

Giới đàn 1951-1964: Chỉ báo sinh hoạt Phật giáo (P.1)

ISSN: 2734-9195 14:05 08/01/2026

Nhờ những dấu hiệu như thế, tư liệu biên niên cho phép ta nhìn thấy truyền giới vừa giữ “chính pháp” ở tầng nội dung, vừa vận động theo thời đại ở tầng biểu đạt và quản trị.

Trong lịch sử Phật giáo Việt Nam thế kỷ XX, giới đàn không chỉ là nghi lễ truyền giới mang tính nội bộ tôn giáo, mà còn là “cột mốc” phản ánh nhịp vận hành của Tăng đoàn, nơi chuẩn mực giới luật được tái khẳng định, nhân sự tôn giáo được “tái sản xuất” và uy tín truyền thừa được hợp thức hóa trong cộng đồng. Chính cách đặt vấn đề của tư liệu Biên niên sử giới đàn Tăng Việt Nam thế kỷ XX cho phép nhìn giới đàn như một “đường chỉ” để lần theo đời sống Phật giáo, bởi tác giả nhấn mạnh ý nghĩa của việc ghi lại giới đàn như một dạng biên niên nhằm nhận diện sinh hoạt Phật giáo qua các thời đoạn.



Từ dữ liệu đến bình diện xem xét

Trong nghiên cứu lịch sử-xã hội tôn giáo, giới đàn thường bị xem như “phần nghi lễ”, ít được khai thác như dữ liệu xã hội học và dữ liệu thể chế. Khoảng trống này khiến nhiều nhận định về sức sống Phật giáo trong các giai đoạn biến động dễ rơi vào mô tả định tính, thiếu một chỉ báo có thể kiểm tra được. Giai đoạn 1951– 1964 đặc biệt phù hợp để khảo sát theo hướng này, vì đây là thời đoạn được đặt trong phân đoạn rộng hơn mà theo tác giả Thích Đồng Bổn: theo phân kỳ giới đàn... được gọi là “phong trào đa giáo phái” (1951–1970) - một bối cảnh hàm chứa nhu cầu điều phối, cạnh tranh uy tín và tái cấu trúc tổ chức trong nội bộ Phật giáo. Phong trào đa giáo phái (1951–1970) hiểu là giai đoạn sinh hoạt Phật giáo hiện đại có nhiều hệ phái/truyền thống và nhiều tổ chức Phật giáo cùng tồn tại song song theo vùng miền và theo dòng tu-pháp môn, chưa quy về một “giáo hội quốc gia” thống nhất, nên các hoạt động mà trong đó có giới đàn diễn ra mạnh nhưng mang tính đa trung tâm. Điều này phù hợp với bức tranh “nhiều truyền thống, hệ phái” mà các tổng quan học thuật về Phật giáo Việt Nam cũng mô tả: Phật giáo Việt Nam có nhiều hình thái/ phương pháp tu và ở Nam Bộ còn giao thoa để hình thành thêm các “Trường phái Phật giáo Việt Nam” (trong đó có Khất sĩ...) (Từ, 2019).

Đồng thời, bản thân tư liệu đưa ra một gợi ý mang ý nghĩa to lớn: “không năm nào mà không có giới đàn”, như một mệnh đề về tính liên tục của mạch giới luật - một phát biểu giàu ý nghĩa được kiểm chứng bằng thống kê và đối chiếu theo địa bàn.

Từ đó, vấn đề nghiên cứu của bài viết này được đặt ra: liệu hoạt động giới đàn trong giai đoạn 1951–1964 có thể được xem như một “chỉ báo xã hội- thể chế” của Phật giáo Việt Nam hay không, và nếu có thì chỉ báo ấy cho thấy điều gì về (i) sức bền của thiết chế Tăng đoàn,

(ii) các trung tâm tổ chức và mạng lưới nhân sự truyền giới, và (iii) những dấu hiệu chuyển pha được hiểu như hiện đại hóa trong cách ghi chép, xưng danh, và chuẩn hóa thuật ngữ.

Ý nghĩa nghiên cứu thể hiện trên ba bình diện:

1) Với **Phật học** (giới luật học và lịch sử Tăng đoàn), bài viết góp phần làm rõ vai trò của giới đàn như cơ chế duy trì “tuệ mạng” và chuẩn mực tu trì thông qua một lát cắt thời gian cụ thể, chuyển từ khẳng định tổng quát sang mô tả có cấu trúc theo năm và theo trung tâm tổ chức. Luận điểm “tính liên tục giới đàn” trong tư liệu vì vậy có điều kiện được đọc như là một hiện tượng lịch sử đặc biệt có thể đo lường.

