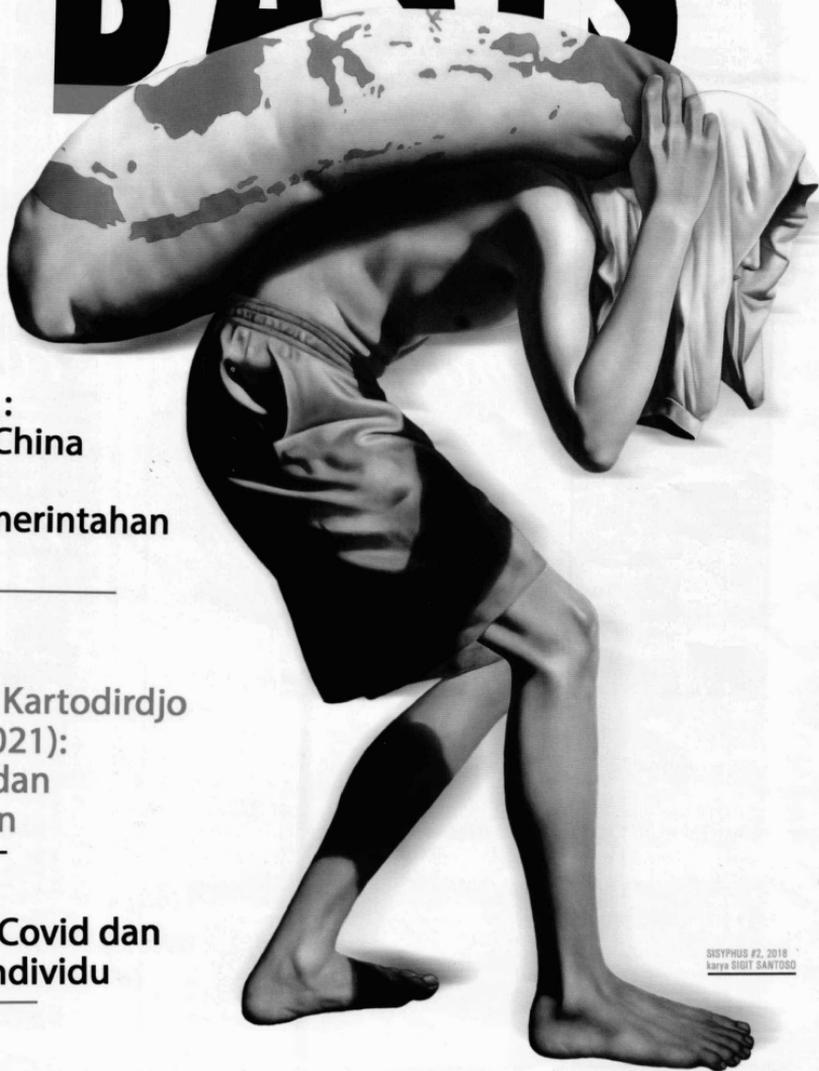


BHAGAVADGĪTĀ: KEBEBASAN, MORAL, KEBAHAGIAAN

BASIS



Tianxia :
Filsafat China
tentang
Tata Pemerintahan
Dunia

Seabad
Sartono Kartodirdjo
(1921-2021):
Bacaan dan
Santapan

Vaksin Covid dan
Kultus Individu

SISYPHUS #2, 2018
karya SIGIT SANTOSO

Rp 25.000.00

DUA BULANAN, NOMOR.01 - 02, TAHUN KE-70, 2021

JURNALISME SERIBU MATA
BASIS
menembus fakta

TANDA TANDA ZAMAN / A. Setyo Wibowo
Vaksin Covid-19 dan Kultus Individu ... 2

KACABENGGALA / A. Bagus Laksana
Melankolia dan Pengharapan ... 4

ETIKA / A. Sudiarja
Kebebasan, Moral, dan
Kebahagiaan ... 10

SOSIAL / J. Sudrijanta
Kontemplasi Batin ... 18

SOSOK / A. Meissi Santosa
BKS Iyengar: Yoga Modern ... 28

POLITIK / Klaus Heinrich Radtito
Tianxia: Filsafat Cina
Tentang Tata Pemerintahan Dunia ... 33

SENI / Mudji Sutrisno
Menikmati (Karya) Seni ... 40

SOSOK / Bandung Mawardi
Sartono Kartodirdjo (1921-2021):
Bacaan dan Santapan ... 45

SEJARAH / Iwan Setiawan
Taman yang Subur ... 49

PENDIDIKAN / M. Fauzi Sukri
Si Cilik Ruci:
Perihal Pendidikan-Pengajaran ... 52

SEJARAH / Muhammad Rizky Wiryawan
Malam dan Mojang Bandung:
Zaman Kolonial ... 55

SOSIAL / Susantini
Yang Dipelajari, Yang Dialami ... 59

BUKU / Albertus Erwin Susanto
Penyelesaian Kasus 1965:
Tak Mau dan Tak Mampu ... 61

SOSIAL / Ais Nurbiyah Al-Jum'ah
Makanan:
Tempat dan Rasa ... 65

70 TAHUN MAJALAH BASIS / Bandung Mawardi
Berhalaman Puisi ... 67

SIUPP No. 213/SK/MENPEN/SIUPP/D.1/1986.

Jo Ditjen PPG

Nomor 32/Ditjen/PPG/K/1996, 27 Maret 1996

Penerbit

Yayasan BP Basis

Anggota SPS ISSN: 0005-6138

Penasihat

Franz Magnis-Suseno

P Swantoro

Pemimpin Umum

Sindhunata

Pemimpin Redaksi

A. Setyo Wibowo

Wakil Pemimpin Redaksi

A. Sudiarja

Redaktur Pelaksana

A. Bagus Laksana

Wakil Redaktur Pelaksana

Purnawijayanti

Redaksi

B. Hari Juliwana

Heru Prakosa

B. Rahmanto

C. Bayu Risanto

Redaktur Artistik

Hari Budiono

Purnawijayanti

Promosi/ Iklan

Slamet Riyadi, A. Yulianto

Willy Putranta

Administrasi/ Distribusi

Anang Pramuriyanto

Maria Dwijayanti

Keuangan

Francisca Triharyani, Ani Ratna Sari

Alamat

Jl Pringgokusuman No. 35, Yogyakarta

Telepon: 081225225423, Faks: (0274) 546811

Surel administrasi/distribusi:

basis.adisi@gmail.com

Surel redaksi: majalahbasis@gmail.com

Rekening:

BCA Sudirman Yogyakarta No. 0370285110

a.n. Sindhunata, BRI Cik Ditiro Yogyakarta No. 0029-

01-000113-56-8 a.n. Sindhunata

BNI Cab. Yogyakarta No. 1952000512

a.n. Bpk Sindhunata



Santana Prima Tour
your travelling partner

Jl. Diponegoro 116, Yogyakarta
Email: tour.santana@yahoo.com

(0274) 513873
WA: 0877 3964 2832

SANTANA MONIKAYA
MONEY CHANGER

Jl. Diponegoro 116, Yogyakarta 55233

☎ 0274 - 513 873

☎ 0878 3428 9161

Reservasi: • e-tiket pesawat dalam dan luar negeri • e-tiket kereta api • e-voucher hotel dalam dan luar negeri
• Paket tour dalam dan luar negeri • Pembuatan kartu identitas pelajar internasional/ ISIC • MICE
• Pengurusan paspor, visa dan asuransi perjalanan • Medical evacuation & charter flight • Money changer

Kebebasan, Moral, dan Kebahagiaan

Kebahagiaan merupakan cita-cita semua orang. Akan tetapi, meski sudah banyak dibicarakan dan diusahakan, jarang yang bisa memberikan jawaban yang memuaskan. Menurut Yuval Harari dalam *Sapiens: A Brief History of Humankind* (2011), 500 tahun belakangan ini manusia telah mencapai kemajuan luar biasa.

A. SUDIARJA

Dalam dunia yang semakin menyatu dengan sejarah dan ekologi, manusia mencapai kemajuan ilmu pengetahuan, ekonomi, dan industri, serta mampu mengatur masyarakat dalam tata politik yang baru. Namun, apakah mereka semakin bahagia? Inilah persoalan yang jarang dibicarakan oleh para ahli sejarah kebudayaan. Rupanya, apa yang disebut sebagai kemajuan-kemajuan yang dicapai manusia itu senantiasa memakan biaya yang membuatnya kecewa lagi, dan karenanya mereka terus-menerus mengusahakan kemajuan untuk mencapai kebahagiaan yang lestari. Memang, persoalan mengenai kebahagiaan bukan baru-baru ini saja.

Dalam *Bhagavadgītā* – Kitab Suci Hindu yang utama (*śruti*) selain *Veda* – diceritakan, bagaimana *Arjuna* merasa rusuh dan bimbang hatinya, ketika harus menjalankan tugas kastanya untuk berperang melawan pasukan *Kaurava*, karena yang dihadapi adalah saudara-saudaranya sendiri. Ia merasa tidak bahagia menghadapi dilema yang memaksanya makan buah simalakama. Hatinya mendua. *Kṛṣṇa*, sais yang mengendalikan keretanya, panjang lebar menasihati, agar sebagai *ksatriya Arjuna* tetap teguh dan berani untuk menjalankan *dharma*-nya [2, 31–37].

Yang penting, ia harus ikhlas melepaskan pamrih dalam segala tindakannya, menerima apa pun hasilnya, itulah yang harus dijalankannya sebagai *yoga*. *Yoga* di

sini, merupakan tindak pengintegrasian diri, mengendalikan jiwa, bersikap sama (tanpa kecenderungan) dalam segala [2, 38, 47–48]. Setelah menasihati demikian, *Kṛṣṇa* menampakkan jati-dirinya kepada *Arjuna*, sebagai Tuhan pencipta alam semesta. *Arjuna* penuh kekaguman dan rasa hormat menyembahnya [11, 14–15].

Menurut R.C. Zaehner, *Bhagavadgītā* disusun dengan merengkuh beberapa aliran pemikiran filsafat, termasuk *Sāṃkhya*, *Buddha*, dan *Upaniṣad*, untuk menyatukan mereka dalam satu perspektif teistik, yang mengakui *Kṛṣṇa* sebagai Tuhan yang menjelma. Uraian dalam artikel ini, mendasarkan diri terutama pada buku R.C. Zaehner, *The Bhagavadgītā with a commentary on the original sources* (1981 cetak ulang, 1969 perdana). Teks *Bhagavadgītā* yang kami pakai diambil dan diterjemahkan juga dari buku ini. Apakah ada tilikan mengenai ajaran kebahagiaan dalam syair panjang nan indah ini, marilah kita kupas.

Apakah manusia bebas?

Untuk sampai pada jawaban tentang kebahagiaan, orang perlu bicara tentang kebebasan, karena tampaknya erat sekali hubungannya antara kebahagiaan dan kebebasan. Apakah manusia bebas atau hanya ‘merasa bebas’? *Bhagavadgītā* tidak secara langsung dan tegas memberi jawab mengenai hal ini, akan tetapi dari seluruh uraian, tampak bahwa *Gītā* memperingatkan adanya dorongan dan ikatan yang tidak bisa dimungkiri dalam hidup manusia. Dorongan dan ikatan itu disebut *triguṇa*

dan *karma*. *Triguṇa* merupakan tiga unsur *prakṛti* (alam, materi) dari Sistem *Sāṃkhya*, yakni *sattva* (kemurnian, kebaikan), *rajas* (energi, hasrat), dan *tamas* (kegelapan, kemalasan). Topik mengenai tiga unsur alam (*guṇas*) ini banyak diulas dalam *Bhagavadgītā* bab 14, 17, dan 18. Ketiganya diartikan secara bermacam ragam oleh beberapa penulis.

Sāṃkhya sendiri merupakan aliran pemikiran tua yang mendahului *Bhagavadgītā*, yang nantinya berkembang menjadi salah satu dari enam mazhab (filsafat) *Darśana*, berpasangan dengan *Yoga*. Sebagai catatan, keenam mazhab yang dianggap ortodoks (*āstika*) ini berkembang secara paralel dan berpasangan: *Nyāya* dan *Vaiśeṣika*, *Sāṃkhya* dan *Yoga*, serta *Pūrva* dan *Uttara Mīmāṃsā*. Dalam ajaran proto-*Sāṃkhya* yang menganut dualisme ini, manusia dipandang sebagai susunan unsur-unsur yang terdiri dari *purusa* dan *prakṛti*.

Sementara *purusa* merupakan jiwa-jiwa yang tak terhingga banyaknya, *prakṛti* merupakan materi alami yang berevolusi atau beremanasi dari sosoknya yang paling halus hingga yang paling kasar, semuanya ada 24 tahap kategoris, dan membentuk diri manusia. Dalam perkembangan ini, tahap yang paling halus adalah jiwa (*buddhi*), yang menurut R.C. Zaehner, merupakan sosok agen atau pelaku moral dalam diri manusia, karena mengendalikan kehendak. Tulis Zaehner, "... 'Hakikat jiwa (*buddhi*) adalah kehendak' [2, 41]: atas dasar teks ini saya merasa bebas untuk menerjemahkan *buddhi* sebagai 'jiwa', karena dalam tradisi Kristen jiwalah unsur yang bertanggung-jawab dalam manusia..." Oleh karena itu, menurutnya jiwa manusia bukanlah *purusa*, sebab *purusa* menurut kodratnya tidak tersentuh oleh *prakṛti*.

