

Siwa-Buddha di Indonesia

by Ida Bagus Putu Suamba

Submission date: 29-Apr-2022 08:24AM (UTC+0700)

Submission ID: 1823356616

File name: Siwa-Buddha_di_Indonesia.pdf (98.87M)

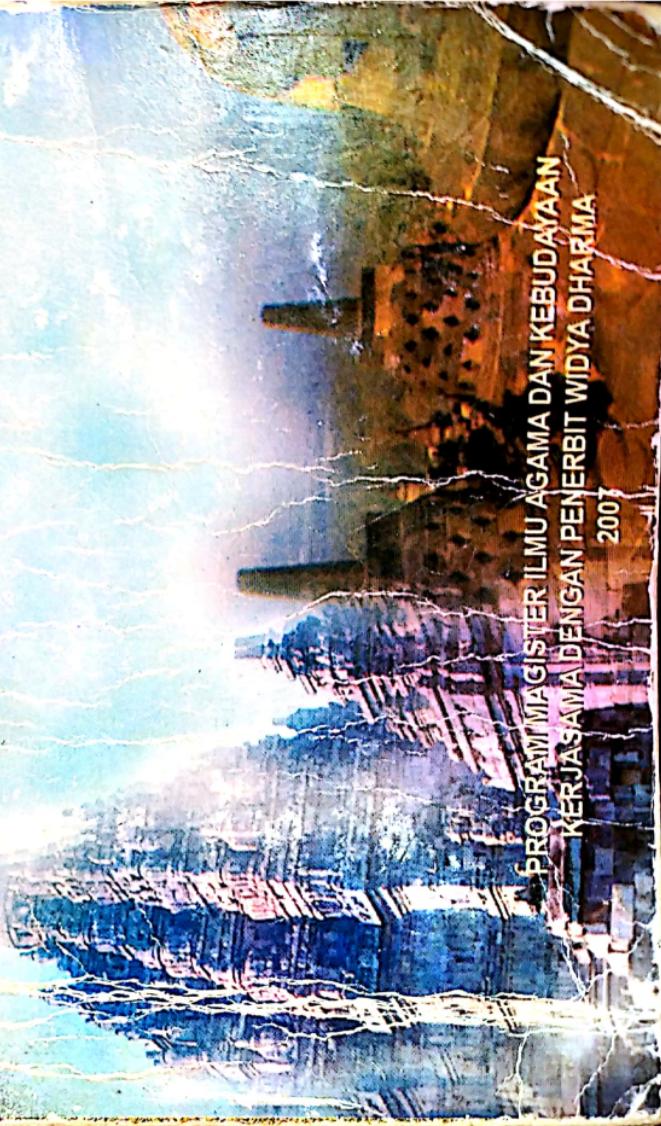
Word count: 45256

Character count: 445060

Sivag-Buddha Di Indonesia

Ajaran dan Perkembangannya

I.B. Purni Sumbra



PROGRAM MAGISTER ILMU AGAMA DAN KEBUDAYAAN
KERJASAMA DENGAN PENERBIT WIDYA DHARMA
2001

Departemen Agama RI
Ditjen Bimas Hindu
Tahun Anggaran 2007

ŚIWA-BUDDHA DI INDONESIA AJARAN DAN PERKEMBANGANNYA

Oleh Prof. Dr. Ir. H. S. Wiranegara, M.Sc.

I.B. Putu Suamba

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

2007

ŚIWA-BUDDHA DI INDONESIA

AJARAN DAN PERKEMBANGANNYA

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. Mabakti
Jl. Nangka Denpasar, No. 29 Bali.
Tlp. 0361-222031
Isi di luar tanggung jawab percetakan

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

Apan tiwas juga sirang muni Buddha pakṣa/
yan tan wruhing parama tattwa

Śiwatwa mārga/

mangkang munindra sang apakṣa

Śiwatwa yoga; yan tan wruhing

parama tattwa 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 kēna parwanosēn/
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 sejak 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 bertemu 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 tradisi 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

penyatuan yang sangat mendalam; tidak hanya pada tataran *upacara*, *susila* namun pada tataran *tattwa* atau aspek metafisik. Mengamati teks-teks sastra baik yang Buddhistik maupun Siwaistik, maka nampak adanya evolusi sejarah pemikiran filsafat dimana secara pasti kedua agama ini mengadalkan koalisi bahkan menunggal menjadai ajaran Śiwa-Buddha. Kakawin *Sutasoma* begitu juga *Arjuna Wijaya* dengan sangat jelas menyuratkan bahwa Śiwa dan Buddha tunggal, tidak ada kebenaran yang mendukung. Bukti-bukti tekstual didukung secara meyakinkan oleh bukti-buktinya berupa prasasti, candi, dan arca yang tersebar di Jawa Tengah dan Jawa Timur. Ada beberapa raja yang dijadikan figur tauladan yang telah mampu memperagakan ajaran Śiwa-Buddha dan setelah wafatnya diarcakan di dalam dua arca atau candi Śiwa-Buddha. Raja Kertanegara, misalnya adalah sebuah contoh yang jelas ketika beliau diarcakan dan dicandikan di candi Jago. Begitu banyak paralelisme antara ajaran Śiwa dan Buddha yang diwarnai oleh ajaran *Tantrāyaṇa*.

Ajaran Śiwa-Buddha ternyata menjadi ajaran yang menonjol di dalam perkembangannya berikutnya, yakni agama Hindu Bali. Di sini ajaran Śiwa-Buddha berkolaborasi dengan berbagai sekta yang pernah hidup di Indonesia di bawah pimpinan ajaran Śivā Siddhānta dengan Parama Śiwa sebagai prinsip tertinggi, asal muasal dari segalanya, dan menjadi tujuan dari setiap perilaku āgama pemeluk agama Hindu Bali. Elemen-elemen Śiwa-Buddha di dalam agama ini masih sangat jelas baik di dalam tataran *upacara*, *susila* maupun *tattwa*. Eksistensi pendeta Śiwa dan pendeta Buddha dalam agama ini merupakan bukti betapa ajaran Śiwa-Buddha tunggal. Teks *Bubukṣaḥ Gagangaking* memperlihatkan bahwa antara ajaran Śiwa dan Buddha menuju kepada tujuan yang sama yaitu Śiwa-Buddha; pendeta Śiwa representasi Gagak Aking sementara pendeta Buddha representasi Bubukṣaḥ. Setelah melalui berbagai *tapa-brata*, akhirnya keduanya mampu mencapai *śūnya*.

Saya menyambut dengan bangga penerbitan buku ini. Saya mengharapkan buku ini dapat memperkaya penerbitan buku di dalam bidang ajaran Śiwa-Buddha yang masih dirasakan sangat minim. Buku ini dapat dijadikan pegangan oleh mahasiswa dan umum yang tertarik di dalam sejarah kebudayaan Indonesia kuno. Secara khusus saya menyampaikan penghargaan dan terima kasih kepada saudara Drs. I.B. Putu Suamba, MA atas kerja kerasnya yang dengan tekun telah melakukan riset selama kurang lebih 5 tahun dan mampu menuliskan penemuan-penemuannya ke dalam sebuah buku yang mempunyai nilai keilmuan yang tinggi di dalam upaya 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

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 kualitatif. 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

hasil penelitian sarjana-sarjana asing maupun dalam negeri yang telah diterbitkan di dalam bentuk buku, artikel, atau skripsi, dan desertas. Disamping itu, sumber-sumber yang langsung didapatkan penulis juga menambah keyakinan dan melengkapi data-data yang masih bersifat fragmentaris dan dangkal. Trajektori pemujaan kepada Śiwa-Buddha yang masih hidup di Bali menjadi bahan yang sangat menunjang. Kajian-kajian para sastrawan mencakup pada aspek arkeologis dan teks yang merekam perkembangan evolusi Śiwaisme dan Buddhisme mulai dari Jawa, Jawa Tengah, Jawa Timur, Sumatra dan Bali. Masih banyak aspek yang belum terungkap mengingat skup persoalan sangat kompleks. Untuk memahaminya diperlukan ketelitian dan ketekunan untuk melihat secara jelas gambaran persebaran pertumbuhan kedua agama ini di dalam suatu wilayah dan zaman kuno. Aspek-aspek yang menyangkut metafisika dan teologi juga etika baru sedikit yang disentuh. Memang awalnya kecurigaan terhadap adanya persamaan-persamaan dalam arca-arca Buddha dan Śiwa di Tibet membuka cakrawala baru terhadap adanya peninggalan ajaran Śiwa dan Buddha di Indonesia. Buku mencoba melihat perjalanan evolutif kedua agama ini yang mengarah kepada penyatuan atau peninggalan baik dalam aspek metafisika, etika maupun ritual. Tentu saja buku ini sebagai sebuah karya yang masih jauh dari harapan sidang pembaca. Masukan berharga senantiasa diharapkan demi kesempurnaan buku ini.

Adapun fokus pembicaraan buku ini terletak pada bidang filsafat ajaran Śiwa-Buddha. Namun pembicaraan bagaimana kedua agama ini sampai di Indonesia, berkembang dan hidup dalam suasana yang bersahabat dan tenram tidak bisa dihindari. Oleh karena itu data-data dari bidang arkeologi, filologi, sejarah dan sastra digunakan untuk melihat permasalahan secara lebih

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. *Nēgarakṛtāgama* 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,

Jawa Timur dan Bali dicoba dipaparkan bagaimana dinamika pemikir-pemikir dan orang suci yang mendiami pulau Jawa melakukan usaha-usaha serius untuk dapat memahami penunggalan tuhanan dan agama. Aspek-aspek yang dicoba diketengahkan pada kedua ajaran ini bahkan ada usaha-usaha untuk ajaran Śiwa dan Budha. Di sini nampak bahwa para leluhur orang Jawa sangat responsif menanggapi hadirnya kebudayaan asing berada di pulau Jawa. Mereka tidak ingin menjadi objek ketengahan di sini yang satu sama lainnya masih terkait sejarah, tetapi subjek yang mengarahkan perubahan zaman.

Bab IV dibahas ajaran Śiwa-Buddha seperti termuat dalam sejumlah karya sastra kakawin dan prosa berbahasa Jawa Kuno yang membicarakan penunggalan ajaran Śiwa dan Buddhis. Teks-teks tersebut umumnya digolongkan ke dalam teks Buddhistik, seperti *Sang Hyang Kamahāyānikan*, *Arjuna Wijaya*, *Sutasoma*, dan lain-lain. Teks-teks ini dengan sangat jelas mengatakan bahwa sesungguhnya antara Śiwa dan Buddha tunggal yang lebih segar dan mendalam tanpa tercerabut dari akarnya tidak ada perbedaan.

Bab V membicarakan aspek-aspek metafisika kedua agama yang dijadikan landasan dalam kehidupan agama selanjutnya. Dalam pandangan Hindu beragama sesungguhnya adalah penjabaran tattva atau metafisika sehingga agama yang dijalankan masih banyak belum terungkap. Para sarjana yang telah mendapat dukungan kuta dari bidang filsafat. Agama seperti mengabdikan hidupnya di bidang ini telah berusaha menjelaskan akan mampu bertahan sepanjang zaman, karena mempunyai daya penunggalan agama Śiwa-Buddha ini melalui karya-karyanya. juang, adaptasi dan faktor-faktor dalam lainnya yang membuat dia tetap menjadi sinar di dalam kegelapan.

Bab ini membahas tentang Tantra, Yoga dan *Sādhana*. Secara ringkas bab ini membahas aspek-aspek etika atau *sāsana* 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 *Tantrāyāna* 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 pada kedua ajaran ini bahkan ada usaha-usaha untuk memberikan dukungan teologi yang lebih kuat sehingga keberadaan agama ini semakin kuat karena mendapat dukungan dari aspek teologi. Cukup banyak elemen-elemen teologi yang masuk ke pulau Jawa. Mereka tidak ingin menjadi objek ketengahan di sini yang satu sama lainnya masih terkait. sejarah, tetapi subjek yang mengarahkan perubahan zaman.

Bab VII, terakhir mencoba menyimpulkan semua data yang tersusun pada bab-bab sebelumnya. Disamping kesimpulan dan angkuman pembicaraan di dalam buku ini juga dicoba digugah arah pemikir Hindu ke depan untuk selalu memberikan interpretasi mengenai keberadaan agama ini yang semakin hari semakin erhadap keberadaan agama ini yang semakin hari semakin menghilangkan atau meminggirkannya. Bab VIII mencoba menghilangkan atau meminggirkan eksistensi *Tantrāyāna* baik di Jawa maupun di Bali.

Mudah-mudahan buku ini dapat merangsang, menggugah mendapatkan tantangan akibat pengaruh globalisasi. Dalam pandangan Hindu beragama sesungguhnya adalah pembaca untuk mengkaji, meneliti dokumen-dokumen yang penjabaran tattva atau metafisika sehingga agama yang dijalankan masih banyak belum terungkap. Para sarjana yang telah mendapat dukungan kuta dari bidang filsafat. Agama seperti mengabdikan hidupnya di bidang ini telah berusaha menjelaskan akan mampu bertahan sepanjang zaman, karena mempunyai daya penunggalan agama Śiwa-Buddha ini melalui karya-karyanya. juang, adaptasi dan faktor-faktor dalam lainnya yang membuat dia tetap menjadi sinar di dalam kegelapan.

Mudah-mudahan ada manfaatnya. Oṁ, Śānti, Śānti, Śānti, Oṁ. Mudah-mudahan ada manfaatnya. Oṁ, Śānti, Śānti, Śānti, Oṁ. Denpasar, Oktober 2006 Penulis

I.B. Putu Suamba

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 dilontarkan 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

kedua bentuk perujukan pada masa dan konteks sosial-politik suatu konsep diluncurkan. Langkah kedua ini sebenarnya diisi dengan keseluruhan dan sebaiknya harus, dikerjakan berdampingan dengan langkah di dalam agama tentulah untuk menopang keseluruhan pertama yang telah disebutkan terdahulu. Kedua runutan ruktur ajaran. Kepelikan terjadi apabila digunakan (diajarkan) tersebut dapat disajikan dalam pendekatan prosesual.

Namun disamping itu, apabila analisis hendak dibuat, sebaiknya lebih komprehensif, dapat pula dilakukan pemotretan lengkap dengan akseptasi, ataupun penambahan, kualifikasi masing-masing kurun waktu, dan dalam hal ini diperhatikan spiritualitas-pranaturalnya. Inilah semua sah saja dalam pembangunan suatu faktor struktural dari sistem keagamaan yang sedang dikaji. Dengan pendekatan ini keseluruhan pranata keagamaan yang diteliti, dianalisis masing-masing komponennya : konsep-konsep membangun ajaran dasarnya; pembagian peranan dan pelaksanaan kegiatan agama dan panduan perilaku bagi masing peranan tersebut; serta berbagai sarana dan prasarana Hindu-Dharma di Bali, yang menjadikan agama ini tidak (seperti teks, tempat, benda-benda, busana, dan lain-lain) Yemata-mata "Hindu" karena di dalamnya terdapat hasil perjuangan diperlukan dalam pelaksanaan (berbagai) kegiatan keagamaan yang juga bersumber dari agama Buddha. Dapat saja terjadi bahwa masing-masing komponen itu mengalami sampingan terhadap hasil perjuangan keagamaan yang juga bersumber dari agama Buddha. Sangat diharapkan buku perubahan-perubahan yang tidak serempak. Pengkajian sendiri, mulai dari kitab suci Veda. Sangat diharapkan buku perubahan bermakna yang terjadi dengan mencerminkan detail yang lebih tajam. Semoga !

Prof. Dr. Edi Sedyawati

Paling kurang disiplin sejarah, arkeologi, filologi dan religi sendiri perlu berpadu untuk mendapatkan simpulan-simpulan yang dapat dianalkan. Di sinilah lapangan kajian masih banyak terbuka untuk Indonesia dari masa ke masa, dalam aspek struktural maupun prosesualnya.

Satu persoalan pelik yang senantiasa perlu diantisipasi oleh setiap peneliti agama atau sejarah agama adalah sering terdapatnya 'ranah perbatasan' yang sering kali terlilitas-lintasi, yaitu antara

UCAPAN TERIMA KASIH

Terhasil disusun dan diterbitkannya buku ini berkat dukungan dari ejumah pihak baik pribadi maupun lembaga yang dengan tulus membantu memberikan dorongan, bantuan baik material maupun 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

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

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

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

Ucapan yang sama saya sampaikan pihak keluarganya istri saya banyak memberikan inspirasi dan dorongan di dalam menyelesaikan buku ini.

SKEMA TRANSLITERASI AKSARA BALI DAN HURUF LATIN

VOCAL : $\text{a} = \text{a}$, $\text{aa} = \bar{\text{a}}$, $\text{i} = \text{i}$, $\text{ii} = \bar{\text{i}}$, $\text{u} = \text{u}$, $\text{uu} = \bar{\text{u}}$,

$\text{e} = \text{e}$, $\text{ee} = \text{ai}$, $\text{o} = \text{o}$, $\text{oo} = \bar{\text{o}}$.

SANDANGANNYA : $\text{..} = \bar{\text{a}}$, $\text{..} = \text{i}$, $\text{..} = \bar{\text{e}}$, $\text{..} = \text{u}$, $\text{..} = \bar{\text{u}}$.

$\text{..} = \text{ai}$, $\text{..} = \text{oi}$, $\text{..} = \text{eu}$, $\text{..} = \bar{\text{au}}$.

$\text{..} = \bar{\text{e}}$, $\text{..} = \bar{\text{o}}$.

KONSONAN:

1. VELAR : ha , hla , hi , hwi , $\text{h} \text{ }$
 ka , kha , ga , gha , nha .

~

2. PALATAL : ha , hi , $\text{h} \text{ }$, $\text{h} \text{ }$, $\text{h} \text{ }$
 ca , cha , ja , jha , nja .

~

3. SEREPRAL : ta , $\text{t} \text{ }$, ta , tha , da , dha , nja .

~

4. DENTAL : ta , $\text{t} \text{ }$, ta , tha , da , dha , na .

~

5. LABIAL : pa , $\text{p} \text{ }$, pa , pha , ba , bha , ma .

~

6. SEMIVOCAL : wa , $\text{w} \text{ }$, la , $\text{w} \text{ }$
 ya , $\text{y} \text{ }$, la , wa .

~

7. DESIS : sa , $\text{s} \text{ }$, sa , sa .

~

8. DESAH : ha .

~

1	Pendahuluan	1
2	A. Sambutan	1
3	B. Pengantar Ahli	1
4	C. Pengantar Penulis	1
5	D. Tujuan dan Manfaat Penelitian	1
6	E. Pendekatan Penelitian	1
7	F. Metodologi Penelitian	1
8	G. Kedekatan dan Pengembangan	1
9	H. Analisis dan Interpretasi Data	1
10	I. Kelebihan dan Keterbatasan Penelitian	1
11	J. Saran dan Rekomendasi	1
12	K. Kesimpulan	1
13	L. Daftar Pustaka	1
14	M. Daftar Tabel	1
15	N. Daftar Gambar	1
16	O. Daftar Simbol	1
17	P. Daftar Akronim	1
18	Q. Daftar Istilah	1
19	R. Daftar Skema Transliterasi	1
20	S. Daftar Simbol	1
21	T. Daftar Akronim	1
22	U. Daftar Istilah	1
23	V. Daftar Simbol	1
24	W. Daftar Akronim	1
25	X. Daftar Istilah	1
26	Y. Daftar Simbol	1
27	Z. Daftar Akronim	1
28	AA. Daftar Istilah	1
29	BB. Daftar Simbol	1
30	CC. Daftar Akronim	1
31	DD. Daftar Simbol	1
32	EE. Daftar Akronim	1
33	FF. Daftar Simbol	1
34	GG. Daftar Akronim	1
35	HH. Daftar Simbol	1
36	II. Hubungan Kebudayaan India-Indonesia	1
37	III. Dialog dan Dinamikanya	1
38	IV. Pendahuluan	1
39	V. Perkembangan	1
40	VI. dan	1
41	Bagian I Perkembangan	1
42	Bab I Pendahuluan	1
43	1. Latar Belakang	3
44	2. Masalah dan Tujuan	19
45	3. Pendekatan dan Sumber Data	20
46	4. Penelitian Sebelumnya	21
47	5. Istilah Pengungkapan	24
48	Bab II. Hubungan Kebudayaan India-Indonesia	1
49	1. Pentingnya Pemahaman Awal	29
50	2. Kontak Awal	34
51	3. Kedatangan Rsi Agastya di Indonesia	44
52	4. West Bengal (India) dan Tantrayana	48.
53	xxv	

**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 Kuno

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 Nēgarakērtāgama.....
 - 4.5 Kuñjarakarṇa
 - 4.6 Tantu Panggēlaran
 - 4.7 Korawāśrama.....
 - 4.8 Bubuksah.....

Bab. V. Metafisika Buddhisme Śiwaisme dan Trantisme

1. Buddha dan Buddhisme.....
2. Perumbuhan Buddhisme.....
3. Tiga Fase Perkembangan di dalam Buddhisme.....
4. Metafisika.....
5. Buddhisme sebagai Agama.....
6. Perbedaan Hinayāna dan Mahāyāna.....
7. Persamaan Hinayana dan Mahayana.....
8. Istilah ‘Hinayana’ dan ‘Mahayana’
9. Konsep Kāya.....
10. Mazab-mazab Śiwa: Umum.....
11. Śiwa Śiddhānta Indonesia.....
12. Cetana dan Acetana.....
13. Sarwa Tattwa.....
14. Tri Puruṣa.....
15. Buddhisme dan Śiwaisme.....

Bab VI. Teologi

1. Dominasi Śiwaisme.....
2. Tri Kerangka: Tattwa, Suśila, dan Upacāra.....
3. Konsep Emanasi, Dewa-dewa dan Mañḍala.....
4. Tri Mūrti dan Tri Ratna.....
5. Mantra.....
6. Prañawa (OM).....
7. Sapta Ganggā dan Sapta Ongkara.....
8. Mantra dan Yantra.....
9. Mudrā.....
10. Ardhanareśwari.....
11. Dikṣa (Inisiasi).....

12. Padmāsana: Pañca Brahmā, Pañca Tathāgatā dan Pañca Akṣara.....	1
13. Pendeta Agama Śiwa-Buddha: Aṣṭa Mūrti Śiwa.....	1
14. Paralelisme antara Ajaran Śiwa dan Buddha.	1
Bab VII Penutup.....	1
Catatan:	1
Daftar Pustaka.....	1

DAFTAR TABEL

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

Bab IV	
Tabel 9 : Intensitas penciptaan Karya-karya Śāstra Jawa Kuno menurut Zaman.	1

MĀHĀĀG RĀTHĀU

H. 20

Bab V	
Tabel 10: Susunan Dewata Nawa Sangha di Candi Merak (Jawa Tengah).	1
Tabel 11: Susunan Dewata Nawa Sangha beserta Warnanya di dalam Teks Korawāśrama (Jawa Timur).	1

Bab VII

- Tabel 11 : Posisi Tattwa, Śesana dan Upacāra dalam Ajaran Śiwa-Buddha.
- Tabel 12 : Posisi Mantra dalam Tri Mūrti.
- Tabel 13 : Posisi Ongkara di dalam Badan dan di dalam Nama.
- Tabel 14 : Hubungan Śiwa Kāraṇa dan Ongkara.
- Tabel 15 : Posisi Jari-jari Tangan dalam Memegang Gitar.
- Tabel 16 : Hubungan Sapta Ongkara, Sapta Ātma dan Sapta Gangga.
- Tabel 17 : Hubungan Sapta Tīrtha dan Bagian-bagian Badan.
- Tabel 18 : Karakteristik Pañca Tathāgatā.
- Tabel 19 : Dhyani Buddha dan Bhuta: Pendapat Sarjana Madya.
- Tabel 20 : Asta Mūrti Śiwa.
- Tabel 21 : Beberapa Perbedaan Penampilan Pendeta Śiwa dan Pendeta Buddha dalam Tradisi Agama Hindu di Bali.
- Tabel 22 : Paralelisme antara Jñāna Siddhānta dan Sangha Kamahayanikan.
- Tabel 23 : Paralelisme Antara Agama Siwa dan Agama Buddha.
- 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 Ajaran Śiwa-Buddha

BAGIAN I

masuknya budaya India ke Nusantara di akhir abad ke-13 yang berawal dari penyeberangan para pedagang dan pelaut India ke pulau-pulau di Nusantara. Pada masa itu, India masih merupakan sebuah negara besar yang memerlukan jalinan perdamaian dengan negara-negara lain. Dengan adanya kontak ini, maka sebagian besar orang-orang di Nusantara mulai mengenal tentang agama Buddha dan Hindu.

BAB I PENDAHULUAN

1. Latar Belakang

Buddhisme dan Śiwaisme yang berkembang di Indonesia merupakan konsekuensi langsung dari adanya kontak kebudayaan antara dua kebudayaan besar, yaitu India¹ 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 sāstra 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

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

Tinggalan-tinggalan dalam bentuk bangunan, arca, dan tradisi memperkuat dugaan ini. Dengan demikian kebudayaan India dapat memperkaya khasanah kebudayaan setempat ke tingkat yang lebih maju. Dalam sejarahnya kebudayaan India tidak pernah merusak atau menghancurkan budaya lainnya. Tidak juga ada keinginan menghapus sejarah kebudayaan lainnya pun tidak pernah menganggap daerah baru sebagai daerah harus diperangi agar menjadi daerah jajahan; malah mempromosikan dialog kultural yang dinamis sehingga terjadi silang budaya dan saling pengertian. Saling pinjam-meminjam nilai-nilai di antara keduanya tidak bisa dihalangi dan itu berlangsung secara alamiah. Hanya nilai-nilai kebudayaan yang mampu membawa umat manusia lebih dekat lagi menuju kesatuan manusia dalam alam persaudaraan, perdamaian dan cinta kasih. Sistem menyatukan umat manusia dalam kebhinekaan dan menjunjung tinggi harkat dan martabat manusia.

Kontak tersebut diyakini telah dimulai kira-kira pada 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 banyak menuliskan kisah perjalannya. Pada masa kerajaan Sriwijaya 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 perjalannya 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 Buddha atau menerjemahkan kitab-kitab agama Buddha. Dari dalam negeri bisa dilihat dalam sejumlah bukti berupa prasasti, candi, petilasan, arca, karya-karya sastra dan lain-lain. Secara arkeologis bukti-bukti tersebut untuk pertama kalinya terkam dalam prasasti-prasasti berbentuk *yupa* yang ditemukan di pinggir sungai Mahakam², Kutai, Kalimantan Timur. *Yupa-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, sastra, 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 Sriwijaya di Sumatra pada abad ke-7 M; agama Hindu dan tepatnya Siwa-Buddhagama menjadi agama negara dalam kerajaan

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

Indonesia merupakan tempat kelahiran agama baru, Buddhadharma. Dengan fakta ini kebudayaan Hindu Indonesia merupakan sebuah ramuan baru (*a new blend*) sebagai akibat pertemuannya dengan berbagai elemen asing (baca: India) maupun Nusantara dengan kemampuan adaptasi, selektivitas dan kreativitas para “*local genius*” bangsa Indonesia di masa yang lalu. Ramuan baru (*new blend*) yang demikian harmonis tidak hanya terjadi di tataran “luar”, seperti diwujudkan di dalam bentuk fisik, kesenian atau estetika yang dapat dilihat, diraba (*tangible*) tetapi juga di tataran “dalam” dalam wujud yang tidak dapat dilihat, diraba (*intangible*) tetapi dirasakan dan diyakini ada, yaitu sistem metafisika, teologi, etika yang jelas. Ramuan baru (*new blend*) tadi tersedia di Indonesia karena identitas keduanya tidak hilang, tetapi sedangkan bersama-sama menuju suatu konsep tertinggi yang disebut *Sūnyatā*. Di Indonesia pengaruh-pengaruh India ditata kembali (*restructuring*), sehingga ia membentuk suatu entitas budaya yang baru, segar, laik dipertemukan dengan budaya lain. Edi Sedyawati mengatakan bahwa dalam hal ini menegaskan:

“Ancient Javanese data, both from written as well as artefactual sources, showed that Hinduism had undergone a restructuring process, the course of which was directed by indigenous concepts on the structure of religion. In putting this hypothesis forward, I do not intend to say that Hinduism was then a clear-cut, rigid structure which was readily made in India, and only later on prop-

gated to or taken over by other countries. I am aware that in India itself Hinduism had undergone structuring process, sometimes merging concepts and traditions from different 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 Hinduism developed according to its local potentials.”⁴

Kutipan di atas menguraikan data Jawa kuno, baik sumber tertulis maupun artefak memperlihatkan bahwa Hinduisme telah mengalami sebuah proses *restructuring* (penyusunan ulang), yang pelaksanaannya secara lancar diarahkan oleh konsep-konsep lokal dalam struktur agama. Di dalam menempatkan hipotesa ini ke depan, Edi Sedyawati tidak bermaksud mengatakan bahwa Hinduisme kemudian merupakan sebuah struktur yang kaku dan keras batas-batasnya yang telah dibuat di India. Ia sadar bahwa di India sendiri Hinduisme mengalami proses *structuring*, kadang-kadang 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 dibandingkan dengan suatu wilayah spesifik di dalam daratan India, dimana Hinduisme berkembang menurut potensi-potensi okalnya.

Pendapat mengenai “*restructuring*” diajukan di atas tidaklah 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 kolonialisasi kebudayaan asing: (1) kebudayaan lokal mungkin hancur

atau musnah akibat tekanan yang menimpa, seperti misalnya dalam kasus peradaban dari periode pra Kolumbus yang dihancurkan oleh penakluk-penakluk Spanyol, (2) kebudayaan yang sedang masuk mungkin akhirnya menjadi lemah. Kebudayaan yang baru memasuki wilayah Indonesia dengan yang ada di India. Sintesa ajaran yang terjadi di pihak yang lebih lemah. Kebudayaan baru kemudian diserap dan luluh ke dalam kebudayaan Indonesia merupakan perpaduan antar unsur-unsur Indonesia asli pribumi. Hal ini terjadi pada berbagai bangsa selama perjalanan sejarah yang masuk ke dalam kekaisaran Cina sebagai penakluk, tetapi ia mampu diserap oleh kebudayaan lokal dan akhirnya kebudayaan pendatang menghilang tanpa bekas, (3) yang kemungkinan yang paling menarik adalah kebudayaan yang bersatu dengan kebudayaan pribumi dan berkembang menjadi yang harmonis, sehingga membentuk sebuah kebudayaan yang lebih tinggi kualitasnya dari kebudayaan pribumi sebelum terjadinya kontak⁵. Kebudayaan lahir sebagai akibat dari kebudayaan ini nampak baru, segar dan memang lahir dari kreativitas bangsa sendiri. Jika pemikiran ini bisa dipegang, maka sesungguhnya tidak tepat dikatakan telah terjadi Indianisasi wilayah-wilayah disebutkan di atas.

Dari sini nampak jelas bahwa yang terjadi di Indonesia adalah kemungkinan ketiga di atas dimana terjadi penyatuannya antara agama Śiwa (Hinduisme) dan Mahāyāna (Buddhisme) kemudian diikuti oleh menyatunya kedua agama ini ke dalam kebudayaan lokal, Nusantara. Unsur-unsur kebudayaan Nusantara terutama dominan terutama pada tataran luar. Oleh karena kedua proses tersebut telah terjadi secara simultan dalam rentang waktu yang panjang maka mereka melahirkan sebuah sinkritisme yang secara intrinsik merupakan kebudayaan Indonesia yang berbeda dari fenomena yang sama yang terjadi di tempat-tempat lain di India dan negara-negara di wilayah Asia Tenggara.

Doktrin-doktrin ajaran dan filsafat seperti terekam dalam

aks-teks *tutur/tattva* tidak bisa dicalon secara tepat sama dengan il atau teks Tantra di India. Atau dengan kata lain sangat sulit mencari padanan sistem yang sama antara yang berkembang di Indonesia dengan yang ada di India. Sintesa ajaran yang terjadi di pihak yang lebih lemah. Kebudayaan baru kemudian diserap dan luluh ke dalam kebudayaan Indonesia merupakan perpaduan antar unsur-unsur Indonesia asli pribumi. Hal ini terjadi pada berbagai bangsa selama perjalanan sejarah yang masuk ke dalam kekaisaran Cina sebagai penakluk, tetapi ia mampu diserap oleh kebudayaan lokal dan akhirnya kebudayaan pendatang menghilang tanpa bekas, (3) yang kemungkinan yang paling menarik adalah kebudayaan yang bersatu dengan kebudayaan pribumi dan berkembang menjadi yang harmonis, sehingga membentuk sebuah kebudayaan yang lebih tinggi kualitasnya dari kebudayaan pribumi sebelum terjadinya kontak⁵. Kebudayaan lahir sebagai akibat dari kebudayaan ini nampak baru, segar dan memang lahir dari kreativitas bangsa sendiri. Jika pemikiran ini bisa dipegang, maka sesungguhnya tidak tepat dikatakan telah terjadi Indianisasi wilayah-wilayah disebutkan di atas.

“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 sebagaimana 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 berkorrespondensi sulit ditemukan di India).

Prof. I.B.M. Mantra ketika menyajikan makalah dalam The International Rāmāyaṇa Conference di Denpasar tanggal 3-6 Juli 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 and socially. But inspite of these changes that it has undergone, its vitality, quintessential uniqueness and universality, perennial contemporaneity remains

*steady, just because of its flexibility adjusting with
cal culture it became fresh in the new environment,
its essentiality is not losing like for example Rama
Lakshmana, Hanūman quartet survived. It then be-
part of the nation's culture in respective countries”*

(Jadi, selama berabad-abad Rāmāyaṇa diperkenalkan di beberapa negara dan diserap secara lokal bukan perubahan. Ia lalu seperti biasanya dipengaruhi oleh tradisi lokal yang eksis secara budaya sosial. Namun, terlepas dari perubahan-perubahan telah dialami, vitalitas, keunikan, keuniversalan, nilai keabadianya tetap ajeg, karena fleksibilitasnya di kebudayaan lokal ia menjadi segar dalam lingkungan sementara keesensialannya tidak hilang, misalnya Rama, Sita, Lakshmana, Hanuman merupakan kwarter tetap bertahan. Ia lalu menjadi bagian dari kebudayaan bangsa di negara-negara tersebut).

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

*“The Rāmāyaṇa reliefs at Penataran display the pre-
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 memperlihatkan dominasi stil lokal. Keseluruhan cerita tidak diperlihatkan namun hanya adegan-adegan dimana Hanūman balatentaranya memainkan peranan. Hal ini menunjukkan bahwa kristalisasi adegan-adegan tertentu cerita Rāmā yang menonjol di antara khasanah seni-seni pertunjukan).

Bosch pada 1952 setelah terlibat dalam diskusi panjang mengenai pengaruh penyebaran kebudayaan India di wilayah Asia Tenggara, menemukan sebuah istilah yang cukup tepat untuk mengungkapkan kemampuan adaptasi dan selektivitas bangsa Indonesia di zaman silam menanggapi hadirnya kebudayaan asing.

Stilah tersebut adalah “*local genius*”. Dengan istilah ini Bosch mencoba menggambarkan betapa tinggi kemampuan *buddhi* nenek moyang bangsa Indonesia yang mampu mengindonesiakan pengaruh-pengaruh asing yang masuk sehingga kebudayaan 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 lainnya. Dalam bidang bahasa dan kesuāstraan, pada abad ke-10 raja Dharmawangsa Tēguh Anantawikramotunggadewa dari Jawa Timur melakukan “proyek” besar di bidang kebudayaan spiritual, yaitu membahasajawakan ajaran-ajaran Bhagawān Byāśa (*mengjawakēn Byāsamata*)¹¹. Kitab-kitab parwa yang sekarang kita warisi berbahasa Kawi (Jawa Kuno) adalah bentuk nyata dari proyek membahasajawakan karya-karya kesuāstraan 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-

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

Karakter tradisi intelektual India yang khas adalah evolutifnya. Reinterpretasi terhadap tradisi atau pemikiran yang telah ada (*pūrva paksa*) selalu dilakukan oleh intelektual-religius (yang disebut *rishi*) sejak zaman kuno hingga sekarang. Pikiran-pikiran tersebut terus berkembang, meningkat dan semakin halus dalam suatu alur yang tidak terputus terpotong dari berbagai masalah politik, ekonomi sosial yang mempengaruhi wilayah ini. Kreativitas para *rishi* atau intelektual di zaman kuno memungkinkan penggalian-penggalian pemikiran yang halus, dalam, sublim. Jika kita melihat pemikiran *rishi-rishi* dari zaman *Mantra* hingga *Upaniṣad* nampak jelas betapa pemikirannya tersebut selalu bergolak ke arah dan tingkat yang lebih dalam, komprehensif; mencari jawaban-jawaban atas misteri alam semesta dan realitas. Kesuasana Weda yang digolongkan ke dalam kepercayaan memperlihatkan lompatan-lompatan pemikiran sebagai bentuk pembentukan atas pemikiran-pemikiran yang terekam dalam zaman *Mantra* dan *Brāhmaṇa*.

Siwaisme dan Buddhisme yang lahir dari tradisi kuno ternyata mengalami juga evolusi terutama pada tata metafisika dan selanjutnya diikuti oleh perkembangan di bidang kebudayaan. Evolusi ke arah penyatuan kedua agama ini terjadi di luar India. Tibet, Jepang dan Indonesia (Jawa) adalah contoh-contoh yang baik untuk membuktikan bahwa spirit Hindu telah berkolaborasi dengan daya adaptibilitas dan kreativitas lokal setempat; membangun peradaban tersendiri yang berbeda dari tanah kelahirannya, India. Buddhisme di Tibet (Tibetan Buddhism) sungguh berbeda dari Buddha Mahayana di India atau

tempat lainnya. Di Cina Buddhisme bersentuhan dengan Taoisme dan Kong Hou Choo dan secara bersama-sama, bersinergi melahirkan Buddhisme khas Cina, Buddhisme Chan. Demikian juga di Jepang, Zen Buddhisme juga memperlihatkan sistem filsafat, teologi yang berbeda dari tempat-tempat Buddhisme lainnya.

