

ĐẠI HỌC HUẾ
TRƯỜNG ĐẠI HỌC KHOA HỌC

LÊ XUÂN THÔNG

PHẬT GIÁO QUẢNG NAM
THẾ KỈ XVII – XIX

LUẬN ÁN TIẾN SĨ SỬ HỌC

HUẾ - NĂM 2018

ĐẠI HỌC HUẾ
TRƯỜNG ĐẠI HỌC KHOA HỌC

LÊ XUÂN THÔNG

PHẬT GIÁO QUẢNG NAM
THẾ KỈ XVII – XIX

Chuyên ngành : Lịch sử Việt Nam

Mã số : 66 22 03 13

LUẬN ÁN TIẾN SĨ SỬ HỌC

NGƯỜI HƯỚNG DẪN KHOA HỌC
PGS.TS BÙI THỊ TÂN

HUẾ - NĂM 2018

LỜI CẢM ƠN

Trước hết, tôi muốn dành sự tri ân đặc biệt đến người hướng dẫn khoa học là PGS.TS. Bùi Thị Tân, giảng viên Khoa Lịch sử, Trường Đại học Khoa học, Đại học Huế. Cô không những đã giúp tôi có được định hướng nghiên cứu đúng mà còn tận tình hướng dẫn, góp ý trong suốt quá trình thực hiện đề tài.

Tôi trân trọng cảm ơn PGS.TS. Đỗ Bang, PGS.TS. Nguyễn Văn Đăng về những ý kiến chuyên môn ngay từ lúc hình thành đề cương luận án cho đến khi bảo vệ cấp cơ sở.

Tôi trân trọng cảm ơn sự góp ý sâu sắc của GS.TS Nguyễn Quang Ngọc, PGS.TS Nguyễn Thị Phương Chi, PGS.TS Trần Thị Mai, TS. Huỳnh Công Bá, PGS.TS. Trương Công Huỳnh Kỳ, TS. Thái Quang Trung, TS. Phan Thanh Hải, TS. Trần Đình Hằng.

Thực hiện đề tài này, tôi đã nhận được sự hoan hỷ trợ lực từ nhiều vị tăng ni của Phật giáo Quảng Nam, đặc biệt là Đại đức Thích Đồng Dưỡng (chùa Ba Phong, Duy Xuyên, Quảng Nam) và Đại đức Thích Như Tịnh (chùa Viên Giác, Hội An, Quảng Nam), những người đã giúp đỡ tôi nhiều không chỉ về tư liệu mà hơn thế - những vấn đề Phật học. Tôi xin trân trọng cảm ơn.

Cuối cùng, tôi xin cảm ơn ThS Đinh Thị Toan, người đã giúp tôi dịch thuật rất nhiều tư liệu Hán Nôm để phục vụ công tác nghiên cứu.

Một lần nữa, tôi xin bày tỏ lòng tri ân đến những tình cảm tốt đẹp đó!

Huế, tháng năm 2018

Tác giả

Lê Xuân Thông

LỜI CAM ĐOAN

Tôi cam đoan đây là công trình nghiên cứu của riêng tôi. Các số liệu, kết quả nêu trong luận án là trung thực và chưa từng được ai công bố trong bất kỳ công trình nào khác.

Huế, ngày tháng năm 2018

Tác giả

Lê Xuân Thông

MỤC LỤC

LỜI CAM ĐOAN

LỜI CẢM ƠN

MỤC LỤC

DANH MỤC BẢN VẼ

DANH MỤC HÌNH

MỞ ĐẦU	1
1. Lý do chọn đề tài	1
2. Đối tượng và phạm vi nghiên cứu	3
3. Mục tiêu và nhiệm vụ nghiên cứu	5
4. Phương pháp nghiên cứu	6
5. Đóng góp của đề tài	6
6. Bố cục của đề tài.....	7
CHƯƠNG 1. TỔNG QUAN TÌNH HÌNH NGHIÊN CỨU VÀ NGUỒN TÀI LIỆU	8
1.1. Tổng quan tình hình nghiên cứu	8
1.1.1. Lịch sử nghiên cứu vấn đề.....	8
1.1.1.1. <i>Giai đoạn trước 1975</i>	8
1.1.1.2. <i>Giai đoạn từ 1975 đến đầu 2017</i>	9
1.1.2. Kết quả được kế thừa và vấn đề đặt ra đối với việc nghiên cứu Phật giáo Quảng Nam thế kỉ XVII – XIX.....	13
1.1.2.1. <i>Kết quả được kế thừa</i>	13
1.1.2.2. <i>Vấn đề đặt ra</i>	14
1.2. Tổng quan nguồn tài liệu.....	15
1.2.1. Nguồn tài liệu thư tịch cổ	15
1.2.2. Nguồn tài liệu văn khắc cổ	18
1.2.3. Nguồn tài liệu vật chất.....	19
1.2.4. Nguồn tài liệu sản phẩm nghiên cứu khoa học.....	20
1.2.5. Nguồn tài liệu điền dã.....	20
CHƯƠNG 2. 21PHẬT GIÁO QUẢNG NAM THẾ KỈ XVII – XVIII	21
2.1. Bối cảnh lịch sử.....	21
2.1.1. Quá trình khai phá và phát triển làng xã ở Quảng Nam từ sau khi thuộc về Đại Việt	21

2.1.2. Tình hình Nho giáo và Ki Tô giáo ở Đàng Trong.....	23
2.1.3. Sự tín mộ Phật giáo của các chúa Nguyễn	25
2.2. Phật giáo Việt trên đất Quảng Nam trước thế kỉ XVII: tư liệu và nhận thức	26
2.3. Mạch nguồn Phật giáo thiền Đại Việt trên vùng đất Quảng Nam	28
2.3.1. Phật giáo Quảng Nam những năm đầu thế kỉ XVII	28
2.3.2. Thiền sư Huệ Đạo Minh và một số thiền sư khác	30
2.3.3. Thiền sư Minh Châu Hương Hải	37
2.4. Các thiền phái truyền nhập từ Trung Hoa: Tào Động và Lâm Tế	41
2.4.1. Thiền phái Tào Động	41
2.4.2. Thiền phái Lâm Tế	45
2.5. Dòng thiền nội sinh trên vùng đất Quảng Nam: Lâm Tế Chúc Thánh	50
2.5.1. Sơ tổ Minh Hải Pháp Bảo và sự ra đời dòng thiền Lâm Tế Chúc Thánh.....	50
2.5.2. Quá trình truyền thừa dòng Lâm Tế Chúc Thánh thế kỉ XVIII	56
2.6. Chùa dân gian Quảng Nam thế kỉ XVII – XVIII.....	60
2.6.1. Tình hình xây dựng.....	60
2.6.2. Kiến trúc và thờ tự.....	63
CHƯƠNG 3. PHẬT GIÁO QUẢNG NAM THẾ KỈ XIX.....	67
3.1. Bối cảnh lịch sử.....	67
3.1.1. Tình hình chính trị - xã hội đất nước thế kỉ XIX.....	67
3.1.2. Triều Nguyễn với Phật giáo Quảng Nam	69
3.2. Sinh hoạt sơn môn và nghi lễ.....	73
3.2.1. Tổ chức sơn môn và đời sống tăng sĩ.....	73
3.2.2. Sinh hoạt nghi lễ và hoằng truyền đạo pháp.....	81
3.3. Một số danh tăng.....	83
3.3.1. Tiên Thường Viên Trùng (1777 - 1853)	83
3.3.2. Toàn Nhâm Vi Ý Quán Thông (1798-1883).....	85
3.3.3. Ân Bản Tổ Nguyên Vĩnh Gia (1840 - 1918).....	86
3.3.4. Ân Lan Tổ Huệ Từ Trí (1852- 1921)	87
3.4. Chùa Quảng Nam thế kỉ XIX.....	88
3.4.1. Chùa chính thống.....	88
3.4.1.1. Kiến trúc	88
3.4.1.2. Thờ tự.....	93
3.4.2. Chùa dân gian	97
3.4.2.1. Tình hình xây dựng, trùng tu	97

3.4.2.2. Kiến trúc và thờ tự.....	102
CHƯƠNG 4. ĐẶC ĐIỂM, VAI TRÒ PHẬT GIÁO QUẢNG NAM THẾ KỶ	
XVII - XIX	112
4.1. Đặc điểm Phật giáo Quảng Nam thế kỉ XVII – XIX	112
4.1.1. Tính cởi mở, bình dân và gần gũi.....	112
4.1.2. Có sự tồn tại và hòa quyện nhiều thiền phái, nhiều yếu tố Phật giáo.....	115
4.1.3. Có sự dung hợp các tôn giáo và văn hóa khác	117
4.1.4. Vừa mang tính phổ quát vừa mang tính địa phương	121
4.2. Vai trò Phật giáo Quảng Nam thế kỉ XVII – XIX	124
4.2.1. Góp phần ổn định nhân tâm, tạo nền tảng tinh thần quan trọng, thỏa mãn nhu cầu tín ngưỡng tâm linh của quần chúng	124
4.2.2. Góp phần xây dựng xã hội nhân văn, hướng thiện và hướng thượng	128
4.2.3. Góp phần cố kết cộng đồng; làm giàu hơn giá trị văn hóa Quảng Nam	131
KẾT LUẬN	135
CÔNG TRÌNH CỦA TÁC GIẢ ĐÃ CÔNG BỐ LIÊN QUAN ĐẾN ĐỀ TÀI	139
TÀI LIỆU THAM KHẢO	140
PHỤ LỤC	

DANH MỤC BẢN VẼ

Số hiệu	Tên bản vẽ	Trang
Bản vẽ 3.1.	Kết cấu vì chồng rường chùa Hải Tạng Tl: 1/100	106
Bản vẽ 3.2.	Kết cấu vì kèo chùa Phổ Khánh Tl: 1/100	107

DANH MỤC HÌNH

Số hiệu	Tên sơ đồ	Trang
Hình 3.1.	Sơ đồ thiết trí thờ tự chính điện chùa Phước Lâm (thế kỉ XIX)	112
Hình 3.2.	Sơ đồ thiết trí thờ tự chùa Tam Thai (đầu thế kỉ XX)	114
Hình 3.3.	Sơ đồ thiết trí thờ tự chùa Linh Ứng (đầu thế kỉ XX)	96

MỞ ĐẦU

1. Lý do chọn đề tài

1.1. Phật giáo truyền vào Việt Nam khoảng hai ngàn năm và bám sâu gốc rễ vào nhiều lĩnh vực đời sống của người dân Việt. Như nhà nghiên cứu Phật học Minh Chi nhận định: “Một đặc sắc của Phật giáo Việt Nam là nó hòa mình vào dân tộc, như cá với nước, cây với đất” [14, tr.12]. Phật giáo Quảng Nam trong quá trình tồn tại và phát triển của mình, nó cũng hòa mình vào lịch sử văn hóa của địa phương và để lại dấu ấn tích cực cho mãi đến hôm nay. Thật vậy, nơi đây từ nửa đầu thế kỉ XVII, đã chứng kiến nhiều vị danh tăng người Việt đến hoằng hóa, trong đó đáng chú ý là thiền sư Huệ Đạo Minh và Minh Châu Hương Hải. Đặc biệt, vào cuối thế kỉ XVII đầu thế kỉ XVIII, trong không khí các thiền sư Trung Hoa nhận nhíp sang Đại Việt truyền chánh pháp, thì thương phố Hội An (Quảng Nam), Ngũ Hành Sơn (Đà Nẵng) là những nơi đón nhiều thiền sư cả Lâm Tế và Tào Động dừng chân xây dựng đạo tràng, xiển dương Phật pháp. Như các thiền sư Minh Hải Pháp Bảo, Minh Lượng Thành Đăng, Đương Cơ Chân Dĩnh (phái Lâm Tế); và, thiền sư Hưng Liên (phái Tào Động). Phật giáo Quảng Nam từ đây phát triển hưng thịnh, có sức ảnh hưởng lớn trong xã hội. Đến giữa thế kỉ XVIII, Minh Hải Pháp Bảo lại biệt xuất bài kệ truyền phái mới, hình thành nên dòng thiền Lâm Tế Chúc Thánh. Lâm Tế Chúc Thánh từng bước không những chiếm lĩnh vị trí độc tôn trong nội bộ Phật giáo đất Quảng, mà còn lan rộng vào khu vực Nam Trung Bộ và Nam Bộ, vào thế kỉ XIX.

Tại các làng xã, bên cạnh những ngôi đình, miếu, nhà thờ tiền hiền, nhà thờ tộc.v.v. thì các ngôi chùa dân gian cũng lần lượt mọc lên và chiếm giữ một vai trò, vị trí quan trọng không thể thay thế trong đời sống văn hóa xã hội của người dân. Với họ, ngôi chùa không thuần túy là một cơ sở thờ tự Phật, Bồ tát, nơi để tín hữu tu trì thực hành giáo lí nhà Phật, mà còn là nơi để gửi gắm biết bao ước nguyện về tài lộc, sức khỏe, sự an vui... nói chung, là nơi dân làng muốn nương tựa sức mạnh siêu trần để giải quyết các vấn đề rất đời thường nơi trần thế.

1.2. Phật giáo là một tôn giáo. Thời đại ngày nay, gần như hằng ngày, hằng

giờ, thế giới phải chứng kiến những xung đột, những bất ổn mà nguyên nhân thường có liên quan đến vấn đề tôn giáo. Ở một hướng khác, gần đây, giới nghiên cứu tôn giáo quốc tế đã đưa ra khái niệm “toàn cầu hóa tôn giáo” để chỉ ra và dự báo một xu thế xuyên quốc gia của tôn giáo. Còn A.Malraux thì khẳng định “ Thế kỉ XXI sẽ là thế kỉ của tâm linh hoặc không là gì cả” và thế kỉ XXI sẽ là thế kỉ “tôn giáo sẽ ra khỏi đầu óc con người nhưng “tâm thức tôn giáo” thì quay trở lại” [45, tr.487]. Ở Việt Nam, Phật giáo không những không ra khỏi đầu óc con người mà sẽ vẫn tồn tại và gắn bó khăng khít, hòa quyện vào đời sống xã hội, như đã diễn ra trong quá khứ hai ngàn năm tồn tại. Khác chăng, trong hoàn cảnh mới, thời đại mới, nó sẽ có biểu hiện và sự phát triển mới. Đúng như khẳng định của Ban Chấp hành Trung ương Đảng cộng sản Việt Nam (khóa IX) tại Nghị quyết số 25-NQ/TW ngày 12 tháng 3 năm 2003 về công tác tôn giáo, rằng “Trong cách mạng xã hội chủ nghĩa, vấn đề tôn giáo có những nội dung mới”, và rằng “Tín ngưỡng, tôn giáo là nhu cầu tinh thần của một bộ phận nhân dân, đang và sẽ tồn tại cùng dân tộc trong quá trình xây dựng chủ nghĩa xã hội ở nước ta” [21, tr.37-38]. Điều đó càng thúc bách việc tìm hiểu nghiên cứu về Phật giáo Việt Nam nói chung và Phật giáo địa phương nói riêng một cách đầy đủ, sâu sắc không chỉ ở hiện tại, mà cả trong quá khứ để làm cơ sở ứng xử trong tương lai.

1.3. Cho đến nay, mặc dù đã có một số tài liệu viết về Phật giáo Quảng Nam nhưng nhìn chung chỉ ở mức độ bộ phận hoặc ở các khía cạnh, vấn đề tản mát, chưa có bất kì công trình nghiên cứu nào đi vào địa hạt Phật giáo ở đây một cách cơ bản, có hệ thống. Những câu hỏi quan trọng đặt ra như: Phật giáo Quảng Nam có quá trình truyền nhập, phát triển như thế nào? Có diện mạo, đặc điểm gì? Có vai trò gì trong đời sống xã hội nơi đây? ... vẫn còn bỏ trống. Nói tóm lại, Phật giáo Quảng Nam chưa được quan tâm đúng mức trên rất nhiều khía cạnh.

Rõ ràng việc nghiên cứu Phật giáo Quảng Nam là một yêu cầu bức thiết có ý nghĩa cả về lí luận và thực tiễn. Nó giúp cho chúng ta nhận thức được những vấn đề căn nguyên nhất của Phật giáo ở mảnh đất xứ Quảng trong quá khứ, để từ đó có được những ứng xử hợp lẽ, đúng quy luật với một hình thái ý thức xã hội quan trọng này của người Việt.

Với ý nghĩa đó, chúng tôi chọn đề tài *Phật giáo Quảng Nam thế kỉ XVII –*

XIX làm đề tài luận án tiến sĩ sử học của mình.

2. Đối tượng và phạm vi nghiên cứu

2.1. Đối tượng nghiên cứu

Đối tượng nghiên cứu của đề tài là Phật giáo Quảng Nam mà trọng tâm là sự thăng biến của các phái thiền và hoạt động hoằng dương Phật pháp, sinh hoạt sơn môn của đội ngũ sư tăng; đồng thời là hệ thống chùa chiền, trong đó, ngoài chùa chính thống, đề tài đặc biệt quan tâm đến chùa dân gian - nơi hội tụ và phản chiếu tâm thức tín ngưỡng Phật giáo của dân chúng làng quê.

Để minh bạch hơn đối tượng nghiên cứu, chủ yếu là hệ thống chùa chiền, ở đây xin đưa ra quan niệm về chùa dân gian và chùa chính thống.

Nhằm thỏa mãn mục tiêu nghiên cứu, chúng tôi tiếp cận ngôi chùa từ chính bản chất của nó là một thiết chế tín ngưỡng – tôn giáo, do đó phải lấy đối tượng sử dụng trực tiếp làm căn cứ phân loại. Vì chỉ có đối tượng sử dụng trực tiếp mới có tác động chi phối, định hình nên những chức năng căn bản và giá trị cốt lõi của ngôi chùa trong quá trình nó tồn tại; trong khi điều này ít – hay thậm chí là không – chịu ảnh hưởng bởi những vấn đề khác, như đối tượng sở hữu, xây dựng, hay quản lí là ai. Với quan niệm như trên và qua thực tế lịch sử chùa Việt Quảng Nam cho thấy chùa bao giờ cũng được sử dụng bởi hai đối tượng, hoặc là giới tăng ni hoặc là dân chúng làng xã, chúng tôi phân chùa Việt xứ Quảng có hai loại: chùa của tăng ni và chùa của dân chúng. Loại thứ nhất chúng tôi gọi là *chùa chính thống theo nghĩa là cơ sở quan yếu và phổ quát của Phật giáo*. Loại thứ hai chúng tôi gọi là *chùa dân gian theo nghĩa là phi chính thống, mang đặc trưng của loại hình văn hóa dân gian Việt*. Thông thường, chùa chính thống do các tăng ni khai sơn, nhưng cũng có trường hợp do dân chúng, nhà nước xây dựng, nhà sư chỉ là người đến tiếp nhận. Chùa chính thống có thể thuộc một địa chỉ cụ thể hoặc đôi khi lại nằm sâu trong núi rừng, hoặc ở những vùng đất “vô chủ”. Với chùa dân gian, không chỉ do dân làng sử dụng mà còn do dân làng xây dựng hoặc tổ chức xây dựng và quản lí. Nó bao giờ cũng thuộc một địa chỉ làng xã cụ thể. Trong lịch sử tồn tại, chùa dân gian luôn hàm chứa đồng thời các chức năng, là nơi hội tụ và phản chiếu những giá trị về tôn giáo, tín ngưỡng và văn hóa làng xã.

2.2. Phạm vi nghiên cứu

Phạm vi không gian của đề tài là địa bàn tỉnh Quảng Nam và thành phố Đà Nẵng hiện nay. Giới hạn này xuất phát từ đặc điểm lịch sử - văn hóa của vùng đất và của đối tượng nghiên cứu. Như ta thấy, xuyên suốt gần trọn ba thế kỉ XVII, XVIII, XIX, địa bàn hai tỉnh, thành phố này đều nằm trong cùng một đơn vị hành chính cao nhất trực thuộc trung ương (là dinh/trấn thời chúa Nguyễn đến đầu triều Nguyễn, và tỉnh từ năm 1831), với tên gọi Quảng Nam. Tất nhiên, trong mấy trăm năm đó, có thời kì (chúa Nguyễn) không gian địa lí của dinh/trấn Quảng Nam vượt xa hiện tại, bắt đầu từ đèo Hải Vân ở phía Bắc kéo đến đèo Cù Mông ở phía Nam, tức không chỉ có thành phố Đà Nẵng và tỉnh Quảng Nam mà bao gồm cả hai tỉnh Quảng Ngãi, Bình Định ngày nay¹. Song, đến đầu thế kỉ XIX (năm 1803), vùng đất tương ứng với tỉnh Quảng Ngãi, Bình Định được tách ra khỏi dinh Quảng Nam, thành những đơn vị hành chính riêng trực thuộc triều đình trung ương. Địa giới dinh/trấn/tỉnh Quảng Nam tồn tại ổn định từ đó cho đến cuối thế kỉ XIX, khi Pháp lấy Đà Nẵng làm đất nhượng địa, năm 1888. Cũng cần nói thêm là phạm vi nhượng địa Đà Nẵng lúc bấy giờ chỉ khoảng 10.000 ha, gồm 5 xã của tổng Bình Thới Hạ (huyện Hòa Vang, phủ Điện Bàn) là Hải Châu, Phước Ninh, Thạch Thang, Nam Dương và Nại Hiên, là dải đất dọc tả ngạn sông Hàn thuộc quận Hải Châu hiện nay. Như vậy, dù có sự biến động về địa giới, danh xưng Quảng Nam vẫn tồn tại với tư cách là tên gọi đơn vị hành chính trực thuộc trung ương, luôn bao gồm trong nó cả vùng đất từ chân đèo Hải Vân đến ranh giới hai tỉnh Quảng Nam, Quảng Ngãi. Cho nên, Quảng Nam, Đà Nẵng – theo sự phân biệt hiện nay – thực chất, trong quá khứ là một vùng đất thống nhất trong cùng đơn vị hành chính.

Nhưng đây mới là một mặt của vấn đề. Kết quả nghiên cứu của nhiều ngành khoa học xã hội đã chỉ ra rằng không hề có sự phân biệt Quảng Nam, Đà Nẵng theo nghĩa nhìn nhận đây là hai thực thể độc lập về địa - sử - văn hóa - xã hội; ngược lại,

¹ Thậm chí có lúc, như từ năm 1611 đến 1628, dinh Quảng Nam còn bao gồm cả tỉnh Phú Yên hiện nay. Sử cũ cho biết năm 1611, nhân vụ quân Chăm quấy phá ở biên giới phía nam, chúa Nguyễn Hoàng sai người cất quân đánh dẹp và chiếm lấy vùng đất từ đèo Cù Mông đến đèo Đại Lãnh, lập phủ Phú Yên. Năm 1629, phủ Phú Yên tách ra khỏi dinh Quảng Nam và nâng lên đơn vị hành chính cấp dinh, gọi là dinh Trấn Biên [64, tr.36, 44].

nó đều có sự thống nhất chung, hay nói cách khác, đó là một vùng lịch sử - văn hóa (Quảng Nam - xứ Quảng). Phật giáo - một yếu tố văn hóa trên vùng đất này - là một trong những bằng chứng cho điều vừa khẳng định, nhất là dưới góc độ lịch sử phát triển, sinh hoạt Phật sự và biểu hiện văn hóa.

Phạm vi thời gian của đề tài là từ đầu thế kỉ XVII đến cuối thế kỉ XIX. Việc xác định giới hạn trên của đề tài xuất phát từ sự kiện chúa Nguyễn cho xây dựng hai ngôi chùa Long Hưng và Bảo Châu, vào khoảng các năm 1602 và 1607, một ở Trà Kiệu và một ở phía đông dinh trấn (Quảng Nam). Cố nhiên, đây không phải là những sự kiện mang tính cột mốc, điển hình của lịch sử Phật giáo đất Quảng; nhưng trong bối cảnh chưa thể minh xác về tình hình Phật giáo trước thế kỉ XVII trên vùng đất này, thì có thể coi đây là giải pháp được chấp nhận tạm thời. Còn đối với giới hạn dưới, đó là lúc Phật giáo Việt Nam có sự biến chuyển mang tính chất vừa kết thúc một thời kì, đồng thời vừa chuẩn bị mở ra một thời kì mới, mà phong trào chấn hưng Phật giáo đầu thế kỉ XX là sự khởi đầu. Phật giáo Quảng Nam cũng không khác được.

Phạm vi chủ thể của đề tài là chỉ nghiên cứu Phật giáo người Việt mà không quan tâm đến Phật giáo của các cộng đồng tộc người khác. Sở dĩ như vậy là vì trên mảnh đất Quảng Nam, người Việt chiếm tuyệt đại đa số, là chủ thể quan trọng của lịch sử vùng đất này; hơn thế, ở họ, Phật giáo đã bám sâu gốc rễ và lan tỏa mạnh trong xã hội.

3. Mục tiêu và nhiệm vụ nghiên cứu

3.1. Mục tiêu

Đề tài đặt ra mục tiêu xây dựng bức tranh tổng quan về quá trình truyền nhập, vận động biến đổi và phát triển của Phật giáo trên vùng đất Quảng Nam từ thế kỉ XVII đến thế kỉ XIX, trong tính hệ thống và toàn diện của nó.

3.2. Nhiệm vụ

Để đạt được mục tiêu trên, những nhiệm vụ cơ bản phải thực hiện là: (1) Nghiên cứu quá trình truyền nhập, vận động biến đổi và phát triển của các thiền phái; (2) Nghiên cứu vấn đề tổ chức, hoạt động Phật sự, nghi lễ và sinh hoạt của đội ngũ tăng ni; (3) Nghiên cứu hệ thống chùa chiền với các nội dung về xây dựng, kiến trúc và thờ tự; và, (4) Nghiên cứu đánh giá đặc điểm, vai trò của Phật giáo Quảng

Nam từ thế kỉ XVII đến thế kỉ XIX, trong đó, về đặc điểm, chú trọng nghiên cứu so sánh để chỉ ra điểm chung và riêng, về vai trò, tập trung làm rõ vai trò đối xã hội như là cách khẳng định giá trị tích cực của Phật giáo đất Quảng trong quá khứ.

4. Phương pháp nghiên cứu

Chúng tôi đặc biệt coi trọng các phương pháp cơ bản của khoa học lịch sử: phương pháp lịch sử và phương pháp logic. Cả hai phương pháp này được sử dụng đồng thời để phác dựng lại quá trình lịch sử khách quan của Phật giáo Quảng Nam, từ thế kỉ XVII đến thế kỉ XIX. Tuy vậy, không phải lúc nào việc sử dụng hai phương pháp cũng có tính cân đối như nhau, mà tùy vào vấn đề trình bày, một trong hai phương pháp chiếm vị thế ưu thắng. Chẳng hạn, khi nghiên cứu về các thiền phái hay hệ thống chùa dân gian thì phương pháp lịch sử trở nên quan yếu; nhưng, khi đánh giá, rút ra các kết luận về đặc điểm, vai trò của Phật giáo Quảng Nam thì phương pháp logic lại được ưu tiên trước hết.

Thứ đến, đề tài còn sử dụng một số phương pháp nghiên cứu khác. Phương pháp so sánh cả ở góc độ lịch đại và đồng đại được áp dụng ở những lúc cần thiết, nhằm làm nổi bật một số vấn đề, nhất là về đặc điểm, vai trò Phật giáo Quảng Nam. Phương pháp mô hình hóa được sử dụng để nhằm biểu đạt rõ hơn về kiến trúc và thờ tự của hệ thống chùa chiền. Có thể kể thêm phương pháp định lượng, thông qua các con số, nó giúp chúng tôi kiến giải một số vấn đề cũng không kém phần quan trọng. Ngoài ra, do tính chất của đề tài, chúng tôi còn sử dụng một số phương pháp nghiên cứu thuộc khảo cổ học và nghệ thuật học để tìm hiểu di tích, di vật như kiến trúc, tượng thờ, bia đá, chuông đồng...; phương pháp thuộc tôn giáo học để lí giải một số hiện tượng của Phật giáo. Cuối cùng là phương pháp điền dã. Không tiến hành khảo sát điền dã sẽ không hiểu hết, hình dung hết những điều ghi lại trong sử sách văn tự, những tên đất, tên làng, những di tích, di vật Phật giáo của vùng đất Quảng Nam.

5. Đóng góp của đề tài

5.1. Đóng góp trước tiên là cung cấp tư liệu về Phật giáo Quảng Nam một cách hệ thống, với nhiều loại hình trên cơ sở đã có sự phân tích, đối chiếu, xác minh khoa học. Phải thừa nhận rằng, tư liệu về đối tượng mà đề tài đang nghiên cứu đã có một số người quan tâm sưu tầm, giới thiệu, khai thác, nhưng do nhiều nguyên nhân, nó

chỉ mang tính đơn lẻ, rời rạc hoặc cục bộ ở một vài khía cạnh; tư liệu khảo sát điền dã không nhiều; đó là chưa kể thao tác xử lí, phê bình tư liệu đôi khi ít được quan tâm đúng mức.

5.2. Nhưng đóng góp căn bản nhất của đề tài là giúp người đọc theo dõi được quá trình truyền nhập, vận động, biến đổi và phát triển, với những biểu hiện nhiều vẻ của Phật giáo Quảng Nam trong ba thế kỉ. Ở đây, ngoài việc dựng lại bức tranh toàn cảnh của Phật giáo, chúng tôi còn cố gắng lí giải, xác minh, khách quan đánh giá nhiều biểu hiện, vấn đề của đối tượng; đồng thời, chỉnh lí, bổ sung những nhầm lẫn, sai sót, thiếu hụt mà trong một số sản phẩm nghiên cứu trước đó vấp phải.

5.3. Đề tài đã chỉ ra những đặc điểm chung và riêng của Phật giáo Quảng Nam, qua đó góp phần khẳng định, một mặt, Phật giáo đất Quảng là một bộ phận của Phật giáo Việt Nam nhưng mặt khác, đến lượt mình, do bị quy định bởi điều kiện địa lí và lịch sử - xã hội, Phật giáo nơi đây cũng có những nét riêng, tồn tại có tính độc lập tương đối trong tổng thể chung là Phật giáo dân tộc. Bên cạnh đó, đề tài còn khẳng định những khía cạnh tích cực của Phật giáo Quảng Nam, thông qua việc nêu và phân tích vai trò của nó trong đời sống xã hội.

5.4. Từ những đóng góp mang tính học thuật kể trên, kết quả nghiên cứu của đề tài sẽ đặt cơ sở cho việc ứng xử với Phật giáo địa phương cả hiện nay và trong tương lai của các tổ chức chính quyền, đoàn thể, tôn giáo ở địa phương Quảng Nam và Đà Nẵng, như đề ra chính sách, phương thức quản lí, định hướng phát triển, hoạt động Phật sự, bảo tồn và phát huy giá trị di sản văn hóa Phật giáo. Đây chính là giá trị thực tiễn của đề tài.

6. Bộ cục của đề tài

Đề tài bao gồm những nội dung chính sau:

Chương 1 trình bày tổng quan về tình hình nghiên cứu liên quan đến đề tài, nguồn tài liệu chính mà đề tài sử dụng.

Chương 2 nghiên cứu Phật giáo Quảng Nam thế kỉ XVII - XVIII.

Chương 3 nghiên cứu Phật giáo Quảng Nam thế kỉ XIX.

Chương 4 rút ra những nhận định bước đầu về đặc điểm, vai trò của Phật giáo Quảng Nam thế kỉ XVII - XIX.

CHƯƠNG 1

TỔNG QUAN TÌNH HÌNH NGHIÊN CỨU VÀ NGUỒN TÀI LIỆU

1.1. Tổng quan tình hình nghiên cứu

1.1.1. Lịch sử nghiên cứu vấn đề

Từ trước đến nay, ở những mức độ và phạm vi khác nhau, đã có một số cuốn sách, chuyên luận, tiểu luận đề cập trực tiếp hoặc có liên quan đến đề tài chúng tôi đang nghiên cứu. Có thể điểm qua lịch sử nghiên cứu như sau:

1.1.1.1. Giai đoạn trước 1975

Tài liệu sớm nhất có ý thức trình bày về Phật giáo Quảng Nam là tập *Ngũ Hành Sơn lục* bằng chữ Hán (có xen một số bài thơ Nôm) do tú tài Hồ Thăng Doanh – một nho sĩ địa phương cùng thiền sư Ấn Lan Tổ Huệ Từ Trí - một danh tăng của Phật giáo Quảng Nam sống vào nửa sau thế kỉ XIX - đầu thế kỉ XX - và một số người khác, hoàn thành năm Khải Định thứ nhất (1916) [125]. Trong tài liệu, ngoài việc giới thiệu về cụm núi đá Ngũ Hành cùng thơ ca, bi kí được khắc trên vách động, các tác giả đã có những thông tin khái lược về Phật giáo tại danh thắng kì thú này, trong đó, dành một phần đáng kể để viết về các thiền tăng tu chứng, sinh hoạt nghi lễ và thờ tự tại đây trong thế kỉ XIX đến những năm đầu thế kỉ XX. Ở một chừng mực nhất định, có thể coi đây là tài liệu có giá trị đáp ứng được một phần nhu cầu hiểu biết của người đời sau về Phật giáo Quảng Nam. Tuy nhiên, do phạm vi trình bày hẹp, những ghi chép về hành trạng các thiền sư chỉ dừng lại ở mức giản yếu, nên vẫn còn nhiều hạn chế cần khắc phục, bổ sung.

Tiếp theo là những bài báo, tiểu luận của người Pháp công bố trên *Những người bạn cố đô Huế (B.A.V.H)*, như *Chùa Long Thủ ở Tourane*, năm 1920, của Henri Cosserat [16], *Núi đá hoa cương (Ngũ Hành Sơn)*, năm 1924, của Albert Sallet [69]. Dựa vào nội dung tấm văn bia chùa Thủ Long và những tương truyền dân gian, lần đầu tiên, H.Cosserat đã chuyển đến bạn đọc những nét chấm phá về lai lịch một ngôi chùa dân gian ở Đà Nẵng có niên đại nửa sau thế kỉ XVII. Bài báo trên đã để lại cho chúng ta một tài liệu tham khảo tốt, khi mà theo quy luật khắc nghiệt của thời gian “Trăm năm bia đá cũng mòn”, tấm bia chùa Thủ Long giờ như một tảng đá trơ trọi với những dấu khắc đã nhạt nhòa; và những tương truyền dân

gian cũng đã tan biến theo những lớp người xưa cũ. Với A.Sallet, như tiêu đề của tiểu luận, hẳn ông không có ý nghiên cứu về Phật giáo. Tuy vậy, với lối trình bày linh hoạt, uyển chuyển, rải rác trong suốt hơn 150 trang sách viết về Ngũ Hành Sơn gồm rất nhiều mảng nội dung khác nhau, chúng ta vẫn tìm gặp nhiều thông tin về Phật giáo và liên quan đến Phật giáo tại đây. Công bằng mà nói, những cung cấp của A.Sallet phần nhiều đã được đề cập trong các bộ sách của triều Nguyễn và đặc biệt, là trong *Ngũ Hành Sơn lục* mà đôi chỗ ông chưa tham khảo hết, thậm chí chưa khảo chính một cách chuẩn xác. Song, cũng phải ghi nhận, ông đã để lại cho chúng ta không ít thông tin có ý nghĩa, như những ghi chép về các sư tăng của một số hải quân Pháp, khi họ đến Ngũ Hành Sơn nửa đầu thế kỉ XIX, được ông trích dẫn; những miêu tả về nghi lễ, tín ngưỡng, diện mạo chùa chiền và hoạt động Phật sự tại Ngũ Hành Sơn đầu thế kỉ XX, do chính ông mắt thấy tai nghe. Tất cả giúp hiểu thêm một số vấn đề về Phật giáo Quảng Nam từ trung tâm Ngũ Hành Sơn.

Bẵng đi một thời gian dài gần 50 năm sau, mới có thêm được công trình của Thích Chơn Phát và sau đó, là của Thích Hương Sơn. Thích Chơn Phát với *Sử liệu danh tăng - Tự viện - Thắng cảnh Phật giáo Quảng Nam* năm 1970 [60]. Đúng như tên gọi của nó, tác giả đã trình bày về các vị thiền sư, các ngôi chùa, kiến trúc Phật giáo trên địa bàn tỉnh Quảng Nam (không bao gồm thành phố Đà Nẵng hiện nay), nhưng chỉ dừng lại ở mức độ rất vắn tắt. Hai năm sau, năm 1972, một nhà sư khác là thượng tọa Thích Hương Sơn, trụ trì chùa Linh Ứng (Ngũ Hành Sơn) viết *Lịch sử Ngũ Hành Sơn - chùa Non Nước* [72]. Tập sách này với phần nội dung dày 74 trang, trình bày chủ đề lẫn lộn, trong đó đã dành khoảng hơn 60 trang để nói về danh thắng Ngũ Hành Sơn và những bài thơ cảm tác, còn lại chỉ nêu lên mấy nét chấm phá về các ngôi chùa Tam Thai, Linh Ứng và phổ hệ truyền thừa ở hai “quan tự” này, trong đó có một số chi tiết thiếu sự nhất quán.

1.1.1.2. Giai đoạn từ 1975 đến đầu 2017

Trước hết, có thể kể đến những công trình Phật giáo sử có phạm vi nghiên cứu rộng lớn như *Việt Nam Phật giáo sử luận* (tập II) (1978) của Nguyễn Lang [48]², *Lịch sử Phật giáo Việt Nam* (1988) của Viện Triết học [106]. Ở đó, Phật giáo Quảng Nam trước thế kỉ XX chỉ được điểm xuyết và gói gọn trong mấy trang sách. Năm 1993,

² Đây là cuốn sách gồm 3 tập, các tập đã từng được công bố ở các thời điểm khác nhau. Tập 2 được tác giả hoàn thành và xuất bản tại Pháp năm 1978.

Nguyễn Hiền Đức cho ra mắt cuốn *Lịch sử Phật giáo Đàng Trong* [32] nghiên cứu Phật giáo của vùng đất tương ứng với xứ Đàng Trong thời chúa Nguyễn, tức từ Trung Trung Bộ đến Tây Nam Bộ. Về phạm vi thời gian, người viết giới hạn khung nghiên cứu là (1558 - 1802) song thực chất bắt đầu từ nửa đầu thế kỉ XVII và, lại kéo dài – thậm chí – cho đến cuối thế kỉ XX. Trong 13 chương với hơn 800 trang của 2 tập sách³, tác giả dành hẳn một chương (chương VII) gần 60 trang (từ tr.5 đến tr.63, tập 2) để trình bày về vị sơ tổ Minh Hải Pháp Bảo cùng sự truyền thừa, tự viện của dòng Lâm Tế Chúc Thánh, chủ yếu ở Quảng Nam và một phần ở các địa phương lân cận như Quảng Ngãi, Phú Yên. Lúc bấy giờ, có thể coi Nguyễn Hiền Đức là người dành sự quan tâm nhiều hơn cả đối với dòng thiền Lâm Tế Chúc Thánh, dù rằng, nó vẫn còn để lại nhiều khoảng trống, mặt khác, đi vào chi tiết nghiên cứu của ông đã gây nên những băn khoăn nhất định và hơn thế nữa, là những sai sót, điều mà sau này sẽ được chỉ ra. Ngoài nội dung ở chương VII, ở chỗ khác, những gương mặt thiền tăng tiêu biểu của Phật giáo đất Quảng như Minh Châu Hương Hải, Hưng Liên Quả Hoảng cũng được tác giả trình bày, nhưng không vượt qua được nhận thức hiện thời.

Năm 1995, Trương Văn Bá thực hiện đề tài *Bước đầu tìm hiểu tình hình Phật giáo trên đất Quảng Nam thế kỷ XVII – XVIII* làm luận văn tốt nghiệp ngành lịch sử tại Đại học Tổng hợp Huế [6]. Luận văn đã nêu được quá trình cùng đặc điểm của Phật giáo trên vùng đất này qua hai thế kỉ. Tuy nhiên, do khuôn khổ, yêu cầu của một luận văn cử nhân, kết quả nghiên cứu của Trương Văn Bá chưa được sâu sắc và đầy đủ; tư liệu sử dụng còn rất hạn chế.

Từ năm 2000 trở lại đây là giai đoạn mà Phật giáo Quảng Nam được nhiều người quan tâm, số lượng công trình và cùng với đó là phạm vi, khía cạnh nghiên cứu cũng trở nên phong phú và mở rộng.

Đó là nhóm các công trình lấy chư tăng ni làm đối tượng nghiên cứu. Một kiểu nghiên cứu nhân vật Phật giáo. Trước tiên là *Toàn tập Minh Châu Hương Hải* của Lê Mạnh Thát (2000) [76]. Minh Châu Hương Hải là bậc danh tăng của Phật giáo Đại Việt giai đoạn nửa sau thế kỉ XVII – nửa đầu thế kỉ XVIII. Vì vậy, cuộc đời và hành trạng của ông đã không ít lần được giới Phật học trong nước tìm hiểu, luận bàn. Song, có vẻ như phải đến lúc tập đại thành này của Lê Mạnh Thát ra mắt, thì công cuộc nghiên cứu về Hương Hải mới thực sự toàn diện, sâu sắc. Đặc biệt,

³ Sách gồm 2 tập in gộp.

với thao tác văn bản học đầy công phu, khoa học cùng vốn Phật học quảng bác, và thêm nữa, là người có cá tính khoa học mạnh, tác giả đã đưa ra những biện giải, đánh giá rất mới lạ về Hương Hải, gây nên sự ngỡ ngàng nhưng cũng đầy thú vị cho người tiếp nhận. Nghiên cứu về Minh Châu Hương Hải, theo chúng tôi, đây là công trình có tính đột phá và đạt đến sự mẫu mực – ít nhất là ở góc độ khảo cứu⁴. Tiếp sau là cuốn *Hành trạng chư thiền đức xứ Quảng* của Thích Như Tịnh (2008) [89]. Công trình này cho thấy sự nỗ lực rất lớn của tác giả trong việc tìm kiếm nguồn tư liệu để từ đó dựng nên chân dung đa diện và sinh động về chư tăng ni đất Quảng, từ thế kỉ XVII đến thế kỉ XX. Gần đây nhất, một bài viết khác của ông là *Danh tăng núi Ngũ Hành* (2017) [93] trình bày tóm tắt cuộc đời và hành trạng các thiền tăng tiêu biểu ở Ngũ Hành Sơn, từ thế kỉ XVII đến đầu thế kỉ XXI.

Lâm Tế Chúc Thánh là dòng thiền nội sinh trên đất Quảng Nam. Với những mức độ khác nhau, có đến ba công trình bàn về vị sơ tổ Minh Hải Pháp Bảo và dòng thiền do ông sáng lập. Đó là những luận văn tốt nghiệp cử nhân Phật học của Thích Hạnh Thiện năm 2001 [82], Thích Giải Nghiêm năm 2005 [56]. Ở luận văn của Thích Hạnh Thiện, sau khi phác dựng chân dung vị thiền sư khai truyền tông phái đã dành phần lớn nội dung trình bày về chùa Chúc Thánh (Hội An) – ngôi tổ đình của Lâm Tế Chúc Thánh, từ quá khứ đến hiện tại. Còn luận văn của Thích Giải Nghiêm thì tập trung trình bày quá trình ra đời, phát triển chi phái Lâm Tế Chúc Thánh trên vùng đất Quảng Nam. Nhưng công trình có giá trị nhất là cuốn sách *Lịch sử truyền thừa thiền phái Lâm Tế Chúc Thánh* (2009) của Thích Như Tịnh [90]. Trên cơ sở kế thừa luận văn đã có⁵ và thu thập thêm nhiều tài liệu đáng tin cậy khác, tác giả trình bày chi tiết và có hệ thống quá trình ra đời, phát triển của chi phái thiền Lâm Tế Chúc Thánh không chỉ ở đất Quảng mà cả vùng Nam Trung Bộ, Nam Bộ và ngoại quốc, từ khi khai lập đến hiện tại.

Ở một phạm vi không gian hẹp hơn, đã có hai cuốn sách viết về Phật giáo ở Đà Nẵng, gồm: *Lược sử Phật giáo thành phố Đà Nẵng* (2008) của Nguyễn Lam Chân Tuệ Định [29] và *Lược khảo Phật giáo sử Đà Nẵng* (2013) của Thích Đức Trí [96]. Qua lời đầu sách, có thể thấy rõ thiện chí của các tác giả muốn mang đến cho người đọc những hiểu biết nhất định về Phật giáo ở thành phố bên sông Hàn.

⁴ Thực ra thì hầu hết các công trình Phật học của Lê Mạnh Thát đều là sự mẫu mực, xét ở góc độ này.

⁵ Ông cũng chính là Thích Giải Nghiêm, tác giả luận văn *Tìm hiểu sự hình thành và phát triển của thiền phái Lâm Tế Chúc Thánh tại Quảng Nam Đà Nẵng* mà chúng tôi đã nhắc đến ở trước.

Sự thật, họ đã rất nỗ lực tìm kiếm, tập hợp tư liệu để viết về lịch sử nhiều ngôi chùa ở mảnh đất này; bên cạnh đó là một số hoạt động Phật sự liên quan đến các phong trào chấn hưng Phật giáo nửa đầu thế kỉ XX và phong trào đấu tranh Phật giáo miền Nam thời Việt Nam cộng hòa. Nhưng đó cũng là những gì có thể ghi nhận ở hai cuốn sách này, bởi nó vướng phải quá nhiều hạn chế, xét trên mọi phương diện. Bố cục rời rạc, đứt đoạn; phương pháp nghiên cứu không rõ ràng; nguồn tư liệu phần nhiều không mới lại thiếu hẳn thao tác xử lí khoa học, thậm chí sử dụng có phần tùy tiện. Đi vào nội dung nghiên cứu, các tác giả gần như không xác định được những vấn đề cơ bản cùng tính hệ thống của Phật giáo ở Đà Nẵng, vì vậy rơi vào lan man và đầy sự lộn xộn, rối rắm. Rất nhiều câu hỏi đặt ra về Phật giáo ở Đà Nẵng trong quá trình lịch sử không được tác giả đề cập. Nhiều nhận định còn nặng tính chủ quan, thiếu căn cứ hoặc lặp lại người đi trước. Nói tóm lại, kết quả nghiên cứu từ hai công trình Phật giáo sử Đà Nẵng gần như không mang lại điểm mới đáng kể nào về học thuật.

Ở dạng nghiên cứu khái quát, thiên về lí luận đánh giá, bài *Một vài đặc điểm của Phật giáo miền Trung (Trước năm 1954)* của Trương Minh Dục trên *Nghiên cứu tôn giáo*, năm 2000 [20], đã chỉ ra hai đặc điểm của Phật giáo miền Trung là sự đa dạng về tông phái và, đa dạng về tổ chức. Mặc dù phạm vi đặt ra là bàn đến Phật giáo của cả dải đất miền Trung (thực chất là Trung – Nam Trung Bộ), nhưng Phật giáo Quảng Nam đã được dẫn liệu như những minh chứng chủ yếu. Năm 2015, trên tạp chí *Huế Xưa & Nay*, Nguyễn Văn Hoàn với bài *Vai trò của Phật giáo đối với xã hội Quảng Nam thế kỉ XVII* [40]. Theo tác giả, những vai trò là: ổn định nhân tâm, tập hợp dân chúng, xây dựng một trật tự xã hội mới; kiến tạo các giá trị vật thể; truyền bá giá trị Phật giáo khoan dung; và, tạo nên diện mạo Phật giáo mới xứ Đàng Trong. Dù còn nhiều chỗ cần trao đổi, song đây là những gợi ý có giá trị nhất định.

Chiếm số lượng lớn là những bài báo thoạt tiên mang tính chất cung cấp cho người đọc tư liệu Phật giáo mà các tác giả có cơ hội tiếp cận. Song, thực tế cũng mang lại những đóng góp có ý nghĩa học thuật, do người viết “biết cách” gợi mở thêm một số vấn đề liên quan, trên cơ sở nội dung văn bản được giới thiệu. Về

phương diện này, có thể nói Đồng Dưỡng - Ngô Quốc Trường⁶ - một trí thức tăng đồ của Phật giáo đất Quảng - là người có số công trình được công bố nhiều nhất, liên tục từ khoảng năm 2009 trở lại đây. Hầu hết bài viết của ông đăng trên *Pháp luân*, *Văn hóa Phật giáo*, *Suối nguồn* và *Liễu Quán*, trong đó không ít bài liên quan đến phạm vi đề tài chúng tôi nghiên cứu, như: *Văn bia chùa Phú Thuận* [100], *Tám bia chùa Minh Giác* [101], *Tìm hiểu văn bia Thái Bình tự thạch bi* [22], *Chùa Thiên Đức và tháp Thiền sư Thiệt Lương* [23], *Lịch sử và tư liệu chùa Hội Phước* [26], *Về hai tám bia thời chúa Nguyễn tại ngọn Thủy Sơn* [27]. Cũng theo hướng này là hai bài của Thích Như Tịnh trên *Suối nguồn*, gồm: *Bổ chính sử liệu về thiền sư Minh Hải Pháp Bảo* (2011) [91], *Sử liệu mới về thiền sư Toàn Nhâm Quán Thông* năm (2012) [92] và bài *Thái Bình tự thạch bi và Phật giáo vùng Thuận Quảng* (2017) của Phạm Văn Tuấn trên nội san *Liễu Quán* [102].

Ngoài những công trình vừa kể, Phật giáo Quảng Nam còn được đề cập trong một số tài liệu khác nữa. Chẳng hạn, trong luận văn *Danh thắng Ngũ Hành Sơn* (2001) của Thích Thông Đạt [28]. Thực ra thì luận văn này được phát triển lên chủ yếu trên cơ sở *Lịch sử Ngũ Hành Sơn - chùa Non Nước* của Thích Hương Sơn, nên cũng không có được kiến giải gì đáng kể. Năm 2002, tài liệu lưu hành nội bộ của Ban đại diện Phật giáo quận Liên Chiểu [7] có một số bài trình bày về các ngôi chùa trên địa bàn quận, trong đó nhiều chùa được cho là có lịch sử từ thời chúa Nguyễn và triều Nguyễn. Song, do chủ yếu khai thác từ tài liệu lưu truyền dân gian, lập luận còn thiếu logic, nên tính thuyết phục không cao. Với luận án tiến sĩ ngữ văn *Nghiên cứu văn bia Hán Nôm tỉnh Quảng Nam* (2014) [80], Nguyễn Hoàng Thân đã dành khoảng 6 trang để trình bày về Phật giáo Quảng Nam qua tư liệu văn bia⁷, như là cách khẳng định giá trị đối tượng nghiên cứu.

1.1.2. Kết quả được kế thừa và vấn đề đặt ra đối với việc nghiên cứu Phật giáo Quảng Nam thế kỉ XVII – XIX

1.1.2.1. Kết quả được kế thừa

Trước hết, các nghiên cứu cho thấy giai đoạn thế kỉ XVII – XVIII, trên vùng đất Quảng Nam, Phật giáo có phần hưng thịnh do sự góp mặt của nhiều thiền sư cả

⁶ Đồng Dưỡng và Ngô Quốc Trường là một người. Đồng Dưỡng là pháp danh, còn Ngô Quốc Trường là tục danh. Trên các bài viết của mình, có khi ông sử dụng pháp danh, có khi lại sử dụng tục danh. Ông hiện là Đại Đức trú trì chùa Ba Phong, thị trấn Nam Phước, huyện Duy Xuyên, tỉnh Quảng Nam.

⁷ Thực chất phạm vi không gian nghiên cứu của luận án bao gồm cả thành phố Đà Nẵng hiện nay.

người Việt và Trung Hoa, thuộc nhiều tông phái tu trì hành đạo. Trong đó, thành tựu nổi bật là nghiên cứu sự ra đời và truyền thừa dòng Lâm Tế Chúc Thánh. Vị sơ tổ sáng lập là thiền sư Trung Hoa Minh Hải Pháp Bảo, với bài kệ lập phái “Minh thiết pháp toàn chương...”. Đạo tràng đầu tiên do Minh Hải khai sơn và trở thành tổ đình của dòng thiền này là chùa Chúc Thánh (Hội An, Quảng Nam). Sau khi Minh Hải viên tịch, Lâm Tế Chúc Thánh không những được nối truyền liên tục mà ngày càng phát triển rộng rãi vượt ra ngoài không gian xứ Quảng. Đạt được thành quả nghiên cứu này là công sức của nhiều người, ở nhiều công trình với mức độ khác nhau. Đó là những tác giả như Nguyễn Lang, Nguyễn Hiền Đức, Trương Văn Bá, Lê Mạnh Thát, Thích Hạnh Thiện, Thích Đồng Dưỡng, Phạm Văn Tuấn và Thích Như Tịnh.

Một kết quả nghiên cứu khác đáng phải ghi nhận là từ *Ngũ Hành Sơn lục* cùng công trình của Thích Chơn Phát, đặc biệt của Thích Như Tịnh, nhiều thiền tăng Phật giáo Quảng Nam thế kỉ XIX đã được giới thiệu, làm sáng tỏ. Đây là dữ liệu rất quan trọng làm cơ sở để những người đi sau thực hiện nghiên cứu sâu hơn Phật giáo giai đoạn này.

Ngoài ra, vấn đề đặc điểm, vai trò của Phật giáo đất Quảng cũng được nhận diện ở mức độ nhất định, thông qua những công trình của Trương Văn Bá, Trương Minh Dục, Thích Như Tịnh và Nguyễn Văn Hoàn; hay nghiên cứu chùa, sinh hoạt nghi lễ và đời sống sư tăng ở khu vực Ngũ Hành Sơn thế kỉ XIX cũng được *Ngũ Hành Sơn lục* và chuyên khảo của Albert Sallet phác dựng.

1.1.2.2. Vấn đề đặt ra

Từ kết quả nghiên cứu được nêu lên, có thể nói rằng những khoảng trống còn lại của Phật giáo Quảng Nam thế kỉ XVII - XIX là không hề nhỏ; mặt khác, ngay trong phần kết quả được nói đến, nếu đi vào chi tiết, không phải không tồn tại những hạn chế phải khắc phục. Tất cả đều đặt ra yêu cầu phải được giải quyết nhằm đạt được mục tiêu và nội dung nghiên cứu mà đề tài luận án đã xác định. Cụ thể ở mấy vấn đề sau:

(1) Nghiên cứu tình hình Phật giáo Quảng Nam giai đoạn nửa đầu thế kỉ XVII, từ khi chúa Tiên Nguyễn Hoàng xây dựng hai chùa Long Hưng và Bảo Châu đến sự xuất hiện của thiền sư Minh Châu Hương Hải trên Cù Lao Chàm. Trong đó đặc biệt quan tâm đến mối liên hệ nội tại giữa các sự kiện và nhân vật, để đi đến xác định yếu

tổ nền tảng của Phật giáo đất Quảng giai đoạn này.

(2) Làm rõ, bổ sung thêm một số vấn đề về các thiền phái được truyền nhập từ Trung Hoa, vào cuối thế kỉ XVII đầu thế kỉ XVIII. Thực tế, những thiền phái này đã được nhiều nhà nghiên cứu chú ý, nhưng bên cạnh thành quả đáng ghi nhận vẫn tồn tại những bất cập, như vai trò của thiền sư Hưng Liên (phái Tào Động), hành trạng thiền sư Lưu Chân Dĩnh (phái Lâm Tế), và thời gian đến Đàng Trong của các thiền sư Minh Hải Pháp Bảo, Minh Lượng Thành Đăng (phái Lâm Tế).

(3) Tổ chức sơn môn, đời sống và sinh hoạt Phật sự của sư tăng thế kỉ XIX cũng là vấn đề phải được nghiên cứu đầy đủ và cụ thể hơn, trên cơ sở kế thừa *Ngũ Hành Sơn lục* và tiểu luận của A. Sallet.

(4) Nghiên cứu hệ thống chùa Quảng Nam để có cái nhìn toàn diện về Phật giáo trên vùng đất này.

(5) Cuối cùng là việc đánh giá đặc điểm, vai trò của Phật giáo Quảng Nam thế kỉ XVII – XIX. Đây không phải là vấn đề hoàn toàn mới nhưng rõ ràng kết quả thu được còn rất hạn chế.

*

Như vậy, tính từ khi ra đời tập *Ngũ Hành Sơn lục*, việc nghiên cứu Phật giáo Quảng Nam đến nay vừa tròn một thế kỉ. Nhìn lại quá trình nghiên cứu, có thể dễ dàng nhận ra rằng Phật giáo Quảng Nam thế kỉ XVII – XIX ngày càng nhận được sự quan tâm của học giới, nhất là trong khoảng 20 năm trở lại đây. Kết quả vì thế cũng từng bước được mở rộng, nâng cao đáp ứng một phần nhu cầu hiểu biết của xã hội. Tuy nhiên, vẫn còn quá nhiều vấn đề đặt ra cần được tiếp tục nghiên cứu để có được nhận thức cơ bản về đối tượng này. Trên cơ sở kế thừa các tài liệu, công trình nghiên cứu đã có, đồng thời với việc sưu tầm, tìm kiếm những tài liệu mới, chúng tôi sẽ trình bày chuyên sâu, có hệ thống về vấn đề này.

1.2. Tổng quan nguồn tài liệu

1.2.1. Nguồn tài liệu thư tịch cổ

Đầu tiên là những tài liệu thư tịch chính thống của triều Nguyễn, như *Đại Nam thực lục*, *Khâm định Đại Nam hội điển sự lệ* (chính biên và tục biên), *Đại Nam liệt truyện*, *Đại Nam nhất thống chí* và *châu bản*. Tất cả đều đã được dịch thuật, xuất bản và lưu hành rộng rãi, rất tiện ích cho người sử dụng. Thực ra, nói đúng hơn thì tài liệu châu bản cho đến nay mới chỉ có một số rất ít được phiên dịch, công bố,

và thật may mắn trong số đó có những tư liệu về Phật giáo (hoặc liên quan đến Phật giáo) mà chúng tôi cần đến, được tập hợp thành cuốn sách do Lý Kim Hoa biên soạn⁸. Những tài liệu trên cho phép khai thác những thông tin về Phật giáo Quảng Nam, nhất là ở thế kỉ XIX, tuy vậy chỉ ở mức độ rất hạn chế. Đề tài phải sử dụng nhiều tài liệu từ các nguồn khác nữa.

Một cuốn sách do tư nhân biên soạn dưới thời phong kiến mà tác giả là người Trung Hoa là *Hải ngoại kỷ sự* của Thích Đại Sán, đã cung cấp cho đề tài những sử liệu quý giá. Trong cuốn sách này, chúng ta có thể tìm thấy một lượng thông tin đáng kể về Phật giáo vùng Thuận - Quảng vào cuối thế kỉ XVII, đặc biệt trong đó là hoạt động của thiền phái Tào Động do chính Thích Đại Sán và đệ tử của ông là Quốc sư Hưng Liên truyền bá, xiển dương lúc bấy giờ. Mặc dầu vậy, do tác giả tuy là một thiền sư uyên bác nhưng chưa thoát khỏi tư tưởng đại Hán cố hữu của một người Trung Hoa, vẫn còn tự phụ, mặt khác vẫn bị chi phối bởi quan điểm trật tự lễ nghi Nho giáo, nên khi sử dụng *Hải ngoại kỷ sự*, cần có sự thận trọng xem xét và ở một vài chỗ, chưa hẳn đồng tình với cách nhìn nhận của tác giả.

Chúng tôi còn rất quan tâm đến những cổ thư Phật giáo do những thiền sư người Việt ghi chép, biên soạn. Tiêu biểu như *Hương Hải thiền sư ngữ lục* và *Ngũ Hành Sơn lục*. *Hương Hải thiền sư ngữ lục* do đệ tử soạn thuật, ghi chép về hành trạng, lời răn của thầy mình trong quá trình tu chứng mà họ là người trực tiếp được chứng kiến, lĩnh hội hoặc được truyền dạy. Đây chính là tài liệu mà mấy mươi năm sau, Lê Quý Đôn đã dùng để viết về Minh Châu Hương Hải trong phần *Thiền dật* của *Kiến văn tiểu lục*. Cuộc đời tu hành và truyền pháp của Minh Châu Hương Hải diễn ra ở nhiều nơi, cả Đàng Trong và Đàng Ngoài, nhưng ở giai đoạn đầu, gần cả chục năm ông hành đạo ở Quảng Nam và đã rất nổi tiếng. Hiện nay, *Hương Hải thiền sư ngữ lục* được phiên dịch, giới thiệu rộng rãi, như trong *Hương Hải thiền sư ngữ lục giảng giải* của Thích Thanh Từ, *Toàn tập Minh Châu Hương Hải* của Lê Mạnh Thát. *Ngũ Hành Sơn lục* thì, như đã trình bày qua ở phần trước, một tài liệu không thể thiếu khi nghiên cứu Phật giáo Quảng Nam. Dĩ nhiên, cũng như nhiều sử

⁸ Tiến hành đối chiếu những châu bản liên quan đến Phật giáo Quảng Nam trong sách của Lý Kim Hoa và văn bản gốc tại Trung tâm lưu trữ quốc gia I (Hà Nội), nhận thấy rằng tuy có một vài tờ không được tác giả giới thiệu toàn văn, song không ảnh hưởng đến chất lượng văn bản, vì lẽ phần lược bỏ hoặc là mang nội dung khác hoặc không chứa đựng thông tin cần thiết. Nói cách khác, để khai thác tư liệu châu bản phục vụ đề tài chúng tôi đang thực hiện, thì cuốn sách của Lý Kim Hoa là một sử liệu có giá trị.

liệu cùng loại khác, *Ngũ Hành Sơn lục* không tránh khỏi một số nhược điểm đòi hỏi người khai thác phải xét đoán kỹ lưỡng.

Cũng thuộc loại thư tịch Phật giáo, đó là những trang tư liệu rời lược ghi về lịch sử, thờ tự của một số chùa, hay cảm nhận về đạo hạnh đối với một vài danh tăng của người trong cuộc. Như *Bản kê khai hiện vật và các đời trú trì chùa Phước Lâm* của ông Lê Văn Thế, hay *Bản thuật kí về chùa Hội Phước* của thiền sư Quảng Hưng. Bên cạnh đó là các độ điệp, pháp quyền, pháp quy y ... Điệp thế độ (hay điệp, độ điệp), pháp quyền (hay phú bản là cách gọi khác của chánh pháp nhãn tạng) là những loại văn bản quan trọng và phổ biến trong chốn thiền môn, ít ra là đối với dòng Lâm Tế Chúc Thánh, nó bao giờ cũng do một vị sư phụ ban cho một đệ tử cụ thể. Song, mục đích và nội dung của chúng thì không giống nhau. Điệp thế độ được ban nhằm chứng nhận sự trưởng thành của đệ tử trong thời kì đầu tu tập. Nội dung được bắt đầu với câu khẳng định về pháp phái và dẫn ra bài kệ truyền thừa. Tiếp sau đó tuân tự liệt kê các đời từ sơ tổ Minh Hải xuống vị thiền sư phú bản (tức người ban điệp) theo nguyên tắc trực truyền. Do thế, tư liệu này còn là chứng cứ giúp ta xác định vị trí của một thiền tăng trong mối quan hệ truyền tục pháp phái, tức thầy hay trò của ông ta là ai. Cần phân biệt điệp thế độ này với độ điệp do triều đình ban cho một vị thiền sư. Độ điệp do triều đình ban được phát hành bởi Bộ Lễ trên cơ sở chuẩn y của hoàng đế; nội dung chính ca ngợi đạo hạnh của đối tượng được ban. Ban cùng độ điệp bao giờ cũng có giới đao; bởi thế mới có cụm từ giới đao độ điệp. Trong khi đó, pháp quyền nhằm thể hiện sự ghi nhận, đánh giá của người thầy về thành quả đạo hạnh của pháp tử, đồng thời trao truyền tư tưởng chánh pháp của bản thân mình. Nội dung pháp quyền thường gồm hai phần: phần ghi truyền thừa của thiền tông và sau đó, là bài kệ phó chúc. Các thế hệ truyền thừa có lúc được ghi đầy đủ từ Phật Thích ca xuống vị thiền sư ban pháp quyền; nhưng đôi khi tính lược nhiều đời ở đoạn giữa, chủ yếu là các đời tổ ở Ấn Độ, Trung Hoa. Tất cả nguồn tài liệu trên được coi là những sử liệu xác tín có ý nghĩa cung cấp thêm hoặc dùng để đối chiếu, chỉnh lí thông tin, nhất là về lí lịch, hành trạng các thiền tăng. Chúng hiện còn lại không nhiều, được bảo tồn cẩn thận trong các tự viện ở Quảng Nam, Đà Nẵng và một số nơi khác.

Có thể kể thêm một số tài liệu khác tồn tại trong dân gian, như gia phả, hương ước (khoán ước), địa bạ. Ở các làng xã Quảng Nam, những tài liệu này hiện vẫn còn

tương đối nhiều. Tuy nhiên, không phải tất cả đều là sử liệu của đề tài, mà chỉ những văn bản có nội dung liên quan mới được sử dụng. Gia phả tộc Trang (Hải Châu, Đà Nẵng) cung cấp được rất nhiều thông tin về Phật giáo, vì đây là một gia tộc đặc biệt, có nhiều người (cả nam lẫn nữ) và nhiều đời cùng làm tăng ni. Và cũng thật thú vị, tài liệu này đã cho thấy một hiện tượng của Phật giáo Quảng Nam lúc bấy giờ là nhiều tăng ni vẫn lập gia đình, sinh con trong quá trình tu chứng. Gia phả được khởi soạn và hoàn tất dưới thời Bảo Đại, kết thúc vào năm Canh Thìn (1940). Tuy có niên đại muộn, nhưng đây là tài liệu có độ tin cậy cao, vì có những chi tiết cho biết trong khi biên soạn, người chấp bút đã dựa vào các tư liệu của dòng họ được soạn thảo từ trước. Các địa bạ, hương ước mà đề tài sử dụng đều được lập dưới triều Nguyễn, từ đầu thế kỉ XIX đến đầu thế kỉ XX. Dĩ nhiên, khó có thể tìm thấy được gì nhiều nếu không muốn nói là cực kì hiếm hoi, những thông tin liên quan đến Phật giáo ở các tư liệu loại này. Song, chỉ vài dòng ghi chép về ruộng đất chùa, hoặc điều lệ quy ước việc tế tự, quản lí ngôi chùa của làng xã lại là những căn cứ quan trọng để đánh giá, suy luận chung quanh thiết chế tôn giáo này trong dân chúng.

1.2.2. Nguồn tài liệu văn khắc cổ

Chúng tôi đặc biệt quan tâm và coi trọng mảng tư liệu văn khắc, trước hết là văn bia Phật giáo, gồm văn bia chùa, văn bia hành trạng thiền tăng, văn bia mộ tháp và văn bia kí kị tức bia gửi giỗ. Tổng số văn bia được khai thác là khoảng hơn 50 đơn vị văn bản, niên đại trải dài từ thời chúa Nguyễn đến triều Nguyễn. Nhìn chung, đây là những sử liệu đáng tin cậy. Vì lẽ, hầu hết chúng được xuất hiện đồng thời với sự kiện ghi trong văn bản, nên đã được người đương thời dò xét; cũng có một số ít văn bia xuất hiện sau sự kiện nhưng khoảng cách thời gian không xa, mặt khác tác giả của nó thường không chỉ một người mà nhiều người, thậm chí là cả một tập thể nên đã có sự tổng hợp, lựa chọn thông tin. Sự nhầm lẫn chỉ mang tính cá biệt, như trường hợp văn bia chùa Chúc Thánh. Cho đến hiện tại, phần nhiều các tư liệu này vẫn còn hiện hữu trong các chùa, tháp trên đất Quảng Nam; nhưng cũng có một số bia đã bị hủy hoại từ lâu, hoặc chỉ là tấm đá trơ gan cùng tuế nguyệt, còn những dòng văn khắc đã nhạt mờ theo năm tháng cùng với sự vô ý của con người. Mặc dầu vậy, với những trường hợp này, chúng ta vẫn có cơ hội khai thác, nghiên cứu nhờ vào thác bản do Viện Viễn Đông bác cổ in rập từ trước năm 1945, nay lưu trữ tại Thư viện Viện Nghiên cứu Hán Nôm, đồng thời được in chụp giới thiệu cho độc giả

trong bộ sách rất đồ sộ *Tổng tập thác bản văn khắc Hán Nôm* của Viện Cao học thực hành, Viện Nghiên cứu Hán Nôm và Viện Viễn Đông bác cổ Pháp. Sách do Nhà xuất bản Văn hóa - Thông tin, Hà Nội ấn hành năm 2009. Trong những văn bia được khai thác, một số rất ít đã được các tác giả như Lê Trí Viễn (và cộng sự), Huỳnh Công Bá, Thích Đồng Dưỡng, Đinh Thị Toan phiên dịch công bố.

