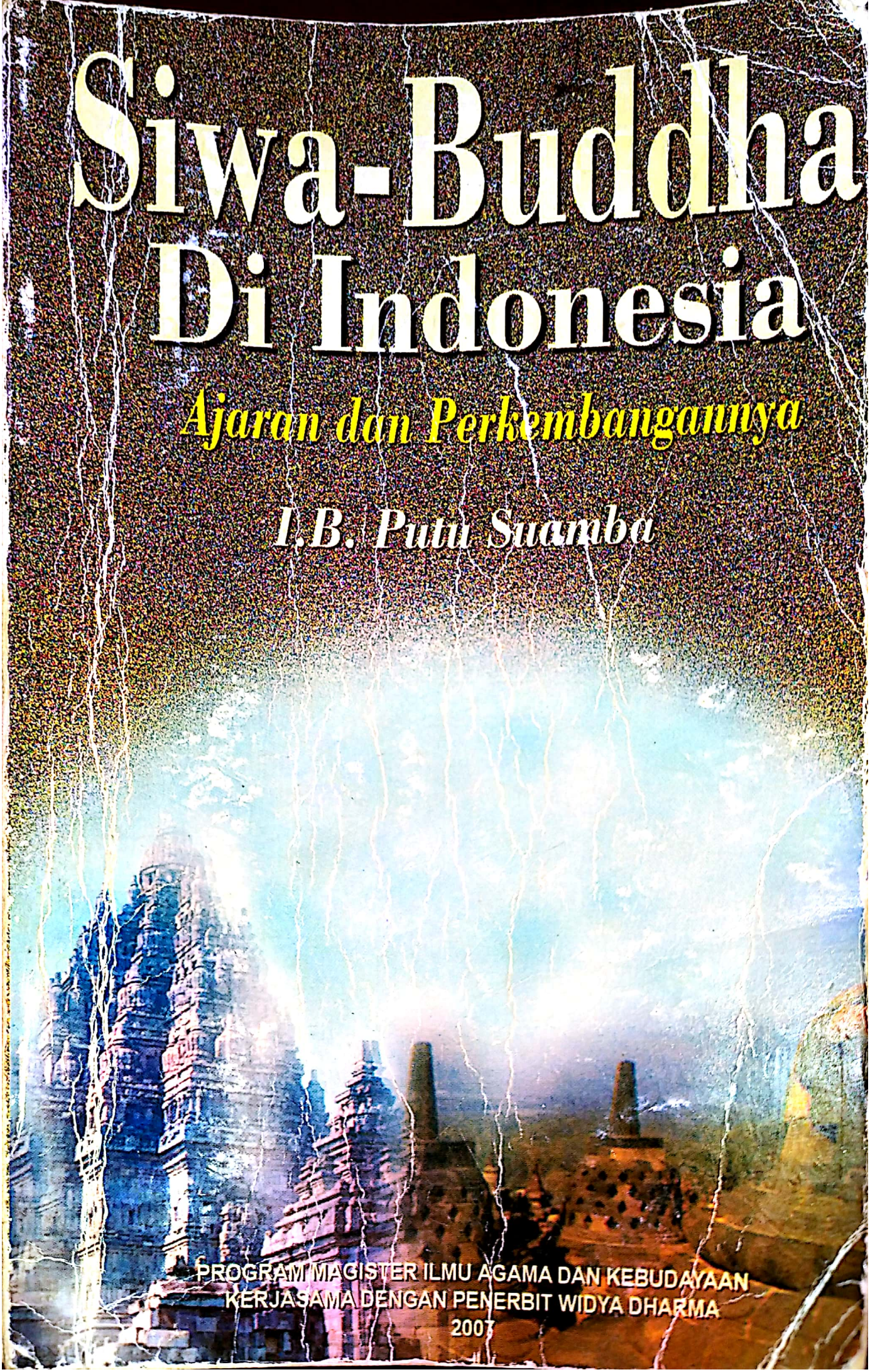
Siwa-Buddha Di Indonesia

Ajaran dan Perkembangannya

I.B. Putu Suamba



PROGRAM MAGISTER ILMU AGAMA DAN KEBUDAYAAN
KERJASAMA DENGAN PENERBIT WIDYA DHARMA
2007

Dipindai dengan CamScanner

Milik
Departemen Agama RI
Ditjen Bimas Hindu
Tahun Anggaran 2007

ŚIWA-BUDDHA DI INDONESIA
AJARAN DAN PERKEMBANGANNYA

Oleh

I.B. Putu Suamba

PROGRAM MAGISTER (S2)
ILMU AGAMA DAN KEBUDAYAAN
UNIVERSITAS HINDU INDONESIA DENPASAR
BEKERJA SAMA DENGAN WIDYA DHARMA
2007

Dipindai dengan CamScanner

Śiwa-Buddha di Indonesia
Ajaran dan Perkembangannya

© I.B. Putu Suamba
xxx + 415 halaman : 14,5 x 21 Cm
ISBN : 979-9490-18-9

Perancang Kulit : Gun Gun
Penerbit : Program Magister (S2) Ilmu Agama dan Kebudayaan bekerja sama dengan Penerbit Widya Dharma

Cetakan Pertama, 2007
Hak Cipta Dilindungi Undang-undang

Percetakan : PT. Mabhakti
Jl. Nangka Denpasar, No. 29 Bali.
Tlp. 0361- 222031
Isi di luar tanggung jawab percetakan

ŚIWA-BUDDHA DI INDONESIA AJARAN DAN PERKEMBANGANNYA

Oleh
I.B. Putu Suamba

Pengantar
Prof. Dr. Edi Sedyawati

PROGRAM MAGISTER (S2)
ILMU AGAMA DAN KEBUDAYAAN
UNIVERSITAS HINDU INDONESIA DENPASAR
BEKERJA SAMA DENGAN WIDYA DHARMA
2007

Dipindai dengan CamScanner

Apan tiwas juga sirang muni Buddha pakṣa/
yaṅ tan wruhing parama tattwa
Śiwatwa mārga/
mangkang munīndra sang apakṣa
Śiwatawa yoga; yan tan wruhing
parama tatwa jinatwa maṇḍīa//
(Kakawin Sutasoma)

(Karena dipandang tidak sempurna bila pendeta Buddha tidak mengetahui hakikat ajaran Siwa, demikian pula pendeta Śiwa dipandang tidak sempurna jika tidak mengetahui inti ajaran Buddha).

Rwāneka dhatu winuwus wara Buddha Wiśwa/
bhinneka rakwa ring apan kĕna parwanosĕn/
mangkā ng Jinatwa kalawan Śiwatwa tunggal/
bhinneka tunggal ika tana hana dharma mangrwa//
(*Kakawin Sutasoma*)

(Disebutkan dua perwujudan Beliau itu Buddha dan Śiwa/
berbeda konon, tapi kapan dapat dibagi dua/
demikianlah kebenaran Buddha dan kebenaran Śiwa itu satu/
berbeda itu satu itu tidak ada *dharma* yang mendua//

SAMBUTAN

Perjalanan sejarah ajaran Śiwa dan Buddha di Indonesia pada zaman kuno membawa implikasi yang sangat mendalam dalam kebudayaan Indonesia. Pulau Jawa selama hampir 10 abad, yaitu sejaka abad ke-5 hingga ke-15 mengalami dinamika pengaruh agama Hindu dan Buddha senantiasa sebuah mosaik budaya yang sangat menarik diteliti. Pulau Jawa menjadi ajang bertemunya budaya-budaya besar dunia. Wajar saja, pulau Jawa menjadi konsentrasi budaya, ekonomi dan politik selama berabad-abad.; dan bekas-bekasnya masih terasa hingga sekarang. Bagaimana budaya-budaya besar dunia berinteraksi dengan budaya lokal, atau tradisi besar dengan tradsisi kecil sangat menarik dipelajari untuk memetik kearifan-kearifan sejarah yang sangat bermanfaat dijadikan bahan pertimbangan membangun Indonesia yang maju, beradab dan berperikemanusiaan di masa-masa yang akan datang. Mengamati secara lebih dekat lagi ternyata di sana tersirat pemikiran-pemikiran bahasa, sastra, filsafat ajaran Siwa dan Buddha.

Bertemu dan bersatunya ajaran Śiwa-Buddha merupakan fenomena kebudayaan yang manarik untuk diteliti. Fenomena ini sangat khas yang berbeda dari tempat-tempat lain di dunia. Jawa Tengah dan Jawa Timur merupakan wilayah dimana kedua agama ini tidak hanya bisa hidup secara damai, namun mengadakan

Dipindai dengan CamScanner

penyatuan yang sangat mendalam; tidak hanya pada tatar
upācara, suśīla namun pada tataran *tattwa* atau aspek metafisik
Mengamati teks-teks sastra baik yang Buddhistik maup
Siwaistik, maka nampak adanya evolusi sejarah pemikiran filsa
dimana secara pasti kedua agama ini mengadalkan koalisi bahk
menunggal menjadai ajaran Śiwa-Buddha. Kakawin *Sutaso*
begitu juga *Arjuna Wijaya* dengan sangat jelas menyuratkan bah
Śiwa dan Buddha tunggal, tidak ada kebenaran yang mendu
Bukti-bukti tekstual didukung secara meyakinkan oleh bukti-bu
berupa prasasti, candi, dan arca yang tersebar di Jawa Tengah d
Jawa Timur. Ada beberapa raja yang dijadikan figur tauladan ya
telah mampu memperagakan ajaran Śiwa-Buddha dan setel
wafatnya diarcakan di dalam dua arca atau candi Śiwa-Buddh
Raja Kĕrtanĕgara, misalnya adalah sebuah contoh yang jelas ketik
beliau diarcakan dan dicandikan di candi Jago. Begitu bany
paralelisme antara ajaran Śiwa dan Buddha yang diwarnai ol
ajaran *Tantrāyaṇa*.

Ajaran Śiwa-Buddha ternyata menjadi ajaran yang menonj
di dalam perkembangannya berikutnya, yakni agama Hindu Ba
Di sini ajaran Śiwa-Buddha berkolaborasi dengan berbagai sek
yang pernah hidup di Indonesia di bawah pimpinan ajaran Śiw
Siddhānta dengan Parama Śiwa sebagai prinsip tertinggi, asal mu
dari segalanya, dan menjadi tujuan dari setiap perilaku āgam
pemeluk agama Hindu Bali. Elemen-elemen Śiwa-Buddha di dalar
agama ini masih sangat jelas baik di dalam tataran *upacara, susil*
maupun *tattwa*. Eksistensi pendeta Siwa dan pendeta Buddha d
dalam agama ini merupakan bukti betapa ajaran Siwa-Buddh
tunggal. Teks *Bubukṣaḥ Gagangaking* memperlihatkan bahw
antara ajaran Śiwa dan Buddha menuju kepada tujuan yang sama
yaitu Śiwa-Buddha; pendeta Śiwa representasi Gagak Aking
sementara pendeta Buddha representasi Bubukṣaḥ. Setelah melalu
berbagai *tapa-brata*, akhirnya keduanya mampu mencapai *śūnya*

Saya menyambut dengan bangga penerbitan buku ini. Saya
engharapkan buku ini dapat memperkaya penerbitan buku di
alam bidang ajaran Śiwa-Buddha yang masih dirasakan sangat
inim. Buku ini dapat dijadikan pegangan oleh mahasiswa dan
mum yang tertarik di dalam sejarah kebudayaan Indonesia kuno.
ecara khusus saya menyampaikan penghargaan dan terima kasih
epada saudara Drs. I.B. Putu Suamba, MA atas kerja kerasnya
ang dengan tekun telah melakukan riset selam kurang lebih 5
ahun dan mampu menuliskan penemuan-penemuannya ke dalam
ebuah buku yang mempunyai nilai keilmuan yang tinggi di dalam
paya kita mencerdaskan kehidupan bangsa.

Mudah-mudah penerbitan buku ini ada manfaatnya bagi kita
semua.

Oṁ, Śānti, Śānti, Śānti, Oṁ.

Denpasar, Oktober 2006.
Rektor

Prof. Dr. I.B. G. Yudha Triguna, MS.
NIP.: 131 412 820

Dipindai dengan CamScanner

KATA PENGANTAR

Om Nama Śiwa-Buddhaya

Buku "*Śiwa-Buddha di Indonesia Ajaran dan Perkembangannya*" yang ada di tangan Anda sekarang awalnya merupakan salah satu bahan dalam mata kuliah *Śiwa-Buddha Tattwa* Program Magister (S2) Ilmu Agama dan Kebudayaan Universitas Hindu Indonesia (sebelumnya Institut Hindu Dharma) Denpasar, Bali. Memperhatikan adanya usul, saran dan permintaan dari berbagai pihak sehingga buku ini tidak hanya menjadi pegangan mahasiswa saja, dan juga langkanya buku-buku yang membahas masalah ini, maka penataan ulang, pengembangan dan pendalaman materi di dalamnya telah dilakukan dengan tetap memperhatikan kaidah-kaidah penelitian kwalitatif. Dengan demikian buku ini telah mengalami sejumlah revisi dan penambahan substansi masalah, khususnya pada bagian belakang buku ini. Dengan cara ini, buku ini bisa dibaca lebih luas lagi di masyarakat, khususnya bagi sidang pembaca yang tertarik dengan sejarah kebudayaan nasional, khususnya studi Śiwaisme dan Buddhisme dan penunggalannya di Indonesia. Penerbitan ini menambah lagi daftar hasil-hasil kajian para sarjana yang telah diterbitkan atau disimpan di perpustakaan-perpustakaan di perguruan tinggi atau lembaga-lembaga penelitian.

Buku ini disusun dengan mengacu kepada sejumlah sumber

Dipindai dengan CamScanner

hasil penelitian sarjana-sarjana asing maupun dalam negeri y
telah diterbitkan di dalam bentuk buku, artikel, atau skripsi, t
dan desertasi. Disamping itu, sumber-sumber yang langs
didapatkan penulis juga menambah keyakinan dan melengk
data-data yang masih bersifat fragmentaris dan dangkal. Tra
pemujaan kepada Śiwa-Buddha yang masih hidup di Bali j
menjadi bahan yang sangat menunjang. Kajian-kajian para sarj
menekankan pada aspek arkeologis dan teks yang merek
perkembangan evolusi Śiwaisme dan Buddhisme mulai dari
dia, Jawa Tengah Jawa Timur, Sumatra dan Bali. Masih ban
aspek yang belum terungkap mengingat skup persoalan sangat l
dan kompleks. Untuk memahaminya diperlukan ketelitian
ketekunan untuk melihat secara jelas gambaran persebaran
pertumbuhan kedua agama ini di dalam suatu wilayah dan zam
kuno. Aspek-aspek yang menyangkut metafisika dan teologi
juga etika baru sedikit yang disentuh. Memang awalnya kecuriga
terhadap adanya persamaan-persamaaan dalam arca-arca Budd
dan Śiwa di Tibet membuka cakrawala baru terhadap adan
penunggalan ajaran Śiwa dan Buddha di Indonesia. Buku i
mencoba melihat perjalanan evolutif kedua agama ini ya
mengarah kepada penyatuan atau penunggalan baik dalam aspe
metafisika, etika maupun ritual. Tentu saja buku ini sebagai sebua
karya yang masih jauh dari harapan sidang pembaca. Masuka
masukan berharga senantiasa diharapakan demi kesempurnaa
buku ini.

Adapun fokus pembicaraan buku ini terletak pada bidan
filsafat ajaran Śiwa-Buddha. Namun pembicaraan bagaiman
kedua agama ini sampai di Indonesia, berkembang dan hidup dalan
suasana yang bersahabat dan tentram tidak bisa dihindari. Ole
karena itu data-data dari bidang arkeologi, filologi, sejarah da
sastra digunakan untuk melihat permasalahan secara lebi

komprehensif dan mendalam. Melalui proses evolusi kedua agama saling mendekati karena mempunyai banyak kemiripan di dalam tataran metafisika, teologi dan etika; memandang Yang Tunggal disebut Śiwa atau Buddha. Begitu banyak ada konsep-konsep yang mirip bahkan sama memperlihatkan adanya paralelisme antara ajaran Śiwa dan Buddha.

Bab I mencoba memaparkan aspek-aspek metodologis penelitian dimana latar belakang, permasalahan, pengertian beberapa istilah yang terkait dengan ajaran Śiwa-Buddha diketengahkan. Langkah ini dipandang penting mengingat buku ini mencoba melihat sisi ilmiah dari perkembangan kedua ajaran ini.

Bab II membahas bagaimana kontak dua kebudayaan besar di masa kuno menandai mulainya persebaran pengaruh India di Indonesia. Gambaran masyarakat Jawa Kuno dimana kedua agama ini hidup dan berkembang juga dihadirkan agar mendapatkan pemahaman bahwa agama masyarakat Jawa Kuno adalah agama Śiwa dan Buddha. Ini berlangsung kira-kira 10 abad. Bahkan pada era Jawa Timur, yaitu Majapahit kedua agama ini tidak hanya diakui dan mendapatkan kedudukan terhormat di dalam kehidupan kerajaan, tetapi juga dianggap sudah menyatu menjadi agama Śiwa-Buddha. *Nĕgarakṛtāgama* menyuratkan keberadaan kedua agama dan pendeta agama ini yang masing-masing mendapat tugas di tengah-tengah kehidupan kerajaan dan masyarakat luas.

Bab III mencoba membahas persebaran Śiwaisme, Buddhisme dan Tantrisme dan tanggapan *"local genius"*. Di sini digambarkan bagaimana wilayah-wilayah kesatuan teritorial dan politik membangun peradabannya yang begitu dinamis; dialog antara tradisi besar dengan tradisi kecil tidak bisa dihindari dan akibatnya melahirkan kebudayaan Hindu khas pada masing-masing wilayah tersebut. Mulai dari Jawa Barat, Sumatra, Jawa Tengah,

Dipindai dengan CamScanner

Jawa Timur dan Bali dicoba dipaparkan bagaimana dinami
pemikir-pemikir dan orang suci yang mendiami pulau Ja
melakukan usaha-usaha serius untuk dapat memahami penungga
ajaran Śiwa dan Budha. Di sini nampak bahwa para leluhur ora
Jawa sangat responsip menanggapi hadirnya kebudayaan asi
yang masuk ke pulau Jawa. Mereka tidak ingin menjadi obj
sejarah, tetapi subjek yang mengarahkan perubahan zaman.

Bab IV dibahas ajaran Śiwa-Buddha seperti termuat
dalam sejumlah karya sastra kakawin dan prosa berbahasa Ja
Kuno yang membicarakan penunggalan ajaran Śiwa dan Buddh
Teks-teks tersebut umumnya digolongkan ke dalam te
Buddhistik, seperti ***Sang Hyang Kamahāyānikan, Arjuna Wijay***
Sutasoma, dan lain-lain. Teks-teks ini dengan sangat jel
mengatakan bahwa sesungguhnya antara Śiwa dan Buddha tungga
tidak ada perbedaan.

Bab V membicarakan aspek-aspek metafisika kedua agam
ini yang dijadikan landasan dalam kehidupan agama selanjutny
Dalam pandangan Hindu beragama sesungguhnya adala
penjabaran *tattwa* atau metafisika sehingga agama yang dijalanka
mendapat dukungan kuta dari bidang filsafat. Agama seperti in
akan mampu bertahan sepanjang zaman, karena mempunyai day
juang, adaptasi dan faktor-faktor dalam lainnya yang membuat di
tetap menjadi sinar di dalam kegelapan.

Bab ini membahas tentang *Tantra, Yoga* dan *Sādhana*.
Secara ringkas bab ini membahas aspek-aspek etika atau *śāsana*
sebagai jalan untuk mewujudkan konsep-konsep metafisika yang
sangat abstrak. Aspek-aspek Tantrisme di dalam agama Hindu di
Bali sekarang juga dibahas secara sekilas untuk melihat betapa
pengaruh *Tantrāyaṇa* ini sudah sangat kuat di dalam kehidupan
beragama di Bali.

Bab VI membahas aspek-aspek teologi, yaitu ilmu

tuhanan dan agama. Aspek-aspek yang dicoba diketengahkan
la pada kedua ajaran ini bahkan ada usaha-usaha untuk
emberikan dukungan teologi yang lebih kuat sehingga
eberadaan agama ini semakin kuat karena mendapat dukungan
ari aspek teologi. Cukup banyak elemen-elemen teologi
iketengahkan di sini yang satu sama lainnya masih terkait.
Memahami ajaran Śiwa dan Budha akan sangat sulit manakala
embahasan mencoba menghilangkan atau meminggirkan
ksistensi *Tantrāyaṇa* baik di Jawa maupun di Bali.

Bab VII, terakhir mencoba menyimpulkan semua data yang
iuraikan pada bab-bab sebelumnya. Disamping keseimpulan dan
angkuman pembicaraan di dalam buku ini juga dicoba digugah
ara pemikir Hindu ke depan untuk selalau memberikan interpretasi
ang lebih segar dan mendalam tanpa tercerabut dari akarnya
erhadap keberadaan agama ini yang semakin hari semakin
endapatkan tantangan akibat pengaruh globalisasi.

Mudah-mudahan buku ini dapat merangsang, menggugah
idang pembaca untuk mengkaji, meneliti dokumen-dokumen yang
masih banyak belum terungkap. Para sarjana yang telah
engabdikan hidupnya di bidang ini telah berusaha menjelaskan
enunggalan agama Śiwa-Buddha ini melalui karya-karyanya.
radisi keagamaan yang telah dan sedang hidup dengan baik di
asyarakat perlu didukung oleh penelitian-penelitian yang
endalam untuk memperkokoh kehidupan keagamaan Śiwa-
Buddha.

Mudah-mudahan ada manfaatnya.

Oṁ, Śānti, Śānti, Śānti, Oṁ.

Denpasar, Oktober 2006
Penulis

I.B. Putu Suamba

Dipindai dengan CamScanner

PENGANTAR

Ida Bagus Putu Suamba dalam bukunya ini bermaksud untuk memberikan paparan yang komprehensif tentang perkembangan agama Hindu-Śaiwa dan agama Buddha di Indonesia, Jawa-Bali khususnya, beserta jalannya menuju pertemuan antara keduanya. Dalam rangka ini, tinjauan diberikan terhadap berbagai aspek dalam perkembangan itu, khususnya yang berupa konsep-konsep yang muncul dan digunakan dalam kitab-kitab keagamaan dan susastra pada masa-masa yang dibicarakan. Dalam banyak bagian dari uraian Suamba ini disertakan teks-teks Jawa Kuna yang kemudian diberinya sendiri terjemahan. Berkenaan dengan terjemahan ini senantiasa masih terbuka kemungkinan untuk perbedaan-perbedaan interpretasi.

Dalam kaitan dengan kajian perkembangan agama pada umumnya, maka kiranya dapat dikemukakan suatu kerangka dasar analisis, sebagai berikut. Suatu langkah pertama yang dapat diambil adalah : identifikasi atas konsep-konsep dasar yang telah dilontar-kan dalam wacana keagamaan, dalam lingkup masing-masing agama. Ini perlu dideskripsikan sejernih mungkin, dengan memisahkan, atau mengidentifikasi perbedaan-perbedaan antara konsep awal dan varian-varian yang mungkin timbul pada masa yang lebih kemudian. Dalam kerangka kerja ini diperlukan langkah

Dipindai dengan CamScanner

kedua berupa perujukan pada masa dan konteks sosial-politik ke
suatu konsep diluncurkan. Langkah kedua ini sebenarnya d
dan sebaiknya harus, dikerjakan berdampingan dengan lang
pertama yang telah disebutkan terdahulu. Kedua runutan
tersebut dapat disajikan dalam pendekatan prosesual.

Namun disamping itu, apabila analisis hendak dibuat se
lebih komprehensif, dapat pula dilakukan pemotretan u
masing-masing kurun waktu, dan dalam hal ini diperhatikan
faktor struktural dari sistem keagamaan yang sedang dikaji. Den
pendekatan ini keseluruhan pranata keagamaan yang diteliti
dianalisis masing-masing komponennya : konsep-konsep y
membangun ajaran dasarnya; pembagian peranan dal
pelaksanaan kegiatan agama dan panduan perilaku bagi masi
masing peranan tersebut; serta berbagai sarana dan prasar
(seperti teks, tempat, benda-benda, busana, dan lain-lain) y
diperlukan dalam pelaksanaan (berbagai) kegiatan keagama
Dapat saja terjadi bahwa masing-masing komponen itu mengal
perubahan-perubahan yang tidak serempak. Pengkajian ya
hendak memperdalami proses-proses perkembangan (termasuk ji
ada perubahan bermakna yang terjadi) dengan mencerm
dinamika struktural di dalamnya, tentulah memerlukan kesadar
dan ketekunan tersendiri untuk menggali data dari berbagai sumb
Paling kurang disiplin sejarah, arkeologi, filologi dan religi send
perlu berpadu untuk mendapatkan simpulan-simpulan yang dap
diandalkan. Di sinilah lapangan kajian masih banyak terbuka untu
lebih memperdalam permasalahan 'pertemuan' Śiwa-Buddha
Indonesia dari masa ke masa, dalam aspek struktural maupu
prosesualnya.

Suatu persoalan pelik yang senantiasa perlu diantisipasi ole
setiap peneliti agama atau sejarah agama adalah sering terdapatny
'ranah perbatasan' yang seringkali terlintas-lintasi, yaitu antara

ristiwa sejarah dan mitos. Mitos dibangun untuk tujuan tertentu,
ng di dalam agama tentulah untuk menopang keseluruhan
uktur ajaran. Kepelikan terjadi apabila digunakan (diajarkan)
ntang tokoh-tokoh mitos sebagai kebenaran sejarah. Sebaliknya
n dapat terjadi, yaitu tokoh-tokoh historis yang dimitoskan,
ngkap dengan aksentuasi, ataupun penambahan, kualifikasi
pranaturalnya. Ini semua sah saja dalam pembangunan suatu
stem kepercayaan, namun apabila pengkajian sejarah yang hendak
lakukan, maka keduanya (yaitu historitas dan mitologi) harus
pilah dengan jelas. Dan demikianlah sepanjang analisis, jalin-
enjalinnya kedua ranah 'kebenaran' itu perlu senantiasa dicermati
engan kesadaran yang tinggi.

Masalah ›iwa-Buddha memang amat sentral dalam sejarah
gama Hindu-Dharma di Bali, yang menjadikan agama ini tidak
emata-mata "Hindu" karena di dalamnya terdapat hasil pergulatan
emikiran keagamaan yang juga bersumber dari agama Buddha,
i samping tentu saja panduan yang kuat dari sumber-sumber Hindu
endiri, mulai dari kitab suci Veda. Sangat diharapkan buku
.B.P. Suamba ini dapat pula menjadi 'perangsang' untuk kajian-
kajian detail yang lebih tajam. Semoga !

Prof. Dr. Edi Sedyawati

Dipindai dengan CamScanner

UCAPAN TERIMA KASIH

Berhasil disusun dan diterbitkannya buku ini berkat dukungan dari sejumah pihak baik pribadi maupun lembaga yang dengan tulus membantu memberikan dorongan, bantuan baik material maupun non material sehingga dapat dibaca dalam bentuknya seperti sekarang. Untuk itu dengan rasa syukur dan penuh kerendahan hati saya menyampaikan penghargaan dan ucapan terima kasih yang sebesar-besarnya kepada Prof. Dr. I Gusti Putu Phalgunadi, M.A., D.Litt., Prof. Dr. Edi Sedyawati, Prof. Dr. I.B.G. Yudha Triguna, M.S; Prof. Dr. I.B. Gunadha, M.Si., Prof. Dr. I Gde Semadi Astra, Prof. Dr. Tjok Rai Sudharta, MA., Dr. I Gusti Ngurah Anom, Drs. I Gde Sura, M.Si. Drs. I Wayan Sukarma, M.Si, Drs. I Wayan Sukayasa, M.Si. atas masukan, kritik perbaikan sehingga buku ini menjadi lebih baik dari *draft* semula.

Secara khusus ucapan penghargaan dan terima kasih saya sampaikan kepada Drs. I.B.G. Agastia atas pemikirannya yang sangat mendalam, memberikan masukan, dorongan dan inspirasi, mengizinkan memanfaatkan perpustakaannya di dalam melakukan penelitian ini sehingga hasil-hasilnya berhasil dituangkan ke dalam sebuah buku. Hal serupa juga saya sampaikan kepada Drs. I.B. Jelantik Sutha Negara Pidada, M. Hum. yang telah banyak memberikan masukan, dorongan dan mengoreksi *draft* buku ini. Ucapan yang sama saya sampaikan kepada I.B. Putra Pudartha

Dipindai dengan CamScanner

atas bantuannya di dalam transliterasi kata-kata Sanskerta dan J
Kuno.

Ucapan serupa saya sampaikan kepada Direktur Mag
Ilmu Agama dan Kebudayaan dan Rektor Universitas Hindu
donesia Denpasar yang telah berkenan menerbitan *draft* buku
sehingga dapat dibaca secara lebih luas lagi, tidak lagi hanya u
kalangan mahasiswa UNHI tetapi masyarakat umum. Hal ser
juga kami sampaikan kepada pihak Perpustakaan UN
Perpustakaan Pusat UNUD, dan Perpustakaan Kantor D
Purbakala Denpasar dan Bedulu, dan Perpustakaan P
Dokumentasi Kebudayaan Bali di Denpasar atas diizinkan
memanfaatkan koleksi buku-bukunya.

Ucapan terima kasih dan penghargaan yang seting
tingginya saya sampaikan kepada para sarjana, peneliti yang ka
karya atau buah-buah pemikirannya saya kutip di dalam penuli
buku ini.

Ucapan yang sama saya sampaikan pihak keluar
khususnya istri saya banyak memberikan inspirasi dan doron
di dalam menyelesaikan buku ini.

Penu

SKEMA TRANSLITERASI AKSARA BALI DAN HURUF LATIN

VOKAL : ᬅ = a, ᬆ = ā, ᬇ = i, ᬈ = ī, ᬉ = u, ᬊ = ū,
ᬏ = e, ᬐ = ai, ᬒ = o, ᬓ = ō.

SANDANGANNYA : ◌ᬂ = ā, ◌ᬃ = i, ◌ᬄ = ī, ◌ᬾ = u, ◌ᬿ = ū.
◌ᭀ = ĕ, ◌ᭁ = ŏ.

KONSONAN :

1. VELAR : ᬓ, ᬔ, ᬕ, ᬖ, ᬗ
ka, kha, ga, gha, ṅga.

2. PALATAL : ᬘ, ᬙ, ᬚ, ᬛ, ᬜ
ca, cha, ja, jha, ña.

3. SEREBRAL : ᬝ, ᬞ, ᬟ, ᬠ, ᬡ
ṭa, ṭha, ḍa, ḍha, ṇa.

4. DENTAL : ᬢ, ᬣ, ᬤ, ᬥ, ᬦ
ta, tha, da, dha, na.

5. LABIAL : ᬧ, ᬨ, ᬩ, ᬪ, ᬫ
pa, pha, ba, bha, ma.

6. SEMIVOCAL : ᬬ, ᬭ, ᬮ, ᬯ
ya, ra, la, wa.

7. DESIS : ᬰ, ᬱ, ᬲ
śa, ṣa, sa.

8. DESAH : ᬳ
ha.

Dipindai dengan CamScanner

DAFTAR ISI

Sambutan vii
Kata Pengantar xi
Pengantar Ahli xvii
Ucapan Terima Kasih xxi
Daftar Isi xxv
Skema Transliterasi xxiii
Daftar Tabel xxxi
Daftar Gambar .....

Bagian I Perkembangan

Bab I Pendahuluan

1. Latar Belakang 3
2. Masalah dan Tujuan..... 19
3. Pendekatan dan Sumber Data..... 20
4. Penelitian Sebelumnya..... 21
5. Istilah Pengungkapan 24

Bab II. Hubungan Kebudayaan India-Indonesia Dialog dan Dinamikanya

1. Pentingnya Pemahaman Awal 29
2. Kontak Awal 34
3. Kedatangan Ṛṣi Agastya di Indonesia..... 44
4. West Bengal (India) dan Tantrayaṇa..... 48.

Dipindai dengan CamScanner

Bab III. Persebaran Śiwaisme dan Buddhisme dan Tantrisme dan Tanggapan "Local Genius".

1. Persebaran Kebudayaan India di Asia Tenggara.....
2. Kalimantan (Borneo) .....
3. Peradaban Jawa Kuno Selayang Pandang.
4. Jawa Barat.....
5. Sumatra .....
6. Jawa Tengah .....
7. Jawa Timur .....
8. Bali .....
   1. Pura Mas Ketel.....
   2. Pura Goa Gajah .....
   3. Pura Pegulingan .....
   4. Pura Subak Kedangan.....
   5. Pura Bukit Darma .....

Bagian II Ajaran

Bab. IV. Ajaran Śiwa-Buddha dalam Kesusastraan Jawa Ku

1. Pendahuluan.....
2. Periodisasi dan Ragam *Genre* .....
3. Pengaruh Ajaran Tantrayāṇa.....
4. Bukti-bukti Ajaran Śiwa-Buddha di dalam Teks
   4.1 Sang Hyang Kamahāyanikan .....
   4.2 Arjuna Wijaya .....
   4.3 Sutasoma .....
   4.4 Nĕgarakĕrtāgama.....
   4.5 Kuñjarakarṇa .....
   4.6 Tantu Panggĕlaran .....
   4.7 Korawāśrama.....
   4.8 Bubukṣaḥ.....

Bab. V. Metafisika Buddhisme Siwaisme dan Trantrisme

1. Buddha dan Buddhisme..... 215
2. Perumbuhan Buddhisme..... 217
3. Tiga Fase Perkembangan di dalam Buddhisme..... 219
4. Metafisika..... 220
5. Buddhisme sebagai Agama..... 222
6. Perbedaan Hinayāna dan Mahāyāna..... 224
7. Persamaan Hināyana dan Mahayana..... 225
8. Istilah 'Hinayana' dan 'Mahayana'..... 226
9. Konsep Kāya..... 227
10. Mazab-mazab Śiwa: Umum..... 230
11. Śiwa Śiddhānta Indonesia..... 233
12. Cetana dan Acetana..... 236
13. Sarwa Tattwa..... 241
14. Tri Puruṣa..... 245
15. Buddhisme dan Śivaisme..... 248

Bab VI. Teologi

1. Dominasi Śiwaisme..... 271
2. Tri Kerangka: Tattwa, Suśila, dan Upacāra. 273
3. Konsep Emanasi, Dewa-dewa dan Maṇdala. 277
4. Tri Mūrti dan Tri Ratna..... 286
5. Mantra..... 291
6. Praṇawa (OM)..... 292
7. Sapta Ganggā dan Sapta Ongkara..... 296
8. Mantra dan Yantra..... 303
9. Mudrā..... 307
10. Ardhanareśwarī..... 308
11. Diksa (Inisiasi)..... 310

Dipindai dengan CamScanner

12. Padmāsana: Pañca Brahmā, Pañca Tathāgatā dan Pañca Akṣara.....
13. Pendeta Agama Śiwa-Buddha: Aṣta Mūrti Śiwa.....
14. Paralelisme antara Ajaran Śiwa dan Buddha.
Bab VII Penutup.....
Catatan: .....
Daftar Pustaka.....

DAFTAR TABEL

ab III
abel 1 : Periodisasi Politik Jawa Kuno.
abel 2 : Distribusi Candi-candi Utama di Jawa Tengah.
abel 3 : Distribusi Candi-candi di Jawa Timur.
abel 4 : Hubungan Pañca Saugata, Pañca Kursika dan Pañcaka.
abel 5 : Daftar Temuan Artefak Buddhis di Bali.
abel 6 : Pendeta-pendeta Sekte Śiwa (Dang Ācchārya)
abel 7 : Pendeta-pendeta Buddhis (Dang Upādhyāya).
abel 8 : Kronologi Raja-raja Bali Kuno.

Bab IV
Tabel 9 : Intensitas penciptaan Karya-karya Śāstra Jawa Kuno menurut Zaman.

Bab V
Tabel 10: Susunan Dewata Nawa Sangha di Candi Merak (Jawa Tengah).
Tabel 11: Susunan Dewata Nawa Sangha beserta Warnanya di dalam Teks Korawāśrama (Jawa Timur).

Dipindai dengan CamScanner

Bab VII

Tabel 11 : Posisi Tattwa, Śĕsana dan Upacāra dalam Aj
Śiwa-Buddha.
Tabel 12 : Posisi Mantra dalam Tri Mūrti.
Tabel 13 : Posisi Ongkara di dalam Badan dan di dalam T
Tabel 14 : Hubungan Śiwa Kāraṇa dan Ongkara.
Tabel 15 : Posisi Jari-jari Tangan dalam Memegang Gh
Tabel 16 : Hubungan Sapta Ongkara, Sapta Ātma dan S
Gangga.
Tabel 17 : Hubungan Sapta Tīrtha dan Bagiam-bagian B
Tabel 18 : Karakteristik Pañca Tathāgatā.
Tabel 19 : Dhyani Buddha dan Bhuta: Pendapat Sarjana
Tabel 20 : Asta Mūrti Śiwa.
Tabel 21 : Beberapa Perbedaan Penampilan Pendeta Śiwa
Pendeta Buddha dalam Tradisi Agama Hindu
Bali.
Tabel 22 : Paralelisme antara Jñāna Siddhānta dan Sang Hy
Kamahayanikan.
Tabel 23 : Paralelisme Antara Agama Siwa dan Agama B
dha
Tabel 24 : Hubungan Loka Pāla, Ṛṣi dan Tathāgatā.

DAFTAR DIAGRAM

Bab II

Diagram 1 : Acetana Tattwa

Bab VII

Diagram 2 : Posisi Tattwa, Sasana dan Upacara dalam Ajara
Siwa-Buddha

BAGIAN I

Dipindai dengan CamScanner

BAB I

PENDAHULUAN

1. Latar Belakang

Buddhisme dan Śiwaisme yang berkembang di Indonesia merupakan konsekwensi langsung dari adanya kontak kebudayaan antara dua kebudayaan besar, yaitu India[1] dan Indonesia pada masa kuno. Kontak ini telah berlangsung dengan sangat meyakinkan dalam gelombang penyebaran kebudayaan India ke wilayah Asia Tenggara pada permulaan tarikh Masehi. Berbagai faktor menyuburkan imigrasi kultural ini ke wilayah yang luas termasuk Indonesia. Pengaruh ini terasa sangat besar dan telah meresap sangat dalam di dalam masyarakat yang terdiri dari berbagai suku, bahasa, sistem kepercayaan, adat-istiadat yang bhinneka di wilayah ini. Jejak-jejaknya dapat dilihat dan dirasakan telah ikut memperkaya kebudayaan nasional. Kahadiran kebudayaan India di wilayah Nusantara ini merupakan tonggak penting dalam perjalanan sejarah bangsa Indonesia, karena dengan ini bangsa Indonesia mulai mengenal aksara, melahirkan karya śāstra dan filsafat dan memasuki masa sejarah.

Ada karakter umum yang dapat ditemukan pada semua wilayah ini. Kemampuan selektivitas dan adaptivitas pemikiran *local genius* wilayah-wilayah tersebut dan ditambah dengan alam

Dipindai dengan CamScanner

pemikiran India yang mengembangkan pluralisme kebud
maka pengaruh India mengambil wujud yang tidak sama d
tempat asalnya. Banyak pemikiran-pemikiran atau eks
ekspresi budaya baru muncul setelah pemikiran-pemikiran
berada di luar India. Banyak pula karya-karya pemikir-pe
besar India diselamatkan di luar India. Di tempat asalnya mu
sudah tidak tersedia lagi, namun disimpan dan dikembang
luar India. Tibet, sebuah wilayah di Utara Pegunungan Him
adalah sebuah contoh yang baik untuk memperkuat pernyat
atas. Di sini agama Buddha yang dulunya lahir di India tidak
diselamatkan tetapi juga berkembang menjadi sebuah a
Buddha yang khas Tibet (Tibetan Buddhism) dimana unsur-
Tantrayana dirasakan sangat menonjol. Dunia m
berkepentingan untuk melindungi dan menjaga kelestarianny

Tinggalan-tinggalan dalam bentuk bangunan, arca,
dan tradisi memperkuat dugaan ini. Dengan demikian keha
kebudayaan India dapat memperkaya khasanah kebuda
setempat ke tingkat yang lebih maju. Dalam sejarahnya kebud
India tidak pernah merusak atau menghancurkan budaya
tidak juga ada keinginan menghapus sejarah kebudayaan
pun tidak pernah menganggap daerah baru sebagai daerah
harus diperangi agar menjadi daerah jajahan; mal
mempromosikan dialog kultural yang dinamis sehingga te
silang budaya dan saling pengertian. Saling pinjam- memi
nilai-nilai di antara keduanya tidak bisa dihalangi dan itu ber
secara alamiah. Hanya nilai-nilai kebudayaan yang ma
membawa umat manusia lebih dekat lagi menuntun manusia h
dalam alam persuadaraan, perdamaian dan cinta kasih. Sis
politik, ekonomi, atau pun agama belum pernah terb
menyatukan umat manusia dalam kebhinekaan dan menjunj
tinggi harkat dan martabat manusia.

Kontak tersebut diyakini telah dimulai kira-kira pada masa-
masa awal tarikh Masehi. Bukti-bukti adanya kontak ini diperoleh
dari sumber-sumber asing, seperti dari Yunani, India dan yang
paling banyak adalah Cina. Peziarah - peziarah Cina tercatat sangat
rajin menuliskan kisah perjalannya. Pada masa kerajaan Śriwijaya
yang terletak di Sumatra Selatan arus perjalanan sarjana-sarjana
Cina di tempat ini cukup sering. Rute perlayaran internasional dan
sistem navigasi membuat mereka harus berhenti dan singgah di
kerajaan ini sebelum mereka melanjutkan perjalanannya ke
Nalanda (India Utara). Di sini mereka belajar bahasa Sanskerta
dan agama Buddha sebelum berangkat ke India dan setelah kembali
mereka singgah juga di tempat ini untuk mengajarkan agama Bud-
dha atau menerjemahkan kitab-kitab agama Buddha. Dari dalam
negeri bisa dilihat dalam sejumlah bukti berupa prasasti, candi,
petilasan, arca, karya-karya śāstra dan lain-lain. Secara arkeologis
bukti-bukti tersebut untuk pertama kalinya terekam dalam prasasti-
prasasti berbentuk *yupa* yang ditemukan di pinggir sungai
Mahakam[2], Kutai, Kalimantan Timur. *Yūpa-yupa* ini diperkirakan
bermasa abad ke-4 Masehi. *Yūpastambha*[3] ini merupakan bukti
pertama yang sempat ditemukan yang melukiskan pengaruh India
(baca: Hindu) di Nusantara. Setelah ini disusul dengan bukti-bukti
lain ditemukan di Jawa, Sumatra, dan lain-lain.

Hubungan yang menyebabkan terjadinya pengaruh nilai-
nilai India yang meluas di beberapa pulau di Indonesia terasa
dominan menyentuh aspek-aspek agama, seni, śāstra, arsitektur,
sistem pemerintahan, tatanan sosial-kemasyarakatan dan lain-lain.
Hinduisme dan Buddhisme yang lahir di bumi India secara pasti
telah berkembang di Indonesia dan pernah menjadi agama negara
pada zamannya. Agama Buddha menjadi agama negara dalam
kerajaan Śriwijaya di Sumatra pada abad ke-7 M; agama Hindu
tepatnya Śiwa-Buddhagama menjadi agama negara dalam kerajaan

Dipindai dengan CamScanner

Majapahit di Jawa Timur pada abad ke-14. Wilayah Maja
lebih besar dari wilayah Negara Kesatuan Republik Indo
sekarang termasuk beberapa wilayah di Indocina, Mala
Filipina, dan Pulau Formosa di Samudra Pasifik seperti tercat
kitab **Nĕgarakṛtagama**. Apakah kebesaran Śriwijaya dan Maja
dibangun di atas nilai-nilai Buddha dan Hindu, memang
penelitian yang lebih mendalam. Kedua agama ini berkem
dibantu oleh kekuasaan politik saat itu.

Indonesia merupakan tempat kelahiran agama baru, Ś
Buddhagama. Dengan fakta ini kebudayaan Hindu Indo
merupakan sebuah ramuan baru (*a new blend*) sebagai akibat
pertemuannya dengan berbagai elemen asing (baca: India) ma
Nusantara dengan kemampuan adaptasi, selektivitas dan kreati
para "*local genius*" bangsa Indonesia di masa yang lalu. Ra
baru (*new blend*) yang demikian harmonis tidak hanya terjadi
tataran "luar", seperti diwujudkan di dalam bentuk fisik, kese
atau estetika yang dapat dilihat, diraba (*tangible*) tetapi juga
tataran "dalam" dalam wujud yang tidak dapat dilihat, diraba
tangible) tetapi dirasakan dan diyakini ada, yaitu sistem metafis
teologi, etika yang jelas. Ramuan baru (*new blend*) tadi terasa k
Indonesia karena identitas keduanya tidak hilang, tetapi sec
bersama-sama menuju suatu konsep tertinggi yang disebut *śūn*
Di Indonesia pengaruh-pengaruh India ditata kembali (*restructu*
sehingga ia membentuk suatu entitas budaya yang baru, segar, la
dari perpaduan antara unsur Indonesia asli dan India. Edi Sedyaw
dalam hal ini menegaskan:

> "*Ancient Javanese data, both from written as well*
> *artefactual sources, showed that Hindusim had undergo*
> *a restructuring process, the course of which was plausib*
> *directed by indigenous concepts on the structure of re*
> *gion. In putting this hypothesis forward, I do not intend*
> *say that Hinduism was then a clear-cut, rigid structur*
> *which was readily made in India, and only later on propa*

> *gated to or taken over by other countries. I am aware that*
> *in India itself Hinduism had undergone structuring proc-*
> *ess, sometimes merging concepts and traditions from dif-*
> *ferent origins (cf. among others Bhandarkar, 1913: 147-*
> *50; Srivastava 1975: 137-57; Jaiswal 1981: 148-9, 166;*
> *Chakravarti 1986: 64-73). With this fact in mind it is even*
> *possible to see Java as just another area, comparable to*
> *any specific area within the Indian continent, in which Hin-*
> *duism developed according to its local potentials".*[4]

Kutipan di atas menguraikan data Jawa kuno, baik sumber-
mber tertulis maupun artefak memperlihatkan bahwa Hinduisme
lah mengalami sebuah proses *restructuring* (penyusunan ulang),
ang pelaksanaannya secara lancar diarahkan oleh konsep-konsep
okal dalam struktur agama. Di dalam menempatkan hipotesa ini
e depan, Edi Sedyawati tidak bermaksud mengatakan bahwa
Hinduisme kemudian merupakan sebuah struktur yang kaku dan
elas batas-batasnya yang telah dibuat di India. Ia sadar bahwa di
ndia sendiri Hinduisme mengalami proses *structuring*, kadang-
adang konsep-konsep menyatu dengan tradisi dari asal-muasal
yang berbeda. Lebih lanjut dikatakan dengan fakta ini adalah
mungkin melihat Jawa sebagai wilayah lain yang dapat
libandingkan dengan suatu wilayah spesifik di dalam daratan In-
lia, dimana Hinduisme berkembang menurut potensi-potensi
okalnya.

Pendapat mengenai "*restructuring*" diajukan di atas tidak
auh berbeda dari pendapat dari Profesor Bosch yang disampaikan
ketika dikukuhkan sebagai guru besar di Ledien University di
Netherlands pada 1946. Bosch mengajukan tiga akibat yang
mungkin terjadi dari adanya perubahan dalam kehidupan
kebudayaan penduduk pribumi sebagai akibat dari adanya
kolonisasi kebudayaan asing: (1) kebudayaan lokal mungkin hancur

Dipindai dengan CamScanner

atau musnah akibat tekanan yang menimpa, seperti mis
dalam kasus peradaban dari periode pra Kolumbia
dihancurkan oleh penakluk-penakluk Spanyol, (2)
kebudayaan yang sedang masuk mungkin akhirnya menjadi s
pihak yang lebih lemah. Kebudayaan yang baru memasuki w
kebudayaan baru kemudian diserap dan luluh ke dalam kebud
pribumi. Hal ini terjadi pada berbagai bangsa selama perja
sejarah yang masuk ke dalam kekaisaran Cina sebagai pena
tetapi ia mampu diserap oleh kebudayaan lokal dan akh
kebudayaan pendatang menghilang tanpa bekas, (3) yang k
kemungkinan yang paling menarik adalah kebudayaan a
bersatu dengan kebudayaan pribumi dan berkembang menjad
yang harmonis, sehingga membentuk sebuah kebudayaan
lebih tinggi kualitasnya dari kebudayaan pribumi sebe
terjadinya kontak[5]. Kebudayaan lahir sebagai akibat di
kebudayaan ini nampak baru, segar dan memang lahir
kreativitas bangsa sendiri. Jika pemikiran ini bisa dipegang, m
sesunguhnya tidak tepat dikatakan telah terjadi Indianisas
wilayah-wilayah disebutkan di atas.

Dari sini nampak jelas bahwa yang terjadi di Indon
adalah kemungkinan ketiga di atas dimana terjadi penyatuan an
agama Śiwa (Hindusime) dan Mahāyāṇa (Buddhisme) kemud
diikuti oleh menyatunya kedua agama ini ke dalam kebuday
lokal, Nusantara. Unsur-unsur kebudayaan Nusantara ter
dominan terutama pada tataran luar. Oleh karena kedua proses
telah terjadi secara simultan dalam rentang waktu yang panja
maka mereka melahirkan sebuah sinkritisme yang secara intrin
merupakan kebudayaan Indonesia yang berbeda dari fenome
yang sama yang terjadi ditempat-tempat lain di India dan negar
negara di wilayah Asia Tenggara.

Doktrin-doktrin ajaran dan filsafat seperti terekam dala

ks-teks *tutur/tattva* tidak bisa dicalak secara tepat sama dengan
il atau teks Tantra di India. Atau dengan kata lain sangat sulit
encari padanan sistem yang sama antara yang berkembang di
donesia dengan yang ada di India. Sintesa ajaran yang terjadi di
donesia merupakan perpaduan antar unsur-unsur Indonesia asli
engan India. Ensink menulis:

"One might say that, though they had nearly all Indian building materials at their disposal, they never erected an Indian building. While this is almost literally true of architecture, the metaphor also applies to religion. Javanese-Balinese tradition includes many teachings and cults that are composed completely of Indian elements, yet anything exactly corresponding is hard to find in India"[6].

(Seseorang mungkin mengatakan, walaupun mereka mempunyai kemiripan dengan materi-materi bangunan India pada awal mereka, mereka tidak pernah membangun sebuah bangunan India. Sementara itu sebagaian besar benar terjadi dalam bidang arsitektur, metafora ini juga berlaku pada bidang agama. Tradisi Jawa-Bali mencakup beberapa ajaran dan kepercayaan yang dibangun secara total dari elemen-elemen India namun tidak ada yang secara tepat berkorespondensi sulit ditemukan di India).

Prof. I.B.M. Mantra ketika menyajikan makalah dalam The
th International Rāmāyaṇa Conference di Denpasar tanggal 3-6
uli 1992 menyatakan:

"Thus for centuries it was introduced in several countries and absorbed locally not without any changes. It was then as usual influenced and responded to the existing local traditions culturally dan socially. But inspite of these changes that it has undergone, its vitality, quintessential uniqueness and universality, perennial contemporaneity remains

Dipindai dengan CamScanner

steady, just because of its flexibility adjusting with t
cal culture it became fresh in the new environment,
its essentiality is not losing like for example Rama
Lakshmana, Hanūman quartet survived. It then bec
part of the nation's culture in respective countries"[7]

(Jadi, selama berabad-abad Rāmāyaṇa diperkenalk
beberapa negara dan diserap secara lokal bukan
perubahan. Ia lalu seperti biasanya dipengaruh
direspons oleh tradisi lokal yang eksis secara buday
sosial. Namun, terlepas dari perubahan-perubahan
telah dialami, vitalitas, keunikan, keuniversalan, nilai
keabadiannya tetap ajeg, karena fleksibelitasnya de
kebudayaan lokal ia menjadi segar dalam lingkungan
sementara keesensialannya tidak hilang, misalnya se
Rama, Sita, Lakshmana, Hanuman merupakan kwartet
tetap bertahan. Ia lalu menjadi bagian dari kebuda
bangsa di negara-negara tersebut).

Mengomentari eksistensi Rāmāyaṇa di Indonesia, Prof. Lo
Candra menyatakan:

"The Rāmāyaṇa reliefs at Penataran display the pred
nance of local style. The entire story is not shown but
those scenes in which Hanūman and his simian army
a role. It points to the crystallization of particular Rāmā
scenes as prominent among the repertoire of perfor
arts"[8]

(Relief Rāmāyaṇa di candi Panataran memperliha
dominasi stil lokal. Keseluruhan cerita tidak diperliha
namun hanya adegan-adegan dimana Hanūman
balatentaranya memainkan peranan. Hal ini menunjuk
kepada kristalisasi adegan-adegan tertentu cerita Rāmāy
menonjol di antara khasanah seni-seni pertunjukkan).

Bosch pada 1952 setelah terlibat dalam diskusi panjang
engenai pengaruh penyebaran kebudayaan India di wilayah Asia
enggara, menemukan sebuah istilah yang cukup tepat untuk
engungkapkan kemampuan adaptasi dan selektivitas bangsa In-
onesia di zaman silam menanggapi hadirnya kebudayaan asing.
stilah tersebut adalah *"local genius"*[9]. Dengan istilah ini Bosch
mencoba menggambarkan betapa tinggi kemampuan *buddhi* nenek
moyang bangsa Indonesia yang mampu mengindonesiakan
pengaruh-pengaruh asing yang masuk sehingga kebudayaan yang
mereka bangun, kembangkan dan anuti bukanlah kebudayaan
asing, namun hasil daya *buddhi* nenek moyangnya. Kebudayaan
baru tersebut tidak lagi terasa asing, namun menjadi milik sendiri.
Di sinilah letak harga diri (*privilege*) diri bangsa Indonesia yang
tidak begitu saja mengadopsi hal-hal baru yang datang dari luar.
Candi Borobudur di bidang bangunan keagamaan, tidak pernah
dirasakan oleh bangsa Indonesia sebagai kebudayaan India, tetapi
kebudayaan Indonesia. Begitu juga candi Prambanan dan candi-
candi[10] lainnya. Dalam bidang bahasa dan kesusāstraan, pada abad
ke-10 raja Dharmawangśa Tĕguh Anantawikramotunggadewa dari
Jawa Timur melakukan "proyek" besar di bidang kebudayaan spir-
itual, yaitu membahasajawakan ajaran-ajaran Bhagawān Byāsa
(*mengjawakĕn Byāsamata*)[11]. Kitab-kitab *parwa* yang sekarang kita
warisi berbahasa Kawi (Jawa Kuno) adalah bentuk nyata dari
proyek membahasajawakan karya-karya kesusāstraan terpilih dari
India yang berbahasa Sanskerta. Jika, nenek moyang tidak juga
mempunyai kualitas berfikir dan rasa yang tinggi tentu saja tidak
akan mampu melakukan adaptasi kebudayaan yang demikian
tinggi. Mungkin lebih gampang membawa saja ke sini sesuai
dengan apa adanya. Tentu saja masih banyak contoh yang dapat
diangkat untuk mendukung pernyataan Profesor Bosch di atas.

Hal semacam ini juga terjadi dalam agama Buddha di Ne-

Dipindai dengan CamScanner

pal, Tibet, Cina, dan Jepang. Di tempat-tempat ini agama ini berkolaborasi dengan kebudayaan lokal dan mampu dipos sedemikan rupa sehingga harmonsi dan seimbang dengan elemen yang ada di sana.

Karakter tradisi intelektual India yang khas adalah evolutifnya. Reinterpretasi terhadap tradisi atau pemik pemikiran yang telah ada (*pūrva paksa*) selalu dilakukan oleh intelektual-religius (yang disebut *ṛṣi*) sejak zaman kuno hi sekarang. Pikiran-pikiran tersebut terus berkembang, meni dan semakin halus dalam suatu alur yang tidak terputus ter dari berbagai masalah politik, ekonomi sosial yang mel wilayah ini. Kreativitas para *ṛṣi* atau intelektual di zaman memungkinkan penggalian-penggalian pemikiran yang dalam, halus dan sublim. Jika kita melihat pemikiran *ṛṣi-ṛṣi* zaman *Mantra* hingga *Upaniṣad* nampak jelas betapa pemil tersebut selalu bergolak ke arah dan tingkat yang lebih dalam komprehensif; mencari jawaban-jawaban atas misteri alam sem dan realitas. Kesuśāstraan Weda yang digolongkan ke dalam memperlihatkan lompatan-lompatan pemikiran sebagai bes pembrontakan atas pemikiran-pemikiran yang terekam da zaman *Mantra* dan *Brāhmana*.

Śiwaisme dan Buddhisme yang lahir dari tradisi In kuno ternyata mengalami juga evolusi terutama pada tata metafisika dan selanjutknya diikuti oleh perkembangan di bid kebudayaan. Evolusi ke arah penyatuan kedua agama ini ju terjadi di luar India. Tibet, Jepang dan Indonesia (Jawa) ada contoh-contoh yang baik untuk membuktikan bahwa spirit Hin telah berkolaborasi dengan daya adaptibilitas dan kreativitas *lo genius* setempat; membangun peradaban tersendiri yang berbe dari tanah kelahirannya, India. Buddhisme di Tibet (Tibet Buddhism) sungguh berbeda dari Buddha Mahāyaṇa di India at

tempat lainnya. Di Cina Buddhisme bersentuhan dengan oisme dan Kong Hou Choo dan secara bersama-sama, bersinergi elahirkan Buddhisme khas Cina, Buddhisme Chan. Demikian ga di Jepang, Zen Buddhisme juga memperlihatkan sistem lsafat, teologi yang berbeda dari tempat-tempat Buddhisme innya.

Buddhisme di Indonesia juga melahirkan corak yang lain ari pada yang lainnya dari tempat manapun Buddhisme erkembang. Agama Buddha di Indonesia (baca: *Mahāyāṇa*) telah idup berdampingan dan menyatu dengan agama Śiwa untuk enuju cita-cita kedua agama ini, yaitu *śūnya*. Kata '*śūnya*' sebagai onsep metafisika yang sangat abstrak, berada di luar kemampuan ikiran dan perkataan manusia dulunya muncul di dalam esusastraan Buddhisme, namun teks-teks Śiwaistik yang lahir di awa menggunakan kata ini untuk juga mengacu kepada kebenaran metafisika tertinggi. Hal ini nampak sangat jelas pada era Jawa Timur, khususnya selama kejayaan kerajaan Majapahit dimana edua agama ini mendapatkan pengakuan dan penghormatan yang ama oleh raja dan masyarakat. Ada kesan agama Śiwa yang lebih ominan. Namun, dalam ***Kakawin Sutasoma***, ada kesan Mpu antular, penulis karya ini lebih menekankan kepada Buddha. Ia emandang keesaan Śiwa-Buddha dari perspektif ajaran Buddha, khususnya *Wajrāyaṇa*.

Apapun jenisnya, peradaban yang ditimbulkannya, semuanya masih di bawah naungan panji-panji Hindu dengan kitab sucinya Weda. Lahirnya paham Śiwaisme yang dualis, dualis-monistik dan monistik memperlihatkan dinamika pemikiran Śiwaisme. Demikian juga lahirnya mazab *Hīnayāṇa* dan *Mahāyāṇa* dalam Buddhisme mencirikan adanya perkembangan pemikiran agama di dalam ajaran Buddha. Lahirnya empat mazab filsafat di Buddhisme, seperti *Sautrāntika, Vaibhāsika, Yogācāra* atau

Dipindai dengan CamScanner

Wijñānavāda dan *Mādyamika* atau *Śunyavāda* merupakan
pergolakan pemikiran yang selalu berusaha memberikan ja
atas misteri hidup yang penuh dengan penderitaan (*duhkha*

Evolusi ini secara lebih jelas dan pasti terjadi di I
sia. A. Teeuw dan S.O. Robson ketika membahas ka
Kunjarakarna Dharmakanatha, sebuah teks Budd
menyatakan, "... *when Buddhism probably was no longer a*
rate religion in Java, but had become amalgamated in
syncretistic Śiwa-Buddha religion of Majapahit which until p
day survives in Bali".[12] (... ketika Buddhisme kemungkinan
lagi sebagai sebuah agama terpisah di Jawa, tetapi telah me
ke dalam agama sinkritisme Śiwa-Buddha di Majapahit
hingga sekarang bertahan hidup di Bali...). Raja-raja Bali
seperti Udayana dari wangsa Warmadewa bersama permaisu
Gunapriyadharmapatnī (yang kemudian dari pernikaha
melahirkan Erlangga yang menjadi raja di Jawa Timur) secara
mengakui, menghormati dan mempraktekkan agama Ś
Buddha. Nama "Gunapriyadharmapatnī" sendiri mencermi
perpaduan unsur Śiwa dan Buddha. Nama besar Udayana
juga dijadikan nama sebuah perguruan tinggi negeri terbesa
tertua dan juga nama KODAM 8 dan Rumah Sakit di Denp
Bali dibangun di atas spirit Śiwa-Buddha. Logo/sim
"Dharmacakra Prawartana" , logo Universitas Udayana ad
nama khotbah pertama sang Buddha setelah mendapat
pencerahan (*enlightment*) atau ke-*buddha*-an kepada 4 m
yang dulunya teman seperguruan di sebuah Taman Rusa di Sa
dekat Benares (Varanasi), Uttar Pradesh India Utara; moto "*T*
takining sewaka guna widya" yang digunakan oleh UNUD dip
dari ***Kakawin Nitiśāstra*** yang Śiwaistis. Negara Kesatuan Repu
Indonesia sebagai negara kebangsaan oleh para pendiri-pen
negara yang berfikir arif dan bijaksana secara sadar dibang

ngan menggunakan nilai-nilai luhur kebudayaan nasional dengan
emetik ungkapan *"Bhinneka Tunggal Ika"* sebagai moto dalam
aruda Pañca Sila,[13] lambang negara Indonesia dari sebuah karya
stra berbentuk kakawin berbahasa Jawa Kuno digubah oleh Mpu
antular pada masa Majapahit apa abad ke-14. Pada karya ini
ungkapkan bahwa sesungguhnya antara ajaran Śiwa dan Bud-
a tunggal. Pada zaman itu *"bhineka tunggal tan hana dharma*
angrwa" dimaknai dari perspektif agama, namun pada saat
ndahulu-pendahulu kita membangun Indonesia raya ini dimaknai
bagai masyarakat bangsa yang pluralistik tidak hanya di dalam
ama, tetapi juga yang lain, seperti kepercayaan, bahasa, etnis,
budayaan, kesenian, makanan, busana, seni arsitektur, dan lain-
in. *"Bhinna ika tunggal ika"*, bangsa ini berbeda-beda namun
tu dalam wadah Bangsa dan Negara Kesatuan Republik Indone-
a. Selanjutnya Lembaga Ketahanan Nasional (LEMHANAS)
donesia menggunakan kata-kata selanjutnya dari bait kekawin
rsebut sebaga moto yang terdapat di dalam simbul organisasi
i, yaitu *"tan hana dharma mangrwa"*, tidak ada kebenaran yang
endua. Kebenaran itu selalu satu, kebenaran tidak pernah
ontradiksi dengan kebenaran. Jika ada kebenaran yang saling
ontradiksi itu bukanlah kebenaran (*dharma*), karena kebenaran
lalu satu. Dalam konteks LEMHANAS, moto ini dimaknai
ertahan karena benar'. Barang siapa yang taat dan melaksanakan
harma, maka *dharma* itu sendiri akan melindunginya. *"Dharma*
akṣati Rakṣitah". Orang yang taat dengan *dharma* tidak pernah
erasa takut, mundur menghadapi segala bentuk ancaman. Maka
etiap bangsa Indonesia, khususnya mereka yang bertugas
engamankan bangsa dan negara ini sesungguhnya diajarkan
ebenaran (*dharma*) dalam setiap pikiran, perkataan dan perbuatan.
egara kuat, bangsa besar, masyarakat sejahtera, aman dan sentosa
uncinya *dharma*. Jika *dharma* ditinggalkan maka *dharma* itu

Dipindai dengan CamScanner

sendiri juga akan meninggalkan kita. *Dharma* akan mengant
kepada kebahagiaan, *adharma* mengantarkan menuju pend

Pembangunan Istana Negara di Jalan Merdeka J
Pusat nampaknya juga mendapat ilham dari ajaran Śiwa-B
dimana *mandala* sebagai representasi kosmis yang konsentr
simitris dicoba diterapkan dalam suasana negara kebangsaan
mencakup begitu banyak kebhinnekaan, namun satu dalam
cita kehidupan berbangsa dan bernegara. Semua perbedaan ter
hanyalah ungkapan dari sebuah prinsip yang absolut, esa. D
ini nampak jelas konsep *mandala* diterapkan dimana keempa
mata angin tersebut menjadi wilayah-wilayah Merdeka T
Selatan, Barat dan Utara; selanjutnya diperluas menjadi wi
Jakarta Timur, Selatan, Barat dan Utara. Melalui istana n
dengan titik Monumen Nasional (Monas) sebagai sentral berb
menara dengan dasar bentuk teratai pada dasarnya negara
luas dengan segala kebhinnekaannya digerakkan, dibangun
mewujudkan cita-cita luhur seperti diamanatkan di d
pembukaan Undang-undang Dasar 1945. Istana-istana ker
Bali kuno dan madya dan desa-desa pakraman di Bali juga did
berdasarkan konsep *mandala* ini.

Dari sini dapat dipahami bahwa peranan filosof, intele
tradisonal pada zaman kuno telah berpandangan jauh ke de
Setidaknya para filosof kita yang disebut *"mpu"*, *"acharya"*,
dan sebutan-sebutan lainnya telah ikut serta meletakkan fon
yang sangat kuat, stretegis dan relevan dengan zaman
pembangunan Indonesia Raya yang melindungi segenap tum
darah Indonesia. Penghormatan dan apresiasi atas pikiran-pik
mereka merupakan salah satu wujud *Ṛṣi Yajna*.

Evolusi kedua agama ini di masa lalu yang berjalan da
dan pasti menuju kepada penunggalan ini ternyata membeda
dirinya dari agama Hindu yang pernah ada di tempat lain, terma
dari tanah kelahirannya, India (Bharata). Agama Hindu a

Wedisme) berbeda dari agama Hindu zaman pūraṇa (*pūraṇic religion*) yang ada sekarang[14]. Demikian pula agama Hindu yang bercorak Śiwa-Buddha ini berbeda dengan agama Hindu yang berkembangannya terjadi belakangan, khususnya sejak dibentuknya majelis agama Hindu tertinggi, Parisadha Hindu Dharma Indonesia (PHDI), sebuah lembaga yang di-*back up* oleh pemerintah tahun 1959. Lembaga ini telah melakukan banyak reformasi sosial, budaya, keorganisasian untuk memperjuangkan agama Hindu setara dengan agama-agama lain yang diakui syah oleh pemerintah Indonesia. Reformasi dilakukan untuk menyingkirkan hal-hal yang bisa menghambat kemurnian agama yang bersumber dari Weda, wahyu Tuhan. Di lembaga ini berkumpul orang-orang pandai, pendeta, pemuka agama, akademisi, dan praktisi agama yang mengusung prinsip modernisasi, rasionalitas, hak-hak asazi manusia agar agama Hindu jauh dari kesan ajaran-ajaran sesat yang tidak berdasar apa-apa; juga agar lebih mudah dipahami oleh masyarakat moderen. Agama Hindu perjuangan Parisadha ini terkesan berbeda paling sedikit paradigma yang diperjuangkan dengan agama Hindu yang dulunya ingin diperjuangkan.

Akhir-akhir ini agama ini juga dihadapkan dengan semakin banyaknya mazab-mazab baru dari India datang dan berkembang di Indonesia yang semuanya mengusung nama besar Weda. Mazab-mazab tersebut masih baru yang lahir rata-rata setelah India merdeka dari kekuasaan Inggris tahun 1947. Agama yang ditawarkan adalah agama universal (*universal religion*) yang menekankan pada spiritualitas. Weda mendapatkan tanggapan dan penafsiran yang beragam. Pertarungan pikiran-pikiran filsafat tidak bisa dihindarkan. Umat Hindu Nusantara di era global ini menghadapi dan berjuang menghadapi usaha-usaha 'konversi internal" dan "konversi eksternal".

Gencarnya pengaruh luar belakangan masuk ke Indonesia

Dipindai dengan CamScanner

melalui berbagai media dan forum memungkinkan sekali terja
penguatan dan juga sebaliknya pelemahan terhadap agama
yang dianut oleh sebagian bangsa Indonesia. Agama ini
mengalami akulturasi dan asimilasi kebudayaan dalam waktu
panjang hingga menjadi bentuknya sekarang. Ada sem
gerakan memurnikan ajaran agama Hindu agar mengacu ke
sumber tertinggi Weda; di pihak lain ada yang menganut panda
bahwa agama Hindu bersifat fleksibel, luwes dan dinamis seh
unsur-unsur lokal secara bersama-sama membentuk kebuda
Hindu. Dengan demikian, agama Hindu Indonesia dihada
dengan berbagai tantangan baik dari kalangan internal ma
eksternal.

Bagaimana ajaran Śiwa dan Buddha berevolusi sehi
menjadi ajaran Śiwa-Buddha (*Śiwa-Buddha cult*) menarik di
di dalam rangka mendapatkan pemahaman yang lebih baik
mendalam terhadap perjalanan sejarah agama Hindu di Indon
sejak zaman kuno hingga sekarang.

Denys Lombard mengatakan bahwa dalam seja
kebudayaan maupun sejarah perorangan, tahap awal acap
menentukan, maka terasa betapa pentingnya pengertian m
lampau bersama itu untuk mengerti masa kini[15]. Kearifan-kear
perjalanan sejarah masa lalu dapat dijadikan pegangan un
memantapkan kembali jati diri umat Hindu Indonesia di da
rangka menata hari ini dan yang akan datang lebih terarah men
kebahagiaan abadi (*anandam*). Hal ini menjadi semakin pent
di tengah-tengah usaha umat Hindu Indonesia tetap mencari d
mengokohkan jati dirinya sebagai bagian dari bangsa Indone
yang besar dengan tidak mau ketinggalan jati diri d
kepribadiannya sebagai orang Indonesia dengan entitas budayan
yang sangat pluralistik. Globalisasi memang tidak bisa dihinda
oleh bangsa manapun di dunia, namun jika menganut paha

globalisme pastilah identitas budaya nasional akan secara perlahan-
lahan didominasi oleh budaya global sehingga pada akhirnya
bangsa Indonesia akan kehilangan kebudayaannya sendiri.
Hilangnya kebudayaan sendiri berarti hilangnya jati diri dan
kepribadian bangsa. Kehilangan ini adalah malapateka terbesar
bagi kemanusiaan. Inilah kehilangan yang paling dihindari oleh
semua bangsa yang mangaku memiliki kebudayaan.

Pembangunan Indonesia yang *bhinneka* ke depan memang
sebaiknya dibangun di atas nilai-nilai kebudayaan sendiri. Inilah
bentuk penghormatan generasi sekarang terhadap hasil olah pikir,
rasa, dan *karsa* leluhurnya. Ketika itu dilakukan mau tidak mau
kita harus mempelajari bagaimana dinamika pemikiran Śiwa-
Buddha di masa Jawa Kuno untuk memetik kearifan-kearifan
sejarah bangsa di masa lalu.

2. Masalah dan Tujuan

Bagaimana sejarah penunggalan ajaran Śiwa dan Buddha
telah berlangsung sejak awal hingga meninggalkan monumen-
monumen keagamaan di Jawa Tengah dan Jawa Timur dan
berlanjut di Bali? Faktor-faktor apa saja yang mendorong terjadinya
penunggalan kedua ajaran Śiwa dan Buddha ini? Konsep-konsep
metafisika apa saja yang paralel di antara kedua ajaran Śiwa dan
Buddha? Bagaimana konsep penunggalan ajaran Śiwa-Buddha?
Mungkinkah ada konsep-onsep yang sama atau paralel di antara
kedua ajaran ini? Buku ini mencoba menelusuri proses aproksimasi
dan seterusnya perpaduan antara kedua ajaran ini sejak dari tanah
asalnya India (jika ada) hingga ke Jawa Tengah, Jawa Timur dan
Bali. Penelitian terhadap data-data prasasti Jawa dan Bali kuno
dan teks-teks berbahasa Sanskerta, Kawi maupun Bali Kuno dan
juga dengan memperhatikan tradisi yang masih hidup berkembang
di masyarakat bahwa agama orang Bali bahkan juga Jawa pada

Dipindai dengan CamScanner

masa Jawa Kuno dan Bali Kuno adalah *Śiwa-Buddhagam*

Pembahasan dilakukan dengan memperhatika wilayah dimana kedua paham ini berkembang dan mening bukti-bukti sejarah. Pembahasan mulai dari adanya konta antara India dan Indonesia, proses aproksimasi kedua aga berdekatan, yaitu dari India (West Bengal), Jawa Barat, Timur, Sumatra, dan Bali. Pembabakan sejarah tidak ditonjolkan sebagai gantinya penulis mencoba melihat din pemikiran secara evolutif di wilayah-wilayah yang s kronologis mengalami perkembangan ajaran Śiwa-Buddha. A ajaran Śiwa maupun Buddha akan sekilas diuraikan tidak s khusus namun pada saat membahas bukti-bukti atau dok berupa teks dan artifak. Pada bagian akhir dicoba diungk beberapa persamaan konsep metafisika dan teologinya de mengkaji sejumlah teks Buddhistik dan Śiwaistik.

3. Pendekatan dan Sumber Data

Penelitian ini menggunakan pendekatan filsafat, yaitu pendekatan evolusi pikiran filsafat di dalam kebudayaan In sia pada suatu periode yang digolongkan ke dalam periode Kuno dan Bali Kuno. Maka periodisasi yang dipakai lan penentuan pembahasan fenomena sejarah kebudayaan ad antara abad ke lima hingga ke lima belas. Namun peninjauan se umum periode sebelum masa itu dan sesudahnya juga disingg khususnya keberlanjutan tradisi Hindu-Buddha di Bali s runtuhnya kerajaan Majapahit pada abad ke-14. Disamping penulis menggunakan pendekatan *"geo history"* untuk mengung pengaruh-pengaruh tersebut pada wilayah atau pulau-pulau y membentuk sebuah entitas kebudayaan sebagai akibat dia kebudayaan antara budaya asing dan lokal. Pendekatan-pendeka ini digunakan dengan harapan pemaparan konsep-konsep filsa

g mencakup metafisika, etika dan teologi akan mendadapt latar akang dan penguatan yang meyakinkan bahwa evolusi hikiran di bidang filsafat tidak bisa dilepaskan dari sejarah lusi kebudayaan secara umum.

Data-data yang digunakan dalam penelitian ini sebagain besar sifat sekunder yang berasal dari penelitian-penelitian para jana yang telah melakukan riset-riset di bidang sejarah udayaan dari bidang arkeologi, efigrafi, Javanologi, ndanologi, kesusāstraan, filsafat dan agama yang diwarnai oleh amika perkembangan agama Śiwa dan Buddha. Data-data sebut diolah sedemikan rupa disusun dan ditafsirkan untuk lihat proses evolusi kedua agama ini saling mendekat dan nyatu. Disamping data-data sekunder, ada juga data-data primer ng didapat dari sejumlah teks *tattwa/tutur* yang menyangkut asalah metafisika, etika dan teologi. Teks-teks tersebut antara n ***Wrĕhaspati Tattwa, Tattwa Jñāna, Jñānasiddhānta, Tattwa ahā Jñāna, Bhuana Kośa*** dan lain-lain di dalam agama Śiwa; mentara teks ***Sang Hyang Kamahāyānikan, Sutasoma, Arjuna ijaya, Kuñjarakarṇa, Korawāśrama , Bubukṣaḥ*** dan lain-lain di lam agama Buddha Mahāyāṇa. Semua data tersebut dicoba susun dan dipadukan kemudian ditafsirkan, dianalisa dan sajikan dalam bentuk buku ini.

Penelitian Sebelumnya

Sejumlah sarjana asing maupun Indonesia telah melakukan nelitian-penelitian yang cukup mendalam untuk mengungkap manunggaian agama Śiwa dan Buddha di Indonesia. Ada yang rdasarkan atas teks, seperti lontar-lontar berbahasa Jawa kuno au campuran dengan bahasa Sanskerta, seperti ***Sang Hyang amahāyānikan, Negarakĕrtagama, Sutasoma,*** dan lain lain; ada ga berdasarkan atas data-data arkeologis berupa arca-arca dan

Dipindai dengan CamScanner

candi yang jumlahnya cukup banyak tersebar di pulau
Kalimantan, Jawa dan Bali. Indonesia merupakan
penelitian arkeologi yang sangat kaya. Namun pada
peneliti-peneliti Belanda yang telah berjasa besar
mengungkap kebudayaan Jawa Kuno memulainya dan
arkeologi, khususnya di dalam aspek arca atau simbo
keagamaan.

Beberapa nama yang telah melakukan penelitian
ini adalah yang pertama-tama John Crawfurd (182
Hougthon (1827)[16], J.H.C. Kern (1888), W.H. Rassers, Ja
Bosch, H.B.Sarkar, R. Goris, Hoykaas, W.F. Stutterh
Teeuw, Robson, dan lain-lain. Sementara dari kalangan
Indonesia adalah Soewito Santoso, S. Supomo, Haryati S
Edi Sedyawati, I Gusti Bagus Sugriwa, I.B.M. Mantra
Putu Phalgunadi, I.B. Oka, I.B.G. Agastia, I Ketut Wid
lain lain. Sementara di kalangan penekun śāstra Jawa Ku
antaranya Ida Pedanda Made Sidemen pada abad ke-20 da
Bali telah menulis karya-karya śāstra kawi yang mencer
penunggalan antara Agama Śiwa dan Buddha, antara la
Gama atau ***Śiwa Buddha Gama, Kakawin Candra Bhair***
Kakawin Dharma Wijaya[18], dan lain-lain.

Masalah percampuran agama Śiwa dan Buddha di
sia awalnya dilakukan oleh para sarjana asing di ling
arkeologi. Crawfurd nampaknya peneliti pionir yang me
penelitian di bidang ini. Kern dalam tulisannya berjudul "
Percampuran Çiwaisme dan Buddhisme di Jawa" me
beberapa pemikiran sarjana di atas dan di sana Cra
mengutarakan bahwa ada cukup banyak fakta berupa la
tanda-tanda visual Śaiva yang juga nampak ada pada arc
bauddha di Nepal dan Tibet[19]. Namun Hudgson menolak pe
di atas dan menyatakan bahwa meskipun ada kemiripan, arc

rsebut sepenuhnya bersifat Buddha dan tidak ada percampuran
ntara Śiva dan Buddha. Kern adalah sarjana pertama yang
enunjukkan adanya percampuran antara yang disebut
Mahāyānisme dan Śiwaisme, khususnya di dalam hal pemberian
akna kepada Śiwa dan Buddha sebagai Prinsip Tertinggi yang
nggal. Percampuran tersebut sesungguhnya, menurut Kern,
udah ada di tempat asal kedua agama ini lahir dan juga di Jawa.
a menunjuk teks ***Sutasoma*** sebagai bukti adanya percampuran
ntara kedua agama tersebut. Namun pada akhir tulisannya, Kern
enyatakan bahwa kedua agama itu tetap dibedakan satu sama
ain.

Rassers (1926) memberikan tanggapan 46 tahun berikutnya
erhadapa tulisan Kern. Rassers melihat beberapa titik kelemahan
endapat Kern, yaitu bahwa Kern seolah-seolah menyatakan ada
ubungan genetik langsung antara apa yang terjadi di Jawa dengan
pa yang terjadi di India pada abad-abad sebelumnya yaitu adanya
ertautan antara Hindusme dan Buddhisme. Hal yang kedua adalah
Kern mengenyampingkan kebudayaan Jawa asli sebagai
kemungkinan penyebab yang kuat terjadinya percampuran ini.
Rassers justru melihat yang terakhir ini mempunyai peranan yang
sangat besar di dalam percampuran kedua agama ini[20]. Ada
semacam karakter yang bersifat "*innate*" pada bangsa Indonesia
mempunyai kemampuan untuk memadukan hal-hal baru dengan
apa yang telah dimiliki sehingga terjadi suatu keharmonisan dalam
sejumlah tataran, misalnya seni arca, tari, filsafat, bangunan, dan
lain-lain. Penelitian-penelitian di bidang ini dilanjutkan oleh
sejumlah sarjana asing dan belakangan, setelah kemerdekaan, oleh
sarjana-sarjana Indonedia, seperti disebutkan di atas. Bidang-
bidang penelitan di wilayah ini masih terbuka lebar yang menarik
perhatian para peneliti di bidang sejarah kebudayaan Indonesia
kuno.

Penelitian ini pada pokoknya mencoba membahas agama

Dipindai dengan CamScanner

Śiwa-Buddha dari perspektif filsafat yang menyangkut metafi
etika (aksilogi), dan teologi. Namun evolusi sejarahnya
diketengahkan agar pemahamannya lebih utuh. Hal ini b
pernah dibicarakan oleh peneliti-peneliti sebelumnya, wala
ada, pembahasannya sekilas saja, lebih banyak menekankan
aspek arkeologi, efigrafi dan filologi.

5. Istilah Pengungkapan

H.B. Sarkar menggunakan kata istilah (*term*) "aproksim
(*approximation*) yang mengandung pengertian upaya sa
mendekati karena adanya kemiripan-kemiripan di dalam me
yang satu. J.H.C. Kern menggunakan kata "percampu
("*vermenging*"); sementara Krom, W.H. Rassers, Zoutmu
memakai istilah "perpaduan" atau "peleburan" ("*syncretism*"
"*blending*"). Pigeaud menggunakan istilah "kesejaja
("*parallelism*"), Gonda, Supomo, Ensink, O'Brien dan
menggunakan istilah "koalisi" ("*coalition*"). I.B.M. Mantra
menggunakan istilah paralelisme[21]. Sementara Haryati Soeb
dalam desertasinya, ***Jñānasiddhānta*** (1971) tidak sepend
dengan penggunaan istilah "sinkritisme" untuk melukis
perpaduan itu[22]. Sebagai gantinya ia cendrung menggunakan ist
yang digunakan J. Gonda, yaitu "koalisi"[23]. Salah satu alasan
adalah perpaduan tersebut tidak menghilangkan identitas ke
agama. Sementara, sinkritisme mempunyai konotasi perpad
yang menimbulkan makna atau sistem baru dimana masing-mas
identitasnya hilang. Kedua pihak secara sadar meleburkan diri
membentuk suatu sistem baru yang berbeda dari sistem-sist
sebelumnya. Tentu kondisi ini tidak bisa secara tepat melukis
kondisi agama Śiwa-Buddha di Indonesia. Beberapa sarjana ya
menggunakan istilah ini adalah Teeuw, Robson, dan lain-lain.
Krom dalam bukunya ***Inleiding tot de Hindoe-Javaanse***

Kunst (Pengantar ke Kesenian Hindu Jawa) menyatakan bahwa
inkritisme Śiwa-Budddha ini juga nampak pada aspek kesenian;
misalnya, terdapat arca Śiwa dan arca Buddha Akṣobhya dalam
atu bangunan, yaitu candi Jawi; juga kenyataan bahwa candi-candi
Śiwa maupun Buddha di Jawa mempunyai kesamaan dalam
susunan dan perwujudan, sehingga orang tak akan mengetahui sifat
suatu candi apabila arca atau cerita reliefnya tidak diketahui. Krom
uga mengemukakan bahwa ajaran *Tantrāyaṇa*-lah yang bertindak
sebagai media sehingga keduanya Śiwa dan Buddha Mahāyāṇa
saling mendekat[24]. Berdasarkan pendapat-pendapat sarjana di atas,
maka istilah yang lebih sesuai untuk melukiskan kondisi agama
ini adalah "penunggalan" dalam mencapai tujuan kehidupan
beragama, yaitu *parama śūnya nirbāṇa*. Hal ini semakin jelas ketika
penelitian terhadap aspek-aspek metafisika (*tattwa*) kedua agama
ini dilakukan yang bersumber pada sejumlah teks-teks *tattwa* yang
selama ini tetap dijadikan pegangan oleh umat agama Śiwa-Bud-
dha di Indonesia, misalnya ***Wrĕhaspati Tattwa*** dan ***Sang Hyang Kamahāyānikan.***

Beragamnya istilah yang digunakan untuk mengungkapkan konsep yang demikian abstrak mencerminkan betapa para peneliti berupaya menjelaskan proses penunggalan ini telah berlangsung dalam periode yang panjang; penuh dengan liku-liku perjalanan sejarah. Terasa tidak ada yang pas benar sehingga istilah yang mana saja digunakan masih ada peluang untuk mempertanyakan keakuratannya. Hal ini cukup beralasan karena istilah apapun yang digunakan belum mampu mengungkapkan konsep metafisika yang demikian abstrak terutama untuk melukiskan konsep-konsep yang ada pada tataran *nirbāṇa, śūnya, mokṣa* dan sejenisnya. Penggunaan istilah bak timba untuk menimba air. Hanya air di dalam timba itulah yang bisa ditakar, sementara air yang berada di luar timba nyaris tak terlukiskan.

Dipindai dengan CamScanner

Istilah *"Śiwa-Buddha"* atau *"Buddha-Śiwa"* dij
dalam sejumlah teks, seperti ***Sang Hyang Kamahāya***
Nĕgarakṛtagama, dan lain-lain. Menurut Zoetmulder dan R
istilah "*Śiwa-Buddha*" ini sebagai bentuk *dwandwa*. Buddha
dari *adwaya* dan *adwayajñāna (=Prajñapāramitā)* dalam a
yoga. Dalam S.H[25]. 48 disebutkan: *(am – ah = sanghyang ad*
bapa sira de bhaṭāra hyang Buddha … sanghyang adwaya
sira ta dewi bharali Prajñapāramita ngaran ira. Sira ta ibu de b
hyang Buddha. Sang hyang diwarūpa sira ta bhaṭāra
Buddha ngaran ira[26]. Sementara itu, 'śiwa' dan 'śaiwa'
juga 'buddha' dengan 'bauddha' atau 'bodha' menarik dice
'Śiwa' adalah ajaran atau juga prinsip tertinggi, atau
sementara 'śaiwa' adalah pengikut ajaran Śiwa. Demikia
halnya di dalam Buddhisme; 'buddha' adalah ajaran atau
tertinggi atau dewa; sementara 'bauddha' atau 'bodha'
pengikut jalan Buddha. Istilah Śiwa-Buddha ini juga
digabungkan dengan unsur-unsur *Tantra*, sehingga disebut "
Buddha Tantra", seperti dinyatakan oleh Teeuw dan Rob
Dengan kata *'tantra'* ini mencerminkan bahwa ajaran
Buddha ini juga sangat diwarnai oleh ajaran-ajaran *Ta*
khususnya *Wajrayāna*. Ada juga sarjana memberi istilah
Tantra' dan 'Buddha Tantra'[28]. Dengan kata *'tantra*
mencerminkan baik Śiwa maupun Buddha sudah bersifat Ta
berbeda dari agama Buddha pada awalnya (*earlier Buddh*
Selanjutnya istilah ini digunakan untuk menyatakan penung
(*unity*) agama Śiwa dan Buddha yang terjadi di Indon
khususnya para periode Jawa Tengah dan Timur dan hidup
dijaga dengan baik di Bali. Warisan spiritual nenek moyang o
Jawa sejak abad ke-5 hingga ke-15 diamankan dan dikembang
di Bali. Zoutmulder pernah menyatakan kita harus berterima k
kepada Bali karena di sini warisan kesusāstraan Jawa k

mankan. Tidak saja diamankan tetapi dibaca, diapresiasi, dikaji
n dijadikan pedoman dalam praktek keagamaan dan sosial di
li. Nilai-niali bersumber dari ajaran ini dipakai menata kehidupan
syarakat Bali[29]. Robson menyatakan bahwa di Bali sampai kini
kawin ***Arjunawiwāha*** termasuk karya yang kerap dibaca dalam
rkumpulan *mabasan*. Satu bait atau lebih dari Kakawin
rjunawiwāha dugunakan pada upacara-upacara keagamaan, yang
rhubungan dengan dengan *Dewayadnya* (X) dan *Pitrayadnya*
III).[30] Kesusāstraan Jawa Kuno dalam bentuk *kakawin* maupun
arwa sering dibaca, diterjemahkan dalam upacara-upacara
agamaan. Dengan demikian karya-karya tersebut cukup dikenal
Bali; masyarakat memberikan apresiasi yang tinggi terhadap
arya-karya ini.

Apa yang disebut Hindu Dharma Indonesia sejak tahun
959, yaitu sejak agama Hindu diakui secara formal oleh
emerintah Indonesia sebenarnya adalah perkembangan lebih lanjut
jaran Śiwa-Buddha yang telah berkolaberasi dengan sekte-sekte
an juga dengan elemen-elemen asli Nusantara. Istilah ini sering
ijumpai di dalam teks-teks kesusastraan Jawa Kuno dan juga di
alam prasasti-prasasti yang dikeluarkan oleh raja-raja baik di Jawa
naupun di Bali. Istilah inilah yang digunakan oleh para sarjana
ang telah melakukan penelitian secara mendalam di dalam bidang
ni. N.N. Bhattacharyya mendifinisikan *'agama'* sebagai berikut:

> *"general term for denoting scriptures used by all religious sects of India. The term was specially used by the Saiva and Tantra schools. The Jain texts are also known as agamas. The Chinese versions of the Buddhist nikayas are also mentioned as agamas. In the Tantric tradition it is said that the word is formed by the first letters of āgata (that which comes from Siva), gata (that which goes to Parvati), and mata (that which is established). The term tantra, agama and samhita are very often used in the same sense".*[31]

Dipindai dengan CamScanner

(istilah umum untuk memaknai kitab-kitab suci ole
sekte agama India. Istilah ini secara khusus digunak
mazab-mazab Saiva dan Tantra. Teks-teks Ja
dikenal dengan nama *agama*. Versi-versi Cina
nikaya Buddha juga sering menyebutkan sebagai
Di dalam tradisi Tantra dikatakan bahwa kata
dibentuk dari kata-kata pertama *āgata* (yang data
Siva), *gata* (yang pergi menuju Parvati), dan *ma*
mapan). Istilah-istilah *tantra, agama* dan *samhita*
sering digunakan di dalam pengertian ini).

Sementara kata *'āgama'* bermakna bukan sebagai
dalam bahasa Indonesia atau *'religion'* dalam bahasa I
Āgama di sini dimaknai sebagai ekspresi atau penjabara
konsep metafisika, etika, dan teologi. Dalam prakteknya
dalam pengertian ini dimanifestasikan dalam tindakan ritual
penjabaran dari metafisikan (*tattwa)* dan etika (*sesana*). D
istilah ini berkonotasi praktek agama yang nampak oleh kita
konsep-konsep abstrak metafisika tersebut dipraktekkan
sungguh-sungguh oleh pemeluknya. Praktek agama dila
untuk bisa mencapai penyatuan dengan Prinsip Tertinggi. A
dengan demikian pastilah menggunakan kitab-kitab *āgama*
bersifat khusus sebagai pegangan di dalam melaksanakan
sehari-hari. Kitab-kitab tersebut ditulis di dalam bahasa San
dan Jawa kuno. Kitab-kitab *āgama* dibedakan dari Weda
yang bersifat umum; dan ia bukanlah *āgama*. Oleh karena itu,
suci Weda disebut sebagai *Nigama,* sementara kitab-kitab
pegangan sekte-sekte disebut *āgama*, yang mengandung a
yang spesifik. Dalam pemahaman ini ajaran Śiwa-Bu
dipandang sebagai sebuah *āgama* dalam alam pemikiran ba
Sanskerta.

BAB II

UBUNGAN KEBUDAYAAN INDIA-INDONESIA: DIALOG DAN DINAMIKANYA

. Pentingnya Pemahaman Awal

Indonesia sebagai sebuah kesatuan teritorial, politik, dan udaya merupakan sebuah tempat pertemuan (*confluence*) budaya-udaya besar dunia: Cina, India, Arab dan Eropa. Kebudayaan-ebudayaan yang berasal dari luar ini telah memberikan ontribusinya kepada kebudayaan Indonesia. Jejak-jejak yang egitu jelas dapat ditemukan di dalam kehidupan masyarakat In-onesia sekarang. Sejak zaman kuno, wilayah ini bukanlah wilayah yang terisolasi, tetapi terbuka bagi kebudayaan-kebudayaan luar. *'Nusāntara'* dengan demikian menjadi tidak hanya bermakna hamparan' (*antara*) ribuan pulau di sepanjang garis khatulistiwa tetapi 'hamparan nilai-nilai luhur kebudayaan' berasal dari berbagai kebudayaan besar dunia. Hamparan nilai-nilai terbaik ini sungguh sangat indah nan menakjubkan yang tidak ditemukan di tempat lain di bawah langit. Bak aneka kembang di sebuah taman yang mampu malahirkan keindahan yang memikat hati siapa saja yang menyaksikannya. Mereka bertemu di sini dan melakukan dialog kebudayaan yang dinamis. Kebhinekaan dalam segala aspek kehidupan menjadi karakter khas kebudayaan Indonesia, bukan

Dipindai dengan CamScanner

hanya sekarang tetapi sudah ada sejak zaman kuno. Adalah naïf jika ada pemikiran sementara pihak mengembangkan *lithic culture*, karena ini bertentangan dengan realita keh dan kultur masyarakat Nusantara. Pola-pola pemikiran analitik, sintetik perlu dikembangngkan dalam plura bermasyarakat. Pemikiran yang mengembangkan *monolith ture* akan menisbikan kebhinekaan yang begitu indah. Kein akan muncul dalam kebhinekaan. Namun dalam pandangan kebhinekaan tersebut hanyalah ungkapan atau ekspresi da prinsip yang mutlak. Kebhinekaan tidak mempunyai ontologis. Secara fenomena ia riil, ada, namun secara transi sesungguhnya kebhinekaan itu adalah ungkapan dari Prinsip Absolut. Dalam kebhinekaan ada keesaan yang mutlak.

Pemahaman yang lebih baik terhadap adanya kontak antara India dan Indonesia akan memberikan gambaran yang dalam dan komprehensif di dalam memahami karakter kebud India dan Indonesia. Dari pemahaman ini kita akan dapat me kearifan-kearifan sejarah bangsa Indonesia di masa si walaupun data-data yang tersedia di tangan kita masih ter Disamping terbatas, data-data tersebut bersifat fragmentaris masih memerlukan penelitian-penelitian yang lebih mend Disamping itu belum ada suatu teori yang pasti meng bagaimana penyebaran itu berlangsung. Informasi meng bagaimana dinamika kontak kebudayaan keduanya ini berlang diperoleh dari sumber-sumber asing, seperti Yunani, India dan agak banyak adalah dari Cina. Sarjana-sarjana Indonesia meneliti pada pasca kemerdekaan Indonesia masih - da beberapa hal - menggunakan teori-teori sarjana Barat (Bela Jerman, Prancis) di dalam mengungkapkan khasanah kebuda Indonesia. Sering terjadi penilaian yang menyimpang bah bertentangan dari "rasa" bangsa Indonesia menanggapi s

enomena kebudayaan. Terhadap eksistensi data yang fragmentaris ni, Gonda menyadari hal ini dan mengatakan:

"This is not because the data available are so abundant, inscription, literary texts, records and annals so numerous, the history of these relations so well known, but, on the contrary, just because the data are so few and in many cases so ambiguous and because hypotheses and all types of conjectural reasoning have found here free scope for flourishing"[1].

(Ini bukan karena data yang tersedia begitu banyak, prasasti, teks-teks kesusastraan, catatan-catatan dan sejarah begitu banyak, sejarah hubungan-hubungan ini dikenal luas, pada sisi lainnya, karena data begitu sedikit dan dalam beberapa hal ia ambigu dan karena hipotesa-hipotesa dan semua jenis penalaran kesimpulan sementara telah menemukan di sini skup bebas untuk berkembang).

Kelihatannya pembahasan topik ini agak jauh dari topik nti buku ini, namun bagi pembaca yang belum begitu berkenalan engan evolusi kedua agama ini, kiranya pengetahuan kontak kebudayaan India-Indonesia pada tahap-tahap awalnya penting iketahui. Proses asimilasi, akulturasi dan adaptasi[2] nilai-nilai In-dia di Indonesia menarik diteliti karena melahirkan suatu kekuatan baru yang segar dan harmonis dengan alam pikiran Nusantara. Elemen-elemen India telah ikut memperkaya kebudayaan asli ndonesia. Proses asimilasi dan adaptasi berjalan harmonis tanpa menimbulkan kegoncangan, ketegangan, konflik apalagi pertumpahan darah. Pengaruh Hindu Buddha masuk tanpa merusak bangunan fisik atau membantai mereka yang menolak atau meracuni pikiran-pikiran masyarakat. Hinduisme dan Buddisme masuk ke Indonesia secara damai, tanpa konflik, tanpa penghancuran kebudayaan lokal. Hindu dan Buddha tidak masuk

Dipindai dengan CamScanner

membawa roti atau makanan untuk menarik simpati pe
lokal, karena di sini makanan tersedia melimpah; pu
membawa janji-janji akan adanya surga, namun kebena
harus dibuktikan di dalam pengalaman hidup melalui swa
(kewajiban). Yang disampaikan adalah nilai-nilai ke
(*śuddha*), perdamaian (*śānti*), cinta kasih (*karuṇa*), persa
sebagai wujud dari nilai-nilai spiritual, filsafat, intelekt
moralitas.

Bangsa Indonesia mampu memetik hal-hal posi
mampu menggunakannya untuk mempertinggi dan memp
kebudayaan sendiri yang sudah juga maju. Hinduism
Buddhisme mengembangkan kebudayaan pluralisme. Kebhi
dalam semangat pembebasan diri dari segala belenggu m
sangat diajurkan. Dengan kata lain, bangsa Indonesia m
mengambil hal-hal yang dirasakan terbaik, tidak hany
kebudayaan India tetapi juga dari seluruh dunia. Hal-hal
ini tentu saja dapat memperkaya kebudayaan sendiri tanpa
kehilangan identitas budaya sendiri. Ini juga berarti karakter
Indonesia sejak zaman kuno selalu terbuka dan bersahabat d
hal-hal baik dari mana pun asalnya. Keterbukaan, tole
integrasi merupakan karakter dari masyarakat Indonesia seja
Indonesia ibarat air *campuhan*, bertemunya air-air sung
berbagai daratan. "Persatuan dalam kebhinnekaan" (*un
diversity*) merupakan sebuah kenyataan sekaligus jargon
harus terus dipelihara untuk mempersatukan wilayah daratan
lautan Indonesai yang sangat luas dengan segala kebhinnekaa
Dalam konteks kerajaan Śrī Wijaya dipersatukan melalui
nilai Buddha Mahāyāna; dalam konteks Majapahit melalui aj
Śiwa-Buddha. Adalah sangat tepat Soekarno, tokoh-tokoh nas
saat ini mengambil ungkapan *"Bhinneka Tunggal*
sebagai moto bangsa yang diharapkan dapat menyat

gala bentuk perbedaan dalam spirit negara kebangsaan. Jika di
nan Mpu Tantular di kerajaan Majapahit pada abad ke-14
gkapan ini dimaknai sebagai penyatuan agama Śiwa-Buddha,
ka dalam konteks perjuangan kemerdekaan Negara Kesatuan
publik Indonesia, Soekarno dan tokoh -tokoh bangsa pada saat
memaknai dari perspektif pluralisme bangsa. Ia berpikiran
das dan jauh ke depan bahwa pembangunan bangsa dan negara
ng besar ini dimulai dari kekuatan konsep kebhinnekaan dalam
satuan. Membangun negeri yang luas ini dengan begitu banyak
bhinekaan maka harus ada kekuatan pemersatu, yaitu filsafat
ng tumbuh dari bumi Nusantara. Tinggi rendahnya martabat,
alitas suatu bangsa diukur dari ketinggian kebudayaannya. Jika
nyelami kebudayaannya maka kita akan memahami dinamika
mikiran para pemikir, cerdik cendekia, filosof seperti terekam
lam karya-karya *sastra*. Sebelum membangun angkatan perang,
dung, jembatan, jalan raya, pabrik, hotel, sekolah dan lain-lain,
ng paling penting adalah membangun konsep negara kesatuan
ng melindungi segenap tumpah darah Indonesia dari Sabang
mpai Merauke. Sejarah telah mencatat membangun Negara
ebangsaan ini, bangsa yang terdiri dari berbagai etnis, agama,
hasa, budaya dan lain-lain telah banyak berkorban baik fisik
n fisik dari seluruh lapisan masyarakat Indonesia. Soekarno
lam beberapa kesempatan mengingatkan generasi muda, "jangan
elupakan sejarah" (jasmerah).

Ajaran Śiwa-Buddha yang merupakan perpaduan antara
aran Śiwa dan Buddha adalah sebuah produk khas "*local
enius*" Nusantara yang tidak ditemukan di tempat lain. Kalaupun
tempat lain kedua agama ini bisa hidup berdampingan, seperti
Nepal, Tibet, Kashmir (India) dan lain-lain, di Indonesia (baca:
wa) keduanya tidak hanya hidup berdampingan tetapi sudah
enjadi berpadu dalam sistem metafisika, teologi dan agama yang

Dipindai dengan CamScanner

bersistem jelas dan masih dipraktekkan oleh pemeluk
kebetulan sebagain besar hidup di Bali. Ungkapan "Śiv
Buddha tunggal" memperlihatkan kemanunggalan kedu
ini. Antara Śiwa dan Buddha tidak ada perbedaan. Di
hanya ada di Indonesia, khususnya di Bali dipelihara d
sebagai agama yang tetap dipeluk oleh pemeluknya.
memperlihatkan adanya perkembangan pemikiran filsafat
tradisi perjalanan hidup berdampingan kedua agama
Penyatuan ini sudah menyentuh hampir seluruh bidang ke
Peradaban Indonesia (Jawa) sejak abad ke-8 (Era Jawa
hingga akhir abad ke-14, yaitu ketika Mahjapahit (Era Jawa
runtuh akibat masuknya kekuatan Islam dibangun di at
nilai kedua agama ini. Yang jelas, ketika Islam mas
berkembang, Indonesia sudah memiliki kebudayaan yang

2. Kontak Awal

Para sarjana telah mengakui adanya kontak antar
dengan Indonesia sejak zaman kuno, namun secara pasti
belum bisa memberikan kepastian terhadap kapan dan bag
kontak itu dilakukan. Para peneliti selalu dihadapkan
minimnya informasi yang tersedia sehingga sulit menu
sejarah masa kuno. Kontak awal berlangsung di b
perdagangan lalu pada masa-masa selanjutnya diikuti oleh
di bidang kebudayaan. Gonda dalam hal ini menyatakana:

> *"The presence of Hinduism in some of Indonesian*
> *was brought by the commercial and cultural exp*
> *which in the first centuries of the Christian era perm*
> *among many peoples of South-East Asia. The spre*
> *Hinduism must have been a gradual, preponder*
> *pacific process, which was, of course, not confined to*
> *localities which have yielded relics*[3].
> (Kehadiran Hinduisme di beberapa pulau di Indo

dibawa melalui perluasan perdagangan dan kebudayaan
yang dalam abad pertama Masehi bersemi di antara banyak
orang di Asia Tenggara. Penyebaran Hinduisme pastilah
berjalan secara perlahan-lahan, berproses secara damai, dan
tentu saja tidak bertentangan dengan keadaan-keadaan lokal
yang telah melahirkan peninggalan-peninggalan).

Indonesia, tepatnya Sumatra pada masa kuno dikenal
ngan nama *"Suvarṇadvīpa"* atau "pulau emas". Kenyataannnya,
lau ini sekarang tidak dikenal sebagai penghasil emas, malahan
mbang emas terbesar ada dibangun di Papua oleh Freeport. Emas
n barang-barang tambang lainnya menjadi faktor pendorong yang
ling kuat bagi orang-orang India pergi ke wilayah Nusantara.

Indonesia menjadi pusat arus lalu lintas perdagangan
ternasional yang terkenal dengan produk rempah-rempah,
mfor, kayu cendana dan lain-lain. Faktor-faktor ini menarik
rhatian para pedagang atau saudagar untuk mengunjungi
elabuhan-pelabuhan di Indonesia. Mereka lama-kelamaan
embentuk koloni-koloni kecil di daerah-daerah perdagangan atau
elabuhan mempraktekkan tradisi yang mereka miliki dan lambat
un penduduk lokal berinteraksi secara kebudayaan dengan
ereka. Meluasnya pengaruh kebudayaan India ke wilayah yang
isebut *"The Greatar India"*[4] karena migrasi intelektual tradisional
an profesional agama yang sering diikuti oleh kelompok-
elompok pedagang yang terpencar, membawa kebudayaan mereka
rmasuk tatanan religi.[5] Mereka datang dari masa dan tempat yang
erbeda-beda di India membawa nilai-nilai India yang ditempat
arunya mendorong berkembangnya masyarakat pluralistik. In-
ia Selatan nampaknya lebih banyak pengaruhnya di Indonesia
ibandingkan dengan wilayah-wilayah India lainnya[6]. Tramlipti,
ebuah pelabuhan di pantai Timur India Selatan disebut-sebut
ebagai tempat penyebarangan orang-orang India yang berlayar
enuju pulau-pulau di Nusantara.

Dipindai dengan CamScanner

Para peneliti di bidang studi Asia Tenggara berbi
data-data impirik di lapangan baru kemudian menyu
merekonstruksi sejarah dengan pembabakan, penokohan
yang terlibat, dan lain-lain. Masih banyak hal yang bel
diungkapkan secara pasti yang masih menanti penerus-
pemikir untuk mengadakan penelitian-penelitiannya. Sa
di antaranya adalah masalah kejelasan Aji Śaka yang sering
sebut sebagai orang yang memperkenalkan aksara di In
Pendapat ini diakui benar secara tradisional, namun secara
masih memerlukan pengkajian yang lebih komprehensif.

Bukti epigrafis yang ditemukan oleh Prof
memperlihatkan bahwa pada abad ke-4 Masehi telah ada pe
India seperti diperlihatkan oleh *yūpa* yang ditemukan di K
tepi sungai Mahakam, Kalimantan Timur. Prasasti dalam
yūpa ini merupakan bukti tertulis pertama yang sempat dite
yang memberikan informasi pengaruh India di Nusantara. F
(1987) dalam Nihon (1994) berpendapat bahwa kemu
vaprakesvara di dalam dua prasasti *yūpa* dikeluarka
Mulavarmān bukan mengacu kepada suatu tempat, tetapi
Śiwa. Oleh karena itu pemujaan kepada Śiwa namp
Kalimantan sekitar tahun 500 Masehi. Namun Poerbat
(1926b: 62-70) juga dalam Nihon (1994) berpendapat me
istilah ini pada abad ke-10 di Jawa sebagai *śrī baprakeśvara* d
menegaskan bahwa *baprakeśvara* adalah nama lain Ag
sementara De Casparis berpendapat bahwa di Kalimantan
tersebut mengacu kepada "lapangan suci dimana pemberian ha
hadiah korban suci dilaksanakan.[7] Selain prasasti Kutai ini pra
prasasti lainnya juga ditemukan di Sumatra, Jawa dan Bali. N
dengan mengacu kepada Sarkar (1971), Casparis (1
mengatakan bahwa prasasti pertama yang berangka tahun di
adalah prasasti batu dikeluarkan oleh Sañjaya pada 654 Śaka

ktober 732 Masehi. Praśasti ini bercorak Śiwaistis. Juga prasasti
ddhis pertama ditemukan di Kalasan bermasa 700 Śaka yang
rakter epigrafisnya dikatakan menyerupai areal sekitar Nalanda
India Utara pada masa tersebut. Praśasti tantris pertama
emukan di Kelurak bermasa 704 Śaka yang berbentuk Tantra
añjuśrī dimana *Buddha, Dharma* dan *Sangha* dihubungkan
ngan *Brahmā, Wiṣṇu* dan *Maheśwara*[8]. Ini merupakan bukti
grafis pertama yang menyebutkan fusi antara Buddhisme dan
ndusime yang mengarah kepada perkembangan agama Śiwa-
uddha di Indonesia. Penguasa-penguasa Śailendra menganut
aran *Tantrāyaṇa* Buddhisme. Selama masa kekuasaan dinasti
alendra *Wajrāyāna, Mantrāyāna* atau *Tantrāyāna* Buddhisme
rkembang dengan baik dan menonjol. Diyakini secara umum
hwa bentuk agama Buddha seperti ini berkembang di Bengal
ada pertengahan abad ke-7 Masehi. Barangkali agama ini
perkenalkan di Sumatra oleh misionaris-misionaris Buddhis dari
engal dari mana ia menyebar ke Jawa dan bagian-bagian lain di
donesia[9]. Di dalam praśasti Kelurak ini (732 M) dewa trio dalam
gama Buddha Mahayana dan agama Hindu (Śiwa) mulai kelihatan
aralel. Mahendra mengatakan:

> "Data seperti itu, hendaknya janganlah diartikan sebagai bukti awal masuknya pengaruh Hindu di Indonesia, melainkan hendaknyalah diartikan saat telah berkembangnya pengarauh tersebut. Dikatakan demikian, karena untuk mencapai tingkatan kemajuan seperti karajaan Mulawarman, harus ditempuh melalui proses beberapa generasi atau abad sebelumnya"[10].

Hal ini sejalan dengan pendapat De Casparis bahwa pengaruh
ersebut sudah ada pada zaman sebelumnya, *"a slightly earlier
data"*.[11] Proses tersebut sedikitnya memerlukan waktu seabad
ahkan lebih untuk mendapatkan bentuknya seperti itu. Dengan
emikian pengaruh tersebut mungkin saja sudah masuk ke

Dipindai dengan CamScanner

Nusantara pada masa-masa permulaan tarikh Masehi. Pe
yang dilakukan arkeolog Dr. I Wayan Ardika dari Fakult
Universitas Udayana pada 1991 menemukan bahwa kon
antara Bali dan India sudah berlangsung pada masa pra
yaitu pada permulaan tarikh Masehi. Penggalian-pengg
beberapa situs arkeologis di Bali Utara, khususnya di Se
dan Pacung memperlihatkan sejumlah gerabah asal
Berdasarkan analisa sinar X atas satu gerabah dari Sembira
dari Anuradhapura dan tiga dari Arikamedu didapatkan
mengandung mineral-mineral yang sama[12]. Bukti ini men
pendapat bahwa gerabah-gerabah dari Sembiran berasal
dia. Hal ini diperkuat dengan adanya suatu hubungan dag
dia dengan dunia internasional yaitu ke walayah Barat
Persia dan Timur hingga ke Cina, Timur Jauh dan wilayah-
di Asia Tenggara melalui jalur darat dan laut. Pada masa
ada dorongan kuat orang-orang India pergi ke luar India
motif perdagangan. Jadi, faktor utama yang membuat oran
pergi ke luar India adalah motif perdagangan bukan hal-h
berhubungan dengan politik atau kekuasaan. Dari motif ber
ini mereka membawa serta pengaruh-pengaruh di bidang keh
lainnya[13].