2) Với xã hội học tôn giáo, giới đàn được tiếp cận như một thiết chế sản xuất, cung cấp nguồn nhân lực, tái tạo uy tín và kết nối cộng đồng chùa - tự viện theo mạng lưới liên địa phương. Nhịp độ tăng-giảm theo năm, sự xuất hiện của các “điểm tổ chức”, hay sự lặp lại của các vị đàn đầu, giới sư... đều có thể đọc như dấu vết, hiện trạng, di tích của cơ chế vận hành xã hội của Phật giáo trong một giai đoạn nhiều áp lực.

3) Với nhà nước học (nghiên cứu thể chế và quản trị xã hội), việc giới đàn được duy trì đều đặn (theo cách tư liệu nhấn mạnh) gợi ý rằng cộng đồng tôn giáo sở hữu năng lực tự tổ chức, tự điều chỉnh và tái cấu trúc trong bối cảnh biến động. Điều này mở ra một hướng nhìn “mềm”: thay vì chỉ khảo sát quan hệ tôn giáo - nhà nước qua văn bản pháp quy hoặc sự kiện chính trị, có thể khảo sát qua “nhịp hoạt động” của các thiết chế tôn giáo ở cấp cơ sở và cấp trung tâm.

Bài viết đặt giới hạn học thuật: tư liệu biên niên này được chính tác giả thừa nhận còn có thể chưa đầy đủ và mong được bổ sung, do đó kết quả phân tích cần được hiểu như một bước “khai thác dữ liệu nền” và sẽ vững chắc hơn khi đối chiếu thêm nguồn báo chí, hồi ký, văn kiện hội đoàn và tài liệu quản trị cùng thời.

Xuất phát từ cách nhìn của tư liệu rằng giới đàn là “cột mốc” để nhận định sinh hoạt Phật giáo và đặc biệt là nhận định “không năm nào mà không có giới đàn”, bài viết đặt ra bốn câu hỏi nghiên cứu chính:

a. Trong giai đoạn 1951–1964, nhịp giới đàn (số lượng theo năm) biến thiên ra sao, và sự biến thiên này gợi ý điều gì về sức bền sinh hoạt giới luật của Tăng đoàn?

b. Những địa bàn (tỉnh- thành, chùa-tự viện-trung tâm) nào nổi bật trong việc tổ chức giới đàn, và có thể nhận diện thể hiện “cực tổ chức” hay còn hiểu như là “trung tâm truyền giới” hay không?

c. Mạng lưới nhân sự truyền giới (đàn đầu, hòa thượng, giới sư) trong 1951–1964 có đặc điểm gì: mức độ lặp lại, tính liên vùng, và vai trò “nút mạng lưới” của một số nhân vật hay điểm tổ chức? (ví dụ như năm 1964 tại Việt Nam Quốc Tự với Đại giới đàn Quảng Đức có đàn đầu HT. Tịnh Khiết...).

d. Tư liệu cho thấy những dấu hiệu chuyển pha mang tính hiện đại hóa nào trong diễn ngôn và quy ước ghi chép (ví dụ ghi chú từ 1963 gọi giới tử là “Thầy” thay “Ngài”) và dấu hiệu ấy có thể được hiểu ra sao trong bối cảnh biến đổi văn hóa-xã hội?

Từ các câu hỏi trên, bài viết theo đuổi ba mục tiêu:

Mục tiêu 1: Mô tả - đo lường nhịp giới đàn 1951-1964

*Trích xuất và trình bày chuỗi số lượng giới đàn theo năm từ bảng tổng hợp.

*Nhận diện các năm “đỉnh hoặc đáy” và các đoạn tăng hoặc giảm liên tiếp (để thảo luận về khả năng thích nghi của thiết chế).

Mục tiêu 2: Tái dựng không gian tổ chức và mạng lưới nhân sự truyền giới.

Lập bảng địa bàn (tỉnh, thành, chùa) và bảng nhân sự (đàn đầu và giới sư) từ phân biên niên.

*Chọn 1-2 trường hợp điển hình để đọc gần, ưu tiên năm 1964 do tư liệu có mô tả rõ cấu trúc đàn và nhân sự.

Mục tiêu 3: Diễn giải ý nghĩa xã hội-thể chế của dữ liệu giới đàn

* Đặt kết quả vào khung xã hội học tôn giáo và nhà nước học: giới đàn như một cơ chế duy trì nhân lực mang tính chuẩn mực, phản ánh năng lực tự tổ chức của cộng đồng tôn giáo Phật giáo.

* Nhận diện dấu hiệu hiện đại hóa trong ghi chép (đặc biệt mốc 1963 về cách xưng danh) như một dữ kiện hỗ trợ cách định dạng đọc của bối cảnh văn hóa - xã hội.



