

Tỳ khuru Bodhi

Tỳ khuru ni Pháp Hỷ Dhammanandā dịch

*

SỰ PHỤC HỒI CỦA HỘI CHÚNG TỖ KHƯU NI TRONG TRUYỀN THỐNG NGUYÊN THỦY



Đây là bài tham luận về việc phục hồi Hội chúng Tỳ-khuru-ni Theravāda, tại Hội nghị về Vấn đề Vai trò của Phụ nữ Phật giáo, Hamburg, Đức quốc, vào năm 2007.

Phục hồi Ni đoàn Tỳ-khuru-ni là một điều căn bản tốt theo đúng với tinh thần cốt yếu nhất của giáo pháp. Điều đó giúp cho sự thực hiện hoàn mãn chính ý tưởng của Đức Phật trong thông điệp “*mở cánh cửa bất tử*” đến tất cả loài người, phụ nữ cũng như nam giới.

Theravāda
Phật Giáo Nguyên Thủy

**SỰ PHỤC HỒI CỦA HỘI CHÚNG
TỖ-KHƯU-NI TRONG
TRUYỀN THỐNG NGUYÊN THỦY**

Tỳ-khuru Bodhi
Tỳ-khuru-ni Pháp Hỷ Dhammanandā dịch

NHÀ XUẤT BẢN TÔN GIÁO

PL. 2554 – DL. 2010

Nguyên tác Anh ngữ:

*Bhikkhu Bodhi, The Revival of Bhikkhuni Ordination
in the Theravāda Tradition, Inward Path Publisher,
Penang, Malaysia 2008.*

MỤC LỤC

| | |
|---|-----------|
| Sự Phục Hồi Của Hội Chúng Tỳ-khuru-ni Trong Truyền Thống Nguyên Thủy | 5 |
| I. Lập Luận Chống Lại Việc Tái Lập Lễ Truyền Thọ Giới Tỳ-khuru-ni Nguyên Thủy | 8 |
| II. Lập Luận Cho Việc Tái Lập Lễ Truyền Thọ Giới Tỳ-khuru-ni Nguyên Thủy | 18 |
| III. Đối Thoại Với Sự Thách Thức Của Những Người Tuân Thủ Luật | 32 |
| Kết Luận | 59 |
| Phụ Lục: Một Hội Chúng Ni Đã Biến Mất Có Thể Phục Hồi Chẳng? | 67 |
| Về Tác Giả | 80 |
| Về Dịch giả..... | 81 |
| | |
| The Revival of Bhikkhuni Ordination in the Theravāda Tradition | 84 |
| I. The Case Against the Revival of Bhikkhunī Ordination | 86 |
| II. The Case for a Revival of Theravāda Bhikkhunī Ordination | 95 |
| III. Addressing the Legalist Challenge | 107 |
| Conclusion | 129 |
| Appendix - Can an Extinct Bhikkhunī Sangha Be Revived? | 137 |

Sự Phục Hồi Của Hội Chúng Tỳ-khuru-ni Trong Truyền Thống Nguyên Thủy

Lễ thọ giới Tỳ-khuru-ni được công nhận một cách hợp pháp đã biến mất trong truyền thống Nguyên thủy (*Theravāda*, Nam tông) những thế kỷ trước. Chứng tích cuối cùng về sự tồn tại của Hội chúng Ni Nguyên thủy trong một đất nước theo truyền thống Phật giáo Theravāda được ghi nhận ở Sri Lanka là vào thế kỷ thứ 11. Đầu những năm 1990, tuy nhiên, sự phục hồi của lễ thọ giới Tỳ-khuru-ni được vận động và tiến triển trong cộng đồng Phật giáo Nguyên thủy, mà mũi dẫn đầu là chư Tăng Ni người Tích Lan (Sri Lanka). Với sự ủng hộ của một số vị Tăng có học vấn cao [1], phụ nữ Sri Lanka đã tìm cách tái tạo lại một truyền thống tốt đẹp đã mất lâu đời, đó là Hội chúng Tỳ-khuru-ni, không chỉ như một di sản quốc gia, mà là đời sống tôn giáo không thể thiếu của đạo Phật Nguyên thủy quốc tế.

Lễ thọ giới đầu tiên để phục hồi Hội chúng Ni trong thời gian này được tổ chức ở Sanath, Ấn độ, vào tháng 12 năm 1996, khi đó 10 phụ nữ Sri Lanka được (chọn lựa từ các nữ tu Phật theo 10 giới thịnh hành tại Sri Lanka trong thế kỷ 20) thọ giới Cụ Túc (*Upasampadā* hay *Vuttḥappana*) do các Tỳ-khuru của hội Mahabodhi (Đại Giác) với sự trợ giúp của các Tỳ-khuru-ni Hàn Quốc. Sự kiện này được tiếp nối bởi một lễ Đại giới đàn mang tính quốc tế tại Bodhgaya (Bồ đề Đạo tràng), vào tháng 2 năm 1998, truyền giới cho nhiều phụ nữ từ nhiều quốc gia khác nhau. Nó được tổ chức dưới sự đỡ đầu của tổ chức Phật

Quang Sơn có trụ sở tại Cao Hùng, Đài Loan, với sự tham dự, chứng minh của các Tăng Ni từ nhiều quốc gia Nguyên thủy cũng như Đại thừa (*Mahāyana*). Từ năm 1998 trở đi, lễ truyền giới Tỳ-khuru-ni được tổ chức hằng năm tại Dambulla, Sri Lanka, và hiện nay có hơn 500 Tỳ-khuru-ni sống và tu ở Sri Lanka. Nhưng trong lúc nhiều người, cả Tăng lẫn tục, ủng hộ và tán thán sự phục hồi của Hội chúng Tỳ-khuru-ni, cho đến nay, sự kiện này vẫn chưa được công nhận chính thức bởi nhà nước Sri Lanka, hay các bậc Đại trưởng lão, những người được chỉ định là lãnh đạo tối cao của Tăng đoàn. Trong một số quốc gia Phật giáo Nguyên thủy khác như Myanmar và Thái Lan, sự chống đối việc thành lập Hội chúng Tỳ-khuru-ni vẫn còn mạnh mẽ. Trong các quốc gia đó, các vị trưởng lão cho rằng việc phục hồi Hội chúng Ni là trái với Vinaya (Luật) và thậm chí cho rằng đó là một yếu tố khiến cho sự tồn tại lâu dài của đạo Phật bị đe dọa.

Trong bài viết này tôi (Tỳ-khuru Bodhi) có ý định tập trung vào các vấn đề hợp pháp và đạo đức liên hệ đến sự phục hồi Tỳ-khuru-ni Nguyên thủy. Bài viết này được chia ra làm ba phần. Trong phần thứ nhất, tôi sẽ trình bày lại những tranh cãi của các vị bảo thủ trong truyền thống Nguyên thủy, những người xem rằng đây là một hành động không thể nào hợp pháp. Trong phần hai, tôi sẽ dẫn chứng Kinh điển và những suy xét có tính đạo đức mà chúng hỗ trợ sự công nhận rằng việc phục hồi Tỳ-khuru-ni là đáng làm và cần làm. Và cuối cùng, trong phần ba, tôi sẽ trả lời thích đáng những tranh cãi đưa ra bởi những người theo truyền thống (bảo thủ) và tôi cũng tóm tắt suy

xét làm sao để sự phục hồi này có thể theo đúng luật (và phù hợp với điều kiện hiện tại).



- I -

Lập Luận Chống Lại Việc Tái Lập Lễ Truyền Thọ Giới Tỳ-khuru-ni Nguyên Thủy

Trong lúc sự truyền thụ giới pháp xuất gia chưa bao giờ là một yêu cầu tối hậu cho sự thực hành tâm linh và chứng đạt trong đạo Phật, qua nhiều thế kỷ, huyết mạch của truyền thống Phật giáo vẫn chảy đều thông qua hệ thống chùa chiền và thiền viện. Ngay cả ngày nay trong thời đại điện tử và kỹ thuật cao, niềm mong mỏi một đời sống giản dị thanh lương dưới mái chùa vẫn khơi dậy trong nhiều người cả nam giới lẫn phụ nữ. Vậy mà trong hầu hết các quốc gia theo truyền thống Phật giáo Nguyên thủy, phụ nữ chỉ được phép xuất gia với một vị trí rất khiêm tốn và lệ thuộc. Họ bị từ chối vào Giáo hội được thừa kế với giới pháp xuất gia một cách đầy đủ và hợp lệ như đã được qui định (trong tạng Luật).

Để trở thành Tỳ-khuru-ni cần phải đi qua 3 giai đoạn:

- (1) ***Pabbajjā***, thế phát hay lễ xuất gia 10 giới, trở thành Sa-di-ni;
- (2) ***Sikkhamāna*** (thời kỳ Thức-xoa-ma-na) là để chuẩn bị cho thọ giới Cụ Túc; và
- (3) ***Upasampadā***, thọ giới đầy đủ trở thành Tỳ-khuru-ni.

Những người bảo thủ trong truyền thống Nguyên thủy giới về Luật đặt rào cản ở cả ba giai đoạn. Tôi sẽ thảo luận mỗi giai đoạn theo thứ tự.

(1) Xuất gia (*Pabbajjā*).

Xuất gia là bước đầu tiên để bước vào đời sống không nhà, lễ thọ giới biến một phụ nữ mong ước được xuất gia thành một Sa-di-ni (*Sāmanerī*). Trong Tạng Luật không có chỗ nào nói rõ ai là người nên đứng ra làm lễ này, nhưng trong truyền thống Nguyên thủy lại cho rằng một Tỳ-khuru-ni phải là người làm lễ truyền giới xuất gia cho người nữ giới tử. Tất nhiên là trong thời kỳ đầu tiên của Giáo đoàn Tỳ-khuru-ni thì việc này phải được làm theo một cách khác. Theo như thông tin ghi lại trong Cūlavagga (Vin.II, 255), Đức Phật tự ngài truyền giới cho Di mẫu Ma-ha Ba-xà-bà-đề (*Mahāpajāpatī Gotami*) bằng cách đưa ra Bát Kinh Pháp, và cho phép Tỳ-khuru làm lễ xuất gia cho nữ giới tử. Theo đó, chư Tỳ-khuru làm lễ xuất gia cụ túc (cho trở thành Tỳ-khuru-ni) cho tất cả 500 nữ Sakya (quyền thuộc của Đức Phật) ngay. Điều này cho thấy hình như trong giai đoạn này, sự khác biệt giữa lễ xuất gia (*pabbajjā*) và lễ cụ túc (*Upasampadā*) chưa phát sinh. Nhưng sau đó thì việc cho giới tử nữ xuất gia lại là bổn phận của vị Tỳ-khuru-ni, người sẽ huấn luyện và dạy dỗ đệ tử vừa mới xuất gia cho đến lúc người này đủ điều kiện xuất gia đầy đủ (Cụ túc giới = *upasampadā*).

Một khi Hội chúng Ni đã hình thành, người ta không thấy trong kinh văn Pāli hay Chú giải một ví dụ nào về việc Tỳ-khuru cho nữ giới tử xuất gia. Tuy nhiên, chúng ta nên đặt vấn đề là nếu một vị Tỳ-khuru làm lễ xuất gia cho nữ giới thì có phạm luật không. Mặc dù không có một giới luật nào ngăn cấm việc này, những người bảo

thủ trong truyền thống Nguyên thủy lại khẳng định cho rằng nó phải được làm bởi Tỳ-khuru-ni. Họ chứng minh rằng mỗi lần có nữ giới xin xuất gia, Đức Phật không tự mình cho người nữ xuất gia, cũng không gửi người đó đến một vị Tỳ-khuru lớn hạ, mà ngài bảo người đó hãy đến nơi các Tỳ-khuru-ni để được xuất gia. Điển tích thời kỳ sau, không phải là Kinh tạng, cũng không phải là chú giải, ghi rõ ràng rằng giới luật không cho phép một vị Tỳ-khuru làm lễ xuất gia cho nữ giới tử. Như vậy Đại sử ký (*Mahāvamsa*) của Sri Lanka, thuật lại câu chuyện về Trưởng lão Mahinda đến Sri Lanka truyền đạo đã làm cho hoàng gia nước này tin theo Phật pháp.

Lúc đó hoàng hậu Anulā đến cùng với 500 phụ nữ hoàng tộc chào đón các đại trưởng lão, (họ) đã đạt đến quả vị Nhất lai (tầng thánh thứ hai trong đạo Phật), và hoàng hậu Anulā cùng với đông đảo phụ nữ hoàng gia nói với vua: “Tâu đại vương, chúng tôi muốn được xuất gia”. Nhà vua nói với các vị trưởng lão: “Hãy cho họ xuất gia!” Nhưng trưởng lão trả lời vua rằng: “chúng tôi không được phép cho họ xuất gia, tâu đại vương. Nhưng ở thành Hoa Thị (Pāṭaliputta) có một vị Tỳ-khuru-ni có tên là Sanghamittā, là em gái của bản tăng. Cô ấy chín chắn và đã có nhiều kinh nghiệm, sẽ sang đây mang theo một nhánh Bồ đề phía nam mà dưới gốc cây ấy Đức Phật đã giác ngộ. Cùng đi với cô ấy còn có những Tỳ-khuru-ni khác đều giỏi giang và thánh thiện. Để làm được việc này, hãy gửi một thông điệp yêu cầu đến Đại vương Asoka là cha của bản tăng. Khi đến đây rồi, trưởng lão ni sẽ làm lễ xuất gia cho các phụ nữ này. (*Mahāvamsa*, XV, 18-23. Wilhelm Geiger: *The Mahāvamsa – Đại sử ký của Tích Lan*, London PTS 1912, p. 98.

Bhikkhu Bodhi đã sửa lại bản Anh ngữ cổ điển và dịch thêm những chữ Pāli bị bỏ sót trong bản Anh ngữ)

Trong lúc chờ đợi Tỳ-khuru-ni Sanghamittā đến, hoàng hậu Anulā cùng các phụ nữ hoàng cung đã nhận 10 giới và mặc y màu vàng cam. Điều này chứng tỏ họ đã giữ 10 giới như người xuất gia Sa-di-ni và mặc y của người xuất gia, (nhưng có lẽ là không cắt ra từng mảnh nhỏ rồi may lại như y của Tỳ-khuru hay Tỳ-khuru-ni), mặc dù họ chưa nhận lễ xuất gia một cách hợp lệ. Ngày nay các tu nữ 10 giới (*dasasilmātā*) của Sri Lanka cũng mặc y như vậy. Họ rời cung điện và đến sống trong một tu viện đẹp đẽ do nhà vua xây cho họ trong khu vực thành phố. Chỉ sau khi Trưởng lão ni Sanghamittā đến từ Ấn độ, họ mới được chính thức xuất gia.

(2) Thời kỳ thọ giới Thức-xoa-ma-na (*sikkhamāna*).

Đây là thời kỳ khó khăn, theo như các vị bảo thủ giới giới luật nói, là phải giữ 6 giới trọng. Giới luật ghi rõ rằng để đủ tiêu chuẩn cho thọ giới đầy đủ (*upasampadā*), giới tử nữ phải học tập và huấn luyện 2 năm trong sáu giới trọng. Lễ truyền giới Thức-xoa-ma-na (*sikkhamāna*) phải có tuyên bố giữa Ni chúng (*Saṅghakamma*). Lễ này phải được làm bởi các Tỳ-khuru-ni trong Hội chúng Ni [2], không phải là bởi các Tỳ-khuru trong Tăng đoàn, do đó khi không có Hội chúng Ni thì việc trở thành Thức-xoa-ma-na là không thành tựu. Không thể trở thành Thức-xoa-ma-na và qua thời gian huấn luyện, thì cũng không thể nào thọ đầy đủ giới pháp của Tỳ-khuru-ni. Hơn nữa, sau khi đã đủ 2 năm tập sự như một Thức-xoa-ma-

na, giới tử phải được sự chấp thuận (*sammati*) của Hội chúng Ni [3] để trở thành Tỳ-khuru-ni. Như vậy, hai thủ tục đó là (i) sự chấp thuận cho trở thành Thức-xoa-ma-na với 6 giới trọng, và (ii) sự chấp thuận cho trở thành Tỳ-khuru-ni sau 2 năm tu Thức-xoa-ma-na đều cần thiết sự hợp nhất ý kiến của Hội chúng Ni đang tồn tại. Nay, như sự tranh luận của các vị thiện xảo trong Luật tạng, cho rằng trong sự vắng bóng của Tỳ-khuru-ni Nguyên thủy, hai thủ tục này không thể nào được thỏa mãn, và vì không đi qua hai thủ tục này, giới tử không hợp pháp trở thành Tỳ-khuru-ni.

Quyển sách cuối cùng của Tạng Luật (*Vinaya Pitaka*) được biết dưới tên *Parivāra*, là một quyển hướng dẫn các thuật ngữ (và) giải thích những điểm tế nhị trong việc giữ giới. Một phần của tác phẩm này có tên là *Kamma-vagga* (Vin V 220-23), chú trọng vào những trường hợp hợp lệ trong Tăng sự, kiểm điểm các điều kiện để biết như thế nào là hợp lệ và như thế nào là không hợp lệ (*vipajjanti*) [4]. Giữa những điều khoản của *Parivāna*, một lễ truyền thụ Đại giới (*Upasampadā*) có thể không hợp lệ từ phía giới tử (*vatthuto*), từ sự đề nghị (*ñattito*), từ sự thông bạch (*anussāvannato*), từ kiết giới (*sīmāto*), và từ phía hội chúng tham dự (*parisato*). Áp dụng những điều kiện này vào trường hợp của nữ giới tử cho đại giới hoàn mãn, những nhà bảo thủ giới về giới luật đôi khi tranh luận rằng giới tử nữ chưa đi qua giai đoạn huấn luyện như Thức-xoa-ma-na (*sikkhāma*) thì không được xem là giới tử hợp lệ, và như vậy việc thọ đại giới là không hợp lệ.

(3) *Upasampadā*, thọ giới đầy đủ trở thành Tỳ-khuru-ni.

Trong mắt của những nhà bảo thủ giới về giới luật thì trở ngại kinh khủng nhất cho việc phục hồi Hội chúng Ni Nguyên thủy chính là *Upasampadā*, thọ giới đầy đủ trở thành Tỳ-khuru-ni. Trong trường hợp của vị Tỳ-khuru, lễ thọ đại giới được điều hành với *việc đề nghị* như là mục thứ bốn (*ñatticatuttha-kammāpasampadā*). Đầu tiên, người tuyên bố (A-xà-lê) cho Tăng-già trình trọng *đề nghị* (*ñatti*) Tăng-già truyền giới cho giới tử có tên như vậy, dưới sự hướng dẫn của Giáo thọ sư tên như vậy. Sau đó, người tuyên bố *thông bạch* (*anussāvanna*) 3 lần rằng Tăng-già truyền giới cho giới tử với vị như vậy là Giáo thọ sư; bất cứ thành viên nào của Tăng-già không đồng ý, xin mời nói ra. Nếu không có vị nào phản đối, vị A xà lê đi đến kết luận là Tăng-già đã truyền thụ đại giới cho giới tử với vị như vậy là Giáo thọ sư.

Khi Hội chúng Ni lần đầu tiên được hình thành, phương thức truyền giới cũng tương tự như của Tăng đề kết nạp Tỳ-khuru-ni. Sau khi Hội chúng Ni đã trưởng thành, tuy nhiên, phương pháp này đã bị thay thế bởi một phương pháp khác, điều mà việc truyền thụ đại giới cho ni liên hệ đến hai bên: Hội chúng tăng và Hội chúng Ni. Cả hai truyền thụ giới pháp cho giới tử trong những trình tự tách biệt xảy ra khá gần nhau, mỗi lễ xảy ra với một *sự đề nghị* và ba lần *thông bạch*. Lễ thọ giới như vậy được gọi là *tám lần tuyên bố* (*aṭṭhavācīkūpasampadā*). Giới trọng thứ sáu trong tám giới trọng mà Ma-ha Ba-xà-bà-đề được nói là đã chấp nhận như một điều kiện để trở thành

Tỳ-khuru-ni đã nói rõ sau thời kỳ huấn luyện trong 6 giới Thức-xoa-ma-na đủ 2 năm, giới tử nên xin thọ đại giới với lưỡng Hội chúng Tăng Ni [5]. Cũng với nguyên tắc như vậy được qui định đầy đủ hơn trong Cūlavagga trong phần giải thích về nghi lễ truyền thọ giới pháp, nơi mà giới tử phải đến thọ giới với Tỳ-khuru-ni Saṅgha trước, rồi đến thọ giới với Tỳ-khuru Saṅgha sau, mỗi bên đều làm theo thể thức là *một đề nghị, ba thông bạch và xác nhận* [6].

Sự phản đối chính mang tính giới pháp của những nhà bảo thủ giới về giới luật nêu ra để phản đối việc tái lập lại Hội chúng Ni là lễ truyền thọ đại giới cho ni phải được một Hội chúng Ni đang tồn tại, và để nó hoàn toàn thanh tịnh là Nguyên thủy, Hội chúng Ni đó phải là Hội chúng Ni Nguyên thủy. Điều này dẫn tới một câu hỏi hắc búa, vì trong sự vắng mặt của một Hội chúng Ni Nguyên thủy, việc truyền thọ giới pháp Tỳ-khuru-ni không thể đạt được. Lễ truyền thọ giới pháp không thể tự sinh ra, mà phải là một sự tiếp nối từ một truyền thống có sẵn. Do đó, những người bảo thủ cho rằng, khi truyền thống đó đã bị gián đoạn, nó không thể được xây dựng lại ngay cả với tất cả thiện chí trên thế giới. Đối với những vị Tỳ-khuru quyết tâm tái tạo lại Hội chúng Tỳ-khuru-ni Nguyên thủy, họ cho rằng, những người đó tự cho mình cái quyền của một vị Phật toàn giác, mà thực sự thì không ai có quyền đó trừ sự xuất hiện của một vị Phật đương lai.

Những người có thiện ý khôi phục lễ truyền thọ giới pháp Tỳ-khuru-ni đưa ra một sự khẳng định cho phép của Đức Phật trong Cūlavagga như sau: “Tỳ-khuru, Ta đồng ý

cho các ông làm lễ truyền thụ giới pháp Tỳ-khuru-ni,” [7] đúng đắn chỉ ra rằng Đức Phật chưa bao giờ rút lại lời tuyên bố đó. Tuy nhiên, nó là không hoàn toàn đúng khi nói rằng Đức Phật đã cho phép Tỳ-khuru được vĩnh viễn tự mình làm lễ xuất gia đại giới cho Tỳ-khuru-ni. Chừng nào mà chưa có Tỳ-khuru-ni tồn tại, đó là thừa ban đầu của giáo pháp, thì đó là điều tự nhiên cho Đức Phật đưa ra giải pháp thích hợp là cho phép Tỳ-khuru truyền thọ giới pháp cho Tỳ-khuru-ni, điều này được áp dụng như vậy, vì không có cách nào khác tốt đẹp hơn. Do đó, sự cho phép được tiếp tục, nhưng không có nghĩa là tự các Tỳ-khuru có thể truyền thụ giới pháp cho Tỳ-khuru-ni. Đức Phật đã không rút lại sự cho phép vì nó là cần thiết cho giới đàn sau khi lễ truyền thụ theo nghi thức hai phía đã được đặt ra. Nếu Đức Phật đã rút lại sự cho phép thì sau khi giới tử nữ đã thọ giới với Tỳ-khuru-ni Saṅgha, họ đã không phải thọ giới lần nữa với Tỳ-khuru Saṅgha. Tuy nhiên, các Tỳ-khuru được đặc quyền này, trừ khi nó trở thành một phần của hai giai đoạn trong lễ truyền thụ đại giới cho ni. Khi nghi thức mới đã hình thành, với sự truyền giới từ phía Tỳ-khuru-ni trước, sự cho phép Tỳ-khuru làm tiếp giai đoạn hai của lễ truyền thụ giới pháp Tỳ-khuru-ni là hợp lệ. Do đó, sự cho phép vẫn giữ nguyên hiệu lực, chỉ có điều là Chư Tăng không còn làm lễ truyền giới một mình. Sự truyền thụ giới pháp mà chư Tỳ-khuru làm là sau khi chư Tỳ-khuru-ni đã truyền thụ đại giới cho nữ giới tử.

Điều kiện phải có hai lễ thọ giới trở nên cần thiết trong khái niệm về Tỳ-khuru-ni của truyền thống Nguyên thủy.

Trong Tạng Luật Pāli, chúng ta bắt gặp một đoạn miêu tả chuẩn mực về Tỳ-khuru-ni như sau:

“Bhikkhunī: là người (nữ) khát sĩ; người tu hạnh khát thực; người mặc y làm bằng những mảnh vải may lại từ vải đã cắt rời; người có tước hiệu là một Tỳ-khuru-ni; người tuyên bố là một Tỳ-khuru-ni; một người “hãy đến, Tỳ-khuru-ni”; một Tỳ-khuru-ni do được giới pháp khi qui y Tam bảo; một Tỳ-khuru-ni ưu tú; một Tỳ-khuru-ni bởi thực chất; một Tỳ-khuru-ni hữu học (3 bậc thánh đầu); một Tỳ-khuru-ni vô học (vị nữ thánh A-la-hán); một Tỳ-khuru-ni do được truyền thụ giới pháp trong hai lễ thọ giới hợp lệ, thông qua một đạo luật không thể bị thách thức, bao gồm một lần đề nghị (*ñatti*) và 3 lần thông bạch (*anussāvanna*). Giữa những định nghĩa này, người được nói đến ở đây là loại Tỳ-khuru-ni do được truyền thụ giới pháp trong hai lễ thọ giới hợp lệ, thông qua một đạo luật không thể bị thách thức, bao gồm một lần đề nghị (*ñatti*) và 3 lần thông bạch (*anussāvanna*) [8].

Kể từ khi Hội chúng Ni trưởng thành cho đến khi tàn lụi, trong các nước theo truyền thống Phật giáo NT, lễ thọ giới Tỳ-khuru-ni phải làm 2 lần được xem như điều bắt buộc. Đôi khi chúng ta thấy trong Tạng Luật đề cập đến *eko-upasampannā* “vị được thọ giới từ một phía”, và chúng ta có thể nghĩ rằng điều này có nghĩa là các Tỳ-khuru-ni tiếp tục được thọ giới từ Chư Tăng mà thôi. Tuy nhiên, đây là một sự hiểu lầm đáng tiếc. “Vị được thọ giới từ một phía” là để chỉ vị ni đã được truyền thụ giới từ Chư Ni nhưng chưa lãnh thọ giới từ Chư Tăng. Nó ám chỉ người giới tử trong thời gian chờ đợi lễ thọ giới thứ hai từ Tăng đoàn Tỳ-khuru như là cánh thứ hai của lễ thọ đại giới. Tạng Luật trong ngôn ngữ Pāli rất cẩn trọng và

nhất quán trong việc dùng từ “Tỳ-khuru-ni” để chỉ người phụ nữ đã qua hai lễ thọ giới pháp từ hai phái Tăng Ni. Trong phần Suttavibhaṅga của Tạng Luật, bất cứ khi nào kinh điển đề cập đến từ Tỳ-khuru-ni, luôn luôn có định nghĩa đi kèm, khẳng định là: “Một Tỳ-khuru-ni là người đã thọ giới pháp từ hai bên Hội chúng Tăng và Ni (*Bhikkhunī nāma ubhato sanghe upasampannā*).

Như vậy, dưới chuẩn mực của Parivāra, những người tuân thủ Vinaya tranh luận rằng khi mà giới luật cho việc thọ đại giới đòi hỏi phải có sự truyền thọ giới pháp từ hai bên Hội chúng Tăng và Ni, và khi mà một Tỳ-khuru-ni được định nghĩa như trên, nếu chỉ có một phía là Tăng đoàn truyền thọ giới pháp thì đó là một khiếm khuyết từ phía truyền giới, vì lễ thọ giới yêu cầu phải có sự tham gia của cả hai phía Hội chúng Tăng và Ni. Lời đề nghị và lời thông bạch cũng khiếm khuyết, vì chỉ có một lần đề nghị và ba lần thông bạch được đọc ra, trong lúc đó một lễ truyền thọ giới pháp cho ni cần có 2 lần đề nghị và 6 lần thông bạch được tụng đọc trong cả hai lễ truyền thọ giới pháp. Bắt đầu từ những lập luận như vậy, bởi lẽ một Hội chúng Ni Nguyên thủy không còn tồn tại, những vị trung thành với giới luật đi đến kết luận rằng rõ ràng là không thể tái lập một Hội chúng Ni Nguyên thủy. Lễ truyền thọ giới pháp Tỳ-khuru-ni sẽ mãi mãi là một điều không thể thực hiện suốt thời kỳ còn lại của giáo pháp chân truyền của vị Phật hiện tại.



- II -

Lập Luận Cho Việc Tái Lập Lễ Truyền Thọ Giới Tỳ-khuru-ni Nguyên Thủy

Bây giờ, sau khi tôi đã tóm lược những lập luận do các nhà giới luật và bảo thủ có thẩm quyền đưa ra để chống lại việc tái lập Hội chúng Ni theo truyền thống Nguyên thủy, tôi muốn nhìn vào một số yếu tố, có tính kinh điển và đạo đức, mà chúng tạo cơ hội cho việc tái lập Hội chúng Ni Nguyên thủy. Những yếu tố mà tôi sắp cân nhắc sẽ được sắp xếp vào hai nhóm: một có thể gọi là sự ủy nhiệm thời xưa; và điều thứ hai, tình thế bắt buộc trong hiện tại.

Sự ủy nhiệm thời xưa đầu tiên là quyết định của chính Đức Phật tạo ra một Hội chúng Ni tương ứng với Tăng đoàn. Chúng ta phải thấy rằng khi 500 phụ nữ Sakya dẫn đầu bởi Di mẫu Mahāpajāpatī Gotamī đến xin yết kiến Phật, đầu họ đã cạo, mặc y vàng, họ không xin Phật thành lập một Hội chúng Ni, mà chỉ xin Ngài cho họ cơ hội được sống đời phạm hạnh của người xuất gia dưới sự hướng dẫn của Pháp và Luật mà Đức Phật đã dạy [9]. Mặc dù, theo như một số kinh điển ghi chép, đầu tiên Đức Phật từ chối lời yêu cầu này, nhưng sau đó lại nhượng bộ. Trong sự nhượng bộ, Ngài không chỉ đơn giản đồng ý cho phép phụ nữ xuất gia trong địa vị thứ hai, ví dụ như là tu nữ 10 giới; mà Ngài quả thật đã cho họ giới pháp đầy đủ của Tỳ-khuru-ni, một địa vị cho người nữ tương đương với chư Tỳ-khuru. Hơn nữa, Ngài

đã thiết lập một Hội chúng Ni độc lập của những người phụ nữ xuất gia dưới những điều luật và giới pháp của nó. Mặc dù Ngài đặt Hội chúng Ni dưới Tăng đoàn trong một số chức năng, nhưng Ngài vẫn để họ có quyền tự trị trong phần lớn vấn đề.

