

Sơ Lược Về Các Bộ Phái Phật Giáo Buổi Ban Sơ

Thiện Phúc

Phật giáo là tôn giáo của Đấng Giác Ngộ, một trong ba tôn giáo lớn trên thế giới do Phật Thích Ca sáng lập cách nay trên 25 thế kỷ tại xứ Ấn Độ. Đức Phật để xuống tứ diệu đế như căn bản học thuyết như chúng đã hiện ra khi Ngài đại ngộ. Ngài đã chỉ cho mọi người làm cách nào để sống một cách khôn ngoan và hạnh phúc và giáo pháp của Ngài đã lan rộng từ xứ Ấn Độ ra khắp các miền châu Á, và xa hơn thế nữa. Danh từ “philosophy”, nghĩa là triết học, có hai phần: “philo” có nghĩa là ưa thích yêu chuộng, và “sophia” có nghĩa là trí tuệ. Như vậy, philosophy là ưa thích yêu chuộng trí tuệ, hoặc tình yêu thương và trí tuệ. Cả hai ý nghĩa này mô tả Phật giáo một cách hoàn hảo. Phật giáo dạy ta nên cố gắng phát triển trọn vẹn khả năng trí thức để có thể thông suốt rõ ràng. Phật giáo cũng dạy chúng ta phát triển lòng từ bi để có thể trở thành một người bạn thật sự của tất cả mọi chúng sanh. Như vậy Phật giáo là một triết học nhưng không chỉ đơn thuần là một triết học suông. Nó là một triết học tối thượng. Ngày Phật Đản sanh, có lẽ vào ngày mùng 4 tháng 8. Vẫn còn nhiều bàn cãi về năm sanh chính xác của Đức Phật; tuy nhiên ý kiến của phần đông chọn năm 623 trước Tây Lịch. Ngày Phật đản sanh là ngày trăng tròn tháng 5. Vào năm 563 trước Tây lịch, một cậu bé được sanh ra trong một hoàng tộc tại miền Bắc Ấn Độ. Hoàng tử này trưởng thành trong giàu sang xa xỉ, nhưng sớm nhận ra tiện nghi vật chất và sự an toàn trên thế gian không đem lại hạnh phúc thật sự. Ngài động lòng trắc ẩn sâu xa trước hoàn cảnh khổ đau quanh Ngài, chính vì vậy mà Ngài nhất định tìm cho ra chìa khóa đưa đến hạnh phúc cho nhân loại. Vào năm 29 tuổi Ngài rời bỏ vợ đẹp con ngoan và cung vàng điện ngọc để cất bước lên đường học đạo với những bậc thầy nổi tiếng đương thời. Những vị thầy này dạy Ngài rất nhiều nhưng không vị nào thật sự hiểu biết nguồn cội của khổ đau phiền não của nhân loại và làm cách nào để vượt thoát khỏi những thứ đó. Cuối cùng sau sáu năm tu học và hành thiền, Ngài liễu ngộ và kinh qua kinh nghiệm tận diệt vô minh và thành đạt giác ngộ. Từ ngày đó người ta gọi Ngài là Phật, bậc Chánh Đẳng Chánh Giác. Trong 45 năm sau đó Ngài chu du khắp miền Bắc Ấn để dạy người những gì mà Ngài đã chứng ngộ. Lòng từ bi và hạnh nhân nhục của Ngài quả thật kỳ diệu và hàng vạn người đã theo Ngài, trở thành tín đồ Phật giáo. Đến năm Ngài 80 tuổi, dù xác thân già yếu bệnh hoạn, nhưng lúc nào Ngài cũng hạnh phúc và an vui, cuối cùng Ngài nhập Niết Bàn vào năm 80 tuổi. Phải thực tình mà nói, trong hoàn cảnh của đức Phật, lìa bỏ gia đình không phải là chuyện dễ dàng cho Ngài. Tuy nhiên, sau một thời gian dài đắn đo suy nghĩ Ngài đã quyết định lìa bỏ gia đình. Có hai sự lựa chọn, một là hiến thân Ngài cho gia đình, hai là cho toàn thể thế gian. Sau cùng, lòng từ bi vô lượng của Ngài đã khiến Ngài tự cống hiến đời mình cho thế gian. Và mãi cho đến nay cả thế giới vẫn còn thọ hưởng những lợi ích từ sự hy sinh của Ngài. Đây có lẽ là sự hy sinh có nhiều ý nghĩa hơn bao giờ hết. Dù Đức Phật đã nhập diệt, nhưng trên 2.500 năm sau những giáo thuyết của Ngài vẫn còn tế độ rất nhiều người, gương hạnh của Ngài vẫn còn là nguồn

gợi cảm cho nhiều người, và những lời dạy dỗ của Ngài vẫn còn tiếp tục biến đổi nhiều cuộc sống. Chỉ có Đức Phật mới có được oai lực hùng mạnh tồn tại sau nhiều thế kỷ như thế ấy. Đức Phật không bao giờ tự xưng rằng Ngài là một thần linh, là con của thần linh, hay là sứ giả của thần linh. Ngài chỉ là một con người đã tự cải thiện để trở nên toàn hảo, và Ngài dạy rằng nếu chúng ta noi theo gương lành ấy chính ta cũng có thể trở nên toàn hảo như Ngài.

Theo học giả nổi tiếng Phật giáo, Edward Conze trong “Lược Sử Phật Giáo,” tính đến nay Phật giáo đã tồn tại hơn 2.500 năm, và trong suốt thời kỳ này, Phật giáo đã trải qua những thay đổi sâu xa từ căn bản. Lịch sử Phật giáo có thể được chia làm bốn giai đoạn. Thời kỳ thứ nhất là thời kỳ Phật giáo Nguyên Thủy, phần lớn trùng hợp với cái mà sau này được biết đến như “Tiểu Thừa”. Thời kỳ thứ hai được đánh dấu bởi sự phát triển của giáo lý Đại Thừa. Thời kỳ thứ ba là sự phát triển của Mật tông và Thiền tông. Các thời kỳ này kéo dài đến khoảng năm 1000 sau Tây lịch. Sau đó Phật giáo không còn sự thay đổi nào nữa mà chỉ tiếp tục duy trì những gì có sẵn. Và khoảng 1000 năm gần đây được xem là thời kỳ thứ tư. Về phương diện lịch sử, sự phân hóa đầu tiên về quan điểm là giữa những người cho rằng chỉ có hiện tại là thực hữu, và những người khẳng định cả quá khứ và vị lai cũng thực hữu như hiện tại. Sự ly phái giữa Thượng Tọa Bộ và Đại Chúng Bộ đã xảy ra do quan niệm về vị trí của các vị A La Hán. Đại Chúng Bộ cho rằng A La Hán chưa đạt quả vị mà Thượng Tọa Bộ đã gán cho họ. Các vị A La Hán vẫn chưa hoàn toàn giải thoát vì họ vẫn còn bị quấy nhiễu bởi ác ma, họ vẫn còn hoài nghi, và vẫn còn không biết nhiều vấn đề. Với Đại Chúng Bộ, các vị A La Hán là những người đáng kính trọng nhưng hãy còn vị kỷ. Đại Chúng Bộ không dựa trên chứng nghiệm của các vị A La Hán mà là dựa trên các vị Bồ Tát, những người quên mình vì tha nhân.

I. Sự Đản Sanh Của Bạc Chánh Đẳng Chánh Giác:

Vào năm 563 trước Tây lịch, một cậu bé tên Tất Đạt Đa được sanh ra trong một hoàng tộc tại miền Bắc Ấn Độ. Hoàng tử này trưởng thành trong giàu sang xa xỉ, nhưng sớm nhận ra tiện nghi vật chất và sự an toàn trên thế gian không đem lại hạnh phúc thật sự. Ngài động lòng trắc ẩn sâu xa trước hoàn cảnh khổ đau quanh Ngài, chính vì vậy mà Ngài nhất định tìm cho ra chìa khóa đưa đến hạnh phúc cho nhân loại. Vào năm 29 tuổi Ngài rời bỏ vợ đẹp con ngoan và cung vàng điện ngọc để cất bước lên đường học đạo với những bậc thầy nổi tiếng đương thời. Những vị thầy này dạy Ngài rất nhiều nhưng không vị nào thật sự hiểu biết nguồn cội của khổ đau phiền não của nhân loại và làm cách nào để vượt thoát khỏi những thứ đó. Cuối cùng sau sáu năm tu học và hành thiền, Ngài liễu ngộ và kinh qua kinh nghiệm tận diệt vô minh và thành đạt giác ngộ. Từ ngày đó người ta gọi Ngài là Phật, bạc Chánh Đẳng Chánh Giác. Trong 45 năm sau đó Ngài chu du khắp miền Bắc Ấn để dạy người những gì mà Ngài đã chứng ngộ. Lòng từ bi

và hạnh nhân nhục của Ngài quả thật kỳ diệu và hàng vạn người đã theo Ngài, trở thành tín đồ Phật giáo. Đến năm Ngài 80 tuổi, dù xác thân già yếu bệnh hoạn, nhưng lúc nào Ngài cũng hạnh phúc và an vui, cuối cùng Ngài nhập Niết Bàn vào năm 80 tuổi.

II. Sự Khai Sanh Của Một Tôn Giáo:

Như trên đã nói, Thái Tử Tất Đạt Đa là một con người vĩ đại đã từ bỏ cuộc sống trong cung vàng điện ngọc để làm một du Tăng khát sĩ khổ hạnh ở vùng mà ngày nay là miền Bắc Ấn Độ. Điều này tự nó không lấy gì làm độc đáo: nhiều người khác cũng đi tìm giải thoát tâm linh trong rừng sâu núi thẳm. Tuy nhiên, trong quá trình sự tìm kiếm của người đàn ông này đã đem lại những câu trả lời được truyền lại hết từ thế hệ này sang thế hệ khác và được giải thích tỉ mỉ, làm sáng tỏ, và được giải thích trở lại để thành hình một trong những truyền thống tín ngưỡng đương thời tuyệt vời nhất. Trong thực tế, Phật giáo còn vượt xa hơn một tôn giáo bình thường: tác động tôn giáo và nền văn hóa của nó qua hàng thế kỷ đã vang dội khắp vùng Nam và Đông Nam Châu Á và gần đây là ở Tây phương, truyền thống này trở nên thật rộng lớn và biến đổi đến nỗi khiến cho những người có cái nhìn thoáng qua hơi hợt dường như cho nó có vẻ rời rạc hơn là liên tục. Tuy vậy, phía sau nhiều sự thiếu hợp lý là một dòng liên kết quen thuộc mà người ta có thể nhận ra. Tất cả những hình thức của Phật giáo đều có chung những cội rễ và tất cả đều được thúc đẩy bởi sự tìm kiếm để đạt được một trạng thái mãn nguyện bền vững lâu dài nhờ sự phát triển tâm linh và đạo đức. Tất cả đều liên quan đến một con đường nào đó đi đến sự chứng nghiệm giác ngộ của một con người, con người ấy được gọi là Phật. Đạo Phật xuất hiện ở Ấn Độ vào thế kỷ thứ 5 trước Tây lịch và tất cả những hình thức biến đổi của nó có thể lần ra từ cội nguồn này. Theo lịch sử thời cổ đại của Ấn Độ, sự khởi đầu mang tính lịch sử chính xác của truyền thống có một chút gì không rõ ràng lắm, vì vào thời đó khắp xứ Ấn Độ có quá nhiều vương quốc nhỏ. Tuy nhiên, không còn nghi vấn gì về chuyện vào khoảng thế kỷ thứ 5 trước Tây lịch, có một vị thầy với khả năng đặc biệt để thu hút môn đệ, có thể là thành viên của dòng tộc Thích Ca trong thành Ca Tỳ La Vệ, ngày nay thuộc vương quốc Népal, bắt đầu thuyết giảng một phương cách giải quyết mới về vấn đề cứu độ đã có từ lâu trước đó. Người ta cho rằng giáo lý của Ngài là phản ứng đối với nền văn hóa thống trị

Bà La Môn vào thời đại của Ngài, được tập trung vào hệ thống giáo lý Vệ Đà và những tục lệ tế thần được giai cấp giáo sĩ Bà La Môn tiến hành. Kỳ thật không phải như vậy, giáo lý của Đức Phật rất đơn giản, nó biểu thị lòng nhân ái của con người đối với con người. Điều quan trọng nhất trong đạo Phật là một tâm hồn thanh cao, một trái tim đôn hậu và những cảm xúc nồng ấm. Đức Phật tin rằng mỗi người đều có một cơ hội để chuyển hóa và giác ngộ là thành quả tối thượng của mỗi người. Tuy vậy, Phật giáo cũng tác động đến đời sống tín ngưỡng và tri thức của Ấn Độ hơn 16 thế kỷ. Nó có một vai trò cơ bản trong việc xác định rõ nền văn hóa Ấn Giáo, và một trong những thế kỷ đầu của nó nó thật sự làm cho người ta bối rối trong xã hội Ấn Độ (cùng với những giáo lý tâm linh khác trong tiểu lục địa Ấn Độ) chính điều này dẫn đến sự suy nghĩ lệch lạc của người ta về nó như là một phong trào cải cách về ý thức bản thân. Phật giáo trở thành một tôn giáo có cơ sở tu viện, hưởng được sự bảo trợ của hoàng gia, nhưng vào khoảng thế kỷ thứ 8 nó gánh chịu sức ép của Ấn Độ giáo đang phục hưng. Sự suy tàn của nó xuống nhanh do bởi sự xâm lăng của Hồi giáo từ phương Bắc vào thế kỷ thứ 7 và sức ép này tiếp tục gia tăng trong suốt 8 thế kỷ sau đó. Với sự cướp phá tàn nhẫn những trường đại học lớn của Phật giáo vào cuối thế kỷ thứ 12, từ đó Phật giáo hoàn toàn biến mất ở Ấn Độ. Giáo lý của Đức Phật chưa bao giờ dành riêng cho một giai cấp hay một khu vực địa lý nào. Đức Phật và những môn đệ của Ngài đi khắp vùng Bắc Ấn trong suốt mùa khô, rất lâu trước khi đạo Phật biến mất ở Ấn Độ, các nhà sư Phật giáo và khách lữ hành đã mang Phật giáo đi đến khắp các miền Á Châu, từ Sri Lanka, Miến Điện, Cao Miên, Lào, Trung quốc, Nhật Bản, Triều Tiên, Thái Lan và Việt Nam, nhưng một số ít của các nơi có truyền thống này bám rễ vững chắc. Phật giáo đặc biệt dễ đáp ứng để mở rộng do bởi tính cách phổ biến của giáo pháp của Đức Phật. Chân lý của Ngài được dành cho mọi người, bất kể địa vị xã hội hoặc tầng lớp thu hút họ đi theo con đường dẫn đến giác ngộ và sự diệt khổ. Không có mối liên kết một nơi đặc biệt cũng không thuộc một tầng lớp thượng lưu độc quyền, đạo Phật thường xuyên tìm cách kết hợp chặt chẽ với phong tục địa phương và những đức tin đó được kết hợp với đời sống xã hội. Chính điều này đã làm cho Phật giáo rất ảnh hưởng và trở thành một truyền thống vô cùng đa dạng, tuy thế nó vẫn tìm cách giữ gìn cốt lõi giáo pháp của mình.

III. Đạo Phật:

Đạo Phật là tôn giáo của Đấng Giác Ngộ, một trong ba tôn giáo lớn trên thế giới do Phật Thích Ca sáng lập cách nay trên 25 thế kỷ. Đức Phật đề xướng tứ diệu đế như căn bản học thuyết như chúng đã hiện ra khi Ngài đại ngộ. Ngài đã chỉ cho mọi người làm cách nào để sống một cách khôn ngoan và hạnh phúc và giáo pháp của Ngài đã lan rộng từ xứ Ấn Độ ra khắp các miền châu Á, và xa hơn thế nữa. Danh từ Phật giáo phát xuất từ chữ Phạn “Budhi”, có nghĩa là “giác ngộ”, “tỉnh thức”, và như vậy Phật giáo là tôn giáo của giác ngộ và tỉnh thức. Chính vì thế mà định nghĩa thật sự của Phật giáo là “Diệu Đế.” Đức Phật không dạy từ lý thuyết, mà Ngài luôn dạy từ quan điểm thực tiễn qua sự hiểu biết, giác ngộ và thực chứng về chân lý của Ngài. Triết lý này xuất phát từ kinh nghiệm của một người tên là Sĩ Đạt Đa Cồ Đàm, được biết như là Phật, tự mình giác ngộ vào lúc 36 tuổi. Tính đến nay thì Phật giáo đã tồn tại trên 2.500 năm và có trên 800 triệu tín đồ trên khắp thế giới (kể cả những tín đồ bên Trung Hoa Lục Địa). Người Tây phương cũng đã nghe được lời Phật dạy từ thế kỷ thứ 13 khi Marco Polo (1254-1324), một nhà du hành người Ý, thám hiểm châu Á, đã viết các truyện về Phật giáo trong quyển “Cuộc Du Hành của Marco Polo.” Từ thế kỷ thứ 18 trở đi, kinh điển Phật giáo đã được mang đến Âu châu và được phiên dịch ra Anh, Pháp và Đức ngữ. Cho đến cách nay 100 năm thì Phật giáo chỉ là một triết lý chánh yếu cho người Á Đông, nhưng rồi dần dần có thêm nhiều người Âu Mỹ lưu tâm gần bó đến. Vào đầu thế kỷ thứ 20, Alan Bennett, một người Anh, đã đến Miến Điện xuất gia làm Tăng sĩ dưới Pháp danh là Ananda Metteya. Ông trở về Anh vào năm 1908. Ông là người Anh đầu tiên trở thành Tăng sĩ Phật giáo. Ông dạy Phật pháp tại Anh. Từ lúc đó, Tăng Ni từ các quốc gia như Tích Lan, Thái, Nhật, Trung Hoa và các quốc gia theo Phật giáo khác tại Á châu đã đi đến phương Tây, đặc biệt là trong khoảng thời gian 70 năm trở lại đây. Nhiều vị thầy vẫn giữ truyền thống nguyên thủy, nhiều vị tùy kế cơ kế lý tới một mức độ nào đó nhằm thỏa mãn được nhu cầu Phật pháp trong xã hội phương Tây. Trong những năm gần đây, nhu cầu Phật giáo lớn mạnh đáng kể tại Âu châu. Hội viên của các hiệp hội Phật giáo tăng nhanh và nhiều trung tâm mới được thành lập. Hội viên của những trung tâm này bao gồm phần lớn là những nhà trí thức và những nhà chuyên môn. Ngày

nay chỉ ở Anh thôi đã có trên 40 trung tâm Phật giáo tại các thành phố lớn.

Danh từ “philosophy”, nghĩa là triết học, có hai phần: “philo” có nghĩa là ưa thích yêu chuộng, và “sophia” có nghĩa là trí tuệ. Như vậy, philosophy là sự yêu chuộng trí tuệ, hoặc tình yêu thương và trí tuệ. Cả hai ý nghĩa này mô tả Phật giáo một cách hoàn hảo. Phật giáo dạy ta nên cố gắng phát triển trọn vẹn khả năng trí thức để có thể thông suốt rõ ràng. Phật giáo cũng dạy chúng ta phát triển lòng từ bi để có thể trở thành một người bạn thật sự của tất cả mọi chúng sanh. Như vậy Phật giáo là một triết học nhưng không chỉ đơn thuần là một triết học suông. Nó là một triết học tối thượng. Vào năm 563 trước Tây lịch, một cậu bé được sanh ra trong một hoàng tộc tại miền Bắc Ấn Độ. Hoàng tử này trưởng thành trong giàu sang xa xỉ, nhưng sớm nhận ra tiện nghi vật chất và sự an toàn trên thế gian không đem lại hạnh phúc thật sự. Ngài động lòng trắc ẩn sâu xa trước hoàn cảnh khổ đau quanh Ngài, chính vì vậy mà Ngài nhất định tìm cho ra chìa khóa đưa đến hạnh phúc cho nhân loại. Vào năm 29 tuổi Ngài rời bỏ vợ đẹp con ngoan và cung vàng điện ngọc để cất bước lên đường học đạo với những bậc thầy nổi tiếng đương thời. Những vị thầy này dạy Ngài rất nhiều nhưng không vị nào thật sự hiểu biết nguồn cội của khổ đau phiền não của nhân loại và làm cách nào để vượt thoát khỏi những thứ đó. Cuối cùng sau sáu năm tu học và hành thiền, Ngài liễu ngộ và kinh qua kinh nghiệm tận diệt vô minh và thành đạt giác ngộ. Từ ngày đó người ta gọi Ngài là Phật, bậc Chánh Đẳng Chánh Giác. Trong 45 năm sau đó Ngài chu du khắp miền Bắc Ấn để dạy người những gì mà Ngài đã chứng ngộ. Lòng từ bi và hạnh nhẫn nhục của Ngài quả thật kỳ diệu và hàng vạn người đã theo Ngài, trở thành tín đồ Phật giáo. Đến năm Ngài 80 tuổi, dù xác thân già yếu bệnh hoạn, nhưng lúc nào Ngài cũng hạnh phúc và an vui, cuối cùng Ngài nhập Niết Bàn vào năm 80 tuổi.

Lìa bỏ gia đình không phải là chuyện dễ dàng cho Đức Phật. Sau một thời gian dài đắn đo suy nghĩ Ngài đã quyết định lìa bỏ gia đình. Có hai sự lựa chọn, một là hiến thân Ngài cho gia đình, hai là cho toàn thể thế gian. Sau cùng, lòng từ bi vô lượng của Ngài đã khiến Ngài tự cống hiến đời mình cho thế gian. Và mãi cho đến nay cả thế giới vẫn còn thọ hưởng những lợi ích từ sự hy sinh của Ngài. Đây có lẽ là sự hy sinh có nhiều ý nghĩa hơn bao giờ hết. Dù Đức Phật đã nhập diệt, nhưng trên 2.500 năm sau những giáo thuyết của Ngài vẫn còn tế độ

rất nhiều người, gương hạnh của Ngài vẫn còn là nguồn gợi cảm cho nhiều người, và những lời dạy dỗ của Ngài vẫn còn tiếp tục biến đổi nhiều cuộc sống. Chỉ có Đức Phật mới có được oai lực hùng mạnh tồn tại sau nhiều thế kỷ như thế ấy. Đức Phật không bao giờ tự xưng rằng Ngài là một thần linh, là con của thần linh, hay là sứ giả của thần linh. Ngài chỉ là một con người đã tự cải thiện để trở nên toàn hảo, và Ngài dạy rằng nếu chúng ta noi theo gương lành ấy chính ta cũng có thể trở nên toàn hảo như Ngài. Ngài không bao giờ bảo đệ tử của Ngài thờ phượng Ngài như một thần linh. Kỳ thật Ngài cấm chỉ đệ tử Ngài làm như vậy. Ngài bảo đệ tử là Ngài không ban phước cho những ai thờ phượng Ngài hay giáng họa cho ai không thờ phượng Ngài. Ngài bảo Phật tử nên kính trọng Ngài như một vị Thầy. Ngài còn nhắc nhở đệ tử về sau này khi thờ phượng lễ bái tượng Phật là tự nhắc nhở chính mình phải cố gắng tu tập để phát triển lòng yêu thương và sự an lạc với chính mình. Hương của nhang nhắc nhở chúng ta vượt thắng những thói hư tật xấu để đạt đến trí tuệ, đèn đốt lên khi lễ bái nhằm nhắc nhở chúng ta đuốc tuệ để thấy rõ rằng thân này rồi sẽ hoại diệt theo luật vô thường. Khi chúng ta lễ lạy Đức Phật là chúng ta lễ lạy những giáo pháp cao thượng mà Ngài đã ban bố cho chúng ta. Đó là cốt tủy của sự thờ phượng lễ bái trong Phật giáo. Nhiều người đã lầm hiểu về sự thờ phượng lễ bái trong Phật giáo, ngay cả những Phật tử thuần thành. Người Phật tử không bao giờ tin rằng Đức Phật là một vị thần linh, thì không có cách chi mà họ có thể tin rằng khối gỗ hay khối kim loại kia là thần linh. Trong Phật giáo, tượng Phật được dùng để tượng trưng cho sự toàn thiện toàn mỹ của nhân loại. Tượng Phật cũng nhắc nhở chúng ta về tầm mức cao cả của con người trong giáo lý nhà Phật, rằng Phật giáo lấy con người làm nòng cốt, chứ không phải là thần linh, rằng chúng ta phải tự phản quang tự kỷ, phải quay cái nhìn vào bên trong để tìm trạng thái toàn hảo trí tuệ, chứ không phải chạy đông chạy tây bên ngoài. Như vậy, không cách chi mà người ta có thể nói rằng Phật tử thờ phượng ngẫu tượng cho được. Kỳ thật, từ xa xưa lắm, con người nguyên thủy tự thấy mình sống trong một thế giới đầy thù nghịch và hiểm họa. Họ lo sợ thú dữ, lo sợ không đủ thức ăn, lo sợ bệnh hoạn và những tai ương hay hiện tượng thiên nhiên như giông gió, bão tố, núi lửa, sấm sét, vân vân. Họ không cảm thấy an toàn với hoàn cảnh xung quanh và họ không có khả năng giải thích được những hiện tượng ấy, nên họ tạo ra ý tưởng thần linh, nhằm giúp họ cảm thấy thoải mái tiện

nghi hơn khi sự việc trôi chảy thuận lợi, cũng như có đủ can đảm vượt qua những lúc lâm nguy, hoặc an ủi khi lâm vào cảnh bất hạnh, lại cho rằng thượng đế đã sắp đặt an bài như vậy. Từ thế hệ này qua thế hệ khác, người ta tiếp tục niềm tin nơi “thượng đế” từ cha anh mình mà không cần phải đắn đo suy nghĩ. Có người cho rằng họ tin nơi thượng đế vì thượng đế đáp ứng những thỉnh nguyện của họ mỗi khi họ lo âu sợ hãi. Có người cho rằng họ tin nơi thượng đế vì cha mẹ ông bà họ tin nơi thượng đế. Lại có người cho rằng họ thích đi nhà thờ hơn đi chùa vì những người đi nhà thờ có vẻ sang trọng hơn những người đi chùa.

Đức Phật dạy chúng ta nên cố gắng nhận biết chân lý, từ đó chúng ta mới có khả năng thông hiểu sự sợ hãi của chúng ta, tìm cách giảm thiểu lòng ham muốn của ta, tìm cách triệt tiêu lòng tự kỷ của chính mình, cũng như trầm tĩnh chấp nhận những gì mà chúng ta không thể thay đổi được. Đức Phật thay thế nỗi lo sợ không phải bằng một niềm tin mù quáng và không thuận lý nơi thần linh, mà bằng sự hiểu biết thuận lý và hợp với chân lý. Hơn nữa, Phật tử không tin nơi thần linh vì không có bằng chứng cụ thể nào làm nền tảng cho sự tin tưởng như vậy. Ai có thể trả lời những câu hỏi về thần linh? Thần linh là ai? Thần linh là người nam hay người nữ hay không nam không nữ? Ai có thể đưa ra bằng chứng rõ ràng cụ thể về sự hiện hữu của thần linh? Đến nay chưa ai có thể làm được chuyện này. Người Phật tử dành sự phán đoán về một thần linh đến khi nào có được bằng chứng rõ ràng như vậy. Bên cạnh đó, niềm tin nơi thần linh không cần thiết cho cuộc sống có ý nghĩa và hạnh phúc. Nếu bạn tin rằng thần linh làm cho cuộc sống của bạn có ý nghĩa và hạnh phúc hơn thì bạn cứ việc tin như vậy. Nhưng nhớ rằng, hơn hai phần ba dân chúng trên thế giới này không tin nơi thần linh, và ai dám nói rằng họ không có cuộc sống có ý nghĩa và hạnh phúc? Và ai dám cả quyết rằng toàn thể những người tin nơi thần linh đều có cuộc sống có ý nghĩa và hạnh phúc hết đâu? Nếu bạn tin rằng thần linh giúp đỡ bạn vượt qua những khó khăn và khuyết tật thì bạn cứ tin như vậy đi. Nhưng người Phật tử không chấp nhận quan niệm cứu độ thần thánh như vậy. Ngược lại, căn cứ vào kinh nghiệm của Đức Phật, Ngài đã chỉ bày cho chúng ta là mỗi người đều có khả năng tự thanh tịnh thân tâm, phát triển lòng từ bi vô hạn và sự hiểu biết toàn hảo. Ngài chuyển hướng thần trời sang tự tâm và khuyến khích chúng ta tự tìm cách giải quyết những vấn đề bằng sự hiểu biết chân chánh của chính mình. Rốt rồi, thần thoại về thần linh đã bị khoa

học trấn áp. Khoa học đã chứng minh sự thành lập của vũ trụ hoàn toàn không liên hệ gì đến ý niệm thần linh.

Phật giáo là một triết lý dạy cho con người có cuộc sống hạnh phúc. Nó cũng dạy cho người ta cách chấm dứt luân hồi sanh tử. Giáo lý chính của Đức Phật tập trung vào Bốn Chân Lý Cao Thượng hay Tứ Diệu Đế và Bát Thánh Đạo. Gọi là “cao thượng” vì nó phù hợp với chân lý và nó làm cho người hiểu biết và tu tập nó trở thành cao thượng. Người Phật tử không tin nơi những điều tiêu cực hay những điều bi quan, huống là tin nơi những thứ dị đoan phù phiếm. Ngược lại, người Phật tử tin nơi sự thật, sự thật không thể chối cãi được, sự thật mà ai cũng biết, sự thật mà mọi người hướng tới để kinh nghiệm và đạt được. Những người tin tưởng nơi thần linh thì cho rằng trước khi được làm người không có sự hiện hữu, rồi được tạo nên do ý của thần linh. Người ấy sống cuộc đời của mình, rồi tùy theo những gì họ tin tưởng trong khi sống mà được lên nước trời vĩnh cửu hay xuống địa ngục đời đời. Lại có người cho rằng mỗi cá nhân vào đời lúc thọ thai do những nguyên nhân thiên nhiên, sống đời của mình rồi chết, chấm dứt sự hiện hữu, thế thôi. Phật giáo không chấp nhận cả hai quan niệm trên. Theo giải thích thứ nhất, thì nếu có một vị thần linh toàn thiện toàn mỹ nào đó, từ bi thương xót hết thấy chúng sanh mọi loài thì tại sao lại có người sanh ra với hình tướng xấu xa khủng khiếp, có người sanh ra trong nghèo khổ cơ hàn. Thật là vô lý và bất công khi có người phải vào địa ngục vĩnh cửu chỉ vì người ấy không tin tưởng và vâng phục thần linh. Sự giải thích thứ hai hợp lý hơn, nhưng vẫn còn để lại nhiều thắc mắc chưa được giải đáp. Thọ thai theo những nguyên nhân thiên nhiên là rõ ràng, nhưng làm thế nào một hiện tượng vô cùng phức tạp như cái tâm lại được phát triển, mở mang, chỉ giản dị từ hai tế bào nhỏ là trứng và tinh trùng? Phật giáo đồng ý với sự giải thích về những nguyên nhân tự nhiên; tuy nhiên, Phật giáo đưa ra sự giải thích thỏa đáng hơn về vấn đề con người từ đâu đến và sau khi chết thì con người đi về đâu. Khi chết, tâm chúng ta với khuynh hướng, sở thích, khả năng và tâm tánh đã được tạo duyên và khai triển trong đời sống, tự cấu hợp trong buồng trứng sẵn sàng thọ thai. Như thế ấy, một cá nhân sanh ra, trưởng thành và phát triển nhân cách từ những yếu tố tinh thần được mang theo từ những kiếp quá khứ và môi trường vật chất hiện tại. Nhân cách ấy sẽ biến đổi và thay đổi do những cố gắng tinh thần và những yếu tố tạo duyên như nền giáo dục và ảnh hưởng của cha mẹ

cũng như xã hội bên ngoài, lúc lâm chung, tái sanh, tự cấu hợp trở lại trong buồng trứng sẵn sàng thọ thai. Tiến trình chết và tái sanh trở lại này sẽ tiếp tục diễn tiến đến chừng nào những điều kiện tạo nguyên nhân cho nó như ái dục và vô minh chấm dứt. Chừng ấy, thay vì một chúng sanh tái sanh, thì tâm ấy vượt đến một trạng thái gọi là Niết Bàn, đó là mục tiêu cùng tột của Phật giáo.

