TẠP CHÍ NGHIÊN CỨU
PHẬT HỌC
CƠ QUAN NGÔN LUẬN CỦA TRUNG ƯƠNG GIÁO HỘI PHẬT GIÁO VIỆT NAM
ISSN: 2734-9195

Hành trình qua Kim Xỉ Man cầu pháp của Thiền sư Từ Đạo Hạnh: Từ cấu trúc truyền tích đến không gian giao lưu Phật giáo khu vực

ISSN: 2734-9195 09:10 24/11/2026

Những gì hiện có cho phép xác định chắc chắn sự tồn tại của một truyền thống văn bản: thiền sử, sự tích và kinh văn nghi lễ đều biết tới chặng Kim Xỉ, nhưng tổ chức nó theo những mục đích khác nhau.

Tác giả: **Thích Tâm Hiệp (1)**

Tạp chí Nghiên cứu Phật học Số tháng 11/2026

Tóm tắt: *Hành trình qua Kim Xỉ Man cầu pháp là một chi tiết đặc biệt trong ký ức về **Thiền sư Từ Đạo Hạnh**, nhưng chưa được chứng thực bằng minh văn hay chính sử đồng đại. Bài viết khảo sát chi tiết này qua Thiền uyển tập anh, Thụy Khuê xã sự tích, An Lãng Từ Thánh Phụ sự tích lược ký, Việt Nam Tam Tổ Chân Kinh và Thánh Tổ Bản Hạnh, từ đó nhận diện hai cấu trúc tự sự khác nhau. Thiền sử thu gọn chuyến đi thành một chặng bất thành, tiếp nối bằng việc trì Đại Bi tâm Đà La Ni. Các bản sự tích và kinh văn nghi lễ triển khai hành trình theo cấu trúc vượt ngưỡng, thử thách, truyền pháp và hồi quy.*

Trên cơ sở phân tầng tư liệu và đối chiếu loại hình, bài viết cho rằng Kim Xỉ Man trước hết cần được nhận diện như một không gian biên viễn trong cấu trúc cầu pháp, đồng thời có thể bảo lưu ký ức về những tuyến tiếp xúc giữa Đại Việt với miền tây nam Vân Nam và thượng Miến Điện. Bối cảnh Phật giáo Nam Chiếu-Đại Lý cung cấp một trường so sánh đáng chú ý về Đà La Ni, Quán Thế Âm, cầu đảo và hộ quốc, nhưng chưa đủ để đồng nhất Kim Xỉ Man với Đại Lý hay xác lập một tuyến truyền thừa trực tiếp. Qua đó, bài viết góp phần làm rõ cách ký ức Phật giáo Đại Việt kiến tạo hành trình cầu pháp ngoài biên vực và chuyển hóa sự đắc pháp thành thẩm quyền hành đạo và cứu độ trong cộng đồng.

Từ khóa: Từ Đạo Hạnh, Kim Xỉ Man, cầu pháp, Đại Bi tâm Đà La Ni, Phật giáo Đại Lý, truyền tích Phật giáo.



1. Đặt vấn đề

Trong các lớp tư liệu tạo nên hình tượng thiền sư Từ Đạo Hạnh, hành trình qua Kim Xỉ Man là một chi tiết khá đậm nét nhưng cũng đồng thời dường như còn để ngỏ. Rõ nét, bởi nhiều truyền bản, sự tích và kinh văn nghi lễ đều đặt chuyến đi vào giai đoạn quyết định của tiến trình tu học. Tuy thế, ngoài các văn bản ấy, hiện chưa có minh văn hay ghi chép chính sử đồng đại nào xác nhận lộ trình, niên đại và hình thức truyền pháp. Sự hiện diện lặp lại của một tình tiết qua

Hành trình qua Kim Xỉ Man cầu pháp của Thiền sư Từ Đạo Hạnh: Từ cấu trúc truyền tích đến không gian giao lưu Phật giáo khu vực
https://phathoc.vn/hanh-trinh-qua-kim-xi-man-cau-phap-cua-thien-su-tu-dao-hanh-tu-cau-truc-truyen-tich-den-khong-gian-giao-luu-phat-giao-khu-vuc.html

nhiều truyền tích, cố nhiên, không thể giúp tình tiết đó trở thành một tình tiết lịch sử. Tuy thế, cũng không vì vậy mà có thể gạt bỏ những chi tiết ấy ra khỏi lịch sử Phật giáo. Điều cần làm là xác định nó có thể thuộc lớp ký ức nào, được kể bằng cấu trúc nào và mang theo ý nghĩa gì.

Vì sao các truyền tích lại cùng kể lại một chặng Kim Xỉ Man trong hành trình tới Tây Thiên? Vì sao pháp được tiếp nhận ở đó thường không phải kinh luận mà là chú pháp, phép linh dị và súc địa? Vì sao Thiền uyển tập anh, khi tiết chế toàn bộ mô-típ ấy, lại đặt ngay sau chuyến đi việc trì Đại Bi tâm Đà La Ni đủ mười vạn tám nghìn biến? Những câu hỏi này đã thúc đẩy chúng tôi tiến tới khảo sát, tìm hiểu về một cấu trúc cầu pháp, một môi trường tôn giáo biên địa. Qua những khảo sát bước đầu, một phương thức ký ức Phật giáo kiến tạo thẩm quyền cho một bậc hành đạo cũng dần dần được gợi mở.

Bài viết chủ trương đọc Kim Xỉ Man trên ba bình diện. Một là bình diện văn bản: so sánh những điểm đồng thuận và dị biệt giữa thiền sử, sự tích địa phương và kinh văn nghi lễ. Tiếp đến là bình diện địa-lịch sử: nhận diện phạm vi nghĩa của tên gọi Kim Xỉ Man trong thư tịch, tránh đồng nhất một danh xưng tộc người hay vùng biên với một quốc gia và kinh đô cụ thể. Cuối cùng là bình diện so sánh khu vực: đặt hình thức hành pháp được kể về Từ Đạo Hạnh bên cạnh một số đặc điểm của Phật giáo Nam Chiếu-Đại Lý.

2. Tư liệu và nguyên tắc phân tầng

Tư liệu nền tảng của bài viết gồm năm nhóm. Thiền uyển tập anh đại diện cho lối biên soạn thiền sử, đặt hành trạng Từ Đạo Hạnh trong quan hệ thầy-trò, tham vấn, ấn chứng và tu chứng. Thụy Khuê xã sự tích cùng An Lãng Từ Thánh Phụ sự tích lược ký bảo lưu một lối kể địa phương đầy đủ hơn về chuyến đi. Việt Nam Tam Tổ Chân Kinh và Thánh Tổ Bản Hạnh chuyển câu chuyện vào nhịp tụng, lời tán và không gian nghi lễ. Ngoài ra, chính sử Đại Việt và Trung Hoa được sử dụng để xác định tính khả thông của vùng tiếp xúc Đại Việt-Vân Nam, còn các nghiên cứu về Phật giáo Nam Chiếu-Đại Lý chỉ giữ vai trò dựng bối cảnh so sánh.

