

**Bài báo nghiên cứu****“MẠT THỂ LUẬN” TRONG PHẬT GIÁO  
TỪ GÓC NHÌN CHỨC NĂNG LUẬN – TÂM LÝ****Nguyễn Trường Khánh***Trường Đại học Khoa học Xã hội và Nhân văn, ĐHQG TP HCM, Việt Nam**Tác giả liên hệ: Nguyễn Trường Khánh – Email: [donghuy.mythien@gmail.com](mailto:donghuy.mythien@gmail.com)**Ngày nhận bài: 18-4-2020; ngày nhận bài sửa: 08-6-2020, ngày chấp nhận đăng: 20-7-2020***TÓM TẮT**

*Mạt thể luận được biết đến nhiều trong các tôn giáo dòng Abraham như Do Thái giáo, Ki-tô giáo hay Islam giáo, trong khi tư tưởng mạt thể trong nhà Phật tuy không kém phần nổi bật nhưng lại ít nhận được sự quan tâm nghiên cứu của giới học giả cả quốc tế lẫn Việt Nam. Bài viết hướng tới tìm hiểu, giới thiệu khái lược cơ sở hình thành và nội dung chính của thuyết mạt thể trong kinh điển đạo Phật. Kế đó, vận dụng kết hợp lý thuyết chức năng luận tâm lý của B. Malinowski cùng quan niệm của C. Jung về tác động của tôn giáo đến tâm lý con người trong nội hàm khái niệm “vô thức tập thể”, làm cơ sở phân tích và đánh giá vai trò của mạt thể luận đối với đời sống sinh hoạt của tôn giáo này, cũng như những tác động gián tiếp của nó đến đời sống xã hội. Theo đó, bài báo nhận định sự hình thành mạt thể luận trong đạo Phật do hai yêu cầu: răn đe các tu sĩ và để thích nghi với môi trường văn hóa mới trên tiến trình lan tỏa và phát triển. Bài viết còn cho thấy giá trị của học thuyết này bên ngoài địa hạt tôn giáo chứa đựng chức năng luân lý to lớn đối với đời sống xã hội, định hướng việc lựa chọn lối sống của con người bên cạnh khả năng duy trì tính liên kết bền vững và hài hòa của xã hội.*

**Từ khóa:** mạt thể luận; Phật giáo; tôn giáo; chức năng luận tâm lý; vô thức tập thể

**1. Dẫn nhập**

“Mạt thể luận” hay “eschatology” là một quan niệm phổ biến trong nhiều thần thoại và tôn giáo trên thế giới, đặc biệt được biết tới nhiều nhất trong kinh điển và giáo lý của các tôn giáo nhất thần thuộc truyền thống Abraham như Do Thái giáo, Ki-tô giáo, Islam giáo... và rất ít được chú ý trong đạo Phật, trong khi đặc điểm chung của quan niệm này dễ thấy nhất đó là sự hình dung hay cảnh báo về viễn cảnh về điểm tận cùng của thời gian gắn với sự kết thúc của sự sống vốn không phải không xuất hiện nhiều trong kinh điển Phật giáo. Bài viết này sẽ cố gắng giới thiệu khái lược tư tưởng mạt thể trong đạo Phật, đồng thời vận dụng góc nhìn mới từ thuyết chức năng luận tâm lý để đánh giá chức năng xã hội thông qua sức tác động đến tâm lý con người của bộ phận mạt thể luận trong giáo lý nhà Phật.

---

*Cite this article as:* Nguyen Truong Khanh (2020). Buddhist eschatology from the perspectives of psychological functionalism. *Ho Chi Minh City University of Education Journal of Science*, 17(7), 1174-1188.

Qua khảo sát sơ bộ của chúng tôi, hiện nay đã có một số công trình nổi bật bàn đến nội dung mạt thế luận trong Phật giáo như bài nghiên cứu của W. L. King (1986) với nhan đề *Eschatology: Christian and Buddhist*, xem xét mạt thế luận trong Phật giáo thuộc về loại hình “mạt thế luận phương Đông” (Eastern-style eschatology) trong so sánh với quan niệm mạt thế của các tôn giáo Tây phương (King, 1986); Nghiên cứu của J. Nattier (1991) mang tên *Once Upon a Future Time: Studies in a Buddhist Prophecy of Decline* lí giải và minh chứng mạt thế luận xuất hiện từ sau khi đức Phật tịch diệt tại Ấn Độ và được kinh điển hóa, hệ thống hóa về mặt quan niệm qua sự truyền thừa, tương tác của đạo Phật vào văn hóa Trung Quốc và Tây Tạng (Nattier, 1991). Một nghiên cứu sau đó của bà mang tên *Buddhist Eschatology* in trong tuyển tập *The Oxford Handbook of Eschatology* xuất bản năm 2008 là một trình bày khái quát các kết quả nghiên cứu của Jan về sự hình thành, nguyên nhân hình thành và đặc điểm biến đổi qua thời gian của quan niệm mạt thế trong Phật giáo (Nattier, 2008). C. Upton (2004) trong công trình *Legends of the End: Prophecies of the End Times, Antichrist, Apocalypse, and Messiah from Eight Religious Traditions* đã lần lượt giới thiệu và so sánh quan điểm mạt thế luận trong các tôn giáo lớn trên thế giới trên các phương diện cơ sở hình thành, đặc điểm, nội dung chính, cho thấy tổng quan những nét tương đồng và dị biệt trong nhận thức của các nền văn hóa về thời gian và viễn cảnh điểm tận cùng đời sống nhân loại (Upton, 2004).

Về phương pháp và thuyết nghiên cứu, bài viết vận dụng phương pháp lịch sử-logic để tiếp cận học thuyết mạt thế trong Phật giáo gắn kết giữa nội dung với hoàn cảnh ra đời, cũng như giữa bối cảnh ngày nay và giá trị của nó. Đồng thời bài viết cũng vận dụng phương pháp hệ thống-cấu trúc để phân tích thuyết mạt thế xét như một thành tố trong chính thể giáo lí đạo Phật để có cái nhìn thấu đáo, đầy đủ nhất.

Trong bài viết này, hai lí thuyết được vận dụng để dẫn dắt việc thực hiện là thuyết chức năng luận tâm lí (psychological functionalism) của B. Malinowski và lí luận về “vô thức tập thể” (collective unconsciousness) của C. Jung trong liên hệ với vai trò tác động của tôn giáo.

Về thuyết chức năng luận tâm lí, Malinowski cho rằng mỗi cá nhân để có nhu cầu thể lí (physiological needs) như sinh sản, thức ăn, nơi trú ẩn, và các tổ chức xã hội ra đời là để đáp ứng những nhu cầu này. Bên cạnh đó, tiến trình văn hóa còn hình thành nên bốn “nhu cầu công cụ” (instrumental needs) cơ bản của người là kinh tế, điều tiết xã hội, giáo dục và chính trị, yêu sách thiết chế xã hội phải sản sinh các phương tiện để thỏa mãn các nhu cầu ấy. Theo ông, các phản ứng tâm lí mang tính đồng bộ của con người có sự tương quan với các nhu cầu thể lí, thậm chí yếu tố tâm lí vừa là động năng sản sinh các nhu cầu, vừa là kết quả hướng tới của quá trình thỏa mãn các nhu cầu này (Goldschmidt, 1996, p.510).