Một pháp đàn - Ảnh minh họa: Minh Nam

Tư liệu nền của bài viết là **Biên niên sử Giới đàn Tăng Việt Nam** thế kỷ XX do Tỳ-kheo Thích Đồng Bốn biên soạn, Viện Nghiên cứu Phật học Việt Nam, xuất bản năm 2009. Để đặt dữ liệu giới đàn vào đúng bối cảnh lịch sử Phật giáo Việt Nam, bài viết dùng thêm năm nhóm tư liệu tham chiếu: (i) Nghiên cứu về tổ chức Phật giáo 1951-1964: đặc biệt là nghiên cứu của Cousin-Thorez (2021) về Tổng hội Phật giáo Việt Nam (1951-1964), coi đây là một “bước bị quên” nhưng quan trọng hướng tới cấu trúc thống nhất năm 1964, đồng thời phác họa hệ sinh thái Phật giáo thập niên 1950-1960 với nhiều thành phần và động lực; (ii)

Nghiên cứu về “Buddhist Crisis” 1963 và chính trị xây dựng quốc gia: để tránh đọc khủng hoảng 1963 chỉ như là “xung đột tôn giáo”, bài viết dựa vào hướng tiếp cận của Edward Miller (2015), coi khủng hoảng 1963 là sự va chạm giữa các “tâm nhìn hiện đại hóa” và gắn với phong trào phục hưng Phật giáo thế kỷ XX. Đồng thời, có thể dùng đối chiếu với các nghiên cứu đương thời (1964) về tổ chức - vận động của phong trào Phật giáo ở miền Nam; (iii) Nghiên cứu nền về Phật giáo Việt Nam hiện đại (thiết chế, truyền thông, không gian công): khung phân tích hiện đại hóa, thiết chế hóa được tham chiếu từ công trình của Shawn F. McHale về quan hệ giữa diễn ngôn công, in ấn và Phật giáo trong tiến trình hình thành Việt Nam hiện đại (dù trọng tâm sớm hơn 1951, nhưng hữu ích cho cách hiểu “Phật giáo như một tác nhân xã hội”); (iv) Nguyễn Lang (Thích Nhất Hạnh) - Việt Nam Phật giáo sử luận (đặc biệt Tập III). Tập III đi sâu công cuộc chấn hưng, các trung tâm, xu hướng tổ chức và những chuyển động dẫn tới giai đoạn đầu thập niên 1960; đồng thời có các chương liên quan trực tiếp tới bối cảnh chính trị-xã hội và phong trào Phật giáo thời Đệ Nhất Cộng hòa. Bản tái bản ghi tháng 9/2019 do NXB Hồng Đức xuất bản; (v) Thích Nhật Từ & Nguyễn Kha (đồng chủ biên) - Pháp nạn Phật giáo 1963: Nguyên nhân, bản chất và tiến trình. Đây là bộ tư liệu chuyên đề, hệ thống hóa nguyên nhân - diễn biến - bài học của biến cố 1963; rất phù hợp để “đặt” dữ liệu giới đàn (1951-1964) vào trường lực chính trị-xã hội và động lực tổ chức Phật giáo đương thời. Sách ghi rõ nhan đề, đồng chủ biên và NXB Hồng Đức, mốc biên soạn 2013.

Bài viết vận dụng một khung khái niệm ba lớp (Phật học - Xã hội học - Nhà nước học), thống nhất bằng một câu hỏi: giới đàn phản chiếu điều gì về sức sống và cơ chế vận hành của cộng đồng Phật giáo trong biến động? Gợi ý nền được chính tư liệu nêu: “không năm nào mà giới đàn không được mở ra”, coi đó là minh chứng cho nhịp sống tâm linh-đạo đức “tương tục”: (i) Lớp Phật học (Giới luật học, Tăng sử): Giới đàn được hiểu như cơ chế truyền thừa giới thể, tái khẳng định chuẩn mực phạm hạnh và hợp thức hóa tư cách tu sĩ. Ở đây, “mạch giới” không chỉ nằm trong kinh luật, mà còn nằm trong chuỗi sự kiện truyền giới được ghi bằng thời gian - địa điểm - nhân sự (đàn đầu, giới sư, giới tử). Cách nhìn này trùng với “thông điệp” mà tác giả công khai: giới đàn là “cột mốc” để nhận định sinh hoạt Phật giáo và truy nguyên truyền thừa; (ii) Lớp xã hội học tôn giáo: Giới đàn được xem như một thiết chế tái sản xuất nhân lực tôn giáo: tạo tầng sĩ, phân tầng uy tín (ai đủ tư cách làm đàn đầu, giới sư), và tạo mạng lưới liên kết tự viện và cộng đồng. Ở cấp độ dữ liệu, điều này cho phép chuyển tư liệu biên niên thành các biến quan sát: tần suất (số đàn/năm), phân bố không gian (tỉnh/thành), mạng lưới nhân sự (lập lại vai trò, mức độ trung tâm). Chính việc sách cấu trúc theo biên niên để “theo dõi mạch sống Tăng đoàn” là một chỉ dẫn phương pháp học cho lối đọc xã hội học này; (iii) Lớp nhà nước học

