu đạt logic

(1.) Ṭhapanā

Tự thuyết: A (Bổ-đặc-già-la) thì là B (nương để nghĩa, thắng nghĩa mà được)? | Tha thuyết: Phải!

Tự thuyết: bất luận khi nào của A thì là B (nương để nghĩa, thắng nghĩa mà được)? | Tha thuyết: Không!

Tự thuyết: Ngài phải nhận phạt:

¹¹⁹ (P.T.S.) Kvu. pp. 8 – 9; (NAN.) <<Luận Sự>>, <Chương thứ nhất: Bổ-đặc-già-la luận>, sách 61, trang 9 – 10 (bản chữ Hán).

Thuận của) A	}	(2.) Anulomapāpanā
		Nếu tiếp thụ A thì là B, còn phải tiếp thụ (bất luận khi nào thì là B.
nào của)	}	(3.) Anulomaropanā
		Tiếp thụ A thì là B, nhưng không tiếp thụ (bất luận khi A thì là B, lời nói này sai!
Phản không	}	(4.) Paṭilomapāpanā
		Nếu không tiếp thụ (bất luận khi nào của) A thì là B, còn được tiếp thụ A thì là B.
		(5.) Paṭilomaropanā
		Tiếp thụ A thì là B, nhưng không tiếp thụ (bất luận khi nào của) A thì là B, lời nói này sai!

Luận điểm này dẫn dụng bất luận khi nào (Sabbhadā) khảo sát Bồ-đặc-già-la, đi xuống dưới cũng là phản luận, phạt luận, tử luận và kết luận.

e. Phạt luận thứ năm:

(1) Tự: Bồ-đặc-già-la là nương để nghĩa, thắng nghĩa mà nắm được ư?

Tha: Đúng.

Tự: Bồ-đặc-già-la của tất cả là nương để nghĩa, thắng nghĩa mà nắm được ư?

Tha: Thật không nên nói như vậy.

Tự: Ngài phải thừa nhận thất bại (đọa phụ).

(2) Nếu “Bồ-đặc-già-la là nương để nghĩa, thắng nghĩa mà nắm được”, theo đó thật sự thừa ngài, nên nói “Bồ-đặc-già-la của tất cả là nương để nghĩa, thắng nghĩa mà nắm được”. (3) Nếu như lời ngài nói đây, dù nói “Bồ-đặc-già-la là nương để nghĩa, thắng nghĩa mà nắm được”, nhưng thật không thể nói “Bồ-đặc-già-la của tất cả là nương để nghĩa, thắng nghĩa mà nắm được”, đó là lẽ tà.

(4) Còn nếu không nói “Bồ-đặc-già-la của tất cả là nương để nghĩa, thắng nghĩa mà nắm được”, cũng thật thừa ngài, không thể nói “Bồ-đặc-già-la là nương để nghĩa, thắng nghĩa mà nắm được”. (5) Nếu như lời ngài nói đây, dù nói “Bồ-đặc-già-la là

nương đế nghĩa, thắng nghĩa mà nắm được”, nhưng thật không nên nói “Bổ-đặc-già-la của tất cả là nương đế nghĩa, thắng nghĩa mà nắm được”, đó là lẽ tà.¹²⁰

Thuận luận năm: biểu đạt logic

(1.) Thapanā

Tự thuyết: A (Bổ-đặc-già-la) thì là B (nương đế nghĩa, thắng nghĩa mà được)?

Tha thuyết: Đúng!

Tự thuyết: A ở tất cả thì là B (nương đế nghĩa, thắng nghĩa mà được)?

Tha thuyết: Không!

Tự thuyết: Ngài phải nhận phạt;

Thuận	}	(2.) Anulomapāpanā
		Nếu tiếp thụ A thì là B, còn phải tiếp thụ (ở tất cả của) A thì là B.
lời	}	(3.) Anulomaropanā
		Tiếp thụ A thì là B, nhưng không tiếp thụ (ở tất cả của) A thì là B, nói này sai!
Phản	}	(4.) Paṭilomapāpanā
		Nếu không tiếp thụ (ở tất cả của) A thì là B, còn không được tiếp thụ A thì là B.
	}	(5.) Paṭilomaropanā
		Tiếp thụ A thì là B, nhưng không tiếp thụ (ở tất cả của) A thì là B, lời nói này sai!

Luận điểm này dẫn dụng *tất cả* (Sabbesu) khảo sát Bổ-đặc-già-la, đi xuống dưới cũng là phản luận, phạt luận, tỉ luận và kết luận.

f. Phạt luận thứ sáu:

(1) Tha: *Bổ-đặc-già-la là nương đế nghĩa, thắng nghĩa mà không nắm được ư?*

Tự: *Đúng.*

¹²⁰ (P.T.S.) Kvu. pp. 9; (NAN.) <<Luận Sự>>, <Chương thứ nhất: Bổ-đặc-già-la luận>, sách 61, trang 10 (bản chữ Hán).

Tha: Bất luận chỗ nào, Bồ-đặc-già-la là nương để nghĩa, thắng nghĩa mà không nắm được ư?

Tự: Thật không nên nói như vậy.

Tha: Ngài phải thừa nhận thất bại (đọa phụ).

(2) Nếu “Bồ-đặc-già-la là nương để nghĩa, thắng nghĩa mà không nắm được”, thật theo đó thừa ngài, phải nói “Bất luận chỗ nào, Bồ-đặc-già-la là nương để nghĩa, thắng nghĩa mà không nắm được”. (3) Như lời ngài nói đây, dù nói “Bồ-đặc-già-la là không nương để nghĩa, thắng nghĩa mà nắm được”, nhưng thật không nên nói “Bất luận chỗ nào, Bồ-đặc-già-la là nương để nghĩa, thắng nghĩa mà không nắm được”, đó là lẽ tà.

(4) Còn nếu không nói “Bất luận chỗ nào, Bồ-đặc-già-la là nương để nghĩa, thắng nghĩa mà không nắm được”, cũng thật thừa ngài, không nói “Bồ-đặc-già-la là nương để nghĩa, thắng nghĩa mà không nắm được”. (5) Nếu như lời ngài nói đây, dẫu nói “Bồ-đặc-già-la là nương để nghĩa, thắng nghĩa mà không nắm được”, nhưng thật không nên nói “Bất luận chỗ nào, Bồ-đặc-già-la là nương để nghĩa, thắng nghĩa mà không nắm được”, đó là lẽ tà... (cho đến)...¹²¹

Thuận luận năm: biểu đạt logic

(1.) Thapanā

Tha thuyết: A (Bồ-đặc-già-la) thì không phải B (nương để nghĩa, thắng nghĩa mà được)?

Tự thuyết: Phải.

Tha thuyết: Bất luận khi nào của A thì không phải B (nương để nghĩa, thắng nghĩa mà được)?

Tự thuyết: Không.

Tự thuyết: Ngài phải nhận phạt;

¹²¹ (P.T.S.) Kvu. pp. 9 – 10; (NAN.) <<Luận Sự>>, <Chương thứ nhất: Bồ-đặc-già-la luận>, sách 61, trang 11 (bản chữ Hán).

Thuận	}	(2.) Anulomapāpanā
		Nếu tiếp thụ A thì là B, còn phải tiếp thụ (Bất luận khi nào của) A thì là B.
Phản	}	(3.) Anulomaropanā
		Tiếp thụ A thì là B, nhưng không tiếp thụ (Bất luận khi nào của) A thì không phải B, lời nói này sai!
của)	}	(4.) Paṭilomapāpanā
		Nếu không tiếp thụ (bất luận khi nào của) A thì không phải B, còn không được tiếp thụ A thì là B.
	}	(5.) Paṭilomaropanā
		Tiếp thụ A thì không phải B, nhưng không tiếp thụ (Bất luận khi nào của) A thì không phải B, lời nói này sai!

Tha thuyết dẫn dụng Bất luận khi nào (Sabbadā) khảo sát Bồ-đặc-già-la, nhằm biện luận cho luận thứ 3, đi xuống dưới là phản luận, phạt luận, tỉ luận và kết luận.

g. Phạt luận thứ bảy:

(1) Tha: Bồ-đặc-già-la là nương để nghĩa, thắng nghĩa mà không nắm được ư?

Tự: Đúng.

Tha: Bất luận khi nào, Bồ-đặc-già-la là nương để nghĩa, thắng nghĩa mà không nắm được ư?

Tự: Thật không nên nói như vậy.

Tha: Ngài phải thừa nhận thất bại (đọa phụ).

(2) Nếu “Bồ-đặc-già-la là nương để nghĩa, thắng nghĩa mà không nắm được”, thật theo đó thừa ngài, phải nói “Bất luận khi nào, Bồ-đặc-già-la là nương để nghĩa, thắng nghĩa mà không nắm được”. (3) Nếu như lời ngài nói đây, dù nói “Bồ-đặc-già-la là nương để nghĩa, thắng nghĩa mà không nắm được”, nhưng thật không nên nói “Bất luận khi nào, Bồ-đặc-già-la là nương để nghĩa, thắng nghĩa mà không nắm được”, đó là lẽ tà.

(4) Còn nếu không nói “Bất luận khi nào, Bồ-đặc-già-la là nương để nghĩa, thắng nghĩa mà không nắm được”, cũng thật thừa ngài, không thể nói “Bồ-đặc-già-la là nương để nghĩa, thắng nghĩa mà không nắm được”. (5) Nếu như lời ngài nói đây, dấu

nói “Bồ-đặc-già-la là nương để nghĩa, thắng nghĩa mà không nắm được”, nhưng thật không nên nói “Bất luận khi nào, Bồ-đặc-già-la là nương để nghĩa, thắng nghĩa mà không nắm được”, đó là lẽ tà.¹²²

Thuận luận năm: biểu đạt logic

(1.) Tṭhapanā

Tự thuyết: A (Bồ-đặc-già-la) thì không phải B (nương để nghĩa, thắng nghĩa mà được)?
Tha thuyết: Phải!

Tự thuyết: Bất luận khi nào của A thì không phải B (nương để nghĩa, thắng nghĩa mà được)?
Tha thuyết: Không!

Tự thuyết: Ngài phải nhận phạt:

Thuận	{	<p>(2.) Anulomapāpanā</p> <p>Nếu tiếp thụ A thì là B, còn phải tiếp thụ (Bất luận khi nào của) A thì không phải B.</p> <p>(3.) Anulomaropanā</p> <p>Tiếp thụ A thì không phải B, nhưng không tiếp thụ (Bất luận khi nào của) A thì không phải B, lời nói này sai!</p>
-------	---	---

Phản	{	<p>(4.) Paṭilomapāpanā</p> <p>Nếu không tiếp thụ (Bất luận khi nào của) A thì không phải B, còn không được tiếp thụ A thì không phải B.</p> <p>(5.) Paṭilomaropanā</p> <p>Tiếp thụ A thì không phải B, nhưng không tiếp thụ (Bất luận khi nào của) A thì là B, lời nói này sai!</p>
------	---	---

Luận điểm này Tha thuyết dẫn dụng Bất luận khi nào (Sabbadā) khảo sát Bồ-đặc-già-la, nhằm biện luận cho luận thứ 4, đi xuống dưới là phản luận, phạt luật, tỉ luận và kết luận.

h. Phạt luận thứ tám:

¹²² (P.T.S.) Kvu. pp. 10; (NAN.) <<Luận Sự>>, <Chương thứ nhất: Bồ-đặc-già-la luận>, sách 61, trang 11 – 12 (bản chữ Hán).

(1) Tha: Bồ-đặc-già-la là nương để nghĩa, thắng nghĩa mà không nắm được ư?

Tự: Đúng.

Tha: Tất cả của Bồ-đặc-già-la là nương để nghĩa, thắng nghĩa mà không nắm được ư?

Tự: Thật không nên nói như vậy.

Tha: Ngài phải thừa nhận thất bại (đọa phụ).

(2) Nếu “Bồ-đặc-già-la là nương để nghĩa, thắng nghĩa mà không nắm được”, thật theo đó thừa ngài, phải nói “Tất cả của Bồ-đặc-già-la là nương để nghĩa, thắng nghĩa mà không nắm được”. (3) Nếu như lời ngài nói đây, dù nói “Bồ-đặc-già-la là nương để nghĩa, thắng nghĩa mà không nắm được”, nhưng thật không nên nói “Tất cả của Bồ-đặc-già-la là nương để nghĩa, thắng nghĩa mà không nắm được”, đó là lẽ tà.

(4) Còn nếu không nói “Tất cả của Bồ-đặc-già-la là nương để nghĩa, thắng nghĩa mà không nắm được”, cũng thật thừa ngài, không thể nói “Bồ-đặc-già-la là nương để nghĩa, thắng nghĩa mà không nắm được”. (5) Nếu như lời ngài nói đây, dẫu nói “Bồ-đặc-già-la là nương để nghĩa, thắng nghĩa mà không nắm được”, nhưng thật không nên nói “Tất cả của Bồ-đặc-già-la là nương để nghĩa, thắng nghĩa mà không nắm được”, đó là lẽ tà.¹²³

Thuận luận năm: biểu đạt logic

(1.) Thapanā

Tự thuyết: A (Bồ-đặc-già-la) thì không phải B (nương để nghĩa, thắng nghĩa mà được)?

Tha thuyết: Phải!

Tự thuyết: Ở tất cả của A thì không phải B (nương để nghĩa, thắng nghĩa mà được)?

Tha thuyết: Không!

Tự thuyết: Ngài phải nhận phạt:

¹²³ (P.T.S.) Kvu. pp. 10 – 11; (NAN.) <<Luận Sự>>, <Chương thứ nhất: Bồ-đặc-già-la luận>, sách 61, trang 11 (bản chữ Hán).

Thuận	{	<p>(2.) Anulomapāpanā</p> <p>Nếu tiếp thụ A thì không phải B, còn phải tiếp thụ (ở tất cả của) A thì không phải B.</p> <p>(3.) Anulomaropanā</p> <p>Tiếp thụ A thì không phải B, nhưng không tiếp thụ (ở tất cả của) A thì không phải B, lời nói này sai!</p>
Phản	{	<p>(4.) Paṭilomapāpanā</p> <p>Nếu không tiếp thụ (ở tất cả của) A thì không phải B, còn không được tiếp thụ A thì không phải B.</p> <p>(5.) Paṭilomaropanā</p> <p>Tiếp thụ A thì không phải B, nhưng không tiếp thụ (ở tất cả của) A thì không phải B, lời nói này sai!</p>

Luận điểm này Tha thuyết dẫn dụng *nhất thiết* (Sabbesu) khảo sát Bồ-đặc-già-la, nhằm biện cho luận thứ 5, đi xuống dưới là phản luận, phạt luận, tỉ luận và kết luận.

IV. Mô thức logic *Nhất thiết hữu luận* của “Kathāvatthu”

1. Mô thức logic *Nhất thiết hữu luận* (1)

<p>I. (Tự): Quá khứ đó là có chăng? (Tha): Đúng. (Tự): Sự có là quá khứ chăng? (Tha): Sự có là quá khứ và phi quá khứ. (Tự): Ngài phải thừa nhận thất bại. Nếu “Quá khứ là sự có, sự có là quá khứ và phi quá khứ”, theo đó phải nói: “Quá khứ nó chẳng phải là quá khứ, phi quá khứ nó lại là quá khứ”. Ở đây, nếu như những gì ngài nói, thì thật nên nói rằng: “Quá khứ là sự có, sự có là quá khứ và</p>	<p>(C.S.) Atītaṃ atthīti? Āmantā Atthi atītanti? Atthi siyā atītaṃ, siyā nvātītanti. Ājānāhi niggahaṃ. Hañci atītaṃ atthi, atthi siyā atītaṃ, siyā nvātītaṃ, tenātītaṃ nvātītaṃ, nvātītaṃ atītanti. Yaṃ tattha vadesi “vattabbe kho-’atītaṃ atthi atthi siyā atītaṃ, siyā nvātītaṃ, tenātītaṃ nvātītaṃ, nvātītaṃ atītan”ti micchā. No ce pana atītaṃ nvātītaṃ nvātītaṃ atītanti, no ca vata re vattabbe- “atītaṃ</p>
--	--

<p>phi quá khứ”. Bởi vậy, nên nói: “Quá khứ nó chẳng phải là quá khứ, phi quá khứ nó lại là quá khứ”, đó là lẽ tà.</p> <p>Còn nếu là “Quá khứ nó chẳng phải là quá khứ, phi quá khứ nó lại là quá khứ”, thật thừa ngài, cũng không nên nói: “Quá khứ là sự có, sự có là quá khứ và phi quá khứ”. Ở đây, nếu như lời ngài nói, thì nên nói: “Quá khứ là sự có, sự có là quá khứ và phi quá khứ”. Bởi vậy, nói: “Quá khứ nó chẳng phải là quá khứ, phi quá khứ nó lại là quá khứ”, đó là lẽ tà.¹²⁴</p>	<p>atthi atthi siyā atītaṃ, siyā nvātītan”ti. Yam tattha vadesi- “vattabbe kho- ‘atītaṃ atthi atthi siyā atītaṃ, siyā nvātītaṃ, tenātītaṃ nvātītaṃ, nvātītaṃ atītan””ti micchā.</p>
---	---

Thứ I. Luận

- I. (Tự): *Quá khứ là có ư?* (Atītaṃ atthi) (A ⊃ B)
- II. (Tha): Phải!
- III. (Tự): *Có là quá khứ sao?* (Atthi atītaṃ) (B ⊃ A)
- IV. (Tha): *Có là quá khứ và cả phi quá khứ* (Atthi siyā atītaṃ, siyā nvātītaṃ) (B ⊃ A) & (B ⊃ ~ A)
- V. (Thuận luận) (Tự): Vì thế ngài phải thừa nhận phạt, tức là:
 - Nếu *quá khứ là có* (A ⊃ B), *có là quá khứ và cả phi quá khứ* (B ⊃ A) & (B ⊃ ~ A), thế thì *quá khứ tức là phi quá khứ*¹²⁵ (B ⊃ ~ B) (Atītaṃ nvātītaṃ), *phi quá khứ tức là quá khứ*¹²⁶ (~ B ⊃ B) (Nvātītaṃ atītaṃ), lời nói này sai (Tự mâu thuẫn nhau).
- VI. (Phản luận) (Tự): Ngoài ra,
 - Nếu ngài không tiếp thụ *quá khứ là có* (A ⊃ B), *phi quá khứ là quá khứ* (~ B ⊃ B), ngài cũng không được tiếp thụ *quá khứ là có* (A ⊃ B), *có là quá*

¹²⁴ (P.T.S.) Kvu. pp. 139; (NAN.) <<Luận Sự I>>, <Nhất thiết hữu luận>, sách 61, trang 151 (bản chữ Hán).

¹²⁵ Quá khứ thì biến thành phi quá khứ, cũng có thể biến thành vị lai, hiện tại hoặc những thứ khác ngoài trừ quá khứ ra (phi quá khứ).

¹²⁶ Phi quá khứ thì biến thành quá khứ, cũng có thể là vị lai, hiện tại hoặc toàn bộ phi quá khứ đều có thể.

khứ và cả *phi quá khứ* ($B \supset A$) & ($B \supset \sim A$), nhưng lời của ngài mâu thuẫn là: Tôi tiếp thụ *quá khứ là có*, *có là quá khứ* và cả *phi quá khứ*, cho nên *quá khứ tức là phi quá khứ*, *phi quá khứ tức là quá khứ*, vì thế, lời này của ngài đều sai cả (Tự mâu thuẫn nhau).

2. Mô thức logic Nhất thiết hữu luận (2)

<p>I. (Tự): Vị lai là sự có ư? (Tha): Đúng. (Tự): Sự có là vị lai ư? (Tha): Sự có là vị lai và phi vị lai. II. (Tự): Ngài phải thừa nhận thất bại. Nếu “Vị lai là sự có, sự có là vị lai và phi vị lai”, theo đó nên nói: “Vị lai là phi vị lai, phi vị lai là vị lai”. Ở đây, nếu như lời ngài nói, thật nên nói rằng: “Vị lai là sự có, sự có là vị lai và phi vị lai”, đó là lẽ tà. Còn nếu là “Vị lai là phi vị lai, phi vị lai là vị lai”, thật thừa ngài, cũng không nên nói “Vị lai là sự có, sự có là vị lai và phi vị lai”. Ở đây, nếu như lời ngài nói, nên nói: “Vị lai là sự có, sự có là vị lai và phi vị lai”. Bởi vậy nói: “Vị lai là phi vị lai, phi vị lai là vị lai”, đó là lẽ tà.¹²⁷</p>	<p>(C.S.) Anāgataṃ atthīti? Āmantā. Atthi anāgatanti? Atthi siyā anāgataṃ, siyā nvānāgatanti. Ājānāhi niggahaṃ. Hañci anāgataṃ atthi atthi siyā anāgataṃ siyā nvānāgataṃ, tenānāgataṃ nvānāgataṃ, nvānāgataṃ anāgatanti. Yaṃ tattha vadesi- “vattabbe kho- ‘anāgataṃ atthi atthi siyā anāgataṃ, siyā nvānāgataṃ, tenānāgataṃ nvānāgataṃ, nvānāgataṃ anāgatan’”ti micchā. No ce panānāgataṃ nvānāgataṃ nvānāgataṃ anāgatanti, no ca vata re vattabbe-“anāgataṃ atthi atthi siyā anāgataṃ, siyā nvānāgatan”ti. Yaṃ tattha vadesi- “vattabbe kho- ‘anāgataṃ atthi atthi siyā anāgataṃ, siyā nvānāgataṃ, tenānāgataṃ nvānāgataṃ, nvānāgataṃ anāgatan’”ti micchā.</p>
--	--

Thứ I. Luận

- I. (Tự): *Vị lai* là *có* sao? (Anāgataṃ atthi) ($A \supset B$)
- II. (Tha): Đúng!
- III. (Tự): *Có* là *vị lai* ư? (Atthi anāgataṃ) ($B \supset A$)

¹²⁷ (P.T.S.) Kvu. pp. 139; (NAN.) <<Luận Sự I>>, <Nhất thiết hữu luận>, sách 61, trang 151 – 152 (bản chữ Hán).

IV. (Tha): *Có là vị lai và cả phi vị lai* (Atthi siyā anāgatam, siyā nvānāgatam)

($B \supset A$) & ($B \supset \sim A$)

V. (Thuận luận) (Tự): Cho nên ngài phải thừa nhận phạt, tức là:

VI. Nếu *vị lai là có* ($A \supset B$), *có là vị lai và cả phi vị lai* ($B \supset A$) & ($B \supset \sim A$), thế thì *vị lai tức là phi vị lai*¹²⁸ ($B \supset \sim B$) (Anagatam nvanagatam), *phi vị lai tức là vị lai*¹²⁹ ($\sim B \supset B$) (Nvanagatam anagatam), lời nói này sai (Tự mâu thuẫn nhau).

VII. (Phản luận) (Tự): Ngoài ra, nếu ngài không tiếp thụ *vị lai là có* ($A \supset B$), *phi vị lai là vị lai* ($\sim B \supset B$), ngài cũng không được tiếp thụ *vị lai là có* ($A \supset B$), *có là vị lai và cả phi vị lai* ($B \supset A$) & ($B \supset \sim A$), nhưng lời ngài nói mâu thuẫn rằng: tôi tiếp thụ *vị lai là có*, *có là vị lai và cả phi vị lai*, cho nên *vị lai tức là phi vị lai*, *phi vị lai tức là vị lai*, vì thế, lời nói của ngài đây đều sai cả (Tự mâu thuẫn nhau).

3. Mô thức logic Nhất thiết hữu luận (3)

<p>I. (Tự): Hiện tại là sự có ư? (Tha): Đúng. (Tự): Sự có là hiện tại ư? (Tha): Sự có là hiện tại và phi hiện tại. (Tự): Ngài phải thừa nhận thất bại. Nếu “Hiện tại là sự có, sự có là hiện tại và phi hiện tại”, theo đó phải nói: “Hiện tại là phi hiện tại, phi hiện tại là hiện tại”. Ở đây, nếu như lời ngài nói, thật phải nói rằng: “Hiện tại là sự có, sự có là hiện tại và phi hiện tại”. Đó là lẽ tà. Còn nếu là “Hiện tại là phi hiện tại, phi hiện tại là hiện tại”, thật thưa ngài, cũng không nên nói: “Hiện tại là sự có, sự có là hiện tại và phi hiện tại”. Ở đây, nếu như lời ngài nói, thì phải nói: “Hiện tại là sự có, sự có là hiện tại và phi hiện tại”.</p>	<p>(C.S.) Paccuppanam atthīti, āmantā. Atthi paccuppananti? Atthi siyā paccuppanam, siyā no paccuppananti. Ājānāhi niggaham. Hañci paccuppanam atthi atthi siyā paccuppanam, siyā no paccuppanam, tena paccuppanam, no paccuppanam, no paccuppanam paccuppananti. Yam tattha vadesi- “vattabbe kho- ‘paccuppanam atthi atthi siyā paccuppanam, siyā no paccuppanam, tena paccuppanam no paccuppanam, no paccuppanam paccuppanan’”ti micchā. No ce pana paccuppanam no paccuppanam, no paccuppanam</p>
--	---

¹²⁸ Vị lai thì biến thành phi vị lai, cũng có thể biến thành quá khứ, hiện tại hoặc những gì khác ngoài trừ vị lai ra (phi vị lai).

¹²⁹ Phi vị lai thì biến thành vị lai, cũng có thể là quá khứ, hiện tại hoặc toàn bộ phi vị lai đều có thể.

<p>Vậy nên nói: “Hiện tại là phi hiện tại, phi hiện tại là hiện tại”. Đó là lẽ tà.¹³⁰</p>	<p>paccuppananti, no ca vata re vattabbe- “paccuppannam atthi atthi siyā paccuppannam, siyā no paccuppannam”ti. Yam tattha vadesi- “vattabbe kho- ‘paccuppannam atthi atthi siyā paccuppannam, siyā no paccuppannam, tena paccuppannam no paccuppannam, no paccuppannam paccuppannam”ti micchā.</p>
--	---

Thứ I. Luận

- I. (Tự): *Hiện tại là có sao?* (Paccuppannam atthi) ($A \supset B$)
- II. (Tha): Đúng!
- III. (Tự): *Có là hiện tại sao?* (Atthi paccuppannam) ($B \supset A$)
- IV. (Tha): *Có là hiện tại và cả phi hiện tại* (Atthi siyā paccuppannam, siyā no paccuppannam) ($B \supset A$) & ($B \supset \sim A$)
- V. (Thuận luận) (Tự): Cho nên ngài phải thừa nhận phạt, tức là:
 - Nếu *hiện tại là có* ($A \supset B$), *có là hiện tại* và cả *phi hiện tại* ($B \supset A$) & ($B \supset \sim A$), thế thì *hiện tại tức là phi hiện tại*¹³¹ ($B \supset \sim B$) (Paccuppannam no paccuppannam), *phi hiện tại tức là hiện tại*¹³² ($\sim B \supset B$) (No paccuppannam paccuppannam), lời nói này sai (Tự mâu thuẫn nhau).
- VI. (Phản luận) (Tự): Ngoài ra,

Nếu ngài không tiếp thụ *hiện tại là có* ($A \supset B$), *phi hiện tại là hiện tại* ($\sim B \supset B$), ngài cũng không được tiếp thụ *hiện tại là có* ($A \supset B$), *có là hiện tại* và cả *phi hiện tại* ($B \supset A$) & ($B \supset \sim A$), nhưng lời ngài nói mâu thuẫn rằng: Tôi tiếp thụ *hiện tại là có*, *có là hiện tại* và cả *phi hiện tại*, cho nên *hiện*

¹³⁰ (P.T.S.) Kvu. pp. 139 – 140; (NAN.) <<Luận Sự I>>, <Nhất thiết hữu luận>, sách 61, trang 152 (bản chữ Hán).

¹³¹ Hiện tại thì biến thành phi hiện tại, cũng có thể biến thành quá khứ, vị lai hoặc những gì khác ngoại trừ hiện tại ra (phi hiện tại).

¹³² Phi hiện tại thì biến thành hiện tại, cũng có thể là quá khứ, vị lai hoặc giả toàn bộ phi hiện tại đều có thể.

tại tức là phi hiện tại, phi hiện tại tức là hiện tại, vì thế, lời nói của ngài đây đều sai cả (Tự mâu thuẫn nhau).

4. Mô thức logic Nhất thiết hữu luận (4)

<p>I. (Tự): Niết-bàn là sự có chăng? (Tha): Đúng. (Tự): Sự có là Niết-bàn ư? (Tha): Sự có là Niết-bàn và phi Niết-bàn. (Tự): Ngài phải thừa nhận thất bại. Nếu “Niết-bàn là sự có, sự có là Niết-bàn và phi Niết-bàn”, theo đó phải nói: “Niết-bàn là phi Niết-bàn, phi Niết-bàn là Niết-bàn”. Ở đây, nếu như lời ngài nói, thật nên nói rằng: “Niết-bàn là sự có, sự có là Niết-bàn và phi Niết-bàn”. Bởi vậy nói: “Niết-bàn là phi Niết-bàn, phi Niết-bàn là Niết-bàn”. Đó là lẽ tà. Còn nếu là “Niết-bàn là phi Niết-bàn, phi Niết-bàn là Niết-bàn”, thật thưa ngài, cũng không nên nói: “Niết-bàn là sự có, sự có là Niết-bàn và phi Niết-bàn”. Ở đây, nếu như lời ngài nói thì nên nói là: “Niết-bàn là sự có, sự có là Niết-bàn và phi Niết-bàn”, vậy nên nói: “Niết-bàn là phi Niết-bàn, phi Niết-bàn là Niết-bàn”. Đó là lẽ tà.¹³³</p>	<p>(C.S.) Nibbānaṃ atthīti? Āmantā. Atthi nibbānanti? Atthi siyā nibbānaṃ siyā no nibbānanti. Ājānāhi niggahaṃ. Hañci nibbānaṃ atthi atthi siyā nibbānaṃ, siyā no nibbānaṃ, tena nibbānaṃ no nibbānaṃ, no nibbānaṃ nibbānanti. Yaṃ tattha vadesi- “vattabbe kho ‘nibbānaṃ atthi atthi siyā nibbānaṃ, siyā no nibbānaṃ, tena nibbānaṃ no nibbānaṃ, no nibbānaṃ nibbānaṃ’”ti micchā. No ce pana nibbānaṃ no nibbānaṃ, no nibbānaṃ nibbānanti, no ca vata re vattabbe- “nibbānaṃ atthi atthi siyā nibbānaṃ, siyā no nibbānaṃ”ti. Yaṃ tattha vadesi- “vattabbe kho- ‘nibbānaṃ atthi atthi siyā nibbānaṃ, siyā no nibbānaṃ, tena nibbānaṃ no nibbānaṃ, no nibbānaṃ nibbānaṃ’”ti micchā.</p>
--	--

Thứ I. Luận

- I. (Tự): Niết-bàn là có ư? (Nibbānaṃ atthi) (A ⊃ B)
- II. (Tha): Đúng!
- III. (Tự): Có là Niết-bàn ư? (Atthi nibbānaṃ) (B ⊃ A)
- IV. (Tha): Có là Niết-bàn và cả phi Niết-bàn (Atthi siyā nibbānaṃ siyā no nibbānaṃ)
 (B ⊃ A) & (B ⊃ ~ A)

¹³³ (P.T.S.) Kvu. pp. 140; (NAN.) <<Luận Sự I>>, <Nhất thiết hữu luận>, sách 61, trang 152 – 153 (bản chữ Hán).

V. (Thuận luận) (Tự): Cho nên ngài phải thừa nhận phạt, tức là:

- Nếu *Niết-bàn là có* ($A \supset B$), *có là Niết-bàn* và cả *phi Niết-bàn* ($B \supset A$) & ($B \supset \sim A$), thế thì *Niết-bàn tức là phi Niết-bàn*¹³⁴ ($B \supset \sim B$) (*Nibbānaṃ no nibbānaṃ*), *phi Niết-bàn tức là Niết-bàn*¹³⁵ ($\sim B \supset B$) (*No nibbānaṃ nibbānaṃ*), lời nói này sai (có tự mâu thuẫn nhau).

VI. (Phản luận) (Tự): Ngoài ra,

- Nếu ngài không tiếp thụ *Niết-bàn là có* ($A \supset B$), *phi Niết-bàn là Niết-bàn* ($\sim B \supset B$), ngài cũng không được tiếp thụ *Niết-bàn là có* ($A \supset B$), *có là Niết-bàn* và cả *phi Niết-bàn* ($B \supset A$) & ($B \supset \sim A$), nhưng lời ngài nói mâu thuẫn rằng: Tôi tiếp thụ *Niết-bàn là có*, *có là Niết-bàn* và cả *phi Niết-bàn*, cho nên *Niết-bàn tức là phi Niết-bàn*, *phi Niết-bàn tức là Niết-bàn*, vì thế, lời ngài nói đây đều sai cả (có tự mâu thuẫn nhau).

V. Kết luận

Nguyên nhân làm Phật giáo phân liệt có rất nhiều nhân tố, trên căn bản đại bộ phận là đến từ vấn đề của *Kiến* và *Giới* trong chính Tăng nhân, “*Kathāvatthu*” (Luận Sự) xuất hiện có thể chia làm hai loại:

(1.) Phật-đà ở trên Trời nói bảy bộ Luận Abhidhamma cho chúng Thần nghe, nó bao hàm *Luận Mẫu* của “*Kathāvatthu*” bên trong;

(2.) Xuất hiện ngay chính kỳ Kết tập thứ III, được biên soạn bởi Trưởng lão Moggaliputta-Tissa, mục đích để làm cách xử lý của Phật giáo khi Pháp và Luật bị hứng chịu sự ô nhiễm.

Khái niệm “*Kathāvatthu*” (Luận Sự) có thể chia làm hai loại:

(1.) Đó là những điều được định làm *Mười luận sự* người xuất gia phải bàn đến trong thời Phật giáo ban sơ;

(2) Là thời kỳ Phật giáo Bộ phái sau hơn 200 năm khi Phật diệt, nội dung chủ yếu là tranh luận của Theravāda nhắm vào các bộ phái khác.

“*Kathāvatthu*” ở trong *Chín phần giáo* được xác định thuộc về *thụ ký* (Veyyākaraṇa), nó và văn khắc vua Asoka đều được dùng văn Māgadhī – phương

¹³⁴ Niết-bàn thì biến thành phi Niết-bàn, cũng có thể biến thành những gì khác ngoài phi Niết-bàn ra.

¹³⁵ Phi Niết-bàn thì biến thành Niết-bàn, phạm là phi Niết-bàn đều có thể.

ngôn cổ Ấn Độ. Phương thức logic của “Kathāvatthu” có thể chia làm tám loại gọi là *Bát phạt luận* (Aṭṭhakaniggaha), có thuận luận và phản luận để tiến hành vấn đáp.

Chương thứ ba.

PHẬT GIÁO SƠ KỲ PHÊ PHÁN ĐỐI VỚI “NHẤT THIẾT” CỦA NGOẠI ĐẠO

Theo văn hiến Pāli ghi chép, khi Phật-đà tại thế, các tôn giáo tín ngưỡng và tư tưởng triết học Ấn Độ cổ tương đối sôi nổi, nhất là *sáu mươi hai kiến*¹³⁶ của “Trường Bộ” Nikāya trong kinh điển Sơ kỳ, miêu tả rất nhiều về tôn giáo Ấn Độ phồn thịnh, tư tưởng linh hoạt. Ngoại trừ *sáu mươi hai kiến*, một mạch tư tưởng khác có ảnh hưởng rất to lớn đối với xã hội Ấn Độ tức là sự khống chế của Bà-la-môn về cơ chế giáo dục huấn luyện, nội dung dẫn dạy của họ bao gồm Ba bộ Phệ-đà¹³⁷ (Sanskrit: Trayi-vidyā; Pāli: Tiveda) và các luận thư khác ví như những bộ *Thuận Thế Luận* (Lokayata), *Đại Nhân Tướng* (Mahāpurisalakkhaṇa),... Dưới hệ thống giáo nghĩa này đã đưa đến các tôn giáo và tư tưởng triết học Ấn Độ trên những luận đề về sinh mệnh quan, hữu tình quan, vũ trụ quan thậm chí là *nhất thiết* quan, so sánh với giáo nghĩa Phật giáo hiển nhiên là mỗi bên tự biểu thuật. Phật giáo xuất hiện sau Ấn-độ giáo, lí luận của Phật giáo Sơ kỳ và Bà-la-môn là không hề ăn khớp, Phật giáo Sơ kỳ đối với giáo nghĩa Bà-la-môn hiển nhiên đã đưa ra phê phán thích hợp và một cách giải thích riêng.

Mục đích nghiên cứu của luận văn này là nhằm tiến hành tham thảo *Nhất thiết hữu luận* trong Abhidhamma “Kathāvatthu” của Phật giáo thời kỳ Bộ phái. Ngay đến vì sao phải thảo luận cách nhìn của Phật giáo Sơ kỳ đối với *nhất thiết*? Vấn đề này nhằm để làm rõ tính tương quan giữa Phật giáo Sơ kỳ và Phật giáo Bộ phái đối với quan điểm *nhất thiết*, và diễn biến tư tưởng của nó. Trên đại thể, vấn đề này có thể quy nạp làm hai phương diện: (1.) Phê phán của Phật-đà đối với quan điểm *nhất thiết* của ngoại đạo thời Phật giáo Sơ kỳ; (2.) Phê phán của “Kathāvatthu” (Luận Sự) Thượng Tọa bộ đối với Thuyết Nhất Thiết Hữu bộ thời Phật giáo Bộ phái.

Bộ phận học giả đương đại cho rằng thái độ của Thuyết Nhất Thiết Hữu bộ khi đề xuất *nhất thiết hữu* vào thời kỳ Phật giáo Bộ phái chủ yếu có liên quan luận biện với ngoại đạo. Ví như học giả người Nhật là Mizuno Kōgen trong trước tác *Chân tủy của Phật giáo* đã nêu rằng: “Thuyết Nhất Thiết Hữu bộ lại tiến một bước khi nói **pháp thể hằng hữu**, cho rằng các pháp hữu vi mặc dù là sinh diệt biến hóa, nhưng thể tính (bản thể, bản chất) các pháp vẫn không bị biến hóa mà có thường tồn, cách nói này hẳn là đã trật lìa khỏi lập trường của Phật giáo ban đầu. Tóm lại, số dĩ bị như thế chắc

¹³⁶ (P.T.S.) D.I. pp.12~45; S.IV. pp. 286~288.

¹³⁷ (P.T.S.) D.I. pp.88,114,120~121,etc.; M.II. p.142,147,196,210; A.I. p.163,166; A.III. p.223; Sn. p. 195; J.VI. pp.201 ,214; CNid. p.5,13; Ap. p.17,36,37,155,160,411,etc.

*có lẽ là do tranh luận với ngoại đạo*¹³⁸. Về cách nhìn của Mizuno Kōgen, Hữu bộ luận biện với ngoại đạo phải chẳng so với Phật giáo Sơ kỳ tranh luận đối ngoại đạo là khớp nhau, là điều đáng được hoài nghi. Bất luận thế nào, người viết toan thử đem hai giai đoạn thời kỳ ngoại đạo và Phật giáo (đặc biệt là Phật giáo Bộ phái) chung sống với nhau để tìm ra tư liệu đối thoại tương quan giữa Thuyết Nhất Thiết Hữu bộ và ngoại đạo, như văn hiến Pāli ghi chép cuộc đối thoại giữa đức Phật với ngoại đạo, (...) cho dù như thế, giống như Mizuno cho rằng vẫn phải có khó khăn về mức độ tương đương. Vì vậy, người viết đành chỉ lấy sự phê phán của Phật giáo Sơ kỳ đối với ngoại đạo, và Phật giáo Bộ phái, sự phê phán của Thượng Tọa bộ đối với Hữu bộ làm phạm trù nghiên cứu, để tiến hành khảo sát xem Hữu bộ đã trùng tân giải thích, sáng tạo hay làm méo mó giáo nghĩa của Phật giáo nguyên thủy ra sao.

I. Kinh điển Phật giáo Sơ kỳ phê phán đối với “nhất thiết” của ngoại đạo

Liên quan đến vấn đề *nhất thiết*, chương đầu bản văn đã nhắm vào quan điểm Phật giáo Sơ kỳ đối với *nhất thiết* của ngoại đạo để phê phán. Thông qua hai bộ kinh nằm trong “Tương Ưng Bộ” Nikāya: 1- *Kinh Sinh Văn* (pi. Jāṇussoṇi-sutta), 2- *Kinh Thuận Thế Phái* (pi. Lokāyatika-sutta), hai bộ kinh này phát sinh ở cùng một địa điểm. Tình tiết chủ yếu là lấy thành Sāvatti (Xá-vệ) làm bối cảnh, phân biệt từ hai vị Bà-la-môn khác nhau, dùng phương pháp tư duy giống nhau để tiến hành kiểu đối thoại triết học với Phật-đà. Từ hai bộ kinh điển kể trên, có thể thấy một chút là đức Phật đã không thảo luận cũng không trọng thị vấn đề triết học¹³⁹. Kỹ xảo tư biện kiểu triết học được họ (các vị Bà-la-môn) sử dụng có thể suy rằng: một là vì cầu biện luận, hai là muốn nghe xem đối với vấn đề *nhất thiết* thì Phật giáo giải thích thế nào. Nhưng mà đức Phật thủy chung vẫn không dùng quan điểm, phương thức của triết học để cho câu trả lời.

1. “Nhất thiết vi hữu” và “Nhất thiết vi vô”

¹³⁸ Mizuno Kōgen tác, nhóm dịch của Hương Quang thư hương biên dịch, *Chân tùy của Phật giáo* (《佛教的真髓》), (Gia Nghĩa: Hương Quang thư hương, 2002), trang 312: 「說一切有部更進一步說「法體恆有」，認為有為諸法雖然是生滅變化的，而諸法體性（本體，本質）卻不會變化而有常存，這種說法應該已悖離佛教本來的立場。總之，所以會如此，或許是為了與外道作爭論。」

¹³⁹ Xem thêm (P.T.S.) D.I. pp.16~17; M.I. pp.426~433; A.I. pp.188~193.

Bộ kinh thứ nhất *Kinh Sinh Văn*¹⁴⁰ (*Jāṇussoṇisutta*) là do Bà-la-môn và Phật-đà đối với *nhất thiết* có tồn tại hay không mà tiến hành một dãy tham thảo. Theo “Tuong Ưng Bộ chú thích” (xem: SA.II.75), Bà-la-môn Jāṇussoṇi (Sinh Văn): ở trong bào thai đã được nghe giáo nên có tên gọi như vậy; ông là Đại Diện Tôn của giàu tám trăm vạn. Vấn đề được quan tâm bởi Bà-la-môn Jāṇussoṇi cũng là vấn đề triết học được người Ấn Độ quan tâm rộng rãi đương thời. Từ cổ chí kim, bất luận triết học Tây Phương hay Đông Phương, vấn đề chung cực của loại Siêu hình học (Metaphysic: Hình Nhi Thượng học) luôn luôn được sự chú tâm trong lĩnh vực triết học. Vị Bà-la-môn này tự nhiên không chịu đặt thân phận nằm ngoài truyền thống triết học, ông nêu câu hỏi với đức Phật không phải là không có hai loại lựa chọn: “phải” hay “không”. Nhưng mà vấn đề được nêu ra hỏi toàn bộ đều bị đức Phật coi là “cực đoan” (Anta), Phật-đà không dễ dàng chọn là “phải” hay “không”, ví dụ kinh văn như sau:

I. *Bấy giờ, Bà-la-môn Jāṇussoṇi (Sinh Văn) đến thăm chỗ đức Thế Tôn. Đến rồi, bàn cùng nhau thăm hỏi với Thế Tôn. Bà-la-môn Jāṇussoṇi ngồi xuống một bên, bạch Thế Tôn như vầy: “Này Gotama! Nhất thiết vi hữu là thế nào?”. Thế Tôn nói: “Bà-la-môn! Nhất thiết vi hữu đó là một cực đoan”. (Nhất thiết vi hữu: Tất cả là có).*¹⁴¹

II. *“Này Gotama! Nhất thiết vi vô là thế nào?”. Thế Tôn nói: “Bà-la-môn! Nhất thiết vi vô đó là cực đoan thứ hai”. (Nhất thiết vi vô: Tất cả là không).*¹⁴²

III. *“Này Bà-la-môn! Lìa khỏi hai thứ cực đoan này, Như Lai theo Trung đạo mà thuyết pháp. Duyên với vô minh mà có hành, duyên với hành mà có thức,... như vậy, đây toàn là sự Tập của Khổ uẩn. Theo sự vô dư, ly tham của vô minh, diệt và có hành đã được diệt, theo hành được diệt... Như vậy, đây là sự Diệt của Khổ uẩn”. Nói như vậy rồi, Bà-la-môn Jāṇussoṇi kia bạch đức Thế Tôn như vầy: “Gotama! Hy hữu thay! ... nguyện trọn đời quy y. (Lập trường của Phật giáo Sơ kỳ).*¹⁴³

¹⁴⁰ (P.T.S.) S.II. pp.76~77; (NAN.) <<Tuong Ưng Bộ>>: <thứ bảy, Thanh Văn>, sách 14, trang 92 – 93 (bản chữ Hán), không xem ở Kinh A-hàm.

¹⁴¹ (C.S.) Sāvattthiyam viharati. Atha kho jāṇussoṇi brāhmaṇo yena bhagavā tenupasaṅkami; upasaṅkamitvā bhagavatā saddhim ...pe... ekamantaṃ nisinno kho jāṇussoṇi brāhmaṇo bhagavantaṃ etadavoca “Kim nu kho, bho, gotama, **sabbamatthī**”ti? “ Sabbamatthī’ ti kho, brāhmaṇa, **ayameko anto**”.

¹⁴² (C.S.) “Kim pana, bho gotama, **sabbam natthī**” ti? “ Sabbam natthī’ ti kho, brāhmaṇa, **ayam dutiyo anto**.”

¹⁴³ (C.S.) Ete te, brāhmaṇa, ubho ante anupagamma majjhena tathāgato dhammaṃ deseti-- ‘ avijjāpaccayā saṅkhārā; saṅkhārapaccayā viññāṇaṃ ...pe... evametassa kevalassa dukkhakkhandhassa samudayo hoti. Avijjāya tveva asesavirāganirodhā saṅkhāranirodho; saṅkhāranirodhā

Phong khí và hình thức biện luận tại Ấn Độ là người nêu câu hỏi và người ứng đáp hẳn phải nhắm vào luận đề nào đó giữ lấy đáp án tương đối mới có thể bắt đầu biện luận. Chỉ cần lời đáp của đối phương là “phải” hoặc “không”, người hỏi lập tức sử dụng quan điểm chính mình để phản bác lại. Nhưng mà Phật giáo Sơ kỳ lại không dùng phương thức như thế để giới nhập, mà chọn dùng phương thức phê phán Bà-la-môn. Cũng tức là đem *nhất thiết* xem là *Hữu kiến* (Atthikadiṭṭhi) hoặc *Vô kiến* (Natthikadiṭṭhi), nếu chọn lựa đặt về bên nào trong đó thì hẳn sẽ rơi vào “cực đoan”, sau cùng vẫn sẽ không lìa khỏi “tà kiến” (Micchādiṭṭhi). Hay nói cách khác, hai cách nhìn này trong Phật giáo Sơ kỳ đều không thể thành lập, cũng không được khích lệ. Ngoài ra, trong kinh văn theo sau này, đức Phật cũng đề xuất sự canh tân, bèn hoàn chỉnh cách lí giải về sinh mệnh đó là “nhân duyên”.

2. “Nhất thiết” và “Thuận thế luận”

*Kinh Thuận Thế Phái*¹⁴⁴ đề cập về một vị chủ trương “Thuận thế luận” (Lokāyata), danh xưng là Thuận Thế phái Bà-la-môn (Lokāyatiko brāhmaṇo), nhưng mà ngay cả phân loại về triết học Ấn Độ mà nói, Thuận Thế phái là một bộ phận thuộc về triết học phái Cārvāka (Phá-bà-già), có thể nói nó là tư tưởng Duy vật luận (Materialism)¹⁴⁵, cũng là một loại phương pháp biện luận cổ Ấn Độ, dẫn vậy loại phương pháp này trong Luật và Pháp của Phật giáo không khích lệ Tỳ-khưu huấn luyện, lại còn cho rằng đó là sinh hoạt tà mạng. Kinh này chủ yếu là từ cuộc đối thoại của vị Bà-la-môn tinh thông lí luận Thuận Thế phái (Lokāyatika) với đức Phật, có thể xem dưới đây:

I. *Bấy giờ, Bà-la-môn của phái Thuận Thế đi đến chỗ đức Thế Tôn, ... vị Bà-la-môn Thuận Thế phái ngồi xuống một bên, bạch Thế Tôn như vậy: “Này Gotama! Nhất thiết vi hữu là như thế nào?”, “Bà-la-môn! Nhất thiết vi hữu đó là lĩnh vực thuộc thế gian thứ nhất”. (Nhất thiết vi hữu: Tất cả là có)*¹⁴⁶

viññāṇanirodho ...pe... evametassa kevalassa dukkhakkhandhassa nirodho hotī ’ ”ti. Evaṃ vutte, jāṇussoṇi brāhmaṇo bhagavantaṃ etadavoca “abhikkantaṃ bho gotama ...pe... pāṇupetaṃ saraṇaṃ gatan”ti.

¹⁴⁴ (P.T.S.) S.II. pp.77~78; (NAN.) <<Tương Ứng Bộ II>>: <đệ bát, Thuận Thế phái>, sách 14, trang 92 – 94 (bản chữ Hán), không xem ở Kinh A-hàm.

¹⁴⁵ S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, (New Delhi: Oxford University Press, 1994), pp.278 – 279.

¹⁴⁶ (C.S.) Sāvattھیyaṃ viharati. Atha kho lokāyatiko brāhmaṇo yena bhagavā ...pe... ekamantaṃ nisinna kho lokāyatiko brāhmaṇo bhagavantaṃ etadavoca--“Kim nu kho, bho gotama, sabbamatthī”ti? “**Sabbamatthī**’ ti kho, brāhmaṇa, jeṭṭhametaṃ lokāyataṃ”.

II. “*Này Gotama! Còn Nhất thiết vi vô là như thế nào?*”, “*Bà-la-môn! Nhất thiết vi vô đó là lĩnh vực thuộc thế gian thứ hai*”. (Nhất thiết vi vô: Tất cả là không)¹⁴⁷

III. “*Này Gotama! Nhất thiết vi nhất (Unity) là như thế nào?*”, “*Bà-la-môn! Nhất thiết vi nhất đó là lĩnh vực thuộc thế gian thứ ba*”. (Nhất thiết vi nhất: Tất cả là một)¹⁴⁸

IV. “*Này Gotama! Còn Nhất thiết vi dị (Plurality) là như thế nào?*”, “*Bà-la-môn! Nhất thiết vi dị đó là lĩnh vực thuộc thế gian thứ tư*”. (Nhất thiết vi dị: Tất cả là khác)¹⁴⁹

V. “*Bà-la-môn! Lià khỏi hai thứ cực đoan này, Như Lai theo Trung đạo thuyết pháp. Duyên với vô minh mà có hành, duyên với hành mà có thức, ... Như vậy, đây đều là Tập của Khổ uẩn. Theo sự vô dư, ly tham của vô minh diệt mà có hành diệt, theo hành diệt mà có thức diệt ... Như vậy, đây đều là sự Diệt của Khổ uẩn*”. Nói như vậy rồi, Bà-la-môn của Thuận Thế phái bạch Thế Tôn như vậy: “*Tôn giả Gotama! Hy hữu thay! ... Từ nay nguyện trọn đời quy y ... (lập trường của Phật giáo Sơ kỳ)*¹⁵⁰

Đoạn kể trên cần chú ý chính là sự phê phán của đức Phật đối với Thuận Thế luận trong bài kinh này. Ở trong kết luận, mặc dù đối với *nhất thiết* Ngài có bốn cách nhìn, nhưng đức Phật không hề nói những điều này là “bốn cực đoan” mà vẫn phê phán chúng là “hai cực đoan” như cũ, tương đồng với *Thuyết nhất thiết vi hữu* và *nhất thiết vi vô* trong *Kinh Sinh Vãn* ở trước. Thông qua nội dung ghi chép của hai bộ kinh này, có thể đưa ra mấy vấn đề sau đây ví như: (1) Làm sao vấn đề của hai vị Bà-la-môn không hoàn toàn tương đồng đều bị đức Phật xem là “cực đoan”? (2) Làm sao ở trong hai bộ kinh, Phật-đà đối với vấn đề của họ không trả lời là “phải” hay “không”? (3) Làm sao đề xuất sự sinh diệt của *nhân duyên* làm Trung đạo? (4) Ở trong *Kinh Sinh Vãn*, vì sao đức Phật dùng “cực đoan” để phủ định *tất cả là có* và *tất*

¹⁴⁷ (C.S.) “Kim pana, bho gotama, **sabbañ natthī**”ti? “ ‘Sabbañ natthī’ ti kho, brāhmaṇa, dutiyametam lokāyatam”.

¹⁴⁸ (C.S.) “Kim nu kho, bho gotama, **sabbamekattan**”ti? “ ‘Sabbamekattan’ ti kho, brāhmaṇa, tatiyametañ lokāyatam”.

¹⁴⁹ (C.S.) “Kim pana, bho gotama, sabbañ puthuttan”ti? “ ‘**Sabbañ puthuttan**’ ti kho, brāhmaṇa, catutthametam lokāyatam”.

¹⁵⁰ (C.S.) “Ete te, brāhmaṇa, ubho ante anupagamma majjhena tathāgato dhammañ deseti-- ‘avijjāpaccayā sañkhārā; sañkhārapaccayā viññāṇaṃ ...pe... evametassa kevalassa dukkhakkhandhassa samudayo hoti. Avijjāya tveva asesavirāganirodhā sañkhāranirodho; sañkhāranirodhā viññāṇanirodho ...pe... evametassa kevalassa dukkhakkhandhassa nirodho hoti’ ”ti. Evañ vutte, lokāyatiko brāhmaṇo bhagavantañ etadvoca-- ‘abhikkantañ, bho gotama ...pe... ajjatagge pañupetañ saraṇaṃ gatan’ti.

cả là không? Nhưng ở trong *Kinh Thuận Thế Phái*, đức Phật lại dùng vấn đề của Thuận Thế phái cho quay về lĩnh vực của Thuận Thế phái?

II. Phân tích vấn đề phê phán

Căn cứ hai bài kinh kể trên tiến hành khảo sát chủ yếu về sự phê phán của Phật giáo Sơ kỳ đối với ngoại đạo, ngoại trừ mấy vấn đề nêu hỏi ra, cần phải tiến một bước thảo luận về bối cảnh giáo dục đằng sau vấn đề? Cái gọi là *nhất thiết vi hữu, nhất thiết vi vô*, Thuận Thế phái và cực đoan giữa chúng có mối quan hệ qua lại ra sao? Phật giáo Sơ kỳ đối với vấn đề này có bình luận và lí giải nào không? Nếu như cho rằng chúng chính là “tà kiến”, thế thì cái được gọi là “chính kiến” của Phật giáo là gì? Liên quan đến mấy luận đề này, bản văn sẽ tuần tự phân tích xem.

1. Phân tích bối cảnh giáo dục Bà-la-môn

Quyền lực giáo dục xã hội Ấn Độ cổ trên nguyên tắc đều thuộc sự khống chế bởi giai cấp Bà-la-môn, đều phải dẫn dạy bằng toàn bộ ba bộ Phệ-đà và các luận thư khác. Vì vậy, ngoại đạo khi tiến hành biện luận cùng Phật giáo đối với một vấn đề nào, tự nhiên là sử dụng lí luận đã được họ đọc thạo và tinh thông để làm lập luận y cứ, tiến đến nhằm chất nghi và vấn nạn với đức Phật. Theo hai bộ kinh kể trên xem qua, bất luận là trong giáo huấn, lí luận và biện luận, quan điểm được bọn họ dẫn dụng rất có khả năng đều lấy từ thể chế giáo dục của Bà-la-môn, nhất là những phương thức biện luận có liên quan hoặc Thuận Thế luận và cả những sách như ba bộ Phệ-đà. Dùng văn hiến Pāli ở trước làm ví dụ, trong cuộc đối thoại giữa Bà-la-môn và đức Phật chỗ chỗ bày tỏ cách huấn luyện giáo dục dưới giai cấp Bà-la-môn và đem khuôn khổ dẫn dạy của Bà-la-môn để cật vấn Phật-đà. Riêng về hai bộ kinh *Tikaṇṇasutta*¹⁵¹ và *Jāṇussoṇsutta*¹⁵² cũng nêu ra nội dung giáo dục của Bà-la-môn giống nhau, đặc biệt là “Tương Ưng Bộ” *Jāṇussaṇa* (Thanh Văn/Sinh Văn¹⁵³) Bà-la-môn thủ, trong *Kinh Sinh Văn* tiết 1 trên, mặc dù không có miêu thuật bối cảnh của họ, nhưng từ “Tăng Chi Bộ” vẫn có thể hiểu ra hệ thống giáo dục của Bà-la-môn. Ngoại trừ việc đề

¹⁵¹ (P.T.S.) A.I. pp.163 – 166; (NAN.) <<Tăng Chi Bộ Kinh điển I>>, <tam tập, đệ nhất: Bà-la-môn phẩm>, sách 19, trang 235 – 239 (bản chữ Hán).

¹⁵² (P.T.S.) A.I. pp.166 – 168; (NAN.) <<Tăng Chi Bộ Kinh điển I>>, <tam tập, đệ nhất: Bà-la-môn phẩm>, sách 19, trang 239 – 240 (bản chữ Hán).

¹⁵³ (NAN.) sách 14 và sách 19 dịch khác nhau, sách 14 thì Vân Am dịch là “Bà-la-môn Thanh Văn”; sách 19 thì Diệp Khánh Xuân dịch là “Bà-la-môn Sinh Văn”.

cập đến ba bộ Phệ-đà, còn có những luận thư nổi tiếng khác, nhưng mà rốt cuộc bị đức Phật dùng “tam minh” để phê phán quan điểm bọn họ:

“Tôn giả Gotama! Gọi rằng thế gian có Bà-la-môn, đều do bất kỳ người cha và mẹ nào sinh ra, phải mang thai được thanh tịnh từ bảy đời đến nay, đối với dòng họ không bị khởi bài xích, chưa từng bị đày tiếu. Tụng Thánh điển, thụ trì Chân ngôn, thông đạt với ba bộ Phệ-đà (Tiṇṇam vedānam)¹⁵⁴ và Cổ Truyền Thuyết thứ năm (Itihāsapañcamānam)¹⁵⁵, cùng với Phân biệt (Nighaṇḍu)¹⁵⁶, thông đạt ngữ vựng Phệ-đà là Pháp thức ngữ (Keṭubāānam)¹⁵⁷, năng ngữ, minh văn pháp. Đối với Thuận Thế Luận (Lokāyata)¹⁵⁸ và Đại Nhân Tướng (Mahāpurisalakkhaṇa)¹⁵⁹ thấy đều thụ trì. Tôn giả Gotama! Bà-la-môn chúng phải thông thạo tam minh như vậy mới là kiến lập bậc Bà-la-môn”, “Này Bà-la-môn! Khác nhau so với chúng Bà-la-môn thông thạo tam minh thì kiến lập Bà-la-môn, bậc Thánh ở trong Luật mới là đáng có tam minh. v.v...¹⁶⁰

Đoạn kể trên được ghi chép trong văn hiến Phật giáo ban sơ, liên quan đến tình huống giáo dục cơ bản của Bà-la-môn giáo Ấn Độ bấy giờ đối với giai cấp Bà-la-môn. Mặc dù trong *Kinh Sinh Văn* và *Kinh Thuận Thế Phái* không hề nêu ra bối cảnh của họ,

¹⁵⁴ (P.T.S.) A.A.II. p. 261; (C.S.) Tiṇṇam vedānanti irubbedayajubbedasāmbbedānam. (Việt dịch: ba bộ Phệ-đà: Lê-câu Phệ-đà [Irubbedā; sa. R̥gveda; Tán Tụng Minh Luận], Dạ-nhu Phệ-đà [Yajubbedā; sa. Yajurveda; Tế Tự Minh Luận], Sa-ma Phệ-đà [Samabbedā; sa. Samāveda; Ca Vịnh Minh Luận].)

¹⁵⁵ (P.T.S.) A.A.II. p. 261; (C.S.): Itihāsapañcamānanti āthabbaṇavedam catuttham katvā itiha āsa, itiha āsāti idisavacanapaṭisaṃyutto purāṇakathāsāṅkhāto khattavijjāsāṅkhāto va itihāso pañcamo etesanti itihāsapañcamā. Tesam itihāsapañcamānam vedānam. (Việt dịch: Cổ Truyền Thuyết thứ năm: bao gồm Atharvaveda (A-thát-bà Phệ-đà: Nhưong Tai Minh Luận) tại thứ 4, Cổ Thư (Itihāsa= Iti + ha + āsa) tại thứ 5, Cổ Thư có vẻ như là Cổ Luận tương quan như thế, tức là Sát-đê-lợi (Chiến Sĩ) chép trong Cổ Thư thứ năm, đây chính là Luận của Cổ Truyền Thuyết thứ 5).

¹⁵⁶ (P.T.S.) A.A.II. p. 261; (C.S.): Nighaṇḍūti nāmanighaṇḍurukkhādīnam vevacanapakāsakasattham. (Hán dịch: Từ đồng nghĩa: danh xưng được mệnh danh như cây rừng... Luận giải thích về từ đồng nghĩa).

¹⁵⁷ (P.T.S.) A.A.II. p. 261; (C.S.): Keṭubhanti kiriyākappavikappo kavīnam upakārāya sattham. (Việt dịch: Thơ thể học: (câu văn) thích đáng được biểu hiện và an bài, hữu trợ với Luận về làm thơ).

¹⁵⁸ (P.T.S.) A.A.II. p. 261; (C.S.): Lokāyatam vuccati vittaṇḍavādasattham. (Việt dịch: Thuận Thế Luận: Luận về nguy biện).

¹⁵⁹ (P.T.S.) A.A.II.p.262; (C.S.): Mahāpurisalakkhaṇanti mahāpurisānam Buddhādīnam lakkhaṇadīpakam dvādasasahassaganthapamānam sattham, yattha soḷasasahassagāthāpadaparimānā Buddhamantā nāma ahesum, yesam vasena “iminā lakkhaṇena samannāgatā Buddhā nāma honti iminā paccekabuddhā, dve aggasāvakā, asīti mahāsāvakā, Buddhamātā, Buddhapitā, aggupatthākā, aggupatthāyikā, rājā cakkavattī”ti ayam viseso nāyati. (Việt dịch: Đại Nhân Tướng: Luận về những tướng đại nhân của Phật-đà, Luận về lượng 12,000 bó, 1,600 kệ tụng phần lượng, Phật chú “đầy đủ những tướng mạo này xưng là Phật-đà, Độc Giác Phật, hai đại đệ tử, 80 chúng Đại Thanh Văn, cha Phật, mẹ Phật, thủ tịch thị giả, Chuyển Luân vương).

¹⁶⁰ (P.T.S.) A.I. p. 163; (NAN.) <<Tăng Chi Bộ Kinh điển I>>, <tam tập, đệ nhất: Bà-la-môn phẩm>, sách 19, trang 236 (bản chữ Hán)

nhưng từ vấn đề *nhất thiết* mở trong Thuận Thế Luận, hoặc đem nó cho làm hai sự chọn lựa “có” hoặc “không”, người viết cho rằng bọn họ chỉ là lợi dụng vấn đề *nhất thiết* để khoe khoang học thức và kỹ xảo của Bà-la-môn, ngõ hầu cất nạn và tìm kiếm đáp án với đức Phật. Họ có khả năng dùng những thoại đề khác nhau để tiến hành biện luận, nhưng *nhất thiết* vẹn vẹn chỉ là một hạng trong nhiều loại biện luận thôi. Đặc biệt, Thuận Thế Luận trong sách chú giải của Buddhaghosa (Việt dịch): “*Đem Lokakkhayika giải thích là: bàn chuyện thế gian, tức là bàn về Thuận Thế Luận và Tạng Ngoại Thư, ví như: bàn thế gian này do ai sáng tạo, thế gian là do đấng danh xưng nào sáng tạo, con quạ trắng là vì xương của nó trắng, con cò đỏ là vì máu nó màu đỏ, v.v...*”.¹⁶¹ Ngoài ra, bọn họ còn cho rằng nền giáo dục tối cao chính là phải tinh thông “ba bộ Phệ-đà”, “tam minh”, và các bộ Luận khác bao quát những sách như Thuận Thế Luận... mới có thể làm điển phạm của bậc Bà-la-môn. Nhưng đây khả năng chỉ là sự ngạo mạn của giai cấp Bà-la-môn thông thường, đến đức Phật thời Phật giáo Sơ kỳ thì không thừa nhận quan điểm như thế, lại lấy “tam minh” (Tivijjā) là: “*Tam minh: Túc thế trí minh, Sinh tử trí minh, Lộ tận trí minh*” để phê phán “ba bộ Phệ-đà” của Bà-la-môn. Nếu cần trở thành điển phạm của Phật giáo thì ắt hẳn phải đạt được “tam minh”¹⁶² Phật giáo mới được tính là hơn tam minh Bà-la-môn. Kinh điển miêu thuật rằng:

*Đầy đủ giới và cấm,
Xả mình và tĩnh lự,
Tâm chế ngự thù thắng,
Tụ về nhất an tĩnh,
Túc trụ đã ngộ được,
Thấy Trời và đường dữ,
Lại hết mọi sinh tồn,
Biết chung cực Mâu-ni,
Với ba loại minh này,
Tam minh Bà-la-môn,
Ta gọi tam minh kia,*

¹⁶¹ (P.T.S.) MA.III. p. 223; (C.S.) **Lokakkhāyikā** ayam loko kena nimmito, asukena nāma nimmito, kākā setā aṭṭhīnam setattā, bakā rattā lohitassa rattattāti evamādikā lokāyatavitaṇḍasallāpakathā.