Trong kinh điển ghi lại đức Phật đã cho một lời phán quyết kinh khủng về kết quả của việc thành lập Hội chúng Ni liên quan đến đời sống phạm hạnh (*brahmacariya*) tuổi thọ của giáo pháp chân truyền (*saddhamma*). Rằng vì nay người phụ nữ đã được xuất gia, giáo pháp không thể tồn tại 1000 năm như lẽ ra dự định, nay nó giảm xuống chỉ còn 500 năm [10]. Điều tiên đoán này là một trở ngại lớn nhất trong các chướng ngại mà các vị bảo thủ đưa ra để chống lại sự tái lập Hội chúng Ni Nguyên thủy. Ở đây, nó nằm ngoài mục đích của tôi trong việc xem lời phán quyết trên là đáng tin cậy hay không, nhưng không kể đến giá trị chân thật của câu chuyện này, chúng ta vẫn nên chú ý đến một sự kiện có ý nghĩa về phiên bản đã được lưu truyền trong kinh điển Pāli (và tôi tin rằng trong hầu hết các phiên bản khác, trừ phiên bản trong Mahīsāsakas): cụ thể là Đức Phật được nói là chỉ phán quyết như vậy sau khi đã cho phép phụ nữ xuất gia. Nếu Đức Phật thật sự muốn ngăn chặn việc cho phụ nữ xuất gia, Ngài có thể đã nói lời tiên liệu ngay trong khi Ānanda đang thuyết phục ngài cho 500 nữ nhân Sakya xuất gia. Trong trường hợp đó Ānanda đã không nỗ lực thương thuyết, và Hội chúng Ni có lẽ đã không bao giờ có mặt.

Có rất ít chứng cứ về sự cho phép phụ nữ xuất gia đóng góp vào việc giảm tuổi thọ của giáo pháp, và khoảng thời gian được nói đến trong kinh điển cũng khó mà hòa hợp với sự thật về lịch sử của đạo Phật như chúng ta có thể xác định. Đoạn kinh đó thể là gợi ý rằng lý do để Phật lưỡng lự là liên hệ đến sự gần gũi tiếp xúc giữa Tỳ-khưu và Tỳ-khưu-ni có thể đóng góp vào việc những tình cảm thân mật nảy sinh giữa hai bên, và điều này sẽ dẫn đến sự kiện là nhiều người muốn xả y, hoặc có thể sẽ phát sinh tình trạng tu sĩ có gia đình như ở Nhật đã xảy ra. Nhưng lịch sử ghi nhận rằng điều này đã không xảy ra trong thời kỳ Phật giáo tồn tại tại Ấn độ – chắc chắn là không vào khoảng thời gian tiên đoán điều xấu (thế kỷ thứ nhất sau Công nguyên). Một số kinh điển khác nói về những nguyên nhân khác nhau dẫn đến “sự thoái hóa và tận diệt của giáo pháp chân truyền”, và những điều đó đối với tôi có vẻ nói lên những yếu tố mà chúng có thể đóng vai trò lớn lao hơn trong việc làm suy thoái giáo pháp hơn là việc cho phụ nữ xuất gia. Ví dụ như một bài kinh trong Tăng chi bộ nói rằng giáo pháp chân chính sẽ suy thoái khi bốn hội chúng (chư Tăng, chư Ni, nam cư sĩ, nữ cư sĩ) sống mà không có sự kính tín đối với Tam Bảo, với học giới, với thiền định và với sự tinh cần trong thiện pháp [11]. Chúng ta nên ghi nhận rằng trong sự tiên đoán này Hội chúng Ni vẫn còn đó khi giáo pháp chân chính suy thoái và biến mất, điều này chứng tỏ rằng Đức Phật không muốn Hội chúng Ni bị tan rã trước khi Tăng đoàn biến hoại.

Có một cách hiểu sự lưỡng lự của Đức Phật khi cho phép phụ nữ xuất gia là (chúng ta) hãy thấy nó như một

phương tiện của việc nhấn mạnh đặc biệt vào sự cần thiết phải thận trọng trong quan hệ giữa Tăng và Ni. Cân nhắc đến một điều tương tự: Không bao lâu sau khi Ngài giác ngộ, Đức Phật suy tư về việc có nên giảng dạy giáo pháp đến thế gian không. Theo ngữ cảnh đó, đầu tiên Ngài quyết định không giảng dạy giáo lý, giữ im lặng và hành thiền định [12]. Một vị Phạm thiên đã phải rời cõi trời để thuyết phục Phật giảng dạy giáo lý đến thế gian. Có thể nào chúng ta thực sự tin rằng Đấng Đại Bi Toàn Giác lại quyết định từ chối giảng dạy, giữ im lặng và sống quảng đời còn lại trong rừng? Điều này có vẻ khó nhận thức được trong ánh sáng của một số kinh điển khác gợi ý rằng sự nghiệp của Ngài là làm Thầy của thế gian là một điều đã được lựa chọn và quyết định trước [13]. Nhưng giai thoại này có thể thấy như một cách làm nổi bật là thật khó để Đức Phật đi đến quyết định giảng dạy giáo lý, và một thông điệp chuyên đến chúng ta rằng chúng ta phải kính tin giáo pháp như một điều quý báu. Tương tự như vậy, bởi vì Đức Phật đã lưỡng lự khi cho phép người nữ xuất gia, vì sợ rằng tuổi thọ của giáo pháp có thể bị ngăn lại, từ đây chúng ta phải biết là Tỳ-khưu và Tỳ-khưu-ni phải cẩn trọng trong cách cư xử với nhau, đừng vui thú trong việc kết bạn tâm phào. Đức Phật cũng có thể là đã không nhất quyết vì việc tạo ra một Hội chúng Ni có thể sẽ đặt một gánh nặng lên Chư Tăng vì khiến họ phải giáo dục, bảo vệ và chịu trách nhiệm về Ni giới, điều mà có thể trở thành chướng ngại cho sự tiến bộ tâm linh của bản thân họ.

Những sự khẳng định khả quan cho việc hỗ trợ cho sự tồn tại của Hội chúng Ni có thể được thu lượm từ Tạng Kinh. Tôi sẽ tóm tắt đề cập đến ba (thông điệp).

1) Sự khẳng định nổi tiếng đầu tiên là trong Kinh Đại Niết bàn (*Mahāparinibbāna Sutta*, DN 16), trong đó Đức Phật được nói là đã đối thoại với Ma vương khi kẻ này xúi dục Phật nhập Niết bàn ngay sau khi ngài giác ngộ, đừng giảng dạy giáo pháp đến người khác:

“Ác ma, Như lai sẽ không nhập Niết bàn chừng nào Như Lai chưa có những đệ tử Tỳ-khuru-ni là những người thành thạo, khéo được huấn luyện, tự tin, học rộng, người gìn giữ chánh pháp, người thực hành đúng pháp, hành động đúng đắn, giới hạnh trang nghiêm, người đã học giáo lý của vị thầy và có thể giải thích, giảng dạy, miêu tả, thiết lập, mở rộng, phân tích, giảng giải nó, và có khả năng cự tuyệt tà giáo một cách có lý trí, có thể truyền giảng giáo pháp có sức thuyết phục. [14]”

Theo bối cảnh này, lúc đó Đức Phật đã quán xét rằng những đệ tử Tỳ-khuru-ni khéo huấn luyện là một trong các cột trụ của chánh pháp.

2) Một đoạn Kinh khác, ít nổi tiếng hơn, đến từ *Mahāvaccagotta Sutta* (MN 73). Trong bài kinh này, du sĩ Vacchagotta hỏi Phật rằng có phải chỉ có ngài mới đạt đến giác ngộ giải thoát hay các hàng đệ tử của Ngài cũng đạt đến sự giác ngộ chân lý. Vị du sĩ tìm hiểu lần lượt các hàng đệ tử: Chư Tăng, Chư Ni, nam cư sĩ độc thân, nam cư sĩ có gia đình, nữ cư sĩ độc thân, nữ cư sĩ có gia đình. Đối với mỗi hàng đệ tử, Đức Phật khẳng định rằng Ngài không chỉ có một mà có hàng ngàn vạn đệ tử là những

người đã chứng đạt cao nhất tương ứng với địa vị đặc biệt. Khi đã hỏi xong, Vacchagotta kêu lên (những lời tán thán) mà chắc là Đức Phật đã đồng thuận: “Nếu ngài Gotama (Phật Cồ Đàm) đã thành công trong giáo pháp này, và có các Tỳ-khuru cũng thành công trong giáo pháp, nhưng không có Tỳ-khuru-ni chứng đạt, thì con đường tâm linh này sẽ là không hoàn hảo liên quan đến yếu tố này. Nhưng vì bên cạnh Ngài và chư Tỳ-khuru đệ tử, còn có các Tỳ-khuru-ni cũng chứng đạt chân lý cao thượng, đời sống tâm linh này là hoàn hảo trong yếu tố này.” [15] Đối với các Tỳ-khuru-ni sự chứng đạt cao nhất là quả vị A-la-hán, giống như các Tỳ-khuru.

3) Hội chúng Tăng- Ni được biết như là “ruộng phước cho thế gian”, và trong khi thuộc tính này được áp dụng cho Thánh Chúng (*Ariyan Saṅgha*), nó cũng được mở rộng cho các vị xuất gia như là đại diện dễ thấy cho hàng Thánh Chúng trên thế gian. Do đó trong bài kinh *Dakkhiṇāvibhaṅga Sutta* (MN 142), Đức Phật thảo luận về 7 loại cúng dường mà có thể gieo phước cho hàng Tăng chúng (*Saṅgha*), và hầu hết đều có tính đến Tỳ-khuru-ni trong những người nhận đồ cúng dường. Đó là:

1. Cúng dường đến hai hội chúng (Tỳ-khuru và Tỳ-khuru-ni) có Đức Phật dẫn đầu;
2. Cúng dường đến hai hội chúng sau khi Phật đã nhập diệt;
3. Cúng dường đặc biệt đến hội chúng Tỳ-khuru;
4. Cúng dường đặc biệt đến hội chúng Tỳ-khuru-ni;
5. Cúng dường đến một số vị Tỳ-khuru và Tỳ-khuru-ni đã lựa chọn làm đại diện cho Tăng chúng;

6. Cúng dường đến một số Tỳ-khưu lựa chọn như là đại diện cho Tăng chúng;
7. Cúng dường đến một số Tỳ-khưu-ni lựa chọn như là đại diện cho Tăng chúng.

Chỉ có 2 loại cúng dường là dành riêng cho Hội chúng Tỳ-khưu và một số Tỳ-khưu được lựa chọn đại diện cho Tăng chúng. Vì vậy mà ngày nay trong các quốc gia theo truyền thống Nguyên thủy, chỉ có hai loại này là có thể thực hiện; còn bốn loại kia là vắng mặt vì không có Hội chúng Tỳ-khưu-ni.

Bên cạnh những đoạn trên, Tăng chi bộ kinh, chương Một Pháp (*Ekanipāta*), có một số các bài kinh mà trong đó nói rằng Đức Phật chỉ định một số Tỳ-khưu-ni vào vị trí “nổi bật nhất” (tối thắng) trong các lãnh vực của đời sống phát triển tâm linh; cho ví dụ Tỳ-khưu-ni Khema là người nổi bật trong trí tuệ, Uppalannaṇā thì nổi bật trong thần thông, Bhaddakaccānā thì nổi bật trong sự thấu đạt tâm linh [16]. Các vị thống kê kinh điển Pāli cũng sưu tập một số lớn kệ thơ của các Trưởng lão ni trong tác phẩm “*Therīgathā – Trưởng lão ni kệ*”. Tác phẩm này cho chúng ta thấy một cái nhìn sâu sắc vào hạnh nguyện, nỗ lực và chứng đạt của các thế hệ sớm nhất của phụ nữ xuất gia trong đạo Phật.

Xa hơn một số kinh điển đặc biệt, một sự phản biện còn mạnh mẽ hơn dựa trên tiền lệ cổ xưa có lẽ có tính thuyết phục tinh thần của giáo pháp tự nó, điều mà bởi bản chất tự nhiên của nó là cố ý mở ra con đường dẫn đến giải thoát mọi khổ đau cho tất cả loài người. Đầu tiên khi Đức Phật đồng ý giảng pháp, Ngài tuyên bố: “Mở

những cánh cửa bắt từ đến họ: hãy để cho ai có tai giải phóng niềm tin. [17]” Rõ ràng là Ngài không có ý định rằng lời mời này chỉ được áp dụng cho đàn ông mà thôi, nhưng mà cho tất cả những ai sẵn sàng lắng nghe thông điệp giải phóng khỏi khổ đau. Ngài so sánh pháp như một cỗ xe, và nói rằng: “Người có một phương tiện như vậy, dù là *phụ nữ hay nam giới*, có cỗ xe đưa dần đến Niết bàn. [18]” Nhà thơ tu sĩ Vaṅgisa khẳng định rằng sự giác ngộ của Đức Phật là có ý định cho cả Chư Tỳ-khuru-ni và Chư Tỳ-khuru:

*“Quả thật, vì điều tốt đẹp cho nhiều người
Bậc đại ẩn sĩ đạt giác ngộ
Cho Tỳ-khuru và Tỳ-khuru-ni
Người đã đến và thấy giáo pháp”* [19]

Trong Kinh điển chúng ta thường thấy Đức Phật tính cả Tỳ-khuru-ni vào số nhận lãnh giáo pháp của Ngài. Khi Ngài so sánh mình với một nông dân đang canh tác những mảnh ruộng khác nhau, Ngài nói Tỳ-khuru và Tỳ-khuru-ni là những mảnh ruộng tốt nhất để hạt giống giáo pháp tăng trưởng. [20] Trong ẩn dụ về một thành phố cổ, ngài nói rằng sau khi theo Bát Thánh Đạo và xuyên thấu vào những mắt xích nhân duyên, “Nhu Lai giảng dạy giáo pháp này đến chư Tỳ-khuru, Tỳ-khuru-ni, nam cư sĩ và nữ cư sĩ, vì lẽ đó, đời sống tâm linh này trở nên thành công, thịnh vượng, truyền bá rộng rãi, phổ cập và phát triển nhanh chóng, khéo được tuyên bố giữa chư thiên và nhân loại. [21]” Khi tôn giả Xá Lợi Phất đặt ra một cách dạy làm sáng tỏ con đường mà tất cả chư Phật đều đi qua để đạt đến sự giác ngộ, Đức Phật thúc dục Tôn giả giảng

bày cách dạy đó đến chư Tỳ-khuru, Tỳ-khuru-ni, nam nữ tín thí. [22]

Mặc dù nhiều người không đủ chín chắn để đi theo con đường này đến tận cùng, trong nguyên tắc, không có ai đáng bị ngăn cản làm điều này chỉ vì giới tính của họ. Vậy mà điều này chính xác là những gì đang được làm khi phụ nữ bị ngăn cản không được thọ giới pháp đầy đủ. Khi những người bảo vệ cho hệ thống hiện tại nói rằng phụ nữ vẫn có thể tiến bộ trên con đường tâm linh nhiều bằng một hình thức thay thế cho việc xuất gia (như tu nữ 8 giới, 10 giới) cũng như là nếu họ trở thành Tỳ-khuru-ni. Sự kiện đơn giản là các hình thức thọ giới cấp thấp đó không thỏa mãn niềm khát khao phát triển tâm linh của nhiều phụ nữ, nó cũng không cho họ cơ hội được huấn luyện và học tập như giáo pháp được trao truyền bởi Đức Từ Phụ. Đức Phật cũng chưa bao giờ đặt ra các hình thức xuất gia bậc thấp như Tu nữ 8 giới (*mae chee*) hay 10 giới (*dasasilmātā*), hay người có giới (*thīlashin*), những người mà theo thuật ngữ Phật học vẫn chỉ trong bậc *Upasikās* (nữ tín thí). Chỉ có một vị trí mà Đức Phật đã có ý định tạo ra cho người nữ xuất gia đó là trở thành Tỳ-khuru-ni, người thọ lãnh giới pháp đầy đủ, và nếu ai đó thật sự trung thành với lời dạy của Đức Phật thì họ phải cho người nữ xuất gia với giới pháp mà Phật đã có ý định trước cho họ. Hơn nữa, trong các nước theo Phật giáo ở Châu Á, những nữ tu theo cách thọ giới (bậc thấp) thay thế đó thường không được các hàng tín thí kính trọng như là các Tỳ-khuru-ni có thể tạo ra. Như vậy, họ rất hiếm khi đảm nhiệm vai trò lãnh đạo, hay hướng dẫn các chức năng tôn giáo, giảng dạy giáo lý và tham gia vào

các hoạt động xã hội, mà họ chỉ bám níu vào một vị trí ‘bên lề’, thường nhút nhát và không tự tin.

Cách suy nghĩ này trực tiếp dẫn đến sự phán xét trên các điều kiện thực tế hiện thời hỗ trợ cho việc làm tỉnh lại việc truyền thọ giới pháp Tỳ-khưu-ni. Tôi sẽ lưu ý đến hai điều kiện như vậy:

1) Bắt đầu từ khoảng giữa thế kỷ thứ 20, Phật giáo nguyên thủy nhận ra rằng họ không phải chỉ là những Phật tử duy nhất đã duy trì một hệ thống tu hành được hướng dẫn bởi Luật lệ được đặt ra từ những ngày đầu hình thành Tăng đoàn. Điều này quả là một lực đẩy đối với những người theo truyền thống Nguyên thủy. Qua sự thông tin tiên bộ đã nối kết các phần khác nhau của thế giới đạo Phật, những người Trưởng lão bộ có hiểu biết hơn (đặc biệt là ở Sri Lanka) đã thấy rằng chư Tăng Ni ở các nước Đông Á – như Đài Loan, Trung Quốc, Việt Nam, Hàn Quốc (trừ Nhật ra) – trong khi theo giáo lý Đại thừa, vẫn duy trì và thực hành theo luật lệ xuất gia được đặt ra trong Tạng Luật mà các điều luật trong đó phần lớn là giống như giới luật được ghi trong kinh điển Pāli. Bộ luật này của hệ phái Dharmaguptaka (Pháp tạng), là cực kỳ giống bộ luật trong ngôn ngữ Pāli. Hệ phái Tây Tạng cũng theo một Tạng luật có nguồn gốc khá cổ xưa, Mūlasarvāstivādin (Căn bản hữu bộ). Trong những năm gần đây, một số Lạt-ma (Lamas) có tiếng tăm khuyến khích nữ đệ tử của họ thọ giới Tỳ-khưu-ni ở các nước Á Đông, và hiện tại họ đang dần tiến đến chỗ chính thức có một Hội chúng Ni trong truyền thống Tây Tạng. Như vậy khi các truyền thống Phật giáo khác có Hội

chúng Ni, ở các nước Nam Á theo truyền thống Nguyên thủy không công nhận Hội chúng Ni là một khoảng trống rõ ràng và nhứt nhất. Những người có học thức khắp nơi trên thế giới, và ngay cả những trí thức là tín đồ Nguyên thủy cũng thấy rất khó thông cảm với sự từ chối không cho phụ nữ xuất gia với đầy đủ giới pháp, và sẽ thấy truyền thống Nguyên thủy kém tốt đẹp so sánh với các truyền thống Phật giáo khác.

2) Một thái độ không chấp nhận như vậy có thể gặp sự không bằng lòng của đám đông vì ngày nay có sự khác biệt to lớn giữa nhận thức xã hội và văn hóa so với thời kỳ thế kỷ thứ 5 trước công lịch ở Ấn độ khi mà Đức Phật đã sống và giảng pháp. Thời đại của chúng ta được tạo hình bởi những ý tưởng của thời kỳ giác ngộ, một sự vận động đã khẳng định phẩm giá vốn có trong mỗi con người, đưa đến sự ra đời của dân chủ, đánh dấu sự khởi đầu trong các khái niệm như là nhân quyền và quyền bỏ phiếu, và đưa đến sự đòi hỏi bình đẳng trong chính trị, công bằng cho tất cả mọi người dưới pháp luật. Trong thế giới ngày nay, mọi sự phân biệt có cơ sở trên chủng tộc, giới tính, màu da, tôn giáo đều được xem là không công bằng và không thể biện minh, những tàn dư của các định kiến sơ đẳng mà chúng ta có trách nhiệm phải lột bỏ trong sự giác ngộ rằng tất cả mọi người, bởi giá trị làm người của họ, là xứng đáng bình quyền bình đẳng mà chúng ta thừa nhận cho chính mình, trong đó có quyền được thỏa mãn niềm tin tôn giáo cao nhất. Dự án lớn của thế giới hiện đại, chúng ta có thể nói, chính là sự phá bỏ mọi quyền ưu tiên: không có một lý do chính đáng,

không ai được đặt mình lên một quyền lợi ưu đãi mà từ chối (quyền lợi đó) đến người khác.

Giới tính là một trong những nền tảng căn bản nhất cho sự phân biệt một số người vào vị trí ưu đãi và bị tước quyền, những người bề trên và những thuộc cấp, với đàn ông là những người được ưu đãi phụ nữ trong vị trí thấp hơn, bị từ chối những ưu đãi mà đàn ông có quyền hưởng thụ. Từ giữa thế kỷ thứ 19 trở đi, sự phân biệt vì giới tính đã bị xem là chuyên quyền và bất công, một hệ thống mà nó đã được đặt lên xã hội đơn giản chỉ vì vai trò nổi trội mà đàn ông đã thể hiện trong các lĩnh vực khi mà sự ổn định của xã hội dựa trên sức mạnh thể lực và lực lượng nhà binh. Như vậy phụ nữ đã tuyên bố quyền được làm việc tại những nghề nghiệp có tính chuyên môn, quyền được bầu cử, quyền có mức lương tương đương, quyền được nhập ngũ và quyền được giữ vị trí cao nhất trong đất nước mình. Từ năm 1869, John Stuart Mill đã viết trong bài tiểu luận của ông có tựa đề: “Về sự bị khuất phục của phụ nữ” (On the Subjection of Women): “Một ý kiến mà tôi đã ôm giữ từ thời kỳ rất sớm khi tôi mới bắt đầu có những ý tưởng về những vấn đề xã hội và chính trị ... là rằng các nguyên tắc qui định sự tồn tại của các mối quan hệ xã hội giữa hai giới tính – việc hợp pháp hóa sự lệ thuộc giữa một phái với phái kia – thì tự nó là sai trái, và bây giờ, một trong những ngăn cản hàng đầu cho sự tiến bộ của loài người; và điều đó cần phải được thay thế bởi một nguyên tắc hoàn toàn bình đẳng, không thừa nhận một quyền lực hay ưu đãi nào của một phía, cũng không cho phép sự tước quyền của một phái khác.”

[23] Thời gian 130 năm đã trôi qua kể từ khi những lời đó

được viết ra và được chứng kiến, trong những đất nước tiến bộ ở Tây phương, nỗ lực đã và đang được duy trì để chuyển những lời trên thành hiện thực trong nhiều lãnh vực hoạt động, cả riêng tư lẫn ngoài xã hội.

Bây giờ sự phân biệt dựa trên giới tính đã bị thách thức hầu như khắp mọi nơi trong các lĩnh vực thuộc thế tục, đã đến lúc vai trò của nó trong đời sống tôn giáo cần được suy xét một cách nghiêm túc. Trong tôn giáo, thật đáng tiếc, nó vẫn còn là một sự bảo thủ mãnh liệt, và đạo Phật thì không phải là một ngoại lệ. Nó là một sự thật rằng Giới luật làm cho Ni thấp hơn Tăng, và Hội chúng Ni thấp hơn Tăng đoàn, nhưng chúng ta phải nhớ rằng Đức Phật sống và tuyên dạy giáo pháp ở Ấn Độ vào thế kỷ thứ năm trước công nguyên và ngài phải tuân theo những chuẩn mực xã hội thời bấy giờ. Trong khi một số pháp hành có tính qui ước mặc định có thể cần được đánh giá lại trong ánh sáng của điều kiện văn hóa xã hội đã thay đổi, chùng nào mà chúng không động chạm đến nền tảng của giới luật giành cho người tu sĩ. Trong bài khảo luận này, tôi không quan tâm đến các giới luật qui định mối quan hệ giữa Tăng và Ni, mà chỉ chú trọng vào vấn đề thọ giới – xuất gia. Khi chúng ta dự tính làm cách nào để thích hợp nhất cho việc này, chúng ta không nên hỏi Đức Phật đã làm gì 2500 năm trước, mà nên nghĩ Ngài muốn chúng ta làm gì trong điều kiện hiện tại của chúng ta. Nếu người ta thấy đạo Phật Nguyên thủy là một tôn giáo chỉ tính phái nam xuất gia mà lại loại bỏ phụ nữ khỏi việc xuất gia với giới pháp đầy đủ, họ sẽ nghĩ rằng có cái gì đó xiên lệch một cách căn bản. Và những phản biện mang tính tự vệ dựa trên sự kêu gọi những nguyên

tắc bí mật trong giới luật của tu sĩ sẽ không có tác dụng mấy để phá vỡ sự thiếu tin tưởng. Đây sẽ là một ví dụ của loại phản ứng mà chúng ta thường thấy nêu ra trong Luật Tạng “Những người không có đức tin sẽ không sinh khởi niềm tin, những người đã có tín tâm sẽ trở nên chán nản và nghi ngờ.” [24]

Mặt khác, nếu họ chứng tỏ là có thể khôi phục lại việc cho nữ giới được thọ giới pháp đầy đủ để họ được thực hành theo đời sống xuất gia như vị trí mà Đức Phật đã thiết lập cho họ, đó là, bằng cách phục hồi lại Hội chúng Ni, các trưởng lão thuộc truyền thống Nguyên thủy sẽ tạo điều kiện cho tông phái này được giữ vững trong nền văn minh hiện đại, chắc chắn và đáng tự hào, trong lúc vẫn giữ vững một con đường không bị qui định bởi thời gian và không bị chi phối bởi thói đồng đánh của một thời đại. Bắt đầu một bước đi như thế này không có nghĩa là, như một số lo sợ, rằng chúng ta “can thiệp vào” Giáo pháp và Giới luật chỉ để thỏa mãn sự trông đợi của thế gian; chân lý của giáo pháp, những nguyên lý của Đạo và nguyên tắc chỉ đạo của Luật vẫn nguyên vẹn. Nhưng nó chỉ nói lên rằng chúng ta biết áp dụng giáo pháp và giới luật như thế nào cho thích hợp với thời gian và hoàn cảnh, và cũng là trong một cách nhân ái và cảm thông hơn là cứng nhắc và từ chối.



- III -

Đối Thoại Với Sự Thách Thức Của Những Người Tuân Thủ Luật

Tuy nhiên, trong lúc có thể có những căn cứ về kinh điển và đạo đức ủng hộ việc tái lập lại Hội chúng Ni Nguyên thủy, một bước đi như vậy có thể sẽ không thực hiện được trừ khi những chống đối mang tính luật lệ đối với một cuộc vận động như vậy có thể được đối thoại. Những người tuân thủ luật chống đối việc tái thiết việc truyền thọ giới Tỳ-khưu-ni, không phải là vì quá định kiến với phụ nữ (mặc dù một số người có định kiến như vậy), nhưng bởi vì họ thấy điều đó như một điều có tính luật lệ không thể nào thực hiện được. Để phục hồi lại Hội chúng Ni Nguyên thủy, có ba thách thức được đưa ra bởi những người tuân thủ luật theo truyền thống Nguyên thủy cần phải được khắc phục. Đó là những thách thức dựa trên:

- 1) Vấn đề của việc xuất gia – *pabbajjā* (Sa-di-ni);
- 2) Vấn đề của việc thọ giới Thức-xoa-ma-na và huấn luyện; và
- 3) Vấn đề của việc truyền thọ đầy đủ giới pháp (*Upa-sampadā*).

Trước khi tôi giải quyết những vấn đề này một cách riêng rẽ, tuy nhiên, trước hết tôi muốn ghi chú rằng những nhà luật học Nguyên thủy thường đặt điều kiện trên các vấn đề mang tính luật lệ mà chúng có nguồn gốc từ nguyên văn Luật Tạng, Chú giải và phụ chú giải với

cách giảng giải các điều kiện đó đã trở nên phổ biến thành truyền thống trong nhiều thế kỷ. Tôi không muốn hạ thấp giá trị của truyền thống, vì nó đại diện cho ý kiến của giới chuyên môn về giới luật đã được tích lũy từ nhiều thế hệ, và những ý kiến của giới chuyên môn thì nên được kính trọng và chú ý đến khi quyết định làm thế nào để giới luật nên được áp dụng trong những hoàn cảnh mới. Nhưng chúng ta cũng nên nhớ rằng truyền thống không nên được đặt lên trên nguyên lý trong Kinh và Luật, ngay cả với những thẩm quyền thứ yếu như Chú giải và phụ chú giải. Những nguồn tài liệu khác nhau nên được định lượng, đánh giá về mặt thẩm quyền theo nguồn gốc khác nhau của chúng. Khi sự hiểu biết của chúng ta về giới luật quá bám sâu vào truyền thống, có thể, mặc dù không nhận ra nó chúng ta bị dính vào một mạng lưới chằng giã định có tính truyền thống mà nó khiến chúng ta không thể phân biệt đâu là từ nguyên văn Luật Tạng, đâu là sự diễn giải của truyền thống. Đôi khi chỉ đơn giản thay đổi các giả định có thể viết lại những nguyên lý của giới luật trong ánh sáng hoàn toàn mới mẻ.

Tôi sẽ minh họa điểm này với phép loại suy từ hình học. Một đường thẳng được vẽ ra giữa một điểm. Khi đường thẳng này được kéo dài, khoảng cách giữa hai đầu của nó được mở rộng. Nó có vẻ rõ ràng rằng hai điểm cuối đó không bao giờ gặp nhau. Và nếu như có ai bày tỏ sự nghi ngờ về điều này, tôi gần như có thể đặt câu hỏi về khả năng lý trí của người đó. Nhưng điều này là như vậy vì tôi suy nghĩ từ góc độ của truyền thống hình học phẳng. Hình học Euclide vốn có thể lực đối với các lĩnh vực toán học cho đến thế kỷ 20. Tuy nhiên, khi chúng ta

nhìn từ góc độ của hình học cầu, chúng ta có thể thấy một đường vạch từ một điểm, nếu kéo dài ra đến một lúc nào đó nó gặp điểm khởi đầu của nó. Lại nữa, trong truyền thống hình học phẳng, chúng ta được dạy rằng giữa ba điểm chỉ có thể có một góc vuông, và tổng số góc của cả ba là 180 độ, và điều này có thể được chứng minh là cực kỳ chính xác. Nhưng nó là như vậy chỉ trong hình học Euclide (phẳng). Hãy cho tôi một khoảng không, và chúng ta có thể tạo ra một tam giác với ba góc vuông làm thành tổng số 270 độ. Như vậy, nếu tôi phá vỡ (khung nhận thức) của những giả định đã quen, một dãy các triển vọng hoàn toàn mới đột nhiên mở ra trong tầm nhận thức của tôi.

