

Biểu tượng cái chết trong sử thi Mahabharata từ góc nhìn tôn giáo - triết học Ấn Độ

ISSN: 2734-9195 09:05 26/09/2025

Cái chết trong sử thi dưới góc độ Phật giáo thể hiện quan niệm duy vật độc đáo, nhìn sự vật ở bản chất vận động của nó, có tính cập nhật và tiến bộ (quan niệm vô thường), hướng con người đến tự hoàn thiện mình.

Tác giả: **Nguyễn Thị Cẩm Nhung, Phạm Minh Khánh,**
ThS. Đỗ Đình Linh Vũ Trường Đại học Sư phạm Thành phố Hồ Chí Minh

Tóm tắt

Cái chết là phạm trù tôn giáo - triết học được nhiều nhà nghiên cứu quan tâm, phản ánh những giá trị tư tưởng và tâm linh của các nền văn hóa. Trong sử thi Mahabharata, cái chết chiếm dung lượng lớn và mang nhiều tầng nghĩa phức tạp. Bằng cách khảo sát sử thi Mahabharata, chúng tôi xem xét biểu tượng cái chết từ quan điểm tôn giáo - triết học Ấn Độ.

Nghiên cứu này tiếp cận biểu tượng cái chết từ hai góc độ gồm: cái chết trong mối quan hệ giữa ahimsa (bất tổn sinh) và dharma (pháp) và cái chết trong mối quan hệ giữa karma-samsara (nghiệp-luân hồi) và moksha (giải thoát).

Từ khóa: biểu tượng, cái chết, tôn giáo - triết học Ấn Độ, Phật giáo, Hindu giáo

Cái chết là con đường tất yếu, cáo chung cho cuộc đời của một con người. Thiên sử thi Mahabharata đã gợi ra một quy luật hiển minh của sự sống, nhưng cao cả hơn một quy luật có thể chứng nhận trong thế giới khả giác là quy luật hướng về thế giới ý niệm - cái được xem là tuyệt đối mà trí tuệ của con người không với tới được: Đó là qui luật về sự tiếp diễn của thế giới sau khi chết, được diễn giải bởi nền tôn giáo - triết học Ấn Độ.

Với niềm tin về một linh hồn bất diệt - vô thủy - vô chung, liệu nó sẽ đi về đâu sau cái chết? Đạt đến cõi chân không? Đến bên Thượng đế? Hay tiếp tục một đời sống khác?

Có rất nhiều câu hỏi đặt ra và cũng nhiều câu trả lời tương ứng và cách thức đặt đến được diễn giải bởi các nền tôn giáo - triết học Ấn Độ.

1. Đặt vấn đề

Sử thi Mahabharata được xem là cuốn bách khoa toàn thư của người Ấn Độ, phản ánh biên độ rộng lớn những vấn đề trong đời sống văn hoá xã hội. Thi sử thi còn là tài liệu quan trọng phản ánh những vấn đề trọng tâm của hệ thống quan niệm tôn giáo và triết học Ấn Độ. Trong đó, những diễn giải về cái chết của bộ sử thi đã phản ánh rõ nét đặc trưng tư biện của tôn giáo và triết học của quốc gia này.

Bằng phương pháp nghiên cứu tiếp cận liên ngành, biểu tượng cái chết trong sử thi Mahabharata được lý giải từ hệ thống quan điểm tôn giáo - triết học Ấn Độ, góp phần làm sáng tỏ đặc trưng tư duy sử thi Ấn Độ với sự kết hợp chặt chẽ của văn học, tôn giáo và triết học.

Mặt khác, biểu tượng cái chết cũng được lý giải trong sự so sánh giữa các nền tảng tôn giáo và triết học khác nhau của Ấn Độ để khám phá xu hướng dung hòa, ảnh hưởng hoặc đối thoại giữa các dòng chảy tư tưởng của Ấn Độ.

2. Giải quyết vấn đề

2.1. Quan niệm về cái chết trong tôn giáo - triết học Ấn Độ

Trên phương diện triết học Ấn Độ, cái chết có thể được soi chiếu từ ba cặp phạm trù gồm: atman (Tiểu ngã) – brahman (Đại ngã); karma (Nghiệp) – samsara (Luân hồi); dharma (Pháp) – moksha (Giải thoát). Từ đó, cái chết được lý giải như sau: cuộc đời và thân xác là giả ngụy, chỉ có linh hồn (atman) sau khi chết là bất diệt. Linh hồn không sinh không diệt, cái chết là bước chuyển để linh hồn tiếp tục vòng luân hồi (samsara) của những kiếp sống. Một linh hồn được giải thoát (moksha) nhờ thực hiện bốn phận (dharma) thì đi về cõi cực lạc để đến với thực thể tối thượng (brahman).

Dưới góc độ tôn giáo, người Ấn Độ nhìn vào cái chết để tìm ra quy luật vận hành của vũ trụ. Cả Phật giáo và Hindu giáo đều cho rằng cái chết là một tất yếu của hữu thể trong tiến trình tồn tại, là cái “diệt” trong tiến trình “sinh-trụ-dị-diệt” hay “thành-trụ-hoại-không”.

Trong Kinh pháp cú thí dụ, đức Phật cho rằng *“Cuộc đời vốn là như vậy, ngắn ngủi vô cùng và tuyệt vọng. Không một ai thoát khỏi bàn tay hung tàn của thần chết. Từ ngàn xưa, dù là vua chúa, chư Phật, chân nhân, tiên nhân chúng ngũ thông cũng không ai sống đến ngày nay”*[1]. Không vật gì có “sinh” mà không phải bị “diệt”, muốn “không diệt”, chỉ có thể là “không sinh”.

Đối với Hindu giáo, quan niệm về cái chết và sự sống còn biểu hiện qua hệ thống Tam vị nhất thể (Trimurti) là brahma (sáng tạo) – vishnu (bảo tồn) – siva (hủy diệt). Phàm mọi vật, có sáng tạo, bảo tồn thì phải có hủy diệt; từ hủy diệt lại tiếp tục được tạo tác nên cái mới. Tiến trình lặp đi lặp lại này chính là sự vận động của vũ trụ. Điều này thể hiện nỗ lực thoát khỏi thế nhị nguyên của cặp phạm trù sống - chết vì qua hình tượng Tam vị nhất thể - ba vị thần tuy đảm nhiệm ba vai trò khác nhau, song vẫn là nhất thần, các chức năng sáng tạo, bảo tồn, hủy diệt không độc lập hay tách biệt, mà là ba trạng thái luân chuyển của sự vật/ hiện tượng.

Trong sự sáng tạo đã chứa đựng mầm mống của sự hủy diệt và ngược lại trong sự hủy diệt có điều kiện cho sự tái sinh, bảo vệ. Hủy diệt là đích đến song cũng là căn nguyên, do đó, sự chết cũng như vậy: “Sống và chết không những chỉ nối tiếp nhau mà còn đồng nhất với nhau. Trong sự sống cũng đang có cái chết dần.

Trong sự chết hủy diệt cũng có cái sống đang nảy mầm và nở rộ”[2]. Đây là điểm đặc biệt trong quan niệm tôn giáo Ấn Độ về cái chết.