Buddhisme di Indonesia juga melahirkan corak yang lain dari pada yang lainnya dari tempat manapun Buddhisme berkembang. Agama Buddha di Indonesia (baca: *Mahāyāna*) telah hidup berdampingan dan menyatu dengan agama Śiwa untuk menuju cita-cita kedua agama ini, yaitu *sūnya*. Kata ‘*sūnya*’ sebagai konsep metafisika yang sangat abstrak, berada di luar kemampuan pikiran dan perkataan manusia dulunya muncul di dalam esusastraan Buddhisme, namun teks-teks Śiwaistik yang lahir di Jawa menggunakan kata ini untuk juga mengacu kepada kebenaran metafisika tertinggi. Hal ini nampak sangat jelas pada era Jawa Cirebon, khususnya selama kejayaan kerajaan Majapahit dimana dua agama ini mendapatkan pengakuan dan penghormatan yang sama oleh raja dan masyarakat. Ada kesan agama Śiwa yang lebih dominan. Namun, dalam *Kakawin Sutasoma*, ada kesan Mpu Pantular, penulis karya ini lebih menekankan kepada Buddha. Ia memandang keesaan Śiwa-Buddha dari perspektif ajaran Buddha, *namunya Wairāvana*.

Apapun jenisnya, peradaban yang ditimbukannya, semuanya masih di bawah naungan panji-panji Hindu dengan kitab suciannya Weda. Lahirnya paham Śiwaisme yang dualis, dualis-monistik dan monistik memperlihatkan dinamika pemikiran siwaisme. Demikian juga lahirnya mazab *Hinayāna* dan *Mahāyāna* dalam Buddhism mencirikan adanya perkembangan pemikiran agama di dalam ajaran Buddha. Lahirnya empat mazab filsafat di Buddhisme, seperti *Sautrāntika*, *Vaiśhāsika*, *Yogācāra* atau

Wijnānavāda dan *Mādyamika* atau *Śunyavāda* merupakan pergolakan pemikiran yang selalu berusaha memberikan jawaban atas misteri hidup yang penuh dengan penderitaan (duka).

Evolusi ini secara lebih jelas dan pasti terjadi di Indonesia. A. Teeuw dan S.O. Robson ketika membahas klasik *Kunjarakarna Dharmakanatha*, sebuah teks Buddha menyatakan, "... when Buddhism probably was no longer a separate religion in Java, but had become amalgamated into a syncretistic Śiwa-Buddha religion of Majapahit which until today survives in Bali".¹² (... ketika Buddhisme kemungkinan lagi sebagai sebuah agama terpisah di Jawa, tetapi telah masuk ke dalam agama sinkritisme Śiwa-Buddha di Majapahit hingga sekarang bertahan hidup di Bali...). Raja-raja Bali seperti Udayana dari wangsa Warmadewa bersama permaisuri Gunapriyadharmpati (yang kemudian dari pernikahan melahirkan Erlangga yang menjadi raja di Jawa Timur) secara mengakui, menghormati dan mempraktekkan agama Śiwa-Buddha. Nama "Gunapriyadharmpati" sendiri mencerminkan perpaduan unsur Śiwa dan Buddha. Nama besar Udayana juga dijadikan nama sebuah perguruan tinggi negeri terbesar di Indonesia dan juga nama KODAM 8 dan Rumah Sakit di Denpasar. Bali dibangun di atas spirit Śiwa-Buddha. Logo/simbol "Dharmacakra Prawartana", logo Universitas Udayana adalah nama khotbah pertama sang Buddha setelah mendapatkan pencerahan (*enlightment*) atau ke-*buddha-an* kepada 4 orang yang dulunya teman seperguruan di sebuah Taman Rusa di Samādhi dekat Benares (Varanasi), Uttar Pradesh India Utara; moto "Tak taining sewaka guna widya" yang digunakan oleh UNUD dipimpin dari *Kakawin Nitiśāstra* yang Śiwaistis. Negara Kesatuan Republik Indonesia sebagai negara kebangsaan oleh para pendiri-pendiri negara yang berfikir arif dan bijaksana secara sadar dibangun

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 Budha tunggal. Pada zaman itu "bhineka tunggal tan hana dharma mangrwa" dimaknai dari perspektif agama, namun pada saat endahulu-pendahulu kita membangun Indonesia raya ini dimaknai sebagai masyarakat bangsa yang pluralistik tidak hanya di dalam agama, tetapi juga yang lain, seperti kepercayaan, bahasa, etnis, kebudayaan, kesenian, makanan, busana, seni arsitektur, dan lain-lain. "Bhinna ika tunggal ika", bangsa ini berbeda-beda namun itu dalam wadah Bangsa dan Negara Kesatuan Republik Indonesia. Selanjutnya Lembaga Ketahanan Nasional (LEMHANAS) Indonesia menggunakan kata-kata selanjutnya dari bait kekawin tersebut sebagai moto yang terdapat di dalam simbol organisasi ini, yaitu "tan hana dharma mangrwa", tidak ada kebenaran yang sendua. Kebenaran itu selalu satu, kebenaran tidak pernah kontradiksi dengan kebenaran. Jika ada kebenaran yang saling kontradiksi itu bukanlah kebenaran (*dharma*), karena kebenaran selalu satu. Dalam konteks LEMHANAS, moto ini dimaknai bertahan karena benar". Barang siapa yang taat dan melaksanakan *dharma*, maka *dharma* itu sendiri akan melindunginya. "Dharma akṣati Rakṣitah". Orang yang taat dengan *dharma* tidak pernah merasa takut, mundur menghadapi segala bentuk ancaman. Maka setiap bangsa Indonesia, khususnya mereka yang bertugas mengamankan bangsa dan negara ini sesungguhnya diajarkan kebenaran (*dharma*) dalam setiap pikiran, perkataan dan perbuatan. Negara kuat, bangsa besar, masyarakat sejahtera, aman dan sentosauncinya *dharma*. Jika *dharma* ditinggalkan maka *dharma* itu

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

Pembangunan Istana Negara di Jalan Merdeka Pusat nampaknya juga mendapat ilham dari ajaran Śiwa-Buddha dimana *mandala* sebagai representasi kosmis yang konsensus simitrus dicoba diterapkan dalam suasana negara kebangsaan mencakup begitu banyak kebhinnekaan, namun satu dalam cita kehidupan berbangsa dan bernegara. Semua perbedaan hanyalah ungkapan dari sebuah prinsip yang absolut, esa. ini nampak jelas konsep *mandala* diterapkan dimana keempat mata angin tersebut menjadi wilayah-wilayah Merdeka Selatan, Barat dan Utara; selanjutnya diperluas menjadi wilayah Jakarta Timur, Selatan, Barat dan Utara. Melalui istana berkumpul orang-orang pandai, pendeta, pemuka agama, dengan titik Monumen Nasional (Monas) sebagai sentral berakademisi, dan praktisi agama yang mengusung prinsip menara dengan dasar bentuk teratai pada dasarnya negara luas dengan segala kebhinnekaannya digerakkan, dibangun mewujudkan cita-cita luhur seperti diamanatkan di pembukaan Undang-undang Dasar 1945. Istana-istana kerajaan Bali kuno dan madya dan desa-desa pakraman di Bali juga dibangun berdasarkan konsep *mandala* ini.

Dari sini dapat dipahami bahwa peranan filosof, intelektual pada zaman kuno telah berpandangan jauh ke depan. Setidaknya para filosof kita yang disebut "mpu", "acharya", dan sebutan-sebutan lainnya telah ikut serta meletakkan fondasi yang sangat kuat, strategis dan relevan dengan zaman pembangunan Indonesia Raya yang melindungi segenap rakyat Indonesia. Penghormatan dan apresiasi atas pikiran-pikiran mereka merupakan salah satu wujud *Rṣi Yajna*.

Evolusi kedua agama ini di masa lalu yang berjalan dan pasti menuju kepada peninggalan ini ternyata membedakan dirinya dari agama Hindu yang pernah ada di tempat lain, termasuk dari tanah kelahirannya, India (Bharata). Agama Hindu

(*Wedisme*) berbeda dari agama Hindu zaman pūraṇa (*pūraṇic religion*) yang ada sekarang¹⁴. Demikian pula agama Hindu yang mencorak 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 syahih bersumber dari Weda, wahyu Tuhan. Di lembaga ini menyinkirkan hal-hal yang bisa menghambat kemurnian agama modernisasi, rasionalitas, hak-hak asazi manusia agar agama Hindu 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

melalui berbagai media dan forum memungkinkan sekali terpenguatan 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 gerakan memurnikan ajaran agama Hindu agar mengacu pada sumber tertinggi Weda; di pihak lain ada yang menganut pandangan bahwa agama Hindu bersifat fleksibel, luwes dan dinamis serta unsur-unsur lokal secara bersama-sama membentuk kebudayaan Hindu. Dengan demikian, agama Hindu Indonesia dihadapi dengan berbagai tantangan baik dari kalangan internal maupun eksternal.

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

Denys Lombard mengatakan bahwa dalam sejarah kebudayaan maupun sejarah perorangan, tahap awal acap menentukan, maka terasa betapa pentingnya pengertian lampau bersama itu untuk mengerti masa kini¹⁵. Kearifan-kearifan perjalanan sejarah masa lalu dapat dijadikan pegangan untuk memantapkan kembali jati diri umat Hindu Indonesia di dalam rangka menata hari ini dan yang akan datang lebih terarah menuju kebahagiaan abadi (*anandam*). Hal ini menjadi semakin penting di tengah-tengah usaha umat Hindu Indonesia tetap mencari mengkokohkan jati dirinya sebagai bagian dari bangsa Indonesia yang besar dengan tidak mau ketinggalan jati diri dan kepribadiannya sebagai orang Indonesia dengan entitas budaya yang sangat pluralistik. Globalisasi memang tidak bisa dihindari oleh bangsa manapun di dunia, namun jika menganut paha-

globalisme pastilah identitas budaya nasional akan secara perlahan-dalam 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

masa Jawa Kuno dan Bali Kuno adalah *Śiwa-Buddhagama*. Pembahasan dilakukan dengan memperhatikan wilayah dimana kedua paham ini berkembang dan meninggalkan bukti-bukti sejarah. Pembahasan mulai dari adanya kontak antara India dan Indonesia, proses aproksimasi kedua agama berdekatan, yaitu dari India (West Bengal), Jawa Barat, Timur, Sumatra, dan Bali. Pembabakan sejarah tidak ditonjolkan sebagai gantinya penulis mencoba melihat dimensi pemikiran secara evolutif di wilayah-wilayah yang kronologis mengalami perkembangan ajaran Śiwa-Buddha. Ajaran Śiwa maupun Buddha akan sekilas diuraikan tidak khusus namun pada saat membahas bukti-bukti atau dokumen berupa teks dan artifak. Pada bagian akhir dicoba diungkap beberapa persamaan konsep metafisika dan teologinya dengan mengkaji sejumlah teks Buddhistik dan Śiwaistik.

3. Pendekatan dan Sumber Data

Penelitian ini menggunakan pendekatan filsafat, yaitu pendekatan evolusi pikiran filsafat di dalam kebudayaan India pada suatu periode yang digolongkan ke dalam periode Jawa Kuno dan Bali Kuno. Maka periodisasi yang dipakai dalam penentuan pembahasan fenomena sejarah kebudayaan adalah antara abad ke lima hingga ke lima belas. Namun peninjauan seumum periode sebelum masa itu dan sesudahnya juga disinggung, khususnya keberlanjutan tradisi Hindu-Buddha di Bali sejak runtuhnya kerajaan Majapahit pada abad ke-14. Disamping penulis menggunakan pendekatan "geo history" untuk mengungkap pengaruh-pengaruh tersebut pada wilayah atau pulau-pulau yang membentuk sebuah entitas kebudayaan sebagai akibat dialektik kebudayaan antara budaya asing dan lokal. Pendekatan-pendekatan ini digunakan dengan harapan pemaparan konsep-konsep filsafat

mencakup metafisika, etika dan teologi akan mendadapt latar bangunan dan penguatan yang meyakinkan bahwa evolusi pikiran di bidang filsafat tidak bisa dilepaskan dari sejarah ilusi kebudayaan secara umum.

Data-data yang digunakan dalam penelitian ini sebagaimana sifat sekunder yang berasal dari penelitian-penelitian para jana yang telah melakukan riset-riset di bidang sejarah budaya dari bidang arkeologi, efigrafi, Javanologi, dananologi, kesuāstraan, filsafat dan agama yang diwarnai oleh amika perkembangan agama Śiwa dan Buddha. Data-data sebut diolah sedemikian rupa disusun dan ditafsirkan untuk lihat proses evolusi kedua agama ini saling mendekat dan menyatu. Disamping data-data sekunder, ada juga data-data primer yang didapat dari sejumlah teks *tattwa/tutur* yang menyangkut salah metafisika, etika dan teologi. Teks-teks tersebut antara

nya *Wr̥haspati Tattva*, *Tattva Jñāna*, *Jñānasiddhānta*, *Tattva ahā Jñāna*, *Bhuana Kośa* dan lain-lain di dalam agama Śiwa; sementara teks *Sang Hyang Kamahāyānikan*, *Sutasoma*, *Arjuna Vijaya*, *Kuñjarakarṇa*, *Korawāśrama*, *Bubukṣaḥ* dan lain-lain di dalam agama Buddha Mahāyāna. 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 penelitian-penelitian yang cukup mendalam untuk mengungkap emanungan agama Śiwa dan Buddha di Indonesia. Ada yang berdasarkan atas teks, seperti lontar-lontar berbahasa Jawa kuno atau campuran dengan bahasa Sanskerta, seperti *Sang Hyang Kamahāyānikan*, *Negarakṛtagama*, *Sutasoma*, dan lain lain; ada juga berdasarkan atas data-data arkeologis berupa arca-arca dan

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 dengan arkeologi, khususnya di dalam aspek arca atau simbol tersebut sepenuhnya bersifat Buddha dan tidak ada percampuran antara Śiva dan Buddha. Kern adalah sarjana pertama yang menunjukkan adanya percampuran antara yang disebut Mahāyānisme dan Śiwaisme, khususnya di dalam hal pemberian hakna kepada Śiva dan Buddha sebagai Prinsip Tertinggi yang unggal. Percampuran tersebut sesungguhnya, menurut Kern, sudah ada di tempat asal kedua agama ini lahir dan juga di Jawa.

Beberapa nama yang telah melakukan penelitian ini adalah yang pertama-tama John Crawfurd (1822), Houghton (1827)¹⁶, J.H.C. Kern (1888), W.H. Rassers, Bosch, H.B. Sarkar, R. Goris, Hoykaas, W.F. Stutterheim.

Teeuw, Robson, dan lain-lain. Sementara dari kalangan Indonesia adalah Soewito Santoso, S. Supomo, Harry S. Edi Sedyawati, I Gusti Bagus Sugriwa, I.B.M. Mantra Putu Phalgunadi, I.B. Oka, I.B.G. Agastia, I Ketut Wiwit lain lain. Sementara di kalangan penekun śāstra Jawa Kuno antaranya Ida Pedanda Made Sidemen pada abad ke-20 dulu. Bali telah menulis karya-karya śāstra kawi yang mencantunggalan antara Agama Śiwa dan Buddha, antara *Gama* atau *Śiwa Buddha Gama, Kakawin Candra Bhairava, Kakawin Dharma Wijaya*¹⁸, dan lain-lain.

Masalah percampuran agama Śiwa dan Buddha di sisa awalnya dilakukan oleh para sarjana asing di lingkungan yang telah dimiliki sehingga terjadi suatu keharmonisan dalam arkeologi. Crawfurd nampaknya peneliti pionir yang mensejumblah tataran, misalnya seni arca, tari, filsafat, bangunan, dan penelitian di bidang ini. Kern dalam tulisannya berjudul “*Śiwaisme and Buddhism in Java*” mensejumblah sarjana asing dan belakangan, setelah kemerdekaan, oleh lain-lain. Penelitian-penelitian di bidang ini dilanjutkan oleh Percampuran Śiwaisme dan Buddhisme di Jawa” mengutarakan bahwa ada cukup banyak fakta berupa tanda-tanda visual Śaiva yang juga nampak ada pada arca bauddha di Nepal dan Tibet¹⁹. Namun Hudgson menolak pernyataan bahwa meskipun ada kemiripan, arca di atas dan menyatakan bahwa meskipun ada kemiripan, arc

Rassers (1926) memberikan tanggapan 46 tahun berikutnya terhadapa tulisan Kern. Rassers melihat beberapa titik kelemahan pendapat Kern, yaitu bahwa Kern seolah-seolah menyatakan ada hubungan genetik langsung antara apa yang terjadi di Jawa dengan apa yang terjadi di India pada abad-abad sebelumnya yaitu adanya pertautan antara Hindusme dan Buddhism. 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 ini²⁰. Ada semacam karakter yang bersifat “*innate*” pada bangsa Indonesia mempunyai kemampuan untuk memadukan hal-hal baru dengan mempunyai kemampuan untuk memadukan hal-hal baru dengan

Penelitian ini pada pokoknya mencoba membahas agama

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

5. Istilah Pengungkapan

H.B. Sarkar menggunakan kata istilah (*term*) "aproksimasi" (*approximation*) yang mengandung pengertian upaya mendekati karena adanya kemiripan-kemiripan di dalam yang satu. J.H.C. Kern menggunakan kata "percampuran" ("vermenging"); sementara Krom, W.H. Rassers, Zoutman memakai istilah "perpaduan" atau "peleburan" ("syncretism" atau "blending"). Pigeaud menggunakan istilah "kesejajarnan" ("parallelism"), Gonda, Supomo, Ensink, O'Brien dan menggunakan istilah "koalisi" ("coalition"). I.B.M. Mantra dalam desertasinya, *Jñānasiddhānta* (1971) tidak sepenuhnya menggunakan istilah "sinkritisme" untuk melukiskan perpaduan itu²². Sebagai gantinya ia cendrung menggunakan istilah yang digunakan J. Gonda, yaitu "koalisi"²³. Salah satu alasan adalah perpaduan tersebut tidak menghilangkan identitas keagama. Sementara, sinkritisme mempunyai konotasi perpaduan yang menimbulkan makna atau sistem baru dimana masing-masing identitasnya hilang. Kedua pihak secara sadar meleburkan diri membentuk suatu sistem baru yang berbeda dari sistem-sistem sebelumnya. Tentu kondisi ini tidak bisa secara tepat melukiskan kondisi agama Śiwa-Buddha di Indonesia. Beberapa sarjana yang 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 sinkritisme Śiwa-Buddha ini juga nampak pada aspek kesenian; misalnya, terdapat arca Śiwa dan arca Buddha Akṣobhya dalam satu 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 juga mengemukakan bahwa ajaran *Tantrāyaṇa*-lah yang bertindak sebagai media sehingga keduanya Śiwa dan Buddha Mahāyāṇa saling mendekat²⁴. 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 (*tattva*) kedua agama dilakukan yang bersumber pada sejumlah teks-teks *tattva* yang selama ini tetap dijadikan pegangan oleh umat agama Śiwa-Buddha di Indonesia, misalnya *Wr̥chaspatti Tattva* 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 manapun 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 itu yang bisa ditakar, sementara air yang berada di luar timba nyaris tak terlukiskan.

Istilah “Śiwa-Buddha” atau “Buddha-Śiwa” dalam sejumlah teks, seperti *Sang Hyang Kamahāya*, *Nēgarakṛtagama*, dan lain-lain. Menurut Zoetmulder dan Robson, istilah “Śiwa-Buddha” ini sebagai bentuk *dwandwa*. Buddha dari adwaya dan *adwayajñāna* (=Prajñapāramitā) dalam yoga. Dalam S.H²⁵, 48 disebutkan: (*am – ah = sanghyang adwaya sira de bhaṭṭāra hyang Buddha ... sanghyang adwaya sira ta dewi bharali Prajñapāramita ngaran ira. Sira ta ibu de*)²⁶. Sementara itu, ‘śiwa’ dan ‘śaiwa’ juga dengan ‘buddha’ dengan ‘bauddha’ atau ‘bodha’ menarik perhatian. ‘Śiwa’ adalah ajaran atau juga prinsip tertinggi, atau sementara ‘śaiwa’ adalah pengikut ajaran Śiwa. Demikian halnya di dalam Buddhism; ‘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 Robson. Dengan kata ‘tantra’ ini mencerminkan bahwa ajaran Buddha ini juga sangat diwarnai oleh ajaran-ajaran *Tantra* khususnya *Wajrayāna*. Ada juga sarjana memberi istilah ‘Tantra’ dan ‘Buddha Tantra’²⁸. Dengan kata ‘tantra’ mencerminkan baik Śiwa maupun Buddha sudah bersifat berbeda dari agama Buddha pada awalnya (*earlier Buddhist*). Selanjutnya istilah ini digunakan untuk menyatakan penungan (unity) agama Śiwa dan Buddha yang terjadi di Indonesia pada periode Jawa Tengah dan Timur dan hidup dijaga dengan baik di Bali. Warisan spiritual nenek moyang di Bali sejak abad ke-5 hingga ke-15 diamankan dan dikembangkan kepada Bali karena di sini warisan kesuāstraan Jawa ku-

mankannya. Tidak saja diamankan tetapi dibaca, diapresiasi, dikaji dan dijadikan pedoman dalam praktik keagamaan dan sosial di Bali. Nilai-nilai bersumber dari ajaran ini dipakai menata kehidupan masyarakat Bali²⁹. Robson menyatakan bahwa di Bali sampai kini kakawin *Arjunawiwāha* termasuk karya yang kerap dibaca dalam perkumpulan mabasan. Satu bait atau lebih dari Kakawin *Arjunawiwāha* digunakan pada upacara-upacara keagamaan, yang terhubungan dengan *Dewayadnya* (X) dan *Pitrayadnya* XIII).³⁰ Kesuāstraan Jawa Kuno dalam bentuk *kakawin* maupun *Buddha ngaran ira*²⁶. Sementara itu, ‘śiwa’ dan ‘śaiwa’ sering dibaca, diterjemahkan dalam upacara-upacara juga dengan elemen-elemen asli Nusantara. Istilah ini sering juga dengan elemen-elemen asli Nusantara. Istilah ini sering ditemui di dalam teks-teks kesuāstraan Jawa Kuno dan juga dijumpai di dalam prasasti-prasasti yang dikeluarkan oleh raja-raja baik di Jawa maupun di Bali. Istilah inilah yang digunakan oleh para sarjana yang telah melakukan penelitian secara mendalam di dalam bidang ini. N.N. Bhattacharyya mendefinisikan ‘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

(istilah umum untuk memaknai kitab-kitab suci oleh sekte agama India. Istilah ini secara khusus digunakan dalam mazab-mazab Saiva dan Tantra. Teks-teks Jain dikenal dengan nama *agama*. Versi-versi Cina dan bahasa Melayu juga sering menyebutkan sebagai *gata*. Di dalam tradisi Tantra dikatakan bahwa kata *gata* dibentuk dari kata-kata pertama *āgata* (yang datang dari Siva), *gata* (yang pergi menuju Parvati), dan *mātṛ* (mapan). Istilah-istilah *tantra*, *agama* dan *samhitā* sering digunakan di dalam pengertian ini).

Sementara kata ‘*āgama*’ bermakna bukan sebagai konsep abstrak dalam bahasa Indonesia atau ‘*religion*’ dalam bahasa Inggris. *Agama* di sini dimaknai sebagai ekspresi atau penjabaran konsep metafisika, etika, dan teologi. Dalam praktiknya, dalam pengertian ini dimanifestasikan dalam tindakan ritual penjabaran dari metafisikan (*tattwa*) dan etika (*sesana*). Istilah ini berkonotasi praktik agama yang nampak oleh kita sebagai manifestasi abstrak metafisika tersebut dipraktekkan sungguh-sungguh oleh pemeluknya. Praktek agama dilakukan untuk bisa mencapai penyatuan dengan Prinsip Tertinggi. Dengan demikian pastilah menggunakan kitab-kitab *āgama* bersifat khusus sebagai pegangan di dalam melaksanakan ‘*Nusantara*’ dengan demikian menjadi tidak hanya bermakna sehari-hari. Kitab-kitab tersebut ditulis di dalam bahasa Sanskrit dan Jawa kuno. Kitab-kitab *āgama* dibedakan dari Weda yang bersifat umum; dan ia bukanlah *āgama*. Oleh karena itu kebudayaan besar dunia. Hamparan nilai-nilai terbaik ini sungguh suci Weda disebut sebagai *Nigama*, sementara kitab-kitab pegangan sekte-sekte disebut *āgama*, yang mengandung unsur yang spesifik. Dalam pemahaman ini ajaran Śiwa-Buddha dipandang sebagai sebuah *āgama* dalam alam pemikiran bahasa Sanskerta.

BAB II TUBUNGAN KEBUDAYAAN INDIA-INDONESIA: DIALOG DAN DINAMIKA NYA

Pentingnya Pemahaman Awal

Indonesia sebagai sebuah kesatuan teritorial, politik, dan budaya merupakan sebuah tempat pertemuan (*confluence*) budaya-budaya besar dunia: Cina, India, Arab dan Eropa. Kebudayaan Indonesia sebagai sebuah tempat pertemuan (*confluence*) budaya-budaya yang berasal dari luar ini telah memberikan kontribusinya kepada kebudayaan Indonesia. Jejak-jejak yang begitu jelas dapat ditemukan di dalam kehidupan masyarakat Indonesia sekarang. Sejak zaman kuno, wilayah ini bukanlah wilayah yang terisolasi, tetapi terbuka bagi kebudayaan-kebudayaan luar. ‘*Nusantara*’ dengan demikian menjadi tidak hanya bermakna sehari-hari. Kitab-kitab tersebut sangat indah dan 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. Kebhinnekaan dalam segala aspek kehidupan menjadi karakter khas kebudayaan Indonesia, bukan

hanya sekarang tetapi sudah ada sejak zaman kuno. Adalah naif jika ada pemikiran sementara pihak mengembangkan *lithic culture*, karena ini bertentangan dengan realita kebhinekaan dan kultur masyarakat Nusantara. Pola-pola pemikiran analitik, sintetik perlu dikembangkan dalam pluralitas masyarakat. Pemikiran yang mengembangkan *monolithic culture* akan menisbiikan kebhinekaan yang begitu indah. Keinginan akan muncul dalam kebhinekaan. Namun dalam pandangan kebhinekaan tersebut hanyalah ungkapan atau ekspresi dari prinsip yang mutlak. Kebhinekaan tidak mempunyai ontologis. Secara fenomena ia riil, ada, namun secara transisi 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 kebudayaan India dan Indonesia. Dari pemahaman ini kita akan dapat merasakan kearifan-kearifan sejarah bangsa Indonesia di masa silam buku ini, namun bagi pembaca yang belum begitu berkenalan walaupun data-data yang tersedia di tangan kita masih terlengah evolusi kedua agama ini, kiranya pengetahuan kontak Disamping terbatas, data-data tersebut bersifat fragmentaris kebudayaan India-Indonesia pada tahap-tahap awalnya penting masih memerlukan penelitian-penelitian yang lebih mendalam diketahui. Proses asimilasi, akulterasi dan adaptasi² nilai-nilai India di Indonesia menarik diteliti karena melahirkan suatu kekuatan bagaimana penyebaran itu berlangsung. Informasi tentang bagaimana dinamika kontak kebudayaan keduanya ini berlangsung diperoleh dari sumber-sumber asing, seperti Yunani, India dan meneliti pada pasca kemerdekaan Indonesia masih - de agak banyak adalah dari Cina. Sarjana-sarjana Indonesia beberapa hal - menggunakan teori-teori sarjana Barat (Beliau, Prancis) di dalam mengungkapkan khasanah kebudayaan Indonesia. Sering terjadi penilaian yang menyimpang bahkan bertentangan dari "rasa" bangsa Indonesia menanggapi si-

fenomena kebudayaan. Terhadap eksistensi data yang fragmentaris ini, 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".

(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 kebudayaan India-Indonesia pada tahap-tahap awalnya penting masih memerlukan penelitian-penelitian yang lebih mendalam diketahui. Proses asimilasi, akulterasi dan adaptasi² nilai-nilai India 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 Indonesia. Proses asimilasi dan adaptasi berjalan harmonis tanpa menimbulkan kegongcangan, 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

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

Bangsa Indonesia mampu memetik hal-hal mampu menggunakan untuk mempertinggi dan membangun kebudayaan sendiri yang sudah juga maju. Hinduisme mengembangkan kebudayaan pluralisme. 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 dengan bangsa yang terdiri dari berbagai etnis, agama, integrasi merupakan karakter dari masyarakat Indonesia sebagai air campuhan, bertemuinya air-air sungai dari seluruh lapisan masyarakat Indonesia. Soekarno berbagai daratan. "Persatuan dalam kebhinnekaan" (*unity in diversity*) merupakan sebuah kenyataan sekaligus jargon harus terus dipelihara untuk mempersatukan wilayah darat laut di Indonesia yang sangat luas dengan segala kebhinnekaan. Dalam konteks kerajaan Śriwijaya dipersatukan melalui nilai Buddha Mahāyāna; dalam konteks Majapahit melalui Šiwa-Buddha. Adalah sangat tepat Soekarno, tokoh-tokoh nasional mengambil ungkapan "*Bhinneka Tunggal Ika*" sebagai moto bangsa yang diharapkan dapat menyatukan bangsa yang berbeda dalam spirit negara kebangsaan. Jika dimaknai sebagai penyatuhan Mpu Tantular di kerajaan Majapahit pada abad ke-14 dalam konteks perjuangan kemerdekaan Negara Kesatuan Republik Indonesia, Soekarno dan tokoh-tokoh bangsa pada saat itu memaknai dari perspektif pluralisme bangsa. Ia berpikiran dan jauh ke depan bahwa pembangunan bangsa dan negara besar ini dimulai dari kekuatan konsep kebhinnekaan dalam satuan. Membangun negeri yang luas ini dengan begitu banyak kebhinnekaan maka harus ada kekuatan pemersatu, yaitu filsafat yang tumbuh dari bumi Nusantara. Tinggi rendahnya martabat, alitas suatu bangsa diukur dari ketinggian kebudayaannya. Jika menyelami kebudayaannya maka kita akan memahami dinamika pikiran para pemikir, cerdik cendekia, filosof seperti terekam dalam karya-karya sastra. Sebelum membangun angkatan perang, deng, jembatan, jalan raya, pabrik, hotel, sekolah dan lain-lain, yang paling penting adalah membangun konsep negara kesatuan yang melindungi segenap tumpah darah Indonesia dari Sabang sampai Merauke. Sejarah telah mencatat membangun Negara Indonesia ibarat air campuhan, bertemuinya air-air sungai fisik dalam beberapa kesempatan mengingatkan generasi muda, "jangan elupakan sejarah" (jasmerah).

Ajaran Šiwa-Buddha yang merupakan perpaduan antara Šiwa dan Buddha adalah sebuah produk khas "local genius" 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: Šiwa) keduanya tidak hanya hidup berdampingan tetapi sudah menjadi berpadu dalam sistem metafisika, teologi dan agama yang

bersistem jelas dan masih dipraktekkan oleh pemeluk kebetulan sebagian besar hidup di Bali. Ungkapan "Sa Buddha tunggal" memperlihatkan kemanunggalan kedua ini. Antara Śiva dan Buddha tidak ada perbedaan. Di hanyalah ada di Indonesia, khususnya di Bali dipelihara 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 kepercayaan. Peradaban Indonesia (Jawa) sejak abad ke-8 (Era Jawa) hingga akhir abad ke-14, yaitu ketika Mahajapahit (Era Majapahit) runtuh akibat masuknya kekuatan Islam dibangun di sana. Dalam hal kuat bagi orang-orang India pergi ke wilayah Nusantara.

2. Kontak Awal

Para sarjana telah mengakui adanya kontak antara dengan Indonesia sejak zaman kuno, namun secara pasti belum bisa memberikan kepastian terhadap kapan dan bagaimana kontak itu dilakukan. Para peneliti selalu dihadapkan pada minimnya informasi yang tersedia sehingga sulit menulis sejarah masa kuno. Kontak awal berlangsung di dalam perdagangan lalu pada masa-masa selanjutnya diikuti oleh

"The presence of Hinduism in some of Indonesian islands was brought by the commercial and cultural expansion which in the first centuries of the Christian era permeated among many peoples of South-East Asia. The spread of Hinduism must have been a gradual, preponderant pacific process, which was, of course, not confined to localities which have yielded relics³. (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 dengan nama "Suvarṇadvīpa" atau "pulau emas". Kenyataannya, pulau ini sekarang tidak dikenal sebagai penghasil emas, malahan tambang emas terbesar ada dibangun di Papua oleh Freeport. Emas barang-barang tambang lainnya menjadi faktor pendorong yang menjadikan Indonesia menjadi pusat arus lalu lintas perdagangan internasional yang terkenal dengan produk rempah-rempah, kompor, kayu cendana dan lain-lain. Faktor-faktor ini menarik perhatian para pedagang atau saudagar untuk mengunjungi pelabuhan-pelabuhan di Indonesia. Mereka lama-kelamaan membentuk koloni-koloni kecil di daerah-daerah perdagangan atau pelabuhan mempraktekkan tradisi yang mereka miliki dan lambat laun penduduk lokal berinteraksi secara kebudayaan dengan mereka. Meluasnya pengaruh kebudayaan India ke wilayah yang disebut "The Greatar India"⁴ karena migrasi intelektual tradisional dan profesional agama yang sering diikuti oleh kelompok-kelompok pedagang yang terpencar, membawa kebudayaan mereka

termasuk tatanan religi.⁵ Mereka datang dari masa dan tempat yang berbeda-beda di India membawa nilai-nilai India yang ditempatinya mendorong berkembangnya masyarakat pluralistik. Inisiatifnya nampaknya lebih banyak pengaruhnya di Indonesia Selatan dibandingkan dengan wilayah-wilayah India lainnya⁶. Trampli, sebuah pelabuhan di pantai Timur India Selatan disebut-sebut sebagai tempat penyebaran orang-orang India yang berlayar menuju pulau-pulau di Nusantara.

Para peneliti di bidang studi Asia Tenggara berusaha merekonstruksi sejarah dengan pembabakan, penokohan yang terlibat, dan lain-lain. Masih banyak hal yang belum diungkapkan secara pasti yang masih menanti penerus pemikir untuk mengadakan penelitian-penelitiannya. Salah satu antaranya adalah masalah kejelasan Aji Śaka yang sering disebut sebagai orang yang memperkenalkan aksara di Indonesia. Pendapat ini diakui benar secara tradisional, namun secara historis masih memerlukan pengkajian yang lebih komprehensif.

Bukti epigrafis yang ditemukan oleh Prof. Poerbatjaraka memperlihatkan bahwa pada abad ke-4 Masehi telah ada kalendera *Wajrāyāna*, *Mantrāyāna* atau *Tantrāyāna* Buddhisme India seperti diperlihatkan oleh *yūpa* yang ditemukan di perkembang dengan baik dan menonjol. Diakini secara umum tepi sungai Mahakam, Kalimantan Timur. Prasasti dalam bentuk agama Buddha seperti ini berkembang di Bengal yang memberikan informasi pengaruh India di Nusantara. (1987) dalam Nihon (1994) berpendapat bahwa kemunculan *vaprakesvara* di dalam dua prasasti *yūpa* dikeluarkan Mulavarmān bukan mengacu kepada suatu tempat, tetapi kepada Śiva. Oleh karena itu pemujaan kepada Śiva namanya Kalimantan sekitar tahun 500 Masehi. Namun Poerbatjaraka (1926b: 62-70) juga dalam Nihon (1994) berpendapat bahwa istilah ini pada abad ke-10 di Jawa sebagai *śri baprakeśvara* menegaskan bahwa *baprakeśvara* adalah nama lain Agus Sementara De Casparis berpendapat bahwa di Kalimantan tersebut mengacu kepada "lapangan suci dimana pemberian hadiah korban suci dilaksanakan".⁷ Selain prasasti Kutai ini prasasti lainnya juga ditemukan di Sumatra, Jawa dan Bali. dengan mengacu kepada Sarkar (1971), Casparis mengatakan bahwa prasasti pertama yang berangka tahun di-

Oktober 732 Masehi. Praśasti ini bercorak Śivaistis. Juga prasasti pertama ditemukan di Kalasan bermasa 700 Śaka yang karakter epigrafisnya dikatakan menyerupai areal sekitar Nalanda India Utara pada masa tersebut. Praśasti tantris pertama ditemukan di Kelurak bermasa 704 Śaka yang berbentuk Tantra āñuśrī dimana *Buddha*, *Dharma* dan *Sangha* dihubungkan dengan *Brahmā*, *Viṣṇu* dan *Maheśwara*⁸. Ini merupakan bukti grafis pertama yang menyebutkan fusi antara Buddhisme dan Hinduisme yang mengarah kepada perkembangan agama Śivadharma di Indonesia. Penguasa-penguasa Śailendra menganut aran *Tantrāyana* Buddhisme. Selama masa kekuasaan dinasti Sailendra di Sumatra oleh misionaris-misionaris Buddhisme yang perkenalkan di Sumatra oleh misionaris-misionaris Buddhisme dari Bengal dari mana ia menyebar ke Jawa dan bagian-bagian lain di Indonesia⁹. Di dalam praśasti Kelurak ini (732 M) dewa trio dalam agama Buddha Mahayana dan agama Hindu (Śiva) mulai kelihatan paralel. Mahendra mengatakan:

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

Hal ini sejalan dengan pendapat De Casparis bahwa pengaruh tersebut sudah ada pada zaman sebelumnya, "a slightly earlier date".¹¹ Proses tersebut sedikitnya memerlukan waktu seabad pahkan lebih untuk mendapatkan bentuknya seperti itu. Dengan demikian pengaruh tersebut mungkin saja sudah masuk ke

Nusantara pada masa-masa permulaan tarikh Masehi. Penelitian yang dilakukan arkeolog Dr. I Wayan Ardika dari Fakultas Universitas Udayana pada 1991 menemukan bahwa kontak antara Bali dan India sudah berlangsung pada masa pra-Masehi, yaitu pada permulaan tarikh Masehi. Penggalian-penggalian beberapa situs arkeologis di Bali Utara, khususnya di Selatan dan Pacung memperlihatkan sejumlah gerabah asal India. Berdasarkan analisa sinar X atas satu gerabah dari Sembiran dari Anuradhapura dan tiga dari Arikamedu didapatkan hasil yang mengandung mineral-mineral yang sama¹². Bukti ini mendukung pendapat bahwa gerabah-gerabah dari Sembiran berasal dari India. Hal ini diperkuat dengan adanya suatu hubungan dagang dengan dunia internasional yaitu ke wilayah Barat Daya Persia dan Timur hingga ke Cina, Timur Jauh dan wilayah di Asia Tenggara melalui jalur darat dan laut. Pada masa itu dorongan kuat orang-orang India pergi ke luar India untuk motif perdagangan. Jadi, faktor utama yang membuat orang-orang pergi ke luar India adalah motif perdagangan bukan hal-hal berhubungan dengan politik atau kekuasaan. Dari motif berpergian ini mereka membawa serta pengaruh-pengaruh di bidang keagamaan lainnya¹³.

