



WIKIPEDIA
Bách khoa toàn thư mở

Phật giáo Nguyên thủy

Bách khoa toàn thư mở Wikipedia

Đừng nhầm lẫn với [Phật giáo sơ kỳ](#), [Phật giáo Nam truyền](#), hoặc [Theravada](#).

Phật giáo Nguyên thủy,^[1] còn gọi là **Phật giáo sơ khai**, **Phật giáo nguyên khởi**,^[2] **Phật giáo tiền bộ phái**, là một khái niệm học thuật để chỉ giai đoạn Phật giáo hình thành ở Ấn Độ, bắt đầu từ khi Thích-ca Mâu-ni giác ngộ và truyền bá giáo pháp, cho đến thời kỳ Tăng đoàn bị phân chia thành những bộ phái riêng rẽ bởi những bất đồng về giới luật.^[3]

Khác với truyền thống Phật giáo hậu như quy rằng các tư tưởng Phật giáo được hình thành trong khoảng hơn 40 năm cuối đời của Thích-ca Mâu-ni, các nhà nghiên cứu lại cho rằng đã có sự phát triển nhất định hệ tư tưởng Phật giáo kể từ khi mới hình thành đến khi nó được hệ thống và được ghi lại thành các kinh văn trong Thời kỳ Bộ phái mấy trăm năm sau.^[4] Vì vậy, đồng với giới học thuật, việc xác định thời kỳ Phật giáo Nguyên thủy không chỉ là xác định một giai đoạn lịch sử ngắn ngủi mà còn là đồng tượng nghiên cứu để tìm hiểu về những lời giảng nguyên gốc của người sáng lập ra hệ tư tưởng này.^[5]

Phạm vi

Các truyền thống Phật giáo đều tin mình là được truyền thừa từ những lời dạy nguyên thủy của Đức Phật. Đặc biệt là hệ phái Theravada, luôn cố gắng kể nó i hệ phái của mình với những giáo pháp và giới luật của Tăng đoàn nguyên thủy. Từng có một thời gian thời gian dài, thuật ngữ "Phật giáo Nguyên thủy" được gán một cách không chính xác cho hệ phái này.^[6]

Trong phạm vi học thuật, để tìm hiểu về giai đoạn lịch sử Phật giáo sơ khai, các học giả hiện đại gặp rất nhiều khó khăn trong việc phỏng dựng lại những dữ kiện của thời kỳ này, dựa trên những tài liệu văn bản, đồng chiếu với những nghiên cứu về ngữ văn, ngôn ngữ học và khảo cổ học. Các tài liệu chính dùng để khảo cứu, là những kinh văn Phật giáo sơ kỳ, lại được lập văn tự ở giai đoạn khá muộn. Bản thân trong quá trình hình thành, các kinh văn Phật giáo sơ kỳ cũng chịu ít nhiều ảnh hưởng từ các truyền thống tôn giáo khác nhau, cũng như môi trường địa lý và tư tưởng bộ phái. Những điều này đã tác động rất nhiều dẫn đến sự sai khác đáng kể ngay trong các tài liệu này, ảnh hưởng đến các khảo cứu về thời kỳ Phật giáo sơ khai.^[4]

Cho đến cuối thế kỷ XIX, các học giả nghiên cứu Phật giáo hiện đại không thống nhất các giai đoạn phân chia lịch sử Phật giáo cũng như việc định danh chúng. Điều này gây nhiều khó khăn và nhầm lẫn trong việc đồng chiếu thời kỳ giữa các tài liệu khảo cứu của các học giả khác nhau. Học giả Phật giáo người Anh Thomas William Rhys Davids là người đầu tiên đưa định nghĩa khái niệm "Phật giáo sơ kỳ" trong tác phẩm "Early Buddhism", theo đó xác định giai đoạn sơ kỳ Phật giáo từ sau khi Thích-ca Mâu-ni nhập niết-bàn cho đến cuối triều đại A-duc. Giới nghiên cứu Phật giáo Nhật Bản tiếp tục sử dụng khái niệm này để so sánh với các tác phẩm kinh điển Phật giáo Hán văn. Năm 1910, học giả Anesaki Masaharu (姉崎正治) đã sử dụng thuật ngữ "Phật giáo căn bản" để chỉ giai đoạn từ Phật tại thế đến sơ kỳ phân chia bộ phái.^[7] Năm 1924, Kimura Taiken (木村泰賢) giới thiệu thuật ngữ "Phật giáo nguyên thủy", theo đó "nguyên thủy" theo nghĩa rộng, chỉ thời Phật tại thế đến khoảng 100 năm sau khi diệt độ, trước khi phân chia các bộ phái.^[8] Ông xác định, nghiên cứu thời kỳ Phật giáo nguyên thủy là để tìm ra những lời giảng thực sự của Đức Phật, chủ trương khảo cứu các thông tin từ bộ kinh văn A-hàm và Luật tạng.^[5]

Các học giả nghiên cứu Phật giáo Nhật Bản sau đó như Matsumoto Shiro (松本史朗), Ui Hakuju (宇井伯壽)... cũng sử dụng thuật ngữ "Phật giáo nguyên thủy" và nó trở thành một thuật ngữ trong cộng đồng nghiên cứu Phật giáo Nhật Bản.^{[9][10][11]} Nói một cách tổng quát, thuật ngữ này chủ yếu được dùng để chỉ thời kỳ trước khi Tăng đoàn phân chia. Một số khái niệm tương đương được sử dụng:^{[12][13]}



Tượng Thích-ca Mâu-ni tu khổ hạnh theo phong cách Phật giáo Hy Lạp hóa, khoảng thế kỷ thứ 2–3, Gandhara (nay thuộc miền đông Afghanistan), Bảo tàng Lahore, Pakistan.

Tiếng Việt	Tiếng Anh
<ul style="list-style-type: none"> Phật giáo nguyên thủy Phật giáo sơ khai Phật giáo nguyên khởi Phật giáo sơ thủy Phật giáo tiền bộ phái Phật giáo tiền kinh văn Thời kỳ Phật tại thế 	<ul style="list-style-type: none"> Primitive Buddhism^[14] Early Buddhism^{[15][16]} Original Buddhism^[13] The earliest Buddhism^{[17][18]} Pre-sectarian Buddhism^[19] Precanonical Buddhism^[20] The Buddhism of the Buddha himself^[13]

Các học giả Nhật Bản thường gọi Phật giáo giai đoạn tiếp theo giai đoạn này là Thời kỳ Bộ phái.^{[15][16]}

Khảo cứu

Mục tiêu của các học giả nghiên cứu Phật giáo nguyên thủy là tìm cách truy tầm nội dung thực sự những lời dạy của Đức Phật Thích-ca. Vì vậy, về niên đại, thời kỳ Phật giáo nguyên thủy được xác định từ thời Phật tại thế cho đến khoảng một trăm năm sau khi Đức Phật nhập Niết-bàn và Tăng đoàn bắt đầu phân chia bộ phái.^[21] Theo hầu hết các học giả, sự phân chia bộ phái được ghi nhận đầu tiên đã xảy ra trong giai đoạn khoảng giữa Đại hội kết tập lần thứ hai và Đại hội kết tập lần thứ ba. Sự phân chia đầu tiên được cho là đã hình thành hai bộ phái là Trưởng lão bộ (*Sthaviravāda*) và Đại chúng bộ (*Mahāsāṅghika*).^[22] Sự phân chia bộ phái vẫn tiếp diễn sau đó, từ 2 bộ phái đầu tiên đã hình thành ra nhiều bộ phái nhỏ, mà theo truyền thống có tất cả 18 bộ phái.^[23]

Theo các học giả, Phật giáo nguyên thủy ban đầu xuất hiện như là một trong những phong trào Śramaṇa.^{[24][25]} Thời Phật tại thế, Ấn Độ bước vào giai đoạn thành thị hóa, cũng là giai đoạn phát triển của các phong trào śramaṇa, xuất hiện nhiều du sĩ bác bỏ thâm quyề của kinh Vệ-đà và giới tu sĩ Bà-la-môn, chủ trương giải thoát luân hồi^{[24][26]} thông qua các phương tiện khác nhau, chủ yếu là thực hành khổ hạnh và tu tập theo Pháp.^[27] Chính từ những phong trào śramaṇas này đã dẫn đến sự hình thành của nhiều trường phái tôn giáo và triết học khác nhau. Trong đó, trước tiên chính là Phật giáo,^{[28][29]} kế tiếp là Yoga và một số nhánh của Ấn Độ giáo,^[30] Kỳ-na, Ajīvika, Ajñāna và Cārvāka... Những khái niệm được xem là đặc trưng của Phật giáo như luân hồi (*samsāra*) và giải thoát (*mokṣa*) cũng đều xuất hiện trong các nhánh tôn giáo này.^[31]

Trái ngược với tuyên bố sau này về sự ổn định về mặt giáo lý, Phật giáo sơ kỳ là một phong trào tôn giáo mới năng động.^[32] Phật giáo nguyên thủy khi hình thành có thể đã bao gồm hoặc kết hợp tư tưởng từ các trường phái Śramaṇa khác nhau,^[33] cũng như các ý tưởng và phương pháp thực hành của Vệ-đà và Kỳ-na.^{[34][20][35][36]} Một số khái niệm từ phong trào Śramaṇa đã bị các tăng sĩ bảo thủ lược bỏ như Tam thân (sa. त्रिकाय, *trikāya*), Thức (sa. विज्ञान, *vijñāna*), Pháp cúng (sa. पूजा, *pūjā*)..., nhưng được phái cấp tiến bảo tồn.^{[37][20][35]}

Cái chết, sự tái sinh, nghiệp và linh hồn

Bài chi tiết: Nghiệp (Phật giáo), Tái sinh (Phật giáo), và Luân hồi

Cái chết là một chủ đề quan trọng của mọi tôn giáo trên thế giới. Theo Tilmann Vetter, mục đích ban đầu của vị tu sĩ trẻ Tâ-t-đạt-đa Cô-đàm là kiếm tìm "sự vô tử" (sa. अमृत, *amṛta*).^[38] Theo Edward Conze, Đức Phật xem cái chết như là một "sự bất ổn trong cuộc sống chúng ta",^[39] một lỗi có thể khắc phục được.^[40] Đức Phật nhìn thấy cái chết do một thế lực tà ác mang đến bởi Ma vương Māra (sa. मार), "kẻ đã cám dỗ chúng ta rời khỏi bản thể bất tử thực sự của chúng ta và khiến chúng ta lạc hướng khỏi con đường có thể đưa chúng ta trở lại tự do",^[39] Ngài cũng mô tả "Cảm giác thèm ăn khiến chúng ta bị ràng buộc với vương quốc của Māra. Bằng cách giải thoát những chấp trước của mình, chúng ta vượt ra khỏi cảnh giới của nó, và đạt được giải thoát khỏi samsāra, vòng lặp bất tận của cái chết và sự tái sinh".^[39]