Dưới đây là bảng hệ thống các lớp tư liệu khảo sát:

Lớp tư liệu	Hạt nhân thông tin	Giá trị nghiên cứu	Giới hạn
Thiền sử	Đến Kim Xỉ Man, đường hiểm, trở về và trì Đại Bi tâm Đà La Ni	Đặt chuyến đi trong tiến trình tu chứng	Không cung cấp lộ trình hay chứng cứ ngoại tại
Sự tích địa phương	Ba người đồng hành, lão ông, thuyền, tiểu trượng, lão bà truyền pháp	Bảo lưu cấu trúc vượt ngưỡng và ký ức cộng đồng	Nhiều mô-típ linh dị; niên đại và lớp tăng bổ cần khảo sát
Kinh văn nghi lễ	Cầu đạo, giới hạnh, đắc pháp và hội ngộ Tam Thánh	Cho thấy sự tiếp nhận trong thực hành phụng thờ	Tính tán tụng cao; không phải ký sự
Chính sử và địa chí	Biên địa, giao thông, nhân lực qua lại giữa Đại Việt và Đại Lý	Xác lập điều kiện lịch sử khả dĩ	Không xác nhận riêng chuyến đi của Từ Đạo Hạnh
Đối chiếu Đại Lý	Đà La Ni, Quán Âm, nghi lễ cầu đảo và hộ quốc	Nhận diện tương hợp loại hình khu vực	Không chứng minh nguồn gốc hay truyền thừa trực tiếp

Bảng đối chiếu cho thấy sự dịch chuyển của trung tâm câu chuyện qua từng thể loại. Điều này đã làm hiển lộ ra hai lối kiến tạo hành trình: lối kể của thiền sử phần nhiều mang tính hướng nội, tập trung vào công phu trì chú và cầu ấn chứng. Bên cạnh đó là lối kể của sự tích và khoa nghi. Lối kể này tỏ ra hướng ngoại vào cuộc vượt đường xá hiểm trở với các thử thách và tình tiết về sự trao truyền quyền năng và phép linh dị.

3. Hai cấu trúc tự sự về hành trình cầu pháp

3.1. Cấu trúc của thiền sử

Thiền uyển tập anh chép: “Sư muốn sang Ấn Độ, tìm học phép linh dị để chống lại Đại Điên. Đi đến xứ Mọi răng vàng (Kim Xỉ Man), đường sá hiểm trở, Sư bèn trở về ẩn tại núi ấy, hằng ngày chuyên tụng chú Đại Bi tâm Đà La Ni đủ 10 vạn 8 ngàn biến”. Cách kể rất ngắn nhưng trật tự chi tiết có ý nghĩa. Trong thế giới quan của Thiền uyển, đây không phải là một cuộc du hành linh dị và đạt tới sự đắc pháp trọn vẹn của thiền sư Từ Đạo Hạnh.

Như vậy, với Thiền uyển tập anh, thành tựu của Từ Đạo Hạnh được nối tiếp bằng những cuộc tham vấn Kiều Trí Huyền, Sùng Phạm và bằng chính kinh nghiệm ngộ đạo. Pháp lực của thiền sư Từ Đạo Hạnh được đặt trong giới hạnh, trì tụng và ấn chứng chứ không phụ thuộc vào một chuyến đi cầu pháp. Nếu đọc sát cấu trúc văn bản, hành trình Kim Xỉ Man chỉ là một giai đoạn chuẩn bị, đồng thời nó cũng mang ý nghĩa như một chặng đường có ẩn chứa biến cố khiến sự cầu pháp đổi hình thức.

Phật giáo thời Lý qua thiền sử với nhiều thiền sư cũng được ghi nhận hành trì Đà La Ni để sám hối. Chư vị cũng có khả năng chữa bệnh hoặc cầu mưa. Có thể thấy đây là một không gian thiền học, giới hạnh và pháp sự cùng hiện diện. Con

số mười vạn tám nghìn biến mang ngôn ngữ của công phu viên mãn. Dẫu vậy, sự hiện diện của nó cho thấy Đại Bi tâm Đà La Ni giữ vị trí trung tâm trong việc lý giải năng lực hành pháp của thiền sư Từ Đạo Hạnh.

3.2. Cấu trúc của sự tích và kinh văn nghi lễ

Cũng nhắc tới hành trình cầu pháp qua đất Kim Xỉ, An Lãng Từ Thánh Phụ sự tích lược ký, Phụ biên Đạo Hạnh lai lịch (ghi chép về sự tích Thánh Phụ Từ Vinh ở An Lãng, phụ chép lai lịch Từ Đạo Hạnh) lại ghi nhận khá tương đồng với bản Thụy Khuê xã sự tích: “Ông (Đạo Hạnh) bèn rủ bạn là Minh Không và Giác Hải cùng đến Tây Thiên Ấn Độ để cầu phép lạ. Đường đi qua đất rợ Kim Xỉ hiểm trở, muốn quay về thì bỗng thấy một cụ già chèo chiếc thuyền nhỏ nhàn du trên sông, ba người vái chào cụ già và hỏi đường đi đến Tây Thiên còn bao xa? Cụ già đáp rằng:”Đường núi cao hiểm trở không thể đi được, lão đây có một chiếc thuyền nhỏ có thể giúp đưa qua sông”, bèn lấy cây tiểu trượng chỉ thẳng về Tây quốc, trong chốc lát đã đến bờ, Minh Không và Giác Hải theo cụ già lên bờ, còn mình Đạo Hạnh ở lại giữ thuyền đến 3 ngày mà không thấy hai bạn trở lại, không biết tin tức ra sao. Bỗng nhiên thấy một bà lão, Đạo Hạnh hỏi rằng: “Cụ có nhìn thấy hai người đi cầu đạo pháp qua đây không?”. Bà lão đáp: “Hai người đã thụ phép lạ của ta và quay trở về rồi”. Ông bèn nói: “Đệ tử chúng con nghe tiếng tôn sư linh dị, phép thuật biến hóa ứng nghiệm vô cùng, vì thế từ nơi xa đến đây mong được thu nhận dạy bảo, xin muôn phần cảm tạ!”. Bà lão bèn dạy cho tất cả các phép thuật linh dị, Đạo Hạnh đều lĩnh hội sâu sắc, tự cảm thấy lục trí viên thông, đạo pháp đã thành, bèn cáo từ trở về nhà cũ ở An Lãng, ngày đêm tu luyện”.