Về khái niệm “vô thức tập thể” (collective unconsciousness) theo C. Jung (1980) định nghĩa, đó là “tầng tâm trí sâu nhất của con người, nội dung của nó không đến từ trải nghiệm hay gặt hái cá nhân mà là do thiên bẩm (...) không mang tính cá thể mà mang tính phổ biến (...) nó chứa đựng [hay quy định] những nội dung và mô thức hành vi tương đối tương đồng

ở nhiều nơi với nhiều cá thể. Nó là (...) thể nền tâm trí của một bản chất siêu-cá thể biểu hiện trong mỗi chúng ta” (Jung, 1980, p.3-4). Tức theo ông, vô thức tập thể vừa là phần tâm trí bản năng tự nhiên mang tính di truyền sinh học, vừa thuộc về sự di truyền xã hội do thẩm nhiệm tự động những yếu tố thuộc truyền thống văn hóa đặc thù. Trong những phân tích về quan hệ giữa tôn giáo và vô thức tập thể, Jung (1975) quan niệm rằng tôn giáo là sự gặp gỡ của tâm trí con người với “thể thần linh”, một yếu tố thuộc về vô thức tập thể, là thứ “nắm lấy và kiểm soát chủ thể con người”, đóng vai trò động năng tâm lí chính thúc đẩy và chỉ đạo các tín đồ thực hiện những hành vi thể theo tín điều luân lí của tôn giáo ấy (Jung, 1975, p.7).

## **2. Nội dung nghiên cứu**

### **2.1. Khái niệm “mạt thế luận”**

Theo từ điển bách khoa *Britannica Encyclopedia of World Religion* (2006), “mạt thế luận (Eschatology) là học thuyết nói về chung cuộc (last things), mà tiêu biểu nhất có thể thấy trong giáo lí Do Thái giáo, Ki-tô giáo và Islam giáo, hướng đến niềm tin về sự cáo chung của lịch sử nhân loại, về sự tái sinh sau cái chết, về phán xét cuối cùng (Last Judgment), và những vấn đề liên quan” (Encyclopædia Britannica, 2006, p.334). Từ điển bách khoa *The Encyclopedia of World Religions* (2007) có định nghĩa tương tự: “Mạt thế luận (Eschatology) chỉ các học thuyết tôn giáo bàn về điểm kết thúc của đời sống nhân loại và sự cáo chung của lịch sử thế giới. Khái niệm này mang ý nghĩa cơ bản chỉ “học thuyết về chung cục” (the study of the last things) (...) Mỗi thuyết mạt thế chứa đựng niềm tin về cái chết, sự phán xét, thiên đường, địa ngục, hay sự chuyển thế (reincarnation)” (Ellwoods, & Alles, 2007, p.135-136).

Theo đó, ta có thể tạm hiểu thuyết mạt thế trong các tôn giáo là các nội dung bàn về sự tận thế hay kết cục của nhân loại. Và nơi chúng có thể chứa đựng những dụ ngôn, ẩn ngữ đóng vai trò những lời răn bảo và cảnh tỉnh, cũng như nhờ đức tin của tín đồ vào các tôn giáo mà nội dung đạo đức từ thuyết mạt thế có thể có sức giáo dục, định hướng nhận thức và hành vi của con người mạnh mẽ hơn.

Việc xem xét trong đạo Phật có tồn tại một quan niệm theo kiểu “mạt thế luận” hay không vẫn còn khiến nhiều học giả chưa thể thống nhất, và có lẽ nó tùy thuộc vào cách ta định giải khái niệm “mạt thế luận” là gì. Trong quan niệm của học giả W. L. King, bên cạnh việc xếp mạt thế Phật giáo vào loại hình mạt thế luận phương Đông trong khu biệt với các tôn giáo phương Tây và như để tạo cơ sở cho việc nhìn nhận trong Phật giáo cũng có quan niệm mạt thế, ông còn tiến xa hơn khi phân tách một bên là kiểu mạt thế luận chứa đựng quan niệm về thực tại chung cục tối hậu (final-ultimate realities) của các tôn giáo – triết học như Ki-tô giáo, Islam giáo, Do Thái giáo... và một bên là kiểu mạt thế luận phủ nhận (deny) một thực tại chung cục tối hậu ấy, với đại diện tiêu biểu nhất là đạo Phật (hay có thể kể thêm đạo Hindu) (King, 1986, p.181-182). Học giả J. Nattier (2008) cũng nêu một cách nhìn khu biệt quan niệm mạt thế luận Phật giáo với các truyền thống mạt thế luận khác, ở chỗ bà cho

rằng đó là một kiểu “mạt thế luận tương đối” (relative eschatology) đề cập đến chu trình luân hồi của vạn vật chứ không bàn đến một kết cục tối hậu (final things) nào, bởi đạo Phật cho rằng sự vận hành của vũ trụ là một tiến trình vô thủy, vô chung (Nattier, 2008, p.151)

## 2.2. Tổng quan về “Mạt thế luận” trong Phật giáo

### 2.2.1. Tiền đề tư tưởng và hoàn cảnh ra đời

#### a. Tiền đề tư tưởng

Ấn Độ là nền văn hóa cổ xưa, lâu đời, chứa đựng triết lí đậm chất sâu xa về vũ trụ và nhân sinh. Nền văn hóa này khởi từ thời đại của những bộ Vedas và sau đó là thời kì sử thi đã chứa đựng hàng loạt những quan niệm về thời gian, về “vòng đời” hay chu kì của vũ trụ – nhân sinh. Những quan niệm này có thể đã tạo nên những ảnh hưởng nhất định tới nội dung mạt thế luận trong Phật giáo.

Trong bộ kinh Atharva Veda, khái niệm “thời gian” được biểu tượng hóa (symbolize) tương ứng với vị thần Kāla trong hình tượng một vị thần có ngàn đôi mắt, cưỡi trên một thân mã kéo theo bảy cỗ xe. Bộ kinh này quan niệm rằng thời gian tức Kāla là vị thần khởi thủy với quyền năng bao trùm khắp vạn vật muôn loài (Lanman, 1905, p.987). Và như vậy, sự ra đời của vị thần này được đồng nhất với sự bắt đầu của thời gian.

Khi quan niệm thời gian có điểm khởi đầu cũng tức là ngầm định nó có điểm chung cuộc. Tuy nhiên, quan niệm Ấn Độ giáo và cũng tương tự với Phật giáo cho rằng thời gian vũ trụ vận hành có tính chu kì hay vòng lặp (cyclical), chứ không phải theo chiều tuyến tính (linear) như trong quan niệm Ki-tô giáo. Đây cũng là lí do mà nhiều học giả cho rằng trong giáo lí các tôn giáo Ấn Độ cũng như tôn giáo phương Đông nói chung không hề có yếu tố mạt thế luận, bởi chúng không có khái niệm về chung cuộc tối hậu của thế giới (the last things). Tuy nhiên, trong một cách nhìn mở rộng về nội hàm khái niệm mạt thế luận, các quan niệm của Ấn Độ giáo về sự luân hồi (samsara) gắn với những kiếp sống nối tiếp (afterlife) hay về đời sống ở thế giới bên kia (otherworld) có thể mang ý nghĩa tương thích (Milner, 1993, p.299).