Mặt khác, cái chết trong tôn giáo Ấn Độ còn gắn liền với quan niệm về đạo đức và đẳng cấp. Tổn hại đến bất kì sự sống nào (dù là đối tượng khác hay chính mình) đều là “sát nghiệp”. Phật giáo xem sát nghiệp là một trong ngũ giới mà mọi phật tử cần giữ (gồm: không sát sinh, không trộm cướp, không tà dâm, không nói dối, không uống rượu).

Trong khi đó, Hindu giáo vừa đề cao tinh thần bất tổn sinh (ahimsa) ở đẳng cấp Brahmin, vừa xem cái chết và sát nghiệp là bốn phận (dharma) mà đẳng cấp Kshatriya cần chu toàn.

Những lý giải ở trên về cái chết đã góp phần mở ra các tương quan ban đầu giữa tôn giáo và triết học Ấn Độ: vừa dung hòa vừa đối lập. Mặt khác, sự đa dạng về cách tiếp cận quan niệm cái chết cũng phản ánh đặc trưng tư duy của người Ấn Độ: *“như một dòng sông cứ trôi đi, đổi mới và không rời khỏi nguồn gốc với phương châm giữ lấy gốc, giữ lấy mẹ để trưởng thành trong lòng mẹ”* [3]. Qua đó, hình ảnh Ấn Độ - nơi những chiêm nghiệm triết học được lí giải bởi các kinh điển tôn giáo và văn học - được hiện lên một cách sống động như lời

nhận xét của S. Radhankrishnan:

Một Ấn Độ uy nghiêm, trầm mặc, tượng hình từ những con người lánh xa trần ai huyền ảo, ẩn cư chốn rừng sâu tĩnh lặng, li viễn cái tinh thần trong sáng khỏi bản chất vật chất của thế giới. Đó là Ấn Độ của những học viện xưa nhất thế giới đã mở ra dưới bóng cổ thụ đại ngàn, nơi các thầy trò Upanishad thảo luận và suy tư về ý nghĩa, bản chất của tồn tại và sự sống[4].

2.2. Xu hướng xung đột và hòa hợp giữa ahimsa và dharma qua biểu tượng cái chết trong sử thi Mahabharata

Ahimsa và dharma là những phạm trù quan trọng, đóng vai trò hạt nhân của tư tưởng tôn giáo - triết học Ấn Độ. Trong đó, ahimsa (bất tổn sinh) là *“ý nghĩ, lời nói và hành động tôn trọng tuyệt đối sự toàn vẹn thể chất của mọi sinh linh”*[5]. Mặt khác, dharma (Pháp) được xem là *“cơ sở của đạo đức và luân lý con người, quy luật tự nhiên của vũ trụ và nền tảng của mọi tôn giáo”*[6]. Hai khái niệm trên qua lăng kính của Phật giáo vừa có điểm thống nhất vừa có những cách luận giải riêng. Tôn trọng tuyệt đối mọi sinh linh là một trong những mặt căn bản của tinh thần Phật giáo[7], là sự thực hành tu dưỡng phẩm hạnh cao cả nhất *“Ahimsa, hay bất bạo động là đức tính cao cả nhất”*[8]. Trong khi đó, dharma là khái niệm trung tâm của Phật giáo, được dùng theo những nghĩa khác nhau như: luật vũ trụ mà thế giới phải phục tùng (chủ yếu là luật tái sinh do karma quy định); toàn bộ các quy tắc đạo đức và các chuẩn mực ứng xử; những biểu hiện của hiện thực, những sự vật, những hiện tượng nói chung; những tư tưởng, những nội dung tâm thần, những ý tưởng, những phản ánh của các hiện tượng vào tinh thần con người[9].

Sự xung đột và hòa hợp giữa ahimsa và dharma cho thấy sự ảnh hưởng của lý tưởng tôn giáo đến bốn phận của người anh hùng trong sử thi Mahabharata. Các anh hùng Kshatriya có nhiệm vụ chiến đấu bảo vệ đất nước và danh dự, vì thế mà việc sử dụng vũ lực là bốn phận được quy định. Mặt khác, các Kshatriya trong sử thi lại tiếp thu lý tưởng bất tổn sinh của Bàlamôn, tạo thành *“những anh hùng đặc biệt: anh hùng - đạo sĩ, anh hùng Bàlamôn hóa”*[10]. Xung đột và hòa hợp giữa ahimsa và dharma trở thành một đặc điểm quan trọng của người anh hùng sử thi Ấn Độ, được thể hiện sắc nét qua biểu tượng cái chết.

2.2.1. Xác lập thế cân bằng giữa ahimsa và dharma qua biểu tượng cái chết trong sử thi Mahabharata

Cái chết không chỉ thể hiện sự kết thúc mà nó còn là hành trình tinh thần và đạo đức của các nhân vật trong thiên sử thi. Thông qua cái chết của Arjuna và Drona, ta thấy được thế cân bằng trong xu hướng xung đột và hòa hợp giữa ahimsa và dharma. Hệ quả của chúng là sự an lạc tinh thần cho các nhân vật trong sử thi.

Arjuna là vị anh hùng với cánh tay khỏe đã từ chối tham dự giết chóc vì nghĩ đến nỗi đau khi tàn sát quyến thuộc. Trước chiến địa Kurukshetra, chàng bắt đầu suy sụp, thiếu sự quyết liệt lập chiến công như những võ sĩ khác. Ở chàng có một nỗi xót xa và mặc cảm tội lỗi, Arjuna *“chẳng thèm khát chiến thắng, ôi Krixna, hay vương quyền, hay khoái lạc”*[11]. Với chàng, đánh nhau với thân thích thì sẽ chuốc lấy cái nghiệp và toàn bộ gia tộc sẽ bị hủy hoại. Những lời than vãn của Arjuna không phải sự hèn nhát, nhu nhược mà là biểu hiện của lòng từ bi. Đối với chàng, tàn sát trên chiến trường cùng đối thủ là anh em chú bác là một cuộc chiến vô nghĩa, dù cho vì danh dự hay vinh quang, đó là tội đại ác. Trong trường hợp ấy, giữa chiến đấu vì mục đích vật chất và tâm linh hiện rõ thì Arjuna đã chọn chiến thắng tâm linh. Từ đó cho thấy ở Arjuna, bên cạnh lý tưởng của một Kshatriya thì lý tưởng bác ái, vị tha của tầng lớp Brahmin luôn hiện hữu, chi phối.

Tuy nhiên, Krishna đã giảng giải cho Arjuna trong Chí Tôn Ca rằng: *“Trừ bỏ mọi vương vấn đến hành động và kết quả của nó, luôn luôn an lạc, không lệ thuộc vào đâu, người đó thật chẳng làm gì cho dù luôn luôn tham dự vào hành động”* [12]. Hành động vô cầu chính là con đường chính đạo. Tham gia chiến trận mà không nghĩ đến kết quả chính là con đường hoàn thiện dharma. Và chỉ có như thế thì người võ sĩ mới có thể an vui, tiến đến moksha. Như vậy, việc Arjuna tham gia cuộc chiến sau khi được Krishna khuyên bảo cho thấy xu hướng hòa hợp giữa ahimsa và dharma. Đó là bước chuyển từ ước vọng bất tổn sinh sang hành động vì nghĩa vụ vô cầu của bậc anh hùng trong Mahabharata.