Trong Thụy Khuê xã sự tích, Kim Xỉ Man được cho biết qua hình ảnh một không gian diễn ra sự truyền thụ chú pháp và tam muội. Cụ thể, Thụy Khuê xã sự tích ghi nhận về hành trình cầu pháp của thiền sư như sau:

“Về sau Đạo Hạnh ứng ngự thí khoa Bạch Liên, đỗ thứ nhất. Đạo Hạnh muốn đến Tây Thiên cầu phép linh dị, bèn cùng người bạn Minh Không, Giác Hải cùng đi. Đến nước Kim Xỉ Man, đường đi hiểm trở, muốn trở về, bỗng thấy một lão ông đi chiếc thuyền nhỏ dạo chơi trên sông, bèn cùng đến hỏi thăm đường qua Tây Thiên bao xa? Lão đáp rằng sơn lộ hiểm trở, không thể đi bộ, lão có chiếc thuyền nhỏ có thể giúp chở đi được, lại có chiếc gậy nhỏ chỉ thẳng đường qua Tây Thiên, thì không còn xa nữa, nay lão cho cả, lại cho bài kệ rằng: Cùng đi đường đạo rộng thênh thênh. Nhọc công tìm học ắt thành danh. Xa xôi muôn thác nào đâu quản. Mong đến Hoàng Giang gặp Thánh minh. Kệ vừa đọc xong, thoắt chốc đã đến Tây Thiên. Trên bờ nơi đây chỗ nào cũng nhiều phép thần thông linh dị. Đạo Hạnh giữ thuyền còn Minh Không, Giác Hải lên bờ, học được

phép linh, bèn trở về nước ngay. Còn Đạo Hạnh giữ thuyền đến ba ngày mà không thấy tăm hơi hai người bạn, bỗng thấy một lão bà đi đến bờ sông, bèn hỏi thăm có thấy hai người đi cầu đạo đi qua không. Lão bà đáp rằng hai người được ta truyền thụ phép linh, đắc đạo trở về rồi. Đạo Hạnh bực nói ba người có nghĩa đồng hành, sao lại bỏ nhau làm ra sự thù hận vậy. Lão bà nghe nói bèn sai Đạo Hạnh gánh hai sọt nước về nhà, truyền cho phép thiêng, lại cho thêm phép súc địa chính tông và thần chú Đà La Ni".

Thánh Tổ Bản Hạnh đưa cấu trúc ấy vào lời tán, nhấn mạnh gian nan, đồng hành, thệ nguyện và kết quả đắc pháp. Hai câu kết kết tinh cách cộng đồng hình dung sự viên mãn của hành trình:

"□ □ □ □ □ □

Dan tay tam thánh ca hoan

□ □ □ □ □ □ □ □

Tương ngộ nhất đoàn thành phật thành tiên" Việt Nam Tam Tổ Chân Kinh cũng đặt Kim Xỉ Man giữa xuất gia cầu đạo, công phu giới hạnh và sự đắc pháp. Khi được tụng đọc trong nghi lễ, hành trình tới Kim Xỉ Man cầu pháp không còn là một đoạn tiểu sử đơn thuần mà trở thành tiền đề cho căn cước Tam Thánh và thẩm quyền cứu độ của chư vị.

Tựu chung lại, các văn bản đều thống nhất một số chi tiết. Thứ nhất, Kim Xỉ Man được xác định là một không gian gắn với ý niệm đường đi hiểm trở và là một chặng dừng trên hành trình hướng về Tây Thiên.

Kim Xỉ Man được đặt trong mạch tìm cầu pháp lực và được trao truyền các thần chú, phép linh dị, súc địa... dù được gọi bằng các tên khác nhau như "xứ Mọi răng vàng", "đất rợ Kim Xỉ", hay "nước Kim Xỉ Man". Cấu trúc tự sự về hành trình cầu pháp có tính lặp lại, đặc biệt ở các văn bản thuộc lớp Phật giáo địa phương và kinh nghi lễ. Các chi tiết: gặp lão ông chèo thuyền, được chỉ đường bằng tiểu trượng, Minh Không và Giác Hải lên bờ học pháp trước, Từ Đạo Hạnh ở lại giữ thuyền rồi mới được truyền pháp bởi một lão bà... gợi ra một mô-típ truyền pháp mang tính biểu tượng. Chúng tôi cho rằng, những chi tiết này nên được hiểu không phải là sự kiện và các nhân vật lịch sử theo nghĩa ký sự hay thực chứng.

Bên cạnh đó, hình ảnh Thánh Từ ở lại giữ thuyền và được lão bà truyền pháp trực tiếp. Không loại trừ khả năng đây là một biểu hiện cho sự khác biệt về pháp học nhận được ở Kim Xỉ của Thánh Từ Đạo Hạnh so với hai đồng đạo.

Thiền uyển cố nhiên vẫn nhấn mạnh trọng tâm sang pháp hành là trì tụng chú Đại Bi tâm Đà La Ni. Điều này tương đồng với đặc trưng Phật giáo Đại Lý. Tuy nhiên, quá trình cầu ấn chứng và sự chứng đắc thực sự được biểu hiện qua sự kiện với thiền sư Kiều Trí Huyền, thiền sư Sùng Phạm. Đây là một lối phản ánh đặc trưng của thiền sử và là một phương thức tái định vị hành trình cầu pháp. Hành trình ấy chỉ đóng vai trò như một giai đoạn chuẩn bị cho tu tập nội chứng.

4. Kim Xỉ Man từ danh xưng thư tịch đến ngưỡng cửa linh thiêng

Thuật ngữ "Kim Xỉ Man" (□ □ □) được dung để chỉ một nhóm cư dân Man, các tộc người này sinh sống ở vùng thượng lưu sông Đà, sông Lô và khu vực tiếp giáp phía nam Vân Nam và thuộc không gian chính trị và văn hóa của Nam Chiếu. Đây là cách gọi thời Đường, về sau là Đại Lý. Trong phạm vi bài viết, chúng tôi sử dung "Kim Xỉ Man" để chỉ không gian được các nguồn tư liệu gắn với hành trình cầu pháp; còn "Đại Lý" được dùng khi khảo sát bối cảnh chính trị - tôn giáo khu vực có liên quan. Hai khái niệm này không được xem là đồng nhất.