Jadi, bagaimanakah sesungguhnya konstitusi manusia itu? *Purusa* memang dianggap merasuk dalam *prakṛti* yakni tubuh sebagai materi, tetapi sebetulnya tidak menyatu dan tidak terpengaruh. Bagaimanapun juga, *Sāṃkhya* mengajarkan bahwa *purusa* seolah bisa dibawa dan terkelabui sebagai jiwa yang terombang-ambing oleh tiga *guṇa* tersebut. Hal inilah yang menyebabkan *Arjuna* bingung dan mesti dijelaskan oleh *Kṛṣṇa*, apa yang sesungguhnya terjadi. *Kṛṣṇa* mengatakan, bahwa *purusa*, adalah "jati diri" yang tidak terpengaruh:

Yang menyangka bahwa [jati diri] ini pembantai, yang mengira bahwa ia dapat dibantai, keduanya tidak mempunyai pengetahuan [yang benar]; dia tak membantai, tidak juga terbantai. Dia tak pernah lahir ataupun mati; tak pernah dia mengada, atau bakal menjadi ada lagi;

tak melahirkan, abadi, kekal [jati diri] ini – yang asli; tak terbantai dia, meski tubuh terbantai. [2, 19–20]

Purusa atau "jati diri" tidak pernah berubah atau tersentuh oleh perubahan *prakṛti*, oleh karena itu *Arjuna* dinasihati agar tidak bimbang atau ragu untuk berperang. Akan tetapi, apa yang terjadi pada jiwa itulah yang sesungguhnya yang berubah dipengaruhi oleh *triguṇa*. Hanya saja, *Bhagavadgītā* juga sangat spesifik dalam penjelasannya, sebab mengikuti ajaran *Veda*, *triguṇa* tidak menggerakkan manusia secara sama, melainkan berbeda menurut kastanya. Kaum *brāhmaṇa* cenderung tergerak oleh *sattva*, *ksatriya* oleh *rajas*, sedangkan kaum *vaiśya* serta *sūdra* oleh *tamas*, – yang membedakan pekerjaan-pekerjaan mereka. *Arjuna* sebagai seorang *ksatriya* didorong oleh *rajas*.

Kepada para *brāhmaṇa*, *ksatriya*, *vaiśya*, dan *sūdra*, pekerjaan-pekerjaan telah dipercayakan secara berbeda-beda oleh *guṇa* [ini], dan mereka muncul dari kodrat hal-hal sebagaimana adanya (*svabhāva*). Tenang, tahu-diri, laku *tāpa*, kemurnian, tabah dan teguh, bijaksana dalam teori dan tindakannya, kepercayaan keagamaan, – [ini semua] pekerjaan para *brāhmaṇa*, yang melekat dalam kodrat mereka. Keberanian tinggi, bersemangat, tahan uji, terampil, tak mau kabur dari peperangan, tangan terbuka, sikap berwibawa, – [ini semua] pekerjaan para *ksatriya*, yang melekat dalam kodrat mereka [pula]. Menggarap ladang, melindangi kerabat, dan terlibat dalam perdagangan, – [ini semua] pekerjaan para *vaiśya*, yang melekat dalam kodrat mereka; tetapi pekerjaan yang intinya adalah pelayanan melekat dalam kodrat dari para *sūdra*. [18, 41–44]

Selanjutnya, selain oleh *triguṇa*, manusia juga tergerak – atau lebih tepat terkekang – oleh hukum *karma*, yakni hukum sebab-akibat, baik atau buruk, suka-duka, sukses-gagal, tuah atau tulah, dari pekerjaan masing-masing. Hal ini diajarkan baik oleh *Upaniṣad* maupun oleh *Buddha*. Dalam hal ini perbuatan yang baik sekalipun tidak atau belum membebaskan jiwa dari *samsāra*, – sebab perbuatan baik hanya meningkatkan tahap atau taraf hidup yang lebih tinggi dari sebelumnya.

Samsāra dalam hal ini bisa diartikan sebagai kenyataan hidup yang berulang-ulang, karena terbagih oleh *karma*, melalui reinkarnasi (kelahiran kembali). Inti ajaran *Bhagavadgītā* dan seluruh kebijaksanaan Timur adalah pencarian pembebasan dari *samsāra*, pembebasan dari hukum *karma*, hukum sebab-akibat yang mengikat. Bisakah *Arjuna* membebaskan diri dari jerat dan ikatan

ini? Masih beruntung, jikalau orang sadar dan mencari jalan pembebasan, sebab kebanyakan orang tidak menyadarinya dan tenggelam dalam lautan *saṃsāra*.

Kesadaran yang membingungkan ini dalam *Bhagavadgītā*, dilukiskan sebagai kebutaan (*avidyā*) dan kemenduaan (*dvandva*). Kebutuhan terjadi karena manusia terkelabui oleh pengetahuannya yang biner, karena segala sesuatu selalu tampak mendua: subjek-objek, cinta-benci, baik-buruk, sukses-gagal, kalah-menang, dan sebagainya. *Arjuna* juga tergoda oleh dilema, dan dibingungkan olehnya, tatkalā menghadapi peperangan ini. Dalam menjelaskan pengetahuan yang mengelabui ini, *Gītā* menggunakan istilah *māyā*, yang diartikan sebagai “daya kreatif”. Melalui daya ini (*ātmā-māyayā*) *Kṛṣṇa* masuk dalam dunia materi dan waktu [4, 6], dan mengecoh orang-orang yang jahat sehingga tidak melihat dirinya sebagai Tuhan melampaui materi yang tampak. Maka *Kṛṣṇa* menasihati *Arjuna* agar tetap berpegang teguh padanya dan tidak terkecoh oleh tipu muslihat *māyā*.

Sebab [semua] ini merupakan daya kreatifku (*māyā*), terdiri dari unsur-unsur yang bersifat ilahi, sulit di lampau. Barang siapa menaruhkan kepercayaan hanya pada-Ku, akan melampaui daya[Ku] yang gaib (*māyā*) ini. Para pelaku kejahatan, yang hina, terkecoh, tidak menaruhkan kepercayaan mereka pada-Ku; kebijaksanaan mereka tersapu oleh daya gaib [ini], mereka berpegang pada cara berada (*bhāva*) yang jahat. [7, 14–15]

Dengan demikian, tampaklah masalah kebebasan dalam *Bhagavadgītā* yang berimplikasi pada moral. Jikalau *Bhagavadgītā* mengajarkan bahwa tidak ada kebebasan pada manusia, dapatkah dikatakan bahwa ada moralitas dalam *Bhagavadgītā*, yang membedakan hal baik dan buruk? Jikalau moral (baik-buruk) memberikan pandangan biner (dualitas) dalam kehidupan yang membingungkan ini, apakah yang harus dilakukan? Dalam hal ini, persoalan yang harus dijawab *Arjuna* lantas bergeser ke arah yang lebih mendasar, mengatasi masalah moral, yakni menyangkut hakikat tindakan itu sendiri.