Giống như vậy áp dụng cho việc nhận thức về giới luật, và tôi viết từ kinh nghiệm cá nhân. Suốt trong những năm tôi sống ở Sri Lanka, tôi chia sẻ quan điểm bảo thủ truyền thống của Phật giáo Nguyên thủy về triển vọng của việc thọ giới Tỳ-khuru-ni. Điều này là bởi vì những nhà sư mà tôi cố vấn đến trên vấn đề này là những người bảo thủ giới luật. Suy nghĩ rằng câu hỏi cho vấn đề thọ giới Tỳ-khuru-ni quá khó hiểu đối với bản thân tôi, tôi hỏi họ và đơn giản làm theo sự phán xét của họ. Khi tôi cuối cùng quyết định kiểm tra lại các nguồn tài liệu thuộc Luật Tạng và Chú giải của chúng trên vấn đề này, tôi đã không tìm thấy bất cứ điều gì phản chứng lại những lời của họ. Họ là những người hiểu biết khá rộng về Luật, và như vậy tôi đã thấy rằng họ đang nói về đường thẳng và tam giác, không nói về đường cong và hình lục giác. Nhưng những gì tôi phát hiện ra là rằng họ đã đóng khung những phán xét của họ dựa trên nền tảng của

những giả định có tính truyền thống; họ đã đặt đường thẳng và tam giác trong hình thức luật lệ một chiều của không gian Euclide. Và điều được bàn đến xuất hiện với tôi là:

- Nó có cần thiết phải đóng khung những đường vạch và tam điểm trong không gian Euclide không?
- Điều gì sẽ xảy ra nếu chúng ta chuyển chúng vào một bản luật của không gian cong?
- Điều gì sẽ xảy ra nếu chúng ta tách rời lời tuyên bố chính thức của giới luật khỏi nền móng của các giả thuyết có tính truyền thống và nhìn chúng từ ý định nguyên sơ của Phật như là sự hướng dẫn?
- Điều gì sẽ xảy ra nếu chúng ta công nhận rằng Tạng Luật như nó đã truyền đến chúng ta đã không lường trước sự phân chia Saṅgha nguyên thủy thành tông phái khác nhau, với mỗi tông phái một dòng thọ giới pháp riêng biệt, và sự biến mất của Hội chúng Ni trong một truyền thống nào đó?
- Điều gì sẽ xảy ra nếu chúng ta công nhận rằng nó không cho chúng ta một sự hướng dẫn rõ ràng nào về việc phải làm gì trong một trường hợp như vậy?
- Đã thế, nếu chúng ta tự dẫn dắt mình bởi câu hỏi: Đức Phật muốn chúng ta làm gì trong tình thế như chúng ta đang lâm vào hiện nay?

Khi chúng ta đặt ra những câu hỏi như vậy, chúng ta có thể thấy rằng trình tự tiến hành lễ truyền thọ giới pháp Tỳ-khưu-ni được đặt ra trong Tạng luật không bao giờ có tác ý là để ngăn cản việc khả thi cho sự phục hồi lại Hội chúng Ni. Chúng chỉ đơn giản là đưa ra như thể lệ để tiến

hành một lễ thọ giới pháp khi mà Hội chúng Ni đã có mặt. Khi sự hiểu biết này được rút ra, bây giờ chúng ta đi vào một không gian mới, một khuôn khổ mới mà nó có thể chứa đựng những khả năng mới mẻ chưa từng được tưởng tượng trong mạng suy nghĩ của những giả định mang tính truyền thống.

Đôi với lý thuyết bảo thủ, những giả định căn bản là:

i) rằng lễ thọ giới kép là có tác ý áp dụng cho tất cả mọi hoàn cảnh và không cho phép bất cứ một ngoại lệ hay sửa đổi nào theo với các điều kiện.

ii) rằng chỉ có đạo Phật Nguyên thủy là giữ được Tạng luật đúng truyền thống.

Đôi với những ai có thiện chí với việc phục hồi lại Hội chúng Ni Nguyên thủy, điểm khởi đầu căn bản là sự quyết định của Đức Phật để tạo ra Hội chúng Ni. Mặc dù Đức Phật có thể đã do dự làm bước đầu tiên này, và chỉ làm như vậy sau khi Tôn giả Ānanda thuyết phục (theo Tiểu Phẩm), Ngài cuối cùng đã thành lập một Hội chúng Ni và toàn tâm ủng hộ nó. Thể lệ của lễ thọ giới chỉ là hợp thức có tính máy móc để bổ sung vào quyết định đó. Từ quan điểm này ngăn chặn việc bổ sung của quyết định đó chỉ vì kỹ thuật hợp thức chính là ngăn trở sự thực hiện ý định của chính Đức Phật. Đây là chưa nói rằng cách thích hợp để thi hành ý định của ngài nên vi phạm nguyên tắc chỉ đạo của Luật. Nhưng trong phạm vi của những nguyên tắc hướng dẫn rộng rãi đó hai giả định của phái tuân thủ giới luật triệt để có thể bị phá hỏng bởi nắm giữ một hoặc hai như sau:

i) Trong những hoàn cảnh riêng biệt, Tăng đoàn có quyền trở lại làm lễ thọ giới đơn cho Tỳ-khuru-ni; và

ii) Để giữ thể lệ thọ giới kép, các Tỳ-khuru Nguyên thủy có thể phối hợp với các Tỳ-khuru-ni thuộc các nước Đông Á theo truyền thống Pháp Tạng (*Dharmaguptaka Vinaya*).

Cách tiếp cận này đối với lễ truyền thọ giới pháp có thể không thỏa mãn hầu hết các đòi hỏi khắc nghiệt của những người bảo thủ Luật ở trong truyền thống Nguyên thủy, cụ thể là nó phải được thực hiện với các Tỳ-khuru và Tỳ-khuru-ni nguyên thủy, những người đã được thọ giới trong truyền thống Theravāda theo đúng dòng không bị gián đoạn. Nhưng đặt ra yêu cầu không khả thi đó như một luật lệ không thỏa hiệp cho việc phục hồi lại Hội chúng Ni Nguyên thủy có vẻ như một sự khó khăn không hợp lý. Phải công nhận rằng, đối với những người một mực đòi hỏi lễ thọ giới kép làm như vậy không phải vì họ thích làm cho sự việc trở nên khó khăn, mà vì họ kính ngưỡng những gì mà họ thấy là tốt cho sự (trong sạch) hoàn toàn của giới luật. Tuy nhiên, cách hiểu giới luật trong sự nghiêm khắc nhất của nó có thể không phải là cách có hiệu lực cần thiết duy nhất, và nó cũng có thể không phải là cách tốt nhất để thể hiện dụng ý của Phật trong xã hội hiện đại. Trong quan điểm của nhiều vị sư có học thức, chủ yếu là ở Sri Lanka, chấp nhận một trong hai cách đưa ra trên là thích hợp. Và đó là điều đáng làm vì nó cho nữ Phật tử, một nửa các tính đồ Phật giáo, có cơ hội được thực hành đời sống phạm hạnh với đầy đủ giới pháp trong hình thức của một Tỳ-khuru-ni.

Bây giờ tôi sẽ quay lại 3 rào cản đã được đặt ra tại điểm khởi đầu của phần này – *Pabbajjā*, *Sikkhāmāna* và *Upasampadā* – mỗi cái riêng rẽ. Bởi lẽ một Hội chúng Ni đã hoạt động và đang tồn tại, những sự thảo luận đó là phần nào lỗi thời, nhưng tôi nghĩ là vẫn nên đưa nó ra nói (vì) đó là điều lo lắng của các nhà tuân thủ luật triệt để. Do vậy tôi sẽ nói, không phải là sự giải thích làm thế nào để tái thiết lễ truyền thọ giới pháp Tỳ-khuru-ni, mà là sự chứng minh cho tiến trình hành lễ đã và đang được tiến hành là đúng. Tôi sẽ bắt đầu từ lễ *Upasampadā*, vì đây là bước quyết định nhất trong toàn bộ tiến trình xuất gia. Tôi sẽ tiếp tục đi ngược lại qua Thức-xoa-ma-na rồi đến *Pabbajjā*.

Upasampadā

Trong Tạng luật của Kinh điển Pāli, *Upasampadā* cho Tỳ-khuru-ni được qui định là một tiến trình gồm hai bước (lễ thọ giới kép, nhị bộ), đầu tiên thực hiện bởi Hội chúng Ni rồi sau đó đến Chư Tăng. Để tái phục lại một Hội chúng Ni đã biến mất có hai phương pháp đã được đề xướng. Một là cho phép Chư Tăng Nguyên thủy cho phụ nữ xuất gia Tỳ-khuru-ni cho đến lúc một Hội chúng Ni đi vào hoạt động và có thể tham gia vào lễ truyền thọ giới kép. Phương cách này là trở lại với sự đồng ý đầu tiên của Đức Phật cho phép Chư Tăng được làm lễ xuất gia Tỳ-khuru-ni cho nữ giới vào thời kỳ đầu của lịch sử Tỳ-khuru-ni. Cách này có thể đã được sử dụng trong một thời gian trước khi lễ thọ giới kép được chế ra, ngay sau đó nó đã bị gián đoạn để thay thế bằng lễ truyền thọ giới

pháp hai lần (kép). Tuy nhiên, vì sự cho phép của Đức Phật đến Tỳ-khuru rằng họ được phép cho xuất gia Tỳ-khuru-ni vẫn chưa bị hủy bỏ, chủ trương theo phương pháp này cho rằng nó có thể tiến hành thêm một lần nữa khi mà Tỳ-khuru-ni không còn tồn tại. Trên quan điểm này, trình tự chư Tỳ-khuru tiến hành lễ truyền thọ giới pháp cho ni, như lời chỉ dạy của Phật, đã tạo ra một Hội chúng Ni hoạt động và phát triển độc lập cho sự phục hồi lại Hội chúng Ni đã chết. Sự thừa nhận ban đầu có thể được xem như một tiền lệ có hiệu lực: cũng như, trong quá khứ, sự thừa nhận đó đã được chấp nhận như một phương tiện để hoàn thành ý nguyện của Đức Phật trong việc tạo ra một Hội chúng Ni, vậy trong hiện tại sự thừa nhận đó lại một lần nữa được dùng để làm mới lại di sản Tỳ-khuru-ni sau khi nó đã bị gián đoạn một thời gian khá dài.

Con đường khác để tái lập lại Hội chúng Ni Nguyên thủy là tiến hành lễ thọ giới kép bằng cách phối hợp giữa chư Tăng Theravāda và chư Ni từ các nước Á Đông. Phương pháp này là cách đã được ưng thuận, có thể được kết hợp với một Tăng đoàn Nguyên thủy trong 2 bước liên tiếp. Đây là tiến trình của lễ truyền thọ giới pháp hoành tráng diễn ra tại Bồ Đề Đạo Tràng vào tháng Hai năm 1998, được tổ chức dưới sự đỡ đầu của Phật Quang Sơn, và nó có những thuận lợi đáng kể.

Lễ truyền thọ giới pháp hoành tráng này tập hợp Chư Tăng từ nhiều truyền thống khác nhau – Đại thừa của Trung Quốc, Nguyên thủy và Tây Tạng – cùng với các Tỳ-khuru-ni Đài Loan và Tây phương để tạo ra lễ thọ giới

kép theo truyền thống Trung Quốc. Những người phụ nữ được thọ giới bao gồm các cô 10 giới từ Sri Lanka, Nepal, và một số người Tây phương theo đạo Phật Tây Tạng. Người ta có thể nghĩ rằng đây là một lễ Đại thừa mà nó làm cho các cô ni đó trở thành Chư Ni đại thừa, nhưng đây là một sự hiểu lầm. Trong lúc Chư Tăng và Ni của Đại thừa thực hành theo truyền thống phát triển nhưng họ vẫn tuân theo một bộ luật mà nó có nguồn gốc rất sớm, một chi nhánh của phái truyền thừa *Dharmaguptakas* (Pháp tạng) rất gần với Nguyên thủy hay Nam truyền vì cùng xuất phát từ phái *Vibhajjavāda*. Họ thực sự là chi nhánh Tây Bắc của Ấn độ, một bản sao của *Theravāda*, với một hệ thống kinh điển, và A-tỳ-đàm (*Abhidharma*), đặc biệt Tạng Luật phần lớn là giống nhau [25]. Như vậy Lễ Đại giới (*Upasampadā*) được truyền bởi Chư Tăng Trung Quốc tại Bồ Đề Đạo Tràng trao cho các cô Ni giới pháp theo tông phái Pháp Tạng, và theo thuật ngữ Luật học, họ là các Tỳ-khưu-ni của phái Pháp tạng [26].

Tuy nhiên, các Tỳ-khưu-ni từ Sri Lanka muốn trở thành những người thừa kế chính thống của truyền thống giới luật của Theravāda và có thể được chấp nhận bởi chư Tăng ở Sri Lanka. Những vị Tăng ủng hộ lễ thọ giới của họ cũng hiểu rằng nếu các vị Ni đó trở lại Sri Lanka chỉ với giới pháp thọ nhận từ các vị thầy truyền giới Hàn Quốc hay Đài Loan, những người thực hành pháp Nguyên thủy ở Sri Lanka sẽ không chấp nhận họ vì nghĩ rằng lễ thọ giới của họ là của truyền thống Đại thừa. Để ngăn ngừa điều này, không lâu sau lễ thọ giới ở Bồ Đề Đạo Tràng, các vị Ni đó đã đến Sarnath (vườn Lộc Uyển,

noi Đức Phật lần đầu tiên thuyết pháp đến 5 vị tu khổ hạnh), nơi họ được Chư Tăng Sri Lanka truyền giới (*Upasampadā*) lại theo truyền thống Nguyên thủy bằng ngôn ngữ Pāli. Lễ thọ giới này không phủ nhận lễ thọ giới kép trước đó bởi các Tăng Ni người Tàu, mà nó mở ra một hướng đi mới. Trong lúc vẫn công nhận lễ thọ giới trước từ chư Tăng Ni các truyền thống khác, chư tăng Sri Lanka chấp nhận họ vào Tăng đoàn Nguyên thủy và trao truyền cho họ sự chấp thuận rằng họ được thực hành theo giới luật Nguyên thủy và được tham dự Tăng sự (*Saṅghakammas*), những thủ tục đúng luật của Tăng đoàn, với các vị huynh đệ của họ ở Sri Lanka.

Trong khi lễ truyền thọ giới kép nên được thịnh hành bất cứ lúc nào điều kiện cho phép, một trường hợp – phải công nhận là, yếu thế – vẫn có thể được làm cho hợp lý bởi chỉ có Tăng đoàn Nguyên thủy truyền giới. Mặc dù chúng ta nói đến “Tăng đoàn” và “Hội chúng Ni”, khi một giới tử tìm đến giáo pháp, người đó chỉ thực sự muốn được chấp nhận vào trong Hội chúng (*Saṅgha*). Đây là lý do vì sao, suốt thời kỳ lịch sử sớm nhất của Hội chúng Ni (*Bhikkhuni Saṅgha*), Đức Phật đã có thể cho phép Tăng đoàn truyền giới cho giới tử Ni. Bằng việc cho họ thọ lãnh đầy đủ giới pháp, việc mà Chư Tăng làm là chấp nhận họ vào trong Hội chúng. Bởi lý do họ là phụ nữ, do đó họ trở nên thành viên của Hội chúng Ni.

Theo Tiểu Phẩm (*Cūlavagga*), lễ thọ giới thứ nhất bởi Hội chúng Ni sở dĩ có là vì giới tử cần được hướng dẫn và trả lời những câu hỏi liên quan đến những chương ngại cho việc xuất gia Tỳ-khưu-ni, trong đó có những

vấn đề liên quan đến giới tính. Khi Chư Tăng hỏi nữ giới từ về những vấn đề đó, họ cảm thấy quá xấu hổ để trả lời. Để tránh sự bẽ tắc này, Đức Phật đã đề nghị nên có một lễ thọ giới thứ nhất do chư Ni phụ trách, họ là những người nên hỏi những câu hỏi về giới tính, bệnh liên quan đến phụ nữ v.v., làm minh bạch về cô ta, cho cô ta được thọ giới lần thứ nhất, và đưa cô ta đến Chư Tăng để được thọ giới lại một lần nữa [27]. Trong sự sắp xếp này, nó vẫn là Tăng đoàn – phía có quyền quyết định tối hậu về sự hợp thức của lễ thọ giới. Yếu tố thống nhất đằng sau mọi Bát kinh pháp là sự cho phép Tăng đoàn có quyền ưu tiên chính thức trong những công việc hội chúng (*Saṅgha*) cho Tỳ-khuru, và chúng ta có thể suy luận rằng tiêu điểm của Bát kinh pháp thứ sáu, nguyên tắc một Thức-xoa-ma-na phải thọ giới pháp để trở thành Tỳ-khuru-ni từ hai hội chúng, là bảo đảm rằng cô ta phải đạt được nó từ Tăng chúng.

Do vậy chúng ta có thể tuyên bố rằng có cơ sở để diễn dịch rằng điều luật thứ sáu của Bát kinh pháp hàm ý rằng trong những hoàn cảnh đặc biệt, *Upasampadā* truyền thọ từ Tăng đoàn mà thôi (cũng) là hiệu lực. Chúng ta cũng sẵn sàng suy ra rằng trong những hoàn cảnh ngoại lệ khi mà một Ni đoàn Nguyên thủy đã biến mất, Chư Tăng Nguyên thủy được phép lấy quyền đầu tiên như trường hợp ban đầu khi mà chưa có Hội chúng Ni, và làm hồi sinh sự cho phép của Phật rằng tự họ có quyền cho phụ nữ xuất gia với đầy đủ giới pháp. Tôi phải nhấn mạnh rằng đây là một cách lý giải giới luật, một cách lý giải thông thoáng, và nó còn lâu mới là điều bắt buộc. Nhưng trong lúc các nhà tuân thủ luật triệt để có thể e dè về cách

diễn dịch nguyên văn như kiểu này, chúng ta nên hỏi họ hãy suy tư xem có phải quan điểm của họ là có gốc rễ trong nguyên văn kinh điển hay là cách diễn dịch theo truyền thống. Nếu thái độ của chúng ta là cởi mở và mềm dẻo, có vẻ như không có lý do gì để từ chối rằng dưới những điều kiện bức xúc, một lễ thọ giới Tỳ-khuru-ni do chỉ Chư Tỳ-khuru truyền giới, được dùng như là để hòa hợp với ý định của Đức Phật, là đáng làm, có thể đưa người phụ nữ lên địa vị một Tỳ-khuru-ni.

Hơn nữa, nếu chúng ta chú ý sâu hơn vào cách dùng từ của Tạng Luật liên quan đến lễ truyền thọ giới pháp Tỳ-khuru-ni, [28] chúng ta có thể thấy rằng nguyên văn Luật tạng không khóa (và) đóng dấu nghi lễ này trong một hình thức không thể chuyển đổi với các lệnh không thể phá vỡ: “Người phải làm như thế này, và không bao giờ được làm cách khác”. Trong thực tế, tính theo ngữ pháp, kinh văn Pāli sử dụng, không phải là thể mệnh lệnh độc đoán, mà là thể động danh từ mềm mỏng hay động tính từ thể mong mỏi, “Nó nên được làm như vậy”. Nhưng đặt qua một bên ngữ pháp, kinh văn chỉ đơn giản mô tả cách bình thường và tự nhiên nhất để tiến hành một lễ truyền thọ giới pháp khi đang có tất cả các điều kiện cần thiết. Không có điểm nào trong chính kinh văn, hoặc một nơi nào khác trong Luật tạng Pāli đặt ra một điều luật khẳng định rõ ràng rằng, trong trường hợp Ni đoàn Tỳ-khuru-ni bị diệt vong, Chư Tăng bị cấm không được trở lại tiến hành làm lễ xuất gia cho phụ nữ và truyền giới đầy đủ cho ni để phục hồi lại Ni đoàn.

Đôi với tôi đây có vẻ là một điểm then chốt: nếu như chỉ có một sự ngăn ngừa rõ ràng như vậy chúng ta có thể chính đáng nói rằng Chư Tăng đã bước quá giới hạn của pháp luật trong việc tiến hành một lễ truyền thọ giới như vậy. Trong khi không có một sắc lệnh như vậy trong kinh văn của Tạng luật và chú giải của nó, sự phán quyết rằng một lễ thọ giới cho Ni bởi chư Tăng là phạm luật thì chỉ là một sự diễn giải. Tại thời điểm hiện tại, nó có thể là một sự diễn giải có ưu thế; nó có thể là một sự diễn giải bị đè nặng bởi truyền thống. Nhưng vẫn chỉ là một sự diễn giải, và chúng ta có thể đánh dấu hỏi là liệu nó có phải là một thước đo không cần phải kiểm nghiệm hay không. Chính tôi muốn hỏi có phải nó là sự diễn giải thể hiện đúng ý định của Bậc giác ngộ cho các Tỳ-khuru rằng họ nên hành động như thế nào trong bối cảnh đặc biệt như thời đại của chúng ta ngày nay khi mà quyền bình đẳng nam nữ đóng một vai trò rất lớn trong đời sống thế tục, và nó cũng là một giá trị mà người ta mong mỏi trong đời sống tôn giáo. Tôi muốn hỏi rằng nó là sự diễn giải mà chúng ta nên giữ hay không khi làm như vậy nó sẽ: “làm cho những ai không có tín tâm không thể sinh khởi tín tâm, những ai đã có tín tâm nghi ngờ niềm tin của mình”. Có lẽ, thay vì đầu hàng vô điều kiện rằng Tỳ-khuru-ni nguyên thủy đã vĩnh viễn biến mất, chúng ta nên thừa nhận rằng Chư Tăng nguyên thủy có quyền, ngay cả trách nhiệm, diễn dịch giới luật qui định việc truyền thọ giới pháp cho ni theo cách mềm mỏng và không thành kiến cần thiết để đưa đoàn thể chị em (Ni đoàn) trở lại đời sống.

Đức Phật chưa bao giờ xem giới luật như một hệ thống gắn chặt bất di bất dịch trong đá, dứt khoát từ chối các hình thức giải thích để phù hợp hơn với nhu cầu hiện tại. Trước khi nhập Niết bàn, ngài dạy chư tăng bốn nguyên tắc để giải quyết các trường hợp mới mà chưa được đề cập đến trong giới luật mà chư tăng có thể gặp sau khi ngài nhập niết bàn. Chúng được gọi là *bốn sự chỉ dẫn lớn (mahāpadesā)*, [29] cụ thể là:

1) Nếu điều gì đó chưa bị khước từ bởi Như Lai bằng lời nói “Đây là điều không cho phép”, nếu nó phù hợp với những gì đã được và nằm ngoài những gì đã được, điều đó là không được đối với các ông.

2) Nếu điều gì đó chưa bị khước từ bởi Như Lai bằng lời nói “Đây là điều không cho phép”, nếu nó phù hợp với những gì đã được và nằm ngoài những gì đã không được, điều đó là được đối với các ông.

3) Nếu điều gì đó chưa được phê chuẩn bởi Như Lai bằng lời nói “Đây là điều cho phép”, nếu nó phù hợp với những gì đã không được và nằm ngoài những gì đã được, điều đó là không được cho phép đối với các ông.

4) Nếu điều gì đó chưa được phê chuẩn bởi Như Lai bằng lời nói “Đây là điều cho phép”, nếu nó phù hợp với những gì đã được và nằm ngoài những gì đã không được, điều đó là được cho phép đối với các ông. [30]

Áp dụng những nguyên tắc hướng dẫn trên đối với vấn đề Chư Tăng có quyền phục hồi lại Ni đoàn hay không (một trong hai cách đã thảo luận hay sự kết hợp cả hai), chúng ta có thể thấy rằng làm như vậy là “theo với những

gì đã được cho phép” và không nằm ngoài bất cứ điều gì khác đã được cho phép. Như vậy đây là điều rõ ràng nằm trong điều khoản (2) và (4).

Thật là một điều đáng ngạc nhiên khi biết rằng sự phục hồi của Ni đoàn đã được chủ trương hơn nửa thế kỷ trước bởi một quyền lực đặc sắc trong một quốc gia bảo thủ nhất của Phật giáo Nguyên thủy là Miến Điện. Người mà tôi nói đến đây chính là Mingun Jetavan Sayadaw, vị thiền sư là thầy của các vị nổi tiếng Mahāsi Sayadaw và Taugpulu Sayadaw. Ngài Jetavan Sayadaw đã viết, trong ngôn ngữ Pāli, một cuốn chú giải cho Mi Tiên vấn đáp (*Milindapañha*) trong đó ngài đưa ra những ý kiến ủng hộ cho việc phục hồi lại Ni đoàn. Tôi đã dịch phần này ra tiếng Anh và cho vào đây như phần phụ lục [31] của bài khảo luận này. Viết trên trái tim của mảnh đất bảo tồn truyền thống Nguyên thủy vào năm 1949, Jetavan Sayadaw không chút sợ hãi xác nhận rằng Chư Tăng có quyền khôi phục lại một ni đoàn đã bị triệt tiêu. Ngài cho rằng hình thức lễ thọ giới kép đã được đặt ra là có ý định áp dụng cho chỉ khi có một Ni đoàn đang tồn tại và sự cho phép của Đức Phật đối với Tỳ-khuru rằng họ được phép truyền giới cho Ni hữu dụng trở lại bất cứ lúc nào trong lịch Phật giáo mà Ni đoàn bị diệt vong. Tôi thì không hoàn toàn đồng ý với luận ý của Sayadaw, cụ thể là với luận điểm rằng Đức Phật đã thấy trước bằng trí tuệ toàn giác rằng trong tương lai Ni đoàn sẽ bị diệt vong và có tác ý với sự cho phép Tỳ-khuru truyền giới cho ni như một phương cách cứu vãn. Tôi thấy sự cho phép của Phật trong bối cảnh lịch sử như một cách xử lý được tạo ra để đáp ứng với vấn đề vừa sinh khởi trong thời gian Phật

còn tại thế; nhưng tôi cũng xem nó là một phương sách mà chúng ta có thể sử dụng trở lại như một thủ tục để hợp thức cho việc giải quyết vấn đề của chúng ta ngày nay. Tuy nhiên tôi tin rằng bài khảo luận của Jetavan Sayadaw là một sự nhắc nhở làm tỉnh thức rằng một dòng chảy của tư tưởng đồng cảm đối với việc phục hồi lại Hội chúng Tỳ-khuru-ni đã có thể xuyên suốt trong thế giới đạo Phật Nguyên thủy ngay cả 60 năm về trước. Hơn nữa chúng ta có thể thấy vấn đề phục hồi Ni đoàn đã là một đề mục thảo luận nóng hổi vào thời của Sayadaw, và nó cũng gần như rằng một thái độ tích cực đối với vấn đề này đã được chia sẻ bởi một mảng khá lớn của Tăng đoàn Miến Điện.

Tuy rằng bây giờ Ni đoàn Nguyên thủy đã có mặt ở Sri Lanka, câu hỏi làm thế nào để phục hồi nó thì không cần thiết nữa. Bất cứ phụ nữ nào muốn xuất gia Tỳ-khuru-ni trong truyền thống Nguyên thủy đều có thể đến Sri Lanka để thọ lãnh đầy đủ giới pháp. Tất nhiên, người đó đầu tiên phải có đầy đủ các điều kiện cần thiết, và trong quan điểm của tôi, nó là cần thiết khôi phục lại giai đoạn huấn luyện Thức-xoa-ma-na (*Sikkhamānā*) như một điều kiện cần cho việc thọ giới Tỳ-khuru-ni.

Sikkhamānā

Kế tiếp tôi bàn về giai đoạn huấn luyện Thức-xoa-ma-na (*Sikkhamānā*). Trong phần đầu của bài này tôi đã đưa ra một tranh luận đôi khi được đặt ra bởi các vị lý luận theo luật truyền thống. Tóm tắt lại: giai đoạn huấn luyện Thức-xoa-ma-na là một điều kiện không thể thiếu cho sự

hợp pháp thọ giới Tỳ-khuru-ni. Sự cho phép thực hành giai đoạn huấn luyện này, và sự khẳng định rằng giới tử đã hoàn thành nó, cả hai đều phải được hội ý bởi Hội chúng Tỳ-khuru-ni. Trong sự vắng bóng của một Ni đoàn Nguyên thủy, giai đoạn này không thể được cho phép và được khẳng định là đã hoàn thành. Sự truyền thọ giới pháp đầy đủ cho một phụ nữ chưa qua giai đoạn này là không thành tựu. Do vậy, không có Tỳ-khuru-ni đúng pháp, và sự phục hồi ni đoàn là điều không thể.

Tôi muốn xem vấn đề này một cách gần hơn, vì nếu luận điểm này là đúng, điều này có nghĩa rằng tất cả *Upasampadā* cho các phụ nữ trong mọi truyền thống mà giới tử chưa qua giai đoạn huấn luyện Thức-xoa-ma-na đều không hợp lệ. Vấn đề mà chúng ta đang bàn đến là như sau: Có phải việc đặt ra địa vị Thức-xoa-ma-na là điều kiện tối cần thiết cho một sự hợp thức *Upasampadā*? Lễ truyền thọ đầy đủ giới pháp cho một Sa-di-ni người chưa qua giai đoạn huấn luyện Thức-xoa-ma-na một cách đúng lễ nghi có ổn không? Nó là hợp pháp hay không hợp pháp?

Đầu tiên chúng ta hãy thấy rõ rằng giới luật đòi hỏi nữ giới tử phải thực hành giai đoạn huấn luyện Thức-xoa-ma-na trước khi thọ đại giới. Đây là một trong Bát Kinh Pháp. Chính dựa vào căn cứ này, các nhà lập luận tuân thủ luật duy trì rằng lễ truyền thọ đại giới chỉ thành tựu khi giới tử đã qua hai năm huấn luyện thức xoa. Tuy nhiên, ở đây chúng ta bàn đến không phải là chế định đặt ra trong nguyên tác, mà là với câu hỏi của sự nhiệm chính chấp hành luật lệ.

Những trường hợp khác nhau được liệt kê trong phần chế định luật đi kèm với Luật Tạng trong phần giới *Uṅg sám hối* 63-64 (*Pacittiya*) cho thấy rằng các giới tử thọ đại giới chưa qua huấn luyện Thức-xoa-ma-na, mặc dù đi ngược với tác ý của Luật lệ, vẫn thành tựu. Theo các luật lệ đó, người thầy truyền giới cho trường hợp như vậy bị phạm một tội *Uṅg sám hối*, còn các vị khác chứng minh giới đàn phạm tội *tác ác* (*dukata*), nhưng lễ truyền thọ giới vẫn thành tựu và giới tử vẫn trở thành Tỳ-khuru-ni. Giới *Uṅg sám hối* 63 của Tỳ-khuru-ni viết: “Nếu một Tỳ-khuru-ni truyền đại giới cho một giới tử - người chưa qua 2 năm học tập trong sáu pháp, vị đó phạm vào tội *Uṅg sám hối*.” [32] Phần các trường hợp khác nhau đề cập đến:

Khi vụ việc là hợp pháp, vị Ni truyền giới nghĩ rằng đó là hợp lệ: phạm một tội *Uṅg sám hối*. Khi vụ việc là hợp pháp, vị Ni truyền giới nghi ngờ (không biết nó có đúng luật không): phạm một tội *Uṅg sám hối*. Khi vụ việc là hợp pháp, vị Ni truyền giới nghĩ rằng nó là không hợp pháp: phạm một tội *Uṅg sám hối*. [33]

Theo sự tuyên bố này, vị giáo thọ sư phạm một tội *Uṅg sám hối* (*Pācittiya*) nếu vị đó truyền giới cho giới tử chưa qua hai năm học tập *sáu pháp* của *Thức-xoa-ma-na* khi tiến trình là hợp pháp: vị đó nghĩ nó là hợp pháp, ...có nghi ngờ, ...nghĩ nó là không hợp pháp. Nếu, tiến trình là không hợp pháp, vị đó chỉ phạm *tội tác ác*, ngay cả khi vị đó nghĩ nó là không hợp lệ. Thật thú vị, trong việc miêu tả các trường hợp bất hợp pháp đó, Luật tạng bỏ quên từ *Vutthāpeti* (được nâng lên, khiến cho trưởng thành), chú thích nó bằng ngôn từ trong chú giải là *upasampādeti*, “lãnh giới pháp đầy đủ”; trong những trường hợp này,

mặc dù các vị tham dự “đi qua các thông bạch” của việc truyền giới pháp đầy đủ, một cách kỹ thuật không có một tiến trình của việc thọ giới được thực hiện.

