



# Bình đẳng giới trong Phật giáo Đại Việt thế kỷ XI-XII: nhìn từ trường hợp Ni sư Diệu Nhân

ISSN: 2734-9195

08:25 02/11/2025

Trường hợp Ni sư Diệu Nhân buộc chúng ta nhìn lại Phật giáo Đại Việt thời Lý với một chiều kích thường bị bỏ sót: bình đẳng giới không chỉ là lý tưởng đạo đức, mà đã từng là một cơ chế vận hành nội bộ của Thiên tông.

Tác giả: **NCS TS Trần Lê Đình Hiếu**

Phó viện trưởng Viện Công nghệ và Giáo dục

## Ni sư Diệu Nhân “đời thứ 17” trong ngôn ngữ Thiên tông

Ni sư Diệu Nhân (1041-1113), pháp danh Diệu Nhân, tục danh công chúa Lý Thị Ngọc Kiều, là trưởng nữ của Phụng Càn Vương - Lý Nhật Trung (con trai vua Lý Thái Tông). Bà thiên tư thuần hậu, ngôn hạnh đoan trang, được vua Lý Thánh Tông (1054 - 1072) nhận làm con nuôi, nuôi dạy trong cung từ nhỏ; Đến tuổi trưởng thành, vua đem gả cho người họ Lê làm châu mục châu Chân Đăng. Chồng chết, bà không chịu tái giá, bèn xuất gia tu Phật. Được Thiền sư Chân Không (1046 - 1100) ở hương Phù Đồng nhận làm đệ tử, đặt pháp danh, thụ Bồ tát giới, trao truyền tâm ấn; là một trường hợp đặc biệt trong lịch sử Phật giáo Việt Nam thời Lý: bà vừa là thành viên trực tiếp của hoàng tộc, vừa là một thiền giả được thừa nhận đã đạt đến trí tuệ giải thoát, để lại kệ thị tịch nói thẳng về vô thường và sự tự tại trước sinh tử, chứ không chỉ khuyên răn đạo đức giản lược cho nữ giới.

Điều làm cho NS Diệu Nhân không chỉ là “*một bậc Ni đắc hạnh*” mà trở thành một nhân vật có ý nghĩa học thuật quốc tế là vị thế của bà trong phả hệ Thiên tông Việt Nam. Các nguồn truyền thừa trong nước và nguồn nghiên cứu tiếng Anh đều ghi nhận rằng bà được xếp vào “*đời thứ 17*” của dòng Thiền Tỳ Ni Đa Lưu Chi (Vinītaruci), dòng Thiền du nhập từ cuối thế kỷ VI, khi Thiền sư Tỳ Ni Đa Lưu Chi đến chùa Pháp Vân (chùa Dâu, Luy Lâu - nay thuộc Bắc Ninh), truyền pháp cho Pháp Hiền và để lại một mạch tu thiền an trú ngay trên đất Giao Châu rồi Đại Việt. Trong ngôn ngữ Thiên tông, được ghi “*đời thứ 17*” không phải là lời

ca ngời tượng trưng, mà là sự công nhận quyền lực truyền thừa giáo pháp, tức là người giữ mạch pháp, có thể trao truyền yếu chỉ Thiền cho đời sau. Vì vậy, việc một phụ nữ – hơn nữa là công chúa triều Lý – được xác lập ở vị trí đó là điều hiếm trong bản đồ Thiền Đông Á cùng thời, nơi các đời truyền thừa chính tông thường được gắn với các Tổ sư nam của các dòng Thiền Trung Hoa, Triều Tiên hay Nhật Bản.

Điểm đáng lưu ý: vị thế “đời thứ 17” này không phải được gán cho bà như một ngoại lệ “*quý cô tu hành giỏi nên ưu ái cho vui*”. Ngược lại, nó xuất hiện trong cùng hệ thống đánh số đời pháp vốn dành cho các thiền sư nam trong cùng dòng. Nói cách khác, phả hệ dòng Tỳ Ni Đa Lưu Chi không lập ra một nhánh riêng cho nữ giới, không nói “*đây là phái nữ*”, không gọi bà bằng danh xưng kiểu “*công chúa tu hành gương mẫu*”, mà gắn bà trực tiếp vào mạch đời pháp liên tục: đời thứ 1 là Tỳ Ni Đa Lưu Chi, kế tiếp qua Pháp Hiền, rồi nhiều đời nữa, và đến thế kỷ XI-XII thì Diệu Nhân là đời thứ 17. Cấu trúc này cho thấy sự bình đẳng về mặt cơ chế truyền thừa: nam hay nữ, nếu được công nhận là người giữ mạch pháp, thì được đánh số đời truyền thừa y hệt, trong cùng một danh sách.