Bertindak atau tidak bertindak?

Dalam *Human Condition* (1998), Hannah Arendt merujuk pada para penulis Abad Pertengahan yang membedakan dua macam kehidupan, yakni *vita activa* dan *vita contemplativa*. Dalam penilaian mereka, *vita activa* dipenuhi dengan kerja fisik, susah payah dalam mencari rezeki. Tradisi Barat (Kristen) mengajarkan bahwa manusia harus bekerja keras mencari rejeki

(Kitab *Kejadian* [3, 19] “Dengan berkeringat engkau akan mencari rezekimu,” kutukan Tuhan terhadap Adam [manusia lelaki] setelah kejatuhannya dalam dosa).

Dalam filsafat Yunani, catat Arendt, *vita activa* disebut kegiatan *ashkolia* (tidak santai). Kata ini bisa dibandingkan dengan kata *skholē*, dari mana muncul kata sekolah, yang berarti waktu santai, karena dibebaskan dari kegiatan politik (*action*). Kegiatan ini dianggap lebih rendah dibandingkan dengan *vita contemplativa* yang berkaitan dengan hidup rohani.

Pembedaan dua kegiatan ini merupakan tradisi lama di Eropa, sudah sejak zaman Yunani kuno. Kegiatan berpikir, *thēoria*, menurut Platon, yang merupakan dialog tanpa suara dengan diri kita sendiri, termasuk dalam kegiatan kontemplasi, yakni pengamatan, renungan, membuka mata batin pada dunia ideal dan keabadian. Dengan demikian, kegiatan fisik waktu itu dianggap lebih rendah dibandingkan dengan kegiatan rohani. Perbandingan ini bertentangan dengan pemikiran sekarang yang mempunyai hierarki lain dalam kegiatan. Lebih jauh lagi, Arendt kemudian mengembangkan kategori lain dalam hal kegiatan manusia, yakni kerja (*labor*), karya (*work*), dan tindakan (*action*) secara lebih spesifik. Akan tetapi, dalam rangka pemisahan biner antara *vita activa* dan *vita contemplativa* ini, pembedaan ketiga macam kegiatan itu tidak relevan, karena ketiganya merujuk pada aktivitas dunia fenomenal yang sama ranahnya.

Dalam perspektif ini, filsafat India, termasuk *Bhagavadgītā*, membedakan hal yang sama dan memberi pemahaman yang mirip, tetapi dengan pasangan kata yang lain, yakni “bertindak” (*karma*) dan “tidak bertindak” (*akarma*). Dalam perspektif fisik dan fenomenal, “bertindak” merupakan bagian dari *vita activa*, yang nilainya dianggap lebih rendah dari “tidak bertindak”.

“Tidak bertindak” dalam *Bhagavadgītā* diasosiasikan dengan pengekangan diri dari segala aktivitas, bahkan berbeda dari tradisi Platon, – termasuk kegiatan berpikir. Dalam *Bhagavadgītā* disposisi tenang, tidak bergerak dan tak tergerakkan, dalam keadaan tenang, diam merupakan kesempurnaan *Brahman* [2, 72]. Dalam *Bhagavadgītā*, *Brahman* diartikan secara bermacam-macam; dalam arti ini, *Brahman* merupakan tujuan *yoga* sebagaimana dianjurkan *Kṛṣṇa* kepada *Arjuna*, yakni “keadaan mapan, tenang dari *Brahman*” (*Brahmī sthitiḥ*), di mana jiwa (*buddhi*) yang sempurna “tegak tanpa gerak dan tenang, bergeming dalam kepuasan mendalam (*ecstasy*)” [2, 53]. Itulah keadaan yang harus dicapai oleh *Arjuna* dalam *yoga*. Oleh karena itu, *Arjuna* protes tat-

kala *Kṛṣṇa* menyuruhnya agar tetap “bertindak”, yakni menjalankan peperangan:

Wahai Janārdana, kalau kamu berpandangan bahwa [permenungan] jiwa (*buddhi*) adalah [jalan] yang lebih luhur daripada [hanya melaksanakan] tindakan; Lalu mengapa engkau menyuruhku melakukan tindakan yang mengerikan? Engkau sungguh membingungkan jiwa [dan akal]-ku, begitulah tampaknya, dengan kata-kata yang kacau. Maka beritahukanlah dengan kewibawaan [jalan sederhana] yang satu-satunya dengan mana aku dapat mencapai bagian yang lebih baik. [3, 1-2]

“Tindakan” di sini merupakan kegiatan dari eksistensi jiwa (*buddhi*) yang mendunia, yang dikelabui oleh berbagai rasa, yang mendorong-dorongnya untuk bertindak. Sedangkan “bergeming” atau “tidak bertindak” merupakan keadaan tenang sempurna dari *Brahman*. Ketegangan antara “bertindak” dan “tidak bertindak” ini merupakan dilema yang dihadapi *Arjuna*, sebagai *kṣatriya* yang sedang bingung menghadapi medan perang, apakah dia harus berperang atau tidak berperang.

Kenneth Dorter dalam artikelnya di *Asian Philosophy* vol. 22, “A Dialectical Reading of the Bhagavadgita” (2012), mencoba menguraikan dilema ini dalam tiga tahapan: (i) menyangkut perasaan *Arjuna*: di satu pihak sayang pada kaum kerabatnya sendiri, di lain pihak benci pada ulah mereka yang serakah, biadab, angkara murka, merusak tatanan, (ii) menyangkut *dharma Arjuna*: antara kewajiban menjaga keutuhan keluarga untuk tidak memerangi mereka dengan kewajiban membela negaranya sebagai *kṣatriya*, dan (iii) dilema untuk bertindak dengan pamrih atau bertindak tanpa pamrih. *Kṛṣṇa* mengantarkan *Arjuna* tahap demi tahap mengatasi dilema-dilema itu, sampai pada keputusan yang benar.

Arjuna belum dibebaskan dari keharusan untuk bertindak, mau tidak mau. Jika tidak mau, ia hanya akan dinilai sebagai pemalas dalam ukuran kehidupan dunia, karena memang mustahil untuk tidak bertindak, sebab seperti diutarakan di atas, dia tidak bisa menolak kodratnya:

Sebagai kodratnya sendiri, demikianlah manusia terpaksa bertindak, betapa pun kebijaksanaan dia. [Semua] makhluk mengikuti Kodrat: Apa gunanya bertahan? [3, 33]

Maka meski “tidak bertindak” merupakan disposisi yang sempurna, namun rupanya bukan keputusan yang bisa diambil dalam kehidupan di dunia fenomenal ini. Seperti sudah diterangkan di atas, hidup manusia di

dunia didorong oleh *triguṇas* untuk bergerak dan sekaligus ia akan terkena akibat *karma*. Itulah kenyataan *samsāra* yang tak bisa dipecahkan secara moral. Zaehner mencatat, *Samsāra* dalam hal ini bisa diartikan sebagai kenyataan hidup yang terkena hukum *karma*, dan karenanya akan berulang terus-menerus melalui reinkarnasi karena akibat *karma* menagih tindakan baru, yang pada gilirannya menghasilkan *karma* yang baru. Dalam *Bhagavadgītā* hal itu dilukiskan sebagai pohon beringin sungsgang, yang tumbuh terus dan berkembang, tetapi orang tidak tahu akarnya yang tersembunyi di atas, tidak lain adalah *Brahman*.