Pada abad ke-3 Sebelum Masehi kerajaan mengirimkan bhikṣu-bhikṣu-nya ke wilayah Suwarna-bhūmi menyebarkan agama Buddha. Apakah Suwarna-bhūmi benar-benar Sumatra, atau Java? Terhadap pertanyaan ini masih ada pendapat. Tradisi intelektual India pada umumnya menyatakan bahwa daerah-daerah yang berada di belahan Timur yang termasuk Bharata (India). Disebutkan orang suci pertama yang menyebarkan ajaran Buddha di Nusantara adalah Guṇḍharma, seorang pandita 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 Kalimantan (Borneo), Sumatra, Jawa, Bali, Lombok, Sulawesi Selatan (Celebes), 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 selfless work had built up a common civilization for nearly quarters of Asiatic continent”¹⁴.

Aksudnya penyebaran dan desiminasi kebudayaan India di luar negeri India merupakan sebuah cerita yang menggairahkan dari misionaris-misionaris India (baik Brāhmaṇa dan Buddhis) yang dengan upaya-upaya briliannya di wilayah-wilayah yang jauh telah membentuk sebuah babak menakjubkan sejarah kebudayaan dunia. Yangnya, catatan-catatan India tidak ada menyebutkan kegiatan-kegiatan putra-putra terbaik India. Adalah dari catatan-catatan sejarah putera-putera India yang kita mengetahui bahwa sejarah putera-putera tersebut kita mengetahui bagaimana kerja-kerja tanpa pamrih telah membangun sebuah tradaban umum bagi hampir tiga seperempat daratan Asia.

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

bukti yang meyakinkan yang mengungkapkan hubungan India dan Indonesia¹⁵. Dalam beberapa hal elemen kebudayaan India terpelihara dan dikembangkan di wilayah Asia Tenggara termasuk Indonesia. Di dalam kebudayaan India terpelihara dan dikembangkan dengan acarita *Rāmāyaṇa* kita jumpai catatan tertua adanya kontak luar India, dalam hal ini Indonesia. Bahkan ada sejumlah karya India dan Jawa. Wiracarita ini menarasikan bahwa di dalam kebudayaan yang tidak lagi ditemukan di tanah asalnya, karya mencari Śīta yang telah dicuri oleh Rāwaṇa, pasukan kera dijaga dan dipelihara dengan baik di Indonesia. Atau ada impian Śugriwa, sekutu Rāma pergi memeriksa berbagai tempat elemen kebudayaan India yang cukup berkembang di dunia. Pasukan kera itu sekarang memeriksa wilayah Timur dari pada di tanah asalnya. Monumen-monumen kebudayaan India terpelihara dan dikembangkan di dunia. Mereka dengan hati-hati seperti candi Barabudur yang dianggap salah satu 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. Begitu pendapat Sylvain Levi, seorang indolog asal Prancis menulis: "India has produced her unsurpassed masterpieces only of the foreigner or in a foreign land In architecture remote Cambodia and Jawa that the two marvelous results of Indian genius, Angkor and Barabudur, must be sought".

telah melahirkan karya agung yang manakjubkan hanya oknum asing atau di luar negeri... Di dalam arsitektur, adalah manusia Kamboja dan Jawa lahir dua karya yang menakjubkan orang-orang hebat India, Angkor dan Barabudur harus Bagaimana Bali bisa tetap mempertahankan kesan Hindu sejak berabad-abad merupakan keunggulan tertinggi. Hal ini telah diakui oleh sarjana-sarjana India betapa negara-negara di luar India ikut serta menjaga dan melestarikan warisan-warisan pemikiran India. Banyak bahasa-bahasa wilayah Asia Tenggara (seperti Melayu dan Jawa) yang mengandung proporsi penting kata-kata Sanskerta atau Drawida. Wiracarita *Rāmāyaṇa* dan *Mahābhārata* kesusastraan, sistem politik dan administrasi, arsitektur, dan lain-lain sangat jelas memperlihatkan adanya pengaruh. Wilayah Asia Tenggara termasuk Indonesia. Di dalam kebudayaan India terpelihara dan dikembangkan dengan acarita *Rāmāyaṇa* kita jumpai catatan tertua adanya kontak luar India, dalam hal ini Indonesia. Bahkan ada sejumlah karya India dan Jawa. Wiracarita ini menarasikan bahwa di dalam kebudayaan yang tidak lagi ditemukan di tanah asalnya, karya mencari Śīta yang telah dicuri oleh Rāwaṇa, pasukan kera dijaga dan dipelihara dengan baik di Indonesia. Atau ada impian Śugriwa, sekutu Rāma pergi memeriksa berbagai tempat elemen kebudayaan India yang cukup berkembang di dunia. Pasukan kera itu sekarang memeriksa wilayah Timur dari pada di tanah asalnya. Monumen-monumen kebudayaan India terpelihara dan dikembangkan di dunia. Mereka dengan hati-hati seperti candi Barabudur yang dianggap salah satu 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. Begitu pendapat Sylvain Levi, seorang indolog asal Prancis menulis: "India has produced her unsurpassed masterpieces only of the foreigner or in a foreign land In architecture remote Cambodia and Jawa that the two marvelous results of Indian genius, Angkor and Barabudur, must be sought".

Giribhiryē cha gamyante plavanena plavena cha
Yatnavanto yadvipam saptarajyopasobhitam
Suvarnarupyakadvipam Suvarnakaramanditam
Yadvipamatikramya sisro nama parvatah.
Divam sprasati srngena dewadananavasevitah
Etesam giridurgesa prapatesa vanesa cha
Margadhvam sahitah sarva rampatnim yasavinim.

ptarājya menurut Phalgunadi berarti tujuh tempat seperti varnadvipa (Sumatra), Kalimantan (Boerneo), Sulawesi elebes), Irian Jaya (New Guenea), Bali, Semenanjung Malaka n Jawa. Gunung Sisirah adalah nama kuno Gunung Jaya Wijaya, gunung tertinggi di Irian. *Rāmāyaṇa* juga menyebutkan bahwa kayu andana diimpor dari bagian Timur kepulauan Indonesia. Epos ini menyebut nama-nama itu sebagai Gunung Rsabha. Gunung ini letak di Timor¹⁷. Nusa Tenggara dan Timor merupakan pulau-contoh yang baik) mengandung proporsi penting kata-kata Sanskerta atau Drawida. Wiracarita *Rāmāyaṇa* dan *Mahābhārata* merintahannya Gupta juga ada mengungkapkan saudagar-saudagar kezia mengunjungi Indonesia. Kitab ini menyebutkan pulau Kalimantan (Boerneo) dengan nama *Barhinadvipa*. Beberapa kitab

purāṇa lain menyebutkan kunjungan Rsi Agastya ke *Ba*
Kuśadvīpa, *Varahadvīpa*, *Saṅkhadvīpa*. *Malaya*
Jawadvīpa. Ia tinggal untuk beberapa waktu di *gum*
Malayaparvata di *Malayadvīpa*. Kitab *Raghuvamsa* dis
Kalusda kira-kira pada abad ke-5 Masehi. Kitab ini mengacu kepada *lavanga* (cengkeh) diimpor dari *Dvipa*, kemudian bermakna Sumatra. Wolters percaya *Dvipa* nama lain Indonesia¹⁸.

Kitab *Vāyu Purāṇa* juga ada mengacu kepada Jawa
“Anga dvīpam Jawadvīpam malayadvīpamevac
Samkhamdvīpam kuśadvīpam varahadvīpameva”

Pada bagian lain kitab *purāṇa* ini disuratkan:

“Yavadvīpam iti proktam nana ratnakarachitam
Tatrapi dyutimannama parvate dhatumanḍitah
Samudragaṇam prabhāvah Kañchanasya tu”

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

Di Bali elemen-elemen ini dipertahankan, diberlanjutkan sejalan dengan unsur-unsur lokal dan melalui asimilasi yang serasi dan harmonis. Elemen-elemen telah ikut serta bersama kebudayaan dunia lainnya memperluas pertemuan dan mempertinggi martabat kebudayaan Nusantara yang heterogen.

Hinduisme (Śivaisme) dan Buddhisme (Mahāyāna) zaman silam nampaknya datang secara langsung dari asalnya, India. Tidak ada bukti-bukti sejauh ini ditentukan 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 geografis Indonesia di silang dunia. Semenanjung Malaka yang merupakan bagian dari arus barang dan manusia di Asia Tenggara mendapatkan pengaruh India yang cukup kuat. Sarkar mencatat bahwa berdasarkan penelitian arkeologis di sana empat 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 Jang juga ditemukan kuil Śiwa yang berumur 550-750 Masehi. ga ditemukan di Kedah data-data yang memperlihatkan imigran illava²⁰. Oleh karena itu menurut Coedes (1964) kita harus kerja di atas premis bahwa pengaruh India datang ke Nusantara bagi bagian penyebaran umum kebudayaan India melalui gara-gara di wilayah Timur dan Tenggara anak benau (subcontinent) India yang mulai sekitar abad pertama masehi²¹.

Mantra mengatakan bahwa melalui proses yang panjang ua sistem yang mempunyai kemiripan dalam beberapa aspek utama aspek metafisikanya bisa hidup berdampingan dengan amai dan akhirnya bersatu membentuk suatu sistem filsafat dan agama yang utuh, agama Śiwa-Buddha di Bali²². Agama ini secara arkeologis 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 Ṛantēn, Bali Madya, bahkan hingga Bali modern. Praśasti-praśasti yang dikeluarkan oleh raja-raja dinasti Warmadewa, misalnya banyak menyebutkan adanya pendeta Śiwa dan Buddha yang berperan sama di dalam kehidupan kerajaan.

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

sesungguhnya kontak awal India telah mulai? Bagaimana kultural itu mungkin terjadi? Siapa yang berperan dalam penyebaran pengaruh India di Indonesia? Sejumlah penelitian sejumlah sumber baik kesusastraan maupun prasasti dan bisa ditambahkan mengingat begitu banyaknya nilai-nilai yang ditemukan di Nusantara. Pengaruh India terasa dalam sistem religi, kesenian, bangunan, kesusastraan, dan pemerintahan. Hal ini diakui oleh Lamb dan mengatakan bahwa pengaruh India pada masa lalu maupun sekarang tidak diragukan lagi. Namun dampak itu terjadi.

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

3. Kedatangan Rsi Agastya di Indonesia

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

Informasi kedatangan Rsi Agastya di Indonesia termuat dalam sejumlah sumber baik kesusastraan maupun prasasti dan berkait dengan arca, seperti dapat dilihat di dalam sejumlah candi Jawa Tengah dan Jawa Timur. Praśasti pertama yang menyebutkan kehadiran Rsi Agastya adalah praśasti Dinoyo Jawa Tengah atau 682 Saka atau 760 Masehi di Jawa Timur. Juga di dalam asasti Pereng tahun 785 Saka atau 863 Masehi di Jawa Tengah. (Kenyataan bahwa pengaruh India atas kebudayaan Asia ini, misalnya di dalam cerita Bambang Kumbāyaṇa. Kedatangan Rsi Agastya, rsi pertama India ke Indonesia untuk menyebarluaskan Hindu.²⁴ Di dalam teks *Tantu Pagēlaran* dimuat kisah kontroversi telah muncul mengenai cara yang pasti dengan lahiran Agastya. Berikut ini kutipan teks dimaksud:

"Ucapēn ta lakṣaṇa bhaṭṭā Jagatwiśesa, anggaṣṭa yinuganira hinaṣṭi, siniramning Tatwāmērtha śiwamba, yinuganira matmahana dewata puruṣangkāra. Inararan bhagawān Agaṣṭi, inanugrahan kawikun de bhaṭṭā, kinwan matyapaha ring gunung Kawi. Tinher makadṛwyā kang gunung Kawi pinakapacihñā pawkas bhaṭṭā Guru".

(Untuk bicara tentang cara-cara Bhaṭṭā Jagatwiśesa; dia mengarakan *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 *bhaṭṭā* dan menerima perintah melakukan pertapaan di gunung Kawi. Sejak itu gunung Kawi menjadi miliknya sebagai tanda penugasan Bhaṭṭā Guru)²⁵.

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

Kuñjarakuñja yang berada di India Selatan. I.B.M menyimpulkan bahwa telah ada klan Kuñjarakuñja yang bermigrasi ke Indonesia (Jawa) dan ke bukit Wukir (Canggal) dan membangun candi dengan arsitektur menyerupai kuil-kuil yang dibangun di India Selatan) yang merupakan kuil Agastya. Lebih menyimpulkan bahwa candi pertama di Indonesia yang Šwaistis diasosiasikan dengan Agastya. Kesimpulan nampaknya didukung oleh prasasti Dinoyo yang berangka 682 atau 760 Masehi. Prasasti baru Dinoyo ini ditemukan di Timur sedikit belakangan dari prasasti Canggal. Pundi Mengenakan jatamakuta dan ikal rambut di atas kedua bahu. didedikasikan kepada Agastya²⁶ yang di dalam tradisi Hindu juga disebut sebagai Bhata Guru. Rsi Agastya dikenal di Jawa, Bali, Lombok tetapi juga di Sumatra, Kalimantan, Kalimantan, Campa dan lain-lain.

Rsi Agastya diwujudkan di dalam bentuk arca-arcawayang dengan variasinya masing-masing. Pada candi Pr Gedong Songo dan Singosari arca Rsi Agastya ditemui di relung/ruangan Selatan bangunan candi. Arca ini di tempatkan dalam suatu sistem yang khas pada candi-candi selalu dekat dengan arca utama, yaitu Šiwa. Edi Sedayaw (98) menemukan kelengkapan deretan arca Agastya melengkapi arca Šiwa dengan penggolongan A terdiri atas Ganesha dan Agastya; B terdiri atas Nandišwara dan Mahāterdiri atas Šiwa; dan D terdiri atas Brahmā dan Wiṣṇu²⁷. penelitiannya ini ia juga menemukan perbedaan ukuran arca kelompok-kelompok tersebut dimana ukuran arca Arungkap walaupun secara ikonografis ada sejumlah bukti yang menempati ukuran yang paling besar/tinggi dengan perkembangan data-data kehadiran beliau di Bali. Orang-orang suci di candi Šiwa terbesar di Jawa Tengah, Loro Jonggrang arca Agastya ditemukan dalam sejumlah candi, antara lain Sanga III, Gedong Sanga "Bubrah", Selagriya, Umbul, Sam Rara Jonggrang, dan Singasari.²⁸

Šri Soejatmi Satari melaporkan bahwa di situs Bumi Ayu²⁹ di Sumatra terdapat arca Agastya yang termasuk ke dalam kompleks Candi I. Arca ini terbuat dari batu putih, terdiri atas dua bagian, satu bagian berupa badan arca dengan sandarannya dan bagian kedua berupa padmāsana ganda. Kedua bagian tersebut 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 samala. Hiasan badannya raya, antara lain kelat bahu yang lunak. bagian sandarannya telah hilang³⁰.

Di Bali arca Rsi Agastya juga ditempatkan di bagian selatan, seperti ditemukan pada relung miniatur candi dalam bentuk relief di pura Desa Pedapdapan Pejeng, Gianyar dan pura Jaksan bedahulu³¹, pura Dalem Bedahulu, pura Melanting Pejeng, abupaten Gianyar dan lain-lain.³² Di Bali beliau juga dikenal dengan Agasti Mahāṛsi, yaitu dalam sumpah:

"Nda nihan lingnya ong indah ta kita kamung hyang haricandanāgaṣṭi mahāṛsi... skvaiḥ ta bhaṭāra baprakesvara..."³³

Kehadiran Rsi Agastia di Bali memang belum banyak yang mengetahui walaupun secara ikonografis ada sejumlah bukti yang menunjukkan data-data kehadiran beliau di Bali. Orang-orang suci di Jawa yang sering disebut-sebut menyebarkan ajaran Hindu di arca Agastya adalah Rsi Markendya, Mpu Kuturan, Mpu Bharadah, Sanga III, Gedong Sanga "Bubrah", Selagriya, Umbul, Samanghyang Nirärtha, dan Danghyang Aṣṭapaka. Sebutan Rsi

Hidup berdampingan secara damai nampaknya sejak Śivaisme dan Buddha mendapatkan pengaruh di India Timur, termasuk wilayah West Bengal. menyatakan bahwa percampuran ini di India telah terjadi perkembangan ajaran Tantra selama dinasti Pala (dari delapan hingga sebelas Masehi) di Bengal dan Bhumakara (736-940 M) di Orissa. Percampuran (amalgamation) Śaktisme, Śivaisme dan Buddhisme dapat dijumpai Vetal yang didedikasikan untuk memuja Śakti³⁶. Dari 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 507-529 M), Bhaskarawarmān dari Kāmarūpa (paroh pertama abad ke-7 Masehi), Sasanka dari Karnasuvarna di West Bengal (tahun 617 SM) dan Lokanatha (abad ke-7 SM) penganut-penganut agama Śiva; sementara orang Khadga (paruh kedua abad ke-7 dan masa awal ke-8), orang-orang Pala (tahun 750-1095 atau 1125 M) dan Chandra (abad ke-10) adalah orang-orang pengagum Buddha. Eksistensi berdampingan dari kedua sistem agama ini menggiring kepada terjadinya aproksimasi yang secara dilihat dalam banyak catatan kontemporer"

Upaya-upaya konvergen ini dimungkinkan didukung oleh suasana religius yang kondusif di daerah West Bengal dan Orissa. Peran penguasa (dalam hal ini raja) sangat besar dalam proses evolusi kedua agama ini. Secara sosiologis ini tercatat sebagai daerah yang sangat heterogen dimana pengagum berbagai kepercayaan atau agama bisa hidup berkerumun hingga saat ini. Pengagum ajaran-ajaran Waiṣṇawa, Pāśupata, Buddha, Jaina dan lain-lain bisa hidup secara damai. Bi-

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

BAB III

PERSEBARAN ŚIVĀISMЕ, BUDDHISMЕ, TANTRISMЕ DAN TANGGAPAN “LOCAL GENIUS”

Persebaran Kebudayaan India di Asia Tenggara

Persebaran pengaruh kebudayaan India ke wilayah Asia yang disebut sebagai Indianisasi¹ 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 M-asia Timur; sementara Myanmar (Burma), Thailand, Kamboja, os, Vietnam dan Malaysia Barat berada di semenanjung Indo-na. Secara kebudayaan wilayah-wilayah tersebut disebut “The greater 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 ali yang benar-benar tersentuh oleh “mutasi pertama”, sebaliknya

ada beberapa daerah kunci di Semenanjung Indo Cina yang waktu bersamaan mengalami evolusi serupa. Kukuhnya geo-historis "Asia Tenggara" dewasa ini seirama dengan orang menurut kaidah kebudayaan India. Kebudayaan India yang mempunyai cikal bakalnya dalam Weda telah memasukkan pengaruh Kristen ke dalam istilah "mutia" yang nyumbangkan kontribusi yang besar kepada peradaban umat manusia di wilayah-wilayah di atas. Sejak masuknya agama Islam ia hanya melihat pengaruh Hindu-Buddha dan Islam. memberian nama orang, tempat, bangunan, institusi cendrung "kristenisasi" dengan bahasa "cinta kasih"-nya yang masuk anglikan ke nuansa Islam karena agama yang dipeluk orang Jawa penjahan Belanda di Indonesia membawa dampak yang barang tidak lagi agama-agama yang berasal dari India walaupun bagi masyarakat Indonesia. Gagasan "indianisasi", seolah ada yang merasa nyaman dengan nama-nama tersebut. fles yang menulis buku *The History of Java*, dilanjutkan "gama Jawa" sekarang tidak lagi dipeluk oleh sebagian besar sarjana-sarjana Belanda yang mempunyai dasar pengetahuan orang-orang Jawa.

Indonesia yang mempunyai dasar pengetahuan yang baik, antara lain J.L.A. Brandes (1857-1929), Kern (1833-1917), N.J. Krom (1883-1945), W.F. Stieltjes (1892-1942). Mereka berjasa di dalam mengungkap makam tanggapan yang kuat diberikan oleh *local genius* wilayah budaya India di wilayah Barat (zone Barat) Asia nampak lebih unsur Indianya; sementara di wilayah zone Timur Asia, ada unsur Hindu dan Islam yang kuat. Dalam hal ini, kita dapat melihat sejauh mana pengaruh budaya India terhadap kebudayaan Hindu di Indonesia. Sarjana-sarjana Indonesia juga melahirkan corak kebudayaan Hindu yang segar, baru dan akrab dengan alam dan pemikiran setempat. Rintisan-rintisan yang telah dilakukan oleh sarjana-sarjana yang nampak jelas adalah dalam bidang arsitektur. Unsur-unsur setelah Indonesia merdeka dari penjajahan Belanda bisa dipadukan dengan unsur-unsur India sehingga mampu melahirkan gaya arsitektur yang khas dan mempunyai nilai estetika yang merekam sejarah perjalanan nenek moyang. Indonesia bisa diungkap sehingga kita bisa mengerti bagaimana filsafat yang tinggi. Angkor Wat di Kamboja, Barabudur dan Borobudur merupakan contoh-contoh yang sangat mengenai prasejarah Indonesia.

Pengaruh tersebut mencakup berbagai aspek, seperti religi, filsafat, seni, sastra, arsitektur, pranata sosial-ketagenerasian. Pengaruh India atas wilayah Asia ini dikonfirmasi sebagai pengaruh Hindu dan Buddha. Bekas-bekasnya masih dilihat secara jelas hingga saat ini seperti terekam di dalam strukturnya, karya sastra, candi, arca, benda-benda keramik, tinggalan-tinggalan arkeologis lainnya. Salah satu bukti India atas Jawa adalah masuknya kosa kata bahasa Sanskerta yang besar ke dalam bahasa Jawa Kuno dan penamaan tempat

ini agama Śiwa dan Buddha nampak mengadakan pendekatan dan akhirnya melakukan penunggalan kepada satu prinsip Tertinggi Tunggal. Pada masa penyatuan ini semakin hebat dan setelah Majapahit menguatnya pengaruh Islam di Jawa, akhirnya dibebaskan Bali hingga sekarang. Peradaban Hindu-Buddha ini diselamatkan di Bali. Coedes dalam hal ini mengatakan "Bali plays the same role of preserver for Hinduism and Buddhist India".⁴ Posisi Tibet sebagai penyelamat Buddha khas Tibet dan Bali penyelamat Hindu khas Bali. Oleh karena itu dunia (dalam hal ini Perserikatan Bangsa) memberikan perhatian besar terhadap bagaimana kelestarian peradaban ini sebagai salah satu peradaban yang harus dilindungi dari kehancuran. Keunikan kebudayaan ini sangat rentan dalam hemparan pengaruh globalisasi.

Pengaruh India di Indonesia dirasakan eksis pada dasarkan pada pulau, yaitu Kalimantan, Sumatra, Jawa, Bali, Nusa Tenggara dan Sulawesi. Namun di antaranya pulau Kalimantan, Sumatra dan Bali yang menyimpan banyak informasi mengenai dinamika pemikiran-pemikiran India seperti terekam sejumlah teks sastra, praśasti, bangunan fisik (misalnya cat sebagainya).

Berikut ini akan dibahas persebaran kedua agama pulau Kalimantan (Borneo), Sumatra, Jawa, dan Bali. Pengaruh tersebut berdampak pada nilai-nilai kehidupan masyarakat dalam beberapa hal masih diyakini dan dilakukan hingga walalupun sistem sosial, ekonomi, politik mungkin sudah berubah dari sistem yang berlaku pada masa Jawa Tengah dan Jawa

2. Kalimantan (Borneo)
Pulau Kalimantan (Borneo) mempunyai makna yang

dalam mengungkap hubungan India dan Indonesia di masa kuno. Kerajaan Hindu tertua di Indonesia terletak di Kutai Timur, di pinggir sungai Mahakam. Di sini ditemukan buah praśasti berbentuk *yūpa* terbuat dari tiang batu, dipahat menggunakan aksara Pallawa dan bahasa Sanskerta. Dari ketujuh buah praśasti tersebut, empat dari Kutai dan tiga buah dari Muara-kaman. Mun scring disebutkan sebagai berasal dari Kutai). Nilai estetika dan bahasa yang digunakan tinggi; dipahat oleh orang yang benar-benar menguasai bidang ini. Praśasti ini dikeluarkan oleh a Mulawarmān, putra Aśwawarmān, cucu Kuduṅga⁵ sebagai ingatan dilaksanakan *yajña* besar dan persembahan *dakṣiṇa* rupa sapi kepada para brāhmāna yang telah membantu menyelenggarakan *yajña* tersebut. Menurut Kern, praśasti ini duluarkan pada abad ke-4 Masehi. Tidak ada penanggalan yang as ditemukan di dalam praśasti ini. Umur praśasti ini ditentukan

pada dasarkan pada palaeologi dengan menganalisa aksara dan bahasa yang Sulawesi. Devahuti menulis bahwa nama Vaprakeśvara bagi ma tempat suci dimana korban suci, berupa sapi dilaksanakan engindikasikan di sini telah berkembang Śiwaisme. Patung Śiwa pada 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 atau Pahat di wilayah Kapuas di Borneo Barat⁶. Pada abad ke-7 Pantai Barat Borneo telah berkembang cukup pesat tradisi Bud-dha. Hal ini nampaknya disebabkan karena pantai Barat dilalui arus perdagangan atau pelayaran internasional. Banyak pedagang dari berbagai daerah di Asia Tenggara berinteraksi di i. Di daerah Barat ini juga ditemukan sejumlah bukti-bukti waisme, seperti di Sapauk di Sintang ditemukan sebuah *sarvāma mukhaliṅga* (*Brahmā-bhāga* dengan alas segi empat, *Viṣnu-*

bhāga, bagian tengahnya berbentuk oktagonal, dan *śīla* (bentuk silinder, semua panjangnya sama). Bukti diperkirakan berasal dari abad ke-7. Dari Limbang, Samarinda Utara Borneo sebuah arca Ganesha terbuat dari batu juga ditemukan di Bukit Berhala di Samarahan di daerah aliran Sarawak. Sebuah *yoni* dan barangkali sebuah *linga* juga ditemukan di sini. Sebuah *nandi* berasal dari Bukit Berhala ditemukan kejauhan 20 mil dekat Sempro di desa Segu.⁷ Masih banyak dan *yoni* ditemukan terpencar di sini, khususnya di pantai Batu Kawa dan Landeh di aliran sungai Sarawak menempatkan dimana *linga* dan *yoni* ditemukan. Demikian pula. Di Bongkissam, Santubong pada tahun 1966 ditemukan sebuah objek ritual bersi kotak perak dan digali pada sebuah tempat-tempat di antara tanah. Kotak ini dilihat dengan penemuan Tantrik. Kotak ini diikuti dengan penemuan 142 objek ditemukan di Santubong. Di Panchor, dekat Bukit Berhala masih¹⁰.

menyerupai *linga* sebesar sebelas inci dimiliki oleh Syed di Brunei yang hidupnya digunakan untuk mengkonversi orang Hindu Dayak menjadi Islam⁸. Banyak objek *linga* ditemukan di sini.

Ada empat tinggalan spektakuler dan signifikan dari Gunung Kombeng, Sambas, Limban neo, yaitu dari Gunung Kombeng, Sambas, Limban Santubong. Keempat ini bermotif Hindu Jawa. Di Gunung Kombeng telah ditemukan beberapa batu yang telah patah berarca Śiwa dan Buddha. Dewa-dewa Buddha duduk di atas teratai, umumnya bertangan empat dan sebagian besar berkelamin perempuan. Satu-satunya patung laki-laki diperkirakan Wajrapani. Mereka tidak membawa simbol-simbol Budha. Kelompok Hindu berisi arca-arca Śiwa, Agastya, Nandinibhu Mahakala (semuanya berdiri), Karttikeya, Ganeśa (kedua duduk), Nadi dan sebuah arca Brahmā bermuka empat. Gaya motif pahatannya menyerupai Hindu-Jawa-India⁹.

Di Borneo Barat, yaitu di Sambas yang di masa lalu

Di Limbang ditemukan arca Ganesa terbuat dari batu dan sebuah arca singa emas, 42 milimeter, dan sebuah mata uang (koin) Persia bermasa 960 Masehi, koleksi perhiasan pribadi emas. Di antubong ditemukan tempat pemujaan Tantrik yang berhasil digali

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

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

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

3. Peradaban Jawa Kuno: Selayang Pandang

Peradaban Jawa Kuno pastilah pernah berlangsung di luar Jawa. Pengaruh Jawa atas wilayah luar Jawa sering juga disebut sebagai "jawanisasi". Dalam konteks Bali Kuno, jawanisasi terasa, yaitu ketika Bali diperintah oleh raja-raja keturunan asal Jawa atau yang ditugaskan di Bali. Jawanisasi nampaknya pada masa pemerintahan raja Udayana dengan permaisuri Mahendradatta alias Gunapriyadharmapati. Pengaruh Jawa semakin terasa ketika Krṣṇakepakisan asal Majapahit memerintah Bali. Krṣṇakepakisan adalah seorang Brahmānī yang sengaja ditugaskan di Bali oleh Hayam Wuruk (Majapahit) untuk menentramkan Bali karena banyak terjadi pergolakan. Namun, sering kurang jelas: Apa yang dimaksud 'Jawa Kuno'? Apakah periodasi Jawa Kuno ini dimulai dan kapan berakhir? Adakah karakter umum peradaban Jawa Kuno ini? Persoalan ini perlu dipahami untuk menempatkan persoalan kebudayaan Jawa dalam perspektif sejarah kebudayaan Indonesia yang benar.

istilah '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

Tengah dan Jawa Timur memegang peranan yang sangat besar di wilayah-wilayah ini. Ajaran Śiva dan Buddha mulai berkembang dalam suasana yang rukun, damai dan harmonis. Hubungan yang semakin dekat terjadi di Jawa Timur, Majapahit. Lebih lanjut peradaban ini juga berkembang dilanjutkan pada sebuah pulau kecil yang ada di sebelah Tengah, yaitu Bali (*Balidwipa*). Pada kedua wilayah inilah peran agama, politik, ekonomi dan kesenian sebagai cikal bakal kebudayaan Indonesia. Bekas-bekasnya dapat dilihat dalam jumlah dokumen pra-sasti, sastra, monumen bangunan-bangunan keagamaan, seperti candi, tempat pertapaan, gua-gua, makam, dan sebagainya. Tidak kalah pentingnya adalah kepribadian dan budi pekerti yang masih tetap eksis hingga saat ini.

Rahardjo mencoba membagi periode Jawa Kuno, yaitu Periode Wilayah Jawa Tengah dimana disebutkan bahwa kerajaan Mataram dengan cakupan waktu antara 720 Masehi; yang kedua Periode Jawa Timur dengan Periode Tamwlang-Kahuripan (929-1051), Singhasari (1222-1291), dan Majapahit (1292-1486)¹⁵. Sementara itu, Janggala-Kadiri (1050-1130) dan Singhasari (1222-1291), dan Majapahit (1292-1486)¹⁶. Sementara itu, Janggala-Kadiri (1050-1130) dan Singhasari (1222-1291), dan Majapahit (1292-1486)¹⁶. Sementara itu, Janggala-Kadiri (1050-1130) dan Singhasari (1222-1291), dan Majapahit (1292-1486)¹⁶. Sementara itu, Janggala-Kadiri (1050-1130) dan Singhasari (1222-1291), dan Majapahit (1292-1486)¹⁶.

Pulau Jawa mempunyai letak geografis yang strategis, pulau ini sering mengambil peranan penting dalam lintasan sejarah. Tak hanya zaman kuno yang identik dengan masa Hindu-Buddha, fase akhirnya yang berlalu dengan masuknya agama Islam, masa kekuasaan kolonial Belanda dengan masuknya misionaris Kristen di Indonesia, masa bangkitan Nasional, masa pergerakan kebangsaan, revolusi fisik melawan kekuatan kolonial Belanda, masa proklamasi kemerdekaan Negara Republik Indonesia, dan pasca kemerdekaan sekarang. Tak heran jika ada orang asing berkomentar bahwa sesungguhnya pusat kekuasaan Indonesia sekarang berada di pulau Jawa. Sering ada tuduhan Jawasentris mengingat tidak kalah pentingnya adalah kepribadian dan budi pekerti yang masih tetap eksis hingga saat ini.

Memang Jawa terasa mempunyai pengaruh yang kuat di Indonesia dalam berbagai bidang kehidupan. A. Teeuw dalam mengantarkan buku *Nusa Jawa: Silang Budaya* (Gramedia, 2005) mengatakan bahwa para sarjana sejak zaman dahulu kala sangat tertarik 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, sastra, dan filsafat. Di pulau ini telah lahir pemikir-pemikir besar dengan buah-buah pikirannya yang besar mencakup seni budaya, filsafat, kesusastraan, agama, politik, arsitektur, ekonomi, dan lain-lain. Ini berarti bahwa leluhur orang-orang yang mendiami pulau

Jawa di masa kuno telah mampu meletakkan dasar kebudayaan yang *adi luhung* untuk selanjutnya dikembangkan pewaris-pewarisananya sekarang. Denys Lombard mengatakan

“Bagaimana pun, dalam hal pulau Jawa ada kesempatan awal yang tak terelakkan. Setelah mengalami pertama, bersamaan dengan Indocina, mutasi kedua bersamaan dengan seluruh Nusantara (kecuali Sumatra). Pengalaman ganda ini sudah tentu menjelaskan kedudukan pulau Jawa yang luar biasa, bahkan lebih dari itu dalam sejarah Indonesia dan sekaligus menempatkan pada posisi kunci dalam sejarah Asia Tenggara dan dunianya. Memang hanya di Jawa kedua sistem berlaku tumpang-tindih dan saling berpaut”¹⁸.

Orang-orang Jawa sekarang yang tersebar di berbagai tempat di Indonesia bahkan hingga ke luar negeri, seperti Suriname, mempunyai tanggung jawab yang besar untuk membangun, mengkaji nilai-nilai itu untuk dipakai umumnya. Memang hanya di Jawa kedua sistem berlaku tumpang-tindih dan saling berpaut”¹⁸.

Dalam perkembangan dunia global, pulau ini menjadi pusat perdagangan. Situasi serupa itu memungkinkan berdirinya Majapahit. Selanjutnya, V.O.C. memilih Batavia sebagai pusatnya. Itu semua masa yang akan datang mengingat semakin derasnya perang, yang karena letak geografisnya sebagai persilangan, telah tersebut. Yang paling mengkhawatirkan adalah hilangnya karakter manusia Jawa akibat bergesernya orientasi sosial masyarakatnya.

Table 1 : Periodisasi Politik Jawa Kuno¹⁹

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

Kendati mendapatkan pengaruh kebudayaan luar yang hebat, pulau Jawa mampu mempertahankan keasliannya. Ini pulau Jawa yang membuat sejarawan Sartono Kartodirdjo tidak ragu untuk menyimpulkan bahwa perjalanan sejarah di kawasan Nusantara memang mengarah pada konsentrasi ke pulau Jawa, mulai dari perkembangan pelayaran dan perdagangan rempah-rempah yang menempuh rute Malaka sampai ke Maluku pulang segera muncul: Apa yang dimaksud dengan kebudayaan Jawa? Rute rempah yang menempuh rute Malaka sampai ke Maluku pulang mendapatkan pengaruh pemikiran-pemikiran Barat. Ada semacam perselisihan antara pihak mengkhawatirkan keberlanjutan kebudayaan Jawa dimembawa dampak yang memperkuat konsentrasi di Jawa. Pulau yang akan datang mengingat semakin derasnya perang, yang karena letak geografisnya sebagai persilangan, telah tersebut. Yang paling mengkhawatirkan adalah hilangnya karakter manusia Jawa akibat bergesernya orientasi sosial masyarakatnya.

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

Peradaban sebagai unit memakai batasan yang pernah mutlak, tidak lain karena sepanjang pengaruh dari luar lewat proses Hinduisasi, Islamisasi, dan Westernisasi...”²¹

Pada akhirnya karya-karyanya antara lain: P.J. Veth N.J. Krom (1923, 1926), Pigeaud menerbitkan *Négarakṛtagama* dengan judul *Java in the 14th Century, as Cultural History* (1960), Clifford Geertz dalam bukunya *Lijigion of Java* (1960), Koentjaraningrat dalam *Javanese* (1985)²² dan lain-lain. Peneliti-peneliti yang lebih mudah 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 prasasti-prasasti dikeluarkan oleh Raja Purnawarman dari Kerajaan Tarumanegara. Namun dalam prasasti ini belum ada kesan yang jelas pengaruhnya.

Hihat dalam ungkapan-ungkapan praśasti ini dan juga pada *yūpa*-*eda* (*Brahmānic religion*), belum mengalami perubahan atau nafsisran-penafsiran yang lebih jauh. Baru belakangan pengaruh agama Hindu (Śiwa) dan Buddha di Jawa Barat nampak semakin kuat pada abad ke-8 hingga 16, yaitu menjelang masuknya Islam. Sekalipun secara efigrafis belum banyak bisa dilihat, kecuali praśasti yang dikeluarkan oleh Raja Śūrṇawarmān, beberapa naskah memberikan cukup bukti bahwa dua agama ini berkembang secara berdampingan, damai dan harmonis. Naskah *Sanghyang Śiksakaṇḍa ng Karčian* yang ditulis pada zaman Kerajaan Sunda memperlihatkan pengaruh Hindu sangat jelas walaupun rupanya pada waktu itu kedua agama sudah mulah menjadi sebuah agama “baru”. Pada bagian 3 naskah ini menyuratkan:

... ini na lakukonon, talatah sang sadu jāti hongkara namo sewya, sembah ing hulun di sanghyang pancatatagata; pañca ngaran ing lima, tata ma ngaran ing sabda, gata 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 Śiva, 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 ... *mangkubumi bakti di ratu, ratu bakti di dewata, dewata bakti di hyang...* (*mangkubumi* berbakti kepada *ratu*, *ratu* berbakti kepada *dewata*, *dewata* berbakti

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

Dari sini kita bisa melihat perkembangan dari agama menjadi Agama Hindu-Buddha kemudian munculnya agama leluhur yang bersenawa dengan agama Hindu dha. Hal ini dibuktikan dengan adanya "penurunan" dewata ke *hyang*. Naskah *Sanghyang Śikṣakaṇḍa* memberikan juga keterangan bagaimana sifat Buddha masa tersebut. Di dalam naskah ini disebutkan bahwa *Daśaśīla* adalah bayang-bayang *Daśaśīla* dan merupakan hakikat *Daśaśīla* yang bersumber pada *Daśaindriya*. Hal ini memperlihatkan azas ajaran Buddha pada masa pemerintahan Śrī Baduga 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 *Daśakarita* (sepuluh tindakan). Oleh karena keberhasilannya sangat besar kepada manusia itu sendiri, maka *Daśakarita* haruslah dilandasi dengan pemahaman *Daśaindriya* (sepuluh indriya) yang ada di dalam raga manusia. Bila petunjuk ini dilaksanakan dengan maka negara akan makmur, rakyat akan sejahtera, tanah akan tanaman akan tumbuh dengan subur, hujan akan turun dengan taratur dan kehidupan dunia akan aman dan sentosa pula.²⁴ Sedangkan tindakan dalam ajaran Buddha disimbulkan dengan setundukan dengan sistem *maṇḍala*-nya di dalam candi Barabudur.