¹⁶² (P.T.S.) D.III. p. 220, 275; S.I. pp. 166 – 167; A.V. p. 211; It. pp. 98 – 101.

Từ bối cảnh của Bà-la-môn Jāṇussoṇi (Sinh Văn) và Bà-la-môn Thuận Thế phái có thể nhìn ra tất cả vấn đề liên quan đến *nhất thiết*, trên cơ bản đều là sự nêu hỏi đứng trên lập trường giáo dục Bà-la-môn.

2. Vấn đề của “Nhất thiết vi hữu” và “Nhất thiết vi vô”

Kinh điển nêu trước cũng còn có thuyết minh một cách rõ ràng, “Nhất thiết vi hữu” (Sabbam atthi) và “Nhất thiết vi vô” (Sabbam natthi) được họ nêu thì ý nghĩa cuối cùng là gì? Phạm vi của nó có rộng nhiều? Định nghĩa của nó quyết định thế nào? *Nhất thiết* xuất hiện vồn vện trong này cho rằng là “có” hay “không”? Rồi định nghĩa được gọi là “có” (hữu) và “không” (vô), nội dung và phạm vi cũng không hề nói rõ. Trong văn hiến hữu hạn thì không có ghi chép tương quan, cần tiến hành khảo sát tư tưởng căn bản của họ có độ khó khăn và tính hạn chế tương đương, chỉ có thể suy lường rằng họ đã chịu sức ảnh hưởng rất lớn từ giáo dục Bà-la-môn. Lại nữa, trong Kinh điển Phật giáo Sơ kỳ, đối với cái được gọi là *nhất thiết* có định nghĩa rất rõ ràng là gì (trong tiết thứ ba: định nghĩa *nhất thiết* của Phật giáo Sơ kỳ đem tiến hành thảo luận). Vì vậy, bàn đến vấn đề liên quan đến “Nhất thiết vi hữu” và “Nhất thiết vi vô”, chỉ có thể dùng lập trường Phật giáo để nhằm khảo sát đối tượng, phê phán lí luận và tư tưởng. Bản văn từng chất nghi rằng mối quan hệ qua lại giữa “cực đoan”, *Kinh Sinh Văn*, “nhất thiết vi hữu”, “nhất thiết vi vô”? Tại điểm này, trong *Kinh Ca-chiên-diên* (Kaccānagottasutta), Phật-đà đều đem hai thứ quy là “cực đoan” (Anta), thế là thuyết minh định nghĩa của Phật giáo Sơ kỳ đối với “cực đoan”. Như kinh điển được thuật dưới đây:

*Này Ca-chiên-diên! Nói rằng “nhất thiết vi hữu” đó là một cực đoan. Nói rằng “nhất thiết vi vô” đó là cực đoan thứ hai. Ca-chiên-diên! Như Lai li khỏi những cực đoan này mà theo Trung đạo thuyết pháp. Duyên vô minh mà có hành, duyên hành mà có thức ... Như vậy đều là Tập của Khổ uẩn. Vì vô minh được vô dư, ly tham diệt là hành diệt, hành diệt thì thức diệt ... như vậy đó toàn bộ là sự Diệt của Khổ uẩn.*¹⁶⁴

¹⁶³ (P.T.S.) A.I. pp. 167 – 168; (NAN.) <<Tăng Chi Bộ Kinh điển I>>: <tam tập, đệ nhất: Bà-la-môn phạm>, sách 19, trang 140.

¹⁶⁴ (P.T.S.) S.II. p. 17; (NAN.) <<Tương Ưng Bộ II>>: <đệ nhất: Nhân Duyên Tương Ưng>, sách 14, trang 20 (bản chữ Hán); <<Tập A-hàm>> kinh số 31; (C.S.) Sabbam atthī’ti kho, kaccāna, ayameko anto. ‘Sabbam natthī’ti ayam dūtiyo anto. Ete te, kaccāna, ubho ante anupagamma majjhena Tathāgato dhammam deseti—pe—.

Trở lại hai vấn đề được nêu trong *Kinh Sinh Văn* kể trên, đức Phật cho là “Nhất thiết vi hữu” hay “Nhất thiết vi vô”? Theo người viết phân tích “cực đoan”: không phải A thì là B, hoặc giả không phải B thì là A, cần phải chọn lựa một trong đó. Trong đáp án nếu như hỏi đáp rằng “phải” sẽ bao gồm “không” bên trong; một cách đồng dạng, hỏi đáp rằng “không” cũng bao gồm “phải” bên trong. Theo văn kinh “*Gotama! Nhất thiết vi hữu là như thế nào?... Gotama! Nhất thiết vi vô là như thế nào?...*”, ta dùng đồ thị như sau:

I. Giả thiết: “Nhất thiết vi hữu” = (X1), “Nhất thiết vi vô” = (X2)

II. Đáp án là:

Phải (Yes)

A.) Khẳng định X1	B.) Phủ định X1 ----→ X1 = (Nhất thiết vi hữu)
C.) Khẳng định X2	D.) Phủ định X2 ----→ X2 = (Nhất thiết vi vô)

III. Kết luận là:

1.) Nhất thiết vi hữu ư? A. Khẳng định X1 (bằng với) D. Phủ định X2 (Yes = No)

2.) Nhất thiết vi vô ư? B. Phủ định X1 (bằng với) C. Khẳng định X2 (No = Yes)

Cho nên, trả lời *Yes* thì có bao gồm khẳng định và phủ định bên trong, trả lời *No* cũng bao gồm phủ định và khẳng định bên trong. Vì vậy dùng *Yes* hay *No* để nêu câu hỏi thì căn bản cần đối phương tự mâu thuẫn nhau. Trả lời khẳng định hoặc phủ định đều bị đưa vào lập trường của người hỏi, cho nên bất luận chọn lựa “Nhất thiết vi hữu” (Tất cả là có) hay là “Nhất thiết vi vô” (Tất cả là không) sau cùng đều là tiếp nhận lí luận “có” hoặc “không”, như vậy đối với Phật giáo mà nói thật không có ý nghĩa. Lấy kinh điển để khảo sát thái độ của đức Phật, Ngài trả lời vấn đề này thông thường có bốn loại phương pháp, “Trường A-hàm Kinh” trong *Chúng Pháp Tập Kinh* (Saṅgītisutta) nói: “*Lại có bốn phương pháp, gọi là bốn ký luận: Quyết định ký luận, Phân biệt ký luận, Cật vấn ký luận, Chi trụ ký luận*”¹⁶⁵. Nhắm vào vấn đề này, theo người viết đọc hiểu, sẽ cho rằng đức Phật sử dụng *Quyết định ký luận* (Ekamsabyākaraṇīyo) để trả lời vấn đề của họ. Do đó có thể thấy, Phật-đà không trả

¹⁶⁵ <<Trường A-hàm Kinh>>, quyển 8, kinh số 9; (P.T.S.) D.III. p. 229; (C.S.) Cattāro pañhā byākaraṇā ekamsabyākaraṇīyo pañho paṭipucchābyākaraṇīyo pañho vibhajjabyākaraṇīyo pañho ṭhapanīyo pañho. – Quyết định ký luận: dùng khẳng định để trả lời ví như sát sinh là ác nghiệp..., Phân biệt ký luận: đối pháp dùng sự chia chẻ giải thích để trả lời, Cật nạn ký luận: dùng câu hỏi ngược trở lại để trả lời, Chi trụ ký luận: không trả lời.

lời là “có” hoặc “không”, lại đem hai cái xác định là “cực đoan” để làm đáp án tuyệt đối, và dùng *Phân biệt ký luận* (Vibhajjabyākaranīyo) để thuyết minh tư tưởng Trung Đạo của Phật giáo. Đối lại phương hướng suy xét, nếu như dùng “phải” hoặc “không” để trả lời, đáp án này đối với Phật giáo Sơ kỳ sẽ mang lại ảnh hưởng mang tính lung lay, cũng chính là nói hoàn toàn tiếp nhận “nhất thiết vi hữu” hay “nhất thiết vi vô” mà trả lời là “phải” hoặc “không” có lẽ sẽ trái ngược với tư tưởng phủ định của đức Phật về *Thường kiến* (Sassata-ditṭhi: Eternalism) và *Đoạn kiến* (Uccheda-ditṭhi: Annihilationism)¹⁶⁶, càng trái ngược với lí niệm Trung Đạo được Phật giáo dẫn nêu. Rốt cuộc mối quan hệ giữa “hữu” (có), “vô” (không) và “Thường kiến”, “Đoạn kiến” như thế nào? Mệnh đề này được thuyết minh trong sách chú giải của ngài Buddhaghosa.

3. Vấn đề của “nhất thiết” và “Thuận thế luận”

Dòng văn trước đã nêu nghi vấn của người viết là trong bộ kinh thứ nhất *Kinh Sinh Văn*, đức Phật đem “nhất thiết vi hữu” và “nhất thiết vi vô” xác định là “hai cực đoan”, đến bộ kinh thứ hai là *Kinh Thuận Thế Phái*, đức Phật đem bốn loại tư tưởng “nhất thiết vi hữu”, “nhất thiết vi vô”, “nhất thiết vi nhất”, “nhất thiết vi dị” vẫn đặt vào hai cực đoan, tại sao không phải là “bốn cực đoan”? Dùng sách chú giải Pāli xem qua, có thể tiến một bước tham cứu qua ngài Phật Âm (Buddhaghosa) đã chia tách như thế nào giữa “cực đoan” và “tà kiến”. Kinh điển Pāli (xem chú cước: 158, 161) đem Thuận Thế luận thuyết minh là *Náo ngoạn thoại luận* (Vitaṇḍavādasattham), đây có thể là một loại phong cách biện luận trong truyền thống Ấn Độ. Bọn họ không phải dùng thái độ nghiêm cẩn để bàn luận chân lí, chỉ là nhằm biện luận với đức Phật mới đem *nhất thiết* phân làm một số cách nói. Ngoài ra, theo *Chú thích Kinh Thuận Thế Phái* (Lokāyatikasuttavaṇṇanā) trong bộ “Hiển Dương Tâm Nghĩa” (Sāratthappakāsinī) – chú giải của “Tương Ứng Bộ” – mà nói, Phật Âm đem bốn loại tư tưởng quy nạp làm hai loại tà kiến: “*Trong bộ Kinh này phải nên biết như vậy, ‘nhất thiết vi hữu’ và ‘nhất thiết vi nhất’, hai loại này là Thường kiến (Sassataditṭhiyo); ‘nhất thiết vi vô’ và ‘nhất thiết vi dị’, hai loại này là Đoạn kiến (Ucchedaditṭhiyo)*”¹⁶⁷. Từ cách giải của Phật Âm đem bốn loại tư tưởng *nhất thiết* quy làm hai loại tà kiến thế là khiến chúng ta hiểu được vì sao đức Phật dùng bốn loại *nhất thiết* nói thành hai cực đoan. Trong kinh điển Pāli, Bà-la-môn phái Thuận Thế mặc dù không có định nghĩa đối với bốn loại *nhất thiết*, thế nhưng dùng lập trường Phật giáo Sơ kỳ mà nói,

¹⁶⁶ (P.T.S.) S.III. p. 98 – 99; (NAN.) <<Tương Ứng Bộ III>>: <đệ nhất: Uẩn Tương Ứng>, sách 15, trang 144 – 145 (bản chữ Hán)

¹⁶⁷ (P.T.S.) SA.II. p. 76; (C.S.) Evamettha “sabbamatthi, sabbamekattan”ti imā dvepi sassataditṭhiyo, “sabbam natthi, sabbam puthuttan”ti imā dve ucchedaditṭhiyoti veditabbā.

rất khó cần phải tiến hành suy xét theo Triết học, vì trong Kinh điển này chúng ta có thể nhìn ra đức Phật đưa bốn loại *nhất thiết* này đặt vào lĩnh vực của Thuận Thế luận (xem chú cước 146 – 150), tức là lĩnh vực thuộc về thế gian thứ nhất (Jetthametam lokāyatam), thứ hai (Dutiyametam lokāyatam), thứ ba (Tatīyametam lokāyatam) và thứ tư (Catutthametam lokāyatam). Nói theo lĩnh vực Phật giáo, những tư tưởng này đã bị phán định là hai tà kiến cực đoan, nó sắp bảng như sau:

A. Thường kiến (Hữu) (Sassatadiṭṭhi)	B. Đoạn kiến (Vô) (Ujjhedadiṭṭhi)
1.) Tất cả là có (Nhất thiết vi hữu) (Atthikadiṭṭhi)	2.) Tất cả là không (Nhất thiết vi vô) (Natthikadiṭṭhi)
3.) Tất cả là một (Nhất thiết vi nhất) (Ekattadiṭṭhi)	4.) Tất cả là khác (Nhất thiết vi dị) (Puthuttadiṭṭhi)

Ngoài ra, “Thuận Thế luận” không chỉ bị xem là *tà kiến* (Micchādiṭṭhi) mà còn được quy định trong *tà mạng* (Micchājīva) hoặc gọi là Súc sinh minh, tức là thứ thông minh nhọc công vô ích (Tiracchānavijjā), bậc Tỳ-khưu không được phạm vào. Cho nên, theo Phật giáo Sơ kỳ mà nói, tư tưởng được đề xướng là “Thuận Thế luận” đều không được thừa nhận với sinh hoạt Giới luật của Tỳ-khưu.

I. “*Này các Tỳ-khưu! Phạm phu tán thán Như Lai như vậy: ‘Hoặc có Sa-môn, Bà-la-môn nhận đồ ăn tín thí mà sinh sống, bọn họ còn sinh sống bằng sự thông thái nhọc công vô ích về lỗi tà mạng, ví như bói: ‘sẽ có nhiều mưa, sẽ không mưa, sẽ được bội thu, sẽ bị thất thu, sẽ có thái bình, sẽ có khủng bố, sẽ có dịch bệnh, sẽ có sức khỏe’. Ký hiệu, kế toán, tính điềm lành điềm dữ, làm thơ, Thuận thế luận v.v... Sa-môn Gotama đã viễn ly bất cứ loại thông minh nhọc công vô ích nào như vậy’...*”¹⁶⁸

II. “*Lại có Sa-môn, Bà-la-môn nào nhận đồ ăn tín thí mà sinh sống, bọn họ còn sinh sống cậy bằng sự thông minh nhọc công vô ích về lỗi tà mạng, ví như bói: ‘sẽ có nhiều mưa, sẽ không mưa, sẽ được bội thu, sẽ bị thất thu, sẽ có thái bình, sẽ không khủng bố, sẽ có dịch bệnh, sẽ có sức khỏe’. Và cả bói ký hiệu, tính toán chuyện cát hung, làm thơ, Thuận thế luận, v.v... Sa-môn Gotama đã viễn ly bất kỳ loại thông minh nhọc công vô ích nào như vậy. Đây cũng là một phần trong Giới của Tỳ-khưu...*”¹⁶⁹

¹⁶⁸ (P.T.S.) D.I. p. 11; (NAN.) <<Trường Bộ Kinh điển I>>: “một, Phạm Võng Kinh”, sách 6, trang 10 (bản chữ Hán).

¹⁶⁹ (P.T.S.) D.I. p. 69; (NAN.) <<Trường Bộ Kinh điển I>>: “một, Phạm Võng Kinh”, sách 6, trang 78 (bản chữ Hán).

Trong Phật giáo Sơ kỳ, đức Phật không đồng ý cho Tỳ-khưu làm thơ (Phật giáo làm thơ và ngoại đạo làm thơ không giống nhau, nói bốn loại thi nhân: Tư, Văn, Nghĩa, Biện; xem: S.I.38, A.II.230) hoặc bàn Thuận Thế luận; suy luận đây là điều đối với sự tu hành của Tỳ-khưu không giúp ích mảy nào, ngược lại còn gây thêm phiền não, thế nên mới có yêu cầu như vậy. So sánh cách giải thích về Thuận Thế luận trong *Ngữ Ngôn Quang Minh* (Abhidhānappadīpikā) và nội dung của chú thích Tương Ưng Bộ là *Mãn Túc Hy Cầu* (Manorathapūraṇī), kinh văn thuật nói: (C.S.) “Vitaṇḍasatthaṃ viññeyyaṃ, yaṃ tam lokāyataṃ iti”¹⁷⁰ (*Việt dịch: “Thuận Thế Luận là sự thảo luận tranh cãi vô nghĩa; Controversy on absurd points*), rất có khả năng là không muốn khiến cho chúng Tỳ-khưu hao nhọc tâm trí trong việc thảo luận những vấn đề triết tư. Tại (Tiết I, 1: I. II), đức Phật dùng “Anta” (cực đoạn) để phê phán tư tưởng “Hữu kiến” và “Vô kiến” trong *nhất thiết* của ngoại đạo, nhưng tại (Tiết II, 2: I, II, III, IV), đức Phật lại dùng “Lokayata” (thế gian) để phê phán. Khi Phật-đà tại thế, có không ít những nhà triết học bội cảm hứng thú với những vấn đề Siêu hình học về đại tự nhiên, thế gian và vũ trụ, bởi vì những người này đề xuất các ý kiến cực đoạn đối với những vấn đề Siêu hình hoặc lợi dụng các phương thức Thuận Thế luận để chọn ra những đáp án cực đoạn, cũng vì thế mà hình thành cuộc thảo luận của đức Phật nhằm phủ định những vấn đề tương quan đến Thường kiến và Đoạn kiến.

4. Thường Kiến và Đoạn Kiến

Về tiến hành luận đã nói ở trước, người viết trước tiên đề xuất những định nghĩa liên quan đến Thường kiến và Đoạn kiến và phạm vi của chúng. Theo “Pháp Tập Luận” (Dhammasaṅgaṇī) hệ Pāli định nghĩa Thường kiến là “*Ngã và thế gian tồn tại*”, Đoạn kiến thì là “*Ngã và thế gian không tồn tại*”:

4.1 Định nghĩa về Thường Kiến và Đoạn Kiến

I. Ở đây như thế nào là **Hữu kiến** (nguyên văn: Sassatadiṭṭhi, cũng dịch là Thường kiến)? *Tức ngã và thế gian tồn tại, như vậy sở hữu kiến, thành kiến ... (cho đến) ... điên đảo chấp: đó là Hữu kiến. (Thường kiến)*¹⁷¹

II. Ở đây như thế nào là **Vô Hữu kiến** (nguyên văn: Ucchedadiṭṭhi, cũng dịch là Đoạn kiến)? *Tức ngã và thế giới không tồn tại, như vậy sở hữu*

¹⁷⁰ (C.S.) Abhidhānappadīpikā, điều thứ 112.

¹⁷¹ (P.T.S.) D.I. p.69; (NAN.) <<Trường Bộ Kinh điển I>>: <nhất, Phạm Võng Kinh>>, sách 6, trang 78 (bản chữ Hán); (C.S.) Tattha katamā sassatadiṭṭhi sasato attā ca loko cāti yā evarūpā diṭṭhi diṭṭhigataṃ...pe...vipariyesaggāho ayaṃ vuccati sassatadiṭṭhi.

*kiến, thành kiến ... (cho đến) ... điền đảo chấp: đó là Vô Hữu kiến. (Đoạn kiến)*¹⁷²

Thông qua mối quan hệ đối với tự ngã và thế gian giữa lĩnh vực triết học và Phật giáo Sơ kỳ, rõ ràng thấy được hai thứ có sự chênh lệch lẫn nhau. Ví như lĩnh vực triết học thường thường tham thảo về vấn đề Bản thể luận, tức là căn nguyên của thế gian, vạn sự vạn vật đã đi ra khai triển thế nào v.v... Những nghiên cứu này không những nhiệt liệt mà còn rộng rãi, quá trình được họ luận chứng cũng tựa hồ làm như có thật vậy, nhưng dưới cảm xúc rộng rãi và nhiệt liệt ấy, những vấn đề này trọn vẫn chưa được định luận mảy nào. Trong lập trường Phật giáo, Thường kiến và Đoạn kiến đối với *Ngã và thế gian* đều có cách giải thích cực đoan, mỗi bên tự nhận là “tồn tại” và “phi tồn tại”.

4.2 Liệt kê Thường Kiến (Sassatadiṭṭhi)

I. *Không thấy sắc là ngã, không thấy thụ là ngã, không thấy tưởng... hành... thức là ngã, vì khởi kiến như vậy, gọi đây là ngã, đây là thế gian, sau khi chết có pháp của ngã, có thường, hằng, trụ mãi mà không biến đổi. Các Tỳ-khuru! Họ thực hành dựa theo Thường kiến.*¹⁷³

II. *Các Tỳ-khuru! Có tồn tại là gì, bởi do chấp chủ nào? Bởi vì kế chấp gì? Thì ở đó kiến bèn sinh khởi: “Gió không thổi, nước không chảy, đàn bà có thai không sinh đẻ, mặt trời mặt trăng không mọc lên và không lặn xuống, vũng chãi giống như cây trụ cắm”.*¹⁷⁴

III. *Đại vương! Bảy thứ thân*¹⁷⁵ *này, chẳng năng tạo tác, chẳng được tạo tác, chẳng năng sáng tạo cũng chẳng được sáng tạo, không có khả năng sinh sản bất cứ vật nào, thường trụ như đỉnh núi, đứng thẳng bất động như trụ đá. Chúng không bị dao động, không chuyển biến, không xâm hại lẫn nhau, không dẫn tới khổ lạc lẫn nhau, vừa khổ cũng vừa lạc. Bởi vậy*

¹⁷² (P.T.S.) (P.T.S.) Dhs. p.227; (NAN.) <<Pháp Tập Luận>>: <đệ tam, Khái Thuyết phẩm>>, sách 48, trang 309 (bản chữ Hán); (C.S.) *tattha katamā ucchedadiṭṭhi ucchijjissati attā ca loko cāti yā evarūpā diṭṭhi diṭṭhigataṃ...pe... Vipariyesaggāho ayam vuccati ucchedadiṭṭhi.*

¹⁷³ (P.T.S.) S.III. p.98; (NAN.) <<Trương Ứng Bộ III>>: <đệ nhất, Uẩn Tương Ứng>, sách 15, trang 144; (C.S.) *Na heva kho rūpaṃ attato samanupassati, na vedanaṃ attato samanupassati, na saññaṃ... na saṅkhāre... na viññānaṃ attato samanupassati; api ca kho evaṃdiṭṭhi hoti-- ‘ so attā so loko, so pecca bhavissāmi nicco dhuvo sassato avipariṇāmadhammo’ ti. Yā kho pana sā, bhikkhave, sassatadiṭṭhi saṅkhāro so.*

¹⁷⁴ (P.T.S.) S.III. p.202; (C.S.) *kismim nu kho bhikkhave sati, kim upādāya, kim abhinivissa, evam diṭṭhi upajjati: “na vātā vāyanti, na najjo sandanti, na gabbhiniyo vijāyanti, na candimasūriyā uđenti vā apenti vā esikaṭṭhayaṭṭhitā” ti?*

¹⁷⁵ “Bảy thứ thân”, tức: pathavi-kāyo, āpo-kāyo, tejo-kāyo, vāyo-kāyo, sukhe, dukhe, jīva-sattame (thân đất, thân nước, thân lửa, thân gió, thân vui, thân khổ, hữu tình mạng).

không có kẻ gây giết cũng không có kẻ bị giết; không có kẻ năng nghe cũng không có ai được nghe; không có kẻ năng hiểu cũng không có ai được hiểu. Nếu người nào dùng đao sắc bén chém đứt đầu người khác thì không có người nào đoạt đi sinh mạng của người nào cả. Chỉ có gươm đao chém vọt qua bảy thứ thân mà thôi.¹⁷⁶

Lúc Phật-đà tại thế, có những nhà tư tưởng cho rằng nội tại của con người có một thứ “bản thể” vĩnh viễn bất diệt, khổng chế hoạt động thân thể, thường trụ bất biến, hoặc xưng là *Attā* (ngã: cái tôi)¹⁷⁷, hoặc xưng là *Jīva* (cái mạng)¹⁷⁸. Trong kinh (2: III) kể trên, nó được đề xuất từ một nhà triết học tên tuổi đó là Pakudha-Kaccāyana (Bà-phù-đà Ca-chiên-diên-na). Nhưng đi sâu vào khảo sát kinh điển, vấn đề không nằm ở *Attā* (ngã), mà nằm ở *chấp trước Attā* (ngã) (2: II). Vì vậy, cái được gọi là “bỏ ngã” không phải là hủy diệt ngã, sát hại ngã, mà là từ bỏ sự chấp trước đối với ngã.

4.3 Liệt kê Đoạn Kiến (Ucchedadit̤ṭhi)

I. *Dù không thấy sắc là ngã, cũng không thấy thụ... tưởng... hành... thức là ngã, bèn khởi kiến như vậy, nhưng dù không cho đó là ngã, đó là thế gian, sau khi chết có pháp của ngã, thường, hằng, trụ mãi không biến đổi, dẫu khởi kiến như vậy, bảo rằng không phải có ngã, không phải có ngã sở, phải phi ngã, phi ngã sở. Các Tỳ-khưu! Họ thực hành bằng Đoạn kiến.¹⁷⁹*

II. *Các Tỳ-khưu! Nay có vị Sa-môn, Bà-la-môn nào nói như vậy, thấy như vậy: “Thưa ngài, ngã này là hữu sắc, được tạo nên từ bốn chủng, được cha mẹ sinh ra, khi thân hoại diệt tức là đoạn diệt, tiêu thất, vì sau khi chết không tồn tại nên đến đây, thưa ngài, ngã này thực tại đoạn diệt. Nói về sự đoạn diệt, tiêu thất, không có của hiện tại hữu tình như vậy.¹⁸⁰*

¹⁷⁶ (P.T.S.) D.I. p.56; (NAN.) <<Trường Bộ Kinh điển I>>: <nhị, Sa-môn Quả Kinh>>, sách 6, trang 64 (bản chữ Hán).

¹⁷⁷ (P.T.S.) D.I. pp.13~20.

¹⁷⁸ (P.T.S.) S.II. p.61.

¹⁷⁹ (P.T.S.) S.III. p.99; (NAN.) <<Trường Bộ Kinh điển III>>: <đệ nhất, Uẩn Tương Ứng>, sách 15, trang 144 – 145; (C.S.) Na heva kho rūpaṃ attato samanupassati, na vedanaṃ na saññaṃ... na saṅkhāre... na viññanaṃ attato samanupassati; nāpi evaṃdit̤ṭhi hoti-- ‘so attā so loko, so pecca bhavissāmi nicco dhuvo sassato avipariṇāmadhammo’ ti. Api ca kho evaṃdit̤ṭhi hoti-- ‘no cassaṃ no ca me siyā nābhavissāmi na me bhavissatī’ ti. Yā kho pana sā, bhikkhave, ucchedadit̤ṭhi saṅkhāro so.

¹⁸⁰ (P.T.S.) D.I. pp.34; (NAN.) <<Trường Bộ Kinh điển I>>: <nhất, Phạm Võng Kinh>, sách 6, trang 35 (bản chữ Hán).

Trên lập trường Phật giáo Sơ kỳ, cách nhìn đối với Thường kiến và Đoạn kiến, nhất là vấn đề về *ngã* (Attā). “Tương Ưng Bộ” có một vị ngoại đạo gọi là Vacchagotta (Bà-tha Chủng)¹⁸¹ hướng Phật-đà thỉnh giáo: có *ngã* không? Phật-đà không đáp. Sau đó lại hỏi: không có *ngã* ư? Phật-đà cũng vậy không trả lời, ông ta bèn bỏ đi. Ngay sau khi ngoại đạo đi khỏi, Tôn giả Ānanda (A-nan) hỏi Phật-đà: vì sao không trả lời vấn đề của ông ấy, Phật-đà nói: nếu như đáp “có” thì sẽ đi đến Thường kiến, nếu như đáp “không có” thì rơi vào Đoạn kiến. Ngoài ra, nếu như đáp “có” tức là không phù hợp *chư pháp vô ngã*, trả lời “không có” thì mỗi ngày vực vốn dĩ của ông ta sẽ tăng thêm: “*Trước giờ ngã của tôi nhất định là có, nhưng từ đây về sau sẽ không có ư*”.

Phương thức trả lời như thế, ở trước đã nói qua, vì vấn đề của họ là nhằm thỏa mãn sự chấp trước, trả lời có hay không có rốt cuộc sẽ dấy lên cho họ thêm nhiều suy đoán và cách lí giải hồ đồ. Cũng có lẽ người đặt câu hỏi chỉ muốn biết về vấn đề Siêu hình học, cho nên không thể dùng “phải hoặc không”, “có hay không có” để đáp, trả lời như vậy sẽ có tính nguy hiểm. Thế nguy hiểm ở đâu? Giả sử họ là người theo Thường kiến thì đáp án có khả năng làm cường hóa thêm quan điểm bản thân của họ, do vậy họ càng chấp trước vào Thường kiến. Nếu trả lời là không có *ngã*, thì có khả năng sẽ khiến người đặt câu hỏi ngược lại rơi vào một cực đoan khác là Đoạn kiến và nảy sinh suy nghĩ chủ quan về không gian, giả sử *ngã* đều không tồn tại, thế thì giết hại người khác, thương hại người khác, nhân quả nghiệp báo thấy thấy cũng đều không có sao, muốn làm gì thì cứ làm, buông thả thân thể cho tâm chạy theo dục.

Bất luận đức Phật trả lời “phải hoặc không”, “có hay không có”, chúng đều là đáp án khẳng định “cực đoan”. Lúc Phật-đà tại thế, còn có một số nhà tư tưởng hoặc đạo sư tôn giáo đối với “*ngã của hiện tại*” và “*ngã của vị lai*” chia làm “ba hạng thầy”:

*Phật bảo Tiên Ni: Ông chớ có sinh nghi, vì do có mê hoặc nên họ bèn sinh nghi, Tiên Ni nên biết rằng có ba hạng thầy, ba là gồm những gì? Có một hạng thầy thấy đời hiện tại chân thật là *ngã*, như điều đã biết bèn nói ra mà không có khả năng biết được chuyện sau khi mạng chung, đó gọi là bậc thầy thứ nhất ra khỏi thế gian. Lại nữa, Tiên Ni! Có một hạng thầy thấy đời hiện tại chân thật là *ngã*, sau khi mạng chung cũng thấy là *ngã*, như điều đã biết bèn nói ra. Lại nữa, Tiên Ni! Có một hạng thầy không thấy đời hiện tại chân thật là *ngã*, lại cũng không thấy sau khi mạng chung chân thật là *ngã*. Tiên Ni! Bậc thầy thứ nhất kia thấy đời hiện tại chân thật là *ngã*, nói ra như điều đã biết, gọi là Đoạn kiến. Hạng thầy thứ hai thấy đời nay và đời sau chân thật là *ngã*, nói ra như điều đã biết, thì là Thường kiến. Hạng thầy thứ ba kia không thấy đời hiện tại*

¹⁸¹ (P.T.S.) S.IV. pp.400~401.

*chân thật là ngã, sau khi mạng chung cũng không thấy ngã, đó là thuyết của Như Lai - Ứng - Chính Đẳng Giác, hiện pháp ái đoạn, ly dục, diệt tận, Niết-bàn.*¹⁸²

Từ sự ghi chép liên quan đến “ba hạng thầy” trong Kinh điển: (1) Chế định hiện ngã là chân thật (Saccato), vững chắc (Thetato), chế định vị lai ngã cũng là chân thật và vững chắc, đó là bậc thầy Thường kiến; (2) Chế định hiện ngã là chân thật và vững chắc, không chế định vị lai ngã là chân thật và vững chắc, đây là bậc thầy Đoạn kiến; (3) Không chế định hiện ngã là chân thật và vững chắc, không chế định vị lai ngã là chân thật và vững chắc, đó là Phật-đà. Như trên có thể thấy, ngoại đạo Ấn Độ đương thời đối với ngã cũng giữ cách nhìn khác nhau. Đến cả, vì sao đức Phật không chế định cách nhìn về ngã, cần phải quay về nguyên tắc và lập trường liên quan đến *nhân duyên* của Phật giáo Sơ kỳ. Từ thái độ *Hữu kiến, Vô kiến* đối với *nhất thiết* đến *Thường kiến* và *Đoạn kiến*. Có thể làm dòng kết nhỏ như sau:

1. Nhất thiết vi hữu (Atthikadiṭṭhi) → Thường kiến (Sassatadiṭṭhi) → Ngã và thế gian tồn tại.
2. Nhất thiết vi vô (Natthikadiṭṭhi) → Đoạn kiến (Ujjhedadiṭṭhi) → Ngã và thế gian không tồn tại.

5. Vượt lên Thường Kiến và Đoạn Kiến

Bộ thứ năm của Nam Truyền là “Tiểu Bộ” thuyết minh trạng thái giải thoát của A-la-hán, trong đó phán định Thường kiến và Đoạn kiến là: không có *ngã* (Attā), lại không có *phi ngã* (Nirattā). Bậc giải thoát đã trải qua siêu việt chấp trước về ngã, đạt đến sự vượt lên Thường kiến và Đoạn kiến, buông xuống trạng thái của ngã, cũng tức là Hữu ái (Bhavataṇhā), Hữu kiến (Bhavadiṭṭhi) và Phi hữu kiến (Vibhavataṇhā)¹⁸³, dẫn đến nguyên nhân của Thường kiến và Đoạn kiến đều tiêu mất cả. Kinh văn tương quan như sau:

I. Như thế ở họ không có cái hữu ngã và phi ngã, ở họ không gọi là Thường kiến của Ngã, không gọi là Đoạn kiến của Phi Ngã. Không gọi là đã nắm lấy Ngã, cũng không gọi là sự Phi Ngã sẽ thoát khỏi. Đối với sự đã nắm thì sẽ thoát, đối với bậc sẽ thoát thì đã nắm. A-la-hán vượt lên

¹⁸² <<Tập A-hàm Kinh>> (雜阿含經), quyển 5, kinh số 105, bộ này xuất hiện trong “Kinh A-hàm” Bắc truyền, “Luận Tạng” Nam truyền (P.T.S.) Kvu. p.68; Pug. p.38, nhưng trong “Kinh Tạng” và “Luật Tạng” đều không thấy.

¹⁸³ (P.T.S.) S.III. p.26,32,158 etc.

nắm, thoát, lìa vượt qua sự tăng và diệt. Họ đã thành tựu Phạm hạnh, điều cần làm đã làm xong... (cho đến) ... ở họ không còn có nữa. Đây là ý nghĩa “Nhu thế ở họ không có cái hữu ngã và phi ngã”. “Nay họ ở nơi này, bỏ lại nhất thiết kiến” là họ dứt bỏ sáu mươi hai ác kiến, đoạn tuyệt, khiến tịch diệt, khiến an tức, khiến cho diệt vô. Đây là ý nghĩa của “Nay họ ở nơi này, bỏ lại nhất thiết kiến”.¹⁸⁴

II. Trong câu Vô ngã sẽ đâu có phi ngã nào, sự không có là phủ định. Sự “không có ngã” là không có Thường kiến. Không có phi ngã là không có Đoạn kiến. Không có sự chấp ngã gọi là không có phi ngã đáng thoát ra, không có cái để chấp thì không có sự thoát khỏi. Không có gì để thoát thì không có gì để chấp. A-la-hán vượt lên chấp và thoát, vượt lìa tăng và diệt. Họ đã thành tựu Phạm hạnh, điều cần làm đã làm xong, ... (cho đến) ... ở họ không có nữa. Đây là ý nghĩa của “Vô ngã thì sẽ đâu có phi ngã nào”.¹⁸⁵

Người viết tổng kết Kinh văn kể trên: bậc giải thoát tức là không có ngã đáng chấp thủ, cũng không có phi ngã đáng thoát ra.

(1) Hữu ngã tồn tại: là Thường kiến, nếu như nói còn có chấp trước nơi ngã tồn tại, tức biểu thị còn có ngã để phải thoát đi. [phàm có sự thủ giữ → thì bằng với → ắt có cái để thoát (có giữ ngã = ắt thoát ngã)].

(2) Phi ngã tồn tại: là Đoạn kiến, nếu như nói phải buông ngã xuống, tức là biểu thị đã có chấp trước ngã tồn tại, [phàm có sự thoát → thì bằng với → ắt có cái để nắm (vì thoát khỏi phi ngã = tức có thủ ngã)].

III. Lập trường “trung đạo” và “nhất thiết” của Phật giáo Sơ kỳ

1. Chính Kiến không xen với “hữu” “vô”

Ở trước đã nêu qua, cho rằng “Nhất thiết vi hữu” (Tất cả là có) chính là Thường kiến, cho rằng “Nhất thiết vi vô” (Tất cả là không) chính là Đoạn kiến, thế thì Chính kiến của Phật giáo lại là gì chứ? Ở trong Kinh điển từng miêu thuật, Chính kiến Phật giáo không tham dự vào vấn đề hai loại cực đoan Hữu và Vô, nếu như dựa vào trí tuệ

¹⁸⁴ (P.T.S.) MNid. pp.82~83; (NAN.) <<Tiểu Bộ>>: <Đại Nghĩa Thích 1>, sách 45, trang 99 – 100 (bản chữ Hán).

¹⁸⁵ (P.T.S.) MNid. pp.352~353; (NAN.) <<Tiểu Bộ>>: <Đại Nghĩa Thích 2>, sách 46, trang 126 – 127 (bản chữ Hán).

để quán sát thì sự tồn tại thế gian là không có, nhưng sự không tồn tại thế gian cũng không có. Kinh văn ở dưới nói như vậy:

- *Đại Đức! Cái gọi là Chính kiến, Chính kiến thừa Đại Đức! Chính kiến là thế nào?*

- *Ca-chiên-diên! Thế gian này phần nhiều y chỉ vào hai cực đoan “Có” và “Không”. Ca-chiên-diên! Nương Chính tuệ để như thật quán sự Tập của thế gian, thì thế gian này là không phải là “không”. Ca-chiên-diên! Nương Chính tuệ để như thật quán sự Diệt của thế gian, thì thế gian này không phải là “có”. Ca-chiên-diên! Thế gian này phần nhiều bị giam cầm, tính toán, chấp thủ vào phương tiện. Thánh đệ tử mưu khiến, thủ trước vào nơi y dựa tâm này, không bị giam nơi “Đó là ngã”, không đắm, không trụ, khổ sinh thì kiến sinh, khổ diệt thì kiến diệt, chẳng nghi chẳng hoặc, không duyên vào chuyện khác, thế là trí họ sinh khởi. Ca-chiên-diên! Như vậy là Chính kiến. Ca-chiên-diên! Nói rằng “Tất cả là có” đó là một cực đoan. Nói rằng “Tất cả là không” đó là cực đoan thứ hai. Ca-chiên-diên! Như Lai lìa khỏi hai cực đoan này mà theo Trung Đạo thuyết pháp. Duyên vô minh mà có hành, duyên hành mà có thức ... như vậy toàn là sự Tập của Khổ uẩn. Vì sự vô dư, ly tham của vô minh diệt thì hành diệt, hành diệt thì thức diệt... Như vậy toàn là sự Diệt của Khổ uẩn.¹⁸⁶*

Vấn đề sở kiến của đức Phật đối với thế gian như trên, không có chấp vào trạng thái có hay không, chỉ nói cần nương dựa trí tuệ để quán sát. Nếu như nói thế gian là có thế nào, theo quan điểm Phật giáo là cần nương điều kiện mà có; đến ngay thế gian không thế nào, cũng là nương điều kiện mới không. Không hội có hay không có điều kiện mà lại đơn độc trạng thái “có” hoặc “không”, tổng quy là do nhân duyên tương hỗ ảnh hưởng mới sản sinh ra “có” hay “không”.

Thế thì thế gian theo Phật giáo rốt cuộc là gì? Đây là một vấn đề rất trọng yếu. Giả sử đối với khái niệm thế gian theo Phật giáo là sai lầm thì sẽ dễ dàng gom sự tồn tại của tư tưởng và thế giới vào chung một khối suy xét, để tạo nên lộn xộn và sẽ bị

¹⁸⁶ (P.T.S.) S.II. p. 17; (NAN.) <<Tương Ứng Bộ II>>: <đệ nhất, Nhân Duyên Tương Ứng>, sách 14, trang 19 (bản chữ Hán); <<Tập A-hàm>>, kinh số 301; (C.S.) “sammādiṭṭhi sammādiṭṭhī’ti, bhante, vuccati. Kittāvatā nu kho, bhante, sammādiṭṭhi hoti’ti? Dvayanissito khvāyaṃ, kaccāna, loko yebhuyyena– atthitañceva natthitañca. Lokasamudayaṃ kho, kaccāna, yathābhutaṃ sammappaññāya passato yā loke natthitā sā na hoti. Lokanirodhaṃ kho, kaccāna, yathābhutaṃ sammappaññāya passato yā loke atthitā sā na hoti. Upayupādānābhinivesavinibandho khvāyaṃ, kaccāna, loko yebhuyyena. Tañcāyaṃ upayupādānaṃ cetaso adhiṭṭhānaṃ abhinivesānusayaṃ na upeti na upādiyati nādhiṭṭhātī– ‘ Attā me’ti. ‘ Dukkameva uppajjamānaṃ uppajjati, dukkhaṃ nirujjhamānaṃ nirujjhatī’ti na kaṅkhati na vicikicchati aparapaccayā nāṇamevassa ettha hoti. Ettāvatā kho, kaccāna, sammādiṭṭhi hoti.

nhìn là đồng nhất sự kiện. Phật giáo đối với định nghĩa về thế gian tức “mười hai xứ” (Āyatana) (xem phần 3 ở dưới: 3.1 và 3.2). Cái gọi là thế gian có thể theo nghĩa rộng là địa cầu nơi con người vẫn thường cư trú theo nhận thức của chúng ta, không chỉ có non sông, ngòi nước, cây cối, biển cả v.v... là thế giới bên ngoài, thậm chí bao quát “mười hai xứ” tức là chủ thể và đối tượng nhận thức: mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, ý và sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp, cũng đều được coi là thế gian. Hay nói cách khác, con người có thể thông qua “mười hai xứ” để nhận biết thế giới có (bao gồm thế giới bên trong và thế giới bên ngoài) bao nhiêu thì khuôn khổ và độ rộng của thế gian cũng sẽ theo đó mà tăng trưởng.

Sự phát hiện mới đã khiến nền khoa kỹ hiện đại không ngừng phát minh đồ vật, thế nhưng những tính tri thức đó trọn không cách gì thoát khỏi “mười hai xứ” của con người. Ngay vấn đề này cũng không nằm ở nhận biết hoặc phát hiện thế gian, vấn đề hoặc tồn hữu hoặc phủ nhận. Mà cần ở mỗi loại lí luận nhằm nhận biết thế gian, nói “hữu” (có) cũng tốt, nói “vô” (không) cũng xong thì đã bắt đầu chấp trước vấn đề “hữu vô” của thế gian rồi, chính vì vậy những chấp thủ này mang đến một phiền muộn nữa đó là Khổ. Trên nguyên tắc, chỉ cần có Chính kiến thì sẽ không bị lẫn lộn rơi vào trong hai cực đoan này, do vậy Phật giáo không mong bàn đến vấn đề lí luận Triết học mà chuyển xoay trọng điểm đặt lên sự sinh diệt nằm ở Khổ, đây chính là lập trường quan trọng nhất của Phật giáo. Chính kiến tức là nằm nơi vị trí của Trung Đạo, chủ yếu lấy sự quán sát sinh diệt của Khổ làm chủ để không phải rơi vào thiên kiến hay cực đoan.

2. Phân tích “nhất thiết” và “nhân duyên”

“Hữu” và “vô” đã thuật như ở trên là không thể thành lập đơn độc, ắt hẳn cần dựa vào điều kiện mới có thể được sản sinh. Nếu nói Phật giáo Sơ kỳ phủ định “hữu” và “vô” đều là không tinh xác, hay có lẽ chỉ cần truy vấn nó là có thể nào hoặc không thể nào chứ không thể khảo sát chỉ bằng đơn độc là có hay không có. Bởi vậy, pháp *nhân duyên* (Paṭiccasamuppāda) trong Kinh điển Phật giáo đã thường xuyên xuất hiện. Trong phần I đã bàn đến vì sao Phật-đà không đáp trả vấn đề “Tất cả là có” hay “Tất cả là không”, ngược lại đề xuất lí thuyết Trung Đạo. Trung Đạo của Phật giáo là gì? Cách nhìn người viết cho rằng trong bối cảnh đoạn Kinh văn này, mục đích của nó là nhằm phủ định quan điểm cực đoan.

Vì vậy, nhân duyên là đứng giữa “có” và “không”, hai cái đều có thể bị phát sinh nên không thể chỉ cố chấp vào một bên là “có” hay “không” được. Pháp *nhân duyên* không hề phủ định “có” “không”, dù thế từ Trung Đạo để bàn *nhân duyên*, có và không sản sinh thế nào, nó dựa vào điều kiện song phương tương hỗ cộng thừa mà

sinh. Còn một nghi vấn khác là *nhân duyên* sản sinh ra sao? *Nhân duyên* thì không có nguồn cơn, đã không có bắt đầu và cũng không có kết thúc, cho nên nếu khảo sát nó sản sinh thế nào căn bản chẳng khác gì chuyện gọt thuyền làm kiếm hay leo cây tìm cá, vì điều này đã trái ngược với nguyên tắc của nó (đã không bắt đầu cũng không kết thúc).

Nó là một phép tắc Trung Đạo, Kinh điển trở xuống đề xuất sự sinh diệt của nhân duyên (hữu ~ vô) chia làm ba loại: (1) Nguyên tắc thông thường của *nhân duyên*; (2) Nguyên tắc xuôi của *nhân duyên*; (3) Nguyên tắc ngược của *nhân duyên*;

2.1 Nguyên tắc thông thường

A. [Hữu ~ Sinh]	B. [Vô ~ Diệt]
Imasmiṅsati idaṃ hoti Imassuppāḍā idaṃ uppajjati ¹⁸⁷ Điều này có nên cái kia có, cái này sinh nên điều kia sinh.	Imasmiṅasati idaṃ na hoti Imassa nirodhāidaṃ nirujjhati ¹⁸⁸ Điều này không nên cái kia không, cái này diệt nên điều kia diệt.
Ngay khi A có thì B có, ngay khi A sinh thì B sinh.	Ngay khi A không thì B không, ngay khi A diệt thì B diệt.

2.2 Nguyên tắc xuôi (Anuloma)

Pāli	Việt dịch
------	-----------

¹⁸⁷ (P.T.S.) M.I. p.263; M.II. p.32; M.III. p.63; S.II. p.28; S.V. p.388; A.V. p.184; Ud. p.1; Ps.I. p.114; MNid. p.437.

¹⁸⁸ (P.T.S.) M.I. p.264; M.II. p.32; M.III. p.63; S.II. p.28; S.V. p.388; A.V. p.184; Ud. p.2; MNid. p.437.

<p>“avijjapaccaya savkhara, savkharapaccaya viññanam, viññanapaccaya namarupam, namarupapaccaya salayatanam, salayatanapaccaya phasso, phassapaccaya vedana, vedanapaccaya tanha, tanhapaccaya upadanam, upadanapaccaya bhavo, bhavapaccaya jati, jatipaccaya jaramaranam</p>	<p>Vì vô minh là duyên... hành mới có, vì hành là duyên... thức mới có, vì thức là duyên... danh sắc mới có, vì danh sắc là duyên... sáu xứ mới có, vì sáu xứ là duyên... thụ mới có, vì thụ là duyên... xúc mới có, vì xúc là duyên... ái mới có, vì ái là duyên... thủ mới có, vì thủ là duyên... hữu mới có, vì hữu là duyên... sinh mới có, vì sinh là duyên... lão, tử mới có</p>
<p>Soka-parideva-dukkha-domanass-upayasa sambhavanti- evametassa kevalassa dukkhakkhandhassa samudayo hoti.</p>	<p>Sầu, ưu bi, khổ, não, ai mới tập hữu – tất cả loại Khổ uẩn được sinh này mới có như thế.</p>

2.3 Nguyên tắc ngược (Paṭiloma)

Pāli		Việt dịch
------	--	-----------

<p>Avijjayatveva asesaviraganirodha savkharanirodho, savkharanirodha viññananirodho, viññananirodha namarupanirodho, namarupanirodha salayatananirodho, salayatananirodha phassanirodho, phassanirodha vedananirodho, vedananirodha tanhanirodho, tanhanirodha upadananirodho upadananirodha bhavanirodho, bhavanirodha jatinirodho, jatinirodha jaramaranam</p>	<p>Vì Vô minh bị diệt tận không thừa sót thì hành mới diệt, vì hành diệt... thức mới diệt, vì thức diệt... danh sắc mới diệt, vì danh sắc diệt... sáu xứ mới diệt, vì sáu xứ diệt... thụ mới diệt, vì thụ diệt... xúc mới diệt, vì xúc diệt... ái mới diệt, vì ái diệt... thủ mới diệt, vì thủ diệt... hữu mới diệt, vì hữu diệt... sinh mới diệt, vì sinh diệt... lão, tử</p>
<p>sokaparidevadukkhadomanassupayasa nirujjhanti-<i>evametassa kevalassa dukkhakkhandhassa nirodho hoti.</i>¹⁸⁹</p>	<p>Sầu, ưu bi, khổ, não, ai thì diệt – tất cả sự diệt của Khổ uẩn này mới có như thế.</p>

Điểm đáng chú ý là, nguyên cả quá trình “nhân duyên”, kết luận cần chỉ ra phản ứng dây chuyền sản sinh ra Khổ và điều kiện diệt Khổ như thế nào, đây là điều thường xuyên xuất hiện trong Kinh điển Phật giáo Sơ kỳ. Lại nữa, và đối với sự giải thích sinh diệt thế gian như sau trong Pāli sử dụng từ ngữ là “*Ayaṃ kho bhikkhave lokassa samudayo*” (*Này các Tỳ-khưu! Đây là sự sinh của thế gian*), “*Ayaṃ kho bhikkhave lokassa atthaṅgamo*”¹⁹⁰ (*Này các Tỳ-khưu! Đây là sự tiêu thất của thế gian*), “*Evamayaṃ loko samudayati*” (*Thế gian này như vậy mà sinh*), “*Evamayaṃ loko nirujjhati*”¹⁹¹ (*Thế gian này như vậy mà diệt*). Mặc dù danh từ sử dụng khác nhau, nhưng kết luận vẫn hoàn toàn tương đồng.

3. Định nghĩa về “nhất thiết” tại Phật giáo Sơ kỳ

¹⁸⁹ (P.T.S.) Vin.I. p.1.

¹⁹⁰ (P.T.S.) S.II. pp. 73 – 74; S.IV. p.87.

¹⁹¹ (P.T.S.) S.II. p. 79.

Ở trên đã luận bày qua, đại bộ phận dẫn tới sự phê phán của Phật giáo Sơ kỳ đối với ngoại đạo, kể cả đề xuất thái độ của Phật đối với Trung Đạo. Sau đây, người viết sẽ tiến một bước giới thiệu về định nghĩa của Phật giáo Sơ kỳ đối với “nhất thiết”. Căn cứ Luật Tạng và Kinh Tạng, định nghĩa và phạm vi về “nhất thiết” của cả hai đại để là nhất trí. Cũng chính là nói “nhất thiết” tức là chỉ *mười hai xứ*, ví như trong Luật Tạng, đức Phật đối với *mười hai xứ* bàn định là “nhất thiết” và “nhất thiết” (tất cả) bị tham, sân, si thiêu đốt.

3.1 Định nghĩa về “nhất thiết” trong *Luật Tạng* (Vinaya Piṭaka)

(C.S.) “sabbaṃ bhikkhave, ādittaṃ. Kiñca, bhikkhave, sabbaṃ ādittaṃ? Cakkhu ādittaṃ, rūpā ādittā, cakkhuvīññāṇaṃ ādittaṃ, cakkhusamphasso āditto, yamidaṃ cakkhusamphassapaccayā uppajjati vedayitaṃ sukhaṃ vā dukkhaṃ vā adukkhamasukhaṃ vā tampi ādittaṃ. Kena ādittaṃ? Rāgagginā dosagginā mohagginā ādittaṃ, jātiyā jarāya maraṇena sokehi paridevehi dukkhehi domanassehi upāyāsehi ādittanti vadāmi. Sotaṃ ādittaṃ, saddā ādittā...pe...”

Việt dịch:

Các Tỳ-khuru! Tất cả bị thiêu đốt. Các Tỳ-khuru! Thế nào là tất cả mọi thiêu đốt? Các Tỳ-khuru, nhãn thiêu đốt, sắc thiêu đốt, nhãn thức thiêu đốt, nhãn xúc thiêu đốt, duyên nhãn xúc sinh thụ, hoặc vui, hoặc khổ, hoặc chẳng khổ chẳng vui, cũng là thiêu đốt. Vì có sao là thiêu đốt vậy? Ta nói rằng dùng lửa tham, lửa sân, lửa si làm thiêu đốt, dùng sinh, lão, bệnh, tử, sầu, bi, khổ, ưu, não làm thiêu đốt... (trở xuống) nhĩ và thanh, ty và hương, thiệt và vị, thân và xúc, ý và pháp.¹⁹²

Tình tiết tự sự này, Phật-đà thuyết pháp nhằm về chúng Tỳ-khuru, đặc biệt đoạn nói ở dưới về dòng phái tu hành theo nghi thức thờ lửa của ba anh em Tỳ-khuru (ba anh em Ca-diếp). Ở đây, đức Phật dùng ba ngọn lửa (tham, sân, si) tức là phiền não con người để giải thích “tất cả” bị thiêu cháy ra sao, và thông qua sự tiếp xúc *mười hai nhân duyên* mà sản sinh phiền não, tất cả cũng vì như thế bị chạm cháy. Người viết cho rằng đây là lối giải thích về *nhất thiết* của Phật giáo Sơ kỳ, hiệu quả được nó sản sinh đó là “lạc, khổ, bất lạc bất khổ” (vui, khổ, chẳng vui chẳng khổ). Phật giáo đem *mười hai xứ* định nghĩa là phạm vi của *nhất thiết* (tất cả), người viết cho rằng quan điểm bao gồm cả những phạm vi thường thảo luận như Khoa học, Triết học...

¹⁹² (P.T.S.) Vin.I. p.34; (NAN.) <<Luật Tạng III>>: <Đại Phẩm, đệ nhất: Đại Kiên-độ>, sách 3, trang 46 (bản chữ Hán), nội dung này so ra tương đồng với S.IV. pp. 19 – 20: <<Nhiên Thiêu Kinh>> (Ādittapariyāyasutta); (NAN.) <<Tuơng Ưng Bộ IV>>: <đệ nhất, Lục Xứ Tuơng Ưng>, sách 16, trang 25 – 26 (bản chữ Hán).

Nếu như thông qua lập trường về *mười hai xứ* thời Phật giáo Sơ kỳ để nhìn vào ngành học hiện đại, nó chính là một nguyên tắc Trung đạo. Phiền não con người ngày nay qua việc đề xuất các loại nghiên cứu *mười hai xứ* mà xem, nó có khả năng chỉ nhắm vào một bộ phận của *mười hai xứ* mà nói thôi.

Tóm lại, người viết cho rằng những nghị đề về sinh mệnh được Phật giáo quan tâm và những tiêu điểm được chú ý trong các ngành khoa học khác, giữa chúng có tính sai khác rất lớn. Nói theo nghiên cứu đối với ngã, thế gian hoặc nhất thiết, thành quả nghiên cứu của Phật giáo là phát hiện “lạc, khổ, bất lạc bất khổ” và đề xuất phương án giải quyết chính xác đối với chúng, thậm chí đến Niết-bàn; thành quả nghiên cứu của các ngành khoa học khác rất có khả năng phải là phù hợp với những điều kiện khác, ví như có được danh tiếng, tích tụ tài sản, chấn hưng kinh tế, quốc phòng ngoại giao, v.v... những tiêu điểm đó không phải nhằm để giải quyết phiền não, rất có khả năng dẫn đến hệ quả là phiền não không giảm mà ngược lại tăng thêm.

3.2 Định nghĩa về “nhất thiết” trong *Kinh Tạng (Sutta Piṭaka)*

I. (C.S.) “Sāvatthinidānaṃ “Sabbaṃ vo, bhikkhave, desessāmi. Taṃ suṇātha. Kiñca, bhikkhave, sabbaṃ? Cakkhuñceva rūpā ca, sotañca saddā ca, ghānañca gandhā ca, jivhā ca rasā ca, kāyo ca phoṭṭhabbā ca, mano ca dhammā ca--idaṃ vuccati, bhikkhave, sabbaṃ.”

Viết dịch:

*Các Tỳ-khuru! Ta vì các người mà nói về nhất thiết, hãy lắng nghe. Các Tỳ-khuru! Nhất thiết là gì vậy? Là nhãn và sắc, nhĩ và thanh, ty và hương, thiệt và vị, thân và xúc, ý và pháp. Các Tỳ-khuru! Những tên gọi này là nhất thiết.*¹⁹³

Sự thuyết minh ở trong Kinh Tạng liên quan về “nhất thiết” thì nhiều lắm, không khác với Luật Tạng. Nhưng ở đây, đức Phật lại trực tiếp nhấn mạnh cái gọi “nhất thiết” tức là “*nhãn và sắc, nhĩ và thanh, ty và hương, thiệt và vị, thân và xúc, ý và pháp*”. Cũng có thể nói, Phật giáo Sơ kỳ thừa nhận cả hiện tượng nội tại lẫn ngoại tại, hai bên nội tại và ngoại tại vì tiếp xúc mà sản sinh tri thức hoặc phản ứng dây chuyền. Ngoài ra, Phật giáo mỗi khi nói tới “nhất thiết” thì không phải chỉ là một bộ phận nào trong *mười hai xứ* cả, ví như nhãn, thiệt, thanh, vị... là nhất thiết, nhưng là nói đến toàn bộ *mười hai xứ*, đây là chỗ khác nhau khác nhau lớn nhất giữa Phật giáo Sơ kỳ với ngoại đạo, bởi vì ngoại đạo không hề tạo quy phạm cho phạm vi và định nghĩa về “nhất thiết”. Bên cạnh đó, nói về định nghĩa “nhất thiết”, từ lập trường Phật

¹⁹³ (P.T.S.) S.IV. p.15; (NAN.) <<Tương Ưng Bộ IV>>: <đệ nhất, Lục Xứ Tương Ưng>, sách 16, trang 21 (bản chữ Hán).

giáo Sơ kỳ và từ *Tam Pháp Ấn*: Vô thường, Khổ, Vô ngã,¹⁹⁴ kể cả nhìn từ góc độ của *Tứ Thánh Đế*¹⁹⁵. Quá nhiều khuynh hướng cho rằng lòng mong mỏi trong giáo đạo của đức Phật chính là sự từ bỏ tất cả (nhất thiết), như đoạn Kinh văn ở dưới đã nêu:

II. *Các Tỳ-khuru! Ta và các người mà nói về pháp từ bỏ tất cả, hãy lắng nghe. Các Tỳ-khuru! Vì sao gọi là pháp từ bỏ tất cả? Các Tỳ-khuru! Nhãn phải từ bỏ, sắc phải từ bỏ, nhãn thức phải từ bỏ, nhãn xúc phải từ bỏ, phàm những cảm thụ duyên với nhãn xúc này được sinh ra hoặc là vui, hoặc là khổ, hoặc là chẳng phải khổ chẳng phải vui, điều đó cũng nên từ bỏ... Nhĩ phải từ bỏ, ... Ty phải từ bỏ, ... Thiệt ... Thân ... Ý phải từ bỏ, pháp phải từ bỏ, ý thức phải từ bỏ, ý xúc phải từ bỏ, phàm những cảm thụ duyên với ý xúc này được sinh ra hoặc là vui, hoặc là khổ, hoặc là chẳng phải khổ chẳng phải vui, điều đó cũng nên từ bỏ. Các Tỳ-khuru! Đây gọi là pháp từ bỏ tất cả.*¹⁹⁶

Vì sao Phật-đà hy vọng chúng Tỳ-khuru từ bỏ nhất thiết? Điều này sẽ tiến hành thảo luận trong tiết nhỏ ở dưới. Từ cuộc đối thoại giữa đức Phật và Ānanda mà ta được biết, vốn dĩ “nhất thiết” thì bằng với “thế gian”, mà “thế gian” là pháp có bại hoại. Hay nói cách khác, “nhất thiết” hoặc “thế gian” không thể nào là điều vĩnh hằng bất biến.

4. “Nhất thiết” và “địa cầu noãn hóa” của Phật giáo Sơ kỳ

Trong bộ kinh ở dưới đây, đức Phật càng nhấn mạnh từ ngữ “thế gian”, tức là “Ariyassa vinaye loko” (*Thế gian là ở trong Luật của bậc Thánh*). Cũng có thể nói *mười hai xứ* không phải là điều được chế định bởi người phàm, nó còn là pháp có bại hoại, do đó càng có thể hiểu rõ từ “thế gian” được phạm vi chế định như thế nào:

Này A-nan! Phàm có pháp bại hoại ở trong Luật của bậc Thánh thì đó gọi là thế gian. A-nan! Vì sao lại là pháp bại hoại? A-nan! Nhãn là pháp bại hoại, sắc là pháp bại hoại, nhãn thức là pháp bại hoại, nhãn xúc cũng là pháp bại hoại. Phàm là cảm thụ được sinh ra vì duyên bởi nhãn xúc này, hoặc là lạc, hoặc là khổ, hoặc là bất lạc bất khổ, đó cũng là pháp bại hoại... Nhĩ là... Ty là... Thiệt là... Thân là... Ý là pháp bại hoại, pháp là pháp bại hoại, ý thức là pháp bại hoại, phàm là cảm thụ được sinh ra vì

¹⁹⁴ (P.T.S.) S.IV. p.28.

¹⁹⁵ (P.T.S.) S.IV. p.29.

¹⁹⁶ (P.T.S.) S.IV. pp. 15 – 16; (NAN.) <<Tương Ưng Bộ IV>>: <đệ nhất, Lục Xứ Tương Ưng>, sách 16, trang 21 – 22 (bản chữ Hán).

*duyên bởi ý xúc này, hoặc là lạc, hoặc là khổ, hoặc là bất lạc bất khổ, đó cũng là pháp bại hoại. A-nan! Phạm có pháp bại hoại ở trong Luật của bậc Thánh thì đó gọi là thế gian.*¹⁹⁷

Căn cứ Kinh văn đã nêu, pháp bại hoại của *mười hai xứ* là bằng với “thế gian”. Đối với điều này, người viết đọc hiểu rằng “nhất thiết” và “thế gian” trong thời Phật giáo Sơ kỳ là giống hệt nhau. Bởi vì cả hai đều có một điểm chung chính là *mười hai xứ*. Thế thì tính chất của hai thứ này có đánh đồng được hay không? “Tính nhất thiết” tức là *thiêu đốt* (Āditta), nhưng “tính nhất thiết” chính là *pháp bại hoại* (Palokadhamma). Nếu đem mười hai xứ đặt vào chính giữa để xem, *mười hai xứ* cũng bao gồm cả *thiêu đốt* và *pháp bại hoại* bên trong. Do phạm vi của hai thứ đều không có điều kiện chọn lựa nào khác, vì vậy người viết cho rằng “nhất thiết” bằng với “thế gian”, và “thế gian” cũng bằng với “nhất thiết”. Thế gian trong quan điểm của đức Phật là pháp có bại hoại, mà nhất thiết cũng là tính chất bị phiền não thiêu đốt, do đó thế gian cũng có thể nói là cảnh nơi thân bị thiêu đốt. Vừa khéo thay là vấn đề “địa cầu noãn hóa” (Global Warming: sự nóng lên toàn cầu) được sự chú ý bởi toàn cầu, dùng quan điểm Phật giáo để tiến hành khảo sát và tiến thêm giải thích thì thông qua quan điểm nhìn nhận của Phật giáo Sơ kỳ, mối quan hệ giữa thế gian bại hoại hoặc thiêu đốt (Āditta) và địa cầu noãn hóa (Global Warming) rất ư mật thiết. Người viết đưa “pháp thế gian bại hoại” (Palokadhamma) chia làm hai giai đoạn phân tích như sau:

A. Thế gian hoặc nhất thiết chỉ cho con người bị sự thiêu đốt do tiếp xúc với *mười hai xứ*, không ngừng sản sinh ra “lửa tham, lửa sân, lửa si” → “chấp trước” → “lạc, khổ, bất lạc bất khổ”, phản ứng dây chuyền, hiệu ứng quân bài vì vậy sản sinh.