Pilihan antara “bertindak” dan “tidak bertindak”, bukanlah pilihan moral ataupun pilihan riil bagi *Arjuna* saat ini. Bagaimana harus menyiasati hal ini? Bukankah sekadar bertindak mengikuti dorongan-dorongan luar, juga bukan pilihan yang memuaskan, karena tidak akan membebaskan dirinya? Hal ini menyiksa kesadaran *Arjuna*.

Dalam dilema yang ketiga, sebenarnya *Arjuna* sudah diantar oleh *Kṛṣṇa* bagaimana harus mengambil keputusan, yakni harus bertindak untuk berperang, tetapi bukan karena dorongan perasaan senang atau tidak senang, melainkan karena *kṣatriya dharma* yang menjadi kodrat kastanya. Meski demikian, ia harus melepaskan pamrih untuk mencari “kemenangan” atau apa pun, yang berlawanan dengan moral. Jadi, ketiga langkah yang mengatasi dilema-dilema itu ialah: (i) *Arjuna* bertindak dengan melepaskan perasaan kelekatan, (ii) mengikuti kewajiban *dharma kṣatriya*, dan (iii) melepaskan pamrih kemenangan.

Sepintas, tampaknya nasihat ini bisa digunakan oleh mereka yang mau berperang, bahkan bersedia mati kalau perlu, dengan mengandalkan perintah ilahi yang dianggap menuntunnya. Akan tetapi, tindakan tanpa pamrih tidaklah sesederhana itu, sebab menurut *Bhagavadgītā* kesadaran ini mesti dijalani melalui *yoga*, dan inilah yang dimaksudkan dengan *naiṣkarmya*, bebas dari ikatan kerja. Zaehner mengartikan *naiṣkarmya* sebagai “bebas dari ikatan kerja” (*freedom from the bond of works*), harfiah “ketidak-bekerjaan” (*actionlessness*). Tidak mudah memahami pengertiannya, karena soal keterbatasan bahasa. Yang jelas, *naiṣkarmya* dibedakan dari “*akarman*” (tidak bekerja), yang dalam bahasa Indonesia mungkin bisa disamakan dengan pengangguran, kemalasan.

Mungkin agak rumit mengikuti logika *Bhagavadgītā*. Bagaimana mungkin *Bhagavadgītā* mengajarkan moral

apabila tidak mengakui adanya kebebasan sebagaimana kita ungkapkan di atas? Lebih lagi, malahan juga tidak menghargai tindakan aktif? Namun, beberapa penulis India tetap bertahan untuk mengemukakan ajaran etika deontologi dalam *Bhagavadgītā*, dengan membandingkannya dengan etika Immanuel Kant. Bukankah *Arjuna* menjalankan kewajibannya sebagai seorang *ksatriya* untuk berperang? Bukankah ketaatan *Arjuna* pada kewajiban *dharma* merupakan bentuk etika deontologis?

Untuk menjelaskan hal ini, kita ambil dua artikel yang mengupas persoalan ini, yakni dari Radhakrishnan ("The Ethics of the *Bhagavadgītā* and Kant" dalam *International Journal of Ethics*, vol.21 (1911)) dan Keya Maitra ("Comparing the *Bhagavadgītā* and Kant: A Lesson in Comparative Philosophy" dalam *Philosophy in the Contemporary World*, vol.13 (2006)).

Dalam artikel yang pertama, Radhakrishnan menyatakan bahwa "hukum *karma*" sering disalahpahami seolah menjadikan manusia berlaku seperti mesin tanpa kebebasan. Bagi Radhakrishnan, *karma* memang menetapkan kecenderungan-kecenderungan yang melekat dalam diri subjek sebagai hasil (*phala*) dari tindakan masa lalu. Akan tetapi, dengan mengikuti pandangan *Vedānta*, bagi Radhakrishnan manusia yang mengenal kodratnya yang asli (*real nature*), tidak akan bertindak sekadar mengikuti kecenderungan tersebut, karena kodrat aslinya ini mengenal kebebasan rasional, yang mengarahkan kecenderungan-kecenderungannya pada yang baik. Di situ ia dapat melepaskan diri dari kemelekatan, tanpa mengikutinya. Rupanya yang dimaksudkan oleh Radhakrishnan dengan "kodrat manusia yang asli" (*real nature*) adalah *ātman* yang mengarahkan tindakan moral.

Hal ini berbeda dari tafsir Zaehner, yang menurutnya bukan *ātman*, melainkan jiwa (*buddhi*) yang "bertindak", sebab *ātman* dalam kodratnya menyatu dengan *Brahman* dan "tidak bertindak", seperti sudah diuraikan di atas. Dalam hal ini, Radhakrishnan rupanya tidak membedakan "kebebasan" sebagai prasyarat atau tuntutan untuk terjaminnya kemungkinan moral, yang oleh I. Kant disebut *postulat* dan "kebebasan" dalam arti kondisi akhir sebagai tujuan ideal, yang tampaknya dimaksudkan *Kṛṣṇa* dalam *Bhagavadgītā*. Dalam arti ini, *Arjuna* tetap bisa menjalankan kewajibannya untuk perang dan menyadarinya, tetapi hal itu bukan karena kebebasannya melainkan karena dorongan *rajas*.

Menurut Radhakrishnan, masalah moral yang dikemukakan pada awal *Bhagavadgītā* muncul karena adanya konflik atau pertentangan antara akal budi (*reason*) dan rasa (*sense*); karena di satu pihak ada kewajiban yang masuk akal untuk dijalankan, dari lain pihak ada dorongan rasa yang bukan kewajiban, namun menghalangi tindakan moral. Dilema antara akal (*reason*) dan perasaan (*sense*) ini belum sepenuhnya diatasi, sehingga *Arjuna* merasa bingung. Tampaknya Radhakrishnan hanya mempertentangkan kewajiban *dharma ksatriya* yang dia anggap rasional (*reason*) dengan kepentingan keluarga yang dia anggap sekadar perasaan yang rendah (*sense*). Padahal, dalam *Bhagavadgītā* sendiri dikatakan bahwa mempertahankan keutuhan keluarga pun merupakan *dharma* yang wajib dijalankan [1, 38-39].

