

Từ Avalokitesvara Đến Quán Thế Âm Bồ Tát (*)

GS Tiến Sĩ CHUN-FANG YU,
Khoa Trưởng Phân Khoa Tôn Giáo, The State University of New
Jersey

Tâm Hà Lê Công Đa chuyển ngữ

---o0o---

Nguồn

<http://www.thuvienhoasen.org>

Chuyển sang ebook 19-6-2009

Người thực hiện : Nam Thiên – namthien@gmail.com

[Link Audio Tại Website http://www.phatphaponline.org](http://www.phatphaponline.org)

Mục Lục

Lời Nói Đầu của Dịch Giả

CHƯƠNG I - Phần Dẫn Nhập

BỒ TÁT AVALOKITESVARA TẠI ÁN ĐỘ

---o0o---

Lời Nói Đầu của Dịch Giả

Gieo Duyên Lành Cùng Bồ Tát Quán Thế Âm

Bồ Tát Quán Thế Âm đang thực sự có mặt bên cạnh chúng ta mang sứ mệnh Bồ Tát vào đời để cứu vớt nhân sinh qua cơn khổ nạn hay chỉ là một nhân vật huyền thoại tôn giáo? Với những người mang nặng tinh thần duy lý cho rằng Đạo Phật không hề đặt cơ sở trên những niềm tin mù quáng và do đó, tin vào sự cứu độ của một tha lực bên ngoài –ví dụ như Quán Thế Âm Bồ Tát- theo họ là một hình thức dị đoan mê tín, khó chấp nhận. Tuy nhiên nếu là Phật tử, khi đặt vấn đề này họ đã quên mất một điều rằng, những năng lực phi thường của chư Phật và Bồ Tát có thể thực hiện những chuyện rất khó tin mà người đời quen gọi là « phép lạ », đã được đề cập đến rất nhiều trong các kinh sách Phật giáo thuộc cả hai truyền thống Nam Tông lẫn Bắc Tông. Những « phép lạ » này thực ra cũng chỉ là một trong muôn ngàn phương tiện thiện xảo mà quý Ngài đã ban phát cho những kẻ hữu duyên để làm tăng trưởng thêm niềm tin ở nơi họ. Ngay cả Đức Phật Thích Ca, tuy không khuyến khích việc sử dụng

thần thông, nhưng chính bản thân Ngài trong một vài dịp cũng đã phải thi triển thần thông để nhiếp phục người. Chuyện kể rằng, trong chuyến về thăm hoàng thành Ca Tỳ La Vệ lần đầu tiên sau khi thành đạo, vua cha Tịnh Phạn và các bậc trưởng lão trong hoàng tộc, vẫn mang cái ấn tượng vai vế trong gia tộc, coi Ngài là người trẻ tuổi thuộc vào hàng con cháu nên đã không bày tỏ sự tôn trọng đúng mức đối với một vị Phật. Để cảnh tỉnh họ, Phật đã dùng thần thông làm hiện ra một cây cầu pha lê ở trên không nối dài từ Đông sang Tây thành Ca Tỳ La Vệ. Ngài bay lên đứng ở trên đó, chung quanh vây bọc bởi hàng hà sa số những vị Phật của thời quá khứ, và từ trên tòa giảng này Phật đã đưa cánh tay vươn dài ra chạm vào mặt trời, mặt trăng rồi nói với họ: « Đây là nơi không nhiễm một hạt bụi trần ».

Chúng kiến phép lạ này cùng với những thần thông khác của Phật, Đức vua Tịnh Phạn quá đổi hân hoan và kính phục, bèn chắp tay lên trán cung kính: « Hỡi vị Phật nhân từ và cao cả, xin vui lòng tha lỗi cho người cha già này và tất cả những người dân thành Ca Tỳ La Vệ tụ họp nơi đây ! Tôi xin quy y cùng Ngài là vị Phật, cùng Pháp và Tăng ! ». Tất cả hoàng tộc của giòng họ Thích Ca đã cúi đầu đánh lễ Phật sau lời xưng tán của Đức vua Tịnh Phạn. (1)

Phật giáo không phải chỉ cung cấp cho con người một mớ giáo điều hay lý thuyết suông nhưng đồng thời cũng chỉ rõ ra những con đường tu tập để hướng đến giác ngộ, giải thoát. Thông qua tu tập, tức là trải qua một hành trình thể nghiệm tâm linh, hành giả đồng thời cũng khám phá ra, hiểu và cảm nghiệm được những năng lực vô bờ bến của chư Phật, Bồ Tát và từ đó trưởng dưỡng lòng tin. Thế nên đôi khi chỉ với một câu chú, một câu niệm Phật mà người ta cho là rất đơn giản nhưng trong đó lại ẩn chứa những năng lực màu nhiệm, phi thường chỉ có người trong cuộc có tu chứng mới thấy, mới biết được sự cảm ứng, linh nghiệm.

Nhớ lại thuở còn bé, là một đoàn sinh oanh vũ của Gia Đình Phật Tử, vào những ngày rằm, mồng một phải tham dự khoá lễ tối và sinh hoạt tại chùa làng, đi xuyên qua một cánh rừng thưa dài hơn hai cây số, tôi không khỏi cảm thấy lo sợ. Sợ ma! Chuyện dĩ nhiên thôi. Một cậu bé 7, 8 tuổi, một thân một mình trong đêm vắng, nhất là vào những đêm trăng, nội chỉ nhìn thấy những bóng cây lung linh nháy múa trên con đường mòn cát trắng là cũng đủ chết khiếp rồi, huống gì con đường này nổi tiếng là lắm ma. Tôi đã nghe người trong làng

đồn đãi rằng trên con đường này -nhất là đoạn băng ngang qua một ngôi mộ cổ gọi là “Lăng Mộ Hạp”, ma đã hiện ra cả giữa ban ngày, rượt đuổi những người đàn bà đi chợ trưa về. Cũng chính trên con đường này, một câu chuyện “ma dẫu” nổi tiếng mà tất cả những người trong làng không ai là không biết. Nạn nhân của vụ “ma dẫu” này là anh ruột của một người bạn cùng học lớp thời Tiểu học với tôi. Anh này rất giỏi võ vì đã là võ sư chưởng môn nhân của môn phái Thiếu Lâm ở trong vùng trước khi bị động viên phục vụ tại Sư Đoàn I BB với cấp bậc Thượng sĩ. Anh cũng là người đã từng đoạt giải nhất toàn Quân Khu về môn đi bộ băng rừng. Gan góc và võ nghệ đầy mình như thế mà anh lại bị “ma dẫu!”

Số là một hôm được nghỉ phép về thăm gia đình, anh lợi bộ về làng, khi đi ngang quãng đường này thì trời cũng đã chạng vạng tối. Đang hối hả bước nhanh anh suýt đâm sầm vào một người đang đi ngược chiều. Nhìn lên thì hoá ra là một người bạn thân cũ cùng xóm. Hai bên mừng rỡ chào hỏi nhau và rồi người bạn bảo anh: - Tao có chút việc phải đi ra chợ, nhưng gặp mày về phép mừng quá, thôi tao trở lại để ở chơi với mày.

Thế là hai người nắm tay nhau cùng đi trở về làng. Người bạn móc túi lấy ra một gói bánh in (2) mời anh ăn và anh đã ăn một cách ngon lành. Đó là điều anh kể lại sau này với mọi người, bởi vì ngay từ thời điểm đó thì có lẽ anh đã bị mê đi rồi, không còn biết gì nữa, và anh đã bị con ma dẫn đi loanh quanh đâu đó trong rừng suốt cả đêm. Đến gần sáng thì con ma dẫn anh xuống con sông đầu làng, có lẽ là định dìm anh xuống sông cho chết đuối. May cho anh là lúc này những trẻ chăn bò trong làng đã thức dậy dẫn bò đi ăn sớm. Đàn chó nghe có tiếng động lợi bì bõm dưới sông thì sủa ran lên. Đám trẻ chăn bò nghĩ rằng đâu có ai lại đi tắm sông sớm như thế, chắc có lẽ một bọm nhậu nào quá chén trên đường về nhà đã trượt chân lọt té xuống sông rồi. Thế là bọn chúng nhảy xuống sông kéo anh lên. Lúc này anh vẫn chưa tỉnh. Miệng thì dính đầy phân bò còn tay thì khư khư giữ chặt một miếng phân bò khô mà anh vẫn còn gọi là bánh in! Phải một lúc sau anh mới tỉnh lại khi người làng kéo đến khá đông và anh bắt đầu kể lại đầu đuôi câu chuyện.

Sau khi vụ này xảy ra thì bà nội tôi dứt khoát không để cho tôi đi đêm một mình. Tôi tuy mắc cỡ với bạn bè là đã lớn rồi mà đi đâu cũng có một bà “vú em” kè kè theo một bên, nhưng trước sự cương quyết

của bà tôi đành phải nhượng bộ. Thế là từ đó, Gia Đình Phật Tử của chúng tôi lại có thêm một đoàn sinh “bất đắc dĩ”. Kể lại câu chuyện này để mọi người thấy rằng, cái gì đã làm cho một đứa bé 7, 8 tuổi vượt qua nỗi sợ hãi, một mình đêm hôm trên con đường vắng vượt qua một khu rừng lăm ma như thế? Cái gì đã làm cho một đứa bé trông thấy một bóng trắng đứng hồng chân trên một gò mả bên đường mà lại không ù té chạy? Thưa, đó là niềm tin! Tin tưởng vào Phật pháp. Tin tưởng vào năng lực cứu khổ cứu nạn của Bồ Tát Quán Thế Âm. Tin rằng nếu vừa đi tay vừa bắt ấn vừa niệm danh hiệu Bồ Tát Quán Thế Âm thì không một thế lực ma quỷ nào dám xâm phạm đến ta. Tôi đã lớn lên trong một niềm tin tưởng sâu xa về Bồ Tát Quán Thế Âm như thế. Niềm tin này càng ngày càng được củng cố vững chắc, không hề suy suyển.

Sau này khi lớn lên, muốn tìm hiểu thêm một vùng đất mới của đất nước mang rất nhiều huyền thoại tôn giáo cũng như một bản sắc văn hoá đặc biệt, khi ra trường tôi đã chọn nhiệm sở về hành nghề “gõ đầu trẻ” tại một tỉnh ở miền Nam. Trong những dịp rảnh rỗi có cơ hội đi đó đi đây, có lẽ do bản tính yêu văn chương nghệ thuật của một thầy giáo dạy văn đã đưa tôi đến chỗ quen biết với một nghệ sĩ nghiệp dư cổ nhạc, đồng thời cũng là một giáo viên đang dạy học tại trường Tiểu học Bình Thạnh Đông, quận Lấp Vò, Sa Đéc mà người ta quen gọi theo lối xưng hô Nam Bộ là thầy Bảy. Từ chỗ quen biết đó, hễ sau này nếu có dịp đi tạt ngang qua vùng này, tôi lại thường tìm đến thăm anh để nghe anh biểu diễn trình tấu cổ nhạc.

Quận Lấp Vò nằm kế Bắc Vàm Cống trên đường liên tỉnh Sa Đéc – Long Xuyên là một vùng thuộc ảnh hưởng Phật Giáo Hoà Hảo, thế nên điều ngạc nhiên đầu tiên của tôi khi đặt chân đến nhà anh là không thấy anh thờ tám Trần Điều như những gia đình PGHH khác mà ngay chính giữa nhà, là một bàn thờ Phật với đèn nến khói hương và bức hình của Quán Thế Âm Bồ Tát khá lớn. Điều thắc mắc này tuy tôi không nói ra nhưng anh đã cho tôi lời giải đáp sau này. Anh lúc này đã trên bốn mươi và vẫn còn độc thân, sống một mình trong một ngôi biệt thự lớn nhất và cũng “nổi tiếng” nhất tại địa phương này. Nổi tiếng vì đây là ngôi nhà ma: ngôi biệt thự của ông Hội Đồng Tự, một dinh cơ đồ sộ tọa lạc ngay tại chợ Lấp Vò, không ai là không biết. Ngôi biệt thự này trong thời chiến tranh Việt Pháp đã bị Pháp trưng dụng làm tổng hành dinh cho cơ quan an ninh điều tra của Phòng Nhì. Trong khoảng thời gian này, hàng ngàn người tình

nghi hoạt động chống Pháp đã bị bắt đưa về đây điều tra, lấy khẩu cung. Rất nhiều nạn nhân đã bị tra tấn đến chết và xác của họ người Pháp không cần phải mất công chôn cất, chỉ việc liệng bỏ xuống con sông ngay sau nhà là xong chuyện. Những vết máu của nạn nhân sau hàng mấy chục năm vẫn còn đọng lại dấu vết trên nền gạch bông không cách gì chùi rửa được là một chứng tích của sự khủng bố này.

Sau năm 1954, ngôi biệt thự này được hoàn trả lại cho cố chủ, nhưng cả gia đình, thân quyến của ông Hội Đồng không ai dám dọn đến ở vì bị ma hoành hành. Ma lộng hành đến độ có người thân trong gia đình vì tiếc của nên bạo gan đến ở thử một đêm, đã bị ma nắm đầu liệng ra khỏi cửa sổ! Từ đó không ai còn dám thử nữa. Một dinh cơ đồ sộ như thế mà đành phải bỏ hoang trong một thời gian khá dài đến cả 10 năm! Cho đến đầu thập niên 60 thì thầy Bảy được đổi về đây. Mang dòng máu nghệ sĩ đảng tử, Thầy tuy đã nghe danh về ngôi nhà này, nhưng với bản tính bướng bỉnh không tin chuyện ma quỷ lại không có chỗ trọ, thấy ngôi biệt thự này quá “ngon lành” nên cũng đánh liều muốn thử thời vận một phen. Thế là Thầy tìm đến ông Hội Đồng Tụ và ngỏ ý muốn thuê mượn ngôi nhà. Ông Hội Đồng cười sőt sảng:

- Nếu Thầy ở được, tôi cho Thầy ở không chứ chẳng phải thuê mượn gì cả!
- Vì đã nghe danh ngôi nhà này rồi nên Thầy Bảy nghĩ đến kế hoạch đối phó. Thầy kể lại chuyện này với tôi như sau:

“Thầy biết không, vì ngôi nhà này bỏ hoang đã lâu nên không vô điện. Để chuẩn bị cho đêm đầu tiên, tôi đã phải chạy đi mua hàng chục cây đèn Hoa Kỳ cỡ bự, dầu mỡ đèn hàng, đốt đèn thử trước cho chắc ăn là không cây nào bị trở ngại. Trước đó tôi cũng đã vào lớp kêu gọi khoảng chục đứa học trò lớn, bặm trợn, tối nay mang giàng thun, gậy gộc đến trợ lực tôi. Tất cả bọn chúng đều y hẹn đến tiếp tay thầy vào buổi tối đầu tiên. Thế là tôi yên bụng, thầy trò chúng tôi ngồi chờ đợi xem chuyện gì sẽ xảy ra xem có đúng như lời đồn đãi hay không.