Praśasti Batutulis Bogor menyuratkan: "... anak rahi yang wa niskala sasida mokta di guna tiga". Artinya putra Rahyang wa Niskala dimakamkan di Guna Tiga. Ungkapan ini mengingatkan kita dengan ungkapan yang hampir mirip dalam ab Pararaton yang memberikan informasi kepada kita bahwa Wiṣṇuwardhana dicandikkan di Waleri sebagai Śiva dan di Indi Jago sebagai Buddha Amoghapāśa²⁵ di Jawa Timur. Meskipun dalam kutipan di atas belum nampak ciri yang tegasnya penyataan ini, namun kata-kata seperti 'guna', 'mokta' berlibatkan corak Śiwaistis

Sejumlah bukti arkeologis memang telah ditemukan di sejumlah tempat di Jawa Barat yang menunjukkan pernah adanya pengaruh agama Hindu dan Buddha. Namun belum nampak adanya gunungan suci, seperti candi misalnya yang memperlihatkan kedua arah ini bersanding atau bersatu. Candi Cangkuang di desa Cangkuang (Leles) setelah ditata kembali oleh Dinas Purbakala Jawa Barat pada tahun 1967 memperlihatkan corak Siwaistis dengan ditemukannya arca yang duduk di atas *nandi*. *Nandi* menurut tradisi Hindu adalah *wilmana* (kendaraan) Dewa Siwa. Candi ini diperkirakan usianya lebih tua dari candi di pegunungan Cieng yang diperkirakan dibangun pada abad ke-8 dan 9 Masehi²⁶.

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

antara lain: Lebakpare (Pandeglang), Cimanuk (Pan
Gunung Manglayang (Bandung), Penañjung (Pan
Sanghiang Pūrṇajīwa (Kuningan).²⁸ Arca Gañesa dite
Caringin (Pandeglang), Cikakak (Bandung), Gunung Ma
(Bandung), Leuwi Gajah (Cimahi), Pemeuntasan (Soreang
(sekarang disimpan di Museum Jakarta), Cipeujeuh (C
Malabar), Cikalong Wetan (Purwakarta), gunung Bur
gunung Tampomas (Sumedang) dan Ciparay (Banjaran
Śiwa Mahādewa dan Bhatarā Guru ditemukan di C
(Pandeglang). Arca Śiwa Mahādewa ditemukan di C
(Cicalengka), Cikalong Wetan dan Gunung Manglayang
Śiwa Mahāguru ditemukan di Ciparay. Di Kebun Ray
juga ada sejumlah arca yang bercorak Śiwaistis yang se
berfungsi sebagai hiasan, namun arca ini berasal dari Jawa
Kemungkinan sarjana-sarjana Belanda yang membawa ke
Mereka melihat betapa penting data-data purbakala sem
untuk mengungkap sejarah bangsa Indonesia di masa lalu
Arca Buddha juga pernah ditemukan di sejumlah
antara lain sebuah arca Buddha kecil terbuat dari perak
dari dalam tanah di sebuah tempat dekat Sagalaherang (Sidam
Arca tersebut sekarang telah menjadi penghuni salah satu yang ahli di dalam bahasa Sanskerta
di Museum Pusat Jakarta. Arca ini bernama Buddha Maitreya. Dikatakan ia telah membantu sarjana-sarjana Cina menerjemahkan
Leuwi Gajah (Cimahi) ditemukan dua buah arca Bikitab-kitan agama Buddha Hinayana yang dibawa dari India.
arca Buddha juga ditemukan di Selakaso (Ciparay), dan sejumlah sarjana asal Cina yang disebut-sebut di sini antara lain
(Garut)³¹.

Benda-benda purbakala di atas sedikit berpembelajaran Buddha di India dan dalam perjalannya pulang
memperlihatkan di zaman kuno pengaruh Hindu (Śiwa) ke Cina ia sampai di Yeh-p'o-t'i pada tahun 414³². Menurut Fa
Buddha (Mahāyāna) pernah berkembang di wilayah Hsien pada saat itu Buddhisme tidak begitu besar persebarannya.
Perkembangan yang lebih mengarah kepada suasana berdampingan dan penyatuannya ada di Jawa Tengah dan Ti
Fa Hsein, seorang peziarah yang pergi mengunjungi pusat-pusat
Gunawarmān, seorang bhikṣu asal Kashmir, India Utara juga ✓

arun perlu dikaji bagaimana tradisi Hindu di Jawa Barat berlanjut
Jawa Tengah pada abad ke-7 dan Jawa Timur abad ke -14.
da kesenjangan yang masih gelap antara masa Jawa Barat dengan
Jawa Timur.

Sumatra

Pulau Sumatra menyimpan banyak informasi tentang
pengaruh 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 (Śriwijaya). Śriwijaya tampil
sebagai sebuah kerajaan maritim terbesar di Asia Tenggara
ekaligus pusat pembelajaran agama Buddha terbesar di dunia
setelah Nalanda di India Utara. Arus lalu lintas perdagangan
ini untuk kepentingan penyelamatan dan studi kepurbaha
internasional dengan selat Malaka-nya padat. Sarjana-sarjana
Mereka melihat betapa penting data-data purbakala sem
untuk mengungkap sejarah bangsa Indonesia di masa lalu
belum melanjutkan perjalannya ke India melalui jalur selat

Arca Buddha juga pernah ditemukan di sejumlah
antara lain sebuah arca Buddha kecil terbuat dari perak
dari dalam tanah di sebuah tempat dekat Sagalaherang (Sidam
Arca tersebut sekarang telah menjadi penghuni salah satu yang ahli di dalam bahasa Sanskerta dan agama Buddha.
di Museum Pusat Jakarta. Arca ini bernama Buddha Maitreya. Dikatakan ia telah membantu sarjana-sarjana Cina menerjemahkan
Leuwi Gajah (Cimahi) ditemukan dua buah arca Bikitab-kitan agama Buddha Hinayana yang dibawa dari India.
arca Buddha juga ditemukan di Selakaso (Ciparay), dan sejumlah sarjana asal Cina yang disebut-sebut di sini antara lain
(Garut)³¹.

datang ke Jawa pada tahun 421 Masehi untuk beberapa kitab suci Buddha. Pada abad ke-7, I-Ching, seorang bhiksu dari Cina dating ke Ho-ling (di Jawa) pada 664 Masehi untuk menerjemahkan berbagai kitab suci Hinayana yang dibantu oleh Jñanabhadra.

Di dalam mengungkapkan perkembangan Tantrik Indonesia tidak kurang pentingnya raja Adityawarmān, pangeran asal Sumatra yang catatan-catatannya ditemukan praśasti bertahun 1269 Śaka atau 1347 Masehi mengenai Amoghapāsa yang ditemukan di candi Padang di Sumatra. Isi pokok catatan ini adalah perayaan pembangunan Amoghapāsa dilakukan oleh ācārya Dharmasekhara. Amoghapāsa juga disebut dengan nama Ganānagañja. Lebih lanjut catatan ini membicarakan praktik-praktek yang menguntungkan atau apabila dilakukan oleh komunitas Buddha. Di dalam berikutnya catatan ini ada disebutkan pemujaan terhadap pemahaman yoga di dalam filsafat Mahāyāna. Teksi mengagungkan seorang dewa dan dewi: Matanganisa dan Menurut Prof. Kern bahwa Matanganisa dan Tārā paling aman dan mereka diasumsikan sebagai aspek-aspek Śiwa dan Dūrga. Di dalamnya ini juga nampak Matanganisa sebagai orang mabuk menanam dengan Tārā³⁴.

Beberapa sarjana mengidentifikasi Matanganisa Adityavarmān dan permaisurinya dengan Tārā; ada indikasi ritus Tantrik dipraktekan di dalam istana.

Praśasti lain ditemukan di bukit Gombak bertahun 1356 Masehi menyebutkan Adityavarman sebagai *Kāmaraja-adhimūkti-sadasmrijña*, yaitu *Kāma* yang upaya

secara terus-menerus ditujukan mencapai *mūkti*³⁵. Ia juga mempraktekkan “*Pañca Makāra*” yang diketahui dari praśasti ini. Raja Kṛtanēgara juga mempraktekkannya di Jawa Timur.

Praśasti Kubu bertahun 1300 Śaka atau 1378 Masehi merupakan praśasti pemakaman dan menginformasikan sang pangeran inkarnasi Lokeśvara.³⁶

Dari penelitian terhadap era raja Kṛtanēgara di Jawa Timur dan 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 praktik keagamaan Hindu di Bali.

Bagaimakah halnya dengan mazab *Mahāyāna*? Berdasarkan bukti-bukti arkeologis eksistensi mazab Mahāyāna 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 dokumen Jawa yang ditemukan belakangan, praśasti-praśasti ini merupakan 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 *siddhayātrā* dengan mana ia (setelah itu) menyebabkan Śri Wijaya kaya dan kuat. Kata

‘*siddhayātra* ditafsirkan barangkali dengan justifikasi yang ‘kekuatan magis atau anugrah’.⁴⁰ Didekat kedudukan *prāśasti* ini tiga puluh batu telah ditemukan di dalam penggalian berikutnya di atas mana kata ‘*siddhayātra*’ dan ‘*jaya-siddhayātra*’ terpahatkan.⁴¹ Di dalam *prāśasti* tersebut tertera kata ‘*sva-sattva*’ (semua makhluk hidup). Kehadiran ini ditafsirkan sebagai sebuah indikasi bahwa *siddhayātra* adalah kekuatan magis atau anugrah dimohonkan untuk kembali semua makhluk hidup yang secara sempurna sesuai dengan *Buddha Mahāyāna*.

Bukti-bukti lain nampaknya juga memperkuat ketepatan *Buddha Mahāyāna*. Dikatakan bahwa Śrī Jayanātha, seorang ahli teori arsitektur, mengungkapkan perbedaan dalamnya bahwa taman tersebut dan fondasi-fondasi lain digunakan untuk semua makhluk hidup dan sarana untuk menuju *nirwāṇa*.⁴² Praśasti ini merupakan *prāśasti* di dalam sejarah Tenggara memberikan bukti jenis Buddha ini.⁴³ Di dalamnya ini juga ditemukan istilah ‘*wajra-śarīra*’ yang bermakna saluran atau jalan menuju *nirwāṇa*. Ini merupakan sebuah khas mazab Buddha ketiga, yaitu *Wajrāyāna* yang juga dijelaskan dalam *Buddha Tantrik* karena kitab sucinya disebut *Tantra*. Mazab ini condong kepada sisi-sisi magis dan pembelajarannya guru dan murid bersifat pribadi dan tentu saja rahasia. Dalam tradisi Bali fenomena ini disebut umum dengan istilah “ajarnya” Hanya diajarkan kepada orang/murid (*sīṣya*) yang benar-benar percaya dengan ajaran tersebut.

Hinayāna mengajarkan bahwa *nirwāṇa* dicapai melalui disiplin diri yang ketat dan meditasi. Hilangnya keindividuan secara perlahan-lahan dapat dicapai. *Mahāyāna* menambahkan bahwa bantuan Buddha di sorga, yang benar-benar bersumber dari *Buddha* yang dekat disebut *Boddhisattva*.

membantu proses menuju *nirwāṇa*. Namun *Wajrāyāna* mengajarkan bahwa *nirwāṇa* dicapai terbaik melalui kekuatan magis yang mereka sebut ‘*wajra*’. Mazab ini berkembang di dalam kekuasaan raja Pala di Bengal dan Bihar.⁴⁴ Pada tahun 717 dikenal sebagai pembawa *Wajrāyāna* ke Tibet dan Cina dan Amoghawāja 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 menteri 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 *Satasāstravaipulya*, *Vidyamatra-siddhi*, *Nyāyadvara-taraka-śāstra*, *Paramatthadipini*, *Vimanavatthu-tika*,

*Petuvatthu-tika, Therigatha-tika, Itivuttaka, Udana-tka, Ak
pratyaya-dhyanaśāstra-vyakhyā, Caryapitaka, Bal
samgraha, Beda-vritti* atas tata bahasa Panini yang ditulis bersama dengan *Bhartrihari, Varna-sutra-vrtti*, sebuah perintis tata bahasa Candra dari Candragomin. Daya ingatnya luar biasa dan mampu mendengar dan menghafal 600 sloka dalam dengar dalam suatu debat dan mampu mengalahkan lawan debatnya secara sistematis. Pernah mengalahkan seratus sarjana Hinayāna dekat kota Vishaka. Murid kesayangannya Silabhadra dan Dharmakirtti⁴⁶. Nampaknya Dharmakirtti penganut Buddha Mahāyāna.

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

Catatan I-tsing memperlihatkan bahwa mazab *Mālasārvastivāda* berkembang di daerah-daerah Magadha, Gujarat, Sindh, India Selatan dan India Timur, juga di pulau-pulau di Selatan yang mencakup Indonesia.

Berkenaan dengan pulau-pulau di Selatan Indonesia mengatakan:

“... *Mālasārvastivāda-nikāya* hampir secara universal diadopsi, walaupun secara kebetulan beberapa di antaranya mengabdikan dirinya kepada *Sammitinikāya* akhir-akhir ini beberapa pengikut mazab lainnya ditemukan. Dihitung dari Barat pertama-tama semuanya adalah pulau *P'o-lu-shi* (Pulushi), dan *Mo-ho-yu* (Malayu) yang sekarang merupakan wilayah Sriwijaya (di Sumatra), pulau *Mo-ho-sin* (Mahasin), pulau *Ho-Pen-pen*, pulau *P'o-li* (Bali) ...”⁴⁷

76

Dari sumber-sumber di atas dapat dilihat bahwa sebelum abad ke-8 Masehi sudah ada dua agama yang berkembang di Indonesia, yaitu agama Brahmanā di dalam ajaran Hindu dan Hinayāna⁴⁸ 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 Pala 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 Siwaisme di Bengal. Buddhisme Tantrik (atau *Tantrāyāna*) pada zaman ini secara perlahan-lahan lebur ke dalam Siwaisme Tantrik. Lokeśvara dan Tārā menjadi bayangan Siwa dan Durgā. ... Raja-raja dinasti Pāla membangun arca-arca Lokeśvara. Sungguh bentuk Lokeśvara ini menyerupai arca Siwa 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 sebuah 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 Siwa, 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 Siwa

77

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

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

Teks tertua tersedia yang membahas Buddhisma di India adalah *Guhyasamāja* dan *Mañjuśrī-mulakalpa*, pertama berhubungan dengan *yoga* (meditasi biasa *anuttarayoga* (bentuk tantris meditasi), dan yang kedua *mudrā* (posisi jari tangan dan tubuh), *mandala* (diagram *mantra* (ucapan-ucapan mistik), *kriya* (ritus), *cāryā* (kewajiban pendeta di dalam pemujaan), *sīla* (pantangan ajaran moral), *vrata* (sumpah-janji), *saucācara* (kebersihan perilaku), *niyama* (pantangan religius), *homa* (persebahan api pemujaan), *japa* (pengucapan doa-doa), dan *dhyana* (meditasi untuk menggambar dewa-dewa dan dewī-dewī yang berbeda dalam konsepsi dewa-dewa Tantris).

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

pencerahan diambil dari (pengetahuan) non eksistensi pada objek duniawi. Tidak ada eksistensi, tidak juga ada konsepsi tentang objek-objek yang tak disebabkan, yang eksistensinya dibicarakan sebagai ruang, sebagai sebuah objek. *Dharma* yang sejati (yaitu kebenaran) adalah murni secara hakikat dan serupa dengan ruang. Cara yang tetap ajeg untuk mencapai pencerahan adalah untuk menghindari konsep apapun tentang pengetahuan tertinggi 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 *Guhyasamāja*, 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 *Guhyasamāja* 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*, *dvesa*, dan *moha* dipersonifikasi 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* (kesabar), *mudita* (senang melihat keberhasilan orang lain), dan

upeksa (tenang) yang harus dilaksanakan oleh seluruh hidup. Oleh karena itu tak terbatas skupnya (*apramana*), pengikut *Wajrāyāna* mengijinkan menikmati segala kelebihan dan kekurangan dunia ini dengan berembunuh, berbuat jahat, mencuri, dan berhubungan seks dengan wanita direkomendasikan⁵². Dapatkah dibayangkan Buddha duniawi dan merealisasikan melalui kesamaan atau kongruensi objek-objek dunia dan *Wajra*. *Wajrāyāna* mengajarkan kotoran, air kencing, dan sebagainya agar tidak dibedakan makanan yang enak; demikian juga wanita apakah ibu atau istri orang lain atau anak gadis tidak dibedakan dan yang menyenangkan. Tetapi ada peringatan yang keras menerus bahwa pelaksanaan ini harus melalui pelatihan di dalam meditasi (*yoga*) dan jika belum mencapai kesenjangan di dalam meditasi itu, ia tidak boleh melakukan bentuk apapun lagi situasi politik yang tidak menguntungkan, yaitu pada masa meditasi yang lebih tinggi (*anuttara-yoga*), ketika praktik kuasaan Islam di India Utara yang milarang masyarakatnya yang paling repulsif dijelaskan. Oleh karena praktik ini menghimpelajari ajaran-ajaran *Tantra* yang dinilai menyimpang dari terhadap degradasi fisik dan moral, *Wajrāyāna* menekankan praktek ini harus dibimbing oleh guru yang telah berpengalaman spiritual telah maju seperti Buddha. Sebenarnya yang mengambil meditasi yang lebih rendah atau lebih tinggi mempelajari *mudrā*, *maṇḍala*, *kriyā*, dan *cārya* dari gurunya kondisi ini tidak terpenuhi bisa menyebabkan tindak pelanggaran baik fisik maupun moral.

Di dalam mazab *Wajrāyāna* ini penggunaan lima Maha yang sangat penting dalam perkembangan kebudayaan Hindu, yaitu kata-kata mulai dari huruf 'Ma', seperti *Mada* (makanan keras), *Mamsa* (makan daging), *Matṣya* (makan ikan), (gerakan, sikap tangan; biji-bijian, buah-buahan), dan *M* (hubungan seksual) dianjurkan dan diterapkan bahkan oleh orang yang dianggap religius. Di dalam karya-karya *Wajra* seperti *Śrisamaja* (juga disebut *Guhya-samaja*), *Sadhbhā-Jñāna-siddhi*, dan sebagainya kita temukan bahwa direkomendasi penyimpangan dari kelima aturan tersebut yang memberikan dasar-dasar disiplin Buddha. Contoh, di dalam *Guhya-sam*

Mazab ini ternyata berkembang luas di bagian Timur India. *Vikramasila* merupakan pusat pembelajaran *Tantra* yang secara radikal menyebar ke Bengal, Assam dan Orissa. Namun, praktik yang dianggap menyimpang atau korup ini banyak mendapat perlakuan dari pihak-pihak yang tidak menyetujuinya. Akibat dari malpraktek dan kesalahan pengertian ini, membuat ajaran *Tantra* diabaui termasuk oleh sarjana yang seharusnya melakukan penelitian dan pengkajian terhadap ajaran-ajaran *Tantra*. Ditambah lagi situasi politik yang tidak menguntungkan, yaitu pada masa yang paling repulsif dijelaskan. Oleh karena praktik ini menghimpelajari ajaran-ajaran *Tantra* yang dinilai menyimpang dari terhadap degradasi fisik dan moral, *Wajrāyāna* menekankan praktek ini harus dibimbing oleh guru yang telah berpengalaman spiritual telah maju seperti Buddha. Sebenarnya yang mengambil meditasi yang lebih rendah atau lebih tinggi mempelajari *mudrā*, *maṇḍala*, *kriyā*, dan *cārya* dari gurunya kondisi ini tidak terpenuhi bisa menyebabkan tindak pelanggaran baik fisik maupun moral.

6. Jawa Tengah

Jawa Tengah (*Central Java*) mempunyai posisi dan peranan yang sangat penting dalam perkembangan kebudayaan Hindu 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 Javanese 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

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

"As has been demonstrated by the adoption of Hinduism in ancient Java, the adoption of Buddhism likewise shows a tendency of amalgamation and restructuring of graphic elements taken from diverse sources and periods. Thence, keeping this in mind, identification of certain religious references from some sculpted artefact presumably took its source, not automatically be interpreted as a chronological sequence as well⁵⁴".

Sedyawati melukiskan keadaan pertemuan kedua Hinduisme dan Buddhisme sebagai "amalgamation" (percampuran) melalui dan kemudian terjadi "restructuring" (penataan kembali) dengan alam pemikiran dan kebudayaan Jawa yang asli. Demikian apa yang disebut agama Hindu Indonesia dimana kolaborasi berbagai sekte berbeda dari agama Hindu di tempat lainnya. Perbedaan ini terjadi pada tataran luar (structure). "Restructuring" ini sunguh penting untuk diketahui karena hal ini memberikan bukti bahwa adopsi yang dilakukan tidak selalu benar dalam pengertiannya yang disebut (adoption) mungkin dilakukan dalam beberapa hal, kreativitas nenek moyang orang Jawa di masa silam melahirkan bentuk yang baru, segar dan bersahabat dengan pemahaman "rasa" Jawa pada zamannya. Nampaknya proses "adaptasi" yang lebih baik karena di dalamnya tercermin dialog yang konstruktif di dalam menghadapi kebudayaan asing. Disamping itu nenek moyang bangsa Indonesia di zaman

mpunyai identitas dan harga diri yang tinggi. Lebih lanjut Edi Sedyawati mengatakan:

"During the period of the 8th and 9th century AD, several religious structures had been built on the island of Java, especially within the area now known as Central Java. 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 Javanese society. During that period, or beginning since an earlier time, Hindu and Buddhist religious concepts were introduced among the Javanese, along with the technical knowledge needed to prepare religious apparatus such as the temple, the divine 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 di 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 Buddha 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

candi Roro Jonggrang (Prambanan) dan Ratu Baka⁵⁶. Candi kecil lainnya yang tersebar dan belum teridentifikasi di wilayah yang begitu luas pada umumnya bernaaskan kepercayaan atau perpaduan dari kedua agama Śiwa-Buddha.⁵⁷

Bachchan Kumar menyatakan bahwa prāśasti (sejarah Masehi) ditemukan di Kelurak sebelah Utara candi Lor, di Prambanan, memberikan informasi yang penting tentang hubungan Indonesia dan Bengal (India). Prāśasti ini menuliskan pembangunan arca Mañjuśrī pada tahun 704 Śaka oleh Śailendra. Prāśasti ini juga menyatakan bahwa Buddha dan Sangha pada satu sisi dan Brahmā, Viṣṇu dan Mañjuśrī pada sisi lainnya ada pada patung Mañjuśrī ini. Ini menunjukkan bahwa pada saat itu masih ada fusi antara penyejianannya, belum pernah diketemukan di mana pun di dunia pemujaan kepada Buddha dan Śiwa dan dari sini berawal menjadi ajaran Śiwa-Buddha di Indonesia⁵⁸.

H.B. Sarkar, seorang peneliti India yang banyak melakukan riset di bidang hubungan kebudayaan India dan Asia Tenggara menyatakan bahwa “aproksimasi” tersebut berlangsung lebih eksplisit dan jelas di Jawa Tengah kemudian berlangsung di Jawa Timur. Candi Barabudur tidak diragukan lagi merupakan monumen spiritual Buddha terbesar di dunia dibangun pada konsep Buddha Mahāyāna, khususnya Wajrāyāna. Penelitian yang dilakukan oleh para sarjana telah mengungkapkan bahwa candi ini mempunyai paralelisme dengan ajaran yang termuat di dalam kitab *Sang Hyang Kamāhayānikan* yang pada masa pemerintahan Mpu Sindok di Jawa Timur. N.C. Magetsari (1997) dalam kesimpulan penelitiannya mengatakan bahwa dalam candi Barabudur ajaran Pāramitā diwujudkan melalui relief-relief *Lalitavistara*, *Avadana* dan *Jātaka*. Aliran Yogācāra yang melandasi filsafat pelaksanaan Pāramitāyāna diwujudkan melalui relief *Gandavyūha* dan *Bhadracari*.

dangkan *Tantrāyāna* dinyatakan dalam arca-arca *Pañca Tathāgata* yang sesuai dengan *Guhyasaṃjaya-tantra*. Melalui penempatan arca-arca *Pañca Tathāgata* ini dalam susunan yang memangari semua relief tersebut di atas, maka dapat diperkirakan bahwa candi Barabudur pun, sebagaimana juga halnya dengan *Sang Hyang Kamāhayānikan*, lebih menitik beratkan ajaran *Tantrāyāna*. Kemampuan untuk memadukan *Mahāyāna* dengan *Tantrāyāna* melalui pemaduan terhadap berbagai kitab suci yang kemudian menunjukkan kegeniusan arsitek, *acārya* candi Barabudur. Perlu diingat bahwa pemaduan sebagaimana yang diwujudkan *Sang Hyang Kamāhayānikan* merupakan sebuah keunikan.⁵⁹ Kitab *Sang Hyang Kamāhayānikan* disusun oleh Sri Sambharaśuryawarana digolongkan ke dalam teks yang bercarak Tantrik yang menguraikan tentang *mandala*, *samādhi*, latihan, pernafasan, perbandingan antara bermacam-macam Buddha dan Dewinya, 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 Berugas Delapan (*Asṭānyhikamārga*).
3. Mengakui tiga corak universal.
4. Mengakui *Pratityasamutpada* (hukum kejadian yang saling bergantung), dan
5. Mengakui *karma* (*Parwakarma* dan *Karmaphāla*) dan tumimbal laksi.⁶⁰

Perpaduan ini melahirkan corak *Buddha* *Tantrāyāna* yang sangat khas dan bisa diwujudkan dalam fisik, seperti candi Barabudur dan bentuk ritual upacara *Tantrāyāna* sebagai paham filsafat dan agama mengajarkan "MA" (*Mamsa*, *Matṣya*, *Mada*, *Maithuna*, *Mudrā*), yaitu praktik agama pembebasan melalui kekuatan magis. Perpaduan antara *Pañca Tathāgata* di dalam urutan-urutan di candi Barabudur memperlihatkan bahwa konsep ini tidak jauh berbeda dengan Brahmadhi dalam ajaran Hindu (*Śiva Siddhānta*)⁶¹. *Pañca Tathāgata* menempati tiap-tiap arah mata angin lambang akṣara tertentu yang disebut *Pañca Akṣara*. Perpaduan antara *Pañca Brahman* dan *Pañca Akṣara* ini melahirkan simbol *Na Ma Śi Wa Ya*, yang sangat disucikan oleh pemujunya. Bangunan candi yang terdiri dari tiga bagian: *Kāma Rūpa Dhatu* dan *Arūpa Dhatu* paralel dengan konsep *Triloka* atau *Tri Loka* di dalam ajaran Hindu: *Bhūr Loka*, *Bhuvah Loka* dan *Svah Loka*.

Dari kitab *Sang Hyang Kamahayānikan* kita mengetahui bahwa inti ajaran *Tantrāyāna* itu berpusat pada *Tathāgata*, karena melalui *Pañca Tathāgata* inilah yang mensucikan pikirannya menjadi *jñāna*, dan dengan demikian mencapai ke-buddha-an. Sehubungan dengan petunjuk ini di samping unsur yang tersirat dalam relief *Gandavyūha* juga akan ditunjukkan *Tantrāyāna*, unsur itu ter-

ditunjukkan oleh pantheonnya.⁶²

Arca-arca *Tathāgata* pada bagian empat pagar langkap pertama, mulai dari yang menghadap ke Timur berturut-turut adalah:

- a. *Akṣobhya*, yang menghadap ke Timur, digambarkan dalam sikap tangan *bhūmisparsa-mudra* (dengan tangan kiri menyentuh tanah, tangan kanan dalam sikap *dhyāna*). Sifat ini sama dengan *Sang Hyang Kamahayānikan* (*a*).

86

- 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 Kamahayānikan* disebutkan sebagai *varada* (*a52*).
- c. *Amitabha*, menghadap ke Barat, digambarkan dalam *dhyāna-mudrā* (meditasi, dengan meletakkan ke dua tangan di atas pangkuhan, dengan telapak tangan menghadap ke atas yang kanan di atas yang kiri). Sama dengan *Sang Hyang Kamahayānikan* (*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 Kamahayānikan* (*a52*)⁶³.

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

Praśasti *Kelurak* yang dikeluarkan 778 Masehi secara jelas menyatakan unsur ke-buddha-an. Praśasti *Kelurak* ditulis dalam bahasa Sanskerta dan dikeluarkan dalam rangka pendirian suatu bangunan suci agama Buddha, khususnya untuk pemujaan Mañjuśrī, salah satu perwujudan ke-buddha-an tertinggi. Bait 13, 14, dan 15 berbunyi:

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

87

- rakṣārthamsarvasatvanam mamjuśripratimakṛtiḥ*
14. *atra buddhaśca dharmmaśca sanghaścantargataḥ dṛṣṭavyo dṛṣyaratne'smin smararati-nisudane.*
 15. *ayam sa Wajradhṛk śrīmān brahmā Viṣṇurmarṣa sarvadevamayaḥ sūamī māñjuvāg iti giyate*
- (Santoso, 1975:125 dalam Edi Sedyawati)

Terjemahan:

13. (bangunan) penguat kejayaan, yang tiada banding adalah jembatan yang kokoh menuju *Dharma* (ajaran benar) dilengkapi arca Mañjuśrī demi pemeliharaan makhluk.
14. di situlah, terletak di dalamnya, berdiri baik *Buddha*, maupun *Saṅgha* hendaknya dipandang, di (bangunan) yang merupakan permata yang indah, penakluk kenikmatan dunia.
15. ia itu yang membawa *wajra* dan bercahaya (adalah) *Viṣṇu*, maupun *Maheśwara* (ia adalah) junjungan memperlihatkan diri sebagai segala dewa, (ia) dipujui nyanyian sebagai Mañjuwāg.⁶⁴

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

1. Bahwa dewa-dewa tertinggi agama Hindu, yaitu *Tri Murti* yang terdiri dari *Brahmā*, *Viṣṇu* dan *Śiwa*, disebut dalam rangka memaparkan keagungan bangunan suatu area agama Buddha.
2. Bahwa kebuddhaan tertinggi dalam hal ini diketahui bersebutan Mañjuśrī atau Mañjuwag.
3. Bahwa bangunan untuk menempatkan arca Mañjuśrī disebut *kirttiśambha*, yang dapat berarti “tiang

- memperingati atau menunjukkan kejayaan” atau “sesuatu yang memperkokoh atau menopang kejayaan”.
4. Bahwa bangunan suci dengan arca Mañjuśrī itu merupakan jembatan (belaka) menuju (pemahaman dan penghayatan) kebenaran menurut ajaran agama Buddha.
 5. Bahwa kebuddhaan tertinggi menaklukkan segala kenikmatan dunia.
 6. Bahwa Mañjuśrī bertanda *wajra*, yaitu penggambaran kilat atau permata yang paling keras.
 7. Bahwa kebuddhaan tertinggi atau Mañjuśrī itu dapat mengambil bentuk segala dewata, termasuk *Brahmā*, *Viṣṇu* dan *Śiwa*.
 8. Bahwa dengan demikian dapat ditafsirkan bahwa pemujaan kepada *Brahmā*-*Viṣṇu*-*Śiwa* hanyalah titik awal untuk menuju ke pengertian mengenai Mañjuśrī, 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. Kemungkinan 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*, *Viṣṇu* 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

Buddha dengan *Tri Mūrti* Hindu. Sementara Mahendradatta mengutip Bosch (1929:14) mengatakan di dalam prasasti disebutkan raja dari wangsa Śailendra mengundang seorang Gaudidwipa bernama Kumaraghosa sehubungan pendirian arca Mañjuśri. Menurut Goris, Gaudidwipa ini dengan Nalanda. Menurut Mantra, Gaudidwipa itu terletak bagian Timur⁶⁶. Hal ini memperlihatkan peran para pendeta Śiva maupun Buddha di dalam penyelenggaraan suatu keagamaan. Nampaknya para pendeta tersebut sengaja dari India untuk memimpin suatu korban suci (*yajña*).

Sarkar mengatakan jika kita mengaitkan hubungan pertukaran kebudayaan India ke Indonesia, yaitu hubungan Nalanda-Śrī Wijaya-Śailendra-Barabudur dengan kompleks Canggal-Dinoyo-Lara Jonggrang (Prambanan) kita akan kepada suatu justifikasi teoritis maupun generalisasi bahwa abad ke-8 dan 9 Masehi sintesa religi itu telah berlangsung baik dan mantap. Buddha pada stupa terakhir pada candi Barabudur pada sisi lain dan *lingga* bukit Wukir dari Raja Sañjaya dan pada candi Prambanan pastilah melahirkan atmosfer religius kondusif bagi terjadinya sintesa dan evolusi tertinggi pemahaman Śiwa-Buddha⁶⁷. Suasana kebudayaan Indonesia asli sebenarnya pengaruh India dipandang sebagai fasilitator yang memungkinkan terjadinya sintesa ini. Menhir-menhir sejarah sangat dihormati oleh orang-orang Indonesia nampaknya mencerminkan fenomena sintesa kedua sistem ini.

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

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

Pada pertengahan abad ke-9 kedua *wamsa* itu bersatu melalui perkawinan Rakai Pikatan dan Pramodawardhani, raja putri dari keluarga Śailendra. Rakai Pikatan telah membangun berbagai bangunan suci Hindu. Kelompok candi Roro Jonggrang atau candi Prambanan sangat mungkin dibangun atas perintah raja Śrī Kahulunan. Sedangkan Pramodawardhani yang kemudian bergelar Śrī Kahulunan mendirikan bangunan-bangunan Buddha. Sangat mungkin kelompok candi Plaosan yang Buddhistik didirikan atas perintah Pramodawardhani, karena pada candi tersebut didapatkan amanah untuk menjamin berlangsungnya pemeliharaan Kamulan Bhūmisambhara. Kamulan ini tidak lain adalah candi Barabudur, yang mungkin sekali sudah didirikan oleh Samaratungga (ayah ramodawardhani) dalam tahun 824⁶⁹.

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

Masalah nama ‘barabudur’, (kadang-kadang ditulis *Borobudur*), hilangnya stupa terminal candi Barabudur dan



hubungannya dengan wamsa Śailendra menarik dikaji. Ini masih menjadi misteri dan beragam teori telah dicobarkan. Untuk menemukan kembali masalah ini, *Kayumvungan* bermasa 824 Masehi dan *Trui Tpusan* bermasa 842 Masehi yang ditemukan dari daerah Kedu diyakini memberikan informasi yang berharga mengenai masalah Barabudur. Sarjana berpendapat bahwa prasasti *Kayumvungan* adalah fondasi Barabudur; sementara prasasti *Trui Tpusan* kepada institusi mengenai tiga konsep bagi "kamulan sambhara". Prasasti-prasasti ini memberikan informasi nama-nama geografis penting berkaitan dengan wilayah. Prasasti *Kayumvungan* ditulis dalam metrum Sri mempunyai beberapa catatan penting berhubungan dengan Jawa. Ia mengacu kepada "tempat kedudukan Wajraparyanya di atas bukit". Ini juga telah menjadi pembahasan para ahli bahwa piagam ini berisi pemujaan kepada seorang "berkedudukan di atas Wajraparyanyakasana besar di atas daerah Kedu. Bukit yang digambarkan seperti ini dengan dewa di atas puncaknya hanya cocok bagi Barabudur".

Mengenai kata 'kamulan' disebutkan di dalam prasasti *Tpusan* diyakini bahwa kata ini berdasarkan sufiks bermakna 'akar'. Jadi, ini bisa mengacu kepada sebuah bangunan suci dimana sebuah *relic* disimpan pada akarnya untuk disembah oleh masyarakat. Berkennen dengan kata 'sambhara' menyamakannya dengan kata 'barabudur'. Sekarang 'sambhara' mengacu kepada 'barabudur', 'kamulan'-nya 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 peng-

nggalian telah mengeluarkan hal-hal yang tidak begitu bermakna lagi masalah ini. Nampaknya *relic* Buddhis dibawa ke sini dari tempat lain seperti halnya Anoratha, seorang raja Burma yang dilakukannya pada masa belakangan; ini pasti telah ditempatkan dalam lubang arca pada stupa terminal. *Relic* mungkin hubungkan dengan agama, seperti gigi, rambut atau tulang Buddha atau murid utama atau mungkin bisa benda-benda sekuler berkaitan dengan pendiri sebuah dinasti. Arca semacam ini sering kali dibuat dari emas atau perunggu karena ia dibangun oleh pengusaha dinasti Śailendra yang kaya.⁷¹ Namun pendapat ini masih belum dipertanyakan. Setidaknya Soekmono sendiri dalam disertasinya di Universitas Indonesia membantah pendapat adanya jenazah atau hal-hal yang dihubungkan dengan perabuan jenazah para raja-raja Jawa di zaman Jawa Kuno. Dalam kesimpulannya candi merupakan bangunan suci atau kuil.

Sementara Poerbatjaraka dan Stutterheim mengatakan bahwa 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 *collateral* 'vahara' dan kemudian berkembang menjadi bentuk 'bahara'. 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 bahwa 'budur' diturunkan dari kata bahasa Melayu 'budua' (Skt: 'buddha') dan 'ur' bermakna 'kota, kedudukan'.⁷⁴

Berkaitan dengan identifikasi prinsip tertinggi pada terminal Barabudur, kita harus bergantung pada bukti-bukti epigrafis dan bukti lainnya. Dari data prasasti, nampak bahwa penguasa-penguasa Śailendra adalah pengikut Buddhisme khususnya bentuk

Wajrāyāna yang telah berkembang di Bengal dan kerajaan India, yaitu ketika Dharmapala (770-810 Masehi) dan Sriwijaya (810-850 Masehi) berkuasa. Nama raja dinasti Sriwijaya diidentifikasi sebagai Indra telah membangun sebuah candi *Tārā*. Nampaknya ada hubungan dekat begitu juga dengan budaya antara Jawa dan Bengal selama masa Śailendra. Hubungan matrimonial antara dua dinasti kerajaan ini diinformasikan di dalam *Piagam Nalanda*.⁷⁵ Dalam hal ini mengadakan hubungan dengan dinasti Pāla, Śailendra menjalin hubungan dengan kerajaan Chola di India Selatan.