Pada abad ke-3 Sebelum Masehi kerajaan
mengirimkan *bhikṣu-bhikṣu*-nya ke wilayah *Suwarna-bhūm*
menyebarkan agama Buddha. Apakah *Suwarṇa-bhūmi* ber
Sumatra, atau Java? Terhadap pertanyaan ini masih ada
pendapat. Tradisi intelektual India pada umumnya men
sebagai daerah-daerah yang berada di belahan Timur w
Bharata (India). Disebutkan orang suci pertama yang menyeb
ajaran Buddha di Nusantara adalah Guṇadharma, seorang pan
asal Kashmir (India Utara).

Pengaruh India tersebar di berbagai wilayah

perlihatkan dengan adanya begitu banyak elemen-elemen
budayaan India di beberapa pulau di Indonesia, seperti
alimantan (Borneo), Sumatra, Jawa, Bali, Lombok, Sulawesi
elebes), dan lain-lain. Prof. Upendra Thakur mengatakan:

> *"The story of the spread and dissemination of Indian culture beyond the frontiers of India is a thrilling story of the Indian missionaries (both Brahmana and Buddhist) whose brilliant exploits in those far-off lands constitute a fascinating chapter in the cultural history of the world. Unfortunately, the Indian records have nothing to say about the activities of those noble sons of India. It is from the epigraphic and literary records of those lands that we know how their sefless work had built up a common civilization for nearly quarters of Asiatic continent"*[14].

aksudnya penyebaran dan desiminasi kebudayaan India di luar
geri India merupakan sebuah cerita yang menggairahkan dari
isonaris-misionaris India (baik Brāhmaṇa dan Buddhis) yang
aya-upaya briliannya di wilayah-wilayah yang jauh telah
embentuk sebuah babak menakjubkan sejarah kebudayaan dunia.
ayangnya, catatan-catatan India tidak ada menyebutkan kegiatan-
egiatan putra-putra terbaik India. Adalah dari catatan-catatan
igrafis dan sastra dari pulau-pulau tersebut kita mengetahui
gaimana kerja-kerja tanpa pamrih telah membangun sebuah
radaban umum bagi hampir tiga seperempat daratan Asia.

Pengaruh tersebut mencakup sistem religi, seni, budaya,
litik, arsitektur dan lain-lain. *Jātaka* Buddha, ***Wimanavatthu,***
ilindapanha, Brhatkatha, Rāmāyana, Matsyapurana, Vāyupurāṇa,
artika **karya Katyayāna,** ***Gaṇapatha, Pewriplus of the Erythrean***
ea, Naturalis Historia oleh Pliny, catatan-catatan Cina, seperti
sitektur, arca, palaeografi, tradisi sosial, mitos dan legenda,
adisi-tradisi sejarah dan cerita-cerita rakyat, nama-nama tempat,
ngai dan gunung, kata-kata serapan, dan sebagainya memberikan

Dipindai dengan CamScanner

bukti yang meyakinkan yang mengungkapkan hubungan
dia dan Indonesia[15]. Dalam beberapa hal elemen
kebudayaan India terpelihara dan dikembangkan deng
luar India, dalam hal ini Indonesia. Bahkan ada sejuml
kebudayaan yang tidak lagi ditemukan di tanah asalnya, In
dijaga dan dipelihara dengan baik di Indonesia. Atau ada
elemen kebudayaan India yang cukup berkembang di
dari pada di tanah asalnya. Monumen-monumen kebuday
seperti candi Barabudur yang dianggap salah satu d
keajaiban dunia dan candi Prambanan di Indonesia atau
Wat di Kamboja semuanya berada di luar India. Begitu
sejumlah karya sastra yang lahir di luar India. Hal ini sejala
pendapat Sylvain Levi, seorang indolog asal Prancis meng
"India has produced her unsurpassed masterpieces only b
of the foreigner or in a foreign land .... In architecture
remote Cambodia and Jawa that the two marvelous resul
Indian genius, Angkor and Barabudur, must be sought"
telah melahirkan karya agung yang manakjubkan hanya ole
asing atau di luar negeri... Di dalam arsitektur, adalah nur
sana Kamboja dan Jawa lahir dua karya yang menakjubk
orang-orang hebat India, Angkor dan Barabudur harus
Bagaimana Bali bisa tetap mempertahankan keaslian
Hindunya sejak berabad-abad merupakan keunggulan ter
Hal ini telah diakui oleh sarjana-sarjana India betapa
negara-negara di luar India ikut serta menjaga dan melest
warisan-warisan pemikiran India. Banyak bahasa-ba
wilayah Asia Tenggara (seperti Melayu dan Jawa me
contoh yang baik) mengandung proporsi penting kata-kata
Sanskerta atau Drawida. Wiracarita ***Rāmāyaṇa*** dan ***Mahāb***
kesusastraan, sistem politik dan administrasi, arsitektur, ke
dan lain-lain sangat jelas memperlihatkan adanya pengaru

s wilayah Asia Tenggara termasuk Indonesia. Di dalam
acarita ***Rāmāyaṇa*** kita jumpai catatan tertua adanya kontak
ara India dan Jawa. Wiracarita ini menarasikan bahwa di dalam
ya mencari Śita yang telah dicuri oleh Rāwaṇa, pasukan kera
impin Śugriwa, sekutu Rāma pergi memeriksa berbagi tempat
dunia. Pasukan kera itu sekarang memeriksa wilayah Timur
lalui sungai Yamuna, Gaṅgā sampai ke Brāhmaputra. Akhirnya
reka sampai di kepulauan Indonesia. Mereka dengan hati-hati
ngamati Yavadvīpa, Suwarṇadvīpa dan bagian-bagian lain
pulauan Indonesia. Bagian wiracarita ***Rāmāyaṇa*** gubahan
lmiki tersebut menyuratkan:

Giribhirye cha gamyante plavanena plavena cha
Yatnavanto yavadvipam saptarajyopasobhitam
Suvarnarupyakadvipam Suvarnakaramanditam
Yavadvipamatikramya sisro nama parvatah.
Divam sprasati srngena dewadanavasevitah
Etesam giridurgesa prapatesa vanesa cha
Margadhvam sahitah sarva rampatnim yasasvinim.

ptarājya menurut Phalgunadi berarti tujuh tempat seperti
varnadvīpa (Sumatra), Kalimantan (Boerneo), Sulawesi
elebes), Irian Jaya (New Guenea), Bali, Semenanjung Malaka
n Jawa. Gunung Sisirah adalah nama kuno Gunung Jaya Wijaya,
nung tertinggi di Irian. ***Rāmāyana*** juga menyebutkan bahwa kayu
ndana diimpor dari bagian Timur kepulauan Indonesia. Epos ini
nyebut nama-nama itu sebagai Gunung Rsabha. Gunung ini
letak di Timor[17]. Nusa Tenggara dan Timor merupakan pulau-
la penghasil kayu cendana hingga saat sekarang.

Kitab ***Brāhmāṇda Purāṇa*** yang disusun pada masa
merintahan Gupta juga ada mengungkapkan saudagar-saudagar
dia mengunjungi Indonesia. Kitab ini menyebutkan pulau
alimantan (Boerneo) dengan nama *Barhinadvīpa*. Beberapa kitab

Dipindai dengan CamScanner

purāṇa lain menyebutkan kunjungan Rsi Agastya ke Bat
Kuśadvīpa, Varahadvīpa, Saṅkhadvīpa. Malaya
Jawadvīpa. Ia tinggal untuk beberapa waktu di gun
Malayaparvata di *Malayadvīpa.* Kitab ***Raghuvamsa*** di
Kalidasa kira-kira pada abad ke-5 Masehi. Kitab in
mengacu kepada *lavanga* (cengkeh) diimpor dari *Dvipa*
kemudian bermakna Sumatra. Wolters percaya *Dvipan*
nama lain Indonesia[18].

Kitab ***Vāyu Purāṇa*** juga ada mengacu kepada Jaw

"Anga dvīpam Jawadvīpam malayadvīpamevac
Samkhamdvīpam kuśadvīpam varahadvīpameva

Pada bagian lain kitab *purāṇa* ini disuratkan:

"Yavadvīpam iti proktam nana ratnakarachitam
Tatrapi dyutimannama parvate dhatumaṇditaḥ
Samudragaṇam prabhāvaḥ Kañchanaṣya tu"

Paragraf pertama di atas menyatakan bahwa ada pulau-pul
Jawa, Malaya, Saṅkha, Kuśa dan Waraha. Wacana
menghubungkan bahwa pulau Jawa memiliki keyayaan
tambang. Di pulau ini ada bukit penuh dengan barang
tambang disebut Dyutiman"[19]

Di Bali elemen-elemen ini dipertahanka
diberlanjutkan sejalan dengan unsur-unsur lokal dan mel
suatu asimilasi yang serasi dan harmonis. Elemen-elemen t
telah ikut serta bersama kebudayaan dunia lainnya mem
dan mempertinggi martabat kebudayaan Nusantara yang
heterogen.

Hinduisme (Śivaisme) dan Buddhisme (*Mahāyana*
zaman silam nampaknya datang secara langsung dari I
asalnya, India. Tidak ada bukti-bukti sejauh ini diter
kemungkinan kedua agama besar ini diperkenalkan di Nus

h perantara-perantara dari negara-negara lain, seperti halnya
am kasus Islam. Hal ini perlu kehati-hatian mengingat letak
grafis Indonesia di silang dunia. Semenanjung Malaka yang
rupakan bagian dari arus barang dan manusia di Asia Tenggara
ah mendapatkan pengaruh India yang cukup kuat. Sarkar
ncatat bahwa berdasarkan penelitian arkeologis di sana
emukan beberapa lokasi reruntuhan kuil-kuil, misalnya di bukit
ra No yang berisi arca-arca Wisnu yang berumur sekitar abad
-6 dan 7 Masehi. Situs ini berada di kawasan Takua pa. Di lembah
ijang juga ditemukan kuil Śiwa yang berumur 550-750 Masehi.
ga ditemukan di Kedah data-data yang memperlihatkan imigran
llava[20]. Oleh karena itu menurut Coedes (1964) kita harus
kerja di atas premis bahwa pengaruh India datang ke Nusantara
bagai bagian penyebaran umum kebudayaan India melalui
gara-negara di wilayah Timur dan Tenggara anak benau (*sub-*
ntinent) India yang mulai sekitar abad pertama masehi[21].

Mantra mengatakan bahwa melalui proses yang panjang
ua sistem yang mempunyai kemiripan dalam beberapa aspek
rutama aspek metafisikanya bisa hidup berdampingan dengan
amai dan akhirnya bersatu membentuk suatu sistem filsafat dan
gama yang utuh, agama Śiwa-Buddha di Bali[22]. Agama ini secara
rkeologis dan teks telah mengakar di Bali sejak zaman Bali Kuno
ada abad ke-8, yaitu pada zaman pemerintahan Raja Keśari
Varmadewa hingga raja Bali kuno terakhir Ratnaśūra Būmi
antĕn, Bali Madya, bahkan hingga Bali moderen. Praśasti-praśasti
ang dikeluarkan oleh raja-raja dinasti Warmadewa, misalnya
anyak menyebutkan adanya pendeta Śiwa dan Buddha yang
erperan sama di dalam kehidupan agama kerajaan.

Dengan mempunyai posisi yang sangat strategis di dalam
rus perdagangan dan pemikiran dunia, Indonesia menjadi tempat
ertemunya pengaruh kebudayaan besar dunia, baik dari Asia,
naupun Eropa. Namun pertanyaan segera muncul: Kapan

Dipindai dengan CamScanner

sesungguhnya kontak awal India telah mulai? Bagaimana kultural itu mungkin terjadi? Siapa yang berperan penyebaran pengaruh India di Indonesia? Sejumlah pertanyaan bisa ditambahkan mengingat begitu banyaknya nilai-nilai ditemukan di Nusantara. Pengaruh India terasa dominan sistem religi, kesenian, bangunan, kesusastraan, dan pemerintahan. Hal ini diakui oleh Lamb dan mengatakan *fact of Indian impact on South-East Asian civilizations present, is, indeed, in no doubt. Much controversy, however arisen over the precise way in which this impact took* (Kenyataan bahwa pengaruh India atas kebudayaan Asia Tenggara masa lalu maupun sekarang tidak diragukan lagi. Namun kontroversi telah muncul mengenai cara yang pasti dengan dampak itu terjadi).

Berbagai teori telah dicoba untuk menjelaskan namun belum ada hasil-hasil penelitian yang bisa menjawab memuaskan. Nampaknya para sarjana menemui kesulitan menemukan dokumen-dokumen atau bukti-bukti impiris memadai di lapangan sehingga sulit merekonstruksi bagaimana kontak budaya besar itu terjadi.

3. Kedatangan Rsi Agastya di Indonesia

Ṛṣi Agastya adalah seorang pendeta yang menyebarkan agama Hindu dari India Utara ke India Selatan. Beliau juga berjasa di dalam penyebaran kebudayaan Hindu di Asia Tenggara termasuk Indonesia. Di Asia Tenggara beliau juga dikenal dengan nama *Pitāsāgaraḥ*, artinya beliau mengarungi lautan luas dan tidak pernah kembali lagi. Di India perjalanan beliau disebut dengan *Agastya-yātra*. Perjalanan beliau tidak mengenal lelah di dalam menyebarkan kebudayaan Hindu tidak hanya di India tetapi di luar India. Ia dikatakan telah memiliki *Śiwajñāna*, pengetahuan sempurna tentang hakikat Śiwa. Beliau merupakan contoh pendeta Hindu ideal.

Informasi kedatangan Ṛṣi Agastya di Indonesia termuat dalam sejumlah sumber baik kesusastraan maupun prasasti dan diperkuat dengan arca, seperti dapat dilihat di dalam sejumlah candi di Jawa Tengah dan Jawa Timur. Praśasti pertama yang menyebutkan kehadiran Ṛṣi Agastya adalah praśasti Dinoyo tahun 682 Śaka atau 760 Masehi di Jawa Timur. Juga di dalam prasasti Pereng tahun 785 Śaka atau 863 Masehi di Jawa Tengah. Lakon-lakon di dalam *Mahābhārata* menginformasikan kehadiran beliau ini, misalnya di dalam cerita Bambang Kumbāyaṇa. Kedatangan Ṛṣi Agastya, *ṛṣi* pertama India ke Indonesia untuk menyebarkan ajaran Hindu.[24] Di dalam teks ***Tantu Pagĕlaran*** dimuat kisah kelahiran Agastya. Berikut ini kutipan teks dimaksud:

> *"Ucapĕn ta lakṣaṇa bhaṭāra Jagatwiśeṣa, anggaṣṭa yinuganira hinaṣṭi, siniramning Tatwāmĕrtha śiwamba, yinuganira matmahana dewata puruṣangkāra. Inararan bhagawān Agaṣṭi, inanugrahan kawikun de bhaṭāra, kinwan matyapaha ring gunung Kawi. Tinher makadṛwya kang gunung Kawi pinakāpacihnā pawkas bhaṭāra Guru".*

(Untuk bicara tentang cara-cara Bhaṭāra Jagadwiśeṣa; dia mengarahkan *yoga*-nya pada ibu jarinya dan menjadikannya abu yang kemudian disiramnya dengan air suci *Tattwāmṛta* dan melakukan *yoga* sehingga menjadi dewata bertubuh manusia. Dia mendapatkan nama Agaṣṭi yang terhormat sebagai tanda kehormatan dan menerima kedudukan *wiku* dari *bhaṭāra* dan menerima perintah melakukan pertapaan di gunung Kawi. Sejak itu gunung Kawi menjadi miliknya sebagai tanda penugasan Bhaṭara Guru)[25].

Praśasti Caṅgal yang ditemukan di reruntuhan Bukit Wukir, memberikan arahan bagi kita mengenai asal mula elemen Śiwaistis. Bahwa kompleks candi Cangal ada hubungannya dengan

Dipindai dengan CamScanner

Kuñjarakuñja yang berada di India Selatan. I.B.M
menyimpulkan bahwa telah ada klan Kuñjarakuñja ya
dari India Selatan bermigrasi ke Indonesia (Jawa) dan
ke bukit Wukir (Canggal) dan membangun candi de
arsitektur menyerupai kuil-kuil yang dibangun di Kuñ
(India Selatan) yang merupakan kuil Agastya. Lebih
menyimpulkan bahwa candi pertama di Indonesia yang
Śiwaistis diasosiasikan dengan Agastya. Kesimp
nampaknya didukung oleh prasasti Dinoyo yang berta
682 atau 760 Masehi. Prasasti baru Dinoyo ini ditemuka
Timur sedikit belakangan dari prasasti Cangal. Pra
didedikasikan kepada Agastya[26] yang di dalam tradisi l
ia juga disebut sebagai Bhatara Guru. Rsi Agastya tida
dikenal di Jawa, Bali, Lombok tetapi juga di Sumatra,
Selatan, Kalimantan, Campa dan lain-lain.

Ṛṣi Agastya diwujudkan di dalam bentuk arca-arca
wayang dengan variasinya masing-masing. Pada candi Pra
Gedong Songo dan Singosari arca Ṛṣi Agastya ditemp
relung/ruangan Selatan bangunan candi. Arca ini bi
ditempatkan dalam suatu sistem yang khas pada candi-can
Ia selalu dekat dengan arca utama, yaitu Śiwa. Edi Sedyawat
98) menemukan kelengkapan deretan arca Agasty
melengkapi arca Śiwa dengan penggolongan A terdiri atas
Ganesha dan Agastya; B terdiri atas Nandiśwara dan Mahā
terditri atas Śiwa; dan D terdiri atas Brahmā dan Wiṣṇu[27].
penelitiannya ini ia juga menemukan perbedaan ukuran ar
kelompok-kelompok tersebut dimana ukuran arca A
menempati ukuran yang paling besar/tinggi dengan perkec
di candi Śiwa terbesar di Jawa Tengah, Loro Jonggrang
arca Agastya ditemukan dalam sejumlah candi, antara lain G
Sanga III, Gedong Sanga "Bubrah", Selagriya, Umbul, Sam
Rara Jonggrang, dan Singasari.[28]

Śrī Soejatmi Satari melaporkan bahwa di situs Bumi Ayu[29]
lunya bernama situs Tanah Abang), salah satu situs Hindu-
dha di Sumatra terdapat arca Agastya yang termasuk ke dalam
npleks Candi I. Arca ini terbuat dari batu putih, terdiri atas dua
gian, satu bagian berupa badan arca dengan sandarannya dan
gian kedua berupa *padmāsana* ganda. Kedua bagian tersebut
pat dipisahkan. Arca ini memakai kain panjang, sampur
bentuk pita di kiri-kanan badannya, serta kelat bahu yang tidak
na tingginya. Tangan kanan di depan dadanya memegang
samala yang kaku, tangan kiri di samping badannya memegang
ndi. Mengenakan *jatamakuta* dan ikal rambut di atas kedua bahu.
t pinggang berupa kain dihias sepasang bunga. Kalung terdiri
ri hiasan bunga. Memakai kain panjang berwiru. Tali kasta
rupa pita lebar. Sampur pendek disimpulkan di kiri-kanan
dannya. Hiasan badannya raya, antara lain kelat bahu yang lunak.
bagian sandarannya telah hilang[30].

Di Bali arca Ṛṣi Agastya juga ditempatkan di bagian
atan, seperti ditemukan pada relung miniatur candi dalam bentuk
ief di pura Desa Pedapdapan Pejeng, Gianyar dan pura Jaksan
edahulu[31], pura Dalem Bedahulu, pura Melanting Pejeng,
abupaten Gianyar dan lain-lain.[32] Di Bali beliau juga dikenal
ngan Agasti Mahāṛṣi, yaitu dalam sumpah:

> *"Nda nihan lingnya ong indah ta kita kamung hyang haricandanāgaṣṭi mahāṛṣi... skvaiḥ ta bhaṭāra baprakesvara..."*.[33]

Kehadiran Ṛṣi Agastia di Bali memang belum banyak yang
rungkap walaupun secara ikonografis ada sejumlah bukti yang
emberikan data-data kehadiran beliau di Bali. Orang-orang suci
al Jawa yang sering disebut-sebut menyebarkan ajaran Hindu di
ali adalah Ṛṣi Markendya, Mpu Kuturan, Mpu Bharadah,
anghyang Nirārtha, dan Danghyang Aṣṭapaka. Sebutan Ṛṣi

Dipindai dengan CamScanner

Hidup berdampingan secara damai nampaknya
sejak Śiwaisme dan Buddha mendapatkan pengaruh
di India Timur, termasuk wilayah West Bengal sek
menyatakan bahwa percampuran ini di India telah terjadi
perkembangan ajaran Tantra selama dinasti Pala (da
delapan hingga sebelas Masehi) di Bengal dan
Bhumakara (736-940 M) di Orissa. Percampuran (amal
Śaktisme, Śaiwaisme dan Buddhisme dapat dijumpai
Vetal yang didedikasikan untuk memuja Śakti[36]. Dari simi
perlahan-lahan menuju aproksimasi antara kedua agama
Dilatarbelakangi oleh suasana religius yang cukup
aproksimasi berjalan secara damai dan harmonis. Sarkar

> "Bainyagupta dari West Bengal (tahun 507-5
> Bhaskarawarmān dari Kāmarūpa (paroh pertama
> 7 Masehi), Sasanka dari Karnasuvarna di West
> (tahun 617 SM) dan Lokanatha (abad ke-7 SM
> penganut-penganut agama Śiwa; sementara oran
> Khadga (paruh kedua abad ke-7 dan masa awal a
> 8), orang-orang Pala (tahun 750-1095 atau 112
> Chandra (abad ke-10) adalah orang-orang pengan
> Buddha. Eksistensi berdampingan dari kedua sis
> menggiring kepada terjadinya aproksimasi yang sec
> dapat dilihat dalam banyak catatan kontemporer
> gal"[37]

Upaya-upaya konvergen ini dimungkinkan
didukung oleh suasana religius yang kondusif di daerah We
gal dan Orissa. Peran penguasa (dalam hal ini raja) sangat b
dalam proses evolusi kedua agama ini. Secara sosiologis
ini tercatat sebagai daerah yang sangat heterogen dimana pen
penganut berbagai kepercayaan atau agama bisa hidup berke
hingga saat ini. Penganut ajaran-ajaran *Waiṣṇawa, Pāśupata,*
Buddha, Jaina dan lain-lain bisa hidup secara damai. B

arang ada kesan *Sekte Śakta* dengan segala tatanan ritualnya
g paling menonjol di wilayah ini. Perayaan *Durga Pūja* atau
sera paling meriah dan khusuk di wilayah ini jika dibandingkan
empat-tempat lain di India. Dengan demikian kita bisa melihat
wa aproksimasi mungkin terjadi karena keduanya mendapat
garuh *Tantrāyāna*, sebuah ajaran yang memuja *Śakti*, aspek
minim Śiwa yang mempunyai cikal bakalnya dalam peradaban
Weda, yaitu di peradaban lembah sungai Sindhu. Rupa-rupanya
ntrāyāna merupakan faktor pemersatu kedua sistem ini walaupun
nyatuan secara pasti dan utuh baru terlaksana di Bali. Proses ini
rjalan dalam waktu yang lama kira-kira mulai abad ke- 7 dan
nyatuan yang intensif berlangsung selama zaman Majapahit abad
-14 di Jawa Timur. Di sini patut dicatat bahwa West Bengal
eh para peneliti seperti H.B. Sarkar dinilai sebagai tempat awal
dua agama ini hidup berdampingan. Jika dibandingkan dengan
da fase awalnya Buddha lahir dimana ia sengaja menentang
eda, maka proses asimilasi dan evolusi yang dijembatani oleh
aran *Tantrāyāna* mulai dari wilayah ini kemudian menyebar ke
donesia.

Dipindai dengan CamScanner

BAB III

PERSEBARAN ŚIWAISME, BUDDHISME, TANTRISME DAN TANGGAPAN "*LOCAL GENIUS*"

Persebaran Kebudayaan India di Asia Tenggara

Persebaran pengaruh kebudayaan India ke wilayah Asia ing disebut sebagai Indianisasi[1] wilayah-wilayah Asia, ususnya Asia Tenggara (*South East Asia*), termasuk Indonesia. ia Tenggara secara umum terdiri atas dua wilayah besar: menanjung Indo-Cina di daratan Asia dan tiga buah kelompok lau terdiri atas Singapura, Indonesia dan Filipina. Di bagian Utara lau Kalimantan (Borneo) terletak Brunei Darussalam dan Ma-sia Timur; sementara Myanmar (Burma), Thailand, Kamboja, os, Vietnam dan Malaysia Barat berada di semenanjung Indo-na. Secara kebudayaan wilayah-wilayah tersebut disebut "The eater India" (India Raya) atau "Further India". Denys Lombard, jarawan Francis lebih suka menggunakan istilah "mutasi rtama" dan "mutasi kedua" untuk merujuk kepada "indianisasi" n "islamisasi" di Indonesia dimana "mutasi kedua" mencakup mpir seluruh wilayah Nusantara. Dari pulau-pulau yang kelak embentuk Negara Nasional Indonesia, hanya Pulau Jawa dan li yang benar-benar tersentuh oleh "mutasi pertama", sebaliknya

Dipindai dengan CamScanner

ada beberapa daerah kunci di Semenanjung Indo Cina ya
waktu bersamaan mengalami evolusi serupa. Kukuhnya
geo-historis "Asia Tenggara" dewasa ini seirama dengan
Angkor Wat, Pagan, dan Suhkotai[2]. Namun Lombard tida
memasukkan pengaruh Kristen ke dalam istilah "mutasi
Ia hanya melihat pengaruh Hindu-Buddha dan Islam.
"kristenisasi" dengan bahasa "cinta kasih"-nya yang masu
penjahan Belanda di Indonesia membawa dampak yang
bagi masyarakat Indonesia. Gagasan "indianisasi", sete
fles yang menulis buku ***The History of Java,*** dilanjut
sarjana-sarjana Belanda yang mempunyai dasar peng
indologi yang baik, antara lain J.L.A. Brandes (1857-1
Kern (1833-1917), N.J. Krom (1883-1945), W.F. Stu
(1892-1942). Mereka berjasa di dalam mengungk
menginterpretasikan masa lampau Jawa berdasarkan peng
tentang India kuno[3]. Sarjana-sarjana Indonesia juga mel
rintisan-rintisan yang telah dilakukan oleh sarjana-sarja
setelah Indonesia merdeka dari penjajahan Belanda.
prasasti yang merekam sejarah perjalanan nenek moyang
Indonesia bisa diungkap sehingga kita bisa mengerti bag
perjalanan kebudayaan Indonesia di masa kuno, begi
mengenai pra sejarah Indonesia.

Pengaruh tersebut mencakup berbagai aspek, seperti
religi, filsafat, seni, śastra, arsitektur, pranata sosi
ketatagenaraan. Pengaruh India atas wilayah Asia ini dikono
sebagai pengaruh Hindu dan Buddha. Bekas-bekasnya masi
dilihat secara jelas hingga saat ini seperti terekam di dalam se
prasasti, karya śastra, candi, arca, benda-benda keram
tinggalan-tinggalan arkeologis lainnya. Salah satu bukti Indi
atas Jawa adalah masuknya kosa kata bahasa Sanskerta yang
besar ke dalam bahasa Jawa Kuno dan penamaan tempa

ng orang menurut kaidah kebudayaan India. Kebudayaan In-
yang mempunyai cikal bakalnya dalam Weda telah
nyumbangkan kontribusi yang besar kepada peradaban umat
nusia di wilayah-wilayah di atas. Sejak masuknya agama Islam
mberian nama orang, tempat, bangunan, institusi cendrung
ngalih ke nuansa Islam karena agama yang dipeluk orang Jawa
arang tidak lagi agama-agama yang berasal dari India walaupun
sih ada yang merasa nyaman dengan nama-nama tersebut.
gama Jawa" sekarang tidak lagi dipeluk oleh sebagian besar
ng-orang Jawa.

Jika diamatai secara lebih dekat lagi, corak pengaruh
udayaan India di wilayah Barat (zone Barat) Asia nampak lebih
ntal unsur Indianya; sementara di wilayah zone Timur Asia, ada
macam tanggapan yang kuat diberikan oleh *local genius* wilayah
empat sehingga mampu melahirkan corak kebudayaan Hindu
ng segar, baru dan akrab dengan alam dan pemikiran setempat.
l yang nampak jelas adalah dalam bidang arsitektur. Unsur-unsur
kal bisa dipadukan dengan unsur-unsur India sehingga mampu
elahirkan gaya arsitektur yang khas dan mempunyai nilai estetika
n filsafat yang tinggi. Angkor Wat di Kamboja, Barabudur dan
ambanan di Jawa Tengah merupakan contoh-contoh yang sangat
engagumkan dunia. Kedua menuman spiritual ini merupakan
ndmark pengaruh India atas pulau Jawa.

Pengaruh kebudayaan India di Indonesia sebagian besar
emukan di wilayah Barat. Pulau Kalimantan (Borneo), Sumatra,
wa, Bali, dan Lombok merupakan pulau-pulau yang banyak
eninggalkan perjalanan sejarah pengaruh India di Nusantara. Di
tara pulau-pulau tersebut, Jawa Tengah dan Jawa Timur
enempati posisi yang sangat penting karena melahirkan
onumen-menumen fisik dan śastra yang mempunyai nilai agama,
piritual, seni dan budaya yang sangat tinggi. Di kedua wilayah

Dipindai dengan CamScanner

ini agama Śiwa dan Buddha nampak mengadakan pe
pendekatan dan akhirnya melakukan penunggalan unt
kepada satu prinsip Tertinggi Tunggal. Pada masa k
penyatuan ini semakin hebat dan setelah Majapahit run
menguatnya pengaruh Islam di Jawa, akhirnya diberl
Bali hingga sekarang. Peradaban Hindu-Buddha masa l
ini diselamatkan di Bali. Coedes dalam hal ini mengatak
"Bali plays the same role of preserver for Hinduism as
Buddhist India"[4]. Posisi Tibet sebagai penyelamat Buddh
khas Tibet dan Bali penyelamat Hindu khas Bali hamp
Oleh karena itu dunia (dalam hal ini Perserikatan Bangsa
memberikan perhatian besar terhadap bagaimana
kelestarian peradaban ini sebagai salah satu peradaban du
harus dilindungi dari kehancuran. Keunikan kebudayaa
ini sangat rentan dalam hempasan pengaruh globalisasi.

Pengaruh India di Indonesia dirasakan eksis pada h
pulau, yaitu Kalimantan, Sumatra, Jawa, Bali, Nusa Teng
Sulawesi. Namun di antaranya pulau Kalimantan, Sumat
dan Bali yang menyimpan banyak informasi mengani p
dan dinamika pemikiran-pemikiran India seperti terekam
sejumlah teks śastra, praśasti, bangunan fisik (misalnya ca
sebagainya.

Berikut ini akan dibahas persebaran kedua agam
pulau Kalimantan (Borneo), Sumatra, Jawa, dan Bali. Pers
tersebut berdampak pada nilai-nilai kehidupan masyarakatn
dalam beberapa hal masih diyakini dan dilakoni hingga s
walalupun sistem sosial, ekonomi, politik mungkin sudah b
dari sistem yang berlaku pada masa Jawa Tengah dan Jawa

2. Kalimantan (Borneo)

Pulau Kalimantan (Borneo) mempunyai makna yang

ting di dalam mengungkap hubungan India dan Indonesia di
a kuno. Kerajaan Hindu tertua di Indonesia terletak di Kutai
imantan Timur, di pinggir sungai Mahakam. Di sini ditemukan
h buah praśasti berbentuk *yūpa* terbuat dari tiang batu, dipahat
nggunakan aksara Pallawa dan bahasa Sanskerta. Dari ketujuh
śasti tersebut, empat dari Kutai dan tiga buah dari Muara-kaman
mun sering disebutkan sebagai berasal dari Kutai). Nilai estetika
atan dan bahasa yang digunakan tinggi; dipahat oleh orang yang
ar-benar menguasai bidang ini. Praśasti ini dikeluarkan oleh
a Mulawarmān, putra Aśwawarmān, cucu Kudunga[5] sebagai
ingatan dilaksanakan *yajña* besar dan persembahan *dakṣiṇa*
upa sapi kepada para brāhmāna yang telah membantu
nyelenggarakan *yajña* tersebut. Menurut Kern, praśasti ini
eluarkan pada abad ke-4 Masehi. Tidak ada penanggalan yang
as ditemukan di dalam praśasti ini. Umur praśasti ini ditentukan
dasarkan palaelogi dengan menganalisa aksara dan bahasa yang
gunakan. Devahuti menulis bahwa nama *Vaprakeśvara* bagi
ma tempat suci dimana korban suci, berupa sapi dilaksanakan
ngindikasikan di sini telah berkembang Śiwaisme. Patung Śiwa
da zaman berikutnya ditemukan di Gunung Kombeng di Kutai.
samping praśasti-praśasti ini banyak ada bukti-bukti bahwa
rnah berkembang pengaruh India di sini. Pengaruh Buddha
temukan di dekat sumber air memancar di Sungai Tekarek di
atu Pahat di wilayah Kapuas di Borneo Barat[6]. Pada abad ke-7
ntai Barat Borneo telah berkembang cukup pesat tradisi Bud-
a. Hal ini nampaknya disebabkan karena pantai Barat dilalui
eh arus perdagangan atau pelayaran internasional. Banyak
dagang dari berbagai daerah di Asia Tenggara berinteraksi di
ni. Di daerah Barat ini juga ditemukan sejumlah bukti-bukti
waisme, seperti di Sapauk di Sintang ditemukan sebuah *sarva-*
ma mukhaliṅga (*Brahmā-bhāga* dengan alas segi empat, *Wiṣṇu-*

Dipindai dengan CamScanner

bhāga, bagian tengahnya berbentuk oktagonal, dan Śiw
bebentuk silinder, semua panjangnya sama). Bukti-b
diperkirakan berasal dari abad ke-7. Dari Limbang, Sara
Utara Borneo sebuah arca Ganeṣa terbuat dari batu juga dite
Arca ini diperkirakan berasal dari abad ke-14. Arca Gane
ditemukan di Bukit Berhala di Samarahan di daerah aliran
Sarawak. Sebuah *yoni* dan barangkali sebuah *liṅga* juga dite
di sini. Sebuah *nandi* berasal dari Bukit Berhala ditemuka
kejauhan 20 mil dekat Sempro di desa Segu.[7] Masih banya
dan *yoni* ditemukan terpencar di sini, khususnya di pantai
Batu Kawa dan Landeh di aliran sungai Sarawak men
tempat-tempat dimana *liṅga* dan *yoni* ditemukan. Demiki
ditemukan di Santubong. Di Panchor, dekat Bukit Berhala
menyerupai *liṅga* sebesar sebelas inci dimiliki oleh Syed
di Brunai yang hidupnya digunakan untuk mengkonversi
orang Hindu Dayak menjadi Islam[8]. Banyak objek meny
liṅga ditemukan di sini.

Ada empat tinggalan spektakuler dan signifikan da
neo, yaitu dari Gunung Kombeng, Sambas, Limban
Santubong. Keempat ini bermotif Hindu Jawa. Di Gu
Kombeng telah ditemukan beberapa batu yang telah patah ber
arca Śiwa dan Buddha. Dewa-dewa Buddha duduk di atas
teratai, umumnya bertangan empat dan sebagian besar be
kelamin perempuan. Satu-satunya patung laki-laki diperki
Wajrapani. Mereka tidak membawa simbol-simbol Bud
Kelompok Hindu berisi arca-arca Śiwa, Agastya, Nandi
Mahakala (semuanya berdiri), Karttikeya, Ganeṣa (ked
duduk), Nadi dan sebuah arca Brahmā bermuka empat. Ga
motif pahatannya menyerupai Hindu Jawa yang berbeda dar
India[9].

Di Borneo Barat, yaitu di Sambas yang di masa lalu

ngan kandungan permata dan emas ditemukan sebuah patung
uddha berukuran 30 sentimeter terbuat dari perak dalam posisi
rdiri, delapan patung Buddha dan Boddhisattva berukuran lebih
cil berlapis emas termasuk sebuah dewī, sebuah mahkota tanpa
wanya, dan pembakar dupa terbuat dari perunggu berukuran 17
ntimeter. Patung Buddha yang berdiri satu emas, satu perak ini
rstil Gupta dan bisa diperkirakan bermasa abad ke-6 atau 7.
tung Buddha yang duduk dan patung lainnya yang bermasa
lakangan, barangkali, dua abad, diyakini mendapatkan pengaruh
la. Di Bongkissam, Santubong pada tahun 1966 ditemukan
buah objek ritual bersi kotak perak dan digali pada sebuah
emujaan Tantrik. Kotak ini diikuti dengan penemuan 142 objek
mas[10].

Di Limbang ditemukan arca Ganesa terbuat dari batu dan
buah arca singa emas, 42 milimeter, dan sebuah mata uang (koin)
rsia bermasa 960 Masehi, koleksi perhiasan pribadi emas. Di
ntubong ditemukan tempat pemujaan Tantrik yang berhasil digali
da tahun 1966[11].

Dari peninggalan-peninggalan ini dapat dilihat bahwa
dua agama ini berkembang di sini secara berdampingan.

Sekalipun pulau Borneo mempunyai nilai penting dalam
nyebaran pengaruh India di Asia Tenggara, namun pulau ini
dikit sekali mendapat perhatian oleh penulis-penulis atau
eziarah-peziarah Cina yang sangat rajin menuliskan pengalaman
rjalanannya. Berita tertua yang bertalian dengan salah satu daerah
Kalimantan berasal dari zaman dinasti T'ang (618-906 M), pada
l berita-berita Cina yang berhubungan dengan Jawa sudah ada
jak abad ke-5. Masehi dan Sumatra pada awal abad ke-6 Masehi
da zaman pemerintahan dinasti Liang (502-556)[12]. Secara
keologis, pulau ini tercatat untuk pertama kalinya sebagai tempat
rtua bukti-bukti penyebaran Hindu di Nusantara ditemukan.

Dipindai dengan CamScanner

Salah satu penyebab minimnya perhatian penulis-
Cina adalah posisi pulau Kalimantan yang berada di luar jal
perdagangan atau pelayaran dunia. Selat Malaka merupaka
gerbang arus pertukaran barang dan jasa dari India, Arab,
dan lain-lain dengan Cina, Indocina, Malaysia, Filipina, h
sia dan lain-lain. Berita-berita Indonesia di zaman kuno dip
dari kontak-kontak mereka di dalam jalur perdag
internasional ini. Kendatipun demikian di Serawak ditem
beberapa buah benda yang berasal dari zaman dinasti Ha
mulai berkuasa pada tahun 220 Sebelum Masehi, pulau ini
kecil mendapat perhatian para akhli. Dalam arus pemikiran d
Tenggara, pulau ini relatif tidak mendapatkan perhatian
sarjana. Studi-studi arkeologis, filologis, sosiologis lebih b
konsentrasi di pulau Jawa.

3. Peradaban Jawa Kuno: Selayang Pandang

Peradaban Jawa Kuno pastilah pernah berlangsung di
Jawa walaupun pengaruh atau penyebarannya pernah sam
luar Jawa. Pengaruh Jawa atas wilayah luar Jawa sering juga d
sebagai "jawanisasi". Dalam konteks Bali Kuno, jawanisasi
terasa, yaitu ketika Bali diperintah oleh raja-raja keturuna
asal Jawa atau yang ditugaskan di Bali. Jawanisasi nampak me
pada masa pemerintahan raja Udayana dengan permaisu
Mahendradatta alias Gunapriyadharmapatnī. Pengaruh Jaw
Bali semakin terasa ketika Kṛṣṇakepakisan asal Maja
memerintah Bali. Kṛṣṇakepakisan adalah seorang Brahmāna
sengaja ditugaskan di Bali oleh Hayam Wuruk (Majapahit)
menentramkan Bali karena banyak terjadi pergolakan. Namun
sering kurang jelas: Apa yang dimaksud 'Jawa Kuno'? K
periodasasi Jawa Kuno ini dimulai dan kapan berakhir? Ad
karakter umum peradaban Jawa Kuno ini? Persoalan ini pen
dipahami untuk menempatkan persoalan kebudayaan Jawa da

erspektif sejarah kebudayaan Indonesia yang benar.
tilah 'Jawa' menurut S. Rahardjo berkaitan dengan dua segi:

"budaya dan geografi. Secara budaya, istilah 'Jawa' mengacu kepada sekelompok manusia yang memiliki ciri-ciri budaya tertentu yang membedakannya dari masyarakat lain. Pemahaman batas wilayah budaya ini didasarkan atas asumsi bahwa masyarakat pendukungnya pernah memiliki pengalaman sejarah yang sama pada masa lalu. Pengalaman yang sama itu nampak dalam dua hal, yakni digunakannya bahasa Jawa Kuno sebagai bahasa resmi di wilayah tersebut dan dianutnya Hindu dan Buddha sebagai kepercayaan utama. Penggunaan bahasa yang sama, tentunya, mencerminkan bahwa pendukungnya berasal dari kelompok etnik yang sama. Sedangkan penganutan agama Hindu dan Buddha, tentunya, dikarenakan pendukung kebudayaan Jawa tersebut pernah mendapat pengaruh kuat dari kedua agama yang berasal dari luar Jawa itu"[13].

Peradaban Jawa Kuno (*old Javanese civilization*) secara administratif identik dengan Jawa Tengah, Daerah Istimewa Yogyakarta dan Jawa Timur. Sementara Jawa Barat mempunyai kebudayaan lain disebut kebudayaan Sunda dengan suku dan bahasa dan aksara Sunda-nya. Jumlah penduduknya besar. Pada tahun 1971 berjumlah 20 juta. Koentjaraningrat mengatakan orang Jawa hanya mendiami bagian tengah dan timur dari seluruh pulau Jawa; sebelah Baratnya (yang hampir seluruhnya merupakan dataran tinggi Priangan), seperti kita ketahui, adalah daerah Sunda. Batas dari daerah Jawa dan Sunda sulit ditentukan secara tepat, tetapi garis batas itu dapat digambarkan sekitar sungai Citandui dan sungai Cijulang di sebelah Selatan, dan kota Indramayu di sebelah Utara.[14] Jawa Tengah lebih awal berkembang kemudian disusul Jawa Timur. Dalam konteks ajaran Śiwa-Buddha Jawa

Dipindai dengan CamScanner

Tengah dan Jawa Timur memegang peranan yang sangat
Di wilayah-wilayah ini ajaran Śiwa dan Buddha hi
berkembang dalam suasana yang rukun, damai dan
Hubungan yang semakin dekat terjadi di Jawa Timur,
Majapahit. Lebih lanjut peradaban ini juga berkemb
dilanjutkan pada sebuah pulau kecil yang ada di sebelah T
yaitu Bali (*Balidwīpa*). Pada kedua wilayah inilah pernah
ke panggung sejarah Nusantara buah-buah pemikiran
agama, politik, ekonomi dan kesenian sebagai cika
kebudayaan Indonesia. Bekas-bekasnya dapat dilihat
sejumlah dokumen praśasti, śastra, monumen bangunan-ba
keagamaan, seperti candi, tempat pertapaan, gua-gua, d
tidak kalah pentingnya adalah kepribadian dan budi pake
yang masih tetap eksis hingga saat ini.

Rahardjo mencoba membagi periode Jawa Kuno
dua, yaitu Periode Wilayah Jawa Tengah dimana diseb
periode Kerajaan Mataram dengan cakupan waktu antara 7
Masehi; yang kedua Periode Jawa Timur dengan Periode K
Tamwlang-Kahuripan (929-1051), Janggala-Kadiri (105
Singhasari (1222-1291, dan Majapahit (1292-1486)[15]. Sem
Timbul Haryono sejarah kuno Indonesia dapat dibagi menj
periode: Jawa Tengah atau *Early Classical Period* dan Jawa
atau *Late Classical Period*. Masa Jawa Tengah berkembang
730 hingga 930 Masehi[16]. Kebudayaan Jawa Kuno ini ki
mulai pada abad ke lima hingga ke lima belas Masehi,
kebudayaan-kebudayaan India mempengaruhi Kalim
Sumatra, Jawa, dan Bali. Jadi, masa Jawa Kuno ini berlan
kira-kira selama sepuluh abad atau seribu tahun. Wajar kalau
nilai yang berasal dari masa Jawa Kuno ini masih tetap d
oleh masyarakat pendukung kebudayaan Jawa hingga seka
terlepas dari berbagai pengaruh melanda pulau Jawa.

Pulau Jawa mempunyai letak geografis yang strategis
ingga sering mengambil peranan penting dalam lintasan sejarah
ak zaman kuno yang identik dengan masa Hindu-Buddha, fase
suk dan berkembangnya agama Islam, masa kekuasaan kolonial
landa dengan masuknya misionaris Kristen di Indonesia, masa
bangkitan Nasional, masa pergerakan kebangsaan, revolusi fisik
elawan kekuatan kolonial Belanda, masa proklamasi
merdekaan Negara Republik Indonesia, dan pasca kemerdekaan
ngga sekarang. Tak heran jika ada orang asing berkomentar
ahwa sesungguhnya pusat kekuasaan Indonesia sekarang berada
pulau Jawa. Sering ada tudingan Jawasentris mengingat
onsentrasi kebudayaan berpusat di sini. Namun terhadap tudingan
i sudah ada upaya-upaya mengkonter dengan melihat sejarah
asional dari perspektif luar Jawa. Dengan penduduknya yang besar
nemang Jawa terasa mempunyai pengaruh yang kuat di Indone-
ia dalam berbagai bidang kehidupan. A. Teeuw dalam
engantarkan buku ***Nusa Jawa: Silang Budaya*** (Gramedia, 2005)
engatakan bahwa para sarjana sejak zaman dahulu kala sangat
ertarik dengan pulau Jawa ini, mereka terpesona pada keragaman
budaya Jawa yang begitu mencengangkan. Sepanjang sejarahnya,
Jawa memang berada pada persilangan jalan dan tidak pernah
sempat berkembang tanpa 'gangguan' dan pengaruh dari luar. Tapi
justru karena posisi itulah, sebuah negeri pada titik pertemuan
pelbagai dunia dan kebudayaan, sejarah evolusi telah mengantarkan
Jawa menjadi sebuah 'peradaban besar'.[17] Pulau Jawa dengan
penduduknya yang besar mempunyai wilayah yang besar pula
mewarisi peradaban besar. Ia mempunyai sistem aksara, bahasa,
śastra, dan filsafat. Di pulau ini telah lahir pemikir-pemikir besar
dengan buah-buah pikirannya yang besar mencakup seni budaya,
filsafat, kesuśastraan, agama, politik, arsitektur, ekonomi, dan lain-
lain. Ini berarti bahwa leluhur orang-orang yang mendiami pulau

Dipindai dengan CamScanner

Jawa di masa kuno telah mampu meletakkan dasa
kebudayaan yang *adi luhung* untuk selanjutnya dikembang
pewaris-pewarisnya sekarang. Denys Lombard mengatak

> "Bagaimana pun, dalam hal pulau Jawa ada kes
> awal yang tak terelakkan. Setelah mengalami
> pertama, bersamaan dengan Indocina, mutasi kedua
> bersamaan dengan seluruh Nusantara (kecuali B
> Pengalaman ganda ini sudah tentu menjelaskan ked
> pulau Jawa yang luar biasa, bahkan lebih dari luar
> dalam sejarah Indonesia dan sekaligus menempat
> pada posisi kunci dalam sejarah Asia Tenggara
> umumnya. Memang hanya di Jawa kedua sistem be
> tumpang-tindih dan saling berpaut"[18].

Orang-orang Jawa sekarang yang tersebar di berbagai ter
Indonesia bahkan hingga ke luar negeri, seperti Surname
moral mempunyai tanggung jawab yang besar untuk meme
mengembangkan, mengkaji nilai-nilai itu untuk dipakai
pembangunan pulau Jawa bahkan Indonesia ke depan. Per
segera muncul: Apa yang dimaksud dengan kebudayaan Ja

Dalam perkembangan dunia global, pulau ini
mendapatkan pengaruh pemikiran-pemikiran Barat. Ada sem
pihak mengkhawatirkan keberlanjutan kebudayaan Jawa di
masa yang akan datang mengingat semakin derasnya pen
tersebut. Yang paling mengkhawatirkan adalah hilan
kepribadian manusia Jawa akibat bergesernya orientasi be
masyarakatnya.

bel 1 : Periodisasi Politik Jawa Kuno[19]

eriode vilayah	Periode kerajaan	Cakupan Waktu (masehi)	Jangka waktu
awa Tengah	Mataram	732-928	196
awa Timur	Tamwlang-Kahuripan	929-1051	122
	Janggala-Kadiri	1052-1221	169
	Singhasari	1222-1292	70
	Majapahit	1292-1486	194

Kendati mendapatkan pengaruh kebudayaan luar yang hebat, ulau Jawa mampu mempertahankan keasliannya. Ini pula arangkali yang membuat sejarawan Sartono Kartodirdjo tidak ragu ntuk menyimpulkan bahwa perjalanan sejarah di kawasan Nusantara memang mengarah pada konsentrasi ke pulau Jawa, mulai dari perkembangan pelayaran dan perdagangan rempah-empah yang menempuh rute Malaka sampai ke Maluku pulang ergi. Situasi serupa itu memungkinkan berdirinya Majapahit. Selanjutnya, V.O.C. memilih Batavia sebagai pusatnya. Itu semua embawa dampak yang memperkuat konsentrasi di Jawa. Pulau ni, yang karena letak geografisnya sebagai persilangan, telah menjadi laboratorium yang hebat untuk mengkaji konsep pengaruh, erutama kosep tradisi, akulturasi, dan etnisitas yang dewasa ini elanda ilmu-ilmu humaniora[20]. Lebih lanjut Sartono Kartodirdjo mengatakan:

> "... Kalau Jawa diambil sebagai unit studi khususnya dari perspektif peradaban, timbul pertanyaan seberapa jauh Jawa sebagai peradaban merupakan unit otonom.

Dipindai dengan CamScanner

Peradaban sebagai unit memakai batasan ya
pernah mutlak, tidak lain karena sepanjang
pengaruh dari luar lewat proses Hinduisasi,
Westernisasi…".[21]

Banyak peneliti dengan buah-buah karya bertema
atau kebudayaan Jawa telah lahir. Upaya pertama kali dir
Thomas Stamford Raffles, seorang gubernur jendral Ingg
meneliti tentang kehidupan masyarakat Jawa dan dituan
dalam buku ***The History of Java*** (1872). Sayangnya
tidak ditulis secara sistematis sehingga ada kesan hanya
kumpulan data yang tidak saling berkaitan satu sama
Namun sebagai langkah awal, buku ini cuku
menginformasikan kondisi masyarakat Jawa pada saat itu.
gambarnya cukup bagus mendukung informasi yang disam
Sejumlah peneliti lain telah melakukan penelitia
mempublikasikan karya-karyanya antara lain: P.J. Veth
N.J. Krom (1923, 1926), Pigeaud menerbitkan
Nĕgarakṛtagama dengan judul ***Java in the 14th Century, a***
Cultural History (1960), Clifford Geertz dalam bukunya
ligion of Java (1960), Koentjaraningrat dalam ***Javanese***
(1985)[22] dan lain-lain. Peneliti-peneliti yang lebih muda
muncul dengan karya-karya tulisnya. ***Kebudayaan Jawa Di***
Pranata Politik, Agama, dan Ekonomi Jawa Kuno (2002)
Supratikno Rahardjo, salah satu di antaranya.

4. Jawa Barat

Pengaruh Hindu di Jawa Barat sudah ada paling
pertengahan abad ke-5 dengan ditemukannya praśasti-praśasti
dikeluarkan oleh Raja Purnawarman dari Kerajaan Tarumana
Namun dalam praśasti ini belum ada kesan yang jelas pen

kte Śiwa. Pūrṇawarmān memuja Wiṣṇu. Agama Hindu seperti
lihat dalam ungkapan-ungkapan praśasti ini dan juga pada *yūpa-*
ipa ditemukan di Kutai, Kalimantan Timur masih lebih dominan
eda (*Brahmānic religion*), belum mengalami perubahan atau
nafsiran-penafsiran yang lebih jauh. Baru belakangan pengaruh
ama Hindu (Śiwa) dan Buddha di Jawa Barat nampak semakin
as pada abad ke-8 hingga 16, yaitu menjelang masuknya Islam
kup besar. Sekalipun secara efigrafis belum banyak bisa
rungkap, kecuali praśasti yang dikeluarkan oleh Raja
ūrṇawarmān, beberapa naskah memberikan cukup bukti bahwa
edua agama ini berkembang secara berdampingan, damai dan
armonis. Naskah ***Sanghyang Śikṣakaṇda ng Karĕsian*** yang ditulis
ada zaman Kerajaan Sunda memperlihatkan pengaruh Hindu
angat jelas walaupun rupanya pada waktu itu kedua agama sudah
uluh menjadi sebuah agama "baru". Pada bagian 3 naskah ini
enyuratkan:

… ini na lakukonon, talatah sang sadu jāti hongkara namo
sewya, sembah ing hulun di sanghyang pancatatagata;
pañca ngaran ing lima, tata ma ngaran ing śabda, gatā ma
ngaran ing rāga, ya eta ma pahayuon sareanana…. (inilah
yang harus dilakukan, [yaitu] amanat sang Baik Hati [atau:
Terpercaya] yang sejati. Selamatlah [hendaknya] dengan
nama Śiwa, menyembahlah hamba kepada Sanghyang
Pancatatagata [Buddha]; panca berarti lima, tata itu artinya
sabda, gata itu artinya raga, ya itulah untuk kebaikan
semuanya)[23].

Disamping itu kedua agama ini juga mampu beradaptasi
dengan tradisi setempat yang telah hidup dan berkembang. Dalam
naskah yang sama pada bait 2 disebutkan … *mangkubūmi bakti di*
ratu, ratu bakti di dewata, dewata bakti di hyang… (*mangkubūmi*
berbakti kepada *ratu*, *ratu* berbakti kepada *dewata*, *dewata* berbhakti

Dipindai dengan CamScanner

kepada *hyang*). Rupa-rupanya *hyang* di sini diterjemahk
leluhur atau *pitara* . Tradisi menyebah atau memuja kep
leluhur (*pitrapūja*) merupakan tradisi Indonesia as
diperlihatkan dengan adanya temuan-temuan arkeol
jenazah (sarkofagus), bekal kubur, punden berundak, dan
Agama-agama asli India yang sempat datang ke Indone
menghilangkan tradisi ini malahan menyempurnak
Pemujaan kepada leluhur pada masyarakat Nusantara d
pra sejarah nampak jelas, seperti diperlihatkan oleh s
galian-galian arkeologis yang ada di beberapa pulau di In

Dari sini kita bisa melihat perkembangan dari agam
menjadi Agama Hindu-Buddha kemudian munculnya
agama leluhur yang bersenyawa dengan agama Hindu d
dha. Hal ini dibuktikan dengan adanya "penurunan" der
dewata ke *hyang*. Naskah ***Sanghyang Śikṣakaṇḍa ng K***
memberikan juga keterangan bagaimana sifat Buddhism
masa tersebut. Di dalam naskah ini disebutkan bahwa *Da*
adalah bayang-bayang *Daśaśīla* dan merupakan hakikat *Da*
yang bersumber pada *Daśaindriya*. Hal ini memperlihatka
azas ajaran Buddha pada masa pemerintahan Śrī Baduga M
telah dikembangkan dan dibumikan ke dalam kehidupan
hari yang praktis. Sisi negatif yang ada di dalam ajaran
telah diubah menjadi segi positif di dalam bentuk *Daśa*
(sepuluh tindakan). Oleh karena keberhasilannya sangat berg
kapada manusia itu sendiri, maka *Daśakrĕta* haruslah dilanda
dengan pemahaman *Daśaindriya* (sepuluh indriya) yang te
di dalam raga manusia. Bila petunjuk ini dilaksanakan deng
maka negara akan makmur, rakyat akan sejahtera, tanah akan
tanaman akan tumbuh dengan subur, hujan akan turun d
taratur dan kehidupan dunia akan aman dan sentosa pula.[24] Se
tindakan dalam ajaran Buddha disimbulkan dengan sep
undakan dengan sistem *maṇḍala*-nya di dalam candi Barabu

Praśasti Batutulis Bogor menyuratkan: "*... anak rahyang wa niskala sasida mokta di guna tiga ....*". Artinya putra Rahyang ewa Niskala dimakamkan di Guna Tiga. Ungkapan ini engingatkan kita dengan ungkapan yang hampir mirip dalam tab ***Pararaton*** yang memberikan informasi kepada kita bahwa aja Wiṣṇuwardhana dicandikan di Waleri sebagai Śiwa dan di andi Jago sebagai Buddha Amoghapāśa[25] di Jawa Timur. ekalipun dalam kutipan di atas belum nampak ciri yang tegas danya penyatuan ini, namun kata-kata seperti '*guṇa*', '*mokta*' emperlihatkan corak Śiwaistis

Sejumlah bukti arkeologis memang telah ditemukan di ejumlah tempat di Jawa Barat yang menunjukkan pernah adanya engaruh agama Hindu dan Buddha. Namun belum nampak adanya angunan suci, seperti candi misalnya yang memperlihatkan kedua agama ini bersanding atau bersatu. Candi Cangkuang di desa Cangkuang (Leles) setelah ditata kembali oleh Dinas Purbakala awa Barat pada tahun 1967 memperlihatkan corak Śiwaistis dengan ditemukannya arca yang duduk di atas *nandi*. *Nandi* menurut tradisi Hindu adalah *wilmana* (kendaraan) Dewa Śiwa. Candi ini diperkirakan usianya lebih tua dari candi di pegunungan Dieng yang diperkiran dibangun pada abad ke-8 dan 9 Masehi[26] .

Di Jawa Barat (sebelum provinsi Banten terbentuk) pemujaan kepada dewa Śiwa lebih dominan dari pada dewa Wisnu. Arca-arca yang memperlihatkan indikasi Śiwaisme pernah berkembang di daerah ini cukup signifikan, seperti arca *liṅga-yoni*, nandi, ganesa, mahadewa, durga dan lain-lain. Arca-arca *liṅga-yoni* terdapat di sejumlah tempat, antara lain gunung Burangrang, Pulo Kalapa daerah Krawang, Cisolok, Indihiang (Tasikmalaya), Ciceleng (Manonjaya), Ciparay (Manonjaya), Cicapar (Pangandaran), Penañjung (Pengandaran), Sanghiang Pūrṇajiwa di Kuningan.[27] Arca-arca nandi ditemukan disejumlah tempat

Dipindai dengan CamScanner

antara lain: Lebakpare (Pandeglang), Cimanuk (Pan
Gunung Manglayang (Bandung), Penañjung (Pang
Sanghiang Pūrṇajīwa (Kuningan).[28] Arca Gaṇesa dite
Caringin (Pandeglang), Cikakak (Bandung), Gunung Ma
(Bandung), Leuwi Gajah (Cimahi), Pemeuntasan (Soreang
(sekarang disimpan di Musium Jakarta), Cipeujeuh (
Malabar), Cikalong Wetan (Purwakarta), gunung Bura
gunung Tampomas (Sumedang) dan Ciparay (Banjaran)
Śiwa Mahādewa dan Bhatara Guru ditemukan di C
(Pandeglang). Arca Śiwa Mahādewa ditemukan di C
(Cicalengka), Cikalong Wetan dan Gunung Manglayang
Śiwa Mahāguru ditemukan di Ciparay. Di Kebun Raya
juga ada sejumlah arca yang bercorak Śiwaistis yang se
berfungsi sebagai hiasan, namun arca ini berasal dari Jawa T
Kemungkinan sarjana-sarjana Belanda yang membawa ke
ini untuk kepentingan penyelamatan dan studi kepurbaka
Mereka melihat betapa penting data-data purbakala sema
untuk mengungkap sejarah bangsa Indonesia di masa lalu

Arca Buddha juga pernah ditemukan di sejumlah t
antara lain sebuah arca Buddha kecil terbuat dari perak dite
dari dalam tanah di sebuah tempat dekat Sagalaherang (Su
Arca tersebut sekarang telah menjadi penghuni salah satu
di Museum Pusat Jakarta. Arca ini bernama Buddha Maitre
Leuwi Gajah (Cimahi) ditemukan dua buah arca B
Awalokiteswara, juga arca ini ada di Museum Pusat Jakarta. S
arca Buddha juga ditemukan di Selakaso (Ciparay), dan Cip
(Garut)[31].

Benda-benda purbakala di atas sedikit ba
memperlihatkan di zaman kuno pengaruh Hindu (*Śiwa*
Buddha (*Mahāyāna*) pernah berkembang di wilayah
Perkembangan yang lebih mengarah kepada suasana h
berdampingan dan penyatuan ada di Jawa Tengah dan Ti

amun perlu dikaji bagaiman tradisi Hindu di Jawa Barat berlanjut
Jawa Tengah apada abad ke-7 dan Jawa Timur abad ke -14.
da kesenjangan yang masih gelap antara masa Jawa Barat dengan
wa Timur.

Sumatra

Pulau Sumatra menyimpan banyak informasi tentang
engaruh India baik Hindu maupun Buddha. Dari berita-berita
ionghoa dapat diketahui bahwa di Sumatra pada abad ke-7 sudah
da kerajaan-kerajaan, antara lain To-lang-p'o-hwang
Tulangbawang di Sumatra Selatan), Molo-yeu (Malayu di Jambi)
an Kin-li-p'i-che atau Che-lifo-che (Śri Wijaya). Śri Wijaya tampil
ebagai sebuah kerajaan maritim terbesar di Asia Tenggara
ekaligus pusat pembelajaran agama Buddha terbesar di dunia
etelah Nalanda di India Utara. Arus lalu lintas perdagangan
nternasional dengan selat Malaka-nya padat. Sarjana-sarjana
gama Buddha asal Cina terlebih dahulu singgah dulu di sini
ebelum melanjutkan perjalanannya ke India melalui jalur selat
Malaka. Di sini berkembang tradisi belajar yang kuat hingga
melahirkan sarjana-sarjana lokal yang akhli dalam bahasa Sanskerta
lan agama Buddha, seperti Jnanabadra. Ia adalah seorang Jawa
yang akhli di dalam bahasa Sanskerta dan agama Buddha.
Dikatakan ia telah membantu sarjana-sarjana Cina menerjemahkan
kitab-kitan agama Buddha Hinayana yang dibawa dari India.
Menurut Codes (1968:5 dan Wolters (1967:176) bahwa ada
sejumlah sarjana asal Cina yang disebut-sebut di sini antara lain
Fa Hsein, seorang peziarah yang pergi mengunjungi pusat-pusat
pembelajaran Buddha di India dan dalam perjalanannya pulang
ke Cina ia sampai di Yeh-p'o-t'i pada tahun 414[32]. Menurut Fa
Hsien pada saat itu Buddhisme tidak begitu besar persebarannya.
Guṇawarmān, seorang *bhikṣu* asal Kashmir, India Utara juga

Dipindai dengan CamScanner

datang ke Jawa pada tahun 421 Masehi untuk menerj
beberapa kitab suci Buddha. Pada abad ke-7, I-Ching,
lain Cina, sampai di Fo-shih. Ia mencatat bahwa Fo-shi
sebuah tempat sebagai pusat pembelajaran Buddha.[33] H
seorang *bhiksu* dari Cina dating ke Ho-ling (di Jawa) pa
664 Masehi untuk menerjemahkan berbagai kitab suc
Hinayana yang dibantu oleh Jñanabhadra.

Di dalam mengungkapkan perkembangan Tantr
Indonesia tidak kurang pentingnya raja Adityawarmān,
pangeran asal Sumatra yang catatan-catatannya ditemukan
praśasti bertahun 1269 Śaka atau 1347 Masehi menge
Amoghapāsa yang ditemukan di candi Padang di Sumatra
Isi pokok catatan ini adalah perayaan pembangun
Amoghapāsa dilakukan oleh ācārya Dharmasekhara. Amo
juga disebut dengan nama Ganānagañja. Lebih lanjut cat
membicarakan praktek-praktek yang menguntungkan atau
apabila dilakukan oleh komunitas Buddha. Di dalam
berikutnya catatan ini ada disebutkan pemujaan ter
pemahaman yoga di dalam filsafat *Mahāyāna*. Teks in
mengagungkan seorang dewa dan dewi: Matanganisa dan
Menurut Prof. Kern bahwa Matanginisa dan Tārā p
Amoghapāsa dan Sakti-nya dan mereka diasumsikan
Buddhistik sebagai aspek-aspek Śiwa dan Dūrga. Di dalam
ini juga nampak Matanganisa sebagai orang mabuk menari
dengan Tārā[34].

Beberapa sarjana mengidentifikasikan Matanganisa s
Adityavarmān dan permaisurinya dengan Tārā; ada indikasi
ritus Tantrik dipratekkan di dalam istana.

Praśasti lain ditemukan di bukit Gombak bertahun
Saka atau 1356 Masehi menyebutkan Adityavarman se
Kāmaraja-adhimūkti-sadasmrijña, yaitu *Kāma* yang upay

ecara terus-menerus ditujukan mencapai *mūkti*[35]. Ia juga
empraktekkan *"Pañca Makāra"* yang diketahui dari praśasti ini.
aja Kṛtanĕgara juga mempraktekkannya di Jawa Timur.

Praśasti Kubu bertahun 1300 Śaka atau 1378 Masehi
erupakan praśasti pemakaman dan menginformasikan sang
angeran inkarnasi Lokeśvara.[36]

Dari penelitian terhadap era raja Kṛtanĕgara di Jawa Timur
an Adityavarmān di Sumatra diketahui karakteristik umum
Buddhisme. Tak seorang pun meragukan jenis Buddhisme yang
dipraktekkan oleh raja-raja ini adalah *Buddhisme Kalachakra* yang
mengarahkan ke jalan sinkritisme dengan Śiwaisme di dalam aspek
Bhairawa.[37] Kehadiran sekte *Bhairawa* dapat dilacak ke masa
pemerintahan Airlangga di Jawa Timur seperti dapat dibaca di
dalam cerita Calon Arang. Pengaruh *Bhairawa* menyebar hingga
ke Bali. Pengaruh ini sangat terasa di dalam kehidupan sosial dan
praktek keagamaan Hindu di Bali.

Bagaimakah halnya dengan mazab *Mahāyana*?
Berdasarakan bukti-bukti arkeologis eksistensi mazab Mahāyana
dalam agama Buddha diperlihatkan oleh lima sumber lokal di
Sumatra, terdiri atas praśasti batu ditulis di dalam bahasa Melayu
Kuno dengan bercampur bahasa Sanskerta. Dengan perkecualian
dengan beberapa dokumem Jawa yang ditemukan belakangan,
praśasti-praśasti ini merupakakan satu-satunya dokumen yang
ditulis di dalam bahasa ini.[38]

Dari kelima praśasti disebutkan di atas tiga ditemukan di
Palembang, yang satu lagi di Utara Palembang di Karang Berahi,
dan yang kelima di pulau Bangka. Masa praśasti tersebut adalah
antara 682 dan 686.[39] Salah satu praśasti tersebut menyebutkan
bahwa sang raja atau menterinya dilepas dengan angkatan perang
ke laut lepas untuk mendapatkan *śiddhayātrā* dengan mana ia
(setelah itu) menyebabkan Śrī Wijaya kaya dan kuat. Kata

Dipindai dengan CamScanner

'*siddhayātra* ditafsirkan barangkali dengan justifikasi yang
'kekuatan magis atau anugrah'.[40] Didekat kedudukan pa
praśasti ini tiga puluh batu telah ditemukan di dalam peng
penggalian berikutnya di atas mana kata *'siddhayātrā'* da
'jaya-siddhayātrā' terpahatkan.[41] Di dalam praśasti terseb
tertera kata *'sarva=sattva'* (semua makhluk hidup). Kehadira
ini ditafsirkan sebagai sebuah indikasi bahwa *siddhayātrā* s
kekuatan magis atau anugrah dimohonkan untuk kemak
semua makhluk hidup yang secara sempurna sesuai dengan
Buddha Mahāyāna.

Bukti-bukti lain nampaknya juga memperkuat keh
Buddha Mahāyāna. Dikatakan bahwa Śrī Jayanāta, s
pembangunan taman umum, mengungkapkan pera
mendalamnya bahwa taman tersebut dan fondasi-fondasi lain
digunakan untuk semua makhluk hidup dan sarana untuk men
nirwāṇa.[42] Praśasti ini merupakan *praśasti* di dalam sejarah
Tenggara memberikan bukti jenis Buddha ini.[43] Di dalam pr
ini juga ditemukan istilah *'wajra-śarīra'* yang bermakna sala
tahapan atau jalan menuju *nirwāṇa.* Ini merupakan sebuah
khas mazab Buddha ketiga, yaitu *Wajrāyāna* yang juga di
Buddha Tantrik karena kitab sucinya disebut *Tantra.* Maz
lebih condong kepada sisi-sisi magis dan pembelajarannya a
guru dan murid bersifat pribadi dan tentu saja rahasia. Di d
tradisi Bali fenomena ini disebut umum dengan istilah *"aja w*
Hanya diajarkan kepada orang/murid (*śiṣya*) yang terpilih
benar-benar percaya dengan ajaran tersebut.

Hīnayāna mengajarkan bahwa *nirwāṇa* dicapai me
disiplin diri yang ketat dan meditasi. Hilangnya keindivid
secara perlahan-lahan dapat dicapai. *Mahāyāna* menamba
bahwa bantuan Buddha di sorga, yang benar-benar t
berpenerangan dan *Buddha* yang dekat disebut *Boddhis*

membantu proses menuju *nirwāṇa.* Namun *Wajrāyāna* mengajarkan bahwa *nirwāṇa* dicapai terbaik melalui kekuatan magis yang mereka sebut *'wajra'.* Mazab ini ini berkembang di dalam kekuasaan raja Pala di Bengal dan Bihar.[44] Pada tahun 717 dua guru penting Buddha Tantra mengunjungi Śri Wijaya dan tinggal di sana selama lima bulan di dalam perjalanannya dari Ceylon (sekarang Śrī Lanka) ke Cina karena cuaca buruk. Mereka adalah Wajrabodhi dikenal sebagai pembawa *Wajrāyāna* ke Tibet dan Cina dan Amoghawājra yang belakangan merupakan otoritas ajaran *Wajrāyāna.*[45] Mazab ini berkembang dengan pesat di kedua tempat tersebut dan telah membentuk peradaban agung khas Tibet dan Cina. Hal ini sangat dimungkinkan karena secara geografis Śrī Wijaya yang terletak di pulau Sumatra berada di jalur pelayaran internasional yang ramai dan sangat strategis. Di samping itu Śrī Wijaya berada di dalam jangkauan pelaut-pelaut India maupun Cina. Śrī Wijaya menjadi pusat pembelajaran agama Buddha dan kebudayaan. Banyak kaum intelektual diasah penalarannya di sini dan kemudian tersebar ke berbagai daerah. Tempat ini bisa disebut sebagai universitas pertama di Indonesia.

Disebutkan pula pada antara abad ke-6 dan 7, Dharmapala seorang sarjana Buddha dari Nālandā meninggalkan India menuju *Suvarṇa-dwīpa* (Sumatra) untuk mengajarkan agama Buddha. Namun belum jelas jenis agama Buddha apa yang diajarkan. Dharmaphāla adalah murid Dinnaga. Belakangan ia menggantikan Dharmakṛti dan menjadi pemimpin di Nālandā. Dharmaphāla adalah putra tertua dari seorang perdana mentri dari suku Drawida, dari Kunchipura. Menurut Yuan-Chwang, Dharmaphāla "mengharumkan ajaran-ajaran Buddha". Karya-karyanya: ***Śabdavidyasamyukta-śāstra*** ditulis dalam 25.000 sloka. Sebuah pembahasan atas ***Sataśāstravaipulya, Vidyamatra-siddhi, Nyāyadvara-taraka-śāstra, Paramatthadipini, Vimanavatthu-tika,***

Dipindai dengan CamScanner

Petuvatthu-tika, Therigatha-tika, Itivuttaka, Udana-tka, Ab
pratyaya-dhyanaśāstra-vyakhya, Caryapitaka, Bali-
samgraha, Beda-vritti atas tata bahasa Panini yang ditulis b
sama dengan *Bhartrihari*, *Varna-sutra-vrtti*, sebuah pem
tata bahasa Candra dari Candragomin. Daya ingatnya lu
dan mampu mendengar dan menghafal 600 sloka dalam
dengar dalam suatu debat dan mampu mengalahkan lawan
debatnya secara sistematik. Pernah mengalahkan seratus
sarjana Hīnayāna dekat kota Vishaka. Murid kesayangannya
Silabhadra dan Dharmakirtti[46]. Nampaknya Dharm
penganut Buddha Mahāyāna.

Dari sumber-sumber lain diketahui bahwa ajaran B
yang dibawa oleh Guṇavarman, seorang pangeran Kashmir,
Utara adalah *Hīnayāna*. Ia telah menerjemahkan sebuah b
karya dari mazab *Mālasārvastivāda*. Namun terjemahan ini
lagi bisa ditemukan sekarang.[47]

Catatan I-tsing memperlihatkan bahwa mazab Bu
Mālasārvastivāda berkembang di daerah-daerah Magadh, Gu
Sindh, India Selatan dan India Timur, juga di pulau-pulau di
Selatan yang mencakup Indonesia.

Berkenaan dengan pulau-pulau di Selatan I-t
mengatakan:

> "... *Mālasārvastivāda-nikāya* hampir secara u
> diadopsi, walaupun secara kebetulan beberapa di a
> mereka mengabdikan dirinya kepada *Sammitinikaya*
> akhir-akhir ini beberapa pengikut mazab lainnya
> ditemukan. Dihitung dari Barat pertama-tama
> semuanya adalah pulau *P'o-lu-shi* (Pulushi), dan *Mo-*
> *yu* (Malayu) yang sekarang merupakan wilayah Śribh
> (di Sumatra), pulau *Mo-ho-sin* (Mahasin), pulau *Ho-*
> (Kalingga) (di Jawa), pulau *Tanten* (pulau Natuna), p
> *Pen-pen*, pulau *P'o-li* (Bali) ..."[47].

Dari sumber-sumber di atas dapat dilihat bahwa sebelum
bad ke-8 Masehi sudah ada dua agama yang berkembang di In-
onesia, yaitu agama Brahmāna di dalam ajaran Hindu dan
Hīnayāna[48] di dalam ajaran Buddha (dengan perkecualian di Śri
Bhoga) yang keduanya hidup berdampingan secara damai.

Dari mana Indonesia mendapatkan pengaruh *Tantrāyāna*?
Sejarah memperlihatkan bahwa telah ada hubungan terjalin antara
dinasti Śailendra di Jawa Tengah dengan Pala di Bengal, India.
Kita tahu bahwa di bawah dinasti Pala di Bengal Buddhisme
Mahāyāna sangat populer di Bengal dan Magadha. Tetapi
Mahāyāna di sini telah berhubungan sejak permulaan masa dinasti
Pāla dan percampuran ini sejauh ini menurunkan Buddhisme
Mahāyāna khususnya pada abad ke-11 dan 12. B. R. Chatterjee
dalam kaitan ini mengatakan:

> "... Tantrisme juga pada saat yang sama mempengaruhi Śiwaisme di Bengal. Buddhisme Tantrik (atau *Tantrāyāna*) pada zaman ini secara perlahan-lahan lebur ke dalam Śiwaisme Tantrik. Lokeśvara dan Tārā menjadi bayangan Śiwa dan Durgā. ... Raja-raja dinasti Pāla membangun arca-arca Lokeśvara. Sungguh bentuk Lokeśvara ini menyerupai arca Śiwa dan dipuja di dalam cara yang sama dengan ular sebagai hiasannya"[49].

I.B.M. Mantra mengungkapkan bahwa spirit yang sama
juga terjadi di Kamboja dimana subuah monumen spiritual yang
agung Angkor Wat berdiri. Di sana banyak ada arca-arca dewa
dan dewi menggambarkan raja dan permaisuri raja. Jika laki-laki
dipersonifikasikan dengan Śiwa, wanita dengan Durgā. Mereka
diberi tambahan nama *'āsvara'* bagi personifikasi laki-laki dan
'dewi' bagi wanita. Dalam masa pemerintahan Yaśovarmān yang
naik takhta pada 889 Masehi beliau membangun dua arca Śiwa

Dipindai dengan CamScanner

dan diberi nama Mahāpatāśvara (yang dianggap sebagai
dan Indravarmaśvara (yang dianggap sebagai kakeknya).
Durgā juga dibangun pada tempat yang sama dib
Indradewī dan Rajendra-dewī, yaitu nama ibunda d
baginda raja.

Jadi, dengan demikian ada kemiripan karakter aga
di Kamboja dan Indonesia di zaman kuno. Penelitian Sir
Eliot memperlihatkan adanya paralelisme antara ajar
Tantrāyāna di Indonesia dan Kamboja. Angkor Wat menc
ajaran-ajaran *Tantrāyāna*.

Teks tertua tersedia yang membahas Buddhism
di India adalah ***Guhyasamaja*** dan ***Mañjuśrī-mulakalp***
pertama berhubunan dengan *yoga* (meditasi bia
anuttarayoga (bentuk tantris meditasi), dan yang kedua
mudrā (posisi jari tangan dan tubuh), *mandala* (diagram
mantra (ucapan-ucapan mistik), *kriya* (ritus), *cārya* (kew
kewajiban pendeta di dalam pemujaan), *śīla* (pantangan
ajaran moral), *vrata* (sumpah-janji), *saucācara* (kebersihan d
perilaku), *niyama* (pantangan religius), *homa* (persembahan
api pemujaan), *japa* (pengucapan doa-doa), dan *dhyana* (ma
Mañjuśrī-mulakalpa, sebagai tambahan di atas, memberi
untuk menggambar dewa-dewa dan dewī-dewī yang berbed
dalam konsepsi dewa-dewa Tantris.

Konsepsi tentang Kebenaran atau Realitas bagi pe
paham *Wajrāyāna* hampir serupa dengan yang dianut oleh pe
paham *Yogāchara* dan *Mādhyamika*. Menurut *Wajrāyāna*,
fenomenal adalah non eksisten seperti halnya dengan tanduk
atau anak wanita mandul; tetapi ini dibicarakan sebagai i
memancarkan ruang sebagai suatu objek. ***Guhyasamaja***
mengatakan: "Semua objek duniawi adalah non eksisten dan
dari karakteristik-karakteristik objektif. Akar yang tepat

encerahan diambil dari (pengetahuan) non eksistensi pada objek-
bjek duniawi. Tidak ada eksistensi, tidak juga ada konsepsi
entang objek-objek yang tak disebabkan, yang eksistensinya
ibicarakan sebagai ruang, sebagai sebuah objek. *Dharma* yang
ejati (yaitu kebenaran) adalah murni secara hakikat dan serupa
engan ruang. Cara yang tetap ajeg untuk mencapai pencerahan
adalah untuk menghindari konsep apapun tentang pengetahuan
ertinggi atau realisasinya."[50]

Dari sini dapat diketahui bahwa menurut *Wajrāyāna*, dunia
fenomena adalah tanpa asal-mula, dan oleh karena itu tidak perlu
ada pertanyaan terhadap eksistensinya dan non eksistensinya.
Realitas, *guhya* (rahasia dari semua rahasia) dalam ***Guhyasamaja***,
adalah tak terungkapkan tetapi diberi nama *bodhi* atau *śūnyata* atau
nirwāṇa sebagai satu nama yang absen pada objek apapun sebagai
kata; dan, kenyataannya, *bodhi* tidak eksis, tidak juga ada
pencapainnya. Jelasnya, hal ini merupakan konsepsi *Mādhyamika*,
tetapi pengikut *Wajrāyāna* menyukai konsepsi kebenaran positif.

Di dalam ***Guhyasamaja*** terdapat penjelasan grafis mengenai
dunia fenomenal yang diperlihatkan menjadi sebuah emanasi dari
asal-mula *Tathāgata* atau Realitas. Kelima *skanda* Buddha awal
seperti juga halnya dengan ketidaksucian-ketidaksucian : *rāga,*
dveṣa, dan *moha* dipersonifikasikan sebagai Buddha sebanyak-
banyaknya, yang menyimbulkan *Tathāgata* asli, yang disebut
Boddhicitta-Wajrastathāgata. Dari sumber semua, Buddha adalah
Wajra yang identik dengan *śūnyata* atau Realitas.

Namun, konsepsi kesamaan atau eksistensi berdampingan
dari *Wajra* dan dunia fenomenal telah menyebabkan bahaya
terbesar, yaitu lahirnya agama baru. Mahāyānis mengajarkan
pengikutnya untuk mengembangkan konsepsi ini melalui latihan
keempat *brahmāvihara*, yaitu *maitri* (cinta kasih), *karunā*
(kesabaran), *mudita* (senang melihat keberhasilan orang lain), dan

Dipindai dengan CamScanner

upeksa (tenang) yang harus dilaksanakan oleh seluruh
hidup. Oleh karena itu tak terbatas skupnya (*apramana*);
pengikut *Wajrāyāna* mengijinkan menikmati segala k
duniawi dan merealisasikan melalui kesamaan atau ko
objek-objek duniawi dan *Wajra*. *Wajrāyāna* mengajarka
kotoran, air kencing, dan sebagainya agar tidak dibeda
makanan yang enak; demikian juga wanita apakah ibu ata
atau istri orang lain atau anak gadis tidak dibedakan da
yang menyenangkan. Tetapi ada peringatan yang keras d
menerus bahwa pelaksanaan ini harus melalui pelatihan y
di dalam meditasi (*yoga*) dan jika belum mencapai keseim
di dalam meditasi itu, ia tidak boleh melakukan bentuk
meditasi yang lebih tinggi (*anuttara-yoga*), ketika praktek
yang paling repulsif dijelaskan. Oleh karena praktek ini ber
terhadap degradasi fisik dan moral, *Wajrāyāna* menekankan
praktek ini harus dibimbing oleh guru yang telah berpeng
yang secara spiritual telah maju seperti Buddha. Se
mengambil meditasi yang lebih rendah atau lebih tinggi d
mempelajari *mudrā, maṇḍala, kriyā*, dan *cārya* dari gurunya
kondisi ini tidak terpenuhi bisa menyebabkan tindak pelang
pelanggaran baik fisik maupun moral.

Di dalam mazab *Wajrāyāna* ini penggunaan lima *Ma*
yaitu kata-kata mulai dari huruf *'Ma'*, seperti *Mada* (mi
keras), *Mamsa* (makan daging), *Matṣya* (makan ikan), *M*
(gerakan, sikap tangan; biji-bijian, buah-buahan), dan *Ma*
(hubungan seksual) dianjurkan dan diterapkan bahkan oleh
orang yang dianggap religius. Di dalam karya-karya *Wajr*
seperti ***Śrīsamaja*** (juga disebut ***Guhya-samaja***), ***Sadhāna-***
Jñāna-siddhi, dan sebagainya kita temukan bahwa direkomen
kan penyimpangan dari kelima aturan tersebut yang membe
dasar-dasar disiplin Buddha. Contoh, di dalam *Guhya-sam*

embunuh, berbuat jahat, mencuri, dan berhubungan seks dengan
anita direkomendasikan[52]. Dapatkah dibayangkan Buddha
engajarkan hal-hal seperti ini?

Mazab ini ternyata berkembang luas di bagian Timur India.
ikramasila merupakan pusat pembelajaran *Tantra* yang secara
adual menyebar ke Bengal, Assam dan Orissa. Namun, praktek-
raktek yang diangap menyimpang atau korup ini banyak mendapat
erlawanan dari pihak-pihak yang tidak menyetujuinya. Akibat
ari malpraktek dan kesalah pengertian ini, membuat ajaran *Tantra*
ijauhi termasuk oleh sarjana yang seharusnya melakukan
enelitian dan pengkajian terhadap ajaran-ajaran *Tantra*. Ditambah
gi situasi politik yang tidak menguntungkan, yaitu pada masa
ekuasaan Islam di India Utara yang melarang masyarakatnya
empelajari ajaran-ajaran *Tantra* yang dinilai menyimpang dari
aidah etika dan moral[53]. Sarjana Eropa pertama yang banyak
encurahkan perhatian, penelitian terhadap ajaran *Tantra* adalah
ir John Woodroffe yang telah menerbitkan buku-buku Tantris,
husnya *Kuṇḍalinī-Yoga*. Ia menggunakan nama samaran Arthur
Avalon.

6. Jawa Tengah

Jawa Tengah (*Central Java*) mempunyai posisi dan peranan
yang sangat penting dalam perkembangan kebudayaan Hindu-
Buddha di masa yang silam. Ada semacam kesan umum apa yang
disebut kebudayaan Jawa berpusat di sini. Dikatakan Jawa Tengah
sebagai asal mula bangkitnya kebudayaan Jawa (*cradle of Java-*
nese culture). Hingga saat ini jika ingin mendalami kebudayaan
Jawa yang sebenarnya, para peniliti akan datang ke wilayah Jawa
Tengah. Berdirinya sejumlah kerajaan yang penting di wilayah ini
memantapkan pembinaan dan penyebaran kebudayaan Jawa yang
religius-spiritual ke segala penjuru Jawa, termasuk Jawa Timur

Dipindai dengan CamScanner

(*East Java*) yang berkembang setelah era Jawa Tengah. D
inilah kedua agama ini hidup saling berdekatan tanp
konflik apa pun. Edi Sedyawati menyebut Jawa Tengah
"*cradle of Indo-Javanese culture*". Ia mengatakan :

> *"As has been demonstrated by the adoption of H*
> *in ancient Java, the adoption of Buddhism likewis*
> *a tendency of amalgamation and restructuring o*
> *graphic elements taken from diverse sources and o*
> *from diverse periods. Thence, keeping this into m*
> *identification of certain religious references from*
> *some sculpted artefact presumably took its source*
> *not automatically be interpreted as a chronologica*
> *ence as well [54]".*

Sedyawati melukiskan keadaan pertemuan kedua Hinduis
Buddhisme sebagai "*amalgamation*" (percampuran) melalu
dan kemudian terjadi "*restructuring*" (penataan kembali
dengan alam pemikiran dan kebudayaan Jawa yang asli. D
demikian apa yang disebut agama Hindu Indonesia dimana te
kolaborasi berbagai sekte berbeda dari agama Hindu di Ind
tempat lainnya. Perbedaan ini terjadi pada tataran luar (s
structure). "*Restructuring*" ini sunguh penting untuk dic
karena hal ini memberikan bukti bahwa adopsi yang disebut
atas tidak selalu benar dalam pengertiannya yang semula. A
(*adoption*) mungkin dilakukan dalam beberapa hal, n
kreativitas nenek moyang orang Jawa di masa silam melah
suatu bentuk yang baru, segar dan bersahabat dengan pem
dan "rasa" Jawa pada zamannya. Nampaknya proses "ada
(*adaptation*) yang lebih baik karena di dalamnya tercermin ad
dialog yang konstruktif di dalam menghadapi kebudayaan a
Disamping itu nenek moyang bangsa Indonesia di zaman s

mpunyai identitas dan harga diri yang tinggi.

Lebih anjut Edi Sedyawati mengatakan:

> *"During the period of the 8th and 9th century AD, several religious structures had been build on the island of Java, especially within the area now known as Central Jawa. This area was the cradle of the Indo-Javanese culture: it saw the initial developments in the adoption and transformations of Hinduism and Buddhism within the Javenese society. During that period, or beginning since an earlier time, Hindu and Buddhist religious concepts were introduced among the Javenese, along with the technical knowledge needed to prepared religious apparatus such as the temple, the devine statue, and ritual implements. The medium for those concepts was the Sanskrit language, which was introduced together with its literary excellence in the form of the kavya poetry…"[55]*

Edi Sedyawati mengamati bahwa di daerah ini telah dimulai perkembangan awal adopsi dan transformasi Hinduisme dan Buddhisme dalam konsep-konsep religi yang dimediasi oleh bahasa Sanskerta.

Candi-candi yang dibangun pada masa tersebut bisa dikelompokkan ke dalam masa awal dan kemudian. Candi-candi yang dibangun pada fase awal adalah dua kompleks candi in pegunungan Dieng dan Gedong Sanga. Yang lainnya adalah candi-candi dibangun di gunung Wukir di Jawa Tengah dan candi Badut di Jawa Timur. Candi-candi Budddha adalah candi Kalasan di Jawa Tengah. Yang lain pada fase awal dibangun candi Sari, dan kompleks candi Sewu. Semuanya ini diperkirakan dibangun pada abad ke-8 Masehi. Fase berikutnya, yaitu abad ke-9 Masehi dibangun candi-candi Barabudur, Mendut, Ngawen, Plaosan Lor, Plaosan Kidul dan Sajiwan, begitu juga candi Hindu kompleks

Dipindai dengan CamScanner

candi Roro Jonggrang (Prambanan) dan Ratu Baka[56]. Ca
kecil lainnya yang tersebar dan belum teridentifikasi
wilayah yang begitu luas pada umumnya bernafaskan ke
ini atau perpaduan dari kedua agama Śiwa-Buddha.[57]

Bachchan Kumar menyatakan bahwa praśasti Ke
Masehi) ditemukan di Kelurak sebelah Utara candi Loro-J
di Prambanan, memberikan informasi yan penting m
hubungan Indonesia dan Bengal (India). Praśasti ini men
pembangunan arca Mañjuśrī pada tahun 704 Śaka oleh
Śailendra. Praśasti ini juga menyatakan bahwa *Buddha*
dan *Saṅgha* pada satu sisi dan *Brahmā, Wiṣṇu* dan *Ma*
pada sisi lainnya ada pada patung Mañjuśrī ini. Ini me
bukti epigrafis pertama yang menyebutkan fusi aja
pemujaan kepada Buddha dan Śiwa dan dari sini berk
menjadi ajaran Śiwa-Buddha di Indonesia[58].

H.B. Sarkar, seorang peneliti India yang banyak me
riset di bidang hubungan kebudayaan India dan Asia Te
menyatakan bahwa "aproksimasi" tersebut berlangsung
lebih eksplisit dan jelas di Jawa Tengah kemudian berl
Jawa Timur. Candi Barabudur tidak diragukan lagi s
monumen spiritual Buddha terbesar di dunia dibangun
konsep *Buddha Mahāyāna*, khususnya *Wajrāyāna*. Pene
penelitian yang dilakukan oleh para sarjana telah mengungk
bahwa candi ini mempunyai paralelisme dengan ajaran s
termuat di dalam kitab ***Sang Hyang Kamahāyānikan*** yang d
pada masa pemerintahan Mpu Sindok di Jawa Timur. Noe
Magetsari (1997) dalam kesimpulan penelitiannya menga
bahwa dalam candi Barabudur ajaran *Pāramitā* diwujudkan m
relief-relief *Lalitavistara, Avadana* dan *Jātaka*. Aliran *Yogā*
yang melandasi filsafat pelaksanaan *Pāramitāyāna* den
Tantrāyāna diwujudkan melalui relief *Gandavyūha* dan *Bhadra*

dangkan *Tantrāyāna* dinyatakan dalam arca-arca *Pañca Tathāgata*
suai dengan *Guhyasamaja-tantra*. Melalui penempatan arca-arca
ñca Tathāgata ini dalam susunan yang memagari semua relief
rsebut di atas, maka dapat diperkirakan bahwa candi Barabudur
un, sebagaimana juga halnya dengan ***Sang Hyang***
amahāyānikan, lebih menitik beratkan ajaran *Tantrāyāna*.
emampuan untuk memadukan *Mahāyāna* dengan *Tantrāyāna*
elalui pemaduan terhadap berbagai kitab sucinya serta kemudian
erangkumnya dalam relief dan arca menjadi satu candi,
enunjukkan kegeniusan arsitek, *acārya* candi Barabudur. Perlu
iranya diungkapkan di sini bahwa pemaduan sebagaimana
itunjukkan oleh candi Barabudur, serta pemilihan dan urut-urutan
enyajiannya, belum pernah diketemukan di mana pun di dunia
ni. Demikian pula halnya sintesa antara *Mahāyāna* dengan
Tantrāyāna dirangkum dalam satu kitab sebagaimana yang
diwujudkan ***Sang Hyang Kamāhayānikan*** merupakan sebuah
keunikan.[59] Kitab ***Sang Hyang Kamāhayānikan*** disusun oleh Śri
Sambharasūryawarana digolongkan ke dalam teks yang bercorak
Tantrik yang menguraikan tentang *maṇdala, samādhi*, latihan,
pernafasan, perbandingan antara bermacam-macam Buddha dan
Dewīnya, nama-nama aliran dan ajarannya serta perwatakan,
tempat, warna, dan sikap tangan dewa agama Buddha tertentu.
Kitab ini juga berisi lima pokok landasan agama Buddha:

1. Mengakui *Sang Tri Ratna (Buddha, Dharma, Saṅgha)*.
2. Mengakui Empat Kesunyataan Mulia (*Aryasatyani*) dan Arya Beruas Delapan (*Aṣṭanyhikamārga*).
3. Mengakui tiga corak universal.
4. Mengakui *Pratityasamutpada* (hukum kejadian yang saling bergantung), dan
5. Mengakui *karma* (*Parwakarma* dan *Karmaphāla*) dan tumimbal laksi.[60]

Dipindai dengan CamScanner

Perpaduan ini melahirkan corak *Buddha Ma*
Tantrāyāna yang sangat khas dan bisa diwujudkan dala
fisik, seperti candi Barabudur dan bentuk ritual upacara
Tantrāyāna sebagai paham filsafat dan agama mengajark
"*MA*" (*Mamsa, Matsya, Mada, Maithuna, Mudrā*), ya
praktek agama pembebasan melalui kekuatan magis. Pen
Pañca Tathāgata di dalam urutan-urutan di candi Ba
memperlihatkan bahwa konsep ini tidak jauh berbeda dengan
Brahmā di dalam ajaran Hindu (*Śiwa Siddhānta*)[61]. *Pañca*
atau *Pañca Dewata* menempati tiap-tiap arah mata angin
lambang *akṣara* tertentu yang disebut *Pañca Akṣara*. Pen
antara *Pañca Brahmā* dan *Pañca Akṣara* ini melahirkan fo
Na Ma Śi Wa Ya, yang sangat disucikan oleh pemuja Ś
Śiwa. Bangunan candi yang terdiri dari tiga bagian: *Kāma*
Rūpa Dhatu dan *Arūpa Dhatu* paralel dengan konsep *Tri*
atau *Tri Loka* di dalam ajaran Hindu: *Bhūr Loka, Bhwa*
dan *Swaḥ Loka*.

Dari kitab ***Sang Hyang Kamahāyānikan*** kita
mengetahui bahwa inti ajaran *Tantrāyāna* itu berpusat pada
Tathāgata, karena melalui *Pañca Tathāgata* inilah *yogi*
mensucikan pikirannya mejadi *jñāna*, dan dengan demikian
mencapai ke-*buddha*-an. Sehubungan dengan petunjuk ini,
di samping unsur yang tersirat dalam relief *Gandavyūh*
Bhadracari yang telah menunjukkan *Tantrāyāna*, unsur itu ten
juga akan ditunjukkan oleh pantheonnya.[62]

Arca-arca *Tathāgata* pada bagian empat pagar langkan
pertama, mulai dari yang mengahadap ke Timur berturut
adalah:

a. *Akṣobhya*, yang menghadap ke Timur, digambarkan d
sikap tangan *bhūmisparsa-mudra* (dengan tangan k
menyentuh tanah, tangan kiri dalam sikap *dhyāna*). S
tangan ini sama dengan ***Sang Hyang Kamahāyānikan*** (a

b. *Ratnasambhāva*, yang menghadap ke Selatan, digambarkan dalam sikap tangan *vara-mudrā* (mengajar, dengan sikap tangan kanan seperti *Aksobhya* namun dengan telapak tangan menghadap ke atas; sedangkan tangan kiri dalam *dhyāna*). Dalam ***Sang Hyang Kamahāyānikan*** disebutkan sebagai *varada* (a52).

c. *Amitabha*, menghadap ke Barat, digambarkan dalam *dhyāna-mudrā* (meditasi, dengan meletakkan ke dua tangan di atas pangkuan, dengan telapak tangan menghadap ke atas yang kanan di atas yang kiri). Sama dengan ***Sang Hyang Kamahāyānikan*** (a52).

d. *Amoghaśiddhi*, menghadap ke Utara digambarkan dalam *abhaya-mudrā* (menolak bahaya, tangan kanan sebatas siku dilonjorkan ke depan dengan telapak tangan dihadapkan ke depan serta ujung jari menunjuk ke atas; tangan kiri tetap seperti *dhyāna*). Sama dengan ***Sang Hyang Kamahāyānikan*** (a52)[63].

enempatan memperlihatkan bahwa pada setiap penjuru mata angin itempatkan arca-arca *Tathāgata* dengan konsep *pra dakṣiṇa*, yaitu engitari candi dengan selalu menempatkan arca di sebelah kanan. enempatan arca-arca *Tathāgata* juga terdapat pada pagar langkan ang ke lima.

Praśasti ***Kelurak*** yang dikeluarkan 778 Masehi secara jelas enyatakan unsur ke-buddha-an. Praśasti ***Kelurak*** ditulis dalam ahasa Sanskerta dan dikeluarkan dalam rangka pendirian suatu angunan suci agama Buddha, khususnya untuk pemujaan Mañjuśrī, salah satu perwujudan ke-buddha-an tertinggi. Bait 13, 4, dan 15 berbunyi:

13. *kīrttiṣṭambho'yam atulo dharmasetur anut-taraḥ*

Dipindai dengan CamScanner

rakṣārthamsarvasatvanam mamjuśrīpratimakṛtiḥ.

14. *atra buddhaśca dharmmaśca sanghaścantargata*
dṛṣtavyo dṛṣyaratne'smin smararati-nisudane.
15. *ayam sa Wajradhṛk śrīmān brahmā Wiṣṇurmaha*
sarvadevamayaḥ sūamī māmjuvāg iti giyate

(Santoso, 1975:125 dalam Edi Sed

Terjemahan:

13. (bangunan) penguat kejayaan, yang tiada bandingn adalah jembatan yang kokoh menuju *Dharma* (ajara benar) dilengkapi arca Mañjuśrī demi pemeliharaan s makhluk.
14. di situlah, terletak di dalamnya, berdiri baik *Buddha, D* maupun *Saṅgha* hendaknya dipandang, di (bangun yang merupakan permata yang indah, penakluk kenikmatan duniawi.
15. ia itu yang membawa *wajra* dan bercahaya (adalah) *B Wiṣṇu,* maupun *Maheśwara* (ia adalah) junjungan memperlihatkan diri sebagai segala dewa, (ia) dipuja nyanyian sebagai Mañjuwāg.[64]

Menurut Edi Sedyawati dari kutipan di atas dapat dipetik beb hal penting sebagai berikut:

1. Bahwa dewa-dewa tertinggi agama Hindu, yaitu *Tri* yang terdiri dari *Brahmā, Wiṣṇu* dan *Śiwa,* disebu dalam rangka memaparkan keagungan bangunan suc arca agama Buddha.
2. Bahwa kebudhaan tertinggi dalam hal ini dikat bersebutan Mañjūśrī atau Mañjuwag.
3. Bahwa bangunan untuk menempatkan arca Mañ disebut *kīrttiṣṭambha,* yang dapat berarti "tiang

memperingati atau menunjukkan kejayaan" atau "sesuatu yang memperkokoh atau menopang kejayaan".

4. Bahwa bangunan suci dengan arca Mañjūśrī itu merupakan jembatan (belaka) menuju (pemahaman dan penghayatan) kebenaran menurut ajaran agama Buddha.
5. Bahwa kebuddhaan tertinggi menaklukkan segala kenikmatan duniawi.
6. Bahwa Mañjūśrī bertanda *wajra,* yaitu penggambaran kilat atau permata yang paling keras.
7. Bahwa kebuddhaan tertinggi atau Mañjūśrī itu dapat mengambil bentuk segala dewata, termasuk *Brahmā, Wiṣṇu* dan *Śiwa.*
8. Bahwa dengan demikian dapat ditafsirkan bahwa pemujaan kepada Brahmā-Wiṣṇu-Śiwa hanyalah titik awal untuk menuju ke pengertian mengenai Mañjūśrī, dan lebih lenjut daripada itu ke pemahaman mengenai ajaran yang benar (*dharma*)[65].

Praśasti di atas memperlihatkan bahwa agama Buddha dianggap sebagai yang tertinggi. Praśasti ini dikeluarkan oleh dinasti Śailendra yang berkuasa pada waktu itu yang telah membangun tempat-tempat suci agama Buddha di kawasan Jawa Tengah. Candi-candi besar seperti Kalasan, Barabudur, Mendut, Pawon, Plaosan Lor, Plaosan Kidul didirikan oleh dinasti ini. Kemungkina besar pula candi Ngawen, Sajiwan dan lain-lain dibangun oleh dinasti ini. Yang menarik dicatat di sini adalah dewa-dewa *Tri Mūrti* agama Hindu: *Brahmā, Wiṣṇu* dan *Śiwa* menempati posisi yang baru di dalam agama Buddha.

Di Jawa Tengah juga dibangun candi untuk memuja Tārā dalam 778 Masehi yang dirujuk oleh kedua agama ini baik Śiwa maupun Buddha. Demikian juga identifikasi Dewa Pengetahuan

Dipindai dengan CamScanner

Buddha dengan *Tri Mūrti* Hindu. Sementara Mahendra
mengutip Bosch (1929:14) mengatakan di dalam praśasti
disebutkan raja dari wangsa Śailendra mengundang seora
dari Gaudidwīpa bernama Kumaraghosa sehubungan
pendirian arca Mañjuśri. Menurut Goris, Gaudidwīpa i
dengan Nalanda. Menurut Mantra, Gaudidwīpa itu terletak
bagian Timur[66]. Hal ini memperlihatkan peranan para pende
Śiwa maupun Buddha di dalam penyelenggaraan suatu ke
keagamaan. Nampaknya para pendeta tersebut sengaja di
dari India untuk memimpin suatu korban suci *(yajña)*.

Sarkar mengatakan jika kita mengkaitkan hubunga
pertukaran kebudayaan India ke Indonesia, yaitu hub
Nalanda-Śrī Wijaya-Śailendra-Barabudur dengan kompleks
Canggal-Dinoyo-Lara Jonggrang (Prambanan) kita akan s
kepada suatu justifikasi teoritis maupun generalisasi bahwa
abad ke-8 dan 9 Masehi sintesa religi itu telah berlangsung de
baik dan mantap. Buddha pada stupa terakhir pada candi Bara
pada sisi lain dan *liṅga* bukit Wukir dari Raja Sañjaya dan
pada candi Prambanan pastilah melahirkan atmosfir religius
kondusif bagi terjadinya sintesa dan evolusi tertinggi pem
Śiwa-Buddha[67]. Suasana kebudayaan Indonesia asli sebe
masuknya pengaruh India dipandang sebagai fasilitator yang
yang memungkinkan terjadinya sintesa ini. Menhir-menhir
sejarah sangat dihormati oleh orang-orang Indonesia
Pemasangan *liṅga* Śiwa di bukti Wukir pada tahun 732 M
nampaknya mencerminkan fenomena sintesa kedua sistem ag
ini.

Pada abad ke-8 di Jawa Tengah memerintah dua kelu
(wamsa), yaitu Sañjayawamsa dan Śailendrawamsa. Mereka hi
berdampingan. Keluarga Sañjaya beragama Hindu memuja S
sementara keluarga Śailendra beragama Buddha aliran *Mahāy*

ng bercorak *Tantrāyāna*. Dengan mengamati bahwa candi-candi
i abad ke-8 dan 9 yang ada di Jawa Tengah bagian Utara
rcorak Hindu, sedangkan yang ada di Jawa Tengah Selatan
rcorak Buddha, maka daerah kekuasaan keluarga Sañjaya ialah
gian Utara Jawa Tengah dan daerah kekuasaan Śailendra adalah
gian Selatan Jawa Tengah.[68]

Pada pertengahan abad ke-9 kedua *wamsa* itu bersatu
lalui perkawinan Rakai Pikatan dan Pramodawardhanī, raja putri
ri dari keluarga Śailendra. Rakai Pikatan telah membangun
rbagai bangunan suci Hindu. Kelompok candi Roro Jonggrang
au candi Prambanan sangat mungkin dibangun atas perintah raja
. Sedangkan Pramodawardhanī yang kemudian bergelar Śrī
ahulunan mendirikan bangunan-bangunan Buddha. Sangat
ungkin kelompok candi Plaosan yang Buddhistik didirikan atas
erintah Pramodawardhanī, karena pada candi tersebut didapatkan
ama Śrī Kahulunan dan Rakai Pikatan. Dalam dua buah praśasti
ertahun 842, Śrī Kahulunan meresmikan pemberian tanah dan
awah untuk menjamin berlangsungnya pemeliharaan Kamulan
Bhūmisambhara. Kamulan ini tidak lain adalah candi Barabudur,
ang mungkin sekali sudah didirikan oleh Samaratungga (ayah
ramodawardhanī) dalam tahun 824[69].

Dua candi utama ini, yaitu Prambanan dan Barabudur
engan candi-candi yang lebih kecil yang ada di areal sekitarnya
etapa memperlihatkan penguasanya yang memeluk agama Śiwa
an Buddha yang bisa hidup berdampingan secara serasi, seimbang
an harmonis. Hal ini memperlihatkan betapa kedua agama ini
elahirkan kebudayaan yang bernilai estetika, filsafat, arsitektur
an teknologi yang sangat tinggi nilainya. Ini tentu saja cerminan
emampuan nenek moyang bangsa kita di masa yang silam.

Masalah nama *'barabudur'*, (kadang-kadang ditulis *Boro-budur*), hilangnya stupa terminal candi Barabudur dan

Dipindai dengan CamScanner

hubungannya dengan wamsa Śailendra menarik dikaji.
ini masih menjadi misteri dan beragam teori telah dicoba
sarjana. Untuk menemukan kembali masalah ini.
Kayumvungan bermasa 824 Masehi dan ***Trui Tpusan*** ber
Masehi yang ditemukan dari daerah Kedu diyakini me
informasi yang berharga mengenai masalah Barabud
sarjana berpendapat bahwa praśasti ***Kayumvungan*** adala
fondasi Barabudur; sementara praśasti ***Trui Tpusan*** m
kepada institusi mengenai tiga konsep bagi *"kamulan*
sambhara". Praśasti-praśasti ini memberikan informasi m
nama-nama geografis penting berkaitan dengan wila
Praśasti ***Kayumvungan*** ditulis dalam metrum *Śra*
mempunyai beberapa catatan penting berhubungan dengan
Jawa. Ia mengacu kepada "tempat kedudukan *Wajraparyan*
di atas bukit". Ini juga telah menjadi pembahasan para
bahwa piagam ini berisi pemujaan kepada seorang
"berkedudukan di atas *Wajraparyankasana* besar di atas b
daerah Kedu. Bukit yang digambarkan seperti ini dengan s
dewa di atas puncaknya hanya cocok bagi Barabudur d
sebuah *stupa* dibangun dari bukit yang telah dihancurkan.

Mengenai kata *'kamulan'* disebutkan di dalam praśas
Tpusan diyakini bahwa kata ini berdasarkan sufiks
bermakna 'akar'. Jadi, ini bisa mengacu kepada sebuah ban
suci dimana sebuah *relic* disimpan pada akarnya untuk disu
disembah oleh masyarakat. Berkenaan dengan kata *'samb*
Prof. Sarkar sependapat dengan pandangan J.G. de Caspari
menyamakannya dengan kata *'barabudur'*. Sekarang
'sambhara' mengacu kepada *'barabudur'*, *'kamulan'*-nya atau
harus dicari dari sini. Sebuah bangunan dalam bentuk sebuah
terminal ada di sini, tetapi Barabudur tidak memberikan
tanda-tanda di bukit untuk menyimpan *relic*, dan pengga

nggalian telah mengeluarkan hal-hal yang tidak begitu bermakna
gi masalah ini. Nampaknya *relic* Buddhis dibawa ke sini dari
gara lain seperti halnya Anoratha, seorang raja Burma
elakukannya pada masa belakangan; ini pasti telah ditempatkan
dalam lubang arca pada stupa terminal. *Relic* mungkin
hubungkan dengan agama, seperti gigi, rambut atau tulang
uddha atau murid utama atau mungkin bisa benda-benda sekuler
erkaitan dengan pendiri sebuah dinasti. Arca semacam ini
arangkali dibuat dari emas atau perunggu karena ia dibangun oleh
enguasa dinasti Śailendra yang kaya.[71] Namun pendapat ini masih
isa dipertanyakan. Setidaknya Soekmono sendiri dalam
isertasinya di Universitas Indonesia membantah pendapat adanya
bu jenazah atau hal-hal yang dihubungkan dengan perabuan
enazah para raja-raja Jawa di zaman Jawa Kuno. Dalam
esimpulannya candi merupakan bangunan suci atau kuil.

Sementara Poerbatjaraka dan Stutterheim mengatakan
ahwa kata *'bara'* diturunkan dari kata *'vihara'* melalui bahasa
Melayu *'biyara'* yang berarti '*monastery*'.[72] Namun, Prof. Lokesh
Chandra menyatakan bahwa jika kata *'vihara'* diselidiki, terdapat
bentuk *collarteral* *'vahara'* dan kemudian berkembang menjadi
'bahar'. Kata dalam bahasa Indonesia *'bara'* dapat dilacak kembali
ke dalam *'bahara'*, sebuah *monastery* Buddhis. Ia menyimpulkan
bahwa *'Bara Budur'* bermakna *"new monasteries"* karena kata
'Budur' adalah sebuah istilah Tamil untuk sebuah tempat
kedudukan baru.[73] Sementara itu, Moens (1951:333) menyatakan
kata *'budur'* diturunkan dari kata bahasa Melayu *'budua'* (Skt:
'buddha') dan *'ur'* bermakna 'kota, kedudukan'.[74]

Berkaitan dengan identifikasi prinsip tertinggi pada termi-
nal Barabudur, kita harus bergantung pada bukti-bukti epigrafis
dan bukti lainnya. Dari data praśasti, nampak bahwa penguasa-
penguasa Śailendra adalah penganut Buddhisme khususnya bentuk

Dipindai dengan CamScanner

Wajrāyāna yang telah berkembang di Bengal dan kerajaan
India, yaitu ketika Dharmapala (770-810 Masehi) dan D
(810-850 Masehi) berkuasa. Nama raja dinasti Śa
diidentifikasi sebagai Indra telah membangun sebuah a
Tārā. Nampaknya ada hubungan dekat begitu juga hu
budaya antara Jawa dan Bengal selama masa Śailendra. H
hubungan matrimonial antara dua dinasti kerajaan
diinformasikan di dalam *Piagam Nalanda*.[75] Di s
mengadakan hubungan dengan dinasti Pāla, Śailend
menjalin hubungan dengan kerajaan Chala di India Selata

Terdapat bukti yang cukup untuk meyakini
Barabudur dibangun di atas prinsip-prinsip paham Waj
dipimpin oleh penguasa-penguasa Śailendra. Candi ini mem
relic dari pendiri dinasti Śailendra, di samping sebuah *replic*
semesta. Sebuah teks Jawa Kuno menyebutkan bahwa "Di
tubuh *stupaprāsāda* terdapat tempat Bhatāra Buddha, dalam
samadhi, ia bersemayam di sana". Dari bukti-bukti tak la
termuat di dalam kesusastraan, prasasti dan arkeologi Bara
nampak bahwa berbagai dewa ditempatkan di dalam sa
sactorum pada stupa terminal Barabudur. Arca-arca te
mungkin belum selesai (*unfinished* Buddha) yang d
menggambarkan *Dhyāni Buddha*, arca Buddha, *Wairo*
Wajrasattva dan *Wajradhara*. Prof. Sarkar berpendapat bahw
yang belum selesai Dhyāni Buddha dan stupa terminal asli
masuk ke dalam tempat ini. Atas permintaan penguasa-peng
saat itu, arca ini ditempatkan pada titik-titik kardinal. Oleh k
arca-arca duduk dalam *bhūmi-sparsamudra*, maka tidak dire
lagi ini mengacu kepada *Aksobhya* seperti Dhyāni-Dhyāni B
lainnya duduk dalam sikap *samādhi* (Amitabha), *dharma*
(Wairocana), *abhaya* (Amoghaśiddhi), dan dalam sikap
(Ratnasambhava)[76].