Một số tư liệu minh chung cũng được đề tài khai thác. Đó là minh chung của các chùa Hải Tạng, Tây Linh, Phúc Hải, Thanh Khê và Từ Vân. Ngoài hai bài minh của chuông chùa Hải Tạng, Tây Linh được khắc thời chúa Nguyễn, còn lại đều thuộc thời kì triều Nguyễn, từ Minh Mạng (1820 - 1840) đến Khải Định (1916 - 1925).

Nói đến tài liệu văn khắc không thể không nói đến loại hình văn khắc gỗ, tuy rằng trong đề tài, nó được sử dụng một cách thứ yếu. Đó là các hoành phi, liễn đối, xà cò có niên đại trước thế kỉ XX, giúp cho việc đối chiếu, xác minh một số thông tin trong các tài liệu khác, ý nghĩa hơn, đôi lúc nó là cơ sở để đi đến một khẳng định hay bác bỏ nào đó. Dĩ nhiên, trường hợp này rất ít. Riêng các bài vị chỉ được sử dụng trong những lúc thật sự rất cần thiết.

1.2.3. Nguồn tài liệu vật chất

Nguồn tài liệu quan trọng không kém mà đề tài sử dụng là những kiến trúc Phật giáo (như chùa, cổng tam quan) cùng những di vật tượng thờ. Phải nói ngay rằng, đây là loại tài liệu không mấy phong phú. Nguyên nhân, có lẽ nó đã bị hủy hoại, mất mát bởi sự khắc nghiệt của điều kiện khí hậu, thủy văn miền Trung, sự khốc liệt của chiến tranh mà Quảng Nam luôn là địa bàn bị chà xát, cả thời phong kiến lẫn thời hiện đại. Cũng chính vì thế, nên với công trình kiến trúc, gần như không thể tìm thấy dấu ấn của thời kì thế kỉ XVII – XVIII. Một khó khăn khác là việc xác định niên đại các tượng thờ, bởi người tạo tác không để lại bất kì thông tin nào trên đó. Chúng tôi chỉ còn cách sử dụng phương pháp so sánh (cả lịch đại và đồng đại) mà căn cứ duy nhất là dựa vào phong cách tượng để dự đoán; cũng có khi là dựa vào thông tin từ những di vật khác để suy luận. Tuy còn lại khá ít ỏi và đòi hỏi thao tác xử lí phê bình phức tạp, nhưng các công trình kiến trúc, tượng thờ lại mang giá trị lớn, là chứng cứ vật chất đầy sinh động và thuyết phục để hiểu về một khía cạnh của Phật giáo xứ Quảng thời phong kiến. Và như vậy, trong trường hợp này, những di sản văn hóa vật thể trên vừa đóng vai trò là nguồn tư liệu, vừa là đối tượng nghiên cứu cụ thể của đề tài. Lẽ tất nhiên, chúng tôi không sử dụng nguồn tài liệu này ngoài khung niên đại mà đề tài xác định.

1.2.4. Nguồn tài liệu sản phẩm nghiên cứu khoa học

Đề tài còn phải sử dụng nhiều tài liệu là những sản phẩm nghiên cứu khoa học. Đó là những công trình nghiên cứu lí luận về tôn giáo nói chung và Phật giáo nói riêng của các tác giả Minh Chi, Nguyễn Duy Hình, Hà Văn Tấn; là những cuốn sách nghiên cứu về Phật giáo sử Việt Nam của Nguyễn Lang, Viện Triết học, Nguyễn Hiền Đức; và, các cuốn sách, bài báo khoa học viết về Phật giáo Quảng Nam của Albert Sallet, Henri Cosserat, Thích Như Tịnh, Thích Đồng Dưỡng - Ngô Quốc Trường, ...

1.2.5. Nguồn tài liệu điền dã

Cuối cùng, đề tài khai thác nguồn tài liệu là kết quả của quá trình điền dã thực tế, do tác giả đề tài thực hiện vào các năm 2013, 2014, 2015. Nó bao gồm tài liệu truyền miệng dân gian do người dân bản địa cung cấp, những khảo sát, ghi chép về di tích, di vật, cách thức thờ tự trong các ngôi chùa, cảnh quan địa lí, kiến trúc công trình. Tất cả đều góp phần giúp đề tài đạt được một kết quả nghiên cứu có tính thuyết phục cao. Những truyền thuyết, giai thoại, ca dao liên quan ít nhiều đều chứa đựng nhân lõi lịch sử có ý nghĩa cho việc nghiên cứu. Chẳng hạn, câu chuyện linh nghiệm về quả chuông chùa Tây Linh của nhân dân làng Đà Sơn (Hòa Khánh Nam, Liên Chiểu, Đà Nẵng) đã góp phần xác quyết sự có mặt của Phật giáo ở ngôi làng có lịch sử xưa cũ nhất Đà Nẵng này.

Xã hội nông thôn Việt Nam cho đến trước đổi mới, căn bản là một xã hội nông nghiệp khép kín. Nhờ thế, nông thôn luôn là môi trường bảo tồn tốt nhất di sản văn hóa cổ. Cho nên, chúng ta vẫn có cơ hội kiến giải được một số vấn đề trong quá khứ thông qua nghiên cứu các di tích, di vật; đồng thời, việc khảo sát điền dã thực tế để mục sở thị di tích, xác định địa danh, tìm hiểu đặc điểm địa lí các làng xã sẽ trở nên thuận lợi, là nguồn tư liệu bổ sung cho công tác nghiên cứu.

*

Tóm lại, thực hiện đề tài *Phật giáo Quảng Nam thế kỉ XVII - XIX*, chúng tôi sử dụng nhiều loại tài liệu khác nhau, trong đó, tài liệu thư tịch cổ - đặc biệt là thư tịch Phật giáo, tài liệu văn khắc cổ và tài liệu vật chất giữ vai trò quan trọng hàng đầu trong quá trình nghiên cứu. Những tài liệu khác tuy ít quan trọng hơn nhưng góp phần bổ sung quý giá cho việc hoàn thành tốt mục tiêu, nhiệm vụ đề ra.

CHƯƠNG 2

PHẬT GIÁO QUẢNG NAM THẾ KỶ XVII – XVIII

2.1. Bối cảnh lịch sử

2.1.1. Quá trình khai phá và phát triển làng xã ở Quảng Nam từ sau khi thuộc về Đại Việt

Quảng Nam (bao gồm Đà Nẵng) là dải đất thuộc duyên hải Nam Trung Bộ, kéo dài từ chân đèo Hải Vân ở phía bắc đến giáp tỉnh Quảng Ngãi ở phía nam. Trước khi nhập vào lãnh thổ Đại Việt, Quảng Nam thuộc vương quốc Champa. Sự kiện vua Chăm Chế Mân cưới công chúa Huyền Trân nhà Trần năm 1306 đã mang về cho Đại Việt hai châu Ô, Lí là đất do vua Chăm làm quà sinh lễ. Năm sau, nhà Trần cho đổi thành châu Thuận và châu Hóa, đồng thời cử triều thần đến vỗ về bách tính. Biên giới Đại Việt nhờ vậy được mở rộng xuống phía nam, vượt qua phía hữu ngạn sông Thu Bồn, thuộc địa bàn huyện Duy Xuyên, tỉnh Quảng Nam ngày nay. Và, khoảng 10 năm sau, vùng đồng bằng Thu Bồn cùng nhiều nơi khác thuộc địa bàn Bắc Quảng Nam đã được người Việt đến khai khẩn, sinh cơ lập nghiệp [5, tr.23-25]. Đến năm 1402, khi nhà Hồ xuất binh đánh Chăm, buộc họ dâng nộp đất Chiêm Động và Cổ Lũy, “Rồi chia đất ấy thành bốn châu Thăng, Hoa, Tư, Nghĩa. Đặt An phủ sứ và An phủ phó sứ lộ Thăng Hoa để cai trị” [50, tập 1, tr.216], thì phần còn lại phía nam của Quảng Nam (hiện nay) cũng thuộc về Đại Việt, vì biên giới Việt – Chăm đã dịch chuyển đến cuối Quảng Ngãi. Nhà Hồ cũng chiêu dụ dân vào khai phá phần đất vừa chiếm được.

Nhưng chắc hẳn cuộc sống của những di dân đầu tiên không hề yên ổn và các triều đại Trần - Hồ cũng chẳng áp đặt được quyền cai trị lên vùng biên viễn phía nam này. Bởi, từ nửa sau thế kỷ XIV, quan hệ Việt – Chăm đã xấu đến mức chạm đáy, quân Chăm thường tràn sang quấy phá, chiến tranh liên tục nổ ra, nhà Trần nhiều phen thất thủ; nhà Hồ thì nhanh chóng thất bại trong cuộc kháng chiến chống Minh, vì vậy, cả dải đất phía nam đèo Hải Vân đã do Chăm tái chiếm. Phải đến năm 1471, khi Lê Thánh Tông chinh phạt Chiêm Thành thắng lợi, lãnh thổ được mở rộng đến đèo Đại Lãnh thì từ đây, Quảng Nam mới nằm gọn trong lòng Đại Việt, được tổ chức cai trị chặt chẽ, làn sóng di dân phát triển mạnh và cuộc sống, làng xã

người Việt mới thực sự bắt đầu. Bấy giờ (1471) cả nước có 13 đạo thừa tuyên, vùng đất Quảng Nam thuộc hai thừa tuyên khác nhau: khu vực phía bắc tức huyện Điện Bàn thuộc thừa tuyên Thuận Hóa, phần còn lại tức phủ Thăng Hoa thuộc thừa tuyên Quảng Nam. Nhà nước Lê Sơ bên cạnh tăng cường quyền lực cai trị và giữ vững trật tự vùng biên viễn, còn đẩy mạnh chính sách khẩn hoang với các đợt di dân rầm rộ. Theo nghiên cứu của Huỳnh Công Bá [5, tr.32-53] và qua các đợt điền dã của chúng tôi, có hàng loạt làng xã được hình thành trong giai đoạn nửa sau thế kỉ XV, thuộc các huyện Duy Xuyên, Quế Sơn, Điện Bàn, Đại Lộc của tỉnh Quảng Nam và nhiều quận, huyện của thành phố Đà Nẵng ngày nay. Đến đầu thế kỉ XVII (1602), sử nhà Nguyễn ghi nhận: “Quảng Nam⁹ đất tốt dân đông, sản vật giàu có, số thuế nộp vào nhiều hơn Thuận Hóa mà số quân thì cũng bằng quá nửa” [64, tr.35]. Song, Quảng Nam vẫn còn nhiều mảnh đất “trắng” chờ đợi sự khai phá tiếp tục vào giai đoạn sau.

Sự hình thành cục diện phân liệt Đàng Ngoài – Đàng Trong buộc các chúa Nguyễn phải thực thi mạnh mẽ biện pháp chiêu dụ nhân dân tiếp tục khai khẩn đất đai vùng Thuận - Quảng, đồng thời, không ngừng mở rộng cương thổ xuống phía nam. Hệ quả tất yếu của nó là không chỉ lãnh thổ xứ Đàng Trong được kéo dài đến tận Cà Mau (vào giữa thế kỉ XVIII) mà các vùng đất được xác lập quyền sở hữu của Đại Việt từ trước - các làng xã - không ngừng được mở rộng và thành lập mới. Quảng Nam cũng vì thế, được lấp đầy dấu chân của những lưu dân Việt. Theo sử cũ, trong trận thắng quân Trịnh năm 1648, quân Nguyễn bắt sống nhiều chỉ huy và khoảng ba vạn tàn binh đối phương. Trước những ý kiến khác nhau về cách xử trí tù binh, chúa Nguyễn Phúc Lan đã rất quyết đoán, rằng: “Hiện nay từ miền Thăng (tức phủ Thăng Bình) Điện (tức phủ Điện Bàn) trở vào Nam đều là đất cũ của người Chăm, dân cư thưa thớt, nếu đem chúng an táp vào đất ấy, cấp cho canh nông điền khí chia ra từng bộ từng xóm, tính nhân khẩu cấp cho lương ăn để chúng khai khẩn ruộng hoang, thời trong khoảng mấy năm, thuế má thu được có thể đủ giúp quốc dụng, và sau hai mươi năm, sinh sản ngày nhiều, có thể thêm vào quân số, có gì mà lo về sau!”. Bèn tha bọn Gia, Lý và bọn tỳ tướng hơn 60 người về Bắc, rồi chia tan số binh ra cho ở các nơi, cứ 50 người làm một ấp, đều cấp cho lương ăn nửa năm. Lại ra lệnh cho nhà giàu bỏ thóc cho họ vay và cho họ được

⁹ Tất nhiên, Quảng Nam nói ở đây là vùng đất rộng, kéo từ nam Thu Bồn đến giáp Phú Yên ngày nay.

tìm thấy những lợi núi đầm mà sinh sống. Từ đó Thăng, Điện đến Phú Yên, làng mạc liền nhau, về sau thành hộ khẩu” [64, tr.59]. Đến nửa sau thế kỉ XVIII, theo *Phủ biên tạp lục*, hai phủ Điện Bàn, Thăng Hoa đã có đến 8 huyện với 779 xã, châu, thôn, phường, giáp, trang [30, tr.83-93]. Đây là con số cực lớn nếu so với con số 66 làng xã được khai phá tính đến giữa thế kỉ XVI, khi Dương Văn An hoàn thành *Ô châu cận lục* [1].

Có thể nhận định rằng, đến cuối thế kỉ XVIII, quá trình khai khẩn lập làng ở Quảng Nam cơ bản đã được xác lập ổn định. Thời gian sau, các đợt di dân của người Việt đến đây về cơ bản không mang ý nghĩa đi khai phá một vùng đất hứa để hình thành nên làng mới, họ - những di dân đến muộn - đã không còn cơ hội để được trở thành những bậc tiền hiền khai canh của một vùng đất. Song, họ đã góp phần “nêm” chặt vào các làng xã vốn chưa phải đã quá đông đúc, để rồi cùng với sự phát triển tự thân, nhiều làng xã phải tiến hành chia tách hình thành nên các làng mới vào thế kỉ XIX.

Sự phát triển làng xã Việt trên vùng đất mới Quảng Nam là điều kiện nền tảng để Phật giáo cắm rễ và lan truyền trong đời sống xã hội. Song, Phật giáo phát triển như thế nào thì còn phụ thuộc vào những vấn đề khác mà dưới đây sẽ được bàn đến.

2.1.2. Tình hình Nho giáo và Ki Tô giáo ở Đàng Trong

Nho giáo phát triển yếu ớt ở xã hội Đàng Trong thời chúa Nguyễn. Trong suốt gần hai thế kỉ, cả Đàng Trong không xuất hiện một trường học nào được xây dựng bởi chính quyền. Dạy và học chữ thánh hiền hoàn toàn tự phát trong dân chúng. Thực ra chúa Nguyễn vẫn tổ chức các kì thi theo truyền thống nho học và kèm theo đó là miễn giảm sưu thuế cho người đỗ đạt. Song, nó chưa vượt quá mức tối thiểu của lịch sử thi cử. Dù được gọi với nhiều tên khác nhau thì chung quy lại các khoa thi không cao hơn mức thi hương, tuyệt nhiên không có thi hội và tất nhiên chẳng thể có thi đình. Nhưng điều đáng bàn hơn là năng lực học tập của nho sinh và chất lượng thi cử cũng không mấy sáng sủa. Năm Quý Mão (1723) thi Nhiêu học lấy trúng cách 77 người. Chúa nghi ngờ cho tập hợp tại Chính dinh để thi tứ lục và thơ phú. Kết quả đều bị đánh trượt do sĩ tử không làm nổi, bỏ ra ngoài [46, tr.392]. Tình trạng giáo dục khoa cử đó dẫn đến một hệ lụy đáng buồn là trong xã hội chưa bao giờ hình thành một đội ngũ trí thức nho học đông đảo, có tiếng nói để định

hướng, dẫn dắt văn hóa xã hội. Trường hợp như Nguyễn Cư Trinh hay kể cả Tao Đàn Chiêu Anh các cũng chỉ là những con én, có thể mang đến dấu hiệu dự báo chứ chưa làm nên mùa xuân Nho giáo. Thành phần tham gia vào bộ máy quan liêu phần đông không phải là văn chức. Không có bất kì dấu hiệu nào cho thấy Nho giáo được tiếp đón với tư cách là một hệ tư tưởng dù nhìn ở khía cạnh nào, triết học, chính trị hay đạo đức, mà là những yếu tố rời rạc về chính trị, luân lí đã bị cắt gọt. Một kiểu Nho giáo lệch chuẩn và phi chính thống như có người đã phát biểu [74]. Cho nên, cần hiểu lời khen của Lê Quý Đôn dành cho văn hóa văn học Đàng Trong, rằng “văn mạch một phương, dằng dặc không dứt” [30, tr.243] cũng lắm chỉ là ghi nhận sự cố gắng, không đánh mất hết truyền thống ở một xứ sở mới khai phá và ít nhiều cô lập với nơi phát sinh nền văn hóa dân tộc; là cái nhìn về vùng biên viễn của một nhà bác học trưởng thành từ vùng đất gốc ngàn năm văn hiến, nó biểu hiện tâm thế của người giám khảo đang khích lệ sĩ tử. Bởi liên trước đó, ông đã thừa nhận: “Họ Nguyễn trước chuyên giữ một phương chỉ mở thi hương, song chuyên dùng lại tư, không chuộng văn học, ít thu lượm được người tuấn dị. Mỗi khi có khảo thí thì lấy học sinh hoa văn nhiều gấp năm lần chính đề và những nơi quan yếu thì ủy cho họ hàng coi giữ mà cho người đậu hoa văn giúp việc. Người đậu thi hương, bắt đầu bỏ làm tri phủ tri huyện, chỉ coi việc kiện tụng, thứ nữa là làm kí lục thì chỉ giữ việc đòi thu thuế khóa, những kẻ lớn mưu lớn thì không hỏi han gì đến, còn bọn tiểu học hậu sinh thì cũng không thấy có sự nuôi dạy tác thành” [30, tr.242-243].

Với Ki tô giáo - một sản phẩm văn hóa đặc trưng phương Tây, được truyền vào Quảng Nam khoảng năm 1615, đầu tiên tại Hội An [42, tr.90-91]. Thời gian đầu, công việc truyền giáo không hề bị cản trở. Chỉ sau một thời gian ngắn, các nhà nguyện đã được dựng lên tại Hội An, dinh Chiêm; số giáo dân cũng tăng dần, bao gồm không chỉ dân thường mà cả trí thức, quan lại và ... đạo sĩ. Trong số đó có cả những người cải đạo. Tại dinh Chiêm năm 1622, đã ghi nhận về việc nhập đạo Ki tô của một vị quan có tên thánh là Pherô và một người khác có tên thánh là Manuel, vốn trước đó đều là tín hữu Phật giáo. LM. Nguyễn Hồng dẫn từ Barotili đã viết: “Cụ Pherô từ khi về hưu, đã sống đời sống tu trì luyện đạo rất nghiêm nhặt”; còn cụ Manuel, trước khi theo đạo, là người rất sùng Phật, xây dựng nhiều chùa chiền và cúng tiền vào các đền miếu, và còn đứng đầu xây dựng một ngôi chùa lớn [42, tr.102]. Ki tô giáo có sức hấp dẫn không thể phủ nhận. Nhưng bắt đầu từ thời chúa

Thượng Nguyễn Phúc Lan (1635 - 1648) trở đi, tôn giáo này dần bị chính quyền hạn chế, tẩy chay ở những mức độ khác nhau, thậm chí bị bách hại tàn khốc. Nó thực sự trở thành một tôn giáo “bên lề”, bị giai cấp cầm quyền phủ nhận. Vì vậy, Ki tô giáo ở Đàng Trong nói chung, ở Quảng Nam nói riêng chịu nhiều tổn thất nặng nề; dù rằng trong thực tế vẫn phát triển¹⁰ nhưng đó là sự phát triển trong đau đớn.

Rõ ràng, sự yếu thế, mờ nhạt của Nho giáo và sự phát triển khó khăn của Ki tô giáo vô hình trung đã tạo ra cơ hội để Phật giáo phát triển thuận lợi.

2.1.3. Sự tín mộ Phật giáo của các chúa Nguyễn

Các chúa Nguyễn không mấy mặn mà Nho giáo, ghét bỏ đạo Ki tô nhưng rất tín mộ Phật giáo. Li Tana đã có nhận xét khá tinh tế nhằm cất nghĩa hiện tượng này. Bà viết: “Không thể sử dụng Khổng giáo vì những khẳng định cơ bản của Khổng giáo trực tiếp mâu thuẫn với vị trí của họ Nguyễn bị coi là một chế độ ly khai và nổi loạn đối với triều đình. Tuy nhiên, họ Nguyễn lại không dám đi quá xa và không dám tìm ra một giải pháp hoàn toàn khác biệt với truyền thống của người Việt ở phía bắc. Trong những hoàn cảnh đó, Phật giáo Đại Thừa đã cung cấp một giải pháp đáp ứng nhu cầu của họ Nguyễn. Phật giáo, một mặt đẩy mạnh bản sắc dân tộc của người Việt và mặt khác làm lắng đọng các mối lo âu của người di dân mà không đặt lại vấn đề về tính hợp pháp của những người cai trị”¹¹ [54, tr.194-195].

Ngay từ chúa Tiên Nguyễn Hoàng khi trấn thủ đất Thuận - Quảng, đã thực hiện nhiều Phật sự lớn. Năm 1601, dựng chùa Thiên Mục trên đồi Hà Khê. Năm sau, rằm tháng bảy, đến đây cúng Phật, “niệm kinh giải oan cầu phúc, tế độ chúng sinh, giúp người cứu khổ” [15, tr.86]. Cũng năm 1602, trùng tu chùa Sùng Hóa xã Triêm Ân, huyện Tư Vinh; đồng thời, dựng chùa Long Hưng ở phía đông dinh trấn Cần Húc. Năm 1603, “sai thỉnh nhà sư trụ trì đứng ra mở hội Đại pháp, đọc kinh Đại Thặng, giải phép Thượng thặng cứu độ cho chúng sinh ba đường sáu lối, cầu siêu cho bảy tổ chín huyện được vẹn thành chính giác” tại chùa Sùng Hóa [15, tr.87-88]. Tiếp sau đó, dựng chùa Bảo Châu ở xã Trà Kiệu, năm 1607 và chùa Kính Thiên ở huyện Lệ Thủy, năm 1609.

¹⁰ Như nhà thờ Trà Kiệu xây dựng năm 1682; năm 1722, giáo xứ này có đến 300 giáo dân.

¹¹ Tất nhiên, Li Tana mới chỉ nhìn ở khía cạnh nhà cầm quyền. Sự hưng thịnh hay mờ yếu của một tôn giáo trong trường hợp này còn bị quy định bởi các yếu tố khác cũng quan trọng không kém. Chẳng hạn, sự phát triển mạnh của kinh tế hàng hóa, hay bức tranh dân cư có phần phồn tạp, ít học của xứ Đàng Trong đã ngăn trở sự phát triển của Nho giáo.

Đến những chúa kế vị, Phật giáo càng được sùng ái. Chúa Nguyễn tiếp tục cho xây dựng, tôn tạo nhiều chùa chiền, đồng thời cúng cấp ruộng đất, kinh sách và pháp khí; trọng thị sự tăng; tổ chức các hoạt động hoàng dương giáo pháp. Tiêu biểu như chúa Nguyễn Phước Tần (1648 -1687) cho dựng chùa Thiên Tôn (Quảng Trị), chùa Vĩnh Hòa ở cửa biển Tư Dung, trùng tu chùa Thiên Mụ. Khánh thành chùa Vĩnh Hòa, chúa cho mở pháp hội Du Già bảy ngày đêm. Ông còn cho mời cao tăng Trung Hoa là thiền sư Nguyên Thiều đến Đàng Trong hành đạo. Đến Chúa Nguyễn Phúc Chu (1691 - 1725) ông cho đại trùng tu chùa Thiên Mụ, thời gian kéo dài gần một năm, ngôi chùa trở nên “cực kì tráng lệ”. Trước đó, năm 1710, chùa này đã nhận được quả đại hồng chung do ông tạo chú, có thể coi là quả chuông lớn và đẹp nhất của Phật giáo Đàng Trong hiện biết. Nhưng Phật sự để lại dấu ấn sâu đậm nhất của chúa Nguyễn Phúc Chu là sự kiện thỉnh mời hòa thượng Thạch Liêm – Thích Đại Sán, một danh tăng phái Tào Động Trung Hoa, sang Phú Xuân và tổ chức đại giới đàn chùa Thiên Lâm, năm 1695. Giới đàn với các lễ truyền giới Sa di, Tỳ kheo và Bồ Tát giới cho hơn 3000 giới tử ở xứ Đàng Trong và đặc biệt, gồm cả chúa Nguyễn cùng hoàng gia, quan lại. Quốc chúa được ban pháp danh Hưng Long, hiệu Thiên Túng Đạo Nhân, trở thành đệ tử đời thứ 31 phái Tào Động ở Đàng Trong.

Sự tín mộ Phật giáo của các chúa Nguyễn là yếu tố quan trọng tạo nên sinh khí và sắc diện tươi mới của Phật giáo Đàng Trong, trong đó có Phật giáo đất Quảng.

2.2. Phật giáo Việt trên đất Quảng Nam trước thế kỉ XVII: tư liệu và nhận thức

Trước khi Phật giáo Việt xuất hiện trên đất Quảng Nam, nơi đây đã từng in đậm dấu ấn Phật giáo Champa. Đó là vào giai đoạn Indrapura (khoảng 850 - 982) - giai đoạn phát triển rực rỡ nhất của Phật giáo Champa. Bây giờ, tại kinh đô Đồng Dương của vương quốc Chăm (một ngôi làng thuộc xã Bình Định Bắc, huyện Thăng Bình, tỉnh Quảng Nam ngày nay, cách Đà Nẵng khoảng 60km về phía nam), hình thành một trung tâm Phật giáo lớn đến nỗi người ta gọi đây là Phật viện, và, như có nhà nghiên cứu nhận định, nó “lớn và quan trọng vào loại bậc nhất không chỉ ở Chăm mà còn ở cả khu vực Đông Nam Á” [18, tr.76]. Tuy thế, từ cuối thế kỉ X, khi lịch sử Champa chuyển sang thời kì Vijaya (thế kỉ X - XV) thì cũng là lúc Phật giáo đi vào suy thoái [58]. Và, cùng với sự thay đổi vị trí kinh đô¹², Đồng Dương cũng không còn là một Phật viện. Phật giáo Chăm trên đất Quảng Nam sau

¹² Dưới thời Vijaya, kinh đô đóng tại thành Phật Thệ (Bình Định).

Đồng Dương, trở nên tàn lụi.

Từ sau khi Quảng Nam thuộc về Đại Việt, sự nhận thức về Phật giáo trên vùng đất này không hề đơn giản. Một số tư liệu cổ phi chính thống cho rằng ở đây chùa của người Việt đã xuất hiện từ khoảng nửa sau thế kỉ XV. *Ngũ Hành Sơn lục* viết: “Năm Hồng Đức triều Lê Thánh Tông chinh phạt Chiêm Thành, đặt đạo Quảng Nam. Người Bắc Kỳ đến đây [tức Ngũ Hành Sơn - L.X.T] sinh sống, nối tiếp nhau mà xây dựng hai chùa Vân Long, Thái Bình dưới chân núi” [125, tờ 4a]. Tương tự, văn bia xã Lỗ Giản (Giáng) lập năm Nhâm Thân (1832) có đoạn: “Nhớ lúc xưa các vị tiền hiền năm tộc Dương, Hồ, Lê, Nguyễn, Phạm làng ta bỏ đất Bắc, theo vua về Nam khai mở làng xã, tạo dựng đình thần chùa thánh, phụng sự uy linh. Đến năm Hồng Đức thứ 7 [1476], dân xã họp bàn định ra hương ước, năm tháng trao truyền nay còn bút tích, đời sau tuân theo kính nói” [180].

Có thể hiểu những ngôi chùa được nói đến trên đây là loại chùa dân gian, do các lớp lưu dân tạo dựng. Vậy thực tế lịch sử có đúng như thế không? Chúng tôi cho rằng những ghi chép trên, có lẽ, là dựa vào tương truyền dân gian đã được lịch sử hóa - một biểu hiện đặc trưng của văn hóa dân gian (Folklore), nên tính chân thực về niên đại sự kiện là điều cần phải xem xét lại.

Trên lí thuyết, người Việt vào khai phá Quảng Nam tất yếu sẽ mang theo truyền thống văn hóa vùng đất gốc (Bắc Hoàn Sơn) đồng thời, sáng tạo thêm và tiếp thu văn hóa bản địa để thỏa mãn đời sống tinh thần cho riêng mình. Nhưng điều đó diễn ra không hề đơn giản và nhanh chóng. Họ cần thời gian trước hết để tạo lập cuộc sống với những vấn đề thiết yếu nhất nhằm đảm bảo sự sinh tồn, trên vùng đất còn đầy lạ lẫm và ẩn chứa những bất trắc. Cả huyện Điện Bàn thời điểm giữa thế kỉ XVI, chỉ thấy Dương Văn An nói đến một ngôi miếu tại cửa biển Đà Nẵng tức Đền thờ Tùng Giang - là nơi thờ Nguyễn Phục, một vị tướng chuyên vận quân lương trong đợt chinh phạt Chiêm Thành của Lê Thánh Tông năm 1469 - ở “môn chùa quán” [1, tr.97]. Tất nhiên không thể đặt niềm tin vào sự chính xác tuyệt đối của *Ô châu cận lục*, nhưng rõ ràng nó đã phản ánh bức tranh văn hóa ảm đạm trên vùng đất xứ Quảng thời kì đầu. Vậy nên, khó có thể tin rằng dưới thời Lê Thánh Tông, chùa (và rộng hơn là mọi thiết chế văn hóa Việt) đã xuất hiện trên vùng đất này. Riêng đối với chùa Thái Bình, chúng tôi có đủ căn cứ khẳng định nó được khai sơn vào cuối thế kỉ XVII bởi một thiền sư đến từ Trung Hoa (sẽ được trình bày ở

phần sau của bài viết).

Một tư liệu khác – văn bia chùa Chúc Thánh, khẳng định vào đời Minh niên hiệu Cảnh Thái (1450 - 1457), thiền sư Minh Hải Pháp Bảo người Trung Hoa đã đến Hội An khai sơn chùa Chúc Thánh, tạo lập tông phái. Thực tế, nội dung sự kiện không sai nhưng thời điểm thì hoàn toàn khác - phải cuối thế kỉ XVII. Chúng tôi sẽ trở lại vấn đề này khi bàn về dòng thiền Lâm Tế Chúc Thánh.

Một số công trình Phật học hiện đại, chẳng hạn *Lịch sử Phật giáo Việt Nam* của Viện Triết học cho rằng từ khoảng thời nhà Hồ đến Lê sơ, có nhiều thiền sư phái Trúc Lâm đã trốn vào các vùng núi phía Nam ở Quảng Trị, Thuận Hóa hoặc Quảng Nam, Quảng Ngãi ... để ẩn tu, nhằm tránh rắc rối do sự biến động của thời cuộc [106, tr.301]. Ý kiến này thực ra chưa được kiểm chứng trong thực tiễn.

Nhưng điều làm chúng tôi thực sự băn khoăn là đến cuối thế kỉ XVI, cũng không một tư liệu nào hiện có cho phép xác thực sự xuất hiện của Phật giáo Việt trên vùng đất Quảng Nam. Liệu rằng đã tồn tại một khoảng trống giữa thực tiễn và tư liệu cùng nhận thức về Phật giáo đất Quảng trước thế kỉ XVII – ít nhất là giai đoạn thế kỉ XVI? Mỗi nghi ngờ sẽ được củng cố hơn nếu lưu ý đến trường hợp chùa dân gian (mà phần sau sẽ được bàn đến); hoặc, quan trọng hơn là sự lan tỏa của Phật giáo trong đời sống xã hội Quảng Nam những năm đầu thế kỉ XVII, như được trình bày dưới đây. Nó hẳn phải bắt nguồn từ tiền đề lịch sử lâu dài trước đó. Tất nhiên đây chỉ là suy luận nhưng dù sao cũng khó bác bỏ.

2.3. Mạch nguồn Phật giáo thiền Đại Việt trên vùng đất Quảng Nam

2.3.1. Phật giáo Quảng Nam những năm đầu thế kỉ XVII

Đầu tiên, cần kể đến hai ngôi chùa Long Hưng ở phía đông dinh trấn Cần Húc, năm 1602 và chùa Bảo Châu ở xã Trà Kiệu, năm 1607, do chúa Tiên Nguyễn Hoàng xây dựng. Nhưng thật đáng tiếc, cho đến hiện tại, hiểu biết về hai ngôi chùa này không mấy khả quan, do đã mất hết dấu tích vật chất cùng sự khan hiếm của tài liệu chữ viết, và sự biến động quá lớn về địa lí cảnh quan cũng như văn hóa xã hội địa phương. Nghiên cứu điền dã chỉ cho phép xác định được vị trí xây dựng chùa Bảo Châu, trong khi với chùa Long Hưng lại rơi vào bế tắc.

Với chùa Bảo Châu, chúng tôi giới hạn khu vực địa lí xây dựng chùa phải là quanh nhà thờ Trà Kiệu hiện nay, vì ở đây chính là xã Trà Kiệu thời Nguyễn, đồng thời có hòn (núi) Bảo Châu nằm án ngữ phía sau (phía nam) gợi sự liên hệ đến tên

gọi của ngôi chùa. Quả vậy, theo người dân địa phương, nhà thờ Đức Mẹ hiện nay được xây dựng trên nền cũ của chùa Bảo Châu. Vị trí này nằm ngay dưới chân hòn Bảo Châu, cách nhà thờ Trà Kiệu khoảng 200m về phía nam. Trường hợp chùa Long Hưng, từ sự thừa nhận vị trí dinh trấn Cần Húc ở làng Văn Đông như có nhà nghiên cứu khẳng định [55, tr.40-46], chúng tôi khảo sát toàn bộ khu vực bao gồm từ làng Thanh Chiêm kéo về phía đông đến làng Văn Đông¹³, mà không tìm thấy bất kì dấu tích gì liên quan. Đáng lưu ý là ngay người dân sở tại cũng tỏ ra ngạc nhiên khi được hỏi về một ngôi chùa tồn tại trong quá khứ. Phải chăng địa điểm dựng chùa Long Hưng cũng đã bị biến mất từ lâu do thay đổi dòng chảy của sông Thu Bồn, như lệ sở dinh trấn thời kì đầu. Nhưng theo Thượng tọa Thích Như Phẩm¹⁴ thì vị trí chùa Long Hưng thuộc làng Cẩm Hà (phường Thanh Hà), thành phố Hội An ngày nay, cụ thể, nằm cách chùa Long Tuyền về phía tây nam khoảng 50m. Bằng chứng đưa ra là tại đó, trước năm 1975, vẫn còn nền móng ngôi chùa và một cái giếng; mặt khác, lúc bấy giờ, chùa Long Tuyền có lưu giữ một biển gỗ đề ba chữ Hán “Long Hưng tự” vốn là di vật sót lại từ ngôi chùa cổ. Thật đáng tiếc, các chứng cứ nói trên hiện nay đều không còn nữa. Bãi đất được cho là của nền chùa Long Hưng thì trở thành điểm dân sinh; còn tám biển gỗ - vẫn theo lời của nhà sư trụ trì - đã bị mối mọt làm hư hại hơn mười năm trước. Nhưng vấn đề bản khoản là, trên lí thuyết, chúng ta không có cách giải thích hợp lí cho việc chúa Tiên chọn nơi đây để dựng chùa, vì: (1) không ghi nhận bất cứ điểm đặc biệt nào về địa văn hóa - cảnh quan, trong khi đây chính là yếu tố rất quan trọng. Hãy xem các chùa Thiên Mục, Sùng Hóa, Kính Thiên và cả Trà Kiệu nữa, thì đủ rõ; (2) vị trí này cách xa trung tâm Hội An khoảng 7km về phía tây và tất nhiên, chẳng có chút gắn kết nào với lệ sở dinh Cần Húc nằm cách đó khoảng hơn 15km về phía nam. Đã thế, cả khu vực này đều là cát trắng, dân cư cho đến nay cũng rất thưa thớt. Điều đó nói lên rằng, thời điểm năm 1602, nơi đây hẳn đã hiu hắt, tro tro đến chừng nào. Rõ ràng, địa điểm mà Thượng tọa Như Phẩm gợi ý là điều khó xảy ra trong thực tế; có thể có một sự trùng hợp ngẫu nhiên về tên gọi của hai ngôi chùa khác nhau mà thôi.

Dù chưa thể tìm ra vị trí xác thực chùa Long Hưng nhưng từ chỉ dẫn có tính

¹³ Hai làng này liền kề nhau, thuộc xã Điện Phương, thị xã Điện Bàn, tỉnh Quảng Nam.

¹⁴ Thượng tọa Thích Như Phẩm sinh năm 1951, năm 1960 ông đã đến tu tại chùa Long Tuyền, hiện (2015) là Trụ trì chùa Long Tuyền, Phó Hiệu trưởng Trường trung cấp Phật học Quảng Nam.

định hướng của sử gia triều Nguyễn là “ở phía đông dinh trấn”; và, với vị trí chùa Bảo Châu nằm ngay trên khu vực cựu đô của vương quốc Chăm, đã cho thấy thông điệp của chúa Tiên muốn nhanh chóng phát triển Phật giáo thông qua sự tiếp nhận của tầng lớp cai trị, đồng thời tạo sức đề kháng cho các lớp lưu dân Việt trước sự bao phủ của di sản văn hóa Chăm. Điều này một lần nữa minh chứng tầm mức chiến lược của “người mở cõi”.

Đến đầu thập niên 20 của thế kỉ XVII, ghi nhận của các nhà truyền giáo châu Âu cho thấy quanh khu vực dinh Chiêm, Phật giáo đã lan truyền mạnh mẽ trong xã hội, cả dân chúng và quan lại. Năm 1621, đức cha Cristoforo Borri sau một thời gian ở Đàng Trong đã viết: “Xứ Đàng Trong còn có nhiều đền chùa rất đẹp với tháp cao và lầu chuông. Mỗi địa điểm dù nhỏ bé đến đâu thì cũng có đền chùa thờ cúng thần Phật” [11, tr.118]. Xứ Đàng Trong mà Borri nói, trong trường hợp này, không thể thiếu vùng đất Quảng Nam mà cụ thể là khu vực dinh Chiêm, nơi ông có nhiều gắn bó trong bốn năm truyền đạo. Với những sự kiện cải đạo diễn ra trong năm 1622 quanh khu vực dinh Chiêm, cho dù được ghi lại nhằm nhấn mạnh đến kết quả ngoài mong đợi của công cuộc loan báo Tin mừng, do đã thu nhận được các Ki tô hữu vốn tín sùng Phật, thì đồng thời, cũng phản ánh sự phát triển của Phật giáo trên vùng đất Quảng lúc bấy giờ. (Dĩ nhiên, sự thay đổi niềm tin tôn giáo là một vấn đề khác).

Song, đó là Phật giáo thuộc truyền thống nào hay cụ thể hơn, thuộc tông phái nào thì chưa thể trả lời. Vấn đề cần lưu ý là ở chỗ, từ năm 1631 trở đi – cho đến cuối thế kỉ XVII – như nghiên cứu dưới đây, đều đã ghi nhận sự thống lĩnh của Phật giáo thiên theo truyền thống Đại Việt. Như vậy, trên lí thuyết, một kiến giải chấp nhận được là Phật giáo thiên Đại Việt từ đất Bắc chính là mạch nguồn, cơ sở nền tảng ban đầu của Phật giáo đất Quảng. Và, những thiên sư được nói đến sau đây là một sự tiếp nối, thể hiện sự xác lập chính thức của truyền thống đó.

2.3.2. Thiên sư Huệ Đạo Minh và một số thiên sư khác

Căn cứ để tìm hiểu về thiên sư Huệ Đạo Minh là hai văn bia *Ngũ Uẩn Sơn cổ tích Phật tịch diệt lạc* (gọi tắt là *Ngũ Uẩn*) và *Phổ Đà Sơn linh trung Phật* (gọi tắt là *Phổ Đà*). Cả hai đều thuộc loại bia ma nhai, tức được khắc trực tiếp trên vách đá, một ở động Vân Thông và một ở động Hoa Nghiêm của ngọn Thủy Sơn thuộc danh thắng Ngũ Hành Sơn (Đà Nẵng).

Nội dung hai văn bia nói về việc thiên sư Huệ Đạo Minh cùng tín hữu gần xa

lo việc Phật sự ở Ngũ Hành Sơn, như dựng chùa, tạc tượng Phật; đồng thời thể hiện sự tán thán và cầu nguyện Phật pháp độ trì cứu rỗi chúng sanh. Văn bia còn khắc ghi danh sách tín hữu công đức. Việc hoàn thành, thiền sư lập bia ghi nhớ. Văn bia *Ngũ Uẩn* viết: “Tỳ kheo Huệ Đạo Minh, xã Du Xuyên, huyện Lễ Dương, phủ Thăng Hoa, xứ Quảng Nam, nước Đại Việt trú trì, khai sáng, trùng tu, đốt hương chúc thánh, hồi hướng tam bảo để lưu truyền vạn đời. Phổ nguyện phụ mẫu, chúng sinh pháp giới, một lòng quy mệnh ở thế giới cực lạc A Di Đà Phật”. Tiếp theo là những lời nguyện và tán thán Phật pháp của vị tỳ kheo. Văn bia còn khắc ghi tên một tín nữ cúng dường là bà Trần Thị Thay hiệu Diệu Lễ, người xã Cẩm Phô cúng 30 quan để làm tượng Phật [173]. Còn đây là văn bia *Phổ Đà*: “Hoàng đế hiện nay muôn muôn năm! Phạm Văn Nhân, tự thiền sư Huệ Đạo Minh, xã Du Xuyên, huyện Ngọc Sơn, phủ Tĩnh Gia, xứ Quảng Nam, nước Đại Việt. Nghĩ thấy di tích Phật đồ nát [nên] khuyên mời những người trí thức cùng chung bỏ của nhà, tận tâm lo việc thiện: sửa chữa và dựng mới, trên là [động] núi Phổ Đà mới xây, dưới là chùa Bình An, hai cảnh hoàn thành tốt đẹp. Việc xong xuôi nhanh chóng, [thiền sư] chủ trì đốt hương cúng Phật, hướng về tam bảo, trên thì báo tứ ân, dưới thì tế tam đồ, nguyện cùng sinh vào nước Cực lạc. Di tích Phật mãi mãi lưu truyền”. Tiếp theo là danh tính của 81 tín hữu công đức [174].

Về niên đại, không văn bia nào cho biết rõ ràng mà chỉ ghi theo hệ can chi. Theo đó, văn bia *Ngũ Uẩn* ghi năm Tân Mùi; còn văn bia *Phổ Đà* ghi năm Canh Thìn. Albert Sallet cho năm Tân Mùi ứng với năm 1691, còn năm Canh Thìn ứng với năm 1700 [69, tr.49]. Thực ra thì riêng đối với bia *Phổ Đà*, đến nay đã có nhiều nhà nghiên cứu tiếp cận, và đều thống nhất xác định thời gian lập bia là năm 1640. Trong đó, có thể kể đến tác giả Đỗ Bang, thể hiện trong bài tham luận tại *Hội nghị khoa học về Hội An lần thứ nhất* tổ chức tại Hội An vào tháng 7 năm 1985 [8, tr.69]. Vậy còn năm Tân Mùi, tức năm lập bia *Ngũ Uẩn* là năm nào? Năm 1571 rõ ràng không được chấp nhận, đơn giản vì lúc bấy giờ địa danh hành chính huyện Lễ Dương chưa ra đời. Còn năm 1691 cũng không hợp lí, bởi vì: 1/ Nó không thể hiện được tính logic trong quá trình hoạt động tu chứng và truyền bá Phật giáo của thiền sư Huệ Đạo Minh. Ông hẳn phải đến Ngũ Hành Sơn tu tập, truyền bá đạo Phật trong một khoảng thời gian nhất định nào đó mới tạo được sự ảnh hưởng rộng rãi trong xã hội, nên mới có nhiều người “trí thức chung bỏ của nhà” cùng ông “sửa

chữa và dựng mới” động Phổ Đà, chùa Bình An... vào năm 1640. Trong khi lần trùng tu năm Tân Mùi chỉ có một tín hữu là bà Trần Thị Thay phụng cúng 30 quan tiền để tạo tượng Phật. Tất cả những điều đó cho thấy sự kiện năm Tân Mùi diễn ra trước sự kiện năm Canh Thìn (1640) trong hoạt động Phật sự của thiền sư Huệ Đạo Minh. 2/ Nếu cho rằng năm Tân Mùi là 1691 thì rất khó giải thích việc Quốc sư Hưng Liên đến đây lập chùa Tam Thai tu trì cũng trong khoảng thời gian này; và cũng không hề thấy một dòng ghi chép nào trong *Hải ngoại kỷ sự* của Thích Đại Sán, khi ông đến thăm chùa Tam Thai của Hưng Liên năm 1695. Đến đây có thể kết luận năm Tân Mùi chính là năm 1631. Như vậy, muộn nhất là vào năm 1631, Huệ Đạo Minh thiền sư đã đến Ngũ Hành Sơn tu sửa Phật tích, xây dựng đạo tràng và truyền bá Phật pháp.

Về quê quán của Huệ Đạo Minh, cách ghi của hai văn bia trên không thống nhất và khó hiểu. Một mặt ghi là xã Du Xuyên, huyện Lễ Dương, phủ Thăng Hoa, xứ Quảng Nam, mặt khác lại ghi xã Du Xuyên, huyện Ngọc Sơn, phủ Tĩnh Gia, xứ Quảng Nam. Trong khi tài liệu địa lí học lịch sử cho biết huyện Lễ Dương, phủ Thăng Hoa là vùng đất tương ứng với huyện Thăng Bình, tỉnh Quảng Nam ngày nay; còn xã Du Xuyên, huyện Ngọc Sơn, phủ Tĩnh Gia lại tương ứng với xã Hải Thanh, huyện Tĩnh Gia, tỉnh Thanh Hóa ngày nay. Trước tình trạng này, có lẽ cách hiểu của các tác giả sách *Cơ sở ngữ văn Hán Nôm* được coi là hợp lí. Sách này khi giới thiệu văn bia *Phổ Đà* đã cho rằng xã Du Xuyên, huyện Ngọc Sơn, phủ Tĩnh Gia là quê gốc của Huệ Đạo Minh, còn xứ Quảng Nam là nơi ông đến trú [105, tr.31].

Tông phong của Huệ Đạo Minh thiền sư cũng là vấn đề chưa rõ ràng, song có thể chỉ ra từ sự suy luận gián tiếp. Chúng ta biết Phật giáo Việt Nam bắt đầu từ thế kỉ XVII, khi có sự truyền nhập các thiền phái Tào Động và Lâm Tế từ Trung Hoa, mới xuất hiện cách đặt pháp danh, pháp tự đối với các thế hệ nối truyền tông môn theo một bài kệ truyền thừa. Nghĩa là các thiền sư kế đăng theo các tông phái này (dĩ nhiên bao gồm cả những chi phái về sau), sẽ được bổn sư đặt pháp danh, pháp tự đúng theo thứ tự các chữ trong bài kệ do vị sơ tổ biệt xuất. Điều này được tuân thủ có thể nói là nghiêm ngặt, trong khi nó hoàn toàn không được ghi nhận đối với các thiền phái khác từ trước đó tại Việt Nam. Như vậy, với tên tự là Huệ Đạo Minh, đã cho phép loại trừ khả năng thiền sư thuộc truyền thừa của các Thiền phái từ Trung Hoa – Tào Động và Lâm Tế, mà phải thuộc truyền thừa của một tông phái

thiền theo truyền thống Việt¹⁵. Hẳn đó là Phật giáo Trúc Lâm Yên Tử. Vì, từ thời Trần, chính xác hơn là năm 1299 – khi Trần Nhân Tông xuất gia lên núi Yên Tử – thì Phật giáo Việt, cả trên danh nghĩa và trong thực tế, đều đã được hợp nhất trong thiền phái này do Phật hoàng sáng lập. Sau này, cho dù bắt đầu từ giữa thế kỉ XIV, khi Trúc Lâm đệ tam tổ Huyền Quang viên tịch thì không còn ai nói đến đệ tứ tổ, đệ ngũ tổ... nữa¹⁶, nhưng điều đó không có nghĩa thiền Trúc Lâm đã bị tuyệt diệt mà ngược lại nó vẫn tồn tại mãi về sau, trước hết ở khía cạnh phả hệ.

Về mặt pháp tu, Huệ Đạo Minh tỏ ra chú trọng pháp môn Tịnh Độ. Hãy nghe những lời tán thán và cầu nguyện của ông được ghi lại trong văn bia *Ngũ Uẩn*, rằng : "Con nguyện lấy tịnh quang chiếu sáng bản thân, từ thề với chính con, nay con chánh niệm, xưng tên Như Lai, theo đạo Bồ Đề, cầu sinh tịnh độ. (...) Nếu được vào chốn Như Lai thì một lời đại thệ giữa biển khơi, thừa Phật lực từ bi, chúng tôi tiêu diệt, thiện căn thêm nhiều, nếu đến lúc phải chết thì tự biết rằng thời khắc đã đến rồi, thân vô bệnh khổ, tâm bất tham luyến, ý bất điên đảo. Nếu như được nhập thiền định, Phật cùng thánh chúng nắm tay bước lên kim đài. Phật đến và dẫn dắt con. Con một lòng cầu niệm, sinh vào nước Cực lạc, hoa khai kiến Phật, tức văn Phật thừa, đốn khai Phật tuệ, quảng độ chúng sinh, mãn nguyện Bồ Đề" [173]. Không nghi ngờ gì, đoạn văn trên đã biểu thị tính trội của tư tưởng cầu ngoại lực trên con đường tu tập của thiền sư Huệ Đạo Minh, đồng thời đề cao phương thức tụng niệm và lễ bái, một yếu tố cốt lõi của Tịnh Độ tông. Rõ ràng, trong hoạt động tu tập của Huệ Đạo Minh, yếu tố Tịnh Độ đã trở nên quan yếu.

Thực ra, những lời cầu niệm trên được Huệ Đạo Minh lấy từ lời phát nguyện gọi là *Nhất tâm quy mạng* của Từ Vân Tuân Thức (964 - 1032), một cao tăng Trung Quốc. Nhưng nó chẳng cho thấy sự ảnh hưởng nào của truyền thống Phật giáo Trung Hoa mà ngược lại, đó là sản phẩm của truyền thống Phật giáo Đại Việt, cụ thể hơn, là Phật giáo thiền Trúc Lâm. « Một trong những nét khác biệt giữa thiền Trung Quốc và thiền Việt Nam ngay từ đầu cho đến những phát hiện về sau là không loại bỏ việc học và tụng niệm các kinh điển Phật giáo, trong khi vẫn tự nhận mình là tu học theo thiền » [76, tr.67]. Từ Vân Tuân Thức không phải là một thiền

¹⁵ Nhận định này sẽ được củng cố vững chắc hơn nếu chúng ta liên hệ đến nhiều thiền sư khác có cùng kiểu – thậm chí là giống – tên tự với thiền sư Huệ Đạo Minh ở Ngũ Hành Sơn, cũng hành đạo ở Quảng Nam từ giữa thế kỉ XVII về sau, mà đoạn tiếp theo chúng tôi sẽ bàn đến.

¹⁶ Sau này, thế kỉ XVIII, Hải Lượng Ngô Thì Nhậm tự nhận mình là Trúc Lâm đệ tứ tổ.

su. Ông là người thuộc tông Thiên Thai chủ trương pháp tu Tịnh Độ¹⁷. Trong Phật giáo Việt Nam, pháp tu Tịnh Độ không hề tồn tại với tư cách một tông phái độc lập, song yếu tố Tịnh độ thì đã có mặt sớm và luôn phát triển xoắn quện với Thiên tông trong suốt quá trình lịch sử¹⁸ [73, tr.279-294; 35]. Với Phật giáo Trúc Lâm Yên Tử, đây trước hết là một tông phái thiên với đặc sắc tư tưởng khai phóng, biện tâm, tức tâm tức Phật. Song bên cạnh đó, tư tưởng Tịnh Độ cũng được xác lập với một vị trí xứng đáng, thể hiện trong tư tưởng của những thiền gia từ tiền Trúc Lâm (như Trần Thái Tông, Trần Tung) cho đến Trúc Lâm đệ nhất tổ Trần Nhân Tông, điều mà nhiều người đã chỉ ra. Thậm chí, từ *Khóa hư lục* của Trần Thái Tông, có người đã phải thốt lên rằng, « tư tưởng niệm Phật đã chín mùi đến độ ta có cảm tưởng pháp môn niệm Phật đã hoàn bị như một tông phái chính yếu của Việt Nam song song với Thiên pháp » [34, tr.85].

Rõ ràng, chúng ta đã có cơ sở để khẳng định sự kế truyền Phật giáo Trúc Lâm của Huệ Đạo Minh không chỉ thể hiện ở hình thức phả hệ mà còn ở nội dung tông phái, tuy rằng yếu tố được ông tiếp dẫn lại không nằm ở chỗ đặc sắc mà chỉ mang tính thứ yếu trong tư tưởng thiền học của thiền phái này.

Dưới sự xiển dương của Huệ Đạo Minh, Phật giáo phát triển lan tỏa, tạo được sự ảnh hưởng sâu rộng trong xã hội mà Ngũ Hành Sơn là trung tâm không chỉ của người Việt ở Quảng Nam mà cả người Nhật và người Trung Hoa. Danh sách của 81 đạo hữu cùng với số tiền của mà họ cúng dường để phụng sự Phật pháp được khắc ghi ở bia *Phổ Đà* năm 1640 đã nói lên điều đó. Tổng số tài sản công đức, bao gồm 1.915 quan tiền đồng, 65 lạng bạc nén và 570 cân đồng. Trong khi chúng ta biết rằng ở Đàng Trong, giữa thế kỉ XVII, 100 quan tiền thì mua được 2 mẫu ruộng [146]¹⁹, còn để mua 1 tạ gạo chỉ cần đến 6 quan [88, tr.76]. Xem thế đủ thấy trị giá tài sản cúng dường là rất lớn. Song vấn đề chưa phải là giá trị tài sản cũng như số lượng thập phương tín cúng mà là ở chỗ gốc tích, quê quán của họ. Trước hết, trong số những người Việt tín cúng, có nhiều người ở những làng xã có khoảng cách địa lí khá xa so

¹⁷ Ông soạn rất nhiều sách nói về nghi thức sám hối, niệm Phật cầu vãng sinh Tịnh độ, vì vậy, người đương thời gọi ông là Bách bản sám chủ hoặc Từ Vân sám chủ, Từ Vân tôn giả ... Bài *Nhất tâm quy mạng* về sau được khắc in trong sách *Nhật tụng thiền môn* rất phổ biến dưới thời Minh – Thanh, và đến thế kỉ XX thì đã rất quen thuộc với Phật giáo Việt Nam.

¹⁸ Tất nhiên, còn có cả yếu tố Mật tông nữa.

¹⁹ Nội dung văn bia có đoạn: “Tăng Lại Văn An, tự Tuệ Minh Quan, (...) cùng bốn đạo thập phương công đức đồng hội thiện duyên, xuất 100 quan tiền mua 2 mẫu ruộng, tọa lạc tại xứ Bản Lung Bàu Đình, cúng làm ruộng tam bảo tại chùa Linh Sơn...”.

với Ngũ Hành Sơn, thuộc các huyện Hòa Vang, Điện Bàn và thành phố Hội An ngày nay. Nhưng đặc biệt hơn cả là trong số 81 người cúng tiền kể trên, ngoài người Việt, còn có người ngoại quốc. Cụ thể có 10 người Nhật (trong đó có 3 người là thương nhân đến buôn bán và 7 người sinh sống tại dinh Nhật Bản ở Hội An) và 3 người Trung Hoa. Đánh giá về hiện tượng này, Lê Mạnh Thát - nhà nghiên cứu Phật học uy tín của Việt Nam, viết: “Điều này chứng tỏ, Phật giáo Việt Nam vào nửa đầu thế kỉ XVII đã hội nhập và mang tính quốc tế cao, thu hút sự quan tâm và sùng bái của không chỉ dân tộc mình mà của cả dân tộc khác. Thêm vào đó, sự xuất hiện của các người ngoại quốc ở vùng núi Ngũ Hành Sơn chứng tỏ vùng đất này từ rất lâu đã trở thành một trung tâm văn hóa của cảng Hội An và là một bộ phận của thành phố thương mại này. Sự kiện này giúp ta hiểu đến cuối thế kỉ XVII, khi thiền sư Đại Sán Thạch Liêm trên đường hoằng hóa ở nước ta, đã qua lại vùng Ngũ Hành Sơn này một thời gian. Vậy, Ngũ Hành Sơn hôm nay là một trung tâm Phật giáo lớn của cả nước thì bốn trăm năm trước, Ngũ Hành Sơn đã là như thế” [75, tr.19-20].

Ngoài Huệ Đạo Minh tu trì tại Ngũ Hành Sơn, cùng khoảng thời gian này hoặc muộn hơn, có nhiều thiền sư khác hoằng hóa tại Quảng Nam, như Tuệ Lâm Đức, Tuệ Minh Quan, Huệ Quang Minh và ... một thiền sư nữa có cùng pháp tự Huệ Đạo Minh. Tự hiệu của các thiền sư này, tất nhiên, đã giúp ta khẳng định họ là những người nối mạch thiền phái Trúc Lâm; hơn thế nữa, khả năng giữa họ còn có quan hệ khăng khít về mặt phả hệ. Dưới đây là vài thông tin vắn tắt về các thiền sư được khai thác từ tư liệu văn bia.

Văn bia chùa Linh Sơn xã Cẩm Lệ, huyện Hòa Vang²⁰, mặt trước lập năm Dương Hòa thứ 9²¹ (1643), cho biết thiền sư Tuệ Lâm Đức có tục danh là Phạm Công Triều, người xứ Quảng Nam, khi ngang qua đây thấy cổ tích Linh Sơn hư nát nên đã cùng với các tín hữu bốn tự cất công trùng tu tôn tạo. Việc xong sư lập bia ghi truyền [145]. Còn ở mặt sau lập năm Khánh Đức thứ 6 (1654), trong toàn bộ nội dung nói về việc công đức, ta chỉ tìm thấy chi tiết về tăng Tuệ Minh Quan có tục danh Lại Văn An, bấy giờ đang trú trì chùa Linh Sơn [146].

²⁰ Chùa đã mất. Địa danh xã Cẩm Lệ nay thuộc phường Hòa Thọ Đông, quận Cẩm Lệ, thành phố Đà Nẵng.

²¹ Không hiểu sao ở đây lại xuất hiện niên hiệu Dương Hòa? Lịch sử cho biết lúc này đang là thời kì trị vì của vua Lê Thần Tông, niên hiệu Đức Long (1629 - 1643). Tháng 10 năm Quý Mùi (1643), mới nhường ngôi cho con là Lê Chân Tông. Sau, Lê Chân Tông đổi niên hiệu là Phúc Thái. Việc sai khác về niên hiệu đã và sẽ còn gặp nhiều trong các tài liệu đương thời thuộc xứ Đàng Trong. Nguyên nhân, có lẽ là do sự cách biệt về địa lí và bối cảnh chính trị đất nước.

Thiền sư Huệ Quang Minh được lưu lại trong văn bia chùa Minh Giác. Bia lập năm Nhâm Tí, Cảnh Trị thứ 10 (1672)²². Với dòng khắc tên bia là *Huệ Quang Minh thiền sư bi kí* – nghĩa là *Bia ghi về thiền sư Huệ Quang Minh* – cứ tưởng nội dung sẽ nói về cuộc đời và hành trạng của thiền sư, hóa ra không phải. Ngoài tên bia vừa dẫn và phần lạc khoản, văn bia chỉ khắc tên *Chùa Minh Giác* cùng vài dòng ngắn về tam bảo điện, trong đó có nói đến xã Bồ Mung dâng cúng ruộng đất [150]. Dầu sao, một ít thông tin này cũng khả dĩ cho ta đoán định được đôi điều. Trước hết, với nội dung văn bia như trên chắc hẳn Huệ Quang Minh là người đã gắn bó chặt chẽ với chùa Minh Giác, có thể là khai sơn hoặc chí ít đã tu trì lâu dài tại đây. Về vị trí chùa Minh Giác, điều gần như chắc chắn là thuộc địa bàn xã Bồ Mung. Vì lẽ, một mặt đây là tên xã duy nhất được khắc ghi trong văn bia, mặt khác, địa danh này đến nay vẫn tồn tại – đó là một ngôi làng (chia thành nhiều thôn) thuộc xã Điện Thắng Bắc, huyện Điện Bàn, tỉnh Quảng Nam – mà ở đó, tại thôn Bồ Mung I, có ngôi chùa cũng mang tên Minh Giác là nơi lưu giữ văn bia này. Vậy liệu có mối liên hệ nào không giữa hai ngôi chùa Minh Giác cũ và mới, chẳng hạn như địa điểm? Điều này vẫn còn bỏ ngỏ. Có một chi tiết gây chú ý trong bài viết về tấm văn bia này của Ngô Quốc Trường. Tác giả cho biết theo lưu truyền dân gian, xưa kia văn bia được dựng tại ngôi mộ của thiền sư, nhưng vì là mộ đất nên dễ dàng bị hủy hoại, dấu tích chỉ còn tro mỗi tấm bia đá. Sau, nó mới được mang về đặt trong chùa như hiện tại. Từ đó ông nhận xét: “Do đó, bia có dạng bia mộ hay cách bài trí giống bài vị” [101, tr.91]. Nếu vậy, bia được lập khi thiền sư đã viên tịch. Điều này gợi lên suy nghĩ về thời gian tu trì hoằng dương Phật pháp của thiền sư Huệ Quang Minh và cùng với đó, là sự xuất hiện ngôi chùa Minh Giác sớm hơn nhiều so với niên điểm 1672. Chúng tôi chưa đủ căn cứ để ủng hộ hay bác bỏ vấn đề này một cách dứt khoát. Song, vẫn không khỏi băn khoăn, ở chỗ, nội dung văn bia không cho thấy sự phù hợp với loại hình văn bia mộ. Không cứ gì ở đây lại liệt kê đối tượng cùng số ruộng đất cúng dường tam bảo. Mặt khác, về hình thức, đó không phải là kiểu thức bia mộ truyền thống nếu không muốn nói là chưa hề bắt gặp, không chỉ đối với Quảng Nam thời chúa Nguyễn mà ở phạm vi cả nước, ít nhất từ thời Lê sơ về sau.

Vị thiền sư cũng mang pháp tự Huệ Đạo Minh có tục danh là Nguyễn Hữu

²² Thực ra đây đã là niên hiệu Dương Đức năm thứ nhất. Cảnh Trị là niên hiệu vua Lê Huyền Tông (1662 - 1671) chỉ tồn tại 9 năm, từ 1663 đến 1671.

Tài, xuất hiện ở mặt trước văn bia chùa Bảo Khánh, lập năm Bính Tý niên hiệu Chính Hòa (1696)²³ [136]. Chùa Bảo Khánh nay không còn nên việc xác định vị trí trên thực địa đang gặp khó khăn; nhưng có lẽ, không ở đâu ngoài khu vực thành phố Hội An²⁴. Nội dung văn bia cho thấy chùa Bảo Khánh là chùa dân gian, đồng thời sự xuất hiện của Huệ Đạo Minh chỉ với tư cách như là một tín hữu cúng dường tài lực để trùng tu tự vũ của dân chúng.

Sẽ còn nhiều – thậm chí rất nhiều – những vấn đề đòi hỏi cần phải được nghiên cứu về cuộc đời và hành trạng của không chỉ thiền sư Huệ Đạo Minh (Hội An), Huệ Quang Minh hay Tuệ Minh Quan, Tuệ Lâm Đức, mà cả với Huệ Đạo Minh ở Ngũ Hành Sơn. Quả thật, sự hiểu biết đối với nhiều trong số những thiền sư vừa kể, mới chỉ ở mức tối giản. Tuy nhiên, dừng lại với kết quả đã trình bày có thể coi là đủ để đi đến kết luận, rằng nguồn mạch của truyền thống Phật giáo Đại Việt từ đất Bắc đã được truyền bá rộng rãi và thâm nhập mạnh vào đời sống văn hóa của cư dân Việt, trên vùng đất mới Quảng Nam. Mệnh đề này càng được củng cố vững chắc hơn nữa khi tìm hiểu về thiền sư Minh Châu Hương Hải.

2.3.3. Thiền sư Minh Châu Hương Hải

Về niên đại và hành trạng Minh Châu Hương Hải, *Hương Hải thiền sư ngữ lục* [76] và *Kiến văn tiểu lục* của Lê Quý Đôn [31] cung cấp cho chúng ta tương đối đầy đủ.

Hương Hải sinh năm 1628, người làng Bình An Thượng, phủ Thăng Hoa, xứ Quảng Nam. Tổ tiên của ông quê ở làng Áng Độ, huyện Chân Phúc (nay thuộc huyện Nghi Lộc, tỉnh Nghệ An). Hương Hải thuở nhỏ thông minh, 18 tuổi đỗ hương tiến, được bổ vào văn chức trong phủ chúa. Sau bổ làm tri phủ phủ Triệu Phong, xứ Thuận Hóa. Năm 25 tuổi (1652), đến thọ giáo thiền sư Lục Hồ Viên Cảnh, được ban pháp tự Minh Châu Hương Hải, pháp hiệu Huyền Cơ Thiện Giác, tiếp đến theo học với Đại Thâm Viên Khoan thiền sư.

Sau hơn ba năm, Hương Hải từ quan xuất gia. Ông ra đảo Tiêm Bút La (Cù Lao Chàm) dựng thảo am tu trì. Ở đây cả thầy được tám năm, tiếng tăm vang dội,

²³ Bia khắc hai mặt, mỗi mặt là một văn bản chỉnh thể, nội dung đều thuộc loại bia công đức. Mặt sau khắc năm Vĩnh Thịnh thứ 17 (1721). Thực ra cả hai dòng niên đại đều được khắc ở cuối mặt sau của văn bia. Có hai khả năng về thời điểm xuất hiện dòng lạc khoản đời Chính Hòa: hoặc là được khắc ghi cùng thời với bài kí ở mặt trước; hoặc là được bổ sung khi lập bài kí đời Vĩnh Thịnh ở mặt sau.