Nói cách khác, NS Diệu Nhân cho thấy rằng vào thế kỷ XI-XII, ni giới Đại Việt không chỉ được khuyến khích tu tập, mà có thể đứng ngay tại trung tâm quyền lực tâm linh của tông môn Thiền, với tư cách tương đương “*tổ hệ*”, chứ không phải ở vị trí phụ trợ. Đây là điểm nhìn cần được soi sáng khi bàn đến bình đẳng giới trong Phật giáo Việt Nam.

## **Bình đẳng giới trong Phật giáo Đại Việt thế kỷ XI-XII nhìn từ trường hợp Ni sư Diệu Nhân**

Khi nhìn lại triều Lý, ta thường nói về Phật giáo như “*quốc giáo*”, nhưng ít khi đặt câu hỏi: ai thực sự được phép đứng ở trung tâm quyền lực tâm linh? Các nguồn sử – cả trong nước lẫn quốc tế – cho thấy một điều rất đáng chú ý: phụ nữ không đứng ngoài lề. Ngay trong thế kỷ XI-XII, một người phụ nữ của hoàng tộc Lý, xuất gia với pháp hiệu Diệu Nhân, không chỉ được kính trọng về phẩm hạnh tu hành, mà còn được công nhận ở vị trí truyền thừa then chốt của một dòng Thiền có phả hệ kéo dài nhiều thế kỷ. Điều này không phải là mỹ từ tôn giáo về sau, mà là ghi nhận hệ thống.

Trước hết, phải nhắc đến bối cảnh. Triều Lý xem Phật giáo không chỉ là tín ngưỡng quần chúng mà là trụ cột tinh thần của quốc gia: thiền sư tham gia cầu an cho xã tắc, tham dự nghi lễ triều đình, can dự chữa bệnh, bảo hộ vương quyền; Phật giáo là một phần ngôn ngữ chính danh của nhà nước Đại Việt sơ kỳ (Taylor, 1983). Trong cấu trúc đó, việc một công chúa như Lý Thị Ngọc Kiều đi

tu không đơn giản là một lựa chọn cá nhân mang tính xuất thế. Nó phản ánh sự đan xen giữa vương quyền và Phật quyền: triều Lý không chỉ bảo trợ Phật giáo từ bên ngoài, mà còn đưa chính người trong hoàng tộc vào dòng tu thiền, hòa thân vào mạng lưới thẩm quyền tâm linh mà xã hội Đại Việt coi là nền tảng đạo đức và trí tuệ của đất nước.

Theo một cách hiểu, Ni sư Diệu Nhân không phải *“công chúa bỏ đời để đi tu”*, mà là công chúa bước vào lối Phật giáo, theo đúng cách triều Lý tổ chức quyền lực tinh thần. Ta cần dừng ở đây để thấy hàm nghĩa xã hội học tôn giáo của chuyện đó. Trong phần lớn truyền thống Thiền Đông Á cùng thời – Thiền Trung Hoa đời Tống, Thiền Triều Tiên (Seon) đời Cao Ly – các bản truyền đăng, ngữ lục, lục tổ hệ phái hầu như luôn liệt kê các Tổ theo dòng nam. Phụ nữ nếu được ghi nhận, thường được mô tả như đệ tử có ngộ tính, như cư sĩ khai ngộ, hoặc như người có mối tương tác thiền lý sâu sắc với một vị Tổ nam, nhưng rất hiếm khi được đặt trong vai trò kế vị chính thức của cả một đời truyền thừa. Nói cách dễ hiểu: phụ nữ có thể *“giác ngộ”*, nhưng rất hiếm khi được thừa nhận là *“Tổ của đời thứ X”*.