Sử liệu Trung Hoa thời Đường, Tống, như Tân Đường thư trong phần Nam Man truyện ghi nhận, Kim Xỉ Man là một trong những bộ nhóm Man đặc thù, có phong tục xăm răng hoặc nạm vàng lá vào răng. Do đó mới có tên gọi Kim Xỉ Man (hay mọi răng vàng). Họ sinh sống xen cư với các nhóm Man khác quanh vùng hồ Nhĩ Hải (3). Sang thời Tống, Tống sử, quyển 488, trong phần Ngoại quốc truyện - Đại Lý (□ □ □ □ □ □□ □ □ □ □ □ □) tiếp tục dùng danh xưng Kim Xỉ Man để chỉ các nhóm cư dân bản địa ở vùng tây nam Vân Nam, một phần trong số đó nằm trong phạm vi lãnh thổ của vương quốc Đại Lý. Như vậy, cả hai ghi chép cho phép nói rằng một bộ phận không gian Kim Xỉ nằm trong vùng ảnh hưởng Nam Chiếu-Đại Lý. Vì thế, bản thân tổ hợp Kim Xỉ Man có độ co giãn theo thời đại, tác giả và phạm vi địa lý được mô tả.

Về khoảng cách, Giáo sư Lê Mạnh Thát chú trong Nghiên cứu về Thiền uyển tập anh cho biết: "An nam chí lược 1 tờ 19 nói: 'Đà Giang Lộ tiếp giáp với Kim Xỉ'. Kim Xỉ đây đương nhiên là Kim Xỉ Man. Và nếu như vậy, thì Đạo Hạnh vừa mới vượt khỏi biên giới nước ta thôi".

Tuy nhiên, cần biết, Kim Xỉ Man là một không gian Phật giáo trung chuyển quan trọng trong mạng lưới Phật giáo Tây Nam. Khu vực này có sự giao thoa giữa nhiều quốc gia có nền tảng Phật giáo đậm đặc. Chuyến đi này dù chỉ "vừa mới vượt khỏi biên giới nước ta" về mặt địa lý, Từ Đạo Hạnh đã bước vào một không gian tôn giáo hoàn toàn khác. Biên địa vốn là nơi đường sông, đường núi,

thương nhân, người lánh nạn, sứ bộ và người hành đạo gặp nhau; khoảng cách địa lý ngắn vẫn có thể dẫn vào một môi trường ngôn ngữ và tôn giáo khác.

Cụm từ Kim Xỉ cũng không giới hạn sự tiếp xúc của chư vị thiền sư với tín ngưỡng của một nhóm cư dân bản địa. Trong cấu trúc truyền tích, Kim Xỉ Man còn có một chức năng vượt lên trên địa đồ. Đó là miền hiểm trở nằm giữa cương vực quen thuộc và Tây Thiên, nơi con đường bị đứt đoạn rồi được mở lại bằng sự trợ giúp linh dị. Nói cách khác, Kim Xỉ Man vừa là dấu vết của tri thức địa lý, vừa là "ngưỡng cửa linh thiêng" của hành trình. Chúng tôi cho rằng, cần đặt sự kiện vào bối cảnh môi trường tôn giáo rộng hơn, những yếu tố Phật giáo chư vị thiền sư tiếp nhận trong hành trình này có thể phản ánh một truyền thống Phật giáo mang tính khu vực của vương quốc Đại Lý. Do đó, khảo sát đặc điểm của Phật giáo Đại Lý là một chìa khóa quan trọng để hiểu rõ hơn môi trường tôn giáo mà chư vị thiền sư đã tiếp xúc.

5. Bối cảnh Nam Chiếu - Đại Lý

Từ thế kỷ X đến XIII, Đại Lý là một quốc gia Phật giáo quan trọng ở Vân Nam, kế tục phần lớn không gian chính trị của Nam Chiếu. Vị trí giữa Trung Hoa, cao nguyên Tây Tạng và Đông Nam Á lục địa tạo điều kiện cho kinh điển, nghi quỹ, hình tượng và người hành đạo lưu chuyển. Tư liệu còn lại cho thấy Phật giáo Đại Lý sử dụng rộng rãi Hán văn nhưng đồng thời bảo lưu văn bản, Đà La Ni và hình thức tạo tượng phản ánh nhiều tuyến tiếp xúc.

Tống sử ghi nhận: Phong tục nước ấy (Đại Lý) chuộng Phật, vua và các bề tôi phần nhiều xuất gia làm tăng (4). Tân Đường thư (Nam Man truyện) cũng ghi nhận Nam Chiếu có tục sùng chuộng Phật pháp. Một đặc điểm nổi bật của Phật giáo Đại Lý khá thú vị và có nét tương đồng với nước ta vào thời kỳ này là nhiều vua Đại Lý sau khi thoái vị hoặc trong quá trình trị vì đã xuất gia.

Một đặc điểm nhất quán của Phật giáo Đại Lý là sự gắn bó chặt chẽ giữa quyền lực chính trị và thực hành Phật pháp. Phật giáo hiện diện trong đời sống chính trị của vương triều không chỉ như một tín ngưỡng được bảo trợ, mà như một thành tố của chính cấu trúc quyền lực. Đại Lý nằm giữa cao nguyên Vân Nam, tiếp giáp Trung Hoa ở phía đông, Tây Tạng ở phía tây bắc và khu vực Đông Nam Á lục địa ở phía nam, giữ vai trò trung gian quan trọng trong sự giao lưu Phật giáo giữa: Trung Hoa, Tây Tạng và khu vực Đông Nam Á lục địa (bao gồm Việt Nam - Lào - Campuchia - Thái Lan - Myanmar). Đây đều là những quốc gia có nền Phật giáo đặc thù.

Sự lưu chuyển và ảnh hưởng từ các quốc gia không diễn ra đồng đều do điều kiện địa lý, chính trị và lịch sử. Phật giáo Đại Lý tất yếu chịu ảnh hưởng rõ rệt từ

Phật giáo Trung Hoa. Tân Đường thư, phần Nam Man truyện cho biết, tăng chúng Đại Lý phần nhiều thông thạo Hán ngữ, thờ Phật theo pháp thức Trung Hoa. Các văn bia Phật giáo như bia chùa □ □□ (Sùng Thánh tự) tại Đại Lý (được khai quật tại Vân Nam), văn khắc Phật danh, giới luật, công đức đều được khắc bằng chữ Hán.