²⁴ Văn bia hiện đặt tại đình Xuân Mỹ thuộc làng xóm Thanh Hà, phường Thanh Hà, thành phố Hội An, tỉnh Quảng Nam.

người theo quy y lên đến hàng trăm. Theo *Hương Hải thiền sư ngữ lục*, tám tháng đầu Hương Hải liên tục bị ma quỷ đến quấy phá. Nhiều lần chúng đều thất bại do thiền sư tận lực trì chú, mật niệm. Nhưng một lần khác, cách này không còn linh nghiệm, sư phải dùng đến phép quán tưởng lửa tam muội mới hàng phục được ma quỷ, an định thân tâm. Sách viết: “Đêm vắng canh khuya, tổ sư mật niệm ngời ngay ngắn trước bàn Phật đèn đuốc sáng choang, rục rờ như ban ngày. Bỗng thấy ma quân trai gái vây quanh bốn phía, có đũa cầm giáo cầm mác, có đũa dắt trâu dắt ngựa dắt voi, trong lòng bụng đau không thấy đèn sáng, mắt toàn thấy ma tinh, không thấy tượng Phật. Lúc ấy, tổ sư tận lực trì chú, bí mật nhiều cách cũng không có linh nghiệm. Bảy giờ, tổ sư lập chí Kim cang, nghĩ tới lửa Tam muội, quyết định đốt thân mình tiêu cả thế giới, tiêu cả thân tâm, quả nhiên thấy nghiệm. Một lúc ma cảnh đều không thấy nữa. Lại thấy ánh sáng đêm vắng núi xanh không ai biết tới” [76, tr.102-103]. Về sau, với đạo hạnh và pháp thuật của mình, thiền sư đã nhiều lần chữa bệnh cứu người, “danh thơm bủa khắp gần xa”, Phật pháp từ đó cũng thịnh hành. Một lần, vợ của quan trấn thủ Quảng Nam Thuận Quận công bị bệnh đã lâu không chữa khỏi. Thiền sư được mời đến, trì kinh đọc chú bảy ngày đêm, phu nhân liền khỏe mạnh. Thấy vậy, cả gia đình quyến thuộc của quan trấn thủ đều thọ giáo quy y, tổng cộng trên 50 người. Một lần khác, tổng đốc thái giám Hoa Lễ Hầu, do bệnh nan y phải từ quan về quê dưỡng lão tại Quảng Nam, được Thuận Quận công giới thiệu đã sai người ra đảo thỉnh mời sư về cứu chữa. Sư cho “lập đàn tràng bảy ngày bảy đêm, phổ độ oan khiên, dần dần bệnh khỏi. Đến một tháng tuần thì thân thể tráng kiện, cả dinh bà con lớn nhỏ đều đến xin nhận quy y được hơn 70 người” [76, tr.104-105].

Nghe tiếng, chúa Hiền Nguyễn Phúc Tần (1648 - 1687) cho mời Hương Hải về Chính dinh đàm đạo, rồi sai lập Thiền Tịnh viện ở núi Quy Kính để ông hành đạo. Bà Quốc Thái phu nhân – vợ chúa – cùng các công tử Phúc Mĩ, Hiệp Đức và Phúc Tộ đều xin quy y học đạo, tu hành tại gia. Quan quân cũng theo học đông đảo, cả thầy hơn 1.300 người. Bảy giờ có quan Thị nội giám Gia Quận công vốn là quân lính Đàng Ngoài tham gia chiến tranh bị bắt, cũng thường xuyên đến thọ học với Hương Hải. Nhân cơ, có lời gièm pha hai người định trốn ra Bắc. Chúa sinh nghi cho bắt giam tra khảo nhưng không có kết quả, đành lệnh cho Hương Hải trở lại Quảng Nam .

Từ ứng xử có phần thô bạo đó của chúa Nguyễn, Hương Hải đành dứt tình vượt ra Đàng Ngoài cùng với hơn 50 đệ tử. Đó là vào khoảng tháng 3 năm Nhâm Tuất (1682). Tại Đàng Ngoài, sau mấy tháng bị giữ chân để tra xét thực hư, Hương Hải được chúa Trịnh Tạc (1657 - 1682) đón tiếp nồng hậu tại kinh sư, phong chức, ban cấp của cải để chi dùng. Sau, chúa Trịnh Căn (1682 - 1709) sai người đưa ông đến trấn Sơn Tây, ở nhà Thị nội giám tả tượng quan, được 8 tháng lại đổi về trấn Sơn Nam. Quan trấn thủ Sơn Nam thừa lệnh chúa Trịnh cấp hơn ba mẫu đất, dựng chùa cho thiền sư tu trì. Sư ở đây gần 18 năm, chuyên chú tọa thiền, đồng thời chú giải kinh sách ra quốc ngữ, gồm 20 tác phẩm.

Năm Canh Thìn (1700), Hương Hải đến trú trì chùa Nguyệt Đường (thuộc tỉnh Hưng Yên ngày nay). Tăng đồ tín hữu theo học nhiều không kể xiết. Riêng hàng pháp tử có pháp tự bắt đầu bằng chữ *Chân* - và cũng chỉ tính đối tượng là từ kheo, tức những người xuất gia vào chùa, không bao gồm cư sĩ - như Chân Lí Hiền Mật, Chân Tạng Mật Hạnh, Chân Chiếu Hoa Mĩ... cũng đã 70 người. Còn hàng pháp diệt có pháp tự bắt đầu bằng chữ *Như*, như Như Nguyệt Hoa Quang, Như Tâm, Như Túc... đã trên 200 người. Vua Lê Dụ Tông (1705 - 1729) cũng từng thỉnh mời sư Hương Hải về kinh lập đàn cầu tự, đồng thời hỏi về đạo pháp.

Ngày 12 tháng 5 năm Ất Mùi niên hiệu Vĩnh Thịnh thứ 11 (1715), sư để lại bài kệ phó pháp rồi nhập định an nhiên thị tịch.

Trước tác của Minh Châu Hương Hải, theo *Hương Hải thiền sư ngữ lục*, ngoài 20 tác phẩm chú giải kinh luận và bài kệ vừa nhắc còn có 16 đoạn trích văn xuôi cùng 58 bài thơ. Tuy nhiên, Lê Mạnh Thát đã khảo cứu và cho rằng chỉ khoảng 4 bài thơ trong tổng số thơ văn kể trên chính xác là của thiền sư, còn lại hầu hết có xuất xứ từ Trung Hoa hoặc không đáng tin cậy [76, tr.26-58]. Chúng tôi chưa có điều kiện để kiểm chứng hết những khảo đính của học giả Lê Mạnh Thát về *Hương Hải thiền sư ngữ lục*, nhưng quả thực đối chiếu một phần với *Cánh Đức truyền đăng lục* [12] và từ thao tác nghiên cứu của ông (trong trường hợp này), có thể đủ để gác lại mọi hoài nghi. Hai mươi tác phẩm chú giải của Hương Hải gồm: (1) Giải Pháp hoa kinh, (2) Giải Kim cương kinh lý nghĩa, (3) Giải Sai di giới luật, (4) Giải Phật tổ tam kinh, (5) Giải Di Đà kinh, (6) Giải Vô lượng thọ kinh, (7) Giải Địa tạng kinh, (8) Giải tâm kinh đại diện, (9) Giải Tâm kinh ngũ chỉ, (10) Giải Tâm châu nhất quán, (11) Giải Chân tâm trực thuyết, (12) Giải Pháp bảo đàn kinh, (13) Giải

Phổ khuyến tu hành, (14) Giải Bảng điều, (15) Soạn Cơ duyên vấn đáp tinh giải, (16) Soạn Sự lí dung thông, (17) Soạn Quán vô lượng thọ kinh quốc ngữ, (18) Soạn Cúng Phật tam khoa, (19) Soạn Cúng cứu phẩm, và (20) Soạn Cúng Dược sư. Trong số này, hiện mới tìm được 4 tác phẩm, đó là những tác phẩm được đánh số 2, 5, 9 và 16 [76, tr.25].

Về truyền thừa tông phái, có người từ chỗ dự đoán hai vị sư phụ của Hương Hải là những thiền sư phái Trúc Lâm ẩn danh nên cho rằng ông thuộc thiền phái này [106, tr.308]. Điều đó không đúng. Chúng tôi đồng tình với nhận định ông thuộc tông Lâm Tế dòng Trí Bản Đột Không theo bài kệ : « Trí tuệ thanh tịnh/ Đạo đức viên minh/ Chân như tính hải/ Tịch chiếu phổ thông... » [76, tr.21-22, 67]. Minh chứng là pháp tự của Minh Châu Hương Hải cùng các thế hệ dưới ông (như pháp tử, pháp đệ) đều bắt đầu với các chữ « Minh », « Chân », « Như » và rơi đúng vào thứ tự của bài kệ vừa nêu. Trí Bản Đột Không thuộc đời 25, vậy Hương Hải thuộc đời 32²⁵.

Song, biểu hiện này chỉ là hình thức, thực chất thiền của Hương Hải hoàn toàn khác, không mấy liên hệ gì với phái Lâm Tế mà ông được kế truyền, ngược lại, mang đậm truyền thống của thiền phái Trúc Lâm Yên Tử, nghĩa là thiền có tổng hợp ba yếu tố thiền, tịnh và mật, như khẳng định của *Lịch sử Phật giáo Việt Nam* từ khoảng gần 30 năm trước. Tác giả dẫn chứng và đánh giá: « Điều này có thể thấy rõ hơn qua thời gian Hương Hải sống ở đảo Tiêm Bút La. Hương Hải, như đã được kể lại, dùng nhiều pháp thuật trừ yêu tinh tác quái. Hương Hải cũng chữa bệnh cho vợ Thuần quận công, lập đàn sám hối cho Hoa Lê hầu.v.v,.. Nơi tu hành của Hương Hải ở núi Quy Kính lấy tên là Thiền Tịnh viện, và khi ở trấn Sơn Nam, Hương Hải lập Đàn Chuẩn đề để tu trì. Các phương thức hành trì ấy không bao giờ tìm thấy ở các phái thiền ở Trung Quốc hay Nhật Bản. Đó là bản sắc của thiền Trúc Lâm, một sản phẩm tư tưởng và đạo học của Việt Nam không nghi ngờ gì nữa» [106, tr.309-310].

Đó là bản đến pháp tu thiền nói chung. Nếu tiếp tục nghiên cứu sâu các trước tác do Hương Hải soạn giải trong thời kì ở Đàng Ngoài, sẽ thấy rõ hơn nữa đặc

²⁵ Cho đến nay vẫn còn nhiều ý kiến rất khác nhau về hành trạng của thiền sư Đột Không - Trí Bản. Trong đó, những vấn đề như bài kệ trên liệu có phải do ông biệt xuất hay không, thế thứ nối pháp của ông trong dòng Lâm Tế thuộc đời thứ mấy là những câu hỏi chưa tìm thấy lời giải đáp thống nhất. Ở đây, trước mắt chúng tôi tạm thời dựa vào một số căn cứ và kiến giải có tính thuyết phục hơn.

trung tư tưởng thiền của ông thấm đẫm truyền thống thiền học Phật giáo Việt nói chung và thiền phái Phật giáo Trúc Lâm nói riêng, như sự luận giải sâu sắc và đầy thuyết phục của Lê Mạnh Thát [76, tr.73-78]. Tuy nhiên, với phạm vi của đề tài, kiến giải trên đây là hoàn toàn hợp lí và rất có ý nghĩa khi đã cho thấy một sự thống nhất trong tiến trình tư tưởng thiền học của Minh Châu Hương Hải, với điểm bắt đầu ngay khi ông mới xuất gia đến sống tại Quảng Nam. Khác chăng trong tiến trình ấy, chỉ là sự ưu trội một yếu tố nào đó trong một thời điểm nào đó mà thôi. Chẳng hạn, tuy tác giả không chỉ ra nhưng chúng ta dễ dàng nhận thấy giai đoạn tám năm tại Cù Lao Chàm, yếu tố Mật giáo có phần thắng thế.

Rõ ràng, tuy là thiền sư thuộc truyền thừa tông Lâm Tế nhưng thiền Minh Châu Hương Hải lại mang đặc trưng của truyền thống Phật giáo Trúc Lâm Yên Tử. Đây là hiện tượng lạ lùng đầy thú vị mà chúng ta chỉ bắt gặp một lần duy nhất ở Hương Hải và một số thiền sư cùng thời²⁶, trong lịch sử Phật giáo nước nhà.

Tóm lại, cùng với những thiền sư khác, sự xuất hiện của Hương Hải càng làm đậm hơn dấu ấn Phật giáo thiền Đại Việt trên vùng đất Quảng Nam. Tất cả đã tạo ra tâm thế dân tộc vững chãi để đón nhận sự du nhập các thiền phái Phật giáo Trung Hoa, vào cuối thế kỉ XVII.

2.4. Các thiền phái truyền nhập từ Trung Hoa: Tào Động và Lâm Tế

2.4.1. Thiền phái Tào Động

Tào Động là một thiền phái lớn của Thiền tông Trung Quốc, được khai sáng vào đời Đường bởi thiền sư Lương Giới (807 - 869) ở Động Sơn và người học trò Bản Tịch (840 - 901) ở Tào Sơn tiếp nối hoàn thành. Trong ngũ gia tông phái, Tào Động không đến nỗi suy nhược như Quy Ngưỡng, Pháp Nhãn nhưng cũng không rục rờ như Vân Môn, Lâm Tế [61, tập 4, tr.5554], dấu vẩy pháp mạch của tông phong thì vẫn truyền trì lâu dài, cả ngoài lãnh thổ Trung Quốc – chủ yếu là Nhật Bản và Việt Nam.

Ở Việt Nam, Tào Động được truyền vào trước hết ở Đàng Ngoài, khoảng năm 1667 bởi thiền sư Thủy Nguyệt Thông Giác (1637 - 1704). Ông sang Trung Quốc thọ giáo với thiền sư Trí Giác Nhất Cú - đời thứ 35, tông Tào Động - sau trở về nước xiển dương pháp phái [37, tr.684] [48, tr.611].

Khác với Đàng Ngoài, sự truyền nhập của Tào Động vào Đàng Trong gắn với

²⁶ Chẳng hạn như Chân Nguyên (1647 - 1726).

tên tuổi của hai vị danh tăng người Trung Hoa, đồng thời cũng là hai thầy trò, đó là sư phụ Thạch Liêm và đệ tử Hưng Liên Quả Hoằng, vào khoảng cuối thế kỉ XVII. Nhưng nếu Thạch Liêm là thiền tăng khách mời đến hoàng dương đạo pháp chỉ hơn một năm, chủ yếu ở Thuận Hóa rồi trở lại bản quốc, thì Hưng Liên là người có sự gắn bó với vùng đất này sớm và lâu dài hơn thầy mình, nhất là tại Quảng Nam.

Theo *Đại Nam liệt truyện*, thiền sư Nguyên Thiệu²⁷ vâng mệnh chúa Nghĩa Nguyễn Phúc Thái (1687 - 1691) trở về Trung Hoa để mời các danh tăng và thỉnh pháp khí. Ông đã gặp và rước được Thạch Liêm sang Đại Việt [63, tr.192]. Nếu vậy thì Thạch Liêm sang Đại Việt vào khoảng từ năm 1687 đến năm 1691, giai đoạn trị vì của chúa Nghĩa. Về sau, thượng tọa Mật Thê cũng đồng quan điểm này và còn cho biết thêm: “Khi Thọ Tôn Hòa thượng (Nguyên Thiệu) vâng mệnh chúa Nguyễn về Quảng Đông tìm các bậc Cao Tăng, có nghe tiếng ngài liền đến mời ngài trú trì ở chùa Thiên Mục để dạy đệ tử và thường mời vào cung đàm đạo; sau ngài có lập chùa Khánh Vân gần chùa Thiên Mục. Ở được ít năm, ngài xin trở về Trung Hoa không qua nữa [81, tr.202]. Về sự kiện này, Nguyễn Lang đánh giá: “Xét kỹ Nguyên Thiệu chưa từng mời được Thạch Liêm; cùng qua Đại Việt với Nguyên Thiệu cũng có những thiền sư khác nhưng không có mặt Thạch Liêm. Sách Hải ngoại ký sự do Thạch Liêm viết cho biết ông sang Đại Việt năm 1695 với một người bạn và nhiều đệ tử của ông chứ không đi với Nguyên Thiệu” [48, tr.587]. Quả thực, Quốc sử quán triều Nguyễn và Mật Thê đã có sự lầm lẫn, nguyên nhân có lẽ, chưa được tiếp cận *Hải ngoại ký sự*.

Ngay những trang đầu trong *Hải ngoại ký sự* Thạch Liêm đã giải bày lí do đến Đàng Trong là thể theo nguyện vọng của các chúa Nguyễn, trải từ chúa Nghĩa Nguyễn Phúc Thái (1687-1691) đến Quốc chúa Nguyễn Phúc Chu (1691-1725). Theo đó, riêng chúa Nghĩa đã hai lần viết thư mời nhưng ông chưa đi được, đến lần mời của Quốc chúa (vào khoảng cuối năm 1694), ông mới quyết định thực hiện chuyến hành trình du hóa, vào đầu năm 1695. Một chi tiết đáng chú ý là - Thạch Liêm cho biết thêm - trong lần mời cuối cùng này, ngoài thư của Quốc chúa Nguyễn Phúc Chu, thì “Hưng Liên tự Quả Hoằng, người nối dòng tu của ta, được Quốc Vương [tức chúa Nguyễn] phong làm Quốc sư, cũng có gởi kèm thơ riêng” [70, tr.19].

²⁷ Thiền sư thuộc tông Lâm Tế, người Trung Hoa, đã đến Đàng Trong từ trước. Phần sau sẽ có trình bày về ông.

Như vậy, lúc bấy giờ (cuối năm 1694), khi sư phụ Thạch Liêm đang ở Trung Quốc thì đệ tử Hưng Liên đã có mặt tại Đàng Trong của Đại Việt để truyền đạo và hơn thế, còn được chúa Nguyễn phong làm quốc sư. Vậy thì, *Hưng Liên là người đầu tiên mang Tào Động vào Đàng Trong và đương nhiên, ông là sơ tổ của thiền phái này ở nơi đây*. Điều này cần phải được nhấn mạnh, bởi trong những nghiên cứu hiện có, nó chưa được khẳng định dứt khoát²⁸, thậm chí Hưng Liên đã bị “bỏ sót” trong khi Thạch Liêm lại rất được đề cao. Chẳng hạn, có sách viết: “Trong giới Phật giáo Việt Nam, nhất là ở Đàng Trong, cho tới nay Thạch Liêm được nhìn nhận là một tổ sư đầu tiên truyền thiền phái Tào Động ở Đàng Trong và cũng là người có công chấn hưng Phật giáo Đàng Trong vào thời kì này” [106, tr.330]. Hoặc trong một công trình khác: “Tông Tào Động do Sư [Thạch Liêm] truyền vào Việt Nam, về phái xuất gia không thấy nói đến người thừa kế, về phái tại gia thì thấy ghi chúa Nguyễn Phúc Châu tự nhận là đồ đệ nối dòng tông Tào Động thứ 30...” [104, tr.506]. Chúng tôi cho rằng, người đầu tiên mang Tào Động đến Đàng Trong là một chuyện, còn vai trò của một thiền sư đối với Phật pháp xứ Đàng Trong lại là một vấn đề khác.

Thời gian cụ thể Hưng Liên đến Đàng Trong là điều chưa được xác tín. Nhiều người dự đoán là vào khoảng đời chúa Nguyễn Phúc Thái (1687-1691) [48, tr.595; 32, tập 1, tr.207]. Chúng tôi một mặt chia sẻ với ý kiến này, mặt khác không loại trừ khả năng Hưng Liên đến Đàng Trong sớm hơn, ít nhất cũng ở những năm cuối trong thời trị vì của chúa Nguyễn Phúc Tần (1648-1687). Bởi lẽ, nếu không có một khoảng thời gian đủ lâu để thi triển tài năng và đạo hạnh, liệu Hưng Liên có được chúa Nguyễn phong làm quốc sư (muộn nhất là vào năm 1694)? Hơn thế nữa, việc chúa Nguyễn Phúc Thái có hai lần mời Thạch Liêm sang hoàng đạo, ắt phải trên cơ sở giới thiệu của Hưng Liên. Lá thư Hưng Liên gửi kèm cùng thư chúa Nguyễn Phúc Chu trong lần mời Thạch Liêm năm 1694 là một căn cứ. Điều này có nghĩa, lúc bấy giờ Hưng Liên đã có mối quan hệ tốt với chúa Nguyễn Phúc Thái và được chúa tín nể. Tất cả những trình bày đó cho thấy khả năng Hưng Liên xuất hiện ở Đàng Trong trước thời chúa Nghĩa là rất lớn. Vấn đề này có lẽ cần phải tiếp tục nghiên cứu để có đầy đủ căn cứ hơn nữa.

Sau khi đến Đàng Trong, Hưng Liên trụ trì chùa Tam Thai tại Ngũ Hành Sơn

²⁸ Ví dụ Nguyễn Lang đã tỏ ra quá thận trọng khi viết: “Có lẽ ông [tức Hưng Liên – chúng tôi chú] là người đầu tiên đem tông phái Tào Động vào Đàng Trong của Đại Việt” [48, tr.595].

(Đà Nẵng). Một số tài liệu nói chùa Tam Thai là do Hưng Liên khai sơn, song chúng tôi không nghĩ thế mà cho rằng, chùa Tam Thai chính là chùa Bình An trước đó do thiền sư Huệ Đạo Minh tôn dựng năm 1640, nay Hưng Liên chỉ kế thừa mà thôi. Trong chuyến hành trình ngày 28 tháng 6 năm Ất Hợi từ Phú Xuân vào Hội An để trở về Trung Hoa của Thạch Liêm, khi thấy núi Ngũ Hành Sơn, vị giám trai đi theo đoàn chỉ tay mà bảo: “Đây là núi Tam Thai, ngôi chùa trong ấy tức là đạo trường của Quả Hoàng Quốc sư. (...) Ngày mai Lão Hòa Thượng chắc sẽ qua đó chơi” [70, tr137]. Quả đúng như lịch trình, hôm sau Thạch Liêm ghé chùa Tam Thai và thường ngoạn vẻ đẹp núi Ngũ Hành. Những miêu tả của ông hiện lên đôi nét chấm phá về cảnh chùa Tam Thai của quốc sư Hưng Liên: “Bỗng chốc – Thạch Liêm viết – đã thấy núi Tam Thai trước mắt (...) Chúng tôi đi cách núi còn chừng nửa dặm, thấy một thầy sãi đứng nhìn chăm chỉ, rồi chạy vội chui vào kẽ đá sau núi đi mất. Trước núi có một cái gò, trước gò trèo lên chừng trăm bước có một ngôi chùa cổ; sãi trông chùa đánh chuông trống, mặc áo tràng ra rước vào lễ Phật. Mời ngồi, thết trà, cung đón tươm tất. Nghĩ sao nhanh chóng thế! Mới biết, vừa rồi thầy tăng đứng trông chừng rồi chạy lui, cốt để thông báo cho nhà chùa chuẩn bị trước vậy. Nhà chùa muôn dọn chay, ta bảo hãy chờ sau khi lên núi về sẽ hay. (...) Quanh co chuyển qua tay phải, nơi an trí của tăng ni; lối quanh co u tịch, phơi phơi hoa rơi, chỉ có bày ong núi vù vù đua nhau cướp nhụy. Am chủ mời ngồi, uống một chung trà, lại đi (...) Xuống đến Viện, ăn chay xong, liền thấy võng Quốc sư, đi theo đường bộ mới đến” [70, tr.147-149].

Hưng Liên được chúa Nguyễn mộ tín phong làm Quốc sư, hẳn ông phải là một thiền sư uyên áo và có ảnh hưởng lớn trong hàng tăng chúng. Hiện không có tài liệu nào nói đến hoạt động hoằng pháp của ông, mà chỉ từ khi Thạch Liêm được mời sang, mới thấy Hưng Liên tham gia cùng với thầy mình thực hành Phật sự, như khai đàn truyền giới tại chùa Thiền Lâm ở Phú Xuân và tại chùa Di Đà²⁹ ở Hội An. Giới đàn Thiền Lâm có quy mô lớn, được tổ chức từ ngày mùng 1 đến ngày 12 tháng 4 năm Ất Hợi (1695) với các lễ truyền giới Sa di, Tỳ kheo và Bồ Tát giới cho hơn 3000 giới tử ở xứ Đàng Trong và cả chúa Nguyễn cùng hoàng gia, quan lại. Giới đàn Thiền Lâm hoàn tất, ngày 2 tháng 7 năm Ất Hợi, đoàn của Thạch Liêm vào Hội An để trở về nước. Bấy giờ “Tăng tục luôn luôn đến xin truyền giới, nhơn nghĩ còn mười ngày nữa mới khai thuyền, bọn chúng đã thành tâm khẩn cầu, tiếc chi khó nhọc hai ba

²⁹ Chùa người Hoa được xây dựng khoảng năm Quý Tị (1653).

ngày, không thành tựu cho vẹn toàn công đức; bèn truyền rao xa gần, hẹn đến ngày mồng 7 truyền giới. Đến ngày kỳ hẹn, tứ chúng giới tử hơn 300 người, đều thụ giới hoàn tất. Khiến Quốc sư và Hậu đường cấp phát điệp văn cho họ, mặt khác tư giấy trình Quốc vương xin dùng ấn để đóng kiểm điệp văn” [70, tr.158].

Sau giới đàn Di Đà, sử liệu không cho biết gì thêm về Hưng Liên và phái Tào Động trên đất Quảng Nam. Với Thạch Liêm, do điều kiện thời tiết nên chưa thể thực hiện được hành trình đã định mà phải quay ra Phú Xuân, lưu lại chùa Thiên Mụ một thời gian. Năm sau (1696), ông mới trở về Trung Hoa; từ đây không trở lại nữa.

Một điều cần nói thêm là trong *Hải ngoại ký sự*, thiền sư Thạch Liêm đã có những đánh giá tiêu cực về con người của Hưng Liên. Câu chuyện bắt đầu từ mâu thuẫn giữa hai thầy trò liên quan đến việc thiền sư Hưng Liên nhờ Thạch Liêm tiến cử Lưu Thanh - là người quen của Hưng Liên - với chúa Nguyễn. Nhưng Lưu Thanh là kẻ gian tâm làm điều xằng bậy. Trong khi đó, Hưng Liên vẫn bênh vực Lưu Thanh. Thạch Liêm tức giận, nói về Hưng Liên với những lời lẽ chua chát: “Chỉ tiếc Quốc Sư đã làm một vị tỳ kheo bạc đầu, nghĩ chẳng còn sống bao nhiêu ngày, mà gấp lo mưu tính lợi riêng, cam tâm cùng với bọn gian hiểm tiểu nhơn, suốt sáng thâu đêm dùng hết tâm thuật, mưu kế, chỉ mong Quốc Vương chẳng nghe lời ta; ấy là muốn cho đạo ta chẳng được lưu hành. Tấm lòng đệ tử trả ơn cho thầy, há nên như thế chẳng? Nhưng đạo ta chẳng lưu hành, thì đạo y lưu hành được chẳng? (...) Càng mong Quốc sư trong việc ấy hồi tâm tự xét, chớ để trọn đời mê muội, để bọn tiểu nhơn nhẫn tâm bịt mặt bùng tai vậy” [70, tr.213].

Có thể trên đây chỉ là lời lẽ của người đang trong cơn giận dữ, cho dù người đó là một danh tăng. Bởi Thạch Liêm chưa phải là một thiền sư đã hoàn toàn phá bỏ được hỷ nộ ái ố, mà vẫn còn vương vịn trong cái ta, đôi lúc vội vàng nóng nảy, thiếu suy xét. Chính *Hải ngoại ký sự* của ông đã “tố cáo” ông về điều đó³⁰.

2.4.2. Thiên phái Lâm Tế

Thiên phái Lâm Tế xuất hiện vào đời Đường với vị khai tổ là Lâm Tế Nghĩa Huyền (? - 867). Vào đầu thế kỉ XI, Lâm Tế phân chia thành hai phái Dương Kỳ Phương Hội và Hoàng Long Tuệ Nam, sau đó phái Dương Kỳ tự xưng là Lâm Tế chánh thống, còn phái Hoàng Long suy yếu. Về sau nữa có thiền sư Pháp Tạng

³⁰ Chẳng hạn, ông viết: “Đại ước người xứ này chưa thâm hiểu đạo pháp, chỉ thấy người nào đầu trọc, chẳng hội xanh vàng đen trắng, cứ gọi là Đại sư, rồi thiện nam tín nữ hòa nhau cúng bái; rốt cuộc vì tham tài hiếu sắc, thay đổi lòng tu; tìm cho được người giữ đạo vững bền thực rất hiếm có” [70, tr.128].

(1573-1635) tự xưng là Lâm Tế chính tông. Và cái gọi là Lâm Tế chính tông khởi nguồn từ đó [37, tr.655, 658].

Không như Tào Động, Lâm Tế truyền vào Việt Nam rải rác qua nhiều thời đoạn với nhiều chi hệ khác nhau. Nhưng tập trung nhất là vào thế kỉ XVII.

Tại Quảng Nam, trong cùng khoảng thời gian Hưng Liên mang Tào Động đến Đàng Trong và chủ trì đạo tràng Tam Thai tại Ngũ Hành Sơn, thì nhiều thiền sư khác thuộc tông Lâm Tế cũng đến đây hoằng truyền giáo pháp, như Đương Cơ Chân Dĩnh, Minh Lượng Thành Đẳng, Minh Hải Pháp Bảo. Nơi họ dừng chân là khu vực Ngũ Hành Sơn (thành phố Đà Nẵng) và thành phố Hội An (tỉnh Quảng Nam) ngày nay. Minh Hải Pháp Bảo lại biệt xuất bài kệ lập phái mới, đó là chi phái Lâm Tế Chúc Thánh. Vì vậy, phần sau sẽ trình bày về ông.

2.4.2.1. Thiền sư Đương Cơ Chân Dĩnh

Hành trạng thiền sư Chân Dĩnh được biết qua văn bia chùa Thái Bình [161]. Chùa Thái Bình trước đây tọa lạc sát tuyến đường Đà Nẵng – Hội An, đoạn giữa hai ngọn Thủy Sơn và Thổ Sơn của Ngũ Hành Sơn. Đầu thế kỉ XX, trong tiểu luận về Ngũ Hành Sơn (tức “Núi đá hoa cương”), A.Sallet có viết về ngôi chùa này và ghi lại toàn văn bài kí văn bia vừa kể, song có nhiều sai sót [69, tr.146-148].

Bia chùa Thái Bình do một giới tử có tên Nguyễn Phúc An, pháp danh Như Minh tạo dựng ngày 11 tháng 7 năm Tân Sửu Vĩnh Thịnh thứ 17, tức 1721³¹, mục đích là để lưu truyền công hạnh của bản sư và công đức của thập phương tín cúng vào tam bảo. Theo văn bia, trước đây có vị đại sư Lưu Chân Dĩnh, người tỉnh Phúc Kiến (Trung Quốc) thuộc dòng Lâm Tế chánh tông đời thứ 9 đến đây dựng chùa hành đạo, kéo dài 24 năm và viên tịch lúc 63 tuổi. Đại sư rất chăm lo phát triển bản tự, đảm bảo các điều kiện trong sinh hoạt giáo hóa và đời sống Phật môn, như mua nhiều kinh luật, pháp khí, ruộng đất và cả...bò³² nữa cho nhà chùa. Mua bò cho chùa là một hiện tượng lạ chưa từng thấy ở xứ Đàng Trong. Có lẽ là để nhà chùa chủ động hơn trong việc sản xuất nông nghiệp khi mà số ruộng đất sở hữu là tương đối lớn (như được trưng dẫn dưới đây). Nó gợi cho ta suy nghĩ rằng, thiền sư Chân Dĩnh chủ trương nhà chùa phải trực tiếp lao động sản xuất để phục vụ cuộc sống theo tinh thần “bất tác bất thực” của thiền sư Bách Trượng Hoài Hải.

³¹ Sự thật niên hiệu Vĩnh Thịnh của vua Lê Dụ Tông (1705-1729) chỉ tồn tại 16 năm, tức đến năm 1720 mà thôi. Năm 1721 đã là năm Bảo Thái thứ nhất.

³² Nguyên văn ghi “tấn mẫu ngư”.

Về con người cá nhân và sự nghiệp hoàng hóa, văn bia ca ngợi thiền sư có lối sống thanh nhàn, được đánh giá là người “tuổi cao đức trọng, đạo thông Tây Vực”, và được tôn xưng là “Nam Lão hòa thượng”. Điều đáng chú ý là hòa thượng đã “giáo hóa được ba ngàn giới tử dập đầu trước ngài quy mệnh”.

Dưới thời Nam Lão hòa thượng, chùa Thái Bình nhận được số ruộng đất tín cúng khá lớn của các làng xã, bao gồm: Xã Mông Lĩnh 5 mẫu 6 sào, xã Dương Mông 7 mẫu 2 sào, bãi Ổ Tây 3 mẫu 2 sào, xã Quán Khái 5 sào, xã Tân An 1 mẫu, xã Vân Quật 5 sào, xã Hóa Khuê Đông 1 mẫu 7 sào và Hội Thống 7 sào ở xứ Bà Đa. Đặc biệt hơn nữa, chùa còn nhận được sự quan tâm của cả ba đời chúa Nguyễn, từ chuẩn miễn tô thuế đến cúng hiến tiền của. Văn bia viết: “Đức Hiền vương chuẩn tô thuế điền thập nhất mẫu. Đức Nghĩa vương chuẩn tô thuế điền thập nhị mẫu. Đương kim quốc vương cúng tam cửu, tiền thập nhị quan ngũ mạch”; nghĩa là “Đức Hiền vương chuẩn tô thuế 11 mẫu ruộng. Đức Nghĩa vương chuẩn tô thuế 12 mẫu ruộng. Đương kim quốc vương cúng 39 tiền 12 quan 5 mạch” [161]. Hiền vương tức chúa Hiền Nguyễn Phúc Tần (1648 - 1687); Nghĩa vương tức chúa Nghĩa Nguyễn Phúc Thái (1687 - 1692). Đương kim quốc vương chính là Quốc chúa Nguyễn Phúc Chu (1691 - 1725), người đang trị vì khi ông Nguyễn Phúc An tạo lập văn bia. Đây có thể coi là một biệt lệ mà các chúa Nguyễn đã dành cho Thái Bình tự của Nam Lão hòa thượng.

Tình hình trên đã chứng tỏ rằng chùa Thái Bình lúc bấy giờ là một đạo tràng lớn, không những ảnh hưởng rộng trong xã hội đời thường mà cả giới hoàng tộc.

Mặc dù văn bia không cho biết thời gian Nam Lão hòa thượng sang Ngũ Hành Sơn xiển dương đạo pháp và dựng chùa Thái Bình, nhưng cũng có thể xác định được trên cơ sở những thông tin đã có. Bởi như đã biết, việc lập bia của Như Minh cốt là để nêu bật đạo hạnh và công lao của thầy mình - Nam Lão hòa thượng. Những thứ tài sản mà chùa có được do mua sắm hay do tín hữu cúng dường vốn đã có từ trước, khi Nam Lão hòa thượng chưa viên tịch, nay ông Như Minh lập bia và khắc ghi lại mục đích là để lưu truyền về sau. Cho nên căn cứ vào sự xuất hiện của ba vị chúa Nguyễn trong văn bia, trước hết có quyền khẳng định ngay, thời gian Nam Lão hòa thượng tu chứng tại chùa Thái Bình vắt ngang cả ba đời chúa Nguyễn, từ chúa Hiền Nguyễn Phúc Tần (1648 - 1687) đến Quốc chúa Nguyễn Phúc Chu (1691 - 1725). Từ đó, kết hợp với chi tiết hòa thượng có 24 năm hành đạo

tại đây rồi viên tịch, cho phép rút ra kết luận: Nam Lão hòa thượng đến Ngũ Hành Sơn muộn nhất là phải trước tháng 3 năm Đinh Mão (1687) - lúc chúa Hiền đã băng hà và sớm nhất cũng khoảng năm 1668, vì nếu sớm hơn thì thiền sư đã tịch mà Quốc chúa lại chưa nổi nghiệp.

Về tông phái, Nam Lão hòa thượng thuộc thiền phái Lâm Tế nhưng văn bia ghi thế thứ thuộc đời thứ 9 là một điều lạ, vì các thiền sư thuộc đời này không thể sống vào thế kỉ XVII, mà phải trước đó hàng mấy thế kỉ. Tổ thứ 9 thiền phái Lâm Tế là Bạch Vân - Thủ Đoan sống vào thế kỉ XI, ông sinh năm 1025 và tịch năm 1072. Rõ ràng đây chỉ có thể là cách ghi thế thứ của một dòng nào đó trong thiền phái Lâm Tế. Dưới chân ngọn Thủy Sơn của núi Ngũ Hành có ngôi bảo tháp của Nam Lão hòa thượng, ở đó có tấm bia do thiền sư Phước Thông trụ trì chùa Tam Thai lập năm Kỷ Hợi (1899), ghi: “Phụng vì khai sơn viện chủ đệ nhất đại thượng Đương hạ Cơ húy Chân Dĩnh hòa thượng chi đàn vị” [177]. Vậy, Chân Dĩnh là pháp danh, còn Đương Cơ là pháp hiệu của hòa thượng. Đệ tử của ngài có pháp danh Như Minh. Hai chữ “chân”, “như” đi liền nhau, dò xét các bài kệ thuộc Lâm Tế xuất phát từ Trung Hoa, chỉ thấy xuất hiện trong bài kệ thuộc dòng Đột Không - Trí Bản (Trí tuệ thanh tịnh/ Đạo đức viên minh/ Chân như tính hải/ Tịch chiếu phổ thông”. Theo bài kệ, chữ “chân” đứng ở vị trí thứ 9, kế tiếp là chữ “như”. Có thể kết luận Nam Lão hòa thượng nối pháp đời thứ 9 thiền phái Lâm Tế dòng Trí Bản Đột Không. Và như thế ông thuộc đời thứ 33 tông Lâm Tế.

Như vậy, nếu trước đây thiền phái Lâm Tế dòng Trí Bản Đột Không đến Đàng Trong nhưng không thể bén rễ được trên vùng đất xứ Quảng, do sự đoạn tuyệt của Minh Châu Hương Hải, thì nay, dưới sự xiển dương của thiền sư Đương Cơ Chân Dĩnh, nó đã chiếm giữ được một vị trí xứng đáng trong xã hội. Chỉ có điều, sau ông, chúng ta không tiếp tục được chứng kiến pháp phái mà ông tạo dựng.

2.4.2.2. Thiền sư Minh Lượng Thành Đăng

Hành trạng thiền sư Minh Lượng Thành Đăng đến nay vẫn còn rất nhiều bí ẩn, do sự khan hiếm nguồn tư liệu. Dưới đây chỉ là những nét chấm phá về ông.

Minh Lượng Thành Đăng quê phủ Triều Châu, tỉnh Quảng Đông, Trung Hoa. Theo Nguyễn Hiền Đức, Minh Lượng sinh năm 1686, mất năm 1769 [32, Tập 2, tr.53]. Còn theo Thích Như Tịnh thì năm sinh là 1626 và năm mất là 1709 [89, tr.215-217]. Cả hai ý kiến này cũng chỉ theo tương truyền, không có cứ liệu xác

đáng. Thực tế, ý kiến của Nguyễn Hiền Đức là khó được chấp nhận, bởi nó hoàn toàn mâu thuẫn với những sự kiện khác trong cuộc đời hành đạo của thiền sư.

Minh Lượng Thành Đăng thuộc đời thứ 34 tông Lâm Tế, là người khai sơn chùa Vạn Đức (phường Cẩm Hà, thành phố Hội An). Tại nhà thờ tổ chùa Vạn Đức, long vị của thiền sư được đặt ở vị trí cao nhất; nội dung ghi: “Lâm Tế chánh tông tam thập tứ thế hựu thượng Minh hạ Lượng, hiệu Nguyệt Ân, tặng Thành Đăng lão hòa thượng”; nghĩa là “Đời thứ 34 Lâm Tế chánh tông hựu thượng Minh hạ Lượng, hiệu Nguyệt Ân, tặng Thành Đăng lão hòa thượng” [189]. Với danh hiệu Minh Lượng Thành Đăng, ông gần như chắc chắn là đệ tử của thiền sư Nguyên Thiều Siêu Bạch.

Nguyên Thiều Siêu Bạch (1648-1728) đời thứ 33 tông Lâm Tế, người tỉnh Quảng Đông (Trung Quốc) đến Đàng Trong năm 1677³³, lập chùa Thập Pháp Di Đà ở phủ Quy Ninh (Bình Định). Sau ra Thuận Hóa dựng chùa Quốc Ân, rồi trú trì chùa Hà Trung. Nhiều nhà nghiên cứu đã khẳng định Nguyên Thiều kế truyền phái Lâm Tế theo hai dòng kệ: (1) dòng Thiên Đồng của Vạn Phong Thời Ủy³⁴; (2) dòng Thiên Khai của Mộc Trần Đạo Mân³⁵. Theo dòng Thiên Đồng, ông có danh hiệu Siêu Bạch, tức đứng hàng chữ “siêu” – chữ thứ mười hai trong bài kệ; theo dòng Thiên Khai, ông có danh hiệu Nguyên Thiều, tức đứng hàng chữ “nguyên” – chữ thứ ba trong bài kệ.

Danh hiệu Minh Lượng Thành Đăng trùng với hai chữ “minh” và “thành” đứng liền sau hai chữ “siêu”, “nguyên” thuộc hai dòng kệ mà Nguyên Thiều thọ pháp. Tất nhiên, đệ tử của Nguyên Thiều còn nhiều vị khác nhưng không phải ai cũng kế truyền theo hai dòng kệ như trường hợp của Minh Lượng Thành Đăng, mà chỉ có một trong hai dòng kệ đó, tức danh hiệu hoặc là chữ “minh” hoặc là chữ “thành”.

Là đệ tử của Nguyên Thiều, nhưng Minh Lượng thọ giáo vào lúc nào là vấn đề không dễ giải đáp. Có hai khả năng: hoặc là khi Nguyên Thiều đang ở Trung Quốc và Minh Lượng cùng thầy mình sang Đàng Trong năm 1677; hoặc trong

³³ Một số ý kiến, chẳng hạn Mật Thê, Nguyễn Lang cho rằng ông đến Đàng Trong năm 1665. Kết quả nghiên cứu về Nguyên Thiều đến nay đã cho thấy quan điểm trên là không chính xác.

³⁴ Vạn Phong Thời Ủy (1303 - 1381) kế đăng đời thứ 21 tông Lâm Tế, tu tại chùa Thiên Đồng (Trung Hoa). Sư xuất bài kệ truyền pháp: Tổ đạo giới định tông/Phương quảng chứng viên thông/Hành siêu minh thật (thiệt) tế/Liễu đạt ngộ chân không

³⁵ Mộc Trần Đạo Mân (1596 - 1674) kế đăng đời thứ 31 tông Lâm Tế, khai sơn chùa Thiên Khai. Sư xuất bài kệ truyền pháp: Đạo bốn nguyên thành Phật tổ tiên/ Minh như hồng nhật lệ trung thiên/ Linh nguyên quảng nhuận từ phong thổ/ Chiếu thế chân đăng vạn cổ huyền.

chuyến Nguyên Thiều trở về nước rồi quay lại Đàng Trong dưới thời chúa Nguyễn Phúc Thái (1687 -1691), như trường hợp của Minh Hải Pháp Bảo sẽ thấy dưới đây. Có một chi tiết gây chú ý là tại chùa Thập Tháp (Bình Định) và Quốc Ân (Huế) hiện đều có thờ long vị Minh Lượng dưới long vị Nguyên Thiều, trong khi, chẳng hạn như Minh Hải cũng là đệ tử Nguyên Thiều lại không thấy có. Hiện tượng này gợi lên suy nghĩ, rằng Minh Lượng đã có thời gian theo thầy mình tu trì tại hai ngôi chùa này. Nếu vậy, khả năng thứ nhất xảy ra trong thực tế là rất lớn.

Có thể sau một thời gian theo thầy tu học, khoảng cuối thế kỉ XVII đầu thế kỉ XVIII, Minh Lượng Thành Đẳng đến Hội An dựng chùa Vạn Đức, độc lập truyền đạo. Pháp phái của ông truyền xuống được một đời thì không còn thấy nữa. Từ đó về sau, chùa Vạn Đức đều do các thế hệ thiền tăng dòng Chúc Thánh kế thừa. Những long vị thờ ở những hàng dưới thiền sư Minh Lượng tại chùa Vạn Đức là chứng cứ cho điều vừa khẳng định.

2.5. Dòng thiền nội sinh trên vùng đất Quảng Nam: Lâm Tế Chúc Thánh

2.5.1. Sơ tổ Minh Hải Pháp Bảo và sự ra đời dòng thiền Lâm Tế Chúc Thánh

Minh Hải Pháp Bảo là thiền sư thuộc tông Lâm Tế đời thứ 34, vị tổ khai sơn chùa Chúc Thánh (Hội An, Quảng Nam). Điều này đã trở thành hiểu biết phổ biến trong tín hữu thuộc dòng Lâm Tế Chúc Thánh và giới nghiên cứu Phật giáo nước nhà, vì nó được ghi lại (hay thể hiện) trong hàng loạt các sử liệu hiện còn, mà lần lượt những trình bày sau đây chúng ta sẽ được bắt gặp.

Theo văn bia chùa Chúc Thánh do thiền sư Thiện Quả tạo lập năm Ất Mão niên hiệu Duy Tân (1915), thiền sư Minh Hải sinh quán tại huyện Đồng An, phủ Tuyên Châu, tỉnh Phúc Kiến (Trung Hoa), đến Đại Việt truyền pháp vào đời Minh niên hiệu Cảnh Thái (1450 - 1457). Văn bia viết: “Chùa Chúc Thánh được chur sơn xưng là tổ đình ở Nam châu. Nhớ xưa Minh Hải hòa thượng tổ sư người huyện Đồng An, phủ Tuyên Châu, tỉnh Phúc Kiến vào năm Giáp Tý niên hiệu Cảnh Thái triều Minh chấn tích đến phương nam, dựng nên ngũ tôn thất phái ở bốn tự, lưu tiếng thơm ngàn năm, trải bao năm tháng tương truyền mà kế thế các đời” [139]. Ở đây, nảy sinh vấn đề rất đáng ngờ về mốc niên đại thiền sư đến Đại Việt và lập chùa Chúc Thánh. Hẳn đã có sự nhầm lẫn của người phụng soạn văn bản. Quả vậy, tiếp cận thêm những tư liệu khác, vấn đề sẽ được sáng tỏ.

Trước hết là văn bia mộ tháp của thiền sư cũng tại chùa Chúc Thánh. Mộ

nằm chéch về phía tây nam trước chính điện. Ở đây có hai văn bia giống nhau về nội dung nhưng khác về hình thức: một mới, một cũ. Bia mới bằng cẩm thạch, gắn sau hậu đầu (bình phong hậu); bia cũ bằng sa thạch, gắn ở mặt trước trên thân tháp. Cả hai văn bia đều không ghi niên đại. Sở dĩ có hiện tượng hai văn bia có cùng nội dung là do – theo thượng tọa trụ trì Thích Đồng Mẫn – khi trùng tạo lại mộ tháp năm 1992, nhân tiện khắc thêm bia mới nhưng cũng không thể bỏ đi bia cũ. Nhưng sự quan tâm là ở văn bia cũ. Căn cứ vào hình thức trang trí và kiểu dáng³⁶, có thể suy đoán bia được lập khoảng từ nửa sau thế kỉ XVIII đến đầu thế kỉ XIX. Nội dung văn bia như sau: “Tháp lão hòa thượng hiệu Pháp Bảo, họ Lương, đời thứ 34 Lâm Tế chính tông, khai sơn bản tự. Sinh giờ Tuất ngày 18 tháng 6 năm Canh Tuất, thọ 77 tuổi. Viên tịch giờ Dậu ngày mồng 7 tháng 11 năm Bính Dần” [178]. Thông tin này dĩ nhiên chưa thể mang đến câu trả lời rốt ráo đối với vấn đề đặt ra nhưng là cơ sở quan trọng để từ đây, kết hợp với các mốc niên đại xuất hiện trong các văn bản kinh sách liên quan đến Minh Hải, sẽ dễ dàng xác định được niên điểm của những năm Canh Tuất và Bính Dần mà văn bia mộ tháp đã nêu. Chẳng hạn, chúng ta thấy vào tháng 11 năm Nhâm Tý niên hiệu Vĩnh Khánh thứ 4 (1732)³⁷, bấy giờ Minh Hải trú trì chùa Chúc Thánh, đã cùng đồ chúng phụng khắc cuốn *Sa di luật nghi yếu giải tạng chú* để phục vụ công tác giáo hóa³⁸. Vậy không khó để chỉ ra năm Canh Tuất, tức năm sinh của thiền sư không đâu khác ngoài năm 1670. Bởi, nó không thể rơi vào các năm sau mốc 1732. Năm 1730 cũng không thể, vì đến 1732 thiền sư chỉ mới hai tuổi; còn nếu sớm hơn một vòng hoa giáp nữa – năm 1610, thì thiền sư đã đủ 77 tuổi mà viên tịch vào năm 1686. Đã thế năm Bính Dần, tức năm mất của thiền sư sẽ là 1746.

Tính hợp lí của khung thời gian vừa xác định sẽ còn được kiểm chứng khi xem xét đến hệ thống truyền thừa với sự liên tục của nó của chi phái thiền Lâm Tế Chúc Thánh, bắt đầu từ vị sơ tổ Minh Hải Pháp Bảo mà ta đang bàn đến.

Đến nay, mọi nghiên cứu đều thừa nhận trước khi sang Đàng Trong, Minh Hải

³⁶ Trán bia trang trí hình lưỡng long châu lá đề, chung quanh có hình tua lửa. Diềm bia trang trí hoa văn cúc dây; đường viền khung là hồi văn chữ “công”. Chân bia trang trí hoa sen cách điệu. Đây là những đề tài trang trí phổ biến đối với văn bia thời chúa Nguyễn Đàng Trong. Tuy nhiên, về kiểu dáng thì quá đơn giản, phản ánh một giai đoạn chuyển tiếp từ thời chúa Nguyễn đến đầu triều Nguyễn.

³⁷ Thực chất, tháng 11 năm Nhâm Tý không còn là niên hiệu Vĩnh Khánh nữa mà đã chuyển sang niên hiệu Long Đức năm thứ nhất. Vĩnh Khánh là niên hiệu của vua Lê Duy Phường. Vua ở ngôi chỉ hơn 3 năm, đến ngày 15 tháng 8 năm Nhâm Tý (3 - 10 - 1732) bị phế. Hơn mười ngày sau, 14 - 10 - 1732, lập Lê Duy Tường lên làm vua, đổi niên hiệu là Long Đức. Đó là vua Lê Thuần Tông (1732 - 1735).

³⁸ Tài liệu này sẽ được giới thiệu ở phần dưới bài viết.

đã xuất gia tu hành tại quê nhà nhưng hầu hết không rõ tại chùa nào, thọ giáo với ai. Cũng có ý kiến cho ông xuất gia tại chùa Báo Tư, tỉnh Phúc Kiến [89, tr.11].

Nếu vậy thì liệu có trả lời được cho câu hỏi là ông thuộc dòng/chi phái nào trong tông Lâm Tế? Từ dữ kiện về pháp danh (Minh Hải) cùng thế thứ của ông trong tông Lâm Tế (đời thứ 34), có thể xác định được ông thuộc dòng Thiên Đồng, theo bài kệ của tổ Vạn Phong Thời Ủy (Tổ đạo giới định tông/ Phương quảng chứng viên thông/ Hành siêu minh thiết tế...). Trong bài kệ, chữ “minh” đứng ở vị trí thứ 13. Đối chiếu với thế thứ của Minh Hải thì đúng với đời thứ 34. Những bài kệ còn lại của tông Lâm Tế, tính đến thời Minh Hải Pháp Bảo, dù cũng có chữ “minh” như dòng Trí Bản Đột Không hoặc dòng Thiên Khai của Mộc Trần Đạo Mân, nhưng đều không phù hợp; tức là tính theo các dòng kệ này, thế thứ của Minh Hải hoặc sẽ sớm hơn hoặc sẽ rất muộn về sau³⁹. Như vậy Minh Hải cùng pháp phái với Nguyên Thiều xét trong trường hợp Nguyên Thiều tính theo dòng Thiên Đồng (vì ta đã biết ông kể truyền cả hai dòng: Thiên Đồng và Thiên Khai) và đứng sau ông một thế hệ.

Chính từ đây và cùng với việc Minh Hải cũng sang Đàng Trong hoằng dương đạo pháp, đã nảy ra những dự đoán khác nhau về quan hệ sơn môn giữa hai người này, rằng có thể Minh Hải gọi Nguyên Thiều bằng sư thúc hoặc sư bá, và rằng đó là quan hệ thầy trò. Để thuận tiện, vấn đề này sẽ được trao đổi cùng với các quan điểm về niên đại Minh Hải sang Đàng Trong và khai sơn chùa Chúc Thánh dưới đây.

Theo Thượng tọa Mật Thể, Minh Hải đã đến Đàng Trong trong phái đoàn của thiền sư Nguyên Thiều vào khoảng thời chúa Nghĩa Nguyễn Phúc Thái (1687 - 1691), khi thiền sư này quay về Trung Hoa thực hiện sứ mệnh mời danh tăng cùng thỉnh pháp khí để tổ chức giới đàn Thiên Mục. Nhưng ông cũng chỉ nói “theo tương truyền” chứ không lấy gì làm xác tín. Sau khi dự giới đàn Thiên Mục với vai trò trong hội đồng thập sư, Minh Hải vào Quảng Nam lập chùa Chúc Thánh tu trì [81, tr.200-201]. Về sau, “tương truyền” này được nhiều người sử dụng như một sự chấp nhận, như Nguyễn Lang [48, tr.594], Nguyễn Hiền Đức [32, Tập 2, tr.5,8].v.v. Từ quan điểm xuất phát này, Mật Thể tỏ ra dứt khoát lựa chọn khả năng Minh Hải thuần túy là thế hệ dưới gọi Nguyên Thiều bằng sư thúc hay sư bá chứ không thể là đồ đệ của Nguyên Thiều. Nghĩa là theo ông, bấy giờ Minh Hải đã là một danh tăng, có như thế mới tương xứng với sứ mệnh mà Nguyên Thiều đảm nhận - tức về nước thỉnh mời

³⁹ Nếu tính theo dòng Trí Bản Đột Không, Minh Hải sẽ thuộc đời thứ 32; còn nếu tính theo dòng Thiên Khai, Minh Hải sẽ thuộc đời thứ 39.

danh tăng, cũng như vai trò của Minh Hải trong sự kiện giới đàn Thiên Mục - tức thành viên trong hội đồng thập sư. Vi – như ông giải thích – trong phái đoàn có nhiều vị cũng hàng chữ “minh” là đệ tử của Nguyên Thiệu rồi, nếu những người còn lại (trong đó có Minh Hải Pháp Bảo) cũng là đệ tử nữa thì chẳng phải Nguyên Thiệu coi thường hai chữ “danh tăng” lắm sao, hơn thế không thể xứng đức xứng tầm để ngồi cùng thầy mình trong hội đồng thập sư được [81, tr.200-201].

Có lẽ do chưa xác định được năm sinh của Minh Hải nên Mật Thể mới đi đến dự đoán có tính kết luận về uy tín đạo hạnh của thiền sư này. Lúc bấy giờ Minh Hải cùng lắm cũng chỉ khoảng 20 tuổi. Độ tuổi đó liệu đã “đủ” để Minh Hải trở thành danh tăng và có uy tín trong chốn thiền lâm để được mời vào hội đồng thập sư⁴⁰ của một giới đàn rất quan trọng như thế? Đành rằng sự đạt đạo đôi khi không phụ thuộc vào tuổi đời hay tuổi đạo, nhất là đối với thiền tông chú trọng đốn ngộ, nhưng trừ một số trường hợp đặc biệt, đa phần vẫn bị quyết định bởi yếu tố thời gian, tức trải qua một quá trình tu trì dài lâu. Minh Hải Pháp Bảo hẳn không thể khác. Vậy thì Minh Hải quyết không thể có mặt trong hội đồng thập sư của giới đàn Thiên Mục.

Khác với Mật Thể, Thích Như Tịnh khẳng định Minh Hải Pháp Bảo cùng với các thiền sư Minh Vật Nhất Tri, Minh Hoàng Tử Dung,... trong hội đồng thập sư cùng Hòa thượng Thạch Liêm sang Đàng Trong truyền giới năm 1695 [tức giới đàn Thiên Lâm], theo lời mời của chúa Nguyễn Phúc Chu. Sau đó, năm 1696, khi Thạch Liêm trở lại bản quốc, Minh Hải vào Hội An khai sơn chùa Chúc Thánh, tiếp tăng độ chúng để trao truyền giáo pháp [89, tr.12-13; 90, tr.109-110]. Về quan hệ giữa Minh Hải và Nguyên Thiệu, từ chỗ xác định được năm sinh của Minh Hải (1670) và thời điểm Nguyên Thiệu sang Đàng Trong (1677), tác giả cho rằng Minh Hải không phải là đệ tử xuất gia nhưng là đệ tử đặc pháp với Nguyên Thiệu. Đó là thời điểm Minh Hải đã sang Đàng Trong và thọ giáo Nguyên Thiệu tại chùa Quốc Ân (Huế). Thích Như Tịnh luận giải: “Căn cứ pháp quyền truyền thừa của dòng Lâm Tế Chúc Thánh, bản của Hòa thượng Toàn Nhâm – Vi Ý – Quán Thông cấp cho ngài Chương An – Tôn Bôn – Quảng Khánh thì cho chúng ta biết người đứng trước ngài Minh Hải - Pháp Bảo là Hòa thượng Nguyên Thiệu – Thọ Tông. Nội dung của dòng chữ đó như sau: “Tam thập tam thế Quốc Ân đường thượng hựu Siêu Bạch thượng

⁴⁰ Hội đồng gồm mười vị thiền tăng đạo cao đức trọng chủ sự việc truyền giới.

Thọ hạ Tông lão tổ Hòa thượng"⁴¹. Căn cứ vào bảng Chánh pháp Nhãn tạng chúng ta biết được ngài Minh Hải – Pháp Bảo đắc pháp với tổ Nguyên Thiệu – Siêu Bạch tại chùa quốc Ân, Huế” [90, tr.118]. Rồi tác giả kết lại: “Khi tổ Minh Hải qua Việt Nam lúc đó Ngài khoảng 24 – 25 tuổi đời. Qua quá trình tu tập có sự liễu ngộ, Ngài trình kệ đắc pháp với tổ Nguyên Thiệu – Siêu Bạch và được ấn chứng theo tinh thần điểm đạo của thiền tông chánh phái” [90, tr.118].

Chúng tôi cũng không khỏi băn khoăn với quan điểm này. Câu hỏi đặt ra trước hết là tại sao *Hải ngoại kỉ sự* do chính Thạch Liêm viết không hề nhắc đến những thiền sư trên, dĩ nhiên kể cả Minh Hải Pháp Bảo, trong chuyến hành trình đến Đàng Trong và tổ chức giới đàn Thiền Lâm năm 1695. Nhưng vấn đề còn ở chỗ khác. Một mặt, tác giả khẳng định Minh Hải được thỉnh mời để dự giới đàn do Thạch Liêm làm tôn chủ, một mặt lại cho rằng sau đó ông đến cầu pháp với Nguyên Thiệu tại chùa Quốc Ân. Dường như ở đây đã có sự mâu thuẫn, rằng Minh Hải lúc bấy giờ vừa là một danh tăng, đồng thời vừa là một tiểu tăng!? Tuy nhiên, cứ liệu mà Thích Như Tịnh dùng để minh chứng cho quan hệ thầy trò của Nguyên Thiệu và Minh Hải là rất đáng tin cậy, bởi có một nguyên tắc ngầm định trong cách ghi thể thứ của pháp quyền là phải theo hệ thống trực truyền, tức đời sau phải là đệ tử của đời đứng liền trước.

Như vậy, có thể khẳng định rằng Minh Hải Pháp Bảo là đệ tử của Nguyên Thiệu, theo dòng kệ của Vạn Phong Thời Ủy. Còn đối với việc xác định niên điểm cho sự kiện Minh Hải Pháp Bảo đến Đàng Trong và khai sơn chùa Chúc Thánh thì vẫn là một thách thức. Chỉ có thể nói, muộn nhất, khoảng những năm đầu thế kỉ XVIII, ông đã có mặt ở Quảng Nam và chùa Chúc Thánh đã được tạo dựng. Bởi ở thập niên 20 sau đó, nhiều người đã đến đây tầm sư học đạo, kể thế chánh pháp do ông truyền giảng. Cũng xin lưu ý thêm, khi chúng tôi hoài nghi những quan điểm của Mật Thể và Thích Như Tịnh, không có nghĩa bao gồm sự bác bỏ các khung/mốc niên đại được các tác giả nêu ra, mà chỉ không chấp nhận sự lí giải của họ mà thôi. Điều này có nghĩa, khả năng Minh Hải Pháp Bảo theo một trong hai phái đoàn nói trên là có thể, nhưng, ở một lí do khác và, với tư cách khác. Chẳng hạn, chỉ là vị tăng bình thường “xin” theo để thực hiện gieo mầm cứu độ nơi viễn khách. Trong trường hợp này, chúng tôi nghiêng về khung thời gian mà Mật Thể đề xuất. Chỉ có

⁴¹ Tác giả không dịch. Câu này viết quá tinh lược nên khó dịch. Chúng ta có thể hiểu như sau: Trên [là] lão tổ hòa thượng chùa Quốc Ân, đời thứ 33 [tông Lâm Tế] húy Siêu Bạch thượng Thọ hạ Tông.

như thế mới tạo nên mối liên hệ logic với sự kiện Minh Hải cầu pháp Nguyên Thiều ở giai đoạn sau.

Chùa Chúc Thánh dưới thời Minh Hải Pháp Bảo nhanh chóng trở thành một đạo tràng lớn. Minh chứng là đã có nhiều người ở nhiều địa phương đến đây bái sư học đạo. Căn cứ vào long vị hiện thờ tại chùa Chúc Thánh, Phước Lâm (Hội An) và một số chùa khác ở Quảng Ngãi, Bình Định cùng mấy văn bản kinh sách được dẫn dưới đây, chúng ta biết ít nhất có 9 đệ tử của Minh Hải, gồm: Thiệt Dinh Chánh Hiền Ân Triêm, Thiệt Diệu Chánh Hiền, Thiệt Thọ Chánh Hóa, Thiệt Mẫn Chánh Dung, Thiệt Đàm Chánh Luân, Thiệt Uyên Chánh Thông Chí Bảo, Thiệt Úy Chánh Thành Khánh Vân, Thiệt Thuận Chánh Mạng Huệ Trương, Thiệt Đăng Bửu Quang.

Tư liệu hiện còn cho biết Minh Hải Pháp Bảo đã chủ trương hoặc trợ lực in khắc một số kinh sách. Đó là cuốn *Sa di luật nghi yếu lược tăng chú* mà phần trước đã một lần chúng tôi nói đến. Sách này chú thích về 24 thiên “Oai nghi” của một sa di, do luật sư Châu Hoằng (1532 - 1612) biên soạn và thiền sư Hoằng Tán (1611 - 1685) chú giải. Bản để thầy trò Minh Hải dựa vào đó khắc in lại được in tại Trung Hoa năm Đinh Mùi niên hiệu Khang Hy (1667). Tờ cuối của tư liệu này ghi: “Kinh làm tại đình Hồ Sơn vào tháng 11 năm Đinh Mùi niên hiệu Khang Hy (1667). Nay đại sư Đắc Trí pháp danh Minh Hải chùa Chúc Thánh xã Thuận An, huyện Tân Phước, phủ Điện Bàn, xứ Quảng Nam, nước Đại Việt cùng tăng chúng bản tự mộ hóa phụng san Sa di luật nghi yếu lược tăng chú. Ngày lành tháng 11 năm Nhâm Tý niên hiệu Vĩnh Khánh thứ 4 (1732)” [132]. Ngoài ra, ông trợ lực cho đệ tử Thiệt Đàm Chánh Luân khắc in bản *Kinh Hoa Nghiêm* tháng 9 năm Nhâm Tý niên hiệu Vĩnh Khánh 4 (1732), và Thiệt Uyên Chí Bảo khắc in cuốn *Long thơ Tịnh Độ* tháng 2 năm Bính Dần niên hiệu Cảnh Hưng thứ 7 (1746) [123] [124].

Minh Hải Pháp Bảo biệt xuất bài kệ lập phái như sau:

<i>Minh Thiệt Pháp Toàn Chương</i>	<i>Đắc Chánh Luật Vi Tông</i>
<i>Án Chân Như Thị Đồng</i>	<i>Tổ Đạo Giải Hành Thông</i>
<i>Chúc Thánh Thọ Thiên Cửu</i>	<i>Giác Hoa Bồ Đề Thọ</i>
<i>Kỳ Quốc Tộ Địa Trường</i>	<i>Sung Mãn Nhân Thiên Trung</i>

Trong bài kệ, 4 câu đầu dùng để đặt pháp danh, 4 câu sau dùng để đặt pháp tự. Chẳng hạn người có pháp danh chữ “minh” thì pháp tự phải là chữ “đắc”. Điều

này ta đã thấy chính với vị sơ tổ Minh Hải Đắc Trí Pháp Bảo. Đệ tử của Minh Hải tất nhiên phải mang pháp danh chữ “thiệt” và pháp tự chữ “chánh”. Cứ thế truyền xuống, những cặp chữ pháp danh – pháp tự sóng đôi sẽ là “pháp” – “luật”, “toàn” – “vi”, “chương” – “tông” ... Đây là điều khá đặc biệt của chi phái Lâm Tế Chúc Thánh. Các chi phái khác thường chỉ dùng kệ để đặt pháp danh, không quy định pháp tự. Nhưng cũng nhờ vậy chúng ta có thêm dấu hiệu khả tín trong việc xác định tông phái của tăng ni, rằng họ có thuộc chi phái Chúc Thánh hay không. Bởi trong thực tế, chuyện trùng pháp danh không phải hiếm gặp.

Về mặt tư tưởng, bài kệ không mang chở giá trị gì lớn lao, chủ yếu quán triệt phương pháp hành trì tu đạo để đạt được sự giác ngộ. Đó là phải nhận thức đúng, đầy đủ mọi sự vật hiện tượng trong thế giới (pháp) thì chân lí tối thượng (chân như) sẽ xuất hiện. Muốn vậy, thực thi giới luật là một yêu cầu tiên quyết (Đắc chánh luật vi tông); đồng thời người Phật tử phải vừa tham cứu kinh sách phải vừa thực hành chứng ngộ trong thực tiễn (Tổ đạo giải hành thông).

2.5.2. Quá trình truyền thừa dòng Lâm Tế Chúc Thánh thế kỉ XVIII

Sau khi Minh Hải viên tịch (1746), pháp phái do ông biệt lập vẫn được các đệ tử truyền nối tương đối thịnh đạt. Trong 9 vị nêu trên, Thiệt Dinh Chánh Hiền Ân Triêm là cao đệ của Minh Hải, người gắn với sự ra đời chùa Phước Lâm (Hội An). Kế thế Ân Triêm là thiền sư Pháp Kiêm Luật Oai Minh Giác, người có công làm rực sáng ngọn đèn pháp của chi phái Chúc Thánh.