Terdapat bukti yang cukup untuk meyakini Barabudur dibangun di atas prinsip-prinsip paham Waisnawa dipimpin oleh penguasa-penguasa Śailendra. Candi ini merupakan *relic* dari pendiri dinasti Śailendra, di samping sebuah replika semesta. Sebuah teks Jawa Kuno menyebutkan bahwa “Dalam tubuh *stupaprāsāda* terdapat tempat Bhātarā Buddha, dalam *samaradhi*, ia bersemayam di sana”. Dari bukti-bukti tak langsung termuat di dalam kesusastraan, praśasti dan arkeologi Barabudur nampak bahwa berbagai dewa ditempatkan di dalam *stupa terminal* pada stupa terminal Barabudur. Arca-arca yang belum selesai (*unfinished Buddha*) yang menggambarkan *Dhyāni Buddha*, arca Buddha, *Wainayana*, *Wajrasattva* dan *Wajradhara*. Prof. Sarkar berpendapat bahwa yang belum selesai *Dhyāni Buddha* dan stupa terminal masih masuk ke dalam tempat ini. Atas permintaan penguasa-penguasa itu, arca ini ditempatkan pada titik-titik kardinal. Oleh karena itu, arca ini duduk dalam *bhūmi-sparśamudra*, maka tidak direkomendasikan lagi ini mengacu kepada *Aksobhya* seperti *Dhyāni-Dhyāni Buddha* lainnya duduk dalam sikap *samādhi* (*Amitabha*), *dharma* (*Wairocana*), *abhaya* (*Amoghasiddhi*), dan dalam sikap *Ratnasambhava*).⁷⁶

Hilangnya arca *Wajradhara* dari stupa terminal⁷⁷ 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 disetujui/diresmui 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 Balaputradeva 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, penyerangan 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 Phnom 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 Bakong, Koh Ker, Phimeankas, Baphuon, dan sebagainya.⁷⁸ Setelah Barabudur mengalami tiga kali rehabilitasi⁷⁹, 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,

tertimbu letusan gunung Merapi ketika ditemukan untuk kalinya oleh Sir Thomas Stamford Raffles, seorang Jeneral Inggris pada 1811, ketika Indonesia dikuasai oleh (1811-1816). Bagaimanakah bentuk stupa terminal ini yang secara filsafat dengan memperhatikan bentuk sebagai penjabaran konsep *Buddha Mahāyāna*, maka sendiri dalam stupa ini ada ditempatkan arca *Dhyāni Buddha* Wajradhara atau paling tidak ada ruang kosong di dalamnya bangunan sebuah stupa. Posisi ini merupakan posisi paling abstrak di dalam metafisikan *Mahāyāna* dimana dia sebagai *parinirwāṇa*. Secara fisik bagian ini ditempatkan di bagian paling atas bangunan disebut *Arūpadhatu*²⁷. Salah keunikan Barabudur sebagai candi, menumen spiritual orang adalah tidak adanya ruang kosong atau bilik di dalam tubuh.

Para sarjana sepakat bahwa Barabudur adalah *replica* alam semesta seperti diperlihatkan oleh kosmologi *Buddha* dimana gunung Meru merupakan salah satu elemen yang penting dari kosmos. Menurut sistem ini, alam semesta terdiri tiga wilayah: *Kāmadhatu* atau wilayah keinginan (*sphere of desire*), *Rupadhatu* atau wilayah bentuk (*sphere of form*), dan *Arūpadhatu* atau wilayah tanpa bentuk (*sphere of formless*).²⁸ Berdasarkan konsep ini candi Barabudur secara keseluruhan menjadi tiga bagian, yaitu bagian yang paling bawah disebut *Kāmadhatu*, di tengah (di atas *Kāmadhatu*) adalah *Rupadhatu* yang paling atas adalah *Arūpadhatu*. Dalam kosmologi Hindu semesta ini juga dapat dibagi menjadi tiga wilayah disebut dengan *Tri Bhūma* atau *Tri Loka*: *Bhūr* (alam bawah atau *bhūta*), *Bhwah* (alam tengah atau alam manusia), dan *Sūkṣma* (alam atas atau alam dewa). Manusia dikatakan berada di antara dua kekuatan, yaitu antara kekuatan *bhūta* (material, non kesadaran) dan kekuatan dewa (kesadaran). Keduanya ini dapat mempengaruhi

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. Krom²² 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 *Bhaṭṭāra 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 ini³³.

Candi Prambanan yang lokasinya tidak begitu jauh dari candi Barabudur yang dibangun pada abad ke-9 Masehi merupakan wujud konkret 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

terdapat adegan atau fragmen Rāmāyaṇa dan arca-arca di ceruk dalamnya, nampaknya ada paralelisme antara konten tertuang di dalam teks dan candi atau bangunan suci sebagai konsentrasi raja bersama-sama dengan rakyatnya. Namun konteks Jawa Timur tidak demikian halnya. Candi Prambanan dikenal juga dengan nama Loro Jonggrang (artinya ‘puncak jangkung’). ‘Prambanan’ mungkin saja berasal dari ‘Parambrahmā’, sebuah istilah yang mengandung makna yang sangat dalam dalam ajaran Weda, khususnya kitab *upanisad* dan juga ajaran Śiwa Siddhānta. Teks *Bhuana Kosala* Śiwaistik yang dianggap tertua dalam tradisi pernaskahan di Indonesia ada mengungkapkan prinsip tertinggi yang didefinisikan dengan ‘Parambrahmā Mahāsūkṣma Śānta Parinirmala’¹⁸. Banyak juga jika mengamati candi Barabudur yang Buddhistik, mungkin mencurigai jika konsep dasarnya bersumber dari ajaran Buddha yang melandasinya bangunan suci ini dicandikannya sebagai sebuah teks. Noerhadi Magetsari nampaknya jeli melihat fenomena kultural-spiritual ini. Ia mencoba melakukan rekonstruksi metafisika candi Barabudur berdasarkan kitab suci agama Buddha Mahāyāna Indonesia, yaitu teks *Sang Hyang Karmahāyānika*, menemukan bahwa konsep Mahāyāna-Mantrāyāna-Tantrāyāna dalam kitab inilah yang menjadi landasan pembangunan candi Buddha terbesar ini. Kitab ini digubah menggunakan bahasa Sanskerta dan Jawa Kuno di Jawa Timur pada masa pemerintahan 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

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

etika Fa-hien mengunjungi Jawa. Dapat diingat bahwa musafir-musafir Cina telah menemukan "heretik dan Brāhmaṇa-brāhmaṇa" Jawa. Kern berpendapat bahwa penggunaan istilah "heretics" mengacu kepada sekte *Pāśupata*, karena Hiuen-tsang juga menerjemahkan paling tidak sebagian sekte *Pāśupata*. Sejalan dengan perjalanan sejarah yang panjang, sekte *Pāśupata* mungkin telah 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 perjalannya. 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 Dewopaladewa (tahun 810-50 Masehi) telah berhenti masa jayanya, tetapi kontaknya dengan *Suvarṇa-dvīpa* telah dibangun oleh perjanjian Nalanda⁸⁶.

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

menggunakan nama sebagai perpaduan dari kedua agama diarcakan di dalam dua wujud, Buddhisme dan Śivaisme, lebih lanjut mengatakan jika Buddhisme candi Borobudur mencerminkan filosofi sekte *Wajradhara* dari Buddhisme pada candi Prambanan mencerminkan sekte *Pāśupata*, *Tantra* kedua dari kedua paham ini haruslah pertama-tama di Jawa Tengah, kira-kira dalam abad ke-9 Masehi. Śivaisme Prambanan kadang-kadang dijelaskan sebagai yang termasuk dalam paham *Śiwa Siddhānta*, yang dapat dilacak setidaknya pertengahan abad ke-9 Masehi. Mazab ini berkembang dominan di daerah Tamil, India Selatan dan menyebar ke India. Tetapi hal ini masih diragukan jika ia cukup kuat melampaui matriks teologis pada kompleks candi Prambanan kesusastraan *Tantra Śiwa Jawa* yang ada sekarang di panduan, kancanah khusus aktivitas paham *Siddhānta* adalah Timur, barangkali dari abad ke-12 ketika mazab ini hidup di India Selatan. Dalam pada itu, perkembangan *Pāśupata* sistem *Śiwa Siddhānta* dari sebuah perspektif doktrin dan sejarah tentang interelasi mereka harus dilacak di India selatan dan masalah-masalah *Tantrisme Śiwa* di Jawa dapat akhirnya dituntaskan. Hal ini nampaknya menjadi penting terlepas dari penelitian-penelitian penting telah dilakukan oleh beberapa sejarawan. Dengan demikian *Śiwa Siddhānta* dan *Pāśupata* sebagai sekte di dalam Śivaisme secara nyata telah mengadakan perpaduan di Jawa Tengah. Hal ini jarang terjadi di India. Mazab *Pāśupata* yang dianggap tertua diantara mazab-mazab Siwa lainnya berkembang di daerah Gujarat, sedangkan *Śiwa Siddhānta* di Tamil Nadu (India Selatan). Masing-masing mazab ini hidup bersatu.

Di Jawa Tengah perpaduan antara kedua ajaran itu

terjadi. Mahendra dengan mengutip Semadi Astra (1977: 128) menguraikan bukti-bukti epigrafis secara terperinci sebagai berikut:

1. Terdapat peninggalan-peninggalan Śiwaistis dan Buddhists 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 prasasti 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 prasasti 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 prasasti Sojomerto yang menyebutkan nama Dapunta Selendra. Prasasti 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

lain celaka atau menderita bahkan meninggal dunia; di kuatan positif yang dihadirkan untuk tujuan-tujuan Sarkar mencatat teks-teks Buddha sungguh berbicara kekuatan-kekuatan itu melibatkan kapasitas “memproyeksi bayangan seseorang buatan pikiran, menjadi tidak dapat oleh mata, menembus benda-benda padat seperti 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 mangkok permintaannya yang dipegang menyendiri oleh Kepercayaan terhadap kekuatan-kekuatan super natural itu juga dicerminkan dalam kesusastraan Jawa Kuno. Pada 1365 Masehi di kerajaan Majapahit dipercaya bahwa pemimpin kerajaan Airlangga dipengaruhi oleh “Mahāyānabrata, seorang guru dalam paham Tantra, seorang “guru yogi” disebut Bla. Ia telah terbang di angkasa, menentukan batas wilayah dengan “air kendi dari angkasa”. Pencapaian kekuatan super salah satu tujuan utama praktik umum *Tantra Śiwa*⁸⁸.

Sesuatu yang bisa hidup berdampingan apalagi melakukan pendekatan-pendekatan pastilah hidup dalam suasana damai dan penuh toleransi. Aproximasi antara Śiwaisme dan Buddhisme dan identifikasi dari dua kedewataan pokok dari sistem religi ini, mengantarkan kepada terjadinya banyak toleransi merupakan syarat mutlak antara kedua sistem bisa saling berkomunikasi di dalam rangka memahami misteri alam semesta. Suasana kejiwaan alam pemikiran Indonesia sangat positif di dalam hal toleransi. Orang-orang Indonesia sejak zaman kuno diajarkan agar saling menghargai, menghormati hidup bertetangga dengan

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

Memasuki abad ke -11 Masehi, jika tidak lebih awal, di India Buddha telah diadopsi ke dalam dewa-dewa Hindu sebagai salah satu dari sepuluh *awatara* Wiṣṇu dan Jayadewa, pujangga stana raja Lakṣmaṇasena dari Bengal (1179-1205), mempersembahkan sebuah puisi indah ke hadapan kesepuluh *awatara* Wiṣṇu, dimana Buddha adalah *awatāra* terakhir. Tetapi tidak ada kuil (*mandira*) Śiwa dapat mengakomodasi keduanya baik Śiwa maupun Buddha dalam satu dan tempat yang sama. Kehadiran mereka terbatas pada hidup saling bertetangga tanpa saling mengganggu. 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 kesusastraan dan praśasti-praśasti Jawa kuno. Kitab *Sang Hyang Kamahāyanikan* mengatakan⁸⁹: *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-Rṣi*. 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, Rṣi dan *Brahmāna*.

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

dengan arca Sugata pada candi Jajaghu atau Jago halnya dengan raja Kṛtanegara, setelah ^{kegi} dimasyarakatkan di dalam wilayah-wilayah Śiwa-Buddha disimbulkan dengan sebuah arca Śiwa-Buddha menyimbulkan secara jelas menempatkan Śiwa sebagai pusat kosmogoni dan raja yang telah wafat. Di Bali juga sekarang fenomena secara jelas dapat dilihat; Buddha dipandang di sana Šiwa. *Stuti-stuti* pendeta Buddha di Bali mempunyai Šiwa yang cukup banyak. Hooykaas telah meneliti ^{stawa} baik dari Buddha, maupun Šiwa. Dalam upacara penting kita selalu menemukan empat pendeta Šiwa pendeta Buddha, dimana yang terakhir duduk ^{men} Selatan dan keempat pendeta Šiwa menghadap ke arah lainnya dan menempati tempat duduk di tengah. Sejak pandangan ini, dalam upacara perabuan pangeran raja dari kedua sekte ini dicampur bersama-sama⁹⁰. Dalam upacara *yajña dipuput* oleh pendeta Šiwa-Buddha.

Šiwa tidak diragukan lagi adalah Tuhan. Jika adanya, dalam manifestasi *liiiga*-nya, ia diidentifikasi dengan menhir-pra-sejarah atau *susukulumpang* Jawa; dan Buddha ia dapat diuji identifikasinya dengan Wiṣṇu atau Ḫiru dimana representasi-representasi ikonografinya 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 (sekarang Kholkata). Dalam satu ikon campuran *Hari-Hara*, Buddha Sūrya juga diwujudkan pada sisi-sisinya. Arca yang mencengangkan menggambarkan *Hari-Hara* di Jawa ditemui di candi Simping. Hal ini diyakini menyimbulkan raja Kṛtakarna Angrok sebagai raja Śinghasari diwarnai dengan pertumpahan darah. Dinasti Śinghasari dibangun pada 1222 dengan naiknya Ken

ggi bahwa Šiwa merupakan yang teragung dari dewa-dewa India⁷. Konsep *Nawa Saṅgha* yang sudah ada di Jawa Tengah secara jelas menempatkan Šiwa sebagai pusat kosmogoni dan osmologi Hindu.

Jawa Timur

Setelah Jawa Tengah, Jawa Timur mempunyai nilai yang stimewa di dalam perjalanan sejarah dan filsafat agama Šiwa dan agama Buddha. Betapa tidak, di sinilah penyatuhan itu benar-benar terjadi. 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 efografis, Sindok adalah raja yang sangat toleran terhadap agama Šiwa dan Buddha. Raja ini mengeluarkan praśasti terbanyak selama masa pemerintahannya. Koalisi agama Šiwa 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 penyatuhan.

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 Šiwa dan Buddha. "... the religious life of the Singhasari dynasty may be characterized as syncretic, a claim first advanced by Kern (1888), with his paper addressed to the subject of "de ver menging [merging] van Šiwaisme en Buddhisme op Java" ⁹². Kisah naik takhtanya

Angrok mengalahkan Krtajaya. Karir politik Ken Angrok ketika ia berhasil membunuh Tunggul Ametung, bupati yang sangat cantik bernama Ken Dedes. Namun tidak lama, Ken Angrok dibunuh oleh Anusapati, putra Ametung yang naik takhta pada 1227. Anusapati dibunuh Tohjaya, anak Ken Angrok yang naik takhta pada 1248 setahun setelah naik takhta, ia dibunuh oleh putra bernama Wiṣnuwardhana yang berhasil membangun dalam kehidupan politik (1248-1268). Ia mampu menyandang putranya Kṛtanegara (1268-1292). Oleh karena ada perbedaan antara dua putra, maka Jawa Timur dibagi menjadi dua oleh Mpu Bharadah, penasihat Erlangga. Kedua bupati bernama Daha/Kadiri/Pañjalu yang ada di wilayah Barat dan Kahuripan/Janggala di Tengah dan Timur. Pada masa Kadiri (1048-1222) perkembangan seni, sastra membanggakan seperti dikisahkan dalam sejumlah prakarya. Kṛtanegara yang terkenal mempraktekkan ajaran Wajrāyāna. Kṛtanegara pada 1292 diserang oleh Jayakatwang di istana gugurnya Kṛtanegara bersama-sama dengan banyak pendeta Buddha yang mempunyai hubungan yang santri. Raden Wijaya yang berhasil memperdaya tentara Kublai Khan yang menyerang Jayakatwang. Ketika pasukan Kublai Khan merayakan kemenangannya, Raden Wijaya menyerang mereka dan mengalahkannya. Ia mendirikan dinasti baru bernama Majapahit yang memerintah dengan *nama abhiseka Krtarayāna*. Jayawardhana.⁹³ Dinasti Majapahit berjaya selama 194 tahun (1292-1486). Jadi, Raden Wijaya adalah seorang wamsa pendiri sebuah dinasti baru, dinasti Majapahit. Faktor-faktor apa kiranya mendorong kedua agama

nyatu, kiranya perlu kita renungkan dengan melacak akar aya dan alam pemikiran Jawa Timur sebelum masuknya garuh Hindu dan Buddha. *Tantrāyāna* sebagai perekat kedua alam ini dapat dilacak di dalam sejumlah praśasti dan teks-teks bahasa Jawa Kuno. I.B.M. Mantra mengatakan: "Thus in later period both cults of Mahāyāna Buddhism and the cult of Śiwa were deeply imbued with Tantric influence and this brought them closer together. This was the characteristic of the religion of the last-Javanese period"⁹⁴ (Jadi pada masa berikutnya kedua agama dalam kehidupan politik (1248-1268). Ia mampu menyandang putranya Kṛtanegara (1268-1292). Oleh karena ada perbedaan antara dua putra, maka Jawa Timur dibagi menjadi dua oleh Mpu Bharadah, penasihat Erlangga. Kedua bupati bernama Daha/Kadiri/Pañjalu yang ada di wilayah Barat dan Kahuripan/Janggala di Tengah dan Timur. Pada masa Kadiri (1048-1222) perkembangan seni, sastra membanggakan seperti dikisahkan dalam sejumlah prakarya. Kṛtanegara yang terkenal mempraktekkan ajaran Wajrāyāna. Kṛtanegara pada 1292 diserang oleh Jayakatwang di istana gugurnya Kṛtanegara bersama-sama dengan banyak pendeta Buddha yang mempunyai hubungan yang santri. Raden Wijaya yang berhasil memperdaya tentara Kublai Khan yang menyerang Jayakatwang. Ketika pasukan Kublai Khan merayakan kemenangannya, Raden Wijaya menyerang mereka dan mengalahkannya. Ia mendirikan dinasti baru bernama Majapahit yang memerintah dengan *nama abhiseka Krtarayāna*. Jayawardhana.⁹³ Dinasti Majapahit berjaya selama 194 tahun (1292-1486). Jadi, Raden Wijaya adalah seorang wamsa pendiri sebuah dinasti baru, dinasti Majapahit. Faktor-faktor apa kiranya mendorong kedua agama

nya pada masa Jawa Timur). Sindok pemeluk agama Śiwa, dini menyebabkan mereka lebih mendekat. Inilah karakteristik amun Kitab *Sang Hyang Kamahāyānikan* yang bersifat buddhistik lahir di dalam masa pemerintahannya. Śrī Sambharamiyawarana dari Wanjang dikatakan telah merivisi buku panduan 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 mempraktekkan ajaran Wajrāyāna. Kṛtanegara yang terkenal mempraktekkan ajaran Wajrāyāna. Kṛtanegara pada 1292 diserang oleh Jayakatwang di istana gugurnya Kṛtanegara bersama-sama dengan banyak pendeta Buddha yang mempunyai hubungan yang santri. Raden Wijaya yang berhasil memperdaya tentara Kublai Khan yang menyerang Jayakatwang. Ketika pasukan Kublai Khan merayakan kemenangannya, Raden Wijaya menyerang mereka dan mengalahkannya. Ia mendirikan dinasti baru bernama Majapahit yang memerintah dengan *nama abhiseka Krtarayāna*. Jayawardhana.⁹³ Dinasti Majapahit berjaya selama 194 tahun (1292-1486). Jadi, Raden Wijaya adalah seorang wamsa pendiri sebuah dinasti baru, dinasti Majapahit. Faktor-faktor apa kiranya mendorong kedua agama

nya pada masa Jawa Timur). Sindok pemeluk agama Śiwa, dini menyebabkan mereka lebih mendekat. Inilah karakteristik amun Kitab *Sang Hyang Kamahāyānikan* yang bersifat buddhistik lahir di dalam masa pemerintahannya. Śrī Sambharamiyawarana dari Wanjang dikatakan telah merivisi buku panduan 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 mempraktekkan ajaran Wajrāyāna. Kṛtanegara yang terkenal mempraktekkan ajaran Wajrāyāna. Kṛtanegara pada 1292 diserang oleh Jayakatwang di istana gugurnya Kṛtanegara bersama-sama dengan banyak pendeta Buddha yang mempunyai hubungan yang santri. Raden Wijaya yang berhasil memperdaya tentara Kublai Khan yang menyerang Jayakatwang. Ketika pasukan Kublai Khan merayakan kemenangannya, Raden Wijaya menyerang mereka dan mengalahkannya. Ia mendirikan dinasti baru bernama Majapahit yang memerintah dengan *nama abhiseka Krtarayāna*. Jayawardhana.⁹³ Dinasti Majapahit berjaya selama 194 tahun (1292-1486). Jadi, Raden Wijaya adalah seorang wamsa pendiri sebuah dinasti baru, dinasti Majapahit. Faktor-faktor apa kiranya mendorong kedua agama

menurut *Sang Hyang Kamahāyānikan* merupakan dha Wairocana. Kemudian konsep "Pañca Mamsa (daging), Matṣya (ikan), Mudra (gerak tangan) dan Maithuna (hubungan seks) ditambahkan lagi cari rahasia laki-laki maupun wanita secara bersama-suatu lingkaran mempraktekkan ritus-ritus yang bersifat opensis".⁹⁷

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

Teks *Kuñjarakarṇa* digubah oleh Mpu Dusun⁹⁸.

Guru Tantrāyāna lain yang terkenal adalah Mpu 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 hubungannya dengan kewajiban yang diberikan kepada Airlangga untuk membagi kerajaannya menjadi dua bagian sesuai perintah raja Airlangga. Mpu Bharada tersebut ke bumi untuk memisahkan wilayah kerajaan bagian *bhagawānta* (pendeta istana) raja Erlangga. Ia melaksanakan ini dengan baik dan berhasil.

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

ampu mengalahkan Walu Nateng Dirah, seorang janda yang menerapkan ilmu hitam. I.B.M. Mantra mengatakan bahwa dari mitra ini kita bisa membayangkan agama yang dianut oleh masyarakat pada masa itu, yaitu agama Śiwa-Buddha yang berkarakter *Bhairawa*¹⁰⁰.

Pengarcaan Bhīma yang banyak ditemukan di Jawa dan di Bali merupakan ciri nyata berkembangnya ajaran *Bhairawa*. Bhīma di sini bukanlah dimaknai sebagai tokoh Bhīma di dalam mitaracarita *Mahābhārata*, namun yang dipentingkan di sini adalah sifat-sifatnya yang memperlihatkan kekuatan, kehebatan, kesaktian. fisiknya kekar, berotot, berkumis tebal, memiliki kuku panjang ada ibu jarinya yang dikenal dengan sebutan *pañchanaka*, mengenakan kain *poleng bang bintulu* dan memiliki senjata utama berupa gada. Namun dalam bentuk arca yang ditonjolkan bagian selamini yang kadang-kadang dalam posisi ereksi dengan ukuran yang terlalu besar bila dibandingkan dengan ukuran tubuhnya ang terlalu besar bila dibandingkan dengan ukuran tubuhnya sendiri, misalnya pada arca Bhīma dari Trenggalek yang kini menjadi koleksi Mesuem Mpu Tantular. Pernah juga dilaporkan adanya arca Bhīma yang penisnya diberi tonjolan di kanan kirinya, mirip seperti *linga* yang berbentuk penis di candi Sukuh dan Ceto¹⁰¹. 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 keajaiban Bhīma pada saat lahirnya; *Pandu Papa* mengisahkan perjalanan Bhīma menyelematkan Pandu, ayahnya dari siksa neraka; *Navaruci/Dewaruci* yang mengisahkan upaya yang penuh rintangan mendapatkan air kehidupan (*amṛta*) di dasar samudra. Di Bali sendiri tokoh Bhīma ini dikisahkan di dalam lakon *Bhīma Swarga*.

Para peneliti di bidang arkeologi telah meneliti mengenai keberadaan arca bercorak Bhīma. Arca Bhīma dijumpai di daerah-daerah pegunungan di sekitar gunung Lawu (Sukuh, Ceta), lereng gunung (Penampihan), lereng gunung Kawi (Pagersari), lereng Kelud (Candi Poh), Banyuwangi (Wana Aseh), (Tengger), lereng gunung Arjuna dan lereng Penanggungan.¹⁰²

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

6. Pamolan
7. Pari
8. Tegawangi
9. Surawana
10. Bangkal
11. Panampihan
12. Gambar
13. Sumberjati
14. Gambarwelan
15. Ngetos
16. Kotes
17. Penanggungan.

Candi-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 ternah berkembang di sini dan bekas-bekasnya masih dirasakan hingga sekarang. Agama Hindu yang berkembang di Bali diwarnai lagi oleh praktik-praktik ajaran Bhairawa. Raja-raja Bali di dalam mengendalikan kerajaan (*angreh praja*) menerapkan ajaran ini. Kawiśeṣan, kanuragan, kekuatan magis dan sejenisnya menjadi ciri khas ajaran ini. Arya Damar, leluhur raja Badung dikenal sebagai raja yang menerapkan ajaran *Tantrāyāna*, sekte Bhairawa Bhīma. Bukti-bukti ini, antara lain dapat dilihat dalam sebuah

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

relief di sebuah pura di Grenceng, kota Denpasar Maospahit¹⁰³. Upacara *Mēdatēngan* atau *Kincangkisan* umumnya dilaksanakan pada malam terakhir upacara pura-pura di wilayah kerajaan Badung, atau di sekitarnya dan biasanya dilaksanakan pada malam hari, yakni *Pēnyinēban* dalam rangkaian upacara *Piodalan* merupakan adanya pengaruh ajaran ini. Orang suci yang memimpin ini juga khusus, bukan pendeta Śiwa, tetapi seorang sadegi 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 praktik pemujaan kepada Durga di kuburan. Praktek seperti ini dikenal dengan *smasanagama* di dalam ajaran *Tantrāyāna*. R. Goris¹⁰⁵ mengatakan bahwa praktik pemujaan kepada Durga di kuburan merupakan wujud dari praktik pemujaan kepada Bhairawa. Bhairawa adalah suatu sekte Durgā dari aliran *Tēvā* yang sangat berkaitan dengan praktik ajaran Bhairawa di Bali adanya bangunan *candi* dan pemujaan kepada Bhaṭārī Durgā sebagai *sakti* Śiwa. Durgā dipuja di pura Dalēm Pēmuun atau 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 diketahui dengan nama *candi bēntar*. *Candi* biasanya dibangun pada gapura paling luar, sementara yang agak ke tengah (yang dekat dengan pelinggih utama) adalah *padurāksa* yang bentuknya tertutup dan beratap sesuai dengan seni arsiteknya. *Padurāksa* ini mirip dengan *gopuram* pada mandir-mandir di daerah Tamil Nadu atau India Selatan. Jadi, ada dua gerbang atau gapura: yang luar dan dalam. *Candi* menyimbulkan ambang batas memasuki alam “dalam” atau ang lebih dalam (*dalēm*) yang bersifat rahasia (*rahasya*). Dengan angunan ini siapa saja yang ingin masuk ke dalam pura diingatkan akan betapa makna *candi bēntar* bagi perjalanan rohani menuju kedalamannya rohani. Sementara *padurāksa* lebih banyak menekankan pada 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 *Niwr̥ti* dan apabila ke kanan bermakna *Prawṛ̥ti*. Lebih lanjut hal ini mengisyaratkan adanya dua paham dalam ajaran ini, yaitu aliran kiri (*Pēngiwa*) dan kanan (*Pēnēngēn*). Dalam perkembangan aliran Bhairawa di Bali keduanya berkembang. Ada sejumlah golongan yang dapat dimasukkan ke dalam Bhairawa tergolong *Niwr̥ti Yoga* (*Pēngiwa*), ini antara lain, (1) *wēgig* (bagian *pēpasangan*), (2) *tēluh* (berwujud binatang), (3) *lēyak* (berupa api pada malam hari), *trañjana* (memungkinkan terbang di angkasa). Sementara golongan *Prawṛ̥ti Yoga* (*Pēnēngēn*) antara lain (1) *pragolan*, *panggul* (misalnya semacam ikat pinggang dan sejenisnya), (2) *pēngasih pēngēnduh*, (3) *pēnglantih*, (4) *pēngeger*, (5) *pēmalyanan*. Kedua aliran ini yaitu *Pēngiwa* dan *Pēnēngēn* semuanya memuja *Śakti*, yaitu Dewi/ Bhaṭārī Bhairawī, nama lain Dewi/Bhaṭārī Durgā. Dewi adalah

Sakti-Nya Śiwa dalam wujudnya yang menyeramkan, menakutkan. Parwati atau Uma adalah *sakti* Śiwa dalam wujud yang damai (*śanta*). ‘*Sakti*’ di sini diterjemahkan sebagai ‘kekuatan’, ‘tenaga’. Kebanyakan praktiknya dilakukan malam hari dan hari-hari tertentu menurut perhitungan kalender Jawa-Bali, misalnya Kajeng Kliwon. Ajaran ini bersifat tidak diberikan kepada murid kerohanian (*śiṣya*) tertentu saja.

Aliran *Bhairawa* nampaknya sangat digemari oleh para pemerintahan dan kesejahteraan masyarakat.

Ada jenis-jenis paham *Bhairawa*: (1) *Bhairawa Kalā* yaitu suatu ajaran *Tantrāyāna* dimana unsur Buddha (Mahāyāna) lebih dominan dari pada unsur-unsur Śiwaisme Kṛtanēgara (Singhasāri) dan Adityawarmān (Sumatra), lahirnya Arya Dharmā dikatakan mempraktekkan ajaran ini. (2) *Bhairava* adalah ajaran *Bhairawa* dimana unsur-unsur Śiwaisme dominan. Kebo Parud dan Arya Damar (Bali) mempraktekkan ajaran ini. (3) *Bhairawa Heruka* yaitu ajaran *Tantrāyāna* yang terdapat di Padang Loco (Sumatra) dimana unsur-unsur kebudayaan asli Nusantara lebih dominan. Pengikutnya belum diketahui secara jelas.

Aliran tersebut mungkin berkembang sebagai akibat adanya hubungan politik dengan kerajaan Singhasāri di Jawa Timur pada masa pemerintahan raja Kṛtanēgara yang menerapkan agama *Bhairawa*¹⁰⁶. Dalam ajaran ini Śiwa dipuja dalam wujudnya yang hebat yang disebut Durgā¹⁰⁷. Durgā dilukiskan sebagai keluarga yang menakutkan, menyeramkan. Durgā adalah *sakti*-nya Śiwa yang di-sthana-kan di pura *dalem pemuwun*. Sementara kekuatan (*sakti*) Śiwa dalam aspeknya yang damai, cantik, lembut diwujudkan dalam bentuk Parwati. Nama Mpu Bharadah juga disebutkan di dalam praśasti berbahan

Sanskerta yang ditemukan di atas sebuah arca Mahakṣobhya 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, Bésakih, 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 Kṛtanēgara (1268-1292 Masehi), raja terakhir dinasti Singhasāri yang bahkan dipuja semasa hidupnya sebagai Śiwa-Buddha pengikut ajaran *Bhairawa*.

Di dalam teks *Nāgarakṛtāgama*¹⁰⁹ yang digubah oleh Mpu Prapañca¹¹⁰, seorang pujangga-pendeta istana raja Hayam Wuruk dalam kerajaan Majapahit, Kertanēgara disebut “*mokteng Śiwa-Buddha loka*”(bebas di dunia Śiwa-Buddha). Dalam praśasti masa Singhasāri bertahun 1273 Saka, dikatakan bahwa Kṛtanēgara “*lumah ri Śiwa-Buddha*” (kembali kepada Śiwa-Buddha). Sang pujangga yang pengikut agama Buddha Mahāyāna memuja dewa pujanya sebagai Śiwa-Buddha. Di dalam *maṅgala* teks *Nāgarakṛtāgama* ber-wirama *Jagaddhita* disebutkan:

“*Om nathaya namostu te stutining atpada ri pada bhaṭṭara
nityasa/*

sang sri parwwatanātha nāthaning anātha sira ta pau
 jagatpati/
 sang hyang ning hyang iniśti acintyaning acintya ha
 waya tmahnireng jagat//
 Byāpi byāpaka sarwatattwagata nirguna sira ring apac
 weṣṇawa/
 ring yogīswara poruseng kapila jambhalā sakala sīra
 hyang ing dhana/
 śrī wagīndra sirang hyang sakalaśāstra manasija siten
 smaragama/
 ring wighnotsarana prayoga yamarāja sira makaphala
 jagaddhita//

(Om sembah puji hamba yang hina ke bawah telapak
 Bhāṭāra senantiasa/
 Beliau yang menyusup ke dalam pusat Samādhī Śiwa
 dha,
 beliau yang nyata, tetapi tidak nyata/
 Beliau adalah sang śrī Parwwatanātha yang men
 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
 waisnawa, kapila bagi para penuntut pengetahuan. Maka
 bagi mereka yang jatuh asmara, dalam menghilangkan se
 halangan beliau adalah Yamarāja sehingga tercapai
 jagaddhitam).¹¹¹

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

Aum sēmbahning anatha tinghalana de trilokaśarana/

Wahyādhyatmika sembahing hulun i jōnta tan hana waneh/
 Sang Iwir agni sakeng kadi minyak saking dadhi kita/
 Sang sākṣat mētu yan hana wwang amutē tutur, pinahayu//
 Wyāpi wyāpaka sārining paramatatwa durlabha kita/
 Icchānta ng hana-tan-hanā ganal-alit lawan hala-hayu/
 Utpatti sthiti līnaning dadi kitātā kāraṇanika/
 Sang sangkan-paraning sarāt sakala-niskalātma 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 Jnāna-Bajreśwara (Wajraśwara). Nama ini juga ditemukan di dalam prasasti Singhasari 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 Śrī Kṛtanāgara Vikrama-Jñāna Vajrottunggadewa”¹¹². Demikian juga prasasti Batu Śingasari (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 Śiwartwa tunggal” [demikianlah filsafat Buddha dengan Śiwa adalah satu (tunggal)]. Lebih rinci kakawin *Sutasoma* menyuratkan: “rwāneka dhātu winuwus wara Buddha Wiśwa; bhinneka rakwa ring apan kēna parwwanosēn; mangkāng Jinatwa kalawan Śiwartwa 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;

berbeda itu satu tidak ada kebenaran yang mendua¹¹⁴

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

(Śrī Wairocana dengan penuh pancaran cahaya mencapai kedamaian; Beliau duduk di atas bunga tunjung permata disertai dengan sikap Buddha; dengan bhusana permata yang bercabang hiasan kepala bercahaya cemerlang; Beliau adalah utama yang menguncarkan puja kejayaan)¹¹⁴

Ini memperlihatkan Mpu Tantular, pengarang yang sangat menekankan penyatuan Śiwa-Buddha walaupun sang pengarang lebih condong kepada ajaran Buddha. Pemandang Śiwatattwa dari perspektif Buddhism. Untuk “bhineka tunggal ika, tan hana dharma mangrwa” menjadikan kentalnya pengaruh Buddha. Ungkapan ini menjadi kondisi majemuk masyarakat Indonesia. Burung Garuda merupakan wahana (kendaraan) Dewa Wiṣṇu.

Raja-raja di zaman kuno biasanya dilambangkan dengan 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 Singhasari kagēnēngan atau membuatkan bangunan pem-

harma, pedharman) bagi tokoh-tokoh penting seperti raja Uncul¹¹⁵. Terkait dengan pengarcaan raja-raja di Jawa Timur, priwi 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 Dewi Pradnya Pāramitā (Buddha).
3. Śrī Anusapati putera Śrī Rajasa (sebenarnya putera Tunggul Amētung) 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 Bodhisatwa Amogapaśa (Śiwa-Buddha).
5. Śrī Kertanēgara putera Wiṣṇuwardana bersama permaisurinya Bajradewi dirupakan Aksobhya (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 Parwati (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 *Nēgarakṛtāgama* atau *Deśawarṇana* 40.5 dirupakan dalam bangunan kembar di Kēgēnēngan di dalam bentuk Śiwa dan Buddha (*dhinarmma dwaya ri kagēnēngan Śewa-Buddheng usāna*)¹¹⁷.

Kṛtanēgara diarcakan di dalam candi Jago Buddha” (*śiwa-buddhaarca*) yang tunggal untuk peristiwa bersejarah menunggalnya ke dalam alam Śiwa (*mokteng Śiwa-buddha-loka*) pada tahun 1291 menyuratkan dalam teks *Deśawarṇana* 56.1 bahwa “*kēdātī sang yogi yang sempurna. Mpu Tantular menyuratkan: “Om Parwatarājadeva, hurip ing sarwa pramāṇeng jagat; sang sākṣat ī Parwatarājadeva, hurip ing sarwa pramāṇeng jagat; sang sākṣat aramārtha-Buddha kehenep sang siddhayogīśwara; sang Iwir tīrtha iteng mahārdhika, wiśāmbēkteng mahādurjana; nīrwighnopama ūryawīmba tumameng wway śanta ring rāt kabeh” (Arjuna Wijaya, 1; 1).* Ia yang disebut sebagai Parwata Rājadewa biasanya dicandikan sebagai Bhāṭāra Śiwa-Buddha. Candi ini identifikasi sebagai Śiwa, namun Mpu Tantular menyebutkan sebagai Buddha. Śiwa memang disebut Raja Gunung (Giriśa, Girīndra, Girinātha) seperti dapat dilihat di dalam kakawin *Śiwarāṭikalpa*, 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 Girinātha 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

*Mwang ri jro Śiwa-wimba sobhita halep-nirāpari
Akṣobhya-pratime ruhur (m) makuṭa tan hanoly-*

(dan di dalam terdapat arca Śiwa, keindahan bandingnya),

(dengan) sebuah arca Akṣobhya di atas mahkot diragukan lagi)¹¹⁸.