B. Vấn đề địa cầu noãn hóa (sự nóng lên toàn cầu) chỉ cho quá trình thứ nhất của con người sản sinh ra, con người vì “lửa tham, lửa sân, lửa si” phù hợp đối với “ngoại tại” triển hiện ra mỗi loại phương thức, ví như: phát minh, thăm dò, nghiên cứu, phát triển, chiến tranh v.v... gây bất lợi cho đại tự nhiên và thế gian, trải qua nhận thức thì những loại hành động gây khống chế hay hủy hoại này dẫn đến địa lí quốc gia, không

¹⁹⁷ (P.T.S.) S.IV. p.53; <<Tập A-hàm>>, quyển 9, kinh số 231; (NAN.) <<Tương Ưng Bộ IV>>: <đệ nhất, Lục Xứ Tương Ưng>, sách 6, trang 71 (bản chữ Hán); (C.S.) “Yaṃ kho, Ānanda, palokadhammaṃ, ayaṃ vuccati ariyassa vinaye loko. Kiñca, Ānanda, palokadhammaṃ? Cakkhu kho, Ānanda, palokadhammaṃ, rūpā palokadhammā, cakkhaviññāṇaṃ palokadhammaṃ, cakkhusamphasso palokadhammo, yampidaṃ cakkhusamphassapaccayā ...pe... tampi palokadhammaṃ ...pe... jivhā palokadhammā, rasā palokadhammā, jivhāviññāṇaṃ palokadhammaṃ, jivhāsamphasso palokadhammo, yampidaṃ jivhāsamphassapaccayā ...pe... tampi palokadhammaṃ ...pe... mano palokadhammo, dhammā palokadhammā, manoviññāṇaṃ palokadhammaṃ, manosamphasso palokadhammo, yampidaṃ manosamphassapaccayā uppajjati vedayitaṃ sukhaṃ vā dukkhaṃ vā adukkhamasukhaṃ vā tampi palokadhammaṃ. Yaṃ kho, Ānanda, palokadhammaṃ, ayaṃ vuccati ariyassa vinaye loko”ti.

khí, nước, con người... bước vào cảnh bại hoại, trở lên đều là sự bùng phát ra từ “nội tại”. Vì thế mà nhân tố nội tại và ngoại tại tuyệt đối không thể cho là không có mấy may quan hệ gì.

Phật giáo Sơ kỳ không bị chấp nặng vào sự biến hóa của ngoại tại mà coi trọng về trạng thái tâm linh nơi nội tại, như Kinh văn ở trước đã nêu ra trong lời “khổ, lạc và bất khổ bất lạc”, đâu đâu cũng hiện rõ sự chân thật trong hiện thực. Dù vậy nhưng lí luận tư tưởng của các tôn giáo khác lại không cho rằng là như thế mà có một số thì cho rằng đó là sự hóa hiện ra bởi đấng Thần linh Chí cao Vô thượng nào đó, tư tưởng Phạm Thiên cũng đã bị sự phê phán của Phật giáo Sơ kỳ đương thời.

IV. Thần Tối Cao (Phạm Thiên) không phải sáng tạo ra “nhất thiết”

Nếu như nói tất cả (nhất thiết) là do đấng Thần Tối Cao nào đó sáng tạo ra, vậy thì thái độ của Phật giáo Sơ kỳ đối với Thần Tối Cao thế nào? Lấy quan điểm Phật giáo Sơ kỳ thì dựa vào “Kinh Pháp Cú” khảo sát khởi nguyên tư tưởng tôn giáo có thể sẽ nhìn ra nhu cầu và vấn đề cơ bản của mọi người. Như trong Kinh miêu thuật rằng: “*Có rất nhiều người phải đối mặt với nỗi sợ hãi (Khổ: vấn đề), tìm cầu quy y (vái lạy: thỉnh cầu): núi non, rừng rậm, miếu mạo, cây cối và bảo tháp*”¹⁹⁸. Do mọi người đối với cái chưa biết (Khổ và những phương pháp diệt Khổ) mà cảm thấy sợ sệt, nhất là thần linh và những quyền năng đặc thù khác trong tự nhiên rộng lớn, con người dựa vào sự cầu cúng và những phương thức sùng bái để cầu mong cảm giác an toàn, khi có thể tránh khỏi nỗi sợ thì chuyện trừng phạt lại có thể gây hiệu quả kiềm chế thôi đi việc làm ác, bởi thế mà sản sinh các loại tôn giáo khác nhau sùng bái đối với Thần Tối Cao.

1. Ba loại lí luận – ai sáng tạo “nhất thiết” (tất cả)

Trong *Kinh Ba Nơi Quy Y* (Tittthāyatanādisutta) có thể thoáng nhìn về khái niệm được ôm ấp trong dân tình xã hội đối với tôn giáo, và chỉ ra tín ngưỡng của Ấn Độ đối với Thần Tối Cao. Có thể chia ra ba loại lí luận nhìn nhận:

¹⁹⁸ (P.T.S.) Dh. pp.53 – 54: Bahum ve saraṇaṃ yanti pabbatāni vanāni ca, ārāmarukkhacetyāni manussā bhayatajjitā; <<Pháp Cú Kinh>>: <Thuật Phật phẩm>, quyển hạ, kinh 22: “*Hoặc có nhiều chỗ tự quy y, thần ở núi, sông, cây, lập miếu và đắp tượng, tế tự để cầu phúc...*” (或多自歸, 山川樹神, 廟立圖像, 祭祠求福...等).

(1) Tiền thế sở tác luận (Pubbekataṅgavāda: Past action determinism): cho rằng tất cả đều là do đời trước đã gây ra.

(2) Thần chi hóa tác luận (Issarakaraṇavāda: Theistic determinism): cho rằng tất cả đều do Thần Tối Cao sáng tạo nên.

(3) Vô nhân vô duyên luận (Ahetuvāda: Accidentalism): tất cả đều không có nhân duyên gì hết, tự nhiên ngẫu nhiên sản sinh thôi.

“Kinh A-hàm” kể ra: “*Này các Tỳ-khưu! Có một hạng Sa-môn, Bà-la-môn nói như vậy, thấy như vậy: ‘Phàm mọi con người lãnh nhận lạc, khổ, hoặc phi khổ hay phi lạc, tất cả mọi nhân này là do đời trước gây ra’. Các Tỳ-khưu! Có một hạng Sa-môn, Bà-la-môn nói như vậy, thấy như vậy: ‘Phàm mọi con người lãnh nhận lạc, khổ, hoặc phi khổ hay phi lạc, tất cả mọi nhân này là do sự hóa tác của Thần linh’. Các Tỳ-khưu! Có một hạng Sa-môn, Bà-la-môn nói như vậy, thấy như vậy: ‘Phàm mọi con người lãnh nhận lạc, khổ, hoặc phi khổ hay phi lạc, tất cả mọi nhân này là không có nhân không có duyên mà sinh ra’.*”¹⁹⁹. Vì thế, lấy Thần luận mà nói, quy nạp vào trong “Thần chi hóa tác luận”. Từ trước khi Phật giáo xuất hiện, các tôn giáo khác chính là giữ lấy cách nhìn này, nhưng quan điểm này từ Phật giáo về sau liền bị phủ định ngay. Lập trường và quan điểm của Phật giáo đối với “Thần” thì cho rằng vị ấy không phải là đấng sáng tạo vũ trụ vạn vật, hết mọi tất thấy vũ trụ vạn vật cũng không phải được sáng tạo bởi Thần linh.

2. Phật giáo Sơ kỳ nhìn nhận thế nào đối với Thần (Deva)

Đối với nhận thức về Thần linh, đến thời Phật giáo Sơ kỳ được chia thành ba loại:

- (1.) Thế tục thiên (Sammutidevā);
- (2.) Sinh khởi thiên (Upapattidevā);
- (3.) Thanh tịnh thiên (Visuddhidevā).

¹⁹⁹ (NAN.) <<Tăng Chi Bộ Kinh điển I>>: <tam tập, đệ nhị: Đại phẩm>, sách 19, trang 250 (bản chữ Hán); <<Trung A-hàm Kinh>>, quyển 3, kinh số 13; (P.T.S.) A.I. p.173; (C.S.) Tīṇimāni bhikkhave, titthāyatanāni yāni paṇḍitehi samanuyuññijyamānāni samanugāhiyamānāni samanubhāsiyamānāni parampi gantvā akiriyyāya saṅṭhahanti. Katamāni tīṇi? Santi, bhikkhave, eke samaṇabrāhmaṇā evaṃvādino evaṃdiṭṭhino— ‘yaṃ kiñcāyaṃ purisapuggalo paṭisaṃvedeti sukhaṃ vā dukkhaṃ vā adukkhamasukhaṃ vā sabbaṃ taṃ pubbekatahetū’ti. Santi, bhikkhave, eke samaṇabrāhmaṇā evaṃvādino evaṃdiṭṭhino— ‘yaṃ kiñcāyaṃ purisapuggalo paṭisaṃvedeti sukhaṃ vā dukkhaṃ vā adukkhamasukhaṃ vā sabbaṃ taṃ issaranimmānāhetū’ti. Santi, bhikkhave, eke samaṇabrāhmaṇā evaṃvādino evaṃdiṭṭhino— ‘yaṃ kiñcāyaṃ purisapuggalo paṭisaṃvedeti sukhaṃ vā dukkhaṃ vā adukkhamasukhaṃ vā sabbaṃ taṃ ahetu-appaccayā’”ti.

Kinh điển đã mô tả như sau:

Trời tức là ba loại trời: (1.) Thế tục thiên; (2.) Sinh khởi thiên; (3.) Thanh tịnh thiên. (1) Thế nào là Thế tục thiên? Thế tục thiên là nhà vua, con vua và vương hậu. (2) Thế nào là Sinh khởi thiên? Sinh Thiên tức là Trời Tứ Đại Vương, Trời Ba Mười Ba, Trời Dạ-ma, Trời Đâu-suất, Trời Hóa Lạc, Trời Tha Hóa Tự Tại, Trời Phạm Chúng và các cõi Trời ở trên. (3) Thế nào là Thanh tịnh thiên? Thanh tịnh thiên tức là Như Lai, bậc đệ tử Thanh Văn A-la-hán lậu tận và Bích-chi Phật (Duyên Giác).²⁰⁰

Cách lí giải về Thần trong Phật giáo có thể chia làm ba tầng mặt để xem: trước tiên, con người thế tục giả thiết họ là một loại Thần, và lại ở ngôi siêu việt trên người bình thường, có khu vực được cai trị, cả nước đều lệ thuộc vào họ, cũng chính là dòng họ quốc vương. Một quốc gia thế tục thông qua Thế tục thiên giống như Thiên đường do quốc vương thống trị quản lí. Do vậy vị Thần ngay giữa lòng con người bình thường có thể xem là “Thế tục thiên” hay “Thế tục thần”. Lại nữa, tầng mặt thứ hai, mặc dù không phải mỗi cá nhân đều có thể trở thành Thế tục thiên, thế nhưng do bởi thiện pháp được họ tu tập qua đến đời sau có thể chuyển thành “Sinh khởi thiên” hay trở thành Thần của thế giới khác, bao gồm Thần Phạm Thiên bên trong. Xét theo quan điểm này, Phật giáo Sơ kỳ không hề hoàn toàn phủ định sự tồn tại của Thần, chẳng qua những loại Thần này vẫn chỉ nán lại trong sáu cõi luân hồi, họ cũng sẽ vì quả báo dị thực mà quyết định cho họ chuyển hóa thành loại hình thái nào. Vì thế, Phạm Thiên trong đấng Thần Tối Cao ở trong Phật giáo thì bị cho quy về một bộ phận của vòng luân hồi chứ không được coi là Thần sáng tạo. Sau cùng, tầng mặt thứ ba, cũng là đấng Thần tối cao vô thượng – “Thanh tịnh thiên”, cũng tức là Phật-đà, Bích-chi Phật, A-la-hán... là những đấng không có phiền não đã chặt đứt sự tồn hữu. Quan điểm Phật giáo và truyền thống nhận biết của Ấn Độ giáo về Thần Tối Cao, về tiêu chuẩn Phạm Thiên mang khuynh hướng khác nhau rất xa. Rốt cuộc Phật giáo tiến hành giải thích thế nào đối với Phạm Thần, dưới mục nhỏ sau đây sẽ tiến hành nêu luận.

3. Giải thích của Phật giáo Sơ kỳ đối với Phạm (Brahma)

²⁰⁰ (P.T.S.) CNid. p.112, 312; (NAN.) <<Tiểu Bộ Kinh điển XXII>>: <Tiểu Nghĩa Thích>, sách 47, trang 114 – 115, 314 (bản chữ Hán); (P.T.S.): Katame **sammutidevā**? Sammutidevā vuccanti rājāno ca rājakumārā ca dediyo ca. Ime vuccanti sammuti-devā. Katame **upapattidevā**? Upapatti-devā vuccanti: Cātumahārājikā devā, Tāvatisā devā, Yāmā, Tusitā, Nimmānaratī Paranimmita-vasa-vattī devā, Brahmakāyikā; ye ca devā taduttari. Ime vuccanti upapatti-devā. Katame **visuddhi-devā**? Visuddhidevā vuccanti: Tathāgathā, Sāvaka, Arahanto khīṇ’āsava ye ca Paccekabuddhā. Ime vuccanti visuddhi-devā.

3.1 Brahma là một loại Thần ở Sắc giới và Vô sắc giới

Phật giáo không hề phủ định trạng thái Brahma (Phạm Thiên), lại tiếp nhận về một thế giới tồn tại khác siêu việt sự nhận biết của con người thế tục. Đó là chỉ hạng Phạm Thiên trụ ở Sắc giới và Vô Sắc giới. Họ nhờ thông qua sự tu hành Thiền định khác nhau, sau khi sắc thân diệt đi liền sinh vào Phạm giới (Bramaloka) khác nhau. Tứ Thiền Bát Định (bốn Thiền Sắc và bốn Thiền Vô Sắc) làm cho người vì thiền định mà thành tựu được thế giới là Sắc giới và Vô Sắc giới như thế. Cho dù số tuổi của họ sống trong Phạm giới hết sức lâu dài nhưng cuối cùng vẫn phải có thời hạn, khi đã đến hạn rồi thì bấy giờ họ vẫn phải luân hồi trong ba cõi.

3.2 Brahma là Phạm hạnh (Brahma-ciriya) của Phật giáo

Từ ngữ Phạm hạnh không chỉ giới hạn trong phạm trù văn hóa Phật giáo, trước đây Phật giáo chưa xuất hiện, từ ngữ này đã được sử dụng rộng rãi rồi, có vẻ là *Bramacārī* (Phạm hạnh). Bà-la-môn giáo đem sinh mạng con người chia thành bốn kỳ, Phạm hạnh này tức là thời gian cuối trong kỳ thứ tư. Sau khi Phật giáo xuất hiện rồi, từ ngữ này không bị giới hạn trong giai đoạn học tập mà là chỉ cho bất kỳ người xuất gia nào tuân thủ Pháp và Luật (Dhamma – Vinaya) trong giáo giới Phật-đà thì đều gọi là Phạm hạnh. Người nào từ bỏ dục lạc thế tục mà xuất gia, mục tiêu tu hành chủ yếu của họ chính là nhằm để đoạn trừ phiền não, tự tại giải thoát. Trong Kinh điển thường thấy tự sự về Phạm hạnh, tức là bậc đệ tử giải thoát bấy giờ nói lên những lời như vậy sau khi chứng A-la-hán: “*Biết sinh này đã tận, Phạm hạnh đã trụ, điều cần làm đã làm, không còn chịu trạng thái tồn tại này nữa*”²⁰¹...

3.3 Brahma là “tù, bi, hỷ, xả” (Tứ trụ, Brahma-vihāra) của Phật giáo

Brahma là một loại pháp môn tu hành *Tứ Phạm trụ* (Brahmavihāra: tù, bi, hỷ, xả)²⁰². Pháp môn này được ứng dụng khá là phổ biến, ngoại trừ là tu tập bốn vô lượng tâm thì cũng được vận dụng để truyền đạt lên Thần tượng, ví như “Thần Bốn Mặt” ở Thái Lan (Đài Loan gọi là Tứ Diện Phật, nhưng văn hóa Thái Lan không thừa nhận là Phật), Thần này thực ra là thần linh Phạm Thiên, nhằm để trình hiện cụ thể bốn loại đặc tính của Brahma là tù, bi, hỷ, xả, cho nên dựa vào hàm ý của bốn vô lượng tâm này bèn tạo ra hình tượng về thần linh bốn mặt ấy.

3.4 Brahma là cách gọi của cha mẹ ruột

²⁰¹ (P.T.S.) M.I. p.40; (NAN.) <<Trung Bộ Kinh điển I>>: <Bồ Dụ Kinh> (Kinh Ví Dụ Tấm Vải), sách 9, trang 50 (bản chữ Hán); (P.T.S.): *khīṇā jāti, vusitaṃ brahmacariyaṃ, kataṃ karaṇīyaṃ, nāparaṃ itthattāyāti abbhaññāsī*.

²⁰² (P.T.S.) D.II. p.196.

Xã hội Ấn Độ đương thời cho rằng con người được sáng tạo bởi Brahma (Phạm Thiên). Phật giáo lại cho rằng danh từ “Brahma” phải nên dùng để xưng hô đối với cha mẹ ruột. Vì đứa con vốn dĩ được sinh từ họ mà ra, cho nên đối với cha mẹ phải tôn trọng, sùng bái và chăm sóc. Như trong Kinh đã bảo rằng: *“Này các Tỳ-khuru! Khi người con tại gia, ở trong gia đình tôn trọng cha mẹ tức là Phạm Thiên tại. Các Tỳ-khuru! Khi người con tại gia, ở trong gia đình... là bậc thầy luôn phép trước tiên. Các Tỳ-khuru! Ở trong gia đình... là bậc Thiên Thần tồn tại trước tiên. Các Tỳ-khuru! Khi người con tại gia, ở trong gia đình tôn trọng cha mẹ là Đấng đáng kính mời tồn tại. Các Tỳ-khuru này! Phạm Thiên đó là cách xưng dành cho cha mẹ. Các Tỳ-khuru! Bậc thầy luôn phép đầu tiên đó là cách xưng dành cho cha mẹ. Các Tỳ-khuru! Vị Thiên Thần đầu tiên đó là cách xưng dành cho cha mẹ. Vì có sao? Các Tỳ-khuru! Cha mẹ đối với con đã ban cho quá nhiều ân huệ, yêu thương giữ gìn và nuôi nấng cho con, giống như những gì đã thấy ở đời”*²⁰³. Đoạn trên là quan điểm của Phật giáo Sơ kỳ đối với Phạm Thiên, góc độ của Thần được chuyển thành cha mẹ tại thế chứ không công nhận Phạm Thiên đã sáng tạo con người. Trong một bộ Kinh điển khác ghi chép rõ ràng về cuộc đối thoại tinh tường giữa đức Phật và người thanh niên Assalāyana (A-nhiếp-nộ), chỉ ra minh bạch về sự thật rằng đức Phật hoàn toàn phủ định chuyện Thần Phạm Thiên sáng tạo.

4. Luận chứng Thần Tối Cao (Phạm Thiên) không phải Đấng sáng tạo

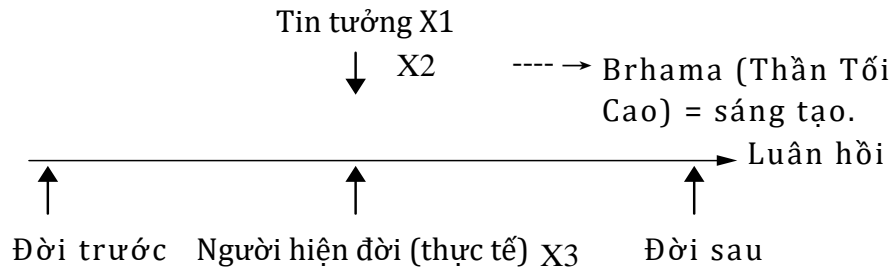
Trong cuộc đối thoại giữa đức Phật và giáo đồ Bà-la-môn là thanh niên Assalāyana đã bày tỏ sự cách tân về khái niệm đối với Đấng sáng tạo trong Phật giáo Sơ kỳ:

Thanh niên Assalāyana ngồi xuống một bên hướng về Thế Tôn nói rằng: “Thế Tôn Gotama! Vị Bà-la-môn đã nói thế này: ‘Chỉ có Bà-la-môn là dòng dõi tối cao, những dòng giống khác là thấp kém, chỉ có Bà-la-môn là màu trắng, những giống khác là màu đen. Chỉ có Bà-la-môn là thanh tịnh, phi Bà-la-môn thì không phải thế. Bà-la-môn là đứa con thật sự của Phạm Thiên, từ miệng Ngài sinh, do Phạm Thiên sinh, được Phạm Thiên

²⁰³ (P.T.S.) A.II. p.70; (NAN.) <<Tăng Chi Bộ Kinh điển II>>: <Tứ tập, đệ nhị: Thích Thiết Nghiệp phẩm>, sách 20, trang 118 (bản chữ Hán); (P.T.S.): Sabrahmakāni, bhikkhave tāni kulāni yesaṃ puttānaṃ mātāpitaro ajjhāgāre pūjitā honti, Sapubbācariyakāni bhikkhave tāni kulāni yesaṃ..... pūjitā honti, Sapubbadevatāni bhikkhave tāni kulāni yesaṃ pūjitā honti, sāhuneyyakāni bhikkhave yesaṃ puttānaṃ mātāpitaro ajjhāgāre pūjitā honti. **Brahmā ti bhikkhave mātāpitūnaṃ etaṃ adhivacanaṃ**, pubbācariyā ti bhikkhave mātāpitūnaṃ etaṃ adhivacanaṃ, pubbadevatā ti bhikkhave mātāpitūnaṃ etaṃ adhivacanaṃ. Āhuneyyā ti, bhikkhave mātāpitūnaṃ etaṃ adhivacanaṃ. Taṃ kissa hetu? Bahukārā bhikkhave mātāpitaro puttānaṃ āpādakā posakā imassa lokassa dassatāro ti.

*tạo ra, là con nối dòng của Phạm Thiên'. Nay Tôn giả Gotama cho rằng thế nào? Xin hãy chỉ dạy.*²⁰⁴

Liên quan đến cuộc đối thoại về vấn đề Đấng sáng tạo kể trên, thanh niên Assalāyana tuyên xưng với Phật-đà: Dòng giống cao thượng và thanh tịnh nhất tức là tộc Bà-la-môn, người được sáng tạo bởi Thần Brahma (Phạm Thiên), Bà-la-môn từ trong miệng Phạm Thiên sinh ra. Nhưng đức Phật đã gạt phứt đi câu chuyện thần thoại hư cấu về hạng người hiện thực ấy, Ngài dạy rằng: trên thực tế con người chúng ta đều là do mẹ ruột thai sinh, làm sao lại nói là được tạo ra bởi Phạm Thiên? Xem qua Kinh điển thì biết xã hội Ấn Độ bấy giờ đều cho rằng Brahma (Phạm Thiên) là Thần sáng tạo, quan điểm này hoàn toàn trói buộc nền giáo dục Bà-la-môn, nói theo truyền thống cách thủ (tuân giữ nghiêm ngặt), ta lấy đồ thị như sau:



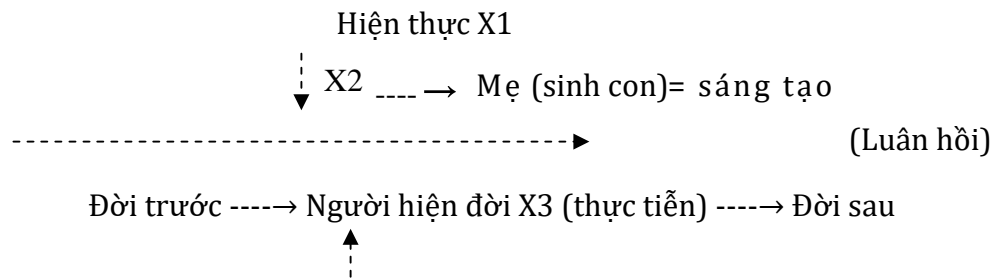
Sau đó, đức Phật đáp rằng: *“Này Assalāyana! Người nữ là vợ của Bà-la-môn cũng có kinh nguyệt, thai nghén, sinh đẻ, bú mớm. Những Bà-la-môn kia toàn bộ được đẻ ra từ bào thai mẹ, sao lại đi nói rằng: chỉ có Bà-la-môn là dòng dõi tối cao, những dòng giống khác là thấp kém... (cho đến) ... là con nối dòng của Phạm Thiên”*²⁰⁵. Lập trường của Phật giáo tức là nhìn nhận bằng sự đánh đồng tư tưởng và thực tiễn. Bà-la-môn lợi dụng khái niệm và tính dòng giống ưu việt để định nghĩa, giải thích cho chủ trương tư dục bản thân, còn đức Phật lại đi theo hiện thực là do (người mẹ) sinh thành, nhằm phản bác Assalāyana thừa nhận quan điểm con người được Phạm

²⁰⁴ (P.T.S.) M.II. p.148; (NAN.) <<Trung Bộ Kinh điển III>>: <A-nhiếp-nộ Kinh>, sách 11, trang 159 (bản chữ Hán); (P.T.S.): Ekamantaṃ nisinno kho Assalāyano māṇavo Bhagavantaṃ etad avoca: Brāhmaṇā, bho Gotama, evam āhaṃsu: Brāhmaṇova seṭṭho vaṇṇo, hīno añño vaṇṇo; brāhmaṇā va sukko vaṇṇo, kaṇho añño vaṇṇo; brāhmaṇā va sujjhanti no abrahmaṇā; brāhmaṇā va Brahmuno puttā orasā mukhato jātā brahmajā brahmanimmitā brahmadāyādā ’ti. Idha bhavaṃ gotamo kim āhāti?

²⁰⁵ (P.T.S.) M.II. pp.148~149; (NAN.) <<Trung Bộ Kinh điển III>>: <A-nhiếp-nộ Kinh>, sách 11, trang 159 – 160 (bản chữ Hán); (P.T.S.): Dissante kho pana, Assalāyana, brāhmaṇānaṃ brāhmaṇiyo utuniyo pi gabbhiniyo pi vijāyamānā pi pāyamānā pi; Te ca Brahmaṇā yonijā va samānā, evamāhaṃsu: Brahmaṇā seṭṭho vaṇṇo, hīno añño vaṇṇo; brāhmaṇā va sukko vaṇṇo, kaṇho añño vaṇṇo; brāhmaṇāva sujjhanti no abrahmaṇā; brāhmaṇā va Brahmuno puttā orasā mukhato jātā brahmajā brahmanimmitā brahmadāyādā ti? Kiñcāpi bhavaṃ gotamo evam āha, atha khvo brāhmaṇā evam etaṃ maññanti: Brāhmaṇā seṭṭho vaṇṇo, hīno añño vaṇṇo ...pe... brahmadāyādā ti.

Thiên sáng tạo. Vì thế, luận điểm được Assalāyana chủ trương chỉ vồn vẹn chìm trong “niềm tin tưởng” chứ không phải “thực tế” như đồ thị trên (X1 không bằng với X3), thế là sự thành lập về Thần Brahma sáng tạo con người (X2) bị thất bại.

“*Mỗi cá nhân đều từ người mẹ sinh ra*” chính là minh chứng thực tế mà đức Phật dùng để trả lời, đây là kinh nghiệm và thường thức cơ bản chẳng còn nghi ngờ chi. Hiện thực (X1) và thực tế (X3), cả hai không trái ngược nhau lại được thừa nhận phổ biến, thế là mẹ ruột sinh con (X2, biểu đồ dưới) tự nhiên là thuyết được công nhận. Căn cứ *Thanh Tịnh Đạo Luận*: mối quan hệ giữa “luân hồi” và “mười hai nhân duyên”, người viết tiến một bước cho đồ thị như sau:



(→ Nghiệp → Dị thực → Phiền não → Nghiệp → Phiền não → Nghiệp →)²⁰⁶

Sau nữa, đức Phật bèn suy vấn về luận điểm thứ nhất của Bà-la-môn chủ trương rằng dòng giống (Brahma sáng tạo) là màu trắng, thanh tịnh,... nhưng trên thực tế có thật thế ư? : “*Này Assalāya! Đối với điều ấy người suy nghĩ thế nào? Chỉ có Sát-đế-lợi (vua quan) là gây chuyện sát sinh, lấy của không cho, gây tà kiến với ái dục, vọng ngữ, nói hai lưỡi, nói thô ác, hí ngữ, có tham dục, có tâm sân hờn, chứa tà kiến, sau khi họ thân hoại mạng chung sẽ sinh vào đời ác, cõi dữ, đọa xứ, địa ngục. Còn Bà-la-môn (tu tể) thì không bị thế sao? Tì-xá (bình dân), Thủ-đà (nô lệ) gây chuyện sát sinh, lấy của không cho,... (cho đến) ... sau khi thân hoại mạng chung, sẽ sinh vào đời ác, cõi dữ, đọa*

²⁰⁶ (P.T.S.) Vism. p. 581: Tivaṭṭam anavaṭṭhitam bhamatī ti ettha pana saṅkhārabhavā kammavaṭṭam, avijjā taṇhūpādānāni kilesavaṭṭam, viññāṇanāmarūpa-salāyatana-phassa-vedanā-vipākavaṭṭan ti imehi tīhi vaṭṭehi tivaṭṭam idaṃ bhavacakkam yāva kilesavaṭṭam na upacchijjati, tāva anupacchinnapaccayattā anavaṭṭhitam, punappunam parivattanato bhamati yevā ti veditabbam.; <<Thanh Tịnh Đạo Luận>> nói: (ba chuyển luân) Lại nữa, “có ba sự luân chuyển, xoay vần không thôi”, trong (chi Duyên khởi) này: hành có luân chuyển theo cùng nghiệp. Vô minh, khát ái, chấp thủ vì phiền não xoay chuyển. Thức, minh sắc, sáu xứ, xúc, thụ vì dị thực luân chuyển. Hữu này xoay nhờ vào ba loại này là ba sự luân chuyển. Bởi vì mãi đến phiền não luân chuyển chưa dứt thì mối duyên không gián đoạn, cho nên gọi là “không thôi”; tiếp tục hồi chuyển cho nên gọi là “xoay vần”. Giác Nhân tạo, Diệp Quân thích, <<Thanh Tịnh Đạo Luận>>: (đệ thập thất, Thuyết Tuệ Địa phẩm 581) (Cao Hùng thị: Chính Giác học hội, 1999), trang 603. Vì vậy tổng kết luân hồi: Phiền não → Nghiệp → Dị thực → (Kilesa → Kamma → Vipāka). 1.) Phiền não (Kilesa) = Vô minh (Avijjā), Ái (Taṇhā), Thủ (Upādāna); 2.) Nghiệp (Kamma) = Hành (Saṅkhāra), Hữu (Bhava); 3.) Dị thực (Vipāka) = Thức (Viññāṇa), Danh sắc (Nāma-rūpa), Lục nhập (Salāyatana), Xúc (Phassa), Thụ (Vedanā). → Hiễn xuất: Sinh (Jāti), Lão tử (Jarā-marṇa).

xứ, địa ngục. Bà-la-môn thì không bị vậy sao?”²⁰⁷. Assalāyana đáp rằng: “Thế Tôn Gotama! Chẳng phải như vậy. Thế Tôn Gotama! Sát-đế-lợi gây chuyện sát sinh, lấy của không cho, gây tà kiến với ái dục,... (cho đến) ... sau khi họ thân hoại mạng chung sẽ sinh vào đời ác, cõi dữ, đọa xứ, địa ngục. Cả bốn dòng dù là Bà-la-môn, Tì-xá hay Thủ-đà-la gây sát sinh, lấy của không cho, ... đọa xứ, địa ngục”²⁰⁸. Từ cuộc đối thoại, có thể dùng phương thức logic để suy luận, nó có ba luận chứng, kết quả như sau:

(Giả thiết: Bà-la-môn hoặc cả bốn dòng giống = X1, Brahma = X2, mẹ ruột = X3)

A. Brahma sáng tạo Bà-la-môn	B. Bà-la-môn từ miệng Brahma sinh ra	C. Brahma sáng tạo dòng giống Bà-la-môn thanh tịnh
I: mỗi X1 đều được X2 sáng tạo II: X3 sinh ra X1 III: X1 không phải được X2 sáng tạo, cho nên Brahma sáng tạo Bà-la-môn không thể thành lập.	I: Bà-la-môn từ miệng Brahma sinh ra. II: Bà-la-môn từ thai mẹ sinh ra. (thai mẹ ≠ miệng Brahma) III: Bà-la-môn từ miệng Brahma sinh ra không thể thành lập.	I: Thanh tịnh là hành vi của Bà-la-môn II: Hành vi của Bà-la-môn khi là sát sinh v.v... (hành vi ≠ thanh tịnh) III: Brahma sáng tạo dòng giống Bà-la-môn thanh tịnh không thể thành lập.

Tổng kết, lấy lập trường Phật giáo Sơ kỳ, tính thanh tịnh giữa người và người không tùy thuộc vào quyền thao túng của Thần Tối Cao, mà là tùy thuộc sự sáng tạo tự thân mỗi người, bất luận là sinh đứa con nào, sự thanh tịnh, khổ, lạc, phi khổ phi lạc và nghiệp được tạo ra bởi con người, những điều này đều không lìa khỏi mối quan hệ sinh diệt của nhân duyên (Trung Đạo cho tất cả), nói tóm gọn, các sự kể trên và Thần Tối Cao hay Brahma không có mảy may bất kỳ liên hệ gì cả.

²⁰⁷ (P.T.S.) M.II. p. 149; (NAN.) <<Trung Bộ Kinh điển III>>: <A-nhiếp-nộ Kinh>, sách 11, trang 160 – 161 (bản chữ Hán); (P.T.S.): Tam kim maññasi, Assalāyana? Khattiyo va nu kho pāṇatipātī adinnādāyī kāmesu micchācārī musāvādī piṣuṇavāco pharusavāco samphappalāpī abhijjhālū vyāpannacitto micchādittḥi, --kāyassa bhedaṃ paraṃ marañā apāyaṃ duggatim vinipātaṃ nirayaṃ upapajjeyya, no brāhmaṇo; Vesso ca nu kho; suddo ca nu kho pāṇatipātī adinnādāyī kāmesumicchācārī musāvādī piṣuṇavāco pharusavāco samphappalāpī abhijjhālū vyāpannacitto micchādittḥi--- kāyassa bhedaṃ paraṃ marañā apāyaṃ duggatim vinipātaṃ nirayaṃ upapajjeyya no brāhmaṇo ti?

²⁰⁸ (P.T.S.) M.II. p. 149~150; (NAN.) <<Trung Bộ Kinh điển III>>: <A-nhiếp-nộ Kinh>, sách 11, trang 161 (bản chữ Hán); (P.T.S.): No hidam, bho gotama. Khattiyo pi hi, bho Gotama, pāṇatipātī.....pe..... duggatim vinipātaṃ nirayaṃ upapajjeyya. Brāhmaṇopi hi, bho Gotama, vesso pi hi bho gotama, suddo pi hi bho gotama, sabbe pi hi bho Gotama cattāro vaṇṇā pāṇatipātino....pe...apāyaṃ duggatim vinipātaṃ nirayaṃ upapajjeyyun ti.

5. Nguyên tắc “nhân duyên” và căn nguyên của “nhất thiết”

Phật giáo tuyệt đối không tuyên xưng vạn sự vạn vật trong thế gian là do ai sáng tạo, chỉ giải thích bằng nhân duyên thôi. Kết cấu của mười hai nhân duyên là nương tựa lẫn nhau mà sinh, nương qua lại mà diệt, đã không có bắt đầu cũng không có kết thúc và cũng không căn nguyên (The first Cause). Lấy vô minh làm số một, nhưng ý nó không phải vô minh là căn nguyên hay là đầu nguồn của tất cả đâu, chẳng qua là thuyết theo phương tiện thôi. Tác dụng của mười hai nhân duyên (Paṭiccasamuppāda), dùng *Kinh Thánh Đệ Tử* (Ariyasāvaka-sutta)²⁰⁹ để nói tức là: “Cái nào có nên cái này có, cái nào khởi nên cái này khởi. Cái nào không nên cái này không, cái nào diệt nên cái này diệt. Vậy Thánh đệ tử đã vẫn kia biết rằng cái gọi là đây có nên kia có, đây khởi nên kia khởi, gọi là duyên vô minh và hành. Cho đến thuận Đại Khổ Tự tập, vô minh diệt nên hành diệt, cho đến Đại Khổ Tự diệt”²¹⁰. Từ đoạn Kinh nêu trên, cuối cùng quy nạp làm “Evamayam loko samudayati” (*Thế gian như vầy mà sinh*), “Evamayam loko nirujjhati” (*Thế gian như vầy mà diệt*). Người viết đồng ý với quan điểm của Tỳ-khưu (Bikkhu) P.A. Payutto²¹¹: nếu đem mười hai nhân duyên xem là một loại lí luận để nhận thức căn nguyên thế giới rồi lấy vô minh làm một tiêu chí đầu nguồn (The first Cause), sau đó từ đây diễn sinh ra những thứ khác, như vậy là đem Phật giáo đánh đồng với các tôn giáo hay các hệ thống triết học kia (cho rằng có một căn nguyên là Sáng tạo chủ tồn tại như Thượng Đế hay Thần Tối Cao) không khác. Giả sử chia tách như vậy tức là nhận thức sai lầm về lời dạy của Phật giáo rồi, đúng phải gọi là “sai một ly đi nghìn dặm”. Trong vũ trụ quan tôn giáo mang tính phổ biến đều nói rõ có một căn nguyên thế giới, nhưng lấy mười hai nhân duyên (hay mười hai duyên khởi) của Phật giáo để nhìn thì tự nhiên so với các tôn giáo khác đã là mâu thuẫn trái ngược lẫn nhau, trong vòng lưu chuyển hay xoay diệt của mười hai nhân duyên, lí do Trung Đạo của nó là: *nhất thiết* (tất cả) đều nương qua lại mà sinh khởi, đã không có bắt đầu cũng không có kết thúc, sao lại còn đặt ra vấn đề căn nguyên?

V. Kết luận

²⁰⁹ (P.T.S.) S.II. p.78: Kimm nu kho kimmim sati kimm hoti|| Kimmim sati viññānam hoti|| Kimmim sati nāmarūpaṃ hoti|| kimmim sati saḷāyatanam hoti|| kimmim sati phasso hoti|| kimmim sati vedanā hoti|| kimmim sati taṇhā hoti|| kimmim sati upādānam hoti||, kimmim sati bhavo hoti||, kimmim sati jāti hoti|| kimmim sati jarāmaraṇam hoti||

²¹⁰ <<Tập A-hàm Kinh>>, quyển 14, kinh số 350.

²¹¹ Xem thêm (bản tiếng Thái), P.A. Payutto, *Buddhadhamma* (Bangkok: Mahachulalongkornrajavidyalaya Press, 1995) p.85.

Dùng nhân duyên để làm Trung Đạo nhằm giải thích “nhất thiết” (tất cả), đó là lập trường rõ rệt nhất của Phật giáo Sơ kỳ. Nó phủ định quan điểm “tất cả là có” hay “tất cả là không” của ngoại đạo và còn cho đó là “cực đoan”; cũng không chấp nhận góc độ từ Đấng sáng tạo tất cả hay căn nguyên tất cả để nhìn nhận về “nhất thiết”, bởi vì từ nhân duyên để khảo sát căn nguyên hoặc nguyên nhân là điều “vô tận”. Nói cách khác, “nhân của nhân vẫn có nhân” (Causality → Endlessness: Căn nguyên → Vô tận) cho nên Phật giáo Sơ kỳ dùng vô tận (Ananta) để phủ định cực đoan (Anta). Vì vậy, từ nhân duyên Phật giáo Sơ kỳ mà xem, bất luận Thượng Đế của phương Tây hay Thần Tối Cao của phương Đông, *nhất thiết* đều được vị ấy sáng tạo là điều không thể thành lập.

Chương thứ tư. “KATHĀVATTHU” PHÊ PHÁN NHẤT THIẾT HỮU LUẬN THỜI PHẬT GIÁO BỘ PHÁI [1]

Đặt trong thời kỳ Phật giáo Bộ phái dưới triều Vua Asoka, tình trạng phát triển Phật giáo khi ấy căn cứ theo cách nói của văn hiến Pāli trong giới Phật học thông thường, trên đại thể cộng có thể phân làm 18 bộ phái. Từ Phật giáo Sơ kỳ đến Phật giáo Bộ phái lấy từ lúc Phật nhập diệt có thể tính ra khoảng sau 200 – 300 năm, đoạn thời gian này là thời kỳ Phật giáo Bộ phái được người ta biết rộng rãi nhất. Từ lúc Phật nhập diệt đến giờ, sự phát triển Tăng đoàn Phật giáo đứng từ góc độ lạc quan mà xét thì vùng dậy và phát triển một cách không gián đoạn, trên thực tình thì nó tồn tại một hàng dãy không có tính liên tục và chia đứt. Chúng đệ tử Phật đối với Pháp và Luật của Phật giáo đều có quan điểm, lí giải và giải thích của mỗi phái mỗi người. Bởi vì không gian và điều kiện biện luận được họ đưa ra trên lập trường bất đồng cũng khiến cho ngoại đạo được dịp tiến vào pha trộn, dẫn đến ý kiến từ nội bộ Phật giáo bị rối rắm, càng thêm hỗn loạn. Dưới tình trạng như thế này, chỉ có dùng biện pháp truyền thống mới có thể khôi phục nền Phật giáo nguyên thủy thuần chính, thế là diễn ra một cuộc thi thố tức là *Kết tập*. Đơn vị chịu trách nhiệm cho cuộc Kết tập lần III là Thượng Tọa bộ hay còn gọi là Phân Biệt Thuyết (Vibhajjavāda) đứng ra phụ trách cử hành. Ngoại trừ việc Kết tập Tam Tạng ra, còn có điểm đặc sắc là Thượng Tọa bộ tiến hành bằng phương thức biện luận, do đó mới xuất hiện một bộ sách biện luận “Kathāvatthu” (Luận Sự) duy nhất của Thượng Tọa bộ quá ư khác biệt với những Tạng Kinh khác. Thượng Tọa bộ lấy biện luận làm cách thức để lắng lọc tư tưởng hỗn loạn của Phật giáo, ngoại trừ được sự hiệp trợ từ bên ngoài của chính phủ quốc gia Vua Asoka, hoặc đòi hỏi xử lí vấn đề về nghĩa lí ngay nơi nội bộ Phật giáo, dưới tình huống như vậy, biện luận trở thành sự chọn lựa quan trọng không thể tránh khỏi. Thượng Tọa bộ chính là truyền thống bảo thủ nhất trong mọi bộ phái, cho nên trong biện luận được ghi chép ở toàn sách chỉ có thể thấy được những quan điểm phê phán các bộ phái khác của Thượng Tọa bộ, bảo vệ lập trường Phật giáo Nguyên thủy, không hề đề xuất bất kỳ thái độ mới lạ nào hết. Bất đắc dĩ phải nói có một điểm mới, logic của “Kathāvatthu” cũng còn tạo nên nửa vời không nhằm làm nên một loại quan điểm biện luận, nó chỉ hệ thuộc vào phạm vi của phương thức biện luận, so với quan điểm chủ trương mới của các bộ phái kia thì nó có chỗ khác biệt.

Nhất thiết hữu luận (Sabbamatthīkathā) là một trong những luận điểm của “Kathāvatthu”, chuyên môn phê phán về quan điểm *nhất thiết hữu*. Trong

“Kathāvatthu” không hề chỉ rõ kiến giải đó xuất hiện từ ai, hơn 200 luận điểm khác cũng y như thế, toàn bộ không đề cập chủ trương đó đến từ người nào, có lẽ là Trưởng lão Moggaliputta-Tissa cố tình không nói mà chỉ đề là “Tha thuyết” (Paravādī: quan điểm của kẻ khác), đối với bản thân cũng không tự xưng là “Thượng Tọa bộ” (Theravāda) mà lại xưng là “Tự thuyết” (Sakavādī). Tại sao không nói ra minh xác? Đối với điều này, trên văn hiến cũng không nói rõ bất kỳ lý do nào. Nếu lấy những quan điểm đầu đó mà không biết xuất phát từ ai thì điều đó lại không có khả năng, bởi vì sống trong thời kỳ như nhau ấy, trong 18 bộ phái ai là ai, thân phận rất rõ nêu lên. Người viết cho rằng dưới tình trạng phải làm chủ tịch cho cuộc Kết tập, Trưởng lão lo nghĩ những vấn đề này ắt hẳn sâu rộng, đến khi vấn đề trọng đại này đã xuất hiện rồi thì không thể khẳng định là tương lai sẽ không phát sinh những vấn đề đồng dạng, cho nên trong bộ Luận thư này cả hai bên “Tự thuyết” và “Tha thuyết” là ai không cần phải xác định. Thậm chí đến thời đại của Buddhaghosa, trong sách chú giải “Kathāvatthu” mới biết được “Tự thuyết” là Thượng Tọa bộ, luận điểm này là nhắm vào “Tha thuyết” của Thuyết Nhất Thiết Hữu bộ để phê phán.

I. Tư tưởng *Nhất thiết hữu* của Hữu bộ thời ban sơ

Xét từ một điểm là niên đại thành lập Kinh tịch khá sớm mà nói, lấy “Kathāvatthu” Nam Truyền để tham thảo tư tưởng Hữu bộ, nó có căn cứ và tính đại biểu. Ngoài ra, trong văn hiến Phật giáo Bắc Truyền thì tư tưởng Hữu bộ diễn biến trước sau thế nào, đây cũng là điều không thể xem thường. Cho nên bản luận văn chủ yếu lấy tư tưởng *Nhất thiết hữu* của Hữu bộ ban sơ làm phạm vi nhằm triển khai thảo luận. Cuộc khảo sát này có thể chia làm 2 bộ phận: (1.) Văn hiến Nam Truyền; (2.) Văn hiến Bắc Truyền. Đối chiếu văn hiến song phương, hiển nhiên có thể thấy tư tưởng Hữu bộ lúc ban sơ có sự đồng nhất và sai dị lẫn nhau, điều này khả năng là tự mỗi Kinh điển đã có sự truyền thừa và bối cảnh khác nhau dẫn đến.

1. Căn cứ trên ghi chép của văn hiến Nam Truyền

Nói về tình hình phát triển của các bộ phái, trong văn hiến Nam Truyền, ngoại trừ sử sách Phật giáo ví như *Đạo Sử* (Dīpavaṃsa) và *Đại Sử* (Mahāvaṃsa) là sách được ghi chép lại, trực tiếp dẫn vào tư tưởng Bộ phái chính là “Kathāvatthu” (Luận Sự), sách này trong biện luận chỉ ra tư tưởng Hữu bộ ban sơ. Y cứ về ghi chép trong văn hiến Nam Truyền đối với tư tưởng Hữu bộ Sơ kỳ, Phật giáo Sơ kỳ có hai bộ Kinh (xem đoạn I, II ở dưới) đề cập liên quan đến mối quan hệ giữa tam thời ngũ uẩn, tham, hỷ, ái và nhân duyên. Ở trong biện luận, Thượng Tọa bộ cũng dùng quan điểm

Phật giáo Sơ kỳ bốn bộ Kinh để phản bác Hữu bộ (xem phần thảo luận trong Chương thứ 5, tiết V: *Kinh Chứng* [Suttasādhanaṃ]). Hai bộ Kinh được y cứ trong “Kathāvatthu” về tư tưởng Hữu bộ ghi chép như sau:

I. *Tha: Chẳng phải là chỗ Thế Tôn cậy vào ư? Rằng: “Này các Tỳ-khuru! Cái kia dù quá khứ, vị lai, hiện tại, trong, ngoài, thô, tế, kém, hơn, xa, gần... tất cả mọi sắc, đó là Sắc uẩn. Nói là cái kia dù quá khứ, vị lai, hiện tại, trong, ngoài, thô, tế, kém, hơn, xa, gần... tất cả mọi thụ, tướng, hành, thức, đó là Thức uẩn”. Có bài Kinh như vậy chăng?*

Tự: Đúng.

*Tha: Theo đó, quá khứ là có, vị lai là có.*²¹²

II. *Tha: Chẳng phải là chỗ Thế Tôn cậy vào ư? Rằng: “Này các Tỳ-khuru! Nếu với Bác thực (Đoàn thực) mà có tham, có hỷ, có ái, thì có thức trụ tăng trưởng, nếu có thức trụ tăng trưởng thì ở nơi ấy danh sắc nhập. Nếu là danh sắc nhập thì chỗ ấy có các hành tăng trưởng. Nếu các hành tăng trưởng thì ở chốn ấy có đương lai hậu hữu tăng trưởng. Nếu có đương lai hậu hữu tăng trưởng thì nơi ấy có sinh già và chết ở vị lai. Đối với nơi sinh già chết, này các Tỳ-khuru! Nói rằng: ‘Có sàu, có muộn, có não’. Các Tỳ-khuru! Hoặc đối với Xúc thực, Ý tư thực, Thức thực có tham, có hỷ... (cho đến) ... có muộn, có não”. Có bài Kinh như vậy chăng?*

Tự: Đúng.

*Tha: Theo đó nên nói rằng: “Vị lai là có”.*²¹³

Trong Chương một trước, người viết từng thảo luận qua định nghĩa về “nhất thiết”, định nghĩa về “nhất thiết” trong “Kathāvatthu”, là xác định *mười hai xứ* (xem: tiết V ở dưới: *Quá khứ nhãn sắc đẳng luận*), đối với phạm vi được cấp định từ Phật giáo Sơ kỳ so với bộ phận “tồn hữu”, lại tiến thêm một bước thuyết minh, ví như: *quá khứ, vị lai, hiện tại, năm uẩn, mười hai xứ...* vì những thứ này cho nên là “Hữu” (có). Trong đó, nói về biện luận *ngũ uẩn* và *tam thời* thì đặc biệt có nhiều. Từ căn cứ ở trên, Hữu bộ cho rằng theo lời thoại đức Phật giảng qua cho các Tỳ-khuru như vậy, bèn chủ trương cái gọi là “tam thời thật hữu” (ba thời thật có) hay “tam thế thật hữu” (ba đời thật có) của Bắc Truyền. Đương nhiên, quan điểm này không hề xuất hiện trong Phật giáo Sơ kỳ, đến ngay cả vì sao Phật giáo Sơ kỳ lại ra chủ trương như vậy,

²¹² (P.T.S.) Kvu. p.140; (NAN.) <<Luận Sự>>: <Nhất Thiết Hữu Luận>, sách 61, trang 153 (bản chữ Hán).

²¹³ (P.T.S.) Kvu. p.142~143; (NAN.) <<Luận Sự>>: <Nhất Thiết Hữu Luận>, sách 61, trang 155 – 156 (bản chữ Hán).

bộ phận này người viết khá đồng ý với cách nhìn của ông Mizuno Kōgen, đó là nhằm tranh luận với ngoại đạo. Dưới tình hình tranh biện hỗn loạn về nghĩa lí trong Phật giáo, rồi đẩy lên quan điểm như thế này; hoặc là ngoại đạo trực tiếp đi vào Phật giáo, mặc áo cà-sa đạo Phật mà bẻ cong quan điểm Phật giáo, tuyên dương ngoại đạo, tạo nên thái độ như thế... những điều này đều có khả năng. Sở dĩ trong “Kathāvatthu” không chỉ rõ cố định “Tha thuyết” là ai, động tác như vậy khá gọi là hợp lí, vì tình huống đương thời nó có thể không hề chỉ là do nhân tố của một đoàn thể đơn thuần duy nhất nên mới tạo thành quan điểm như vậy.

2. Căn cứ trên ghi chép của văn hiến Bắc Truyền

Ở trong văn hiến ghi chép của Bắc Truyền liên quan đến Hữu bộ, Thuyết Nhất Thiết Hữu bộ có bảy bộ luận A-tì-đạt-ma riêng của họ²¹⁴. Từ Luận thư của Hữu bộ, ngài Thế Thân (Vasubandhu, khoảng thế kỷ 4 – 5 Tây lịch)²¹⁵ trong *Câu-xá Luận* cho định nghĩa về “Nhất thiết hữu” thuyết minh rằng:

Phạm chí nên biết! “Nhất thiết hữu” nghĩa là mười hai xứ, hoặc chỉ là ba đời, như cái nó có mà nói là Hữu. Ý trong bộ Kinh bảo hoặc là giả, hoặc là thật, hoặc đã từng, hoặc là sẽ, như những gì nó có mà nói là Hữu, chẳng phải đều là thật có. Giống như hiện tại, quá khứ từng có, vị lai sẽ có, hiện là thật có, hiện mười hai xứ, sáu xứ thật có, bốn xứ chút phần thật có, chút phần thật không. Như trong chốn sắc tỏa ra sắc thật có mà hình sắc thì thật không. Trong chốn thanh thì vô ký sát-na thanh thật có, ngữ nghiệp lành kế tiếp, những âm thanh về ác thật không. Trong chốn xúc, bốn đại thật có, những xúc khác thì thật không. Trong chốn pháp, định cảnh giới sắc, thụ, tưởng, tư là thật có, những pháp về tâm sở còn lại giả lập trên Tư thì thật không, và pháp không tương ứng, ba pháp vô vi cũng là thật không. Cho nên Chính Lý Luận dẫn Kinh bộ rằng: “Lại nữa,

²¹⁴ 1. *A-tì-đạt-ma Tập Dị Môn Túc Luận* (zh. 阿毘達磨集異門足論; sa. Sangītiparyāya); 2. *A-tì-đạt-ma Pháp Uẩn Túc Luận* (zh. 阿毘達磨法蘊足論; sa. Dharmaskandha); 3. *A-tì-đạt-ma Thi Thiết Túc Luận* (zh. 阿毘達磨施設足論; sa. Prajñāptisāstra); 4. *A-tì-đạt-ma Giới Thân Túc Luận* (zh. 阿毘達磨界身足論; sa. Dhātukāya); 5. *A-tì-đạt-ma Thức Thân Túc Luận* (zh. 阿毘達磨識身足論; sa. Vijñānakāya); 6. *A-tì-đạt-ma Phẩm Loại Túc Luận* (zh. 阿毘達磨品類足論; sa. Prakaraṇapāda); 7. *A-tì-đạt-ma Phát Trí Luận* (zh. 阿毘達磨發智論; sa. Jñānaprasthāna).

²¹⁵ Ân Thuận viết, 《說一切有部為主的論書與論師之研究》(Nghiên cứu về Luận thư và Luận sư lấy Thuyết Nhất Thiết Hữu bộ làm chủ), Tân Trúc huyện: Chính Văn xuất bản xã, 2003, trang 646.

các người nói hiện mười hai xứ chút phần thật có, chút phần thật không, như sắc, thanh, xúc, pháp của Thượng Tọa Tông.²¹⁶

Trong Luận thư của Thế Thân, liên quan đến định nghĩa về “Nhất thiết hữu”, văn hiến Nam – Bắc truyền ghi chép giống nhau là nằm ở trong *mười hai xứ*. Học giả hiện đại như ngài Trương lão Ấn Thuận trong *Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ vi chủ đích Luận thư dữ Luận sư chi Nghiên cứu* cho rằng tư tưởng “Nhất thiết hữu” của Hữu bộ ban sơ xuất hiện trong *Kinh Tạp A-hàm* Hán dịch²¹⁷, Trương lão còn tham thảo thêm nhiều bộ Kinh tương đương với văn hiến Nam Truyền. Trong sách, Trương lão lấy *Kinh Tạp A-hàm* và *Luận Câu-xá* ra so sánh²¹⁸, nhưng trong Pāli lại không hề ghi chép rằng đây là khởi điểm cho chủ trương ban đầu của Hữu bộ. Có ba bài Kinh liên quan đến “nhất thiết” (tất cả), “Nhất thiết hữu”, “Nhất thiết hữu pháp” như sau:

I. *(Nhất thiết)*

*Bấy giờ, Bà-la-môn Jāṇussoṇi (Sinh Văn) đi sang chỗ Phật, cùng nhau thăm hỏi, chào hỏi xong, lui ngồi một phía, bạch Phật rằng: “Này Gotama! Cái gọi là tất cả thì tên gọi tất cả là thế nào?”. Phật bảo Bà-la-môn: “Tất cả là để gọi cho mười hai nhập xứ: nhãn - sắc, nhĩ - thanh, tỵ - hương, thiệt - vị, thân - xúc, ý - pháp, đó gọi là tất cả. Nếu lại nói rằng “Đây chẳng phải là tất cả, cái mà Sa-môn Gotama gọi là tất cả, nay ta đã xả, biệt lập tất cả còn lại”, dẫu người đó có nói vậy nhưng hỏi rồi không biết, thêm lòng ngờ vực. Vì sao như thế? Vì chẳng phải là cảnh giới của họ”.*²¹⁹

²¹⁶ <<Câu-xá Luận>> 《俱舍論》, quyển 20.

²¹⁷ Ấn Thuận viết, 《說一切有部為主的論書與論師之研究》(Nghiên cứu về Luận thư và Luận sư lấy Thuyết Nhất Thiết Hữu bộ làm chủ): <đệ nhất hạng: Nhất Thiết Hữu đích định nghĩa>: “Khế Kinh được dẫn ra là xuất phát từ Kinh Tạp A-hàm. Kinh Tạp A-hàm quyển 8, rộng nói về ‘tất cả’: <Tất cả là vô thường>, ví như nói <Tất cả là Khổ>, ... <Tất cả là thiêu đốt>... ‘Tất cả’ (nhất thiết) được nói đến trong Kinh chính là nhãn, sắc, nhãn thức, và cảm thụ được sinh từ nhân duyên nhãn xúc, (nhĩ, tỵ, thiệt, thân)... ... ý, pháp, ý thức, cảm thụ được sinh từ nhân duyên ý xúc. Đây là nhờ tự thể của hữu tình: sáu căn là sáu nội xứ, sáu cảnh như sắc... được chấp thủ là sáu ngoại xứ (tổng hợp chính là mười hai xứ). Do đó căn và cảnh tương quan mà khởi lên sáu thức, sáu xúc và sáu cảm thụ” (「所引的契經，是出於『雜阿含經』的。『雜阿含經』卷八，廣說一切——「一切無常」，例說「一切苦」……「一切熾然」等。經中所說的一切，就是眼、色、眼識、眼觸因緣所生受，(耳、鼻、舌、身)……意、法、意識、意觸、意觸因緣所生受。這是以有情自體—六根為六內處，所取的色等六境為六外處(綜合就是十二處)。由此根境相關而起六識，六觸，六受。」), trang 91 – 92.

²¹⁸ Giống trên, trang 92.

²¹⁹ <<Tạp A-hàm Kinh>>, quyển 13, kinh số 319.

II. (Nhất thiết pháp)

Bấy giờ, có Bà-la-môn Jāṇussoṇi (Sinh Văn) đi sang chỗ Phật, cùng nhau thăm hỏi, chào hỏi xong, lui ngồi một phía, bạch Phật rằng: “Này Gotama! Cái gọi là nhất thiết hữu thì nhất thiết hữu là thế nào?”. Phật bảo Bà-la-môn Jāṇussoṇi: “Nay Ta hỏi ngươi, tùy ý trả lời Ta. Bà-la-môn! Ý ngươi thế nào? Nhân là có chăng?”. Đáp rằng: “Là có, thưa Sa-môn Gotama!”. “Sắc là có chăng?”. Đáp rằng: “Là có, thưa Sa-môn Gotama!”. “Bà-la-môn! Có sắc, có nhãn thức, có nhãn xúc, có nhãn xúc nhân duyên sinh thụ - hoặc là khổ, hoặc là lạc, hay bất khổ bất lạc chăng?”. Đáp rằng: “Có cả, thưa Sa-môn Gotama!”. “Nhĩ, tỵ, thiệt, thân, ý cũng nói như vậy. Như vậy rộng nói... (cho đến) vì chẳng phải là cảnh giới của họ”.²²⁰

III. (Nhất thiết pháp)

Bấy giờ, có Bà-la-môn Jāṇussoṇi (Sinh Văn) đi sang chỗ Phật, cùng nhau thăm hỏi, chào hỏi xong, lui ngồi một phía, bạch Phật rằng: “Sa-môn Gotama! Cái gọi là nhất thiết pháp thì thế nào là nhất thiết pháp?”. Phật bảo Bà-la-môn: “Nhân và sắc, nhãn thức, nhãn xúc, nhãn xúc nhân duyên sinh thụ - hoặc là khổ, hoặc là vui, hoặc là chẳng khổ chẳng vui; nhĩ, tỵ, thiệt, thân, ý pháp, ý thức, ý xúc, ý xúc nhân duyên sinh thụ - hoặc là khổ, hoặc là vui, hay chẳng khổ chẳng vui, đó gọi là nhất thiết pháp. Nếu lại có nói: “Đây chẳng phải là nhất thiết pháp, lời Sa-môn Gotama nói về nhất thiết pháp nay tôi đã xả, lập nhất thiết pháp khác nữa”, dấu nói lời này nhưng hỏi mấy cũng không biết, họ thêm lòng ngờ vực. Vì sao như thế? Vì không phải cảnh giới của họ”.²²¹

Bà-la-môn Sinh Văn (pi. Jāṇussoṇi; sa. Jāṭisrṇa) ghi chép trong văn hiển Kinh Tạp A-hàm Bắc truyền và văn hiển Tương Ưng Bộ Nam truyền có khác biệt khá lớn. Kinh Tạp A-hàm là kinh điển tương truyền của Thuyết Nhất Thiết Hữu bộ²²², trên sự thuyết minh “nhất thiết”, “nhất thiết hữu”, “nhất thiết pháp”, mười phần rõ ràng. Nếu dùng ba bài kinh này để làm tư liệu đáng tin cho “Nhất thiết hữu” của Hữu bộ ban đầu; nhìn lại Nam Truyền, Bà-la-môn Sinh Văn (Jāṇussoṇi) mô tả đoạn trên không hề thấy trong biện luận của “Kathāvatthu” (Luận Sự) Nam Truyền, kể cả những văn hiển khác có nội dung tương quan. Trong Tương Ưng Bộ, Bà-la-môn Sinh Văn và Bà-

²²⁰ <<Tập A-hàm Kinh>>, quyển 13, kinh số 320.

²²¹ <<Tập A-hàm Kinh>>, quyển 13, kinh số 321.

²²² Ân Thuận viết, 《說一切有部為主的論書與論師之研究》 (Nghiên cứu về Luận thư và Luận sư lấy Thuyết Nhất Thiết Hữu bộ làm chủ), trang 93.

la-môn phái Thuận Thế trong cuộc đối thoại với đức Phật, văn hiến Pāli lại bày tỏ chiều hướng tương phản, đức Phật phủ định “Tất cả là có” (Nhất thiết vi hữu) và “Tất cả là không” (Nhất thiết vi vô), cả hai đều bị đức Phật xem là “cực đoan”, cũng có thể nói đó là vấn đề căn bản của Thường kiến và Đoạn kiến (xem chương thứ ba: I, II), bộ phận này văn hiến Nam – Bắc truyền có sự sai khác tương đối lớn.