Thiệt Dinh Chánh Hiền Ân Triêm (1712 - 1796)

Tư liệu về sư Ân Triêm không nhiều nhưng cũng đủ để khắc họa chân dung về ông. Ông có tục danh là Lê Hiền, sinh năm Nhâm Thìn (1712). Về sinh quán, văn bia mộ tháp chỉ ghi là Phú Châu [176], còn trong một tư liệu khác - bản kê khai của ông Lê Văn Thế tức hòa thượng Phổ Minh, trụ trì chùa Phước Lâm đầu thế kỉ XX - ghi là người châu Phi Phú Tây, tỉnh Quảng Nam [107]. Sự khác nhau này thực ra là do cách ghi lược của hai tư liệu. Hiểu đúng (vào thời điểm nửa sau thế kỉ XVIII) phải là châu Phi Phú Tây, tổng Đại, huyện Phú Châu, phủ Điện Bàn, xứ Quảng Nam⁴² (Nay là xã Điện Quang, huyện Điện Bàn, tỉnh Quảng Nam).

Ân Triêm là người vốn có thiện căn nên từ nhỏ đã đến chùa Chúc Thánh nâng lễ tôn sư cầu đạo. Cộng với sự thông minh thiên bẩm, ông nhanh chóng liễu

⁴² Bởi ở *Phủ biên tạp lục*, ta thấy huyện Phú Châu (phủ Điện Bàn, xứ Quảng Nam) gồm hai tổng là tổng Thượng và tổng Đại. Tổng Đại gồm 38 châu 3 phường, trong đó có châu Phi Phú Tây [30, tr.86].

ngộ giáo pháp. Hòa thượng Phổ Minh kể lại: “ [Su] lúc nhỏ không ăn thịt cá, chỉ ăn rau cỏ và cơm trắng, tính tuệ mẫn, năng đọc sách vở. Năm lên 9 tuổi, thời cha mẹ rất yêu chiều, nhưng ngài tâm hoài Phật pháp, nên được đưa đến chùa Chúc Thánh tham lễ tổ sư, nhận sự dạy dỗ của thầy, học tập kinh nghĩa, không có gì là không thông đạt” [107].

Năm 25 tuổi, Ân Triêm tách khỏi tổ đình Chúc Thánh, dựng một thảo am riêng gần đó để tu trì. Bấy giờ chùa có tên là Hưng Long. Văn bia *Phước Lâm tự kí* còn lưu tại chùa do Hàn lâm viện Thị độc học sĩ sung Điền nông sứ Bút Phong Phan Tử Đan soạn, niên đại năm Tự Đức thứ 27 (1874) cho biết phía đông của xã xưa có dựng chùa Hưng Long. Đến thời Tự Đức, ngôi chùa này đã trở nên hoang tàn đổ nát. Năm Tự Đức thứ 10, khi ông Phan Tử Đan đến thăm thì thấy đã có một ngôi chùa mới dựng phía tây xã, và chùa này chính là chùa Hưng Long di dời và làm mới, nhưng không đề tên, sau mới lấy tên là Phước Lâm tự [156]. Trong chùa vẫn còn lưu một quả chuông đề “Hưng Long tự”. Danh xưng Phước Lâm như thế đến thời Nguyễn mới xuất hiện.

Năm Bính Dần (1746), sơ tổ Minh Hải viên tịch. Sư được truyền y bát, kế thừa đời thứ hai dòng thiền Chúc Thánh. Là một thiền tăng đạt đạo, sư Ân Triêm giáo hóa được nhiều đệ tử thành danh ở cả Quảng Nam, Quảng Ngãi, Bình Định và Phú Yên. Trong đó, đặc biệt tiêu biểu là thiền sư Pháp Chuyên Luật Truyền Diệu Nghiêm (1738 - 1798), người khai sơn chùa Từ Quang ở Phú Yên và Pháp Kiêm Luật Oai Minh Giác (1747-1830), trú trì chùa Phước Lâm.

Sau hơn 50 năm khai sáng và hành đạo tại Phước Lâm, vào ngày 24 tháng 4 năm Bính Thìn (1796), sư thuận theo lẽ vô thường, an nhiên viên tịch, thọ 85 tuổi.

Tổng kết một đời tu hành của Ân Triêm hòa thượng, văn bia *Khai sơn hòa thượng thuật* đã tỏ ra kính ngưỡng tột bậc: “Ôi! Con người ta từ lúc mới sinh ra trên cõi đời này cho đến khi trưởng thành, ai mà không khuất phục trước sự ràng buộc của danh lợi và tham muốn vinh hoa phú quý. Ngài từ lúc thành niên đã là người xuất chúng, tuệ tính thông linh, nhân từ, hiền lành, rộng lượng, sớm giác ngộ được lẽ huyền diệu ở chốn thiền môn, hiểu giới quy, giác ngộ đạo, phút chốc đã dốc hết lòng cho nhà Phật. Cúi nghĩ cao tăng bỏ sạch bụi trần, tuân theo pháp giới, gắng đọc kim kinh, thân cam khổ hạnh, chí vui ở chốn lâm tuyền, mộ hóa thí chủ, lập hùng đàn để tu chính quả, khai pháp uyển mà dạy tăng đồ. Than ôi! Chẳng biết cơ trời biến hóa, việc người chẳng yên, gặp sự quấy nhiễu phải tránh xa, đề phòng lâm nạn, không cầu thả để sau tạo sự phiền

bái, tất cả đều là Phật quy, hết sức gìn giữ, chẳng kể đắng cay, gian khổ. Phút chốc, nan đạo lúc đầu đã giỏi, sau càng toàn thiện hơn. Từ đây có thể thấy ngài đã trở thành học trò giỏi ở chốn Ca sơn. Cao tăng ở cõi trần thế này thực tận thiện tận mỹ vậy. Đến khi viên tịch, thọ được 85 tuổi. Chúng tu bảo tháp ở bên phải vườn hoa, còn để lại đồ tượng [một bức họa chân dung] ở thảo am tặng lại cho hậu thế. Ngài một đời quy tăng mà lời nói diệu lệnh thiên cổ, tiếng thơm muôn đời” [157].

Pháp Kiêm Luật Oai Minh Giác (1747-1830)

Minh Giác hòa thượng là một trong những đệ tử của thiền sư Ân Triêm, có tiếng là cần mẫn, đạo hạnh thâm sâu. Cuộc đời ông trải qua nhiều biến cố, nhưng cuối cùng trở thành bậc danh tăng được chư sơn và Phật tử trọng vọng. Tư liệu nói về ông có thể tìm thấy ở long vị, văn bia tháp, bản ghi chép của hòa thượng Lê Văn Thế [107], nhưng văn bia *Kế hòa thượng thuật* [155] là sử liệu đầy đủ, xác đáng nhất. Bia do hòa thượng Vĩnh Gia (1840 - 1918) lập, khoảng cuối thế kỉ XIX đầu thế kỉ XX, nhằm khắc lại lời trang thuật của một người là Giác Trai cư sĩ Lê Tự Phu về hòa thượng Minh Giác, năm Tự Đức thứ 22 (1869)⁴³. Những gì chúng tôi nêu ở đây chủ yếu được rút từ văn bia này.

Ông có tục danh là Vũ Đức Nghiêm, sinh năm Đinh Mão (1747), nguyên quán thôn Ngọc Trì, phủ Tư Nghĩa (nay thuộc huyện Trà Bồng, tỉnh Quảng Ngãi). Là người nhân từ, trầm mặc, ít ham muốn, tính thích nhàn nhã vô sự. Thuở nhỏ, đã tỏ ra hâm mộ Phật pháp, thường niệm danh Phật. Vậy nên lúc mới 12 tuổi, ông đã nghĩ đến chuyện xuất thế, bèn đi bộ viễn du khắp nơi tìm chỗ thọ pháp. Cuối cùng ông đến chùa Phước Lâm, nơi được coi là “một phương lạc thổ”, nâng lễ tôn sư hòa thượng Ân Triêm, bắt đầu hành trình tu niệm. Bấy giờ, sư “lấy chuyện khát thực làm kế sinh nhai, sớm hôm vui với pháp kệ”. Ông gần như lĩnh hội được mọi thiền tôn yếu chỉ do sư phụ trao truyền.

Năm 22 tuổi, ông hoàn hương và nhập binh tông chinh trong quân đội chúa Nguyễn⁴⁴; đồng thời lấy vợ sinh con tại quê nhà. Tại cuộc chiến ở vùng sơn man⁴⁵,

⁴³ Lạc khoản văn bia ghi: *Ngày tốt trung tuần tháng 2 năm Kỷ Tị niên hiệu Tự Đức thứ 22. Giác Trai cư sĩ Lê Tự Phu trang thuật. Vĩnh Gia hòa thượng lập bia.* Niên đại văn bia như trên là dự đoán của chúng tôi, căn cứ vào hành trạng của hòa thượng Vĩnh Gia.

⁴⁴ Văn bia viết: *Năm 22 tuổi, chùa chiền bị bãi bỏ, tăng bèn hoàn hương, nhập binh tông chinh* (Niên nhị thập nhị bãi tự, tăng hoàn hương, thụ binh phần tông chinh). Chúng tôi chưa hiểu vì sao có hiện tượng “chùa chiền bị bãi bỏ”; và liệu việc ông nhập binh có phải là sự bắt buộc hay không.

⁴⁵ Có lẽ là cuộc dẹp loạn Thạch Bích Man tức Mọi Đá Vách ở miền tây Quảng Ngãi, dưới sự chỉ huy của Cai bạ Trần Phúc Thành, năm 1770. Thạch Bích Man là tên gọi mà chính quyền chúa Nguyễn (và cả triều Nguyễn sau này) dùng để chỉ nhóm các dân tộc thiểu số - chủ yếu là người Hre – sống ở vùng núi phía tây

ông lập được chiến công nên được trao chức chỉ huy. Nhưng như thế càng khiến ông thêm day dứt, ân hận. Sự thành bại chẳng qua cũng chỉ là huyễn tạo. Con người vì dục vọng mà để tạo hóa trêu ngươi, lún sâu vào vòng tục lụy. Ông bèn từ bỏ tất cả để trở lại Hội An. Bảy giờ, ông thực hành lối tu khổ hạnh như là một cuộc thanh tẩy thân tâm do ít nhiều đã bị vấy đục bởi mấy năm làm kẻ phàm trong cuộc đời ô trọc; đồng thời từ đó để khai mở tuệ giác, thực hiện tế độ tha nhân. Văn bia viết: “Thân được hơn 10 năm nhàn tĩnh lại hóa một phen náo nhiệt, làm khách trong chốn dịch trung. Đương lúc đường công danh rạng rỡ, đặc ý, ai cũng yên tâm, còn sư thì nhớ lại những chuyện từ trước đến nay, hốt nhiên dành một ngày hợp thỉnh bà con thân thích cùng huynh đệ đến dặn dò, thác việc hương hỏa, mộ phần tiên nhân cùng gia tài, vợ con. Ngài phụng sự Phật đà, từ bỏ trần duyên, tìm lại thú xưa, xem nhẹ kiếp phù sinh. Trong đội kinh sợ sự thiêu tàn của hỏa trạch. Còn sư tĩnh tư tiến Phật, chú niệm trong chốn dịch trung, chở thuyền từ tế độ, nên lại đến phố Hội An ở Quảng Nam phát đại nguyện quét chợ 20 năm, quét sạch bụi cảnh trần ai, đăng đàn tịnh khiết. Trong ngày bát cẩu đều không, chúng được nhờ ơn đón cơn gió mát. Trên đường một trần không nhiễm, người đi đường được ơn uống nước trong. Mười thu lao khổ, bận rộn, một lòng kiên trinh. Việc ấy thực là sự đấu tranh công phu ở chỗ khổ tu vạn hạnh” [155].

Sau hơn 20 năm quét chợ tu hành, đạo hạnh của ông được nhân dân, tín hữu Phật giáo rất mực ngưỡng mộ. Năm Mậu Ngọ (1798), bổn đạo chùa Di Đà đồng thỉnh ông làm chức trú trì bổn tự. Chư sơn cũng thỉnh khai giới đàn, tôn hiệu ông là Minh Giác, lấy ý là giác ngộ theo Phật. Văn bia viết tiếp: “Su tính thông tuệ trời sinh, lấy 20 năm tình duyên danh lợi một dao cắt đứt xem như cát sông bọt bèo, lại đem thân vào chốn thị thành bụi bặm, huyên náo, lao tâm khổ chí, cầu lấy sự kiên định vững vàng trong tâm niệm để thành tựu tâm thân chứng đạo. Ngài chẳng những tự khai giác mình mà còn khai giác cho tất cả những người có tình, giống như thức tỉnh sau cơn mộng vậy. Điển tịch nhà Phật có nói: Tự mình giác ngộ, lại giác ngộ cho người khác, như vậy mới thực hiện trọn vẹn sự giác ngộ. Sư hội đủ những điều này nên cử hiệu Minh Giác. Chư sơn xa gần đều thành tâm tôn phục. Phàm nói hoặc xử trí những việc khó khăn trong việc giữ gìn phẩm hạnh của bản

Quảng Ngãi, nơi có những tảng đá đứng thẳng, trông lên như vách đá. Lịch sử đã ghi nhận nhiều cuộc nổi dậy, quấy phá của Thạch Bích Man, bắt đầu từ thế kỉ XVI và ngày càng thường xuyên hơn, nhất là dưới triều Nguyễn. Dưới thời chúa Nguyễn, giai đoạn nửa sau thế kỉ XVIII, nhiều danh tướng đã được điều đến tiêu binh Thạch Bích Man, bắt đầu từ Nguyễn Cư Trinh đến Đặng Đại Lược, Trần Phúc Thành.

thân đều xem ngài là vị Phật tử xuất thế vậy” [155].

Cũng năm Mậu Ngọ, thấy chùa Phước Lâm - nơi từ bé sư xuất gia thế độ rường cột chưa được tráng quan, bèn cùng Quảng Độ hòa thượng đồng tâm khuyến mộ, hưng công trùng tu. Chùa Phước Lâm lúc bấy giờ có thể nói là một đại danh lam của Phật giáo đất Quảng. Năm sau, ông kế thế trụ trì chùa Phước Lâm. Từ đó, ông chuyên chú truyền giảng đạo pháp cho đồ chúng, rộng mở các giới đàn truyền giới, người theo quy y rất đông đảo.

Ngày 27 tháng 5 năm Tân Ty (1821), tức năm Minh Mạng thứ hai, Minh Giác được triều đình mời ra kinh đô tham dự đại trai đàn tổ chức tại chùa Thiên Mụ. Điều này cho thấy danh tiếng, phẩm hạnh của thiền sư Minh Giác đã được triều đình ghi nhận⁴⁶.

Ngày mùng 10 tháng 11 năm Canh Dần (1830), sư an nhiên thị tịch, thọ 84 tuổi. Nhục thân được an trí trong vườn chùa Phước Lâm.

Công hạnh của Pháp Kiêm Luật Oai Minh Giác có thể gói gọn trong đôi câu đối được người đời truyền tụng: “Bình Man tảo thị, lưỡng độ gian lao, xuất gia kí phát nguyện vuu kì, nhập lí sinh thiên thành chứng quả/ Tạo tự chú chung, nhị xuân công đức, cách cữ hiếu đĩnh tân cố hiếu, thiên thu giác thế vĩnh truyền đăng”. Nghĩa là: “Bình Man quét chợ, hai độ gian lao, phát nguyện gửi thân ở chốn Phật gia là do cơ trời, nhập thiên trời sinh thành chứng quả/ Dựng chùa đúc chuông, hai kỳ công đức, lấy việc hiếu cổ dựng mới làm niềm vui dài lâu, nghìn năm sáng mãi ngọn đèn thiên” [175].

2.6. Chùa dân gian Quảng Nam thế kỉ XVII – XVIII

Song hành cùng dòng Phật giáo chính thống do đội ngũ sư tăng Đại Việt và cả Trung Hoa truyền bá, xiển dương tạo nên ảnh hưởng to lớn trong xã hội lúc bấy giờ, ở chốn thôn dã cũng hình thành những ngôi chùa dân gian, là cơ sở hành trì tín ngưỡng Phật giáo quan trọng nhất của cộng đồng làng xã.

2.6.1. Tình hình xây dựng

Nói đến tình hình xây dựng chùa dân gian, trước hết cần trở lại với đoạn ghi chép của cha Cristophoro Borri vào đầu thế kỉ XVII mà chúng tôi đã dẫn. Chúng ta có thể tin rằng “nhiều đền chùa rất đẹp” mà tác giả ca ngợi sẽ bao gồm trong đó

⁴⁶ Dưới triều Nguyễn, đặc biệt là triều Minh Mạng (1820 -1840), việc triều đình tổ chức trai đàn có thể nói là phổ biến. Mỗi lần như thế, đều có sự tham dự của thiền tăng ngoài kinh đô. Nhưng đối tượng thiền tăng tham dự bao giờ cũng phải trải qua lựa chọn nghiêm ngặt; sau lễ trai đàn đôi khi còn tổ chức sát hạch đề cập giới đạo độ điệp.

chùa dân gian. Hiện tượng này đồng thời còn giúp đi đến suy luận, rằng chùa dân gian đã tồn tại trên vùng đất Quảng Nam trước khi C. Borri đến, phải thật lâu rồi, tức có thể trước thế kỉ XVII. Nhưng tư liệu hiện còn cho biết trong giai đoạn thế kỉ XVII – XVIII, có những chùa như: Linh Sơn, Long Thủ, Phổ Khánh, Hải Tạng, Phú Thuận, Bảo Khánh, Long Thủy, Tây Linh, và, có thể chùa ở làng Đà Sơn.

Trong 9 ngôi chùa vừa nêu, chỉ 2 chùa Long Thủ và Phú Thuận là xác định được niên đại xây dựng, còn lại đều không rõ ràng. Chùa Long Thủ⁴⁷ ở xã Nại Hiên, huyện Tân Phúc, phủ Điện Bàn (nay là chùa An Long thuộc phường Nại Hiên, quận Hải Châu, thành phố Đà Nẵng) xây dựng hoàn thành vào khoảng năm Thịnh Đức thứ 5 (1657), là năm dựng bia lưu dấu sự kiện [163]. Chùa Phú Thuận ở xã Phú Thuận, huyện Diên Phước, phủ Điện Bàn⁴⁸. Văn bia chùa cho chúng ta một niên đại lập chùa cụ thể: ngày mồng 2 tháng 7 năm Canh Ngọ [153]. Cách ghi này phải được hiểu đó là ngày hoàn thành xây dựng chùa và hẳn cũng là ngày lập bia đá. Nhưng Canh Ngọ là năm nào? Tác giả Ngô Quốc Trưởng trên cơ sở đối chiếu với văn bia chùa Phổ Khánh, từ hình thức trang trí đến cách thức trình bày văn bản, đã đi đến kết luận đó là năm 1690 [100]. Chúng tôi đồng tình với lựa chọn của Ngô Quốc Trưởng.

Với trường hợp chùa Hải Tạng ở Cù lao Chàm, có hai niên đại khác nhau về năm xây dựng. Theo văn bia chùa lập năm Tự Đức thứ nhất (1848), chùa được dân làng xây dựng vào năm Cảnh Hưng thứ 19 (1758) [140] [141]. Trong khi đó, quả chuông *Hải Tạng tự chung* hiện còn lại được tạo vào năm 1678 [182]; có nghĩa chùa phải được xây dựng trước hoặc trong năm 1678.

Những chùa khác được biết đến là nhờ vào các sự kiện được lưu lại như trùng tu tôn tạo hoặc hoạt động công đức của tín hữu.

Chùa Linh Sơn xã Cẩm Lệ như ta thấy, là “một cổ tích danh lam” đã bị hư nát, nên năm 1643 thiền sư Tuệ Lâm Đức mới họp cùng bốn đạo địa phương để tôn tạo. Điều thú vị là sách *Ô châu cận lục* của Dương Văn An, viết năm 1555, mục đền chùa cũng có nhắc đến ngôi chùa Linh Sơn, nhưng không cho biết gì thêm [1, tr.95]. Vậy phải chăng “cổ tích danh lam” ở xã Cẩm Lệ mà Phạm Công Triều chủ xưởng trùng tu chính là Linh Sơn tự được nhắc đến trong *Ô châu cận lục* của Dương Văn An? Vấn đề vẫn phải còn bỏ ngỏ. Không lâu sau lần trùng tu trên, chùa Linh Sơn

⁴⁷ Đúng ra tên chùa phải là Thủ Long, như đã nêu trong tiêu đề văn bia của chùa: *Thủ Long tự lập thạch bi* (Lập bia đá chùa Thủ Long). Nhưng không hiểu sao tác giả người Pháp H. Cosserat trong bài viết về ngôi chùa này đăng trên *B.A.V.H* năm 1920, đã gọi là Long Thủ. Và từ đó đến nay, tên gọi này trở nên quen thuộc.

⁴⁸ Chùa đã mất. Địa danh xã Phú Thuận nay thuộc xã Đại Thắng, huyện Đại Lộc, tỉnh Quảng Nam.

được tặng Tuệ Minh Quan tiếp quản trụ trì. Đó là vào khoảng năm 1654 hoặc sớm hơn, vì văn bia chùa lập vào năm này để ghi công đức tín hữu, thì thông tin trên đã xuất hiện [146]. Có lẽ cũng từ đây, chùa Linh Sơn không còn là một ngôi chùa dân gian đúng nghĩa nữa. Chùa Phổ Khánh xã Ái Nghĩa, huyện An Nông, phủ Điện Bàn (nay là xã Đại An, huyện Đại Lộc, tỉnh Quảng Nam). Qua văn bia chùa lập vào năm Mậu Ngọ niên hiệu Vĩnh Trị thứ 3 (1678) [4] thì hẳn chùa phải được xây dựng trước đó rồi. Lúc bấy giờ, việc lập bia cốt là để ghi lại công đức cúng dường tam bảo của mọi người. Với chùa Bảo Khánh ở Hội An, từ văn bia lập năm Bính Tý niên hiệu Chính Hòa (1696) để ghi nhận công đức thập phương, chùa đã được xem là một cổ tích danh lam, và rất linh ứng. Văn bia viết: “Trộm thấy, tự đồ Bảo Khánh cầu hữu linh, đảo hữu ứng, bảo quốc an nhân, nguyện theo cầu tất đều được như ý, tâm vui vẻ, việc vẹn toàn”. Bấy giờ, chùa được một người họ Nguyễn phát tâm trùng tu rất quy mô, “điện thượng nguy nga, phạn dinh rực rỡ” [136]. Còn chùa Long Thủy được xây dựng tại xã An Phước, huyện Tân Phúc, phủ Điện Bàn. Năm Chính Hòa thứ 23 (1702), có nhiều tín hữu phụng cúng ruộng vào chùa nên bản xã đã lập bia công đức ghi nhớ [148] [149]. Về chùa Tây Linh, từ bài minh chung khắc năm Cảnh Hưng thứ 16 (1755) ta biết chùa thuộc làng Đà Sơn, huyện Lễ Dương, phủ Thăng Hoa, xứ Quảng Nam. Huyện Lễ Dương tương ứng với địa bàn thuộc huyện huyện Thăng Bình (tỉnh Quảng Nam) ngày nay. Chúng tôi đã thực hiện cuộc khảo sát ở địa phương này nhưng không tìm được dấu tích gì về ngôi chùa Tây Linh; ngay cả tên làng Đà Sơn cũng không còn tồn tại. Có lẽ tất cả đã lùi mất vào quá khứ, do sự biến động dữ dội của lịch sử. Thật trớ trêu, quả chuông chùa Tây Linh đã từ lâu được lưu giữ tại một ngôi làng ở Đà Nẵng cũng mang tên Đà Sơn, nay thuộc phường Hòa Khánh Nam, quận Liên Chiểu. Từ đó dân làng sở tại cho rằng chùa Tây Linh được xây dựng ở đây và quả chuông là thuộc ngôi chùa này. Nhiều người cũng khẳng định làng Đà Sơn (Đà Nẵng) chắc chắn đã xây dựng chùa mang tên Tây Linh trước năm Cảnh Hưng thứ 16 (1755) [7, tr.39] [29, tr.65-66]. Tất nhiên đó là một sự ngộ nhận. Tuy nhiên, dựa vào câu chuyện li kì về quả chuông chùa Tây Linh liên quan đến thời kì Tây Sơn khởi nghĩa, được dân làng Đà Sơn (Đà Nẵng) truyền tụng lâu nay, thì có thể tin rằng, muộn nhất trước năm 1789, ở đây đã có chùa dân gian. Và lúc đó, quả chuông chùa Tây Linh ở huyện Lễ Dương, cũng đã được an trí tại chùa Đà Sơn [83].

Trở lên là những chùa dân gian được minh xác bằng nguồn tư liệu chủ yếu là văn bia. Hẳn đây không phải là con số phản ánh hết thực tế. Bởi vì, chẳng hạn,

trong khoán ước⁴⁹ xã Phước Sơn, huyện Hòa Vang, phủ Điện Bàn (nay là làng Phước Thuận, xã Hòa Nhơn, huyện Hòa Vang, thành phố Đà Nẵng) lập năm Gia Long thứ 7 (1808) đã nhắc đến ngôi chùa của xã khi quy định nơi đặt trống hiệu [122]. Trong trường hợp này khó có thể cho rằng chùa xã Phước Sơn vừa mới được xây dựng những năm đầu thế kỉ XIX mà ngược lại, phải có lịch sử lâu dài. Hoặc với chùa Trà Kiệu (xã Duy Sơn, huyện Duy Xuyên, tỉnh Quảng Nam), từ một tượng Phật còn lại⁵⁰ tự nó đã khẳng định ngôi chùa này muộn nhất phải được xây dựng vào thế kỉ XVIII. Tuy nhiên, vấn đề cần chú ý là sự phân bố của những ngôi chùa dân gian vừa kể. Chúng trải đều từ địa bàn ven biển, hải đảo đến vùng đồng bằng ven các con sông Vu Gia, Thu Bồn, Cẩm Lệ - sông Hàn (trùng khớp với các quận Hải Châu, Cẩm Lệ, Liên Chiểu, huyện Hòa Vang của thành phố Đà Nẵng và các huyện Điện Bàn, Duy Xuyên, Đại Lộc, Thăng Bình của tỉnh Quảng Nam ngày nay). Hiện tượng đó nói lên rằng chùa dân gian đã được xây dựng không ít trên vùng đất Quảng Nam trong giai đoạn thế kỉ XVII - XVIII, ít nhất là đối với khu vực bắc sông Ly Ly - nơi có lịch sử khai phá sớm bởi lưu dân Việt.

2.6.2. Kiến trúc và thờ tự

Đã là chùa dân gian thì nơi dựng chùa bao giờ cũng nằm trong phạm vi địa giới của một làng xã cụ thể. Đó có thể là một không gian có phần tách riêng với địa cư, nơi sinh sống của người dân làng xã, như chùa Phở Khánh. Chùa này phía đông giáp đồng ruộng, ba mặt còn lại tuy hiện tại đã được bao vây bởi khu dân cư, song hầu hết những gia đình ở đây có lịch sử muộn, khoảng dưới mười đời. Nhưng trường hợp chùa Trà Kiệu thì hoàn toàn ngược lại. Chung quanh ngôi chùa này đều là những dòng tộc lâu đời, một số được coi là tộc tiền hiền, đến nay đã trải khoảng hai mươi thế hệ. Như vậy, ngay từ đầu vị trí chùa Trà Kiệu đã nằm giữa trung tâm làng xã.

Có những khó khăn nhất định khi nói về chất liệu, quy mô, bố cục cũng như kiểu thức kiến trúc chùa dân gian Quảng Nam giai đoạn thế kỉ XVII - XVIII, vì thiếu hẳn tư liệu trực tiếp. Tất cả những chùa xây dựng thời gian này, phần nhiều đã bị hủy hoại đến vết tích cũng không lưu dấu, phần còn lại đã được trùng tạo nhiều lần, bắt đầu từ thời Nguyễn (1802 - 1945).

Theo văn bia chùa Thủ Long, bấy giờ chùa gồm có tòa đình (tức nhà chánh điện) và lầu chuông, gác trống. Sự xuất hiện của lầu chuông gác trống nói lên rằng

⁴⁹ Một tên gọi khác của hương ước; có nơi còn gọi là hương lệ.

⁵⁰ Đoạn sau sẽ giới thiệu về pho tượng này.

vật liệu xây dựng phải bền vững, có khả năng chịu lực lớn, có thể là gạch và gỗ. Cũng có căn cứ cho thấy sự xuất hiện loại chùa kết cấu khung gỗ mang kiểu thức của nhà rường xứ Quảng. Chẳng hạn như chùa Hải Tạng. Chùa Hải Tạng hiện nay là kết quả của lần trùng tu năm Tự Đức thứ nhất (1848), song, theo văn bia, cấu kiện của nó thì chủ yếu được sử dụng lại từ ngôi chùa cũ. Điều đó cho phép kết luận, về kiểu thức, kết cấu sẽ không có nhiều sự thay đổi.

Còn theo tương truyền dân gian thì điểm chung phổ biến là chùa được làm bằng những vật liệu giản tiện, sức bền thấp, chủ yếu là tranh tre. Điều này càng đáng tin hơn nếu lưu ý đến chi tiết trong văn bia chùa Bàn Trạch, lập năm Duy Tân thứ 7 (1913). Theo văn bia, bản xã vốn có ngôi “chùa tranh” đã nhiều năm bị hư hoại (*Hữu mao tự nhất sở kinh niên hủ hoại*) [134] [135], nên bấy giờ phổ khuyến dân làng công đức xây lại ngôi chùa mới. “Chùa tranh” ở đây phải được hiểu là cách nói ước lệ để phản ánh tính chất đơn sơ, tạm bợ của công trình, hoàn toàn không mang ý nghĩa miêu tả chi tiết một bộ phận kiến trúc nào đó, chẳng hạn như mái chùa lợp tranh. Không rõ ngôi chùa tranh xã Bàn Trạch thuộc giai đoạn nào, nhưng cho dù thuộc thời Nguyễn thì càng chứng tỏ ở giai đoạn trước, chùa loại này là không hiếm. Nếu thế, giá trị kiến trúc chẳng có gì đáng kể.

Chùa tất nhiên là nơi thờ Phật. Ở chùa Bảo Khánh, từ một chi tiết trong văn bia là “bên trong tượng Như Lai lấp lánh chói sáng” cho ta biết vị Phật được thờ là Thích Ca Mâu Ni. Như Lai là một trong mười tôn hiệu của Người. Còn ở chùa Trà Kiệu, hiện tại có pho tượng Phật bằng gỗ (đã được phủ sơn vàng) đáng chú ý. Nhìn tổng thể, tượng có dáng thon, bố cục cân xứng, vững chãi. Tượng ngồi kiết già trên đài sen để lộ hai bàn chân (hai chân bắt chéo, bàn chân giữa lòng đặt trên bắp đùi – cũng gọi là thế liên hoa tọa) tay bắt ấn tam muội (tay phải đặt giữa lên lòng bàn tay trái, đầu hai ngón cái chạm nhau). Chiều cao tượng (từ mặt đài sen đến đỉnh đầu) là 80cm, đầu cao 23cm. Hai gối dang rộng, kích thước 70cm. Áo choàng bắt chéo từ vai trái xuống nách để hở ngực và tay phải (áo Tăng kì chi) và bó sát vào hông phải cho thấy phần eo bụng thon nhỏ gọn gàng, trước khi phủ kín xuống hai đùi. Giữa ngực tượng là hình chữ vạn nổi. Áo có những nếp gấp mỏng, rất mềm mại. Tượng có khuôn mặt hơi dài, má dưới nở, tai dài xuống khỏi cằm, lông mày hình trăng lưỡi liềm. Giữa trán là bạch ngọc hào. Mắt mở, môi mím tự nhiên, mũi cao vừa, vàng trán rộng. Tóc kiểu bụt ốc, nhục kháo (vô kiến đỉnh tướng) trên đỉnh đầu không nhô cao. Dựa vào phong cách, chúng tôi cho rằng niên đại tượng khoảng vào thế kỉ XVIII, vì, chúng ta thấy tượng đã không còn “vương bận” đến nguyên tắc tọa tứ (độ

cao toàn tượng bằng độ cao bốn đầu) như tượng giai đoạn trước; còn về sau, từ thế kỉ XIX, thì phong cách tượng Phật đã trở nên thô, thân mập, bụng lớn bệ vệ [9] [99]. Từ kiểu bắt ấn tam muội của tượng, chúng ta xác định được đây cũng là vị Phật Thích Ca Mâu Ni.

Ngoài Phật, chùa còn thờ những đối tượng khác nữa. Đó là Quan Thánh Đế Quân, thờ hậu, và tiền hiền hậu hiền. Quan Thánh Đế Quân tức là Quan Vũ - Quan Công - Quan Vân Trường, một nhân vật lịch sử Trung Hoa sống vào thời Tam quốc. Ông nổi danh là một anh hùng chiến trận, rất có khí cốt và đầy lòng tín nghĩa, rất được nhân dân Trung Quốc sùng thượng. Sau khi mất, ông được coi như một vị thần trừ tà. Ông bước vào thần điện Đạo giáo với danh hiệu Quan Thánh Đế Quân, vị trí trang trọng có thể sánh cùng Văn Xương Đế Quân. Người Việt tiếp nhận tín ngưỡng Quan Thánh Đế Quân tương đối phổ biến. Ở Quảng Nam, Quan Thánh nhiều khi có miếu thờ riêng hoặc được phối tự tại đình làng; được các vua Nguyễn ban sắc phong thần [84]. Văn bia chùa Long Thủy lập năm Tự Đức thứ 19 (1867), có đoạn nói rằng nguyên chùa được lập nên là để “phụng tự Quan Thánh Đế Quân và Phật tượng”. Chùa Long Thủy, như ta biết phải được xây dựng trước năm Chính Hòa thứ 23 (1703). Ở chùa Hải Tạng có bức hoành, đề bốn chữ đại tự *Quan Tây Phu tử* 關西夫子, dòng lạc khoản ghi niên đại Phật lịch 2312, và họ tên người phụng cúng (nhưng đã mờ, khó đọc). *Quan Tây Phu tử* là cách nói tắt của *Sơn Tây Quan Phu tử*, đó không ai khác ngoài Quan Thánh Đế Quân. Ở Trung Quốc, sau khi Quan Công mất, có hàng loạt danh hiệu được tôn xưng, trong đó có danh hiệu *Sơn Tây Quan Phu tử* 山西關夫子 do vua Càn Long (1736 - 1795) phong năm 1736. Phật lịch 2312 tương ứng với năm 1768, theo Tây lịch. Rõ ràng, qua bức hoành này, ta biết chắc rằng bấy giờ có tượng Quan Thánh Đế Quân được tín hữu nào đó cúng vào chùa. Có thể đó là bộ ba tượng Quan Thánh, Quan Bình, Châu Thương hiện được thờ phía đầu hồi bên trái chính điện chùa Hải Tạng. Quan Thánh ở giữa, ngồi trên ghế, mình mặc áo thụng xanh, mặt đỏ, râu đen dài đến ngực. Đứng bên trái là Quan Bình, mặt trắng, mình mặc áo thụng đỏ, hai tay đặt trước bụng (bàn tay giấu trong tay áo); còn Châu Thương đứng bên phải, mặt trắng xanh, râu dài, mình mặc giáp trụ, hai tay ôm chông sách. Theo tích truyện, Quan Bình là nghĩa tử, còn Châu Thương là thuộc tướng của Quan Công.

Với văn bia xã Phú Hòa lập năm Quý Hợi (1743) [181], ta thấy người dân có tục gửi giỗ vào chùa, tức là kí thác nhà chùa cúng quảy cho mình sau khi chết, do không có người nối dõi (vô hậu). Như thế chùa ắt phải có thờ hậu.

Tiền hiền, hậu hiền là một đối tượng khác được thờ tự trong chùa dân gian. Tại chùa Phổ Khánh, sát tường hai đầu hồi, ta thấy hai ban thờ xây gạch vữa xi măng, sơn màu, trên tường mỗi ban thờ viết hai chữ Hán: *Tiền hiền* ở bên tả, *Hậu hiền* ở bên hữu. Chắc chắn những ban thờ này được xây dựng gần đây, nhưng việc thờ tự tiền hiền hậu hiền thì không thể cùng tuổi với nó - phải ngay từ thời chùa khởi dựng. Đơn giản vì tiền hiền, hậu hiền là những người khai mở đất đai, xây lập làng xã trên vùng đất mới. Trên vùng đất xứ Quảng (và có thể cả xứ Đàng Trong) họ là đối tượng được tôn thờ phổ biến và lâu đời tại một cơ sở riêng gọi là nhà thờ tiền hiền, hoặc phối thờ tại đình làng, hoặc cả hai tùy theo địa phương. Vậy thì, rất khó cắt nghĩa nếu đối tượng này được phối tự tại chùa ở một thời điểm muộn màng về sau.

* *
*

Mặc dù không khỏi băn khoăn nhưng sự thực không có căn cứ nào đủ tin cậy cho thấy sự hiện diện của Phật giáo Việt trên vùng đất Quảng Nam trước thế kỉ XVII. Đầu thế kỉ XVII, việc chúa Tiên Nguyễn Hoàng sức cho xây dựng chùa Long Hưng ở phía đông dinh trấn Cần Húc – năm 1602 và chùa Bảo Châu ở khu vực thuộc kinh đô Trà Kiệu xưa của vương quốc Chăm – năm 1607, là hành động vừa mang tính văn hóa, vừa mang chở ý đồ chính trị. Một mặt, nó mở đường cho sự phát triển của Phật giáo trên vùng đất này, mặt khác tăng thêm sức đề kháng cho lưu dân Việt để “miễn dịch” trước sức mạnh văn hóa của người tiền trú.

Sau sự kiện này, chúng ta liên tục chứng kiến sự truyền nhập, phát triển của nhiều tông phái Phật giáo. Đó là sự nổi truyền của phái Thiền Trúc Lâm Yên Tử - một sản phẩm Phật giáo mang đặc trưng Việt, ngay từ đầu đã tạo nên ảnh hưởng lớn trong xã hội, hơn thế còn mang tính quốc tế. Đến cuối thế kỉ XVII, hai Thiền phái lớn trong ngũ gia tông phái của Phật giáo Trung Hoa là Tào Động và Lâm Tế đồng thời truyền vào đất Quảng, nhanh chóng tạo được thiện cảm từ giai cấp phong kiến lãnh đạo, thu hút nhiều tín hữu bản địa. Quảng Nam trở thành đất “tổ” của Tào Động Đàng Trong. Giữa thế kỉ XVIII, chính từ vùng đất này, một dòng thiền mới ra đời gắn với tên gọi tổ đình của người khai sáng – Lâm Tế Chúc Thánh. Nó phát triển vượt lên tất cả và bao phủ hầu hết khu vực Nam Trung Bộ.

Tại các làng quê, chùa dân gian từng bước được xây dựng để thỏa mãn nhu cầu tín ngưỡng của dân chúng. Kiến trúc, thờ tự có phần đơn giản. Nó phản chiếu tiến trình phát triển của xã hội và đồng thời cho thấy một khía cạnh khác của Phật

giáo trên vùng đất mới.

CHƯƠNG 3

PHẬT GIÁO QUẢNG NAM THẾ KỈ XIX

3.1. Bối cảnh lịch sử

3.1.1. Tình hình chính trị - xã hội đất nước thế kỉ XIX

Sau khi đánh bại triều Tây Sơn, năm 1802, Nguyễn Ánh lên ngôi vua, lập nên triều Nguyễn. Khách quan nhìn nhận, triều Nguyễn đã tạo dựng được một số thành quả đáng trân trọng như thống nhất lãnh thổ và quản lí đất nước, đặc biệt ở lĩnh vực văn hóa, nó vượt qua mọi triều đại trước đó. Song, chừng đó không phản ánh được bản chất tích cực của triều đại này trước yêu cầu lịch sử. Trong thực tế, triều Nguyễn đã thực thi nhiều chính sách, biện pháp về chính trị, kinh tế - xã hội kìm hãm sự phát triển đất nước, đặt Việt Nam vào thế bị động, bạc nhược trước làn sóng tìm kiếm thuộc địa đang diễn ra sôi động của chủ nghĩa đế quốc.

Ngay sau khi thành lập triều đại (1802), vua Gia Long (1802 - 1820) và đặc biệt đến vua Minh Mạng (1820 - 1840) đã ra sức xây dựng bộ máy chính quyền chuyên chế trung ương tập quyền đạt đến cực đỉnh. Vua là người nắm giữ mọi quyền hành một cách tuyệt đối, từ lập pháp, hành pháp, tư pháp đến chỉ huy quân đội, đối nội và đối ngoại; vua còn đứng trên cả thần linh và đồng thời như là một vị giáo chủ tôn giáo. Và, để phục vụ cho mục tiêu chính trị, triều Nguyễn đã coi trọng và sau đó, độc tôn Nho giáo. Lí luận Nho giáo trở thành nền tảng tinh thần xã hội. Nhưng Nho giáo với tam cương ngũ thường, ngũ luân đề cao trật tự, chú trọng lễ giáo với những khuôn vàng thước ngọc vốn đã xơ cứng, không còn hợp thời càng làm cho đời sống tinh thần của nhân dân trở nên bức bối, gò bó. Việc sử dụng hệ tư tưởng Nho giáo đã không giúp cho việc giải phóng con người mà ngược lại, trói buộc họ, nhất là với sợi dây về lễ đời tàn nhẫn. Kinh tế đất nước tuy đã đạt được một số thành tựu nhất định, song nhìn chung, không tạo ra giá trị lớn về của cải, do chính sách kinh tế lỗi thời, bảo thủ của nhà nước: bảo vệ công điền, thực hiện quân điền, thủ công nghiệp độc quyền nhà nước, và không mấy coi trọng giao thương quốc tế. Những chính sách kinh tế đó đã ngăn chặn và thậm chí triệt tiêu những mầm mống kinh tế tư bản chủ nghĩa - nhân tố quyết định thúc đẩy sự chuyển biến

về chất của xã hội phong kiến. Có thể nói “Chính sách cai trị mang tính áp chế nặng nề, sự kém phát triển của toàn bộ nền kinh tế, nhất là kinh tế nông nghiệp, những khó khăn trong đời sống nhân dân, nhất là nông dân làm cho không khí xã hội Việt Nam ở nửa đầu thế kỉ XIX có xu hướng ngày càng trở nên căng thẳng. Trên cả hai phương diện quan hệ đẳng cấp và giai cấp đều chất chứa những mâu thuẫn gay gắt” [49, tr.753-754].

Tình hình trên đã đưa đến một hệ lụy hết sức tiêu cực đó là sự phản đối mạnh mẽ của quần chúng nhân dân chống lại nhà nước phong kiến mà biểu hiện của nó là những cuộc nổi dậy, khởi nghĩa nông dân nổ ra triền miên, nhiều hơn bất cứ triều đại nào trong lịch sử Việt Nam. Tính riêng dưới thời bốn vua đầu triều (Gia Long, Minh Mạng, Thiệu Trị, Tự Đức) và trong khung thời gian chỉ hơn nửa thế kỉ (1802 - 1862), đã có gần 400 cuộc khởi nghĩa nông dân [62, tr.6].

Đang lúc đất nước suy kiệt thì tiếng súng tấn công của quân Pháp tại cửa biển Đà Nẵng rạng sáng ngày 1 tháng 9 năm 1858 báo hiệu một thời kì nô lệ của dân tộc Việt Nam sắp mở ra. Cho dù sau hơn 18 tháng bị cầm chân rồi buộc phải cuốn cờ rút khỏi chiến trường Đà Nẵng, để lại “Một tháp hải cốt chứa ngàn thánh giá” thì cuối cùng Pháp vẫn đạt được mục tiêu biến Việt Nam thành thuộc địa. Từ năm 1862, lần lượt cả ba miền Nam Kỳ, Bắc Kỳ và Trung Kỳ rơi vào tay quân xâm lược. Sau hai hiệp ước Harmand (25-8-1883) và Patenôtre (6-6-1884) nước ta căn bản đã trở thành thuộc địa của Pháp. Triều Nguyễn với tư cách là một vương triều độc lập đã sụp đổ.

Như vậy, nhìn lại quá trình lịch sử Việt Nam thế kỉ XIX cho thấy đây là thời kì chất chứa đầy bất ổn, khủng hoảng và cuối cùng xã hội rơi vào loạn lạc, nô lệ ngoại bang. Tình hình đó gây tác động đến mọi mặt đời sống xã hội, trong đó có tôn giáo. Phật giáo thời Nguyễn, vì vậy, mất dần tính cách của một tôn giáo uyên bác, trí tuệ, sắc thái thiền học mờ nhạt trong tất cả các tông phái, trái lại sa vào cúng cấp cầu cạnh, kỉ cương giới luật bị vi phạm. Thượng tọa Mật Thể viết ra những dòng chua chát: “Từ đây trở đi trong lịch sử không thấy chép gì để căn cứ một giai đoạn vẻ vang cho lịch sử Phật giáo nữa. (...) Đến đây, từ trên vua quan cho đến thứ dân, ai ai cũng an trí đạo Phật là ở sự cúng cấp cầu đảo chứ không biết gì khác nữa. Và phần đông họ chỉ trọng ông thầy ở chỗ danh vọng chức tước, mặc dù ông thầy ấy thiếu học thiếu tu. Bởi tệ hại ấy làm cho tăng đồ trong nước lần lần sa vào con

đường truy lạc, cờ bạc rượu chè, đấm trước thanh, sắc. (...) Ôi! Tinh thần Phật giáo đến đây hầu đã tuyệt diệt!” [81, tr.223, 229-230].

Là một bộ phận của Phật giáo dân tộc, Phật giáo Quảng Nam không thể vận động ra ngoài quỹ đạo đó. Tuy nhiên, không như nhiều địa phương, Phật giáo ở đây còn chịu sự chi phối bởi bối cảnh lịch sử riêng khác, đó là sự quan tâm, bảo trợ của triều đình nhà Nguyễn.

3.1.2. Triều Nguyễn với Phật giáo Quảng Nam

Dưới triều Nguyễn (thế kỉ XIX), Phật giáo Quảng Nam - mà cụ thể là các tự viện ở khu vực núi Ngũ Hành - nhận được sự quan tâm, bảo trợ của triều đình. Đây có thể coi là trường hợp đặc biệt đối với Phật giáo của một địa phương ngoài kinh đô Huế.

Riêng vua Minh Mạng đã có đến ba lần ngự giá Ngũ Hành Sơn, thăm thú chùa chiền hang động và ban thưởng hậu cho các tự viện, các chùa Tam Thai, Linh Ứng được ban sắc tứ. Lần thứ nhất vào tháng 5 Minh Mạng thứ 6 (1825): “Bảo thị thần rằng: “Núi này là danh thắng bậc nhất, các thánh triều ta khi rồi công việc thường đến chơi đây”. Sai dùng thái lao lễ thần núi” [66, tập 2, tr.427]. Sau chuyến đi trở về, nhà vua lệnh cho tôn tạo Ngũ Hành Sơn, trong đó chủ yếu là xây dựng và sửa sang các chùa chiền, tô tượng, đúc chuông, ban cấp kinh sách. Công việc đều do quan chế triều đình quản lý trông nom. Mọi chi phí đều do triều đình quyết định, dùng tiền, thóc ở kho Quảng Nam để chi trả. Đặc biệt, hoàng thái hậu cũng ban cho hàng trăm lượng bạc [39, tr.39-40]. Toàn bộ nội dung công việc, thời gian thực hiện đã được tổng kết đầy đủ như sau: “Tháng 6 sửa hành cung và chùa miếu ở núi Tam Thai, tỉnh Quảng Nam. (Một sở hành cung “Động thiên phúc địa”, một chùa Tam Thai, một chùa Trang Nghiêm, một miếu Thiên Y Ana Diễn Ngọc Phi, một chùa Ứng Chân, một miếu Tượng Thành, một chùa Từ Tâm và các sở cửa Vân Căn Nguyệt Quật, cửa Tam Quan, cửa Linh Quan, sơn phòng và nghi môn). Núi Tam Thai có nhiều cổ tích danh thắng, từ sau binh lửa đổ nát cả. Vua thấy thiên hạ thanh bình nên sửa sang lại, sai Thiêm sự Công bộ là Nguyễn Công Liêu và quản lý nội tạo là Vương Hưng Văn trông nom công việc. Chi tiền kho 5.500 quan, thóc 500斛. Hoàng thái hậu cũng thưởng 500 lượng bạc. Hơn một năm làm xong. Sai hữu ty chế biển ngạch tượng đồng, tượng vẽ, phật bài, chuông trống, đồ thờ và các kinh Địa tạng, Thủy tạng, Đại thặng ban cho. Rồi lấy 30 người dân hai xã Hóa Khuê Đông và Quán Khái sung làm Thủ hộ, sai dịch đều miễn” [66, tập 2, tr.431-432].

Lần thứ hai vua Minh Mạng ngự giá Ngũ Hành Sơn là mùa hạ tháng 4 năm Đinh Hợi (1827). Vua dừng chân tại động Thiên Phước Địa trên núi Tam Thai 4

ngày, từ ngày Đinh Hợi đến ngày Canh Dần. Lần này, theo A.Sallet, “Ngài cấp tiền của cho các chùa Bửu Quang và Di Lạc là các chùa đã bị phá hủy và đổi xứ tề, cũng như các chùa Văn Long và Thái Bình, do tay Tây Sơn. Vua cấp 100 lượng cho mỗi chùa, nhưng khi biết được rằng trong các chùa vẫn còn có các bức hoành danh hiệu, và các cặp song liên, thì vua sai lấy đi và cấp tiền để bù vào” [69, tr.56]. Ở đây, A.Sallet đã có sự nhầm lẫn cho rằng hai chùa Bửu Quang và Di Lạc (đúng ra là Di Đà) được vua Minh Mạng cấp tiền tu sửa trong dịp này là thuộc Ngũ Hành Sơn. Thực ra chùa Bửu (hay Bảo) Quang thuộc xã Đông Ba, huyện Diên Phước, còn chùa Di Đà thuộc xã Đông An, huyện Duy Xuyên không liên quan đến vùng địa lí Ngũ Hành Sơn⁵¹. Đợt này vua Minh Mạng ban cấp gì không thì không thấy sử liệu nào nhắc đến. Song, chúng tôi nghĩ rằng, trong chuyến tuần du này vua Minh Mạng đã lưu lại ở động thiên Phước Địa (Ngũ Hành Sơn) đến bốn ngày cũng đủ để cho thấy thái độ quan tâm của nhà vua đối với Phật giáo ở Ngũ Hành Sơn. Bởi lẽ, thời gian trên quá thừa để nhà vua ngự lãm cảnh quan, mặc dù đây đã là lần thứ hai hoàng đế triều Nguyễn xa giá đến Ngũ Hành Sơn. Chắc chắn nhà vua còn bận chuyện đàm đạo với các danh tăng và có lẽ, còn thực hiện các nghi lễ Phật giáo tại đây!

Đúng 10 năm sau, tháng 4 năm Minh Mạng thứ 18 (1837), nhà vua trở lại Ngũ Hành Sơn. Cũng như lần trước, vua nghỉ lại hành cung Động Thiên Phước Địa bốn ngày, từ ngày Mậu Ngọ đến ngày Tân Dậu. Và, Ngũ Hành Sơn không chỉ nhận được sự quan tâm của vua Minh Mạng mà còn cả ân huệ của bà hoàng thái hậu Trần Thị Đàng. Sử nhà Nguyễn chép: “...Sai tế thần núi Ngũ Hành, bảo bộ Hộ rằng: Chỗ này núi động lóng lánh, đá núi rất đẹp, trong động nhiều danh thắng thờ Phật. Khi trẫm bắt đầu ra đi, trước mặt đã vâng lời Từ Dụ, nên cúng 100 lượng bạc ở núi Ngũ Hành, vậy cho phát bạc ở kho Quảng Nam 100 lượng và trăm cũng bố thí 1000 quan tiền, giao cả cho bố án để chi tiêu thay vào các tiết hằng năm, và ngày Thánh thọ đại

⁵¹ Sử nhà Nguyễn có chép: “Chùa Bảo Quang ở xã Đông Ba, chùa Di Đà ở xã Đông An đều cho 100 quan tiền (Đông Ba, Đông An thuộc huyện Diên Phước). Hai chùa ấy do triều trước sắc cho xây dựng, từ bọn Tây Sơn chùa bị bỏ mà câu đối, hoành phi thếp vàng vẫn còn, dân ở đây đem việc tâu lên. Vua sai thu cất câu đối, hoành phi và cho tiền” [66, tập 2, tr.620]. *Đại Nam nhất thống chí* chép cụ thể hơn: “Chùa Bảo Quang: ở xã Đông Ba huyện Diên Phước, do triều trước sắc cho xây dựng, trải qua loạn lạc bỏ hư, những biển ngạch, câu đối thếp vàng vẫn còn. Năm Minh Mạng thứ 8 ngự giá tuần du phương Nam, dân địa phương tâu bày bèn ban cho 100 quan tiền mà thu lại biển ngạch và câu đối.

“Chùa Di Đà: ở xã Đông An, huyện Duy Xuyên, do triều trước sắc cho xây dựng, trải qua loạn lạc, bỏ hư, biển ngạch và câu đối thếp vàng thì dân địa phương vẫn cất giữ. Năm Minh Mạng thứ 8, dân địa phương đem việc tâu bày, bèn thưởng cho 100 quan tiền và cũng thu lại biển ngạch câu đối [65, tr.450]”.

khánh tụng kinh làm phúc để cầu Thánh mẫu hoàng thái hậu ta sống lâu mãi mãi; dưới đền thần dân đều được khỏe mạnh vui vẻ” [66, tập 5, tr.70].

Vua Thiệu Trị nổi ngôi ngày Bính Ngọ 20 tháng giêng năm Tân Sửu (1841). Sau lễ đăng quang tại điện Thái Hòa, ngày 16 tháng 2 năm Tân Sửu, vua đã xuống dụ tổ chức lễ trai đàn tại các chùa ở Ngũ Hành Sơn để khao mừng: “Nhân nghĩ đến các chùa Tam Thai, Từ Tâm, Ứng Chơn ở núi Ngũ Hành và các động Hoa Nghiêm, Vân Tàng cùng các thần kỳ ở núi này thuộc tỉnh hạt Quảng Nam xưa nay rất linh nghiệm, lần này chưa được dự liệu ân tế. Nay truyền phái thị vệ trưởng và ty vụ ty Thanh Cản, mỗi bên một viên chức đi dịch trạm đến đó, tỉnh viên tỉnh này xuất tiền kho 300 quan và chọn ủy cho hai cán viên thuộc tỉnh hợp cùng các phái viên này sắm sửa trai phẩm tập hợp tăng chúng chọn ngày tốt là ngày 15 tháng 3 này đến các chùa, động ấy tụng kinh 3 ngày đêm” [39, tr.89].

Vua Tự Đức cũng có những ân điển đối với các chùa ở Ngũ Hành Sơn. Chính nhà vua đã phê chuẩn cho phép liệt hai chùa Tam Thai và Ứng Chơn vào loại quan tự - chùa công, vào năm thứ 36 (1883) [39, tr.553]. Nhưng trước đó, nhà vua đã ban cấp kinh phí cúng tế cho các chùa Tam Thai và Ứng Chân như quy chế của một chùa công [39, tr.552]. Đây là một hành động tỏ rõ thái độ ưu ái Phật giáo của nhà vua vốn sùng Nho giáo.

Trong mười mấy năm trị vì của mình, vua Thành Thái tiếp tục duy trì chế độ chùa quan đối với Tam Thai và Linh Ứng, đồng thời ân chuẩn cho nhiều hoạt động khác. Niên hiệu Thành Thái thứ 6 (1894), vua đã chuẩn y đề xuất của quan tổng đốc Nam Nghĩa được bộ Lễ tâu trình về việc tu sửa chùa Tam Thai và Linh Ứng; đến năm thứ 9 (1897) lại cấp cho kinh phí để tạo khắc lại các tấm biển ở các chùa. Cũng trong năm này, vua còn chuẩn cho xây dựng thêm một nhà ở cho vị tăng cang mới được bổ nhiệm kiêm quản hai chùa Tam Thai và Linh Ứng [39, tr.739]. Đặc biệt vào năm thứ 14 (1902) vua xa giá đến Ngũ Hành Sơn duyệt lãm, chuẩn tụng kinh ở chùa Tam Thai ba ngày [68, tr.414] và ban thưởng hậu cho thiền sư trụ trì [147]. Có lẽ đây cũng là lần cuối cùng Phật giáo ở Ngũ Hành Sơn vinh hạnh đón rước các thiên tử nhà Nguyễn đến văn cảnh và cùng xiển dương Phật pháp.

Đến đây, tương cũng cần đặt ra và làm rõ lí do Phật giáo Quảng Nam nhận được sự biệt đãi của triều Nguyễn. Liệu có phải đó là biểu hiện cho sự hâm mộ Phật giáo của triều đình? Theo nhiều người, bởi vì nó liên quan đến công cuộc trung hưng triều đại của vua Gia Long và một nhân vật của hoàng tộc. Tương truyền, khi đối đầu với Tây Sơn, Nguyễn Ánh có lần đã ghé núi Tam Thai, nghe sư thuyết pháp

đã phát nguyện khi nào hoàn thành đại nghiệp (lập lại được vương triều) sẽ tô điểm lại nơi đây “huy hoàng tráng lệ”. Về sau, triều Nguyễn được thành lập, vua Gia Long bận rộn triều chính nên chưa thể thực hiện lời hứa ngày trước, ông đã di nguyện lại cho vua kế vị Minh Mạng giúp mình làm tròn đại nguyện [41, tr.839], [72, tr.44]. Sử sách nhà Nguyễn có nói đến sự kiện Nguyễn Ánh dẫn quân tấn công quân Tây Sơn tại Đà Nẵng vào mùa hạ năm Đinh Tị (1797) và thu được thắng lợi. Nhưng ông có đến Ngũ Hành Sơn hay không là điều chưa được chứng thực. Một câu chuyện khác cũng nửa hư nửa thực nói về một nhân vật của hoàng tộc đến tu chứng tại Ngũ Hành Sơn. Theo ghi chép của người châu Âu, đó là công chúa con vua Gia Long, chị vua Minh Mạng. Trong chuyên khảo *Núi đá hoa cương (Ngũ Hành Sơn)* của mình, A.Sallet cung cấp cho chúng ta những ghi chép của người châu Âu đến Ngũ Hành Sơn vào nửa đầu thế kỉ XIX về vấn đề này [69, tr.53-54]. Người Việt sau này còn cho biết rõ hơn, rằng có công chúa con vua Gia Long (nhưng là em vua Minh Mạng chứ không phải chị), đến Ngũ Hành Sơn thọ giới với thiền sư Tiên Thường Viên Trừng trụ trì chùa Tam Thai. Vua Minh Mạng cho triệu hồi công chúa để tính chuyện kén phò mã nhưng công chúa không về, làm bài thơ gửi cho vua Minh Mạng tỏ rõ suy nghĩ về thế thái nhân tình và quyết tâm nương nhờ cửa Phật [41, tr.840] [72, tr.45]⁵².

Những lưu truyền trên nếu đúng với thực tế thì kiến giải của các tác giả thoát tiên không phải không có lí. Chúng ta nhớ lại lời của vua Minh Mạng khi lần đầu tiên ông đến Ngũ Hành Sơn, rằng “Núi này là danh thắng bậc nhất, các thánh triều ta khi rồi công việc thường đến chơi đây” [66, tập 2, tr.427], đã bao hàm trong đó lời thuyết minh cho cho ứng xử của triều đình. Hẳn là vì nhà vua cho rằng các chúa Nguyễn đã từng đến Ngũ Hành Sơn văn cảnh chùa và thường lãm cảnh quan kì diệu nơi đây, nên thế hệ sau phải bảo tồn gìn giữ. Sự thực, như đã trình bày ở chương trước, dưới thời các chúa Nguyễn, các tự viện ở Ngũ Hành Sơn rất được các chúa nâng đỡ. Quốc chúa Nguyễn Phúc Chu cũng đã từng ghé núi Tam Thai vào năm 1719⁵³ [44]. Nghiên cứu toàn bộ ứng xử của triều Nguyễn (thế kỉ XIX) đối với Phật giáo, ta thấy rõ các chùa chiền được triều đình nâng đỡ, bao cấp đều thuộc loại này, tức theo sử sách chính thống gọi là nơi lưu chứa “thánh tích”. Và nhiều trong số đó

⁵² Bài thơ như sau: Thế sự nhìn xem rồi cuộc cờ/ Càng nhìn càng ngắm lại càng dơ/ Khua tan tục niệm hồi chuông sớm/ Gõ vỡ trần tâm tiếng mõ trưa/ Chân Từ chán mùi nên giải ấn/ Đinh chung lọng động hóa chay đưa/ Lên đàng cứu khổ toan quay lại/ Bể ái trông ra nước đục lờ.

⁵³ Sử nhà Nguyễn cho biết Quốc chúa có chuyến ngự du Quảng Nam năm 1719; nhưng không thấy chép về sự kiện này. Tác giả Nguyễn Anh Huy căn cứ vào bài thơ *Tam Thai thánh triều* do chúa viết được khắc trên một cổ vật hiện còn đã đi đến khẳng định như trên.

được liệt vào hàng quan tự - chùa công.

Nhưng chúng tôi hoài nghi rằng, lí do căn bản, bao trùm lên tất cả là ở chỗ khác, sâu kín hơn. Trên lí thuyết, triều Nguyễn chưa bao giờ thể hiện sự nhiệt thành với Phật giáo, cho dù - chẳng hạn vua Minh Mạng – ít nhiều có thái độ thiện cảm. Nhưng trong bối cảnh nhà nước độc tôn Nho giáo, đàn áp đẫm máu đạo Ki tô, còn khởi nghĩa nông dân thì diễn ra triền miên chưa từng có trong lịch sử, thì bài trừ Phật giáo là điều không thể, bởi đó là tôn giáo đã trở thành máu thịt của người dân Việt, và giáo lí của nó dễ mang đến cho con người sự bình an trong tâm tưởng. Cho nên nhà Nguyễn vẫn liên tục tổ chức các đại trai đàn - đặc biệt là tại kinh sư, với sự tham gia của cả hoàng tộc và quan lại cao cấp; nhiều sư tăng được tham gia đoàn ngự giá đi kinh lí các địa phương. Rõ ràng, dù không muốn thì nhà Nguyễn vẫn phải dành cho Phật giáo một sự “ưu ái” nhất định, vì mục đích chính trị. Đây là một chính sách thống nhất từ lí thuyết đến thực tiễn. Điều này giải thích vì sao vào cuối thế kỉ XIX đầu thế kỉ XX, khi đất nước đã rơi vào tay người Pháp, Nho giáo đã lung lay đến tận gốc rễ và Ki tô giáo được khôi phục, thì triều Nguyễn càng lạnh nhạt hơn với Phật giáo, ở chỗ liên tục cắt giảm kinh phí bao cấp, đuổi bớt sư tăng và dẹp bỏ nhiều quan tự - bộ phận rất được trọng đãi trước đó.

Một khi chấp nhận “ưu ái” thì triều Nguyễn cũng đồng thời tìm cách can thiệp, quản lí chặt chẽ Phật giáo. Hoạt động kiểm tra và ban cấp độ điệp cho sư tăng; cắt cử trụ trì, tăng cang, điều chỉnh sư sãi ở các chùa quan; chủ trì các nghi lễ Phật giáo lớn tại kinh sư ... là những bằng chứng.

Như vậy, có thể nói, mọi ứng xử của triều Nguyễn đối với Phật giáo là biểu hiện của một chính sách nhất quán, đó là điều hòa, cân bằng đời sống tôn giáo trong xã hội và quan phương hóa, quản lí chặt chẽ Phật giáo của nhà nước.

Nhưng dấu thế nào, được triều đình bảo hộ là một vinh hạnh lớn lao đối Phật giáo lúc bấy giờ. Và, có lẽ nằm ngoài dự liệu của triều Nguyễn, nhờ thế Phật giáo được bảo tồn và phát triển, ít nhất ở khía cạnh xây dựng chùa chiền, mức độ ảnh hưởng trong xã hội.

3.2. Sinh hoạt sơn môn và nghi lễ

3.2.1. Tổ chức sơn môn và đời sống tăng sĩ

Với mọi chùa chính thống nói chung, bao giờ cũng có một thiền tăng đứng đầu giữ quyền điều hành, cai quản gọi là trụ trì. Dưới trụ trì, chùa thường có nhiều tăng sĩ xuất gia khác. Những người này, căn cứ *Ngũ Hành Sơn lục* cùng tư liệu văn bia về hành trạng các thiền tăng ở chùa Chúc Thánh, Phước Lâm có thể hiểu rằng

tùy vào cấp độ thọ giới (sa di hay cụ túc), số tuổi đạo hay tuổi hạ, hoặc nhiệm vụ chính được phân công thực hiện trong tự viện (như đảm trách hương đèn nghi lễ, giảng đọc kinh sách...) mà có sự xưng gọi cụ thể khác nhau với từng thành viên, như đại sư, tăng mục hoặc tri sự, tăng chúng... Nhưng thông thường, tất cả họ được gọi chung là tăng chúng. Điều này cho thấy ranh giới giữa các thành viên tăng chúng, xét về mặt tổ chức, là không đáng kể.

Tuy nhiên, yếu tố quyết định đến vấn đề tổ chức sơn môn lại không giống nhau giữa chùa chính thống thông thường, tức chùa tự và chùa quan, tức chùa công. Với chùa tự, như Chúc Thánh, Phước Lâm hay Vạn Đức, Hội Phước..., người đảm đương vị trí trụ trì phổ biến bởi hai khả năng: hoặc được thế hệ trước trao truyền, chỉ định – thường đó là quan hệ sư đồ, hoặc do chư tăng thỉnh mời - cũng là người từng xuất gia tại bản tự. Số lượng tăng chúng tại chùa hoàn toàn do thiền sư trụ trì quyết định. Nhưng với chùa quan, như Tam Thai, Ứng Chân thì vấn đề này không còn mang tính nội bộ tôn giáo mà phải chịu sự can thiệp của nhà nước, từ cắt cử thiền tăng trụ trì đến xét duyệt số lượng tăng chúng. Đúng như nhận định của A.Sallet là “cách phân phối các thầy tu đến với các chùa không lệ thuộc vào ý muốn riêng tư mà vào các quy tắc trong các sắc lệnh của triều đình. Cấp bậc và danh hiệu của các thầy tu cũng như vậy” [69, tr.126]. Sự kiện diễn ra đầu tiên, có lẽ là vào năm Minh Mạng thứ 7 (1826), khi sáu tăng sĩ thuộc hai chùa Thiên Mục và Long Quang ở kinh sư được triều đình phân bổ đến hai chùa Tam Thai và Ứng Chân. *Ngũ Hành Sơn lục* chép: “Minh Mệnh năm thứ 7, khâm phụng chỉ chuẩn cho hai vị đại sư là Trần Văn Trùng [tức Viên Trùng - L.X.T] Nguyễn Văn Như [tức Chân Như - L.X.T] và bốn tăng chúng là Nguyễn Văn Khánh, Kiều Văn Bảo, Vũ Văn Niên, Phan Văn Định rời hai chùa Thiên Mục, Long Quang tại kinh đô, cấp bằng đến Ngũ Hành Sơn, tỉnh Quảng Nam. Hai vị đại sư giữ chức trụ trì hai chùa ngự chế Tam Thai, Ứng Chân, bốn tăng chúng đặt làm bốn vị đại sư, mỗi chùa hai người” [125, t.23a].