Nghiên cứu của Megan Bryson tái định vị Đại Lý như một trung tâm trung gian của Phật giáo châu Á, thay vì chỉ là vùng ngoại vi của Trung Hoa. Tác giả cho rằng, việc tồn tại các văn bản Phật giáo bằng tiếng Phạn, chữ Bà la môn, cũng như các Đà La Ni Mật giáo như: Đại Tùy Cầu Đà La Ni (Mahāpratisarā vidyārājñī dhāranī) hay Phật Đỉnh tôn thắng Đà La Ni (Usnīsavijayā dhāranī) tại Đại Lý cho thấy đây là một không gian tôn giáo mở.

Cũng từ nghiên cứu của mình, Megan Bryson còn cho biết Quán Thế Âm giữ vị trí đặc biệt trong việc kiến tạo căn cước tôn giáo và vương quyền Nam Chiếu–Đại Lý. Phạn Tượng Quyển dành nhiều cảnh cho các hình thức Quán Âm cứu độ, các mảnh chép Pháp Hoa, nhất là phẩm Phổ Môn, lại xuất hiện trong môi trường có nghi quỹ và Đà La Ni. Những dữ liệu ấy giúp nhận ra một cấu hình gồm Quán Âm, cứu khổ, chân ngôn và nghi lễ bảo hộ. Cấu hình này có nét tương hợp với cách truyền tích Từ Đạo Hạnh nối lão bà truyền pháp, Đại Bi tâm Đà La Ni và năng lực cứu độ.

Học giả Christian Daniels (5) trong bài viết của mình cũng đề cập: “những thực hành Mật giáo ở Nam Chiếu - Đại Lý, bao gồm cả các nghi lễ hộ quốc kiểu Kinh Nhân Vương (được giới hạn trong phạm vi triều đình)”. Đây là một diện mạo khác so với hình ảnh Phật giáo thiên về trước thuật Thiền học thường thấy ở Trung Nguyên thời Đường - Tống.

Thế còn Phật giáo Đại Việt thời Lý - Trần? Các tư liệu cho thấy, Thiền học chịu ảnh hưởng từ nền tảng giáo điển, trước thuật và thiền phong Trung Hoa. Tất nhiên, trước thuật chỉ là hình thức biểu đạt của một nền tảng tu chứng đã được xác lập. Cố nhiên, để hiểu được toàn vẹn giá trị của các trước tác Thiền tông, bắt buộc ta phải đặt những trước tác ấy trong mối liên hệ với kinh nghiệm giác ngộ mà chúng phản ánh. Bên cạnh một nền tảng thiền học làm bản vị cho việc tu chứng và giác ngộ như thế, ghi chép trong Thiền uyển tập anh về các thiền sư như Từ Đạo Hạnh, Minh Không hay Không Lộ cùng chư vị thiền sư đồng đại cũng đồng thời cho thấy hình ảnh tăng sĩ hành pháp và gắn bó mật thiết với đời sống xã hội qua những pháp sự: trừ tà, nghi lễ cầu mưa, cầu tự, cầu thắng trận, cầu phúc cho mùa màng...

Đây là những chi tiết rất gần với Phật giáo Đại Lý. Điều này củng cố nhận định về sự tương hợp loại hình với Đại Lý ở khía cạnh nghi lễ. Có thể thấy, việc xuất

hiện các Đà La Ni trong khoa nghi, pháp sự và tư duy Phật giáo nghi lễ đã có điều kiện thẩm thấu vào Phật giáo Đại Việt, góp phần hình thành diện mạo đa tầng của Phật giáo thời Lý - Trần.

Sự tương hợp còn thấy ở vị trí xã hội của tăng sĩ và pháp sư. Phật giáo Đại Lý tham dự vào nghi lễ triều đình, hộ quốc, trừ tai và cầu đảo. Phật giáo Đại Việt thời Lý cũng hiện ra qua một diện mạo đa tầng: thiền sư tham vấn và thuyết pháp, nhưng đồng thời chữa bệnh, cầu mưa, cầu tự và dự vào những pháp sự liên quan đến triều đình.

Đây là tương hợp loại hình giữa hai môi trường Phật giáo trung đại: tu chứng không tách khỏi các pháp hành để bảo hộ cộng đồng.

Yếu tố Mật trong các bối cảnh này được hiểu bao gồm các thực hành nghi lễ, Đà La Ni và lễ cầu đảo, hộ quốc phổ biến tại Nam Chiếu - Đại Lý hơn là hệ thống Mật giáo tu viện Tây Tạng hậu kỳ.

6. Biên địa như một không gian lưu chuyển

Bên cạnh đó, chúng ta cũng có thể tìm thấy một số chi tiết biểu hiện mối liên hệ trực tiếp giữa Đại Việt với Đại Lý trong chính sử. Đại Việt sử ký toàn thư chép:

- Bính Tý, Hội Phong năm thứ 5 [1096], (Tống Thiệu Thánh năm thứ 3). Mùa xuân, tháng 3, Lê Văn Thịnh mưu làm phản, tha tội chết, an trí ở Thao Giang. [...] Trước đấy Văn Thịnh có gia nô người nước Đại Lý có phép thuật kỳ lạ, cho nên mượn thuật ấy toan làm chuyện thí nghịch.

Nếu gạt sang một bên câu chuyện mưu phản có hay không của Lê Văn Thịnh, ngay bản thân ghi chép này cũng cho thấy, việc người Đại Lý hiện diện trong không gian cung đình, quan lại Đại Việt không hoàn toàn hiếm. Họ có thể đi vào mạng lưới gia nô, môn khách, kỹ nghệ, thậm chí gắn với tri thức dị thuật và pháp thuật.



Tôn tượng Thiền sư Từ Đạo Hạnh tại chùa Thầy (Hà Nội) - Ảnh: Sưu tầm

Đại Việt sử ký toàn thư viết tiếp: *"Canh Thân, [Thiệu Minh] năm thứ 3 [1140], (Từ tháng 2 về sau là niên hiệu Đại Định năm thứ 1; Mùa đông, tháng 10, được mùa to. Người thầy bói Thân Lợi tự xưng là con của Nhân Tông đem đồ đảng theo đường thủy đến châu Thái Nguyên, từ châu Tây Nông kéo ra, qua châu Lục Lệnh, vào chiếm châu Thượng Nguyên và châu Hạ Nông, thu nạp những kẻ trốn*

tránh, chiêu mộ thổ binh, có đến hơn 800 người, cùng mưu làm loạn".