Mọi sự đều có vẻ yên lành cho đến khoảng 10 giờ tối. Đột nhiên những cây đèn mà tôi đặt ở mỗi góc nhà từ từ tàn lụi dần và tắt hẳn như có ai đó đã lấy tay đè lên tim đèn. Mà không phải tắt cả chúng

đều tắt một lượt đầu nghe. Từ từ từng cây một, cây nọ đến cây kia như có ai đó đang cố tình đùa nghịch với tôi. Khi cây đèn cuối cùng tắt hẳn thì đồng thời ở ngoài cửa, cửa lớn lẫn cửa sổ, hàng đàn con chim ụt, con nào con nấy to như con gà mái bay vào tấn công chúng tôi. Tôi hô đám trẻ vung gậy và bắn giàn thun chống trả. Thế là chúng biến đi. Rồi một lát, cả một đàn mèo mun, con nào con nấy to bằng con heo con, mắt xanh lè phóng vào như muốn cắn xé chúng tôi. Tôi lại hô đám trẻ chống trả. Thế là chúng lại biến đi. Tình hình trở nên yên tĩnh trong một lúc và tôi nghĩ rằng trò quái phá này có lẽ đến đây là chấm dứt. Nhưng không, khoảng chừng 11 giờ tối, trên rầm thượng bỗng nhiên có những tiếng xiềng xích khua rồn rảng, rồi tiếng dao vằm thớt và tiếng những người đàn bà nói chuyện ì xèo với nhau như người ta đang tụ lại nấu nướng để làm đám giỗ. Chúng tôi yên lặng chờ xem “họ” sẽ giở trò gì nữa đây để tìm cách đối phó. Một lát, những tiếng động kia chợt im bật. Đang từ ồn ào, không khí rơi vào một sự tĩnh mịch đến rợn người. Đột nhiên trong sự im vắng đó bỗng nổi lên những tiếng kêu than rên xiết của những người đang bị hành hạ tra tấn. Tiếng kêu than ai oán và thê lương xoáy mạnh vào đầu, vào tim tôi, đến độ bây giờ cả 10 năm sau, tôi vẫn nghe như chúng vẫn còn văng vẳng bên tai. Tiếng kêu than thê thảm này quả là quá sức chịu đựng đối với một con người. Tôi hết còn chịu nổi và kêu đám học trò “rút binh”!

Tuy nhiên do vẫn còn “tiếc của đời”, tôi kêu đám học trò giúp tôi thử thò vận thêm một đêm nữa. Cái đêm thứ hai này, tấn tuồng lại xảy ra y như đêm trước và đến khoảng 11 giờ khuya thì tiếng kêu than rên xiết lại trở dậy. Bỗng nhiên trong lúc này, từ đâu trong tiềm thức, miệng tôi bật lên câu niệm: **NAM MÔ QUÁN THẾ ÂM BỒ TÁT**. Bỗng dưng, tất cả những tiếng rên xiết thê thảm kia đều im bật ngay lập tức.”

Thầy Bảy ngưng một lát, xong bắt đầu tiếp tục câu chuyện với giọng nhiệt thành hơn:

- Thầy biết, tôi là người theo đạo Ông Bà, không hẳn là một người theo Phật giáo. Lúc niệm danh hiệu Bồ Tát Quán Thế Âm có thể là do truyền thống tin Trời Tin Phật đã có từ lâu đời trong gia đình nên mới buột miệng ra như thế. Nhưng khi mới niệm lên một câu mà linh ứng như vậy, quả thật là lúc đó lòng tôi rất khoái chí. Tôi nghĩ thầm: “Thế là tao đã có biện pháp trị chúng mày rồi nghe!” Nhưng rồi một

hồi tỉnh trí lại, tôi bỗng suy nghĩ: “Ma quỷ là có thật –vì chúng đang phá mình muốn chết đây- thế mà khi niệm danh hiệu Bồ Tát Quán Thế Âm, chúng ngưng ngay sự quấy phá, tức là chúng cũng kính sợ Ngài, điều này có nghĩa là Bồ Tát Quán Thế Âm cũng có thật. Tôi chỉ suy luận đơn giản như thế và rồi tôi tin tưởng tuyệt đối vào công năng và uy lực của Ngài. Thế rồi tôi nghĩ đến vong linh của những oan hồn uổng tử đã chết trong căn nhà này chưa được siêu độ, có lẽ họ đang đau khổ lắm, thế là tôi hứa với họ rằng tôi sẽ mời Thầy về làm lễ cầu siêu cho họ vào ngày mai.

Tôi đã giữ đúng lời hứa. Chỉ vào bức hình Bồ Tát giữa trang thờ, Thầy Bảy tiếp, hôm sau tôi đi Long Xuyên thỉnh tôn tượng của Ngài đem về thờ và tôi trở thành một người tin tưởng hoàn toàn vào sự linh ứng nhiệm màu của Bồ Tát Quán Thế Âm. Tôi cũng đã làm lễ cầu siêu chu đáo cho “họ” và từ đó “họ” không còn quấy phá tôi nữa. Nhưng chỉ phòng của tôi ở thôi à nhen. Những phòng khác tôi không bảo đảm đâu à. Không tin Thầy cứ ngủ thử lại một đêm, nếu không có chuyện gì xảy ra, sáng mai tôi sẽ bao Thầy đi ăn sáng!” Dĩ nhiên tôi từ chối sự thách đố này. Không phải là vì tôi sợ ma, nhưng vì với tôi, đây không phải là chuyện để đem ra đánh cá!

Những chuyện linh ứng của Bồ Tát thì nhiều vô số kể. Trong cuộc chiến khốc liệt vừa qua. Trong cuộc hành trình vượt biển Đông bi thảm của người Việt tỵ nạn, bao nhiêu gia đình, bao nhiêu sinh mạng đã được Ngài cứu độ, vượt thoát khỏi hiểm nghèo, được Ngài đưa từ cõi chết trở về lại với cõi sống. Bao nhiêu chuyện mà tôi được nghe, được thấy và đôi khi chính mình là nhân vật trong cuộc, tôi chỉ đơn cử ra một vài truyện ma nói trên để mọi người thấy rằng có những cảnh giới vẫn luôn hiện hữu ngay bên cạnh chúng ta nhưng do khả năng giới hạn của mình, chúng ta đã không thấy được, nhưng không có nghĩa là chúng không hiện hữu. Cũng vậy, Bồ Tát Quán Thế Âm không phải là một nhân vật huyền thoại tôn giáo mà là một vị Bồ Tát có thực, đã và đang có mặt trong cảnh giới này, bên cạnh chúng ta, luôn luôn lắng tai nghe những tiếng kêu thương của chúng sanh để tìm đến giúp đỡ cứu độ.

Đại sư Tinh Vân, một danh tăng Trung Hoa hiện đại, trong bài tựa cuốn “Phổ Đà Sơn Dị Truyện” đã nhận định rằng:

“Một điều rất đáng tiếc và rất lấy làm lạ là lòng người thời nay, cứ nói đến sự cảm ngộ linh nghiệm của Bồ Tát là thấy đôi phần nghi hoặc, nói đến sự hiện thân của Bồ Tát thì bao giờ cũng cho đó là truyện thần thoại. Người không tin Phật giáo như thế đã đành, mà cả những người tín ngưỡng Phật giáo cũng phạm những sai lầm đó. Một điều không thể tha thứ được, đó là những người tín ngưỡng Phật giáo và đã nghiên cứu khá sâu về Phật pháp, thế mà từ lời nói đến bài viết, họ cũng không dám đề cập đến sự hiện thân vô hình hoặc hữu hình trong sự cảm ứng của Phật Bồ Tát, chính họ cũng sợ người ta cười là truyện thần thoại, điều đó quả thực là một sai lầm vô cùng to lớn! Khi chúng ta lần đọc tạng kinh, nhất là đọc đến Hiền Ngu Nhân Duyên Kinh, Bách Dụ Kinh, Kinh Luật Di Tướng, Lục Độ Tập Kinh, v.v... trong đó chẳng đã ghi lại những sự việc rất kỳ lạ đó sao? Nếu coi tất cả những truyện đó là thần thoại, thì quả thực, tôi không thể hiểu nổi chúng ta dựa trên cơ sở nào mà xây dựng lòng tin đối với tôn giáo và sự ngưỡng mộ lý tưởng tôn giáo.”

Và Ngài sách tấn:

“Thời đại ngày nay, quả thực là hỗn loạn rối ren đến cực điểm, ma quỷ múa may, tà thuyết lộng hành, nhân tâm không chốn quy y, tinh thần chẳng nơi ký thác, biển khổ mênh mông, rồi con người sẽ đi về đâu? Thiên tai nhân họa, làm sao giải thoát cho được? Đó là một vấn đề đang nung nấu trở trong lòng mỗi người. Có cách nào giải quyết vấn đề này chẳng? Duy nhất chỉ có một câu trả lời, đó là hãy tin vào Quán Thế Âm Bồ Tát! Hãy đem tất cả bản thân mình quy y, gởi gắm vào Quán Thế Âm Bồ Tát, hiểu rõ Quán Thế Âm Bồ Tát là sự thị hiện của Đại Từ, Đại Bi, Đại Trí Tuệ, Đại Dũng Mãnh, dù trước mắt chúng ta là những gì đau khổ, tai họa, phiền não, chỉ cần chúng ta nhất tâm bất nhị, thực lòng tín ngưỡng, xưng niệm, lễ bái, nếu chúng ta có được lòng từ bi, trí tuệ và dũng mãnh của Quán Thế Âm Bồ Tát, thì Quán Thế Âm Bồ Tát nhất định sẽ giải cứu chúng ta”. (3)

Trong tâm thành và niềm tin tưởng như thế, tôi có duyên may được đọc tác phẩm “Bồ Tát Quán Thế Âm” của GS Tiến sĩ CHUN-FANG YU, đương kim Khoa trưởng Phân khoa Tôn giáo Đại Học TB New Jersey. Tiến sĩ Yu lúc còn bé 4, 5 tuổi đã thường được nghe bà nội tuyên xưng về Bồ Tát, lớn lên niềm tin tưởng của Bà vẫn không hề thoái chuyển và đó là động cơ chính thúc đẩy Bà tiến hành công trình nghiên cứu này, một công trình nghiên cứu có thể nói là đầy đủ nhất

về Bồ Tát Quán Thế Âm từ trước đến nay mà qua đó, chúng ta sẽ hiểu được lý do tại sao Bồ Tát Quán Thế Âm đã được kính ngưỡng trong các quốc gia Phật giáo -cả Nguyên Thủy lẫn Đại Thừa- và đặc biệt tại Trung Quốc, quê hương của tác giả, tín ngưỡng tôn thờ Bồ Tát Quán Thế Âm đã phổ cập trong dân gian từ bao đời nay, thể hiện qua câu ngạn ngữ: “Người người niệm Di Đà, nhà nhà thờ Quán Âm”.

Cũng trong tâm thành và niềm tin tưởng như thế, tôi xin phép tác giả được chuyển tác phẩm này sang Việt ngữ. Hy vọng là sẽ có thêm nhiều người có dịp được gieo duyên lành cùng Bồ Tát. Cầu mong chư Tôn Đức, quý vị thức giả bỏ khuyết cho những chỗ sai lầm trong khi chuyển ngữ.

NAM MÔ ĐẠI TỪ ĐẠI BI QUÁN THẾ ÂM BỒ TÁT.

Tâm Hà Lê Công Đa

(1) : *“The Book of Miracles”, Kenneth L. Woodward, Dimon & Scuster xb, 2000. p. 320-321.*

(2) : *Một loại bánh ngọt làm bằng bột gạo khô và đường phổ biến ở miền Trung, nhất là vào dịp Tết.*

(3) : *Phở Đà Sơn Dị Truyện. Pháp sư Chử Vân. NVP dịch. Sách ấn tống, xb1999. p. 6-7.*

---o0o---

CHƯƠNG I - Phần Dẫn Nhập

Quán là xem xét lắng nghe, Âm là âm thanh, tiếng kêu. Quán Âm hay Quán Thế Âm (Kuan-Yin) là danh hiệu bằng tiếng Trung Hoa của Bồ Tát Avalokitesvara, vị Bồ Tát tiêu biểu của phẩm tính Đại Từ Bi mà công năng và hạnh nguyện chính là chuyên tâm xem xét, lắng nghe những tiếng kêu thương của cuộc đời để tìm đến giúp đỡ, cứu độ. Tín ngưỡng tôn thờ Bồ Tát Quán Thế Âm là một tín ngưỡng rất phổ thông tại các quốc gia Phật giáo Á Châu, đặc biệt là Trung Quốc được thể hiện qua câu ngạn ngữ: «Người người niệm Di Đà, nhà nhà thờ Quán Âm». Các quốc gia trong vùng Tây Á do ảnh hưởng của Trung Quốc, cũng đã gọi Ngài bằng danh hiệu này: Nhật gọi là Kannon hay Kanzeon, Triều Tiên là Kwanse'um còn Việt Nam như

chúng ta đều biết, danh hiệu của vị Bồ Tát chuyên cứu khổ cứu nạn này là Quán Thế Âm. Thế nhưng không phải chỉ tại các quốc gia theo truyền thống Phật giáo Bắc Tông trong vùng Tây Á là có khuynh hướng tôn thờ Ngài mà nói chung là cả toàn vùng Á Châu. Thậm chí người ta còn xem Ngài như là một vị nữ thần linh hiển mà qua những hình tượng được nghệ nhân sáng tạo trong các thế kỷ 17 và 18 hiện được trưng bày trong các bảo tàng viện, Ngài được trình bày dưới dạng nữ thân. Tuy nhiên tại Ấn Độ, Tây Tạng, Tích Lan và Đông Nam Á, Bồ Tát Avalokitesvara đã không hề được thờ phượng như là một vị nữ thần. Ngay cả tại Trung Quốc qua những tranh vẽ tìm thấy tại Đôn Hoàng sáng tác vào khoảng thế kỷ thứ mười, thoát tiên Ngài cũng được trình bày dưới dạng nam thân với hàng ria mép (1). Như vậy do đâu lại có sự hoá thân từ một nam thân Bồ Tát Avalokitesvara trở thành nữ thân Quán Thế Âm Bồ Tát? Đây là một hiện tượng đặc thù Trung Hoa đã gây hứng khởi cho nhiều nhà học giả đặc biệt quan tâm nghiên cứu.