Sau lần điều chuyển hai thiền sư Viên Trùng và Chân Như nói trên, trong suốt thời gian còn lại của thế kỉ XIX, việc quản lý, điều hành sơn môn Tam Thai, Ứng Chân đều được lựa chọn, cắt đặt những thiền sư tinh nghiêm giới luật, am tường khoa phạm của Phật giáo đất Quảng, xuất thân từ bản tự và chùa Phước Lâm, Hội An.

Vào tháng 10 năm Thành Thái thứ 7 (1895), triều đình còn sắc chuẩn thêm một vị tăng cang quản lí chung hai chùa Tam Thai và Linh Ứng, trong khi ở mỗi chùa vẫn duy trì chức trụ trì để cai quản riêng. Dưới triều Nguyễn (1802 - 1945), tăng cang là chức vị cao cấp nhất trong hàng giáo phẩm của Phật giáo Việt Nam,

thường chỉ dành riêng đối với các chùa quan. Đó không phải là một sự tôn xưng của dân gian hay trong nội bộ bản thân Phật giáo, mà là sự sắc chuẩn ban phong của triều đình như một sự ghi nhận, đánh giá về đạo hạnh của một thiền tăng trên con đường giác ngộ chân lí giải thoát của Đức Như Lai. Người được phong tăng cang, bởi vậy là một thiền sư đạo cao đức dày, là bậc long tượng chốn thiền lâm. Tăng cang hai chùa Tam Thai, Linh Ứng được triều đình chuẩn cấp cho xây dựng nhà ở riêng biệt. Người đầu tiên được vinh dự này là thiền sư Ấn Lan Tô Huệ Từ Trí.

Số lượng sư tăng ở các chùa quan không nhiều và ít có sự biến động trong suốt thế kỉ XIX. Cũng theo *Ngũ Hành Sơn lục*, năm Minh Mạng thứ 8 (1827), hai vị trụ trì (Viên Trùng và Chân Như) đã “tăng mộ thêm 11 vị tăng chúng, tổng cộng là 17 người”. Chùa Tam Thai 10 người, gồm 1 trụ trì, 2 đại sư, 7 tăng chúng. Chùa Ứng Chân 7 người, gồm 1 trụ trì, 2 đại sư và 4 tăng chúng [135, t.23a]. Đến năm Thành Thái thứ 11 (1899), từ bản phúc trình của Hiệp biện đại học sĩ, sung Cơ mật viện đại thần, Khâm sai Tổng đốc Nam Ngãi Nguyễn Hữu Thảng đề nghị chước giảm số sư tăng ở Tam Thai và Linh Ứng cho thấy, bấy giờ số sư tăng ở đây vẫn là 17 người, kể cả tăng cang, trong đó Tam Thai: 10, Linh Ứng: 7 như dưới thời Minh Mạng [39, tr.784]. Có lẽ phúc trình này chưa được chuẩn y, nên đến năm Duy Tân thứ hai (1908) triều đình mới xét giảm bớt, tăng cang, trụ trì và tăng chúng tổng cộng chỉ còn 6 người (Tam Thai 3 người và Linh Ứng 3 người) [125, tr.23a].

Đời sống vật chất của tăng sĩ Quảng Nam cũng có sự khác biệt giữa hai bộ phận chùa tu và chùa quan. Tại chùa tu, hầu như đều nhờ vào sự tín cúng của tín hữu thập phương. Tư liệu chùa Hội Phước như tờ khai, bản thuật kí của đại sư Quảng Hưng, di chúc của các thiền sư Tiên Ứng, Tiên Hồi cho thấy ruộng đất do nhân dân cúng dường vào chùa khoảng 3 mẫu 6 sào 4 thước. Số ruộng đất này vốn dĩ được hiến cúng từ đầu thời Gia Long và không thay đổi cho đến thời Bảo Đại [27]. Ở chùa Chúc Thánh, qua văn bia thấy rằng gia sản công đức trội hơn hẳn, không chỉ có ruộng đất mà còn rất nhiều tiền bạc. Tất nhiên, những tài sản tín cúng này không phải chỉ để phục vụ cho sinh hoạt tăng sĩ mà còn lo kinh phí cho nhiều hoạt động Phật sự như tu bổ chùa viện, đúc chuông, tạo tượng cùng những nghi lễ khác. Trong khi đó, ở các chùa quan, bên cạnh kinh phí tế tự, chế độ của sư tăng cũng được nhà nước đảm bảo. Tiêu chuẩn, cách thức quy định mỗi thời mỗi khác. Tự Đức năm thứ 7 (1854), từ lời nghị được chuẩn của Bộ Hộ về việc xem xét chế độ chi cấp đối với các chùa, theo hướng cắt giảm kinh phí, sư sãi và thay đổi cách thức bao cấp (từ cấp phát trực tiếp chuyển sang cấp ruộng đất), Bộ Lễ đã khảo xét

phúc trình, trong đó cho biết: “Hai chùa Tam Thai, Ứng Chân ở tỉnh Quảng Nam, vốn trước có ruộng chùa không chi cấp của công gì khác, (...) xin không phải bàn nữa” [67, tr.177]. Điều này có thể hiểu trước và sau năm 1854, sinh hoạt của hai chùa Tam Thai và Ứng Chân dựa vào nguồn thu từ ruộng đất do triều đình ban cấp. Có lẽ đó là số ruộng đất được cấp vào năm Minh Mạng thứ 18 (1837) từ chủ ý của bà thái hậu, như A. Salle kể lại. Nhưng đến thời Thành Thái thì trụ trì, tăng chúng được chuẩn lãnh tiền và gạo. Cụ thể, cũng từ bản phúc trình ngày 20 tháng 12 năm Thành Thái thứ 10 (1898) của Khâm sai Tổng đốc Nam Ngãi Nguyễn Hữu Thảng, từ thời điểm này về trước, chế độ được cấp là:

Trụ trì: 1 vuông gạo + 5 quan tiền

Tăng chúng: 1 vuông gạo + 2 quan tiền

Cho rằng như thế là nhiều, Khâm sai họ Nguyễn đề nghị bắt đầu từ ngày 21 tháng 12 trở đi, nên chiếu theo lệ cấp như lính, tiêu chuẩn như sau:

Trụ trì: 1 đồng 6 hào

Tăng chúng: 1 đồng 4 hào

(Ở đây không thấy đề cập đến tiêu chuẩn của tăng cang) [39, tr.785].

Sư tăng Quảng Nam không trực tiếp lao động để sản xuất lương thực thiết yếu. Hàng loạt tư liệu hiện còn trình bày về chùa viện, hành trạng thiền tăng nhưng không hề cho thấy điều đó. Ngược lại, tư liệu chùa Hội Phước ghi rất rõ rằng, ruộng đất tam bảo được chùa cho thuê, hằng năm, vào kì tam nguyên (rằm tháng giêng, rằm tháng 7 và rằm tháng 10) người lĩnh canh phụng cúng hoa lợi cho nhà chùa. (“Mỗi hứa tuế nhân điền tác phụng cúng tam nguyên tứ quý”) [108]. Hình thức cho thuê ruộng này có phần khác với kiểu phát canh thu tô của địa chủ. Cũng có trường hợp, như thiền sư Phước Thông, nguyên trụ trì chùa Tam Thai, “nhân bị bệnh xin hồi về Tam Tôn đường, tự mình làm việc để cung cấp lương thực, vật dụng hàng ngày” [125, t.30a].

Nhìn chung, đa số tăng sĩ Quảng Nam luôn nghiêm khắc giữ giới, và, thực hành một lối sống đơn giản – thậm chí khắc khổ kiểu “trường trai tiết thực”, lấy sự tu chứng đạt quả làm mục đích để từng bước từ bỏ những giả hoặc của cõi đời ô trọc, đầy rẫy tục lụy. Pháp tu, gương sáng đạo hạnh chốn thiền môn của họ đã được người đương thời, hậu thế, trong đó có cả triều đình, thành phần trí thức Nho học quan liêu ghi nhận và kể lại như một sự ngưỡng mộ, tín nể. Năm 1830, triều Nguyễn tổ chức sát hạch tăng đồ. Thiền sư Toàn Đức Hoàng Tông (1779 - 1843), trụ trì chùa Vạn Đức được cấp giới đao độ điệp, ông được đánh giá rằng “nghiệp

kinh sách rất lắm hay, giới luật gìn giữ cẩn thận chu đáo, thông suốt đầy đủ mọi thứ” [119]. Thiền sư Toàn Nhâm Quán Thông (1798-1883) được danh nho Đặng Huy Trứ dùng những cụm từ “cần tu khổ hạnh”, “khổ hạnh chân tu” để ca ngợi, hơn thế còn ngưỡng mộ tôn xưng là bậc “thượng nhân” [92]. Còn với thiền sư Ấn Bản Vĩnh Gia (1840 - 1918), ông thường “lấy việc tinh cứu giáo luật thiền môn, kiêm tham tịnh thổ làm việc chính mỗi ngày để giáo hóa chúng nhân đệ tử”. Với ông “Giới luật là thọ mạng của Phật Pháp, nếu phá giới phải hoàn lại y bát, ra khỏi già lam, để cho trong đục rõ ràng, tà chánh phân chia. Có vậy nước thiền định mới khai thông, đèn tri giác thêm sáng tỏ” [175]. Hình thức tu chứng của thiền sư Thiền Định Tùng Sơn, người sống vào cuối thế kỉ XIX đầu thế kỉ XX, có thể coi là một trường hợp đặc biệt. Tú tài Hậu bổ Lương Thúc Kỳ kể về Thiền Định Tùng Sơn trong *Đài sơn tăng truyện* rằng: Ông “tìm vào núi Đài Sơn⁵⁴ ở mà tu luyện, núi này là một rừng thông rợp bóng, đá trắng trải bằng, có hang sâu thẳm, có hoa tỏa ngát làm đường, có khe đá nước chảy trong veo, tiếng vang thoang thoảng”. Về cuối đời, ông “không muốn tiếp chuyện với người ngoài, ngày ngày ngưng thần cầu mong thoát hóa, hàng ngày đúng giờ ngọ, ngài chỉ ăn một bữa ăn thanh đạm bằng rau rừng mà thôi” [78, tr.518-519].

Và đây là cảm nhận, đánh giá của những người viễn quốc vốn xa lạ với truyền thống Phật giáo, về sinh hoạt của sư tăng ở Ngũ Hành Sơn – nơi tồn tại những quan tự của Phật giáo đất Quảng thời Nguyễn. A.Sallet miêu tả: “Các thầy tu tại núi này có cuộc sống giống như các thầy tu tại các núi cao khác, hay tại các hòn đảo trên sông biển, nhưng dầu sao thì cũng có chút ít đặc biệt do bởi khung cảnh núi non riêng của nó, và bởi sự thờ cúng được phân bố thể theo sự phân tán của các địa điểm thờ cúng”. Bởi vậy, theo Sallet, những đệ tử thiền môn nơi đây “phải có tâm lòng sùng kính đối với sự huyền nhiệm cao sâu, cũng như ý tưởng dứt khoát từ bỏ mọi điều trần giới thì mới có thể dần thân vào cái lam chướng của các hòn núi, và vào cái u buồn hoang dại, của một sự yên lặng gần như tuyệt đối ở giữa thế giới loài người [69, tr.123].

Thực ra, trước A.Sallet đã có nhiều người Pháp, phần nhiều là quân nhân, đến viếng Ngũ Hành Sơn và đã có những ghi chép, nhận định về đời sống tu hành của các nhà sư nơi đây, nhưng có vẻ như thiếu một thái độ thiện chí và sự nhìn nhận tinh tế. Itier đến Ngũ Hành Sơn năm 1845, viết: “Các bóng dáng nhẹ nhàng chẳng có gì là nam giới trong cách đi đứng thấp thoáng phía sau các bức bình phong để mắt hút vào

⁵⁴ Một ngọn núi ở huyện Đại Lộc, tỉnh Quảng Nam.

trong chiều sâu của các ngôi nhà bí mật” [69, tr.124]. Cùng đi với Itier, có Baille, ông ta kể: “Khi tới, chúng tôi thấy có 15 người chia thành hai nhóm và được đặt dưới sự quản lý của một thầy tu cấp cao (trụ trì). Các người này với hoàn cảnh thấp kém đã tự nguyện đi tu. Có kẻ vì gia đình rạn nứt hay đi thi không đỗ, có kẻ nói một cách thuận nhất và đơn giản là chỉ muốn trốn tránh các nhiệm vụ tại chốn làng xóm, như trốn lính, hay trốn phu dịch. Họ có vợ, nhưng thật ra phải nói là họ không có quyền, không bằng lòng với các sự kết hợp như vậy. Người thông ngôn giải thích rằng vợ đó có thể là những người phụ nữ “không được đưa về theo tục gả cưới, hoặc những phụ nữ bị lường gạt hay bị bỏ rơi do những người đàn ông khác, hoặc bản thân họ đã bị vi phạm sai trái đối với pháp luật”. Thật tình chúng tôi chưa hề thấy một người đàn bà nào như thế và tại đây phải cho rằng người thông ngôn đã nói láo thì đúng hơn. Ngược lại tại các cửa chùa chúng tôi đều thấy nét mặt tươi cười thơ ngây của các đứa trẻ khỏe mạnh, áo quần sơ sài và ít nhất cũng muốn nói lên rằng các thầy tu đã tìm thấy hạnh phúc chồng vợ trong bản thân cuộc sống ép mình chịu đựng tại chốn tu hành, và rốt cuộc, là luôn bằng lòng với số phận của họ” [69, tr.124-125].

Nhưng Baille cũng có những ghi chép đầy mâu thuẫn, rằng: “Tham vọng của các thầy tu tại đây thật là hạn chế và nghèo khổ của họ chẳng phải là bề ngoài. Họ hiện ra trước mắt như những người cùng khổ của thế giới loài người và của thế giới tâm linh, vô tư đối với các nhiệm vụ thờ cúng và tư duy tôn giáo, cũng như ngay cả đối với tư cách cao trọng bề ngoài. Rốt cuộc họ chẳng thấy có gì là nhu cầu thể xác, chẳng gì là dao động tinh thần, và núp dưới bóng dim của các hòn núi, trên là trời, dưới là đất, với tư cách của các nhà hiền triết chánh danh, với sự khước bỏ êm đềm chính bản thân con người của họ, họ đã tìm thấy tại đây giải pháp tối cao của trí tuệ loài người và đồng thời cũng là giải pháp tối cao của hạnh phúc của loài người vậy” [69, tr.125].

Đánh giá về những ghi chép trên của Baille, A.Sallet viết: “Tôi nghĩ rằng những người nói ra như vậy đều hiểu rất ít, thậm chí là chưa hiểu gì, và các nhận xét nọ kia của họ làm giảm giá trị các thầy tu, dường như xuất phát từ nhu cầu muốn kéo lê ngôi bút hơn là nhu cầu thực sự mô tả” [69, tr.124]. Và ông khẳng định: “Các thầy sống đạm bạc, nghèo nàn và ăn uống theo phép trai chay tuyệt đối. (...) Itier, Baille, và một số tác giả khác đã nêu ra những cảnh tượng mà kỳ thực gây tai tiếng cho cuộc sống độc thân của các thầy, là một giới hạnh phải trì thủ như bất kỳ tu hành ở đâu. Trong nhiều cuộc viếng thăm (...) tôi chưa hề thấy “một bóng dáng nào của nữ giới” một sự “lẩn tránh có vẻ sợ sệt nào”, “một nét mặt vui cười nào của trẻ con bé tí”, cũng như không hề nghe những tiếng kêu gọi nào của chúng. (...) Cuộc

sống của họ diễn ra hoàn toàn trong sáng, thờ cúng, và thiền quán” [69, tr.127-128].

Đáng chú ý, A. Sallet còn minh chứng việc tuân thủ trai giới khi dẫn ra trường hợp thiền sư Từ Trí, tăng cang chùa Tam Thai và Linh Ứng: “Theo tôi biết thì vị Tăng cang tên Lu rất nghiêm khắc đối với điều này. Năm 1920, ông ta đến nhờ bệnh viện Faifo điều trị về một căn bệnh trầm trọng và sau đó ông ta đã chết. Bất chấp mọi giải thích, mọi lý lẽ viện ra, vị thầy tu cao tuổi không bao giờ chịu phạm vào điều luật ăn chay, buộc khước từ mọi thức ăn có nguồn gốc động vật như sữa, trứng, mỡ, nước mắm, cũng như thịt cá” [69, tr.127-128]⁵⁵.

Thoạt tiên, phép giữ giới, tu trì và sinh hoạt của sư tăng đất Quảng tưởng cũng rất bình thường theo giáo lí nhà Phật, rõ hơn là Phật giáo Bắc truyền. Nhưng xét trong bối cảnh Phật giáo thời Nguyễn với sự suy vi đã trở thành hiển hiện – như Mật Thể đã đánh giá, thì đó thật sự phải được trân quý. Tuy vậy, phải nói thêm rằng, cũng ở khía cạnh này, Phật giáo đất Quảng (từ nửa sau thế kỉ XIX) vẫn tồn tại những điều trái ngược, cùng chung một nét buồn của Phật giáo dân tộc – dẫu không phải là chủ đạo. Các thế hệ tăng ni thuộc gia tộc họ Trang là trường hợp được dẫn chứng.

Theo gia phả, thủy tổ là người huyện Tiên Giang, phủ Tuyên Châu, tỉnh Phúc Kiến, Trung Hoa, qua Đại Việt vào khoảng nửa sau thế kỉ XVIII. Từ đó đến đầu thế kỉ XX, tộc Trang trải qua khoảng tám đời, hình thành nhiều chi phái, sống định cư chủ yếu ở các khu vực thuộc quận Thanh Khê của thành phố Đà Nẵng và thành phố Hội An, thị xã Điện Bàn của tỉnh Quảng Nam ngày nay. Điều đặc biệt là trong ba đời kế tục, từ đời thứ tư xuống đời thứ sáu, tộc Trang luôn có nhiều người xuất gia tu hành. Càng đặc biệt hơn, không ít trong số đó đã lấy vợ sinh con khi đã/và vẫn là đệ tử thiền môn! Thống kê từ gia phả cho thấy có 17 trường hợp như thế (đời thứ 4: 3 người; đời thứ 5: 7 người; và đời thứ 6: 7 người). Điển hình với hai trường hợp thuộc đời thứ 5 (Trang Văn Sung) và đời thứ 6 (Trang Văn Trí), mỗi tăng sĩ có đến 3 người vợ [120]. Vấn đề đáng phải băn khoăn hơn nữa khi biết rằng, hầu hết những tăng sĩ tộc Trang xuất gia cầu pháp tại những chùa ở khu vực Hội An và Ngũ Hành Sơn, như Hội Nguyên, Phước Lâm, Chúc Thánh, Tam Thai, Ứng Chân; và, được sự dẫn dắt, phú pháp bởi nhiều danh tăng, như Quán Thông, Mật Hành, Huệ Quang, Vĩnh Gia, Từ Trí. Vậy phải chăng những bậc long tượng của Phật giáo đất Quảng

⁵⁵ Khi ca ngợi điều này, hẳn Sallet đã biết đến quy định “Tam tịnh nhục” tức ba thứ thịt thanh tịnh mà người bệnh được phép sử dụng, của Phật giáo Đại thừa. Theo đó, khi tăng sĩ bệnh nặng cần phải sử dụng thức ăn động vật mới mong cứu chữa, thì được sử dụng ba loại thịt được coi là thanh tịnh, gồm: (1) không thấy sinh vật ấy vì mình mà bị giết; (2) không nghe nói sinh vật ấy vì mình mà bị giết; và (3) không nghi sinh vật ấy vì mình mà bị giết.

không hề nắm được hành trạng thế tục của đệ tử mà mình truyền dạy? Nếu không, lẽ nào dễ dàng chấp nhận trong khi với họ “giới luật là mạng mạch của Phật Pháp”? Những câu hỏi thật quá nhạy cảm không dễ giải đáp. Tuy nhiên, nếu nhìn vào hành trạng của tăng Chương Lộc Tuyên Đạt Phổ Lợi thì điểm gút của vấn đề chưa hẳn đã hoàn toàn thất lại, nghĩa là một hướng trả lời tích cực đảm bảo cho sự viên thành đạo hạnh của những thiện tăng kể trên sẽ được gợi mở.

Chương Lộc Phổ Lợi, như gia phả cho thấy, sinh năm Ất Dậu (1825), 11 tuổi xuất gia vào chùa Hội Nguyên (Hội An). Sau chuyển sang chùa Phước Lâm, được sư Quán Thông truyền pháp. Ông đã lấy vợ, sinh hạ người con trưởng vào năm 1845. Nhưng đến năm Tự Đức nguyên niên (1848), lại được triều đình triệu về kinh tham dự trai đàn tại chùa Thiên Mụ [120, tr.22].

Chúng ta đã biết, dưới triều Nguyễn - đặc biệt là từ thời Tự Đức trở về trước, Phật giáo luôn chịu sự quản lí, kiểm soát chặt chẽ, thậm chí can thiệp sâu của nhà nước. Sử sách chính thống đã ghi lại không ít lần chính quyền phong kiến tổ chức sát hạch tăng đồ, hay xử phạt những nhà sư phạm giới. Trong bất kì trường hợp nào, triều Nguyễn đều không chấp nhận những sư tăng vi phạm giới luật. Vấn đề này càng được đặc biệt coi trọng đối với các sự kiện như lễ trai đàn do triều đình tổ chức. Đối tượng sư tăng được triệu về kinh tham dự bao giờ cũng trải qua sự lựa chọn nghiêm ngặt, từ khâu bắt đầu bởi chính quyền địa phương sở tại, đến sự tra xét của Bộ Lễ và cuối cùng phải được nhà vua phê chuẩn. Như vậy, một khả năng được đưa ra là chính quyền nhà Nguyễn hoàn toàn không hay biết về “chuyện riêng” của nhà sư Phổ Lợi, cho đến các bước tuyển lựa đã được thực thi. Thế nên, cũng thật dễ hiểu nếu sư phụ Quán Thông hay nhiều thiện sư khác nữa, không kiểm soát được “đời tư” của đệ tử.

Thực chất, biện giải trên đây cũng chỉ thuần lí thuyết, không đủ để xóa bỏ sự lựa chọn ở khả năng khác - ngược lại, về trách nhiệm của các thiện sư; tức là, có thể họ đã biết rõ nhưng vẫn chấp nhận những đệ tử như thế. Trong trường hợp này, chúng tôi nghĩ, đó không còn là câu chuyện riêng của một sơn môn cụ thể nào mà là vấn nạn chung của Phật giáo Việt Nam thời Nguyễn. Sự bất lực (nếu có) của một thiện tăng trước đệ tử chỉ là sự phản ánh cụ thể sự bất lực của cả một nền Phật giáo đang bắt đầu bước vào đường nguy khốn.

Phật giáo Quảng Nam đầu sao cũng tự hào vì “mạng mạch” sơn môn vẫn luôn được giữ gìn với một khuynh hướng áp đảo, tuy cũng không tránh khỏi đôi chút xa rời, để rồi một số sư tăng chạm đến những tiêu cực khó lí giải.

3.2.2. Sinh hoạt nghi lễ và hoàng truyền đạo pháp

Là những người an trú cửa thiên, giới tăng sĩ – bất luận đang ở mức độ nào trên con đường tu đạo, thường xuyên thực hành nghi lễ trì kinh bái Phật trong không gian tự viện. Hiện tượng này được nhận biết trong hầu hết các điệp thể độ, phái quy y của các sa di, cũng như trong nhiều tư liệu khác – *Ngũ hành sơn lục* chẳng hạn, khi ghi lại hành trạng các đại tăng đã thọ giới cụ túc. Trong đó, với những ngày đầu và giữa tháng (âm lịch), nghi lễ này diễn ra khá trang trọng, quy tập toàn thể tăng chúng tham gia thực hiện. “Đầu khất Tý ngày sóc vọng hằng tháng – *Ngũ Hành sơn lục* viết - sư và tăng chúng tất cả đều thức dậy, người lo liệu việc đốt hương đèn tề tựu, đến khi 3 tiếng chuông báo chúng khởi lên, kế đến là 3 hồi. Người khác đánh tiếp đại hồng chung 108 tiếng, tiếp đến là 3 hồi trống lớn, tiếp 3 hồi bồng, tiếp 3 tiếng chuông gia trì, tiếp 3 hồi trống nhỏ, tiếp 3 hồi mộc ngư. Lúc này đại chúng tập hợp đầy đủ thành phân ban. Bắt đầu thuyết chúng khởi tụng kinh chú. (...) Đọc kinh ca tụng báo đáp ân nghĩa, các lễ chúc tụng chư Phật và tổ sư. Các lễ báo ân đều phải bái 3 lạy. Một lòng đánh lễ, ân trời che đất chở 3 lạy, ân quốc vương độ lượng, ân bản sư thế độ, ân phụ mẫu sinh thành, ân thập phương đàn na thí chủ, ân thiện hữu tri thức, ân từng lâm chức sự, ân chúng chúng công phu, ân công phu to lớn phục dịch việc chuyên chở nước non, củi đốt, tất thấy đàn chúng sám hối phổ lễ 3 lạy. Nguyện lấy công đức này, phổ cập khắp mọi nơi, khiến ta cùng chúng sinh đều cộng thành Phật đạo” [125, t.34a-b]. Nghi lễ này được gọi là lễ sám.

Ngoài lễ sám, còn có những lễ thường kì quan trọng gọi là lễ vía. Lễ vía, tức lễ kỉ niệm ngày chư Phật và Bồ tát đản sinh, thành đạo hay nhập diệt (tính theo âm lịch)... Theo kinh sách Phật giáo, có rất nhiều lễ vía trong năm, thậm chí trong một tháng. Thông thường, lễ vía được tổ chức trọng thể nhất là ngày Phật Thích Ca đản sinh (15/4). Nhưng theo A. Sallet ghi lại khi tham cứu tại Ngũ Hành Sơn, thì có ba lễ vía lớn là: vía Quan Âm, ngày 19 tháng 6; vía A Di Đà, ngày 17 tháng 11; và, vía Thích Ca, ngày mùng 8 tháng chạp. Để thực hành nghi lễ, “Ngài Tăng Cang mặc áo cà sa “bá nạp y” – A. Sallet miêu tả - do từng tám vải vuông màu đen và trắng kết lại với nhau, đội “quan âm mào” tức là mũ Quan Âm xỏ đuôi xuống đằng sau, tay cầm xích trượng là cái gậy có các chòm lông, cùng với “chuỗi sa bát” tức là chuỗi hạt được kết lại với những hạt màu đen. Ngài tiến lên trước và các chức sắc khác của nhà chùa phẩm cấp thấp hơn đi theo ngài; tăng chúng cầm các cây cờ hiệu, hạp khô, mang

những dòng chữ Hán tán tụng nhà phật. Hai đạo chúng giương cao một cái “tả bê” và một cái “hữu bê”, tức là hai bưng gỗ có đầu cong về một phía” [69, tr.130].

Một trong những sinh hoạt quan trọng đối với hoạt động hoàng truyền giáo pháp là mở các đại giới đàn truyền giới, tức giới đàn dành cho những người thọ giới tì kheo. Giới đàn thường diễn ra tại những đạo tràng lớn như Phước Lâm, Chúc Thánh và được tổ chức thực hiện bởi các thiền sư đạo hạnh uyên thâm của Phật giáo đất Quảng nhằm dẫn dắt, đào tạo đệ tử, tăng chúng trưởng thành trên đường đắc pháp, giác ngộ. Nghiên cứu hành trạng thiền sư Huệ Quang cho thấy, trong thời gian trụ trì chùa Tam Thai, ông đã hai lần tổ chức đại giới đàn: một là vào năm Tự Đức thứ 17 (1864), tại chùa Phước Lâm [175]; và hai là, vào năm Tự Đức thứ 22 (1869), tại chùa Chúc Thánh [125, t.25b]. *Ngũ Hành Sơn lục* cho biết quá trình chuẩn bị và thành phần tổ chức một cuộc lễ đại giới đàn: “Trước một năm, mời chư tăng các chùa hẹn ngày tề tựu nghị bàn việc khai mở giới đàn, tiếp dẫn lớp hậu học. Chư tăng nhất trí hỗ trợ. Sau đó bố cáo chư tăng chúng các chùa ở các tỉnh biết ngày tháng năm đó mời đến chùa này. Trước 3 ngày, trí thỉnh chư tôn giữ các chức sự, gồm: 1 vị Chủ kỳ hòa thượng, 1 vị Đàn đầu hòa thượng, 1 vị Yết ma hòa thượng, 1 vị Giáo thụ hòa thượng, 7 vị Xà lê tôn chúng, 4 vị Dẫn thỉnh sư, Tuyên luật sư, tuyển chọn 2 vị Sa di [giám đàn] . Có yết bảng các chức sự và các bảng này đều treo lên để những người đến dự biết mà tuân theo” [125, t.36a-b]⁵⁶. A.Sallet khi đến Ngũ Hành Sơn, thông qua lời kể trực tiếp của thiền sư Từ Trí, đã cung cấp thêm: khi tiến hành lễ, người ta đánh chuông gõ mõ ăn nhịp đều đặn; rồi đọc kinh; tiếp theo là nói về bổn phận của người tu hành; sau đó thì các người phát nguyện dự thi tiến hành cuộc thi. “Người ta đặt một hạt nhựa có mùi thơm tại một điểm được ấn định trên đầu và đốt nó, nhựa thơm bốc cháy. (...) Sau hết là hòa thượng trao bằng cho thầy nào đã chịu đựng được ba vết cháy của ba hạt nhựa thơm, nhằm công nhận họ đã trúng tuyển để đảm nhận chức vụ thiêng liêng” [69, tr.129] .

Không chỉ mở giới đàn tại địa phương mà sư tăng Quảng Nam còn tham gia các giới đàn ở những nơi khác, như Huế và khu vực Nam Trung Bộ. Chẳng hạn, năm Đinh Mùi (1847), chư sơn các tỉnh Phú Yên, Bình Định, Quảng Ngãi cùng mở giới đàn, thiền sư Quán Thông được cung thỉnh làm hòa thượng đàn đầu [92]. Với

⁵⁶ Thông thường, bộ phận điều hành cuộc lễ gồm 10 vị thiền tăng giữ vai trò quan trọng nhất, gọi là hội đồng thập sư. Trong đó, có 3 vị thầy (1 vị hòa thượng chính trao truyền giới luật, 1 vị Yết ma đọc văn yết ma, chủ trì nghi thức bạch tứ yết ma truyền giới, 1 vị giáo thụ dạy về uy nghi tác pháp) và 7 vị chứng minh việc thọ giới, nên cũng gọi là tam sư thất chứng. Nhưng ở đây, ta thấy có đến 11 vị (1 vị Chủ kỳ, 1 vị Đàn đầu, 1 vị Yết ma, 1 vị Giáo thụ và 7 vị tôn chúng).

thiền sư Vĩnh Gia: “Năm Giáp Ngọ (1894) chùa Báo Quốc ở kinh thành khai giới đàn, ngài lĩnh chức đệ nhị tôn chứng. Năm Bính Thân (1896), chùa Thập Tháp ở Bình Định khai giới đàn, ngài được tôn làm Yết ma hòa thượng” [175]. Những sinh hoạt Phật giáo như trên đã ít nhiều phản ánh mối quan hệ của các tăng sư giữa các nhà chùa, các địa phương khác nhau trong hoạt động hoằng dương Phật pháp. Mặt khác, nó cũng cho thấy uy tín, đạo hạnh của các thiền tăng Phật giáo đất Quảng.

Bên cạnh những nghi lễ mang tính quan thiết đối với người xuất gia, các tăng sĩ còn thực hành rất nhiều nghi lễ khác, mà trước hết là lễ trai đàn. *Ngũ Hành Sơn lục* đã liệt kê và khái lược về lễ này như sau: “Đến như lễ đại trai đàn thì có bảng treo nêu nghi tiết thanh quy, phân bổ các việc để biết mà tuân theo. Các đàn như chúc thọ, cầu an, bạt độ, cầu siêu, cầu đảo, khánh hỷ, hoàn nguyện phổ độ âm linh, thí thực, bạt thực chư đàn, nhương tống giải trừ, chẩn tế đàn, thì trước tiên phải cáo chư thần vị bồn xứ, đánh trống, nhập đàn làm việc. Dẫn nước, nấu bếp; treo bảng, dựng phan; khai kinh, đọc kinh, cúng buổi trưa, buổi tối vân vân. Giờ Dậu thí thực, buổi tối phúng kinh, vân vân. Đàn khai tịch, đàn dược sư, đàn lục cúng, đàn phóng sinh, đàn thả hoa đăng đều thiết bày cầu lục đạo, lầu tầng hoa, bên trái và bên phải thập điện bài trí thất châu. Sau đó, thượng đàn chẩn tế phóng quang. Bên ngoài thiết án thờ tiêu diện phổ thí các học thức ăn, vân vân. Sau cùng hồi về đọc kinh, như thế là việc đã hoàn tất” [125, t.35a-b].

Tại khu vực Ngũ Hành Sơn, các sư tăng còn thực hành nhiều nghi lễ cúng tế, tụng kinh tại các miếu, đền thờ bà Chúa Ngọc, Tam Thanh, Lão Quân, Ngọc Hoàng Thượng Đế..., trong đó đặc trưng nhất là lễ “thề gà trống” và lễ “cầu tự” của những người đàn bà không con. Chúng tôi sẽ trở lại chi tiết này ở chương 4, khi bàn về đặc điểm của Phật giáo Quảng Nam.

3.3. Một số danh tăng

3.3.1. Tiên Thường Viên Trùng (1777 - 1853)

Tiên Thường Viên Trùng tục danh là Trần Văn Trùng, quán thôn Long Bình, huyện Đồng Xuân, phủ Trung An (nay là phường Long Bình, thị trấn sông Cầu, tỉnh Phú Yên). Đến nay, chúng ta vẫn thiếu tư liệu xác định quá trình xuất gia cầu pháp của sư Viên Trùng, chỉ biết rằng năm Minh Mạng thứ 7, ông đang tu đạo tại chùa Thiên Mục thì được vua sắc chỉ về làm trụ trì chùa Tam Thai (Ngũ Hành Sơn). Bài vị thờ ở hai chùa Tam Thai và Linh Ứng đều ghi “Sắc tứ trụ trì Tam Thai tự Lâm Tế chánh tông đệ tam thập thất thế, húy Tiên Thường, thượng Viên hạ Trùng thiền sư”; nghĩa là “Sắc tứ trụ trì chùa Tam Thai đời thứ 37 Lâm Tế chánh tông, húy Tiên

Thường, hiệu Viên Trùng thiên sư”. Như vậy, kết hợp các chi tiết (pháp danh chữ “Tiên”; có thời gian tu chứng ở chùa Thiên Mục, và thuộc đời thứ 37 tông Lâm Tế) có thể đi đến đoán định thiên sư là môn đồ của danh tăng Tổ Ấn Mật Hoằng Tăng cang trụ trì chùa Thiên Mục từ 1804 - 1817, được truyền thừa theo bài kệ của ngài Mộc Trần Đạo Môn (Trung Hoa).

Việc Tiên Thường Viên Trùng được triều đình sắc chỉ từ chùa Thiên Mục vào trụ trì chùa Tam Thai đã cho thấy ông phải là một danh tăng đạo cao đức dày, Phật pháp tinh thông. Sư “tu hành cần mẫn, tham thiền nhập định, ăn cơm vào giữa trưa, mỗi bữa ăn đều tụng kinh, tay niệm bồ đề, miệng niệm Nam mô A Di Đà Phật, hai ngón tay cọ xát vào nhau. Rạng sáng khi thức dậy, tăng đồ còn thấy một vị thần giống như hộ pháp thường đứng ở đầu giường bảo vệ cho ngài” [125, t.24a]. Đoạn ghi chép trên của *Ngũ Hành Sơn lục* cho biết Tiên Thường Viên Trùng là người có bản lĩnh tu tập miên mật, chủ trương thiền tịnh song tu, trong đó đề cao thiền định để phát triển ánh sáng trí tuệ mà đoạn từ lậu hoặc, cắt đứt dần những dục vọng đời thường.

Ông trụ trì chùa Tam Thai 27 năm. Ngày mùng 1 tháng 12 năm Quý Sửu - Tỵ Đức thứ 6 (1853), khi đã thấy công thành viên mãn, sư tập trung môn đệ mà dặn rằng nếu ông chứng quả thì sau này bảo tháp sẽ có sắc trắng, lúc ấy hãy đốt đèn hoa đăng, đánh chuông trống, tụng kinh cầu nguyện, tất ông sẽ vui vẻ quay về tương trợ môn đồ trên đường tu hành giải thoát. Nói xong, sư thuận theo lẽ vô thường an nhiên viên tịch. Nhục thân được tăng chôn cất ở Nam Thổ Sơn, nay vẫn còn.

Công phu tu tập và sự chứng đắc của thiên sư Tiên Thường - Viên Trùng là tấm gương sáng chiếu rọi dẫn dắt tăng đồ hành đạo, đặc biệt hơn còn ảnh hưởng to lớn đến người thân trong gia đình, nên hai người em của sư cũng đã tìm đến Phật môn và tu hành đạt đạo, trở thành những thiên tăng ưu tú trong chốn thiền lâm. Đó là thiên sư Chương Tín Hoằng Ân và Hải Nghiêm Phước Nghi.

Hoằng Ân là em trai thứ của sư Viên Trùng, người tu hành đắc đạo, thông thạo kinh sách, truyền dạy mô phạm cho tăng chúng. Năm Thiệu Trị nguyên niên (1841), trụ trì chùa Ứng Chân, đến năm Tự Đức thứ 7 (1854) đổi làm trụ trì chùa Tam Thai cho đến ngày thị tịch (năm Tự Đức thứ 15 - 1862). Phước Nghi là em trai út của thiên sư Viên Trùng, cũng là người tu hành đạt đạo. Năm Tự Đức thứ 7 (1854) trụ trì chùa Ứng Chân, đến năm Tự Đức thứ 14 (1861) thì viên tịch. Đánh giá về ba vị thiên sư, *Ngũ Hành Sơn lục* đã có lời nói thật cô đọng: “Ba anh em họ cùng giỏi mô phạm, thông kinh luật, ba đời trụ trì cũng thực là hiếm thấy vậy”

[124, tr.25a].

3.3.2. *Toàn Nhâm Vi Ý Quán Thông (1798-1883)*

Thiền sư thuộc đời thứ 37 thiền phái Lâm Tế, thế hệ thứ tư chi phái Lâm Tế Chúc Thánh. Ông họ Nguyễn tên Định, người thôn Thanh Liêm, tổng An Nghĩa, huyện Tuy Viễn, phủ An Nhơn, tỉnh Bình Định.

Bấy giờ, chùa Phước Lâm do hòa thượng Minh Giác trụ trì là một tùng lâm của Phật giáo đất Quảng. Thế nên Quán Thông đến xin làm đệ tử, cần khổ tu hành. Sau khi được Minh Giác trao truyền y bát, ông xin về lại Bình Định vào ở chùa Thập Tháp. Năm Canh Dần (1830) Minh Giác viên tịch. Chùa Phước Lâm trống người kế thế. Năm Nhâm Thìn (1832), “Tăng chúng Phước Lâm khẩn thỉnh thượng nhân trụ trì, tăng chúng lấy lễ thầy trò của hòa thượng trước đây mà thờ ngài, bởi sự khổ hạnh chân tu của thượng nhân vốn được tăng chúng kính phục” [92].

Tháng bảy năm Ất Mùi (1835), triều đình mở đại trai đàn thủy lục tại kinh thành. Quán Thông được triệu mời tham dự và nhận giới đao độ điệp. Năm Đinh Mùi (1847), chur sơn các tỉnh Phú Yên, Bình Định, Quảng Ngãi cùng mở giới đàn tôn phong Quán Thông làm hòa thượng đàn đầu. Tụ Đức năm thứ hai, Kỷ Dậu (1849), bệnh dịch lan tràn, ông phát nguyện mở đại trai đàn thủy lục 7 ngày đêm tại cửa Đại Chiêm, Hội An. Pháp sự viên thành. Sau sự kiện này, ông quay về Bình Định xây chùa Báo Ân. Rồi ở lại đây chủ trì Phật sự khoảng hơn 10 năm, mở mang chùa viện, giáo hóa đồ chúng không việc gì không chu toàn.

Năm Nhâm Tuất (1862), ông phụng chỉ trở ra Ngũ Hành Sơn làm trụ trì chùa Tam Thai. Nhưng chỉ một thời gian ngắn thì trở lại trụ trì tổ đình Phước Lâm cho đến ngày viên tịch, năm 1883.

Quán Thông là người có công lớn trong việc trùng tạo, kiến thiết chùa Phước Lâm, từ kiến trúc bên ngoài đến nội thất thờ tự, như việc xây dựng đông đường, tây đường và bổ sung, tạo tác nhiều tượng thờ, gồm Hộ Pháp, La Hán. Hơn thế nữa, ông còn tổ chức trùng tu chùa Chúc Thánh – tổ đình của pháp phái, vào năm Mậu Tuất (1838).

Có thể nói Toàn Nhâm Quán Thông là bậc danh tăng đạt đạo, uy tín lan truyền cả vùng không gian rộng lớn của miền Trung, hơn thế, không chỉ trong Phật môn mà với cả quan lại tước nho. Chính Đặng Huy Trứ, một danh thần triều Nguyễn, làm quan đến Bộ Chánh sứ Quảng Nam cũng nhận thiền sư là người thầy giảng

pháp, kính nể gọi thầy là bậc “thượng nhân”.

Đệ tử xuất gia của thiền sư Quán Thông rất đông đảo, trong đó thiền sư Vĩnh Gia là người xuất sắc.

3.3.3. Án Bồn Tổ Nguyên Vĩnh Gia (1840 - 1918)

Ông có tục danh là Đoàn Văn Hiệu, sinh năm Canh Tý (1840), quán xã An Hiệp, huyện Lễ Dương, phủ Thăng Bình, tỉnh Quảng Nam (nay là xã Bình Chánh, huyện Thăng Bình, tỉnh Quảng Nam).

Năm 18 tuổi, ông vào chùa Phước Lâm (Hội An) thọ giáo với thiền sư Toàn Nhâm Quán Thông. Sáu năm sau, ông ra Ngũ Hành Sơn thọ giáo với thiền sư Chương Tư Huệ Quang chùa Tam Thai, được ban pháp danh Án Bồn, tự Tổ Nguyên.

Năm Tự Đức thứ 22 (1869), Quán Thông khai giới đàn tại chùa Phước Lâm, sư được đăng đàn thọ giới cụ túc, đắc pháp hiệu là Vĩnh Gia. Ông nối pháp tông Lâm Tế đời thứ 39, thế hệ thứ 6 chi phái Lâm Tế Chúc Thánh.

Năm Giáp Thân (1884), ông được triều đình sắc bổ làm trụ trì quốc tự Ứng Chân (Ngũ Hành Sơn). Năm Đinh Hợi (1887), thiền sư Chương Nhẫn - Quảng Hóa, trụ trì tổ đình Phước Lâm viên tịch, ông lại quay về bản tự. Từ đây, Phước Lâm trở thành một đạo tràng hưng thịnh.

Ông thường được cung thỉnh vào hội đồng thập sư các giới đàn như: giới đàn năm Quý Tỵ (1893) tại tổ đình Chúc Thánh, được cung thỉnh làm giáo thọ A-xà-lê; năm Giáp Ngọ (1894), được cung thỉnh làm đệ nhị tôn chứng giới đàn chùa Báo Quốc (Huế); năm Bính Ngọ (1906), được cung thỉnh làm yết ma A-xà-lê tại giới đàn chùa Thập Tháp Di Đà (Bình Định); năm Canh Tuất (1910), ông làm hòa thượng đàn đầu đại giới đàn chùa Phước Lâm do ông tổ chức. Tại giới đàn này, “Đệ tử đắc giới không dưới mấy trăm người, đệ tử nối pháp có 32 người” [175].

Đặc biệt, theo Thích Như Tịnh, thiền sư Vĩnh Gia rất được triều đình trọng vọng, ông thường được mời ra kinh sư để giảng dạy Phật pháp cho hoàng gia [89, tr.60].

Có thể thấy, trong số những danh tăng của Phật giáo đất Quảng thời cận đại, thiền sư Vĩnh Gia là người chú trọng đào tạo tăng tài, say sưa hoằng truyền chánh pháp. Nhờ sự truyền dạy của ông, rất nhiều thiền tăng về sau đã ghi tên mình vào lịch sử không chỉ của Phật giáo đất Quảng mà cả Phật giáo vùng Trung Bộ và Nam Bộ.

Cảm phục ông, một đệ tử đại quan là Kinh binh Tả tam vệ Chương vệ Lê

Viết Nghiêm, pháp danh Chơn Chính, tự Đạo Túc đã soạn bài kí thuật ca ngợi khắc vào bia đá - là tư liệu mà chúng tôi đang tham khảo. Văn bia kết thúc với bài minh như một sự đúc kết tài đức của bốn sư:

<i>Lớn thay Thế Tôn</i>	<i>Bi nguyện sâu dày</i>
<i>Cầm hoa hiểu đạo</i>	<i>Cam lộ rưới khắp</i>
<i>Chư tổ nói truyền</i>	<i>Đắc đạo Như Lâm</i>
<i>Suối nguồn mệnh mang</i>	<i>Chấn chỉnh tông môn</i>
<i>Kẻ đến Hòa thượng</i>	<i>Phạm vũ trang nghiêm</i>
<i>Mật ước chân thuyền</i>	<i>Di huấn chúng đồ</i>
<i>Thực tướng đã rõ</i>	<i>Phước duyên kiêm đủ</i>
<i>Thẻ đẹp trí sáng</i>	<i>Giáo hóa viên mãn</i>
<i>Ngôi cao giới đàn</i>	<i>Nhập cõi tịch quang</i>
	<i>Đặng ở tháp này.</i>

Thiền sư Vĩnh Gia tịch vào giờ Tuất ngày 20 tháng 3 năm Khải Định thứ 3 (1918), thọ 79 tuổi, hạ lạp 55 năm. Tháp dựng ở bên phải chùa Phước Lâm.

3.3.4. Ấn Lan Tổ Huệ Từ Trí (1852- 1921)

Thiền sư có tục danh là Nguyễn Viết Lư (Lô), hiệu Thức Trai, sinh năm Nhâm Tý (1852), tại xã An Bình, huyện Lễ Dương, phủ Thăng Bình, tỉnh Quảng Nam (nay là xã Bình Chánh, huyện Thăng Bình, tỉnh Quảng Nam).

Năm 15 tuổi xuất gia vào chùa Ứng Chân tại Ngũ Hành Sơn (năm 1891, chùa được đổi thành Linh Ứng), được thiền sư Chương Quảng - Tuyên Châu - Mật Hành nhận làm đệ tử trao truyền y bát, ban pháp danh Ấn Lan, tự Tổ Huệ, hiệu Từ Trí. Ông nói pháp đời thứ 39 tông Lâm Tế, thế hệ thứ 6 chi phái Lâm Tế Chúc Thánh.

Niên hiệu Đồng Khánh năm thứ 2 (1886), ông được triều đình bổ làm trụ trì chùa Ứng Chân. Thiền sư Từ Trí là người có phong thái trang nghiêm, rất chú tâm lo liệu hoạt động Phật sự, cảnh quan chùa chiền được sư tôn dựng, bỏ khuyết đẹp đẽ. Dưới thời ông, nhiều tượng Phật, chuông đồng, bài vị được tạo tác an trí vào chùa. Không những vậy, ông còn nổi tiếng là người am tường khoa phạm, quản lí và truyền dạy tăng đồ rất nghiêm cẩn; đồng thời nhiều lần tổ chức trai đàn và điều dự làm ngôi tôn chúng. Vì thế, thiền sư có ảnh hưởng lớn trong hàng tăng chúng, các vị Nho học tài năng cũng tín mộ, đặc biệt còn được vua Thành Thái trọng thị. Năm Thành Thái thứ 7 (1895), thiền sư được sắc chuẩn Tăng cang cai quản cả hai chùa Tam Thai và Linh Ứng - một sự kiện chưa hề có của Phật giáo đất Quảng.

Sau khi được phong tăng cang, năm Thành Thái năm thứ 9 (1897), ông được triều đình cho xây một ngôi nhà riêng để sinh hoạt. Cũng trong năm này, ông được vinh dự phụng giá ngự Bắc Kì, được vua ban tặng “ngũ phúc ngân tiền nhị mai”. Đến năm Thành Thái thứ 12 (1900), được ban biển có bốn chữ “Hữu tâm tượng giáo” để khuyến khích. Năm thứ 14 (1902), vua ngự đến lễ trai đàn do bốn tự tổ chức, lại ban “ngũ phúc ngân tiền” và 6 chiếc cà sa tưởng thưởng cho công hạnh viên mãn của thiền sư.

Năm Thành Thái thứ 18 (1906), ông bị bệnh đau yếu, khó kham công vụ nên trình xin thôi việc quản lí Phật giáo ở Ngũ Hành Sơn. Bệnh tình ngày càng nghiêm trọng, ông phải vào Hội An điều trị, nhưng không một phút lìa xa giới luật, trai giới nghiêm khắc.

Khải Định năm thứ 6 (1921), sư thâm thần viên tịch. Nhục thân được tôn trí tại phía nam ngọn Thủy Sơn.

Tập *Ngũ Hành Sơn lục* hoàn thành vào năm Khải Định thứ nhất (1916) còn lại đến nay, một phần là do thiền sư trước tác. Đây là tập sách đầu tiên viết về Phật giáo Quảng Nam, một tài liệu tham khảo tốt cho những ai quan tâm nghiên cứu Phật giáo trên mảnh đất này.

Công lao và đức hạnh của thiền sư, được văn bia chùa Linh Ứng ca ngợi: “Danh thắng Ngũ Hành Sơn ở nước Nam ta từ xưa đã là nơi có thiên nhiên tuyệt đẹp. Tuy nhiên, không có tiên cốt thì khó mà xem là huyền bí, chỉ có bảo Phật tâm mới gánh vác được thiên phạm. Thức Trai này thân là Phật ư! Là tiên ư! Nước triều kia tự tiếng sét đánh, tâm tự tĩnh lặng giữa biển khơi, cùng trời đất giao hòa để chân tính về cùng một thể. Người này mà đắc đạo, cũng như núi kia đắc đạo thì cái sự đắc ấy đại để cũng là tiên, là Phật cả (...) Lượng xét Thức Trai là bậc tôn quý của thiên lưu vậy. Ôi! Núi có Ngũ Hành, tăng có ngũ thông, do trời tạo tác mà hợp ở giữa núi này. Hòa thượng Thức Trai vạn năm còn mãi!” [147]

3.4. Chùa Quảng Nam thế kỉ XIX

3.4.1. Chùa chính thống

3.4.1.1. Kiến trúc

Thế kỉ XIX, trên vùng đất Quảng Nam, không cho thấy có nhiều chùa chính thống mới xuất hiện, mà chủ yếu là những chùa có lịch sử từ thời chúa Nguyễn được xây dựng lại. Nhìn khái quát, quy mô kiến trúc chùa chính thống tồn tại nhiều dạng thức từ đơn giản đến phức tạp. Đơn giản nhất như trường hợp chùa Vĩnh An

chỉ “một tòa 3 gian 2 chái”. Nhưng đa phần thường bao gồm nhiều đơn nguyên kiến trúc, từ chính điện đến những công trình ngoại vi như công ngõ. Có thể nêu ra một số ví dụ như chùa Tam Thai, Linh Ứng, Phước Lâm và Chúc Thánh.

Như đã thấy, hai chùa Tam Thai, Linh Ứng được tái dựng vào năm Minh Mạng thứ 6 (1825) cùng với nhiều công trình khác trên núi Ngũ Hành, theo chủ trương của vua Minh Mạng. Từ việc liệt kê tên các công trình xây dựng lúc bấy giờ trong *Đại Nam thực lục*⁵⁷, có thể hiểu cách gọi chùa Tam Thai, Ứng Chân thực chất là để chỉ thành phần kiến trúc quan trọng nhất, tức chính điện, chứ không phải bao hàm tất cả mọi thành phần kiến trúc tạo nên một cơ sở Phật giáo như một chỉnh thể. Bởi, ngoài tên hai chùa được nêu lên, thì vẫn có tên một loại công trình khác mà chắc chắn nó phải thuộc về cơ sở Phật giáo, đó là sơn phòng. Ngoài ra, theo *Khâm định Đại Nam hội điển sự lệ* (chính biên) thì bấy giờ còn có thêm nhà phương trượng [59, tập VII, tr.72]. Đây là những nơi sinh hoạt thường ngày (ăn uống ngủ nghỉ) của tăng sĩ nói chung, trong đó phương trượng được dành riêng cho vị sư trụ trì chùa. Căn cứ các tờ châu bản năm Tự Đức thứ 36 (1883) [39, tr.552-554] và năm Thành Thái thứ 9 (1897) [39, tr.689-690], có thể thấy có hai phương trượng (một cho trụ trì chùa Tam Thai và một cho trụ trì chùa Ứng Chân) nhưng chỉ một sơn phòng (chung cho tăng chúng của cả hai chùa). Vị trí sơn phòng nằm ở khu vực chùa Tam Thai⁵⁸. Năm Thành Thái thứ 9, chùa Tam Thai có thêm một công trình nữa gọi là “am” – theo cách gọi trong châu bản, để cho thiền sư vừa được sắc chuẩn tăng cang hai năm trước sinh hoạt [39, tr.689-690].

Quy mô của các công trình không lớn, nếu không nói là nhỏ hẹp, nhất là nhà sinh hoạt của thiền tăng. *Khâm định Đại Nam hội điển sự lệ* cho biết chính điện, phương trượng đều 3 gian [59, tập VII, tr.72]. Nhưng thực chất diện tích phương trượng chỉ đủ cho một người sử dụng, bởi vậy Bộ Công mới đồng ý với đề xuất của Tổng đốc Nam Ngãi trình xin xây dựng am riêng cho tăng cang. Xem ra trong thực

⁵⁷ Để tiện theo dõi, xin trình bày lại đoạn đã được trích dẫn ở mục 3.1.2 từ *Đại Nam thực lục* : “Tháng 6 sửa hành cung và chùa miếu ở núi Tam Thai, tỉnh Quảng Nam. (Một sở hành cung “Động thiên phúc địa”, một chùa Tam Thai, một chùa Trang Nghiêm, một miếu Thiên Y Ana Diễn Ngọc Phi, một chùa Ứng Chân, một miếu Tượng Thành, một chùa Từ Tâm và các sở cửa Vân Căn Nguyệt Quật, cửa Tam Quan, cửa Linh Quan, sơn phòng và nghi môn)”.

⁵⁸ Châu bản ngày 24 tháng 12 năm Tự Đức 36 trình tấu việc ban cấp kinh phí thờ tự cho hai chùa Tam Thai và Ứng Chân. Khi liệt kê các án thờ tại các cơ sở thờ tự của hai chùa này đã cho thấy, một phương trượng và một sơn phòng thuộc chùa Tam Thai, và một phương trượng thuộc chùa Ứng Chân. Châu bản ngày 14 tháng 9 năm Thành Thái thứ 9 trình tấu việc xây nhà riêng cho vị tăng cang vừa được triều đình sắc chuẩn [tức thiền sư Từ Trí], có đoạn: “...hai chùa Tam Thai và Linh Ứng nguyên mỗi chùa có một phương trượng từ trước tới nay làm chỗ ở của trụ trì”.

tế, quy mô phương trượng đã đúng theo quan niệm truyền thống⁵⁹. Với am cho tăng cang, như cách gọi của Bộ Công, hẳn đã phản ánh quy mô khiêm tốn của nó. Quả thật, từ thống kê vật liệu xây dựng cho thấy số lượng ngói âm dương là 7280 miếng. Chừng đó có thể đủ cho một căn nhà diện tích chưa đến 15 m².

Ngoài những công trình vừa kể, mỗi chùa đều có kiến trúc cổng ngõ. Trong một số bản vẽ phác các công trình kiến trúc và sự phân bố của nó ở ngọn Thủy Sơn được A. Sallet giới thiệu trong tiểu luận của mình, đã thể hiện sự có mặt của những kiến trúc này. Về niên đại, có lẽ, nó cũng được xây dựng vào năm Minh Mạng thứ 6, với tên gọi “cửa tam quan” và “nghi môn” mà *Đại Nam thực lục* ghi lại. Theo bản vẽ nói trên thì quy mô, kiểu thức kiến trúc của hai cổng không giống nhau. Cổng chùa Linh Ứng là cổng vòm đơn, tức chỉ có một cửa, trên tạo cổ lâu. Trong khi đó cổng chùa Tam Thai gồm ba cửa, là một tam quan đúng nghĩa. Về cơ bản tam quan này hiện tại vẫn được bảo tồn, còn cổng chùa Linh Ứng thì đã bị hủy hoại không còn dấu vết. Nhìn tổng thể, kiến trúc tam quan có hai phần trên và dưới. Phần dưới là thân cổng hình khối hộp chữ nhật nằm ngang, mặt bằng là: dài 6,4m, rộng 2m, chiều cao thân 3,0m. Cả ba cửa đều theo lối vòm cuốn. Cửa chính cao 2,5m, rộng 1,5m; hai cửa bên đều bằng nhau và nhỏ hơn cửa chính, cao 1,9m và rộng 1,0m. Mặt trong thân cổng xây các bậc cấp tỏa về hai phía, để tạo đường lên xuống cổ lâu. Cổ lâu là một khối hộp nhỏ chõng lên cửa chính, trên cùng tạo bốn mái cong. Mặt ngoài cổ lâu xây bít, ba mặt còn lại trở cửa vòm nhỏ. Tam quan ít có sự trang trí, chỉ tạo một số ô học đắp mai điều, tùng lộc và dơi.

Trên đây chủ yếu trình bày về bình đồ kiến trúc và quy mô công trình đối với chùa Tam Thai, Linh Ứng thế kỉ XIX. Để có thêm thông tin ở vài khía cạnh khác của kiến trúc, những miêu tả chấm phá dưới đây của A. Sallet là một sự bổ sung cần thiết. Điều thú vị là, với sự quan sát, cảm nhận tinh tế và lối viết giàu hình ảnh, bác sĩ người Pháp không chỉ dựng lên trước mắt độc giả khung cảnh của một ngôi chùa mà hơn thế, là ở sức sống, tình hình Phật giáo. Có lẽ do sự biến động dữ dội của hoàn cảnh lịch sử - xã hội Việt Nam cuối thế kỉ XIX đầu thế kỉ XX, chùa chiền nơi đây không còn được triều đình quan tâm như trước; sự ảnh hưởng, hủy hoại của chiến tranh, tén hũu ly tán nên thiền môn cũng nhanh chóng rơi vào cảnh ngộ là nạn nhân của thời tao loạn, sự nghèo nàn và lạnh lẽo đã phủ một lớp dày lên những công trình là nơi đón vua một thuở. A.Sallet viết về chùa Linh Ứng: “Chùa được

⁵⁹ Tức là căn phòng vuông vức mỗi bề một trượng (khoảng 3,33m, theo đơn vị trượng của Trung Quốc).

dựng lên ở cuối một sân nhỏ có vòng rào bằng tuồng nề bảo vệ, và trông ra biển. Ở phía bên là các công trình phụ để thờ cúng với tường mái nghèo nàn. Vừa là nơi để thờ cúng, cũng như để tu học, ngôi chùa đứng đó một cách mạnh dạn, ngưỡng vọng thần phật một cách lặng lẽ, và rất chi là nghèo nàn. (...) Dưới cái mái hiên không mấy tươm tất của nó là một cái chuông đồng và một cái khánh bằng kim khí trên đó có tia vẽ các ngôi sao.

“Đúng như tại nhiều ngôi chùa khác, và mở ra bằng các cánh cửa không đóng được kín, không kiểu cách mắc vào bộ đàn trờ, thì cái gian nhà chùa này cũng chỉ là một gian duy nhất, thô sơ, và vào các góc sâu có nhiều bàn thờ. Trên các bàn thờ đứng trên nền chùa có đồ thờ, trên các bàn thờ dính vào nơi vách ta thấy nào là bài vị, nào là lò xông, đế đèn, nào là các pho tượng, tất cả đều bụi bặm, rách rưới, tàn tệt, mặc dầu vẫn có một thứ ánh sáng nhợt nhạt, ngập ngừng xuyên qua các khung cửa, hay hơn nữa xuyên qua các chỗ đột vô tình trên mái nhà làm cho đỡ bớt ảm đạm.

“Tôi không đủ can đảm để phóng đại một cách rườm rà và tỉ mỉ cảnh tượng của chùa Linh Ứng cùng các bàn thờ của nó: thật là một thứ vật xưa cũ tàn lụi đáng thương hại, mà cái thiêng liêng đành chịu rách rưới tại nhiều chỗ, chẳng khác gì những nhả nhúm dòn lên trên mặt sơn của những bức hoành. Một mùi thơm bụi bặm phảng phất như là mùi thơm phế thải của các đồ vật bị bỏ quên. Trong sự yên tĩnh mênh mông của các buổi trưa, đứng bên sự quạnh hiu của các thần phật, ta có cảm tưởng như là một cái gì âm u của một cối niết bàn đầy bí ẩn và tiếc thương đang tuôn xuống, chẳng thiết tha với những điều an ủi” [69, tr.85-86].

A.Sallet không có những khảo tả chi tiết về chùa Tam Thai, nhưng theo ông “Dường như chùa cũng bị hư hỏng với thời gian, giống như chùa Linh Ứng. (...) Tại đây (bàn thờ đặt trước chính điện - L.X.T) cũng có các đồ thờ như lư hương, đế đèn, nhưng có sáng sủa hơn một chút, cũng có bụi bặm, và khung cảnh trang hoàng cũng đạm bạc” [69, tr.118-119].

Về kiến trúc chùa Phước Lâm, theo bản kê khai của ông Lê Văn Thê năm Khải Định thứ 8 (1923), thì bấy giờ chùa gồm có các công trình chính là: chính điện, đông đường, tây đường, tiền đường và cổng tam quan [107]. Tuy nhiên, không phải tất cả được xây dựng cùng lúc mà vào những giai đoạn khác nhau, từ đầu thế kỉ XIX cho đến đầu thế kỉ XX. Chính điện tất nhiên là công trình đã có từ trước. Song,

theo văn bia *Kế hòa thượng thuật*⁶⁰, khi thiền sư Minh Giác trở lại Hội An làm trú trì chùa Di Đà, do thấy chùa Phước Lâm rường cột chưa được tráng quan, nên đã cùng Quảng Độ hòa thượng đồng tâm khuyến mộ, hưng công trùng tu “dựng cột xây nhà đẹp đẽ, khiến bảo tòa thêm phần trang nghiêm. Cột kèo ở mái hiên cũng một phen làm mới...” [155]. Gọi là trùng tu nhưng qua đoạn miêu tả này thì rõ ràng chùa đã được xây dựng lại. Căn cứ hành trạng của thiền sư Minh Giác, có thể suy đoán sự kiện này diễn ra vào đầu thế kỉ XIX. Sau này, thiền sư Quán Thông cho xây thêm đông đường và tây đường; còn thiền sư Vĩnh Gia thì kiến tạo tiền đường và cổng tam quan [107]. Tư liệu không cho biết chính xác niên đại của những kiến trúc trên, nhưng chắc chắn đông đường và tây đường không thể được xây dựng muộn hơn năm 1883. Đơn giản vì đó là năm thiền sư Quán Thông viên tịch. Vấn đề chỉ ở hai công trình còn lại - thuộc thế kỉ XIX hay thế kỉ XX? Vì thiền sư Vĩnh Gia trụ trì chùa Phước Lâm vắt qua hai thế kỉ, từ năm 1887 đến 1918. Tấm văn bia hiện còn tại chùa sẽ cung cấp căn cứ giải đáp. Bia do một đệ tử tại gia là Lê Thị Tử lập năm Kỷ Dậu (1909). Nội dung chủ yếu ca tán công lao của thiền sư Vĩnh Gia đối với việc trùng kiến chùa, đồng thời, liệt kê danh tính của người công đức. Nhờ vào phẩm hàm, chức vụ và tên tuổi của những người phụng cúng, có thể khẳng định, sự kiện thiền sư Vĩnh Gia xây dựng tiền đường và cổng tam quan diễn ra vào khoảng đầu đời Duy Tân – 1908 hoặc 1909⁶¹. Như vậy, dưới thế kỉ XIX, chùa Phước Lâm bao gồm ba đơn nguyên kiến trúc cơ bản là chính điện, đông đường và tây đường. Dựa vào tên gọi của các công trình, có thể nghĩ rằng chúng được bố trí thành một hàng ngang, chính điện ở giữa, bên trái là đông đường và bên phải là tây đường.

Với chùa Chúc Thánh, tuy chưa thể đi đến kết luận nhưng có thể thấy, tối thiểu, chùa cũng có quy mô, bố cục tương tự chùa Phước Lâm. Bởi, theo một văn bia năm lập Tân Sửu (1901) thì vào các năm Quý Tị (1893), Ất Mùi (1895) chùa được trùng tu chánh điện, đông đường. Đến năm Tân Sửu (1901), thì trùng tu phương trượng tây đường.

⁶⁰ Bia do thiền sư Vĩnh Gia lập nhưng không ghi niên đại. Có thể năm lập bia nằm trong khoảng thời gian thiền sư Vĩnh Gia trụ trì chùa Phước Lâm (1887 - 1918). Nhưng điều đó cũng không quá quan trọng vì dòng lạc khoản cho thấy, nội dung văn bia được soạn bởi một cư sĩ Lê Tự Phu, vào trung tuần tháng 2 năm Kỷ Tị niên hiệu Tự Đức thứ 22 (1869). Như vậy, thiền sư Vĩnh Gia chỉ là người cho khắc lại một văn bản (có thể cũng là văn bia hoặc thư tịch) của người trước.

⁶¹ Chẳng hạn, trong hàng loạt những người tín cúng có “nguyên Linh Ứng tự trụ trì hiệu Phước Trí”. Thiền sư Phước Trí, theo *Ngũ Hành Sơn lục*, năm Thành Thái thứ 16 (1904) được sung làm trụ trì chùa Linh Ứng. 4 năm sau, Duy Tân thứ 2 (1908) chuẩn giám [tr.30a].

Có thể kể thêm một loại công trình khác mà về mặt tín ngưỡng chẳng liên quan gì đến Phật giáo, đó là các đền miếu. Chùa Phước Lâm có miếu Thiên Y. Chùa Vạn Đức có miếu Ngũ Hành. Chúng đều nằm bên hữu, chéch về phía trước so với chính điện của mỗi chùa. Thú vị hơn, tại chùa Chúc Thánh gồm cả miếu Bà nằm bên hữu và miếu Ông nằm bên tả chính điện. Không có căn cứ để xác định lịch sử xuất hiện những công trình này, nhưng với miếu Thiên Y chùa Phước Lâm thì đã thấy trong bản khai của Lê Văn Thê; những miếu còn lại, theo lưu truyền của các tăng sĩ ở hai chùa Vạn Đức, Chúc Thánh, nó đã tồn tại hàng mấy trăm năm rồi.