Đến đây, bởi vì trong ba trường hợp sai biệt, tiến trình được miêu tả như ‘hợp pháp’ (*dhammakamma*), điều này hàm ý rằng trong quan điểm của những nhà kết tập Luật Tạng thì lễ đại giới tự nó có giá trị và giới tử thì đã được thọ giới đúng pháp. Bởi vì *Bát Kinh Pháp* thứ sáu và *Ung sám hối* (*Pācittiya* 63), là buộc vào cho giáo thọ sư vì vị này đã không tuân thủ luật; nhưng không tuân thủ, nó có vẻ như không phủ nhận tính hợp pháp của lễ thọ giới. Chúng ta cũng thấy các trường hợp sai biệt giống như vậy tại *Bhikkhuni pācittiya* 64, điều qui định rằng vị Tỳ-khuru-ni nào truyền giới cho giới tử – người chưa được sự chấp nhận của Ni chúng thì phạm một tội *Ung đối trị*; hàm ý là tương tự. Phải công nhận rằng ở đây có một sự căng thẳng bên trong giữa (i) sự qui định rằng giới tử phải qua 2 năm học pháp Thức-xoa-ma-na và có được sự đồng ý của Hội chúng Ni trước khi cô ta được hợp pháp nhận *upasampadā*, và (ii) sự kiện rằng lễ thọ giới vẫn được xem là một ‘hành động đúng pháp’ (*dhammakamma*) khi nó được truyền cho một giới tử không có đủ các tiêu chuẩn trên. Nhưng xem ra rằng không qua hai năm học pháp không làm cho lễ thọ đại giới bị mất hiệu lực. Trong lúc đó, ngược lại, *Bhikkhuni pācittiya* 65 lại đặt ra một tội *Ung sám hối* đến giáo thọ sư người làm lễ xuất gia đại giới cho nữ giới tử *gihigatā*, một phụ nữ trẻ dưới 12 tuổi đã từng có chồng (vì ở Ấn độ có phong tục tảo hôn – ND) không có những sự dị biệt trong danh nghĩa của ‘đúng pháp’ v.v. kèm theo nó. Tương tự như

vậy cho *Bhikkhuni pācittiya* 71, điều qui định giống như lễ thọ giới cho *kumāribhūtā*, một trinh nữ dưới 20 tuổi. Trong trường hợp này cũng vậy, không có các trường hợp dị biệt được bày tỏ trong thuật ngữ của ‘hành động đúng pháp’ được nhận thức hay không hay nghi ngờ, vì lễ thọ đại giới cho một thiếu nữ dưới 20 tuổi là không có giá trị.

Tôi đưa ra những trường hợp trên vì chúng cho thấy rằng luật không xem một lễ thọ đại giới mà không tuân thủ hoàn toàn các thể lệ đặt ra trong Bát Kinh Pháp và ngay cả trong sườn của Phân tích kinh văn (*Sutta-vibhaṅga*) – đó là giới tử người được nhận lãnh giới pháp đầy đủ mà không qua giai đoạn học pháp Thức Xoa vẫn thành tựu chừng nào mà các tiêu chuẩn thiết yếu khác được thỏa mãn. Làm sao để điều này là có thể dưới một hệ thống truyền thống đào tạo Tỳ-khưu-ni thì khó mà tưởng tượng được, nhưng trên mặt lý thuyết sự khả thi là có thể thấy được. Khác hơn việc tuyên bố lễ thọ giới như vậy là không hiệu lực và vô nghĩa, phân phân tích kinh văn cho phép nó đứng vững, trong lúc đặt ra một qui chế phạm tội cho vị thầy truyền giới và các vị tham gia giới đàn.

Đây là một ví dụ có thể lấy ra như là tương tự với trường hợp lễ thọ giới kép mà trong đó các Tỳ-khưu-ni giáo thọ sư là từ một truyền thống khác cộng tác với một hội chúng Tỳ-khưu Theravāda để truyền giới. Mặc dù giới đàn không thỏa mãn đầy đủ mọi tiêu chuẩn hoàn hảo đúng pháp, người ta nên bằng lòng rằng bởi vì nó thuận

với các chuẩn mực căn bản qui định trong kinh văn, nó nên được công nhận là có hiệu lực.

Chúng ta hãy trở lại với vấn đề chính. Bởi lẽ sự đồng ý cho phép thực hành học pháp Thức-xoa-ma-na là từ Hội chúng (*Saṅgha*), trong sự vắng mặt của Hội chúng Ni, người ta có thể nghĩ rằng phạm sự này nên được hoàn thành bởi Hội chúng tăng. Điều này có vẻ kỳ cục, nhưng trong chính Luật tạng chúng ta tìm thấy đoạn kinh văn mà nó gợi ý rằng có lúc nào đó khi mà Luật vẫn đang trong giai đoạn hình thành, rời xa tiêu chuẩn thực hành Thức-xoa-ma-na là được công nhận. Trong Mahāvagga's Vasūpanāyikakkhandha, Chương nói về “Việc nhập Hạ”, có một đoạn nói rằng Đức Phật cho phép vị Tỳ-khuru rời nơi nhập hạ theo yêu cầu của một vị Sa-di-ni – người muốn được thọ học pháp Thức-xoa-ma-na. Đoạn kinh văn đó như sau:

“Nhưng tại đây, chư Tỳ-khuru, có một Sa-di-ni muốn được học tập pháp (của Thức-xoa-ma-na). Nếu cô ta gửi lời yêu cầu đến Chư tăng nói rằng: “Con muốn được thọ giới Thức-xoa-ma-na. Mong quý thầy hãy đến. Con kính thỉnh quý thầy hoan hỉ đến (truyền giới),” các ông nên đi, Tỳ-khuru, đối với một vấn đề có thể làm trong vòng 7 ngày ngay cả khi không được mời, càng phải làm nếu được thỉnh mời, suy nghĩ: “Tôi sẽ nhiệt tình giúp cô ta trong việc thực hành giới pháp” (trở thành vị Thức-xoa-ma-na). Các ông nên trở lại trú xứ trước 7 ngày.” [34]

Chú giải của Tạng Luật, *Sanantapāsādikā*, giải nghĩa nói đến các trường hợp một vị Tỳ-khuru có thể rời trú xá trong mùa An Cư vì những lý do chính đáng khác nhau. Với lý do trích dẫn trên đây, chú giải viết:

Một vị Tỳ-khuru có thể đi thăm một Sa-di-ni, với ý định truyền giới thức xoa (sikkhāpadam dātukāmo) cho cô ta. Cùng với những lý do khác (nghĩa là cô ta bệnh, muốn hoàn tục, đang có chuyên lo lắng bất an, đang mang tà kiến), đó là 5 lý do (với mục đích để một Tỳ-khuru có thể rời nơi an cư trong mùa kiết hạ) [35].

Chú giải có vẻ như “làm bình thường” đoạn kinh văn bằng cách chỉ định vị Tỳ-khuru trách nhiệm sách tấn Sa-di-ni trong giới pháp mà họ đang huấn luyện, nhưng nguyên văn kinh điển, ngược lại, có vẻ như qui định cho vị Tỳ-khuru trách nhiệm truyền giới Thức-xoa-ma-na cho Sa-di-ni, một công việc mà thông thường được chỉ định cho Hội chúng Ni mà thôi. Có thể nào chúng ta không thấy trong đoạn kinh văn này một sự gợi ý nhẹ nhàng rằng dưới những hoàn cảnh không bình thường, quả thật Hội chúng tăng có thể truyền giới Thức-xoa-ma-na cho Sa-di-ni – người mong muốn trở thành Tỳ-khuru-ni? Nó có thể là một Đại trưởng lão đủ tư cách đề ban “Đạo từ” (*Ovāda*) cho các Tỳ-khuru-ni – những người được xem như thích hợp để giữ vai trò giáo thọ sư cho một Thức-xoa-ma-na. Dầu vậy, cách tốt nhất đối với giới tử ni vẫn là tìm một cơ hội nơi cô ta có thể thọ nhận học pháp với sự cho phép được huấn luyện như một Thức-xoa-ma-na từ Hội chúng Ni và thực sự học tập dưới sự hướng dẫn của họ đúng 2 năm, cho đến khi cô ta đủ tiêu chuẩn để thọ nhận giới pháp đầy đủ.

Pabbajjā

Cuối cùng chúng ta trở lại với vấn đề xuất gia (*Pabbajjā*). Những vị bảo thủ cho rằng chỉ có Tỳ-khưu-ni mới được cho phép phụ nữ muốn xuất gia được xuất gia Sa-di-ni. Tuy nhiên, chúng ta nên ghi nhận rằng không có điều kiện nào trong Luật tạng thẳng thắn ngăn cản một Tỳ-khưu cho phụ nữ xuất gia. Làm điều đó chắc chắn là ngược lại với điều đã được thiết lập từ trước, nhưng chúng ta phải rất cẩn thận để không chuyển điều đã được thiết lập từ trước thành ra một thông lệ không thể bị phá vỡ, điều mà, có lẽ là đã và đang xảy ra ở các nước theo Phật giáo Nguyên Thủy hiện nay. Khi Đại sử ký (*Mahāvamsa*) đặt ra là trưởng lão Mahinda tuyên bố với vua Devanampiyatissa, “Chúng tôi không được phép, thưa Đại vương, làm lễ xuất gia cho phụ nữ,” chúng ta nên nhớ rằng trưởng lão Mahinda nói như vậy dưới một hoàn cảnh bình thường, khi mà một Hội chúng Ni đang tồn tại. Do đó trưởng lão đã yêu cầu nhà vua mời em gái mình là trưởng lão ni Sanghamitta đến Sri Lanka để làm lễ xuất gia cho những phụ nữ trong hoàng cung. Lời nói của trưởng lão không nên xem như một luật lệ bắt buộc trong mọi hoàn cảnh. Chúng ta cũng nên nhớ rằng Mahāvamsa thì không phải là kinh điển, cũng không phải là chú giải của Luật tạng, nó chỉ là cuốn sử ký có phần nào huyền sử của Phật giáo Sri Lanka. Không có chỗ nào trong kinh văn Luật tạng cũng như trong chú giải được thừa nhận của Luật tạng nói rõ là không cho phép một Tỳ-khưu làm lễ xuất gia cho phụ nữ. Làm như vậy chắc là một sự lựa chọn kém mong muốn hơn, nhưng trong vị thế giả định khi mà một Hội chúng Ni Nguyên thủy không tồn tại hay

chỉ tồn tại trong những nơi xa xôi nào đó, điều này có vẻ là biện hộ được cho một trường hợp ra khỏi luật lệ thông thường.

Điều cuối cùng phải đối diện mà tôi chỉ có thể động chạm đến, liên quan đến phương sách thực hiện đầy đủ một sự phục hồi Hội chúng Ni. Nói riêng, chúng ta phải giải quyết câu hỏi: “Một hội chúng riêng rẽ có nên bắt đầu cho phụ nữ xuất gia Tỳ-khuru-ni một cách độc lập, hay họ nên cố gắng xin phép sự ưng thuận của các bậc trưởng thượng trong hệ thống Tăng-già trước?” Đây là một câu hỏi cực kỳ tế nhị mà nó có thể đưa thẳng đến tâm điểm của đời sống cộng đồng tu hành. Nó cũng là một câu hỏi mà phần nào lỗi thời vì lễ thọ giới Tỳ-khuru-ni đã được tiến hành (trong những năm qua). Nhưng tôi vẫn nghĩ là nó hữu ích để chúng ta nghĩ lại trên sự suy tư này để chắc chắn rằng một Hội chúng Ni sẽ phát triển lành mạnh và hài hòa thống nhất với Hội chúng Tăng.

Chính câu hỏi này làm sinh ra các câu hỏi khác, hầu như không thể trả lời được, về việc chính xác từ đâu trong truyền thống Tăng-già Nguyên thủy quyền lực bắt đầu và nó hữu hiệu đến chừng mực nào. Cố gắng giải quyết vấn đề này bằng cách đạt được sự đồng thuận giữa Chư tăng khắp nơi trên thế giới nguyên thủy quả là bất khả thi, và nó cũng không thể nào tổ chức một cuộc bầu cử quốc tế giữa các Tỳ-khuru Theravāda. Một hội nghị của các vị trưởng lão nổi bật từ các nước Theravāda dẫn đầu có thể gần như chắc chắn là đại diện cho quan điểm mà tôi cho là tuân thủ luật một cách bảo thủ, và họ có thể

lại đưa ra quyết định rằng lễ truyền thọ giới Tỳ-khuru-ni là không thể nào đạt được. Bởi vì họ thì không phải là quyền lực được chính thức ủy nhiệm, nó sẽ trở thành một câu hỏi mở là nên hay không toàn bộ Tăng-già Nguyên thủy cần phải tuân thủ sắc lệnh của họ, đặc biệt là nếu họ ra quyết định mà không cho phép những người đề xướng việc tái lập Ni đoàn một cơ hội nào để bày tỏ ý kiến của mình. Trong ý kiến của tôi, những vị Tỳ-khuru – người thuộc về một hệ thống tăng viện hay hệ phái nên cố gắng đạt được sự đồng thuận trên vấn đề này trong cộng đồng của họ. Thực ra chỉ sau khi một nỗ lực nghiêm túc và lâu dài để thuyết phục bị thất bại thì các vị muốn tái thiết Ni đoàn mới nên tính đến việc tổ chức lễ truyền thọ giới pháp Tỳ-khuru-ni mà không cần sự đồng thuận đó.

Mặc dù có thể không có tổ chức nào được gọi là Tăng đoàn Quốc tế Thống nhất Nguyên thủy, tôi cho rằng mỗi một nhà sư có trách nhiệm hành động đúng với lương tâm như là có một Tăng đoàn thống nhất như vậy; các quyết định và hành động của mỗi nhà sư nên được hướng dẫn bởi lý tưởng vì sự phát triển tốt đẹp của một Tăng đoàn thống nhất, cho dù tăng đoàn này chỉ tồn tại trong tâm tưởng. Trên nền tảng này, tôi sẽ phải nói rằng khi một nhóm Tỳ-khuru quyết định rằng sẽ truyền giới Tỳ-khuru-ni mà không có sự đồng ý của người lãnh đạo Tăng đoàn mà họ tùy thuộc vào, hay không nhận được sự nhất trí của phần lớn các Tỳ-khuru huynh đệ, họ mạo hiểm tạo ra một sự chia rẽ trong tăng đoàn. Trong lúc họ chắc chắn là không cố ý một cách độc ác tạo ra sự chia rẽ tăng chúng, họ vẫn khiến cho có sự chia đôi Tăng đoàn mà các quan điểm không thể dung hòa trong vấn đề cực kỳ

quan trọng là những người thuộc loại đặc biệt như vậy – cụ thể là các nữ giới tử đã qua lễ thọ giới pháp đầy đủ (*Upasampadā*) – có được xem là một người có địa vị xuất gia tròn đủ hay không? Và điều này thì chắc chắn là một câu hỏi rất nghiêm trọng. Tóm lại, trên nguyên tắc, tôi tin rằng có cơ sở pháp lý cho việc truyền thụ lại lễ xuất gia đầy đủ cho ni giới trong truyền thống nguyên thủy và tôi mạnh mẽ ủng hộ việc phục hồi lại Hội chúng Ni Nguyên thủy, tôi cũng cảm thấy rằng việc này nên làm một cách cẩn trọng để nó đem đến sự bền vững thống nhất của Tăng đoàn hơn là chia rẽ nó ra hai phần, một phần lớn hơn giữ lập trường rằng Ni đoàn Nguyên thủy không thể phục hồi được, và một phần nhỏ hơn công nhận sự tồn tại hợp pháp của Hội chúng Tỳ-khuru-ni. Nhưng sự quan tâm này cũng nên được cân bằng với sự quan tâm rằng một cơ chế cũ được xem là để bảo vệ địa vị của người xuất gia lại cố tình ngăn cản mọi đề nghị phục hồi lại Ni đoàn, như vậy làm nản lòng mọi cố gắng để chuyển hóa. Trong trường hợp như vậy, tôi sẽ muốn có ý kiến rằng những ai muốn phục hồi lại Ni đoàn thà hành động theo lương tâm của họ hơn là tuân theo quyết định của những người có địa vị cao hơn trong Tăng đoàn. Nhưng trong khi làm như vậy họ cũng có thể cố gắng lôi kéo những người sư huynh của họ vào trong tiến trình (chuyển đổi). Ở Sri Lanka, ít nhất là, thái độ của các vị trưởng lão đã thay đổi không ngờ trong suốt hơn 10 năm qua. Như vậy những người ủng hộ cho việc cho Ni thọ giới pháp đầy đủ (trở thành Tỳ-khuru-ni) có thể ngồi cùng các vị trưởng lão lãnh đạo tăng đoàn và kiên nhẫn hướng sự chú ý của họ vào trong tiến trình này trong một cách

khiến họ ủng hộ nó mà vẫn cho phép họ giữ tư cách của mình.



Kết Luận

Sự biến mất của Hội chúng Ni Nguyên thủy đã đưa chúng ta vào một tình thế mà giới luật không có một câu trả lời rõ ràng và như vậy một trong những vấn đề mà không có một phương cách rõ ràng. Khi chúng ta phải đối diện với một sự kiện xảy ra bất ngờ, một cách tự nhiên, những người có thẩm quyền trong giới luật có những ý kiến khác nhau về việc tiến hành như thế nào, và tất cả đều tuyên bố là theo đúng dụng ý của Luật tạng. Như tôi thấy nó, Luật tạng không thể được xem trong bất cứ một cách bó buộc nào hoặc như là một sự cho phép không điều kiện hoặc ngăn cấm sự phục hồi Ni đoàn. Nó cho những kết luận như vậy như là kết quả của sự diễn dịch mà thôi, mà sự diễn dịch lại thường thể hiện thái độ của người diễn dịch và cái khung của những giả định mà trong đó nó vận hành – là điều có ảnh hưởng nhiều như lời nói thực sự của chính văn mà họ đang diễn dịch.

Giữa những phạm vi của những ý kiến có thể lên tiếng, hai loại diễn dịch chính là của những người thuộc bảo thủ và của những người tiến bộ. Đối với những người thuộc bảo thủ, lễ truyền thọ giới pháp Tỳ-khưu-ni nhất thiết phải là lễ thọ giới kép và thành phần tham dự phải là Ni đoàn Nguyên thủy; bởi vì không có một ni đoàn như vậy đang tồn tại, và theo họ thì các Ni sư không phải là theo truyền thống Theravāda không thể làm phạm sự đó. Ni đoàn theo truyền thống nguyên thủy

đã bị đứt đoạn không thể nào hàn gắn và không bao giờ có thể được phục hồi. Đối với những người tiên bộ thì Ni đoàn theo truyền thống nguyên thủy có thể được phục hồi, hoặc là theo phương cách cho phép các vị Ni sư truyền giới từ các tông phái khác tham dự giới đàn với tư cách giáo thọ sư trong lễ truyền giới kép, hoặc là công nhận rằng chư Tỳ-khưu có quyền cho phụ nữ xuất gia Tỳ-khưu-ni cho đến khi Ni đoàn Nguyên thủy có thể tự hoạt động được.

Trong ý kiến của tôi, để quyết định giữa hai chủ ý trên về vấn đề của Tỳ-khưu-ni, câu hỏi có ý nghĩa nhất trong tâm chúng ta phải là: “Đức Phật muốn các vị trưởng tử của ngài làm gì trong bối cảnh của thế kỷ 21?” Nếu Đức Từ Phụ thấy được những suy tư của chúng ta ngày hôm nay, có thể chăng ngài muốn chúng ta áp dụng luật lệ trong cách khiến cho phụ nữ bị từ chối không được thọ giới pháp đầy đủ của người xuất gia, và vì thế chúng ta cho thế giới thấy rằng đây là một tôn giáo mà chỉ có đàn ông mới được xuất gia đúng pháp? Hay là ngài muốn chúng ta áp dụng giới luật trong cách thể hiện được tính nhân ái, từ bi và cởi mở bao dung, từ đó cho người đời thấy rằng đây là một tôn giáo thực sự mang trong mình nguyên lý của công bằng và không phân biệt?

Các câu trả lời cho những câu hỏi đó thì không có trong bất cứ kinh văn nào hay trong truyền thống nào, nhưng tôi cũng không nghĩ rằng chúng ta bị bỏ mặc cho các ý kiến chủ quan hoàn toàn. Từ kinh văn, chúng ta có thể thấy làm thế nào, trong việc lựa chọn lớn, Đức Phật thể hiện cả lòng từ bi và sự nghiêm khắc trong luật lệ;

chúng ta có thể thấy làm thế nào, trong việc qui định các nguyên tắc xử thế của Tăng đoàn, ngài quan tâm đến những mong đợi có tính xã hội và văn hóa đương thời. Trong việc tìm ra một giải pháp cho vấn đề của chúng ta hôm nay, chúng ta có hai nguyên tắc chỉ đạo để theo. Một là theo đúng với tinh thần của giáo pháp – theo đúng nghĩa của từ ngữ và của tinh thần, nhưng cao hơn hết là tinh thần. Điều nữa là đáp ứng với tâm nhận thức xã hội và hiểu biết về văn hóa của loài người trong thời kỳ đặc biệt mà chúng ta đang sống, thời kỳ mà chúng ta tiến lên vận mệnh tương lai và vận mệnh của đạo Phật trong tương lai. Nhìn vấn đề trong ánh sáng này, sự phục hồi Ni đoàn Tỳ-khưu-ni là một điều căn bản tốt theo đúng với tinh thần cốt yếu nhất của giáo pháp. Nó giúp cho sự thực hiện hoàn mãn chính ý tưởng của Đức Phật trong thông điệp “mở cánh cửa bất tử” đến tất cả loài người, phụ nữ cũng như nam giới. Cùng lúc, nhìn nó từ khung cảnh của tầm hiểu biết hiện tại, sự tồn tại của một Ni đoàn có thể hoạt động như một công cụ tốt. Nó sẽ cho phép phụ nữ đóng góp một cách có ý nghĩa và thực tiễn cho đạo Phật trong nhiều cách như chư tăng đã làm – như pháp sư, như học giả, như thiền sư, như nhà giáo dục hay cố vấn xã hội và như người chủ lễ – và có lẽ trong một cách đặc biệt nào đó sẽ là điển hình của nữ Sa môn, ví dụ như làm cố vấn cho các vấn đề của phụ nữ và hướng dẫn nữ Phật tử. Một Hội chúng Ni cũng có thể đem đến cho đạo Phật một sự kính trọng giữa những thành phần có tri thức cao của xã hội – những người xem sự không phân biệt giới tính như một dấu hiệu của một tôn giáo đáng

kính hài hòa với sự hướng thượng của nền văn minh hiện tại.

Chấm dứt bài nói chuyện của Tỳ-khuru Bodhi tại Hội nghị về Vấn đề Vai trò của Phụ nữ Phật giáo, Hamburg, Germany 2007.

Chú thích:

[1] Bao gồm ngài Talalle Dhammāloka, Trưởng lão Phó Tăng thống của phái Amarapura; Ngài Tiến sĩ Trưởng lão Tăng trưởng KumburugamweVajira, từng là Phó Hiệu trưởng danh dự của trường Đại học Buddhist và Pāli; Ngài Tăng trưởng Inamaluwe Sri Sumangala của vùng lịch sử Phật giáo Rangiri Dambulla. Bước thực tiễn đầu tiên trong việc tái tạo Hội chúng ni Tỳ-khuru-ni đã được ngài Đại trưởng lão Dodan-goda Revata, và ngài Đại trưởng lão Mapalagama Vipullāsāra (đã viên tịch) của Hội Đại Giác Ngộ (Mahābodhi Society) ở Ấn Độ.

[2] Bhikkhuni Pacittiya 63; Vin IV 318-20

[3] Bhikkhuni Pacittiya 64; Vin IV 320-21.

[4] Phần này được mở rộng trong chú giải Samantapāsādikā (Sp VII 1395-1402), cũng như trong Vinaya-sangaha, một hợp tuyển từ chú giải Tạng Luật theo đề mục, được viết vào thế kỷ thứ 12, do một vị trưởng lão tên là Sāriputta ở Sri Lanka.

[5] Vin. II, 255: *Dve vassāni chasu dhammesu sikkhita-sikkhāya sikkhāmānāya ubhatosanghe upasampadā pariyesitabbā.*

- [6] V.II, 272-74.
- [7] Vin. IV 255: *Anujānāmi, bhikkhave, bhikkhūhi bhikkhuniyo upasampādetuṃ.*
- [8] Vin. IV, 214: *Bhikkhunī ti bhikkhikāti bhikkhunī; bhikkhācuyam ajjhupagatāti bhikkhunī; bhinnapaṭadhāraṭi bhikkhunī; samaññāya bhikkhunī; patiññāya bhikkhunī; ehi bhikkhunī ti bhikkhunī; tīhi saraṇaṭi.*
- [9] Vin. II 253; AN IV 274: *Sādhu bhante, labheyya mātugāmo tathāgatappavedite dhammavinaye agārasmā anagāriyam pabbajam.*
- [10] Vin.II, 256; AN. IV, 278.
- [11] AN. III, 340.
- [12] MN. I, 167-69; SN I, 135; Vin. I, 4-7.
- [13] Cho ví dụ, AN. 5:196 (III 40-42) tường thuật rằng Bồ tát có 5 giấc mơ không lâu trước khi ngài giác ngộ, vài trong số đó tiên tri rằng vai trò của ngài là vị thầy vĩ đại với rất nhiều đệ tử, cả xuất gia lẫn tại gia.
- [14] DN. II, 105.
- [15] MN. I, 492
- [16] AN. I, 25.
- [17] MN. I, 169; SN. I, 138; Vin. I, 7.
- [18] SN. I, 33.
- [19] SN. I, 196. Kệ thơ tương đương ở Trưởng lão tăng kệ 1256-57, mở rộng ra cho cả nam nữ cư sĩ.
- [20] SN. IV, 315.
- [21] SN 107.
- [22] SN 161.

[23] John Stuart Mill, *On Subjection of Women*. (1869; online version: The University of Adelaide Library Electronic Texts collection).

[24] Vin. III, ... *Appassānañceva appasādāya pasannānañca ekaccānaṃ aññathattāya*.

[25] Xem. Ann Heirman: “Can we trace the Early Dharmaguptakas” *Toung Pao* 88 (Leiden: Brill 2002). Luật Tứ Phần, bản Tiếng Anh của Ann Heirman.

[26] Trong quá trình Phật giáo truyền thừa ở Trung Quốc, trong dòng truyền thừa của phái Pháp tạng, lễ thọ giới Tỳ-khuru-ni thường chỉ có một hội chúng của Tỳ-khuru truyền giới hơn là lễ truyền giới kép. Điều này có thể gặp sự chống đối của các vị nghiêm chỉnh chấp hành giới luật trong truyền thống Theravāda vì họ cho như vậy là không hợp pháp, và dòng truyền thừa như vậy thì bị xem như là đã gián đoạn. Trong Tạng Luật của hệ Pháp Tạng, những điều luật liên quan đến lễ truyền thọ giới pháp Tỳ-khuru-ni như được ghi lại trong tiếng Tầu (T 22, 925a26-b17; 1067a28-c2) quả có mô tả nó như lễ truyền thọ giới kép, rất giống trong luật của kinh điển Pāli. Các vị giới luật ở Trung Quốc cũng đã thảo luận vấn đề này khá rõ ràng. Một vị thầy về luật từ Kashmir, Guṇavarman, người mà trong thế kỷ thứ 5 đã chủ trì lễ thọ giới của các Tỳ-khuru-ni Trung Quốc mà chỉ có chư Tăng truyền giới. Vị này bày tỏ ý kiến: “Vi lễ truyền thọ giới pháp cho Tỳ-khuru-ni được kết thúc bởi chư Tăng, ngay cả nếu pháp căn bản (nghĩa là lễ thọ giới do chi Ni truyền giới) không được truyền trao, lễ thọ giới Tỳ-khuru-ni này vẫn có kết quả trong nguyện thanh tịnh, cũng như trong trường hợp của Ma-ha Baxá-bà-đề (Mahāprajāpati).” Và Tao-Hsuan (Đạo Xuân), một vị Tổ sống vào thế kỷ thứ 17 của truyền thống Pháp Tạng đã viết: “Ngay cả lễ thọ giới Tỳ-khuru-ni được truyền trực tiếp từ một Tăng đoàn mà không qua sự thọ lãnh giới pháp căn bản

từ Hội chúng ni trước, nó vẫn có hiệu lực, vì không có chỗ nào trong Tạng luật nói ngược lại. Tuy nhiên, các vị Giáo thọ sư bị phạm một tội.” Cả hai trích đoạn trên là từ Heng Sheng Shih, “Dòng dõi và sự Truyền thừa: Kết hợp Trung Quốc và Tây Tạng Hội chúng Ni” (Chung-Hwa Buddhist Journal, No. 13.2, May 2000), pp. 523,524. Những ý kiến đó gợi ý rằng, từ quan điểm nội bộ của tông phái này (hay ít nhất là từ một số nhà chú giải nổi tiếng của họ) lễ thọ giới chỉ có Chư Tăng truyền giới, mặc dù không theo đúng chỉ dẫn trong Tạng Luật, nó vẫn có hiệu lực. Nếu lỗi này bị xem là quá nghiêm trọng để làm cho lễ thọ giới mất hiệu lực qua dòng truyền thừa của Tỳ-khuru-ni người Tàu, lễ truyền giới vẫn có thể được tìm trong các truyền thống khác như từ Tỳ-khuru-ni Việt nam, những người có thể là đã gìn giữ được lễ truyền giới kếp qua nhiều thế kỷ.

[27] Vin. II, 271.

[28] Vin.II, 272-74.

[29] Samantapāsādika, D I, 231.

[30] Vin. I, 251: *Yaṃ bhikkhave, mayam ‘idaṃ na kappati’ ti apaṭikkhittam, taṃ ce akappiyam anulometi’ kappiyam paṭibāhati, taṃ vo na kappati. Yaṃ bhikkhave, mayā ‘idaṃ na kappati’ ti apaṭikkhittam, taṃ ce kappiyam anulometi, akappiyam paṭibāhati, taṃ vo kappati. Yaṃ bhikkhave, mayā ‘idaṃ kappatīti ananuññātam, taṃ ce akappiyam anulometi, kappiyam paṭibāhati, taṃ vo na kappati. Yaṃ bhikkhave, mayā ‘idaṃ kappatī’ ti ananuññātam, taṃ ce kappiyam anulometi, akappiyam paṭibāhati, taṃ vo kappatī ti.*

[31] Xem phần kết luận.