Cũng như, trong vũ trụ quan cổ đại của người Ấn Độ đã có quan niệm về chu kì thời gian vũ trụ tuần hoàn qua bốn kỉ nguyên (yuga), gồm Satya Yuga (Golden Age) – thời đại hoàng kim, Treta Yuga (Silver Age) – thời đại bạc, Dvapara Yuga (Bronze Age) – thời đại đồng, và Kali Yuga (Iron sAge) – thời đại sắt. Theo trình tự mỗi thời đại về sau lại càng ngắn ngủi hơn, con người ngày một suy đồi cả về thể chất lẫn tinh thần và thế giới ngày một tồi tệ hơn cả về cảnh quan lẫn đạo đức cho đến lúc nhân loại diệt vong. Bốn kỉ nguyên tạo thành một Mahayuga tức đại kỉ nguyên, và điểm tận cùng suy diệt của Kali Yuga trong một Mahayuga cũng là điểm khởi đầu tối mĩ của một Satya Yuga thuộc một Mahayuga mới, cứ thế tuần hoàn tiếp diễn (John, & Ryan, 2007, p.517-518).

Liên hệ mở rộng, ta đã thấy trong văn hóa cổ đại Tây phương cũng chứa đựng những quan niệm tương tự, như trong văn hóa Bắc Âu với thần thoại về kỉ nguyên huy hoàng của Odin và thời tận thế Ragnarok; trong thần thoại Trung Hoa với sự tích trận đại hồng thủy và

Nữ Oa vá trời; trong văn hóa Do Thái và Ki-tô cũng có huyền thoại về trận đại hồng thủy và lời phán xét cuối cùng của Thượng đế; hay trong nền văn minh Maya với lời tiên tri về thời tận thế...

*b. Hoàn cảnh ra đời*

Từ thời đức Phật còn tại thế, gắn với sự hình thành số lượng đông đảo đồ chúng, dẫn đến đòi hỏi phải thiết lập hệ thống tổ chức đầy đủ cả thiết chế lẫn cơ sở cư trú tập thể, tăng đoàn (saṃgha) và các tu viện (vihāra) từ đó ra đời. Khái niệm tăng đoàn (saṃgha) trong đạo Phật được hiểu theo hai ý nghĩa: một là chỉ “khối tổ chức mang tính hòa hợp chung sống” (samagra-saṃgha), và hai là mang nghĩa chỉ sự thanh tịnh, giải thoát (Vien Tri, 2005, p.97-99), do đó cũng có thể hiểu tăng đoàn chỉ cộng đồng chung sống và tu tập trong sự hòa hợp, thanh tịnh.

Từ sự hình thành tăng đoàn và nhu cầu an cư vào mùa mưa tức mùa hạ ở xứ Ấn đã đưa đến sự ra đời của các tu viện. Các tu viện Phật giáo ngay từ thuở ban đầu đã dần phát triển phân hóa thành hai hình thức chính là các avāsā và ārāma. Avāsā là kiểu công trình khá sơ sài, tạm bợ, thường là chỉ dùng tạm cho một kì kiết hạ (vassa) hay trong một thời điểm du phương, sau đó sẽ tháo dỡ. Trong khi các ārāma là những công trình cố định, dụng ý sử dụng lâu dài, quy mô to lớn và kiến trúc ấn tượng (Dutt, 1962, p.58-59). Các ārāma là kiểu tu viện mà chúng ta thường thấy ngày nay, qua quá trình phát triển đã định hình thành những saṃghārāma, và đã từ lâu thay thế sự tồn tại của các avāsā (Dutt, 1962, p.59).

Ngay từ tên gọi, ārāma đã mang ý nghĩa về một không gian cư trú lí tưởng. Các ārāma thường được dựng trên khoảnh đất đẹp để do những vị tài chủ hàng đầu dâng tặng tăng đoàn. Như chúng ta đã biết, những ārāma nổi tiếng từ thời đức Phật được dâng tặng bởi các vua chúa, quý tộc như đức vua Tần-bà-sa-la (Bimbisara), thái tử Kì-đà (Jeta) hay được biết đến nhiều hơn cả là khu tịnh xá của vị trưởng giả Cấp Cô Độc (Anathapindika) trải vàng ra đất để mua (Oldenberg, 1879, p.39). Chính đặc điểm ngày một đông đúc của tăng đoàn và ngày một hoành tráng, quy mô, sung túc của các tịnh xá, tự viện, khiến tăng đoàn ngày một thể chế hóa chặt chẽ và hệ thống tự viện được tổ chức, phân công thêm tinh vi, đặc biệt trong đường lối của Đại chúng bộ, một trong hai phân phái đầu tiên của giáo đoàn Phật giáo sau khi đức Phật nhập diệt chủ trương cải cách giới luật thời Phật để phù hợp với biến cải thời đại. Sự phát triển của Đại chúng bộ trong mặt trái của nó đã khiến đời sống tự viện nảy sinh nhiều biến tướng, từ sự phân công trách vụ đưa đến việc dính líu sâu vào quyền vị chức sắc; cũng như từ việc gia tăng tiếp xúc với xã hội dẫn đến sự thấm nhiễm, tha hóa theo các lạc thú của nhân gian trong lối sống của các tăng sĩ (Prebish, 2002, p.8-9). Do đó, dễ nhận thấy cần phải có những giải pháp nhằm củng cố niềm tin và sự thực tập đời sống đạo đức trong một bối cảnh nhiều rủi ro nảy sinh biến tướng của tăng đoàn.

Một yếu tố nữa tác động đến sự biến chuyển của tăng đoàn và tín đồ Phật giáo đưa đến yêu cầu gia tăng tín niệm thực hành đạo đức đó là từ quá trình truyền bá và giao lưu – tiếp biến, Phật giáo truyền đi và du nhập vào các nền văn hóa khác. Từ sự hậu thuẫn của vua

Ashoka, từ khoảng 240 năm trước công nguyên nhiều phái đoàn truyền giáo đã mang Phật giáo đến các quốc gia Nam Á khác, lan sang Đông Nam Á và Đông Bắc Á, cũng như một số đã sang đến Trung Đông và Nam Âu (Conze, 2005, p.96). Tới những miền đất mới, đạo Phật buộc phải có những thay đổi để thích nghi ngõ hầu tồn tại và lan tỏa, đặc biệt, họ phải chấp nhận thỏa ước và tuân phục các chính quyền sở tại, bởi vua chúa là người trước tiên quyết định quyền tồn tại của một tôn giáo truyền từ bên ngoài. Dù lí do văn hóa hay chính trị, sự thỏa ước và biến đổi của đạo Phật, mà quan trọng nhất ở việc sáng tạo kinh điển và cải cách giới luật đã làm biến đổi mạnh mẽ đạo Phật, đặt ra thêm nhiều vấn đề mới liên quan đến việc củng cố đức tin và chấn chỉnh giáo đoàn (Conze, 2005, p.98-100).