Hilangnya arca *Wajradhara* dari stupa terminal[77] Barabudur masih misteri. Arca *Wajradhara* dibuat dari emas dan bertindak sebagai *paladium* dinasti Śailendra. Nampaknya raja Jawa terakhir dari dinasti Śailendra ini kabur bersamanya ketika ia meninggalkan Jawa untuk tinggal di Sumatra. Ada kecurigaan perkawinan Pramodawardhanī (Wamsa Śailendra) dengan Rakai Pikatan (Wamsa Sañjaya) tidak sepenuhnya disetuji/direstui oleh seluruh anggota keluarganya. Perkawinan ini dinilai sebagai berakhirnya dinasti Śailendra dan oleh karena itu *paladium* di atas Barabudur diambil dan dibawa pergi. Sekarang pertanyaan muncul: Mengapa Balaputradewa mengambil membawa pergi arca ini? Alasan di belakang hal ini mungkin arca ini bertindak sebagai *paladium* dinasti dan sebuah *paladium* seperti ini atau *kuladevata* selalu memainkan peranan penting di dalam sejarah kuno. Kehilangannya berarti kehilangan proteksi dan mengisyaratkan hilang/selesainya keberlangsungan sebuah dinasti. Untuk alasan ini, penyerang-penyerang telah mencoba merampasnya sebagai sebuah hadiah yang paling berharga. Tradisi *paladium* masih kedengaran samar-samar di wilayah lain di Asia Tenggara, misalnya Jayavarmān II, seorang raja Hindu di Kamboja (808-850 Masehi) membangun arca *Devarāja*, yang berupa sebuah *Śiva-liṅga* di Phonom Kulen, sebagai *paladium* dinastinya. Penerus-penerus Jayavarmān membangun kuil-kuil yang indah lainnya untuk menyimpan *paladium*-nya. Kemudian ini secara berurutan berpindah bersama-sama raja-raja dari Hariharalaya (Roules) ke Bakheng, Koh Ker, Phimeankas, Baphuon, dan sebagainya.[78] Setelah Barabudur mengalami tiga kali rehabilitasi[79], bentuk stupa terminal, yaitu stupa teratas dan terbesar bentuknya rapat. Artinya, tidak ada ruang atau celah yang dapat digunakan untuk melihat arca utama, *Wajradhara* atau *Adi Buddha*. Hal ini banyak mengundang interpretasi dari kalangan arkeolog mengingat candi ini dalam keadaan terbengkalai,

Dipindai dengan CamScanner

tertimbu letusan gunung Merapi ketika ditemukan untuk p
kalinya oleh Sir Thomas Stamford Rafles, seorang G
Jendral Inggris pada 1811, ketika Indonesia dikuasai oleh
(1811-1816). Bagaimanakah bentuk stupa terminal ini ya
Namun secara filsafati dengan memperhatikan bentuk Ba
sebagai penjabaran konsep *Buddha Mahāyāna*, maka sem
di dalam stupa ini ada ditempatkan arca Dhyāni B
Wajradhara atau paling tidak ada ruang kosong di dal
layaknya bangunan sebuah stupa. Posisi ini merupakan posis
paling abstrak di dalam metafisikan *Mahāyāna* dimana dik
sebagai *parinirwāṇa*. Secara fisik bagian ini ditempatkan di
bagian paling atas bangunan disebut *Arūpadhatu*[27]. Sala
keunikan Barabudur sebagai candi, menumen spiritual orang
adalah tidak adanya ruang kosong atau bilik di dalam tubuh

Para sarjana sepakat bahwa Barabudur adalah se
replica alam semesta seperti diperlihatkan oleh kosmologi Bu
dimana gunung Meru merupakan salah satu elemen yang p
penting dari kosmos. Menurut sistem ini, alam semesta terdir
tiga wilayah: *Kāmadhatu* atau wilayah keinginan (*sphere of de
Rupadhatu atau wilayah bentuk (*sphere of form*), dan *Arūpad
atau wilayah tanpa bentuk (*sphere of formless*).[81] M
berdasarkan konsep ini candi Barabudur secara keseluruhan di
menjadi tiga bagian, yaitu bagian yang paling bawah dis
Kāmadhatu, di tengah (di atas *Kāmadhatu)* adalah *Rūpadhat*
yang paling atas adalah *Arūpadhatu*. Dalam kosmologi Hi
alam semesta ini juga dapat dibagi menjadi tiga wilayah/d
disebut dengan *Tri Bhuana* atau *Tri Loka: Bhūr* (alam bawah
alam *bhūta*), *Bhwaḥ* (alam tengah atau alam manusia), dan *S*
(alam atas atau alam dewa). Manusia dikatakan berada di an
dua kekuatan, yaitu antara kekuatan *bhūta* (material, non kesada
dan kekuatan dewa (kesadaran). Keduanya ini dapat mempenga

manusia sehingga dikatakan manusia itu sebagai ajang dewa maupun *bhūta* (*dewa ya bhūta ya*).

Bagian yang diakui sebagai bagian yang paling rendah bertindak sebagai dasar bangunan candi. Di bagian ini terpahatkan relief *Karmavibhāṅga* yang menggambarkan hukum sebab-akibat dengan penggambaran sorga dan neraka. N.J. Krom[82] mengemukakan bahwa terdapat delapan neraka agung yang disuratkan di dalam sumber-sumber tertulis yang dapat dibandingkan dengan relief-relief candi Barabudur. Kedelapan neraka itu adalah (1) *Sañjiva*, (2) *Kalasūtra*, (3) *Samghata*, (4) *Raurava*, (5) *Mahāraurava*, (6) *Tapana*, (7) *Pratapana*, dan (8) *Avici*. Sementara pada *Rūpadhatu* ditempatkan arca-arca *Boddhisatwa* dan *Dhyāni Buddha* dengan posisi menurut sistem kosmologi Buddha Mahāyāna. Pada *Arūpadhatu* berdiri stupa utama sebagai kedudukan *Dhyāni Buddha* atau *Bhaṭāra Adi Buddha*. Empat kebenaran Buddha (*Catur Arya Satyani*) dapat dicapai dengan melaksanakan jalan etika. Buddhisme *Mahāyāna* mengajarkan bahwa siapa saja yang ingin mencapai ke-*buddha*-an harus melewati sepuluh tahapan *Boddhisattva (Daśaboddhisattvabhūmi)*. De Casparis menyatakan bahwa Barabudur merupakan sebuah ekspresi filsafat *Dasaboddhisattvabhūmi* yang secara simbolis disimbulkan dengan sepuluh teras. Namun tak seorang pun dapat memasuki dunia ini tanpa pertama-tama melewati dua tahapan permulaan, yaitu *Sambharamārga* dan *Prayogamārga*, bagian dari dunia fana ini[83].

Candi Prambanan yang lokasinya tidak begitu jauh dari candi Barabudur yang dibangun pada abad ke-9 Masehi merupakan wujud konkrit dari candi aksara yang mengandung ajaran *Śiwa Tattwa*. Biasanya suatu candi dibangun bersamaan dengan candi aksara atas perintah atau dorongan raja, penguasa saat itu. Dengan memperhatikan relief di dinding-dinding candi Prambanan dimana

Dipindai dengan CamScanner

terdapat adegan atau fragmen Rāmāyaṇa dan arca-arca
di ceruk dalamnya, nampaknya ada paralelisme antara kons
tertuang di dalam teks dan candi atau bangunan suci sebag
konsentrasi raja bersama-sama dengan rakyatnya. Namun
konteks Jawa Timur tidak demikian halnya. Candi Pra
dikenal juga dengan nama Loro Jonggrang (artinya 'put
jangkung'). *'Prambanan'* mungkin saja berasal dar
'Parambrahmā', sebuah istilah yang mengandung makna
yang sangat dalam dalam ajaran Weda, khususnya kitab
upanisad dan juga ajaran *Śiwa Siddhānta*. Teks ***Bhuana Kos***
Śiwaistik yang dianggap tertua dalam tradisi pernaskahan
di Indonesia ada mengungkapkan prinsip tertinggi yang d
dengan *"Parambrahmā Mahāsūkṣma Śānta Parinirmala"*[84]. B
juga jika mengamati candi Barabudur yang Buddhistik, mak
mencurigai jika konsep dasarnya bersumber dari ajaran a
Buddha yang melandasi bangunan suci ini dicandikan di d
sebuah teks. Noerhadi Magetsari nampaknya jeli melihat feno
kultural-spiritual ini. Ia mencoba melakukan rekonstr
metafisika candi Barabudur berdasarkan kitab suci agama Bud
Mahāyāna Indonesia, yaitu teks ***Sang Hyang Kamahāyānik***
menemukan bahwa konsep *Mahāyāna-Mantrāyāna-Tantrā*
dalam kitab inilah yang menjadi landasan pembangunan c
Buddha terbesar ini. Kitab ini digubah menggunakan ba
Sanskerta dan Jawa Kuno di Jawa Timur pada masa pemerint
Mpu Sindok. Namun pertanyaan segera muncul mengenai
kedua bangunan spiritual ini dibangun.

Tabel 1. Distribusi Candi-candi Utama di Jawa Tengah

Candi-candi Hindu:

1. Dieng
2. G. Wukir

3. Gedong Songo
4. Lara Jonggrang
5. Sambi Sari
6. Banon
7. Pringapus
8. Kuning
9. Merak
10. Ijo
11. Barong
12. Selagriya
13. Pendem
14. Sukuh
15. Ceto
16. Ratu Baka.

Candi-candi Buddha

1. Kalasan
2. Sewu
3. Lumbung
4. Barabudur
5. Mendut
6. Pawon
7. Ngawen
8. Plaosan Lor
9. Sari
10. Banyuibo

(Sumber: Rahardjo, 2002: 245).

Dengan sudah terjadinya kontak kebudayaan antara India dengan Indonesia bahkan sejak permulaan tarikh Masehi arus pemikiran Śiwaisme dan *Tantrāyāna* juga berlangsung ke Jawa

Dipindai dengan CamScanner

dari West Bengal, seperti dilakukan oleh *Buddhisme*
Buddhsime Tantris, artinya ajaran Buddha yang sudah
pengaruh ajaran-ajaran *Tantrāyāna*, yaitu suatu aja
mengedepankan kekuatan *(śakti)*. Adalah menarik untuk
dari mana sekte Bengal, penganut paham-paha
mendapatkan inspirasinya. Sarkar lebih lanjut mengataka
jika kita mempelajari lembaran-lembaran logam tipis B
dari Raja Nārāyaṇapāla dari Bengal (tahun 854-908 Mas
nampak bahwa bentuk yang sedang berkembang dari Ś
dalam masyarakat Bengal sekarang adalah mazab *Pāśup*
nampaknya didirikan oleh Śrīkanthanatha, penulis Pingal
dan Lakulisa, yang barangkali muridnya. Keempat murid L
adalah Kusika, Garga, Mitra, dan Kaurusya yang se
menganut paham *Pāśupata* dan sering mereka disebutkan
Patañjali dalam formula sumpah lisan dalam praśasti-
berbahasa Jawa kuno. Ṛṣi-ṛṣi, seperti Kuśika dan yang
mengenal dengan baik *Pāśupata Yoga*. Pengikut-pengi
menggunakan abu, mengenakan pakaian terbuat dari kul
dan mempunyai rambut kusut. Pada zaman Hiuen-tsang,
telanjang dan biasa mengikatkan rambutnya dalam gulungan
pengikut-pengikut paham *Pāśupata* lainnya mengenakan p
merah, seperti dicerminkan dalam Kadambart, sebuah karya
oleh Bana, pada zaman Hiuen-tsang (pertengahan abad ke
Sejak *Pancakusika* (lima *kuśika*) membuat catatan pertam
dalam lempengan tembaga Kañca pada 860 Setelah Masehi
barangkali memegang suatu pandangan bahwa bentuk *Pāś*
Śiwaisme, yang merupakan bentuk tertua Śiwaisme sektari
dia, telah datang ke Jawa Tengah dari Bengal pada sekitar
sebelum 860 Setelah Masehi. Tanggal yang pasti tidak
ditentukan sekarang, tetapi Kern berpendapat bahwa sekte *Pāś*
mungkin telah hadir disini pada permulaan abad ke-5 *M*

etika Fa-hien mengunjungi Jawa. Dapat diingat bahwa musafir-
usafir Cina telah menemukan "heretik dan Brāhmana-brāhmana"
i Jawa. Kern berpendapat bahwa penggunaan istilah *"heretics"*
engacu kepada sekte *Pāśupata* , karena Hiuen-tsang juga
enerjemahkan paling tidak sebagian sekte *Pāśupata*. Sejalan
engan perjalanan sejarah yang panjang, sekte *Pāśupata* mungkin
elah mengalami perubahan-perubahan selama dua seperempat
abad ini. Dalam pertengahan abad ke-7 Masehi *Pāśupata*
merupakan sebuah sekte yang penting karena Hiuen-tsang mengacu
kepada *Pāśupata* sebanyak dua belas kali dalam perjalanannya.
Di bawah keadaan-keadaan ini kita dapat berpegang bahwa sekte
Pāśupata telah berkembang di Jawa paling sedikit pada 860
Masehi. Sebelum tahun ini, penguasa Pala bernama Dewapaladewa
(tahun 810-50 Masehi) telah berhenti masa jayanya, tetapi
kontaknya dengan *Suvarṇa-dvīpa* telah dibangun oleh perjanjian
Nalanda[86].

Tantrisme Śiwa dan *Buddha* telah berkembang antara abad
ke-8 dan ke-9 Masehi walaupun simbul-simbul yang diangkat
oleh masing-masing berbeda. Masing-masing mengembangkan
kekuatan mistik di dalam upayanya memahami hakikat tertinggi.
Elemen-elemen mistik dalam Tantrisme Buddha, seperti
Wajrāyana, Sahajāyana dan *Kalacakrāyāna* yang landasan
filosofisnya diberikan oleh *Yogāchāra* dan sistem filsafat
Mādhyamika berproses di bawah nama generik *Mantrāyāna* yang
dicerminkan dalam sebuah tinggalan arkeologis Jawa Kuno dari
abad ke-9. Terlepas dari ciri-ciri umum di antara mereka, *Tantra*
Śiwa dan *Tantra Buddha* menggunakan simbul-simbul yang
terpisah untuk menjelaskan mode-mode *sadhānā* yang rumit, sukar
dimengerti. Dalam cara ini, kedua dewa pada pokoknya---dalam
beberapa manifestasinya--menjadi identik tanpa kehilangan
individualitas mereka. Selanjutnya raja-raja juga kadang-kadang

Dipindai dengan CamScanner

menggunakan nama sebagai perpaduan dari kedua agama
diarcakan di dalam dua wujud, Buddhisme dan Śiwaisme
lebih lanjut mengatakan jika Buddhisme candi Ba
mencerminkan filosofi sekte *Wajradhara* dari Buddhisme d
pada candi Prambanan mencerminkan sekte *Pāśupata* , p
Tantra kedua dari kedua paham ini haruslah pertama-tama
di Jawa Tengah, kira-kira dalam abad ke-9 Masehi. Śiwaism
Prambanan kadang-kadang dijelaskan sebagai yang termu
dalam paham *Śiwa Siddhānta*, yang dapat dilacak setidak
pertengahan abad ke-9 Masehi. Mazab ini berkembang
dominan di daerah Tamil, India Selatan dan menyebar ke s
India. Tetapi hal ini masih diragukan jika ia cukup kuat mele
matriks teologis pada kompleks candi Prambanan
kesusastraan *Tantra Śiwa Jawa* yang ada sekarang dija
panduan, kancah khusus aktivitas paham *Siddhānta* adalah
Timur, barangkali dari abad ke-12 ketika mazab ini hidup dor
di India Selatan. Dalam pada itu, perkembangan *Pāśupata*
sistem *Śiwa Siddhānta* dari sebuah perspektif doktrin dan s
dan cerita tentang interelasi mereka harus dilacak di India sebe
masalah-masalah *Tantrisme Śiwa* di Jawa dapat akh
dituntaskan. Hal ini nampaknya menjadi penting terlepas
penelitian-penelitian penting telah dilakukan oleh beberapa sar
Dengan demikian *Śiwa Siddhānta* dan *Pāśupata* sebagai se
sekte di dalam Śiwaisme secara nyata telah mengadakan perpa
di Jawa Tengah. Hal ini jarang terjadi di India . Mazab *Paśu*
yang dianggap tertua diantara mazab-mazab Siwa lain
berkembang di daerah Gujarat, sedangkan *Śiwa Siddhānta* di Ta
Nadu (India Selatan). Masing-masing mazab ini hidup ber
sendiri tanpa adanya upaya untuk saling mendekati apalagi un
bersatu.

Di Jawa Tengah perpaduan antara kedua ajaran itu te

rjadi. Mahendra dengan mengutip Semadi Astra (1977: 128)
enguraikan bukti-bukti epigrafis secara terperinci sebagai
erikut:

1. Terdapat peninggalan-peninggalan Śiwaistis dan Buddhistis di dataran tinggi Śiwa (di sebelah Selatan dan dataran tinggi Ratu Boko).
2. Letak candi-candi Śiwa yang berdekatan di daerah sekitar Prambanan, yaitu candi Lorojongrang (*Śiwa*), candi Bubrah, Lumbung, Sewu (*Buddha*), candi Banon (*Śiwa*), dan Mendut, Pawon, Barabudur (*Buddha*).
3. Isi praśasti Kelurak (782 Masehi) yang menyatakan pemujaan *Mañjuśri* yang melambangkan *Tri Ratna* pada hakikatnya disamakan dengan dewa-dewa *Tri Mūrti.*
4. Adanya ucapan *Om Namas-Śiwaya Namo Buddhaya* pada permulaan praśasti Taji (tahun Sanjaya 174, kira-kira sama dengan 906 Masehi).
5. Adanya tulisan singkat yang berbunyi "*stupa Śrī maharaja rakai pikatan*" yang tertulis pada sebuah stupa di kompleks candi Plaosan.
6. Isi praśasti Sojomerto yang menyebutkan nama Dapunta Selendra. Praśasti itu dimulai dengan kalimat "*namas-Śiwaya*". Ini berarti tidak selalu raja-raja Śailendra beragama Buddha, demikian pula tidak selalu raja-raja Sanjaya beragama Śiwa"[87].

Tantrisme India, baik Buddha maupun Śiwa meletakkan penekanan yang sangat besar pada kekuatan psikis atau super natural. Praktek-praktek yang memperlihatkan kekuatan tanaga super natural menjadi ciri khas mazab ini. *Tantrāyāna* sering dicap secara negatif di masyarakat sekarang karena pengikut-pengikutnya suka memperlihatkan kemampuan super natural untuk membuat orang

Dipindai dengan CamScanner

lain celaka atau menderita bahkan meninggal dunia; di
kuatan positif yang dihadirkan untuk tujuan-tujuan k
Sarkar mencatat teks-teks Buddha sungguh berbicara
kekuatan-kekuatan itu melibatkan kapasitas "mempro
bayangan seseorang buatan pikiran, menjadi tidak dapa
oleh mata, menembus benda-benda padat seperti d
menembus dasar padat seolah-olah cair, berjalan di atas air,
di angkasa, menyentuh matahari dan bulan, naik ke surga
yang lebih tinggi, dan sebagainya. Sesuai dengan kitab
Pitaka, murid sang Buddha sendiri, Bharadvaja dilaporkan
di angkasa secara ajaib dan membawa turun mangko
permintaannya yang dipegang menyendiri oleh S
Kepercayaan terhadap kekuatan-kekuatan super natural s
itu juga dicerminkan dalam kesuśastraan Jawa Kuno. Pada
1365 Masehi di kerajaan Majapahit dipercaya bahwa pemb
kerajaan Airlangga dipengaruhi oleh "Mahāyānabrata, sec
guru dalam paham Tantra, seorang "guru yogi" disebut Bha
Ia telah terbang di angkasa, menentukan batas wilayah n
dengan "air kendi dari angkasa". Pencapaian kekuatan super
ral atau pemrolehan *siddhi-siddhi* yang berbeda-beda adalah
salah satu tujuan utama praktek umum *Tantra Śiwa*[88].

Sesuatu yang bisa hidup berdampingan apalagi i
melakukan pendekatan-pendekatan pastilah hidup dalam suas
damai dan penuh toleransi. Aproksimasi antara Śiwaisme
Buddhisme dan identifikasi dari dua kedewataan pokok dari ke
sistem religi ini, mengantarkan kepada terjadinya banyak toler
Toleransi merupakan syarat mutlak antara kedua sistem bisa sa
berkomunikasi di dalam rangka memahami misteri alam semes
Suasana kejiwaan alam pemikiran Indonesia sangat positif di dal
hal toleransi. Orang-orang Indonesia sejak zaman kuno diajarka
agar saling menghargai, menghormati hidup bertetangga deng

aik. Keberbedaan bukanlah faktor pemecah belah, namun
ebaliknya merupakan faktor pemersatu. Barangkali keadaan ini
elihatan lebih besar dari yang ada di India.

Memasuki abad ke -11 Masehi, jika tidak lebih awal, di
ndia Buddha telah diadopsi ke dalam dewa-dewa Hindu sebagai
alah satu dari sepuluh *awatara* Wiṣṇu dan Jayadewa, pujangga
stana raja Lakṣmaṇasena dari Bengal (1179-1205),
mempersembahkan sebuah puisi indah ke hadapan kesepuluh
awatara Wisnu, dimana Buddha adalah *awatāra* terakhir. Tetapi
idak ada kuil (*mandira*) Śiwa dapat mengakomodasi keduanya
paik Śiwa maupun Buddha dalam satu dan tempat yang sama.
Kehadiran mereka terbatas pada hidup saling bertetangga tanpa
saling mengangganggu. Terlepas dari identifikasi ideologis dari
Śiwa dan Buddha, tidak ada upaya yang serius untuk
menerjemahkan ide-ide ke dalam realitas seperti halnya yang terjadi
di Jawa dan Bali. Spirit toleransi ini secara meluas dicerminkan
dalam kesuśastraan dan praśasti-praśasti Jawa kuno. Kitab ***Sang Hyang Kamahāyanikan*** mengatakan[89]: *Buddha tunggal lavan Śiwa*, yaitu Buddha dan Śiwa adalah satu. Spirit luas toleransi dan persamaan diteruskan pada catatan-catatan yang dikeluarkan oleh Raja Airlangga tahun 1034 Masehi, dimana praśasti ini memberikan penghormatan yang sama kepada *Mpungku Śiwa-Sogata-Ṛṣi*. Dapat diingat dalam hubungan ini bahwa penobatan Raja Airlangga di Jawa Timur untuk menduduki takhta diperkuat dengan anugrah rsi-rsi *Brāhmāna, Śiwa dan Buddha*. Menurut spirit ini, penulis praśasti Keboan Pasar tahun 1042 Masehi menuliskan pada bagian penutup praśasti tersebut, penghormatan diberikan tidak hanya kepada Buddha, tetapi juga *Śiwa, Ṛṣi* dan *Brahmāṇa*.

Sarkar mencatat bahwa kesenian Jawa juga mencerminkan fenomena ini. Dapat diingat bahwa Raja Wiṣṇuwardhana diarcakan setelah wafat, dengan arca Śiwa dalam *dharma* pada Waleri dan

Dipindai dengan CamScanner

dengan arca Sugata pada candi Jajaghu atau Jago. B
halnya dengan raja Kṛtanegara, setelah ke
dimasyarakatkan di dalam wilayah-wilayah Śiwa-Budd
disimbulkan dengan sebuah arca Śiwa-Buddha menyim
raja yang telah wafat. Di Bali juga sekarang fenomen
secara jelas dapat dilihat; Buddha dipandang di sana se
Śiwa. *Stuti-stuti* pendeta Buddha di Bali mempunya
Śiwa yang cukup banyak. Hooykaas telah meneliti stu
stawa baik dari Buddha, maupun Śiwa. Dalam upa
penting kita selalu menemukan empat pendeta Śiwa
pendeta Buddha, dimana yang terakhir duduk meng
Selatan dan keempat pendeta Śiwa menghadap ke arah
lainnya dan menempati tempat duduk di tengah. Sejal
pandangan ini, dalam upacara perabuan pangeran raja
dari kedua sekte ini dicampur bersama-sama[90]. Dalam
upacara *yajña dipuput* oleh pendeta Śiwa-Buddha.

Śiwa tidak diragukan lagi adalah Tuhan. Jika d
adanya, dalam manifestasi *liṅga*-nya, ia diidentifikasi deng
hir-menhir pra sejarah atau *susukulumpang* Jawa; dan
Buddha ia dapat diuji identifikasinya dengan Wiṣṇu atau H
ini juga mengantarkan bagi pertumbuhan pemujaan *Har*
dimana representasi-representasi ikonografisnya ada baik
maupun di India. Arca-arca *Hari-Hara* telah ditemukan pada
bagian India dari masa Gupta dan seterusnya. Beberapa
mencolok dapat dilihat di India Museum, Calcutta (se
Kholkata). Dalam satu ikon campuran *Hari-Hara*, Buddh
Sūrya juga diwujudkan pada sisi-sisinya. Arca yang
mencengangkan menggambarkan *Hari-Hara* di Jawa dite
di candi Simping. Hal ini diyakini menyimbulkan raja Kṛta
Tetapi dalam sketsa perwujudannya, penekanan lebih
diletakkan pada elemen Śiwa. Jadi, hal ini membuktikan

gi bahwa Śiwa merupakan yang teragung dari dewa-dewa
dia[7]. Konsep *Nawa Saṅgha* yang sudah ada di Jawa Tengah
ecara jelas menempatkan Śiwa sebagai pusat kosmogoni dan
osmologi Hindu.

. Jawa Timur

Setelah Jawa Tengah, Jawa Timur mempunyai nilai yang
stimewa di dalam perjalanan sejarah dan filsafat agama Śiwa dan
gama Buddha. Betapa tidak, di sinilah penyatuan itu benar-benar
erjadi. Pergeseran pusat kekuasaan sekarang bergerak ke Jawa
Timur. Di sinilah ajaran *Tantrāyāna* berkembang secara pesat.
Perpaduan yang berjalan harmonis ini ada di Jawa Timur yang
sudah kelihatan sejak pemerintahan raja Sindok (929-947 Masehi).
Sindok dikatakan sebagai raja yang memindahkan pusat kekuasaan
dari Jawa Tengah ke Jawa Timur. Berdasarkan catatan efigrafis,
Sindok adalah raja yang sangat toleran terhadap agama Śiwa dan
Buddha. Raja ini mengeluarkan praśasti terbanyak selama masa
pemerintahannya. Koalisi agama Śiwa dan Buddha nampak dalam
kehidupan kerajaan. Masa Kediri dan dilanjutkan dengan masa
Majapahit menyediakan suasana yang kondusif bagi kedua agama
ini terus melakukan pendekatan-pendekatan ke arah penyatuan.

Walaupun pada abad ke-13 Jawa Timur diwarnai dengan
berbagai pertikaian politik berdarah, namun kehidupan keagamaan
nampaknya terus berjalan sebagai mana biasa. Kehidupan agama
diwarnai dengan adanya sinkritisme antara agama Śiwa dan Bud-
dha. *"... the religious life of the Singhasari dynasty may be char-
acterized as syncretic, a claim first advanced by Kern (1888), with
his paper addressed to the subject of "de vermenging [merging]
van Śiwaisme en Buddhisme op Java"* [92]. Kisah naik takhtanya
ken Angrok sebagai raja Śinghasari diwarnai dengan pertumpahan
darah. Dinasti Śinghasari dibangun pada 1222 dengan naiknya Ken

Dipindai dengan CamScanner

Angrok mengalahkan Krtajaya. Karir politik Ken Angrok
ketika ia berhasil membunuh Tunggul Ametung, bupati
Ia melakukan pembunuhan ini karena ia ingin mengawi
yang sangat cantik bernama Ken Dedes. Namun tidak
lama, Ken Angrok dibunuh oleh Anusapati, putra
Ametung yang naik takhta pada 1227. Anusapati dibu
Tohjaya, anak Ken Angrok yang naik takhta pada 124
setahun setelah naik takhta, ia dibunuh oleh putra A
bernama Wiṣṇuwardhana yang berhasil membangun k
dalam kehidupan politik (1248-1268). Ia mampu menyat
Timur menurut praśasti Djoko Dolog (1289). Ia digant
putranya Kṛtanegara (1268-1292). Oleh karena ada pe
antara dua putra, maka Jawa Timur dibagi menjadi dua
oleh Mpu Bharadah, penasihat Erlangga. Kedua ba
bernama Daha/Kadiri/Pañjalu yang ada di wilayah Barat d
Jawa Timur, dan Kahuripan/Janggala di Tengah dan Timur
era Kadiri (1048-1222) perkembangan seni, śāstra
membanggakan seperti dikisahkan dalam sejumlah pr
Kṛtanĕgara pada 1292 diserang oleh Jayakatwang di istanan
gugurnya Kṛtanĕgara bersama-sama dengan banyak pendet
dan pendeta Buddha yang mempunyai hubungan yang sang
dengan kerajaan. Kerajaan dipulihkan kembali oleh Raden W
yang berhasil memperdaya tentara Kublai Khan yang meny
Jayakatwang. Ketika pasukan Kublai Khan meray
kemenangannya, Raden Wijaya menyerang mereka dan be
mengalahkannya. Ia mendirikan dinasti baru bernama Maja
yang memerintah dengan *nama abhiseka* Krtara
Jayawardhana.[93] Dinasti Majapahit berjaya selama 194 t
(1292-1486). Jadi, Raden Wijaya adalah seorang *wamsa k*
pendiri sebuah dinasti baru, dinasti Majapahit.

Faktor-faktor apa kiranya mendorong kedua agama

yatu, kiranya perlu kita renungkan dengan melacak akar
aya dan alam pemikiran Jawa Timur sebelum masuknya
garuh Hindu dan Buddha. *Tantrāyāna* sebagai perekat kedua
ma ini dapat dilacak di dalam sejumlah praśasti dan teks-teks
bahasa Jawa Kuno. I.B.M. Mantra mengatakan: *"Thus in later*
iod both cults of Mahāyāna Buddhism and the cult of Śiwa
re deeply imbued with Tantric influence and this brought them
ser together. This was the characteristic of the religion of the
st-Javanese period"[94] (Jadi pada masa berikutnya kedua agama
ddhisme Mahāyāna dan Śiwa sangat dipengaruhi oleh *Tantra*
d ini menyebabkan mereka lebih mendekat. Inilah karakteristik
ama pada masa Jawa Timur). Sindok pemeluk agama Śiwa,
mun Kitab ***Sang Hyang Kamahāyānikan*** yang bersifat
uddhistik lahir di dalam masa pemerintahannya. Śrī Sambhara-
ryyawarana dari Wanjang dikatakan telah merivisi buku panduan
aum Mahāyāna ini, yaitu ***Sang Hyang Kamahāyānikan*** pada masa
emerintahan Sindok. Pengarang ini juga dikatakan menulis buku
Vajra-dhatu Subhuti-tantra. Buku ini merupakan buku favorit raja
rtanĕgara yang terkenal mempraktekkan ajaran *Wajrāyāna*.
eranan raja Sindok penting karena melahirkan guru Tantrik Śrī
ambharasūryya-waraṇa dari Wanjang. I.B.M. Mantra mengatakan
ahwa oleh karena belum ada bukti-bukti ia mendapat pengaruh
jaran *Tantrāyāna* langsung dari India, nampaknya ia
mengembangkan sendiri ajarannya yang berakar pada ajaran-ajaran
Tantrāyāna di Jawa Tengah seperti diperlihatkan oleh praśasti
Kalasan. Demikian juga perkembangan *Tantra* pada masa Śingasāri
dan Majapahit[95]. Krom lebih lanjut mengatakan bahwa *Tantrāyāna*
di Jawa Timur merupakan kelanjutan dari yang sama di Jawa
Tengah. Adalah Buddhisme pada masa wamsa Śailendra
membentuk dasar-dasar perkembangan Tantrisme di Jawa Timur[96].
Sir Charles Eliot mensejajarkan dengan karya-karya Tantris Ne-
pal. *Tri Mūrti* dewa-dewa Hindu: Brahmā, Wisnu dan Śiwa

Dipindai dengan CamScanner

menurut ***Sang Hyang Kamahāyānikan*** merupakan
dha Wairocana. Kemudian konsep "Pañca M
dilaksanakan oleh penganutnya, seperti *Mada* (m
Mamsa (daging), *Matsya* (ikan), *Mudra* (gerak tange
dan *Maithuna* (hubungan seks) ditambahkan lagi cak
rahasia laki-laki maupun wanita secara bersama-s
suatu lingkaran mempraktekkan ritus-ritus yang
bersifat opensif.[97]

Karya penting lain pada masa berikut
Kuñjarakarṇa yang diacu oleh Prof. Kern termasuk k
ke-12, tetapi Juyboll menempatkan karya ini pada abad
berarti ditulis pada masa kerajaan Majapahit. Kitab ini
karya seorang penganut ajaran *Mahāyāna* dan ajaran
di dalam bentuk cerita. Di dalam karya inilah kita m
bahwa Wairocana dianggap sebagai Śiwa dan Buddha
Teks ***Kuñjarakarṇa*** digubah oleh Mpu Dusun[98].

Guru Tantrāyāna lain yang terkenal adalah Mp
yang hidup pada masa pemerintahan raja Erlangga
pangeran asal Bali dan memerintah Jawa Timur (
Masehi). Namanya dicatat dalam beberapa dokumen
kitab ***Nāgarakṛtāgama*** 68, 2-5 disebutkannya d
hubungannya dengan kewajiban yang diberikan kepada
Airlangga untuk membagi kerajaannya menjadi dua bag
diberikan kepada dua putranya. Dengan membawa sebu
Mpu Bharada terbang ke angkasa dan mencurahkan is
tersebut ke bumi untuk memisahkan wilayah kerajaan me
bagian sesuai perintah raja Airlangga. Mpu Bharada
bhagawānta (pendeta istana) raja Erlangga. Ia melaksanak
ini dengan baik dan berhasil.

Di dalam cerita ***Calon Arang*** yang sangat terkenal
nama Mpu Bharada juga dihadirkan sebagai tokoh, pahlawa

ampu mengalahkan Walu Nateng Dirah, seorang janda yang
enerapkan ilmu hitam. I.B.M. Mantra mengatakan bahwa dari
rita ini kita bisa membayangkan agama yang dianut oleh
asyarakat pada masa itu, yaitu agama Śiwa-Buddha yang
rkarakter *Bhairawa*[100].

Pengarcaan Bhīma yang banyak ditemukan di Jawa dan
ga di Bali merupakan ciri nyata berkembangnya ajaran *Bhairawa*.
hīma di sini bukanlah dimaknai sebagai tokoh Bhīma di dalam
iracarita ***Mahābhārata,*** namun yang dipentingkan di sini adalah
fat-sifatnya yang memperlihatkan kekuatan, kehebatan, kesaktian.
isiknya kekar, berotot, berkumis tebal, memiliki kuku panjang
ada ibu jarinya yang dikenal dengan sebutan *pañchanaka,*
engenakan kain *poleng bang bintulu* dan memiliki senjata utama
erupa gada. Namun dalam bentuk arca yang ditonjolkan bagian
elamin yang kadang-kadang dalam posisi ereksi dengan ukuran
ang terlalu besar bila dibandingkan degan ukuran tubuhnya
endiri, misalnya pada arca Bhīma dari Trenggalek yang kini
enjadi koleksi Mesuem Mpu Tantular. Pernah juga dilaporkan
danya arca Bhīma yang penisnya diberi tonjolan di kanan kirinya,
mirip seperti *liṅga* yang berbentuk penis di candi Sukuh dan
Ceto[101]. Tokoh Bhīma ini dijadikan perwujudan ajaran *Bhairawa*
mengingat kualitas spiritual yang dimiliki dan sangat dekat dengan
karakter ajaran *Bhairawa Tantra* yang menekankan pada kesaktian
dan magis. Karena kekuatan itu banyak cerita pewayangan di Jawa
mengisahkan tokoh Bhīma ini, misalnya *Bīma Bungkus* yang
mengisahkan keajaiban Bhīma pada saat lahirnya; *Pandu Papa*
mengisahkan perjalanan Bhīma menyelematkan Pandu, ayahnya
dari siksa neraka; *Nawaruci/Dewaruci* yang mengisahkan upaya
yang penuh rintangan mendapatkan air kehidupam (*amṛta*) di dasar
samudra. Di Bali sendiri tokoh Bhīma ini dikisahkan di dalam lakon
Bhīma Swarga.

Dipindai dengan CamScanner

Para peneiliti di bidang arkeologi telah
penelitian mengenai keberadaan arca bercorak Bha
arca Bhīma dijumpai di daerah-daerah pegunungan, d
di sekitar gunung Lawu (Sukuh, Ceta), lereng g
(Penampihan), lereng gunung Kawi (Pagersari), lere
Kelud (Candi Poh), Banyuwangi (Wana Aseh),
(Tengger), lereng gunung Arjuna dan lereng
Penanggungan.[102]

Tokoh ini muncul pada periode Jawa Timur b
periode-periode sebelumnya belum pernah ditemuk
memberikan suatu tanda bahwa perkembangan ajaran
nampaknya berkembang pesat pada periode Jaw
khususnya pada masa Majapahit akhir pada abad ke-15

Tabel 2 Distribusi Candi-candi di Jawa Timur

Candi-candi Hindu

1. Badut
2. Songoriti
3. Jalatunda
4. Selomangleng Kediri
5. Gunung Gangsir
6. Belahan
7. Panataran
8. Bara
9. Sawentar
10. Kidal
11. Jawi
12. Singhasari
13. Kalicilik
14. Tikus
15. Dermo

6. Pamolan
7. Pari
8. Tegawangi
9. Surawana
10. Bangkal
11. Panampihan
22. Gambar
23. Sumberjati
24. Gambarwelan
25. Ngetos
26. Kotes
27. Penanggungan.

ndi-candi Buddha

1. Candi Lor
2. Jago
3. Jabung
4. Gayatri
5. Sangrahan
6. Bayalangu

(*Sumber: Rahardjo, 2002: 251*).

Aliran *Bhairawa* ini berkembang hingga ke Bali. Sekte ini
ernah berkembang di sini dan bekas-bekasnya masih dirasakan
ingga sekarang. Agama Hindu yang berkembang di Bali diwarnai
iga oleh praktek-praktek ajaran *Bhairawa*. Raja-raja Bali di dalam
engendalikan kerajaan (*angreh praja*) menerapkan ajaran ini.
Kawiśeṣan, *kanuragan*, kekuatan magis dan sejenisnya menjadi
iri khas ajaran ini. Arya Damar, leluhur raja Badung dikenal
ebagai raja yang menerapkan ajaran *Tantrāyāna*, sekte *Bhairawa*
Bhīma. Bukti-bukti ini, antara lain dapat dilihat dalam sebuah

Dipindai dengan CamScanner

relief di sebuah pura di Grenceng, kota Denpasar
Maospahit[103]. Upacara *Mĕdatĕngan* atau *Kiñcangkiñ*
umumnya dilaksanakan pada malam terakhir upacara
pura-pura di wilayah kerajaan Badung, atau di sekitar
dan biasanya dilaksanakan pada malam hari, yaitu
Pĕnyinĕban dalam rangkaian upacara *Piodalan* merupak
adanya pengaruh ajaran ini. Orang suci yang memimpin
ini juga khusus, bukan pendeta Śiwa, tetapi seorang *sadĕg*
berasal dari kata '*sadhaka*'). Kebiasaan duduk di atas
jenazah (*layon*) yang diusung menuju ke *śetra* (kuburan) juga
bukti adanya pengaruh *Tantrāyāna* bahwa di masa yang
penguasa daerah ini menerapkan ajaran *Bhairawa Bhīma*[104].
di atas usungan jenazah (*layon*) dalam rangkaian upacara
Yajña merupakan wujud dari praktek pemujaan kepada Bh
Durga di kuburan. Praktek seperti ini dikenal dengan
smasanagama di dalam ajaran *Tantrāyāna*. R. Goris[105] menge
kehidupan agama Hindu di Bali dimana pada zaman dulu
pernah berkembang sejumlah sekte, satu di antaranya ad
Bhairawa. *Bhairawa* adalah suatu sekte Durgā dari aliran Tan
kiri (*wama śakta*). Goris lebih lanjut menyebutkan sejumlah bu
yang sangat berkaitan dengan praktek ajaran *Bhairawa*, seper
adanya bangunan *candi* dan pemujaan kepada Bhaṭārī Durg
sebagai *śakti* Śiwa. Durgā dipuja di pura Dalĕm Pĕmuwun ata
kuburan (*śetra*). '*Candi*' dalam pengertian ini berbeda dari yang
ada di Jawa. Di Bali '*candi*' adalah bangunan pintu memasuki
sebuah pura (tempat suci) yang bentuknya terbelah dua dikena
dengan nama *candi bĕntar*. *Candi* biasanya dibangun pada gapura
paling luar, sementara yang agak ke tengah (yang dekat dengan
pelinggih utama) adalah *padurākṣa* yang bentuknya tertutup dan
beratap sesuai dengan seni arsiteknya. *Padurākṣa* ini mirip dengan
gopuram pada *mandir-mandir* di daerah Tamil Nadu atau India

elatan. Jadi, ada dua gerbang atau gapura: yang luar dan dalam.
andi menyimbulkan ambang batas memasuki alam "dalam" atau
ang lebih dalam (*dalĕm*) yang bersifat rahasia (*rahaṣya*). Dengan
angunan ini siapa saja yang ingin masuk ke dalam pura diingatkan
kan betapa makna *candi bentar* bagi perjalanan rohani menuju
edalaman rohani. Sementara *padurākṣa* lebih banyak menekankan
ada unsur positif, kemegahan, keagungan. Di sini aspek positif
dan negatif dipadukan, bukan salah satu dari mereka disisihkan.
Ini merupakan ciri khas pemikiran orang-orang Bali dimana mereka
mengambil hal-hal terbaik dari mana saja dan dipadukan secara
harmonis, selaras dan seimbang. Barangkali ini dapat dikatakan
juga sebagai sinkritisme. Ajaran ini berkembang sekitar abad ke-
13 Masehi. Ajaran ini juga dibuktikan dengan adanya arca
Bhairawa Bhīma di Pura Kebo Edan, Pejeng, Gianyar Bali. Wujud
Bhīma dipahatkan sedang menari kakinya menginjak mayat,
mukanya tertutup (memakai masker) atau topeng. Sikap tarinya
bernama *alida*, falus (kemaluan laki-laki) kelihatan dan mengarah
ke kiri. Arah ke kiri bermakna *Niwrtti* dan apabila ke kanan
bermakna *Prawrtti*. Lebih lanjut hal ini mengisyaratkan adanya
dua paham dalam ajaran ini, yaitu aliran kiri (*Pĕngiwa*) dan kanan
(*Pĕnĕngĕn*). Dalam perkembangan aliran *Bhairawa* di Bali
keduanya berkembang. Ada sejumlah golongan yang dapat
dimasukkan ke dalam *Bhairawa* tergolong *Niwrtti Yoga* (*Pĕngiwa*),
ini antara lain, (1) *wĕgig* (bagian *pĕpasangan*), (2) *tĕluh* (berwujud
binatang), (3) *lĕyak* (berupa api pada malam hari), *trañjana*
(memungkinan terbang di angkasa). Sementara golongan *Prawrtti*
Yoga (*Pĕnĕngĕn*) antara lain (1) *pragolan, panggul* (misalnya
semacam ikat pinggang dan sejenisnya), (2) *pĕngasih pĕngĕnduh,*
(3) *pĕnglantih*, (4) *pĕngeger*, (5) *pĕmalyanan*. Kedua aliran ini yaitu
Pĕngiwa dan *Pĕnĕngĕn* semuanya memuja *Śakti*, yaitu Dewī/
Bhaṭarī Bhairawī, nama lain Dewī/Bhaṭarī Durgā. Dewi adalah

Dipindai dengan CamScanner

Sakti-Nya Śiwa dalam wujudnya yang menyeramkan, meng
menakutkan. Parwati atau Uma adalah *śakti* Śiwa dalam wu
yang damai (*śanta*). *'Śakti'* di sini diterjemahkan se
'kekuatan', 'tenaga'. Kebanyakan prakteknya dilakukan
malam hari dan hari-hari tertentu menurut perhitungan ka
Jawa-Bali, misalnya Kajĕng Kliwon. Ajaran ini bersifat ra
diberikan kepada murid kerohanian *(śiṣya)* tertentu saja.

Aliran *Bhairawa* nampaknya sangat digemari oleh peng
Hal ini dipelajari untuk kepentingan menjaga kesta
pemerintahan dan kesejahteraan masyarakat.

Ada jenis-jenis paham *Bhairawa*: (1) *Bhairawa Kala C*
yaitu suatu ajaran *Tantrāyāna* dimana unsur Buddh
(Mahāyāna) lebih dominan dari pada unsur-unsur Śiwaisme
Kṛtanĕgara (Śinghasāri) dan Adityawarmān (Sumatra), le
Arya Dhamar dikatakan mempraktekkan ajaran ini. (2) *Bhai*
Bhīma adalah ajaran *Bhairawa* dimana unsur-unsur Śiwa
dominan. Kebo Parud dan Arya Damar (Bali) mempraktek
ajaran ini. (3) *Bhairawa Heruka* yaitu ajaran *Tantrāyāna*
terdapat di Padang Loco (Sumatra) dimana unsur-un
kebudayaan asli Nusantara lebih dominan. Pengikutnya be
diketahui secara jelas.

Aliran tersebut mungkin berkembang sebagai akibat ada
hubungan politik dengan kerajaan Śinghasāri di Jawa Timur
masa pemerintahan raja Kṛtanĕgara yang menerapkan aja
Bhairawa[106]. Dalam ajaran ini Śiwa dipuja dalam wujudnya
hebat yang disebut Durgā[107]. Durgā dilukiskan sebagai kekua
yang menakutkan, menyeramkan. Durgā adalah *sakti*-nya Ś
yang di-*sthana*-kan di pura *dalem pĕmuwun*. Sementara kekua
(*sakti*) Śiwa dalam aspeknya yang damai, cantik, lem
diwujudkan dalam bentuk Parwati.
Nama Mpu Bharadah juga disebutkan di dalam praśasti berbah

Sanskerta yang ditemukan di atas sebuah arca Mahakṣhobya di Simpang, Surabaya.[108] Mpu Bharadah, *bhāgawanta* (pendeta istana) raja Erlangga di Jawa Timur dikatakan pernah datang ke Bali dengan mengendarai sekeping kayu palud menyebrang lautan menuju Bali untuk menemui Mpu Kuturan yang lebih dulu ada di Bali. Mpu Kuturan ber-*pasraman* di Silayukti (Teluk Padang), Karangasem. Tujuannya minta persetujuan untuk menobatkan Śrī Aji Jayasabha, putra Erlangga untuk memerintah di Bali. Namun, permintaan ini ditolak. Jayasabha bersaudara dengan Jayabhaya. Mpu Bharadah sebagai orang suci dipuja di pura Tañjung Sari, Teluk Padang dan di pura Mrajan Kanginan, Bĕsakih, Karangasem, Bali. Mpu Bharadah pernah tinggal di Besakih di lereng gunung Agung berdasarkan praśasti Watu Madeg tahun 929 Saka (1007 Masehi). Barangkali masih ada tempat-tempat lain dimana beliau disucikan.

Banyak tokoh sejarah atau pribadi panutan lain yang mengabdikan dirinya di bidang agama *Tantrāyāna*. Tak seorang pun akan menyangkal raja Kṛtanĕgera (1268-1292 Masehi), raja terakhir dinasti Śinghasāri yang bahkan dipuja semasa hidupnya sebagai Śiwa-Buddha pengikut ajaran *Bhairawa*.

Di dalam teks ***Nāgarakṛtāgama***[109] yang digubah oleh Mpu Prapañca[110], seorang pujangga-pendeta istana raja Hayam Wuruk dalam kerajaan Majapahit, Kṛtanĕgara disebut *"mokteng Śiwa-Buddha loka"* (bebas di dunia Śiwa-Buddha). Dalam praśasti masa Śinghasāri bertahun 1273 Saka, dikatakan bahwa Kṛtanĕgara *"lumah ri Śiva-Buddha"* (kembali kepada Śiwa-Buddha). Sang pujangga yang pengikut agama Buddha Mahāyāna memuja dewa pujaannya sebagai Śiwa-Buddha. Di dalam *maṅgala* teks **Nāgarakṛtāgama** ber-*wirama Jagaddhita* disebutkan:

"Om nathaya namostu te stutining atpada ri pada bhaṭāra nityasa/

Dipindai dengan CamScanner

sang śrī parwwatanātha nāthaning anātha sira ta patu
jagatpati/
sang hyang ning hyang iniśti acintyaning acintya hana
waya tmahnireng jagat//
Byāpi byāpaka sarwatattwagata nirguṇa sira ring apad
weṣṇawa/
ring yogīśwara poruṣeng kapila jambhala sakala sirān
hyang ing dhana/
śrī wagīndra sirang hyang sakalaśāstra manasija sireng
smaragama/
ring wighnotsarana prayoga yamarāja sira makaphala
jagaddhita//

(Om sembah puji hamba yang hina ke bawah telapak
Bhaṭāra senantiasa/
Beliau yang menyusup ke dalam pusat Samādhi Śiwa-B
dha,
beliau yang nyata, tetapi tidak nyata/
Beliau adalah sang śrī Parwwatanātha yang meng
pelindung mereka yang hina/
Beliau adalah juga Penguasa dari penguasa jagat,
Beliau adalah dewanya dewa, *acintya* nya *acintya*, ada
tiada wujudnya beliau di dunia//
Menyusup ke dalam segala hakikat, *nirguna* bagi ka
waisnawa, *kapila* bagi para penuntut pengetahuan. Mana
bagi mereka yang jatuh asmara, dalam menghilangkan seg
halangan beliau adalah Yamarāja sehingga tercapai
jagaddhitan).[111]

Bandingkan maṅgala kakawin ini dengan Kakawin ***Arjuna Wiw***
gubahan Mpu Kanwa kira-kira 3 abad sebelum ***Nĕgarakṛtāga***
yaitu pada pupuh 10 bait 1-2:

Aum sĕmbahning anatha tinghalana de trilokaśaraṇa/

Wahyādhyatmika sembahing hulun i jönta tan hana waneh/
Sang lwir agni sakeng kadi minyak saking dadhi kita/
Sang sākṣāt mĕtu yan hana wwang amutĕr tutur, pinahayu//
Wyāpi wyāpaka sārining paramatatwa durlabha kita/
Icchānta ng hana-tan-hanā ganal-alit lawan hala-hayu/
Utpatti sthiti līnaning dadi kitāta kāraṇanika/
Sang sangkan-paraning sarāt sakala-niskalātmaka kita//.

Baginda raja dikatakan mempraktekkan *"Pañca Ma-kara"* yang bebas dari semua delusi rasa. Kemudian ia mengalami "Inisiasi Jina setelah mana ia dikenal dengan sebutan Śrī Jñāna-Bajreśwara (Wajraśwara). Nama ini juga ditemukan di dalam praśasti Singhasāri bertahun 1351 Masehi. Di sini ia disebut dengan nama Jñaneśvarabajra. Disamping bukti-bukti ini kita juga menemukan dalam bentuk replika perunggu Amoghapasa di Candi Jago sebagai "*Mahārājādhirāja Srī Kṛtanāgara Vikrama-Jñāna Vajrottunggadewa*"[112]. Demikian juga praśasti Batu Singasari (1273 Śaka) menyebutkan kalimat "*lumah ri Śiwa-Buddha*" (kembali pada yang tertinggi Śiwa-Buddha). Di dalam menumen perabuannya ia disembah sebagai Śiwa.

Keharmonisan hubungan agama Śiwa dengan Buddha tercermin di dalam kakawin ***Sutasoma***. Di dalam kitab tersebut ada ungkapan yang sangat terkenal berbunyi *"mangkang jinatwa kalawan Śiwattwa tunggal"* [demikianlah filsafat Buddha dengan Śiwa adalah satu (tunggal)]. Lebih rinci kakawin ***Sutasoma*** menyuratkan: *"rwāneka dhātu winuwus wara Buddha Wiśwa; bhinneka rakwa ring apan kĕna parwwanosĕn; mangkāng Jinatwa kalawan Śiwattwa tunggal; bhinneka tunggal ika tan hana dharma mangrwa"*. (Disebutkan dua perwujudan Beliau itu Buddha dan Śiwa yang mulia; berbeda konon namun kapan dapat dibagi dua; demikianlah Kebenaran Buddha dan Kebenaran Śiwa itu satu;

Dipindai dengan CamScanner

berbeda itu satu tidak ada kebenaran yang mendua)[114].

Śrī Wairocana dibya rūpa pakarūpanira n
kacantikan/ mwang padmasana ratna pangkaja
nira saha Buddha laksana/
liabhusana sarwa ratna dumilah makutama
bhaswara/ aksobhyadi huwus mamuja ri sira
paramadi dewata//

(Śrī Wairocana dengan penuh pancaran cahaya k
mencapai kedamaian; Beliau duduk di atas pa
bunga tunjung permata disertai degan sikap
Buddha; dengan *bhusana* permata yang bercah
hiasan kepala bercahaya cemerlang; Beliau adala
utama yang menguncarkan *puja* kejayaan)[114].

Ini memperlihatkan Mpu Tantular, pengarang k
sangat menekankan penyatuan Śiwa-Buddha walaupun a
sang pengarang lebih condong kepada ajaran Buddha. Pe
memandang *Śiwatattwa* dari perspektif Buddhisme. Un
"bhineka tunggal ika, tan hana dharma mangrwa" menc
juga kentalnya pengaruh Buddha. Ungkapan ini menjadi m
dalam lambang NKRI, *Pañcasila* yang sangat relevan d
kondisi majemuk masyarakat Indonesia. Burung garuda s
lambang negara mempunyai makna tersendiri bagi ajaran H
Garuda merupakan *wahana* (kendaraan) Dewa Wiṣṇu.

Raja-raja di zaman kuno biasanya dilambangkan d
Wiṣṇu. Airlangga, misalnya dilambangkan dengan arca
Wiṣṇu mengendarai burung Garuda. Telapak kaki
Purnawarmān dari kerajaan Tarumanegara di Jawa Barat
melambangkan telapak kaki Dewa Wiṣṇu Pada masa Śingh
praktek mengarcakan atau membuatkan bangunan pem

harma, pedharman) bagi tokoh-tokoh penting seperti raja
uncul[115]. Terkait dengan pengarcaan raja-raja di Jawa Timur,
grīwa mencatat:

1. Śrī Airlangga diberi lambang arca Wiṣṇu mengendarai garuda (Śiwa-Weṣṇawa).
2. Ken Dedes permaisuri Śrī Rajasa (Ken Arok) di Śingasāri dibuatkan lambang arca Ḍewī Pradnya Pāramitā (Buddha).
3. Śrī Anusapati putera Śrī Rajasa (sebenarnya putera Tunggul Amĕtung) bersama Ken Dedes dirupakan Śiwa di candi Kidal (Śiwa).
4. Śrī Wiṣṇuwardana putra Anusapati menjadi raja di Śinghasāri dari tahun 1248-1268. Pada tahun 1268 jenazahnya dicandikan di Mleri berupa Śiwa dan dicandikan di candi Jago dirupakan Boddhisatwa Amogapaśa (Śiwa-Buddha).
5. Śrī Kĕrtanĕgara putera Wiṣṇuwardana bersama permaisurinya Bajradewi dirupakan Akṣobhya (Buddha). Kini arcanya ini ada di Surabaya dinamai Joko Dolok.
6. Śrī Kertarajasa menjadi raja di Majapahit pada tahun 1309 dicandikan pada dua tempat, yang pertama, di istana dirupakan Buddha; di candi Sumberjati (Blitar) dirupakan Wiṣṇu dan Śiwa. Permaisurinya Tribhuawana dicandikan di Ngrimbi (Mojopahit) dirupakan Bhatari Parwatī (Śiwa-Buddha)[116]. Pada masa ini keraton Majapahit dihubungkan dengan keberadaan asrama pendeta Śiwa dan Buddha. Pada masa ini nampak jelas kedua agama ini semakin dekat dan menyatu seperti diperlihatkan oleh bukti-bukti candi dan pengarcaan tokoh-tokoh raja.

Sementara Ken Angrok menurut teks ***Nĕgarakṛtāgama*** atau ***Deśawarṇana*** 40.5 dirupakan dalam bangunan kembar di Kĕgĕnĕngan di dalam bentuk Śiwa dan Buddha (*dhinarmma dwaya ri kagĕnĕngan Śewa-Buddheng usāna*)[117].

Dipindai dengan CamScanner

Kṛtanĕgara diarcakan di dalam candi Jago dala
Buddha" (*śiwa-buddhaarca*) yang tunggal untuk me
peristiwa bersejarah menunggalnya ke dalam alam Śiwa
dha (*mokteng Śiwa-buddha-loka*) pada tahun 1292
menyuratkan dalam teks ***Deśawarṇana*** 56.1 bahwa "ked
ajaran Śiwa dan Buddha memuja di sana di masa lalu (dwe
boddha sang amūja ngūni satata), karena di sini K
dicandikan sebagai Bhaṭāra Śiwa-Buddha. Candi ini nam
sebagai perpaduan antara agama Śiwa dan Buddha. Des
56.2 menyuratkan:

Mwang ri jro Śiwa-wimba sobhita halep-nirāparam
Akṣobhya-pratime ruhur (m) makuṭa tan hanolyn-

(dan di dalam terdapat arca Śiwa, keindahann
bandingnya),
(dengan) sebuah arca Akṣobhya di atas mahko
diragukan lagi)[118].

Kakawin ***Arjuna Wijaya*** yang digubah sekitar tahu
(atau setelah tahun 1367) disuratkan: *"ndan katĕnanya haji*
bheda sang hyang; hyang Buddha rakwa kalawan Śiwarāj
kālih sameka sira sang pinakesti dharma; ring dharma sin
yan lepas adwitīya" [27.2] (Pada hakikatnya tidak ada perb
antara Beliau; Sang Hyang Buddha dengan Sang H
Śiwarājadewa; keduanya sama itu yang menjadi tujuan d
baik dalam *"dharma sīma"* maupun *"dharma lĕpas"* tida
bedanya)[119]. Ada yang menarik kita renungkan manakal
membaca kakawin ini bahwa penyebutan Śrī Parwata Rāja
yang dinyatakan sebagai jiwa dari segala jiwa dari kehidup
dunia, yang bagaikan Buddha Paramārtha yang bersthana di d

ati sang yogi yang sempurna. Mpu Tantular menyuratkan: *"Om*
rī Parwatarājadewa, hurip ing sarwa pramāṇeng jagat; sang sākṣat
aramārtha-Buddha kehenep sang siddhayogīśwara; sang lwir tīrtha
iteng mahārdhika, wiṣāmbĕkteng mahādurjana; nīrwighnopama
ūryawīmba tumameng wway śanta ring rāt kabeh" (***Arjuna***
Wijaya, 1;1). Ia yang disebut sebagai Parwata Rājadewa biasanya
iidentifikasi sebagai Śiwa, namun Mpu Tantular menyebutkan
ebagai Buddha. Śiwa memang disebut Raja Gunung (Giriśa,
Girīndra, Girināṭha) seperti dapat dilihat di dalam kakawin
Śiwarātrikalpa, namun dalam karya Mpu Tantular ini Buddha
disebut juga sebagai Raja Gunung (Parwata Raja). Demikian juga
yang dinyatakan oleh Mpu Tantular di dalam kakawin ***Sutasoma***
yang digubah pada 1380. Penggunaan nama Girīnatha di dalam
kakawin ***Sutasoma*** tersurat di dalam *Buddhastuti* (himne Buddha)
yang dinyanyikan oleh para dewa pada waktu Sutasoma
menampakkan diri sebagai Wairocana setelah bertapa. Di dalam
bagian cerita tersebut, setelah memuji Sutasoma dengan
melukiskannya sebagai Parameśwara dari Tri Puruṣapati, Adi Śiwa
dan Pañca Pitāmahā, sebagai Śakhyamuni dari Ratnatraya, sebagai
Wairocana dari Tathāgata, sebagai Wagīśwara bagi penyair-penyair
besar, maka para dewa kemudian membuat ramalan:
"yan ring dlaha nātha Girināṭha ring sabhuwana sakweh ning
Yamabhūmi-nātha pada bhakti jönta ya hĕlĕm mwang
Dwipāntarabhumi tan hana winursita kita" (Kelak Engkau akan
menjadi Bhatara Girināṭha bagi seluruh dunia, semua raja pulau
Jawa kelak akan berbhakti kepada Mu, dan pula lain tak ada lagi
yang dipuja kecuali Dikau)[120].

Di sini nampak betapa sang pujangga memuja pusat
kerinduannya dengan istilah Śiwa dan Buddha yang pada
hakikatnya tunggal. Ia menemukan istilah bagi kemanunggalan
Śiwa Buddha, yaitu Parwata Rājadewa atau Girināṭha. Ia dipuja,

Dipindai dengan CamScanner

dirindukan dan dimohonkan anugrah-Nya sebelum menggubah karyanya.

Di dalam ***Kandhawa Dahana*** disuratkan: "Ndata *Buddha rūpa Śiwa rūpa pati huripikang tri mandala. Sa paraning sarāt ganalalit kita hala hayu kojaring haji. U linaning dadi kitakāraṇani paramārtha śogata*". (Tidak la merupakan Buddha, merupakan Śiwa yang menjadi *bhuana*. Engkau yang menjadi asal dan tujuan kembali berbadan besar atau kecil, mengatur baik atau buruk, ajaran agama. Lahir, hidup dan matinya sekalian Engkaulah yang menyebabkannya, Engkau disebut Ś Buddha)[121].

Di dalam kitab ***Sang Hyang Kamahāyanika*** Buddhistik menguraikan *Pañca Akṣara* yang disebut sebag *Tathāgatha*, yaitu *Aḥ, Hum, Tram, Rih, A*, yang tiada lain *Skandha* atau *Śarira* (badan). Lebih lanjut disuratkan: "A *wijāksara danghyang Wairocana, Hum-kara wijāksara dan Amoghaśiddhi, Tram-kara wijākṣara danghyang Ratna Sam Riḥ-kara wijākṣara danghyang Amithaba, A-kara wij danghyang Amoghaśiddhi. Nahan wijāksaramijlaken Buddha*" (*Aḥkara* adalah aksara suci danghyang Wair *Humkara* adalah aksara suci danghyang Amoghasiddhi, *Tra* adalah akṣara suci danghyang Amithaba, *Akara* adalah akṣa danghyang *Amoghaśiddhi*)[122]. Kitab ini juga mengatakan Buddha tunggal dengan Śiwa. Jika kita baca kitab *Wrĕh* ***Tattwa*** yang Śiwaistik kita akan melihat bahwa Hyang Sad berbadankan Iśana, Tatpurusa, Aghora, Bamadewa dan Sady Konsep *pengidĕr-idĕran* di Bali juga dikenal dengan *Wija A Pañca Akṣara*. Sadyojata (Wijākṣara *Sa* di Timur), Bamadew di Selatan), Tatpuruṣa (*Ta* di Barat), Aghora (*A* di Utara) dan (*I* di Tengah).

Apa yang dapat kita pelajari dari sini bahwa keduanya baik aran Śiwa maupun Buddha Mahāyāna menempatkan Yang unggal yang disebut Śiwa atau Buddha berada di tengah-tengah unga padma/teratai dengan kelopaknya menunjukkan mata angin ang ditempati oleh dewa-dewa atau *Tathāgatha*. Yang Maha Gaib, alus ditempatkan di tengah-tengah pusat kesadaran padma yang isimbulkan dengan *padmā sana* dan *padma hrĕdaya* yang ada di alam diri. Beliau ada di pusat kesadaran dunia dan makhluk hidup. ara śastrawan mengejarnya, mencarinya dalam kegairahan api *yajña*. Abu-abunya sebagai sisa-sisa *yajña* diwujudkan dalam entuk "*candi akṣara*" berupa karya-karya śāstra; sementara raja mengabadikannya dengan membangun candi-candi atau kuil-kuil yang begitu indah dan suci. I.B.G. Agastia di dalam kakawin ***Arjuna Wiwāha*** gubahan Mpu Kanwa kira-kira pada 1367 Masehi menyuratkan: "*Sānyāmbek nirāng jambakĕna hilang ikāng jöng tan pajamuga; sumyūk tang puspa warṣāmarĕngi jaya-jayāstungkāra karĕngö, māyā-māyā jugāngañjali wĕkasan anon tejā kara-kara; sāksāt drĕṣṭārddhanarīśwara tĕka hana ring padmāsana maṇi*" (Dengan penuh keyakinan sang Arjuna hendak membanting kedua kaki Hyang Śiwa, namun tiba-tiba Beliau lenyap tanpa bekas. Hujan bunga bertaburan, terdengar *pūja mantra* kejayaan mengiringinya. Sungguh amat menakjubkan sehingga akhirnya sang Arjuna bersujud ketika melihat cahaya gemerlapan. Hyang Śiwa beserta *Śakti*-nya (*Ardhanareśwara*) seketika menampakkan diri dan duduk di atas *padmāsana* permata)[123].

Lontar ***Kuñjarakarṇa Dharmakathana***, sebuah teks berbahasa Kawi mengandung ajaran-ajaran Buddha. Kitab ini menyebutkan bahwa Wairocana mengidentifikasikan dirinya sebagai Śiwa dan Buddha. Relief cerita yang mengisahkan perjalanan Kuñjarakarṇa dan Pūrnawijaya dalam kakawin ***Kuñjarakarṇa Dharmakathana*** dapat di lihat pada candi Jago atau Tumpang di sebelah Timur

Dipindai dengan CamScanner

kota Malang, Jawa Timur. Candi Jago (sebelumnya
Jajaghu) disebutkan di dalam kitab ***Nĕgarakṛtāgama***
juga dengan nama ***Deśa Warṇana*** (artinya 'lukisan des
situs dimana raja Wiṣṇuwardhana dari kerajaan Singh
1268 Masehi) diarcakan dalam wujud Buddha dan
lainnya raja yang sama juga diarcakan dalam wujud Śiv
ini beberapa kutipannya[124].

*"Śrī Wairocana pūrwa ning carita kāla nira pinarĕk
sura*
*ṅkāneṅ Bodhiwihāra nirmala samangkana
adharmadeśana*
*Akṣobhyādi sabodhisatwapariwara marĕki sir
amurśita*
*Mwaṅ sakweh para Bajrapānisuranātha Yama B
Dhanādhipa"* (I. 7).

[Wairocana memulai cerita ketika dewa-dewa ya
berkumpul menghadap di depannya.
Di dalam pertapaan murni Bodhi, lalu di sa
memberikan ajaran *Dharma.*
Akṣobhya bersama-sama dengan Bodhisatwa-bod
lainnya dan pengikut-pengikutnya menghad
mempersembahkan salam hormatnya,
Bersama-sama dengan semua pasukan Bajrapati, pe
para dewa, Yama, Baruna dan Dhanadhipa
Kekayaan)].

*"Mangka lwir nika sang gumĕgwani tapabrata mapar
manah nika*
*nāhan kāraṇa ning watĕk wiku haneng janapada
ndatan lĕpas*
*nora wruh ri patunggal ing yaśa siki rwa tĕlu dadi an
waneh*

Alimarga

lwir glar sogata pañcabuddha ṛṣi pañcakuśika wiku śaiwa pañcaka" (23.1).

(Jadi, dengan mereka yang telah bersumpah menjadi pertapa — mereka cendrung bersaing di antara mereka, Dan itulah sebabnya mengapa *wiku-wiku* di dunia ini diarahkan untuk mencapai pembebasan.
Mereka tidak mengerti kesatuan dari kerja-kerja yang baik: satu dua dan tiga berubah menjadi banyak,
Seperti halnya dengan pantheon orang-orang pengikut Buddha mempunyai lima Buddha, Ṛṣi mempunyai lima *kuśika*, dan pendeta-pendeta Śaiwa mempunyai *pañcaka*).

"Ndan salwirnya yayan śarīra mara sinyang irika ya nihan panawruha
Akṣobhyāwak irang Mahākuśika Garga niyata sira Ratnasambhawa
Sang Metriky Amitabha sang ṛṣi Kurusya makangaran Amoghasiddhy awas
Sang Pātañjala tāku tan hana waneh nghulun adhipati boddhadewata" (23. 2).

(Sekarang semuanya dipanggil seolah-olah mereka mempunyai sebuah eksistensi ragawi, perhatikan catatan sebagai berikut:
Akṣobhya adalah perwujudan Kuśika yang Agung, dan Garga secara jelas adalah Ratnasambhāwa;
Metri adalah Amitabha, dan ṛṣi Kurusya adalah Amoghaśiddhi, tentu saja,
Dan, Pātañjala adalah Aku tiada yang lainnya, Aku, raja dewa-dewa Buddha).

Dipindai dengan CamScanner

tan waneh

Akṣobhyāwak ira hyang Iśwara tuhun cinarita ju
lakṣaṇa

Hyang Brahmā sira Ratnasambhāwa Mahāmar
Amitabhadewata

Tan lyan sang hyang Amoghaśiddhi Madhusudan
ira yang caturbhuja" (23. 3).

(Karena lima dewa Saiwa, mereka dihubungkan
lima dewa Buddha, tidak ada yang melebihi yang
Aksobhya adalah perwujudan Iśwara, walaupun di
bahwa karakteristik mereka berbeda.
Brahmā adalah Ratnasambhāwa, dan Mahāmara
Amitabha,
Dan Amoghaśiddhi tiada lain adalah Madhusudana
keempat tangannya).

"Nda nāhan ri patungga-tungalan ikang bh
wihikananta ring tuhu ngwang Wairocana Budd
Śiwamūrti pinakaguru ning jagat kabeh
nāhan donkw ingaran bhaṭāra Guru kaprakasita te
sarāt kabeh
ānghing byāpaka ring samastabhuwanāku
warawiśeṣadewata" (23. 4).

(Demikianlah spesifikasi dunia – kamu
mengetahuinya dengan benar.
Aku adalah Wairocana, manifestasi keduanya
Buddha dan Śiwa, dipandang sebagai guru oleh se
dunia;

Itulah sebabnya Aku disebut Bhaṭāra Guru, dikenal luas di seluruh dunia.
Tetapi adalah Aku yang meresapi seluruh dunia, dewa-dewa yang paling tinggi).
Mwang ri jro Śiwa-wimba sobhita halĕp-nirapāramitā
Akṣhobhya-pratime ruhur (m) makuta tan hanolyn-tika.
(56.2)

(dan di dalamnya ada sebuah arca Śiwa, keindahannya luar biasa tiada bandingannya.
(dengan) sebuah arca Akṣhobhya di atas mahkota, tidak diragukan lagi).

ka dicoba menuangkan lima *Śaugata* (Buddha), lima *Kuśika* (ṛṣi) an lima *Pañcaka* (dewa) maka dapat dilihat dalam table berikut[125]

abel 4 : Hubungan Pañca Śaugata, Pañca Kuśika dan Pañcaka

5 Śaugata	5 Kuśika	5 Pañcaka
Akṣobhya	Mahākuśika	Iśwara
Ratnasambhāwa	Gargā	Brahmā
Amitabha	Maitri	Mahāmara
Amoghaśiddhi	Kuruśya	Madhusudana
Wairocana	Patañjala	Bhaṭāra Guru

Di sini adanya upaya menyamakan tujuan aspirasi agama engan berbicara ekwivalensi seperangkat lima dewa bagi ketiga

Dipindai dengan CamScanner

sekte utama (*tripakṣa*) dan menambahkan disku
seperangkat ekuivalen yang mencakup lima *ṛṣi* (Pañc
Masalah adanya kontras antara Ṛṣi dan Śiwa banyak
tetapi dari teks in (78.1) dengan adanya *liṅga-prāṇala* pa
masing kompleks arca ṛṣi secara jelas mengindikasik
mereka adalah penyembah Śiwa, namun dengan orie
liturgi yang berbeda dari kelompok-kelompok di bar
Śiwa[126].

Kitab ini juga menguraikan ajaran kelepasan dan
atau tingkatan roh (*ātmā*). Di sini diajarkan kepada pen
kelepasan dan tidak akan dilekati oleh ketidaksucia
asangwa sira kalĕpasĕn tan kĕnĕng klĕśamala) ag
membedakan atau memilih ketiga jalan kelepasan bai
Buddha atau Ṛṣi karena sama kemuliaannya. "
haywatāpilih ring tiga kita yadiyan boddha śaiwarṣi dibya"
(Jadi engkau tidak perlu membedakan antara ketiganya
Buddha, Śaiwa atau Ṛṣi).

Bahkan teks ***Tutur Padma Bhuwana*** memberikan in
mengenai penunggalan ini. Lontar ini mengatakan bahwa "
Śiwa miwah Buddha maraga tunggal". Teks ***Bubukṣah*** meng
Buddha sebagai saudara laki-laki termuda dari Śiwa.
mantra atau *Stuti* Buddha digunakan oleh para pendeta di

Studi-studi yang telah dilakukan oleh sarjana-sarjana
Gonda (1970), Soebadio (1971), Supomo (1972, 1977),
(1974, 1978), O'Drien (2005) dan Acri (2005) memperli
adanya pengaruh timbal balik yang intensif antara Śiw
Buddha di bidang filsafat, yoga dan spiritual di Jawa Timur,
dinyatakan dengan jelas di dalam ***Sutasoma*** dan karya-
bebahasa Jawa Kuno lainnya yang disebut *"tutur"*. H
memperlihatkan kepada kita bahwa yang terjadi bukan se
mata sebuah "koalisi religius", namun lebih dari pada itu.

bidang tekstual religius, ada muncul semacam *"doctrinal hybridity"*
atau *"textual hybridity"*, sebuah wilayah agama filsafat dan
spekulasi yoga yang membawa elemen-elemen yang berasal dari
sumber-sumber beragam transkultural dan lokal dan menyatu
menjadi sebuah inti doktrin tunggal. Perkembangan di dalam bidang
doktrin muncul pada era Majapahit, walaupun akarnya telah muncul
pada era sebelumnya dalam tektualitas bahasa Jawa kuno. ***Arjuna
Wijaya, Sutasoma*** dan ***Kuñjarakarṇa Dharmakantha*** memperlihatkan persamaaan religius (*religious equity*) yang banyak
dipengaruhi oleh sikap politik penguasa pada era Śinghasāri oleh
figur-figur seperti Wisnuwardhana, Jayawardhanī, Narasimhamūrti
dan Krtanĕgara[127]. Diri mereka sendiri menyimbulkan perpaduan
agama Śiwa-Buddha seperti diperlihatkan pada arca dan candi-
candi. Monumen-monumen tersebut dibangun di atas spirit
penyatuan Śiwa-Buddha.

Setelah dinamika kedua agama ini berlangsung pada era
Kediri, Majapahit merupakan sebuah masa ketika kedua agama
ini benar-benar menyatu. ***Nĕgarakṛtāgama,*** sebuah pūja śāstra
gubahan Prapañca merekam keberadaan dan kehidupan agama
melalui penyebutan dua pendeta, yaitu Śiwa dan Buddha. Artinya,
agama Śiwa dan Buddha adalah agama negara dan seluruh
masyarakat mengikutinya. Dalam kehidupan bernegara kedua
agama ini diwakili oleh sebuah badan keagamaan yang berfungsi
memberi nasihat dan melaksanakan upacara-upacara keagamaan
disebut *Dharmādhyakṣa* yang terdiri atas *Dharmādhyakṣa ring
kasewan* dan *Dharmaadhyākṣa ring kabuddhaan. Dharmādhyakṣa*
ini kira-kira semacam mahkamah agung yang berperan memberikan
nasihat dan keputusan hukum. Para pendeta tersebut dibebaskan
dari pajak. Slamet Mulayana dengan mengutip pupuh 15/1
mengatakan di dalam kompleks istana Wilwatikta (Majapahit)
juga ada bangunan rumah pendeta Śiwa dengan pemukanya Hyang

Dipindai dengan CamScanner

Brahmāraja, di sebelah Timur dan Buddha di sebelah Se
di luar benteng dengan pemukanya Rengkannadi. Ca
berdiri di bagian Selatan mengapit bangunan dharma
(mahkamah agung) bersama-sama dengan candi B
Kompleks ini berada di luar benteng istana. Para pende
jika dikirim ke daerah-daerah tidak diijinkan m
kepentingannya sendiri, kecuali menyiarkan agama Śiwa,
boleh berkunjung ke mana saja. Tetapi pendeta Buddha
diizinkan berkunjung di pulau sebelah Timur tanah Jawa,
di sebelah Barat kota Majapahit adalah daerah terlarang.[12]
Pupuh 74 sampai 82 menyuratkan antara lain desa kebudha
desa kaśiwan terutana yang ada di Jawa dan Bali. Pada pup
5 dan 6 memuat kisah perayaan tahunan yang berlangsung
bulan Phalguna tanggal 3 *krĕṣṇapakṣa*. Semua pembesar (m
di seluruh tanah Jawa, para pembesar daerah (*juru*), kepala
(*kuwu*), hakim dan jaksa (*dhyakṣa*), dan para pembatunya
menghadap baginda raja. Turut hadir dalam perayaan tersebu
utusan dari tanah jajahan. Semua membawa persembahan. Gra
di arak keliling kota. Tiap bertabuh tujuh kali, semua orang
membawa sajen menghadap ke *manguntur*; para pendeta S
Buddha melakukan korban sambil berdoa untuk keselam
baginda.[129] Dari sini nampak bahwa peranan agama Śiwa dan
dha sentral dalam kehidupan bernegara. Agama ini dipakai m
dan memberikan kekuatan moral kehidupan bernegara
bermasyarakat.

8. Bali

Pengaruh kebudayaan India atas Bali tidak dapat dipisah
dari gelombang penyebaran pengaruh India di Asia Teng
Pengaruh tersebut mambawa dampak yang penting di da
tatanan masyarakat, politik, sosial, kesenian, agama

sebagainya. Bagaimana pengaruh tersebut hingga sampai membentuk kebudayaan yang sekarang ini? Dalam hal ini Tom M. Hunter menulis:

> *For Bali, Indian influences were mediated in two stages. As archaeologists like I Wayan Ardika and Peter Bellwood have shown (1985, 1991) the first stage appears to have reflect direct contact with India, perhaps in part mediated via Śrī Vijayan trade networks, whose influence was most strongly felt on North coast and in the central highlands, which Prof. Ardika has suggested were "gateway communities" that led to the gradual expansion of 'Indianized' culture into southern Bali. The formative states of the Pejeng-Bedahulu region very likely began to develop during this period. However, a new era began in c. 992 CE with the marriage of Udayana and Guṇapriyadharmapatnī, a direct descendant of the East Javanese king Sindok . From this time on much of the 'Indianization' of Bali was mediated by way of development in Central and East Java"*[130]

(Bagi Bali, pengaruh India dimediasi dalam dua tahapan. Seperti telah diperlihatkan oleh dua arkeolog I Wayan Ardika dan Peter Bellwood (1985) tahapan pertama nampak adanya kontak langsung dengan India, barangkali sebagian dimediasi melalui jalur perdagangan Śrī Wijaya yang pengaruhnya paling keras dirasakan di pantai Utara dan di bagian tengah pulau yang oleh Prof. Ardika dikatakan sebagai "pintu masuk komunitas" yang menggiring terjadinya ekspansi gradual kebudayaan India ke Bali Selatan. Keadaan formatif wilayah Pejeng-Bedulu sangat mungkin mulai berkembang selama periode ini. Namun, sebuah era baru mulai pada tahun 992 Masehi dengan terjadinya pernikahan Udayana dan Guṇapriyadharmapatnī, pewaris langsung raja Jawa Timur, Sindok. Dari waktu ini banyak Indianisasi wilayah Bali dimediasi oleh adanya

Dipindai dengan CamScanner

perkembangan-perkembangan yang terjadi di Ja
dan Timur).

Memang pada masa pemerintahan pasangan suami-istri
Guṇapriyadharmapatnī di Bali Indianisasi semakin
Terbukti praśasti-praśasti yang dikeluarkannya
menggunakan bahasa Bali, namun digunakan bahasa Ja
yang sangat kuat mendapatkan perbendaharaan kata-
bahasa Sanskerta.

Setelah Jawa Timur, Bali mempunyai posisi yan
penting di dalam sejarah perkembangan agama Śiwa-Bud
pulau kecil ini agama ini dijaga, berkembang dan dijadik
menuju pembebasan oleh sebagain besar masyaraka
sementara di Jawa Timur menghilang akibat meluasnya pe
Islam[131] yang tidak hanya menjamah daerah pesisir tetapi jug
kota di pedalaman Jawa; tidak hanya masyarakat awam tetap
kelompok elit kekuasaan. Masalah bagaimana orang-orang
"dikonversi" menjadi muslim pada masa itu perlu dikaji
mendalam dengan memperhatikan bukti-bukti yang lebih bar
belum sempat diperiksa oleh para sejarawan. Sehingga ge
kita membaca sejarah yang konprehensif perjalanan bangsa
nesia. Bagaimana Islam masuk ke India juga dapat dija
semacam bandingan.

Kapan pengaruh Hindu mulai sampai ke Bali belum
dipastikan dengan penanggalan yang tepat.[132] Di antara a
Hindu (Śiwa) dan Buddha yang mana lebih dulu da
berpengaruh di Bali? Data tertulis tertua yang ditemukan
memberikan informasi pengaruh Hindu di Bali dikeluarkan
804 Śaka (882 Masehi)[133], yaitu suatu zaman dimana di J
Tengah telah berdiri candi Barabudur. Kesulitan yang dihad
peneliti bahwa penanggalan tidak semuanya ditemukan d

tiap praśasti, bisa saja pengaruh tersebut telah ada pada masa-
asa sebelumnya. Dengan melihat tipografi penyebaran pengaruh
ebudayaan India yang tidak berasal dari satu tempat dan tidak
alam satu kurun waktu, maka bisa saja penyebaran di Bali tidak
elalui perantara pulau atau negara lain melainkan secara langsung
ari India. Ini diperlihatkan bahwa dalam beberapa hal karakter
ebudayaan India yang diterima di Bali dan di dalam
erkembangannya melahirkan tipe atau corak yang khas Bali. Tentu
aja pendapat ini masih perlu dibuktikan secara lebih dalam lagi.

Terdapat referensi asal Cina abad ke-6 Masehi yang
enyebutkan sebuah pulau *Po'li* yang kadang-kadang
iasosiasikan dengan Bali sekarang. Tetapi dimensi pulau yang
isebutkan itu demikian luas sehingga sulit untuk melakukan
erbandingan. Apakah *P'o-li* sama dengan Bali atau hanya sebagai
P'o-li adalah Bali sekarang? Hal ini masih merupakan misteri yang
erlu penelitian lebih lanjut. Semadi Astra (1977) dalam
isertasinya belum bisa memberikan kesimpulan terhadap masalah
ini, ia hanya menyebutkan acuan-acuan Cina, seperti *P'o-li, Dva-
pa-tan, Mali* yang kira-kira mengarah kepada Bali sekarang[134].

Penjelajah dan sekaligus sarjana Cina bernama Yi-tsing
melaporkan bahwa dalam perjalanannya ke India kira-kira pada
tahun 670 Masehi ia mengunjungi sebuah negara Buddha disebut
Bali. Informasi ini sangat berguna untuk menerangkan masuknya
pengaruh India di Bali. Dari pengetahuan kita didapat bahwa ajaran-
ajaran Buddha dan Śiwa telah mencapai Bali sebelum
kunjungannya ke Bali. Mereka datang langsung dari India[135].
Agama Buddha diperkenalkan untuk pertama kalinya ke Jawa oleh
seorang pengeran asal Kashmir bernama Gunawarman. Ia dalam
misinya menyebarkan ajaran Buddha sebelumnya singgah di Śrī
Laṅka (Ceylon).

Bagaimana pengaruh India itu sampai ke Bali masih

Dipindai dengan CamScanner

Brāhmaṇa dan bahkan pengungsi. Apakah imigrasi In
nesia dalam jumlah yang besar? Apakah mereka set
di Nusantara membuat koloni-koloni di daerah-daerah
secara perlahan-lahan mendapatkan simpati dan p
wilayah barunya melalui pernikahan seperti yang di
Stutterheim (1935: 6)? Namun R. Goris mengatakan a
membayangkan saudagar-saudagar yang pelaut sebagai
menyebarkan ajaran-ajaran Buddhisme dan Śiwaisme
realistik ketika ia menyebutkan Hindusime dan Buddhis
merupakan hasil atau akibat impor 'sadar' pendeta-pe
bhikṣu-bhikṣu India[136]. Mereka diperlukan oleh para
untuk memperkuat posisinya sebagai penguasa. Para bh
pendeta biasanya mendampingi raja disebut *Bhāgawanta*
pemerintahannya. Kondisi ini tetap berlangsung hingga Ba
sistem pemerintahan dari kerajaan ke republik dimana pe
tidak ada lagi secara politik. Para pendeta sangat menguasa
ajaran kesucian termasuk ilmu pemerintahan (*Nītiśāstra*). I
ini juga tergambar dari prasasti *Canggal* di Jawa Tengah
pendeta-pendeta langsung datang dari India untuk me
upcara *yajña*. R. Goris lebih lanjut memberikan argumentasi
menunjuk kerajaan Śrī Wijaya di Sumatra sebagai
pembelajaran agama Buddha terbesar di Asia Tenggara
terbesar kedua di dunia setelah Nalanda di Bihar, India Utara
bad ke-7 Masehi telah berkumpul di Śrī Wijaya sekitar 1000
untuk mempelajari tata bahasa Sanskerta dan ajaran-ajaran
dha. *Bhikṣu-bhikṣu* atau guru-guru agama Buddha menyeb
ajaran-jaran Budda ke seluruh Nusantara, termasuk Bali.
jejak beberapa biara-biara dan pertapaannya yang umum
terletak di daerah-daerah perbukitan dan gunung masih tetap
dilihat sekarang[137]. Kondisi ini nampak tidak jauh berbeda de

di India bahwa banyak ditemukan gua-gua batu sebagai tempat
pertapaan atau belajar ajaran-ajaran Buddha. Beberapa contoh di
antaranya gua batu Ellora, Ajanta, Aurangabad, Ellephanta, di In-
dia Selatan dan lain-lain. Hingga saat ini temuan prasasti tersebut
dianggap titik tolak pembabakan sejarah Bali kuno, yaitu dimulai
dari abad ke-8 Masehi. Namun I.B.M. Mantra mengatakan bahwa
pengaruh India sudah ada pada abad ke tujuh.[138] Dengan
ditemukannya materai-materai tanah liat di Pejeng secara logika
pendapat di atas bisa diterima bahkan mungkin jauh sebelum masa
itu pengaruh itu sudah ada. Hal ini berdasarkan suatu pertimbangan
bahwa sebelum kehadiran materai-materai atau suatu prasasti
biasanya didahului oleh suatu proses yang cukup panjang sebelum
menemui bentuknya yang mapan.

Mengenai peninggalan Buddhis di Bali diperkirakan
disebarkan dari Jawa bahkan dari Sumatra. Jadi, ada hubungan
erat dengan agama Śiwa dan Buddha yang ada di Jawa. Materai-
materai tanah liat yang ditemukan di Pejeng, Gianyar diperkirakan
berasal dari abad ke-8 yakni dianggap dari tipe *yete mantra* hal
serupa dapat disaksikan di candi Kalasan yang berasal dari abad
ke delapan[139].

Dokumen Bali tertua menyebutkan masyarakat Buddhis
dan agamanya. Raja menjadi pelindung Buddhisme dan melindungi
orang-orang Buddha dan kehormatannya. Kadang-kadang seorang
raja mengidentifikasi dirinya sebagai Buddha dan Śiwa, seperti di
dalam kasus Kṛtanĕgara di Jawa Timur dan Guṇapriya-dharmapatnī
nama lain Mahendradatta, sebuah nama mengindikasikan
persenyawaan Śiwa-Buddha pada zaman Bali kuno. Tempat-
tempat pemujaan Buddha dan pertapaan dibangun dan tanah luas
dihadiahkan kepada para *bhikṣu*. Prasasti Blanjong menyebutkan
bahwa raja mencari perlindungan kehadapan Buddha demi
kemakmuran dan kedamaian masyarakat. Prasasti ini menuliskan:

Dipindai dengan CamScanner

"Buddhaśaranaḥ kṛtiḥ balidvipa".[140] Pada abad ke-8 B menyebar dominan di Bali. Buddha dikenal dengan berb seperti Jina, Sakyamuni, and Sogata (Sanskerta: Śugata Sukawana juga menyebutkan keberadaan dua kelompok a yaitu Buddha dan Śiwa[141]. Yang menarik bahwa hamp peninggalan Budhisme di Bali tersebar dan disimpan di Hindu di Bali. Hal ini perlu dicatat bahwa yang terja konversi melainkan fusi gradual Saiwaisme dan Buddhis terjadi pada tahap-tahap awalnya. Fakta ini dapat dili sejumlah pura di Gianyar: Mas Ketel, Goa Gajah, Pe Subak Kedangan , Bukit Dharma , dan sebagainya[142].

Di Bali agama Śiwa dan Buddha hidup saling berdam Toleransi yang dikembangkan bukan semu, namun bena dilakukan untuk mencapai kebahagiaan yang disebut *nirwa mokṣa*. Tidak hanya itu upaya-upaya ke arah penunggalan d tataran filsafat (tattwa), agama, etika (*śāsana*) dan ritual keag nampak semakin jelas. Mahendra dengan mengutip Ba Sumadio (*ed*) (1977:71) mengatakan bahwa pendekatan Śiwa dan Buddha baru kelihatan pada waktu pemerintaha Udayana. Hal ini terbukti dengan adanya ucapan "*mpungk sogata*" dalam praśasti-praśastinya. Namun pendapat ini k tepat karena seperti dikatakan oleh I.B.M. Mantra sejak mas kedua agama itu ke Indonesia sudah hidup berdampi Penunggalannya dilakukan karena adanya begitu banyak kem di dalam tataran filsafatnya.

Kondisi ini berlaku juga di Bali. Pengaruh India yang pe datang ke Bali adalah agama Buddha. Namun yang pertam datang ke Indonesia adalah agama Hindu. Bukti-b memperlihatkan pengaruh Hindu lebih dulu masuk ke Indo seperti diperlihatkan oleh praśasti (*yūpa*) di Kutai, Kalima Timur dan praśasti yang dikeluarkan oleh Raja Pūrṇawarmān,

arumanĕgara di Jawa Barat; baru disusul oleh agama Buddha[143].

Di Bali peninggalan-peninggalan Buddhis berupa arca, upa, stupika, materai, alat-alat upacara cukup banyak jumlahnya. eninggalan-peninggalan berasal dari masa Bali Kuno cukup anyak mengungkapan keberadaan kedua agama ini. Itu pun yang isa diselamatkan. Peninggalan-peninggalan masih banyak yang elum terungkapkan. Secara penyebaran, tinggalan-tinggalan Buddhis ini tersebar di kabupaten Gianyar dan Buleleng. Kecamatan Tampaksiring dan Blahbatuh di kabupaten Gianyar erbilang wilayah yang sangat kaya dengan tinggalan arkeologis yang Buddhistik. Ini memperlihatkan di zaman Bali kuno pusat-pusat kegiatan pemerintahan dan agama ada di sekitar wilayah ini.

Tabel 5: Daftar Temuan Artefak Buddhis di Bali[144]

No.	Kabupaten	Kecamatan	Desa	Pura/Tempat Lain	Keterangan
1	2	3	4	5	6
1	Gianyar	Blahbatuh	Buruan	Bukit Darma	Arca batu
				Puseh Kutri	Arca batu
				Gunung Sari	Arca batu
			Bedulu	Genuruan	Arca batu
				Goa Gaja	Arca batu, miniatur stupa dan relief stupa
				Samuan Tiga	Arca perunggu
				S. Kedangan	Arca perunggu
		Tampaksiring	Pejeng	S.Penyembulan	Arca batu
					Stupika dan meterai tanah liat

Dipindai dengan CamScanner

				Mas Ketel	Arca ba
				Batan Klecung	Arca ba
				Manik Corong	Arca b
				Yeh Ayu	Arca ba
				Galang sanja	Arca ba
				Banjar Puseh	Arca per
			Tatiapi	Melanting	Arca ba
			Tatiapi		Stupika ba
					materai ba
			Kelusu	Ukur-ukuran	Arca bata
			Tampaksiring	Melanting	Arca perun
			Basangambu	Pegulingan	Arca batu ba
					dan arca pe
		Sukawati	Singapadu	-	arca perung
		Tagalalang	Sebatu	-	Arca perung
2	**Buleleng**	Buleleng	Kalibukbuk	Lovina	Stupika dan
					materai tanah
				Kalibukbuk	Stupika dan
					materai tanah
					bangunan (pa
					batu bata
		Sawan	Sangsit	R. Jro Mangku Dharmika	Arca perungg
		Banjar	Kayuputih	Bale Agung	Alat-alat upacara perunggu

Tempat-tempat di atas ditemukan tidak hanya data kehidup agama Buddha tetapi juga ada Śiwa.

Bukti-bukti arkeologis yang ditemukan di desa Pejeng d

Bedulu, Gianyar, Bali memperlihatkan bahwa agama Buddha sudah terlihat pada awal masa Bali kuno, yaitu sekitar abad ke-8. Peninggalan-peninggalan yang mengungkapkan keberadaan ini berupa praśasti berbahasa Sanskerta pada materai-materai yang tersimpan di dalam *stupika-stupika* (miniatur stupa) yang terbuat dari tanah liat. Praśasti-praśasti ini berupa mantra-mantra Buddhistik yang lebih dikenal dengan nama "*ye-te mantra*". Teks praśasti itu berbunyi:

"Ye dharma hetu-prabhawa
Hetu tesan tathāgato hyawadat
Tesan ca yo nirodha
Evam wadi mahasra manah".[145]

(Keadaan tentang sebab-sebab kejadian itu, sudah diterangkan oleh tathagata [Buddha], Tuan mahatapa itu telah menerangkan juga apa yang harus diperbuat orang supaya dapat menghilangkan sebab-sebab itu).

Oleh karena praśasti itu tidak mencantumkan angka tahun, maka para peneliti mencoba membandingkan dengan peninggalan-peninggalan yang mungkin serupa di tempat lain, khususnya di Jawa. Goris dan Budiastra seperti dikutip oleh Semadi Astra (1997) mengatakan bahwa mantra sejenis ini ditemukan juga di Jawa Tengah tepatnya di atas pintu candi Kalasan yang berasal dari abad ke-8 atau tahun 700 Śaka (778 Masehi). Berdasarkan kesamaan tipe aksara mantra-mantra di kedua tempat itu, maka mantra-mantra agama Buddha yang ditemukan di Pejeng diperkirakan berasal dari abad ke-8 pula[146].

Sejak abad ke-8 kedua agama ini telah melakukan pendekatan. Semadi Astra (1997) dengan mengutip Stutterheim

Dipindai dengan CamScanner

(1929: 62) mengatakan bahwa ada bukti-bukti arkeolo
ditemukan di desa Pejeng, Gianyar berupa peninggala
seperti arca *Boddhisatva* di pura Galang Sanja dan be
pula agama Śiwa. Hal ini (Śiwa) dapat dibuktikan deng
fragmen-fragmen praśasti berbahasa Sanskerta dengan h
Kuno. Keadaannya sangat tua. Di antara bagian-bagian ya
terbaca antara lain *manusana* ... (pada fragmen d), ... ma
... (pada fragmen g), ... *Śiwas* (...)*ddh*... (pada fragmen
secara lebih lengkap kiranya berbunyai ... *Śiwasiddhān
skalabhuwanakṛt* ... (pada fragmen k), yakni nama la
Wiśwakarma. Praśasti ini memperlihatkan adanya aga
hidup yang dianut oleh masyarakat, yaitu Hindu sekte Śiwa
agama ini telah bersifat Mantris atau Tantris[147]. Selain d
mantra sejenis juga ditemukan di Pura Pegulingan, Tampa
Gianyar dan di Desa Kalibukbuk, Buleleng yang berasal da
yang sama.[148] *Siwa Siddhānta* adalah salah satu mazha
Siwaisme.

Penghormatan raja-raja Bali Kuno terhadap Śiw
Buddha nampak dalam praśasti-praśasti yang dikelu
Pernyataan *"namaśiwaya namobuddhāya"* yang terbac
bagian akhir *Praśasti Landih A = Nongan A* menegaskan
raja bukan saja *bhakti* kepada Dewa Śiwa tetapi juga kepad
dha. Dalam pandangan tatanan kenegaraan ungkapan sepe
dapat dipandang bahwa raja mengayomi kedua agama terse
Nampaknya inilah dua agama besar yang hidup masa mas
Kuno[150].

Peninggalan-peninggalan Buddhistik di Bali terkait d
tempat-tempat suci, misalnya pura. Hal ini mencirikan bahwa
agama yaitu Hindu dan Buddha hidup secara berdampingan, d
Astawa (1996) mengkaji keberadaan peninggalan-peninggal
Buddhisik pada sejumlah tempat suci di Bali. Bangunan-bangu
suci tersebut adalah sebagai berikut :

1. **Pura Mas Ketel**

Pura ini terletak di Desa Pejeng, Kecamatan Tampaksiring, Kabupaten Gianyar, Provinsi Bali. Pada sebuah *pĕlinggih* di dalam pura ini tersimpan batu padas berbentuk silinder dengan lubang di tengah-tengah. Pada keempat sisi batu tersebut dipahatkan relief *Dhyāni Buddha* yang kondisinya sudah sangat rusak.

Keempat relief *Dhyāni Buddha* digambarkan dalam posisi duduk *padmāsana*, sikap tangan atau *mudrā*[151] nampak jelas. Relief-relief tersebut adalah sebagai berikut: (1) Relief *Amithaba* dengan sikap tangan *dhyāna-mudrā* yang menempati arah Barat; (2) Relief *Dhyāni Buddha Amoghaśidhi* dengan sikap tangan kanan *abhaya-mudrā*, tangan kiri dengan sikap *dhyāna*, menempati arah Utara; (3) Relief *Dhyāni Buddha Akṣobhya* dengan sikap tangan kanan *bhūmispar samudrā* dengan tangan kiri dalam sikap *dhyāna*, menempati arah Timur; (4) Relief *Dhyāni Buddha Ratnasambhāwa* dengan sikap tangan *wara-mudra* dengan tangan kiri dalam sikap *dhyāna* menempati arah Selatan. Sementara di tengah, yaitu pada lubang silender tersebut menurut Sutterhein adalah *Dhyāni Buddha Wairocana* dengan sikap tangan *dharmacakra-mudrā*. Namun arca ini tidak dijumpai di sekitar tempat tersebut, barangkali hilang. Jadi, ini perlu penelitian untuk mengungkapkan arca dimaksud[152].

2. **Pura Goa Gajah**

Pura Goa Gajah[153] terletak di desa Bedulu, Kabupaten Gianyar, Provinsi Bali. Situs ini terkenal juga sebagai objek wisata. Situs ini untuk pertama kalinya dilaporkan kepada Dinas Purbakala oleh L. C. Heyting, seorang pemuda Belanda yang bertugas sebagai pegawai administrasi kantor Belanda di Singaraja. Ia mengunjungi Bali Selatan pada tahun 1923. Ia menyebut goa ini dengan ungkapan *"a monster's head with elephant's ears"* (kepala raksasa dengan telinga gajah). Selanjutnya Nieuwenkamp mengunjungi

Dipindai dengan CamScanner

goa ini pada than 1925. Ia melukiskan goa ini sebagai *overshadowed by an enormous elephants's mouth*" [154] gua dibayangi dengan mulut gajah yang besar).

Di dalam kompleks ini terdapat permandian dengan ... arca dengan air pancuran yang masing-masing ke luar dari ... arca dalam posisi berdiri terletak di sisi Utara permandian ... arca berwujud Gaṇeśa dua lainnya tokoh perempuan. Per... diekskavasi dan direnovasi pada tahun 1954-1955 oleh Ki... dari Dinas Purbakala. Permandaian ini berstil Jawa Timur, ... permadian di Belahan di ujung Timur Gunung Penanggung... berhasil menemukan letak tempat permandian dan mengem... arca-arca pancuran ke tempat-tempatnya semula.

Pada sebuah ceruk di sebelah Selatan Goa Gajah ter... dua buah arca *Dhyāni Buddha*, yaitu (1) *Arca Dhyāni Bu... Amithaba* dengan posisi duduk dalam sikap *padmāsana* de... sikap telapak tangan kanan menghadap ke atas (*dhyāna-mu... Dhyāni Buddha Amithaba* menguasai arah Barat; (2) *Arca Dh... Buddha Amoghaśidhi* dalam posisi duduk *padmāsana* di ... *padmāganda. Dhyāni Buddha Amoghaśidhi* menempati arah U... Disamping arca-arca Buddha di dalam gua terdapat tiga *liṅga*... diposisikan berdampingan dikelilingi oleh delapan *liṅga* kecil... diposisikan mengelilingi ketiga tersebut, sebuah arca Ga... dengan empat tangan di bagian sisi kiri. Menurut mitologi Hi... *Gaṇeśa* merupakan putra Śiwa bersama *shakti*-nya Parw... sementara *liṅga* merupakan simbul Śiwa.

Goa ini diperkirakan sebagai tempat bertapa pendeta-pend... Śiwa dan Buddha. Para arkeolog menempatkan gua ini terma... ke dalam abad ke-11. Urs Ramseyer mengatakan bahwa tulis... tulisan di dinding gua memperlihatkan bahwa gua yang berbe... T ini pernah digunakan oleh *bhikṣu-bhkiṣu* untuk ber-semi... Banyak dokumen dan temuan-temuan arkeologis berdek...

engan gua ini, yaitu pada sisi lain sungai Petanu yang memperlihatkan kedua agama ini hidup berdampingan secara amai[156].

Disamping arca-arca disebutkan di atas, juga terdapat arca *Hariti (Men Brayut)* yang duduk dalam sikap *padmāsana* di atas bantalan berbentuk *padmāganda*. Arca *Hariti* dikelilingi oleh tujuh anak, satu di pangkuan ibunya, tiga berada di sebelah kiri, yang satu memegang kaki ibunya dua lagi bergelayut di sampingnya; sedangkan anak yang berada di sebelah kanan ibunya: satu dalam sikap berdiri dan kemaluannya kelihatan; sedangkan dua lagi dalam sikap duduk, yaitu muka duduk dengan kedua kaki menjulur ke depan dan satu lagi duduk di belakangnya di atas batu. Ayu Ambarawati dengan mengutip Gupte. (1972: 119) mengatakan bahwa menurut kitab *Jaṭaka* dikisahkan seorang *yaksi* bernama *Hariti* pada mulanya adalah seorang yang terkena penyakit cacar dan pemangsa anak-anaknya. Buddha mengubah jalan hidupnya. Buddha mengambil dan membawa anak-anaknya menjauhinya. *Hariti* dengan perasaan bingung mencari anaknya, tetapi tidak ditemukan. Akhirnya ia minta bantuan sang Buddha agar anaknya dikembalikan. Buddha mau mengembalikan anak-anaknya apabila *Hariti* mau bertobat dan bersedia mengikuti ajaran-ajaran Buddha. Akhirnya *Hariti* menjadi pemeluk Buddha dan dikenal dengan nama Dewi Ibu dan Dewi Kesuburan.

2. Pura Pegulingan

Pura Pegulingan terletak di sebelah Timur Pura Tirtha Empul Tampaksiring pada sebuah dataran tinggi yang dikelilingi panorama persawahan. Letaknya ini termasuk wilayah Dusun Basangambu, Kecamatan Tampaksiring, Kabupaten Gianyar, Provinsi Bali.

Arca Dhyāni Buddha, arca singa, *liṅga* ditemukan di sebuah

Dipindai dengan CamScanner

pelinggih disebut *Padmāsana Agung*. Arca Dhyāni B
terbuat dari batu padas, kondisinya sudah sangat rusa
Setelah dilakukan bina ulang diperkirakan terdapat em
Dhyāni Buddha: (1) Arca *Dhyāni Buddha* Wairoca
posisi duduk di atas *padmāganda* dengan sikap padmāsa
tangannya diperkirakan *dharmacakra-mudrā*. Dhyāni Bud
ini menempati posisi tengah (2) Arca *Dhyāni Buddha* A
dengan posisi duduk di atas *asana* berbentuk lapik dala
padmāsana, dengan sikap tangan diduga *bhūmisparśa-mu*
menempati arah Timur; (3) Arca *Dhyāni Buddha* Amog
dengan sikap duduk *padmāsana* di atas *padmāganda* dengan
kiri dengan dalam sikap *dhyāna*, tangan tangan *abhaya-mu*
Arca *Dhyāni Buddha* dengan sikap duduk di atas padma
dengan sikap *padmāsana*, tangan kiri dalam sikap *d*
sedangkan bagian-bagian lain sudah rusak sehingga sulit dik

Sementara itu Ayu Ambarawati (2002) mengeteng
data-data arkeologis dari wilayah desa Bedulu dan B
berkenaan dengan kehidupan Śiwa Buddha yang h
berdampingan secara damai dan harmonis.

4. Pura Subak Kedangan

Di sini tersimpan dua buah arca *Boddhisatva* y
ditempatkan pada sebuah pelinggih yang bernama pengaru
Selain arca Buddha juga tersimpan arca Gaṇesa (Hindu) dan
perwujudan.

5. Pura Bukit Darma

Pura ini termasuk ke dalam wilayah Kutri, Gianyar, B
Pura ini meliputi *Pura Puseh*, *Pura Bukit Darma* dan P
Kadarman. Pada pura Puseh terdapat arca *Durgā* yang berdiri
atas kerbau dengan sikap menari, arca *Amoghapasa* terbuat d

u berwujud *Boddhisatwa Avalokiteśvara* berdiri bertangan
apan. Menurut Kempers arca ini merupakan perwujudan Raja
armavangśavatdhana, penerus Udayana yang praśasti-
śastinya bertahun antara 1022-1026 Masehi[153]. Pada *Pura Bukit*
rma terdapat arca *Buddha* dengan sikap tangan *Bhūmisparśa-*
udrā, arca laki-laki dengan sikap tangan kanan *wara-mudrā* dan
yāni-mudrā. Pada *Pura Kadarman* terdapat arca Dewī Durgā
tinggi 2.2 meter berdiri bertangan delapan, *liṅga* ganda, arca
aṇeśa, dan fragmen arca perwujudan[159]. Arca Dewī Durgā
ertangan delapan memegang senjata dan berdiri di atas lembu.
Menurut Stutterheim arca *Amoghapasa* merupakan perwujudan
aja Erlangga yang memerintah Bali dan Jawa Timur (1022-1049
Masehi). Ia juga diarcakan dalam wujud Wiṣṇu di Jawa Timur di
elahan[160]. Arca Durgā ini dikenal dengan nama *Durgā Mahiṣaśura*
Mardinī kondisinya sudah rusak dan oleh B. Kempers arca ini
merupakan perwujudan dari ibu Erlangga, yaitu raja putri
Guṇapriyadharmapatnī (Mahendradatta), permaisuri *Udayana*
yang berasal dari abad ke-11.[161] Terhadap pendapat ini masih ada
pihak yang menolak dengan alasan tidak cocok seorang raja putri
disimpulkan dengan seorang Dewī Durgā.

Menurut Stutterheim (1929: 116-117) seperti dikutip Ayu
Ambarawati (2002) bahwa arca-arca di *Bukit Darma*, Kutri
dikelompokkan ke dalam abad ke10-13 (Bali Kuno). Arca ini
masuk ke dalam kelompok arca-arca Gunung Penulisan, Goa
Gajah, dan Gunung Kawi[162].

Demikian juga di Bedahulu selain ditemukan peninggalan
Buddhis seperti arca Amoghapasa di pura Desa ditemukan pula
arca Śiwa di pura Putra Bhatara Desa. Daerah Buruan di dalam
praśasti disebut sebagai tempat pendeta Buddha namun tersimpan
pula arca dari aliran agama Śiwa (Goris, 1974: 21).

Dalam pemerintahan Raja Jayasakti (1133-1150) dikeluarkan

Dipindai dengan CamScanner

praśasti nomor 551 Manik Liu D terdapat gelar rangka
Ācāryya Dang Upādhyāya untuk pendeta Śiwa mana
Sebagaimana kita ketahui gelar *Dang Upādhāya*
digunakan oleh penganut Buddha sementara Dang Ā
penganut Śiwa. Disamping itu pada kalimat terakhir pa
Nomor 553 Landih A terdapat ucapan *"nama śiw*
buddhāya". Kalimat itu tidak hanya menunjukkan adany
Śiwa dan Buddha tetapi juga keduanya diakui sejajar ol

Dalam praśasti bukit *Cintamaṇi* terdapat keteran
pemberian izin kepada para *bhikṣu* untuk membangun p
Perintah itu diberikan kepada *Senapati Daṇda* bers
dengan *bhikṣu* untuk melaksanakan pembangunan pert
Nama ketiga *bhiksu* itu adalah *Śiwakangsita, Śiwanir*
Śiwaprajña[164]. Demikian juga pada praśasti bernomor 00
AI juga menyebutkan memberi izin kepada *bhikṣu* agar m
semacam kuil (Hyang Api) di desa Banca Bahru. Juga
bernomor 003 Trunyan AI yang meyatakan memberi izi
pemerintah desa Trunyan supaya membangun kuil untuk
Datonta. Berkaitan dengan hal ini Ida Pedanda Putra Tel
Geriya Banjarangkan Klungkung memberikan penjelasa
anak Sang Mayadanawa yang bernama Śrī Bali menganut
Buddha Mahāyāna. Śrī Bali berkedudukan di Balingk
sebelah Utara Danau Batur. Menurut Ida Pedanda *"balin*
berasal dari kata *"bali"* dan *"ingkang"* yang berarti "Yang
Bali" yang tidak lain adalah Śrī Bali itu sendiri. Dihub
dengan arca Datonta yang berasal dari kata *"datu"* dan *"ant*
berarti yogi yang tiada lain pula Śrī Bali yang merupaka
satunya tokoh yogi tersohor dan disegani. Mungkin dari sin
Pancering Jagat setelah beliau meninggal dunia diarcakan
wujud Bhaṭara Datonta[165].
Praśasti bernomor 005 Bangli Pura Kehen A juga men

memberi izin kepada para *bhiksu* dan orang desa di Simpat Bunut di bawah perintah Menteri Kehutanan (*hulu kayu*) supaya membangun pertapaan di kuil Hyang Karimana yang dihubungkan dengan Hyang Api. Para *bhikṣu* yang ingin menjadi warga desa diwajibkan mentaati segala praturan desa. Demikian pula praśasti-praśasti yang bernomor 106 Batunya AI, 107 Dausa AI, bernomor 207 Kintamani D juga menyatakan memberi izin kepada *bhiksu* untuk mendirikan pertapaan bertahun Saka: 804; 818, 833, 855, 857, 889; kecuali praśasti pura Kehen tidak ada tahunnya. Kesemua praśasti ini merupakan keputusan-keputusan dari Mahkamah di Singhamandawa.[166]

Śrī Ugrasena yang memerintah dari tahun 837-864 Śaka mengeluarkan 9 buah praśasti yang berhubungan dengan Singhamandawa. Di antaranya praśasti Batunya (855 Saka) dan Dausa AI (857 Saka).[167] Di dalam praśasti Batunya menyebutkan orang desa Haran (di antaranya beberapa *bhikṣu*) diijinkan mendirikan pesanggrahan dan kuil Hyang Api.