Namun, dilema ini sebenarnya barulah dilema kedua, sebagaimana dikemukakan oleh Kenneth Dorter, yang bisa diatasi *Arjuna*. Dilema ketiga merupakan dilema terakhir yang masih harus diatasi, yakni menjalankan *dharma*-nya sebagai *ksatriya* untuk berperang, namun tanpa pamrih untuk menang atau kalah. Inilah yang sulit untuk dijalankan. Dalam hal ini Radhakrishnan juga berbeda dari Kenneth Dorter. Karena sekali lagi mengikuti *Vedānta*, Radhakrishnan berpendapat masih dimungkinkan menjalankan kewajiban tanpa perlu menghancurkan dorongan-dorongan, hanya perlu mengontrolnya saja, agar tetap di bawah kendali akal budi.

Jadi kepentingannya di sini bukan hanya menjalankan *dharma ksatriya*-nya saja, – demi kewajiban yang ditetapkan – melainkan, dan terutama, melepaskan pamrihnya. Sebab menurut pemahaman *Bhagavadgītā*, bisa dikatakan bahwa tindakan *Arjuna* menjalankan perang, bukanlah pilihannya, melainkan keniscayaan kodrat kastanya. Sejauh sebagai makhluk yang hidup di dunia, ia memahami, tetapi tidak bisa tidak akan bertindak. Dan, sebagai *ksatriya* wajib bertindak untuk berperang, namun untuk melepaskan pamrih, ia mesti mendengarkan nasihat *Kṛṣṇa*.

Ada disposisi batin yang tidak serta-merta bisa dilihat dalam hal ini. Bisakah dikatakan bahwa sebagai *ksatriya* dia memang menjalankan kewajiban perang, tetapi sebagai pengikut *Kṛṣṇa* dia "melepaskan pamrihnya" untuk menang ataupun kalah, yang memperlihatkan semangat penyangkalan diri (*renunsiansi*)?

Dalam artikelyangkedua, Keya Maitra memperlihatkan persamaan dan perbedaan antara *Bhagavadgītā* dan

Kant. Masih sejalan dengan Radhakrishnan, menurut Keya, *Bhagavadgītā* mengajarkan etika deontologi, yang mewajibkan *Arjuna* untuk bertindak demi kewajiban, bukan demi kepentingan lain yang menjadi pamrih. Akan tetapi, lebih lanjut Keya berpendapat, *Bhagavadgītā* mempunyai pandangan lain mengenai kewajiban tersebut, sebab tidak berlaku sama untuk semua orang.

Berdasarkan hukum agama (*Veda*), kewajiban *Arjuna* sebagai *kṣatriya* berbeda dari orang dari kasta lain, misalnya seorang *sūdra*. Berbeda dari kaum *sūdra*, kehidupan *kṣatriya* didominasi oleh *rajas*, bukan *tamas*; maka perintah kewajiban yang muncul dari padanya juga berbeda. Menurut Keya, inilah kodratnya sebagai *kṣatriya*. Hal ini tidak disinggung oleh Radhakrishnan. Jikalau Kant membedakan secara kategoris “kewajiban moral” dari “kewajiban lain (non moral)”, maka *Bhagavadgītā* lebih lagi membedakan “kewajiban moral *kṣatriya*” dari “kewajiban moral kasta lain” yang justru menjadi larangan baginya. Misalnya, kewajiban seorang *sūdra* menurut kodratnya adalah melayani [18, 44]. Bagaimana kalau ia disuruh berbohong oleh tuannya (*kṣatriya*)? Menurut I. Kant, semua orang bertanggung jawab terhadap dirinya sebagai seorang yang rasional. Sementara *Bhagavadgītā* akan membenarkan tindakan itu, sebab tanggung jawab demikian ada pada tuannya.

Itu berarti seorang *kṣatriya* harus tahu diri, mengenal sungguh-sungguh kodratnya yang berbeda dari (kasta) lain; Sebab “Lebih baik [melakukan] tugas (*dharma*)—nya sendiri, kendati tanpa pujian, ketimbang melakukan tugas orang lain betapa pun baiknya: Lebih baik mati dalam [lingkup] tugasnya sendiri...[3, 35]”. Dalam hal ini, tampaknya arti kebaikan moral *Bhagavadgītā* pun bisa menjadi sangat berbeda dari Kant, sebab bagi Kant kewajiban moral berlaku sama (ekuivalen) bagi semua manusia, – tetapi menjadi tidak jelas mana kewajiban yang harus dilakukan itu dalam situasi yang berbeda-beda, sementara bagi *Bhagavadgītā* kewajiban moral lebih konkret dan kontekstual, karena dikaitkan dengan peran dan fungsinya dalam masyarakat. Akan tetapi Keya tidak memperlakukan persoalan yang bisa muncul karena perbedaan kasta ini. Ia hanya menjelaskan bahwa etika *Bhagavadgītā* harus dipahami menurut tempat dan waktu munculnya kitab itu.

Bertindak tanpa pamrih?

Apa artinya bertindak tanpa pamrih? Menurut Immanuel Kant, tindakan moral dijalankan atas dasar kebebasan hati nurani yang otonom, sebab hanya me-

naati perintah kewajiban yang muncul dari kesadaran moral, melawan desakan dari luar. Sementara dalam artikelnya, Radhakrishnan mengemukakan pendapat bahwa tindakan moral harus dijalankan atas dasar kebebasan rasional yang muncul dari “kodratnya”, melawan kecenderungan perasaan-perasaannya terhadap hal-hal di luar itu, yang dianggap tidak rasional. Sedangkan menurut Keya, kesadaran moral dijalankan atas dasar ketaatan pada perintah agamanya (*Veda*) yang spesifik. Jadi, ketiganya mendaku bahwa etika deontologi merupakan etika yang memerintahkan untuk bertindak demi tindakan itu sendiri, yang muncul sebagai kewajiban dari dalam. Namun, masing-masing memperlihatkan perbedaan menyangkut sumber perintah dan otonomi subjek. Bagaimana menyangkut persoalan bebas dari pamrih?