Các phong trào Śramaṇa đều xem nghiệp (sa. कर्म, *karma*) là những tư niệm (sa. चेतना, *cetanā*) khiến con người bị ràng buộc vào samsāra.^[41] Từ đó, nảy sinh hai quan điểm về sự giải thoát trong các phong trào Śramaṇa. Một là hạn chế bất kỳ tư niệm nào để không sinh ra nghiệp. Hai là xem bản thân thực sự không tham gia vào những hành động dẫn đến đày.^[42] Theo học giả Bruce Matthews, không có sự trình bày thống nhất về nghiệp trong Kinh tạng,^[43] cho thấy rất có thể nó ngẫu nhiên giữ một vai trò chính trong tư tưởng sơ khởi của Phật giáo nguyên thủy.^[43] Với Lambert Schmithausen, "quan điểm về nghiệp có thể có nguồn gốc ngẫu nhiên trong tư tưởng Phật giáo nguyên thủy".^[44] Theo Tilmann Vetter, Đức Phật chỉ khai triển những ý tưởng về nghiệp sau khi Ngài chứng đắc về khái niệm *amṛta*.^[38] Johannes Bronkhorst không đồng ý với những quan

điểm trên. Ông cho rằng Đức Phật đã "đưa ra một khái niệm về` nghiệp khác biệt đáng kể so với những quan điểm phổ biế`n vào thời của Ngài".^[45] Theo đó, không phải nghiệp là nguyên nhân dẫn đế`n sự tái sinh, mà chính là từ những tư niệ`m.^[46] Từ đó, Ngài bác bỏ cả hai cách tiế`p cận phổ biế`n trong các phong trào Sramana.^[46] Tuy nhiên, những cách tiế`p cận này về` sau cũng có thể được tìm thấ`y trong truyề`n thố`ng Phật giáo, chẳng hạn như trong phương pháp Tứ thiề`n (sa. रूपध्यान, *rūpadhyāna*).^[47]

Về` khái niệm linh hồ`n trong Phật giáo nguyên thủy, theo Bronkhorst, dẫn theo Frauwallner, Schmithausen và Bhattacharya, có thể là Phật giáo nguyên thủy đã không phủ nhận sự tồ`n tại của linh hồ`n.^[48]

Tứ diệu đế` và Bát chính đạo

Bài chi tiế`t: Tứ diệu đế` và Bát chính đạo

Các truyề`n thố`ng Phật giáo đề`u thố`ng nhấ`t xem kinh Chuyề`n pháp luân là bài giảng đầ`u tiên của Đức Phật.^[49] Nội dung bài kinh đề` cập rấ`t rõ ràng những tư tưởng cơ bản của Đức Phật về` con đường Trung đạo,^[49] giác ngộ được thông qua Thiề`n định.^[50] Từ những tư tưởng cơ bản này, Ngài đã mở rộng khái niệm về` Tứ diệu đế` và Bát chính đạo,^[50] mà về` bản chấ`t, nó là sự cố đọng của cả một sự phát triển lâu dài sau đó.^[51] Một số` học giả tin rằng, những tư tưởng của Đức Phật đã bổ sung những nét đặc sắ`c cho phong trào phát triển của tôn giáo Ấ`n Độ bắ`y giờ,^[49] vô`n xem thiề`n quán (sa. विपर्यय, *vipasyanā*) như bản chấ`t của giải thoát.^{[52][53]}

Tuy nhiên, nhiề`u học giả hiện đại cho rằng mệnh đề` về` "Tứ diệu đế`" thực ra được phát triển muộn hơn so với quan điểm truyề`n thố`ng.^{[54][34]} Theo KR Norman, ban đầ`u chúng thì đơn giản là "Tứ đế`". Từ "diệu" hay "thánh" (sa. आर्य, *ārya*, nghĩa là "cao quý") chỉ được thêm vào sau này.^{[55][56][57]} Carol Anderson, dẫn theo theo Lambert Schmithausen và KR Norman, lưu ý Tứ diệu đế` thực sự không được mô tả trong các đoạn quan trọng trong kinh điển.^[58] Bà cho rằng Tứ diệu đế` ban đầ`u có lẽ không phải là một phầ`n sớm nhấ`t của Phật giáo nguyên thủy, nhưng chúng đã nổi lên như một giáo lý trung tâm trong một thời kỳ hơi muộn hơn, còn trước những lầ`n sửa đổi cuố`i cùng của các giáo luật bộ phái Phật giáo.^[59] Chúng có lẽ đã được đưa từ Luật tạng vào Kinh tạng, ban đầ`u được thêm vào những phầ`n kinh văn nói về` Tứ thiề`n nhằ`m thay thế` cho thuật ngữ Bát-nhã, rồ`i từ đó được bổ sung vào những câu chuyện tiểu sử của Đức Phật.^[60]

Theo cả Bronkhorst và Anderson, Tứ diệu đế` đã trở thành sự thay thế` cho Bát-nhã trong các bài kinh,^{[61][54]} vô`n được nêu trước đó cùng với Tứ thiề`n.^[62] Theo Bronkhorst, Tứ diệu đế` có thể đã không được hình thành trong thời kỳ Phật giáo nguyên thủy, và không được sử dụng trong Phật giáo nguyên thủy như một mô tả về` bát-nhã.^[63] Tư tưởng của Đức Phật vô`n có thể mang tính cá nhân, "được điề`u chỉnh theo nhu câ`u của mỗi người".^[62] Từ đó, rấ`t có thể sự thay thế` của Tứ diệu đế` đố`i với khái niệm bát-nhã được gây ra bởi ảnh hưởng và áp lực của bô`i cảnh tôn giáo Ấ`n Độ rộng lớn hơn, "nơi đã tuyên bố` rằng người ta chỉ có thể được giải thoát bằ`ng một số` chân lý hoặc kiế`n thức cao hơn".^[52]

Theo học giả Tilmann Vetter, mô tả về` tư tưởng Phật giáo ban đầ`u có thể chỉ đơn giản như thuật ngữ "con đường Trung đạo".^[50] Theo thời gian, mô tả ngắ`n này đã được phát triển, trau chuố`t, trở thành những mô tả về` Bát chính đạo.^[50] Cả Vetter và Bucknell đề`u lưu ý rằng có thể tìm thấ`y những mô tả dài hơn về` "đạo", được cố đọng trong Bát chánh đạo.^{[50][51]} Một ví dụ cụ thể cho trường hợp này được dẫn từ Tiểu kinh Ví dụ dấ`u chân voi (pi. *Cūḷahatthipadopama Sutta*), như sau:^[64]

1. **Dhammasaddhalpabbajja**: Một cư sĩ nghe Đức Phật dạy Giáo pháp, phát tâm tin tưởng, và quyết định thọ giới xuất gia;
2. **Sila**: Vị ấy thực hành các giới luật đạo đức;
3. **Indriyasamvara**: Vị ấy thực hành thu thúc lục căn;
4. **Sati-sampajanna**: Vị ấy thực hành chánh niệ`m và quán niệ`m thân (*kāyānupassanā*);
5. **Jhana 1**: Vị ấy tìm nơi yên tĩnh để thiề`n định, thanh lọc tâm trí về` các triề`n cái (*nīvaraṇā*), và đắc Sơ thiền;
6. **Jhana 2**: Vị ấy đắc Nhị thiền;
7. **Jhana 3**: Vị ấy đắc Tam thiền;
8. **Jhana 4**: Vị ấy đắc Tứ thiền;
9. **Pubbenivasanussati-nana**: Vị ấy nhớ lại nhiều tiền kiếp của mình trong luân hồi;
10. **Sattanam cutupapata-nana**: Vị ấy nhìn thấu được sự sinh - diệt của chúng sanh;
11. **Asavakkhaya-nana**: Vị ấy đi đến đoạn tuyệt các lậu hoặc (*āsava*),^[65] và ngộ được Tứ đế`;
12. **Vimutti**: Vị ấy tự thân giải thoát, rằng "*Sanh đã tận, phạm hạnh đã thành, việc cần làm đã làm, không có trở lui đời sống này nữa*".^[66]

Tứ niệ`m xứ

Bài chi tiế t: Tứ niệm xứ

Theo Grzegorz Polak, bốn niệm xứ (*upassanā*) đã bị truyề n thố ng Phật giáo phát triển về ̀ sau, kể cả Theravada, hiểu thành bốn nề n tầng khác nhau. Theo Polak, bốn *upassanā* không đề ̀ cập đế n bốn nề n tầng khác nhau, mà là nhận thức về ̀ bốn khía cạnh khác nhau của việc nâng cao chánh niệm (sa. सम्यक्समृति, *samyaksṃṛti*):^[67]

1. **Kāyānupassanā**: Quán thân, nhận thức được lục nhập
2. **Vedanānupassanā**: Quán thọ, suy niệm về cảm giác (sa. वेदना, *vedanā*), mà hiểu được mối liên hệ giữa các cặp Nội ngoại xứ;
3. **Cittānupassanā**: Quán tâm, nhận ra các trạng thái tâm thay đổi mà thực hành này dẫn đến;
4. **Dhammānupassanā**: Quán pháp, hiểu được sự phát triển từ ngũ triền cái đến thất giác chi.

Thiền

Bài chi tiế t: Thiề n trong Phật giáo

Thiề n là một phương pháp thực hành quan trọng trong Phật giáo. Theo Bronkhorst, Thiề n là một phát kiế n của Phật giáo,^[34] trong khi Alexander Wynne lập luận rằ ng phương pháp Thiề n trong Phật giáo vô n được kế t hợp từ các phương pháp thực hành của đạo Bà-la-môn, mà trong Bộ kinh, nó được gán cho Alara Kalama và Uddaka Ramaputta. Những thực hành này được ghép nố i với chánh niệm (sa. सम्यक्समृति, *samyaksṃṛti*) và minh tuệ (sa. विपश्यना, *vipāśyanā*), đã đưa ra một cách giải thích mới.^[36] Kalupahana cho rằ ng Đức Phật đã "hoàn nguyên các thực hành thiề n định" mà Ngài đã học được từ Alara Kalama và Uddaka Ramaputta.^[68] Học giả Norman lưu ý rằ ng "phương cách của Đức Phật để giải thoát [...] là bằ ng các phương pháp thực hành thiề n định".^[69] Học giả Gombrich cũng cho rằ ng một sự phát triển đã diễn ra trong thời kỳ đầ u của Phật giáo dẫn đế n sự thay đổi trong học thuyế t, vô n coi trí huệ (sa. प्रज्ञा, *prajñā*) là một phương tiện thay thế ̀ cho giác ngộ (sa. बोधि, *bodhi*).^[70]