IV. Lược Sử Phân Đoạn Các Thời Kỳ Phát Triển Phật Giáo:

Theo học giả nổi tiếng Phật giáo, Edward Conze trong “Lược Sử Phật Giáo,” tính đến nay Phật giáo đã tồn tại hơn 2.500 năm, và trong suốt thời kỳ này, Phật giáo đã trải qua những thay đổi sâu xa từ căn bản. Lịch sử Phật giáo có thể được chia làm bốn giai đoạn. Thời kỳ thứ nhất là thời kỳ Phật giáo Nguyên Thủy, phần lớn trùng hợp với cái mà sau này được biết đến như “Tiểu Thừa”. Thời kỳ thứ hai được đánh dấu bởi sự phát triển của giáo lý Đại Thừa. Thời kỳ thứ ba là sự phát triển của Mật tông và Thiền tông. Các thời kỳ này kéo dài đến khoảng năm 1000 sau Tây lịch. Sau đó Phật giáo không còn sự thay đổi nào nữa mà chỉ tiếp tục duy trì những gì có sẵn. Và khoảng 1000 năm gần đây được xem là thời kỳ thứ tư. Về mặt địa lý, Phật giáo trong thời kỳ đầu chỉ giới hạn trong phạm vi xứ Ấn Độ. Qua đến thời kỳ thứ hai, Phật giáo bắt đầu cuộc chinh phục sang các xứ Đông Á, và chính bản thân Phật giáo thời kỳ này phải chịu ảnh hưởng bởi những tư tưởng bên ngoài Ấn Độ. Trong suốt thời kỳ thứ ba, có nhiều trung tâm phát huy một cách sáng tạo các tư tưởng Phật giáo được thành hình bên ngoài Ấn Độ, đặc biệt là ở Trung Hoa. Trên phương diện giải thoát, các thời kỳ này khác nhau về quan niệm tu tập của con người. Trong thời kỳ đầu, lý tưởng tu tập nhắm đến quả vị A La Hán, nghĩa là bậc đã dứt trừ hết ái nhiễm, mọi dục vọng đều dứt sạch, và không còn phải tái sanh trong luân hồi. Thời kỳ thứ hai, lý tưởng tu tập hướng đến quả vị Bồ Tát, người phát nguyện cứu độ chúng sanh và tin tưởng chắc chắn mình sẽ trở thành một vị Phật. Thời kỳ thứ ba, lý tưởng tu tập nhắm đến quả vị của một con người hòa hợp hoàn toàn với vũ trụ, không còn bất cứ giới hạn nào, và hoàn toàn tự tại trong sự vận dụng những năng lực của vũ trụ trong tự thân cũng như đối với ngoại cảnh. Điều đặc biệt của Phật giáo là trong mỗi giai đoạn thay đổi đều có một tạng kinh mới, mặc dầu được viết ra nhiều thế kỷ sau khi Đức Phật nhập diệt, nhưng vẫn được xem là lời Phật dạy. Kinh tạng của thời kỳ đầu, đến thời kỳ

thứ hai được bổ sung thêm rất nhiều kinh điển Đại Thừa, và đến thời kỳ thứ ba là sự ra đời của một số lớn kinh điển Mật tông.

V. Lược Sử Phật Giáo Thời Nguyên Thủy:

Phật giáo đã và đang tồn tại trên 2.500 năm. Trong suốt khoảng thời gian gần 26 thế kỷ này Phật giáo đã trải qua rất nhiều thăng trầm với thời gian. Trước khi phát triển ra các nước lân cận, trong thời kỳ đầu Phật giáo gần như chỉ phát triển trong phạm vi lục địa Ấn Độ. Đức Phật chưa từng viết và để lại cho đệ tử những lời dạy của chính Ngài. Tất cả kinh điển Phật giáo đều được các đệ tử về sau này của Ngài kết tập lại hàng trăm năm sau khi Đức Phật nhập Niết Bàn. Trong suốt thời gian khoảng 500 năm sau khi Đức Phật nhập Niết Bàn, các đệ tử của Ngài có những đại hội kết tập kinh điển để thảo luận và làm sáng tỏ những vấn đề có tầm mức quan trọng liên quan đến những lời Phật dạy. Chính vì vậy mà trong buổi ban sơ, mỗi kết tập kinh điển, giáo điển Phật giáo đều có những thay đổi đáng kể. Kết quả là sau mỗi giai đoạn đệ tử của Ngài đều cho ra một loại kinh điển mới, dù được viết ra hàng mấy thế kỷ sau ngày Đức Phật nhập Niết Bàn, nhưng vẫn được xem là lời Phật dạy. Trong kỳ kết tập kinh điển lần thứ nhất, cộng đồng Tăng lữ chỉ cố gắng tổ chức cộng đồng của mình với sự xác định về những lời Phật dạy cũng như những giới luật mà Ngài đã ban hành. Trong lần kết tập thứ hai, các truyền thống Phật giáo lúc này khá phức tạp và mơ hồ và kết quả là cuộc phân phái đầu tiên trong Tăng già.

VI. Sự Phân Hóa Về Quan Điểm Giữa Thượng Tọa Bộ Và Đại Chúng Bộ:

Trong suốt thời kỳ 500 năm đầu của Phật giáo, kinh điển chỉ được truyền miệng, mãi cho đến gần cuối 500 năm đầu của Phật giáo mới bắt đầu có sự ghi chép. Dĩ nhiên, không ai trong chúng ta dám đoán chắc rằng những lời nói ra của Đức Phật có được ghi chép hết lại trong cái mà bây giờ chúng ta gọi là “giáo điển” hay không vì những gì Đức Phật nói ra đâu có được ghi chép lại ngay. Theo giáo sư Edward Conze trong Lược Sử Phật Giáo thì có thể vào lúc ấy Đức Phật đã giảng dạy bằng ngôn ngữ của xứ Ma Kiệt Đà vào thời đó, nhưng hiện tại không có Phật ngôn nào được ghi lại bằng ngôn ngữ này. Về những kinh điển được ghi chép sớm nhất, ngay cả ngôn ngữ được sử dụng vẫn còn là

một vấn đề gây tranh cãi. Những gì mà chúng ta đang có chỉ là bản dịch của những kinh điển đầu tiên ấy sang các ngôn ngữ Ấn Độ khác như tiếng Nam Phạn và Bắc Phạn. Chính vì vậy mà sau khi Phật nhập Niết Bàn không lâu đã phát khởi nhiều sự khác biệt về cách giảng giải lời Phật dạy. Và cũng chính vì vậy mà sau khi Đức Phật nhập diệt không lâu, Phật giáo đã tự chia tách ra thành nhiều bộ phái, có 18 bộ phái đã được biết đến; tuy nhiên, trên thực tế có đến hơn 30 bộ phái được chúng ta biết tên. Phần lớn những bộ phái này đều có kinh điển riêng, nhưng hầu hết đều đã mất hoặc vì chúng chưa được ghi chép lại bao giờ, hoặc vì chúng bị thời gian tàn phá. Vì những cộng đồng của các bộ phái gắn liền với những miền khác nhau của Ấn Độ nên các truyền thống địa phương đã phát triển, mặc dầu vậy, bất chấp về sự phân chia về địa lý và sự khác nhau về cách giảng dịch lời Phật dạy, các bộ phái vẫn duy trì được tính cách cốt lõi của giáo lý nhà Phật. Do những khác biệt về cách giảng giải lời Phật dạy mà khoảng 140 năm sau khi Đức Phật nhập Niết Bàn, Thượng Tọa Bộ đã tách rời khỏi Đại Chúng Bộ, là nhóm, mà vào khoảng đầu Tây lịch, đã làm điểm xuất phát cho tư tưởng Đại Thừa.

Khoảng 400 năm sau ngày Đức Phật nhập Niết Bàn, một số tín đồ Phật giáo cảm thấy những lời Phật dạy trong giáo lý đã trở nên xưa cũ và không còn mang lại lợi ích thiết thực nữa. Họ quan niệm rằng giáo pháp đòi hỏi sự cải cách liên tục để đáp ứng những nhu cầu của thời đại mới, của những con người mới và hoàn cảnh xã hội mới, nên họ bắt đầu tạo ra một loại kinh văn mới. Họ cũng tin rằng kinh văn cũ không thể nào duy trì được một tôn giáo sống động như Phật giáo. Họ cho rằng trừ phi có một lực cân bằng qua việc đổi mới thường xuyên, bằng không thì tôn giáo ấy sẽ trở nên chai cứng và mất đi tánh sinh động của nó. Về phương diện triết học, chúng ta phải thành thật mà nói rằng triết học chính là một trong những nguyên nhân chính đưa đến việc phân chia các bộ phái, vì triết học khác với mọi ngành tri thức khác ở chỗ nó cho phép có nhiều hơn một giải pháp cho mỗi vấn đề. Và Phật giáo không chỉ được biết đến như một tôn giáo, mà nó còn được biết đến như một triết lý sống rất cao sâu. Trong khi tiến hành các phương pháp tu tập, các tu sĩ Phật giáo phải đối mặt với những vấn đề thành hình trên lãnh vực triết học ở khắp nơi, chẳng hạn như phân loại của tri thức, những vấn đề đánh giá thực tại, nhân quả, thời gian và không gian, bản ngã, vân vân. Thời kỳ đầu tập trung vào những vấn

đề tâm lý, thời kỳ thứ hai là những vấn đề bản chất của sự hiện hữu, và thời kỳ thứ ba là các vấn đề vũ trụ. Thời kỳ đầu tập trung vào việc cá nhân cố gắng tự nhiếp phục tâm mình, và sự phân tích tâm lý là phương pháp để đạt đến sự chế ngự tâm. Thời kỳ thứ hai chuyển sang bản chất tự nhiên của thực thể, hay được gọi là tự tánh; và nhận thức của tâm về tự tánh của vạn hữu được xem là yếu tố quyết định để đạt đến sự giải thoát. Thời kỳ thứ ba xem việc điều chỉnh tự thân cho hài hòa với vũ trụ là đầu mối để đạt đến giác ngộ, và xử dụng những phương cách có tánh mâu nhiệm, huyền bí từ thời cổ xưa để làm được điều đó. Về phương diện lịch sử, sự phân hóa đầu tiên về quan điểm là giữa những người cho rằng chỉ có hiện tại là thực hữu, và những người khẳng định cả quá khứ và vị lai cũng thực hữu như hiện tại. Hơn thế nữa, hư không và Niết Bàn là 2 pháp thường được cho là vô vi. Tuy nhiên, có một số trường phái không tin rằng hư không thực hữu hay vô vi. Mặt khác, trong khi dường như không ai tranh luận về bản chất vô vi của Niết Bàn, nhưng họ lại không đồng thuận là nó thuộc loại thực tại nào. Một số cho rằng nó hoàn toàn không, số khác lại khẳng định rằng chỉ có Niết Bàn mới đáng cho là thực hữu. Đại Chúng Bộ cho rằng vạn hữu, cái ngẫu nhiên cũng như cái tuyệt đối, đều là giả lập, thuần là quan niệm, thuần là lý luận, không có tự thể riêng. Toàn bộ các pháp giả lập này trái ngược với một “pháp giới” hay “pháp tánh” vốn đồng nhất với tánh không toàn diện là nơi vạn pháp quy về.

Đại Chúng Bộ, những người đại diện cho phần lớn giáo đoàn Phật Giáo, vì họ là nhóm đông nhất trong kỳ kết tập tại thành Hoa Thị, và họ là đại diện của giới cư sĩ đối lập với bộ phận Tăng lữ bảo thủ. Họ đã làm giảm nhẹ tầm quan trọng của Đức Phật lịch sử để thay vào đó là Pháp thân của Đức Phật. Theo kinh Diệu Pháp Liên Hoa, Đức Phật luôn tồn tại trong suốt thời gian vô tận, và lúc nào Ngài cũng thuyết giảng khắp mọi nơi trong vô số hóa thân. Thuyết Ngã Bộ đã gây sóng gió với quan niệm rằng bên cạnh các pháp không có cá ngã, vẫn có một ngã thể cần được biết đến. Họ cố tình thách thức giáo nghĩa cơ bản của các học giả Phật giáo đương thời. Sự ly phái giữa Thượng Tọa Bộ và Đại Chúng Bộ đã xảy ra do quan niệm về vị trí của các vị A La Hán. Đại Chúng Bộ cho rằng A La Hán chưa đạt quả vị mà Thượng Tọa Bộ đã gán cho họ. Các vị A La Hán vẫn chưa hoàn toàn giải thoát vì họ vẫn còn bị quấy nhiễu bởi ác ma, họ vẫn còn hoài nghi, và vẫn còn không biết nhiều vấn đề. Với Đại Chúng Bộ, các vị A La Hán là

những người đáng kính trọng nhưng hãy còn vị kỷ. Đại Chúng Bộ không dựa trên chứng nghiệm của các vị A La Hán mà là dựa trên các vị Bồ Tát, những người quên mình vì tha nhân.

Đại Chúng Bộ đồng nhất tánh không với Phật tánh. Đối với họ, hết thấy chúng sanh, cả thế gian và xuất thế gian, đều lấy tánh không làm nền tảng. Cái tánh không đó là Phật tánh và là Niết Bàn tối hậu. Do đó Phật tánh nhất thiết phải hiện hữu trong hết thấy chúng sanh. Đại Chúng Bộ xem Đức Phật siêu việt, xuất thế gian, không còn gì bất toàn hay bất tịnh, bậc nhất thiết trí, nhất thiết lực, vô hạn, vĩnh hằng, thường tại định, không bao giờ tán tâm và ngủ nghỉ. Đức Phật trong lịch sử chỉ là một hóa thân của Đức Phật siêu việt, do Ngài tạo ra để thị hiện trên thế gian, tùy thuận theo thường pháp của thế gian để giáo hóa chúng sanh ở đó. Với Đại Chúng Bộ, Đức Phật nhập Niết Bàn không phải là Ngài hoàn toàn tịch diệt, mà vì lòng từ bi vô hạn cũng như thọ mạng của Ngài. Ngài còn thị hiện dưới nhiều hình thức để cứu độ hết thấy chúng sanh bằng nhiều phương cách khác nhau. Không chỉ có chư Phật ở thế gian này, các Ngài còn thị hiện khắp nơi, thị hiện trong tất cả thập phương thế giới. Theo quan niệm của Đại Chúng Bộ thì Đức Phật là hiện thân vĩnh cửu của tất cả chân lý đã cho phép sự tiếp tục phát lộ ra chân lý của Ngài vào những thời điểm khác nhau, chứ không nhất thiết chỉ vào thời Đức Phật còn tại thế mà thôi. Đại Chúng Bộ và Đại Thừa theo nghĩa nào đó là những nhà huyền bí đối nghịch với chủ thuyết duy lý của Thượng Tọa Bộ. Sự khác biệt chính là ở chỗ sự huyền bí dựa trên lý trí của Đại Chúng Bộ và duy lý lại mang màu sắc huyền bí của Nam Phương Thượng Tọa Bộ. Tuy nhiên, họ có cơ sở chung là Trung Đạo mà mọi hành giả phải dụng công tu hành để đạt được giải thoát. Hoàn toàn ngược lại với Đại Chúng Bộ, trường phái Thượng Tọa Bộ coi Đức Phật như là một con người bình thường, mặc dầu có mâu thuẫn với một số điều được nói đến trong kinh điển Nam Phạn. Trường phái này chủ trương rằng chỉ có một Bồ Tát hiện thời là Ngài Di Lặc. Ngài hiện đang ngụ tại cung trời Đâu Suất, từ đó Ngài tái sinh làm người khi Phật pháp đã chấm dứt.

VII. Sự Phát Triển & Phân Phái Trong Thượng Tọa Bộ:

A. Sự Phát Triển Thượng Tọa Bộ:

Mười Tám Bộ Phái thời Phật giáo nguyên Thủy bao gồm: Đại Chúng Bộ, Nhất Thiết Bộ, Xuất Thế Bộ, Đa Văn Bộ, Thuyết

Giả Bộ, Chế Đa Sơn Bộ, Tây Sơn Trụ Bộ, Bắc Sơn Trụ Bộ, Kê Dẫn Bộ (Kê Li Bộ), Thượng Tọa Bộ, Tuyết Sơn Bộ, Thuyết Như Thiết Hữu Bộ, Độc Tử Bộ, Pháp Thượng Bộ, Hiền Vị Bộ, Chính Lượng Bộ, Mật Lâm Sơn Bộ, Hóa Địa Bộ, Pháp Tạng Bộ, Âm Quang Bộ, và Kinh Lượng Bộ. Thượng Tọa Bộ là những người đại diện cho truyền thống của các trưởng lão trong lần kết tập kinh điển tại thành Pataliputra. Họ luôn tự hào về tính cách thâm niên lẫn chính thống của họ. Một trăm năm sau ngày Phật nhập diệt, những bậc kỳ lão trong Tăng đoàn đã họp nhau trong hang núi để cùng kết tập luật bộ. Tại cuộc hội nghị ở Tỳ Xá Lê, đã có một số Tăng lữ bất đồng ý kiến trầm trọng với một số Tăng lữ khác những điểm quan trọng liên quan tới giáo pháp. Số Tăng lữ có những ý kiến khác biệt tuy chiếm đa số nhưng họ lại bị một số Tăng lữ khác lên án và gọi là Ác Tỳ Kheo và kẻ thuyết phi pháp đồng thời đã trục xuất họ. Trong lịch sử Phật giáo, số Tỳ Kheo này được gọi là Đại Chúng Bộ vì trong cuộc hội tập họ đã chiếm đa số và phần ảnh hưởng ý kiến của đại đa số tục chúng. Những Tăng lữ đã xua đuổi những vị này đã tự xưng là Thượng Tọa Bộ hoặc Trưởng Lão vì họ tự cho là đại biểu chính thống giáo nghĩa Phật Giáo Nguyên Thủy. Giáo lý của Đức Phật theo trường phái này rất đơn giản. Ngài dạy chúng ta ‘tránh mọi điều ác, làm các điều lành và giữ cho tâm ý thanh sạch.’ Có thể đạt được những điều này bằng sự hành trì giới, định, tuệ. Giới hay giữ hạnh kiểm tốt là nền tảng chủ yếu của sự tiến bộ trong đời sống con người. Một người tại gia bình thường phải tránh sát sanh, trộm cắp, tà dâm và uống các chất cay độc. Nếu trở thành tu sĩ thì phải sống đời độc thân, tuân thủ cụ tục giới, tu tập thiền định để trau dồi tuệ giác. Nói chung, kinh điển Thượng Tọa Bộ hạ thấp vai trò của Đức Phật như một nhân vật lịch sử chứ không phải là một nguyên lý siêu hình. Có những mối quan hệ mật thiết giữa Thượng Tọa Bộ và Phật giáo Theravada hay Phật giáo Nguyên Thủy ngày nay. “Sthavira” là thuật ngữ Bắc Phạn dùng để chỉ “Trưởng Lão.” (hay Thượng Tọa). Đây là một trong hai nhóm có quan hệ với cuộc kết tập Kinh Điển lần thứ nhất, nhóm kia là “Đại Chúng Bộ.” Thượng Tọa Bộ tuyên bố là họ nắm giữ kinh điển và truyền thống giới luật nguyên thủy của Đức Phật Thích Ca Mâu Ni, và họ đặt cho đối thủ của mình, có vẻ như là đại đa số, là những kẻ theo tà giáo. Từ Pali “Thera” tương đương với từ Phạn ngữ “Sthavira” đã khiến cho nhiều người nghĩ rằng hai hệ phái này là một, hoặc giả hệ phái Theravada có liên hệ với hệ phái Sthaviravadin

thời xưa. Chính kinh điển của truyền thống Theravada hiện tại cho rằng truyền thống này chính là hậu duệ của “Thượng Tọa Bộ,” mặc dầu không có căn cứ lịch sử nào xác nhận điều này, vì truyền thống Theravada chỉ khởi lên tại Tích Lan khoảng 2 thế kỷ sau đó mà thôi. Trường phái Thượng Tọa Bộ đã tạo một ảnh hưởng đối với quan niệm của chúng ta về Tăng Già nguyên thủy, mà có lẽ đại diện duy nhất của trường phái này còn tồn tại đến ngày nay là trường phái Nguyên Thủy (Theravada) ở Sri Lanka và các nước Đông Nam Á. Trường phái này đã xác nhận mình là trường phái duy nhất đã ly khai với trường phái Đại Chúng Bộ trong lần Đại Hội Kết Tập Kinh điển lần thứ hai. Vào thời vua A Dục, trường phái Thượng Tọa Bộ đã tự tách ra thành các trường phái Chính Lượng Bộ, Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ và Phân Biệt Thuyết Bộ. Về sau này trường phái Phân Biệt Thuyết Bộ lại tách ra thành hai phái, trường phái Mahisasika, được thành lập ở miền Đông Nam Ấn Độ và phái Theravada được thành lập ở Sri Lanka khi vua A Dục phái con của mình là Mahinda tới nơi này. Từ khi mới thành lập, Thượng Tọa Bộ đã tìm cách phát triển về phía Tây của Ấn Độ. Tại Miến Điện, dưới triều đại Anawrahta (1044-1283), Phật giáo Đại Thừa phát triển rất mạnh mẽ, tuy nhiên, Thượng Tọa Bộ vẫn được ưa chuộng rộng rãi hơn ở nhiều nơi. Dù các Tăng sĩ trong thành Ari không thích Thượng Tọa Bộ vì Tăng sĩ của bộ phái này ăn thịt, uống rượu, dùng bùa chú để giải tội, giết súc vật để tế lễ, và mê đắm ái dục. Mặc dù vậy Thượng Tọa Bộ vẫn tiếp tục tồn tại ở Miến Điện cho đến cuối thế kỷ thứ 18. Sự ủng hộ của triều đình Miến Điện vẫn dành cho Thượng Tọa Bộ, và trước khi Miến Điện bị người Mông Cổ xâm lăng vào năm 1287 thì Pagan vẫn là một trung tâm văn hóa Phật giáo lớn của Thượng Tọa Bộ. Sau đó, suốt 500 năm Miến Điện bị phân chia thành những lãnh địa nhỏ với chiến tranh triền miên, nhưng truyền thống Thượng Tọa Bộ vẫn được duy trì. Nói chung, Phật giáo Miến Điện nghiêng về việc duy trì tính chính thống của Thượng Tọa Bộ trong suốt một thời gian dài. Tại Thái Lan và các vùng khác ở Đông Dương, đồng thời với sự phát triển tại Miến Điện, Thượng Tọa Bộ cũng phát triển sang Thái Lan và các vùng khác ở Đông Dương. Tại Thái Lan, những bộ tộc Thái ở Trung Hoa đã mang đến Thái Lan một hình thức Phật giáo nào đó, nhưng trong thế kỷ thứ 14 thì Thượng Tọa Bộ của Tích Lan được thiết lập tại đây một cách vững chắc. Tại Kampuchia, vào thế kỷ thứ 11, Mật tông vẫn còn hưng thịnh; tuy

nhiên, đến thế kỷ thứ 14, do áp lực của người Thái, Thượng Tọa Bộ đã dần dần thay thế cho tông phái này, và vào thế kỷ thứ 15, Thượng Tọa Bộ chính thống của Tích Lan được du nhập. Tại Chàm và Việt Nam, Thượng Tọa Bộ và hậu thân của nó là hệ phái Theravada chỉ được du nhập từ Kampuchia vào khoảng giữa thế kỷ 20 mà thôi.

B. Sự Phân Chia Các Bộ Phái Trong Thượng Tọa Bộ:

Thứ Nhất Là Thuyết Ngã Bộ: Một trong những bộ phái được thành lập vào khoảng 236 năm sau ngày Đức Phật nhập Niết Bàn. Thuyết Ngã Bộ đã làm sống sót các bộ phái đương thời khác vì nó chủ trương có sự hiện hữu của một ngã thể. Các bộ phái khác cho rằng hầu hết giáo thuyết của Thuyết Ngã Bộ là ngoại giáo vì nó phủ nhận thuyết “vô ngã” của Đức Phật. Chính vì vậy mà Thuyết Ngã Bộ đã bị rất nhiều học giả lỗi lạc đương thời của Phật giáo như Thế Thân và Tịch Hộ đả kích một cách cay cú. Giáo thuyết chính của Thuyết Ngã Bộ bao gồm: i) Trường phái này tin là có một cái “ngã” là căn bản của nghiệp lực và luân hồi, hay cái “Ngã” mang tính chất luân hồi. Tuy nhiên, giáo thuyết Phật giáo phủ định một thực thể hay một linh hồn vĩnh hằng như vậy. Với Phật giáo, cá nhân chỉ là một danh từ ước lệ, là sự phối hợp giữa thể chất và tâm thức, có thể thay đổi từng lúc khác nhau. Giáo thuyết về một cái ngã trường tồn cuối cùng bị Phật giáo xem như là tà thuyết, dù có một thời có rất nhiều người theo giáo thuyết ấy, vì xét lại cho kỹ chúng ta sẽ thấy Đức Phật luôn luôn phủ nhận giáo thuyết về một cái ngã trường tồn và không thể phân cách ấy. Học thuyết về cái ngã của con người này đã gây nên phản ứng dữ dội từ các đối thủ của trường phái này vì nó dạy rằng, tuy giáo lý ‘vô ngã’ của Đức Phật hoàn toàn đúng theo nghĩa bình thường, nhưng vẫn có một cái ngã (nhân vị). Cái ngã này là một vật hiện thực, là cái bản thể cho phép có sự liên tục giữa các lần tái sanh, trí nhớ, và sự chín muồi sau này của các hành vi hữu ý hay ‘nghiệp’ làm trong hiện tại hay quá khứ. Nếu không có cái ngã hay nhân vị nào cả như học thuyết của các trường phái đối thủ tuyên bố, thì Phật giáo sẽ bị tố cáo là một học thuyết ‘hư vô’ và ‘vô đạo đức,’ vì sẽ không có con người nào để chịu trách nhiệm về các hành vi đạo đức. Trường phái này nhấn mạnh rằng ‘cái ngã’ hay ‘nhân vị’ bất định trong tương quan với các yếu tố cơ bản cấu thành hiện hữu, không ở ngoài cũng không ở trong chúng; không đồng nhất cũng không khác biệt với chúng. Thật ra, chỉ có các vị Phật

mới nhận thức được nó. Để củng cố lập trường của mình, trường phái này thường trích dẫn những lời dạy của Đức Phật như “Này các Tỷ Kheo, chỉ có một con người duy nhất sinh ra ở đời này vì sự thịnh vượng của nhiều người, vì hạnh phúc của nhiều người, vì lòng bi mẫn đối với thế giới, vì lợi ích sự thịnh vượng và hạnh phúc của chư Thiên và loài người. Chúng ta có thể thấy lập trường này về sau được phản ánh trong các lý thuyết về Như Lai Tạng của trường phái Đại Thừa, các trường phái Thiền và Thiên Thai của Trung Hoa. Vì vậy, người ta tin rằng trường phái này được thiết lập do sự chia rẽ về giáo lý trong nội bộ của trường phái Thượng Tọa Bộ vào thế kỷ thứ 3 trước Tây Lịch, và tồn tại đến thế kỷ thứ chín hay thứ mười sau Tây Lịch. ii) Theo Thuyết Ngã Bộ, con người đối với các yếu tố tâm sinh lý giống như lửa đối với chất đốt. Lửa không chỉ là một chuỗi các tia cháy liên tục, mà là một thực thể, độc lập, tự hữu, đốt cháy nhiên liệu. Nó có bản chất riêng là nóng, có tác nghiệp, có một nghiệp quả. Như vậy, tự ngã xuất hiện thông qua các thọ uẩn, cấu hữu với thọ uẩn, không phải như một vật biệt lập, mà là một thứ nhất thể về cơ cấu. Như vậy phái Hữu Ngã mong muốn chứng tỏ học thuyết của họ không mâu thuẫn với các nguyên tắc chính trong Phật giáo. Họ khẳng định rằng sự tin tưởng vào một cái “Tự Ngã” không làm tác hại đến đời sống tâm linh khi chúng ta tu tập và nhìn thấy được cái “Chân Ngã” (cái Ngã bất biến). Và lúc đó chúng ta sẽ không còn chấp vào cái “Tôi” và “Của Tôi” theo thường tình thế tục nữa. Thuyết Ngã Bộ định nghĩa “Ngã” như sau: i) Tác giả các tác nghiệp khác nhau, tịnh và bất tịnh. ii) Người tiếp nhận kết quả mong muốn và không mong muốn của những hành vi nó đã làm. iii) Kẻ thọ dụng, lang thang trong luân hồi, xả bỏ các uẩn cũ và thọ nhận cái mới.

Thứ Nhì Là Phân Biệt Thuyết Bộ: Còn gọi là Tỳ Bà Xa Bà Đề bộ, một trong những nhánh nguyên thủy đã tách khỏi Sthavira vào năm 240 trước CN (khoảng 236 năm sau ngày Đức Phật nhập Niết Bàn). Phái này tàn lụi vào thế kỷ thứ VII. Theo Keith trong Trung Anh Phật Học Từ Điển, Tỳ Bà Xa Bà Đề (Vibhajyavadins) là trường phái cho rằng chấp nhận A Tỳ Đạt Ma Luận Tạng là hợp lý, vì trong đó chứa cả bộ Tạng Pali. Phân Biệt Thuyết Bộ (The Vibhajyavadins) và sự khởi thủy của nó hãy còn mù mờ. Phân Biệt Thuyết Bộ cho rằng phải bàn luận đúng sai. Phân Biệt Thuyết Bộ là bộ phái chủ trương phân tích, biện biệt các pháp, và đối với các sử gia Phật giáo vẫn còn ít nhiều bí

ấn. Theo giáo sư Edward Conze trong *Lược Sử Phật Giáo* thì sự phân chia giữa Nhất Thiết Hữu Bộ và Phân Biệt Thuyết Bộ bắt nguồn từ giáo lý “Bản thể toàn hữu” của Ca Chiên Diên Tử (Katyayaniputra), giáo chủ bộ phái Nhất Thiết Hữu Bộ, cho rằng không chỉ riêng hiện tại, mà cả những sự kiện trong quá khứ và tương lai đều là có thật. Dường như vua A Dục đã đứng về phía Phân Biệt Thuyết Bộ nên phái Nhất Thiết Hữu Bộ phải di chuyển về phía Bắc để truyền bá giáo lý của họ tại Kashmir, nơi mà về sau này vẫn tiếp tục là trung tâm truyền bá của họ trong hơn một ngàn năm. Cốt lõi của Phân Biệt Thuyết Bộ: a) Người bảo vệ cho cái gì phải phân hóa. b) Nhánh Tiểu Thừa đã tách khỏi Sthavira vào năm 240 trước CN. Phái này tàn lụi vào thế kỷ thứ VII. c) Theo Keith trong *Trung Anh Phật Học Từ Điển*, Tỳ Bà Xa Bà Đề (Vibhajyacadins) là trường phái cho rằng chấp nhận A Tỳ Đạt Ma Luận Tạng là hợp lý, vì trong đó chứa cả bộ Tạng Pali. Phân Biệt Thuyết Bộ (The Vibhajyavadins) và sự khởi thủy của nó hãy còn mù mờ. Phân Biệt Thuyết Bộ này cho rằng phải bàn luận đúng sai. d) Bà Sa Luận: Tên gọi tắt của Bộ Luận A Tỳ Đạt Ma Đại Tỳ Bà Sa, Tỳ Bà Sa Luận. Bộ Kinh Luận do Thi Đà Bàn Ni soạn, được ngài Tăng Già Bạt Trừng dịch sang Hoa ngữ vào khoảng năm 383 sau Tây Lịch. Theo Giáo Sư Junjiro Takakusu trong *Cương Yếu Triết Học Phật Giáo*, có lẽ vào thế kỷ thứ II sau Tây Lịch, trước hay sau cuộc kiết tập kinh điển của triều đại Ca Sắc Nị Ca, chúng ta không thể nói được, một số giải vĩ đại và chi li mệnh danh Tỳ Bà Sa Luận (Aibhasa-sastra) được tập thành dựa trên tác phẩm của Ca Đa Diễn Ni Tử. Từ ngữ “Vibhasa” có nghĩa là “Quảng diễn,” hay những “Dị kiến,” và tiêu đề này tỏ ra rằng nhiều quan điểm của thời ấy được tập hợp và phê bình chi tiết, và một vài quan điểm riêng tư được tuyển chọn và ghi chép lại. Mục đích chánh của luận Tỳ Bà Sa là lưu truyền lời trần thuật chính xác của trường phái A Tỳ Đàm, từ đó trường phái này mới được gọi là phái Phân Biệt Thuyết (Vaibhasika).

Thứ Ba Là Ấm Quang Bộ: Ấm Quang Bộ do ngài Ấm Quang thành lập vào khoảng năm 236 sau ngày Đức Phật nhập Niết Bàn. Giáo sư Przulski cho rằng bộ phái này với Tuyết Sơn Bộ là một vì họ tin rằng các vị Bồ Tát cũng giống như phạm phu, không có quyền lực siêu nhiên nào cả. Các vị A La hán vẫn còn si mê và ngờ vực. Tuy nhiên, Nalinaksha Dutt không chấp nhận quan điểm này của giáo sư Przulski. Bộ phái này khác với Nhất Thiết Hữu Bộ và Pháp Tạng Bộ

đôi chút nhưng rất gần với Thượng Tọa Bộ, nên còn được gọi là Sthavariya. Âm Quang Bộ tin rằng quá khứ đã sinh quả thì không còn tồn tại nữa, còn quá khứ chưa sinh quả thì tiếp tục tồn tại; do đó, họ làm rung chuyển phần nào địa vị của phái Hữu Bộ vốn cho rằng quá khứ cũng tồn tại như hiện tại vậy. Đôi khi Âm Quang Bộ được xem như là trường phái thỏa hiệp giữa Hữu Bộ (Sarvastivadin) và Phân Tích Bộ hay Phân Biệt Thuyết Bộ (Vibhajyavadin). Phái này cũng tuyên bố rằng mình có bộ Tam tạng riêng.