Bồ Tát Quán Thế Âm ngày nay đã được biết đến tại Hoa Kỳ và lục địa Âu Châu như là kết quả của một sự kết hợp bởi chủ nghĩa nữ quyền cùng với làn sóng di dân của các tăng sĩ Phật giáo vào các nước phương Tây. Mặc dù Phật giáo đã được biết đến tại Hoa Kỳ kể từ thế kỷ thứ 19, nhưng có thể nói rằng những biến cố chính trị tại Á Châu sau thời Thế chiến thứ hai đã góp phần lớn lao trong việc du nhập tôn giáo này vào các nước phương Tây. Khi Trung Hoa rơi vào tay Cộng sản năm 1949, một số lớn các tăng sĩ Phật giáo đã đào thoát qua Hồng Kông, Đài Loan, Tân Gia Ba và Hoa Kỳ. Cũng tương tự như vậy, khi Trung Cộng xâm lăng Tây Tạng, các vị Lạt Ma đã trốn thoát qua Ấn Độ và một số cũng đã đến được Hoa Kỳ. Rồi đến khi cuộc chiến Việt Nam kết thúc vào năm 1975, một đợt di dân mới từ Việt Nam và các quốc gia Đông Nam Á trong thập niên 1980 đã giới thiệu đến người bản địa nhiều sắc thái khác nhau của Phật giáo cũng như một số các vị Bồ Tát khác mà họ thờ phượng. Trong tất cả các truyền thống Phật giáo này, Bồ Tát Quán Thế Âm hầu như đều được kính ngưỡng. Chưa kể là trong những năm gần đây, các nhà học giả Hoa Kỳ thuộc khuynh hướng nữ quyền đã bắt đầu thích thú đi sâu vào việc khám phá một truyền thống nữ thần - của Tây phương trước thời kỳ hưng khởi của giáo hệ Cơ Đốc hoặc là những linh thần không thuộc truyền thống tôn giáo phương Tây (2), trong trường hợp này Bồ Tát Quán Âm cũng như Tara, Kali, và Durga là những biểu tượng được đặc biệt chiếu cố.

Mặc dù đây có thể là điểm nổi bật hơn cả tuy nhiên không phải là nét đặc thù duy nhất khiến cho Bồ Tát Quán Thế Âm được đặc biệt lưu tâm. Những đặc tính khác của Ngài cũng có sức thu hút tương tự. Chẳng hạn như, tại sao tín ngưỡng tôn thờ Bồ Tát Avalokitesvara đã trở nên phổ quát trong Phật giáo thế giới, kể cả các quốc gia chịu ảnh hưởng truyền thống Nguyên thủy, Đại thừa hay Mật Tông? Những vị Bồ Tát mang hạnh nguyện vào đời cứu độ tất cả mọi loài chúng sanh. Để thực hiện hạnh nguyện cao cả đó, các Ngài đã chọn con đường hoàn thành Phật đạo thay vì đi tìm kiếm niết bàn riêng rẽ cho cá nhân mình như các vị A la hán. Bồ Tát, như thế, đã trở thành những mục tiêu mới cho các người theo tông phái Đại thừa và Mật tông; trong khi đó truyền thống Nguyên thủy chỉ tôn thờ Đức Phật Thích Ca, còn danh xưng « Bồ Tát » chỉ nhằm liên hệ đến những tiền thân của Đức Phật trước khi Ngài giác ngộ đạt thành chánh quả. Thêm vào đó, truyền thống Nguyên thủy chỉ tin tưởng vào một số lượng Bồ Tát rất giới hạn, cụ thể như tiền thân của Đức Phật Thích Ca, và vị Phật tương lai, Bồ Tát Di Lặc; còn khuynh hướng Đại thừa thì tin tưởng rất nhiều vị Bồ Tát khác nhau, đồng thời qua đó kêu gọi Phật tử phát khởi Bồ Đề tâm (tâm thức thúc đẩy con người thực hành Bồ tát đạo nhằm đạt thành Phật quả) là một trong những khác biệt có ý nghĩa nhất giữa hai truyền thống Phật giáo.

Có hai lý do để cho ta có thể giải thích tại sao tín ngưỡng tôn thờ Bồ Tát Quán Thế Âm lại bám rễ đâm chồi một cách thành công tại nhiều quốc gia Á Châu như thế. Trước tiên, kể cận Đức Phật, Bồ Tát Quán Thế Âm là một trong số những vị Bồ tát hiếm hoi được quần chúng tôn thờ một cách liên tục và phổ biến tại Ấn Độ. Kể từ những thế kỷ đầu tiên của Công Nguyên cho đến khi Phật giáo biến mất khỏi xứ này vào thế kỷ thứ 12, Bồ Tát Avalokitesvara đã dành trọn sự tôn thờ kính ngưỡng của những người Phật tử thuần thành. Những kinh sách, những hình tượng nghệ thuật mới về Ngài đã luôn được sáng tạo theo với thời gian. Bởi vì Ấn Độ là quê hương của Phật giáo, nếu Ngài được đặc biệt tôn thờ tại đây thì điều tất nhiên, hình ảnh của Ngài cũng dễ dàng được đón chào và chấp nhận tại các quốc gia Phật giáo khác. Lý do thứ hai khiến việc tôn thờ Bồ tát phát triển mạnh mẽ bên ngoài lãnh thổ Ấn Độ liên hệ đến bản chất cơ bản của Phật giáo như là một tôn giáo. Cũng giống như việc Phật giáo đã cộng tồn một cách hài hoà với Bà La Môn giáo và Ấn Độ giáo tại Ấn Độ, Phật giáo đã không tìm cách để thay thế các tôn giáo bản địa khi Phật giáo được du nhập vào những quốc gia này. Được gọi là

Lokesvara (Thế Giới Vương: Vua của Thế Gian) tại Cam Bốt, Java và Việt Nam (Chàm); Lokanatha (Thế Tôn, Người Bảo Hộ Thế Giới) tại Miến Điện; Natha Deviyo tại Tích Lan; và Chenresi (Kẻ Nhìn Bằng Cặp Mắt Sáng Suốt) tại Tây Tạng, Bồ Tát Avalokitesvara có thể được gọi bằng những danh hiệu khác nhau, nhưng tựu trung toàn vùng văn hóa Phật giáo khu vực Nam, Đông Nam và Tây Á người ta đều biết đến Bồ Tát và thờ phượng Ngài.

Mặc dù Bồ Tát là hiện thân của lòng từ, tuy nhiên tùy thuộc vào khung cảnh văn hoá của mỗi quốc gia, hình ảnh này đã được thể hiện một cách khác nhau. Trung Quốc và những quốc gia chịu ảnh hưởng sâu đậm bởi nền văn hoá này như Nhật Bản, Triều Tiên, Việt Nam đã xem Bồ Tát Quán Thế Âm như là một hình ảnh biểu trưng của trí tuệ cho những thiền gia và đồng thời cũng là vị « Phật Bà Cứu Khổ Cứu Nạn », đặc biệt rất quan tâm ưu ái đến giới phụ nữ; trong khi đó tại Tích Lan, Tây Tạng và Đông Nam Á, hình ảnh Bồ Tát gắn liền cùng với các vương triều. (Theo Boisselier 1965, 1970; Chutiwongs 1984; Holt 1991; Kapstein 1992; Monnika 1996). Sự thần thánh hóa những vị vua, sự tạo dựng nên những hình ảnh đầy tính cách quyền phép về các vị thần linh, cũng như niềm tin tưởng của vương quyền vào quyền năng của các ảnh tượng là những tư tưởng một thời rất thịnh hành trong vùng lục địa và quần đảo Đông Nam Á. Học giả Stanley J. Tambiah (1982: 5-19) đã nói về tín ngưỡng này cũng như sự thờ phượng các ảnh tượng của cả Phật giáo lẫn Ấn Độ giáo tại vương quốc Khmer của Cam Bốt, vương quốc Chiêm Thành của Việt Nam và vương quốc Nam Dương trước đây. Cụ thể như vua Bhavavarman II (trị vì khoảng giữa thế kỷ thứ 7) của thời kỳ tiền-Khmer, Cam Bốt, đã sùng bái Lokesvara hay Chúa Tể của Thế Giới như là vị thần bản mệnh của mình và cho tạo dựng nên những tôn tượng của Ngài để thờ phượng. Những vị vua của triều đại Indrapura vương quốc Chiêm Thành (875-920 C.E.) là những tín đồ thuần thành của Bồ Tát Avalokitesvara. Vua Indrapura II đã cho xây dựng lên một ngôi đền tráng lệ để thờ phượng Ngài vào năm 875 và đặt tên cho ngôi đền là Laksmindralokesvara, bằng cách ghép tên của mình cùng với danh hiệu của Bồ tát Avalokitesvara (Howard 1996a :233).

Tất cả các quốc gia trong vùng Đông Nam Á ngoại trừ Miến Điện đều cùng chia sẻ chung một ý hệ về sự sùng bái « thiên vương » (devaraja), mà qua đó họ đã đồng hoá vị vua đang cai trị với hình

ảnh của một vị thần linh Ấn Độ giáo hay Phật giáo. Một thí dụ cụ thể là ngôi đền nổi tiếng Đế Thiên Đế Thích (Angkor Wat), một ngôi đền bằng đá lớn nhất thế giới được xây dựng trong khoảng thế kỷ thứ 12 và 13 tại Cam Bốt. Ngôi đền Đế Thiên Đế Thích được xem như là nơi trú xứ của các thiên thần kể cả các vị thiên vương. Đây là nơi mà các vị thần linh Phật giáo lẫn các vị thiên vương được tôn thờ trộn lẫn xen kẽ cùng nhau, nổi bật lên trên tất cả là vị vua của các tầng trời, Đế Thích. Người ta tin rằng những tín đồ thờ phượng Lokeshvara sẽ được sinh về nơi Thiên giới dưới sự cai quản của vua Jayavarman VII (1181-1218), người đã xây dựng nên ngôi đền Bayon tại trung tâm vương thành Angkor Thom. Vua là người đưa Phật giáo trở thành quốc giáo. Tại Bayon còn lưu lại những ngôi tháp lớn chứa hình tượng những khuôn mặt vĩ đại mà người ta tin rằng đó là những hình ảnh của vị vua được thần thánh hoá mang nhân dạng Lokeshvara. Không phải chỉ riêng nhà vua được đồng hoá với hình ảnh của Bồ tát mà ngay cả Hoàng hậu, Jayavaradevi, cũng có thể đã được ghi dấu lại sau khi băng hà bằng một bức tượng của Tara, vị thi giả của Bồ Tát (Jessup và Zephir 1997: 304; Bunnag 1984:161; Zwalf 1985:176).

Cũng tương tự như thế, Bồ Tát Avalokitesvara đã được tôn thờ như là một vị thần bảo hộ vương quốc của các vương triều Tích Lan kể từ thế kỷ thứ 15 và các vị vua của đảo quốc Java trong thời kỳ tiền Hồi giáo, thế kỷ thứ 13 đến thế kỷ thứ 15. Tại Tây Tạng, Bồ tát Avalokitesvara cũng được tôn thờ như là vị thần bảo hộ đất nước, mà một vị vua nổi tiếng nhất trong lịch sử Tây Tạng, Srong-bstan sgam-po (649) và Đức Đạt Lai Lạt Ma được quần chúng Phật tử tin tưởng là những hóa thân của Bồ Tát Avalokitesvara. Người Pai sinh sống tại vùng Vân Nam, khai sinh ra các vương quốc Nam Châu và Đại Lý dưới các triều đại Đường (618-906), Tống (960-1279) cũng chia sẻ một niềm tin tưởng như thế. Được biết đến dưới danh hiệu A-ts'o-yeh Quán Âm, Bồ tát đã được thờ phượng như là vị khai quốc và đồng thời cũng là vị thần bảo hộ của các vương triều này (Yu 1991; Howard 1996a). Người Pai đã chia sẻ vương hiệu của Bồ tát Avalokitesvara với các quốc gia lân bang mà họ giao dịch mật thiết. Sau này trong các kinh sách Phật giáo Đại thừa và Mật Tông, Bồ Tát Avalokitesvara đã được trình bày như là một khuôn mặt bao trùm lên tất cả, là kẻ sáng tạo và cứu vớt muôn loài, mọi thế giới. Vương hiệu mang hình tượng Ngài đã xuất hiện một cách tự nhiên trong khung

cảnh mà trước đó cũng như đương thời không có một hình ảnh cao cả nào có thể so sánh được.