Một vấ n đề ̀ cốt t lõi trong việc nghiên cứu Phật giáo sơ kỳ là mố i quan hệ giữa Thiề n (sa. ध्यान, *Dhyāna*) và Tuệ (sa. विपश्यना, *Vipāśyanā*).^{[50][34][71]} Truyề n thố ng Phật giáo đã kế t hợp hai truyề n thố ng liên quan đế n việc thực hành Thiề n.^[34] Một truyề n thố ng nhậ n mạnh việc đạt được Tuệ giác (gồ m cả giác ngộ, trí huệ và kiế n tính) là phương tiện để thức tỉnh và giải thoát. Nhưng nó cũng kế t hợp các truyề n thố ng yoga, như được phản ánh trong việc sử dụng thiề n, vô n bị các kinh văn phủ nhận là không đạt được kế t quả cuố i cùng của sự giải thoát, đạt đế n niề t-bàn.^{[34][50][71]} Vấ n đề ̀ này đã được Louis de La Vallee Poussin nêu ra vào năm 1936, trong tài liệu "Musila et Narada: Le Chemin de Nirvana".^{[72][73]}

Schmithausen cho rằ ng việc đề ̀ cập đế n Tứ diệu đế ̀ như thành phầ n cá u thành cốt t lõi của "tuệ quán giải thoát", đạt được sau khi thành thạo Thiề n hữu sắ c (pi. रूपज्ञान, *rūpa-jhāna*; sa. रूपध्यान, *rūpa-dhyāna*), là một bổ sung sau này cho các kinh văn như trong Đại kinh Saccaka.^{[74][75][34][50]} Schmithausen cũng ghi nhận ba con đường có thể dẫn đế n giải thoát được mô tả trong các kinh văn,^[75] được Vetter bổ sung thêm cách thực hành duy nhậ t của bản thân dhyana, mà ông xem là "thực hành giải thoát" ban đầ u.^[76]

1. Bản thân Tứ Thiền hữu sắc đã tạo thành phương pháp thực hành giải thoát cốt lõi của Phật giáo nguyên thủy, được xác nhận bởi chính Đức Phật;^[77]
2. Năm vững Tứ Thiền hữu sắc, sau đó đạt được "tuệ giác giải thoát";
3. Năm vững Tứ Thiền hữu sắc và Tứ Thiền vô sắc (pi. अरूपज्ञान, *arūpa-jhāna*; sa. अरूपध्यान, *arūpa-dhyāna*), sau khi đạt được "tuệ giác giải thoát";
4. Tuệ giác sẽ tự minh minh tuệ

Vấ n đề ̀ này cũng được giải thích bởi một số học giả nổi tiế ng, bao gồ m Tilman Vetter,^[50] Johannes Bronkhorst,^[34] và Richard Gombrich.^[71]

Theo truyề n thố ng, Thiề n thường được mô tả trong các hình thái định, nhậ t tâm, và vì vậy, các khái niệm *Dhyāna* và *Samādhi* (sa. समाधि) thường được gọi thay thế ̀ cho nhau, hoặc chung với nhau là "Thiề n định". Tuy nhiên, Schmithausen, Vetter và Bronkhorst cho rằ ng rằ ng việc đạt được minh tuệ và chánh niệm, vô n là một hoạt động nhận thức, không thể thực hiện được trong tình trạng mọi hoạt động nhận thức đã dừng lại.^{[34][78]} Theo Richard Gombrich, trình tự của Tứ Thiề n hữu sắ c mô tả hai trạng thái nhận thức khác nhau, đó là sự tập trung theo sau là sự chú ý sắ c bén (quán sát).^{[79][80]} Theo Alexander Wynne, các khái niệm thể hiện sự khắ c sâu của nhận thức, như *niệm* (pi. *sati*), *tỉnh giác* (pi. *sampajāno*), và *xả* (pi. *upekkhā*), được dịch sai hoặc được hiểu là các yế u tố ̀ cụ thể của trạng thái thiề n định,^[81] trong khi chúng chỉ một cách cụ thể để nhận thức các đố i tượng cảm giác..^[82] Theo Gombrich, truyề n thố ng sau này đã làm sai lệch ý nghĩa của *samādhi* bằ ng cách phân loại chúng như là tinh hoa của loại thiề n tập trung, tĩnh lặng, mà bỏ qua yế u tố ̀ khác - và thực sự là cao hơn.^[79] Theo Vetter và Bronkhorst, bản thân *dhyāna* đã cá u thành "thực hành giải thoát" ban đầ u.^{[76][34][83]} Vetter lập luận thêm rằ ng Bát chánh đạo tạo thành một hệ thố ng các thực hành chuẩn bị và dẫn đế n thực hành *dhyāna*.^[84]

Theo các nhà nghiên cứu, khái niệm *Vipassanā* (sa. विपश्यना) như là một con đường riêng biệt để giải thoát (*tuệ quán giải thoát*) là một sự phát triển sau này.^{[85][70]} Theo Johannes Bronkhorst,^[34] Tillman Vetter,^[50] và KR Norman,^[69] khái niệm *bô`-đề`* (*bodhi*) ban đầu không được chỉ rõ. Theo KR Norman, "*Chúng ta đã quen với cách dịch "giác ngộ" cho khái niệm bô`-đề`, nhưng điề`u này gây hiểu lầm [...] Không rõ là vị Phật được tỉnh thức vì điề`u gì, hoặc sự tỉnh thức điề`n vào thời điểm cụ thể nào*".^[69] Cũng theo ông, về` cơ bản, *bô`-đề`* có thể mang nghĩa là kiế`n thức đã đạt điề`n *niê`-t-bàn* (*nibbana*),^{[86][87]} thông qua thực hành *dhya`na*.^{[69][50]}

Bronkhorst lưu ý rằng khái niệm *Vipassanā* đã được phát triển qua thời gian. Ban đầu, nó có thể mơ hồ, thậm chí có những mô tả khác về` *Vipassanā* trong kinh điển Phật giáo.^[88] Tầm quan trọng ngày càng tăng của *Vipassanā* có thể là do các học giả sau này giải thích quá nhiề`u về` thuật ngữ mà Đức Phật sử dụng,^[89] hoặc đố`i với các vấn đề` liên quan điề`n việc thực hành *dhya`na*, và sự cần thiế`t phải phát triển một phương pháp dễ dàng hơn.^[90] Theo Vetter, nó có thể không hiệu quả bằng *dhya`na*, và các phương pháp đã được phát triển để làm sâu sắc thêm tác dụng của khái niệm tuệ quán.^[90] Tuệ quán cũng được ghép nớ`i với *dhya`na*, dẫn điề`n pháp môn Giới (*sila*) - Định (*samadhi*) - Tuệ (*prajna*) nổi tiế`ng.^[90] Theo Vetter, loại *dhya`na* dự bị này hẳn phải khác với phương pháp thực hành do Đức Phật giới thiệu, sử dụng các pháp biế`n xứ (pi. कसिण, *kasina*) để tạo ra một loại "*dhya`na* nhân tạo hơn", dẫn điề`n đoạn tuyệt nhận thức và cảm giác.^[91] Nó cũng dẫn điề`n một sự hiểu biế`t khác về` con đường tám nhánh, vì con đường này không kê`t thúc bằng tuệ quán, mà bắt đầu bằng tuệ quán. Tám nhánh không còn được coi là một sự phát triển tuầ`n tự dẫn điề`n *dhya`na*, mà là một tập hợp các pháp thực hành phải được phát triển đờ`ng thời để đạt được tuệ quán.^[92]

Theo Alexander Wynne, mục đích cuối cùng của *dhya`na* là đạt được minh tuệ, và áp dụng trạng thái thiề`n định vào việc thực hành chánh niệm.^[93] Theo Frauwallner, chánh niệm là một phương tiện để ngăn chặn sự phát sinh của tham ái, là kế`t quả đơn giản từ sự tiế`p xúc giữa các giác quan và đố`i tượng của chúng. Ông cho rằng, đây có thể là ý tưởng ban đầu của Đức Phật.^[94] Theo Wynne, sự đặt nặng về` chánh niệm này có thể đã dẫn điề`n sự ủng hộ gia tăng tuệ quán trong việc thực hành *dhya`na*.^[81]

Học giả Rupert Gethin đưa ra quan điể`m bác bỏ khái niệm về` hai con đường đố`i lập. Thông qua một nghiên cứu về` 37 phẩm *bô`-đề`* (pi. *Bodhipakkhiyādharmā*), đặc biệt là qua Thập t giác chỉ (pi. *satta bojjhāṅgā*), ông cho rằng không có sự mâu thuẫn giữa hai khái niệm *dhya`na* và *vipassanā* trong Phật giáo nguyên thủy, "trên thực tế hóa ra đó là điề`u đặc biệt sớm. Quan niệm của Phật giáo về` con đường dẫn điề`n sự chấm dứt đau khổ là nó bao gồ`m chính xác sự kế`t hợp của *dhya`na* và *vipassanā*".^[95] Tỳ-kheo Analayo, một học giả chuyên nghiên cứu kinh văn Phật giáo sơ kỳ, cũng đã phê bình quan điể`m rằng có hai quan điể`m trái ngược nhau về` sự giải thoát trong các nguồ`n sơ khai (tức *dhya`na* và *vipassanā*). Theo Analayo, *dhya`na* và *vipassanā* thực sự là hai khía cạnh bổ sung cho nhau của con đường giải thoát.^[96] Analayo đề` cập điề`n Damien Keown,^[97] người đã viết rằng, đố`i với Đức Phật, "tồ`n tại hai kỹ thuật thiề`n chính xác bởi vì những trở ngại đố`i với sự giác ngộ là hai mặt, cả đạo đức và trí tuệ."^[98] Analayo cũng đề` cập điề`n Collett Cox, người lưu ý rằng có thể mục tiêu của Phật giáo là diệt trừ các lậu hoặc (sa. आस्रव, *āsrava*), "coi kiế`n thức và sự tập trung như những phương tiện hợp tác bình đẳng hơn là những mục đích loại trừ lẫn nhau", và quan điể`m này cũng được phản ánh trong A-tì-đạt-ma.^[99]

Duyên khởi

Bài chi tiế`t: Duyên khởi

Theo truyề`n thố`ng Phật giáo, Duyên khởi (sa. प्रतीत्यसमुत्पाद, *pratītyasamutpāda*) và những liên kế`t của nó, Thập nhị nhân duyên (sa. द्वादशनिदानानि, *dvādaśanidānāni*) được hiểu là những mô tả về` sự phát sinh có điề`u kiện của tái sinh trong *samsāra*, và kế`t quả *dukkha* (sa. दुःख).^[100] Nhiề`u học giả nghiên cứu Phật giáo đã đặt câu hỏi về` tính xác thực của cách giải thích này. Họ cho rằng các "nhân duyên" (sa. निदान, *nidāna*) chính là mô tả về` sự phát sinh của các trạng thái hình thành tinh thầ`n và chính những khái niệm "tôi" và "của tôi" mới là nguồ`n gốc của khổ đau.^{[101][102][103]} Các học giả cũng đã ghi nhận sự mâu thuẫn trong danh sách các nhân duyên và xem đó là sự tổng hợp sau này của một số danh sách cũ hơn tồ`n tại trước đó.^{[104][105][106][107][108][103]} Bớ`n nhân duyên đầu tiên có thể được xem là một sự phủ nhận về` vũ trụ quan của Vệ-đà - Bà-la-môn.^{[109][107][103][110][111][112]} Chúng được lờ`ng ghép với một danh sách phân nhánh mô tả sự điề`u hòa của các quá trình tinh thầ`n,^{[106][108][103]} tương tự như ngũ uẩn.^[113] Cuối cùng, danh sách phân nhánh này được phát triển thành chuỗi 12 nhân duyên nớ`i kế`t tuyế`n tính như ngày nay.^{[106][114]} Trong khi các nhân duyên có thể được hiểu là mô tả các quá trình dẫn điề`n tái sinh, về` bản chấ`t, nó mô tả sự phát sinh của khái niệm *dukkha* như một quá trình tâm lý, không có sự tham gia của bản ngã (sa. आत्मन्, *ātman*).^{[108][109]}