(thể chế và năng lực tự tổ chức): Ở góc nhìn nhà nước học, giới đàn biểu hiện một năng lực quan trọng của cộng đồng tôn giáo: năng lực tự tổ chức và duy trì chuẩn mực trong điều kiện xã hội biến động. Tư liệu nhấn mạnh lịch sử biến động nhưng giới đàn vẫn duy trì (nhiều hay ít), hàm ý một “độ đàn hồi thể chế” của Phật giáo. Khi đối chiếu với nghiên cứu về Tổng hội (1951– 1964) và khủng hoảng 1963, “độ đàn hồi” ấy có thể đọc sâu hơn như sự tương tác giữa tổ chức tôn giáo – phong trào xã hội – môi trường chính trị.

Để khung khái niệm không dừng ở lời hay ý đẹp, bài viết quy ước cách đo ghi như sau:

- * Chỉ báo nhịp sống giới luật: số giới đàn năm trong 1951–1964 (trích từ bảng tổng hợp).
- * Chỉ báo trung tâm tổ chức: các địa bàn có mật độ tổ chức cao (đếm theo tỉnh, chùa từ phần biên niên).
- * Chỉ báo mạng lưới nhân sự: mức độ lặp lại và vai trò của các vị đàn đầu, giới sư (xây ma trận đồng xuất hiện theo từng đàn).
- * Chỉ báo chuyển pha diễn ngôn: các ghi chú chuẩn hóa cách gọi, xưng danh trong văn bản (ví dụ mốc 1963).

Xét theo 3 lớp : Phật học, Xã hội học và Nhà nước học

Về mặt cấu trúc dữ liệu, tư liệu cung cấp hai tầng thông tin bổ trợ cho nhau: một tầng mang tính thống kê theo năm và một tầng mang tính biên niên sự kiện. Điểm mạnh của cách tổ chức này là cho phép vừa nhìn “đại thể” qua chuỗi số liệu, vừa đi sâu “vi mô” vào từng giới đàn cụ thể để đối chiếu địa bàn và nhân sự.



Chùa Việt Nam Quốc Tự hiện nay - Ảnh: Sưu tầm

Trước hết, bài viết trích dải 1951-1964 từ “Bảng liệt kê tổng số” để tạo một chuỗi thời gian về tần suất giới đàn theo năm. Ở lớp Phật học, mỗi con số không được hiểu như thống kê thuần túy, mà như một dấu chỉ về nhịp vận hành giới luật: giới đàn là nơi truyền thọ giới pháp, xác lập tư cách tu sĩ, và tái khẳng định nền tảng phạm hạnh của tăng đoàn, vì vậy tần suất theo năm phản ánh mức độ “tương tục” của mạch giới trong đời sống tu trì. Ở lớp Xã hội học, các con số theo năm được xem như một chỉ báo về năng lực tổ chức và huy động nguồn lực tôn giáo (địa điểm, nhân sự truyền giới, nhu cầu thọ giới), qua đó có thể nhận diện các đoạn “tăng – giảm” như biến thiên của một thiết chế xã hội. Ở lớp Nhà nước học, chuỗi số liệu này được đọc như dấu vết của độ đàn hồi thể chế: trong bối cảnh xã hội biến động, việc giới đàn vẫn duy trì (dù nhiều hay ít) gợi ý khả năng tự điều chỉnh và duy trì chuẩn mực của cộng đồng tôn giáo trong đời sống xã hội.

Chuỗi số liệu 1951-1964 cho thấy nhịp co giãn nhưng liên tục của thiết chế truyền giới; tuy nhiên, để tránh hiểu nhầm như một dao động “nội bộ nghi lễ”, bài viết đọc xu hướng này trong đường dài của phục hưng và thiết chế hóa Phật giáo hiện đại. Ở bình diện nền, McHale cho thấy từ đầu thế kỷ XX, Phật giáo đã tham gia mạnh vào không gian diễn ngôn công, in ấn, và các hình thức tổ chức - truyền bá, qua đó tạo tiền đề cho năng lực tổ chức tôn giáo hiện đại. Khi bước sang 1951- 1964, năng lực đó biểu hiện cụ thể ở chỗ giới đàn vẫn được duy trì đều theo năm tức “đạo mạch” tiếp tục vận hành bằng một cơ chế có tổ chức, thay vì chỉ dựa vào uy tín cá nhân hay truyền thống địa phương. Ở chiều tổ chức toàn quốc, nghiên cứu của Cousin-Thorez về Tổng hội Phật giáo Việt Nam (1951-1964) nhấn mạnh đây là giai đoạn hình thành một thiết chế quốc gia đầu

tiên của Phật giáo, và giai đoạn này có liên hệ tới biến động 1963 cũng như tiến trình hướng tới một cơ cấu thống nhất năm 1964. Vì vậy, các năm “cao” hay “ổn định” của giới đàn không chỉ phản ánh nhu cầu thọ giới, mà còn có thể được đọc như dấu vết của một trường Phật giáo đang tăng cường năng lực tổ chức và điều phối mạng lưới - điều mà số liệu đơn thuần không tự nói ra nếu thiếu nền đối chiếu tổ chức - lịch sử.