Thứ Tư Là Nam Phương Thượng Tọa Bộ: Phật giáo Nguyên Thủy có khi còn gọi là Phật giáo Nam Tông. Phật giáo Nguyên Thủy có ảnh hưởng lớn tại các xứ Tích Lan, Miến Điện, Thái Lan, Lào và Cam Bốt. Riêng tại Tích Lan, Nam Phương Thượng Tọa Bộ đã thống lĩnh xứ này trong hai ngàn năm nay, sự thống thuộc của bộ phái này với các tông phái khác trong nội địa Ấn Độ vẫn chưa rõ ràng. Đây là trường phái mà giáo pháp tương ứng với các bộ kinh A Hàm. Những giáo pháp này thường cho rằng không có bản chất của một cái ngã, chư pháp có thực, và niết bàn là hoàn toàn hoại diệt. Không thể nào cả quyết sự phân chia những bộ phái đã xảy ra vào thời điểm nào, tuy nhiên chúng ta biết rằng chính sự truyền bá chánh pháp vào những vùng khác nhau đã đưa đến sự bất đồng và trở thành nguyên nhân chính cho sự phân chia này. Vào thế kỷ thứ ba trước Tây lịch, vua A Dục đã tích cực ủng hộ sự nghiệp truyền bá chánh pháp tới những vùng xa hơn. Người ta tin rằng chính nhờ sự ủng hộ của vua A Dục trong việc truyền bá chánh pháp mà sau cuộc kết tập kinh điển lần thứ ba, phái Nhất Thiết Hữu Bộ đã bén rễ mạnh mẽ ở phía Tây Bắc và phái Nguyên Thủy ở phía Nam, rồi lan truyền đến Tích Lan. Phật giáo còn ảnh hưởng xa hơn nữa đến các vùng Hy Lạp và những vùng mà Hy Lạp thống trị. Suốt hai hay ba thế kỷ tiếp theo triều đại của vua A Dục, đã có 18, hoặc 20, hoặc hơn thế nữa những bộ phái Phật giáo đã tồn tại, đánh dấu sự xuất hiện của thời kỳ phân chia các bộ phái. Những bộ phái Phật giáo trong thời kỳ phân chia bộ phái đầu tiên rất quan tâm và nghiêm nhặt tuân thủ giới luật cũng như nghiên cứu kinh điển. Nhấn mạnh đến việc dịch và giải thích chính xác theo nguyên văn kinh điển. Sự liên hệ giữa Nam Phương Thượng Tọa Bộ và Phật Giáo Nguyên Thủy: Trường phái Tiểu thừa được thành lập sau khi Đức Phật nhập diệt, vào khoảng kỷ nguyên Thiên Chúa, cũng vào lúc mà trường phái Đại thừa được giới thiệu. Cứu cánh giải thoát của Tiểu thừa là tự độ. Vào thời vua A Dục,

trường phái Thượng Tọa Bộ đã tự tách ra làm ba trường phái là Chính Lượng Bộ, Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ và Phân Biệt Thuyết Bộ. Và về sau này, trường phái Phân Biệt Thuyết Bộ lại tách ra làm hai phái: Mahisasika School ở miền Đông Nam Ấn Độ, và Nguyên Thủy Theravada ở Sri Lanka. Những đặc điểm khác của Nam Phương Thượng Tọa Bộ và Phật Giáo Nguyên Thủy: Người ta tin rằng Theravada là trường phái Tiểu thừa thoát thai từ nhóm Sthavira, phát triển từ nhánh Vibhajyavadin, do Moggaliputta Tissa lập ra và được Mahinda đưa vào Tích Lan vào khoảng năm 250 trước Tây lịch. Học thuyết của trường phái này dựa trên Tứ diệu đế, Bát chánh đạo, Thập nhị nhân duyên và vô ngã. Triết lý của trường phái này rất đơn giản. Tất cả các hiện tượng trên thế gian đều mang ba đặc tính, đó là sự vô thường (anitya), khổ (duhkha), và vô ngã (anatma). Nghĩa là không có cái gì được gọi là của riêng nó, không có gì là chắc chắn, không có gì là trường cửu. Mọi hợp thể đều được cấu tạo bởi hai yếu tố, danh hay phần không vật chất, và sắc tức phần vật chất. Ngoài ra, các vật thể này còn được mô tả là gồm có tất cả năm uẩn (skandhas), đó là sắc hay đặc tính vật chất, và bốn đặc tính phi vật chất, thọ, tưởng, hành, thức. Các yếu tố này được xếp thành 12 xứ và 18 giới. Mười hai xứ gồm sáu căn (mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, ý), và sáu trần (sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp). Mười tám giới gồm sáu căn, sáu trần, và sáu thức (sự thấy biết của mắt, sự nghe biết của tai, sự ngửi biết của mũi, sự nếm biết của lưỡi, sự tri giác của toàn thân, và sự hiểu biết của ý thức). Do đó, trường phái Phật giáo chính thống này có một quan điểm đa nguyên về các yếu tố cấu thành vũ trụ. Theravada nhấn mạnh đến sự giải thoát cá nhân bằng tự lực, do tu hành theo các qui tắc đạo đức hầu đạt quả vị A la hán. Ngày nay trường phái sót lại duy nhất của Phật giáo Tiểu thừa này đã và đang phát triển rộng rãi tại các quốc gia Đông Nam Á. Tại Nghị Hội Hoa Thị thành, các giáo lý của trường phái này được thừa nhận là của trường phái Phân Biệt Thuyết Bộ (Vibhajyavada). Sự khác biệt giữa Phật giáo Nguyên Thủy và Đại Thừa: Phật giáo Nguyên Thủy cũng có lúc được gọi là Phật giáo Nam Tông, trong khi Phật giáo Đại Thừa được gọi là Bắc Tông. Cả hai trường phái lúc bắt đầu không phải là những trường phái khác biệt, nhưng vì những mục đích tu hành có khác, nên họ phát triển thành hai trường phái khác nhau và cuối cùng phát triển trong những vùng địa lý khác nhau. a) Cầu quả A La Hán và Bích Chi Phật là Phật giáo

Nguyên Thủy. Mục đích của các Phật tử theo Phật giáo Nguyên Thủy là chấm dứt ngã chấp và do đó trở thành một bậc A La Hán, bậc không còn tái sinh nữa. Tìm quả vị Phật là Đại Thừa. Phật giáo Đại Thừa chấp nhận những giáo thuyết trong Phật giáo Nguyên Thủy, Phật giáo Đại Thừa dạy rằng tín đồ Phật giáo Đại Thừa có thể tu tập quả vị A La Hán, nhưng A La Hán không phải là quả vị tối thượng. Phật giáo Đại Thừa đề nghị tín đồ nên đi theo con đường Bồ Tát đạo vì cuối cùng con đường ấy sẽ dẫn chúng ta đến quả vị Phật. Phật tử thuần thành nên bình tâm tự hỏi: “Sự thật có cái gọi là ‘Thừa’ hay không?” Nếu câu trả lời là “Có”, thì quả thật là một sự mê mờ đáng tiếc, vì Đức Phật đâu có bao giờ đề cập đến thừa thặng gì. Nếu câu trả lời là “Không” là chúng ta đã đi đúng đường, nên tiếp tục đi tới. Chúng ta nên tu tập giáo pháp nào thích hợp với chúng ta nhất, chứ đừng bình phẩm ai. b) Đại Thừa nhấn mạnh đến “vị tha phổ cứu,” phát triển trí huệ, và hóa độ chúng sanh trong kiếp tương lai; trong khi Nguyên Thủy chỉ mong cầu tự độ qua sự tịch diệt nơi niết bàn. c) Trong khi Phật giáo Nguyên Thủy chủ trương đời sống ẩn sĩ trong rừng hoặc đi khất thực, thì Đại Thừa không loại bỏ đặc điểm này, nhưng họ lại muốn cho đời sống tu tập mở rộng hơn cho cả Tăng lẫn tục. Với lý tưởng này, Phật giáo Đại Thừa không mong trở thành A La Hán để chỉ giải thoát cho cá nhân, mà mong trở thành Bồ Tát với ước nguyện thượng cầu Bồ Đề hạ hóa chúng sanh. d) Bồ Tát Đại Thừa tu hành lục độ Ba La Mật; trong khi bên Nguyên Thủy thì A La Hán lấy Tứ Diệu Đế làm bốn giáo, và Độc Giác lấy Thập Nhị Nhân Duyên làm bốn giáo tu hành. e) Phật giáo Đại Thừa tiến bộ và khẳng định. f) Trong khi Phật giáo Nguyên Thủy phát triển Tăng đoàn như là trung tâm, thì Phật giáo Đại Thừa lại thích hướng đến cá thể hơn. g) Trong khi Phật giáo Nguyên Thủy chủ trương hoàn toàn dựa vào kinh điển thì Đại Thừa chỉ dựa vào tinh thần cốt lõi của Đức Phật. Vì vậy, Phật giáo Nguyên Thủy quan tâm đến hình thức và hệ thống trong tính chất chính thống của kinh điển. Tạng Kinh Phật Giáo Nguyên Thủy: Truyền thống giáo pháp của các trưởng lão, truyền thống duy nhất của một nhóm các trưởng phái còn sót lại được phái Đại Thừa gọi là “Tiểu Thừa.” Đây là truyền thống chiếm ưu thế ở vùng Đông Nam Á, đặc biệt là ở Thái Lan, Sri Lanka, Miến Điện, Lào và Cam Bốt. Mặc dù không có cơ sở lịch sử nào, nhưng trường phái Theravada tuyên bố rằng họ chính là hậu thân của phái Thượng Tọa Bộ ở Ấn Độ. Nguồn gốc của truyền thống này ở Đông Nam Á theo vết

từ thời Mahinda, con trai của vua A Dục, một vị tăng đã hướng dẫn một đoàn truyền giáo đến Sri Lanka. Từ cơ sở này mà sau này nó truyền đi khắp vùng, và trong những thập niên gần đây nó đã thu hút một số gia tăng đáng kể những sinh viên ở Âu Châu và Mỹ Châu. Truyền thống này tự hào vì nó là truyền thống Phật giáo bảo thủ sâu xa những giáo pháp và thực hành trong kinh tạng Pali, hệ thống kinh tạng mà truyền thống xem là giáo điển Phật giáo xác thực duy nhất. Tuy nhiên, không ai trong chúng ta biết rõ đây là ngôn ngữ nguyên thủy trong kinh điển của trường phái Thượng Tọa Bộ hay không. Dù sao đi nữa chúng ta vẫn có thể xem trường phái Nguyên Thủy như là đại diện của trường phái Thượng Tọa Bộ. Luận thư cốt yếu của bộ phái Nam Phương Thượng Tọa Bộ: Thắng Nghĩa Thuyết, Pháp Tập Luận, Thanh Tịnh Đạo. Sách vở thuộc Bộ Luận Tạng của trường phái Nguyên Thủy: i) Bộ Pháp Tụ: Bộ Pháp Tụ liệt kê và định nghĩa những tâm thức thiện, ác, và trung tính. Đây cũng là một bộ sách phân tích về hình thể của vật chất. ii) Bộ Phân Tích: Phân tích hay phân loại chi tiết 16 chủ đề chính của giáo pháp, gồm các uẩn, các duyên, các yếu tố (đại), các căn, sự chú tâm tĩnh thức, các yếu tố giác ngộ, thiền định và trí tuệ. iii) Bộ Chất Ngữ: Dựa trên những phân tích về các uẩn, giới, và tiến hành bằng phương cách vấn đáp. iv) Bộ Nhân Chế Định: Phân tích những loại tính tình, bằng những nhân tố khác nhau gồm từ một đến mười nhân tố. v) Bộ Ngữ Tông: Bác bỏ các quan điểm dị giáo của các trường phái Phật giáo khác. vi) Bộ Song Đối: Liên quan đến việc định nghĩa rõ ràng các thuật ngữ. vii) Bộ Vị Tri: Tranh luận đầy đủ về tánh duyên khởi.

Thứ Năm Là Hóa Địa Bộ: Theo kinh điển Bắc Phạn thì Hóa Địa Bộ do ngài Hóa Địa, xuất thân dòng Bà La Môn, thông đạt kinh điển Phật, thành lập sau khi Đức Phật nhập Niết Bàn khoảng 300 năm. Theo truyền thuyết Phật giáo thì một vài vị Tăng của trường phái Thượng Tọa Bộ, sau khi rời thành Hoa Thị trong kỳ kết tập kinh điển lần thứ 2, đã đi về phương Nam và đến cư trú tại vùng cổ thành Hóa Địa Mạn Đà La. Họ được thế giới Phật giáo biết đến như là người của trường phái Hóa Địa Bộ. Họ cũng đến định cư tại vùng Vanavasi, phía Bắc Kanara, Mysore, Avanti, và Tích Lan. Ngài Pháp Hiển, một nhà hành hương nổi tiếng người Trung Hoa, đến Tích Lan sau khi du hành chiêm bái và nghiên cứu giáo lý nhà Phật tại Ấn Độ, đã ghi lại rằng chính ông đã nhìn thấy bộ luật của Hóa Địa Bộ tại Tích Lan. Hóa Địa

Bộ có hai chi phái. Chi phái trước san sẻ giáo nghĩa của Thượng Tọa Bộ trong khi chi phái sau này lại có cùng quan điểm với học thuyết của phái Nhất Thiết Hữu Bộ. Sự lẫn lộn về trường phái này phần lớn do bởi có đến hai nhóm của trường phái đã thịnh hành ở hai giai đoạn khác nhau. Theo tài liệu Pali thì Hóa Địa Bộ (Chánh Địa Bộ) là một trong hai mươi tông phái Tiểu Thừa, từ phái Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ mà tách ra riêng sau khi Phật nhập diệt được 300 năm. Bộ chủ của bộ phái này vốn là một quốc vương, người đã giáo hóa nhân dân trong bờ cõi đất nước mình cai quản, nên gọi là hóa địa. Giáo pháp của phái bộ này cũng giống như Đại Chúng Bộ, cho rằng hiện tại là hữu thể, còn quá khứ và vị lai là vô thể. Giáo pháp bộ này cũng chủ trương không và vô ngã mà hiện quán nhất thời; thừa nhận tạp nhiễm sanh ra bởi năm thức. Tông phái còn đặt ra chín thứ vô vi. Vì phủ nhận hữu thể nơi quá khứ và vị lai nên tông phái này còn được gọi là Pháp Vô Pháp Lai Tông. Hóa Địa Bộ tin rằng A Lan Hán không còn bị thối chuyển, không có thân trung ấm giữa kiếp này với kiếp kế tiếp. Họ cũng cho rằng trong Tăng già có Phật, nên cúng dường cho chư Tăng sẽ có nhiều công đức hơn là chỉ cúng dường cho Đức Phật. Điều đáng chú ý là Hóa Địa Bộ về sau lại có quan điểm trái ngược với những người theo Hóa Địa Bộ lúc ban đầu. Những người Hóa Địa Bộ về sau này tin rằng có quá khứ, có vị lai và thân trung ấm. Họ lại cũng tin rằng năm uẩn, xứ, giới, và những tùy miên sẽ còn mãi.

Quan điểm của chi phái Hóa Địa Bộ thứ nhất: a) Chi phái Hóa Địa chối bỏ quan điểm của Nhất Thiết Hữu Bộ; tuy nhiên, họ có phần đồng ý với Nam Phương Thượng Tọa Bộ khi cho rằng: i) Chỉ có hiện tại hiện hữu. ii) Họ nhấn mạnh rằng chư “hành” hoại diệt từng lúc. iii) Sự sống của con người bắt đầu từ lúc thọ thai và chấm dứt ngay lúc chết. iv) Tất cả mọi thứ trên đời này đều thay đổi. Nói cách khác, không có yếu tố nào là có thật cả. v) Họ cho rằng người đắc quả Tu Đà Hoàn hay Dự Lưu vẫn còn thối chuyển trong khi người đắc quả A La Hán thì không còn thối chuyển nữa. vi) Một vị A La Hán không còn cần phải làm việc phước đức nữa. vii) Không có một vị trời nào với đời sống thánh thiện cả. viii) Người phạm không đạt được cái gọi là Tín căn. b) Chi phái Hóa Địa đồng ý với quan điểm của Nhất Thiết Hữu Bộ: i) Một người trung bình có thể tu tập để triệt tiêu sự “sân hận”. i) Một người trung bình có thể tu tập để triệt tiêu sự “sân hận”. i) Một người trung bình có thể tu tập để triệt tiêu sự “sân hận”. ii) Họ tin có cái gọi là

người phạm vẫn có được chánh Kiến của tục đế hoặc pháp thế gian. c) Chi phái Hóa Địa chối bỏ quan điểm của cả Nhất Thiết Hữu Bộ lẫn Thượng Tọa Bộ, nhưng lại đồng quan điểm với Đại Chúng Bộ khi cho rằng: i) Tùy Miên không phải tâm mà cũng không phải là tâm pháp. ii) Tùy miên không bao giờ là đối tượng của tư tưởng. iii) Tùy miên được tách rời khỏi tâm. iv) Không có thân trung hữu. v) Không có cái gì có thể luân hồi từ sự hiện hữu này qua sự hiện hữu khác. vi) Ngoại đạo không thể nào đắc được ngũ thông. vii) Thiện nghiệp không thể trở thành nguyên nhân cho sự hiện hữu trong luân hồi sanh tử. viii) Dù Đức Phật được bao gồm trong Tăng già, sự cúng dường cho Phật vẫn được nhiều phước đức hơn cho chư Tăng khác trong Tăng già. ix) Phật thừa và Thanh Văn Thừa có cùng sự giải thoát như nhau. d) Cũng như Đại Chúng Bộ, Hóa Địa Bộ tin có chín thứ vô vi: d1) Theo Đại Chúng Bộ, có chín pháp vô vi hay chín pháp giúp hành giả tự tại không bị biến thiên vì bốn tướng: i) Trạch diệt: Đoạn diệt bằng tri thức. ii) Phi trạch diệt: Đoạn diệt không bằng tri thức, nghĩa là do sự đoạn diệt tự nhiên của nguyên nhân. iii) Hư không, iv) Không vô biên xứ, v) Thức vô biên xứ, vi) Vô sở hữu xứ, vii) Phi tướng phi phi tướng xứ, ix) Thánh đạo chi tánh. d2) Theo Hóa Địa Bộ, có chín pháp vô vi hay chín pháp giúp hành giả tự tại không bị biến thiên vì bốn tướng: Từ i) đến iii) giống như phần d1, iv) Bất động, v) Thiện Pháp Chân Như, vi) Bất Thiện Pháp Chân Như. vii) Vô Ký Pháp Chân Như, có nghĩa là chân như của vạn pháp vốn là tốt đẹp, không tốt đẹp, chẳng phải tốt đẹp mà cũng chẳng phải chẳng tốt đẹp. viii) Đạo Phần Chân Như, ix) Duyên Khởi Chân Như.

Quan điểm của chi phái Hóa Địa Bộ thứ nhì: Như đã nói ở phần trên, có hai chi phái Hóa Địa Bộ, một trước một sau. Sự lẫn lộn về trường phái này phần lớn do bởi có đến hai nhóm của trường phái đã thịnh hành ở hai giai đoạn khác nhau. Sự lẫn lộn về trường phái này phần lớn do bởi có đến hai nhóm của trường phái đã thịnh hành ở hai giai đoạn khác nhau. Sự lẫn lộn về trường phái này phần lớn do bởi có đến hai nhóm của trường phái đã thịnh hành ở hai giai đoạn khác nhau. Trường phái Hóa Địa thứ nhì hoàn toàn chấp nhận quan điểm của Nhất Thiết Hữu Bộ cho rằng quá khứ và tương lai hiện hữu. Họ cũng cho rằng uẩn, xứ và giới luôn có mặt trong trạng thái vi tế nhất. Họ cũng đồng ý với Nhất Thiết Hữu Bộ rằng có thân trung hữu. Chi phái Hóa Địa thứ nhì đồng ý với quan điểm của phái Nhất Thiết Hữu Bộ cũng

giống như chi phái Hóa Địa Bộ thứ nhất đã đồng quan điểm với trường phái Thượng Tọa Bộ Nam Phương vậy. Hóa Địa Bộ thứ nhì phân biệt ba loại uẩn: i) Loại uẩn tức thời. ii) Loại uẩn kéo dài trong một đời. iii) Loại uẩn tồn tại cho đến khi đoạn tận luân hồi.

Thứ Sáu Là Pháp Tạng Bộ: Pháp Tạng Bộ tách rời ra khỏi Hóa Địa Bộ do sự khác biệt về điểm nên cúng dường Phật hay cúng dường Tăng Bảo. Sau khi Đức Phật nhập Niết Bàn khoảng 236 năm, một vài vị Tăng trong Hóa Địa Bộ đi về phương Bắc và dùng ngôn ngữ Bắc Phạn làm ngôn ngữ chính cho Tam tạng kinh điển của họ. Theo giáo sư Przyłuski, chư Tăng thuộc hệ phái này có lẽ đã lấy tên của người sáng lập ra hệ phái là ngài Dharmagupta để đặt tên cho hệ phái. Ngài chính là đại sư Dharmarakkhita, người xứ Yonaka, đến vùng Tây bắc Ấn Độ hoằng hóa vào thời vua A Dục. Ảnh hưởng của hệ phái này tập trung tại miền Tây Bắc Ấn Độ, rồi sau đó lan tràn đến Ba Tư. Bộ phái này chú trọng việc cúng dường Phật và rất tôn kính các bảo tháp thờ Phật như được ghi rõ trong Luật Tạng của họ. Giống như Hóa Địa Bộ, họ tin là các A La Hán đã đoạn trừ hết dục vọng, và những người ngoại đạo không thể có được những quyền lực siêu nhiên. Trường phái này một thời phổ biến ở Trung Á và Trung Hoa. Họ có Kinh, Luật, và Luận Tạng riêng. Các tu viện ở Trung Hoa đều theo các cấm giới của họ. Bộ Luật Ba La Đề Mộc Xoa của ngài Pháp Tạng rất thông dụng tại Trung Quốc.

Thứ Bảy Là Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ: Còn gọi là Tát Bà Đa Bộ, gọi tắt là Hữu Bộ, một trong những bộ phái thoát thai từ Thượng Tọa Bộ, được ngài Ca Chiên Diên Tử thành lập vào khoảng 300 năm sau ngày Đức Phật nhập Niết Bàn. Trường phái này dạy về sự hiện hữu hay thực hữu của chư pháp hữu vi và vô vi, trong quá khứ, hiện tại và vị lai. Trường phái này đã phát triển bên Ấn Độ trong nhiều thế kỷ, sau lan truyền rộng rãi qua Trung Hoa và Nhật Bản. Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ là một trong những phái rất bảo thủ trong Thượng Tọa Bộ. Theo truyền thuyết Phật giáo, một số chư tăng Thượng Tọa Bộ rời Ma Kiệt Đà đi đến miền Bắc Ấn Độ, cư trú tại các vùng Mathura, Gandhara và Kasmira. Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ còn được biết đến với cái tên Căn bản thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ và Thánh Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ. Kasmira là trung tâm hoạt động của phái này và tiếng Bắc Phạn là văn tự chính của kinh điển Hữu Bộ. Vào thời vua Ca Nị Sắc Ca, Hữu Bộ rất hưng thịnh tại vùng Bắc Ấn Độ vì được nhà vua hộ

trì. Ảnh hưởng của họ còn lan rộng đến miền Trung Ấn. Theo Giáo sư N. Dutt trong “Các Bộ Phái tại Ấn Độ”, Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ có địa bàn hoạt động chính tại vùng Bắc Ấn, vùng Kasmira, rồi lan tràn đến Mathura, và có công truyền bá Phật giáo Tiểu Thừa tại vùng Trung Á, rồi từ đó truyền sang Trung Hoa. Trường phái này đã phát triển bên Ấn Độ trong nhiều thế kỷ, sau lan truyền rộng rãi qua Trung Hoa và Nhật Bản. Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ với chủ thuyết cho rằng vạn hữu đều có thật. Đại Chúng Bộ (Nhất Thiết Hữu Bộ), một trường phái thuộc Tiểu thừa, tách khỏi Thượng Tọa Bộ nguyên thủy (Sthavira) dưới triều vua A Dục, vào khoảng giữa thế kỷ thứ ba trước Tây Lịch. Thời đó trường phái Thượng Tọa Bộ nguyên thủy bị tách ra làm hai, thứ nhất là Nhất Thiết Hữu Bộ và thứ hai là Phân Biệt Thuyết Bộ. Mãi cho đến bây giờ người ta vẫn chưa rõ về nguồn gốc chính xác của trường phái. Có lẽ là do kết quả của Đại Hội Kết Tập lần thứ ba hay do kết quả của những phái đoàn truyền giáo do vua A Dục phái tới vùng Gandhara. Tuy nhiên, điều người ta biết rõ là nó được thiết lập vững chắc ở vùng Tây Bắc Ấn Độ từ rất sớm. Trong Đại Hội Kết Tập lần thứ tư, dưới sự bảo trợ của vua Ca Nị Sắc Ca, 500 Tỳ Kheo Nhất Thiết Hữu Bộ đã quy tụ lại, kết tập kinh điển và soạn bộ Tỳ Bà Sa Luận. Và rồi từ đó về sau, trường phái này đã làm chủ cả vùng Bắc và Tây Bắc Ấn Độ trong ít nhất là 10 thế kỷ. Sau đó nó lan sang vùng Kashmir và Trung Á, rồi đi vào đất Trung Hoa. Giáo chủ Ca Chiên Diên Tử cho rằng một khi hành giả đã quen với việc đặt quá khứ tương phản với hiện tại và vị lai, thì rất có thể người đó sẽ trở nên tò mò muốn biết xem liệu chỉ có hiện tại là hiện hữu, hay cả quá khứ và vị lai cũng hiện hữu. Nếu chỉ có duy nhất hiện tại là hiện hữu thì việc này sẽ gợi lên thêm vấn đề của sự kéo dài của hiện tại mà nhiều người cho là chỉ trong một thoáng vô cùng ngắn ngủi. Trong trường hợp đó, sẽ không có gì tồn tại kéo dài qua thời gian, và người ta buộc phải cho rằng sự việc bị mất đi và được tái tạo trong từng khoảnh khắc. Nhưng theo Ca Chiên Diên Tử thì điều này tạo ra những khó khăn không chỉ cho những tri thức thông thường, mà cả cho giáo lý nghiệp quả và sự báo ứng của Phật giáo nữa. Vì nếu như một hành động từ quá khứ, vốn đã không tồn tại ngay sau khi diễn ra, lại có thể đưa đến một kết quả tốt hoặc xấu trong nhiều năm sau đó, vậy thì trong trường hợp đó, có một điều gì không tồn tại mà vẫn hoạt động và tạo ra tác động trong khi nó không tồn tại. Vì vậy Ca Chiên Diên Tử

cho rằng, cũng tương tự như vậy, những hiểu biết về các đối tượng quá khứ và tương lai như được xác định bởi trí nhớ và dự báo sẽ không có được, bởi vì không thể có bất cứ sự hiểu biết nào, nếu như không có một đối tượng thật sự của tâm trí. Từ đó, Nhất Thiết Hữu Bộ chủ trương mọi thứ đều có thật, tức quá khứ, vị lai và hiện tại, cũng như hư không và Niết Bàn (trường phái dạy về sự hiện hữu hay thực hữu của chư pháp hữu vi và vô vi, trong quá khứ, hiện tại và vị lai). Họ được biết đến với cái tên Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ vì giáo thuyết của họ chủ trương “vạn pháp hiện hữu”. Danh từ Sarvastivada, tiếng Pali là Sabbatthivada (‘sarva’ có nghĩa là ‘tất cả’, ‘asti’ có nghĩa là ‘hiện hữu’, và ‘vada’ có nghĩa là ‘giáo thuyết’). Phái này chủ trương mọi thứ từ quá khứ, hiện tại đến vị lai đều tồn tại. Nhất Thiết Hữu Bộ nổi tiếng về học thuyết liên quan đến Phật Bảo, nó lập luận rằng thể xác vật lý của Đức Phật không thể là đối tượng của việc đi tìm Tam Bảo. Nó không bằng lòng với lối cắt nghĩa rằng phải đồng hóa Phật với Pháp thân theo nghĩa là một hệ thống giáo pháp, vì như thế sẽ là đồng hóa Phật Bảo với Pháp Bảo. Học thuyết này dạy rằng Phật Bảo bao gồm tất cả những tịnh pháp làm nên Đức Phật như một con người Giác Ngộ. Trường phái Nhất Thiết Hữu Bộ đã khai triển một số học thuyết đặc trưng của mình. Giống như Đại Chúng Bộ, trường phái Nhất Thiết Hữu Bộ chất vấn thân phận tuyệt đối của A La Hán, thậm chí nó cho rằng một vị A La Hán vẫn còn có thể bị thối chuyển. Nhưng cái làm cho trường phái này nổi bật là học thuyết “mọi sự hiện hữu.” Học thuyết này nhấn mạnh rằng, trong khi các pháp, tức là các yếu tố không thể giản lược của hiện hữu, có thể là tạm thời, nhưng chúng cũng hiện hữu trong quá khứ và tương lai. Thật vậy, ba thời quá khứ, hiện tại và tương lai phải được xem như là những cách, và sự trôi qua của thời gian phải được xem như là sự trôi qua của những pháp cá nhân của ba cách này, dưới sự kích thích của những điều kiện thích hợp. Học thuyết này vừa phù hợp với học thuyết vô thường, vừa cắt nghĩa được làm sao một hành vi quá khứ có hậu quả trong tương lai: đó là vì những pháp cấu tạo nên hành vi quá khứ vẫn còn tồn tại, mặc dù theo cách quá khứ, và do đó có thể tạo được ảnh hưởng ở một thời điểm sau đó. Học thuyết này cũng cắt nghĩa về trí nhớ, vì trí nhớ không là gì khác hơn sự nhận thức về một đối tượng, và vì theo một tiên đề của Phật giáo, người ta không thể có nhận thức mà không có đối tượng, nên nói rằng các pháp trong quá khứ vẫn còn tồn tại sẽ cho phép trí nhớ có đối tượng cần

thiết của nó. Với học thuyết này, trường phái đã thiết lập một khuôn mẫu quan trọng cho những lý thuyết Đại Thừa sau này về Đức Phật. Trường phái Nhất Thiết Hữu Bộ cũng đã khai triển một học thuyết căn bản của con đường với việc thực hành sáu Ba La Mật (bố thí, trì giới, nhẫn nhục, tinh tấn, thiền định và trí tuệ), học thuyết này cũng sẽ có ảnh hưởng sâu xa tới quan niệm Đại Thừa về Bồ Tát. Trường phái Nhất Thiết Hữu Bộ cũng là nguồn gốc phát sinh ra “Bánh xe Đời sống” rất nổi tiếng, bánh xe ấy vẽ lại lục đạo và thập nhị nhân duyên mà các đệ tử của trường phái này thường vẽ trong các công tu viện sau này. Những trường phái khác phát sinh từ trường phái Nhất Thiết Hữu Bộ là Phân Biệt Thuyết Bộ và Kinh Lượng Bộ. Những tác phẩm lớn của trường phái này là A Tỳ Đạt Ma Câu Xá (Abhidharmakosha) của Ngài Thế Thân và Đại Tỳ Bà Sa (Mahavibhasha) được soạn dưới sự hướng dẫn của Vasumitra (Thế Hữu Bà Tu Mật Đa). Giáo thuyết của trường phái này tiêu biểu ở Trung Hoa qua những câu “Ngã không Pháp hữu,” “Tam thế thực hữu,” và “Pháp bốn hằng hữu.”

Sự truyền bá Phật pháp của Nhất Thiết Hữu Bộ: Ngay từ khi mới thành lập, trường phái này đã làm chủ cả vùng Bắc và Tây Bắc Ấn Độ trong ít nhất là 10 thế kỷ. Dưới thời vua Ca Nị Sắc Ca, một hội đồng trưởng lão được thành lập để san định phần kinh điển của trường phái Nhất Thiết Hữu Bộ. Từ đó về sau, kinh điển của phái này thường được viết bằng tiếng Bắc Phạn, và sự kiện này đã làm tăng thêm tầm quan trọng của những người Bà La Môn theo về với Phật giáo, vì chỉ có họ mới có khả năng am hiểu được sự phức tạp của ngôn ngữ này. Nhất Thiết Hữu Bộ cũng đã nỗ lực tìm được chỗ đứng tại các vùng đất Nepal và Tây Tạng. Vào đầu thế kỷ thứ 7, theo lời mời của các vị vua Tây Tạng, bộ phái này đã đến xây dựng một tu viện rất lớn gần thủ đô Lhasa. Nhưng sự có mặt của họ bị mờ nhạt sau đó, vì dân chúng xung quanh không mấy quan tâm đến những giáo lý thiếu vắng phép mầu. Mặc dù không thể tự duy trì sự hiện diện của mình được lâu trong một thế giới của những pháp thuật và sự mầu nhiệm, nhưng Nhất Thiết Hữu Bộ cũng tạo được một ảnh hưởng đáng kể đối với tư tưởng của Tây tạng, vì kinh văn của bộ phái này gần như là phiên bản duy nhất của Phật giáo thuộc thời kỳ trước kia đã được đưa vào trong số những kinh điển phiên dịch sang tiếng Tây Tạng.