Nhưng căn cứ khởi nguyên của “Tam thể thật hữu” (Ba đời thật có), liên quan đến tranh luận giữa ngũ uẩn và tam thể. Ngoại trừ sự tương đồng trong “Kathāvatthu” (Luận Sự) ra, những văn hiến khác của Nam – Bắc truyền ghi chép nội dung cũng giống nhau. Trong bài nghiên cứu về Thuyết Nhất Thiết Hữu bộ của Trưởng lão Ấn Thuận nêu ra:

Ở trong Tạp A-hàm Kinh, Khế kinh do Phật thuyết đích xác về ý thú “Tam thể hữu” có lưu lộ, như Kinh này quyển 2 (Đại Chính II: 13) nói: “Hoặc cái gì có các sắc; hoặc quá khứ, hoặc vị lai, hoặc hiện tại; hoặc bên trong, hoặc bên ngoài; hoặc thô, hoặc tế; hoặc tốt, hoặc xấu (còn có cách dịch khác là hoặc hơn hoặc kém); hoặc xa, hoặc gần; tất cả chúng góm gọn là Sắc ấm”. Trong Kinh đối với sắc, thụ, tưởng, hành, thức đều lấy quá khứ, vị lai, hiện tại để tổng nhiếp làm uẩn. Quá khứ, vị lai, hiện tại là một loại, cùng với bên trong, bên ngoài, thô, tế, tốt, xấu, xa, gần, gộp làm năm loại lớn. Trong hàng dãy này, quá khứ, vị lai và hiện tại song phẳng chứ không có bất kỳ ý vị khu biệt nào cả. Đây cũng là giáo chứng mạnh mẽ để bùng dấy thuyết “Tam thể hữu”.²²³

Nội dung Kinh này ở trong Tam Tạng Nam Truyền xuất hiện tại Kinh Tạng và Luận Tạng²²⁴. Ngoài ra, vấn đề về “Tam thể hữu” liên quan trong Hán văn, từ trên văn tự phiên dịch mà nói thì “tam thể” và “tam thời” (Atitānāgatapaccuppanam) cũng có vẻ là định nghĩa khác nhau, khảo sát về “tam thể” Hán dịch cho người đọc có được chỉ định về khuôn hạn của “đời trước, đời sau, đời nay”, cho nên người viết trong nghiên cứu bản luận văn này đều lấy “tam thời” (quá khứ, hiện tại, vị lai) làm chính, bởi vì “tam thời” so với “tam thể” thì tinh xác hơn trong phạm vi biểu đạt cho thời gian vô hạn.

²²³ Giống trên, trang 93.

²²⁴ (P.T.S.) M.III. pp.16~17; S.III. p. 47,101; Vbh. p. 1: (C.S.) Yam kiñci, bhikkhave, rūpaṃ atitānāgatapaccuppanam ajjhataṃ vā bahiddhā va olarikam vā sukhumaṃ vā hīnaṃ vā pañitaṃ vā yam dūre santike vā, ayam vuccati rūpakkhando. Yā kāci vedanā ...pe ... yā kāci saññā...ye keci sañkhārā atitānāgatapaccuppanā ajjhataṃ vā bahiddhā vā olārikā vā sukhumā vā ...pe ... ayam vuccati sañkhārakkhandho. Yam kiñci viññānaṃ atitānāgatapaccuppanam ajjhataṃ vā bahiddhā vā olārikam vā sukhumaṃ vā hīnaṃ vā pañitaṃ vā yam dūre santike vā, ayam vuccati viññānakkhandho. Ime vuccanti, bhikkhave, pañcakkhandhā’.

3. Thuyết minh nội dung khái yếu của Nhất thiết hữu luận

Nội dung chủ yếu của *Nhất thiết hữu luận* trong “Kathāvatthu” (Luận Sự) có thể khu phân lại làm mười tiểu luận, chuyên môn phê phán quan điểm *Nhất thiết hữu* và *Tam thời thật hữu*. Trên căn bản là sử dụng phương thức tiến hành hỏi đáp logic, một vài bộ phận nội dung trùng phức cho nên người viết chỉ điểm ra những luận điểm vấn đáp ở trước, rồi bộ phận trùng điệp mặt sau sẽ cho cắt gọn đi. Sách chú giải nhờ ngài Buddhaghosa và Ānanda phối hợp giải thích mà nên, nhưng trong đó chỉ thuyết minh một phần quan điểm chứ không phải thuyết minh toàn diện, vì thế người viết dựa vào cách đọc hiểu chính mình, sử dụng dấu hiệu logic hiện đại để phân tích thăm dò soạn thảo. Do bởi “Kathāvatthu” trong phiên dịch Hán văn có khả năng không lí giải dễ dàng, phương thức logic được bao gồm trong nó có thể tính là logic cổ Ấn Độ, dùng logic Tây phương hiện đại so sánh khả năng không hoàn toàn tương đồng, cho nên sử dụng dấu hiệu logic chỉ nhằm để giúp đỡ chúng ta hiểu được nghĩa lí của chúng một cách rõ ràng hơn. Nội dung phê phán mười tiểu luận trong *Nhất thiết hữu luận* (căn cứ MCU. và C.S.) khái yếu như sau:

- (1.) Ứng lí luận (Vādayutti): nội dung phê phán khá là rộng, trên đại thể là trực tiếp nhắm vào phê phán quan điểm *Nhất thiết hữu*, và đề ra nhiều ví dụ khác nhau, chẳng hạn: nhất thiết xứ, thời gian, nhất thiết pháp, tà kiến,...
- (2.) Thời gian đối chiếu (Kālasamsandanā): Nội dung so sánh trên thời gian, chủ yếu trọng điểm chia làm phê phán *Tam thời hữu*, *Tam thời ngũ uẩn hữu*, và *không từ bỏ*...
- (3.) Ngôn tịnh luận (Vacanasodhanā): sử dụng cách hỏi đáp thuận luận và phản luận, đem *Tam thời hữu* liên quan ở trước tiến thêm một bước quy nạp bình phán, đối với thời gian và hữu, hữu và thời gian, không đồng nhất có tính sai khác.
- (4.) Quá khứ nhãn sắc đẳng luận (Atītacakkhurūpādikathā): phê phán cái mà Hữu bộ cho là mười hai xứ ở trong tam thời là có tồn tại. Thượng Toạ bộ (Theravāda) phê phán ba đoạn thời gian đó không phải ngang nhau và không thể cho là nó thật có.
- (5.) Quá khứ minh trí đẳng luận (Atitāñānādikathā): liên quan đến Minh về Tứ Thánh Đế, Hữu bộ cho rằng Minh có tồn tại đáng tác dụng trong ba thời, Thượng Toạ bộ cũng phê phán một điều như trên, nó không thể đánh đồng trong ba thời.

- (6.) A-la-hán đấng luận (Arahantādikathā): Thượng Toạ bộ phê phán điều mà Hữu bộ cho rằng A-la-hán vẫn còn phiền não quá khứ, cho nên phiền não của A-la-hán vẫn là tồn tại.
- (7.) Quá khứ thủ đấng luận (Atītaḥatthādikathā): khảo sát các chi thân thể, kể cả là nó chủ động hay bị động v.v... Thượng Toạ bộ phê phán cái mà Hữu bộ cho rằng động tác nào cũng tồn tại.
- (8.) Quá khứ uẩn tập đấng luận (Atītakkhandhādisamodhānakathā): sử dụng năm uẩn, mười hai xứ, Phật-đà... trong số lượng tam thời so sánh là không hề có mười lăm uẩn, ba mươi sáu xứ, ba vị Phật tồn tại.
- (9.) Cú tịnh luận (Padasodhanakathā): ba thời và Niết-bàn, Hữu bộ cho rằng cái được gọi là Hữu một phần vừa đúng lại vừa không đúng, ví như Hữu là vừa quá khứ lại vừa không phải quá khứ, bị Thượng Toạ bộ phê phán rằng thế thì quá khứ biến thành phi quá khứ, phi quá khứ sẽ biến thành quá khứ...
- (10.) Kinh chứng (Suttasādhanam): hai bên dựa vào Kinh điển Phật giáo Sơ kỳ chứng minh, Hữu bộ lấy hai bài Kinh làm căn cứ chứng minh, Thượng Toạ bộ cũng dùng bốn bài Kinh phản bác quan điểm Hữu bộ, tiến hành tranh luận qua lại.

II. Ứng Lí Luận (Vādayutti)

“Ứng Lí Luận” (Vādayutti), “Vāda” là ngôn, thoại, thuyết, “Yutti” là đạo lí, lí do, “Vādayutti” ý nghĩa là lời đạo lí, nói lí do, sử dụng lí do thích đáng để biện luận. Nội dung đầu luận này bao gồm nói về: xứ, thời gian, thể, nhất thiết pháp... Thượng Toạ bộ (Tự) dùng nó để phê phán quan điểm *Nhất thiết hữu* của Hữu bộ (Tha)²²⁵.

1. Ứng Lí Luận (Vādayutti) [1]

I. (Tự): Tất cả là có ư?	(C.S.) Sabbamatthī ti Ā mantā.
(Tha): Đúng.	Sabbattha sabbamatthīti? Na hevaṃ vattabbe.
(Tự): Đối với Nhất thiết xứ, tất cả là có ư?	Sabbamatthīti? Amantā. Sabbadā sabbamatthīti? Na hevaṃ vattabbe.
(Tha): Thật không nên nói như vậy.	Sabbamatthīti? Amantā. Sabbena sabbam sabbamatthīti? Na hevaṃ vattabbe.
II. (Tự): Tất cả là có ư?	
(Tha): Đúng.	
(Tự): Đối với Nhất thiết thời, tất cả là	

²²⁵ (P.T.S.) KvuA. p.44.

<p>có ư? (Tha): Thật không nên nói như vậy. III. (Tự): Tất cả là có ư? (Tha): Đúng. (Tự): Đối với Nhất thiết về hành tướng, tất cả là có ư? (Tha): Thật không nên nói như vậy. I. (Tự): Tất cả là có ư? (Tha): Đúng. (Tự): Đối với Nhất thiết các pháp, tất cả là có ư? (Tha): Thật không nên nói như vậy.</p>	<p>Sabbamatthīti? Amantā. Sabbesu sabbamatthīti? Na hevaṃ vattabbe.</p>
---	---

226

Luận thuật như trên, thứ I. Luận: “Tất cả là có ư?” (“Sabbamatthīti?”) [Sabbam + Atthi + Iti], Hữu bộ trả lời là “Amantā”. Điểm này lộ rõ tính gần gũi và sai khác giữa Phật giáo Sơ kỳ và Phật giáo Bộ phái. Tình hình biện luận kể trên tiếp cận cuộc vấn đáp của hai vị Bà-la-môn và Phật-đà thời Phật giáo Sơ kỳ. Và lại, Thuyết Nhất Thiết Hữu bộ từng đã đặt vào tư tưởng *Nhất thiết hữu* thì sẽ có quan điểm xác định trả lời là “đúng”, dù điều đó không phải là thái độ của Phật giáo Sơ kỳ cho rằng tư tưởng ấy là “cực đoan”, nên lấy nhân duyên làm Trung đạo (xem Chương thứ ba: I.1, I.2) hồi ứng Thượng Toạ bộ. Nhìn từ lập trường của Thượng Toạ bộ, trong toàn bộ biện luận không có bất cứ gì liên quan đến chủ trương *Nhất thiết hữu* hay là *Nhất thiết vô*. Mục đích chủ yếu là lấy các loại ngôn từ ví dụ, logic, đạo lí... để phá chế cách nhìn *Nhất thiết hữu* phía Hữu bộ.

Biện luận thứ I. : (Tự) Tất cả là có ư (Tất cả + Có: $A \supset B$)? (Tha) đáp là đúng. *Nhất thiết Hữu* tiếng Anh dịch là “Everything exists.”²²⁷, Thượng Toạ bộ (Tự) đem “tất cả” (nhất thiết) chia làm Nhất thiết xứ (Sabbattha) + Nhất thiết hữu: $B \supset A$, lại tiếp tục hỏi là trong Nhất thiết xứ cũng tính là Nhất thiết hữu ư? (Tha) phủ định vấn đề này “*Thật không nên nói như vậy*” (Na hevaṃ vattabbe.). Nhất thiết xứ trong *Ngũ Luận nghĩa thích* (Pañcapakaraṇatthakathā) ngài Buddhaghosa thuyết minh là: Nhất thiết thể (Sabbasmim sarīre)²²⁸. Ngài Ānanda trong *Ngũ Luận căn bản sơ* (Pañcapakaraṇamūlaṭīkā) giải thích rằng: “*Tất cả cơ quan tồn tại khắp cả thể, tức là đôi chân cũng có thể tồn tại trên đầu, đôi mắt cũng có thể tồn tại sau lưng*”²²⁹.

²²⁶ (P.T.S.) Kvu. pp. 115 – 116; (NAN.) <<Luận Sự I>>: <Nhất thiết hữu luận>, sách 61, trang 130 (bản chữ Hán).

²²⁷ (P.T.S.) Bimala Churn Law, *The Debates Commentary*, p.52.

²²⁸ (P.T.S.) KvuA. p.44: Sabbatthā ti sabbasmim sarī re sabbam atthī ti pucchati.

²²⁹ (MCU.) KvuṬ. p.73: Sabbasmim sarī re sabbanti sirasi pā dā pacchato cakkhū nī ti evaṃ sabbam sabbattha atthī ti attho.

Biện luận thứ II. : trong Nhất thiết thời cũng còn nhất thiết hữu ư? Nhất thiết rốt cuộc là gì? Ngài Ānanda giải thích: “*Thời trẻ khi còn quen người bạn nhỏ thì khi già cũng còn người bạn nhỏ, nhất thiết thời trong nhất thiết là như thế*”²³⁰. (Tha) phủ định.

Biện luận thứ III. : (Tự) dùng “Tất cả về hành tướng là có ư?” để hỏi, tất cả về hành tướng, ngài Ānanda đáp rằng: “*Hành tướng của màu lục do màu vàng, hành tướng của màu đỏ do màu vàng*”²³¹. (Tha) phủ định.

Luận thứ IV. : (Tự) lại hỏi “*Đối với tất cả các pháp, tất cả là có ư?*”, Nhất thiết pháp thì ngài Ānanda thuật rằng: “*Đôi tai tồn tại hai con mắt, cái mũi cũng tồn tại đôi tai*”²³². (Tha) phủ định.

Luận thuật phía trên, Thượng Toạ bộ (Theravāda) nêu ra khá rộng rãi, vẫn chưa trực tiếp đi sâu vào phê phán bộ phận “Tam thời tồn hữu” (Ba thời còn có) và “Ngũ uẩn thật hữu” (Năm uẩn thật có), nhưng lại có thể thấy được chủ trương này chủ yếu là của Hữu bộ. Luận điểm trở xuống chuyên môn nhằm vào chủ trương của Hữu bộ, Thượng Toạ bộ lập luận rằng cách nói như vậy là Tà kiến, ngay cả vì sao bình luận như thế, điểm này cũng cần phải dựa vào quan điểm Phật giáo Sơ kỳ để khảo sát.

2. Ứng Lí Luận (Vādayutti) [2]

<p>I. (Tự): Tất cả là có ư? (Tha): Đúng. (Tự): Không kết hợp mà tất cả là có ư? (Tha): Thật không nên nói như vậy.</p> <p>II. (Tự): Tất cả là có ư? (Tha): Đúng. (Tự): Cái không có cũng là có ư? (Tha): Thật không nên nói như vậy.</p> <p>III. (Tự): Tất cả là có ư? (Tha): Đúng. (Tự): Nói rằng “quan điểm thấy tất cả còn có là tà kiến”, quan điểm ấy là Chính kiến, có như vậy không? (Tha): Thật không nên nói như vậy...</p>	<p>(C.S.) Sabbamatthīti? Amantā. Ayoganti katvā sabbamatthīti? Na hevaṃvattabbe. Sabbamatthīti? Amantā. Yampi natthi, tampatthīti? Na hevaṃ vattabbe. Sabbamatthīti? Amantā. Sabbamatthīti yā diṭṭhi sā diṭṭhi micchā diṭṭhīti, yā diṭṭhi sā diṭṭhi sammādiṭṭhīti, hevatthīti? Na hevaṃ vattabbe.</p>
--	---

²³⁰ (MCU.) KvuṬ. p.73: Sabbasmim kāleti bālakāle yuvatā , vuḍḍhakāle bālātā , evaṃ sabbasmim kāle sabbaṃ.

²³¹ (MCU.) KvuṬ. p.73: Sabbakālenāti nīlākārena pītaṃ , pītākārena lohitaṃ evaṃ.

²³² (MCU.) KvuṬ. p.73: Sabbesu dhammesūti cakkhusmimṣotaṃ, sotasmim gānanti evaṃ.

(cho đến)²³³

Lời thuật ở trên, tranh luận thứ I. , “*Không kết hợp mà tất cả là có ư?*”, nói tới “không kết hợp” là gì? Ngài Buddhaghosa nói: “*Pháp được kết hợp là do năm uẩn tự tính là có, nhưng nó không phải là tính đồng nhất. Vấn đề này sao gọi (Tự) [cố ý] đem những thứ sắc đối với thụ, những cảm thụ đối với sắc không có tính sai khác, sau đó bên hỏi như thế tất cả là có ư?*”²³⁴. Đương nhiên pháp không kết hợp thì không thể nói tính chất sắc tức là thụ, thụ tức là sắc, không khác không chia, bên đây cho nó không kết hợp, như thế cũng tính là tất cả có ư? [bao hàm vấn đề này bên trong], (Tha) phủ định. Luận thứ II. “*Cái không có cũng là có ư?*”. Nói tới “cái không có”, ngài Buddhaghosa nêu ví dụ rằng nếu có uẩn thứ sáu thì hoặc giống như con thỏ có sừng vậy, không có chuyện ấy, như thế cũng có thể nói là “có” ư?²³⁵ (Tha) phủ định. Lại nữa, Luận thứ III. (Tự) lấy *Nhất thiết hữu* xác định là tà kiến, áp chế bên (Tha) đã tiếp nhận ảnh hưởng tà kiến lại còn cho mình là Chính kiến, như thế cũng “có” ư? (xem Chương thứ ba: tiết III, 1. Chính kiến [của Phật giáo Sơ kỳ] không xen với “Nhất thiết vi hữu” hoặc “Nhất thiết vi vô”). Nếu nhìn lại Phật giáo Sơ kỳ tiến hành so sánh, quan điểm này không phải là lập trường Phật giáo ban đầu, hiển nhiên sẽ đem cách nhìn thế kia xác định là “cực đoan”. Ngoài ra, lấy *ba loại Thầy* (xem Chương thứ ba: II, 4) để tiến hành suy xét, nhất là loại thứ nhất trong *ba loại Thầy*, trong vấn đề này Thượng Toạ không phê phán Hữu bộ đem quá khứ, vị lai, hiện tại cho là chân thật mà chỉ định là Tà kiến (Thường kiến), cũng không phải hoàn toàn không có căn cứ.

IV. Đối chiếu thời gian (Kālasamsandanā)

Đối chiếu thời gian (Kālasamsandanā), “Kāla” [thời gian] + “Samsandanā” (so sánh, đối chiếu). Nếu như nói luận thứ nhất “Ứng Lí Luận” là qua loa thì đại thể mà nói là phê phán tư tưởng *Nhất thiết hữu* do Hữu bộ chủ trương, thế thì bắt đầu từ luận thứ hai “Đối chiếu thời gian”, có thể nói là phê phán nội hàm cụ thể của *Nhất thiết hữu*. Trong “Đối chiếu thời gian”, tranh luận này trở xuống người viết sẽ lấy nội dung chủ yếu chia làm ba: (1.) Tam thời hữu; (2.) Tam thời ngũ uẩn hữu; (3.) Bất xả khí luận.

²³³ (P.T.S.) Kvu. p. 116; (NAN.) <<Luận Sự I>>: <Nhất Thiết Hữu luận>, sách 61, trang 130 (bản chữ Hán).

²³⁴ (P.T.S.) KvuA. p.44: Ayogan ti ayuttam. Nānāsbhāvānañ hi yogo hoti, na ekasabhāvassa. Iti imasmim pañhe rūpañ vedanāya, vedanañ vā rūpena anānañ ekalakkhaṇam eva katvā sabbamatthīti pucchati.

²³⁵ (P.T.S.) KvuA. p.44: Yam pi natthi tam p’atthīti yam pi chaṭṭhakhandhādikañ sasavisāṇādikañ vā kiñci natthīti siddham, tam pi te atthīti pucchati.

1. Đối chiếu thời gian (Kālasamsandanā) [1]

<p>I. (Tự): Quá khứ là có ư? (Tha): Đúng. (Tự): Quá khứ là cái chẳng phải diệt, tàn lụi, biến dịch, mất, đã qua ư? (Tha): Đúng. (Tự): Nếu “quá khứ là cái chẳng phải diệt, tàn lụi, biến dịch, mất, đã trôi qua”, thật thừa ngài! Không nên nói: “Quá khứ có”.</p> <p>II. (Tự): Vị lai là có ư? (Tha): Đúng. (Tự): Vị lai là cái chưa sinh, chưa còn, chưa sinh ngay, chưa hiện, chưa hiện khởi, chưa hiển hiện ư? (Tha): Đúng. (Tự): Nếu “vị lai là cái chưa sinh, chưa còn, chưa sinh ngay, chưa hiện, chưa hiện khởi, chưa hiển hiện”, thật thừa ngài! Không nên nói “Vị lai có”.</p> <p>III. (Tự): Hiện tại là có, hiện tại không diệt, không tàn lụi, không biến đổi, không mất, không trôi qua ư? (Tha): Đúng. (Tự): Quá khứ là có, quá khứ chẳng diệt, không tàn lụi, không biến dịch, không mất, không trôi qua ư? (Tha): Thật không nên nói như vậy... (cho đến)...</p> <p>IV. (Tự): Hiện tại là có, hiện tại là cái sinh, còn, sinh ngay, hiện, hiện khởi, hiển hiện à? (Tha): Đúng. (Tự): Vị lai là có, vị lai chẳng phải cái sinh, còn, sinh ngay, hiện, hiện khởi, hiển hiện ư? (Tha): Thật không nên nói như vậy... (cho đến)...</p> <p>V. (Tự): Quá khứ là có, quá khứ đã diệt, tàn lụi, biến đổi, mất, đã qua ư?</p>	<p>(C.S.) Atītaṃ atthīti ? Āmantā. Nanu atītaṃ niruddhaṃ vigataṃ vipariṇataṃ atthaṅgataṃ abbatthaṅgataṃ? Āmantā. Hañci atītaṃ niruddhaṃ vigataṃ vipariṇataṃ atthaṅgataṃ abbatthaṅgataṃ, no ca vata re vattabbe— “atītaṃ atthī”ti.</p> <p>Anāgataṃ atthīti? Āmantā. Nanu anāgataṃ ajātaṃ abhūtaṃ asaṅjātaṃ anibbattaṃ anabhinibbattaṃ apātubhūtaṃ? Āmantā. Hañci anāgataṃ ajātaṃ abhūtaṃ asaṅjātaṃ anibbattaṃ anabhinibbattaṃ apātubhūtaṃ, no ca vata re vattabbe— “anāgataṃ atthī”ti .</p> <p>Paccuppannaṃ atthi paccuppannaṃ aniruddhaṃ avigataṃ avipariṇataṃ na atthaṅgataṃ na abbatthaṅgataṃ? Āmantā. Atītaṃ atthi atītaṃ aniruddhaṃ avigataṃ vipariṇataṃ na atthaṅgataṃ na abbatthavagataṃ ? Na hevaṃ vattabbe ...pe...</p> <p>paccuppannaṃ atthi paccuppannaṃ jātaṃ bhūtaṃ saṅjātaṃ nibbattaṃ abhinibbattaṃ pātubhūtaṃ? Āmantā. Anāgataṃ atthi anāgataṃ jātaṃ bhūtaṃ saṅjātaṃ nibbattaṃ abhinibbattaṃ pātubhūtaṃ? Na hevaṃ vattabbe ...pe</p> <p>Atītaṃ atthi atītaṃ niruddhaṃ vigataṃ vipariṇataṃ atthaṅgataṃ abbatthaṅgataṃ? Āmantā. Paccuppannaṃ atthi paccuppannaṃ niruddhaṃ vigataṃ vipariṇataṃ atthaṅgataṃ abbatthaṅgataṃ? Na hevaṃ vattabbe ...pe ...</p> <p>anāgataṃ atthi anāgataṃ ajātaṃ abhūtaṃ asaṅjātaṃ anibbattaṃ anabhinibbattaṃ apātubhūtaṃ? Āmantā. Paccuppannaṃ atthi paccuppannaṃ ajātaṃ abhūtaṃ asaṅjātaṃ anibbattaṃ</p>
--	--

<p>(Tha): Đúng. (Tự): Hiện tại là có, hiện tại đã diệt, tàn lụi, biến đổi, mất, đã qua à? (Tha): Thật không nên nói như vậy ... (cho đến)...</p> <p>VI. (Tự): Vị lai có, vị lai là cái chưa sinh, chưa còn, chưa sinh ngay, chưa hiện, chưa hiện khởi, chưa hiển hiện ư? (Tha): Đúng. (Tự): Hiện tại là có, hiện tại là cái chưa sinh, chưa còn, chưa sinh ngay, chưa hiện, chưa hiện khởi, chưa hiển hiện à? (Tha): Thật không nên nói như vậy.²³⁶</p>	<p>anabhinibbattam apātubhūnti? Na hevaṃ vattabbe.</p>
---	--

Nhằm có thể lí giải dễ dàng luận điểm của Thượng Toạ bộ tiến hành phản bác Hữu bộ thế nào, trước hết “Kathāvatthu” (Luận Sự) kể trên cho định nghĩa về ba thời như sau:

(1) Phê phán “Tam thời hữu”.

(A.) Tam thời	(B.) Trạng huống về thời gian
1.) Quá khứ (Atīta) →	Diệt, tàn lụi, biến dịch, mất, đã qua.
2.) Vị lai (Anāgata) →	Chưa sinh, chưa còn, chưa sinh ngay, chưa hiện, chưa hiện khởi, chưa hiển hiện.
3.) Hiện tại (Paccuppanna) →	Là có, không diệt, không tàn lụi, không biến dịch, không mất, không trôi qua.

Nhằm để biểu minh mối quan hệ về “Tam thời hữu” tự mâu thuẫn nhau, bên (Tự) chia ra trạng huống của tam thời và thời gian, hoán đổi vị trí khác nhau, đề xuất ba đoạn thời gian và trạng huống của nó không được đánh đồng, dựa vào đó phê phán quan điểm của Hữu bộ chủ trương như vậy là có vấn đề.

Luận thứ I. Phê phán Quá khứ hữu.

I. Quá khứ là có sao?

(Tha): Phải!

II. Quá khứ chẳng phải diệt, tàn lụi, biến đổi, mất, đã qua ư?

²³⁶ (P.T.S.) Kvu. pp. 116~117; (NAN.) <<Luận Sự I>>: <Nhất Thiết Hữu luận>, sách 61, trang 130 – 131 (bản chữ Hán).

(Tha): Phải!

∴ Nếu như quá khứ là diệt, tàn lụi, biến đổi, đã qua, Quá khứ hữu là điều không thể thành lập.

Bởi vì: Quá khứ “có” không bằng với trạng huống quá khứ: “diệt, tàn lụi, biến đổi, mất, đã qua”.

Luận thứ II. Phê phán Vị lai hữu.

I. Vị lai là có sao?

(Tha): Phải.

II. Vị lai là chưa sinh, chưa còn, chưa sinh ngay, chưa hiện, chưa hiện khởi, chưa hiển hiện không phải sao?

(Tha): Phải!

∴ Nếu như vị lai là chưa sinh, chưa còn, chưa sinh ngay, chưa hiện, chưa hiện khởi, chưa hiển hiện, Vị lai hữu là không thể thành lập.

Bởi vì: Vị lai “có” không bằng với trạng huống vị lai: “chưa sinh, chưa còn, chưa sinh ngay, chưa hiện, chưa hiện khởi, chưa hiển hiện”.

Luận thứ III. Phê phán Quá khứ hữu không bằng với Hiện tại hữu.

I. Hiện tại hữu: là không diệt, không tàn lụi, không biến đổi, không mất, không trôi qua ư?

(Tha): Phải!

II. Quá khứ hữu: là không diệt, không tàn lụi, không biến đổi, không mất, không trôi qua ư?

(Tha): Không!

∴ “Quá khứ hữu” không bằng với “trạng huống Hiện tại hữu”.

Luận thứ IV. Phê phán Vị lai hữu không bằng với Hiện tại hữu.

I. Hiện tại hữu: là không diệt, không tàn lụi, không biến đổi, không mất, không trôi qua ư?

(Tha): Phải!

II. Vị lai hữu: là không diệt, không tàn lụi, không biến đổi, không mất, không trôi qua ư?

(Tha): Không!

∴ “Vị lai hữu” không bằng với “trạng huống Hiện tại hữu”.

Luận thứ V. Phê phán Hiện tại hữu không bằng với Quá khứ hữu.

I. Quá khứ hữu: là diệt, tàn lụi, biến đổi, mất, đã qua ư?

(Tha): Phải!

II. Hiện tại hữu: là diệt, tàn lụi, biến đổi, mất, đã qua sao?

(Tha): Không!

∴ “Hiện tại hữu” không bằng với “trạng huống Quá khứ hữu”.

Luận thứ VI. Phê phán Hiện tại hữu không bằng với Vị lai hữu.

I. Vị lai hữu: là chưa sinh, chưa còn, chưa sinh ngay, chưa hiện, chưa hiện khởi, chưa hiển hiện sao?

(Tha): Phải!

II. Hiện tại hữu: là chưa sinh, chưa còn, chưa sinh ngay, chưa hiện, chưa hiện khởi, chưa hiển hiện sao?

(Tha): Không!

∴ “Hiện tại hữu” không bằng với “trạng huống Vị lai hữu”.

Đoạn tranh luận “Tam thời hữu” kể ở trên nó hữu (tồn tại) là hữu thể nào? Người viết đọc hiểu rằng từ phân tích luận kể trên có thể làm tổng kết quy nạp là: giả thiết $A =$ quá khứ hữu, $B =$ vị lai hữu, $C =$ hiện tại hữu, ba đoạn thời gian đều có bài xích lẫn nhau là $A \sim (B C)$, $B \sim (A C)$, $C \sim (A B)$. Ngoài ra, nếu như “tam thời” (A) bằng với “hữu” (B) ($A \supset B$), thì “hữu” kia bằng với “tam thời” ($B \supset A$), nhưng ba đoạn thời gian đều bài xích lẫn nhau, cho nên “hữu” không bằng với “tam thời” ($B \sim A$). Vì thế “tam thời hữu” không thể thành lập.

2. Đối chiếu thời gian (Kālasamsandanā) [2]

<p>I. (Tự): Sắc của quá khứ là có ư? (Tha): Đúng. (Tự): Sắc của quá khứ là chẳng phải diệt, tàn lụi, biến dịch, mất, đã qua ư? (Tha): Đúng. (Tự): Nếu “sắc quá khứ là diệt... (cho đến)... đã qua”, thật thừa ngài, không nên nói “Sắc của quá khứ là có”.</p> <p>II. (Tự): Sắc của vị lai là có ư? (Tha): Đúng. (Tự): Sắc của vị lai là cái chưa sinh, chưa còn, chưa sinh ngay, chưa hiện, chưa hiện khởi, chưa hiển hiện? (Tha): Đúng. (Tự): Nếu “sắc của vị lai là cái chưa sinh... (cho đến)... chưa hiển hiện”, thật thừa ngài, không nên nói “Sắc của vị lai là có”.</p> <p>III. (Tự): Sắc của hiện hữu là có, sắc của hiện tại không diệt, không tàn lụi, không biến dịch, không mất, không trôi qua ư? (Tha): Đúng. (Tự): Sắc của quá khứ là có, sắc của quá khứ không diệt... (cho đến) trôi qua ư? (Tha): Thật không nên nói như vậy.</p> <p>IV. (Tự): Sắc của hiện tại là có, sắc của hiện tại là cái sinh, còn, chính tại, hiện, hiện khởi, hiển hiện ư? (Tha): Đúng. (Tự): Sắc của vị lai là có, sắc của vị lai sinh... (cho đến)... hiển hiện ư? (Tha): Thật không nên nói như vậy... (cho đến)...</p> <p>V. (Tự): Sắc của quá khứ là có, sắc của quá khứ diệt, tàn lụi, biến đổi, mất, đã qua ư? (Tha): Đúng. (Tự): Sắc của hiện tại là có, sắc của hiện tại diệt, tàn lụi, biến đổi, mất, đã</p>	<p>(C.S.) Atītaṃ rūpaṃ atthīti? Āmantā. Nanu atītaṃ rūpaṃ niruddhaṃ vigataṃ vipariṇataṃ atthaṅgataṃ abbatthaṅgataṃ? Āmantā. Hañci atītaṃ rūpaṃ niruddhaṃ ...pe ... abbatthaṅgataṃ, no ca vata re vattabbe- “atītaṃ rūpaṃ atthī”ti.</p> <p>Anāgataṃ rūpaṃ atthīti? Āmantā. Nanu anāgataṃ rūpaṃ ajātaṃ abhūtaṃ asaṅgataṃ nibbattaṃ abhinibbattaṃ pātubhūtaṃ? Āmantā. Hañci anāgataṃ rūpaṃ ajātaṃ ...pe... pātubhūtaṃ, no ca vata re vattabbe- “anāgataṃ rūpaṃ atthī”ti.</p> <p>Paccuppannaṃ rūpaṃ atthi paccuppannaṃ rūpaṃ aniruddhaṃ avigataṃ vipariṇataṃ na atthaṅgataṃ na abbatthaṅgataṃ? Āmantā. Atītaṃ rūpaṃ atthi atītaṃ rūpaṃ aniruddhaṃ avigataṃ vipariṇataṃ na atthaṅgataṃ na abbatthaṅgataṃ? Na hevaṃ vattabbe.</p> <p>Paccuppannaṃ rūpaṃ atthi paccuppannaṃ rūpaṃ jātaṃ bhūtaṃ saṅgataṃ nibbattaṃ abhinibbattaṃ pātubhūtaṃ? Āmantā. Anāgataṃ rūpaṃ atthi anāgataṃ rūpaṃ jātaṃ bhūtaṃ saṅgataṃ nibbattaṃ abhinibbattaṃ pātubhūtaṃ? Na hevaṃ vattabbe.</p> <p>Atītaṃ rūpaṃ atthi atītaṃ rūpaṃ niruddhaṃ vigataṃ vipariṇataṃ atthaṅgataṃ abbatthaṅgataṃ? Āmantā. Paccuppannaṃ rūpaṃ atthi paccuppannaṃ rūpaṃ niruddhaṃ vigataṃ vipariṇataṃ atthaṅgataṃ abbatthaṅgataṃ? Na hevaṃ vattabbe.</p> <p>Anāgataṃ rūpaṃ atthi anāgataṃ rūpaṃ ajātaṃ abhūtaṃ asaṅgataṃ nibbattaṃ abhinibbattaṃ pātubhūtaṃ? Āmantā. Paccuppannaṃ</p>
---	--

<p>qua ư? (Tha): Thật không nên nói như vậy... (cho đến)...</p> <p>VI. (Tự): Sắc của vị lai là có, sắc của vị lai chưa sinh, chưa còn, chưa sinh ngay, chưa hiện, chưa hiện khởi, chưa hiển hiện ư? (Tha): Đúng. (Tự): Sắc của hiện tại là có, sắc của hiện hữu là chưa sinh, chưa còn, chưa sinh ngay, chưa hiện, chưa hiện khởi, chưa hiển hiện ư? (Tha): Thật không nên nói như vậy ... (cho đến)...²³⁷</p>	<p>rūpaṃ atthi paccuppannaṃ rūpaṃ ajātaṃ abhūtaṃ asañjātaṃ anibbattaṃ anabhinibbattaṃ apātubhūtaṃ? Na hevaṃ vattabbe.</p>
---	---

Trong “Đối chiếu thời gian [2]” Thượng Toạ bộ đã phê phán điều này, do tiết I trước y cứ ngũ uẩn của quá khứ, vị lai, hiện tại trong Kinh (xem tiết I: 1, 1.1), lấy thời gian và ngũ uẩn liên hệ nhau lại, và chủ trương *Nhất thiết hữu*. Liên quan đến “Tam thời ngũ uẩn”, “Kathāvatthu” (Luận Sự) lần lượt xuôi theo sắc, thụ, tưởng, hành, thức của quá khứ, vị lai, hiện tại để tiến hành phê phán, bởi vì nội dung trùng phức, ở đây người viết chỉ thu hạn lại trong cái thứ nhất là sắc của quá khứ, vị lai, hiện tại để thuyết minh, (Tha) bị (Tự) phê phán, còn lại về nội dung tranh luận thụ, tưởng, hành, thức cũng tương đồng với sắc, không nêu ở sau chi cho thừa.

(2) Phê phán “Tam thời ngũ uẩn hữu”

Định nghĩa “tam thời ngũ uẩn”

(A.) Tam thời ngũ uẩn	(B.) Trạng huống của ngũ uẩn
1.) Quá khứ ngũ uẩn →	Diệt, tàn lụi, biến đổi, mất, đã qua.
2.) Vị lai ngũ uẩn →	Chưa sinh, chưa còn, chưa sinh ngay, chưa hiện, chưa hiện khởi, chưa hiển hiện.
3.) Hiện tại ngũ uẩn →	Là có, không diệt, không tàn lụi, không biến đổi, không mất, không trôi qua.

Luận thứ I. Phê phán sắc hữu của quá khứ.

²³⁷ (P.T.S.) Kvu. pp. 117~118; (NAN.) <<Luận Sự I>>: <Nhất Thiết Hữu luận>, sách 61, trang 131 – 132 (bản chữ Hán).

I. Sắc của quá khứ là có sao?

(Tha): Phải!

II. Sắc của quá khứ không phải diệt, tàn lụi, biến dịch, mất, đã qua ư?

(Tha): Phải!

∴ Nếu như sắc của quá khứ là diệt, tàn lụi, biến dịch, đã qua, Quá khứ sắc hữu là điều không thể thành lập.

Bởi vì sắc quá khứ “có” không bằng với sắc “diệt, tàn lụi, biến dịch, mất, đã qua” của quá khứ.

Luận thứ II. Phê phán sắc hữu của vị lai.

I. Sắc vị lai là có sao?

(Tha): Phải!

II. Sắc vị lai là chưa sinh, chưa còn, chưa sinh ngay, chưa hiện, chưa hiện khởi, chưa hiển hiện không phải sao?

(Tha): Phải!

∴ Nếu như sắc vị lai là chưa sinh, chưa còn, chưa sinh ngay, chưa hiện, chưa hiện khởi, chưa hiển hiện, Vị lai sắc hữu không thể thành lập. Bởi vì: sắc vị lai “có” không bằng với “chưa sinh, chưa còn, chưa sinh ngay, chưa hiện, chưa hiện khởi, chưa hiển hiện” của vị lai.

Luận thứ III. Phê phán sắc hữu của quá khứ không bằng với sắc hữu hiện tại.

I. Hiện tại sắc hữu: là không diệt, không tàn lụi, không biến đổi, không mất, không trôi qua ư?

(Tha): Phải!

II. Quá khứ sắc hữu: là không diệt, không tàn lụi, không biến đổi, không mất, không trôi qua ư?

(Tha): Không!

∴ “Quá khứ sắc hữu” không bằng với “trạng huống Hiện tại sắc hữu”.

Luận thứ IV. Phê phán sắc hữu của vị lai không bằng với sắc hữu hiện tại.

I. Hiện tại sắc hữu: là không diệt, không tàn lụi, không biến đổi, không mất, không trôi qua ư?

(Tha): Phải!

II. Vị lai sắc hữu: là không diệt, không tàn lụi, không biến đổi, không mất, không trôi qua ư?

(Tha): Không!

∴ “Vị lai sắc hữu” không bằng với “trạng huống Hiện tại sắc hữu”.

Luận thứ V. Phê phán sắc hữu của hiện tại không bằng với sắc hữu quá khứ.

I. Quá khứ sắc hữu: là diệt, tàn lụi, biến dịch, mất, đã qua ư?

(Tha): Phải!

II. Hiện tại sắc hữu: là diệt, tàn lụi, biến dịch, mất, đã qua ư?

(Tha): Không!

∴ “Hiện tại sắc hữu” không bằng với “trạng huống Quá khứ sắc hữu”.

Luận thứ VI. Phê phán sắc hữu của hiện tại không bằng với sắc hữu vị lai.

I. Vị lai sắc hữu: là chưa sinh, chưa còn, chưa sinh ngay, chưa hiện, chưa hiện khởi, chưa hiển hiện ư?

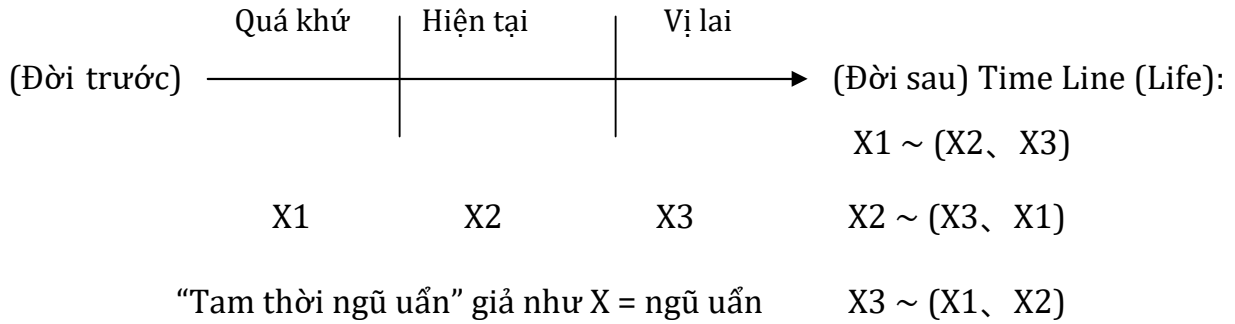
(Tha): Phải!

II. Hiện tại sắc hữu: là chưa sinh, chưa còn, chưa sinh ngay, chưa hiện, chưa hiện khởi, chưa hiển hiện ư?

(Tha): Không!

∴ “Hiện tại sắc hữu” không bằng với “trạng huống Vị lai sắc hữu”. Tiếp theo tiếp tục vấn đáp liên quan đến thụ, tướng, hành, thức tồn hữu trong ba thời²³⁸. Nhằm để hiểu rõ ngay “tam thời ngũ uẩn” ấy đồ giải như sau:

²³⁸ (P.T.S.) Kvu. pp. 119; (NAN.) <<Luận Sự I>>: <Nhất Thiết Hữu luận>, sách 61, trang 132 – 133 (bản chữ Hán).



Từ quan điểm “Tam thời hữu” trong chủ trương Hữu bộ chuyển thành tư tưởng tại “Tam thời ngũ uẩn hữu”. Trong “Tam thời ngũ uẩn hữu”, tranh luận này (Tự) dùng “thời gian” và “ngũ uẩn” để so sánh, đề xuất mối quan hệ hai điều này không thể đem chúng để gắn khít hợp với điều kiện của *Nhất thiết hữu*. Luận chứng kể trên và phương thức phê phán “Tam thời hữu” ở tiết I giống nhau, điểm sai khác nằm ở “ngũ uẩn” tồn tại trong ba thời. Luận điểm này cũng có thể quy nạp thành ba giai đoạn, tức X1 = “Ngũ uẩn hữu của quá khứ”, X2 = “Ngũ uẩn hữu của vị lai”, X3 = “Ngũ uẩn hữu của hiện tại”, do đó, kết quả biện luận ta có được là: ba giai đoạn đều có bài xích lẫn nhau, tức: X1 ~ (X2, X3), X2 ~ (X3, X1), X3 ~ (X1, X2). Ngoài ra, nếu như “tam thời” (A) bằng với “ngũ uẩn hữu” (B) [A ⊃ B], thì “ngũ uẩn hữu” cũng phải bằng với “tam thời” (B ⊃ A), nhưng “ngũ uẩn hữu” không bằng với “tam thời” (B ~ A) thì nó tự mâu thuẫn nhau. Cho nên không thể nói “tam thời ngũ uẩn hữu”, lời lẽ đó không thể thành lập được. Ngoài ra, liên quan đến “tam thời ngũ uẩn hữu” có thể chia làm hai phương thức tiến hành: (1.) Sử dụng phương pháp logic tiến hành, như đã nói trên; (2.) Sử dụng Kinh để phê phán, bộ phận này ở phần *Kinh Chứng* (Suttasādhanaṃ) sau cùng sẽ thảo luận.

3. Đối chiếu thời gian (*Kālasamsandanā*) [3]

<p>I. (Tự): Nói hiện tại là nói sắc, nói sắc là nói hiện tại. Bao gồm sắc hiện tại, kia tức là một nghĩa, bình đẳng, đồng loại, chung dòng ư?</p> <p>(Tha): Đúng.</p> <p>(Tự): Nếu sắc hiện tại diệt mà tính hiện tại bỏ ư?</p> <p>(Tha): Đúng.</p> <p>(Tự): Tính của sắc cũng bỏ ư?</p> <p>(Tha): Thật không nên nói như vậy.</p> <p>II. (Tự): Nói hiện tại là nói sắc, nói sắc</p>	<p>(C.S.) “Paccuppananti vā rūpan”ti vā, “rūpanti vā paccuppannan”ti vā paccuppannaṃ rūpaṃ appiyaṃ karitvā esese ekaṭṭhe same samabhāge tajaṭṭeti? Āmantā. Paccuppannaṃ rūpaṃ nirujjhamānaṃ paccuppannabhāvaṃ jahatīti? Āmantā. Rūpabhāvaṃ jahatīti? Na hevaṃ vattabbe ...pe</p> <p>“Paccuppananti vā rūpan”ti vā, “rūpanti vā paccuppannan”ti vā</p>
--	--

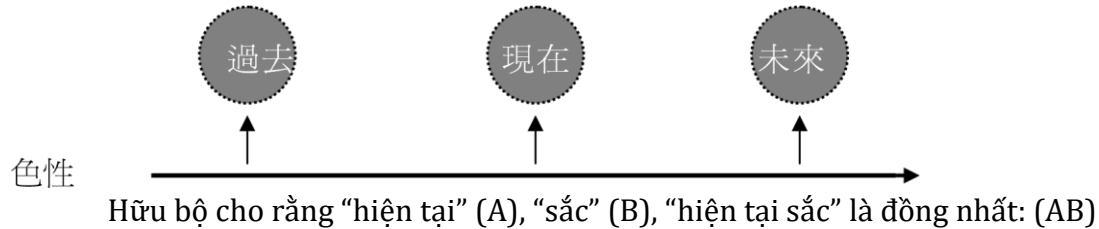
<p>là nói hiện tại. Bao gồm sắc hiện tại, kia tức là một nghĩa, bình đẳng, đồng loại, chung dòng ư?</p> <p>(Tha): Đúng.</p> <p>(Tự): Nếu sắc hiện tại diệt mà tính của sắc chẳng bỏ ư?</p> <p>(Tha): Đúng.</p> <p>(Tự): Tính hiện tại không bỏ ư?</p> <p>(Tha): Thật không nên nói như vậy... (cho đến)...</p> <p>III. (Tha): Nói là áo nói là trắng. Bao gồm áo trắng, kia tức là một nghĩa, bình đẳng, đồng loại, chung dòng ư?</p> <p>(Tự): Đúng.</p> <p>(Tha): Nếu áo trắng bị vấy nhuộm thì tính trắng bỏ mất ư?</p> <p>(Tự): Đúng.</p> <p>(Tha): Tính chất chiếc áo bỏ mất ư?</p> <p>(Tự): Thật không nên nói như vậy... (cho đến)...</p> <p>IV. (Tha): Nói là áo nói là trắng. Bao gồm áo trắng, kia tức là một nghĩa, bình đẳng, đồng loại, chung dòng ư?</p> <p>(Tự): Đúng.</p> <p>(Tha): Nếu áo trắng bị vấy nhuộm thì tính chất chiếc áo không bỏ mất ư?</p> <p>(Tự): Đúng.</p> <p>(Tha): Tính trắng không bỏ ư?</p> <p>(Tự): Thật không nên nói như vậy... (cho đến)..²³⁹</p>	<p>paccuppanam rūpaṃ appiyaṃ karitvā esese ekaṭṭhe same samabhāge tajjātetī? Āmantā. Paccuppanam rūpaṃ nirujjhamānaṃ rūpabhāvaṃ na jahatīti? Āmantā. Paccuppanabhāvaṃ na jahatīti? Na hevaṃ vattabbe ...pe ...</p> <p>“Odātanti vā vatthan”ti vā, “vatthanti vā odātan”ti vā odātaṃ vatthaṃ appiyaṃ karitvā esese ekaṭṭhe same samabhāge tajjātetī? Āmantā. Odātaṃ vatthā rajjamānaṃ odātabhāvaṃ jahatīti? Āmantā. Vatthabhāvaṃ jahatīti? Na hevaṃ vattabbe.</p> <p>“Odātanti vā vatthan”ti vā, “vatthanti vā odātan”ti vā odātaṃ vatthaṃ appiyaṃ karitvā esese ekaṭṭhe same samabhāge tajjātetī? Āmantā. Odātaṃ vatthaṃ rajjamānaṃ vatthabhāvaṃ na jahatīti? Āmantā. Odātabhāvaṃ na jahatīti? Na hevaṃ vattabbePe ...</p>
--	--

(3) Phê phán “Bất xả khí luận”

“Bất xả khí luận” [Luận không bỏ mất], (Tha) cho rằng “hiện tại” và “sắc” là đồng nhất, đồng gọi, gọi là “hiện tại sắc”, không sai khác, cho rằng mặc dù thời gian là không cùng vị trí nhưng lại không biểu thị nó không tồn tại, mà “sắc tính” (Rūpabhāvaṃ) là bất biến, không từ bỏ tự tính của nó, là chân thật tồn hữu. Sách chú giải thuyết minh “hiện tại sắc” là: *chế định hiện tại sắc không chia rời, ý nghĩa là*

²³⁹ (P.T.S.) Kvu. pp. 120; (NAN.) <<Luận Sự I>>: <Nhất Thiết Hữu luận>, sách 61, trang 133 – 134 (bản chữ Hán).

không phải chia là bỏ mất “sắc” quá khứ và “sắc” vị lai, chỉ định là đi theo sắc hiện tại thôi,²⁴⁰ là trước hết không cần chia quá khứ hoặc vị lai, hoặc trước hết không bàn “quá khứ sắc” hoặc giả “vị lai sắc”, chỉ định tại “hiện tại sắc” [phía sau có bàn]. (Tự dùng hai loại phương thức: xả bỏ, không xả bỏ để suy luận [thuận, phản], tiến hành phê phán, theo luận điểm này, chủ trương của Hữu bộ có thể trình bày:



Luận I. Thuận luận

- I. Hiện tại tức là sắc ($A \supset B$), sắc tức là hiện tại ($B \supset A$), hai cái là đồng nhất à?
(Tha): Phải!
 - II. Ngay khi “hiện tại sắc” diệt, nó (hiện tại sắc) xả bỏ là hiện tại phải không? (AB) ~ A
(Tha): Phải!
 - III. Nó (hiện tại sắc) xả bỏ sắc tính sao? (AB) ~ B
(Tha): Không!
(Hữu bộ cho rằng thời gian sẽ xả bỏ nhưng sắc không bỏ tính chất của sắc).
- ∴ Cho nên Hữu bộ nhận rằng “hiện tại sắc” là đồng nhất, đồng loại là có tự mâu thuẫn nhau như thế.

Luận II. Phản luận

- I. Hiện tại tức là sắc ($A \supset B$), sắc tức là hiện tại ($B \supset A$), hai cái đồng nhất phải không?
(Tha): Phải!

²⁴⁰ (P.T.S.) KvuA. p.45: Paccuppanam rūpam appiyam karitvā ti atītānāgataṃ pahāya paccuppannarūpam eva appiyam avibhajitabbam karitvā.

II. Ngay khi “hiện tại sắc” diệt, nó (hiện tại sắc) chẳng phải xả bỏ sắc tính phải không? $(AB) \supset B$

(Tha): Phải!

III. Nó không phải xả bỏ hiện tại ư? $(AB) \supset A$

(Tha): Không!

(Hữu bộ cho rằng sắc không bỏ tự tính, nhưng thời gian sẽ bỏ)

∴ Cho nên nhận rằng “hiện tại sắc” là đồng nhất, đồng loại lại có tự mâu thuẫn nhau như thế.

Nếu cho rằng cả hai là đồng nhất, thế thì hai cái đều phải cùng bỏ hoặc không bỏ, nhưng Hữu bộ chỉ có thể tiếp nhận thời gian bỏ nhưng sắc tính không bỏ, vì thế hai cái tự mâu thuẫn nhau. Cho nên “hiện tại sắc” không thể thành lập. Nhắm vào luận điểm này, trong *Ngũ Luận căn bản sơ* ngài Ānanda có cách giải thích bất đồng với chú thích của ngài Buddhaghosa đã nêu ở trước khi cho rằng: “*Nói là Hiện tại sắc này phải tạo làm hai cái là: Hiện tại thanh âm và Sắc thanh âm*”²⁴¹, theo cách đọc của người viết thì khá đồng tình với giải thích của ngài Ānanda, nếu hiện tại sắc không cần phải đem nó chia tách như Hữu bộ chủ trương là chúng đồng nhất loại, thế thì “hiện tại thanh âm” (Paccuppannasadda) phải hay không cũng giống vậy thì điều này sẽ có vấn đề. Phải nên đem nó chia làm: “thanh âm của hiện tại” và “thanh âm của sắc” nếu như không đem chia tách nó, rốt cuộc hiện tại (thời gian) có tạo ra thanh âm không? Hay là sắc tạo ra thanh âm? Vì vậy không thể đem nó trộn làm một loại. Chú thích của Ānanda có thể tiến một bước khảo sát “hiện tại sắc” do tác dụng suy xét về sắc. Đối với biện luận phía trên, Hữu bộ nêu ví dụ: “áo trắng” (Odātaṃ vatthaṃ) nó cũng là đồng nhất loại, không sai khác, tạo thái độ khẳng định bản thân, cho rằng áo trắng mặc dù vậy nhuộm (Rajjamānaṃ) nhưng nó sẽ không xả bỏ tự tính (Odātabhāvaṃ) và sẽ không xả bỏ tính chất chiếc áo (Vatthabhāvaṃ).

Luận III.

I. Trắng tức là áo ($A \supset B$), áo tức là trắng ($B \supset A$), hai cái đồng nhất phải không?

(Tự): Phải!

II. Khi “áo trắng” nhiễm, nó xả bỏ tính trắng phải không? $(AB) \sim A$

(Tự): Phải!

²⁴¹ (MCU.) KvuṬ. p. 74: Atītānāgataṃ pahāya paccuppannarūpam eva appiyaṃ avibhajitabbaṃ karitvāti paccuppannasaddena rūpasaddena cāti ubhohipi paccuppannarūpameva vattabbaṃ katvāti vuttin hoti.

III. Nó xả bỏ tính chất chiếc áo hả? (AB) ~ B

(Tự): Không!

Luận IV.

I. Trắng tức là áo (A \supset B), áo tức là trắng (B \supset A), hai cái đồng nhất phải không?

(Tự): Phải!

II. Khi “áo trắng” nhiễm, nó chẳng phải xả bỏ tính chất chiếc áo à? (AB) \supset B

(Tự): Phải!

Nó chẳng phải xả bỏ tính trắng à? (AB) \supset A

(Tự): Không!

Ngài Buddhaghosa trong cách giải thích luận III. IV cho rằng: “Lời định rằng áo trắng không thể chia”, lời này ngay khi (Tha) ngôn định cho “áo trắng”, vì không ngôn định rằng tất cả chiếc áo đều là màu trắng, chỉ trở cho áo trắng này, vì vậy (Tự) mới tiếp nhận, vì là đồng nghĩa. “Xả bỏ tính trắng ư” (Tự) tiếp thụ chỉ định chiếc áo chẳng phải nhan sắc. “Xả bỏ tính chất chiếc áo ư” (Tự) phủ định vì chẳng phải không ngôn định. Phản luận cũng là như thế.²⁴² Ānanda giải thích “chẳng phải không ngôn định” (Paññattiya avigatattā) cho rằng: “áo ngôn định” (Vatthapaññatti) không giống “sắc ngôn định” (Rūpapaññatti), áo ngôn định là “có thể định” (Vijjamānapaññatti) vì chỉ định cho tính chất, nhưng định cho sắc bao hàm từ đầu tới đuôi “Pubbāpariyavasena” là “không thể định” (Avijjamānapaññatti), cho nên tính chất chiếc áo không phải tính chất màu trắng là đúng khớp, còn tính của sắc không phải tính hiện tại là không đúng khớp.²⁴³ Tổng kết cách giải thích của Ānanda: A. Tính trắng thuộc về tính áo \rightarrow điều này có thể xác định, nhưng B. Tính hiện tại thuộc về tính sắc \rightarrow điều này không thể xác định. Ngoài ra, biện luận liên quan đến áo trắng có điểm đáng chú ý chính là mặc dù hai bản sách chú giải không có nêu ra, vì sao phải cố ý lấy áo trắng làm ví dụ, người viết cho rằng phải chẳng trong trường biện luận đã có chuẩn bị sẵn tấm áo trắng trước tiên dành cho những kẻ sắp bị trục xuất hoàn tục, như ở trong tình

²⁴² (P.T.S.) KvuA. p. 45: **Odātaṃ vatthaṃ appiyaṃ karitvā** ti ettha kiñcāpi na sabbam vatthaṃ odātaṃ, iminā pana vatthan ti avatvā odātaṃ vatthaṃ appiyaṃ karitva ti vutte sakavādinā ekatthataṃ anuññātā. **Odātabhāvaṃ jahatīti** pañhe vaṇṇavigamaṃ sandhāya paṭiññā sakavādisa. **Vatthabhāvaṃ jahatīti** ettha pana paññattiyā avigatattā paṭikkhepo tasse’va . Paṭilome pi es’eva nayo.

²⁴³ (MCU.) KvuT. p. 74: Paññattiyā avigatattāti etena idam viññāyati “na rūpapaññatti viya vatthapaññatti sabhāvaparicchinne pavatvā vijjamānapaññatti, atha kho pubbāpariyavasena pavattamānaṃ rūpasmūhaṃ upādāya pavattā avijjamānapaññatti, tasmā vatthabhāvassa odātabhāvavigame vigamāvattabbatā yuttā, na pana rūpabhāvassa paccuppannabhāvavigameti.

huống đã thảo luận từ Chương thứ hai rằng 60,000 ngoại đạo bị bắt hoàn tục (xem: cước chú 62), điểm này đáng nên suy ngẫm.

4. Đối chiếu thời gian (*Kālasamsandanā*) [4]

<p>I. (Tự): Sắc là sắc tính không bỏ ư? (Tha): Đúng. (Tự): Sắc tức là thường trụ, kiên cố, hằng thường, pháp không biến dịch ư? (Tha): Thật không nên nói như vậy... (cho đến)...</p> <p>II. (Tự): Cái sắc tức chẳng phải vô thường, chẳng phải kiên cố, chẳng phải hằng thường, pháp biến dịch ư? (Tha): Đúng. (Tự): Nếu “sắc tức là vô thường... (cho đến)... pháp biến dịch”, thật thưa ngài, không nên nói: “Sắc là sắc tính không bỏ”.</p> <p>III. (Tự): Niết-bàn là Niết-bàn tính không bỏ, Niết-bàn là thường trụ, kiên cố, hằng thường, pháp không biến dịch ư? (Tha): Đúng. (Tự): Sắc là tính chất sắc không bỏ, sắc là thường trụ, kiên cố, hằng thường, pháp không biến dịch ư? (Tha): Thật không nên nói như vậy... (cho đến)...</p> <p>IV. (Tự): Sắc là tính chất sắc không bỏ, sắc là vô thường, phi kiên cố, phi hằng thường, pháp biến dịch ư? (Tha): Đúng. (Tự): Niết-bàn là tính chất Niết-bàn không bỏ, Niết-bàn là vô thường, phi kiên cố, phi hằng thường, pháp biến</p>	<p>(C.S.) Rūpaṃ rūpabhāvaṃ na jahatīti? Āmantā. Rūpaṃ niccaṃ dhuvam sassataṃ avipariṇāmadhammanti Na hevaṃ vattabbe.</p> <p>Nanu rūpaṃ rūpabhāvaṃ na jahatīti rūpaṃ aniccaṃ adhuvam asassataṃ vipariṇāmadhammanti? Āmantā. Hañci rūpaṃ aniccaṃ adhuvam asassataṃ vipariṇāmadhammaṃ, no ca vata re vattabbe- “rūpaṃ rūpabhāvaṃ na jahatī”ti.</p> <p>Nibbānaṃ nibbānabhāvaṃ na jahatīti nibbānaṃ niccaṃ dhuvam sassataṃ avipariṇāmadhammanti? Āmantā. Rūpaṃ rūpabhāvaṃ na jahatīti, rūpaṃ niccaṃ dhuvam sassataṃ avipariṇāmadhammanti? Na hevaṃ vattabbe ...pe...</p> <p>rūpaṃ rūpabhāvaṃ na jahati rūpaṃ aniccaṃ adhuvam asassataṃ vipariṇāmadhammanti? Āmantā. Nibbānaṃ nibbānabhāvaṃ na jahati nibbānaṃ aniccaṃ adhuvam asassataṃ vipariṇāmadhammanti? Na hevaṃ vattabbe ...pe...</p>
---	--

dịch ư?

(Tha): Thật không nên nói như vậy...
(cho đến)...²⁴⁴

Luận I.

I. Sắc không xả bỏ sắc tính hả?

(Tha): Phải!

II. Sắc (luận sắc tính) tức thường trụ, kiên cố, hằng thường, pháp không biến dịch hả?

(Tha): Không!

∴ “Sắc” và “tính thường trụ, kiên cố...” có tự mâu thuẫn nhau, vì thế sắc không xả bỏ sắc tính không thể thành lập.

Luận II.

I. Sắc sẽ xả bỏ sắc tính, cho nên nó chẳng phải thường trụ, chẳng phải kiên cố, chẳng phải hằng thường, là pháp biến dịch phải không?

(Tha): Phải!

II. Nếu sắc chẳng phải thường trụ, kiên cố, hằng thường, pháp không biến dịch thì không cần phải tiếp thụ sắc không xả bỏ sắc tính.

∴ “Sắc không xả bỏ sắc tính” có tự mâu thuẫn nhau, là điều không thể thành lập.

Luận III. Thuận luận

I. Niết-bàn không xả bỏ Niết-bàn tính, Niết-bàn là thường trụ, kiên cố, hằng thường, pháp không biến dịch phải không?

(Tha): Phải!

II. Sắc không xả bỏ sắc tính, sắc là thường trụ, kiên cố, hằng thường, pháp không biến dịch phải không?

²⁴⁴ (P.T.S.) Kvu. pp. 120 – 121; (NAN.) <<Luận Sự I>>: <Nhất Thiết Hữu luận>, sách 61, trang 133 – 134 (bản chữ Hán).

(Tha): Không!

∴ “Sắc không xả bỏ sắc tính” có tự mâu thuẫn nhau, là điều không thể thành lập.

Luận IV. Phản luận

I. Sắc không xả bỏ sắc tính, sắc là phi thường trụ, phi kiên cố, phi hằng thường, pháp biến dịch phải không?

(Tha): Phải!

II. Niết-bàn không xả bỏ Niết-bàn tính, Niết-bàn là phi thường trụ, phi kiên cố, phi hằng thường, pháp biến dịch phải không?

(Tha): Không!

∴ “Niết-bàn không xả bỏ Niết-bàn tính” có tự mâu thuẫn nhau, là điều không thể thành lập.

Trong cuộc tranh luận này, trọng điểm vẫn nằm tại “sắc không xả bỏ sắc tính”, nhưng còn thêm cả “Niết-bàn tính” để làm đối chiếu. Loại tình huống này nếu biện luận như đã nêu trên để xem, Hữu bộ cũng lấy Niết-bàn xem thành “thường trụ, kiên cố, hằng thường, pháp không biến dịch”, phù hợp y như *Nhất thiết hữu*, điểm này bị bài xích rất nghiêm trọng trong các bộ Luật Tạng hệ Pāli, vì Niết-bàn là phủ định thường trụ, tự ngã v.v... như Kinh văn miêu thuật: “*Các hành vô thường, khổ, vô ngã, hữu vi (Saṅkhata), cũng quyết định Niết-bàn, thi thiết, vô ngã*”²⁴⁵. Đối với cách giải thích trong đoạn Pāli này, sách chú giải Luật Tạng là *Do Dụ Bài Trừ* (Vimativinodanī-tikā) thuyết minh rằng: “*Ngôn định Niết-bàn giải thích là: nói xác định là có Bồ-đặc-già-la, là theo ‘pháp hữu vi’ thế tục để mà quyết định, do vì thắng nghĩa để là chẳng phải có thật, cho nên không cần phải nói có hai tính tức là: ‘tính vô thường, tính khổ’, nó chỉ lấy ‘sinh, diệt’ mà cử hành thôi, nhưng phải nói là ‘vô ngã’ vì ly khai ‘ngã tính’, nó xác định sự làm và sự nhận của hành tướng. Vì vậy ‘ngôn định’ này và cả ‘Niết-bàn’, hai cái đều là có lấy ‘pháp vô vi’ tương đồng mà quyết định là ‘vô ngã’ đấy*”²⁴⁶.