Sau tầng thống kê, bài viết dựa vào tầng biên niên sự kiện từng năm để tái dựng nội dung cụ thể của hoạt động truyền giới. Tầng này giúp chuyển từ “nhịp” sang “cấu trúc”: giới đàn được ghi nhận theo thời gian và cho phép đối chiếu địa bàn - chùa, tự viện - nhân sự truyền giới - giới tử. Đọc ở lớp Phật học, biên niên là chất liệu tăng sử: việc xác định ai là đàn đầu, ai là giới sư, và giới đàn tổ chức ở đâu chạm tới trục thẩm quyền giới luật và tính chính thống của truyền giới. Đọc ở lớp xã hội học, biên niên cho phép dựng bản đồ mạng lưới: chùa nào là “điểm tụ”, địa bàn nào có mật độ mở đàn cao, nhân sự nào lặp lại qua nhiều đàn; từ đó nhận diện các “nút trung tâm” và mức độ liên kết liên địa phương của đời sống Phật giáo. Đọc ở lớp nhà nước học, dữ liệu biên niên phản ánh một mô thức tự tổ chức của tôn giáo ở cả cấp cơ sở và cấp trung tâm: các giới đàn ở địa phương thể hiện năng lực duy trì thiết chế tại chỗ, trong khi các đại giới đàn ở trung tâm đô thị có thể được xem như cơ chế điều phối, chuẩn hóa và tạo chính danh.

Trọng tâm phương pháp ở tầng biên niên là thao tác đối chiếu địa bàn - nhân sự như một “bộ biến” nghiên cứu. Từ mỗi mục giới đàn, bài viết trích các trường: địa điểm (tỉnh/ thành, chùa), nhân sự (đàn đầu, giới sư...), và đối tượng thọ giới (giới tử). Chẳng hạn, năm 1964, tư liệu ghi rõ trường hợp Việt Nam Quốc Tự (Sài Gòn) mở Đại giới đàn Quảng Đức, nêu cụ thể đàn đầu là Hòa thượng Tịnh Khiết cùng các vị liên quan. Đây là một ví dụ cho phép nhìn thấy sự hội tụ thẩm quyền giới luật tại một trung tâm đô thị. Đồng thời, tư liệu cũng ghi chú rằng từ năm 1963, giới tử được gọi chung là “Thầy” thay vì “Ngài”, như một quy ước của giai đoạn hiện đại. Chi tiết này được xem như một chỉ dấu bổ trợ để đọc chiều kích “hiện đại hóa” trong cách ghi chép và chuẩn hóa ngôn ngữ - một dữ liệu nhỏ nhưng có giá trị khi đặt vào nghiên cứu về chuyển biến xã hội và quản trị tri thức Phật giáo. Dấu chỉ chuẩn hóa xưng danh từ 1963 (“giới tử gọi chung là ‘Thầy’...”) khi đối chiếu với Miller (2015) có thể được đọc như một tiểu chứng cho quá trình “hiện đại hóa” diễn ngôn nội bộ song hành với biến động công cộng: 1963 không chỉ là khủng hoảng/ đối đầu, mà còn là giai đoạn các lực lượng xã hội tranh luận về mô hình hiện đại hóa và tính chính danh trong không gian công. Ở chiều tư liệu trong nước, bộ Pháp nạn Phật giáo 1963 (Thích Nhật Từ & Nguyễn Kha, 2013) cung cấp nền đối chiếu để đọc 1963 như một thời đoạn vừa bi thương vừa tạo áp lực chuẩn hóa tổ chức và diễn ngôn; do đó, thay đổi

cách gọi trong ghi chép giới đàn có thể xem như dấu hiệu “hành chính hóa, chuẩn hóa tri thức” của một thiết chế đang thích nghi trong bối cảnh xã hội căng thẳng.