Một cách rõ ràng là trước đó Bồ Tát Avalokitesvara đã chưa hề trở thành một vị nữ thần. Thế thì tại sao tại Trung Quốc Bồ Tát đã không gắn liền với các vương triều như tại các quốc gia Phật giáo khác? Phải chăng một điều khá dễ hiểu là vì ý hệ quân chủ và biểu tượng vương quyền của Trung Quốc đã được thiết định trước khi Phật giáo du nhập vào quốc gia này thế nên đã không chấp nhận một hình ảnh nào khác? Vị Hoàng Đế Trung Quốc chịu Mệnh Trời mà trị dân. Ý niệm này đã được hình thành từ thời nhà Chu (1122 -256 trước Công Nguyên –B.C.E.). Vua là Thiên Tử và là một nhân tố quan trọng trong Tam Tài: Thiên - Địa – Nhân. Tất cả những ý niệm này đã được tinh lọc lại thêm một lần nữa dưới triều đại nhà Hán (206 B.C.E – 220 Công Nguyên – C. E.). Ý thức hệ Khổng Giáo hầu như chi phối trọn vẹn các thể chế vương quyền tại Trung Quốc trải qua các triều đại. Thần hoặc thỉnh thoảng trong lịch sử có một vài vị quân vương đã có ý định dùng tư tưởng Phật giáo làm chỗ tựa cho vương quyền, nhưng những cố gắng này tỏ ra rất hạn chế và không kéo dài được bao lâu. Chẳng hạn như Hoàng Đế Bắc Ngụy, Văn Thành Đế (453-465) đã cho xây năm hàng động tạc tượng Phật tại Vân Cương mà mỗi vị Phật tiêu biểu cho một vị Hoàng Đế tiên triều, chứng tỏ là ông đã có ý muốn sáng tạo ra một chủ thuyết thần quyền trên căn bản Phật giáo. Nữ Hoàng Đế Vũ Tắc Thiên (684 – 704) cũng đã tự xưng mình là Di Lạc giáng trần và Hoàng Đế Càn Long (1736- 1765) thì coi mình là hóa thân của Bồ Tát Văn Thù. Ngoại trừ trường hợp đặc biệt của Từ Hi Hoàng Thái Hậu cuối thế kỷ thứ 19 đã ăn bận y phục mô tả như là giống với hình ảnh Bồ Tát Quán Thế Âm để tạo sự chú ý trong các buổi hội hè giải trí, lịch sử Trung Quốc không cho thấy có một vị quân vương nào tự xem mình là hóa thân của Bồ Tát Quán Thế Âm.

Ý tưởng về một vị Bồ Tát - với lòng từ bi vô lượng và công năng cứu độ luôn luôn đáp ứng mọi tiếng kêu than để giúp đỡ mà không hề phân biệt đẳng cấp, phái tính, thậm chí tư cách đạo đức- là một ý tưởng tương đối mới mẻ đối với người Trung Quốc. Đây là một vị linh thần mới, chẳng những có thể giúp cho con người đạt đến giác ngộ, mà còn cứu vớt họ ra khỏi những nghịch cảnh khổ đau của đời thường, giúp cho họ được sống như ý, « chết an lành » và lại còn đảm bảo cho cả kiếp sau. Đã không có một ông Trời, một nữ thần

nào trước đó tại Trung Quốc có khả năng tuyệt vời như Bồ Tát Quán Thế Âm, thần hoặc nếu đã có những vị nữ thần như thế, không có hình ảnh nào khả dĩ tồn tại lâu dài có khả năng thu hút tín đồ trước khi Quán Âm xuất hiện. Như thế, đã có một khoảng trống tín ngưỡng tại Trung Quốc mà hình ảnh của Bồ Tát Quán Thế Âm xuất hiện đã có thể lấp đầy một cách dễ dàng và đúng lúc.

Trong khi nghiên cứu những lý do tại sao người Trung Quốc dưới triều đại nhà Hán đã mở vòng tay đón nhận Phật giáo một cách dễ dàng nhanh chóng, học giả Eric Zürcher đã đưa ra nhận định rằng: « Thay vì vay mượn ngôn ngữ từ đạo Khổng và đạo Lão (hoặc nếu có cũng rất hiếm hoi), điểm nổi bật đặc sắc nhất của Phật giáo thời Hán là sự mới mẻ, sáng tạo của nó. Quan điểm cho rằng Phật giáo được chấp nhận bởi vì, trên một phương diện nào đó, nó phù hợp với truyền thống cổ truyền của người bản địa là một quan điểm hoàn toàn sai lầm khó có thể chấp nhận được: Phật giáo có khả năng thu hút không phải chỉ vì nó là một cái gì gần gũi thân quen, mà bởi vì trên căn bản nó là một cái gì đó mới lạ » (1991:291). Điều mà ông ta cho rằng Phật giáo thời Hán là «sự tiếp thu có chọn lựa từ bên ngoài» cũng có thể áp dụng được vào trường hợp của Bồ Tát Quán Thế Âm. Người Trung Quốc cảm thấy bị thu hút bởi Bồ Tát không phải vì bà/hay ông ta mang một hình ảnh tương tự với bất cứ vị thần linh nào của người bản địa mà chắc chắn là vì không có vị thần linh nào của người Trung Quốc lại giống bà/hay ông ta. Tuy nhiên một khi hình ảnh Bồ Tát Quán Thế Âm đã được chấp nhận vào nguồn mạch chính thống, thì nói chung, cũng giống như Phật giáo, Bồ Tát đã được nhận thức và quan niệm theo kiểu cách của nền văn hoá Trung Quốc. Hiện tượng chuyển phái -từ nam sang nữ- của Bồ Tát Quán Thế Âm trong Phật giáo Trung Quốc có thể được xem như là một trường hợp đáng nghiên cứu về sự chuyển hoá của Phật giáo Trung Quốc. Một nền văn hóa có thể bị thu hút bởi một nền văn hoá ngoại lai, tuy nhiên trong quá trình tiếp thu nó không ngừng biến đổi yếu tố lạ lẫm trở thành quen thuộc. Đây là điều mà Edward Said đã từng nhận định về mối tương quan ảnh hưởng giữa hai nền văn hóa: «Quả là một điều hoàn toàn tự nhiên khi tâm lý con người có khuynh hướng chống lại sự xâm lấn của những cái gì xa lạ chưa thuần hoá, cũng thế những nền văn hóa thường có khuynh hướng áp đặt sự chuyển hóa lên những nền văn hóa khác, không hề chấp nhận chúng trong tình trạng nguyên dạng mà sau khi đã biến đổi chúng theo lợi ích của kẻ tiếp thu » (1978 :67).

Phật giáo như thế đã cung ứng những kiểu mẫu và biểu tượng cần thiết cho những mảnh đất đón nhận nó. Để có thể thích ứng với những tôn giáo và truyền thống văn hóa khác biệt tại các quốc gia Á Châu, một số hình thái Phật giáo mới đã được khai triển, hình thành. Trường hợp Phật giáo Nhật Bản là một thí dụ điển hình. Từ những tông phái Thiên Thai, Tịnh Độ, Hoa Nghiêm, Thiền,... của Trung Quốc bỗng chốc đã biến thành những Tendai, Jodo, Kegon, hay Zen của Phật giáo Nhật Bản. Mặc dù người Trung quốc đã đặt căn bản những giáo lý chính yếu và cách thức hành trì tu tập của họ trên một vài kinh điển dịch từ Phạn ngữ, những kiểu cách và đặc điểm nổi bật vẫn phản ảnh lẽ lối suy nghĩ cũng như những giá trị văn hoá Trung Hoa. Những học giả Phật giáo Trung quốc đã gọi tiến trình này là «Hán hoá» (3). Tuy nhiên nếu ta dùng những danh từ như «chuyển hoá» hay «địa phương hoá» để mô tả hiện tượng này thì có lẽ thích đáng hơn. Và điều này đặc biệt phù hợp với trường hợp của Bồ Tát Avalokitesvara, vị Bồ tát đã trải qua bao nhiêu lần chuyển hoá, mang những danh hiệu khác nhau, được trình bày khác biệt trong nghệ thuật, cũng như làm nảy sinh ra những cách thức hành trì và nghi lễ khác nhau tại những quốc gia Phật giáo Á Châu chịu ảnh hưởng Trung Quốc. Qua quá trình, Bồ Tát đã được địa phương hoá để phục vụ cho lợi ích và nhu cầu của vùng đất mới tiếp nhận mình. Thuật ngữ «địa phương hóa» được dùng ở đây mang cùng một ý nghĩa mà những học giả khác đã dùng để mô tả tiến trình mà Phật giáo đã được du nhập vào những truyền thống văn hoá địa phương khác biệt với Trung Quốc (4). Trong khi Avalokitesvara là một vị đại Bồ tát có tầm vóc phổ quát nhưng đồng thời Ngài cũng mang những nét đặc thù của bản sắc địa phương. Cũng tương tự như thế, một khi Quán Thế Âm được thờ phượng tại Trung Quốc, hình ảnh của Ngài đã hoà nhập vào mạch sống của từng địa phương làm phát sinh ra những giáo phái tôn thờ Ngài ngay tại những nơi đó. Từ những tiếp thu có chọn lựa bởi những truyền thống văn hoá của những vùng đất đón nhận Ngài, kết quả là chúng ta có hình ảnh của vị Bồ tát đã được địa phương hoá.

Một điều có lẽ cũng cần được giải thích ở đây là tại sao trong chương này cả hai đại danh từ giống đực và giống cái (ông/bà) đã được dùng khi đề cập đến Bồ Tát Quán Thế Âm. Nếu như chúng ta tiếp tục đọc qua những chương kế tiếp thì sẽ thấy rằng, qua những tranh tượng nghệ thuật còn lưu lại, từ đời Đường (618-907) trở về trước, Bồ Tát Quán Thế Âm đã được trình bày dưới dạng nam thân.

Tuy nhiên bắt đầu từ thời Tống sơ (960-1279) khoảng thế kỷ thứ 11, một số tín đồ đã nhìn Ngài như là một vị nữ thần và hình ảnh về một vị Phật bà Quán Âm đã được các nghệ nhân Trung Hoa sáng tạo. Sự chuyển hoá thành dạng nữ thân của Bồ Tát Quán Thế Âm được xem như hoàn tất dưới thời đại nhà Nguyên (1206-1368). Từ thời đại nhà Minh trở đi, nghĩa là vào khoảng thế kỷ thứ 15, Bồ Tát Quán Thế Âm hoàn toàn xuất hiện dưới dạng nữ thân. Tuy nhiên cho dù hình tượng nữ nhân của Bồ Tát Quán Thế Âm có tràn ngập trong văn chương và nghệ thuật đến mức nào đi nữa, giới tăng sĩ Phật giáo thủ cựu vẫn từ chối không nhìn nhận Ngài dưới dạng nữ thân. Ngay cả bây giờ những hình ảnh của Bồ tát Quán Thế Âm được thờ phượng tại các tu viện Phật giáo vẫn tiếp tục được tạo dựng theo khuôn mẫu hình tượng của đời Đường. Người ta không tìm thấy hình ảnh của một vị Bạch Y Quán Thế Âm Bồ Tát hay Nam Hải Quán Thế Âm Bồ Tát tại đây. Trong các tự viện, hình tượng của Ngài vẫn tiếp tục được trình bày dưới dạng nam thân hay ít ra là không phái tính. Một số nghệ nhân của triều đại quân chủ Trung Quốc cuối cùng vẫn còn sáng tác những bức tranh vẽ về Bồ Tát với hàng ria mép như hình tượng của Bồ Tát Quán Thế Âm được tìm thấy ở những hang động tại Đôn Hoàng trước đây. Bởi lý do này việc gọi cả danh xưng ông/bà có vẻ như là cách thể hay nhất khi đề cập đến Bồ Tát Quán Thế Âm, khi mà ngay cả sau khi Ngài đã hoàn toàn được nữ hóa, một số người vẫn xem Ngài dưới dạng nam thân.

Nhằm mục đích cung cấp những so sánh đối chiếu và nền tảng lý thuyết cho những giáo phái tôn thờ Bồ Tát tại Trung Quốc, trong phần dẫn nhập này chúng ta sẽ lần lượt nghiên cứu về những gì liên quan đến Bồ Tát Avalokitevara tại Ấn Độ mà hiện nay còn được biết, tiếp theo là một vài nét phác họa về lịch sử của Phật giáo tại Trung Quốc. Sau đó chúng tôi sẽ giải thích về phương pháp luận đã được dùng trong cuộc nghiên cứu và kết thúc bằng cách tóm tắt ngắn gọn về nội dung của các chương mục trong cuốn sách này.

---o0o---

BỒ TÁT AVALOKITESVARA TẠI ẤN ĐỘ

Tất cả Phật tử trên thế giới nói chung đều quy y và tôn kính Tam Bảo -Phật, Pháp, Tăng; tuy nhiên không có nghĩa là họ đều hiểu Tam Bảo

theo một cách thể giống nhau. Một trong những khía cạnh nổi bật nhất của truyền thống Đại thừa là kêu gọi mọi người phát khởi Bồ Đề Tâm, và tìm cầu giác ngộ không phải cho riêng cá nhân mình mà cho cả muôn loài chúng sanh. Nguồn cảm hứng mới mẻ này được đánh giá cao hơn là lý tưởng A la hán trước đây, mà mục tiêu chỉ nhằm đến niết bàn sau khi vượt tới giác ngộ. Quá trình tu tập của một vị Bồ Tát là cả một chuỗi hành trình lâu dài và gian khó. Sau khi đã phát hạnh nguyện, mỗi người tự rèn luyện mình theo con đường Bồ tát đạo bằng cách thực hành các giới hạnh ba la mật (bắt đầu bằng hạnh bố thí), tinh tấn trong thiền định, cho đến khi thấu suốt được trí tuệ của tánh không (nghĩa là nhận thức thấu đáo được rằng vạn pháp đều không có tự tánh). Bởi vì vị Bồ Tát phát nguyện sẽ cứu độ muôn loài chúng sanh, họ chọn lựa ở lại cõi đời này và luôn luôn tạo điều kiện dễ dàng cho con người gần gũi. Tuy nhiên chỉ có những vị Bồ Tát đã hoàn thành sự nghiệp tu chứng mới trở thành những đối tượng để Phật tử tôn thờ. Avalokitesvara là một trong những vị Bồ Tát của cả cõi Trời hay cả vũ trụ mà Phật giáo Đại thừa gọi là Ma Ha Tát (Snell Grove 1986 ; Robinson and Johnson 1997; Bashan 1981) (5). Cũng giống như Bồ Tát Di Lặc và Văn Thù Sư Lợi, ngài đã chứng quả thập địa trên con đường thực hành Bồ tát đạo. Được xem như là biểu hiện trọn vẹn của lòng đại từ bi, Ngài đã trở thành một trong những vị Bồ tát phổ thông nhất tại Ấn Độ. Phát triển song hành bên cạnh một tôn giáo đang được sùng bái, Ấn Độ giáo, và cạnh tranh với nó, những kinh điển Đại Thừa như Đại Thừa Trang Nghiêm Bảo Vương Kinh, được kết tập trong khoảng từ thế kỷ thứ Tư đến thế kỷ thứ Bảy (Winternitz 1927, 2 :306-7), đã dùng những biểu tượng vũ trụ phảng phất hình ảnh thần Siva và Visnu của Ấn Độ giáo để mô tả Avalokitesvara. Bồ Tát đã được tôn thờ như một vị Trời tối cao với đặc tính riêng biệt của mình.