Keputusan-keputusan Śrī Ugrasena di Singhamandawa dapat diketahui dari praśasti Udayana dan istrinya yang dikeluarkan pada tahun 915 Śaka. Namun baru pada tahun 915 Śaka sejak pemerintahan Dharmodayana Warmadewa dengan Guṇapriyadharmapatnī dalam praśasti yang dikeluarkan selalu dicantumkan pendeta Śiwa dan Buddha (Sogata). Dalam praśasti itu dikatakan adanya pendeta-pendeta Buddha yang berasal dari Nālandā, nama pura Canggini serta Bajra Shikara.[168]

Dalam praśasti Buahan (916 Śaka) disebutkan di balai pengadilan di Aji ing Karana menyebutkan sidang yang dihadiri oleh para bhiksu Sogata, Upadhyaya ing Nalanda, Dang Ācarya I Waranasi, Dang Ācārya Eyaka, Sanggah Yang Api.

Pada praśasti Blanjong (Sanur) (914 Masehi) menyebutkan nama raja Kesari Warmadewa. Di dalam praśasti ini sudah ada

Dipindai dengan CamScanner

juga indikasi pengaruh Buddha. Hal ini bisa dilihat pada kata ye
mempergunakan huruf Jawa kuno yang susunannya kata-kata
sebagai berikut:

> *"Buddhasaranaḥ kritiḥ Balidwīpa"* (Balidwīpa ada di bawa
> perlindungan Buddha).[169]

Praśasti ini mengunakan dua bahasa dan huruf dikeluarkan pad
836 Śaka (*khesara wahni mūrti*). Oleh para arkeolog dinilai praśas
Blanjong ini sangat unik karena mempergunakan dua huruf dan
dua bahasa yang hampir belum pernah ditemukan di Bali. Hal ini
memperlihatkan tingkat kemampuan pembuatnya sebagai cermin
kualitas peradaban zamannya.

Dalam praśasti Śrī Maharaja Śrī Wijaya Mahādewī juga ada
menyebutkan nama pulau Bali. Sedangkan menurut analisa Pan-
dit Shastri bahwa Kesari Warmadewa adalah kepala ekspedisi dari
Kedah Śrī Wijaya dan tugu peringatannya didirikan setelah
mengalahkan musuh-musuhnya di Singhadwarapura (Swal dan
Gurun).

Ginarsa dalam ***Praśasti Baru Raja Rāgajaya*** menguraikan
bahwa dalam praśasti raja Ragajaya yang dikeluarkan tahun 1077
Śaka menyatakan bahwa Raja Jaya Sakti telah mengangkat enam
belas pendeta besar agama Śiwa (*Dang Ācārya*) dan lima pendeta
besar (*Dang Upādhyāya*) yang beraliran Buddha dan ditempatkan
di tempat-tempat suci di Bali.

Tabel 6 : Pendeta-pedeta Sekte Śiwa (Dang Accharya)

No.	Nama-nama Pendeta Besar Sekte Śiwa	Tempat Suci atau Jabatan
1	Dang Ācāryya Abhirūpa	a. Banu-garuda b. Lokeswara c. Antakunjarapada
2	Dang Ācāryya Adhiwangśa	Kanya (bhawana)
3	Dang Ācāryya Agoreśwara	Samegat Juru-wadwa
4	Dang Ācāryya Bhāwatmaka	a. Udayālaya b. Dharmma-hanar
5	Dang Ācāryya (Buluh) Barani	a. Makarun b. Kanyabhawana
6	Dang Ācāryya Jagottama	Samegat Juru-wadwa
7	Dang Ācāryya Jayagama	a. Lokeśwara b. Dharmma-hañar c. Antakuñjarapāda
8	Dang Ācāryya Karnikangśa	Kusuma-hajika (?)
9	Dang Ācāryya Lokeśwara	Binor
10	Dang Ācāryya Nathana	Banu-garuda
11	Dang Ācāryya Nikāntaka	Antakuñjarapāda
12	Dang Ācāryya Pangkajathawa	Mpu Pangajyan (pendeta istana)
13	Dang Ācāryya Prajahita	Kusumadanta
14	Dang Ācāryya Waksegama	Makarun
15	Dang Ācāryya Widwaśwara	Makarun
16	Dang Ācāryya Wimalanda	a. Banu-garuda b. Kanyabhawana

Dipindai dengan CamScanner

Tabel 7 : Pendeta-pendeta Buddha (Dang Upadhaya)

No.	Nama-nama Besar Sekte Buddha	Tempat Suci ... Jabatan
1	Dang Upādhāya Anguku	Dharmmāryya
2	Dang Upādhāya Kulaja	Kutihanar
3	Dang Upādhāya Laloken	Kutihanar
4	Dang Upādhāya Sabhāhita	Bajrasikhara
5	Dang Upādhāya Widyottama	a. Canggini b. B. Kadikaran

Semua tempat di sebutkan di atas tidak ada lagi, ke... Canggini[170]. Disamping jabatan *Dang Ācāryya* dan ... *Upādhyāya* juga dalam praśasti Raja Rāgajaya yang dikelua... April 1155 disebutkan nama-nama dua puluh para *mpu* de... jabatan-jabatannya antara lain, seperti *rakryan, den, dyah senepati*; nama-nama dua puluh empat para *samegat* de... pangkat atau jabatan.

Kalau ditilik dari segi nama-namanya mereka ad... penganut ajaran Śiwa. *Bhikṣu* dalam praśasti di atas meng... kepada pendeta. Jadi dengan demikian pendeta Śiwa adalah ... disebut *bhikṣu* yang mana merupakan sebutan bagi pend... golongan Buddha.

Bukti lain bisa dilihat di dalam praśasti Nomor 303 *Bu... A* atas nama raja Udayana sebagai berikut:

> *"... kaśaksyan tkapnira senapati ser nayaka ring pasam... palapknan makabehan, makadi mpungku sog... maheśwara, ... panglapwan I maniringin palar, panglap... I wrsabha bija, panglapwan I pañcakala bikra... panglapwan I tina pamuktyan, panglapwan I surih kul...*

> *Śiwangkara, panglapwan I surih wetwn bancu, ing kasogatan dang upadhyaya ing nalanda dangacharyya dhanawan, I waranasi dangacharyya sucandra, mangirengiran wandani srenika, ing kasewan, sangat makarun, dangāchāryya widyarka, pangjya dangacaryya sanidhya, ...".*

Artinya: "... disaksikan oleh beliau para senapati ser nayaka di dalam sidang kerajaan, terutama oleh beliau pendeta Buddha dan Śiwa, ... panglapwan di Maniringin diwakili oleh Palar, panglapwan di Wrsabha diwakili oleh Bija, panglapwan di Pañcakala diwakili oleh Bikrama, panglapwan di Tira diwakili oleh Pamuktyan, panglapwan di Surih Kulwan diwakili oleh Śiwangkara, panglapwan di Surih Wetan diwakili oleh Bancu, beliau dari golongan Buddha Dang Upādhāya di Nalanda Dang Ācāryya Dhanawan, di Waranasi Dang Ācāryya Sucandra, mangirengren wandani Srenika, beliau dari golongan Śiwa sangat makarun dang Ācāryya Widyarka, guru si sala Śrī Makutasana Dang Ācāryya Sanidhya, ...".[171]

Dari kutipan di atas bisa dilihat perincian tokoh-tokoh atau jabatan termasuk Buddha (*ing kasogatan*) maupun Śiwa (*ing kaśewan*). Selain itu juga tercantum titel-titel yang digunakan (*Dang Upādhyāya* dan *Dang Ācāryya*). Demikian juga tempat asramanya. Goris (1948: 14) mencatat asrama dari pendeta Śiwa pada zaman Bali Kuno: Air Gajah, Air Garuda, Antakunjarapada atau Ratnakunjarapada, Binor, Dharma, Hanar, Haritanten, Kanyabhawana, Kusumadanta, Lokaśwara, Sūryamaṇdala dan Udayalaya.[172]

Perkembangan selanjutnya ternyata titel-titel tersebut tidak hanya digunakan oleh golongan yang homegen, tetapi juga oleh golongan lain. Gelar *Dang Upādhāya* yang biasanya penanda

Dipindai dengan CamScanner

golongan Buddha digunakan juga oleh golongan Śiwa, juga halnya degan gelar *Dang Ācāryya* yang baisanya oleh golongan Śiwa digunakan oleh golongan Buddha. Ha dilihat di dalam praśasti nomor 305 Batur Pura Abang di *Dang Ācāryya* dipakai juga oleh pendeta Buddha. Ke tidak hanya terjadi di Bali tetapi juga di Jawa. Da *Nĕgarakṛtāgama* oleh Prapañca pada masa pemerintaha Wuruk di Jawa Timur disebutkan *Dang Ācāryya Ratnan* merupakan pendeta Buddha yang menjadi pemimp Mungguh[173]. Namun hingga sekarang gelar *Dang A* digunakan oleh pendeta Śiwa. Kasus di atas dianggap perkecualian.

Sebelum jaman raja Anak Wungsu bahkan hamp pernah disebut pendeta Buddha yang bergelar *Dang Upā* Di dalam masa pemerintahan raja Anak Wungsu dan sesu pun jumlah pendeta agama Śiwa ini masih lebih b dibandingkan dengan pendeta Buddha. Misalnya, di dalam Anak Wungsu jumlah pendeta besar agama Śiwa menggunakan gelar *Dang Ācāryya* paling sedikit 21 o sedangkan pendeta besar agama Buddha yang bergelar *Upādhyāya* hanyalah 4 orang saja. Ini pun hanya disebut di praśasti *Bwah* yang berangka tahun 999 Śaka dan di dalam p *Jalan-tengah*[174]. Sementara praśasti dari raja Ragajaya (1077 menyebut 16 orang *Dang Ācāryya* dan 5 orang *Dang Upādhy* Hal ini berlanjut hingga sekarang di Bali jumlah pendeta lebih banyak jumlahnya dari pendeta Buddha. Adapun *paśraman* pendeta Buddha di Bali terletak di desa Budak Karangasem.

Dalam beberapa hal masing-masing pendeta Śiwa Buddha mengenakan atribut yang berbeda. Misalnya, pendeta ditandai dengan bentuk rambut disebut *prucut*, yang meru

bentuk/*nyasa liṅga* di atas kepalanya; sementara pendeta Buddha umumnya berambut dicukur (*sepat aking*). Saat *mĕpūja*, pedanda Buddha memegang *ghaṇṭa* pada tangan kanannya, sementara pedanda Śiwa memegang bunga. Pedanda Buddha berwujud *prĕtiwī*, sementara pedanda Śiwa berwujud *ākāśa*.

Dalam praśasti yang dikeluarkan pada abad ke- 9-11 juga disebutkan *sireng kaśewan*.[176]

Dari sini nampak bahwa adanya hubungan langsung Bali dengan Śrī Wijaya, Nalanda dan Waranasi (India Utara) disamping dengan Jawa seperti disebutkan di dalam praśasti Nalanda (782 Śaka). Menjalin hubungan langsung banyak pendeta-pendeta Bali, Śrī Wijaya pergi belajar ke Nālandā untuk memperdalam agama Buddha dan kemudian setelah tamat kembali menyebarkan agama itu.[177]

Jika ditilik dari nama-nama raja Bali Kuno, misalnya Udayana, Warmadewa, Mahendra-datta (*maha-indra-datta*), Gunapriyadharmapatni, dan lain-lain[178] mengindikasikan mereka memeluk agama Śiwa-Buddha. Paling tidak kedua agama tersebut mendapatkan perlindungan dan penghormatan dan mempunyai kedudukan yang setara dalam pemerintahannya. Oleh karena raja memeluk agama Śiwa-Buddha biasanya seluruh rakyatnya memeluk agama yang dipeluk oleh rajanya.

Tabel 8 : Kronologi Raja-raja Bali Kuno

No.	Nama Raja	Tahun
1	Śrī Keśari Warmadewa	835 Śaka/914
2	Sang Ratu Śrī Ugraśena	837-864 Śaka/ 915-942

Dipindai dengan CamScanner

3	Sang Ratu Śrī Haji Tabanendra Warmadewa bersama-sama permaisurinya Śrī Subhadrika Dharmadewī	877-8[illegible] 955-9[illegible]
4	Jayasingha Warmadewa	882 Śaka
5	Sang Ratu Śrī Janasadhu Warmadewa	897 Śaka
6	Śrī Mahārāja Śrī Wijaya Mahādewī	905 Śaka
7	Śrī Gunapriyadharmapatnī bersama-sama dengan suaminya Śrī Dharmodayana Warmadewa	911-923 Śa 989-1001 933 Śaka
8	Sang Ratu Śrī Sang Ajnadewi	938 Śaka
9	Paduka Haji Śrī Dharmawangśawardhana Marakatapangkajasthanotunggadewa	944-947 Śa 1022-1025
10	Paduka Haji Anak Wungsu	971-999 Śa 1049-1077
11	Śrī Mahārāja Śrī Walaprabhu	1001-1010 Śa 1079-1088
12	Paduka Śrī Maharaja Śrī Sakalendukirana Isana Gunadharma Lakṣmidhara Wijayotunggadewī	1010-1023 Śa 1088-1101
13	Paduka Haji Śrī Mahārāja Śrī Suradhipa	1037-1041 Śa 1115-1119

14	Paduka Śrī Mahārāja Śrī Jayaśakti	1055-1072 Śaka/ 1133-1150
15	Paduka Śrī Mahārāja Śrī Rāgajaya	1077 Śaka/1155
16	Paduka Śrī Mahārāja Haji Jayapangus Arkajacihna (-lancana) bersama-sama dengan kedua permaisurinya: Paduka Bhaṭāri Śrī Parameśwari Indujalancana (-ketana) dan Paduka Śrī Mahādewī Śaśangkajaketana (-lancana)/-cihna)	1099-1103 Śaka/ 1178-1181
17	Paduka Śrī Mahārāja Haji Ekajayalañcana bersama-sama dengan ibu surinya, yakni Paduka Śrī Maharaja Arjarya Dengjayaketana	1122 Śaka/ 1200
18	Bhaṭāra Parameśwara Śrī Wirama (Śrī Dhaṇadhirājalañcana) bersama-sama dengan ibu surinya, yakni Bhaṭāra Guru Śrī Adikuntiketana	1126 Śaka/ 1204
19	Bhaṭāra Parameśwara Hyang ning Hyang Adidewalañcana	1182 Śaka/1260
20	(Rājapatih Kbo Parud)	1218-1222 Śaka/ 1296-1300
21	Bhaṭāra Śrī Mahāguru/Paduka Bhaṭāra Śrī Mahāguru/Paduka Śrī Mahārāja Śrī Bhaṭāra Mahāguru Dharmotungga	1246-1247 Śaka/ 1324-1325

Dipindai dengan CamScanner

	Warmadewa/Paduka Bhaṭāra Guru bersama-sama cucunya, yakni Paduka Aji (baca Haji) Śrī Taruṇajaya	
22	Paduka Bhaṭāra Śrī Walajayakrtaningrāt bersama-sama dengan ibu surinya, yakni Paduka Tara Śrī Mahāguru	1250 Śaka
23	Paduka Bhaṭāra Śrī Aṣṭasura Ratnabhūmibantĕn	1259 Śaka

(Sumber: Semadi Astra, 1997: 402-404)

Pendeta-pendeta Buddha maupun Śiwa berasal dari
juga melakukan perjalanan suci ke Bali untuk menata kehidu
agama di Bali. Mereka umumnya menganut Hindu sekte Śiwa
Buddha sekte Mahāyāna. Dua agama inilah yang sangat dom
mewarnai perjalanan kebudayaan Bali sejak zaman Bali K
hingga sekarang dan mungkin di masa-masa yang akan dat
Memang di zaman dulu, pernah ada sembilan sekte berkemb
di Bali, namun di dalam perjalanan waktu, nampaknya sekte Śi
yang lebih dominan dan sekte-sekte lainnya masuk ke dalam sist
filsafat, teologi, etika dan upacaranya. Keduanya bisa hid
berdampingan secara damai bahkan luluh menyatu di dalam sua
sistem religi khas Hindu Bali. Memang ada kesan agama Śiw
lebih dominan dalam pengertian jumlah penduduk atau luasny
wilayah yang memeluk agama Śiwa dibandingkan agama Budd
Mahāyāna. Belum ada ditemukan bukti-bukti yang mayakinka
kedua agama ini berselisih atau konflik apalagi saling
menghancurkan. Kondisi ini berbeda dengan di tanah kelahirannya
India. Penyatuan Siwa-Buddha secara nyata dapat disaksikan d
sini.

BAGIAN II

Dipindai dengan CamScanner

BAB IV

AJARAN ŚIWA-BUDDHA DALAM KESUŚĀSTRAAN JAWA KUNO

I. Pendahuluan

Perjalanan sejarah evolusi ajaran Śiwa-Buddha terekam dalam sejumlah bukti-bukti praśasti, piagam dan teks yang mengungkapkan aspek-aspek metafisika, teologi maupun agama. Bukti-bukti teks śāstra memberikan informasi yang cukup memadai untuk bisa melihat sistem filsafat di dalam agama ini; sementara bukti-bukti praśasti bersifat fragmentaris sehingga sukar mengkonstruksi sistem filsafatnya. Sebagai peristiwa sejarah, praśasti-praśasti[1] baik dalam lempengan logam atau batu memiliki tingkat validitas data yang terpercaya yang tentu patut diperhatikan manakala membicarakan sejarah evolusi kedua agama ini pada zaman Jawa Kuno. Teks-teks dari kedua agama inilah yang sangat dominan dalam khasanah kesuśāstraan Hindu Nusantara. Teks-teks itu dapat digolongkan ke dalam berbagai *genre*, seperti *tattwa, kakawin, parwa, kidung*, dan lain-lain. Bukti-bukti teks berupa karya-karya śāstra berbahasa Jawa Kuno itu merupakan rekaman dinamika kegelisahan kreatif dan pencarian spiritual para *mpu, ācārya*, pendeta di Jawa Tengah, Jawa Timur dan kemudian

Dipindai dengan CamScanner

berlanjut di Bali. Ada sejumlah karya-karya śāstra Jawa K
yang menggambarkan proses penunggalan kedua agama ini
era Jawa Tengah dan Jawa Timur. Teks-teks tersebut perlu di
dari aspek metafisika, etika dan teologi melihat lebih dekat
nilai-nilai agama yang terkandung di dalamnya.

2. Periodisasi dan Ragam *Genre*

R. Soekmono membuat periodisasi kesuśāstraan Jaw
Kuno ke dalam empat periode, yaitu Periode Mataram (abad ke-
dan 10 M), Periode Kadiri (abad 11 dan 12 M), Periode Majapa
I (abad 14 M), dan Periode Majapahit II (abad ke-15 dan 1
Masehi). Pada Masa Majapahit II, bahasa Jawa Tengahan sudah
mulai dipakai. Karya-karya śāstra yang muncul pada zaman Gelgel
khususnya di era Dalem Waturenggong juga dimasukkan ke dalam
periode Majapahit II, karena keduanya menggunakan ragam bahasa
yang sama, yaitu Jawa Tengahan[2]. Sementara karya-karya śāstra
Ida Pedanda Made Siděměn (abad ke-20) dari Sanur, Bali dapat
digolongkan ke dalam kelompok terakhir dengan menilik gaya
bahasa, kosa kata dan cara pengungkapan baik yang tergolong
kakawin (misalnya *Cayadijaya* atau *kakawin Cantaka, Chandra*
Bherawa atau *kakawin Dharmawijaya, kakawin Singhalanggyala,*
kakawin Kalphasanghara, dan lain); *kidung* (misalnya *Piśacārana*),
maupun prosa, misalnya *Pūrwagamaśāsana* (belakangan dikenal
dengan nama *Śiwagama* atau *Śiwa Buddhāgama*)[3], dan lain-lain.

Konsep-konsep metafisika-spiritual agama Śiwa-Buddha
tercantum di dalam sejumlah teks yang digolongkan ke dalam
kelompok *"tutur"* atau *"tattwa"*. Kelompok ini berisi eksposisi
metafisika agama Śiwa dan Buddha. Disamping itu ada juga
terekam di dalam karya śastra Jawa Kuno yang digolongkan ke
dalam *kakawin*. Kesuśāstraan Jawa Kuno yang digolongkan ke
dalam kesuśāstraan *tutur* Śiwa-Buddha ini adalah: ***Sang Hyang***

Kamahāyānikan, Sutasoma, Arjunawijaya, Kuñjarakarṇa,
Nāgarakṛtāgama, Harivamśa, Tantu Panggĕlaran, Korawāśrama,
dan Bubukṣaḥ. Sementara yang murni bercorak Śiwaistik-Tantrik
adalah ***Bhuana Kośa, Wrĕhaspati Tattwa, Mahā Jñāna, Tattva Mahā***
Jñāna, Jñānasiddhānta, Bhuana Sang Kṣepa, dan lain-lain. Karakter
genre tutur atau *kakawin* pada kelompok pertama mengungkapkan
bagaimana prinsip tertinggi yang disebut Śiwa dan Buddha itu
tunggal. Artinya, di dalam kelompok ini antara ajaran Buddha dan
Śiwa dicoba diperlihatkan paralelisme ajaran terutama pada tataran
metafisika sehingga pada akhirnya didapatkan Śiwa dan Buddha
tunggal, tidak ada perbedaan. Perbedaan terjadi pada aspek
penampilan atau ekspresi eksternal sebagai wujud dari kebhinekaan
yang terjadi pada bentuk bukan pada esensi. Pada kelompok kedua,
seperti pada teks-teks yang Śiwaistik-Tantrik (***Bhuana Kośa, Jñāna***
Siddhānta dan lain-lain) eksposisi metafisika, etika dan *sadhāna*
murni Śiwa tidak ada menyinggung paralelisme atau yang berkaitan
dengan penyamaan dengan ajaran Buddha. Kondisi ini menarik
dicermati mengingat usaha-usaha pendekatan ini nampaknya
muncul dari kalangan penganut Buddha Mahāyāna dimana konsep-
konsep metafisika dicobakan dicarikan paralelisme pada ajaran
Śiwa. Mpu Tantular yang menggubah kakawin ***Sutasoma,*** Prapañca
menggubah ***Nĕgarakṛtāgama*** nampak jelas melihat titik pandang
penunggalan Śiwa-Buddha dari perspektif ajaran Buddha
Mahāyāna, sehingga ada kesan yang kuat ajaran Buddha Mahāyāna
lebih unggul atau lebih tinggi dari ajaran Śiwa. Kedua pujangga
ini menganut ajaran Buddha.

Namun ada kasus menarik pada karya-karya Ida Pedanda
Made Siděměn , asal Sanur , Bali dimana seorang pendeta Śiwa
menulis ajaran Śiwa-Buddha yang sangat kental nuasan Bhiarawa-
nya. Ada sejumlah teks prosa yang beliau lahirkan yang membahas
penunggalan ajaran Śiwa-Buddha.

Dipindai dengan CamScanner

Tabel 9 : Intensitas Penciptaan Karya-karya Śāstra Jawa Kuno menurut Zaman

Mataram (732-928)	Tamwlang Kahuripan (929-1051)	Janggala-Kadiri (1052-1221)	Singhasari (1222-1292)	Majapahit (1293-1486)
Rāmayāṇa	Sanghyang Kamahā-yānikan Brahmānda-purāṇa Agastyaparwa Utarakanda Adiparwa Sabhaparwa Udyogaparwa Bhīṣmaparwa Aśramasana-parwa Mośalaparwa Prathaniparwa Swargarohana parwa Arjunawiwāha	Krĕṣṇāyaṇa Sumanaśāntaka Smaradhana Bhomāntaka Bharatayuddha Hariwangśa Ghatotkacāśraya	Kuñjara-karṇa (?)	Nāgarakṛta-gama Sutasoma Kuñjara-karṇa Brahmāda-purāṇa Arjuna-wiwāha Phartayajña Śiwarātri-kalpa Wĕrtta-sañcaya Banawa Sĕkar Sutasoma Nītiśāstra Dharma-śūnya Nirārthapra-kĕrta Tantu Panggĕlaran

	Calon Arang
	Tantri
	Kāmāndaka
	Korawa-śrama
	Pararaton
	Dewa Ruci
	Sudamala
	Kidung
	Subrata
	Hariśraya
	Pañji
	Angreni
	Śrī Tañjung

(Sumber: Rahardjo, 2002: 438).

3. Pengaruh Ajaran Tantra

Kesuśāstraan *tutur* (*tutur literatures*) berbahasa Jawa Kuno (Kawi) adalah teks-teks yang membahas masalah-masalah filsafat, agama dan yoga. Teks-teks ini sangat diwarnai oleh ajaran-ajaran Tantra atau mempunyai nuansa Tantrik yang kuat. Hal ini mencerminkan bahwa tradisi Tantrik sudah sampai dan menyebar di Indonesia, khususnya pada era Jawa Timur. Dengan keadaan ini hampir sebagian besar teks-teks *tutur* bernuansa Tantrik dalam beberapa hal. Tidak hanya adanya nuansa Tantrik, yang lebih penting adalah adanya ajaran-ajaran Tantrik yang diungkapkan secara eksplisit. Dengan demikian ajaran agama Śiwa-Buddha di Indonesia diwarnai oleh ajaran-ajaran *Tantrāyana*.

Ada sejumlah kriteria digunakan untuk menyatakan apakah suatu teks tutur bersifat tantrik atau mengandung ajaran *Tantrāyana*.

Dipindai dengan CamScanner

Kriteria-kriteria tersebut sebagai berikut[4]:

3.1 **Secara terbuka mengklim esoterisme**. Hampir semua teks menekankan esoterisme dan hakikat rahasia doktrin diajarkan yang harus dijaga kerahasiannnya. Hubungan murid (*śiṣya*) dan *guru* bersifat pribadi dan rahasia (rahas Ajaran-ajaran tidak bisa diberikan kepada orang sembaran orang yang tidak mempercayai *guru* dan ajarannya. Ya bersangkutan harus diterima menjadi murid kerokha melalui seleksi yang ketat, *dikṣa* dan harus patuh dan se kepada *guru*. Sangat sering ajarannya diistilahkan deng '*rahaṣyaśāstra*', '*viśeṣajñān*', '*rahaṣya tĕmĕn-tĕmĕn*'.

3.2 **Menekankan praktek.** Kerangka umum dari titik pandan doktrin terkandung di dalam teks-teks *tutur* mempunyai fokus pada praktek [misalnya teknik-teknik *yoga*, *mantra* penempatan *akṣara* di dalam tubuh (mikrokosmos)] dari pada pencarian filsafat. Dengan aspek ini, ajaran Śiwa-Buddha bersifat sangat praktis disamping filosofis dan etis di dalam rangka mencapai tujuan hidup tertinggi (*śūnya*). Hasil-hasil pencarian spekulatif dan spiritual para *ṛṣi* dijabarkan ke dalam bentuk praktek yang dapat diikuti melalui tata cara di bawah bimbingan guru yang kompeten.

3.3 **Mengabaikan doktrin-doktrin tertulis.** Ada kecendrunga umum bagi para *sādhaka* mengabaikan doktrin-doktrin *tertulis* dan kitab-kitab suci. Sering dikatakan bahwa pembelajaran yang mendalam sekali pun dalam kitab-kitab suci *mustahil* bisa mencapai tujuan tertinggi yang didefinisikan sebagai *nirvikalpa*, non konseptual. Hal ini sebagai konskwensi langsung dari pendekatan praktek yang dilakukan bahwa tubuh (bhuana alit) mempunyai posisi yang maha penting di dalam ajaran *Tantrāyaṇa*. Tubuh merupakan media didalam mencari pembebasan.

3.4 **Sentralitas pada tubuh manusia.** Menurut kepercayaan *Tantrāyaṇa* tubuh adalah tempat suci, pura atau *mandira* tempat bersemayamnya dewa-dewa. Tubuh harus disucikan baik secara *sekala* maupun *niṣkala*. Di tempat suci inilah dibangun, diusahakan bertemunya antara *bhuana agung* dan *bhuana alit*. Dengan demikian tubuh menjadi maha penting sebagai media untuk melakukan pendakian spiritual. Konsep apa saja yang dipelajari di dalam kitab-kitab suci muara terakhirnya adalah sejauh mana ia dapat mengangkat kemakhlukan manusia, melepaskan *ātma* dari sarangnya, tubuh manusia yang dibentuk oleh unsur-unsur *Prakṛti* yang berṣifat material. Roh menjadi tidak cerdas lagi karena bungkusan *Māyā Tattwa*, prinsip ketaksadaran. Sering kita menyaksikan bahwa dewata-dewata, sungai-sungai, *aksara*, *bhuana*, dan *tattva* ada di dalam tubuh manusia.

3.5 **Kehadiran prektek-prektek antinomi.** Walaupun gejala ini ditemukan pada sebagian kecil teks, terdapat contoh-contoh terbalik suku-suku kata mantra, utamanya untuk digunakan di dalam *black magic* atau tujuan-tujuan destruktif; kadang-kadang kita menemukan teknik-teknik yoga seperti praktek-praktek *sadyotkranti*, *apaścima* praktek kekerasan dengan penghembusan nafas ke luar yang menyebabkan kematian dan pembebasan. Referensi-refensi jarang mengenai *Pañcatattva* dan Pañcopacara juga ditemukan, lima elemen ketidaksucian dan tindakan. Ada juga menguraikan penikmatan seksual sebagai sebuah praktek ritual untuk memuja Śiwa dan untuk mendapatkan pembebasan (Creese dan Bellow, 2003).

3.6 **Pentingnya polaritas.** Teks-teks tutur sering menekankan pada konsep polaritas. Menurut konsep ini realitas dibagi menjadi pasangan-psangan yang berlawanan, misalnya *agni/soma*, mantra am-aḥ, *kāma/ratih*, *prakṛti/puruṣa*, *koka/hamśa*, *Śiwa/śakti*, dan sebagainya.

Dipindai dengan CamScanner

3.7 **Pentingnya pencapaian kekuatan supernatural.** Istilah-istilah dijumpai dalam teks, seperti *śakti, guṇa, aiśvarya,* dan lain mengindikasikan kekuatan *super human* yang ingin dicapai oleh pemeluknya. Mereka meyakini bahwa dengan mencapai kekuatan ini mereka akan dapat bertemu dengan tujuan tertingginya. Untuk mendapatkan hal ini, berbagai pantangan praktek yoga harus dilakukan melalui bimbingan guru yang kompeten. Sering pembelajaran dilakukan secara rahasia dan tentu bersifat sangat pribadi.

3.8 **Pentingnya yoga.** Sebagian besar teks *tutur* menjelaskan praktek-praktek yoga yang disebut *Sadaṅga* atau *Yoga Tantra*. Yang menarik justru ajaran-ajaran dan praktek-praktek yoga tercantum di dalam teks-teks tergolong *tutur/tattwa*, misalnya ***Wrĕhaspati Tattwa, Sanghyang Kamahāyānikan***. Uraian yang rumit tentang sistem psikologi yoga yang terkait dengan bagian-bagian tubuh (*maṇdala, sthana, cakra, kuṇdalinī,* dan sebagainya) ditemukan di dalam tek-steks ini. Yang paling penting adalah uraian tentang latihan-latihan pengaturan nafas masuk ke luar bersama-sama dengan penggunaan *mantra* tertentu (seperti *am-aḥ*); sementara postur-postur yoga umumnya tidak begitu dipentingkan dan dilewati begitu saja.

3.9 **Pentingnya mistikisme suara.** Penekanan yang sangat besar diberikan pada spekulasi-spekulasi yang berkenaan dengan *mantra, akṣara,* dan daftar suku-suku kata yang cukup panjang, seperti *matṛka/śabdarasi*. Keadaan ini juga nampak jelas di dalam ritual, dimana *mantra* dan daftar suku-suku kata suci bahkan lebih menyebar dan menyajikan sebuah bentuk yang lebih rumit dari pada tek-teks India. Banyak *tutur* secara eksklusif menguraikan mistikisme suara, uraian *akṣara-akṣara* yang berbeda-beda dan suku-suku kata spesial yang mempunyai kekuatan yang besar. Spekulasi mengenai suku

kata *Oṁ*, menganalisa komponen-komponen seperti suara *a, u, biṇdu, nāda* dan *ardhacandra* sangat umum.

Berdasarkan kriteria di atas hampir sebagian besar teks-teks *tutur* bercorak *Tantris*. Corak ini tidak hanya terjadi pada teks-teks Śiwaistik, pada Buddhistik juga ada. Sepintas nampak-teks-teks tersebut berperan sebagai manual bagi *sādhaka* di dalam pendakian rohaninya.

4. Bukti-bukti Ajaran Śiwa-Buddha dalam Teks

Berikut ini akan dicoba dipaparkan penggambaran kedua agama ini di dalam masing-masing kesuśāstraan seperti disebutkan di atas[5].

4.1 Sang Hyang Kamahāyānikan

Sang Hyang Kamahāyānikan telah ditulis pada permulaan era Jawa Timur dalam masa Mpu Sindok. Inilah bukti teksual pertama yang menggambarkan eksistensi agama Śiwa-Buddha di Indonesia. Mpu Sindok merupakan pendiri dinasti Īsana yang berjaya dalam kerajaan Kadiri pada tahun 930 Masehi. Sindok pemeluk agama Śiwa, namun kitab ***Sang Hyang Kamahāyānikan*** yang bersifat Buddhistik lahir di dalam masa pemerintahannya. Hal ini memperlihatkan betapa dua agama ini mendapat tempat yang sama di dalam kehidupan kerajaan. Śrī Sambhara-suryyawarana dari Wanjang dikatakan telah merevisi buku panduan kaum Mahāyāna ini, pada masa pemerintahan Mpu Sindok. Pengarang ini juga dikatakan menulis buku ***Wajra-dhatu Subhuti-tantra***. Buku ini merupakan buku favorit raja Kṛtanĕgara yang terkenal mempraktekkan ajaran *Wajrāyana*. Peranan raja Sindok penting karena melahirkan guru Tantrik Śrī Sambhārasūryya-waraṇa dari Wanjang.

Kitab ***Sang Hyang Kamahāyānikan*** mengatakan[6]: *Buddha*

Dipindai dengan CamScanner

tunggal lavan Śiwa, yaitu Buddha dan Śiwa adalah satu. Ungkapan ini mencerminkan persamaan (*equation*) Śiwa dan Buddha. Persamaan ini bahkan sudah terjadi pada bidang metafisika, yaitu prinsip tertinggi pada masing-masing agama. Prinsip tertinggi diwujudkan dalam konsep dewa-dewa sebagai emanasi konsep atau prinsip tertinggi. Penggunaan istilah "*śūnya*", "*nirbāṇa*" ("*nibbāṇa*"), "*kaivalya*" sering dijumpai pada tek-teks ajaran Buddha dan istilah-istilah ini berkoraborasi dengan ajaran Śiwa. Kedua agama ini menggunakan istilah-istilah yang sama di dalam mengungkapkan sejumlah prinsip metafisika yang sama. Persamaan ini tidak hanya pada tataran metafisika seperti ungkapan di atas, persamaan terjadi dalam hal penggunaan atribut, busana, beberapa *puja stawa* pendeta Śiwa dan Buddha. Penggunaan *sampet, bhaṣma, ghaṇda, bija* dan lain-lain memperlihatkan persamaan ini[7].

Berkaitan dengan eksistensi dan tingkatan apa yang disebut dengan dewa-dewa Hindu, ***Sang Hyang Kamahāyānikan*** menyuratkan sebagai berikut:

> "*Mijil tang dewata sarwwakāryya kartta sake kasarwwajñānan bhaṭāra Wairocana, lwirnya Īśwara, Brahmā, Wiṣṇu, sira ta kinon mamaripūr(ṇ)akna ng tribhuwana mwang isyanya de bhaṭāra Wairocana, donanya pagawayana kaparārthan mwang sthana Bhaṭāra pinūja irikang kāla, dadi tang sthawara janggamādi. Swargga hibĕkan dewati marttyapada hibĕkan manuṣādi, pātāla hibĕkan nāgādi de bhaṭāreśwara Brahmā Wiṣṇu, nora tan kahanan ira, ndan dinadyakĕn de ni kasarwwajñānan bhaṭāra Wairocana....*"

Dewa-dewa tertinggi itu berasal dari kemahatahuan dewa

Wairocana, mereka itu adalah Īśwara, Brahmā dan Wiṣṇu yang diperintahkan oleh dewa Wairocana untuk mengembangkan ketiga dunia bersama-sama dengan keinginan yang sempurna, sehingga mereka bisa berguna bagi manusia dan bertindak sebagai sebuah sampat dimana Tuhan harus disembah sepanjang zaman (oleh umat manusia, dan sebagainya). Jadi, binatang-binatang dan tumbuhan dan sebagainya terlahirkan. Surga dipenuhi dewa-dewa, dunia fana dipenuhi oleh manusia dan sebagainya, dunia bawah dipenuhi dengan naga dan sebagainya, semuanya sebagai akibat dari kerja dewa Īśwara, Brahmā, dan Wiṣṇu. Oleh karena itu mereka tertinggi tetapi bukan karena hakikatnya mereka sendiri, tetapi karena mereka terlahir hanya sebagai sebuah akibat dari kemahatahuan dewa Wairocana)].

Dari wacana di atas jelas bahwa Īśwara, Brahmā dan Wiṣṇu hanyalah sebuah emanasi Wairocana dan bahwa pencapaian-pencapaian mereka di dalam menciptakan semua alam semesta semata-mata pemenuhan atas perintah Wairocana, diselesaikan melalui kekuatannya. Dari sudut pandang ini posisi Wairocana lebih tinggi dari dewa-dewa Hindu. Ada jenjang atau tingkatan di dalam struktur dewa-dewa, antara dewa-dewa Hindu yang dikenal dengan Tri Mūrti dan dewa Buddha Mahāyāṇa, yaitu Wairocana, salah satu dari Pañca Tathāgatha atau Dhyāni Buddha. Ada wacana serupa di dalam konteks yang berbeda seperti berikut:

> "Sira ta dewa wiśesa ri boddha, bhaṭāra Paramaśūnya ngaran ira; sira ta bhaṭāra Paramaśiwa ngaran ira de sang wadi Kanabhaksyaśiṣya, bhaṭāra Nirguṇa ngaran ira de sang wadi Weṣṇawa, ..., sira matemah bhaṭāra Ratnatraya mwang bhaṭāra Pañca Tathāgathā de dang Ācāryya Sakāra".

Dipindai dengan CamScanner

(Beliau adalah seorang dewa tertinggi bagi orang-
penganut agama Buddha disebut Paramaś
Kekosongan Sempurna). Beliau adalah dewa Paramā
(atau) dewa Purusa bagi guru-guru dan murid-murid (sek
Kapila, dewa Ātma bagi guru-guru dan murid-m
(sekte) Kanabhaksya, dewa Nirguṇa bagi guru-guru d
pengikut Wiṣṇuisme ... beliau menjadi Ratnatraya Ya
Suci dan lima Tathāgathā Yang Suci bagi guru Sakāra ya
religius...).

Wacana ini nampak serupa dengan manggal
Nāgarakṛtāgama digubah oleh Prapañca.

Om nāthāya namostu te stutining atpada ri pada bhaṭāra
nityaśa,
sang sūksmeng tleng ing samādhi Śiwa-Buddha sira sakala
niṣkalātmaka,
sang śrī parwwatanātha nāthaning anātha sira ta patining
jagatpati,
sang hyang ning hyang iniṣṭi acintyaning acintya hana
waya tmahnireng jagat.

Byāpi byāpaka sarwawatattwagata nirguṇa sira ring apakṣa
weṣṇawa,
ring yogiṣwara poruseng kapila jambhala sakala sirān hyang
ing dhana,
śrī wagīndra sirang hyang sakalaśāstra manasija sireng
smaragama,
ring wighnostsaraṇa prayoga yamarāja sira makapalang
jagaddhita.

(*Om* sembah puji hamba yang hina ke bawah telapak
Bhaṭāra senantiasa,
Beliau yang menyusup ke dalam pusat Samādhi Śiwa-Bud-
dha, beliau yang nyata, tetapi tidak nyata/
Beliau adalah sang śrī Parwwatanātha yang menjadi
pelindung mereka yang hina/
Beliau adalah juga Penguasa dari penguasa jagat,
Beliau adalah dewanya dewa, *acintya*-nya *acintya*, ada dan
tiada wujudnya beliau di dunia//
Menyusup ke dalam segala hakikat, nirguṇa bagi kaum
waisnawa, kapila bagi para penuntut pengetahuan. Manasija
bagi mereka yang jatuh asmara, dalam menghilangkan segala
halangan beliau adalah Yamarāja sehingga tercapai ke-
jagaddhitan).[8]

Bandingkan juga maṇgala kakawin ini dengan kakawin ***Arjuna Wiwāha*** gubahan Mpu Kanwa kira-kira 3 abad sebelum **Nagarakṛtāgama**, yaitu pada pupuh 10 bait 1-2:

Aum sĕmbahning anātha tinghalana de trilokaśaraṇa,
Wāhyādhyatmika sembahing hulun i jönta tan hana waneh,
Sang lwir agni sakeng kadi minyak saking dadhi kita,
Sang sākṣat mĕtu yan hana wwang amutĕr tutur pinahayu.

Wyāpi wyāpaka sārining paramatatwa durlabha kita,
Icchāntā ng hana-tan-hanā ganal-alit lawan hala-hayu,
Utpatti sthiti līṇaning dadi kitāta kārananika,
Sang sangkan-paraning sarat sakala-niskalātmaka kita.

4.2 Arjuna Wijaya

Arjuna Wijaya adalah karya Mpu Tantular yang hidup pada

Dipindai dengan CamScanner

masa Majapahit. Ia merupakan sebuah figur yang tepat mencerminkan tradisi Buddhistik pada zamannya seperti juga dengan Prapañca. Namun di dalam kakawin ini hanya beberapa wacana saja yang mengungkapkan kesatuan Śiwa-Buddha. Di sini kebhinekaan itu sudah semakin dekat menuju penyatuan, jika dibandingkan dengan **Sutasoma** yang secara jelas menyatakan Śiwa dan Buddha tunggal. Berikut ini beberapa kutipannya[9]. Dimulai dari *manggala*-nya (Pupuh 1 stanza 1):

Ong śrī parwatarājadewa hurip ing sarwapramāneng jagat,
Sang sākṣāt paramārtha buddha kineněp sang siddha yogīśwara,
Sang lwir tīrtha kiteng maharddhika wiṣāmběkteng mahādurjana,
Nirwighnopama sūrya wīmba tumameng wway śanta ring rāt kabeh.

[Om! Śrī Parwatarājadewa, kehidupan semua makhluk hidup di dunia ini adalah sebuah arca Buddha tertinggi, dan yang disimpan di dalam pikiran para yogi Śiwa yang sempurna:
Anda adalah madu bagi jiwa-jiwa agung (tetapi) racun bagi orang-orang yang berbuat dosa,
Jelas seperti refleksi matahari di dalam air, berguna bagi semua dunia.]

Wacana ini dapat dibandingkan dengan kakawin *Nītiśāstra* (dalam 3):

Ring widyā wiṣa tulya de nikang anabhyāṣalasang sampěněh,
Yan tan jirṇa tikang bhinojana hatur wiṣyātěmah wyādhi

Ring hinārtha daridra tulya wiṣa goṣṭinyātěmah manglare,
Ring kanyā wiṣa tulya ring jada pikun tan pāmṛtāngde wingit.

[Pengetahuan adalah racun bagi orang yang tidak menyukainya, malas dan bebal, jika makanan tidak dapat dicerna ia menjadi racun dan menyebabkan sakit.
Pertemuan (sosial) bagaikan racun bagi orang-orang miskin yang tidak mempunyai kekayaan, (mereka) menyebabkan ketidakgembiraan.
Seorang tua yang bodoh bagaikan racun bagi gadis muda, (ia) tidak mempunyai madu (=daya tarik) dan hanya menyebabkan kemarahan].

Śrī Wairocana pūrwa ning carita kāla nira pinarěk ing watěk sura, ṅkāneṅ Bodhiwihāra nirmala samangkana ta sira-n adharmadeśana
Akṣobhyādi sabodhisatwapariwara marěki sira bhakty amurśita
Mwaṅ sakweh para Bajrapānisuranātha Yama Baruṇa len Dhanādhipa (I. 7).

[Wairocana memulai cerita ketika dewa-dewa yang telah berkumpul telah menghadap di depannya.
Di dalam pertapaan murni Bodhi, lalu di sanalah ia memberikan ajaran *Dharma*.
Akṣobhya bersama-sama dengan Bodhisatwa-bodhisatwa lainnya dan pengikut-pengikutnya menghadap dan mempersembahkan salam hormatnya,
Bersama-sama dengan semua pasukan Bajrapati, pemimpin para dewa, Yama, Baruna dan Dhanadhipa (Dewa Kekayaan)].

Dipindai dengan CamScanner

Mangka lwir nika sang gumĕgwani tapabrata maparĕbuat manah nika
nāhan kārana ning watĕk wiku haneng janapada kasiddhan ndatan lĕpas
nora wruh ri patunggal ing yaśa siki rwa tĕlu dadi aneka tan waneh
lwir glar sogata pañcabuddha ṛṣi pañcakuśika wiku śaiwa pañcaka" (23.1).

(Jadi adalah dengan mereka yang telah bersumpah menjadi pertapa — mereka cendrung bersaing di antara mereka, Dan itulah sebabnya mengapa *wiku-wiku* di dunia ini diarahkan untuk mencapai pembebasan.
Mereka tidak mengerti kesatuan dari kerja-kerja yang baik: satun dua dan tiga berubah menjadi banyak,
Seperti halnya dengan pantheon orang-orang pengikut Buddha mempunyai lima Buddha, Ṛṣi mempunyai lima *kusika*, dan pendeta-pendeta Saiwa mempunyai *pancaka*).

Ndan salwirnya yayan śarīra mara sinyang irika ya nihan panawruha
Akṣobhyāwak irang Mahākuśika Garga niyata sira Ratnasambhawa
Sang Metriky Amitabha sang ṛṣi Kurusya makangaran Amoghasiddhy awas
Sang Pātañjala tāku tan hana waneh nghulun adhipati boddhadewata (23. 2).

(Sekarang semuanya dipanggil seolah-olah mereka mempunyai sebuah eksistensi ragawi, perhatikan catatan sebagai berikut:

Akṣobhya adalah perwujudan Kuśika yang Agung, dan Gargā secara jelas adalah Ratnasambhāwa;
Metri adalah Amitabha, dan ṛṣi Kurusya adalah Amoghaśiddhi, tentu saja,
dan, Patañjala adalah Aku tiada yang lainnya, Aku, raja dewa-dewa Buddha).

"Yapwan pañcawisikki yukti nira pañcasugata paramārtha tan waneh
Akṣobhyāwak ira hyang Īśwara tuhun cinarita juga bheda lakśaṇa
Hyang Brahmā sira Ratnasambhāwa Mahāmara sirang Amitabhadewata
Tan lyan sang hyang Amoghaśiddhi Madhusudana ngaran ira yang caturbhuja" (23. 3).

(Karena lima dewa Śaiwa, mereka dihubungkan dengan lima dewa Buddha, tidak ada yang melebihi yang teringgi:
Akṣobhya adalah perwujudan Īśwara, walaupun dikatakan bahwa karakteristik mereka berbeda.
Brahmā adalah Ratnasambhāwa, dan Mahāmara adalah Amitabha,
Dan Amoghaśiddhi tiada lain adalah Madhusudana dengan keempat tangannya).

Ndā nāhan ri patungga-tungalan ikang bhuwana wihikananta ring tuhu ngwang Wairocana Buddhamūrti Śiwamūrti pinakaguru ning jagat kabeh
nāhan donkw ingaran bhaṭāra Guru kaprakasita teka ring sarāt kabeh
anghing byapaka ring samastabhuwanāku juga warawiśeṣadewata (23. 4).

Dipindai dengan CamScanner

(Demikianlah spesifikasi dunia – kamu ha
mengetahuinya dengan benar.
Aku adalah Wairocana, manifestasi keduanya baik Bu
dha dan Śiwa, dipandang sebagai guru oleh seluruh dun
Itulah sebabnya Aku disebut Bhaṭāra Guru, dikenal luas
seluruh dunia.
Tetapi adalah Aku yang meresapi seluruh dunia, dewa
dewa yang paling tinggi).

Aksobhya pūrwa sira teki bhaṭara Rudra,
Hyang Ratnasambhāwa ri dakṣiṇa Dhātṛdewa,
Sang śrī Amitabha sira paścima Dewamāhā,
Śrī Amoghaśiddhi sira lor Harimūrttidewa. (27. 1).

Ndah kantena nya haji tan hana bheda sang hyang,
Hyang buddha rakwa kalawan śiwarājadewa,
Kālih sameka sira sang pinakeṣṭi dharma,
Ring dharma sīma tuwi yan lepasadwitīya. (27. 2).

[Akṣobhya (adalah) di Timur, Ia adalah dewa Rudra,
hyang Ratnasambhawa di Selatan dan adalah dewa Dhaṭra,
sang Śrī Amitābha di Barat dan adalah Mahādewa,
Śrī Amoghasiddhi di Utara dan adalah dewa Harimūrtti.
Baiklah, kenyataannya tidak ada perbedaan di dalam Sang
Hyang, (apakah) Ia disebut Buddha atau Śiwarajadewa,
keduanya sama, mereka adalah dewa-dewa dari (semua)
agama,
Di dalam *dharma sima* atau *dharma lepas*. Tidak ada yang
kedua.

Bhoh bhoh sang wipra ling sang prabhu mapa kariking
dharmāparimita,

Om oṁ oṁ boddhadharmākuśala sahur ireng sang śrī
narapati,
Sang hyang wairocanātyanta jinapati winimbārcāgĕng i
tĕngah,
Lilāboddhyāgrimudrānupama sira katon sākṣāt Śiwasada.
(26. 4).

["Sekarang lalu, pendeta terhormat", kata raja. "Kuil
dharma apakah yang menonjol ini?".
"*Om, om, om*, sebuah bangunan *dharma* Buddhis", adalah
jawabannya kepada sang raja.
"Raja kokoh dari Jina, Wairocana yang terhormat
direpresentasikan di dalam sebuah arca yang besar di
tengah-tengah,
dalam keadaan tenang ia memegang sebuah posisi tangan
boddhyāgri, memandang dengan tajam seperti Śiwasada"].

Mwang ri jro Śiwa-wimba sobhita halĕp-nirapāramita
Akṣhobhya-pratime ruhur (m) makuṭa tan hanolyn-tika.
(56.2)

[dan di dalamnya ada sebuah arca Śiwa, keindahannya luar
biasa tiada bandingannya.
(dengan) sebuah arca Akshobhya di atas mahkota, tidak
diragukan lagi].

4.3 Sutasoma

Kakawin *Sutasoma* digubah oleh Mpu Tantular yang sezaman dengan Prapañca. Jadi, ia hidup dalam era Majapahit dimana kedua agama bisa hidup dan berkembang dan masing-masing mempunyai pengikutnya. Nampak jelas bahwa kakawin

Dipindai dengan CamScanner

ini ditulis dari titik pandang tertentu, yaitu agama Buddha Mahāyāna, seperti juga terjadi pada karya-karya saśātra bernuansa Buddhistik lainnya. Kedua pengarang ini oleh beberapa sarjana dipandang sebagai pengarang yang menguasai bahasa Sanskerta disamping bahasa Jawa Kuno. Namun, Mpu Tantular kurang begitu populer di kalangan kerajaan dibandingkan dengan Prapañca. Prapañca adalah pengarang istana yang sangat dekat dengan kehidupan raja dan kerajaan. *Nĕgarakṛtāgama* adalah sebuah bukti kepiawaian Prapañca di dalam mengungkapkan perjalanan Hayam Wuruk yang pernah ia ikuti dan mampu melukiskan perjalanan dan daerah-daerah yang dilalui oleh rombongan Hayam Wuruk dengan sangat detail dan indahnya. Kakawin ini menjadi sumber sejarah nasional yang sangat berharga. Kakawin *Sutasoma*, pada sisi lainnya, lebih banyak mengungkapkan kisah raja Puruṣāda yang suka memakan manusia. Manusia terakhir yang akan dimakan adalah Sutasoma. Setelah Sutasoma menyerahkan diri, raja ini mengurungkan niatnya dan berubah pikiran menjadi pengikutnya. Kakawin ini juga dikenal dengan *Puruṣādaśānta.*

Beberapa kutipan:

Dalam kakawin **Sutasoma** (I.1) disuratkan:

"Śrī Bajrajñāna śūnyātmaka parama sirānindya ring rāt wiśeṣa,
Līlā śuddha pratiṣṭeng hṛdaya jaya-jayāngkĕn mahāswarggaloka,
Ekācatreng śarirānguripi sahana ning bhūr bhuwah swah prakīrṇṇa,
Sāksāt candrārkka pūrṇṇadbhuta ri wijil iran sangka ring boddhacitta".

(Śrī Bajrājñāna, manifestasi sempurna dari *śūnyata* adalah

tertinggi di dunia ini,
tenang, murni dan tak berubah, menguasai semuanya seperti sorga yang besar.
Ia adalah seorang penjelmaan Pelindung yang memberikan kehidupan ke seluruh tiga dunia bumi, langit dan sorga bentuknya tak terhitung.
Ketika Ia masuk ke dalam pikiran orang yang terterangi, ia menjadi sama bagaikan matahari yang bercahaya cemerlang dan bulan purnama bersama-sama).

Pupuh CXXXIX (4-7) menyuratkan:

4. *Yadyan sahaśra juga rakwa dhiranta ring rāt,*
dhīroddhattāngalahala prabhu Hastinendra,
dūrān wĕnangta juga pan ratu Buddhajanma,
hyang Buddha tan pahi lawan Śiwa rājadewa.

5. *Rwāneka dhātu winuwus wara Buddha Wiśwa,*
bhineki rakwa ring apan kĕna parwanosĕn,
mangkāng Jinatwa kalawan Śiwatwa tunggal,
bhineka tunggal ika tan hana Dharmma mangrwa.

5. *Akṣobhya tattwa kitang Īśwara dewa dibya,*
Hyang Rātnasāmbhawa sireki bhaṭara Dātta,
Sang hyang Mahāmaeru sirā tam ikāmithāba,
Śrī Āmoghasiddi sira Wiṣṇu mahādikāra.

6. *Ndah kantenanya kaharepkwi Bhaṭāra mangke,*
somyāmrihātutura sing Śiwa-Buddhatatwa,
ndah yeka tinggalaknang tanu ghorarūpa,
tan ghora hetu nikanang Sutasoma carwa.

Dipindai dengan CamScanner

4. [Walaupun keberanianmu di dunia ini berlipat seribu kali,
karena engkau terus mencoba mengganggu raja Hastina,
adalah mustahil bagi engkau mengalahkannya karena (walaupun) ia seorang raja, ia adalah perwujudan Buddha.
Dan tidak ada perbedaan antara Tuhan Buddha dan Śiwa, raja dari semua dewa].

5. [Dikatakan bahwa Buddha dan Śiwa yang terkenal merupakan dua substan yang berbeda.
Mereka sungguh berbeda, namun bagaimana ia mungkin mengenali perbedaan-perbedaan mereka secara sekilas,
Karena Kebenaran Jina dan (Kebenaran) Śiwa adalah tunggal.
Mereka sungguh berbeda, tetapi mereka sama, seperti halnya tidak ada bagian dari Kebenaran].

6. [Kebenaran Akṣobhya adalah (Kebenaran)-mu dalam bentuk dewa Īśwara yang luar biasa.
(bahwa) dewa Ratnasambhāwa adalah dewa Dātta (itu).
(bahwa) dewa Mahāmara adalah dewa Amitābha (itu).
(bahwa) dewa Amoghasiddhi adalah dewa Wiṣṇu (itu)].

7. [Jadi, oleh karena itu kami meminta engkau, Tuhanku, sekarang agar tenang dan mengingat Kebenaran Śiwa dan Buddha.
Kami memohon, batalkan wujud buruk dan mengerikan.
Bukan dengan kekerasan bahwa raja Sutasoma dapat dikorbankan].

Pupuh XLII stanza 1 dan 2 menyuratkan:

1. *Sangsipta teki bapa sang Gajawaktrarūpa,*
Mwang nāgarāja karuhun wara satwanātha,
Prih haywa tan duga-dege wuwus ing kadi ngwang,
Buddhopadeśa teka ring Śiwatattwa yoga.

2. *Āpan tiwas juga sirang muni buddhopākṣa,*
yan tan wruh ring paramatattwa Śiwatwamārgga,
mangkāng munīndra sang apākṣa Śiwatwa yoga, yan wruh
ing paramatwa Jina manda.

1. (Secara singkat Gajawaktra, anakku,
engkau juga, oh raja para naga dan khususnya engkau,
singa betina,
jangan ragu-ragu melaksanakan apa yang aku katakan,
dari ajaran-ajaran Buddha hingga ajaran-ajaran Śiwaisme).

2. (Karena bagi seorang pendeta Buddha akan gagal mencapai tujuan jika ia tidak mengetahui jalan utama Śiwaisme.
Demikian juga dengan pendeta Śiwa,
jika ia tidak mengetahui Kebenaran Tertinggi Buddhisme,
ia akan lemah).

Pupuh XLI (1-5) menyuratkan:

1. *Nāhan tingkah ikang Śiwatwa ri sirang śewa*
swapākṣadhika,
Bheda mwang Jinatatwa teki ri sirang bodhhāprameyeng
jagat,

Dipindai dengan CamScanner

Sang hyang Adwaya yoga sandhi pinakeṣṭi dwāra sa
bhikṣuka,
Am-aḥ śabda nikang swabāyu ri dalĕm kaṇṭa prasidha
hayu.

2. Rĕp prāptang rawi soma de nya sumaput ring deh
śudhākṛti,
mwang tang adwayacitta diwya mapageh ngkāne mana
nirbhaya,
pöh ning rwanupamātiśighra ri wijil hyang Buddha ta
kāwaran,
śūnyākara dewāngga nirmmala sirān tan nirbbāṇa
nirllakṣaṇa.

3. Āpan tan Śiwa tan Maheswara sirān tan Brāhma tan
Keśawa,
Tan sang hyang Parameṣṭi Rudra tuduhen dūran
kawastwerikā
Singgih yan Paramārthabuddha tĕmahan sang siddha
yogīśwara,
Icchā nora kasangśayāganal alit tan mātra matreng sarāt.

4. Nāhan hetu bhatāra Buddha kahidĕp putrāprameyeng jagat,
Sang hyang Adwaya rāma tattwa nira de sang
paṇditanghaywani,
Prajñāpāramitebu tan sah i sĕdĕng ning yoga sānusmṛti,
Tan rāgodaya bhīna rakwa kalawan hyang Durmukeng
ātmaja.

5. Mangka śīla nireng Mahāyāna wĕkas ning boddhisattwān
laku,

Wet ning tattwa wiśeṣa tan huninga ring asteśwarāniṇdita,
Yāwat prokṣaka rakwa tāwat ikanang niśśreyaśewĕh pinet,
Nāhan hetu nirang Śiwatatwa makadat mungsyāmriheng
śūnyata.

1. [Jadi, inilah jalan Śiwaisme bagi kebanyakan sekte para pengikut ajaran Śiwa.
Ia berbeda dari ajaran Buddhisme, tak ada yang menyamai di dunia ini bagi pemujanya.
Ini adalah rahasia *Adwaya* (non ganda) yang harus menjadi jalan menuju (kebahagiaan) bagi pendeta-pendeta Buddha,
Am-aḥ adalah suara nafas mereka di dalam farink,
kebahagiaan (dicapai) kemudian sempurna.]

2. [Bulan dan matahari muncul dan menutupi tubuhnya yang murni
Dan adwayacitta (pikiran yang tidak mendua) dan *diwya*
kuat, (bersemayam) di sana di dalam hati tanpa rasa takut.
Akibat dari dua yang tak terpikirkan ini sangat segera
(yaitu) wahyu dewa Buddha, tak tertutupi (dan) di dalam
penampakkan dari śūnya dengan tubuh sinar murni. Ia
adalah penyelamatan tanpa sifat-sifat].

3. (Karena Ia adalah bukan Śiwa, bukan Maheśwara, bukan Brahmā, bukan Keśawa, bukan Parameṣṭi Rudra, katakan demikian, mereka jauh dari Dia.
Sesungguhnya Ia adalah Buddha tertinggi, metamorfosis pertapa agung dan sempurna,
Tenang, berani, tidak kasar tidak juga halus, tak seperti benda-benda di seluruh dunia).

Dipindai dengan CamScanner

4. [Itulah sebabnya dewa Buddha dianggap sebagai putra tersamai di dunia ini.
Dewa *Adwaya* adalah dalam realita ayah, menurut konsensus para pertapa.
Prajñāpāramita adalah ibu, tak terpisahkan (dari pasangannya) pada saat konsentrasi pikiran.
Tidak ada keinginan muncul, berbeda dari kelahiran dewa Durmuka].

5. [Demikianlah ajaran-ajaran yang harus dipraktekkan oleh *boddhisattwa* sekte Mahāyāna,
karena (Itu adalah) Kebeneran Tertinggi, Ia tidak menyembah ke hadapan delapan pelindung dunia yang tak bersalah.
Tetapi sepanjang konsentrasi terpecah-pecah, maka keadaan sempurna sangat sulit dicapai.
Itulah alasan mengapa Śiwaisme lebih rendah di dalam pencapaian Pembebasan].

Kutipan di atas mempunyai hubungan yang sangat erat dengan **Sang Hyang Kamahāyānikan.**
Pada bagian lain disuratkan:

"*Śrī Wairocana dibya rūpa pakarūpanira ri puputing kaśāntikan; mwang padmāsana ratna pangkaja palinggihannira saha Buddha lakṣaṇa, līlābhūśaṇa sarwa ratna dumilah makuṭamaṇi suteja bhaśwara; akṣobhyādi huwus mamūja ri sira jaya-jaya paramādi dewata* (52. 12ab).

(Śrī Wairocana dengan penuh pancaran cahaya karena telah mencapai kedamaian; Beliau duduk di atas *padmāsana*, bunga

tanjung permata disertai dengan sikap sebagai Buddha; dengan *bhūśaṇa* permata yang bercahaya serta hiasan kepala bercahaya cemerlang; Beliau adalah dewata utama yang menguncarkan *pūja* kejayaan).

4.Nāgarakṛtāgama

4.1 Data berhubungan dengan bangunan suci, arca dan surga ganda

Bab 40, stanza 5 menjelaskan seorang raja yang dicandikan di dalam dua *dharma*, satu Śaiwa yang lain Buddha di Kĕgĕnĕngan. Masalah yang muncul di sini adalah apakah mereka berada di tempat yang sama atau di dalam dua tempat yang berbeda. Masalah ini belun terjawab secara memuaskan. Para sarjana masih mempunyai interpretasi yang berbeda-beda mengenai masalah ini.

Mangkin wrddyāmĕwĕh tang prabhawa wibhawa ring śrī girīndrātmasūnu,
enak tāndel nikang yāwadaraṇi sumiwī jöng nirān catra ning rāt,
ri sākāsyābdi rudra krama kalahan irān mantuking swarggaloka,
kyāting rāt sang dinarmma dwaya ri kagĕnĕngan śewaboddeng usāna.
(Kekuatan dan kekayaan Śrī Girīndrātmasūnu meningkat secara pesat, dengan menyenangkan pemimpin-pemimpin tanah Jawa menunggu raja, pelindung dunia. Pada tahun 1149 Śaka dengan kewafatannya kembali menuju sorga, dikenal oleh orang-orang pada masa kuno sebagai ia yang dicandikan di dalam dua kuil, satu Sawaistik dan satu lagi Buddhistik di Kagĕnĕngan).

Dipindai dengan CamScanner

Bait 41, stanza 4 menyuratkan:

śakābda kanawāwanikṣithi bhaṭāra wiṣṇu mulih ing surālaya,
pĕjah,
dinarmma ta sire waleri śiwawimbha len sugatawimbha,
munggwing jajaghu,
samāntara muwah bhaṭāra narasinghamūrtti sira mantuk ing
surapada.
Hañar sira dinarmma de haji ri wĕngkĕr ūttama śiwārca,
munggwi kumitir.

(Pada tahun 1190 Śaka, raja Wiṣṇu wafat dan kembali ke alam para dewa.
Beliau dicandikan di Waleri dalam wujud sebuah arca Śiwa dan di Jajaghu dalam wujud arca Buddha.
Setelah beberapa lama Narasinghamūrti kembali ke alam para dewa. Akhir-akhir ini ia dicandikan oleh raja Wĕngkĕr di Kumitir dalam wujud sebuah arca Śiwa yang indah).

Di dalam stanza ini secara jelas terbukti bahwa arca-arca Śiwa dan Buddha berbeda dan ditempatkan pada tempat-tempat yang berbeda walaupun perwujudan dari seorang raja yang sama. Orang yang sama bisa saja dicandikan sebagai Buddha dan juga Śiwa bukanlah sebagai bukti yang jitu untuk menyatakan telah ada fusi antara Śiwa dan Buddha menjadi agama yang tunggal.

Bait 43 stanza 5 menyatakan bahwa raja Wiṣṇu di atas mencapai pembebasan di alam Śiwabuddha. Apakah kata-kata Śiwa dan Buddha bermakna sebuah persenyawaan atau tidak ada lagi terṣisa untuk dilihat sebagai kata majemuk dapat dipandang sebagai apakah sebagai *dwandwa* atau *karmadaraya*.

ring śākābdi jakāryyamā nṛpati mantuk ring jina-indrālaya,
sangka i wruh nira kriyāntara lawan sarwwopadeśādika,
sang mokteng śiwabuddhaloka kalahan śrī nātha ling ning
sarāt,
ri ngke sthana niran dinarmma śiwabuddhārccā halĕp
nyottama".

(Pada tahun 1214 Śaka raja wafat, kembali ke alam Jinendra.
Karena pengetahuan ritus-ritus lain dan semua jenis ajaran yang terbaik,
orang-orang berkata bahwa nama raja itu adalah "satu-satunya yang telah mencapai pembebasan di alam Śiwa dan Buddha".
Di sini tempatnya, dicandikan di dalam bentuk arca-arca yang sungguh mengagumkan, satu Śiwa dan yang lainnnya Buddha).

4.4.2 Perbedaan dalam tempat kedudukan dan tempat pemujaan di dalam areal kraton, perbedaan tempat untuk wilayah-wilayah agama dan areal-areal yang berbeda bagi pendidikan agama di daerah-daerah pedesaan dan rincian tugas-tugas.

Sekalipun diakui kedua agama ini memiliki ajaran-ajaran universal dan persamaan satu dengan lainnya, di dalam praktek kenegaraan masing-masing agama diberikan tempat dan kedudukan yang tersendiri tidak dicampur menjadi satu. Rumah kediaman, misalnya terpisah, tidak disatukan di areal istana kerajaan. Demikian juga wilayah binaan tidak dicampur sehingga secara teritorial nampak ada dominannya pengaruh agama tertentu. Dalam konteks Jawa Tengah ketika berkuasa dua wangsa: Śailendra dan Sañjaya, maka Śailendra yang menganut agama Buddha Mahāyāna mempunyai wilayah kekuasaan di wilayah Selatan; sementara

Dipindai dengan CamScanner

Sañjaya yang memeluk ajaran Śiwa di sebelah Utara. Hal ini tercermin dari persebaran candi-candi yang dibangunnya.

Hayam Wuruk alias Rajasa Nāgara secara halus lebih menyukai ajaran Śiwaisme dari pada Buddhisme, namun Prapañca penggubah kakawin ini memang pengikut agama Buddha. Prapañca melihat fenomena ini dari perspektif Buddhisme.

Berikut beberapa kutipan dari kakwin **Nĕgarakṛtāgama** Pupuh 72 stanza 1 dan 5:

1. *Warnnan tingkah ikang pikandĕl atathātut kaṇṭa ning nāgara*
   Wetan sang dwija śiwa mukya sira dang hyang brāhmarājadika,
   Ngkāneng dakṣiṇa bodda muktyang anawung sangkī karĕngkannadī,
   Kulwan kṣatriya mantri punggawa sagotra śrī narendrādipa.

5. *Nda ngkāne kidul ing purī kuwu kadharmmadyaksan arddhāhalĕp,*
   Wetan rakwa kaśaiwan ūttama kaboddakulwan naśryātatha,
   Tan warṇṇan kuwu sang sumantryadika len mwang sang para kṣatriya
   De ning kweh nira bheda ri sakuwu-kuwu āngde halĕp ning pura.

1. (Marilah kita jelaskan benteng yang ditata menurut rencana pemerintah,
   di sebelah Timur tinggal *dwija* Śiwa, tokoh di antara mereka adalah Brāhmanarāja yang utama.

Di sebelah Selatan tinggal pendeta-pendeta Buddha, tokoh di antara mereka adalah Candraprabha dari Rangkannadi.
Di sebelah Barat (tinggal) para *kṣatriya, mantri*, pegawai istana dan keluarga raja).

5. (Kemudian ke arah Selatan istana adalah tempat kediaman yang menarik *darmmadyakṣa*.
Di sebelah Timur adalah *darmmadyakṣa* Śiwa yang menonjol, di Barat tempat kediaman *darmmadyakṣa* Buddha yang tertata rapi.
Yang tidak dijelaskan tempat-tempat kediaman perdana mentri dan mereka para *kṣatriya*,
Karena jumlahnya yang sangat besar dan perbedaan-perbedaan mereka satu dengan lainnya, kota nampak cantik).

Mengenai tempat pemujaan dapat dilihat dalam **Nĕgarakṛtagama** Pupuh 8 stanza 3 dan 4:

3. Alwāgimbar ikang wanguntur anhaturddiśi watangan ikā witāna ri tĕngah,
   lor ttang weśma panangkilan para bhujangga kimula para mantryaåinggih apupul,
   wetan nggwan para śaiwabodda mawiwāda mucap aji sahopakāra wĕk i sök,
   prayāścitta ri kāla ning grahaṇa phalguna makaphala haywa ning sabhuwana.

4. kānnah wetan ikang pahoman ajajar ttigatiga ri tengah kaśaiwan aruhur,
   nggwan sang wipra kidul padottama susun barat i natar ikābatur patawuran,

Dipindai dengan CamScanner

nngwan sang sogata lor susun tiga tikang wangun
pucak ārjja mokir ukiran,
kapwāngjrah racana nya puṣpa pinaran nṛpati satata ju
hanoma mapupul.

3. [Halaman istana lebar dan suci, *wĕwatangan* ada
keempat sisi sementara *witana* ada di tengah-tengah.
bangunan Utara adalah tempat pertemuan para *bhujangg*
bersama-sama dengan para mantri,
(bangunan) Timur adalah tempat dimana orang-orang suc
Śiwa dan Buddha secara keras-keras merafalkan
mereka, sepenuhnya didukung dengan apa yang mereka
perlukan, yaitu, untuk *prayaścitta* (persembahan untuk
ketenangan dilakukann pada saat gerhana di bulan
Phalguna untuk kemakmuran masyarakat)].

4. [Terletak di Timur (dari itu) terdapat tempat-tempat
melakukan pemujaan di dalam tiga leret yang terdiri dari
tiga, tengah-tengah yaitu bangunan Śiwaitik yang tinggi.
tempat-tempat melakukan pemujaan para *wipra* di sebelah
Selatan, sangat atraktif dengan bangunan bertingkat; di
sebelah (sudut) Barat dari halaman adalah sebuah
lapangan untuk persembahan-persembahan *tawur*.
Tempat-tempat pemujaan pendeta Buddha berada di sebelah
Utara dalam tiga rangkap, atap-atapnya diukir dengan indahnya,
(motif) ornamen bunga-bunganya nampak dimana-mana.
Secara teratur para pendeta datang secara berkelompok
mempersembahkan saji-sajian].

Wilayah-wilayah penyebaran agama juga diuraikan di dalam ***Nĕgarakṛtāgama*** (Pupuh 16, stanza 1 dan 2):

1. *Krama nika sang bhujanggan umareng digantara dangū,*
Hinila-hilān swakāryya jag adona tan swang alaha,
Wenang ika yan pakon nṛpati sing parāna kunang,
Magehakna śiwagama phalanya tan panasara.

2. *Kunang ika sang bhujangga sugatābrateki karĕngö,*
Apituwin ajña hajya tan asing parānan kita,
Hinila-hilā sakulwan ikanang tanah jawa kabeh,
Taya ring usana bodda mara rakwa sambhawa tinūt.

1. [Aturan bagi para bujangga ketika mereka menginginkan pergi ke distrik lain di masa lalu (adalah sebagai berikut):
Dilarang bepergian sekitar wilayah atas kemauannya sendiri karena mungkin saja berbahaya,
Pada sisi lainnya — jika dengan izin raja — mereka diizinkan bepergian ke mana saja untuk membangun Śiwaisme, sehingga tidak ada kebingungan harus muncul].

2. (Karena bhujangga Buddha, telah didengar bahwa ada sebuah perintah dari raja bahwa mereka tidak dapat pergi ke sembarang tempat, semua distrik di sebelah Barat pulau Jawa terlarang bagi mereka, karena di masa lalu tidak ada orang-orang Buddha pergi ke sana. Itulah cerita menurut tradisi).

Berkaitan dengan administrasi orang-orang suci dalam kerajaan Majapahit, **Nĕgarakṛtāgama** (Pupuh 75 stanza 2) menyuratkan sebagai berikut:

Len tang dharmma lĕpas padekana *rināksadĕg nya de śrī*
narendra,
Śaiwādyakṣa sirā wineh wruha rumakṣā parhyangan mwang
kalagyan,

Dipindai dengan CamScanner

Boddādyakṣa sireki rākṣaka ri sakweh ning kuṭi mwang wihāra,
Mantrī her haji tang karṣyan iniwö nyān rākṣaka sang tapaswi.

(Wilayah agama yang bebas berbeda, eksistensi mereka dilindungi oleh raja,
Dyakṣa Śiwa mempunyai aturan untuk melindungi *parhyangan* dan *kalagyan*,
Dyakṣa Buddha adalah pelindung semua *kuti* dan *wihara*.
Mantri her-haji menjaga *karṣyan*, ia harus melindungi para pertapa).

4.4.3. Perkembangan konsep bahwa Buddha lebih unggul dari Śiwa.

Jika pada bagian 1 dan 2 di atas dicoba diperlihatkan ciri-ciri keindividualan yang terpisah dan berbeda, pada bagian ini nampaknya Prapañca, penganut agama Buddha mengungkapkan pendangannya bahwa agama Buddha lebih unggul dari agama Śiwa. Sebagai sebuah pandangan, fenomana kehidupan agama Śiwa-Buddha yang sangat kondusif ini dilihat dari perspektif Buddha. Menurut Soewito Santoso (1975) kondisi seperti ini selalu muncul pada penulis-penulis Buddha yang nampak dalam teks-teks Buddhistik.[10] Sebaliknya, pengarang-pengarang Śiwaistik, misalnya Mpu Kanwa dalam ***Arjuna Wiwāha*** tidak pernah melihat agama Buddha dari perspektif Śiwaisme. Maka, dapat diduga upaya pendekatan dilakukan oleh pihak agama Buddha.

Berikut ini diketengahkan beberapa kutipan dari ***Nĕgarakṛtāgama*** (Pupuh 84 stanza 3):

Sāmpun nrpati manek ring maṇimaya singhasana suminābhra,
Boddodani sakala ḷwir nira wahu sangke jinapada śobha,
Byakta trisura-surendrāng umarek i himbang niran ārja hyang,
Āpan pada linĕwih bhuṣaṇa nika sotan wang adika mūlya.

[Raja telah membangun istana berbentuk singa berpermata bercahaya kemilauan,
ia nampak seperti putra raja Suddodana (dalam wujudnya yang nampak) dari istana seorang Jina yang menakjubkan,
secara jelas ketiga raja yang memiliki sifat kedewataan dari dewa-dewa berdiri dekat pada sisi-sisinya memberikan penghormatan secara penuh perhatian,
karena busan-busana mereka sangat indah, orang-orang berkata: "Betapa agung, betapa mengagumkan!"].

Pada bagian lain (Pupuh 56 stanza 1 dan 2) menyuratkan:

1. Ndan tingkah nikanang sudarmma ring usāna rakwa karĕngö,
   Kīrtti śrī kṛtanāgara prabhu yuyut nareśwara sira,
   Tekwan rakwa sirang adiṣṭita śarīra tan hana waneh, etu
   nyāng dwaya śaiwa-bodda sang amūja ngūni satata.

2. Cihnang caṇḍi ri sor kaśaiwan apucak kaboddan i ruhur,
   Mwang ri jro śiwawimbha śobhita halĕp niraparimitā,
   Akṣobhyapratime ruhur mmakuṭa tan hanolyan tika,
   Sangke siddi niran wināśa tuhu śūnyatatwaparama.

1. [Di masa kuno tersebutlah sebuah cerita tentang *dharmma* yang sangat indah yaitu *kirtti* dari raja Krtanĕgara, buyut dari sang raja.

Dipindai dengan CamScanner

Lebih lanjut dikatakan bahwa beliau membangunkan sendiri, tidak ada yang lain.

Itulah sebabnya bahwa sebelum keduanya orang-orang pengikut agama Śiwa dan Buddha menghaturkan pemujaan di sini secara teratur].

2. [Secara jelas kuil pada bagian bawahnya adalah Śiwaistik, di atasnya adalah Buddhistik (dan) di dalamnya terdapat sebuah arca Śiwa yang keindahan dan cahayanya tak terlukiskan baiknya, dan di atas, di dalam mahkota (kuil) terdapat sebuah arca Akṣobhya tanpa tandingan (kualitasnya).

Ini menghilang oleh kekuatan supernaturalnya; dalam kebenaran ini merupakan perjalanan menuju *śūnya*].

4.5 Kuñjarakarṇa

Kuñjarakarṇa merupakan karya *śāstra* Jawa Kuno berbentuk kakawin. Dewa-dewa Hindu di dalam karya ini dijelaskan sebagai murid-murid Wairocana yang secara alamiah berimplikasi bahwa status mereka jauh lebih rendah dari guru mereka. Lebih lanjut harus dicatat di sini bahwa di dalam cerita ini raksasa Kuñjarakarṇa — karakter yang paling penting dan dari mana cerita ini diberi nama berhasil mendapatkan pembebasan melalui ajaran Wairocana. Karakter penting lainnya adalah Pūrnajīwa, teman dekat Kuñjarakarṇa. Ia merupakan seorang jahat yang oleh balatentara Yama telah disiapkan sebuah neraka yang khusus. Namun ia berhasil memecahkan siksaan neraka karena ia telah mempelajari ajaran Wairocana. Di dalam cara ini dibuktikan bahwa doktrin Buddha Wairocana lebih baik, tinggi dan efektif dari pada hukum-hukum *karma* di dalam jaran agama Hindu.

Pandangan tradisional telah mengidentifikasikan Śiwa

dengan Buddha. Kutipan ini dapat memperlihatkan keadaan

"Buddha kami ling sang swagatapakṣa, apan bhaṭāra hyang Buddha pinakādidewa mami; tan angga tunggal lawan śewapakṣa, apan bhaṭāra Śiwah pinakādidewa nika, apan paduka ta nikangpakṣa. Ya ta dumeh sira sang wiku ri madyapada tan hana mwakta, apan marwa tunggal, hangrujit wlu, sang during wruh ring kalingan ika. Glang ling sang swagata, pañcakuśika ling sang śewapakṣa. Ikang Kuśika tunggalawan Swabhya; sang Gargā tunggalawan Ratnasambhāwa; sang Mestri tunggalawan śrī Wirwacana. Ndah parantānaku! Tunggal ika kabaih. Kami Śiwah, kami Buddha. Kami ta mangandĕl irika, anaku pwa yan tlas kṛtwapadeśa. Wastu labdawara kitānaku".

[Kami adalah pengikut Buddhisme, kata para Sogata karena Tuhan Buddha adalah Tuhan Tertinggi; kami tidak ingin mengasosiasikan dengan pengikut-pengikut Śiwaisme, karena Tuhan Śiwa adalah Tuhan tertinggi mereka, dan jadi sekte mereka berbeda (dari kami). Alasannya bahwa pendeta-pendeta (tertentu) di dunia ini tidak mencapai pembebasan karena mereka memandang Yang Satu sebagai dua; tidak memahami doktrin sejati, mereka membagi lingkaran. Para Sogata berbicara tentang lingkaran, para pengikut ajaran Śiwa berbicara tentang lima Kuśika. Kuśika berkorenpondensi dengan Akṣobhya, Gargā berkorespondensi dengan Ratnasambhāwa, Mestri berkorespondensi dengan Amoghasiddhi. Baiklah, bagaimana mengenai itu, putraku! Mereka semua berkorespondensi satu dengan lainnya. Dan 'kita Śiwa

Dipindai dengan CamScanner

(berkorespondensi dengan) 'kita Buddha'. Kita percaya dengan mereka keduanya, bukankah demikian? Sekarang ajaran anda selesai. Pencapaian yang terbaik menjadi milikmu, putraku.]

Pada bagian lain teks ini disuratkan:

Kadyangganing mamandang wastra, makweh rūpa ning wastra sinandang ing janma, yan pinge, bāng, kuning, hirĕng, wawarṇnan kunir, sakarĕsĕpnya pangangge; haywa cinacad ya de sang paṇdita ikang hinganggonya, apan tunggal panandang.

Hana mangkana ta Bhaṭāra hiko dadi kabeh; bhedda rūpaning wwang lawan buddhinya, kunang uripnya Sira juga kewala haneriya. Iwa kadyanganikang ghata samuha pada mesi wwe, yata senwakna ri sanghyang Aditya; yan pirang ayuta kweha nikang ghata tathapi ya silwakĕn ikang ghaṭa, pada mesi haditya ri satunggal satunggal. Kunang ikang ghaṭa hana rahayu rūpa warnnanya, hana hala rūpa warṇṇanya, tuhun pada kinahannan wimba ning arkka. Pratyakṣan tatĕnga sanghyang Sūryya ikang ana sapradeśa, pira ta wilanganira? Anghing tunggal juga sira.

[Seperti dalam kasus mengenakan pakaian, ada berjenis-jenis pakaian yang dikenakan oleh orang, ada putih gading, merah, kuning, hitam, kuning, menurut selera seseorang. Orang terpelajar agar tidak menemukan kesalahan orang yang mengenakannya (karena mengenakan pakaian), karena mereka semuanya pakaian. Bhatāra seperti itu keadadaannya, Beliau menjadikan semuanya. Orang-orang berbeda dalam bentuk dan pikiran (satu sama lainnya),

karena hidup mereka hanya Beliau yang ada di dalamnya. Adalah seperti tempayan yang semuanya berisi air, jika mereka menaruh matahari ke dalamnya, maka terdapat sepuluh ribu tempayan, jika seseorang melihat ke dalam tempayan-tempayan tersebut, semuanya memiliki matahari. Kenyataannya tempayan-tempayan tersebut, ada yang cantik ada yang jelek, tetapi semuanya merefleksikan matahari. Perhatikanlah secara seksama, pandanglah matahari yang ada di mana-mana, berapa banyakkah matahari tersebut? Hanya satu].

Dari kutipan di atas penyair mencoba menyajikan kebenaran metafisika Śiwa dan Buddha secara kias dengan memberikan perumpamaan agar lebih dekat dan lebih mudah dipahami dengan mengambil contoh matahari, air dan tempayan (*ghaṭa*). Matahari yang satu dan tunggal ternyata dapat dilihat pada seluruh bejana yang memantulkan sinar matahari. Jumlahnya bisa tak hingga, namun walaupun kelihatan banyak ada di mana-mana, matahari tetap satu dan tunggal. Demikianlah hakikat Śiwa dan Buddha tunggal, namun orang menyebutnya dengan berbagai nama. Atas dasar adanya Śiwa dan Buddha pada hampir keberadaan atau eksistensi, maka dengan demikian Śiwa dan Buddha adalah tunggal.

Ungkapan ini dapat dilihat dalam kakawin ***Arjuna Wiwāha*** gubuhan Mpu Kanwa yang begitu dikenal di dalam masyarakat Hindu di Bali.

Śaśi wimba haneng ghaṭa mesi banyu,
ndan asing śuci nirmala mesi wulan,
iwa mangkana rakwa kiteng kadadin,
ring angāmbĕki yoga kiteng sakala.

Dipindai dengan CamScanner

(Bayangan bulan terlihat dalam tempayan yang berisi air, setiap yang (berisi air yang) suci hening berisi bulan, demikianlah Engkau, Tuhan, berada dalam setiap makhluk, pada orang yang melakukan yoga Engkau menampakkan diri.)

4.6 Tantu Panggĕlaran

Jika teks-teks di atas bercorak Buddhistik atau ditulis oleh *rakawi-rakawi* Buddhis, maka teks-teks ***Tantu Panggĕlaran***, ***Korawāśrama*** dan ***Bubukṣaḥ*** bercorak Śiwaistik. Teks-teks terakhir digolongkan ke dalam teks-teks kesusāstraan Jawa Kuno yang lebih muda usianya dari teks-teks disebutkan di atas, namun masih digubah dalam masa Majapahit, barangkali pada Era Majapahit akhir.

Pigeaud menyatakan bahwa ***Tantu Panggĕlaran*** merupakan sebuah karya yang mengangungkan Mahāmeru atau gunung kosmis. Terdapat pengagungan Śiwa sebagai Guru atau Parameśwara.[11] Secara alegoris ada pemindahan gunung dari India ke pula Jawa. Hal ini dapat dipahami sebagai penyebaran pengaruh India di pula Jawa. Lebih lanjut dikatakan pengarang yang disebut *wiku* sangat memahami alam pemikiran Hindu India dan mencoba mepalakukan transplantasi kebudayaan dan mengatakan bahwa Śiwa harus dipahami sebagai Bhaṭāra Guru, Tuhan tertinggi orang-orang Jawa.[12] Di dalam pemikiran *wiku* ini kebudayaan asing perlu disesuaikan dengan alam pemikiran lokal sebagai wujud konkrit daya saing budaya yang ingin mengekspresikan keluhuran budi orang-orang Jawa saat ini. Elemen-elemen India dibentuk ulang, ditambahkan dan diramu sehingga menjadi bentuk yang khas, hasil oleh pikir dan rasa orang Jawa.

Teks ini juga menyinggung masalah *liṅga*, yaitu

representasi gunung kosmis Mahāmeru. *Liṅga* selanjutnya menjadi simbul dewa. Walaupun di dalam wacana ini Bhaṭāra Guru paling berkuasa di antara dewa-dewa lain, ada beberapa wacana yang menyatakan kelebihunggulan Bhaṭāra Guru di atas Brahmā, Wiṣṇu dan barangkali Buddha.

Tantu Panggĕlaran ada menyuratkan:

Mwah bhaṭāra Nadiguru manghanakĕn ta sira yuga, pinalih ta hajñānanira, mijil ta bhaṭāra Darmmarāja. Kinahan sangaṣkāra, siniramning Tatwāmṛtha Śiwamba, inaranan sang ṛṣi Siddhawangsitadewa...

Sdĕng rumĕgĕp samāddi nirmmala sang ṛṣi Siddawangsitadewa, tuminghal ta bhaṭāra Īśwara, Brahmā, Wiṣṇu ri polahira sang ṛṣi Siddhawangsitadewa, ri sdĕng rumgĕp samāddi nirmmala. "Sumadya syuhaning bhuwana", mangkana idĕp bhaṭāra trisamaya....

Lebih lanjut dinyatakan:

Matangnyan pada lumampah bhaṭāra trisamaya humjahana sang ṛṣi prayanya. Jag rĕp māwak agni sang hyang Brahmā, gumsĕnghana sang ṛṣi prayanya; ndatan wikara sang ṛṣi. Mapa nimittaning tan pjah de sang hyang Brahmā? Apan sang hyang Darmma tan gsĕng dening apuy; yata matangnyan kawĕs matakut sang hyang Brahmā. Tumandang ta bhaṭāra Wiṣṇu, mawak ta Wiṣṇu-kroda sira, atĕndas (s)ewu, atangan rong iwu, sarwwasañjata rinĕgĕpnira. Sang śrī pinarajayanya, dinagĕlira ring cakra Sudarṣana, piniluh ring gada Mandiki, tinujah ri tĕwĕk Naṇdaka, pinngĕngnganira sangka Pañcajanya; nda tan wikara sang ṛṣi Siddiwangsitadewa.... Ndatan kawnang dening ambĕ(k)

Dipindai dengan CamScanner

kroda hyang Darmmarāja sira; alah matakut kawĕs ta bhaṭāra Wiṣṇu. Rĕp māwak Rudra ta bhaṭāra Īśwara, sang ṛṣyangarĕmban sinahasanira; ndah sang ṛṣi Siddiwangsitadewa, sdangnya rumgĕp samāddi nirmmala, langgĕng tunggĕng sira ... Matangnyan matakut sang hyang Brahmā Wiṣṇu Īśwara tumon kasiddanira ṛṣi tapa.

[Sekali lagi dewa Nandiguru berkontemplasi, ia memisahkan persepsinya (dari dirinya); lalu dewa Darmmarāja lahir. Ia dipuja dan diperciki air suci Śiwa dan diberikan nama pendeta Siddawangsitadewa...

Sementara pendeta Siddawangsitadewa sedang melaksanakan kontemplasinya yang tanpa henti, dewa Īśwara, Brahmā, dan Wiṣṇu melihat semuanya bahwa itu dilakukan oleh pendeta Siddawangsitadewa pada saat kontemplasinya yang tiada henti. "Ia ingin menghancurkan dunia ini", itulah terlintas di pikiran ketiga dewa tersebut...

Oleh karena itu ketiga dewa tersebut membangun keinginan untuk membunuh sang pendeta. Dalam waktu cepat dewa Brahmā mengubah wujudnya sendiri menjadi api, bermaksud untuk membakar sang pendeta. Mengapa dewa Darmma tidak dapat menghancurkannya? Karena dewa Brahmā tidak dapat dibakar oleh api; dan sehingga dewa Brahmā merasa ketakutan akan kematian. Dewa Wiṣṇu mulai menyerang dalam wujud *Wiṣṇu-kroda* dengan seribu kepalanya, dua ribu tangannya masing-masing membawa semua jenis senjata. Ia menyerang sang pendeta, memukulnya dengan cakra Sudarsana, menggigitnya dengan pentung Mandiki, menghajarnya dengan pedang Naṇdaka, membingungkannya dengan bel Pañcajanya, namun sang pendeta Siddawangsitadewa tetap tak terlukai ....

Dewa Darmmarāja tidak dapat dikalahkan dengan kekerasan; dewa Wiṣṇu dikalahkan dan takut akan kematian. Kemudian dewa Īśwara mengubah wujudnya sendiri menjadi Rudra dan secara garang menyerang pendeta pertapa itu; namun pendeta Siddawangsitadewa sedang melaksanakan konsentrasinya yang tiada terputus, ia tetap tak tergoyahkan ... Oleh karena itu dewa Brahmā, Wiṣṇu dan Īśwara takut setelah melihat kesempurnaan pendeta pertapa tersebut].

Bagaimana asal mula Buddha dan tempatnya sebagai berikut:

Kahucapa ta Bhaṭāra Huma, maboh mpumpu ning sukunira kiwa; mara ripuh ta sira (b); pinijĕtira, mtu rahnya, mtu pilapilunya, mtu kawahkawahnya; pinijetira muwah, mtu tang raray tigang siki kwehnya, mtu ariarinya. Yata matangnyan kroda bhaṭarī Huma; rĕp ringĕp tang sañjata ning para watek dewata, yeki mangke bhāwanira; sumyuhakna ikang raray prayyanira. Rĕp tikang raray katrini sumambah ri bhaṭarī Parameśwarī; mwajar tang raray: "Apa deya ranak bhaṭārī yan pjahana de Parameśwarī; prasidanĕn tanayan bhaṭārī, pwangkulun.

Mangkana ling ning raray katrini: rĕp, mari kroda bhaṭārī Huma, yata matangnyan pinratisthanira tang raray wkasan: "Uduh tanayanki kita raray katrini, kita pwe mijil sakeng mpumpune sukungku kiwa, matangnyan mpukungku (b) na ngaranta katrini. Kunang kita sang maluha; dak sangaṣkārani (de) kita, dak raray pusane romanta (b); tinhĕr mpu Kumaragimbal ngaranta, wiku ṛṣyangarĕmban ta ngaranta mangke. Mangkana ta panganugrahangkwiri kita: sañjata sang hyang Trikurungan ta: kayatnakĕn ta panganu grahangku.

Dipindai dengan CamScanner

Kunang kita raray panngah, dak sangaṣkārani (bde) kita ndah ta suhun wulune rahaṣyangku, tinhĕr mpu Kumarasidd ngarananta. Pasewa ta kita ri htang Gana, matangnyan wiku sewa ta ngaranta ring rāt. Warahwarah tang manusa ring akṣara wijjana, kita haṣṭaśarīra (de) ning bhuwana. Bhuja ngaraning tangan, angga ngaraning śarīra, tinhĕr mpu Bhujangga ngarananta. Nihanugrahanku singko (de): sañjata sang hyang Mṛṣa ngaranya. Kayatnakĕn panganugrahangku.

Kunang kita raray pamungsu, dak sangaṣkāra kita mangke, mpu Kumara-raray ta ngaranta; tiñjo ta rahaṣyangku yan samahita; wiku bodda ta ngaranta ring rāt, paminda kita ning bhaṭāra Buddha dlāhā. So ngaraning hyang, gaṭa ngaraning rĕm, tinhĕr ta sogata ngaranta ring rāt. Mah panganugrahanku: sañjata sang hyang Gaduha ngaranya. Kayatnakĕn ta panganugrahangku.

[Kita sekarang menceritakan tentang Bhaṭarī Huma. Ibu jari kirinya terluka dan dirasakan sangat sakit; ia bersendawa. darah ke luar; ingus ke luar dan air; ia bersendawa lagi, lalu tiga anak ke luar. Karena hal ini ia menjadi sangat marah; ia mengambil senjata para dewa, bermaksud untuk mencincang anak-anaknya itu. Tetapi tiga hari mereka menyembah kehadapan dewi Parameśwarī dan berkata: "Mengapa Paduka, Parameśwarī harus membunuh kami, anak-anakmu? (Adalah lebih baik) bahwa keibuanmu menyempurkan kami". Demikian kata ketiga anak tersebut. Kemarahan dewi Huma menjadi reda karenanya; dan ia kemudian memberikan nama kepada anak-anaknya: "Baiklah anak-anakku, engkau lahir dari ibu jari kaki kiri yang besar (*mpu*), oleh karena itu gelarmu adalah *mpungku*. Karena engkau yang tertua, Aku akan menyucikanmu, Aku akan mengikat rambutku, dan

namamu adalah Mpu Kumara-gimbal; namamu sekarang adalah Ṛsyangaremban. Inilah anugrahku kepadamu: sebuah senjata bernama sang hyang Trikurungan, jagalah ini secara seksama!.

Karena engkau anakku kedua, aku memberimu penyucian, berlututlah kepadaku, lalu namamu adalah Kumara-siddi. Belajarlah dengan dewa Gaṇa, oleh karena itu engkau akan dikenal oleh orang-orang sebagai pendeta Śiwa. Ajarilah orang-orang makna abjad, engkau akan menjadi tubuh dan lengan dunia. *Bhuja* bermakna lengan, angga bermakna tubuh, oleh karena itu namamu akan menjadi *Mpu Bhujangga*. Terimalah anugrahku kepadamu: senjata dewa Mṛṣa. Jagalah ini!.

Karena engkau putraku termuda, Aku akan menyucikanmu, namamu adalah Mpu Kumara-raray: jika engkau merasa perlu menyembah, berlututlah; engkau akan dikenal oleh dunia sebagai seorang pendeta Buddha, engkau akan mengikuti contoh dewa Buddha di masa yang akan datang. So bermakna dewa, *gaṭa* bermakna ketenangan; lalu namamu akan menjadi *sogata*. Terimalah anugrahku: sebuah senjata bernama sang hyang Guduha. Jagalah ini!].

Dari kutipan di atas dapat dilihat bahwa *sogata* bukan berasal dari Buddha Gautama, tetapi dari putra dewi Huma oleh Bhaṭāra Guru, demikian juga halnya dengan para *ṛṣi* dan pengakut ajaran Śiwa. Hal ini berarti bahwa *sogata* dalam teks **Tantu Panggĕlaran** adalah sebuah sekte *sogata* berdasarkan konsepsi Guruistik sangat berbeda dalam hakikat dari sekte sogata berdasarkan konsepsi *adwaya*.[13] Untuk mendukung ini barangkali kutipan berikut ini akan bisa mendukung:

Kahucapana *Bhaṭāra Guru, tumulusakna magawe tantu*

Dipindai dengan CamScanner

ri Yawadwīpa.... Marūpa ta sira wiku, bhujangga śewapakṣa, ta sira, sira bhaṭāra mahampu Palyat ngaran ira ..."

Kahucapana tampu Mahāpalyat, mantuk ta sira marin nusa Jawa. Pinalihnira ta śarīra nira matmahan ta śiwa sogata, mangaran sirampu Barang; sirampu Waluh (-bang Srampu) Barang śewapakṣa, (sirampu Waluh-bang sogatapakṣa)".

Marilah kita menghubungkan cerita Bhaṭāra Guru yang terus menemukan kediamannya di tanah Jawa. Ia mengambil wujud pendeta Śiwa bernama pendeta Palyat yang agung —

Marilah hubungkan cerita pendeta Palyat yang agung. Ia kembali ke tanah Jawa. Ia membagi dirinya menjadi bagian-bagian Śiwa dan Buddha, menyebut mereka Mpu Barang dan Mpu Waluh-bāng. Mpu Barang adalah sekte Śiwa, Mpu Waluh-bāng adalah sekte Buddha.

Dari kutipan di atas maka nampak semakin jelas bahwa *sogata* di dalam ***Tantu Panggĕlaran*** adalah mempunyai asal mula pada ajaran Guruisme. Jika hal ini benar, maka Buddha atau komunitas Buddha (*boddhapakṣa*) mempunyai tempat di dalam kerangka ajaran Guruisme[14]. Konsepsi Guruisme ini lahir di Jawa sebagai bentuk kreativitas religius para orang suci (*mpu, ṛṣi, ācharya*, dan lain-lain) di zaman Jawa Kuno.

Di dalam teks ini juga ada indikasi perkembangan tingkat pemikiran para orang suci, yaitu adanya konsep Buda-Wiṣṇu di Jawa Timur. Jika pada teks-teks sebelumnya Buddha selalu dikaitkan agama Śiwa sehingga lahir ajaran Śiwa-Buddha, maka pada teks ***Tantu Panggĕlaran*** muncul konsepsi yang agak lain, yaitu Buddha-Wiṣṇu[15]. Namun dalam perkembangannya, konsep terakhir ini lenyap didominasi oleh ajaran Śiwa-Buddha.

Korawāśrama

Teks ***Korawāśrama*** dianggap bersusia lebih muda dari ***Tantu Panggĕlaran*** yang digubah sekitar 1557 Śaka atau 1635 M.[16] Ada sejumlah kemiripan dalam konsep yang disajikan di antara kedua teks ini. Yang pasti, teks ini merupakan produk pejungga Jawa yang mempunyai pengetahuan yang mendalam tentang perbedaan antara dewa-dewa India klasik.

Menurut Soewito Santoso (1975) ada sejumlah perbedaan di antara dua karya ini. Misalnya, walaupun ***Korawāśrama*** dan di dalam tradisi India Īśwara, Śiwa, Umapati, Tripurari, Mahādewa dan Maheśwara bersinonim; di dalam ***Tantu Panggĕlaran*** Īśwara, Śiwa, Umapati dan Tripurari sungguh bersinonim, tetapi Mahādewa dan Maheśwara adalah nama-nama kekuatan yang sangat berbeda karena termasuk ke dalam *genre* yang berbeda. Santoso melihat penulis ini ada dalam keadaan dilema. Ide-idenya tertuang di dalam karya ini masih ada kesan kabur. Ketika ia mencoba menghubungkan ***Korawāśrama*** dengan ***Mahābhārata***, ia membuat Śiwa ekwivalen dengan Īśwara, namun ia menghadirkan di dalam teks Śiwa bukan sebagai Īśwara tetapi sebagai Guru.

Terlepas dari kemiripan di antara kedua karya ini, bahwa karya-karya ini dipandang sebagai *genre* yang berbeda. Posisi pengarang kedua karya ini juga berbeda. Pengarang ***Tantu Panggĕlaran*** adalah seorang pendeta dalam pengertian *dewaguru*, pengarang **Korawāśrama** adalah seorang pendeta yang lebih banyak berurusan dengan pertunjukkan wayang alias dalang. Posisi Bhaṭāra Guru di dalam **Korawāśrama** juga mengisyaratkan adanya wayang, karena di dalam kedua kasus Bhaṭāra Guru bukanlah Tuhan Tertinggi, tetapi Sang Hyang Tunggal.

Di dalam teks ini — di tengah-tengah kekaburan sekte — Buddhisme atau Wiṣṇuisme mendapatkan posisi yang terhormat dibandingkan Śiwaisme yang jarang disebutkan. Di dalam teks

Dipindai dengan CamScanner

ini dua sekte yang menonjol dibahas, yaitu Boddapaks
Waiṣṇawapakṣa. *Boddapakṣa* di sini dipahami sebagai yang
dari ibu jari dewi Huma telah bergabung dengan Śaiwapaks
dalam suatu era antara era penulisan **Sutasoma** dan
Panggĕlaran. Keduanya bergabung dan lebur dan menc
Śiwapakṣa sebagai sekte baru walaupun menggunakan
boddapaksa[17]. Di sini *Boddapakṣa* bukan dipahami dari perspek
ajaran Siddhānta Buddha. Santoso lebih lanjut mengatakan bah
dilakukan di sini karena di dalam ***Korawāśrama*** konsepsi Guru
Buddha dalam beberapa kesempatan masih membingungk
dengan Mahādewa. Dengan kata lain kata 'Buddha' adalah wa
bagi Śiwaisme, sementara di dalam ***Tantu Panggĕlaran***, Buddh
Śiwa keduanya merupakan komponen Guru. Jadi, Guru di dalam
Tantu Panggĕlaran bukanlah Guru dalam ***Korawāśrama*** dan
berikutnya, tetapi Guru dari cerita wayang; Guru di dalam *Tantu*
Panggĕlaran sementara itu menjadi Sang Hyang Sūkṣma-Eka atau
Sang Hyang Tunggal atau Sang Hyang Ekawiśeṣa, yang tiada bin
adalah dewa tertinggi orang-orang Jawa[18].

4.8 Bubukṣaḥ

Soewito Santoso (1975) menempatkan teks ***Bubukṣaḥ*** sezaman dengan ***Tantu Panggĕlaran*** atau lebih tua dari ***Korawāśrama***.[19] Dengan mengamati penggunaan bahasa dan kosa katanya nampak teks ini usianya muda. Dalam perkembangannya sebagai naskah keagamaan yang bercorak Śiwa-Buddha, naskah yang digolongkan ke dalam *genre tutur* ini telah disadur ke dalam bentuk *parikan*, yakni dari bentuk semula yang lebih tua (prosa) menjadi bentuk puisi[20]. Cerita *Bubukṣaḥ Gagakaking* di masyarakat juga kadang-kadang disebut *Gagangaking* atau *Gaganghara*. ***Bubukṣaḥ*** dan *Gagakaking* adalah dua tokoh yang digambarkan di dalam teks ini.

Teks ini bersifat Guruistik, seperti juga dengan ***Tantu Panggĕlaran*** dan ***Korawāśrama***. Doktrin pokoknya adalah Śiwa (Bhaṭāra Guru) sebagai dewa tertinggi. Disebutkan Gagakaking dan Bubukṣaḥ putra Mpu Siddhayogi yang belajar atau berguru bersama untuk mendapatkan kelepasan. Mpu Siddhayogi berasal dari Jambudwīpa dan menikahi putri Kasingi dari Wawulangit. Guru ini adalah siswa dari Īśwara, sehingga agamanya dapat tergolok, yakni Śiwaisme. *Gagakaking* merepresentasikan (pendeta) pelanda Śiwa yang melaksanakan doktrin Śiwa, sedangkan adiknya *Bubukṣaḥ* representasi *pedaṇda* Buddha yang melaksanakan doktrin Buddha. Kedua tokoh ini mempunyai karakter yang berbeda bahkan sangat bertolak belakang, namun keduanya ingin mencapai pembebasan (*adining suwung*) dengan masing-masing melalui jalan yang berbeda. Sang kakak Gagakaking memilih *paśraman* di puncak gunung yang sepi sebagai tempat ber-*tapa* di Barat menghadap ke Timur, membangun taman yang indah, melaksanakan *brata* disebut *śuddha śrī dānta* dan makan hanya daun-daunan untuk menyambung hidupnya sehingga tubuhnya kurus kering (*aking*); seolah-olah menyongsong dan memuja matahari. Sedangkan sang adik, Bubukṣaḥ memilih tempat di Timur menghadap ke Barat di bawah gunung seolah-olah menyongsong dan memuja bulan, memakan apa saja yang masuk ke dalam perangkapnya. Dengan cara ini ia dapat membantu lebih banyak makhluk hidup meningkatkan kemakhlukannya. Namun, pertanyaan segera muncul: Apakah Bubukṣaḥ seorang pengikut Bhairawa, yakni Bhairawa Buddhis menurut Wajrāyana atau Bhairawa Buddhis menurut pengertian Guruistik? Menurut Santoso kedua jenis Bhairawa ini ditampilkan dengan jelas di dalam ***Calon Arang***, **Sutasoma** dan **Bubukṣaḥ**. Menurut Pigeaud bahwa Bhairawapakṣa di dalam ***Tantu Panggĕlaran*** melaksanakan smasanāgama (melaksanakan *tapa* dan *samādhi* di atas kuburan)

Dipindai dengan CamScanner

dan ia membandingkan pengikut-pengikutnya dengan Kapa
atau Kalamukha[21]. Para pengikut Kapalika atau Kalam
berpenampilan tidak bersih, tidak sehat, seperti mongkons
makanan di dalam tengkorak, minum anggur atau minuman k
memuja dewa Maheśwara yang ditempatkan di dalam dir
memegang *tri śula* di tangannya, memoles tubuhnya dengan a
dari pembakaran mayat, dan sebagainya. Mereka memuja Rud
atau Śiwa dalam wujudnya yang menyeramkan atau mengeri

Di dalam cerita ***Calon Arang***, Calon Ara
merepresentasikan Bhairawa Śiwa, sementara Mpu Bharad
merepresentasikan Bairawa Buddha. Karakteristik pembeda yan
sangat jelas adalah bahwa bahwa Calon Arang membunuh d
membuat persembahan manusia, sementara Mpu Bharad
mengembalikan, menghidupkan orang-orang yang mati. Di dala
kakawin ***Sutasoma*** juga dapat diamati hal yang hampir sam
Sutasoma sebagai orang yang mati yang dihidupkan kembali karen
keikhlasannya dan Puruṣāda pemakan manusia. Masalahnya
sekarang apakah dapat diklasifikasikan Sutasoma sebagai seorang
Bhairawa?[22] Sutasoma sesungguhnya melaksanakan *samādhi* di
atas pembakaran mayat di dalam kuburan. Pada Pupuh IX-5-XII.
khususnya Pupuh XII.2 menyuratkan:

Tuwin ri sĕdĕnganta dhīra mahaseng smaśānālaya,
Nirāgraha malinggiheng kunapa lot madewāśraya,
Samangkana kitan pamūrśitaknang mahānugraha,
Awās ri tĕka ning prayojana sasādhya sang sādhaka.

[Lebih lanjut sementara engkau dengan beraninya memasuki
kuburan ini, tidak terlukai oleh apa-apa, duduk di atas mayat
dan terus menerus memuja dewa-dewa, pada saat itu engkau
mendapatkan anugrah yang agung. Adalah jelas bahwa orang

suci (seperti itu) akan mendapatkan tujuannya dan semua
keinginannnya akan terpenuhi].

Dari kutipan di atas kelihatan bahwa Sutasoma adalah seorang
Bhairawa atau melaksanakan *smaśānagama*. Pertanyaan segera
muncul: Jenis Bhairawa apa dia, padahal di dalam *kakawin* ini
disebutkan ia seorang *bodhisattwa*. Petikan dari Pupuh CXXV. 8
(dan 9) memperlihatkan bahwa Sutasoma adalah seorang Bhairawa
namun tujuannya adalah tidak untuk memakan manusia, tetapi
untuk mendapatkan kekuatan atas kehidupan dan kematiannya.
Tujuan ini kongruen dengan Siddharta Gautama setelah ia
menyaksikan bagaiman penderitaan hidup yang ia saksikan di luar
istananya.

Berkaitan dengan Puruṣāda, kakawin ***Sutasoma*** menjelaskan
dia sebagai Bhairawa (Mabhairawa).

Di dalam teks **Bubukṣaḥ**, Bubukṣaḥ adalah seorang Bhairawa
karena ia tidak pernah ragu-ragu makan apa saja termasuk makan
manusia. Pada hakikatnya ia membantu makhluk hidup yang penuh
penderitaan untuk mencapai kehidupan yang lebih baik di dalam
kehidupannya yang akan datang. Semakin banyak makan binatang
semakin banyak ia bisa membantu makhluk hidup. Untuk bisa
melakukan ini memerlukan kekuatan mental, spiritual yang tingi
disamping keikhlasan (Iascharya) yang benar-benar tulus. Inilah
bagi Bubukṣaḥ sebuah jalan pembebasan diri. Perhatikan kutipan
berikut:

Sang bubukṣaḥ ling nya muwus: "*Sing katon hĕnti de ning*
sun nadyan sawong hingsun būkti tekang sato sambawi yen
mañjing ring papasangan sun prassiddhakĕneng tinggal
didine lukat dadi wong sun prasiddha ri tĕkeng don. Dadi
haryya, dadi dĕmung, dadi rangga lawan wirun, dadi

Dipindai dengan CamScanner

tumĕnggung, apatih, ana dadi tanda mantra dadi bujangga satrya manusa mantra sapada hingsun dadekĕn wong ala dadi jro gĕdong'.