Các bộ sách của Bộ Luận Tạng của Bộ phái Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ: Kết quả của cao trào quan tâm đến các vấn đề triết học là

trường hợp đầu tiên về một loạt những bộ luận được sáng tạo ra để đáp ứng với hoàn cảnh mới. Bộ A Tỳ Đạt Ma rõ ràng đã được soạn ra sau lần phân phái lần thứ ba. Nội dung của bảy quyển A Tỳ Đạt Ma của Nhất Thiết Hữu Bộ khác xa với nội dung của bảy quyển A Tỳ Đạt Ma của phái Thượng Tọa Bộ, một nhánh của Phân Biệt Thuyết Bộ. Luận thư cốt yếu của phái Nhất Thiết Hữu Bộ là bộ A Tỳ Đạt Ma Câu Xá Luận và các sở giải. Dựa vào văn học của phái Hữu Bộ thì các phái Căn Bản Nhất Thiết Hữu Bộ, Pháp tạng Bộ, Hóa Địa Bộ và Ấm Quang Bộ đều xuất phát từ Nhất Thiết Hữu Bộ. Theo truyền thống khác thì 7 chi phái Căn Bản Nhất Thiết Hữu Bộ, Pháp Tạng Bộ, Hóa Địa Bộ, Ấm Quang Bộ, Đa Văn Bộ, và Phân Biệt Thuyết Bộ đều là những chi phái của Hữu Bộ. Dựa vào các bản dịch ở Trung Hoa, Tây Tạng, những di cảo tìm thấy tại Trung Á, nepal và Gilgit ở Pakistan, và nhiều đoạn trong Phổ Diệu Kinh (Lalitavistara), Phật Bản Hạnh Tập Kinh (Mahavastu), và A Tỳ Đạt Ma Câu Xá Luận (Abhidharmakosa), chúng ta thấy rõ ràng kinh điển Hữu Bộ viết bằng chữ Bắc Phạn, chữ Bắc Phạn hỗn tạp, gồm kinh, luật, luận. Hữu Bộ đồng ý với Thượng Tọa Bộ trên phương diện giáo nghĩa, chia vạn pháp làm 5 loại: tâm, pháp, sắc, tâm sở hữu pháp, tâm bất tương ưng hành, có thể được chia làm 75 pháp luôn tồn tại trong quá khứ, hiện tại và vị lai. Hữu Bộ tin vào thuyết Nghiệp và Niết Bàn. Theo họ, Đức Phật là một con người bình thường, nhưng Ngài đã đạt đến giai đoạn giác ngộ và thực chứng chân lý. Họ tin tất cả các vị A La Hán nếu chưa chứng quả vô sanh, vẫn còn bị chi phối bởi nhân duyên và có thể bị thối chuyển. Theo họ, thì Tứ Quả chỉ có thể dần dần chứng đắc, trong khi quả vị thứ hai và thứ ba có thể chứng đắc cùng một lúc. i) Khởi Đầu Trí Tuệ: Được viết bởi Ca Chiên Diên Ni Tử, liên quan tới việc định nghĩa các từ. ii) Trình Bày Cơ Sở: Được soạn bởi Bà Tu Mật Đa, thảo luận về những yếu tố nằm trong lãnh vực phân tách các uẩn và bộ duyệt lại sự phân tích này dưới các tiêu đề Sắc, Tâm, Sở Hữu; còn một danh sách mười sự kiện tích cực của tâm linh. iii) Sứ Tập Về Thức: Được ngài Devasarman biên soạn, liên quan tới việc xác nhận các học thuyết của Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ về hiện hữu quá khứ và tương lai của chư pháp và vô ngã. iv) Đại Tập (các yếu tố chất đồng lại với nhau): Được viết bởi ngài Xá Lợi Phất, trình bày các yếu tố chất đồng lại với nhau, như phiền não, giới, uẩn và các việc thực hành cần thiết để đạt tới quả vị A La Hán. v) Tâm Thức & Vũ Trụ Luận: Được viết bởi Ngài Mục Kiền

Liên, thảo luận về các cách gọi tên, trình bày sự phát sinh các sự kiện tâm thức và vũ trụ luận. vi) *Sūtra Tập các yếu Tố*: Được ngài Phú Lô Na biên soạn, trình bày các sự kiện tâm thức tiêu cực và thường hằng. vii) *Chú Giải Kinh Sangiti*: Được viết bởi ngài Ma Ha Câu Thi La hay Xá Lợi Phất, trình bày cách thức sắp đặt các sự vật để nhớ lại. Nhất Thiết Hữu Bộ và Nam Phương Thượng Tọa Bộ cho rằng một sắc pháp tồn tại lâu hơn tâm pháp. Sắc pháp có thể tồn tại trong trong 17 sát na. *Tâm pháp*: Nhất Thiết Hữu Bộ và Nam Phương Thượng Tọa Bộ cho rằng một tâm pháp tồn tại trong 3 hay 4 sát na. *Sắc pháp*: Khởi, Trụ, và Hoại diệt.

Thứ Tám Là Kinh Lượng Bộ: Còn gọi là Thuyết Độ Bộ hay Thuyết Chuyển Bộ. “Sautrantika” là thuật ngữ Bắc Phạn dùng để chỉ “Kinh Lượng Bộ.” Tên Sautrantika có nghĩa là “Kinh là tối hậu,” vì thế trường phái này chủ trương rằng kinh điển là cực kỳ quan trọng trong việc tu tập chứ không phải những luận giải, những thứ không phải là lời Phật dạy. Trường phái này bác bỏ lời tuyên bố cho rằng A Tỳ Đạt Ma có thẩm quyền tối thượng. Tên của trường phái là “Kinh Điển là Tối Hậu,” ngụ ý không có gì có thể được gọi là kinh điển sau Tạng Kinh do chính Đức Phật tuyên thuyết. Đây là một tông phái Phật Giáo Ấn Độ phát xuất từ trường phái Nhất Thiết Hữu Bộ, có lẽ vào khoảng năm 150 trước Tây Lịch. Tuy nhiên, theo truyền thống Pali, phái “Kinh Lượng Bộ” lại là một nhánh của phái Âm Quang Bộ. Như tên gọi của nó, truyền thống này dựa trên kinh điển, hơn là dựa trên những văn bản của bộ luận A Tỳ Đạt Ma. Giáo thuyết trong kinh điển (một trong 18 bộ của Tiểu Thừa. Sau khi Đức Phật nhập diệt 400 năm, nó được tách ra từ Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ. Trong số Tam Tạng trường phái này chỉ dùng kinh làm chính lượng nên gọi là Kinh Lượng Bộ, người khai sáng ra bộ này là Cưu Ma La Đà (bộ phái này chỉ lấy Kinh làm chính lượng, chỉ dùng kinh điển để chứng minh). Bộ này cho rằng có sự chuyển thực thể từ kiếp này sang kiếp khác (thần hồn chuyển biến từ kiếp này sang kiếp khác). Kinh Lượng Bộ công nhận thẩm quyền của các kệ kinh, nhưng bác bỏ tính xác thực của Luận Tạng. Bộ phái này chủ trương các uẩn luân hồi từ đời này sang đời khác. Theo các Phật tử của phái này thì trong ngũ uẩn của con người, chỉ có một uẩn vi tế nhất chuyển từ kiếp này sang kiếp khác, trái với Chánh Lượng Bộ cho rằng toàn bộ ‘pudgala’ đều được chuyển đi. Họ chủ trương thân A La hán là tuyệt đối thanh tịnh. Phái này cũng tin rằng

mỗi người đều có một khả năng tiềm ẩn trở thành Phật, đây vốn là chủ thuyết của giáo phái Đại Thừa. Do những quan điểm đó nên bộ phái này được xem là một cầu nối giữa Thanh Văn Thừa (thường được gọi là Tiểu Thừa) và Đại Thừa. Trường phái Kinh Lượng Bộ phát khởi như một phản ứng đối với những trào lưu chú giải và đề cao Vi Diệu Pháp của trường phái Tỳ Bà Sa, phủ nhận giá trị của những sách chỉ nam và khảo luận phức tạp mà trường phái Tỳ Bà Sa biên soạn. Mặc dù được phát triển từ truyền thống Nhất Thiết Hữu Bộ, nhưng người ta tin rằng đây là một trường phái Tiểu Thừa quan trọng, mà học thuyết chỉ dựa vào kinh điển. Có một số quan điểm khác mà trường phái Kinh Lượng Bộ tương phản với Nhất Thiết Hữu Bộ. Đặc biệt Kinh Lượng Bộ bác bỏ khái niệm về “Pháp” của Nhất Thiết Hữu Bộ về ba cách của thời gian. Để giải quyết các vấn đề về nghiệp quả, trường phái Nhất Thiết Hữu Bộ đã tìm cách giải quyết nhờ ý tưởng các pháp tồn tại qua cả ba thời. Theo Nhất Thiết Hữu Bộ, nghiệp và quả liên hệ nhau trong ba thời, quá khứ, hiện tại và vị lai. Tuy nhiên, Kinh Lượng Bộ chủ trương rằng các hành động của một người tỏa ra hương thơm khắp môi trường tâm linh của người đó để tạo ra những kết quả nhất định. Lý thuyết này khiến Kinh Lượng Bộ gặp khó khăn và họ đã phải khai triển ý tưởng về “hạt giống” được trồng bởi một hành vi với một đặc tính đạo đức nhất định, để sau này mới đâm chồi khi điều kiện cho phép, và phát sanh ra cái quả phù hợp với hành vi ban đầu. Trường phái Kinh Lượng Bộ không thừa nhận những luận giải không phải là lời Phật dạy. Họ bác bỏ lời tuyên bố rằng Vi Diệu Pháp (A Tỳ Đạt Ma) có thẩm quyền tối thượng. Thật ra, nguồn gốc của trường phái Kinh Lượng Bộ xuất phát bởi việc phủ nhận sự mở rộng không ngừng của Tỳ Bà Sa luận, tức những tác phẩm tóm lược kinh của trường phái Tỳ Bà Sa trong Nhất Thiết Hữu Bộ. Vào thế kỷ thứ tư sau Tây Lịch, ngài Thế Thân đã viết bộ A Tỳ Đạt Ma Câu Xá Luận dưới quan điểm của một người theo Kinh Lượng Bộ, và ngài thành công đến độ trường phái Tỳ Bà Sa phải tàn rụi. Từ đó về sau tác phẩm A Tỳ Đạt Ma Câu Xá Luận được xem như là Vi Diệu Pháp chính thức của Nhất Thiết Hữu Bộ và Kinh Lượng Bộ. Kinh Lượng Bộ công nhận một chủng tử bất hoại thuộc thiện tánh sẽ dẫn đến Niết Bàn, có từ vô thủy, không bao giờ thay đổi bản chất, lưu tồn trong mọi đời sống của chúng ta. Đó là hạt giống giải thoát mà Đức Phật đã nói đến “Ta thấy hạt giống giải thoát này cực kỳ vi tế, như lớp vàng còn tiềm ẩn trong tảng đá vậy.” Như

vậy có một nhân tố bẩm sinh, không thể hủy hoại và tuyệt đối thuần tịnh trong các quá trình biến chuyển nhất thời, mang tính hiện tượng và bất tịnh. Kinh Lượng Bộ xác nhận có một số thiện pháp căn bản hiện hữu, không thể bị hoại diệt, chúng tồn lưu dưới hình thức các chủng tử luôn nguyên vẹn trong dòng sống tương tục, làm nền cho các thiện pháp mới phát sanh khi có đủ điều kiện thích hợp. Một người bình thường cũng có tiềm năng thành Phật vì dòng tương tục của người ấy luôn hàm chứa Thánh chủng, hay vô lậu chủng tử bất hoại. Theo quan điểm của Kinh Lượng Bộ, một sự kiện tồn tục chỉ trong một sát na, vừa khởi tức diệt, sau khi đã đạt thành tự thể hay đắc tự thể. Sự hoại diệt này là ngẫu nhiên, không cần nhân. Bối diệt không tồn tại không phải là cái cần phải được tạo tác, nên nó không cần phải được tạo tác, vì vậy nó không phải là quả mà cần phải có nhân. Vạn vật tự diệt, đơn giản vì đó là bản chất của chúng.

Thứ Chín Là Chánh Lượng Bộ: Một trong 18 bộ của trường phái Tiểu Thừa. Ba trăm năm sau ngày Phật nhập niết bàn (khoảng năm 100 trước Tây lịch) thì bốn bộ phái được thành lập, trong đó Chánh Lượng Bộ là bộ thứ ba. Nhóm các trường phái bao gồm Độc Tử Bộ, Pháp Thượng Bộ, Hiền trụ Bộ, Mật Lâm Sơn Bộ, và Chánh Lượng Bộ. Một trong số những bộ phái này, về sau được biết đến với cái tên là Độc Tử-Chánh Lượng Bộ trở thành trường phái nổi bật nhất. Pháp của phái bộ này là chánh lượng hay đúng y với Phật pháp nguyên thủy không sai lệch. Theo truyền thống kinh điển Bắc Phạn và Pali thì có lẽ trường phái Chánh Lượng Bộ bắt nguồn từ thế kỷ thứ ba trước Tây lịch. Trường phái này cho là nó được sáng lập bởi ngài Mahakaccayana, một vị Tăng nổi tiếng ở Avanti. Điều này cho thấy chẳng những họ liên hệ với truyền thống Nam Phạn mà còn với vùng Avanti nữa, vì thế mà nó còn có cái tên Avantika. Y áo và tập quán của họ cũng gần giống như y áo của trường phái Nam Phương Thượng Tọa Bộ. Ít ai nghe nói đến trường phái này trong buổi sơ khai lịch sử Phật giáo ngoại trừ một vài sự chỉ trích về giáo thuyết cấp tiến của nó về sự hiện hữu của khái niệm về một cái ngã ngoài ngũ uẩn. Trường phái Chánh Lượng Bộ nói rằng chính Đức Phật đã chấp nhận có sự hiện hữu không trường tồn của thần thức, điều này hoàn toàn khác biệt với quan điểm Ưu ba ni sa đà (Vệ Đà) cho rằng có một linh hồn trường cửu và bất biến, linh hồn này sẽ đi theo chúng sanh trong các kiếp một cách liên tục không thay đổi cho đến khi nào chúng sanh này hoàn

toàn giải thoát. Trường phái này trở nên phổ cập và truyền bá rộng rãi dưới triều vua Hạt Lợi Sa Phạt Đan Na (606-647, vua xứ Kanyakubja, vị hộ pháp Phật giáo vào khoảng những năm 625 sau Tây Lịch và người ta nói rằng một người em gái của vua Hạt Lợi Sa Phạt Đan Na, tên là Rajyasri, đã xuất gia làm Tỳ Kheo Ni của trường phái này. Các nhà hành hương Trung Hoa cũng xác nhận về sự phổ cập của trường phái này ở Ấn Độ. Những dấu tích sớm nhất của trường phái này vẫn còn lưu lại trên hai bia ký vào thế kỷ thứ hai và thứ tư sau Tây lịch, chứng nhận sự hiện hữu của nó tại hai khu vực Ma Thần Đà và Lộc Uyển. Bia ký thứ nhất được tìm thấy tại Ma Thần Đà, ghi lại sự lắp đặt hình tượng của một vị Bồ Tát để hiến cho các vị Tăng thuộc Chánh Lượng Bộ tại tịnh xá Thi Lợi. Bia ký thứ hai (vào thế kỷ thứ 4 sau Tây lịch), ghi lại rằng bộ phái này được sáng lập tại khu Lộc Uyển, được chạm khắc trên trụ đá của vua A Dục, nằm bên dưới chỉ dụ của nhà vua. Có một bia ký khác, có lẽ vào thế kỷ thứ ba hay thứ tư sau tây lịch, ghi lại về một vị thầy tên Độc Tử, khi ấy trường phái Chánh Lượng Bộ đã trở nên phổ cập hơn cả trường phái Nhất Thiết Hữu Bộ tại vùng Lộc Uyển vì quan điểm và con số đông đảo Tăng Ni gia nhập trường phái này. Bia ký này cho thấy rằng Lộc Uyển đã từng là trung tâm của nhóm Nam Phương Thượng Tọa Bộ (Southern Theravada), một trường phái sớm phổ cập tại đây, lại từ từ nhường bước cho bộ phái Nhất Thiết Hữu Bộ. Dầu Nhất Thiết Hữu Bộ đạt được sự phổ cập và ảnh hưởng trên khắp miền Bắc Ấn, nhưng tại Lộc Uyển, nó lại để cho Chánh Lượng Bộ lấn lướt về ảnh hưởng. Huyền Trang viết rằng ông đã mang về Trung Quốc 15 bộ luận của trường phái này; tuy nhiên, hiện nay chỉ còn lại có một bộ luận được dịch sang tiếng Hoa mang tên Chánh Lượng Bộ Luận chứa đựng giáo nghĩa của trường phái này mà thôi. Trong khi ngài Nghĩa Tịnh thì nói cho chúng ta biết về một bộ luật riêng của trường phái. Nghĩa Tịnh nói thêm rằng bộ luật này đặt ra luật lệ về đồ lót, dây nịch, thuốc men, và giường ngủ đặt ra riêng cho các thành viên của trường phái. Theo Ngữ Bộ Tông, kinh tạng của trường phái này gần giống như kinh tạng của truyền thống Nam Phạn.

Thứ Mười Là Độc Tử Bộ: Độc Tử Bộ do ngài Độc Tử sáng lập vào khoảng năm 280 trước Tây lịch. Độc Tử Bộ là một trong những bộ phái của Thượng Tọa Bộ, xuất phát từ Avanti. Vì lẽ đó mà họ còn được gọi là Avantakas hay Avantikas. Độc Tử Bộ lấy Luận Tạng làm bản vị,

nhưng khác với Hữu Bộ. Cũng như Hóa Địa Bộ, họ chỉ tin vào năm mục của Bát Thánh Đạo. Theo truyền thuyết thì dưới triều vua Harsa, trường phái này được người em gái của nhà vua là Rajyasri bảo trợ. Dựa vào hai bia ký vào các thế kỷ thứ hai và thứ tư, Mathura và Sarnath là những nơi mà Độc Tử Bộ thịnh hành. Theo ngài Nghĩa Tịnh, Độc Tử Bộ rất nổi tiếng tại Lata và Sindhu, thuộc vùng Tây Ấn Độ. Họ cũng rất hưng thịnh trong vùng Ma Kiệt Đà, cũng như các vùng Nam và Đông Ấn. Sự phân chia giữa Độc Tử Bộ và Thượng Tọa Bộ liên quan đến vấn đề hiện hữu của cá thể hay “cái tôi”. Lúc mới thành lập, những người theo thuyết ‘hữu ngã’ được gọi là Độc Tử Bộ, theo tên người sáng lập ra bộ phái này. Về sau, họ lại được biết đến với tên Trụ Tử Bộ hay Chánh Lượng Bộ. Mặc dù giáo lý của họ không hoàn toàn đúng theo giáo lý của Đức Phật, nhưng có lúc họ vẫn lôi cuốn được đông đảo người theo. Theo ngài Huyền Trang vào thế kỷ thứ 7 có hơn 66.000 tỷ kheo tu theo bộ phái này trong tổng số 254.000 tăng sĩ trên toàn cõi Ấn Độ thời đó. Giáo điều cơ bản của triết học Phật giáo cho rằng “tự Ngã” của con người chỉ là một biểu hiện sai lầm, và không nên để ý niệm về “Tự Ngã” xen vào trong ý niệm về thực tại như vốn có dù dưới bất cứ hình thức nào. Trái lại, những người theo Độc Tử Bộ vốn là một bộ phái của Chánh Lượng Bộ (Sammitiya), nổi lên trong số các bộ phái Phật giáo thì lại tin vào thuyết ‘một thực thể vĩnh cửu trong một con người’ (pudgala), và quả quyết rằng nếu không có pudgala thì cũng không có sự tái sinh. Thế Thân trong cuốn A Tỳ Đạt Ma Câu Xá Luận đã cố tìm cách bắt chẹt quan điểm này. Theo Độc Tử Bộ thì ‘pudgala’ không đồng nhất, cũng không khác biệt với ngũ uẩn. Cũng giống như Hữu Bộ, họ cho rằng một A La Hán vẫn có thể bị thối chuyển, và người ngoại đạo cũng có thể đạt đến quyền lực siêu nhiên. Cũng giống như Chánh Lượng Bộ, họ cho rằng chư Thiên không thể có cuộc sống phạm hạnh. Họ cũng tin là có thân trung ấm. Những người “Hữu Ngã” cho rằng chính Đức Phật đã phát biểu những lời phù hợp với những giải thích của thuyết hữu ngã. Chính Đức Phật đã phát biểu những lời phù hợp với những giải thích của thuyết hữu ngã khi Ngài nói: “Trong quá khứ Tôn Sư Diệu Nhân chính là Ta.” Vì rằng qua một đời khác thì mọi yếu tố tâm sinh lý (sắc tâm) đều đã thay đổi, chỉ có cái ngã thể mới có thể chứng minh được Đức Phật và Diệu Nhân là một. Cũng vậy, khi Đức Thế Tôn bảo ‘trong quá khứ Ta đã từng hiện thân như thế’, từ ‘Ta’ đó chỉ có thể là ‘ngã’. Như vậy đối với

Độc Tử Bộ, sự luân hồi xem ra khó lý giải nếu không có ‘ngã thể’. Khi cái chết đến, cuộc sống chấm dứt cùng với tất cả những pháp cấu thành một cá nhân, do những thứ này không thể chuyển sang đời kế tiếp. Nhưng ngã thể thì có thể vì nó không chấm dứt. Nó luân chuyển hiện hữu theo nghĩa từ bỏ những cái uẩn cũ để thủ lấy những cái mới. Như Đức Phật đã nói: “Ta từ bỏ thân này và tiếp nhận hiện thân khác.” Nếu không có ngã thể thì cái gì luân hồi đây? Những người theo chủ thuyết “hữu ngã” đã thách thức quan điểm “vô ngã”, cho rằng bên cạnh các pháp “vô ngã” vẫn có một cái “ngã” phải xem xét đến. Những người theo trường phái này dẫn chứng nhiều phần đáng tin cậy trong kinh điển để hậu thuẫn cho quan điểm của họ. Chẳng hạn như họ trích dẫn câu này: “Có một người, khi sanh ra trên thế giới này là sanh ra vì phúc lợi của nhiều người. Người đó là ai? Chính là Như Lai.” Dù khi nói những lời này, Đức Phật chỉ tùy thuận mà sử dụng ngôn ngữ cho thích hợp với sự mê muội của chúng sanh, những người hữu ngã vẫn cho rằng họ luôn tuân thủ những lời Phật dạy. Họ tin rằng “Tự ngã” là một thực tại theo nghĩa tuyệt đối. Chính “Tự ngã” là yếu tố chung, là sự nối kết cho những tiến trình nối tiếp nhau xảy ra cho một cá nhân trải qua nhiều đời sống, để cuối cùng đạt đến Phật quả. Độc Tử Bộ (phái Hữu Ngã) cũng thừa nhận thẩm quyền của các kinh điển Phật giáo, dù họ có quan điểm riêng của họ về cái gì là tự thể của Phật thuyết. Thánh điển của họ có lẽ được tụng đọc bằng phương ngữ bình dân. Tổ chức tự viện của họ cũng tương tự như các bộ phái khác, chỉ khác vài chi tiết nhỏ trong y áo và tập quán. Về số lượng, có lẽ họ đã từng là thành phần đông đảo trong cộng đồng Phật giáo. Vào thế kỷ thứ 7, ngài Huyền Trang đã tính có đến 66.000 Tăng sĩ thuộc bộ phái này trên tổng số khoảng 254.000 Tăng sĩ trên toàn lục địa Ấn Độ. Theo Độc Tử Bộ thì Kinh Gánh Nặng có một tầm rất quan trọng đối với họ. Trong kinh Đức Phật dạy: “Ta sẽ giảng cho các ông về gánh nặng, sự mang nó, sự cất bỏ nó, và người mang nó. Năm uẩn chấp thủ là gánh nặng. Khát ái cất nó lên. Diệt khát ái là cất bỏ nó.” Độc Tử Bộ rất quan tâm đến việc định nghĩa mối quan hệ giữa “Tự ngã” và các uẩn theo cách làm sao cho không mâu thuẫn với những nguyên tắc chủ yếu trong giáo lý của Đức Phật. Họ tin rằng “Tự ngã” không giống với các uẩn, không nằm trong các uẩn, mà cũng không nằm ngoài các uẩn. Độc Tử Bộ khẳng định một cách hợp lý rằng ở đây ngã thể được phân biệt với năm uẩn. Bởi vì nếu ngã thể và các uẩn là một thì gánh

nặng tự gánh lấy nó, đó là điều phi lý. Độc Tử Bộ cho rằng “Tự ngã” không thể diễn đạt được bằng lời, và cũng không thể định nghĩa được dù ở bất cứ khía cạnh nào. “Tự ngã” chân thật và siêu việt của một người quả là tinh tế đến độ chỉ có chư Phật mới có thể nhìn thấy được.

Thứ Mười Một Là Pháp Thượng Bộ: Tên của một bộ phái Phật giáo xuất phát từ phái Độc Tử Bộ, được thành lập khoảng năm 100 trước Tây Lịch—See Bộ Phái Thứ Mười Là Độc Tử Bộ.

Thứ Mười Hai Là Hiền Trụ Bộ: Tên của một bộ phái Phật giáo xuất phát từ phái Độc Tử Bộ, được thành lập khoảng năm 100 trước Tây Lịch—See Bộ Phái Thứ Mười Là Độc Tử Bộ.

Thứ Mười Ba Là Mật Lâm Sơn Bộ (Lục Thành Bộ): Một trong hai mươi tông phái Tiểu Thừa, có quan hệ với Độc Tử Bộ. Nhóm các trường phái bao gồm Độc Tử Bộ, Pháp Thượng Bộ, Hiền Trụ Bộ, Mật Lâm Sơn Bộ, và Chánh Lượng Bộ—See Bộ Phái Thứ Chín Là Chánh Lượng Bộ & Bộ Phái Thứ Mười Là Độc Tử Bộ.

Thứ Mười Bốn Là Tuyết Sơn Bộ: Còn gọi là Ê Ma Bộ Đa Bộ. Theo Phân Biệt Minh Bồ Tát và Tỳ Ni Đa Đề Bà thì trường phái Tuyết Sơn Bộ là một nhánh của Đại Chúng Bộ, trong khi Thế Hữu lại cho rằng giáo thuyết chính của bộ phái này giống với giáo thuyết của Nhất Thiết Hữu Bộ. Thế Hữu thêm rằng Nguyên Thủy Thượng Tọa Bộ đã đổi tên thành Tuyết Sơn Bộ. Tuy nhiên, theo Biên Niên Sử của Tích Lan, Tuyết Sơn Bộ được kể như là một trong những bộ phái sau này, xuất hiện sau thời kỳ của 18 bộ phái. Về giáo lý, bộ phái này có những mâu thuẫn với Thượng Tọa Bộ, nhưng lại có những giáo lý gần giống như giáo lý của Đại Chúng Bộ. Dường như bộ phái này được chia nhánh từ Nhất Thiết Hữu Bộ hay Thượng Tọa Bộ, nhưng về mặt giáo lý thì lại nghiêng về Đại Chúng Bộ hơn là Nhất Thiết Hữu Bộ. Theo Eitel trong Trung Anh Phật Học Từ Điển, Ê Ma Bộ Đa Bộ là một trong năm chi phái của Đại Chúng Bộ. Trường phái Tuyết Sơn, một trong năm phân chi của Đại Chúng Bộ. Qua tên gọi chúng ta có thể biết bộ phái này ban đầu hoạt động tại vùng Tuyết Sơn. Trong cuốn sách nói về mười tám bộ phái, Vasumitra đã gọi Tuyết Sơn Bộ là thừa kế của Thượng Tọa Bộ, nhưng một số học giả khác thì lại cho rằng phái này là một nhánh của Đại Chúng Bộ. Cũng giống như Nhất Thiết Hữu Bộ, phái này cho rằng Bồ Tát không có địa vị gì cao trọng đặc biệt, nhưng khác với Hữu Bộ ở chỗ họ cho rằng chư Thiên và quỷ thần

không thể có cuộc sống phạm hạnh (brahmacharya), và những người ngoại đạo không thể có được quyền lực siêu nhiên.

VIII. Sự Phát Triển & Phân Phái Trong Đại Chúng Bộ:

A. Sự Phát Triển Đại Chúng Bộ:

Bốn trăm năm sau lần Kết Tập Kinh Điển lần thứ hai tại Tỳ Xá Ly, trường phái Phật giáo Đại Chúng Bộ phát khởi từ sự chia rẽ với các vị trưởng lão, xảy ra sau Nghị Hội Kết Tập Kinh Điển lần thứ hai tại thành Tỳ Xá Ly và có lẽ ngay khi cuộc Nghị Hội lần thứ ba tại thành Hoa Thị. Sau khi Đức Phật nhập diệt chừng một thế kỷ, có sự tranh cãi lớn đã xảy ra trong Tăng đoàn Phật giáo thời nguyên thủy tại thành Tỳ Xá Ly. Một số chư Tăng cải cách đưa ra một hệ thống điều luật mới trong giới luật, nhưng những điều luật này không được chư Tăng trong nhóm bảo thủ ở phía Tây chấp nhận. Đây cũng chính là nguyên nhân đưa đến kỳ kết tập kinh điển lần thứ nhì của bảy trăm chư Tăng dưới sự chủ trì của vua Kalasoka. Do những khác biệt về học thuyết và địa phương đã gây ra mối bất hòa trong cộng đồng Tăng lữ và cộng đồng Tăng lữ thời nguyên thủy đã chia làm hai nhánh riêng biệt, nhóm bảo thủ rất phổ biến ở phía Nam, và nhóm cải cách hay Đại chúng bộ rất thịnh hành ở phương Bắc. Đại Chúng Bộ trở nên rất thịnh hành trong thời đó vì nó gần gũi với tinh thần của tuyệt đại đa số quần chúng. Nó có khuynh hướng cho phép sự tự do giải thích về những lời dạy của Đức Phật chứ không có thành kiến bảo thủ. Bên cạnh đó, Đại Chúng Bộ đặt việc nghiên cứu về lý tưởng Bồ Tát và Phật Đạo một cách nghiêm chỉnh chứ không cứng nhắc. Và chính vì vậy, mà vào khoảng năm 250 trước Tây lịch, tại vùng Ma Kiệt Đà và vùng phía Nam xung quanh Amaravati, những biệt giáo của cổ phái Trí Tuệ hợp thành một giáo phái riêng biệt và giáo phái này chỉ bị tan rã sau khi Phật giáo bị tiêu diệt ở Ấn Độ. Đại chúng bộ trở thành khởi điểm của sự phát triển Đại Thừa bởi thái độ phóng khoáng, và bởi một vài thuyết đặc biệt của họ. Về tất cả mọi phương diện Đại Chúng Bộ khoan dung hơn đối phương của họ. Họ bớt nghiêm nhặt hơn trong việc giải thích luật, bớt độc đoán đối với cư sĩ tại gia, và nhìn những khả năng tinh thần của phụ nữ và của Tăng sĩ căn cơ kém hơn bằng cặp mắt thiện cảm hơn, và sẵn sàng coi là chính thống những tác phẩm trước tác sau này thêm vào kinh điển. Đại Chúng Bộ là bộ phái Phật giáo phóng khoáng, mà ít lâu sau đó đã phát triển thành một truyền

thống mới, được gọi là Đại Thừa. Không phải ngay sau đó mà khoảng hơn 400 năm về sau này, Đại Thừa tự phân ra làm những trường phái khác nhau. Mỗi trường phái đều nhấn mạnh đến một trong nhiều phương tiện giải thoát khác nhau.