Điểm thứ hai, và là điểm then chốt để nói về bình đẳng giới – nằm ở danh phận *“đời thứ 17”*. Dòng Thiền Tỳ Ni Đa Lưu Chi (Vinītaruci) bắt đầu từ cuối thế kỷ VI, khi Thiền sư Tỳ Ni Đa Lưu Chi từ phương Tây Ấn, vùng thường đồng nhất với Uḍḍiyāna, sang Trường An, tiếp nhận tâm ấn từ Thiền sư Tăng Xán (Tam Tổ Thiền tông Trung Hoa), rồi được khuyến tấn *“xuống phương Nam truyền pháp”*. Ngài không quay về Ấn Độ, mà dừng chân ở Giao Châu, an trú tại chùa Pháp Vân (chùa Dâu, Luy Lâu ngày nay, Bắc Ninh), truyền pháp cho Pháp Hiền; sau đó hình thành một cơ sở tu chuyên về thiền định ở núi Thiên Phúc (Tiên Du), tức là đã có một *“thiền viện trên núi”* ngay từ thế kỷ VII trên đất Đại Việt. Truyền thống này không biến mất, mà được các văn bản truyền thừa Việt Nam và các học giả quốc tế mô tả là tiếp tục qua nhiều đời, với ngôn ngữ đánh số thế hệ truyền thừa giống như các dòng Thiền ở Trung Hoa: đời thứ 5, đời thứ 8, đời thứ 17... đến tận *“đời thứ 19”*.

Trong ngôn ngữ Thiền tông, con số *“đời thứ X”* không phải là một chi tiết tiểu sử đơn giản. Nó là dấu ấn chính danh. Nghĩa là người đó được thừa nhận là người thừa kế tâm ấn, có quyền duy trì và truyền dạy giáo pháp của dòng. Đặt NS Diệu Nhân ở *“đời thứ 17”* chính là trao cho bà vị thế cầm mạch pháp. Nguồn tiếng Anh còn ghi rõ hơn: Diệu Nhân *“was the 17th leader of the Vietnamese Vinītaruci school of Buddhism”*, tức là người đứng đầu đời thứ 17 của dòng Vinītaruci tại Đại Việt thời Lý. Cụm từ *“leader of the ... school”* ở đây tương đương vai trò mà trong văn cảnh Việt ta quen gọi là *“tổ hệ”*: người đại diện hợp pháp cho một thế hệ truyền thừa.

Điều đó dẫn tới điểm thứ ba: ni giới không chỉ hiện diện, mà được thừa nhận ở đỉnh. Các nguồn Phật giáo trong nước hiện nay gọi Ni sư Diệu Nhân là *“Tổ Sư Ni tiêu biểu nhất của Phật giáo Việt Nam”* và xem bà như người nắm mạch truyền thừa của dòng Tỳ Ni Đa Lưu Chi trong giai đoạn đầu thế kỷ XII. Ngôn ngữ *“Tổ Sư Ni”* không phải là danh xưng phổ thông cho tất cả phụ nữ xuất gia; nó xuất hiện ở những vị được xem là thừa tự pháp tạng, có trí tuệ thiên định, có lời kệ thị tịch thể hiện mức tự tại sinh tử, cùng những phẩm chất lâu nay vốn thường hay mặc định thuộc về các Thiền sư nam. Tức là nội bộ truyền thống Phật giáo Việt Nam đang áp dụng cùng bộ tiêu chí đánh giá giác ngộ và thẩm quyền giáo pháp cho cả tăng và ni.

Về phương diện nội bộ Phật giáo Việt Nam, điều này cũng được phản ánh trong cách tôn xưng hiện nay. Ni sư Diệu Nhân thường được gọi là *“Tổ Sư Ni tiêu biểu nhất của Phật giáo Việt Nam”*, một danh hiệu không chỉ biểu dương phẩm hạnh cá nhân, mà thừa nhận bà như chuẩn mực kế thừa và hướng dẫn Ni giới về sau. Danh xưng *“Tổ Sư Ni”* về thực chất là đưa một ni sư vào đúng ngôn ngữ vốn dành cho các Tổ thiền nam. Đây chính là điều làm cho vai trò *“đời thứ 17”* của Diệu Nhân trở nên đặc biệt: nó không chỉ kể lại lịch sử một người phụ nữ tu, mà mặc nhiên khẳng định tính hợp pháp của nữ giới trong vai trò tổ hệ của một dòng Thiền đã cắm rễ ở Đại Việt suốt nhiều thế kỷ.