(Sang Bubukṣaḥ berkata: "Aku makan semuanya yang kelihatan, bahkan manusia dan binatang yang jatuh ke dalam perangkapku. Aku menyempurnakan mereka dengan mantra membuat mereka menjadi manusia, menjadi orang-orang bangsawan *demung, rangga* dan *wirun,* kepala kabupaten perdana mentri, pegawai tinggi, *bhujangga, kṣatrya,* pemimpin dan sebagainya. Semuanya akan menjadi dirinya karena aku, dan beberapa dari mereka menjadi *jro gĕdong*").

Dari sini dapat disimpulkan bahwa Bubukṣaḥ tidak dapat diklasifikasikan sebagai seorang Bahirawa Buddhis seperti halnya dengan Mpu Bharadah dan Sutasoma. Ia lebih dekat dengan Calon Arang dan Sutasoma[23].

Berdasarkan bukti-bukti di dalam teks di atas nampak betapa kompleks dinamika kedua agama ini. Bak sungai arusnya mengalir berliku-liku sebelum akhirnya sampai di samudra. Ada konsep baru yang muncul pada masa-masa ahkir era Jawa Timur, yaitu ketika munculnya konsep Guruisme seperti tercantum di dalam teks ***Tantu Panggĕlaran*** dan juga ***Bubukṣaḥ*** dimana Tuhan tertinggi disebut Bhaṭāra Guru atau sang Hyang Sūkṣma Eka. Konsep Guruisme di sini bercorak Śiwa dan Buddha sehingga menempatkan Śiwa sebagai dewa tertinggi. Keduanya representasi dari ajaran *Bhairawa,* yakni *Bhairawa Śiwa* dan *Bhairawa Buddha.* Jadi, nampak pada aspek inilah keduanya bisa bertemu dan menyatu. Disamping itu juga muncul konsep Wiṣṇu-Buddha (Mahadewa) di dalam ***Tantu Panggĕlaran***. Namun di dalam perjalanan waktu,

konsep ini tidak berkembang dan ini didominasi bahkan diserap oleh konsep Śiwa-Buddha yang terus berkembang hingga ke Bali.

Kedua agama ini secara sadar melakukan pendekatan dan penggabungan seperti muncul di dalam kakawin ***Arjuna Wijaya*** dan sebutannya pada ***Sutasoma*** dimana secara hakikat atau metafisika Śiwa dan Buddha dipandang tunggal, esa tidak ada kebenaran kedua. "*Bhinneka tunggal ika tan hana dharma mangrwa*". Pada tataran upacara atau *susila* mungkin saja masih ada perbedaan, seperti disimbolkan oleh kedua pencari kebenaran, Bubuksah dan Dajakaking. Pada akhirnya keduanya mencapai pembebasan (Jiwa), walaupun Gagak Aking hanya memegang ekor harimau sebagai ke alam *niṣkala* menuju pembebasan; sementara adiknya Bubukṣaḥ duduk di atas punggung, mengendarai si harimau tersebut.

Dipindai dengan CamScanner

BAB V

METAFISIKA BUDDHISME, SIWAISME DAN TANTRISME

BUDDHISME

1. Buddha dan Buddhisme

Buddhisme bermula dari ajaran Buddha dan interpretasi-interpretasi atas ajaran tersebut oleh pengikut-pengikutnya. Ajaran ini telah mampu membangun tradisi spiritual dan pembelajaran yang khas. Buddha nama awalnya adalah Gautama. Ia lahir pada tahun 623 Sebelum Masehi di Kapilavastu, sekarang tempat ini berada di lereng gunung di Nepal perbatasan India dari pasangan Raja Suddhodana dan Permaisuri Māya.

Beliau mendapatkan pencerahan pada usia 35 tahun di bawah sebuah pohon *bodhi* di Gaya, sebuah kota kecil di Bihar, setelah melakukan meditasi dan puasa selama 42 hari. Setelah merasa penasaran oleh kenikmatan indriawi, ia meninggalkan istana yang serba mewah pada usia 29 tahun untuk mendapatkan jawaban atas penderitaan hidup dan mencapai kebenaran eternal dan perdamaian, mengikuti cara-cara dan disiplin yang keras disarankan oleh guru-gurunya. Ia menyelinap ke luar istana diiringi

Dipindai dengan CamScanner

oleh kusirnya Channa dan kemudian mengembara, menanggalkan segala atribut kebesaran seorang pangeran. Setelah enam tahun melaksanakan kehidupan yang keras belum juga ada hasil yang nampak, maka ia memutuskan untuk berhenti. Ia memandang menyiksa diri dalam pengekangan diri yang keras dirasakan kurang berhasil dan tidak masuk akal pada aspek transformasi moral. Lalu ia menacari jalannya sendiri dan melalui mediatasi yang intens, maka pada usia 35 tahun ia berhasil mendapatkan pencerahan dengan ditemukannya Empat Ajaran Kebenaran (*Catur Arya Satyani*). Ajarannya ini mengindikasikan dilaksanakannya jalan tengah untuk menghindari dua ekstrim yaitu *self-indulgence* dan *self-mortification* dan eksistensi bergantung dari eksistensi (*pratītyasamutpāda*). Realisai ini membentuk pencerahan (*Buddha*) yang muncul dari usaha sendiri dan kesempurnaan mortal. Buddha percaya hanya dengan jalan disiplin diri dan kesempurnaan moral seseorang dapat mencapai *nirvāṇa*. Sejak itu Gautama disebut Buddha.

Buddha meninggal dunia pada usia 80 tahun, yaitu pada tahun 543 Sebelum Masehi di Kusinara, sebuah kota di Uttar Pradesh di wilayah Timur Laut India. Kewafatannya disebut *parinibbana*. Kelahiran maupun kewafatannya jatuh pada hari *purnama*. Ia meninggal karena keracunan mengkonsumsi daging babi yang disediakan oleh abdinya di sebuah desa kecil disebut Pava, tujuh mil dari kota Kusinara.

Dalam perkembangannya ajaran-ajaran Buddha membentuk suatu tradisi tersendiri yang berbeda dari tradisi Weda. Pada awalnya Buddha mengajarkan etika. Ia percaya kebahagiaan abadi yang disebut *nirvāṇa* hanya bisa dicapai melalui berperilaku yang baik dan benar seperti diajarkan oleh Buddha. Oleh karena itu, ia mengajarkan kemandirian. "*Ātmo deva bhawa*" merupakan idium umum ajaran Buddha. Yang bisa menolong diri manusia itu

sendiri adalah dia sendiri melalui ajaran etika. Namun dalam perkembangannya, ajaran-ajaran Buddha berkembang menjadi agama, seperti diyakini dan dipraktekkan oleh mazab *Mahāyāna*. Buddhisme mencakup berbagai aspek kehidupan mulai dari metafisika, etika, teologi, seni, śāstra, arsitektur, pranata sosial, tata pemerintahan dan lain-lain. Banyak mazab atau sub mazab tumbuh dan berkembang di dalam Buddhisme persebarannya hanya mencakup wilayah Asia, namun sekarang ke seluruh dunia.

2. Pertumbuhan Buddhisme

Menurut tradisi yang berkembang di masyarakat India bahwa sebuah rapat raksasa yang dihadiri oleh para *bhikṣu* telah dilaksanakan di ibu kota Magadha, yaitu Rajagrha setelah wafatnya sang Buddha. Hal ini dilakukan oleh para *bhikṣu* atau pemuka-pemuka agama Buddha pada saat itu karena mereka belum menemukan kata sepakat: Apa dan bagaimana ajaran Buddha yang sesungguhnya? Masing-masing pengikut menerima dan mempraktekkan apa yang ia pernah dengar atau terima dari Buddha; sementara yang lainnya mempraktekkan mungkin agak berbeda, karena memang demikian ia terima. Kemudian ada keinginann untuk merangkum seluruh ajaran Buddha ke dalam buku yang dapat dijadikan pedoman bagi umat Buddha. Semasih hidup, Buddha tidak pernah menuliskan ajaran-ajarannya. Beliau hanya menyampaikan ajaran melalui wejangan atau khotbah kepada pengikut-pengikutnya. Beliau juga tidak menunjuk atau menentukan orang (*bhikṣu*) yang dapat dijadikan penuntun umat yang sangat besar jumlahnya. Ia hanya mengatakan, "Jadikalah ajaran Buddha sebagai guru". Pada pertemuan ini Upali, salah satu murid setia Buddha melafalkan *Vinaya Piṭaka* atau aturan perguruan seperti apa yang pernah ia terima dari sang Buddha. Murid lainnya, Ananda melafalkan *Suta Piṭaka*, yaitu berupa

Dipindai dengan CamScanner

kumpulan khotbah-khobah besar sang Buddha mengenai masalah masalah doktrin dan etika. Terlepas dari pertemuan itu, kitab suci Buddhisme tumbuh dalam proses pertumbuhan dan perkembangan yang panjang selama berbad-abad[1].

Pertemuan besar kedua dilaksanakan di Vaisali seratus tahun setelah wafatnya sang Buddha. Di sini spirit keagamaan mulai muncul. Perguruan sekarang pecah menjadi dua bagian, yaitu *Sthaviravādin* (Pali: *Theravādi*) atau "Orang-orang yang percaya dengan ajaran saudara yang lebih tua", dan *Māhasaṅghika* atau "Anggota dari komunitas besar". Poin minor dari disiplin dengan mana perguruan pecah segera diikuti oleh perbedaan-perbedaan doktrin yang nampaknya mempunyai nilai yang penting.

Banyak perbedaan muncul pada pertemuan besar ketiga yang dilaksanakan di Pataliputra di dalam kerajaan Asoka yang menghasilkan munculnya mazab *Sthaviravāda* sebagai paham ortodoks. Pada pertemuan ini dikatakan bahwa bagian terakhir ditambahkan ke kitab-kitab suci berbahasa Pali, *Kathavatthu* pada *Abhidhamma Piṭaka* yang berkaitan dengan psikologi dan metafisika. Banyak detail dari kesuśāstraan ini merupakan tambahan belakangan dan detail yang meyakinkan pertemuan ini masih diragukan, tetapi catatan memperlihatkan bahwa pada masa ini perbedaan-perbedaan besar telah meluas di dalam perguruan ini.

Kondisi ini menyebakan ajaran-ajaran Buddha ditafsirkan sebagai agama yang nampaknya tidak demikian yang diinginkan oleh sang Buddha. Sesungguhnya sang Buddha pada awalnya tidak mengajarkan suatu agama, tetapi etika hidup, disiplin diri dan mental dengan mengedepankan intelektualitas.

Apapun posisi yang dipegang 200 tahun kemudian Buddhisme menjadi sebuah agama yang tersendiri, berbeda dari agama-agama lainnya, khususnya Weda. Aśoka mengklasi-

fikasikan semua agama di dalam kekuasannya menjadi lima kelompok, yaitu *Sangha* (Buddhis), *Brāhmaṇa, Ajivika, Nirgrantha (Jaina)* dan sekte-sekte lain. Ia lebih lanjut menyatakan bahwa sementara ia memberikan perhatian utama kepada orang-orang Buddha, ia menghormati semuanya dan meminta orang-orang Buddha melakukan hal yang sama[2]. Aśoka seorang raja yang arif dan bijaksana menghormati semua agama dan kepercayaan yang hidup di dalam kerajaannya. Hal ini memperlihatkan pluralisme yang bisa hidup dalam suasana yang damai. Hingga saat ini kebesaran jiwa Aśoka menjadi contoh yang baik di dalam konteks kehidupan sosial, budaya, agama, politik masyarakat India yang sangat herogen.

Di bawah kekuasaan Aśoka, ajaran-ajaran Buddha berkembang dengan pesat hingga ke luar India, seperti Sri Lanka, Cina, Tibet, Burma, Asia Tenggara, dan lain-lain.

3. Tiga Fase Perkembangan di dalam Buddhisme

Secara garis besarnya perkembangan pemikiran filsafat maupun agama di dalam Buddhisme dapat diklasifikasikan menjadi tiga bagian:

1. **Fase Ābhidharma** sejak wafatnya Buddha hingga Abad pertama Masehi.

   Fase ini merupakan fase realistik dan pluralistik Buddhisme. Analisis merupakan metode yang dikembangkan dalam fase ini. Filsafat pada fase ini sebagian besar terdiri atas analisa fenomena psiko-fisik ke dalam *dharma* (elemen), *samkṛta* (digabungkan atau dikondisikan) dan *asamkṛta* (tidak digabungkan atau tidak dikondisikan). Interes utama pada fase ini adalah psiko-soteriologis. Rasionalisme dikombinasikan dengan latihan-latihan meditasi. Bahasa yang digunakan di dalam masa ini adalah bahasa Pāli dan mazabnya dikenal dengan nama Hināyana[3].

Dipindai dengan CamScanner

2. Perkembangan Ajaran-ajaran Esoterik

Fase kedua terdiri atas perkembangan ajaran-ajaran esoterik Buddha yang lumrah di kalangan *Mahāsaṅghika*, secara simultan dengan fase *Ābhidharma*. Interes utama pada masa ini adalah ontologis-soteriologis. Nuansa dominan di dalam fase ini adalah supra rasionalisme dikombinasikan dengan yoga. Upaya pertama adalah menemukan *Svabhāva* atau hakikat sejati Realitas dan untuk merealisasikannya di dalam diri sendiri dengan mengembangkan *Prajñā*. Bahasa yang digunakan dalam fase ini adalah bahasa Sanskerta dan Sanskerta campuran. Mazab ini dikenal dengan nama *Mahāyāna*. Fase yang lebih awal dikenal degan nama filsafat *Madhyamika* atau *Śūnyavāda*, yang berikutnya dikenal dengan nama *Yogāchāra* atau Vijñānavāda. Fase ini berlangsung dari abad ke-2 Masehi hingga tahun 500 Masehi.[4]

3. Perkembangan Tantra

Fase ketiga adalah fase *Tantra*. Fase ini mulai dari 500 Masehi hingga 1000 Masehi. Interes utama periode ini adalah kosmis-soteriolgis. Ciri dominan mazab ini adalah okultisme (*occultism*). Penekanan utama terletak pada penyesuaian dan harmoni dengan kosmos dan pada pencapaian pencerahan melalui metode-metode penggunaan *mantra* dan kekuatan mistis. Bahasa yang digunakan sebagian besar Sanskerta dan Apabhramśa. Mazab Tantris utama adalah *Mantrayāna, Vajrayāna, Sahajayāna, Kālacakrayāna*.[5]

4. Metafisika

Ajaran-ajaran Buddha tercantum dalam empat kebenaran utama (*Arya Satyani*). Nampak dari ajaran ini bahwa Buddha

sendiri tidak begitu banyak tertarik dengan masalah-masalah filsafat melainkan kepada masalah-masalah praktis yang dihadapi umat manusia dan bagaimana penderitaan itu dapat dilenyapkan. Ia memandang bahwa mendiskusikan masalah-masalah metafisika membuang-buang waktu saja, sementara manusia merintih dalam penderitaan. Walaupun demikian Buddha tidak bisa secara total menghindari diskusi-diskusi filsafati. Kita menemukan dari kesuśāstraan Buddha awal teori-teorinya sebagai berikut; (a) Semua benda terkondisikan; tidak ada yang mengada dengan dirinya sendiri. (b) Oleh karena itu semua benda mengalami perubahan karena perubahan kondisi-kondisi kepada mana ia bergantung; tak ada yang permanen. (c) Oleh karena itu tidak ada roh, tidak juga ada Tuhan, tidak juga ada zat permanen lainnya. (d) Namun, ada kontinyuitas kehidupan sekarang yang melahirkan kehidupan lain melalui *hukum karma*, seperti layaknya sebatang pohon menghasilkan biji-biji dan yang terakhir akan melahirkan yang lain sementara yang pertama sirna.

Buddha selalu menghindari pembicaraan-pembicaraan bertopik metafisika seperti Tuhan, roh, kehidupan setelah kematian dan asal mula atau manifestasi alam semesta. Dengan jelas ia mengistilahkan masalah-masalah ini sebagai *avyaktani* (tak terungkapkan) dan hanya menekankan pada *Arya Satyani* (Empat Kebenaran Utama). Ajaran-ajarannya mengandung benih-benih empirisme, fenomenalisme, positivisme, dan nihilisme. Tetapi acuan-acuan tak langsung terhadap metafisika dan khususnya kebisuannya terhadap pertanyaan-pertanyaan mengenai fenomena-fenomena tak terjawab mengarahkan pengikut-pengikutnya untuk memformulasikan berbagai penjelasan dari ajaran-ajarannya bersifat implisit setelah Buddha wafat.

Dipindai dengan CamScanner

5. Buddhisme sebagai Agama

Dalam perkembangannya khususnya setelah Buddha wafat, banyak terjadi penafsiran terhadap ajaran-ajaran Buddha yang bersumber dari ajaran yang sama. Awalnya ajaran Buddha hanya untuk mendapatkan kesempurnaan moral dan etika, namun dalam perkembangannya ada sebagian pengikutnya menjadikan ajaran-ajaran tersebut sebagai agama. Maka muncullah dua mazhab besar dalam bidang agama, yaitu *Hīnayāna* atau *Theravāda* atau *Sthaviravāda* yang bersumber dari ajaran-ajaran Buddha yang termuat di dalam kesuśāstraan berbahasa Pāli, dan kedua *Mahāyāna* yang bersumber dalam kesuśāstraan Sanskerta. '*Hīnayāna*' artinya 'kendaraan kecil' sementara '*Mahāyāna*' berarti 'kendaraan besar'. Kedua agama ini juga melahirkan sekte-sekte yang satu dengan lainnya mempunyai ciri dan penekanan tersendiri. Agama *Hīnayāna* berdasarkan kesuśāstraan Pali, ajaran asli Buddha dan dijaga elemen-elemen rasionalistik dan monastik. Agama *Mahāyāna* tidak mempunyai sumber asli dan mengembangkan sebuah agama mistik dan pemujaan. *Hīnayāna* disebut Buddhisme Selatan karena berkembang di Ceylon (Sri Lanka sekarang) dan Burma. *Mahāyāna* disebut Buddhisme Utara karena berkembang di Tibet, Cina, dan Jepang.

Buddhisme adalah agama tanpa Tuhan seperti halnya dengan Jainisme. Ia percaya dengan perpindahan roh (transmigrasi) dan kehidupan yang akan datang, walaupun ia tidak percaya dengan roh permanen. Ajarannya menekankan pada *Hukum Karma* atau sebab-akibat moral. Tujuannya adalah penghilangan penderitaan dengan cara menghilangkan keinginan. Ia bertujuan mencapai kesucian luar dan dalam, kesucian hati, dan kesucian perilaku eksternal. Ia menolak ajaran ritual, upakara, korban, dan penyiksaan diri. Seperti Jainisme, ia menekankan pada etika *ahimsā*, non kekerasan di dalam pikiran, kata-kata dan tindakan. Egoisme dan

perbedaan juga disingkirkan. Ia bertujuan untuk mendapatkan pencerahan dan *nirvāṇa* di bumi ini. *Nirvāṇa* adalah pandangan, kebijaksanaan, dan keinginan tanpa motif.

Buddhisme adalah sebuah agama yang mandiri. Pembebasan (*nirvāṇa*) tidak bergantung kepada anugah Tuhan. *Nirvāṇa* harus diusahakan sendiri melalui kesempurnaan ajaran moral. *Nirvāṇa*, dengan demikian, dicari secara mandiri, tanpa ketergantungan dengan siapa pun. Menjadilah diri sendiri (*Be your-self*).

Buddhisme adalah agama yang terbuka bagi siapa saja terlepas dari bangsa ras, kasta, dan kepercayaan. Hal ini membuat agama Buddha lebih cepat diterima oleh masyarakat umum dan sehingga cepat menyebar bahkan ke luar India. Bahasa yang digunakan pula adalah bahasa yang sederhana yang mudah dimengerti oleh orang awam.

Kepercayaan dan akal keduanya mendapat tempat di dalam Buddhisme. Keduanya membawa manusia menuju *nirvāṇa*. Rasionalitas, pengendalian diri, dan kesucian moral merupakan hal-hal esensial di dalam pencapaian pembebasan. Buddha tidak menganugrahkan pembebasan kepada umat manusia, tetapi ia mengajarkan mereka jalan untuk mencapai pembebasan. Malahan Buddha melarang pengikutnya memandang Buddha sebagai Tuhan atau sebagai guru. Ia menyarankan agar umat manusia menggunakan ajaran-ajaran Buddha sebagai guru utama.

Buddhisme adalah sebuah agama yang rasional. Tidak ada rahasia di dalamnya. Buddha tidak membuat perbedaan antara doktrin-doktrin esoterik dan ekstorik. Ia menolak semua doktrin rahasia. Kerahasiaan termasuk ke dalam doktrin yang salah. Agama Buddha bersinar dengan sinarnya sendiri. Ia merupakan negasi mistikisme. Buddhisme adalah sebuah agama kemerdekaan individu. Hadiah *Dhamma* merupakan yang terbesar dari seluruh hadiah.

Dipindai dengan CamScanner

6. Perbedaan *Hīnayāna* dan *Mahāyāna*

Dalam perjalanan waktu Buddhisme pecah menjadi dua, *Hīnayāna* dan *Mahāyāna* yang mempunyai banyak perbedaan. Sinha menguraikan sebagai berikut[6] : **Pertama**, *Hīnayāna* bersifat konservatif, sementara *Mahāyāna* katholik dan progresif. **Kedua**, yang pertama memandang Buddha sebagai seorang manusia historis, sementara yang kedua memandang Buddha sebagai yang transendental, eternal, dan absolut yang menyelamatkan semua makhuk hidup melalui tiga tubuhnya (*trikāya*), yaitu *Dharmakāya*, *Sambhogakāya*, dan *Nirmaṇakāya*. **Ketiga**, yang pertama percaya dengan adanya satu Buddha, Buddha historis; sementara yang kedua percaya dalam *Boddhisatva* yang jumlahnya tak terbatas, yang bersumpah untuk mencapai kesempurnaan dan membebaskan semua makhluk hidup dari penderitaan. **Keempat**, yang pertama bertujuan pada pencapaian ke-*Arhat*-an atau pembebasan individual, sementara yang kedua bertujuan untuk mencapai pembebasan universal. **Kelima**, yang pertama percaya bahwa satu orang mencapai ke-*Buddha*-an, sementara yang kedua percaya bahwa semua bisa mencapainya karena mereka hakikat Buddha dan keinginan untuk pencerahan (*Bodhi*). **Keenam**, yang pertama menolak *nirvāṇa* ke *samsāra*, sementara yang kedua percaya bahwa *samsāra* bukan merupakan negasai *nirvāṇa* yang harus dicapai dan melalui *samsāra*. Yang pertama menekankan kehidupan *bhikṣu* tentang penolakan dunia; sementara yang kedua menekankan kehidupan berumah tangga. **Ketujuh**, yang pertama memandang penderitaan sebagai sesuatu yang harus dihindari; sementara yang kedua menandangnya sebagai sebuah jalan menju pembebasan. Di dalam *Mahāyāna*, *Boddhisatva* secara sengaja dan senang mengalami penderitaan untuk pembebasan semua makhluk hidup. **Kedelapan**, yang pertama memandang *nirvāṇa* sebagai penghilangan transmigrasi; sementara yang kedua memandangnya

sebagai sebuah pengalaman transendental *Śūnyata*. Yang pertama memandangnya menjadi keadaan negatif, sementara yang kedua memandangnya menjadi sebuah keadaan positif. **Kesembilan**, yang pertama menekankan abstein dari kejahatan, sementara yang kedua menekankan penggalian kesempurnaan (*pāramitā*) dan melakukan sebaikan kepada orang lain. Yang pertama bersifat negatif dan berpusat pada diri di dalam pandangannya; sementara yang kedua bersifat positif dan altruistik di dalam pandangannya. **Kesepuluh**, yang pertama adalah realistik; sementara yang kedua idealistik. Yang pertama percaya dengan realitas dunia eksternal dan pikiran-pikiran individual atau aliran kesadaran; sementara yang kedua percaya dengan Satu Pikiran, *Alayavijñāna* yang membangun dunia imajiner. **Terakhir**, yang pertama percaya di dalam ketidak permanenan semua fenomena, fisik dan mental, sementara yang kedua percaya di dalam *Śūnyata* yang numena di belakang fenomena yang tidak permanen. Hukum perubahan adalah tertinggi di dunia fenomenal atau relativitas, tetapi *Śūnyata* tertinggi di dunia *Nirvāṇa* yang berada di atas relativitas.

7. Persamaan *Hīnayāna* dan *Mahāyāna*

Hīnayāna dan *Mahāyāna* mempunyai kemiripan dalam beberapa hal. **Pertama** pencerahan merupakan tujuan Buddhisme. la bertujuan untuk menyingkirkan kebodohan dan pencapaian pencerahan. **Kedua**, dunia tanpa permulaan atau akhir. Semua fenomena mengalami hukum sebab-akibat. Tidak ada penyebab pertama. **Ketiga**, semuanya bersifat sementara, tidak permanen. Tidak ada ke-Ada-an (*Being*). Yang ada hanyalah menjadi (Becoming). **Keempat**, tidak ada ego permanen. Yang ada hanyalah arus tidak permanen kesadaran. **Kelima**, *hukum karma* mengatur fenomena moral. **Keenam**, transmigrasi terjadi karena *karma*. Tindakan di dalam kehidupan impiris menghasilkan *karma*.

Dipindai dengan CamScanner

Trasmigrasi mengantarkan kepada penderitaan. Kemudian kebodohan (*avidya*) adalah penyebab penderitaan. Terakhir Delapan Jalan Utama dan kesempurnaan (*pāramitā*) menghancurkan kebodohan[7].

8. Istilah 'Hīnayāna' dan 'Mahāyāna'

Istilah '*Hīnayāna*' dan '*Mahāyāna*' mengindikasikan adanya interpretasi terhadap ajaran-ajaran Buddha. Sebagaimana diketahui bahwa setelah Buddha wafat timbul perbedaan-perbedaan pendapat menafsirkan ajaran Buddha. Melalui empat kali pertemuan besar yang dilakukan setelah Buddha wafat, lahirlah banyak sekte baik di India maupun di luar India. Jadi, kedua istilah ini tidak dikenal di dalam masyarakat Buddha awal. Istilah ini tidak dijumpai di alam kitab-kitab kesusastraan Buddha berbahasa Pāli. Istilah-istilah ini baru ditemukan di dalam kesuśāstraan Buddha berbahasa Sanskerta yang dianggap muncul belakangan. Istilah yang lebih asli dan umum digunakan bagi kedua cabang ajaran Buddha ini adalah (1) *Buddhāyana* atau *Tathāgatayana* atau *Mahāyāna* atau kadang-kadang *Boddhisattvāyaṇa* dan (2) *Śravakāyana* atau *Pratyeka-buddhāyana* atau *Hīnayāna*. Alasan sederhana melekatkan prefiks '*maha*' (lebih tinggi, besar) kepada '*yana*' (kendaraan) adalah karena ia dapat membawa umat manusia menuju tujuan tertinggi yang disebut ke-*Buddha*-an atau ke-*Tathāgata*-an seperti telah mampu diraih oleh Siddharta Gautama; sementara *yana* lainnya dengan prefiks '*hina*' (lebih rendah, kecil) karena ia hanya dapat membawa umat manusia ke suatu tahapan yang disebut *arhat*, suatu keadaan yang lebih rendah dari Buddha[8].

Hīnayāna dimaksudkan bagi *śravaka* saja, yaitu orang yang mempunyai kecerdasaran rata-rata yang mampu mencapai kesempurnaan melalui mendengar dan mempraktekkan *dharma* (agama) yang pernah diterapkan oleh orang yang mempunyai

kecerdasan luar biasa seperti Buddha. *Mahāyāna* dimaksudkan bagi mereka yang lebih cerdas yang mencapai kesempurnaan tanpa bantuan siapa pun dan yang membantu orang lain untuk mencapainya melalui pemberian alat bantu yang diperlukan dan bimbingan. Secara singkat, *Mahāyāna* dapat membuat seorang Buddha, sementara *Hīnayāna* dapat membuat seorang *śravaka* yang sempurna, hanya seorang *arhat*[9].

Penjelasan lain mengenai penggunaan prefiks '*mahā*' dan '*hina*' diusulkan oleh Asanga di dalam karyanya *Sutralaṅkara*. Ia mengatakan bahwa pengikut-pengikut Buddha Mahāyāna tidak pernah mencari pembebasannya mereka sendiri sebelum orang-orang lain mencapainya. Mereka bersumpah akan mencapai *boddhi* hanya setelah mereka berbuat yang berguna sekalipun dengan mengorbankan hidupnya untuk membuat orang-orang lain mampu mencapai tujuan hidup tertinggi. Karena pengorbanan diri inilah pengikut-pengikut Mahāyāna membedakan dirinya dari yang lainnya. Pengikut-pengikut *Śravakāyana* atau *Pratyeka-buddhāyana*, Asanga mengatakan mencari pembebasan dirinya sendiri pertama. Mereka mulai mempraktekkan aturan-aturan Buddha, disiplin-disiplin fisik dan mental sejak hari inisiasinya dan hanya setelah mereka mencapai keadaan *arhat* mereka baru ke luar bergabung dengan kehidupan duaniawi untuk menjelaskan ajaran-ajaran yang berguna bagi mereka. Asanga menganggap praktek seperti itu sebagai sikap egois dan menilai cocok menggunakan prefiks 'hina' bagi pengikut-pengikut *Śravakāyana*[10].

9. Konsep Kāya

Konsep Kāya dikembangkan oleh *Mahāyāna*. Menurut mazab ini Buddha adalah prinsip tetinggi dari kesatuan kosmis. Sementara *Hīnayāna* memandang Buddha sebagai manusia sejarah. Prinsip tertinggi ini sekarang biasanya diungkapkan dengan empat

Dipindai dengan CamScanner

aspek. Keempat aspek ini dikenal dengan kāya dari Buddha. Aspek kāya tersebut adalah (1) *Svabhavaka –kāya*, (2) *Dharmakāya*, (3) *Sambhoga-kāya*, dan (4) *Nirmāṇa-kāya*.

Svabhavaka-kāya adalah kesadaran murni, bebas dari segala ketidaksucian, pasif, tidak aktif. Meresapi alam semesta, kesatuan kosmis dari kebijaksanaan yang tak terbatas, mempunyai kasih sayang universal, prisip dalam semua *dharma*. Keadaan-keadaan ini diidentifikasikan dengan Buddha.

Dharma-kāya bermakna "ke-Itu-an", "*tathāgata-rūpa*" dari semua entitas. Dengan kata lain, prinsip ini adalah *dharma-dhatu* atau elemen primordial yang melandasi semua yang mengada. Antara *Svabhavaka-kāya* dan *Dharma-kāya* tidak berbeda; mereka identik. *Dharma-kāya* pasif atau tidak aktif seperti halnya dengan *Svabhavaka-kāya*.

Sambhoga-kāya, *kāya* ketiga umumnya disebut "tubuh kebahagiaan". Ini adalah tubuh personifikasi *Dharma-kāya*: sangat halus, dan memanifestasikan dirinya sendiri dalam berbagai kondisi kebahagiaan di dalam makhluk-makhluk *super human* yang mengajarkan kebijaksanaan kepada umat manusia.

Nirmāṇa-kāya, *kāya* terakhir, wujud *Sambhoga-kāya* yang muncul ke dunia, dalam bentuk figur yang aktif. Buddha yang historis adalah *Nirmāṇa-kāya* atau Tubuh Transformasi. Ia dipandang sebagai inkarnasi *Tathāgata* yang eternal. Jadi, semua kehidupan dan ajarannya dipandang aktivitas nyata *Buddha-kāya*. Ia muncul ke dunia untuk menyadarkan orang-orang bodoh bahwa ia bisa mendapatkan kesempurnaan hidup. Secara tradisional *Nirmāṇa-kāya* termasuk ke dalam *Buddha-buddha* manusia, seperti Dipankara, Kaṣyapa, Gautama Buddha, Maitreya dan lain-lain.

Berdasarkan penjelasan di atas, maka konsep *kāya* dapat diklasifikasikan menjadi dua kelompok. Kelompok pertama adalah *Svabhavaka-kāya* dan *Dharma-kāya* yang merupakan

kesempurnaan sempurna, pasif, tidak aktif; dan dua yang lain muncul di dunia. Perlu dicatat di sini *Svabhavaka-kāya* kadang-kadang tidak disebutkan dan hanya ada *Dharma-kāya* yang mencerminkan prinsip murni dan pasif.

Buddha historis merupakan penyebab pertama, tak tersebabkan, mengada dengan sendirinya, *Svayambhu*. Ia tidak pernah dilihat. Ia ada di *Nirwāṇa*. Ia merupakan sinar murni, ia *sunyata* dan namanya tak terhitung. Dengan kekuatan kontemplatifnya (*dhyāna*) ia menghasilkan lima *Jina* atau *Dhyāni Buddha*: *Wairocana*, *Akṣhobhya*, *Ratnasambhāwa*, *Amoghasiddhi*, dan *Amitābha*, sinar tak hingga. Mereka ini adalah pencipta-pencipta bentuk-bentuk dunia (*skaṇda*)[11].

Dalam periode Jawa Tengah, pengaruh ajaran Tantra terhadap Buddhisme maupun Śiwaisme masih belum jelas, sejak kapan pengaruh itu ada. Namun beberapa sarjana seperti Sarkar justru fusi kedua agama ini sudah berlangsung di Jawa Tengah. Ia mencoba mengalisa eksistensi kelompok candi Barabudur dan Prambanan yang lokasinya berdekatan. Pott juga melihat bahwa *Tantrāyana* telah berkembang sejak masa Jawa Tengah bahkan sejak akhir abad ke-8. Ia meneliti susunan dan atmosfir yang muncul dari candi trio: **Barabudur-Pawon-Mendut** dan susunan candi trio: **Sewu-Bubrah-Lumbung** yang masing-masing merupakan satu kesatuan yang mewakili konsep 'tiga badan' (*trikāya*) yang diajarkan di dalam Buddha Mantrāyana. Ketiga *kāya* tersebut berturut-turut: *Dharma-kāya*, *Sambhoga-kāya* dan *Nirmāṇa-kāya*. *Dharma-kāya* adalah penjelmaan utama dari kebenaran tertinggi yang dipersonifikasikan sebagai *Wajradhara* (*Ādi Buddha*), sedangkan *Nirmāṇa-kāya* adalah penjelmaan yang terendah dan dipersonifikasikan sebagai *Lokeśwara* (*Padmapani*). *Sambhoga-kāya* terletak di antara keduanya dan dipersonifikasikan dengan *Wajrasattwa* (*Wajrapani*).[12] Susunan trio ini nantinya akan

Dipindai dengan CamScanner

nampak jelas dalam struktur bangunan keagamaan, seperti candi yang banyak dijumpai baik di Jawa Tengah maupun Jawa Timur. Pada candi-candi Śiwa yang membentuk bangunan bawah (*sub structure*) sebagai landasan bangunan atas (*super structure*) dipersonifikasikan dengan *Tri Mūrti: Brahmā, Wiṣṇu* dan *Śiwa*. Namun bangunan bawah yang menjadi pasangan bangunan atasnya trio **Barabudur-Pawon-Mendut** tidak dapat ditunjukkan buktinya. Namun demikian bangunan bawah yang menjadi pasangan bangunan atas trio **Sewu-Bubrah-Lumbung** dapat ditunjukkan buktinya, yakni candi Hindu **Loro Jonggrang** di mana di dalamnya memang dijumpai arca-arca Śiwa, Wiṣṇu dan Brahma.[13] Dalam susunan ini, arca Śiwa terbesar dan tertinggi dan ditempatkan pada bangunan utama.

Pott menghubungkan konsep *sub structure* dengan yoga 'jalan kanan' (*prawrti*) dan *super structure* dengan yoga 'jalan kiri' (*niwrti*). Dalam ajaran *Mahāyoga Tantra* ini dikemukakan bahwa yoga yang lengkap harus meliputi keduanya, namun dengan tata urut yoga 'jalan kanan' yang bersifat Śaiwa dilakukan mendahului yoga 'jalan kiri' yang bersifat Buddha. Dengan demikian, semestinya candi Lara Jonggrang dibangun lebih dahulu dari pada trio Sewu-Bubrah-Lumbung. Namun, berdasarkan data yang tersedia, tata urut tersebut justru berlaku terbalik.[14]

SIWAISME

10. Mazab-mazab *Śiwa* : Umum

Śiwaisme mempunyai titik awalnya di dalam peradaban lembah sungai Sindhu yang pra Weda, kira-kira abad ke-7 sebelum Masehi. Wilayah kajian Saiwaisme sangat luas dan kompleks. Sementara riset-riset di bidang ini masih dirasakan kurang dibandingkan dengan bidang-bidang Indologi lainnya. Manuskrips

Śivāgāma tersedia dalam bahasa Tamil (India Selatan), sedikit lebih dalam bahasa Sansekerta.

Terdapat kurang lebih sembilan puluh dua (92) mazab di dalam filsafat Śiwa[15]. Mengingat kompleksnya perkembangan mazab-mazab Śiwa yang merasuk ke dalam berbagai wilayah dikurigai masih ada sekte-sekte Śiwa yang belum tercatat dalam riset-riset dilakukan oleh sarjana-sarjana. Namun empat mazab filsafat Śiwa utama dibicarakan, yaitu (1) *Pāśupata*, (2) *Śiwa Siddhānta*, (3) *Kālāmukha* dan (4) *Kapālika*. Satu lagi mazab yang nampak juga cukup penting adalah *Raseśvara Siddhānta*. Mazab *Pāśupata* populer di wilayah Rajasthan dan Gujarat disamping tempat-tempat lainnya. Nakulīśa atau Lakulīśa sebagai pendiri pertamanya. Di dalam mazab ini delapan belas inkarnasi Śiwa diakui. Nakulīśa merupakan yang pertama di antaranya. Mazab ini nampaknya telah dikaitkan dengan filsafat *Nyāya-Waiśesika* seperti disebutkan oleh Guṇaratna bahwa Nyāyayika sebagai Śaiwa dan Waiśesika sebagai Pāśupata. Tidak ada banyak teks dikaitkan dengan mazab ini. Teks utama mazab ini adalah *Pāśupata-sūtra* yang dikatakan ditulis oleh Maheśwara. Mazab *Kapālika* dan *Kālamukha* yang pernah suatu zaman berkembang luas di India sekarang hampir punah, barangkali karena masyarakat tidak bisa menerimanya. Mazab *Raseśwara* menekankan betapa pentingnya tubuh yang kuat agar mampu melaksanakan berbagai pantangan (*tapa*) untuk mendapatkan pengetahuan sejati dan pembebasan. Cairan Mercuri yang disebut *rasa* digunakan untuk membuat tubuh kuat. Terlepas dari dua mazab di atas ada dua mazab filsafat Saiwa adalah (1) *Wīra-Śiwa* dan (2) *Pratyabhijñā*. Pengikut *Wīra Śiwa* disebut *Liṅgayata* karena mereka mengenakan simbul falus yang dikalungkan di lehernya. *Pratyabhijñā* atau *Trika* atau *Śiwa* Kashmir populer di Kashmir. Sistem ini berdasarnya konsep non dualisme. Ketika pencari kebenaran pada akhirnya merealisasikan

Dipindai dengan CamScanner

bahwa 'Ia adalah Śiwa', ia mendapatkan pengetahuan sejati jiwa sendiri yang disebut '*Pratyabhijña*'. Paham ini juga disebut karena berisi tiga *tantra* sebagai landasan yang sangat mendasar sistem ini, yaitu (1) *Siddha Tantra*, (2) *Namaka Tantra* dan (3) *Malini Tantra*. Dengan demikian benar yang diungkapkan oleh Pandey[16] bahwa terdapat delapan mazab Śiwa, yaitu:

1. Pāśupata (Dualisme)
2. Śiwa Siddhānta (Dualisme)
3. Lakulisa Pāśupata (Dualisme-Non Dualisme)
4. Śiwa Wiśiṣṭadwaita
5. Śiwa Wiśeṣa Dwaita (Wīra Śiwa)
6. Śiwa Naṇdikeśwara
7. Śiwa Raswvara
8. Śiwa Kashmir (Monistik)

Jika disimpulkan seperti diungkapkan oleh Abhinavagupta di dalam *Tantraloka*-nya bahwa terdapat tiga sistem filsafat Śiwa yaitu (1) Dualisme *(Dwaita)*, (2) Dualisme-Non Dualisme *(Dwaitādwaita)*, dan (3) Monisme *(Adwaita)*. Mereka masing-masing berdasarkan sepuluh, delapan belas dan enam puluh empat *Śiwagāma*. Dengan demikian filsafat Śiwa berkembang dari dualisme ke monisme melalui dualisme-non dualisme. Ketiga kelompok *Śiwagāma* dikenal dari tiga nama Śiwa. Śiwa dualis, dualis-monis dan monistik disebut Śiwa, Rudra dan Bhairawa. Mereka diakui lahir dari mulut pada lima muka Śiwa (*Pañcavāktra*). Śiwa dualis lahir dari Īsa, Tatpurusa dan Sadyojata; Śiwa dualistis-monistik lahir dari Wama dan Aghora dan monistik dari persatuan Śiwa dan Sakti.[17]

Śiwa Siddhānta, salah satu mazab Śiwa yang menonjol dan terbesar di dalam filsafat Śiwa berdasarkan teks-teks dasar dikenal dengan *Śiwa āgama*. Kitab-kitab *agama* ini di India Utara tersedia di dalam bahasa Sanskerta tetapi tempat sejati dimana mazab ini

berkembang adalah di India Selatan, yaitu di daerah Tamil. Di sini *Śiwagāma* ditulis di dalam bahasa Tamil. *Śiwagāma* berjumlah 28 dimana di antaranya 28 merupakan teks dasar *Śiwa Siddhānta*. Dalam mazab ini Śiwa diperlakukan sebagai Kekuatan Tertinggi seperti posisi Brahmā di dalam filsafat *Wedānta*.

II. "Śiwa Siddhānta Indonesia"

Sejumlah sarjana Belanda, India dan juga Indonesia yang telah melakukan riset-riset di bidang filsafat atau teologi seperti termuat dalam karya-karya berbahasa Jawa kuno dan Sanskerta menyebut Śiwaisme di Indonesia sebagai *"Śaiwa Siddhānta"*. Untuk membedakan dengan *Śiwa Siddhānta* yang berkembang di daerah Tamil, India Selatan (Southern Saivism), maka beberapa sarjana menyebut Śiwa Siddhānta di Indonesia sebagai *Indonesian Śaiwa Siddhānta*. Riset-riset tersebut umumnya dilakukan di dalam perspektif filologi.

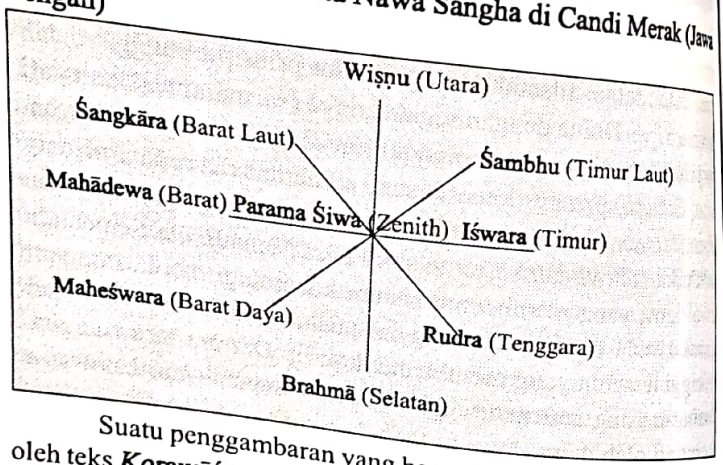
Di dalam filsafat dan agama ini prinsip tertinggi adalah Parama Śiwa. Dunia dengan segala isinya (*sarwa tattwa*) lahir dari dua prinsip abadi yang mempunyai sifat dan karakter bertentangan, yaitu Cetana, prinsip kecerdasan, sementara *Acetana* prinsip kebendaan/non kesadaran. Keduanya bertemu (*samyoga*) kemudian melahirkan tattwa-tattwa, termasuk *Pañca Mahā Bhūta*. Sementara dewa-dewa yang membentuk sistem kosmologi dan kosmogoni agama Hindu di Bali sekarang ini adalah manifestasi kekuatan tertinggi tersebut yang membentuk konsep *Dewata Nawasaṅgha*. Masing-masing arah mata angin baik *dik* maupun *widik* dan *wiśwa* ditempati oleh dewa-dewa tertentu berikut *akṣara*, warna, senjata dan fungsi-fungsinya baik di *Bhuana Agung* maupun *Bhuana Alit*. Dalam bahasa umum umat Hindu di Bali konsep ini sering disebut "Pengider-ideran", artinya di setiap arah mata angin baik *dik* dan widik di-sthana-kan dewa-dewa. Di dalam semuanya itu, *Parama*

Dipindai dengan CamScanner

Śiwa merupakan prinsip tertinggi, meresapi, memelihara dan meng*praliṇa* alam semesta dengan segala isinya. Ia transendental dan juga imanen; Ia *nirguṇa* dan juga *saguṇa*.

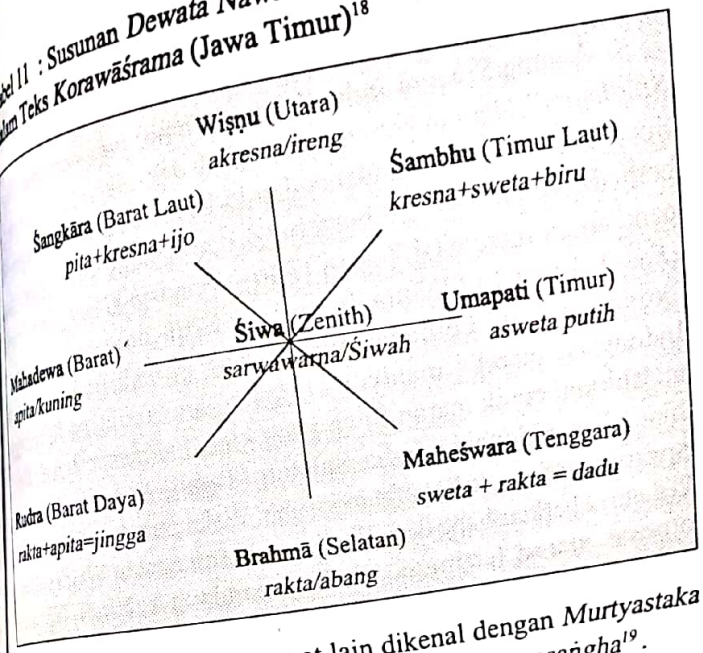
Konsep *Nawasaṅgha* sudah muncul di Jawa Tengah seperti dapat dilihat pada arca-arca kecil yang diduga berasal dari abad yang sudah runtuh dari candi Merak. Berdasarkan penelitian ikonografi disimpulkan bahwa arca-arca tersebut menggambarkan 'sembilan wujud Śiwa' yang dikenal dengan sebutan *Nawa Dewata* atau *Nawasaṅgha*. Soekmono (1974:285) dalam Rahardjo (2002: 182-183) mengatakan bahwa dalam susunan arca-arca tersebut *Parama Śiwa* merupakan tokoh utama yang dikelilingi oleh delapan wujud lain, yang masing-masing mewakili delapan mata angin. Komposisinya adalah sebagai berikut.

Tabel 10 : Susunan Dewata Nawa Sangha di Candi Merak (Jawa Tengah)



Suatu penggambaran yang benar-benar simetris diberikan oleh teks ***Korawāśrama*** pada waktu menjelaskan apa yang disebut *pagĕr ing bhuwana* atau *kĕndĕng sĕngkĕr ing bhuwana*, yaitu yang terdiri atas dewa-dewa dalam tabel berikut.

Tabel 11 : Susunan *Dewata Nawa Saṅgha* beserta Warnanya di dalam Teks *Korawāśrama* (Jawa Timur)[18]



Bentuk kelompok ini di tempat lain dikenal dengan *Murtyastaka* dari Śiwa atau kemudian menjadi kelompok *Nawasaṅgha*[19].

Susunan ini sedikit berbeda dengan apa yang telah mentradisi di Bali dimana pada posisi Barat Daya ditempati oleh Rudra; sementara Tenggara ditempati oleh Maheśwara/Maheśora. Karena posisi Śiwa demikian sentral dikaitkan dengan dewa-dewa yang mengelilinginya, maka Śiwa disebut juga Bhaṭāra Guru. Menurut Edi Sedyawati, sebutan "Bhaṭāra Guru" dipandang sebagai kemampuan *local genius* melahirkan konsep baru sebagai akibat adanya dialog kebudayaan antara tradisi besar dan kecil. Bhaṭāra Guru ini disebut oleh Edi Sedyawati sebagai "*national deity*" (dewa nasional) orang Jawa. Orang-orang Jawa di masa kuno telah mampu menciptakan sebutan yang khas Nusantara, yaitu Bhaḷāra Guru[20]. Hal ini memang beralasan karena Śiwa disebut

Dipindai dengan CamScanner

juga Guru; sementara pendeta Śiwa juga disebut "guru jagat" (guru dunia) tempat umat Hindu mendapatkan pengetahuan rohani, bimbingan, dan kekuatan.

Agama Śiwa di India Selatan (Tamil) juga bernama "Śaiva Siddhānta". Namun ketika diteliti lebih dekat lagi, ternyata antara Śiwa Siddhānta India Selatan dan Indonesia, dalam beberapa hal berbeda. Perbedaan tersebut terletak pada tataran metafisika, yaitu pandangan mengenai Tuhan (*Pati*), Manusia (*Paśu*) dan Dunia (*Pāśa*). Śiwa Siddhānta Indonesia lebih banyak merupakan "konglemerasi" berbagai mazab yang pernah berkembang di Indonesia, mereka melakukan upaya-upaya sintesa sehingga melahirkan corak ajaran Śiwa yang khas Indonesia (baca: Bali). Jika Śiwa Siddhanta India Selatan (Tamil) bersifat dualisme, Śiwaisme Indonesia bersifat monisme. Walaupun demikian mereka keduanya berkembang dari Śiwaisme dan mengakui Weda sebagai otoritas ajaran tertinggi. Weda dipandang sebagai *Nigama*, sementara kitab-kitab suci yang digunakan sebagai panduan pedoman praktis beragama adalah kitab-kitab *Āgama*. Namun kedua sistem filsafat ini menempatkan *anugraha* sebagai suatu hal yang sangat penting di dalam perjalanan pendakian spiritual. Teks **Śiwarātrikalpa** dengan jelas memperlihatkan bahwa Lubdhaka, sang pemburu yang tidak pernah menghiraukan *dharma*, pada akhirnya dapat menuju ke *Śiwa-loka* karena anugrah Śiwa. Ia melaksanakan yoga pada saat yang tepat, maka ia bisa terbebaskan.

12. Cetana dan Acetana

Prinsip *Cetana* dan *Acetana* merupakan dua prinsip dasar yang pertama-tama ada sebelum yang lainnya ada. *Cetana* dan *Acetana* ini yang menyebabkan terjadinya alam semesta (*Bhuana Agung*) beserta segala isinya melalui proses evolusi kosmis. Namun hanya *Cetana* (*Siwa Tattwa*) yang mempunyai status antologis;

Acetana atau *Māyā Tattwa* lahir dari *Cetana*. Dan pertemuan dua prinsip ini berkembang menjadi aneka bentuk dan rupa dan ia bersifat pluralistik. Inilah cikal bakal konsep *'rwa bhineda'* dan *'bhinneka tunggal ika'* sebagai landasan kebudayaan Hindu. Namun secara teologis menganut paham monotheistik, yaitu mempercayai adanya Tuhan yang esa, tunggal tiada yang kedua; sebutan banyak nama dewa adalah semata-mata manifestasi-Nya, ibarat matahari dengan seribu bayangan matahari di dalam seribu tempayan yang berisi air. Sesungguhnya matahari tersebut hanya satu. Secara aksiologis, Śiwa *Tattwa* menganut paham monisthik bahwa Śiwa (*Cetana*) menjadi tujuan moral tertinggi umat manusia.

Istilah (*term*) *'cetana'* dan *'acetana'* ditemukan dalam sejumlah teks tergolong *tattwa* atau *tutur*[21] berbahasa Sanskerta maupun Jawa Kuno, yaitu **Tattwa Jñāna** dan **Wrĕhaspati Tattwa**. Kedua lontar *tattwa* ini tergolong penting dan dijadikan pegangan oleh pendeta (*pĕdaṇda*) di dalam melaksanakan ajaran-ajaran agama Hindu di Bali. Lontar **Tattwa Jñāna**, secara khusus dikatakan sebagai ajaran pokok yang dijadikan sumber pengetahuan lainnya (*anung pinaka bungkah ning tattwa kabeh*) dan bisa dijadikan pegangan oleh siswa kerohanian (*śiṣya*) untuk kembali ke sumber asal (*niyata sira tumon janma sangsara, mwang mantuka ri sangkanya*) (**Tattwa Jñāna**, 1). Teks-teks yang tergolong *tattwa* atau tutur juga dikatakan sebagai pegangan yang bersifat rahasia (rahasya). Teks **Bhuana Kosa**, sebuah teks *tattwa* tertua berbahasa Sanskerta dan Jawa Kuno disebutkan sebagai *Brahmā Rahaṣyam* (ilmu rahasia tentang *Brahmā*, prinsip tertinggi). Untuk mempelajarinya memerlukan disiplin (*sadhāna*) tertentu. Ajarannya disampaikan secara pribadi (*rahaṣya*) dari *guru* atau *āchārya* ke śiṣya (murid) kerokhanian dalam lingkungan perguruan rohani.

Secara harafiah *'cetana'* bermakna 'kesadaran' (bahasa Inggris: *consciousness*), sementara kebalikannya, *'acetana'*

Dipindai dengan CamScanner

bermakna 'non kesadaran' (bahasa Inggris: unconsciousness) atau 'kebendaan', 'material'. Di dalam Śiwaisme di Indonesia, Cetana disebut juga *Śiwa Tattwa* sedangkan *Acetana* disebut *Māyā Tattwa*. Di dalam filsafat *Sangkhya* (*Sangkhya Darśaṇa*) oleh Ṛṣi Kapila unsur kesadaran disebut *Puruṣa*, sementara unsur kebendaan, material atau non kesadaran disebut *Prakṛti* atau *Pradhāna*. Kedua unsur yang mempunyai hakikat yang bertolak belakang dan selalu beroposisi ini dipandang sebagai dua prinsip tertinggi. Pertemuan dari kedua prinsip (*samyoga*) ini menyebabkan terjadinya evolusi alam semesta beserta segala isinya. *Tattwa* (evolut) mengalami evolusi dan sehingga menyebabkan eksistensi *tattwa* (evolut) lainnya hingga berkembang menjadi *Pañca Mahā Bhūta*. Pañca *Mahā Bhūta* ini yang membentuk alam semesta dengan segala planet dan isinya, baik *Buana Agung* (makrokosmos) maupun *Bhuana Alit* (mikrokosmos).

Di dalam lontar ***Tattwa Jñāna*** disebutkan:

Ikang cetana lawan acetana yeka sinangguh Śiwa Tattwa lawan Māyā Tattwa. Ikang Cetana yeka Śiwa tattwa, ikang acetana yeka Māyā Tattwa, pada litnya mwang sūkṣmanya.(2)

(*Cetana* dan *Acetana* itu disebut *Śiwa Tattwa* dan *Māyā Tattwa*. *Cetana* itu adalah *Śiwa Tattwa* dan *Acetana* itu adalah *Māyā Tattwa*, sama halus dan gaibnya).

Lebih lanjut dikatakan:

Cetana ngaranya jñāna wruh mengĕt, ring tutur tan pabalik lupa, Acetana ngaranya ikang lupa wyamoha tan kahanan tutur. (2).

[*Cetana* adalah *jñāna* , (yaitu yang) tahu dan ingat pada kesadaran, tidak berbalik lupa. *Acetana* adalah itu (yang) lupa, bingung, tidak memiliki kesadaran].

Di dalam pustaka **Wrĕhaspati Tattwa** dikatakan:

Ndah lwirnikang tattwa kawĕruhananta, cetana, lawan acetana. Cetana ngaranya jñānaswabhāwa, weruh tan keneng lupa, nityomiděng sadakala, tankawaranan, ya sinangguh cetana ngaranya. Acetana ngaranya ikang tan pajñāna kadyangganing watu, ya sinangguh acetana ngaranya. Atĕmu pwekang cetana lawan acetana ya ta mengadadyakĕn sarwa tattwa …

(Inilah sesuatu unsur yang patut engkau ketahui, yaitu *Cetana* dan *Acetana*. *Cetana* artinya "*jñānaswabhāwa*" yakni selalu dalam keadaan sadar; tetap ingat, tiada pernah lupa dan kekal abadi, tetap ada selama-lamanya dan tidak terpengaruh oleh apa-apa, demikianlah yang disebut *cetana*. Apabila *cetana* dan acetana bertemu, maka akan lahirlah seluruh *tattwa*…).

Kedua unsur ini, yaitu *Cetana* dan *Acetana* mempunyai hakikat yang bertolak belakang satu dengan lainnya. *Cetana* merupakan unsur kesadaran oleh karena itu dengan unsur ini segalanya dapat diketahui, *jñānaswabhāwa*; selalu ingat tidak dikenai lupa (*wĕruh tan kĕneng lupa*), bersifat abadi (*nitya*), tetap kokoh dan tidak dapat disembunyikan. Sementara *Acetana* mempunyai hakikat non kesadaran (*tan pajñāna*), kebendaan, material bagaikan batu (*kadyanganing watu*).

Namun *Māyā Tattwa* dipandang lebih rendah kedudukannya dari *Śiwa Tattwa*. Dalam ***Tattwa Jñāna*** disebutkan:

Dipindai dengan CamScanner

...kunang kasor nikang Māyā Tattwa dening Śiwa Tattwa, tan pecetana, tan pajñāna, ikang Māyā Tattwa, kewala lupa, tan kahanan tutur, taya pinakāwaknya, awang-awang uwung, tan pagamongan, lupa wiparita, swabhāwa nikang Māyā Tattwa, tutur prakaśa swabhawa nikang Śiwa Tattwa (2).

(...Tetapi *Māyā Tattwa* dikalahkan oleh *Śiwa Tattwa*. (Karena) *Māyā Tattwa* tanpa kesadaran dan tanpa pengetahuan. Hanya lupa, tanpa kesadaran. Ketiadaan sebagai wujudnya. Awang-awang, kosong hampa, tak terhingga, lupa dan linglung (adalah) sifat dari *Māyā Tattwa*. (Sedangkan) sifat dari *Śiwa Tattwa* adalah sadar cemerlang).

Uraian hakikat dan karakter *Māyā Tattwa* ini sedikit berbeda dari hakikat dua prinsip tertinggi, yaitu *Puruṣa* dan *Pṛkṛti* di dalam *Sangkhya Darśaṇa*. Keduanya merupakan prinsip tertinggi, sama-sama independen, namun mempunyai hakikat yang bertolak belakang. Keduanya sama-sama abadi, eternal, artinya tidak ada yang menciptakan. Sama-sama halus dan gaib. Jadi, posisinya sama-sama tinggi, sederajat di atas keduanya tidak ada lagi prinsip tertinggi. Di lain pihak, *Cetana* di dalam *Śiwa Tattwa* mempunyai kedudukan yang lebih tinggi dari *Acetana* ("...*kunang kasor nikang Māyā Tattwa dening Śiwa Tattwa*...) (2). *Cetana*, karena unsur kecerdasannya, meresapi segala *tattwa* (elemen) yang ada di bawahnya, atau *tattwa* yang lebih kasar; sementara *Acetana* sebagai *tattwa* yang tidak berkesadaran tidak akan mampu melingkupi atau mengatasi *Cetana*. Dengan demikian *Cetana* menjadi roh alam semesta, karena tanpa *Cetana* unsur material tidak akan berfungsi sebagaimana mestinya.

Alam semesta beserta segala isinya dibentuk oleh dua unsur

tersebut, yaitu *Cetana* (kesadaran) dan *Acetana* (non kesadaran). Oleh karena itu, sering disebut *Cetana* sebagai roh, jiwa alam semesta; sedangkan *Acetana* adalah unsur material yang membentuknya. *Bhuana Agung* (makrokosmos) dan *Bhuana Alit* (mikrokosmos) dibentuk oleh elemen-elemen material yang disebut "*Bhūta*". *Bhūta* adalah unsur material, yaitu aspek non kesadaran. *Bhuana Agung* dan *Bhuana Alit* dibentuk oleh *bhūta-bhūta* dan setelah dikelompokkan menjadi lima *bhūta* disebut *Pañca Maha Bhūta*, yaitu *pṛtiwi*: tanah; *āpah*: air, *teja* : panas, *wāyu*: angin, dan *ākāśa*: ether. Tanpa adanya salah satu dari keduanya tersebut di atas tidak akan pernah terjadi evolusi alam semesta, artinya kehidupan menjadi mustahil.

Cetana dan *Acetana* bersifat gaib (*sūkṣma*) dan abadi, eternal. Keduanya meng-ada dengan sendirinya tidak ada yang menciptakan. Keduanya bersifat *anandi* (*beginingless*), namun *Acetana*, karena kekuatan *yoga* bisa berakhir alias ada akhirnya, sehingga *Cetana* lepas dari pengaruh atau cengkraman *Māyā Tattwa* sehingga *Cetana*, bisa kembali kepada hakikatnya yang sejati, sempurna, suci, dan absolut. Belenggu (*bandha*) *Cetana* menyebabkan kegelapan (*avidya*) sehingga *Atma* mengalami penderitaan, kesusahan (*duhkha*) dan penjelmaan yang berulang-ulang (reinkarnasi, *punarbhāwa*). Inilah disebut *kaivalya* di dalam ajaran Sangkhya dan *Yoga* ; *moksa* di dalam ajaran *Vedānta* dan *Siwagāma*. Penyebab belenggu (*bandha*) adalah *ajñana*.

13. Sarwa Tattwa

Sarwa Tattwa artinya 'semua *tattwa*'. *Sarwa Tattwa* muncul akibat pertemuan (*samyoga*) *Cetana (Śiwa Tattwa)* dengan *Acetana* (*Māyā Tattwa*). *Sarwa Tattwa* adalah alam semesta dengan segala isinya (*sarwa prani*). Di dalam diri manusia berakumulasi semua *tattwa* (*sarwa tattwa*) baik *Cetana Tattwa* maupun *Acetana Tattwa*

Dipindai dengan CamScanner

(*Māyā Tattwa*). Di dalam lontar **Wrĕhaspati Tattwa** disebut

Atĕmu pwekang cetana lawan acetana, ya ta mangdadi
sarwa Tattwa, lwirnya pradhānatattwa, triguṇata
buddhitattwa, ahangkaratattwa, bahyendriyata
karmendriyatattwa, pañcamahā-bhūtatattwa, nahan
sarwatattwa ngaranya, ya ta kwruhananta tĕmĕn-tĕmĕn,
lakṣaṇanya pajarangkweri kita, telu pratyeka ning ce
lwirnya, Paramaśiwatattwa, Sadāśiwatattwa, Śiwata
nahan yang cetana tĕlu ngaranya mapalenan"

[Apabila *cetana* dan *acetana* bertemu maka akan lahir
seluruh *tattwa*, yaitu *tattwa* asal (*pradhānatattwa*
triguṇatattwa, buddhitattwa, ahangkaratattwa, tattwa in
luar (*bahyendriya*), *karmendriyatattwa, pancamah*
bhūtattwa. Semuanya itu disebut *Sarwatattwa*. Engkau ser
benar-benar mengerti semuanya. Sekarang baiklah ak
kuajarkan kepadamu sifat-sifat *tattwa* itu. Ada tiga bent
Cetana: *Paramasiwatattwa, Sadasiwatattwa*, dan *Śiwatattw*
Itulah ketiga bentuk *cetana* dan sekarang akan kujelask
tentang *Paramaśiwatattwa*.]

Sarwa Tattwa berevolusi dari dari unsur yang paling halus
gaib (*sūkṣma*) bergerak menuju elemen-elemen yang lebih kasa
dan akhirnya menjadi *Pañca Mahā Bhūta*: *pṛtiwi, āpah, teja, wāyu*
dan *ākāśa*. Proses evolusi kosmis ini bersifat teologis dan hanya
bisa dipahami secara metafisika dimulai dari *Pradhāna Tattwa*
berkembang menjadi *Citta, Triguna, Buddhi, Ahankara,*
Daśendriya, Pañca Tan Mātra dan *Pañca Mahā Bhūta Tattwa*.
Dunia fisika dilandasi oleh nilai-nilai metafisika atau filsafat
(*tattwa*). Dari yang satu, yaitu *Acetana* (*Māyā Tattwa*) berkembang

menjadi banyak (pluralistik) atau *aneka* disebut evolusi; sementara
dari yang banyak (*Sarwa Tattwa, Sarwa Praṇi*) berubah menjadi
yang tunggal (*eka*) disebut involusi. Konsep ini lebih lanjut dikenal
dengan konsep *Utpheti, Sthiti* dan *Praliṇa* sebagai hukum alam
semesta. Tak seorang pun bisa mengingkarinya. Pada saat evolusi
terdapat perubahan heterogen (*virūpa parinama*), misalnya dari *teja*
(*api*) menjadi *apah* (air) dan *ākāśa* (ether); sementara pada involusi
terdapat perubahan homogen (*swarūpa parinama*), misalnya dari
pretiwi menjadi *prĕtiwī, āpah* menjadi *āpah, wāyu* menjadi *wāyu,*
dan sebagainya. Konsep ini telah merasuk ke dalam tataran agama
dan kebudayaan Hindu di Bali.

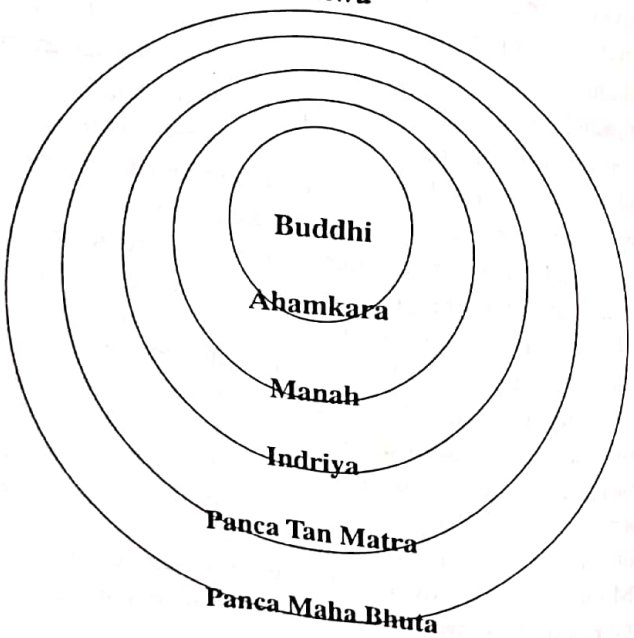
Manusia menurut ajaran *Śiwa Tattwa* adalah makhluk yang
mengalami evolusi dan involusi, oleh karena itu ia menjadi
kumpulan dari semua *tattwa*. Hal ini sebuah proses hidup dengan
tujuan hidup tertinggi, yaitu *mokṣa*. Hidup menurut *Śiwa Tattwa*
adalah hidup berevolusi ke arah peningkatan kualitas spiritual ke
tingkat yang lebih tinggi. Artinya, proses evolusi itu bergerak dari
yang kasar menuju yang halus, dari yang material menuju yang
spiritual, dari yang lebih rendah menuju yang lebih tinggi, dari
manusia yang mempunyai sifat raksasa (*aśuri sampat*) menuju
manusia dewa (*daivi sampat*), dari *sarwa tattwa* menuju *eka tattwa*.
Evolusi dan involusi sebagai sebuah proses spiritual berjalan secara
siklis, bukan linier seperti di dalam filsafat Barat. Evolusi
merupakan proses perkembangan dari halus menjadi yang lebih
kasar hingga menjadi alam semesta ini; sementara involusi
berproses dari yang paling kasar (*shtula*) menuju yang paling halus
(*sūkṣma*). Manusia sebagai kumpulan *sarwa tattwa* diharapkan
terus berevolusi ke tahap yang lebih sempurna melalui pengetahuan
hakekat (*tattwa*) dan disiplin *yoga sādhana*.

Menurut evolusi di atas terdapat *tattwa-tattwa* atau elemen
yang membentuk *Sarwa Tattwa*. Evolusi berproses dari yang paling

Dipindai dengan CamScanner

halus (*śūkṣma*) menjadi yang lebih kasar (*sthula*). Tattwa-tattwa tersebut adalah **Pañca Mahā Bhūta:** 1. *Pĕrtiwī* (tanah), 2. *Āpah* (air), *Teja* (api), *Wāyu* (angin) dan *Ākasa* (ether); **Pañca Tan Matra:** 1. *Gandha* (bau), 2. *Rasa* (rasa), 3. *Sparsa* (sentuhan), 4. *Rūpa* (rupa), dan 5. *Sabda* (suara); **Pañca Karmendriya**: 1. *Padendriya* (*kaki*), 2. *Paṣṭendriya* (kemaluan), 3. *Panindriya* (tangan), 4. *Wakindriya* (bibir), 5. *Payuindriya* (dubur); **Pañca Buddhindriya:** 1. *Jihwendriya* (lidah), 2. *Cakṣuindriya* (mata), 3. *Śrotendriya* (telinga), 4. *Twakindriya* (kulit), dan 5 *Ghraṇendriya* (hidung); **Ahangkara, Buddhi, Tri Guṇa** (*Sattwam, Rājas Tamas*), **Citta, Puruṣa** dan **Pradhāna, Māyā, Tri Puruṣa** (*Śiwa, Sadā Śiwa, Parama Śiwa*).

Diagram 1 : *Acetana Tattwa*



Tri Purusa

Teks **Whrhaspati Tattwa** menyebutkan: "…*tĕlu pratyeka ning cetana, Iwirnya, Paramaśiwatattwa, Sadāśiwatattwa, Śiwatattwa* (ada tiga yang cetana tĕlu ngaranya mapalenan" (Ada tiga bentuk Cetana: *Paramaśiwatattwa, Sadāśiwatattwa* dan *Śiwatattwa*. Itulah tiga bentuk Cetana). Ketiga tattwa ini dikenal luas dengan nama *Cetana Tĕlu* atau *Tri Puruṣa*, yaitu *Parama Śiwa, Sada Śiwa* dan *Śiwa. Tri Puruṣa* bersthana di atas bunga padma (teratai). Teks **Bhuana Sang Kṣepa** (60-61) menyebutkan:

Bhaṭāra Dewa Guru kadi Iwir nira, tan pawarna Bhaṭāra Paramaśiwa kadi rūpaning anak-anaking akṣi, rūpan Bhaṭāra Sadaśiwa kadi rūpan Sanghyang Aditya wawu mijil Iwir nira, Bhaṭāra Śiwa kadi rūpaning manik sphaṭiaka Iwir nira…

[Keadaannya Bha[āra Dewa Guru bagaikan tanpa warna *Bhaṭāra Paramaśiwa. Paramaśiwa* seperti wujud orang-orangan mata (*anak-anaking mata*), wujud *Bhaṭāra Sadaśiwa* seperti wujud *Sanghyang Aditya* baru muncul, wujud *Bhaṭāra Śiwa* seperti manik, bagaikan permata…].

Dalam lontar **Pamatĕlu Bhatara** disebutkan:

…Nihan pamatĕlu bhaṭāra, kawruhakĕna, Iwirnya śiwa, sadaśiwa, paramaśiwa. Śiwa ngaran umiběki. Sadaśiwa ngaran wyapi wyapaka. Paramaśiwa ngaran acintya tan kawaṣṭu".

(Ketahuilah ini *Pamatĕlu Bhaṭāra*, yaitu *Śiwa, Sadaśiwa* dan *Parama Śiwa*. *Śiwa* artinya memenuhi. *Śada Śiwa* artinya meliputi dan meresapi (ada di dalam dan di luar). *Parama*

Dipindai dengan CamScanner

Śiwa artinya tidak dapat dipikirkan, tidak dapat dibayangkan dalam wujud nyata).

Laksananing Śiwa, kadyangganing adityawimba, haneng air dalĕm ghata, laksananing sadāśiwa, kadyangganing adityawimba, haneng ruhur sumĕna, lakṣaṇaning paramaśiwa kadayangganing ākāśa, tuhu katon tan pasambutan.

(Ciri-ciri Śiwa seperti bayangan matahari pada air dalam tempayan. Ciri-ciri Sadaśiwa seperti matahari bersinar di atas. Ciri-ciri Paramaśiwa seperti langit, betul-betul dapat dilihat tetapi tidak dapat dipegang).

Śiwa ngaran pinaka urip, ātma jātining awaknira, tunggal dadi makweh, tan pawilangan jayinira, sadāśiwa tunggal sawiji, nanging wyāpi-wyāpaka sira, sūkṣma kadayangganing agĕni haneng tahĕn, usökĕna mwang minyak haneng pĕhan, paramaśiwa ngaran acintya ta kawastuan ring bhuana, mwang śarīra, nguniweh swarga paṭāla, śūnya taya paramārtha.

(Śiwa adalah jiwa, ātma adalah perwujudannya. Yang satu menjadi banyak, tak terhitung jumlahnya. Sadāśiwa adalah tunggal, satu, tetapi ia meliputi dan meresapi, gaib seperti api dalam kayu, ia akan menampakkan diri apabila digosokkan; dan seperti minyak dalam *pĕhan* (susu). Sedangkan Paramaśiwa tidak terpikirkan, tidak dapat dikonkritkan dalam alam semesta dan badan, apalagi di sorga dan di bumi, karena sesungguhnya (Ia adalah perwujudan) sepi sunyi yang tertinggi).

Dalam posisi *Dewata Nawa Saṅgha* atau *Pengidĕr-idĕran* di *Bhuana Agung* maupun *Bhuana Alit*, *Parama Śiwa* menempati

posisi *urdwah*, *Sadā Śiwa madyah*, dan *Śiwa urdwah*, sehingga secara *arkis Parama Śiwa* menempati posisi tertinggi, sumber segalanya an tujuan dari semua *sarwa praṇi* di dalam hidupnya.

Ketiganya merupakan *Cetana*, namun perbedaannya terletak ada unsur kesuciannya dan kegaibannya: *Parama Śiwa* adalah nsip tertinggi, disusul *Sadā Śiwa* dan kemudian *Śiwa*. *Para Śiwa* alah Tuhan tertinggi yang bersifat maha gaib, suci, halus, abadi, solut yang berada di luar jangkauan pikiran, perasaan dan kata-ata, Ia bersifat *niskala*; sementara *Sadā Śiwa* adalah *Śiwa* yang mulai kena pengaruh *Māyā Tattwa* (*Acetana*) sehingga mempunyai *śakti* yang disebut *Cadu Śakti*, yaitu *Wibhū Śakti, Prabhu Śakti, Jñāna Śakti* dan *Kriya Śakti*. *Sadā Śiwa* juga mempunyai sifat-sifat kemahakuasaan yang disebut *Aṣṭa Aiśwarya*. *Sadā Śiwa* mempunyai sifat *niṣkala-sekala*. Sedangkan *Śiwa* adalah *Śiwa* yang bersifat *sakala* sebagai objek pemujaan penyembahnya. Sesungguhnya ketiganya tunggal, tetapi berbeda di dalam kemurnian atau kesuciannya sebagai akibat pengaruh *Acetana*.

Melihat penjelasan di atas, maka evolusi kosmis mulai terjadi pada saat Sadā Śiwa mendapatkan pengaruh kekuatan (*śakti*) *Māyā Tattwa* (*Acetana*). Pada posisi seperti ini terjadi kondisi kondusif, yaitu pada saat Śiwa dalam keadaan setengah gaib dan setengah material (*sekala-niṣkala*). Dalam istilah *Pūja, Stuti* dan *Stawa* maupun upakāra *yajña* dikenal dengan nama *Ardha Nareśwari*, yaitu setengah laki-laki dan setengah wanita. Secara ikonografis Śiwa dalam wujud *Ardha-Nareśwari* banyak ditemukan di India. Di Indonesia (baca: Bali) konsep ini masuk ke dalam *pūja, mantra* dan upakara *yajña* (*bantĕn*). Perpaduannya menyebabkan terjadinya ciptaan atau evolusi kosmis mulai terjadi. *Utpheti, Sthiti* dan *Praliṇa* mulai terjadi di sini.

Di dalam kitab-kitab *upaniṣad Parama Śiwa* disejajarkan dengan *Nirguṇa Brahmān* atau *Para Brahmān*; sedangkan *Śiwa* dengan istilah *Saguṇa* atau *Apara Brahmān* atau *Iśwara*.

Dipindai dengan CamScanner

dalam Buddhisme konsep ini disebut *Nirvāṇa* atau *Śūnyatā*, dan di dalam Śiwaisme khususnya di dalam *Pratyabhijñā* atau Śiwisme Kashmir disebut dengan *Śiwa*. Jika *Śiwa* dijelaskan sebagai *śānta*, yaitu yang tidak terpengaruh oleh kelahiran dan kematian, Buddhisme tidak berkeberatan menerima konsep ini sebagai *Śūnyatā* atau *Nirvāṇa*. Kedua sistem memandang alam semesta fenomenal sebagai subjek yang lahir dan hancur; teori sebab akibat Buddhisme bersesuaian dengan teori asal-mula dan hancurnya alam semesta di dalam ajaran Śiwaisme. Yang ditolak Buddhisme adalah adanya roh individu yang riil atau roh yang tak terbatas. Dalam pandangan eksternal, pertapaan dan beberapa ide metafisika dan morfologi bisa dikatakan sebagai karakter-karakter umum kedua sistem ini. Buddhisme lebih cendrung kepada kehidupan pertapa tetapi bukan dipandang sebagai alat yang esensial untuk mencapai pembebasan; sementara Śiwaisme, ideal pertapaan Śiwa ditempatkan sebagai hal yang wajib dilaksanakan oleh pengikut sebelum melaksanakan *sādhanā*[23] .

Dengan pemunculan Avalokiteśvara dan Tārā di dalam pantheon Buddha, banyak ide metafisika dan mitologi dirajut di sekitar Śiwa dan Durgā ditransfer ke dalamnya; sementara banyak pemujaan Śiwa di Nepal, Tibet dan Mongolia diadopsi oleh orang-orang Buddha di Nepal, Tibet dan Mongolia. Pemujaan Śiwa dan Durgā kadang-kadang dijelaskan sebagai yang identik dengan pemujaan kepada Buddha dan Prajña, dan ada sejumlah penyembah memuja keduanya Buddha dan Śiwa di Champa, Kamboja, Jawa dan Nepal. Yueh-chis memuja Śiwa dan Kadphises II dan Wasudeva mengeluarkan koin-koin dengan emblim Śiwa, tetapi Buddhisme tidak kalah populernya dengan Śiwa. Tidak dapat dikatakan secara pasti seberapa jauh fusi kedua agama ini terjadi di India, namun tidak ada keragu-raguan lagi bahwa kejadian ini benar-benar terjadi di Champa, Kamboja, Jawa, Siam, Nepal, dan

Dipindai dengan CamScanner

Tibet. Di India tidak ada dua agama yang dipandang sebagai *compatible* satu sama lain dan pemujaan patung-patung termasuk ke dalam dua atau lebih agama dipandang sebagai sama-sama memberikan keuntungan yang bersifat religius. Kalhana seperti dikutip Dutt mengatakan raja-raja, permaisuri, dan menteri Kashmir dari Asoka dan penguasa-penguasa belakangan telah membangun kuil-kuil untuk memuja Śiwa dan Buddha[24]. Kondisi yang hampir mirip dengan hal ini dapat juga ditemukan di Indonesia sejak zaman kuno hingga sekarang. Walaupun demikian harmonisnya hubungan pemeluk ajaran Siwa dan Buddha, penyatuan pada tataran metafisika belum terjadi.

TANTRĀYANA

1. Pendahuluan

Pengaruh *Tantrāyana* mewarnai perjalanan agama Śiwa dan Buddha di Indonesia pada zaman yang digolongkan ke dalam Jawa Kuno. Aspek-aspek ajaran *Tantrāyana* yang menekankan pada esoterisme nampak pada tataran metafisika, teologi, etika dan upacara. Hal ini menyebabkan corak dan kebudayaan agama Hindu di Indonesia menjadi sangat khas dan unik. Aspek-aspek Weda, Upaniṣad, Buddhisme, Śaiwaisme, Tantrisme, Yoga dan yang tak kalah pentingnya aspek-aspek Nusantara secara aman dan damai melakukan dialog spiritual dan kultural dan melalui proses yang panjang melahirkan sebuah tradisi religius dan spiritual Nusantara yang secara kultural berbeda dari apa yang ada di tanah kelahirannya, India. "*Restructure*" (penataan ulang) nilai-nilai tersebut dilakukan secara sadar dan berdedikasi oleh para *local genius* (terutama di Jawa) sehingga mampu diserap tanpa harus kehilangan jati diri sebagai sebuah bangsa yang besar, bangsa Indonesia. *Tantrāyana* memiliki nilai khusus karena ia mampu

mengkondisikan kedua ajaran ini Śiwa dan Buddha "bertemu" dalam pengertiannya yang mendalam.

Suasana hidup berdampingan satu dengan lainnya sebenarnya telah terjadi di India, yaitu di Kashmir dan West Bengal dinama *Tantra* tidak hanya mempengaruhi agama Śiwa dan Buddha, tetapi Weda secara menyeluruh dan juga Jaina. Praktek-praktek *Tantra* masih populer di tengah-tengah masyarakat India hingga saat ini. Ada sejumlah aliran *Tantra* yang berkembang. Di Indonesia nampaknya ajaran *Wajrayana* yang paling berpengaruh, di samping aliran-aliran yang lainnya. Namun sejauh ini belum ada kejelasan: sejauh mana pengaruh ajaran *Tantra* itu mempengaruhi kedua agama ini ?.

Memahami ajaran *Tantra* dipandang perlu agar pemahaman terhadap kedua agama ini lebih komprehensif sehingga mampu memposisikan agama ini dalam sejarah evolusi pemikiran yang bersumber dari peradaban sungai Sindhu di India. Hal ini terasa semakin penting karena bukti-bukti *Tantra* di Indonesia masih bersifat fragmentaris, terbatas pada ucapan pendek di dalam prasasti-prasasti, simbul-simbul, tinggalan-tinggalan arkeologis berupa arca, candi, tempat pertapaan, gua-gua dan lain-lain. Kerahasiaan ajaran ini juga menyulitkan untuk diungkapkan secara terbuka kepada umum. Penilaian yang negatif terhadap praktek-praktek sādhanā ajaran ini juga menyebabkan ajaran ini belum banyak diketahui orang. Kekeliruan umum juga memandang kebudayaan India semata-mata berdasarkan atau dikembangkan berdasarkan tradisi Weda. Padahal, *Tantra* yang juga lahir di India memberikan kontribusi yang besar kepadanya. Kedua pemikiran ini dapat dipandang sebagai dua aspek-aspek yang saling melengkapi.

Dipindai dengan CamScanner

2. Pengertian

'*Tantra*' berasal dari akar kata '*tan*' (menyebarkan) dengan sufiks '*strana*' ditambahkan. Ada juga mengatakan berasal dari akar kata '*tatri*' atau '*tantri*' (mengetahui), sementara dua akar kata '*tan*' dan '*tantri*' dimaknai sebagai 'menyebarkan' atau 'merajut'. Dalam pengertiannya yang umum, '*tantra*' bermakna sekelompok kesusastraan yang menyebarkan pengetahuan, khususnya pengetahuan mengenai hal-hal yang mendalam dengan bantuan diagram-diagram mistik (*yantra*) dan kata-kata yang mempunyai makna-makna esotorik (*mantra*), dan membantu di dalam mencapai pembebasan (*mokṣa*). Penggunaan kata '*tantra*' untuk pertama kalinya ditemukan di dalam *Srauta Sūtra, Harivamśa, Śusruta Saṅkhya*.[24] Sementara N.N. Bhattacharyya mendifinisikan *Tantra* sebagai

> "*a general term for any system serving as the guiding principle of work. In the religious sense Tantra first came to mean 'the scripture by which knowledge is spread'. In the next stage it was defined as a class of texts which promulgates profound matters concerning tattva (theory, which came to mean 'pure knowledge') and mantra (practical means, which later came to denote 'mysti sound') and was therefore looked upon as a technical branch of pure knowledge. Thus Tantra came to mean the essentials of any religious system and subsequently, special doctrines and ritual found only in certain forms of various religious systems*".[25]

(sebuah istilah umum bagi sistem apa saja yang bertindak sebagai prinsip pengarah kerja. Di dalam pengertiannya *Tantra* pertama-tama bermakna 'kitab suci dengan mana pengetahuan disebar luaskan'. Pada tahap berikutnya ia didefinisikan sebagai sebuah kelompok teks yang mengandung dan membahas masalah-masalah mendalam berkaitan dengan *tattva* (teori, yang bermakna 'pengetahuan murni') dan *mantra* (sarana praktis yang kemudian bermakna

'suara mistik') dan oleh karena itu dipandang sebagai sebuah cabang teknis pengetahuan murni. Jadi, *Tantra* bermakna esensi-esensi dari sistem religius apa saja dan doktrin-doktrin khusus yang berkembang dari sana dan ritual ditemukan di dalam bentuk-bentuk tertentu dari berbagai sistem religius).

Tantra śāstra merupakan kitab suci untuk zaman Kaliyuga. Namun, *Tantra* itu tetap merupakan transformasi dari *Waidika Karmakaṇḍa* yang dirumuskan untuk memenuhi tuntutan zaman. Śiwa telah bersabda, "Untuk menyempurnakan manusia di zaman Kaliyuga, ketika manusia menjadi sangat lemah dan hidupnya hanya bergantung kepada makanan, maka O Dewi, dirumuskanlah ajaran *Kaula* (Bab. IX, bait 12 ***Mahā Nirvāṇa Tantra***). Dengan pengetahuan *Tantra* kita akan memahami apa arti ritual, *yoga* dan berbagai bentuk *sādhanā* yang lain, demikian pun memahami berbagai prinsip dan praktek yang bernilai ekspresif objektif[26].

Wahyu kitab suci dari paham Śaiwa disebut *Tantra*, dan tindakan-tindakan yang dilakukan menurut aturan-aturan mereka, oleh karena itu, disebut *tantrika*. Istilah '*tantra*' bermakna sebuah sistem ritual atau ajaran-ajaran esensial; tetapi ketika diterapkan dalam konteks spesial ini, maka ia membedakan dirinya dari tradisi yang menurunkan otoritasnya dari Weda (wahyu langsung: *śruti*) dan seperangkat teks-teks belakangan yang mengklim dirinya sebagai berdasarkan Weda (wahyu tidak langsung: *smṛti*). Korpus *śruti* dan *smṛti* ini menjelaskan ritus-ritus, kewajiban dan kepercayaan yang membentuk tatanan dasar atau ortodoks dan steorologi masyarakat Hindu. Orang-orang pengikut paham *tantra* melihat teks-teksnya sendiri sebagai wahyu tambahan dan mengkhusus (*visesaśāstra*) yang menawarkan sebuah steorologi yang lebih kuat bagi mereka yang lahir dalam tatanan eksotorik ini. Ritual-ritual tantrik tentang inisiasi (*dikṣā*) dilaksanakan untuk

Dipindai dengan CamScanner

menghancurkan kekuatan-kekuatan yang menyebabkan lahir kembali dari *karma* seseorang di masa lalu di dalam skup nilai-nilai Weda.[27]

3. Weda dan Tantrāyana

Baik Weda (*nigama*) maupun *Tantra* (*āgama*) diterima sebagai wahyu (*revelation*) yang mengungkapkan pengetahuan ekstra impirik atau esotorik tentang realitas. *Tantra* jelas mempunyai nilai yang sangat berarti bagi peradaban India, karena ia tidak hanya bersifat teoritas tetapi juga pragmatik, menggabungkan antara *niwrtti* (kebahagiaan rohani) dan *prawrtti* (kebahagiaan dunia).

Menurut Weda dan *Tantra*, Realitas atau Prinsip Tertinggi adalah kesadaran (*citi* atau *samvit*) yang disebut Brahman atau Śiwa. Hakikat Tertinggi yang disebut Brahman adalah pasif; namun *Tantra* memahani kekuatan tertinggi sebagai kekuatan yang aktif, memancar (*vimarśa*). Oleh karena itu, dunia ini dipandang sebagai pancaran sinar Śiwa. *Tantrāyana* memandang dunia sebagai sesuatu yang suci, bukan sebagai ilusi (*māyā*), bukan pula sebagai superimposisi Brahman (*adhyāsa*), tetapi suci karena sesungguhnya adalah vibrasi kekuatan tertinggi tersebut. Sikap *Tantrāyana* sangat positif terhadap dunia. Kesadaran tersebut adalah pengetahuan (*jñana*) dan aktivitas atau dinamika spontan (*kriyā* atau *spanda*) dan aspek dinamika inilah yang bertanggung jawab atas proses evolusi dan involusi alam semesta beserta segala isinya. Dinamika ini disebut juga *śakti* atau *kriyā*. Hal ini berimplikasi bahwa prinsip tertinggi tersebut tidak hanya mengetahui tetapi juga bertindak atau aktif. Jika *Adwaita Wedānta* menganut paham *Wiwarta Wāda*, dimana dunia dipandang sebagai *māyā*, tidak rill sebagai superimposisi Brahman, maka *Tantrāyana* menganut paham *Ābhāsawāda*, yaitu dunia sebagai pancaran sinar kekuatan tertinggi.

...sebaran ini disimbulkan dengan wanita; dan aspek pengetahuan ...ng dengan laki-laki[28]. Itulah sebabnya aspek *Śakti* (energi) ...disebut sebagai nama-nama wanita, seperti Vāmā, Tripurā, ...rwī, Sundarī, Ṣodasi, Durgā, Kālī, Siwā, Umā, Pārwatī, ...ā, Sitā, dan sebagainya[29]. Oleh karena itu *Tantra* menerima ...itas sebagai pengetahuan dan aktivitas di dalam satu konsep. ...lah sebabnya Realitas disebut *Śiwa-Śakti*. Secara simbolis, ...itas digambarkan sebagai seseorang yang mempunyai aspek ...i-laki dan wanita di dalam satu figur. Konsep ini disebut ...thanārēśwara di dalam ajaran Tantrisme Śiwa, *Yuganaddha* di ...alam Tantrisme Buddha dan *Rādhā-Kṛṣṇa* atau *Sītā-Rāma* di ...alam Tantrisme Waiṣṇawa[30].

Menurut pandangan *Tantrāyana* dunia ini bukanlah ilusi atau ...il, namun adalah sebuah sinar (*prakāśa*) dari sumber sinar yang ...laha Agung (disebut Śiwa). Teks-teks Tantra, seperti *Tantraloka* ...engistilahkan hubungan dunia dengan kekuatan tertinggi sebagai ...sinar dengan bayangan benda pada cermin. Bayangan yang nampak ...di cermin tidaklah ilusi, atau riil, namun dia rill pada cermin ...tersebut. Di dalam teks-teks *Tantra* maupun Śiwa dikenal dengan ...istilah Utpethi, Shtiti dan *Pralina*. Konsep dinamika (*kriyā*) ini ...disajikan secara implisit di dalam kitab-kitab Upanisad, namun ...eksplisit di dalam teks-teks *Tantra*[31]. Upaniṣad belum membahas ...aspek dinamika ini dan ini diambil oleh *Tantra*.

Tantra tidak bertentangan bahkan saling melengkapi dengan Weda. Weda disebut nigama atau nigamana yang berarti "deduksi"; sementara Tantra disebut *āgama* atau *āgamana* yang berarti "induksi". Weda diyakini sebagai bentuk wahyu dari sumber yang lebih tinggi para *ṛṣi* bukanlah penulis atau pencipta Weda; mereka semata-mata menerimanya. Oleh karena itu, ujaran-ujaran Weda dipandang sebagai hukum-hukum yang diterima dari mana konklusi-konklusi dideduksi. Dengan demikian pengetahuan Weda

Dipindai dengan CamScanner

adalah deduksi (*nigamana*) dari hukum-hukum yang telah diterima melalui wahyu. Pada sisi lainnya, *āgama* atau *Tantra* berdasarkan pada bukti-bukti pengalaman para *ṛṣi* dan yogi. *Tantra* sesungguhnya adalah sebuah tradisi yoga, karena pada intinya mengandung praktek-praktek yoga. *Tantra* menyajikan yoga dalam berbagai bentuk, tidak satu saja. Kebhinekaan dan kemampuan manusia di dalam mencari Prinsip Tertinggi sangat dihargai. Sebagai sebuah "teknologi spiritual", yoga dapat diterapkan di dalam berbagai keadaan dan tingkat kemampuan manusia. Oleh karena itu kedudukan dan fungsi tubuh manusia menjadi sangat sentral. Semua pencarian kebenaran melalui tubuh (*bhuana alit*) dan masyarakat dalam skupnya yang lebih luas. Hasil-hasil temuan di dalam Tantra tidak diungkapkan di dalam bahasa ilmiah prosaik namun diungkapkan di dalam istilah-istilah puitik menggunakan metafora, simbol dan alegori. Para *kawi-wiku* sangat suka menggunakan ragam bahasa ini untuk memuja dewa pujaannya. Tradisi *Tantra* sangat kaya dengan simbol-simbol yang sarat dengan makna religius. Begitu kita mendengar kata '*tantra*' terbayanglah simbol-simbol: seperti diagram, warna, *akṣara*, *mantra*, arca, *upakara*, dan lain-lain.

Kebenaran Weda berdasarkan wahyu; sementara *Tantra* berdasarkan pengalaman. Kebenaran diverifikasi atau dibuktikan benar dan valid di dalam pengalaman. Antara wahyu dan pengalaman saling melengkapi— apa yang diwahyukan dibuktikan di dalam pengalaman. Konfirmasi pengalaman ini adalah fungsi *Tantra*. Dalam pengertian ini, *Tantra* (*āgama*) bersifat melengkapi Weda (*nigama*). Namun, status ini bersifat insidental. Sesungguhnya *Tantra* mempunyai status atonom dan independen. Dalam beberapa hal *Tantra* bahkan lebih penuh dan lebih penting dari pada Weda. Alasannya sederhana. *Tantra* adalah Weda plus *Tantra*; sementara Weda adalah Weda plus *implisit Tantra*. Bahwa

Tantra disamping kebijaksanaannya sendiri, secara penuh menggabungkan kebijaksanaan Weda, tetapi Weda mengandung kebijaksanaan *Tantra* hanya secara implisit dan membutuhkan *Tantra* membuatnya explisit[31]. Dengan demikian unsur *kriyā* atau *spanda* atau *wimarśa* menjadi sangat dominan di dalam praktek *sādhanā Tantrāyana*.

4. Sintesa *Nirwṛtti* dan *Prawṛtti*

Di dalam tradisi religius India tedapat dua pandangan hidup yang saling bertentangan satu dengan lainnya sejak zaman dulu kala. Satu adalah jalan penolakan dunia (*niwṛtti*) dan yang lain jalan keterlibatan atau penikmatan dunia (*prawṛtti*). Yang pertama berupaya menolak kenikmatan duniawi dan hanya memusatkan perhatian pada *mokṣa*; yang kedua terlibat dalam penikmatan duniawi sehingga tubuh menjadi media yang sangat vital di dalam penikmatan tersebut. Yang pertama bersikap negatif terhadap dunia; yang kedua positif, artinya kenikmatan dunia harus dinikmati sebagaimana mestinya. Yang pertama adalah jalan *niḥśreya*; yang kedua abhayudaya. Yang pertama adalah jalan *sanyāsin;* yang kedua adalah jalan orang yang hidup berumah tangga (*gṛhastha*). Keduanya mempunyai pengikut yang besar. Para pertapa seperti *bhikṣu-bhikṣu* Buddha, pertapa Jaina, *sanyāsin* pengikut paham Wedānta sangat dihormati di dalam masyarakat India. Mereka dipandang sebagai orang-orang ideal yang mampu menerapkan ajaran-ajaran kesucian sebagai panutan masyarakat. Namun, pengamatan lebih jauh memperlihatkan bahwa ideal negatif (*niwṛtti*) tidaklah begitu sehat bagi individu atau pun masyarakat. Ini sangat tergantung pada kemampuan fisik seseorang. Ideal ini dapat menimbulkan masalah-masalah psikologis atau menghambat proses integrasi kepribadian di dalam perkembangan diri individu, pada satu sisi, dan mempunyai efek negatif di dalam usaha-usaha

Dipindai dengan CamScanner

mereformasi masyarakat, pada sisi lainnya. Namun, jalan ini juga ada baiknya. Ia dapat membantu seseorang meningkat ke jenjang kehidupan yang lebih tinggi. Jalan yang ditawarkan oleh *Tantrāyana* adalah perpaduan atau sinthesa dari dua jalan di atas, yaitu penolakan dan penikmatan, mengasimilasikan keduanya dan membuang hal-hal yang melemahkan. Hal ini mempunyai nilai yang sangat tinggi di dalam perjalanan kebudayaan India.

Prawṛtti, pada sisi lainnya adalah jalan penikmatan (*bhoga*) dan oleh karena itu bebas dari kelemahan-kelemahan disebutkan di atas. Jalan ini juga ada kelemahannya. Jika penikmatan dunia tidak dibarengi dengan kesadaran betapa pentingnya spiritualitas, maka penikmatan ini tidak jauh dari cara-cara binatang memenuhi kebutuhannya. Penikmatan dunia harus ditransendentalkan ke tahap-tahap yang lebih tinggi. *Niwṛtti* dapat diistilahkan dengan kehidupan spiritual dan *prawṛtti* kehidupan material. Apa yang diperlukan adalah sintesa atau percampuran antara keduanya. Satu tanpa yang lain akan tidak sempurna dan tentu saja kondisi ini akan dapat menciptakan masalah. *Tantrāyana* memberikan jawaban atas persoalan ini, yaitu dengan cara menggabungkan kedua cara ini dalam suatu sistem yang khas Tantrik dimana yang profan menjadi suci dan kehidupan material menjadi spiritual. Di dalam jalan *Tantrāyana*, penikmatan (*bhoga*) menjadi *yoga*; kejahatan menjadi kebaikan, dunia penghalang menjadi sarana pembebasan.[32] Praktek *Pañca Makāra* di dalam ajaran ini mempunyai dasar filsafat pertemuan jalan *Niwṛtti* dan *Prawṛtti*. Dengan jalan ini *Tantra* mampu mengakomodasi dua kekuatan yang saling bertolak belakang sejak zaman dulu kala. Apa yang mendasar di sini adalah bahwa ajaran *Tantrāyana* terlepas dari *sādhanā* yang diambil adalah jalan spiritual yang mampu mengubah material menjadi spiritual.

Śakti

Ajaran *Tantra* bermula dari pemujaan kepada *Śakti*, yaitu aspek feminim Śiwa. *Śakti* adalah kekuatan yang diperlukan Śiwa di dalam menciptakan dunia dengan segala isinya. Orang yang mengikuti jalan *Śakti* disebut *Śakta*; sedangkan jalan atau paham yang menggagungkan *Śakti* disebut *Tantrāyana*. Jadi, karakter pokok ajaran *Tantrāyana* adalah pemujaan kepada *Śakti*. Sekalipun demikian Śiwa dan *Śakti* dipandang satu. Yang tertinggi disebut *Śiwa-Śakti*. Di dalam konsep metafisika Śiwaisme, ia disebutkan satu. Śiwa dan Śakti sesungguhnya satu, tidak ada bedanya. Śiwa dan Śakti, material dan spiritual, penolakan dunia dan penikmatan dunia bukanlah dua kutub yang saling berpisah dan bertentangan; namun dua kekuatan tersebut sesungguhnya satu dan sama.

Aspek feminim Tuhan dipuja dan dari sini melahirkan konsep dewi. Pemujaan kepada dewi sudah ada sejak peradaban lembah sungai Sindu yang pra Weda dan di dalam Weda itu sendiri. Tradisi ini berkembang pada zaman-zaman selanjutnya hingga ia menjadi sebuah ajaran tersendiri disebut *Śakta*. Paham ini berkembang juga di Indonesia sejak zaman Jawa Kuno hingga sekarang di Bali.

Namun kapan aliran *Tantra* ini muncul sangat sulit ditentukan. Konsep-konsep *Tantra* dipaparkan secara jelas di dalam **Mahā Nirvāṇa Tantra**, yang walaupun muncul belakangan, merupakan sebuah karya yang paling populer di antara teks-teks Tantra. Jika di dalam teks-teks *Wedānta*, prinsip tertinggi disebutkan sebagai Brahman, di dalam aliran *Śakta*, prinsip tersebut disebut *Sakti*, sumber dinamis dari semua makhluk hidup di dunia ini. Di dalam ajaran ini dipahami bahwa semua kehidupan bermulai dari kandungan wanita; dengan demikian kita harus berfikir bahwa prinsip kreatif tertinggi dalam pengertian ' ibu' dan bukan 'ayah'. Konsep-konsep filosofis seperti *prakṛti* dan *māyā*, dan figur-figur

Dipindai dengan CamScanner

mithologis seperti Parwati, Durgā, Laksmi dan Rādhā mencerminkan prinsip penciptaan dan semata-mata mereka adalah nama-nama atau sebutan yang berbeda dari prinsip feminim dari Ibu alam semesta ini. Sekte ini, dengan demikian memandang setiap wanita sebagai inkarnasi dari Ibu Universal dan kepada beliaulah segala pemujaan diberikan.

Tantra identik dengan *Śakta*, yaitu paham yang memuja Śakti (kekuatan) sebelum zaman Purāṇa. Istilah '*Āgama*' merujuk kepada *Śaiva* dan *Śamhita* dan *Ratra* (pengetahuan) bagi para pengikut Waiṣṇawa. Sebelumnya kata '*tantra*' ini lebih fleksibel dalam penggunaannya, artinya dapat digunakan bagi kesusastraan Waiṣṇawa dan Śiwa.

Ajaran *Tantra* diajarkan secara rahasia. Artinya tidak bisa diajarkan secara terbuka. Alasannya adalah ajarannya memang sulit, diperlukan tingkat evolusi berfikir tertentu untuk bisa menyerap dan memahaminya. Berbagai istilah serta metodenya terus dijaga kerahasiannya penganutnya. Pelajaran *Tantra* hanya diberikan kepada "orang yang mempunyai keyakinan kepada akar dan mengetahui kegunaan cabang-cabang serta daun-daun. Kayakianan dan kemurnian jiwa itulah persyaratan yang diperlukan. Ini akan jelas melalui teks ***Mahā Nirvāṇa Tantra*** Bab VII, bait 29 yang antara lain menyatakan, "Di dalam hati yang dimurnikan itu, akan tumbuh dan berkembang pengetahuan tentang *Brahmān*", dan *Brahmājñāne samutpane krityakrityang na vidyate.* Jadi, dinyatakan bahwa *Brahmājñāne*, pengetahuan *Brahmān*, tidak bisa dicapai melalui teori-teori *Wedānta* yang didiskusikan tidak pula melalui doa-doa dan puja, tetapi dengan *sādhanā*, *Tantra Sādhanā*. *Sādhanā* itu saja yang menjadi pokok masalah dan kegiatan di dalam *Tantra*.[33] Murid-murid dipilih melalui seleksi yang ketat oleh calon *guru*. Ajaran-ajarannya sulit dipahami oleh mereka yang belum di-*dikṣa*. Tanpa bantuan seorang *guru*, sulit

memahami ajaran ini. Ajaran ini tidak bisa disampaikan secara beda kepada umum, apalagi mereka yang tidak percaya. seorang yang akan mengikuti ajaran ini, harus benar-benar yakin mengikuti disiplin diri yang ketat di bawah bimbingah *guru*. lah karena itu *dikṣā* (inisiasi) dari seorang *guru* sangat esensial alam rangka mendapat akses mendapatkan makna esotorik atau kna sesungguhnya kata-kata atau *mantra* atau kalimat tertentu, kna tersebut disampaikan secara turun temurun di dalam garis guruan tradisisonal di dalam sekolah-sekolah tantrik dan tentu ga ajaran ini tidak akan dikomunikasikan kepada mereka yang dak bergabung ke dalamnya. Pemberian *mantra* dari seorang guru epada muridnya bersifat sangat pribadi, tak seorang pun boleh ahu. Murid-murid yang telah diberikan dituntut setia. Dengan aturan-aturan perguruan termasuk melaksanakan berbagai rantangan. Melalui *guru* cakrawala pengetahuan *Tantra* mulai erbuka dan makna-makna sesungguhnya didapat. Kondisi menuntun yang bersangkutan menapaki jalan-jalan gelap menuju sinar yang merupakan istana spiritual.

6. Sādhanā

Di dalam ajaran *Tantra* dilaksanakan *sādhanā* berupa *Pañca Makāra: madira* (anggur), *matṣya* (ikan), *mamśa* (daging), *mudrā* (gerakan tangan, biji-bijian), dan *maithuna* (hubungan seksual). Sādhanā-sādhanā ini dapat dilakukan di bawah keadaan-keadaan tertentu, artinya tidak bisa dilakukan secara bebas apalagi tidak di bawah arahan petunjuk atau bimbingan seorang guru. *Sādhanā* ini dialamatkan bagi orang yang telah mengerti dan siap melakukannya di bawah keadaan-keadaan tertentu. *Kaula Tantra* mengatakan, "orang yang bodoh (*paśu*) agar tidak mencium, melihat, menyentuh atau minum anggur dan daging; penggunaan benda-benda ini hanya efektif di dalam hal *sādhaka Kaula*"[34].

Dipindai dengan CamScanner

Di antara lima *Makāra* disebutkan di atas dalam jalan kiri (*Wāma Mārga*), *sādhanā* hubungan seksual adalah yang paling penting karena untuk transformasi dan sublimasi energi seksual memainkan peranan penting di dalam perkembangan sehat dan pembentukan kepribadian. Menurut *Tantra*, keinginan (*kāma*) adalah bentuk utama energi (*śakti*) pada umat manusia. Energi libido (*kāma śakti*) disublimasikan atau dibuat bergerak mengalir ke saluran yang lebih tinggi yang dapat bertindak sebagai katalisator yang kuat. Energi seksual yang kasar dapat diarahkan agar mengalir ke atas ke dalam ekspresi cinta yang lebih tinggi, kreativitas estetika, dan kesadaran diri. *Tantra* menyajikan sebuah method atau yoga untuk sublimasi energi seksual.

Secara singkat Yoga Tantrik tentang sublimasi seksual terdiri atas dua praktek. *Pertama* seseorang harus membangun sikap positif bahwa seks adalah susuatu yang suci dan ilahi. Sikap yang sama juga agar dibangun terhadap pasangan seksual dan organ seksual. Contoh, pihak laki-laki harus memandang pihak wanita sebagai *Śakti*; begitu juga pihak wanita memandang pihak laki-laki sebagai Śiwa. Perubahan sikap ini penting untuk menghapus sikap atau perasaan negatif bahwa hubungan seksual adalah kotor dan berbahaya. Ini merupakan tahapan yang diperlukan sebelum melanjutkan ke tahap-tahap yang lebih tinggi. *Kedua*, seseorang harus merasakan cinta yang intens bagi pasangan seksual dan melaksanakan tindakan seksual sebagais sebuah ekspesi cinta kasih, bukan sebagai penikmatan seksual (*bhoga*). Melalui latihan kualitas kesuciannya dapat ditingkatkan. Pada sisi lainnya tindakan ini akan meningkatkan kenikmatan seksual dan pada sisi lainya, dapat mentransformasikan seks ke dalam cinta kasih. Praktek cinta kasih kehadapan pasangan seksual adalah sarana menguasai seks melalui sublimasi. Cinta yang terbatas menjadi cinta kosmis melalui *sādhanā* ini. Tentu saja masih banyak syarat-syarat yang harus

dipenuhi. Yang jelas semuanya harus di bawah bimbingan guru yang telah maju di dalam bidang *Tantrāyana*.

Di dalam tradisi Tantrisme energi seksual disimbulkan dengan *kuṇḍalinī* yang berbentuk ular melingkar di dalam muladhara cakra. Pada orang-orang awam, ular ini tidur, melingkar menghadap ke bawah di dalam *cakra* pada dasar organ seks di dalam tubuh (*muladhara cakra*). Ini mengindikasikan bahwa energi seksual biasanya tinggal di sana dalam keadaan pasif. Pembangkitannya dilakukan dengan membangkitkan energi *kuṇḍalinī* ini agar bergerak naik dan menjalar melalui rantai *cakra-cakra* di dalam tubuh, akhirnya mencapai penyatuan dengan Siwa di dalam cakra pada puncak kepala (*sahasrara cakra*). Meningkatnya *kuṇḍalinī* adalah sebuah metafora bagi proses transmutasi energi seksual dari tingkat kasar menuju tingkat ketuhanan.

Bagi pengikut paham *Tantrāyana*, membatasi seks hingga pada tingkat kasar berarti mengekang energi seseorang, membawa kenikmatan yang kurang dan kreativitas yang kurang. Energi yang luar biasa ini akhirnya menjadi sia-sia. *Śadhanā Kaula* disarankan agar mengerti bagaimana menyublinkan dan mengangkat energi seksual sehingga ia dapat dimanfaatkan sebaik-baiknya.

Yang penting di sini adalah perubahan sikap di dalam memandang śadhanā ini. *Sādhanā* ini dimaksudkan lebih lanjut agar berproses ke arah pendakian spiritual ke arah eliminasi semua perbedaan impirik dan pencapaian kebebasan sempurna. Hanya ketika keadaan pikiran ini dicapai, tahap terakhir yang disebut kaulacara dinikmati. Ini adalah kondisi *divya* (lebih unggul), karena dengan ini pencari kebenaran mulai mentransendentalkan rasa senang dan tidak senang di dalam kehidupan duniawi. Bagi Tuhan semua suka dan tidak suka adalah sama. Rasa kasihan dan angkuh sama-sama tanpa makna di dalam tahapan tersebut. Seperti halnya

Dipindai dengan CamScanner

di dalam kitab-kitab upaniṣad, seseorang yang telah mencapai pengetahuan Brahman tidak ada dosa bisa melekati. Demikian juga *Tantra* menempatkan *kaula* (penyembah *Kula* atau *Śakti*) di atas semua keputusan-keputusan moral. Seorang *kaula* mempraktekkan semua ritual karena ada di hati seorang *Śakta*. Ia melihat semuanya dan semuanya di dalam dirinya.