Chú thích của Đại Việt sử ký toàn thư: Theo Việt sử tiêu án của Ngô Thì Sĩ, niên hiệu Thiệu Hưng thứ 9 (1139) đời Tống, Quảng Tây súy ty nói: *"Vua Nhân Tông nhà Lý có người con của cung thiếp sinh ra, vua không nhận. Khi Lý Thần Tông lên ngôi, người con ấy chạy sang nước Đại Lý, đổi họ là Triệu, tên là Trí Chi, tự xưng là Nam Bình Vương. Khi Thần Tông mất, [Trí Chi] bèn trở về tranh ngôi với Anh Tông, xin mượn quân của nhà Tống. Quan tỉnh Quảng Tây đem việc ấy tâu lên, vua Tống từ chối".*

Về việc này, Kiến Viêm dĩ lai hệ niên yếu lục □ □ □ □ □ □ □ □, quyển 129 (6), cho biết: " □ □ □ □ □ □ □ □ □ □□ □ □ □ □ □ □ □ □□ □ □ □□ □ □□ □ □ □ □ □

□□ □ □ □ □ □□ □ □ □ □ □ □ □ □ □□ □ □ □ □ □□ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □□ □ □ □ □ □" (Nghĩa là: Ban đầu, sau khi Nam Bình vương Lý Càn Đức chết, người con thứ là Trí Chi chạy sang Đại Lý, đổi sang họ Triệu, xưng là Bình vương. Khi nghe tin anh mình là Dương Hoán chết, Trí Chi tranh ngôi với Thiên Tộ, và Đại Lý đã dùng ba nghìn quân giúp người này. Có tin do thám báo rằng Trí Chi muốn vào cống, quan soái thần Quảng Tây dâng tấu việc ấy, triều đình bèn xuống chiếu mềm mỏng khuyên bảo cho quay về, không được chiêu nạp mà gây thêm chuyện).

Như vậy, biên giới Đại Việt - Đại Lý là một không gian tiếp xúc tương đối linh động. Người chạy loạn, thất thế, thậm chí những phần tử có ý đồ chính trị đều có thể men theo trục biên địa này để sang Đại Lý lánh thân hoặc cầu viện. Chính sử nhà Tống cũng cho thấy phía Tống đã biết và theo dõi khá sát những dịch chuyển này. Việc soái thần Quảng Tây dâng tấu về Trí Chi, triều đình Tống ra chiếu *"khuyên quay về, không được chiêu nạp mà sinh sự"* cho thấy, vùng tiếp giáp Đại Việt - Đại Lý - Quảng Tây là một tam giác chính trị nhạy cảm.

Tiếp theo, cũng trong Đại Việt sử ký toàn thư: *"Kỷ Dậu, Thiên Tư Gia Thụy năm thứ 4 (1189) các vị sư người Đại Lý là Huệ Minh, Giới Nhật sang chầu".*

Một sự việc sau thời Lý cũng có liên hệ tới Đại Lý, khi bàn về thời thuộc Minh và cuộc khởi nghĩa Lam Sơn, sử thần Ngô Sĩ Liên viết: "Họ Hồ thoán nghịch, tự chuốc bại vong, giặc Minh tàn bạo, hòng thay bờ cõi. Chúng giả nhân, diệt nước, giết hại, làm càn. Dân nước Việt ta, gan óc lầy đất. Còn thơ cháu bé bị giáo gươm đâm chém, quăng xác thảm thê. Người lớn thì phía nam chạy xuống Chiêm Thành, phía tây trốn sang Đại Lý". Dù đây là một ghi chép muộn hơn bối cảnh Lý triều, nó vẫn phản ánh một thực tế với người Đại Việt, Đại Lý là một không gian khả dĩ để lánh nạn, ẩn thân, hoặc tái tổ chức lực lượng.

Từ những ghi chép rải rác trong chính sử và tư liệu Tống, nếu đặt những cứ liệu ấy bên cạnh diện mạo Phật giáo thời Lý, có thể thấy, Đại Việt và Đại Lý tồn tại trong một vùng tiếp xúc biên địa mở. Sự lưu chuyển con người tạo điều kiện cho kinh điển, tri thức tôn giáo và các mô thức hành pháp có khả năng được trao đổi. Trong bối cảnh ấy, hành trình cầu pháp qua Kim Xỉ Man được ghi nhận trong tư liệu địa phương và lớp truyền ký Phật giáo về thiền sư Từ Đạo Hạnh là điều có cơ sở lịch sử để hình dung, dù bản thân chuyến đi không được chứng thực bằng nguồn đồng đại. Những chứng cứ hiện biết chưa đủ để khẳng định một quan hệ cầu pháp trực tiếp và thường xuyên giữa Đại Việt - Đại Lý; song sự gần gũi về không gian và sự lưu thông nhân lực đủ để tạo điều kiện cho những tương hợp loại hình về nghi lễ, pháp sự và thực hành hộ quốc, an dân nảy nở.

Trở lại đoạn An Lãng Từ Thánh Phụ sự tích lược ký đã dẫn ở mục 3.2, có thể thấy tư liệu này thuộc truyền ký Phật giáo, không phải sử ký. Giống như Thiền uyển tập anh hay Việt điện u linh, nó phản ánh cách cộng đồng Phật giáo Đại Việt hình dung về hành trình cầu pháp, quan niệm về không gian linh thiêng ngoại biên (bao gồm không gian biên giới tới vùng đất Man trong hành trình tới Tây Thiên). Tư liệu này đồng thời cũng phản ánh mô thức tiếp nhận Phật giáo ở một góc độ khác với truyền thống Phật giáo Đại Việt và các mô thức Phật giáo Trung Hoa.

Điểm đáng chú ý trong tiểu truyện là cách thức Từ Đạo Hạnh tiếp nhận Phật pháp tại Kim Xỉ Man. Theo văn bản, ngài không học kinh luận, không tham vấn giáo nghĩa, mà được truyền "các phép thuật linh dị" trong thời gian rất ngắn, sau đó được xác nhận là "đạo pháp đã thành". Mô thức truyền pháp này mang tính trực tiếp và gia trì. Đây chính là điểm khác biệt rõ rệt với mô hình tu học kinh viện kéo dài vốn phổ biến trong các trung tâm Phật giáo học thuật.

Hình tượng lão bà truyền pháp có thể được đặt cạnh mô típ Quán Thế Âm ứng hóa trong văn học Phật giáo Đại thừa. Tuy nhiên, hiện chưa có cứ liệu nội văn cho phép xác định nhân vật này chính là một hóa thân của Quán Thế Âm. Sự tương đồng ở đây trước hết có giá trị đối chiếu loại hình. (7)

Các nghiên cứu của Megan Bryson cho thấy tại Đại Lý, tăng sĩ và pháp sư giữ vai trò trung tâm trong các nghi lễ hộ quốc, trừ tà, cầu đảo. Thông qua kết quả của những khảo cứu mà chúng tôi đã dẫn, hình tượng pháp sư dân gian trong tiểu truyện Từ Đạo Hạnh cho thấy có nhiều yếu tố gần với thực tế Phật giáo Đại Lý.