Nếu đặt hiện tượng này vào khung khu vực Đông Á cùng thời, mức độ đặc thù mới lộ rõ. Trong truyền thống Thiền Trung Hoa đời Tống, hay Thiền Triều Tiên (Seon) đời Cao Ly, các phả hệ chính tông thường được ghi nhận như chuỗi Tổ sư nam; những nữ hành giả dù có tiếng vẫn thường xuất hiện trong tư cách *“đệ tử xuất sắc”*, *“cư sĩ ngộ đạo”*, ít khi xuất hiện với vai trò *“đời thứ X”* – tức người giữ mạch truyền thừa chính danh của một dòng. Ở Nhật Bản, các nữ thiền giả chỉ bắt đầu có sự công nhận rõ rệt hơn trong các truyền thống Rinzai/Sōtō từ thế kỷ XIII trở đi, và thường vẫn thông qua sự bảo trợ nam giới, nghĩa là nữ tu sỹ phải bám vào uy tín tông môn nam để được nhìn nhận, để được thừa nhận. Đặt cạnh bức tranh đó, trường hợp Ni sư Diệu Nhân cho thấy Đại Việt thế kỷ XI-XII có một điều kiện xã hội – tôn giáo đáng chú ý: ni giới không chỉ được tán dương đạo hạnh, mà được công nhận là người nắm quyền thừa kế pháp mạch của một dòng Thiền đã tồn tại nhiều thế kỷ trên đất Việt.

Ta có thể tóm gọn bình đẳng giới Phật giáo thời Lý qua ba tầng, tất cả hội tụ nơi Diệu Nhân.

### ***Thứ nhất là bình đẳng tu chứng:***

Kệ thị tịch của Diệu Nhân được gìn giữ và giảng giải như lời chứng ngộ Thiền đích thực, không hạ thấp thành *“lời khuyên phụ nữ tu thân tại gia”*, mà là ngôn

ngữ thẳng về sinh tử và vô thường vốn dành cho hành giả đạt đạo.

### ***Thứ hai là bình đẳng truyền thừa:***

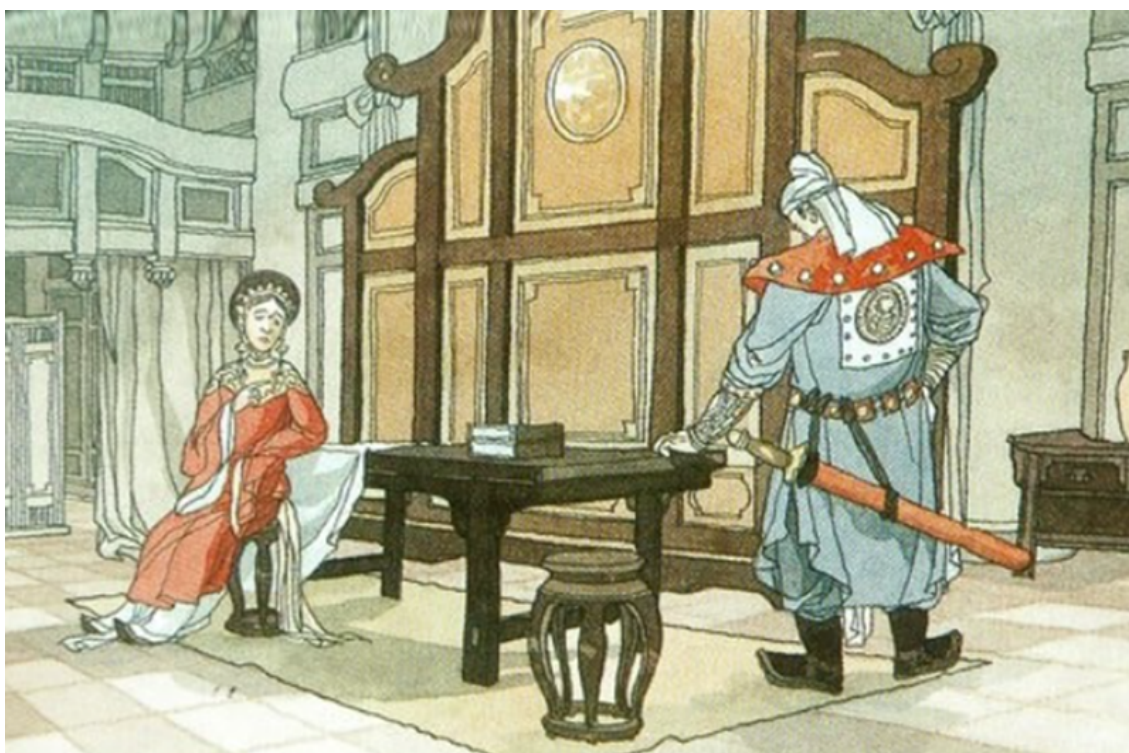
NS Diệu Nhân không chỉ “*tu tốt*”, bà được ghi chính thức là đời thứ 17 dòng Tỳ Ni Đa Lưu Chi, tức là trong lõi phả hệ truyền thừa giáo pháp .