Śaiva Āgama, Waiṣṇava Samhita dan *Śakta Tantra* sepakat pada satu poin, yaitu bahwa sebuah prinsip feminim mencerminkan *Śakti* atau energi harus diasosiasikan dengan Realitas Tertinggi atau sumber kekuatan yang dipandang sebagai laki-laki. Kekuatan ini tidak hanya penyebab manifestasi, tetapi juga bertanggung jawab bagi pembedaan. Asosiasi aspek laki-laki dan perempuan ini menyebabkan terjadinya dunia dengan segala isinya. Kecendrungan umum ajaran *Tantra* adalah menerima dunia dalam keduanya aspek fisik dan mental sebagai riil: hanya *Prakṛti* yang tidak dipandang independen di dalam *Sāmkhya*, dianggap di bawah kontrol kendali spirit ini, dan sesungguhnya tubuh dipandang sebagai tempat kedudukan Tuhan di dalam setiap bagiannya.

Ajaran *Tantra* mengakui bahwa tubuh (*bhuana alit*) adalah miniatur alam semesta dan tubuh sekaligus sebagai landasan sains medis. Ada asumsi bahwa elemen-elemen yang membentuk tubuh tidak bisa dilepaskan dari alam lingkungan dan dengan menerapkan hukum yang mengatur yang kedua, yang pertama bisa dipahami bahkan diperbaiki kondisinya. Alam lingkungan disebut *Prakṛti* di dalam *Sāmkhya* dan di sini dipahami sebagai Prinsip Feminim dari mana dunia berasal melalui proses evolusi kosmis. *Prakṛti* dibentuk oleh tiga *guṇa* (*Tri Guṇa: Satwam, Rājas, Tamas*) yang mempengaruhi dan menarik sejumlah kekuatan dipahami sebagai *Puruṣa* dan hanya melalui pertemuan *Prakṛti* dengan *Puruṣa* penciptaan mulai dalam berbagai tingkatan kehidupan. *Prakṛti* mengalami evolusi konstan dan mengalami hukum sebab akibat. Seluruh alam semesta eksis dalam bentuk halus di dalam *Prakṛti*

menjadi termanifestasikan di dalam penciptaan, yang tak manifestasikan menjadi termanifestasikan, *avyakta* menjadi takta.

Menurut ajaran *Tantra* tubuh seorang *sādhaka* adalah alam semesta yang merupakan istana atau kediaman keinginan (*iṣṭa*) ujuan yang harus dicari (*sadhya*). Kekuatan Ātma (*Ātmaśakti*) harus dicari melalui realisasi diri (*Ātmadarśaṇa*) yang merupakan tujuan *sādhanā*. *Śakti* atau kekuatan dipahami sebagai kekuatan feminim, ada di dalam individu. Jadi, tubuh manusia merupakan tempat kedudukan laki-laki yang aktif, wanita yang pasif. Yang pertama disebut *Śiwa* dan kedua *Śakti*. Tujuan *Śadhanā* adalah mempersatukan kedua kekuatan ini dalam non dual atau bentuk absolut. Penyatuan kekuatan ini bisa menjadikan sehingga menjadi banyak atau berevolusi, bisa juga penyatuan ini menyatukan kedua ini sehingga menjadi bersatu atau berinvolusi. *Sādhanā* merupakan bagian esensial dari Tantra. Ajaran ini sangat praktis bisa diikuti oleh siapa saja. Ajaran pokoknya: kebenaran harus direalisasikan di dalam tubuh dan melalui tubuh.

Bagaimana seorang yogi menghadirkan pujaannya? Seorang yogi menghimbau dewata yang dipuja agar meninggalkan alam niṣkala-nya melalui pemujaan, meditasi dan konsentrasi yang intens sehingga ia menampakkan diri di mata batinnya di dalam kedaan sekala-niṣkala sambil bersemayam di hati manusia (tempat ini biasanya disebut *anadakaṇdapadma*) dan akhirnya memaksa sang dewa ke atas meninggalkan tubuh manusia lewat pusat tengkorak (tempat ini biasanya disebut *sahaśrapadma*) dan akhirnya memaksa sang dewa memasuki sebuah benda material. Objek atau benda ini lalu menjadi media pemuja untuk melakukan komunikasi rohani dalam kedaannya yang *sekala*. Mengenai dewa yang dipuja (iṣṭa dewata) bergantung kepada pemuja. Proses menghadirkan dewa ini dilalui melalui olah bathin, yaitu *cakra-cakra* yang ada di

Dipindai dengan CamScanner

dalam tubuh seorang yogi. *Cakra-cakra* tersebut dibangkitkan dari tidurnya, mulai dari *muladara* hingga *sahaśra cakra*. Dengan demikian ajaran Śiwa mencari Prinsip Tertinggi ini dari sekala ke *niṣkala*; sementara di dalam ajaran Buddha dari *niskala* ke sekala. Praktek ini jika diamati secara cermat dipraktekkan oleh para pendeta Śiwa maupun Buddha yang memimpin suatu *yajña* di Bali. Para pendeta sesungguhnya adalah seorang yogi, karena melaksanakan *Yoga*. *Yoga* yang dimaksud di sini adalah *Yoga Tantra* yang tidak sama dengan *Yoga Patañjali*. Ajaran ini termuat di dalam teks-teks *tutur/tattwa* yang memuat aspek metafisika dan teologi ajaran agama Siwa. ***Tutur Adhyatmika*** atau ***Jñanasiddhānta***, ***Wrĕhaspati Tattwa, Tattwa Jñāna***, misalnya menguraikan konsep-konsep di atas.

7. Unsur-unsur Ajaran Tantra dalam Agama Śiwa-Buddha Indonesia

Tidak diragukan lagi pengaruh *Tantrāyana* dirasakan sangat kuat di dalam kedua agama ini. Bahkan *Tantrāyana*-lah sebagai jembatan kedua agama ini bisa menyatu pada puncak pendakian rohani. Dengan *Tantrāyana*, aspek feminim atau *śakti* menjadi menonjol karena yang diutamakan di dalam perjalanan rohani adalah *śakti* (kekuatan) dengan jalan memuja kekuatan itu dalam manifestasinya sebagai dewi. Pemujaan kepada *śakti* atau dewi ternyata nampak jelas pada kedua agama ini.

Hooykaas telah mencatat beberapa elemen tantris di dalam ritual agama Hindu yang dipraktekkan di Bali. Dengan mengambil pendetakan sejarah dan filsafat dimana agama Hindu yang sekarang dianut oleh sebagaian besar masyarakat Bali kelanjutan dari Hindu-Buddha pada zaman Majapahit, maka elemen-elemen ini juga sudah ada di Jawa setidaknya pada era Singhasari, Kediri dan Majaphit.

"The religion which found its way from India to Java was a Śiwaistic Tantrism … In this religion the sexual union of the Upper God Śiwa and His spouse plays a prominent part. It is believed that a yogin who is able to effect in his body the intercourse of these two gods achieves liberation. In Java several images of the divine figure have been found in which is expressed this complete blending of male and female. They are called Ardhanareswari and have one male and one female breast. In Bali now days when the Brahmin priest to prepare the holy water, achieves this mystic union in his body, he mentions the divine couple (dampati) in his chant; his manuals recommended him to concentrate his thoughts on Ardhanareśwarī.[35]

(Agama yang membangun jalannya dari India ke Jawa adalah Tantrīsme Śiwa… Di dalam agama ini hubungan seks dari Dewa yang lebih tinggi, Śiwa dan pasangannya memainkan bagian yang menonjol. Diyakini bahwa seorang yogi yang mampu mempengaruhi di dalam tubuhnya hubungan seks dari kedua dewa mencapai pembebasan. Di Jawa beberapa arca dewa telah ditemukan dimana diungkapkan persenyawaan sempurna dari laki-laki dan perempuan. Mereka disebut *Ardhanareśwarī* and mempunyai satu dada laki-laki dan satu dada perempuan. Di Bali sekarang ini ketika seorang pendeta Brahmana mempersiapkan pasangan (dampatī) di dalam peng-*uncar*-an *mantra*-nya, petunjuk-petunjuknya merekomendasikasn agar memusatkan pikirannya kepada *Ardhanareśwarī*).

Dari kutipan di atas dapat ditekankan kembali bahwa persatuan dari aspek laki-laki dan perempuan di dalam satu entitas disebut *Ardhanareśwarī* menjadi tujuan tertinggi dari semua pengikut paham *Tantrāyana*. Ketika penyatuan itu terjadi tidak ada lagi indentifikasi gender, bebas dari dualisme laki-perempuan, purusa-pradhāna, kesadaran-non kesadaran dan *binary opposition*

Dipindai dengan CamScanner

lainnya. Dalam prakteknya digunakan berbagai media konsentrasi disebut *yantra*.

Sejumlah sarjana seperti Sylvain Levi telah menyatakan adanya pengaruh *Tantrāyana* yang begitu kuat dalam agama Hindu di Bali[36]. Ia telah melakukan penelitian di dalam bahasa Sanskerta yang ada di Indonesia dan telah menyatakan adanya pengaruh *Tantrāyana* dalam teks-teks berbahasa Sanskerta maupun Jawa Kuno. Penelitian-penelitian di bidang arkeologis juga telah melahirkan beberapa penemuan adanya elemen-elemen *Tantrāyana* pada arca-arca, bangunan dan praśasti-praśasti Bali kuno.[37] Antropolog James Boon telah mengidentifikasi elemen-elemen *Tantra* di dalam ritual-ritual dan agama Bali.[38] Barbara Lovric telah meneliti teks-teks pengobatan tradisional (*usada*) dan menemukan adanya pengaruh *Tantrāyana* di dalamnya[39]. Hildred Geertz juga mengacu kepada aspek-aspek *Tantra* dalam ritual Bali, khususnya dalam hubungannya dengan ilmu mistik[40]. Studi yang dilakukan oleh Raechelle Rubinstein telah mengarahkan perhatian para sarjana bahwa adanya elemen-elemen *Tantrāyana* yang kuat di dalam kesusastraan *kakawin*, menunjukkan tujuan *genre kakawin* sebagai sebuah bentuk *"literary yoga"* (yoga śāstra)[41]. Hal ini sejalan dengan pemikiran I.B.G. Agastia, penekun śāstra Jawa kuno mengatakan bahwa para *pengawi* sastra Jawa Kuno dalam proses penciptaan sebuah karya śastra pada dasarnya melaksanakan yoga untuk melakukan penyatuan kepada dewa dambaannya. Proses ini disebut sebagai "yoga śāstra", yaitu dengan kreativitas śāstra, ia melakukan penyatuan dengan Tuhan yang disebut dengan berbagai nama. Sedangkan karya-karya sastra yang dihasilkan, misalnya berbentuk *kakawin*, ibarat abu (*bhaṣma*) dari sisa-sisa pembakaran api yoga sang *pengawi* di dalam proses kreatif pendakian rohaninya. Zoetmulder pernah menyatakan fungsi mistis dari *kekawin* śastra Jawa Kuno yang bertindak sebagai sebuah

Dipindai dengan CamScanner

filsafat. Namun dalam konteks Indonesia, khususnya dalam kehidupan agama Śiwa-Buddha, poin-poin tersebut dicoba dibahas dengan mengamati praktek agama ini di lapangan. Ciri ini nampak jelas pada tataran ritual atau upacara sebagai aspek luar agama.[9]

Tantrisme menawarkan jalan alternatif dan praktis menuju kepada pembebasan (*mokṣa*) diwarnai oleh *sādhanā*, disamping yang dianjurkan oleh Weda. Goudriaan menegaskan bahwa Tantrisme di India merupakan sebuah sistem yang lengkap pada dirinya sendiri. Namun dalam konteks Indonesia Tantrisme masih belum demikian adanya malahan masih bersifat fragmentaris atau hanya jejak-jejak saja seperti terekam dalam prasasti, arca atau teks-teks sastra. Oleh karena itu sangat sulit mengkonstruksi suatu sistem filsafat, agama atau etika yang murni *Tantrāyana*. Paham ini lebih banyak berkolaborasi dengan paham-paham lainnya, termasuk dengan aspek-aspek Indonesia asli sehingga melahirkan corak kehidupan agama yang berbeda dari tanah kelahirannya. Namun agama Hindu Bali berkembang menjadi sebuah sistem keyakinan yang lengkap. C. Hooykaas pernah mencoba membandingkan antara *Pañca Yajña* di India dengan di Bali dan berhasil memperlihatkan beberapa perbedaan dan persamaan secara umum.

BAB VI

TEOLOGI

1. Pendahuluan

Dalam dinamika panggung sejarah kebudayaan Nusantara, khususnya sejak era Majapahit dan kemudian diberlanjutkan di pulau Bali dan Lombok sejak abad ke-14, ajaran Śiwa-Buddhagama ini berkolaborasi dengan berbagai kearifan lokal dan berkembang semakin sistematik membentuk sebuah agama dengan sistem filsafat, teologi, etika dan ritual dan kebudayaan yang selanjutnya dikenal dengan nama agama Hindu Bali[1]. Dengan demikian corak agama Hindu Indonesia sangat khas baik secara metafisika maupun secara kebudayaan. Ini dimungkinkan karena adanya kreativitas religius oleh para *local genius* menanggapi kebudayaan luar. Walaupun tidak sepenuhnya berisi ajaran Śiwa-Buddha, pengaruh ini nampak kuat, sangat jelas dan masih dipraktekkan hingga saat ini di dalam kehidupan beragama Hindu di Bali dan Lombok dan setelah Indonesia merdeka menyebar ke luar Bali; dibawa oleh orang-orang Bali dan Lombok yang transmigrasi ke pulau-pulau yang masih jarang penduduknya, seperti Sumatra, Sulawesi, dan lain-lain. Begitu juga semakin banyak orang Bali yang memeluk agama Hindu Bali bekerja di

Dipindai dengan CamScanner

luar Bali sebagai pegawai negeri, tentara, polisi, pengusaha dan lain-lain yang menyebarkan agama ini ke luar Bali. Mereka membawa agama dan kebudayaan Bali.

Śiwaisme dalam perkembangannya nampak lebih menonjol dan tentu saja dominan dibandingkan dengan mazab-mazab lainnya. Mazab-mazab seperti Buddha, Sora, Ṛṣi, Gaṇapati, Waiṣṇawa, Brahmāna dan lain-lain masih bersifat fragmentaris, parsial dan kemudian didominasi oleh ajaran Śiwa sehingga menjadi *Śiwa Siddhānta* dimana semuanya diakomodasi dan ditempatkan di dalam suatu sistem *tattwa*, etika dan upacāra yang jelas. Elemen-elemen dari masing-masing mazab tetap dipelihara dan diberikan posisi yang sesuai di dalam metafisika Śiwa *Siddhānta*. Pemujaan kepada Brahma, Wiṣṇu, Gaṇa, Surya, dan sebagainya adalah pemujaan kepada Śiwa dalam manifestasinya masing-masing. Hal ini nampak dalam sistem teologi dan upacāranya. Upacāra yajña *Ṣad Krĕtih* merupakan bentuk pemujaan kepada unsur-unsur tersebut.

Akulturasi dan asimilasi antar kedua ajaran tidak bisa dihindari; begitu juga dengan kebudayaan Bali yang sudah ada sebelum masuknya Hindu dan Buddha di Bali baik pada masa Bali kuno maupun Bali madya. Hal ini melahirkan corak kebudayaan Hindu yang khas Nusantara berbeda dari tempat-tempat lainnya di dunia, namun ajaran-ajarannya bersumber dari sumber yang sama, yaitu Weda sebagai otoritas kebenaran tertinggi, kitab-kitab *purāṇa* dan *āgama*. Setelah menjadi agama Hindu di Bali, pengaruh Buddha tidak lagi dominan, malahan ajaran-ajaran Śiwa lebih kelihatan dalam berbagai aspek keagamaan. Secara umum para pengikut paham Buddha Mahāyāna di dalam agama Hindu di Bali mengaku sebagai orang Hindu, namun menerapkan ajaran Buddha, mazab *Wajrāyaṇa*. Prakteknya baru nampak jelas ketika seseorang di-*dīkṣā* oleh *guru nabe*, yaitu ketika seseorang

memasuki dunia kependetaan. Bagi kaum *walaka* (yang belum *dīkṣā*), secara umum tidak ada perbedaan di dalam kehidupan keagamaan. Begitu juga sikap umat Hindu terhadap keberadaan pendeta Śiwa dan Buddha sama, tidak ada perbedaan.

2. Tri Kerangka: *Tattwa, Susila* dan *Upacāra*

Dalam ajaran agama Hindu dikenal dengan Tri Kerangka: *Tattwa, Susila* dan *Upacāra*. Ketiga unsur ini secara bersama-sama membentuk agama. *Tattwa* adalah metafisika, *susila* adalah etika, sementara *Upacāra/acāra* adalah ritual agama. Teologi adalah ilmu ketuhanan termasuk di dalamnya pembicaraan mengenai dewa-dewa. Ketiga menjadi satu kesatuan. Aspek agama yang nampak dari luar adalah *upacāra-upakāra*-nya. Kemeriahan, kemegahan agama nampak pada tataran *upacāra*. Sesungguhnya apa yang disebut *upacāra/acāra yajña* adalah *tattwa*. *Tattwa* adalah hakikat Realitas (*sat*). Agama yang intinya *tattwa* dijaga, dibentengi, dibendung agar *tattwa* itu tidak hancur atau rusak (karena ia halus) oleh yang namanya *Upacāra*. Sementara *Susila* kenyal, menyesuaikan diri dengan *deśa, kala, patra*. *Bantĕn* sebagai bentuk upacāra adalah *tattwa*. *Bantĕn* atau *upakāra* adalah *tattwa* yang divisualkan mengambil bentuk tiga dimensi. *Bantĕn* lahir dari *tattwa*. Bantĕn berbentuk fisika, sementara *tattwa* adalah metafisika, tidak nampak oleh mata, namun dirasakan, diyakini ada, seperti nafas di dalam tubuh kita sendiri. Ia ada namun, bagaimana rupanya? Sementara *susila* adalah etika, perilaku seseorang di dalam kehidupan sehari-hari sebagai penjabaran atas pemahamannya atas *tattwa*. Mengubah, menambah, mengurangi, menyederhanakan, memodifikasi *bantĕn/upakāra yajña* tertentu harus dilandasi oleh *tattwa*. *Tattwa* yang dimaksudkan di sini adalah Śiwa-Buddha *Tattwa*, seperti diuraikan di dalam teks-teks *Śiwa* Tattwa, seperti **Bhuana Kosa, Wrĕhaspati Tattwa, Maha Jñana,**

Dipindai dengan CamScanner

Jñana Siddhanta, Gaṇapati Tattwa, Tattwa Jñana, Bhuana Sang Kṣepa, maupun yang tergolong Buddhisttik, seperti **Sang Hang Kamahayanikan**, dan lain-lain. Ajaran-ajaran Śiwa-Buddha Tattwa ini memberikan ilham dan inspirasi kepada para ṛṣi untuk menyebarluaskannya melalui berbagai media pengungkapan, seperti *kakawin, parwa, tutur, indik-indik* dan lain-lain. Bahasa yang digunakan adalah Jawa Kuno dan atau bahasa Sanskerta.

Eksistensi Tri Kerangka ini sesungguhnya sudah nampak di dalam kehidupan kerajaan Majapahit juga pada masa Kediri dan Singhasari. Kakawin **Nĕgarakṛtāgama** menyuratkan cukup banyak bukti adanya upacāra-upacāra *yajña* atau *sraddha* pada bulan-bulan tertentu. Tempat-tempat pemujaan juga banyak disebutkan baik bagi agama Śiwa maupun Buddha. Begitu juga kitab **Pararaton** menguraikan hari-hari raya seperti Galungan yang hingga saat ini masih dipraktekkan di Bali dan Lombok.

Demikian juga *śasana* adalah *tattwa* yang diperagakan/ dilaksanakan. Pemahaman *tattwa* idealnya tercermin dalam *śasana*. Untuk mendapatkan atau maju dalam kesucian lahir-bathin maka jawabannya adalah melaksanakan *śasana*. Melaksanakan *śasana* tidak perlu kepintaran, yang diperlukan adalah ia yang tekun mengusahakan kesucian dengan hidup berdisiplin, sederhana dan memuja Tuhan. Kesederhaaan itulah yang selalu diusahakan. Kesederhanaan adalah mahkota seorang yang tekun melaksanakan *śasana*, terlebih lagi seorang *dwijati*. Seorang *dwi jati* dapat runtuh kesuciannya karena melanggar *śasana*. *Tattwa* adalah ajaran etika, berperilaku sesuai dengan *swadharma*. *Śasana* adalah batas (*wates*) perilaku, *tattwa* adalah hakikat, *Upacara* adalah bentuk nyata *tattwa*. *Śasana* memungkinkan seorang *dwijati* bisa memilih begitu banyak pilihan-pilihan perilaku yang dapat meningkatkan mutu rohani. Dengan *śasana* seorang *dwijati* diberikan jalan yang pasti, mulus menuju kebahagiaan rohani (*anandam*). *Śasana* seperti termuat

dalam sejumlah teks *śasana*, misalnya ***Śiwa Śasana,*** adalah rel untuk mencapai kesucian seorang yang mengabdikan dirinya di jalan kesucian dan kemurnian. Dengan *śasana* seorang *dwijati* dihantar menuju *Śiwaloka*. Sebaliknya jika seorang *dwijati nilar śasana*, maka ia akan membawa dan menjebloskannya ke *neraka*. Bukan itu saja, peradaban bangsa akan merosot.

Tuntutan dunia global yang mengedepankan rasionalitas dan pragmatisme, jika tidak dicermati dengan intens—akan dapat mengalihkan perhatian para *dwijati* dari upaya-upaya meningkatkan kesuciannya. Ada semacam tuntutan dari sebagian umat Hindu agar para *dwijati* ini lebih egaliter, merakyat dan responsif terhadap isu-isu lokal, nasional dan global seperti dilakukan oleh pendeta-pendeta dari agama lain.

Śasana dijabarkan dari *tattwa*. Inti sari *śasana* adalah *tattwa*. Ajaran *śasana* ini diperlukan sekali di dalam pergaulan, interaksi kita di tengah-tengah masyarakat yang pluralistik. *Swadharma* yang dilakoni seseorang yang membedakan dirinya dari orang lain, karena melaksanakan *śasana* yang berlaku di dalam *swadharma*-nya. Jika ada seseorang *nilar śasana*, maka runtuhlah kehormatan, harga dirinya di masyarakat. Jika *śasana rĕbah*, maka *upacāra/ upakāra* juga *rĕbah*. Jadi, *nirdon upakāra bantĕn* yang dibuat dalam suatu *yajña* jika tidak sesuai dengan *śasana*. Misalnya jika diajarkan dalam ajaran *śasana asuci lakṣaṇa* (*śauca*) sebagai bagian *Niyama Brata*, maka ketika membuat *bantĕn/upakāra* juga agar memperhatikan kesucian, kebersihan ini. Oleh karena itu, *pengayah* yang membuat *bantĕn*, antara lain harus mandi dulu, yang datang bulan tidak boleh *ngayah*, tempat membuat atau *nanding bantĕn* di tempat suci, saat *ngayah* dilarang berfikiran dan berkata-kata kotor, dan sebagainya. Jika ada anjing atau binatang lain berkeliaran atau menganggu di tempat *upacāra*, tidak boleh dipukul atau apalagi dibunuh. Masih banyak lagi pantangan-pantangan yang patut diperhatikan oleh semua warga yang

Dipindai dengan CamScanner

melaksanakan *yajña* tersebut. Jauh-jauh hari sudah dilakukan ketetapan hati untuk melaksanakan atau membangun *yajña*. Maka semua orang yang akan terlibat di dalamnya sudah mempersiapkan diri menjaga *dharma*, kesucian, dan kemurnian. *Yaśa* dan kerthi merupakan bentuk pengendalian diri yang sesungguhnya adalah penjabaran ajaran *suśila*. Jika ini dilanggar, secara fisik memang berbentuk *bantĕn* atau *yantra-yantra* lain namun kualitas kesuciannya masih diragukan.

Diagram 2 : Posisi *Tattwa, Śasana* dan *Upacāra* dalam *Ajaran Śiwa-Buddha*



Konsep Emanasi, Dewa-dewa dan Maṇḍala

Pada awalnya Buddhisme tidak mengenal konsep dewa/ dewi apalagi Tuhan. Buddha menolak eksistensi Tuhan. Setelah Buddha Gautama wafat konsep ini dikembangkan setelah kelompok pengikut ajaran Buddha pecah menjadi dua, yaitu *Hīnayāna* (*Therawada*) dan *Mahāyāna*. *Mahāyāna*, kelompok yang lebih progresif dan dinamis mengembangkan konsep dewa yang kelihatan sama dengan konsep-konsep agama Hindu sehingga nampak tidak ada perbedaan yang jauh antara agama Hindu dan agama Buddha *Mahāyāna*; sementara *Hīnayāna* lebih ortodoks. Namun, jika dicermati lebih jauh lagi, ternyata konsep dewa-dewa pada kedua agama ini berbeda. Dalam kedua agama ini ada dewa yang menempati posisi utama atau tertinggi di antara dewa-dewa lainnya atau ada strata kewenangan di kalangan para dewa. Dewa-dewa selain dewa utama dikategorikan sebagai dewa pendamping sebagai aspek-aspeknya. Di dalam agama Hindu, dewa-dewa dipersonifikasikan sebagai kekuatan yang mempunyai sifat-sifat seperti manusia atau melambangkan suatu konsep tertentu. Konsep dewa seperti ini bermula dari zaman purāna dimana dewa-dewa dipersonifikasikan layaknya manusia yang mempunyai keinginan, karakter, istri, anak dan oleh kerenanya dibuatkan tempat/rumah berupa tempat-tempat suci pemujaan, seperti mandir, kuil, dan sebagainya dan pada hari-hari tertentu disuguhkan persembahan, dimandikan, didandani dikenal dengan istilah *'abhiśeka'*. Kepadanya dimohonkan anugrah untuk membantu kehidupan manusia. Dewa-dewa yang lebih rendah posisinya mempunyai hubungan kekrabatan yang jelas, misalnya antara ayah dengan anak, antara raja dengan anak buahnya, antara suami dengan istri, dan lain-lain. Contoh hubungan antara Śiwa dengan Gaṇesa atau Gaṇapati adalah hubungan antara ayah dengan anak; hubungan antara Śiwa dengan Parwatī atau Durgā adalah hubungan suami

Dipindai dengan CamScanner

"istri", dan lain-lain. Dari pada istilah "istri" di sini lebih tepat digunakan istilah "*śakti*" (artinya kekuatan).

Dalam agama Buddha tokoh-tokoh utama bukanlah sebuah tokoh mitos dengan ceritanya, melainkan semata-mata lambang dari suatu konsep tertentu. Konsep-konsep metafisika ajaran Buddha diwujudkan ke dalam konsep dewa-dewa, sehingga dewa-dewa di sini bukanlah dewa yang bersifat permanen, personal. Tokoh-tokoh yang ada di bawah dewa utama adalah perwujudan yang lebih rendah atau emanasi dari dewa utamanya. Hubungannya bukanlah atas dasar kekrabatan, melainkan suatu lambang yang mewakili suatu konsep/prinsip. 'Emanasi' artinya 'memancarkan'. Emanasi adalah perwujudan konsep yang paling abstrak menjadi yang lebih bisa dipahami oleh manusia. Proses emanasi ini dilakukan untuk lebih mengkonkritkan konsep-konsep absrak yang tidak mampu dijamah oleh pikiran maupun perasaan manusia. Konsep *śūnya*, misalnya sebagai konsep tertinggi yang bukan positif, bukan negatif dan bukan pula di antara keduanya atau gabungan kedua positif negatif diemanisasikan menjadi *śūnyatā*. Dengan pembentukan kata '*śūnya*' menjadi '*śūnyatā*' sebuah konsep yang sangat abstrak tersebut dicoba dipahami sebagai subuah entitas yang mempunyai status otologis sehingga dapat dijadikan titik awal maupun titik akhir di dalam pendakian spiritual pemeluk ajaran Buddha. Proses emanasi tersebut dapat digambarkan sebagai berikut: *Nirvāṇa* adalah konsep tertinggi ajaran Buddha, tujuan dari semua ajaran Buddha. '*Nirvāṇa*' artinya 'terhempas habis', 'tidak ada apa-apa tersisa', 'tidak jiwa tidak juga non jiwa, tidak juga gabungan keduanya, atau tidak juga di antara keduanya'. Konsep ini lebih sulit dipahami dari konsep *Brahmān* tersebut adalah satu-satunya Realitas Tertinggi, riil, absolut, asal mula dari segalanya, tempat akhir kembalinya

segalanya, spiritual, sumber kebenaran, kebahagiaan dan kebebasan. Hanya Brahmān yang mempunyai status otologis secara spiritual oleh karena itu Ia riil (*sat*). Selain Brahmān segala isinya tidak riil (*asat*) alias *māyā* (ilusi) termasuk dunia dengan segala isinya. Oleh karena konsep ini sangat abstrak berada di luar jangkauan akal manusia, maka konsep ini dikonkretkan menjadi "*śūnyatā*". Pembentukan kata '*śūnya*' menjadi '*śūnyatā*' mengindikasikan bahwa umat Buddha mencoba menjamah hal ini walaupun masih juga sangat abstrak-agar lebih dekat dengan pikiran dan perasaannnya. "*Nirvāṇa*" dipositifkan dengan istilah "*śūnyatā*". Akhiran '*-ta*' digunakan untuk membentuk kata benda abstrak (misalnya '*keśūnyātan*').

Sementara itu, *śūnyavāda* adalah landasan filsafat *Madhyamika* di dalam Buddha *Mahāyāna* yang membangun sebuah doktrin *pudgala* dan *dharma-nairatmaya* yang mengajarkan bahwa tidak ada yang riil, karena setiap benda bebas dari hakikat "dalam" dan independen. Setiap penampakkan bersifat kondisional, dan oleh karena itu ia berada di dalam bentuk yang bukan sebenarnya (*aropita*) dan bukan dalam bentuknya sendiri (*svarūpa*). Ia adalah *grahyagrahakabhavarahita* atau ditandai oleh absennya hubungan subjek-objek. Doktrin *śūnyavāda* ini dengan demikian berimplikasi pada penolakan atas semua jenis imposisi (*sarvaropanirakriya*) dan menyatakan apa saja yang eksternal atau internal, yang nampak sebagai mengada, adalah sebagai sesuatu yang tidak riil seperti halnya bayangan sebuah kota di langit (*gandharva-nāgara*)[2]. *Śūnyavāda* dikenal juga dengan nama Madhyamika. Filsafat ini dibangun oleh Nāgārjuna yang berpendapat bahwa wacana-wacana Buddha bergantung pada dua jenis kebenaran, yaitu kebenaran konvensional yang berhubungan dengan penerima dan yang diterima - subjek dan objek-dan kedua kebenaran absolut dimana perbedaan sesungguhnya tanpa makna

Dipindai dengan CamScanner

(*meaningless*). Semua objek fenomenal sesungguhnya non eksis, impresi-impresi mental adalah salah dan ilusi, dan apa yang kelihatannya ada hanyalah ada seperti yang diterima oleh orang-orang bodoh karena mereka dililit oleh kebodohan (*avidya*). Satu-satunya kebenaran non ilusi adalah *nirvaṇa* yang merupakan komprehensi atas *śūnya*[3].

Dari sini diemanasikan lagi menjadi *Dhyāni Buddha*, yaitu dalam wujud *Pañca Tathāgata* yang selanjutkan dipersonifikasikan sebagai dewa-dewa yang mempunyai karakter dan atribut dan posisi tertentu di dalam sistem *maṇdala*. Secara ikonografis, masing-masing dewa di dalam *Pañca Tathāgata* digambarkan mempunyai karakter, sikap tangan, atribut, *bija akṣara* dan posisi tertentu di dalam *maṇdala*. Melalui konsepsi *Pañca Tathāgata* ini sekarang ajaran Buddha bisa ditempatkan atau dipahami di dalam konsep ruang dan waktu. Dari *Dhyāni Buddha* diemanasikan lagi menjadi *Dhyāni Boddhisatwa;* dari *Dhyāni Boddhisattwa* diemanasikan lagi menjadi *Boddhisattwa*. *Boddhisattwa* ini adalah Buddha yang berbentuk manusai yang mengajarkan ajaran-ajaran Buddha kepada umat manusia dan menuntunnya mencapai *Nirvāṇa*. Menurut tradisi Buddhisme di Tibet, para Lama diyakini sebagai *Boddhisattwa;* di Jepang Niciren dianggap sebagai perwujudan *Boddhisattwa*.

Boddhisattwa artinya berbadankan *'buddhi'*. *Boddhisatwa* adalah penolong umat manusia yang ada di dalam mazab *Mahāyāna*, sementara di dalam *Hīnayāna* disebut *arhat*. Dalam *Hīnayāna* diajarkan *Atma Dewa Bhavo*, tolonglah dirimu sendiri. Namun, di dalam ajaran *Mahāyāna*, perlu ada penolong dan beliaulah disebut *Boddhisattwa*. Seorang yang sudah mencapai *Boddhisattwa* tidak mau mencapai *Nirvaṇa* sendiri — walaupun ia sudah pantas— masih aktif hidup di dunia ini untuk menolong umat lain agar bisa mencapai *Nirvaṇa*. Dengan konsep ini, agama

Dipindai dengan CamScanner

sebuah kehidupan yang mengikuti hukum asal mula bergantung (Pratītya-samutpāda).[6] Sesuatu yang eksis bergantung dengan yang lain.

Percampuran dari kedua elemen ini disebut adwaya. Kondisi ini bagaikan garam yang telah mencair di dalam air yang menghilangkan dualisme dan berubah menjadi non dualisme. Selanjutnya hal ini di dalam *Wajrāyaṇa* diemanasikan menjadi dewa-dewa: *Ādi Buddha* dan *Prajña*. Dengan demikian kedua dewa ini adalah perwujudan *śūnyatā* dan *karuṇa*. Hubungan ini — dalam sejumlah teks — dijelaskan sebagai hubungan cinta kasih (*sahajam prema*) yang sangat alamiah. *Yuganaddha* (hubungan konjugasi) ini kemudian disebut *advaya*, ia adalah *Boddhi-citta*, ia adalah Dharmakāya[7] .

Dengan demikian dapat dikatakan bahwa di dalam Wajrāyaṇa, Adi Buddha (dalam teks **Sang Hyang Kamahāyānikan** disebut Bhaṭara Buddha sementara *śakti*-nya disebut Bhaṭari Prajñapāramitā) dipandang sebagai dewa tertinggi dan juga sebagai penyebab munculnya lima *Dhyāni Buddha*. Sementara Prajñapāramitā adalah aspek *śakti*-nya, aspek dinamik. Walaupun disebutkan sebagai dua aspek: *Bhaṭara Buddha* dan *Bhaṭari Prajñapāramitā*, namun secara esensial beliau adalah satu. Ke-satu-annya sebagai dewa kosmik, beliau disebut *Bhaṭara Dwirupa*, beliau tanpa awal, tanpa akhir. Beliau disebut *Dharmakāya*. Dengan memandang manifestasinya, *Bhaṭara Buddha* mempunyai perwujudannya *Bhaṭara Ratnatraya* (tiga permata) dan lima *Tathāgata*. *Bhaṭara Ratnatraya* mengambil wujud wujud tiga dewa serangkai: *Buddha*, *Lokeśvara* dan *Bajrapanī* (*Wajrapani*). Lima *Tathāgata* adalah: *Wairocana*, *Akṣobhya*, *Ratna-sambhāva*, *Amitabha* dan *Amoghaśiddhi*[8] . Di dalam *maṇdala* masing-masing menempati posisi dan sikap tangan (*mudrā*) tertentu.

Sampai di sini dapat diungkapkan bahwa ada paralelisme

dalam kedua ajaran agama ini mengenai prinsip *śakti*. *Ādi Buddha* dan *Prajñapāramitā* di dalam *Wajrāyaṇa* mempunyai persamaan konsep dengan konsep Śiwa dan Śakti (Parwatī) di dalam agama Hindu (Śaiwaisme). Konsep ini secara teknis disebut *Ardhanaraiśvara-mūrti*. Di sini Śiwa sendiri adalah Yang Maha Laki dan Śakti-nya adalah aktif, sebuah kekuatan dinamis untuk pembebaskan jiwa-jiwa dari belenggu karena *karma-karma*-nya. Di sini nampak konsep dualitas dan non dualitas. Penunggalan antara dua aspek yang berbeda ini senantisa menjadi tujuan dari setiap penganut ajaran ini.

Di dalam Wajrāyaṇa juga dikatakan bahwa *Ādi Buddha* adalah murni dan secara hakikat beliau pasif. Inspirasi religius diambil dari Śakti-nya disebut *karuṇa*. Ini merupakan emosi aktif dari karuṇa yang bertugas sebagai kekuatan dinamik untuk realisasi tujuan tertinggi.

Kedua aspek yang dimiliki oleh kedua agama ini adalah positif dan negatif (*niwṛtti* dan *prawṛttī*), kekuatan statis dan dinamis. Di dalam Hinduisme, kedua konsep ini direpresentasikan melalui konsep Śiwa dan *Śakti*-nya; di dalam Buddhisme melalui śūnyatā dan karuṇa. Lebih lanjut di dalam Hindu Tantra, *Śiwa-Śakti* dimanifestasikan dalam dunia material di dalam bentuk laki-laki dan perempuan. Keduanya mengusahakan tercapainya penyatuan antara kedua aspek tersebut dan realisasi dari hakikat non dualitas jiwa dan bukan jiwa. Kondisi yang sama di dalam tataran teologi antara kedua agama ini terkenal dengan ungkapan "ya Buddha ya Śiwa", artinya tidak ada perbedaan apakah seorang penganut ajaran Śiwa atau Buddha, karena pada hakikatnya adalah tunggal

Baik di dalam agama Hindu maupun Buddha tokoh-tokoh dewa tersebut dipersonifikasikan, diwujudkan secara visual atau diarcakan dan ditempatkan dalam suatu ruang atau *maṇdala* dengan

Dipindai dengan CamScanner

posisi tertentu sebagai penjabaran dari konsep-konsep penting ajaran-ajarannya. Ajaran *Śiwa Siddhānta* yang berkembang di India Selatan, Jawa dan dilanjutkan di Bali sangat memperhatikan konsep ruang (*maṇdala*) dan waktu (*kāla*). Dalam konsep ruang ada posisi Timur, Selatan, Barat, Utara, Timur Laut, Tenggara, Barat Daya , Barat Laut dan tengah (zenith). Dengan kata lain ada konsep *dik* dan *widik* dan *wiśwa* (tengah-tengah). Dewa-dewa tersebut ditempatkan pada titik-titik yang sesuai. Konsep Dewata *Nawasaṅgha* dengan jelas memperlihatkan dewa-dewa dengan posisinya, baik yang ada di Jawa dan Bali. Demikian juga dalam konsep waktu ada konsep masa lalu (*atīta*), sekarang (*nagata*) dan yang akan datang (*wartamana*). Konsep ini berlaku juga di dalam Buddha *Mahāyāna*.

'*Maṇdala*' artinya 'wilayah', 'areal'. *Maṇdala* adalah representasi kosmos yang konsentrik dan simetrik dimana di tengah-tengah adalah titik sentral kemudian diikuti dengan lingkaran pertama, kedua, ketiga, dan seterusnya dengan bentuk semakin mengecil. Dewa-dewa ditempatkan dalam bentuk dan susunan dewa-dewa/lambang-lambanganya. Dewa ditempatkan di titik sentral adalah *Wajradhara* sebagai nama lain *Ādhi Buddha*. Candi Barabudur dengan demikian adalah sebuah representasi konsep *maṇdala* seperti pernah diungkapkan oleh Sutterheim (1960). Dewa yang di tengah-tengah adalah representasi *śūnyatā*.

Di dalam agama Buddha *Mahāyāna* konsep *maṇdala* ini dikembangkan sebagai akibat proses emanasi yang dilakukan untuk lebih mengkonkretkan ajaran-ajaran Buddha yang sangat abstrak. *Maṇdala* kemudian dibagai menjadi lima arah: Timur, Selatan, Barata, Utara dan Tengah. Masing-masing titik arah mata angin ini ditempatkan dewa-dewa *Pañca Tathāgata*. Di dalam *maṇdala* ini, maka *Ādi Buddha* disebut *Wajradhara* ditempatkan di tengah-tengah sebagai pusat kekuatan dewa-dewa. Secara ikonografis

...nya diwujudkan dengan arca yang lebih besar atau lebih tinggi ...ndingkan dengan empat lainnya. Di tengah-tengah juga bisa ...mpatkan bentuk lain, seperti Mañjuśrī atau Mañjuwak maupun ...ga difungsikan sebagai *Wajradhara*. Mañjuśrī adalah Dewi Ilmu ...getahuan; *Avaloketeśvara* dewa kasih sayang. Di sini muncul ...ga nama *Prajñapāramitā* sebagai dewi ilmu pengetahuan. Ini juga ...sering dipasangkan dengan *Wajradhara* sebagai *śakti*-nya. Di dalam ...alisi Tibet ini diistilahkan dengan *yab* dan *yum*. Di dalam tradisi ...ina disebut *Yang* dan *Ying*. Hal ini dilakukan karena ada ...inginan untuk memuja atau menghadirkan dewa tertentu oleh ...emujanya. Konsep ini disebut *Iṣṭa Dewata* yang juga ada di dalam ...agama Hindu. 'Wajra' dalam hal ini berarti 'permata[9] yang paling ...keras', yaitu kekuatan spiritual untuk mencapai pertemuan dengan ...śūnyatā, maka kekuatan tertinggi diberikan atribut *wajra* dan ...ghaṇṭa. Sebagai bermakna senjata 'petir' (*wajra*) bentuknya mirip ...tombak tetapi tangkainya pendek. Ujung dan pangkalnya berbentuk ...tajaman tiga. *Ghaṇṭa* diasosiasikan dengan ajakan, panggilan. Kedua senjata ini dipegang oleh masing-masing tangan dengan posisi silang di depan dada. Dari kata '*wajra*' ini muncul terminologi Buddhistik lain, antara lain: *wajradhara, wajrasatwa,* wajragantha, *wajradhātu*, atau *Wajrāyaṇa*. Menurut Edi Sedyawati di dalam *maṇdala* ada *Wajradhara*, ada "*Boddhisattwa* besar". Hal ini diketahui dalam kitab ***Niṣpannayogavali,*** yaitu kitab yang memuat rincian *maṇdala* dengan dewa-dewanya. Kitab penting ini ditulis oleh pendeta Abhayakaragupta pada akhir abad ke-11 dan awal abad ke-12. Pendeta ini diduga sebagai 'Mahaguru' yang mengajar di biara Wikramaśīla, sebuah pusat pendidikan agama Buddha yang didirikan oleh raja Dharmapala pada sekitar tahun 750-800 Masehi di India. Ada juga "kelompok arca kecil" yang selalu berada di empat mata angin (kelompok penjaga gerbang bentuk dewa-dewa membawa pasa, angkusa, *ghaṇṭa*). Ini simbul

Dipindai dengan CamScanner

pengikat. Di Indonesia arca-arca kelompok kecil ini ditemukan di Nganjuk, Kunti (Ponorogo), Jawa Timur, dan Solocolo, Klaten, Jawa Tengah. Dewa-dewa ini juga dapat disimbulkan dengan bija *mantra* atau *mudrā* disamping arca-arca. Setiap dewata di dalam Mahāyāna dan juga Śiwa mempunyai *bija mantra* tertentu.[10] Dengan kuatnya pengaruh *Tantra* pada kedua agama ini, maka dewa-dewa sebagai wujud emanasi konsep yang abstrak disimbulkan dengan *bija mantra* ditempatkan di dalam tubuh manusia menurut posisi atau tempat-tempat sesuai. Tubuh manusia adalah miniatur alam semesta, sehingga secara esensial tidak ada perbedaan antara elemen-elemen pembentuk alam semesta (makrokosmos) dengan tubuh manusia (mikrokosmos). Menurut pandangan *Tantra* yang telah banyak mempengaruhi Śiwa dan Buddha tubuh adalah alat atau *sādhanā* untuk mencapai *mokṣa*. Tubuh disebut sebagai *yantra* terbaik, disamping terbuat dari materi-materi lain. Badan terbentuk oleh *swara* yang selanjutkan direpresentasikan melalui *akṣara* (seperti akṣara suci *bija mantra*). Di dalam badan juga istananya para dewa. Yoga Tantra sebagai jalan pembebasan memanfaatkan tubuh dengan dewa-dewa dan *bija mantra*-nya. Olah nafas masuk, menahan nafas dan menghembuskan secara perlahan ke luar merupakan cara menghidupkan kekuatan-kekuatan dewa-dewa *pĕngidĕr-idĕran* di dalam tubuh sehingga memunculkan kekuatan melalui *cakra-cakra kuṇdalinī*.

4. Tri Mūrti dan Tri Ratna

Parama Śiwa, Tuhan Tertinggi, direpresentasikan secara mistik dengan suku kata *Oṁ*. Suku kata suci ini terbentuk oleh tiga akṣara, yaitu A + U + M dalam tiga aspeknya sebagai pencipta direperesentasikan dengan *akṣara* A (*utphati*), sebagai pemelihara direpresentasikan dengan akṣara U (*sthiti*), dan sebagai *pemrĕliṇa*

direpresentasikan dengan huruf M (*praliṇa*). Dewa-dewa yang mewakilinya atas tiga proses kosmis ini adalah Brahma, Wiṣṇu dan Śiwa. Konsep ini dikenal dengan Tri Mūrti: Brahma, Wiṣṇu, Śiwa direpresentasikan masing-masing dengan *akṣara* A, U, M. Di dalam agama Buddha disebut Tri Ratna. Secara totalitas Parameśvara direpresentasikan dengan akṣara suci OM. Akṣara ini disebut *Triaksara Mantra*, yaitu inti dari semua mantra yang biasanya diucapkan untuk memulai pengucapan mantra-mantra lain. *Triaksara Mantra* sangat disucikan oleh pendeta dan umat Hindu secara menyeluruh.

Mantra untuk menghadirkan Tri Mūrti sebagai berikut:

"Om am Brahmāne namah
Om um Viṣṇave namah
Om mam Īśvaraya namah"

Konsep Tri Mūrti diungkapkan dalam mantra disebut "Tri Samaya". Mantra ini merupakan bagian dalam "Surat Panugrahan" yang diturunkan oleh seorang *pedanda* atau *guru* kepada *sisya*/muridnya yang akan menjadi pendeta. Kat Angelino (1928) telah menerbitkan mantra ini dalam bukunya berjudul "*Mudrās auf* Bali"[11].

Dipindai dengan CamScanner

Tabel 12 : Posisi Mantra dalam Tri Mūrti

	Om	
Kanih sreyasan pawak		
	Sang hyang Jagatkarana	
Um	*Mam*	*Am*
Wiṣṇu	Īśwara	Brahma
Tikta	tuli	hrdi
Urip	susumna	atma
Pinggalam	parokning	Idi (?) (ida)
Su	Surya	jagra
Sapta (supta?)	candra	pada
Pada		surya
Candra		
	Iki sang Hyang Tri Samaya "Tri Samaya"	
	Ka-aiśvaryyan	

Akṣara suci *Om* adalah simbul Parameśwara atau Mahadewa. Ia adalah tertinggi dan penyebab alam semesta, Jagat Karana. Suku kata lainnya *Um, Mam, Am* dengan dewa-dewa masing-masing Wiṣṇu, Īśwara dan Brahma mencerminkan aspek-aspek berbeda dari Yang Tunggal.

Makna dari kata-kata yang mengikuti masing-masing dewa sebagai berikut: Dikatakan bahwa Wiṣṇu bersemayam di dalam hati yang diindikasikan dengan *tikta. Tikta* artinya pahit. Cairan hati juga pahit dan kuning. Jadi, Wiṣṇu diwakili dengan warna kuning.

Kemudian berikutnya Īśwara, tempatnya di dalam *susumna* (aorta), pakaiannya putih. Dengan memperhatikan indikasi dari

matahari dan bulan disebutkan di dalam teks kita dapat menduga bahwa kemungkinan ini termasuk ke dalam Īśwara.

Akhirnya, Brahma yang tinggal di dalam jantung. Warna yang sering diasosiasikan dengan benda ini adalah jingga. Mantra mengatakan bahwa *Tri Samaya* adalah nama lain *Tri Mūrti.*[12]

Konsep Tri Mūrti dengan Śiwa sebagai dewa utama tidak saja dapat ditemukan di dalam teks-teks kesuśastraan Hindu di Indonesia, namun juga di sejumlah kuil, candi atau pura-pura di Jawa dan Bali. Sebagai contoh penting di Jawa Tengah adalah candi Prambanan. Patung Tri Mūrti ditempatkan di bagian dalam candi dengan konsep Tri Mūrti: Śiwa letaknya di tengah-tengah, di sebelah kirinya adalah Wiṣṇu dan di sebelah kanannya Brahma. Di sini terdapat enam bangunan dalam dua leret pada masing-masing. Yang terbesar adalah Śiwa dan yang lebih kecil adalah Wiṣṇu dan Brahma.

Secara arkeologis Tri Mūrti ditemukan di dalam praśasti Tuk Mas di Jawa Tengah, yakni di desa Dakawu di lereng Utara Gunung Merbabu. Praśasti batu karang tanpa berangka tahun ini berasal dari periode antara abad ke-6 dan ke-7 Masehi (de Casparis dalam Rahardjo, 2002: 198). Pemujaan Dewa Tri Mūrti nampaknya berlanjut hingga abad ke-8. Petunjuk mengenai ini dapat dilihat di dinding-dinding candi Śrīkandi dan Sembodro di dataran tinggi Dieng (sekitar 650-800 Masehi). Pada dinding Selatan terdapat relief Brahma, dinding Timur relief Śiwa dan dinding Utara relief Wiṣṇu (Wirjosuparto, 1957:43-45; Soekmono 1979:472; 1990:68 dalam Rahardjo, 2002:198-199).

Dewa-dewa Tri Mūrti ada di candi Loro Jonggrang (856 Masehi). Dewa Wiṣṇu di Utara dan Brahma di Selatan, Dewa Śiwa di tengah dan ditempatkan di candi induk yang paling besar. Namun ketiganya ditempatkan pada satu bangunan tersendiri. Disamping candi Loro Jonggrang, terdapat satu bangunan lagi yang

Dipindai dengan CamScanner

dicurigai dibangun dengan komposisi serupa, yakni candi Banon. Sayang bentuk aslinya tidak ada lagi. Di tempat inilah dijumpai ketiga arca Tri Mūrti yang dipahat sangat halus.[13]

Pada era Jawa Timur, pengarcaan Tri Mūrti jarang ditempatkan dalam satu kelompok atau bangunan. Di wilayah ini cendrung sendiri-sendiri. Namun di dalam data-data praśasti dewa-dewa Tri Mūrti sering disebutkan bersama-sama (bersama dengan kelompok dewa lainnya). Dewa-dewa ini diseru sebagai saksi dalam penetapan suatu *sima*[14] atau dapat memberi kutukan kepada orang-orang yang melanggar ketentuan *sima*. Di antara praśasti-praśasti yang menyebutkan sekaligus ketiga dewa Tri Mūrti adalah Kwak I (879), Wuatan Tija (880), Poh Dulur (890), Rukam (903), Sugih Manek (915), Turen (929), Waharu II (929) dan Terep II (1033).[4]

Di Bali konsep Tri Mūrti diyakini dikembangkan oleh Mpu Kuturan[16] yang datang dari Jawa Timur pada masa pemerintahan raja Udayana. Boleh jati Mpu Kuturan *bhagawānta* raja Udayana; sementara Mpu Bharadah *bhagawānta* Erlangga di Jawa Timur. Adanya pura Kahyangan Tiga, yaitu pura Dalĕm, Puseh dan Bale Agung di desa-desa pakraman di Bali merupakan penjabaran nyata ajaran Tri Mūrti. Dengan konsep ini sekte-sekte disatukan sehingga keharmonisan dan kebahagiaan umat dapat dicapai. Prof. I.G. Putu Phalgunadi pernah mengatakan bahwa Mpu Kuturan adalah Sankaracharya-nya Bali.

Dewa-dewa Tri Mūrti adalah manifestasi Tuhan dengan sifat dan fungsi-fungsinya. Brahma sebagai pencipta (*utpethi*), Wiṣṇu sebagai pemelihara (*sthiti*), dan Śiwa atau Rudra atau Īśwara sebagai pelebur (*praliṇa*) ke sumber asalnya. Alam semesta dengan segala isinya mengalami proses lahir, hidup, mati. Tak seorang pun bisa lepas dari proses siklis ini. Tuhan (Parama Śiwa, Hyang Widhi, Sang Sangkan Paraning Dumadi, Sang Hyang Titah, Sang

ang Licin, dan sebutan lain) dipuja dalam manifestasi-nifestasi tertentu sesuai dengan keinginan pemujanya (*bhakta*). wa-dewa yang dipuja dan ingin dihadirkan saat pemujaan sebut disebut *Iṣṭa Dewata*. Banyaknya sebutan bukanlah cermin theisme. Seperti halnya seseorang mempunyai sebutan lebih i satu, misalnya sebutan di rumah, di kantor, di masyarakat, ma kecil, nama samaran, dan sebagainya bukanlah berarti ngnya banyak, melainkan hanya satu.

Di dalam ajaran Buddha *Mahāyāna*, seperti diperlihatkan di alam sejumlah teks, candi dan arca tiga kekuatan *Ādhi Buddha* isebut *Tri Ratna* : *Ratnatraya*: *Śakyamuni Lokeśwara Bajrapanī* atau *Wairocana*, *Amitābha*, *Akṣobhya atau Wairocana*, *Ratnasambhāwa*, *Amoghasiddhi*. Ketiganya disebut pula: *Buddha*, *Dharma* dan *Sanggha*. Juga merupakan esensi dari *Kāya*, *Wāk* dan *Citta* (*Trikāya*).

5. Mantra

Śabda sesungguhnya adalah Brahmān. Dari sini lahir menjadi *Nāda Brahmān*. Prinsip tertinggi di alam semesta ini ada *śabda* atau suara yang tiada lain adalah Brahmān. Menurut *Vishva Tantra* bahwa *Para Brahmān* itu adalah *Śabda Brahmān* yang substansinya semua adalah *mantra* yang berada di dalam wujud *jīvātman*. Bentuknya sebagian tidak bersuara (*dhvani*), sebagian lagi berakṣara (*varṇa*). Yang tidak berakṣara itu memunculkan yang berakṣara dan itulah aspek yang halus dari *śakti* yang menghidupkan jiwa. Manifestasi *śabda* menjadi wujud kasar (*stula*) tidak bisa terjadi kecuali *śabda* itu ada dalam wujud halus (*sūkṣma*). Mantra merupakan semua aspek dari Brahmān dan seluruh manifestasi *Kuṇdalinī*.

Secara filosofis *śabda* itu adalah *guna* dari *ākāśa* atau ether. Tetapi *sabda* bukanlah produk *ākāśa*, *śabda* memanifestasikan diri

Dipindai dengan CamScanner

di dalam *ākāśa*. Di antariksa gelombang bunyi dihasilkan oleh gerakan-gerakan udara (*wāyu*); karena itu di dalam rongga jiwa atau di dalam rongga tubuh yang menyelubungi *jīwa* gelombang bunyi dihasilkan sesuai dengan gerakan-gerakan *praṇa vāyu* dan proses menarik dan mengeluarkan nafas. *Śabda* mulai muncul di *muladhara* dan dikenal sebagai *śakti* yang memberikan kehidupan kepada jiva. Dia itulah di dalam *muladhara* seperti samar-samar terdengar bergengung indah sekali, mendengungkan suara *dhvani* yang suaranya mirip dengungan kumbang hitam[17]

Di dalam *muladhara* ini pertama-tama muncul bunyi yang teramat lembut yang disebut *para*; berkurang kelembutannya ketika sudah sampai di sanubari yang dikenal dengan *pashyanti*. Ketika mencapai *buddhi*, bunyi itu sudah menjadi lebih kasar lagi dan di sana ia disebut *madhyama*. Akhirnya sampai kepada wujudnya yang sangat kasar, ke luar melalui mulut sebagai *vaikhari*. Perwujudannya dalam bentuk *varṇa* dan *dhvani* merupakan manifestasi *Śakti* yang tiada lain adalah *Paramātma*. *Mantra* dengan perwujudannya sebagai bunyi, *akṣara*, kata-kata atau huruf-huruf yang dikenal sebagai *akṣara* tidak lain adalah *yantra* dari *akṣara* atau Brahmān yang tak termusnahkan (*a-ksara*). Ini hanya bisa diṣadari melalui *sādhanā*, berpuasa *(vrata)*, dan *tapa*.

Kuta Mantra adalah *wija mantra*, misalnya *Hrang, Hring. Sah*, tidak mempunyai arti dalam bahasa sehari-hari. Tetapi mereka yang sudah menerima inisiasi (*dīkṣā*) akan mampu memahami maknanya sebagai perwujudan dewata yang dipuja. *Praṇawa mantra* adalah *OM* yang merupakan intisari dari semua *mantra*.

6. Praṇawa (OM)[18]

Suku kata suci *Om* mempunyai posisi yang maha penting di dalam agama Hindu. Demikian juga secara khusus suku kata suci ini mendapatkan perhatian yang sangat istimewa dalam sistem

...dalam *Śiwagāma*. *Om* adalah simbol Parameśvara atau Mahadewa. ...adalah yang tertinggi dan sebagai penyebab alam semesta, Jagat ...rana. Suku kata suci *Um, Mam, Am* dengan dewa-dewanya ...ṣṇu, Īsvara dan Brahma mencerminkan aspek-aspek yang ...erbeda dari Realitas yang sama dan tunggal, Parama Śiwa.

Jñana Siddhānta[19] membahas secara mendalam Sanghyang ...ngkara ini. *Sang Ongkara* disebut juga sebagai *Praṇawa, Wiśwa, ...ihosa, Ekakṣara, Tumburu-Tryakṣarangga*. Ada juga menyebutkan ...ama *Ongkāra Mĕrta, Ongkāra Jñana, Ongkāra Agni*, dan *Ongkāra ...Bhuta Pratiṣtha* yang digunakan oleh pendeta di dalam muput ...yajña.[20] *Ongkāra* disebutkan sebagai asal mula dunia beserta segala ...isinya. *Ongkāra* dihias oleh *ardha-chandra-wiṇdu-nāda*. Ia menjadi ...tiga, yaitu ardhacandra, wiṇdu nāda. Ketiga-tiganya disebut *śāstra ...āmśa*, disebut juga sebagai penyebab adanya dunia ini *(sira ...panangkan ing rāt kabeh)*.

Disebutkan juga *Sanghyang Sapta Ongkāra* bahwa ia ...bagaikan api yang menyala terus-menetus yang dapat membakar ...segala kotoran pikiran manusia. *Sapta Ongkāra* terkait dengan *Sapta ...Ātma, Sapta Dewata, Sapta Pada*. *Sapta Ongkāra* adalah kombinasi ...dari Sapta Ātma dan sapta *Dewata* bersama ketujuh tahap sampai ...ke warna-warni dan tempat di dalam tubuh manusia. *Sanghyang ...Ongkara* jika ditempatkan di dalam badan dan tubuh, nampak seperti dalam tabel berikut.

Dipindai dengan CamScanner

Tabel 13: Posisi Ongkara di dalam badan dan di dalam tubuh

No	Di badan	Bagian-bagian Ongkara	Di dalam tubuh
1	dada	okara	paru-paru
2	lengan	ardha candra	limpa
3	kepala	wiṇdu	hati
4	rambut	Nāda	empedu
5		matra, asal okara	jantung

Sementara teks ***Bhuana Kośa*** (XI.16) menyuratkan bahwa *Ukāra* lenyap di dalam *Akāra*, *Akāra* lenyap di dalam *Mākara*, *Makara* lenyap di dalam *Ardhacandra*, *Ardhacandra* lenyap di dalam *Windhu*, *Windhu* lenyap di dalam *Nāda*. Dari *Nāda* muncullah *Wiṇdhu*, dari *Windhu* mucullah *Ardhacandra*, dari *Ardhacandra* muncullah alam semesta. Ketika pertemuan antara kekuatan *Śiwa Tattwa* dan *Maya Tattwa* bertemu dalam wujud *sekala-niṣkala*, dan sehingga Śiwa mempunyai kekuatan (*Śakti*), maka Śiwa mempunyai kekuatan dan kemahakuasaan yang disebut *Caduśakti* dan *Aṣṭa aiśwarya* untuk menciptakan dunia dengan segala isinya, dari yang paling halus hingga kasar.

Yang disebut *Praṇawa* adalah proses lenyapnya *Okāra* (dunia seluruhnya) ke dalam *Ardhacandra*, *Ardhacandra* ke dalam *Wiṇdhu*, *Wiṇdhu* ke dalam *Nāda*, dan *Nāda* ke dalam *Niṣkala*. Demikianlah perputaran *Uttpati*, *Shtiti*, *Praliṇa* itu berulang menurut hukum kesemestaan alam.

Śiwa dilambangkan dengan *Ongkāra*, sementara Buddha dengan *Hrih*. Di pura Agung Besakih, *Ongkāra* divisualkan ke dalam dua *pĕlinggih* disebut Bale Ongkāra terletak di sebelah kanan dan kiri *pĕmĕdal* agung menuju areal *Padma Tiga*. Bale inti bertiang satu dengan bentuk atap berbetuk bundar kerucut dengan

...an ijuk. Bale ini di masyarakat dikenal dengan nama *Bale ...ar-andir*. Bale semacam ini hanya ada dibangun di pura Agung ...sakih dan di pura Sĕmeru Agung, Senduro, Lumajang, Jawa ...mur[21]

Pūjaparikrama atau *Wedaparikramah* yang dilaksanakan ...egai sebuah pemujaan *Sūrya Sewana* oleh pendeta Śiwa dan ...ddha di Bali menggunakan *Ongkāra* di dalam prakteknya. *Sūrya ...ewana* adalah pemujaan kepada Śiwa dalam wujud Sūrya Aditya. ...alam prosesi membuat *tīrtha* (air suci) pendeta menulis (*nyurat*) *...ngkāra* di permukaan air yang ada di dalam *Śiwamba* dengan menggunakan alang-alang (*kuśa*)[22] . Om merupakan simbol *Triakṣara*: Ang, Ung, Mang yang melambangkan Tri Mūrti: *Brahmā*, Wiṣṇu, Īśvara. Proses *nyurat* di permukaan air disebut *Ongkāra Mĕrta*. Melalui penyuratan ini, pendeta menuntun kekuatan Tuhan disebut Śiwa agar masuk ke dalam air suci, *amṛta* ini untuk digunakan dalam berbagai keperluan *yajña*. Begitu Śiwa masuk ke dalam air ini, air ini menjadi tersucikan dan mempunyai kekuatan spiritual. Śiwa dituntun agar berkenan turun dari kahyangan dan mengambil tempat duduk di atas air di dalam Śiwamba yang telah disucikan melalui peng-*uñcar*-an *mantra*-mantra. Setelah pengucapan dan *nyurat Ongkāra* dilanjutkan dengan pengucapan *Upati Mantra (Utpatti)*, *Astiti (Sthiti)* dan Devapĕrastiṣṭa (Devapṛastiṣṭa). Penempatan dewa di dalam air ini juga diikuti dengan *Kuṭa Mantra*, "*Om Om Paramaśivadityaya namaḥ*".

Ongkāra juga direpresentasikan dalam diri seorang pendeta yang sedang mĕweda.[23] Begitu juga *Śiwa kāraṇa*, seperti *Tri Pada* dengan Śiwamba dan *sĕsirat* di atasnya dalam satu kesatuan dipandang sebagai sebuah *Ongkāra*. Posisi tangan pendeta ketika memegang *ghaṇṭa* (tangan kiri) juga merepresentasikan *Ongkāra*[24] .

Dipindai dengan CamScanner

Tabel 14 : Hubungan Śiwa Karaṇa dan Ongkara

No.	Śiwa Karaṇa	Bagian-bagian Ongkāra
1	Tri Pada	Ardha Candra
2	Śiwamba	Biṇdu
3	Sĕsirat	Nāda

Tangan Kiri Memegang Ghaṇṭa (*Mĕpuja*)[25]

Tabel 15 : Posisi Jari-jari Tangan dalam Memegang Ghaṇṭa.

No.	Tangan	Bagian-bagian Ongkāra
1	Ibu Jari dan Kelingking	Ardha Candra
2	Telunjuk	Nāda
3	Jari Tengah dan Jari Manis	Biṇdu

7. Sapta Ganggā dan Sapta Ongkāra

Kedua pendeta Śiwa dan Buddha di dalam puja-stuti *Sūrya Sewana* menguncarkan pemujaan kepada dewi Ganggā sebagai dewi sungai dan kesuburan. *'Ganggā'* artinya 'mengalir', 'air'. *'Saraswatī'* juga bermakna 'air yang mengalir'. Dalam tradisi Hindu di Bali dikenal beberapa sebutan untuk dewi Ganggā dalam konteks memohon kesucian beliau yang dihadirkan oleh pendeta melalui yoga ke dalam air suci di dalam bejana terletak di hadapan beliau disebut *siwamba*. Prosesi ritual dan yoga ini memerlukan kemampuan *jñana* dan *yoga* yang tinggi untuk menghadirkan kekuatan-kekuatan dewi-dewi sungai suci untuk keperluan penyucian, *amṛta*, vitalitas dalam suatu *yajña*. Ada sejumlah *pūja*

alamatkan kehadapan dewi Ganggā, antara lain *Dwi* ggā, *Tri Ganggā, Catur Ganggā* atau *Pañca Tīrtha, Bhagawān* ggā, *Soma Ganggā, Ṣad Ganggā, Sapta Ganggā* dan *Nawa* ggā. Masing-masing mempunyai maksud tersendiri. Pemujaan rmohonan anugrah kepada dewi Ganggā ini dikenal dengan nggaan.

Eksistensi dewi Saraswatī sebagai dewi sungai menjadi sub ngaan dewi Ganggā. Dalam pengertian ini dewi Saraswatī yang ya di India mendapat kedudukan tertinggi di antara tujuh gai bahkan di antara semua sungai, maka dalam tradisi Hindu Bali menjadi bagian dari pemujaan kehadapan dewi Ganggā. wi Saraswatī, kemudian identik degan dewi Ganggā.

Terhadap kenyataan ini tradisi Hindu di Bali memberikan rsi pemujaan yang lebih besar kehadapan dewi Ganggā mana ka memohon anugrah kesucian lahir bathin. Pemujaan ke hadapan ewi Ganggā yang nampak menonjol kiranya perlu mendapatkan renungan yang lebih dalam. Pemujaan dewi Ganggā ini masuk a dalam sistem filsafat, teologi, etika dan agama Hindu di Bali, ang di dalam bukti-bukti teks maupun praśasti dikenal Śiwa-Buddhāgama. Dengan kenyataan ini pemujaan ini diwarnai oleh karakter ajaran Śiwa yang Śiwaistis dan Buddha yaitu *Wajrāyaṇa*. Salah satu faktor yang menyebakan masuknya pemujaan kepada dewi Ganggā ini ke dalam agama Śiwa di Bali adalah bersumber dari ajaran-ajaran purāṇa dimana dikatakan dewa Śiwa pernah menyangga Dewi Ganggā sehingga Śiwa disebut sebagai Ganggādhara[26] . Nama-nama lain sungai Ganggā adalah *Bagirathi*, Badhra Soma, Gandini, *Kirati, Dewabhuti, Harasekara, Khapaga*. Madakini, dan *Tripathaga* atau *Trisrotah*[27] . Konsep *Linga-Yoni*. Puruṣa Pradhāna juga sebagai landasan masuknya pemujaan dewi Ganggā ini ke dalam agama Hindu di Indonesia.

Pemujaan ke hadapan kekuatan *Sapta Ganggā* ini merupakan

Dipindai dengan CamScanner

kekuatan penyucian dasar dari semua jenis *yajña*. Sebuah yaj
belum dikatakan *puput* sebelum air suci (*tīrtha*) yang dimohonkan
dari kekuatan sungi-sungi suci ini dipercikkan semestinya. Ar
mempunyai kekuatan *utpĕthi* (menciptakan), *sthiti* (memelihara)
dan *pralina* (melebur).

Berikut ini dikutip beberapa *pūja stawa* memohon anugerah
kehadapan Dewi Ganggā.

Catur Ganggā atau Pañca Tīrtha Stawa

Om namaste Bhagawād Gangga, namaste Citalambwapi/
Salilam wimalam toyam, swayambhutīrtha-bhayanam//
Om subhikṣa haṣta-haṣtaya dosa-kilbisa-nacane/
Pawitra su mahā tīrtha Ganggāthapi mahodadhiḥ//
Om Wajrapani Mahā tīrtha, pāpa-cokawinacane/
Nadi-puṣpalaye nityam, nadi tīrtha taya priye//
Om tīrtha-nadi ta kumbhcca, warṇadeha mahātmanām/
Muninām manggalasthañ ca ye wapi ca diwaukasaḥ//

Artinya:

Om, sujud pada-Mu, dewi Ganggā sujud pada-Mu,
Air dingin riak air yang bebas (dari) kotoran,
Tabung air Swayambhu.
Om, memujurkan tangan seseorang atau lainnya,
Engkau (adalah) pelebur dosa dan kotoran.
(Engkau adalah) air suci, penyempurna orang,
Engkau adalah Ganggā dan lautan.
Om, walaupun Egkau memegang panah petir pada tangan-
Mu,
penyuci yang agung, yang melebur dosa dan penderitaan,
sungai tempat yang kekal bagi kembang-kembang,
sungai nan suci, (Engkau adalah) tersayang.

Dengan warna (-Mu) yang ada mengesankan di hati,
sebagai tempat yang memberikan kebahagiaan bagi para
pendeta,
dan (walaupun) Engkau (adalah) dewa penghuni angkasa[28].

Dewī Ganggā yang telah turun dituntun agar bersemayam
ke dalam *Padma Kāmaṇḍalu* dengan memakai *Sapta Tīrtha* atau
Sapta Ganggā dan dengan mempergunakan kembang teratai putih
atau *kalpika*. Pemujaan ini dilakukan dengan penuh konsentrasi,
keheningan dan kesucian membayangkan dewi Ganggā berbentuk
uap halus melayang-layang turun ke dalam *Padma Kāmandanu*.
Dasar *Padma Kāmendanu* dan *Padma Hrĕdaya* dibuat dengan
menguncarkan mantra *Pĕngrĕcah*.

Mantra Sapta Ganggā

Om Am Ganggāyai namaḥ
Om Am Saraswatyai namaḥ
Om Am Sindhawe namaḥ
Om Am Wipaśayai namaḥ
Om Am Kaucikyai namaḥ
Om Am Yamunayai namaḥ
Om Am Sarayawe namaḥ

Artinya:

Om sujud kepada Am, Ganggā.
Om sujud kepada Am, Saraswatī.
Om sujud kepada Am, Sindhu.
Om sujud kepada Am, Wipaśa.
Om sujud kepada Am, Kausiki
Om sujud kepada Am,Yamuna
Om sujud kepada Am, Sarayu[29].

Dipindai dengan CamScanner

Mantra Sapta Ongkāra

Om Am Brahmāne namaḥ
Om Um Wiṣṇuye namaḥ
Om Om Maha Dewaya namaḥ
Om Om Sada Rudraya namaḥ
Om Om Sada Śiwaya namaḥ
Om Om Parama Śiwaya namaḥ

Artinya:

Om sujud kepada Am, Brahmā
Om sujud kepada Um, Wiṣṇu
Om sujud kepada Mam, Īśwara
Om sujud kepada Om, Dewa Yang Agung
Om sujud kepada Om, Sada Rudra
Om sujud kepada Om, Sada Śiwa
Om sujud kepada Om, Parama Śiwa[30].

Mantra Sanghyang Sapta Ongkarā Ātma

Om Om Paramaśiwa Śūnyatma namaḥ
Om Om Sada Śiwa Niṣkalatmane namaḥ
Om Om Sada Rudra Antyatmane namaḥ
Om Om Mahadewa Niratmane namaḥ
Om Mam Īśwara Paratmane namaḥ
Om Um Wiṣṇu Antaratmane namaḥ
Om Am Brahma Atmane namaḥ[31]

Mantra *Sapta Tīrtha* atau *Sapta Ganggā* disebut demikian karena menyebutkan tujuh sungai yang sangat disucikan oleh umat Hindu baik di India maupun di Indonesia (Bali). Dengan mantra

dewi Ganggā dibayangkan dalam bentuk embun turun
layang-layang di awan kemudian turun secara halus dan meresap
suk melalui *Sapta Windhu* (lobang). Secara fisik sungai Ganggā
India berhulu di ketinggian pegunungan Himalaya yang tertutup
alju sepanjang tahun, disebut *Ganggotri*. Dari sumber ini air yang
angat murni, sumber pertama dalam wujud uap halus ini mengalir
run melalui berbagai ketinggian, wilayah hingga ke hilir di teluk
Benggala. Proses mistik turunnya dewī Ganggā dalam prosesi *Arga*
Patra seorang pendeta Śiwa dan Buddha di Bali ke dalam *Padma*
Kāmendalu ini dituntun dengan penguncaran mantra *Sapta*
Ongkāra. *Sapta Ongkāra* juga disebut api upacara yang
dihubungkan dengan tujuh bentuk Atma (*Sapta Atma*), yaitu *Ātma*,
Antarātma, *Paramātma*, *Nirātma*, *Antyātma*, *Niṣkalātma*, dan
Śūnyātma. Ketujuh Ātma ini selalu dihubungkan dengan *Sapta*
Dewata: Brahmā, Wiṣṇu, Īśwara, Mahā Dewa, Rudra (Sada Rudra),
Sadā Śiwa dan Parama Śiwa. Setelah dituntunnya Dewī Ganggā
melalui Sapta Ongkāra, pendeta menguncarkan pemujaan kepada
Dewa Sūrya (Aditya) sebagai *upasakṣi* jalannya ritual *yajña*. *Padma*
Kāmendanu ini adalah dasar atau *sthana* tempat dewi Ganggā akan
dituntun dan ditempatkan. Hubungan *Sapta Ongkara*, *Sapta Ātma*
dan Sapta Ganggā sebagai berikut:

Dipindai dengan CamScanner

Tabel 16 : Hubungan Sapta Ongkāra, Sapta Ātma dan Sapta Ganggā

Sapta Dewata/ Sapta Ongkāra	Sapta Ātma	Sapta Ganggā
Parama Śiwa	Śūnyātma	Ganggā
Sada Śiwa	Niskalātma	Saraswatī
Rudra	Atyātma	Sindhu
Mahādewa	Nirātma	Wipaśa
Īśwara	Paramātma	Kauśiki
Wiṣṇu	Antarātma	Yamuna
Brahmā	Ātma	Sarayu

(Data diolah dari **Stawa Pĕnganggāan**).

Dengan proses mistik ini, maka di hadapan pendeta sekarang sudah bersemayam *Sapta Ganggā* dalam wujud *tīrtha* (air suci). Air suci ini kemudian dipercikkan dulu ke kepala, muka dan badan sang pendeta sebelum dipercikkan kepada bantĕn atau tempat-tempat lainnya dan akhirnya di minum oleh umat. Di sini kita bisa melihat betapa proses penurunan Dewi Ganggā ini memerlukan konsentrasi, kesucian dan *jnana* seorang pendeta melalui kekuatan *yoga*-nya. Seorang pendeta pada dasarnya adalah seorang yogi. Melalui kekuatan *jñāna*, Dewī Ganggā yang sangat gaib itu diturunkan ke dalam air suci (*tīrtha*) yang berada di dalam bejana disebut siwamba. *Tīrtha Sapta Ganggā* ini mempunyai fungsi dan makna yang maha penting di dalam kehidupan umat Hindu sehari-hari. Barangkali atas dasar kenyataan ini agama Hindu di Bali dulu disebut dengan *Āgama Tīrtha*.

Sapta Tīrtha yang dibayangkan secara fisik ada di lingkungan manusia, dapat ditempatkan ke dalam diri manusia (mikrokosmos). Teks **Bhuana Sang Kṣepa**, sebuah teks *tattwa*

bahasa Jawa Kuno memberikan keterangan bahwa tujuh *tīrtha* (*Sapta Tīrtha*) tersebut bersesuaian dengan tempat-tempat tertentu dalam badan manusia. *Tīrtha-tīrtha* tersebut mengalami perubahan dan menjadi bagian atau membentuk tubuh manusia. Inilah ada hubungan yang sangat jelas antara makrokosmos dengan mikrokosmos. Perhatikan tabel berikut.

Tabel 17 : Hubungan Sapta Tīrtha dengan Bagian-bagian Badan

No.	Sapta Tīrtha	Menjadi...
1	Narmada tīrtha	pikiran
2	Sindhu tīrtha	buddhi
3	Ganggā tīrtha	pangkal leher
4	Saraswatī tīrtha	lidah
5	Erawatī tīrtha	mata
6	Sresthanadi tīrtha	telinga
7	Śiwanadi tīrtha	ubun-ubun

(**Bhuana Sang Ksepa**, 100).

Dari uraian di atas nampak paralelisme antara *Bhuana Agung* (makrokosmos) dan Bhuana *Alit* (mikrokosmos). Secara hakikat keduanya sama. Apa saja yang ada di alam ada di dalam tubuh manusia. Ajaran *Tantra* memahami tubuh sebagai media yang diolah melalui yoga.

8. Mantra dan Yantra

Teks **Bhuana Kośa** yang dipandang sebagai teks *tattwa* atau tutur siwaistik tertua di Indonesia menyuratkan keberadaan *arcana*, mudrā, mantra, *kuṭamantra* dan *Praṇawa*. Susunannya adalah dari arcana yang paling luar atau kasat mata terus berproses menuju

Dipindai dengan CamScanner

yang paling dalam atau halus yaitu Praṇawa mantra (OM). Istilah ini menunjukkan bahwa teks-teks yang digolongkan ke dalam genre *tutur* atau *tattwa* sebagai inti ajaran agama Śiwa di Indonesia mendapatkan pengaruh ajaran Tantrāyaṇa. Pengaruh ini tidak hanya terjadi pada tataran *tattwa* atau metafisika tetapi juga *susila* atau etika dan upacāra atau ritual.

Arcana dimaknai sebagai wujud visual ajaran diuraikan di dalam *tattwa* yang mengambil bentuk atau wujud sebagai pusat atau alat bantu konsentrasi pikiran (*manas*) pemujanya. Dalam konteks Bali atau Indonesia *arcana* ini berupa berbagai simbol yang tertuang di dalam *upakāra yajña*, seperti berbagai bentuk bantèn atau *sĕsajen*, arca, simbol-simbol, warna, lukisan, akṣara, diagram, pèlingih, candi, *maṇdala*, dan sebagainya. Semuanya ini berfungsi sebagai alat konsentrasi agar pikiran dapat lebih mudah melakukan pemusatan sekaligus upaya menenangkannya agar mampu merefleksikan Yang Maha Suci. *Arcana* dengan demikian juga adalah *yantra*. Pott menjelaskan '*yantra*' sebagai "*aid*" *or* "*tool*" *specially employed as the name of aids which are used by yogis as aids to meditation, and which can also in many cases be used as receptacles for the Istadevata*"[32]. (alat atau media khusus digunakan sebagai sarana yang digunakan oleh para yogi melakukan meditasi, dan yang juga dalam banyak hal digunakan sebagai sarana memuja *Īśta Dewata*). Dalam prosesi upacāra dalam agama Hindu, *yantra* tersebut adalah tempat dimana Tuhan atau *Īśta Dewata* dimohonkan turun dari kahyangan dan di-*sthana*-kan di sana. Melalui *yantra*-*yantra* itulah dewa-dewa dipuja, dipuji, dimohonkan anugrah, kasih sayang dan sebagainya. Avalon mengatakan bahwa di dalam *Yogini Tantra*, Dewī harus dipuja di dalam *pratima* atau *maṇdala* atau *yantra*. Dinamakan *yantra* karena dapat mencegah timbulnya (*yantratrana*) nafsu, kemarahan dan kekeruhan lain dari jiwa dan mencegah penderitaan yang diakibatkan oleh kekeruhan

jiwa tersebut[33]. Bagi seorang pujangga atau pengarang, mereka *memuja* dan mengagungkan dewi Saraswatī atau dewi Wak menggunakan akṣara atau lontar sebagai *yantra*. Bagi para *bhakta* melakukan pemujaan ke hadapan dewa-dewa, maka *daksina* (*bantĕn dakṣiṇa*) atau *catur* (*bantĕn catur*), misalnya *catur mukha*, *catur niri*, *catur mukti* sebagai *yantra*. Di dalam *bantĕn-bantĕn* maupun bangunan suci tempat men-*sthana*-kan Tuhan (*pĕlinggih*) maka diagram-diagram atau bentuk-bentuk segi empat, segi tiga dan lingkaran dan kombinasi dari bentuk-bentuk sebagai *yantra*. *Yantra* ini sangat diyakini mempunyai nilai mistik yang tinggi karena diwujudkan dari kesucian dan ketulusan. Dalam prosesi *Nyūrya Sewana*, yaitu pemujaan ke hadapan *Sūrya Aditya* dilakukan oleh pendeta baik pendeta Śiwa, Buddha maupun Waiṣṇawa pada pagi hari di dalam tradisi di Bali dipergunakan bejana disebut *śwamba* yang diisi air sebagai media dan alat konsentrasi untuk menuntun dewi Ganggā agar berkenan ber-*sthana* di dalam bejana ini. Melalui kekuatan *yoga* sang pendeta dan penguncaran *mantra*, seperti *Ṣad Ganggā*, *Sapta Ganggā*, *Nawa* Ganggā, Bhagawān *Ganggā* dan sebagainya, dewī Ganggā sebagai aspek Tuhan yang menganugrahkan kekuatan kesucian, kemurnian dan kecemerlangan dituntun agar memasuki air sehingga menjadi air suci atau *tīrtha* yang mempunyai nilai kesucian dan daya penetrasi kesucian yang tinggi. Hal ini juga ada di dalam tradisi India. Dalam teks *Mahānirvāṇatantra* menguraikan dengan sangat rinci mengenai *purṇabhiśeka*. Salah satu bentuk *yantra* yang paling penting adalah sebuah bejana (*kumbha*) yang diisi air. Dewa yang diinginkan hadir dituntun turun dan berkenan ber-*sthana* di dalam *kumbha* dan ritual menggunakan air yang telah diresapi oleh dewa yang telah dituntun tadi[34].

Yantra selalu dihubungkan dengan *mantra*. Fungsi *yantra* dalam tataran benda yang dapat dilihat analog dengan *mantra* dalam tataran suara. Karena *mantra* adalah nukleus (inti) dari suara dengan

Dipindai dengan CamScanner

mana kekuatan-kekuatan kosmis dan tubuh dikonsentrasikan ke dalam ritual, demikian juga halnya dengan *yantra* sebagai sebuah nukleus dari yang dapat dilihat dan yang dapat diketahui, sebuah diagram garis yang saling terkait dengan mana energi-energi yang divisualkan dokonsentrasikan. *Mantra* dan *yantra* saling melengkapi satu samá lain dan selalui digunakan secara bersama-sama[35].

Di dalam pemujaan yang lebih rahasia dimana dikehendaki penyatuan antara jiwa seseorang dengan Jīwa Kosmis, penyatuan secara simbolis dilakukan dengan tindakan ritus penyatuan antara laki-laki dan wanita. Wanita di sini dipahami sebagai *Ādi Śakti* dan diharapkan menjadi *Ādi Śakti*; sementara laki-laki sebagai Śiwa secara simbolis bertindak sebagai Jīwa Kosmis. Inilah bentuk dasar ritus *maithuna* dimana wanita mengambil peran sebagai sebuah *yantra* tempat dan alat konsentrasi men-*sthana*-kan *Ādi Śakti*. Di dalam rangka menyimbulkan kesatuan-dalam-dualitas dari Śiwa dan Śakti-Nya, maka laki-laki dan wanita dalam lembaga pernikahan melakukan ritus sakral ini secara bersama-sama.[36] Melalui hubungan seksual kedua insan ini melakukan konsentrasi dan pemujaan kepada kekuatan tertinggi. Dengan demikian praktek ajaran *Tantra* ini yang merupakan salah satu dari *Pañca Tattwa* atau *Pañca Makāra* ini menempatkan lembaga perkawinan sebagai lembaga yang sangat disucikan karena merupakan media dan *yantra* men-*sthana*-kan kekuatan Tuhan. Disamping disucikan, pernikahan (*wiwāha*) juga dilembagakan secara sosial dan adat istiadat sehingga mempunyai kedudukan yang sangat kuat dalam kehidupan beragama maupun sosial. Namun, praktek semacam ini sangat sulit dilakukan apabila masing-masing tidak memahami *tattwa* dan etika begitu juga ritusnya. Hubungan seksual bukanlah hubungan biologis semata-mata yang sering dieksploitasi untuk menemukan kebahagiaan yang semu, namun hubungan yang

sifat religius dan spiritual dilakukan dengan rasa cinta pemujaan an pengabdian kepada kekuatan *Adi Śakti* dan *Śiwa*. Penyatuan Śiwa dan *Adi Śakti* disebut *mokṣa*, karena tidak ada lagi perbedaan ntara aspek maskulin dan feminim, antara kesadaran dan mate-ial. Inilah sebuah "*raṣa*"[37] yang senantiasa dicari oleh pendamba ebahagiaan. Karena itu "*raṣa*" mendapatkan stutus ontologis di alam sistem filsafat Hindu.

Dalam praktek agama Śiwa-Buddha di Bali hubungan seks ni tidak lagi dilakukan secara vulgar namun lebih halus, sublim dan simbolis. Salah satu sarana upakāra *bantĕn*, yaitu *porosan silih asih* adalah simbol *maithuna*, karena di dalamnya ada aspek laki-laki dan wanita kemudian disatukan dalam satu bentuk, yaitu *porosan*. Porosan merupakan aspek yang harus ada pada setiap bentuk *bantĕn* baik kecil maupun besar.

9. Mudrā

'Mudrā' berasal dari akar kata '*mud*' artinya 'membuat senang'. Di dalam bentuk *upasana* disebut *mudrā* karena dengan mudrā dewa-dewa menjadi senang. Dikatakan terdapat 108 dan 55 mudrā yang biasa digunakan. *Mudrā* adalah sikap, gerakan dan posisi tangan atau badan seperti di dalam *Hatha Yoga* ketika memuja Tuhan atau dewa-dewa tertentu. Misalnya *mudrā* disebut Matsya Mudrā dilakukan ketika mempersembahkan *arghya*, yaitu dengan cara meletakkan tangan kanan di punggung tangan kiri lalu direntang, seperti sirip kedua ibu jari dan sungu berisi air diandaikan sebagai samudrā lengkap dengan ikan-ikan yang berenang di dalamnya. Diyakini dengan *mudrā* dapat melahirkan kekuatan disebut *siddhi*[38].

Dalam konteks lainnya, *mudrā* bermakna biji-bijian. Penggunaan biji-bijian sebagai saran upakāra *bantĕn* atau *sesajen* membuktikan bahwa *mudrā* digunakan juga tidak hanya secara

Dipindai dengan CamScanner

suśila tetapi upacāra. *Kacang, komak, kecai*, dan berbagai jenis biji-bijian digunakan menurut tingkatan upacāra *yajña*.

Eksistensi *mudrā* di dalam agama Śiwa dan Buddha di Indonesia sangat penting. Arca-arca *Tathāgata* atau *Dhyāni Buddha*, misalnya yang ada di candi Barabudur masing-masing menggunakan *mudrā* tertentu, misalnya *Abhaya Mudrā, Bhūmisparṣa Mudrā, Wara Mudrā*, dan lain-lain. Dalam tradisi kependetaan di Bali, baik pendeta Śiwa maupun Buddha dalam pemujaannya menggunakan *mudrā-mudrā* tertentu, misalnya *Dewata Nawa Saṅgha Mudrā, Puṣṭika Mudrā, Ptik Mudrā*, dan lain-lain. *Mudrā-mudrā* tersebut digunakan besama-sama dengan peng-*uñcar*-an *mantra*. Diyakini *mudrā* mempunyai kekuatan mistik yang sangat rahasya. Dalam perkembangannya gerakan tangan yang mistik ini dijabarkan menjadi gerakan-gerakan badan dan tangan penari. *Śiwa Nāṭarāja*, yaitu Śiwa sebagai penari kosmis di dalam posturnya sedang menari juga menggunakan gerakan-gerakan tangan disebut *mudrā*, misalnya *Abhaya Mudrā*. *Mudrā* atau gerakan badan juga digunakan dalam praketk-praktek ajaran *Adhyātmika*.

10. Ardhanariśwarī

Konsep *Ardhanariśwarī* mempunyai latar belakang Weda dan kesuśastraan Weda. Di dalam simbologi Weda dijelaskan melalui beberapa nama yang merupakan pasangan: Piṭa-Mata, Parardha-Avarardha (setengah atas-setengah bawah), Katamardha-Visvardha (setengah tak diketahui-setengah dunia), Prāṇa-Apāna, Yuvan-Yuvati, Mitravaruna-Urvasi, Pūrṇakumbha-Kumbhini, Nara-Nari, Deva-Devi, Daśa-Aditi, Manas-Kāma, Uparisvit-Adhahsvit, Prayati-Svadha (energi-material), Parastat-Avastat, Visvasrj-Visvasrsti, Suparna-Suparni dan pasangan-pasangan lain laki-laki dan wanita yang muncul bersama-sama di dalam kosmogoni Veda[8].

Kata '*ardhanariśwari*' terdiri atas tiga kata: '*ardha*', '*nari*, '*śvara*' bermakna '*īśvara*' (adalah Śiwa) dengan '*nari*' (yaitu rwati) sebagai '*ardha*' (yaitu setengah/separoh). Sebuah bentuk ng wujud dimana tubuh yang sama dibagi oleh Śiwa dan Parwatī sing-masing mencerminkan separuh bagian dari bentuk yang rca. Artinya, satu bagian berwujud Śiwa, satu bagian lainnya rupakan perwujudan Parwatī, pasangannya, namun dalam satu ujud. Satu wujud mempunyai dua bagian: setengah laki-laki, engah wanita. Kedua belahan ini menyatu dan menunggal di alam satu wujud. *Acintya* atau disebut juga *Sang Hyang Tunggal* au *Sanghyang Licin* merupakan wujud penunggalan itu. Dalam ujudnya sebagai *Acintya* jenis kelamin: laki-laki atau wanita tidak ampak laki. Di sini tidak ada batas pemisah atau pembeda *Śiwa* dengan *Śakti*, *Puruṣa* dengan *Pradhāna*, laki-laki dengan erempuan, Śiwa dengan *Buddha*, *Adwaya* dengan *Adwaya Jñana*. Dikatakan Śiwa -Buddha tunggal.

Pada dasarnya konsep ini memposisikan dua kekuatan yang berbeda, saling bertolak belakang dalam sifat sebagai kekuatan yang disatukan untuk mencapai penunggalan.

Di dalam mazab *Tantrāyana*, *Ardhanareśwari* merupakan konsep penunggalan antara Śiwa dan Śakti. Penunggalan ini merupakan asal muasal alam semesta beserta segala isinya.

Ardhanareśwari adalah juga konsep penunggalan Śiwa-Buddha. Konsep ini sebagai wujud konsep Rwa Bhineda, dua kekuatan yang saling bertolak belakang namun saling memerlukan untuk diajak bekerja sama menuju kepada satu tujuan tertinggi. Dunia dengan segala isinya berasal dari dua kekuatan berbeda: Puruṣa-Pradhāna, *Śiwa-Parwatī*, *Śiwa-Śakti*, laki-laki-wanita. Di dalam ajaran Buddha ini diistilahkan dengan *Adwaya-Adwaya* Jñāna, *Ādi Buddha-Prajñāparamitā*. Persatuan dari dua kekuatan yang antagonis ini disebut *Ardhanareśwarī*. Di Bali disebut *Bhaṭara*

Dipindai dengan CamScanner

Ardhanareśwarī sebagai *Sang Hyang Tunggal*. Di Pura Besa
penyatuan Śiwa-Buddha diwujudkan dalam wujud *Sang Hya*
Sūrya-Chandra.

Ikonografi *Ardhanareśwarī* atau *Ardhanareśwara* sang
banyak jumlahnya tersebar di penjuru India dan Indonesia. Indi
salah satu *mūrti* dari Śiwa. Di Bali arca *Ardhanareśwarī* disimpa
di Pura Puseh Tejakula, Buleleng dan di Pura Melanting Pej
Gianyar, Bali. Dalam masa klasik arca ini disebut Hari-Hara. Ha
sebagai aspek pria, sedangkan *Hara* sebagai aspek wanita.

Dalam praktek keagamaan Hindu di Bali eksistensi konse
Ardhanareśwarī dijabarkan ke dalam berbagai bentuk dala
berbagai tataran. *Bantĕn Ardhanareśwarī* dibuat manakal
membangun *yajña Ngĕntĕg Linggih* di pura/parhyangan. Bantĕ
(sesajen) ini dipersembahkan melalui *pūja stuti* ketika digeba
Upacāra *Mĕjĕjiwan* di Bale Pĕsĕlang. Pendeta Śiwa dan Buddh
juga dipandang sebagai aspek-aspek dari konsep *Ardhanareśwari*
Pendeta Śiwa dipandang sebagai representasi aspek *Purus*
sementara pendeta Buddha sebagai representasi aspek *Pradhān*
jika pendeta Śiwa dipandang sebagai langit, maka pendeta
Buddha sebagai pĕrtiwī; jika di dalam prosesi pemujaannya
pendeta Śiwa dari atas ke bawah; sementara pendeta Buddha dar
bawah ke atas. Mereka melakuan pendakian rohani dan menunggal
di dalam pemujaan Yang Maha Tunggal disebut Śiwa-Buddha yang
ber-*sthana* di atas *Padmāsana*. Karena konsep inilah dihadirkan
dua pendeta (Śiwa dan Buddha) di dalam *muput* suatu karya yajña
apalagi tergolong *uttama*.

11. Dīkṣā (Inisiasi)

Dīkṣā adalah upacāra penyucian diri yang dilakukan oleh
seorang guru (*nabe*) kepada *āchārya* atau *śiṣya*-nya untuk menerima
ajaran-ajaran kesucian, terutama *mantra-mantra* tertentu.

Kedudukan *dīkṣā* di dalam pendakian rohani dan kesucian di dalam agama Hindu sangat penting bahkan mutlak dilakukan. Dikatakan tanpa proses *dīkṣā*, *japa* dari *mantra*, *pūja* dan sebagainya yang dilakukan akan sia-sia. Sebelum mengalami proses *dīkṣā*, seseorang tidak diperkenankan mempelajari menguncarkan Weda (*mantra*). Jika ini dilanggar yang bersangkutan disebut *nyumuka*. Pada saat *dīkṣā guru* (*nabe*) menyatukan dirinya dengan *Guru* Yang Maha Agung, yaitu dengan menyerap *praṇa śakti* Guru yang ber-*sthana* di *Sahaśrara Cakra* melalui kekuatan *yoga*. Maka, dalam tatanan upacāranya dibangun sebuah *Sanggar Guru Krama* yang dibangun menghadap ke Selatan. Diharapkan *daya śakti* ini merasuk ke dalam tubuh *āchārya* yang sedang di-*dīkṣā*. *Śakti* dalam bentuk *mantra* itu diteruskan dari *guru* (*nabe*) ke dalam tubuh *āchārya*. Di dalam ajaran *Tantrāyaṇa* inisiasi yang dilakukan oleh wanita efektif dan bila dilakukan oleh seorang ibu mempunyai kekuatan delapan kali lebih efektif[40] dari pada laki-laki[41].

Dīkṣā disebut juga dengan istilah-istilah: *podgala*[42], *mĕbĕrsih*, *mĕśuci*, *mĕpĕningan*, *mĕdwijati* dan *mĕlinggih* (dalam arti tidak aktif di dalam hal-hal kediniawian). Upacāra penyucian diri digolongkan ke dalam *Ṛṣi Yajña* dimana status ke-*walaka*-an sang *dikṣita* dihilangkan dan selanjutnya memasuki tahapan kehidupan rohani disebut *dwijāti* (lahir dua kali, yaitu dari rahim ibu kandung dan dari *jñana guru nabe*). *Dīkṣā* juga disebut *askara*, yaitu suatu upaya penyucian diri untuk menerima ajaran-ajaran suci dari Yang Maha Suci. Namun *askara* atau *mĕbĕrsih* hanya digunakan dalam upacāra *Ngaben (Pitra yajña)*. Karena status ke-*walaka*-an yang bersangkutan telah berubah maka konsekwensinya nama, dandanan, pakaian, etika, tutur kata, dan sebagainya menyesuaikan dengan statusnya sebagai *dwijāti*. Yang bersangkutan sekarang memasuki satu tahapan kehidupan disebut *sanyasa* atau *bhikṣuka*; tidak lagi *grahaṣṭa*. Semua kebiasaan atau

Dipindai dengan CamScanner

atribut *walaka* yang tidak sesuai dengan *śasana kawikon* harus ditinggalkan.

Hubungan rohani antara *guru nabe* dengan muridnya (*wiku śiṣia*) adalah *maala ayu tunggal* (baik-buruk bersama), artinya perbuatan yang dilakukan oleh *wiku śiṣia*-nya akan ber-*phahala* juga kepada *nabe*-nya sehingga sebelum diangkat untuk menjadi *wiku śiṣia* harus melalui suatu tahap *dīkṣā parikṣa*, yaitu meneliti secermat-cermatnya calon *śiṣya* sebelum diterima atau di-*tapak* oleh sang *guru nabe*.

12. Padmāsana: Pañca Brahmā, Pañca Tathāgata dan Pañca Akṣara

Kedua Bhaṭara Śiwa dan Buddha bersatu di dalam *Padmāsana*. Penyatuan ini melalui proses yang panjang. *Tantrāyaṇa* berjasa besar di dalam upaya penyatuan ini. Setelah keduanya mendapatkan pengaruh ajaran *Tantra,* yaitu suatu ajaran yang menekankan pada kekuatan magis melalui *sādhanā Pañca Tattwa,* keduanya menyatu dan sehingga menjadi Śiwa-Buddhāgama. *Padmāsana* dikatakan sebagai *sthana* Śiwa dan Buddha. Di hadapan *Padmāsana* ini pemuja, *bhakta* Śiwa dan Buddha bersujud menghaturkan sembah, *pūja* dan *bhakti.* Di dalam teks-teks baik yang bercorak Śiwaistik maupun Buddhistik banyak ditemukan ungkapan yang menyatakan bahwa Bhatara Śiwa dan Bhatara Buddha ber-*sthana* di atas *Padmāsana.*

Pañca Brahma merupakan lima wujud *Bhatara Śiwa* yang telah mendapatkan pengaruh *Maya Tattwa. Pañca Brahma* boleh juga disebut *Pañca Śiwa. Brahma* di sini dimaknai sebagai *Śiwa,* Tuhan Yang Maha Esa. Dalam tataran *Sada Śiwa,* beliau dilukiskan ber-*sthana* di atas *padmasana.*

Lontar ***Wrĕhaspati Tattwa*** menyuratkan:
Sawyaparah, Bhaṭara Sada Śiwa sira, hana padmāsana pinaka

palungguanira, aparan ikang padmāsana, ngaranya, śaktinira, śakti ngaranya, wibhū śakti, prabhū śakti, jñāna śakti, kriyā śakti, nahan yang cadu śakti. Nihan tang wibhū śakti ngaranya.

[Pada awal Beliau berkeadaan aktif dengan ciptaan-ciptaan-Nya, *Bhaṭara Sadā Śiwa* Beliau. Ada *padmāsana* sebagai tempat duduk Beliau. Apakah *padmāsana* itu? (*Padmāsana* sesungguhnya) adalah *śakti*-Nya. *Śakti* meliputi: *Wibhū Śakti, Prabhū Śakti, Jñāna Śakti* dan *Kriyā Śakti.* Inilah yang disebut *Cadu Śakti*, empat kemahakuasaan. Itulah yang disebut *Wibhū Śakti*].

Dalam Kakawin ***Arjuna Wiwaha*** gubahan Mpu Kanwa disuratkan:

Sānyāmbĕk nirang jambakĕna hilang ikāng jöng tan pajamuga; sumyūk tang puspa warṣāmarĕngi jaya-jayāstungkara, karĕngö māyā-māyā jugañjali wĕkasan anon teja kara-kara; śākṣat dreṣṭhārdhanarīśwara tĕka hana ring padmāsana-maṇi
(9.4d).

[Dengan penuh keyakinan Arjuna hendak membanting kedua kaki Hyang Śiwa, namun tiba-tiba Beliau lenyap tanpa bekas. Hujan bunga bertaburan, terdengar *pūja-mantra* kejayaan menggiringnya. Sungguh amat menakjubkan sehingga akhirnya Arjuna bersujud ketika melihat cahaya gemerlapan. Hyang Śiwa beserta *śakti*-nya (*Ardhanareśwara*) seketika menampakkan diri dan duduk di atas *padmasana* permata].

Dipindai dengan CamScanner

Dalam ***Kakawin Sutasoma*** disuratkan:

Śrī Wairocana dibya rūpa pakarūpanira ri puputing kaśantikan; mwang padmāsana ratna pangkaja palinggihannira saha Buddha lakṣaṇa, līlabhūsaṇa sarwa ratna dumilah makuṭamaṇi suteja bhaśwara; akṣobhyādi huwus mamūja ri sira jaya-jaya paramadi dewata (52. 12ab).

(Śrī Wairocana dengan penuh pancaran cahaya karena telah mencapai kedamaian; Beliau duduk di atas *padmāsana*, bunga tunjung permata disertai dengan sikap sebagai Buddha; dengan *bhūśaṇa* permata yang bercahaya serta hiasan kepala bercahaya cemerlang; Beliau adalah dewata utama yang menguncarkan *pūja* kejayaan).

Padmasana di sini diberikan makna metafisika tidak semata-mata fisika sesuai dengan kemahakuasaan *Bhaṭara Sadā Śiwa* yang disebut *Cadu Śakti* dan *Aṣṭa Aiśwarya*. Kemahakuasaan itu kemudian dijabarkan ke dalam konsep *Catur Lokaphala*, yaitu: *Bhatara Īśwara, Brahmā, Mahādewa*, dan *Wiṣṇu*. Konsep ini lebih lanjut berkembang menjadi *Pañca Dewata* dengan menambahkan unsur tengah/dalam (*wiśwa*) sehingga menempati keempat arah mata angin, yaitu Timur, Selatan, Barat, Utara dan Tengah-tengah. Pada masing-masing arah tersebut berkuasa, ber-*sthana*, karena telah mempunyai *guna* atau *śakti*, yaitu *Īśwara* di Timur, *Brahmā* di Selatan, *Mahādewa* di Barat, *Wiṣṇu* di Utara dan *Śiwa* di tengah-tengah (*madya*).

Teks ***Wrĕhaspati Tattwa*** menyuratkan:

... ri Madhya nika ngkana ta palungguhan ri kala nirān maśarīra, mantrātma ta sira, mantra pinaka śarīra nira, Īśana murdha ya, Tatpuruṣa wāktra ya, Aghora hṛdaya ya, Bamadewa guhya ya, Ṣadyojata mūrti ya, Aum, nahan pinaka śarīra Bhaṭara, bhaśwasphaṭikawarṇa

(Di tengah-tengah bunga *padma* ber-*sthana* sang Hyang Sadā Śiwa, ketika Beliau mengambil suatu wujud. Beliau adalah *mantrātma, mantra* sebagai wujud-Nya. *Īśana* sebagai kepala, *Tat Puruṣa* sebagai muka, Aghora sebagai ati, Bamadewa sebagai badan halus, *Sadyojata* sebagai wujud-Nya, *Aum*. Ini merupakan wujud Tuhan Yang Maha Esa, Sang Hyang Sadā Śiwa, bening seperti kristal).

Sayojata, Bamadewa, Tatpuruṣa, Aghora dan *Īśana* biasa disebut *Pañca Brahmā* atau *Pañca Dewata*. Dalam akṣara suci *Pañca Brahmā* disimbulkan dengan *Akṣara Pañca Brahma*, yaitu *Sang, Bang, Tang, Ang*, dan *Ing* atau *Sa, Ba, Ta, A, I. Sa* adalah *Ṣadyojata* di Timur (*pūrwa*). *Ṣadyojata* gelar lainnya Īśwara; *Ba* adalah *Bamadewa* di Selatan (*dakṣiṇa*). *Bamadewa* bergelar *Brahma*; *Ta* adalah *Tat Puruṣa* di Barat (*paścima*). *Tat Puruṣa* bergelar *Mahadewa*; *A* adalah *Aghora* di Utara (*uttara*). *Aghora* juga bergelar *Wiṣṇu*; dan *I* adalah *Īśana* di tengah-tengah (*madhya*). *Īśana* juga bergelar *Śiwa*, Penguasa Yang Maha Esa. Masing-masing *Pañca Brahmā* ini menempati posisi arah mata angin. Dengan demikian antara *Cadu Śakti* dengan *Pañca Brahmā* mempunyai hubungan yang sangat erat: Pertama, *Jñāna Śakti* berwujud *Īśwara* dengan akṣara *Sang* terletak di Timur; kedua *Kriyā Śakti* berwujud *Brahmā* dengan akṣara *Bang* terletak di Selatan;

Dipindai dengan CamScanner

ketiga *Wibhū Śakti* berwujud *Mahādewa* dengan akṣara suci *Tang* terletak di Barat; keempat *Prabhū Śakti* berwujud Wiṣṇu dengan akṣara *Ang* terletak di Utara; dan kelima *Bhatara Śiwa* yang mempunyai keempat *śakti* tadi berwujud *Īśana* dengan akṣara *Ing* terletak di tengah-tengah. Secara fisika, *Sadā Śiwa* dilukiskan ber-*sthana* di atas bunga *padma* dengan kelopak-kelopak bunganya. Di dalam *Bhuana Agung, Pañca Brahmā* menempati posisi arah mata angin, di dalam *Bhuana Alit* mereka ber-*sthana* pada organ-organ di dalam tubuh kita. Hal ini disebutkan di dalam **Bhuana Kośa** (I: 17). Dikatakan bahwa tumpuk hati mempunyai lima warna, yaitu *rakta* (merah), *triwarṇa* (tiga warna), *asita* (hitam), *dipta* (seperti sinar matahari), *sphaṭika* (seperti kristal). Warna-warna ini merupakan warna-warna dari muka-muka Śiwa.

Hana warnna lima kwehnya, atiśaya tejanya, munggwi tumpukking hati, malyangta ya, lwirnya; ikang rakta, Aghora, ikang tri warṇṇa, bang, putih, krĕṣṇa ya Tatpuruṣa, ikang hirĕng padha lawan nilañjana, ya Ṣadya, ikang kadi teja ning aditya, ya Bamadewa, ikang kadi maṇik sphaṭika, ya Īśana, nahan kramanya, ka wruhana ta kitang wīra.

(Ada lima jenis warna, sangat luar biasa cahayanya, bertempat pada tumpuk hati sangat bersih, perinciannya sebagai berikut: merah, *Aghora* dewanya. Yang tiga warnanya yaitu merah, putih, dan hitam, *Tatpuruṣa* dewanya. Yang hitam seperti cilak mata, *Ṣadya* dewanya. Warna yang seperti sinar matahari, *Bamadewa* dewanya. Yang seperti permata batu kristal, *Īśana* dewanya. Demikian penjelasannya, hendaknya ananda ketahui).

Dalam teks yang sama kita menemukan proses penempatan

ma mukha Śiwa, *Pañca Waktra* dengan *Sapta Loka*, yaitu *Bhūr, Bhuah, Svah, Jñana Loka, Tapa Loka* dan *Satya Loka. Bhūr-Bwah-Svah* di sini diberi nama bersama-sama di bawah nama *Indra Loka* dengan *Aghora* sebagai penguasanya. Kemudian muncul *Mahā Loka* untuk *Tat Puruṣa, Jñāna Loka* untuk *Sadhyojata, Tapa Loka* untuk *Wamadewa*, dan loka tertinggi, *Satya Loka* untuk *Īśana*[43].

Dalam teks lain, yaitu **"Tingkah ing Sanghyang Pañca Akṣara"**, kita menemukan *Pañca Waktra* juga disebut *Pañca Brahma* dalam hubungannnya dengan *Pañca Akṣara. Pañca Brahma* adalah lima muka Śiwa seperti disebutkan di atas tetapi kadang-kadang mereka disimbulkan hanya dengan *akṣara* : A, T, S, B (V), I dan bagi *Pañca Akṣara* yang dimaksudkan di sini adalah kependekan dari rumus *"Śiwa ya namah"* ke dalam *akṣara* S, V, Y, N, M. Di dalam teks ini, **"Tingkah ing Pañca Akṣara"**, sebuah gambaran bunga *padma* (teratai) dengan delapan kelopak bunga (*dala*). Gambaran bunga ini disebut *Aṣṭadala Padma*. Kemudian akṣara-*akṣara Pañca Brahmā* dan *Pañca Akṣara* ditempatkan pada tiap-tiap kelopak bunga tersebut di dalam suatu tatanan sedemikian rupa kedua kelompok akṣara ini melewati satu dengan lainnya. *Akṣara* Y dari *Pañca Brahmā* dan *akṣara* I dari *Pañca Brahmā* ditempatkan di tengah-tengah (*madhya*) atau di jantungnya bunga[44].

Akṣara Pañca Brahmā ini dapat juga kita temukan di dalam *Sūrya Sewana* atau *Weda Parikrama*, yaitu sebuah prosesi penyucian dan pemujaan kepada Śiwa dalam manifestasinya sebagai Sūrya atau Aditya oleh *pĕdaṇda* (pendeta) di dalam tradisi agama Hindu di Bali-Lombok. Ucapan ini sangat populer di sini. Untuk mempersiapkan *tīrtha* (air suci) pertama dalam proses *Utpatthi* dan *Sthithi* kita temukan:

"I Ba Sa Ta A Ya Na Ma Śi Va Maṁ Uṁ Aṁ/
Sa Ba Ta A I Na Ma Śi Va Ya"

Dipindai dengan CamScanner

Mantra ini diuncarkan oleh pendeta untuk memanggil atau menghadirkan Tuhan Śiwa agar berkenan bersemayam atau ber-*sthana* di dalam air yang sedang dihadapinya.

Dalam proses memoleskan *bhasma* terbuat dari kayu cendana, pendeta atau *pĕdaṇda* menguncarkan mantra:

"Om idam bhasmam puram guhyam/
sarvapapa-vinasanam sarvaroga prasamanam/
sarva kalusa-nasanam namah svaha//
Om bamadewa guhyaya namah svaha/
Om Sam Bam Tam Am Im namah svaha//"

Sementara S.Levi menuliskan sedikit berbeda.

Om Īśanaya namah (kepala)/
Om Tatpuruṣa namah (dahi)/
Om Agoraya namah (janggut)/
Om Vamadewaya namah /(pundak kanan)/
Om Ṣadhyaya namah/ (pundak kiri)
Om am hrdayaya namah //(hulu hati).

Prosesi menyucikan jari-jari tangan juga menyebutkan lima nama Śiwa:

"Om am kam kasolkaya Ṣadhyaya namah; avahana.
Om am kam kasolkaya Aghoraya namah; yoga.
Om am kam kasolkaya Bamadewaya namah; visarya
Om am kam kasolkaya Īśana ya namah; pratiṣtha.