Tam thập thất đạo phẩm

Bài chi tiế`t: Tam thập thất bô`-đề`-phầ`n

Theo AK Warder, 37 phẩm *bô`-đề`* (pi. *bodhipakkhiyā dhammā*; sa. *bodhipakṣa dharma*) là bản tóm tắt những giáo lý cốt lõi, phổ biế`n cho tất cả các trường phái Phật giáo.^[115] Những yếu tố này được tóm tắt trong Kinh Đại-bát Niế`t-bàn, kể lại những ngày cuối cùng của Đức Phật, trong bài giảng cuối cùng của Đức Phật với đệ tử của Ngài.^[116]

“*Này các Tỷ-kheo, nay những pháp do Ta chứng ngộ và giảng dạy cho các Ngươi, các Ngươi phải khéo học hỏi, thực chứng tu tập và truyền rộng để phạm hạnh được trường tồn, vĩnh cửu, vì hạnh phúc cho chúng sanh, vì an lạc cho chúng sanh, vì lòng thương tưởng cho đời, vì lợi ích, vì hạnh phúc, vì an lạc cho loài Trời và loài Người. Này các Tỷ-kheo, thế nào là các pháp do Ta chứng ngộ và giảng dạy, các Ngươi phải khéo học hỏi, thực chứng, tu tập và truyền rộng để cho phạm hạnh được trường tồn, vĩnh cửu, vì hạnh phúc cho chúng sanh, vì an lạc cho chúng sanh, vì lòng thương tưởng cho đời, vì lợi ích, vì hạnh phúc, vì an lạc cho loài Trời và loài Người? Chính là Bốn Niệm xứ, Bốn Chánh cần, Bốn Thần túc, Năm Căn, Năm Lực, Bảy Bồ-đề phần, Tám Thánh đạo phần. Này các Tỷ-kheo, chính những pháp này do Ta chứng ngộ và giảng dạy, mà các Ngươi phải khéo học hỏi, thực chứng, tu tập và truyền rộng để phạm hạnh được trường tồn, vĩnh cửu, vì hạnh phúc cho chúng sanh, vì lòng thương tưởng cho đời, vì lợi ích, vì hạnh phúc, vì an lạc cho loài Trời và loài Người.*”

— Kinh Đại-bát Niết-bàn^[117]

Học giả Alex Wayman đã chi trích AK Warder vì đã không trình bày được một bức tranh tổng hợp về Phật giáo nguyên thủy.^[118] Tuy nhiên, theo Gethin, các phẩm bồ-đề đã cung cấp chìa khóa để hiểu mối quan hệ giữa các khái niệm Định và Tuệ trong lý thuyết thiền định đầu tiên của Phật giáo, kết hợp việc thực hành thiền với sự phát triển của trí tuệ.^[119]

Niết-bàn

Bài chi tiết: Niết-bàn

Các học giả nghiên cứu Phật giáo hiện đại xem khái niệm Niết-bàn (sa. निर्वाण, *nirvāṇa*; pi. *nibbāna*) thuộc một trong hai định nghĩa riêng biệt. Theo đó, Niết-bàn được xem như sự chấm dứt và kết thúc của sự tái sinh (sa. प्रतिसंधि, *pratisaṃdhi*; pi. *paṭisaṃdhi*); hoặc được xem là một trạng thái ý thức hoặc địa điểm siêu việt được hưởng đến.

Hầu hết các học giả hiện đại như Rupert Gethin, Richard Gombrich và Paul Williams đều cho rằng mục tiêu của Phật giáo nguyên thủy, niết-bàn có ý nghĩa như là 'thối bay' hoặc 'đập tắt' Tam độc: Tham (sa. राग, *rāga*) - Sân (sa. द्वेष, *dveṣa*) - Si (sa. मोह, *moha*). Điều này biểu thị sự chấm dứt vĩnh viễn của luân hồi và tái sinh.^{[120][121][122][123]} Gethin lưu ý rằng, "đây không phải là một 'sự vật' mà là một sự kiện hoặc trải nghiệm" giúp giải thoát một người khỏi sự tái sinh trong luân hồi.^[120] Học giả Gombrich cho rằng phép ẩn dụ 'thối tắt' ám chỉ những ngọn lửa được giữ bởi các tu sĩ Bà-la-môn, tượng trưng cho sự sống trên thế giới.^[124]

Theo Donald Swearer, hành trình đến niết-bàn không phải là một hành trình đến một "thực tại riêng biệt", mà là một hành trình hướng tới sự bình tĩnh, tự tại, không vương mắc và vô ngã.^[125] Thomas Kasulis lưu ý rằng trong các kinh văn sơ kỳ sớm nhất, niết-bàn thường được mô tả bằng những thuật ngữ tiêu cực, bao gồm "đoạn diệt" (sa. निरोध, *nirodha*), "diệt ái" (sa. तृष्णाक्षय, *tṛṣṇāksaya*), "xuất ly" (sa. नैष्काम्य, *nekkhamma*), "vô si" (sa. अमोह, *amoha*), và "vô vi" (sa. असंस्कृत, *asamskṛta*).^[126] Ông cũng lưu ý rằng có rất ít cuộc thảo luận trong các kinh văn Phật giáo sơ kỳ về bản chất siêu hình của niết-bàn, vì họ dường như cho rằng suy đoán siêu hình là một trở ngại cho mục tiêu. Kasulis còn đề cập đến bài kinh Malunkyaputta, vốn phủ nhận bất kỳ quan điểm nào về sự tồn tại của Đức Phật sau khi Ngài nhập diệt, tất cả các trạng thái (Đức Phật tồn tại sau khi chết, không tồn tại, cả hai hoặc không) đều bị bác bỏ.^[126]

“*...Này Malunkyaputta, đời sống Phạm hạnh không thể nói là tùy thuộc quan điểm "Như Lai có tồn tại sau khi chết". Này Malunkyaputta, đời sống Phạm hạnh không thể nói là tùy thuộc quan điểm "Như Lai không có tồn tại sau khi chết". Này Malunkyaputta, dầu cho có quan điểm "Như Lai có tồn tại sau khi chết" hay dầu cho có quan điểm "Như Lai không có tồn tại sau khi chết," thời vẫn có sanh, có già, có chết, có sầu, bi, khổ, ưu, não mà Ta giảng dạy sự đoạn trừ ngay trong hiện tại. Này Malunkyaputta, đời sống Phạm hạnh không thể nói là tùy thuộc vào quan điểm "Như Lai có tồn tại và không tồn tại sau khi chết". Này Malunkyaputta, đời sống Phạm hạnh không thể nói là tùy thuộc với quan điểm "Như Lai không có tồn tại và không không tồn tại sau khi chết". Này Malunkyaputta, dầu cho có quan điểm "Như Lai có tồn tại và không có tồn tại sau khi chết", hay dầu cho có quan điểm: "Như Lai không có tồn tại và không không tồn tại sau khi chết", thời vẫn có sanh, có già, có chết, có sầu, bi, khổ, ưu, não mà Ta giảng dạy sự đoạn trừ ngay trong hiện tại."*

“*...Như Lai có tồn tại sau khi chết" là điều Ta không trả lời. "Như Lai không có tồn tại sau khi chết" là điều Ta không trả lời. "Như Lai có tồn tại và không tồn tại sau khi chết" là điều Ta không trả lời. "Như Lai không có tồn tại và không không tồn tại sau khi chết" là điều Ta không trả lời. Và này Malunkyaputta, vì sao điều ấy Ta không trả lời? Này Malunkyaputta, vì điều ấy không liên hệ đến mục đích, điều ấy không phải là căn bản Phạm hạnh, điều ấy không đưa đến yếm ly, ly tham, đoạn diệt, an tịnh, thắng trí, giác ngộ, Niết-bàn, cho nên điều ấy Ta không trả lời. Và này Malunkyaputta, điều gì Ta trả lời? "Đây là khổ", này Malunkyaputta là điều Ta trả lời". "Đây là khổ tập" là điều Ta trả lời. "Đây là khổ diệt" là điều Ta trả lời. "Đây là con đường đưa đến khổ diệt" là điều Ta trả lời. Và này Malunkyaputta, vì sao điều ấy Ta trả lời? Này Malunkyaputta, vì điều ấy có liên hệ đến mục đích, điều ấy là căn bản Phạm hạnh, điều ấy đưa đến yếm ly, ly tham, đoạn diệt, an tịnh, thắng trí, giác ngộ, Niết-bàn, vì vậy điều ấy Ta trả lời. Do vậy, này Malunkyaputta, hãy thọ trì là không trả lời những điều*

Ta không trả lời. Hãy thọ tri là trả lời những điều Ta có trả lời."