3.4.1.2. Thờ tự

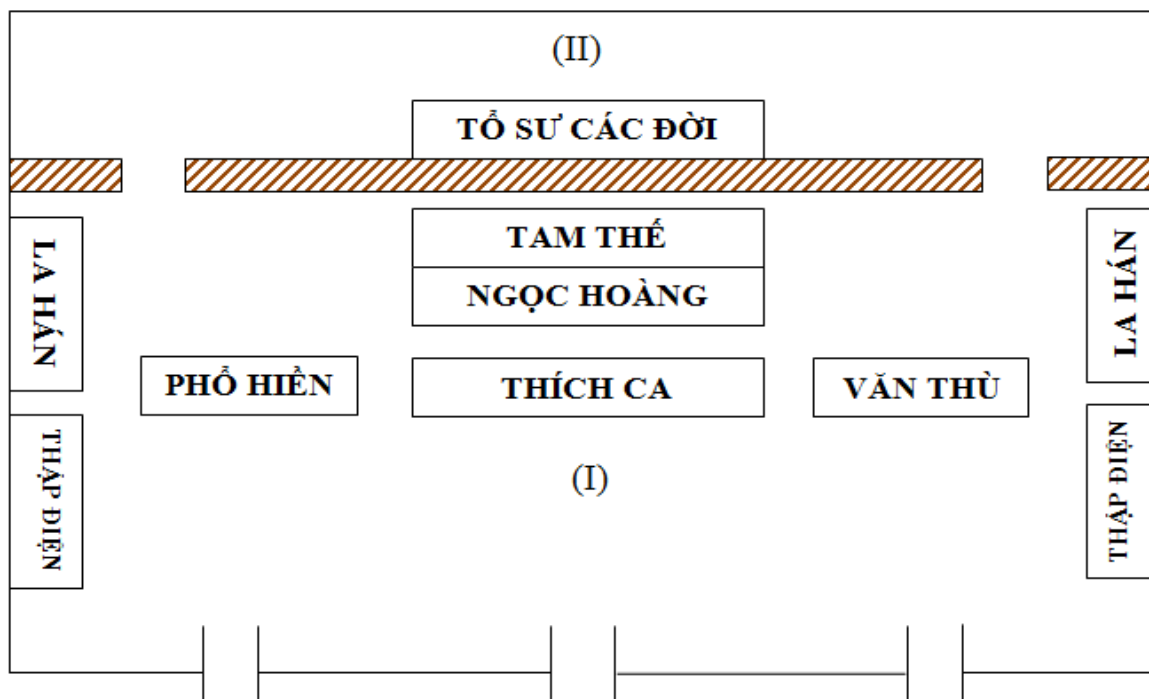
Hầu hết chùa chính thống Quảng Nam thế kỉ XIX đều thờ Phật, Bồ tát, Hộ pháp, tổ sư và một số đối tượng khác cả trong và ngoài Phật giáo. Hình thức thiết trí cũng khá đa dạng.

Chính điện – tất nhiên – là trung tâm của sự thờ tự. Chính điện chùa Phước Lâm, từ bản khai của Lê Văn Thê có thể thấy⁶², được tách thành hai phần không gian riêng: tiền điện và hậu điện. Hậu điện thờ lịch đại tổ sư, tức từ sơ tổ Đạt Ma về sau. Tiền điện là nơi thờ chính, cũng tức là Phật điện. Hình thức này đến nay vẫn còn bắt gặp ở chùa Phước Lâm và nhiều chùa khác trên địa bàn Quảng Nam.

Trong tiền điện, bàn thờ chính gian giữa có nhiều lớp. Sau cùng và có lẽ cao nhất là bộ Tam Thế và Ngọc Hoàng. Tam thế, tức Tam thế chư Phật, Tam thế Phật hay Nhất thiết chư Phật, Thập phương Phật, là chư Phật ba đời: quá khứ, hiện tại và vị lai trong vũ trụ. Trong kinh luận Phật giáo Đại thừa có khác nhau về tên gọi và số mục chư Phật [61, tập 4, tr.5473-5474]. Tiếp về phía trước là Phật Thích Ca ở giữa, Bồ tát Văn Thù bên trái và Bồ tát Phổ Hiền bên phải. Bộ ba này thường được gọi là Hoa Nghiêm Tam Thánh. Hai phía bên của tiền điện là hai dãy La Hán và Thập Điện. La Hán ở phía trong, cao hơn; Thập điện ở phía ngoài, thấp hơn. La Hán là những đệ tử Phật tu thành chánh quả, siêu thoát ra ngoài tam giới, đứng hàng thứ 4 dưới Phật, Bồ Tát và Duyên Giác, có công lao lớn trong sự nghiệp bảo vệ, hoằng

⁶² Phần trình bày này cũng như sơ đồ dưới đây là sự thể hiện cách hiểu của chúng tôi trên cơ sở bản khai của ông Lê Văn Thê, nên cũng mang tính tương đối. Sơ đồ như vậy là vì bản khai của ông Lê Văn Thê không cho chúng ta hình dung rõ ràng về vị trí của đối tượng thờ tự. Chẳng hạn bộ Tam Thế và tượng Ngọc Hoàng cụ thể được thiết trí như thế nào là điều khó có thể đoán quyết. Sau đây chúng tôi xin trích đoạn nội dung liên quan của tư liệu để độc giả có điều kiện theo dõi. Phiên âm: “Nhất chánh điện nhất tòa, do trung gian phụng Thích Ca Phật, tả phụng Văn Thù, hữu phụng Phổ Hiền, lưỡng hạ thượng tầng phụng La Hán, hạ tầng phụng Thập điện, thứ trung gian phụng Tam thế Phật tịnh Ngọc Hoàng tượng, hậu điện phụng lịch đại tổ sư”. Dịch nghĩa: “Một tòa chánh điện, giữa thờ Phật Thích Ca, bên trái thờ Văn Thù, bên phải thờ Phổ Hiền, hai bên tầng trên thờ La Hán, tầng dưới thờ Thập điện, ở giữa phía sau thờ Tam thế Phật và tượng Ngọc Hoàng, hậu điện thờ tổ sư các đời”.

truyền chính pháp. Thập điện tức Thập điện Diêm Vương, mười ông vua cai quản mười tầng địa ngục theo quan niệm của Đạo giáo. (Xem: Hình 3.1).



Ghi chú:

(I): Đại điện

(II): Hậu điện

Hình 3.1. Sơ đồ thiết trí thờ tự chính điện chùa Phước Lâm (thế kỉ XIX)

Ở các chùa Tam Thai và Linh Ứng, châu bản năm Tự Đức thứ 36 (1883) đã liệt kê: chùa Tam Thai có 9 án thờ, gồm: Tam Bảo, Di Lặc, Quan Thánh, Hộ Pháp, Phật bi vị, tả La Hán, hữu La Hán, tả, hữu Phụ bật vị. Chùa Ứng Chân thờ 9 án, gồm Thích Ca, Di Đà, Di Lặc chung 1 án, Tam Bảo, Văn Thù, Phổ Hiền, tả hữu Thập điện 2 án, Thiên Hữu, Ác Hữu, Hộ Pháp [39, tr.552-553]. Nhưng tài liệu không cho chúng ta biết cách thức, sơ đồ bố trí các án thờ. Mặt khác, có một số án thờ mà tên gọi của nó thật khó xác định được đối tượng cụ thể là ai, như các án: Tam Bảo, Phật bi vị.

Nửa thế kỉ sau, trong những trang khảo tả của A.Sallet, chúng ta thấy có ít nhiều thay đổi về đối tượng thờ tự, tức là có một số án thờ không thấy A.Sallet nhắc đến, hoặc xuất hiện thêm một số án thờ mới mà trước đó không thấy có. Nhưng về cơ bản, nhiều án thờ được liệt kê năm Tự Đức thứ 36 vẫn còn hiện hữu. Điều đó cho thấy sự bảo tồn tương đối về đối tượng thờ tự ở các ngôi cổ tự trên Ngũ Hành

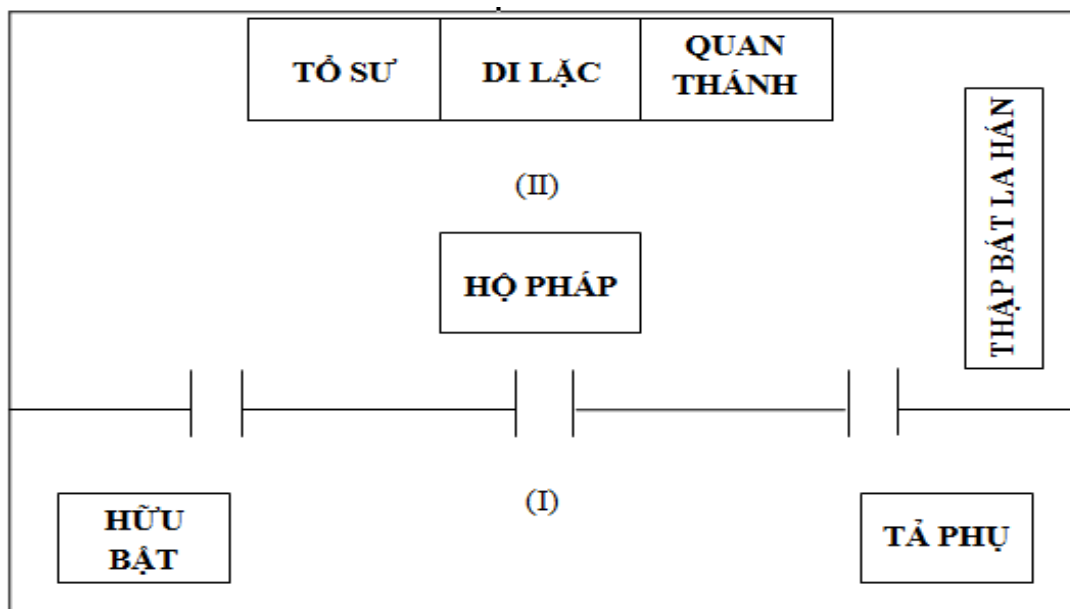
Son. Bởi vậy, tuy là tài liệu được ghi chép muộn, đầu thế kỉ XX, nhưng những trang viết của A.Sallet có thể giúp chúng ta hình dung rõ hơn cách bài trí thờ tự ở nơi đây trong quá khứ. Chúng tôi tổng hợp những miêu tả của A.Sallet như sau:

- Chùa Tam Thai: chính giữa là bức tượng đồng Di Lạc ngồi, bên trái phật Di Lạc là tượng Quan Thánh bằng gỗ, bên phải là tượng vị Tổ bằng đất. Trước mặt Di Lạc là tượng Hộ Pháp Kiên Lão bằng đồng. Trước mặt cửa ra vào, hai bên trái phải là các vị thần bảo vệ, tức Tả phụ Hữu bật. Phía trong, sát vách bên phải có bàn thờ vọng 18 vị La Hán [69, tr.118-119].

- Chùa Linh Ứng: trên bàn thờ trung ương là bộ ba tượng Tam Thế, giữa là tượng Thích Ca bằng đất, bên phải là Di Lạc bằng đá và bên trái là tượng Di Đà cũng bằng đá. Bên cạnh Di Lạc có tượng Phổ Hiền bằng đồng, bên cạnh Di Đà có tượng Văn Thù bằng đá. Tiếp theo, hai bên tả hữu có hai bàn thờ thờ bài bị của 18 vị La Hán⁶³. Giữa trung tâm chính điện là tượng Ngọc Hoàng bằng đồng. Dưới bảng treo tên chùa ở cửa ra vào là bàn thờ và tượng Hộ pháp bằng đồng; ở hai bên có thần Thiện và thần Ác bằng đá. Trước mặt có bàn thờ Tiêu Diện [69, tr.86-88]. Ở đây cần phải trao đổi thêm về pho tượng mà hãn A. Sallet đã nhầm lẫn khi cho đó là tượng Ngọc Hoàng. Ông miêu tả: “Ngọc Hoàng ngồi trên đóa sen thiêng liêng, trâm mặc, với cử chỉ của các bàn tay khác nhau, phóng ra xung quanh ngài vòng hào quang cử động của 18 cánh tay. Ngài có con mắt cách điệu trước trán, là dấu vết của ảnh hưởng Ấn Độ trong nghệ nặn chạm hình tượng mà hiện nay người An-nam vẫn còn noi theo” [69, tr.87]. Rõ ràng, đặc điểm hình thức này của tượng hoàn toàn không phải là hình ảnh của Ngọc Hoàng mà ngay lập tức gợi lên một dạng thức quen thuộc của Bồ tát Quan Âm, tức Quan Âm Chuẩn Đề (18 tay). Đây có lẽ chính là pho tượng do Tăng cang Từ Trí chú tạo mà trước đó *Châu bản* năm Thành Thái thứ 18 (1906) đã nhắc đến. Theo tài liệu này thì từ trước đến nay, ở Ngũ Hành Sơn chưa có tượng Phật Mẫu Chuẩn Đề nên thiền sư Từ Trí mới tạo chú để thờ tự. Tượng ngồi, cao hơn 1 thước 2 tấc, nặng hơn 75 cân [39, tr.830].

Chúng tôi có thể mô hình hóa cách thờ tự ở các chùa Tam Thai và Linh Ứng theo miêu tả của A.Sallet như ở Hình 3.2 và Hình 3.3.

⁶³ Ở đây A.Sallet đã nhầm lẫn cho rằng thập bát La Hán là 18 ông vua của đời Hán có nhiệm vụ canh giữ cửa ngục và giữ các cuốn sổ sanh và sổ tử [69, tr.87].

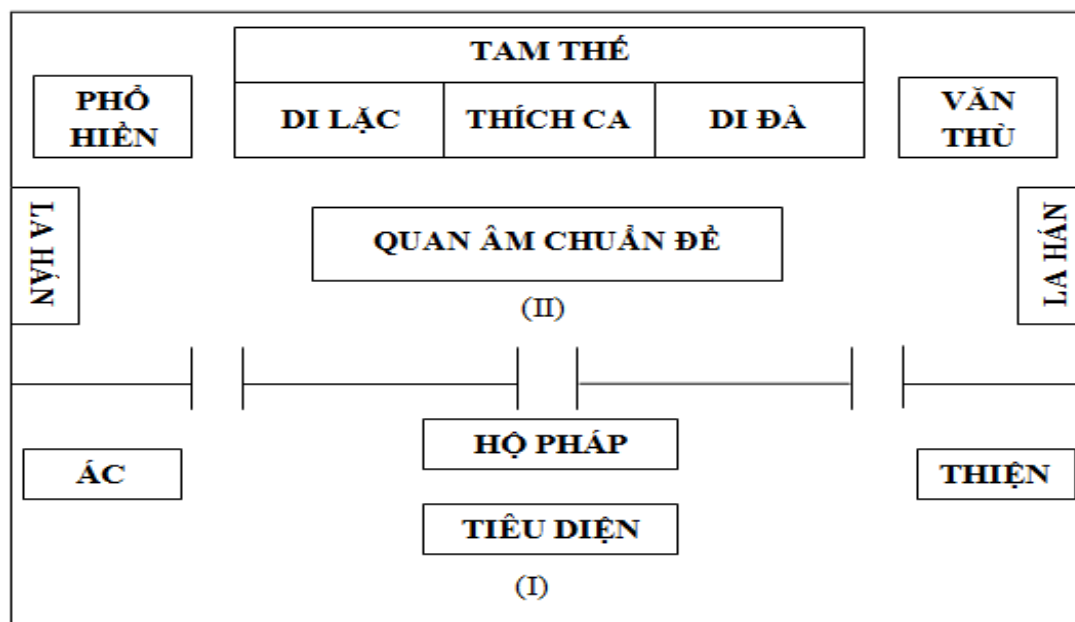


Ghi chú:

(I): Tiền điện

(II): Đại điện

Hình 3.2. Sơ đồ thiết trí thờ tự chùa Tam Thai (đầu thế kỉ XX)



Ghi chú:

(I): Tiền điện

(II): Đại điện

Hình 3.3. Sơ đồ thiết trí thờ tự chùa Linh Ứng (đầu thế kỉ XX)

Trên đây là đối tượng và cách thức thờ tự trong chính điện. Chùa chính thống còn thờ tự nhiều đối tượng khác và ở các thành phần kiến trúc khác. Như chùa Phước Lâm: đông đường: giữa thờ Giám Trai và các tăng chúng đã mất, bên trái và bên phải thờ các vị bôn đạo đã qua đời; tây đường: có 3 gian thờ tiên linh vô tự. Phương trượng, sơn phòng chùa Tam Thai, Linh Ứng thờ tổ sư, các thiền tăng quá vãng và cả đối tượng kí kị vào chùa. Bên cạnh đó, tại các đền miếu nằm tách riêng trong khuôn viên chùa, là nơi thờ những vị thần thuộc tín ngưỡng dân gian, phổ biến là nữ thần. Như miếu Thiên Y chùa Phước Lâm thờ tượng Thánh Thiên Y, Ngũ Hành, Thổ Địa. Miếu Ngũ Hành chùa Vạn Đức thờ 5 bà Ngũ Hành. Chùa Chúc Thánh gồm cả miếu Bà thờ Thiên Y A Na và miếu Ông thờ Quan Thánh Đế Quân.

3.4.2. Chùa dân gian

3.4.2.1. Tình hình xây dựng, trùng tu

Có thể nói đến thế kỉ XIX, chùa dân gian đã trở nên dày đặc trên vùng đất Quảng Nam, nhất là đối với khu vực mà truyền thống Phật giáo đã được xác lập lâu đời từ thời chúa Nguyễn. Minh chứng là trong số sáu địa bạ các làng ven biển Đà Nẵng có niên đại Gia Long⁶⁴ (bấy giờ thuộc hai huyện Hòa Vang, Diên Khánh của phủ Điện Bàn) mà chúng tôi tiếp cận [109] [110] [111] [112] [113] [114], thì đã có đến năm địa bạ nói đến ruộng đất chùa⁶⁵. Ở những làng này tuyệt nhiên không có căn cứ nào cho thấy sự xuất hiện của chùa chính thống.

Sách *Đồng Khánh địa dư chí* khi viết về phong tục huyện Hòa Vang có đoạn: “Các xã, thôn, phường đều có đình, chùa (...) Hàng năm lấy quý đầu mở hội cúng ở chùa gọi là cúng Phật”. Bấy giờ Hòa Vang là một trong năm huyện của tỉnh Quảng Nam, địa bàn trải rộng, bao gồm hầu hết thành phố Đà Nẵng và huyện Đại Lộc cùng các huyện miền núi phía tây bắc của tỉnh Quảng Nam ngày nay. Còn ở huyện Duy Xuyên, cũng theo *Đồng Khánh địa dư chí* “Dân trong huyện khi gặp việc gì thì cầu thần lễ Phật”. Lễ Phật khi hữu sự chứng tỏ chùa chiền đã phủ kín các làng quê. Tất nhiên, chùa ở hai huyện Hòa Vang, Duy Xuyên hầu hết là chùa dân gian, vì ngoài

⁶⁴ Thực ra địa bạ xã Hoa Ô có niên đại Khải Định thứ 8 (1923). Tuy nhiên, đây là bản do Bộ hộ sao lục từ bản gốc được lưu trữ tại kinh đô có niên đại Gia Long thứ 13, để giao cho tỉnh Quảng Nam và làng Hoa Ô. Bởi lúc bấy giờ, tỉnh Quảng Nam đang giải quyết tranh chấp đất đai giữa hai làng Hoa Ô và Xuân Thiều nhưng địa bạ làng Hoa Ô đã bị mất. Như vậy, thực chất về nội dung, đây là địa bạ thời Gia Long.

⁶⁵ Sáu địa bạ của các làng: Hoa Ô (nay là Nam Ô, phường Hòa Hiệp Nam, quận Liên Chiểu), Bình An Trung (nay là Trung Nghĩa, phường Hòa Minh, quận Liên Chiểu), Thanh Khê (nay thuộc phường Thanh Khê Đông, quận Thanh Khê), Nại Hiên Đông (nay thuộc phường Nại Hiên Đông, quận Sơn Trà), Nam An (nay là Nam Thọ, phường Thọ Quang, quận Sơn Trà) và Cổ Mân (nay thuộc phường Mân Thái, quận Sơn Trà). Trong đó, chỉ có địa bạ làng Cổ Mân không nói đến ruộng đất chùa.

Ngũ Hành Sơn, chùa chính thống chỉ xuất hiện lẻ tẻ ở những địa phương này.

Trở lên là đánh giá chung. Dưới đây trình bày cụ thể một số chùa dân gian được xây mới và trùng tu tôn tạo từ thời Minh Mạng đến Thành Thái ở Quảng Nam . Chùa xây mới như An Phước, Xuân Thiều, Ba Sơn, An Sơn.

Chùa An Phước thuộc xã An Hải, tổng An Lưu Hạ, huyện Diên Phước, phủ Điện Bàn (nay là phường An Hải Tây, quận Sơn Trà, TP. Đà Nẵng). Theo tấm bia đá khắc năm Quý Sửu (1853) nay còn dựng tại chùa thì chùa An Phước được dựng đồng thời cùng với các cơ sở tín ngưỡng khác trong làng như đình, đền miếu, tuy nhiên không nói rõ năm xây dựng. May mắn là trong danh sách những người phụng cúng có tên một nhân vật lịch sử nổi danh, một đại công thần triều Nguyễn, quê làng An Hải (Đà Nẵng) là Thoại Ngọc Hầu Nguyễn Văn Thoại (1761-1829), giúp chúng ta xác định được thời điểm xây dựng chùa. Văn bia có đoạn: “Xã An Hải, tổng An Lưu Hạ, huyện Diên Phước, phủ Điện Bàn, tỉnh Quảng Nam , kính ghi nhớ những người trước đã có lòng thành phụng cúng, công đức vô lượng. Nay bốn xã dựng bia để lưu truyền mãi mãi. Những người phụng cúng kính xin khắc vào bên tả:

“Quan Khâm sai Thống chế án giữ đồn Châu Đốc, lãnh ấn Bảo hộ Cao Miên, kiêm quản việc biên phòng trấn Hà Tiên Nguyễn Văn Thoại phụng cúng: chùa, đình, các miếu thờ: ngói, gạch, nhà kho các hạng, cùng cho bạc nhà binh 10 nén” [133]. Qua thân thế và sự nghiệp của Thoại Ngọc Hầu, chúng ta biết được đó là lần ông về thăm quê năm 1827 [33, tr.207-209]. Như vậy, chùa An Hải cũng như nhiều công trình đình miếu khác của làng được xây dựng năm 1827.

Chùa Xuân Thiều nay thuộc phường Hòa Hiệp Nam, quận Liên Chiểu, thành phố Đà Nẵng. Theo dòng lạc khoản khắc trên cây xà cò thì chùa được xây dựng vào năm Minh Mạng thứ 6 (1825) và trùng tu vào năm Quý Tị đời Thành Thái (1893).

Chùa Ba Sơn tọa lạc tại khối phố Nam Ô 2, phường Hòa Hiệp Nam, quận Liên Chiểu, thành phố Đà Nẵng. Nguyên thủy đây là ngôi chùa dân gian do nhân dân địa phương lập nên. Theo dân làng, chùa được dựng vào thời vua Minh Mạng triều Nguyễn. Hiện nay, chùa vẫn còn lưu giữ bức hoành phi “Phước nguyên trường” tạo năm Minh Mạng thứ 12 (1831) do vị Thơ lại Nguyễn Nguyên Tự phụng cúng vào chùa. Có lẽ đây là vật hiến cúng trong dịp khánh thành chùa, nếu vậy niên đại xây dựng được xác định là năm 1831. Phải đến khoảng đầu thế kỉ XX, các sư tăng mới đến đây tiếp nhận trụ trì và hoằng dương Phật pháp. Người đầu tiên là thiền sư Chân Bồn Đạo Nguyên Phước Khánh [179]. Rõ ràng, chùa Ba Sơn là chùa

dân gian đúng nghĩa, chứ không do các thiền sư dòng Lâm Tế Chúc Thánh khai sơn như có người khẳng định [29, tr.59].

Chùa An Sơn thuộc phường Hòa An, quận Cẩm Lệ, thành phố Đà Nẵng. Hiện nay chùa còn lưu lại một cây xà cò bằng gỗ, nguyên là một bộ phận kiến trúc của ngôi chùa cũ, cho biết chùa được xây mới vào năm 1842.

Những ngôi chùa được trùng tu gồm có một số đã biết từ trước, số còn lại có thể thuộc niên đại trước hoặc trong thế kỉ XIX, nhưng bây giờ mới được biết đến. Như một số chùa sau:

Chùa Phúc Hải ở Hải Châu Chính xã, huyện Hòa Vang. Chùa nay đã mất, địa điểm xây dựng chùa trước đây nay là đình Hải Châu, thuộc phường Hải Châu I, quận Hải Châu, thành phố Đà Nẵng. Những gì mà chúng ta biết về ngôi chùa này là nhờ vào một số di vật của chùa hiện còn, như hoành phi, hồng chung và mấy dòng ghi chép trong cổ sử. Di vật và cũng là nguồn tài liệu sớm nhất cho biết thông tin về chùa Phúc Hải là bức hoành phi treo trong đình Hải Châu. Hoành phi bằng gỗ dài 1,2m, rộng 0,7m được đóng khung và sơn son thếp vàng. Chính giữa bức hoành là ba chữ Hán đại tự “Phúc Hải tự”, nghĩa là: Chùa Phúc Hải, hai bên có hai hàng chữ Hán nhỏ, hàng bên trái ghi “sắc tứ”, nghĩa là chùa được vua ban tên, hàng bên phải ghi “Minh Mạng lục niên ngũ nguyệt cát nhật tạo”, nghĩa là: [Hoành phi] được tạo vào ngày tốt tháng 5 năm Minh Mạng thứ 6 (1825). Chuông chùa Phúc Hải đúc năm Minh Mạng thứ 13 (1832) hiện lưu giữ tại Bảo tàng Đà Nẵng, khắc một bài minh ngắn, có đoạn: “Năm Giáp Thân, Minh Mệnh thứ 5 (1824) trùng tu chùa bốn làng. Năm sau kính được ban sắc tứ tên là chùa Phúc Hải” [183]. Sau này, tài liệu của Quốc sử quán triều Nguyễn nói rõ hơn. *Đại Nam thực lục* chép rằng, mùa hạ, tháng 5 năm Minh Mạng thứ 6 (1825), vua đi tuần du ở Quảng Nam. Ngày Ất Mùi, khởi giá tại kinh sư. Sau khi thăm thú Ngũ Hành Sơn và dinh Quảng Nam, ngày Nhâm Dần vua đến phố Hội An rồi “qua xã Hải Châu Chính, cho chùa mới làm của dân ấy đổi tên làm chùa Phúc Hải, sắc cho đình thần làm biển ngạch cấp cho” [66, tập 2, tr.428]. Ngoài ra, theo *Đại Nam nhất thống chí*, vua Minh Mạng còn ban cho 100 quan tiền” [65, tr.420].

Chùa Viên Giác ban đầu được xây dựng tại thôn Xuyên Trung, xã Cẩm Phô (nay thuộc phường Cẩm Nam, TP. Hội An). Bây giờ Cẩm Phô có 3 thôn và 3 ấp thuộc đôi bờ hạ lưu sông Thu Bồn. Ba thôn Xuyên Trung, Hà Trung và Thanh Nam nằm về phía hữu ngạn; còn ba ấp Tu Lễ, Xuân Lâm và Xuân Mỹ nằm về phía tả

ngạn. Đến năm Thiệu Trị thứ nhất (1841), “Nghĩ chùa ở xứ này sau các đợt binh hỏa cỏ mọc um tùm, chùa lại ở giữa sông, thường bị thủy tai, thế khó mà vững”, cho nên “Nay bốn xã kiên tâm khởi việc tạo lập, nguyện trùng hưng chùa, chặt bỏ cột kèo ở cỏ tự giữa sông đưa về...” trùng tạo lại ngôi chùa khang trang tại vị trí mới là ấp Tu Lễ. Chùa dựng xong, lấy tên là Viên Giác⁶⁶ [167] [168]. Đến năm Thành Thái thứ nhất (1889), chùa lại được trùng tu lần nữa, sửa sang chánh điện, thay mái ngói, dựng trụ và xây đông đường. Bấy giờ “quy mô thật tráng lệ, thấy Phật cảnh tráng nghiêm, tự vũ nguy nga” [169] [170].

Chùa Hải Tạng, như đã nói, được xây dựng từ thời chúa Nguyễn. Nhưng do vào tháng 9 năm Đinh Mùi (1847) điện thờ bị gió bão đánh sụp, bởi vậy, toàn bộ hương lão, tân cựu lí dịch, nam nữ, già trẻ phường Tân Hiệp, tổng Thanh Châu, huyện Hòa Vang, phủ Điện Bàn, tỉnh Quảng Nam tiến hành trùng tu chùa. Công việc thực hiện ngay năm sau, tháng 3 năm Mậu Thân (1848) [140] [141].

Chùa Thanh Khê (nay thuộc phường Thanh Khê Đông, quận Thanh Khê, TP. Đà Nẵng). Dựa vào địa bạ của làng Thanh Khê lập năm Gia Long thứ 14 (1815), có thể gián tiếp biết được muộn nhất vào năm 1815, chùa Thanh Khê đã được xây dựng. Sở dĩ như vậy là vì trong tài liệu này khi trình bày tình hình ruộng đất, có đoạn nói về việc làng trưng thu ruộng đất để lập làm vườn chùa. Nội dung như sau: “Một sở ruộng một mẫu (...) năm Tân Mùi bắt đầu trưng thu, bốn thôn kết lập làm vườn chùa. Phía đông và phía nam gần tư điền của Hồ Lễ Nghi, phía tây gần tư điền đồng canh của bốn thôn ở xứ Xuân An (thuộc bốn thôn), phía bắc gần đất cát xứ Thanh Khê của bốn thôn” [114]. Có lẽ, do không gian chật hẹp chưa thỏa mãn mong muốn của người dân, nên làng mới trưng thu thêm một mẫu ruộng để mở rộng khuôn viên chùa. Chùa hiện còn quả hồng chung đúc năm Thiệu Trị thứ 4, do gần một trăm đạo hữu trong làng phụng cúng [185]. Qua sự kiện này, chúng tôi nghĩ rất có thể, chùa Thanh Khê đã trải qua một đợt trùng tu tôn tạo lớn. Thời gian trùng tu hoặc là vừa mới xong và khánh thành trong dịp này, hoặc là đã diễn ra trước đó không xa. Bởi lẽ, chúng ta biết rằng, những việc Phật sự như thế trong dân gian - tức phụng cúng hồng chung - với việc huy động sự đóng góp của đông đảo đạo hữu dân làng, thường chỉ được thực hiện vào/sau các dịp trọng đại liên quan

⁶⁶ Theo văn bia thì trước đó chùa chưa có tên, nay mới đặt là Viên Giác. Nhưng nhiều người cho rằng nguyên ủy, chùa có tên là Cẩm Lý. Căn cứ cho quan điểm này là quả chuông hiện còn tại chùa đúc năm Gia Long thứ 13 (1814), có dòng lạc khoản: “Linh Miếu tộc Đông phái đồng tạo chung phụng cúng Cẩm Lý tự”. Chúng tôi bản khoản chưa thể tán đồng, vì biết đâu quả này thuộc một chùa Cẩm Lý nào đó hoàn toàn khác.

đến công trình như chùa được xây dựng mới hoặc được đại trùng tu tôn tạo hoàn thành. Nó xuất phát từ mục đích là món quà dâng cúng Tam Bảo; hay là để tôn trí cho chùa chiền, tăng thêm sự linh diệu nơi cửa thiền, đồng thời đáp ứng yêu cầu lễ nghi, cúng viếng của tín hữu, khi mà những lo toan đại sự như việc xây dựng, tôn tạo chùa chiền đã được giải quyết. Đến năm Canh Tý đời Thành Thái (1900), dân làng dựng lại ngôi chùa mới. Sự kiện này được lưu lại trên tấm bia đá tạo cùng năm (1900) hiện vẫn còn đặt trước sân chùa: “Ngày mồng 1 tháng 6 năm Canh Tý, triệt hạ chùa cũ. Ngày mồng 4 tháng đó làm lễ khởi công. Ngày 17 tháng 7 làm lễ thượng lương (mất 1 chữ) theo nền cũ. Ngày mồng 7 tháng 9 đắp sửa tượng thân, Phật, việc xong thì làm lễ thỉnh vào chùa. Ngày 15 tháng 11 làm lễ lạc thành. Ngày 17 bày đàn tu trai chẵn tể” [162].

Có thể kể thêm những chùa như Hòa Quang, Bảo Thuận, Phước Long, Trúc Lâm, Phước Định và Phổ Minh. Chùa Hòa Quang (nay thuộc xã Duy Sơn, huyện Duy Xuyên, tỉnh Quảng Nam) được trùng tu vào năm Minh Mạng thứ 2 (1821) [143]. Chùa Bảo Thuận được trùng tu vào tháng 11 năm Minh Mạng thứ 5 (1824) và có lễ hoàn thành vào tháng giêng năm Minh Mạng thứ 8 (1827), nên xã lập bia ghi nhớ [138]. Chùa này về sau bị hư hại, dân làng xây dựng lại ngôi chùa mới ở một vị trí khác cách đó khoảng 800m về phía bắc, gọi là chùa Trân Bửu. Cả hai địa điểm xây dựng chùa nay đều thuộc làng Khánh Thọ, xã Tam Thái, huyện Phú Ninh, tỉnh Quảng Nam. Chùa Phước Long xã Diễm Sơn (nay thuộc xã Điện Tiến, huyện Điện Bàn, tỉnh Quảng Nam) vốn được kiến tạo từ trước, đến tháng 11 năm Thiệu Trị thứ 4 (1844) thì trùng tu hoàn thành [158]. Chùa Trúc Lâm được xây dựng lại trên nền chùa cũ đã bị hư hoại, thuộc xã Phú Hương, tổng Đức Hòa Thượng, huyện Hòa Vang, phủ Điện Bàn, vào năm Tự Đức thứ 2 (1849) [165]. Chùa Phước Định, theo văn bia lập năm Duy Tân thứ 6 (1912), bấy giờ chùa thuộc châu An Định, tổng Nghĩa An Thượng, huyện Đại Lộc (nay thuộc xã Đại Đồng, huyện Đại Lộc, tỉnh Quảng Nam), thì châu An Định đã “phụng thờ khai mở chùa Phước Định từ trước”, đến năm Tự Đức thứ 30 (1877) trùng tu [154]. Chùa Phổ Minh xã Thạch Thiệp (nay thuộc xã Đại Hòa, huyện Đại Lộc, tỉnh Quảng Nam) được trùng tu vào năm Thành Thái thứ 8 (1896) [152]. Và, còn nhiều chùa khác nữa.

Trên đây là dựa vào tư liệu thành văn. Trong thực tế, tuyệt nhiên những chùa còn lại về sau, chẳng hạn chùa Phổ Khánh, hay chùa Yên Nê (xã Hòa Tiến, huyện Hòa Vang, thành phố Đà Nẵng) đều mang dấu ấn kiến trúc thời Nguyễn. Điều đó

nói lên rằng, thế kỉ XIX, gần như mọi ngôi chùa dân gian đều đã được tu tạo lớn.

3.4.2.2. Kiến trúc và thờ tự

Cũng như những thế kỉ trước, chùa dân gian thế kỉ XIX được xây dựng ở nhiều vị trí, đặc biệt trong đó, một số chùa mọc lên bên cạnh phố buôn, chợ búa, bến thuyền, đường sá nhộn nhịp. Xin dẫn chứng vài trường hợp. Với chùa Viên Giác, văn bia miêu tả: “Phía nam có sông lớn thường trong sạch, phía bắc có bãi cát trải rộng, phía đông tiếp thông với bến sông nơi ghe thuyền, xe cộ tấp nập, phía tây trông thấy đường sá qua lại của thành ấp”[167], cho thấy một vị thế trung tâm của mạng lưới giao thông thủy bộ, cũng như quang cảnh trao đổi giao thương sôi động ở mảnh đất này. Tương tự là chùa An Phước làng An Hải và chùa Phước Hải làng Hải Châu ở đôi bờ sông Hàn. Sát bên chùa An Phước là chợ Bà Thân (Hà Thân) và bến đò cùng tên, vốn đã có trước khi chùa được xây dựng (năm 1827). Chợ Bà Thân là một chợ lớn – chợ liên làng, nơi tụ họp buôn bán của bảy xã vùng hữu ngạn sông Hàn, gồm: Mỹ Khê, Hóa Khuê, Mỹ Thi, Phước Trường, Tân An và Nam An. Điều này được ghi rõ trong tờ trát của Thoại Ngọc Hầu⁶⁷ gửi cho xã An Hải ngày 20 tháng 4 năm Minh Mạng thứ 8 (1827), khi xã này cử người đến đôn Châu Đốc (An Giang) để nhờ ông can thiệp việc xã Hải Châu sang quấy phá không cho họp chợ [33, tr.350]⁶⁸. Vị trí chùa Phước Hải nằm cách chợ Hải Châu (quen gọi là chợ Hàn) khoảng 300m về phía tây. Trong *Phủ biên tạp lục* của Lê Quý Đôn viết năm 1776, chợ Hải Châu đã được nhắc đến. Cạnh chợ là bến thuyền. Khu vực này phát triển thịnh đạt từ thời chúa Nguyễn đến triều Nguyễn. Năm 1845, August Haussman đến Đà Nẵng, kể lại cảnh mua bán ở một khu vực mà theo nhiều nhà nghiên cứu, gần như chắc chắn là chợ Hải Châu, rằng: “Khu vực đáng để ý nhất là khu bán tạp hóa, chính tại khu này thủy thủ đoàn các tàu đã mua bán và viên quan sở tại đã không quên thu món huê hồng qua các cuộc mua bán đó... Viên quan ở Đà Nẵng có vẻ như nắm lấy thị trường gia súc, nên vào lúc chúng tôi mới đến y đòi những 20

⁶⁷ Tức Nguyễn Văn Thoại (1771 - 1829), một khai quốc công thần triều Nguyễn, quê tại làng An Hải. Bảy giờ ông đang giữ chức Khâm sai Thông chế Án thủ Châu Đốc đôn, lãnh ấn Bảo hộ Cao miên kiêm quân biên vụ trấn Hà Tiên.

⁶⁸ Nội dung tờ trát có đoạn: “Mùa đông năm ngoái, trong xã có cho hai người: Lê Văn Trực, Trần Văn Chiêu, đến hầu tại đôn, trình rằng: tứ cận của xã này là Mỹ Khê, Hóa Khuê, Mỹ Thi, Phước Trường, Tân An, Nam An gồm chung thành địa phận bảy xã, đều đồng lòng muốn họp chợ tại xã An Hải để vừa mở rộng đường tài chính, vừa thắt chặt nghĩa thân lân. Và lại, vào những năm trước, xã có tục lệ họp chợ lâu rồi. Nhưng sau, xã Hải Châu gây rối, dẫn đến tranh chấp, làm cho chợ ấy phải tan. Điều này dân chúng quanh vùng thấy đều biết rõ. Bồn chức đã thuận theo ý muốn ấy và đã truyền cho hai người nói trên trở về xã nhà thuật lại đầy đủ đầu đuôi. Ví như nay tất cả bảy xã đều đồng tình như vậy, thì mỗi xã phải một mục dịch tháp từng bồn chức, thân hành đến trước chợ, xem xét lại cho rõ, rồi cho thi hành”.

piastres một con bò; nhưng sau đó, nhờ sự can thiệp của quan huyện sở tại nên giá chỉ còn lại 8 piastres” [17, tr.148-149].

Bố cục chùa thế kỉ XIX thường chỉ một nếp nhà nằm ngang gọi là chính điện với hai bộ phận hiên (ở trước) và nội điện (bên trong), tọa lạc ở khoảng giữa khuôn viên, như chùa Phổ Khánh (Đại An, Đại Lộc, Quảng Nam), chùa Dương Lâm (nay là đình Dương Lâm, Hòa Phong, Hòa Vang, Đà Nẵng), chùa Yên Nê (Hòa Tiến, Hòa Vang, Đà Nẵng). Đôi khi có thêm lầu chuông gác trống được nối liền với hiên về hai phía, như chùa Hải Tạng (Cù Lao Chàm, Hội An, Quảng Nam). Diện tích mặt bằng chính điện cũng không lớn, khoảng từ 60 m² đến trên 100 m². Mặt bằng chùa Phổ Khánh khoảng gần 70 m²; còn chùa Hải Tạng hơn 100 m² (chưa kể lầu chuông gác trống).

Cũng phải lưu ý thêm rằng, quy mô nói trên là đều từ những ngôi chùa được tạo dựng bằng vật liệu bền vững, có khả năng chịu lực lớn, chủ yếu là gạch và gỗ. Trong thực tế, có thể tồn tại không ít chùa được làm bằng vật liệu đơn sơ tranh tre nứa lá mà vẫn bia chùa Bàn Trạch đã nói đến. Nếu thế, quy mô, bố cục loại chùa này không thể vượt qua những chùa được biết, hay đúng hơn, không thể bằng. Nó càng nhỏ gọn, đơn giản hơn nữa. Vì rằng việc sử dụng gạch sẽ rất thuận tiện để xây lầu chuông gác trống; còn kết cấu khung gỗ (mặc dù vẫn bị hạn chế về kĩ thuật) hoàn toàn có lợi thế để mở rộng quy mô hơn vật liệu tre nứa.

Nhưng đó là nói đến công trình chính. Thực ra, chùa dân gian thế kỉ XIX còn có các tiểu kiến trúc khác nữa mà trước đó chưa có hoặc chưa thể khẳng định: miếu bà và công tam quan. Tuy vậy, không phải chùa nào cũng có một trong hai hoặc cả hai công trình này; mặt khác, những tiểu kiến trúc này cũng không có gì đồ sộ, đặc biệt quy mô miếu bà rất nhỏ, chỉ khoảng 4 m² đến 10 m². Miếu bà được thấy trong các chùa An Sơn, Phước Hải, Hải Tạng, An Định, Phổ Khánh, Phước Long. Nó thường nằm về một bên hoặc chệch về phía trước chính điện.

Tam quan hiện biết là ở hai chùa Long Thủ và Hải Tạng. Đây là hai công trình mang đậm phong cách kiến trúc công ngõ thời Nguyễn (thế kỉ XIX), mà trên địa bàn Quảng Nam, vẫn còn ở một số chùa chính thống như Tam Thai (Ngũ Hành Sơn, Đà Nẵng). Tam quan chùa Long Thủ có phần đẹp hơn tam quan chùa Hải Tạng. Năm 1920, nó xuất hiện trong bài viết của H. Cosserat với một hình thức “cũ kĩ” khi ông đến đây khảo sát về ngôi chùa này [16]. Chùa Long Thủ được xây dựng trước đó hẳn đã đổ nát, sau này nhân dân tái dựng lại có phần tạm bợ nên H. Cosserat mới nói rằng

nó chẳng có gì phải chú ý [16]. Tam quan chùa được xây bằng gạch, vữa vôi, quy mô vừa phải (bề ngang 6m, sâu/dày 3m) theo kiểu thức vòm cuốn. Thân công là một khối hình hộp chữ nhật chia thành ba cửa vòm, hai cửa bên đều bằng nhau cả về chiều rộng lẫn chiều cao và nhỏ hơn cửa chính. Trên mỗi cửa đều tạo cổ lâu, tạo mái, giữa thân để rộng từ trước ra sau để bày biện thờ tự. Ngày nay, có một số chi tiết kiến trúc, trang trí công tam quan sai khác với nguyên thủy nếu đối chiếu với hai bức ảnh mà H. Cosserat giới thiệu trong bài viết của mình từ hơn chín mươi năm trước. Lúc bấy giờ, chung quanh cổ lâu vốn để trống, không có lan can như hiện tại. Bốn góc đỉnh của thân công là biểu tượng hình búp sen. Còn ở mái cổ lâu thì có thể nói, đẹp hơn hiện tại: tàu mái cong tạo nên những đầu đao vượt lên hình mũi thuyền; đường nóc giữa gắn biểu tượng rồng theo kiểu hồi long (rồng quay đầu) rất uyển chuyển. Thân công và cổ lâu, cả hai mặt trước và sau được chia thành các ô hộc (nhưng không thể nhận biết được chi tiết trang trí). Hiện tại, ta thấy đó là những đề tài cổ điển như tứ hữu, tứ thời, bát bửu và những cảnh núi sông, muông thú được thực hiện bằng kỹ thuật đắp nổi, đôi khi có khảm sành sứ.

Không như hai thế kỷ trước, kiểu thức, kết cấu chùa dân gian thế kỷ XIX được nhìn nhận khá đầy đủ từ những gì còn lại. Như chùa Xuân Thiều, chùa An Sơn, chùa Yên Nê, chùa Dương Lâm, chùa Phổ Khánh, và chùa Hải Tạng. Nó cho thấy có hai hình thức cơ bản về kiểu thức, kết cấu kiến trúc (công trình chính) là kiểu vì chông rường và kiểu vì kèo⁶⁹, trong đó kiểu vì kèo chiếm tuyệt đại đa số. Dưới đây, chùa Hải Tạng và chùa Phổ Khánh – hai ngôi chùa bảo lưu gần như nguyên vẹn kết cấu kiến trúc bên trong từ ngày khởi tạo – sẽ được dẫn liệu như là đại diện cho hai kiểu thức kiến trúc vừa kể, tuy rằng, có thể nói, nó chưa đạt đến độ điển hình – cổ điển của kiến trúc truyền thống xứ Quảng.

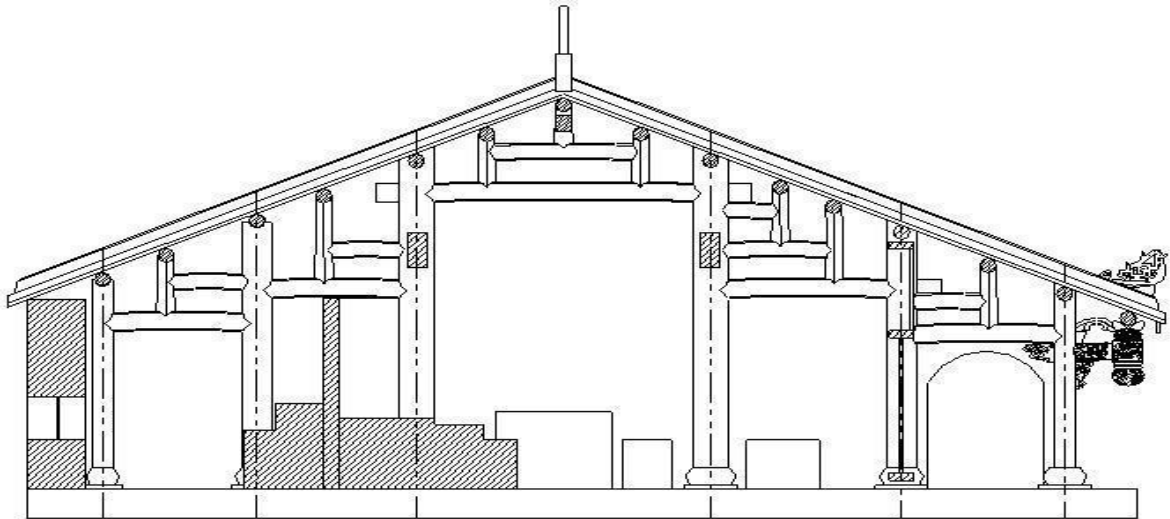
Kiểu vì chông rường thuộc kiến trúc chùa Hải Tạng. Liên kết con rường, nói một cách cụ thể hơn đó là kiểu thức kết cấu chông rường giả thủ (hay chông rường trụ đội). Chùa có bốn bộ vì, mỗi vì có sáu cột chia đều về hai phía: hai cột nhất (cột cái), hai cột nhì (cột quân) và hai cột ba (cột con). Cột có tiết diện tròn, đường kính từ 40cm đến 45cm, đứng trên đá tảng bằng sa thạch. Tất cả cột được liên kết bởi hệ thống con rường ăn mộng xuyên qua cột và được khóa chặt bằng nêm. Những con

⁶⁹ Vì là tên gọi để chỉ một bộ phận cơ bản như là một hệ thống trong kiến trúc nhà gỗ truyền thống người Việt. Vì được tạo nên từ các cột và thành phần liên kết cột theo hàng dọc (từ trước ra sau). Để tạo thành căn nhà, các vì sẽ được liên kết với nhau bằng một hệ thống xà ngang. Như vậy, nhà càng dài thì càng nhiều vì; và, độ rộng của vì sẽ quy định độ sâu của lòng nhà. Sự phân biệt vì là dựa vào đặc trưng liên kết cột.

rường này còn được gọi là trính/trển. Trên lưng những rường này được chõng tiếp những rường ngắn hơn nhờ hệ thống giả thủ/trụ đội. Giả thủ là khúc gỗ ngắn hình tròn (như một đoạn của đầu cột nên cũng có nơi gọi là cột cụt), chân ăn mộng vào lưng rường dưới, đầu vươn thẳng lên để đỡ hoành mái/đòn tay. Ở giữa, con rường ăn mộng xuyên qua hai cột nhất, chõng lên trên là một rường ngắn ăn mộng xuyên qua hai giả thủ. Trên lưng, chính giữa của con rường cuối cùng là nơi đứng chân của một giả thủ chõng thẳng vào thượng lương/đòn đông. Tương tự như thế, phát triển liên kết về hai phía, các con rường lần lượt một đầu ăn mộng vào cột này đầu kia ăn mộng vào cột kế tiếp, từ cột nhất ra đến cột ba. Ở đây có nhiều con rường chõng lên trên, ngắn dần theo chiều xuôi dốc mái, một đầu ăn mộng vào cột đầu kia xuyên qua giả thủ đứng phía ngoài. Những rường này gọi là rường cụt hay rường cánh. Tất cả con rường đều có dáng thẳng, tạo cạnh hình múi khế.

Kiểu vì chùa Hải Tạng còn một bộ phận nữa ở phía trước, nhiều người gọi là bẫy, dùng để đỡ đuôi mái vươn ra xa khỏi hàng cột ba (cũng tức là hàng hiên). Gọi nó là bẫy vì, có lẽ tương tự về chức năng với bộ phận bẫy trong kiến trúc truyền thống miền Bắc, nhưng giữa chúng khác nhau về hình thức kết cấu và bản chất kỹ thuật. Bẫy trong kiến trúc Bắc Bộ là một thanh gỗ cong ăn mộng vào cột quân và chót dưới xà nách theo nguyên tắc đòn bẫy. Nó ngửa bụng để nâng lực. Ở chùa Hải Tạng thì khác, theo chúng tôi, có nét gần với kiểu thức con sơn hơn. Kết cấu bẫy gồm hai thành phần: một khúc gỗ thẳng, dẹt một đầu ăn mộng vào cột ba chót dưới con rường, đầu kia vươn ra ngoài để “treo” vào đó một khúc gỗ khác theo phương thẳng đứng đỡ lấy đòn tay rìa mái mà từ ngoài nhìn vào, như những lồng đèn rủ xuống. Khúc gỗ này dài khoảng 60cm được giật thót tạo thành ba phần: đoạn giữa khối trụ tròn chạm kín hình dây lá, trên là hình đài sen, phần dưới hình cầu như quả bí chạm các lớp lá xếp chồng. Kiểu bẫy chùa Hải Tạng là hiện tượng phổ biến và là một trong những yếu tố tạo nên đặc trưng trong kiến trúc khu vực Hội An. Bốn bộ vì được liên kết theo hàng ngang bởi hệ thống xuyên và xà, tạo thành ngôi chùa ba gian (không có chái). Về bản chất, xuyên không khác xà, cho nên đôi khi người ta gọi chung là xuyên và phân biệt thành xuyên thượng, xuyên hạ. Xà (xuyên thượng) liên kết đầu cột, sập mộng từ trên xuống; còn xuyên (xuyên hạ) ăn mộng ở dưới đầu cột, chõng gần sát với con rường/trính. Xuyên và xà đều là những thanh gỗ dài, thẳng nhưng khác nhau về kích cỡ, xuyên có tiết diện lớn – hình chữ nhật đứng, xà tiết diện nhỏ hơn – hình vuông.

Bản vẽ 3.1. Kết cấu vì chông rường chùa Hải Tạng Tl: 1/100

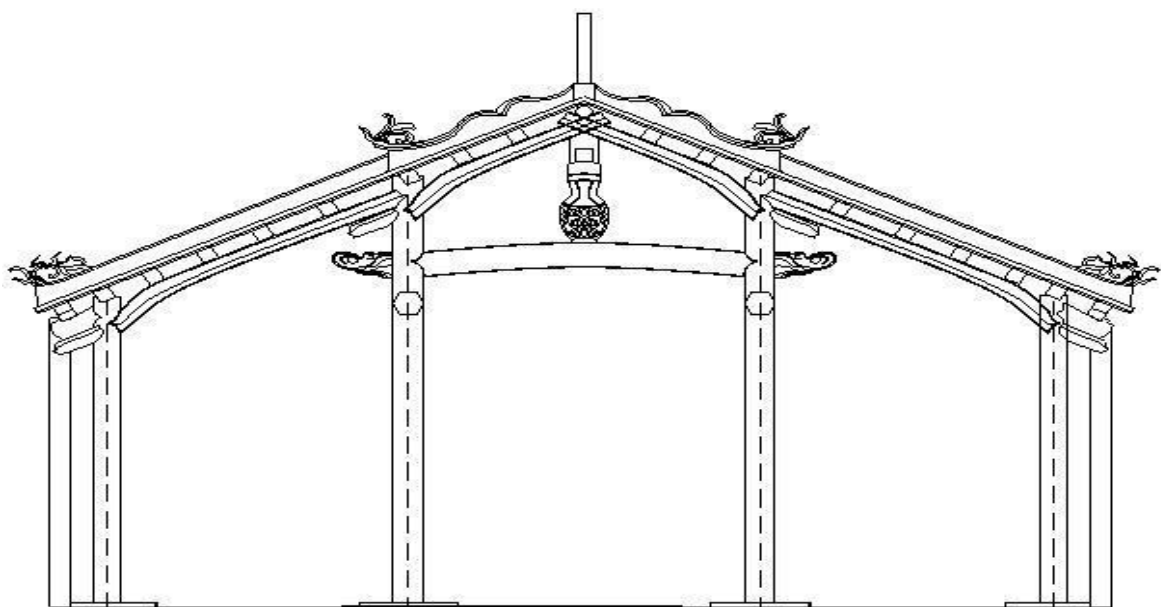


Khác với chùa Hải Tạng, chùa Phổ Khánh kết cấu theo kiểu vì kèo. Có hai bộ vì, mỗi vì có bốn cột, hai cột cái (cột nhất) và hai cột nhì. Hai cột cái được nối với nhau bằng một thanh gỗ ăn xuyên qua thân cột, ở vị trí khoảng 1/3 tính từ trên xuống, gọi là thanh trính. Trính được tạo dáng cong mềm mại, có hai đường chỉ nổi ở hai bên hông, đuôi trính vuốt cong và chạm khắc dây lá. Ngoài thanh trính, tất cả các bộ phận liên kết cột còn lại ở một vì đều gọi là kèo. Kèo là những thanh gỗ có dáng khum với những độ dài ngắn khác nhau để liên kết các đầu cột, chạy theo độ xuôi của mái từ trên xuống dưới, đỡ lấy hai mái. Kèo ở đây là kèo chuyền lưỡng đoạn. Nó bao gồm bộ phận kèo nóc (hay còn gọi là kèo nhất), với hai thanh gỗ ngắn tra đuôi vào đầu hai cột cái, đầu kèo vươn cao và bắt chéo nhau tại nóc để đỡ lấy đòn dông. Chỗ bắt chéo gọi là giao nguyên. Dưới kèo nóc là kèo nhì, đầu chông lên đuôi kèo nóc và ăn mộng vào đầu cột cái, đuôi tra vào đầu cột nhì. Cũng như kiểu kết cấu chông rường, kiểu vì kèo cũng phải được liên kết theo hàng ngang bằng hệ thống xuyên và xà. Chùa Phổ Khánh có hai bộ vì tạo thành kiến trúc một gian hai chái. Ở đây là chái kép, tức gồm hai hàng cột, ngoài cùng là hai cột đấm và hai cột quyết, giữa thêm hai cột đấm nữa. Cột quyết đứng ở vị trí các góc, còn cột đấm nằm cùng hàng với cột cái theo chiều ngang, tất cả chúng đều được liên kết với cột cái thông qua các kèo đấm và kèo quyết.

Ở chùa Phổ Khánh, còn có một bộ phận kiến trúc đặc trưng đó là xà cò trụ đội, giống hệt như kiến trúc nhà dân dụng xứ Quảng. Trụ đội (còn gọi là trụ trón) là một đoạn gỗ ngắn, hình tròn để đỡ lấy giao nguyên. Trụ trón đứng vuông góc tại trung điểm của thanh trính, nhưng không ăn mộng trực tiếp vào lưng trính mà thông

qua một chân đế bằng gỗ tạo dáng cong cong hình con tôm nên gọi là chân tôm. Phần trên có tám ván hình cánh dơi tỏa ra hai bên, đỡ bụng dưới của hai kèo nóc gọi là lá quả. Ở kiến trúc nhà dân dụng, toàn bộ các bộ phận này được gọi chung là áp quả. Xà cò là một thanh gỗ dài được tạo dáng cong nằm phía dưới cây đòn dông, hai đầu ăn mộng vào hai trụ trốn. Xà cò không phải là bộ phận thực hiện chức năng liên kết mà thường là để khắc các niên đại xây dựng và sửa chữa công trình.

Bản vẽ 3.2. Kết cấu vì kèo chùa Phổ Khánh Tl: 1/100



Chuyển sang thế kỉ XIX, đối tượng thờ tự trong chùa dân gian có phần đông đảo hơn. Trong Phật điện, mô hình một tượng Phật vẫn duy trì như đã thấy ở giai đoạn trước. Hiện tại, chùa Thanh Lương (xã Duy Vinh) và chùa Long Phước (thị trấn Nam Phước) (đều thuộc huyện Duy Xuyên, tỉnh Quảng Nam) có hai pho tượng Phật bằng đồng đặt ở gian giữa chính điện. Hình thức tượng gần giống nhau. Tượng ngồi kiết già, tay bắt ấn tam muội. Thân mập, bụng to, khuôn mặt bầu bĩnh, cổ có ngấn, hở ngực. Tượng mặc nhiều lớp áo với những nếp gấp thô có phần nặng nề, lớp áo trong có thắt gút ở đoạn dưới ngực. Đầu to, tóc bụt ốc, nhục kháo nhỏ. Đặc điểm này phản ánh rõ phong cách tượng Phật thời Nguyễn (thế kỉ XIX).

Ở chùa Trúc Lâm, có thờ Phật, Bồ tát, Tổ sư và Hộ Pháp. Theo văn bia chùa lập năm Tự Đức thứ 2 (1849), bấy giờ, sau khi chùa được tân tạo hoàn thành “tức thì nghênh đón ba vị Phật tượng đặt vào các gian để phụng sự” [164]. Cách nói trong văn bia, rõ ràng đã cho chúng ta hình dung chính điện có ba gian thờ, và mỗi pho tượng được đặt vào một gian riêng. Nếu vậy, có thể đi đến khẳng định rằng cả

ba pho tượng này không thể đều là tượng Phật. Bởi đó là cách thờ tự rất xa lạ với mọi ngôi chùa Việt truyền thống. Chùa Việt chỉ thờ bộ ba tượng Phật đi liền nhau gọi là Tam thế, và bao giờ cũng được đặt trong cùng một ban thờ tại gian giữa của chính điện. Vậy phải chăng là tượng Phật và Bồ tát? Xem xét cách thờ tự ở nhiều chùa khác cùng thời, chúng tôi cho rằng ba pho tượng chùa Trúc Lâm có thể thuộc hai khả năng: 1/ Phật Thích Ca và hai vị Bồ tát Văn Thù, Phổ Hiền; và 2/ một vị Phật, Bồ tát Địa Tạng và một vị Bồ tát khác, trong đó, khả năng thứ nhất là rất lớn. Ngoài bộ ba tượng Phật và Bồ tát, chùa còn có tượng Hộ pháp Tam châu bằng đồng và tượng Đạt Ma thiền sư bằng đá [164]. Hộ pháp Tam châu chính là Hộ pháp Vi Đà, còn gọi Vi tướng quân, Vi thiên tướng quân... là vị thần bảo vệ Phật pháp. Một trong tám vị đại tướng quân tăng trưởng phương Nam, đứng đầu 32 vị tướng quân, dưới quyền Tứ thiên vương. Thần được Phật phó chúc trấn giữ ba châu Đông, Tây, Nam [61, tập 4, tr.7854]. Đạt Ma thiền sư tức Bồ Đề Đạt Ma (? - 535), con vua nước Hương Chí thuộc Nam Thiên Trúc, đệ tử ưu tú của tổ Bát Nhã Đa La. Đời Lương Vũ Đế niên hiệu Phổ Thông năm đầu (520), ông đến Trung Quốc, dựng chùa Thiếu Lâm ở Tung Sơn, thu nhận đồ đệ truyền đạo Pháp. Ông là tổ thứ 28 của Ấn Độ và là sơ tổ của Thiên tông Trung Quốc [61, tập 1, tr.754].

Có mô hình bộ ba tượng Phật – bộ Tam thế - trong chùa dân gian thế kỉ XIX. Đến nay chúng ta biết chắc chắn có một bộ Tam thế ở chùa Hải Tạng, bằng đồng. Không có tài liệu nào nói đến niên đại của bộ tượng này nhưng không khó để nhận ra điểm đặc trưng của phong cách tượng thời Nguyễn (thế kỉ XIX). Bộ Tam thế này cùng với những tượng Phật ở hai chùa Thanh Lương, Long Phước (đã dẫn) đều chung một phong cách. Tam thế chùa Hải Tạng đều trong tư thế ngồi kiết già, tay bắt ấn tam muội. Tượng không phải ngồi trên đài sen như thường thấy mà phía dưới chỉ như một tấm đỡ mỏng được đúc liền khối với tượng. Các tượng đều có khuôn mặt bầu bĩnh, má căng, mắt mở to, đầu tròn, tóc bụt ốc, nhục kháo không nhô cao. Thân tượng mập, bụng to, hở ngực. Tượng mặc nhiều lớp áo với những nếp gấp thô, mạnh và tạo những đường bong hằn nổi trên tay áo. Tượng giữa có kích thước lớn hơn chút ít. Hai tượng bên cũng có vài chi tiết khác nhau: tượng bên trái: miệng mở hờ, môi hơi dày, hai bàn chân lộ rõ trên đài; tượng bên phải: miệng mím chặt, hai bàn chân giấu trong áo.

Chùa Hải Tạng còn có nhiều tượng cổ khác, gồm: Ngọc Hoàng, Bồ tát Địa Tạng, Già Lam, Đạt Ma và Hộ pháp Vi Đà. Tượng Ngọc Hoàng ngồi trên ngai, mặc áo bào, đội mũ bình thiên. Ngọc Hoàng là vị thần quan trọng trong Đạo giáo, cùng

với Nguyên Thủy Thiên Tôn và Thái Thượng Lão Quân tạo thành bộ Tam thanh – một bộ phận của thiên thần. Bồ tát Địa Tạng là vị Bồ tát được sự phước chúc của Phật Thích Ca đã tự thệ nguyện độ hết chúng sinh trong sáu đường trong khoảng thời gian từ khi Phật viên tịch đến lúc Bồ tát Di Lặc thành đạo rồi Ngài mới thành Phật. Kinh sách Phật giáo có nhiều chỗ khác nhau khi nói về ý nghĩa danh hiệu, cũng như sự hóa hiện, tiền thân và hình tượng của Ngài [61, tập 2, tr.1952-1954]. Tượng ngồi trên sư tử, đầu đội mũ thiên quan, mặc áo cà sa, tay trái bắt ấn, tay phải cầm minh châu. Già Lam, cũng có người gọi là Long Thần, hay Đức Ông. Về nguồn gốc, nhiều người cho đây là vị thần bảo vệ Phật pháp, đúng như kinh sách đã nói⁷⁰; nhưng cũng có ý kiến cho đó là ngài Cấp Cô Độc, người có công ủng hộ Phật giáo khi Phật còn tại thế. Tượng mặc giáp trụ, đứng, mặt đỏ, mắt mở trừng, hai tay tì trên cán rìu chống phía trước. Tượng Vi Đà đứng, mặc giáp trụ, mặt khôi ngô, hiền từ, tay phải chống nạnh, tay trái tì lên cây gậy chống phía trước. Tượng Đạt Ma thiền sư ngồi chân co chân chống, tay cầm thủ quyển, đôi mắt sáng, với bộ râu quai nón đặc trưng.

Những tượng này dù diễn tả đôi tượng cụ thể khác nhau nhưng đều có chung những điểm cơ bản về nghệ thuật tạo tác, từ đề tài, motif hoa văn trên trang phục đến đường nét và bố cục. Các tượng nhìn chung đều thấp, mập không cân xứng về tỉ lệ; đường nét đơn giản và có phần thô mộc. Nhưng có điều là từ trên khuôn mặt tượng ta dễ dàng cảm nhận sự mộc mạc, gần gũi đời thường của các vị thần, do ở đây người nghệ nhân đã phần nào không câu chấp vào tính lí tưởng của đối tượng, không bị gò bó bởi những điển lệ trong sách vở. Điều đó nói lên rằng, những tượng này cùng nằm trong một giai đoạn nhất định, thậm chí – chúng tôi còn nghĩ – đều cùng chung nguồn gốc xuất xứ, tức cùng địa chỉ làm ra nó. Nhưng đó là giai đoạn nào? Câu trả lời có thể tìm thấy ở một bức hoành phi hiện còn tại chùa. Bức hoành tạo năm Tự Đức thứ nhất (1848), do tín hữu Mai Văn Phú pháp danh Toàn Thành phụng cúng, có nội dung Đông chấn Tổ sư 東震祖師; nghĩa là Tổ sư chấn phát [Phật giáo] phía đông⁷¹. Rõ ràng, đây muốn nói đến Đạt Ma Tổ sư. Như vậy, tượng Tổ sư Đạt Ma do tín hữu Toàn Thành cúng vào chùa năm 1848; những tượng còn lại có thể cùng niên đại hoặc cũng không khác xa lắm về thời gian so với tượng Đạt Ma.

⁷⁰ Gọi đúng theo kinh sách là Già Lam thần, hay Già Lam thập bát thiện thần, Hộ Già Lam thần, Tự thần. Theo nghĩa hẹp thì chỉ riêng vị thần bảo vệ già lam tức tăng viện [tăng viện là nơi ở của chúng tăng]; còn theo nghĩa rộng thì chỉ chung cho chư thiên thiện thần ủng hộ Phật pháp [61, tập 2, tr.2165-2166].

⁷¹Phía đông ở đây được hiểu trong sự đối sánh với phía tây là nơi phát tích Phật giáo – đông thổ - tây thổ.

Trong chùa dân gian thế kỉ XIX, chúng ta còn thấy sự phổ biến của việc thờ Mẫu. Nhưng khác với những đôi tượng trên được thờ trong những không gian chung, chủ yếu là nhà chính điện. Mẫu bao giờ cũng có không gian riêng biệt, thường là ngôi miếu nhỏ mà vị trí có lần đã được đề cập. Như chùa An Sơn, chùa Phước Hải, chùa An Định, chùa Phước Long, chùa Phổ Khánh, chùa Hải Tạng. Tên gọi chung của những ngôi miếu này, theo cách gọi dân gian, là miếu Bà. Bà tức Thiên Y A Na Chúa Ngọc, Thiên Y A Na, Thiên Y Thánh Mẫu, Ngọc Phi, Bà Chúa Ngọc hay đơn giản và dân gian hơn là Bà Chúa, Bà Ngọc, vị thần có nguồn gốc Chăm, vốn là Mẹ xứ sở Pô Inur Nugar của người Chăm được người Việt tiếp nhận trong quá trình tương tác văn hóa giữa hai dân tộc. Nói gọn lại, miếu Bà là nơi thờ vị mẫu thân Chăm – Việt.