### 2.2.2. Nội dung cơ bản

#### a. Trong Phật giáo Nam truyền

Trong truyền thống kinh tạng Pali, một trong những bài kinh nổi tiếng chứa đựng dụ ngôn về sự chấm dứt của thế giới được các học giả bàn đến nhiều là bài kinh ghi lại bài thuyết pháp của đức Phật cho đại chúng về sự kiện bảy mặt trời sẽ lần lượt hiện ra và thiêu đốt cả thế gian, chép trong kinh *Tăng chi bộ* (Aṅguttara Nikāya), chương bảy pháp, phẩm thứ bảy (Đại phẩm), kinh thứ hai (Mặt Trời). Nội dung kinh này kể lại câu chuyện mà Đức Phật dùng như một dụ ngôn nhấn mạnh tính chất vô thường của vạn pháp, khi thế gian này và mọi thứ ở đời sẽ không thể tồn tại mãi mãi, nhất là sự sống không hề cố định. Như con người ngày một già đi, bệnh đau và chết chóc, thiên nhiên cũng ngày một biến đổi, suy vong, như thế từng mặt trời sẽ tiếp tục hiện ra trên bầu trời, thế gian nóng dần lên cho đến khi mặt trời thứ bảy xuất hiện và tất cả sự sống bị tiêu vong. Câu chuyện nói về bản chất giả tạm, biến dịch, không thường tồn của nhân sinh, muôn vật, để nhắc nhở đại chúng dứt trừ mọi tham luyến, không bám chấp vào sự thường tồn không vốn có của các pháp, nhờ đó mà không phải nhận lấy những khổ đau do mất mát, chia li, do vọng cầu không kết quả (Vietnam Buddhist Studies Institute, 2005, p.418-426).

Một bài kinh khác trong kinh Trường Bộ (Dīgha Nikāya) số 26 có tiêu đề Chuyển Luân Thánh Vương Sư Tử Hống. Nội dung bài kinh là lời thuyết pháp của đức Phật nói với đại chúng, luận về nguyên nhân hưng suy của quốc gia, nhân loại, gắn với trách nhiệm đến từ đạo đức, trí tuệ của con người, từ bậc vua chúa đến giới bình dân. Khi bậc đế vương cai trị xa chánh pháp, con người mất đi định hướng về nẻo thiện, đời sống dần khó khăn, nhiều hỗn loạn, đạo đức suy đồi, nảy sinh trộm cắp, rồi từ trộm cắp sinh ra dối gian, giết chóc, thọ mạng con người giảm dần từ tám vạn năm cho đến chỉ còn mười năm, các pháp tu cũng biến mất dần khi thọ mạng giảm suy, con người không còn thời giờ để lĩnh hội thực tập. Nhưng khi thọ mạng chỉ còn mười năm, họ cũng không còn thời gian tạo ác nghiệp vì chỉ lo bảo vệ, hưởng thọ mười năm tuổi đời. Nhờ vậy, nhiều thiện pháp lại sinh trưởng, thọ mạng con người lại tăng thêm, cho đến khi đạt tám vạn năm. Tuần tự cứ thế, như chu kì vạn hành nối tiếp nhau của nhân loại. Trong chu kì mới mà con người có lại thọ mạng tám vạn năm, vị

Phật mới tên gọi Matteyya (tức Phật Di Lặc) sẽ ra đời để trừng tuyền những pháp thiện mà bao đời chúng sinh đã lãng quên (Vietnam Buddhist Studies Institute, 1991, p.353-386).

*b. Trong Phật giáo Bắc truyền*

Trong Phật giáo Đại thừa/ Bắc truyền, truyền thống từ các kinh điển viết bằng chữ Sanskrit lưu truyền và phiên dịch sang Hán bản, so với Phật giáo Nam truyền có đề cập khá rõ quan niệm mật thể. Ta thấy phổ biến và thường gặp nhất là quan niệm về ba thời kì tồn tại của giáo pháp Như Lai, gồm thời kì Chánh pháp (正法) chỉ thời kì giáo pháp Như Lai được truyền thừa, có nhiều vị thông hiểu giáo pháp và chứng quả vị A La Hán; thời Tượng pháp (像法) chỉ giai đoạn giáo pháp còn lưu truyền nhưng hiếm người chứng quả; và thời Mạt pháp (末法) chỉ thời điểm giáo pháp mai một và cho nên không còn ai hiểu pháp, tu pháp để chứng quả.

Kinh tạng Bắc truyền sơ kì như trong *Tạp A Hàm*, bài kinh thứ 906 có đề cập lần đầu đến khái niệm Chánh pháp và Tượng pháp khi đức Phật nói với ngài Ca Diếp về thọ mạng giáo pháp ở đời (Takakusu Junjiro et al., 1990d, p.226). Kinh “Cù Đàm Di” trong *Trung A Hàm* có đoạn đề đức Phật nói với ngài A Nan rằng Chánh pháp đáng lí tồn tại 1000 năm, nhưng sau sự kiện thành lập Ni đoàn tồn thất 500 năm, chỉ còn tồn tại trong vòng 500 năm nữa sau khi Phật diệt độ (Takakusu Junjiro et al., 1990c, p.606-607). Trong kinh *Bi Hoa*, phẩm “Bồ tát thọ kí thứ năm” có nói đến việc sau khi đức Phật diệt độ, thời kì Tượng pháp kéo dài 1000 năm, thời kì mạt pháp kéo dài 500 năm (Takakusu Junjiro et al., 1990e, p.211). Trong kinh *Nhân Vương*, quyển thứ hai, phẩm Chúc lụy thứ tám có dòng viết lời phó chúc đức Phật rằng sau khi Ngài diệt độ 1500 năm sẽ không còn sự tồn tại của Tam bảo tức Phật, pháp và tăng chúng nữa (Takakusu Junjiro et al., 1990f, p.844).

Về nguyên nhân của mạt pháp theo kinh điển, có thể tham khảo nội dung trong kinh *Đại Bảo Tích*, quyển 88, phẩm Pháp hội Ma-ha Ca-diếp thứ 23, phần 1. Trong kinh này, theo lời Phật thuyết, trong giáo đoàn qua thời gian sẽ nảy sinh nhiều biến tướng, tỉ như hình thành ngày một nhiều bốn loại “giặc sa môn” như: Tỳ-kheo thi hành điều bất thiện, Tỳ-kheo suy nghĩ việc bất thiện, Tỳ-kheo chưa chứng quả mà tự xưng mình chứng quả, Tỳ-kheo khen mình, chê người. Lại vì người xuất gia ngày một vương vào không thoát khỏi bốn thứ phiền não, bốn thứ phóng dật, trở thành bốn hạng “giống sa-môn”, làm tiêu hủy chánh pháp (Takakusu Junjiro et al., 1990a, p.502-503). Điều này cũng tương tự những ghi chép trong kinh *Đại Phương Đẳng*, phần “Nguyệt tạng”, phẩm “Pháp diệt tận”, đức Phật nói đến hiện tượng giới luật và giáo pháp dần bị bỏ bê không tin kính và tuân thủ, đưa đến viễn cảnh đạo đức suy đồi trong cả tăng đoàn lẫn xã hội, khiến chiến tranh, bệnh dịch, loạn lạc nổi lên và những thảm họa xuất hiện, dần dần kết thúc sự sống con người trong kỉ nguyên này và mở ra kỉ nguyên mới với giáo pháp của đức Phật Di Lặc. (Takakusu Junjiro et al., 1990b, p.335-336).