— Tiểu kinh Malunkyaputta^[127]

Một dẫn chứng khác là đoạn đố i đáp giữa Sāriputta với Mahākotthita về` câu hỏi điề u gì sẽ xảy ra sau cái chế t thể xác của một người đã đạt được niết-bàn. Qua đó, Sāriputta trình bày quan điể m hý luận (pi. *papañca*) về` một vấ n đề` bấ t hý luận (pi. *appapañcam*), mà theo ông, đó một loại tư duy méo mó bị ràng buộc với cái bản ngã.^[128]

“

"...*"Thưa Hiền giả, sau khi đoạn diệt, ly tham sáu xúc xứ không có dư tàn, còn có một cái gì khác nữa!", nói vậy là khiến trở thành hý luận một vấn đề không phải hý luận. "Thưa Hiền giả, sau khi đoạn diệt,...không có dư tàn, không có cái gì khác nữa!", nói vậy là khiến trở thành hý luận một vấn đề không phải hý luận. "Thưa Hiền giả, sau khi đoạn diệt,... không có dư tàn, còn có và không còn có một cái gì khác nữa!", nói vậy là khiến trở thành hý luận một vấn đề không phải hý luận. Thưa Hiền giả, cho đến khi nào có sự đi đến sáu xúc xứ, cho đến khi ấy có sự đi đến hý luận. Cho đến khi nào có sự đi đến hý luận, cho đến khi ấy có sự đi đến sáu xúc xứ. Thưa Hiền giả, do sự đoạn diệt, ly tham sáu xúc xứ không có dư tàn, hý luận được đoạn diệt, hý luận được chỉ tịnh."*

”

— Tăng chi Bộ kinh IV.174 Kotthita.^[129]

Học giả Edward Conze thì cho rằng niết-bàn là một khái niệm Tuyệt đố i (sa. परमार्थ, *paramārtha*) và đưa ra những dẫn chứng trích từ kinh Lục giới^[130] và từ Trường Bộ kinh.^[131] Chịu ảnh hưởng bởi Schayer, M. Falk lập luận rằng quan điể m của Phật giáo ban đầ u về` niết-bàn như là một "trú xứ" của *prajña*, cái mà đầ ng giác ngộ đạt được.^{[132][133]} Học giả C. Lindtner cũng đưa ra một quan điể m về` "trú xứ" tương tự.^[134]

Theo Lindtner, kinh điển Phật giáo thực ra phản đố i với quan điể m này, nhưng cũng đờ ng thời chố ng lại khuynh hướng chuyên chế` trong Kỳ-na giáo và Áo nghĩa thư. Niết-bàn nên được xem như một trạng thái của tâm trí, thay vì một nơi cụ thể.^[20] Yế u tố` này có thể từng tồn tại trong thời Phật giáo tiề n kinh văn cho đế n khi lập văn tự, sau đó nó bị lọc ra khỏi các kinh sách bộ phái, và tái xuấ t hiện trong những tư tưởng của Đại thừa.^{[20][135]} Cũng theo Lindtner, sự tồn tại của nhiề u ý tưởng trái ngược nhau, cũng được phản ánh trong các tác phẩm của Nagarjuna, người đã cố` gắ ng hài hòa những ý tưởng khác nhau này. Điề u này khiế n Nagarjuna có lập trường "nghịch lý", chẳng hạn liên quan đế n niết-bàn, từ chố i bấ t kỳ mô tả tích cực nào.^[20] Đề` cập đế n quan điể m này, Alexander Wynne cho rằng không có bấ ng chứng nào trong Kinh tạng cho thấ y Đức Phật giữ quan điể m này, tố t nhấ t nó chỉ cho thấ y rằng "một số` Phật tử ban đầ u đã bị ảnh hưởng bởi những người đờ ng cá p Bà-la-môn của họ".^[136] Wynne kể t luận rằng Đức Phật đã bác bỏ quan điể m của kinh Vệ-đà và rằng những lời dạy của Ngài thể hiện một sự khác biệt hoàn toàn khỏi những niế m tin bà-la-môn này.^[136]

Các phương pháp nghiên cứu

Nghiên cứu kinh văn

Hầ u hế t các phòng dựng thời kỳ Phật giáo nguyên thủy chủ yế u dựa vào các phân tích từ các kinh văn Phật giáo khác nhau hiện còn tồn tại, mà tá t cả chúng đề u thuộc về` những bộ kinh tuyền của các bộ phái.^[19] Do, đó chúng chỉ có tính chấ t tương đố i. Phương pháp nghiên cứu kinh văn phổ biế n nhấ t là so sánh các phiên bản kinh văn cổ nhấ t còn tồn tại của trong hệ kinh điển Pāli của Thượng tọa bộ, những phầ n kinh văn Phạn ngữ còn sót lại của các bộ phái Nhấ t thiết hữu bộ, Căn bản Thuyế t nhấ t thiết hữu bộ, Hóa địa bộ, Pháp Tạng bộ và Đại chúng bộ,^{[137][13]} các bản kinh A-hàm Hán ngữ và các phầ n còn sót lại của các kinh điển sơ kỳ khác như các bản kinh rải rác trong Đại tạng kinh Tạng ngữ, các kinh văn Phạn ngữ được phát hiện ở Nepal, các bản kinh văn bắ ng tiề ng Tokhari phát hiện được ở đờ ng Đôn Hoàng, các sắ c chỉ của Ashoka và các bản kinh chép tay Gandhara phát hiện qua khảo cổ ở Afghanistan...^{[23][138]}

Phương pháp nghiên cứu so sánh này được khởi đầ u vào thê` kỷ XIX, khi Samuel Beal xuấ t bản bản dịch so sánh của phầ n Giới bốn (pi. *pāṇimokkha*) trong văn hệ Pali và Giới luật (sa. *prātimokṣa*) Hán văn của Pháp Tạng bộ (1859), cho thấ y chúng hầ u như giố ng hệt nhau.^[139] Ông tiề p tục mở rộng sự so sánh các kinh văn hệ Pali và Hán văn vào năm 1882, và đưa ra dự đoán chính xác rằng "khi các bộ Luật tạng và A-hàm được kiểm tra kỹ lưỡng, tôi có thể nghi ngờ rằng chúng ta sẽ tìm thấ y hầ u hế t nề u không phải là tá t cả các bài kinh Pali trong Hán văn".^[140] Trong những thập kỷ tiề p theo, nhiề u học giả khác nhau tiề p tục đưa ra một loạt các nghiên cứu so sánh, như Anesaki Masaharu, Akanuma Chizen, Á n



Các đoạn kinh văn trên vỏ cây bạch dương ở Gandhara (khoảng thế kỷ I)

Thuận và Thích Minh Châu.^{[141][142][143][144]} Những nghiên cứu này, cũng như công trình gâ n đây của Tỳ kheo Analayo, Marcus Bingenheimer và Mun-keat Choong, đã chỉ ra rằng nội dung giáo lý cốt yếu của các kinh văn trong **Trung Bộ kinh** và **Trường ung Bộ kinh** (Kinh điển Pali) đồ i chiế u với **Trung A-hàm kinh** và **Tạp A-hàm kinh** (Kinh văn Hán ngữ), hầ u hế t đề u giố ng nhau, dù "thình thoảng có sự khác biệt về 'chỉ tiê t'".^{[145][146][147]}

Tuy nhiên, độ tin cậy về` nguồ n tài liệu và khả năng rút ra cốt lõi của những giáo lý lâu đời nhấ t, là một vấn đề` tranh cãi.^{[34][50][148][71]} Các kinh văn Phật giáo sơ kỳ xuấ t hiện khá muộn, lại bị biế n đổi nhiề u do các ảnh hưởng của khác biệt môi trường địa phương, tôn giáo bản địa và tư tưởng bộ phái. Theo Tillman Vetter, việc so sánh các kinh văn cổ nhấ t còn tồ n tại "không chi dễ dàng dẫn đế n cốt lõi của giáo lý nguyên thủy". Lý tưởng nhấ t, chúng dẫn đế n nội dung của kinh văn **Trường lão bộ** có niên đại vào khoảng năm 270 trước Công nguyên khi các hoạt động truyề n giáo diễn ra dưới sự bảo hộ của triề u đại Asoka cũng như những tranh chấ p về` giáo điề u vẫn chưa tạo ra sự chia rẽ trong Tăng-già nguyên thủy.^[137]

Theo các nhà nghiên cứu, điề u này cũng có thể dẫn đế n một số` nội dung nguyên thủy đã bị lược bỏ trong các bộ kinh văn của bộ phái hình thành về` sau.^[149] Cũng theo Vetter, khi những mâu thuẫn vẫn còn tồ n tại, các phương pháp khác phải được áp dụng để giải quyế t những mâu thuẫn đó.^[137] Dựa trên điề u này, các học giả như Edward Conze và AK Warder đã lập luận rằng chỉ có những nội dung trong các kinh văn của **Trường lão bộ** và **Đại chúng bộ** có thể được coi là đáng tin cậy nhấ t, vì đây là những cộng đoàn riêng biệt đầ u tiên khi Tăng đoàn phân chia thành các bộ phái.^[150] Vấ n đề` là có rấ t ít tài liệu còn sót lại từ Đại chúng bộ. May mắ n thay, những phá n tài liệu còn sót lại của Đại chúng bộ, chẳng hạn như Giới luật (*pratimoksha*) và Luật tạng (*vinaya*), hầ u hế t phù hợp với các nội dung trong kinh văn của Trường lão bộ.^{[151][152]} Các tài liệu nguồ n Đại chúng bộ khác là **Đại sự** (*Mahāvastu*) và (có thể) là **Đạo căn kinh** (*Sālistamba Sūtra*). Cả hai đề u chứa các nội dung được tìm thấ y trong kinh điển **Thượng tọa bộ**.^{[153][154]}

Một quan điể m gây chấ n động giới nghiên cứu Phật giáo truyề n thố ng do các học giả Nhật Bản đưa ra, cho rằng kinh văn Đại thừa không phải lời giảng của Phật Thích-ca (*Đại thừa phi Phật thuyế t*) cũng như nhiề u kinh văn Phật giáo Hán ngữ bị xem là nguy tác.^[155] Quan điể m này đã làm giới nghiên cứu Phật giáo Trung Quố c bắ t đầ u xem xét nghiên cứu lại các kinh điển Hán văn.^[156] Theo Lã Trùng (呂澂), Á n Thuận (印順), kinh văn Pali thực chấ t là của Phân biệt thuyế t bộ, không thể xem là nguồ n cung cấp tư liệu tố i cổ nhấ t. Theo Lã Trùng, **Tạp A-hàm** là căn bản nhấ t trong 4 bộ A-hàm, cách phân chia sự kiện trong Du-già sư địa luận chính là dựa trên Tạp A-hàm.^[157] Đại sư Á n Thuận cũng đờ ng ý quan điể m này, đờ ng thời xác định bổ sung 3 kinh văn trong **Cửu bộ kinh** là **Tu-đa-la** (sa. सूत्र, *sūtra*, Khế` kinh), **Kỳ-đạ** (sa. गेय, *geya*, Trùng tụng), **Hoa-già-la-na** (sa. व्याकरण, *vyākaraṇa*, Ký thuyế t) là cổ điển nhấ t.^{[158][159]} Sư cũng thừa nhận nội dung của Tạp A-hàm Hán ngữ tương đương với **Trường ung Bộ Pali**, cùng là những tài liệu cơ bản nhấ t trong việc nghiên cứu Phật giáo nguyên thủy, tuy nhiên, chúng không thể nói là chứa đựng những lời dạy nguyên thủy của Đức Phật.^[160] Sư cho rằng, bộ Tạp A-hàm Phạn ngữ của **Đại chúng bộ** là gầ n với nguyên thủy nhấ t, nhưng đáng tiê c là nó đã bị thấ t truyề n.^[159]