Lúc đầu Đại Chúng bộ không phát triển được nhiều vì sự chống đối mạnh mẽ của Thượng Tọa bộ. Họ đã phải chiến đấu quyết liệt mới đứng vững được ở Ma Kiệt Đà, nhưng rồi dần dần họ tạo được sức mạnh và trở thành một bộ phái hùng mạnh. Điều này được chứng minh qua việc họ đã thành lập được các trung tâm hoạt động tại thành Hoa Thị, Tỳ Xá Ly và mở rộng cả về phía nam lẫn phía bắc. Tôn giả Huyền Trang cho chúng ta biết rằng đa số các Tỳ Kheo cấp dưới ở thành Hoa Thị đều khởi đầu bằng trường phái Đại Chúng bộ. Nghĩa Tịnh (671-695) cũng nói rằng ông đã tìm thấy Đại Chúng bộ ở Ma Kiệt Đà (miền Trung Ấn Độ), một ít ở Lata và Sindhu thuộc miền tây Ấn, và một ít ở miền bắc, miền nam và miền đông Ấn. Bia ký ở kinh đô Sư Tử Mathura (Mathura Lion Capital) năm 120 trước Tây Lịch cũng ghi rằng một luận sư tên Budhila có biệt tài thuyết giảng Đại Chúng bộ. Đây là bằng chứng đầu tiên bằng chữ khắc cho thấy là có sự hiện diện của Đại Chúng bộ. Một người Kamalagulya trong triều đại Huviska đã tặng cho các thầy dạy Đại Chúng bộ một cái lọ Wardak ở A Phú Hãn, bên trong đựng các di tích của Đức Phật. Tại A Phú Hãn, Huyền Trang đã tìm thấy ba tu viện thuộc Đại Chúng bộ, chứng tỏ rằng bộ phái này đã được nhiều người theo ở miền tây bắc. Đại Chúng bộ cũng có một trung tâm hoạt động tại Karle. Như vậy, Đại Chúng bộ không chỉ giới hạn ở Ma Kiệt Đà, mà còn lan qua các miền phía bắc, phía tây và có tín đồ rải rác khắp nơi trong nước. Về phía nam Ấn Độ, các bia ký còn ghi lại rất nhiều các bộ phái của Đại Chúng bộ. Tháp Amaravati, khoảng 18 dặm về phía tây của Bezwada. Tháp này có lẽ được xây dựng vào thế kỷ thứ hai trước Tây Lịch, vòng ngoài tháp được xây vào khoảng thế kỷ thứ hai sau Tây Lịch, và các công trình điêu khắc vòng trong thuộc thế kỷ thứ ba sau Tây Lịch. Tháp Nagarjunakonda nằm cạnh tháp Amaravati, là thánh địa Phật giáo quan trọng nhất tại miền nam. Các kiến trúc ở Nagarjunakonda từng là các trung tâm quan trọng của Đại Chúng bộ và trở thành những điểm hành hương. Có thể nói là Đại Chúng bộ đã tạo ảnh hưởng trong cả hai miền nam bắc, nhưng họ tạo được nhiều ảnh hưởng ở miền nam hơn, đặc biệt là ở hai quận Guntur và Krishna.

Đại Chúng Bộ là những người đại diện cho phần lớn giáo đoàn Phật Giáo, vì họ là nhóm đông nhất trong kỳ kết tập tại thành Hoa Thị, và họ là đại diện của giới cư sĩ đối lập với bộ phận Tăng lữ bảo thủ. Họ đã làm giảm nhẹ tầm quan trọng của Đức Phật lịch sử để thay vào đó là Pháp thân của Đức Phật. Theo kinh Diệu Pháp Liên Hoa, Đức Phật luôn tồn tại trong suốt thời gian vô tận, và lúc nào Ngài cũng thuyết giảng khắp mọi nơi trong vô số hóa thân. Đại Chúng Bộ cho rằng vạn hữu, cái ngẫu nhiên cũng như cái tuyệt đối, đều là giả lập, thuần là quan niệm, thuần là lý luận, không có tự thể riêng. Toàn bộ các pháp giả lập này trái ngược với một “pháp giới” hay “pháp tánh” vốn đồng nhất với tánh không toàn diện là nơi vạn pháp quy về. Thuyết Ngã Bộ đã gây sóng gió với quan niệm rằng bên cạnh các pháp không có cá ngã, vẫn có một ngã thể cần được biết đến. Họ cố tình thách thức giáo nghĩa cơ bản của các học giả Phật giáo đương thời. Sự ly phái giữa Thượng Tọa Bộ và Đại Chúng Bộ đã xảy ra do quan niệm về vị trí của các vị A La Hán. Đại Chúng Bộ cho rằng A La Hán chưa đạt quả vị mà Thượng Tọa Bộ đã gán cho họ. Các vị A La Hán vẫn chưa hoàn toàn giải thoát vì họ vẫn còn bị quấy nhiễu bởi ác ma, họ vẫn còn hoài nghi, và vẫn còn không biết nhiều vấn đề. Với Đại Chúng Bộ, các vị A La Hán là những người đáng kính trọng nhưng hãy còn vị kỷ. Đại Chúng Bộ không dựa trên chứng nghiệm của các vị A La Hán mà là dựa trên các vị Bồ Tát, những người quên mình vì tha nhân.

Đại Chúng Bộ hay Ma Ha Tăng Kỳ Bộ, một trong bốn tông phái của Vaibhasika, được thành lập sau lần kết tập kinh điển thứ nhì. Đại Chúng Bộ, hay trường phái của đa số đại chúng; một trong những phân bộ chính của các bộ phái nguyên thủy. Một bộ phái chính khác là Thượng Tọa Bộ hay bộ phái của các vị trưởng lão. Sau lần kết tập kinh điển thứ ba, trường phái này chia làm năm tông. Từ Phạm ngữ chỉ “trường phái Tiểu thừa Nguyên Thủy” hay “Đại Chúng Bộ.” Các trường phái Mahasanghika được coi như báo trước cho bản thể duy tâm và Phật giáo Đại thừa. Trong đó trường phái này cho rằng mọi cái đều là hình chiếu của tâm thức. Cái tuyệt đối và cái bị qui định, Niết bàn và Ta bà, tự nhiên và siêu nhiên, v.v. tất cả chỉ là tên gọi chứ không có bản chất đích thực. Vào thời kỳ kết tập kinh điển lần thứ hai tại Tỳ Xá Li, có một nhóm Tăng mà người ta nói có quan hệ trong việc phân chia trường phái trong cộng đồng Phật giáo. Đại Chúng Bộ là một nhóm

Tăng sĩ cấp tiến hơn nhóm “Thượng Tọa Bộ,” là nhóm rất bảo thủ trong giới luật và giảng giải giáo pháp. Nhóm Đại Chúng Bộ nhìn Đức Phật như một siêu nhân, trong khi nhóm “Thượng Tọa Bộ” chỉ xem Ngài như một con người xuất chúng mà thôi. Một vài học giả tin rằng Đại Chúng Bộ là móc chuyển tiếp của trường phái Đại Thừa bởi vì nó thừa nhận những giáo lý mà về sau này có liên hệ với Đại Thừa, chẳng hạn như tư tưởng về một vị Bồ Tát tự nguyện tái sanh vào cõi thấp hơn nhằm lợi lạc chúng sanh. Trường phái Đại Chúng Bộ tách biệt với trường phái Thượng Tọa Bộ do một đại hội được tổ chức khoảng 100 năm sau ngày Đức Phật nhập diệt. Cho đến ngày nay, phái Theravada vẫn coi trường phái Đại Chúng Bộ như một nhóm người phóng khoáng và ly khai không muốn chấp nhận lời dạy của Đức Phật một cách triệt để. Tuy nhiên, Đại Chúng Bộ lại trưng ra bằng cứ là Thượng Tọa Bộ mới là nhóm ly khai, muốn thay đổi giới luật nguyên thủy. Đại Chúng Bộ, cùng với trường phái Nguyên Thủy, là một trong hai trường phái sớm nhất của Phật giáo Tiểu Thừa. Đại Chúng Bộ là một nhóm Tăng sĩ cấp tiến hơn nhóm “Thượng Tọa Bộ,” là nhóm rất bảo thủ trong giới luật và giảng giải giáo pháp. Nhóm Đại Chúng Bộ nhìn Đức Phật như một siêu nhân, trong khi nhóm “Thượng Tọa Bộ” chỉ xem Ngài như một con người xuất chúng mà thôi. Một vài học giả tin rằng Đại Chúng Bộ là móc chuyển tiếp của trường phái Đại Thừa bởi vì nó thừa nhận những giáo lý mà về sau này có liên hệ với Đại Thừa, chẳng hạn như tư tưởng về một vị Bồ Tát tự nguyện tái sanh vào cõi thấp hơn nhằm lợi lạc chúng sanh.

Trường phái Đại Chúng Bộ rất mạnh tại xứ Ma Kiệt Đà, đặc biệt là tại thành Hoa Thị. Cũng có những chứng cứ là trường phái này đã có mặt tại xứ Ma Thần Đà vào năm 120 trước Tây Lịch. Sau đó trường phái này đã phát triển một trung tâm ở miền Nam Ấn Độ, quanh những khu Guntur, Amaravati, Jaggayapeta và Nagarjunakonda. Tuy nhiên, vào thế kỷ thứ 12, trường phái này bị triệt tiêu bởi cuộc xâm lăng của Hồi Giáo và đa phần kinh điển của trường phái này đều bị hủy diệt. Đại Chúng Bộ hay trường phái chủ trương già trẻ cùng họp bên ngoài và cùng kết tập Luật bộ, một trong hai trường phái đầu tiên. Tại cuộc hội nghị ở Tỳ Xá Lê, đã có một số Tăng lữ bất đồng ý kiến trầm trọng với một số Tăng lữ khác những điểm quan trọng liên quan tới giáo pháp. Số Tăng lữ có những ý kiến khác biệt tuy chiếm đa số nhưng họ lại bị một số Tăng lữ khác lên án và gọi là Ác Tỳ Kheo và kẻ thuyết

phi pháp đồng thời đã trục xuất họ. Trong lịch sử Phật giáo, số Tỳ Kheo này được gọi là Đại Chúng Bộ vì trong cuộc hội tập họ đã chiếm đa số và phản ảnh được ý kiến của đại đa số tỳ chúng. Những Tăng lữ đã xua đuổi những vị này, đã tự xưng là Thượng Tọa Bộ hoặc Trưởng Lão vì họ tự cho là đại biểu chính thống giáo nghĩa Phật Giáo Nguyên Thủy. Đại Chúng Bộ là những người phân phái sớm nhất, và là tiền thân của Phật giáo Đại Thừa. Họ bênh vực cho bộ phái mới của họ một cách tận tình và chỉ sau vài chục năm đã phát triển đáng kể về mặt quyền uy và đại chúng. Họ sửa đổi các giới luật của bộ Luật Tạng (Vinaya) cho phù hợp với chủ thuyết của họ và đưa thêm vào những giới luật mới, do đó đã có sự cải cách canh tân đối với hàng Tăng già Phật Giáo. Ngoài ra, họ còn thay đổi cách sắp xếp và cách luận giải các đoạn văn của Kinh và Luật. Họ còn đưa ra một số kinh mới, cho rằng đó là những lời do chính Đức Phật phán truyền. Họ bác bỏ một số đoạn trong kinh điển đã được Nghị Hội lần thứ nhất chấp nhận. Họ không thừa nhận nhiều đoạn trong bộ kinh Bốn Sanh, phần phụ lục Parivara trong Luật Tạng vì cho rằng đây là sáng tác của một tu sĩ người Tích Lan. Họ không chấp nhận bộ Luật Tạng được kết tập trong Nghị Hội thứ ba dưới sự bảo trợ của vua A Dục. Họ cho rằng những quyển sách này chỉ mới được soạn sau này, chỉ được xem như là phần phụ lục chứ không được đưa vào trong bộ sưu tập kinh điển của họ. Như thế họ đã kết tập lại lần nữa các bộ tạng kinh, tạng Luật, và đưa vào những phần đã bị Nghị Hội Ca Diếp gạt bỏ. Do đó mà có sự phân chia giáo điển đến hai lần. Bộ kết tập của Đại Chúng bộ mang tên Acariyavada, khác với bộ kết tập của Thượng Tọa bộ tại Nghị Hội lần thứ nhất.

Theo lịch sử thành lập Đại Chúng Bộ, sự phân chia trước nhất giữa Đại Chúng Bộ và Thượng Tọa Bộ phát khởi từ vấn đề địa vị thánh giả của các vị A La Hán. Đại Thiên đã nêu lên năm điểm nghi vấn về việc cho rằng các vị A La Hán không xứng đáng được kính trọng như chư thiên, như một số nhóm trong giáo đoàn thường gán cho họ. Trong những điều ấy, ông đề cập đến việc các vị A La Hán có thể bị mộng tỉnh, và biện luận rằng như vậy họ vẫn còn bị ảnh hưởng của những điều xấu xa hiện ra trong giấc mơ. Ngoài ra, các vị vẫn còn có những chỗ nghi ngờ, còn có nhiều điều chưa biết, và còn lệ thuộc vào sự dẫn dắt của người khác mới có thể đạt được sự giải thoát. Lập luận của Đại Thiên khơi dậy một cuộc tranh luận mà đa số Tăng chúng đều ngã về

theo ông. Vì thế, bắt đầu từ đó có trường phái mang tên Đại Chúng Bộ. Những người chống lại lập luận của Đại Thiên thành hình một bộ phái khác mang tên là Thượng Tọa Bộ, tự cho rằng mình cao quý và chính thống hơn. Thượng Tọa Bộ vẫn tiếp tục tồn tại ở Ấn Độ cho đến hết thời kỳ du nhập giáo thuyết quan trọng đã diễn ra trong bộ phái này. Tất cả những phát triển này cuối cùng đã được xác định bởi quyết định đứng về phía người bình thường chứ không phải các vị thánh giả, do đó bộ phái này đã trở thành cầu nối để những khát vọng của đa số đi vào Phật giáo.

B. Sự Phân Chia Các Bộ Phái Trong Đại Chúng Bộ:

B-1. Các bộ phái Đại Chúng Bộ Ở Vùng Tây Bắc Ấn Độ:

Thứ Nhất Là Nhất Thuyết Bộ: Trường phái Phật giáo nguyên thủy cho rằng vạn hữu giả định chứ không có thực thể. Họ xem chư pháp đều là thế pháp, không thật, và sự tuyệt đối chỉ là một pháp hư hữu và ngẫu nhiên mà thôi. Trường phái này được thành lập khoảng hai thế kỷ sau ngày Đức Phật nhập Niết Bàn.

Thứ Nhì Là Thuyết Xuất Thế Bộ: Một trong những bộ phái tách ra từ Đại Chúng Bộ, bộ này cho rằng các pháp thế gian là kết quả sinh ra do diên đảo hoặc nghiệp, chúng là giả danh, không có thực thể. Chỉ có các pháp xuất thế là không do diên đảo mà khởi. Họ xem tất cả thế pháp đều không thật; tất cả chân pháp đều là những pháp siêu việt. Học thuyết Thuyết Xuất Thế Bộ hay học thuyết về tính siêu phàm của Đức Phật, xuất hiện trong các tác phẩm của trường phái Đại Chúng Bộ như trong quyển Phật Bản Hạnh Tập Kinh, mặc dù những phát biểu liên quan đến học thuyết này có thể thấy trong kinh điển Nam Phạn, theo đó Đức Phật tự mô tả mình như là ở giữa những vật không có tí tích. Theo ngài Thế Hữu thì các trường phái theo Đại Chúng Bộ, đặc biệt là Thuyết Xuất Thế Bộ, xem Đức Phật là siêu việt. Theo Ngũ Bộ Tông thì Thuyết Xuất Thế Bộ tin rằng thân Phật được kết thành bởi những yếu tố cực tịnh. Theo Phật Bản Hạnh Tập Kinh, khái niệm của Thuyết Xuất Thế Bộ về một vị Phật siêu việt xuất hiện như thế này: việc ăn, uống và các sinh hoạt khác của Ngài đều siêu việt chẳng hạn như sự đứng, đi, ngồi, và nằm của Ngài. Phong cách của Ngài không có thứ gì giống với phàm phu cả. Mọi thứ của Ngài đều siêu việt. Trường phái này cho rằng nếu sự siêu việt của Đức Phật được chấp nhận thì dĩ nhiên là thọ mạng của Ngài cũng sẽ vô hạn, và Ngài cũng

sẽ không còn bị chi phối bởi sự ngủ nghỉ hay mơ màng nữa vì Ngài không bao giờ mỏi mệt, và con người không bị ngủ nghỉ chi phối mà lại luôn tỉnh thức thì làm gì có chuyện mơ màng nữa. Theo Thuyết Xuất Thế Bộ, dù sự giảng giải của các trường phái có khác nhau, ý tưởng đại thể của trường phái này là Đức Phật không hề vướng mắc một tí vết ô trược nào của trần thế này. Chính vì vậy mà trường phái này mô tả Ngài như là siêu phàm. Ngài ở trong thế giới nhưng không bị ô uế bởi nó. Ngài được thành hình không do việc tình dục vợ chồng, nhưng được sanh ra một cách mầu nhiệm từ bên hông của hoàng hậu Ma Da. Dầu vậy, Ngài vẫn là một con người thực sự, nhưng hình dáng và sinh hoạt của Ngài chỉ là ảo ảnh. Như vậy, khái niệm về sự siêu việt nơi Đức Phật đã bắt rễ trong tâm của người Phật tử ngay từ những ý niệm căn bản của các trường phái theo Đại Chúng Bộ này.

Thứ Ba Là Kê Dẫn Bộ: Kê Dẫn Bộ là một trong những bộ phái được tách ra từ Đại Chúng Bộ, còn gọi là Khôi Sơn Trụ Bộ, Quạt Cự Bộ, Cao Câu Lê Ca Bộ, được thành lập khoảng 200 năm sau ngày Phật nhập diệt và biến mất ngay sau đó. Kê Dẫn Bộ nghi ngờ tất cả mọi thứ. Tên của bộ phái lấy từ chữ “Kaukrtya” có nghĩa là nghi ngờ. Bộ phái này tin rằng trong Tam Tạng giáo điển chỉ có nhất tạng đáng được tin cậy mà thôi. Đó là A Tỳ Đạt Ma vì nó chứa đựng những lời giáo huấn đích thực của Đức Phật. Sự giữ giới không bắt buộc vì nó không luôn phù hợp cho một vị Bồ Tát. Dù xuất xứ từ Đại Chúng Bộ, Kê Dẫn Bộ hầu như có cùng quan điểm với Độc Tử Bộ, là bộ phái xuất xứ từ Thượng Tọa Bộ.

Thứ Tư Là Đa Văn Bộ: Theo Giáo Sư Bapat trong Hai Ngàn Năm Trăm Năm Phật Giáo, Đa Văn Bộ được nói đến trong các bia ký ở Amaravati, Nagarjunakonda và là một nhánh về sau của Đại Chúng Bộ. Bộ phái này được đề xướng bởi một luận sư rất uyên bác về triết lý Phật Giáo tên là Bahusrutiya. Về giáo lý cơ bản, Đa Văn Bộ cho rằng các lời dạy của Đức Phật về vô thường, khổ, không, vô ngã và Niết Bàn đều có ý nghĩa xuất thế vì sẽ dẫn đến giải thoát. Còn các lời dạy khác thì có giá trị thế tục. Ở điểm này, Đa Văn Bộ có thể được xem như là những người đi trước của phái Đại Thừa. Theo họ thì Tăng Già không phải chịu sự chi phối của các luật lệ thế tục. Họ cũng chấp nhận năm điều đề xướng của ngài Đại Thiên xem như quan điểm của mình. Trong một số vấn đề, chủ thuyết của họ có nhiều điểm tương đồng với phái Đông Tây Sơn Trụ Bộ, còn trong một số vấn đề khác thì

họ lại ngã theo Nhất Thiết Hữu Bộ. Theo ngài Chân Đế (Paramartha), Đa Văn Bộ đã cố gắng hòa hợp hai hệ phái Thanh Văn và Đại Thừa. Bộ luận chính của hệ phái này là Thành Thật Luận. Đa Văn Bộ thường được xem là một cầu nối giữa trường phái chính thống và Đại Thừa, vì họ tìm cách phối hợp giáo lý của cả hai phái này. Mặc dù thoát thai từ nhóm Đại Chúng Bộ, nhưng theo Thế Hữu thì Đa Văn Bộ lại chấp nhận nhiều quan điểm của Nhất Thiết Hữu Bộ. Sư Tử Khải (Harivarman) tin vào sự vô ngã nơi con người và sự vô ngã nơi vạn pháp. Giống như những tín đồ của phái chính thống, ông tin vào tính chất đa nguyên của vũ trụ gồm tám mươi bốn yếu tố; và cũng giống như những người thuộc phái Đại Thừa, ông cho rằng có hai loại chân lý, chân lý quy ước và chân lý tuyệt đối. Đi xa hơn, ông còn cho rằng xét trên quan điểm tục đế (chân lý quy ước) thì có ngã thể (atma) hay sự phân xếp vũ trụ thành 84 pháp, nhưng trên quan điểm chân đế thì chẳng còn thứ nào cả, mà là sự rỗng không hoàn toàn (sarva-sunya). Ông tin vào thuyết Phật thân (Buddha-kaya) và Pháp thân (Dharma-kaya) mà ông giải thích là gồm có giới (sila), định (samadhi), tuệ (prajna), giải thoát (vimukti) và tri kiến giải thoát (vimukti-jnana-darsana). Mặc dù không thừa nhận bản chất siêu nhiên tuyệt đối của Phật, nhưng ông vẫn tin vào các quyền năng đặc biệt của Đức Phật, như thập Phật lực, và bốn điều tin chắc (vaisaradya) mà cả Thượng Tọa Bộ cũng chấp nhận. Ông cho rằng chỉ có hiện tại mới là có thực, còn quá khứ và tương lai thì không hiện hữu. Bộ Ngữ Tông giữ im lặng khi nói về giáo thuyết đặc biệt của Đa Văn Bộ. Tuy nhiên, Thế Hữu thì cho rằng giáo thuyết Đa Văn Bộ vẫn giữ nguyên giáo thuyết nguyên thủy của Đức Phật về những vấn đề liên quan đến vô thường, khổ, không, vô ngã và Niết Bàn là siêu việt, trong khi những tiêu đề khác thuộc về thế đế.

Thứ Năm Là Thuyết Giả Bộ: Thuyết Giả Bộ là một trong những bộ phái của Đại Chúng Bộ, được thành lập khoảng hai thế kỷ sau ngày Phật nhập diệt. Theo truyền thuyết Phật giáo, Thuyết Giả Bộ là một trong hai bộ phái được tách ra từ Kê Dẫn Bộ. Nói về giáo thuyết đặc biệt của Thuyết Giả Bộ, Thế Hữu lưu ý rằng đại để Thuyết Giả Bộ đồng ý với Đại Chúng Bộ. Giáo thuyết chính của Thuyết Giả Bộ bao gồm những niềm tin như sau: i) “Uẩn” và “Khổ” không đồng thời phát sinh. ii) Mười hai xứ không có thật: 12 “Xứ” gồm sáu trú xứ của tướng. Mỗi trú xứ bao gồm những vật thể là đối tượng của các căn tương ứng,

và mỗi thành viên của “xứ” là nguồn cội của các tướng. Có sáu xứ: sắc, thanh, hương, vị, xúc, và pháp. iii) Sự đặc “Thánh Đạo” hay “Chết” tùy thuộc vào nghiệp lực. Thuyết Giả Bộ, theo như ngài Chân Đế Tam Tạng kể lại, xuất hiện ít lâu sau Đa Văn Bộ, và tự phân biệt mình như là Đa Văn-Phân Biệt Thuyết Bộ. Sự khác biệt chính giữa Thuyết Giả Bộ và Đa Văn Bộ là Thuyết Giả Bộ có phần giống với những nhà Đại Thừa, họ có quan điểm về giáo pháp của Đức Phật, hóa thân trong Tam Tạng giáo điển phải được phân biệt như là giả thuyết, còn trong tục đế, và hữu lậu. Trường phái này đối nghịch với Đa Văn Bộ, nhưng lại đồng quan điểm nhiều hơn với Đại Chúng Bộ hơn với Nhất Thiết Hữu Bộ.

B-2. Các Bộ Phái Đại Chúng Bộ Ở Phía Nam Ấn Độ:

Thứ Sáu Là Tây Sơn Trụ Bộ: Còn gọi là A Phạt La Thế La, Tây Sơn Bộ, La Thuyết Bộ hay A La Thuyết Bộ. Đây là tông thứ nhì của Đại Chúng Bộ ở khu vực phía Nam, một trong hai mươi tông phái được thành lập khoảng 300 năm sau ngày Đức Phật nhập Niết Bàn. Một tự viện mang tên của tông phái này ở Tây Sơn, người ta nói nó đã được xây dựng từ năm 600 trước Tây Lịch, và bị bỏ phế vào khoảng năm 600 sau Tây Lịch. Trường phái Đường Tháp của những người bên Tây Sơn Tự ở nước Đà Na Yết Kiệt Ca (vùng phía nam Ấn Độ). Đây là một nhánh của trường phái Tiểu Thừa Nguyên Thủy. Tông thứ nhì của Đại Chúng Bộ, một trong hai mươi tông phái Tiểu Thừa. Một tự viện mang tên của tông phái này ở Tây Sơn, người ta nói nó đã được xây dựng từ năm 600 trước Tây Lịch, và bị bỏ phế vào khoảng năm 600 sau Tây Lịch. Trong thế kỷ thứ hai sau khi Đức Phật nhập diệt, Đại Chúng Bộ được tách ra thành Nhất Thuyết Bộ (Ekavyaharika) và Thuyết Xuất Thế Bộ (Lokotarravada), Kê Dẫn Bộ (Kukkutika or Gokulika), Đa Văn Bộ (Bahusrtiya), Thuyết Giả Bộ (Prajnaptivada), và một thời gian ngắn sau thì xuất hiện phái Tây Sơn Trụ Bộ (Aparasaila), Đông Sơn Trụ Bộ (Uttarasaila) và Chế Đa Sơn Bộ (Caityaka). Tất cả những trường phái trên đây đều mở đường cho sự phát triển của Phật giáo Đại Thừa. Các phái Tây Sơn và Đông Sơn Trụ Bộ đều lấy tên của các ngọn đồi ở cạnh trung tâm hoạt động của họ. Họ còn được gọi là Andhaka trong Biên Niên Sử Tích Lan vì được nhiều người trong vùng núi Andhra theo. Trong số các bộ phái tách ra từ Đại Chúng Bộ thì Chế Đa Sơn Bộ, Tây Sơn Trụ Bộ và Đông Sơn Trụ Bộ là nổi bật nhất và có ảnh hưởng lớn tại miền Nam Ấn Độ.

Thứ Bảy Là Đông Sơn Trụ Bộ: Còn gọi là Đông Sơn Bộ, Phát Bà Thế La hay Phật Bát Thế La Bộ. Một trong những bộ phái của Đại Chúng Bộ, được thành lập khoảng ba thế kỷ sau ngày Phật nhập diệt. Đông Sơn Bộ mang tên của một tự viện, nơi mà phía sau đó mặt trời mọc lên. Theo những luận bàn trong Ngũ Bộ Tông thì bộ phái này tin rằng thân Phật chỉ là sự kết hợp của những yếu tố thanh tịnh hoàn toàn. Họ cho rằng thọ mạng của một vị Phật là vô hạn. Thọ mạng của Ngài dài như thọ mạng của tất cả chúng sanh (hễ khi nào còn chúng sanh là thọ mạng của Ngài còn kéo dài). Bộ phái này cũng cho rằng thân thông của một vị Phật là vô hạn. Ngài có thể thị hiện cùng lúc trên khắp các thế giới của vũ trụ. Một vị Phật luôn làm cho chúng sanh giác ngộ và có tịnh tín không mỗi mết. Lòng bi mẫn nơi Phật là vô hạn vì vậy mà để giác ngộ chúng sanh một cách vô cùng tận, Ngài chẳng bao giờ nhập Niết Bàn. Vì tâm Ngài luôn ở trạng thái thiền định nên không bao giờ bị rơi vào trạng thái ngủ hay mơ. Đức Phật có thể hiểu biết hết thấy mọi việc trong cùng một lúc. Tâm của Ngài như một tấm gương. Ngài có thể cùng lúc trả lời nhiều câu hỏi mà không cần phải suy nghĩ. Đức Phật luôn tỉnh thức rằng Ngài thanh tịnh và Ngài không còn phải tái sanh nữa. Trường phái này chủ trương “Pháp Không” trong kinh “Lokanuvartana” của mình. Thuật ngữ “Pháp không” hay tính trống rỗng của vạn hữu được dùng để chỉ cũng giống như các vật thể thông thường trong thế giới phải được xem là những vật vô ngã (svabhavasunya), thì các pháp được phân tích trong A Tỳ Đạt Ma Luận cũng phải được coi như thế. Vì thế mà các pháp không thể nào được coi như là những hiện thể tối hậu được. Học thuyết “Pháp Không” cũng xuất hiện trong tác phẩm Thành Thực Luận của trường phái Đại Chúng Bộ của Harivarman vào thế kỷ thứ 3.

Thứ Tám Là Bộ phái Siddharthikas: Hiện nay chúng ta không có nhiều chi tiết về Bộ phái này, chỉ biết đây là tên của một bộ phái Phật giáo của Đại Chúng Bộ ở khu vực phía Nam, được thành lập khoảng ba thế kỷ sau ngày Phật nhập diệt.

Thứ Chín Là Vương Xá Bộ: Tên của một bộ phái Phật giáo của Đại Chúng Bộ, xuất phát từ thành Vương Xá, phát triển về phía Nam, được thành lập khoảng ba thế kỷ sau ngày Phật nhập diệt. Trong Bộ Ngũ Tông, chứ không phải trong bộ luận của ngài Thế Hữu (Bà Tu Mật Đa), Vương Xá Bộ có vài giáo thuyết đặc biệt. Họ cho rằng tâm tự nó tác động chứ không có thứ gì khác liên hệ với nó. Công đức tích tụ có

thể tăng dần bằng cách tiếp tục cúng dường y áo và những món cần dùng cho chư Tăng. Các vị A La Hán không thể chết bất đắc kỳ tử, và sự chết của họ vẫn còn tùy thuộc vào ảnh hưởng của nghiệp lực.

Thứ Mười Là Chế Đa Sơn Bộ: Còn gọi là Chi Đề Gia Bộ hay Chỉ Đề Khả Bộ. Bộ phái Chế Đa Sơn, một trong hai mươi bộ phái Tiểu Thừa, do Tỳ Kheo Đại Thiên sáng lập, gồm những nhà tu khổ hạnh cư ngụ trong các lũng mộ hay hang hóc. Cũng nên phân biệt Đại Thiên này với Đại Thiên đã đề ra năm điều dẫn đến sự phân phái đầu tiên. Ông này là một tu sĩ khổ hạnh thông thái, tinh chuyên và xuất gia theo Đại Chúng bộ, rồi sau đó lập ra Chế Đa Sơn bộ. Vì ông sống trên ngọn núi có bảo tháp xá lợi của Phật (caitya) nên lấy tên Caityaka hay Chế Đa Sơn bộ đặt cho bộ phái của mình. Cũng nên nhớ rằng chính Chế Đa Sơn bộ đã sản sinh ra Đông Sơn Trụ bộ và Tây Sơn Trụ bộ. Nói chung thì Chế Đa Sơn bộ có chung các chủ thuyết căn bản với Đại Chúng Bộ, nhưng khác Đại Chúng bộ ở các chi tiết nhỏ. Theo bia ký ghi lại vào thế kỷ thứ hai và thứ ba sau Tây Lịch, cho thấy cùng thời với Chế Đa Sơn bộ còn có các bộ phái khác như Nhất Thiết Hữu bộ, Đại Chúng bộ, Chánh Lượng bộ, Hóa Địa bộ, Đa Văn bộ, và Ấm Quang bộ. Nói chung Chế Đa Sơn bộ có chung chủ thuyết căn bản với Đại Chúng bộ, nhưng khác Đại Chúng bộ ở các chi tiết nhỏ. Các chủ thuyết được xem là của Đại Chúng bộ như sau: i) Người ta có thể tạo được công đức lớn bằng cách xây dựng, trang hoàng, và cúng dường các bảo tháp (caitya). Ngay cả việc đi rảo xung quanh bảo tháp cũng có công đức. ii) Dâng cúng hương hoa cho bảo tháp cũng là một công đức. iii) Công đức tạo được do sự cúng dường có thể được hồi hướng cho thân quyến, bạn bè để đem lại an lạc cho họ. Quan niệm này hoàn toàn xa lạ trong Phật giáo Nguyên Thủy, nhưng rất phổ biến trong Phật giáo Đại Thừa. Các kiểu tin tưởng này được phổ thông giữa những người Phật tử tại gia. iv) Chư Phật đã hoàn toàn không có tham, sân, si (jita-raga-dosa-moha) và đạt đến những quyền năng siêu việt (dhatuvara-parigahita). Chư Phật cao hơn các A La Hán vì có được Thập Lực (bala). v) Một người có chánh kiến (samyak-drsti) vẫn không thoát khỏi tính sân, và do đó vẫn có nguy cơ phạm tội giết người. vi) Niết Bàn là một trạng thái tích cực và hoàn thiện (amatadhatu).