Cách thức thờ tự ở chùa dân gian Quảng Nam thế kỉ XIX rất gọn và đơn giản. Không có dữ liệu trực tiếp cho biết vấn đề này, song có thể nhận biết nó qua số lượng đôi tượng được thờ và kiến trúc công trình. Có thể đôi tượng thờ tự chỉ dừng lại như trên hoặc nhiều hơn, nhưng chắc chắn không thể đông đảo như những chùa chính thống khác, vì quy mô, kiểu thức kiến trúc công trình không cho phép.

Kiến trúc không chỉ cho chúng ta biết mức độ phong phú của đôi tượng thờ tự mà còn là chỉ dấu cho nhà nghiên cứu về cách thức bài trí thờ tự nữa, tối thiểu ở cái nhìn chung, tổng thể. Rõ ràng, đôi tượng không phong phú thì không thể có cách thức thể hiện nó đa dạng, phức tạp. Và với kiến trúc phổ biến chỉ là một ngôi nhà chính điện thì dĩ nhiên, đó là nơi thờ tự duy nhất cho tất cả. Không gian thờ tự hẹp, nên cho dù đôi tượng thờ được bài trí tập trung nhưng không tạo thành nhiều lớp mà trải đều ra các phía. Chỉ có những công trình sâu lòng (tức độ rộng của vì kèo phải lớn) thì mới đủ sức chứa nhiều lớp thờ, bởi phải còn chừa không gian cho tín hữu thực hành nghi lễ. Trong khi chùa dân gian Quảng Nam, như đã biết, rất cạn lòng; mà lại là chùa của làng xã thường có sinh hoạt văn hóa và nghi lễ tập thể.

Trong không gian đó, chúng ta có thể khẳng định tượng Phật bao giờ cũng đặt ở vị trí trung tâm nhất và, cao nhất (nhưng là một độ cao vừa phải do sự khống chế của chiều cao mái).

Chùa Hải Tạng cho đến nay đã bổ sung thêm một số tượng mới, nhưng ngay gian chính giữa, ban thờ cũng chỉ có hai bậc. Hai gian bên là ban thờ Quan Thế Âm và Đại Thế Chí. Những tượng cổ còn lại bài trí sát tường hai đầu hồi. Điều đó cho chúng ta hình dung một kiểu thờ sẽ hết sức đơn giản cách đây hơn một thế kỉ.

* *

*

Có thể nói, thế kỉ XIX, Phật giáo Quảng Nam nhận được sự ủng hộ tích cực đặc biệt của hoàng triều nhà Nguyễn. Các vua từ Minh Mạng đến Thiệu Trị, Tự Đức, Thành Thái và cả bà thái hậu, bằng cách này hay cách khác, đều tỏ rõ sự ủng hộ nhiệt thành các tự viện, tín trọng sư tăng ở Ngũ Hành Sơn, một việc làm vô tiền khoáng hậu với Phật giáo ở các trực tỉnh. Tất nhiên, ẩn chứa trong đó là cả một sách lược chính trị của triều Nguyễn, song, nó rất vi tế và xét đến cùng thì động cơ, mục tiêu cũng xuất phát từ sự mong cầu hạnh phúc cho dân chúng, muốn cho xã hội an bình.

Tổ chức sơn môn và đời sống tăng sĩ của Phật giáo Quảng Nam thế kỉ XIX, nhìn chung, không có sự khác biệt về chất giữa chùa quan/công và chùa tư, tuy về hình thức, một bên có phần quy củ về tổ chức và nhận được sự bao cấp về kinh tế bởi sự can thiệp của nhà nước, còn một bên hoàn toàn thuộc về nội bộ tôn giáo. Trong mỗi tự viện, số lượng sư tăng không nhiều và đều đặt dưới sự quản lĩnh của vị thiền tăng trụ trì đạo cao đức trọng; ở chùa quan còn có thêm vị tăng cang giữ vị trí tối cao. Tuyệt đại đa số đều sinh hoạt đạm bạc, nghiêm khắc giữ giới, đôi lúc khắc kỉ, tiết thực. Cũng có một số ít sư tăng lấy vợ sinh con, thậm chí lắm vợ nhiều con, nhưng rõ ràng không thể tạo nên mảng màu chủ đạo trong bức tranh Phật giáo một vùng đất.

Bên cạnh việc thường xuyên thực hành nghi lễ tôn giáo như là một yêu cầu bắt buộc để thanh tẩy thân tâm, các tăng sĩ - nhất là những danh tăng - Phật giáo đất Quảng còn coi trọng hoạt động đào tạo tăng tài để duy trì và xiển dương pháp mạch. Họ đã tổ chức hoặc tham gia tổ chức nhiều đại giới đàn ở các đạo tràng lớn trong và ngoài địa phương Quảng Nam. Hạt giống giác ngộ vì thế được gieo rải rộng khắp trên những cánh đồng trần tục.

Thế kỉ XIX, Phật giáo Quảng Nam xuất hiện nhiều danh tăng ưu tú, đạo cao đức dày, không chỉ có ảnh hưởng lớn trong hàng tăng chúng mà cả với xã hội, là gương sáng cho lớp lớp hậu nhân nương tựa cửa thiền soi chiếu, phản tỉnh. Chính họ đã góp công to lớn trong việc phát triển Phật giáo đất Quảng, đưa Phật giáo đất Quảng nhanh chóng đi vào quỹ đạo đổi mới của Phật giáo đất nước những thập niên đầu thế kỉ XX.

Thế kỉ XIX, Phật giáo Quảng Nam cũng chứng kiến hàng loạt chùa chiền được tu bổ và xây dựng mới, gồm cả chùa chính thống và chùa dân gian. Kiến trúc và thờ tự đã trở nên quy chỉnh, ổn định. Tất cả đã góp phần đáp ứng nhu cầu văn hóa tín ngưỡng của xã hội lúc bấy giờ.

CHƯƠNG 4

ĐẶC ĐIỂM, VAI TRÒ

PHẬT GIÁO QUẢNG NAM THẾ KỈ XVII - XIX

4.1. Đặc điểm Phật giáo Quảng Nam thế kỉ XVII – XIX

4.1.1. Tính cởi mở, bình dân và gần gũi

Các danh tăng Phật giáo đất Quảng gần như không chú ý đến việc trước tác lí luận, bình giảng kinh sách, đề ra các chủ thuyết, mà chỉ chú trọng thực hành, không thích nghĩa lí rườm rà. Ngay đoạn khẩn nguyện trong văn bia *Ngũ Uẩn*, Huệ Đạo Minh cũng không ngần ngại mượn từ *Nhất tâm quy mạng* để giải bày thay cho tâm mình và tín hữu. Trong trường hợp này, thật bất nhẽ nếu nghĩ rằng đó là biểu hiện của một sự hạn hẹp tâm trí. Minh Châu Hương Hải là một hiện thực đầy thú vị. Khi tu trì ở Đàng Trong gần 30 năm, trong đó ở Quảng Nam khoảng 10 năm, ông hoàn toàn không trước thuật gì. Cho đến khi ra Đàng Ngoài, ông mới bắt đầu hoạt động soạn giải, sáng tác và để lại cho đời một khối lượng tác phẩm tương đối đồ sộ như ta thấy. Đến Minh Hải Pháp Bảo - một sơ tổ lập phái, cũng không cho thấy một sự hào hứng trong việc lập thuyết. Bài kệ truyền thừa như đã biết, hoàn toàn vắng bóng các vấn đề bản thể luận hay nhận thức luận, thậm chí còn không đã động gì đến thiên lí, mà căn bản là “yếu minh học thuật” tức chỉ bày cách tu hành ngộ đạo⁷². Trường hợp thiền sư Minh Giác lại càng đặc biệt, điển hình cho sự phóng khoáng và đồng thời cũng rất bình dân, gần gũi. Với ông, chỉ có lăn xả vào đời sống trần

⁷² Có nhà nghiên cứu cho biết Minh Hải còn một bài kệ phú chúc trước lúc thị tịch, rằng:

Phiên âm:

*Nguyên phù pháp giới không
Chơn như vô tánh tướng
Nhược liễu ngộ như thử
Chúng sanh dữ Phật đồng*

Dịch nghĩa:

*Pháp giới như mây nổi
Chân như không tánh tướng
Nếu hiểu được như vậy
Chúng sanh với Phật đồng [89, tr.15]*

Bài kệ mang mang tư tưởng triết học sâu sắc. Đáng tiếc nó không được tác giả xác tín. Tuy nhiên, nếu đây thực sự của Minh Hải thì cũng không có gì đáng ca ngợi bởi tư tưởng này không xa lạ trong Phật giáo Việt Nam, nhất là thời Lí – Trần. Hãy nghe đoạn đối đáp giữa vua Lí Thái Tông và Huệ Sinh thông qua hai bài kệ sau:

Nhà vua:

*Bát nhã vốn không tông
Nhân không, ngã cũng không
Ba đời các đức Phật
Pháp tính vốn chung đồng*

Huệ Sinh:

*Pháp cũng như vô pháp
Không hữu cũng không không
Nếu đạt được lẽ ấy
Chúng sinh với Phật đồng
... [48, tr.122-123]*

tục, hòa cùng những sinh hoạt trĩu nặng lo toan của dân chúng thì mới bùng vỡ chân lí giải thoát. Rõ ràng, Phật giáo Quảng Nam không chủ trương bám víu vào thiên lí, càng không đề cao cái trừu tượng siêu hình; giới luật mà các hòa thượng bắt buộc thiên sinh (và kể cả bản thân họ) phải tuân thủ, thậm chí tuân thủ nghiêm ngặt chỉ là bước luyện tập không thể thiếu do căn trí kẻ tu hành phải theo con đường tiệm ngộ, không thể đốn ngộ. Hai vấn đề đó thống nhất biện chứng, không hề mâu thuẫn.

Những ghi chép trong *Ngũ Hành Sơn lục* [125], cũng như những cảm nhận của A.Sallet vào đầu thế kỉ XX [69] khi tiếp xúc với Phật giáo ở Ngũ Hành Sơn, hay cuộc đời các thiền tăng ở các chùa Chúc Thánh, Phước Lâm được hậu nhân ghi lại đã nói lên rằng, những vị thiền sư nơi đây một mặt là người rất chăm chú tu trì giới luật, am tường kinh nghĩa đạo Phật, lấy tham thiền và cầu nguyện làm pháp tu để giải thoát; mặt khác, dường như họ đã thấu đạt chân lý vô thường, vô ngã, đoạn trừ được các vọng hoặc, giả tướng nên không câu nệ giáo lý, sống an nhiên tự tại giữa đời trần cùng với tín hữu nhân quần và tích cực lo việc trần thế. Các thiền sư như Ấn Lan Tổ Huệ Từ Trí, Ấn Bồn Tổ Nguyên Vĩnh Gia, Chân Đỉnh Đạo Đạt Phước Thông, Ấn Diệu Tổ Truyền Từ Nhẫn xứng đáng được coi là những bậc cao tăng tôn quý, được triều đình ân trọng, tướng thưởng công đức, nhưng không vì thế mà trở nên xa lánh đời tục, ngược lại họ nhập thế, cứu rỗi tha nhân. Hình ảnh về một vị tăng cang (Từ Trí) qua cảm nhận của Sallet trở nên gần gũi và giản tiện lạ thường.

Nhìn từ cơ sở thờ tự, chùa dân gian là biểu hiện điển hình cho tính cởi mở, bình dân và gần gũi của Phật giáo đất Quảng. Sự đa dạng về vị trí cảnh quan đã cho thấy nó không bị câu thúc bởi những tín điều về dịch lí và thuật phong thủy. Song, đa dạng mà thống nhất, ở chỗ, mọi vị trí dù không ở trung tâm thì tuyệt nhiên, vẫn không phải là nơi u tịch hẻo lánh, tách biệt, cô lập với không gian sinh hoạt thường nhật của người dân. Điều này được chứng minh ngay bởi sự phổ biến cảnh quan ruộng đồng nơi ngôi chùa tọa lạc. Thoạt tiên có vẻ mâu thuẫn, nhưng nhớ rằng, xã hội Việt Nam cổ truyền, căn bản là xã hội nông nghiệp, cho nên chính ruộng đồng là nơi con người làng xã gắn bó mật thiết nhất, thường xuyên nhất. Ngôi chùa vì thế, xa mà không lạ, luôn hiện ra trước mắt người dân cả trong lúc họ đi lo việc đồng áng, hay nói chung là hoạt động mưu sinh. Quy mô, bố cục chùa dân gian thường nhỏ và đơn giản. Thực tế vẫn ghi nhận chùa dân gian có sự phát triển từ quy mô một công trình chính điện, dần dà thêm tiền đường, rồi đông đường và cả công trình ngoại vi như cổng ngõ. Cổng tam quan được xây dựng có phần hoành tráng,

có giá trị nghệ thuật. Tuy vậy, xu hướng này diễn ra hết sức chậm chạp và yếu ớt. Xu hướng bảo tồn quy mô nguyên thủy (tức chỉ mỗi công trình chính điện) vẫn chiếm thế chủ đạo. Mà công trình này cũng không lớn; cạn lòng. Nếu xét ở góc độ kiểu thức kiến trúc, với hai loại kiểu vì kèo (vì kèo chuyền và vì chồng rường), chùa dân gian mang dáng dấp của nhà dân dụng truyền thống xứ Quảng, mà hiện nay - đặc biệt ở vùng huyện Tiên Phước và thành phố Hội An (tỉnh Quảng Nam) – còn bảo lưu khá tốt. Nhưng nếu nhìn một cách tổng thể (cả quy mô, bố cục và kiểu thức) thì chùa dân gian có sự tương hợp rất lớn với nhiều thiết chế văn hóa – tín ngưỡng cổ truyền ở làng xã, như đình làng, nhà thờ tiền hiền, nhà thờ tộc. Như vậy, về mặt này, chùa dân gian không tạo thành một dòng riêng có tính đặc thù của một công trình tôn giáo mà hòa lẫn vào bức tranh văn hóa vật chất truyền thống của địa phương. Đối tượng thờ tự ít và không thống nhất; không gian thờ tự hẹp, án thờ thấp, cách bài trí tập trung nhưng không tạo thành nhiều lớp mà trải đều ra các phía.

Như vậy, xem xét cả kiến trúc và thờ tự, chúng ta thấy chùa dân gian toát lên mạnh mẽ tính cởi mở, bình dị và thân thiện với con người. Nó chấp nhận mọi cái mới và khác, bất chấp điển lệ, giáo lí Phật giáo chính thống. Nó gần gũi, thân thiện không chỉ ở sự quen thuộc của hình ảnh mà quan trọng là ở chỗ, nó không toát lên tính chất “thống trị” trong sự cảm nhận của người dân. Trong không gian kiến trúc và thờ tự đó, ranh giới vô hình giữa thần Phật và người như được dỡ bỏ, con người không bị bao phủ bởi sự huyền hoặc thần bí, khoảng cách giữa thế giới siêu trần và thế giới trần tục như được rút ngắn. Đến chùa dân gian, đứng trước thần Phật, con người không thấy mình quá nhỏ bé, thái độ cầu cạnh vì thế, không triển nở một cách quyết liệt.

Với chùa chính thống, phải thừa nhận nó có phần áp đặt đối với con người, nặng tính khuôn phép trong cái nhìn so sánh với chùa dân gian. Tuy nhiên, nó cũng không mấy xa lạ. Kiến trúc dù có phát triển lên nhiều đơn nguyên nhưng vẫn dè dặt, hoàn toàn không đạt đến dạng quần thể phức tạp. Đó vẫn chỉ là những đạo tràng thuần túy thực hiện chức năng thờ tự và là nơi hành trì tu chứng của thiền tăng. Trong một chừng mực nhất định, đây chưa phải là những công trình kiến trúc tôn giáo có giá trị nghệ thuật để chiêm ngưỡng và tán tụng. Trong chánh điện, mặc dù sự bài trí thờ tự có hình thành các tầng, lớp nhưng cũng không đủ để tạo ra sự choáng ngợp, nó vẫn gần gũi và ấm cúng.

Có lẽ cũng cần nhắc lại những tổ đình – quan tự Tam Thai, Linh Ứng tại Ngũ

Hành Sơn. Theo lẽ thường, với sự nâng đỡ của triều đình, sự mến mộ công đức của thập phương đạo hữu, nơi đây phải là những công trình dù không thể phát triển nguy nga, hoành tráng về quy mô do đặc thù của không gian địa lí, thì hẳn phải được tô điểm lộng lẫy, Khang trang. Song, trong thực tế lại dung dị lạ thường. Bởi vậy, khi thời cuộc biến đổi dữ dội vào cuối thế kỉ XIX, đầu thế kỉ XX, Phật giáo Quảng Nam trải qua những thăng trầm thì diện mạo những đạo tràng ở Ngũ Hành Sơn dễ tạo cho tín hữu thập phương cảm giác man mác chạnh lòng, và những chia sẻ của A.Sallet [69, tr.85-86] là một ví dụ.

4.1.2. Có sự tồn tại và hòa quyện nhiều thiền phái, nhiều yếu tố Phật giáo

Phật giáo Quảng Nam có sự đa dạng các tông phái thiền. Đầu tiên là sự xuất hiện của thiền phái Trúc Lâm Yên Tử - một tông phái Phật giáo có cội nguồn và mang bản sắc Việt, với những đại diện như Huệ Đạo Minh, Tuệ Minh Quan, Tuệ Lâm Đức, Huệ Quang Minh và Minh Châu Hương Hải, vào nửa đầu thế kỉ XVII. Bây giờ, các thiền sư lập chùa hành đạo ở nhiều khu vực thuộc địa bàn nhiều quận/huyện của thành phố Đà Nẵng và tỉnh Quảng Nam ngày nay, như Ngũ Hành Sơn, Cẩm Lệ, Điện Bàn, thành phố Hội An (bao gồm cả đảo Cù Lao Chàm). Đặc biệt, như ta thấy, dưới sự hoằng hóa của thiền sư Huệ Đạo Minh và Minh Châu Hương Hải, Phật giáo Trúc Lâm đã vượt ra khỏi không gian chật hẹp của địa phương, mà “danh thơm bủa khắp gần xa” vang đến cả chính dinh Phú Xuân và hơn thế, còn “mang tính quốc tế”.

Từ nền tảng Phật giáo Trúc Lâm, cuối thế kỉ XVII đầu thế kỉ XVIII, Phật giáo Quảng Nam đón nhận đồng thời hai thiền phái mới du nhập từ Trung Quốc: Tào Động và Lâm Tế, hình thành các tổ đình Tam Thai của Quốc sư Hưng Liên, Thái Bình của Nam Đại hòa thượng, Chúc Thánh của Minh Hải Pháp Bảo và Vạn Đức của Minh Lượng Thành Đăng. Đặc biệt với Lâm Tế, ngay khi được truyền vào đã cho thấy sự đa dạng, gồm cả ba dòng truyền thừa: Đột Không Trí Bản, Vạn Phong Thời Ủy và Mộc Trần Đạo Mân. Lúc bấy giờ, do được sự nâng đỡ của chúa Nguyễn nên Tào Động của Hưng Liên có ảnh hưởng rộng lớn không chỉ ở Quảng Nam mà cả khu vực miền Trung, bao gồm cả dinh Phú Xuân. Song, Lâm Tế cũng không kém. Thái Bình tự của Nam Đại hòa thượng nhận được sự biệt đãi của nhiều vị chúa Nguyễn.

Đến đầu thế kỉ XVIII, do thiếu cơ sở xã hội vững chắc, Tào Động đã mất dần ảnh hưởng và lụi tàn, nhường chỗ cho Lâm Tế. Nhưng đến đây, Lâm Tế không còn là Lâm Tế như lúc ban đầu mới được du nhập từ Trung Hoa vào Đàng

Trong nữa, mà là chi phái nội sinh: Lâm Tế Chúc Thánh thuộc tổ đình Minh Hải Pháp Bảo. Và càng về sau, thì Lâm Tế Chúc Thánh đã hoàn toàn độc chiếm tại Quảng Nam. Các đạo tràng lớn như Tam Thai, Linh Ứng (Ngũ Hành Sơn, Đà Nẵng), Chúc Thánh, Vạn Đức, Phước Lâm (Hội An, Quảng Nam) và Cổ Lâm (Đại Lộc, Quảng Nam) đều là sơn môn Chúc Thánh.

Trên đây là nói về các tông phái Thiền ở hình thức bề ngoài, còn thực chất nội dung, về mặt pháp tu, có sự hòa quyện giữa các tông phái đó mà trong nhiều trường hợp nếu không dựa vào kệ truyền thừa, thì hẳn cũng khó biết được ai thuộc thiền phái nào, nhất là giữa Tào Động và Lâm Tế. Trên lý thuyết, Lâm Tế là “Lâm Tế thống khoái” (tức là tự do, khoáng đạt), chú trọng vô tâm, vô sự; còn Tào Động là “Tào Động tế mật” (chú trọng tọa thiền, hành trì nghiêm mật). Trong thực tế tại Quảng Nam, qua cuộc đời tu chứng của thiền tăng Lâm Tế, cho thấy vừa có Lâm Tế vừa có Tào, Lâm - Tào tổng hợp, điều mà trước đó Thạch Liêm - Thích Đại Sán đã thể hiện.

Phật giáo Quảng Nam còn thể hiện sự dung hợp, hòa quyện giữa Thiền, Tịnh và Mật. Hiện tượng này đã được chứng thực rất rõ ở giai đoạn đầu với các thiền sư thuộc phái Trúc Lâm: Huệ Đạo Minh và Minh Châu Hương Hải. Có điều, nếu yếu tố Mật tông nổi bật ở Minh Châu Hương Hải thì ở Huệ Đạo Minh yếu tố Tịnh Độ lại trở nên thắng thế. Tại sao như vậy? Lý do cơ bản, có lẽ là sự khác nhau về môi trường hành đạo của các thiền sư. Ngũ Hành Sơn không giống Cù Lao Chàm; và, quần chúng tín hữu của Huệ Đạo Minh khác quần chúng tín hữu của Minh Châu Hương Hải. Bấy giờ, bao quanh Ngũ Hành Sơn đã là những làng xã Việt có kinh tế tương đối phát triển. Hơn thế nữa, Ngũ Hành Sơn có vị trí đặc biệt khi nó nằm bên cạnh tuyến thủy lộ huyết mạch nối cảng tạm dừng Đà Nẵng và phố cảng quốc tế Hội An đang trên đà hưng thịnh. Ở Hội An – như ta thấy, đã hình thành những phố định cư của người Nhật và người Hoa, là đối tượng quần chúng rất tín ngưỡng Tịnh Độ giáo. Trong khi đó, Cù Lao Chàm nơi Hương Hải tu trì, hẳn còn nhiều hoang sơ, đời sống tinh thần còn đậm chất mê tín, văn hóa Phật giáo chưa được lan truyền rộng rãi. Rõ ràng, tình hình đó đặt ra yêu cầu Huệ Đạo Minh phải đề cao yếu tố Tịnh Độ nhằm thỏa mãn niềm tin của giới thương nhân; còn với Hương Hải buộc phải thi triển năng lực tu hành như là cách vừa để an dân, vừa tạo uy tín cá nhân để dễ dàng truyền đạo. “Thuật” hành đạo kiểu Hương Hải chúng ta đã bắt gặp không ít trong lịch sử Phật giáo nước nhà, từ khởi thủy cho đến giai đoạn đỉnh cao thời Lí – Trần.

Không chỉ giai đoạn đầu, sự dung hợp ba yếu tố Thiền, Tịnh, Mật xuyên suốt

cả thời kì sau của Phật giáo Quảng Nam . Nhiều hoạt động nghi lễ mang đậm yếu tố Mật giáo đã được tổ chức, như trai đàn, cầu mưa; sư tăng vẫn dùng pháp thuật, niệm kinh chú giúp dân chữa bệnh, trừ tà. Nhưng phải nói rằng, sự hòa quyện giữa Thiền và Tịnh là đậm nét hơn cả. Sau Huệ Đạo Minh của phái Trúc Lâm, Minh Hải Pháp Bảo cũng rất đề cao pháp môn niệm Phật, tu theo Tịnh Độ. Chính ông đã trợ khắc cuốn Long Thư Tịnh Độ, một cuốn sách do Vương Nhật Hưu (Trung Quốc) tổng hợp, được coi như cuốn cẩm nang cho tín hữu đi theo pháp tu này. Sau nữa, Tiên Thường Viên Trừng – trụ trì đầu tiên của chùa Linh Ứng, và nhiều thiền sư thuộc dòng Chúc Thánh, qua *Ngũ Hành Sơn lục* cùng những tư liệu khác đã dẫn thì Thiền - Tịnh song tu được biểu hiện rất rõ ràng. Họ kết hợp thiền và niệm, sử dụng cả nội lực và tha lực; vừa tụng đọc kinh văn, cầu Phật chứng giám để tiêu trừ nghiệp chướng, vừa tham thiền nhập định, tịnh tâm để khai ngộ trí huệ, đoạn trừ vô minh, đạt đến sự ung dung, tự tại.

Nếu nhìn từ dân gian, thì có lẽ duy chỉ tồn tại Phật giáo Tịnh Độ. Với dân chúng, họ đến chùa không phải để hành thiền mà là để cầu nguyện mong được an lành, hạnh phúc, được sinh vào nước Cực Lạc sau khi chết. Hàng loạt văn bia, văn chuông đã ghi lại những mong mỏi đầy thực dụng đó ở các chùa dân gian. Xin trích một đoạn trong minh chung chùa Tây Linh, khắc năm Cảnh Hưng thứ 16 (1755): “Một trăm lẻ tám tiếng chuông mở được mười tám tầng địa ngục, cứu thoát cô hồn mười loài quỷ, để lại ơn phước mãi mãi lâu dài, kể tục đời đời dài lâu. Trên là chúc đương kim thánh thượng tuổi thọ càng tươi, bốn đạo toàn làng tăng thêm tuổi, dân mạnh của nhiều, mưa thuận gió hòa, người người đều phước đức tốt đẹp, vật vật đều bình yên.

“Kính nguyện: Tổ tiên con cháu chín đời, cha mẹ bà con đều thoát (địa ngục) siêu thăng, cùng sinh vào nơi an lạc” [184].

4.1.3. Có sự dung hợp các tôn giáo và văn hóa khác

Phật giáo Quảng Nam có sự dung hợp, hòa quyện với nhiều tôn giáo, trong đó nổi bật nhất là Đạo giáo. Các sư tăng không chỉ là một tín đồ Phật giáo mà trong tư tưởng và hành vi còn phản ánh hình ảnh của Đạo giáo. Đây, một câu chuyện thú vị diễn ra tại bờ biển Turon (Đà Nẵng) được J. Barrow chứng kiến và ghi lại vào năm 1792, thì rõ ràng nhà sư còn đóng vai trò như một thầy pháp (thầy cúng) của Đạo giáo phù thủy. “Vào một buổi tối biển lặng – J. Barrow viết – khi rời tàu lên bộ ở một vụng biển nhỏ phía bờ bắc vịnh Turon, tôi quan sát thấy một người mặc áo thụng màu vàng, dài chạm đất, đầu cạo trọc để trần, bước đi khoan thai tới một cây

to cành lá xum xuê, theo sau là một vài người nông dân. Khi tới gốc cây, tất cả mọi người đều dừng lại. Ngay ở thân cây chính (vì đó là một loại cây thuộc loại *Ficus Indica*, người Nam Hà gọi là Dea [cây đa], cành rủ xuống bám rễ vào đất trở thành thân), tôi quan sát thấy một cái lồng lớn đan kiểu mắt cáo, có hai cánh cửa gấp, buộc chặt giữa hai chạc cành cây, một phần bị lá cây che lấp. Bên trong có một bức tượng Buddha [Bụt] hay Fo [Phật] bằng gỗ, thân hình mập mạp đang ở tư thế ngồi thường thấy tương tự trong các đền chùa Trung Hoa. Một chú tiểu đi theo đứng ngay phía trước nhà sư, mang theo một đĩa bằng đồng thau đựng than đang cháy. Một người trong đám nông dân mang một chiếc thang tre, anh ta đặt thang tựa vào thân cây; một người khác trèo lên thang, đặt vào trong lồng, phía trước bức tượng Phật hai bát cơm, một chén đường, một chén muối. Đúng lúc đó, nhà sư dang tay ra và mắt hướng nhìn lên trời, ông hạ thấp giọng khấn lầm rầm một điều gì đó, trong khi người đàn ông mang chiếc thang quỳ gối xuống đất, cúi mình vái 9 vái, theo phong tục người Trung Hoa” [10, tr.95].

Việc các nhà sư đóng vai trò là nhân vật quan trọng trong lễ tế gà trống để giải quyết các tranh cãi giữa những người có mâu thuẫn, hay là người hướng dẫn và trợ giúp tinh thần bằng cách tụng niệm cho những người phụ nữ không con đến cầu nguyện Tam Thế Phật ngay trong điện thờ của chùa, gọi là lễ cầu tự ở Ngũ Hành Sơn, cũng mang đậm tính chất Đạo giáo phù thủy. Tất nhiên, lễ tế gà trống còn phản ánh sự tiếp giao văn hóa khác mà dưới đây sẽ được bàn đến.

Chúng tôi cũng rất chú ý đến một số chi tiết trong *Ngũ Hành Sơn lục*, đoạn về các thiên tăng, rằng thường xuất hiện những hiện tượng kỳ dị, lạ thường mỗi khi nhà sư viên tịch. Rõ ràng, đó là motif thường thấy trong những câu chuyện liên quan đến Đạo giáo. Một kiểu của *Liêu trai chí dị* dưới nhãn quan Phật giáo!?

Nghiên cứu thờ tự trong hệ thống tự viện cho thấy nhiều vị thần của Đạo giáo như Ngọc Hoàng, Nam Tào, Bắc Đẩu, Quan Thánh, Diêm Vương hoặc là chễm chệ ngay trong đại hùng bảo điện hoặc là được thờ riêng ở miếu. Đại điện chùa Phước Lâm có 9 án thờ thì Đạo giáo đã chiếm đến 3: Ngọc Hoàng và Thập Điện Diêm Vương. Đáng chú ý, án thờ Ngọc Hoàng nằm ở gian trung tâm, chỉ dưới bộ Tam Thế. Thập Điện Diêm Vương cũng xuất hiện 2 án thờ ở chùa Linh Ứng⁷³. Trong các vị thần Đạo giáo đã kể, Quan Thánh xuất hiện rất phổ biến; không những vậy, còn có vị trí rất đặc biệt ở chùa Tam Thai. Ông được thờ ngang hàng, bên cạnh

⁷³ Căn cứ theo châu bản; còn theo khảo sát của A. Sallet đầu thế kỉ XX, Thập Điện đã bị thay thế bằng Thập Bát La Hán. Xem mục 3.4.1.2 chương 3.

Phật Di Lặc ở hàng cao nhất của chánh điện. Cách thờ tự như trên đã chứng tỏ sự thâm nhập của Đạo giáo vào Phật giáo đất Quảng là rất mạnh mẽ.

Nho giáo cũng có những biểu hiện nhất định trong Phật giáo Quảng Nam, tuy mờ nhạt. Nho giáo là lí luận thể hiện sự tôn quân (vua) và trọng sư (thầy). Điều này được thể hiện qua việc trong điện thờ chùa Từ Tâm có bàn thờ các vị vua tiên triều Đinh, Lê, Lí, Trần, Lê. Mặt khác, như chùa Tam Thai, án thờ Tổ sư được đặt ngang hàng, bên cạnh Phật Di Lặc trong chánh điện.

Là Phật giáo cắm rễ trên vùng đất mới, nơi vốn thuộc vương quốc Chăm nên Phật giáo Quảng Nam cũng tiếp nhận văn hóa mà người Chăm để lại, thông qua việc sử dụng lại di tích Chăm để xây dựng chùa chiền và thờ tự các vị thần trong văn hóa Chăm hoặc có nguồn gốc Chăm.

Thông thường, để xây dựng chùa chiền, người Việt có sự lựa chọn vị trí, địa thế mà họ cho là phù hợp, dĩ nhiên không thể thiếu yếu tố dịch lí và thuật phong thủy. Và, trong sự lựa chọn đó, lạ lùng thay, đã xảy ra sự tương hợp giữa hai tộc người, khi không ít những nơi vốn là công trình văn hóa của người Chăm đã được người Việt tiếp nhận để xây dựng công trình tín ngưỡng cho riêng mình. Với chùa dân gian, có thể dẫn chùa An Sơn làm ví dụ. Những năm cuối thế kỉ XX, đầu thế kỉ XXI, khi tiến hành xây dựng lại ngôi chùa mới, nhiều di vật văn hóa Chăm đã được phát hiện, như trụ đá sa thạch được coi là cột cửa của vòm cửa dẫn thuộc kiến trúc tháp Chăm; chân đá tảng kê cột bằng sa thạch màu nâu xám; cột cửa tháp đá sa thạch màu nâu xám; bệ yoni khối vuông ... Ngoài ra, trong khuôn viên chùa hiện tại vẫn còn cái giếng Chăm và ngôi miếu thờ thần Thiên Y A Na, trong đó đặt một pho tượng Shiva kích thước nhỏ đã được người Việt sửa lại. Đó là những chứng cứ xác quyết về một công trình kiến trúc của người Chăm ở đây trong quá khứ, niên đại khoảng thế kỉ IX – X [85].

Không chỉ có chùa dân gian do những con người làng xã xây dựng mọc lên trên những di tích Chăm mà ngay cả chùa chính thống - các đạo tràng do những thiền sư tạo lập, cũng hình thành một cách tương tự, thậm chí, nó còn cho thấy đó là một sự kế thừa hết sức thú vị. Ngũ Hành Sơn là một dẫn dụ điển hình. Quanh chân núi có hai di tích khảo cổ học Vườn đình Khuê Bắc và Nam Thổ Sơn cho thấy đây là nơi sinh sống của người Chăm vào khoảng các thế kỉ I – II và IX – XI. Còn trên các ngọn núi, đặc biệt tại Thủy Sơn là hàng loạt các di tích, di vật cũng thuộc văn hóa Chăm mà từ đầu thế kỉ XX đến nay đã được những người Pháp và người Việt ghi chép, khảo cứu [79, tr.46-48, 110-115]. Rõ ràng, các ngọn núi Ngũ Hành Sơn là

một trung tâm tín ngưỡng của người Chăm khi họ còn sinh sống tại đây. Nhưng sau khi thuộc về Đại Việt, như ta thấy Ngũ Hành Sơn lại trở thành một trung tâm quan trọng của Phật giáo (Việt) Quảng Nam, trong suốt chiều dài lịch sử.

Ngoài sự thừa hưởng, tiếp nhận di tích Chăm để xây dựng cơ sở thờ tự và tu trì, Phật giáo Quảng Nam còn tiếp nhận và thờ tự các vị thần trong văn hóa Chăm hoặc có nguồn gốc Chăm, tiêu biểu là tín ngưỡng Thiên Y A Na. Từ một vị thần có nguồn gốc Chăm được Việt hóa và trở thành mẫu thần quan trọng trong tín ngưỡng dân gian, Thiên Y A Na đồng thời cũng là vị thần được tôn kính trong Phật giáo Quảng Nam, thể hiện ở sự tồn tại của các miếu thờ Thần trong ngôi chùa và những hành vi nghi lễ của tín đồ Phật giáo. Ở đây, chúng tôi xin nói thêm về nghi lễ.

Sau đây là một chi tiết mà Alber Sallet đã ghi lại vào đầu thế kỉ XX: “Người ta kể là - A. Sallet viết – có một chàng trai gây thiệt hại cho chùa Tam Thai bằng cách ăn trộm trầu của nhà chùa, cậu ta bị bắt ngay lập tức, bất động, ngồi trơ một cục, không nhúc nhích, dường như bị trói bởi một sợi dây vô hình. Bà con khiêng cậu ta đi. Bà Ngọc giao trách nhiệm cho các đệ tử vô hình dưới quyền bà trừng phạt tên trộm. Và sau khi đã cúng cầu trần trọng thì bà mới tha cho” [69, tr.114]. Kỳ lạ, tại sao tên trộm lấy cắp của nhà chùa mà lại bị bà Ngọc (Thiên Y A Na Chúa Ngọc) trị tội?

Đặc biệt nhất là “lễ thề gà trống”. Lễ thề gà trống được thực hiện khi có sự kiện tụng lẫn nhau giữa các đối tượng người dân có nảy sinh một vấn đề mâu thuẫn nào đó mà một bên bị cho là giả dối. Để thực hiện buổi lễ, “Các bên tranh nại đi theo thầy tu mặc áo lễ vào trong động lớn nhất, đến trước pho tượng đá uy nghi của Thiên Y A Na - Chúa Ngọc, tức là tượng bà Ngọc Phi, để thực hiện nghi lễ. Con gà trống với cái cổ bị cắt được mang đến dâng lễ, và máu của nó được đựng trong một cái bát trước pho tượng. Người nguyên cáo hay khiếu nại cầu khẩn nữ thần chứng tri và khẩn khoản nói với đối phương: “Nếu những lời nói mà đằng ấy sắp nói ra là sai và xấu thì máu này đối với đằng ấy là thức độc ghê gớm làm chết người tức khắc”. Và đối phương nói lại: “Nếu lời thề mà không đúng với lẽ công bằng, và không đúng với sự thật thì người thề sẽ phải chịu chết”. Người ta tạ ơn sự tham dự tự tại của bà Chúa Ngọc bằng cúng lễ hương đèn; và thầy tu nhận được cái trả ơn công lao cho hội Phật” [69, tr.16-17]. Cần lưu ý một chi tiết, rằng với Phật giáo, cấm sát sinh là một giới răn phải thực hiện nghiêm khắc, nhưng ở đây, mặc dù các nhà sư không trực tiếp sát sinh (cắt cổ gà), song lại tham dự và chứng kiến buổi lễ được bắt đầu từ một hành vi sát giới! Lạ lùng hơn, một nghi lễ diễn ra trước một vị thần ngoại đạo, ít nhiều mang yếu tố ma thuật mà lại được chủ trì bởi nhà sư Phật

giáo? Tất cả đều không thể trả lời được nếu không thừa nhận rằng, Thiên Y A Na – vị thần gốc Chăm này – không chỉ ngự trị trong tín ngưỡng dân gian mà còn in hằn vào Phật giáo Quảng Nam .

Phật giáo Quảng Nam còn dung hợp với tín ngưỡng dân gian khác nữa. Ngôi chùa không chỉ để thờ Phật mà còn thờ nhiều vị hữu công, những người tiên bói khai canh làng xã, thờ ông bà tổ tiên của những gia đình có nhiều công đức với Phật giáo địa phương. Việc thờ tự các vị vua tiên triều như đã nói ở trên, một phần cũng thể hiện đạo lý truyền đời của dân tộc, một giá trị văn hóa tiêu biểu của người Việt Nam. Tại chùa Từ Tâm còn có một án thờ âm hồn, tức thờ những vong linh không nơi trú ngụ, không được siêu thoát. Đó cũng là một nét văn hóa nhân văn của người Việt Nam từ xưa đến nay. Ở Quảng Nam gọi đó là tín ngưỡng thờ cúng Âm linh hay đạo thờ Cô bác.

Cũng qua ghi chép của A.Sallet cho thấy một biểu hiện khác của sự hỗn dung giữa Phật giáo và tín ngưỡng dân gian truyền thống. Đó là “các nhà sư [chùa Linh Ứng] đã thờ cúng các hòn đá ở cửa ra vào với một niềm tin mơ hồ mà người An – nam thường có đối với tất cả các thứ vật gì có liên hệ với quá khứ Chăm. Họ cho rằng các hòn đá là linh nên phải thắp hương; các vị thần mà các hòn đá thể hiện mặc dầu không được nhận diện, tuy nhiên các hòn đá tự nó vẫn là cần thiết” [69, tr.94].

4.1.4. Vừa mang tính phổ quát vừa mang tính địa phương

Những đặc điểm vừa nêu của Phật giáo Quảng Nam thế kỉ XVII – XIX, thực ra, đều chứa đựng cái lõi truyền thống và, xét trên tổng thể, không nằm ngoài những đặc điểm của Phật giáo Việt nói chung. Song, điều đó không có nghĩa Phật giáo Quảng Nam là Phật giáo Việt ở vùng đất xứ Quảng; nó có sự độc lập tương đối do bởi song tồn trong nó vừa có tính phổ quát vừa có tính địa phương riêng khác. Dưới đây, chúng ta sẽ lần lượt trở lại các đặc điểm của Phật giáo Quảng Nam trong sự đối sánh với Phật giáo các địa phương/vùng, miền để vấn đề trở nên sáng rõ.

Trước hết, tính cởi mở, bình dân và gần gũi của Phật giáo Quảng Nam được biểu hiện với mức độ cao hơn, đậm nét hơn so với Phật giáo khu vực phía Bắc hay Phật giáo Huế.

Phật giáo phía Bắc - Đàng Ngoài nặng về kinh nghĩa bác học và vì vậy, cũng có phần bảo thủ, xa cách. Theo truyền thống Phật giáo ở vùng đất Bắc, chúng ta thấy rằng, trong tất cả các giai đoạn lịch sử, đặc biệt là trong thời kỳ độc lập, tự chủ, xây dựng và phát triển đất nước trải các triều đại Đinh, Lê, Lí, Trần, Hậu Lê, dù có những lúc thịnh suy khác nhau, nhưng bao giờ cũng xuất hiện phổ biến một tầng lớp

sur tãng thiên về cái tu học nghĩa lí, tìm đến những chỗ vi diệu của giáo lí nhà Phật để khai mở tâm bát nhã, đi vào con đường giải thoát. Lịch sử đã chứng kiến một giai đoạn phát triển đỉnh cao của Phật giáo Đại Việt dưới hai triều đại Lí - Trần với một đội ngũ nhà sư trí thức uyên thâm đạo hạnh. Bằng ánh sáng của trí tuệ, họ đã chứng đắc, đạt đến chân lí vô thường, vô ngã giữa đời trần. Đó cũng là giai đoạn được coi là Phật giáo bác học nhất, và cũng mang nặng tính chất cung đình, quý tộc nhất. Nhà sư ngoài tư cách là một người tu hành đi tìm sự giải thoát, còn là một nhà chính trị, nhà ngoại giao, thi sĩ, người giảng đạo và là nhà nghiên cứu Phật giáo tài hoa, uyên áo. Những trước tác của họ mãi mãi là viên ngọc lấp lánh trong kho tàng di sản văn hóa Việt Nam. Đến thời Lê sơ và Lê - Trịnh, tuy Phật giáo đã hết thời vàng son, không còn giữ vai trò quan trọng trong đời sống chính trị đất nước, nhường chỗ cho sự thống trị của Nho giáo, nhưng từ mạch chảy truyền thống, Phật giáo Đàng Ngoài vẫn phát triển tiếp nối con đường của quá khứ. Vẫn xuất hiện những trước tác Phật giáo của nhiều vị thiền sư mang chở những giá trị tư tưởng cao diệu. Nó còn ảnh hưởng đến tầng lớp nhà nho bụng đầy kinh chữ, tạo nên sự tương tác, lan truyền và thẩm thấu qua lại giữa Nho giáo và Phật giáo. Trí thức Nho học không còn thuần túy là môn đệ của các thầy Không - Mạnh, mà đồng thời cũng là tín hữu thuần thành của đức Như Lai. Nhưng cũng vì thế, xu hướng giáo điều và bám dựa vào chữ nghĩa trong tu học của Phật giáo Đàng Ngoài ngày càng mạnh, làm cho nó bị xơ cứng và suy nhược, thiếu sinh khí vào thế kỉ XIX.

Với Phật giáo Huế (thế kỉ XVII - XIX) điểm nổi bật là tính cung đình, quý tộc. Phật giáo quan hệ khăng khít với vương quyền và quý tộc, quan lại. Nó được các chúa đến vua Nguyễn cùng hoàng thân quốc thích, quan lại đón nhận nồng nhiệt, tạo điều kiện hết mực và hơn thế nữa, nhiều người trở thành tín hữu thuần thành. Nhiều hoạt động Phật sự, nhất là dưới thời Nguyễn (thế kỉ XIX) đều mang ô hoàng đế. Huế là nơi có nhiều quan tỵ nhất nước, đồng thời được nhà nước bao cấp triệt để, hơn bất kì quan tỵ nào khác ngoài kinh sư. Hệ quả của tính cung đình, quý tộc là tính bảo thủ và sự quan liêu. Biểu hiện của nó là sự rườm rà trong nghi lễ và sinh hoạt Phật giáo; đặc biệt, sự tãng tại các quan tỵ gần như trông chờ hoàn toàn vào sự bao cấp của nhà nước, tức là mang tâm lí rất thụ động.

Nhìn xuống phương Nam, với Phật giáo Nam Bộ chẳng hạn, phải thừa nhận rằng tính cởi mở, bình dân và gần gũi đã đạt đến mức điển hình. Điều này được phản ánh hoặc khẳng định trong nhiều nghiên cứu, tiêu biểu như của Trần Hồng Liên [52] [53], Minh Chi [14], Phan Thị Thu Hiền [35] [36] và trong công trình *Hội thảo khoa*

học 300 năm Phật giáo Gia Định – Sài Gòn – Thành phố Hồ Chí Minh [57]. Hơn thế, theo các tác giả, Phật giáo Nam Bộ còn mang tính dân chủ, năng động và sáng tạo. Tuy nhiên, điều phải lưu ý là Phật giáo vùng này có quá trình phát triển muộn và chậm chạp. Nghiên cứu của Trần Hồng Liên và những người khác cho thấy phải đến cuối thế kỉ XVII Phật giáo Việt mới bắt đầu xuất hiện tại Cù Lao Phố (Đồng Nai), đến thế kỉ XVIII mới tiến xuống Gia Định và Tây Nam Bộ. Bấy giờ chùa chiền cũng chỉ rải rác, sư tăng càng ít ỏi [51] [52] [57]. Cũng vì thế nên trong những nghiên cứu về đặc điểm Phật giáo Nam Bộ vừa dẫn, bằng chứng được đưa ra (như sư tăng, kinh sách, chùa chiền (kiến trúc, thờ tự) chủ yếu đều thuộc vào khung thời gian từ nửa sau thế kỉ XIX trở lại, đặc biệt là giai đoạn nửa đầu thế kỉ XX. Rõ ràng, trong khi Phật giáo Quảng Nam đã phát triển qua hai thế kỉ, cắm rễ sâu và lan tỏa mạnh mẽ trong xã hội thì Phật giáo Nam Bộ vừa mới bắt đầu. Tính cởi mở, bình dân và gần gũi dù được phát triển đến mức điển hình ở Phật giáo Nam Bộ thì từ trước đó nó đã được định hình ở Phật giáo Quảng Nam.

Về tính đa dạng, cụ thể là đa dạng các tông phái thiền, nếu xét kĩ, đi vào vấn đề cụ thể (số lượng các thiền phái, chi phái thiền và vai trò của nó) thì Phật giáo Quảng Nam cũng mang những khác biệt nhất định. Ở phía Bắc, Lâm Tế hoàn toàn mờ nhạt và thậm chí mất hết vai trò do sự phục hưng mạnh mẽ của Trúc Lâm Yên Tử. Với Phật giáo Huế, tính đa dạng được nhìn nhận bởi sự du nhập của Lâm Tế và Tào Động. Thật lạ, Phật giáo Trúc Lâm không/hoặc chưa được xác nhận trên vùng đất này, không chỉ từ thế kỉ XVII mà cả thời kì trước đó. Ở phía Nam, cả Nam Trung Bộ và Nam Bộ, Phật giáo thế kỉ XVII – XIX có tính đa dạng thấp, chủ yếu là các chi phái của thiền Lâm Tế được truyền vào từ Thuận - Quảng và Trung Hoa. Khẳng định của nhiều nhà nghiên cứu về tính đa dạng - thậm chí đa dạng nhất nước của Phật giáo Nam Bộ cần phải hiểu là Phật giáo nói chung của một vùng đất, tức Phật giáo đa tộc người và có tính xuyên suốt về mặt lịch sử, tức không hạn định về niên đại. Nếu loại đi Phật giáo các tộc người Hoa, Khơ Me và những tông/hệ phái như Nguyên Thủy, Khất Sĩ, Hòa Hảo, Tịnh Độ Cư Sĩ... ra đời vào nửa đầu thế kỉ XX, thì rõ ràng Phật giáo Nam Bộ đã mất đi nhiều tính đa dạng. Mặt khác, những tông/hệ phái vừa được liệt kê thực chất không phải là những tông phái thiền.

Cuối cùng, có thể khẳng định, sự hỗn dung văn hóa Chăm là nét đặc trưng của Phật giáo đất Quảng. Hiện tượng này, dĩ nhiên, không thể ghi nhận ở Phật giáo miền Bắc – Đàng Ngoài. Với Phật giáo Nam Bộ, có chăng chỉ là sự xuất hiện hiếm hoi của Bà Chúa Ngọc trong một số ngôi chùa Việt, như tại miếu Linh Sơn Thánh

Mẫu chùa Giác Lâm (TP. Hồ Chí Minh). Và tại đây, Bà cũng không còn một mình ngự trị mà trở thành nhân vật phụ - cùng với nhiều bà khác nữa phối tự bên cạnh vị chủ tể Linh Sơn Thánh Mẫu [52, tr.250-262]. Nhưng ngay các địa phương khác thuộc khu vực Trung – Nam Trung Bộ vốn là cựu địa của người Chăm, mức độ hỗn dung văn hóa Việt – Chăm nhìn từ Phật giáo vẫn chưa tạo nên dấu ấn đặc sắc. Với Phật giáo Huế cũng chỉ cho thấy một số chùa được xây dựng trên di tích Chăm, đồng thời thờ tự Bà Chúa Ngọc và một số vị thần khác của người Chăm [2] [87]; hoàn toàn không xảy ra hiện tượng từ một trung tâm văn hóa tín ngưỡng Chăm trở thành trung tâm Phật giáo Việt và sự tín ngưỡng đặc biệt Bà Chúa Ngọc, như Phật giáo Quảng Nam .

4.2. Vai trò Phật giáo Quảng Nam thế kỉ XVII – XIX

4.2.1. Góp phần ổn định nhân tâm, tạo nền tảng tinh thần quan trọng, thỏa mãn nhu cầu tín ngưỡng tâm linh của quần chúng

Trước khi thuộc về Đại Việt, Quảng Nam và Đà Nẵng là vùng đất của vương quốc Chăm, chưa được khai phá bao nhiêu, vẫn là nơi rừng thiêng nước độc. Cho đến giữa thế kỉ XVI, khi Dương Văn An viết *Ô châu cận lục* thì Cẩm Lệ, Hóa Châu còn phải đóng cọc nhọn để ngăn cá sấu. Nhiều làng ở Hòa Vang, Cẩm Lệ, Đại Lộc, Duy Xuyên đến nay, vẫn còn miếu thờ HỒ (ông “Ba Mười”) và tục lệ liên quan đến rừng. Điều đó cho thấy, khi những đoàn di dân người Việt từ bắc đèo Ngang (chủ yếu là dân Hoan, Ái) đến dừng chân vỡ đất, khai hoang lập làng ở Quảng Nam , họ phải đối diện với môi trường địa lí khó khăn, khắc nghiệt.

Tự nhiên khắc nghiệt, ắt hẳn đời sống mưu sinh của lưu dân càng thêm lam lũ, càng bị đe dọa bởi bệnh tật, thú dữ, thiên tai. Nhưng đó mới chỉ là sự vất vả, thiếu thốn về đời sống vật chất. Với đời sống tinh thần, người dân không khỏi bị hụt hẫng, trống thiếu do đã bị đứt đoạn bởi phải rời quê cha đất tổ vốn đã có hàng ngàn năm lịch sử, trong khi trên vùng đất mới, trong một sớm một chiều người dân chưa thể sáng tạo ra những giá trị văn hóa mới để thỏa mãn cho mình; văn hóa của người Chăm cũng chưa phải được dễ dàng tiếp nhận, thích ứng. Trong hoàn cảnh đó, các lớp lưu dân người Việt dễ rơi vào trạng thái chên vênh, gần như không có chỗ để bám víu, nương tựa về mặt tinh thần, và họ càng hoài niệm về quá khứ da diết “Trời Nam thương nhớ đất Thăng Long”⁷⁴.

Quảng Nam sau một thời kì được khai phá và phát triển, đến thế kỉ XVIII,

⁷⁴ Câu thơ quen thuộc trong bài “Nhớ Bắc” nổi tiếng của nhà thơ – chiến sĩ Huỳnh Văn Nghệ (1914 - 1977).

trong bối cảnh cả Đại Việt khủng hoảng và lãn dài trên đường suy vong, mảnh đất này cũng rơi vào suy đốn. Đặc biệt, ở vào cuối thế kỉ XVIII, Quảng Nam là vùng chiến địa, nơi thường xuyên chứng kiến các cuộc chiến giữa phong trào Tây Sơn và thế lực chúa Nguyễn. Làng mạc trở nên tiêu điều. Đời sống mưu sinh của người dân càng thêm lam lũ, càng bị đe dọa bởi đói khát. Tình cảnh này dễ dẫn con người rơi vào trạng thái bất an thường trực. Điều đó nói lên rằng, hơn lúc nào hết, con người xứ Quảng đang rất chờ đợi một sự đảm bảo về đời sống vật chất, sự vỗ về, an ủi về tinh thần trong một xã hội mới.

Thế nhưng, triều Nguyễn đã không hoàn toàn mang lại những điều làm thỏa mãn được đến mức có thể những mong đợi đó. Bộ mặt xã hội Việt Nam vẫn in hằn những nét cũ kĩ của thời quá vãng. Cho nên con người luôn bị chao đảo về tinh thần, tư tưởng. Với người dân đất Quảng, còn chịu thêm những tác động tiêu cực khác nữa. Sự chuyên chế của nhà nước phong kiến tập quyền cực đoan và sự gò bó của hệ tư tưởng Nho giáo vốn đã gây nên ngột ngạt thì nay càng nặng nề hơn đối với vùng đất thuộc xứ Đàng Trong xưa, do trước đó, nơi đây đã quen với một xã hội khoan dung tôn giáo, một xã hội dân chủ và cởi mở. Mặt khác, khi mà những tổn thương do chiến tranh trước đó hầu như chưa được xua tan thì lại phải hứng chịu một cuộc chiến mới chống lại sự xâm lược của Pháp (1858 - 1860). Về sau, phong trào Nghĩa hội Quảng Nam cũng chỉ “thành nhân” mà chẳng thành công. Mất mát đã trở thành ám ảnh.

Rõ ràng, sự thúc bách tìm đến những thế lực siêu trần để gửi gắm niềm tin, để tìm hi vọng, để được chở che, để tinh thần có nơi an trú đối với người dân nơi đây càng trở nên mãnh liệt. Phật giáo, dĩ nhiên, có ưu thế hơn các tín ngưỡng tôn giáo khác.

Một trong những tư tưởng cơ bản của Phật giáo là lí luận về khổ. Chính với tư tưởng này (với sự hiểu biết hạn chế của người dân bình thường) như giúp con người tìm được sự che chở đồng cảm, như lắng nghe được tiếng thở dài của nhân gian đang trong cảnh đời còn vương nhiều tục lụy. Cũng là một tư tưởng cơ bản của đạo Phật, tư tưởng vô thường đã giúp cho nhân dân có được niềm tin ở tương lai tốt lành, có thêm sức mạnh tinh thần để vật lộn với cuộc mưu sinh.

Phật giáo Án Độ, Trung Quốc không chỉ là đối tượng lòng tin mà còn là đối tượng của triết học có tính học lí cao viễn, không thuần túy tôn giáo. Còn ở Việt Nam, nó có tính chất bình dân hơn, Phật giáo dân gian phát triển mạnh cả chiều

rộng và chiều sâu, Phật giáo tồn tại như một tín ngưỡng tôn giáo thực sự, giải quyết vấn đề niềm tin, tâm linh cho con người. Điều đó có nghĩa, không phải chỉ có hoàn cảnh đời sống kinh tế - xã hội khó khăn, nhận thức về thế giới của con người thấp, vai trò của Phật giáo mới được bộc lộ. Xã hội đạt đến trình độ văn minh thì niềm tin về Phật giáo vẫn chưa hẳn đã bị suy giảm. Những biểu hiện về niềm tin tôn giáo nói chung và Phật giáo nói riêng của người Việt Nam hiện nay đã nói lên điều đó.

Con người luôn có nhu cầu đa dạng về tín ngưỡng. Thế kỉ XVII – XIX, nhất là giai đoạn thế kỉ XIX, cư dân Quảng Nam đã hình thành nhiều giá trị văn hóa phong phú, đa dạng. Các thiết chế tín ngưỡng được xây dựng hàng loạt, văn hóa làng đã thực sự định hình. Làng hoàn toàn là một thực thể kinh tế, chính trị, văn hóa – xã hội. Bởi vậy, người dân có nhiều “mảnh đất” hơn để gửi gắm niềm tin, để cầu nguyện và được xoa dịu bởi nhiều thế lực thần thánh. Nhưng như thế chưa đủ. Những vị thần trong tín ngưỡng cổ truyền chưa thể giải quyết hết mọi ham muốn, đòi hỏi của người dân, chưa thể làm họ hoàn toàn an tâm trong cuộc sống. Đó là chưa kể Ki tô giáo luôn bị ghẻ lạnh và kì thị đến khắc nghiệt. Do thế, người dân vẫn cần có Phật giáo để nâng đỡ những thân phận nghèo hèn, cho họ sự tự tin, rằng con người đều bình đẳng, sự khổ cực rồi sẽ qua đi và tương lai an lành rồi sẽ đến; cao hơn nữa, Phật giáo đã giúp họ giải quyết những lo lắng sau khi chết. Người dân đến chùa lạy Phật không chỉ thỏa mãn những ước vọng cho riêng mình mà còn cầu sự tốt lành cho cả mọi người.

Như vậy, sự xuất hiện và tồn tại của Phật giáo, đối với người dân xứ Quảng, như những suối nguồn tư tưởng, đạo đức, tâm linh chảy vào cánh đồng tinh thần khô hạn. Phật giáo trở thành một sự lựa chọn không thể tốt hơn để khóa lấp sự trống thiếu và tìm lại sự cân bằng trong đời sống văn hóa tinh thần của dân chúng.

Chúng ta đã chứng kiến sự hưng thịnh của Phật giáo ở Ngũ Hành Sơn như là một trung tâm tín ngưỡng lớn “có tính quốc tế” ngay từ nửa đầu thế kỉ XVII; hay là sự đón nhận nồng nhiệt của dân chúng Cù Lao Chàm, đặc biệt, cả quan lại dinh Quảng Nam và gia quyến của họ với thiền sư Minh Châu Hương Hải. Chúng ta cũng ấn tượng với thái độ có thể nói là cầu khẩn của đông đảo người dân đối với thầy trò Hưng Liên tại Hội An vào năm 1695, để được truyền giới - chỉ sau mấy ngày thông báo, giới đàn được tổ chức với ba trăm giới tử. Và đây nữa, có đến ba ngàn tín hữu thọ giới⁷⁵ với thiền sư Đương Cơ Chân Dĩnh, khi ông hành đạo tại

⁷⁵ Có lẽ là thọ tam quy ngũ giới - một hình thức theo Phật của tín đồ quần chúng.

chùa Thái Bình những năm cuối thế kỉ XVII đầu thế kỉ XVIII. Những hiện tượng trên rõ ràng cho thấy tâm lí sốt sắng của tín hữu, là kết quả của một quá trình chờ đợi để khi có cơ hội họ tìm đến Phật giáo như một sự thỏa mãn, sung sướng - một cơn khát tâm linh đã được đáp ứng.

Ở hướng nhìn khác, sự xuất hiện và ngày càng phổ biến chùa dân gian trên khắp các địa bàn từ trung du xuống châu thổ và ven biển đã cho thấy mức độ quan tâm của làng xã đối với Phật giáo, sự quan trọng của chùa dân gian chốn thôn dã. Mức độ đó còn cao hơn nữa khi ta biết người dân đã đóng góp nhiều, rất nhiều công sức, vật lực cho mọi hoạt động đảm bảo sự tồn tại và phát triển của ngôi chùa dân gian. Trong hầu hết văn bia chùa, ta thấy những danh sách dài liệt kê việc công đức của nhiều đối tượng cả nam lẫn nữ, từ những người dân bình thường đến những vị chức sắc làng xã, những ông đồ ông tú, không chỉ thuộc nội xã mà cả ngoại xã. Và cũng không ít trường hợp, ngoài những đối tượng trên, còn có chính quyền làng xã lân cận, những vị quan tướng chức cao hàm lớn. Họ đóng góp cả nhân lực, vật lực và tài lực, nghĩa là cả công sức phục vụ đến tài sản như ruộng đất, các hạng vật liệu và tiền bạc. Chẳng hạn, chùa Thanh Khê đợt trùng tu năm Canh Tý (1900), theo văn bia, số lượng dân làng Thanh Khê tham gia công đức lo việc Phật sự rất đông đảo, bởi thế chỉ khắc tên vào bia đá những người phụng cúng có số tiền từ 5 quan trở lên, số còn lại (những người phụng cúng dưới 5 quan), tên tuổi đành phải “biệt lưu vào biên bản”, nghĩa là chỉ “nằm” trên giấy. Và chỉ riêng những người được vinh danh trên bia đá thôi cũng đã hơn trăm người, với đủ thành phần hào, lão, lí dịch, tịch dân, thuyền hộ, hương nhiều...[162].

Với chùa Viên Giác, trong hai đợt trùng tu chùa, số lượng người tín cúng là rất đông đảo và đủ mọi thành phần xã hội. Lần trùng tu năm Thiệu Trị thứ nhất (1841), đã có đến hàng trăm tổ chức và cá nhân tín cúng, trong đó có những xã lân cận như Hòa An, Minh Hương, Hội An; những cá nhân có chức phẩm, học thức như giáp trưởng, tú tài, tri hương, cự lí trưởng, lí trưởng, thư lại, thủ hợp, cai hợp, chủ sự bộ binh, hàn lâm viện thị giảng học sĩ và tiến sĩ. Đến lần trùng tu thứ hai năm Thành Thái thứ nhất (1889), thì con số đối tượng phụng cúng hơn cả gấp đôi; đồng thời, có thêm nhiều xã, thôn, tộc và cá nhân chức tước khác nữa [167] [168] [169] [170].

Nhưng sự đa dạng về thành phần đối tượng công đức thì phải kể đến chùa Hải Tạng. Không chỉ có “hương lão, tân cự lí dịch, nam nữ già trẻ bốn phương”, những làng xã khác như Phước Trạch xã, An Lương xã, Trung Phường xã, những vị quan

dân sự như Thự Tổng đốc Bình Phú họ Vương, hay những tín hữu thập phương thông thường, ... mà điều đặc biệt là có rất nhiều người thuộc biên chế quân đội triều Nguyễn. Có thể kể: Quảng Nam thủy quân Lãnh binh Tôn Thất Sự, Phó Quản cơ nhưng lĩnh Yên hộ Hồ Văn Hòa, Quảng Nam tá cơ Chánh Quản cơ Tôn Thất Hòa, Quảng Nam tá thủy vệ Phó Vệ úy Trần Đăng Điền, Quảng Nam trung cơ Chánh Quản cơ Nguyễn Tài, Quảng Nam hữu thủy vệ Hiệp quản Nguyễn Thư, Quảng Nam Hữu thủy vệ Phó Vệ úy Nguyễn Tinh, Suất đội Nguyễn Mậu, Võ Thu, Hồ Chính, Đại Chiêm tân Thủ ngự Nguyễn Dưỡng, Đại Chiêm tân Tân thủ Nguyễn Thân, Bình Định tỉnh Phó Vệ úy Lê Thuận, Bình Định tỉnh Suất đội Bùi 0, Đại Chiêm tân Dịch mục Trần Lại Tuấn, Đại Chiêm tân Cựu dịch mục Lê Văn Tính, Đội trưởng Trần Nghiêm, Võ Tiên, Bình Định tỉnh Đội trưởng Nguyễn Văn Dũng, Phan Văn Cam, Đội trưởng Trần Văn Tường. Ngoài ra, những công ty như Vạn Thịnh, Hợp Long, Tiến Hưng, Thuận Phát cũng đóng góp tiền trùng tu chùa [140] [141].

Trên đây là mới nói đến việc công đức để xây dựng, tôn tạo chùa dân gian. Thực tế còn có sự dâng cúng ruộng đất vào chùa của nhiều cá nhân ở làng xã để đảm bảo nguồn kinh phí lâu dài phục vụ công tác Phật sự.

Thực hiện phép so sánh giản đơn sẽ thấy, không một văn bia đình miếu nào ở Quảng Nam hiện biết ghi nhận sự phong phú về số lượng và đa dạng về thành phần công đức với sự hào phóng, dồi dào về vật lực như ở văn bia chùa. Điều đó chứng tỏ thái độ quan tâm của dân chúng đối với chùa dân gian đã vượt xa so với các thiết chế tín ngưỡng khác ở làng xã. Nó nói lên rằng, không có chùa dân gian, đời sống tinh thần của người dân sẽ bị chông chênh, hụt hẫng đến nhường nào.

Rõ ràng là Phật giáo Quảng Nam lúc bấy giờ đã góp phần ổn định nhân tâm, giúp con người yên tâm hơn trong cuộc sống đời thường; đồng thời tạo ra nền tảng tinh thần quan trọng, góp phần đáp ứng và thỏa mãn nhu cầu tín ngưỡng tâm linh của mọi người trong xã hội, khi mà các dòng tư tưởng, các tín ngưỡng tôn giáo khác không thể thỏa mãn được, hoặc ít có cơ hội thâm nhập sâu vào quần chúng nhân dân.

4.2.2. Góp phần xây dựng xã hội nhân văn, hướng thiện và hướng thượng

Dù tu đến cửa thiên thai

Không bằng lượm một nhành gai giữa đường

(Ca dao xứ Quảng)

Tư tưởng, giáo lí Phật giáo luôn luôn đề cao những giá trị chân, thiện, mỹ. Đó trước hết là những nội dung về bình đẳng, bác ái, khuyến thiện, đạo đức hiếu

nghĩa. Sự ra đời của đạo Phật ở Ấn Độ, trước hết là sự ra đời của một tư tưởng tôn giáo chống lại sự áp bức bất bình đẳng của Bà la môn giáo. Phật giáo không chấp nhận phân chia đẳng cấp, không chấp nhận sự tồn tại của đẳng cấp trong xã hội. Theo Phật giáo, ai đó được gọi là cao cấp chỉ khi có đủ đạo đức, lương thiện. Trên cơ sở tư tưởng chống lại đàn áp, bất công trong xã hội, Phật giáo chủ trương bác ái vị tha, thương yêu tất cả mọi sinh linh, sống không chỉ vì ta, cho ta mà cho cả tha nhân. Chính tư tưởng đó đã thâm nhập vào xã hội Việt Nam, vào con người Việt Nam, hòa cùng truyền thống văn hóa dân tộc để tạo nên giá trị văn hóa bình đẳng, dân chủ, đậm chất nhân văn của người Việt.

Xem xét ở trường hợp con người đất Quảng, phải thừa nhận một điều, về mặt lí luận, không phải đợi đến khi có sự xâm nhập của Phật giáo, con người mới có ý thức về sự bình đẳng, về tâm lòng thương người, yêu người và cứu người, mà trong bối cảnh vùng đất mới Đàng Trong, họ đã có sự phóng khoáng, bình đẳng và dân chủ. Nhưng chắc chắn khi Phật giáo xuất hiện và thâm nhập sâu vào đời sống xã hội thì ý thức đó, tư tưởng đó càng trở nên rõ ràng như một chân lí.