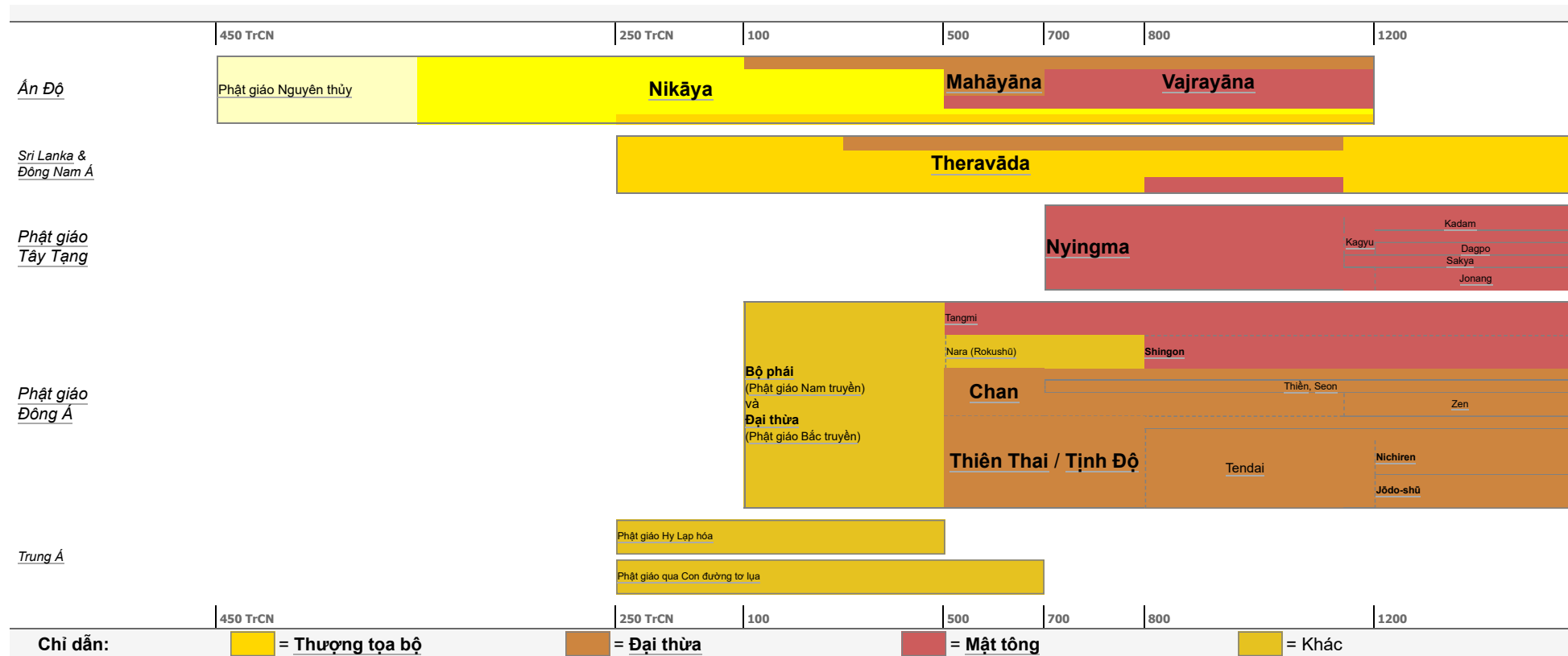
Nghiên cứu ngôn ngữ học

Một số` học giả nghiên cứu Phật giáo chỉ trích phương pháp nghiên cứu kinh văn vì cho rằng phương pháp này quá phụ thuộc vào nguồ n kinh văn trong bản thân nguồ n này "trong hầ u hế t các trường hợp thực sự không thể xác định được niên đại và chi tồ n tại trong các truyề n thố ng kinh văn gầ n hơn". Chúng đã được "chỉnh sửa rấ t nhiề u" và chỉ nên được xem là tài liệu quy chuẩn chứ không phải tài liệu lịch sử.^[161] Họ chủ trương nghiên cứu bằ ng phương pháp ngôn ngữ học lịch sử, thông qua các bằ ng chứng của **khảo cổ học** và **minh khắ c học** để phục dựng lại diện mạo thời kỳ Phật giáo nguyên thủy.

Truyề n thố ng Phật giáo Nam truyề n cho rằng tiế ng Pali là loại ngôn ngữ Đức Phật đã sử dụng để truyề n bá giáo pháp, trong khi truyề n thố ng Phật giáo Bắ c truyề n lại tin đó là **Phạn ngữ**. Theo Ui Hakuju, Đức Phật rấ t có thể đã sử dụng nhiề u ngôn ngữ khác nhau để giao tiế p tùy theo tình huố ng. Khi nói chuyện với người xứ Ma-kiệt-đà, Ngài sử dụng ngôn ngữ Ma-kiệt-đà; đồ i với những người Bà-la-môn, Ngài sử dụng tiế ng Sanskrit (tiế ng Phạn cổ). Trong những buổi giảng pháp có đông người tham dự, Ngài sẽ sử dụng loại ngôn ngữ "được đa số` sử dụng", và ngôn ngữ này rấ t có thể là "ngôn ngữ lai" tích hợp nhiề u phương ngữ khác nhau.^[162] Thông qua việc nghiên cứu các sắ c chi của Ashoka, các nhà ngôn ngữ học cho rằng ngôn ngữ lai này có thể là một loại tiế ng Magadha cổ đã thô tục hóa, không hoàn toàn là tiế ng Magadha cổ, và là sự pha trộn của nhiề u phương ngữ và các đặc điể m tiế ng Phạn cổ. Nó khác với ngôn ngữ hiện nay và cũng khác loại ngôn ngữ sử dụng trong các kinh điển Phật giáo hiện bảo tồ n. Ngôn ngữ Magadha ngày nay là sự kế` thừa của ngôn ngữ Magadha cổ, nhưng đã có nhiề u thay đổi; tiế ng Pali và ngôn ngữ Magadha cổ đạ i có nhiề u điể m tương đờ ng, nhưng nguồ n gồ c của chúng có thể khác nhau. Theo Quý Tiễn Lâm (季羨林), dựa vào đặc điể m ngôn ngữ học, tiế ng Pali nên thuộc về` phương ngữ của Tây Á n cổ đạ i, khác với tiế ng Magadha phổ biế n ở phương đờ ng.^[163] Tuy vậy, nhiề u đặc điể m của ngôn ngữ Magadha cổ được lưu giữ trong ngữ pháp Pali, nên tuyên bố` của Quý Tiễn Lâm vẫn chưa trở thành quan điể m chung của giới học thuật. Nỗ lực xây dựng lại ngôn ngữ Magadha thời Phật tại thê` đã đạt được kê t quả sơ bộ, nhưng vẫn còn một chặ ng đường dài trước khi tái thiế t hoàn chỉnh.

Niên đại phát triển các truyền thống Phật giáo chính

Biểu thời gian: Phát triển và truyền bá truyền thống Phật giáo (khoảng từ 450 TrCN – 1300)



Chú thích

- ↑ Vài điểm tương quan của Phật giáo Nguyên thủy và Đại thừa (<http://www.daophatngaynay.com/vn/phat-phap/buoc-dau-hoc-phat/dd-dao-phat/14144-vai-diem-tuong-quan-cua-phat-giao-nguyen-thuy-va-dai-thua.html>)
- ↑ Sự hình thành Đại thừa (<https://phatgiao.org.vn/su-hinh-thanh-dai-thua-d13321.htm>)
- ↑ Sujato, Bhante (2012), *Sects & Sectarianism: The Origins of Buddhist Schools*, Santipada, ISBN 9781921842085
- ↑ *a* *b* Conze 2000, tr. 1-3.
- ↑ *a* *b* Kimura Taiken (木村泰賢), *Luận về Tư tưởng Phật giáo nguyên thủy* (原始佛教思想論).
- ↑ Triết học Thượng tọa bộ (<http://www.daophatngaynay.com/vn/pg-nganh/triet/khai-quat/3463-bai-07-triet-hoc-thuong-toa-bo.html>)
- ↑ Nakamura Hajime (宇井伯壽), *Quảng thuyết Phật giáo ngữ Đại từ điển* (印度哲學研究): "Phật giáo căn bản: là giai đoạn phát triển căn bản của Phật giáo. Nó thường đồng nghĩa với "Phật giáo nguyên thủy" (như thuật ngữ "Phật giáo căn bản" của Anesaki Masaharu), nhưng theo nghĩa hẹp, nó đề cập đến thời kỳ Phật tại thế, hoặc về nội dung chứng ngộ và các bài giảng về giáo pháp của chính Thích-ca Mâu-ni, hoặc lịch sử Phật giáo giới hạn trong thời kỳ của Thích-ca Mâu-ni và các đệ tử trực tiếp của Ngài (Ui Hakuju (宇井伯壽), *Nghiên cứu Triết học Ấn Độ*. Tập 2 đến tập 4). Không có thuật ngữ "Phật giáo căn bản" trong kinh văn Phật giáo, đây là một thuật ngữ được đặt ra bởi các học giả Phật giáo sau thời kỳ Minh Trị. Các nhà nghiên cứu gần đây không sử dụng nó nhiều lắm."
- ↑ Theo nghĩa hẹp, thời kỳ "Phật giáo nguyên thủy" giới hạn giai đoạn từ khi Phật nhập diệt đến trước khi phân chia các bộ phái. Thời kỳ trước đó gọi là "Phật giáo căn bản".