²⁴⁵ (P.T.S.) Vin.V. p.86; (NAN.) <<Phụ tỳ>>: <Đẳng khởi nhiếp tụng>, sách 5, trang 137 (bản chữ Hán). (C.S.): Aniccā sabbe saṅkhārā, dukkhānattā ca saṅkhātā. Nibbānañceva paññatti, anattā iti nicchayā.

²⁴⁶ (C.S.) Pāliyaṃ nibbānañceva paññattīti ettha yasmā saṅkhatadhamme upādāya paññattā sammutisaccabhūtā puggalādipaññatti paramatthato avijjamānattā uppattivināsayuttavattudhammaniyatena aniccadukkhalakkhaṇadvayena yuttāti vattum ayuttā, kāravēdakadirūpena pana parikkappitena attasabhāvena virahitattā “anattā”ti vattum yuttā. Tasmā ayaṃ paññattipi asaṅkhatattasāmaññato vatthubhūtena nibbānena saha “anatta iti nicchayā” ti vuttā. Avijjamānāpi hi sammuti kenaci paccayena akatattā asaṅkhatā evāti.

Tổng kết: Bất luận “Niết-bàn” hay là “ngôn định” đều là pháp vô vi, vả lại hai cái đều là “vô ngã”, lấy “thế tục đế” và “thắng nghĩa đế” để phân thuyết. Nhưng Hữu bộ lại không cho rằng là vậy, bất luận “thế tục đế” và “thắng nghĩa đế” hai cái đều là thật có.

5. Đối chiếu thời gian (Kālasamsandanā) [5]

<p>I. (Tự): Quá khứ là có, quá khứ là tính chất quá khứ không bỏ ư? (Tha): Đúng. (Tự): Vị lai là có, vị lai là tính chất vị lai không bỏ ư? (Tha): Thật không nên nói như vậy. (Tự): Quá khứ là có, quá khứ là tính chất quá khứ không bỏ ư? (Tha): Đúng. (Tự): Hiện tại là có, hiện tại là tính chất hiện tại không bỏ ư? (Tha): Thật không nên nói như vậy. II. (Tự): Vị lai là có, vị lai là tính chất vị lai không bỏ ư? (Tha): Đúng. (Tự): Quá khứ là có, quá khứ là tính chất quá khứ không bỏ ư? (Tha): Thật không nên nói như vậy. (Tự): Hiện tại là có, hiện tại là tính chất hiện tại không bỏ ư? (Tha): Đúng. (Tự): Quá khứ là có, quá khứ là tính chất quá khứ không bỏ ư? (Tha): Thật không nên nói như vậy. III. (Tự): Quá khứ là có, quá khứ là tính chất quá khứ không bỏ ư? (Tha): Đúng. (Tự): Quá khứ là thường, kiên cố, hằng thường, pháp không biến dịch ư? (Tha): Thật không nên nói như vậy. (Tự): Quá khứ tức là vô thường, phi kiên cố, phi hằng thường, pháp biến dịch ư?</p>	<p>(C.S.) Atītaṃ atthi atītaṃ atītabhāvaṃ na jahatīti? Āmantā. Anāgataṃ atthi anāgataṃ anāgatabhāvaṃ na jahatīti? Na hevaṃ vattabbe. Atītaṃ atthi atītaṃ atītabhāvaṃ na jahatīti? Āmantā. Paccuppannaṃ atthi paccuppannaṃ paccuppannabhāvaṃ na jahatīti? Na hevaṃ vattabbe ...pe Anāgataṃ atthi anāgataṃ anāgatabhāvaṃ jahatīti? Āmantā. Atītaṃ atthi atītaṃ atītabhāvaṃ jahatīti? Na hevaṃ vattabbe ...pe.... Paccuppannaṃ atthi paccuppannaṃ paccuppannabhāvaṃ jahatīti? Āmantā. Atītaṃ atthi atītaṃ atītabhāvaṃ jahatīti? Na hevaṃ vattabbe. Atītaṃ atthi atītaṃ atītabhāvaṃ na jahatīti? Āmantā. Atītaṃ niccaṃ dhuvāṃ sassataṃ avipariṇāmadhammanti? Na hevaṃ vattabbe ...pe ... nanu atītaṃ aniccaṃ adhuvāṃ asassataṃ vipariṇāmadhammanti? Āmantā. Hañci atītaṃ aniccaṃ adhuvāṃ asassataṃ vipariṇāmadhammam, no ca vata re vattabbe- “atītaṃ atthi atītaṃ atītabhāvaṃ na jahatī” ti. Nibbānaṃ atthi nibbānaṃ nibbānabhāvaṃ na jahatīti nibbānaṃ niccaṃ dhuvāṃ sassataṃ avipariṇāmadhammanti? Āmantā. Atītaṃ atthi atītaṃ atītabhāvaṃ na jahatīti atītaṃ niccaṃ dhuvāṃ sassataṃ</p>
---	--

<p>(Tha): Đúng.</p> <p>(Tự): Nếu “Quá khứ tức là vô thường, phi kiên cố, phi hằng thường, pháp biến dịch”, thật thưa ngài, không nên nói: “Quá khứ là có, quá khứ là tính chất quá khứ không bỏ”.</p> <p>IV. (Tự): Niết-bàn là có, Niết-bàn là tính chất Niết-bàn không bỏ, Niết-bàn là thường trụ, kiên cố, hằng thường, pháp không biến dịch ư?</p> <p>(Tha): Đúng.</p> <p>(Tự): Quá khứ là có, quá khứ là tính chất quá khứ không bỏ, quá khứ tức là thường trụ, kiên cố, hằng thường, pháp không biến dịch ư?</p> <p>(Tha): Thật không nên nói như vậy.</p> <p>V. (Tự): Quá khứ là có, quá khứ là tính chất quá khứ không bỏ, quá khứ là vô thường, phi kiên cố, phi hằng thường, pháp biến dịch ư?</p> <p>(Tha): Đúng.</p> <p>(Tự): Niết-bàn là có, Niết-bàn là tính chất Niết-bàn không bỏ, Niết-bàn tức là vô thường, phi kiên cố, phi hằng thường, pháp biến dịch ư?</p> <p>(Tha): Thật không nên nói như vậy.²⁴⁷</p>	<p>Avipariṇāmadhammanti? Na hevaṃ vattabbe ...pe....</p> <p>Atītaṃ atthi atītaṃ atītabhāvaṃ na jahati atītaṃ aniccaṃ adhuvaṃ asassataṃ vipariṇāmadhammanti? Āmantā. Nibbānaṃ atthi nibbānaṃ nibbānabhāvaṃ na jahati nibbānaṃ aniccaṃ adhuvaṃ asassataṃ vipariṇāmadhammanti? Na hevaṃ vattabbe ...pe...</p>
--	--

Từ luận điểm này bắt đầu, Hữu bộ bị Thượng Toạ bộ phê phán có liên quan đến *quá khứ hữu, vị lai hữu, hiện tại hữu*, lấy thời gian chia chẽ khác nhau biện luận, từ luận I. *Quá khứ hữu*, ngài Buddhaghosa giải thích rằng: “(Hữu bộ) bị hỏi ‘quá khứ không bị xả bỏ tính quá khứ ư’, cho rằng: nếu xả bỏ đi vị lai hoặc hiện tại, (quá khứ) mới có, cho nên bèn tiếp nhận. (Tha) bị hỏi: ‘Vị lai không xả bỏ tính vị lai ư’, cho rằng: nếu xả bỏ đi vị lai thì không thể hoàn thành được tính hiện tại, cho nên bèn phủ định. Vấn đề của hiện tại cũng phủ định (vì sợ) sai không cách nào đạt đến tính quá khứ. Nội hàm vấn đề của Thuận luận cũng phải biết giống y như thế”²⁴⁸. Nói tóm gọn, sự phê

²⁴⁷ (P.T.S.) Kvu. pp. 121~122; (NAN.) <<Luận Sự I>>: <Nhất Thiết Hữu luận>, sách 61, trang 134 – 135 (bản chữ Hán).

²⁴⁸ (P.T.S.) KvuA. p.45: **Atītaṃ atītabhāvaṃ na jahatīti** puṭṭho yadi jaheyya, anāgataṃ vā paccuppannaṃ vā siyā ti maññaṃāno paṭijānāti. **Anāgataṃ anāgatabhāvaṃ na jahatīti** puṭṭho pana yadi na jaheyya, anāgataṃ ev’assa paccuppannabhāvaṃ na pāpuṇeyyā ti maññaṃāno paṭikkhipati. Paccuppannapañhe pi atītabhāvaṃ anāpajjanadoso siyā ti paṭikkhipati. Anulomapañhesu pi iminā nayena attho veditabbo.

phán “Tam thời thật hữu” của Thượng Toạ bộ sẽ thành tựu *quá khứ hữu*, không thể cho rằng vị lai cũng có, hiện tại cũng có, ba cái đều đồng thời tồn tại một chỗ, điều này có mâu thuẫn. Vì vậy sẽ bị hỏi:

(1.) *Quá khứ hữu* (quả), quá khứ là không bị xả bỏ tính chất quá khứ (nhân) phải không? Hữu bộ có tiếp nhận vì chính họ chủ trương quan điểm *quá khứ hữu*, thế nhưng khi lấy *vị lai hữu* dùng để so sánh theo *quá khứ hữu*, không thể nói vị lai không xả bỏ tự tính, bởi vì phải hoàn thành lời *quá khứ hữu*, ắt cần xả bỏ vị lai và hiện tại. Vì vậy sẽ bị hỏi vị lai không cần xả bỏ tính vị lai à? Hữu bộ mới đáp phủ định.

(2.) *Vị lai hữu* (quả), vị lai là không bị xả bỏ tính chất vị lai (nhân) phải không? Hữu bộ phủ định, bởi vì trước tiên nhất định phải xả bỏ vị lai, nếu không vậy thì làm sao hoàn thành “hiện tại”.

(3.) *Hiện tại hữu* cũng giống vậy, nếu như không xả bỏ tính hiện tại làm sao sẽ thành tựu *quá khứ hữu*, “tam thời thật hữu” này đều tự có tồn tại mâu thuẫn của nó.

Tóm lại, nếu như nói ba thời là chân thật có thì rất cùng ba đoạn thời gian đều không bị xả bỏ tự tính của chính nó à, nhưng trên thực tế trước tiên phải từ bỏ hai cái mới thành tựu được một giai đoạn, không thể chỉ nương dựa một giai đoạn thì có thể thành tựu ba cái thật có. Hữu bộ chủ trương “tam thời thật hữu” hay cách nói của Bắc Truyền là “tam thế thật hữu” nó có điểm mâu thuẫn như thế, đây là sự phê phán của Thượng Toạ bộ ban sơ đối với Hữu bộ, mà về sau lí luận Hữu bộ diễn biến thế nào thì điều này vượt quá chỗ cần tham thảo trong phạm vi bản luận văn. Luận điểm trở xuống, (Tự) phê phán (Tha) do năm uẩn trong ba thời thật có, phương thức tiến hành lặp lại y hệt như đằng trước.

IV. Ngôn Tịnh Luận (Vacanasodhanā)

“Ngôn Tịnh Luận” (Vacanasodhanā), *vacana* (lời, nói) + *sodhanā* (rửa sạch, tịnh hoá). Trong “Ngôn Tịnh Luận” này, (Tự) dùng đến phép quy nạp như đã bàn ở trước và cũng tiến một bước phê phán chặt chẽ hơn, nội dung chủ yếu là mối quan hệ giữa “thời gian” và “hữu”, không phải đem chúng quy làm một khối. (Tự) làm cuộc khảo sát từ “thời gian hữu”, “hữu và thời”, kể cả “thời và thời”, rốt cuộc rồi cái nào có trước, có sau, là ba thời đều có chung chung, làm sao an bài xuôi thứ tự? (Tự) Thông qua thuận luận và phản luận lấy sự biến động của tam thời và tồn hữu để suy vấn qua lại, phản bác “tam thời thật hữu” của Hữu bộ, vấn đáp ở dưới:

1. Ngôn Tịnh Luận (Vacanasodhanā) [1]

<p>I. (Tự): Quá khứ là cái chẳng phải có ư?</p> <p>(Tha): Đúng.</p> <p>(Tự): Nếu “quá khứ là chẳng phải có”, nói “quá khứ là có” tức là sai lầm. Còn nếu “chẳng phải quá khứ là có” thế thì “quá khứ là có” tức là sai lầm.</p> <p>II. (Tự): Vị lai là cái chẳng phải có ư?</p> <p>(Tha): Đúng.</p> <p>(Tự): Nếu “vị lai là chẳng phải có” thế thì “vị lai là có” tức là sai lầm. Còn nếu “chẳng phải vị lai là có” thế thì “vị lai là có” tức là sai lầm.²⁴⁹</p>	<p>(C.S.) Atītaṃ nvatthīti? Āmantā. Hañci atītaṃ nvatthi, atītaṃ atthīti micchā. Hañci vā pana atthi nvātītaṃ, atthi atītanti micchā .</p> <p>Anāgataṃ nvatthīti? Āmantā. Hañci anāgataṃ nvatthi, anāgataṃ atthīti micchā. Hañci vā pana atthi nvānāgataṃ, atthi anāgatanti micchā.</p>
--	---

Luận I. Phản luận

I. Quá khứ chẳng phải có đúng không? (A~B)

(Tha): Phải!

II. Nếu nói chuyện “quá khứ” chẳng phải “có” (atītaṃ nvatthi) (A~B),

Chủ trương: “quá khứ hữu” (atītaṃ atthi) (A ⊃ B) là sai.

Vả lại, nếu nói rằng “có” chẳng phải “quá khứ” (atthi nvātītaṃ) (B~A),

Chủ trương: “hữu là quá khứ” (atthi atītaṃ) (B ⊃ A) cũng sai.

Luận II. Phản luận

I. Vị lai chẳng phải có đúng không? (A~B)

(Tha): Phải!

II. Nếu nói rằng “vị lai” chẳng phải “có” (anāgataṃ nvatthi) (A~B),

Chủ trương: “vị lai hữu” (anāgataṃ atthi) (A ⊃ B) là sai.

²⁴⁹ (P.T.S.) Kvu. p. 125; (NAN.) <<Luận Sự I>>: <Nhất Thiết Hữu luận>, sách 61, trang 138 (bản chữ Hán).

Vả lại, nếu nói rằng “hữu” không phải “vị lai” (atthi nvanagatam) (B~A),

Chủ trương: “hữu là vị lai” (atthi anāgatam) (B ⊃ A) cũng sai.

Ngài Buddhaghosa giải thích rằng: *Nếu quá khứ chẳng phải có, “quá khứ” cũng tốt, “có” cũng tốt đều sai.*²⁵⁰ Điểm đáng chú ý chính là từ thảo luận ở trước qua (Tự) dùng khẳng định để suy vấn, ví như: quá khứ là có ư? Trong “Ngôn Tịnh Luận” này bắt đầu nêu câu hỏi từ phủ định, ví như: quá khứ chẳng phải có ư? Hai cái Hữu bộ đều đáp là phải. Theo người viết đọc hiểu thì vấn đề thứ nhất có thể lí giải dễ dàng, bởi vì Hữu bộ bản thân đã chủ trương rằng “quá khứ hữu”, vậy làm sao tiếp nhận “quá khứ phi hữu”, điều này khả năng là Hữu bộ cho rằng “hữu” không chỉ xác định ở “quá khứ”, mà “vị lai” và “hiện tại” cũng phải xác định là “hữu”, cho nên khi bị hỏi đến quá khứ là không có, chỉ là xác định “quá khứ” đơn độc [trước có nêu ra thời gian sẽ bị xả bỏ] chứ không phải toàn bộ ba thời, vì thế (Tha) mới đáp là phải. Vấn đề này trong Chương thứ năm sẽ rõ ràng hơn chủ trương của Hữu bộ cho rằng “hữu” bao hàm “quá khứ” và “phi quá khứ” (xem Chương thứ năm: *Cú Tịnh Luận*). Luận điểm ở trên phân tích rằng: luận thứ I. , nếu nói là tiếp nhận “quá khứ” chẳng phải “hữu” thế thì chủ trương “quá khứ hữu” là sai; và ngược lại, nếu như tiếp nhận “quá khứ” chẳng phải “hữu” thế thì cũng nên tiếp nhận “hữu” chẳng phải “quá khứ”, vì vậy tiếp sau (Tự) mới dùng phản luận tiếp tục phê phán, nếu nói “hữu” chẳng phải “quá khứ”, chủ trương “hữu là quá khứ” lại càng không đúng điều. Luận thứ II. , luận điểm ngoại lai cũng giống vậy.

2. Ngôn Tịnh Luận (Vacanasodhanā) [2]

I. (Tự): Vị lai cuối cùng lại là hiện tại ư? (Tha): Đúng. (Tự): Cái giống vị lai tức là hiện tại ư? (Tha): Thật không nên nói như vậy. II. (Tự): Cái giống vị lai tức là hiện tại ư? (Tha): Đúng. (Tự): Hữu cuối cùng thì hữu, lại hữu cuối cùng là hữu ư? (Tha): Thật không nên nói như vậy... (cho đến)...	(C.S.) Anāgatam hutvā paccuppannam hotīti? Āmantā. Taññeva anāgatam tam paccuppannanti? Na hevaṃ vattabbe ...pe... taññeva anāgatam tam paccuppannanti? Āmantā. Hutvā hoti hutvā hotīti? Na hevaṃ vattabbe ...pe... hutvā hoti hutvā hotīti? Āmantā. Na hutvā na hoti na hutvā na hotīti? Na hevaṃ vattabbe ...pe...
---	--

²⁵⁰ (P.T.S.) KvuA. pp. 45~46: **Tattha hañci atītam nvatthīti yadi atītam no atthīti attho. Atītam atthīti micchā** ti atītaṃ ca tam atthi cā ti micchā eva.

III. (Tự): Hữu cuối cùng thì hữu, lại hữu cuối cùng là hữu ư?

(Tha): Đúng.

(Tự): Không có hữu cuối cùng thì phi hữu, lại hữu không cuối cùng mà phi hữu ư?

(Tha): Thật không nên nói như vậy... (cho đến)...²⁵¹

Luận I. Phân \rightarrow Hợp

I. (Cái tồn hữu) trước hết có vị lai lại có hiện tại phải không? ($A \rightarrow B$)

(Tha): Phải!

II. Vị lai và hiện tại là đồng nhất ư? (AB)

(Tha): Không!

Luận II. Hợp \rightarrow Phân

I. Vị lai và hiện tại là đồng nhất ư? (AB)

(Tha): Phải!

II. (Cái tồn hữu) có (vị lai) lại có (hiện tại) ($A \rightarrow B$),

có (hiện tại) lại có (vị lai) ($B \rightarrow A$) ư?

(Tha): Không!

Luận III. Thuận \rightarrow Phản

I. (Cái tồn hữu) có (vị lai) lại có (hiện tại) ($A \rightarrow B$),

có (hiện tại) lại có (vị lai) ($B \rightarrow A$) phải không?

(Tha): Phải!

II. (Cái tồn hữu) không có (vị lai) lại không có (hiện tại) ($\sim A \rightarrow \sim B$),

không có (hiện tại) lại không có (vị lai) ($\sim B \rightarrow \sim A$) ư?

²⁵¹ (P.T.S.) Kvu. p. 125; (NAN.) <<Luận Sự I>>: <Nhất Thiết Hữu luận>, sách 61, trang 138 (bản chữ Hán).

(Tha): Không!

Phân tích luận điểm ở trên, trong luận thứ I. (cái tồn hữu) trước tiên có vị lai lại chuyển thành hiện tại phải hay không? (Tha) đáp là lẽ nếu bị hỏi đến, vị lai và hiện tại là đồng nhất ư? (Tha) bèn phủ định. Vì sao phủ định? Ngài Buddhaghosa giải thích rằng: *(Tha thuyết) phủ định bởi vì thời gian bất đồng giai đoạn, trong thời vị lai không có tính hiện tại tồn tại.*²⁵² Vì vậy mới đáp là không. Nhưng mà luận thứ II. (Tha) tiếp nhận vị lai và hiện tại đồng nhất, vì sao tiếp nhận? Ngài Buddhaghosa giải thích: *Vấn đề thứ hai (Tha thuyết) tiếp nhận bởi vì cho rằng vị lai đã có trước rồi, lại có hiện tại phơi bày ra rồi.*²⁵³ Cách đọc hiểu của người viết là luận thứ II. (Tự) hỏi trước: “vị lai” và “hiện tại” là đồng nhất sao? (Tha) đáp phải, tiếp theo (Tha) bị hỏi: trước có (vị lai) lại có (hiện tại), và lại cũng có thể trước có (hiện tại) lại có (vị lai) phải không? (Bởi vì cả hai chúng nó là đồng nhất cho nên bất luận cái nào có trước sau cũng giống vậy) nhưng (Tha) đáp không. Hai đáp án này (Tha) cũng tự mâu thuẫn nhau, vì từ “có” hay “không có” cũng cần phải sắp xếp giống hệt như trên, thế nhưng đáp án lại xuất hiện tình trạng chọi nhau.

Suy nghĩ logic của Ấn Độ và suy nghĩ người hiện đại chúng ta không quá giống nhau, Kinh điển thường hay xuất hiện thông thường trước nêu quá khứ, vị lai, sau cùng là hiện tại (Atītānāgatapaccuppanna), nhưng suy nghĩ của người hiện đại chúng ta lần lượt thì là quá khứ, hiện tại, vị lai. Trong trình tự ba thời lấy “tam thời thật hữu” thì càng đảo ngược hơn, trở xuống sẽ tham thảo, ý kiến loại này trước có vị lai, hiện tại, sau cùng là quá khứ, khả năng là đứng trên lập trường “tam thời đồng nhất”. Tóm gọn lại, nói bảo là lấy “quá khứ” khảo sát “đã có” thì không khả năng nói “hiện có” hay “chưa có”; nếu nói lấy “hiện tại” khảo sát “hiện có” cũng không khả năng nói “đã có” hoặc “chưa có”; nếu nói lấy “vị lai” khảo sát “chưa có” càng không khả năng nói “hiện có” hoặc “đã có”.

3. Ngôn Tịnh Luận (Vacanasodhanā) [3]

I. (Tự): Hiện tại cuối cùng lại là quá khứ ư? (Tha): Đúng. (Tự): Cái giống hiện tại tức là quá khứ ư?	(C.S.) Paccuppannam hutvā atītam hotīti? Āmantā. Taññeva paccuppannam tam atītanti? Na hevaṃ vattabbe ...pe... taññeva paccuppannam tam atītanti? Āmantā. Hutvā hoti hutvā hotīti? Na
---	--

²⁵² (P.T.S.) KvuA. p.46: **Tañ he’va anāgataṃ tam paccuppannan** ti puṭṭho anāgatakkaṇeyev’ assa paccuppannatāya abhāvaṃ sandhāya kālanānattena paṭikkhipati.

²⁵³ (P.T.S.) KvuA. p.46: Dutiyam puṭṭho yaṃ uppādato pubbe anāgataṃ ahosi, tassa uppannakāle paccuppannattā paṭijānāti.

<p>(Tha): Thật không nên nói như vậy. II. (Tự): Cái giống hiện tại tức là quá khứ ư? (Tha): Đúng. (Tự): Hữu cuối cùng mà cái hữu, hữu cuối cùng lại hữu ư? (Tha): Thật không nên nói như vậy. III. (Tự): Hữu cuối cùng mà cái hữu, hữu cuối cùng lại hữu ư? (Tha): Đúng. (Tự): Không có hữu cuối cùng thì cái phi hữu lại hữu không cuối cùng mà phi hữu ư? (Tha): Thật không nên nói như vậy.²⁵⁴</p>	<p>hevaṃ vattabbe ...pe... hutvā hoti hutvā hotīti? Āmantā. Na hutvā na hoti na hutvā na hotīti? Na hevaṃ vattabbe ...pe...</p>
--	--

Luận I. Phân → Hợp

I. (Cái tồn hữu) có hiện tại lại có quá khứ phải không? ($A \rightarrow B$)

(Tha): Phải!

II. Hiện tại và quá khứ là đồng nhất ư? (AB)

(Tha): Không!

Luận II. Hợp → Phân

I. Hiện tại và quá khứ là đồng nhất ư? (AB)

(Tha): Phải!

II. (Cái tồn hữu) có (hiện tại) lại có (quá khứ) ($A \rightarrow B$),

có (quá khứ) lại có (hiện tại) ($B \rightarrow A$) ư?

(Tha): Không!

Luận III. Thuận → Phản

I. (Cái tồn hữu) có (hiện tại) lại có (quá khứ) ($A \rightarrow B$),

²⁵⁴ (P.T.S.) Kvu. p. 125 – 126; (NAN.) <<Luận Sự I>>: <Nhất Thiết Hữu luận>, sách 61, trang 139 (bản chữ Hán).

có (quá khứ) lại có (hiện tại) $(B \rightarrow A)$ ư?

(Tha): Phải!

II. (Cái tồn hữu) không có (hiện tại) lại không có (quá khứ) $(\sim A) \rightarrow (\sim B)$,

Không có (quá khứ) lại không có (hiện tại) $(\sim B) \rightarrow (\sim A)$ ư?

(Tha): Không!

Luận này cũng giống hệt theo đoạn trên bàn qua, điểm đáng chú ý chính là nếu cho rằng đồng nhất, bất luận quá khứ, vị lai, hay hiện tại, cái nào có trước sau đều thuộc một cả, vì là đồng nhất. Thế nhưng về thứ tự trước sau như thế thì dẫn đến sự đồng nhất không thể thành lập, bởi vì đồng nhất và trước sau là có mâu thuẫn, ở trong biện luận chúng ta có thể nhìn thấy Hữu bộ tiếp nhận đồng nhất, lại tiếp nhận sự trước sau của ba thời, vì vậy khi bị hỏi đến trước sau và đồng nhất thời liền nảy sinh đáp án tự mâu thuẫn nhau.

4. Ngôn Tịnh Luận (*Vacanasodhanā*) [4]

<p>I. (Tự): Vị lai cuối cùng lại là hiện tại, hiện tại cuối cùng lại là quá khứ ư? (Tha): Đúng. (Tự): Cái giống vị lai tức là hiện tại, cái giống tức là quá khứ ư? (Tha): Thật không nên nói như vậy. II. (Tự): Cái giống vị lai tức là hiện tại, cái giống tức là quá khứ ư? (Tha): Đúng. (Tự): Hữu cuối cùng là cái hữu, lại hữu cuối cùng mà hữu ư? (Tha): Thật không nên nói như vậy... (cho đến)... III. (Tự): Hữu cuối cùng là cái hữu, lại hữu cuối cùng mà hữu ư? (Tha): Đúng. (Tự): Hữu không cuối cùng mà phi hữu, lại không có hữu cuối cùng mà phi</p>	<p>(C.S.) Anāgataṃ hutvā paccuppannaṃ hoti, paccuppannaṃ hutvā atītaṃ hotīti? Āmantā. Taññeva anāgataṃ taṃ paccuppannaṃ tam atitanti? Na hevaṃ vattabbe ...pe... taññeva anāgataṃ taṃ paccuppannaṃ tam atīti? Āmantā. Hutvā hoti hutvā hotīti? Na hevaṃ vattabbe ...pe... hutvā hoti hutvā hotīti? Āmantā. Na hutvā na hoti na hutvā na hotīti? Na hevaṃ vattabbe.</p>
---	--

hữu ư?

(Tha): Thật không nên nói như vậy...
(cho đến)...²⁵⁵

Luận I. Phân \rightarrow Hợp

I. (Cái tồn hữu) có vị lai lại có hiện tại, có hiện tại lại có quá khứ phải không? ($A \rightarrow B \rightarrow C$)

(Tha): Phải!

II. Vị lai, hiện tại, quá khứ là đồng nhất ư? (ABC)

(Tha): Không!

Luận II. Hợp \rightarrow Phân

I. Vị lai, hiện tại, quá khứ là đồng nhất ư? (ABC)

(Tha): Phải!

II. (Cái tồn hữu) có (vị lai) lại có (hiện tại, quá khứ) ($A \rightarrow (B, C)$),

có (hiện tại, quá khứ) lại có (vị lai) ($(B, C) \rightarrow (A)$ ư?

(Tha): Không!

Luận III. Thuận \rightarrow Phản

I. (Cái tồn hữu) có (vị lai) lại có (hiện tại, quá khứ) ($A \rightarrow (B, C)$),

Có (hiện tại, quá khứ) lại có (vị lai) ($(B, C) \rightarrow (A)$ ư?

(Tha): Phải!

II. (Cái tồn hữu) không có (vị lai) lại không có (hiện tại, quá khứ) ($\sim A \rightarrow (\sim B, \sim C)$), không có (hiện tại, quá khứ) lại không có (vị lai) ($(\sim B, \sim C) \rightarrow (\sim A)$ ư?

(Tha): Không!

Hai cái thảo luận trước (xem: *Ngôn Tịnh Luận* [2], [3]), chỉ nhắm vào hai thời gian, nhưng ở đây là nhắm vào ba thời, phương pháp ra một đòn như trên. Luận thứ I. (Tự)

²⁵⁵ (P.T.S.) Kvu. p. 126; (NAN.) <<Luận Sự I>>: <Nhất Thiết Hữu luận>, sách 61, trang 139 (bản chữ Hán).

lấy ba thời chia ra để hỏi: trước có “vị lai” lại có “hiện tại”, có “hiện tại” lại có “quá khứ” phải không? (Tha) đáp phải. Lại rồi (Tự) lấy thời gian hợp lại để hỏi: vị lai, hiện tại, quá khứ là đồng nhất ư? (Tha) đáp không. Hữu bộ tiếp nhận *phân* nhưng không tiếp nhận *hợp*, điều này có mâu thuẫn. Nhưng luận thứ II. (Tự) lấy ba thời hợp lại để hỏi: vị lai, hiện tại, quá khứ là đồng nhất ư? (Tha) đáp phải, tiếp nhận ba thời là đồng nhất, tiếp theo (Tự) chia ra hỏi thì (Tha) đáp không, cũng lại có mâu thuẫn. Bởi vì luận một trên tiếp nhận *phân* không tiếp nhận *hợp*, nhưng luận thứ II. lại tiếp nhận *hợp* không tiếp nhận *phân*. Luận thứ III. (Tha) tiếp nhận (cái tồn hữu) có vị lai → qua hiện tại → qua quá khứ, hoặc từ có hiện tại → qua quá khứ → qua vị lai đều được, nhưng không tiếp nhận (cái tồn hữu) không có từ vị lai → qua hiện tại → qua quá khứ hoặc từ hiện tại → qua quá khứ → qua vị lai.

Luận này, chủ yếu bị (Tự) phê phán là nếu tiếp nhận “tam thời thật hữu” lấy “cái hữu” trong bộ phận ba thời bất luận là bắt đầu từ phương diện nào cũng đều đồng nhất không sai khác, nhưng (Tha) bắt đầu tiếp nhận (Tự) lấy ba thời chia làm trước, sau, như thế là trái ngược với đồng nhất rồi, vả lại tiếp nhận đồng nhất thì phải được kiểm tra chứng minh tính đồng nhất, bất luận trong ba thời bắt đầu từ phương diện nào cũng là đồng nhất, như thế bị suy vấn năm điều luận từ có → không, phân → hợp, hợp → phân, thuận → phản, phản → thuận, (Tha) đều có đáp án tự mâu thuẫn nhau.

V. Quá khứ nhãn sắc đẳng luận (Atītacakkhurūpādikathā)

“Quá khứ nhãn sắc đẳng luận” (Atītacakkhurūpādikathā), *Atīta* (quá khứ) + *cakkhu* (con mắt) + *rūpa* (sắc) + *ādi* (vân...vân...) + *kathā* (lời, nói, luận). Trong “Quá khứ nhãn sắc đẳng luận”, nội dung chủ yếu là *mười hai xứ*, nó có thể tính là cái tồn hữu, Hữu bộ cho rằng trong ba thời thì mười hai xứ đều có tồn tại. Phương thức mà Thượng Toạ bộ phê phán cũng giống hết phía trước đã bàn, khảo sát *mười hai xứ* trong quá khứ, vị lai, hiện tại. Bởi vì nó đặt ở giai đoạn thời tự khác nhau, không thể thay thế lẫn nhau, Hữu bộ chứng minh nó tồn tại ra sao, Kinh văn ở dưới:

1. Quá khứ nhãn sắc đẳng luận (Atītacakkhurūpādikathā) [1]

<p>I. (Tự): Mắt (nhãn) của quá khứ là có, sắc có, nhãn thức có, minh có, tác ý có à? (Tha): Đúng. (Tự): Nương mắt của quá khứ mà thấy</p>	<p>(C.S.) Atītaṃ cakkhuṃ atthi rūpā atthi cakkhaviññānaṃ atthi āloko atthi manasikāro atthīti? Āmantā. Atītena cakkhunā atītaṃ rūpaṃ passatīti? Na</p>
---	--

<p>sắc của quá khứ sao? (Tha): Thật không nên nói như vậy. II. (Tự): Tai (nhĩ) của là có, thanh có, nhĩ thức có, hư không có, tác ý có à? (Tha): Đúng. (Tự): Nương tai của quá khứ nghe thanh của quá khứ sao? (Tha): Thật không nên nói như vậy. III. (Tự): Mũi (tỵ) của quá khứ là có, hương có, tỵ thức có, gió (phong) có, tác ý có à? (Tha): Đúng. (Tự): Nương mũi của quá khứ mà ngửi hương của quá khứ sao? (Tha): Thật không nên nói như vậy. IV. (Tự): Lưỡi (thiệt) của quá khứ là có, vị có, thiệt thức có, nước (thuỷ) có, tác ý có ư? (Tha): Đúng. (Tự): Nương lưỡi của quá khứ mà nếm vị của quá khứ sao? (Tha): Thật không nên nói như vậy. V. (Tự): Thân của quá khứ là có, xúc có, thân thức có, đất (địa) có, tác ý có à? (Tha): Đúng. (Tự): Nương thân của quá khứ mà chạm xúc của quá khứ sao? (Tha): Thật không nên nói như vậy. VI. (Tự): Ý của quá khứ là có, pháp có, ý thức có, chỗ nương vào có, tác ý có ư? (Tha): Đúng. (Tự): Nương ý của quá khứ mà biết pháp của quá khứ sao? (Tha): Thật không nên nói như vậy.²⁵⁶</p>	<p>hevaṃ vattabbe ...pe... atītaṃ sotam atthi saddā atthi sotaviññāṇaṃ atthi ākāso atthi manasikāro atthīti? Āmantā. Atītena sotena atītaṃ saddaṃ suṇātīti? Na hevaṃ vattabbe ...pe... atītaṃ ghānaṃ atthi gandhā atthi ghānaviññāṇaṃ atthi vāyo atthi manasikāro atthīti? Āmantā. Atītena ghānena atītaṃ gandhaṃ ghāyatīti? Na hevaṃ vattabbe ...pe... atītā jivhā atthi rasā atthi jivhāviññāṇaṃ atthi āpo atthi manasikāro atthīti? Āmantā. Atītāya jivhāya atītaṃ rasaṃ sāyatīti? Na hevaṃ vattabbe ...pe... atīto kāyo atthi phoṭṭhabbā atthi kāyaviññāṇaṃ atthi pathavī atthi manasikāro atthīti? Āmantā. Atītena kāyena atītaṃ phoṭṭhabbaṃ phusatīti? Na hevaṃ vattabbe ...pe... atīto mano atthi dhammā atthi manoviññāṇaṃ atthi vatthum atthi manasikāro atthīti? Āmantā. Atītena manena atītaṃ dhammaṃ vijānātīti? Na hevaṃ vattabbe ...pe...</p>
--	--

Luận I.

I. Mắt của quá khứ là có, sắc có, nhãn thức có, minh có, tác ý có phải không?

(Tha): Phải!

²⁵⁶ (P.T.S.) Kvu. p. 126 – 127; (NAN.) <<Luận Sự I>>: <Nhất Thiết Hữu luận>, sách 61, trang 139 – 140 (bản chữ Hán).

II. Nhờ “mắt quá khứ” (có thể) nhìn thấy (Passati, chỉ cho hiện tại thấy) “sắc quá khứ” ư?

(Tha): Không!

- Hữu bộ chủ trương “mắt quá khứ có” = “sắc quá khứ có...” ($A \supset B$)
- Thượng Toạ bộ phê phán “mắt quá khứ có” \neq “sắc quá khứ có” ($A \sim B$)
- Bởi vì không thể dùng mắt quá khứ nhìn sắc quá khứ.

\therefore Vì vậy “nói mắt quá khứ có...” không thể thành lập.

Luận II.

I. Tai của quá khứ là có, thanh có, nhĩ thức có, hư không có, tác ý có phải không?

(Tha): Phải!

II. Nhờ “tai quá khứ” (có thể) nghe (Suṇāti, chỉ cho hiện tại nghe) “thanh quá khứ” ư?

(Tha): Không!

- Hữu bộ chủ trương “tai quá khứ có” = “thanh quá khứ có...” ($A \supset B$)
- Thượng Toạ bộ phê phán “tai quá khứ có” \neq “thanh quá khứ có...” ($A \sim B$)
- Bởi vì không thể dùng tai quá khứ nghe thanh quá khứ.

\therefore Vì vậy “nói rằng tai quá khứ có” không thể thành lập.

Luận III.

I. Mũi của quá khứ là có, hương có, tỵ thức có, gió có, tác ý có phải không?

(Tha): Phải!

II. Nhờ “mũi quá khứ” (có thể) ngửi (Ghāyati, chỉ cho hiện tại ngửi) “mùi quá khứ” ư?

(Tha): Không!

- Hữu bộ chủ trương “mũi quá khứ có” = “mùi quá khứ có...” ($A \supset B$)

- Thượng Toạ bộ phê phán “mũi quá khứ có” ≠ “mũi quá khứ có...” (A ~ B)
- Bởi vì không thể dùng mũi quá khứ ngửi mùi quá khứ.

∴ Vì vậy “nói rằng mũi quá khứ có” không thể thành lập.

Luận IV.

I. Mũi của quá khứ là có, vị có, thiết thức có, nước có, tác ý có phải không?

(Tha): Phải!

II. Nhờ “lưỡi quá khứ” (có thể) nếm (Sāyati, chỉ cho hiện tại nếm) “vị quá khứ” ư?

(Tha): Không!

- Hữu bộ chủ trương “thiết quá khứ có” = “vị quá khứ có...” (A ⊃ B)
- Thượng Toạ bộ phê phán “lưỡi quá khứ có” ≠ “vị quá khứ có...” (A ~ B)
- Bởi vì không thể dùng lưỡi quá khứ nếm vị quá khứ.

∴ Vì vậy “nói rằng lưỡi quá khứ có...” không thể thành lập.

Luận V.

I. Thân của quá khứ là có, xúc có, thân thức có, đất có, tác ý có phải không?

(Tha): Phải!

II. Nhờ “thân quá khứ” (có thể) chạm (Phusati, chỉ cho hiện tại chạm) “xúc quá khứ” ư?

(Tha): Không!

- Hữu bộ chủ trương “thân quá khứ có” = “xúc quá khứ có...” (A ⊃ B)
- Thượng Toạ bộ phê phán “thân quá khứ có” ≠ “xúc quá khứ có...” (A ~ B)
- Bởi vì không thể dùng thân quá khứ chạm xúc quá khứ.

∴ Vì vậy “nói thân quá khứ có...” không thể thành lập.

Luận VI.

I. Ý của quá khứ là có, pháp có, ý thức có, chỗ nương gá có, tác ý có phải không?

(Tha): Phải!

II. Nhờ “ý quá khứ” (có thể) nghĩ (Vijānāti, chỉ cho hiện tại nghĩ) “pháp quá khứ” ư?

(Tha): Không!

- Hữu bộ chủ trương “ý quá khứ có” = “pháp quá khứ có...” (A ⊃ B)
- Thượng Toạ bộ phê phán “ý quá khứ có” ≠ “pháp quá khứ có...” (A ~ B)
- Bởi vì không thể dùng ý quá khứ nghĩ pháp quá khứ.

∴ Vì vậy “nói ý quá khứ có...” không thể thành lập.

2. Quá khứ nhãn sắc đẳng luận (Atītacakkhurūpādikathā) [2]

I. (Tự): Mắt (nhãn) của vị lai là có, sắc có, nhãn thức có, minh có, tác ý có ư? (Tha): Đúng. (Tự): Nương mắt của vị lai mà thấy sắc của vị lai ư? (Tha): Thật không nên nói như vậy. ²⁵⁷	(C.S.) Anāgataṃ cakkhum atthi rūpā atthi cakkhuvīññāṇaṃ atthi āloko atthi manasikāro atthīti? Āmantā. Anāgatena cakkhunā anāgataṃ rūpaṃ passatīti? Na hevaṃ vattabbe ...pe...
---	---

Luận I.

I. Mắt của vị lai là có, sắc có, nhãn thức có, minh có, tác ý có phải không?

(Tha): Phải!

II. Nhờ “mắt vị lai” (có thể) nhìn thấy (Passati, chỉ cho hiện tại thấy) “sắc vị lai” ư?

(Tha): Không!

- Hữu bộ chủ trương “mắt vị lai có” = “sắc vị lai có...” (A ⊃ B)
- Thượng Toạ bộ phê phán “mắt vị lai có” ≠ “sắc vị lai có...” (A ~ B)
- Bởi vì không thể dùng mắt vị lai nhìn sắc vị lai.

∴ Vì vậy “nói mắt vị lai có...” không thể thành lập. Trở xuống nối theo, luận về tai, mũi, lưỡi, thân, ý.

²⁵⁷ (P.T.S.) Kvu. p. 127; (NAN.) <<Luận Sự I>>: <Nhất Thiết Hữu luận>, sách 61, trang 140 (bản chữ Hán).

“Mười hai xứ”

Mười hai xứ quá khứ	Mười hai xứ thời hiện tại	Mười hai xứ vị lai
Nhãn ↔ Sắc Nhĩ ↔ Thanh Ty ↔ Hương Thiệt ↔ Vị Thân ↔ Xúc Ý ↔ Pháp	Nhãn ↔ Sắc Nhĩ ↔ Thanh Ty ↔ Hương Thiệt ↔ Vị Thân ↔ Xúc Ý ↔ Pháp	Nhãn ↔ Sắc Nhĩ ↔ Thanh Ty ↔ Hương Thiệt ↔ Vị Thân ↔ Xúc Ý ↔ Pháp

Nói về Hữu bộ chủ trương lấy *mười hai xứ* trong ba thời đều tồn hữu đồng nhất, sự phê phán của Thượng Toạ bộ (Theravāda) là nếu chân thật như thế thì có thể dùng mắt quá khứ nhìn thấy sắc quá khứ, hoặc giả mắt vị lai nhìn thấy sắc vị lai v.v... Từ khảo sát trên thực tế lại không phù hợp lí luận, bởi vì thời gian vượt qua rồi hoặc là vẫn chưa đến, nếu đứng ở lập trường hiện tại khảo sát hai bên thì không thể thành lập. Vì thế chuyện lấy “tam thời thật hữu” để chứng minh, mắt quá khứ và sắc quá khứ sẽ tồn tại thời vị lai, và lại mắt vị lai và sắc vị lai cũng tồn tại thời quá khứ v.v... trong tình huống này càng mâu thuẫn hơn nữa.

3. Quá khứ nhãn sắc đẳng luận (Atītacakkhurūpādikathā) [3]

Thuận luận

<p>I. (Tự): Mắt (nhãn) của hiện tại là có, sắc có, nhãn thức có, minh có, tác ý có, nương mắt của hiện tại mà thấy sắc của hiện tại ư?</p> <p>(Tha): Đúng.</p> <p>(Tự): Mắt (nhãn) của quá khứ là có, sắc có, nhãn thức có, minh có, tác ý có, nương mắt của quá khứ mà thấy sắc của quá khứ ư?</p> <p>(Tha): Thật không nên nói như vậy.²⁵⁸</p>	<p>(C.S.) Paccuppanam cakkhum atthi rūpā atthi cakkhuvīññānam atthi āloko atthi manasikāro atthi, paccuppanena cakkhunā paccuppanam rūpam passatīti? Āmantā. Atītam cakkhum atthi rūpā atthi cakkhuvīññānam atthi āloko atthi manasikāro atthi, atītena cakkhunā atītam rūpam passatīti? Na hevaṃ vattabbe ...pe...</p>
---	---

Luận I.

²⁵⁸ (P.T.S.) Kvu. p. 128; (NAN.) <<Luận Sự I>>: <Nhất Thiết Hữu luận>, sách 61, trang 141 (bản chữ Hán).

I. Mắt hiện tại có, sắc có, nhãn thức có, minh có, tác ý có, nhờ mắt hiện tại (có thể) nhìn thấy sắc hiện tại à? (A ⊃ B)

(Tha): Phải!

II. Mắt quá khứ có, sắc có, nhãn thức có, minh có, tác ý có, nhờ mắt quá khứ (có thể) nhìn thấy sắc quá khứ à? (C ⊃ D)

(Tha): Không!

■ Nếu mắt hiện tại có thể nhìn thấy sắc hiện tại (A ⊃ B)

■ Thì mắt quá khứ cũng phải nhìn thấy sắc quá khứ (C ⊃ D)

Nhưng mắt hiện tại có thể nhìn thấy sắc hiện tại (A ⊃ B), mắt quá khứ lại không nhìn thấy sắc quá khứ (C ~ D).

∴ Vì vậy “nói mắt hiện tại có...” và “nói mắt quá khứ có...” tự mâu thuẫn nhau. Trở xuống cũng luận với tai, mũi, lưỡi, thân, ý.

Thượng Toạ bộ dùng đối sánh thời gian để chất vấn Hữu bộ, như trên, nếu bảo là mắt hiện tại có thể nhìn thấy sắc hiện tại thì cũng cần phải tiếp nhận mắt quá khứ có thể nhìn thấy sắc quá khứ (lấy “tam thời thật hữu”, “tam thời đồng nhất” làm phán chuẩn), nhưng (Tha) lại cự tuyệt trong lần trả lời thứ hai, bởi vì trên thực tế không thể nhìn thấy, những cái khác như tai, mũi, lưỡi, thân, ý cũng lại như vậy.

4. Quá khứ nhãn sắc đẳng luận (Atītacakkhurūpādīkathā) [4]

Thuận luận

<p>I. (Tự): Mắt (nhãn) của hiện tại là có, sắc có, nhãn thức có, minh có, tác ý có, nương con mắt hiện tại mà nhìn thấy hình sắc hiện tại ư?</p>	<p>(C.S.) Paccuppannaṃ cakkhum atthi rūpā atthi cakkhuvīññānaṃ atthi āloko atthi manasikāro atthi, paccuppanna cakkhunā paccuppannaṃ rūpaṃ passatīti? Āmantā. Anāgataṃ cakkhum atthi rūpā atthi cakkhuvīññānaṃ atthi āloko atthi manasikāro atthi, anāgata cakkhunā anāgataṃ rūpaṃ passatīti?</p>
<p>(Tha): Đúng.</p>	
<p>(Tự): Mắt (nhãn) của quá khứ là có, sắc có, nhãn thức có, minh có, tác ý có, nương con mắt quá khứ mà nhìn thấy</p>	

hình sắc quá khứ ư? (Tha): Thật không nên nói như vậy. ²⁵⁹	Na hevaṃ vattabbe ...pe...
--	----------------------------

Luận I.

I. Mắt hiện tại có, sắc có, nhãn thức có, minh có, tác ý có, nhờ mắt hiện tại (có thể) nhìn thấy sắc hiện tại à? (A ⊃ B)

(Tha): Phải!

II. Mắt vị lai có, sắc có, nhãn thức có, minh có, tác ý có, nhờ mắt quá khứ (có thể) nhìn thấy sắc quá khứ à? (C ⊃ D)

(Tha): Không!

■ Nếu mắt hiện tại có thể nhìn thấy sắc hiện tại (A ⊃ B)

■ Thì mắt vị lai cũng cần phải nhìn thấy sắc vị lai (C ⊃ D)

Nhưng mắt hiện tại nhìn thấy sắc hiện tại (A ⊃ B), mắt vị lai lại không nhìn thấy sắc vị lai (C ~ D)

∴ Vì vậy “bảo rằng mắt hiện tại có...” và “bảo rằng mắt vị lai có...” tự mâu thuẫn nhau. Trở xuống luận đến tai, mũi, lưỡi, thân, ý, giống như vừa nêu. Luận điểm này cũng giống hệt với luận ở trước, sai khác ở việc lấy hiện tại và vị lai tiến hành so sánh.

5. Quá khứ nhãn sắc đẳng luận (Atītacakkhurūpādikathā) [5]

Từ phản luận nhằm vào phê phán luận thứ 3 phía trước

I. (Tự): Mắt (nhãn) của quá khứ là có, sắc có, nhãn thức có, minh có, tác ý có, nương mắt của quá khứ mà không thấy sắc của quá khứ ư? (Tha): Đúng. (Tự): Mắt của hiện tại là có, sắc có, nhãn thức có, minh có, tác ý có, nương mắt của hiện tại mà không thấy sắc của hiện tại ư?	(C.S.) Atītaṃ cakkhū atthi rūpā atthi cakkhuvīññānaṃ atthi āloko atthi manasikāro atthi, na ca atītena cakkhunā atītaṃ rūpaṃ passatīti? Āmantā. Paccuppannaṃ cakkhū atthi rūpā atthi cakkhuvīññānaṃ atthi āloko atthi manasikāro atthi, na ca paccuppanna cakkhunā paccuppannaṃ rūpaṃ passatīti? Na
---	---

²⁵⁹ (P.T.S.) Kvu. p. 128; (NAN.) <<Luận Sự I>>: <Nhất Thiết Hữu luận>, sách 61, trang 141 (bản chữ Hán).

(Tha): Thật không nên nói như vậy.²⁶⁰

hevam vattabbe ...pe...

Luận I.

I. Mắt quá khứ có, sắc có, nhãn thức có, minh có, tác ý có, nhờ mắt quá khứ không cách nào nhìn thấy sắc quá khứ à? (A ~ B)

(Tha): Phải!

II. Mắt hiện tại có, sắc có, nhãn thức có, minh có, tác ý có, nhờ mắt hiện tại không cách nào nhìn thấy sắc hiện tại à? (C ~ D)

(Tha): Không!

■ Nếu mắt quá khứ không cách gì thấy sắc quá khứ (A ~ B)

■ Thì mắt hiện tại cũng phải không cách gì thấy sắc hiện tại (C ~ D)

■ Nhưng mắt quá khứ không cách gì thấy sắc quá khứ (A ~ B), mắt hiện tại lại nhìn thấy sắc quá khứ (C ⊃ D)

∴ Vì vậy “nói rằng mắt quá khứ có...” và “nói rằng mắt hiện tại có...” tự mâu thuẫn nhau. Trở xuống luận đến tai, mũi, lưỡi, thân, ý cũng giống hệt.

Cuộc hỏi đáp đăng trên là nhằm vào luận thứ 3 ở trước, (Tự) dùng phản biện hỏi, bởi vì (Tha) trong luận thứ 3 cho rằng mắt quá khứ có, nhưng thực tình lại không có cách gì dùng mắt quá khứ nhìn sắc quá khứ, cho nên (Tự) dùng kết luận của họ phản vấn: mắt quá khứ có nhưng mà không thể dùng nó thấy sắc quá khứ đúng không? (Tha) đáp phải, thế thì mắt hiện tại có cũng giống vậy là không thể thấy sắc hiện tại đúng hay không? (Tha) đáp không, bởi vậy trên thực tế thì có thể nhìn thấy. Vì thế, tiếp nhận mắt quá khứ không cách gì nhìn thấy sắc quá khứ cũng nên tiếp nhận mắt hiện tại cũng không cách gì nhìn thấy sắc hiện tại, bởi vì chúng đều tồn tại đồng nhất trong ba thời, nếu có thể nhìn thấy thì phải thấy hết cả, còn không làm sao nhìn thấy thì phải không nhìn thấy hết cả, kết quả hai đáp án của (Tha) đều tự mâu thuẫn nhau.

6. Quá khứ nhãn sắc đẳng luận (Atītacakkhurūpādikathā) [6]

²⁶⁰ (P.T.S.) Kvu. p. 129; (NAN.) <<Luận Sự I>>: <Nhất Thiết Hữu luận>, sách 61, trang 141 – 142 (bản chữ Hán).

Từ phản luận nhằm vào phê phán luận thứ 4 phía trước

<p>I. (Tự): Mắt (nhãn) của vị lai là có, sắc có, nhãn thức có, minh có, tác ý có, nương mắt của vị lai mà không thấy sắc của vị lai ư? (Tha): Đúng. (Tự): Mắt (nhãn) của hiện tại là có, sắc có, nhãn thức có, minh có, tác ý có, nương mắt của hiện tại mà không thấy sắc của hiện tại ư? (Tha): Thật không nên nói như vậy.²⁶¹</p>	<p>(C.S.) Anāgataṃ cakkhum atthi rūpā atthi cakkhuvīññāṇaṃ atthi āloko atthi manasikāro atthi, na ca anāgatena cakkhunā anāgataṃ rūpaṃ passatīti? Āmantā. Paccuppannaṃ cakkhum atthi rūpā atthi cakkhuvīññāṇaṃ atthi āloko atthi manasikāro atthi, na ca paccuppannena cakkhunā paccuppannaṃ rūpaṃ passatīti? Na hevaṃ vattabbe ...pe...</p>
--	--

Luận I.

I. Mắt vị lai có, sắc có, nhãn thức có, minh có, tác ý có, nương mắt vị lai không cách gì nhìn thấy sắc vị lai à? (A ~ B)

(Tha): Phải!

II. Mắt hiện tại có, sắc có, nhãn thức có, minh có, tác ý có, nương mắt hiện tại không cách gì nhìn thấy sắc hiện tại ư? (C ~ D)

(Tha): Không!

■ Nếu mắt vị lai không nhìn thấy sắc vị lai (A ~ B)

■ Thì mắt hiện tại cũng cần phải không nhìn thấy sắc hiện tại (C ~ D)

Nhưng mắt vị lai không nhìn thấy sắc vị lai (A ~ B), mắt hiện tại lại nhìn thấy sắc hiện tại (C ⊃ D).

∴ Vì vậy “nói mắt vị lai có...” và “mắt hiện tại có...” tự mâu thuẫn nhau. Trở xuống luận đến tai, mũi, lưỡi, thân, ý cũng giống. Luận điểm này nhằm vào luận thứ 4, nội dung giống hết luận thứ năm tiến hành phê phán.

VI. Quá khứ minh trí đẳng luận (Atītañāṇādikathā)

“Quá khứ minh trí đẳng luận” (Atītañāṇādikathā), *Atīta* (quá khứ) + *Ñāṇa* (minh trí) + *Ādi* (vân... vân...) + *Kathā* (lời, nói, luận). Trong cuộc vấn đáp “Quá khứ minh trí

²⁶¹ (P.T.S.) Kvu. p. 129; (NAN.) <<Luận Sự I>>: <Nhất Thiết Hữu luận>, sách 61, trang 142 (bản chữ Hán).

đăng luận”, phương pháp tiến hành gần gũi với tiết 5, sai khác trong nội dung luận điểm, trọng điểm vấn đáp này nằm ở những lí luận trí tuệ (minh trí: ñāṇa) về Tứ Thánh Đế, Hữu bộ cho rằng nó và *mười hai xứ* cũng tồn tại giống hệt trong ba thời, vì sao cần thảo luận mối quan hệ giữa “Tứ Thánh Đế” và “nhất thiết”? Điều này cần quay về “Tứ Thánh Đế” thời Phật giáo Sơ kỳ cũng được coi là bàn khởi “nhất thiết”²⁶². Ở trong luận điểm này có quan hệ mật thiết với tư tưởng Phật giáo Sơ kỳ.

1. Quá khứ minh trí đăng luận (*Atītañāṇādikathā*) [1]

<p>I. (Tự): Trí của quá khứ là có sao? (Tha): Đúng. (Tự): Nương trí tuệ đó mà làm sở tác của trí ư? (Tha): Thật không nên nói như vậy. II. (Tự): Nương trí tuệ đó mà làm sở tác của trí ư? (Tha): Đúng. (Tự): Nương trí tuệ đó mà biết khắp (biến tri) Khổ, đoạn Tập, tác chứng Diệt, tu Đạo ư? (Tha): Thật không nên nói như vậy. III. (Tự): Trí của vị lai là có sao? (Tha): Đúng. (Tự): Nương trí tuệ đó mà làm sở tác của trí ư? (Tha): Thật không nên nói như vậy. IV. (Tự): Nương trí tuệ đó mà làm sở tác của trí ư? (Tha): Đúng. (Tự): Nương trí tuệ đó</p>		<p>(C.S.) Atītaṃ ñāṇaṃ atthīti? Āmantā. Tena ñāṇena ñāṇakaraṇīyaṃ karotīti? Na hevaṃ vattabbe ...pe... tena ñāṇena ñāṇakaraṇīyaṃ karotīti? Āmantā. Tena ñāṇena dukkhaṃ pariṇāṇati, samudayaṃ pajahati, nirodhaṃ sacchikaroti, maggaṃ bhāvetīti? Na hevaṃ vattabbe ...pe... Anāgataṃ ñāṇaṃ atthīti? Āmantā. Tena ñāṇena ñāṇakaraṇīyaṃ karotīti? Na hevaṃ vattabbe ...pe... tena ñāṇena ñāṇakaraṇīyaṃ karotīti? Āmantā. Tena ñāṇena dukkhaṃ pariṇāṇati, samudayaṃ pajahati, nirodhaṃ sacchikaroti maggaṃ bhāvetīti? Na hevaṃ vattabbe ...pe ...</p>
---	--	--

²⁶² (P.T.S.) S.IV., p.29.

mà biết khắp (biến tri) Khổ, đoạn Tập, tác chứng Diệt, tu Đạo ư? (Tha): Thật không nên nói như vậy. ²⁶³		
--	--	--

Luận I.

I. Trí quá khứ là có sao? (Atītam nāṇam + atthi) “trí quá khứ” + “hữu”

(Tha): Phải!

II. Nhờ trí tuệ ấy mà làm sự tạo ra trí tuệ ư? “trí quá khứ” + (làm trí sở tác)
 (Ñāṇakaraṇīyam karoti, chỉ cho sở tác trong hiện tại)

(Tha): Không!

- Chủ trương của Hữu bộ: “trí quá khứ” = “hữu” (A ⊃ B)
- Phê phán của Thượng Toạ bộ: “trí quá khứ” ≠ “làm trí sở tác” (A ~ B)
- Nếu như bảo rằng “hữu” thì có thể “làm sự tạo ra trí”, nhưng “hữu” không bằng với “làm sự tạo ra trí” (vi trí sở tác).

∴ Vì vậy “trí quá khứ có” và “làm trí sở tác” tự mâu thuẫn nhau.

Luận II. : (nhắm vào luận thứ I. phản vấn)

I. Nhờ trí tuệ đó mà làm sự tạo ra trí sao? “trí quá khứ” + “làm trí sở tác”

(Tha): Phải!

II. Nhờ trí tuệ đó mà biến tri Khổ, đoạn Tập, tác chứng Diệt, tu Đạo ư? (Dukkham parijānāti, samudayaṃ pajahati, nirodham sacchikaroti, maggaṃ bhāveti, toàn chỉ cho cách dùng trong hiện tại)

(Tha): Không!

- Chủ trương của Hữu bộ: “trí quá khứ” + “làm trí sở tác” (A ⊃ B)
- Phê phán của Thượng Toạ bộ: “trí quá khứ” ≠ “biến tri Khổ, đoạn Tập, tác chứng Diệt, tu Đạo” (A ~ B)

²⁶³ (P.T.S.) Kvu. p. 130; (NAN.) <<Luận Sự I>>: <Nhất Thiết Hữu luận>, sách 61, trang 142 – 143 (bản chữ Hán).

- Nếu như có lời bảo “trí quá khứ làm trí sở tác” thì có thể có “tác dụng biến tri Khổ...”, nhưng mà “trí quá khứ làm trí sở tác” không thể có “tác dụng biến tri Khổ...”

∴ Vì vậy “trí quá khứ làm trí sở tác” và “có tác dụng biến tri Khổ...” tự mâu thuẫn nhau.

Luận III.

I. Trí vị lai là có à? (Anāgatam ñāṇam + atthi) “trí vị lai” + “hữu”

(Tha): Phải!

II. Nhờ trí tuệ đó mà làm sự tạo ra trí tuệ ư? “trí vị lai” + “làm trí sở tác” (Ñāṇakaraṇīyam karoti, chỉ cho sở tác trong hiện tại)

(Tha): Không!

Chủ trương của Hữu bộ: “trí vị lai” = “hữu” ($A \supset B$)

Phê phán của Thượng Toạ bộ: “trí vị lai” \neq “làm trí sở tác” ($A \sim B$)

Nếu như lời bảo “hữu” thì có thể “làm trí sở tác”, nhưng “hữu” không bằng với “làm trí sở tác”.

∴ Vì vậy “trí vị lai có” và “làm trí sở tác” tự mâu thuẫn nhau.

Luận IV. : (nhắm vào luận thứ III. phản vấn)

I. Nhờ trí tuệ đó mà làm sự tạo ra trí tuệ ư? “trí vị lai” + “làm trí sở tác”

(Tha): Phải!

II. Nhờ trí tuệ đó mà biến tri Khổ, đoạn Tập, tác chứng Diệt, tu Đạo ư? (Dukkham parijānāti, samudayaṃ pajahati, nirodham sacchikaroti, maggaṃ bhāveti, toàn chỉ cho cách dùng trong hiện tại)

(Tha): Không!

- Chủ trương của Hữu bộ: “trí vị lai” + “làm trí sở tác” ($A \supset B$)

- Phê phán của Thượng Toạ bộ: “trí vị lai” \neq “biến tri Khổ, đoạn Tập, tác chứng Diệt, tu Đạo” ($A \sim B$)

- Nếu như bảo rằng có “tác dụng biến tri Khổ...”, nhưng mà “trí vị lai làm trí sở tác” không thể có “tác dụng biến tri Khổ...”.

∴ Vì vậy “trí vị lai có” và “tác dụng biến tri Khổ...” tự mâu thuẫn nhau.

2. Quá khứ minh trí đẳng luận (Atītañāṇādikathā) [2]

Thuận luận

<p>I. (Tự): Trí của hiện tại là có, nhưng trí ấy mà làm sở tác của trí ư? (Tha): Đúng. (Tự): Trí của quá khứ là có, nhưng trí ấy mà làm sở tác của trí ư? (Tha): Thật không nên nói như vậy... (cho đến)...</p> <p>II. (Tự): Trí của hiện tại là có, nhưng trí ấy mà biến tri Khổ, đoạn Tập, tác chứng Diệt, tu Đạo ư? (Tha): Đúng! (Tự): Trí của quá khứ là có, nhưng trí ấy mà biến tri Khổ, đoạn Tập, tác chứng Diệt, tu Đạo ư? (Tha): Thật không nên nói như vậy... (cho đến)...</p> <p>III. (Tự): Trí của hiện tại là có, nhưng trí ấy mà làm sở tác của trí ư? (Tha): Đúng. (Tự): Trí của vị lai là có, nhưng trí ấy mà làm sở tác của trí ư? (Tha): Thật không nên nói như vậy... (cho đến)...</p> <p>IV. Trí của hiện tại là có, nhưng trí ấy mà biến tri Khổ, đoạn Tập, tác chứng Diệt, tu Đạo ư? (Tha): Đúng! (Tự): Trí của vị lai là có, nhưng trí ấy mà biến tri Khổ, đoạn Tập, tác chứng Diệt, tu Đạo ư? (Tha): Thật không nên nói như vậy...</p>	<p>(C.S.) Paccuppannaṃ ñāṇaṃ atthi, tena ñāṇena ñāṇakaraṇīyaṃ karotīti? Āmantā. Atītaṃ ñāṇaṃ atthi, tena ñāṇena ñāṇakaraṇīyaṃ karotīti? Na hevaṃ vattabbe ...pe...</p> <p>paccuppannaṃ ñāṇaṃ atthi, tena ñāṇena dukkhaṃ parijānāti, samudayaṃ pajahati, nirodhaṃ sacchikaroti, maggaṃ bhāvetīti? Āmantā. Atītaṃ ñāṇaṃ atthi, tena ñāṇena dukkhaṃ parijānāti, samudayaṃ pajahati, nirodhaṃ sacchikaroti, maggaṃ bhāvetīti? Na hevaṃ vattabbe ...pe...</p> <p>paccuppannaṃ ñāṇaṃ atthi, tena ñāṇena ñāṇakaraṇīyaṃ karotīti? Āmantā. Anāgataṃ ñāṇaṃ atthi, tena ñāṇena ñāṇakaraṇīyaṃ karotīti? Na hevaṃ vattabbe ...pe... paccuppannaṃ ñāṇaṃ atthi, tena ñāṇena dukkhaṃ parijānāti, samudayaṃ pajahati, nirodhaṃ sacchikaroti, maggaṃ bhāvetīti? Āmantā. Anāgataṃ ñāṇaṃ atthi, tena ñāṇena dukkhaṃ parijānāti, samudayaṃ pajahati, nirodhaṃ sacchikaroti, maggaṃ bhāvetīti? Na hevaṃ vattabbe ...pe...</p>
--	---

(cho đến)...²⁶⁴

Luận I. (Thuận vấn)

I. Trí hiện tại là có, nhờ trí ấy mà làm trí sở tác ư? ($A \supset B$)

(Tha): Phải!