Đối lập với Arjuna, Drona là một tu sĩ Bàlamôn nhưng được xây dựng như một võ sĩ giỏi thuật cung kiếm. Trong thiên sử thi, Drona đóng vai trò là một người tinh thông võ nghệ, cũng là thầy dạy cho anh em Pandava và Kaurava. Khi trận chiến giữa anh em Pandava và Kaurava diễn ra, ông đã trực tiếp tham gia thống lĩnh quân đội Kaurava: *“Mặc dù tuổi tác cao, ông vẫn có mặt khắp nơi chiến trường trở hết tinh thần ngoan cường của một chiến binh dũng mãnh. Nơi nào ông lãnh đạo cuộc tấn công, nơi đó quân Pandava bị đánh tan tác như mây bị gió bão xua”*[13]. Tinh thần bất tổn sinh của Drona dường như bị lu mờ mà thay vào đó là khí chất của một chiến binh, Bhima đã nói với ông rằng:

Nếu là người Bà la môn, ông không đi trạch khỏi những nghĩa vụ thuộc về dòng dõi của ông, thì các vua chúa đã không bị dẫn tới cuộc tàn phá này. Ông dạy rằng không sát sinh là lẽ Dharma cao cả nhất và người Bà la môn là người ủng hộ và nuôi dưỡng đạo lý Dharma. Thế nhưng ông vứt bỏ sự sáng suốt, xa rời dòng dõi, không lấy làm hổ nhục cứ chuốc lấy nghề sát sinh. Thật là một bất hạnh cho chúng tôi khi ông đã rơi xuống cuộc sống tội lỗi này.[14]

Trước lời trách móc của Bhima và lời nói dối của Yudhishthira rằng con trai ông đã chết, Drona thiển định phép Yoga của người Bàlamôn trong tịch lặng: *“Ông vứt khí giới ngồi xuống luyện phép yoga trên lớp ván nền xe và chẳng mấy chốc đã cứng đờ”*[15]. Cái chết của Drona mang đậm màu sắc Brahmin, dẫu trước đó ông đã tham dự cuộc chiến như một chiến binh thực thụ và quả cảm.

Cái chết của Arjuna và Drona đã phản ánh sự xung đột và hòa hợp giữa lý tưởng anh hùng (dharma) và lý tưởng bất tổn sinh (ahimsa). Điều đó cho thấy thước đo ranh giới cái chết của tầng lớp Brahmin và Kshatriya đều có sự chi phối giữa bốn phận/nghĩa vụ của anh hùng và khao khát bất tổn sinh, song từ xung đột trong quan điểm (Arjuna) và hành động (Drona), họ đã hòa hợp các quan điểm/đối lập nhị nguyên của cái chết, hướng đến an lạc theo con đường của đẳng cấp mình.



2.2.2. Phá vỡ thế cân bằng giữa ahimsa và dharma qua biểu tượng cái chết trong sử thi Mahabharata

Tình trạng mất cân bằng trong xu hướng xung đột và hòa hợp giữa ahimsa và dharma được hiểu là một nhân vật ở đẳng cấp này nhưng có khuynh hướng hành động thiên về phẩm chất của một đẳng cấp khác. Trường hợp của người anh cả Pandava – Yudhisthira – thể hiện rất rõ xu hướng này. Như đã phân tích trước đó, sự cân bằng giữa ahimsa và dharma sẽ tạo nên sự an lạc cho cái chết của họ. Ngược lại, sự mất cân bằng sẽ dẫn đến nhiều khó khăn trong quyết định cũng như gặp nhiều vướng mắc.

Lý tưởng bất tổn sinh (ahimsa) đã ăn sâu vào tận xương tủy của những anh hùng Pandava. Bởi suốt 13 năm lưu lạc trong rừng, các Pandava đã tu dưỡng cùng các đạo sĩ và bắt đầu có sự trưởng thành về tâm linh. Vì thế ngay khi kết thúc chuyến lưu đày, người anh hùng chỉ mong nhận 5 ngôi làng nhỏ để sinh sống hòa bình nhưng bị cự tuyệt. Chính sự đàm phán không thành mới dẫn đến quyết định khai mạc trận chiến quyết liệt giữa hai bên gia tộc.

Ở Yudhisthira, đứng trước kẻ thù là anh em họ mình, hành động của chàng không phải là biểu hiện của một kẻ quyết liệt trả thù mà là sự khoan dung. Khi anh em Pandava đang lẫn trốn trong rừng, Kaurava cho người theo dõi nhằm bắt Draupadi thì bị các Gandharva cầm tù. Trong khi Bhima hết lòng vui sướng bởi kẻ thù duy nhất đã bị đánh bại, là cơ hội để anh em Pandava có thể ra tay trả thù thì Yudhisthira lại can ngăn. Với Yudhisthira, họ là người thân, máu mủ cần được giúp đỡ *“Em ơi, đây không phải là dịp cho chúng ta vui mừng. Nhà Kôrava cùng máu mủ ruột với ta; bị sa vào tay người lạ y bị làm nhục thì cũng như chính ta bị làm nhục vậy. Chúng ta không thể cứ khoanh tay đứng nhìn. Phải cứu họ”*[16]. Lối sống bất bạo động ăn sâu vào lý tưởng của người anh hùng Yudhisthira, nó tồn tại mặc ẩn và khi gặp đúng thời điểm thì lý tưởng ấy hiện lên, vị chiến binh sẵn lòng từ bỏ mọi hận thù, thậm chí là tha thứ cho họ.

Sau chiến thắng ở chiến địa Kurukshetra, quân đội Kaurava tan rã, song Yudhisthira lại không mang niềm vui của kẻ chiến thắng mà chìm trong cảm xúc bối rối và tội lỗi. Mặc cảm tội lỗi khiến chàng muốn từ bỏ ngôi vương để vào rừng tu tập: *“Anh không cảm thấy vui hoặc hạnh phúc khi nhận làm vua hoặc hưởng lạc thú của trần thế. Các em hãy cai trị lấy đất nước; để mặc anh tự do đi vào ở trong rừng”*[17]. Với Yudhisthira, chiến thắng vật chất không vĩ đại bằng chiến thắng tâm linh. Qua đó cho thấy tinh thần tu sĩ Balamôn ở Yudhisthira có sức mạnh chi phối đến lý tưởng của đẳng cấp Kshatriya. Thấu hiểu nỗi đau của Yudhisthira, Bhishma đưa ra lời giáo huấn như một lời an ủi đầy minh triết về cuộc sống: *“Hãy tắm trong đó, hãy uống nước sông, hãy sắm khoái trong đó, chia sẻ nó với mọi người nhưng đừng bao giờ cưỡng lại nó, đừng để bị nó cuốn đi và quyến luyến với nó”*[18]. Cuộc sống giống như một dòng sông, không kẻ nào không uống nước sông mà vẫn có thể sống, song việc quá chìm đắm trong

nó chính là nỗi đau của thế nhân, họ “bị cuốn đi” - đánh mất chính mình trong thế giới giả ngụy. Như vậy, bằng cách hành động hợp với Pháp, không vương bận hay mong cầu kết quả, người anh hùng mới đi đến được miền cực lạc.