9. [^] Nakamura Hajime (宇井伯壽), *Quảng thuyết Phật giáo ngữ Đại từ điển* (印度哲學研究): "So với Phật giáo Đại thừa phát triển muộn hơn, [Phật giáo nguyên thủy] chỉ đến giai đoạn từ thời Phật tại thế khi bắt đầu phân chia 20 bộ phái ban đầu. Đây là thời kỳ sơ thủy của giáo pháp Phật giáo. Thuật ngữ "Phật giáo nguyên thủy" đã được các nhà nghiên cứu Phật giáo sử dụng sau thời Minh Trị."
10. [^] Akanuma Chizen (赤沼智善), *Nghiên cứu về Phật giáo Nguyên thủy* (原始佛教之研究).
11. [^] Nishi Yoshio (西義雄), *Nghiên cứu về Bát-nhã của Phật giáo nguyên thủy* (原始佛教之般若研究).
12. [^] Sujato 2012.
13. [^] ^a ^b ^c ^d Warder 1999.
14. [^] Mizuno Kogen 1982, tr. 16.
15. [^] ^a ^b Nakamura 1989.
16. [^] ^a ^b Hirakawa 1990.
17. [^] Gombrich 1997, tr. 11-12.
18. [^] Jong 1993, tr. 25.
19. [^] ^a ^b Hurvitz 1976.
20. [^] ^a ^b ^c ^d ^e ^f Lindtner 1997.
21. [^] Mun-keat 2000, tr. ix.
22. [^] Cox 2004, tr. 502.
23. [^] ^a ^b Warder 1999, tr. 5.
24. [^] ^a ^b Samuel 2010, tr. Bản mẫu:Pn.
25. [^] Nilakanta Sastri 1988, tr. 300.
26. [^] Norman 1997, tr. 28.
27. [^] Warder 2004, tr. 32-33.
28. [^] Warder 2004, tr. 35.
29. [^] Svarghese 2008, tr. 259-260.
30. [^] Samuel 2008, tr. 8.
31. [^] Flood & Olivelle 2003, tr. 273-274.
32. [^] Warder 2000, tr. 262.
33. [^] Vetter 1988, tr. 101–106.
34. [^] ^a ^b ^c ^d ^e ^f ^g ^h ⁱ ^j ^k ^l Bronkhorst 1993.
35. [^] ^a ^b Lindtner 1999.
36. [^] ^a ^b Wynne 2007.
37. [^] Potter 1996, tr. 31-32.
38. [^] ^a ^b Bronkhorst 1998, tr. 3.
39. [^] ^a ^b ^c Conze 2008, tr. viii.
40. [^] Conze 2008, tr. vi.
41. [^] Bronkhorst 1998.
42. [^] Bronkhorst 1998, tr. 13-14.
43. [^] ^a ^b Matthews 1986, tr. 124.
44. [^] Schmithausen 1986, tr. 206-207.
45. [^] Bronkhorst 1998, tr. 16.
46. [^] ^a ^b Bronkhorst 1998, tr. 14.
47. [^] Bronkhorst 1998, tr. 14-15.
48. [^] Bronkhorst 1993, tr. 99.
49. [^] ^a ^b ^c Vetter 1988, tr. xxviii.
50. [^] ^a ^b ^c ^d ^e ^f ^g ^h ⁱ ^j ^k ^l Vetter 1988.
51. [^] ^a ^b Bucknell 1984.
52. [^] ^a ^b Vetter 1988, tr. xxxiii.
53. [^] Shulman 2014, tr. 187-189.
54. [^] ^a ^b Anderson 1999.
55. [^] Norman 1992.
56. [^] Anderson 1999, tr. 20.
57. [^] Batchelor 2012, tr. 92.
58. [^] Anderson 1999, tr. viii.
59. [^] Anderson 1999, tr. 21.
60. [^] Anderson 1999, tr. 17.
61. [^] Bronkhorst 1993, tr. 99–100, 102–111.
62. [^] ^a ^b Bronkhorst 1993, tr. 108.
63. [^] Bronkhorst 1993, tr. 107.
64. [^] Bucknell 1984, tr. 11-12.
65. [^] Carr & Mahalingam 1997, tr. 948.
66. [^] *Tiểu kinh Ví dụ đầu chân voi*. Trung Bộ kinh 27. Thích Minh Châu dịch. Đại tạng kinh Việt Nam.
67. [^] Polak 2011.
68. [^] Kalupahana 1994, tr. 24.
69. [^] ^a ^b ^c ^d Norman 1997, tr. 29.
70. [^] ^a ^b Gombrich 1997, tr. 131.
71. [^] ^a ^b ^c ^d Gombrich 1997.
72. [^] Bronkhorst 1993, tr. 133–134.
73. [^] Louis de La Vallée Poussin, *Musial and Narad* (<http://www.gampoabbey.org/documents/kosha-sources/La-Vallee-Poussin-Musila-and-Narada-The-Path-of-Nirvana-1937.pdf>)
74. [^] Trung Bộ kinh 36. Thích Minh Châu dịch. Đại tạng kinh Việt Nam.
75. [^] ^a ^b Schmithausen 1981.
76. [^] ^a ^b Vetter 1988, tr. xxi-xxii.
77. [^] Vetter 1988, tr. xxi-xxxvii.
78. [^] Vetter 1988, tr. xxvii.
79. [^] ^a ^b Wynne 2007, tr. 140, note 58.
80. [^] Gombrich, Richard (ngày 18 tháng 2 năm 2011), *Religious Experience in Early Buddhism* (Seminar), Oxford Centre for Hindu Studies
81. [^] ^a ^b Wynne 2007, tr. 106.
82. [^] Wynne 2007, tr. 106-107.
83. [^] Cousins 1996, tr. 58.

84. [^] [Vetter 1988](#), tr. xxx.
85. [^] [Vetter 1988](#), tr. xxxiv-xxxvii.
86. [^] [Norman 1997](#), tr. 30.
87. [^] [Vetter 1988](#), tr. xxix, xxxi.
88. [^] [Bronkhorst 1993](#), tr. 101.
89. [^] [Gombrich 1997](#), tr. 96-134.
90. [^] [a b c Vetter 1988](#), tr. xxxv.
91. [^] [Vetter 1988](#), tr. xxxvi.
92. [^] [Vetter 1988](#), tr. xxxvi-xxxvii.
93. [^] [Wynne 2007](#), tr. 105.
94. [^] [Williams 2000](#), tr. 45.
95. [^] [Gethin 2001](#), tr. xiv.
96. [^] [Analayo 2017](#), tr. 98.
97. [^] [Analayo 2016](#), tr. 40.
98. [^] Keown, Damien (1992/2001) "The Nature of Buddhist Ethics," p. 79-82, New York: Palgrave.
99. [^] Cox, Collett (1992/1994) "Attainment through Abandonment: The Sarvāstivāda Path of Removing Defilements", in *Paths to Liberation, The Mārga and Its Transformations in Buddhist Thought*, R.E. Buswell jr. and R.M. Gimello (ed.), 63–105, Delhi: Motilal Banarsidass.
100. [^] [Harvey 2015](#), tr. 50-59.
101. [^] [Payutto](#), *Dependent Origination: the Buddhist Law of Causality*
102. [^] [Buddhadasu](#), *Patīccasamuppāda: Practical dependent Origination*
103. [^] [a b c d Jones 2009](#).
104. [^] [Frauwallner 1973](#), tr. 167-168.
105. [^] [Schumann 1997](#).
106. [^] [a b c Bucknell 1999](#).
107. [^] [a b Gombrich 2009](#).
108. [^] [a b c Shulman 2008](#).
109. [^] [a b Jurewicz 2000](#).
110. [^] [Wayman 1984a](#), tr. 173 with note 16.
111. [^] [Wayman 1984b](#), tr. 256.
112. [^] [Wayman 1971](#).
113. [^] [Boisvert 1995](#), tr. Bản mẫu:Pn.
114. [^] [Gombrich 2009](#), tr. 138.
115. [^] [Warder 1999](#), tr. 82.
116. [^] [Sister Vajira & Francis Story \(trans.\) \(1998\)](#), "Maha-parinibbana Sutta: Last Days of the Buddha" (<http://www.accesstoinsight.org/tipitaka/dn/dn.16.1-6.vaji.html>)
117. [^] [Kinh Đại-bát Niết-bàn](#). Thích Minh Châu dịch. Trường Bộ kinh 16, Đại tạng kinh Việt Nam.
118. [^] [Gethin 2001](#), tr. 343.
119. [^] [Gethin 2001](#), tr. xiii.
120. [^] [a b Gethin 1998](#), tr. 75.
121. [^] [Williams, Paul \(2002\)](#), *Buddhist Thought* (Kindle ed.), Taylor & Francis, p 47-48.
122. [^] [Keown, Damien \(2000\)](#), *Buddhism: A Very Short Introduction* (Kindle ed.), Oxford University Press
123. [^] [Hamilton, Sue](#), *Early Buddhism: A New Approach: the I of the Beholder*, p. 58.
124. [^] [Gombrich 2006](#), tr. 66.
125. [^] [Loy, David R.](#) *A New Buddhist Path: Enlightenment, Evolution, and Ethics in the Modern World*, p. 16.
126. [^] [a b Jones, Lindsay](#), *Encyclopedia of Religion*, volume 10, p. 6628.
127. [^] [Trung Bộ kinh 63](#). Thích Minh Châu dịch. Đại tạng kinh Việt Nam.
128. [^] [Brahmali 2009](#).
129. [^] [Tăng chi Bộ kinh IV.174](#). Thích Minh Châu dịch. Đại tạng kinh Việt Nam.
130. [^] [tức Kinh Giới Phân biệt](#) (Dhātuvibhanga sutta, [Trung Bộ kinh](#)) và [Phân biệt lục giới kinh](#) (分別六界經, [Trung A-hàm kinh](#))
131. [^] [Conze 1967](#), tr. 10.
132. [^] [Ray 1999](#), tr. 375.
133. [^] [M. Falk](#), *Nama-rupa and Dharma-rupa*. 1943/
134. [^] [Lindtner 1997](#), [Wynne 2007](#), tr. 99
135. [^] [Akizuki 1990](#), tr. 25-27.
136. [^] [a b Wynne 2007](#), tr. 101.
137. [^] [a b c Vetter 1988](#), tr. ix.
138. [^] [Potter 1996](#), tr. 32.
139. [^] [Beal, Samuel \(1884\)](#). *Buddhism in China*. Society for Promoting Christian Knowledge.
140. [^] [Sujato & Brahmali 2015](#), tr. 40.
141. [^] [Anesaki, Masaharu](#). The Four Buddhist Āgamas in Chinese: a concordance of their parts and of the corresponding counterparts in the Pāli Nikāyas. Kelly and Walsh, 1908.
142. [^] [Chau, Thích Minh](#). The Chinese Madhyama Āgama and the Pāli Majjhima Nikāya: A Comparative Study. Saigon Institute of Higher Buddhist Studies, 1964.
143. [^] [Akanuma, C.](#) The Comparative Catalogue of Chinese Āgamas & Pāli Nikāyas. Hajinkaku-Shobō, 1958
144. [^] [Yin Shun](#). "Za-ahan-jing Han-Ba duizhaobiao [A Comparative Table of SA to the Pali texts]". In: FSA (Foguang Tripitaka). Vol. 4. 1983, pp. 3–72.
145. [^] [Analayo 2011](#), tr. 891.
146. [^] "A Digital Comparative Edition and Partial Translation of the Shorter Chinese Saṃyukta Āgama (T.100)". Bingenheimer, Marcus biên dịch. 2011. Bản gốc lưu trữ ngày 8 tháng 6 năm 2015.
147. [^] [Choong, Mun-keat](#). The Fundamental Teachings of Early Buddhism: A Comparative Study Based on the Sūtrāṅga Portion of the Pali Saṃyutta-Nikāya and the Chinese Saṃyuktāgama. Harrassowitz, 2000.
148. [^] [Schmithausen 1990](#).
149. [^] [Richard F. Gombrich](#), *How Buddhism Began*, Munshiram Manoharlal, 1997, p. 12.
150. [^] [Sujato & Brahmali 2015](#), tr. 45.
151. [^] [Pachow, W.](#) A Comparative Study of the Pratimoksha: On the Basis of its Chinese, Tibetan, Sanskrit and Pali Versions. Motilal Banarsidass, 2000.
152. [^] [Frauwallner 1956](#).