[32] Vin IV, 319: *Yā pana bhikkhunī dve vasāni chasu dhammesu asikkhitasikkham sikkhamānaṃ vuṭṭhaāpeyya pācittiyam.*

[33] Vin IV, 320: *Dhammakamme Dhammakammasaññā vuṭṭhāpeti āpatti pācittiyassa. Dhammakamme vematikā vuṭṭhāpeti āpatti pācittiyassa. Dhammakamme adhammakammasaññā vuṭṭhāpeti āpatti pācittiyassa.*

[34] Vin. I, 147: *Idha pana, bhikkhave, sāmanerī sikkhaṃ samādiyitukāmā hoti. Sā ce bhikkhuūnaṃ santike dūtaṃ pahineyya “ahanhi sikkhaṃ samādiyitukāmā, āgacchantu bhante icchāmi ayasmanto āgatan’ti, gantabbaṃ, bhikkhave, sattāhakarāṇiyena, appahitepi, pageva pahite – “sikkhāsamādānaṃ ussukaṃ karissāmī’ti. Sattāhaṃ sannivatto kātabboti.*

[35] Sp V, 1069.



Phụ Lục

Một Hội Chúng Ni Đã Biến Mật Có Thể Phục Hồi Chẳng?

Mingun Jetavan Sayadaw

*Tỳ-khuru Bodhi dịch từ Pāli sang Anh ngữ,
trích Milindapañhā Aṭṭhakathā, Hamsāvati Pīṭaka
Press, Rangoon,*

Niên đại Miến Điện 1311 (1949), tt. 228-238

Tỳ-khuru-ni Pháp Hỷ dịch Việt ngữ

[228] Trong vấn đề này (thuộc Mi-Tiên vấn đáp), đây là một nguyên tắc hướng dẫn cho Chư Tăng trong tương lai. [36] Cụ thể, vấn đề gì là điều hướng dẫn cho Chư Tăng trong tương lai? “Tỳ-khuru, ta cho phép các con làm lễ xuất gia Tỳ-khuru-ni (cho phụ nữ)”. Có một đoạn kinh văn bắt đầu: “Sau khi hoàn thành hai năm học tập trong sáu pháp, một Thức-xoa-ma-na nên tìm (cơ hội) thọ đại giới với hai hội chúng”. Câu nói “Tỳ-khuru, ta cho phép các con làm lễ xuất gia Tỳ-khuru-ni (cho phụ nữ)”, không xuất hiện với sự liên quan đến chủ ngữ [37] của (câu nói): “Sau khi hoàn thành hai năm học tập trong sáu pháp, một Thức-xoa-ma-na nên tìm (cơ hội) thọ đại giới với hai hội chúng”. Và câu nói “Sau khi hoàn thành hai năm học tập trong sáu pháp, [229] một Thức-xoa-ma-na nên tìm (cơ hội) thọ đại giới với hai hội chúng” không xuất hiện với

sự liên hệ đến chủ ngữ của (câu nói): “Tỳ-khuru, ta cho phép các con làm lễ xuất gia Tỳ-khuru-ni (cho phụ nữ)”. Mặc dù câu sau không xuất hiện (với sự liên hệ đến), chủ ngữ vẫn được nhắc đến bởi hai câu nói, mỗi câu tự nó, là ám chỉ một phụ nữ muốn thọ giới pháp xuất gia.

Một câu nói rằng một phụ nữ người muốn được thọ giới nên được giới pháp từ một Tăng đoàn; câu khác, rằng một nữ giới tử nên được thọ giới pháp từ hai Hội chúng. Vì rằng trong tương lai có những Tỳ-khuru có tà kiến, thủ chấp vào sự tin tưởng sai lầm của mình và truyền bá nó, tranh luận rằng: “Chư huynh đệ, nếu Như Lai nói: “Tỳ-khuru, ta cho phép các con làm lễ xuất gia Tỳ-khuru-ni (cho phụ nữ)”, thì câu nói: “sau khi hoàn thành hai năm học tập trong sáu pháp, [229] một Thức-xoa-ma-na nên tìm (cơ hội) thọ đại giới với hai hội chúng” là sai. Nhưng nếu Như lai nói: “sau khi hoàn thành hai năm học tập trong sáu pháp, [229] một Thức-xoa-ma-na nên tìm (cơ hội) thọ đại giới với hai hội chúng”, thì câu nói: “Tỳ-khuru, ta cho phép các con làm lễ xuất gia Tỳ-khuru-ni (cho phụ nữ)” là không đúng. Nó có đúng không khi nói rằng lễ xuất gia bởi hai hội chúng là loại trừ (việc đặt ra) rằng một hội chúng tăng nên làm lễ thọ giới cho phụ nữ? Và phải chăng (sự cho phép) Tỳ-khuru làm lễ xuất gia cho phụ nữ thì loại trừ việc thọ giới từ hai hội chúng? Như vậy hai câu nói trên là loại trừ lẫn nhau. Một hội chúng tăng làm lễ xuất gia cho là một chuyện; lễ truyền thọ giới pháp từ hai hội chúng đến nữ giới tử là một việc khác.

Đây là một vấn đề nan giải. Tại thời điểm hiện tại, khi Chư Tỳ-khưu không thể trả lời và giải quyết sự nan giải này, những Tỳ-khưu (khác) đi đến tranh luận về nó. Một số nói: “Chư tăng chỉ có thể cho phụ nữ xuất gia trong thời kỳ Hội chúng Ni chưa ra đời. Từ khi Hội chúng Ni đã ra đời, phụ nữ phải được thọ giới pháp từ hai hội chúng. Do đó, nay Hội chúng Ni không còn nữa, phụ nữ không thể được thọ giới với hội chúng. Nhưng nhóm khác lại nói: “họ có thể được thọ giới.” [230]

Trong vấn đề này chúng ta nói rằng câu nói: “Tỳ-khưu, ta cho phép các con làm lễ xuất gia Tỳ-khưu-ni (cho phụ nữ)” là nói bởi Thế Tôn, và câu nói này của Thế Tôn liên quan đến sự hạn chế (sự thọ giới chỉ bởi hội chúng Tăng) đến thời kỳ mà khi mà Hội chúng Ni không tồn tại. [38] Bởi vì có một sự khác biệt trong cả hai, ý nghĩa và từ ngữ (giữa câu nói này và câu nói khác) giải thích tiến trình cho một Thức-xoa-ma-na. Câu nói: “sau khi hoàn thành hai năm học tập trong sáu pháp, một Thức-xoa-ma-na nên tìm (cơ hội) thọ đại giới với hai hội chúng” là được nói bởi Thế Tôn, và nó giải thích một tiến trình (thọ giới) mà một Thức-xoa-ma-na (phải làm). Do đó có sự khác biệt về ý nghĩa và từ ngữ (giữa hai câu nói) giới hạn (lễ thọ giới đơn) đến một thời kỳ mà Hội chúng Ni không tồn tại, trong lúc đó giải thích tiến trình cho một Thức-xoa-ma-na. Hai câu nói thì rất xa nhau về ý nghĩa; chúng không nói về một vấn đề và không nên bị làm lẫn lộn. Tất cả than nghiệp, khẩu nghiệp và ý nghiệp của Thế Tôn là có tác ý và thấu hiểu trước. Ngài có trí tuệ không bị ngăn che và tầm nhĩ ề quá khứ, tương lai và

hiện tại. Do đó điều gì nên được nói về một A-la-hán?
[39]

Như vậy câu nói của Thế Tôn: “Tỳ-khuru, ta cho phép các con làm lễ xuất gia Tỳ-khuru-ni (cho phụ nữ)” liên quan đến sự giới hạn (của lễ thọ giới chỉ có hội chúng Tỳ-khuru) là đến thời kỳ trong quá khứ mà Ni đoàn không tồn tại và trong tương lai khi mà ni đoàn đã biến mất, và trong hiện tại khi mà một ni đoàn không tồn tại. Bởi vì Đức Thế Tôn đã thấy trước (một hoàn cảnh như vậy) với trí tuệ và tầm nhìn không bị ngăn ngại của ngài, đó là trí tuệ toàn giác, câu nói của ngài nên được thực hiện (trong hoàn cảnh hiện tại). Nó nên được công nhận rằng Hội chúng Tăng đã được cho phép truyền giới cho ni trong quá khứ, mặc dù nó là giới hạn trong thời kỳ Hội chúng Ni chưa có mặt; trong tương lai cũng vậy, khi mà Ni đoàn đã biến mất, Tăng chúng có quyền cho nữ giới xuất gia, và cũng như vậy cho hiện tại. Do vậy, hiện tại thì Tăng đoàn có thể cho phụ nữ xuất Tỳ-khuru-ni bởi vì Ni đoàn đang không có mặt [40].

[Câu hỏi] Vâng, khi Hoàng hậu Anula muốn được xuất gia, Vua nói, “Cho hậu xuất gia”, tại sao trưởng lão Mahinda trả lời: “Đại vương, chúng tôi không được phép cho phụ nữ xuất gia”?

[Trả lời] Điều này là bởi vì tại thời điểm đó Hội chúng Ni đang tồn tại, không phải là bởi vì nó bị ngăn cấm trong kinh văn (sutta). Như vậy, để giải thích ý nghĩa, trưởng lão Mahinda đã nói:

[231] “Em gái tôi, trưởng lão ni Sanghamittā, đang ở Pāṭaliputta. Hãy mời cô ấy.” Bằng câu nói này điều cần

được hiểu là ngài không được truyền giới cho phụ nữ khi mà ni chúng đang có mặt ở đâu đó bởi vì sự giới hạn (trong giới luật) áp dụng cho thời kỳ có Hội chúng Ni, nhưng khi Hội chúng Ni không có thì nó không phải là điều ngăn ngại. Khi kinh điển nói: “Tỳ-khuru, ta cho phép các con làm lễ xuất gia Tỳ-khuru-ni (cho phụ nữ)” không nên bị phủ nhận vì một vài ý kiến cá nhân nào đó. Người không nên đánh vào ‘Bánh xe quyền năng’ của một trí tuệ toàn giác. Những mong muốn (tốt đẹp) của những người đủ tiêu chuẩn không nên bị từ chối. Vì hiện nay phụ nữ đủ tiêu chuẩn để thọ lãnh giới pháp xuất gia từ chư Tỳ-khuru. [41]

Khi (Đức Phật) nói: “Nếu, Ānanda Mahāpajjāpati Gotami chấp nhận ‘tám điều nên kính trọng’ (Bát Kinh Pháp), đó là điều kiện cần thiết cho bà ấy xuất gia”, Ngài đặt ra Bát Kinh Pháp như một luật lệ căn bản (*mūla-paññatti*) cho Tỳ-khuru-ni khi mà ni giới chưa xuất hiện (trong giáo pháp của Đức Phật). Một trong những pháp đó, cụ thể là: “Sau khi hoàn thành hai năm học tập trong sáu pháp, một Thức-xoa-ma-na nên tìm (cơ hội) thọ đại giới với hai hội chúng” – đã được đặt ra như một luật lệ căn bản cho Thức-xoa-ma-na thực hành ngay cả trước khi Hội chúng Ni chưa ra đời. Sau khi Phật đã đặt ra Bát Kinh Pháp như tám luật lệ căn bản cho các Tỳ-khuru-ni, lễ xuất gia thọ giới (bắt đầu) sinh ra bởi (Mahā Pajāpati) chấp nhận chúng. Khi Mahā Pajāpati hỏi: “Bạch Thế Tôn, con phải làm gì với những phụ nữ Thích ca kia?” Thế Tôn đã không thấy: “không những chỉ bây giờ hội chúng Tỳ-khuru-ni không tồn tại (nhưng nó sẽ không như vậy) mà trong tương lai.” [42] Ngài đã thấy: “Hội chúng

Ni thì không tồn tại bây giờ và trong tương lai cũng vậy, nó cũng sẽ không tồn tại.” Biết rằng khi Hội chúng Ni không tồn tại, đó là lúc để cho sự cho phép hội chúng tăng quyền được truyền giới cho nữ giới tử, Đức Phật đã đặt ra luật lệ thứ hai (*anupaññatti*) mà hiệu quả là phụ nữ có thể được thọ giới với Hội chúng tăng ... Đó là: “Tỳ-khuru, ta cho phép các con làm lễ xuất gia Tỳ-khuru-ni (cho phụ nữ)”. Nhưng luật lệ thứ hai này nên được áp dụng khi mà nó không bị điều kiện bởi một luật trước đó hay sau đó ngăn cản hay cho phép đã được đặt ra. [43] Như vậy Thế Tôn, Bạc Ưng Cúng, Bạc Toàn giác, người thấy và biết, cho phép phụ nữ hiện tại được xuất gia với đầy đủ giới pháp trong một cách như vậy.

Để đạt được sự thành công trong (việc tụng đọc) *lời tuyên ngôn (kammavāvā)*, kinh văn của lời tuyên ngôn nên được đọc đầy đủ. Một vị Tỳ-khuru biết luật, có khả năng – người hiểu ý định của Đức Thế Tôn, nên thông báo với Tăng chúng: [232] “Bạch quý ngài, xin Hội chúng hãy lắng nghe tôi. Người này có tên như vậy muốn xuất gia (đại giới) với vị thầy có tên như vậy. Cô ta thanh tịnh, không có những phẩm chất khiến chướng ngại. Cô ta cũng đã có đầy đủ Y bát. Người này có tên như vậy xin Hội chúng cho phép xuất gia với vị có tên như vậy là thầy tế độ (*pavattinī*). Nếu Hội chúng thấy rằng điều này là chính đáng, hội chúng có thể truyền giới cho người này có tên như vậy với người có tên như vậy là thầy tế độ. Đây là lời đề nghị. Bạch quý ngài, xin Hội chúng hãy lắng nghe tôi. Người này có tên như vậy muốn xuất gia (đại giới) với vị thầy có tên như vậy. Cô ta thanh tịnh, không có những phẩm chất khiến chướng ngại. Cô ta

cũng đã có đầy đủ Y bát. Người này có tên như vậy xin Hội chúng cho phép xuất gia với vị có tên như vậy là thầy tế độ (*pavattinī*). Hội chúng truyền giới cho người này có tên như vậy với người có tên như vậy là thầy tế độ. Vị nào đồng ý với sự truyền giới cho giới tử có tên như vậy xuất gia (đại giới) với vị thầy tế độ có tên như vậy thì im lặng, vị nào không đồng ý hãy nói ra. Lần thứ hai tôi xin thông báo vấn đề này ... Lần thứ ba tôi xin thông báo vấn đề này ... [nháy trên]. Người có tên nháy vậy đã được truyền thọ giới pháp bởi Hội chúng với người có tên như vậy là thầy tế độ. Hội chúng có sự hòa hợp; do đó hội chúng im lặng; tôi hiểu điều này là như vậy.”

Vào lúc kết luận của việc *tụng đọc tuyên ngôn*, nữ giới tử – người đã được thọ giới với Hội chúng Tăng bây giờ được gọi là “người đã được thọ giới từ một phía” [44] Nhưng trong Chú giải, chư tăng truyền giới xuất gia cho 500 phụ nữ Sakyan dựa trên nền tảng của luật thứ hai, “Các Tỳ-khưu, Ta cho phép các ông cho phụ nữ xuất gia Tỳ-khưu-ni”. Không có việc phải tìm thầy tế độ trước, họ cho các phụ nữ kia xuất gia và để họ trở thành học trò của Mahā Pajāpati, và như vậy, cho sự thành công của việc tụng đọc tuyên ngôn, họ dung lời thông bạch như sau: “Thưa quý ngài, xin Hội chúng hãy lắng nghe tôi. (Những) người có tên như vậy muốn được xuất gia dưới (sự hướng dẫn của) Mahā Pajāpati.” Và như vậy tất cả họ đều được gọi là “xuất gia từ một phía.” Không có chỗ nào chỉ ra rằng trước tiên họ lựa chọn một vị thầy. Và bởi vì Thế Tôn chưa qui định nó, không có chuyện chọn thầy tế độ, hoặc chuyện giải thích về y và bát, hoặc về yêu cầu xin thọ giới, hoặc về hỏi đến các pháp chương ngại, hoặc

về việc giải thích ba nguồn (sống) cần thiết của bậc xuất gia, hoặc về tám điều tối kỵ (của người nữ xuất gia). Như vậy, ngay cả phải trả bằng mạng sống, chư tăng không đặt ra những gì chưa được qui định bởi Đức Phật, và không phá bỏ những gì đã được qui định, mà họ chỉ giữ và thực hành những gì đã được Đấng Từ Phụ đã đặt ra; như vậy đó là ý định của Thế Tôn. Bằng chính phương pháp này, một hội chúng tăng có thể cho phụ nữ xuất gia (để tạo ra) một hội chúng Tỳ-khuru-ni bao gồm những người được thọ giới từ một phía, và khi đã có đủ năm Tỳ-khuru-ni, nó là điều chính đáng cho họ (tổ chức) lễ xuất gia truyền thọ giới pháp bằng hai hội chúng ở những vùng xa xôi. Và trong trường hợp này, nó được phán quyết rằng một lễ truyền thọ giới kép đã đi vào hoạt động.

Nếu như được hỏi, “Tại sao chư tăng trong quá khứ truyền giới xuất gia cho 500 phụ nữ thích ca?” câu trả lời nên là: “bởi vì sự tường thuật đưa ra câu chuyện tất cả họ đều được cho phép một lần”. [45]

Tại thời điểm này, với sự ra đời của lễ truyền thọ giới hai lần (từ hai hội chúng), nếu có người nữ muốn xuất gia, cô ta nên tìm đến Hội chúng Ni xin xuất gia, và chỉ là Tỳ-khuru-ni nên cho cô ta xuất gia. Sau khi người đó đã xuất gia, nó là Hội chúng Ni đồng ý cho phép cô ta học tập pháp Thức-xoa-ma-na. Sau khi nhận nó, cô ta nên huấn luyện theo sáu pháp trong 2 năm. Khi vị Thức-xoa-ma-na đã hoàn thành hai năm huấn luyện, cô ta nên tìm cơ hội thọ giới Tỳ-khuru-ni từ hai hội chúng. Và ở đây khi mà nó được nói trong giới căn bản, “sau khi hoàn

thành hai năm học tập trong sáu pháp, [229] một Thức-xoa-ma-na nên tìm (cơ hội) thọ đại giới với hai hội chúng”, Thế Tôn đã đặt ra một chuỗi (thể lệ) đặc biệt. Đầu tiên Ngài cho Thức-xoa-ma-na nhận lãnh giới pháp từ chư tăng và để cho Tỳ-khuru làm rõ về các yếu tố ngăn cản (hỏi nữ giới tử về những căn bệnh hay tình trạng mà nếu có nó sẽ cản trở cho việc xuất gia). Ngay sau đó, cô ta được nhận lễ xuất gia Tỳ-khuru-ni với Hội chúng Ni, và như vậy cô ta đã thọ nhận giới pháp từ hai hội chúng. Tuy nhiên, trong thời kỳ sau Đức Phật lại đặt ra điều lệ thứ hai, nói rằng: “Chư Tỳ-khuru, Ta cho phép nữ giới tử đã được thọ giới từ một phía và đã được làm rõ (các yếu tố trở ngại) bởi Hội chúng Ni được thọ lãnh lễ xuất gia bởi hội chúng tăng.” Như vậy Ngài chỉ thị một Thức-xoa-ma-na người đã qua hai năm huấn luyện trước tiên phải thọ nhận giới xuất gia (Tỳ-khuru-ni) từ Hội chúng Ni. Như vậy Ngài đã cho phép nữ giới tử được thọ giới trong một cách ngược lại với tiến trình trước đó, nhưng đã không phủ nhận những người trước đó được thọ giới chỉ với Hội chúng Tăng. [46] Mỗi cái thì quá xa với cái khác để có thể lẫn lộn chúng với nhau. Và nữa, hãy tưởng rằng thể lệ thứ hai phủ nhận thể lệ trước đó [234] lóe ra làm mù các người ngu ngốc, không (làm mù quáng) người có trí tuệ, vì việc kết luận thì được thấy trong câu chuyện về thể lệ thứ hai. [47]

Đây là tiến trình trong kinh văn để làm lễ truyền thọ giới pháp cho một Thức-xoa-ma-na- người đã hoàn thành hai năm học giới: Đầu tiên cô ta nên được nhắc là tự chọn thầy tế độ. Sau khi đã có sự lựa chọn, cô ta nên được nhắc nhở về y và bát: “đây là bình bát của cô, đây

là y ngoài, đây là y trên; đây là y dưới, đây là áo; đây là y tắm. Hãy đi ra và đứng ở đấng kia.”

[Trang 234- 238 đưa ra hình thức truyền thọ giới bởi hai hội chúng được thấy trong Vin. II, 273-74, bắt đầu với “*Sunātu me, aye, sangho, itthannāmā itthannāmāya ayya-āya upa-sampadāpekkhā. Yadi sanghassa pattakallam, aham itthan-nāmā itthannāmam anusāseyyam,*” và kết thúc với “*Tassā tayo ca nissaye aṭṭha ca akaraṇīyāni ācikkheyyātha.*”

Việc chuyển ngữ ở đây bắt đầu lại từ điểm cuối, trang 238]

Vậy thì Tăng đoàn được miêu tả như trên nên quyết định nỗ lực như sau: “Hiện nay Hội chúng Ni đã không còn tồn tại, chúng ta sẽ hồi phục lại đoàn thể của Tỳ-khuru-ni! Chúng ta sẽ hiểu niềm mong muốn từ tâm can của Đức Thế Tôn! Chúng ta sẽ thấy gương mặt của Thế Tôn sang đẹp như trăng rằm! [48] Một Tỳ-khuru có động cơ làm hồi sinh lại đoàn thể của Tỳ-khuru-ni nên thiện xảo trong vấn đề mà Thế Tôn đã ca ngợi. Nhưng trong vấn đề này (được đặt ra trong Milindapañha), đây là nguyên tắc chỉ đạo được đưa ra cho Tỳ-khuru trong tương lai. Do đó câu hỏi được đặt ra là, “Nguyên tắc chỉ đạo gì được đưa ra cho Tỳ-khuru trong tương lai?” đã được trả lời.



Chú thích:

[36] Trong đoạn *atthe nappavattati*, tôi hiểu rằng từ “*atta*” để chỉ, không phải là ‘ý nghĩa’, mà liên hệ đến một sự khẳng định. Như vậy, *attha* hay ám chỉ về câu nói “Ta cho phép Tỳ-

khuru làm lễ xuất gia đại giới cho phụ nữ” là nói đến nữ giới từ khi mà một Ni đoàn không tồn tại trên thế giới; và sự ám chỉ của câu nói “sau khi hoàn thành hai năm học tập trong sáu pháp, một Thức xoa nên tìm (cơ hội) thọ đại giới với hai hội chúng” là một thức-xoa-ma-na – người đã hoàn thành hai năm học tập sáu pháp trong khi Ni đoàn vẫn còn tồn tại.

[37] *Tañ ca pana bhagavato vacanam ayaṃ bhikkhuni saṅghassa abhāvaparicchedo.* Tôi hiểu đoạn cuối có nghĩa là sự hạn chế (*pariccheda*) của một lễ thọ giới từ một hội chúng trong thời gian mà hội chúng ni là ‘không tồn tại’ (*bhikkhuni saṅghassa abhāva*).

[38] Thật khó hiểu Sayadaw muốn nói gì về một A-la-hán ở đây, trừ khi ngài muốn ám chỉ Nagāsenā, một trong hai nhân vật của Milindapañha.

[39] *Tato eva paccupanne ca etarahi vā pana bhikkhuni saṅghassa abhāvaparicchedenan’eva bhikkhun saṅghena mātugāmo upasampadetabbo.*

[40] *Sabbaññutaññassa ānācakkam na pahārayitabbaṃ. Bhabbapuggalānaṃ āsā na chinditabbā. Bhikkhusaṅghena hi mātugāmo etarahi upasampadetum bhabbo ti.*

[41] Tỳ-khuru Bodhi cũng thấy rằng câu này rất khó dịch vì Mingun Sayadaw đặt nó như một vế của một câu rất dài và phức tạp, cho nên ngài đặt thêm những từ trong ngoặc đơn nhằm làm cho nó rõ nghĩa. Chính dịch giả (Việt ngữ) cũng không hiểu câu này nói gì!

[42] *Esā pana anupaññatti pure ceva acchā ca paññettena paṭikkhepenāpi anuññātenāpi sādharmaṅbhāvaṃ na pāpuṇi.* Mục đích có vẻ như là quyền để chư tăng cho ni thọ giới là có hiệu lực chỉ khi Đức Phật không đặt ra một luật lệ khác khiến cho nó mất hiệu lực, như là đặt ra việc phải có lễ thọ giới từ hai Hội chúng (Thọ giới kép, nhị bộ).

[43] *Ekato upasampanno*. Sự thể hiện dừng lại ở thể nam tính o bởi vì chủ cách của câu, *mātugamo*, “phụ nữ” là một danh từ nam tính.

[44] *Atha kasmā pubbe bhikkhū pañcasatā sākiyāniyo upasampadenti ti pucchitā anuññātassa vatthuno ekatto nidānattā ti vissajjetabbā*. Có nghĩa là: “Tại sao chư Tăng đã cho 500 người thọ giới theo cách thọ giới từ một phía, thay vì chỉ cho năm người thọ giới trước để tạo ra Ni đoàn, rồi dùng Ni đoàn này truyền giới cho những người còn lại theo cách lễ truyền thọ giới kép?” Chính Tỳ-khuru Bodhi cũng công nhận rằng ngài không thực sự hiểu ý ngài Mingun Sayadaw muốn nói gì trong câu trên.

[45] Nó dường như có ý rằng sau khi đặt ra thể lệ thọ giới kép, Đức Phật không bắt buộc những người thọ giới từ một phía (500 nữ nhân Thích-ca) phải thọ giới lại theo thể thức mới (từ hai Hội chúng); ngài để cho việc thọ giới từ một phía được công nhận là có hiệu quả.

[46] *Anupaññattiyā nidānena niṭṭhaṅgatadiṭṭattā*. Điểm này không rõ ràng.

[47] *Idāni bhikkhunīsanghe aṃsacchinne mayam bhikkhunīsāsanam anusandhānam karissāma, bhagavato manoradham jānissāma, bhagavato punṇindúañkāsamukham passisāmā ti*.



Bản dịch này dựa theo bản Anh ngữ có tựa đề:
The Revival of Bhikkhuni Ordination in the Theravāda Tradition, Inward Path Publisher, Penang, Malaysia 2008.

Dịch xong ngày 06/07/09
tại Santi Forest Monastery,
100 Coalmines Road,
Bundanoon, NSW 2578, Australia.

Tỳ-khuru-ni Pháp Hỷ Dhammanandā
Mọi ý kiến đóng góp xin gửi về: scphaphy@gmail.com



VỀ TÁC GIẢ

Bhikkhu Bodhi (Tỳ khuru Bodhi) sinh năm 1944 tại thành phố New York, Hoa Kỳ. Sau khi hoàn thành văn bằng tiến sĩ triết học tại Mỹ quốc vào năm 1972, ngài đến Sri Lanka (Tích Lan) chọn đời sống xuất gia thoát tục. Bhikkhu Bodhi thọ đại giới năm 1973, giáo thọ sư là ngài Hòa thượng Balangoda Ananda Maitreya – vị cao tăng nổi tiếng của Phật giáo Sri Lanka, và theo học Giáo Pháp và tiếng Pali với ngài Hòa thượng.

Bhikkhu Bodhi là tác giả nhiều quyển sách Phật giáo và là dịch giả kinh điển và luận thư Pāli nổi tiếng trên thế giới. Ngài là Chủ biên, Nhà xuất bản Phật giáo Buddhist Publication Society, Sri Lanka, từ năm 1984 đến năm 2002. Vào năm 2000, ngài được mời đến tham dự và đọc diễn văn tại buổi lễ Vesak (Tam Hợp) lần đầu tiên được tổ chức tại trụ sở Liên Hiệp Quốc ở New York, Hoa Kỳ.

Bhikkhu Bodhi trở về Hoa Kỳ năm 2002, tiếp tục công trình hoằng pháp, và hiện nay là giảng sư thường trực tại Tu viện Bồ Đề (Bodhi Monastery – Lafayette, New Jersey) và Tu viện Trang Nghiêm (Chuang Yen Monastery – Carmel, New York).

– *Bình Anson lược ghi.*



VỀ DỊCH GIẢ

Tỳ-khuru-ni Dhammanandā (Pháp Hỷ) là một nữ tu sĩ trong truyền thống Phật giáo Nam tông Theravāda. Đầu tiên, Sư cô xuất gia trong truyền thống Bắc tông, nhưng sau đó, đến tu học tại chùa Bửu Long, Quận 9, Sài Gòn, trong truyền thống Nam tông, với pháp danh Nguyễn Hương.

Năm 1998, Sư cô được gửi đi tu học tại Myanmar (Miến Điện) tại Đại học Hoàng pháp Phật giáo Theravāda Quốc tế (International Theravāda Buddhist Missionary University – ITBMU), thủ đô Yangon. Sư cô tốt nghiệp Cao đẳng và Cử nhân Phật học.

Năm 2003, Sư cô sang Sri Lanka thọ đại giới tỳ-khuru-ni tại Anuradhapura – kinh đô cổ xưa của xứ này, tu học giới luật và giáo pháp với vị thầy tế độ là Ni sư Kusuma. Đồng thời, Sư cô cũng theo học và tốt nghiệp chương trình Thạc sĩ và Tiến sĩ Phật học tại Đại học Kelaniya.

Năm 2009, Tỳ-khuru-ni Dhammanandā được thỉnh mời sang hoàng pháp tại Úc châu, và hiện ngụ tại chùa Sanghamittarama, bang Victoria.

– *Bình Anson lược ghi.*



**The Revival of Bhikkhunī Ordination in the
Theravāda Tradition**

Bhikkhu Bodhi

The Revival of Bhikkhunī Ordination in the Theravāda Tradition

Officially sanctioned bhikkhunī ordination disappeared from the Theravāda Buddhist tradition centuries ago. The last evidence for the existence of the original Bhikkhunī Sangha in a country following Theravāda Buddhism dates from Sri Lanka in the eleventh century. Beginning in the late 1990s, however, a revival of the bhikkhunī ordination has been underway in the Theravāda world, spearheaded by monks and nuns from Sri Lanka. With the support of a number of learned monks,[1] Sri Lankan women have sought to restore the long-vanished order of nuns not only to a place in their nation's heritage but to the religious life of international Theravāda Buddhism.

The first ordination in the contemporary revival movement took place at Sarnath, India, in December 1996, when ten Sri Lankan women were ordained as bhikkhunīs by Sri Lankan monks from the Mahābodhi Society assisted by Korean monks and nuns. This was followed by a grand international ordination at Bodhgaya in February, 1998, conferred on women from many countries. It was held under the auspices of the Taiwan-based Fo Guang Shan organization and was attended by bhikkhus from different Buddhist countries following both the Theravāda and Mahāyāna traditions along with bhikkhunīs from Taiwan. From 1998 on, bhikkhunī ordinations have been held regularly in Sri Lanka, and at present over 500 women on the island have been ordained. But while the ordination of bhikkhunīs has won the backing of large numbers of bhikkhus as well as lay devotees, to date

it still has not received official recognition from either the Sri Lankan government or the *mahānāyaka theras*, the chief prelates of the fraternities of monks. In other Theravāda Buddhist countries, notably Thailand and Myanmar, resistance to a revival of the Bhikkhunī Sangha is still strong. In those countries, the conservative elders regard such a revival as contrary to the Vinaya and even as a threat to the longevity of Buddhism.