Dựa trên “Bảng liệt kê tổng số” trong Biên niên sử **giới đàn** Tăng Việt Nam thế kỷ XX, chuỗi 1951–1964 cho thấy một nhịp vận hành khá rõ của hoạt động truyền giới: 1951 có 11 giới đàn, 1952 có 10, rồi giảm mạnh năm 1953 còn 5, sau đó phục hồi nhanh năm 1954 lên 12. Từ 1955 đến 1960, số lượng dao động ở mức trung bình (1955: 9; 1956: 7; 1957: 12; 1958: 8; 1959: 6; 1960: 7), trước khi đạt đỉnh cao năm 1961 với 14, tiếp tục duy trì mức cao ở 1962 với 12, rồi ổn định ở 1963 và 1964 đều 10. Như vậy, đường xu hướng không phải “tuyến tính đi lên”, mà giống một nhịp tụ, tán, hồi phục, tăng trưởng, ổn định, phản ánh vừa biến động thời cuộc vừa sức bền của thiết chế tăng đoàn. Ý nghĩa của xu hướng này cần được đọc theo ba lớp. Ở lớp Phật học, mỗi con số không chỉ là “sự kiện”, mà là nhịp tương tục của giới pháp: khi giới đàn được duy trì đều (đặc biệt giai đoạn 1961–1962 đạt mức cao), điều đó gợi ý rằng mạch truyền thọ giới và năng lực đào tạo tăng tài vẫn vận hành mạnh; ngay cả khi có năm giảm như 1953, dòng mạch không bị đoạn tuyệt. Lập luận này tương ứng với nhận định của chính tác giả rằng “không năm nào mà giới đàn không được mở ra”, xem đó như minh chứng cho sức sống tâm linh và nhịp sống tương tục. Ở lớp xã hội học, biến thiên theo năm phản ánh năng lực huy động nguồn lực xã hội tôn giáo (địa điểm, giới sư, đàn đầu, giới tử) và mức độ “rầm rộ” của sinh hoạt truyền giới: các năm cao như 1954, 1957,

1962 (12) và đặc biệt 1961 (14) nằm trong nhóm năm nổi bật của toàn thế kỷ, cho thấy những thời đoạn “hanh thông” thì giới đàn tổ chức dày hơn. Ở lớp nhà nước học, chuỗi này cho phép hiểu giới đàn như một chỉ báo về độ đàn hồi thể chế: hệ thống truyền giới có khả năng co giãn theo điều kiện xã hội, nhưng vẫn giữ được “xương sống” hoạt động tức khả năng tự tổ chức và duy trì chuẩn mực của cộng đồng tôn giáo ngay trong các giai đoạn nhiều sức ép.

Nếu phân tích trên cho thấy “nhịp” của giới đàn theo năm, thì ở phân tích này, tư liệu biên niên giúp nhìn rõ hơn cách truyền giới vận hành trong không gian: giới đàn không diễn ra một điểm đơn lẻ, mà hình thành một mạng lưới truyền giới gồm nhiều địa bàn (tỉnh/thành - chùa), trong đó có những “điểm tụ” giữ vai trò trung tâm, và những điểm địa phương giữ vai trò duy trì mạch giới ở cơ sở. Chỉ riêng năm 1964, biên niên ghi nhận hoạt động mở đàn tại nhiều nơi như Long An, Sài Gòn, Trà Vinh (Vĩnh Bình), Gia Định..., cho thấy mạng lưới truyền giới đã vận hành theo kiểu “đa điểm”, vừa tỏa rộng vừa hội tụ theo các trung tâm uy tín. Điều làm nổi bật ý nghĩa truyền giới nằm ở chỗ: mỗi giới đàn không chỉ “có mặt” về mặt địa điểm, mà còn được định hình bởi trực thẩm quyền giới

luật - tức cấu trúc đàn đầu, giới sư, giới tử. Tư liệu cho phép ta thấy rõ cơ chế hợp thức hóa ấy qua những đại giới đàn có quy mô và nhân sự tiêu biểu. Ví dụ, tại Việt Nam Quốc Tự (Sài Gòn), sách ghi Đại giới đàn Quảng Đức và nêu cụ thể đàn đầu là Hòa thượng Tịnh Khiết, kèm danh sách các vị liên hệ ở vai trò giới sư, đàn sự. Ở lớp Phật học, đây chính là “xương sống” của truyền giới: giới thể được trao truyền không phải bằng lời nói chung chung, mà bằng một cấu trúc nghiêm minh của giới luật, trong đó đàn đầu, giới sư là bảo chứng cho tính chính thống và sự tương tục của pháp mạch. Ở lớp xã hội học, sự phân bố địa bàn và sự lặp lại của các bậc đàn đầu, giới sư cho thấy truyền giới còn là một cơ chế tái sản xuất nhân lực tôn giáo và phân phối uy tín. Các trung tâm đô thị như Sài Gòn (qua trường hợp Việt Nam Quốc Tự) có thể đóng vai trò “nút uy tín” và “nút điều phối”, nơi hội tụ các vị trưởng lão để tạo tính chính danh mạnh hơn cho một kỳ truyền giới; trong khi các giới đàn địa phương bảo đảm tính lan tỏa và khả năng đáp ứng nhu cầu thọ giới tại chỗ. Một chi tiết tưởng nhỏ nhưng rất “đắt” cho cách đọc xã hội học là ghi chú của sách về việc từ năm 1963, giới tử trong tư liệu “được gọi chung là “Thầy”, phản ánh một dạng chuẩn hóa diễn ngôn trong cách ghi chép truyền giới thời hiện đại. Ở lớp nhà nước học, mạng lưới truyền giới thể hiện năng lực tự tổ chức của cộng đồng tôn giáo: để mở giới đàn cần huy động không gian chùa chiền, nhân lực giới sư, nghi lễ và kỷ luật nội bộ; việc biên niên cho thấy nhiều điểm mở đàn trong cùng một năm hàm ý Phật giáo đã có một “hạ tầng xã hội” đủ để duy trì hoạt động truyền giới trên diện rộng. Nói cách khác, truyền giới ở đây vừa là hành trì tâm linh, vừa là một cơ chế thể chế hóa - giữ kỷ cương tăng đoàn, bảo đảm tính kế thừa, và duy trì một cộng đồng đạo đức có tổ chức trong lòng xã hội.