Những sử gia về mỹ thuật và học giả Phật giáo đã không đồng ý với nhau về thời điểm chính xác lúc nào thì tín ngưỡng tôn thờ Bồ tát Avalokitesvara xuất hiện tại Ấn Độ. Chẳng hạn như cả Marie Therese de Maffman (1948) lẫn Gregory Schopen (1987) đều cho rằng tín ngưỡng này đã bắt đầu xuất hiện từ thế kỷ thứ năm. Trong khi đó Nandana Chutiwongs (1984) khẳng định rằng căn cứ trên những dữ kiện về văn học và ảnh tượng còn lưu lại cho thấy là Bồ tát Avalokitesvara đã xuất hiện tại vùng Bắc và Đông Bắc Ấn sớm nhất là vào khoảng thế kỷ thứ hai và đến thế kỷ thứ năm thì việc tôn thờ Bồ Tát đã phổ biến rộng rãi tại đây (6). Sự bất khả xác định về thời

điểm xuất hiện của tín ngưỡng tôn thờ Bồ tát Avalokitesvara tại Ấn Độ phần nào phản ánh sự tranh luận vẫn còn đang tiếp diễn chung quanh vấn đề nguồn gốc và thời kỳ tiên khởi của lịch sử Phật giáo Đại thừa. Không có một chứng cứ rõ ràng cho thấy những kinh sách nào sớm nhất đã đề cập đến sự xuất hiện của Bồ Tát. Tuy nhiên theo truyền thống, người ta đồng ý với nhau rằng Ngài được đề cập đến lần đầu tiên trong các kinh Đại Thừa Vô Lượng Thọ Trang Nghiêm Kinh (còn được gọi là Lạc Hữu Trang Nghiêm Kinh, Sukhavatavyuha Sutra), Đại Sự (Mahavastu), Thành Cụ Quang Minh Định Ý Kinh (Cheng-chu kuang-ming ting-i ching), Druma-kinnararaja pariprccha Sutra, Diệu Pháp Liên Hoa, và Tâm Kinh. Tất cả những kinh này, tuy vẫn còn là đề tài tranh luận về thời điểm xuất hiện, nhưng người ta tin rằng đã được viết vào khoảng năm 300 trước Công nguyên. (7)

Một yếu tố đã khiến cho một số các nhà học giả cho rằng tín ngưỡng tôn thờ Bồ Tát Avalokitesvara không thể nào xuất hiện sớm hơn trước thế kỷ thứ 5 là do sự khiếm khuyết những chuyện tích trong dân gian của tín đồ nói về Ngài trong giai đoạn trước đó. Trên quan điểm này, học giả Holt đưa ra nhận định:

Nếu so sánh với số lượng khổng lồ về ảnh tượng được tìm thấy trong suốt quá trình lịch sử Phật giáo Á Châu cũng như bao nhiêu phương cách mà vị Bồ Tát này được chấp nhận như là một nguồn cảm hứng tâm linh lớn lao và quan trọng trong những nền văn hoá Á Châu này, người ta ngạc nhiên khi thấy rằng số lượng những kinh sách liên quan đến Ngài rất là hạn chế. Rất nhiều những bản kinh văn ngắn bằng Phạn ngữ (được tái tạo lại từ Tạng ngữ) đều là những bài chú (đà la ni) không ngoài mục đích cầu thỉnh thần lực của Bồ Tát để sám hối tẩy trừ « tội lỗi » hoặc chữa trị bệnh hoạn như là sự ban bố những ân điển, phép lành của Ngài. Tuy nhiên những kinh văn này chứa đựng ít nhiều « nhân cách » huyền nhiệm hoặc « màu sắc giáo phái » của Bồ Tát. Sự kiện có quá nhiều hình tượng Bồ Tát đã được sáng tạo như thế so sánh với số lượng kinh văn liên hệ đến « cá tánh » và « lịch sử » của Ngài rất hiếm hoi có thể cho thấy một điều là trong khi Bồ Tát Avalokitesvara được biết là đã thu hút một số lượng những người thuần thành trong các tu viện Phật giáo Đại thừa, đặc biệt xem Ngài như là một đối tượng thiền quán, tính cách phổ thông đại chúng của tín ngưỡng tôn thờ Bồ Tát trong hàng cư sĩ Phật tử chỉ hình thành vào giai đoạn sau khi những kinh sách của truyền thống Đại thừa đã được thiết định » (1991 :30).

Chopen đã dùng dữ kiện từ những bản chữ khắc còn lưu lại của cộng đồng Phật giáo Mathura vùng Bắc Ấn trong thế kỷ thứ 5 để chứng minh rằng sự xuất hiện của Bồ Tát Avalokitesvara như là một biểu tượng giáo phái đã có liên hệ với « số lượng sút giảm rõ rệt của hàng tại gia cư sĩ -đặc biệt là phụ nữ- tương ứng với số lượng gia tăng của hàng tăng sĩ do sự xuất hiện đột ngột của một nhóm tỳ kheo riêng biệt tự gọi là Sakyabhiksus, cùng với sự xuất hiện của một hình thái cúng dường khá đặc biệt » (1987 :116). Điều này có thể cho thấy là Bồ Tát Avalokitesvara thoát tiên chỉ được thờ phượng bởi một bộ phái riêng biệt trong hàng ngũ Tăng già về sau mới lan rộng ra các tu viện Phật giáo và đại chúng.

Tuy nhiên do những ảnh tượng sơ khởi của Bồ Tát không kèm theo văn tự chú thích cũng như chúng ta không có được những nguồn sử liệu đương thời mô tả cách thức hành trì tu tập có liên hệ với việc thờ phượng Bồ Tát Avalokitesvara, quả là một điều khá võ đoán khi đi đến kết luận rằng Ngài đã không là một đối tượng của sự tôn thờ trước thế kỷ thứ năm trong những khu vực khác hơn là Mathura. Bằng chứng là vào năm 1961 người ta tìm thấy ở Taxila một bức tranh Tam Thánh chưa hoàn chỉnh của Đức Phật A Di Đà với Bồ Tát Avalokitesvara ở bên trái. Văn tự dùng trong bức tranh này thuộc ngữ hệ Kharosthi. Căn cứ vào chứng liệu ngôn ngữ, học giả John Brough (1982:70) đã xác định thời điểm bức tranh xuất hiện là vào khoảng thế kỷ thứ hai C.E. và cho rằng nhân vật chưa hoàn tất trong bức tranh Tam Thánh này không ai khác hơn là Bồ Tát Đại Thế Chí. Chutiwongs cũng đưa ra những chứng liệu khảo cổ để mạnh mẽ xác quyết rằng những hình tượng của Bồ Tát đã được sáng tạo đầu tiên tại Kàn Đà La và Mathura trong thế kỷ thứ hai, ngay sau khi truyền thống Đại Thừa phát khởi cùng với sự mở đầu của việc sáng tạo những ảnh tượng Phật giáo.

Mặc dù vấn đề xác định thời điểm Bồ Tát Avalokitesvara đã xuất hiện đầu tiên lúc nào tại Ấn Độ vẫn chưa ngã ngũ, tất cả những chứng cứ đã xác định rằng vào thế kỷ thứ năm sự hiện hữu của Bồ Tát đã được xác nhận một cách rõ ràng trong các bản văn ký sự của người đương thời. Đại sư Pháp Hiền của Trung Quốc trong chuyến hành hương «nhập Trúc cầu Pháp» vào năm 400 C.E. khi du hành ngang qua Mathura đã kể lại rằng những tăng sĩ Phật giáo Đại thừa tại đây đã thờ phượng Bồ Tát Avalokitesvara, Bát Nhã Ba La Mật (Trí Tuệ Viên Mãn) cùng với Bồ Tát Văn Thù Sư Lợi bằng cách dâng cúng

những phẩm vật trước những ảnh tượng của các Ngài (Legge 1965:46). Vào lúc mà ngài Huyền Trang du hành ngang qua vùng Tây Bắc Ấn, khoảng từ năm 630 – 645 thì tín ngưỡng giáo phái thờ phượng Bồ Tát đã được thiết định và ngài Huyền Trang đã chứng kiến tận mắt những ảnh tượng của Bồ Tát đã được các tín đồ thuần thành cầu nguyện trong mọi giai tầng dân chúng, từ vua quan, tăng sĩ cho đến thứ dân.(8) Trong khi các kinh sách và nghi thức hành trì thờ phượng mới được khai triển thì những ảnh tượng mới về Bồ Tát Avalokitesvara cũng đã được sáng tạo trên những vùng đất khác của Ấn Độ. Hình ảnh của Ngài đã trở thành phổ thông đại chúng cho đến khi Phật giáo biến mất khỏi vùng đất quê hương đã khai sinh ra nó.

Thiết tưởng chúng ta cũng nên có một cái nhìn lược sơ qua ba loại ảnh tượng về Bồ Tát Avalokitesvara trong nghệ thuật Ấn Độ cũng như những giai đoạn phát triển chính của tín ngưỡng tôn thờ Bồ Tát tại đây (9). Một nét phác họa như vậy rất là cần thiết bởi hai lý do. Trước tiên, trừ phi chúng ta hiểu biết ít nhiều về nhân dạng của Bồ Tát Avalokitesvara theo kiểu cách Ấn Độ, chúng ta khó mà phán đoán được trong một chừng mực nào đó thì Bồ Tát Quán Âm của Trung Quốc chỉ là sự rập khuôn theo kiểu mẫu hiện hữu của Ấn Độ hay là một sự sáng tạo hoàn toàn. Lý do thứ hai và cũng là lý do đặc biệt quan trọng là trong khi tiến hành một cuộc khảo sát như thế, một điểm nổi bật và rõ ràng nhất là: Trong tất cả các ảnh tượng nghệ thuật của Ấn Độ, Bồ Tát đều không hề được trình bày dưới dạng nữ thân.

Thời điểm mà ảnh tượng Bồ Tát Avalokitesvara bắt đầu được sáng tạo xảy ra dưới triều đại Quý Xương Hầu (Kusana). Hầu như các nhà học giả đều đồng ý rằng người đóng góp công đầu cho việc hoàng dương và phát triển đạo Phật là Vua Ka-Nị-Sắc-Ca I (Kaniska), vị Hoàng đế thứ ba của vương triều Kusana. Bộ tộc Quý Xương Hầu nguyên thủy là một phần của giống dân mà người Trung Hoa gọi là Nhục Chi (Yueh-chih) hiện nay nằm trong khu vực thuộc tỉnh Cam Túc, Tây Bắc Trung Quốc. Dưới áp lực của nhà Tiền Hán họ đã bị bắt buộc phải thiên cư về phía Tây và cuối cùng định cư trong vùng Bactria vào khoảng năm 135 trước Công nguyên. Vua Ka-Nị-Sắc-Ca I lên kế nghiệp vương quyền vào khoảng năm 120 C.E. là một vị vua rất sùng mộ đạo Phật, thế nên tất cả các loại hình mỹ thuật Phật giáo cũng như những hoạt động truyền giáo đều rất được Ngài chăm sóc và ủng hộ. Kết quả là không những Phật giáo chỉ nở rộ trong vùng

Tây Bắc Ấn mà lan ra cả những quốc gia dọc theo Con Đường Lụa và cũng từ đây mà Phật giáo được du nhập vào Trung Quốc. Thế nên những bản dịch kinh sớm nhất qua tiếng Trung Hoa không phải là từ nguyên bản Phạn ngữ của Ấn Độ mà là từ tiếng An Tức (Pa-thi, Parthians), Scythians, Sogdians và của những cư dân sống trong vùng mà người Trung Hoa thời đó gọi chung là Tây Vực.

Các học giả Susan L. Và John Huntington đã nói về tính cách phổ thông của những ảnh tượng Đức Phật Thích Ca, Di Lặc và Bồ Tát Avalokitesvara trong giai đoạn này. Bồ Tát hoặc xuất hiện riêng rẽ hoặc là một thành phần của Tam Thánh. Ngài thường được trình bày qua hình ảnh « Liên Hoa Thủ » (Padmapani). Cụ thể như trong một bức tranh của Lorian Tangai dưới thời đại vương triều Quý Xương Hầu, Bồ Tát được vẽ tay trái cầm một cánh hoa sen, phục sức như một ông hoàng, với đầu đội khăn xếp, một biểu tượng của giòng dõi quý tộc. Ngài có hàng ria mép và đang ngồi trong tư thế « vương giả » với chân phải co lại (Huntington 1985:139). Một bức tranh Tam Thánh sáng tác vào khoảng năm 152 C.E. trình bày Đức Phật với hai thị giả là hai vị Bồ Tát đứng hai bên, một người có khuôn mặt dữ dằn ở bên phải là Kim Cương Thủ (Vajrapani: Người cầm chày kim cương) và bên trái là hình ảnh từ ái của ngài Liên Hoa Thủ (10). Trong hình, ngài Kim Cương Thủ ăn bận y phục như một nhà tu khổ hạnh với một chiếc váy ngắn và một mảnh da thú choàng qua vai, trong khi ngài Liên Hoa Thủ vận trang phục như một ông hoàng Ấn Độ, tô điểm thêm với đồ trang sức quý giá và đầu đội chiếc khăn xếp hoàng gia (Huntington 1985:154). Việc chọn lựa hai khuôn mặt tiêu biểu này như là hai vị thị giả của Đức Phật đã nói lên những nhận thức Phật học cơ bản về sự giác ngộ. Bởi vì Đức Phật, Đấng Giác Ngộ, vừa có trí tuệ lẫn từ bi cho nên Ngài được hai vị thị giả theo hầu là hai vị Bồ Tát tiêu biểu cho hai phẩm tính đáng ca ngợi và cần thiết ngang nhau này: Bồ Tát Avalokitesvara tiêu biểu cho Từ Bi và Bồ Tát Vajrapani tiêu biểu cho Trí Tuệ. Hình ảnh của Bồ Tát Kim Cương Thủ (Vajrapani) sau này, trong khoảng thế kỷ thứ bảy và thứ tám, đã được thay thế bởi hình ảnh của Bồ Tát Văn Thù Sư Lợi (Huntington 1985:270, 446).