Apakah *Arjuna* cukup hanya melaksanakan kewajibannya sebagai *kṣatriya* dengan melepaskan pamrih keuntungannya dari luar atau ikatan perasaan dengan keluarganya? Menurut Zaehner, ada sesuatu yang khas yang diungkapkan oleh *Kṛṣṇa*, seperti dikatakan *Gītā*: Sejak semula aku menyatakan hukum (*nisthā*) ganda yang [tidak pernah tetap] di dunia ini, – bagi kaum pemikir (*sāṃkhya*) Yoga – kebijaksanaan (*jñāna-yoga*), bagi kaum praktisi (*yogin*) Yoga – pekerjaan (*karma-yoga*). Bukannya dengan membiarkan pekerjaan terbengkalai, manusia memperoleh kebebasan dari [ikatan] kerja (*naīskarmya*); bukan juga dengan sekadar melepaskannya, dapat ia mencapai kesempurnaan. [3, 3-4]

Dalam syair di atas *Kṛṣṇa* menunjukkan dua kemungkinan melakukan *yoga* untuk memperoleh pembebasan dari pekerjaan (*naīskarmya*): *jñāna yoga* bagi kaum pemikir (*sāṃkhya*) dan *karma-yoga* bagi kaum praktisi (*yogin*), keduanya dihargai, meskipun mungkin tidak sama nilainya. Zahener mencatat, *jñāna yoga* adalah *yoga* dengan memusatkan diri dan mengintegrasikan diri pada realitas transenden, yang dalam hal ini dijalankan oleh jiwa (*buddhi*), dilawankan dengan *karma-yoga*, yang diartikan sebagai melakukan tindakan ritual, yang membebaskan dari kejahatan.

Yang harus ditolak adalah “tidak bertindak” (*inaction*) ataupun bertindak kacau, artinya tidak sesuai dengan *dharma* kastanya (*mis-action*). Belum cukuplah kalau *Arjuna* hanya bertindak mengikuti kewajiban *dharma*-nya sebagai *kṣatriya*, lebih dari itu ia harus mengingkari dirinya sendiri dan memusatkan diri pada *Kṛṣṇa*. Menjalankan wajib berperang dan tidak terikat pada perasaan kekeluargaan dengan musuhnya, tetapi lebih

dari itu juga harus dengan kesungguhan, seolah tidak berperang [4,18]. Hanya dengan demikian, ia berada dalam posisi seperti *Brahman*, yang mengatasi segala macam kegiatan dan tindakan, dan dibebaskan dari ikatan pekerjaan itu sendiri (*naïṣkarmya*). "Tindakan"-nya ini melepaskan ikatan "tindakan" yang diakibatkan oleh *triguṇas* [14, 5] dan *karma* [3, 33] seperti sudah kami jelaskan di atas. Dengan istilah lain, *Gītā* melukiskan keadaan sempurna demikian ini sebagai menyatu dalam jiwanya (*buddhi-yukto*). Zaehner menerjemahkan '*buddhi-yukto*' sebagai satu dalam jiwa, artinya seluruh dirinya dikontrol atau diintegrasikan oleh jiwanya. Hal ini berlaku baik dalam [2, 39] maupun [3, 50].

Menurut penjelasan David White, 'tindakan' yang mengatasi dualitas dunia – yang mengelabui manusia – seperti dimaksud *Bhagavadgītā*, bukanlah dengan menolak untuk bertindak, karena mustahillah manusia tidak bertindak. Akan tetapi, ketika dualitas itu telah mengerucut menjadi dosa (*ragadvesa*) "hasrat dan penolakan" yang membingungkan, karena orang akan jatuh dalam pilihan (*either-or*) yang tak pernah selesai, maka manusia seharusnya puas saja dengan apa pun yang terjadi [4, 22]; tidak bergembira ketika mencapai apa yang menyenangkan, atau berduka ketika mendapatkan apa yang tidak menyenangkan [5, 20]; bahkan merasa sama saja terhadap kawan atau musuh, dipuji atau dicela, dingin atau panas, menerima baik kegembiraan maupun kedudukan secara sama [12, 18].

Pengalaman untuk memilih memang tidak bisa diingkari, tetapi pembebasan dari ikatan dualitas bisa terjadi ketika manusia melakukan penyangkalan dirinya. Dalam teologi Barat, sikap seperti ini lazim dikenal sebagai "*indifferentia sacra*" yang secara harfiah berarti "ketidakpedulian suci" (merujuk istilah "*sainte indifférence*" dari spiritualitas St. François de Sales, jelas Zaehner). Sementara itu "tidak peduli" atau "tidak bertindak" dalam etika modern, deontologi Kant bisa jatuh dalam moral buruk, karena dianggap sebagai kelalaian (*omission*).

Dalam hal ini *Bhagavadgītā* tampaknya tidak mengajarkan sikap moral sebagaimana biasa dipahami dalam etika, melainkan mengatasinya, karena moral masih menyisakan persoalan dualitas. Atau dengan kata lain, *Bhagavadgītā* tampaknya lebih menganut moral keutamaan religius, jikalau *sacra indifferentia* dapat dianggap sebagai keutamaan. Akan tetapi itulah pembebasan yang diajarkan *Bhagavadgītā*.

Teguhlah dalam *Yoga*, melepaskan keterikatan; dalam keberhasilan dan kegagalan tetaplah sama, lalu buatlah sibuk dengan kerjamu. *Yoga* artinya "tetap sama dan tanpa pamrih" (*śamatva*). [2, 48]

Kṛṣṇa menjelaskan kepada *Arjuna* bagaimana "jati diri" yang mewujud dibebaskan. Dalam teks-teks berikut ini *Bhagavadgītā* membedakan dua macam "jati diri", yang mewujud dalam tubuh dan ikut mengalami reinkarnasi dan "jati diri" yang dalam keadaan bebas.

Sebagaimana halnya [jati diri] yang mewujud dalam tubuh ini harus melalui masa kanak-kanak, remaja, dan tua, demikian [pada waktu mati] dia akan mengambil tubuh yang lain; dalam hal ini, orang yang berpikiran tidak akan dibingungkan. [2, 13]

Sementara "jati diri" yang bebas: *dia tak pernah lahir atau pun mati; tak pernah dia mengada, atau bakal menjadi ada lagi; tak terlahirkan, abadi, kekal [jati diri] ini – yang asli; tak terbantai dia, meski tubuh terbantai*. [2, 20]

Pembebasan terjadi, ketika "jati diri" yang mewujud dalam tubuh menyatu dan terangkat dalam "jati diri" sejati yang bebas, maka dikatakan: *angkatlah jati diri oleh jati diri, janganlah jati diri rebah; sebab sahabat jati diri adalah sungguh-sungguh jati diri, demikian juga musuh jati diri adalah jati diri. Jati diri adalah sahabat jati diri dari orang yang jati dirinya ditundukkan oleh jati diri; tetapi bagi orang yang tak berjati diri, jati diri akan bertindak sebagai musuhnya sungguh*. [6, 5-6]

Teks ini kiranya merupakan teks kunci, yang bisa diartikan sebagai *yoga*, penyatuan "jati diri" yang mewujud dalam tubuh, yang ber-reinkarnasi, yang dekat dengan jiwa (*buddhi*) dengan "jati diri" sejati yang tak tersentuh oleh perubahan dunia, jiwa menjalankan tindakan moral dan fisik, yang tak dapat dielakkan dalam kehidupan dunia ini, tetapi dengan kesadaran "jati diri" yang bergeming, tak digerakkan oleh pamrih sedikit pun. Inilah yang dilakukan dalam *yoga* yang disampaikan *Kṛṣṇa* kepada *Arjuna*.