In this paper I intend to focus on the legal and moral issues involved in the revival of the Theravāda Bhikkhunī Sangha. My paper will be divided into three parts. In Part I, I will review the arguments presented by Theravādin traditionalists who see a revival of bhikkhunī ordination as a legal impossibility. In Part II, I will offer textual and ethical considerations that support the claim that bhikkhunī ordination should be resuscitated. Finally, in Part III, I will respond to the legal arguments presented by the traditionalists and briefly consider how the restoration of bhikkhunī ordination might be harmonized with the stipulations of the Vinaya.



- I -

The Case Against the Revival of Bhikkhunī Ordination

While monastic ordination has never been an absolute requirement for spiritual practice and attainment in Buddhism, through the centuries the lifeblood of the Buddhist tradition has flowed through its monasteries and hermitages. Even today, in this age of electronic commerce and high technology, the call to the simple monastic life still inspires many, women as well as men. Yet in most countries that follow the Theravāda tradition women are allowed to enter only upon subordinate forms of renunciant life. The heritage of formally sanctioned monastic ordination prescribed in the ancient canonical texts is denied them.

Monastic ordination as a bhikkhunī involves three stages: (1) *pabbajjā*, the “going forth” into homelessness or novice ordination; (2) the *sikkhamānā* training, which prepares the candidate for full ordination; and (3) *upasampadā* or full ordination. Conservative Theravādin Vinaya experts posit hurdles at all three stages. I will discuss each in turn.

(1) *Pabbajjā*.

The first step of entry into the renunciant life, *pabbajjā*, transforms the woman aspirant from a lay devotee into a *sāmaṇerī* or novice. The Vinaya Piṭaka itself does not explicitly state who is entitled to give *pabbajjā* to a female aspirant for ordination, but the Theravāda tradition unequivocally understands that it is a bhikkhunī who assumes this role. Of course, in the earliest phase of the Bhikkhunī

Sangha, this procedure had to be managed differently. According to the account found in the Cullavagga, the Buddha ordained Mahāpajāpatī Gotamī by giving her eight principles of respect and then allowed bhikkhus to ordain the other women. [2] The bhikkhus then gave *upasampadā* to the five hundred Sakyan women directly. It seems that at this point the distinction between *pabbajjā* as novice ordination and *upasampadā* had not yet arisen. But thereafter it became the duty of a bhikkhunī to give *pabbajjā* to a female aspirant, who would become her pupil, to be trained by her for eventual full ordination.

Once a full-fledged Bhikkhunī Sangha came into being, one never finds in the Pāli Canon or its commentaries an instance of a bhikkhu giving *pabbajjā* to a woman. But we can still ask whether there is any prohibition against a bhikkhu doing so. Though no Vinaya rule forbids this, conservative Theravādins hold that the *pabbajjā* always has to be given by a bhikkhunī. They point out that in the texts and commentaries, when a woman asks the Buddha to admit her to the Sangha, the Buddha does not give her *pabbajjā* himself or send her to any of the senior monks for ordination but always instructs her to go to the bhikkhunīs. Later texts, neither canonical nor commentarial, explicitly state that it is prohibited for a bhikkhu to give *pabbajjā* to a woman. Thus the *Mahāvamsa*, the “Great Chronicle” of Sri Lankan history, relates the story of the Elder Mahinda's arrival in Sri Lanka and his conversion of the royal court to the Dhamma.

But the queen Anulā, who had come with five hundred women to greet the elders, attained to the second stage of salvation [once-returning]. And the queen Anulā with her five hundred women said to the king: “We wish to

receive the pabbajjā-ordination, your Majesty.” The king said to the elder, “Give them the pabbajjā!” But the elder replied to the king: “It is not allowed (to us), O great king, to bestow the pabbajjā on women. But in Pāṭaliputta there lives a nun, my younger sister, known by the name Saṅghamittā. She, who is ripe in experience, shall come here bringing with her the southern branch of the great Bodhi-tree of the king of ascetics, O king of men, and (bringing) also bhikkhuṇīs renowned (for holiness); to this end send a message to the king my father. When this elder-nun is here she will confer the pabbajjā upon these women.” [3]

While waiting for Saṅghamittā to arrive, the queen Anulā, together with many women of the royal harem, accepted the ten precepts and wore ochre robes. That is, they observed the same ten precepts that a sāmaṇerī observes and wore the robes of a renunciant (probably not cut up into patches), but they had not received any formal ordination; they were the equivalents of the *dasasilmātās* of present-day Sri Lanka. They left the palace and went to reside in a pleasant convent built by the king in a certain part of the city. It was only after Saṅghamittā and the other bhikkhuṇīs arrived from India that they could take *pabbajjā*.

(2) *The Sikkhamānā Training.*

The second legal obstacle to a woman's ordination, according to the conservative Vinaya experts, is imposed by the sixth *garudhamma*. This rule states that before she can take *upasampadā* a woman candidate must live as a *sikkhamānā*, or “probationer,” training in six rules for a period of two years. She receives the status of *sikkhamānā* through a *saṅghakamma*, a legal act of the Saṅgha. Now this act is

performed by the Bhikkhunī Sangha, not by the Bhikkhu Sangha, [4] and therefore, in the absence of a Bhikkhunī Sangha, a female candidate for ordination has no way to become a *sikkhamānā*. Without becoming a *sikkhamānā*, it is said, she will not be able to fulfill the prescribed training (*sikkhā*) leading to *upasampadā*. Further, after completing her training in the six rules, the *sikkhamānā* must obtain an “agreement” (*sammati*) from the Sangha, an authorization to take *upasampadā*, and this agreement too is given by a Bhikkhunī Sangha. [5] Thus these two steps along the way to *upasampadā* – namely, (1) the agreement to train in the six rules, and (2) the agreement confirming that the candidate has completed the two years’ training in the six rules – both have to be conferred by a Bhikkhunī Sangha. In the absence of a Theravāda Bhikkhunī Sangha, the Vinaya experts say, a candidate for bhikkhunī ordination cannot pass through these two steps, and without passing through these two steps, she will not be qualified for full ordination.

The last book of the Pāli Vinaya Piṭaka, known as the *Parivāra*, is a technical manual dealing with fine points of Vinaya observance. One section of this work called *Kamma-vagga* (Vin V 220-23), devoted to legal acts of the Sangha, examines the conditions under which such acts “fail” (*vipaj-janti*), i.e., grounds on which such acts are invalidated.[6] Among the stipulations of the *Parivāra*, an *upasampadā* can fail on account of the candidate (*vatthuto*); on account of the motion (*ñattito*); on account of the announcement (*anussāvanato*); on account of the boundary (*sīmāto*); and on account of the assembly (*parisato*). Applying these requirements to the case of the female candidate for *upasampadā*, conservative Vinaya experts sometimes argue that a woman who has not undergone training as a *sikkhamānā* is not a

qualified candidate and thus *upasampadā* given to her will be invalid.

(3) *Upasampadā*.

In the eyes of the Vinaya conservatives, the most formidable barrier to reviving the Bhikkhunī Sangha concerns the *upasampadā*, the full ordination. In the case of bhikkhu ordination, the ordination of a monk *upasampadā* is administered by an act known as “ordination with a motion as the fourth” (*natticatutthakammūpasampadā*). First the spokesman for the Sangha makes a motion (*ñatti*) to the Sangha to give ordination to the candidate with a certain senior monk as preceptor. Then he makes three announcements (*anussāvana*) that the Sangha ordains the candidate with the senior monk as preceptor; any monk present who disapproves is invited to voice objection. And finally, if no monk has objected, he concludes that the Sangha has given ordination to the candidate with the senior monk as preceptor.

When the Bhikkhunī Sangha was first established the same method must have been used to ordain women as bhikkhunīs. After the Bhikkhunī Sangha gained maturity, however, this method was replaced by another, which involves the participation of both the Bhikkhunī Sangha and the Bhikkhu Sangha. Both ordain the candidate by separate processes following in close succession, each with a motion and three announcements. The method is therefore called ordination through eight proclamations (*aṭṭhavācīkūpasampadā*). The sixth *garudhamma*, which Mahāpajāpatī Gotamī reportedly accepted as a condition for ordination, already states that after training as a *sikkhamānā* for two years in the six rules, a woman should seek *upasampadā* from a dual-Sangha, that is,

from both the Bhikkhunī Sangha and the Bhikkhu Sangha. [7] The same principle is described more fully in the Cullavagga section of the Vinaya in its explanation of the *upasampadā* rite, where the candidate first takes ordination from the Bhikkhunī Sangha and then comes before the Bhikkhu Sangha to undergo the second ordination involving another motion, three announcements, and confirmation. [8]

The main legal objection that conservative Vinaya legalists raise against a revival of bhikkhunī ordination is that it must be given by an *existing* Bhikkhunī Sangha, and to be a purely Theravāda ordination it must come from an existing Theravāda Bhikkhunī Sangha. This leads to a conundrum, for in the absence of an existing Theravāda Bhikkhunī Sangha, a legitimate Theravāda bhikkhunī ordination cannot be granted. The ordination cannot be self-generated, but must be the continuation of an existing tradition. Therefore, the argument runs, when that tradition has been disrupted, it cannot be reconstituted even with all the good will in the world. For monks to attempt to reconstitute a broken Bhikkhunī Sangha, it is said, is to claim a privilege unique to a perfectly enlightened Buddha, and no one but the next Buddha can claim that.

Those who favor reviving the bhikkhunī ordination cite a statement by the Buddha in the Cullavagga: “Bhikkhus, I allow bhikkhus to give *upasampadā* to bhikkhunīs,” [9] rightly pointing out that the Buddha never revoked that allowance. However, it would be *incorrect* to say that the Buddha gave permission in perpetuity to the bhikkhus to ordain bhikkhunīs on their own. As long as there were no bhikkhunīs in existence, that is, at the very inception of the Bhikkhuni Sangha, it was only natural that the Buddha's allowance to the

bhikkhus to ordain bhikkhunīs would be applied in this way, for there was simply no other way it could be applied. Thereafter the allowance continued, but it did not mean that bhikkhus *on their own* could ordain bhikkhunīs. The Buddha did not revoke this allowance because the allowance was necessary after the dual-Sangha ordination procedure was initiated. If the Buddha had revoked the permission he had earlier given to bhikkhus to ordain bhikkhunīs, then the Bhikkhu Sangha would not have been entitled to give ordination after the Bhikkhunī Sangha gave its ordination. However, the bhikkhus retained this privilege, except now it was part of a two-stage system of ordination. When the new procedure was introduced, with the Bhikkhunī Sangha conferring ordination first, the allowance to the bhikkhus to ordain bhikkhunīs was integrated into the new two-stage ordination. So the permission remained intact, except that now the bhikkhus did not act alone. The *upasampadā* they were entitled to confer followed *upasampadā* conferred by the bhikkhunīs.

This requirement for dual-Sangha ordination became integral to the Theravāda tradition's conception of the bhikkhunī. In the Pāli Vinaya Piṭaka, we encounter a standard description of a bhikkhunī that reads thus:

“*Bhikkhunī*: one who is a mendicant; one who arrives on alms round; one who wears a robe made of cut-up patches; one who has the designation of a bhikkhunī; one who claims to be a bhikkhunī; a “come, bhikkhunī,” bhikkhunī; a bhikkhunī ordained by going to the three refuges; an excellent bhikkhunī; a bhikkhunī by essence; a trainee bhikkhunī; a bhikkhunī beyond training (i.e., an arahant bhikkhunī); a bhikkhunī fully ordained *by a dual-Sangha in harmony*, through an act

that is unshakable and able to stand, consisting of a motion and three announcements. Among these, what is intended in this sense as a bhikkhunī is one fully ordained *by a dual-Sangha in harmony*, through an act that is unshakable and able to stand consisting of a motion and three announcements.” [10]

From the time the Bhikkhunī Sangha reached maturity until its demise, in Theravāda countries the dual-Sangha ordination was regarded as mandatory. We find in the Vinaya Piṭaka occasional mention of an *ekato-upasampannā*, “one ordained on one side,” and we might suppose this means that some bhikkhunīs continued to be ordained solely by the Bhikkhu Sangha. This, however, would be a misinterpretation of the expression. The expression *ekato-upasampannā* refers to a woman who has received ordination solely from the Bhikkhunī Sangha but not yet from the Bhikkhu Sangha. It denotes a woman in the intermediate stage between ordinations by the two wings of the “dual-Sangha.” The Pāli Vinaya Piṭaka is scrupulously consistent in restricting the use of the word “bhikkhunī” to those who have fulfilled the dual-Sangha ordination. In the Suttavibhaṅga section of the Vinaya, whenever the text has occasion to gloss the word “bhikkhunī,” it states: “A bhikkhunī is one who has been ordained in the dual- Sangha” (*bhikkhunī nāma ubhatosaṅghe upasampannā*).

Thus, in the light of the *Parivāra's* criteria, the Vinaya legalists argue that when the rules for ordination specify a dual-Sangha *upasampadā*, and when a bhikkhunī is legally defined as one ordained by a dual-Sangha, if a single Sangha performs the ordination, the assembly is defective, because valid ordination requires the participation of the two

assemblies, of bhikkhus and bhikkhunīs. The motion and announcements are also defective, because only one motion and three announcements have been recited, whereas valid ordination requires two procedures each with its own motion and three announcements. Starting from these premises, since a Theravāda Bhikkhunī Sangha no longer exists, the legalists arrive at the inevitable conclusion that there is simply no possibility of reviving the Theravāda Bhikkhunī Sangha. Bhikkhunī ordination will remain out of reach throughout the duration of the present Buddha's dispensation.



- II -

The Case for a Revival of Theravāda Bhikkhunī Ordination

Now that I have sketched the legal arguments that conservative Theravāda Vinaya authorities raise against restoring the bhikkhunī ordination to the Theravāda tradition, I want to look at some factors, textual and ethical, that favor its restoration. The factors that I will consider can be distributed into two groups: one might be called ancient mandate; the other, compelling contemporary circumstances.

The primary *ancient mandate* is the Buddha's own decision to create a Bhikkhunī Sangha as a counterpart to the male Bhikkhu Sangha. We should note that when the five hundred women headed by Mahāpajāpatī Gotamī came to the Buddha with their heads shaved, wearing ochre robes, they did not ask the Buddha to establish an order of nuns. They simply asked him “to permit women to go forth from the household life into homelessness in the Dhamma and Vinaya proclaimed by the Tathāgata.” [11] Although, according to the canonical record, the Buddha at first denied this request, he finally yielded. In yielding, however, he did not simply agree to allow women to go forth in some secondary role, for example, as ten-precept nuns; rather, he allowed them to take full ordination as bhikkhunīs, the female counterpart of the bhikkhus. Further, he constituted renunciant women into a distinct *order*, a society governed by its own rules and regulations. Though he subordinated this order to the Bhikkhu Sangha with respect to certain functions, he still made it largely autonomous.

In the canonical record, the Buddha is shown giving a dire prediction about the effect this step would have on the life span of the spiritual life (*brahmacariya*) or the good Dhamma (*saddhamma*). He says that because women have received the going forth, the spiritual life will not last the full thousand years that it was originally destined to last, but will instead endure only five hundred years. [12] This prediction is one of the major stumbling blocks that conservative Theravādins raise against attempts to revive the Bhikkhunī Sangha. It is beyond my purpose here to determine whether this passage is authentic or not, but regardless of the truth value of the story, we should still note a significant fact about the version that has come down in the Pāli Canon (and, I believe, in all the other Vinayas that have been preserved except that of the Mahīśāsakas): namely, that the Buddha is shown making this prophecy *only after* he has agreed to allow women to go forth. If he truly wanted to prevent women from going forth, he would have made this prophecy while Ānanda was still launching his appeal on behalf of the Sakyā women. In such a case, Ānanda would probably have desisted from his effort and a Bhikkhunī Sangha would never have gotten off the ground.

There is little evidence that the permission to women to go forth contributed in any way to shortening the life span of the Teaching, and the time frame mentioned in the text is also difficult to reconcile with the facts of Buddhist history in so far as we can ascertain them. The text may be suggesting that the reason for the Buddha's hesitancy was concern that close contacts between bhikkhus and bhikkhunīs would contribute to a situation whereby intimate feelings between the two would arise, and this would lead to many disrobings or to the rise of a married clergy such as we find among the Buddhist

priests of Japan. But the historical record contains no indications that this happened in the course of Indian Buddhism – certainly not around the dreaded date (approximately the first century C.E.). Other suttas speak about different causes for “the decline and disappearance of the good Dhamma,” and these seem to me to point to factors that might play a greater role in the decline of the Dhamma than the conferring of ordination on women. For example, a sutta in the Aṅguttara Nikāya says the good Dhamma declines when the four assemblies dwell without respect for the Buddha, the Dhamma, the Sangha, the training, *samādhī*, and heedfulness. [13] We should note that in this prediction the bhikkhunīs will also be around when the good Dhamma declines and disappears, which shows that in the view of the texts, the Buddha did not expect the Bhikkhunī Sangha to die out before the Bhikkhu Sangha did.

One way to interpret the Buddha's hesitancy to permit the going forth of women is to see it as a mean of giving special emphasis to the need for caution in the relations between bhikkhus and bhikkhunīs. Consider a parallel: Shortly after his enlightenment, the Buddha pondered the question whether or not to teach the Dhamma to the world. According to the texts, he first decided *not* to teach, to keep silent and dwell at ease. [14] The deity Brahmā had to come down from his celestial abode and persuade the Buddha to take up the task of proclaiming the Dhamma to the world. Can we really believe that the compassionate Buddha actually decided not to teach, to pass the rest of his life dwelling quietly in the forest? This hardly seems conceivable in the light of other texts which suggest that his career as a world teacher was already pre-ordained. [15] But this dramatic scene can be seen as a way of emphasizing how hard it was for the Buddha to come to a

decision to teach, and a message emerges that we have to revere and treasure the Dhamma as something precious. Similarly, because the Buddha hesitated to admit women to the Sangha, from fear that it would shorten the life span of the Teaching, we can draw out the message that bhikkhus and bhikkhunīs have to be heedful in their dealings with one another and not indulge in frivolous socializing. The Buddha might also have hesitated because he foresaw that the creation of a Bhikkhunī Sangha would have placed on the bhikkhus the burden of educating and protecting the nuns, responsibilities that could have obstructed their own progress.

Positive statements of support for the existence of bhikkhunīs can be gathered from the Sutta Piṭaka. I will briefly mention three.

(1) The first is the well-known statement in the Mahā-parinibbāna Sutta (DN 16), which the Buddha is said to have made to Māra, when, shortly after his enlightenment, the Tempter urged him to pass straightaway into final Nibbāna without teaching others:

"Evil One, I will not pass into final Nibbāna until I have bhikkhunī disciples who are competent, well trained, confident, learned, upholders of the Dhamma, practicing in accordance with the Dhamma, practicing properly, conducting themselves in accordance with the Dhamma, who have learned their own teacher's doctrine and can explain it, teach it, describe it, establish it, disclose it, analyze it, elucidate it, and having thoroughly refuted rival doctrines in accordance with reason, can teach the compelling Dhamma." [16]

According to this text, then, the Buddha considered well-trained bhikkhunī disciples one of the pillars of the teaching.

(2) Another passage, less well known, comes from the Mahāvaccagotta Sutta (MN 73). In this discourse, the wanderer Vacchagotta has been asking the Buddha whether he alone has achieved realization of the Dhamma or whether he has disciples who have also achieved realization. The wanderer inquires in turn about each class of disciple: bhikkhus, bhikkhunīs, celibate male householders, non-celibate male householders, celibate female householders, and non-celibate female householders. With each inquiry, the Buddha confirms that he has “not merely five hundred, but many more disciples than that” who have attained the highest realization appropriate to their particular status. When the questioning is finished, Vacchagotta exclaims, in words with which the Buddha himself would surely have agreed: “If the Venerable Gotama (the Buddha) had attained success in this Dhamma, and if there were bhikkhus who had attained success, but there were no bhikkhunīs who had attained success in this Dhamma, then this spiritual life would be incomplete with respect to this factor. But because, besides the Venerable Gotama and the bhikkhus, there are also bhikkhunīs who have attained success, this spiritual life is complete with respect to this factor.” [17] For bhikkhunīs the highest success is arahantship, the same as for the bhikkhus.

(3) The Sangha is known as “the field of merit for the world,” and while this epithet applies pre-eminently to the “ariyan Sangha,” it also extends to the monastic Sangha as the visible representation of the ariyan Sangha in the world. Therefore, in the Dakkhiṇāvibhaṅga Sutta (MN 142), the Buddha discusses seven types of gifts that can be made to the Sangha, and most of these include bhikkhunīs among the recipients. These are: (1) a gift to the dual-Sangha headed by the Buddha; (2) a gift to the dual-Sangha after the Buddha

has passed away; (3) a gift specifically for the Bhikkhu Sangha; (4) a gift specifically for the Bhikkhunī Sangha; (5) a gift for a selection of bhikkhus and bhikkhunīs taken to represent the Sangha; (6) a gift for a selection of bhikkhus taken to represent the Sangha; and (7) a gift for a selection of bhikkhunīs taken to represent the Sangha. The only two types of gifts excluded are those specifically for the Bhikkhu Sangha and for a selection of bhikkhus taken to represent the Sangha. Yet today, in Theravāda lands, these latter two types of gifts for the Sangha are the only two that are possible; the other four are excluded by the absence of a viable Bhikkhunī Sangha.

Besides these passages, the *Āṅguttara Nikāya*, *Ekanipāta*, includes a series of suttas in which the Buddha is shown appointing various bhikkhunīs to the position of “most eminent” in different domains of the spiritual life; for example, the bhikkhunī Khemā was most eminent in wisdom, *Uppalavaṇṇā* in psychic potency, *Bhaddakaccānā* in great spiritual penetrations. [18] The compilers of the Pāli Canon also collected the verses of the elder nuns into a work called the *Therīgāthā*, which offers us deep insights into the yearnings, striving, and attainments of the earliest generations of Buddhist women renunciants.

Quite apart from specific texts, an even more powerful argument based upon ancient precedent would appeal to the spirit of the Dhamma itself, which by its very nature is intended to disclose the path to liberation from suffering to all humankind. When the Buddha first consented to teach, he declared: “Open to them are the doors to the Deathless: Let those who have ears release faith.” [19] Obviously, he did not intend this invitation to apply only to men but to all who would be willing to listen to his message of deliverance from

suffering. He compares the Dhamma to a chariot, and says “One who has such a vehicle, *whether a woman or a man*, has by this vehicle drawn close to Nibbāna.” [20] The poet-monk Vaṅgīsa confirms that the Buddha’s enlightenment was intended to benefit bhikkhunīs as well as bhikkhus:

Indeed, for the good of many
 the Sage attained enlightenment,
 for the bhikkhus and bhikkhunīs
 who have reached and seen the fixed course. [21]

In the suttas, we see that the Buddha often included the bhikkhunīs as the recipients of his teaching. When he compares himself to a farmer cultivating different fields, he likens the bhikkhus and bhikkhunīs jointly to the most excellent field for his teaching. [22] In the simile of the ancient city, he says that after he had followed the Noble Eightfold Path and penetrated the links of dependent origination, “I explained them to the bhikkhus, the bhikkhunīs, the male lay followers, and the female lay followers, so that this spiritual life has become successful and prosperous, extended, popular, widespread, well proclaimed among gods and humans.” [23] When Sāriputta devises a teaching that elucidates the path that all Buddhas take to arrive at full enlightenment, the Buddha urges him to expound this teaching to the bhikkhus and bhikkhunīs as well as to the male and female lay devotees. [24]

Though many people will not be mature enough to tread this path to its end, in principle no one should be hindered from doing so merely by reason of their gender. Yet this is precisely what is done when women are prevented from taking full ordination. While defenders of the present system say that women can make just as much progress by taking up

some surrogate female renunciant lifestyle as they could by becoming bhikkhunīs, the plain fact is that these subordinate renunciant roles do not meet their aspirations or give them access to the complete training laid down by the Buddha. Nor did the Buddha ever design for women renunciants such subordinate roles as that of the *dasasilmātā*, the *thilashin*, or the *maechee*, who all technically still belong to the assembly of *upāsikās*. The one position that the Buddha intended for those who leave the homeless life was that of a fully ordained bhikkhunī, and if one is to be faithful to the Buddha, we should give renunciant women the role he intended for them. Further, in Asian Buddhist societies, nuns who have settled for such surrogate positions usually do not command the reverence from the Buddhist lay communities that bhikkhunīs could inspire. Thus they seldom take on leadership roles or give guidance in religious activities and social services, but linger on the margins, often appearing timid and self-conscious.

This line of thinking leads directly to reflection on the *contemporary conditions* that support a resuscitation of bhikkhunī ordination. I will note two such conditions.

(1) The first arises out of the realization that has been thrust upon Theravādins, beginning around the middle of the twentieth century, that they are not the only Buddhists who preserve a monastic system guided by a Vinaya traceable to the early Sangha. As communications have improved between different parts of the Buddhist world, more knowledgeable Theravādin Buddhists (especially in Sri Lanka) have come to learn that the monks and nuns of East Asia – in Taiwan, China, Korea, and Vietnam, though not Japan – while following Mahāyāna teachings and practices, are still governed by a Vinaya with a body of rules largely

identical with those laid down in the Pāli Vinaya Piṭaka. This Vinaya, which derives from the Dharmaguptaka school, is strikingly similar in many details with the Pāli Vinaya. The Tibetan Buddhist monastic system is also guided by a Vinaya derived from another early school, the Mūlasarvāstivādins. In recent years prominent Tibetan lamas have encouraged some of their student-nuns to receive full ordination in East Asian countries, and now they are on the verge of officially starting a Bhikkhunī Sangha within Tibetan Buddhism. Thus, when the Buddhist traditions of East Asia and Tibet have (or will soon have) orders of officially sanctioned bhikkhunīs, the absence of a recognized Bhikkhunī Sangha in South Asian Theravāda Buddhism will be conspicuous, a glaring gap. Educated people around the world – even educated Theravādin lay followers, both men and women – will find it difficult to empathize with the refusal of the Theravādin monastic order to grant full ordination to women and will compare Theravāda unfavorably with the other forms of Buddhism.

(2) Such an exclusive attitude would receive strong public disapproval today because of the vast differences between the social and cultural attitudes of our age and those of India in the fifth century B.C. when the Buddha lived and taught. Our own age has been shaped by the ideas of the European Enlightenment, a movement that affirmed the inherent dignity of the human person, led to the rise of democracy, ushered in such concepts as universal human rights and universal suffrage, and brought demands for political equality and equal justice for all under the law. In today's world, all discrimination based on race, religion, and ethnicity is regarded as unjust and unjustifiable, the remnant of primal prejudices that we are obliged to cast off in the realization that

all human beings, by virtue of their humanity, are entitled to the same rights that we assume for ourselves, including the right to fulfill their highest religious aspirations. The great project of the contemporary world, we might say, has been the dissolution of privilege: without a sound reason, no one is entitled to special privileges denied to others.

One of the most basic grounds for distinguishing people into the privileged and the deprived, the superiors and the subordinates, has been gender, with men in the privileged position, women in the subsidiary position, denied those privileges claimed by men. From the mid-nineteenth century on, discrimination based on gender came to be perceived as arbitrary and unjust, a system that had been imposed on society simply because of the dominant roles that men had played in eras when social stability depended on physical strength and military force. Thus women came to claim the right to work at professional jobs, the right to vote, the right to equal salaries, the right to serve in the military, even the right to hold the highest position in the land. As far back as 1869, John Stuart Mill wrote in the opening paragraph of his tract, *On the Subjection of Women*: “An opinion which I have held from the very earliest period when I had formed any opinions at all on social political matters ... is that the principle which regulates the existing social relations between the two sexes – the legal subordination of one sex to the other – is wrong itself, and now one of the chief hindrances to human improvement; and that it ought to be replaced by a principle of perfect equality, admitting no power or privilege on the one side, nor disability on the other.” [25] The 130 years since these words were written have witnessed, in the progressive countries of the West, a sustained effort to translate this

conviction into practice in various domains of both private and public life.

Now that discrimination based on gender has been challenged almost everywhere in the secular sphere, it is time for its role in religious life to come up for serious scrutiny. For religion, unfortunately, remains one of its most persistent strongholds, and Buddhism is no exception to this. It is true that the Vinaya makes bhikkhunīs subordinate to bhikkhus and the Bhikkhunī Sangha subordinate to the Bhikkhu Sangha, but we have to remember that the Buddha lived and taught in India in the fifth century B.C. and had to conform to the social expectations of the period. While certain practices that pertain to etiquette may need to be evaluated in the light of altered social and cultural conditions in so far as they do not touch on the basics of monastic discipline, in this paper I am not concerned with rules governing the relationship between monks and nuns, but solely with the question of ordination. When we contemplate what line of action would be appropriate for us to take on this issue, we should not ask what the Buddha did twenty-five centuries ago, but *what he would want us to do today*. If people see Theravāda Buddhism as a religion that includes male renunciants but excludes female renunciants, or which admits them only through some type of unofficial ordination, they will suspect that something is fundamentally askew, and defensive arguments based on appeals to arcane principles of monastic law will not go very far to break down distrust. This will be an instance of the type of behavior that we meet so often in the Vinaya where “those without confidence do not gain confidence, while among those with confidence, some undergo vacillation.” [26]

On the other hand, by showing that they have the courage to restore to women the right to lead a full religious life as instituted by the Buddha, that is, by reviving the Bhikkhunī Sangha, Theravādin elders will enable their form of Buddhism to take its place in the modern world, firmly and proudly, while still upholding a path that is timeless and not subject to the vagaries of changing fashions. To take this step does not mean, as some might fear, that we are “meddling” with the Dhamma and the Vinaya just to fit people's worldly expectations; the truths of the Dhamma, the principles of the path, the guidelines of the Vinaya, remain intact. But it would show that we know how to apply the Dhamma and the Vinaya in a way that is appropriate to the time and circumstances, and also in a way that is kind and embracing rather than rigid and rejecting.



- III -

Addressing the Legalist Challenge

Nevertheless, while there might be strong textual and ethical grounds favoring a revival of the Theravāda Bhikkhunī Sangha, such a step would not be possible unless the legal objections to such a movement can be addressed. The legalists object to resuscitating bhikkhunī ordination, not so much because of bias against women (though some might have such a bias), but because they see such a measure as a legal impossibility. To restore the Theravāda Bhikkhunī Sangha, the three challenges posed by Theravāda Vinaya legalists would have to be overcome. These are the challenges based on:

- (1) the problem of *pabbajjā* (novice ordination);
- (2) the problem of *sikkhamānā* ordination and training; and
- (3) the problem of *upasampadā*.