Kể từ sau thế kỷ thứ năm, những hình tượng mô tả Bồ Tát Avalokitesvara cũng bắt đầu thay đổi dần. Trước tiên, gắn liền với Di Lặc, Ngài đã được trình bày trong một phong cách khổ hạnh và dân gian hơn là quý phái vương giả như trước đây. Thứ hai, Ngài không

còn là một nhân vật phụ thuộc mà dần dần tiến lên vị trí của một linh thần độc lập. Khuynh hướng này đã được học giả Chutiwongs tóm tắt như sau :

Ngài là vị Bồ Tát phổ thông nhất tại Elura. Tổng cộng tất cả có đến 110 hình tượng về Ngài, hầu như gấp ba lần hình tượng các vị Bồ Tát khác. Một trong những chủ đề được ưa chuộng nhất của nghệ thuật Phật giáo Maharashtra được gọi là « Nguyện Cầu Bồ Tát Avalokitesvara », trong đó Ngài được mô tả như là Người Cứu Khổ Cứu Nạn. Đã có rất nhiều những thí dụ minh họa cho chủ đề này xuất hiện trong các động thờ tại Kanheri, Ajanta, Elura và Aurangabad,... trong thời Gupta và hậu Gupta. Những phong cảnh này hiển nhiên là những hình ảnh tiêu biểu cho lời cầu nguyện trao gửi đến Bồ Tát của những kẻ sùng kính Ngài trước khi họ bắt đầu hoặc đang trải qua một cuộc hành trình đầy nguy hiểm. Bồ Tát Avalokitesvara trong địa hạt này rõ ràng là đã được tôn thờ như người bảo hộ cho khách lữ hành, thương nhân cũng như những kẻ hành hương. Sự kiện được biết là dân chúng vùng Tây Ấn Độ nổi tiếng về những hoạt động giao thương buôn bán hiển nhiên đã ghi đậm dấu tích việc lưu hành rộng rãi chủ đề này trong Vùng Tây Ấn (1984:45). Cũng cùng một lý do như thế, Bồ Tát Quán Thế Âm như là Người Cứu Khổ Cứu Nạn được tán dương trong Kinh Diệu Pháp Liên Hoa đồng thời cũng là chủ đề được ưa chuộng trong số những bích họa được tìm thấy tại động Đôn Hoàng, trạm dừng chân cuối cùng trên Con Đường Lụa.

Một hình tượng khác của Avalokitesvara được xác định niên đại vào khoảng hậu bán thế kỷ thứ năm tại Sarnath cũng xác định tính cách nam phái của Bồ Tát. Được phủ che bởi một lớp áo trong mờ, người ta thấy bộ phận sinh dục của phái nam nổi bật lên một cách rõ rệt. (11).

Đến cuối thời kỳ hậu-Gupta, khoảng thế kỷ thứ sáu, Bồ Tát Avalokitesvara hiển nhiên đã giữ một ngôi vị độc lập cũng như trở thành một vị linh thần chính với tùy tùng thị giả riêng và được thờ phượng do những mục tiêu riêng biệt của các tín đồ. Khi Bồ Tát Avalokitesvara đã trở thành một biểu tượng tín ngưỡng chính của những người sùng mộ, Ngài cũng có thị giả riêng như Đức Phật. Cụ thể như một ảnh tượng của Avalokitesvara được xác định niên đại vào khoảng tiền bán thế kỷ thứ sáu, mô tả Ngài như là vị thần hộ

mạng chống lại mười nạn ách kể cả voi, hùm và đạo tặc trong hang động 90 tại Kanheri đã được trình bày cùng với hai nữ thị giả bao quanh, bên phải là Tara (Tinh Tú) và bên trái là Bhṛkūti (có nghĩa là Tâm Giác Ngộ Viên Mãn), (Huntington 1985:264). Hai nhân vật này cũng tiêu biểu cho Từ Bi và Trí Tuệ như Avalokitesvara và Vajrapani đối với Đức Phật. Tại hang động 41 ở Kanheri người ta cũng tìm thấy bức tượng Bồ Tát Avalokitesvara mười một đầu, xác định niên đại vào khoảng từ hậu bán thế kỷ thứ năm đến tiền bán thế kỷ thứ sáu, được coi như là ảnh tượng sớm nhất tại Ấn Độ thuộc thế loại này. (Hình 1.1; Huntington 1985:265). Hình Bồ Tát Avalokitesvara nhiều tay, một sắc thái đặc biệt của nghệ thuật Phật giáo Mật tông, cũng rất phong phú trong vùng Đông Bắc Ấn trong thời hậu Gupta. Có khi Ngài được trình bày với hai tay nhưng thỉnh thoảng được trình bày đến 16 tay, thường thường mang theo những vật tượng trưng tiêu biểu của cả các linh thần phổ thông trong Phật giáo lẫn Ấn Độ giáo, cụ thể như:

Cái bầu đựng nước trên thiên cung (kamandalu), thiên trượng ba nhánh (tridanla), tràng hạt (aksamala), cuộn sách và bút lông (pustaka) không những biểu lộ nhân cách khổ hạnh của Bồ Tát; mà hai vật sau cùng còn nêu bật phẩm chất của Ngài như là một bậc Đại Tôn Sư và đồng thời cũng là Chủ Tể Mọi Kiến Thức, tương đương với vị Thượng Đế của Bà La Môn giáo. Con mắt thứ ba của Ngài, cây trường thương và đinh ba (trisula), sợi dây thừng (pasa), và câu liêm (ankusa) liên hệ Ngài với Ma-lê-thù-la (Mahesvara) hay là vị Chủ Tể của Mọi Linh Hồn (Pasupati). Và, cái dây thừng vô hình -thắt chặt vĩnh viễn linh hồn (pasu) của mọi cá nhân với vị Chủ Tể (pati) của nó- trở thành sợi dây Từ Bi bất hoại (amogha-pasa) của Bồ Tát Avalokitesvara để kéo về Ngài những linh hồn bất tử nhằm giải thoát họ. Viên bảo châu (ratna) hay ngọc như ý (cintamani) tượng trưng cho năng lực nhiều mặt, không bao giờ mệt mỏi của hạnh bố thí ba la mật cũng như không hề thất bại trong việc đáp ứng những tiếng kêu cầu của nhân sinh; trong khi đó cây đàn-nã (danda) hay tích trượng trừng phạt, thỉnh thoảng cũng xuất hiện trong số những vật dụng mang theo của Ngài có tác dụng như là một cảnh báo đối với những linh hồn gian ác hoặc những kẻ có những hành động xấu xa. Các chi tiết quý phái - biến mất dần trong cách trang trí các ảnh tượng Bồ Tát Avalokitesvara sau thời hậu Kusana- đã xuất hiện trở lại trong nghệ thuật thời Trung cổ tại Bắc Ấn trong một cách thể đáng lưu ý. Một số ảnh tượng đã trình bày Ngài trong thế ngồi của các đấng quân

vương, hay là cách ngồi vương giả (maharajalilasana), nhằm tôn vinh tính cách tối thượng của Ngài, không phải chỉ riêng trong thế giới tâm linh mà bao gồm cả vinh quang và danh vọng trong trần gian thế tục. Số tùy tùng thị giả của Ngài cũng tăng thêm về số lượng cũng như ý nghĩa, làm nổi bật thêm vị trí ưu việt của nhân vật trung tâm (Chutiwongs 1984:49-50).

Về sau này, dưới triều đại Pala, trong khoảng từ thế kỷ thứ tám đến mười hai, các ảnh tượng thuộc truyền thống Phật giáo Mật tông cung cấp cho chúng ta thêm nhiều chứng liệu cho thấy Bồ Tát Avalokitesvara đã được tôn xưng như là một đấng cứu vớt của cả vũ trụ này. Cụ thể như một tấm bia khắc vào cuối thế kỷ thứ mười một tại Nalanda đã trình bày Avalokitesvara với « hai thị giả tùy tùng ở bên phải là Tara và Sudhanakumara (Đại phú Hoàng tử) và bên trái là Bhrkuti và Hayagriva (Mã Đầu), trong khi đó ở trên cùng của bức họa mô tả sự hiện diện đầy đủ của Ngũ Phật và ở góc trái dưới cùng là ngạ quỷ Sucimukha mình người đầu thú, gầy đói trơ xương... Con ngạ quỷ này phải chịu hình phạt quả báo suốt đời đói khát đã được Bồ Tát cứu vớt bằng cách cho mút nước cam lồ rơi ra từ cánh tay Ngài.» (Huntington 1985:392-93) (12). Như là người ban phát những thần chú cứu nạn, Bồ Tát Avalokitesvara đã là một nhân vật trung tâm trong rất nhiều kinh điển Mật giáo. Một điều khá thích thú là một hình tượng đặc biệt được tìm thấy tại Bihar có niên đại vào khoảng cuối thế kỷ thứ mười một hoặc thế kỷ thứ mười hai được Huntington nhận diện là Lục Tự (Sadaksari) Lokesvara, một hình ảnh nhân cách hóa câu thần chú sáu chữ rất phổ biến của Bồ Tát Avalokitesvara: Án Ma Ni Bát Di Hồng (Om mani Padme hum) (Huntington 1985 :394).

Vấn đề tìm hiểu nguồn gốc ban đầu của tín ngưỡng tôn thờ Bồ Tát Avalokitesvara từ lâu đã là một đề tài nghiên cứu khá lôi cuốn đối với các học giả. Một trong những bộ kinh điển quan trọng và sớm nhất của tín ngưỡng này là Đại Thừa Vô Lượng Thọ Trang Nghiêm Kinh (còn được gọi là Lạc Hữu Trang Nghiêm Kinh, Sukhavativyuha Sutra), được kết tập tại Tây Bắc Ấn vào khoảng năm 100 C.E. trong đó Bồ Tát Avalokitesvara cùng với Đại Thế Chí đã được chọn lựa ra như là hai vị thị giả chính của Đức Phật A Di Đà. Cũng giống như Phật A Di Đà, Ngài cũng đã được mô tả như là Vô Lượng Quang. Chính từ chi tiết này mà học giả Mallman đã cho rằng Bồ Tát là một vị thần thái dương có xuất xứ từ đạo thờ Thần Hoả của Ba Tư. Một học giả khác, Alexander C. Soper, cũng đã đề cập đến vàng hào

quang tượng trưng phát ra từ Đức Phật và Bồ Tát Di Lạc để cho rằng đã có một sự liên hệ mật thiết giữa những tư tưởng của các tôn giáo Ba Tư và nền mỹ thuật Kushan của vùng Bắc Ấn. (1949-50). Ông tin rằng những hình tượng Phật của mỹ thuật Kàn-Đà-La đã mang những nét tương tự với các vị thần Mithra-Helios (13). Theo Mallman (1948:82), từ khởi thủy Avalokitesvara mang hình ảnh giống với những vị thần trong thần thoại La-Hi: Apollo, Mithra, Helios, và Hermes rồi sau đó chuyển hóa thành « vị Hộ Pháp có năng lực đẩy lùi bóng tối vô minh, ngu dốt và vô tín nguỡng. » Bà cho rằng người ta có thể truy nguyên nguồn gốc tín nguỡng tôn thờ Bồ Tát Avalokitesvara lùi lại đến thời kỳ của vị quân vương Phật tử Hi Lạp vĩ đại, Ka-Ni-Sắc-Ca, khoảng thế kỷ thứ hai tại vùng Bắc Ấn là nơi mà những ảnh tượng sớm nhất của Bồ Tát được tìm thấy. Tuy nhiên học giả Giuseppe Tucci (1948) đã không đồng ý điều này. Ông không quan tâm đến vàng hào quang tượng trưng của Bồ Tát mà đặt trọng tâm vào « tia nhìn từ ái » của bức tượng. Học giả John Holt (1991:30-39), người tổng kết cuộc tranh luận, đã đưa ra một ý kiến dung hòa là ta nên chú trọng đồng đều đến cả ánh sáng tượng trưng lẫn phẩm tính từ bi của Bồ Tát. Thay vì chạy đi tìm kiếm những lai lịch của Bồ Tát Avalokitesvara ở bên ngoài truyền thống Phật giáo, Tucci và một số học giả khác đã tìm ra chúng trong hai bộ kinh điển sớm nhất, phẩm Quán Kinh (Avalokita Sutra) trong bộ kinh Xuất Thế Ma Ha Tăng Kỳ Đại Sự (Lokottora Mahasamghika Mahavastu). Nhan đề của cuốn kinh đã chia xẻ phần nào danh hiệu của Bồ Tát cũng như xác chứng việc sử dụng sớm nhất từ ngữ «Avalokita» (có nghĩa là nhìn, quán xét). Cả hai cuốn kinh đều vinh danh tiền thân của Đức Phật Thích Ca Mâu Ni lúc còn là Bồ Tát. Mặc dù các học giả không đồng ý với nhau về niên đại ra đời của hai bộ kinh này nhưng cùng chia xẻ một quan điểm chung là những bộ kinh này nhấn mạnh đến « quán xét » và « ánh sáng » đã là nguồn cảm hứng cho ý niệm Quán Thế Âm (Avalokitesvara) về sau này (14). Mặc dù ý nghĩa của từ Avalokita rất sáng tỏ nhưng không có nghĩa là danh hiệu của Bồ Tát mang một ý nghĩa rõ ràng. Holt (1991) đã nêu ra cho thấy là các nhà nghiên cứu Phật học đã không thể thống nhất quan điểm trong việc giải thích ý nghĩa chung của từ ghép Avalokitesvara, danh hiệu của Bồ Tát. Tại sao như thế ? Bởi vì, « nếu để riêng ra thì ý nghĩa của hai Phạn ngữ Avalokita và isvara khá rõ ràng, là « nhìn » hoặc « xem xét » và « chủ tử, vua » nhưng khi ghép chung lại thành Avalokitesvara, thì danh hiệu của Bồ Tát lại có thể mang nhiều ý nghĩa khác nhau. Nó có thể

là «Vua của những gì mà ta trông thấy», « Vị chủ tể được nhìn thấy », « Vị chủ tể được nhìn thấy (từ trên cao) », « Vua, Người đang xem xét » hoặc « Vua, người đang xem xét (từ trên cao) » (Holt 1991 :31). Từ những ý nghĩa này mà Huyền Trang, nhà chiêm bái hành hương nổi tiếng trong lịch sử Phật giáo Trung Quốc, đã dịch Avalokitesvara là QUÁN TỰ TẠI. Tuy nhiên danh xưng này đã không được phổ thông bằng danh hiệu QUÁN ÂM hay QUÁN THẾ ÂM như chúng ta được biết, bao gồm ý nghĩa của hai từ Avalokita và Isvara có nghĩa là «Người xem xét, lắng nghe những tiếng kêu than của trần thế.»