Từ những hành động của Yudhishthira, có thể thấy chàng là biểu hiện cao cả cho sự khoan dung, từ bi và bác ái của tầng lớp Brahmin. Song cũng vì vậy mà chàng luôn gặp nhiều vướng mắc trong hành động, luôn lưỡng lự, vướng bận, thiếu sát quyết. Chàng mang phẩm tính trái ngược với tầng lớp võ sĩ Kshatriya: luôn mong cầu hòa bình và hạn chế xung đột. Song điều này không khiến cho những xung đột được dập tắt: từ sự thua cuộc ở trò cá cược với Kaurava (vì nỗi lo xung đột), đến sự thương lượng lấy 5 làng xã với anh em Kaurava và cuộc chiến ở chiến trường Kurukshetra, mọi nỗ lực của chàng đều dẫn đến những kết quả không mong muốn - hận thù lên cao, giết chóc bao trùm 2 nhánh của dòng họ Bharata.

Khác với Yudhishthira, người anh cả Kaurava, Duryodhana lại thể hiện mình là một anh hùng sống thuận theo lẽ dharma. Trong cuộc chiến Kurukshetra, chàng thể hiện mình là một võ sĩ hết mình vì cuộc chiến. Dẫu là bị Bhima đặt chân lên đầu, là hành động trái với quy tắc chiến trường nhưng ở Duryodhana hiện lên là một tinh thần bất diệt của một Kashatriya *“Ta chẳng thềm để ý đến việc Bhima đặt chân lên đầu ta khi ta nằm bất lực trên đất với đôi chân bị gãy. Ta quan tâm làm chi?”*[19]. Với chàng cái chết trên chiến trường sẽ mang đến vinh hoa *“cái chết của một dũng sĩ là cái đỉnh cao nhất của một cuộc sống như vậy. Chết đi, ta thên thanh đi về cõi Xuacga để gặp anh em bè bạn ta, họ đã đi đến đây rồi và đang đợi chào ta”*[20]. Tinh thần quả cảm trong hành động và lời nói ấy đã khiến cho các chư thần tung hoa. Duryodhana không mâu thuẫn trong hành động, do vậy chàng ra đi thanh thản trên con đường trở về với anh em, bè bạn. Như vậy, tuy cùng đẳng cấp Kshatriya song sự mất cân bằng giữa ahimsa và dharma đã khiến Yudhishthira gặp nhiều khó khăn và trở ngại. Ngược lại, Duryodhana đã có một cuộc sống trọn vẹn với lẽ dharma, chết trên chiến trường và đi về cõi vĩnh hằng, từ đó đạt đến sự thanh tịnh trong tâm hồn.

Từ cái chết của những anh hùng như Arjuna, Yudhishthira và Duryodhana, có thể thấy thiên sử thi vĩ đại Mahabharata chứa đựng một nền tảng tôn giáo - triết học Ấn Độ vô cùng sâu sắc. Với Hindu giáo, hành động đúng với bốn phận/đẳng cấp, hoàn thiện theo lẽ dharma sẽ được an yên. Nếu tầng lớp võ sĩ cứ theo đuổi lí tưởng ahimsa, họ dễ bị dẫn dắt trong hành động. Ngược lại, thực hành dharma vô cầu khiến người anh hùng thoát khỏi vướng mắc, đau khổ. Điều này hoàn toàn trái ngược với quan niệm của Phật giáo về giải thoát. Phật giáo đề cao tinh thần ahimsa không làm hại đến sinh vật, không sát sinh dẫu cho ở bất kì vị trí nào của xã hội: *“Người Phật tử không được hoặc tự mình giết, hoặc bảo người*

giết, dùng phương tiện giết, khen tặng. sự giết, thấy giết mà tủy hỉ, nhẫn đến dùng chày chú để giết, vân vân, phạm tất cả các loài hữu tình có mạng sống, đều không được cố ý giết chúng”[21]. Như vậy giữa Hindu giáo và Phật giáo có sự khác biệt căn bản về giải thoát chúng sinh, điều này có nguồn gốc từ sự lý giải trật tự/quy luật vận hành của vũ trụ của 2 nền tôn giáo.

2.3. Sự thăng hoa từ karma-samsara đến moksha qua biểu tượng cái chết trong sử thi Mahabharata

Karma-samsara và moksha là những cặp phạm trù quan trọng liên quan đến cái chết, đồng thời có tác động sâu sắc đến thế giới sống, chi phối hành động và việc làm và nhận thức của con người. Karma (nghiệp) là được Ấn Độ giáo quan niệm là *“tổng số những hậu quả đã làm trong cuộc đời này hay trong một cuộc đời trước kia, là chuỗi nhân quả của thế giới đạo đức”*[22]. Karma của một người hình thành từ những samskara của mình. Chính tiềm năng ấy hướng dẫn ứng xử và định hướng cho những duyên có hành vi và tư tưởng của mình hiện nay và trong tương lai. Mọi karma đều là hạt giống cho một karma sắp tới. Trong khi đó, Phật giáo lý giải *“hành vi (karma) được ví như một cây để rơi một hạt, hạt đó nảy mầm, phát triển từ từ thành một cây khác và để ra quả. Khi quả chín, nó rời ra và rơi xuống, đọng vào tác giả của hành vi một cách không thể tránh được. Sự “chín muồi” ấy của hành vi là một hậu quả tất yếu của hành vi đó và, vì thời gian của hiện tượng đó thường vượt quá thời hạn một cuộc đời và thậm chí nhiều cuộc đời, nên nó buộc phải tái sinh để hái lại quả của nó (samsara)”* [23]. Có thể nói, nghiệp xuất phát từ tâm ý, có thể biểu hiện qua hành động và lời nói, từ đó mà có nhân – quả, tạo tác thành nghiệp thiện/ nghiệp ác. Song ở Phật giáo công nhận khái niệm “nghiệp hữu lậu” (nghiệp ác) mà không công nhận khái niệm “nghiệp thiện” (không tham-sân-si, thực hành ngũ giới và thập thiện giới) vì nó là cái thanh tịnh-giải thoát, mà khi chạm đến thanh tịnh giải thoát thì tức đã thoát khỏi mọi khái niệm về thiện ác.

Samsara (luân hồi, tái sinh) có biểu tượng là bánh xe có nhiều nan hoa, được lý giải là *“chu kỳ sinh, tử và tái sinh, mà tất cả mọi người đều mắc phải, chừng nào còn ngu dốt về sự đồng nhất của mình với Brahman”* [24]. Quan niệm của Phật giáo cũng tương đồng với Ấn Độ giáo: samsara là *“chu kỳ tồn tại, chuỗi tái sinh trong những điều kiện khác nhau, mà một cá nhân không thể thoát khỏi chừng nào chưa được giải thoát và đạt tới Nirvana”*[25].

Trong quan niệm triết học của người Ấn Độ, moksha (giải thoát, siêu thoát) được lý giải là *“giải thoát hẳn, giải thoát khỏi mọi mối liên hệ trần thế, khỏi Karma và chu kỳ tái sinh (samsara, luân hồi), nhờ kết hợp với Thượng đế và nhận thức được Hiện thực cuối cùng”*[26]. Moksha là mục đích cao nhất trong

bốn mục đích của đời người cùng với ba mục đích khác là: artha (của cải), kama (khoái lạc) và dharma (bổn phận).

Biểu tượng cái chết trong sử thi Mahabharata có ý nghĩa thể hiện tư tưởng triết học – tôn giáo của người Ấn Độ về trật tự vũ trụ, bản chất của thế giới và tự ngã qua quan niệm karma-samsara và moksha; mà con người chỉ có thể nhận thức được khi bước qua cánh cửa của sự chết.