Kakawin *Arjuna Wijaya* yang digubah sekitar tahun (atau setelah tahun 1367) disuratkan: “*Indan katēnanya koju bheda sang hyang; hyang Buddha rakwa kalawan Śiwanu kālih sameka sira sang pinakesi dharma; ring dharma sin yan lepas adwitiya*”¹¹⁹ [27.2] (Pada hakikatnya tidak ada perbedaan antara Beliau; Sang Hyang Buddha dengan Sang Śiwarājadewa; keduanya sama itu yang menjadi tujuan baik dalam “*dharma sīma*” maupun “*dharma lēpas*” tidak bedanya)¹²⁰. Ada yang menarik kita renungkan manakah yang dinyatakan bahwa penyebutan Śrī Parwata Rājadewa ini bahwa ia merupakan istilah bagi kemanunggalan dunia, yang bagaikan Buddha Paramārtha yang bersthana di

sang yogi yang sempurna. Mpu Tantular menyuratkan: “*Om Parwatarājadeva, hurip ing sarwa pramāṇeng jagat; sang sākṣat ī Parwatarājadeva, hurip ing sarwa pramāṇeng jagat; sang sākṣat aramārtha-Buddha kehenep sang siddhayogīśwara; sang Iwir tīrtha iteng mahārdhika, wiśāmbēkteng mahādurjana; nīrwighnopama ūryawīmba tumameng wway śanta ring rāt kabeh*” (Arjuna Wijaya, 1; 1). Ia yang disebut sebagai Parwata Rājadewa biasanya dicandikan sebagai Bhāṭāra Śiwa-Buddha. Candi ini identifikasi sebagai Śiwa, namun Mpu Tantular menyebutkan sebagai Buddha. Śiwa memang disebut Raja Gunung (Giriśa, Girīndra, Girinātha) seperti dapat dilihat di dalam kakawin *Śiwarāṭikalpa*, 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 Girinātha 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 Wairocana dari Tathāgata, sebagai Wagīśwara bagi penyair-penyair

Wairocana dari Tathāgata, sebagai Wagīśwara bagi penyair-penyair besar, maka para dewa kemudian membuat ramalan: “*yan ring dlaha nātha Girinātha ring sabhuwana sakweh ning Yamabhūmi-nātha pada bhakti jōnta ya hēlēm mwang Dwipāntarabhumi tan hana winursita kita*” (Kelak Engkau akan menjadi Bhāṭāra Girinātha bagi seluruh dunia, semua raja pulau Jawa kelak akan berbhakti kepada Mu, dan pula lain tak ada lagi yang dipuja kecuali Diikau)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 Girinātha. Ia dipuja,

dirindukan dan dimohonkan anugrah-Nya sebelum menggubah karyanya.

Di dalam *Kandhawa Dahana* disuratkan: "Nāgaraṇī Śiwa rūpa pati huripikang tri mandala. Saunggal yang disebut Śiwa atau Buddha berada di tengah-tengah linanīng dadi kitakāraṇani paramārtha śogata". (Tidak 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 Buddha)¹²¹.

Di dalam kitab *Sang Hyang Kamahāyantra* Buddhistik menguraikan *Pañca Akṣara* yang disebut sebagai *Tathāgatha*, yaitu *Aḥ*, *Hum*, *Tram*, *Rih*, *A*, yang tiada lagi *Skandha* atau *Śarira* (badan). Lebih lanjut disuratkan: "wijāksara danghyang Wairocana, Hum-kara wijāksara Amoghaśiddhi, Tram-kara wijāksara danghyang Ratna Rih-kara wijāksara danghyang Amithaba, A-kara danghyang Amoghaśiddhi. Nahan wijāksaramijlaka Buddha" (*Aḥ*kara adalah aksara suci danghyang *Wai* *Hum*kara adalah aksara suci danghyang Amoghasiddhi, *A* adalah aksara suci danghyang Amithaba, *Tram* adalah aksara suci danghyang Amoghaśiddhi)¹²². Kitab ini juga mengatakan *Tattva* yang Śiwaistik kita akan melihat bahwa Hyang *Śiwa* berbadankan *Isana*, *Tatpurusa*, *Aghora*, *Bamadewa* dan *Sadya*. Konsep *pengidēr-idēran* di Bali juga dikenal dengan *Wijaya* (*Pañca Akṣara*, *Sadyojata* (*Wijāksara Sa* di Timur), *Bamadeva* di Selatan), *Tatpuṛuṣa* (*Ta* di Barat), *Aghora* (*A* di Utara) dan (*I* di Tengah).

Apa yang dapat kita pelajari dari sini bahwa keduanya baik *Śiwa* maupun Buddha Mahāyāna menempatkan Yang tunggal yang disebut Śiwa atau Buddha berada di tengah-tengah alus ditempati oleh dewa-dewa atau *Tathāgatha*. Yang Maha Gaib, alus ditempatkan di tengah-tengah pusat kesadaran padma yang isimbulkan dengan *padmā sana* dan *padma hr̥daya* yang ada di dalam diri. Beliau ada di pusat kesadaran dunia dan makhluk hidup. Ara sastrawan mengejarnya, mencarinya dalam kegairahan api *yajña*. Abu-abunya sebagai siswa-siswi *yajña* diwujudkan dalam bentuk "candi akṣara" berupa karya-karya śāstra; sementara raja mengabadikannya dengan membangun candi-candi atau kuil-kuil *Ajuna* yang begitu indah dan suci. I.B.G. Agastia di dalam kakawin *Ajuna Wiwāha* gubahan Mpu Kanwa kira-kira pada 1367 Masehi menyuratkan: "Sānyāmbek nirāng jambakēna hilang ikāng jōng tan pajamuga; sumyūk tang puspa warṣāmarēngi jayastungkāra karēngō, māyā-māyājugāṅgāñjali wēkasan anon tejā kara-kara; sāksāt drēṣṭārddhanariśwara tēka 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 sang Arjuna bersujud ketika melihat cahaya gemerlap. 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 mengidentifikasi dirinya sebagai Śiwa dan Buddha. Relief cerita yang mengisahkan perjalanan Kuñjarakarṇa dan Purnawijaya dalam kakawin *Kuñjarakarṇa Dharmakathana* dapat di lihat pada candi Jago atau Tumpang di sebelah Timur

kota Malang, Jawa Timur. Candi Jago (sebelumnya Jajaghu) disebutkan di dalam kitab *Nēgarakṛtāgama*, juga dengan nama *Deśa Warṇana* (artinya 'lukisan desa' situs dimana raja Wiṣnuwardhana dari kerajaan Singha 1268 Masehi) diarcakan dalam wujud Buddha dan lainnya raja yang sama juga diarcakan dalam wujud Śiva ini beberapa kutipannya¹²⁴.

*"Śrī Wairocana pūrwa ning carita kāla nira pināc
sura
nīkāneñ Bodhiwihāra nirmala samangkana
adharma deśana
Akṣobhyādi sabodhisatwapariwara maréki si
amurśita
Mwañ sakweh para Bajrapānisuranātha Yama Ba
Dhanādhipa"* (I. 7).

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

*"Mangka lwir nika sang gumēgwani tapabrata map
manah nika
nāhan kāraṇa ning waték wiku haneng janapada
ndatan lēpas
nora wruh ri patunggal ing yaśa siki rwa tēlu dadi an
waneh*

*Iwir 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 Kuruṣya 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 Ratnasambhawa; Metri adalah Amitabha, dan Ṛṣi Kuruṣya adalah Amoghaśiddhi, tentu saja, Dan, Pātañjala adalah Aku tiada yang lainnya, Aku, raja dewa-dewa Buddha).

*Pancawisikki yukti nira pañcasugata
 tan waneh
 Akṣobhyāwak ira hyang Iśwara tuhun cinarita
 laksana
 Hyang Brahmā sira Ratnasambhāwa Mahāmar
 Amitabhadewata
 Tan lyan sang hyang Amoghaśiddhi Madhusudan
 ira yang caturbhaja”* (23. 3).

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

*“Nda nāhan ri patungga-tunganlan ikang b
 wihikananta ring tuhu ngwang Wairocana Bud
 Šiwamūrti pinakaguru ning jagat kabe
 nāhan donkw ingaran bhaṭāra Guru kaprakasita
 sarāt kabe
 āngging byāpaka ring samastabhuwanā
 warawiśeṣadewata”* (23. 4).

(Demikianlah spesifikasi dunia – kamu
 mengetahuinya dengan benar.
 Aku adalah Wairocana, manifestasi keduanya
 Buddha dan Śiwa, dipandang sebagai guru oleh
 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 halēp-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 berikut¹²⁵

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	Kuruṣya	Madhusudana
Wairocana	Patañjala	Bhaṭāra Guru

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

sekte utama (*tripakṣa*) dan menambahkan diskusi seperangkat ekivalen yang mencakup lima ṛṣi (*Pañcāṅgī*). Masalah adanya kontras antara Ṛṣi dan Śiwa banyak tetapi dari teks in (78.1) dengan adanya *liṅga-prāṇala* pada masing kompleks arca ṛṣi secara jelas mengindikasikan mereka adalah penyembah Śiwa, namun dengan orientasi liturgi yang berbeda dari kelompok-kelompok di bawah Śiwa¹²⁶.

Kitab ini juga menguraikan ajaran kelepasan dan atau tingkatan roh (*ātmā*). Di sini diajarkan kepada para kelepasan dan tidak akan dilekati oleh ketidaksuasian *asangwa sira kalēpasēn tan kēnēng klēśamala* agar membedakan atau memilih ketiga jalan kelepasan baik Buddha atau Ṛṣi karena sama kemuliaannya. *hayatāpilīḥ ring tīga kita yadiyan boddha śaiwāṣi dībya* (Jadi engkau tidak perlu membedakan antara ketiganya, Buddha, Śiwa atau Ṛṣi).

Bahkan teks *Tutur Padma Bhuvana* memberikan informasi mengenai penunggalan ini. Lontar ini mengatakan bahwa “Śiwa niwah Buddha maraga tunggal”. Teks *Bubukṣaḥ* menyebutkan bahwa 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) memperkuat adanya pengaruh timbal balik yang intensif antara Śiwa dan Buddha di bidang filsafat, yoga dan spiritual di Jawa Timur, dinyatakan dengan jelas di dalam *Sutasoma* dan karya-karyanya bahasa Jawa Kuno lainnya yang disebut “tutur”. Hal ini memperlihatkan kepada kita bahwa yang terjadi bukan sekedar sebuah “koalisi religius”, namun lebih dari pada itu. D

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 tekstualitas bahasa Jawa kuno. *Arjuna Wijaya*, *Sutasoma* dan *Kuñjarakarṇa Dharmakantha* memperlihatkan persamaan religius (religious equity) yang banyak dipengaruhi oleh sikap politik penguasa pada era Singhasāri oleh figur-firug seperti Wisnuwardhana, Jayawardhani, Narasimhamūrti dan Krтанegara¹²⁷. Diri mereka sendiri menyimbulkan perpaduan agama Śiwa-Buddha seperti diperlihatkan pada arca dan candi-candi. Monumen-monumen tersebut dibangun di atas spirit penyatuhan Śiwa-Buddha.

Setelah dinamika kedua agama ini berlangsung pada era Kediri, Majapahit merupakan sebuah masa ketika kedua agama ini benar-benar menyatu. *Nēgarakṛtāgama*, 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

Brahmāraja, di sebelah Timur dan Buddha di sebelah Selatan berdiri di bagian Selatan mengapit bangunan dhamma (mahkamah agung) bersama-sama dengan candi Eka. Kompleks ini berada di luar benteng istana. Para pendeta jika dikirim ke daerah-daerah tidak diijinkan untuk kepentingannya sendiri, kecuali menyiarkan agama Śiva, boleh berkunjung ke mana saja. Tetapi pendeta Buddha diizinkan berkunjung di pulau sebelah Timur tanah Jawa. Pupuh 74 sampai 82 menyuratkan antara lain desa kebudayaan desa kaśiwan terutama yang ada di Jawa dan Bali. Pada pupuh 5 dan 6 memuat kisah perayaan tahunan yang berlangsung selama bulan Phalguni tanggal 3 *kr̥ṣṇapakṣa*. Semua pembesar di seluruh tanah Jawa, para pembesar daerah (*juru*), kepala (*kuwu*), hakim dan jaksa (*dhyakṣa*), dan para pembatunya menghadap baginda raja. Turut hadir dalam perayaan tersebut utusan dari tanah jajahan. Semua membawa persebahan. Gereja arak keliling kota. Tiap bertabuh tujuh kali, semua orang membawa sajen menghadap ke *manguntur*, para pendeta Buddha melakukan korban sambil berdoa untuk keselamatan baginda.¹²⁹ Dari sini nampak bahwa peranan agama Śiva dan dharma sentral dalam kehidupan bernegara. Agama ini dipakai untuk memberikan kekuatan moral kehidupan bernegara dan bermasyarakat.

8. Bali

Pengaruh kebudayaan India atas Bali tidak dapat dipisahkan dari gelombang penyebaran pengaruh India di Asia Tenggara. Pengaruh tersebut membawa dampak yang penting di dalam 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-Bedahu region very likely began to develop during this period. However, a new era began in c. 992 CE with the marriage of Udayana and Guṇapriyadharmpati, 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 Śrīwijaya 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 Guṇapriyadharmpati, pewaris langsung raja Jawa Timur, Sindok. Dari waktu ini banyak Indianisasi wilayah Bali dimediasi oleh adanya

perkembangan-perkembangan yang terjadi di Jawa dan Timur).

Memang pada masa pemerintahan pasangan suami-istri Guṇapriyadharmpati di Bali Indianisasi semakin tiap praasti, bisa saja pengaruh tersebut telah ada pada masa sebelumnya. Dengan melihat tipografi penyebaran pengaruh budayaan India yang tidak berasal dari satu tempat dan tidak dalam satu kurun waktu, maka bisa saja penyebaran di Bali tidak melalui perantara pulau atau negara lain melainkan secara langsung dari India. Ini diperlihatkan bahwa dalam beberapa hal karakter budayaan India yang diterima di Bali dan di dalam perkembangannya melahirkan tipe atau corak yang khas Bali. Tentu saja pendapat ini masih perlu dibuktikan secara lebih dalam lagi.

Terdapat referensi asal Cina abad ke-6 Masehi yang menyebutkan sebuah pulau *Po'li* yang kadang-kadang diasosiasikan dengan Bali sekarang. Tetapi dimensi pulau yang disebutkan itu demikian luas sehingga sulit untuk melakukan perbandingan. Apakah *P'o-li* sama dengan Bali atau hanya sebagai *P'o-li* adalah Bali sekarang? Hal ini masih merupakan misteri yang perlu penelitian lebih lanjut. Semadi Astra (1977) dalam disertasinya belum bisa memberikan kesimpulan terhadap masalah ini, ia hanya menyebutkan acuan-acuan Cina, seperti *P'o-li*, *Dvapa-tan*, *Mali* yang kira-kira mengarah kepada Bali sekarang¹³⁴.

Penjelajah dan sekaligus sarjana Cina bernama Yi-tsing melaporkan bahwa dalam perjalanananya 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 Hindu (Śiwa) dan Buddha telah mencapai Bali sebelum berpengaruh di Bali? Data tertulis tertua yang ditemukan memberikan informasi pengaruh Hindu di Bali dikeluarkan 804 Śaka (882 Masehi)¹³⁵, yaitu suatu zaman dimana seorang pengaruh asal Kashmir bernama Gunawarman. Ia dalam misinya menyebarkan ajaran Buddha sebelumnya singgah di Śri Laṅka (Ceylon).

Bagaimana pengaruh India itu sampai ke Bali masih

Brāhmaṇa dan bahkan pengungsi. Apakah imigrasi India mengajukan teori pedagang nesia dalam jumlah yang besar? Apakah mereka sebagaimana itu membuat koloni-koloni di daerah-daerah secara perlahan-lahan mendapatkan simpati dan wilayah barunya melalui pernikahan seperti yang disebut oleh Stutterheim (1935: 6)? Namun R. Goris mengatakan bahwa dia membayangkan saudagar-saudagar yang pelaut sebagai menyebarkan ajaran-ajaran Buddhisme dan Śiwaisme merupakan hasil atau akibat impor ‘sadar’ pendeta-pendeta bhikṣu-bhikṣu India¹³⁶. Mereka diperlukan oleh para pendeta biasanya mendampingi raja disebut *Bhāgavanta* pemerintahannya. Kondisi ini tetap berlangsung hingga sistem pemerintahan dari kerajaan ke republik dimana pada tidak ada lagi secara politik. Para pendeta sangat menguasai ajaran kesucian termasuk ilmu pemerintahan (*Nītiśāstra*) ini juga tergambar dari prāśasti *Canggal* di Jawa Tengah pendeta-pendeta langsung datang dari India untuk memberikan upacara *yajña*. R. Goris lebih lanjut memberikan argumentasi menunjuk kerajaan Śrī Wijaya di Sumatra sebagai pembelajaran agama Buddha terbesar di Asia Tengah terbesar kedua di dunia setelah Nalanda di Bihar, India Utara ke-7 Masehi telah berkumpul di Śrī Wijaya sekitar 1000 untuk mempelajari tata bahasa Sanskerta dan ajaran-ajaran Buddha. Bhikṣu-bhikṣu atau guru-guru agama Buddha menyebarkan ajaran Buddha ke seluruh Nusantara, termasuk Bali. Jejak beberapa biara-biara dan pertapaannya yang umumnya terletak di daerah-daerah perbukitan dan gunung masih tetap dilihat sekarang¹³⁷. Kondisi ini nampak tidak jauh berbeda dengan

India bahwa banyak ditemukan gua-gua batu sebagai tempat pertapaan atau belajar ajaran-ajaran Buddha. Beberapa contoh diantaranya gua batu Ellora, Ajanta, Aurangabad, Ellephanta, di India Selatan dan lain-lain. Hingga saat ini temuan prāśasti 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 prāśasti biasanya didahului oleh suatu proses yang cukup panjang sebelum menemui bentuknya yang mapan.

Mengenai peninggalan Buddhis di Bali diperkirakan disebarluaskan 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 delapan¹³⁹.

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 dalam kasus Kṛtanegara di Jawa Timur dan Guṇapriya-dharmapati dalam kasus Mahendradatta, sebuah nama mengindikasikan 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. Praśasti Blanjong menyebutkan bahwa raja mencari perlindungan kehadapan Buddha demi kemakmuran dan kedamaian masyarakat. Praśasti ini menuliskan:

"Buddhaśaranah kṛtiḥ balidvipa".¹⁴⁰ Pada abad ke-8 menyebarkan dominan di Bali. Buddha dikenal dengan beberapa Jina, Sakyamuni, and Sogata (Sanskerta: Śugata). Sukawana juga menyebutkan keberadaan dua kelompok yaitu Buddha dan Śiwa¹⁴¹. Yang menarik bahwa hanya peninggalan Budhisme di Bali tersebar dan disimpan di Hindu di Bali. Hal ini perlu dicatat bahwa yang terjadi konversi melainkan fusi gradual Saiwaisme dan Budhisme terjadi pada tahap-tahap awalnya. Fakta ini dapat dijelaskan sejumlah pura di Gianyar: Mas Ketel, Goa Gajah, Pejeng, Subak Kedangan , Bukit Dharma , dan sebagainya¹⁴².

Di Bali agama Śiwa dan Buddha hidup saling berdampingan. Toleransi yang dikembangkan bukan semu, namun benar dilakukan untuk mencapai kebahagiaan yang disebut *nirvana mokṣa*. Tidak hanya itu upaya-upaya ke arah peninggalan tataran filsafat (tattva), agama, etika (*sāsana*) dan ritual keagamaan semakin jelas. Mahendra dengan mengutip Bapak Sumadio (ed) (1977:71) mengatakan bahwa pendekatan terhadap Śiwa dan Buddha baru kelihatan pada waktu pemerintahan Udayana. Hal ini terbukti dengan adanya ucapan "*mpungkut sogata*" dalam praśasti-praśastinya. Namun pendapat ini belum tepat karena seperti dikatakan oleh I.B.M. Mantra sejak masa kedua agama itu ke Indonesia sudah hidup berdampingan. Peninggalannya dilakukan karena adanya begitu banyak kemiripan di dalam tataran filsafatnya.

Kondisi ini berlaku juga di Bali. Pengaruh India yang pertama datang ke Bali adalah agama Buddha. Namun yang pertama datang ke Indonesia adalah agama Hindu. Bukti-bukti memperlihatkan pengaruh Hindu lebih dulu masuk ke Indonesia seperti diperlihatkan oleh praśasti (*yūpa*) di Kutai, Kalimantan Timur dan praśasti yang dikeluarkan oleh Raja Pūrṇawarmana,

arumanēgara di Jawa Barat; baru disusul oleh agama Buddha¹⁴³. Di Bali peninggalan Buddhis berupa arca, stupika, meterai, alat-alat upacara cukup banyak jumlahnya. Peninggalan-peninggalan berasal dari masa Bali Kuno cukup banyak mengungkapkan keberadaan kedua agama ini. Itu pun yang bisa diselamatkan. Peninggalan-peninggalan masih banyak yang belum terungkapkan. Secara penyebaran, tinggalan-tinggalan Buddhis ini tersebar di kabupaten Gianyar dan Buleleng. Kecamatan Tampaksiring dan Blahbatuh di kabupaten Gianyar berbilang wilayah yang sangat kaya dengan tinggalan arkeologis yang Buddhistik. Ini memperlihatkan di zaman Bali kuno pusat kegiatan pemerintahan dan agama ada di sekitar wilayah ini.

Tabel 5: Daftar Temuan Artefak Buddhis di Bali¹⁴⁴

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

Tempat-tempat di atas ditemukan tidak hanya data kehidupan agama Buddha tetapi juga ada Śiva.
Bukti-bukti arkeologis yang ditemukan di desa Pejeng

140

edulu, 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 prasasti berbahasa Sanskerta pada materai-materai yang tersimpan di dalam *stupika-stupika* (miniatur stupa) yang terbuat dari tanah liat. Prasasti-prasasti ini berupa mantra-mantra Buddhisik yang lebih dikenal dengan nama “*ye-te mantra*”. Teks prasasti itu berbunyi:

(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 prasasti itu tidak mencantumkan angka tahun, para peneliti mencoba membandingkan dengan peninggalan-tinggalan yang mungkin serupa di tempat lain, khususnya di Goris dan Budiastra seperti dikutip oleh Semadi Astra (1997) mengatakan bahwa mantra sejenis ini ditemukan juga di Jawa tepatnya di atas pintu candi Kalasan yang berasal dari abad atau tahun 700 Saka (778 Masehi). Berdasarkan kesamaanaksara mantra-mantra di kedua tempat itu, maka mantra-mantra Buddha yang ditemukan di Pejeng diperkirakan berasal dari ke-8 pula¹⁴⁶.

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

141

(1929: 62) mengatakan bahwa ada bukti-bukti arkeologis ditemukan di desa Pejeng, Gianyar berupa peninggalan seperti arca *Boddhisatva* di pura Galang Sanja dan beberapa fragmen-prasasti berbahasa Sanskerta dengan Kuno. Keadaannya sangat tua. Di antara bagian-bagian yang terbaik antara lain *manusana* ... (pada fragmen d), ... *g* ... (pada fragmen g), ... *Siwas* (...) *ddh*... (pada fragmen h) secara lebih lengkap kiranya berbunyi ... *Siwasiddhānta* *skalabhuwanakṛt* ... (pada fragmen k), yakni nama *Wiśwakarma*. Praśasti ini memperlihatkan adanya agama hidup yang dianut oleh masyarakat, yaitu Hindu sekte Siwa. Agama ini telah bersifat Mantris atau Tantris¹⁴⁷. Selain di pura sejenis juga ditemukan di Pura Pegulingan, Tampaksiring dan di Desa Kalibukbuk, Buleleng yang berasal dari yang sama.¹⁴⁸ *Siwa Siddhānta* adalah salah satu mazhab Siwaisme.

Penghormatan raja-raja Bali Kuno terhadap Buddha nampak dalam prasasti-prasasti yang dikenakan pada bagian akhir *Praśasti Landih A = Nongan A* menegaskan bahwa raja bukan saja *bhakti* kepada Dewa Siwa tetapi juga kepada para dewa lainnya. Dalam pandangan tatanan kenegaraan ungkapan seperti "namasiwaya namobuddhaya" yang terdapat pada prasasti tersebut dapat dipandang bahwa raja mengayomi kedua agama tersebut. Nampaknya inilah dua agama besar yang hidup masa Kuno¹⁵⁰.

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

1. Pura Mas Ketel

Pura ini terletak di Desa Pejeng, Kecamatan Tampaksiring, Kabupaten Gianyar, Provinsi Bali. Pada sebuah pelinggih 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 Amoghaśīdi* 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 silinder tersebut menurut Sutterhein adalah *Dhyāni Buddha Wairocana* dengan sikap tangan *dharma-cakra-mudrā*. Namun arca ini tidak dijumpai di sekitar tempat tersebut, barangkali hilang. Jadi, ini perlu penelitian untuk mengungkapkan arca dimaksud¹⁵².

2. Pura Goa Gajah

Pura Goa Gajah¹⁵³ 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

goa ini pada tahun 1925. Ia melukiskan goa ini sebagai "overshadowed by an enormous elephant's mouth"¹⁴⁵, gua dibayangi dengan mulut gajah yang besar.

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

Pada sebuah ceruk di sebelah Selatan Goa Gajah terdapat dua buah arca *Dhyāni Buddha*, yaitu (1) Arca *Dhyāni Buddha Amithaba* dengan posisi duduk dalam sikap *padmāsana* dengan sikap telapak tangan kanan menghadap ke atas (*dhyāna-mudrā*). *Dhyāni Buddha Amithaba* menguasai arah Barat; (2) Arca *Buddha Amoghasiddhi* dalam posisi duduk *padmāsana* dengan *padmāganda*. *Dhyāni Buddha Amoghasiddhi* menempati arah Disamping arca-arca Buddha di dalam gua terdapat tiga *lingga* yang diposisikan berdampingan dikelilingi oleh delapan *lingga* kecil yang diposisikan mengelilingi ketiga tersebut, sebuah arca Ganesha dengan empat tangan di bagian sisi kiri. Menurut mitologi Hindu Ganesha merupakan putra Siwa bersama *shakti*-nya Parvati sementara *lingga* merupakan simbol Siwa.

Goa ini diperkirakan sebagai tempat bertapa pendeta-pendeta Siwa dan Buddha. Para arkeolog menempatkan gua ini temuan ke dalam abad ke-11. Urs Ramseyer mengatakan bahwa tulisan di dinding gua memperlihatkan bahwa gua yang berada di sini pernah digunakan oleh *bhikṣu-bhikṣi* untuk bersemayam. Banyak dokumen dan temuan-temuan arkeologis berdebu-

eng dengan gua ini, yaitu pada sisi lain sungai Petanu yang memperlihatkan kedua agama ini hidup berdampingan secara damai¹⁵⁶.

Disamping arca-arca disebutkan di atas, juga terdapat arca *Hariti (Men Brayut)* yang duduk dalam sikap *padmāsana* di atas pantulan berbentuk *padmāganda*. Arca *Hariti* dikelilingi oleh tujuh anak, satu di pangkuhan ibunya, tiga berada di sebelah kiri, yang satu memegang kaki ibunya dua lagi bergelayut di sampingnya; sedangkan dua lagi 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 *Jātaka* 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, *lingga* ditemukan di sebuah

pelinggih disebut *Padmāsana Agung*. Arca *Dhyāni Buddha* terbuat dari batu padas, kondisinya sudah sangat rusak. Setelah dilakukan bina ulang diperkirakan terdapat dua arca *Dhyāni Buddha*: (1) Arca *Dhyāni Buddha* Wainayana dalam posisi duduk di atas *padmāganda* dengan sikap *padmāsana*, tangannya diperkirakan *dharma-cakra-mudrā*. *Dhyāni Buddha* ini menempati posisi tengah (2) Arca *Dhyāni Buddha* Amoghapasa dengan posisi duduk di atas *asana* berbentuk lapis *padmāsana*, dengan sikap tangan diduga *bhūmisparṣa-mudrā* menempati arah Timur; (3) Arca *Dhyāni Buddha* Amoghapasa dengan sikap duduk *padmāsana* di atas *padmāganda* dengan kiri dengan dalam sikap *dhyāna*, tangan tangan *abhaya-mudrā*. Arca *Dhyāni Buddha* dengan sikap duduk di atas *padmāsana*, tangan kiri dalam sikap *padmāsana*, tangan kiri dalam sikap *padmāsana*, dengan bagian-bagian lain sudah rusak sehingga sulit diidentifikasi.

Sementara itu Ayu Ambarawati (2002) mengetahui data-data arkeologis dari wilayah desa Bedulu dan Selatan yang berkaitan dengan kehidupan Śiwa Buddha yang berdampingan secara damai dan harmonis.

4. Pura Subak Kedangan

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

5. Pura Bukit Darma

Pura ini termasuk ke dalam wilayah Kutri, Gianyar, Kadarmen. Pada pura Puseh terdapat arca *Durgā* yang berdiri atas kerbau dengan sikap menari, arca *Amoghapasa* terbuat

berwujud *Boddhisatwa Avalokiteśvara* berdiri bertangan empat. Menurut Kempers arca ini merupakan perwujudan Raja *Udayana* yang *praśasti*-*harmanavāgśavatdhana*, penerus *Udayana* yang *praśasti*-*harmanavāgśavatdhana* bertahun antara 1022-1026 Masehi¹⁵³. Pada Pura *Bukit Darma* terdapat arca *Buddha* dengan sikap tangan *Bhūmisparṣa-mudrā*, arca laki-laki dengan sikap tangan kanan *wara-mudrā* dan *dyāni-mudrā*. Pada Pura *Kadarman* terdapat arca *Dewī Durgā* tinggi 2,2 meter berdiri bertangan delapan, *lingga* ganda, arca *Dewī Durgā* dan fragmen arca perwujudan¹⁵⁹. Arca *Dewī Durgā* bertangan delapan memegang senjata dan berdiri di atas lembu. Menurut Stutterheim arca *Amoghapasa* merupakan perwujudan Raja Erlangga yang memerintah Bali dan Jawa Timur (1022-1049 Masehi). Ia juga diarcakan dalam wujud Wiṣṇu di Jawa Timur di selatan¹⁶⁰. Arca *Durgā* ini dikenal dengan nama *Durgā Mahiṣāsura Mardini* kondisinya sudah rusak dan oleh B. Kempers arca ini 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 ke-10-13 (Bali Kuno). Arca ini masuk ke dalam kelompok arca-arca Gunung Penulisan, Goa Gajah, dan Gunung Kawi¹⁶².

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 prasasti disebut sebagai tempat pendeta Buddha namun tersimpan pula arca dari aliran agama Śiwa (Goris, 1974: 21).

Dalam pemerintahan Raja Jayasakti (1133-1150) dikeluarkan

praśasti nomor 551 Manik Liu D terdapat gelar rangkap Ācāryya Dang Upādhīya untuk pendeta Śiwa maupun digunakan oleh penganut Buddha sementara Dang A. Nomor 553 Landih A terdapat ucapan “*nama śiwa buddhāya*”. Kalimat itu tidak hanya menunjukkan adanya Śiwa dan Buddha tetapi juga keduanya diakui sejajar.

Dalam praśasti bukit *Cintamāṇi* terdapat keterangan pemberian izin kepada para *bhikṣu* untuk membangun. Perintah itu diberikan kepada *Senapati Danda* bersama dengan *bhikṣu* untuk melaksanakan pembangunan pertama. Nama ketiga *bhikṣu* itu adalah *Śivakangsita*, *Śiwaning* dan *Śiwaprajña*¹⁶⁴. Demikian juga pada praśasti bermotor 001 Al juga menyebutkan memberi izin kepada *bhikṣu* agar mereka semacam kuil (Hyang Api) di desa Banca Bahru. Juga bermotor 003 Trunyan AI yang menyatakan memberi izin pemerintah desa Trunyan supaya membangun kuil untuk Datonta. Berkaitan dengan hal ini Ida Pedanda Putra Tēlu Geriya Banjarangkan Klungkung memberikan penjelasan anak Sang Mayadanawa yang bernama Śri Bali mengandung Buddha Mahāyāna. Śri Bali berkedudukan di Balingi sebelah Utara Danau Batur. Menurut Ida Pedanda “*balini*” berasal dari kata “*bali*” dan “*ingkang*” yang berarti “*Yang Bali*” yang tidak lain adalah Śri Bali itu sendiri. Dihubungkan dengan arca Datonta yang berasal dari kata “*datu*” dan “*anu*” berarti yogi yang tiada lain pula Śri Bali yang merupakan satunya tokoh yogi tersohor dan disegani. Mungkin dari sinilah Pancering Jagat setelah beliau meninggal dunia diarcakan wujud Bhāṭṭāra Datonta¹⁶⁵.

Praśasti bermotor 005 Bangli Pura Kehen A juga meny-

memberi izin kepada para *bhikṣu* 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 yang bermotor 106 Batunya AI, 107 Dausa AI, bermotor 207 Kintamani D juga menyatakan memberi izin kepada *bhikṣu* 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

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

Keputusan-keputusan Śri 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 Guṇapriyadharmpati 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 Ācarya Eyaka, Sanggah Yang Api.

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

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

"Buddhasaranah kritih Balidwipa" (Balidwipa ada di bawah perlindungan Buddha).¹⁶⁹

Praśasti ini menggunakan dua bahasa dan huruf dikeluarkan pada 836 Šaka (*khesara wahni mūrti*). Oleh para arkeolog dinilai prasasti Blanjong ini sangat unik karena mempergunakan dua huruf dalam dua bahasa yang hampir belum pernah ditemukan di Bali. Hal ini memperlihatkan tingkat kemampuan pembuatnya sebagai cermati kualitas peradaban zamannya.

Dalam praśasti Śrī Maharaja Śrī Wijaya Mahādewi juga menyebutkan nama pulau Bali. Sedangkan menurut analisa Pandit 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 *Prasasti Baru Raja Rāgajaya* menguraikan bahwa dalam praśasti raja Ragajaya yang dikeluarkan tahun 1071 Šaka 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 Kanya (bhawana) Samegat Juru-wadwa
2	Dang Ācāryya Adhiwangśa	a. Udayālaya
3	Dang Ācāryya Agorēswara	b. Dharmma-hanar
4	Dang Ācāryya Bhāwatmaka	a. Makarun b. Kanyabhawana Samegat Juru-wadwa
5	Dang Ācāryya (Buluh) Barani	a. Lokeśwara b. Dharmma-hañar c. Antakuñjarapāda Kusuma-hajika (?)
6	Dang Ācāryya Jagottama	Binor Banu-garuda
7	Dang Ācāryya Jayagama	Antakuñjarapāda Mpu Pangajyan (pendeta istana) Kusumadanta
8	Dang Ācāryya Karnikangśa	Makarun
9	Dang Ācāryya Lokeśwara	Makarun a. Banu-garuda b. Kanyabhawana
10	Dang Ācāryya Nathana	
11	Dang Ācāryya Nikāntaka	
12	Dang Ācāryya Pangkajathawa	
13	Dang Ācāryya Prajahita	
14	Dang Ācāryya Waksegama	
15	Dang Ācāryya Widwaśwara	
16	Dang Ācāryya Wimalanda	

Tabel 7 : Pendeta-pendeta Buddha (Dang Upadhyaya)

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	Bajrasikharā
5	Dang Upādhāya Widyottama	a. Canggini b. B. Kadikara

Semua tempat di sebutkan di atas tidak ada lagi, Canggini¹⁷⁰. Disamping jabatan *Dang Ācāryya* dan *Upādhāya* juga dalam praśasti Raja Rāgajaya yang dikeluarkan April 1155 disebutkan nama-nama dua puluh para *mpu* dengan jabatan-jabatannya antara lain, seperti *rakryan*, *den*, *du senepati*; nama-nama dua puluh empat para *samegata* pangkat atau jabatan.

Kalau ditilik dari segi nama-namanya mereka merupakan pengikut ajaran Śiwa. *Bhikṣu* dalam praśasti di atas merujuk kepada pendeta. Jadi dengan demikian pendeta Śiwa adalah yang mana merupakan sebutan bagi para *bhikṣu* yang merupakan golongan Buddha.

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

“...kaśaksyan tkapnira senapati ser nayaka ring pañca palapknan makabehan, makadi mpungku seng maheśwara, ...panglapwan I maniringin palar, panglapwan I wrasabha bija, panglapwan I pañcakala bikram, panglapwan I tina pamuktyan, panglapwan I surih ku...

Śiwangkara, panglapwan I surih wetvn 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 Wrabha 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 Śri Makutasana Dang Ācāryya Sanidhya, ...”.¹⁷¹

Dari kutipan di atas bisa dilihat perincian tokoh-tokoh atau jabatan tembusuk Buddha (*ing kasogatan*) maupun Śiwa (*ing kaśewan*). Selain itu juga tercantum titel-titel yang digunakan (*Dang Upādhāya* 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, Kanyabhwana, Kusumadanta, Lokaśwara, Sūryamaṇḍala 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

golongan Buddha digunakan juga oleh golongan Śiwa, juga halnya dengan gelar *Dang Ācāryya* yang bainsanya oleh golongan Śiwa digunakan oleh golongan Buddha. Dilihat di dalam praśasti nomor 305 Batur Pura Abang, *Dang Ācāryya* dipakai juga oleh pendeta Buddha. Kejadian tidak hanya terjadi di Bali tetapi juga di Jawa. Dalam *Nēgarakṛtāgama* oleh Prapañca pada masa pemerintahan Wuruk di Jawa Timur disebutkan *Dang Ācāryya Rāmatī* merupakan pendeta Buddha yang menjadi pemimpin Mungguh¹⁷³. Namun hingga sekarang gelar *Dang Ācāryya* digunakan oleh pendeta Śiwa. Kasus di atas dianggap perkecualian.