### 2.3. Phân tích và đánh giá chức năng tâm lý của quan niệm “mạt thế” trong Phật giáo

#### 2.3.1. Phân tích chức năng tâm lý của “mạt thế luận” trong Phật giáo

##### a. Trong tương quan với bối cảnh ra đời

Xét trong tương quan với hoàn cảnh hình thành và phát triển (bối cảnh ra đời và quá trình truyền bá, giao lưu, phát triển), tư tưởng mạt thế với nội hàm mô tả tương lai tận diệt của vũ trụ vạn vật là một quan niệm đã có từ trước đó trong kho tàng văn hóa Ấn Độ. Đi vào Phật giáo, các quan niệm này được cải biên phát triển ít nhiều do đặc thù đối tượng tiếp nhận, nhưng vẫn thuộc về cùng một tâm thức nhìn nhận thời gian sự sống và chu kỳ vận hành của tự nhiên, lịch sử. Ta thấy quan niệm về bốn Yuga như một vòng tuần hoàn cũng tương đồng với quan niệm ba thời kỳ của pháp luân tự thay thế nhau qua bốn giai đoạn: pháp thành, pháp trụ, pháp hoại và pháp diệt như trong cách nhìn của Phật giáo. Như vậy, ta có thể nói rằng với văn hóa Ấn Độ mà cụ thể là ở thành tố văn hóa nhận thức, tư tưởng mạt thế của đạo Phật vừa là một sự tiếp nối, vừa là một sự bổ sung, phát triển về mặt triết học.

Phật giáo lưu truyền đến Trung Hoa, qua quá trình giao lưu tiếp biến văn hóa đã khoác lên những sắc màu mới song song với việc hình thành những tông phái đỉnh kèm quan niệm mới từ những bộ kinh được chuyển ngữ, thậm chí trước soạn thậm đắm sắc màu văn hóa địa phương. Xét đặc thù trường hợp Phật giáo tại Trung Hoa, nơi vốn có quan niệm sâu sắc về sự vận hành chuyển dịch của vạn vật trong tư tưởng kinh Dịch và Đạo Đức kinh, người Trung Hoa khả dĩ tiếp nhận dễ dàng quan niệm về vòng chu chuyển của thời gian tạo nên chu kỳ sinh hóa của vạn sự. Học giả E. Zürcher trong nghiên cứu của mình về Phật giáo sơ kỳ tại Trung Quốc đã chứng minh giai đoạn ban đầu Phật giáo mới du nhập cũng là thời kỳ Đạo gia hình thành phát triển các quan niệm mạt thế, và các tông phái Phật giáo Trung Hoa mới hình thành bấy giờ đã chịu không ít ảnh hưởng biểu hiện qua các trước tác còn lưu lại (Zürcher, 1982, p.2-6). Nhưng có thể thấy, chính các tương đồng trong quan niệm đạo Phật Ấn Độ với các tôn giáo và triết học Trung Quốc đã mở ra cánh cửa du nhập và tồn tại của quan niệm mạt thế luận Phật giáo nơi xứ sở này.

Như vậy, xét ở khía cạnh văn hóa, mạt thế luận Phật giáo mang chức năng văn hóa nhận thức là tiếp nối những suy niệm và tư tưởng đã có trong truyền thống văn hóa dân tộc, và làm nhiệm vụ gia tăng tính hệ thống hóa của khối quan niệm ấy. Đồng thời, gắn với những yếu tố thuộc văn hóa nhận thức chính là chức năng giáo dục, đặc biệt chức năng này càng biểu hiện rõ hơn trong đặc thù các tôn giáo. Vấn đề này sẽ được bàn đến rõ hơn trong phần phân tích đặc điểm nhu cầu của tín đồ.

##### b. Trong tương quan với tinh thần giáo lý căn bản

Xét trong tương quan với tinh thần giáo lý căn bản, quan niệm mạt thế tuy có những khác biệt, không đồng nhất tùy theo các trường phái Phật giáo, nhưng tựu trung chúng cũng thể hiện được tính tương ứng – thống nhất với những lý luận căn bản của nhà Phật. Tỉ dụ như quan niệm “vô tạo giả” và “nhân – duyên sinh”, cho rằng thế giới này vô thủy vô chung, không có khởi đầu và kết thúc, vạn vật sinh hóa biến diệt theo quy luật nhân duyên nương



tựa và quy định lẫn nhau được nhà Phật khái quát thành “Tứ cú”: “Cái này có, cái kia có. Cái này không, cái kia không. Cái này sinh, cái kia sinh. Cái này diệt, cái kia diệt” (Junjiro Takakusu, 2007, p.42). Hay quan niệm về vô thường, coi vạn vật là giả tạm, cho nên lạc thú nhân gian cũng chỉ là huyễn cảnh tạm bợ nhất thời, được kết hợp với quan niệm vô ngã nhắc nhở người tu phủ nhận sự sở hữu đích thực thân xác và các mệnh lệnh nhu cầu sinh học của họ, để không còn chạy theo các dục vọng mê lầm (Conze, 2015, p.62-63). Cũng như quan niệm về nhân quả, về việc hướng con người ta tới nẻo hành thiện, cảnh tỉnh con người phải tỉnh thức trong từng hành vi tức sự “gieo nhân” để biết né tránh những hậu quả không mong muốn “gặt” lấy... Kết cục của mặt pháp nào có khác gì hơn sự tích tụ lâu ngày những nghiệp dữ của chúng sanh, để rồi đến độ nào đó con người ta phải gặt lấy, thọ lãnh nghiệp quả tương ứng?

Tư tưởng mặt thể, như vậy là sự nối dài hay khai triển tiếp tục những khái niệm và triết lí căn bản của đạo Phật. Những phiên bản trong kinh, luận chứa đựng quan niệm này dù có thật do đức Phật thuyết bày hay không, vẫn vận động quanh quỹ đạo triết học và đạo đức học Phật giáo, vẫn đồng một mục đích tối hậu với cứu cánh của sự thực hành đạo Phật. Cũng tức là, xét ở khía cạnh chức năng, khi tách rời những biện cách, những nét siêu linh huyền nhiệm hay thậm chí là mê tín, siêu hình, quan niệm mặt thể và các pháp môn thực hành đạo Phật nguyên thủy không có sự sai biệt đáng kể.

*c. Trong tương quan với đặc điểm và nhu cầu tâm lí của tín đồ*

Bên trên là đôi chút xem xét về cấu trúc tư duy Ấn Độ giáo đưa đến sự hình thành mặt thể luận, còn ở đây ta xem xét khía cạnh tâm lí con người. Sự ra đời của học thuyết mặt thể ở nhiều nền văn hóa cả phương Đông lẫn phương Tây khiến quan niệm này có thể được xem là một cổ mẫu hay nguyên mẫu (archetype), như Jung nói:

Trong huyền thoại và văn hóa dân gian của nhiều dân tộc, một số motif thường nhiều lần tự lặp đi lặp lại dưới các dạng thức hầu như không đồng nhất. Tôi đã mệnh danh các motif ấy là “archetypes” [...] Có thể giả định rằng các motif này phát sinh từ các mẫu hình của tâm trí con người được lưu truyền không chỉ bằng truyền thống và di cư mà bằng cả di truyền nữa” (Jung, 1975, p.50).

Như vậy, theo Jung, có những cấu trúc tâm trí mang tính phổ quát ở bình diện nhân loại mà hầu như mỗi người đều có, từ đơn giản như việc chúng ta hầu như đều yêu cái đẹp và ghét cái xấu xa, tự cảm thấy đau đớn khi chứng kiến một bi kịch, đều cảm phục một tấm gương dũng sĩ cứu người... Bởi chúng ta cùng chia sẻ với nhau những cổ mẫu “đẹp”, “xấu”, “trắc ẩn” hay “nghĩa hiệp”, và như vậy, cũng sẽ có những cổ mẫu tựa như mang tên “nỗi sợ hãi tận thế” trong phần lớn con người.