Before I deal with these problems individually, however, I first want to note that Theravāda jurisprudence often merges stipulations on legal issues that stem from the canonical Vinaya texts, the Aṭṭhakathās (commentaries), and the Ṭīkās (subcommentaries) with interpretations of these stipulations that have gained currency through centuries of tradition. I do not want to undervalue tradition, for it represents the accumulated legal expertise of generations of Vinaya specialists, and this expertise should certainly be respected and taken into account in determining how the Vinaya is to be applied to new situations. But we also must remember that tradition should not be placed on a par with the canonical

Vinaya or even with the secondary authorities, the Aṭṭhakathās and Ṭīkās. These different sources should be assigned different weights of authority according to their different origins. When our understanding of the Vinaya is strongly grounded in tradition, however, without realizing it we may become entangled in a web of traditionalist *assumptions* that obstructs our ability to distinguish what derives from the canonical Vinaya from what is prescribed by tradition. Sometimes simply changing the assumptions can recast the principles of the Vinaya in a whole new light.

I will illustrate this point with an analogy from geometry. A straight line is drawn through a point. As this line is extended, the distance between its two ends widens. It is thus obvious that the two ends will never meet, and if anyone expresses doubts about this, I would almost question their rationality. But this is so only because I am thinking within the framework of traditional geometry, Euclidean geometry, which held sway over mathematics up until the twentieth century. When, however, we adopt the standpoint of spherical geometry, we can see that a line drawn through a particular point, if extended far enough, eventually encounters itself. Again, in traditional geometry we are taught that a triangle can have at most only one right angle and that the sum of the angles of a triangle must be 180° , and this can be proven with absolute rigor. But that is so only in Euclidean space. Give me a sphere, and we can define a triangle with three right angles whose angles make a sum of 270° . Thus, if I break away from my familiar assumptions, a whole new range of possibilities suddenly opens up to my understanding.

The same applies to our thinking about the Vinaya, and I write from personal experience. During my years in Sri Lanka, I shared the traditional conservative Theravādin view

about the prospects for bhikkhunī ordination. This was because the monks that I consulted on this issue were Vinaya conservatives. Thinking the question of bhikkhunī ordination too abstruse for me to understand myself, I asked them about it and simply deferred to their judgment. When I finally decided to examine the canonical and commentarial sources on the subject, I did not find anything to disprove what they had said. They were quite learned in the Vinaya, and so I found that they had indeed been speaking about straight lines and triangles, not about bent lines and hexagons. But what I found was that they were framing their judgments against a background of traditionalist assumptions; they were locating their straight lines and triangles in a Vinaya-version of Euclidean space. And the question occurred to me:

- Is it necessary to frame these lines and triangles in Euclidean space?
- What happens if we transfer them to a Vinaya-version of curved space?
- What happens if we detach the pronouncements of the Vinaya from the background of traditionalist premises and look at them using the Buddha's original intention as a guide?
- What happens if we acknowledge that the Vinaya Piṭaka, as it has come down to us, did not anticipate the division of the original Sangha into different schools with their own ordination lineages or the disappearance of the Bhikkhunī Sangha in one particular school?
- What happens if we acknowledge that it simply gives us no clear guidance about what should be done in such a situation?

- What if we then try to guide ourselves by the question, ‘What would the Buddha want us to do in such a situation as we find ourselves in today?’

When we raise these questions, we can see that the procedures for bhikkhunī ordination laid down in the Vinaya Piṭaka were never intended to preclude the possibility of reviving a defunct Bhikkhunī Sangha. They were simply proposed as the norm for conducting an ordination when the Bhikkhunī Sangha already exists. When this understanding dawns, we then enter a new space, a new framework that can accommodate fresh possibilities unimagined within the web of traditionalist assumptions.

For conservative theory, the fundamental assumptions are:

(i) that the dual- Sangha ordination was intended to apply under all circumstances and admits of no exceptions or modifications to accord with conditions;

(ii) that the Theravāda is the only Buddhist school that preserves an authentic Vinaya tradition.

For those who favor revival of the Bhikkhunī Sangha, the fundamental starting point is the Buddha’s decision to create the Bhikkhunī Sangha. Although the Buddha may have hesitated to take this step and did so only after the intercession of Ānanda (according to the Cullavagga account), he eventually did establish an order of bhikkhunīs and gave this order his wholehearted support. The procedure of ordination was merely the legal mechanics to implement that decision. From this standpoint, to block the implementation of that decision because of a legal technicality is to hamper the fulfillment of the Buddha’s own intention. This is not to say that the proper way to implement his intention should violate the guidelines of the Vinaya. But within those broad

guidelines the two assumptions of conservative legalism can be circumvented by holding either or both of the following:

(i) that under exceptional circumstances the Bhikkhu Sangha is entitled to revert to a single-Sangha ordination of bhikkhunīs; and

(ii) that to preserve the form of dual-Sangha ordination, the Theravāda Bhikkhu Sangha can collaborate with a Bhikkhunī Sangha from an East Asian country following the Dharmaguptaka Vinaya.

This approach to ordination may not satisfy the most rigorous demand of conservative Theravāda Vinaya legal theory, namely, that it be conducted by Theravāda bhikkhus and bhikkhunīs who have been ordained by Theravāda bhikkhus and bhikkhunīs in an unbroken lineage. But to make that impossible demand the uncompromising requirement for restoring the Bhikkhunī Sangha would seem unreasonably stringent. Admittedly, those who insist on the dual-ordination do so, not because they take some special delight in being stringent, but out of respect for what they see as the integrity of the Vinaya. However, the strictest interpretation of the Vinaya may not necessarily be the only one that is valid, and it may not necessarily be the one that best serves the interests of Buddhism in the modern world. In the view of many learned Theravāda monks, mainly Sri Lankan, adopting either of the above routes will culminate in a valid bhikkhunī ordination and at the same time will grant to women – half the Buddhist population – the chance to live the spiritual life as fully ordained bhikkhunīs.

I will now turn to the three hurdles posed at the beginning of this section – *pabbajjā*, the *sikkhamānā* training, and *upasampadā* – taking each individually. Since functional

Bhikkhunī Sanghas already exist, these discussions are partly anachronistic, but I think it is still important to bring them up to address the concerns of the legalists. Hence I will be giving, not explanations of how a bhikkhunī ordination can be revived, but justifications for the procedures that have already been used to revive it. I will begin with the *upasampadā*, since this is the most critical step in the whole ordination process. I will then continue in reverse order through the *sikkhamānā* training back to *pabbajjā*.

Upasampadā

In the Pāli Vinaya Piṭaka, *upasampadā* for bhikkhunīs is prescribed as a twostep process involving separate procedures performed first by a Bhikkhunī Sangha and then by a Bhikkhu Sangha. To restore the extinct Bhikkhunī Sangha two methods have been proposed. One is to allow Theravāda bhikkhus on their own to ordain women as bhikkhunīs until a Bhikkhunī Sangha becomes functional and can participate in dual-Sangha ordinations. This method draws upon the authorization that the Buddha originally gave to the bhikkhus to ordain women during the early history of the Bhikkhunī Sangha. Such a procedure must have held for some time before the dual-Sangha ordination was instituted, after which it was discontinued in favor of dual-Sangha ordination. However, because the Buddha's permission to bhikkhus to ordain bhikkhunīs was not actually abolished, advocates of this method contend that it can become operative once again during a period when a Bhikkhunī Sangha does not exist.

On this view, the original process by which the bhikkhus, on the Buddha's command, created a Bhikkhunī Sangha serves as a viable model for reviving a defunct Bhikkhunī Sangha. The original allowance could be considered a legal

precedent: just as, in the past, that allowance was accepted as a means of fulfilling the Buddha's intention of creating a Bhikkhunī Sangha, so in the present that allowance could again be used to renew the bhikkhunī heritage after the original Theravāda Bhikkhunī Sangha disappeared.

The other route to re-establishing the Theravāda Bhikkhunī Sangha is to conduct the dual-Sangha ordination by bringing together Theravāda bhikkhus and bhikkhunīs from an East Asian country such as Taiwan. This method, the one generally preferred, could be combined with a single-Sangha ordination by Theravāda bhikkhus in two successive steps. This was the procedure used at the grand ordination ceremony at Bodhgaya in February 1998, held under the auspices of Fo Guang Shan, and it had certain advantages over either taken alone.

The grand ordination ceremony assembled bhikkhus from several traditions – Chinese Mahāyāna, Theravāda, and Tibetan – along with Taiwanese and Western bhikkhunīs to conduct the full dual-ordination in accordance with the Chinese tradition. The women who were ordained included Theravāda nuns from Sri Lanka and Nepal, as well as Western nuns following Tibetan Buddhism. One might think that this was a Mahāyāna rite which made the nuns Mahāyāna bhikkhunīs, but this would be a misunderstanding. While the Chinese monks and nuns were practitioners of Mahāyāna Buddhism, the monastic Vinaya tradition they observe is not a Mahāyāna Vinaya but one stemming from an early Buddhist school, the Dharmaguptakas, which belonged to the same broad Vibhajyavāda tradition to which the southern Theravāda school belongs. They were virtually the northwest Indian counterpart of the Theravāda, with a similar collection of suttas, an Abhidharma, and a Vinaya that largely corresponds

to the Pāli Vinaya. [27] Thus the *upasampadā* ordination performed by the Chinese Sangha at Bodhgaya conferred on the candidates the bhikkhunī lineage of the Dharmaguptakas, so that in Vinaya terms they were now full-fledged bhikkhunīs inheriting the Dharmaguptaka Vinaya lineage. [28]

However, the bhikkhunīs from Sri Lanka wanted to become heirs to the Theravāda Vinaya lineage and to be acceptable to the Theravāda bhikkhus of Sri Lanka. The Sri Lankan bhikkhus who sponsored their ordination, too, were apprehensive that if the nuns returned to Sri Lanka with only the Chinese ordination, their co-religionists would have considered their ordination to have been essentially a Mahāyānist one. To prevent this, shortly afterwards the newly ordained bhikkhunīs traveled to Sarnath, where they underwent another *upasampadā* conducted in Pāli under Theravāda bhikkhus from Sri Lanka. This ordination did not negate the earlier dual-ordination received from the Chinese Sangha, but gave it a new direction. While recognizing the validity of the *upasampadā* they received through the Chinese Sangha, the Sri Lankan bhikkhus effectively admitted them to the Theravāda Sangha and conferred on them permission to observe the Theravāda Vinaya and to participate in *saṅghakammā*, legal acts of the Sangha, with their brothers in the Sri Lankan Bhikkhu Sangha.

While dual-Sangha ordination should certainly prevail whenever conditions make it feasible, a case – admittedly, a weaker one – can also be made to justify ordination solely by a Sangha of Theravāda bhikkhus. Although we speak of “a Bhikkhu Sangha” and “a Bhikkhunī Sangha,” when a candidate applies for ordination, she actually applies simply to be admitted *to the Sangha*. This is why, during the earliest phase in the history of the Bhikkhunī Sangha, the Buddha

could permit the bhikkhus to ordain women as bhikkhunīs. By giving women the *upasampadā*, what the bhikkhus do is admit them to the Sangha. It is then by reason of the fact that they are women that they become bhikkhunīs and thereby members of the Bhikkhunī Sangha.

According to the Cullavagga, preliminary ordination by bhikkhunīs was introduced because the candidate has to be questioned about various obstructions to ordination, among them issues relating to a woman's sexual identity. When the bhikkhus asked women candidates these questions, they were too embarrassed to reply. To avert this impasse, the Buddha proposed that a preliminary ordination be held by the bhikkhunīs, who would first question the candidate about the obstructions, clear her, give her a first ordination, and then bring her to the Bhikkhu Sangha, where she would be ordained a second time by the bhikkhus.[29] In this arrangement, it is still the Bhikkhu Sangha that functions as the ultimate authority determining the validity of the ordination. The unifying factor behind most of the *garudhammas* is the granting of formal precedence in Sangha affairs to the bhikkhus, and we can thus infer that the point of the sixth *garudhamma*, the principle of respect that requires that a *sikkhamānā* obtain *upasampadā* from a dual-Sangha, is to ensure that she obtain it from the Bhikkhu Sangha.

We can therefore claim that there are grounds for interpreting this sixth principle to imply that under extraordinary conditions *upasampadā* by a Bhikkhu Sangha alone is valid. We can readily infer that under the exceptional circumstances when a Theravāda Bhikkhunī Sangha has vanished, Theravāda bhikkhus are entitled to take as a precedent the original case when there was no Bhikkhunī

Sangha and revive the allowance that the Buddha gave to the bhikkhus to ordain bhikkhunīs on their own. I have to emphasize that this is an interpretation of the Vinaya, a liberal interpretation, and it is far from compelling. But while Vinaya conservatives might have reservations about this way of interpreting the text, we would ask them to consider carefully whether their views are rooted in the text or in traditional interpretation. If our attitude is open and flexible, there seems no reason to deny that under these pressing conditions an *upa-sampadā* given by a Bhikkhu Sangha alone, being used for a purpose in harmony with the Buddha's intention, is valid, able to elevate a woman to the stature of a bhikkhunī.

Further, if we pay close attention to the wording of the Vinaya passage concerned with bhikkhunī ordination, [30] we would notice that the text does not lock this rite into a fixed and immutable form sealed with inviolable imperatives: "You must do it in this way and never in any other way." In fact, grammatically, the Pāli passage uses, not the imperious imperative, but the gentler gerundive or optative participle, "it should be done thus." But grammar aside, the text is simply describing the *normal and most natural way* to conduct the ordination when all the normal requisite conditions are at hand. There is nothing in the text itself, or elsewhere in the Pāli Vinaya, that lays down a rule stating categorically that, should the Bhikkhunī Sangha become extinct, the bhikkhus are prohibited from falling back on the original allowance the Buddha gave them to ordain bhikkhunīs and confer *upa-sampadā* on their own to resuscitate the Bhikkhunī Sangha.

To me this seems to be the crucial point: Only if there were such a clear prohibition would we be entitled to say that the bhikkhus are overstepping the bounds of legitimacy by conducting such an ordination. In the absence of such a decree

in the text of the Vinaya Piṭaka and its commentaries, the judgment that an ordination by bhikkhus is in violation of the Vinaya is only an interpretation. It may be at present the dominant interpretation; it may be an interpretation that has the weight of tradition behind it. But *it remains an interpretation*, and we can well question whether it is an interpretation that needs to stand unquestioned. I myself would question whether it is the interpretation that properly reflects how the Buddha himself would want his monks to act under the critical conditions of our own time, when gender equality looms large as an ideal in secular life and as a value people expect to be embodied in religious life. I would question whether it is an interpretation that we should uphold when doing so will “cause those without confidence not to gain confidence and those with confidence to vacillate.” [31] Perhaps, instead of just resigning ourselves to a worst-case scenario, i.e., the absolute loss of the Theravāda Bhikkhunī Sangha, we should assume that the Theravāda Bhikkhu Sangha has the right, even the obligation, to interpret the regulations governing bhikkhunī ordination with the flexibility and liberality needed to bring its sister Sangha back to life.

The Buddha himself did not regard the Vinaya as a system fixed immutably in stone, utterly resistant to interpretative adaptations. Before his passing, he taught the Sangha four principles to help deal with novel situations not already covered by the rules of discipline, situations the monks might meet after his *parinibbāna*. These are called the four *mahā-padesā*, [32] “the four great guidelines,” namely:

(1) “If something has not been rejected by me with the words ‘This is not allowed,’ if it accords with what has not

been allowed and excludes what has been allowed, that is not allowed to you.

(2) “If something has not been rejected by me with the words ‘This is not allowed,’ if it accords with what has been allowed and excludes what has not been allowed, that is allowed to you.

(3) “If something has not been authorized by me with the words ‘This is allowed,’ if it accords with what has not been allowed and excludes what has been allowed, that is not allowed to you.

(4) “If something has not been authorized by me with the words ‘This is allowed,’ if it accords with what has been allowed and excludes what has not been allowed, that is allowed to you.” [33]

Applying these guidelines to the question whether the Sangha has the right to revive the Bhikkhunī Sangha in either of the two ways discussed (or their combination), we can see that such a step would “accord with what has been allowed” and would not exclude anything else that has been allowed. Thus this step could clearly gain the support of guidelines (2) and (4).

It might be surprising to learn that the revival of the Bhikkhunī Sangha was advocated over half a century ago by a distinguished authority in one of the most conservative bastions of Theravāda Buddhism, namely, Burma. The person I refer to is the original Mingun Jetavan Sayadaw, the meditation teacher of the famous Mahasi Sayadaw and Taungpulu Sayadaw. The Jetavan Sayadaw composed, in Pāli, a commentary to the *Milindapañha* in which he argues for a revival of the Bhikkhunī Sangha. I have translated this part of the commentary and include it as an appendix to the present

paper. Writing in the heartland of Theravāda conservatism in 1949, the Jetavan Sayadaw unflinchingly maintains that bhikkhus have the right to revive an extinct Bhikkhunī Sangha. He contends that the dual-Sangha ordination was intended to apply only when a Bhikkhunī Sangha exists and that the Buddha's permission to the bhikkhus to ordain bhikkhunīs regains validity at any period of Buddhist history when the Bhikkhunī Sangha becomes non-existent. I do not agree wholly with the Sayadaw's argument, particularly with his contention that the Buddha had foreseen with his omniscience the future extinction of the Bhikkhunī Sangha and intended his permission to bhikkhus to ordain bhikkhunīs as a remedy for this. I see this permission in its historical context as a measure designed to deal with an immediate problem arisen during the Buddha's own time; but I also regard it as one that that we can employ as a *legal precedent* to solve our present problem. Nevertheless, I believe the Jetavan Sayadaw's essay is a refreshing reminder that a current of thought sympathetic to the revival of the Bhikkhunī Sangha could flow through the Theravāda world even sixty years ago. Moreover, we can see from his essay that the idea that the Bhikkhunī Sangha can be revived was a hotly discussed topic of his time, and it is likely that a positive attitude towards the issue was shared by a sizeable section of the Burmese Sangha.

Now, however, that a Theravāda Bhikkhunī Sangha exists in Sri Lanka, the question of how to revive it is no longer relevant. Any woman who wants to be ordained as a bhikkhunī in the Theravāda tradition can go to Sri Lanka to receive full ordination there. Of course, she will first have to fulfill the preliminary requirements, and in my view it is important to restore the observance of the *sikkhamānā*

training to the preliminary requirements for bhikkhunī ordination.

Sikkhamānā

I next come to the *sikkhamānā* training. In the first section of this paper, I presented an argument sometimes posed by conservative Vinaya theorists. To recapitulate: *Sikkhamānā* training is a prerequisite for valid bhikkhunī ordination. Authorization to undertake this training, and confirmation that one has completed it, are both conferred by a Bhikkhunī Sangha. Without an existing Theravāda Bhikkhunī Sangha, this training cannot be given nor can one be confirmed as having completed it. Full ordination given to women who have not gone through these two steps is invalid. Hence there can be no valid Theravāda bhikkhunī ordination, and thus no revival of the Theravāda Bhikkhunī Sangha.

I want to look more closely at this issue, for if this contention is true, this would mean in effect that all the *upasampadās* given to all women in all Buddhist schools who have not undergone the *sikkhamānā* training are invalid. The question we are addressing is the following: Is bestowal of *sikkhamānā* status an absolutely necessary condition for valid *upasampadā*? Is the *upasampadā* conferred on a sāmaṇerī who has not gone through the formal *sikkhamānā* training valid or invalid, legal or illegal?

First, let us be clear that the Vinaya requires that a woman undertake the *sikkhamānā* training before undergoing *upasampadā*. To do so is one of the eight *garudhammas*. It is on this basis that the Vinaya legalists maintain that the *upasampadā* is valid only when given to a candidate who has trained as a *sikkhamānā*. Here, however, we are concerned,

not with what is prescribed by the texts, but with a question of strict legality.

The “variant cases” sections attached to Bhikkhunī Pācittiyas 63 and 64 establish that *upasampadā* given to a woman who has not undergone the *sikkhamānā* training, though contrary to the intention of the Vinaya, is still valid. According to these rules, the preceptor receives a *pācittiya* offense for conducting the *upasampadā*, while the other participating bhikkhunīs receive *dukkata* offenses, but the ordination itself remains valid and the candidate emerges a bhikkhunī. Bhikkhunī Pācittiya 63 states: “If a bhikkhunī should ordain a probationer who has not trained for two years in the six dhammas, she incurs a *pācittiya*.” [34] The “variant cases” section reads:

When the act is legal, she ordains her perceiving the act as legal: a *pācittiya* offense. When the act is legal, she ordains her while in doubt [about its legality]: a *pācittiya* offense. When the act is legal, she ordains her perceiving the act as illegal: a *pācittiya* offense. [35]

According to this statement, the preceptor incurs a *pācittiya* if she gives the *upasampadā* to a candidate who has not trained in the six dhammas in three cases when the act is legal: she perceives it as legal, she is doubtful about its legality, and she perceives it as illegal. If, however, the act is illegal, she incurs only a *dukkata*, even when she perceives it as legal. Interestingly, in describing these illegal cases, the text omits the word *vuṭṭhāpeti*, glossed by the word commentary as *upasampādeti*, “to fully ordain”; for in these cases, though the participants “go through the motions” of conferring full ordination, technically no act of ordination is performed.

Now since in the first three variants, the act is described as “legal” (*dhammakamma*), this implies that in the view of the compilers of the Vinaya, the *upasampadā* itself is valid and the candidate is legally ordained. Since the sixth *garudhamma*, as well as Bhikkhunī Pācittiya 63, are binding on the preceptor, she is penalized with a *pācittiya* for disobeying it; but disobedience, it seems, does not negate the validity of the *upasampadā*. We find the same set of variants for Bhikkhunī Pācittiya 64, which assigns a *pācittiya* to a bhikkhunī who gives the *upasampadā* to a *sikkhamānā* who has not received the authorization from a Sangha; the implications are similar. Admittedly, there is an internal tension here between (i) the stipulation that the candidate must have undergone the *sikkhamānā* training and have had this authorized by the Sangha before she is eligible to receive *upasampadā*, and (ii) the fact that the ordination can be considered a “legal act” (*dhammakamma*) when given to a candidate who has not met these requirements. But it seems that failure to undertake or complete the *sikkhamānā* training does not negate the validity of the *upasampadā*. It might be noted, by way of contrast, that Bhikkhunī Pācittiya 65, which assigns a *pācittiya* to a preceptor for ordaining a *gihigatā*, a formerly married girl, below twelve years of age, does not have the variants in terms of legal acts, etc., attached to it. In this case there can be no legal ordination, for the ordaining of a *gihigatā* below the age of twelve can never be legal. Similarly for Pācittiya 71, the parallel rule for ordination of a *kumāribhūtā*, i.e., a maiden, below the age of twenty. In this case, too, there are no variants expressed in terms of legal acts perceived as legal, as illegal, or doubted, for the ordination of a maiden below the age of twenty is always invalid.

I bring up these cases, because they show that the Vinaya did not regard as invalid an *upasampadā* ordination that failed to fully conform to the procedures laid down in the eight *garudhammas* and even within the body of the Suttavibhaṅga; that is, women who received full ordination without having undergone the *sikkhamānā* training were still regarded as validly ordained bhikkhunīs as long as their ordination conformed to the other decisive criteria. How this would have been possible under a traditional system of bhikkhunī training is difficult to imagine, but the theoretical possibility at least is envisaged. Rather than declaring the ordination null and void, the Suttavibhaṅga allows it to stand, while requiring that disciplinary offenses (*āpatti*) be assigned to the preceptor, the teacher, and the other bhikkhunīs who filled the quorum.

This example might be taken as an analogy for the case when *upasampadā* is given by a dual-ordination with bhikkhunīs from another school, followed by a single-Sangha ordination by a community of Theravāda bhikkhus. Although the procedure might not fulfill the highest standards of legal perfection, one could contend that because it does conform to basic templates of ordination prescribed in the texts, it should be admitted as valid.

Let us return to our main issue. Since the agreement to undertake the *sikkhamānā* training is given by a Sangha, in the absence of a Bhikkhunī Sangha, one would suppose that this task should fall to a Bhikkhu Sangha. This might seem odd, but in the Vinaya Piṭaka itself we find a passage which suggests that at a time when the canonical Vinaya was still in process of formation, departures from the standard practice of *sikkhamānā* appointment were recognized. In the Mahāvagga's *Vassūpanāyikakkhandhaka*, the “Chapter on

Entering the Rains Retreat,” there is a passage in which the Buddha is shown granting permission to a bhikkhu to leave his rains residence at the request of a sāmaṇerī who wishes “to undertake the training,” that is, to become a *sikkhamānā*. The passage reads thus:

“But here, bhikkhus, a sāmaṇerī desires to undertake the training. If she sends a messenger to the bhikkhus, saying: ‘I desire to undertake the training. Let the masters come; I want the masters to come,’ you should go, bhikkhus, for a matter that can be done in seven days even if not sent for, how much more so if sent for, thinking: ‘I will be zealous for her to undertake the training.’ You should return before seven days”. [36]

The *Samantapāsādikā* – the Vinaya Commentary – comments on this amidst a long list of occasions when a bhikkhu can leave his rains residence, and thus it has to string them all together and touch each one briefly. Therefore, in commenting on this passage, it says rather tersely:

A bhikkhu can go visit a sāmaṇerī if he wants to give her the training rule (*sikkhāpadaṃ dātukāmo*). Together with the other reasons (i.e., she is ill, wants to disrobe, has a troubled conscience, or has adopted a wrong view), there are these five reasons [for which the bhikkhu can go visit her during the Rains]. [37]

The commentary seems to be “normalizing” the passage by assigning the bhikkhu the task of re-administering to the sāmaṇerī her training rules, but the canonical text, in contrast, seems to be ascribing to him a key role in the transmission of the *sikkhamānā* training to a sāmaṇerī, a task normally assigned exclusively to the Bhikkhunī Sangha. Could we not see in this passage a subtle suggestion that under unusual

circumstances the Bhikkhu Sangha can in fact give the *sikkhamānā* training to a female aspirant for *upasampadā*? It might be an elder bhikkhu eligible to give the “exhortation” (*ovāda*) to bhikkhunīs who would be considered fit to serve as preceptor for a *sikkhamānā*. Still, the best alternative would be for the aspiring *sāmaṇerī* to find a situation where she could receive authorization to train as a *sikkhamānā* from bhikkhunīs and actually train under their guidance for the full two-year period, until she is qualified to take full ordination.

Pabbajjā

Finally we come to the problem of *pabbajjā*. Conservatives maintain that only a bhikkhunī can give a woman aspirant *pabbajjā*, that is, can ordain her as a *sāmaṇerī*. However, we should note that there is no stipulation in the Vinaya explicitly prohibiting a bhikkhu from giving *pabbajjā* to a woman. Such a practice is certainly contrary to established precedent, but we have to be careful not to transform established precedent into inviolable law, which, it seems, is what has happened in the Theravāda tradition. When the *Mahāvamsa* has the Elder Mahinda declare to King Devānampiyatissa, “We are not permitted, your majesty, to give the *pabbajjā* to women,” we should remember that Mahinda is speaking under normal circumstances, when a Bhikkhunī Sangha exists. He therefore requests the king to invite his sister, Sanghamittā, to come to Sri Lanka to ordain the women of the court. His words should not be taken as binding under all circumstances. We should also remember that the *Mahāvamsa* is neither a canonical Vinaya text nor a Vinaya commentary; it is a partly mythical chronicle of Sri Lankan Buddhist history. Neither the canonical Vinaya nor any authoritative Vinaya commentary expressly prohibits a bhikkhu from giving *pabbajjā* to

women. To do so would certainly be the less desirable alternative, but in the hypothetical situation when a Theravāda Bhikkhunī Sangha does not exist at all or exists only in remote regions, this would seem to be justification for a departure from normal procedure.

One last issue that must be faced, which I can only touch on, concerns the strategy of implementing a revival of the Bhikkhunī Sangha. In particular, we must deal with the question: “Should individual Sanghas begin ordaining women as bhikkhunīs independently or should they first attempt to gain recognition of bhikkhunī ordination from the higher authorities of the Sangha hierarchy?” This is an extremely delicate question which takes us into the heart of communal monastic life. It is also a partly dated question, since bhikkhunī ordinations have already started. But still, I think it is useful to reflect on this consideration to ensure that the Bhikkhunī Sangha will develop in healthy and harmonious integration with the Bhikkhu Sangha.

The very question raises other questions, almost unanswerable, about where exactly in the Theravāda monastic order authority begins and how far that authority extends. To try to settle the issue before us by obtaining a universal consensus among bhikkhus throughout the Theravāda world seems unfeasible, and it would also seem unfeasible to hold an international election among Theravāda bhikkhus. A council of prominent elders from the leading Theravāda countries would almost certainly represent the viewpoint that I have called conservative legalism, and they would again almost certainly decide that bhikkhunī ordination is unattainable. Since they are not an official authority, it would be an open question whether the entire Theravāda Sangha need be bound by their decree, especially if they reach a

decision without giving proponents of bhikkhunī ordination a chance to present their view. In my opinion bhikkhus who belong to an extended community, such as a Nikāya or network of monasteries, should attempt to reach consensus on this issue within their community. It is only when serious, sincere, and prolonged attempts at persuasion prove futile that monks who favor restoring the Bhikkhunī Sangha should consider whether to hold bhikkhunī ordinations without such a consensus.

Although there might not be any such thing as a unified international Theravāda Sangha, it seems to me that each monk has an obligation to act in conscience *as if* there were such an entity; his decisions and deeds should be guided by the ideal of promoting the well-being and unity of an integral Sangha even if this Sangha is merely posited in thought. On this basis, I would then have to say that when one group of bhikkhus decides to confer bhikkhunī ordination without obtaining the consent of the leadership of the Sangha body to which they belong, or without obtaining a wide consensus among fellow bhikkhus in their fraternity, they risk creating a fissure within the Sangha. While they are certainly not maliciously causing a schism in the Sangha, they are still dividing the Sangha into two factions that hold irreconcilable views on the critically important question of whether persons of a particular type – namely, women who have undergone the *upasampadā* procedure – actually possess the status of a fully ordained monastic. And this is surely a very serious matter. In short, while in principle I believe there are legal grounds for re-introducing bhikkhunī ordination in the Theravāda tradition and strongly support a revival of the Bhikkhunī Sangha, I also feel that this should be done in a cautious way that will preserve the tenuous unity of the Sangha rather than divide it

into two factions, a dominant faction that remains convinced the Bhikkhunī Sangha cannot be revived, and a smaller faction that acknowledges the existence of a Bhikkhunī Sangha. But this concern also has to be balanced against concern that an established monastic old guard committed to preserving the status quo will persistently block all proposals to revive a Bhikkhunī Sangha, thus frustrating all attempts at transformation. In such a case, I would hold, those committed to reviving the Bhikkhunī Sangha are entitled to obey the call of their own conscience rather than the orders of their monastic superiors. But in doing so they might also try to draw their monastic superiors into the process. In Sri Lanka, at least, the attitudes of the senior monks have changed dramatically over the past ten years. Thus supporters of bhikkhunī ordination might sit down with the leading elders of the Sangha and patiently try to bring them into this process in a way that will allow them to support it while at the same time enable them to preserve their dignity.