Summaries of Early Buddhist Sects

Thiền Phúc

Buddhism is a philosophy, a way of life or a religion. The religion of the awakened one. One of the three great world religions. It was founded by the historical Buddha Sakyamuni over 25 centuries ago in India. Sakyamuni expounded the four Noble Truths as the core of his teaching, which he had recognized in the moment of his enlightenment. He had shown people how to live wisely and happily and his teachings soon spread from India throughout Asia, and beyond. The word philosophy comes from two words 'philo' which means 'love' and 'sophia' which means 'wisdom'. So philosophy is the love of wisdom or love and wisdom, both meanings describing Buddhism perfectly. Buddhism teaches that we should try to develop our intellectual capacity to the fullest so that we can understand clearly. It also teaches us to develop loving kindness and compassion so that we can become (be like) a true friend to all beings. So Buddhism is a philosophy but not just a philosophy. It is the supreme philosophy. Buddha's Birth Day, perhaps on the 4th month, 8th day. There are still some discussions over the exact year of the Buddha's birth; however, the majority of opinions favor 623 B.C. The Buddha's birthday was the day of the full moon in May. In the year 563 B.C. a baby was born into a royal family in northern India. He grew up in wealth and luxury but soon found that worldly comfort and security do not guarantee real happiness. He was deeply moved by the suffering he saw all around, so He resolved to find the key to human happiness. When he was 29 he left his wife and child and his Royal Palace and set off to sit at the feet of the great religious teachers of the day to learn from them. They taught him much but none really knew the cause of human sufferings and afflictions and how it could be overcome. Eventually, after six years study and meditation he had an experience in which all ignorance fell away and he suddenly understood. From that day onwards, he was called the Buddha, the Awakened One. He lived for another 45 years in which time he traveled all over northern India teaching others what he had discovered. His compassion and patience were legendary and he made hundreds of thousands of followers. In his eightieth year, old and sick, but still happy and at peace, he finally passed away into nirvana. Truly speaking, it couldn't have been an easy thing for the Buddha to leave his family. However, he must have worried and hesitated for a long time before he finally left. There were two choices, dedicating himself to his family or dedicating himself to the whole world. In the end, his great compassion made him give himself to the whole world. And the whole world still benefits from his sacrifice. This was perhaps the most significant sacrifice ever made. Even though the Buddha is dead but 2,500 years later his teachings still help and save a lot of people, his example still inspires people, his words still continue to change lives. Only a Buddha could have such power centuries after his death. The Buddha did not claim that he was a god, the child of god or even the messenger from a god. He was simply a man who perfected himself and taught that if we followed his example, we could perfect ourselves also.

According to Edward Conze, a famous Buddhist scholar, in "A Short History of Buddhism", Buddhism has so far persisted for about 2,500 years and during that period it has undergone profound and radical changes. Its history can conveniently be divided into four periods. The first period is that of the old Buddhism, which largely coincided with what later came to be known as the "Hinayana"; the second is marked by the rise of the Mahayana; the third by that of the Tantra and Zen. This brings us to about 1000 A.D. After that Buddhism no longer renewed itself; but just persisted, and the last 1,000 years can be taken together as the fourth period. Historically speaking, the first division of opinion was between those who thought that only the present exists, and those who maintained that the past and future are as real as present. The schism between Sthaviras and Mahasanghikas was occasioned by the question of the status of the Arhat. The Mahasanghikas took the line that in several ways the Arhats fell short of the god-like stature which the Sthaviras attributed to them. Arhats were not yet entirely free, because, among other things, they could still be troubled by demons, had their doubts, and were ignorant of many things. With the Mahayana the Arhats have become worthy, but they are selfish people. Their philosophical statements are no longer based on Arhats' experiences, but on those of the "Bodhisattvas" who unselfishly prepare themselves for Buddhahood during aeons of self-sacrificing struggle.

I. The Birth of the Awakened One:

In the year 563 B.C. a baby named Siddhartha was born into a royal family in northern India. He grew up in wealth and luxury but soon found that worldly comfort and security do not guarantee real happiness. He was deeply moved by the suffering he saw all around, so He resolved to find the key to human happiness. When he was 29 he left his wife and child and his Royal Palace and set off to sit at the feet of the great religious teachers of the day to learn from them. They taught him much but none really knew the cause of human sufferings and afflictions and how it could be overcome. Eventually, after six years study and meditation he had an experience in which all ignorance fell away and he suddenly understood. From that day onwards, he was called the Buddha, the Awakened One. He lived for another 45 years in which time he traveled all over northern India teaching others what he had discovered. His compassion and patience were legendary and he made hundreds of thousands of followers. In his eightieth year, old and sick, but still happy and at peace, he finally passed away into nirvana.

II. The Birth of a Religion:

Some twenty-five centuries ago a great man took up the life of a wandering ascetic in what is today Northern India. This in itself was not a unique event: many others also sought spiritual liberation walking in the deep forests and high mountains. However, this man's quest resulted in answer that have been handed down to successive generations and, in the process, have been elaborated, interpreted and reinterpreted to form one of the greatest living religious traditions. In fact, Buddhism is much more than a religion: its cultural and philosophical impact has for centuries reverberated throughout South and Southeast Asia and, more recently, in the West. The tradition has become so vast and diverse that a superficial glance seems to reveal more disparity than continuity. Nevertheless, behind the many incongruities there is a recognizable common thread. All forms of Buddhism share the same roots and all are motivated by the quest to attain a long-lasting state of contentment through mental, spiritual and moral development. All relate in some way to the enlightenment experience of one man, who is known as the "Buddha." Buddhism began in India in the 5th century B.C. and all its variants can be traced to these origins. According to ancient Indian history, the precise historical beginning of the tradition is somewhat obscure, for at that time there were so many small kingdoms all over India. However, there is no question that around the 5th century B.C., an exceptionally charismatic teacher, probably a member of the Sakya clan in Kapilavastu, in present day Nepal, began to preach a new approach to the age-old problem of salvation. It has been suggested that his teaching was a reaction to the dominant "Brahmanical" culture of his time, which centered on the Vedas and on the sacrificial practices that were carried out by the priestly class. As a matter of fact, Buddhism is very simple. This religion is a demonstration of kindness towards other human beings. The most important thing in Buddhism is a good mind and warm feelings. The Buddha believes that each individual has an opportunity to change his own life and enlightenment is the utmost achievement of everybody. However, Buddhism exerted an enormous influence on the intellectual, religious and cultural life of India for more than sixteen centuries. It played a formative part in defining Hindu culture and, during its first centuries, was so enmeshed in Indian

society (together with other spiritual teachings of the subcontinent) that it is misleading to think of it as a self-conscious reformist movement. Buddhism became established as a monastic religion, enjoying spells of royal patronage, but around the 8th century it came under pressure from a resurgent Hinduism. Its decline was precipitated by Muslim invasions from the North, which began in the 7th century and gradually intensified during the following eight centuries. With the ruthless sacking of the great Buddhist universities at the end of the 12th century, Buddhism all but disappeared from India. The teachings of Buddhism have never been exclusive to one class or limited to one geographical area. The Buddha and his monks spent the dry months wandering in what is today northern India and, long before Buddhism's disappearance from India, their beliefs were carried by monks and travelers all over Asia, to Sri Lanka, Burma, Cambodia, Laos, China, Japan, Korea, Thailand, Tibet and Vietnam, to name but few of the places where the tradition has taken root. Buddhism is particularly amenable to expansion because of the universality of the Buddha's teaching. His Dharma (Truth) is designed to appeal to every individual, regardless of rank or class, inviting him or her to follow the path leading to enlightenment and the cessation of suffering. Being linked to neither a specific place nor a single society, Buddhism has generally managed to incorporate the local customs and beliefs that it has encountered in its expansion, especially that are traditionally associated with the social life. This has opened up Buddhism to a host of influence and has resulted in a greatly varied tradition, which nevertheless manages to preserve the core of its teaching.

III. Buddhism:

Buddhism is a philosophy, a way of life or a religion. The religion of the awakened one. One of the three great world religions. It was founded by the historical Buddha Sakyamuni over 25 centuries ago. Sakyamuni expounded the four Noble Truths as the core of his teaching, which he had recognized in the moment of his enlightenment. He had shown people how to live wisely and happily and his teachings soon spread from India throughout Asia, and beyond. The name Buddhism comes from the word "budhi" which means 'to wake up' and thus Buddhism is the philosophy of awakening. Therefore, the real

definition of Buddhism is Noble Truth. The Buddha did not teach from theories. He always taught from a practical standpoint based on His understanding, His enlightenment, and His realization of the Truth. This philosophy has its origins in the experience of the man named Siddhartha Gotama, known as the Buddha, who was himself awakened at the age of 36. Buddhism is now older than 2,500 years old and has more than 800 million followers world wide (including Chinese followers in Mainland China). People in the West had heard of the Buddha and his teaching as early as the thirteenth century when Marco Polo (1254-1324), the Italian traveler who explored Asia, wrote accounts on Buddhism in his book, "Travels of Marco Polo". From the eighteenth century onwards, Buddhist text were brought to Europe and translated into English, French and German. Until a hundred years ago, Buddhism was mainly an Asian philosophy but increasingly it is gaining adherents in Europe and America. At the beginning of the twentieth century, Alan Bennett, an Englishman, went to Burma to become a Buddhist monk. He was renamed Ananda Metteya. He returned to Britain in 1908. He was the first British person to become a Buddhist monk. He taught Dharma in Britain. Since then, Buddhist monks and nuns from Sri Lanka, Thailand, Japan, China and other Buddhist countries in Asia have come to the West, particularly over the last seventy years. Many of these teachers have kept to their original customs while others have adapted to some extent to meet the demands of living in a western society. In recent years, there has been a marked growth of interest in Buddhism in Europe. The membership of existing societies has increased and many new Buddhist centers have been established. Their members include large numbers of professionals and scholars. Today, Britain alone has over 140 Buddhist centers found in most major cities.

The word philosophy comes from two words 'philo' which means 'love' and 'sophia' which means 'wisdom'. So philosophy is the love of wisdom or love and wisdom, both meanings describing Buddhism perfectly. Buddhism teaches that we should try to develop our intellectual capacity to the fullest so that we can understand clearly. It also teaches us to develop loving kindness and compassion so that we can become (be like) a true friend to all beings. So Buddhism is a philosophy but not just a philosophy. It is the supreme philosophy. In

the year 563 B.C. a baby was born into a royal family in northern India. He grew up in wealth and luxury but soon found that worldly comfort and security do not guarantee real happiness. He was deeply moved by the suffering he saw all around, so He resolved to find the key to human happiness. When he was 29 he left his wife and child and his Royal Palace and set off to sit at the feet of the great religious teachers of the day to learn from them. They taught him much but none really knew the cause of human sufferings and afflictions and how it could be overcome. Eventually, after six years study and meditation he had an experience in which all ignorance fell away and he suddenly understood. From that day onwards, he was called the Buddha, the Awakened One. He lived for another 45 years in which time he traveled all over northern India teaching others what he had discovered. His compassion and patience were legendary and he made hundreds of thousands of followers. In his eightieth year, old and sick, but still happy and at peace, he finally passed away into nirvana.

It couldn't have been an easy thing for the Buddha to leave his family. He must have worried and hesitated for a long time before he finally left. There were two choices, dedicating himself to his family or dedicating himself to the whole world. In the end, his great compassion made him give himself to the whole world. And the whole world still benefits from his sacrifice. This was perhaps the most significant sacrifice ever made. Even though the Buddha is dead but 2,500 years later his teachings still help and save a lot of people, his example still inspires people, his words still continue to change lives. Only a Buddha could have such power centuries after his death. The Buddha did not claim that he was a god, the child of god or even the messenger from a god. He was simply a man who perfected himself and taught that if we followed his example, we could perfect ourselves also. He never asked his followers to worship him as a god. In fact, He prohibited his followers to praise him as a god. He told his followers that he could not give favors to those who worship him with personal expectations or calamities to those who don't worship him. He asked his followers to respect him as students respect their teacher. He also reminded his followers to worship a statue of the Buddha to remind ourselves to try to develop peace and love within ourselves. The perfume of incense reminds us of the pervading influence of virtue, the lamp reminds us of

the light of knowledge and the followers which soon fade and die, remind us of impermanence. When we bow, we express our gratitude to the Buddha for what his teachings have given us. This is the core nature of Buddhist worship. A lot of people have misunderstood the meaning of “worship” in Buddhism, even sincere Buddhists. Buddhists do not believe that the Buddha is a god, so in no way they could possibly believe that a piece of wood or metal is a god. In Buddhism, the statue of the Buddha is used to symbolize human perfection. The statue of the Buddha also reminds us of the human dimension in Buddhist teaching, the fact that Buddhism is man-centered, not god-centered, that we must look within not without to find perfection and understanding. So in no way one can say that Buddhists worship god or idols. In fact, a long time ago, when primitive man found himself in a dangerous and hostile situations, the fear of wild animals, of not being able to find enough food, of diseases, and of natural calamities or phenomena such as storms, hurricanes, volcanoes, thunder, and lightning, etc. He found no security in his surroundings and he had no ability to explain those phenomena, therefore, he created the idea of gods in order to give him comfort in good times, courage in times of danger and consolation when things went wrong. They believed that god arranged everything. Generations after generations, man continues to follow his ancestors in a so-called “faith in god” without any further thinkings. Some says they in believe in god because god responds to their prayers when they feel fear or frustration. Some say they believe in god because their parents and grandparents believed in god. Some others say that they prefer to go to church than to temple because those who go to churches seem richer and more honorable than those who go to temples.

The Buddha taught us to try to recognize truth, so we can understand our fear, to lessen our desires, to eliminate our selfishness, and to calmly and courageously accept things we cannot change. He replaced fear, not with blindly and irrational belief but with rational understanding which corresponds to the truth. Furthermore, Buddhists do not believe in god because there does not seem to be any concrete evidence to support this idea. Who can answer questions on god? Who is god? Is god masculine or feminine or neuter? Who can provide ample evidence with real, concrete, substantial or irrefutable facts to

prove the existence of god? So far, no one can. Buddhists suspend judgment until such evidence is forthcoming. Besides, such belief in god is not necessary for a really meaningful and happy life. If you believe that god make your life meaningful and happy, so be it. But remember, more than two-thirds of the world do not believe in god and who can say that they don't have a meaningful and happy life? And who dare to say that those who believe in god, all have a meaningful and happy life? If you believe that god help you overcome disabilities and difficulties, so be it. But Buddhists do not accept the theological concept of salvation. In the contrary, based on the Buddha's own experience, he showed us that each human being had the capacity to purify the body and the mind, develop infinitive love and compassion and perfect understanding. He shifted the gods and heavens to the self-heart and encouraged us to find solution to our problems through self-understanding. Finally, such myths of god and creation concept has been superseded by scientific facts. Science has explained the origin of the universe completely without recourse to the god-idea.

Buddhism is a philosophy that teaches people to live a happy life. It's also a religion that teaches people to end the cycle of birth and death. The main teachings of the Buddha focus on the Four Noble Truths and the Eightfold Noble Path. They are called "Noble" because they enoble one who understand them and they are called "Truths" because they correspond with reality. Buddhists neither believe in negative thoughts nor do they believe in pessimistic ideas. In the contrary, Buddhists believe in facts, irrefutable facts, facts that all know, that all have aimed to experience and that all are striving to reach. Those who believe in god or gods usually claim that before an individual is created, he does not exist, then he comes into being through the will of a god. He lives his life and then according to what he believes during his life, he either goes to eternal heaven or eternal hell. Some believe that they come into being at conception due to natural causes, live and then die or cease to exist, that's it! Buddhism does not accept either of these concepts. According to the first explanation, if there exists a so-called almighty god who creates all beings with all his loving kindness and compassion, it is difficult to explain why so many people are born with the most dreadful deformities, or why so many people are born in poverty and hunger. It

is nonsense and unjust for those who must fall into eternal hells because they do not believe and submit themselves to such a so-called almighty god. The second explanation is more reasonable, but it still leaves several unanswered questions. Yes, conception due to natural causes, but how can a phenomenon so amazingly complex as consciousness develop from the simple meeting of two cells, the egg and the sperm? Buddhism agrees on natural causes; however, it offers more satisfactory explanation of where man came from and where he is going after his death. When we die, the mind, with all the tendencies, preferences, abilities and characteristics that have been developed and conditioned in this life, re-establishes itself in a fertilized egg. Thus the individual grows, is reborn and develops a personality conditioned by the mental characteristics that have been carried over by the new environment. The personality will change and be modified by conscious effort and conditioning factors like education, parental influence and society and once again at death, re-establish itself in a new fertilized egg. This process of dying and being reborn will continue until the conditions that cause it, craving and ignorance, cease. When they do, instead of being reborn, the mind attains a state called Nirvana and this is the ultimate goal of Buddhism.

IV. A Brief History of Periods of the Development of Buddhism:

According to Edward Conze, a famous Buddhist scholar, in "A Short History of Buddhism", Buddhism has so far persisted for about 2,500 years and during that period it has undergone profound and radical changes. Its history can conveniently be divided into four periods. The first period is that of the old Buddhism, which largely coincided with what later came to be known as the "Hinayana"; the second is marked by the rise of the Mahayana; the third by that of the Tantra and Zen. This bring us to about 1000 A.D. After that Buddhism no longer renewed itself; but just persisted, and the last 1,000 years can be taken together as the fourth period. Geographically, first period Buddhism remained almost purely Indian; during the second period it started on its conquest of Eastern Asia and was in its turn considerably influenced by non Indian thought; during the third, creative centres of Buddhist thought were established outside India, particularly in China. On the field of emancipation, these periods differ in the conception of

the type of cultivation. In the first period the ideal saint is an Arhat, or a person who has non-attachment, in whom all craving is extinct and who will no more be reborn in this world. In the second period, the ideal is the Bodhisattva, a person who wishes to save all sentient beings and who hopes ultimately to become an omniscient Buddha. In the third period, the ideal is a “Siddha”, or a person who is so much in harmony with the cosmos that he is under no constraint whatsoever and as a free agent who is able to manipulate the cosmic forces both inside and outside himself. A special characteristic of Buddhism throughout these periods is that the innovations of each new phase were backed up by the production of a fresh canonical literature which, although clearly composed many centuries after the Buddha’s Nirvana, claims to be the word of the Buddha Himself. The scriptures of the first period were supplemented in the second by a large number of Mahayana Sutras and in the third by a truly enormous number of Tantras.

V. A Brief History of Buddhism From the Beginning:

Buddhism has been persisting for more than 2,500 years. During the period of almost 26 centuries Buddhism has undergone a lot of ups and downs. Before developing abroad, at first, Buddhism developed solely inside Indian continent. The Buddha had never written any of his teachings for his disciples. All Buddhist scriptures were recited and accumulated by his followers hundreds of years after the Buddha’s Nirvana. During the first five hundred years after the Buddha’s Nirvana, several big meetings called Buddhist Councils, in which matters of greater importance were discussed and clarified. Thus, at the start, after each Buddhist Council, Buddhist scriptures had undergone considerable changes. As a result, in each new phase, his followers produced fresh canonical literature which, although clearly composed many centuries after the Buddha’s Nirvana, claims to be the word of the Buddha Himself. In the first Council, the Sangha only tried to consolidate their communities with the clarification of the Buddha’s teachings and rules. In the Second Buddhist Council, Buddhist traditions were confusing and ambiguous, and the overall result was the first schism in the Sangha.

VI. Division of Opinions Between the Sthaviras and Mahasanghikas:

During the first 500 years of Buddhism the scriptures were transmitted orally and they were written down only towards the end of the first period. Of course, we are not so sure if the Buddha's actual words were transmitted into what we now call "Scriptures". During His lifetime, the Buddha may have taught in Ardhamagadhi, but none of His sayings is preserved in its original form. As for the earliest Canon, even its language is still a matter of dispute. All we have are translations of what may have been the early Canon into other Indian languages, such as Pail and Sanskrit. Thus, not long after the Buddha's Nirvana, a lot of differences in the interpretation of the Buddha's teachings ignited. And thus not long after the Buddha's Nirvana, Buddhism had divided itself at some unspecified time into a number of sects, of which usually 18 are counted; however, in fact more than 30 sects are known to us, at least by name. Most of these sects had their own Canon. Nearly all of these Canons are lost either because they were never written down, or because the written records were destroyed by humans or the depredations of time. As different communities fixed themselves in different parts of India, local traditions developed. Even though these sects had differences in geography and interpretations in the Buddha's teachings, they remained the original core Buddha's teachings. From the difference in the Buddha's teachings, about 140 years after the Buddha's Nirvana, the Sthaviras separated from the Mahasanghikas, who in their turn provided about the beginning of the Christian Era the starting point for the Mahayana.

About 400 years after the Buddha's Nirvana a number of Buddhists felt that the existing doctrines had become stale and somewhat useless. They believed that the doctrines required reformation so as to meet the needs of new ages, new populations and new social circumstances, so they set out to produce a new literature. They also believed that old literature could not sustain a living religion as Buddhism. Unless counterbalanced by constant innovation, it would become fossilized and lost its living qualities. Philosophically speaking, we must sincerely say that philosophy is one of the main causes of sectarian divisions, for philosophy differs from all other branches of knowledge in that it

allows of more than one solution to each problem. And Buddhism is not only known as a religion, but it is also known as a profound living philosophy. In the course of carrying out cultivation, Buddhist monks and nuns came up against problems in the field of philosophy, such as the nature and classification of knowledge, criteria of reality, cause and effect, time and space, the existence or non-existence of a “self”, and so on. The first period concentrated on psychological questions, the second on ontological, the third on cosmic. The first is concerned with individuals gaining control over their own minds, and psychological analysis is the method by which self-control is sought; the second turns to the nature of true reality and the realization in oneself of that true nature of things is held to be decisive for salvation; the third sees adjustment and harmony with the cosmos as the clue to enlightenment and uses age-old magical and occult methods to achieve it. Historically speaking, the first division of opinion was between those who thought that only the present exists, and those who maintained that the past and future are as real as present. Furthermore, two dharmas were often counted as unconditioned, space and Nirvana. Some schools, however, doubted whether space is either real or unconditioned, while others seem to have disputed the unconditioned nature of Nirvana, there was no agreement on what kind of reality should be assigned to it. Some believed that it had none at all, while others asserted that it alone should be regarded as truly real. The Mahasanghikas maintained that everything, the contingent as well as the Absolute, is fictitious, a mere concept, mere verbal chatter, without any substance of its own. The “totality” of these fictitious dharmas was contrasted with a Dharma-element or dharmahôd, which was further identified with one vast Emptiness into which all dharmas are absorbed.

The Mahasanghikas are those who represented the viewpoint of the laypeople against the monkish party. They minimized the importance of the historical Buddha, Sakyamuni, whom they replaced by the Buddha who is the embodiment of Dharma (dharmakaya). In the Lotus Sutra, the Buddha abides for aeons and aeons, from eternity, and that He preaches the Law at all times in countless places and innumerable disguises. The Pudgalavadins caused a great stir with their view that in addition to the impersonal dharmas, there is still a Person to be reckoned with. They deliberately challenged the fundamental

dogma of all contemporary Buddhist scholars. The schism between Sthaviras and Mahasanghikas was occasioned by the question of the status of the Arhat. The Mahasanghikas took the line that in several ways the Arhats fell short of the god-like stature which the Sthaviras attributed to them. Arhats were not yet entirely free, because, among other things, they could still be troubled by demons, had their doubts, and were ignorant of many things. With the Mahayana the Arhats have become worthy, but they are selfish people. Their philosophical statements are no longer based on Arhats' experiences, but on those of the "Bodhisatvas" who unselfishly prepare themselves for Buddhahood during aeons of self-sacrificing struggle.

The Mahasanghikas identified Emptiness with the nature of the Buddha. For them, all beings, both worldly and supramundane, have the Void for their basis. The Void is the Buddha-nature and the great final Nirvana. The Buddha-nature must therefore necessarily exist in all beings. The Mahasanghikas regarded the historical Buddha as alien to the real Buddha, who was transcendental, altogether supramundane, had no imperfections, or impurities whatsoever, was omniscient, all-powerful, infinite, and eternal, forever withdrawn into trance, never distracted or asleep. The historical Buddha was only a magical creation of the transcendental Buddha, a fictitious creature sent by Him to appear in the world to conform Himself to its ways and teach its inhabitants. With His Nirvana, He has not altogether disappeared, but with a compassion as unlimited as the length of His life He will until the end of time conjure up all kinds of messengers who will help all kinds of beings in diverse ways. Nor are Buddhas found on this earth alone, but they fill the entire universe, and exist here and there everywhere, in all the world systems. According to the Mahasanghikas, the conception of the Buddha as the timeless embodiment of all Truth allowed for a successive revelation of that truth by Him at different times, and not necessarily only during His lifetime. The Mahasanghikas and Mahayanists were, in a sense, "mystics" opposed to the "Rationalism" of the Sthaviras. The difference was really one between the rational mysticism of the Mahayana, and the mystical tinged rationalism of the Theravadins or Sarvastivadins. However, they had much common ground on the Middle Path where their practitioners strove for emancipation. Completely contrary with the Mahasanghikas,

the Sthaviravadins School regards the Buddha as having been an ordinary human being, despite indications to the contrary in its own Pali Canon. It maintains that there is only one Bodhisattva at present, who is Maitreya. He currently resides in the Tusita Heaven, from which he will be reborn in the human realm when the Dharma has died out.

VII. The Development & the Division of Sects of the Sthaviras:

A. The Development of the Sthaviras:

Eighteen sects of Early Buddhism include: Mahasanghikah, Ekavya-vaharikah, Lokottaravadinah, Bahusrutiyah, Prajanptivadinah, Jetavanayah (Caityasailah), Aparasailah, Uttarasailah, Kaukkutikah (Gokulika), Aryasthavirah, Haimavatah, Sarvastivadah, Vatsiputriyah, Dharmottariyah, Bhadranyayah, Sammatiyah, Sannagarikah, Mahisasakah, Dharmaguptah, Kasyahpiya, and Sautrantikah. The Sthaviras were those who stood for the tradition of the Elders, and prided themselves on their seniority and orthodoxy at the Council of Pataliputra. Elder disciples who assembled in the cave after the Buddha's death. The elder monks or intimate disciples. At the council held at Vaisali, certain monks differed widely from the opinions of other monks on certain important points of the dharma. Though the monks that differed formed the majority, they were excommunicated by the others who called them Papa-Bhikkhus and Adhamma-vadins. In Buddhist history, these Bhikkhus were known as Mahasanghikas because they formed the majority at the council or probably because they reflected the opinions of the larger section of the laity. The Bhikkhus who excommunicated them styled themselves Sthaviras or the Elders, because they believed that they represented the original, orthodox doctrine of the Buddha. We have seen that Mahasanghikas coined the term Mahayana to represent their system of belief and practice, and called the Sthaviras Hinayana. The teaching of the Buddha according to this school is very simple. He asks us to 'abstain from all kinds of evil, to accumulate all that is good and to purify our mind.' These things can be accomplished by the practice of what are called sila, samadhi, and prajna. Sila or good conduct is the very basis of all progress in human life. An ordinary householder must abstain from murder, theft, falsehood, wrong sexual behavior and all

intoxicating drinks. To become a monk, one must live a life of celibacy, observe complete silas, practise meditation, and cultivate prajna. In general, the scriptures of the Sthaviras play down the role of the Buddha as a historical, not a spiritual authority. There are close relationships between the Sthaviravadin and Theravada. Sthaviravada is a Sanskrit term for “Elder,” or “School of the elders.” This is one of the two groups involved in the first Buddhist schism, the other being Mahasamghikas. The Sthaviras claimed to uphold the orthodox scriptural and disciplinary tradition of Sakyamuni Buddha, and they branded their opponents, who appear to have constituted a majority, as heretics. The Pali term “Thera” is the equivalent of the Sanskrit term “Sthavira”, and this has led a lot of people to assume that the two sects are identical, or the Theravada is somehow related with the old Sthaviravadin. The present day Theravada Nikaya claims descent from the Sthaviras, although there is no historical basis the assertion, for the Theravada only arose in Sri Lanka at least two centuries later. The Sthaviravadin School has had a profound influence on our conception of the early Sangha, and maybe the only prerepresentative of this school to have survived into the modern period is the Theravadin School of Sri Lanka and Southeast Asian countries. This school has identified itself exclusively with the party that split from the Mahasanghika School at the Second Council. By the time of King Asoka, the Sthaviravadin School had itself split into the Sammitiya, Sarvastivadin and the Vibhajyavadin sub-schools. Later the Vibhajyavadin School also split into two branches, the Mahisasika School, which was established in the South-Eastern India, and the Theravadin School, which was established in Sri Lanka when King Asoka sent his son Mahinda there. From the founding period, Sthaviravadins attempted to spread its teachings to the west of India. In Burma, during the Anawrahta dynasty, Mahayana Buddhism flourished most; however, the Sthaviravadins was more popular in many areas. Monks in Aris certainly disliked monks of the Sthaviravadins, because they ate meat, drank alcohol, used spells to remove guilt, practiced animal sacrifices, and indulged in erotic practices. Nevertheless, Sthaviravadins continued to exist until the end of the eighteenth century. Burmese kings continued to patron and support the Sthaviravadins, and until the invasion of the Mongols in 1287, Pagan was still a great center of Sthaviravadins Buddhist culture.

Burma, then, was divided into warring small kingdoms for more than 500 years, but the Sthaviravadins tradition continued. Generally speaking, Burmese Buddhism is bent on preserving the Sthaviravadins orthodoxy for a long time. In Thai and other areas Indochina, at the same time with the spreading in Burma, Sthaviravadins also developed in Thai and other areas in Indochina. In Thailand, The Thai tribes brought from their home in China some form of Buddhism, but in the fourteenth century, the Ceylonese Sthaviravadins was strongly established. In the eleventh century in Kampuchia the Tantrayana still flourished; however, in the fourteenth century, as a result of Thai's pressure, the Sthaviravadins slowly replaced the Tantrayana, and in the fifteenth century the Ceylonese Sthaviravadins was imported. In Champa and Vietnam, Sthaviravadins and its posterity, Theravada, was imported from Kampuchia in the middle of the twentieth century.

B. The Division of Subsects of the Sthaviravadins:

First, the Pudgalavada Sect: One of the subsects which was founded in around 236 years after the Buddha's Nirvana. The Pudgalavada gave a rude shock to other contemporary Buddhist sects for the Pudgalavadins were those who teach the existence of a person. Other sects regarded the doctrines of the Pudgalavada as almost heretical and a negation of the "anatma" of the Buddha. For this reason, the Pudgalavada was bitterly criticized by many famous scholars like Vasubandhu and Santaraksita. Main doctrines of the Pudgalavadins include: i) The school believed that there is a self (pudgala) which is the basis for karma and transmigration, or the substance that is the bearer of the cycle of rebirth and that this self is neither the same, nor different from the five aggregates. However, Buddhism denies the existence of such an eternal person or soul. Buddhism sees the person only a conventional name or a combination of physical and psychological factors that change from moment to moment. The pudgala doctrine was eventually declared heretical in Buddhism, though at one time Pudgalavadins appear to have been quite numerous. If we carefully look into the Buddha's teachings, we will see that the Buddha always denies such a permanent and partless self. The teaching of "pudgala" caused such a violent reaction on the part of its opponents was that while the "anatman" doctrine of the

Buddha was entirely true in a conventional sense, there was still a “pudgala,” or person. This person is an ultimately real thing, the substratum which allows for continuity between rebirths, for memory, and for the future ripening of intentional actions or “karman” which are performed in the present or the past. If there was no person at all, as its opponents claimed, then Buddhism would be open to the charge of “Nihilism” and immortality, for there would be nobody who could undertake moral actions. It insisted that the “pudgala” was indeterminate in relation to the skandhas, neither outside them nor within them; neither identical with them, nor different from them. In fact, this pudgala was only perceptible to the Buddhas. In support of its position it frequently quoted sayings of the Buddha such as “Monks, there is a single person born into the world for the welfare of many people, for the happiness of many people, out of compassion for the world, for the benefit, welfare, and happiness of gods and men. One might see this kind of position reflected in the Tathagatagarbha doctrines of the Mahayana, the Ch’an and T’ien-T’ai schools in China. Thus, it is believed that this school was formed on the basis of a doctrinal division within the Sthaviravadin School in the third century B.C., and survived until the ninth or tenth centuries A.D. ii) According to the Pudgalavadins, the correlation between a Person and psycho-physical elements is similar to that of fire and fuel. Fire is not just a continuous series of momentary flashes of ignition, but a substance, independent, existing by itself, consuming the fuel. It has a nature of its own, which heat, and it does something, has an effect. Thus, likewise, the “Self” manifests itself through the psycho-physical elements, and therefore co-exists with the skandhas, not as a kind of “structural unity”. Thus, the Personalists really wanted to show that their doctrine did not contradict the essential principles of the Buddha’s teaching. They insisted that the belief in a self does no harm to the spiritual life when we cultivate to see the true self. And at that time we do not have any attachment to “I” and “Mine” any more. The Pudgalavadins define the “Atman” as follows: i) The doer of different deeds, pure and impure. ii) The recipient of the fruit, desired or undesired, of the deeds he has himself done. iii) The enjoyer who wanders in Samsara, in that he gives up the old skandhas and takes hold of new ones.