2.3.1. Cái chết là bộ phận tất yếu của karma-samsara

Cái chết là bộ phận tất yếu của chuỗi karma-samsara, là điểm mốc của tiến trình vận động và tái lập trong kiếp sống con người: một tự ngã khi chết sẽ được luân hồi sang một cơ thể mới, mang theo chuỗi nhân quả gắn liền với hành động trong quá khứ của họ. Vòng luân hồi tái sinh lại linh hồn tự ngã, đồng thời phản ánh nghiệp lực mà chính họ gây ra. Thành tố này là tiền đề cho thành tố kia: Do nghiệp lực mà tự ngã rơi vào vòng luân hồi của muôn kiếp sống, và mỗi kiếp tái sinh trong chu kỳ luân hồi sẽ được tạo tác bởi nghiệp lực tương ứng của tự ngã trong quá khứ, do vậy con người không bao giờ có thể thoát khỏi nghiệp báo của chính mình - “gieo nhân nào gặt quả nấy”.

Cái chết như một cánh cửa vào kiếp sống mới, không thể thay đổi hoặc vượt qua nó nếu muốn đến kiếp sống khác. Trong sử thi Mahabharata, Amba là nàng công chúa có niềm hận thù to lớn với Bhishma. Vì nỗ lực trả thù, Amba được ngọc hoàng Siva ban ân huệ rằng kiếp sau sẽ giết được Bhishma. Với mong muốn nhanh chóng sang kiếp sau, Amba đã nhảy vào lửa: *“Nàng dựng một dàn hỏa thiêu rồi nhảy vào lửa, để ngọn lửa hận thù bùng ra xối vào ngọn lửa yếu ớt của dàn hỏa thiêu [...] Amba đầu thai làm con gái vua Drupada”* [27], nhờ nỗ lực tu luyện khắc khổ đã giúp nàng biến thành đàn ông và trở thành dũng sĩ Sikhandin – người sau này gián tiếp gây nên cái chết của Bhishma trong tác phẩm. Có thể thấy, Amba đã chọn cái chết để mở ra kiếp sống mới theo chuỗi samsara, nàng mang theo oán hận tích tụ từ kiếp trước (karma) vào cuộc đời mới và thực hiện cuộc trả thù định mệnh với Bhishma.

Qua câu chuyện về sự trả thù và chuyển kiếp sống của nàng Amba, quan niệm tôn giáo – triết học Ấn Độ hiện lên minh triết: Thể xác chỉ là giả ngụy, linh hồn thì bất diệt. Quan niệm này đúng cả trong Phật giáo và Hindu giáo. Do vậy, trước cái chết của một chúng sinh, Đức Phật đã giảng giải: *“Tất cả vạn vật trên cõi đời đều vô thường biến đổi, không có gì tồn tại mãi, có sinh ra thì phải có ngày chết đi, tội phước luân lưu bất tận. Hiện có nhiều cha mẹ đang thương khóc đứa con này, đau đớn tuyệt vọng khó thể kiềm nổi. Rốt cuộc nó là con ai? Ai là người thân của nó?”*[28]. Rõ ràng, vì không hiểu bản chất của karma –

samsara mà con người đau khổ. Cái chết là sự tan biến của thể xác/nhục thân, mà nhục thân chỉ là tinh huyết do cha mẹ kết thành, song con người lại chấp mê cái nhục huyết ấy - cho là có thật, là quý giá do đó hết sức bảo hộ, nhưng cuối cùng lại không thể ngăn cản được cái chết, vậy nên đau khổ hoài không dứt. Điều này chứng minh rằng nỗi đau khổ và sợ hãi vì cái chết ở con người là một điều phi lý. Quan niệm này còn được thể hiện qua lời đối thoại của Yudhishthira cùng thần chết Yama: *“Cái gì lạ lùng nhất đời? Ai cũng thấy chúng sinh đi về cõi âm ty, nhưng ai còn sống thì lại tìm cách sống đời đời kiếp kiếp”* [29]. Đây là sự tương đồng về quan niệm của Phật giáo và Hindu giáo trong nền tôn giáo - triết học Ấn Độ.

Cái chết là nguyên nhân của tiến trình karma-samsara. Hành động tạo sát nghiệp gây nên bởi giết chúng sinh/ giết chính mình chính là ác nghiệp, và con người phải trả giá cho ác nghiệp của mình. Do vậy, sát nghiệp là nguyên nhân của tiến trình karma-samsara, tự ngã rơi mãi vào vòng sinh tử luân hồi cho đến khi hóa giải hết nghiệp lực của quả ác mà họ gây ra. Đức Phật nói về quả của ác nghiệp như sau:

Ta thấy rõ chúng sinh chết và tái sinh, người hạ liệt, kẻ cao sang; người xinh đẹp, kẻ xấu xí; người may mắn, kẻ bất hạnh; và Ta hiểu chúng sinh sống chết theo nghiệp của họ, như thế này: *“Những chúng sinh đã tạo nhiều hành động ác về thân, khẩu và ý; đã phỉ báng các bậc Thánh, nắm giữ tà kiến, và tạo ác nghiệp theo tà kiến, với thân xác tan rã sau khi chết, họ sẽ phải tái sinh vào cõi khổ não, xấu ác, đọa xứ, địa ngục. Còn những chúng sinh đã tạo nhiều hành động thiện về thân, khẩu và ý; không phỉ báng các bậc Thánh, có chính kiến và tạo các nghiệp theo chính kiến, với thân xác tan rã sau khi chết, những người này sẽ tái sinh vào cõi an lành, vào Thiên giới.”*[30]

Tất cả đều vận động theo nghiệp lực cá nhân, trói buộc chúng sinh vào vòng luân lưu bất tận của luân hồi. Ta của ngày hôm nay là sự ứng nghiệm của nghiệp lực ngày trước, không phải do thượng đế hay bậc thánh thần nào cả. Điều này khác quan điểm Hindu giáo khi cho rằng có một Đấng Chí Tôn - Đại ngã tạo dựng quy luật vận hành của thế gian.

Cái chết là nguyên nhân song chính nó cũng là một dạng hậu quả mà tự ngã phải nhận bởi nghiệp lực của họ. Trong Mahabharata, cái chết chính là cái giá phải trả như một hệ lụy tất yếu, hiển minh từ những hành động lầm lạc trong quá khứ của các bậc anh hùng. Hầu như những anh hùng ngã xuống trên chiến trường Kurukshetra đều có căn nguyên từ nghiệp lực họ gây ra trong quá khứ. Có thể kể đến như: Cái chết của anh em Duryodhana (vì tội lỗi gây ra cho nàng Draupadi ở phòng hội đồng), Jayadratha (vì đã cản chân các võ sĩ quân đội

Pandava - gián tiếp gây cái chết của Abhimanyu), Drona (do Dhrishtadyumna giết vì Drona vì mối thù của cha chàng là Drupada với Drona)... vv. Có thể kể đến trường hợp của Srutayudha - người phải trả giá vì vi phạm điều luật thượng võ trên chiến trường, phải gánh chịu lời nguyền do hành động sai lạc: Ném chùy vào Krishna (người đánh xe của Arjuna) - người không tham chiến *“Chàng nhắm trúng ngực Krixna nhưng ngay lập tức nó bật mạnh lại phía sau đánh trúng vào Xrutauđa và, như một con quỷ ném trả lại cái chết vào tay phù thủy đã nắm được nó nhưng vì đọc nhầm câu thần chú mà để nó xổng mất, cây chùy giết chết Xrutauđa, y ngã nhào trên bãi chiến trường giống như một cây rừng to cao bị cơn bão quật đổ”*[31]. Có thể thấy quả báo ứng nghiệm do sai lạc của Srutayudha đến vô cùng nhanh chóng - ngay khi làm điều bất thiện.