Conclusion

The disappearance of the Theravāda Bhikkhunī Sangha has presented us with a situation not explicitly addressed in the Vinaya and thus one for which there is no unambiguous remedy. When faced with such a contingency, naturally Vinaya authorities will hold different ideas about how to proceed, all claiming to accord with the purport of the Vinaya. As I see it, the Vinaya cannot be read in any fixed manner as either unconditionally permitting or forbidding a revival of the Bhikkhunī Sangha. It yields these conclusions only as a result of interpretation, and interpretation often reflects the attitudes of the interpreters and the framework of assumptions within which they operate as much as it does the actual words of the text they are interpreting.

Amidst the spectrum of opinions that might be voiced, the two main categories of interpretation are the conservative and the progressive. For conservatives, bhikkhunī status absolutely requires a dual-Sangha ordination with the participation of a Theravāda Bhikkhunī Sangha; hence, since no Theravāda Bhikkhunī Sangha exists, and for conservatives non-Theravādin bhikkhunīs cannot fill this role, the Theravāda bhikkhunī lineage is irreparably broken and can never be restored. For progressives, bhikkhunī ordination can be restored, either by permitting bhikkhunīs from an East Asian country to fulfill the role of the Bhikkhunī Sangha at a dual-Sangha ordination or by recognizing the right of bhikkhus to ordain bhikkhunīs until a Theravāda Bhikkhunī Sangha becomes functional.

In my opinion, in deciding between the conservative and the progressive approaches to the bhikkhunī issue, the question that should be foremost in our minds is this: “What would the Buddha want his elder bhikkhu-disciples to do in such a situation, *now*, in the twenty-first century?” If he were to see us pondering this problem today, would he want us to apply the regulations governing ordination in a way that excludes women from the fully ordained renunciant life, so that we present to the world a religion in which men alone can lead the life of full renunciation? Or would he instead want us to apply the regulations of the Vinaya in a way that is kind, generous, and accommodating, thereby offering the world a religion that truly embodies principles of justice and non-discrimination?

The answers to these questions are not immediately given by any text or tradition, but I do not think we are left entirely to subjective opinion either. From the texts we can see how, in making major decisions, the Buddha displayed both compassion and disciplinary rigor; we can also see how, in defining the behavioral standards of his Sangha, he took account of the social and cultural expectations of his contemporaries. In working out a solution to our own problem, therefore, we have these two guidelines to follow. One is to be true to the spirit of the Dhamma – true to both the letter and the spirit, but above all to the spirit. The other is to be responsive to the social, intellectual, and cultural horizons of humanity in this particular period of history in which we live, this age in which we forge our own future destinies and the future destiny of Buddhism. Looked at in this light, the revival of a Theravāda Bhikkhunī Sangha can be seen as an intrinsic good that conforms to the innermost spirit of the Dhamma, helping to bring to fulfillment the Buddha's own

mission of opening “the doors to the Deathless” to all humankind, to women as well as to men. At the same time, viewed against the horizons of contemporary understanding, the existence of a Bhikkhunī Sangha can function as an instrumental good. It will allow women to make a meaningful and substantial contribution to Buddhism in many of the ways that monks do – as preachers, scholars, meditation teachers, educators, social advisors, and ritual leaders – and perhaps in certain ways that will be unique to female renunciants, for example, as counselors and guides to women lay followers. A Bhikkhunī Sangha will also win for Buddhism the respect of high-minded people in the world, who regard the absence of gender discrimination as the mark of a truly worthy religion in harmony with the noble trends of present-day civilization.



NOTES:

[1] These include the late Ven. Talalle Dhammāloka Anunāyaka Thera of the Amarapura Nikāya, Ven. Dr. Kumburugamuve Vajira Nāyaka Thera, former vice-chancellor of the Buddhist and Pali University of Sri Lanka, and Ven. Inamaluwe Srī Sumaṅgala Nāyaka Thera of the historic Rangiri Dambulla Vihāra. The first practical steps in resuscitating the Bhikkhunī Sangha were taken by Ven. Dodangoda Revata Mahāthera and the late Ven. Mapalagama Vipulasāra Mahāthera of the Mahābodhi Society in India.

[2] Vin II 255.

[3] *Mahāvamsa*, XV.18-23. Wilhelm Geiger: *The Mahāvamsa or The Great Chronicle of Ceylon* (London: Pali Text Society 1912), p. 98. I have slightly modernized Geiger's archaic English and translated some words he left in Pāli.

[4] Bhikkhunī Pācittiya 63; Vin IV 318-20.

[5] Bhikkhunī Pācittiya 64; Vin IV 320-21.

[6] This section is expanded upon in the *Samantapāsādikā* (Sp VII 1395-1402), as well as in the *Vinayaśaṅgha*, “A Compendium of the Vinaya,” a topical anthology from the *Samantapāsādikā* composed by the twelfth-century Sri Lankan elder, Sāriputta (chap. 33, VRI ed. pp. 363-84).

[7] Vin II 255: *Dve vassāni chasu dhammesu sikkhitasikkhāya sikkhamānāya ubhatośaṅghe upasampadā pariyesitabbā.*

[8] Vin II 272-74.

[9] Vin IV 255: *Anujānāmi, bhikkhave, bhikkhūhi bhikkhuniyo upasampādetuṃ.*

[10] Vin IV 214: *Bhikkhunī ti bhikkhikāti bhikkhunī; bhikkhācariyaṃ ajjhupagatāti bhikkhunī; bhinnapaṭadharāti bhikkhunī; samannāya bhikkhunī; paṭiññāya bhikkhunī; ehi bhikkhunīti bhikkhunī; tīhi saraṭṭagamanehi upasampannāti bhikkhunī; bhadrā bhikkhunī; sārā bhikkhunī; sekhā bhikkhunī; asekhā bhikkhunī; samaggena ubhatośaṅghena ñatticatutthena kammaṇa akuppenna ṭhānārahena upasampannāti bhikkhunī. Tatra yāyaṃ bhikkhunī samaggena ubhatośaṅghena ñatticatutthena kammaṇa akuppenna ṭhānārahena upasampannā, ayaṃ imasmim atthe adhippetā bhikkhunīti.*

[11] Vin II 253; AN IV 274: *Sādhu, bhante, labheyya mātu-gāmo tathāgatappavedite dhammavinaye agārasmā anagāriyaṃ pabbajjaṃ.*

[12] Vin II 256; AN IV 278.

[13] AN III 340.

[14] MN I 167-69; SN I 135-37; Vin I 4-7.

[15] For example, AN 5:196 (III 240-42) relates that the Bodhisatta had five dreams shortly before his enlightenment several of which foretell his role as a great teacher with many disciples, both monastics and householders.

[16] DN II 105: *Na tāvā'haṃ, pāpima, parinibbāyissāmi, yāva me bhikkhuniyo na sāvīkā bhavissanti viyattā vinītā visāradā bahussutā dhammadharā dhammānudhammappaṭiṭṭhā sāmīcippaṭiṭṭhā anudhammacāriniyo, sakaṃ ācariyakam uggahetvā ācikkhissanti desessanti paññāpessanti paṭṭhapesanti vivarissanti vibhajissanti uttānikarissanti, uppannaṃ parappavādaṃ sahadhammena suniggahitaṃ niggaḥetvā sappāṭihāriyaṃ dhammaṃ desessanti.*

[17] MN I 492: *Sace hi bho Gotama imaṃ dhammaṃ bhavañ c'eva Gotamo ārādhako abhavissa, bhikkhū ca ārādhakā abhavissaṃsu, no ca kho bhikkhuniyo ārādhikā abhavissaṃsu, evam idaṃ brahmacariyaṃ aparipūraṃ abhavissa ten'aṅgena. Yasmā ca kho bho Gotama imaṃ dhammaṃ bhavañ c'eva Gotamo ārādhako, bhikkhū ca ārādhakā, bhikkhuniyo ca ārādhikā, evam idaṃ brahmacariyaṃ parapūraṃ ten'aṅgena.*

[18] AN I 25.

[19] MN I 169, SN I 138, Vin I 7.

[20] SN I 33.

[21] SN I 196. The parallel verses at Theragāthā 1256-57 extend this to laymen and laywomen as well.

[22] SN IV 315.

[23] SN 107.

[24] SN 161.

[25] John Stuart Mill, *On the Subjection of Women*. (1869; Online version: The University of Adelaide Library Electronic Texts Collection).

[26] *Ibid.*: *Appassānanceva appasādāya pasannānanca ekac-cānaṃ annathattāya*.

[27] See Ann Heirman, “Can We Trace the Early Dharmaguptakas?” *T’oung Pao* 88 (Leiden: Brill, 2002).

[28] In the course of the Chinese transmission of the Dharmaguptaka ordination lineage, the bhikkhunī ordination has often been conferred solely by a Bhikkhu Sangha rather than by a dual-Sangha, which could open the ordination to a strict Theravādin objection that valid transmission has been broken. The account of bhikkhunī *upasampadā* in the Vinaya texts of the Dharmaguptakas, as preserved in Chinese (at T 22, 925a26-b17; 1067a28-c2), does describe it as a dual-Sangha ordination, very much as in the Pāli Vinaya.

Vinaya masters in the Chinese tradition have explicitly discussed this problem. An early Vinaya master from Kashmir, Guṇavarman, who in the fifth century presided over the ordination of Chinese bhikkhunīs by a Bhikkhu Sangha alone, expressed the opinion: “As the *bhikṣuṇī* ordination is finalized by the *bhikṣu saṅgha*, even if the 'basic dharma' (i.e., the ordination taken from the *bhikṣuṇī saṅgha*) is not conferred, the *bhikṣuṇī* ordination still results in pure vows, just as in the case of Mahāprajāpatī.” And Tao-Hsuan (Dao-xuan), the seventh century patriarch of the Chinese Dharmaguptaka school, wrote: “Even if a *bhikṣuṇī* ordination is

transmitted directly from a *bhikṣu saṅgha* without first conferring the 'basic dharma,' it is still valid, as nowhere in the Vinaya indicates otherwise. However, the precept masters commit an offence.” Both quotations are from Heng Ching Shih, “Lineage and Transmission: Integrating the Chinese and Tibetan Orders of Buddhist Nuns” (*Chung-Hwa Buddhist Journal*, no. 13.2, May 2000), pp. 523, 524.

These opinions suggest that, from the internal perspective of this school (or at least according to several important Vinaya commentators) ordination solely by the Bhikkhu Saṅgha, though not in full conformity with the prescribed procedure, is still valid. If this fault were considered serious enough to invalidate ordination through a lineage of Chinese bhikkhunīs, ordination could still be sought from Korean or Vietnamese bhikkhunīs, who have preserved the dual ordination through the centuries.

[29] See Vin II 271.

[30] Vin II 272-74.

[31] See above, p. 12.

[32] *Samantapāsādikā* I 231.

[33] Vin I 251: *Yaṃ bhikkhave, mayā 'idaṃ na kappatī' ti apaṭikkhittam, taṃ ce akappiyaṃ anulometi' kappiyaṃ paṭibāhati, taṃ vo na kappati. Yaṃ bhikkhave, mayā 'idaṃ na kappatī' ti apaṭikkhittam, taṃ ce kappiyaṃ anulometi, akappiyaṃ paṭibāhati, taṃ vo kappati. Yaṃ bhikkhave, mayā 'idaṃ kappatī' ti ananunnātam, taṃ ce kappiyaṃ anulometi, akappiyaṃ paṭibāhati, taṃ vo kappatī ti.*

[34] Vin IV 319: *Yā pana bhikkhunī dve vassāni chasu dhammesu asikkhitasikkhaṃ sikkhamānaṃ vuṭṭhāpeyya pācittiyaṃ.*

[35] Vin IV 320: *Dhammakamme dhammakammasannā vuṭṭhāpeti āpatti pācittiyassa. Dhammakamme vematikā vuṭṭhāpeti āpatti pācittiyassa. Dhammakamme adhammakammasannā vuṭṭhāpeti āpatti pācittiyassa.*

[36] Vin I 147: *Idha pana, bhikkhave, sāmaoerī sikkhaṃ samādiyitukāmā hoti. Sā ce bhikkhūnaṃ santike dūtaṃ pahineyya “ahanhi sikkhaṃ samādiyitukāmā, āgacchantu ayyā, icchāmi ayyānaṃ āgatan”ti, gantabbaṃ, bhikkhave, sattāhakaraṇīyena, appahitepi, pageva pahite – “sikkhāsamādānaṃ ussukkaṃ karissāmi”ti. Sattāhaṃ sannivatto kātabboti.*

[37] Sp V 1069.

[38] *Anāgatabhikkhūnaṃ nayo dinno nāma hoti.*



APPENDIX

Can an Extinct Bhikkhunī Sangha Be Revived?

*The Original Mingun Jetavan Sayadaw of Burma
Translated from the Pāli by Bhikkhu Bodhi*

**From the *Milindapañha Aṭṭhakathā*, Haṃsāvati Piṭaka
Press, Rangoon, Burmese year 1311 (=1949), pp. 228-238.**

[228] In this problem [of the *Milindapañha*], a guideline can be said to be given for bhikkhus of the future. [38] What is this guideline that can be said to be given for bhikkhus of the future? “Bhikkhus, I allow bhikkhus to ordain bhikkhunīs.” There is a passage beginning: “After completing her training in six rules for two years, a *sikkhamānā* should seek ordination from both Sanghas.” The statement, “Bhikkhus, I allow bhikkhus to ordain bhikkhunīs,” does not occur with reference to the subject [39] of [the statement]: “After completing her training in six rules for two years, a *sikkhamānā* should seek ordination from both Sanghas.” And the statement, “After completing her training in six rules for two years, [229] a *sikkhamānā* should seek ordination from both Sanghas,” does not occur with reference to the subject of [the statement]: “Bhikkhus, I allow bhikkhus to ordain bhikkhunīs.” Although the latter does not occur [with that reference], still the subject referred to by the two statements, each taken by itself, is just a woman who is to be ordained.

One statement says that a woman who is to be ordained should be ordained by a Bhikkhu Sangha; the other, that a

woman who is to be ordained should be ordained by a dual-Sangha. Now there will be future bhikkhus of wrong beliefs who will cling to their own conviction and for the purpose of promoting their wrong beliefs will argue thus: “Friends, if the Tathāgata said: ‘Bhikkhus, I allow bhikkhus to ordain bhikkhunīs,’ then the statement: ‘After completing her training in six rules for two years, a *sikkhamānā* should seek ordination from a dual-Sangha’ is false. But if the Tathāgata said: ‘After completing her training in six rules for two years, a *sikkhamānā* should seek ordination from a dual-Sangha,’ then the statement: ‘Bhikkhus, I allow bhikkhus to ordain bhikkhunīs’ is false. Isn’t it true that ordination by a dual-Sangha is excluded by [the injunction] that a Bhikkhu Sangha should give ordination to a woman? And isn’t [the allowance to give] ordination by the Bhikkhu Sangha excluded by the injunction that a dual-Sangha should give ordination to a woman? Thus the two are mutually exclusive. A Bhikkhu Sangha giving ordination to a woman candidate is one; a dual-Sangha giving ordination to a woman candidate is another.”

This is a dilemma. At present, when bhikkhus are unable to answer and resolve this dilemma, [other] bhikkhus sometimes come along and argue over it. Some say: “The Bhikkhu Sangha could ordain women only in the period before the Bhikkhunī Sangha arose. From the time the Bhikkhunī Sangha arose, women must be ordained by a dual-Sangha. Therefore, now that the Bhikkhunī Sangha has become extinct, women cannot be ordained by the Bhikkhu Sangha.” But others argue: “They can be ordained.” [230]

In this matter we say that the statement: “Bhikkhus, I allow bhikkhus to ordain bhikkhunīs” was made by the Exalted One, and this statement of the Exalted One concerns restriction [of the ordination solely by a Bhikkhu Sangha] to a

period when the Bhikkhunī Sangha does not exist. [40] Hence there is a difference in both meaning and wording [between this statement and the other] explaining the procedure for a *sikkhamānā*. The statement: “After completing her training in six rules for two years, a *sikkhamānā* should seek ordination from a dual-Sangha” was spoken by the Exalted One, and it explains the procedure for a *sikkhamānā*. Hence there is a difference in both meaning and wording [between this statement and the other] restricting [the single- Sangha ordination] to a period when the Bhikkhunī Sangha does not exist. One is a restriction [of the ordination solely by a Bhikkhu Sangha] to a period when the Bhikkhunī Sangha does not exist, while the other explains the procedure for a *sikkhamānā*. The two are far apart in meaning; they are not speaking about the same thing and should not be mixed up. All the Exalted One’s bodily deeds, verbal deeds, and mental deeds were preceded and accompanied by knowledge. He had unobstructed knowledge and vision regarding the past, the future, and the present. So what should be said of an arahant? [41]

Thus the Exalted One’s statement: “Bhikkhus, I allow bhikkhus to ordain bhikkhunīs” concerned restriction [of the ordination solely by a Bhikkhu Sangha] to a period in the past when the Bhikkhunī Sangha did not exist; in the future, too, it will be restricted to a period when the Bhikkhunī Sangha will not exist; and at present it is restricted to a period when the Bhikkhunī Sangha does not exist. Since the Exalted One had seen [such situations] with his unobstructed knowledge and vision, that is, with his knowledge of omniscience, his statement should be allowed [to have such applications]. It should be admitted that the Bhikkhu Sangha had been allowed [to ordain bhikkhunīs] in the past, though restricted to a

period when the Bhikkhunī Sangha did not exist; in the future too, though restricted to a period when the Bhikkhunī Sangha will not exist; and at present too, restricted to a period when the Bhikkhunī Sangha does not exist. Hence at present, or even now, though restricted to a situation in which the Bhikkhunī Sangha has become non-existent, women can be ordained by the Bhikkhu Sangha. [42]

[*Question:*] Then, when Queen Anulā wanted to go forth, and the king said, “Give her the going forth,” why did Mahinda Thera reply: “Great king, we are not permitted to give the going forth to women”? [43]

[*Reply:*] This was because the Bhikkhunī Sangha existed at the time, not because it was prohibited by the text (*sutta*). Thus to explain the meaning, Mahinda Thera said: [231] “My sister, the Therī Sanghamittā, is at Pāṭaliputta. Invite her.” By this statement, the point being made is that he is not permitted [to ordain women] because of the restriction [of the ordination solely by a Bhikkhu Sangha] to a period when the Bhikkhunī Sangha does not exist, not because it is prohibited by the text. The text which states: “Bhikkhus, I allow bhikkhus to ordain bhikkhunīs” should not be rejected merely on the basis of one’s personal opinion. One should not strike a blow to the Wheel of Authority of the omniscient knowledge. The wishes of qualified persons should not be obstructed. For now women are qualified to be ordained by the Bhikkhu Sangha. [44]

When [the Buddha] said: “If, Ānanda, Mahāpajāpatī Gotamī accepts these eight principles of respect, let that suffice for her ordination,” he laid down these eight principles of respect as the fundamental regulations (*mūlapannatti*) for bhikkhunīs at a time when bhikkhunīs had not yet appeared. One principle among them – namely, “After completing her

training in six rules for two years, a *sikkhamānā* should seek ordination from a dual-Sangha” – was laid down as a fundamental regulation for a *sikkhamānā* to undertake as part of her training at a time even before the Bhikkhunī Sangha appeared. After the Buddha had laid down these eight principles of respect as the fundamental regulations for bhikkhunīs, ordination [initially] arose by [Mahāpajāpatī’s] acceptance of them. When Mahāpajāpatī Gotamī then asked: “Bhante, how shall I act in regard to these Sakyan women?” the Exalted One did not see: “It is only now that the Bhikkhunī Sangha is non-existent [but it will not be so] in the future too.” [45] He saw: “The Bhikkhunī Sangha is non-existent now and in the future too it will be non-existent.” Knowing that when the Bhikkhunī Sangha is non-existent the occasion arises for an allowance [given to] the Bhikkhu Sangha [to be used], the Buddha laid down a secondary regulation (*anupaññatti*) to the effect that women can be ordained by the Bhikkhu Sangha, that is: “Bhikkhus, I allow bhikkhus to ordain bhikkhunīs.” But this secondary regulation did not reach a condition where it shared [validity] with any prior and subsequent prohibition and allowance that had been laid down. [46] Thus the Exalted One, the Worthy One, the Perfectly Enlightened One, who knows and sees, allowed women at present to be ordained in such a way.

In order to achieve success in [the recitation of] the enactment formula (*kammavācā*), the text of the enactment formula should be recited in full. A competent, able bhikkhu, who understands the Exalted One’s intention, should inform the Sangha: [232] “Bhante, let the Sangha listen to me. This one of such a name seeks ordination under that one of such a name. She is pure with regard to the obstructive factors. Her bowl and robes are complete. This one of such a name asks

the Sangha for ordination with that one of such a name as sponsor (*pavattinī*). If the Sangha finds it fitting, the Sangha may ordain this one of such a name with that one of such a name as sponsor. This is the motion. Bhante, let the Sangha listen to me. This one of such a name seeks ordination under that one of such a name. She is pure with regard to the obstructive factors. Her bowl and robes are complete. This one of such a name asks the Sangha for ordination with that one of such a name as sponsor. The Sangha ordains this one of such a name with that one of such a name as sponsor. Any venerable who agrees to the ordination of this one of such a name with that one of such a name as sponsor should remain silent; any venerable who does not agree should speak up. A second time I declare this matter ... A third time I declare this matter [repeat above pronouncement]. This one of such a name has been ordained by the Sangha with that one of such a name as sponsor. The Sangha is in agreement; therefore it is silent. That is how I understand it."

At the conclusion of the enactment formula, the woman who was to be ordained by the Bhikkhu Sangha is now called "one ordained on one side [solely by a Bhikkhu Sangha]." [47] But in the Commentary, the bhikkhus ordained the five hundred Sakyan women on the basis of the secondary regulation, "Bhikkhus, I allow bhikkhus to ordain bhikkhunīs." Without having them first select a preceptor, they ordained them making them pupils of Mahāpajāpatī, and thus, for the success of the enactment formula, they used the following proclamation: "Bhante, let the Sangha listen to me. This one of such a name seeks ordination under Mahāpajāpatī," and so forth. Thus they too were all called "ordained on one side." There is no reference to them first selecting a preceptor. And since here the Exalted One had not

yet authorized it, here there is nothing [233] about first selecting a preceptor, or about explaining the bowl and robes, or about requesting the ordination, or about inquiring into the twenty-four obstructive factors, or about explaining the three dependences and the eight strict prohibitions. Thus, even at the cost of life, bhikkhus do not lay down what has not been laid down and do not abrogate what has been laid down, but they take up and practice the training rules that have been laid down; such is the Exalted One's intention. By this very method, a Bhikkhu Sangha can give ordination [to constitute] a Bhikkhunī Sangha made up of those ordained on one side, and when a chapter of five [bhikkhunīs] has been constituted, it is proper for them to give ordination in the remote countries through a dual-Sangha procedure. And in this case it is determined that a dual-Sangha has arisen. [48]

Then, if it is asked, "Why did the bhikkhus in the past ordain the five hundred Sakyan women?" the answer should be given: "Because the narrative gives the story of what had been allowed all as one." [49] At this point, with the arising of a dual-Sangha, if a woman wishes ordination, she should acquire the going forth as a *sāmaṇerī* in the presence of bhikkhunīs, and it is only a bhikkhunī who should let her go forth. After they have let her go forth, only a Bhikkhunī Sangha should give her the agreement [to train] as a *sikkhamānā*. After she receives it, she should train in the six rules for two years. When the *sikkhamānā* has completed her training, she should then seek ordination from a dual-Sangha. And here, when it is said in the fundamental regulation, "After completing her training, a *sikkhamānā* should seek ordination from a dual-Sangha," the Exalted One laid down a particular sequence. He first had the *sikkhamānā* receive ordination from a Bhikkhu Sangha and cleared [of obstructive

factors by the bhikkhus]. Thereupon she would receive ordination by a Bhikkhunī Sangha, and thus she would be “ordained by a dual- Sangha.” At a later time, however, the Exalted One laid down a secondary regulation, saying: “Bhikkhus, I allow a woman who has received ordination on one-side and been cleared [of obstructive factors] by the Bhikkhunī Sangha to receive ordination by the Bhikkhu Sangha.” Thus he enjoins a *sikkhamānā* who has completed her training to first receive ordination from a Bhikkhunī Sangha. When she has been ordained on one side and cleared [of obstructive factors] by the Bhikkhunī Sangha, she is subsequently to be ordained by the Bhikkhu Sangha. Thus he allowed her to become ordained by a dual- Sangha in a reversal of the preceding sequence, [50] but did not reject one who previously had been ordained on one side by the Bhikkhu Sangha. [51] The one was too remote from the other for the two to be confused with one another. Also, imagining that a later secondary regulation negates a previously [234] laid down [regulation] occurs to blind foolish persons, not to those with insight, for the conclusion is seen in the narrative on the secondary regulation. [52]

This is the sequence in the text for the act of ordination of a *sikkhamānā* who has completed her training: First, she should be asked to choose her preceptor. After she has done so, the bowl and robes should be explained to her: “This is your bowl. This is your outer robe; this is your upper robe; this is your under robe; this is your blouse; this is your bathing cloth. Go, stand in that area.”

[Pages 234-238 give the formulas for dual-Sangha ordination found at Vin II 272-74, starting with “*Suṇātu me, ayye, saṅgho, itthannāmā itthannāmāya ayyāya upasampadāpekkhā. Yadi saṅghassa pattakallaṃ, ahaṃ*

itthannāmā itthannāmaṃ anusāseyyaṃ,” and ending with “*Tassā tayo ca nissaye atṭha ca akaraṇīyāni ācikkhey-yātha.*” The translation here resumes at the very end, on p. 238.]

Thus the Bhikkhu Sangha described above should make a determined effort as follows: “Now that the Bhikkhunī Sangha has become extinct, we will revive the institution of bhikkhunīs! We will understand the heart’s wish of the Exalted One! We will see the Exalted One’s face brighten like the full moon!”[53] A bhikkhu motivated by a desire to resuscitate the institution of bhikkhunīs should be skilled in the subject praised by the Exalted One. But in this problem [set in the *Milindapañha*], this is the guideline given for bhikkhus of the future. So the question asked, “What is this guideline that is given for bhikkhus of the future?” has just been answered.



NOTES:

[39] In the phrase *atthe nappavattati*, I understand the word ‘*attha*’ to signify, not “meaning,” but the referent of a statement. Thus the *attha* or referent of the statement “I allow bhikkhus to ordain bhikkhunīs” is a female aspirant for ordination at a time when no Bhikkhunī Sangha exists in the world; and the referent of the statement “a *sikkhamānā* should seek ordination from a dual-Sangha” is a *sikkhamānā* who has

completed her training at a time when the Bhikkhunī Sangha exists in the world.

[40] *Taṭ ca pana bhagavato vacanam ayaṃ bhikkhunī saṅghassa abhāvaparicchedo.* I understand the last phrase to signify the limitation (*pariccheda*) of single-Sangha ordination to a time when the Bhikkhunī Sangha is non-existent (*bhikkhunīsaṅghassa abhāva*).

[41] The mention of an arahant here is difficult to account for, unless the Sayadaw is referring to Nāgasena, one of the two protagonists in the *Milindapañha*.

[42] *Tato eva paccuppanne ca etarahi vā pana bhikkhunīsaṅghassa abhāvapariccheden'eva bhikkhusaṅghena mātugāmo upasampādetabbo.*

[43] The reference is to *Mahāvamsa*, XV.18-23. See Wilhelm Geiger: *The Mahāvamsa or The Great Chronicle of Ceylon* (London: Pali Text Society 1912), p. 98.

[44] *Sabbannutanāṇassa āṇācakkam na pahārayitabbam. Bhabbapuggalānaṃ āsā na chinditabbā. Bhikkhusaṅghena hi mātugāmo etarahi upasampādetum bhabbo ti.*

[45] I felt it necessary to add the phrase in brackets in order to give this sentence (which in the original is merely a clause in an extremely complex sentence) the meaning required by the context.

[46] *Esā pana anupaññatti pure ceva pacchā ca paññattena paṭikkhepenāpi anunnātenāpi sādharmaṇabhāvaṃ na pāpuṇi.* The purport seems to be that this authorization is valid only as long as the Buddha does not issue another decree that implicitly annuls its validity, such as that stipulating a dual-Sangha ordination.

[47] *Ekato upasampanno*. The expression ends in the masculine termination *-o* because the subject of the sentence, *mātugāmo*, “woman,” is a word of masculine gender.

[48] *So eten’ev’upāyena bhikkhusaṅghena etarahi upasampādetabbo ekato upasampannabhikkhunīsaṅgho, pañcavagge pahonte paccantimesu janapadesu ubhato-saṅghena upasampādetum yutto c’eva hoti. Ubhato-saṅgho ca uppanno ti idha thātabbameva*.

[49] *Atha kasmā pubbe bhikkhū pancasatā sākiyāniyo upasampādenī ti pucchitā anunnātassa vatthuno ekato nidānattā ti vissajjetabbā*. Perhaps the point is: “Why did the bhikkhus go on to ordain *five hundred* women by a single-Sangha ordination, instead of ordaining five and then letting these five function as a Bhikkhunī Sangha that could help to ordain the others?” But I am not sure that I have caught the author’s point.

[50] The earlier sentence, when explaining the procedure in which the bhikkhus give the ordination first, refers to the sequence as *anukkama*. I assume that the expression used here, *kamokkama*, means “a reversal of the preceding sequence,” and translate accordingly.

[51] The point seems to be that after introducing the dual-Sangha ordination, the Buddha did not require the women who had previously received ordination by the Bhikkhu Sangha alone to undergo another ordination by the Bhikkhunī Sangha; he allowed their one-sided ordination to stand.

[52] *Anupannatiyā nidānena niṭṭhaṅgataditṭhattā*. The point is not quite clear to me.

[53] *Idāni bhikkhunīsaṅghe vaṃsacchinne mayam bhikkhunī-sāsanaṃ anusandhānaṃ karissāma, bhagavato manorathaṃ*

*jānissāma, bhagavato puṇṇindusaṅkāsamukhaṃ passissāmā
ti.*



**SỰ PHỤC HỒI CỦA HỘI CHÚNG
TỠ-KHUU-NI TRONG
TRUYỀN THỐNG NGUYÊN THỦY**
Tỳ-khuru-ni Pháp Hỷ Dhammanandā dịch

NHÀ XUẤT BẢN TÔN GIÁO

Số 53 Tràng Thi - Hà Nội

ĐT: (04) 3934 9659

Chịu trách nhiệm xuất bản:

NGUYỄN CÔNG OÁNH

Biên tập : Đỗ Thị Quỳnh

Sửa bản in : Sucitto

Trình bày : Bình Anson

Bìa : Tú Anh

Liên kết: Nguyễn Thị Tú Anh

ĐT: 0913 139 314 – (08) 3923 5745; 2214 3140

ĐC: 535/5B Phan Văn Trị, P.7, Q.5, Tp. HCM

Email: thanh_huyen62@yahoo.com

In lần thứ 1. Số lượng: 1.000 cuốn. Khổ 14cm × 20cm. In tại Nhà In xxxxxxx, TP. Hồ Chí Minh. Giấy phép số: xxxxx. In xong nộp lưu chiểu Quý III-2010.

QUỸ HÙN PHƯỚC VISAKHA ÁN TÓNG