Trong **truyền thống Phật giáo**, giới đàn không thể hiểu như một “sự kiện tổ chức” thuần túy, bởi bản chất của truyền giới nằm ở thẩm quyền giới luật và tính chính danh của sự truyền thọ. Do đó, khi đi vào biên niên 1951-1964, lớp dữ liệu quan trọng nhất không chỉ là số lượng giới đàn, mà là ai đứng ra truyền giới, ai làm chứng minh, và ai là người tiếp nhận giới thể. Nói theo tinh thần nhà Phật, giới đàn là nơi “giới thể tương truyền”, và để sự tương truyền ấy không trở thành hình thức, phải có một cấu trúc nghiêm minh của nhân sự truyền giới: đàn đầu (bậc chủ trì và bảo chứng uy tín giới luật), giới sư (người trực tiếp làm pháp truyền giới và hướng dẫn giới tử), và giới tử (người tiếp nhận và tiếp nối dòng phạm hạnh). Biên niên năm 1964 cung cấp một minh họa điển hình cho “trục thẩm quyền” này. Ở bình diện Phật học, việc nêu danh đàn đầu, giới sư không phải chi tiết “lý lịch”, mà chính là dấu hiệu của tính chính thống: giới thể được truyền qua một hàng giới sư có đủ giới đức, đủ uy tín, và có vị thế trong truyền thống. Nhờ đó, “truyền giới” trở thành một sự kiện vừa thiêng liêng vừa có tính pháp lý nội bộ, bảo đảm rằng đời sống Tăng đoàn không đứt mạch và

không lẫn lộn giữa danh và thực. Ở bình diện xã hội học, “trục thẩm quyền” này đồng thời là một cơ chế phân phối uy tín và tái sản xuất lãnh đạo tôn giáo. Khi một vị trưởng lão giữ vai trò đàn đầu trong một đại giới đàn ở trung tâm đô thị, uy tín giới luật không chỉ lan tỏa trong phạm vi một tự viện mà còn tạo “lực hút” cho mạng lưới: giới tử từ nhiều nơi có thể quy tụ, và sau giới đàn họ lại tỏa đi, mang theo sự hợp thức hóa về mặt giới luật. Vì vậy, đàn đầu, giới sư có thể được xem như các “nút mạng lưới” giúp liên kết các địa bàn truyền giới, nối các trung tâm và địa phương vào một mạch vận hành chung. Chính tính chất đa điểm trong năm 1964 (Long An, Sài Gòn, Trà Vinh, Gia Định...) cho thấy mạng lưới ấy không đứng yên, mà có tính luân chuyển và hội tụ. Ở bình diện nhà nước học, cấu trúc nhân sự truyền giới biểu hiện một dạng tự quản rất rõ của cộng đồng tôn giáo.



Chùa Việt Nam Quốc Tự hiện nay - Ảnh: Suu tầm

Từ góc nhìn tổng hợp, nhân sự truyền giới (đàn đầu, giới sư) trong giai đoạn 1951-1964 vì vậy mang hai tầng ý nghĩa đồng thời. Thứ nhất, đó là ý nghĩa tôn giáo - giới luật: bảo đảm giới thể được truyền đúng pháp, đúng nghi quỹ, đúng chuẩn mực phạm hạnh. Thứ hai, đó là ý nghĩa xã hội - thể chế: tạo cơ chế hợp thức hóa và phân phối uy tín, duy trì cấu trúc tự quản, và nối kết các địa bàn thành một mạng lưới vận hành. Bên cạnh nhịp số lượng giới đàn, phân bố không gian và trực nhân sự truyền giới, tư liệu biên niên còn hé lộ một lớp nghĩa tinh tế nhưng có giá trị phân tích cao: sự hiện đại hóa trong cách ghi chép và cách

gọi, tức một dạng “quản trị tri thức” của truyền giới.