Cái chết chứng minh quy luật karma-samsara là bất khả xâm phạm, chúng là bánh xe vận động của vũ trụ, không một tạo vật/tự ngã nào được tạo tác mà không đi qua karma-samsara. Không một tội ác nào được gây nên mà không bị trả giá. Cái chết lại là nguyên nhân và cũng là hậu quả cho nghiệp lực, bánh xe vận động của những kiếp sống lại tiếp tục tái diễn.

2.3.2. Cái chết là bước ngoặt vươn tới moksha từ karma-samsara

Con người trên trần thế luôn khao khát tồn tại, sống mãi với thế gian. Song cuộc đời chỉ là cõi ảo, thể xác là tạm thời, linh hồn phải chịu hậu quả của nghiệp báo. Do vậy, họ luôn sống trong nỗi sầu bi về sự ngắn ngủi, tạm bợ của thế gian. Điều này tạo nguồn cảm hứng bất tận trong nền nghệ thuật phương Đông, trong đó Genjimonogatari của Nhật Bản là điển hình: *“Than ôi, trong thế gian mà không có gì bền vững này, không bao giờ người ta biết nên đứng về phía nào!”*[32]. Còn ở Ấn Độ, thay vì sầu bi trước vòng luân hồi - nghiệp báo, họ khao khát tìm kiếm con đường giải thoát (moksha), vượt khỏi cái hữu hạn của thời gian - không gian, để đạt đến chân lí tuyệt đối.

Giải thoát (moksha) hay đạt đến Niết Bàn, là thoát khỏi vòng karma - samsara. Vì sao con người khao khát đạt đến Niết Bàn? Dưới góc nhìn Phật giáo, karma - samsara và moksha là hai con đường đối lập, một bên là *“dạng một ý thức bị vẩn đục bởi những thiên hướng nhục dục và do một bản chất bị ô uế”*[33] (karma - samsara), bên còn lại là *“tinh thần của sự thanh khiết và ý thức về cái tuyệt đối. Đạt tới tính nội tại thần bí ấy, nhờ đó mà cái tâm chế ngự được cơn lốc của những biểu hiện bề ngoài”*[34] (moksha), thấy được bản chất của cuộc sống và triệt tiêu mọi đối lập nhị nguyên là trạng thái của Niết Bàn. Vậy, con đường nào đạt đến moksha?

Dưới quan niệm Hindu giáo, thực hiện dharma là con đường đạt đến moksha. Hindu giáo chú trọng đến quy luật vận hành của vị trí các thành tố trong xã hội, cụ thể là đẳng cấp. Thực hiện sứ mệnh của đẳng cấp, là con đường đạt đến giải thoát nhanh chóng. Trong sử thi Mahabharata, hành động chiến đấu hết mình trên chiến trường của tầng lớp Kshatriya (võ sĩ) và ra đi là sự hiến dâng cao đẹp để đến với moksha. Trong Chí Tôn ca, Đấng Chí Tôn giảng giải về bốn phận hành động theo dharma của tầng lớp võ sĩ cho Arjuna: *“Không có gì xứng đáng hơn đối với một võ sĩ (Kshatriya) là cuộc chiến đấu vì nghĩa vụ. Một cuộc chiến như thế, hỡi Partha, thật chẳng khác gì một cánh cửa mở vào thiên đường, và chỉ xảy đến với những Kshatriya may mắn”*[35]. Câu hỏi đặt ra: Chiến đấu và hy sinh trên chiến trường của tầng lớp Kshatriya là hành động gây nghiệp sát, vì sao thực hiện điều này thì đạt đến moksha?

Hindu giáo quan niệm, giải thoát là hành động theo quy luật (dharma - pháp), vô cầu, tự nhiên mà không vướng mắc. Vì dharma là trật tự duy trì thế giới trần gian, còn hết thảy tự ngã là một phần của Đấng chí tôn. Trong Chí Tôn Ca, Đấng chí tôn giảng giải: *“Vạn vật sinh ra chẳng hiển hiện cho giác quan ta vào lúc ban đầu, chỉ hiện ra giữa kỳ sinh trưởng, rồi lại biến khỏi giác quan ta vào hồi chung cực. Vậy hãy còn gì để than vãn?”*[36], do vậy hãy hành động vì quy luật mà không màng đến kết quả: *“Coi lạc thú tương tự như đau đớn, được chẳng khác mất, thắng chẳng khác bại, tập trung hết nghị lực cho cuộc chiến. Nếu người làm như vậy, người sẽ chẳng đọa tội lỗi”*[37]. Từ quan niệm tất thảy tạo vật là một phần của Brahman - Thực tại tối thượng, thì hành động chiến đấu trên chiến trường là con đường đưa những chiến binh trở về với Đại ngã - trở về với chân lý tối thượng. Từ điều này soi chiếu vào Mahabharata, thì trận chiến tại Kurukshetra giữa 2 phe được xem như cuộc đấu tranh để thống nhất sự sống: một bên không ai giết, một bên không ai bị giết. Ở góc độ này, cái chết như một nghi lễ hiến sinh với Đại ngã: *“...số phận bình thường của một chiến sĩ là hiến tế tù binh cho các thần linh, rồi tự ngã xuống hiến đá tế thần. Khi ấy, anh ta trở thành người bạn đường của Thái Dương trên trời”*[38].

Các bậc anh hùng trong thiên sử thi đã hành động theo dharma một cách quyết liệt, anh dũng. Có thể kể đến những anh hùng như Bhishma, Duryodhana, Karna, Drona, Abhimanyu, Arjuna, Bhima... và tất cả những chiến binh này đều an lạc trong cõi thiên đường. Họ chấp nhận cái chết một cách thanh thản, dầu có cơ hội thoát chết (Karna). Song vì nghĩa vụ tối thượng, họ chọn ra đi một cách đẹp đẽ. Đó là cái chết đầy khảng khái của Duryodhana: Trong một số ngàn vị vua chúa đã đem lòng kiêu hãnh và sức mạnh của họ để gắn bó với sự nghiệp của Người, chỉ có Đuryôđana là còn thấy trên chiến trường, kiệt sức và bị thương đau đớn’ - Xangiaya nói”[39] [...] *“Chết đi, ta thênh thang đi về cõi Xuacga để gặp anh em bè bạn ta, họ đã đi tới đây rồi và đang đợi đến chào ta.*