### ***Thứ ba là bình đẳng biểu tượng - chính trị:***

Việc một công chúa triều Lý, người thuộc tầng quyền lực thế tục cao nhất, trở thành đầu mối truyền thừa Thiền cho thấy nhà nước Lý chấp nhận ni giới như một kênh thẩm quyền tâm linh ngang hàng, không chỉ như lực lượng hộ trì ở hậu cung.

Từ góc nhìn lịch sử văn hóa Phật giáo Việt Nam, ta không cần gọi đây là “*cách mạng nữ quyền*” theo nghĩa hiện đại. Chỉ cần nói giản dị: vào đầu thế kỷ XII, Phật giáo Đại Việt có thể đặt một người phụ nữ vào vị trí lãnh đạo đời pháp của một dòng Thiền; và truyền thống Phật giáo Việt Nam, lẫn một số nguồn quốc tế viết bằng tiếng Anh, đều coi chuyện ấy là hiển nhiên, hợp lệ, đáng tôn kính.

Chính ở chỗ ấy, trường hợp Ni sư Diệu Nhân trở thành một minh chứng rất hiếm hoi trong bản đồ Thiền Đông Á: bình đẳng giới không chỉ nói bằng lời, mà được ghi bằng phả hệ.



Bức họa công chúa Lý Ngọc Kiều. Ảnh: <https://nguoihanoi.vn/>

# So sánh khu vực Đông Á: vì sao trường hợp Ni Sư Diệu Nhân nổi bật

Để thấy hết tầm vóc của Ni sư Diệu Nhân, ta phải đem trường hợp này đặt cạnh bối cảnh Thiền tông trong khu vực Đông Á cùng thời kỳ (thế kỷ XI-XII). Khi so như vậy, sự khác biệt không chỉ là “độc đáo”, mà có thể gọi là vượt trội theo nghĩa: ở Đại Việt, một phụ nữ không những được thừa nhận đã ngộ đạo, mà còn đứng ở trung tâm truyền thừa của cả một dòng Thiền. Điều này rất khó tìm được song song trực tiếp trong Chan (Thiền Trung Hoa), Seon (Thiền Triều Tiên), hay các hình thức Thiền sơ kỳ ở Nhật Bản thời tiền-Kamakura.

## Trường hợp Trung Hoa thời Tống:

Thiền tông Trung Hoa (Chan) thời Bắc Tống và Nam Tống đã có hệ thống tự sự truyền thừa rất chặt chẽ: các tông như Lâm Tế, Tào Động biên soạn và củng cố ngữ lục, truyền đăng lục, ghi lại các đời Tổ sư nam nối nhau, và đó trở thành chuẩn mực để công nhận chính danh tông phái. Phụ nữ có xuất hiện trong các tư liệu này, thường với tư cách là đệ tử xuất sắc, cư sĩ liễu ngộ, hoặc là đối thoại giả triệt ngộ với một thiền sư nam. Nhưng rất hiếm khi phụ nữ được ghi nhận là người đứng đầu một thế hệ truyền thừa chính thức của cả tông phái, nghĩa là được đánh số như một “đời thứ X” tương đương với các Tổ nam. Nói cách khác, phụ nữ có thể được nhìn nhận là “ngộ,” nhưng không được đặt vào vị trí “Tổ” của một đời pháp trong dòng. Đây là ranh giới giữa “*tuệ giác cá nhân*” và “*quyền lực kế thừa tông môn*”: ở Trung Hoa thời Tống, phụ nữ có thể đạt điều thứ nhất, nhưng rất khó được công nhận điều thứ hai một cách công khai trong văn bản phả hệ.