Ở lớp Phật học, sự thay đổi xưng danh không làm đổi bản chất giới pháp, giới thể vẫn do giới đàn truyền trao, nhưng nó chạm đến một vấn đề quan trọng của đời sống tăng đoàn: tôn xưng và uy nghi. Khi “Ngài” (một tôn xưng đậm tính tôn kính truyền thống) được thay bằng “Thầy” (một cách gọi gần hơn, phổ biến hơn trong bối cảnh hiện đại), ta thấy thấp thoáng một xu hướng: chuyển từ phong cách tôn xưng cổ kính sang phong cách ngôn ngữ dung dị, phù hợp hơn với thời đại và với hệ thống ghi chép mới. Tuy nhiên, đọc theo tinh thần Phật giáo, sự dung dị ấy không phải để “giảm” giá trị tôn kính, mà để nhấn mạnh “thực hành” và “tính chuẩn mực” của giới luật: người thọ giới là “Thầy” theo nghĩa sẽ gánh lấy trách nhiệm giáo hóa và nêu gương, chứ không chỉ là “danh xưng” trang trọng. Ở lớp xã hội học, thay đổi xưng danh là một dấu hiệu của chuẩn hóa giao tiếp xã hội và sự chuyển dịch văn hóa trong cộng đồng tôn giáo. Nói cách khác, giới đàn không đứng ngoài biến chuyển của xã hội: khi ngôn ngữ thay đổi, thì cách cộng đồng định vị vai trò, thẩm quyền và quan hệ giữa người truyền giới – người thọ giới cũng thay đổi theo. Gọi “Thầy” có thể hàm ý một quan hệ gần hơn với đời sống giáo dục, hoằng pháp và cộng đồng; đồng thời phản ánh cách xã hội hiện đại “hợp thức hóa” vai trò tôn giáo theo một ngôn ngữ dễ tiếp nhận hơn. Trong phân tích thiết chế, đây là biểu hiện của một quá trình hiện đại hóa biểu tượng: giữ nội dung (truyền giới) nhưng điều chỉnh hình thức (xưng danh, ghi chép) để tương thích với môi trường xã hội. Ở lớp nhà nước học, ghi chú này cho phép mở rộng cách hiểu về “hiện đại hóa” như một quá trình quản trị tri thức nội bộ. Khi một hệ thống biên niên quyết định chuẩn hóa cách gọi, đó là một hành vi mang tính thể chế: lựa chọn thuật ngữ, chuẩn hóa danh mục, làm cho tư liệu nhất quán và dễ tra cứu. Nói theo ngôn ngữ quản trị, đây là một bước chuyển từ lối ghi chép mang tính truyền khẩu, uy nghi lễ nghi sang lối ghi chép mang tính hồ sơ hóa và chuẩn hóa dữ liệu. Chỉ riêng việc tác giả chủ động đánh dấu “từ năm 1963...” cũng cho thấy ý thức phân kỳ và chuẩn hóa của người biên soạn, một dạng “hành chính hóa” tri thức mà không nhất thiết đồng nghĩa với thể tục hóa, mà có thể hiểu là nâng cấp năng lực lưu trữ và minh định vai trò trong nội bộ tăng đoàn.

Tóm lại, mốc 1963 trong ghi chú xưng danh là một “chỉ dấu nhỏ” nhưng làm rõ một vấn đề lớn: truyền giới không chỉ là sự kiện tâm linh, mà còn là một hoạt động có hạ tầng tri thức đi kèm cách ghi, cách gọi, cách phân loại. Nhờ những dấu hiệu như thế, tư liệu biên niên cho phép ta nhìn thấy truyền giới vừa giữ “chính pháp” ở tầng nội dung, vừa vận động theo thời đại ở tầng biểu đạt và quản trị. Nói bằng văn phong Phật giáo: pháp là bất biến, nhưng phương tiện thì tùy duyên; và sự tùy duyên ấy đôi khi hiện ra rất giản dị chỉ bằng hai chữ “Thầy” thay cho “Ngài” nhưng đủ để đánh dấu một bước chuyển của thời cuộc.

trong nếp sống tăng đoàn.

Tác giả: **Trần Lê Đình Hiếu** - NCS TS k3 Học viện Phật giáo Việt Nam tại Tp.HCM

Tạp chí Nghiên cứu Phật học Số tháng 01/2026

(Còn nữa, Kỳ 2 sẽ đăng tải trên Tạp chí NCPH số 197 tháng 03 năm 2026).