Kebahagiaan dalam Kṛṣṇa, Tuhan

Pada akhir tulisan ini, kami akan coba rumuskan apakah kebahagiaan itu dalam *Bhagavadgītā*? Sudah diuraikan di atas, bahwa manusia di dunia ini dikelabui oleh keinginan-keinginannya untuk mencari kebahagiaan, tetapi tak pernah kesampaian. Itulah *samsāra*, kehidupan yang berlanjut dan berputar terus-menerus, tanpa ada akhir kepuasannya. Atau, menurut peristilahan Buddhisme, itulah *dukkha*. Sudah pada awal peperangan melawan *Kaurava*, *Arjuna* menghadapi

dilema, apa artinya kemenangan dan kebahagiaan, jika harus dibayar dengan pembantaian saudara-saudaranya sendiri?

Bhagavadgītā memang tidak mengajarkan kebahagiaan jikalau yang dimaksudkan semacam kegembiraan atau kepuasan karena kesuksesan yang dirasakan dalam waktu, sebagaimana mungkin yang dibayangkan atau dicita-citakan orang zaman sekarang. Akan tetapi, ada pesan khas yang disampaikan oleh *Bhagavadgītā* melalui pembelajaran *Arjuna* mengikuti nasihat *Kṛṣṇa* untuk menjalankan kewajibannya sebagai *ksatriya*, seperti diperintahkan oleh *Veda* (agama). Dengan melepaskan segala pamrihnya, dalam "tindakan"-nya itu, *Arjuna* lebih lanjut – dan dengan itu juga – menjalankan *yoga*, pengintegrasian diri, menyatukan jati diri dan jiwanya, sehingga mencapai *samātva*, – tetap sama dalam segala hal dan situasi –, tidak berkecenderungan ke sana atau kemari dan menyatu dalam *Brahman*. Itulah usaha maksimal yang bisa dilakukannya. Ketika ketenangan diri tercapai, ia sudah dalam rengkuhan Tuhan. Ia melihat segala hal dalam kesamaan. Dalam arti ini boleh dikata, dia mengalami paradoks dari dunia fenomenal, yang hanya bisa dikatakan sebagai pengalaman bertentangan antara "bertindak" dengan "tidak bertindak", atau bertindak seolah-olah "tidak bertindak", atau melakukan tindakan tanpa terkena akibat-akibat tindakannya, *naishkarmya*.

Setelah semua penjelasan mengenai bagaimana menjalankan kewajiban kasta (*svadharma*) tersebut, dengan melepaskan segala pamrihnya, pada bab akhir, *Gītā* – seperti mau merumuskan kembali kenyataan pembebasan yang ditawarkan kepada *Arjuna* dan para pengikut *Kṛṣṇa*, yakni bahwa tindakan paradoksal itu pada akhirnya akan mencapai *Brahman* [18, 49-53]. Dalam bab sebelumnya, *Brahman* dalam *Bhagavadgītā* disejajarkan dengan *Nirvāṇa* Buddhis, yang juga merupakan tujuan akhir pembebasan. Namun, keduanya dikebawahkan pada *Kṛṣṇa*.

Dengan kesukaannya di dalam, kebahagiaannya di dalam, cegahannya di dalam, *Yogin* itu menjadi *Brahman* dan menjadi dekat ke *Nirvāṇa* yang tak lain *Brahman* juga. *Nirvāṇa Brahman* adalah bagian para bijak, pada mereka [segala] noda ketidaksempurnaan terhancurkan; keraguan mereka lenyap, dengan jati diri terkendali mereka dapatkan kenikmatan mereka dalam keberuntungan dari semua makhluk fana. Di sekitar orang-orang suci ini yang pikiran-pikirannya terkontrol ketat, jauh dari marah dan hasrat, mengenal

[akhirnya] sang jati diri, memperoleh *Nirvāṇa* yang adalah *Brahman*. [5, 24-26]

Seperti diutarakan di atas, *Bhagavadgītā* merengkuh baik ajaran *Sāṃkhya-Yōga*, *Upaniṣad*, maupun *Budhisme*. Maka, untuk melukiskan kebebasan dan kesukaan yang mendalam dalam *yoga*, tak segan-segan *Gītā* merengkuh istilah *Nirvāṇa* Buddhis dan menyajarkannya dengan *Brahman*, meskipun keduanya sebetulnya bertentangan, karena *Nirvāṇa* mengandung arti padam, dingin, kosong, sementara *Brahman* memuat pengertian satu, utuh, ada. Akan tetapi, seperti sudah kita lihat di atas, paradoks merupakan pengalaman mistik yang sulit dijelaskan dengan logika.

Bhagavadgītā hanya mengatakan bahwa *Kṛṣṇa*, Tuhan, mengatasi keduanya dalam rengkuhannya. R.C. Zaehner melukiskan capaian kesempurnaan ini dengan istilah khas, yakni "kebahagiaan yang mengendap" (*enstasy*), untuk membandingkannya dengan kebanyakan faham mengenai kebahagiaan religius sebagai "kebahagiaan yang meluap" (*ecstasy*), "Dengan 'enstasy' saya maksudkan tipe pengalaman mistik 'introver' – yang dialami sebagai keadaan kesatuan yang murni, statis tak berubah, berlawanan dengan 'ecstasy' sebagai kegembiraan yang meledak keluar, lepas dari batas-batas antara subjek individual dan alam sekitarnya. Itulah kebahagiaan sejati yang dialami sebagai pengintegrasian diri ke dalam, tenang, damai, sempurna, menyatu dalam *Kṛṣṇa*, Tuhan." ●

Prof. Dr. A. Sudiarja,
dosen STF Driyarkara, Jakarta.

RUJUKAN

- David White, "The Bhagavadgita's conception of human freedom" dlm. *Philosophy East and West* 34, no.3 July 1984 hlm. 295-302
- Kenneth Dorter, "A Dialectical Reading of the Bhagavadgita", *Asian Philosophy*, vol 22, no.4, November 2012: 307-326
- Keya Maitra "Comparing The Bhagavad-gita and Kant: A Lesson in Comparative Philosophy" dlm. *Philosophy in the Contemporary World*, vol.13 number 1, Spring 2006: pp 63-67
- R.C. Zaehner, *The Bhagavad-Gītā, with a commentary on the original sources*, Oxford University Press, 1981 (buku acuan pokok dalam tulisan ini)
- S. Radhakrishnan, "The Ethics of the Bhagavadgita and Kant" dlm. *International Journal of Ethics*, vol.21 no. 4 (Jul.1911), pp. 465-475, published by The University of Chicago Press, <http://www.jstor.org/stable/2376569>