Đặt mặt thể luận trong tương quan với lĩnh vực tâm lí, yếu tố “siêu ngã” hay “vô thức tập thể” vốn tồn tại sẵn trong mỗi con người và dễ bị đánh thức bởi điều kiện, hoàn cảnh. Do đó, nó mang tính chất một song đề: mặt thể luận vừa hình thành trong nội hàm giáo lí như là tiếng vọng từ vô thức; và nữa, mặt thể luận có thể mang ý nghĩa đánh thức phần vô

thức của con người đang yên ngủ. Những thay đổi ấy đến từ bước chuyển tu sĩ sống tập trung trong chùa chiền, tiêu biến dần đời sống khát sĩ, nhận sự cung ứng và tôn trọng ngày một nhiều... có thể là hoàn cảnh quy định đã đánh thức tác giả của quan niệm mặt thể và ngày nay nó vẫn đóng vai trò tiếp tục tạo ra những cơn thức giấc tập thể.

*d. Trong tương quan với nhu cầu xã hội*

Xét trong tương quan với nhu cầu của xã hội, đầu tiên, ta đều biết tôn giáo đồng thời vừa là một bộ phận của xã hội, vừa chính là một xã hội. Và dù xét ở khía cạnh nào thì tôn giáo cũng cần một hình ảnh và vị trí phù hợp trong xã hội hoặc trong chính nó, thông qua một quan niệm giáo lí để củng cố. Đây là quan niệm của E. Durkheim, khi ông cho rằng nguồn gốc của tôn giáo đến từ xã hội, rằng nó chính là ý thức tập thể do xã hội sản sinh để tự bảo vệ lấy mình, như ông nói: “uy lực tập thể của ngôi Chúa, tức là uy lực thuộc về tinh thần; chúng được tạo nên từ những quan niệm và tình cảm mà cảnh tượng xã hội làm thức dậy trong chúng ta” (Bobineau, & Tank-Storper, 2012, p.17). Như vậy, sự hình thành của mặt thể luận cùng nội dung của nó trước hết có thể hình dung đóng vai trò như một chất kết dính đức tin và ý chí tuân phục, thực hành các lễ tắc, chuẩn mực nơi tín đồ, thông qua tiếp nhận một yếu tố đức tin tạo nên sự quy phục mới, và được hình thành trên cơ sở trong cộng đồng nảy sinh những vấn đề đòi hỏi cơ thể xã hội – tôn giáo phải tự điều chỉnh. Thứ hai, ta thấy rằng nơi xã hội, các tín đồ và người chịu ảnh hưởng quan niệm tôn giáo, hoặc thậm chí xét luôn cả nhà cầm quyền – mà ta đã biết con đường truyền bá Phật giáo được mở lối bởi nhà cầm quyền – họ luôn cần một quan niệm luân lí đạo đức để noi theo, hay để làm nhiệm vụ điều chỉnh hành vi xã hội. Điều này cũng được E. Durkheim khẳng định: “tôn giáo không phải [...] là ảo tưởng thuần túy [...] bởi lẽ chúng tương ứng với một sự vật nào đó trong thực tế: đó là sự liên kết xã hội và duy trì nó” (Bobineau, & Tank-Storper, 2012, p.19).

*2.3.2. Đánh giá chức năng tâm lí của “mặt thể luận” trong Phật giáo*

*a. Khả năng đáp ứng nhu cầu của tín đồ*

Ta có thể phân chia khía cạnh nhu cầu của tín đồ thành hai mảng để tiến tới phân tích đánh giá khả năng đáp ứng của mặt thể luận đối với các nhu cầu ấy: thứ nhất là *nhu cầu tu tập*, và thứ hai là *nhu cầu phát triển, truyền bá Phật giáo*.

Về khả năng đáp ứng nhu cầu tu tập của tín hữu, ta có thể tham khảo các nghiên cứu của J. Nattier về nguyên nhân hình thành mặt thể luận trong đạo Phật. Tổng hợp nghiên cứu của bà đưa ra các nguyên nhân cụ thể sau đây: (1) Sự cho phép nữ giới gia nhập các giáo đoàn và tu viện; (2) Thiếu sự trân trọng, lưu giữ [do lạm dụng cải cách] các yếu tố thuộc về truyền thống Phật giáo; (3) Thiếu chuyên cần trong tu tập; (4) Thiếu nghiêm cấm trong truyền thụ giáo lí và đức tin; (5) Nội bộ tăng già xuất hiện ngày một nhiều phân phái; (6) Xuất hiện những nguy kinh hoặc giáo pháp sai lầm; (7) Sự thỏa hiệp và hòa nhập quá mức với các chính quyền (Nattier, 1991, p.120).

Ở khía cạnh đầu tiên liên quan đến Ni giới, một lẽ hiển nhiên ta dễ hình dung rằng đạo Phật đã chủ trương chúng sinh bình đẳng thì sao lại có thể cho rằng Ni giới thấp kém hơn

Tăng và rằng xuất hiện Ni là giáo pháp tồn thọ? Chính vì ở chỗ đạo Phật coi chúng sinh bình đẳng cho nên dù có đề xuất giới luật hạ thấp Ni giới thì họ cũng không hề bị ai kì thị, ngược lại, có giá trị tích cực khiến họ nỗ lực nhiều hơn; khi họ nỗ lực tinh tấn vượt trội thì tăng chúng vốn đang ở vị thế cao hơn về lí thuyết, sẽ cảm thấy hổ thẹn mà cố gắng để xứng đáng với vị thế lí thuyết của họ hiện tại. Một lẽ nữa, trong những xã hội phân biệt giới nặng nề như Ấn Độ và Trung Hoa, việc chấp thuận nữ giới đi tu đòi hỏi phải có những thỏa hiệp nhất định với cộng đồng, những giáo lí phân biệt cho rằng Ni giới làm giáo pháp tồn thọ xét có phần mâu thuẫn với tư tưởng cốt lõi chúng sanh bình đẳng của đạo Phật có thể hình thành từ lí do ấy.

Các yếu tố còn lại liên quan đến sự cải cách và hội nhập, cố gắng thích nghi của đạo Phật vào các nền văn hóa và các thiết chế xã hội như kinh tế, chính trị, thậm chí sự nỗ lực thích nghi còn liên quan tới việc cố hợp thức hóa những nhu cầu hưởng thụ của tăng đoàn do chịu ảnh hưởng từ các thói tục trong xã hội dẫn đến lối sống buông tuồng, sa ngã trong giới tu sĩ. Và vì vậy, với những sám ngôn lập đi lập lại về viễn cảnh mặt pháp, mặt thế, sẽ là sự cảnh tỉnh liên hồi cho giáo đoàn biết giữ sự chừng mực và nghiêm cẩn tu tập hơn.

Còn đối với *nhu cầu phát triển, truyền bá Phật giáo*, tư tưởng mặt thế vừa mang lợi ích như trên đã trình bày, tức là có chức năng cảnh tỉnh, chấn chỉnh nhận thức và hành động của tăng đoàn, tuy nhiên xét tự nó cũng là một giáo lí phát sinh, cải cách, vì ta đã thấy một số dị biệt giữa hai truyền thống Bắc và Nam về mặt thế luận. Và vì là một giáo lí cải cách, nó dễ dàng bị phát hiện các mâu thuẫn, sai lệch, khiến cho ít nhiều giảm uy tín của kinh điển và khó tránh trong lịch sử đã có nhiều cải biên sáng tạo mang tính tùy tiện, là một tiền lệ không hay. Những sự thay đổi để thích nghi như thế luôn là con dao hai lưỡi, đưa đến sự hòa nhập hiện tại nhưng cũng dễ đánh mất căn tính của bản thân.