II. Trí quá khứ là có, nhờ trí ấy mà làm trí sở tác ư? ($C \supset D$)

(Tha): Không!

- Nếu “trí hiện tại có”, và còn có thể “nhờ trí ấy mà làm sự tạo ra trí”
- Thì “trí quá khứ có” cũng cần phải có thể “nhờ trí ấy mà làm sự tạo ra trí”
- Nhưng “trí hiện tại có” làm được, “trí quá khứ có” không thể được.

∴ Vì vậy “trí hiện tại có” và “trí quá khứ có” tự mâu thuẫn nhau.

Luận II. (Thuận vấn)

I. Trí hiện tại là có, nhờ trí ấy mà biến tri Khổ, đoạn Tập, tác chứng Diệt, tu Đạo ư? ($A \supset B$)

(Tha): Phải!

II. Trí quá khứ là có, nhờ trí ấy mà biến tri Khổ, đoạn Tập, tác chứng Diệt, tu Đạo ư? ($C \supset D$)

(Tha): Không!

- Nếu “trí hiện tại có” lại có thể có “tác dụng biến tri Khổ...”
- Thì “trí quá khứ có” cũng phải có thể có “tác dụng biến tri Khổ...”
- Nhưng “hiện tại trí hữu” có thể, “quá khứ trí hữu” không thể.

∴ Vì vậy “trí hiện tại có” và “trí quá khứ có” tự mâu thuẫn nhau.

Luận III. (Thuận vấn)

I. Trí hiện tại là có, nhờ trí ấy mà làm trí sở tác ư? ($A \supset B$)

²⁶⁴ (P.T.S.) Kvu. p. 130 – 131; (NAN.) <<Luận Sự I>>: <Nhất Thiết Hữu luận>, sách 61, trang 143 (bản chữ Hán).

(Tha): Phải!

II. Trí vị lai là có, nhờ trí ấy mà làm trí sở tác ư? (C ⊃ D)

(Tha): Không!

Nếu “trí hiện tại có” lại có thể “nhờ trí ấy mà làm trí sở tác”

Thì “trí vị lai có” cũng phải có thể “nhờ trí ấy mà làm trí sở tác”

Nhưng “hiện tại trí hữu” có thể, “vị lai trí hữu” không thể.

∴ Vì vậy “hiện tại trí hữu” và “vị lai trí hữu” tự mâu thuẫn nhau.

Luận IV. (Thuận vấn)

I. Trí hiện tại là có, nhờ trí ấy mà biến tri Khổ, đoạn Tập, tác chứng Diệt, tu Đạo ư? (A ⊃ B)

(Tha): Phải!

II. Trí vị lai là có, nhờ trí ấy mà biến tri Khổ, đoạn Tập, tác chứng Diệt, tu Đạo ư? (C ⊃ D)

(Tha): Không!

■ Nếu “hiện tại trí hữu” lại có thể có “tác dụng biến tri Khổ...”

■ Thì “vị lai trí hữu” cũng phải có thể có “tác dụng biến tri Khổ...”

Nhưng “hiện tại trí hữu” có thể, “vị lai trí hữu” không thể.

∴ Vì vậy “hiện tại trí hữu” và “vị lai trí hữu” tự mâu thuẫn nhau.

3. Quá khứ minh trí đẳng luận (Atītañāṇādikathā) [3]

Phản luận

I. (Tự): Trí của quá khứ là có, nương trí ấy mà không làm sở tác của trí ư?	(C.S.) Atītaṃ ñāṇaṃ atthi, na ca tena ñāṇena ñāṇakaraṇīyaṃ karotīti?
(Tha): Đúng.	Āmantā. Paccuppannaṃ ñāṇaṃ atthi, na
(Tự): Trí của hiện tại là có, nương trí	ca tena ñāṇena ñāṇakaraṇīyaṃ karotīti?

<p>ấy mà không làm sở tác của trí ư? (Tha): Thật không nên nói như vậy... (cho đến)...</p> <p>II. (Tự): Trí của quá khứ là có, nương trí ấy mà không biến tri Khổ, không đoạn Tập, không tác chứng Diệt, không tu Đạo ư? (Tha): Đúng. (Tự): Trí của hiện tại là có, nương trí ấy mà không biến tri Khổ, không đoạn Tập, không tác chứng Diệt, không tu Đạo ư? (Tha): Thật không nên nói như vậy... (cho đến)...</p> <p>III. (Tự): Trí của vị lai là có, nương trí ấy mà không làm sở tác của trí ư? (Tha): Đúng. (Tự): Trí của hiện tại là có, nương trí ấy mà không làm sở tác của trí ư? (Tha): Thật không nên nói như vậy... (cho đến)...</p> <p>IV. (Tự): Trí của vị lai là có, nương trí ấy mà không biến tri Khổ, không đoạn Tập, không tác chứng Diệt, không tu Đạo ư? (Tha): Đúng. (Tự): Trí của hiện tại là có, nương trí ấy mà không biến tri Khổ, không đoạn Tập, không tác chứng Diệt, không tu Đạo ư? (Tha): Thật không nên nói như vậy... (cho đến)...²⁶⁵</p>	<p>Na hevaṃ vattabbe ...pe... atītaṃ ñāṇaṃ atthi , na ca tena ñāṇena dukkhaṃ parijānāti, samudayaṃ pajahati, nirodhaṃ sacchikaroti, maggaṃ bhāvetīti? Āmantā. Paccuppannaṃ ñāṇaṃ atthi , na ca tena ñāṇena dukkhaṃ parijānāti, samudayaṃ pajahati, nirodhaṃ sacchikaroti, maggaṃ bhāvetīti? Na hevaṃ vattabbe ...pe....</p> <p>Anāgataṃ ñāṇaṃ atthi, na ca tena ñāṇena ñāṇakaraṇīyaṃ karotīti? Āmantā. Paccuppannaṃ ñāṇaṃ atthi, na ca tena ñāṇena ñāṇakaraṇīyaṃ karotīti? Na hevaṃ vattabbe ...pe....</p> <p>Anāgataṃ ñāṇaṃ atthi, na ca tena ñāṇena dukkhaṃ parijānāti, samudayaṃ pajahati nirodhaṃ sacchikaroti, maggaṃ bhāvetīti? Āmantā. Paccuppannaṃ ñāṇaṃ atthi, na ca tena ñāṇena dukkhaṃ parijānāti, samudayaṃ pajahati, nirodhaṃ sacchikaroti, maggaṃ bhāvetīti? Na hevaṃ vattabbe ...pe...</p>
--	--

Luận I. (nhắm vào luận I. phản vấn)

I. Trí quá khứ là có, nhờ trí ý không cách gì làm trí sở tác ư? (A ~ B)

(Tha): Phải!

II. Trí hiện tại là có, nhờ trí ấy không cách gì làm trí sở tác ư? (C ~ D)

²⁶⁵ (P.T.S.) Kvu. p. 131; (NAN.) <<Luận Sự I>>: <Nhất Thiết Hữu luận>, sách 61, trang 143 – 144 (bản chữ Hán).

(Tha): Không!

- Nếu “quá khứ trí hữu”, không cách gì “nương trí ấy mà làm trí sở tác”
- Thì “hiện tại trí hữu” cũng phải không thể “nương trí ấy mà làm trí sở tác”
- Nhưng “quá khứ trí hữu” không thể, “hiện tại trí hữu” có thể

∴ Vì vậy “quá khứ trí hữu” và “hiện tại trí hữu” tự mâu thuẫn nhau.

Luận II. (nhắm vào luận II. phản vấn)

- I. Trí quá khứ là có, nương trí ấy không cách gì biến tri Khổ, đoạn Tập, tác chứng Diệt, tu Đạo ư? (A ~ B)

(Tha): Phải!

- II. Trí hiện tại là có, nhờ trí ấy không cách gì biến tri Khổ, đoạn Tập, tác chứng Diệt, tu Đạo ư? (C ~ D)

(Tha): Không!

- Nếu “quá khứ trí hữu” không cách gì có “tác dụng biến tri Khổ...”
- Thì “hiện tại trí hữu” cũng phải không cách gì có “tác dụng biến tri Khổ...”
- “quá khứ trí hữu” không thể, nhưng “hiện tại trí hữu” có thể

∴ Vì vậy “quá khứ trí hữu” và “hiện tại trí hữu” tự mâu thuẫn nhau.

Luận III. (nhắm vào luận III. phản vấn)

- I. Trí vị lai là có, nhờ trí ấy không cách gì làm sự tạo ra trí ư? (A ~ B)

(Tha): Phải!

- II. Trí hiện tại là có, nhờ trí ấy không cách gì làm sự tạo ra trí ư? (C ~ D)

(Tha): Không!

- Nếu “trí vị lai có” không cách gì “nương trí ấy mà làm sự tạo ra trí”
- Thì “trí hiện tại có” cũng phải không cách gì “nương trí ấy mà làm sự tạo ra trí”

■ Nhưng “trí vị lai có” không thể, “trí hiện tại có” có thể.

∴ Vì vậy “trí vị lai hữu” và “trí hiện tại có” tự mâu thuẫn nhau.

Luận IV. (nhắm vào luận IV. phản vấn)

I. Trí vị lai là có, nhờ trí ấy không cách gì biến tri Khổ, đoạn Tập, tác chứng Diệt, tu Đạo ư? (A ~ B)

(Tha): Phải!

II. Trí hiện tại là có, nhờ trí ấy không cách gì biến tri Khổ, đoạn Tập, tác chứng Diệt, tu Đạo ư? (C ~ D)

(Tha): Không!

■ Nếu “trí vị lai có” không cách gì có “tác dụng biến tri Khổ...”

■ Thì “trí hiện tại có” cũng phải không cách gì có “tác dụng biến tri Khổ...”

■ Nhưng “trí vị lai có” không thể, “trí hiện tại có” có thể

∴ Vì vậy “trí vị lai có” và “trí hiện tại có” tự mâu thuẫn nhau.

Tóm lại, mặc dù Phật giáo Sơ kỳ đem Tứ Thánh Đế xem là “tất cả” (nhất thiết) cần phải dựa vào minh trí để tác dụng, nhưng Phật giáo Sơ kỳ không giống như kiểu chủ trương tồn tại ba thời như Hữu bộ. Trên đại thể, Thượng Toạ bộ phê phán đối với Hữu bộ thông qua sự chủ trương Tứ Thánh Đế tồn tại đồng thời trong “tồn tại tam thời”, do từ biến động khảo sát đi ra kết quả là “Quá khứ trí hữu”, “Vị lai trí hữu”, “Hiện tại trí hữu” tồn tại đồng nhất trong ba thời đều tự mâu thuẫn nhau.

VII. Kết luận

Nhất thiết hữu luận trong “Kathāvatthu” (Luận Sự) là sự phê phán của Thượng Toạ bộ (Tự) đối với Thuyết Nhất Thiết Hữu bộ (Tha). Phê phán khởi điểm để tự từ chủ trương “Nhất thiết hữu” và “tam thời thật hữu” của Hữu bộ, từ văn hiến Nam – Bắc truyền so sánh khảo sát cả hai quan điểm “Nhất thiết hữu” văn hiến Nam – Bắc truyền khi hai bên mô tả nội dung sai khác quá tương phản, trong “tam thời thật hữu” văn hiến hai bên có ghi chép tương đồng. Từ *Nhất thiết hữu luận*, Thượng Toạ bộ phê phán Hữu bộ bằng luận tác như “Ứng Lí luận”, “Đối chiếu thời gian”,... thông qua cuộc tranh luận vấn đáp có hiển thị tư tưởng Hữu bộ tự mâu thuẫn nhau, ví như lí

luận rằng ba thời thay thế lẫn nhau, tính không xả bỏ... lí luận được Hữu bộ chủ trương có vấn đề.

Chương thứ năm. “KATHĀVATTHU” PHÊ PHÁN NHẤT THIẾT HỮU LUẬN THỜI PHẬT GIÁO BỘ PHÁI [2]

Trong chương này sự phê phán Hữu bộ của Thượng Toạ bộ (Theravāda) chủ yếu nội dung có: (1.) “A-la-hán đẳng luận”, A-la-hán phải chăng có phiền não? (2.) “Quá khứ thủ đẳng luận”, động tác của quá khứ nếu tồn tại những tác dụng ra sao? (3.) “Quá khứ uẩn tập đẳng luận”, trong ba thời gồm có 15 uẩn sao? (4.) “Cú Tịnh luận”, Hữu bộ cho rằng *hữu* bao gồm những chủ trương *quá khứ* và *phi quá khứ*. (5.) “Kinh chứng”, hai bên dẫn dụng Kinh điển chứng minh và so sánh “Kathāvatthu” (Luận Sự) với những quan điểm khác.

I. A-la-hán đẳng luận (Arahantādikathā)

“A-la-hán đẳng luận” (Arahantādikathā), *Arahanta* (A-la-hán) + *Ādi* (vân...vân...) + *Kathā* (lời, nói, luận). Trong biện luận tại “A-la-hán đẳng luận” này, trong bộ phái có tới bốn bộ phái cho rằng sau khi thành tựu A-la-hán có lẽ sẽ còn bị thoái chuyển, bao gồm Chính Lượng bộ, Độc Tử bộ, Thuyết Nhất Thiết Hữu bộ và Đại Chúng bộ²⁶⁶. “A-la-hán thoái luận” (Parihānikathā) dẫn khởi trong “Kathāvatthu” (Luận Sự), biện luận của Thượng Toạ bộ và bốn bộ phái²⁶⁷. Từ nơi đó cũng có thể nhìn ra mối quan hệ giữa “Nhất thiết hữu luận” và “A-la-hán thoái luận”, bởi vì biện luận ở dưới có ý khảo sát Thượng Toạ bộ đã phê phán Hữu bộ khi cho rằng A-la-hán còn có phiền não quá khứ.

1. A-la-hán đẳng luận (Arahantādikathā) [1]

<p>I. (Tự): A-la-hán có lòng tham quá khứ ư? (Tha): Đúng. (Tự): A-la-hán nương lòng tham ấy mà có tham ư? (Tha): Thật không nên nói như vậy...</p>	<p>(C.S.) Arahato atīto rāgo atthīti? Āmantā. Arahā tena rāgena sarāgoti? Na hevaṃ vattabbe ...pe... arahato atīto doso atthīti? Āmantā. Arahā tena dosena sadosoti? Na hevaṃ vattabbe ...pe...</p>
--	---

²⁶⁶ (P.T.S.) KvuA. p.37.

²⁶⁷ Xem thêm (P.T.S.) Kvu. pp.69~93; (NAN.) <<Luận Sự I>>: <A-la-hán thoái luận>, sách 61, trang 80 – 104 (bản chữ Hán).

<p>(cho đến)...</p> <p>II. (Tự): A-la-hán có lòng sân quá khứ ư?</p> <p>(Tha): Đúng.</p> <p>(Tự): A-la-hán nương lòng sân ấy mà có sân ư?</p> <p>(Tha): Thật không nên nói như vậy...</p> <p>(cho đến)...</p> <p>III. (Tự): A-la-hán có lòng si quá khứ ư?</p> <p>(Tha): Đúng.</p> <p>(Tự): A-la-hán nương lòng si ấy mà có si ư?</p> <p>(Tha): Thật không nên nói như vậy...</p> <p>(cho đến)...²⁶⁸</p>	<p>arahato atīto moho atthīti? Āmantā. Arahā tena mohena samohoti? Na hevaṃ vattabbe ...pe...</p>
---	---

Luận I.

I. Tham quá khứ của A-la-hán (vẫn) có ư? (Arahato atīto rāgo atthi)

(Tha): Phải!

II. A-la-hán lấy tham (quá khứ) mà (hiện tại) có tham chăng? (Arahā tena rāgena sarāgo)

(Tha): Không!

- X.1: Nếu A-la-hán có tham quá khứ ($A \supset B$)
- X.2: thì A-la-hán nhờ tham (quá khứ) mà có tham (hiện tại) ($A \supset B$)
- Nhưng “quá khứ” và “hiện tại” (vô tham) không đánh đồng.

∴ Vì vậy “A-la-hán có tham quá khứ” không thể thành lập, (X.1) ~ (X.2) tự mâu thuẫn nhau.

Luận II.

I. Sân quá khứ của A-la-hán (vẫn) có ư? (Arahato atīto doso atthi)

(Tha): Phải!

²⁶⁸ (P.T.S.) Kvu. p. 132; (NAN.) <<Luận Sự I>>: <Nhất Thiết Hữu luận>, sách 61, trang 144 (bản chữ Hán).

II. A-la-hán nhờ sân (quá khứ) mà có sân (hiện tại) chăng? (Arahā tena dosena sadoso)

(Tha): Không!

- X.1: Nếu A-la-hán có sân quá khứ ($A \supset B$)
- X.2: thì A-la-hán nhờ sân (quá khứ) mà có sân (hiện tại) ($A \supset B$)
- Nhưng “quá khứ” và “hiện tại” (vô sân) không đánh đồng

∴ Vì vậy “A-la-hán có sân quá khứ” không thể thành lập, (X.1) ~ (X.2) tự mâu thuẫn nhau.

Luận III.

I. Si quá khứ của A-la-hán (vẫn) có ư? (Arahato atīto moho atthi)

(Tha): Phải!

II. A-la-hán nhờ si (quá khứ) mà có si (hiện tại) chăng? (Arahā tena mohena samoho)

(Tha): Không!

- X.1: Nếu A-la-hán có si quá khứ ($A \supset B$)
- X.2: thì A-la-hán nhờ si (quá khứ) mà có si (hiện tại) ($A \supset B$)
- Nhưng “quá khứ” và “hiện tại” (vô si) không đánh đồng

∴ Vì vậy “A-la-hán có si quá khứ” không thể thành lập, (X.1) ~ (X.2) tự mâu thuẫn nhau. Sau đó có phê phán liên quan đến *kiến* (ditṭhi), *mạn* (māna), *nghi* (vicikicchā), *hôn trầm* (thina), *trạo cử* (uddhacca), *vô tầm* (ahirika), *vô quý* (anottappa), *mười phiền não* (kilesa)²⁶⁹.

Cái gọi là “Tam thời thật hữu” không chỉ nhằm vào sự tồn hữu được thảo luận về những lập luận ngũ uẩn quá khứ hoặc mười hai xứ cùng việc A-la-hán cũng bị Hữu bộ coi là vẫn có phiền não quá khứ tồn tại. Nếu dùng “Tam thời thật hữu” khảo sát phiền não, trong sự đồng nhất của ba thời, sợ rằng phạm phu sau khi thành tựu A-la-hán vẫn không được tính là A-la-hán, con người vĩnh viễn không cách nào thành tựu bậc Thánh nhân như A-la-hán bởi vì còn có phiền não tồn tại vĩnh hằng bất biến, thành ra Thánh nhân và phạm phu chẳng có gì sai khác, đó gọi là tu hành kiểu gì

²⁶⁹ (P.T.S.) Vbh. p.391.

cũng không hiệu quả, nhìn ra như thế thì chủ trương này đã nảy sinh sự trái ngược nghiêm trọng đối với giáo huấn của Phật giáo Sơ kỳ.

2. A-la-hán đẳng luận (Arahantādikathā) [2]

<p>I. (Tự): Với bậc Bất Hoàn còn có thân kiến quá khứ ư? (Tha): Đúng. (Tự): Bất Hoàn nương thân kiến ấy mà có thân kiến ư? (Tha): Thật không nên nói như vậy... (cho đến)...²⁷⁰</p>	<p>(C.S.) Anāgāmissa atītā sakkāyadiṭṭhi atthīti? Āmantā. Anāgāmī tāya diṭṭhiyā sadiṭṭhikoti? Na hevaṃ vattabbe ...pe...</p>
--	--

Luận I.

I. Thân kiến quá khứ của Bất Hoàn (A-na-hàm) còn có ư? (Anāgāmissa atītā sakkāyadiṭṭhi atthi)

(Tha): Phải!

II. Bất Hoàn nhờ thân kiến (quá khứ) mà có thân kiến (hiện tại) ư? (Anāgāmī tāya diṭṭhiyā sadiṭṭhiko)

(Tha): Không!

- X.1: Nếu Bất Hoàn có thân kiến quá khứ ($A \supset B$)
- X.2: thì Bất Hoàn nhờ thân kiến (quá khứ) mà có thân kiến (hiện tại) ($A \supset B$)
- Nhưng “quá khứ” và “hiện tại” (không thân kiến) không đánh đồng

∴ Vì vậy “Bất Hoàn có thân kiến quá khứ” không thể thành lập, (X.1) ~ (X.2) tự mâu thuẫn nhau. Trở xuống phê phán Bất Hoàn vẫn có “nghe quá khứ còn”, “giới cấm thủ quá khứ còn”, “một chút dục tham câu hành quá khứ còn”, “một chút sân giận câu hành quá khứ còn”... phương thức tiến hành giống hệt như nêu trên.

3. A-la-hán đẳng luận (Arahantādikathā) [3]

²⁷⁰ (P.T.S.) Kvu. p. 133; (NAN.) <<Luận Sự I>>: <Nhất Thiết Hữu luận>, sách 61, trang 145 (bản chữ Hán).

<p>I. (Tự): Đối với bậc Nhất Lai còn có thân kiến quá khứ ư? (Tha): Đúng. (Tự): Nhất Lai nương thân kiến ấy mà có thân kiến ư? (Tha): Thật không nên nói như vậy... (cho đến)...²⁷¹</p>	<p>(C.S.) Sakadāgāmissa atītā sakkāyadiṭṭhi atthīti? Āmantā. Sakadāgāmi tāya diṭṭhiyā sadiṭṭhikoti? Na hevaṃ vattabbe ...pe...</p>
--	--

Luận I.

I. Thân kiến quá khứ của Nhất Lai còn có ư? (Sakadāgāmissa atīta sakkāyadiṭṭhi atthi)

(Tha): Phải!

II. Nhất Lai nhờ thân kiến (quá khứ) mà có thân kiến (hiện tại) ư? (Sakadāgāmi tāya diṭṭhiyā sadiṭṭhiko)

(Tha): Không!

- X.1: Nếu Nhất Lai có thân kiến quá khứ ($A \supset B$)
- X.2: thì Nhất Lai lấy thân kiến (quá khứ) mà có thân kiến (hiện tại) ($A \supset B$)
- Nhưng “quá khứ” và “hiện tại” (không thân kiến) chẳng đánh đồng

∴ Vì vậy “Nhất Lai có thân kiến quá khứ”, (X.1) ~ (X.2) tự mâu thuẫn nhau. Trở xuống liên quan đến phê phán Nhất Lai có “nghe quá khứ còn”, “giới cấm thủ quá khứ còn”, “một chút dục tham câu hành quá khứ còn”, “một chút sân giận câu hành quá khứ còn”, giống trên.

4. A-la-hán đẳng luận (Arahantādikathā) [4]

<p>I. (Tự): Đối với bậc Dự Lưu còn có thân kiến quá khứ ư? (Tha): Đúng. (Tự): Dự Lưu nương thân kiến ấy mà có thân kiến ư? (Tha): Thật không nên nói như vậy... (cho đến)...²⁷²</p>	<p>(C.S.) Sotāpannassa atītā sakkāyadiṭṭhi atthīti? Āmantā. Sotāpanno tāya diṭṭhiyā sadiṭṭhikoti? Na hevaṃ vattabbe ...pe...</p>
--	--

²⁷¹ (P.T.S.) Kvu. p. 133; (NAN.) <<Luận Sự I>>: <Nhất Thiết Hữu luận>, sách 61, trang 145 (bản chữ Hán).

Luận I.

I. Thân kiến quá khứ của Dự Lưu còn có ư? (Sotāpannessa atīta sakkāyadiṭṭhi atthi)

(Tha): Phải!

II. Dự Lưu nhờ thân kiến (quá khứ) mà có thân kiến (hiện tại) ư? (Sotāpanno tāya diṭṭhiyā sadiṭṭhiko)

(Tha): Không!

- X.1: Nếu Dự Lưu có thân kiến quá khứ ($A \supset B$)
- X.2: thì Dự Lưu nhờ thân kiến (quá khứ) mà có thân kiến (hiện tại) ($A \supset B$)
- Nhưng “quá khứ” và “hiện tại” (không thân kiến) chẳng đánh đồng

∴ Vì vậy “Dự Lưu có thân kiến quá khứ”, (X.1) ~ (X.2) tự mâu thuẫn nhau. Trở xuống phê phán liên quan đến Dự Lưu có “nghe quá khứ còn”, “giới cấm thủ quá khứ còn”, “một chút dục tham câu hành quá khứ còn”, “một chút sân giận câu hành quá khứ còn”, giống đây.

5. A-la-hán đấng luận (Arahantādikathā) [5]

<p>I. (Tự): Đối với phàm phu còn có tham quá khứ, phàm phu nương tham ấy mà có tham ư? (Tha): Đúng. (Tự): Đối với A-la-hán có lòng tham quá khứ, A-la-hán nương tham ấy mà có tham ư? (Tha): Thật không nên nói như vậy... (cho đến)...²⁷³</p>	<p>(C.S.) Puthujjanassa atīto rāgo atthi, puthujjano tena rāgena sarāgoti? Āmantā. Arahato atīto rāgo atthi, arahā tena rāgena sarāgoti? Na hevaṃ vattabbe ...pe...</p>
---	---

Luận I.

²⁷² (P.T.S.) Kvu. p. 133; (NAN.) <<Luận Sự I>>: <Nhất Thiết Hữu luận>, sách 61, trang 145 – 146 (bản chữ Hán).

²⁷³ (P.T.S.) Kvu. p. 133 – 134; (NAN.) <<Luận Sự I>>: <Nhất Thiết Hữu luận>, sách 61, trang 145 – 146 (bản chữ Hán).

I. Phàm phu có tham quá khứ, phàm phu nhờ tham (quá khứ) mà có tham ư?

(Tha): Phải!

II. A-la-hán có tham quá khứ, A-la-hán nhờ tham (quá khứ) mà có tham ư?

(Tha): Không!

- X.1: Nếu phàm phu có tham quá khứ ($A \supset B$)
- X.2: thì A-la-hán cũng phải có tham quá khứ ($A \supset B$)
- Vì còn có tham quá khứ, bất luận phàm phu hoặc Thánh nhân ắt có điều kiện đồng dạng
- Nhưng phàm phu không bằng với A-la-hán ($X.1 \sim X.2$)

∴ Vì vậy không thể nói phàm phu và A-la-hán đều có tham quá khứ, quan điểm này tự mâu thuẫn nhau.

Phê phán ở dưới có liên quan: sân (dosa), si (moha), kiến (diṭṭhi), mạn (māna), nghi (vicikicchā), hôn trầm (thina), trạo cử (uddhacca), vô tầm (ahirika), vô quý (anottappa), so sánh phàm phu và A-la-hán, kể cả nghi quá khứ còn, giới cấm thủ quá khứ còn, một chút dục tham câu hành còn, một chút sân giận câu hành quá khứ còn, so sánh phàm phu và bậc Thánh nhân như Bất Hoàn. Như đã nói trên, Thượng Toạ bộ do so sánh “phàm phu” và “A-la-hán”, khảo sát phiền não quá khứ và dùng phương thức Thuận luận tiến hành phê phán: “Nếu phàm phu có phiền não quá khứ thì A-la-hán cũng phải có phiền não quá khứ”. Trên nguyên tắc sự phê phán này là cần phủ định “quá khứ hữu”, không nên thông qua thái độ ấy mà coi A-la-hán là còn có phiền não quá khứ.

6. A-la-hán đẳng luận (Arahantādikathā) [6]

<p>I. (Tự): Đối với A-la-hán có lòng tham quá khứ, A-la-hán nương tham ấy mà không bị tham ư? (Tha): Đúng. (Tự): Đối với phàm phu có lòng tham quá khứ, phàm phu nương tham ấy mà</p>	<p>(C.S.) Arahato atīto rāgo atthi, na ca arahā tena rāgena sarāgoti? Āmantā. Puthujjanassa atīto rāgo atthi, na ca puthujjano tena rāgena sarāgoti? Na hevaṃ vattabbe ...pe...</p>
---	---

không bị tham ư?

(Tha): Thật không nên nói như vậy...
(cho đến)...²⁷⁴

Luận I.

I. A-la-hán có tham quá khứ, nhưng A-la-hán bằng tham (quá khứ) mà không có tham à?

(Tha): Phải!

II. Phàm phu có tham quá khứ, nhưng phàm phu bằng tham (quá khứ) mà không có tham à?

(Tha): Không!

- X.1: Nếu A-la-hán không có tham (A ~ B)
- X.2: thì phàm phu cũng phải không có tham (A ~ B)
- Nhưng A-la-hán không bằng với phàm phu (X.1) ~ (X.2)

∴ Vì vậy từ phản luận phê phán phàm phu giống hệt theo A-la-hán là vô tham, quan điểm này tự mâu thuẫn nhau. Trở xuống Thượng Toạ bộ cũng dùng phản luận phê phán Hữu bộ liên quan đến: kiến (ditṭhi), mạn (māna), nghi (vicikicchā), hôn trầm (thina), trạo cử (uddhacca), vô tầm (ahirika), vô quý (anottappa), so sánh A-la-hán và phàm phu, kể cả nghi quá khứ còn, giới cấm thủ quá khứ còn, một chút dục tham câu hành quá khứ còn, một chút sân giận câu hành quá khứ còn, bậc Thánh nhân như Bất Hoàn so sánh với phàm phu. Luận thuật ở trên, vì Thượng Toạ bộ cố ý dùng phương thức phản luận khảo sát “A-la-hán” và “phàm phu” hỏi nói: “Nếu A-la-hán không phiền não thì phàm phu cũng phải không phiền não”. Trên thực tế A-la-hán không thể còn có phiền não nhưng phàm phu không được nói là không phiền não, cả hai lấy phương diện phiền não khảo sát, không cách gì đánh đồng. Thế nhưng bởi vì Hữu bộ chủ trương “quá khứ hữu”, cho nên phiền não bèn có phiền não quá khứ, nó tất nhiên vĩnh viễn bất diệt. Nếu nói là có, phàm phu và Thánh nhân cả hai đều có đồng dạng, nếu không có thì hai bên đồng dạng đều không có, nhưng trên lý luận và trên thực tế tự mâu thuẫn nhau.

II. Quá khứ thủ đẳng luận (Atīhatthādīkathā)

²⁷⁴ (P.T.S.) Kvu. p. 135; (NAN.) <<Luận Sự I>>: <Nhất Thiết Hữu luận>, sách 61, trang 147 (bản chữ Hán).

“Quá khứ thủ đẳng luận” (Atīta²⁷⁵hatthādikathā), *Atīta* (quá khứ) + *Hattha* (tay) + *Ādi* (vân...vân...) + *Kathā* (lời, nói, luận). Dùng quan điểm “quá khứ hữu” của Hữu bộ, ngoại trừ cho rằng có “phiền não quá khứ” như tiết I trên, ở dưới bị Thượng Toạ bộ phê phán liên quan đến “Quá khứ thủ đẳng luận”, nó nhắm vào thân thể quá khứ, động tác của thân thể quá khứ, vũ khí và tác dụng quá khứ v.v...

1. Quá khứ thủ đẳng luận (Atīta²⁷⁵hatthādikathā) [1]

<p>I. (Tự): Tay của quá khứ là có ư? (Tha): Đúng. (Tự): Tay của quá khứ có lúc biết nắm bỏ ư? (Tha): Thật không nên nói như vậy... (cho đến)...</p> <p>II. (Tự): Chân của quá khứ là có ư? (Tha): Đúng. (Tự): Chân của quá khứ có lúc biết tiến thoái ư? (Tha): Thật không nên nói như vậy... (cho đến)...</p> <p>III. (Tự): Ngón khớp của quá khứ là có ư? (Tha): Đúng. (Tự): Ngón khớp của quá khứ có lúc biết co duỗi ư? (Tha): Thật không nên nói như vậy... (cho đến)...</p> <p>IV. (Tự): Bụng của quá khứ là có ư? (Tha): Đúng. (Tự): Bụng của quá khứ có lúc biết đói khát ư? (Tha): Thật không nên nói như vậy... (cho đến)...</p>	<p>(C.S.) Atīta hatthā atthīti? Āmantā. Atītesu hatthesu sati ādānanikkhepanaṃ paññāyatīti? Na hevaṃ vattabbe ...pe... atīta pādā atthīti? Āmantā. Atītesu pādesu sati abhikkamapaṭikkamo paññāyatīti? Na hevaṃ vattabbe ...pe... atīta pabbā atthīti? Āmantā. Atītesu pabbesu sati samiñjanapasāraṇaṃ paññāyatīti? Na hevaṃ vattabbe ...pe... atīto kucchi atthīti? Āmantā. Atītasmiṃ kucchismiṃ sati jighacchā pipāsā paññāyatīti? Na hevaṃ vattabbe ...pe...</p>
--	--

Luận I.

I. Tay quá khứ là có hả? (Atīta hatthā atthi)

(Tha): Phải!

²⁷⁵ (P.T.S.) Kvu. p. 136; (NAN.) <<Luận Sự I>>: <Nhất Thiết Hữu luận>, sách 61, trang 148 – 149 (bản chữ Hán).

II. Tay quá khứ có hiển thị nắm, buông à? (Atītesu hatthesu sati ādānanikkhepanaṃ paññāyati)

(Tha): Không!

■ X.1: Nếu tay quá khứ có ($A \supset B$)

■ X.2: thì sẽ hiển thị động tác nắm, buông của tay quá khứ ($A \supset B$)

■ Nhưng “tay quá khứ có” không bằng với “hiển thị động tác nắm, buông của tay quá khứ”

∴ Vì vậy “tay quá khứ có” không thể thành lập, (X.1) ~ (X.2) tự mâu thuẫn nhau.

Luận II.

I. Chân quá khứ là có hả? (Atītā pādā atthi)

(Tha): Phải!

II. Chân quá khứ có, hiển thị tiến, lùi à? (Atītesu pādesu sati abhikkamapaṭikkamo paññāyati)

(Tha): Không!

■ X.1: Nếu chân quá khứ có ($A \supset B$)

■ X.2: thì phải hiển thị động tác tiến, lùi của chân quá khứ ($A \supset B$)

■ Nhưng “chân quá khứ có” không bằng với “hiển thị động tác tiến, lùi của chân quá khứ”

∴ Vì vậy “chân quá khứ có” không thể thành lập, (X.1) ~ (X.2) tự mâu thuẫn nhau.

Luận III.

I. Ngón khớp quá khứ là có hả? (Atītā pabbā atthi)

(Tha): Phải!

II. Ngón khớp quá khứ có, hiển thị co, duỗi à? (Atītesu pabbesu sati samiñjanapasāraṇaṃ paññāyati)

(Tha): Không!

- X.1: Nếu ngón khớp quá khứ có ($A \supset B$)
- X.2: thì nên hiển thị động tác co, duỗi của ngón khớp quá khứ ($A \supset B$)
- Nhưng “ngón khớp quá khứ có” không bằng với “hiển thị động tác co, duỗi của ngón khớp quá khứ”

∴ Vì vậy “ngón khớp quá khứ có” không thể thành lập, (X.1) ~ (X.2) tự mâu thuẫn nhau.

Luận IV.

I. Bụng quá khứ là có hả? (Atīto kucchi atthi)

(Tha): Phải!

II. Bụng quá khứ có, hiển thị đói, khát ư? (Atītasmiṃ kucchismiṃ sati jighacchā pipāsā paññāyati)

(Tha): Không!

- X.1: Nếu bụng quá khứ có ($A \supset B$)
- X.2: thì nên hiển thị cảm giác đói, khát của bụng quá khứ ($A \supset B$)
- Nhưng “bụng quá khứ có” không bằng với “hiển thị cảm giác đói, khát của bụng quá khứ”

∴ Vì vậy “bụng quá khứ có” không thể thành lập, (X.1) ~ (X.2) tự mâu thuẫn nhau.

2. Quá khứ thủ đẳng luận (Atītaḥatthādikathā) [2]

I. (Tự): Thân của quá khứ là có ư? (Tha): Đúng. (Tự): Thân của quá khứ là trên dưới, đoạn hoại, là cái mà chim quạ chim diều cùng có ư?	(C.S.) Atīto kāyo atthīti? Āmantā. Atīto kāyo paggahaniggahupago chedanabhedanupago kākehi gijjhehi kulalehi sādhāraṇoti? Na hevaṃ vattabbe ...pe...
---	--

(Tha): Thật không nên nói như vậy... (cho đến)...	atīte kāye visam kameyya sattham kameyya, aggi kameyyāti? Na hevaṃ vattabbe ...pe...
II. Đối với thân của quá khứ bị nhập độc, vũ khí, vào lửa thì sao?	labbhā atīto kāyo addubandhanena bandhitum, rajjubandhanena bandhitum, saṅkhalikabandhanena bandhitum, gāṃabandhanena bandhitum, nigamabandhanena bandhitum, nagarabandhanena bandhitum, janapadabandhanena bandhitum, kaṇṭhapañcamehi bandhanehi bandhitunti? Na hevaṃ vattabbe ...pe...
III. (Tự): Cái thân quá khứ bị sự trói trong ràng buộc, sự trói của lưới buộc, với việc bị trói trong xóm, bị trói trong tụ lạc, bị trói trong thành ấp, bị trói trong ràng buộc năm thứ chi thủ ²⁷⁶ ư?	
(Tha): Thật không nên nói như vậy... (cho đến).. ²⁷⁷	

Luận I.

I. Thân quá khứ là có hả?

(Tha): Phải!

II. Thân quá khứ, nó (bị) khen ngợi, phạt tội, trũng, hoại, chỗ chung với chim qua chim điều ư?

(Tha): Không!

■ X.1: Nếu thân quá khứ có (A ⊃ B)

■ X.2: thì thân quá khứ phải có những tác dụng như được khen ngợi, bị phạt tội (A ⊃ B)

■ Nhưng “thân quá khứ có” không bằng với “thân quá khứ có những tác dụng như được khen ngợi, bị phạt tội”

∴ Vì vậy “thân quá khứ có” không thể thành lập, (X.1) ~ (X.2) tự mâu thuẫn nhau.

Luận II.

I. Thân quá khứ, nó bị trúng độc, vũ khí, vào lửa thì sao?

(Tha): Không!

²⁷⁶ (MCU.) (Thái dịch) Kvu. p.208: bị trói trong ràng buộc năm thứ chi thủ: hai cái tay, hai cái chân, một cái cổ.

²⁷⁷ (P.T.S.) Kvu. p. 137; (NAN.) <<Luận Sự I>>: <Nhất Thiết Hữu luận>, sách 61, trang 149 (bản chữ Hán).

- X.1: Nếu thân quá khứ có (A ⊃ B)
- X.2: thì nó phải bị những tác dụng như bị trúng độc... (A ⊃ B)
- Nhưng “thân quá khứ có” không bằng với “nó phải bị những tác dụng như bị trúng độc...”

∴ Vì vậy “thân quá khứ có” không thể thành lập, (X.1) ~ (X.2) tự mâu thuẫn nhau.

Luận III.

I. Thân quá khứ nó bị trói trong ràng buộc ư?

(Tha): Không!

- X.1: Nếu thân quá khứ có (A ⊃ B)
- X.2: thì nó phải bị những tội trói buộc ràng (A ⊃ B)
- Nhưng “thân quá khứ có” không bằng với “nó phải bị những tội trói buộc ràng”

∴ Vì vậy “thân quá khứ có” không thể thành lập, (X.1) ~ (X.2) tự mâu thuẫn nhau.

3. Quá khứ thủ đẳng luận (Atītaḥatthādikathā) [3]

<p>I. (Tự): Nước của quá khứ là có ư? (Tha): Đúng. (Tự): Nương nước ấy mà làm sự tạo ra nước ư? (Tha): Thật không nên nói như vậy... (cho đến)...</p> <p>II. (Tự): Lửa của quá khứ là có ư? (Tha): Đúng. (Tự): Nương lửa ấy mà làm sự tạo ra lửa ư? (Tha): Thật không nên nói như vậy... (cho đến)...</p> <p>III. (Tự): Gió của quá khứ là có ư? (Tha): Đúng. (Tự): Nương gió ấy mà làm sự tạo ra gió ư?</p>	<p>(C.S.) Atīto āpo atthīti? Āmantā. Tena āpena āpakaraṇīyaṃ karotīti? Na hevaṃ vattabbe ...pe... atīto tejo atthīti? Āmantā. Tena tejena tejakaraṇīyaṃ karotīti? Na hevaṃ vattabbe ...pe... atīto vāyo atthīti? Āmantā. Tena vāyena vāyakaraṇīyaṃ karotīti? Na hevaṃ vattabbe ...pe...</p>
--	---

(Tha): Thật không nên nói như vậy... (cho đến)... ²⁷⁸	
---	--

Luận I.

I. Nước quá khứ là có à?

(Tha): Phải!

II. Nhờ nước ấy mà có thể làm sự tạo ra nước ư?

(Tha): Không!

- X.1: Nếu nước quá khứ có ($A \supset B$)
- X.2: thì phải (hiển thị) nước quá khứ nước (có thể) sở tác ($A \supset B$)
- Nhưng “nước quá khứ có” không bằng với “(hiển thị) sự tạo ra nước”

∴ Vì vậy “nước quá khứ có” không thể thành lập, (X.1) ~ (X.2) tự mâu thuẫn nhau.

Luận II.

I. Lửa quá khứ là có à?

(Tha): Phải!

II. Nhờ lửa ấy mà có thể làm sự tạo ra lửa ư?

(Tha): Không!

- X.1: Nếu lửa quá khứ có ($A \supset B$)
- X.2: thì phải (hiển thị) lửa quá khứ có thể làm sự tạo ra lửa” ($A \supset B$)
- Nhưng “lửa quá khứ có” không bằng với “(hiển thị) có thể làm sự tạo ra lửa”.

∴ Vì vậy “lửa quá khứ có” không thể thành lập, (X.1) ~ (X.2) tự mâu thuẫn nhau.

Luận III.

III. Gió quá khứ là có à?

(Tha): Phải!

²⁷⁸ (P.T.S.) Kvu. p. 137; (NAN.) <<Luận Sự I>>: <Nhất Thiết Hữu luận>, sách 61, trang 149 (bản chữ Hán).

IV. Nhờ gió ấy mà có thể làm sự tạo ra gió ư?

(Tha): Không!

- X.1: Nếu gió quá khứ có ($A \supset B$)
- X.2: thì phải (hiển thị) gió quá khứ có thể làm sự tạo ra gió” ($A \supset B$)
- Nhưng “gió quá khứ có” không bằng với “(hiển thị) có thể làm sự tạo ra gió”.

∴ Vì vậy “gió quá khứ có” không thể thành lập, (X.1) ~ (X.2) tự mâu thuẫn nhau.

Từ tư tưởng “quá khứ hữu” của Hữu bộ, cách nhìn này lấy “tất cả” (nhất thiết) bất luận cụ thể hay là trừu tượng đều được liền trong một khối, cho nên cuộc thảo luận trong tiết I và tiết II trong Chương này thì có thể nhìn ra, Thượng Toạ bộ phê phán sự có của Hữu bộ, sự có (hữu) bao gồm khảo sát “có phiền não quá khứ” của bậc Thánh nhân như A-la-hán, hoặc giả khảo sát so sánh về cụ thể về lập luận “có tay quá khứ” và động tác của nó. Nếu nói nó chân thật có trong quá khứ thì tác dụng hoặc hiệu quả hiển thị của nó phải tồn tại bất diệt, nhưng trên hiện thực thì nó căn bản không hề tồn tại, bất luận là tâm thái, cảm giác, xúc chạm, tác dụng v.v... điều này mâu thuẫn theo chủ trương của Hữu bộ. Vì vậy trong cuộc vấn đáp, chúng ta có thể nhìn ra đáp án thứ nhất và thứ hai của Hữu bộ thường hay xuất hiện tình trạng tự mâu thuẫn nhau, bởi vì trên căn bản cái mà Hữu bộ chủ trương không thể phơi bày chân thật, chúng đều có giai đoạn thời gian khác nhau, nếu coi ba thời là đánh đồng thì sẽ xuất hiện vấn đề như trên. Từ sự phê phán của Thượng Toạ bộ, điểm đáng được chú ý, hai tiết trên chỉ tham thảo “quá khứ hữu”, vẫn chưa có phê phán “hiện tại hữu” hay là “vị lai hữu”, trở xuống là nhắm vào chủ trương của Hữu bộ tại tồn hữu trong ba thời càng không thể thành lập phát khởi. Đó gọi là tồn tại trong ba thời có những điều gì bị Thượng Toạ bộ dùng để phê phán, bản văn sẽ tiến một bước tham thảo tại phần “Quá khứ uẩn tập đẳng luận”.

III. Quá khứ uẩn tập đẳng luận (Atītakhandhādisamodhāna-kathā)

“Quá khứ uẩn tập đẳng luận” (Atītakhandhādisamodhānakathā), *atīta* (quá khứ) + *khandha* (uẩn) + *ādi* (vân...vân...) + *samodhā* (tụ tập, liên hợp) + *kathā* (lời, nói, luận). Ở đây, Thượng Toạ bộ lấy sự tồn tại trong ba thời (được gọi là Hữu) tổng hợp lại để phê phán Hữu bộ. Việc tiến hành phê phán trên cơ bản Thượng Toạ bộ vẫn là lấy “tam thời thật hữu” được Hữu bộ chủ trương để khảo sát nhằm phản đối. Trong

“Quá khứ uẩn tập đẳng luận”, sự phê phán tồn tại trong ba thời có sắc uẩn, ngũ uẩn, nhãn xứ, mười hai xứ, Phật-đà v.v... nó không nên được chủ trương là đều vĩnh viễn tồn tại trong ba thời, nếu không sẽ xuất hiện tình trạng mười lăm uẩn, ba mươi sáu xứ... Biện luận như sau:

1. Quá khứ uẩn tập đẳng luận (Atītakkhandhādisamodhānakathā) [1]

<p>I. (Tự): Sắc uẩn của quá khứ là có, sắc uẩn của vị lai là có, sắc uẩn của quá khứ là có ư? (Tha): Đúng. (Tự): Là ba sắc uẩn à? (Tha): Thật không nên nói như vậy... (cho đến)...</p> <p>II. (Tự): Năm uẩn của quá khứ là có, năm uẩn của vị lai là có, năm uẩn của hiện tại là có ư? (Tha): Đúng. (Tự): Là mười lăm uẩn ư? (Tha): Thật không nên nói như vậy... (cho đến)...</p> <p>III. (Tự): Nhãn xứ của quá khứ là có, nhãn xứ của vị lai là có, nhãn xứ của hiện tại là có ư? (Tha): Đúng. (Tự): Là ba nhãn xứ ư? (Tha): Thật không nên nói như vậy... (cho đến)...</p> <p>IV. (Tự): Mười hai xứ của quá khứ là có, mười hai xứ của vị lai là có, mười hai xứ của hiện tại là có ư? (Tha): Đúng. (Tự): Là ba mươi sáu xứ ư? (Tha): Thật không nên nói như vậy... (cho đến)...</p>	<p>(C.S.) Atīto rūpakkhandho atthi, anāgato rūpakkhandho atthi, paccuppanno rūpakkhandho atthi ti? Āmantā. Tayo rūpakkhandhati? Na hevaṃ vattabbe ...pe...</p> <p>atītā pañcakkhandhā atthi, anāgatā pañcakkhandhā atthi, paccuppannā pañcakkhandhā atthīti? Āmantā. Pannarasakkhandhāti? Na hevaṃ vattabbe ...pe....</p> <p>Atītaṃ cakkhāyatanam atthi, anāgataṃ cakkhāyatanam atthi, paccuppannam cakkhāyatanam atthīti? Āmantā. Tīṇi cakkhāyatanānīti? Na hevaṃ vattabbe ...pe...</p> <p>atītāni dvādasāyatanāni atthi, anāgatāni dvādasāyatanāni atthi, paccuppannāni dvādasāyatanāni atthīti? Āmantā. Chattimsayatanānīti? Na hevaṃ vattabbe ...pe...</p>
--	--

Luận I.

I. Sắc uẩn của quá khứ, vị lai, hiện tại là có?

²⁷⁹ (P.T.S.) Kvu. p. 137 – 138; (NAN.) <<Luận Sự I>>: <Nhất Thiết Hữu luận>, sách 61, trang 149 – 150 (bản chữ Hán).

(Tha): Phải!

II. Là có ba sắc uẩn à?

(Tha): Không!

- X.1: Nếu có sắc uẩn của quá khứ, vị lai, hiện tại ($A \supset B$)
- X.2: thì phải có ba sắc uẩn ($A \supset B$)
- Nhưng “có sắc uẩn của quá khứ, vị lai, hiện tại” không bằng với “ba sắc uẩn”

∴ Vì vậy “có sắc uẩn của quá khứ, vị lai, hiện tại” không thể thành lập, (X.1) \sim (X.2) tự mâu thuẫn nhau.

Luận II.

I. Năm uẩn của quá khứ, vị lai, hiện tại là có?

(Tha): Phải!

II. Là có mười lăm uẩn à?

(Tha): Không!

- X.1: Nếu có năm uẩn của quá khứ, vị lai, hiện tại ($A \supset B$)
- X.2: thì phải có mười lăm uẩn ($A \supset B$)
- Nhưng “có năm uẩn của quá khứ, vị lai, hiện tại” không bằng với “mười lăm uẩn”

∴ Vì vậy “có năm uẩn của quá khứ, vị lai, hiện tại” không thể thành lập, (X.1) \sim (X.2) tự mâu thuẫn nhau.

Luận III.

I. Nhãn xứ (Cakkhāyatana) của quá khứ, vị lai, hiện tại là có?

(Tha): Phải!

II. Là có ba nhãn xứ à?

(Tha): Không!

- X.1: Nếu có nhãn xứ của quá khứ, vị lai, hiện tại ($A \supset B$)

- X.2: thì phải có ba nhãn xứ ($A \supset B$)
- Nhưng “có nhãn xứ của quá khứ, vị lai, hiện tại” không bằng với “ba nhãn xứ”

∴ Vì vậy “có nhãn xứ của quá khứ, vị lai, hiện tại” không thể thành lập, (X.1) ~ (X.2) tự mâu thuẫn nhau.

Luận IV.

I. Mười hai xứ của quá khứ, vị lai, hiện tại là có?

(Tha): Phải!

II. Là có ba mươi sáu xứ à?

(Tha): Không!

- X.1: Nếu có mười hai xứ của quá khứ, vị lai, hiện tại ($A \supset B$)
- X.2: thì phải có ba mươi sáu xứ ($A \supset B$)
- Nhưng “có mười hai xứ của quá khứ, vị lai, hiện tại” không bằng với “ba mươi sáu xứ”

∴ Vì vậy “có mười hai xứ của quá khứ, vị lai, hiện tại” không thể thành lập, (X.1) ~ (X.2) tự mâu thuẫn nhau.

2. Quá khứ uẩn tập đẳng luận (*Atītakkhandhādisamodhānakathā*) [2]

<p>I. (Tự): Nhãn giới của quá khứ là có, nhãn giới của vị lai là có, nhãn giới của hiện tại là có ư?</p> <p>(Tha): Đúng.</p> <p>(Tự): Là ba nhãn giới ư?</p> <p>(Tha): Thật không nên nói như vậy... (cho đến)...</p> <p>II. (Tự): Mười tám giới của quá khứ là có, mười tám giới của vị lai là có, mười tám giới của hiện tại là có ư?</p> <p>(Tha): Đúng.</p> <p>(Tự): Là năm mươi tư giới ư?</p> <p>(Tha): Thật không nên nói như vậy...</p>	<p>(C.S.) Atīta cakkhudhātu atthi, anāgatā cakkhudhātu atthi, paccuppanā cakkhudhātu atthīti? Āmantā. Tisso cakkhudhātuyoti? Na hevaṃ vattabbe ...pe...</p> <p>atīta aṭṭhārasa dhātuyo atthi, anāgatā aṭṭhārasa dhātuyo atthi, paccuppanā aṭṭhārasa dhātuyo atthīti? Āmantā. Catupaññāsa dhātuyoti? Na hevaṃ vattabbe ...pe....</p> <p>Atītaṃ cakkhundriyaṃ atthi, anāgataṃ cakkhundriyaṃ atthi, paccuppanaṃ cakkhundriyaṃ atthīti?</p>
---	---

<p>(cho đến)...</p> <p>III. (Tự): Nhãn căn của quá khứ là có, nhãn căn của vị lai là có, nhãn căn của hiện tại là có ư?</p> <p>(Tha): Đúng.</p> <p>(Tự): Là ba nhãn căn ư?</p> <p>(Tha): Thật không nên nói như vậy... (cho đến)...</p> <p>IV. (Tự): Hai mươi hai căn của quá khứ là có, hai mươi hai căn của vị lai là có, hai mươi hai căn của hiện tại là có ư?</p> <p>(Tha): Đúng.</p> <p>(Tự): Là sáu mươi sáu căn ư?</p> <p>(Tha): Thật không nên nói như vậy... (cho đến)...</p>	<p>Āmantā. Tīṇi cakkhundriyānīti? Na hevaṃ vattabbe ...pe... atītāni bāvīsatiṅḍriyāni atthi, anāgatāni bāvīsatiṅḍriyāni atthi, paccuppannāni bāvīsatiṅḍriyāni atthi ti? Āmantā. Chasaṭṭhindriyānīti? Na hevaṃ vattabbe ...pe...</p>
---	---

Luận I.

I. Nhãn giới của quá khứ, vị lai, hiện tại là có hả?

(Tha): Phải!

II. Là có ba nhãn giới ư?

(Tha): Không!

- X.1: Nếu có nhãn giới của quá khứ, vị lai, hiện tại ($A \supset B$)
- X.2: thì có ba nhãn giới ($A \supset B$)
- Nhưng “có nhãn giới của quá khứ, vị lai, hiện tại” không bằng với “ba nhãn giới”

∴ Vì vậy “nhãn giới của quá khứ, vị lai, hiện tại còn có” không thể thành lập, (X.1) ~ (X.2) tự mâu thuẫn nhau.

Luận II.

I. Mười tám giới của quá khứ, vị lai, hiện tại là có hả?

(Tha): Phải!

II. Là có năm mươi tư giới ư?

²⁸⁰ (P.T.S.) Kvu. p. 138; (NAN.) <<Luận Sự I>>: <Nhất Thiết Hữu luận>, sách 61, trang 150 (bản chữ Hán).

(Tha): Không!

- X.1: Nếu có mười tám giới của quá khứ, vị lai, hiện tại ($A \supset B$)
- X.2: thì có năm mươi tư giới ($A \supset B$)
- Nhưng “có mười tám giới của quá khứ, vị lai, hiện tại” không bằng với “năm mươi tư giới”

∴ Vì vậy “mười tám giới của quá khứ, vị lai, hiện tại còn có” không thể thành lập, (X.1) ~ (X.2) tự mâu thuẫn nhau.

Luận III.

I. Nhãn căn của quá khứ, vị lai, hiện tại là có hả?

(Tha): Phải!

II. Là có ba nhãn căn ư?

(Tha): Không!

- X.1: Nếu có nhãn căn của quá khứ, vị lai, hiện tại ($A \supset B$)
- X.2: thì có ba nhãn căn ($A \supset B$)
- Nhưng “có nhãn căn của quá khứ, vị lai, hiện tại” không bằng với “ba nhãn căn”

∴ Vì vậy “nhãn căn của quá khứ, vị lai, hiện tại còn có” không thể thành lập, (X.1) ~ (X.2) tự mâu thuẫn nhau.

Luận IV.

I. Hai mươi hai căn của quá khứ, vị lai, hiện tại là có hả?

(Tha): Phải!

II. Là có sáu mươi sáu căn ư?

(Tha): Không!

- X.1: Nếu có hai mươi hai căn của quá khứ, vị lai, hiện tại ($A \supset B$)
- X.2: thì có sáu mươi sáu căn ($A \supset B$)

- Nhưng “có hai mươi hai căn của quá khứ, vị lai, hiện tại” không bằng với “sáu mươi sáu căn”

∴ Vì vậy “hai mươi hai căn của quá khứ, vị lai, hiện tại còn có” không thể thành lập, (X.1) ~ (X.2) tự mâu thuẫn nhau.

3. Quá khứ uẩn tập đẳng luận (Atītakkhāndhādisamodhānakathā) [3]

<p>I. (Tự): Chuyển Luân vương của quá khứ là có, Chuyển Luân vương của vị lai có, Chuyển Luân vương của hiện tại có ư?</p> <p>(Tha): Đúng.</p> <p>(Tự): Ba người Chuyển Luân vương còn có nơi hiện tiền sao?</p> <p>(Tha): Thật không nên nói như vậy... (cho đến)...</p> <p>II. (Tự): Bậc Chính Đẳng Giác của quá khứ là có, bậc Chính Đẳng Giác của vị lai có, bậc Chính Đẳng Giác của hiện tại có ư?</p> <p>(Tha): Đúng.</p> <p>(Tự): Bậc Chính Đẳng Giác ba người còn có nơi hiện tiền sao?</p> <p>(Tha): Thật không nên nói như vậy... (cho đến)...²⁸¹</p>	<p>(C.S.) Atīto rājā cakkavattī atthi, anāgato rājā cakkavattī atthi, paccuppanno rājā cakkavattī atthīti? Āmantā. Tiṇṇannaṃ rājūnaṃ cakkavattīnaṃ sammukhībhāvo hotīti? Na hevaṃ vattabbe ...pe....</p> <p>Atīto sammāsammuddho atthi, anāgato sammāsambuddho atthi, paccuppanno sammāsambuddho atthīti? Āmantā. Tiṇṇannaṃ sammāsambuddhānaṃ sammukhībhāvo hotīti? Na hevaṃ vattabbe ...pe...</p>
--	--

Luận I.

I. Chuyển Luân vương của quá khứ, vị lai, hiện tại là có ư?

(Tha): Phải!

II. Là có ba người Chuyển Luân vương có thể nhìn thấy tướng à?

(Tha): Không!

- X.1: Nếu Chuyển Luân vương của quá khứ, vị lai, hiện tại còn có (A ⊃ B)
- X.2: thì có ba người Chuyển Luân vương có thể thấy tướng được (A ⊃ B)

²⁸¹ (P.T.S.) Kvu. p. 138; (NAN.) <<Luận Sự I>>: <Nhất Thiết Hữu luận>, sách 61, trang 151 – 152 (bản chữ Hán).

- Nhưng “Chuyển Luân vương của quá khứ, vị lai, hiện tại còn có” không bằng với “ba người Chuyển Luân vương có thể thấy tướng được”

∴ Vì vậy Hữu bộ chủ trương “Chuyển Luân vương của quá khứ, vị lai, hiện tại còn có” không thể thành lập, (X.1) ~ (X.2) tự mâu thuẫn nhau.

Luận II.

I. Bậc Chính Đẳng Giác (Phật-đà) của quá khứ, vị lai, hiện tại là có ư?

(Tha): Phải!

II. Là có ba người bậc Chính Đẳng Giác có thể nhìn thấy tướng à?

(Tha): Không!

- X.1: Nếu bậc Chính Đẳng Giác của quá khứ, vị lai, hiện tại còn có ($A \supset B$)
- X.2: thì có ba người bậc Chính Đẳng Giác ($A \supset B$)
- Nhưng “bậc Chính Đẳng Giác của quá khứ, vị lai, hiện tại còn có” không bằng với “có ba người bậc Chính Đẳng Giác”

∴ Vì vậy Hữu bộ chủ trương “bậc Chính Đẳng Giác của quá khứ, vị lai, hiện tại còn có” không thể thành lập, (X.1) ~ (X.2) tự mâu thuẫn nhau.

Tổng kết sự phê phán của Thượng Toạ bộ đối với Hữu bộ tại “Quá khứ uẩn tập đẳng luận”

Quá khứ	Hiện tại	Vị lai	Tổng hợp
Sắc uẩn	Sắc uẩn	Sắc uẩn	Ba sắc uẩn
Năm uẩn	Năm uẩn	Năm uẩn	Mười lăm uẩn
Nhãn xứ	Nhãn xứ	Nhãn xứ	Ba nhãn xứ
Mười hai xứ	Mười hai xứ	Mười hai xứ	Ba mươi sáu xứ
Nhãn giới	Nhãn giới	Nhãn giới	Ba nhãn giới
Mười tám giới	Mười tám giới	Mười tám giới	Năm mươi tư giới

Nhãn căn	Nhãn căn	Nhãn căn	Ba nhãn căn
Hai mươi hai căn	Hai mươi hai căn	Hai mươi hai căn	Sáu mươi sáu căn
Chuyển Luân vương	Chuyển Luân vương	Chuyển Luân vương	Ba vị Chuyển Luân vương
Phật-đà	Phật-đà	Phật-đà	Ba Tôn Phật-đà

Nói cho gọn, cái mà Hữu bộ chủ trương “Tam thời thật hữu” dẫn dụng về Hữu như đã nêu trên, Thượng Toạ bộ dựa vào đó để phê phán Hữu bộ khi cho rằng nó có tồn tại trong ba thời. Nếu cái gọi là Hữu chân thật tồn tại trong ba thời thì nên có xuất hiện tổng hợp: ba sắc uẩn, mười lăm uẩn, ba nhãn xứ, ba mươi sáu xứ, ba nhãn giới, năm mươi tư giới, ba mươi sáu xứ, ba nhãn căn, sáu mươi sáu căn, ba vị Chuyển Luân vương, ba Tôn Phật-đà đồng thời xuất hiện, nhưng trên thực tế không đúng như thế. Hữu bộ chủ trương từ lí luận và hiện thực tự mâu thuẫn nhau, vì vậy cái họ cho là “Tam thời thật hữu” không thể nào thành lập.

IV. Cú Tịnh Luận (Padasodhanakathā)

“Cú Tịnh Luận” (Padasodhanakathā), *pada* (câu, đoạn văn) + *sodhana* (tẩy sạch, tịnh hoá) + *kathā* (lời, nói, luận). Trong sự phê phán “Cú Tịnh Luận”, dùng kết cấu Bát Phạt luận (Aṭṭhakaniggaha) nhìn ra, luận điểm này so với kiểu logic đã bàn qua phía trước khá hoàn chỉnh hơn, chẳng qua vẫn là ngừng lại ở Phật luận thứ nhất, luận thứ hai đến thứ tám còn lại không chỗ nào thấy. Trong phần biện luận “Cú Tịnh Luận”, Thượng Toạ bộ dùng chủ trương của Hữu bộ: “quá khứ hữu”, “vị lai hữu”, “hiện tại hữu”, “Niết-bàn hữu” để làm đối tượng phê phán luận đề. Chính khái niệm *hữu* này Hữu bộ đã xuất phát từ lập trường “Tam thời thật hữu”, cho rằng *hữu* một phần bao gồm “là quá khứ” và “phi quá khứ”, cách nhìn này bị Thượng Toạ bộ phê phán, vì nếu chủ trương như thế thì “quá khứ biến thành phi quá khứ”, “phi quá khứ thì biến thành quá khứ”, rồi cả “Niết-bàn biến thành phi Niết-bàn”, “phi Niết-bàn thì biến thành Niết-bàn”. Nếu lưu tâm đến phần “Đối chiếu thời gian” đã dùng qua biện luận “Kathāvatthu” ở trước, chủ trương của Hữu bộ đối với thời gian là “quá khứ hữu, vị lai hữu, hiện tại hữu”, chỉ đơn độc là *hữu*, nhưng biện luận về phía sau mà nhất là trong “Cú Tịnh Luận” tiết này, lấy *hữu* thêm vào “phải và không phải” hòng thấy được diễn biến tư tưởng của Hữu bộ.