Các kết quả nghiên cứu khảo cổ và văn bản học cũng khẳng định rằng Phật giáo Đại Lý (thế kỷ X–XIII), tiếp thu truyền thống Đại thừa Trung Hoa và đặc biệt đề cao tín ngưỡng Quan Thế Âm. Phạn Tượng Quyển (Fanxiang juan), tác phẩm tạo

hình Phật giáo tiêu biểu của Đại Lý cho thấy Quan Âm là nhân vật được thể hiện với tần suất cao nhất (với hơn hai mươi cảnh trực tiếp liên quan đến các hình thức cứu độ trong Phẩm Phổ Môn của Kinh Diệu Pháp Liên Hoa) (8).

Đáng chú ý hơn, cũng theo Megan Bryson, hiện còn hai bản chép rời của Kinh Pháp Hoa (bản dịch của Cưu ma la thập) tại Đại Lý. Trong hai bản này, một bản được phát hiện tại tháp Phật Đồ Tháp và một bản khác được chép ở mặt sau của một nghi quỹ Mật giáo tại chùa Pháp Tạng. Bản thứ nhất bao gồm một phần từ phẩm 24 đến phẩm 28, trong đó có phẩm Phổ Môn; ở bản thứ hai, phẩm Phổ Môn là phần duy nhất của kinh Pháp Hoa xuất hiện trên mặt sau nghi quỹ Mật giáo. Theo Bryson, hai bản chép này cho thấy tầm quan trọng của tín ngưỡng Quán Âm ở Đại Lý và gợi ra mối liên hệ chặt chẽ giữa phẩm Phổ Môn, tín ngưỡng Quán Âm cùng môi trường hành trì nghi lễ Mật giáo trong Phật giáo Đại Lý.



Chùa Thầy (Hà Nội) - Ảnh: Minh Khang

Phật giáo của Đại Việt thời Lý, Quan Âm cũng xuất hiện với mật độ cao trong văn bia, truyền ký, kiến trúc chùa tháp và các pháp sự liên quan đến bảo hộ xã tắc, trừ tà, cầu nguyện. Điều này cho phép nhận định về một khả năng: Những tương hợp trên cho phép đặt truyền tích về hành trình Kim Xỉ Man trong bối cảnh một mạng lưới giao lưu Phật giáo khu vực vốn có điều kiện lịch sử để tồn tại. Điều đó chưa chứng minh Từ Đạo Hạnh đã trực tiếp tham dự một tuyến truyền thừa Đại Việt – Đại Lý, nhưng mở ra khả năng khảo sát truyền tích này như ký ức về một không gian tiếp xúc tôn giáo ở biên tây nam.

Những yếu tố này cũng đồng thời góp phần gợi mở/làm sáng tỏ phương thức tiếp nhận và hành trì Phật giáo tại Đại Việt thời Lý, đặc biệt là những yếu tố Mật được hiện diện trong các pháp sự và khoa nghi. Mặt khác, nó cũng gợi ý những

nghiên cứu về vai trò của Đại Lý như một trung tâm hay trung gian trong mạng lưới Phật giáo khu vực Đông Á và Đông Nam Á lục địa.

Điều đáng chú ý là các truyền tích và thiền sử đều không đặt Kim Xỉ Man làm đích cuối. Đích được gọi là Tây Thiên, còn Kim Xỉ Man là chặng phải vượt. Cách kể ấy bảo lưu một địa lý Phật giáo rộng hơn trục Đại Việt–Trung Nguyên: từ biên tây nam, người hành đạo có thể hướng về những miền được liên tưởng với nguồn pháp Ấn Độ. Không nhất thiết phải tái dựng một tuyến đường hoàn chỉnh mới nhận ra giá trị của tri thức không gian này. Nó cho thấy người kể chuyện biết rang đường cầu pháp có thể đi qua miền tây nam, và miền ấy có những chủ thể tôn giáo đủ sức được hình dung như người truyền pháp.

7. Ý nghĩa của hành trình trong việc kiến tạo hình tượng Thánh Từ

Tựu chung lại, đối với hình tượng thiền sư Từ Đạo Hạnh, chuyến đi thực hiện ít nhất ba chức năng. Thứ nhất, nó xác lập chí cầu pháp. Người hành giả rời không gian quen thuộc, chấp nhận hiểm trở và hướng tới Tây Thiên. Thứ hai, nó xác lập sự sai biệt trong thụ pháp. Minh Không và Giác Hải học trước; Từ Đạo Hạnh ở lại, trải qua chờ đợi rồi được truyền pháp riêng. Thứ ba, chuyến đi tạo nguồn gốc thiêng cho năng lực hành đạo sau khi trở về.



Chùa Láng (Hà Nội) - Ảnh: Minh Khang

Đặt trong logic của sự tích, quyền năng không được tự sinh từ tham vọng cá nhân. Nó chỉ được trao sau thử thách và chí nguyện, sau đó phải được chuyển

thành công hạnh. Đặt trong logic của thiền sử, chuyến đi bất thành dẫn tới sự tu trì Đại Bi tâm Đà La Ni và tiếp tục tham vấn. Tuy thế, cả hai lối kể từ truyền tích và thiền sử cùng đặt một giới hạn đạo đức cho pháp lực: năng lực chỉ có ý nghĩa khi được đặt dưới giới hạnh, công phu và cứu độ. Đây là chiều sâu thường bị che khuất nếu câu chuyện chỉ được đọc như truyện tìm phép lạ để báo oán.

Khi đi vào khoa nghi và lễ hội, hành trình còn được tái diễn như ký ức tập thể. Các câu tụng rút gọn quãng đường, giới hạnh và đắc pháp thành một chuỗi dễ ghi nhớ. Cộng đồng kể lại việc một vị sư từng đi xa và coi đó chính là nền tảng cho quyền năng hiện tại của vị Thánh được thỉnh mời. Quá khứ cầu pháp là một phần bảo chứng cho hiện tại gia hộ. Vì thế, nghiên cứu hành trình Kim Xỉ Man cũng là nghiên cứu cách một tiểu sử Phật giáo được chuyển thành lịch sử phụng thờ.

Kết luận

Hành trình qua Kim Xỉ Man cầu pháp của thiền sư Từ Đạo Hạnh không thể được xử lý bằng một lựa chọn giản đơn giữa “sự thật” và “huyền thoại”. Những gì hiện có cho phép xác định chắc chắn sự tồn tại của một truyền thống văn bản: thiền sử, sự tích và kinh văn nghi lễ đều biết tới chặng Kim Xỉ, nhưng tổ chức nó theo những mục đích khác nhau.