*b. Khả năng đáp ứng nhu cầu xã hội*

Trước hết, sự cải cách giáo lí đạo Phật thông qua sự hình thành, phát triển của tư tưởng mặt thế luận có chức năng củng cố sự ổn định và phát triển đời sống cộng đồng. Căn cứ của khẳng định trên, ta có thể xem quan điểm sau đây của Dương Ngọc Dũng:

Các biểu tượng tôn giáo thể hiện sự hợp nhất của nhóm xã hội, và các lễ nghi tôn giáo hiện thực hóa sự hợp nhất đó, cho phép cá nhân tham gia về mặt biểu tượng trong một tổ chức lớn hơn [...] tôn giáo giảng dạy cho các tín đồ về các giá trị và quy phạm quan trọng, tôn giáo cũng góp phần tạo ra sự đồng lòng nhất trí của tín đồ về các vấn đề luân lí. (Duong, 2016, p.427)

Từ lẽ đó, sự chia sẻ niềm tin của tín đồ vào mặt thế luận đóng vai trò điều chỉnh hành vi luân lí không chỉ với Phật giáo, mà còn gián tiếp tác động đến xã hội. Ta đã thấy nơi quan niệm của Jung về cổ mẫu mà nhận thức về tận thế nơi nhân loại có thể cũng mang ý nghĩa một cổ mẫu như thế. Điều đó góp phần xác tín thêm chức năng này của quan niệm mặt thế trong Phật giáo.

Triết gia kiệt xuất người Đức I. Kant cũng đã từng nêu một góc nhìn đáng xem xét về vai trò của tôn giáo trong xã hội. Khi phân tích mối quan hệ giữa lí tưởng đạo đức và đức tin tôn giáo, ông cho rằng chính đức tin tôn giáo là một cơ sở hay động lực quan trọng thúc đẩy người ta hành động hướng đến lí tưởng đạo đức, hay như ông gọi đó là “cái Thiện-tối cao” để đạt được hạnh phúc sau cùng. Theo Kant, nếu xét trong Ki-tô giáo, “Cái Thiện-tối cao” được đồng nhất với Thượng đế, khi lời răn của Thượng đế đại diện cho lí tưởng đạo đức vô thượng khiến cộng đồng đức tin sẵn sàng tuân thủ, bởi với họ, “không có gì vinh danh Thượng đế cho bằng điều quý báu nhất thế gian, đó là lòng tôn kính đối với điều răn hay mệnh lệnh của Ngài” (Kant, 2015, p.231). Và trong ý nghĩa đó, với Kant, tôn giáo đồng thời vừa là học thuyết luân lí, vừa là học thuyết về hạnh phúc, “vì sự hi vọng về hạnh phúc chỉ khởi đầu với tôn giáo mà thôi” (Kant, 2015, p.230), tức là chỉ nơi những ai có niềm tin và theo đuổi lí tưởng truy cầu hạnh phúc. Sự ra đời mặt thể luận tuy có phần gia tăng hàm lượng tôn giáo trong những lời tiên tri có vẻ siêu hình và ít nhiều làm giảm tính chất triết học của đạo Phật, nhưng tựu trung vẫn phục vụ sứ mệnh dẫn dắt tín đồ hướng đến điều như Kant nói, một “cái Thiện-tối cao” nơi cứu cánh lí tưởng tu tập.

Một chức năng nữa đối với xã hội, việc hình thành tư tưởng mặt thể còn giúp tạo sự hòa hợp giữa các tôn giáo, tín ngưỡng, kể cả tại Ấn Độ và các nước tiếp nhận Phật giáo khác. Khi đạo Phật cùng chia sẻ một thức nhận tương đồng, sẽ dễ dàng hơn cho tôn giáo này trên bước đường du nhập. Ta thấy đạo Bà-la-môn hay đạo Jain... cũng có những quan niệm tương tự. Và tại phương Đông, Nho gia có quan niệm về thời hoàng kim Nghiêu – Thuấn đã xa xôi, Đạo gia có quan niệm hướng về lí tưởng trở lại thuở hài nhi rực rỡ... Còn phương Tây đã quá dễ nhận thấy về quan niệm mặt thể trong truyền thống tôn giáo dòng Abraham, từ trận hồng thủy cổ xưa cho đến viễn cảnh lời phán xét cuối cùng (the Last Judgment)... Tất cả đều là cùng chia sẻ chức năng của những dụ ngôn đạo đức và luân lí xã hội, như kêu gọi ý thức trách nhiệm cùng chung sống và sự tôn trọng phẩm giá của nhau.

Ta cũng có thể liên hệ một chức năng xã hội nữa của quan niệm mặt thể trong Phật giáo, tuy có vẻ mờ nhạt hơn, đó là quan niệm này góp phần tạo nên sự hài hòa văn hóa, kinh tế, chính trị khi từ ý nghĩa luân lí xã hội của nó, khiến con người có thức nhận đầy đủ hơn về hành vi của mình, biết phòng xa hơn về phía tương lai từ những hành vi, ứng xử của hiện tại. Những nguy cơ từ chiến tranh, khủng bố và biến đổi khí hậu giờ đây vẫn mang trong mình dáng vóc của những dụ ngôn về ngày tận thế, và không ngừng đánh động sự âu lo của xã hội phải biết tự xem xét, điều chỉnh hành vi và trật tự các thiết chế đời sống trong một nỗ lực nhằm cứu rỗi tương lai của sự sống toàn cầu.

### **3. Kết luận**

Tư tưởng mặt thể luận trong Phật giáo có sự khác biệt đôi chỗ so với các tôn giáo phương Tây và chứa đựng sự chia sẻ những mã văn hóa huyền bí của Ấn Độ. Một nhìn nhận lại ở chiều kích chức năng luận tâm lí phần nào đã gợi tả bức tranh khái lược sự hình thành, những nội dung chính và những khả năng tác động tâm lí xã hội của quan niệm tôn giáo này,

cùng những giá trị và mặt tích cực đáng trân trọng của nó. Từ đó đặt lại cho ta cùng nhìn nhận vấn đề rằng, liệu sự ra đời của quan niệm này là một sự già từ tinh thần căn bản của đạo Phật để khuất phục cuộc “xâm lăng” của tính quy định xã hội, hay rằng đó là một sự hòa giải khôn khéo giữa những yêu cầu nội bộ tôn giáo này với những hoàn cảnh bên ngoài đòi hỏi phải điều chỉnh để thích nghi.

Song hành cùng hoàn cảnh lịch sử – văn hóa và gắn với những chức năng chủ đạo của tôn giáo, mặt thế luận Phật giáo như vậy đã đóng những vai trò đáng xem xét trong việc tác động, củng cố nhận thức và hành vi của con người trong những thời đại mà nó phát sinh và phát huy giá trị, nhưng cũng từ đó gọi cho ta những viễn kiến về tương lai, rằng liệu những tư tưởng tôn giáo đã hình thành từ xa xưa có còn nguyên giá trị ấy, trong việc tìm kiếm giải pháp để cõi trời những nút thắt thời đại mà chỉ có thể làm được từ sự chung tay của cả cộng đồng, trong một tâm thức cùng sẻ chia những suy tư trăn trở và cả quyết tâm khẳng định rằng nhân loại xứng đáng được sống tốt. Lí tưởng hạnh phúc của nhân gian và nơi các tôn giáo tưởng chừng cách biệt nhưng lại không hề khác nhau trong ý nghĩa kiến tạo một nền đạo đức phổ quát của tình yêu thương và ý thức trách nhiệm cùng chia sẻ.