Second, the Vibhajyavada Sect: Also called the Vibhajyavadin, one of the original Buddhist branches that split off from the Sthaviras around 240 BC (around 236 years after the Buddha's Nirvana). The school of Vibhajyavadin probably died out by the end of the 7th century. According to Keith in *The Dictionary of Chinese-English Buddhist Terms*, Vibhajyavadins, a school of logicians. It is reasonable to accept the view that the Abhidharma-Pitaka, as we have it in the Pali Canon, is the definite work of this school. The origin of Vibhajyavadins is still obscure. The method of particularization in dealing with questions in debate. It is suggested that this school was established to harmonize the differences between the Sthaviras and Mahasanghikas. The Abhidharma Pitaka as we have it in Pali Canon is the definite work of this school. The Vibhajyavadins are those who make "distinctions", and to Buddhist historians they have remained somewhat of a mystery. According to Prof. Edward Conze in "A Short History of Buddhism", the split between Sarvastivadins and Vibhajyavadins was occasioned by the pan-realistic ontological doctrine of Katyayamputra, founder of the Sarvastivadins, who taught that not only the present, but also past and future events are real. It appears that king Asoka sided with the Vibhajyavadins and that in consequence the Sarvastivadins went North and converted Kashmir, which remained their centre for more than a thousand years. The core of Vibhajyavadin: a) Defender of What Is To Be Differentiated. b) Hinayana school that split off from the Sthaviras around 240 BC. The school of Vibhajyavadin probably died out by the end of the 7th century. c) According to Keith in *The Dictionary of Chinese-English Buddhist Terms*, Vibhajyavadins, a school of logicians. It is reasonable to accept the view that the Abhidharma-Pitaka, as we have it in the Pali Canon, is the definite work of this school. The origin of Vibhajyavadins is still obscure. The method of particularization in dealing with questions in debate. It is suggested that this school was established to harmonize the differences between the Sthaviras and Mahasanghikas. The Abhidharma Pitaka as we have it in Pali Canon is the definite work of this school. d) Vibhasa-sastra: An abbreviation of the title of the Abhidharma Mahavibhasa-sastra. A philosophical treatise by Katyayaniputra, translated into Chinese by Sanghabhuti around 383 A.D. According to Prof. Junjiro Takakusu in *The Essentials of Buddhist Philosophy*, probably in the second century

A.D., whether before or after the Buddhist Council of King Kaniska's reign, we cannot tell, a great and minute commentary named Vibhasa Sastra was compiled on Katyayaniputra's work. The word "Vibhasa" means an extreme annotation or various opinions, and this title indicates that many opinions of the time were gathered and criticized in detail and that some optional ones were selected and recorded. The main object of the Vibhasa commentary was to transmit the correct exposition of the Abhidharma School which has since then come to be called the Vaibhasika School.

Third, the Kasyapiya Sect: The Kasyapiya was founded by Kasyapa in around 236 years after the Buddha's Nirvana. Prof. Przyluski identified this sect with the Haimavatas because they believed that the Bodhisattvas were like ordinary beings and had no extraordinary powers. The arhats had ignorance and doubts. However, Nalinaksha Dutt did not accept this view. The Kasyapiyas differed on minor points from the Sarvastivadins and the Dharmaguptikas, and were closer to the Sthaviravadins. Hence, they are also called the Sthavariyas. The Mahakasyapiyas believed that the past which has borne fruit ceases to exist, but that which has not yet ripened continues to exist, thus partially modifying the position of the Sarvastivadins, for whom the past also exists like the present. The Mahakasyapiyas are sometimes represented as having effected a compromise between the Sarvastivadins and the Vibhajyavadins, and this sect also claims a tripitaka of their own.

Fourth, the Southern Theravada Buddhism: Southern Theravada Buddhism is sometimes referred to as Southern Buddhism. It has great influence primarily in Sri Lanka, Burma, Thailand, Laos and Cambodia. Especially in Ceylon, the Theravadins have dominated this country for two thousand years; their affiliations with the sects of Indian mainland are uncertain. This is a sect of which teaching corresponds to the Agama sutras. These teachings generally hold that the self is without substance, the separate elements (dharma) are real, and Nirvana is neither total annihilation. It is uncertain when the division into sects had actually taken place; however, we know that the spread of the faith into various regions led to divergence that became a major cause of schism. Missionary efforts supported by the great Mauryan emperor Asoka in the third century B.C. contributed to the

spread of the Dharma to further regions. It is believed that due to Asoka's sponsorship of the spread of Buddhism. The Sarvastivada School of Buddhism took strong root in northwest India after the Third Council, and the Theravada School in the South, extending its influence to Sri Lanka. At that time, Buddhism was carried as far west as Greece and the areas under its control. During two or three centuries following Asoka's reign, either 18 or 20, or perhaps more Buddhist sects came into existence, marking the advent of what is called sectarian Buddhism. Sectarian Buddhism concerned itself first and foremost with strict observance of the monastic precepts and study of scriptures, pursuits that encouraged dogmatism. Emphasis was on literal interpretation of the canon. The relations between the Southern Theravada school and Theravada Buddhism: The small or inferior vehicle as compared with the greater teaching (Đại thừa). Hinayana is the form of Buddhism which developed after Sakyamuni's death, at about the beginning of the Christian era, when Mahayana doctrine were introduced. The objective is personal salvation. By the time of King Asoka, the Sthaviravadin School had itself split into the Sammitiya, the Sarvastivadin, and the Vibhajyavadin sub-schools. And later, the Vibhajyavadin School also split into two branches, the Mahisasika School, which was established in the South-Eastern India, and the Theravadin School, which was established in Sri Lanka. Other characteristics of Southern Theravada and Theravada Buddhism: It is believed that Theravada is a Hinayana school from the Sthavira group, which developed from the Vibhajyavadin school, founded by Moggaliputta Tissa and brought to Ceylon in 250 BC. The teaching of the Theravada consists of the four noble truths, the eightfold noble path, the doctrine of conditioned arising and anatman. The philosophy of this school is very simple. All worldly phenomena are subject to three characteristics; they are impermanent and transient (anitya), suffering (duhkha), and non-self. That is to say, there is nothing in them which can be called one's own, nothing substantial, nothing permanent. All compound things are made up of two elements, the non-material part (nama), and the material part (rupa). They are further described as consisting of nothing but five constituent groups (skandhas), namely, the material quality (rupa), and four non-material qualities, sensation (vedana), perception (sanjna), mental formatives (samskara), and

consciousness (vijnana). These elements are also classified into twelve organs and objects of sense (ayatanani) and eighteen dhatus. The former consist of the six internal organs of sense (eye, ear, nose, tongue, body, and mind). The corresponding objects of sense, namely material objects, sounds, smells, tastes, tangibles and those things that can be apprehended only by the mind. The eighteen dhatus include the six internal organs of sense, the six corresponding objects of sense, and six consciousnesses (eye-consciousness, ear-consciousness, nose-consciousness, tongue-consciousness, body-consciousness and mind-consciousness). Hence, this most orthodox school of Buddhism has a pluralistic conception of the constituent elements of the universe. Theravada emphasizes on the liberation of the individual to attain the Arhathood, which takes place through one's own efforts in meditation and through observance of the rules of moral discipline and leading a monastery life. Today Theravada, the only surviving school of the Hinayana, is widespread in the countries of Southeast Asia. At the Council of Pataliputra, the teachings of this school were, according to Pali sources, certified to be those of the Vibhajyavada school. The differences between Theravada and Mahayana Buddhism: Theravada Buddhism is sometimes referred to as Southern Buddhism, while Mahayana is referred to as Northern Buddhism. Both Mahayana and Theravada began not as separate schools, but because of their different goals in cultivation, they developed into different schools and eventually spread into different geographic areas. a) To seek for Arhathood, Sravakas or Pratyeka-buddhahood is Theravada followers. The goal of Theravada Buddhists is to end attachment to self and, thereby, becoming an Arhat, who undergoes no more rebirth. To seek for Buddhahood is Mahayana. The Mahayana Buddhism accepts all of the teachings of the Theravada Buddhism, it teaches that its followers can cultivate to become an Arhat, but Arhat is not an ultimate goal. It recommends its followers to follow the Path of the Bodhisattva, which will eventually lead to Buddhahood. Sincere Buddhists should step back and ask ourselves: "In fact, are there any so-called 'Vehicles'?" If our answer is "Yes," it's a regrettable answer because the Buddha never mentioned about the so-called "Vehicle." If our answer is "No," we are on the right track of cultivation, so keep move on. We should cultivate the dharmas that suit us the most, and try not to criticize other

people. b) The Mahayanists emphasize the universalism and altruism, develop wisdom and the perfect transformation of all living in the future state; while the Theravada followers seek for narrow personal salvation, seek for the destruction of body and mind and extinction in nirvana. c) Whereas Theravada Buddhism emphasizes a forest or mendicant denunciative way, while Mahayana not excluding this feature, wishes to make the Buddhist life open to all, monks and laypeople alike. With the ideal become not only the Arahant for his own salvation but they wish to become Bodhisattvas with a vow to attain perfect knowledge and to save all sentient beings. d) Bodhisattvas in the Mahayana practice six paramitas; while for the Arahanship the Four Noble Truths are the foundation teaching, for pratyeka-Buddhahood the twelve nidanas. e) Mahayana Buddhism is progressive and affirmative. f) Whereas Theravada Buddhism develops with the Order as the center, the Mahayanists concentrate rather upon the individual. g) While the Theravada Buddhism lays the greatest stress upon the Tripitaka, the Mahayana Buddhism is content to propagate the Buddha's fundamental teaching wherever found. So Theravada is both formal and systematic in the scholastic orthodoxy. Theravada Nikaya: Order of the Teachings of the Elders, the only surviving tradition of the collection of schools referred to collectively as "Hinayana" by their Mahayana opponents, and as Nikaya-Buddhism. It is the dominant tradition in Southeast Asia, is particularly strong in Thailand, Sri Lanka, Burma, Laos, and Cambodia. Although there is no historical basis for the claim, modern Theravada traces itself back to the Sthavira tradition in India. Its origins in Southeast Asia are traced back to Mahinda, the son of King Asoka who became a Buddhist monk and led a mission to Sri Lanka. From this base it later spread throughout the region, and in recent decades has attracted considerable increasing numbers of students in Europe and North America. It prides itself on being a deeply conservative school of Buddhism and bases its teachings and practices on the Pali Canon, which it considers to be the only authentic Buddhist canon. However, no one is clear if this was the language of the original canon of the Sthaviravadin School. However, it is possible for us to consider Theravada as representative of the Sthaviravadin School. The chief text books of the Southern Theravadins: Atthasalini. A Commentary to the Dhammasangani, and

Visuddhimagga of Buddhaghosa. Books of the Theravadin Abhidhamma-Pitaka: i) Dhammasangani (p): The classification of things which lists and defines good, bad, and neutral mental states, this is also an analysis of material form. ii) Vibhanga (p): Analysis, offering a detailed analysis or classification of sixteen major topics of the Dharma, including the skandhas, nidanas, the elements, the faculties, mindfulness, bojjhngas, jhanas, and insight. iii) Dhutakatha (p): Discussion of the elements, based on the skandha and ayatana analyses, and proceeding by means of questions and answers. Discussion of the elements, based on the skandha and ayatana analyses, and proceeding by means of questions and answers. iv) Puggalapannati (p): Puggalapannati or description of personalities, the analyses of human character types, by various factors that range in number from one to ten. v) Kathavatthu (p): Subjects of controversy, the refutation of the heterodox views of other Buddhist schools. vi) Yamaka (p): The pairs, concerned with clear definition of terms. vii) Patthana (p): Causal relations, a full discussion of pratitya-samutpada.

Fifth, Mahisasakah Sect: According to the Sanskrit scriptures, the Mahisasakas was founded by Mahisasaka, originated from a Bhramin family, 300 years after the Buddha's Nirvana. According to the Buddhist legendary, some Sthavira monks, after leaving Pataliputra after the second council, went towards South and stayed in ancient Mahisamandala. They were known to the Buddhist world as the Mahisasakas. They also made their homes in Vanavasi, North Kanara, Mysore, Avanti, and Ceylon. Fa-Hsien, a famous Chinese pilgrim, recorded that he saw the Vinaya of the Mahisasakas in Ceylon. There were two groups of Mahisasakas. The Earlier Mahisasakas accepted most of the doctrines of the Sthavira while the Later Mahisasakas agreed with the Sarvastivadins. The confusion regarding this school is largely due to the fact that there were two groups of this school which were prominent at two different periods. According to Pali sources, Mahisasakah was one of the twenty Hinayana sects, an offshoot from Sarvastivadah school, supposed to have been founded 300 years after the nirvana. The name Mahisasakah is said to be that of a ruler who converted his land or people, or rectified his land. The doctrines of the school are said to be similar to those of the Mahasanghika, and to have maintain the reality of the present, but not of the past and future; also

the doctrine of the void and non-ego; the production of taint by five perceptions; the theory of nine kinds of activity. It was called the school which denied reality to past and future. The Mahisasakas first believed that the Arhats were not subject to retrogression, and there was no antara-bhava, or interim existence between this life and the next. The Sangha included the Buddha and therefore charities given to the former were more meritorious than those given to the Buddha only. It is interesting to note that the later Mahisasakas held views contrary to those held by the earlier followers of the sect. They believed in the existence of the past, the future and anatra-bhava. They also believed that khandhas, dhatus, ayatanas and anusayas remained permanently.

The first Mahisasakas' points of views: a) The Mahisasakas whom rejected most of the Sarvastivadins; however, they are partly in agreement with the Southern Theravadins when they held the idea that: i) The present only exists. ii) They made it more emphatic by stating that all "samskaras" perish at every moment. iii) Entrance into the womb is the beginning, and death is the end, of human life. iv) All are subject to change. In other words, there are no real elements. v) A Srotapanna has a chance of retrogression while an Arhat has not. vi) An Arhat does not need to perform meritorious deeds any more. vii) There is no deva who leads a holy life. viii) There is no faculty of faith obtained by a worldly man (laukikasraddhendriya). b) The Mahisasakas' points of views which were in agreement with those of the Sarvastivadins: i) An average man is able to cultivate to destroy hatred (raga). ii) There is right view of a worldly man (laukikasamyagdrsti). c) The Mahisasakas whom rejected points of views of both the Sarvastivadins and Theravadins, but they were in agreement with those of the Mahasanghikas. They held the ideas that: i) Dormant passion (anusaya) is neither mind (citta) nor mental. ii) Dormant passion is never an object of thought. iii) Dormant passion is dissociated from mind. iv) There is no intermediate state of existence. v) There is nothing which can transmigrate from one existence to another. vi) No heretic can gain the five supernatural powers. vii) Good karma cannot become the cause of existence in the samsara. viii) Though the Buddha is included in the Sangha, an offering to the Buddha is more meritorious than that to other monks in the Sangha. ix) Buddhayana and Sravakayana have the same emancipation. d) As the

Mahasanghikas, the Mahisasakas believe in the nine unconstituted (asamskrta) dharmas: d1) According to the Mahasanghika school, there are nine kinds of non-action: i) Pratisamkhyanirodha: Cessation through knowledge. ii) Apratisamkhyanirodha: Cessation without knowledge, i.e., through the natural cessation of the causes. iii) Sunya or Space., iv) Akasanantyayatana, v) The state of boundless knowledge, vi) The state of nothing, vii) Realm of neither perception nor non-perception, viii) Duyên khởi chi tánh, viii) The nature of conditioned arising, xi) The nature of the holy way. d2) According to the Mahisasakah school, there are nine kinds of non-action: From i) to iii) same as in (d1), iv) Anenjata or Immovability, v) Kusala-dharma-tathata, vi) Akusala-dharma-tathata. vii) Avyakrta-dharma-tathata, that is, suchness of the dharma that are meritorious, unmeritorious and neither the one, nor the other, viii) Marganga-tathata, ix) Pratitya-samutpada-tathata: Suchness of the factors of the Path and suchness of the Law of Dependent Origination.

The second Mahisasakas' points of views: As above mentioned, there were two schools of Mahisasakas, one earlier and the other later. The confusion regarding this school is largely due to the fact that there were two groups of this school which were prominent at two different periods. The second Mahisasakas completely accepted the cardinal doctrines of the Sarvastivadins that past and future exist. They also believed that skandhas, dhatus, and ayatanas in their subtlest states are always present. They agree with the Sarvastivadins in upholding that there is an intermediate state between two existences. The second Mahisasakas, therefore, were as much in agreement with the Sarvastivadins as the first Mahisasakas were with the Southern Theravadins. The second Mahisasakas distinguish three kinds of skandhas: i) Those skandhas which are instantaneous. ii) Those skandhas which endure one life. iii) Those skandhas which endure until the end of Samsara.

Sixth, the Dharmaguptikas Sect: The Dharmaguptikas broke away from the Mahisasakas with whom they differed on points dealing with gifts to the Buddha or to the Sangha. Around 300 years after the Buddha's Nirvana, some Mahisasaka monks went towards north and used Sanskrit as the medium of their Pitaka. They were known as the Dharmaguptas or the Dharmaguptikas. According to Prof. Przyluski, the

followers of this school most probably took this name from the founder Dharmagupta who had been identified with Dharmarakkhita, the Yonaka missionary who went to north-western countries during the reign of Asoka. Their influence was found in north-western India, then later extended to Iran. This school believed in offering gifts to the Buddha and greatly revered the stupas of the Buddha as is clear from their rules (Vinaya). Like the Mahisasakas, they believed that an Arhat was free from passion and that heretics could not gain supernatural powers. This school was once popular in Central Asia and China. They had their own Sutra, Vinaya, and Abhidharma literature. The rules of their distinctive Pratimoksa were followed in the monasteries of China and the Pratimoksa was very popular in China.

Seventh, the Sarvastivadah Sect: Realistic school, Prajnaptivadina, a branch of the Sthavira, one of the subsects which was founded by Katyayaniputra in around 300 years after the Buddha's Nirvana. This School preaches the Existence of All Things which held that dharmas have a real existence in the past, present and future. This school took the view of phenomenality and reality, founded on the Prajnapti-sastra. This school flourished in India for many centuries and was widely studied in China and Japan. The Sarvastivada was one of the most orthodox branches of Sthavira. According to Buddhist legendary, some Sthavira monks from Magadha went towards Northern India and settled in Mathura, Gandhara, and Kasmira. The Sarvastivadins were also known as the Mulasarvastivadins and the Aryasarvastivadins. Kasmira was the chief center of the activities of the Sarvastivadins. They used Sanskrit as the language of their sacred scriptures. During the reign of Kaniska the Sarvastivadins became very popular in Northern India. King Kaniska patronized them in his kingdom. It was because of him they were able to attain popularity in Northern India. Their influence also reached Central Asia. According to Dr. N. Dutt in "Buddhist Sects in India", the Sarvastivadins had its sphere of activities in Northern India extending from Kasmira to Mathura and was responsible for the propagation of Hinayana Buddhism in Central Asia where it was carried to China. This school took the view of phenomenality and reality, founded on the Prajnapti-sastra. This school flourished in India for many centuries and was widely studied in China and Japan. Sarvastivada is the name of a school with the doctrine that all things

are real. Sarvastivada is a Sanskrit term for “Everything exists.” This is a school of Hinayana that split off from the Sthaviras or Sthaviravada under the reign of king Asoka, sometime around the mid-third century B.C. At that time, the Sthaviravadin School split into two branches, the first was the Sarvastivadin and the second was the Vibhajyavadin. Until now it is not clear about the precise origins for its formation. What is clear is that it became firmly established in north and north-west India at an early date. At the Fourth Council, sponsored by king Kaniska, five hundred Sarvastivadin monks gathered, established a canon for their own, and compiled several commentarial works called Vibhasas. From this time on it was to dominate north and north-western India for at least ten centuries. And later it also spread through to Kashmir and Central Asia, and then found its way to China. According to the founder of the school, Katyayaniputra, once a monk had got used to contrasting the past with the present and future, he might well become curious to know whether only the present really exists, or also the past and future. If only the present exists, this raises the further point of its duration, which many regarded as lasting just one single instant. In that case nothing will endure for any length of time, and one must assume that it is annihilated and re-created from instant to instant. This raises difficulties not only for the commonsense, but according to Katyayaniputra, also for the Buddhist doctrine of “Karma” and “Retribution”. For if a past action, which has ceased to exist immediately after taking place should lead to a reward or punishment many years later, then in that case something which does not exist is operative, has an effect, at a time when it does not exist. Likewise, so Katyayaniputra thought, the knowledge of past and future objects, as attested by memory and prediction, would be impossible, since no knowledge is possible without an actual object in front of the mind. In consequence he evolved the “Pan-realistic” theory, which became the peculiar thesis of the Sarvastivadins. In consequence, the Sarvastivadins teach that everything exists, i.e. past, future and present, as well as space and Nirvana (the school which preaches the Existence of All Things which held that dharmas have a real existence in the past, present and future). They were known as Sarvastivadins because of their fundamental doctrine of “sarvamasti” (all things exist). The meaning of the term “Sarvastivada”, Pali Sabbatthivada (sarva means

all, *asti* means exist, and *vada* means doctrine) is all exist. This school believes that “Everything Is” or “Everything exists.” That is to say everything, past, present and future exists simultaneously. The name of the school derives from its realistic and pluralistic doctrines, according to which the basic building blocks of the universe are simple truths called Dharmas, which exist during the three times: past, present and future. The phenomena of experience are composed of these dharmas, and are regarded as momentary (*ksanika*) by Sarvastivada, each combination of dharmas coming into being in dependence upon causes and conditions, enduring for only a moment, and then passing away. In the Sarvastivada system, there are seventy-five dharmas, seventy-two of which are conditioned (*samskrta*), and three of which are unconditioned (*asamskrta*). The Sarvastivadin School is to be noted for its teachings concerning the Buddha Jewel. It was not satisfied with the explanation that the Buddha was to be identified with the Dharmakaya, in the sense of the body of the doctrine, because this then made the Buddha Jewel much the same as the Dharma Jewel. It maintained that the Buddha Jewel consisted of all the pure dharmas that made up the Buddha as an Enlightened being. The Sarvastivadin School developed a number of distinctive doctrines. Like the Mahasanghika School it questioned the absolute status of the Arhat, even maintaining the possibility of his regression. But its distinctive doctrine of “all exists.” This doctrine emphasized that, while dharmas, the irreducible elements of existence, might be momentary, they also exist in the past and the future. In fact, the three time: past, present and future are to be seen as ‘modes’, and the passing of time as the moving of individual dharma between these three modes, under the stimulus of appropriate conditions. This was both consistent with the doctrine of impermanence and explained how a past action could have some fruit in the future because the dharmas constituting that past action still existed and capable of exerting an influence at a later time. Memory too was explained by this doctrine, for it is nothing more than the consciousness of an object, and since it is axiomatic in Buddhism that one cannot have consciousness without an object, to say that past dharmas still existed allowed memory its necessary object. The Sarvastivadin School established an important precedent for the later Mahayana doctrines concerning the Buddha. It also developed a fundamental doctrine of the

path which involved the practice of six perfections (generosity, morality, patience, energy, meditation, and wisdom), a doctrine that was to have profound repercussions in the Mahayana concept of the Bodhisattva. The Sarvastivadin School was also the originator of the famous “Wheel of Life,” depicting the six realms of existence and the twelve nidanas, or links, of the Pratiya-samutpada or the twelve links of “Cause and Effect” or “Karmic Causality” which its followers often painted inside the gateway to their monasteries. Its most famous offshoots were the Vaibhasika and the Sautrantika Schools. Most important works of this school are the *Abhidharmakosha* by Vasubandhu (Treasury of Higher Doctrine) and the *Mahavibhasha* (the Great Book of Alternatives) which was composed under the leading of Vasumitra. Their teachings represented in Chinese by the words “The self is empty, the Dharma exists,” “The three times are real existence,” and “The universe is eternal existence.”

The propagation of the Buddha’s teachings of the Sarvastivadins: Since the founding period, the Sarvastivadins had dominated the north and north-western India for at least ten centuries. Under the reign of king Kanishka a Council is said to have been held which fixed the Sarvastivadin Canon. From that time onwards the Sarvastivadin writings were normally in Sanskrit, and this fact would increase the relative weight of the Brahmin converts who alone would be fully conversant with the complications of this language. Sarvastivadins also attempted to gain a foothold in Nepal and Tibet. From the beginning of the seventh century, Tibetan kings invited monks of the Sarvastivadins to come to Tibet to establish a monastery near Lhasa, but their settlement soon withered away because the surrounding people remaining indifferent to a teaching which lacked in magical practices. Although they could not maintain themselves for long in this world of magic and witchcraft, the Sarvastivadins have nevertheless exerted a considerable influence on the thought of Tibet, because their literature is practically the only version of the older type of Buddhism to find its way into the Canon of translated scriptures.

Books of the Sarvastivadins *Abhidharma Pitaka*: As the result of the emergence of an interest in philosophical questions we have the first instance of a whole class of canonical literature being created to meet a new situation. The *Abhidharma* books were clearly composed

after the third division of the schools. The contents of the seven Abhidharma books of the Sarvastivadins differ greatly from those of the seven books of the Theravadins, who are an offshoot of the Vibhajjavadins. Chief text books of the Sarvastivadins are the Abhidharmakosa and its commentaries. According to the tradition of the Sarvastivadins, Mulasarvastivadins, the Dharmaguptas, The Mahisasakas, and the Kasyapiyas were offshoots of the Sarvastivadins. According to another tradition, Mulasarvastivadins, the Dharmaguptas, The Mahisasakas, the Kasyapiyas, the Bahusrutiyas, the Tamrasatiyas, and the Vibhajjavadins were the seven divisions of the Sarvastivadins. According to Chinese and Tibetan translations, manuscripts discovered in Central Asia, Nepal and Gilgit in Pakistan and from several passages referred to in the Lalitavistara, Mahavastu, and Abhidharmakosa, it is clear that the Sarvastivadins had their own canon in Sanskrit or in mixed Sanskrit. It had three divisions: Sutra, Vinaya and Abhidharma. The Sarvastivadins agreed with the Theravadins in their doctrinal points. They held that five dharmas, i.e., mind, mental states, matter, states independent of the mind, and the unconstituted, which could be sub-divided into seventy-five, remain intact in their subtlest forms in the past, present and future. They believed in the doctrine of Karma and Nirvana. According to them, the Buddha was a human being, but He reached the stage of enlightenment and realized the truth. All Arhats did not receive non-birth, and were ruled by the twelvefold chain of causation, and had chance of retrogression. According to them, the four stages of santification should be realized gradually and the second and third stages could be reached all at once. i) Jnanaprasthana: The "Setting forth of Wisdom", by Katyayaniputra, concerned with definition of terms. ii) Prakaranapada: The basis of exposition, by Vasumitra, discusses elements under the skandha analysis and a revision of that analysis under the heading of rupa, citta, and Caitasika dharmas; also introduces a list of ten positive mental events. iii) Vijnanakaya: The collection on consciousnesses, written by Devasarman, concerned with substantiating the Sarvastivadin doctrines on the past and future existence of dharmas, and anatman. iv) Dharmaskandha: Written by Sariputra, discussion of the klesas, ayatanas, and skandhas, and the practices required to gain Arahantship. v) Prajnaptisastra: The treatise on designations, written by

Maudgalyayana, the arising of mental events, and cosmology. vi) Dhatukaya: The collection of elements, written by Purna, discussion of ever-present and negative mental events. vii) Sangitiparyaya: Written by Mahakausthila or Sariputra. This is the way of putting things in the rehearsal, a commentary on the Sangiti Sutra. The Sarvastivadins and Southern Theravadins assume that a unit of matter may last longer than a thought-unit. It may last for 17 thought-moments: *Thought-unit*: The Sarvastivadins and Southern Theravadins assume that a unit of thought (thought-unit) lasts for 3 or 4 moments. *Unit of matter*: Birth or origination which lasts for half a thought-moment, subsistence which lasts for about sixteen and a half thought-moments, and decay which lasts for half a thought-moment.

Eighth, the Sautrantika Sect: Also called the Santrantivadin. A Sanskrit term for “Sutra Only School.” The name “Sautrantika” itself means “Ending with the Sutra,” so to them “Canonical Texts” are extremely important in Buddhist cultivation. The Sautrantika School Rejected the claim that the Abhidharma was ultimately authoritative. Its name means “Ending with the Sutras,” implying that its concept of what was canonical ended with the Sutra Pitaka, which preached by the Buddha, and nothing else but the Satras can be considered as sutras. This is an Indian Buddhist school that developed from the Sarvastivada, probably sometime around 150 B.C. However, according to the Pali tradition, the Sautrantikas were the branches of the Kasyapiyas. As the name suggests, this tradition bases itself on the Sutras, rather than on Abhidharma texts. The teaching of the sutras, an important Hinayana school, which based its doctrine on the sutras alone, the founder of this division is Kumara-labha. The Sautrantikas regard the Sutras as authoritative, but reject the authenticity of the Abhidharma. The Sautrantikas teach that the skandhas transmigrate from one life to another. This school believed in the transmigration of a substance (sankranti) from one life to another (the transmigration of substance from one birth to another). According to its followers, of the five skandhas of an individual, there is only one subtle skandha which transmigrates, as against the whole of the pudgala of the Sammitiyas. They believed that the body of an Arhat was completely pure. They also believed that every man had in him the potentiality of becoming a Buddha, a doctrine of the Mahayanists. On account of such views, this

school is considered to be a bridge between the Sravakayana (often called the Hinayana) and the Mahayana. The Sautrantika School arose as a reaction to the commentarial and Abhidharmic trend of the Vaibhasikas, denying the authority of the complex manuals and treatises that it produced. Although developed from the Sarvastivada, but is believed that this is an important Hinayana school, which based its doctrine on the sutras alone. There were a number of views on which the Sautrantika School differed from the Sarvastivadin. In particular it opposed the Sarvastivadin concept of dharmas existing in the three modes of time, asserting that all dharmas had only a momentary, or 'ksanika,' existence. In order to deal with the problems of karman that the Sarvastivada had sought to resolve through the idea of dharmas persisting through all three times. According to the Sarvastivadin, karma and effect relate in three mode of time: past, present and future. However, Sautrantika School proposed actions perfumed one's mental continuum in such a way as to determine particular results. Difficulties with this model led them to develop the idea of "seed" which were planted by an action with a particular ethical character, only to "sprout" at a later point, when conditions allowed, and give rise to a "fruit" appropriate to the original action. The Sautrantika School did not regard other commentaries or treatises as the word of the Buddha. They rejected the claim that the Abhidharma was ultimately authoritative. In fact, the origin of the Sautrantika School lay in the rejection of the ever growing Vibhasas, or scholastic summaries, of the Vaibhasika-Sarvastivada. In the fourth century A.D., Vasubandhu wrote his famous Abhidharmakosa from a Sautrantika viewpoint and he was so successful that the Vaibhasika School died out. Thereafter Abhidharmakosa was regarded as a definitive Abhidharma text, expounding both the Sarvastivada and Sautrantika philosophies. The Sautrantikas postulated an incorruptible "seed" of goodness which leads to Nirvana, exists from time immemorial, never changes its nature, and abides with us in all our lives. It's the seed of emancipation of which the Buddha speaks when he says: "I see this extremely subtle seed of salvation like a seam of gold hidden in metal-bearing rock." Thus, there exists an innate, indestructible and absolutely pure factor which resides within the processes which are transient, phenomenal and impure. The Sautrantikas maintain that

some innate wholesome dharmas can never be annihilated; they remain in the form of “seed” intact in the “continuity”, and new wholesome dharmas will arise from them under favorable conditions. An ordinary person possesses within himself the potentiality of becoming a Buddha, because his continuity (Person) contains the pure seeds which are subtle and incorruptible. In the Sautrantikas view, an event persists for just one instant, and perishes as *sôn* as it has arisen immediately after acquiring its being (*atmanlabha*). Its destruction is spontaneous (*akasmika*), and requires no additional cause. As nothing (*abhava*) destruction is not something that has *bên* to be done, and therefore not an effect requiring a cause. Things perish by themselves, simply because it is their inherent nature to do so.