153. [^] Rahula, Bhikkhu Telwatte. *A Critical Study of the Mahāvastu*. Motilal Banarsidass, 1978.
154. [^] Reat, Noble Ross. "The Historical Buddha and his Teachings". In *Potter (1996)*, pp. 3–57.
155. [^] Ibuki Atsushi (伊吹敦), *Lịch sử Thiền (禅の歴史, Zen no Rekishi)*. Kyoto: Hōzōkan, 2001. Bản dịch Việt ngữ: Nguyễn Nam Trân dịch, *Lịch sử Thiền tông Nhật Bản*. Bản thảo 2009. Chương 4, Tiết 3.
156. [^] Ân Thuận, *Lịch sử Tư tưởng Phật giáo Ấn Độ*. Thích Quảng Đại biên dịch. NXB Dân Trí, 2020. Chương 3, Tiết 1.
157. [^] Lã Trùng (呂澂), *Tạp A-hàm kinh san định ký (雜阿含經判定記)*.
158. [^] Ân Thuận (印順), *Nguyên thủy Phật giáo thánh điển chi tập thành (原始佛教聖典之集成)*.
159. [^] a b Ân Thuận (印順), *Tạp A-hàm kinh bộ loại chi chỉnh biên (雜阿含經部類之整編)*.
160. [^] Ân Thuận (印順), *Tạp A-hàm kinh luận hội biên (雜阿含經論會編)*.
161. [^] Schopen 1997, tr. 1.
162. [^] Những ngôn ngữ Đức Phật sử dụng khi thuyết pháp là gì? (<https://phatgiao.org.vn/nhung-ngon-ngu-duc-phat-su-dung-khi-thuyet-phap-la-gi-d36648.html>)
163. [^] Quý Tiễn Lâm (季羨林), *Các vấn đề ngôn ngữ trong Phật giáo nguyên thủy (原始佛教的語言問題)*. Tạp chí Nhân văn, Đại học Bắc Kinh, Số 1, 1957.

Tham khảo

- Akizuki, Ryōmin (1990), *New Mahāyāna: Buddhism for a Post-modern World*, Jain Publishing Company
- Analayo (2016), "A Brief Criticism of the 'Two Paths to Liberation' Theory" (PDF), *Journal of the Oxford Centre for Buddhist Studies*, **11**: 87–107
- Anderson, Carol (1999), *Pain and Its Ending: The Four Noble Truths in the Theravada Buddhist Canon*, Routledge
- Arbel, Keren (2017), *Early Buddhist Meditation: The Four Jhanas as the Actualization of Insight*, Routledge
- Batchelor, Stephen (2012), "A Secular Buddhism", *Journal of Global Buddhism*, **13**: 87–107
- Bronkhorst, Johannes (1993), *The Two Traditions Of Meditation In Ancient India*, Motilal Banarsidass Publ.
- Bronkhorst, Johannes (1998), "Did the Buddha Believe in Karma and Rebirth?", *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, **21** (1)
- Bucknell, Rod (1984), "The Buddhist to Liberation: An Analysis of the Listing of Stages", *The Journal of the International Association of Buddhist Studies*, **7** (2)
- Bucknell, Roderick S. (1999), "Conditioned Arising Evolves: Variation and Change in Textual Accounts of the *Paticca-samupadda* Doctrine", *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, **22** (2)
- Buswell, Robert E. (2004), *Encyclopedia of Buddhism*, Macmillan
- Carr, Brian; Mahalingam, Indira (1997), *Companion Encyclopedia of Asian Philosophy*, London; New York: Routledge, ISBN 978-0-415-03535-4
- Conze, Edward (1967), *Thirty years of Buddhis Studies. Selected essays by Edward Conze* (PDF), Bruno Cassirer
- Conze, Edward (2008), *Buddhism. A Short History*, Oneworld
- Cousins, L. S. (1996), "The dating of the historical Buddha: a review article", *Journal of the Royal Asiatic Society, Third Series*, **6** (1): 57–63, doi:10.1017/S1356186300014760, Bản gốc lưu trữ ngày 26 tháng 2 năm 2011, truy cập ngày 16 tháng 7 năm 2020
- Cox, Collett (2004), *Mainstream Buddhist Schools*. In: *Buswell (ed.)*, "MacMillan Encyclopedia of Buddhism", Macmillan
- Davidson, Ronald M. (2003), *Indian Esoteric Buddhism*, Columbia University Press, ISBN 978-0-231-12618-2
- Flood, Gavin; Olivelle, Patrick (2003), *The Blackwell Companion to Hinduism*, Blackwell
- Frauwallner, Erich (1973), "Chapter 5. The Buddha and the Jina", *History of Indian Philosophy: The philosophy of the Veda and of the epic. The Buddha and the Jina. The Sāmkhya and the classical Yoga-system*, Motilal Banarsidass
- Gethin, R.M.L. (2001), *The Buddhist Path to Awakening*, Oneworld Publications
- Gombrich, Richard F. (1997), *How Buddhism Began*, Munshiram Manoharlal
- Gombrich, Richard (2009), "Chaper 9. Causation and non-random process", *What the Buddha Thought*, Equinox
- Harrison, Paul (2004), *Mahasamghika School*. In: *Buswell (ed.)*, "MacMillan Encyclopedia of Buddhism", Macmillan
- Harvey, Peter (2015), "The Conditioned Co-arising of Mental and Bodily Processes within Life and Between Lives", trong Emmanuel, Steven M. (biên tập), *A Companion to Buddhist Philosophy*, John Wiley & Sons, ISBN 978-1-119-14466-3
- Hirakawa (1990), *History of Indian Buddhism, volume 1*, Hawai'i University Press
- Hurvitz, Leon (1976), *Scripture of the Lotus Blossom of the Fine Dharma*, Columbia University Press
- Jones, Dhivan Thomas (2009), "New Light on the Twelve Nidanas", *Contemporary Buddhism*, **10** (2), **10** (2): 241–259, doi:10.1080/14639940903239793
- Jong, J.W. de (1993), "The Beginnings of Buddhism", *The Eastern Buddhist*, **26** (2)
- Jurewicz, Joanna (2000), "Playing with Fire: The pratityasamutpada from the perspective of Vedic thought" (PDF), *Journal of the Pali Text Society*, **26**: 77–103
- Kalupahana, David J. (1994), *A history of Buddhist philosophy*, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited
- Lindtner, Christian (1997), "The Problem of Precanonical Buddhism", *Buddhist Studies Review*, **14**: 2
- Lindtner, Christian (1999), "From Brahmanism to Buddhism", *Asian Philosophy*, **9** (1): 5–37, doi:10.1080/09552369908575487
- Lopez, Donald S. (1995), *Buddhism in Practice* (PDF), Princeton University Press
- Matthews, Bruce (1986), *Post-Classical Developments In The Concepts of Karma and Rebirth in Theravada Buddhism*. In: *Ronald W. Neufeldt (ed.)*, "Karma and rebirth: Post-classical developments", SUNY

- Mun-keat, Choong (2000), *The Fundamental Teachings of Early Buddhism. A comparative study based on the Sutranga portion of the Pali Sarpyutta-Nikaya and the Chinese Sarpyuktagama*, Harrassowitz Verlag
- Nakamura (1989), *Indian Buddhism*, Motilal Banarsidass
- Nilakanta Sastri, K. A. (1988), *Age of the Nandas and Mauryas*, Motilal Banarsidass, ISBN 978-81-208-0466-1
- Norman, K.R. (1992), *The Four Noble Truths. In: "Collected Papers", vol 2:210-223*, Pali Text Society, 2003
- Norman, K.R. (1997), *A Philological Approach to Buddhism. The Bukkyo Dendo Kybkai Lectures 1994* (PDF), School of Oriental and African Studies (University of London)
- Polak, Grzegorz (2011), *Reexamining Jhana: Towards a Critical Reconstruction of Early Buddhist Soteriology*, UMCS
- Potter, Karl H. (1996), *Encyclopedia of Indian Philosophies Part VII: Abhidharma Buddhism to 150 A.D.*, Motilal Banarsidass
- Ray, Reginald (1999), *Buddhist Saints in India: A Study in Buddhist Values and Orientations*, Oxford University Press
- Reat, N. Ross (1998), *The Salistamba Sutra*, Motilal Banarsidass
- Schmithausen, Lambert (1981), *On some Aspects of Descriptions or Theories of 'Liberating Insight' and 'Enlightenment' in Early Buddhism". In: Studien zum Jainismus und Buddhismus (Gedenkschrift für Ludwig Alsdorf), hrsg. von Klaus Bruhn und Albrecht Wezler, Wiesbaden 1981, 199-250*
- Schmithausen, Lambert (1986), *Critical Response. In: Ronald W. Neufeldt (ed.), "Karma and rebirth: Post-classical developments"*, SUNY
- Schumann, Hans Wolfgang (1997) [1976], *Boeddhisme. Stichter, scholen, systemen (Buddhismus - Stifter, Schulen und Systemen)*, Asoka
- **Lỗi Lua trong Mô_đun:Citation/CS1/Utilities tại dòng 76: bad argument #1 to 'message.newRawMessage' (string expected, got nil).**
- Svarghese, Alexander P. (2008), *India: History, Religion, Vision And Contribution To The World*
- Vetter, Tilmann (1988), *The Ideas and Meditative Practices of Early Buddhism*, BRILL
- Walsh, Maurice (1995), *The Long Discourses of the Buddha. A Translation of the Digha Nikaya*, Wisdom Publications
- Warder, A.K. (2004), *Indian Buddhism, 3rd Revised edition*, Motilal Banarsidass Publ.
- Wayman, Alex (1971), "Buddhist Dependent Origination", *History of Religions*, **10** (3): 185–203, doi:10.1086/462628, JSTOR 1062009
- Wayman, Alex (1984), "Dependent Origination - the Indo-Tibetan Vision", *Buddhist Insight: Essays*, Motilal Banarsidass, ISBN 978-81-208-0675-7
- Wayman, Alex (1990) [1984], "The Intermediate-State Dispute in Buddhism", *Buddhist Insight: Essays*, Motilal Banarsidass, ISBN 978-81-208-0675-7
- Wayman, Alex (1990), *Buddhist Insight. Essays by Alex Wayman*, Motilal Banarsidass
- Williams, Paul (2000), *Mahayana Buddhism: The Doctrinal Foundations*, Routledge
- Wynne, Alexander (2007), *The Origin of Buddhist Meditation*, Routledge

Liên kết ngoài

- A handful of Leaves (<http://ahandfulofleaves.wordpress.com/>) Essential publications on Buddhist history
- Louis de La Vallée Poussin, *Musial and Narad* (<https://web.archive.org/web/20160413041907/http://www.gampoabbey.org/documents/kosha-sources/La-Vallee-Poussin-Musial-and-Narada-The-Path-of-Nirvana-1937.pdf>). Translated from the French by Gelongma Migme Chödrön and Gelong Lodrö Sangpo.
- Ven. Sujato (2006), *Sects & Sectarianism: The origins of Buddhist Schools* (<http://sectsandsectarianism.googlepages.com/home>) Lưu trữ (<https://web.archive.org/web/20080820011945/http://sectsandsectarianism.googlepages.com/home>) 2008-08-20 tại [Wayback Machine](#)

Lấy từ "https://vi.wikipedia.org/w/index.php?title=Phật_giáo_Nguyên_thủy&oldid=68323633"