R. Goris telah mencoba menemukan sebuah penjelasan. *Avahana* adalah sebuah undangan untuk Tuhan; *Pratistha* membangun patung; sementara dewa-dewa akan menetis kembali dengan sendirinya; *Yoga* berarti gerakan fisik; *Krama*, gerakan memutar dari patung; dan *Visaryana (Visarya)* mencelupkan patung ke dalam air suci[45].

Liṅga Purāṇa menyuratkan bahwa Śiwa memanifestasikan dirinya dalam lima bentuk yang berbeda, contohnya *Īśana* adalah jiwa alam semesta; *Tatpuruṣa* adalah ilusi (*maya*) dunia material; *Aghora* adalah *buddhi*; *Wamadewa* meresapi alam semesta dalam bentuk *Ahamkara* dan yang terakhir, *Ṣadyojata* adalah *manas-tattva* (pikiran).[46]

Sumber India lain, yaitu ***Suta-Samhita*** menjelaskan *Śiwa (Pañca Brahmā)*. Dikatakan bahwa *Pañca Bahma* meresapi alam semesta dan realisasi hal ini berarti pembebasan dari belenggu (*samsara*). Di sini *Īśana* direpresentasikan sebagai *Akaśa; Tatpuruṣa* sebagai air; *Aghora* sebagai api; *Wamadewa* sebagai air; dan *Ṣadyojata* sebagai tanah.[47]

Apa yang disebut *Caturmukha-lingga* pada dasarnya adalah manifestasi dari *liṅga* dengan empat muka sebagaimana ditemukan di India bertahun awal abad Masehi. Bantĕn *Catur Mukha* dalam upakāra *yajña* di Bali juga pengejawantahan konsep *Pañca Brahma*. Bijendranath Sharma dalam bukunya ***Iconography of Sada Śiwa*** (1976) menyatakan bahwa *Caturmukha-liṅga* yang tersimpan di Gurukul Kangri Museum, Haridwar adalah sebuah contoh dari pengejawantahan pemujaan kepada Śiwa (Sadā Śiwa) dengan empat kekuatannya: "*... five aspects of Śiwa viz, Ṣadyojata, Bamadewa, Aghora, Tat Puruṣa, and Īśana are symbolically represented by five lingas carved in relief on the upper part of the stele of the images*" (hal. 32). (... lima aspek Śiwa, yaitu *Ṣadyojata, Bamadewa, Aghora, Tat Puruṣa* dan *Īśana* secara simbolis diwujudkan dengan lima lingga dipahatkan di atas bagian patung)[48].

Sampai di sini kita melihat bahwa konsep *Pañca Brahmā* di dalam *Śiwa Tattwa* bukanlah sekedar sebuah konsep metafisika yang sangat abstrak namun bisa diwujudkan ke dalam bentuk fisik, seperti bunga, bantĕn, pelinggih (bangunan) *Padmāsana* dengan segala jenis dan namanya, organ-organ tubuh, warna, rasa, dan

Dipindai dengan CamScanner

masih banyak lagi. Konsep ini menjadi semakin nyata manakala kita mampu merasakan dan menghadirkan di dalam diri kita melalui usaha-usaha kesucian dan *yoga* dimana sebagai landasannya adalah ajaran *Yama* dan *Niyama Brata* sebagai fondasi bangunan yang disebut *yoga*.

Di dalam ajaran Buddha *Mahāyāna* atau *Mantrāyana* seperti tersirat di dalam kitab **Sang Hyang Kamāhāyanikan**[49] konsep Pañca *Brahmā* tersebut identik dengan konsep *Pañca Tathāgata*, yaitu Wairocana dengan *wijakṣara Aḥ*, Akṣobhya dengan *wijakṣara Hum*, Ratnasambhāwa dengan *wijakṣara Tram*, Amitābha dengan wijakṣara *Hrih* dan Amoghasiddhi dengan *wijakṣara A*. Kelima Bhaṭara ini juga disebut *Bhaṭāra Sarwajñā*. Hakikat *Pañca Tathāgata* dalam *Pañcadhatu* : Wairocana adalah pertiwi, Amitābha adalah *teja*, Ratnasambhawa adalah *apah*, Amoghaśiddhi adalah *bayu*, dan Akṣobhya adalah *akaśa*. *Pañcadhātu* adalah elemen semua makhluk hidup. *Pañca Tathāgata Jñāna* dalam kitab di atas adalah: *Saswata jñana* adalah pikiran yang teguh, Wairocana; *Adarsana jñāna* adalah pikiran yang terang, Akṣobhya; *Akaśamata jnana*, pikiran yang bagaikan ether, Ratnasambhāwa; *Pratyaweksana jñāna*, adalah pengamatan, Amitabha, dan *Krtyanusthana jñāna*, pikiran yang terpusat pada tindakan, Amoghaśiddhi.

Di dalam *stawa* pemujaan kepada Bhaṭāra *Pañca Tathāgata* masing-masing Buddha mempunyai kebijaksanaan, warna, gerak tubuh *(mudrā)*, singgasana, kediaman, aspek yang mengerikan, aktivitas, penyerta, dan suku kata suci (*wijakṣara*)[50].

Tabel 18 : **Karakteristik Pañca Tathāgata**

Tathāgata	Wairocana	Akṣobhya	Ratna sambhāva	Amitābha	Amogha-śiddhi
Kebijaksa-naan	sasvada	adarsa	ākāśa	Praty-avekṣaṇa	kṛtyanu-sthana
Warna	suddha	nila	piṭa	rakta	viśva
Gerakan (mudrā)	Bodhy-agri	Bhu-sparṣana	varada	dhyāna	abhaya
Singgasana	simhasana	kuñjara-simh	turaṅga-simh	mayura-simh	garuda-simh
Wilayah kediaman	Sahavati	Abhiratavati	Ratnavati	Sukhavati	Kusumita
Aspek mengerikan	Nava-bhāva	Yama-rāja	Simha-vaha	Matthana	Vatsala
Aktivitas	Mengurangi intensitas perasaan, tenang	Memperta-hankan dharma melalui pengendali-an semua makhluk	Menyebab-kan kemak-muran bagi semua makhluk	Mencintai semua mahkluk	Menganu-grahkan keamanan bagi semua makhluk
Penyerta	Sattva-vajrin Ratna-vajrin Dharma-vajrin Karma vajrin	Wajra-raja Wajra-raga Wajra-ṣadhu Wajra-dhara	Wajra-tejas Wajra-ketu Wajra-hasa Wajra-ratna	Wajra-tiksna Wajra-hetu Wajra-bhasa Wajra-dharma	Wajra-raksa Wajra-yaksa Wajra-sandhi Wajra-karma
Suku kata	AḤ	HŪṂ	TRAṂ	HRĪḤ	AḤ

Dipindai dengan CamScanner

Ada beberapa perbedaan pendapat mengenai identitas Dhyāni Buddha dalam kaitannya dengan *bhūta*. Unsur-unsur *bhūta* ini adalah juga badan-badan Jina membentuk baik makrokosmos maupun mikrokosmos.

Tabel 19 : Dhyāni Buddha dan Bhūta: Pendapat Sarjana[51]

No.	Dhyāni Buddha	Waddel	Hodgson	Goeneveld	Sang Hyang Kamāhā-yanikan
1	Wairocana	Eter (ākāśa)	Ākaśa (eter)	Tanah (pĕrtivi)	Tanah (pĕrtivi)
2	Akṣobhya	Angin (vāyu)	Angin (vāyu)	Air (āpah)	Ākāśa (eter)
3	Ratna-sambhāva	Tanah (pĕrtivī)	Api (teja)	Api (teja)	Air (āpah)
4	Amitābha	Api (teja)	Air (āpah)	Angin (vāyu)	Api (teja)
5	Amogha-śiddhi	Air (āpah)	Tanah (pĕrtivī)	Eter (ākāśā)	Angin (vāyu)

Di dalam kakawin ***Arjuna Wijaya*** kita temukan penyebutan lima Dhyāni Buddha: *Wairocana*, *Akṣobhya*, *Amitābha*, *Ratnasambhāwa* dan *Amoghaśiddhi*. Kelima Buddha ini

diidentikkan dengan *Śiwasada*, *Rudra*, *Dhatṛdewa*, *Dewamaha* dan *Harimūrti*. Sumber yang sama menyuratkan bahwa seorang raja yang setelah mengucapkan formula kesamaan manifestasi Śiwa dan Buddha, mengatakan bahwa tidak ada perbedaan antara dirinya sendiri dan Buddha tertinggi yang dalam Realitas satu dengan Śiwa. Dan, bahwa ia yang dengan mengulang-ngulang mantra dibebaskan dan mencapai keadaan *Adwaita (lepas, Adwitya)*[52]. Dalam ajaran *Mahāyāna* dengan *Adwaya* menyebabkan bersatunya Buddha dengan Karuṇa sehingga mencapai *Nirwaṇa* atau *Nibana*. Di sini terjadi penunggalan *Adwaya* dan *Adwayajñana*.

Dalam *kakawin* ***Sutasoma***[53] lima *Dhyāni Buddha* diidentikkan dengan *Śiwa-Rajadewa*, *Īśwara*, *Bhaṭara Dhatṛ*, *Mahāmara* dan *Wiṣṇu*. Lebih lanjut disebutkan bahwa Jina, kebenaran tertinggi yang memperlihatkan dirinya sendiri sebagai *Tri Mūrti*: *Buddha*, *Lokeśwara* dan *Wajrapani* adalah sama dengan konsep *Tri Mūrti*: *Brahma*, *Wiṣṇu* dan *Īśwara*. Setelah ungkapan identifikasi ini kita menemukan sebuah baris yang mengatakan: *"Jinatwa lawan Śiwattva tunggal"* (*Jina* dan *Śiwa* adalah tunggal). Hal yang sama dapat juga dijumpai di dalam kitab ***Sang Hyang Kamāhāyanikan***. Dikatakan untuk mencapai "*Aṣṭaśvaryasukha*" berarti juga mencapai "*(Ādi) Buddha lawan (Parama) Śiwa*". ('*lawan*' di sini berarti 'dan'). Pada bagian akhirnya diungkapkan *"Sira ta Śiwa-Buddha"* (siapa itu Śiwa-Buddha).

Di dalam mengungkapkan perbedaan antara Buddhisme dan Siwaisme pendeta mengatakan: "*Buddha saking niṣkala ngĕrĕrĕh sakala* dan *Śiwa saking sakala ngĕrĕrĕh niṣkala*". Moto ini dapat dipahami jika kita mempertimbangkan hakikat Buddha dan Śiwa. Dari perspektif Buddha dapat diungkapakn kembali dengan ungkapan: "Buddha dari *Dharma-kāya* mencari *Nirmana-kāya* dan Śiwa dari *sakala* mencari *niṣkala*"[54]. Konsep ini nampak dalam praktek ritual pendeta Śiwa dan Buddha ketika memimpin

Dipindai dengan CamScanner

suatu upacāra *yajña*. Dikatakan pendeta Śiwa memulai dari *niṣkala* menuja *sakala*; sementara pendeta Buddha dari sekala menuju *niskala;* atau pendeta Śiwa dari atas ke bawah; sementara pendeta Buddha dari bawah ke atas; dimana keduanya bertemu di tengah; pendeta Śiwa representasi *puruṣa* atau langit, sementara pendeta Buddha *pradana* atau pĕrtiwī. Pembagian tugas masing-masing pendeta di dalam *muput yajña* memperlihatkan konsep-konsep metafisika di dalam baik ajaran Śiwa maupun Buddha, khususnya *Mahāyāna.*

I.B. M. Mantra menjelaskan kosep ini dengan mengacu kepada ajaran Buddha. Awalnya Buddha Gautama sangat menaruh perhatian kepada penderitaan (*duḥkha*) umat manusia. Ia muncul di dunia dari *Dharma-kāya* ke dalam dunia manusia di dalam bentuk *Nirmana-kāya* (transformasi tubuh). Buddha Gautama (Sakhya-muni) dipandang sebagai salah satu contoh sebagai inkarnasi dari Buddha yang abadi[55]. Bagaimana halnya dengan Śiwa? Śiwa dicari mulai dari *sakala* mencari *niṣkala.* Konsepnya bahwa Śiwa tidak mempunyai konsep inkarnasi, karena bentuk Śiwa di dalam *niṣkala* selalu ada di sini di dunia ini, Ia abadi, meresapi segalanya. Para yogi di dalam pencarian kebenaran tertinggi mulai dari pemujaan Śiwa dalam bentuk *sakala.* Kemudian secara bertahap bergegas menuju kebenaran *niṣkala*[56]. Dalam prosesi upacāra *yajña*, Śiwa dihadirkan dari alam *niṣkala* menjadi *sekala* dalam wujud pendeta dan *upacāra-upakāra bantĕn* sebagai *nyasa* atau wujud Bhaṭara Śiwa. Puja Stawa *ngeragaang* Bhatara Śiwa:

Ong Ing Īśanā ya namaḥ
Ong Tat Puruṣā ya namaḥ
Ong Ang Agorā ya namaḥ
Ong Bang Bamadewā ya namaḥ
Ong Sang Ṣadyā ya namaḥ

Ong Ang hrĕdayā ya namaḥ
Ong Hrĕng kāya sirasā ya namaḥ

Ong Bhūr Bhwah Swah swari jwali na si kayā ya namaḥ
Ong Rung Kawacā ya namaḥ
Ong Bang Netrā ya namaḥ
Ong Ung Raḥ pat Astrā ya namaḥ

Mantram Tri Tattwa:
Ong Ong Śiwa tattwā ya namaḥ
Ong Ong widya tattwa ya namaḥ
Ong Ong ātma tattwā ya namaḥ

Dari kutipan di atas nampak jelas bahwa Bhaṭāra Sadā Śiwa maupun Bhaṭāra Wairocana (Buddha) ber-*sthana* di atas *Padmāsana* atau apa yang disebut *Padmāsana Ratna* atau *Padmāsana Maṇi*, *Padmasana* permata yang bercahaya. Aspek-aspek *Pañca Brahma* maupun *Pañca Tathāgata* ditempatkan di dalam posisi *dik*, yaitu Timur, Selatan, Barat, Utara dan di tengah-tengah.

Penunggalan Śiwa dan Buddha menjadi Śiwa-Buddha suatu karakter yang sangat khas dalam agama Hindu di Indonesia; Śiwa-Buddha bukanlah Śiwa dan Buddha tetapi sebuah kekuatan yang lahir dari penunggalan tersebut; ia adalah — apa oleh Prapañca katakan — sebagai *nātha ning anātha* (pelindung dari semua makhluk), *pati ning jagatpati* (raja dari raja dunia) dan *hyang ning hyang iniṣṭi* (dewa dari segala dewa pribadi), *acintyaning acintya.* Soepomo mengatakan Parwatarājadewa sebagai dewa penyatu nasional. Śiwa maupun Buddha adalah perwujudan dari padanya[57]. Di dalam **Sutasoma** beliau disebut Paramaśūnya yang identik dengan Paramaśiwa.

Manggala ***Negarakṛtāgama*** digubah oleh Prapañca

Dipindai dengan CamScanner

menyuratkan:

Om nāthāya namostu te stutining atpada ri pada bhaṭāra nityaśa,
sang sukṣmeng tlĕng ing samādhi Śiwa-Buddha sira sakala niṣkalātmaka,
sang śrī parwwatanātha nāthaning anātha sira ta patining jagatpati,
sang hyang ning hyang iniṣṭi acintyaning acintya hana waya tmahnireng.

Byāpi byāpaka sarwawatattwagata nirguṇa sira ring apakṣa weṣṇawa/
ring yogīśwara poruseng kapila jambhala sakala sirān hyang ing dhana/
śrī wagīndra sirāng hyang sakalaśāstra manasija sireng smarāgama/
ring wighnostsaraṇa prayoga yamaraja sira makapalang jagaddhita//

(*Om* sembah puji hamba yang hina ke bawah telapak kaki Bhaṭāra senantiasa, Beliau yang menyusup ke dalam pusat Samadhi Śiwa-Buddha, beliau yang nyata, tetapi tidak nyata, Beliau adalah sang śrī Parwwatanātha yang menjadi pelindung mereka yang hina, Beliau adalah juga Penguasa dari penguasa jagat,Beliau adalah dewanya dewa, *acintya*-nya *acintya*, ada dan tiada wujudnya beliau di dunia. Menyusup ke dalam segala hakikat, nirguṇa bagi kaum waisnawa, kapila bagi para penuntut pengetahuan. Manasaji bagi mereka yang jatuh asmara, dalam menghilangkan segala halangan beliau adalah Yamarāja sehingga tercapai ke-*jagaddhitan*).[58]

Bandingkan juga *maṅgala* kakawin ini dengan Kakawin ***Arjuna Wiwāha*** gubahan Mpu Kanwa kira-kira 3 abad sebelum ***Nĕgarakṛtāgama***, yaitu pada *pupuh* 10 bait 1-2:

Āum sĕmbahning anatha tinghalana de trilokaśaraṇa,
Wāhyādhyatmika sĕmbahing hulun i jöngta tan hana waneh,
Sang lwir agni sakeng kadi minyak saking dadhi kita,
Sang sakṣāt mĕtu yan hana wwang amutĕr tutur pinahayu.

Wyāpi wyāpaka sārining paramatatwa durlabha kita,
Icchānta ng hana-tan-hanā ganal-alit lawan hala-hayu,
Utpatti sthiti līṇaning dadi kitāta kāraṇanika,
Sang sangkan-paraning sarāt sakala-niṣkalatmaka kita.

Konsep *Padmāsana* ini berkembang merambah tatanan kehidupan masyarakat Hindu. Para *undagi* (arsitek bangunan tradisional Bali), seniman, budayawan mewujudkan *Padmāsana* ini dalam wujud bangunan fisik dengan tiga tingkatan. I.B.G. Agastia mengatakan dalam teks-teks śastra konsep ini digambarkan berundak tiga. Undak tiga pada bangunan ini ternyata mengikuti konsep ***Anantāsana, Singhāsana, Padmāsana***. Sebagaimana tersurat di dalam *Arghapatra*: *"Sanghyang Padmāsana tumumpang ring Sanghyang Catur Aiśwarya, ikang catur Aiśwarya tumumpang ing Anantāsana"* (Sanghyang *Padmāsana* berada di atas *Sanghyang Catur Aiśwarya*, *Sanghyang Catur Aiśwarya* berada di atas *Anantāsana*). Yang dimaksud dengan *Sanghyang Catur Aiśwarya* adalah *Singhasana* yang dilukiskan berupa segi empat, sementara *Padmāsana* adalah lingkaran, *Anantāsana* adalah segi tiga. Pada gambar *Padmāsana* itu, *bĕdawang nala* (kura-kura) menempati posisi *Anatasana*. *Bĕdawang nala* biasanya dililit oleh dua ekor

Dipindai dengan CamScanner

ular (*nāga*) yang diambail dari mitologi pemutaran lautan susu (*kṣiramawa*) oleh para rākṣasa dan dewa. Di atas *Anantāsana* adalah *Singhāsana* dalam bentuk segi empat yang di dalamnya terdapat tulisan "*Ātmapratiṣṭha Padmahrĕdaya*" (*sthana* Sang Hyang Ātma di dalam padma hati), di atas *Singhāsana* adalah bunga padma berdaun delapan yang di dalamnya terdapat tulisan "*Dewapraṣṭitha*" (*sthana* Dewa Śiwa)[59]. Bangunan ini mempunyai nilai filsafat dan estetika yang sangat tinggi.

Diamati lebih jauh bagian-bagian atau *palih-palihan* dari bawah ke atas pada bangunan yang disebut *padmāsana* merupakan wujud kosmos, alam semesta yang terdiri atas *Bhūr Loka*, *Bwaḥ Loka*, dan *Swaḥ Loka*. Ini berarti juga di dalam wujud *padmasana* konsep *maṇdala*, *yantra* dan *yoga* diterapkan secara nyata di dalam bangunan tersebut.

Menurut ***Lontar Wariga Catur Winasasari*** ada sembilan jenis *Padmāsana* sebagai *sthana* Tuhan dalam wujud Śiwa-Buddha. *Padmasana* ini diberikan nama sesuai dengan posisinya di dalam arah mata angin: *dik* dan *widik*. (1) *Padma Kĕñcana* di Timur, (2) *Padmasana* di Selatan, (3) *Padmāsari* di Barat, (4) *Padma Lingga* di Utara, (5) *Padma Aṣṭa Sādana* di Tenggara, (6) *Padma Noja* di Barat Daya, (7) *Padma Lara* di Barat Laut, dan (8) *Padmasaji* di Timur Laut, dan (9) *Padma Kurung* di tengah-tengah (*madya*) beruang tiga dan menghadap ke "*lawangan*" (pintu keluar).

Berdasarkan atas ruang *singgāsana* dan tingkat *pĕpalihan*-nya, *Padmasana* dibedakan atas:

1. *Padmāsana Anglayang*: *Padmāsana* ini beruang tiga mempergunakan bedawang nala dengan *palih* tujuh
2. *Padma Agung: Padmāsana* ini beruang dua mempergunakan bedawang nala dengan *palih* lima.
3. *Padmāsana : Padma* beruang satu dengan *palih* lima mempergunakan bedawang nala.

4. *Padma Sāri: Padma* ini beruang satu dengan *palih* tiga, tidak mempergunakan bedawang nala.
5. *Padma Capah: Padma* ini beruang satu dengan *palih* dua dan mempergunakan bedawang nala.

Padma Sāri dan *Padma Capah* dapat ditempatkan menyendiri dan berfungsi sebagai tempat *pĕngayatan* (*pĕnyawangan*) dan *pĕdagingan*-nya hanya diisi pada bagian puncak dan dasar saja. Sedangkan yang lain, yang menggunakan *bĕdawang nala*, *pĕdagingan* pada saat upacāra *pĕmĕlaspas* (penyucian) menggunakan tiga *pĕdagingan*, yaitu dasar, tengah (*madya*) dan atas (puncak). Melalui proses ini bangunan *Padmāsana* yang merupakan manifestasi konsep *Padma* dalam *Śiwa-Buddha Tattwa* menjadi tersucikan dan menjadi *sthana* Bhaṭāra Śiwa dan/atau Bhaṭāra Buddha. Pada bangunan (*pĕlinggih*) ini Bhaṭāra Śiwa dan Buddha berwujud *niṣkala*, gaib, *parama sūkṣma*, *parinirmala* sehingga tidak lagi diwujudkan dalam bentuk *nyasa-nyasa*, seperti arca, lingga, dan sebagainya. Ini juga disebut *Acintya Puja*, tidak lagi *Mūrti Pūja*.

Bangunan *pĕlinggih* yang disebut *padmāsana* pada dasarnya adalah sebuah abstraksi pikiran seperti terekam dalam sejumlah teks disebutkan sebelumnya. Secara fisik wujud ini baru bisa dikonkritkan ketika agama ini berkembang di Bali. Danghyang Nirārtha dikatakan sebagai Kawi-wiku, yogi yang mencetuskan konsep *padmāsana*, *padma bhuana* dan *padma maṇdala*, *padma hrĕdaya*, dan lain-lain melengkapai konsep-konsep yang sebelumnya pernah dikembangkan di Bali. Dalam perjalanan suci (*dharmayatra*) Danghyang Nirārtha dari Jawa Timur ke Bali pada abad ke-14 beliau memasuki mulut naga yang ternganga lebar di sekitar Pulaki, kemudian di dalam mulut naga beliau menemukan tiga kuntum bunga *padma*, yaitu berwarna putih, merah dan hitam merupakan sebuah kias atau pesan bagi beliau bahwa Bali ditata

Dipindai dengan CamScanner

dengan konsep Śiwa-Buddha dengan *padma* sebagai puncak kemanunggalannya. Konsep *padma* ini sebagai sumber inspirasi menata kehidupan keagamaan di Bali yang melahirkan kebudayaan Bali yang khas berbeda dari kebudayaan Hindu lainnya. Eksistensi pura-pura Sat Kahyangan yang berdiri megah di tiap-tiap punjuru mata agin pulau Bali dengan Besakih sebagai titik sentrumnya merupakan penjabaran konsep *padma* ini. Lahirnya konsep *Aṣṭa Nĕgara* di masa lalu merupakan penjabaran konsep *padma* dimana pulau Bali dibayangkan sebagai sebuah unit kesatauan bunga *padma* yang berdaun delapan (*aṣṭa dala*). Panji Śakti alias Ki Barak Panji di dalam memimpin Bali Utara pada era Waturenggong di Gelgel Bali menurut śastra babad juga menggunakan *padma* sebagai senjata utama.

Konsep *padma* ini belum sempat digunakan untuk menata kehidupan keagamaan di pulau Jawa dimana agama Śiwa-Buddha pernah berkembang, khususnya di era Jawa Timur menyusul berkembangnya agama Islam. Jika bangunan ini sekarang dibangun kembali di pulau Jawa sesungguhnya ia pulang ke kampung halamannya, karena konsep *padma* lahir di Jawa pada zaman kuno seperti termuat di dalam teks-teks tergolong *tattwa* atau *tutur* maupun *kakawin*.

13. Pendeta Agama Śiwa-Buddha: Aṣṭa Mūrti Śiwa

Keberadaan pendeta istana *bhagawānta* atau *purohita* pada masa Jawa Kuno maupun Bali Kuno sangat jelas. Berdasarkan catatan-catatan dalam praśasti penyebutan nama-nama sebutan pendeta banyak ditemukan. Agama Hindu dan Buddha adalah agama-agama yang teokratis, artinya keberadaannya selalu berkaitan dengan raja dan kerajaan. Dengan demikian eksistensi pendeta di dalam kehidupan kerajaan sangat sentral. Tugas pendeta lebih banyak diberikan pada aspek spiritual, *jñana* atau

penyelenggaraan suatu upacāra *yajña* di dalam rangka mewujudkan kerajaan yang *jagaddhita*, sejahtera lahir dan bathin. Raja dan *bhagawānta* bersama mengusahakan kesejahteraan dunia (*kerahayuan jagat*).

Pada masa Jawa Tengah penyebutan pendeta istana agaknya belum begitu nampak jelas, kalaupun ada sangat sedikit. Praśasti Canggal (732 Masehi) dan terutama Dinoyo (760 Masehi) melukiskan pembangunan *liṅga*. Biasanya dalam prosesi pembangunan *linga* keterlibatan pendeta tidak bisa diabaikan. Dalam praśasti terakhir juga disebut-sebut kahadiran seorang brahmāṇa yang dikatakan pembawa penyebaran Hindu di Nusantara asal India, yaitu Ṛṣi Agastya. Beliau diyakini sebagai nenek moyang para brahmāṇa. Sebuah karya śastra kakawin dari masa Kediri, *Hariwangśa* pada abad ke-12 menyebutkan sang raja sebagai penjelmaan Wiṣṇu, sedangkan sang pujangga, pendeta istana dikatakan sebagai penjelmaan Agastya.

Pada era Jawa Timur peranan pendeta istana (*purohito*) nampak lebih besar dibandingkan pada masa sebelumnya. Penyebutannya lebih eksplisit. Sumber praśasti dari masa Tamwlang-Kahuripan khususnya pada masa Mpu Sindok. Raja ini menggunakan nama *abhiśeka* Śrī Īśana, nama lain Śiwa, yang mencerminkan agama yang dianutnya. Tapi putri mahkotanya yang menikah dengan Lokapala diketahui beragama Buddha (*sogata pakṣa*)[60]. Sebagian besar praśasti yang dikeluarkan Mpu Sindok bercorak Śiwaistis, namun dijumpai pula praśasti yang memuat pujian kepada Buddha, yakni Sobhamerta/Betra (939 Masehi) dengan formulasi '*namostu sarwwabuddhāya*'. Pada era berikutnya muncul seruan pembuka yang menggambarkan pujian kepada Buddha, yakni praśasti Harahara (966 Masehi). Bahkan pada masa akhir Tamwlang-Kahuripan dijumpai seruan penutup dalam praśasti Gandhakuti (1042 Masehi) yang memuat pujian kepada

Dipindai dengan CamScanner

Buddha, Śiwa, Ṛṣi, dan Brahmā secara bersamaan (*om namo buddhāya, namassiwāya, namarsāya, namo brāhmaṇāya*)[62]. Pada masa Airlangga ada keterangan adanya kelompok pendeta dari agama yang berbeda-beda. Praśasti Baru (1030 Masehi) menyebutkan adanya kelompok yang mewakili tiga agama, yakni Śaiwa, Buddha, dan Ṛṣi (*mpungku śaiwa-sogata-ṛṣi*). Praśasti lainnya, yakni Pucangan (1041/9 Masehi) juga menyebutkan tiga golongan pendeta (*mpungku sogata-maheśwara-Mahābrāhmaṇa*). Mereka biasanya hadir di dalam upacāra penobatan raja (*Rajasuya*). Secara khusus apa tugas masing-masing pendeta tersebut belum jelas[62].

Pada era Kadiri ada disebutkan *mpungku śaiwa-sogata*. Istilah ini mengacu kepada pendeta Śiwa dan Buddha. Namun di sini belum jelas apakah mengacu kepada kedua pendeta tersebut. Pada masa Singhasari disebutkan satu jabatan kependetaan, yaitu *mpungku dharmādhyākṣa ri kaśewan* tanpa penyebutan yang lain, misalnya *ri kasogatan*.[63] Penyebutan dua jabatan kerajaan baru muncul pada era Majapahit, masing-masing adalah *dharmādhyākṣa ring kaśewan* atau *śaiwadhyāksa* dan *dharmādhyākṣa ring kasogatan* atau *bodhyadhakṣa*. Keterangan pejabat ini dapat dibaca di dalam ***Nĕgarakṛtāgama*** dan ***Arjuna Wijaya*** dalam hubungannya dengan tugas-tugas pengawasan bangunan suci. Ada tiga jenis pendeta yang mempunyai tugas pengawasan bangunan suci di era Majapahit, yaitu *dharmādhyākṣa ring kasyaiwan* mengawasi tempat-tempat suci agama Śiwa (*dharma lpas pratiṣṭha Śiwa*), *dharmādhyākṣa ring kasogatan* mengawasi dua jenis tempat suci agama Buddha (*dharma kasogatan kawinaya lpas dan kasogatan kabajradaran akrama*). Sedangkan yang bertugas mengawasi bangunan suci agama para Ṛṣi (*dharma lpas karṣyan*) adalah seorang pejabat dikenal dengan sebutan *mantri herhaji*.[64] Kedua pejabat tersebut diberikan sebutan kehormatan, yaitu *dang ācārya* atau *sang ācārya*.

Penyebutan *dharmādhyākṣa ring kaśewan* lebih dulu dari *dharmādhyākṣa ring kasogatan* memperlihatkan kedudukan pendeta Śiwa mungkin lebih terhormat dari pendeta Buddha. Sebagai pengawas tertinggi bidang keagamaan, kedua pejabat ini dibantu oleh sejumlah bawahan yang dikenal dengan sebutan *upapatti*. Semua anggota *upapatti* ini memiliki gelar jabatan yang sama, yakni sang *pamget*, dan di depan nama dirinya juga memiliki sebutan kehormatan yang biasanya sama, yakni *dang acarya*. Nama-nama jabatan *upapatti* ini adalah *tirwan, kandamuhi, pamwwatan, manghuri, kandangan atuha, kandangan raray, pañjang jīwa, lekan, tanggar, pĕndĕlĕgan,* dan *tigangrāt*. Semua jabatan ini didahului dengan gelar *sang pameget*. Pada zaman Majapahit jumlah yang disebut biasanya tujuh dan dikenal dengan sebutan *saptopapatti*[65]. Dari sini, kita diingatkan dengan sebutan *dang ācārya* dan *dang upādhya* dalam zaman Raja Jayaśakti pada masa Bali Kuno di Bali. *Dang Ācārya* adalah golongan pendeta Śiwa, sementara *Dang Upādhyaya* pendeta Buddha. Keduanya mendapatkan kedudukan terhormat di dalam praktek pemerintahan kerajaan.

Pada masa Kadiri dapat ditangkap dalam praśasti Hantang bahwa Jayabhaya mempunyai seorang pendamping yang menjadi gurunya, disebut *pangajyan śrī Mahāraja mpungku naiyayikadarṣaṇa-samrĕddhi-kāraṇa bhairawa-margga-nugamandha-yogīśwara*, yang artinya 'guru dari raja, empu yang mahir menjalankan *Yoga* dengan jalan *Bhairawa*, yang menyebabkan tercapainya kesempurnaan sesuai dengan aliran *Nyāya*'[66].

Tradisi ini dilanjutkan di Bali hingga sekarang walaupun ada perbedaan penyebutan. Bukti-bukti keberadaan pendeta-pendeta ini ditemukan di dalam sejumlah praśasti yang dikeluarkan oleh raja-raja dinasti Warmadewa. Praktek agama Śiwa-Buddha di Indonesia (Bali) dipimpin oleh orang-orang suci dengan gelar

Dipindai dengan CamScanner

dan sebutan yang bermacam-macam. Dalam tradisi Hindu di Bali, golongan pendeta Buddha termasuk ke dalam wangsa Brāhmaṇa; kondisi ini tidak dijumpai di India, karena Buddha menentang adanya pelapisan sosial, seperti kasta. Bagi umat Hindu di Bali tidak ada perbedaan apakah *nuwur* pendeta Śiwa atau Buddha yang akan *muput upacāra yajña*. Namun jika kondisi menginjinkan memang lebih baik *nuwur* kedua jenis pendeta ini apalagi *yajña* yang dibangun tergolong *uttama*. Pendeta Buddha, menurut R. Goris, dalam doanya memakai mantra-mantra Buddha, terutama nama-nama *Dhyāni Buddha*, disamping mengucapkan mantra-mantra *Saptaganggā, Wyañjana* dan *Sūrya Sewana*. Pedanda Buddha disamping mengucapkan *Saptaganggā* masih mengenali *Tri Ganggā, PañcaGanggā* dan *Nawa Ganggā*[67]. *Tīrtha* atau *toya* merupakan hal mendasar dalam pemujaan kedua pendeta tersebut. Namun nampak ada perbedaan dalam tata cara membuat air suci (*tīrtha*). Pĕdanda Śiwa sebelum menuntun Śiwa ke dalam dirinya dan ke dalam bejana tempat *tīrtha* dibuat disebut *swamba*, beliau harus melakukan penyucian diri dan alat-alat yang digunakan agar bebas dari *mala, kleṣa* yang dapat mengotori atau mengikat dirinya. Melalui *pūja mantra*, pendeta Śiwa menarik perhatian kekuatan universal, menetralkan hal-hal negatif yang mungkin terjadi dan memuja hal-hal baik lalu menuntun Bhaṭāra Śiwa melalui *yoga* dan *pūja mantra*; dan menuntun Bhaṭāra Śiwa agar ber-*sthana* di dalam dirinya dan di dalam *swamba* yang ada di hadapannya. Bhaṭāra Śiwa dituntun melalui kekuatan *yoga*, yaitu melalui pembangkitan *cakra-cakra* yang ada di dalam tubuh dari *muladhara-cakra* hingga *sahaśra cakra* yang berada di lepas ubun-ubun. Pedanda Buddha, pada sisi lainnya, mengucapkan *mantra-mantra* dan menggunakan *vajra* dipegang dengan tangan kanannya untuk mengusir kekuatan-kekuatan negatif seperti *yakṣa* dan berhasil mengusirnya sehingga hakikat kesucian dapat diturunkan ke dalam

air suci yang berada di dalam bejana yang ada di hadapannya; dan ini sekarang disebut sebagai *wajra-udaka* atau *bajrodaka*, air suci dari *wajra*. Melalui *mantra, mudrā* ia menambahkan kekuatan ke dalam air suci tersebut yang dipandang sama kualitasnya dengan *tirtha* pedanda Śiwa. Umat Hindu tidak melihat perbedaan antara *toya* dari Pĕdaṇda Śiwa dan Pĕdaṇda Buddha. Atribut, penampilan atau mungkin *pūja mantra* kedua pendeta Śiwa dan Buddha menarik diteliti. Pendeta (*pĕdaṇda*) Buddha dalam pemujaan sehari-harinya mengucapkan *mantra*: *"Om padmāsanā ya namah swāhā"*, yaitu sebuah *mantra* di-*uncar*-kan ketika memulai pemujaan. Beliau kemudian memusatkan pikiran kepada Bhaṭāra Parama Buddha yang ber-*sthana* di dalam *Padmāsana*: *"Hidĕp bhaṭāra parama Buddha mwang Bhaṭāra Pañca Tathāgata mungguh ring padmāsana/pataraṇa"*, dengan mengucapkan mantra: *"Om aḥ hum aḥ hum tram hriḥ aḥ namo buddhāya"*. Untuk mewujudkan Bhaṭāra Śiwa atau Bhaṭāra Buddha yang gaib, *sūkṣma, niṣkala* maka pemuja melakukan pemujaan dalam posisi *Padmāsana*, kemudiaan Beliau di-*sthana*-kan di dalam sebuah bangunan *pĕlinggih* yang disebut *Padmāsana*. Di dalam diri seorang *bhakta*, khususnya para *kawi-wiku* men-*sthana*-kan Bhaṭāra Śiwa dan Buddha di dalam hatinya, yang disebut dengan *Padma Hrĕdaya*. Tubuh ini juga dapat disucikan dan dianggap sebagai sebuah *Padmāsana*. Konsep *Padma* ini sangat mendasar di dalam ajaran agama Śiwa-Buddha. Konsep *Padmāsana* ini adalah konsep kesucian yang dapat digunakan untuk menata diri dan lingkungan di dalam menuju *Śiwa-Buddha-loka*[68]. Arca-arca Śiwa dan Buddha sering dilukiskan sebagai dewa yang berdiri atas duduk di atas bunga *padma* (teratai).

Kedua pendeta diharapkan menguasai ajaran Śiwa dan Buddha. *"Apan tiwas juga sirang muni Buddha pakṣa; yan tan wruhing parama tattwa Śiwatwa mārga; mangkang munīndra sang apakṣa Śiwatawa yoga; yan tan wruhing paramatattwa Jinatwa maṇda"*

Dipindai dengan CamScanner

(karena dipandang tidak sempurna bila pendeta Buddha tidak mengetahui hakikat ajaran Śiwa; demikian pula para pendeta Śiwa dipandang tidak sempurna jika tidak mengetahui inti ajaran Buddha). Lebih jauh tidak hanya mengetahui kedua ajaran tersebut, yang paling penting adalah mampu membuatnya menunggal di dalam dirinya. Penunggalan ini bukan sekedar pemberian nama kepada seseorang pendeta; yang dipentingkan adalah bahwa benar-benar yang bersangkutan memperagakan Śiwa-Buddha (*Śiwa-Buddha paraga*) disamping memperagakan Weda (*Weda paraga*). Itulah sebabnya dalam tradisi Hindu di Bali seorang pendeta tidak boleh mempercayai suara *engengan* yang belum tentu kebenarannya. Para pendeta harus berpedoman kepada śāstra-śāstra *āgama* karena pendeta adalah berbadankan śastra (*śāstra paraga*), artinya seorang pedeta tidak boleh alpha śastra. Secara hirarkhis, kebenaran bersumber pada kebenaran śastra (*śastrataḥ*), lebih tinggi dari guru (*gurutaḥ*) dan *swataḥ* atau kebenaran disepakati bersama (*paroktaḥ*).

Di dalam prakteknya antara pendeta Śiwa dan Buddha nampak ada beberapa perbedaan, tetapi menuju kepada tujuan yang sama dan tunggal, yaitu *Param-Brahmā Mahāsūkṣma Sānta Parinirmala*. Menurut *teks* ***Bhuana Kośa*** inilah keadaan tertinggi yang ingin dicapainya. Istilah ini begitu menarik dikaji sebagai perpaduan istilah yang bercorak Śiwaistik dan Buddhistik. Pendeta Śiwa menata rambutnya berbentuk *liṅga* di ubun-ubun yang berbentuk *prucut*, sementara pendeta Buddha berbentuk '*sepat aking*', yaitu dipotong lurus di atas bahu. Jika pendeta Śiwa pantang terhadap beberapa makanan dan minuman, pendeta Buddha justru makan segalanya. Hal ini secara simbolis diungkapkan di dalam teks ***Bubukṣah Gagak Aking***. Jika pendeta Śiwa di dalam posisi *mĕyoga, mĕpuja* tangan kanan memegang bunga, pendeta Buddha memegang *bajra (wajra)*. Pendeta Śiwa memuja ke *ayun*

widdhi, pendeta Buddha biasanya *muput caru* (pada *karya-karya yajña* yang tergolong besar yang letaknya di bawah (*sor*). Pendeta Śiwa memanifestasikan *ākāśa*, pendeta Buddha *pĕrtiwī*; pendeta Śiwa *Puruṣa*, pendeta Buddha *Pradāna/Prakṛti*. Di dalam *muput karya yajña*, pendeta Waiṣṇawa atau Bhujangga bertugas memuja *Bhūta Matra*, yaitu *Prĕtiwī Mūrti, Jala Mūrti, Agni Mūrti, Wāyu Mūrti* dan *Ākāśa Mūrti*. Pendeta ini *amūja* dengan gegelaran *puja-gawa*-nya di bawah di tempat *tawur* sebagai *upakāra Bhuta Yajña*. Beliau bertugas memanggil (*ngatag*), memberi *labaan* dan men-*somya*-kan para *bhuta kala* agar menjadi dewa. Beliau *amūja* di *tur*, di hadapan *upakāra tawur* agar lebih dekat dengan objek pujaannya. Beliau ini karena *ngatag bhūta* dan men-*somya*-kan, maka dalam proses *amūja*-nya menggunakan lima jenis instrumen musik yang dapat menghasilkan suara riuh: ghaṇṭa, ghaṇṭa ora, ghaṇṭa utĕr, śungu, dan kĕtipuk. Pendeta Buddha memuja *Praṇa Mātra*, yaitu *Candra Mūrti* dan *Sūrya Mūrti*; sementara pendeta Śiwa memuja *Prajña Mātra*, yaitu *Yajamana Mūrti*. Pada saat ini beliau bergelar *Hotri, Paśupati, Dikṣita Brāhmaṇa* atau *Brahmā*. Pembagian dunia kosmis atas 3 tingkatan atau delapan *mūrti* ini disebut ajaran *Aṣṭa Mūrti Śiwa*. Di dalam menjadikan dan mengembalikan dunia segala isinya Bhaṭāra Śiwa melakukan *peMūrtian* menjadikan dunia dengan segala isinya sehingga pada saat itu beliau disebut *Aṣṭa Mūrti Śiwa*, delapan *pĕmūrtian* Śiwa. Dengan demikian *pĕmuput yajña* disebut *Yajamāna*[69]. Di kalangan masyarakat luas lebih dikenal sebagai *wiku pĕngrajĕg karya*. Mengenai eksistensi tiga golongan pendeta (disebut "*sang katriṇi*") juga ada dimuat di dalam lontar ***Eka Pratama*** :

> *... muang putraning sang brāhmaṇahaji, maka katriṇi, sang śiwa, sang boda, sang bujangga, sami pada tinuduh dening sang brāhmaṇahaji. Sang bujangga tinduh amṛtistha ikang*

Dipindai dengan CamScanner

rāt muang sarwa tumuwuh, sang brāhmaṇa tinuduh dening sang brāhmaṇahaji amṛtiṣṭha ākāśa, muang watĕk dewata, kahyangan, makādi ratu, pada kasikepinde nira sang brāhmaṇahaji, maka tigang diri samian angĕbĕkin sikĕp. Sang Śiwa asikĕp gĕni nglayang, satata kramanira aśuci ahĕning, wenang angĕntas watĕk dewata muang ākāśa .... Sang Boda asikĕp gnisinarasara angĕntas watĕk pitra .... Sang bujangga asikĕp gnisara angĕntas sarwa kĕruh ikang bhuwana, karang tĕngĕt, setra tĕngĕt, setra watĕs, sawah, manak buñcing, wĕnang sang bujangga amrĕsihin...

(...dan putranya sang brāhmaṇahaji sebanyak tiga. Sang Śiwa, sang boda, sang bujangga, semua mendapat tugas dari sang brāhmaṇahaji. Sang bujangga ditugaskan menyucikan masyarakat dan semua tumbuh-tumbuhan, sang brāhmāna ditugaskan oleh sang brāhmaṇahaji menyucikan ākāśa, semua dewata, kahyangan, para raja. Semua disenjatai oleh beliau sang brāhmaṇahaji, ketiga-tiganya semua membawa senjata. Sang Śiwa senjatanya gni nglayang, selalu tugasnya menyucikan diri, boleh *ngĕntas* dewata dan ākāśa... sang boda bersenjatakan gni sinarasara *ngĕntas* semua pitra ... sang bujangga bersenjatakan gnisara, *ngentas* semua kotoran dunia, karang keramat, kuburan keramat batas kuburan, sawah dan anak *buñcing* (kembar laki dan perempuan) berhak bujangga menyucikan).

Secara tabel dapat dirangkum sebagai berikut:

Tabel 20 : Aṣṭa Mūrti Śiwa

No.	Mātra	Mūrti	Nāma
I	**Bhūta Mātra**	1. Prtiwī Mūrti	Sarwa, Ṣadyojata
		2. Jala Mūrti	Bhawa, Wamadewa
		3. Agni Mūrti	Aghora
		4. Wāyu Mūrti	Ugra, Tatpuruṣa
		5. Ākaśa Mūrti	Bhīma, Asani
II	**Praṇa Matra**	6. Sūrya Mūrti	Īśana
		7. Candra Mūrti	Mahādewa
III	**Prajñā Mātra**	8. Yajamana	Mūrti Hotri, Pāśupati, Dikṣita Brāhmana atau Brahmā

Konsepsi *Aṣṭa Mūrti Śiwa* terekam dalam sejumlah teks baik *tattwa, kakawin, śāsana* maupun yang tergolong *pūja*. **Kakawin *Rāmāyana*** dalam salah satu bagiannya menyuratkan bagaimana Dewī Sītā memuja Sang Pencipta: *"Hyang Basundhara Jalāgni sateja/Hyang Hangin Gagaṇa Dhakṣiṇa Sūryya/Hyang Niśakara kitamṛta deha/aṣṭamūrti kita dewa wiśeṣa//*. Pada kesempatan lainnya, Dewī Śīta memuja Yang Śiwa Agni: *"Dewī uttama Śiwagni kita lĕwih/aṣṭaMūrti kita dewata sakala/dibya aṣṭaguna nityaśa ri kita/mangkanan triguṇa denta kakawaṣa//"*.

Teks ***Pūja-Sthawa*** juga ada menyuratkan konsepsi *Aṣṭa Mūrti Śiwa* antara lain dalam *Pañca Mahābhūta Stawa*. Pūja ini biasanya di-*uñcar*-kan saat menyelenggarakan *Bhuta Yajña* oleh pendeta.

Dipindai dengan CamScanner

- *Kṣitiḥ prajanana-kartam, tvam dewa ca jagat kṣiti yā vanam prajanam sarvam, kṣiti-mūrte namo 'stute.*
- *Jalena prāṇa-rūpena, vrajante sarva-jantavah utpattih sarva-jantavah utpattih sarva-bhūtanām, jala mūrte namo 'stute.*
- *Hutāśana-mukhā dewah, tṛpyante huta-vahnibhih vahi prathama-bhoktāro, Vahni-mūrte namo 'stute.*
- *Suparṇo havya-rūpeṇa, śarīranena dehinām, sarva-jana-pravṛttena, vāyu-mūrte namo 'stute.*
- *Sūryah sarvam ca bhūtānam, dharmādharmāṇi rakṣaṇam, diśi diśi pravṛttena, 'ditya-mūrte namo 'stute.*
- *Somo hi prekṣane dīpe, duye manöpaharṣiṇi, dayate yadate caiva, candra-mūrte namo 'stute.*
- *Ākāśam, vimalam śūnyam, sarva-pāpa-jitendriyam nirvāṇam sarva-bhūtānām, vyoma-mūrto namo 'stute.*
- *Yajamāno-pavitreṇa, jayante bahu-dakṣiṇe svarga-dohaś ca sarveṣām, ṛṣi-mūrte namo 'stute*[70].

'*Yajamāna*' adalah 'ia yang mempersembahkan', yang melaksanakan upacāra korban', 'pendeta'. Dalam bahasa Sanskerta bermakna 'orang yang membiayai seluruh keperluan *yajña*'. Ada sejumlah sumber teks yang menyebutkan eksistensi *yajamāna* dalam pengertian di atas: *sinrĕng tang mantra de sang yajamāna* (***Adi Parwa***, 57.32); "*kayuktyan ikang pūja, an ginawayakĕn de sang yajamāna* ... " (sepatutnya *pūja stawa* itu dilaksanakan oleh sang *yajamāna*) (***Brahmāṇda Purāṇa***, 63.19); "*data ngaran sang masung dana, sang yajamana magaway dana*" (***Sarasamuccaya,*** 187.9); "*sang watĕk ṛṣi kabeh sang pinakayajñananimana ni yajña nira*" (***Uttatarakaṇda***, 83.24)[71]. "*Irika sang yajamāna menglĕpasakĕn sang dewa pitara, denya wĕruhing catur angganya mwang bapa babu kaki nini tĕkeng yuyut lanang wadon*" [pada

saat itu sang *yajamāna* (orang yang muput *yajña*) membebaskan *sang dewa pitara* agar mengetahui keempat unsur dirinya, serta ayah, ibu, kakek, nenek, kumpi laki dan perempuan] (***Śiwa Gama***); "*Śiwa bhokta śiwo bhogyam, daśakaś ca Śiwātmakah, yajamānah śiwaś capi, mam rākṣatu namo stute*" (Śiwa adalah penikmat, Śiwa adalah yang dinikmati. Abdi adalah perwujudan Śiwa juga, sang *yajamāna* adalah juga Śiwa, semoga ia melindungi hamba, hormat pada-Nya) (***Pūja Stawa Śiwa Samuha***, bait 2); "*samśāra koti papañ ca, lokanām priyam alabhet, tarpanan mokṣikam wapi, yajamāno na samśayah*" [*Pāpa* dalam sejuta kelahiran, (seperti apa) yang orang dapatkan pada apa yang digandrungi oleh orang kebanyakan, *yajamāna* yang melaksanakan *tarpaṇa* untuk kelepasan tak diragukan lagi].[72] Dari kutipan ini dapat disimpulkan bahwa yang disebut *yajamāna* adalah pendeta yang *muput yajña*.

Yajamāna mempunyai tugas dan tanggung jawab yang tertinggi dan maha berat terhadap keberhasilan sebuah *yajña* baik sebelum hari H maupun setelah hari H bahkan pasca rangkaian upacāra *yajña*. Semestinya beliau juga memiliki pengetahuan praktis menyangkut semua kegiatan, bentuk, *upakāra*, bahan *yajña*. Oleh karena itu semua hal ikhwal *yajña* ditentukan atau atas petunjuk pendeta yang didudukkan sebagai *yajamāna*. *Wiku tapini* adalah *wiku* istri yang mempunyai tanggung jawab tertinggi atas segala *upakāra bantĕn* yang diperlukan di dalam *yajña* tersebut. Di dalam mempersiapkan *upakāra bantĕn*, beliau dibantu oleh lima jenis tukang disebut *Mañcāgra*, yaitu tukang *bantĕn* (*serati bantĕn*), tukang *olahan wĕwalungan*, tukang *wĕwagahan*, tukang *orten* (*sangging, mĕranggi*), tukang *gamběl, pragina*[73]. Teks **Widhi Śāstra Tapini** menyuratkan:

> "*Tingkah sang anukangin, away pangucap agangsul, wuwus menak juga kawĕdar, budhi dharma juga ginĕgĕnta, mwang away ngwangin anglĕwihin salwiring upakāraning*

Dipindai dengan CamScanner

tetandingan, muwah away mapĕrih dana tan yogya, mwang ane tan wĕnang gawe, ujaring uji tinūtĕn. Yan tan anūt linging aji, ngurangin mwang ngalĕwihin, dahat nĕmu papa sang anukangin, matĕmahan dadi tiryak, sira alaku-laku dada, sumusup ring rāt sira. Sĕbarinnya sira andadi jatma, yata dadi kĕkĕliking jagat"

(Tingkah laku ia yang menjadi tukang bantĕn, jangan berkata-kata keras dan kasar, kata-kata yang baik dan halus hendaknya diucapkan, pikiran selalu berpegang kepada kebenaran, dan lagi jangan mengurangi atau melebih-lebihi di dalam menatanya (*mĕtĕtandingan*), dan juga jangan mementingkan pemberian (*dana*) yang tidak wajar, dan melaksanakan yang tidak patut dilaksanakan. Hendaknya tetap mengikuti petunjuk śāstra agama. Bila tidak mengikuti śastra agama, mengurangi atau melebih-lebihi, akan berakibat menderita *papa* orang yang menjadi tukang bantĕn itu, dan kelak akan menitis menjadi binatang tingkat rendah, yaitu berjalan dengan dada, berkeliaraan di dunia. Seandainya menjelma menjadi manusia, tentu menjadi cemohan masyarakat).[74]

Antara *wiku tapini* dan ia yang mempunyai pekerjaan *yajña* atau *sang adruwe karya* haruslah menjalin hubungan yang harmonis, bertanggung jawab, berdedikasi, berkesucian demi keberhasilan *yajña* yang mereka bangun. Ketiga unsur ini: *yajamāna, wiku tapini* dan *sang adruwe karya* disebut *"Trimanggalaning yajña". Tri Manggalaning Yajña* dibantu oleh *Mañcagra.*

Masih banyak perbedaan-perbedaan ada di antara dua lembaga kependetaan ini, namun menuju kepada satu titik akhir perjalanan hidup manusia, yaitu *mokteng ring Śiwa-Buddha.* Semuanya ini merupakan bentuk atau penjabaran *śasana* atau

sadhana tattwa yang melandasinya, yaitu *Śiwa Tattwa* dan *Buddha Mahāyāna Tattwa.* Dalam praktek agama Hindu di Bali, mazab Buddha nampak jelas pada tataran *dwi jāti.* Bahkan penyatuan itu terjadi hanya pada saat *muput yajña,* setelah selesai dalam unit tersebut, masing-masing kembali kepada *śāsana*-nya masing-masing. Masing-masing pendeta dalam proses pendakian rohaninya mengusahakan tercapainya penunggalan antara Śiwa dan Buddha di dalam dirinya. Penunggalan ini bisa dimaknai sebagai penunggalan *puruṣa* dan *pradhāna, ākāśa* dan *pṛtiwī, adwaya* dan *dwayajñāna.* Namun, pada tataran *eka jāti* seolah-olah tidak ada perbedaan yang mencolok. Pada umumnya pengikut paham Budha yang tergolong *eka jati,* artinya belum melaksanakan upacāra dikṣā dalam kesehariannya melaksanakan agama Hindu.

Tabel 21 : Beberapa Perbedaan Penampilan Pendeta Śiwa dan Pendeta Buddha dalam tradisi Agama Hindu di Bali

No.	Hal	Pendeta Śiwa	Pendeta Buddha
1	Puja	Puja Kirana	Puja Buddha
2	Gĕgĕlaran Puja[75]	Weda Parikrama[76]	Purwaka Weda Buddha
3	Dandanan rambut	Meprucut	Sepat Aking
4	Mahkota	Memakai jata atau bhawa sebagai simbul meru.	Gelung kurung (dalam tradisi Buda-keling)

Dipindai dengan CamScanner

5	Nama tempat tīrtha	Śiwamba	Pamandi-hyangan
6	Instrumen mepūja	Ghaṇṭa (tangan kiri),bunga (tangan kanan). Ghaṇṭa berfungsi dewa	Ghaṇṭa (tangan kiri), vajra (tangan kanan sebagai pengganti kembang). Ghaṇṭa ber-fungsi men-*somya*-kan bhuta.
7	Bunga	Bunga dan kalpika; kumaligi	Segala bunga, kecuali kalpika; tidak menggunakan kumaligi
8	Makanan[77]	Makanan tertentu saja yang dianggap suci	Sarwa bakṣa (semua jenis makanan)
9	Saat mepūja dan abūśaṇa wiku	Tidak boleh turun ke tanah.	Boleh turun ke tanah, yaitu pada saat wisudha būmi, Yamarāja.

		Menggenakan bhāwa setelah melaksanakan argha patra.	*Sejak permulaan mengenakan bhawa.*
10	Posisi mepūja jika mepūja bersama	*Di sebelah hulu sebagai simbul puruṣa*	*Di sebelah teben pedaṇda Śiwa sebagai simbul pradhāna*
11	Tugas pokok dalam muput yajña	Ngutpĕti, dewa supraṣtita	Mepūja di caru dan men-*somya*-kan caru
12	Posisi dalam Aṣṭa Mūrti Śiwa	Prajña Mātra	Praṇa Mātra
13	Posisi dalam Tri Loka	Swaḥ Loka	Bwah Loka

Dalam kesehariannya pendeta-pendeta tersebut diikat oleh etika bertingkah laku (*śāsana*) yang membedakan dirinya dari anggota masyarakat lainnya yang masih digolongkan ke dalam *walaka* (belum di-*dikṣā*). Pedaṇda Śiwa menggunakan ***Śiwa Śāsana, Wṛtti Śāsana, Śilakrama***, dan lain-lain sebagai pegangan di dalam menerapkan *śasāna kawikon* untuk menjaga kesucian diri lahir-batin. Kesucian ini menjadi sangat mendasar dalam kehidupan seorang *dwijāti*[78].

Dipindai dengan CamScanner

Dari sini dapat dilihat keberadaan tiga kelompok pendeta telah ada sejak zaman Jawa Tengah, Jawa Timur, Bali Kuno dan berlanjut sampai sekarang. Mereka mempunyai peranan besar di dalam kehidupan keagamaan, seperti menyelenggarakan *yajña*, melakukan penobatan raja, sebagai saksi dalam pemberian *sima* di suatu desa dan panutan masyarakat di bidang etika, moral dan spiritualitas. Masing-masing golongan tersebut mewakili agama yang dianut. Namun agaknya golongan Śaiwa dan Brāhmaṇa saja yang disebutkan secara jelas. Sedangkan yang lainnya seperti *rsi, Mahābrahmaṇa*, dan jabatan-jabatan lain kita belum banyak kita mendapatkan informasi.

14. Peralelisme antara Ajaran Śiwa dan Buddha

Mengamati bukti-bukti teks dan juga peninggalan-peninggalan arkeologis berupa arca, praśasti dan candi dan juga tradisi yang masih berkembang di Bali, maka ada beberapa peralelisme[79] dalam konsep-konsep tertentu. Paralelisme tersebut ada pada tataran metafisika yang selanjutnya berkembang menjadi bentuk-bentuk fisik yang membentuk kebudayaan agama Śiwa-Buddha di Indonesia. Namun, disamping adanya sejumlah konsep yang paralel — ada kesan masing-masing saling meminjam istilah untuk menunjuk kepada konsep yang sama penyatuan atau penunggalan dari kedua konsep yang paralel tersebut terjadi pada tujuan tertinggi yang diabstraksikan menjadi konsep *Padmāsanamaṇi*. Konsep tersebut tunggal namun diungkapkan dengan istilah yang berbeda menurut tingkat atau tataran konsep— makin ke atas makin abstrak bahkan berada di luar jangkauan pikiran dan perasaan, semakin ke bawah semakin dikonkritkan hingga menjadi sangat dekat dengan pemujanya. Lahirnya konsep *Pañca Tathāgata* merupakan bukti nyata bahwa konsep yang sangat abstrak yang disebut *śūnya* ingin lebih dikonkretkan menjadi wujud

yang dapat dijadikan pusat konsentrasi dan pemujaan atau kebhaktian.

Teks ***Jñanasiddhanta*** (Śiwastik) dan ***Sang Hyang Kamahayanikan***[80] (Buddhistik) memperlihatkan adanya sejumlah konsep paralel. Perhatikan tabel di bawah ini[81].

Tabel 22 : Paralelisme antara Jñanasiddhānta dan Sang Hyang Kamāhāyanikan

Jñanasiddhanta	**Sang Hyang Kamahayanikan**
Parambrahma AM-AḤ, ikang vruh tan vinikalpa ring hana lavan taya, kevala umiděng nirakara	*Advaya ngaaranya: AḤ-AḤ, Advayajñana ngaranya: ikang vruh tan vikalpa ri hana taya, tan vikalpa ri sela ni hana taya, kevala umiděng nirakara …. Ikang AM-AḤ mvang advaya-jñāṇa ya advyaya ngaranya. AM ngaranya pasuk ning bayu.*
AM, śabdanya lumra iṅ śarīra ṅuṅiveh ring nava-dvara. Śūnya rūpa ikang śarīra, I věkasan de nira. Ya sūryasmṛti nga, yan mangkana. AḤ nga vijil ning bāyu sakeng śarīra.	*AM śabdanya, ṅuniveh ring nava-dvara, sūrya-rūpa ikang śarīra hiběkan denya, smrtisūrya ngaran ika. AḤ ngaranya: vijil ning bāyu sangke śarīra, AḤ śabdanya, mukṣa ring śarīra, candra-rūpa ikang śarīra ri mukṣa ning bayu ring śarīra.*
Candrarūpa ikang śarīra, yan mangkana ri muksa	*Somya-lilang ahěning ikang śarīra věkasan, śānta-candra ngaran*

Dipindai dengan CamScanner

ning bāyu ikang śarīra. Saumnyalilah ahĕning ikang śarīra ibĕkan de nira. Ya śānta-candra ngaran ing smṛti ya mangkana. Ri hana ning sūrya-smṛti mvaṅ candra-smṛti, dadi ta n praṇava jñana. Patĕmunira Sang Hyang Parambrahma lavan Sang Hyang Praṇava-jñāna, ya tandayakĕn Parañjyotirūpa

ikang, śāntasmṛti ngaranya vaneh. Ri hana ning smṛti-sūrya śānta-candra dadi tang Advaya-jñāna, patĕmu ning Advaya mva g Advaya-jñāna, ya tandadyakĕn Divarupa.

Awa sadakāla mahĕning nirā-varaṇa, kadi teja ning maṇik mĕntas sinaravadi angeka-deśa, lumra apadang rahina sada. Sugaṇdha ta sira tan ginave-ginave. Surūpa ta sira tan ginave-ginave, surasa ta sira tan ginave-ginave, apan ṣadasmṛti nga.

Ava ṣadakāla, ahĕning nirāvaraṇa kadi teja ning manik, apadang rahina sada, sugandha tan gavai-gavai surasa tan gavai-gavai denta.

Sira tan yan katon denta, ia kang AM-AḤ. Sira Ṣadyotkranti nga. Sira

Ikang AM-AH yatika sinangga Sang Hyang Advaya ngaranira bapa sira de Bhaṭṭāra Hyang

Parambrahmā nga. Bapa sira de Bhaṭṭara Śiva nguni.

Ikang jñāna vruh tan pamikalpa umidĕñ nirakāra, ya tika sinangguh Sang Hyang Praṇava-jñana sira ta devi de Bhaṭṭara Byomaśiva. Sira ta makaśajña Vagiśvarī, matangnyan Praṇava-Tridevī ngaranira vaneh. Sira ta pinaka ibu de Bhaṭāra Śiva.

Buddha.

Ikang jñāna vruh tan vikalpa umidĕng nirakara, yatika sinanggah Sang Hyang Advaya-jñāna ngaranira. Devī Bharali Prajña-Pāramita ngaranira, sira ta ibu de Bhaṭṭāra Hyang Buddha. Sang Hyang Divarūpa sira ta Bhaṭṭara Hyang Buddha ngaranira.

Berdasarkan uraian pada bagian-bagian sebelumnya, maka dapat disarikan konsep-konsep yang paralel tersebut seperti lebih ke dalam tabel di bawah ini.

Tabel 23 : Paralelisme antara Agama Śiwa dan Agama Buddha

No	Konsep	Agama Śiwa	Agama Buddha
1	Prinsip Tertinggi	Parambrahma/ Ṣadyotkranti/ Para-ma Śiwa/AM-AḤ (*mokṣa*) Praṇava-Jñāna Paranajyotirūpa	Parama Buddha/ Advaya/AM-AH (*śūnya*) Advaya-Jñāna Divarūpa

Dipindai dengan CamScanner

2	Dwi Tunggal	Śiwa dan Śakti	Adhi Buddha dan Pradnyapāramitā (adwaya dan adwayajñāna)
3	Tiga hakikat Śiwa	Tri Puruṣa: Paramaśiwa (niṣkala), Sadaśiwa (sekala-niṣkala), Śiwa (sekala)	Buddha Vajrasattva dan Avalokiteśvara dalam wujud Dharmakāya, Sambhogakāya, dan Nirmanakaya
4	Kelepasan/ Tujuan tertinggi	Mokṣa, Śūnya	Śūnya, Nirbāṇa
5	Tiga Dewa	Tri Mūrti: Brahmā, Wiṣṇu, Īśwara	Ratnatraya: Śakyamuni Lokeśwara Bajrapani *atau* Wairocana, Amitabha, Akṣobhya *atau* Wairocana, Ratnasambhawa, Amoghasiddhi. Ketiganya disebut pula: Buddha, Dharma dan

			Sanggha. Juga merupakan esensi dari Kaya, Wak dan Citta (Trikaya).
6	Lima Dewa	Pañca Dewata: Ṣadyojata (Timur), Bamadewa (Selatan), Tatpuruṣa (Barat), Aghora (Utara) dan Īśana (Tengah-tengah)	Pañca Tathāgata: Wairocana (Tengah-tengah), Ratnasambhāwa (Selatan), Amitabha (Barat), Amoghasiddhi (Utara), Akṣobhya (Timur)
7	Lima Akṣara	Pañca Akṣara: Sang, Bang, Tang, Ang , Ing	Pañca Akṣara: Ah, Hum, Tram, Hriḥ, A
8	Lima Bhūta	Pañca Mahā Bhūta: pĕrtiwī, āpah, teja, vayu, dan akaśa	Pañca Mahā Bhūta: pĕrtiwī, āpah, teja, vāyu, dan ākāśa
9	Dewi Ilmu Pengetahuan	Vagiśvarī/Praṇava-Tridevī/Saraswatī	Prajña Pāramitā/ Mañjuśrī/Mañju-vak
10	Istilah nama	Śiwa (Śewa)	Boddha, Sogata, Jina

Stava kehadapan *Pañca Tathāgata* (Buddha) dan *Pañca Dewata*

Dipindai dengan CamScanner

(Śiwa) disebutkan di dalam *Sūryanandana Stuti, Buddha-Śūnya.* Masing-masing arah mata angin ditempati oleh dewa-dewa Śiwa dan paralel dengan *Pañca Tathāgata Buddha*[82].

Tabel 24 : Hubungan Loka-pala, Ṛṣi dan Tathāgata

No.	Loka-pala	Ṛṣi	Tathāgata
1	Īśvara	Kuku	Akṣobhya
2	Nara-simha	Kasturi	Ratna-sambhāva
3	Mahā-dewa	Sukha-yajña	Amitābha
4	Wiṣṇu	Keśava	Amoghasiddhi
5	Śiwa	Piṅgala	Wairocana

Berdasarkan uraian di atas nampak adanya kejelasan sistem teologi ajaran Śiwa-Buddha. Sistem teologi ini mengalir dari sistem metafisika kedua ajaran ini yang menganut sistem monisme absolute, yaitu kebenaran tertinggi secara metafisika merupakan satu-satunya Realitas dari mana semuanya mengada, mengalir dan menjadi tujuan tertinggi dari setiap pencarian spiritual. Realitas ini disebut Śiwa-Buddha. Karena sistem teologi ini lahirlah kuil, candi, kuil, pura, arca-arca, atribut dan upakāra bantĕn sebagai wujud rasa *bhakti* umat di dalam upaya-upaya sadarnya mendekatkan diri dengan kekuatan yang menjadi pujaannya.

Secara teologis, dewa-dewa yang muncul dari konsep emanasi ini dapat dipahami sebagai kekuatan atau konsep yang lahir dari kekuatan tertinggi tersebut. Manusia mencoba mengkonkritkan konsep-konsep itu menjadi lebih riil secara fenomenal agar lebih dekat dengan pikiran maupun perasaannya. Dari sini lahirlah simbol-simbol, *maṇdala, yantra,* arca-arca, candi

untuk memantapkan perasaan manusia atas kehadiran atau eksistensi dewa-dewa pujaannya.

Paralelisme terjadi di antara kedua ajaran ini. Paralelisme ini terjadi berjenjang dari yang paling kasar ke yang agak halus dan halus bahkan terhalus; dari banyak menjadi lebih sedikit dan akhirnya tunggal. Strata paralelisme nampak jelas pada kedua ajaran dimana di dalam pendakian rohani hal-hal tersebut harus dilalui sebelum menuju pada titik kulmiasinya, yaitu penunggalan Śiwa-Buddha.

Realitas tertinggi yang sangat gaib (*sūkṣma*) ini dicari oleh setiap yang mendambakan kabahagiaan abadi. Berbagai cara dilakukan untuk mendapatkan kebenaran absolut ini. Di dalam śastra-śastra yang bersifat Śiwaistik disebutkan kebenaran tertinggi dapat diketahui melalui *Pratyaksa, Anumaṇa* dan *Śabda* atau *Āgama Pramaṇa. Pratyākśa* adalah kebenaran yang dicapai melalui penglihatan langsung atau kontak langsung antar objek pengetahuan dengan indra-indra manusia. Sementara *Anumana* adalah kebenaran yang dicapai melalui penarikan kesimpulan berdasarkan bukti-bukti atau ciri-ciri (*sign*) pada objek pengetahuan; dan *Śabda* atau *Āgama Pramaṇa* adalah kebenaran yang dicapai melalui *śabda* atau kitab suci. Semuanya dapat digunakan untuk mencapai kebenaran metafisika ini.

Dipindai dengan CamScanner

BAB VII

PENUTUP

Eksistensi ajaran Śiwa-Buddha di Indonesia pada masa Jawa kuno dan Bali kuno sebagai akibat adanya kontak langsung antara pengaruh kebudayaan India dan Nusantara. Kontak itu diperkirakan sudah berlangsung sejak permulaan tarikh Masehi, namun secara arkeologis ditandai dengan ditemukannya praśasti berbentuk *yupa* di Kutai, Kalimantan Timur. Praśasti ini dikeluarkan oleh raja Mulawarmān pada abad ke-4 Masehi. Sejak itu pengaruh India semakin terasa di pulau Kalimantan, Sumatra, Jawa dan Bali yang ditandai dengan berdirinya kerajaan-kerajaan yang memeluk agama Buddha dan Hindu. Peninggalan-peninggalan berupa benda-benda arkeologi maupun teks kesusastraan berbahasa Jawa Kuno dan Sanskerta menunjukkan adanya pengaruh tersebut.

Peranan bahasa Sanskerta di dalam penyebaran kebudayaan India di daerah-daerah sangat besar. Sejak itu bangsa Indonesia memasuki masa sejarah, mulai mengenal *akṣara*.

Ajaran *Śiwa* dan *Buddha* yang sudah hidup berdampingan sejak berkembang di West Bengal pada abad ke-7, misalnya pada masa pemerintahan dinasti Pala India kemudian berlanjut di Jawa Barat, Tengah, Timur, Sumatra dan Bali, namun penunggalannya

baru terjadi di Indonesia, khususnya pada era Majapahit pada abad ke-14 di Jawa Timur. Teks kakawin ***Arjuna Wijaya*** dan ***Sutasoma*** barangkali dapat dijadikan bukti adanya penunggalan tersebut. Penyebaran kedua agama ini awalnya terasa agak terpencar dan meresap ke berbagai pelosok. Proses aproksimasi itu terus berlanjut akibat adanya kesamaan atau kemiripan dalam beberapa hal, khususnya di dalam memandang hakikat Yang Tunggal. Perkembangan yang sangat pesat berlangsung di Jawa Tengah dan kemudian berlanjut di Jawa Timur dimana ajaran *Tantra* sangat mempengaruhi kedua agama ini. Dikatakan *Tantrāyana* sebagai media penghubung terjadinya penunggalan agama *Mahāyāna* dan *Śiwa* disamping alam pemikiran dan budaya Nusantara juga mendorong terjadinya penunggalan itu. Ada semacam hal-hal yang bersifat "*innate*" pada diri bangsa Indonesia khususnya orang Jawa untuk menyenergikan, mengharmoniskan hal-hal baru yang berasal dari luar dengan milik sendiri. Dari sini akan melahirkan corak kebudayaan yang khas dan unik berbeda dari kebudayaan elemen-elemen pembentuknya.

Dengan latar belakang ini, maka ajaran Śiwa-Buddha yang berkembang pada era Majapahit di Jawa Timur dapat dikatakan sebagai agama "Śiwa-Buddha Tantris", dengan melihat begitu kuatnya ajaran-ajaran *Tantrāyana*, khususnya *Wajrāyaṇa* ke dalam kedua agama ini. Sebagaimana diketahui sebelumnya bahwa ajaran *Tantrāyaṇa* mempunyai orientasi kosmologis dan kosmogonis dimana *Bhuana Alit* (mikrokosmos) merupakan bagian tak terpisahkan dari *Bhuana Agung* (makrokosmos); mikrokosmos adalah miniatur makrokosmos karena adanya kesamaan dalam hakikat. Dalam ajaran Śiwa-Buddha yang Tantris, tubuh manusia sebagai miniatur alam semesta menjadi pusat pencarian menuju Yang Yunggal melalui penggunaan *akṣara*, *mantra*, *yantra*, *mudrā*, dan *yoga*. Tubuh manusia dijadikan sarana sekaligus *ṣādhanā* untuk

Dipindai dengan CamScanner

mencapai penunggalan. Maka dari itu laboratorium terbesar yang ada di muka bumi ini adalah tubuh manusia yang menurut filsafat Sangkhya berasal dari *Prakṛti* (unsur kebendaan) yang dibangun oleh tiga konstituen dasar, yaitu *satwam, rājas* dan *tamas*. Tubuh manusia hingga bentuknya seperti sekarang ini mengalami evolusi kosmos, moral secara bertahap dari yang paling halus (*sukṣma*) hingga menjadi yang paling kasar (*sthula)* yang terdiri atas *Pañca Maha Bhuta* (*pĕrtvī, apah, teja, vāyu*, dan *ākāśa*). Praktek *"Pañca Makāra"* atau *"Pañca Tattwa": Mada, Maṭsya, Mudrā*, dan *Maithuna* mewarnai praktek agama Śiwa-Buddha ini. Praktek agama Śiwa-Buddha sangat kental dengan unsur-unsur di atas sehingga nampak berbeda dari sumber awalnya, yaitu Weda maupun dari ajaran Śiwa atau Buddha awal.

Sejak abad ke-5 hingga ke-15 kedua agama ini berkembang dan telah meninggalkan berbagai bentuk kebudayaan yang diwarisi hingga sekarang. Pada periode Jawa Tengah (abad ke-7) penunggalan ini belum terjadi, namun keduanya sudah saling mendekat, hidup berdampingan tanpa adanya sikap saling bermusuhan. Sejumlah candi bercorak Buddhistik dan Śiwaistik menandakan adanya kehidupan yang harmonis antara pemeluk kedua agama itu. Candi Barabudur (Buddha) dengan candi-candi Buddha di sekitarnya dan tidak jauh dari tempat itu berdiri candi Prambanan (Śiwa) dengan candi-candi kecil di sekitarnya mencerminkan suasana keagamaan yang sangat kondusif, saling menghormati dan toleransi di antara pemeluknya. Tanpa kondisi religius yang kondusif rasanya sulit membangun dua monumen spiritual yang begitu menakjubkan yang melambangkan dua agama yang berbeda di dalam suatu wilayah yang tidak begitu berjauhan. Kedua candi ini dapat dikatakan sebagai *"landmark"* pengaruh India di Indonesia (baca Jawa). Periode Jawa Timur terutama pada periode Majapahit penunggalan ini semakin nyata seperti

diungkapkan dalam sejumlah karya śastra, seperti ***Arjuna Wijaya, Sutasoma*** dan ***Nĕgarakeṛtāgama,*** dan lain-lain. Tercatat jumlah karya śastra yang digubah pada era Majapahit paling banyak. Raja-raja sering diarcakan dalam dua bentuk, yaitu Śiwa dan Buddha. Misalnya raja Kṛtanĕgara diarcakan dalam dua bentuk di candi Jago, terletak di Tumpang, Malang, Jawa Timur. Penunggalan ke dalam bentuk *Padma Maṇi* dan selanjutknya divisualkan dalam bentuk *Padmāsana* berkembang di Bali. Bhatara Śiwa dan Bhatara Buddha dikatakan ber-*sthana* di atas *Padmasana.* Melalui proses emanasi Śiwa-Buddha melahirkan konsep *Dwirupa,* yaitu *Ādi* Buddha dan *Prajña Pāramitā* atau *Adwaya* dan *Adwayajñana* di dalam ajaran Buddha; konsep Śiwa dan Śakti atau Śiwa dan Saraswatī di dalam ajaran Śiwa. Penyatuan konsep *Dwirūpa* ini menjadi konsep *Ardhanareśwarī.* Selanjutnya lahir konsep *Tri Ratna* di dalam Buddhisme dan *Tri Mūrti* di dalam Śiwaisme; begitu juga lahirnya konsep *Dhyāni Buddha* atau *Pañca Tathāgata* di dalam ajaran Buddha dan *Pañca Dewata* atau *Pañca Akṣara* di dalam ajaran Śiwa. Semua konsep ini sesungguhnya paralel, ungkapan berbeda dari prinsip yang tunggal. Hampir di semua pura di Bali dibangun sebuah *pĕlinggih* disebut *Padmāsana* yang biasanya ditempatkan di arah Timur atau Utara atau pertemuan arah Timur dan Utara sebagai wujud berkembangnya konsep Śiwa-Buddha. Secara fisik di sanalah beliau yang disebut Śiwa-Buddha di-*sthana*-kan, dipuja, dimohonkan anugrah-Nya. Secara rohani, Śiwa-Buddha ber-*sthana* di dalam sebuah tempat di dalam hati disebut *Padmāsana Maṇi* atau *Padma Hrĕdaya* dan di alam semesta di tempatkan di dalam *Padmasana*. Konsep *Padma Bhuana, Padma Maṇdala, Padmāsana* berkembang di Bali sebagai wujud penunggalan Śiwa-Buddha.

Śiwa-Buddha dikatakan sebagai *Parwatarājadewa, nātha ning anātha, pati ning jagatpati, hyang ning hyang aniṣṭi,* dan *acintyaning*

Dipindai dengan CamScanner

acintya; Śiwa-Buddha adalah bukan Śiwa dan bukan pula Buddha, melainkan Śiwa-Buddha sebagai prinsip tertinggi, raja dari semua dewa. Konsep ini menjadi konsep pemerstau dari perbedaan-perbedaan di antara kedua agama ini: Śiwa dan Buddha.

Ajaran-ajaran *Tantrāyaṇa*, khususnya *Wajrāyaṇa* sangat mewarnai agama ini sekarang. Pengaruhnya ini tampak jelas dalam tataran filsafat, etika dan upacāra. Pengunaan *maṇdala*, *mantra*, suku kata suci '*OM*', *mudrā*, *yantra* merupakan terminologi yang lumrah di dalam ajaran *Tantrāyaṇa*. Begitu juga penggunaan *Pañca Makāra* di dalam *sādhanā*nya memperlihatkan pengaruh ajaran *Tantrāyaṇa*.

Secara metafisika kedua agama ini tidak jauh berbeda bahkan sangat mirip ketika ajaran Buddha pecah menjadi mazab *Mahāyāṇa*. Banyak ada konsep yang paralel. Istilah yang digunakan oleh para sarjana berbeda-beda, barangklai karena sulitnya menemukan istilah untuk dapat menggambarkan konsep ini. Penunggalanya terjadi pada Prinsip Tertinggi yang disebut *śūnya*. Walaupun demikian, sesungguhnya masing-masing ajaran tidak lebur menjadi satu. Banyak terdapat konsep-konsep yang paralel dalam berbagai tingkatan. Paralelisme ini mencerminkan kebhinekaan dalam keesaan. Konsep dewa-dewa *Pañca Dewata* dan *Pañca Tathāgata* memperlihatkan paralelisme yang sangat jelas di antara kedua agama ini. Melalui pendekatan kekuatan magis yang diambil dari paham *Tantrāyana*, kedua agama ini bisa hidup berdampingan dan menyatu sehingga disebut agama *Śiwa-Buddha*. Apa yang sekarang disebut di Bali sebagai agama Hindu atau Hindu Dharma sesungguhnya adalah perkembangan lanjut ajaran Śiwa-Buddha yang telah mempunyai sistem kepercayaan, religi, etika, filsafat, kitab suci, lembaga kependetaan, tempat suci, kebudayaan tersendiri, berbeda dari tradisi agama Hindu di tempat-

tempat lain. Ajaran Śiwa-Buddha adalah agama nenek moyang orang Jawa pada masa Jawa Kuno. Ajaran Śiwa-Buddha Tantris hanya ada di sini, di Indonesia, tidak ada lagi ditemukan di tempat lain. Hal ini sangat jelas memperlihatkan betapa para *ṛṣi, ächārya, mpu*, di masa silam telah melahirkan sebuah karya yang agung di bidang agama, spiritual, seni, dan kebudayaan. Karya ini sungguh mengagumkan paling tidak bagi dia yang berjalan di jalan rohani dan bagi mereka yang masih bisa menghargai karya-karya besar leluhurnya atau bagi mereka yang masih tidak mau menghapus sejarah besar pendahulu-pendahulunya. Ajaran Śiwa-Buddha ini sangat unik, khas dan telah melahirkan kebudayaan besar di sebuah negara yang besar pula. Indonesia tempat kelahiran agama baru, "Śiwa-Buddhāgama". Nilai-nilai yang bersumber dari agama ini digunakan untuk membangun negara kebangsaan yang "*bhineka tunggal ika*", berbeda namun tetap satu. Ajaran agama mempromosikan pluralisme dalam segala aspek kehidupan.

Negara Indonesia adalah negara besar tidak hanya dari segi wilayah teritorialnya namun juga kebudayaannya. Oleh karena itu Indonesia adalah sebuah negara besar dan juga sebuah bangsa yang besar karena mempunyai dan mewariskan kebudayaan besar. Di sini peranan *akṣara* dan *śāstra* sangat menentukan arah kebudayaan Indonesia ke depan. Kesusastraan Indonesia ke depan semestinya mengambil roh nilai-nilai universal dari khasanah kesusastraan Nusantara.

Proses aproksimasi ini diperlihatkan oleh sejumlah dokumen pada zaman kuno, seperti praśasti dan teks berbahasa Sanskerta, Jawa Kuno, Melayu kuno maupun Bali kuno. Disamping kedua sumber di atas tradisi yang masih hidup di Bali membenarkan adanya ajaran *Śiwa-Buddha*. Dalam *yajña* tertentu, misalnya Karya *Eka Daśa Rudra* (pemujaan kehadapan sebelas Rudra) di pura Penataran Agung Bĕsakih konsep *Śiwa-Buddha* ini nampak secara

Dipindai dengan CamScanner

jelas dalam tataran *tattwa, suśīla* dan *upacāra* dengan tampilnya pendeta Śiwa, Buddha dan Waisnawa di dalam *muput yajña*. Konsep *Astamūrti Śiwa* memperlihatkan ajaran Buddha menyatu dengan ajaran Śiwa. *Pemūrtian* Śiwa menempatkan ajaran Buddha dalam hal ini dilaksanakan oleh pendeta Buddha di dalam *muput* suatu *yajña*. Mereka memuja di hadapan *Padmāsana*, sebuah konsep kesemestaan yang terdapat di dalam ajaran Śiwa maupun Buddha. Ādi Buddha maupun *Parama Śiwa* sebagai prinsip tertinggi yang berada di luar jangkauan pikiran manusia dikatakan duduk di tengah-tengah *Padmāsana maṇi;* dan ini kemudian dijabarkan ke dalam bentuk *sasana, upacāra, puja stawa*, arsitektur dan lembaga kependetaan. Di sini konsep *maṇdala* sebagai representasi kosmos yang konsentrik dan simetrik di dalam ajaran *Mahāyāna* (*Wajrāyana*) dan Śiwa benar-benar menyatu di dalam tataran baik di *Bhuana Agung* (makrokosmos) maupun *Bhuana Alit* (mikrokosmos). Dewa-dewa dari kedua agama ini— melalaui konsep emanasi — dikonkretkan lagi menempati arah mata angin dimana di tengah ditempati oleh Śiwa dalam *Śiwa Tattwa* dan *Wajradhara* atau *Avaloketeśvara* atau *Mañjuśrī* di dalam ajaran *Buddha Mahāyāna*. Konsep *maṇdala* baik dalam agama Buddha maupun Śiwa nampak sangat jelas mempresentasikan konsep-konsep metafisika yang abstrak. Secara berlapis-lapis dunia ini dipandang sebagai *maṇdala* dengan titik konsentriknya. Bali, dalam kasus ini, oleh orang-orang suci di zaman silam sudah dibangun dengan konsep *maṇdala*, yaitu *padmā bhuana* dimana seluruh wilayah pulau ini dari skup terkecil, yaitu keluarga dengan tempat tinggalnya, desa, kecamatan, kabupaten dan provinsi dan seluruh pulau ini dianggap sebagai sekuntum bunga *padma* (teratai) yang suci melalui pikiran, perkataan dan perbuatan. Secara ritual pulau ini telah, sedang dan akan disucikan melalui *yajña-yajña* secara

rutin, pasti dan sistematik berdasarkan perhitungan *wariga* dan *tattwa* sebagai pengembangan dan penjabaran konsep *padma*.

Penunggalan ini disajikan dalam konsep *Adwaya* dan *Adwayajñana* dalam ajaran Buddha, dimana Ādi Buddha sebagai *Adwaya* sementara *Prajña Pāramitā* sebagai *Adwayajñāna;* sementara *Puruṣa* dan *Pradhāna/Prakṛti* atau *Śiwa Tattwa* dan *Māyā Tattwa* di dalam ajaran Śiwa. Pertemuan antara *Śiwa Tattwa* dan *Māyā Tattwa* melahirkan *Ardhanareśwarī*. Konsep ini dijabarkan lebih lanjut dalam *śasana* dan *upacāra yajña*.

Persoalan segera muncul adalah bagaimana agama ini mampu menjawab tantangan zaman yang bergerak semakin moderen dimana masyarakat semakin pluralistik. Jika mengambil pengalaman India, maka reinterpretasi terhadap ajaran ini harus terus-menerus dilakukan agar ia selalu relevan dan konteksual dengan perkembangan zaman tanpa harus kehilangan nilai-nilai hakikinya. Penyegaran-penyegaran dalam semua tatanan memang diperlukan, namun semua reformasi berdasarkan tattwa Śiwa-Buddha. Hal ini berarti kita menantikan para "*local genius*" baru yang mampu menelorkan gagasan-gagasan dan konsep-konsep baru yang tetap berakar kepada nilai-nilai dasarnya. Kreativitas dan kesuntukan berfikir senantiasa kita nantikan dari putra-putra bangsa terbaik untuk membangun agama ini selalu relevan dan konteksual dengan zamannya. Kalaupun ada penemuan-penemuan baru di bidang ini, pada akhirnya dapat dikembalikan kepada ajarannya yang mendasar bahwa agama ini mengajak para pengikutnya menuju kebahagiaan yang tak terbatas, śūnya. Untuk itu kita memang perlu menciptakan suasana yang kondusif agar bibit "*local genius*" bisa tumbuh dan bisa berkembang di tanah air kita yang begitu pluralistik.

Tlas tinurat, Oktober 2006

Dipindai dengan CamScanner

BAB I

1 Di masa kuno India sekarang dikenal dengan nama *Bharata* atau *Bharatavarsa* atau *Aryavarsa* karena didiami oleh bangsa Arya. Indonesia dikenal dengan nama *Suvarnabhumi*, pulau yang menghasilkan emas.

2 Diperkirakan Mahakam berasal dari kata *'mahakala'*, yaitu suatu terminologi yang bernuansa siwaistik dalam agama Hindu.

3 Tiang batu digunakan untuk mengikat binatang yang akan dijadikan korban menurut kitab suci Weda. Pada umumnya tiang yang digunakan terbuat dari kayu, namun di sini terbuat dari batu, suatu *yupa* yang tidak lazim di India. Tiang batu dalam peradaban Indonesia asli disebut "menhir" merupakan media untuk pemujaan roh leluhur. *Yupa-yupa* ini ditatah dengan sangat indah mencerminkan kemampuan dan estetika yang tinggi para pemahat dan kehidupan kerajaan saat itu.

4 Edi Sedyawati, "Restructuring of the Hindu Pantheon in Ancient Java" (*Makalah*).

5 F.D.K. Bosch. *Masalah Penyebaran Kebudayaan Hindu di Indonesia*, 1963, hal. 17.

6 Lihat Andrea Acri, Saivism in Ancient Indonesia : The Sanskrit-Old Javanese 'Tutur' Literature from Bali" *(Tesi* di laurea for the Facolta di studi orientali, Universita Degli Studi di Roma. "La Sapienza") , hal. 114.

7 Lebih lanjut periksa Mantra, "The Role of Ramayana in the Future World Order" (*makalah*).

8 Lokesh Chandra, "Ramayana, the Epic of Asia: A Historical Heritage, A Legacy to the Future" (*Makalah*), New Delhi: International Academy of Indian Culture.

9 Istilah ini untuk pertama kalinya dilontarkan oleh H.G. Quaritch Wales, seorang arkeolog dalam bukunya *The Making of Greater India: A Study in South-East Asia Culture Change*, sebelum dikembangkan oleh F.D.K. Bosch yang banyak berjasa di bidang arkeologi Indonesia. Pengertian *local genius* secara keseluruhan meliputi, dan mungkin malahan dapat dianggap sama dengan, apa yang dewasa ini terkenal dengan *"cultural identity"*, dan yang diartikan sebagai identitas atau kepribadian budaya suatu bangsa, yang mengakibatkan, bahwa bangsa yang bersangkutan menjadi lebih mampu menyesnp dan mengolah pengaruh kebudayaan yang mendatangi dari luar wilayah sendiri, sesuai dengan watak dan kebutuhan pribadinya....kemampuan ini bahkan dinamakan "katahanan", terutama di bidang budaya, atau yang kini disebut ketahanan bangsa, ketahanan nasional, masing-masing bangsa. Karena, akibat memiliki ketahanan itu, suatu bangsa akan lebih mampu untuk bertahan menghadapi ancaman pengaruh kebudayaan yang melanda dari luar kawasan sendiri, sehingga ia akan mampu menyerap apa yang cocok dan menolak apa yang tidak cocok baginya. (Lihat Haryati Soebadio, "Kepribadian Budaya Bangsa" dalam *Kepribadian Budaya Bangsa (Local Genius).* Ayatrohaedi (Ed) (Jakarta: Pustaka Jaya, 1986), hal. 18-19.

10 Gericke, Roorda dan Kroom berpendapat bahwa pada mulanya *'candi'* itu berarti suatu tanda peringatan dari batu, baik berupa tumpukan batu-batu belaka maupun berupa sebuah bangunan kecil yang didirikan di atas tempat penanaman abu jenazah. Namun Soekmono membantah teori ini dan menyimpulkan bahwa candi tidak pernah berfungsi sebagai bangunan pemakaman, sehingga tanpa ragu lagi ia berketetapan hati bahwa candi adalah bangunan kuil. Kata *'candi'* dalam konteks kebudayaan Jawa bermakna agak menyimpang dari makna kata asalnya. *'Candi'* berasal dari bahasa Sanskerta *'candika'* yaitu salah satu nama Dewi Durga sebagai Dewi Maut. Kata ini kependekata dari kata *'candika-grha'* atau 'rumah (kuil) Dewi Candika'. Sedangkan kata *'candigrha'* atau *'candikagrha'* atau juga *'candikalaya'* menurut Sir Monier Williams dalam *Sanskrit English Dictionary* (1899) adalah penamaan kuil yang khusus diperuntukkan bagi pemujaan terhadap dewi itu (Lihat Soekmono, *Candi Fungsi dan Pengertiannya* (Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1977), hal. 13-14, 241. Sebelum Soekmono melakukan penelitiannya, Prof. Dr. I.B. Mantra telah meluruskan pendapat beberapa sarjana yang mengatakan bahwa Candi adalah kuburan. Dalam bagian Kesimpulan Pidato Ilmiah Diesnatalis, Universitas Udayana, 29 September 1963 mengatakan : (Lihat I.B.G. Agastia, *Menemui Diri Sendiri Percikan Pemikiran Prof. Dr. Ida Bagus Mantra.* Denpasar : Yayasan Dharma Sastra, 2006) hal. 51-66.

11 Dalam *Wirata Parwa* disebutkan: *"... sira ta sri dharmawangsa teguh anantawikrama ngaran ira umilwa manggala i mangjawaken byasamata ...".* Bhagawan Byasa adalah seorang suci sekaligus pujangga besar yang telah menulis *Astadasa Parwa* atau *Mahabharata. Parwa-parwa* yang berhasil dibahasajawakan adalah *Adi Parwa, Wirata Parwa, Udyoga Parwa, Bhisma Parwa, Asramawasa Parwa, Mosala Parwa, Phrasthanika Parwa, Swargarohana Parwa, Saba Parwa* dan *Wana Parwa*. Sementara yang lain belum bisa dipastikan keberadaannya (lihat pada I.B.G Agastia, *Segara Giri: Kumpulan Esei Sastra Jawa Kuna*, Denpasar: Wyasa Sanggraha, 1987: 71). Disamping menulis kitab-kitab *purana*, beliau juga secara tradisi diakui telah mengkodifikasikan *Catur Weda Samhita*, sehingga beliau dikenal juga dengan Wedawyasa.

12 Lihat *Kunjarakarna Dharmakathana: Liberation through the Law of the Buddha* (The Hague: Matinus Nijhoff, 1981), hal. 5.

13 Lihat Edi Sedyawati, "Bhinneka Tunggal Ika tan Hana Dharmma Mangrva: Sebuah Konsep yang Dirumuskan di Zaman Majapahit Abad ke-14" dalam *700 Tahun Majapahit.* Penjelasan mengenai atribut, ukuran, warna dan ketentuan lain mengenai moto dan lambang negara dan makna-maknanya dapat dibaca di dalam Undang-undang dan Peraturan Pemerintah disebutkan di atas, hal 17.

14 Menurut Prof. Dr. I Gusti Putu Phagunadi, MA. D.Litt, agama Hindu di India sedikitnya mengalami 7 kali reformasi dalam sejarah evolusi agama Hindu. Pertama, munculnya Buddha dengan Buddhismenya yang membawa dampak dan perubahan yang sangat besar dalam kehidupan agama Hindu; kedua, munculnya Sankaracharya

Dipindai dengan CamScanner

yang mencoba mengembalikan spirit Weda dengan menafsirkan bahwa inti ajaran Weda adalah monisme (*advaita*). Ia sangat berdedikasi menyebarkan ajarannya ke penjuru India, berdebat dan mengalahkan lawan-lawan debatnya; dan secara meyakinkan pengikutnya semakin bertambah hingga mampu mengembalikan lagi perdaban Weda dari dominasi Buddhisme, ketiga, munculnya gerakan Ramakrishna Paramahamsa yang menggagas ajaran Wedanta praktis bagi masyarakat luas, sehingga ajaran Weda lebih merakyat; Keempat munculnya gerakan Brahmosamaj yang juga menitik beratkan pada perjuangan sosial, menyingkirkan hal-hal yang menghambat kehidupan beragama di bawah pelopor Ram Mohan Roy; kelima, munculnya gerakan Arya Samaj dengan tokohnya Swami Dayananda Saraswati yang mencoba memahami Weda secara monistik dan spiritualistik dengan slogan "kembali kepada Weda" (*go back to Veda*); keenam, munculnya gerakan kemerdekaan atas Inggris dipimpin oleh M.K. Gandhi dengan konsep non kekerasan (*ahimsa*); ketujuh, mulnya gerakan Universal Religion yang menekankan keuniversalan agama-agama dan mencoba menyatukan semua umat manusia bukan berdasarkan agama tetapi spiritualitas setelah India merdeka. Mereka semuanya melakukan reformasi di bidang metafisika, agama dan sosial membawa agama Hindu lebih dekat dengan masyarakat dan mampu membawa masyarakat India lebih baik, sejahtera dan makmur baik secara individu maupun kolektif. Reformasi itu dilakukan oleh para *rsi*, intelektual, guru, yogi dan orang-orang suci lainnya untuk menanggapi perkembangan zaman agar Hindu tetap eksis sepanjang zaman. Bentuk atau ungkapan bisa berubah sesuai zaman, namun spirit Weda yang universal tetap ajeg sepanjang masa.

[15] Lihat Denys Lombard, *Nusa Jawa Silang Budaya*, Vol. III. Jakarta: Gramedia, 2005), hal. 5

[16] Lihat I Ketut Widnya, *The Siva-Buddha Cult in Indonesia* (2005), hal. 5.

[17] Kesusastraan Jawa Kuno di Bali dipelihara dan dikembangkan dalam suatu tradisi *"nyastra"* yang biasanya ditekuni oleh para *pedanda* (pendeta, orang suci) di geriya-geriya (rumah *brahmana*), kalangan puri (istana) dan masyarakat luas. Tercatat empat griya disebut *"catur asrama"* yang meneruskan tradisi *nyastra* sangat suntuk dan telah melahirkan sejumlah karya sastra berupa *tattva, kuding, geguritan*, dan lain-lain, yaitu Geriya Pidada, Mandara, Sindu, dan Punia yang berada di desa Sidemen, Karangasem. Tradisi *nyastra* dari sini menyebar ke puri-puri dan masyarakat di seluruh Bali bahkan ke Lombok (Sasak). Kesaksian ini bisa dibaca di dalam ***Geguritan Reramputan*** (Madya Manga, 1958)

[18] Mengenai *kawi-wiku* ini dan karya-karya kreatifnya bisa dibaca pada I.B.G. Agastia, *Ida Pedanda Made Sidemen Pengarang Besar Bali Abad ke-20* (Denpasar: Yayasan Dharma Sastra, 1994). *Kajian Naskah Lontar Siwagama* Vol. I & II telah diterbitkan oleh Dinas Kebudayaan Propinsi Bali (2002).

[19] Lihat lebih lanjut pembahasan Edi Sedyawati , "Pengantar" dalam *Civa dan Buddha Dua Karangan tentang Civaisme dan Buddhisme di Indonesia* oleh J.H.C. Kern dan W.H. Rassers (Jakarta: Djambatan, 1982), hal. xv.

[20] Edi Sedyawati, *ibid.*

[21] Lebih lanjut periksa Bab Siva-Buddha Cult dalam disertasinya *Hindu Literature and Religion in Indonesia*, Santiniketan: Visva Bharati University, 1955; dan "The Siva-Buddha Cult" dalam *The Art and Culture of South-East Asia*. New Delhi: Aditya Prakashan, hal. 199-214.

[22] Lihat I.B. Mantra (*et. al*) *Siwa-Buddha Puja di Indonesia* (Denpasar: Yayasan Dharma Sastra, 2001), hal. viii. Lihat juga Edi Sedyawati, "Kata Pengantar" dalam *Civa dan Buddha Dua Karangan tentang Civaisme dan Buddhisme di Indonesia*, J.H.C. Kern dan W.H. Rassers (Jakarta: Djambatan, 1982), hal.xvi.

[23] Lihat Haryati Soebadio, *Jnanasiddhanta* (Djakarta: Djambatan), hal. 55-57.

[24] Edi Sedyawati, *op. cit.*; Lihat juga I Ketut Widnya, *Evolution of Siva-Buddha Cult in Indonesia* (Ph.D. thesis), Buddhist Studies, University of Delhi, 2005, hal. 103.

[25] *Sang Hyang Kamahayanikan.*

[26] *Kamus Jawa Kuno-Indonesia* (Jakarta: Gramedia, 1995 : 137).

[27] Lihat Max Nihon, *Studies in Indian and Indo-Indonesia Tantrism The Kunjarakarnadharmakathana and Yogatantra* (Vienna: Gerold, 1994), hal. 20. Istilah ini digunakan ketika membahas teks *Kunjarakarna*.

[28] I Gusti Putu Phalgunadi mengemukakan istilah ini dalam perkuliahan *Sejarah Evolusi Hindu* pada Program Magister Ilmu Agama dan Kebudayaan Universitas Hindu Indonesia tahun 2004.

[29] Pembangunan Bali moderen semestinya tidak lepas dari nilai-nilai tradisi sebagai kristalisasi dari ajaran Siwa-Buddha dengan budaya lokal. Nilai-nilai ini dapat dijabarkan ke dalam produk perundang-undangan dan kebijakan-kebijakan strategis pemerintah yang mempunyai nilai budaya, sosial, dan ekonomi. Namun, karena pembangunan lebih banyak berorientasi pada kesejahteraan ekonomi, nilai-nilai ini acap kali dilupakan; kalau pun digunakan hanyalah sebagai pembenar atau legitimasi budaya saja.

[30] Lihat Robson, (1972: 316-318) dalam Ignatius Kuntara Wiryamartana, *Arjunawiwaha: Transformasi Teks Jawa Kuna lewat Tanggapan dan Penciptaan di Lingkungan Sastra Jawa* (Desertasi) Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta, (1987: 1).

[31] Lihat *A Glossary of Indian Religious Terms and Concepts* (New Delhi: Manohar,1990), hal. 7.

Bab II

[1] Lihat lebih lanjut "The Presence of Hinduism in Indonesia: Aspects and Problems" dalam *India's Contribution to World Thought and Culture*, Lokesh Candra (*Ed*), (Madras: Vivekananda Rock Memorial Committee, 1970), hal. 535.

Dipindai dengan CamScanner

[2] Prof. Dr. Edi Sedyawati dalam Perkulaihan Siwa-Buddha Tattwa di Program Pasca Sarjana Ilmu Agama dan Kebudayaan Universitas Hindu Indonesia, Denpasar pada 19 April 2005 menjelaskan istilah-istilah: 'akulturasi', 'asimilasi', 'adopsi', 'adaptasi'dan 'resepsi' dalam kaitannya dengan pertemuan antara dua kebudayaan. 'Akulturasi' bermakna hubungan dua budaya dimana setelah bertemu satu budaya ke luar menjadi dominan. Dalam hal ini, dalam banyak hal, kebudayaan India dominan atas budaya Nusantara. 'Asimilasi' bermakan dua budaya bertemu tetapi setelah proses tersebut keduanya lebur menjadi satu dimana batas-batas di antara keduanya tidak ada lagi. 'Adopsi' bermakna pengambilalihan suatu budaya secara penuh dan diterapkan pada kebudayaan baru. 'Adaptasi' bermakna pertemuan dua budaya dimana terjadi selektivitas pada hal-hal yang dianggap perlu dan cocok untuk memperkuat kebudayaan lokal. Di sini peranan bodaya lokal antisipatif dan kreatif menanggapi datangnya kebudayaan asing. Sementaca 'resepsi' bermakna penerimaan, penanggapan dari pihak pembaca, penikmat lazimnya terjadi di dalam ilmu sastra untuk memberi makna baru bagi kehadiran sebuah *genre* sastra. Pemahaman ini ditentukan oleh latar budaya, pendidikan, dan lain-lain.

[3] Lokesh Candra (*Ed*), *op. cit.*,

[4] Istilah ini telah banyak mendapat tanggapan kritis karena berkonotasi politis. Namun Prof. H.B. Sarkar membantah dengan menyatakan: *"the term Greater India" cannot have any political connotation either past or present"*. (Lihat Prof. N.R. Shetty, Foreword" dalam *Glimpses of Early Indo-Indonesia Culture Collected Papers of Himansu Bhusan Sarkar*, Edited by Bachchan Kumar (New Delhi: Indira Gandhi Centre fort the Arts and Aryan Books International, 2001), hal. viii.

[5] Pollock, 1996:168 dalam Adrea Acri, *ibid.*, p. 13.

[6] I.B. Putu Suamba, "Indo-Balinese Cultural Relation : Religion and Philosophical Thought Found in Balinese Hinduism" (paper) in *One-Day International Seminar on Strengthening Indian-Indonesia Caltural Relation* jointly held by Indian Caltural Center Bali, Indian Embassy Jakarta and Faculty of Letters Udayana University, 23 September 2005.

[7] Max Nihon, *Studies in Indian and Indo-Indonesia Tantrism The Kunjarakarnadharmakathana and the Yogatantra* (Vienna: Gerold, 1994), hal. 69.

[8] Ibid., hal. 70.

[9] Bachchan Kumar, "Introduction" dalam *Glimpses of Early Indo-Indonesia Culture: Collected Papers of Himansu Bhusan Sarkar.*(New Delhi: Indira Gandhi National Centre for the Arts dan Aryan Books International., 2000), hal. xxi.

[10] I.B. Weda Mahendra. 1984. *Kedudukan dan Peranan Tokoh Agama pada Abad IX-XI di Bali* (Skripsi) (Denpasar: Fakultas Sastra Universitas Udayana), hal. 16.

[11] Max Nihon, *op. cit.*, hal. 69.

[12] Pembahasan lebih lanjut dapat dibaca dalam I Wayan Ardika. 1991. *Archaeological Research in Northeastern Bali, Indonesia* (Desertasi), Canberra: Australian National University.

[13] Bagaimana kontak kebudayaan antara India dan Indonesia di masa yang silam masih belum ada kesepakatan umum di antara para peneliti. Hingga saat ini ada beberapa teori yang dikemukakan untuk menjelaskan bagaimana proses kontak itu terjadi sehingga pengaruh India di Nusantara cukup signifikan dan bahkan melahirkan corak kebudayaan Hindu yang khas tiada duanya di dunia. Teori-teori tersebut adalah: Teori Brahmana, Teori Kesatriya, Teori Wesya, Teori Pengungsi dan Teori Bumi Putra. Masing-masing mencoba mengajukan hipotesa berdasarkan sumber-sumber yang ada.

[14] Lihat I Gusti Putu Phalgunadi. *Evolution of Hindu Culture in Bali.* New Delhi: Sundeep Prakashan, 1991), hal.vii. Dari pernyataan ini, ia mengakui minimnya dokumen yang ditemukan di India tentang bagaimana kontak India dan Indonesia dilakukan di zaman kuno. Malahan informasi cukup banyak kita ketahui dari catatan-catatan sarjana Cina yang pernah berkunjung ke Indonesai, khususnya pada zaman Sri Wijaya.

[15] Bachchan Kumar, *op. cit.*, hal. Xxiii.

[16] Lihat Bahadur Chand Chhabra. "Ancient India and South-East Asia" dalam *The Indo-Asian Culture*. Vol. IV, No. 3, January 1956. New Delhi:Indian Council for Cultural Relations.

[17] I Gusti Putu Phalgunadi, *op. cit.*, hal. 21-22.

[18] *Ibid.*

[19] *Ibid.*,

[20] Himansu Bhusan Sarkar. *Literary Heritage of South-East Asia.* (Calcutta: Firma KLM., 1980), hal. 57-58.

[21] Lihat Haryati Soebadio "Indian Religions in Indonesia" dalam *Dynamics of Indonesia History* , Haryati Soebadio dan Carine A. du Marchie Sarvaas (ed), (Amesterdam: North-Holland Publishing Company, 1978), hal. 61.

[22] Ida Bagus Made Mantra. *Hindu Literature and Religion in Indonesia* (Desertasi) Santiniketan: Visva Bharati University, 1955), hal. 279-280.

[23] Alastair Lamb, "Indian Influence in Ancient South-East Asia" dalam *A Cultural History of India* oleh A.L. Basham (*Ed*) (Clarendon Press,: Oxford, 1975), hal. 442.

[24] *Ibid.*, hal.39.

[25] Picaud (1924 : 92) dalam Poerbatjaraka, *Ibid.*, hal. 40.

[26] *Ibid.*, hal. 12.

Dipindai dengan CamScanner

[27] Edi Sedyawati, *Pengarcaan Ganesa Masa Kediri dan Singasari Sebuah Tinjauan Sejarah Kesenian* (Jakarta: Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia, 1994), hal. 98.

[28] *Ibid.*, hal. 101.

[29] Situs Bumi Ayu terletak di Desa Bumiayu, Perwakilan Kecamatan Tanah Abang, Kabupaten Muara Enim, Provinsi Sumatra Selatan dengan luas sekitar 110 hektar.

[30] Lihat Sri Soejatmi Satari, Sebuah Situs Hindu di Sumatra Selatan: Temuan Kelompok Candi dan Arca di Bumiayu" dalam *25 Tahun Kerjasama Pusat Penelitian Arkeologi dan Ecole francaise d'Extreme-Orient*, Jakarta: Ecole francaise d'Extreme-Orient dan Pusat Penelitian Arkeologi, 2002.

[31] Lihat Surasmi (1979:25) dalam A.A. Gde Bagus "Laksana Trisula dan Kamandalu pada Arca Rsi Agastya di Pura Bukit Manik Buruan, Gianyar" dalam *Forum Arkeologi*. No. I/Januari 1996, Balai Arkeolgi Denpasar.

[32] Lihat A.A. Gde Bagus, *ibid.*

[33] I.B. M. Mantra "Sejarah Agama Hindu di Bali (Prasaran disampaikan pada Dharma Asrama di Campuhan, Ubud, 21-23 Februari 1963)" dalam Majalah *Cintamani*. No. 01/th.I/Januari 2002.

[34] R.C. Sharma (2004: 3) dalam I Ketut Widnya, *The Evolution of Siva-Buddha Cult in Indonesia* (2005: 4).

[35] I Gusti Putu Phalgunadi; *op. cit.*,

[36] I Ketut Widnya, *op. cit.*, hal. 4.

[37] Lihat "Pemujaan Siwa-Buddha di Jawa" dalam *Siwa-Buddha Puja di Indonesia* (I.B. Mantra, *et al.*) (Denpasar: Yayasan Dharma Sastra, 2003).

BAB III

[1] Istilah '*indianized region*' yang digunakan oleh para sarjana kiranya perlu dicermati dalam kaitannya dengan corak atau jenis pengaruh yang ditimbulkannya. Istilah '*indianized*' bermakna 'pengindiaan' atau 'indianisasi' yaitu proses pengindiaan wilayah yang mencakup hampir seluruh Asia Tenggara. Pengaruh yang dimaksud adalah Hindu dan Buddha sebagai dua agama besar yang lahir di bumi pertiwi India (Bharata). Islam tidak dimasukkan di sini walaupun pengaruh Islam masuk ke wilayah Nusantara melalui India (Gujarat). Namun sebelum tahun 1942 sudah ada sarjana yang mengkritisi paham "indianisasi" ini. Sutan Takdir Alisyahbana, seperti halnya Soekarno tidak mau menerima negara-negara yang mengalami "indianisasi" itu sebagai leluhur bangsa yang bakal lahir. Sesudah kemerdekaan, gerakan penolakan itu bertambah kuat dan kebanyakan sejarawan nasional cendrung menekankan peran Islam maupun perjuangan anti-penjajahan. (Lihat Denys Lombard, *Nusa Jawa Silang Budaya*, Vol. III. Jakarta: Gramedia, 2005), hal. 7. Walaupun ada pergeseran orientasi studi sejarah, pengaruh India di Indonesia merupakan sebuah keniscayaan, sebuah babak tersendiri dalam sejarah kebudayaan nasional. Siapapun tidak bisa menolak fakta sejarah bahwa Barabudur, Prambanan dan candi-candi lainnya merupakan wujud nyata pengaruh India di pulau Jawa. Pengaruh tersebut ditanggapi secara arif dan bijaksana oleh para *local genius*. Pengaruh tersebut tidak diterima secara penuh dan utuh, namun dipilih yang mana saja sesuai dengan kondisi, waktu dan tempat. Yang dipentingkan adalah nilai-nilai universal, bukan wujud fisik kebudayaan. Mereka percaya bahwa bentuk fisik atau yang dapat diraba (*tangible*) lahir dari suatu konsep atau prinsip yang abstrak, berupa nilai, gagasan, ide, rumus-rumus yang pengimplementasiaannya perlu memperhatikan kondisi-kondisi setempat. Dialog kebudayaan tidak bisa dihindari dan dari sini lahirlah sebuah ungkapan kebudayaan baru sebagai akibat pertemuan yang dinamis antara kedua kebudayaan tadi.