Sự bình đẳng, yêu thương giữa người với người được biểu hiện trong các phong tục, tập quán, lễ hội của người dân xứ Quảng. Các cộng đồng làng luôn đề cao lối sống trọng tình, hòa mục, giúp đỡ lẫn nhau, các quy định khắt khe của lễ nghĩa Nho giáo cũng trở nên “mềm” đi trong truyền thống ứng xử của con người nơi đây. Qua nội dung của những bản hương ước, những tục lệ còn lưu lại đến nay cho thấy, trật tự tôn ti trong dòng tộc, làng xã, quan niệm về dân chính cư, ngụ cư không bị đẩy đến mức nghiệt ngã như ở vùng đồng bằng Bắc Bộ và Bắc Trung Bộ (vùng Thanh – Nghệ) vốn chịu ảnh hưởng lâu đời và sâu sắc tư tưởng Nho giáo. Khoản ước làng Phước Sơn lập năm Gia Long thứ 7 (1808), hương lệ làng Thái Lai lập năm Thành Thái thứ 14 (1902) và hương ước làng Thanh Châu có những điều khoản quy định nghĩa vụ và hình phạt giống nhau, bình đẳng như nhau giữa những thành viên trong làng, việc thưởng phạt hoàn toàn chỉ dựa vào công trạng và hành vi của đối tượng mà không phân biệt thành phần xã hội. Việc hiếu hỷ, tang ma cũng không bắt buộc những nghi lễ rườm rà, tốn kém, nhất là với những gia đình khó khăn, neo đơn. Vai trò, quyền uy của trưởng nam không đạt đến mức điển hình. Hình phạt cũng không quá hà khắc. Nó hoàn toàn thiếu vắng những hình phạt đáng sợ như bị đuổi khỏi làng, đặc biệt đối xử tàn tệ và nghiệt ngã với những người mắc tội thông dâm, như ở một số địa phương phía Bắc [194] [121] [122].

Nhắc đến lễ hội cổ truyền ở xứ Quảng, chắc hẳn ai cũng biết Lễ hội Mục

đồng làng Phong Lệ, xã Hòa Châu, huyện Hòa Vang, thành phố Đà Nẵng. Dân gian có câu: “Phong Lệ hát mục đồng, Giáng Đông đấu vật”. Lễ hội Mục đồng được coi là nét văn hóa tiêu biểu, đặc trưng không chỉ ở xứ Quảng mà có thể nói là trong cả nước. Nó tiêu biểu, đặc trưng bởi lễ trong lễ hội, nhân vật trung tâm được đón rước, trọng thị là những trẻ chăn trâu. Họ được ngồi trên kiệu, được ăn trên ngai trước, được hầu hạ trong những ngày lễ hội. Nó biểu hiện đến mức cao nhất tinh thần dân chủ, bình đẳng trong ứng xử giữa người với người.

Với sự dung hợp của tư tưởng, đạo lí Phật giáo nên trong quan hệ với các thế lực siêu trần, các thánh thần, kể cả với bản thân Phật giáo, con người được đề cao giá trị, có quan hệ gần gũi và thân thiện. Biểu hiện đó là tất cả các công trình tín ngưỡng của làng xã, đều không có quy mô lớn, với kiểu kiến trúc “mở”, tức không thâm u khép kín, ngay cả gian thờ thần cũng được bày biện đơn sơ, và thường đặt ngay ở giữa nhà chánh điện, hoặc nếu đặt trong hậu tẩm thì cũng không quá cách biệt với những người lui tới hương khói. Bước vào các đình, đền, miếu ở Quảng Nam, con người không có cảm giác lạnh lùng, sợ sệt, nhỏ bé mà ngược lại rất thoải mái tự nhiên, gần gũi, thân quen. Khoảng cách giữa thần và người như được rút ngắn. Với những cơ sở Phật giáo – những ngôi chùa – cũng vậy. Như phần trước đã trình bày, chùa dân gian Quảng Nam không quy mô hoành tráng, thuần túy chỉ là nơi để thờ thần Phật và thực hiện nghi lễ. Có thể sẽ có ý kiến cho rằng hiện tượng trên là do nguyên nhân kinh tế. Điều đó, xét về mặt lí luận là không sai. Nhưng nếu nói đúng, và chỉ vì kinh tế, thì thật khó thuyết phục, và cũng thật khó để giải thích nhiều hiện tượng liên quan khác nữa. Chúng tôi cho rằng, hiện tượng đó là biểu hiện của sự ảnh hưởng tinh thần bình đẳng, dân chủ của Phật giáo, khi mà lí luận Nho giáo không chiếm phần ưu thắng. Mặt khác, đó còn là biểu hiện của tinh thần bác ái, thương người, vì người. Người Việt không ai không biết đến hai câu lục bát:

“Dù xây chín cấp phù đồ,

Không bằng làm phúc cứu cho một người”

Phù đồ là những công trình Phật giáo (chùa, tháp). Với đạo Phật, nếu chỉ chú tâm bái nguyện, lo xây chùa dựng tháp lộng lẫy mà quên mất chăm lo cuộc sống của con người, thì hoạt động đó chẳng còn nghĩa lí, tức là công đức chỉ bằng không. Ngược lại nếu sống phúc đức, nói, nghĩ và làm đều mang điều thiện, đều mang đến hạnh phúc cho mọi người, xoa dịu nỗi đau con người thì đó mới là đại công đại đức. Cũng chính thế, người Quảng Nam đã đi trước tiên giương cao ngọn cờ đánh Pháp và đánh thắng khi chúng nổ súng tấn công xâm lược nước ta năm 1858. Họ đã sẵn sàng xả thân để đổi lấy

hạnh phúc cho muôn người, muôn nhà, cho cả một dân tộc. Những chí sĩ kháng pháp sau này như Trần Cao Vân, Lê Bá Trinh đều một thời tu Phật, hoặc tín ngưỡng Phật. Cũng chính vì ảnh hưởng tư tưởng đầy tính nhân văn của Phật giáo mới xuất hiện chàng thư sinh dám đứng chặn trước kiệu vua Minh Mạng khi vua xa giá tuần du Quảng Nam, đề dâng lời can gián, lo sợ hành động của vua tôi nhà Nguyễn gây nhiều tổn kém, ảnh hưởng đến đời sống nhân dân. Hành động đại nhân, đại dũng của chàng thanh niên trẻ tuổi đó không thể nói là xuất phát từ sự ảnh hưởng, thôi thúc của Nho giáo. Hào khí “Đông A” đời Trần và phong trào đấu tranh Phật giáo ở miền Nam năm 1963 sau này là những minh chứng sinh động khẳng định ảnh hưởng của Phật giáo vào con người, xã hội Việt Nam một cách sâu sắc, làm nên những giá trị văn hóa vĩnh hằng.

Người xứ Quảng có đạo lí thờ cúng âm linh mạnh. Tất cả các làng xã cổ truyền đều có miếu Âm linh – nơi thờ tự những vong hồn không nơi nương tựa, thậm chí các xóm cũng có miếu Âm linh riêng của mình. Đi liền với miếu Âm linh là những khu mộ chôn cất những người vô tự, vô gia cư, những người không rõ nguồn gốc, quê quán. Những công trình đó rất được người dân quan tâm trông nom, chăm sóc và gìn giữ cho đến ngày nay. Hằng năm, vào dịp rằm tháng 7, Tết Nguyên Đán, dân làng đều tổ chức chỉnh trang, vun đắp khu mộ gọi là dẫy mả âm linh và cúng tế trang nghiêm tại miếu. Chúng tôi cho rằng, đây không hoàn toàn là một hành vi mang tính tín ngưỡng theo nghĩa là một “niềm tin mang tính tôn giáo” như quan niệm phổ biến lâu nay, mà căn bản là xuất phát từ tình cảm, lòng trắc ẩn của người đang sống đối với những người đã khuất. Nó thiên về là một hành động đạo lí. Chính trên nền tảng đạo lí đó, cùng với tấm lòng cảm phục trước hành động vì quốc vong thân của những nghĩa sĩ tại chiến trường Đà Nẵng 1858-1860, nên sau này, quan dân Đà Nẵng mới “làm một việc đại nghĩa” (chữ trong văn bia Nghĩa trủng Phước Ninh) là quy tập hài cốt của họ về an táng thành hai khu mộ với hàng ngàn nấm mộ, được giữ gìn và chăm lo hương khói chu tất, gọi là những nghĩa trủng – nơi được coi là những nghĩa trang liệt sĩ đầu tiên của Việt Nam⁷⁶.

Như vậy, rõ ràng là Phật giáo Quảng Nam đã dự góp và cùng bồi đắp, hun đúc nên giá trị văn hóa truyền thống đất Quảng thấm đẫm tính nhân văn.

4.2.3. Góp phần cổ kết cộng đồng; làm giàu hơn giá trị văn hóa Quảng Nam

4.2.3.1. Trên lí thuyết, Phật giáo Việt Nam nói chung, trong lịch sử phát triển luôn

⁷⁶ Hai nghĩa trủng đó là: Nghĩa trủng Phước Ninh, nay thuộc phường Nam Dương, quận Hải Châu; Nghĩa trủng Hòa Vang, nay thuộc phường Khuê Trung, quận Cẩm Lệ. Cả hai nghĩa trủng này đều lần lượt được xếp hạng di tích lịch sử - văn hóa cấp quốc gia năm 1988 và năm 1999.

thể hiện vai trò nối kết xã hội; thông qua Phật giáo, người với người trở nên gần gũi, yêu thương. Với Phật giáo đất Quảng, điều đó càng trở nên đậm nét thông qua sinh hoạt của tín hữu quần chúng tại ngôi chùa dân gian. Sự chung tay một cách nhiệt thành và thái độ đồng thuận tự nguyện của dân chúng và chính quyền làng xã trong hoạt động xây dựng, trùng tu, bảo vệ, thực hành tín ngưỡng ở chùa dân gian được ghi lại trong hàng loạt văn bia, hương ước là bằng chứng xác thực cho tất cả ý kiến sẽ nêu ra dưới đây.

Chùa dân gian là nơi thờ Phật, Bồ tát, thánh thần. Điều đó đã quá rõ. Nhưng vấn đề là ở chỗ, những đối tượng được thờ hẳn phải chịu sự chi phối của tâm thức tập thể - ở đây là cộng đồng làng xã. Bởi chùa dân gian là một thiết chế văn hóa – tín ngưỡng – tôn giáo mang tính làng xã, của làng xã. Trong ngôi chùa, thờ ai và thờ như thế nào không phải là việc/quyết định của một người, thậm chí nhóm người mà là của một tập thể thống nhất – cộng đồng. Cho nên, sẽ không ngạc nhiên khi thấy sự khác nhau về vấn đề này giữa chùa dân gian với chùa chính thống, hơn thế nữa, giữa những chùa dân gian thuộc các làng khác nhau. Như vậy, con người dù vô thức hay hữu thức đã cùng chung một sự lựa chọn, dẫn đến cùng chung sự tìm kiếm (niềm tin, hy vọng hay ước muốn) vào cùng đối tượng thần thánh. Dĩ nhiên, cùng chung cả nơi thể hiện tín ngưỡng. Ngôi chùa dân gian trở thành sợi dây vô hình kéo mọi người xích lại gần nhau.

Đã có chùa thì đương nhiên có nghi lễ, bất luận có hay không những tài liệu nói về vấn đề này ở chùa dân gian. Nghi lễ là một hành vi thể hiện tín ngưỡng. Không có niềm tin và nghi lễ tất yếu không cấu thành tôn giáo. Từ hoạt động nghi lễ trong các dịp sóc vọng, lễ tiết tại chùa, con người có dịp trao đổi, giải bày, đồng thời cùng nhau phản tỉnh, thanh lọc bản thân để rồi gần gũi nhau hơn và đầy sự dung thứ. Cảm giác bình đẳng, ngang bằng len lỏi trong mỗi một cá nhân xóa mờ đi những rào cản ngày thường về địa vị, tài lực, sang hèn... Tất cả họ thấy mình “người” hơn bao giờ hết; và cùng trên một hành trình gột rửa bản tâm để hướng thượng và hướng thiện. Người với người trở nên gắn kết.

Sự thắt chặt tình cảm cộng đồng còn được thực hiện qua sự thể hiện bổn phận chung, một thứ bổn phận không mang tính cưỡng chế nhưng cuốn hút nhiều người, đồng thuận và vui vẻ. Họ cùng nhau góp công, hiến cúng tài lực, phân chia trách nhiệm để dựng chùa, để tổ chức nghi lễ, để sinh hoạt hội hè, diễn xướng. Tất cả đều xuất phát từ tâm nguyện được chuyển nghiệp lành, được hưởng sự an lành.

Có thể nói, chùa dân gian là nơi tạo nên sự cộng cảm và cộng mệnh của cả cộng đồng, nối kết mọi con người trong làng xã.

4.2.3.2. Đóng góp trước hết của Phật giáo vào bức tranh văn hóa xứ Quảng là hình ảnh chùa chiền. Chùa xứ Quảng không phải là những công trình kiến trúc nguy nga đồ sộ mang nhiều giá trị nghệ thuật. Điều đó đã được khẳng định. Nhưng như thế không có nghĩa nó không mang chở giá trị văn hóa.

Diện mạo văn hóa làng quê Việt cổ truyền được vẽ lên từ nhiều yếu tố, nhưng tiêu biểu và có thể nói đã trở thành cổ điển, là hình ảnh bộ ba thiết chế văn hóa đình, đền và chùa. Ở xứ Quảng có khác chút ít nhưng không thay đổi về bản chất, đó là đình làng, nhà thờ tiền hiền và chùa dân gian. Chùa cũng như các thiết chế văn hóa khác, không tạo ra những dấu ấn nổi trội, đặc trưng về mặt hình thức để tạo nên dòng chảy nghệ thuật riêng, tất cả đều hòa vào nhau và hòa mình trong khung cảnh làng quê. Nhưng đôi khi chính sự không chiếm lĩnh này của mỗi một yếu tố lại tạo nên sự tương liên về mặt văn hóa. Thiếu đi một thiết chế, vì vậy, sẽ trở nên thiếu vắng, văn hóa làng xã dường như đã mất đi sự hài hòa.

Ở một thực tế khác cũng phải thừa nhận, rằng, người ta thường ưu tiên cho ngôi chùa một vị trí - cảnh quan đẹp. Cái đẹp tự nhiên hòa cùng cái đẹp đạo đức Phật giáo càng làm cho khung cảnh ngôi chùa rất thanh bình, gần gũi và, hơn thế, tạo nên cái đẹp của sự nâng đỡ, dung thứ trong cảm nhận của mỗi người.

Nếu như về hình thức – nghệ thuật kiến trúc – cái vỏ - không tạo nên “cá tính” thì về nội dung – sinh hoạt văn hóa, nghi lễ - cái hồn cốt – của ngôi chùa khác nhiều các thiết chế văn hóa cổ truyền khác, do sự quy định, chi phối của tư tưởng, giáo lí Phật giáo, từ lễ vật dâng cúng, hình thức, nội dung nghi lễ và, cả thời điểm tổ chức sinh hoạt văn hóa – nghi lễ.

Bàn đến sự đóng góp của Phật giáo trong văn hóa xứ Quảng, không thể không lưu tâm đến Ngũ Hành Sơn, một thắng tích nổi tiếng của cả nước. Vậy điều gì làm nên sự nổi tiếng? Từ cái nhìn địa lí tự nhiên, Ngũ Hành Sơn với sự kiến tạo địa chất trải qua hàng triệu năm, tự nó đã là làm nên trác tuyệt. Vua Minh Mạng xếp nó vào hạng “Nam thiên đệ nhất động” quả là không quá. Nhưng liệu chừng đó đã đủ để Ngũ Hành Sơn cuốn hút con người đến đây nhìn ngắm, đặc biệt dội vào tâm thức làm bật lên nguồn cảm xúc tột đỉnh để rồi người lữ khách tuôn trào những ý thơ tuyệt mỹ. Trong văn bia chùa Linh Ứng lập năm Duy Tân thứ 9 (1915), các trí thức Nho học đã nhìn nhận thật tinh tế, rằng “Núi nhờ tiên mà nổi tiếng, đất nhờ

người tài mà trở nên đẹp đẽ” (Sơn hữu tiên tặc danh, địa dĩ nhân nhi thắng), và rằng “Danh thắng Ngũ Hành Sơn ở nước Nam ta từ xưa đã là nơi có thiên nhiên tuyệt đẹp. Tuy nhiên, không có gót tiên nhân thì khó mà xem là huyền bí” (Ngũ Hành Sơn chi danh ư ngã Nam cổ tự hữu thiên nhiên kì thắng dã. Tuy nhiên bất hữu tiên cốt nan khấu huyền huyền) [147]. Thực tế, con người có thể ngưỡng mộ, mê mải trước tự nhiên hùng tráng nhưng sẽ ít có cơ hội thôn thức, phản tỉnh nếu cái nhiên tạo đó thiếu đi sự hòa trộn của cái nhân tạo, nhất là nhân tạo đậm chất tâm linh có tác dụng làm sống dậy miền sâu tâm lí. Tâm thái du khách hẳn sẽ không giống nhau sau khi đến Hương Sơn hay núi Yên Tử với vịnh Hạ Long. Cho nên sẽ không quá ngạc nhiên khi từ thế kỉ XVII với Thích Đại Sán, đến Quốc chúa Nguyễn Phúc Chu và đặc biệt dưới triều Nguyễn, rất nhiều tao nhân mặc khách là Nho sĩ, trí thức quan lại như Trương Quang Đản, Bùi Văn Tự, Lý Triệu Tuán, Nguyễn Trọng Hợp, Lê Văn Đạo, Hà Đình Nguyễn Thuật, Tiểu Cao Nguyễn Văn Mai, Tam Xuyên Tôn Thất Mỹ, Tôn Thất Lãm, Bà Bang Nhãn, Ngô Khắc Kỷ, Phạm Hầu ... đã đến Ngũ Hành Sơn và đều cảm tác thơ ca. Rất thú vị, hầu hết trong các thi phẩm đều toát lên vẻ đẹp siêu trần của cảnh trí, bàng bạc chất thoát tục của thiên môn.

Thật khó tưởng tượng giá trị, sức hấp dẫn của Ngũ Hành Sơn nếu không có sự góp mặt của Phật giáo. Liệu người ta có còn hứng thú đến đó nữa hay không.

* *

*

Tóm lại, trong mấy trăm năm phát triển, Phật giáo Quảng Nam - Đà Nẵng mang trong mình những đặc điểm vừa có tính khu vực của một vùng đất mới Đàng Trong, vừa mang tính phổ quát của Phật giáo Việt Nam nhưng đồng thời, cũng biểu hiện những sắc thái địa phương. Những đặc điểm đó là: cởi mở, bình dân và gần gũi; có sự tồn tại và hòa quyện nhiều thiên phái, nhiều yếu tố Phật giáo; và có sự hỗn dung các tôn giáo và văn hóa khác; đồng thời vừa mang tính phổ quát của Phật giáo Việt Nam, vừa mang tính địa phương rõ nét.. Cũng trong khoảng thời gian đó, Phật giáo Quảng Nam - Đà Nẵng đã giữ vai trò quan trọng, góp phần ổn định nhân tâm, tạo nền tảng tinh thần cho xã hội, thỏa mãn nhu cầu tín ngưỡng tâm linh của quần chúng; góp phần xây dựng xã hội nhân văn, hướng thiện và hướng thượng; thắt chặt cố kết cộng đồng; tạo nên bức tranh văn hóa đa sắc màu của tiểu vùng văn hóa xứ Quảng.

KẾT LUẬN

1. Cho đến hiện tại, nhận thức về Phật giáo Việt trên vùng đất Quảng Nam từ sau khi thuộc về Đại Việt (1306) đến trước thế kỉ XVII là vấn đề không đơn giản, thậm chí bế tắc, do sự khan hiếm của tư liệu. Chúng tôi chỉ có thể đưa ra một số nhận định hoàn toàn mang tính suy luận.

Trước hết, nhìn vào bối cảnh lịch sử vùng đất này trong khoảng 1,5 thế kỉ đầu thì e rằng, Phật giáo chưa có điều kiện để bén rễ. Thậm chí, khi đất nước đã ổn định và phát triển rất mạnh dưới thời Lê sơ, đặc biệt giai đoạn Hồng Đức (1470 - 1497), biên giới lãnh thổ đã kéo đến đèo Đại Lãnh, thì việc xây dựng chùa chiền của dân chúng (chùa dân gian) Quảng Nam cũng chưa hẳn đã diễn ra. Cuộc sống vật chất đầy khó khăn trên vùng đất mới, tự nó sẽ kiềm chế, triệt tiêu những sinh hoạt văn hóa gây tốn kém. Còn với quan điểm cho rằng đã có sự “chạy trốn” vào vùng biên viễn phía nam của những thiền sư phái Trúc Lâm trong tình thế xã hội độc tôn Nho giáo, kì thị Phật giáo thời Lê sơ thì thật đáng tiếc, không đưa ra chứng cứ nào minh chứng. Song, cũng rất có thể đây là một khả năng.

Nhưng đến thế kỉ XVI, chắc rằng Phật giáo hẳn đã phải hiện diện trong đời sống người dân Việt trên đất Quảng Nam, vì mọi điều kiện hay nói theo ngôn ngữ Phật giáo là cơ duyên của nó đã được hội đủ. Và, chỉ như thế mới tạo nên tính logic của sự phát triển mạnh mẽ của Phật giáo vào đầu thế kỉ XVII.

2. Sự vận động, phát triển của Phật giáo Quảng Nam trong quá trình lịch sử (thế kỉ XVII - XIX) cho thấy tính thời kì hết sức rõ rệt, mà điểm kết – mở của nó là vào cuối thế kỉ XVIII đầu thế kỉ XIX.

Thế kỉ XVII – XVIII, trong bối cảnh vùng đất mới và được sự nâng đỡ của các chúa Nguyễn, Phật giáo Quảng Nam phát triển khá mạnh, luôn mang tính tươi mới và tràn đầy sinh khí. Trước hết là dòng thiền Trúc Lâm Yên Tử nối tiếp mạch nguồn của Phật giáo vùng đất Bắc, với sự hoàng hóa của các thiền sư Huệ Đạo Minh, Tuệ Đức Lâm, Tuệ Quang Minh, Tuệ Minh Quan, Minh Châu Hương Hải Họ có thể là hậu thế của các lớp người di dân, hoặc có thể là những người vừa rời bản quán đến đây lập đạo tràng, xiển dương giáo pháp. Bấy giờ, đặc biệt với Huệ

Đạo Minh ở Ngũ Hành Sơn và Hương Hải ở Cù Lao Chàm, Phật giáo Trúc Lâm phát triển hưng thịnh, thu hút đông đảo đệ tử quy y, dân chúng tín nê. Phật giáo Trúc Lâm chính là nền tảng, là cơ tầng của Phật giáo đất Quảng. Về mặt khoa học, nó cung cấp thêm chứng cứ để khẳng định dòng thiền Trúc Lâm không hề đứt tuyệt vào cuối đời Trần, mà di lưu sang vùng đất khác và tiếp tục truyền nối tông phong. Sau Trúc Lâm, đến Tào Động, Lâm Tế được du nhập từ Trung Hoa. Tào động gắn với tên tuổi quốc sư Hưng Liên và đạo tràng Tam Thai tại núi Ngũ Hành. Thiền phái Lâm Tế tại Quảng Nam được biết đến bởi những thiền sư đặt nền móng như Đương Cơ Chân Dĩnh, Minh Lượng Thành Đăng và Minh Hải Pháp Bảo. Họ khai sơn các đạo tràng ở khu vực Ngũ Hành Sơn và Hội An, khoảng cuối thế kỉ XVII đầu thế kỉ XVIII. Sự truyền lưu của thiền phái này càng mạnh mẽ nhờ sự phát sinh chi phái Lâm Tế Chúc Thánh, do Minh Hải Pháp Bảo, đời thứ 34 Lâm Tế chính tông biệt lập vào giữa thế kỉ XVIII. Từ đó về sau, dòng thiền Lâm Tế Chúc Thánh giữ địa vị độc tôn trên vùng đất xứ Quảng .

Thế kỉ XIX, tình hình chính trị - xã hội đất nước không mấy tốt đẹp cùng chính sách đầy thâm ý chính trị của triều Nguyễn đối Phật giáo, đã tác động tiêu cực đến nhiều khía cạnh quan trọng của tôn giáo này trên phạm vi toàn quốc. Yếu tính tuệ giác, sự khai phóng vốn có của Phật giáo đã ảm lặn, mờ nhòe trước hoạt động nghi lễ, cầu cúng mang nặng tín điều của đội ngũ sư tăng. Sự tôn nghiêm của giới luật cũng bị vi phạm đến mức cảnh báo. May thay, Phật giáo Quảng Nam dù không thể vận hành ra ngoài quỹ đạo chung của Phật giáo đất nước, nhưng trong chừng mực nhất định, đã có một hướng đi tích cực hơn. Đời sống và sinh hoạt sơn môn của tăng sĩ Quảng Nam nhìn chung vẫn diễn ra bình thường, không gây nên những sai lệch. Họ thực hành lối sống giản dị, nghiêm khắc giữ giới và chú trọng hoạt động hoằng hóa, đào tạo tăng tài để truyền nối chính pháp. Hơn thế, không hiếm các gương mặt thiền tăng uyên thâm đạo pháp, đóng góp tích cực cho cả đời lẫn đạo.

Cùng với dòng Phật giáo chính thống do đội ngũ sư tăng nắm giữ và truyền bá, ở chốn làng quê, chùa dân gian cũng không ngừng được xây dựng như là một thiết chế văn hóa – tín ngưỡng – tôn giáo của cộng đồng làng xã, nhằm thỏa mãn nhu cầu tâm linh của dân chúng. Nếu thế kỉ XVII – XVIII, chùa dân gian còn chưa được xây dựng nhiều thì đến thế kỉ XIX, nó đã trở nên phổ biến trên vùng đất xứ Quảng. Hơn

thế, còn được hoàn thiện, quy chỉnh về kiến trúc và đa dạng về đối tượng thờ tự.

3. Trong quá trình phát triển, Phật giáo Quảng Nam vừa gìn giữ mạch nguồn truyền thống của Phật giáo dân tộc, vừa nảy sinh những sắc thái riêng có do bị quy định bởi hoàn cảnh địa lí – lịch sử - xã hội mới và khác. Đó là Phật giáo không thiên về kinh nghĩa, quan tâm đến những vấn đề mang tính triết học cao viễn mà thích sự giản tiện, thực hành; là Phật giáo của giới bình dân và hướng đến sự bình dân; là Phật giáo đặc biệt gần gũi. Đó là Phật giáo với sự đa dạng cả về truyền thừa cả về pháp môn tu hành. Và, Phật giáo với sự hỗn hung, tiếp biến, hòa quyện sâu sắc của nhiều tôn giáo, văn hóa khác, đặc biệt là với văn hóa Chăm. Thoạt tiên, nếu nhìn một cách khái quát, những biểu hiện trên đây đều không nằm ngoài đặc điểm của Phật giáo Việt Nam. Song, xem xét từng vấn đề cụ thể, phân tích từng chi tiết thì sẽ bật ra những sắc thái riêng có của Phật giáo vùng đất mới Quảng Nam, mà ngay trong phạm vi không gian xứ Đàng Trong xưa, cũng không thể bị trộn lẫn. Sự độc lập tương đối của Phật giáo Quảng Nam, một lần nữa, khẳng định tính chất vùng/tiểu vùng về lịch sử - văn hóa của không gian địa lí Quảng Nam trong quá khứ, ngoài những vấn đề lịch sử, văn hóa khác đã được ghi nhận.

Phật giáo đất Quảng đóng giữ đóng vai trò quan trọng trong đời sống xã hội địa phương. Nó nâng đỡ con người về mặt tinh thần; nó đặt ra mục tiêu và đồng thời cũng là phương tiện để con người tiến đến sự hoàn thiện, xây dựng xã hội an lạc. Về mặt lí luận, điều này tất nhiên không chỉ có ở Phật giáo, càng không phải chỉ của Phật giáo Quảng Nam. Chúng ta có thể nhìn thấy ở hầu như mọi tôn giáo, và, với mọi bộ phận Phật giáo Việt. Nhưng rõ ràng, cũng trên lí thuyết, nếu không có sự tách bạch về mặt vai trò giữa các tôn giáo, hay giữa các bộ phận địa phương của cùng một tôn giáo, thì thử hỏi con người cần gì có nhiều tôn giáo đến thế, đồng thời phải trả lời làm sao về sự đậm nhạt của mỗi hình thức tôn giáo, giữa và trong mỗi quốc gia - dân tộc hay giữa các địa phương của cùng một quốc gia – dân tộc nào đó.

Trở lại với Phật giáo Quảng Nam, vai trò mà nó thể hiện chắc chắn không thể trùng khít như vai trò của Phật giáo các vùng miền/địa phương khác. Phải có sự khác nhau về mức độ và cách thức thể hiện. Nguyên nhân căn bản vẫn nằm ở chỗ không giống nhau về điều kiện địa lí tự nhiên và bối cảnh lịch sử giữa các vùng đất. Con người Nam Bộ tìm đến Phật giáo không thực sự gấp gáp như là một biểu hiện

không thể thiếu của đời sống tinh thần. Vai trò của Phật giáo nơi đây vì vậy, có sự nổi trội ở khía cạnh mang tính thực dụng và rất thực tế, đó là chữa bệnh cứu người, dạy học. Trong khi đó ở Huế, dù nhiều nhà nghiên cứu luôn khẳng định tính bao phủ, đậm đặc của yếu tố Phật giáo trong văn hóa nói chung thì cũng không thể phủ nhận vai trò không hề thua kém, thậm chí còn rất quan trọng của Nho giáo. Chất cung đình, quý tộc của Phật giáo Huế sẽ được giải thích thế nào nếu không thừa nhận sự lấn át của Nho giáo trên vùng đất này như là một nguyên nhân quan trọng. Vua chúa, hoàng gia, quan lại triều đình trước khi bái lạy đức Thích Ca thì đã là môn đệ của thầy Khổng – Mạnh. Với họ, lễ sống, cung cách ứng xử luôn bị chi phối, quyết định bởi tư tưởng, khuôn thước Nho giáo. Trong những con người này, *nghiệp* không thể thay thế được *thiên mệnh*. Nhìn từ ngôi chùa Huế, đặc biệt là hệ thống quan tự - chùa công, tinh thần Nho giáo luôn hiển hiện trong kiến trúc (tính quy chỉnh, đăng đối, trật tự trong bố cục) và biểu tượng trang trí.

4. Nghiên cứu đề tài Phật giáo Quảng Nam, một câu hỏi gần như xuất hiện thường trực ở chúng tôi là, khi vào vùng đất mới, người Việt có tiếp nhận, kế thừa gì ở Phật giáo Champa?; hay nói cách khác, có hay không và như thế nào về sự ảnh hưởng của Phật giáo Champa lên Phật giáo người Việt Quảng Nam? Tiếc rằng, cho đến khi đề tài khép lại, câu hỏi này vẫn còn để dở. Tất cả những tư liệu vật chất của Phật giáo đất Quảng mà chúng tôi giả thiết sẽ là căn cứ để tìm câu trả lời, như tượng thờ cùng biểu tượng trang trí và kiến trúc chùa chiền, đều không cho phép đưa ra kết luận. Chúng tôi sẽ theo đuổi và hi vọng có được kết quả khả quan về vấn đề này trong nay mai.

CÔNG TRÌNH CỦA TÁC GIẢ ĐÃ CÔNG BỐ LIÊN QUAN ĐẾN ĐỀ TÀI

- [1]. Lê Xuân Thông (2008), “Về chuông đồng Phật giáo thời chúa Nguyễn trên đất Đà Nẵng”, *Khoa học và phát triển*, (135+136), tr.46-47,61.
- [2]. Lê Xuân Thông (2009), “Ngày xuân và đôi nét về chuông chùa người Việt Đà Nẵng (Từ đầu thời Nguyễn - 1802 đến nay)”, *Khoa học và phát triển*, (143-144), tr.50-53.
- [3]. Lê Xuân Thông (2013)“Tìm hiểu văn khắc chuông chùa ở Đà Nẵng qua các thời kỳ lịch sử”, *Tạp chí Nghiên cứu và Phát triển*, (1), tr.42-47.
- [4]. Lê Xuân Thông (2013), “Bàn về quá trình truyền nhập và phát triển các phái thiền Tào Động và Lâm Tế ở Đà Nẵng thế kỉ XVII, XVIII”, *Phát triển kinh tế - xã hội Đà Nẵng*, (44/2013), tr.44-50.
- [5]. Lê Xuân Thông (2014), “Quả chuông chùa Tây Linh và một nghi vấn”, *Văn hóa Phật giáo*, (202), tr.33-35
- [6]. Lê Xuân Thông (2014), “Thiền sư đầu tiên của Phật giáo Quảng Nam – Đà Nẵng được triều Nguyễn sắc chuẩn Tăng cang”, *Văn hóa Phật giáo*, (207), tr.42-43.
- [7]. Lê Xuân Thông (2014), “Ngũ Hành Sơn - Một trung tâm Phật giáo của Quảng Nam – Đà Nẵng thế kỷ XVII”, *Nghiên cứu tôn giáo*, (07), tr.66-77.
- [8]. Lê Xuân Thông (2014), “Đất cổ Ngũ Hành Sơn trong tiến trình Phật giáo Quảng Nam – Đà Nẵng”, *Tạp chí Khoa học xã hội (TP. Hồ Chí Minh)*, (9), tr.71-78.
- [9]. Lê Xuân Thông (2014), “Chùa dân gian ở Đà Nẵng từ thời chúa Nguyễn đến triều Nguyễn (thế kỷ XVII, XVIII, XIX)”, *Nghiên cứu lịch sử*, (12), tr.46-58.
- [10]. Lê Xuân Thông (2015), “Đặc điểm kiến trúc chùa dân gian Quảng Nam – Đà Nẵng thế kỉ XIX”, *Tạp chí Khoa học xã hội miền Trung*, (5), tr.41-49.
- [11]. Lê Xuân Thông (2016), “Phật giáo Quảng Nam – Đà Nẵng thế kỉ XIX nhìn từ trung tâm Phật giáo Ngũ Hành Sơn”, *Tạp chí Khoa học Đại học Huế*, (11), tr.209-222.
- [12]. Lê xuân Thông (2016), “Mạch nguồn thiền phái Trúc Lâm trong Phật giáo Quảng Nam – Đà Nẵng thế kỉ XVII”, *Tạp chí Khoa học xã hội miền Trung*, (6), tr.41-50.
- [13]. Lê Xuân Thông (2017), “Vết tích văn hóa Chăm trong Phật giáo Quảng Nam – Đà Nẵng”, *Tạp chí Khoa học và Công nghệ*, Tập 9, (2), tr.153-162.
- [14]. Lê Xuân Thông (2018), “Chùa Việt Quảng Nam – Đà Nẵng thế kỉ XIX (Loại hình chùa chính thống)”, *Nghiên cứu Lịch sử xứ Quảng*, (10), tr.35-43.
- [15]. Lê Xuân Thông (2018), “Sin hoạt sơn môn và nghi lễ của Phật giáo Quảng Nam – Đà Nẵng thế kỉ XIX”, *Phát triển Kinh tế - Xã hội Đà Nẵng*, (98), tr.37-46

TÀI LIỆU THAM KHẢO

1. Tài liệu tiếng Việt

- [1]. Dương Văn An (2001), *Ô châu cận lục*, (Trần Đại Vinh, Hoàng Văn Phúc dịch và hiệu đính), Nxb Thuận Hóa, Huế.
- [2]. Phan Thuận An (1999), “Vài đặc điểm kiến trúc tôn giáo, tín ngưỡng truyền thống Huế”, *Nghiên cứu Tôn giáo*, (2), tr.47-51.
- [3]. Thích Hải Ấn – Hà Xuân Liêm (2006), *Lịch sử Phật giáo xứ Huế*, Nxb Văn hóa Sài Gòn, thành phố Hồ Chí Minh.
- [4]. Huỳnh Công Bá (1991), “Bài văn bia chùa Phổ Khánh”, *Tạp chí Hán Nôm*, (2), tr.93.
- [5]. Huỳnh Công Bá (1996), *Công cuộc khai khẩn và phát triển làng xã ở Bắc Quảng Nam từ giữa thế kỉ XV đến giữa thế kỉ XVIII*, Luận án phó tiến sĩ khoa học lịch sử, Trường Đại học Sư phạm, Đại học quốc gia Hà Nội.
- [6]. Trương Văn Bá (1995), *Bước đầu tìm hiểu tình hình Phật giáo trên đất Quảng Nam thế kỷ XVII - XVIII*, Luận văn cử nhân Sử học, Trường Đại học Tổng hợp, Huế.
- [7]. Ban đại diện Phật giáo quận Liên Chiểu (2002), *Kỷ yếu Đại hội Phật giáo quận Liên Chiểu, khóa II, nhiệm kỳ (2002 - 2007)*, Tài liệu lưu hành nội bộ, Đà Nẵng.
- [8]. Đỗ Bang (2008), “Phố cảng Hội An: Thời gian và không gian lịch sử”, *Kỷ yếu hội nghị khoa học về khu phố cổ Hội An (23-2/7/1985)*, Trung tâm Quản lý bảo tồn di tích Hội An, Quảng Nam, tr.69-81.
- [9]. Trần Lâm Biền (1996), *Chùa Việt*, Nxb Văn hóa thông tin, Hà Nội.
- [10]. Barrow, John (2011), *Một chuyến du hành đến xứ Nam Hà (1792 - 1793)*, Nxb Thế giới, Hà Nội.
- [11]. Borri, Cristophoro (1998), *Xứ Đàng Trong năm 1621*, Nxb thành phố Hồ Chí Minh.
- [12]. *Cảnh Đức truyền đăng lục* (2013), Tập 1, 2, 3, Nxb Hồng Đức, Hà Nội.
- [13]. Nguyễn Du Chi (2001), *Trên đường tìm về cái đẹp của cha ông*, Viện Mỹ thuật và Nxb Mỹ thuật, Hà Nội.

- [14]. Minh Chi (2003), *Truyền thống văn hoá và Phật giáo Việt Nam*, Nxb Tôn giáo, Hà Nội.
- [15]. Nguyễn Khoa Chiêm (2003), *Nam triều công nghiệp điển chí*, Nxb Hội nhà văn, Hà Nội.
- [16]. Cosserat, H (2001), “Chùa Long Thủ ở Tourane”, *Những người bạn cố đô Huế (B.A.V.H)*, Tập VII, 1920, tr.432-444.
- [17]. Võ Văn Dật (2007), *Lịch sử Đà Nẵng (1306 - 1975)*, Nam Việt xuất bản, California, Hoa Kỳ.
- [18]. Ngô Văn Doanh (2002), *Văn hóa cổ Chăm pa*, Nxb Văn hóa dân tộc, Hà Nội.
- [19]. Ngô Văn Doang (2015), *Phật viện Đồng Dương – một phong cách của nghệ thuật Champa*, Nxb Văn hóa – Văn nghệ, thành phố Hồ Chí Minh.
- [20]. Trương Minh Dục (2002), “Một vài đặc điểm của Phật giáo miền Trung”, *Nghiên cứu Tôn giáo*, (2), tr.36-39.
- [21]. Nguyễn Hồng Dương (2012), *Quan điểm, đường lối của Đảng về tôn giáo và những vấn đề tôn giáo ở Việt Nam hiện nay*, Nxb Chính trị quốc gia, Hà Nội.
- [22]. Đồng Dưỡng (2011), “Tìm hiểu văn bia Thái Bình tự thạch bi”, *Văn hóa Phật giáo*, (120), tr.16-18.
- [23]. Đồng Dưỡng (2011), “Chùa Thiên Đức và tháp Thiên sư Thiệt Lương”, *Văn hóa Phật giáo*, (127), tr.9-11.
- [24]. Đồng Dưỡng (2011), “Về tấm văn bia Ngũ Uẩn Sơn cổ tích Phật tịch diệt lạc”, *Văn hóa Phật giáo*, (131), tr.31-33.
- [25]. Đồng Dưỡng (2012), “Pháp quyền của đại sư Thiện Quả chùa Chúc Thánh”, *Văn hóa Phật giáo*, (158), tr.13-16.
- [26]. Thích Đồng Dưỡng (2016), “Lịch sử và tư liệu chùa Hội Phước”, *Suối nguồn*, (19), Nxb Hồng Đức, Hà Nội, tr.156-184.
- [27]. Thích Đồng Dưỡng (2017), “Về hai tấm bia thời chúa Nguyễn tại ngọn Thủy Sơn”, *Liễu Quán*, Số tháng 1 – 2017, Nxb Thuận Hóa, Huế, tr.28-38.
- [28]. Thích Thông Đạt (2001), *Danh thắng Ngũ Hành Sơn*, Luận văn tốt nghiệp khóa 1997 - 2001, Học viện Phật giáo Việt Nam tại Huế.
- [29]. Nguyễn Lam Chân Tuệ Định (2008), *Lược sử Phật giáo thành phố Đà Nẵng*, Nxb Tôn giáo, Hà Nội.

- [30]. Lê Quý Đôn (1977), *Toàn tập*, Tập 1: *Phủ biên tạp lục*, Nxb Khoa học xã hội, Hà Nội.
- [31]. Lê Quý Đôn (2013), *Kiến văn tiểu lục*, Quyển hai, Nxb Trẻ, thành phố Hồ Chí Minh – Nxb Hồng Bàng, Gia Lai.
- [32]. Nguyễn Hiền Đức (1993), *Lịch sử Phật giáo Đàng Trong*, (Trọn bộ 2 tập), Nxb Tp Hồ Chí Minh.
- [33]. Nguyễn Văn Hầu (2006), *Thoại Ngọc Hầu và những cuộc khai phá miền Hậu Giang*, Nxb Trẻ, thành phố Hồ Chí Minh.
- [34]. Thích Nguyên Hiền (2002), “Tịnh Độ tông Việt Nam nhìn từ điểm hiện đại”, *Suối nguồn*, Tài liệu lưu hành nội bộ của Tu viện Huệ Quang, tr.80-97.
- [35]. Phan Thị Thu Hiền (2013), “Sự tiếp biến Phật giáo trong văn hóa người Việt Nam Bộ”, *Thế giới Phật giáo*, Tập 3, tr.86-98.
- [36]. Phan Thị Thu Hiền (2014), “Sự tiếp biến Phật giáo trong văn hóa người Việt Nam Bộ”, *Thế giới Phật giáo*, Tập 4, tr.88-96.
- [37]. Nguyễn Duy Hinh (1999), *Tư tưởng Phật giáo Việt Nam*, Nxb Khoa học xã hội, Hà Nội.
- [38]. Nguyễn Duy Hinh (2007), *Một số bài viết về Tôn giáo học*, Nxb Khoa học xã hội, Hà Nội.
- [39]. Lý Kim Hoa (2003), *Châu bản triều Nguyễn - tư liệu Phật giáo qua các triều đại nhà Nguyễn 143 năm từ Gia Long 1802 đến Bảo Đại 1945*, Nxb Văn hóa Thông tin, Hà Nội.
- [40]. Nguyễn Văn Hoàn (2015), “Vai trò của Phật giáo đối với xã hội Quảng Nam thế kỉ XVII”, *Huế Xưa & Nay*, (131), tr.88-99
- [41]. Hội khoa học lịch sử thành phố Đà Nẵng (2005), *Lâm Quang Thự - người con đất Quảng*, Nxb Đà Nẵng.
- [42]. Nguyễn Hồng (2009), *Lịch sử truyền giáo ở Việt Nam*, Quyển I (Các thừa sai Dòng Tên 1615 - 1663), Nxb Từ điển bách khoa, Hà Nội.
- [43]. Nguyễn Hồng (2009), *Lịch sử truyền giáo ở Việt Nam*, Quyển II, Nxb Từ điển bách khoa, Hà Nội.
- [44]. Nguyễn Anh Huy (2017), “Về chuyên ngữ du Quảng Nam của Đại Việt Quốc vương Nguyễn Phúc Chu”, *Liễu Quán*, Số tháng 1 – 2017, Nxb

- Thuận Hóa, Huế, tr.46-48.
- [45]. Đỗ Quang Hưng (2009), *Nghiên cứu tôn giáo - nhân vật và sự kiện*, Nxb Tổng hợp TP Hồ Chí Minh.
- [46]. Phan Khoang (2001), *Việt sử xứ Đàng Trong*, Nxb Văn học, Hà Nội.
- [47]. Trần Trọng Kim (2007), *Phật lục*, Nxb Đà Nẵng, Đà Nẵng.
- [48]. Nguyễn Lang (2008), *Việt Nam Phật giáo sử luận*, Nxb Văn học, Hà Nội.
- [49]. Phan Huy Lê (Chủ biên) (2012), *Lịch sử Việt Nam*, Tập II, Nxb Giáo dục Việt Nam, Hà Nội.
- [50]. Ngô Sỹ Liên và các sử thần triều Lê (1998), *Đại Việt sử kí toàn thư*, Tập 1, 2, Nxb Khoa học xã hội, Hà Nội.
- [51]. Trần Hồng Liên (1996), *Phật giáo Nam Bộ từ thế kỉ 17 đến 1975*, Nxb thành phố Hồ Chí Minh.
- [52]. Trần Hồng Liên (2004), *Góp phần tìm hiểu Phật giáo Nam Bộ*, Nxb Khoa học xã hội, Hà Nội.
- [53]. Trần Hồng Liên (2015), “Phật giáo vùng Mê Kông: Đặc điểm và giá trị”, *Phật giáo vùng Mê Kông: Di sản và Văn Hóa*, Nxb Đại học quốc gia thành phố Hồ Chí Minh, tr.84-103.
- [54]. Li Tana (1999), *Xứ Đàng Trong: Lịch sử kinh tế - xã hội Việt Nam thế kỷ 17 và 18*, Nxb Trẻ, thành phố Hồ Chí Minh.
- [55]. Châu Yên Loan (2015), *Dinh trấn Thanh Chiêm – kinh đô thứ hai xứ Đàng Trong*, Nxb Đà Nẵng.
- [56]. Thích Giải Nghiêm (2005), *Tìm hiểu sự hình thành và phát triển của thiền phái Lâm Tế Chúc Thánh tại Quảng Nam Đà Nẵng*, Luận văn tốt nghiệp cử nhân Phật học khóa V (2001 - 2005), Học viện Phật giáo Việt Nam tại thành phố Hồ Chí Minh.
- [57]. Nhiều tác giả (2002), *Hội thảo khoa học 300 năm Phật giáo Gia Định – Sài Gòn – Thành phố Hồ Chí Minh*, Nxb Thành phố Hồ Chí Minh.
- [58]. Lương Ninh (2006), *Vương quốc Champa*, Nxb Đại học quốc gia Hà Nội.
- [59]. Nội các triều Nguyễn (2005), *Khâm định Đại Nam hội điển sự lệ*, Tập IV, VII, Nxb Thuận Hóa, Huế.
- [60]. Thích Chơn Phát (1970), *Sử liệu danh tăng - Tự viện - Thắng cảnh Phật*

giáo Quảng Nam, Phật học viện Quảng Nam ấn hành.

- [61]. *Phật Quang đại từ điển* (2014), Tập 1, 2, 4, 6, Nxb Phương Đông, thành phố Hồ Chí Minh.
- [62]. Nguyễn Phan Quang (1986), *Phong trào nông dân Việt Nam nửa đầu thế kỉ XIX*, Nxb Khoa học xã hội, Hà Nội.
- [63]. Quốc sử quán triều Nguyễn (1993), *Đại Nam liệt truyện*, Tập 1, Nxb Thuận Hoá, Huế.
- [64]. Quốc sử quán triều Nguyễn (2004), *Đại Nam thực lục*, Tập 1, Nxb Giáo dục, Hà Nội.
- [65]. Quốc sử quán triều Nguyễn (2006), *Đại Nam nhất thống chí*, Tập 2, Nxb Thuận Hoá, Huế.
- [66]. Quốc sử quán triều Nguyễn (2007), *Đại Nam thực lục*, Tập 2, 3, 4, 5, Nxb Giáo dục, Hà Nội.
- [67]. Quốc sử quán triều Nguyễn (2007), *Khâm định Đại Nam hội điển sự lệ tục biên*, Tập 6, Nxb Khoa học xã hội, Hà Nội.
- [68]. Quốc sử quán triều Nguyễn (2012), *Đại Nam thực lục chính biên đệ lục kỷ phụ biên*, Nxb Văn hóa – Văn nghệ, thành phố Hồ Chí Minh.
- [69]. Sallet, A (2002), “Núi đá hoa cương (Ngũ Hành Sơn)”, *Những người bạn cố đô Huế (B.A.V.H)*, Tập XI, 1924, tr.5-209.
- [70]. Thích Đại Sán (1963), *Hải ngoại ký sự*, Ủy ban phiên dịch sử liệu Việt nam, Viện Đại học Huế.
- [71]. Sở Văn hóa, Thể thao và Du lịch Quảng Nam (2010), *Văn hóa Quảng Nam – những giá trị đặc trưng*, Kỷ yếu Hội thảo.
- [72]. Thích Hương Sơn (1972), *Lịch sử Ngũ Hành Sơn - chùa Non Nước*, Tài liệu lưu hành nội bộ, Đà Nẵng.
- [73]. Hà Văn Tấn (2005), *Đến với lịch sử văn hoá Việt Nam*, Nxb Hội nhà văn, Hà Nội.
- [74]. Cao Tự Thanh (2010), *Nho giáo ở Gia Định*, Nxb Văn hóa Sài Gòn, thành phố Hồ Chí Minh.
- [75]. Lê Mạnh Thát (2011), “Mấy cảm nghĩ về “Ngũ Hành Sơn – vùng lịch sử, văn hóa tâm linh””, *Ngũ Hành Sơn – vùng lịch sử, văn hóa tâm linh*, tr.18-21.

- [76]. Lê Mạnh Thát (2000), *Toàn tập Minh Châu Hương Hải*, Nxb thành phố Hồ Chí Minh.
- [77]. Lê Mạnh Thát (2006), *Lịch sử Phật giáo Việt Nam*, Tập III – Từ Lý Thánh Tông (1054) đến Trần Thánh Tông (1278), Nxb Tổng hợp thành phố Hồ Chí Minh.
- [78]. Nguyễn Q. Thắng (2001), *Quảng Nam đất nước và nhân vật*, Nxb Văn hóa thông tin, Hà Nội.
- [79]. Võ Văn Thắng (chủ biên) (2014), *Di tích Chăm tại Đà Nẵng và những phát hiện mới*, Nxb Đà Nẵng.
- [80]. Nguyễn Hoàng Thân (2014), “Nghiên cứu văn bia Hán Nôm tỉnh Quảng Nam”, *Luận án tiến sĩ ngữ văn*, Học viện khoa học xã hội, Hà Nội.
- [81]. Mật Thể (2004), *Việt Nam Phật giáo sử lược*, Nxb Tôn giáo, Hà Nội.
- [82]. Thích Hạnh Thiện (2001), *Thiền sư Minh Hải và tổ đình Chúc Thánh*, Luận văn tốt nghiệp cử nhân Phật học khóa I (1997 - 2001), Học viện Phật giáo Việt Nam tại Huế.
- [83]. Lê Xuân Thông (2014), “Quả chuông chùa Tây Linh và một nghi vấn”, *Văn hóa Phật giáo*, (202), tr.33-35
- [84]. Lê Xuân Thông, Đinh Thị Toan (2014), *Sắc phong ở Đà Nẵng*, Nxb Thuận Hóa, Huế.
- [85]. Lê Xuân Thông (2015), “Vết tích văn hóa Chăm trong Phật giáo Quảng Nam”, *Tạp chí Khoa học và Công nghệ*, Tập 9, (132), tr.153-162.
- [86]. Lê Xuân Thông (2016), “Nhận diện một số vấn đề làng xã ven biển Đà Nẵng đầu thế kỷ XIX qua tư liệu địa bạ”, *Phát triển Kinh tế - Xã hội Đà Nẵng*, (81), tr.64-68.
- [87]. Nguyễn Hữu Thông và nhóm nghiên cứu trẻ (2013), “Hiện tượng người Việt tiếp nhận tượng thờ Hindu giáo: Tháp Chăm đến chùa làng”, *Huế Xưa & Nay*, (119), tr.56-69.
- [88]. Lục Đức Thuận, Võ Quốc Ky (2009), *Tiền cổ Việt Nam*, Nxb Giáo dục Việt Nam, Hà Nội.
- [89]. Thích Như Tịnh (2008), *Hành trạng chư thiền đức xứ Quảng*, Nxb Tôn giáo, Hà Nội.

- [90]. Thích Như Tịnh (2009), *Lịch sử truyền thừa thiền phái Lâm Tế Chúc Thánh*, Nxb Phương Đông, thành phố Hồ Chí Minh.
- [91]. Thích Như Tịnh (2011), “Bổ chính sử liệu về thiền sư Minh Hải Pháp Bảo”, *Suối nguồn*, Tập 2, Nxb Tổng hợp thành phố Hồ Chí Minh, tr.75-82.
- [92]. Thích Như Tịnh (2012), “Sử liệu mới về thiền sư Toàn Nhâm Quán Thông”, *Suối nguồn*, Tập 3&4, Nxb Tổng hợp thành phố Hồ Chí Minh, tr.54-61.
- [93]. Thích Như Tịnh (2017), “Danh tăng núi Ngũ Hành”, *Liễu Quán*, Số tháng 1 – 2017, Nxb Thuận Hóa, Huế, tr.82-89.
- [94]. Đinh Thị Toan (2012), “Văn hóa làng xã cổ truyền ở Đà Nẵng qua việc tìm hiểu hương lệ làng Thái Lai”, *Khoa học và phát triển*, (169), tr.43-46.
- [95]. Đinh Thị Toan (2015), “Ngũ uẩn sơn cô tích Phật tịch diệt lạc - một văn bia Phật giáo cổ nhất xứ Quảng”, *Nghiên cứu lịch sử xứ Quảng*, (01), tr.33-35.
- [96]. Thích Đức Trí (2013), *Lược khảo Phật giáo sử Đà Nẵng*, Nxb Tôn giáo, Hà Nội.
- [97]. Chu Quang Trứ (1998), *Mỹ thuật Lý – Trần: Mỹ thuật Phật giáo*, Nxb Thuận Hóa, Huế.
- [98]. Chu Quang Trứ (2012), *Sáng giá chùa xưa: Mỹ thuật Phật giáo*, Nxb Mỹ thuật, Hà Nội.
- [99]. Chu Quang Trứ (2016), *Tượng cổ Việt Nam với truyền thống điêu khắc dân tộc*, Nxb Mỹ Thuật, Hà Nội.
- [100]. Ngô Quốc Trường (2010), “Văn bia chùa Phú Thuận”, *Pháp luân*, (76), Nxb Văn hóa – Văn nghệ, thành phố Hồ Chí Minh, tr.10-11.
- [101]. Ngô Quốc Trường (2011), “Tám bia chùa Minh Giác”, *Pháp luân*, (80), Nxb Văn hóa – Văn nghệ, thành phố Hồ Chí Minh, tr.89-92.
- [102]. Phạm Văn Tuấn (2017), “Thái Bình tự thạch bi và Phật giáo vùng Thuận Quảng”, *Liễu Quán*, Số tháng 1 – 2017, Nxb Thuận Hóa, Huế, tr.39-43.
- [103]. Thích Thanh Từ (1999), *Hương Hải thiền sư ngữ lục giảng giải*, Nxb Thành phố Hồ Chí Minh.
- [104]. Thích Thanh Từ (2008), *Thiền sư Việt Nam*, Nxb Tổng hợp thành phố Hồ Chí Minh.
- [105]. Lê Trí Viễn (chủ biên) (1987), *Cơ sở ngữ văn Hán Nôm*, Tập IV, Nxb Giáo

đục, Hà Nội.

[106]. Viện Triết học (1988), *Lịch sử Phật giáo Việt Nam*, Nxb Khoa học xã hội, Hà Nội.

2. Tài liệu chữ Hán Nôm

2.1. Tài liệu thư tịch

[107]. Bản kê khai hiện vật và các đời trú trì chùa Phước Lâm của ông Lê Văn Thê, Cẩm Hà, Hội An, Quảng Nam .

[108]. Bản thuật kí về chùa Hội Phước của thiền sư Quảng Hưng, Điện Phương, Điện Bàn, Quảng Nam .

[109]. Địa bạ xã Bình An Trung, Tác giả sưu tầm.

[110]. Địa bạ xã Cổ Môn, Tác giả sưu tầm.

[111]. Địa bạ xã Hoa Ô, Tác giả sưu tầm.

[112]. Địa bạ xã Nam An, Tác giả sưu tầm.

[113]. Địa bạ xã Tân An, Tác giả sưu tầm.

[114]. Địa bạ xã Thanh Khê, Tác giả sưu tầm.

[115]. Diệp thế độ chùa Linh Ứng, Hòa Hải, Ngũ Hành Sơn, Đà Nẵng.

[116]. Diệp thế độ chùa Long Tuyền, Thanh Hà, Hội An, Quảng Nam.

[117]. Diệp thế độ chùa Tam Tôn, Hòa Hải, Ngũ Hành Sơn, Đà Nẵng.

[118]. Diệp thọ giới của giới đàn Phước Lâm, Cẩm Hà, Hội An, Quảng Nam.

[119]. Độ diệp của thiền sư Toàn Đức, Cẩm Hà, Hội An, Quảng Nam.

[120]. Gia phả tộc Trang, Hải Châu I, Hải Châu, Đà Nẵng.

[121]. Hương ước xã Thanh Châu, Duy Châu, Duy Xuyên, Quảng Nam .

[122]. Khoán ước xã Phước Sơn, Hòa Nhơn, Hòa Vang, Đà Nẵng.

[123]. *Kinh Hoa Nghiêm*, thị trấn Nam Phước, Duy Xuyên, Quảng Nam .

[124]. *Long Thơ Tịnh Độ*, thị trấn Nam Phước, Duy Xuyên, Quảng Nam .

[125]. *Ngũ Hành Sơn lục 五行山錄*, Tác giả sưu tầm.

[126]. Phái quy y chùa Long Tuyền, Thanh Hà, Hội An, Quảng Nam.

[127]. Phái quy y chùa Xuân Sơn, Tam Kỳ, Quảng Nam.

[128]. Phái quy y chùa Vu Lan, Bình Hiên, Hải Châu, Đà Nẵng.

[129]. Pháp quyên của thiền sư Quảng Khánh, Hoài Sơn, Hoài Nhơn, Bình Định.

- [130]. Pháp quyền của thiền sư Phổ Hóa, Cẩm Hà, Hội An, Quảng Nam.
- [131]. Pháp quyền của thiền sư Thiện Quả, Tân An, Hội An, Quảng Nam.
- [132]. *Sa di luật nghi yếu lược tăng chú*, Cẩm Phô, Hội An, Quảng Nam .

2.2. Tài liệu văn khắc

2.2.1. Văn bia

- [133]. Văn bia chùa An Phước, An Hải Tây, Sơn Trà, Đà Nẵng.
- [134]. Văn bia chùa Bàn Trạch, Đại Quang, Đại Lộc, Quảng Nam.
- [135]. Văn bia chùa Bàn Trạch, Đại Quang, Đại Lộc, Quảng Nam.
- [136]. Văn bia chùa Bảo Khánh (*Bảo Khánh tự bi*寶慶寺碑), Thanh Hà, Hội An, Quảng Nam.
- [137]. Văn bia chùa Bảo Khánh (*Thanh Long Bảo Khánh tự*青龍寶慶寺), Thanh Hà, Hội An, Quảng Nam.
- [138]. Văn bia chùa Bảo Thuận (*Bảo Thuận tự bi ký*寶順寺碑記), Tam Thái, Tam Kỳ, Quảng Nam.
- [139]. Văn bia chùa Chúc Thánh, Tân An, Hội An, Quảng Nam.
- [140]. Văn bia chùa Hải Tạng, Cù Lao Chàm, Hội An, Quảng Nam.
- [141]. Văn bia chùa Hải Tạng, Cù Lao Chàm, Hội An, Quảng Nam.
- [142]. Văn bia chùa Hoa Nghiêm, Duy Nghĩa, Duy Xuyên, Quảng Nam.
- [143]. Văn bia chùa Hòa Quang, Duy Sơn, Duy Xuyên, Quảng Nam.
- [144]. Văn bia chùa Linh Sơn, Đại Nghĩa, Đại Lộc, Quảng Nam.
- [145]. Văn bia chùa Linh Sơn (mặt trước) (*Linh Sơn tự bi*靈山寺碑), *Tổng tập thác bản văn khắc Hán Nôm*, Tập 21, tr.941, Ký hiệu 20938.
- [146]. Văn bia chùa Linh Sơn (mặt sau) (*Hưng sùng Phật pháp*興崇佛法), *Tổng tập thác bản văn khắc Hán Nôm*, Tập 21, tr.940, Ký hiệu 20937.
- [147]. Văn bia chùa Linh Ứng, Hòa Hải, Ngũ Hành Sơn, Đà Nẵng.
- [148]. Văn bia chùa Long Thủy, *Tổng tập thác bản văn khắc Hán Nôm*, Tập 21, tr.418, Ký hiệu 20417.
- [149]. Văn bia chùa Long Thủy (*Long Thủy tự bi*龍水寺碑), *Tổng tập thác bản*

- văn khắc Hán Nôm*, Tập 21, tr.419 , Ký hiệu 20418.
- [150]. Văn bia chùa Minh Giác, Điện Thắng Bắc, Điện Bàn, Quảng Nam.
- [151]. Văn bia chùa Phổ Khánh, Đại Hòa, Đại Lộc, Quảng Nam.
- [152]. Văn bia chùa Phổ Minh, Đại Hòa, Đại Lộc, Quảng Nam.
- [153]. Văn bia chùa Phú Thuận (*Tam bảo chứng minh*三寶證明), *Tổng tập thác bản văn khắc Hán Nôm*, Tập 21, tr.400, Ký hiệu 20399.
- [154]. Văn bia chùa Phước Định, Đại Đông, Đại Lộc, Quảng Nam .
- [155]. Văn bia chùa Phước Lâm (*Kế hòa thượng thuật*继和尚述), Cẩm Hà, Hội An, Quảng Nam.
- [156]. Văn bia chùa Phước Lâm (*Phước Lâm tự kí*福林寺記), Cẩm Hà, Hội An, Quảng Nam.
- [157]. Văn bia chùa Phước Lâm (*Khai sơn Hòa thượng thuật*開山和尚述), Cẩm Hà, Hội An, Quảng Nam.
- [158]. Văn bia chùa Phước Long, Điện Tiến, Điện Bàn, Quảng Nam.
- [159]. Văn bia chùa Tam Thai, Hòa Hải, Ngũ Hành Sơn, Đà Nẵng.
- [160]. Văn bia chùa Tam Tôn, Hòa Hải, Ngũ Hành Sơn, Đà Nẵng.
- [161]. Văn bia chùa Thái Bình (*Thái Bình tự thạch bi*太平寺石碑), *Tổng tập thác bản văn khắc Hán Nôm*, Tập 13, tr.627, Ký hiệu 12621b.
- [162]. Văn bia chùa Thanh Khê, Thanh Khê Đông, Thanh Khê, Đà Nẵng.
- [163]. Văn bia chùa Thủ Long (*Lập thạch bi Thủ Long tự*立石碑首龍寺), *Tổng tập thác bản văn khắc Hán Nôm*, Tập 13, tr.721-722, Ký hiệu 12709a-b.
- [164]. Văn bia chùa Trúc Lâm, *Tổng tập thác bản văn khắc Hán Nôm*, Tập 21, tr.374, Ký hiệu 20373.
- [165]. Văn bia chùa Trúc Lâm, *Tổng tập thác bản văn khắc Hán Nôm*, tập 21, tr.375, Ký hiệu 20374.
- [166]. Văn bia chùa Từ Vân, *Tổng tập thác bản văn khắc Hán Nôm*, Tập 20, tr.271, Ký hiệu 19271.
- [167]. Văn bia chùa Viên Giác, Cẩm Phô, Hội An, Quảng Nam.

- [168]. Văn bia chùa Viên Giác, Cẩm Phô, Hội An, Quảng Nam.
- [169]. Văn bia chùa Viên Giác, Cẩm Phô, Hội An, Quảng Nam.
- [170]. Văn bia chùa Viên Giác, Cẩm Phô, Hội An, Quảng Nam.
- [171]. Văn bia hậu thân, *Tổng tập thác bản văn khắc Hán Nôm*, Tập 21, tr.368, Ký hiệu 20367.
- [172]. Văn bia gửi giỗ, *Tổng tập thác bản văn khắc Hán Nôm*, Tập 21, tr.401, Ký hiệu 20400.
- [173]. Văn bia *Ngũ Uẩn Sơn cổ tích Phật tịch diệt lạc* 伍蕙山古跡佛寂滅樂, *Tổng tập thác bản văn khắc Hán Nôm*, Tập 13, tr.629, Ký hiệu 12622b.
- [174]. Văn bia *Phổ Đà sơn linh trung Phật* 普陀山靈中佛, Hòa Hải, Ngũ Hành Sơn, Đà Nẵng.
- [175]. Văn bia hành trạng thiền sư Vĩnh Gia (*Truyền Lâm Tế chánh tông tam thập cửu thế Phước Lâm tự Vĩnh Gia hòa thượng tháp chí minh* 傳臨濟正宗三十九世福林寺永嘉和尚塔誌銘), Cẩm Hà, Hội An, Quảng Nam.
- [176]. Văn bia tháp thiền sư Ân Triêm, Cẩm Hà, Hội An, Quảng Nam.
- [177]. Văn bia tháp thiền sư Chân Dĩnh, Hòa Hải, Ngũ Hành Sơn, Đà Nẵng.
- [178]. Văn bia tháp thiền sư Minh Hải Pháp Bảo, Tân An, Hội An, Quảng Nam .
- [179]. Văn bia tháp thiền sư Phước Khánh, Hòa Hiệp Nam, Liên Chiểu, Đà Nẵng.
- [180]. Văn bia xã Lỗ Giản, Hòa Xuân, Cẩm Lệ, Đà Nẵng.
- [181]. Văn bia xã Phú Hòa, *Tổng tập thác bản văn khắc Hán Nôm*, Tập 21, tr.925, Ký hiệu 20922.

2.2.2. Văn chuông

- [182]. Văn chuông chùa Hải Tạng, Trung tâm quản lí di tích danh thắng Hội An, Quảng Nam.
- [183]. Văn chuông chùa Phúc Hải, Bảo tàng Đà Nẵng, Đà Nẵng.
- [184]. Văn chuông chùa Tây Linh, Hòa Khánh Nam, Liên Chiểu, Đà Nẵng.
- [185]. Văn chuông chùa Thanh Khê, Thanh Khê Đông, Thanh Khê, Đà Nẵng.
- [186]. Văn chuông chùa Từ Vân, Bảo tàng Đà Nẵng, Đà Nẵng.

2.2.3. Văn khắc gỗ

- [187]. Bài vị, hoành phi, liễn đối chùa Chúc Thánh, Tân An, Hội An, Quảng Nam.

[188]. Bài vị, hoành phi, liễn đối chùa Phước Lâm, Cẩm Hà, Hội An, Quảng Nam.

[189]. Bài vị, hoành phi, liễn đối chùa Vạn Đức, Cẩm Hà, Hội An, Quảng Nam.

3. Tài liệu điền dã

Các ghi chép, khảo tả về di tích, di vật, các điện thờ trong hệ thống chùa, thiền viện của Phật giáo Quảng Nam - Đà Nẵng; tìm hiểu, xác minh các địa danh, đặc điểm địa lí các làng xã, vùng đất thuộc phạm vi không gian của đề tài.