Các người ở lại dưới đây, những mục tiêu cả các người đã bị thất bại và bản thân các người chính là mục tiêu cho tất cả Koxatrya khinh bỉ”[40]. Tinh thần bất khả chiến bại của Duryodhana là biểu tượng đẹp đẽ nhất cho con đường hành động của tầng lớp võ sĩ. Do vậy, các thiên thần ban phúc cho Duryodhana và chàng sẽ được tiến tới cõi cực lạc. Ngay cả Krishna (quân đội Pandava) cũng ca ngợi lòng dũng cảm của chàng: *“Người đang chết cái chết của một người dũng cảm. Người sẽ đi lên cõi Cực lạc dành cho các Kshatriya đã bỏ mình trên chiến địa”* [41], và Balarama vô cùng đau xót khi biết Duryodhana đã chết một cách thê thảm bởi hành động hèn hạ của Bhima: *“Đuryôđana sẽ đạt tới cõi cực lạc dành cho những người dũng cảm. Danh tiếng của Bhima đã bị phai mờ đi mãi mãi. Thiên hạ sẽ nói rằng người con của Pandu phá vỡ luật lệ chiến tranh khi tấn công Đuryôđana. Sẽ còn lại muôn đời một vết nhơ trên tiếng tăm của anh ta. Ta ghét không muốn ở lại đây lâu hơn nữa”*[42]. Lúc này, nghiệp lực trở nên đồng nhất với dharma, là một phần để cấu thành nên Pháp. Sát nghiệp trở thành phương tiện thực thi Pháp và cái chết để đến moksha, thoát khỏi luân hồi nghiệp báo.

Có thể thấy sự đứt gãy quan niệm về nghiệp sát giữa Phật giáo và Hindu giáo về sự thăng hoa để đạt đến moksha. Ta thấy được ở Hindu giáo niềm tin vào trật tự khép kín của đẳng cấp xã hội không thể thoát ra được, chỉ phối đến cách kiến giải thế giới và vấn đề sống – chết hay hành động và việc quy phục chế độ đẳng cấp như một mục tiêu tôn giáo. Còn Phật giáo thì ngược lại, không công nhận chế độ đẳng cấp, ngược lại xem chính đẳng cấp là nguyên nhân của đau khổ: *“Không có đẳng cấp trong những dòng máu cùng đỏ như nhau, không có đẳng cấp trong những giọt nước mắt cùng mặn. Tình thương là sợi dây liên hệ giữa mọi người”*[43], không vì tầng lớp nào, phe phái nào mà thiên vị, phân biệt.

Tựu trung lại, từ biểu tượng cái chết trong sử thi Mahabharata qua tôn giáo – triết học Ấn Độ: Thấy được sự tương giao giữa Phật giáo và Hindu giáo là cái chết chính là một phần của karma – samsara.

Song Hindu giáo xem cái chết là phương thức thăng hoa lên moksha qua việc xây dựng cái chết của những anh hùng trong tác phẩm, còn Phật giáo thì ngược lại. Như vậy, từ biểu tượng cái chết, những nền tảng của tư duy và quan niệm về thế giới của con người Ấn Độ hiện lên một cách sâu sắc, minh triết.

Kết luận

Từ biểu tượng cái chết qua sử thi Mahabharata được soi chiếu qua nền tôn giáo – triết học Ấn Độ đã khám phá một đặc tính trong tư duy của người Ấn Độ: Tính

thống nhất trong đa dạng. Từ nền tảng triết học sơ khai, các tôn giáo đã có những triết lý đa dạng, những kiến giải sâu sắc vừa có tính đối thoại vừa ảnh hưởng lẫn nhau làm phong phú cho nền tảng tôn giáo – triết học Ấn Độ.

Cái chết trong sử thi dưới góc độ Hindu giáo vừa thể hiện tư duy trừu tượng độc đáo thoát khỏi tính nhị nguyên, xét mọi vật trong sự vận động của thế giới; tuy vậy còn mang nặng màu sắc chính trị qua việc đề cao chế độ đẳng cấp ở mức tối thượng.

Cái chết trong sử thi dưới góc độ Phật giáo thể hiện quan niệm duy vật độc đáo, nhìn sự vật ở bản chất vận động của nó, có tính cập nhật và tiến bộ (quan niệm vô thường), hướng con người đến tự hoàn thiện mình. Song nhìn chung, cả hai tôn giáo đều thể hiện quan niệm bác ái, từ bi đối với con người và thế giới; hướng đến giải thoát và xây dựng thế giới tiến bộ, trong đó có việc đề cao phẩm chất đẹp đẽ của con người.

Tác giả: **Nguyễn Thị Cẩm Nhung - Phạm Minh Khánh - ThS. Đỗ Đình Linh Vũ**

Trường Đại học Sư phạm Thành phố Hồ Chí Minh

Tài liệu tham khảo:

1. Bhikkhu, B. (2016). The Buddha's Teachings on Social and Communal Harmony (An Anthology of Discourses from the Pali Canon. Nguyễn Nhật và Trần Như Mai (dịch). Lon Don: Nxb Simon and Schuster.
2. Cao Huy Đỉnh, Phạm Thủy Ba, Nguyễn Quế Dương dịch. (2004). Mahabharata cùng với Chí Tôn ca. Hà Nội: Nxb Văn học.
3. Chevalier, J. - Gheerbrant, A. (1997). Từ điển biểu tượng văn hóa thế giới. Phạm Vĩnh Cư và nnk (dịch). Đà Nẵng: Nxb Đà Nẵng (Trường viết văn Nguyễn Du).
4. Friedrichs, K. -Fischer-Schreiber, I. - Ehrhard, F.K. & Diener, M.S. (1997). Phật giáo - Ấn Độ giáo - Đạo giáo - Thiền Từ điển minh triết phương Đông. Lê Diên (dịch). Hà Nội: Nxb Khoa học Xã hội.
5. Kim Cương Tử và nnk. (2004). Từ điển Phật học Hán - Việt. Hà Nội: Nxb Khoa học xã hội.
6. Lưu Đức Trung. (2016). Văn học Ấn Độ. Hà Nội: Nxb Giáo dục Việt Nam.
7. Nguyễn Hùng Hậu. (2016). Đặc điểm tư duy của người Ấn Độ cổ. Tạp chí Nghiên cứu Tôn giáo, số 7&8, tr.153-159.
8. Nguyễn Thị Mai Liên. (2014). Tư tưởng Tôn giáo - Triết học trong Văn học Ấn Độ thời kì Cổ - Trung đại. Hà Nội: Nxb Đại học Sư phạm.

9. Phan Thu Hiền. (1999). Sử thi Ấn Độ tập 1 Mahabharata. Hà Nội: Nxb Giáo dục.
10. S. Radhankrishnan. (2011). Religion and Society. Thích Quảng Độ (dịch). London: George Allen and Unwin.LTD. (Truy cập 01/03/2024 tại <https://thuvienhoasen.org/p87a9919/3/vi-quan-diem-cua-an-do-giao>).
11. Shikibu, M. (1991). Truyện kể Genji. Seidensticker, E.G (dịch). Hà Nội: Nxb Khoa học xã hội.
12. Thích Minh Cảnh (chủ nhiệm) & Thích Thiện Thuận. (2017). Kinh pháp cú thí dụ. Thích Nguyên Trang (dịch). Hà Nội: Nxb Hồng Đức.
13. Thích Nhật Từ. (2016). 423 lời vàng của Phật - Kinh pháp cú (Dhammapada). Hà Nội: Nxb Hồng Đức.
14. Thư viện Hoa Sen. (2010). Giới không Sát sinh. (Truy cập 01/03/2024 tại <https://thuvienhoasen.org/a11554/20-gioi-khong-sat-sinh>).
15. Uthittila. (2000). Nghiệp báo và những bài học về nghiệp báo. Tạp chí nghiên cứu Phật học, số 5-6/2000, tr.8-9.