## Trường hợp Triều Tiên (Cao Ly):

Tại Triều Tiên thời Cao Ly (918–1392), Phật giáo – đặc biệt là Thiền Seon – cũng gắn với vương quyền và tinh thần hộ quốc. Tuy nhiên, cấu trúc truyền thừa Seon thời kỳ này vẫn được ghi nhận chủ yếu thông qua dòng các thiền sư nam. Các ni cô có thể đạt danh tiếng là hành giả khổ hạnh, hoặc là người hộ trì giới luật, nhưng không xuất hiện như “đời thứ N” của một phái Seon được xem là chính tông trong quốc gia. Tương tự Trung Hoa, ni giới hiện diện trong đời sống Phật giáo, nhưng quyền lực định danh tông môn – ai là người giữ mạch, ai là người tiếp nối đời pháp – vẫn là không gian nam giới thống trị. Điều đó cho thấy: dù cả Đại Việt lẫn Cao Ly đều là nhà nước Phật giáo hóa mạnh, cách hai nhà nước “đặt” phụ nữ trong cấu trúc thiền kế thừa không giống nhau.

## Trường hợp Nhật Bản giai đoạn tiền-Kamakura/đầu Kamakura.

Tại Nhật Bản, Thiền (đặc biệt là Lâm Tế và về sau là Tào Động) chỉ thực sự định hình thành hệ phái từ cuối thế kỷ XII sang thế kỷ XIII. Ngay cả trong giai đoạn này, nữ tu sĩ thường phải hoạt động ở rìa không gian chính tông và cần sự bảo trợ của các thiền sư nam để được công nhận là có “đạo nhân”. Ta có những trường hợp phụ nữ tu tập khắc khổ, đặt uy tín cá nhân, nhưng lại bị ghi nhớ như ngoại lệ cảm hứng hơn là như một mắt xích chính danh của dòng thiền vừa mới du nhập. Nữ thiền giả xuất hiện, nhưng rất ít khi được gọi là “tổ đời thứ X” của một dòng đang hình thành; họ không được đóng đinh vào phả hệ như một điểm truyền thừa ngang hàng với nam.

### **Trong khi đó, ở Đại Việt thời Lý, thế kỷ XI-XII:**

Ni sư Diệu Nhân – mà các nguồn Việt Nam và tiếng Anh xác định là công chúa Lý Thị Ngọc Kiều (1041–1113), không chỉ được mô tả là bậc tu chứng, mà được ghi nhận chính thức là “đời thứ 17” trong dòng Thiền Tỳ Ni Đa Lưu Chi (Vinītaruci), thậm chí có nguồn tiếng Anh gọi thẳng: “*the 17th leader of the Vietnamese Vinītaruci school of Buddhism*” tức là người lãnh đạo đời thứ 17 của tông môn Vinītaruci tại Đại Việt. Đây là ngôn ngữ không để bà đứng bên cạnh, mà đặt bà vào trung tâm mạch truyền thừa.

Tức là, sự nổi bật của Diệu Nhân không chỉ vì bà là một ni sư giỏi. Sự nổi bật nằm ở việc Đại Việt thế kỷ XI-XII đã thiết lập – và văn bản hóa – một cơ chế trong đó một phụ nữ có thể được chính thức chỉ định là người kế thừa pháp mạch Thiền. Điều này vượt khỏi tư cách cá nhân để chạm tới cơ cấu: cơ cấu truyền thừa của Thiền Việt, vốn chịu ảnh hưởng Ấn Độ – Trung Hoa lúc đầu qua Tỳ Ni Đa Lưu Chi, đã được “*nội địa hóa*” đến mức nó cho phép một ni giới nắm vị trí “đời thứ 17” như một lẽ tự nhiên.