Sebelum jaman raja Anak Wungsu bahkan pun pernah disebut pendeta Buddha yang bergelar *Dang Upādhyāya*. Di dalam masa pemerintahan raja Anak Wungsu dan sesudahnya pun jumlah pendeta agama Śiwa ini masih lebih banyak dibandingkan dengan pendeta Buddha. Misalnya, di dalam masa pemerintahan raja Anak Wungsu jumlah pendeta besar agama Śiwa menggunakan gelar *Dang Ācāryya* paling sedikit 21 orang, sedangkan pendeta besar agama Buddha yang bergelar *Upādhyāya* hanyalah 4 orang saja. Ini pun hanya disebut dalam praśasti *Bwah* yang berangka tahun 999 Śaka dan di dalam praśasti *Jalan-tengah*¹⁷⁴. Sementara praśasti dari raja Ragajaya (1073) menyebut 16 orang *Dang Ācāryya* dan 5 orang *Dang Upādhyāya*. Hal ini berlanjut hingga sekarang di Bali jumlah pendeta Buddha lebih banyak jumlahnya dari pendeta Buddha. Adapula *paśraman* pendeta Buddha di Bali terletak di desa Buduk Karangasem.

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

bentuk/*nyasa linga* di atas kepalanya; sementara pendeta Buddha umumnya berambut dicukur (*sepat aking*). Saat *mēpūja*, pedanda Buddha memegang *ghaṇṭa* pada tangan kanannya, sementara pedanda Śiwa memegang bunga. Pedanda Buddha berwujud *prētiwī*, 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 Śriwijaya, Nalanda dan Waranasi (India Utara) disamping dengan Jawa seperti disebutkan di dalam praśasti Nalanda (782 Saka). Menjalin hubungan langsung banyak pendeta-pendeta Bali, Śriwijaya 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*), Gunapriyadharmpatni, dan lain-lain¹⁷⁸ 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	Śri Keśari Warmadewa	835 Śaka/914
2	Sang Ratu Śri Ugraśena	837-864 Śaka/ 915-942

3	Sang Ratu Śrī Haji Tabanendra Warmadewa bersama-sama permaisurinya Śrī Subhadrika Dharmadewī	877 Šaka/ 955 Šaka	14	Paduka Śrī Mahārāja Śrī Jayasakti Paduka Śrī Mahārāja Śrī Rāgajaya	1055-1072 Śaka/ 1133-1150 1077 Śaka/1155
4	Jayasingha Warmadewa	882 Šaka	15	Paduka Śrī Mahārāja Haji Jayapangus	1099-1103 Śaka/
5	Sang Ratu Śrī Janasadhu Warmadewa	897 Šaka	16	Arkajacihna (-lancana) bersama-sama dengan kedua permaisurinya: Paduka Bhāṭāri Śrī Parameśwari Indujalancana (-ketana) dan Paduka Śrī Mahādewī Śāśangkajaketana (-lancana)/-cihna)	1178-1181
6	Śrī Mahārāja Śrī Wijaya Mahādewī	905 Šaka	17	Paduka Śrī Mahārāja Haji Ekajayalañcana bersama-sama dengan ibu surinya, yakni Paduka Śrī Maharaja Arjarya Dengjayaketana	1122 Śaka/ 1200
7	Śrī Gunapriyadharma patnī bersama- sama dengan suaminya Śrī Dharmodayana Warmadewa	911-921 Šaka	18	Bhāṭāra Parameśwara Śrī Wirama (Śrī Dhaṇḍhirājalañcana) bersama-sama dengan ibu surinya, yakni Bhāṭāra Guru Śrī Adikuntiketana	1126 Śaka/ 1204
8	Sang Ratu Śrī Sang Ajnadewi	938 Šaka	19	Bhāṭāra Parameśwara Hyang ning Hyang Adidewalañcana	1182 Śaka/1260
9	Paduka Haji Śrī Dharmawangśawardhana Marakatapangkajasthanotunggadewa	944-947 Šaka	20	(Rājapatih Kbo Parud)	1218-1222 Śaka/ 1296-1300
10	Paduka Haji Anak Wungsu	1022-1025 Šaka	21	Bhāṭāra Śrī Mahāguru/Paduka Bhāṭāra Śrī Mahāguru/Paduka Śrī Mahārāja Śrī Bhāṭāra Mahāguru Dharmotungga	1246-1247 Śaka/ 1324-1325
11	Śrī Mahārāja Śrī Walaprabhu	1001-1010 Šaka 1079-1088 Šaka			
12	Paduka Śrī Maharaja Śrī Sakalendukirana Isana Gunadharma Lakṣmidhara Wijayotunggadewī	1010-1023 Šaka 1088-1108 Šaka			
13	Paduka Haji Śrī Mahārāja Śrī Suradhipa	1037-1041 Šaka 1115-1119 Šaka			

	Warmadewa/Paduka Bhāṭāra Guru bersama-sama cucunya, yakni Paduka Aji (baca Haji) Śrī Taruṇajaya
22	Paduka Bhāṭāra Śrī Walajayakrtaningṛat bersama-sama dengan ibu surinya, yakni Paduka Tara Śrī Mahāguru
23	Paduka Bhāṭāra Śrī Aṣṭasura Ratnabhūmibantēn

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

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

BAGIAN II

BAB IV

AJARAN ŚIWA-BUDDHA DALAM KESUŚĀSTRAAN JAWA KUNO

1. Pendahuluan

Perjalanan sejarah evolusi ajaran Śiwa-Buddha terekam dalam sejumlah bukti-bukti prasasti, piagam dan teks yang mengungkapkan aspek-aspek metafisika, teologi maupun agama. Bukti-bukti teks sāstra memberikan informasi yang cukup memadai untuk bisa melihat sistem filsafat di dalam agama ini; sementara bukti-bukti prasasti bersifat fragmentaris sehingga sukar mengkonstruksi sistem filsafatnya. Sebagai peristiwa sejarah, prasasti-prasasti¹ 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 sāstra berbahasa Jawa Kuno itu merupakan rekaman dinamika kegelisahan kreatif dan pencarian spiritual para *mpu*, *ācārya*, pendeta di Jawa Tengah, Jawa Timur dan kemudian

berlanjut di Bali. Ada sejumlah karya-karya śāstra Jawa yang menggambarkan proses penunggalan kedua agama ini era Jawa Tengah dan Jawa Timur. Teks-teks tersebut perlu dilihat 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 Jawa Kuno ke dalam empat periode, yaitu Periode Mataram (abad ke-10 M), Periode Kadiri (abad 11 dan 12 M), Periode Majapahit I (abad 14 M), dan Periode Majapahit II (abad ke-15 dan 16 Masehi). Pada Masa Majapahit II, bahasa Jawa Tengahan sudah mulai dipakai. Karya-karya śāstra yang muncul pada zaman Geleg khususnya di era Dalem Waturenggong juga dimasukkan ke dalam periode Majapahit II, karena keduanya menggunakan ragam bahasa yang sama, yaitu Jawa Tengahan². Sementara karya-karya śāstra 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 Singhalanggylala*, *kakawin Kalphasanghara*, dan lain); *kidung* (misalnya *Piśacarāṇa*), 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 śāstra 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, Nigaraktāgama, Harivamśa, Tantu Panggeleran, Korawāśrama, dan Bubukṣah. Sementara yang murni bercorak Śiwaistik-Tantrik adalah Bhuana Kośa, Wr̥haspatī Tattva, 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* (sadhānta) mengingat usaha-usaha pendekatan ini nampaknya mumi 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 pengikut Buddha Mahāyāna dimana konsep metafisika dicobakan dicarikan paralelisme pada ajaran Śiwa. Mpu Tantular yang menggubuh kakawin *Sutasoma*, Prapañca menggubuh *Nēgaraktāgama* 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 Sidemén, asal Sanur, Bali dimana seorang pendeta Śiwa menulis ajaran Śiwa-Buddha yang sangat kental nuasan Bhiarawanya. Ada sejumlah teks prosa yang beliau lahirkan yang membahas penunggalan ajaran Śiwa-Buddha.

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 (1293-1459)
Rāmayāṇa	Sanghyang Kamahā- yānikan Brahmānda- purāṇa Agastyaparwa Utarakanda Adiparwa Sabhaparwa Udyogaparwa Bhiṣmaparwa Aśramasana- parwa Mośalaparwa Prathaniparwa Swargarohana parwa Arjunawiwāha	Kṛeṣṇāyaṇa Sumanāśāntaka Smaradhana Bhomāntaka Bharatayuddha Hariwangśa Ghatotkacāśraya	Kuñjara- karṇa (?)	Nāgaruci- gama Sutasoma Kuñjara- karṇa Brahmīsh- purāṇa Arjuna- wiwāha Phartayaji Śiwarātri- kalpa Wṛtta- sañcaya Banawa Sēkar Sutasoma Nitiśāstra Dharma- śūnya Nirārtha pra- kerta Tantu Panggeleran

164

Sumber: Rahardjo, 2002: 438).

1. Pengaruh Ajaran Tantra

Kesūāstraan 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 Tantra 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 ajaran Tantra.

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

165

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

Kriteria-kriteria tersebut sebagai berikut⁴:

- 3.1 **Secara terbuka mengklaim esoterisme.** Hampir semua teks menekankan esoterisme dan hakikat rahasia doktrin diajarkan yang harus dijaga kerahasiannya. Hubungan antara murid (*śisya*) dan guru bersifat pribadi dan rahasia (*rahasya*). Ajaran-ajaran tidak bisa diberikan kepada orang sembarangan yang tidak mempercayai guru dan ajarannya. Isi bersangkutan harus diterima menjadi murid kerokhan melalui seleksi yang ketat, *dikṣa* dan harus patuh dan setia kepada guru. Sangat sering ajarannya diistilahkan dengan ‘*rahasyaśāstra*’, ‘*viśeṣajñān*’, ‘*rahasya tēmēn-tēmēn*’.
- 3.2 **Menekankan praktek.** Kerangka umum dari titik pandang terkandung di dalam teks-teks *tutur* mempunyai fokus pada praktek [misalnya teknik-teknik *yoga*, mantric, penempatan akṣara di dalam tubuh (mikrokosmos)] dari penerapan filsafat. Dengan aspek ini, ajaran Śiwa-Buddha sangat praktis disamping filosofis dan etis di dalam rangka mencapai tujuan hidup tertinggi (*sūnya*). Hasil-hasil pencarian spekulatif dan spiritual para ṛṣi dibabarkan ke dalam bentuk praktek yang dapat diikuti melalui tata cara di bawah bimbingan guru yang kompeten.
- 3.3 **Mengabaikan doktrin-doktrin tertulis.** Ada kecendrungan 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 konsekwensi langsung dari pendekatan praktek yang dilakukan bahwa tubuh (bhуana alit) mempunyai posisi yang maha penting di dalam ajaran *Tantrāyana*. Tubuh merupakan media didalam mencari pembebasan.

3.4 **Sentralitas pada tubuh manusia.** Menurut kepercayaan *Tantrāyana* 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 bersifat material. Roh menjadi tidak cerdas lagi karena bungkusan *Māyā Tattva*, prinsip ketaksadaran. Sering kita menyaksikan bahwa dewata-dewata, sungai-sungai, aksara, bhуana, dan *tattva* ada di dalam tubuh manusia.

3.5 **Kehadiran pretek-pretek 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 *sadyotkranti*, apascima praktek kekerasan dengan penghembusan nafas ke luar yang menyebabkan kematian dan pembebasan. Referensi-refensi jarang mengenai *Pañcatattva* dan *Pañcopacara* juga ditemukan, lima elemen ketidaksuciannya 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-ah*, *kāma/ratih*, *prakṛti/puruṣa*, *koka/hamśa*, *Śiwa*/sakti, dan sebagainya.

3.7 **Pentingnya pencapaian kekuatan supernatural.** Istilah-istilah lain mengindikasikan kekuatan *super human* yang ingin dicapai dalam teks, seperti *sakti*, *guṇa*, *aiśvaryā*, dan *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 *Sadāṅga* atau *Yoga Tantra*. Yang menarik justru ajaran-ajaran dan praktek-praktek yang tercantum di dalam teks-teks tergolong *tutur/tattwa*, misalnya *Wr̥haspati Tattva*, *Sanghyang Kamahāyānikan*. Uraian yang rumit tentang sistem psikologi yoga yang terkait dengan bagian tubuh (*maṇḍala*, *sthana*, *cakra*, *kūṇḍalini*, 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-ah*); 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 *matrka/śabdarasi*. Keadaan ini juga nampak jelas 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 Om, menganalisa komponen-komponen seperti suara a, u, bindu, nāda dan ardha candra sangat umum.

Berdasarkan kriteria di atas hampir sebagian besar teks-teks turut 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 kesuāstraan seperti disebutkan di atas⁵.

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 Isana 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-suryawarana dari Wanjang dikatakan telah merevisi buku panduan kaum Mahāyāna ini, pada masa pemerintahan Mpu Sindok. Pengarang ini juga dikatakan menulis buku *Wajra-dhātu Subhūti-tantra*. Buku ini merupakan buku favorit raja Kṛtanegara yang terkenal mempraktekkan ajaran Wajrāyana. Peranan raja Sindok penting karena melahirkan guru Tantrik Śrī Sambhārasūryya-warana dari Wanjang.

Kitab Sang Hyang Kamahāyānikan mengatakan⁶: *Buddha*



tunggal lavaṇ Śiwa, yaitu Buddha dan Śiwa adalah satu. Untuk persamaan 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, sampet, bhaṣma, ghaṇḍa, bija dan lain-lain memperlihatkan persamaan ini?

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

“Mijil tang dewata sarwwakāryya kartta sake kasarwwajñānan bhaṭṭāra Wairocana, Iwirnya Īswara, Brahmā, Wiṣṇu, sira ta kinon mamarijūpūr(η)akna ng tribhuwana mwang isyanya de bhaṭṭāra Wairocana, donanya pagawayana kaparārthan mwang sthana Bhaṭṭāra pinūja irikang kāla, dadi tang sthawara janggamādi. Swargga hibēkan dewati marttyapada hibēkan manuṣādi, pāṭāla hibēkan nāgādi de bhaṭṭāreśwara Brahmā Wiṣṇu, nora tan kahanan ira, ndan dinadyakēn de ni kasarwwajñānan bhaṭṭāra Wairocana....”

Dewa-dewa tertinggi itu berasal dari kemahatahuan dewa

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

Dari wacana di atas jelas bahwa īswara, Brahmā dan Wiṣṇu ternyata 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 Mahāyāna, yaitu Wairocana, salah satu dari Pañca Tathāgatha atau Dhyāni Buddha. Ada wacana serupa di dalam konteks yang berbeda seperti berikut:

“Sira ta dewa wišesa ri boddha, bhaṭṭāra Paramaśūnya ngaran ira; sira ta bhaṭṭāra Paramaśiwa ngaran ira de sang wadi Kangbhakṣaśīya, bhaṭṭāra Nirguṇa ngaran ira de sang wadi Weṣnawa,, sira matemah bhaṭṭāra Ratnatraya mwang bhaṭṭāra Pañca Tathāgathā de dang Ācāryya Sakāra”.

(Beliau adalah seorang dewa tertinggi bagi orang-orang penganut agama Buddha disebut Paramasimha (atau) dewa Purusa bagi guru-guru dan murid-murid (sekte) Kanabhakṣya, dewa Nirguṇa bagi guru-guru pengikut Wiṣṇuisme ... beliau menjadi Ratnatraya Yāma Suci dan lima Tathāgathā Yang Suci bagi guru Sakāra yang religius...).

Wacana ini nampak serupa dengan mangala *Nāgarakṛtāgama* digubah oleh Prapañca.

*Om nāthāya namostu te stutining atpada ri pada bhāsi
nityāśa,
sang sūkṣmeng tleng ing samādhi Śiwa-Buddha sira sakal
niśkalātmaka,
sang śrī parwwatanātha nāthaning anātha sira ta patining
jagatpati,
sang hyang ning hyang iniṣṭi acintyaning acintya hana
waya tmahnireng jagat.*

*Byāpi byāpaka sarawatattwagata nirguṇa sira ring apak
weṣṇawa,
ring yogiṣwara poruseng kapila jambhala sakala sirān hyang
ing dhana,
śrī wagīndra sirang hyang sakalaśāstra manasija sirān
smaragama,
ring wighnostaṇa prayoga yamarāja sira makapalan
jagaddhita.*

(Om sembah puji hamba yang hina ke bawah telapak
Bhāṭāra 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 mangala kakawin ini dengan kakawin *Arjuna Wijaya* gubahan Mpu Kanwa kira-kira 3 abad sebelum *Nāgarakṛtāgama*, yaitu pada pupuh 10 bait 1-2:

Aum sēmbahning anātha tinghalana de trilokaśaraṇa,
Wāhyādhyatmika sembahing hulun i jōnta tan hana waneh,
Sang lwig agni sakeng kadi minyak saking dadhi kita,
Sang sāksat mētu yan hana wwang amutēr tutur pinahayu.

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

4.2 Arjuna Wijaya
Arjuna Wijaya adalah karya Mpu Tantular yang hidup pada

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 situ kebhinekaan itu sudah semakin dekat menuju penyatuhan, jika dibandingkan dengan *Sutasoma* yang secara jelas menyatakan Śiwa dan Buddha tunggal. Berikut ini beberapa kutipannya⁹. Dimulai dari manggala-nya (Pupuh 1 stanza 1):

Ong śī parwatarājadewa hurip ing sarwapramāṇeng jagat,
Sang sākṣāt paramārtha buddha kinēnēp sang siddha
yogiśwara,
Sang Iwir tīrtha kiteng mahāddhika wiśāmbēkteng
mahādurjana,
Nirwighnopama sūrya wiṁba tumameng wway śanta ring
rāt kabeh.

[Om! Śri 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 wiśa tulya de nikang anabhyāśalasang
sampēnēh,
Yan tan jirna tikang bhinojana hatur wiśyātēmah wyādhī
ya,

Ring hinārtha daridra tulya wiśa gośtinyātēmah manglare,
Ring kanyā wiśa tulya ring jada pikun tan pāmṛtāṅde
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].

Śri Wairocana pūrwa ning carita kāla nira pinarēk ing watēk sura, nīkāneñ Bodhiwihāra nirmala samangkana ta sira-n adharmadeśana
Akṣobhyādi sabodhisatwapariwara marēki sira bhakty amurśita
Mwan 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)].

*Mangka lwir nika sang gumegwani tapabratā maparebut
manah nika
nāhan kārana ning waték wiku haneng janapada kāsili
ndatan lēpas
nora wruh ri patunggal ing yaśa siki rwa tēlu dadi andé
lwir glar sogata pañcabuddha ṛṣi pañcakuśika wiku śai*
pañcaka” (23.1).

(Jadi adalah dengan mereka yang telah bersumpah menjalani 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 Sāiwa mempunyai *pancaka*).

*Ndan salwirnya yayan śarīra mara sinyang irika ya niha
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:

Aksobhya adalah perwujudan Kuśika yang Agung, dan Gargā secara jelas adalah Ratnasambhāwa; Metri adalah Amitabha, dan Ṛṣi Kurusya adalah Amoghaśiddhi, tentu saja, 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
lakṣaṇa
Hyang Brahmā sira Ratnasambhāwa Mahāmara sirang
Amitabhadewata
Tan lyan sang hyang Amoghaśiddhi Madhusudana ngaran
ira yang caturbhūja” (23. 3).*

(Karena lima dewa Śaiwa, mereka dihubungkan dengan lima dewa Buddha, tidak ada yang melebihi yang teringgi: Aksobhya 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-tungan lan ikang bhuwana
wihi kananta ring tuhu ngwang Wairocana Buddhamūrti
Śiwanūrti pinakaguru ning jagat kabeh
nāhan donkw ingaran bhaṭṭāra Guru kaprakasita teka ring
sarāt kabeh
anhing byapaka ring samastabhuwanāku juga
warawiśeṣadewata (23. 4).*

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

Aksobhya pūrwa sira teki bhāṭṭāra Rudra,
Hyang Ratnasambhāwa ri dakṣīṇa Dhāṭṛdewa,
Sang śrī Amitabha sira paścima Dewamāhā,
Śrī Amoghasiddhi sira lor Harimūrttidewa. (27. 1).

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

[Akṣobhya (adalah) di Timur, Ia adalah dewa Rudra,
hyang Ratnasambhawa di Selatan dan adalah dewa Dhāṭṛ,
sang Śrī Amitabhā 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 Śiwarājadewa,
keduanya sama, mereka adalah dewa-dewa dari (semua)
agama,
Di dalam dharma sima atau dharma lepas. Tidak ada yang

Bhoh bhoḥ sang wipra ling sang prabhu mapa kariking
dharmāparimita,

Om om om boddhadharmākuśala sahur ireng sang śrī
narapati,
Sang hyang wairocanātyanta jinapati winimbārcāgēng i
tengah,
Lilāboddhyāgrimudrānupama sira katon sākṣat Śiwasada.
(26. 4).

[“Sekarang lalu, pendeta terhormat”, kata raja. “Kuil
dharma apakah yang menonjol ini?”.
“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 halēp-nirapāramita
Akṣobhya-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

ini ditulis dari titik pandang tertentu, yaitu agama Mahāyāna, seperti juga terjadi pada karya-karya saśitra berasal dari tradisi Buddhist lainnya. Kedua pengarang ini oleh beberapa sumber dipandang sebagai pengarang yang menguasai bahasa Sanskrit yang populer di kalangan kerajaan dibandingkan dengan Prapāṇīca adalah pengarang istana yang sangat dekat dengan kehidupan raja dan kerajaan. *Nēgarakṛtagama* adalah sebuah buku kepiawaian Prapāṇīca 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 rāl
wiśeṣa,
Līlā śuddha pratīṣṭeng hṛdaya jaya-jayāngkēn
mahāswarggaloka,
Ekācatreng śārirānguripi sahanā ning bhūr bhuwah swah
prakīrṇa,
Sāksāt candrārkka pūrṇapadbhuta ri wijil iran sangka ring
boddhacitta”.

(Śrī Bajrajñāna, manifestasi sempurna dari śūnyata adalah

tertinggi di dunia ini, tenang, murni dan tak berubah, menguasai semuanya seperti la adalah seorang penjelmaan Pelindung yang memberikan kehidupan ke seluruh tiga dunia bumi, langit dan sorga bentuknya tak terhitung. Ketika la masuk ke dalam pikiran orang yang tererangi, 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,
dhiroddhattāṅgalahala prabhu Hastinendra,
dūrān wēnangta juga pan ratu Buddhajanma,
hyang Buddha tan pahi lawan Śiwa rājadewa.
5. Rwaneka dhātu winuwus wara Buddha Wiśwa,
bhineki rakwa ring apan kēna parwanosēn,
mangkāng Jinatwa kalawan Śiwartwa tunggal,
bhineka tunggal ika tan hana Dharmma mangrwa.
6. Aksobhya tattwa kitang Iśwara dewa dibya,
Hyang Rātnasāmbhawa sireki bhaṭṭara Dāṭṭa,
Sang hyang Mahāmaeru sirā tam ikāmīthāba,
Śrī Āmoghasiddi sira Wiśnu mahādikāra.
7. Ndhah kantenanya kaharepkwi Bhaṭṭara mangke,
somyāmrīhātutura sing Śiwa-Buddhatatwa,
ndah yeka tinggalaknang tanu ghorarūpa,
tan ghora hetu nikanang Sutasoma carwa.

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

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

6. [Kebenaran Aksobhya adalah (Kebenaran)-mu dalam bentuk dewa Īswara yang luar biasa. (bahwa) dewa Ratnasambhawa adalah dewa Dāttā (itu). (bahwa) dewa Mahāmara adalah dewa Amitābha (itu). (bahwa) dewa Amoghasiddhi adalah dewa Viṣṇu (itu)].

7. [Jadi, oleh karena itu kami meminta engkau, Tuhanmu, 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 munindra 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 Siwaisme).

2. (Karena bagi seorang pendeta Buddha akan gagal mencapai tujuan jika ia tidak mengetahui jalan utama Siwaisme. 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 Jinatattwa teki ri sirang bodhhāprameyeng
jagat,

Sang hyang Adwaya yoga sandhi pinakesti
bhikṣuka,
Am-ah śabda nikang swabāyu ri dalēm kanta prasid
hayu.

2. Rēp prāptang rawi soma de nya sumaput ring
śudhākṛti,
mwang tang adwayacitta diwya mapageh ngkāne
nirbhaya,
pōh ning rwanupamātiśighra ri wijil hyang Buddha
kāwaran,
sūnyākara dewāngga nirmala sirān tan nirbhī₁
nirlakṣaṇa.

3. Āpan tan Śiwa tan Maheswara sirān tan Brāhma tu
Keśawa,
Tan sang hyang Parameṣṭi Rudra tuduhu dūra
kawastwerikā
Singgih yan Paramārthabuddha tēmahan sang siddha
yogiśwara,
Icchā nora kasangśayāganal alit tan mātra matreng sarāl.

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

5. Mangka śīla nireng Mahāyāna wēkas ning bodhisattwān
laku,

Wet ning tattwa wišeṣa tan huninga ring asteśwarāniñdita,
Yāwat proksaka rakwa tāwat ikanang niśsreyaśewēh pinet,
Nāhan hetu nirang Śiwatatwa makadat mungsyāmriheng
sūnyata.

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-ah 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 sūnya 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).

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

5. [Demikianlah ajaran-ajaran yang harus dipraktekkan oleh boddhisattva sekte Mahāyāna, karena (Itu adalah) Kebeneran Tertinggi, la 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 Kamahayānikan*.

Pada bagian lain disuratkan:

“Śri Wairocana dibya rūpa pakarūpanira ri puputing kaśantikan; mwang padmāsana ratna pangkaja palinggihannira saha Buddha lakṣaṇa, lilābhūṣaṇa sarwa ratna dumilah makuṭamāṇi suteja bhaśwara; akṣobhyādi huwus mamūja ri sira jaya-jaya paramādi dewata (52. 12ab).

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

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

॥ Nigrarakṛtāgama
॥ Data berhubungan dengan bangunan suci, arca dan surga ganda

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

Mungkin wrddyāmēwēh tang prabhawa wibhawa ring śrī girindrātmasūnu,
enak tāndel nikang yāwadarani sumiwi jōng nirān catra ning
rāt,
ri sākāsyābdi rudra krama kalahan irān mantuking
swargaloka,
kyāting rāt sang dinarmma dwaya ri kagēněngan
śewaboddeng usāna.
(Kekuatan dan kekayaan Śrī Girindrātmasūnu 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 Kagēněngan).

Bait 41, stanza 4 menyuratkan:

śakābda kanawāwanikṣīhi bhaṭāra wiṣṇu mulih ing suri
pējah,
dinarmma ta sire waleri śiwawimbha len sugatawimbi
munggwing jajaghu,
samāntara muwah bhaṭāra narasinghamūrtti sira mantuk
surapada.
Hañar sira dinarmma de haji ri wēngkēr ūttama śiwa
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 Wēngkēr di Kumitir dalam wujud sebuah arca Śiwa yang indah).

Di dalam stanza ini secara jelas terbukti bahwa arca-arca 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 Śiwa dan Buddha bermakna sebuah persenyawaan atau tidak ada lagi tersisa untuk dilihat sebagai kata majemuk dapat dipandang sebagai apakah sebagai *dwandwa* atau *karmadaraya*.

ring śakābdi jakāryyamā nrpati mantuk ring jina-indrālaya,
sangka i wruh nira kriyāntara lawan sarwwopadesādika,
sang mokteng śiwbuddhaloka kalahān śrī nātha ling ning
sarāt,
ri ngke sthana nirān dinarmma śiwbuddhārcā halēp
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 lainnya 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 praktik 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 territorial nampak ada dominannya pengaruh agama tertentu. Dalam konteks Jawa Tengah ketika berkuasa dua wangsa: Sailendra dan Sañjaya, maka Sailendra yang mengamati agama Buddha Mahāyāna mempunyai wilayah kekuasaan di wilayah Selatan; sementara

Sañjaya yang memeluk ajaran Śiwa di sebelah Utara, Halaman 1
 tercermin dari persebaran candi-candi yang dibangunnya.
 Hayam Wuruk alias Rajasa Nāgara secara halus lebur menyukai ajaran Śiwaisme dari pada Buddhisme, namun Prapati penggubah kakawin ini memang pengikut agama Buddha. Prapati melihat fenomena ini dari perspektif Buddhisme.

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

1. Warnnan tingkah ikang pikandēl atathāt kanta nāgara
 Wetan sang dwija śiwa mukya sira dang hyang
 brāhmaṇarājadika,
 Ngkāneng dakṣīṇa bodda muktyang anawung sangi
 karēngkannadī,
 Kulwan kṣatriya mantri punggawa sagotra
 narendrādipa.

5. Nda ngkāne kidul ing puri kuwu kadharmaṇadyaka
 arddhāhalēp,
 Wetan rakwa kaśaiwan üttama kaboddakulwan
 naśryātatha,
 Tan warṇpan kuwu sang sumantryadika len mwang sang
 para kṣatriya
 De ning kweh nira bheda ri sakuwu-kuwu āngde halēp
 ning pura.

1. (Marilah kita jelaskan benteng yang ditata menurut rencana pemerintah,
 di sebelah Timur tinggal dwija Śiwa, tokoh di antara mereka adalah Brāhmaṇarāja 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 *Nēgarakṛtagama* Pupuh 8 stanza 3 dan 4:

3. Alwāgimbar ikang wanguntur anhaturddisi watangan ikā
 witāna ri tengah,
 lor ttang weśma panangkilan para bhujangga kimula para
 mantryaṅggiḥ apupul,
 wetan nggwan para śaiwabodda mawiwāda mucap aji
 sahopakāra wēk i sōk,
 prayāścitta ri kāla ning grahaṇa phalguna makaphala
 haywa ning sabhuwanwa.

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

nngwan sang sogata lor susun tiga tikang wang
pucak ārja mokir ukiran,
kapwāngjrah racana nya puṣpa pinaran nṛpati salu
hanoma mapupul.

3. [Halaman istana lebar dan suci, wēwatangan keempat sisi sementara witana ada di tengah-tengah bangunan Utara adalah tempat pertemuan para bhujang bersama-sama dengan para mantri, (bangunan) Timur adalah tempat dimana orang-orang mereka, sepenuhnya didukung dengan apa yang mereka perlukan, yaitu, untuk *prayaścitta* (persebahan untuk ketenangan dilakukan 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 Siwaitik 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 persebahan-persebahan *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 *Nēgarakṛtagama* (Pupuh 16, stanza 1 dan 2):
192

1. Krama nika sang bhujanggan umareng digantara dangū,
Himla-hilā 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 karēngö,
Apituwin ajña hajya tan asing parānan kita,
Himla-hilā sakulwan ikanang tanah jawa kabeh,
Taya ring usana boddha 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 diaizinkan 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].

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

Len tang dharmma lepas padekana rinākṣadēg nya de śrī
narendra,
Śaiwādyakṣa sirā wineh wruha rumakṣā parhyangan mwang
kalagyan,

193

Boddādyakṣa sireki rākṣaka ri sakweh ning kuji mwe
wihāra,
Mantri her haji tang karṣyan iniwō nyān rākṣaka sū
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
pertapa).

4.4.3. Perkembangan konsep bahwa Buddha lebih unggul dari Śiwa.

Jika pada bagian 1 dan 2 di atas dicoba diperlihatkan ciri keindividualan yang terpisah dan berbeda, pada bagian ini nampaknya bahwa agama Buddha mengungkapkan 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 Buddhistik.¹⁰ Sebaliknya, pengarang-pengarang Śiwaistik, misalnya Mpu Kanwa dalam *Arjuna Wiwaha* tidak pernah melihat agama Buddha dari perspektif Śiwaisme. Maka, dapat diduga upaya pendekatan dilakukan oleh pihak agama Buddha.

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

Sāmpūn nṛpati manek ring maṇimaya singhasana suminābhra,
Buddodani sakala ḫwir nira wahu sangke jinapada śobha,
Bhaktā trisura-surendrāṅg umarek i himbang nirā ārja hyang,
Āpan pada linēwih bhuṣaṇa nika sotan wang adika mūlya.

Raja telah membangun istana berbentuk singa berpermata
bercaya 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-busan mereka sangat indah, orang-orang
berkata: "Betapa agung, betapa mengagumkan!"].

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

1. Ndān tingkah nikānang sudarmma ring usāna rakwa
karēngō,
Kirtti śrī kṛtanāgara prabhu yuyut nareśwara sira,
Tekwan rakwa sirang adiṣṭita śārīra tan hana waneh, etu
nyāng dwaya śāiwa-bodda sang amūja ngūni satata.
2. Cihnaṅg caṇḍi ri sor kaśaiwan apucak kaboddan i ruhur,
Mwang ri jro śiwiwimbha śobhitā halēp niraparimitā,
Akṣobhyapratime ruhur mmakuṇa tan hanolyan tika,
Sangke siddi niran wināśa tuhu śūnyatatwaparama.
1. [Di masa kuno tersebutlah sebuah cerita tentang dharma
yang sangat indah yaitu kirtti dari raja Kṛtanāgara, buyut
dari sang raja.]

Lebih lanjut dikatakan bahwa beliau membangun sendiri, tidak ada yang lain. Itulah sebabnya bahwa sebelum keduanya orang-orang pengikut agama Śiwa dan Buddha menghaturi 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 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 Kuñ 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 Pūrnajīva, 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 mengidentifikasi Śiwa

Buddha. Kutipan ini dapat memperlihatkan keadaan

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

[Kami adalah pengikut Buddhism, 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 lima Kuśika. Kuśika pengikut ajaran Śiwa berbicara tentang lima Kuśika. Kuśika berkorepondensi dengan Akṣobhya, Gargā berkorespondensi dengan Ratnasambhāwa, Mestri berkorespondensi dengan Amoghasiddhi. Baiklah, bagaimana mengenai itu, putraku! Mereka semua berkorespondensi satu dengan lainnya. Dan 'kita Śiwa

(berkorespondensi dengan) 'kita Buddha'. Kita perlu 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 rupa ning wastra sinandang ing janma, yan pingé, bâng, kuning hiréng, wawarnyan kunir, sakarésépnya pangangge; hayu cinacad ya de sang pandita ikang hinganggonya, apa tunggal panandang.

Hana mangkana ta Bhatara hiko dadi kabeh; bhadha juga kewala haneriya. Iwa kadyanganikang ghata samula pada mesi wwe, yata senwakna ri sanghyang Aditya; ya pirang ayuta kweha nikang ghata tathapi ya silwaken ikang ikang ghata hana rahayu rupa warnanya, hana hala rupa Pratyakṣan tatenga sanghyang Sūryya ikang ana sapradesa 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 mengenakkannya (karena mengenakan pakaian), karena mereka semuanya pakaian. Bhatara seperti itu keadaannya, 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.

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

(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 Panggeleran

Jika teks-teks di atas bercorak Buddhistik atau ditulis oleh *rakawi-rakawi Buddhis*, maka teks-teks *Tantu Panggeleran Korawāśrama* dan *Bubuksaḥ* bercorak Śiwaistik. Teks-teks terakhir digolongkan ke dalam teks-teks kesuśāstraan 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 Panggeleran* merupakan sebuah karya yang menganggungkan 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 pengaruh yang disebut *wiku* sangat memahami alam pemikiran Hindu India dan mencoba melakukannya transplantasi kebudayaan dan mengatakan bahwa Śiwa harus dipahami sebagai Bhaṭṭāra Guru, Tuhan tertinggi orang-orang Jawa.¹² Di dalam pemikiran *wiku* ini kebudayaan asing perlu disesuaikan dengan alam pemikiran lokal sebagai wujud konkret 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 olah pikir dan rasa orang Jawa.

Teks ini juga menyinggung masalah *lingga*, yaitu

representasi gunung kosmis Mahāmeru. *Lingga* selanjutnya menjadi sentral dewa. Walaupun di dalam wacana ini Bhaṭṭāra Guru paling ketusia di antara dewa-dewa lain, ada beberapa wacana yang menyatakan kelebihunggulan Bhaṭṭāra Guru di atas Brahmā, Wiṣṇu dan barangkali Buddha.

Tantu Panggeleran ada menyuratkan:

Mwah bhaṭṭāra Nadiguru manghanakēn ta sira yuga, pinalih ta hajñānanira, mijil ta bhaṭṭāra Darmmarāja. Kinahan sangśākāra, siniramning Tatwāmrtha Śiwalamba, inaranan sang ṛsi Siddhwangsitadewa...
Sdēng rumēgp samāddi nirmmala sang ṛsi Siddhwangsitadewa, tuminghal ta bhaṭṭāra Iśwara, Brahmā, Wiṣṇu ri polahira sang ṛsi Siddhwangsitadewa, ri sdēng mangkana idēp bhaṭṭāra trisamaya....

Lebih lanjut dinyatakan:
Matangnyan pada lumampah bhaṭṭāra trisamaya humjhana sang ṛsi prayanya. Jag rēp māwak agni sang hyang Brahmā, gumsēnghana sang ṛsi prayanya; ndatan wikara sang ṛsi. Mapa nimittaning tan pjah de sang hyang Brahmā? Apan sang hyang Darmma tan gsēng dening apuy; yata matangnyan kawēs matakut sang hyang Brahmā. Tumandang ta bhaṭṭāra Wiṣṇu, mawak ta Wiṣṇu-kroda sira, atēndas (s)ewu, atangan rong ivu, sarwwasāñjata rinēgpñira. Sang śri pinarajayanya, dinagēlira ring cakra Sudarśana, piniluh ring gada Mandiki, tinujah ri tēwēk Nāndaka, pinngēngnganira sangka Pañcajanya; nda tan wikara sang ṛsi Siddiwangsitadewa.... Ndatan kawnang dening ambē(k)

kroda hyang Darmmarāja sira; alah matakut kawēs la bhaṭṭāra
Wiṣṇu. Rēp māwak Rudra ta bhaṭṭāra Īśwara, sang rṣi
sinahasanira; ndah sang rṣi Siddiwangsitadewa, adas
rumgēp samāddi nirmala, langgēng tunggēng sira
Matangnyaan matakut sang hyang Brahmā Wiṣṇu īśwara
tumon kasiddanira rṣi tapa.

[Sekali lagi dewa Nandiguru berkontemplasi, ia memisahkan persepsiannya (dari dirinya); lalu dewa Darmmarāja lahir di Siddiwangsitadewa...

Sementara pendeta Siddiwangsitadewa sedang melaksanakan kontemplasinya yang tanpa henti, dewa dilakukan oleh pendeta Siddiwangsitadewa semuanya bahwa kontemplasinya yang tiada henti. "Ia ingin menghancurkan dunia ini", itulah terlintas di pikiran ketiga dewa tersebut.