Việc sáng tạo những ảnh tượng về Bồ Tát Quán Âm tại Trung Quốc đã hình thành rất sớm ngay sau khi những kinh điển Phật giáo đã được phiên dịch, sẽ được nói đến trong chương kế tiếp. Những giai đoạn khác nhau trong diễn tiến miêu tả hình tượng của Bồ Tát Avalokitesvara tại Ấn Độ cũng đã xảy ra tại Trung Quốc nhưng với nhiều đổi mới, sáng tạo. Bắt đầu với sự sáng tạo hình tượng mới của Quán Âm như Thủy-Nguyệt Quán Âm (lượng tính) trong thế kỷ thứ 10, nghệ nhân Trung Quốc đã chuyển dần qua việc miêu tả Bồ Tát dưới dạng nữ thân kể từ đời Tống (960-1279). Đến đời nhà Minh (1368-1644) hoặc có thể sớm hơn, đã thấy xuất hiện những bộ tranh về Bồ Tát Quán Âm với năm, ba mươi hai hoặc năm mươi ba kiểu cách khác nhau. Đồng thời cũng có một bộ tranh được gọi là «Ba mươi ba hình tượng Quán Âm» của nền mỹ thuật Phật giáo Trung-Nhật dưới thời Kamakura (1185-1333) (15). Những kiểu cách khác nhau trong ảnh tượng có thể là do nghệ nhân minh họa theo ý nghĩa của ba mươi ba cách hóa thân của Bồ Tát Quán Âm trong kinh Diệu Pháp Liên Hoa hay ba mươi hai trong Kinh Thủ Lăng Nghiêm. Tuy nhiên trong thực tế, những bức tranh này đã không hoàn toàn giống như những gì mà kinh đã mô tả. Bên cạnh bức tranh Thủy Nguyệt (số 12) và Bạch Y Quán Âm (số 6) rất nổi tiếng trong nền mỹ thuật Trung Quốc nhưng không hề liên hệ đến nguồn gốc kinh điển nào, ba bức tranh khác có liên hệ đến truyền thuyết về Ngài là Quán Âm Già Lam (số 10), Ngôi nhà sò (scam-dwelling, số 25), và Mã Lang phụ (Bà Vợ Ông Mã, số 28) (16).

Mặc dù chúng ta không thể kết luận rằng việc nữ hoá Quán Âm là do bàn tay của các nghệ nhân, tuy nhiên chúng ta cũng không thể phủ nhận là họ đã góp công lớn trong việc hình tượng hoá khuynh hướng này trong đại chúng . Nhà nghệ sĩ trong quá trình vẽ tranh hay tạc tượng về một Bồ Tát Quán Thế Âm nữ thân chắc chắn là phải phản

ảnh một cách trung thực quan niệm của quần chúng đương thời về Bồ Tát. Trong ý nghĩa này, nghệ thuật không những là một chỉ dấu mà còn là một nhân tố tác động vào sự đổi thay. Nhưng một câu hỏi được đặt ra là tại sao vấn đề thay đổi giới tính của Bồ Tát Avalokitesvara lại chỉ xảy ra ở Trung Quốc? Đây là một câu hỏi mà có thể không bao giờ có được một giải đáp thỏa đáng. Tuy nhiên, tối thiểu cũng có hai yếu tố mà chúng ta không thể không quan tâm. Thứ nhất, vấn đề này liên hệ đến nền văn hoá và tôn giáo Trung Hoa. Thứ hai là sự tương đối hiếm hoi về « lịch sử » của Bồ Tát Avalokitesvara trong kinh điển Phật giáo. Chính vì sự khiếm khuyết lớn lao về những huyền thoại liên quan đến Bồ tát đã khiến cho việc sáng tạo những huyền thoại về Ngài tại Trung quốc trở nên dễ dàng hơn. Hơn thế nữa, những huyền thoại này trên một phương diện nào đó đã được sáng tạo theo quan điểm của người Trung Hoa về các đấng Trời Thần và do đó đã đáp ứng đúng nhu cầu tín ngưỡng của quảng đại quần chúng.

Tâm Hà Lê Công Đa

() Trích bản dịch tác phẩm « Kuan Yin » của GS Tiến Sĩ CHUN-FANG YU, Khoa Trưởng Phân Khoa Tôn Giáo, The State University of New Jersey, Chương Giới Thiệu.*

CHÚ THÍCH

(1) Những bức tranh Bồ Tát Quán Âm với hàng ria mép có thể được tìm thấy trong bộ sưu tập của Matsumoto, Tonkoga no kenkyu. Cụ thể như bức 216 (niên đại 864 C.E.), bức 98b (niên đại 943 C.E.), và bức 222 (968 C.E.).

(2) Hai tác phẩm tiêu biểu của khuynh hướng này là The Creation of Patriarchy (1986) của Gerda Lerner và The Language of the Goddess (1989) mà nội dung đã được Katherine K. Young mô tả tường tận trong “Goddesses, Feminists, and Scholars” (1991).

(3) Peter Gregory dùng từ Sinification (Hán hóa – người Việt thường gọi là chính sách đồng hóa của người Trung Quốc-LND) trong tác phẩm của ông: Tsung-mi and the Sinification of Buddhism (1991). Robert Sharf cũng dùng từ ngữ tương tự trong một công trình nghiên cứu khác về Phật giáo Trung quốc: “The Treasure Store Treatise

(Pao-tsang Lun) and the Sinification of Buddhism in Eight-Century China.”

(4) Học giả Todd Lewis đã dùng ý niệm này trong khi nghiên cứu về tín ngưỡng thờ phượng Avalokitesvara của Phật giáo Newar (được gọi là Karunamaya tại đây). Ông định nghĩa địa phương hoá như là “tiến trình biện chứng mà qua đó một truyền thống tôn giáo được hội nhập vào một khu vực hoặc một sắc dân sống chung trong một cộng đồng kinh tế xã hội và có một nếp sống văn hóa riêng.” (Lewis 1993:150). Trong khi “Những Truyền Thống Lớn” cung cấp một chỉ hướng tinh thần rõ ràng cho những tín đồ, những người thân cận với những vị giáo chủ đầy sức thu hút, kể cả những quy điều chính thống về hội nhập, truyền giáo, thì lịch sử cho thấy thường là ngược lại, rằng sự tồn tại của truyền thống tôn giáo đã quan hệ không ít tới sự đóng góp bởi nhiều tiếng nói khác nhau của đại chúng nhờ đó mà tín đồ sau này có những lăng kính về học thuyết, những lời dạy phù hợp với tình huống, cũng như những câu chuyện ẩn dụ trong dân gian để tiếp cận. Nghiên cứu vấn đề “địa phương hóa tôn giáo” tức là đào sâu để phơi bày những lý do cơ bản tại sao lại có sự lựa chọn từ tổng thể để truyền thống này tiến triển phù hợp với “tính logic của địa phương” tại một khu vực và thời điểm đặc biệt nào đó” (Lewis 1993:150).

(5) Paul Harrison đặt lại vấn đề việc sử dụng theo truyền thống từ ngữ “Bồ tát thiên giới” (celestial bodhisattvas) của Snellgrove (1986), người kế tục truyền thống của Har Dayal (1932), Ling (1976), Bashan (1981) và Robinson & Johnson (1982) trong một bài viết không xuất bản, “Văn Thủ Sư Lợi và tín ngưỡng tôn thờ những Bồ Tát Thiên Giới”, trình bày trong một hội nghị tại Đại Học University of Texas, Austin vào hồi tháng 10 năm 1996. Ông phản đối việc áp đặt tình huống của cái có sau lên cái có trước, cho rằng đó là chuyện không phù hợp với sử quan: những gì mà lý tưởng bồ tát đã thành tựu lại được đem đặt để vào cái động lực thúc đẩy ban đầu của nó. Ông cũng cho rằng “Ma Ha Tát” đơn giản chỉ là một danh hiệu khác của bồ tát, không phải là một tính từ để chỉ một chúng bồ tát đặc biệt nào đó trụ xứ ở thiên giới. Ông nhìn nhận rằng đa số Phật tử tin tưởng vào sự hiện hữu của những vị đại Bồ tát cũng như sự tương tục hoặc những trình độ chứng quả khác nhau của họ. “Tuy nhiên, những niềm tin như thế thuần túy phản ảnh sự phân biệt về số lượng hơn là phân loại và càng không phải là sự phân biệt trên căn bản phẩm chất

giữa hai loại bồ tát riêng biệt, một ở thế gian và một ở thiên giới, mà giữa họ có một lần ranh rõ ràng (Harrison 1996:11).

(6) Chutiwongs đã xem sự khác biệt về thời điểm này trong một số trường hợp như là một sự nhận dạng nhầm lẫn các ảnh tượng. Trong những thế kỷ đầu tiên khi việc sáng tạo ảnh tượng Phật giáo được bắt đầu, hình ảnh Đức Phật thường là đề tài được ưa chuộng nhất, kể đó là Di Lặc, vị Phật tương lai. Thế nhưng bởi vì trong một số kinh văn, cụ thể như Quán Vô Lượng Thọ kinh (Amitayusdhyana – Hán dịch năm 430) đã mô tả Bồ tát Quán Thế Âm như là đang đội một vị Phật thu nhỏ ở trên đỉnh đầu mình, căn cứ vào điểm này, Mallman và một số sử gia mỹ thuật khác đã xem đây như là nét đặc điểm chính của Avalokitesvara, và họ đi đến việc xác định những ảnh tượng không mang nét đặc thù này là Di Lặc hay đơn giản hơn, gọi chung là “Bồ tát” và kết luận rằng sự xuất hiện hình ảnh của vị Bồ tát này vào thời kỳ trước thế kỷ thứ năm rất là hiếm hoi (Mallman 1948:119:27). Tuy nhiên Chutiwongs đã phản bác lập luận này, cho rằng những quy định về sáng tạo ảnh tượng trong thời kỳ sơ khai đang từng bước hình thành, thế nên vì lý do đó mà hình tượng thu nhỏ của Phật trên đỉnh đầu đã chưa xuất hiện trong thời kỳ này. Bởi vậy những bức tượng xuất hiện dưới thời Quý Xương Hầu (Kusana, từ thế kỷ thứ nhất đến thứ 3, C.E.) cho dù không mang hình tượng thu nhỏ của Phật ở trên đầu vẫn có thể là Bồ tát Quán Thế Âm do căn cứ vào những đặc tính riêng biệt khác của Ngài đã được thể hiện. Nói một cách khác, mặc dầu những kinh văn quy định những đặc tính về Ngài như thế được kết tập sau này nhưng điều này không có nghĩa rằng nghệ thuật trình bày ảnh tượng nhất thiết phải xuất hiện chậm hơn sau kinh văn. Chutiwongs cho rằng lý do khiến người ta nhầm lẫn giữa ảnh tượng Quán Thế Âm và Di Lặc là vì cái tịnh bình chứa nước trường sinh (cam lồ - amṛta- kalasa) của Bồ tát Quán Thế Âm thường bị nhầm lẫn là cái bầu đựng nước trên các cung trời (kamandalu hay kundika). Trong thời kỳ đầu, những vật biểu tượng dùng để phân biệt giữa hai vị Bồ Tát chưa được thiết định cho nên Bồ tát Di Lặc và Quán Thế Âm với khế ấn của bàn tay và các vật dụng tùy tùng cũng chẳng khác nhau là mấy. Những hình tượng khám phá trong vùng Matthura được xác định là Di Lặc và Quán Thế Âm cả hai đều có tay mặt trong tư thế bắt ấn vô úy trong khi tay trái thì đang cầm giữ một cái bình thót cổ giống trái bầu. Trong kiểu cách nghệ thuật Ấn Độ đương thời, ta chỉ có thể phân biệt được sự khác nhau giữa người này và người nọ bởi yếu tính nội

dung của mỗi vị được biểu hiện ra qua hình dạng bên ngoài. Bồ Tát Di Lặc mang vẻ khắc khổ của một nhà tu xuất thế thấp thoáng hình ảnh của một vị Phật, được thể hiện rõ ràng qua mái tóc xoắn ốc mà người ta thường thấy trong các tranh tượng về Đức Phật, khoác trên mình lớp tăng bào truyền thống của giới Tăng sĩ. Trong khi đó Bồ Tát Quán Thế Âm thể hiện nhân cách của một nhân vật đầy quyền uy, tích cực và khẩn thiết qua phục sức vương giả và vương miện oai nghi. Là những vị Bồ tát, hơn thế nữa, những bậc cứu độ nhân sinh trong thời đại không có Phật hiện thế, họ được trình bày với cánh tay phải dang ra như bày tỏ ý hướng bảo vệ tín đồ trong khi đó tay trái cầm bình nước trường sinh cam lồ như là sự ban phúc lành cao cả cho nhân loại.” (Chutiwongs 1984:23). Cũng theo Chutiwongs, những nghệ nhân thời cổ Ấn Độ thường có khuynh hướng trình bày biểu tượng bình nước cam lồ bất tử này cho hầu hết những nhân vật thần linh quan trọng của họ, không phân biệt tôn giáo hay chức năng. Cụ thể là các vị thần Indra, Siva, Lokapalas (những vị thần bảo hộ thế giới này), cũng như các nhân vật thần thoại canh giữ linh thủy của sự sống được biết như là Long Vương, và tất cả các vị Bồ Tát không tên kể cả Bồ Tát Di Lặc, Quán Thế Âm. (1984:25). Tuy nhiên bởi vì cái tinh bình này đã bị nhận lầm là bình nước của nhà tu khổ hạnh cũng như Bồ tát Di Lặc được tin tưởng như là nhân vật tiêu biểu lý tưởng của người khổ tu, thế nên những hình tượng với tay cầm cái bình này thực sự ra là Bồ Tát Quán Thế Âm đã bị nhận lầm ra là Bồ Tát Di Lặc. Chutiwongs đi đến kết luận: “Một đấng do sự hiểu lầm về ý nghĩa tượng trưng của chiếc bình, đồng thời cùng với định kiến sai lầm cho rằng Bồ Tát Quán Thế Âm không thể được miêu tả đúng nếu như không mang một hình tượng Phật thu nhỏ ở trên đầu, hình như đã tạo nên chướng ngại trong việc nhận thức một điều khá hiển nhiên rằng đây chính là những hình tượng tiêu biểu của một vị Bồ Tát cũng phổ cập không kém gì Bồ Tát Di Lặc trong thế kỷ thứ nhất. Vào thời điểm này, nhân vật đầu đội khăn xếp này đã chiếm một vị trí vô cùng quan trọng trong nghệ thuật Phật giáo. Đây là một sự thực hiển nhiên bắt nguồn từ sự kiện những hình tượng của vị Bồ Tát này như là một linh thần độc lập đã xuất hiện không hiếm trong nghệ thuật thời Quý Xương Hầu (Kusana) tại Mathura cũng như trong giai đoạn tiếp theo sau đó.