Ninth, the Sammatiya Sect: One of the 18 sects of early Hinayana. Three hundred years after the Buddha’s nirvana it is said that from the Vatsiputriyah school four divisions were formed, of which this was the third. The group of schools comprised mainly the Vatsiputriyas, Dharmuttariyas, Bhadrayanikas, Sannagarikah (Channagarikas), and Sammitiyas. Of these, the Vatsiputriyas, later known as Vatsiputriyas-Sammitiyas, became the most prominent school of this group. The school of correct measures, or correct evaluation. According to both Sanskrit and Pali scriptural traditions, perhaps the Sammitiyas originated in the third century B.C. The Sammitiyas ascribed their origin to Mahakaccayana, the famous monk of Avanti. This established their close connection not only with the Pali school but also with Avanti, for which their alternative name given in some sources is Avantika. Their robes and customs were like those of the Southern Theravada. We do not hear much of this school in the early history of Buddhism excepting a few criticisms of its radical doctrine of the existence of a conceptual self apart from the five skandhas. The Sammatiyas stated that Buddha admitted the existence of an impermanent soul quite different from the Upanisadic conception of an eternal changeless soul, which continued unchanged through all the existences of a being unless and until it attain full emancipation. This school became popular and widespread during the reign of Harsavardhana (606-647 A.D.). King of Kanyakubja, protector of Buddhism about 625 A.D., and it is said that the king’s sister, Rajyasri, joined the school as a bhiksuni. The Chinese travellers also testify to its

popularity in India. The earliest evidence of the existence of this school is furnished by two inscriptions of the second and fourth centuries A.D., attesting to the presence of Sammitiyas in Mathura and Sarnath. The first inscription found in Mathura, which records the installation of an image of a Bodhisattva and its dedication to the Sammitiya monks of Sirivihara. The second inscription, mentioning this sect was found at Sarnath, is inscribed on the Asokan Pillar below the Asokan edic. There is another inscription, likely belongs to the third or the fourth century A.D. when the Sammitiyas became more popular than the Sarvastivadins at Sarnath by propagating their views and recruiting a large number of monks and nuns. This inscription shows that Sarnath was at first a centre of the Theravada group, the earliest popular school, which gradually yielded its place to the next popular school, Sarvastivada. Though Sarvastivada retained its popularity and influence all northern India, it had at least at Sarnath, given place to the Sammitiyas. Hsuan-Tsang writes that he carries to China 15 treatises of this school; however, there exists only one treatise that is expressly mentioned as belonging to this school with the Chinese translation "Sammitiya-Sastra" containing the tenets of this sect. While I-Ching speaks of its separate Vinaya text. The latter tells us further that this Vinaya had rules regulating the use of undergarment, girdle, medicines, and beds for the members of the sect in a way peculiar to itself. According to the Kathavatthu, it is likely that the Sutta-pitaka of the Sammitiyas was substantially the same as that in Pali.

Tenth, the Vatsiputriya Sect: The Vatsiputriyas was founded by Vatsiputra in around 280 B.C. They were the branches of the Sthavira and their original home was Avanti. Because of this, they were also called Avantakas or Avantikas. The Vatsiputriyas based on the Vinaya, but their Vinaya was different from that of the Sarvastivadins' (Sariputra's Abhidharma). The Vatsiputriyas was the sub-sect of the Sammitiyas. Like the followers of the Abhidharma, believed in a stage, between the first and second trance of the Sautrantikas, where vitarka, the first application of thought, disappears, but a vicara, or continued reflection, remains. Like the Mahisasaka, they believed in the five factors of the Noble Path. It is said that during the reign of Harsha, this school was patronized by his sister Rajasrit (the sister of Harsavardhana entered the Sangha of the nuns of the Vatsiputriyas).

From the two inscriptions dated the second and fourth centuries A.D., it is clear that Mathura and Sarnath were the places where the school became very prominent. I-Ching mentions that the Vatsiputriyas became very prominent in Lata and Sindhu in Western India and they were also flourished in Magadha and in southern and eastern India.

The split between Vatsiputriyas and Sthaviras concerned the question of “Pudgala” or “Person”. At the beginning of their history, the “Personalists” were called Vatsiputriyas, after their founder, whereas later on they were better known as the Sammitiyas. Although their doctrines were not completely orthodox, they were at times strong in numbers. In the seventh century, Hsuan-Tsang counted 66,000 Personalist monks out of a total of 254,000 monks in the whole of India. It is a fundamental dogma of Buddhist philosophy that personality is a token of falsehood and that no idea of “self”, in whichever form it might appear, ought to have a place in the conception of reality as it actually is. In the contrary, the personalists believed in ‘the permanent substance of an individual.’ This school took its stand on passages in sacred texts which contain the word ‘pudgala’ and contended that, without the existence of such a pudgala, rebirth could not be contemplated. Vasubandhu in his *Abhidharma-kosa* tried, in a special chapter at the end of the book, to refute this view. The pudgala, according to Vatsiputriyas, was neither the same as nor different from the skandhas. Like the Sarvastivadins, they believed that an Arhat could fall and that heretics could also attain miraculous powers. A god, according to their sub-sect, the Sammitiyas, could not practise the holy life. They also believed in antara-bhava. The Personalists believed the Buddha himself, when he recalls his former lives, expresses himself in words which lend themselves to a Personalist construction. The Buddha himself, when he recalls his former lives, expresses himself in words which lend themselves to a Personalist construction. “In the past, the sage Sunetra existed, and that Sunetra was I.” Since all the psycho-physical elements have changed, it can only be the ‘person’ himself who makes the Buddha and Sunetra identical. Similarly, when the Buddha says: “In the past, I have had such a body”, the word “I” can refer only to the Person. Thus, to the Vatsiputriyas, transmigration seemed inconceivable without a Person. On the occasion of death, life ceases, and with it all the other constituents of an individual, which

therefore cannot move on into the next life. But the Person can, because he does not cease. He wanders from existence to existence in the sense that he gives up the old skandhas and takes up, or acquires, new ones. As the Buddha had said “He rejects one body and takes up another”. If there is no Person, who then transmigrates? The Personalists challenged the idea of “no-self” and claimed that in addition to the impersonal dharmas there is still a Person to be reckoned with. They could adduce much scriptural authority to support their views. They were, for instance, fond of quoting the remark: “One person, when He is born in the world, is born for the welfare of the many. Who is that one person? He is the Tathagata.” Though the Buddha only conformed to the linguistic usage to save ignorant beings, the personalists claimed that they stuck to the original teachings of the Buddha. They believed that the Person is a reality in the ultimate sense, which provides a common factor or link for the successive processes occurring in a self-identical individual, over many lives, up to the Buddha-phala (Buddhahood). The Personalists themselves acknowledged the authority of the Buddhist scriptures, although they had their own ideas about what constituted the “Buddha-word”. Their canon probably recited in Apabhramsa. Their monastic organization was similar to that of other schools, with just a few minor differences in dressing and customs. Numerically they seemed to have formed a substantial portion of the Buddhist community. In the seventh century, Hsuan-Tsang counts 66,000 Personalist monks out of a total of 254,000 monks in the whole of India. According to the Vatsiputriyas, the Burden Sutra is extremely important to them. In the sutra, the Buddha taught: “I will teach you the burden, its taking up, its laying down, and the bearer of the burden. The five skandhas of grasping are the burden. Craving takes up the burden. The renunciation of craving lays it down.” The Vatsiputriyas took great care to define the relation of the Person to the skandhas in such a way as not to contradict the essential principles of the Buddha’s teaching. They believed that the Person is neither identical with the skandhas, nor is he in the skandhas, nor outside them. The Vatsiputriyas reasonably claimed that here the Person was clearly distinguished from the five skandhas. For, if Person and skandhas were identical, the burden would carry itself, which is nonsense. The Vatsiputriyas believed that the “Person” is ineffable, indefinable in

every aspect whatsoever. A man's true, transcendental Self is indeed so subtle that only the Buddhas can see it.

Eleventh, the Dharmottariya Sect: Name of a Buddhist Sect, originated from the Vatsiputriya, which was organized around 100 B.C.

Twelfth, the Bhadrayaniya Sect: Name of a Buddhist Sect, originated from the Vatsiputriya, which was organized around 100 B.C.

Thirteenth, the Sannagarikah Sect: One of the twenty Hinayana sects, connected with Vatsiputriya. The group of schools comprised mainly the Vatsiputriyas, Dharmmuttariyas, Bhadrayanikas, Sannagarikah (Channagarikas), and Sammitiyas.

Fourteenth, the Haimavatas Sect: According to Bhavya and Vinitadeva, the Haimavatas was a branch of the Mahasanghikas, while Vasumitra believed that the principal doctrines of this school were the same as those of the Sarvastivadins. He added that the original Sthaviravadins changed its name to Haimavata. In the Ceylonese Chronicles, however, the Haimavatas were counted as one of the later sects, which came into existence some time after the appearance of the first eighteen schools. Doctrinally speaking, its doctrines had some conflicting statements with the Sthaviravadins, but it had some doctrines that were similar to those of the Mahasanghikas, it seems that this school might have branched out of the Sarvastivadins or Sthaviravadins, but doctrinally it was inclined more towards the Mahasanghikas than towards the Sarvastivadins. According to Eitel in *The Dictionary of Chinese-English Buddhist Terms*, Haimavatah is a school of the snow mountains, a schismatic philosophical school, one of the five subdivisions of the Mahasanghikah. The Himalaya School, one of the five divisions of the Mahasanghikah. The very name suggests that the Haimavatah school was originally located in the Himalayan regions. Vasumitra, in his book on the Eighteen Sects, calls the Haimavatas the inheritors of the Sthaviravadins, but other scholars consider this school as a branch of the Mahasanghikas. Like the Sarvasivadins, the Haimavatas believed that the Bodhisattvas had no special eminence, but unlike them, they said that the gods could not live the holy life of brahmacharya and that heretics could not have miraculous powers.

VIII. The Development & the Division of Sects of Mahasanghika:

A. The Development of Mahasanghika:

Four hundred years after the Second Council in Vaisali, A school of Buddhism named Mahasanghika which originated in the schism with the Sthaviras that occurred after the Second Council in Vaisali and possibly just prior to the Third Council in Pataliputra. Contention arose in Vaisali in the early Buddhist Order a century after the Buddha's parinirvana. The contending monks offered frame certain new rules in the vinaya which were not accepted by the conservatives in the West. This gave rise to the convention of the second council of seven hundred elder monks in the reign of Kalasoka. The regional and doctrinal differences caused a crack in the unity of the early sangha which was split up into two distinct branches of Buddhism, the conservative Theravada or the Teachings of the Elders School, becoming more popular in the South, and more innovative Mahasanghika or Great Assembly School in the North. The latter became more popular in time for being closer to the spirit of the masses as liberal and inclined to allow great freedom of interpretation of the Buddha's teachings. Besides, they were deposed to study more seriously the ideal of Bodhisattva and Buddhology. And therefore, around 250 B.C., in Magadha and in the South round Amaravati, the dissenters from the Old Wisdom School organized a separate sect, the Mahasanghikas, which perished only after the Buddhism was destroyed in India. The Mahasanghikas became the starting point of the development of the Mahayana by their more liberal attitude, and by some of their special theories. In every way, the Mahasanghikas were the more liberal than their opponents. They were less strict in interpreting the disciplinary rules, less exclusive with regard to householders, they look more kindly on the spiritual possibilities of women and of less gifted monks, and were more willing to consider as authentic those additions to the Scriptures which were composed at a later date. The Mahasanghikas were the more liberal Buddhist sect, which soon developed into a new trend, called the Mahayana. The Mahayana divided itself into different schools, not immediately but after about 400 years. Each of the schools stressed one of the many means of emancipation.

Their early days, the Mahasanghikas could not make much progress because of the strong opposition of the Theravadins (Sthaviravadins). They had to struggle hard to establish themselves in Magadha, but they steadily gained in strength and became a powerful sect. They even established centers at Pataliputra and Vaisali and spread their influence to both the North and the South. Hsuan-Tsang tells us that 'the majority of the inferior monks at Pataliputra began with the Mahasanghika school.' I-Ch'ing also states that he found the Mahasanghikas in Magadha in central India, a few in Lata and Sindhu in western India; and a few in northern, southern and eastern India. The inscription on the Mathura Lion Capital (120 B.C) records that a teacher named Budhila was given a gift so that he might teach the Mahasanghikas. This is the earliest epigraphic evidence that the Mahasanghika sect existed. The Wardak vase in Afghanistan containing the relics of the Buddha was presented to the teachers of the Mahasanghikas by one Kamalagulya during the reign of Huviska. At Andharah in Afghanistan, Hsuan-Tsang found three monasteries belonging to this sect, which proves that this sect was popular in the North-West. The cave at Karle in Maharashtra records the gift of a village as also of a nine-celled hall to the adherents of the school of the Mahasanghikas. Clearly, the Mahasanghikas had a center at Karle and exercised influence over the people of the West. They were not thus confined to Magadha alone, but spread over the northern and western parts of India and had adherents scattered all over the country. In the south, the inscriptions at Amaravati stupa, about 18 miles west of Bezwada. The stupa was probably constructed in the second century B.C., its outer rail was erected in the second century A.D. and the sculptures in the inner rail are supposed to belong to the third century A.D. The Nagarjunakonda represents, next to Amaravati, the most important Buddhist site in southern India. These structures at Nagarjunakonda obviously flourished as important centers of the branches of the Mahasanghika sect and became places of pilgrimage. It is thus apparent that the Mahasanghikas extended their activities both towards the North and the South, particularly in Guntur and Krishna district.

The Mahasanghikas are those who represented the viewpoint of the laypeople against the monkish party. They minimized the

importance of the historical Buddha, Sakyamuni, whom they replaced by the Buddha who is the embodiment of Dharma (dharmakaya). In the Lotus Sutra, the Buddha abides for aeons and aeons, from eternity, and that He preaches the Law at all times in countless places and innumerable disguises. The Mahasanghikas maintained that everything, the contingent as well as the Absolute, is fictitious, a mere concept, mere verbal chatter, without any substance of its own. The “totality” of these fictitious dharmas was contrasted with a Dharmaelement or dharmahood, which was further identified with one vast Emptiness into which all dharmas are absorbed. The Pudgalavadins caused a great stir with their view that in addition to the impersonal dharmas, there is still a Person to be reckoned with. They deliberately challenged the fundamental dogma of all contemporary Buddhist scholars. The schism between Sthaviras and Mahasanghikas was occasioned by the question of the status of the Arhat. The Mahasanghikas took the line that in several ways the Arhats fell short of the god-like stature which the Sthaviras attributed to them. Arhats were not yet entirely frê, because, among other things, they could still be troubled by demons, had their doubts, and were ignorant of many things. With the Mahayana the Arhats have become worthy, but they are selfish people. Their philosophical statements are no longer based on Arhats’ experiences, but on those of the “Bodhisatvas” who unselfishly prepare themselves for Buddhahood during aeons of self-sacrificing struggle.

Mahasanghika was one of the four branches of the Vaibhasika, said to have been formed after the second synod in opposition to the sthaviras, marking the first division in the Buddhist temple. Followers of Mahakasyapa. The school of the community, or majority (Majority Community or Universal Assembly); one of chief early divisions. The other main division was Mahasthavirah, or the Elders Sect. After the third synod this school split into five sects (Purvasaila, Avarasaila, Haimavata, Lokottaravadinas, Prajnaptivadinas). A Sanskrit term for “great school of the early Hinayana” or “great assembly school.” The schools Mahasanghikas are considered to have prepared the ground for the idealistic ontology and buddhology of the Mahayana because they believe that everything is only a projection of mind, the absolute as well as the conditioned, nirvana as well as samsara, the mundane as

well as the supramundane, etc; all is only name and without real substance. During the Second Buddhist Council, held at Vaisali, there was a group of monks who are thought to have been involved in the sectarian schism in the Buddhist community. Mahasanghika is said more liberal than its main rival group of Sthaviras in both monastic discipline and doctrinal interpretation. The Mahasanghika views the Buddha as a supramundane being, while the Sthaviras emphasizes that he's only an exceptional human being. Some scholars believe that the Mahasanghika may have been a transitional form of the Mahayana schools later because the school adopted some doctrines that later became associated with Mahayana, such as the idea that a Bodhisattva may voluntarily choose to be reborn in lower realms of existence in order to benefit others. The Mahasanghika School was differentiated from the Sthaviravadin as a result of a council held roughly one hundred years after the Buddha's Parinirvana. Until this day, the Theravada still assumes that the Mahasanghikas a lax and breakaway group which was not prepared to accept the Buddha's teachings to the fullest degree. However, the Mahasanghika School itself presents a different picture, suggesting that the Sthaviravada was the breakaway group that was trying to modify the original Vinaya. Together with the Theravada School, one of the two principal schools of Early Hinayana Buddhism. Mahasanghika is said more liberal than its main rival group of Sthaviras in both monastic discipline and doctrinal interpretation. The Mahasanghika views the Buddha as a supramundane being, while the Sthaviras emphasizes that he's only an exceptional human being. Some scholars believe that the Mahasanghika may have been a transitional form of the Mahayana schools later because the school adopted some doctrines that later became associated with Mahayana, such as the idea that a Bodhisattva may voluntarily choose to be reborn in lower realms of existence in order to benefit others.

The Mahasanghika School was very strong in Magadha, at Pataliputra in particular, and there is epigraphical evidence of its presence in Mathura, dating from 120 B.C. And at a later point, it developed a center in Southern India, concentrated in the Guntur district, around Amaravati, Jaggayapeta, and Nagarjunakonda. However, in the twelfth century, the Mahasanghika School was eliminated by the Muslim invasion and most of its canon were

destroyed. The general body of disciples or everybody who assembled outside. The school of the community or majority; one of the chief early divisions. At the council held at Vaisali, certain monks differed widely from the opinions of other monks on certain important points of the dharma. Though the monks that differed formed the majority, they were excommunicated by the others who called them Papa-Bhikkhus and Adhamma-vadins. In Buddhist history, these Bhikkhus were known as Mahasanghikas because they formed the majority at the council or probably because they reflected the opinions of the larger section of the laity. The Bhikkhus who excommunicated them styled themselves Sthaviras or the Elders, because they believed that they represented the original, orthodox doctrine of the Buddha. We have seen that Mahasanghikas coined the term Mahayana to represent their system of belief and practice, and called the Sthaviras Hinayana. It is universally believed that the Mahasinghikas were the earliest seceders, and the forerunners of the Mahayana. They took up the cause of their new sect with zeal and enthusiasm and in a few decades grew remarkably in power and popularity. They adapted the existing rules of the Vinaya to their doctrine and introduced new ones, thus revolutionizing the Buddhist Sangha. Moreover, they made alterations in the arrangement and interpretation of the Sutra and the Vinaya texts. They also canonized a good number of sutras, which they claimed to be the sayings of the Buddha. They rejected certain portions of the canon which had been accepted in the First Council, and did not recognize as the Buddha's sayings (the Buddhavacana) parts of the Jataka, the Parivara (an appendix to the Vinaya) for they believed that this portion was composed by a Sinhalese monk. They also rejected the Abhidharma which was compiled in the Third Council held under the patronage of King Asoka. Opinion differs as to their authenticity as canonical texts since these works were compositions of a later period. All these texts are therefore additional and are not included in the canonical collection of the Mahasanghikas. Thus they compiled afresh the texts of the Dhamma and the Vinaya and included those texts which had been rejected in Mahakasyapa's Council. Thus arose a twofold division in the Canon. The compilation of the Mahasanghikas was designated the Acariyavada as distinguished from Theravada, compiled at the First Council.

According to the history of the formation of the Mahasanghikas, the first schism between Mahasanghikas and Sthaviras arose from the questions of the status of the Arhats. A monk by the name of Mahadeva claimed that in five points the Arhats fell short of the god-like stature which some section of the community attributed to them. Mahadeva claimed that Arhats could have seminal emissions in their sleep. This indicated that Arhats are still subject to the influence of demonic deities who appear to them in their dreams. They are also still subject to doubts, ignorant of many things, and owe their salvation to the guidance of others. His thesis led to a dispute in which the majority took the side of Mahadeva, whose school in consequence called themselves the Mahasanghikas. His adversaries took the name of Sthaviras, or “the Elders”, claiming greater seniority and orthodoxy. The Masanghikas continued to exist in India until the end and important doctrinal developments took place within their midst. All these were ultimately determined by their decision to take the side of the people against the saints, thus becoming the channel through which popular aspirations entered into Buddhism.

B. Divisions of Subjects in the Mahasanghikas:

B-1. Subjects of the Mahasanghikas in the North-Western Areas of India:

First, the Ekavyavaharika Sect: Early Buddhist school (nominalistic) which considered things as nominal without underlying reality. They were those who regarded “all dharmas are conventional and, hence, unreal, and the Absolute is one but rare and accidental. This school was founded in around 200 years after the Buddha’s Nirvana.

Second, the Lokottaravadinah Sect: The Lokottaravadinah Sect was one of the sub-sects of the Mahasanghikah, which held the view that all in the world is merely phenomenal and that reality exists outside it. They regarded “all worldly dharmas are unreal; the real dharmas are supramundane. The theory of Lokottaravada, or doctrine of the supramundane Buddha, appears in Mahasanghika works, i.e. the Mahavastu and the Lokanuvartana Sutra, although statements reminiscent of it can be found in the Pali Canon in which the Buddha describes himself as ‘among all things undefiled’. According to

Vasumitra, the offshoots of the Mahasanghikas, especially the Lokottaravadins regarded the Buddha as transcendental. According to the Kathavatthu, the Lokottaravadins held the views that Buddha's body is made of extremely pure objects. According to the Mahavastu, the Lokottaravadins' conception on supramundane Buddha appears thus: His eating, drinking, and other daily activities such as standing, walking, sitting, and lying. There is nothing in common between Him and the beings of the world. Everything of Him is transcendental. This school held the views that if the transcendence of Buddha be admitted, then it follows as a matter of course that his length of life would be unlimited and that He would not be subject to sleep or dream, as He would have no fatigue, and one who is without sleep and ever awake has nothing to do with dream. According to the Lokottaravadins, its general idea was that the Buddha was completely devoid of the impurities of the world. The Lokottaravadin school therefore depicted Him as extra-ordinary. He was in the world but not tainted by it. He was conceived without sexual intercourse, and was born miraculously from his mother's side. Even so he was a real being, but his ordinary human appearance and activities were illusory. Thus, the conception of the transcendence of Buddha took roots in the minds of the Buddhists from the basic concepts of the offshoots of the Mahasanghikas.

Third, the Gokulikas Sect: Also called Kukkulikas, Kukkutikas, or Kaukkutikas, one of the sub-branches of the Mahasanghikas, which was established around 200 years after the Buddha's nirvana and early disappeared. The Kaukulikas were those who always doubted or had suspicion about everything. The name is derived from "Kaurtya", meaning "doubt". It believed that out of the three Pitakas, only one was reliable. It was the Abhidharma as it contained the actual instructions of the Buddha. According to the Kaukalikas, the observance of disciplinary rules is not obligatory as these do not fit in always with the moral ideals of a Bodhisattva. Though originated from the Mahasanghikas, Kaukalikas held almost the same views as those of the Vatsiputriyas, a sect originated from the Sthaviras.

Fourth, the Bahusrutiya Sect: The Bahusrutiya school is mentioned in the inscriptions at Amaravati and Nagarjunakonda and is a later branch of the Mahasanghikas. It owes its origin to a learned teacher in Buddhist lore. As for the fundamental doctrines of the Bahusrutiyas

they maintained that the teachings of the Buddha concerning transitoriness (anityata), suffering (dhukha), the absence of all attributes (sunya), the non-existence of the soul (anatman), and the emancipation (nirvana) were transcendental (lokottara), since they led to emancipation. His other teachings were mundane (laukika). On this point the Bahusrutiyas may be regarded as the precursors of the later Mahayana teachers. According to them, there was no mode which led to salvation (nirvanika). Further, the Sangha was not subject to worldly laws. They also accepted the five propositions of Mahadeva as their views. In some doctrinal matters they had a great deal in common with the Sāilā schools, while in others they were closely allied to the Sarvastivadins. According to Paramartha, this sub-sect made an attempt to reconcile the two principal systems of Buddhism, the Sravakayana and the Mahayana. Harivarman's Satyasiddhisāstra is the principal treatise of this school. The Bahusrutiyas are often described as a bridge between the orthodox and the Mahayana school, as they tried to combine the teachings of both. Though this school belonged to the Mahasanghika group, it accepted, according to Vasumitra, many views of the Sarvastivadins. Harivarman believed in the absence of the soul in individuals (atma-nairatmya) and the soullessness of all things (dharma-nairatmya). Like the followers of the orthodox schools, he believed in the plurality of the universe which, according to him, contained eighty-four elements. Like the Mahayanists, he maintained that there were two kinds of truth, conventional (samvrti) and absolute (paramartha). He further maintained that, from the point of conventional truth, atma or the classification of the universe into eighty-four elements existed, but, from the point of view of the absolute truth neither existed. From the point of view of absolute truth there is a total void (sarva-sunya). He believed in the theory of Buddha-kaya as well as of Dharma-kaya, which he explained as consisting of good conduct (sila), concentration (samadhi), insight (prajna), deliverance (vimukti) and knowledge of and insight into deliverance (vimukti-jnana-darsana). Although he did not recognize the absolute transcendental nature of the Buddha, he still believed in the special powers of the Buddha, such as the ten powers (dasa balani), and the four kinds of confidence (vaisaradya) which are admitted even by the Sthaviravadins. He believed that only the present was real, while

the past and the future had no existence. Regarding the special doctrines of the Bahusrutiyas, the Kathavatthu is silent. However, Vasumitra states that Bahusrutiyas held that Buddha's teachings relating to impermanence (anityata), suffering (duhkha), non-existence of objects (sunya), absence of soul (anatman), and ultimate goal (Nirvana) are supramundane (lokottara), while his teachings on topics other than those mentioned above are mundane (laukika).

Fifth, the Prajnaptivadins Sect: The Prajnaptivadins Sect was one of the subsects of the Mahasanghikas which was organized around 200 years after the Buddha's Nirvana. According to Buddhist tradition, Prajnaptivadins was one of the two branches which separated from Gokulikas. Regarding the special doctrines of the Prajnaptivadins, Vasumitra remarks that they agreed mainly with the Mahasanghikas. Main doctrines of the Prajnaptivadins believed the followings: i) "Skandhas" and "Duhkha" are not concomitant. ii) The twelve "Ayatanas" are not real: The twelve "Ayatanas" include six abodes of perception. Each sense sphere encompasses the range of potential objects of observation of its respective sense, and the members of each sphere serve as sources of perceptions: form sense sphere (rupa-ayatana), sound sphere (sabda-ayatana), scent sense sphere (gandha-ayatana), taste sensesphere (rasa-ayatana), tangible object sense sphere (sparsa-ayatana), and mental object sense sphere (mano-ayatana). iii) Either attainment of "Arya-marga" or "death" is dependent on karma. The Prajnaptivadins, as Paramartha tells us, appeared some time after the Bahusrutiyas, and distinguished themselves as Bhahusrutiya-vibhajyavadins. The main difference between the Prajnaptivadins and Buhusrutiyas is that the former, partly like the Mahayanists, held the view that Buddha's teachings as embodied in the Pitaka should be distinguished as nominal, conventional, and causal. This school, as against the Bahusrutiyas, but agreed more with the views of the Mahasanghikas than those of the Sarvastivadins.

A-2.Subsects of the Mahasanghikas in the Southern Areas of India:

Sixth, Avarasaila or Aparasaila: The second subdivision of Mahasanghika school in the Southern Section, one of the twenty sects which was founded in around 300 years after the Buddha's Nirvana. A

monastery of this name was in Dhana-kataka, said to have been built 600 B.C., deserted 600 A.D. The school of the dwellers in the Western mountains in Dhankataka (south of India); it was a subdivision of Mahasanghika. The second subdivision of Mahasanghika school, one of the twenty Hinayana sects. A monastery of this name was in Dhana-kataka, said to have been built 600 B.C., deserted 600 A.D. During the second century after the Buddha's death, the Mahasanghika sect was split up into Ekavyaharika, Lokottaravada, Kukkutika, Bahusrutiya and Prajnaptivada, and shortly afterwards appeared the Saila and the Caityaka schools. All of these sub-cults helped pave the way for the growth of Mahayanism. The Sailas derived their name from the hills located round the principal centers of their activities. They were also called the Andhakas in the Ceylonese Chronicles on account of their great popularity in the Andhra country. The Pali commentary, however, mentions that both the Cetiavadin (Caityavadin) and the Andhala schools were merely names, remote, provincial, standing for certain doctrines. Among the sections into which the Mahasanghikas were divided, the Caityakas and the Saila schools were the most prominent and had great influence in the South of India.

Seventh, Uttarasailah or Purvasaila: One of the subjects of the Mahasanghikas which was organized around 300 years after the Buddha's Nirvana. The eastern mountain, name of a monastery east of Dhyanyakataka (the eastern mountain or Eastern Hill) behind which the sun is supposed to rise. According to the discussions in the Kathavatthu, the Uttarasailah held the views that Buddha's body was made of completely pure elements. The Buddha's length of life is unlimited. A Buddha lives as long as the sentient beings live (a Buddha lives as long as there exist sentient beings). This sect also held the views that the Buddha's divine power is unlimited. he can appear in one moment in all the worlds of the universe. A Buddha is never tired of enlightening sentient beings and awakening pure faith. The Buddha's compassion is limitless and so in order to enlighten beings interminably, He never enters into Nirvana. As his mind is always in meditation, a Buddha neither sleeps nor dreams. The Buddha can comprehend everything in one moment. His mind is like a mirror. He can answer any question simultaneously without reflection. The Buddha is always aware that he has no impurities, and that he cannot

be reborn. The school adopted what is called a “Dharmasunyata” stance in its “Lokanuvartana Sutra”. The term “Dharmasunyata” or “Empty of dharmas” is used to indicate that, just as conventional objects in the world are to be seen as “Svabhavasunya” or “empty of selfhood”, so too are the dharmas of the Abhidharma analysis. Since this is the case, they cannot be regarded as ultimately existent. “Dharmasunyata” teachings also appear in the Mahasanghika Satyasiddhi-Sastra of Harivarman in the third century: *Phật Bà Thế La Tăng Già Lam* (Purvasaila-Sangharama).

Eighth, Siddarthikas Sect: At the present time, we do not have details on this sect, we only know that this is the name of a Buddhist Sect, a subsect of the Mahasanghikas in the Southern Section, which was organized around 300 years after the Buddha’s Nirvana.

Ninth, Rajagirikas Sect: Name of a Buddhist Sect, a subsect of the Mahasanghikas, originated from Rajargir and developed toward the Southern parts of India, organized around 300 years after the Buddha’s Nirvana. In the Kathavatthu, but not in Vasumitra’s treatise, certain special doctrines have been attributed to the Rajagirikas. They believed that mind only functions, and there are no other mental states associated with it. The accumulating merits can go on increasing by renewal of gifts and robes and other articles to monks. Arhats cannot die untimely, and their death is also subject to the influence of karma.

Tenth, the Caityaka Sect: Also called the Caitya-saila sect, described as one of the twenty sects of the Hinayana, founded by Bhikkhu Mahadeva, comprised of ascetic dwellers among tombs or in caves. This Mahadeva is to be distinguished from the Mahadeva who was responsible for the origin of the Mahasanghikas. He was a learned and diligent ascetic who received his ordination in the Mahasanghika Sangha. Since he dwelt on the mountain where there was a caitya, the name Caityaka was given to his adherents. It may be noted that Caityavada was the source of the Saila schools, both East and West. Inscription of the second and third centuries A.D. indicates that at the same time with the Caityaka, there were also the following sects: the Sarvastivadins, the Mahasanghikas, the Sammitiyas, the Purvasailiyas, the Aparasailiyas, the Bahusrutiyas, and the Kasyapiyas. Generally speaking, the Caityakas shared the fundamental doctrines of the original Mahasanghikas, but differed from them in minor details. The

doctrines specially attributed to the Caityaka school are as follows: i) One can acquire great merit by the creation, decoration and worship of caityas; even a circumambulation of caityas engenders merit. ii) Offerings flowers, garlands and scents to caityas are likewise meritorious. iii) By making gifts one can acquire religious merit, and one can also transfer such merit to one's friends and relatives for their happiness. A conception quite unknown in primitive Buddhism but common in Mahayanism. These articles of faith made Buddhism popular among the laity. iv) The Buddhas are free from attachment, ill-will and delusion (jita-raga-dosa-moha), and possessed of finer elements (dhatuvara-parigahita). They are superior to the Arhats by virtue of the acquisition of ten powers (balas). v) A person having the right view (samyak-dristi) is not free from hatred (dvesa) and, as such, not free from the danger of committing the sin of murder. vi) Nirvana is positive, faultless state (amatadhatu).

Tài Liệu Tham Khảo
References

- 1) *Trích trong Phật Pháp Căn Bản, Thiện Phúc, California, U.S.A., 2009, Quyển 1, Chương 2—Extracted from Basic Buddhist Doctrines, Thien Phuc, California, U.S.A., 2009, Volume 1, Chapter 2.*
- 2) *Trích trong Phật Pháp Căn Bản, Thiện Phúc, California, U.S.A., 2009, Quyển 8, Chương 184—Extracted from Basic Buddhist Doctrines, Thien Phuc, California, U.S.A., 2009, Volume 8, Chapter 184.*