Trên bình diện địa vực lịch sử, Kim Xỉ Man là một danh xưng có phạm vi biến động, liên quan miền tây nam Vân Nam và vùng nối sang thượng Miến Điện; một bộ phận cư dân Kim Xỉ từng nằm trong không gian Nam Chiếu–Đại Lý. Chúng tôi không chủ trương đồng nhất Kim Xỉ Man với Đại Lý hoặc khẳng định Từ Đạo Hạnh đã tới trung tâm vương quốc này. Tuy nhiên, những đề cập khảo sát trong bài viết hướng tới câu chuyện phản ánh nhận thức về một vùng tiếp xúc ngoài biên Đại Việt với những tri thức nghi lễ và hình thức hành pháp có khả năng lưu chuyển.

Bối cảnh Phật giáo Đại Lý làm sáng tỏ sự tương hợp của một môi trường đề cao Quán Âm, Đà La Ni, cầu đảo và hộ quốc. Phép đối chiếu này mở ra hướng khảo sát mạng lưới Phật giáo khu vực, nhưng chưa lập được quan hệ truyền thừa trực tiếp. Tuy nhiên, trong bối cảnh chờ tới khi có thêm chứng cứ mới, giá trị bền vững nhất của chặng Kim Xỉ Man vẫn nằm ở chỗ nó cho thấy ký ức Phật giáo Đại Việt đã hình dung việc cầu pháp ngoài biên vực và chuyển pháp học thành hạnh nguyện cứu đời như thế nào.

Tác giả: **Thích Tâm Hiệp (1)**

Bài đăng trên Tạp chí Nghiên cứu Phật học bản in Số tháng 11/2026

Chú thích:

(1) Bài viết được phát triển từ một phần kết quả trong bản thảo chuyên khảo Đại Thánh Từ Đạo Hạnh – Tập I: Chùa Thầy, thánh tích và sử liệu của tác giả, hiện đang trong quá trình xuất bản. Nội dung bài viết đã được tái cấu trúc, bổ sung tư liệu và hiệu chỉnh cấp độ giả thuyết theo thể thức một bài nghiên cứu độc lập.

(2) Tiền thân là sáu "chiếu" Man hợp nhất: Mông Xá chiếu (□ □ □) - mạnh nhất và hợp nhất các chiếu: Mông Huề chiếu, Việt

Thác chiếu, Lãng Khung chiếu, Đằng Đạm chiếu, Thi Lãng chiếu. Nam Chiếu là cách gọi của người Đường, ám chỉ đến các Chiếu ở phía Nam. Chiếu có thể hiểu là cách gọi các vùng đất/lãnh địa của bộ lạc, tương đương với các đạo/trại/châu của người Việt đương thời.

(3) Tên của một hồ nước ngọt cao nguyên lớn thứ hai Vân Nam, nổi tiếng với hình dáng giống chiếc tai người và cảnh quan thơ mộng, nằm tại Đại Lý

(4) Xem: sách Tống sử, quyển 488, phần "Ngoại quốc truyện – Đại Lý".

(5) Bài từ tạp chí: Journal of Southeast Asian Studies 54.4 (2023), tr. 590–620; Cambridge University Press đăng online 19-4-2024.

(6) Theo Kiến Viêm dĩ lai hệ niên yếu lục □ □ □ □ □ □ □ □. (Biên niên sử từ thời Kiến Nhan, Tập 129). Link đọc tại đây.

(7) Kinh Diệu Pháp Liên Hoa, phẩm "Phổ Môn" (□□□), bản dịch Cưu-ma-la-thập. (Những chi tiết này liên hệ gần gũi với mô típ

Quan Âm ứng hóa trong Phẩm Phổ Môn).

(8) Megan Bryson, "Nation Founder and Universal Saviour: Guanyin and Buddhist Networks in the Nanzhao and Dali Kingdoms" [Người sáng lập quốc gia và đấng cứu độ phổ quát: Quán Âm và các mạng lưới Phật giáo ở các vương quốc Nam Chiếu và Đại Lý], trong Buddhist Encounters and Identities across East Asia, eds. Ann Heirman, Carmen Meinert và Christoph Anderl (Leiden: Brill, 2018), 81-107

Tài liệu tham khảo:

1] An Lãng Từ Thánh Phụ sự tích lược ký, phần Phụ biên Đạo Hạnh lai lịch. Bản công bố trong "Thêm một văn bản về sự tích thiền sư Từ Đạo Hạnh", Thông báo Hán Nôm học 2012.

2] Bryson, Megan. 2018. "Nation Founder and Universal Saviour: Guanyin and Buddhist Networks in the Nanzhao and Dali Kingdoms". Trong Buddhist Encounters and Identities across East Asia, Ann Heirman, Carmen Meinert và Christoph Anderl chủ biên, 81-107. Leiden: Brill.

3] Theo Kiến Viêm dĩ lai hệ niên yếu lục □ □ □ □ □ □ □ □. (Biên niên sử từ thời Kiến Nhan, Tập 129).

4] Đại Việt sử ký toàn thư. 1993. Bản dịch Viện Khoa học Xã hội Việt Nam. Hà Nội: Nxb. Khoa học Xã hội.

5] Kiến Viêm dĩ lai hệ niên yếu lục □□□□□□□ , quyển 129.

6] Lê Mạnh Thát. 1999. Nghiên cứu về Thiền uyển tập anh. Thành phố Hồ Chí Minh: Nxb. Thành phố Hồ Chí Minh.

7] Lê Tắc □□ . An Nam chí lược □□□□ , quyển 1.

8] Phạn Tượng Quyển □□□ . Họa quyển Phật giáo Đại Lý, thế kỷ XII, Bảo tàng Cố cung Đài Bắc.

9] Thánh Tổ Bản Hạnh. Kinh văn nghi lễ lưu hành tại các cơ sở phụng thờ Tam Thánh Từ Đạo Hạnh-Minh Không-Giác Hải.

10] Thiền uyển tập anh □□□□ . Phần tiểu truyện thiền sư Từ Đạo Hạnh.

11] Thụy Khuê xã sự tích. Tư liệu Hán Nôm địa phương về thiền sư Từ Đạo Hạnh.

12] Tân Đường thư □□□ , quyển 222 hạ, Nam Man truyện □□□ .

13] Tống sử □□ , quyển 488, Ngoại quốc truyện–Đại Lý □□□ ·□□ .

14] Việt Nam Tam Tổ Chân Kinh. Kinh văn nghi lễ về Tam Thánh Từ Đạo Hạnh-Minh Không-Giác Hải.