1. Cú Tịnh Luận (Padasodhanakathā) [1]

<p>I. (Tự): Cái quá khứ là có ư? (Tha): Đúng. (Tự): Cái có là quá khứ ư? (Tha): Cái có là quá khứ và phi quá khứ. (Tự): Ngài phải thừa nhận thất bại (đọa phự). Nếu “quá khứ là sự có, sự có là quá khứ và phi quá khứ”, theo đó phải nói: “Cái quá khứ chẳng phải là quá khứ, cái phi quá khứ mà là quá khứ”. Ở đây, nếu như lời ngài nói, thì thật nên nói: “Quá khứ là sự có, sự có là quá khứ và phi quá khứ”. Bởi vậy, phải nói: “Cái quá khứ là phi quá khứ, cái phi quá khứ là phi quá khứ”. Đó là lẽ tã. Còn nếu bảo “cái quá khứ là phi quá khứ, phi quá khứ mà là quá khứ”, thật thừa ngài! Cũng không nên nói: “Quá khứ là có, sự có là quá khứ và phi quá khứ”. Ở đây, nếu như lời ngài nói thì nên bảo: “Quá khứ là sự có, sự có là quá khứ và phi quá khứ”. Bởi vậy nói: “Quá khứ là phi quá khứ, phi quá khứ là quá khứ”. Đó là lẽ tã.²⁸²</p>	<p>(C.S.) Atītaṃ atthīti? Āmantā. Atthi atītanti? Atthi siyā atītaṃ, siyā nvātītanti. Ājānāhi niggahaṃ. Hañci atītaṃ atthi, atthi siyā atītaṃ, siyā nvātītaṃ, tenātītaṃ nvātītaṃ, nvātītaṃ atītanti. Yaṃ tattha vadesi “vattabbe kho- ‘atītaṃ atthi atthi siyā atītaṃ, siyā nvātītaṃ, tenātītaṃ nvātītaṃ, nvātītaṃ atītan’ ”ti micchā. No ce pana atītaṃ nvātītaṃ nvātītaṃ atītanti, no ca vata re vattabbe- “atītaṃ atthi atthi siyā atītaṃ, siyā nvātītan”ti. Yaṃ tattha vadesi- “vattabbe kho - ‘atītaṃ atthi atthi siyā atītaṃ, siyā nvātītaṃ, tenātītaṃ nvātītaṃ, nvātītaṃ atītan’ ”ti micchā.</p>
--	---

Luận I.

I. (Tự): Quá khứ là hữu ư? (Atītaṃ atthi) ($A \supset B$)

II. (Tha): Phải!

III. (Tự): hữu là quá khứ ư? (Atthi atītaṃ) ($B \supset A$)

IV. (Tha): hữu là quá khứ và phi quá khứ (Atthi siyā atītaṃ, siyā nvātītaṃ)

($B \supset A$) & ($B \supset \sim A$)

V. (Thuận luận) (Tự): Vì vậy ngài phải thừa nhận phạt tức:

²⁸² (P.T.S.) Kvu. p. 139; (NAN.) <<Luận Sự I>>: <Nhất Thiết Hữu luận>, sách 61, trang 151 (bản chữ Hán).

■ Nếu “quá khứ là hữu” ($A \supset B$), hữu là quá khứ và phi quá khứ ($B \supset A$) & ($B \supset \sim A$), thế thì “quá khứ tức là phi quá khứ²⁸³” ($B \supset \sim B$) (Atītaṃ nvātītaṃ), “phi quá khứ tức là quá khứ²⁸⁴” ($\sim B \supset B$) (Nvātītaṃ atītaṃ), lời nói này sai (tự mâu thuẫn nhau).

VI. (Phản luận) (Tự): Ngoài ra,

Nếu ngài không tiếp nhận “quá khứ là hữu” ($A \supset B$), “phi quá khứ là quá khứ” ($\sim B \supset B$), ngài cũng không nên tiếp nhận “quá khứ là hữu” ($A \supset B$), hữu là quá khứ và phi quá khứ ($B \supset A$) & ($B \supset \sim A$), nhưng lời ngài nói có mâu thuẫn: tôi tiếp nhận “quá khứ là hữu”, hữu là quá khứ và phi quá khứ, vì vậy “quá khứ tức là phi quá khứ”, “phi quá khứ tức là quá khứ”, vì thế, lời ngài nói đây đều sai (tự mâu thuẫn nhau).

2. Cú Tịnh Luận (Padasodhanakathā) [2]

<p>I. (Tự): Vị lai là sự có ư? (Tha): Đúng. (Tự): Sự có là vị lai ư? (Tha): Sự có là vị lai và phi vị lai. (Tự): Ngài nên thừa nhận thất bại (đọa phạ). Nếu “vị lai là sự có, sự có là vị lai và phi vị lai”, theo đấy nên nói: “Vị lai là phi vị lai, phi vị lai là vị lai”. Ở đây, nếu như lời ngài nói, thật nên nói: “vị lai là sự có, sự có là vị lai và phi vị lai”. Đó là lẽ tà. Còn nếu bảo “vị lai là phi vị lai, phi vị lai là vị lai”, thật thừa ngài, cũng không nên nói: “vị lai là sự có, sự có là vị lai và phi vị lai”. Ở đây nếu như lời ngài nói thì phải nói: “vị lai là sự có, sự có là vị lai và phi vị lai”. Bởi vậy nói: “vị lai là phi vị lai, phi vị lai là vị lai”. Đó là lẽ tà.²⁸⁵</p>	<p>(C.S.) Anāgataṃ atthīti? Āmantā. Atthi anāgatanti? Atthi siyā anāgataṃ, siyā nvānāgatanti. Ājānāhi niggaham. Hañci anāgataṃ atthi atthi siyā anāgataṃ siyā nvānāgataṃ, tenānāgataṃ nvānāgataṃ, nvānāgataṃ anāgatanti. Yam tattha vadesi- “vattabbe kho ‘anāgataṃ atthi atthi siyā anāgataṃ, siyā nvānāgataṃ, tenānāgataṃ nvānāgataṃ, nvānāgataṃ anāgatan’ ”ti micchā. No ce panānāgataṃ nvānāgataṃ nvānāgataṃ anāgatanti, no ca vata re vattabbe- “anāgataṃ atthi atthi siyā anāgataṃ, siyā nvānāgatan”ti. Yam tattha vadesi- “vattabbe kho - ‘anāgataṃ atthi atthi siyā anāgataṃ, siyā nvānāgataṃ, tenānāgataṃ nvānāgataṃ, nvānāgataṃ anāgatan’ ”ti</p>
---	---

²⁸³ Quá khứ thì biến thành phi quá khứ, cũng có lẽ biến thành vị lai, hiện tại hoặc những thứ khác ngoại trừ quá khứ ra (phi quá khứ).

²⁸⁴ Phi quá khứ thì biến thành quá khứ, cũng có lẽ là vị lai, hiện tại hoặc phạm là phi quá khứ đều có thể.

²⁸⁵ (P.T.S.) Kvu. p. 139; (NAN.) <<Luận Sự I>>: <Nhất Thiết Hữu luận>, sách 61, trang 151 – 152 (bản chữ Hán).

Luận I.

- I. (Tự): Vị lai là hữu ư? (Anāgatam atthi) ($A \supset B$)
- II. (Tha): Phải!
- III. (Tự): Hữu là vị lai ư? (Atthi anāgatam) ($B \supset A$)
- IV. (Tha): Hữu là vị lai và phi vị lai (Atthi siyā anāgatam, siyā nvānāgatam)
($B \supset A$) & ($B \supset \sim A$)
- V. (Thuận luận) (Tự): Cho nên ngài phải thừa nhận phạt, tức:
- Nếu vị lai là hữu ($A \supset B$), hữu là vị lai và phi vị lai ($B \supset A$) & ($B \supset \sim A$), thế thì vị lai tức là phi vị lai²⁸⁶ ($B \supset \sim B$) (Anāgatam nvānāgatam), phi vị lai tức là vị lai²⁸⁷ ($\sim B \supset B$) (Nvānāgatam anāgatam), lời nói này sai (tự mâu thuẫn nhau).
- VI. (Phản luận) (Tự): Ngoài ra,
- Nếu ngài không tiếp nhận “vị lai là hữu” ($A \supset B$), “phi vị lai là vị lai” ($\sim B \supset B$), ngài cũng không được tiếp nhận “vị lai là hữu” ($A \supset B$), hữu là vị lai và phi vị lai ($B \supset A$) & ($B \supset \sim A$), nhưng lời ngài nói có mâu thuẫn: Tôi tiếp nhận vị lai là hữu, hữu là vị lai và phi vị lai, vì vậy “vị lai tức là phi vị lai”, “phi vị lai tức là vị lai”, vì thế, lời ngài nói đây đều sai (tự mâu thuẫn nhau).

3. Cú Tịnh Luận (Padasodhanakathā) [3]

I. (Tự): Hiện tại là sự có ư? (Tha): Đúng. (Tự): Sự có là hiện tại ư? (Tha): Sự có là hiện tại và phi hiện tại.	(C.S.) Paccuppannam atthīti, āmantā. Atthi paccuppannanti? Atthi siyā paccuppannam, siyā no paccuppannanti.
II. (Tự): Ngài nên thừa nhận thất bại (đọa phự). Nếu “hiện tại là sự có, sự có	Ājānāhi niggaham. Hañci paccuppannam atthi atthi siyā

²⁸⁶ Vị lai thì biến thành phi vị lai, cũng có lẽ biến thành quá khứ, hiện tại hoặc những gì ngoại trừ vị lai ra (phi vị lai).

²⁸⁷ Phi vị lai thì biến thành vị lai, cũng có lẽ là quá khứ, hiện tại hoặc giả phạm là phi vị lai đều có thể.

<p>là hiện tại và phi hiện tại”, theo đấy nên nói: “hiện tại là phi hiện tại, phi hiện tại là hiện tại”. Ở đây, nếu như lời ngài nói, thật nên nói: “hiện tại là sự có, sự có là hiện tại và phi hiện tại”. Bởi vậy nói: “hiện tại là phi hiện tại, phi hiện tại là hiện tại”. Đó là lẽ tà.</p> <p>III. Còn nếu bảo “hiện tại là phi hiện tại, phi hiện tại chẳng phải là hiện tại”, thật thừa ngài, cũng không nên nói: “hiện tại là sự có, sự có là hiện tại và phi hiện tại”. Ở đây nếu như lời ngài nói thì phải nói: “hiện tại là sự có, sự có là hiện tại và phi hiện tại”. Bởi vậy nói: “hiện tại là phi hiện tại, phi hiện tại là hiện tại”. Đó là lẽ tà.²⁸⁸</p>	<p>paccuppannam, siyā no paccuppannam, tena paccuppannam, no paccuppannam, no paccuppannam paccuppannanti. Yam tattha vadesi- “vattabbe kho - ‘paccuppannam atthi atthi siyā paccuppannam, siyā no paccuppannam, tena paccuppannam no paccuppannam, no paccuppannam paccuppannan’ ”ti micchā.</p> <p>No ce pana paccuppannam no paccuppannam, no paccuppannam paccuppannanti, no ca vata re vattabbe- “paccuppannam atthi atthi siyā paccuppannam, siyā no paccuppannan”ti. Yam tattha vadesi- “vattabbe kho - ‘paccuppannam atthi atthi siyā paccuppannam, siyā no paccuppannam, tena paccuppannam no paccuppannam, no paccuppannam paccuppannan’ ”ti micchā.</p>
---	--

Luận I.

- I. (Tự): Hiện tại là hữu ư? (Paccuppannam atthi) ($A \supset B$)
- II. (Tha): Phải!
- III. (Tự): Hữu là hiện tại ư? (Atthi paccuppannam) ($B \supset A$)
- IV. (Tha): Hữu là hiện tại và phi hiện tại (Atthi siyā paccuppannam, siyā paccuppannam)
 - ($B \supset A$) & ($B \supset \sim A$)
- V. (Thuận luận) (Tự): Cho nên ngài phải thừa nhận phạt, tức:
 - Nếu hiện tại là hữu ($A \supset B$), hữu là hiện tại và phi hiện tại ($B \supset A$) & ($B \supset \sim A$), thế thì hiện tại tức là phi hiện tại²⁸⁹ ($B \supset \sim B$) (Paccuppannam no

²⁸⁸ (P.T.S.) Kvu. p. 139 – 140; (NAN.) <<Luận Sự I>>: <Nhất Thiết Hữu luận>, sách 61, trang 152 (bản chữ Hán).

²⁸⁹ Hiện tại thì biến thành phi hiện tại, cũng có lẽ biến thành quá khứ, vị lai hoặc những gì ngoại trừ hiện tại ra (phi hiện tại).

paccuppannam), phi hiện tại tức là hiện tại²⁹⁰ ($\sim B \supset B$) (No paccuppannam paccuppannam), lời nói này sai (tự mâu thuẫn nhau).

VI. (Phản luận) (Tự): Ngoài ra,

Nếu ngài không tiếp nhận “hiện tại là hữu” ($A \supset B$), “phi hiện tại là hiện tại” ($\sim B \supset B$), ngài cũng không được tiếp nhận “hiện tại là hữu” ($A \supset B$), hữu là hiện tại và phi hiện tại ($B \supset A$) & ($B \supset \sim A$), nhưng lời ngài nói có mâu thuẫn: Tôi tiếp nhận hiện tại là hữu, hữu là hiện tại và phi hiện tại, vì vậy “hiện tại tức là phi hiện tại”, “phi hiện tại tức là hiện tại”, vì thế, lời ngài nói đây đều sai (tự mâu thuẫn nhau).

4. Cú Tịnh Luận (Padasodhanakathā) [4]

<p>I. (Tự): Niết-bàn là sự có ư? (Tha): Đúng. (Tự): Có là Niết-bàn ư? (Tha): Sự có là Niết-bàn và phi Niết-bàn.</p> <p>II. (Tự): Ngài phải thừa nhận thất bại (đọa phụ). Nếu “Niết-bàn là sự có, sự có là Niết-bàn và phi Niết-bàn”, theo đó nên nói: “Niết-bàn là phi Niết-bàn, phi Niết-bàn là Niết-bàn”. Ở đây, nếu như lời ngài nói, thật nên nói: “Niết-bàn là sự có, sự có là Niết-bàn và phi Niết-bàn”. Bởi vậy nói: “Niết-bàn là phi Niết-bàn, phi Niết-bàn là Niết-bàn”. Đó là lẽ tà.</p> <p>III. Còn nếu bảo “Niết-bàn là phi Niết-bàn, phi Niết-bàn là phi Niết-bàn”, thật thừa ngài, cũng không nên nói: “Niết-bàn là sự có, sự có là Niết-bàn và phi Niết-bàn”. Ở đây, nếu như lời ngài nói thì phải nói: “Niết-bàn là sự có, sự có là Niết-bàn và phi Niết-bàn”, bởi vậy nói:</p>	<p>(C.S.) Nibbānam atthīti? Āmantā. Atthi nibbānanti? Atthi siyā nibbānam siyā no nibbānanti.</p> <p>Ājānāhi niggaham. Hañc i nibbānam atthi atthi siyā nibbānam, siyā no nibbānam, tena nibbānam no nibbānam, no nibbānam nibbānanti. Yam tattha vadesi – “vattabbe kho ‘nibbānam atthi atthi siyā nibbānam, siyā no nibbānam, tena nibbānam no nibbānam, no nibbānam nibbānan’ ”ti micchā.</p> <p>No ce pana nibbānam no nibbānam, no nibbānam nibbānanti, no ca vata re vattabbe– “nibbānam atthi atthi siyā nibbānam, siyā no nibbānan”ti. Yam tattha vadesi– “vattabbe kho– ‘nibbānam atthi atthi siyā nibbānam, siyā no nibbānam, tena nibbānam no nibbānam, no nibbānam nibbānan’ ”ti micchā.</p>
--	--

²⁹⁰ Phi hiện tại thì biến thành hiện tại, cũng có lẽ là quá khứ, vị lai hoặc giả phạm là phi hiện tại đều có thể.

“Niết-bàn là phi Niết-bàn, phi Niết-bàn là Niết-bàn”. Đó là lẽ tà. ²⁹¹	
---	--

Luận I.

I. (Tự): Niết-bàn là hữu ư? (Nibbānam atthi) ($A \supset B$)

II. (Tha): Phải!

III. (Tự): Hữu là Niết-bàn ư? (Atthi nibbānam) ($B \supset A$)

IV. (Tha): Hữu là Niết-bàn và phi Niết-bàn (Atthi siyā nibbānam siyā no nibbānam)

$(B \supset A) \& (B \supset \sim A)$

V. (Thuận luận) (Tự): Cho nên ngài phải thừa nhận phạt, tức:

- Nếu Niết-bàn là hữu ($A \supset B$), hữu là Niết-bàn và phi Niết-bàn ($B \supset A$) & ($B \supset \sim A$), thế thì Niết-bàn tức là phi Niết-bàn²⁹² ($B \supset \sim B$) (Nibbānam no nibbānam), phi Niết-bàn tức là Niết-bàn²⁹³ ($\sim B \supset B$) (No nibbānam nibbānam), lời nói này sai (tự mâu thuẫn nhau).

VI. (Phản luận) (Tự): Ngoài ra,

- Nếu ngài không tiếp nhận Niết-bàn là hữu ($A \supset B$), phi Niết-bàn là Niết-bàn ($\sim B \supset B$), ngài cũng không được tiếp nhận Niết-bàn là hữu ($A \supset B$), hữu là Niết-bàn và phi Niết-bàn ($B \supset A$) & ($B \supset \sim A$), nhưng ngài nói có mâu thuẫn: tôi tiếp nhận “Niết-bàn là hữu”, “hữu là Niết-bàn và phi Niết-bàn”, cho nên “Niết-bàn tức là phi Niết-bàn”, “phi Niết-bàn tức là Niết-bàn”, vì thế, lời ngài nói đây đều sai (tự mâu thuẫn nhau).

Theo cách nhìn người viết, cái gọi là khái niệm *hữu* biến thành “vừa phải vừa không phải”: “*Sự có là quá khứ và phi quá khứ, sự có là vị lai và phi vị lai*”, “*sự có là hiện tại và phi hiện tại*”, “*sự có là Niết-bàn và phi Niết-bàn*”, vì sao Hữu bộ chủ trương như thế? Là bởi vì không hồi đáp như vậy, “Tam thời thật hữu” liền không thông

²⁹¹ (P.T.S.) Kvu. p. 139 – 140; (NAN.) <<Luận Sự I>>: <Nhất Thiết Hữu luận>, sách 61, trang 152 (bản chữ Hán).

²⁹² Niết-bàn thì biến thành phi Niết-bàn, cũng có lẽ biến thành những gì khác ngoại trừ phi Niết-bàn.

²⁹³ Phi Niết-bàn thì biến thành Niết-bàn, phạm là phi Niết-bàn đều có thể.

suốt. Ví như chỉ đáp rằng “*sự có là quá khứ*” thì chỉ cố định ở một giai đoạn thời gian nào đó thôi, không phải đoạn thời gian đó thì không được tính là có. Vì vậy họ thêm cả “*phi quá khứ, phi vị lai, phi hiện tại, phi Niết-bàn*” mới có thể khiến nó thông suốt một mạch, chủ trương “Tam thời thật hữu” mới trụ đứng được. Nhưng đề xuất quan điểm như vậy ngược lại tạo nên mâu thuẫn cho quan điểm chính bản thân mình, bởi vì tiếp nhận “vừa phải vừa không phải”, “phải” thì có thể thay thế “không phải”, “không phải” cũng có thể thay thế “phải”. Vì vậy bất luận là khảo sát từ khẳng định (Thuận luận) hay phủ định (Phản luận), Thượng Toạ bộ mới phản bác rằng: “*Quá khứ là phi quá khứ, phi quá khứ lại là quá khứ*”, “*vị lai là phi vị lai, phi vị lai là vị lai*”, “*hiện tại là phi hiện tại, phi hiện tại là hiện tại*”, “*Niết-bàn là phi Niết-bàn, phi Niết-bàn là Niết-bàn*”, Hữu bộ chủ trương như trên càng không thể thành lập được.

V. Kinh Chứng (Suttasādhanaṃ)

“Kinh chứng” (Suttasādhanaṃ), *sutta* (Kinh) + *sādhanaṃ* (cầu chứng). Biện luận đến đây, song phương (Tự) và (Tha) dẫn dùng Kinh điển chứng minh cuộc tranh luận nêu ở trước. Đến từ quan điểm Phật giáo Sơ kỳ trước thời Phật giáo Bộ phái, liên quan đến chuyện Phật thuyết và đệ tử Thanh Văn dùng đến “dẫn chứng” (*sādhanaṃ*) làm căn cứ. Do đó, biện luận trong “Kinh chứng” (Suttasādhanaṃ) có thể nhìn ra, mặc dù trong thời kỳ Bộ phái, mỗi phía bộ phái có lập trường riêng của mình, nhưng giữa các bộ phái vẫn có thái độ coi trọng Phật giáo Sơ kỳ. Phần trước liên quan đến việc vì sao Hữu bộ cho rằng “Tam thời thật hữu”, mười hai xứ trong ba thời cũng thật hữu, hoặc giả A-la-hán phải chẳng còn có phiền não tồn tại? v.v... những luận điểm này (Tự), (Tha) đều theo Kinh điển nhằm để khẳng định và phủ định. Biện luận như sau:

1. Kinh Chứng (Suttasādhanaṃ) [1]

(Tha): Không nên nói: “*Quá khứ là có, vị lai là có*” ư?

(Tự): Đúng.

(Tha): Chẳng phải là chỗ Thế Tôn dựa cậy sao? Rằng: “*Này các Tỳ-khuru! Quá khứ, vị lai, hiện tại kia, tất cả những sắc bên trong, ngoài, thô, tế, kém, hơn, xa, gần... đấy là sắc uẩn. Nói rằng quá khứ, vị lai, hiện tại kia, tất cả những thụ, tưởng, hành, thức ở*

bên trong, ngoài, thô, tế, kém, hơn, xa, gần, đây là thức uẩn”²⁹⁴. Có bài kinh như vậy không?

(Tự): Đúng.

(Tha): Theo đó, quá khứ là có, vị lai là có.²⁹⁵

Kinh văn thuật trên (Tha) dùng đến nhằm để chứng minh “Tam thời thật hữu” này một phần đã từng thảo luận qua, mối quan hệ giữa ngũ uẩn và tam thời đây là quan điểm “Tam thời thật hữu” được Hữu bộ sơ kỳ chủ trương. Ở dưới (Tự) cũng dùng một bộ kinh khác để phản bác cách nhìn của Hữu bộ, mặc dù Hữu bộ từng dẫn chứng mối quan hệ giữa ngũ uẩn và tam thời, nhưng trên thực tế nó chỉ là lấy ba nguyên tắc là định chuẩn, tức là “đạo lộ ngôn từ” (Niruttipatha), “đạo lộ tăng ngữ” (Adhivacanapatha: chọn danh xưng), “đạo lộ thi thiết” (Paññattipatha: chế định). Hay nói cách khác, về lập trường của Thượng Toạ bộ, “tam thời” chỉ là *Thế tục đế* (Tục đế) mà không thật hữu (có tồn tại thật).

2. Kinh Chứng (Suttasādhanaṃ) [2]

(Tự): Quá khứ là có, vị lai là có ư?

(Tha): Đúng.

(Tự): Chẳng phải là chỗ Thế Tôn dựa vào ư? Rằng: “Này các Tỳ-khuru! Ba thứ không tạp loạn tức là: quá khứ không tạp loạn, hiện tại không tạp loạn, vị lai không tạp loạn. Nhờ vị Sa-môn, Bà-la-môn thông minh mà không ác khẩu, có đạo lộ phân biệt từ ngữ, đạo lộ tăng ngữ, đạo lộ thi thiết. Những gì là ba? Các Tỳ-khuru! Tất cả sắc trong quá khứ là diệt, tàn lụi, biến đổi, thì nói là Hữu để xưng cho nó. Nói Hữu là tên gọi của nó. Nói Hữu là thi thiết cho nó. Hữu chẳng phải xưng cho nó, Ứng Hữu (sẽ có) chẳng phải xưng cho nó. Tất cả thụ... (cho đến)... tất cả tưởng... (cho đến)... tất cả hành... (cho đến)... tất cả thức trong quá khứ là diệt, tàn lụi, biến đổi, thì nói là Hữu để xưng cho nó. Nói Hữu là tên gọi của nó. Nói Hữu là thi thiết cho nó. Hữu chẳng phải xưng cho nó, Ứng Hữu chẳng phải xưng cho nó.

Các Tỳ-khuru! Tất cả sắc nào chưa sinh, chưa hiện, Ứng Hữu (sẽ có) là xưng cho nó, Ứng Hữu là tên gọi của nó, Ứng Hữu là thi thiết cho nó. Hữu chẳng phải tính cho nó, Hữu không phải xưng cho nó. Tất cả thụ... (cho đến)... tất cả tưởng... (cho đến)... tất cả hành... (cho đến)... tất cả thức nào chưa sinh, chưa hiện, Ứng Hữu (sẽ có) là xưng cho

²⁹⁴ (P.T.S.) M.III. pp.16~17; S.III. p. 47,101; Vbh. p. 1, bộ kinh này hai bên đều có chung.

²⁹⁵ (P.T.S.) Kvu. p. 140; (NAN.) <<Luận Sự I>>: <Nhất Thiết Hữu luận>, sách 61, trang 153 (bản chữ Hán).

nó, Ứng Hữu là tên gọi của nó, Ứng Hữu là thi thiết cho nó. Hữu chẳng phải tính cho nó, Hữu không phải xưng cho nó.

Các Tỳ-khuru! Tất cả sắc nào đã sinh, hiện, Hữu là xưng cho nó, Hữu là tên gọi của nó, Hữu là thi thiết cho nó. Hữu không phải xưng cho nó, Ứng Hữu (sẽ có) không phải xưng cho nó. Tất cả thụ... (cho đến)... tất cả tướng... (cho đến)... tất cả hành... (cho đến)... tất cả thức nào đã sinh, hiện, Hữu là xưng cho nó, Hữu là tên gọi của nó, Hữu là thi thiết cho nó. Hữu không phải xưng cho nó, Ứng Hữu không phải xưng cho nó.

Các Tỳ-khuru! Ba thứ không tạp loạn ấy tức là quá khứ không tạp loạn, hiện tại không tạp loạn, vị lai không tạp loạn. Nhờ vị Sa-môn, Bà-la-môn thông minh mà không ác khẩu, là đạo lộ phân biệt từ ngữ, đạo lộ tăng ngữ, đạo lộ thi thiết. Các Tỳ-khuru! Xưa kia thuyết con người sống ở Ukkali, thuyết Vô nhân (Ahetukavadā)²⁹⁶, thuyết Vô tác (Akiriyavādā)²⁹⁷, thuyết Vô hữu (Natthikavadā)²⁹⁸, ba thứ ấy cũng là đạo lộ ngôn biệt, đạo lộ tăng ngữ, đạo lộ thi thiết, muốn rằng không khiến trách phê bình. Là vì có sao? Tức là vì sợ bị giễu cợt, giận dữ, chê trách²⁹⁹. Có bài kinh như vậy không?

²⁹⁶ (P.T.S.) S.III. p.73; SA.II. p.280; (C.S.): **Ahetukavādā**ti-ādīsu “natthi hetu natthi paccayo”ti gahitattā ahetukavādā. (Việt dịch): “Luận thuyết Vô nhân cho là không nhân không duyên”.

²⁹⁷ (P.T.S.) S.III. p. 73; SA.II. p.280; (C.S.): “Karoto na karīyati pāpan”ti gahitattā **akiriyavādā**. (Việt dịch): “Luận thuyết Vô tác cho là gây việc ác không được tính là gây tạo”.

²⁹⁸ (P.T.S.) S.III. p. 73; SA.II. p.280; (C.S.): “Natthi dinnan”ti - ā digahaṇato **natthikavādā**. (Việt dịch): “Luận thuyết Vô hữu như cho rằng bố thí không có quả báo...”.

²⁹⁹ (P.T.S.) S.III. p.71 “Kinh Ngôn Lộ” (Niruttipathasutta); (NAN.) <<Tuong Ung Bộ Kinh điển III>>: <đệ thập, Ngôn Lộ>, sách 15, trang 104 (bản chữ Hán): “Này các Tỳ-kheo, có ba loại này, ngôn lộ, danh ngôn lộ, thi thiết lộ, không có lẫn lộn, trước không lẫn lộn, nay không lẫn lộn, tương lai không lẫn lộn, không bị các Sa-môn, Bà-la-môn có trí quả trách. Thế nào là ba? Này các Tỳ-kheo, phàm sắc gì đã qua, đã đoạn diệt, đã biến hoại; sắc ấy được xác nhận là “đã có”, được xưng danh là “đã có”, được thi thiết là “đã có”. Sắc ấy không được xác nhận là “hiện có”, không được xác nhận là “sẽ có”. Phàm thọ gì đã qua, đã đoạn diệt, đã biến hoại; thọ ấy được xác nhận là “đã có”, được xưng danh là “đã có”, được thi thiết là “đã có”. Thọ ấy không được xác nhận là “hiện có”, không được xác nhận là “sẽ có”. Phàm tướng gì đã qua ... Phàm các hành gì đã qua ... Phàm thức gì đã qua, đã đoạn diệt, đã biến hoại; thức ấy được xác nhận là “đã có”, được xưng danh là “đã có”, được thi thiết là “đã có”. Thức ấy không được xác nhận là “hiện có”, không được xác nhận là “sẽ có”. Phàm sắc gì chưa sanh, chưa hiện hữu; sắc ấy được xác nhận là “sẽ có”, được xưng danh là “sẽ có”, được thi thiết là “sẽ có”. Sắc ấy không được xác nhận là “hiện có”, không được xác nhận là “đã có”. Phàm thọ gì chưa sanh, chưa hiện hữu; thọ ấy được xác nhận là “sẽ có”, được xưng danh là “sẽ có”, được thi thiết là “sẽ có”. Thọ ấy không được xác nhận là “hiện có”, thọ ấy không được xác nhận là “đã có”. Phàm tướng gì ... Phàm các hành gì ... Phàm thức gì chưa sanh, chưa hiện hữu; thức ấy được xác nhận là “sẽ có”, được xưng danh là “sẽ có”, được thi thiết là “sẽ có”. Thức ấy không được xác nhận là “hiện có”, thức ấy không được xác nhận là “đã có”. Này các Tỳ-kheo, phàm sắc gì đã sanh, đã hiện hữu; sắc ấy được xác nhận là “hiện có”, được xưng danh là “hiện có”, được thi thiết là “hiện có”. Sắc ấy không được xác nhận là “đã có”, không được xác nhận là “sẽ có”. Phàm thọ gì đã sanh, đã hiện hữu; thọ ấy được xác nhận là “hiện có”, được xưng danh là “hiện có”, được thi thiết là “hiện có”. Thọ ấy không được xác nhận là “đã có”, không được xác nhận là “sẽ có”. Phàm tướng gì ... Phàm các hành gì ... Phàm thức gì đã sanh, đã hiện hữu; thức ấy được xác nhận là “hiện có”, được xưng danh là “hiện có”, được thi thiết là “hiện có”. Thức ấy không

(Tha): Đúng.

(Tự): Theo đấy, không nên nói: “Quá khứ là có, vị lai là có”.³⁰⁰

Ở trên (Tự) dẫn dụng “Kinh Ngôn Lộ” (*Niruttipathasutta*), đức Phật thuyết minh về ngũ uẩn và tam thời, chủ yếu có thể chia làm ba khoản trọng điểm:

I. Các Tỳ-khuru! Sắc của quá khứ, đã diệt, đã tàn qua, đã thay đổi, tính nó là đã có, chọn tên nó là đã có, chế định nó là đã có, nhưng không tính là hiện có, không tính là sẽ có.³⁰¹

II. Các Tỳ-khuru! Sắc chưa sinh, chưa hiện, tính nó là hiện có, chọn tên cho nó là sẽ có, chế định là sẽ có, nhưng không tính nó là hiện có, không tính nó là đã có.³⁰²

III. Các Tỳ-khuru! Sắc khi tại sinh, hiện sinh, tính nó là hiện có, chọn tên cho nó là hiện có, chế định nó là hiện có, nhưng không tính nó là đã có, không tính nó là sẽ có.³⁰³

Thụ, tướng, hành, thức cũng là như thế, Kinh điển còn mô tả những ví dụ khác rằng: những người ở Ukkali, Vassā và Pañña, bọn họ mặc dù là “luận giả vô nhân”, “luận giả vô sở tác”, “luận giả vô hữu”, nhưng cũng coi trọng ba khoản nguyên tắc này, tức: “đạo lộ ngôn biệt”, “đạo lộ tăng ngữ” (chọn danh xưng), “đạo lộ thi thiết” (chế định), bởi vì đam tâm hứng chịu lời huỷ báng v.v... Nói cho gọn, Thượng Toạ bộ không cho rằng thật giống như những gì Hữu bộ chủ trương, ba thời là chân thật tồn tại, vì nó chỉ là *Thế tục đế*. Ngoài ra, điểm đáng chú ý là Kinh điển này lại không thấy trong Kinh A-hàm.

3. Kinh Chứng (*Suttasāghanam*) [3]

(Tự): Quá khứ là có sao?

được xác nhận là “đã có”, thực ấy không được xác nhận là “sẽ có”. Nay các Tỳ-kheo, có ba loại này, ngôn lộ, danh ngôn lộ, thi thiết lộ, không có lẫn lộn, trước không lẫn lộn, nay không lẫn lộn, tương lai không lẫn lộn, không bị các Sa-môn, Bà-la-môn có trí quả trách.”. (- Bản dịch của cố HT. Thích Minh Châu). Bài kinh này không thấy trong Kinh A-hàm.

³⁰⁰ (P.T.S.) Kvu. p. 142; (NAN.) <<Luận Sự I>>: <Nhất Thiết Hữu luận>, sách 61, trang 154 – 155 (bản chữ Hán).

³⁰¹ (P.T.S.) Kvu. p.141: YaṃBhikkhave rūpaṃ aṭṭaṃ niruddhaṃ vigataṃ viparinataṃ, ahoṣīti tassa saṅkhā, ahoṣīti tassa samañña, ahoṣīti tassa paññatti, na tassa saṅkhā atthīti na tassa saṅkhā bhavissatīti.

³⁰² (P.T.S.) Kvu. p.141: Yaṃ Bhikkhave rūpaṃ ajātaṃ apātubhūtaṃ, bhavissatīti tassa saṅkhā, bhavissatīti tassa samañña, bhavissatīti tassa paññatti, na tassa saṅkhā atthīti na tassa saṅkhā ahoṣīti,

³⁰³ (P.T.S.) Kvu. p.141: Yaṃ Bhikkhave rūpaṃ jātaṃ pātubhūtaṃ, atthīti tassa saṅkhā, atthīti tassa samañña, atthīti tassa paññatti, na tassa saṅkhā ahoṣīti na tassa saṅkhā bhavissatīti,

(Tha): Đúng.

(Tự): Chẳng phải Cụ thọ không thể y chỉ về Thế Tôn nói như vậy ư? Rằng: “Đại Đức! Nhờ mắt ấy, chư Phật trong quá khứ Bát Niết-bàn, đoạn hý luận, dứt con đường phiền não, tận luân hồi, vượt lên tất cả nỗi Khổ, như thế khiến cho biết mắt trong quá khứ kia là có ư? Đại Đức!... lưỡi có ư? ... (cho đến)... nhờ ý ấy, chư Phật trong quá khứ Bát Niết-bàn, đoạn hý luận, dứt con đường phiền não, tận luân hồi, vượt lên tất cả nỗi Khổ, như thế khiến cho biết quá khứ kia thì ý có ư?”

Không thể y chỉ! Nhờ mắt ấy, chư Phật trong quá khứ Bát Niết-bàn, đoạn hý luận, dứt con đường phiền não, tận luân hồi, vượt lên tất cả nỗi Khổ, như thế khiến cho biết quá khứ kia thì mắt là không. Không thể y chỉ!... lưỡi là không... (cho đến)... nhờ ý ấy, chư Phật trong quá khứ Bát Niết-bàn, đoạn hý luận, dứt con đường phiền não, tận luân hồi, vượt lên tất cả nỗi Khổ, như thế khiến cho biết quá khứ kia thì ý là không”³⁰⁴. Có bài kinh như thế không?

(Tha): Đúng.

(Tự): Theo đó, không nên nói: “Quá khứ là có”.³⁰⁵

Hữu bộ cho rằng quá khứ hữu, hoặc mười hai xứ tồn tại trong ba thời (xem Chương thứ tư: tiết V), đối với điều này, Thượng Toạ bộ dùng kinh điển nêu trên tiến hành phản bác, mượn lập trường về đấng siêu việt luân hồi, đấng siêu việt Khổ, đấng Niết-bàn mà mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, ý được chế định, lấy *Thắng nghĩa* để để nói nó không thực tại trên căn bản.

4. Kinh Chứng (Suttasādhanaṃ) [4]

(Tự): Quá khứ là có sao?

(Tha): Đúng.

(Tự): Cụ thọ Nandaka (Nan-đà-già) chẳng phải nói như vậy ư? Rằng: “Hồi trước có tham dục đó là bất thiện, nay không bị điều ấy là thiện, trước đây có sân giận, trước đây có ngu si, đó là bất thiện, nay không bị điều ấy là thiện”³⁰⁶, có bài kinh như thế không?

(Tha): Đúng.

³⁰⁴ (P.T.S.) S.IV. p.52 “Kinh Phả-lặc-câu-na” (*Phaggunasutta*); kinh này không thấy trong Kinh A-hàm.

³⁰⁵ (P.T.S.) Kvu. p. 142; (NAN.) <<Luận Sự I>>: <Nhất Thiết Hữu luận>, sách 61, trang 154 – 155 (bản chữ Hán).

³⁰⁶ (P.T.S.) A.I. p.197 “Kinh Sa-la” (*Sāḷhasutta*); kinh này không thấy trong Kinh A-hàm.

*(Tự): Theo đó, không nên nói: “Quá khứ là có”.*³⁰⁷

Do bởi Hữu bộ cho rằng A-la-hán còn có phiền não quá khứ (xem tiết I đăng trước), Thượng Toạ bộ dẫn dụng cuộc đối thoại của Tôn giả Nandaka (Nan-đà-già) với hai vị cư sĩ tại gia là Sālha (Sa-la) và Rohana (La-ha-na). Trong Kinh có thuyết minh rõ ràng, trước đây chưa thành tựu A-la-hán thì vẫn có phiền não, đây là việc bất thiện, nhưng hiện tại sau khi thành tựu A-la-hán thì đã không còn phiền não nữa, đây là việc thiện. Thượng Toạ bộ dùng kinh điển nêu trên thuyết minh A-la-hán không phiền não, nhằm phản đối thuyết “Quá khứ là hữu” (gồm cả A-la-hán có phiền não quá khứ bên trong) của Hữu bộ.

5. Kinh Chứng (Suttasādhanaṃ) [5]

(Tha): Không nên nói: “Vị lai là có” sao?

(Tự): Đúng.

*(Tha): Chẳng phải chỗ Thế Tôn dựa vào sao? Rằng: “Này các Tỳ-khuru! Nếu với đoàn thực có tham, có hỷ, có ái, thì có thức trụ tăng trưởng, nếu có thức trụ tăng trưởng thì ở nơi đó danh sắc nhập. Nếu danh sắc nhập thì ở nơi đó có các hành tăng trưởng. Nếu các hành tăng trưởng thì nơi đó có hữu đời sau đương lai tăng trưởng. Nếu có hữu đời sau đương lai tăng trưởng thì nơi đó có sinh, già, chết trong vị lai. Đối với chỗ sinh, già, chết, này các Tỳ-khuru! Nói rằng: ‘Có sầu, có muộn, có nã’. Các Tỳ-khuru! Nếu với xúc thực, ý tư thực, thức thực có tham, có hỷ,... cho đến có muộn, có nã”*³⁰⁸. Có bài kinh như vậy không?

(Tự): Đúng.

*(Tha): Theo đó, nên nói: “Vị lai là có”.*³⁰⁹

³⁰⁷ (P.T.S.) Kvu. p. 142; (NAN.) <<Luận Sự I>>: <Nhất Thiết Hữu luận>, sách 61, trang 155 (bản chữ Hán).

³⁰⁸ (P.T.S.) S.II. p.101 “Kinh Hữu Tham” (*Atthirāgasutta*: bản dịch ngài Minh Châu dịch là Kinh Thủ); <<Kinh Tạp A-hàm>>, quyển 15, kinh 374 – 379: “*Nếu các Tỳ-khuru đối với tứ thực có hỷ có tham thì thức trụ tăng trưởng; vì thức trụ tăng trưởng nên nhập vào danh sắc; vì nhập danh sắc nên các hành tăng trưởng; vì hành tăng trưởng nên hữu đương lai tăng trưởng; vì hữu đương lai tăng trưởng nên sinh, già, bệnh, chết, ưu, bi, nã khổ tập, như thuần đại khổ tụ tập v.v...*” (若比丘於此 四食有喜有貪, 則識住增長, 識住增長故, 入於名色, 入名色故, 諸行增長, 行增長故, 當來 有增長, 當來有增長故, 生、老、病、死、憂、悲、惱苦集, 如是純大苦聚集...等等).

³⁰⁹ (P.T.S.) Kvu. p. 143; (NAN.) <<Luận Sự I>>: <Nhất Thiết Hữu luận>, sách 61, trang 155 – 156 (bản chữ Hán).

Nhằm để chứng minh vị lai hữu, Hữu bộ dẫn dụng Phật-đà thuyết minh cho Tỳ-khuru để lấy thực và phiền não: quan hệ giữa có tham (rāga), có hỷ (nandi), có ái (taṇhā) mà sản sinh thức, danh sắc v.v... bị dắt theo có sâu, có muộn, có não để làm chứng. Thông qua so sánh “Kinh Tạp A-hàm” và “Tương Ưng Bộ” Pāli, bộ kinh này hiện còn văn hiển, hai bên cùng có, lại phát hiện rằng chủ trương của Hữu bộ chỉ dùng một nửa Kinh văn trước (nội dung kể trên) để chủ trương “Vị lai hữu”, nhưng riêng một nửa sau lại không đề cập, (ở dưới) Thượng Toạ bộ mới ra tay phản đối Hữu bộ.

6. Kinh Chứng (Suttasāghanam) [6]

(Tự): Vị lai là có sao?

(Tha): Đúng.

(Tự): Chẳng phải là chỗ Thế Tôn dựa vào ư? Rằng: “Này các Tỳ-khuru! Nếu với đoàn thực (bác thực) không tham, không hỷ, không ái, thì thức không trụ không tăng trưởng. Nếu thức không trụ không tăng trưởng thì nơi ấy danh sắc không nhập. Nếu danh sắc không nhập thì nơi ấy các hành không tăng trưởng. Nếu các hành không tăng trưởng thì nơi đó không có hữu đời sau đương lai tăng trưởng. Nếu không có hữu đời sau đương lai tăng trưởng thì nơi ấy không có sinh già chết trong vị lai. Nếu không có sinh già chết trong vị lai thì ở nơi ấy nói rằng: ‘Các Tỳ-khuru! Không sâu, không muộn, không não’. Các Tỳ-khuru! Nếu với xúc thực, ý tư thực, thức thực không tham, không hỷ... (cho đến)... không muộn, không não”³¹⁰. Có bài kinh như vậy không?

(Tha): Đúng.

(Tự): Theo đó, không nên nói: “Vị lai hữu”.³¹¹

³¹⁰ (P.T.S.) S.II. p.101 “Kinh Hữu Tham” (*Atthirāgasutta*: bản dịch ngài Minh Châu dịch là Kinh Thủ); <<Kinh Tạp A-hàm>>, quyển 15, kinh 374 – 379: “Nếu đối với tứ thực không hỷ không tham thì thức không trụ không tăng trưởng; vì thức không trụ không tăng trưởng nên không nhập danh sắc; vì không nhập danh sắc nên hành không tăng trưởng; vì hành không tăng trưởng nên hữu đương lai không sinh không trưởng; vì hữu đương lai không sinh trưởng nên sinh, già, bệnh, chết, ưu, bi, não khổ đời vị lai không khởi, như thuần đại khổ tự diệt v.v...” (若於四食無貪 無喜, 無貪無喜故, 識不住不增長, 識不住, 不增長故, 不入名色, 不入名色故, 行不增長, 行不增長故, 當來有不生不長, 當來有不生長故, 於未來世生、老、病、死、憂、悲、惱苦不起, 如是純大苦聚滅...等等).

³¹¹ (P.T.S.) Kvu. p. 143; (NAN.) <<Luận Sự I>>: <Nhất Thiết Hữu luận>, sách 61, trang 156 (bản chữ Hán).

Như trên đã nói, nội dung “Kinh chứng” thứ năm và thứ sáu cùng ở trong “Kinh Hữu Tham” (Atthirāgasutta: Kinh Thủ), trong cuộc đối thoại của đức Phật thuyết pháp cho Tỳ-khưu lại không có đề xuất nội dung *vị lai hữu*, Hữu bộ lấy trọng điểm nằm về một nửa phía trước, nếu Tỳ-khưu đối với vật thực “có” tham niệm... (Kabaḷikāre ce, bhikkhave, āhāre atthi rāgo) thì phiền não sẽ dẫn theo có thức, danh sắc, hành... thậm chí có sàu, có muộn, có não mà chủ trương *vị lai hữu*. Nhưng phần nửa sau văn bản cũng đề cập nếu Tỳ-khưu đối với vật thực “không” tham niệm... (Kabaḷikāre ce, bhikkhave, āhāre atthi rāgo) thì không bị sinh khởi nhiều thứ phiền não, bộ phận này Hữu bộ lại lơ là, có khả năng vì nửa phần sau không phù hợp với lí luận “Nhất thiết hữu” hay “Tam thời thật hữu” được họ chủ trương, vì vậy mới bị Thượng Toạ bộ phê phán là không nên được nói *vị lai hữu*. Ngoài ra, điểm đáng chú ý chính là trong văn hiến của hai bên Pāli và Kinh A-hàm, một khi kinh điển có nội dung trọng yếu đề cập trực tiếp phản đối tư tưởng của Hữu bộ thì nó lại không tìm thấy trong Kinh A-hàm mà xuất hiện trong văn hiến Pāli. Giống như Chương thứ ba Phật giáo Sơ kỳ xuất hiện *Kinh Sinh Văn, Kinh Thuận Thế Phái*, đức Phật phê phán tư tưởng “Tất cả là có” và “Tất cả là không”... là “cực đoan”, đề xướng nhân duyên làm Trung đạo, hai cái này trong Kinh A-hàm cũng không hề xuất hiện. Tuy nhiên hai Kinh này trong “Kathāvatthu” (Luận Sự) không nêu ra nhưng trong bản văn ở Chương thứ tư trước, Thượng Toạ bộ phê phán tư tưởng Hữu bộ là “tà kiến”, biết đâu có thể là dùng quan điểm của đức Phật đối với ngoại đạo để phê phán. Trái lại những điều được thảo luận về “nhất thiết”, “nhất thiết hữu”, “nhất thiết pháp” nhằm khẳng định trực tiếp tư tưởng Hữu bộ lại không thấy trong Pāli (trong Kinh chứng của “Kathāvatthu” không viện dẫn nó để biện chứng).

Ngoài ra nữa, trong *Nhất Thiết Hữu luận*, Hữu bộ dùng chứng cứ kinh điển: “Kinh chứng”, văn hiến Pāli và A-hàm đều có, vậy nhưng Thượng Toạ bộ dùng đến kinh điển để phản đối đều không thấy trong Kinh A-hàm. Văn hiến Nam – Bắc truyền hiện còn liên quan so sánh đến Nikāya và A-hàm, mặc dù cả hai được giới Phật học xác định là Kinh điển Phật giáo Sơ kỳ nhưng tại sao văn hiến hai bên lại không giống nhau hoàn toàn? Đặc biệt là Tương Ưng Bộ và Kinh Tạp A-hàm (Hữu Bộ sở truyền). Người viết cho rằng vấn đề ấy và “Kathāvatthu” (Luận Sự) có chút quan hệ. Bởi vì trong ghi chép của “Kathāvatthu”, (Tha) [Thuyết Nhất Thiết Hữu bộ] thừa nhận Kinh điển được (Tự) [Thượng Toạ bộ] dẫn dụng như vậy là có thật không sai, (Tự) cũng thừa nhận nội dung Kinh điển được (Tha) viện dẫn, hai bên đều thừa nhận Kinh điển của đối phương, nhưng tại sao Kinh Tạp A-hàm hiện còn lại không có mấy may kinh điển nào so sánh trực tiếp phản đối tư tưởng Hữu bộ? Về điểm này, người viết cho rằng quá trình phiên dịch cũng là một vấn đề, có lẽ đã bỏ sót, nhưng cũng có thể là phần biện luận trước có, nhưng phần biện luận sau Hữu bộ cố ý không cho nó xuất hiện vì nó bất lợi với chủ trương chính họ.

VI. “Kathāvatthu” với những quan điểm đối sánh khác

Trong “Kathāvatthu” (Luận SỰ), cuộc tranh luận về tư tưởng “Nhất thiết hữu” và “Tam thời thật hữu” có thể nhằm vào luận điểm tư tưởng ấy trong thời đại và bối cảnh khác nhau, được giải thích ra sao đó nhằm đối sánh. Ở đây có thể chia làm ba giai đoạn: (1.) Lấy lập trường của Phật giáo Sơ kỳ trước thời Bộ phái để đối sánh; (2.) Đối sánh giữa hai bên Thượng Toạ bộ và Hữu bộ thời Phật giáo Bộ phái; (3.) Lấy “Kinh Milinda Vấn Đạo” (*Milindapañha*: Di-lan-đà vương vấn Kinh). Nhờ dùng phương pháp đối sánh như vậy mà có thể làm chúng ta nhận biết càng thêm phong phú, hoàn chỉnh đối với nội dung “Kathāvatthu” và những cái khác không cùng thời gian, nhân vật, nguyên nhân khởi điểm và mỗi lớp nhân tố diễn biến ra sao.

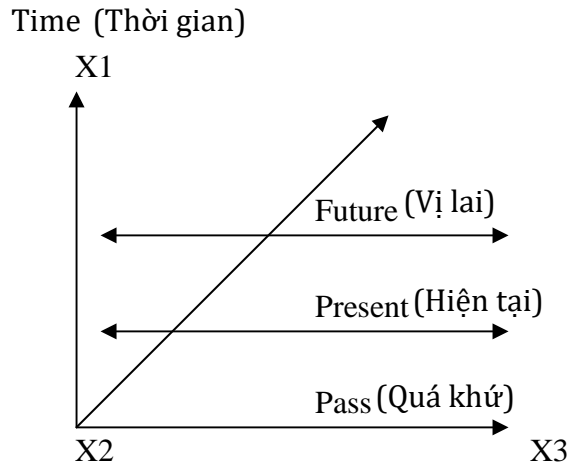
1. Đối sánh Phật giáo Sơ kỳ với “Kathāvatthu”

Định nghĩa và quan điểm về “nhất thiết” (tất cả) được bàn đến trong thời Phật giáo Sơ kỳ, về phương diện định nghĩa thì điểm này khá tương đồng với “Kathāvatthu” (Luận SỰ), chỉ cho phạm vi mười hai xứ. Nhưng khác biệt nằm ở chỗ “Kathāvatthu” bày tỏ việc Hữu bộ cho rằng mười hai xứ tồn tại trong ba thời, đây cũng có thể là nói lập trường mười hai xứ của Hữu bộ không giống như Phật giáo Sơ kỳ. Phật giáo Sơ kỳ nhằm vào quan điểm “Tất cả là có” (*Sabbam atthi*) và “Tất cả là không” (*Sabbam natthi*) đều cho rằng đó là cực đoan và tà kiến, nhưng “Tất cả là có” và “Tất cả là không” xuất hiện trong “Kathāvatthu” biến thành lập trường quan điểm chủ yếu của Hữu bộ, họ không cho đó là tà kiến, còn dựa vào những bài Kinh có quan hệ đến năm uẩn và thời gian của Phật giáo Sơ kỳ làm căn cứ. Thái độ về “nhất thiết” của Phật giáo Sơ kỳ, từ cuộc đối thoại của Bà-la-môn không trọng mô tả thời gian mà trọng về nhân duyên, có thể thấy chung chung. Trong “Kathāvatthu” chưa xuất hiện tranh luận liên quan đến “nhất thiết” và “nhân duyên”, nhưng trọng về bộ phận thời gian và tồn tại, nhất là sự tồn tại của ngũ uẩn, mười hai xứ v.v... Phật giáo Sơ kỳ tiến hành hình thức đối thoại thanh lọc, vấn đáp đối với quan điểm này, còn “Kathāvatthu” thì dùng đến logic.

2. Đối sánh tư tưởng Hữu bộ ban đầu trong thời đại Bộ phái với “Kathāvatthu”

Từ song phương Thượng Toạ bộ và Hữu bộ, đối sánh về biện luận trong “Kathāvatthu” có thể kết luận được rằng: quan điểm của Hữu bộ được gọi là “nhất

thiết” ... đối với “thời gian” và “tồn tại”, điều này cũng dẫn đến mối liên hệ về “Nhất thiết hữu” và “Tam thời thật hữu” được Hữu bộ chủ trương. Xem kỹ toàn thể quan điểm của Hữu bộ, có thể đưa quan điểm này cụ thể hoá rằng:



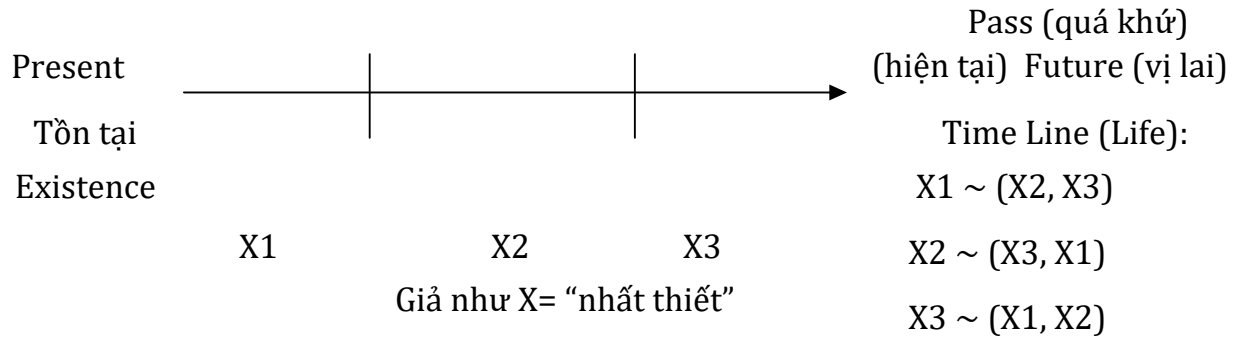
(Everything = Time + Existence)

Tổng kết tư tưởng:

$X1 \supset (X2, X3)$; $X2 \supset (X3, X1)$; $X3 \supset (X1, X2)$

Tư tưởng của Hữu bộ nằm ở cái gọi là “nhất thiết” thiết trong ba thời” không bị bỏ mất tự tính, vì vậy nó là tồn tại, ngoài ra, Hữu bộ cũng lấy áo trắng làm thí dụ. Trái ngược điều đó, nói theo lập trường của Thượng Toạ bộ, họ phê phán quan điểm Hữu bộ, trên chính thể thì họ cho rằng cái gọi là “Nhất thiết hữu” và “Tam thời thật hữu” nếu như nó thật sự là có trong thời gian thì có thể thay thế lẫn nhau, từ kết quả suy luận được biết, chúng không cách nào thay thế nhau được. Đối với điều này có thể làm đồ thị như sau:

(Everything Time Existence)



Điều mà Thượng Toạ bộ phê phán là thuyết “Nhất thiết nằm trong ba thời”, chúng không thể thay thế lẫn nhau mà còn phủ định tính tồn tại, cho rằng tất cả đều là vô thường, không phải vĩnh hằng bất biến, không chân thật có v.v... Ngoài ra, lập trường quan trọng nhất của hai bên, Hữu bộ căn cứ Kinh điển Phật giáo Sơ kỳ làm chứng minh, nằm ẩn trong ba thời thực tại là còn có; nhưng Thượng Toạ bộ cũng lấy Kinh điển Phật giáo Sơ kỳ làm chứng phê phán, cái gọi là nằm ẩn trong ba thời chỉ là sự phối hợp về ngôn ngữ, chọn tên, chế định của Tục đế, trên thực tế không nên nói nó là thật có vĩnh hằng bất biến.

3. “Milindapañha-sutta” (Kinh Milinda Vấn Đạo) với “Kathāvatthu”

Vào đầu Tây lịch³¹², sau cuộc Kết tập lần III đã ra đời một bộ Kinh khác: “Kinh Milinda Vấn Đạo” (Di-lan-đà vương vấn Kinh), Bắc Truyền xưng là “Kinh Na Tiên Tỳ-khuru”, tổ thành do cuộc đối thoại vấn đáp giữa Vua Milinda (Di-lan-đà) và Tỳ-khuru Nāgasena (Na-tiên). Giới Phật học thông thường cho rằng bộ Kinh này là Kinh điển phía Bắc Ấn Độ đương thời, địa điểm ấy là nơi Thuyết Nhất Thiết Hữu bộ có tầm ảnh hưởng lớn nhất, vì vậy bộ Kinh này có lẽ cũng tùy thuộc Kinh điển của Hữu bộ. Tiến hành khảo sát từ quan điểm thời gian³¹³, “Kinh Milinda Vấn Đạo” lại không ăn khớp với chủ trương tư tưởng của Hữu bộ trong “Kathāvatthu” (Luận Sự). Tương phản lại, vấn đề được bày tỏ trong nội dung trả lời của Tỳ-khuru Nāgasena với Vua Milinda. Quan điểm được dẫn dụng lại khá là gần gũi với Phật giáo Sơ kỳ lấy mười hai nhân duyên làm thuyết minh.

“Vua lại hỏi Na Tiên (Nāgasena) rằng:

³¹² Bimala Churn Law, *A History of Pāli Literature, (Historical connection between the Kathā vatthu and the Milinda Pañha)*, Delhi: Indological Book House, 1983. p.362.

³¹³ (P.T.S.) Miln. pp.71~73.

- Những chuyện từ quá khứ, chuyện đương lai, chuyện thấy hiện nay, chỗ nào là gốc cho ba chuyện ấy?

Na Tiên nói:

- Chuyện đã quá khứ, chuyện đương lai, chuyện thấy hiện nay, do kẻ ngu si làm gốc của nó. Loài ngu si tức kẻ nặn ra Thần, bảo Thần sinh ra thân xác, thân xác sinh danh, danh mới sinh ra sắc, sắc sinh sáu cái biết: một là cái biết của mắt (nhãn tri), hai là cái biết của tai (nhĩ tri), ba là cái biết của mũi (tỵ tri), bốn là cái biết của lưỡi (thiệt tri), năm là cái biết của thân (thân tri), sáu là cái biết của ý (ý tri), đó là lục tri (sáu cái biết). Sáu chuyện ấy đều là ngoại hướng. Những gì là ngoại hướng? Nhãn (mắt) hướng sắc, nhĩ (tai) hướng thanh, tỵ (mũi) hướng hương, thiệt (lưỡi) hướng vị, thân hướng cái không thật, ý hướng tham dục, đó là lục ngoại. Hướng danh cho đời dàu, sự đời dàu hợp sự đời dàu mà biết khổ biết vui. Từ khổ vui sinh ân ái, từ ân ái sinh tham dục, từ tham dục sinh hữu, liền dẫn đến sinh nên già. Từ già nên bệnh, từ bệnh nên chết, từ chết nên khóc, từ khóc nên ưu, từ ưu nên nội tâm đau đớn. Gộp lại thì những sự lao khổ gom lại gọi là con người. Con người vì thế cho nên có sinh tử không bao giờ tuyệt. Vì bản thân con người là không thể nắm được.

Na Tiên nói:

- Thí như con người trồng ngũ cốc mọc rễ, từ rễ sinh thân, lá, quả, sau cùng là được hoa màu (cốc). Năm sau lại trồng được hoa màu nhiều hơn.

Na Tiên hỏi vua:

- Như người trồng cốc, năm nào cũng trồng cốc thì liệu có lúc nào tuyệt không mọc lên chẳng?

Vua đáp:

- Mọi năm đều trồng cốc thì không bao giờ tuyệt cả, chỉ có mọc lên thôi.

Na Tiên nói:

- Đời người cũng như vậy, sinh qua chuyển lại không bao giờ tuyệt.

Na Tiên nói:

- Thí như con gà đẻ trứng, trứng sinh con gà, từ trứng sinh trứng, từ gà sinh gà. Con người sinh tử cũng lại như thế, không bao giờ tuyệt.

Na Tiên liền vẽ xuống đất hình bánh xe rồi hỏi vua rằng:

- Nay là bánh xe há có góc cạnh chẳng?

Vua nói:

- Bánh tròn thì không có góc.

Na Tiên nói:

- Kinh Phật dạy con người, sinh tử như bánh xe, sinh qua chuyển lại không bao giờ tuyệt cả. v.v...”³¹⁴

Dùng văn hiến Phật giáo Nam Truyền để xem, “Kinh Milinda Vấn Đạo” không hề ghi chép có phải tùy thuộc Kinh điển Hữu bộ hay không, bộ Kinh này nằm trong hệ phả Kinh điển Nam Truyền, lại được khen ngợi là một bộ Kinh tốt đẹp. Bộ Kinh này so sánh với “Kathāvatthu”, nhìn theo quan điểm thời gian, điểm tương tự nằm ở cuộc luận biện vấn đáp, nhưng khác ở chỗ “Kathāvatthu” dùng logic tiến hành đối thoại, nhưng “Kinh Milinda Vấn Đạo” chú trọng về thí dụ để biểu đạt tư tưởng, cả hai đều có chỗ hay tạo riêng.

VII. Kết luận

Trên lập trường của Thượng Toạ bộ, họ phê phán tư tưởng Hữu bộ có thể quy nạp rằng: Hữu bộ cho là cái gọi “quá khứ hữu” bao gồm cả lập luận bậc Thánh nhân như A-la-hán có tồn tại phiền não quá khứ, rồi cả cánh tay và động tác của nó trong quá khứ... Tư tưởng như thế bị Thượng Toạ bộ dùng phương thức khảo sát y hệt khi cho quá khứ của nó phải chẳng có thể bày tác dụng ngay hiện thực, rồi phát hiện ra tư tưởng ấy tự mâu thuẫn nhau, không thể thành lập. Sau đó, Thượng Toạ bộ thông qua cái gọi là tồn tại trong ba thời tổng hợp thì cái nào là “hữu”, ví như phương thức *Tam thời ngũ uẩn hữu* v.v... để phê phán Hữu bộ, càng nghiêm khắc phê phán rằng “Tam thời thật hữu” không thể thành lập. Ngoài ra còn phát hiện rằng Hữu bộ trước sau đã mâu thuẫn bất nhất, vốn dĩ chủ trương cho cái gọi là *hữu* (có thật) trong ba thời nhưng đằng sau lại bao gồm cả ba thời và không phải ba thời ngay bên trong “*hữu là quá khứ và phi quá khứ*” v.v... vì vậy Thượng Toạ bộ phê phán thứ chủ trương như thế: nếu vậy thì ba thời sẽ biến thành không phải ba thời, không phải ba thời thì biến thành ba thời v.v... chủ trương như thế càng mâu thuẫn hơn nữa. Trong “Kinh chứng”, hai bên dẫn dụng Kinh điển Phật giáo Sơ kỳ để tiến hành tranh luận, Kinh điển được Hữu bộ chủ trương chỉ sử dụng Kinh văn một phía liên quan đến *hữu* để giữ lấy quan điểm bản thân, điều này bị Thượng Toạ bộ dùng Kinh văn “phi

³¹⁴ <<Na Tiên Tỳ-khuru Kinh>> 《那先比丘經》, sách 32, quyển 2.

thật hữu” (không thật có), thậm chí dùng *Thế Tục đế* (Tục đế) và *Thắng Nghĩa đế* (Chân đế) để phản bác quan điểm Hữu bộ. Từ cuộc biện luận cũng có thể phát hiện Thượng Toạ bộ không hề cố tình chủ trương *hữu* (có) hay *vô* (không), chẳng qua dùng đến thuật luận “hữu” và phản luận “vô” để tiến hành phê phán, khiến cho Hữu bộ lâm vào tình huống tự mâu thuẫn chính mình.

Chương thứ sáu. KẾT LUẬN VÀ KIẾN NGHỊ

Liên quan đến quan điểm “Nhất thiết hữu” và “Tam thời thật hữu” của Hữu bộ, luận điểm này phát sinh trong thời đại vua Asoka Ấn Độ thời Phật giáo Bộ phái. Lại, theo ghi chép của “Kathāvatthu” (Luận Sự), trong 18 bộ phái, Thượng Toạ bộ phê phán đối với Thuyết Nhất Thiết Hữu bộ, tranh luận này xuất hiện ở phần *Nhất Thiết Hữu luận* trong luận đề 226 “Kathāvatthu”. Giới Phật học Đài Loan thông thường nhận thức của nẻo tư tưởng Hữu bộ đại để là thông qua những tác phẩm phiên dịch giải thích khéo léo trong tư liệu văn hiến Hữu bộ Hán dịch mà ra. Thế nhưng trong văn hiến của những bộ phái khác (nhất là Thượng Toạ bộ) cùng một thời kỳ thì cái trên ghi chép ra sao, vừa xét nhìn vừa phê phán Hữu bộ, nghiên cứu về phương diện này lại hiếm người dò bến. Bản luận văn chủ yếu là xử lý trong văn hiến “Kathāvatthu” (Luận Sự) Pāli, dấy lên nghị đề nghiên cứu tương quan về tư tưởng Hữu bộ ban sơ bày tỏ thế nào. Tại đây, người viết trong bản luận này toan định quay về nguyên điển Pāli dò tìm tư tưởng Bộ phái và lấy *Nhất Thiết Hữu luận* làm hạt nhân nghiên cứu, triển khai thảo luận đối với “Kathāvatthu” (Luận Sự), mong đợi sự nhận thức và lí giải có thể càng hoàn chỉnh và đầy đủ hơn đối với Hữu bộ, cung cấp một kiểu nghiên cứu khác, lĩnh vực suy xét đáng để xem.