[2] Lihat Denys Lombard, *Nusa Jawa Silang Budaya*, Vol. III. (Jakarta: Gramedia, 2005), hal. 4

[3] *Ibid.*, hal. 6.

[4] G. Coedes, hal. 242 . dalam Adrea Acri, *Saivaism in Ancient Indonesia The Sanskrit-Old Javanese 'Tutur' Literature from Bali* (Ph.D. thesis), 2005.

[5] Nama berasal dari bahasa Tamil atau bahasa lokal. Soekmono mengatakan bahwa Kudungga terang bukan nama Sanskerta, maka mungkin sekali ia seorang kepala suku penduduk asli yang belum sangat terpengaruh oleh kebudayaan India (Lihat *Pengantar Sejarah Kebudayaan Indonesia*, Vol. II. Yogyakarta: Kanisius,1981, hal. 35). Namun beberapa sarjana India, seperti R.C. Majumdar berpendapat bahwa nama Kudunga berasal dari Kaundiniya, seorang brahmana asal India yang mendirikan kerajaan Hindu di Kamboja.

[6] Lihat D. Devahuti, "India, Malaya and Borneo — Two Millennia of Cantacts and Cultural Synthesis" dalam *India's Contribution to World Thought and Culture*,

Dipindai dengan CamScanner

Lokesh Candra (*Ed*), (Madras: Vivekananda Rock Memorial Committee, 1970), hal. 523.

7 D. Devahuti, *ibid.*, hal. 524-525.

8 *Ibid*, hal. 525.

9 *Ibid.*, hal. 526-27.

10 *Ibid.*

11 *Ibid.*, hal 528.

12 W.P. Groeneveldt, "Notes on Malay Archipelago dan Malacca compiled from Chinese Sources". VBG, 39, 1879, hal 60 dalam Poesponegoro dan Notosusanto, hal. 29.

13 Supratikno Rahardjo, *Peradaban Jawa: Dinamika Pranata Politik, Agama, dan Ekonomi Jawa Kuno* (Jakarta: Komunitas Bambu, 2002), hal. 3.

14 Lihat *Kebudayaan Jawa* (Jakarta: Balai Pustaka, 1994), hal. 4.

15 Supratikno Rahardjo, *op. cit.*, hal. 16.

16 Lihat "Buddhist Architecture in Indonesia in the 9th. Century AD" dalam *Buddhism in Global Perspective* (Vol. II) diedit oleh (Mrs) Kalpakam Sankarnarayan, Ravindra Panth, Ichijo Ogawa. Mumbai: Somaiya Publications, 2004), hal. 329-347.

17 Prof. Dr. A. Teeuw "Kata Pengantar" dalam Denys Lombard, *Nusa Jawa: Silang Budaya* Vol. I (Jakarta: Gramedia, 2005), hal. xvii-xxiii.

18 Lihat Denys Lombard, *Nusa Jawa Silang Budaya*, Vol. III. Jakarta: Gramedia, 2005), hal. 5

19 Supratikno Rahardjo, *op. cit.*, hal. 16.

20 *Ibid.*

21 *Ibid., hal. xiv.*

22 Prof. Dr. A. Teeuw, *op. cit.*

23 M. D. Poeponegoro dan N. Notosusanto (*ed*). *Sejarah Nasional Indonesia* (Vol. II, Jakarta: Balai Pustaka, 1984), hal. 391.

24 *Ibid.*, hal. 392.

25 Tim Penulisan Naskah Pengembangan Media Kebudayaan Jawa Barat, *Sejarah Seni Budaya Jawa Barat I* (Jakarta: Proyek Pengembangan Media Kebudayaan, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1977), hal. 39.

26 *Ibid.*, hal. 40.

27 N.J. Krom, Laporan Kepurbakalaan Jawa Barat Tahun 1914 dalam Tim Penulisan Naskah Pengembangan Media Kebudayaan Jawa Barat, *ibid.*, hal. 44.

28 *Ibid.*, hal 45.

29 *Ibid.*,

30 *Ibid.*, hal 46-47.

31 *Ibid.*, hal.47-48.

32 Timbul Haryono, *op.cit.*, hal. 330.

33 *Ibid.*

34 *Ibid.*, hal. 47.

35 B.R. Chatterjee dalam I.B. Made Mantra, *ibid.*

36 *Ibid.*

37 *Ibid.*, hal. 48.

38 *Ibid.*

39 *Ibid.*

40 Coedes (1964), hal. 154. dalam Soebadio (1978)

41 de Casparis (1956), hal. 1, *Ibid.*

42 de Casparis (1956), hal. 1-46, *Ibid.*

43 Soebadio, *op. cit.* hal. 65.

44 Soebadio., *ibid.*, hal. 66.

45 Pelliot (1904), hal. 336; Coedes (1964), hal. 160. disebutkan juga di dalam Zoetmulder (1956), hal. 237, Ibid.,

46 B.N. Misra, "Acaryas of Nalanda Abroad" dalam *India's Contribution to World Thought and Culture*, Lokesh Candra (*Ed*), (Madras: Vivekananda Rock Memorial Committee,1970), hal. 23-32.

47 Mantra, *op. cit.*

48 *Ibid.*

49 *Hināyāna* artinya 'kendaraan kecil'; sementara *Mahayana* artinya 'kendaraan besar'. Dua mazab agama ini lahir dari Buddhisme.

50 Lihat I.B. Made Mantra, *ibid.*, hal. 49.

Dipindai dengan CamScanner

[51] P.V. Bapat dan Nalinaksha Dutt. "Schools and Sects of Buddhism" dalam *The Cultural Haritage of India*, R. Radhakrisna *(ed)*, (Calcutta: The Ramakrishna Mission Institute of Culture, 1982), hal. 487.

[52] *Ibid.*, hal. 489.

[53] *Ibid.*, hal. 359.

[54] Tantrisme masih saja sebagai sebuah wilayah kajian yang mengundang banyak salah tafsir dan penilaian miring dari para sarjana (khususnya indolog Barat); dan baru akhir-akhir ini bidang ini menjadi kajian para indolog. Ia memberikan angin segar untuk pemahaman tantrisme dengan mengendepankan arus pemikiran yang penting dan meresap di dalam pemikiran India. Dengan mendengar kata *'tantra'* saja bayangan pendengar melayang kepada praktek-praktek kotor, seperti seks, mayat, kuburan, tengkorak manusia, dan lain-lain yang jauh dari kaidah-kaidah hidup moderen dan beradab. Penilaian yang naïf dari pihak Barat terhadap agama-agama Timur sejalan dengan spiritualisme New Age telah juga menambah beban faktor skeptif terhadap Tantrisme.

[55] Edi Sedyawati, "Types in Iconographic Sets in Buddhist Sculpture in Java around the Tang Period" (*Makalah*) dalam International Conference on Buddhist Art of the tang Period, 7th-9th Century AD, Department of Philosophy and Department of Chinese Studies, National University of Singapore, December 7th-10th, 2001.

[56] *Ibid.*

[57] *Ibid.*

[58] Umumnya kondisi candi-candi ini memperihatinkan, tidak terawat dengan baik. Banyak bagian-bagian candi, hilang atau hancur berserakan atau tertimbun tanah. Mereka hanya dijadikan objek wisata. Usaha-usaha konservasi memang sudah dilakukan namun dirasakan belum memuaskan.

[59] Bachchan Kumar (*ed*), *Glimses of Early Indo-Indonesia Culture*, (New Delhi: Indira Gandhi National for the Arts and Aryan Books Internationals: 2001), p. xix.

[60] Noerhadi Magetsari, *Candi Barabudur Rekonstruksi Agama dan Filsafatnya* (Jakarta: Fakultas Sastra Universitas Indonesia, 1997), hal. 375.

[61] S. Jasmin, *Kitab Suci Sang Hyang Kamahayanikan* (Saduran), UPD Perbuddhi Jawa Tengah, 1971, hal. 2 dalam *Sejarah Daerah Istimewa Yogyakarta* oleh Departemen Pendidian dan Kebudayaan, (Jakarta, 1977), hal. 69.

[62] Mengenai konsep *Panca Brahma* dan *Panca Aksara* dapat dilihat di dalam teks-teks *tattwa*, seperti *Bhuana Kosa, Jnana Siddhanta, Brahmokta Widhisastra*, dll.

[63] Noerhadi Magetsari, *op. cit.*, hal. 367.

[64] *Op. Cit.*, hal. 367-368.

[65] Terjemahan Edi Sedyawati, "Bhinneka Tunggal Ika tan Hana Dharmma Mangrva: Sebuah Konsep yang Dirumuskan di Zaman Majapahit Abad ke-14" dalam *700 Tahun Majapahit, Suatu Bunga Rampai*. Terjemahan ini berbeda dari Santoso (1975: 125) yang ditulis dalam bahasa Inggris.

[66] Edi Sedyawati. *ibid.*

[67] I.B.M. Mantra. *op. cit.*

[68] Lihat H.B. Sarkar, "The Evolution of Siva-Buddha Cult in Java" dalam *Glimpses of Early Indo-Indonesia Culture Collected Papers of Himansu Bhusan Sarkar*, Bachchan Kumar (*Ed*) (New Delhi: Indira Gandhi National Centre for the Arts Aryan Books International, 2001), hal. 108-116.

[69] I.B.G. Agastia, "Candi Prambanan dan Umat Hindu Indonesia" dalam *Candi Prambanan dan Umat Hindu Indonesia* (Denpasar: DPD Tk. I Bali Peradah Indonesia, 1993), hal. 5.

[70] *Ibid.*, hal.5-6.

[71] Bachchan Kumar, *op. cit.*, hal. xxix-xxx.

[72] *Ibid*, hal xxx.

[73] Lihat Moens (1951) dalam Timbul Haryono, *op.cit.*, hal. 333.

[74] Lokesh Chandra (1980: 306-310) dalam Timbul Haryono, *ibid.*

[75] *Ibid.*

[76] Bachchan Kumar, *op. cit.*

[77] *Ibid.*, hal xxx-xxxi.

[78] *Stupa* berfungsi sebagai (1) penyimpan tulang-tulang atau abu jenazah dari sang Buddha dan nantinya dinamakan juga *dhatugarbha*, (2) penyimpan benda-benda suci yang berasal dari diri atau milik sang Buddha, Arhat atau bhiksu terkemuka, (3) tanda peringatan di tempat-tempat terjadinya sesuatu peristiwa penting dalam hidup sang Buddha, dan (4) lambang suci agama Buddha pada umumnya. Lama kelamaan stupa itulah yang dipuja dan sebagai benda pujaan disebut juga dengan caitya. (Soekmono, *Pengantar Sejarah Kebudayaan Indonesia*. Yogyakarta: Kanisius, 1973), hal. 23.

[79] Bachchan Kumar, *op. cit.*

[80] Rafles melakukan pembersihan sehingga dapat dikenali secara utuh pada tahun 1814. Pada tahun 1835 seluruh bangunan candi telah dibebaskan dari apa yang menjadi penghalang pemandangan mata oleh Residen Kedu bernama Hartmann. Pemugaran yang agak besar dilakukan pertama kalinya oleh Theodore Van Erp pada tahun 1907-1911. Pemugaran selanjutnya dilakukan oleh Pemerintah Indonesia dengan bantuan

Dipindai dengan CamScanner

UNESCO pada tahun 1973 dan selesai tahun 1983 dibawah pimpinan Dr. Soekmono dan diresmikan oleh Presiden Soeharto, 23 Februari 1983.

[81] Bagian bangunan candi Barabudur disebut *Kāmadhatu* yang menyimbulkan alam bawah atau dunia hasrat dimana manusia terikat oleh hasrat, nafsu, kemauan. Relief-relief di sini menggambarkan *Karmawibhangga* yang melukiskan hukum sebab-akibat (hukum *karma*). *Rupadhatu*, bagian di atas *Kāmadhatu* menyimbulkan alam antara atau dunia rupa. Dalam alam ini manusia telah meninggalkan segala urusan keduniawian dan meninggalkan hasrat atau pun kemauan. Bagian ini terdapat pada lorong satu sampai empat. *Arupadhatu*, bagian yang paling atas menyimbulkan alam atas atau dunia tanpa rupa, yaitu tempat para dewa. Bagian ini terdapat pada bundar tingkat I, II, III beserta stupa induk, stupa terbesar dan tertinggi.

[82] Lihat Bernet Kempers (1976) dalam Timbul Haryono, *op. cit.*, hal. 335.

[83] Lihat Timbul Haryono, *op. cit.*, hal. 337-8.

[84] *Ibid.*, hal. 341.

[85] Penjelasan lebih lanjut terhadap dua istilah ini lihat Ki Nirdon, "Prambanan dan Parambrahma" dalam *Warta Hindu Dharma (*Majalah*)*. No. 458, Maret 2005.

[86] R.G. Bhandarkar, *Vaisnvaism, Saivism and Minor Religious Systems*, (Delhi: Munshiram Manorharlal, 2001) hal. 165 ff.

[87] H.B. Sarkar, "Evolusi Pemujaan Ciwa-Buddha di Jawa" dalam *Siwa-Budha Puja di Indonesia* (I.B. Mantra, *et al*) (Denpasar: Yayasan Dharma Sastra, 2002), hal 55-69.

[88] I.B. Weda Mahendra, *op. cit.*, hal. 23.

[89] H.B. Sarkar, *op. cit.*

[90] *Ibid.*

[91] *Ibid.*, hal. 66-67

[92] *Ibid.*, hal. 67.

[93] Thomas M. Hunter, *op. cit*, hal. 26.

[94] Thomas M Hunter, "The Body of the King, Religious Interaction in the Singhasari Period" (*Makalah*) dalam International Seminar on Museum Development: Significance of the Singhasari Period and Significance of Collections, Jakarta: Meseum Nasional Indonesia, 2005.

[95] I.B. Made Mantra, *op. cit.*, hal. 41

[96] *Ibid.*, hal.40-41.

[97] *Ibid.*

[98] *Ibid.*, hal. 41-42.

[99] *Ibid.*, hal. 42.

[100] Prof. Poerbatjaraka dan Prof. Slamet Mulyana berpendapat bahwa Mpu Dusun adalah nama samaran Prapanca. Hal ini dibuktikan dengan mengacu kepada salah satu karya Prapanca yang hingga saat ini belum kita temukan, sebuah karya kakawin berjudul *Sugataparwwawarnanna*. Prapanca pada pupuh 94 menyebutkan dirinya telah menggubah lima buah karya sastra: *Cakabda, Lambang, Parwwasagara, Bhismacaranantya*, dan *Sugataparwwawarnnana*. Nama Mpu Dusun digunakan oleh Prapanca setelah ia pindah ke sebuah dusun untuk bertapa di lereng sebuah gunung. Tempat itu disebut Kemalasana. Ia nampaknya tidak disukai lagi oleh raja Hayam Wuruk (Rajasanagara) apalagi setelah jabatannya sebagai *dharmadhyaksa ring kasogatan* digantikan oleh Rengkannadi akibat dari perselisihan antara agama Siwa dan Buddha. Dalam *Negarakrtagama* ia melukisan dirinya sebagai orang yang jelek, hina, misalnya dengan ungkapan: *"prapanca pracacah panca/pracacad pocapan ceced/ prapongpong pipi puce prm/pracongcong cet pacehpaceh//"* (Prapanca adalah 'pra' berjumlah lima; dia yang tercela (cacad) dengan mulutnya yang nyinyir; mukanya bengkak, pipinya kembung, dan matanya tersembunyi; setelah bersungut lalu tertawa terbahak-bahak). Ketika melukiskan sifatnya ia menuliskan: *"tan tata tita tan tuten, tan tetes tan tut ing tutur/titik tantri tateng tatwa/ tutun tamtam titir titih//"* (Ia tidak mengetahui peraturan karenanya jangan ditiru; tidak teliti dan tidak patuh pada ajaran agama; tidak menuruti teladan yang baik serta tidak mengetahui pengetahuan kebenaran; namun senantiasa menurut kemauan nafsu). Pupu 95/1: *'purihing awak lanenalh ing adyah akikuk I dusun'*. Lebih lanjut lihat Slamet Mulyana, *Menuju Puncak Kemegahan (Sejarah Kerajaan Majapahit)*, Yogyakarta: LKIS, 2005), hal. 1-31.

[101] I.B.M. Mantra, *op. cit.*, hal. 45.

[102] Lihat Santiko dalam Supratikno Rahardjo, *op. cit.*, hal. 210-211.

[103] Lihat Stutterheim 1956: 108-114; Aris Munandar 1990: 173-175; Santiko 1995:123 dalam Supratikno Rahardjo, *ibid.*, hal . 211.

[104] Menurut Prof. Phalgunadi *"pengider-ideran"* yang ada di sini (disebut *Pengider-ideran Bhairawa*) sebelum direhab oleh Dinas Purbakala Denpasar berbeda dengan pengider-ideran Siwa. Menurut *pengider-ideran* ini, posisi di Utara adalah Garuda, di Timur Bhairawa, di Selatan Wama, di Barat Pisaca, sedangkan di tengah Siwa. Nampaknya masing-masing sekte atau sub sekte mempunyai sistem *pengider-ideran* tersendiri.

[105] Informasi Bhairawa Bhima ini penulis peroleh dari Prof. I Gusti Putu Phalgunadi asal Grenceng Denpasar dalam suatu wawancara di New Delhi. Menurutnya kata *'sadeg'* bisa juga berasal dari kata *'sadhaka'*, yaitu orang suci di dalam ajaran *Siwapaksa*.

[106] Lebih lanjut lihat *Sekte-sekte di Bali* (1974), hal. 15-18.

Dipindai dengan CamScanner

[107] Lihat Prof. I Gusti Gede Ardana, "Sejarah Perkembangan Agama Hindu" (*Makalah*) dalam Pendalaman Sradha dan Kepemimpinan Generasai Muda Hindu se Bali Angkatan Ketiga Diselenggarakan oleh Dewan Pimpinan Dareah Tingkat I Bali Perhimpunan Pemuda Hindu Indonesia (PERADAH), 28-29 Pebruari 1999 di Denpasar.

[108] *Ibid.*

[109] B.R. Chaterjee dalam I.B. Made Mantra, *ibid.*, hal. 43.

[110] Terbangun atas 98 pupuh. Naskah kakawin ini untuk pertama kalinya ditemukan oleh Brandes di Cakranegara, Lombok Barat yang kemudian disimpan di negeri Belanda. Pada tanggal 27 Juni 1998 ditemukan kembali sebuah teks Negarakertagama di geriya Pidada Amlapura. Usia lontar terakhir ini diperkirana lebih tua dari yang ditemukan oleh Brandes. Sarjana yang pernah melakuan kajian atas teks ini, antara lain: H.Kern (1905-1914), Krom (1919), Poerbatjaraka (1924), Pigeaud (1960-1963), Berg, Teew, Slamet Muljana, dan lain-lain. Teks ini telah dikembalikan oleh Ratu Juliana pada tahun 1971 dan sekarang teks ini disimpan di Museum Nasional Jakarta.

[111] Kemasyuran Prapanca adalah karena 'puja sastra'-nya (istilah ini digunakan oleh Prof. Slamet Mulyana) walaupun diakui ia juga sejarawan yang penting di dalam menginformasikan peristiwa sejarah kebudayaan nasional. Ia mengikuti dengan setia dan jeli perjalanan ke desa-desa mengiringi Hayam Wuruk dan rombongan termasuk Gajah Mada. Karenanya kakawin ini disebut "Desawarnannana" (perjalanan ke desa-desa). Ia menyaksikan langsung keadaan desa-desa dan menuliskan apa yang ia ketahui melalui sastra kakawin. Ia menaruh perhatian yang besar pada kehidupan nasioanl, negaranya sendiri. Maklum ia seorang pujangga istana yang mengabdi kepada raja. Yang menarik adalah sumber kekawinnya adalah masyarakat di lingkungannya sendiri. Ia tidak mengambil atau menyadur dari sumber-sumber India, namun mengolah kehidupan yang ada di sekitarnya. Justru karena inilah ia menduduki tempat tersendiri dalam kesusastraan Jawa Kuno. Pujangga-pujangga lain mengambil bahan-bahan dari India, misalnya Mpu Sedah dan Mpu Panuluh menggubah *Bharatayuddha* mengolah bahan dari *Mahabharata*; Mpu Kanwa mengolah bahan dari India untuk menggubah *Arjunawiwaha*; Mpu Dharmaja juga demikian menggubah *Smaradahana*; Mpu Yogiswara menggubah *Ramayana* berasal dari sumber India. Masih banyak contoh lagi. Prapanca dapat menggambarkan kehidupan kerajaan Majapahit saat itu, termasuk kehidupan keagamaan, makanan, busana, wilayah kekuasaan, wujud kota Majapahit, silsilah raja-raja, tata negara, dan lain-lain walaupun sekilas saja. Uraian seperti ini penting artinya sebagai bahan kebudayaan nasional setidaknya pada abad ke-14.

[112] Lihat I.B. Agastia. "*Jagaddhita*: Membaca dan Memahami Kakawin Desawarnana Karya Prapanca" (*Makalah*) dan "Padmasana dan Ciwa-Buddha Puja" dalam *Ciwa-Buddha Puja di Indonesia* (Denpasar: Yayasan Dharma Sastra, 2001), hal. 159.

[113] I.B. Made Mantra, *op. cit.*, hal. 45.

[114] I.B.G. Agastia., *op. cit.*, hal.160-161.

[115] *Ibid.*, hal.163.

[116] Thomas M. Hunter, *op. cit.*, hal. 35.

[117] Lihat I Gusti Bagus Sugriwa, "Siwa-Buddha, Bhinneka Tunggal Ika" dalam *Siwa-Buddha Puja di Indonesia*, Ida Bagus Mantra (*Ed*). Denpasar: Yayasan Dharma Sastra, (hal. 47-48).

[118] Thomas M. Hunter, *op. cit.*

[119] *Ibid.*, hal. 38.

[120] I Gusti Bagus Sugriwa, *ibid.*, hal. 160.

[121] I.B.G. Agastia, "Yoga Sastra dan Yoga Tantra Mpu Tantular" (*Makalah*) disampaikan dalam Diskusi Sastra diselenggarakan oleh Sanggar Mahabajra Sandhi, pada Sabtu 12 Maret 2005 di Budakeling, Karangasem.

[122] Lihat I Gusti Bagus Sugriwa, "Ciwa-Buddha, Bhineka Tunggal Ika" dalam *Ciwa-Buddha Puja di Indonesia* , Ida Bagus Mantra (*et al*). Denpasar: Yayasan Dharma Sastra.

[123] *Ibid.*, hal. 166.

[124] *Ibid.*, hal. 162.

[125] Diambil dari A. Teeuw dan S.O. Robson. *Kunjarakarna Dharmakathana* (The Hague – Martinus Nijhoff, 1981), hal. 124. Terjemahan oleh penulis.

[126] *Ibid.*, hal. 26.

[127] Thomas M. Hunter, *op. cit.*, hal. 39-40.

[128] *Ibid.*, hal. 41.

[129] Slamet Mulyana, *Menuju Puncak Kemegahan (Sejarah Kerajaan Majaphit)* (Yogyakarta: LKIS), hal. 42.

[130] *Ibid.*, hal. 45-46.

[131] Thomas M. Hunter, "The Habit of Diglosia" (*paper*) presented in One-Day International Seminar on *Strengthening Indian-Indonesia Cultural Relation* jointly held by Indian Cultural Center Bali, Indian Emabassy Jakarta, and Faculty of Letters Udayana University, 23 September 2005.

[132] Bukti tertua tentang orang-orang Java muslim adalah batu nisan di Trawulan dan Tralaya di Jawa Timur, dekat situs ibu kota Majapahit. Yang tertua (di Trawulan) berangka tahun 1290 Saka atau 1368 Masehi. Batu-batu ini merupakan bukti yang

Dipindai dengan CamScanner

penting dianutnya Islam oleh elit Jawa. [Lihat MC. Ricklefs, "Religious Interaction in Java after the Singhasari Period: The Legacy of the Siva-Buddha Coalition in the Period of Islamisation" (*Makalah*) dalam International Seminar on Museum Development, Jakarta, 15 Agustus 2005]

[133] Goris (1952:12) dalam I.B. Weda Mahendra, *op. cit.*, hal. 25.

[134] *Ibid.*

[135] Semadi Astra. *Birokrasi Pemerintahan Bali Kuno Abad XII-XIII Sebuah Kajian Epigrafis* (Disertasi), (Yogayakarta: Universitas Gajah Mada, 1997), hal. 49-51.

[136] Urs Ramseyer. *The Art and Culture of Bali* (Oxford: Oxford University Press, 1977), hal. 37.

[137] Lihat *Atlas Kebudajaan*: 80 dalam Urs Ramseyers. *Ibid.*

[138] Urs. Ramseyer, *ibid.*

[139] I.B. Mahendra, *op. cit.*, hal. 26.

[140] *Ibid.*, hal. 27.

[141] I Gusti Putu Phalgunadi, hal. 83.

[142] *Ibid.*.

[143] Lihat I.B. Putu Suamba, "Evolusi Agama Siwa-Buddha di Indonesia" (*paper*), 2003; A.A. Oka Astawa, *Agama Buddha di Bali Kajian Artefaktual* (Thesis), Program Studi Arkeologi Bidang Ilmu Pengetahun Budaya, Universitas Indonesia, 1996.

[144] A.A. Gede Oka Astawa, "Perkembangan Agama Buddha di Bali, Kajian Relief dan Arca Dhyani Buddha pada Beberapa Bangunan Suci di Bali" dalam *Forum Arkeologi*, No. I/Juli 2001, Balai Arkeologi Denpasar, hal. 11-25.

[145] A.A, Gede Oka Astawa; *Agama Buddha di Bali Kajian Artefaktual* (Thesis) (Jakarta: Universitas Indonesia, 1996), hal. 39-40.

[146] Goris, 1948 : 3.

[147] Semadi Astra, *op. cit.*, hal. 51.

[148] *Ibid,.*, hal. 52.

[149] A.A. Gede Oka Astawa "Perkembangan Agama Buddha di Bali, Kajian Relief dan Arca Dhyani Buddha pada Beberapa Bangunan Suci di Bali" dalam *Forum Arkeologi* No.I/Juli 2001 Balai Arkeologi Denpasar., hal. 11-25.

[150] *Op. cit.*, hal.124.

[151] Menurut R. Goris dalam bukunya *Sekte-Sekte di Bali* ada sembilan sekte yang pernah

hidup di Bali pada masa Bali Kuno. Sekte-sekte tersebut adalah (1) *Siwa Siddhanta*, (2) *Pasupata*, (3) *Bhairawa*, (4) *Wesnawa* (*Waisnawa*), (5) *Boddha* atau *Sogata*, (6) *Brahmana*, (7) *Resi*, (8) *Sora*, dan (9) *Ganapatya* (Goris, 1974: 11-12).

[152] Dalam agama Buddha '*mudra*' bermakna (1) isyarat yang mempunyai arti perlambang, (2) sikap tangan yang mencerminkan sikap batin. Dalam ikonografi Buddha, *mudra* ditampilkan sebagai sikap tangan yang mempunyai arti tertentu. *Tathagata Wairocana*, misalnya memiliki *mudra dhharmacakra* yakni sikap tangan memutar roda *dharma*, *Aksobhya mudra*-nya *bhumisparsa*, yakni sikap tangan memanggil bumi sebagai saksi (waktu Buddha digoda oleh Mara di bawah pohon *bodhi*); *Amoghasiddhi* memiliki *mudra abhaya*, yakni sikap tangan menentramkan; *Amitabha mudra*-nya *dhyana*, yakni sikap tangan bersemedi, dan *Ratnasambhawa mudra*-nya *wara*, yakni sikap tangan memberi anugrah. (lihat S. Rahardjo, *op. cit.* hal. 590). Dalam kasus Dhyani Buddha di Candi Barabudur, mudra dhyani Buddha *Vairocana* adalah *Vitarka Mudra*.

[153] A.A. Gede Oka Astawa, *op. cit.*, hal. 16.

[154] Nama "Goa Gajah" nampaknya diberikan oleh pengunjung asing bukan oleh penduduk setempat. Para pengunjung yang umumnya orang Eropa (Belanda) secara keliru menginterpretasikan muka gua menyerupai kepala raksasa dengan seekor gajah. Mungkin juga da hubungannya dengan gajah di zaman yang lebih tua. Di dalam kitab *Negarakrtagama* (14:3) yang digubah pada 1365 oleh Prapanca ada menyebutkan sebuah tempat d Bali bernama "Lw_Gajah" (Air Gajah) sebagai tempat kedudukan *bhiksu-bhiksu* agama Buddha (Lihat A. J. Bernet Kempers. *Monumental Bali Introduction to Balinese Archaeology and Guide to the Monuments* (Singapore: Periplus Edition, 1991), hal. 118. Namun tradisi yang ada di sana, belum ada nama sungai seperti itu, melainkan sungai Yeh Pulu dimana Goa Gajah terletak di pinggirnya. Barangkali nama Gajah muncul karena di dalam gua tersebut terdapat sebuah arca Ganesha yang berarti "gajah".

[155] A.J. Bernet Kempers. *Ibid.*, hal. 117-118.

[156] Lihat Bernet Kempers, 1955: gambar 200, 202, 204..

[157] Urs Ramseyer. *The Art and Culture of Bali* (Oxford: Oxford University Press, 1977), hal. 49.

[158] A.A. Gede Oka Astawa, *op. cit.*, hal. 16-18.

[159] B. Kermpers. *Munomental Bali: Introduction to Balinese Aechaeology and Guide to the Monuments* (Singapore: Periplus Edition, 1991), hal. 159.

[160] Ayu Ambarawati, "Arca-Arca Kuno di Desa Bedulu dan Buruan Refleksi Pemersatu Bangsa" dalam *Manfaat Arkeologi untuk Memperkokoh Integrasi Bangsa*, I Made Sutaba (*et. al*), 2002. (hal. 217-227) Denpasar: Upada Sastra.

Dipindai dengan CamScanner

[161] B. Kempers. *Bali Purbakala Petudjuk tentang Peninggalan-peninggalan di Bali* (Djakarta: Balai Buku Indonesia, 1956), ha.52.

[162] *Ibid.*

[163] Ayu Ambarawati, *Ibid.*, hal. 224.

[164] *Ibid.*, hal. 28-29.

[165] Poesponegoro dan Notosusanto, *op. cit.*, hal. 320.

[166] Lihat I.B. Oka. *Sinkritisme Ciwa Buddha di Bali*, hal. 9.

[167] R. Goris. *Prasasti Bali.* (Vol. I., Bandung: Nv. Masa Baru, 1954), hal. 30.

[168] *Op. cit.*, Vol. II, hal. 185.

[169] N.D. Pandit Shastri. *Sejarah Balidwipa.*

[170] *Ibid.*, hal. 33.

[171] Ketut Ginarsa. *Prasasti Baru Raja Ragajaya* (Singaraja: Lembaga Nasional Cabang I, 1974), hal. 4-5.

[172] Mahendra, hal. 32-33.

[173] Ida Bagus Oka. *Sinkritisme Ciwa Buddha di Bali* (skripsi) (Denpasar: Institut Hindu Dharma, t.th), hal. 34.

[174] *Ibid.*

[175] Poesponegoro dan Notosusanto, *op. cit.*, hal. 321.

[176] *Ibid.*

[177] *Ibid.*, hal. 35.

[178] N.D. Pandit Shastri., *Sejarah Bali Dwipa.* Denpasar : Bali Mas, hal. 55.

[179] Mengenai nama-nama raja-raja Bali Kuno beserta masa pemerintahannya secara kronologis dapat dilihat di dalam Semadi Astra (1997), *op. cit.*, hal. 402-404.

Bab IV

[1] Prasasti tertua yang menggunakan bahasa Jawa Kuno yang sempat diketahui adalah prasasti Sukabumi yang mencantumkan penanggalan menurut kalender Jawa, yaitu tahun 726 Saka, bulan Caitra, hari kesebelas paruh terang, yang sama dengan tanggal 25 Maret tahun 804 Masehi. Tanggal ini merupakan tonggak yang peting di dalam studi bahasa Jawa Kuno. [Lihat P.J. Zoutmulder, *Kalangwan Sasatra Jawa Kuno Selayang Pandang* (Jakarta: Djambatan, 1985), hal.3.]

[2] Lihat R. Soekmono, *Pengantar Sejarah Kebudayaan Indonesia II* (Jakarta: 1973), hal. 105.

[3] Lihat I.B.G. Agastia, *Sagara Giri Kumpulan Esei Sastra Jawa Kuna* (Denpasar: Wyasa Sanggraha, 1987), hal. 40. dan *Ida Pedanda Made Sidemen Penagarang Besar Bali Abad ke-20* (Denpasar: Yayasan Dharma Sastra, 1994).

[4] Lebih lanjut lihat Andrea Acri, *op. cit.*, hal. 111-113.

[5] Usaha-usaha pembuktian penggambaran eksistensi ajaran Siwa-Buddha dilakukan dengan mengutip dan menerjemahkan bait-bait yang relevan dalam penelitian ini. Interpretasi dilakukan pada bagian-bagian lain, khususnya pada bagian metafisika dan teologi dalam buku ini. Susunan atau urutan pembahasan berikut berdasarkan pertimbangan usia naskah tersebut. Urutan pembahasan, dengan demikian berbeda dari Soewito Santoso, *op. cit.*

[6] H.B. Sarkar, *op. cit.*

[7] Lihat *Sang Hyang Kamahayanikan*, 48.

[8] Lihat I.B. Agastia. "*Jagaddhita*: Membaca dan Memahami Kakawin Desawarnana Karya Prapanca" (*Makalah*) dan "Padmasana dan Ciwa-Buddha Puja" dalam *Ciwa-Buddha Puja di Indonesia* (Denpasar: Yayasan Dharma Sastra, 2001), hal. 159.

[9] Diambil dari A. Teeuw dan S.O. Robson. *Kunjarakarna Dharmakathana* (The Hague – Martinus Nijhoff, 1981), hal. 124. Terjemahan oleh penulis.

[10] Lihat *Sutasoma A Study in Javanese Vajrayana*, *op. cit.*, hal. 68.

[11] Soewito Santoso, *op. cit.*, hal. 98.

[12] *Ibid.*

[13] *Ibid.*, hal. 110.

[14] *Ibid.*, hal. 110-111.

[15] *Ibid.*, hal 111-113.

[16] *Ibid.*, hal. 114.

[17] *Ibid.*, hal. 115.

[18] *Ibid.*

[19] *Op. cit.*, hal. 119.

[20] Naskah sadurannya telah diteliti oleh Seniastuti (1992) dan Sulibra (2001) masing-masing untuk kepentingan studi sarjana dan magister. (Lihat I Gde Sura, *et. al.*, *Kajian Naskah Lontar Bubuksah* (Denpasar: Dinas Kebudayaan Propinsi Bali, 2002).

[21] *Ibid.*, hal. 119.

[22] Ibid., hal. 120

[23] *Ibid.*, hal. 122.

Dipindai dengan CamScanner

Bab V

1 A.L. Basham; *The Wonder that was India* (New Delhi: Rupa, 2002), hal. 261.

2 *Ibid.*, hal. 269.

3 Theodore Stcherbatsky; *The Conception of Buddhist Nirvana* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1999), hal. 2.

4 *Ibid.*, hal. 2-3.

5 *Ibid.*, hal. 3.

6 J. Sinha, *Indian Philosophy* Vol. 2. (Delhi: Motilal Banarsidass, 1999), hal. 343-345.

7 *Ibid.*, hal.345.

8 Nalinaksha Dutt; "Emergence of Mayahana Buddhism" dalam *The Caltural Heritage of India* (Calcutta: The Ramakrishna Mission Institute of Culture, 1982), hal.503.

9 *Ibid.*, hal. 503.

10 *Ibid.*,hal. 503-504.

11 I.B.M. Mantra, *op. cit.*, hal. 265.

12 Supratikno Rahardjo, *op. cit.*, hal. 190.

13 Pott 1966: 108-20 dalam Rahardjo, 2002: 190.

14 *Ibid.*, hal. 191.

15 V. Paranjoti, *Saiva Siddhanta in the Meykanda Sastra* (Delhi: Kanti Publications, 1993), hal. ix-x.

16 K.C. Pandey. *ibid.* hal. 6.

17 *Ibid.*

18 Lihat Edi Sedyawati, *Pengarcaan Ganesa Masa Kediri dan Sanghasari: Sebuah Tinjauan Sejarah Kesenian* (Jakarta: Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia, 1994), hal. 251, 257.

19 Edi Sedyawati, "Ikonografi Hindu dari Sumber-sumber Prosa Jawa Kuna" (*makalah*).

20 Lihat Bagian "Pengantar" Kern, J.H.C. dan W.H. Rassers. 1982. *Civa dan Buddha Dua Karangan tentang Civaisme dan Buddhisme di Indonesia*. Jakarta: Djambatan.

21 Secara umum lontar-lontar di Bali dikelompokkan menjadi 3 kelompok, yaitu (1) *Jnana*, (2) *Sesana*, dan (3) *Rasa*. Lontar *Jnana* membahas hal-hal yang berhubungan dengan spekulasi metafisika dan teologi; *Sesana* dengan etika dan aturan-aturan atau pemerintahan (*niti*), dan *Rasa* berhubungan dengan karya-karya estetika berbentuk *sekar agung, sekar madya* dan *sekar alit.*

22 Nalinaksha Dutt, *Mahayana Buddhism* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1978), hal. 14.

23 *Ibid.*

24 *Ibid.*, hal. 16.

Bab VI

1 Arthur Avalon, *Maha Nirvana Tantra*, (London, 1913), hal. bagian Pendahuluan.

2 T.N. Mishra, *Impact of Tantra on Religion and Art* (New Delhi: D.K. Printworld, 1997), hal. 35.

3 Lihat *A Glossary of Indian Religious Terms and Concepts* (New Delhi: Manohar,1990), hal, 153.

4 Alexis Sanderson, "Saivaism and the Tantric Traditions", dalam S. Sutherland (*et al*) *The World's Religions*. London.

5 T.N. Mishra, *Impact of Tantra on Religion and Art* (New Delhi: D.K. Printworld, 1997), hal. 35.

6 Lihat *A Glossary of Indian Religious Terms and Concepts Op. cit.*, hal, 153.

7 Arthur Avalon, *Maha Nirvana Tantra*, (London, 1913), hal. bagian Pendahuluan.

8 Alexis Sanderson, "Saivaism and the Tantric Traditions", dalam S. Sutherland (*et al*) *The World's Religions*. London.

9 K. Mishra, *op. cit.*, hal. 22.

10 *Ibid.*

11 *Ibid.*, hal. 23.

12 *Yotova imani bhutani jayate (Taittiriya Upanisad* 3.1); *tandaisata bahusyam prajayeyeti (Chandogya Upanisad* 6.2.3).

13 Kamalakar Mishra, *Kashmir Saivism: The Central Philosophy of Tantrism* (Delhi: Indian Book Center, 1999), hal.7.

14 *bhogo yogayate saksat patakam sukrtayate/moksayate ca samsarah kuladharme kuleshvari (Kularnava Tantra* 2.24 dalam K. Mishra, *op. cit.*, hal. 398).

15 Arthur Avalon, *op. cit.*

16 K. Mishra, *op. cit.*, hal 25.

Dipindai dengan CamScanner

[17] Rubinstein (2005, 125) dalam Michele Stephen, *Desire: Devine and Demonic* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2005), hal. 83.

[18] Levi (1933, xiii-xiv) dalam Michele Stephen, *Ibid.*, hal. 82.

[19] Kempers (1991, 53-54, 58-61); Ramseyer (2002, 35-36) dalam Michele Stephen, *Ibid.*, hal. 82.

[20] Boon (1990, 163-164); juga Boon (1982) dalam Michele Stephen, *Ibid.*, hal. 82.

[21] Lovric (1987, 426) dalam Michele Stephen, *Ibid.*, hal. 82.

[22] H. Geertz (1994, 127) dalam Michele Stephen, *Ibid.*, hal. 82.

[23] Rubinstein (2000) dalam Michele Stephen, *Ibid.*, hal. 83.

[24] Zoutmulder (1974) dalam Michele Stephen, *Ibid.*, hal. 83.

[25] Rubinstein (2000) dalam Michele Stephen, *Ibid.*, hal. 83.

[26] Goudrian (1979, 39) dalam Michele Stephen, *Ibid.*, hal. 85.

[27] Pembahasan yang lebih detail dapat dibaca dalam Michele Stephen, *Ibid.*, hal. 85.

Bab VII

[1] C. Hooykaas menyebut agama ini *Agama Tirtha*; sementara I Gusti Bagus Sugriwa, seorang sastrawan, agamawan dan budayawan Bali bersikukuh menamai agama ini agama Hindu Bali. Sejak dibentuknya Parisadha Hindu Dharma Indonesia agama ini diberi nama Hindu Dharma. Di India sendiri awalnya diberi nama *Widika Dharma* karena bersumber pada ajaran suci Weda; juga disebut *Sanathana Dharma* yang berarti agama yang kekal abadi, ajeg sepanjang zaman.

[2] N.N. Bhattacharyya, *A Glosaries of Indian Religious Terms and Concepts* (New Delhi: Manohar,1990), hal. 152.

[3] *Ibid.*, hal. 93.

[4] I.B.M. Mantra, *op. cit.*, hal. 268.

[5] *'wajra'* artinya (1) permata yang paling keras, (2) senjata wajra.

[6] Bhattacharya, *Introduction to Buddhist Esoterism*, hal 102 dalam I.B.M. Mantra, *op. cit.*, hal. 269.

[7] S.B. Dasgupta, *Intriduction to Tantric Buddhism*, hal. 128 dalam I.B.M. Mantra, *op. cit.*, hal. 269.

[8] Konsep ini mempunyai kemiripan dengan apa yang terjadi di dalam Buddhisme Jepang, khususnya mazab Shingon. Keteranagn lebih lanjut bisa dibaca pada I.B. M. .Mantra, *(1955) op. cit.*

[9] Penggunaan permata (*mirah*) dengan berbagai jenis dan warnanya digunakan dalam praktek keagamaan Hindu di Bali. Upakara *Pedagingan* yang ditempatkan di dalam *pelinggih* (bangunan), misalnya *Padmasana* dalam rangkaian penyucian *pelinggih* dimaksudkan sebagai kekuatan yang dapat menyucikan bangunan tersebut baik secara lahir maupun spiritual. Begitu juga dalam upacara *Pitra Yajna*, misalnya dalam upacara *Ngaben Pranawa* juga digunakan *mirah* atau sejenisnya sebagai *monmon, nyurat dasaksara*, dan lain-lain. Dalam upacara *Manusa Yajna*, misalnya *Ngrujakin* disertakan *mirah* bercampur dengan rujak yang akan dimakan. Dalam prektek ilmu *kawisesan*, seperti *Pengiwa* maupun *Penengen, mirah* juga digunakan. Pendeta dalam *muput* upacara *Dewa Yajna*, misalnya dalam upacara *Mlaspas, Ngenteg Linggih* tergolong *uttama* menggunakan batu permata yang disebut *Nawa Ratna* (sembilan warna permata sesuai konsep *Pengider-ideran*) agar air suci (*tirtha*) yang dibuat benar-benar mengandung kekuatan penetrasi kusucian yang tajam sehingga mampu menyucikan lahir-batin. Batu permata, seperti *mirah* adalah batu mulia yang merupakan puncak dari semua batu-batuan. Carol Clark menulis, *"Old Hindu treatises list nines sacred gems which make up the naoratna as ruby, diamond, pearl, coral, zircon, sapphire, topaz, chrysoberyl cat's eye and emerald. In modern times, the noaratna gems differ slightly— for eye— but the spirit behind the jewel remains unchanged. Each of the gems are believed to be aligned with different planetary forces, and together they summon all the favorable, the greater the benefit it brings to its wearer. Poor or defective stones, on the other hand, can cause grave misfortune"* (Kitab-kitab Hindu kuno menyebutkan sembilan batu permata suci yang membentuk *naoratna* seperti rubi, berlian, mutiara, koral, zircon, safir, topaz, chrysoberyl dan emerald. Pada zaman moderen, *naratna* sedikit berbeda —bagi mata— namun spirit di belakang permata tetap tidak berubah. Masing-masing permata diyakini bersekutu dengan kekuatan-kekuatan planet, dan secara bersama-sama mereka memberikan semua yang diinginkan, makin besar keuntungan ia bawa bagi pemakainya. Batu-batu yang kasar dan cacat, pada sisi lainnya, dapat menyebabkan kamalangan) [Lihat *Tropical Gemstones*, (Singapore: Periplus Editions, 1998), hal. 8.]

[10] Bahan kuliah *Siwa-Buddha Tattwa* disampaikan pada 9 September 2005 di Program Pasca Sarjana, UNHI Denpasar.

[11] I.B. M. Mantra, 1955, hal. 143.

[12] *Ibid*, 1955, hal. 145.

[13] Rahardjo, *op. cit.*, hal. 199.

[14] *'sima'* artinya 'batas' — tiang batu yang dipasang sebagai tanda batas suatu daerah yang memiliki status 'istimewa' yang diberikan oleh seorang penguasa kepada desa tertentu. Berarti pula daerah yang dibatasi oleh tiang-tinag batu tersebut. *Sima* biasanya berkaitan dengan pajak dan pemeliharaan saran-sarana peribadatan. Penetapan *sima* ini paling banyak muncul pada masa Mataram dan Tamwlang-Kahuripan.

Dipindai dengan CamScanner

[15] Sedyawati, 1994; Santiko, 1992 dalam Rahardjo, 2002: 199.

[16] Mpu Kuturan sangat berjasa di dalam pembuatan *pelinggih-pelinggih* dan *banten-banten* digunakan di pura-pura di Bali. Namun kehadirannya di Bali masih menyimpan misteri karena nama Kuturan masih belum jelas asal-usul, asal daerah dan tahun kehadirannya di Bali. Ada kesan bahwa 'kuturan' adalah sebuah jabatan atau gelar yang mungkin saja dapat digunakan oleh lebih dari seorang sesuai dengan jabatan yang dipegang. Penelitian ke arah menguak tabir misteri ini patut dilaksanakan. Mengenai hal ini dapat dibaca di dalam Ki Dharma Tanaya, "Misteri Mpu Kuturan" dalam *Warta Hindu Dharma*, No 418 Desember 2001, (hal. 4-7) Mpu Kuturan di-*stana*-kan dan dipuja di Pura Dang Kahyangan Silayukti di Teluk Padang, Karangasem, Bali. Piodalan di pura ini adalah Buda Kliwon Pahang.

[17] *Ibid.*

[18] Pembahasan lebih lanjut mengenai topik ini dapat dibaca dalam I.B. Putu Suamba, *Om Pranawa Mantra* (Denpasar: Dharmopadesa Pusat, 2004).

[19] Lihat Haryati Soebadio, *Jnana Siddhanta* (Djakarta: Djambatan, 1982).

[20] Wawancara dengan Ida Pedanda Wayan Tyanyar, Gerya Mandhara, Sidemen, Karangasem.

[21] I.B. M. Mantra, *op. cit.*; wawancara dengan Mangku Sweca, pemangku pura Agung Besakih.

[22] Digunakan dalam berbagai ritual *yajna*, antara lain: *Toya Penglukatan* dipercikkan dengan *kusa; sivamba* dibalut atau dilingkari dengan *kusa*; kepada pendeta atau ia yang sedang di-*winten* (disucikan) mengenakan *kusa* disebut *sarowista* melingkari kepalanya. *Kusa* banyak digunakan dalam upacara-upacara yang bertujuan untuk penyucian diri. Kusa juga digunakan sebagai atap bale pewedaan atau bale pemujaan di dalam upacara *Memukur*. Mengenai kusucian *kusa* ini dijelaskan melalui cerita antara Garuda dan Winata di dalam kitab *Adi Parwa*. Di India, kusa juga digunakan sebagai alas atau tempat duduk para yogi saat melaksanakan yoga.

[23] Lihat Tabel *Ongkara* di badan.

[24] Wawancara dengan Ida Pedanda Wayahan Bun, Gerya Sanur Pejeng Gianyar.

[25] Dengan ketentuan ini, maka jari-jari tangan kiri pendeta tidak dalam posisi *nyekel ghanta*, namun berbentuk *Ongkara* dimana ibu jari, telunjuk (*tujuh*) dan kelingking (*kacing*) lurus; hanya jari tengah (*linjok*) dan jari manis (*lek*) yang memegang *ghanta*.

[26] Mengenai mitologi Dewi Gangga dan hubunganya Dengan Siwa bisa dibaca pada J. Dowson, *Hindu Mithology and Religion*. New delhi : Rupa. Co., 1987, hal 108.

[27] *Ibid.*

[28] G. Pudja, *Weda Parikrama* (Jakarta: Mayasari, 1983), hal. 195-196.

[29] *Ibid.*, hal. 188.

[30] *Ibid.*, hal. 205.

[31] *Ibid.*, hal. 271.

[32] P.H. Pott. *Yoga and Yantra Their Interrelation and their Significance for Indian Archaeology* (The Hague: Martinus Niijhoff, 1946) hal. 28.

[33] Arthur Avalon, *Mahanirvana Tantra.*

[34] Pott, *op. cit.*, hal. 29.

[35] Philip Rawson, *The Art of Tantra* (New York: Oxford University Press, 1973), hal. 64.

[36] Pott, *op. cit.*, hal. 29-30.

[37] 'Rasa' di sini tidak dimaknai sebagai 'rasa' dalam bahasa Indonesia namun sebuah pengalaman estetika religius di dalam upaya menyucikan diri menuju sumber rasa yaitu Parama Siwa. Lebih lanjut dapat dibaca dalam I.B. Putu Suamba, "Rasa dalam Natya Sastra" dalam Mudra (*Jurnal*) Vol. 17. No. 2 September 2005; I.B.G. Agastia, "Memahami Konsep Estetika para Kawi" dalam *Estetika Hindu dan Pembangunan Bali*. I.B.G. Yudha Triguna (*Ed*) (Denpasar: Program Magister Ilmu Agama dan Kebudayaan Universitas Hindu Indonesia bekerja sama dengan Penerbit Widya Dharma, 2003.

[38] Arthur Avalon, *ibid.*

[39] Neeta Yadav, *Ardhanaresvara in Art and Literature* (New Delhi: D.K. Printworld, 2001), hal. 114.

[40] Arthur Avalon, *op. cit.*

[41] Dalam tradisi Weda di India, wanita tidak diperkenankan menjalani proses *diksa*; diksa hanya boleh diberikan kepada pihak laki-laki.

[42] *Podgala* juga bermakna *bhusana kawikon* (termasuk peralatan kependetaan, seperti *dipa, dhupa, genta*, genitri, dan sebagainya) yang lengkap. Maka kata *'podgala'* bermakna suatu upacara ngelinggihang Weda karena saat itu sang diksita untuk pertama kalinya meakai *bhusana kawikon* secara lengkap.

[43] I.B. M. Mantra, 1955, hal. 150.

[44] *Ibid*, 1955: hal. 150-151.

[45] *Ibid*, 1955, hal. 152-153

[46] Lihat Rao dalam Mantra, 1955, hal. 154.

[47] Lihat I.B.M. Mantra, 1955: hal. 155.

Dipindai dengan CamScanner

[48] I.B.G. Agastia. *Nyepi: Surya dan Sunya* (Denpasar: Yayasan Dharma Sastra, 2005), hal. 27-28.

[49] Lihat I Gde Sura (*et. al*), *Tutur Kamahayanikan (Alih Aksara dan Alih Bahasa)* (Denpasar: Kantor Dokumentasi Budaya Bali, 1999).

[50] Lihat T. Goudriaan dan C. Hooykaas, *Stuti and Stava (Bauddha, Saiva and Vaisnava) of Balinese Brahman priests*, (Amsterdam : North-Holland Publishing Company, 1971), hal. 295.

[51] Lihat Panitya Penyusun Penterjemahan, *Kitab Sang Hyang Kamahayanikan* (Jakarta: Departemen Agama RI, 1980), hal. 27.

[52] I.B. M. Mantra, *op. cit.*, hal 273.

[53] Kakawin *Sutasoma* digubah oleh Mpu Tantular sekitar pertengahan abad ke-14. Nama lain kakawin ini adalah *Puruṣādasanta*. Temanya berkisar pada pertempuran antara Sutasoma dengan Puruṣadasanta. Di dalam cerita ini hubungan antara Siwa dan Buddha sangat dekat. Sering dikatakan bahwa *Sutasoma* sebuah karya sastra bercorak Buddhistik, walaupun sesungguhnya tidak sepenuhnya benar.

[54] I.B.M. Mantra, *op. cit.*, hal 275-276.

[55] Namun Mazab *Hināyana* memandang Buddha Gutama sebagai Buddha historis, tidak pernah ada Buddha yang lain. Mazab ini memperkenalkan konsep *Arhat*, sementara *Mahāyana Boddhisattwa*.

[56] *Op. cit.*, hal. 276.

[57] Lihat Edi Sedyawati, "Pengantar" dalam *Civa dan Buddha Dua Karangan tentang Civaisme dan Buddhisme di Indonesia* oleh J.H.C. Kern dan W.H. Rassers (Jakarta: Djambatan, 1982), hal. iv-xxiv.

[58] Lihat I.B. Agastia. "*Jagaddhita:* Membaca dan Memahami Kakawin Desawarnana Karya Prapanca" (*Makalah*) dan "Padmasana dan Ciwa-Buddha Puja" dalam *Ciwa-Buddha Puja di Indonesia* (Denpasar: Yayasan Dharma Sastra, 2001), hal. 159.

[59] I.B.G. Agastia, *op. cit.*, (2002), hal.170.

[60] Lihat Krom 1931:207, Zoetmulder 1968:286 dalam S. Rahardjo, *op. cit.*, hal. 187.

[61] Sedyawati 1994: lamp. B. 5.1 dalam S. Rahardjo, *op.cit.*, hal. 187.

[62] de Casparis dalam S. Rahardjo, *op. cit.*, hal. 168.

[63] Edi Sedyawati dalam S. Rahardjo, *ibid.*, hal. 172.

[64] Lihat lebih lanjut Pigeaud 1960, I:47-8, IV:22-4; Soepomo 1977, I:123 dalam S. Rahardjo, *ibid.*, hal. 173.

[65] *Ibid.*, hal. 173-174.

[66] S. Rahradjo, *ibid.*, hal. 168-169.

[67] R.Goris, *Sekte-sekte di Bali*, (Jakarta: Bhratara, 1974), hal. 22-23.

[68] I.B.M. Mantra menggunakan istilah *"Siwa-Buddha-loka"* untuk menjelaskan kemanunggalan Siwa-Buddha. *Ibid.*, hal. 273.

[69] Mengenai konsep *Asta Muti Siwa* dapat dibaca lebih lanjut di dalam I.B.G. Agastia, *Siwa Smrti* (Denpasar: Yayasan Dhrama Sastra, 2003), hal. 35-44.

[70] I.B.G. Agastia, *ibid.*, hal. 39-40.

[71] P.J. Zoutmulder, *Old Javanese-English Dictionary* (Vol. II) (Leiden: Martinus Nijhoff, 1982), hal. 2354.

[72] Ida Pedanda Gde Wayahan Tianyar, "Tri Manggalaning Yadnya" (*makalah*), 2005.

[73] Wawancara dengan I.B. Wijaya Kusuma.

[74] *Ibid.*

[75] Dalam tradisi agama Hindu Bali masing pendeta mempunyai *gegelaran* yang dijadikan pegangan di dalam *muput* suatu *yajna*: Pendeta yang disebut sengguhu/ Bujangga: *Gegelaran Jro Gede*; Pande: *Sembayang Geni*; Ksatriya/Wesya/Bhegawan/ Rsi: *Puja Janardhana*; Dukuh: *Puja Buat Sora* (Wawancara dengan I.B. Wijaya Kusuma). Sementara I Gusti Ngurah Anom dalam skripsinya "Fungsi Genta Pendeta di Bali" (1973: 4) menyebutkan kitab pegangan masing-masing pendeta: *Weda Parikrama* untuk pendeta Siwa; *Weda Buddha*, *Weda Campur Taluh* pegangan pendeta Buddha; *Weda Kesatriya* untuk Rsi dan Bhagawan; *Aji Kepandean* pegangan Empu; *Purva Bhumi Tua*, *Purva Bumi Kamulan* pegangan Sengguhu; *Kusumadewa* pegangan Dukuh.

[76] Dalam klasifikasi teks lontar menurut Gedong Kirtya, Singaraja terdapat 23 judul kelompok Weda. Judul-judul manuskrip tersebut di antaranya: *Catur Veda*, *Dharmaweda*, *Pawedan*, *Reweda*, *Sarota*, *Sindhuwakya*, *Weda*, *Wedaargha*, *Weda Arghapatra*, *Weda Bebanten Ayu*, *Weda Parikrama*, *Weda Embat*, *Weda Kapatyan*, *Weda Malingkupang Bhatara*, *Weda Pangentas*, *Weda Panglukatan*, *Weda Paselang*, *Weda Purwaka*, *Weda Sangkulputih*, *Wedasastra*, *Weda Satmaka*, *Weda Sawawedana*, *Weda Budha*, *Weda Ksatriya Surya Sewana*, *Anustana Buatsora* (Sugriwa, 1968:73; Agastia, 1989:20 dalam Windhu Sancaya, "Klasifikasi dan Fungsi Naskah-naskah Mantra di Bali" dalam Darma Putra dan Windu Sancaya (Ed), *Kompetensi Budaya dalam Globalisasi*, Denpasar: Fakultas Sastra Universitas Udayana dan Pustaka Larasan (2005:318).

[77] Mengenai makanan yang dikonsumsi oleh kedua golongan pendeta ini dapat disimak di dalam teks ***Bubuksah Gagak Aking*** dimana masing-masing melakukan *tapa-brata* di dua tempat yang berbeda dan mengkonsumsi makanan yang berbeda pula sesuai dengan tempat dimana melakukan *tapa-brata*.

Dipindai dengan CamScanner

[78] Globalisasi yang melanda seluruh dunia dalam semua aspek kehidupan, nampaknya juga berdampak kepada pelaksanaan *sesana kawikon*. Yang mengkhawatirkan akhir-akhir ini adanya pemikiran-pemikiran yang rasional, pragmatis, humanis, efisien, efektif, jauh dari nuansa feodalisme sebagaimana diterapkan di dalam tatanan dunia global. Pemikiran ini mempengaruhi orientasi pemikiran sejumlah orang untuk menyederhanakan atau bahkan memangkas etika-etika yang dipandang ketat, kaku dan sulit dilaksanakan mengingat tuntutan umat yang cendrung pragmatis. Berdasarkan pengamatan di lapangan memang sudah ada yang mencoba melakukan terobosan dengan (terpaksa) melangar *sesana*. Mereka menginginkan pendeta-pendetanya lebih egaliter, demokratis dan merakyat dengan membandingkan dengan pendeta-pendeta pada agama-agama lainnya. Persoalannya adalah bagaimana caranya agar ajaran-ajaran kesucian seperti dimuat di dalam teks-teks *sesana*, misalnya *Siwa Sasana*, *Wrati-Sasana*, *Silakrama*, dan lain-lain bisa dilaksanakan dengan baik. Etika (*sesana*) memang dapat berubah sesuai keadaan atau zaman, namun agar perubahan itu dijabarkan dari *tattwa*, atau metafisika bukan dari tuntutan pasar atau dari ketidaktahuan. Penegakan *Sesana Kawikon* sangat mendasar dalam kehidupan kependetaan.

[79] Penelitian yang mendalam diperlukan untuk mengkaji perbedaan dan persamaan dalam konsep-konsep tertentu , khususnya ajaran dan aspek metafisika di dalam Agama Siwa dan Buddha.

[80] Di dalam tradisi Bali teks ini dikenal dengan nama *Jinaputra*.

[81] Haryati Soebadio, *Jnanasiddhanta*, hal. 11-13.

[82] T. Goudriaan dan C. Hooykaas, *op. cit.*, hal. 509.

DAFTAR PUSTAKA

LONTAR

Bhuana Kosa
Bhuana sang Kṣepa
Bubuksah Gagakaking
Ganapati Tattwa
Jñāna Siddhanta (Tutur Adyatmika)
Maha Jnana
Sang Hyang Kamahayanikan
Sutasoma
Tattwa Jñāna
Tutur Buddha Sawenang
Wariga Catur Wanasari
Wrĕhaspati Tattwa

BUKU

Acri, Andrea. 2005. "Saivaism in Ancient Indonesia: The Sanskrit-Old Javanese 'Tutur' Literature from Bali" (*Tesi* di laurea for the Facolta di Studi Orientali, Universita Degli Studi di Roma "La Sapienza").

Acharya, Kala (*Ed*). 2004. *Indian Philosophical Terms: Glossary and Sources*. Mumbai: Somaiya Publications.

Agastia, I.B.G. 1987. *Sagara Giri: Kumpulan Esei Sastra Jawa Kuna*. Denpasar: Wyasa Sanggraha.

Dipindai dengan CamScanner

..... (*et al*). 1993. *Candi Prambanan dan Umat Hindu Indonesia*. Denpasar: DPD. Tk. I Bali Peradah Indonesia.

..... 1994. *Ida Pedanda Made Sidemen Pengarang Besar Bali Abad ke-20*. Denpasar: Yayasan Dharma Sastra.

.....2001. "Sadhaka: Membaca dan Memahami Siwasasana dan Wratisasana" (*Makalah*).

..... 2002. "Jagaddhita: Membaca dan Memahami Kakawin Desawarnana Karya Prapanca " (*Makalah*).

..... 2003. *Siwa Smrti*. Denpasar: Yayasan Dharma Sastra.

..... 2004. "Dari Nada ke Nada: Membaca Bhuana Kosa dan Jnana Siddhanta" (*makalah*).

..... 2004. "Saraswati dan Prajna Paramita: Membaca dan Memahami Jnana Siddhanta dan Sanghyang Kamahayanikan" (*Makalah*).

..... 2005. "Memahami Konsep Estetika para Kawi" dalam *Estetika Hindu dalam Pembangunan Bali*. I.B.G. Yudha Triguna (*Ed*) (Denpasar: Program magister Ilmu Agama dan Kebudayaan Universitas Hindu Indonesia bekerja sama dengan Penerbit Widya Dharma.

..... 2005. *Nyepi: Surya dan Sunya*. Denpasar: Yayasan Dharma Sastra.

..... 2005. "Yoga Sastra dan Yoga Tantra Mpu Tantular" (*Makalah*.

..... 2006. *"Menemui Diri Sendiri Percikan Pemikiran Prof. Dr. Ida Bagus Mantra"*. Denpasar : Yayasan Dharma Sastra.

Angelino, de Pat. 1923. *Mudras auf Bali*. Handhaltungen der Priester. III. Tyra de Kleen (Kulturen der Erde XV). Hagen i.W.

Anom, I Gusti Ngurah. 1973. "Fungsi Genta Pendeta di Bali" (*Skripsi*). Yogyakarta: Universitas Gadjah Mada.

pte, Vasudeo Govind. 2000. *The Concise Sanskrit English Dictionary*. Motilal Banarsidass.

rdana, I Gusti Gede. "Sejarah Perkembangan Agama Hindu" (*Makalah*) dalam Pendalaman Sradha dan Kepemimpinan Generasai Muda Hindu se Bali Angkatan Ketiga diselenggarakan oleh Dewan Pimpinan Daerah Tingkat I Bali Perhimpunan Pemuda Hindu Indonesia (PERADAH), 28-29 Pebruari 1999 di Denpasar.

rdika, I Wayan. 1991. *Archaeological Research in Northeastern Bali, Indonesia* (Desertasi), Canberra: Australian National University.

———. 2005. "Relationship between India and Indonesia, a Prehistoric Perspective" (*Makalah*) dalam One-Day International Seminar Diselenggarakan oleh Indian Cultural Bali, Indian Embassy Jakarta dan Fakultas Sastra, Universitas Udayana.

udi, Robert (*Ed*). 1999. *The Cambridge Dictionary of Philosophy* (2nd Edt). Cambridge: Cambrige University Press.

Avalon, Arthur (John Woodroffe). 1913. *The Great Liberation Mahanirvana Tantra Translation from the Sanskrit with Introduction and Commentary*. London.

———. 1929. *Mahanirvana Tantra, with the commentary of Harihananda Bharati*. Madras: Ganesh.

———. 1950. *The Serpent Power: Being the Shat-Cakra-Nirupana and Laduka Panchaka, Two Works on Laya Yoga, Translation from the Sanskrit with Introduction and Commentary*. Madras: Ganesh.

———. *Wave of Bliss (Ananda lahari): Sanskrit Text with Englsih Transalation and Commenatary*. Madras: Ganesh.

Ayatrohaedi. 1986. *Kepribadian Budaya Bangsa (Local Genius)*. Jakarta: Pustaka Jaya.

Dipindai dengan CamScanner

Bapat, P.V. 1959. *2000 Years of Buddhism*. Delhi: The Publication Division Ministry of Information and Broadcasting Government of India.

Barthelemy Saint-Hilaire, J.1997. *The Buddha and his Religion*. New Delhi: Munshiram Manoharlal.

Basham, A.L. (*Ed*). 1975. *A Cultural History of India*. Oxford: Clarendon Press.
————. 2002. *The Wonder that was India*. (Vol.I), Delhi: Rupa.

Bhandarkar, R.G. 2001. *Vaisnavism, Saivism and Minor Religious Systems*. Delhi: Munshiram Manoharlal.

Bhattacharyya, N.N. 1990. *A Glossary of Indian Religious Terms and Concepts*. New Delhi: Manohar.

Bosch, F.D.K 1961. *Selected Studies in Indonesian Archaeology*. The Hague: Martinuss Nijhoff.

..... 1983. *Masalah Penyebaran Kebudayaan Hindu di Kepulauan Indonesia*. (Terjemahan). Jakarta: Bhratara Karya Aksara.

Bosch, F.D.K dan R. Ng. Poerbatjaraka. 1975. *Crivijaya, Cailendra dan Sanjayavamca*. (Terjemahan). Jakarta: Bhratara.

Chandra, Lokesh (*Ed*). 1970. *India's Contribution to World Thought and Culture*. Madras: Vivekananda Rock Memorial Committee.

————. "Ramayana, the Epic of Asia: A Historical Heritage, A Legacy to the Future" (*Makalah*). New Delhi: International Academy of Indian Culture.

Chattopadhyaya, D.P. (*Gen. Ed*). 2006. *History of Science, Philosophy and Culture in Indian Civilization*, Vol. I Part 3 *India'a Interaction with Southeast Asia*. New Delhi : Centre for Studies in Civilization.

Clark, Carol.1998. *Tropical Gemstones*. Singapore: Periplus Editions.

Danasasmita, Saleh *(et al)*. 1987. *Sewaka Darma, Sanghyang Siksakandang Karesian, Aamanat Galunggung: Transkripsi dan Terjemahan*. Bandung: Bagian Penelitian dan Pengkajian Kebudayaan Sunda (Sundanologi) Direktorat Jendral Kebudayaan Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

Dasgupta, Surendranath. 2000. *A History of Indian Philosophy*. (Vol. I-V). Delhi: Motilal Banarsidass.

Departemen Pendidikan dan Kebudayaan. 1984. *Sejarah Daerah Jawa Barat*. Jakarta.

————. 1977. *Sejarah Daerah Istimewa Yogyakarta*. Jakarta.

Djlantik, Ida Ketoet. 1947. *Adji-Sangkya*. (t.p).

Downson, John. 1987. *Hindu Mithology and Religion : Geography, History and Literature*. New Delhi : Rupa Co.

Dutt, Nalinaksha. 1978. *Mahayana Buddhism*. Delhi: Motilal Banarsidass.

Friederich, R. 1959. *The Civilization and Culture of Bali*. Calcutta : Susil Gupta Private Ltd.

Getty, Alice. 1962. *The Gods of Northern Buddhism their History, Iconography and Progressive Evolution through the Northern Buddhist Countries*. Rutland: Charles E. Tuttle Company.

Ginarsa, Ketut. 1974. *Prasasti Baru Raja Ragajaya*. Singaraja: Lembaga Bahasa Nasional Cabang I.

Goris, R. 1926. *Bijdrage tot de Kennis van de Oud-Javaansche en Balineesche Theologie* (Desertasi), Leiden University.

..... 1954. *Prasasti Bali* , Vol. I dan II. Bandung: N.V. Masa Baru.

————. 1974. *Sekte-sekte di Bali*. Jakarta: Bhratara.

Dipindai dengan CamScanner

————. (t.th) . *Album Kebudayaan Bali.*

Goudriaan, T dan C. Hooykaas. 1971. *Stuti and Stava (Bauddha, Saiva and Vaisnava) of Balinese Brahman priest.* Amsterdam: North-Holland Pusblising Company.

Gupta, Sanjukta, Dirk Jan Hoens dan Teun Goudriaan. 1979. *Hindu Tantrism.* Leinden: Tuta Aegide Pallas.

Haryono, Timbul. "Buddhist Architecture in Indonesia in the 9th. Century AD" dalam (Mrs) Kalpakam Sankarnarayan, Ravindra Panth and Ichijo Ogama.(Ed). *Buddhism in Global Perspective* (Vol. II).Mumbai: Somaiya Publications.

Hooykaas, C. 1962. "Saiva Siddhanta in Java and Bali, Some Remarks on its Recent Study". BK/118/3 308-327.

..... 1964. Agama Tirtha, Five Studies in Hindu-Balinese Religion. KNAW , afd. Lett. NR LXX-4. Amsterdam.

.....1968. "Brahman Ritual in Bali" dalam *Indonesian Journal of Cultural Studies.* Djilid IV, No. 3: Djakarta: Bhratara.

..... 1973. *Balinese Bauddha Brahmans.* Amsterdam: North-Holland Publishing Company.

————. 1975. "Panca-yajnas in India and Bali" dalam *The Adyar Library Bulletin,* Vol. XXXIX.

————. 1980. *Drawings of Balinese Sorcery and Tovenarij op Bali.* Leiden: Institute of Religious Iconography State University Groningen.

Hornby. A.S. 1998. *Oxford Advanced Learner's Dictionary.* 5th. Edt. Oxford: Oxford University Press.

Huda, Nurul. 2005. *Tokoh Antagonis Darmo Gandul Tragedi Sosial Historis dan Keagamaan di Penghujung Kekuasaan Majapahit.* Yogyakarta: Pura Pustaka.

Hunter, Thomas M. 2005. "The Body of the King, Religious Interaction in the Singhasari Period" (*Paper*) on International Seminar on Museum Development: Significance of Singhasari Period and Significance of Collection, Jakarta" Museum Nasional Indonesia.

Kapadia, Feroz dan Mandira Mukherjee (*eds*). 1999. *Encyclopaedia of Asian Culture and Society.* Vol. 5. New Delhi: Anmol Publications Pvt. Ltd.

Kempers, A.J. Bernet. 1956. *Bali Purbakala Petundjuk tentang Peninggalan-peninggalan Purbakala di Bali.* Djakarta: Balai Buku Indonesia.

————: 1991. *Monumental Bali Introduction to Balinese Archaeology and Guide to the Monuments.* Singapore: Periplus Editions.

Kern, J.H.C. dan W.H. Rassers. 1982. *Civa dan Buddha Dua Karangan tentang Civaisme dan Buddhisme di Indonesia.* Jakarta: Djambatan.

Koentjaraningrat. 1994. *Kebudayaan Jawa.* Jakarta: Balai Pustaka.

Kumar, Bachchan (*ed*). 2000. *Glimpses of Early Indo-Indonesia Culture: Collected Papers of Himansu Bhusan Sarkar.* New Delhi: Indira Gandhi National Centre for the Arts dan Aryan Books International.

Lamb, Alastair. "Indian Influence in Ancient South-East Asia" dalam A.L. Basham (*ed*) 1975. *A Cultural History of India.* Oxford: Clarendon Press.

Lombard, Denys. 2005. *Nusa Jawa: Silang Budaya,* Vol. I-III, (Edisi ke-3). Jakarta: Gramedia.

Magetsari, Noerhadi. 1997. *Candi Barabudur Rekonstruksi Agama dan Filsafatnya.* Jakarta: Fakultas Sastra Universitas Indonesia.

Dipindai dengan CamScanner

Mahendra, I.B. Weda. 1984. *Kedudukan dan Peranan Tokoh Agama pada Abad IX –XI di Bali* (Skripsi), Denpasar: Fakultas Sastra Universitas Udayana.

Majumdar R.C., 1937. Suvarṇadvipa : Ancient Indian Colonies in the Far East, 2 vol 5. Ducca

Majumdar, R.C., H.C. Raychaudhuri dan K. Datta. 1953. *An Advanced History of India*. London: Macmillan

Mantra, Ida Bagus Made. 1955. *Hindu Literature and Religion in Indonesia* (Disertasi). Santiniketan West Bengal: Visva Bharati University.

————. (t.th). "The Cult of Siwa-Buddha" dalam *The Art and Culture of South-East Asia*. Delhi: Aditya Prakashan.

————. "Sejarah Agama Hindu di Bali [Prasaran disampaikan pada Dharma Asrama di Campuhan Ubud, 21-23 Februari 1963)]" dalam *Cintamani*, No. 01/th.I/Januari 2002.

————. "The Role of Ramayana in the Future World Order" (*Makalah*) disampaikan dalam The 6th International Ramayana Conference diselenggrakan di Denpasar, Bali tanggal 3-6 Juli 1992.

————. 1996. *Landasan Kebudayaan Bali*. Denpasar: Yayasan Dharma Sastra.

.....(*et.al*). 2002. *Ciwa-Buddha Puja di Indonesia*. Denpasar: Yayasan Dharma Sastra.

McGlynn, John H. 1998. *Indonesian Heritage: Language and Literature*. Singapore: Archipelago Press.

Miksic, John. 1990. *Borobudur Golden Tales of Buddhas*. Berkeley: Periplus Editions.

Mishra, Kamalakar. 1999. *Kashmir Saivism The Central Philosophy & Tantrism*. Delhi : Indian Books Centre.

Mishra, T.N. 1997. *Impact of Tantra on Religion and Art*. New Delhi: D.K. Printworld.

Monier-Williams, Sir Monier. 1979. *A Sanskrit-English Dictionary*. Oxford: Oxford University Press.

Monier-Williams, M. 1995. *Buddhism in its Connextion with Brahmanaism and Hinduism and in its Contrast with Christianity*. New Delhi: Munshiram Manoharlal.

Montgomery McGovern, W. 1997. *An Introduction to Mahayana Buddhism*. New Delhi: Munshiram Manoharlal.

Mudaliar, M. Murugesa. 1968. *The Relevance of Saiva Siddhanta Philosophy Being Lectures Delivered at the Banares Hindu University and the Allahabad University*. Annamalainagar: Annamalai University.

Muljana, Slamet. 1976. *Nagarakretagama dan Tafsir Sejarahnya*. Jakarta: Bhratara Karya Aksara.

.....1981. *Kuntala, Sriwijaya dan Suwarnabhumi*. Jakarta: Yayasan Idayu.

..... 2005a. *Runtuhnya Kerajaan Hindu-Buddha dan Timbulnya Negara-negara Islam di Nusantara*, Yogyakarta: LKIS.

..... 2005b. *Menuju Puncak Kemegahan (Sejarah Kerajaan Majapahit)*, Yogyakarta: KIS.

Nihon, Max. 1994. *Studies in Indian and Indo-Indonesian Tantrism The Kunjarakarnadharmakathana and the Yogatantra*. Vienna: Gerold.

Oka Astawa, A.A. Gede. 1996. *Agama Buddha di Bali Kajian Artefaktual* (Thesis), Jakarta: Universitas Indonesia.

————. 1997. "Kalibukbuk, Sebuah Situs Pemujaan Agama Buddha di Pantai Bali Utara" dalam *Forum Arkeologi*, No. 1/Juni 1997, Balai Arkeologi Denpasar.

Dipindai dengan CamScanner

———. 1998. "Relief Stupa Goa Gajah Bedulu: Tinjauan Bentuk dan Fungsi" dalam *Forum Arkeologi*, No. I/Juli 1998, Balai Arkeologi Denpasar.

———. "Perkembangan Agama Buddha di Bali Kajian Relief dan Arca Dhyani Buddha pada Beberapa Bangunan Suci" dalam *Forum Arkeologi*, No. I/Juli 2001, Balai Arkeologi Denpasar.

Oka, Ida Bagus. (t.th). *Sinkritisme Ciwa Buddha di Bali* (Skripsi). Denpasar: Institut Hindu Dharma.

Pandey, K.C. 1963. *Abhinawagupta : An Historical and Philosophical Study*. 2 nd. ed. Varanas : Chawkhamba Sanskrit Series Office.

Panitya Penyusun Penterjemahan Sanghyang Kamahayanikan. 1980. *Kitab Suci Sanghyang Kamahayanikan: Naskah, Terjemahan, Penjelasannya*. Jakarta: Departemen Agama R.I.

Phalgunadi, I Gusti Putu. 1991. *Evolution of Hindu Culture in Bali*. New Delhi: Sundeep Prakashan.

..... *The Pararaton: A Study of the Southeast Asian Chronicle*. New Delhi: Sundeep Prakashan.

....."Bali Embraces Hinduism" dalam Darma Putra dan Windhu Sancaya (*Ed*). 2005. *Kompetensi Budaya dalam Globalisasi*, Denpasar: Fakultas Sastra Universitas Udayana dan Pustaka Larasan.

Pigeaud, Theodore G.Th. 1962. *Java in the 14th Century a Study in Cultural History*, Vol. I & IV. Leiden: Martinus Hijhoff.

Poerbatjaraka. 1992. *Agastya di Nusantara* (Terjemahan). Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.

———. Riwayat Indonesia (*Diktat*), tanpa tahun dan penerbit.

Poesponegoro, Marwati Djoened dan Nugroho Notosusanto.1984. *Sejarah Nasional Indonesia*. Vol. II. Jakarta: PN. Balai Pustaka.

Pott, P.H. 1966. *Yoga and Yantra their Interrelation and their Significance for Indian Archaeology*. The Hague – Martinus Nijhoff.

Purwadi. 2004. *Sejarah Asal Usul Nenek Moyang Orang Jawa*. Yogjakarta: Tunas Harapan.

———. 2005. *Babad Majapahit*. Yogyakarta: Media Abadi.

Pusat Penelitian Arkeologi Nasional. 1995. *Epigrafi dan Sejarah Nusantara: Pilihan Karangan Louis-Charles*. Jakarta

Putra, Dharma dan Windu Sancaya. 2005. *Kompetensi Budaya dalam Globalisasi*. Denpasar: Fakultas Sastra Universitas Udayana dan Pustaka Larasan.

Radhakrishnan.S. (*ed*). 1982. *The Cultural Heritage of India*, Vol. I. Calcutta: The Ramakrishna Mission.

..... 1999. *Indian Philosophy* (Vol. I & II), Fifth Impression. Oxford: Oxford University Press.

Raffles, Thomas Stamford. 1982. *The History of Java* (Vol. I & II), Oxford: Oxford University Press.

Rahardjo, Supratikno. 2002. *Peradaban Jawa Dinamika Pranata Politik, Agama dan Ekonomi Jawa Kuno*. Jakarta: Komunitas Bambu.

Ramseyer, Urs. 1977. *The Art and Culture of Bali*. Oxford: Oxfrod University Press.

Rawson, Philip. 1978. *The Art of Tantra*. New York: Oxford University Press.

Remstedt, Martin (*ed*), 2004. *Hiduism in Modern Indonesia*, London: Routledge Curzon.

Ricklefs, M.C. 2005. "Religious Interaction of Siva-Buddha Coalition in the

Dipindai dengan CamScanner

Period of Islamisation" (*Paper*) on International Seminar on Museum Development: Significance of Singhasari Period and Significance of Collections, Jakarta" Museum Nasional Indonesia.

Sandeson, Alexis. "Saivism and the Tantric Traditions" dalam S. Sutherland (*et al*) *The World's Religions*. London.

Santiko, Hariani. 1992. *Bhatari Durga*. Jakarta: Fakultas Sastra Universitas Indonesia.

Santoso, Soewito. 1975. *Sutasoma a Study in Javanese Wajrayana*. New Delhi: International Academy of Indian Culture.

Sarkar, Himansu Bhusan. 1980. *Literary Heritage of South-East Asia*. Calcutta: Firma KLM.

Schomerus, H.W. 2000. *Saiva Siddhanta: An Indian School of Mystical Thought*. Mary Law (Penerjemah). Humphrey Palmer (*Ed*). Delhi: Motilal Banarsidass.

Sedyawati, Edi. 1979. "Ikonografi Hindu dari Sumber-sumber Prosa Jawa Kuno" (*makalah*).

————. 1985. "Pengaruh India pada Kesenian Jawa: Suatu Tinjauan Proses Akulturasi" dalam *Pengaruh India, Islam, dan Barat dalam Proses Pembentukan Kebudayaan Jawa*. Soedarsono, Djoko Soekiman, Retna Astuti (*ed*), Jakarta: Proyek Penelitian dan Pengkajian Kebudayaan Nusantara (Javanologi) Direktorat Jendral Kebudayaan, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, hal.3-11.

..... 1989. "Arca-arca 'Kecil' dalam Pantheon Buddha". *Pertemuan Ilmiah Arkeologi V*, Yogyakarta, 4-5 Juli 1989. Proceedings, Jilid IIa: 391-412.

..... "Bhinneka Tunggal Ika Sebuah Konsep yang Dirumuskan di Zaman Majapahit abad ke-14" dalam *700 Tahun Majapahit, Suatu Bunga Rampai*.

..... "Restructuring of the Hindu Pantheon in Ancient Java" (*Makalah*).

..... 1994. *Pengarcaan Ganesa Masa Kediri dan Singasari Sebuah Tinjauan Sejarah Kesenian*. Jakarta: Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia.

..... 2001. "Types in Iconographic Sets in Buddhist Sculpture in Java around the Tang Period" (*Makalah*) dalam International Conference on Buddhism and Buddhist Art of the Tang Period, 7th-9th Century AD, Department of Philosophy and Department of Chinese Studies, National University of Singapore, December 7th-10th.

.....2001. "Pengantar Ikonografi Bauddha" (*Bahan Kuliah*) SI Arkeologi, Semester II 2000-2001.

Semadi Astra, I Gde. 1997. *Birokrasi Pemerintahan Bali Kuno Abad XII-XIII: Sebuah Kajian Epigrafis* (Disertasi). Yogyakarta: Universitas Gadjah Mada.

Shastri, Pandit N. D. *Sejarah Bali Dwipa*. Denpasar: Pustaka Bali Mas.

Sinclair, John. 1988. *Collins Cobuild English Language Dictionary*. London: Collins Publisher.

Sinha, Jadunath. 1987. *Indian Philosophy*, Vol I & II. Calcutta: New Central Book Agency.

———— 1998, *Outlines of Indian Philosophy*, Calcutta: New Central Book Agency.

Sivaraman. K. 2001. *Saivism in Philosophical Perspectives a Study of the Formative Concepts, Problems and Methods of Saiva Siddhanta*. Delhi: Motilal Banarsidass.

Soebadio, Haryati. 1982. *Jnanasiddhanta*. Djakarta: Djambatan.

Dipindai dengan CamScanner

Soebadio, Haryati dan Carine A. du Marchie Sarvaas (*ed*). 1978. *Dynamics of Indonesian History*. Amesterdam: North-Holland Publishing Company.

Soedjatmoko, *et. al.* (Ed). 1975. *An Introduction to Indonesian Historiography*. Ithaca: Cornell University Press.

Soekmono. 1977. *Candi Fungsi dan Pengertiannya*. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

..... 1981. *Pengantar Sejarah Kebudayaan Indonesia* (Vol. I & II). Yogyakarta: Kanisius.

Soetarno, R. 2004. *Aneka Candi Kuno di Indonesia* (Edisi ke-3). Semarang: Dahara Prize.

Stcherbatsky, Theodore. 1994. *The Central Conception of Buddhism*. New Delhi: Motilal Banarsidass.

———— 1999. *The Conception of Buddhist Nirvana with Sanskrit Text* of *Madhyamaka-Karika*. New Delhi: Motilal Banarsidass.

Stephen, Michele. 2005. *Desire Devine and Demonic*. Honolulu: University of Hawai'i Press.

Suamba, I,B. Putu. 2003. *Dasar-dasar Filsafat India*. Denpasar: Widya Dharma dan Universitas Hindu Indonesia.

————. 2004a. "Buddhisme: Sejarah dan Ajarannya" (*Diktat*), Program Magister Ilmu Agama dan Kebudayaan, Denpasar: Universitas Hindu Indonesia.

..... 2004b. *Om Pranawa Mantra*. Denpasar: Dharmopadesa Pusat.

..... 2004c. "Omkara: Memahami Status dan Aksara Suci" dalam *Warta Hindu Dharma*, No. 448, Juni 2004.

..... "Siwa Siddhanta dalam Tradisi Intelektual dan Spiritual India" dalam Darma Putra dan Windhu Sancaya (*Ed*). *2005. Kompetensi Budaya dalam Globalisasi*, Denpasar: Fakultas Sastra Universitas Udayana dan Pustaka Larasan.

————. "Rasa dalam Natya Sastra" dalam *Mudra* (Jurnal) Vo. 17 No. 2 September 2005.

————. 2005. "Indo-Balinese Cultural Relation: Religion and Philosophical Thought as Found in Balinese Hinduism", (*paper*) disampaikan dalam *One-Day International Seminar on Strengthening Indian-Indonesian Cultural Relation* diselenggarakan oleh Indian Cultural Center Bali, Indian Embassy Jakarta dan Fakultas Sastra Universitas Udayana, 23 September 2005.

Supomo, S. 1977. *Arjunawijaya*. Vol. I dan II. The Hague: Martinus Nijhoff.

Sura, I Gde (*et al*). 1999. *Tutur Kamahayanikan (Alih Aksara dan Alih Bahasa)*. Denpasar: Kantor Dokumentasi Budaya Bali.

———— (*et al*). 2002. *Kajian Naskah Lontar Bubuksah*. Denpasar: Dinas Kebudayaan Propinsi Bali.

———— (*et al*). 2002. *Kajian Naskah Lontar Siwagama*. Denpasar: Dinas Kebudayaan Propinsi Bali.

Sutaba, I Made (*et. al*). 2002. *Manfaat Sumberdaya Arkeologi untuk Memperkokoh Integrasi Bangsa*. Denpasar: Upada Sastra.

Swellengrebel, J.L. 1984. Bali: *Studies in Life, Thought and Ritual*. Dordrecht: Foris Publications.

Tanaya, Ki Dharma. "Misteri Mpu Kuturan" dalam *Warta Hindu Dharma* (Majalah). No. 418, Des. 2001

Dipindai dengan CamScanner

Tianyar, Ida Pedanda Gede Wayahan dan I.B. G. Wijaya Kusuma. 2005 "Tri Manggalaning Yadnya", (*makalah*).

Teeuw, A dan S.O. Robson. 1981. *Kunjarakarna Dharmakathana*. The Hague: Martinus Nijhoff.

Tim Penulisan Naskah Pengembangan Media Kebudayaan Jawa Barat. 1977. *Sejarah Seni Budaya Jawa Barat I*, Jakarta: Proyek Pengembangan Media Kebudayaan, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

Triguna I.B.G. Yudha (*Ed*). 2003. *Estetika Hindu dan Pembangunan Bali*. Denpasar: Program Magister Ilmu Agama dan Kebudayaan Universitas Hindu Indonesia bekerja sama dengan Penerbit Widya Dharma.

Vogel, J.Ph. 1977. *Buddhist Art in India, Ceylon and Java*. New Delhi: Orient Reprint.

Widnya, I Ketut. 2005. *The Evolution of Siva-Buddha Cult in Indonesia* (Desertasi), Delhi: Buddhist Studies University of Delhi.

Wiryamartana, Ignatius Kuntara. 1987. *Arjunawiwaha: Transformasi Teks Jawa Kuna lewat Tanggapan dan Penciptaan di Lingkungan Sastra Jawa* (Desertasi), Yogyakarta: Universitas Gadjah Mada.

Yodav, Neeta. 2001. *Ardhanaresvara in Art and Literature*. New Delhi : D.K. Print World.

Zoetmulder, P.J. 1985. *Kalangwan Sastra Jawa Kuno Selayang Pandang*. (Terjemahan Dick Hartoko SJ.) Jakarta: Djambatan.

Zoetmulder, P.J. dan S.O. Robson. 1985. *Old Javanese-English Dictionary* (Vol. I dan II). Leiden: Martinus Nijhoff.

..... 1995. *Kamus Jawa Kuna-Indonesia* (Vol. I dan II). Jakarta: Gramedia.



Arca Bhairawa

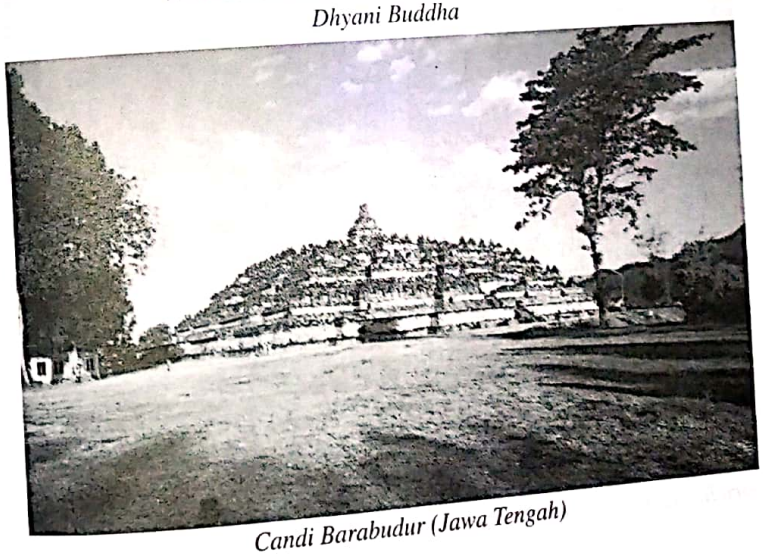
Dipindai dengan CamScanner



Candi Prambanan (Jawa Tengah)

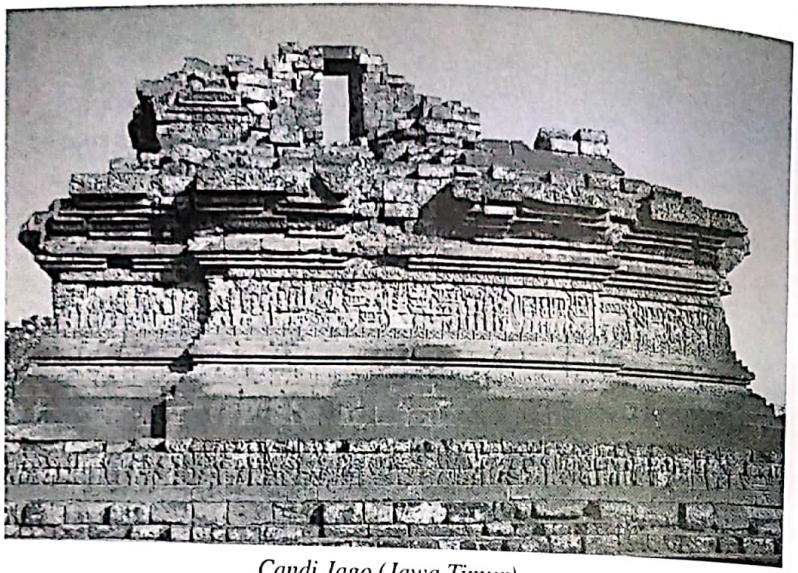


Dhyani Buddha



Candi Barabudur (Jawa Tengah)

Dipindai dengan CamScanner



Candi Jago (Jawa Timur)



Arca Rsi Agastia di Candi Prambanan



Arca Ganesha di Candi Prambanan

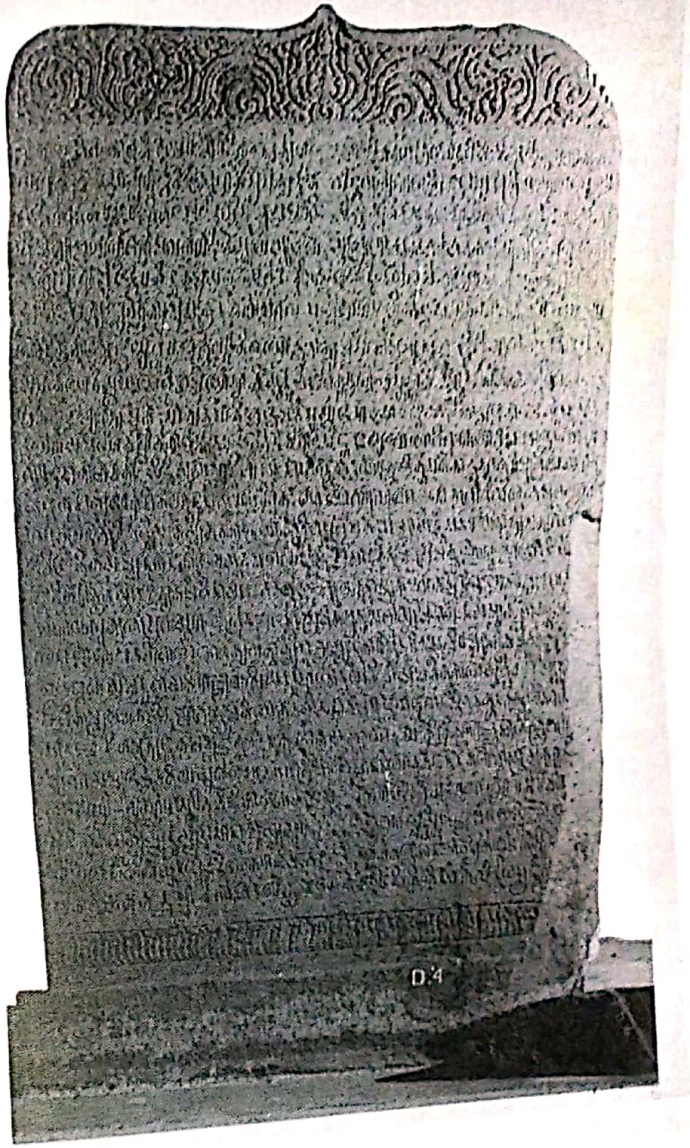


Candi Jawi (Jawa Timur)

Dipindai dengan CamScanner

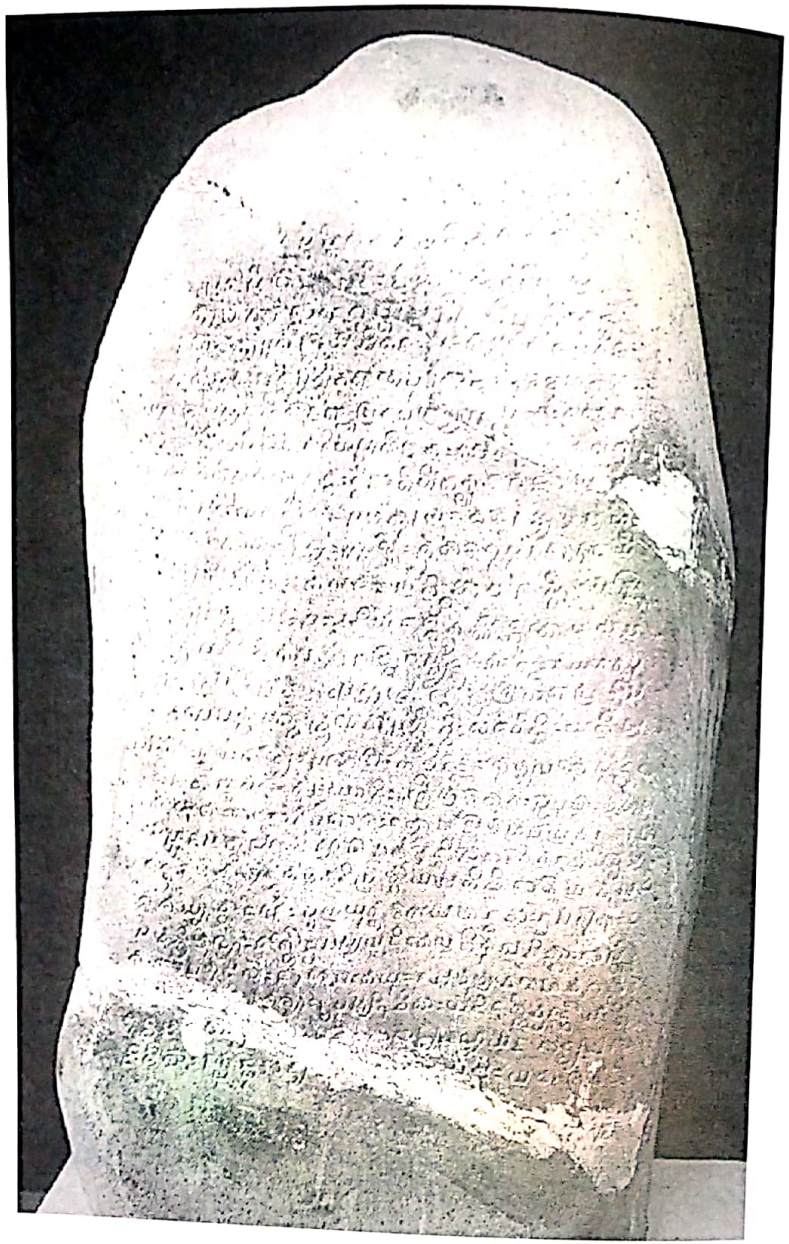


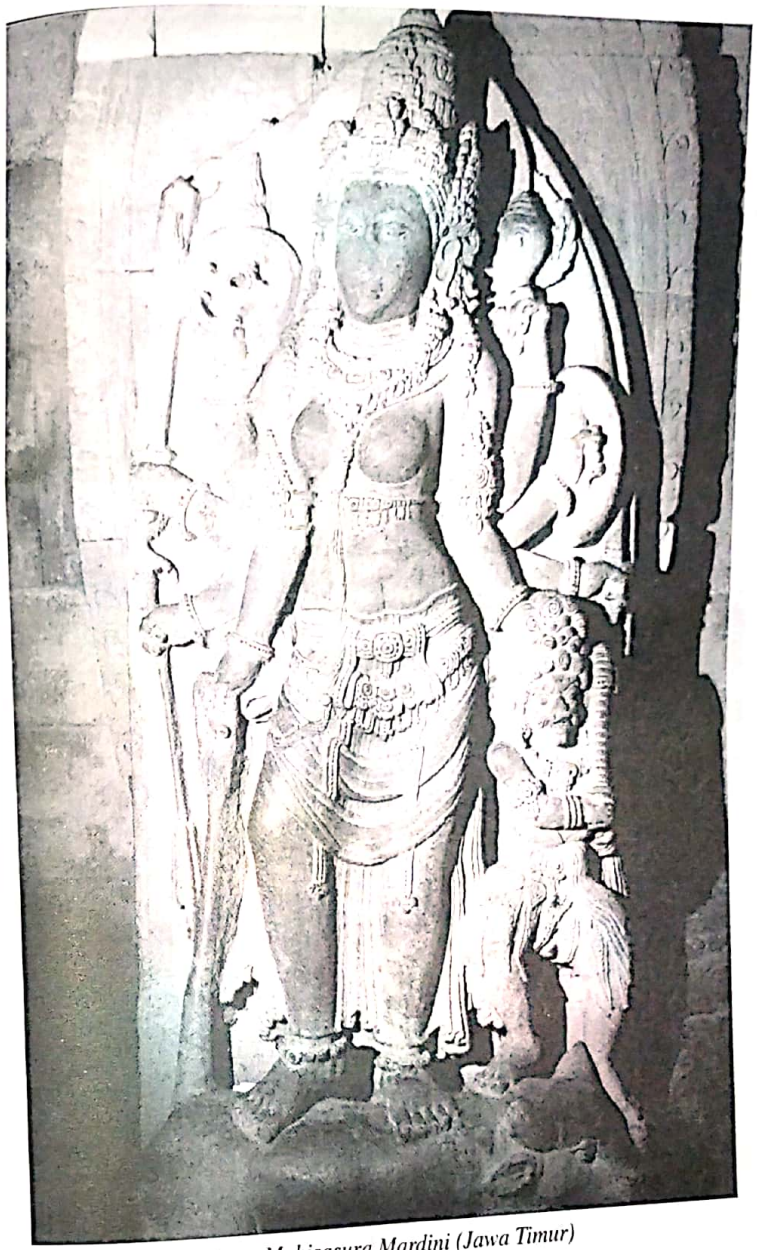
Palinggih Pancalingga di Pura Puncak Mangu, Badung, Bali



Prasasti Canggal (Jawa Tengah)

Dipindai dengan CamScanner



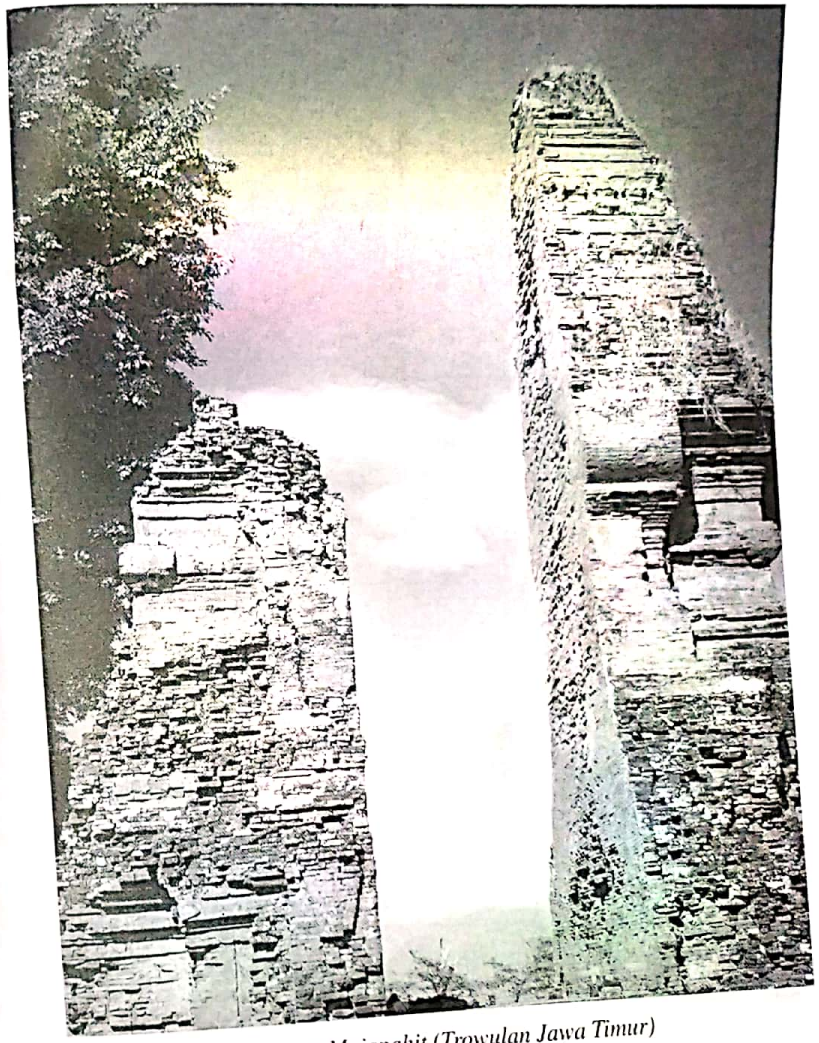


Arca Mahisasura Mardini (Jawa Timur)

Dipindai dengan CamScanner



Prasasti Yupa (Kutai, Kalimantan Timur)



Gapura Majapahit (Trowulan Jawa Timur)

Dipindai dengan CamScanner



Arca Pradnya Paramita



Candi Singasari (Jawa Timur)

Dipindai dengan CamScanner

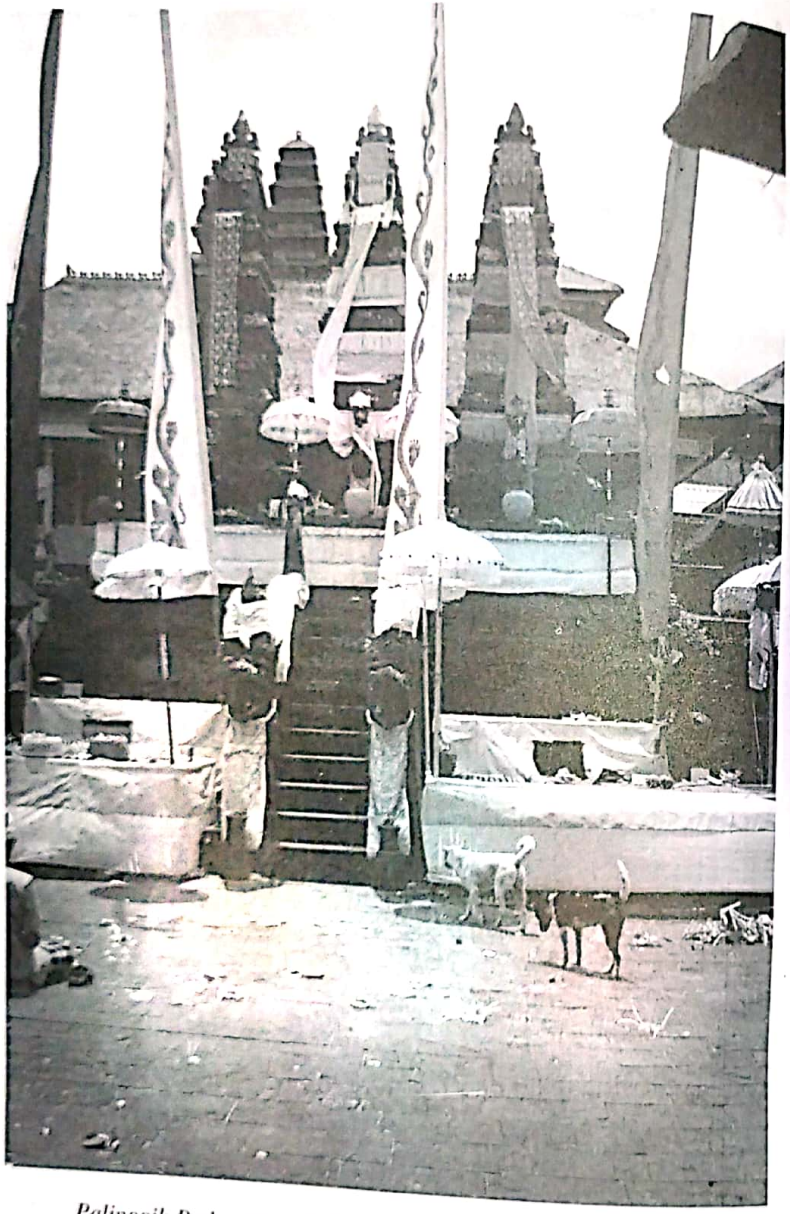


Arca Erlangga (Jawa Timur)

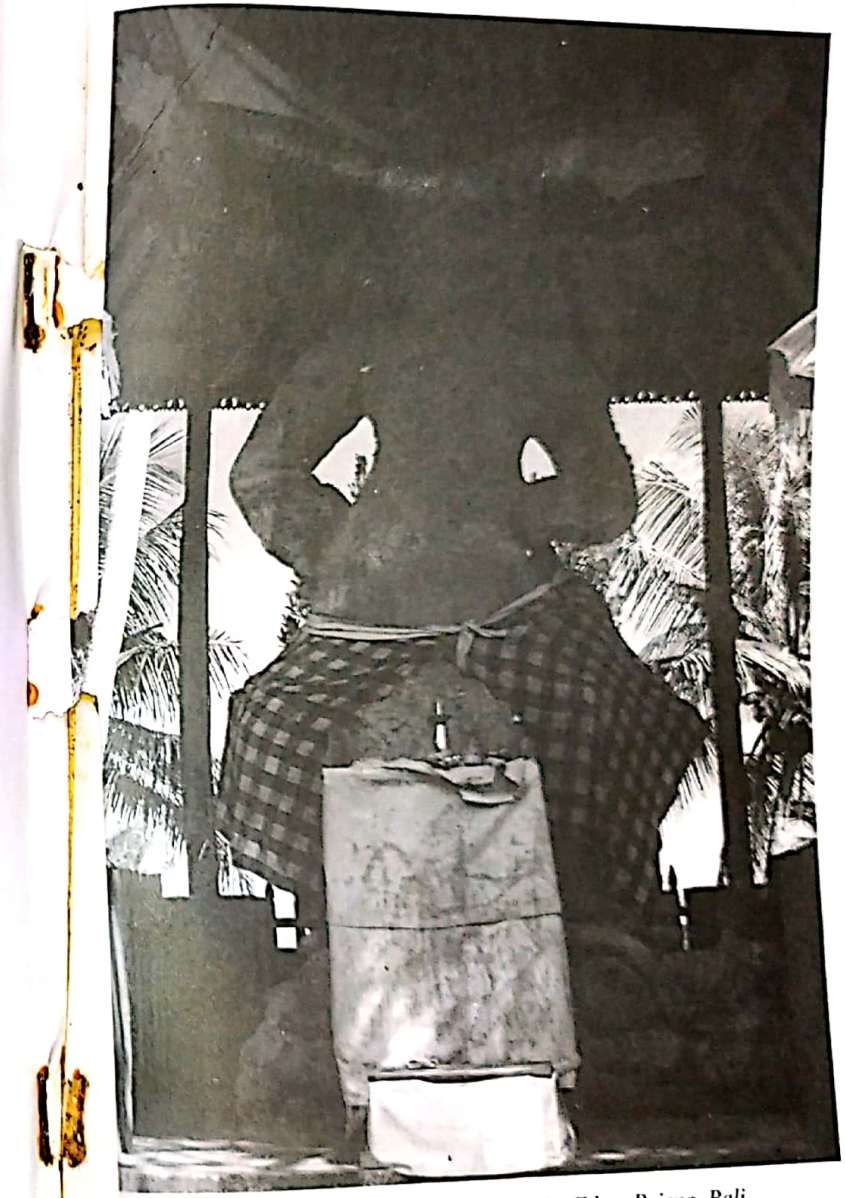


Pendeta Buddha

Dipindai dengan CamScanner



Palinggih Padma Tiga di Pura Penataran Agung Besakih, Bali



Arca Bhairawa Bhima di Pura Kebo Edan, Pejeng, Bali

Dipindai dengan CamScanner