Nếu phải nói gọn: trong khi nhiều truyền thống Thiền khu vực ghi nhận nữ giới như những ngôi sao lẻ – sáng nhưng đứng bên rìa phả hệ – thì truyền thống Thiền Đại Việt thời Lý ghi nhận Ni sư Diệu Nhân ngay trong chuỗi Tổ pháp kế thừa, ở vị trí được đánh số, với ngôn ngữ “*leader of the ... school*”. Đây là một cấp độ bình đẳng giới mang tính cơ chế, chứ không chỉ là sự kính trọng về mặt đạo hạnh cá nhân

## **Kết luận**

Trường hợp Ni sư Diệu Nhân buộc chúng ta nhìn lại Phật giáo Đại Việt thời Lý với một chiều kích thường bị bỏ sót: bình đẳng giới không chỉ là lý tưởng đạo đức, mà đã từng là một cơ chế vận hành nội bộ của Thiền tông. Việc một phụ nữ – hơn nữa là công chúa Lý Thị Ngọc Kiều – được thừa nhận là “đời thứ 17” của dòng Tỳ Ni Đa Lưu Chi không đơn thuần là tôn vinh đạo hạnh cá nhân. Đó là lời

xác nhận rằng ni giới có thể đứng ở trung tâm mạch truyền thừa, giữ vai trò tương đương “tổ hệ”, tức người cầm và trao mạch pháp.

Nói cách khác, vào đầu thế kỷ XII, Đại Việt đã có khả năng đặt một người nữ vào đỉnh kim tự tháp quyền lực tâm linh của một dòng Thiền đã tồn tại nhiều thế kỷ.

Khi đặt hiện tượng này cạnh Trung Hoa thời Tống, Triều Tiên thời Cao Ly hay Nhật Bản giai đoạn đầu Thiền, độ đặc thù càng rõ: ở các nơi kia, phụ nữ hiếm khi được đóng tên trong phả hệ chính tông như một “đời pháp”; còn ở Đại Việt, NS Diệu Nhân được ghi số đời, được gọi là Tổ Sư Ni, được trao tư cách lãnh đạo thế hệ. Điều này cho thấy Phật giáo Việt Nam thời Lý không chỉ tiếp nhận tinh hoa Thiền tông, mà còn nội địa hóa nó theo một cách rất riêng: công nhận ni giới như chủ thể kế thừa, chứ không chỉ là người hộ trì.

### **Tài liệu tham khảo:**

1. Chi, D. M. (2008). History of Buddhism in Vietnam. Council for Research in Values and Philosophy.
2. Nguyễn Lang. (2000). Việt Nam Phật giáo sử luận (tái bản). Nxb. Văn Hóa Sài Gòn.
3. Phatgiaio.org.vn. (2019). Ni sư Diệu Nhân – Tổ Sư Ni tiêu biểu nhất của Phật giáo Việt Nam. Phatgiaio.org.vn.
4. Taylor, K. W. (1983). The birth of Vietnam. University of California Press.
5. Thuan Tue. (2020). Vietnamese Buddhist nuns in the United States. Huong Sen Temple / Dieu Nhan Zen Center.
6. Diệu Nhân. (2024). In English-language encyclopedia on Vietnamese Buddhism. (Truy cập 2025). “She was the 17th leader of the Vietnamese Vinītaruci school of Buddhism”
7. Huynh, T. (2016). The case of a Sogdian-Giao Chỉ Buddhist: Localization and identity in early Vietnamese Buddhism [Manuscript]. University of the West.
8. Nguyen, C., & Bowen, K. (Eds.). (n.d.). Zen wisdom poems. Irish Pages.
9. [Author unknown]. (n.d.). Zen in medieval Vietnam [Working paper].
10. Thiện Minh, 2023, Ni giới trong Phật giáo, Tạp chí nghiên cứu Phật học
11. Lâm Linh, 2019, Ni sư Diệu Nhân: tổ sư Ni tiêu biểu nhất của Phật giáo Việt Nam, Phatgiaio.org

12. Hoàng Thi Thơ, 2019, Nữ sư tổ trong vườn thiền Phật giáo Đại Việt, chuaxaloi.vn