Người viết trong quá trình nghiên cứu đã phát hiện cuộc tiến hành đối thoại với đức Phật thời Phật giáo Sơ kỳ vì ngoại đạo lấy những lí luận *Tất cả là có (Nhất thiết vi hữu), Tất cả là không (Nhất thiết vi vô)*... cho nên được đoán định là khởi nguyên sự phê phán của Phật-đà đối với ngoại đạo. Trong thời kỳ Phật giáo Bộ phái, Thuyết Nhất Thiết Hữu bộ vì dẫn bước vào cuộc thảo luận quan hệ đến “năm uẩn và ba thời” của Phật giáo Sơ kỳ rồi lấy đó làm căn nguyên, tiến tới chủ trương tư tưởng “Nhất thiết hữu” và “Tam thời thật hữu”, dựa vào đây để làm tài nguyên tư tưởng Hữu bộ ban sơ. Đáng nghĩ mà biết về sự nêu lên của Thượng Toạ bộ nhằm phê phán đối với Hữu bộ. Tương quan thành quả nghiên cứu và luận điểm như sau:

1. Tổng kết nội dung nghiên cứu

I. Khởi nguyên và kiểu logic của Abhidhamma “Kathāvatthu” (A-tỳ-đạt-ma “Luận Sự”): từ Phật giáo Sơ kỳ đến Phật giáo Bộ phái, Tăng đoàn bị phân liệt có hai nhân tố chủ yếu tức là vấn đề: (1) Giới đồng (Sīlasamaññatā) và (2) Kiến đồng (Ditṭhisamaññatā). Từ cuộc Kết tập lần thứ I đến cuộc Kết tập lần thứ III, hai vấn đề này là nguyên nhân chủ yếu cho Kết tập. Căn cứ theo văn hiến Pāli, ví như những bộ sách là *Chú giải Kathāvatthu (Luận Sự chú thích), Đảo Sử...* ghi chép về trước cuộc Kết tập lần III, vì sự giúp đỡ đại lực từ Vua Asoka đối với Phật giáo, dâng hiến như bố thí... ngoại đạo thừa cơ hành động mặc áo cà-sa đóng giả làm tăng Phật làm hỗn loạn bên trong rồi dựa vào đó để tuyên truyền giáo nghĩa bản thân. Còn nữa, nội bộ Phật giáo hiểu lệch đi với giáo nghĩa của Phật giáo Sơ kỳ, dẫn đến nhóm đoàn và nghĩa lí trong Phật giáo càng bị rối ren không nề nếp. Thế là, nhằm để khôi phục Pháp và Luật thuần chính cho Phật giáo, sau khi quyết định thông qua sự thương lượng của Vua Asoka, cuối cùng do Trưởng lão Moggaliputta-Tissa xuất diện chủ trì biên tập, Abhidhamma “Kathāvatthu” do đó ra đời.

II. Mối quan hệ giữa “Kathāvatthu” và Abhidhamma: Từ việc khảo sát thành quả kết tập trong văn hiến Pāli Phật giáo Sơ kỳ, điều có thể khẳng định là Abhidhamma đã có từ thời Phật tại thế, nhất là dùng Abhidhamme (A-tỳ-đạt-ma), Abhivinaye (A-tỳ-tì-nại-da), hai từ này hay tìm thấy trong Kinh, Luật, Luận rải rác ở nhiều chỗ. “Kathāvatthu” được đưa vào trong Luận Tạng, khảo sát từ sử thư Phật giáo là *Đảo Sử (Dīpavaṃsa)* thì có bản gốc (SLTP.) nêu ra sáu bộ Luận Abhidhamma, ngay cả truyền thống thông thường cũng cho rằng đức Phật lên Trời thuyết bảy bộ luận Abhidhamma. Về phần này, người viết cho rằng sáu bộ luận tất nhiên tồn tại trước cuộc Kết tập lần III, nhưng “Kathāvatthu” thì là kết quả của sự bổ sung từ thời Bộ phái về sau. Ngoài ra, nghiên cứu cũng phát hiện người bày ra Kế thừa sư Tam Tạng (Ācariyaparamparā) đời đời tương truyền, thời ấy đã có sắp xếp chuyên môn.

III. Khái niệm “Kathāvatthu”: ngoại trừ “Kathāvatthu” (Luận Sự) trong bộ Luận Tạng, ngay Kinh Tạng cũng xuất hiện liên quan đến “Kathāvatthu”, nội dung của hai chỗ này sai khác tương đối lớn: “Kathāvatthu” trong Luận Tạng xuất hiện trong Phật giáo Bộ phái, nhưng nội dung “Kathāvatthu” trong Kinh Tạng thì là ghi chép về mười việc mà người xuất gia nên bàn luận. *Trưởng Lão kệ, Trưởng Lão Ni kệ* trong Tiểu Bộ cũng từng đề cập rằng đệ tử Phật-đà phải tinh thông đối với “Kathāvatthu”. Đây có thể là y cứ mối quan hệ đức Phật lên Trời thuyết bảy bộ Luận cho mẫu thân và Thiên chúng, vì vậy “Kathāvatthu” cũng được bao gồm bên trong.

IV. Vị trí và phương pháp của “Kathāvatthu”: “Kathāvatthu” không giống với hệ thống Pāli thông thường trong Phật giáo, nội dung của nó nhấn mạnh về chủ

trương và quan điểm của các bộ phái khác để khi phê phán và tranh luận, sử dụng phương pháp logic tiến hành vấn đáp. Đối với việc vì sao “Kathāvatthu” được xếp trong phạm vi Abhidhamma (A-tì-đạt-ma), qua nghiên cứu phát hiện rằng nó khá giống với Abhidhamma cũng là liên quan đến hình thức tiến hành hỏi đáp song phương, bộ phận này trong cuộc đàm thoại đối luận giữa ngài Sāriputta (Xá-lợi-phất) và Mahā-Moggallāna (Đại Mục-kiền-liên) có thuyết minh. Ngoài ra, trong văn hiến Luận Tạng thông thường, hình thức “vấn đáp” tùy chỗ có thể thấy trong đó cũng bao hàm vấn đáp Luật và Kinh bên trong. Ngoài ra, toàn thủy Abhidhamma trong *Chín Phần giáo* đều được quy nạp vào phần “Thụ ký” (Veyyākaraṇa).

V. So sánh ngôn ngữ tự thuật trong “Kathāvatthu” và “Văn khắc Vua Asoka”: người viết phát hiện rằng ngôn ngữ tự thuật của “Kathāvatthu” nếu đối sánh với “Văn khắc Vua Asoka” cùng thời có một số chỗ biểu hiện hoàn toàn gần gũi, nhất là trên phép hành văn trần thuật. Ngữ pháp của “Kathāvatthu” có một số điểm sót lại không giống với ngữ pháp Pāli thông thường, đối với điều này, một bộ phận học giả cho rằng có khả năng là ngữ pháp Pāli trong thời đại vua Asoka vẫn chưa hoàn toàn biến đổi, vì vậy nên có một số chỗ được bảo lưu. Ngoài ra, thông qua kết quả suy luận đề xuất từ nghiên cứu của các nhà khảo cổ học về “Văn khắc Vua Asoka” cho rằng tất cả chữ viết trên văn khắc không hoàn toàn tương đồng, nhưng ngôn ngữ được sử dụng đều là từ phương ngôn văn Māgadhī. Nó khá khớp với ghi chép trong văn hiến Pāli nói rằng đức Phật sử dụng văn Māgadhī thuyết Tam Tạng “Sammāsabuddhopi tepitakam buddhavacanam tantim āropento māgadhābhāsāya eva āropesi.”. So sánh từ văn hiến song phương có thể phát hiện ra “Văn khắc Vua Asoka” và “Kathāvatthu” về mặt ngôn ngữ tự thuật lệ thuộc chung một căn nguyên, cũng tức là văn Māgadhī. Khảo sát theo địa lí quốc gia, Pātaliputra (thành Hoa Thị: Ba-trá-lợi-phất-đa-la) là thủ đô của Vua Asoka, tiếng Māgadhī là ngôn ngữ được ưa dùng ở địa điểm làm cuộc Kết tập, bấy giờ có khả năng là ngôn ngữ sử dụng cộng đồng.

VI. Kết cấu logic của “Kathāvatthu”: logic gồm có tám loại, danh xưng gọi là *Bát Phạt luận* (Aṭṭhakaniggaha). Tiến hành bằng cách dẫn dụng Thuận luận và Phán luận, hai bên đều có bốn luận để tác biện nhằm vào đối phương, nhưng logic hoàn chỉnh nhất chỉ nằm ở luận thứ 1 *Bổ-đặc-già-la* (Puggala) trong “Kathāvatthu”. Tám loại phương thức logic của *Bổ-đặc-già-la* được triển bày hoàn chỉnh trong hai luận đầu tiên nhất, từ luận thứ ba cho đến thứ tám chỉ bàn lược qua thôi. Kết cấu logic khác có xuất hiện đi nữa thì cũng chỉ có bàn vấn đáp vắn tắt thôi. Thế nhưng đại thể mà nói vẫn có thể nhìn ra một phần suy luận cũng bao gồm logic bên trong. Liên quan đến logic trong “Kathāvatthu” có thể được tính vào trong văn hiến Phật giáo Nam Truyền, nó là bộ sách biện luận duy nhất xuất hiện vào thời gian sau khi Phật

diệt 200 – 300 năm, nguồn gốc đã lâu rồi. Sau bộ “Kathāvatthu”, những sách biện luận tở tợ như thế trong văn hiến Pāli chỉ có “Kinh Milinda Vấn Đạo”. Cả hai bộ sách đều có sở trường riêng không tương đồng, “Kinh Milinda Vấn Đạo” trọng về thí dụ, không giống như “Kathāvatthu” tiến hành vấn đáp bằng logic.

VII. Quan điểm Phật giáo Sơ kỳ: Phật giáo Sơ kỳ thuyết minh rất là rõ ràng, cái gọi là những quan điểm “Tất cả là có” (Nhất thiết vi hữu) hay “Tất cả là không” (Nhất thiết vi vô) cũng chính là Thường kiến và Đoạn kiến, đều bị đức Phật coi là *cực đoan* (Anta) rồi phủ định cả. Trong câu chuyện về cuộc đối thoại của hai vị Bà-la-môn và Phật-đà, bối cảnh cả hai chuyện đều bị ảnh hưởng bởi phương pháp biện luận “Lokāyata” (Thuận Thế luận) chịu nền giáo dục của Bà-la-môn, đức Phật dùng quan điểm mới mẻ - lấy nhân duyên làm Trung đạo để hồi đáp. Ngoài ra, để làm nên Chính kiến (Sammādiṭṭhi) là một trong Bát Chính Đạo, Phật giáo Sơ kỳ đã biểu đạt một cách minh xác về lập trường để không bị xen lẫn với tư tưởng hỗn chiến của mấy thứ “Tất cả là có” hoặc “Tất cả là không”.

VIII. Định nghĩa về “nhất thiết” trong Phật giáo Sơ kỳ: trong Phật giáo Sơ kỳ, định nghĩa về “nhất thiết” nằm ở *mười hai xứ* (Āyatana 12). Vả lại mối quan hệ giữa *mười hai xứ* và phiền não đều là bị thiêu đốt bởi ba ngọn lửa “tham, sân, si”. Nghiên cứu phát hiện *mười hai xứ* là khái niệm “thế gian” của Phật giáo. Nói cách khác, thế gian bị thiêu đốt bởi ba ngọn lửa “tham, sân, si”. Người viết lấy điều này xem rằng đó là cách ẩn dụ và giải thích của Phật giáo Sơ kỳ đối với sự nóng lên toàn cầu (địa cầu noãn hoá). Bộ phận này có thể phân tích từ hai chiều hướng: (1.) Thiêu đốt trụ trong lòng người; (2.) Do sự thiêu đốt tồn tại trong nội tâm con người suy rộng ra ảnh hưởng đối với xã hội bên ngoài, đại tự nhiên, hoàn cảnh...

IX. Phản ứng của “mười hai xứ”: Trong quá trình phản ứng giữa sự tiếp xúc sáu căn và sáu xứ sẽ phơi bày ba thứ hiệu quả: khổ, vui, chẳng khổ chẳng vui. Người Ấn Độ đối với ba thứ phản ứng này đề xuất ba loại lí luận: (1.) Kết quả từ những việc làm đời trước đã tạo (*Tiền thế sở tác luận*: Pubbekatavāda: Past action determinism); (2.) Do sự tạo hoá của Thần linh (*Thần chi hoá tác luận*: Issarakaraṇ avada: Theistic determinism); (3.) Ngẫu nhiên mà có chứ không phải do nguyên nhân nào cả (*Vô nhân vô duyên luận*: Ahetuvāda: Accidentalism). Người viết chỉ bàn thảo luận thứ hai là “Sự sáng tạo của Thần Tối Cao hay Brahma), luận điểm này ảnh hưởng khá là lớn đối với người Ấn Độ. Phật giáo Sơ kỳ phủ nhận góc độ Brahma (Phạm Thần) sáng tạo, Brahma không có mối quan hệ gì đến sự khổ, vui, chẳng khổ chẳng vui của loài người, mà đặt trọng điểm vào ngay sự gây tạo nên bởi phiền não và nhân duyên của con người, chính nó dẫn dắt đến luân hồi. Trên nguyên tắc, mười hai nhân duyên không bàn đến căn nguyên của “nhất thiết”, bản thân nó cũng không phải là làm căn nguyên “nhất thiết” mà tồn tại, do đó, nó được lập làm Trung đạo. Nếu lấy mười hai nhân

duyên khảo sát về sự trình hiện của “nhất thiết” sẽ phát hiện ra *nguyên nhân của nguyên nhân vẫn là có nguyên nhân* (Causality = Endlessness), nhìn từ sự “sinh diệt” “có không” của nó đâu đâu cũng đều là phản ứng dây chuyền “vô tận” (Ananta). Quan điểm này và sự phê phán ngoại đạo là “cực đoan” của đức Phật đã nêu đằng trước là trái ngược nhau về tình hình.

X. Nhất Thiết Hữu luận ở trong “Kathāvatthu”: thông qua so sánh phát hiện văn hiến Nam – Bắc truyền, tư tưởng “Nhất thiết hữu” của Hữu Bộ sơ kỳ là sự kết hợp *thời gian và tồn tại*, đem *nhất thiết* và *thời gian* xâu liền vào một khối, cho rằng sự “tồn hữu” là thật. Sau nội dung mô tả về so sánh văn hiến hai bên có thể phát hiện rằng căn cứ tư tưởng của Hữu bộ trong bộ phận này là viện dẫn từ “năm uẩn và ba thời” trong Phật giáo Sơ kỳ.

XI. Vấn đề “Tam thời thật hữu” (hoặc “Tam thế thật hữu”): tại Hữu Bộ, “Tam thời thật hữu” là y cứ trên ba bài Kinh có cuộc đối thoại giữa Bà-la-môn Jāṇussoṇi (Sinh Văn) và đức Phật liên quan đến *nhất thiết, nhất thiết hữu, nhất thiết pháp* để làm khởi điểm cho chủ trương, nhưng so qua Bà-la-môn Jāṇussoṇi trong Nam Truyền không hề có nội dung này. Hơn nữa ba bài Kinh y cứ trong “Kinh Tạp A-hàm” Hữu bộ lại không thấy trong văn hiến Pāli. Trái ngược điều này, góc độ của Bà-la-môn Jāṇussoṇi (và cả Bà-la-môn Thuận Thế phái) được tham thảo trong nội dung ở Chương thứ ba về Phật giáo Sơ kỳ cũng lại không thấy trong Kinh A-hàm Bắc Truyền. Bất luận thế nào, nếu lấy văn hiến Pāli làm chủ thì rất rõ ràng rằng Hữu Bộ đã trái nghịch với giáo nghĩa Phật giáo Sơ kỳ. Nếu lấy Kinh A-hàm làm chủ thì giống như sự bàn thảo từ Trưởng lão Ấn Thuận rằng Hữu Bộ lấy ba bài Kinh để làm thuyết cho tư tưởng ban đầu, đây là căn cứ mà Hữu Bộ đã dựa vào. Đương nhiên, quan điểm được Hữu Bộ chủ trương đều bị Thượng Toạ Bộ phản đối, vì vậy mới phát sinh tình trạng *Nhất Thiết Hữu luận* (Sabbamatthīkathā) bị phê phán trong bộ “Kathāvatthu” (Luận Sự).

XII. Nhất Thiết Hữu luận bị phê phán trong Thượng Toạ bộ (Theravāda): trong cuộc tranh luận thời Phật giáo Bộ phái, nó đưa định nghĩa về “nhất thiết” đặt trong phạm vi của *mười hai xứ*, nhưng cũng tăng thêm rất nhiều ví dụ khác nữa để làm căn cứ chứng minh. Nhất là ngũ uẩn, Hữu bộ (Tha thuyết: Paravāda) cho rằng nó là thật có trong ba thời. Điều này bị Thượng Toạ bộ (Tự thuyết: Sakavāda) phê phán là “tà kiến” và (Tự thuyết) chỉ ra rằng: Hữu bộ chủ trương “Nhất thiết hữu” và “Tam thời thật hữu” đều đánh đồng tồn tại, nếu chủ trương như thế thì cái gọi là “Nhất thiết hữu” nằm trong “tam thời” có thể giao hoán thay thế nhau được, thế nhưng từ đối chiếu thời gian cũng như điều kiện thay thế tính tồn hữu đều vậy cả, trên thực tế không cách gì thay thế cho nhau được, chủ trương Hữu bộ tự mâu thuẫn nhau.

Điểm đáng lưu ý trong lí luận *Nhất Thiết Hữu luận* của Hữu bộ là cuộc tranh luận từ đầu đến cuối có thể nhìn ra sự biến động trong tư tưởng Hữu bộ, mặt trước dùng thuận luận và phản luận để điều tra bộ phận *hữu* thì Hữu bộ trả lời tương đối số lẻ, nhưng đến mặt sau Hữu bộ lại trả lời đến số đôi. Ví như (Tự): *hữu* là *quá khứ* ư? (Tha): *hữu* là *quá khứ* và *phi quá khứ*. Điểm này bị Thượng Toạ bộ phê phán rằng: nếu quá khứ là hữu, hữu là quá khứ và phi quá khứ thế thì quá khứ tức là phi quá khứ, phi quá khứ tức là quá khứ v.v... quan điểm Hữu rõ ràng càng mâu thuẫn. Cuối cùng, Hữu bộ lấy hai bài Kinh để chứng minh, thế nhưng bị Thượng Toạ bộ dùng bốn bài Kinh để phản bác. Thông qua “Kinh chứng” có liên quan đến mối quan hệ “năm uẩn” và “ba thời”, phát hiện rằng nó được xác định là *Thế Tục đế* theo lập trường của Thượng Toạ bộ, lấy *Thắng Nghĩa đế* (Chân đế) mà bàn thì bản thân nó không phải chân thật hay vĩnh hằng bất biến.

2. Kiến nghị nghiên cứu

I. Sách biện luận Nam Truyền: lấy lịch sử phát triển logic của Phật giáo mà nói, văn hiến Phật giáo Nam Truyền “Kathāvatthu” (Luận Sự) có thể nói là bộ sách logic duy nhất, phương pháp luận của nó quan hệ mật thiết với tư tưởng các bộ phái khác. Chính điểm này đáng được kể tục đào sâu, do đó có thể khiến các học giả nghiên cứu Bộ phái hiểu rõ càng hoàn chỉnh hơn tư tưởng Phật giáo Bộ phái và cả khảo sát so sánh từ văn hiến Nam – Bắc truyền, đưa đến nhận thức và hiểu rõ càng sâu càng rộng đối với cuộc nghiên cứu về Phật giáo Bộ phái.

II. Cần thêm nghiên cứu: Trong giới Phật giáo Nam Truyền, người nghiên cứu bộ Luận này trong Abhidhamma không nhiều, khả năng là không giỏi lí giải hệ thống logic rồi cả nhu cầu thuyết minh trong sách Chú giải, nhưng thế thì cần quay về nguyên văn Pāli tiến hành đối chiếu. Bản luận văn dù lấy hai bản sách chú giải “Kathāvatthu”: (1.) Chú giải của Buddhaghosa; (2.) Chú giải của Ānanda, để nghiên cứu kỹ càng, nhưng vẫn không khỏi tiếc nuối sót ngọc trong biển, tức là bản luận văn chưa thể dẫn dụng được *Ngũ Luận tiểu số* (Pañcapakaraṇa-anuṭikā) giải thích Hộ Pháp Luận (Dhammapāla: Đạt-ma-ba-la), đối với người hứng thú với bộ “Kathāvatthu” có thể thông qua quan điểm bộ Luận này làm nghiên cứu.

III. So sánh từ Hữu Bộ ban sơ đến tư tưởng Hậu kỳ: trọng điểm bản luận văn chỉ gom lại trong tư tưởng Hữu Bộ sơ kỳ, ngay cả diễn biến hậu kỳ ra sao cũng không hề đưa vào quy hoạch thảo luận. Đến đây còn có không gian nghiên cứu tiến một bước làm so sánh, trong “Kathāvatthu”, tư tưởng Hữu bộ sơ kỳ và tư tưởng hậu kỳ trong những văn hiến khác có gì bất đồng.

IV. Những luận điểm khác của Hữu bộ trong “Kathāvatthu”: ngoại trừ phần *Nhất Thiết Hữu luận* của Hữu bộ là hạt nhân đã được xử lý trong bản luận văn, nhưng còn có bốn hạng khác nữa trong “Kathāvatthu” (Luận Sự) bị Thượng Toạ bộ lấy làm tiêu điểm phê phán: (1.) A-la-hán thoái luận (Parihānikathā); (2.) Quá khứ thế uẩn luận (Atītakkhandhādikathā); (3.) Thứ đệ hiện quán luận (Anupubbābhisamayakathā); (4.) Định luận (Samādhikathā). Vị nào có hứng thú thì có thể từ những luận điểm này tiếp tục nghiên cứu.

SÁCH THAM KHẢO (BIBLIOGRAPHY)

1. Nguyên điển Pāli (P.T.S.)

Arnold C. Taylor (Edited)

1979 Kathāvatthu Vols. I, II, London: The Pali Text Society. (P.T.S.)

Arnold C. Taylor (Edited)

1979 Paṭisambhidāmagga Vols. I, II, London: The Pali Text Society. (P.T.S.)

C.A.F. Rhys Davids (Edited)

1975 The Visuddhi-Magga of Buddhaghosa, London: The Pali Text Society. (P.T.S.)

Dines Andersen and Helmer Smith (Edited)

1990 Suttanipāta, Oxford: The Pali Text Society. (P.T.S.)

Edware Müller (Edited)

1978 Dhammasaṅgaṇi, London: The Pali Text Society. (P.T.S.)

E.Hardy (Edited)

1994 Aṅguttara-Nikāya Vol.III, Oxford: The Pali Text Society. (P.T.S.)

E.Hardy (Edited)

1979 Aṅguttara-Nikāya Vol.V, London: The Pali Text Society. (P.T.S.)

Ernst Windisch (Edited)

1975 Itivuttaka, London: The Pali Text Society. (P.T.S.)

Estlin Carpenter (Edited)

1992 The Dīgha Nikāya Vol.I, Oxford: The Pali Text Society. (P.T.S.)

- Georg Landsberg, Rhys Davids (Edited)
1997 Puggala-Paññatti & Atthakathā, Oxford: The Pali Text Society. (P.T.S.)
Helmer Smith (Edited)
1990 Thera-Therī-Gāthā, Oxford: The Pali Text Society. (P.T.S.)
Hermann Oldenberg (Edited)
1964 Vinaya Pitakaj Vol.I, London: The Pali Text Society. (P.T.S.)
Hermann Oldenberg (Edited)
1982 Vinyapitakaj Vol.V, Oxford: The Pali Text Society. (P.T.S.)
Hermann Oldenberg (Edited)
1993 Vinyapitakaj Vol.III, Oxford: The Pali Text Society. (P.T.S.)
Hermann Oldenberg (Edited)
1993 Vinyapitakaj Vol.IV, Oxford: The Pali Text Society. (P.T.S.)
Hermann Oldenberg (Edited)
1995 Vinyapitakaj Vol.II, Oxford: The Pali Text Society. (P.T.S.)
L. De La Vallée Poussin and E. J. Thomas (Edited)
1978 Mahaniddesa Parts I, II, London : The Pali Text Society. (P.T.S.)
Léon Feer (Edited)
1991 Saṃyutta-Nikāya Vol.I, Oxford: The Pali Text Society. (P.T.S.)
Léon Feer (Edited)
1989 Saṃyutta-Nikāya Vol. II, Oxford: The Pali Text Society. (P.T.S.)
Léon Feer (Edited)
1975 Saṃyutta-Nikāya Vol.III, London: The Pali Text Society. (P.T.S.)
Léon Feer (Edited)
1990 Saṃyutta-Nikāya Vol.IV, Oxford: The Pali Text Society. (P.T.S.)
Léon Feer (Edited)
1994 Saṃyutta-Nikāya Vol.V, Oxford: The Pali Text Society. (P.T.S.)

M.E. Lilley (Edited)

1925 The Apadāna Vols.I,II, London: The Pali Text Society. (P.T.S.)

O.Von Hinüber , K.R.Norman (Edited)

1995 Dhammapada, London: The Pali Text Society. (P.T.S.)

Paul Steinthal (Edited)

1982 Udana, London: The Pali Text Society. (P.T.S.)

Rhys Davids (Edited)

1978 Vibhaṅga, London: The Pali Text Society. (P.T.S.)

Rhys Davids, Estlin Carpenter (Edited)

1995 The Dīgha Nikāya Vol.I, Oxford: The Pali Text Society. (P.T.S.)

Rhys Davids, Estlin Carpenter (Edited)

1995 The Dīgha Nikāya Vol.II, Oxford: The Pali Text Society. (P.T.S.)

Richard Morris (Edited)

1976 Aṅguttara-Nikāya Vol.II, London: The Pali Text Society. (P.T.S.)

Richard Morris, Warder (Edited)

1989 Aṅguttara-Nikāya Vol.I, Oxford: The Pali Text Society. (P.T.S.)

V. Fausll (Edited)

1990 Jātaka Vol. VI, Oxford: The Pali Text Society. (P.T.S.)

W. Stede (Edited)

1988 Cullaniddesa, Oxford: The Pali Text Society. (P.T.S.)

2. Sách chú thích Pāli, Tạng ngoại (AṬṬHAKATHA- AÑÑĀ) (P.T.S.)

A.P. Buddhadatta Thero (Edited)

1980 Sammohavinodanī, London: The Pali Text Society. (P.T.S.)

C.E. Godakumbura (Edited)

1988 Visuddhajanavilāsinī, Oxford: The Pali Text Society. (P.T.S.)

Edward Müller (Edited)

- 1979 Atthasālinī, London: The Pali Text Society. (P.T.S.)
F.L. Woodward
- 1977 Sāratthappakāsinī Vol. II, London: The Pali Text Society. (P.T.S.)
H.C. Norman (Edited)
- 1993 The Commentary on the Dhammapada Vol. III, Oxford: The Pali Text Society. (P.T.S.)
Hermann Kopp (Edited)
- 1977 Manorathapūraṇī Vol. V, London: The Pali Text Society. (P.T.S.)
Hermann Oldenberg (Edited)
- 2000 Dīpavaṃsa An Ancient Buddhist Historical Record, Oxford: The Pali Text Society. (P.T.S.)
I.B. Horner (Edited)
- 1976 Papañcasūdanī Part. III, London: The Pali Text Society. (P.T.S.)
J. Takakusu and M. Nagai (Edited)
- 1975 Samantapāsādikā Vol. I, London: The Pali Text Society. (P.T.S.)
J.H. Woods, D. Kosambi (Edited)
- 1979 Papañcasūdanī Part II, London: The Pali Text Society. (P.T.S.)
Max Walleser, Hermann Kopp (Edited)
- 1967 Manorathapūraṇī Vol. II, London: The Pali Text Society. (P.T.S.)
N.A. Jayawickrama (Edited)
- 1979 Kathāvatthupapakaraṇa – Aṭṭhakathā, London: The Pali Text Society. (P.T.S.)
Trenckner (Edited)
- 1986 The Milindapañho with Milinda-Ṭīkā, London: The Pali Text Society. (P.T.S.)
T.W. Rhys Davids (Edited)
- 1968 Sumaṅgalavilāsinī Part. I, London: The Pali Text Society. (P.T.S.)

3. Pāli dịch tiếng Anh (P.T.S.)

Bimala Churn Law

1989 The Debates Commentary, Oxford: The Pali Text Society (P.T.S.)

Shwe Zan Aung and Mrs. Rhys Davids

1997 Points of Controversy or Subjects of Discourse, Oxford: The Pali Text Society (P.T.S.)

Bhikkhu Ñāṇamoli

1996 The Dispeller of Delusion Part II, Oxford : The Pali Text Society (P.T.S.)

4. Thư mục Anh văn

A.K. Warder

2000 Indian Buddhism (7. Collecting the Tripitaka, 8. The Popularisation of Buddhism 9. The Eighteen Schools), Delhi: Motilal Banarsidass.

Alka Barua

2006 Kathāvatthu: A Critical & Philosophical Study , Delhi: New Bharatiya Book Corporation.

Charles Willemsen, Bart Dessein & Collett Cox

1998 Sarvāstivāda Buddhist Scholasticism, Leiden: Koninklijke Brill nv.

K.R. Norman

1983 A History of Indian Literature (The Abhidhamma-pitaka, 4. 5. Kathāvatthu), Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

Satish Chandra Vidyabhushna

2006 A history of Indian Logic, New Delhi: Shri Jainendra Press.

S. Radhakrishnan

1994 Indian Philosophy (Chapter V. Materialism), New Delhi: Oxford University Press.

Ven. Hegoda Khemananda, (Asanga Tilakaratne Translated from Sinhala)

1993 Logic and Epistemology in Theravā da, Colombo: Karunaratne & Sons Ltd.

Vincent A. Smith

2003 Asoka, New Delhi: Cosmo Publications.

Woodville W. Rockhill (Translated)

1992 The Life of Buddha And the Early History of His Order Derived from Tibetan: Derived from Tibetan Works in the Bkah-Hgyur and Bstan-Hgyur, Followed by Notices on the Early History of Tibet and Khoten, New Delhi : Asian Educational services.

5. Pāli dịch tiếng Hán (NAN.)

Thông Diệu (通妙)

1990 《漢譯南傳大藏經》，《律藏一》，冊 1，高雄市：元亨寺妙林出版社。(Hán dịch Nam Truyền Đại Tạng Kinh: Luật Tạng 1, sách 1, Cao Hùng thị: Nguyên Hanh tự Diệu Lâm xuất bản xã).

Thông Diệu (通妙)

1991 《漢譯南傳大藏經》，《律藏二》，冊 2，高雄市：元亨寺妙林出版社。

Thông Diệu (通妙)

1992 《漢譯南傳大藏經》，《律藏三》，冊 3，高雄市：元亨寺妙林出版社。

Thông Diệu (通妙)

1992 《漢譯南傳大藏經》，《律藏四》，冊 4，高雄市：元亨寺妙林出版社。

Thông Diệu (通妙)

1992 《漢譯南傳大藏經》，《律藏五》，冊 5，高雄市：元亨寺妙林出版社。

Thông Diệu (通妙)

1994 《漢譯南傳大藏經》，《長部經典》，冊 6，高雄市：元亨寺妙林出版社。(Hán dịch Nam Truyền Đại Tạng Kinh: Trường Bộ Kinh điển, sách 6, Cao Hùng thị: Nguyên Hanh tự Diệu Lâm xuất bản xã).

Thông Diệu (通妙)

1991 《漢譯南傳大藏經》，《長部經典》，冊 8，高雄市：元亨寺妙林出版社。

Thông Diệu (通妙)

1993 《漢譯南傳大藏經》，《中部經典》，冊 9，高雄市：元亨寺妙林出版社。(Hán dịch Nam Truyền Đại Tạng Kinh: Trung Bộ Kinh điển, sách 9, Cao Hùng thị: Nguyên Hanh tự Diệu Lâm xuất bản xã).

Thông Diệu (通妙)

1993 《漢譯南傳大藏經》，《中部經典》，冊 10，高雄市：元亨寺妙林出版社。

Thông Diệu (通妙)

1993 《漢譯南傳大藏經》，《中部經典》，冊 11，高雄市：元亨寺妙林出版社。

Quách Triết Chương (郭哲彰)

1994 《漢譯南傳大藏經》，《增支部六》，冊 24，高雄市：元亨寺妙林出版社。(Hán dịch Nam Truyền Đại Tạng Kinh: Tăng Chi Bộ 6, sách 24, Cao Hùng thị: Nguyên Hanh tự Diệu Lâm xuất bản xã).

Quách Triết Chương (郭哲彰)

1994 《漢譯南傳大藏經》 ， 《 增支部七 》 ， 冊 25 ， 高雄市 ： 元亨寺妙林出版社。

Quách Triết Chương (郭哲彰)

1995 《漢譯南傳大藏經》 ， 《 法集論 》 ， 冊 48 ， 高雄市 ： 元亨寺妙林出版社。(Hán dịch Nam Truyền Đại Tạng Kinh: Pháp Tập Luận, sách 48, Cao Hùng thị: Nguyên Hanh tự Diệu Lâm xuất bản xã).

Quách Triết Chương (郭哲彰)

1997 《漢譯南傳大藏經》 ， 《 論事一 》 ， 冊 61 ， 高雄市 ： 元亨寺妙林出版社。(Hán dịch Nam Truyền Đại Tạng Kinh: Luận Sự 1, sách 61, Cao Hùng thị: Nguyên Hanh tự Diệu Lâm xuất bản xã).

Quách Triết Chương (郭哲彰)

1997 《漢譯南傳大藏經》 ， 《 彌蘭陀王問經一 》 ， 冊 63 ， 高雄市 ： 元亨寺妙林出版社。(Hán dịch Nam Truyền Đại Tạng Kinh: Di-lan-đà Vương Vấn Kinh 1, sách 63, Cao Hùng thị: Nguyên Hanh tự Diệu Lâm xuất bản xã).

Ngộ Tỉnh (悟醒)

1996 《漢譯南傳大藏經》 ， 《 小部經典二十 》 ， 冊 45 ， 高雄市 ： 元亨寺妙林出版社。(Hán dịch Nam Truyền Đại Tạng Kinh: Tiểu Bộ Kinh điển 20, sách 45, Cao Hùng thị: Nguyên Hanh tự Diệu Lâm xuất bản xã).

Ngộ Tỉnh (悟醒)

1996 《漢譯南傳大藏經》 ， 《 小部經典二十一 》 ， 冊 46 ， 高雄市 ： 元亨寺妙林出版社。

Ngộ Tỉnh (悟醒)

1996 《漢譯南傳大藏經》, 《小部經典二十二》, 冊 47, 高雄市: 元亨寺妙林出版社。

Ngộ Tỉnh (悟醒)

1998 《漢譯南傳大藏經》, 《島王統史》, 冊 65, 高雄市: 元亨寺妙林出版社。(Hán dịch Nam Truyền Đại Tạng Kinh: Đảo Vương Thống Sử, sách 65, Cao Hùng thị: Nguyên Hanh tự Diệu Lâm xuất bản xã).

Ngộ Tỉnh (悟醒)

1998 《漢譯南傳大藏經》, 《阿育王刻文》, 冊 70, 高雄市: 元亨寺妙林出版社。(Hán dịch Nam Truyền Đại Tạng Kinh: A Dục Vương khắc văn, sách 70, Cao Hùng thị: Nguyên Hanh tự Diệu Lâm xuất bản xã).

Vân Am (雲庵)

1993 《漢譯南傳大藏經》, 《相應部經典二》, 冊 14, 高雄市: 元亨寺妙林出版社。(Hán dịch Nam Truyền Đại Tạng Kinh: Tương Ứng Bộ Kinh điển 2, sách 14, Cao Hùng thị: Nguyên Hanh tự Diệu Lâm xuất bản xã).

Vân Am (雲庵)

1993 《漢譯南傳大藏經》, 《相應部經典三》, 冊 15, 高雄市: 元亨寺妙林出版社。

Vân Am (雲庵)

1993 《漢譯南傳大藏經》, 《相應部經典四》, 冊 16, 高雄市: 元亨寺妙林出版社。

Quan Thế Khiêm (關世謙)

1994 《漢譯南傳大藏經》，《增支部二》，冊 20，高雄市：元亨寺妙林出版。(Hán dịch Nam Truyền Đại Tạng Kinh: Tăng Chi Bộ 2, sách 20, Cao Hùng thị: Nguyên Hạnh tự Diệu Lâm xuất bản xã).

Diệp Khánh Xuân (葉慶春)

1994 《漢譯南傳大藏經》，《增支部一》，冊 19，高雄市：元亨寺妙林出版社。

6. Phật điển Hán ngữ

Huyền Trang (玄奘) phụng chiếu dịch, 《大正新脩大藏經》，《阿毘達磨俱舍論》(Đại Chính Tân Tu Đại Tạng Kinh: A-tỳ-đạt-ma Câu-xá Luận), sách 29, quyển 20. 《那先比丘經》，《大正新脩大藏經》(Na Tiên Tỳ-khưu Kinh), sách 32, quyển 2.

Phật-đà-da-xá (佛陀耶舍) và Trúc Phật Niệm (竺佛念) dịch, 《大正新脩大藏經》，《長阿含經》(Trường A-hàm Kinh), sách 1, quyển 8, kinh số 9.

Cầu-na-bạt-đà-la (求那跋陀羅) dịch, 《大正新脩大藏經》，《雜阿含經》(Tập A-hàm Kinh), sách 2, quyển 5, kinh số 105.

Cầu-na-bạt-đà-la (求那跋陀羅) dịch, 《大正新脩大藏經》，《雜阿含經》，sách 2, quyển 9, kinh số 231.

Cầu-na-bạt-đà-la (求那跋陀羅) dịch, 《大正新脩大藏經》，《雜阿含經》，sách 2, quyển 12, kinh số 301.

Cầu-na-bạt-đà-la (求那跋陀羅) dịch, 《大正新脩大藏經》，《雜阿含經》，sách 2, quyển 13, kinh số 319.

Cầu-na-bạt-đà-la (求那跋陀羅) dịch, 《大正新脩大藏經》，《雜阿含經》，sách 2, quyển 13, kinh số 320.

Cầu-na-bạt-đà-la (求那跋陀羅) dịch, 《大正新脩大藏經》，《雜阿含經》，sách 2, quyển 13, kinh số 321.

Cầu-na-bạt-đà-la (求那跋陀羅) dịch, 《大正新脩大藏經》, 《雜阿含經》, sách 2, quyển 14, kinh số 350.

Cầu-na-bạt-đà-la (求那跋陀羅) dịch, 《大正新脩大藏經》, 《雜阿含經》, sách 2, quyển 15, kinh số 374.

Cầu-na-bạt-đà-la (求那跋陀羅) dịch, 《大正新脩大藏經》, 《雜阿含經》, sách 2, quyển 15, kinh số 375.

Cầu-na-bạt-đà-la (求那跋陀羅) dịch, 《大正新脩大藏經》, 《雜阿含經》, sách 2, quyển 15, kinh số 376.

Cầu-na-bạt-đà-la (求那跋陀羅) dịch, 《大正新脩大藏經》, 《雜阿含經》, sách 2, quyển 15, kinh số 377.

Cầu-na-bạt-đà-la (求那跋陀羅) dịch, 《大正新脩大藏經》, 《雜阿含經》, sách 2, quyển 15, kinh số 378.

Cầu-na-bạt-đà-la (求那跋陀羅) dịch, 《大正新脩大藏經》, 《雜阿含經》, sách 2, quyển 15, kinh số 379.

Duy-kỳ-nan (維祇難)... dịch, 《大正新脩大藏經》, 《法句經》 (Pháp Cú Kinh), sách 4, quyển hạ, kinh số 22.

Tăng-già-bạt-đà-la (僧伽跋陀羅) dịch, 《大正新脩大藏經》, 《善見律毘婆沙》 (Thiện Kiến Luật Tỳ-bà-sa), sách 24, quyển 1, kinh 1462.

Cù-đàm Tăng-già-đề-bà (瞿曇僧伽提婆) dịch, 《大正新脩大藏經》, 《中阿含經》 (Trung A-hàm Kinh), sách 1, quyển 6, kinh 26.

Cù-đàm Tăng-già-đề-bà (瞿曇僧伽提婆) dịch, 《大正新脩大藏經》, 《中阿含經》 (Trung A-hàm Kinh), sách 26, quyển 3, kinh 13.

7. Mục sách Trung văn

Mizuno Kōgen (水野弘元) viết, Thích Đạt Hoà (釋達和) dịch,

2000 《水野弘元著作選集 (三) - 巴利論書研究》 , 台北 : 法鼓文化。
(Thủy Dã Hoàng Nguyên trước tác tuyển tập 3: Ba-lợi luận thư nghiên cứu), Đài Bắc: Pháp Cổ văn hoá).

Mizuno Kōgen (水野弘元) viết, Hương Quang thư hương Biên dịch tổ (香光書鄉編譯組) dịch,

2002 《佛教的真髓》 , 嘉義市 : 香光書鄉。(Phật giáo đích chân tuỷ, Gia Nghĩa thị: Hương Quang thư hương).

Ấn Thuận (印順) viết

2003 《說一切有部為主的論書與論師之研究》 , 新竹 : 正聞出版社。
(Thuyết Nhất Thiết Hữu bộ vi chủ đích Luận thư dữ Luận sư chi Nghiên cứu, Tân Trúc: Chính Văn xuất bản xã).

Ấn Thuận (印順) viết

2003 《華雨集 三 》 〈王舍城結集之研究〉 , 台北 : 正文出版社。(Hoa Vũ Tập 3: Vương Xá thành kết tập chi Nghiên cứu, Đài Bắc: Chính Văn xuất bản xã).

Trương Mạn Đào (張曼濤)

1979 《部派佛教與阿毘達磨》 , 台北市 : 大乘文化出版社。(Bộ phái Phật giáo dữ A-tỳ-đạt-ma, Đài Bắc thị: Đại Thừa Văn Hoá xuất bản xã).

Lam Cát Phú (藍吉富)

1997 《佛教史料學》 , 台北市 : 東大圖書股份有限公司。(Phật giáo sử liệu học, Đài Bắc thị: Đông Đại đồ thư cổ phần hữu hạn Công ty).

Giác Nhân (覺因) tạo, Diệp Quân (葉均) dịch

2000 《清靜道論》 Visuddhi-magga , 高雄市 : 正覺學會。(Thanh Tịnh Đạo Luận, Cao Hùng thị: Chính Giác học hội).

8. Nguyên điển Pāli tiếng Thái (MCU.)

ปฎิบัติกรรมฐานธรรมาศกถาตีวณณา
Dātukathādivaṇṇanā)

(Pañcapakaraṇaṭṭhakathā

1990 กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
(MCU.)

ปฎิบัติกรรมมูลฎีกา (Pañcapakaraṇa-mūlaṭīkā)

1995 กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
(MCU.)

ปฎิบัติกรรมอนุฎีกา (Pañcapakaraṇa-anuṭīkā)

1995 กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
(MCU.)

9. Pāli dịch tiếng Thái (MCU. - MBU.)

พระอภิธรรมปฎิถกถาวัตถุ เล่มที่ ๓๗ (Abhidhammapiṭaka
Kathāvatthu Vol. 37)

1996 กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย
(MCU.)

พระอภิธรรมปฎิถกถาวัตถุ และอรรถกถา เล่มที่ ๘๐
(Abhidhammapiṭaka Kathāvatthu and Aṭṭhakathā Vol.80)

1995 กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย (MCU.)

พระอภิธรรมปฎิถกถาวัตถุ และอรรถกถา เล่มที่ ๘๑
(Abhidhammapiṭaka Kathāvatthu and Aṭṭhakathā Vol.81)

1995 กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย (MCU.)

มิลินทปฎิพัญหา (Milindapañha)

2004 กรุงเทพมหานคร: มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย (MCU.)

10. Mục sách, luận văn và kỳ san văn Hán – Thái

Lữ Khải Văn (呂凱文)

2008 《重讀佛教「王舍城結集」》，(南華大學巴利學研究中心、宗教學

研究所，第二屆巴利學與佛教學術研討會論文集)，台北：南山放生寺。 (“Trùng độc Phật giáo ‘Vương Xá thành kết tập’”, Nam Hoa đại học Ba-lợi học nghiên cứu trung tâm, Tông giáo học Nghiên cứu sở, đề nghị giới Ba-lợi học dữ Phật giáo học thuật nghiên thảo hội luận văn tập, Đài Bắc: Nam Sơn Phóng Sinh tự).

ปอ. ปยุต. โฑต (P.A. Payutto)

1985 พุทธธรรม (Phật Pháp), กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์มหาเมฆ ภาควิทยาลัย (MBU.)

สมภาร พรหมทา (Somparn Promta)

1990 อรรถกถาภังคะถิตาในพุทธปรัชญาเถรวาท (Phật giáo Theravāda: Hūu – Vō), วิทยาลัยนพนธ์ อักษรศาสตร์ ศึกษบัณฑิต, กรุงเทพฯ มหาวิทยาลัย จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

สุชีพ ปุญญานุภาพ (Sucheep Punyanupab)

2539 พระไตรปิฎกฉบับประชาชน (Tam tạng: Nhân Dân bản), กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์มหาเมฆ ภาควิทยาลัย (MBU.)

เสถียร โภธิ นันทะ (Stain Bodhinanta)

2001 ประวัติศาสตร์พุทธศาสนา (Phật Giáo Sử), กรุงเทพมหานคร: สว่างสรรบุ คส์.

จํารูญ ธรรมดา (Jumroon Dhammada)

2007 กถาวัตถุ (Luận Sự), กรุงเทพมหานคร: อภิศธรรมโศติกะวิทยาลัย.

รังษี สุธนต (Rangsri Suthon)

2006 ภาษาในพุทธศาสนายุคแรก (Ngôn ngữ Phật giáo Sơ kỳ), กรุงเทพมหานคร:—.

11. Công cụ

MUCC

2006 BUDSIR/TT V.3, Bangkok: Mahidol University Computing Center.

Vipassana Research Institute

Chattha Sangāyana Version 3 (CSCD), Igatpuri: Vipassana Research Institute

中華電子佛典協會 (Trung Hoa điện tử Phật điển hiệp hội)

2005 Chinese Buddhist Electronic Text Association (CBETA), Taipei .

Xích Chiếu Trí Thiện (赤沼智善) viết, Lam Cát Phú (藍吉富) chủ biên,

1988 《漢巴四部四阿含互照錄》，台北市：華宇出版社。(Hán - Ba tứ bộ A-hàm hổ chiếu lục, Đài Bắc thị: Hoa Vũ xuất bản xã).

ป.อ. ปยุตฺโต (P.A. Payutto)

2003 พจนานุกรมพุทธศาสตร์ ฉบับประมวลศัพท์ (Dictionary of Buddhism), กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

วัดโพธิ์แมนคุณาราม (chùa Phổ Môn, Thái Lan)

1968 พจนานุกรมพุทธศาสนานานาชาติ-สันสกฤต-อังกฤษ-ไทย (Từ điển Phật học Hán - Phạn - Anh - Thái), กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

LỜI GHI TẠ

Nhân vì sự quan tâm và tương trợ của sư trưởng và quý bằng hữu mà thiên luận văn này có thể hoàn thành thuận lợi. Ở đây, người viết chỉ lấy văn tự biểu đạt tâm ý, cảm ơn chư vị ở hai miền Thái Lan và Đài Loan đã từ bi hiệp trợ cho người viết. Đầu tiên là Hiệu trưởng của hai nước. Vì để trao đổi học sinh, Hiệu trưởng Đại học Phật giáo Mahachulalongkornrajavidyalaya là Phra Dharmakosajarn (Prayoon Dhammacitto) đã cho người viết cơ hội và che chở đến Đài Loan du học, một mặt khác Hiệu trưởng trường Đại học Nam Hoa là thầy giáo Trần Miếu Thắng suốt hơn ba năm đã chiếu cố, làm cho người viết cảm thấy an tâm vui vẻ học tập một cách vô ngại. Hai vị sư trưởng là Phra Dharmyanamuni, Phrakrusiripiyadhamma một thời gian dài đã khổ tâm giáo huấn cho đệ tử. Hai sở học viện Pāli là Sahasikkhāpāli (tháp Đại Phật Thống) và Janasongkram cùng quý giáo viên trường Đại học Phật giáo Mahachulalongkorn, họ đã cho người viết thường trú ở chùa Tusitārāma tại Bangkok và cung cấp cho người viết những điều kiện đáng quý để học tập tiếng Pāli thường niên và tri thức tương quan. Chủ nhiệm Viện nghiên cứu Phật học Phrakruparalsuwattanavajirakun (Sawai Jotiko) cũng đã che chở một cách từ bi khiến người viết có thể thuận lợi đến Đại học Nam Hoa nghiên cứu. Cảm tạ thầy giáo Rangsi Suthon đã giúp sức sưu tầm tư liệu tiếng Pāli, sự che chở của vợ chồng Thiếu tướng Chanchai Visantheerakorn, cùng với sự quan tâm và khích lệ của quý thầy giáo và bạn đồng học trường Mahachulalongkorn đã bày tỏ khi người viết sang Đài Loan.

Cảm ơn vị giáo viên hướng dẫn cho bản luận văn này là thầy Lữ Khải Văn đã giúp người viết thật thích hợp khi hướng dẫn tận tình không mấy may mắn, cùng với uỷ viên kiểm tra miêng là thầy Hà Kiến Hưng, thầy Triệu Kiến Đông đã xét duyệt và có ý kiến thật quý báu mới có thể thuận lợi hoàn thành tác phẩm này. Sự chiếu cố và giúp đỡ về mặt sinh hoạt của người viết từ phía quý vị sư hữu trưởng bối là pháp sư Tuệ Khai, pháp sư Vĩnh Hữu, chủ nhiệm nhân sự là nữ sĩ Hoàng Tố Hà, nhờ pháp sư Ngô Tính đã giúp sức trình bày thỉnh mời cho người viết được sang Nam Hoa du học. Các vị đồng bạn học tập là Tỳ-khưu Minh Pháp, Tỳ-khưu Quán Tịnh, thầy Thái Kỳ Lâm, pháp sư Đại Sách, pháp sư Thiện Hiến, pháp sư Lợi Chiếu, Tiêu Văn Chân, Hứa Bác Thánh, Chu Tử Linh... đã giúp sưu tập những lời bình thuật và tư liệu làm phong phú cho bản luận; đồng thời, pháp sư Chính Trì, Bhikkhu Dhammarattana, pháp sư Nghiêm Khâm đã nhiệt tâm hiệp trợ phiên dịch giải thuyết tiếng Trung cổ và trợ lý phần Anh văn Trung dịch, cùng với đồng học Sở Trung văn trường Đại học Trung Chính là Thái Nhạc Chương đã hiệp lực để trau chuốt chất văn tiếng Trung cho bản luận văn này, khiến cho văn chương được rõ ràng sáng sủa hơn cho việc đọc hiểu. Lúc người viết bị bệnh còn có quý bằng hữu như Lâm Hân, Sĩ Hoành, Chân Như... đã

không từ lao nhọc đưa người viết vào y viện Từ Tế, sự quan tâm của các vị thầy bạn tại Sở nghiên cứu Tôn giáo học trường Đại học Nam Hoa như vợ chồng sư phụ Hoàng Quốc Thanh, pháp sư Chứng Dục, pháp sư Diệu Lâm, pháp sư Hội Vân, pháp sư Thiên Thiên, pháp sư Trì Hựu, Trương Lý Linh Lệ, Hoàng Quân Trúc, pháp sư Tuyền Phong, pháp sư Kiến Lệ, pháp sư Pháp Như, Tĩnh Hương, Bảo Linh, Bảo Ngọc, Sâm Ân, Bảo Tú, trợ lý Sở tôn giáo Hứa Huệ Bình, đàn em đồng học; cùng với sự chi viện và khuông trợ từ Đài Trung Thánh Hiền đường cúng dường giải thưởng Học Kim. Cuối cùng rất quan trọng không thể thiếu đó chính là sự quan tâm và khích lệ từ cha mẹ ruột và chị em tại quê nhà Thái Lan xa xôi.

Những người đã nêu ra ở trên khiến cho người viết có thể sinh hoạt và chuyên chú với công tác viết bài mà không phải lo lắng nhìn sau. Sự đỡ đần và hiệp trợ từ quý vị ấy đều khiến người viết cảm kích trong lòng khôn nguôi, xin khắc sâu tình cảm ơn khó phai mờ.

ĀNANDO/ THÍCH A NAN

Dân Hùng, Đại Cật: Trường Xuân Đảng học uyển 2552/2009-1-8

Mục Lục

LỜI TRẦN THUẬT CỦA NGƯỜI DỊCH.....	1
TRÍCH YẾU	5
Bảng tóm tắt.....	7
Chương thứ nhất. GIỚI THIỆU.....	11
I. Động cơ nghiên cứu, mục đích và ý thức vấn đề	11
1) Động cơ nghiên cứu.....	11
2) Mục đích nghiên cứu.....	12
3) Ý thức vấn đề.....	12
II. Phạm vi nghiên cứu	14
1) Khảo sát về khởi nguồn và kiểu logic của “Kathāvatthu”	15
2) Phê phán tư tưởng “nhất thiết” của ngoại đạo thời Phật giáo Sơ kỳ.....	18
3) Phê phán Nhất thiết hữu luận trong “Kathāvatthu” thời Phật giáo Bộ phái.....	19
III. Kiểm thảo văn hiến, phương pháp	20
1) Thành quả nghiên cứu bao đời	20
2) Nguyên điển và chú thích tiếng Pāli.....	21
3) Phương pháp nghiên cứu	25
IV. Cống hiến của nghiên cứu, hạn chế của nghiên cứu và khuôn khổ toàn văn	25
1) Cống hiến của nghiên cứu	25
2) Hạn chế của nghiên cứu	26
3) Khuôn khổ toàn văn.....	26
Chương thứ hai. KHỞI NGUYÊN VÀ CÁCH PHÊ PHÁN LOGIC CỦA “KATHĀVATTHU”	29
I. Khảo sát A-tì-đạt-ma từ Phật giáo Sơ kỳ đến Phật giáo Bộ phái	29
1) Kết tập thứ nhất.....	31
2) Kết tập thứ hai	35
3) Kết tập thứ ba	36
4) Tam Tạng và các Sư kế thừa	40
II. “Abhidhamma Kathāvatthu” (A-tì-đạt-ma “Luận Sự”)	43
1) Định nghĩa về “Abhidhamma” (A-tì-đạt-ma).....	43
2) Tư tưởng “Kathāvatthu” của Phật giáo Sơ kỳ.....	48
3) “Kathāvatthu” của Phật giáo Bộ phái.....	50
III. “Kathāvatthu” với phép logic	56

1) Hạn chế logic của “Kathāvatthu”	56
2) Thuyết minh và phép logic của “Kathāvatthu”	56
IV. Mô thức logic Nhất thiết hữu luận của “Kathāvatthu”	82
1. Mô thức logic Nhất thiết hữu luận (1).....	82
2. Mô thức logic Nhất thiết hữu luận (2).....	84
3. Mô thức logic Nhất thiết hữu luận (3).....	85
4. Mô thức logic Nhất thiết hữu luận (4).....	87
V. Kết luận.....	88
Chương thứ ba. PHẬT GIÁO SƠ KỲ PHÊ PHÁN ĐỐI VỚI “NHẤT THIẾT” CỦA NGOẠI ĐẠO	90
I. Kinh điển Phật giáo Sơ kỳ phê phán đối với “nhất thiết” của ngoại đạo	91
1. “Nhất thiết vi hữu” và “Nhất thiết vi vô”	91
2. “Nhất thiết” và “Thuận thế luận”	93
II. Phân tích vấn đề phê phán.....	95
1. Phân tích bối cảnh giáo dục Bà-la-môn.....	95
2. Vấn đề của “Nhất thiết vi hữu” và “Nhất thiết vi vô”	98
3. Vấn đề của “nhất thiết” và “Thuận thế luận”.....	100
4. Thường Kiến và Đoạn Kiến	102
5. Vượt lên Thường Kiến và Đoạn Kiến	106
III. Lập trường “trung đạo” và “nhất thiết” của Phật giáo Sơ kỳ	107
1. Chính Kiến không xen với “hữu” “vô”	107
2. Phân tích “nhất thiết” và “nhân duyên”	109
3. Định nghĩa về “nhất thiết” tại Phật giáo Sơ kỳ.....	112
4. “Nhất thiết” và “địa cầu noãn hóa” của Phật giáo Sơ kỳ	115
IV. Thần Tối Cao (Phạm Thiên) không phải sáng tạo ra “nhất thiết”	117
1. Ba loại lí luận – ai sáng tạo “nhất thiết” (tất cả)	117
2. Phật giáo Sơ kỳ nhìn nhận thế nào đối với Thần (Deva)	118
3. Giải thích của Phật giáo Sơ kỳ đối với Phạm (Brahma)	119
4. Luận chứng Thần Tối Cao (Phạm Thiên) không phải Đấng sáng tạo	121
5. Nguyên tắc “nhân duyên” và căn nguyên của “nhất thiết”	125
V. Kết luận.....	125
Chương thứ tư. “KATHĀVATTHU” PHÊ PHÁN NHẤT THIẾT HỮU LUẬN THỜI PHẬT GIÁO BỘ PHÁI [1]	127
I. Tư tưởng Nhất thiết hữu của Hữu bộ thời ban sơ.....	128

1. Căn cứ trên ghi chép của văn hiến Nam Truyền	128
2. Căn cứ trên ghi chép của văn hiến Bắc Truyền	130
3. Thuyết minh nội dung khái yếu của Nhất thiết hữu luận.....	134
II. Ứng Lí Luận (Vādayutti)	135
1. Ứng Lí Luận (Vādayutti) [1]	135
2. Ứng Lí Luận (Vādayutti) [2]	137
IV. Đối chiếu thời gian (Kālasaṃsandana)	138
1. Đối chiếu thời gian (Kālasaṃsandana) [1]	139
2. Đối chiếu thời gian (Kālasaṃsandana) [2]	142
3. Đối chiếu thời gian (Kālasaṃsandana) [3]	147
4. Đối chiếu thời gian (Kālasaṃsandana) [4]	152
5. Đối chiếu thời gian (Kālasaṃsandana) [5]	155
IV. Ngôn Tịnh Luận (Vacanasodhana)	157
1. Ngôn Tịnh Luận (Vacanasodhana) [1]	158
2. Ngôn Tịnh Luận (Vacanasodhana) [2]	159
3. Ngôn Tịnh Luận (Vacanasodhana) [3]	161
4. Ngôn Tịnh Luận (Vacanasodhana) [4]	163
V. Quá khứ nhãn sắc đẳng luận (Atītacakkhurūpādikathā)	165
1. Quá khứ nhãn sắc đẳng luận (Atītacakkhurūpādikathā) [1]	165
2. Quá khứ nhãn sắc đẳng luận (Atītacakkhurūpādikathā) [2]	169
3. Quá khứ nhãn sắc đẳng luận (Atītacakkhurūpādikathā) [3]	170
4. Quá khứ nhãn sắc đẳng luận (Atītacakkhurūpādikathā) [4]	171
5. Quá khứ nhãn sắc đẳng luận (Atītacakkhurūpādikathā) [5]	172
6. Quá khứ nhãn sắc đẳng luận (Atītacakkhurūpādikathā) [6]	173
VI. Quá khứ minh trí đẳng luận (Atītañāṇādikathā)	174
1. Quá khứ minh trí đẳng luận (Atītañāṇādikathā) [1]	175
2. Quá khứ minh trí đẳng luận (Atītañāṇādikathā) [2]	178
3. Quá khứ minh trí đẳng luận (Atītañāṇādikathā) [3]	180
VII. Kết luận	183
Chương thứ năm. “KATHĀVATTHU” PHÊ PHÁN NHẤT THIẾT HỮU LUẬN THỜI PHẬT GIÁO BỘ PHÁI [2]	185
I. A-la-hán đẳng luận (Arahantādikathā)	185
1. A-la-hán đẳng luận (Arahantādikathā) [1]	185

2. A-la-hán đấng luận (<i>Arahantādikathā</i>) [2]	188
3. A-la-hán đấng luận (<i>Arahantādikathā</i>) [3]	188
4. A-la-hán đấng luận (<i>Arahantādikathā</i>) [4]	189
5. A-la-hán đấng luận (<i>Arahantādikathā</i>) [5]	190
6. A-la-hán đấng luận (<i>Arahantādikathā</i>) [6]	191
II. Quá khứ thủ đấng luận (<i>Atītaḥatthādikathā</i>)	192
1. Quá khứ thủ đấng luận (<i>Atītaḥatthādikathā</i>) [1]	193
2. Quá khứ thủ đấng luận (<i>Atītaḥatthādikathā</i>) [2]	195
3. Quá khứ thủ đấng luận (<i>Atītaḥatthādikathā</i>) [3]	197
III. Quá khứ uẩn tập đấng luận (<i>Atītakkhandhādi-samodhāna-kathā</i>)	199
1. Quá khứ uẩn tập đấng luận (<i>Atītakkhandhādisamodhānakathā</i>) [1]	200
2. Quá khứ uẩn tập đấng luận (<i>Atītakkhandhādisamodhānakathā</i>) [2]	202
3. Quá khứ uẩn tập đấng luận (<i>Atītakkhandhādisamodhānakathā</i>) [3]	205
IV. Cú Tịnh Luận (<i>Padasodhanakathā</i>)	207
1. Cú Tịnh Luận (<i>Padasodhanakathā</i>) [1]	208
2. Cú Tịnh Luận (<i>Padasodhanakathā</i>) [2]	209
3. Cú Tịnh Luận (<i>Padasodhanakathā</i>) [3]	210
4. Cú Tịnh Luận (<i>Padasodhanakathā</i>) [4]	212
V. Kinh Chứng (<i>Suttasādhanaṃ</i>)	214
1. Kinh Chứng (<i>Suttasādhanaṃ</i>) [1]	214
2. Kinh Chứng (<i>Suttasādhanaṃ</i>) [2]	215
3. Kinh Chứng (<i>Suttasādhanaṃ</i>) [3]	217
4. Kinh Chứng (<i>Suttasādhanaṃ</i>) [4]	218
5. Kinh Chứng (<i>Suttasādhanaṃ</i>) [5]	219
6. Kinh Chứng (<i>Suttasādhanaṃ</i>) [6]	220
VI. “Kathāvatthu” với những quan điểm đối sánh khác	222
1. Đối sánh Phật giáo Sơ kỳ với “Kathāvatthu”	222
2. Đối sánh tư tưởng Hữu bộ ban đầu trong thời đại Bộ phái với “Kathāvatthu”	222
3. “Milindapañha-sutta” (Kinh Milinda Vấn Đạo) với “Kathāvatthu”	224
VII. Kết luận	226
Chương thứ sáu. KẾT LUẬN VÀ KIẾN NGHỊ	227
1. Tổng kết nội dung nghiên cứu	228

2. Kiến nghị nghiên cứu	232
SÁCH THAM KHẢO (BIBLIOGRAPHY)	233
1. Nguyên điển Pāli (P.T.S.).....	233
2. Sách chú thích Pāli, Tạng ngoại (AṬṬHAKATHA- AÑÑA) (P.T.S.).....	235
3. Pāli dịch tiếng Anh (P.T.S.)	237
4. Thư mục Anh văn	237
5. Pāli dịch tiếng Hán (NAN.)	238
6. Phật điển Hán ngữ	242
7. Mục sách Trung văn.....	243
8. Nguyên điển Pāli tiếng Thái (MCU.).....	244
9. Pāli dịch tiếng Thái (MCU. – MBU.)	245
10. Mục sách, luận văn và kỳ san văn Hán – Thái	245
11. Công cụ.....	246
LỜI GHI TẠ.....	248

Thư Viện Hoa Sen chuyển định dạng PDF ngày 03 tháng 7 năm 2017