❖ **Tuyên bố về quyền lợi:** Tác giả xác nhận hoàn toàn không có xung đột về quyền lợi.

#### TÀI LIỆU THAM KHẢO

- Bobineau, O., & Tank-Storper, S. (2012). *Sociology of Religion [Xa hoi hoc ton giao]* (Translation of Hoang Thach). Hanoi: The World Publishing House.
- Conze, E. (2005). *Buddhism: A Short History [Luoc su Phat giao]* (Translation of Nguyen Minh Tien). Ho Chi Minh City: General Publishing House.
- Conze, E. (2015). *Buddhist Thought in India [Tu tuong Phat giao An Do]* (Translation of Hanh Vien). Ho Chi Minh City: Orient Publishing House.
- Duong, N. D. (2016). *Religion from Sociological Perspective [Ton giao nhìn tu vien canh xa hoi hoc]*. Ho Chi Minh City: Hong Duc Publishing House.
- Dutt, S. (1962). *Buddhist Monks and Monasteries in India*. London: George Allen & Unwin.
- Ellwoods, R. S., & Alles, G. D. (2007). *The Encyclopedia of World Religions*. New York: Infobase Publishing.
- Encyclopædia Britannica (2006). *Britannica Encyclopedia of World Religion*. Singapore: Encyclopædia Britannica.
- Goldschmidt, W. (1996). Functionalism. In M. Levinson, D. and Ember (Ed.), *Encyclopedia of Cultural Anthropology*, 2. New York: Henry Holt and Company.
- John, C. A., & Ryan, J. D. (2007). *Encyclopedia of Hinduism*. New York: Facts on File.
- Jung, C. G. (1975). *Psychology and Religion: West and East (Collected Works, 11)*. New Jersey: Princeton University Press.

- Jung, C. G. (1980). *Archetypes and the Collective Unconscious (Collected Works, 9, part I)*. New Jersey: Princeton University Press.
- Junjiro Takakusu. (2007). *The Essentials of Buddhist Philosophy [Tinh hoa triết học Phật giáo]* (Translation of Tue Sy). Ho Chi Minh City: Orient Publishing House.
- Kant, I. (2015). *Critique of Practical Reason [Phe phan li tinh thuc hanh]* (Translation of Bui Van Nam Son). Hanoi: Knowledge Publisher.
- King, W. L. (1986). Eschatology: Christian and Buddhist. *Religion, 16*, 169-185.
- Lanman, C. R. (1905). *Harvard Oriental Series*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Milner, M., J. (1993). Hindu Eschatology and the Indian Caste System: An Example of Structural Reversal. *The Journal of Asian Studies, 52*(2), 298-319.
- Nattier, J. (1991). *Once Upon a Future Time: Studies in a Buddhist Prophecy of Decline*. Berkeley, California: Asian Humanities Press.
- Nattier, J. (2008). Buddhist Eschatology. In J. L. Walls (Ed.), *The Oxford Handbook of Eschatology*. New York: Oxford University Press.
- Oldenberg, H. (1879). *The Vinaya Piṭakam: The Mahāvagga, 1*. Williams & Norgate.
- Prebish, C. S. (2002). *Buddhist Monastic Discipline: The Sanskrit Pratimoksa Sutras from Mahasamghika to Mulasavastivadin*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Takakusu Junjiro, Watanabe Umiakira & Ono Genmyo (Ed.) (1990a). *The Taishō Tripitaka, 1*. Taipei: The Corporate Body of the Buddha Educational Foundation.
- Takakusu Junjiro, Watanabe Umiakira & Ono Genmyo (Ed.) (1990b). *The Taishō Tripitaka, 13*. Taipei: The Corporate Body of the Buddha Educational Foundation.
- Takakusu Junjiro, Watanabe Umiakira & Ono Genmyo (Ed.) (1990c). *The Taishō Tripitaka, 1*. Taipei: The Corporate Body of the Buddha Educational Foundation.
- Takakusu Junjiro, Watanabe Umiakira & Ono Genmyo (Ed.) (1990d). *The Taishō Tripitaka, 2*. Taipei: The Corporate Body of the Buddha Educational Foundation.
- Takakusu Junjiro, Watanabe Umiakira & Ono Genmyo (Ed.) (1990e). *The Taishō Tripitaka, 3*. Taipei: The Corporate Body of the Buddha Educational Foundation.
- Takakusu Junjiro, Watanabe Umiakira & Ono Genmyo (Ed.) (1990f). *The Taishō Tripitaka, 8*. Taipei: The Corporate Body of the Buddha Educational Foundation.
- Upton, C. (2004). *Legends of the End: Prophecies of the End Times, Antichrist, Apocalypse, and Messiah from Eight Religious Traditions*. New York: Sophia Perennis.
- Vietnam Buddhist Studies Institute (1991). *Vietnamese Buddhist Canon: Digha Nikaya 2*. Publisher of Vietnam Buddhist Studies Institute.
- Vietnam Buddhist Studies Institute (2005). *Vietnamese Buddhist Canon: Anguttara Nikaya 3*. Hanoi: Religion Publishing House.
- Vien Tri (2005). *Essays on History of Indian Buddhism [An Do Phật giáo su luận]*. Ho Chi Minh City: Orient Publishing House.
- Zürcher, E. (1982). “Prince Moonlight”: Messianism and Eschatology in Early Medieval Chinese Buddhism. *T’oung Pao, 68*(1-3), 1-75. Retrieved from [https://doi.org/10.1163/9789004263291\\_008](https://doi.org/10.1163/9789004263291_008)

**BUDDHIST ESCHATOLOGY FROM THE PERSPECTIVES  
OF PSYCHOLOGICAL FUNCTIONALISM**

*Nguyen Truong Khanh*

*Faculty of Cultural Studies, Ho Chi Minh City University of Social Sciences and Humanities*

*Corresponding author: Nguyen Truong Khanh – Email: donghuy.mythien@gmail.com*

*Received: April 18, 2020; Revised: June 08, 2020; Accepted: July 20, 2020*

**ABSTRACT**

*Eschatology is well-known in Abrahamic religions such as Judaism, Christianity, and Islam. Although the eschatological ideas in Buddhism are not featureless, both international and Vietnamese scholars have given less attention to research. This work aims to present and briefly introduce the forming basis and the main points of eschatology in Buddhist texts. Next, applying Malinowski's psychological functionalism in combination with C. Jung's conception of religious impacts on the human psyche mentioned in the concept of collective unconsciousness was used to analyze and evaluate the roles of Buddhist eschatology in the religious daily life as well as its indirect effects on social life. In that manner, the study sought to determine the formation of the eschatology in Buddhism because of two requirements: deterring the Buddhists and adapting to the new cultural environment on the process of pervasion and development. Accordingly, these findings shed light on the value of this theory, aside from the religious field, which also contains the social-moral function in orienting the human lifestyle, and perhaps supporting to maintain the sustainability and harmony of a society.*

**Keywords:** eschatology; Buddhism; religion; psychological functionalism; collective unconsciousness