... Như vậy, chúng tôi cho là điều đúng đắn khi xem những hình tượng của vị Bồ Tát với khăn xếp trên đầu chính là những hình ảnh của Bồ Tát Quán Thế Âm, người đã được biểu trưng qua những kiểu

cách khác nhau trong nghệ thuật Ấn Độ thời sơ khởi qua nhân dáng vương giả, trái với hình ảnh khổ hạnh của vị Bồ Tát Di Lạc” (1984:27-28).

7. Paul Harison nêu nghi vấn về tính cách chân thực của bản dịch Đại Thừa Vô Lượng Thọ Trang Nghiêm kinh (Lạc hữu Trang Nghiêm kinh, Sukhavativyuha Sutra) do Ngài Chi-Lâu-Ca-Sấm (Lokaksema, đến Trảng An vào khoảng năm 167) phiên dịch, thường được coi như là bằng chứng sử liệu đầu tiên về tín ngưỡng tôn thờ Bồ Tát Quán Thế Âm tại Ấn Độ, và như thế niên đại xuất hiện của cuốn kinh còn là vấn đề nghi vấn. Mặc dù các nhà học giả tin tưởng rằng bộ Đại SỰ (Mahavatsu) đã được viết ra sớm nhất là vào khoảng năm 200 trước Công nguyên hoặc chậm lắm cũng vào khoảng 300 C.E., tuy nhiên một số cho rằng phẩm Quán Kinh (Avalokita Sutra) trong bộ kinh này có thể đã được người ta thêm vào sau này. Bởi vì Bồ Tát Quán Thế Âm chỉ xuất hiện duy nhất một lần trong Thành Cụ Quang Minh Định Ý Kinh (Cheng-chu kuang-ming ting-i ching) và xuất hiện trong những thứ tự khác nhau hay không theo một thứ tự nào cả trong Druma-kinnararaja pariprccha Sutra, khiến Harrison (1996:8) cũng nêu ra mối nghi ngờ tương tự là đã do người đời sau thêm vào. Jan Nattier (1992:166) cho rằng Tâm Kinh là một kinh văn do người Trung quốc sáng tác, sớm nhất là vào khoảng thế kỷ thứ năm và chậm nhất cũng vào khoảng thế kỷ thứ Bảy. Và cuối cùng, Gregory Schopen (1978) cho rằng điểm tựa cổ điển của truyền thống tín ngưỡng Quán Thế Âm là phẩm Phổ Môn trong kinh Pháp Hoa cũng do người đời sau thêm vào, được viết ra khi tính cách phổ cập của Bồ Tát Quán Thế Âm đã được thiết định. Học giả Kern (1965:xxi) cũng tin rằng kinh Pháp Hoa nguyên thủy chỉ có 21 phẩm, những phẩm còn lại kể cả Phổ Môn là được thêm vào sau này.

8. Ngài Huyền Trang đã mô tả về tín ngưỡng tôn thờ hình tượng Bồ Tát Quán Thế Âm ở một vài chỗ trong cuốn sách du ký của mình, “Tây Du Ký” do Samuel Beal dịch vào năm 1884 (Vol.1, pp.60, 127, 160, 212 và Vol. 2, pp. 103. 116, 172-73). Những hình tượng của Bồ Tát Quán Thế Âm rất linh thiêng và sẵn sàng đáp ứng đối với người cầu nguyện: Ngài có thể “hiện ra từ những hình tượng này, từ tấm thân tuyệt mỹ của Bồ Tát, để ban phát sự yên tĩnh và an ổn cho khách lữ hành” (Beal 1884, vol. 1:60). Bồ Tát cũng ban ân huệ cho bất cứ ai muốn trực tiếp trông thấy Ngài: “Bất cứ ai phát nguyện ăn chay cho đến khi chết và tập trung vào hình tượng của vị Bồ Tát này,

lập tức Bồ Tát sẽ từ trong hình hiện ra một cách uy nghi rực rỡ” (vol. 1:160). Hình tượng Bồ Tát cũng có khả năng tiên tri và đưa ra những lời chỉ dẫn.

9. Những thảo luận chung quanh vấn đề này căn bản là dựa vào tác phẩm “Mỹ Thuật Cổ Điển Ấn Độ” (The Art of Ancient India, 1985) của Huntington, được coi như là công trình nghiên cứu bao gồm những kiến thức cập nhật hoá nhất về chủ đề này.

10. Chutiwongs đã đưa ra một nhận xét khá lý thú rằng Bồ Tát Quán Thế Âm dưới thể dạng Liên Hoa Thủ (Padmapani) có thể “đã bắt đầu sự nghiệp của mình đối với Phật tử Càn Đà La như là một linh thần độc lập - một nhân vật đáng tôn kính, và bởi vì tính cách quan trọng của vị linh thần này- lần hồi đã được đồng hóa thành một nhân vật trong Tam Thánh. Và cũng chỉ từ đây trở đi nhân cách của Ngài mới bắt đầu thể nhập với hình ảnh của vị thị giả đặc biệt đang cầm giữ những cánh hoa cúng dường và tiếp tục được phát triển theo chiều hướng này. Đã có bằng chứng chắc chắn cho thấy Bồ Tát Quán Thế Âm đã được thờ phượng như một linh thần độc lập tại Càn-Đà-La. Căn cứ vào số lượng hình tượng phong phú của Ngài tại đây, tín ngưỡng tôn thờ Bồ Tát Quán Thế Âm hiển nhiên cũng quan trọng không kém tín ngưỡng tôn thờ Bồ Tát Di Lặc.

11. Cảm ơn Robert Brown của Đại học University of California at Los Angeles về sự liên hệ này. Ông đã đưa ra bức hình và thảo luận ý nghĩa của nó trong bài viết “Soteriological Androgyny: The Gupta Period Sarnath Buddha Image and Buddhist Doctrine” tại AAS, Boston, tháng Ba, 1999.

12. Thể dạng đặc biệt này của Bồ Tát Quán Thế Âm được gọi là Khasarpana Avalokitesvara, được xuất hiện vào khoảng thế kỷ thứ Năm. Huntington mô tả hình tượng như thế có niên đại khoảng năm 475, dưới thời Sarnath: Bồ tát được tô điểm với những vật trang sức, có khuôn mặt tươi cười, tuổi chừng đôi tám, tay trái cầm một cành hoa sen, trong khi tay phải đang bắt thí nguyện ấn, đồng thời mang một hình tượng Phật thu nhỏ trên đỉnh đầu. Phía dưới cánh tay phải của Ngài là hai con ngựa quý đang ẩn nấp. “Lòng từ bi của Bồ Tát Quán Thế Âm đối với muôn loài được thể hiện qua dòng nước cam lồ tuôn ra từ bàn tay thí nguyện để cứu vớt những chúng sanh đang đau khổ vì đói khát” (Huntington 1985:204).

13. Soper đã đem ra thảo luận một số thí dụ trong bài viết khá dài của ông. Cụ thể như, “Cái khăn xếp đội đầu tương đối đơn giản của Ấn Độ đã được chuyển thành chiếc nón trau chuốt mang màu sắc đặc biệt tôn giáo hơn khi người ta thêm vào đó những biểu tượng về mặt trời, mặt trăng có thể đã được vay mượn từ chiếc vương miện của triều đại Sasanian” (vol. 7, no. 3, 1949:264); “Trên một đồng tiền dưới thời Ka-Nị-Sắc-Ca, lần đầu tiên một hình Phật đứng đã được trình bày với ánh hào quang bao quanh thân mình giống như một vị thần thái dương. Mỹ thuật Ấn Độ cho đến khi xuất hiện những bích họa dưới thời Ajanta rất hiếm thấy trình bày hào quang, trong khi đó tại Hadda kể từ triều đại này trở đi, rất nhiều hình tượng Phật ngồi đã được tô điểm với vòng ánh sáng mặt trời lẫn hào quang bao quanh đầu” (vol.8, nos. 1 and 2, 1950:72).

14. Holt đã tóm tắt những nội dung của cả hai bản Quán Kinh và duyệt xét lại những sai lầm của các học giả trong việc xác định niên đại. Trong khi Bhattacharyya khẳng định rằng chúng xuất hiện vào khoảng thế kỷ thứ ba trước công nguyên, một số học giả khác tin rằng chúng đã được người đời sau thêm thắt vào bộ Đại Sự bởi vì một trong hai bộ kinh này đã được ngài Tịch Thiên (Santideva) trích dẫn như là một kinh văn độc lập trong tác phẩm Siksasamuccaya (Winternitz 1927, vo. 2:245; Holt 1991:31-33, 229).

15. Ba mươi ba hình tượng Quán Thế Âm được trình bày là: (1) Quán Thế Âm với cành dương, (2) Đứng trên đầu rồng, (3) Cầm kinh sách, (4) Trong vòng ánh sáng, (5) Thế ngồi vương giả, (6) Bạch Y Quán Thế Âm, (7) Tựa vào hoa sen, (8) Nhìn vào thác nước, (9) Ban thuốc (10) Quán Âm Già Lam, (11) Đức Vương (Brhama), (12) Thủy Nguyệt, (13) Một Chiếc Lá, (14) Cổ màu xanh, (15) Tổng quát về thiên giới, (16) Kéo dài thọ mạng, (17) Trân châu, (18) Cửa đá, (19) Tĩnh lặng, (20) Vi tế (Anu), (21) Abhetti, (22) Diệu Y Quán Tự Tại (Parnasvari), (23) Tỉ lưu ly (Vaidurya), (24) Quán Âm Tara, (25) Quán Âm trú trong thân sò, (26) Sáu giai đoạn, (27) Đại Từ Bi, (28) Mã lang phụ, (29) Anjali (30) Như thị, (31) Bất nhị, (32) Liên hoa thủ, và (33) Tưới nước (Goto 1958:170-82). Ông đã dùng Butsuzo-zu-I (Tự điển hình ảnh Phật giáo minh họa), một bản thời đại Uế độ (Edo) làm nguồn tài liệu chính. Những bức vẽ mô tả hình tượng Quán Thế Âm sau này đã được Balei Hemmi in lại (1960: 228-32). Theo Louis Frédéric, “Những thể dạng khác của 33 hình tượng Quán Âm này xuất hiện tương đối chậm hơn, hầu như phần lớn chỉ ra đời sau thời

Kamakura (1333). Một số hình tượng này lại được tiếp tục trình bày dưới hình thức họa phẩm, trong khi những đề tài còn lại đã không hấp dẫn mấy đối với các nghệ nhân” (1995:157-62). Mặc dù một số thể dạng cá biệt cũng đã thấy xuất hiện trong những bộ sưu tập tranh vẽ Nhật bản thời Trung Cổ, cụ thể như Besson Zakkhi của Shinkaku (fl. 1117-1180), hoặc Kakuzensho của Kakuzen (b. 1144), nhưng tất cả 33 thể dạng này được xem như ở chung trong một bộ sưu tập chỉ được hoàn toàn chấp nhận về sau này. Danh sách này bao gồm những nội dung liên quan đến những dụ ngôn trong kinh Pháp Hoa, các kinh sách Mật giáo cũng như những huyền thoại dân gian của Trung quốc về Bồ Tát Quán Thế Âm. Một điều cũng nên lưu ý rằng một số trong 33 thể dạng Quán Âm này được trình bày Ngài đang ngồi trên thạch bàn. Cornelius đã bàn về những thể dạng này trong Chương 6 của tác phẩm “A Study of the Paintings of the Water-Moon Kuan Yin”, xuất bản năm 1971. Cũng nên đọc thêm tác phẩm “Chinese Buddhist Sculpture under the Liao” (1993:100) của tác giả Marilyn Leidig Gridley về vấn đề này.

16. “Quán Âm trú trong thân sò” liên hệ đến câu chuyện lịch sử xảy ra dưới triều Văn Tông Hoàng đế đời Đường. Vị hoàng đế này rất thích ăn sò biển, thế nhưng vào tháng đầu của năm 836, viên quan ngự soạn đã không thể cạy mở một con sò lớn. Thế rồi sau khi cầu nguyện, vỏ sò liền mở ra và trong đó có chứa một bức tượng của Bồ Tát Quán Thế Âm. Ông đã hỏi vị thiền sư Duy Chánh nổi danh đương thời về ý nghĩa của việc này và sau khi được giải thích đã đi đến quyết định từ bỏ thói quen thích ăn sò. Đồng thời hoàng đế cũng ra lệnh cho toàn thể tự viện tại Trung Quốc dựng tôn tượng thờ Bồ Tát Quán Thế Âm (Fo-tsu t'ung chi, Ch'uan 41. T 49:384b-c). Quán Âm Già Lam và Mã lang phụ cũng là những truyện truyền kỳ dân gian liên quan đến một phụ nữ sống vào thế kỷ thứ 9 tại Trung Quốc, truyện sau này sẽ được đề cập đến ở chương 10.

(còn tiếp)

---o0o---
HẾT