Chú thích:

- [1] Thích Minh Cảnh (chủ nhiệm) & Thích Thiện Thuận. (2017). Kinh pháp cú thí dụ. Thích Nguyên Trang (dịch). Hà Nội: Nxb Hồng Đức, tr.14-15.
- [2] Lưu Đức Trung. (2016). Văn học Ấn Độ. Hà Nội: Nxb Giáo dục Việt Nam, tr.72.
- [3] Nguyễn Hùng Hậu. (2016). Đặc điểm tư duy của người Ấn Độ cổ. Tạp chí Nghiên cứu Tôn giáo, số 7&8, tr.157.
- [4] Phan Thu Hiền. (1999). Sử thi Ấn Độ tập 1 Mahabharata. Hà Nội: Nxb Giáo dục, tr.120.
- [5] Friedrichs, K. -Fischer-Schreiber, I. - Ehrhard, F.K. & Diener, M.S. (1997). Phật giáo - Ấn Độ giáo - Đạo giáo - Thiên Từ điển minh triết phương Đông. Lê Diên (dịch). Hà Nội: Nxb Khoa học Xã hội, tr.26.
- [6] Friedrichs, K. -Fischer-Schreiber, I. - Ehrhard, F.K. & Diener, M.S. (1997). Sđd, tr.192.
- [7] Friedrichs, K. -Fischer-Schreiber, I. - Ehrhard, F.K. & Diener, M.S. (1997). Sđd, tr.26.
- [8] S. Radhankrishnan. (2011). Religion and Society. Thích Quảng Độ (dịch). London: George Allen and Unwin.LTD. (Truy cập 01/03/2024 tại <https://thuvienhoasen.org/p87a9919/3/vi-quan-diem-cua-an-do-giao>).

[9] Friedrichs, K. –Fischer-Schreiber, I. – Ehrhard, F.K. & Diener, M.S. (1997). Sđd, tr.192.

[10] Nguyễn Thị Mai Liên. (2014). Tư tưởng Tôn giáo – Triết học trong Văn học Ấn Độ thời kì Cổ - Trung đại. Hà Nội: Nxb Đại học Sư phạm, tr.134.

[11] Cao Huy Đỉnh, Phạm Thủy Ba, Nguyễn Quế Dương dịch. (2004). Mahabharata cùng với Chí Tôn ca. Hà Nội: Nxb Văn học, tr.360.

[12] Cao Huy Đỉnh, Phạm Thủy Ba, Nguyễn Quế Dương dịch. (2004). Sđd, tr.381.

[13] Cao Huy Đỉnh, Phạm Thủy Ba, Nguyễn Quế Dương dịch. (2004). Sđd, tr.503.

[14] Cao Huy Đỉnh, Phạm Thủy Ba, Nguyễn Quế Dương dịch. (2004). Sđd, tr.574-575.

[15] Cao Huy Đỉnh, Phạm Thủy Ba, Nguyễn Quế Dương dịch. (2004). Sđd, tr.575.

[16] Cao Huy Đỉnh, Phạm Thủy Ba, Nguyễn Quế Dương dịch. (2004). Sđd, tr.226.

[17] Cao Huy Đỉnh, Phạm Thủy Ba, Nguyễn Quế Dương dịch. (2004). Sđd, tr.607.

[18] Cao Huy Đỉnh, Phạm Thủy Ba, Nguyễn Quế Dương dịch. (2004). Sđd, tr.421.

[19] Cao Huy Đỉnh, Phạm Thủy Ba, Nguyễn Quế Dương dịch. (2004). Sđd, tr.586.

[20] Cao Huy Đỉnh, Phạm Thủy Ba, Nguyễn Quế Dương dịch. (2004). Sđd, tr.586.

[21] Thư viện Hoa Sen. (2010). Giới không Sát sinh. (Truy cập 01/03/2024 tại <https://thuvienhoasen.org/a11554/20-gioi-khong-sat-sinh>).

[22] Friedrichs, K. –Fischer-Schreiber, I. – Ehrhard, F.K. & Diener, M.S. (1997). Sđd, tr.354.

[23] Friedrichs, K. –Fischer-Schreiber, I. – Ehrhard, F.K. & Diener, M.S. (1997). Sđd, tr.355.

- [24] Friedrichs, K. –Fischer-Schreiber, I. – Ehrhard, F.K. & Diener, M.S. (1997). Sđd, tr.594.
- [25] Friedrichs, K. –Fischer-Schreiber, I. – Ehrhard, F.K. & Diener, M.S. (1997). Sđd, tr.594.
- [26] Friedrichs, K. –Fischer-Schreiber, I. – Ehrhard, F.K. & Diener, M.S. (1997). Sđd, tr.460.
- [27] Cao Huy Đỉnh, Phạm Thủy Ba, Nguyễn Quế Dương dịch. (2004). Sđd, tr.53.
- [28] Bhikkhu, B. (2016). The Buddha's Teachings on Social and Communal Harmony (An Anthology of Discourses from the Pali Canon. Nguyễn Nhật và Trần Như Mai (dịch). Lon Don: Nxb Simon and Schuster, tr.262.
- [29] Cao Huy Đỉnh, Phạm Thủy Ba, Nguyễn Quế Dương dịch. (2004). Sđd, tr.239-240.
- [30] Bhikkhu, B. (2016). Sđd, tr.54.
- [31] Cao Huy Đỉnh, Phạm Thủy Ba, Nguyễn Quế Dương dịch. (2004). Sđd, tr.537.
- [32] Shikibu, M. (1991). Truyện kể Genji. Seidensticker, E.G (dịch). Hà Nội: Nxb Khoa học xã hội.
- [33] Chevalier, J. - Gheerbrant, A. (1997). Từ điển biểu tượng văn hóa thế giới. Phạm Vĩnh Cư và nnk (dịch). Đà Nẵng: Nxb Đà Nẵng (Trường viết văn Nguyễn Du), tr.533.
- [34] Chevalier, J. - Gheerbrant, A. (1997). Sđd, tr.533-534.
- [35] Cao Huy Đỉnh, Phạm Thủy Ba, Nguyễn Quế Dương dịch. (2004). Sđd, tr.367.
- [36] Cao Huy Đỉnh, Phạm Thủy Ba, Nguyễn Quế Dương dịch. (2004). Sđd, tr.367.
- [37] Cao Huy Đỉnh, Phạm Thủy Ba, Nguyễn Quế Dương dịch. (2004). Sđd, tr.368.
- [38] Chevalier, J. - Gheerbrant, A. (1997). Sđd, tr.172.
- [39] Cao Huy Đỉnh, Phạm Thủy Ba, Nguyễn Quế Dương dịch. (2004). Sđd, tr.582.

[40] Cao Huy Đỉnh, Phạm Thủy Ba, Nguyễn Quế Dương dịch. (2004). Sđd, tr.586.

[41] Cao Huy Đỉnh, Phạm Thủy Ba, Nguyễn Quế Dương dịch. (2004). Sđd, tr.592.

[42] Cao Huy Đỉnh, Phạm Thủy Ba, Nguyễn Quế Dương dịch. (2004). Sđd, tr.588-589.

[43] Nguyễn Thị Mai Liên. (2014). Sđd, tr.41.