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

Dewa Darmmarāja tidak dapat dikalahkan dengan akerasan; dewa Wiṣṇu dikalahkan dan takut akan kematian. Kemudian dewa īśwara mengubah wujudnya sendiri menjadi Rudra dan secara garang menyerang pendeta pertapa itu; namun pendeta Siddiwangsitadewa sedang melaksanakan konsentrasi 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 Bhaṭṭāra Huma, maboh mpumpu ning sukuṇira kiwa; mara ripuh ta sira (b); pinijētira, mtu rahnya, mtu pilapilunya, mtu kawahkawahnya; pinijetira muwah, mtu tang raray tigang siki kwehnya, mtu ariarinnya. Yata matangnyaan kroda bhaṭṭāra Huma; rēp ringēp tang sañjata ning para watek dewata, yeki mangke bhāwanira; sumyuhakna ikang raray prayyanira. Rēp tikang raray katrini sumambah ri bhatari Parameśwari; mwajar tang raray: "Apa deya ranak bhaṭṭāri yan pjahana de Parameśwari; prasidanēn tanayan bhaṭṭāri, pwangkulun.

Mangkana ling ning raray katrini: rēp, mari kroda bhaṭṭāri Huma, yata matangnyaan pinratisthanira tang raray wkasan: "Uduh tanayanki kita raray katrini, kita pwe mijil sakeng mpumpune sukungku kiwa, matangnyaan mpukungku (b) na ngaranta katrini. Kunang kita sang maluha; dak sangaskarani (de) kita, dak raray pusane romanta (b); tinhēr mpu Kumaragimbal ngaranta, wiku ṛsyangarēmban ta ngaranta mangke. Mangkana ta panganugrahangkwiri kita: sañjata sang hyang Trikurungan ta: kayatnakēn ta panganu grahangku.

Kunang kita raray panngah, dak sangaskārani (de) ka
ndah ta suhun wulune rahasyangku, tinhēr mpu Kumara-si
ngarananta. Pasewa ta kita ri htang Gana, matangnyaan
sewa ta ngaranta ring rāt. Warahwarah tang manusa ing
akṣara wijjana, kita haṣṭāśārīra (de) ning bhuwana. Bhu
ngaraning tangan, angga ngaraning śārīra, tinhēr nge
sang hyang Mr̄ṣa ngaranya. Nihanugrahanku singko (de): sañja
mangke, mpu Kumara-raray ta ngaranta; tiñjo ta rahasyang
yan samahita; wiku boddha ta ngaranta ring rāt, paminda ki
ning bhaṭṭāra Buddha dlāhā. So ngaraning hyang, ga
ngaraning rēm, tinhēr ta sogata ngaraning hyang, ga
panugrahanku: sañjata sang hyang Gaduha ngaran
Kayatnakēn ta panganugrahangku.

[Kita sekarang menceritakan tentang Bhatarī Huma. Ibu jari kirinya terluka dan dirasakan sangat sakit; ia bersendawa darah ke luar; ingus ke luar dan air; ia bersendawa lagi, jatu 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 Parameśwari dan berkata: "Mengapa Paduka, Parameśwari 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 Rsyangaremban. Inilah anugrahu kepadamu: sebuah senjata bernama sang hyang Trikurungan, jagalah ini secara seksama!.

Karena engkau anakku kedua, aku memberimu penyucian, berlututlah kepadaku, lalu namamu adalah Kumara-siddhi. 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 Bhujingga. Terimalah anugrahu kepadamu: senjata sang hyang Mr̄ṣa. 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 anugrahu: 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 Bhaṭṭāra Guru, demikian juga halnya dengan para ṛṣi dan pengakut ajaran Śiwa. Hal ini berarti bahwa *sogata* dalam teks *Tantu Panggōlaran* adalah sebuah sekte *sogata* berdasarkan konsepsi Guruitik sangat berbeda dalam hakikat dari sekte *sogata* berdasarkan konsepsi *adwaya*.¹³ Untuk mendukung ini barangkali kutipan berikut ini akan bisa

mendukung:

Kahucapana Bhaṭṭāra Guru, tumulusakna magawe tantu

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

*Kahucapana tampus Mahāpalyat, mantuk ta sira matmahan ta sira
nusa Jawa. Pinalihnia ta śarira nira matmahan ta sira
sogata, mangaran sirampu Barang; sirampu Waluh (-bag-
Srampu) Barang śewapakṣa, (sirampu Waluh-bāng
sogatapakṣa)".*

Marilah kita menghubungkan cerita Bhaṭāra Guru yang terus menemukan kediannya 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 Panggēlaran* adalah mempunyai asal mu pada ajaran Guruisme. Jika hal ini benar, maka Buddha atau komunitas Buddha (*boddhapakṣa*) mempunyai tempat di dalam kerangka ajaran Guruisme¹⁴. Konsepsi Guruisme ini lahir di Jawa sebagai bentuk kreativitas religius para orang suci (*mpu, rsi, āchārya*, 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 Panggēlaran* muncul konsepsi yang agak lain, yaitu Buddha-Wiṣṇu¹⁵. Namun dalam perkembangannya, konsep terakhir ini lenyap didominasi oleh ajaran Śiwa-Buddha.

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

Menurut Soewito Santoso (1975) ada sejumlah perbedaan antara dua karya ini. Misalnya, walaupun *Korawāśrama* dan di dalam tradisi India Īśwara, Śiwa, Umapati, Tripurari, Mahādewa, Maheśwara bersinonim; di dalam *Tantu Panggēlaran* 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 tetuangan dalam karya ini masih ada kesan kabur. Ketika ia mencoba menghubungkan *Korawāśrama* dengan *Mahābhārata*, ia membuat Śiwa ekwivalen dengan īśwara, namun ia menghadirkan īśwara 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 Panggēlaran* 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

ini dua sekte yang menonjol dibahas, yaitu *Boddapakṣa* dan *Waiśnawapakṣa*. *Boddapakṣa* di sini dipahami sebagai pengikut *Guru* sebagai dewa tertinggi. Disebutkan *Gagakaking* dari ibu jari dewi Huma telah bergabung dengan *Sutasmāda* dalam suatu era antara era penulisan *Sutasoma* dan *Tantu Panggeleran*. Keduanya era ber gabung dan lebur dan menjadi *Siwapakṣa* sebagai sekte baru walaupun menggunakan nama *Jambudwipa* dan menikahi putri *Kasingi* dari *Wawulangit*. *Boddapakṣa*¹⁷. Di sini *Boddapakṣa* bukan dipahami dari perspektif budaya, yakni *Siwaisme*. *Gagakaking* merepresentasikan (pendeta) ajaran *Siddhānta Buddha*. Santoso lebih lanjut mengatakan bahwa dilakukan di sini karena di dalam *Korawāśrama* konsepsi *Guru* dengan *Mahādewa*. Dengan kata lain kata ‘*Buddha*’ adalah untuk *Siwaisme*, sementara di dalam *Tantu Panggeleran*, *Buddha* dalam beberapa kesempatan masih membungkuk bagi *Siwaisme*, sementara di dalam *Korawāśrama* bagi *Siwa* keduanya merupakan komponen *Guru*. Jadi, *Guru* dalam *Tantu Panggeleran* bukanlah *Guru* dalam *Korawāśrama* berikutnya, tetapi *Guru* dari cerita wayang; *Guru* di dalam *Tantu Panggeleran* sementara itu menjadi *Sang Hyang Sūkṣma-Eka* Sang Hyang Tunggal atau *Sang Hyang Ekawisēsa*, yang tidak berada di dalam *Siwa* atau *Buddha*. *Gagakaking* memilih *paśraman* di puncak gunung yang sepi sebagai tempat ber-tapa di Barat menghadap ke Timur, membangun taman yang indah, melaksanakan brata disebut *suddha śrī dānta* dan makan hanya daun-daunan untuk menyambung hidupnya sehingga

4.8 Bubuksah

Soewito Santoso (1975) menempatkan teks *Bubuksa* sezaman dengan *Tantu Panggeleran* atau lebih tua dari *Korawasrama*.¹⁹ Dengan mengamati penggunaan bahasa dan kosakatanya 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 *Bubuksa Gagakaking* di masyarakat juga kadang-kadang disebut *Gagangaking* atau *Gaganghara*. *Bubuksa* dan *Gagakaking* adalah dua tokoh yang digambarkan di dalam teks ini.

209

Dipindai dengan CamScanner

dan ia membandingkan pengikut-pengikutnya dengan Kapalika atau Kalamukha²¹. Para pengikut Kapalika atau Kalamukha berpenampilan tidak bersih, tidak sehat, seperti mengkonsumsi makanan di dalam tengkorak, minum anggur atau minuman keras, memuja dewa Maheśwara yang ditempatkan di dalam diri mereka, memegang *tri śula* di tangannya, memoles tubuhnya dengan obat dari pembakaran mayat, dan sebagainya. Mereka memuja Rudra atau Śiva dalam wujudnya yang menyeramkan atau mengenakan merepresentasikan Bhairawa Śiva, sementara Mpu Bharadwaja merepresentasikan Bhairawa Buddha. Karakteristik pembedanya sangat jelas adalah bahwa bahwa Calon Arang membuat persembahan manusia, sementara Mpu Bharadwaja mengembalikan, menghidupkan orang-orang yang mati. Di dalam kakawin *Sutasoma* juga dapat diamati hal yang hampir sama: Sutasoma sebagai orang yang mati yang dihidupkan kembali karena keikhlasannya dan Purusāda pemakan manusia. Masalahnya sekarang apakah dapat diklasifikasikan Sutasoma sebagai seorang Bhairawa?²² Sutasoma sesungguhnya melaksanakan *samādhi* atas pembakaran mayat di dalam kuburan. Pada Pupuh IX-5-XII, khususnya Pupuh XII.2 menyuratkan:

*Tuwīn ri sēdēnganta dhīra mahaseng smāśānālaya,
Nirāgraha malinggiheng kunapa lot madewāśraya,
Samangkana kitān pamūrśitaknang mahānugraha,
Awās ri tēka ning prayojana sasādhyā 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 keinginanannya akan terpenuhi].

Dari kutipan di atas kelihatan bahwa Sutasoma adalah seorang Bhairawa atau melaksanakan smāśānagama. Pertanyaan segera timbul: 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 yang tujuannya adalah tidak untuk memakan manusia, tetapi untuk mendapatkan kekuatan atas kehidupan dan kematiannya. Tujuan ini kongruen dengan Siddharta Gautama setelah ia menyaksikan bagaimana penderitaan hidup yang ia saksikan di luar sana.

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

Di dalam teks *Bubukṣah*, Bubukṣah 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 tinggi disamping keikhlasan (*lascharya*) yang benar-benar tulus. Inilah bagi Bubukṣah sebuah jalan pembebasan diri. Perhatikan kutipan berikut:

Sang bubukṣah ling nya muwus: "Sing katon hēnti de ning sun nadyan sawong hingsun būkti tekang sato sambawi yen mañjing ring papasangan sun prassiddhakēneng tinggal didine lukat dadi wong sun prasiddha ri tēkeng don. Dadi haryya, dadi dēmung, dadi rangga lawan wirun, dadi

tumēnggung, apatih, ana dadi tanda mantra dadi bujeng satrya manusa mantra sapada hingsun dadekēn wong dadi jro gedong’.

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

Dari sini dapat disimpulkan bahwa Bubukṣah tidak dapat diklasifikasikan sebagai seorang Bahirawa Buddhis seperti halnya dengan Mpu Bharadah dan Sutasoma. Ia lebih dekat dengan Calon Arang dan Sutasoma²³.

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 akhir era Jawa Timur, yaitu ketika munculnya konsep Guruisme seperti tercantum di dalam teks *Tantu Panggèlaran* dan juga *Bubukṣah* dimana Tuhan tertinggi disebut Bhāṭāra 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 Panggèlaran*. Namun di dalam perjalanan waktu,

sesekar 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 integrasi seperti muncul di dalam kakawin *Arjuna Wijaya* dan *Sutasoma* dimana secara hakikat atau metafisika sama dan Buddha dipandang tunggal, esa tidak ada kebenaran atau upacara atau susila mungkin saja masih ada perbedaan, tetapi “Bhinneka tunggal ika tan hana dharma mangrwa”. Pada akhirnya kedua pencari kebenaran, Bubukṣah dan Sutasoma disimbolkan oleh kedua akhirnya mencapai pembebasan gagak-kaking. Pada akhirnya kedua mencapai pembebasan, walaupun Gagak Aking hanya memegang ekor harimau singa), walaupun Gagak Aking hanya menuju pembebasan; sementara adiknya Harimau Bubukṣah duduk di atas punggung, mengendarai si harimau tersebut.

BAB V

METAFISIKA BUDDHISME, SIWAISME DAN TANTRISME

BUDDHISME

1. Buddha dan Buddhisme

Buddhisme bermula dari ajaran Buddha dan 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 Mäya.

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 menyelimap ke luar istana diiringi

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 memandangi diri dalam pengekangan diri yang keras dirasakan kurang berhasil dan tidak masuk akal pada aspek transformasi moral. Lalu ia menacari jalannya sendiri dan melalui meditasi yang intens, maka pada usia 35 tahun ia berhasil mendapatkan pencerahan dengan ditemukannya Empat Ajaran Kebenaran (*Catur Artha Satyani*). Ajarannya ini mengindikasikan dilaksanakannya jalan *self-mortification* dan eksistensi bergantung dari eksistensi (*pratīyasamutpāda*). Realisasi ini membentuk pencerahan (Buddha) yang muncul dari usaha sendiri dan kesempurnaan moral Buddha percaya hanya dengan jalan disiplin diri dan kesempurnaan moral seseorang dapat mencapai *nirvāna*. 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 *nirvāna* hanya bisa dicapai melalui berperilaku yang baik dan benar seperti diajarkan oleh Buddha. Oleh karena itu, ia mengajarkan kemandirian. “*Ātmo deva bhawa*” merupakan idiom umum ajaran Buddha. Yang bisa menolong diri manusia itu

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

2. Pertumbuhan Buddhism

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 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 keinginan 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 melaftalkan *Vinaya Piṭaka* atau aturan perguruan seperti apa yang pernah ia terima dari sang Buddha. Murid lainnya, Ananda melaftalkan *Sutta Piṭaka*, yaitu berupa

kumpulan khotbah-khotbah besar sang Buddha mengenai masalah doktrin dan etika. Terlepas dari pertemuan itu, kitab suci Buddhisme tumbuh dalam proses pertumbuhan dan perkembangan yang panjang selama berabad-abad¹.

Pertemuan besar kedua dilaksanakan di Vaisali setahun setelah wafatnya sang Buddha. Di sini spirit keagamaan mulai muncul. Perguruan sekarang pecah menjadi dua bagian, yaitu *Sthaviravādin* (Pali: *Theravādi*) atau "Orang-orang yang pergi dengan ajaran saudara yang lebih tua", dan *Māhasaṅghika* atau "Anggota dari komunitas besar". Poin minor dari disiplin dengan 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 pahan ortodoks. Pada pertemuan ini dikatakan bahwa bagian terakhir ditambahkan ke kitab-kitab suci berbahasa Pali, *Kathavatthu* pada *Abhidhamma Pitaka* yang berkaitan dengan psikologi dan metafisika. Banyak detail dari kesuāstraan 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.

Kondisi ini menyebakan ajaran-ajaran Buddha difiksirkan 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-

filasikan semua agama di dalam kekuasannya menjadi lima kelompok, yaitu *Sangha* (Buddhis), *Brāhmaṇa*, *Ajivika*, *Nirgrantha* (Jina) dan sekte-sekte lain. Ia lebih lanjut menyatakan bahwa Buddha ia memberikan perhatian utama kepada orang-orang Buddha, ia menghormati semuanya dan meminta orang-orang Buddha melakukan hal yang sama². 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 dikonfirmasikan) dan *asamkṛta* (tidak digabungkan atau tidak dikondisikan). Interes utama pada fase ini adalah psikosoteriologis. Rasionalisme dikombinasikan dengan latihan-latihan meditasi. Bahasa yang digunakan di dalam masa ini adalah bahasa Pāli dan mazabnya dikenal dengan nama Hinayana³.

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 dengan nama *Madhyamika* atau *Sūnyavāda*, 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-soteriologis. 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 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-filsafat melainkan kepada masalah-masalah praktis yang dihadapi umat manusia dan bagaimana penderitaan itu dapat dihindarkan. Ia memandang bahwa mendiskusikan masalah-metaphisika membuang-buang waktu saja, sementara ia merintih dalam penderitaan. Walaupun demikian Buddha tidak bisa secara total menghindari diskusi-diskusi filsafati. Ia menemukan dari kesuāstraan Buddha awal teori-teorinya sebagai berikut; (a) Semua benda terkondisikan; tidak ada yang terkondisikan 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 binnya. (d) Namun, ada kontinuitas 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 metaphisika 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 metaphisika dan khususnya kebisuannya terhadap pertanyaan-pertanyaan mengenai fenomena tak terjawab mengarahkan pengikut-pengikutnya untuk memformulasikan berbagai penjelasan dari ajaran-ajarannya bersifat implisit setelah Buddha wafat.

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 yang bersumber dari ajaran yang sama. Awalnya ajaran Buddha yang dalam perkembangannya ada sebagian pengikutnya menjadikan ajaran-ajaran tersebut sebagai agama. Maka muncullah dua macam Buddhisme yang bersumber dari ajaran-ajaran Buddha yang besar dalam bidang agama, yaitu *Hinayāna* atau *Theravāda* dan *Sthaviravāda* yang bersumber dari ajaran-ajaran Buddha yang termuat di dalam kesuāstraan berbahasa Pāli, dan kedua *Mahāyāna* yang bersumber dalam kesuāstraan Sanskerta. '*Hinayāna*' 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 *Hinayāna* berdasarkan kesuāstraan Pali, ajaran asli Buddha yang dijaga elemen-elemen rasionalistik dan monastik. Agama *Mahāyāna* tidak mempunyai sumber asli dan mengembangkan sebuah agama mistik dan pemujaan. *Hinayāna* 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) dari 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

kebutuhan juga disingkirkan. Ia bertujuan untuk mendapatkan kesucian dan *nirvāna* di bumi ini. *Nirvāna* adalah pandangan, keinginan, dan keinginan tanpa motif.

Buddhisme adalah sebuah agama yang mandiri. Buddhisme adalah sebuah agama yang mandiri. *Nirvāna* (nirwana) tidak bergantung kepada anugrah Tuhan. *Nirvāna* harus diusahakan sendiri melalui kesempurnaan ajaran besar. *Nirvāna*, dengan demikian, dicari secara mandiri, tanpa tergantung dengan siapa pun. Menjadilah diri sendiri (*Be yourself*).

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 *nirvāna*. Rasionalitas, pengendalian diri, dan kesucian moral merupakan hal-hal esensial di dalam pencapaian pembebasan. Buddha tidak menganugerahkan 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-agaran Buddha sebagai guru utama.

Buddhisme adalah sebuah agama yang rasional. Tidak ada rahasia di dalamnya. Buddha tidak membuat perbedaan antara doktrin-doktrin esoterik dan eksterik. 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.

6. Perbedaan *Hinayāna* dan *Mahāyāna*

Dalam perjalanan waktu Buddhisme pecah menjadi dua *Hinayāna* dan *Mahāyāna* yang mempunyai banyak perbedaan menguraikan sebagai berikut⁶: Pertama, *Hinayāna* 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 makhluk hidup melalui tiga tubuhnya (*trikāya*), yaitu *Dharmakāya*, *Sambhogakāya*, dan *Nirmanakāya*. Ketiga, yang pertama percaya dengan adanya satu Buddha, Buddha historis; sementara yang kedua percaya dalam *Bodhisatva* 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 *nirvāna* ke *samsāra*, sementara yang kedua percaya bahwa *samsāra* bukan merupakan negasai *nirvāna* 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 menangangnya sebagai sebuah jalan menuju pembebasan. Di dalam *Mahāyāna*, *Bodhisatva* secara sengaja dan senang mengalami penderitaan untuk pembebasan semua makhluk hidup. Kedelapan, yang pertama memandang *nirvāna* sebagai penghilangan transmigrasi; sementara yang kedua memandangnya sebagai pengalaman transendental *Śūnyata*. Yang pertama memandangnya menjadi keadaan negatif, sementara yang kedua memandangnya menjadi sebuah keadaan positif. Kesembilan, yang ketama menekankan abstein dari kejahanatan, sementara yang kedua menekankan pengalaman kesempurnaan (*pāramitā*) dan melakukan etukan kepada orang lain. Yang pertama bersifat negatif dan lepus 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 *Nirvāna* yang berada di atas relativitas.

1. Persamaan *Hinayāna* dan *Mahāyāna*

Hinayāna dan *Mahāyāna* mempunyai kemiripan dalam beberapa hal. Pertama pencerahan merupakan tujuan Buddhisme. Kedua, bertujuan untuk menyingsirkan kebodohan dan pencapaian pencerahan. Ketiga, 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*.

Trasmigrasi mengantarkan kepada penderitaan. Kewujudan luar biasa seperti Buddha. Mahāyāna dimaksudkan bagi kebodohan (avidya) adalah penyebab penderitaan. Terkait dengan hal ini, terdapat beberapa teori yang menyatakan bahwa penderitaan berasal dari kebodohan. Terdapat Delapan Jalan Utama dan kesempurnaan (pāramitā) menghancurkan kebodohan⁷.

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, lahir 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 dalam kitab-kitab kesusasteraan Buddha berbahasa Pāli. Istilah-istilah ini baru ditemukan di dalam kesusāstraan Buddha berbahasa Sanskerta yang dianggap muncul belakangan. Istilah Buddha ini adalah (1) *Buddhāyana* atau *Tathāgatayana* atau *Mahāyāna* atau kadang-kadang *Boddhisattvāyāṇa* 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 Buddha⁸.

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

kecakapan luar biasa seperti Buddha. Mahāyāna dimaksudkan bagi śravaka yang lebih cerdas yang mencapai kesempurnaan tanpa memerlukan siapa pun dan yang membantu orang lain untuk mencapainya melalui pemberian alat bantu yang diperlukan dan seorang guru. Secara singkat, Mahāyāna dapat membuat seorang śravaka yang

Penjelasan lain mengenai penggunaan prefiks 'mahā' dan 'tāta' diusulkan oleh Asanga di dalam karyanya *Sutralankara*. Ia mengatakan bahwa pengikut-pengikut Buddha Mahāyāna tidak pernah mencari pembebasannya mereka sendiri sebelum orang-orang lain mencapainya. Mereka bersumpah akan mencapai *bodhi* 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 duanawi untuk menjelaskan ajaran-ajaran yang berguna bagi mereka. Asanga menganggap praktik seperti itu sebagai sikap egois dan menilai cocok menggunakan prefiks 'hina' bagi pengikut-pengikut Śravakāyana⁹.

9. Konsep Kāya

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

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

Svabhavaka-kāya adalah kesadaran murni, bebas dari segala ketidakpuasan, pasif, tidak aktif. Meresapi alam semesta, kesadaran kosmis dari kebijaksanaan yang tak terbatas, mempunyai karakter sayang universal, prinsip dalam semua *dharma*. Keadaan-kedua ini diidentifikasi 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, Kaśyapa, 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 yang muncul di dunia. Perlu dicatat di sini *Svabhavaka-kāya* kadang-kadang tidak disebutkan dan hanya ada *Dharma-kāya* yang mengejminkan 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 sayang universal, prinsip dalam semua *dharma*. Keadaan-kedua ini diidentifikasi 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, Kaśyapa, 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

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

Pott menghubungkan konsep *sub structure* dengan yang ‘jalan kanan’ (*prawṛti*) dan *super structure* dengan *yoga* ‘jalan kiri’ (*niwṛti*). 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 Śiwaisme sangat luas dan kompleks. Sementara riset-riset di bidang ini masih dirasakan kurang dibandingkan dengan bidang-bidang Indologi lainnya. Manusriks

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

Terdapat kurang lebih sembilan puluh dua (92) mazab di dalam filsafat Śiwa¹⁵. Mengingat kompleksnya perkembangan mazab-mazab Śiwa yang masuk ke dalam berbagai wilayah diwirai masih ada sekte-sekte Śiwa yang belum tercatat dalam 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. Nakuliśa atau Lakuliśa sebagai pendiri pertamanya. Di dalam mazab ini delapan belas inkarnasi Śiwa dikukui. Nakuliśa 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 Maheśvara. Mazab Kapālika dan Kālāmukha yang pernah suatu zaman berkembang luas di India sekarang hampir punah, barangkali karena masyarakat tidak bisa menerimanya. Mazab Raseśvara 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 Śiwa adalah (1) Wira-Śiwa dan (2) Pratyabhijñā. Pengikut Wira-Śiwa disebut Liṅgaya karena mereka mengenakan simbol 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

bahwa 'la adalah Śiwa', ia mendapatkan pengetahuan sejati *jivaviveka* sendiri yang disebut 'Pratyabhijña'. Paham ini juga disebut *Tirumantiram* atau *Siwagama*. Dalam mazab ini Śiwa dikenal sebagai Kekuatan Tertinggi. Sistem ini, yaitu (1) *Siddha Tantra*, (2) *Namaka Tantra* dan (3) *Malini Tantra*. Dengan demikian benar yang diungkapkan oleh Pandey¹⁶ bahwa terdapat delapan mazab Śiwa, yaitu:

1. Pāśupata (Dualisme)
2. Śiwa Siddhānta (Dualisme)
3. Lakulisa Pāśupata (Dualisme-Non Dualisme)
4. Śiwa Wiśiṣṭadwaita
5. Śiwa Viśeṣa Dwaita (Wīra Śiwa)
6. Śiwa Nāṇḍikeśvara
7. Śiwa Rasvvara
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 Śiwigāma. Dengan demikian filsafat Śiwa berkembang dari dualisme ke monisme melalui dualisme-non dualisme. Ketigakelompok Śiwigāma dikenal dari tiga nama Śiwa. Śiwa dualis, dualis-monis dan monistik disebut Śiwa, Rudra dan Bhairava. Mereka diakui lahir dari mulut pada lima muka Śiwa (*Pañcavāktra*). Śiwa dualis lahir dari Isa, Tatpurusa dan Sadyojata; Śiwa dualis-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

berjumalah di India Selatan, yaitu di daerah Tamil. Di sini ditulis di dalam bahasa Tamil. Śiwigāma berjumlah dua puluh lima antaranya 28 merupakan teks dasar Śiwa Siddhānta. Dalam mazab ini Śiwa diperlakukan sebagai Kekuatan Tertinggi. Posisi Brahmadalam filsafat Wedānta.

II. Śiwa Siddhānta Indonesia

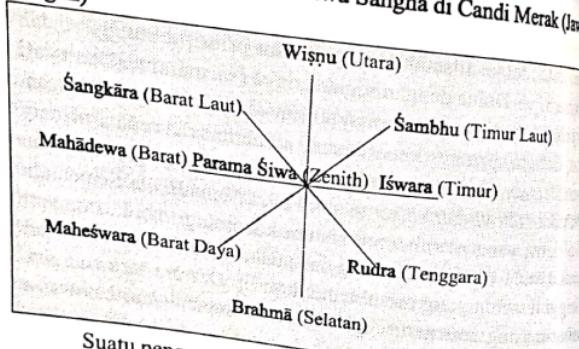
Sejumlah sarjana Belanda, India dan juga Indonesia yang telah melakukan riset-riset di bidang filsafat atau teologi seperti yang dilakukan dalam karya-karya berbahasa Jawa kuno dan Sanskerta menyebut Śiwaisme di Indonesia sebagai "Śiwa Siddhānta". Untuk membedakan dengan Śiwa Siddhānta yang berkembang di daerah Tamil, India Selatan (Southern Saivism), maka beberapa sajana menyebut Śiwa Siddhānta di Indonesia sebagai *Indonesian Śiwa 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 tattva*) lahir dari dua prinsip abadi yang mempunyai sifat dan karakter bertentangan, yaitu Cetana, prinsip kecerdasan, sementara *Acetana* prinsip kebedaan/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*

Śiwa merupakan prinsip tertinggi, meresapi, memelihara dan merawat alam semesta dengan segala isinya. Ia transenden dan juga imanen; ia *nirguna* dan juga *saguṇa*.

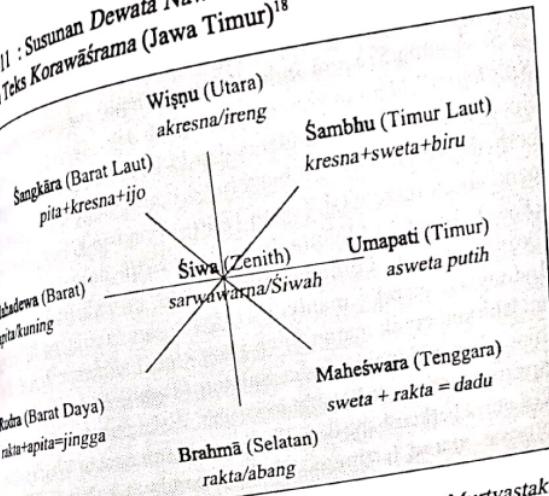
Konsep *Nawasaṅgha* sudah muncul di Jawa Tengah sejak yang sudah runtuh dari candi Merak. Berdasarkan penelitian ikonografi disimpulkan bahwa arca-arca tersebut menggambarkan ‘sembilan wujud Śiwa’ yang dikenal dengan sebutan *Nawa Dewa* atau *Nawasaṅgha*. Soekmono (1974:285) dalam Rahardjo (2002: 182-183) 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 *pagér ing bhuwana* atau *kēndēng sēngkér ing bhuwana*, yaitu yang terdiri atas dewa-dewa dalam tabel berikut.

Tabel II : Susunan Dewata Nawa Saṅgha beserta Warnanya di dalam Teks Korawāśrama (Jawa Timur)¹⁸



Bentuk kelompok ini di tempat lain dikenal dengan *Muryastaka* 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/Maheśvara. Karena posisi Śiwa demikian sentral dikaitkan dengan dewa-dewa yang mengelilinginya, maka Śiwa disebut juga *Bhaṭṭāra Guru*. Menurut Edi Sedyawati, sebutan “*Bhaṭṭāra Guru*” dipandang sebagai kemampuan *local genius* melahirkan konsep baru sebagai akibat adanya dialog kebudayaan antara tradisi besar dan kecil. *Bhaṭṭāra 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 *Bhaṭṭāra Guru*²⁰. Hal ini memang beralasan karena Śiwa disebut

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

Agama Śiwa di India Selatan (Tamil) juga bernama "Śiwa Siddhānta". Namun ketika diteliti lebih dekat lagi, ternyata ada perbedaan tersebut terletak pada tataran metafisik, yaitu pandangan mengenai Tuhan (*Pati*), Manusia (*Paśu*) dan Dus ("konglomerasi" berbagai mazab yang pernah berkembang di Indonesia, mereka melakukan upaya-upaya sintesa sehingga melahirkan corak ajaran Śiwa yang khas Indonesia (baca: Balinese). Jika Śiwa Siddhānta 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 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 terbebas dari

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;

atau *Māya 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 'tummeka tunggal ika' sebagai landasan kebudayaan Hindu. Namun secara teologis menganut paham monotheistik, yaitu percaya adanya Tuhan yang esa, tunggal tiada yang kedua; sebutan banyak nama dewa adalah semata-mata manifestasi-Nya. Secara aksilogis, Śiwa Tattwa menganut paham monistik bahwa Śiwa (*Cetana*) menjadi tujuan moral tertinggi umat manusia.

Istilah (term) 'cetana' dan 'acetana' ditemukan dalam sejumlah teks tergolong tattwa atau tutur²¹ berbahasa Sanskerta maupun Jawa Kuno, yaitu *Tattwa Jñāna* dan *Wr̥haspati Tattwa*. Kedua lontar tattwa ini tergolong penting dan dijadikan pegangan oleh pendeta (pēdaṇḍa) 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 (*śisya*) 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 Rahasyam* (ilmu rahasia tentang *Brahmā*, prinsip tertinggi). Untuk mempelajarinya memerlukan disiplin (*sadhāna*) tertentu. Ajarannya disampaikan secara pribadi (rahasya) dari guru atau *āchārya* ke *śisya* (murid) kerohanian dalam lingkungan perguruan rohani.

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

bermakna ‘non kesadaran’ (bahasa Inggris: unconsciousness)²² ‘kebendaan’, ‘material’. Di dalam Śiwaisme di Indonesia, Cetana disebut juga Śiwa Tattwa sedangkan Acetana disebut Māyā Tattwa. Di dalam filsafat Sangkhya (*Sangkhya Darśana*) 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 sūksmanyā.(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 mengēt, ring tutur tan pabalik tutur. (2).

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

Dalam pustaka Wr̥haspati Tattwa dikatakan:

Ndah Iwirnikang tattwa kawēruhananta, cetana, lawan acetana. Cetana ngaranya jñānaswabhāwa, weruh tan keneng lupa, nityomidēng sadakala, tankawaranan, ya sinangguh cetana ngaranya. Acetana ngaranya ikang tan pajñāna kadyanganing watu, ya sinangguh acetana ngaranya. Atēmu pwekang cetana lawan acetana ya ta mengadadyakēn sarwa tattwa ...

(Inilah sesuatu unsur yang patut engkau ketahui, yaitu *Cetana* dan *Acetana*. Cetana artinya “*jñānaswabhāwa*” yakni selalu dalam keadaan sadar; tetapi ingat, tiada pernah lupa dan kekal abadi, tetapi 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 (*wēruh tan kēneng 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:

...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 uwung, tan pagamongan, lupa wiparita, swabhāwa nikang Māyā Tattwa, tutur prakaśa swabhāwa nikang Śiwa Tattwa (2).

(...Tetapi Māyā Tattwa dikalahkan oleh Śiwa Tattwa (Karena) Māyā Tattwa tanpa kesadaran dan tanpa pengetahuan. Hanya lupa, tanpa kesadaran dan tanpa sebagai wujudnya. Awang-awang, kosong hampa, tidak 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 Prakṛti dalam Sangkhyā Darsāṇa. 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 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 dibawahnya, 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

...yaitu Cetana (kesadaran) dan Acetana (non kesadaran). 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. Bhūta-bhūta dan Bhuana Alit dibentuk oleh bhūta-bhūta dan seolah dikelompokkan menjadi lima bhūta disebut Pañca Maha Bhūta, yaitu pṛitiwi: tanah; āpah: air, teja : panas, wāyu: angin, dan ājāgar: ether. Tanpa adanya salah satu dari keduanya tersebut di atas tidak akan pernah terjadi evolusi alam semesta, artinya hidupan menjadi mustahil.

Cetana dan Acetana bersifat gaib (sūkṣma) dan abadi, eternal. Keduanya meng-ada dengan sendirinya tidak ada yang menciptakan. Keduanya bersifat anandi (beginningless), 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, sehingga Cetana, bisa sempurna, suci, dan absolut. Belenggu (bandha) Cetana sempurna, suci, dan absolut. Belenggu (bandha) Cetana menyebabkan kegelapan (avidya) sehingga Atma mengalami penderitaan, kesusahan (dukkha) dan penjelmaan yang berulang-ulang (reinkarnasi, punarbhāwa). Inilah disebut kaivalya di dalam ajaran Sangkhyā dan Yoga ; moksa di dalam ajaran Vedānta dan Siwagāma. Penyebab belenggu (bandha) adalah ajñāna.

13. Sarwa Tattwa

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

(*Māyā Tattwa*). Di dalam lontar *Wr̥haspati Tattwa* disebutkan bahwa banyak (pluralistik) atau aneka disebut evolusi; sementara yang banyak (*Sarwa Tattwa*, *Sarwa Praṇi*) berubah menjadi yang tunggal (eka) disebut involusi. Konsep ini lebih lanjut dikenal dengan konsep *Utpeti*, *Sthitī* dan *Pralīṇa* sebagai hukum alam semesta. Tak seorang pun bisa mengingkarinya. Pada saat evolusi terjadi perubahan heterogen (*virūpa parinama*), misalnya dari *teja* menjadi *āpah* (air) dan *ākāśa* (ether); sementara pada involusi terjadi perubahan homogen (*swarūpa parinama*), misalnya dari *āpah* menjadi *āpah*, *wāyu* menjadi *wāyu*, *pratiwi* menjadi *pratiwi*, *śūnya* menjadi *śūnya*, dan sebagainya. Konsep ini telah masuk ke dalam tataran agama dan kebudayaan Hindu di Bali.

[Apabila *cetana* dan *acetana* bertemu maka akan lahir seluruh *tattwa*, yaitu *tattwa* asal (*pradhānatattwa*, *trigunatattwa*, *buddhitattwa*, *ahangkaratattwa*, *trigupatitattwa*, *karmendriyatattwa*, *pañcamahā-bhūtatattwa*, *nahan*, *lakṣaṇanya* pajarakwera kita, telu pratyeka ning *teja*, *Iwirnya*, *Paramaśīwatattwa*, *Sadāśīwatattwa*, *Śīwatattwa*, *nahan* yang *cetana* telu *ngaranya mapalenan*”]

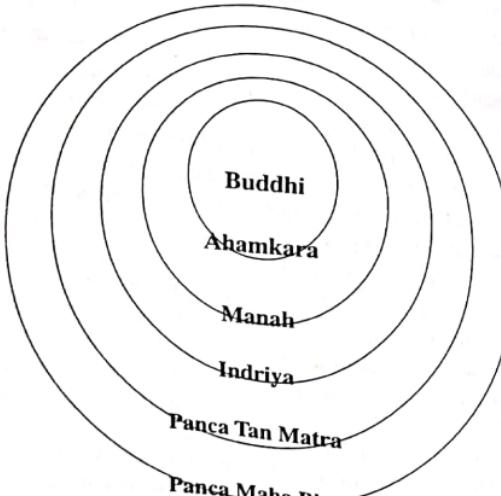
Sarwa Tattwa berevolusi dari unsur yang paling halus dan akhirnya menjadi *Pañca Mahā Bhūta*: *pratiwi*, *āpah*, *teja*, *wāyu* dan *ākāśa*. Proses evolusi kosmis ini bersifat teologis dan hanya bisa dipahami secara metafisika dimulai dari *Pradhāna Tattwa* berkembang menjadi *Citta*, *Triguna*, *Buddhi*, *Ahankara*, *Daśendriya*, *Pañca Tan Mātra* dan *Pañca Mahā Bhūta Tattwa* (*tattwa*). Dari yang satu, yaitu *Acetana* (*Māyā Tattwa*) berkembang

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 (*āsuri 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

halus (*sūkṣma*) menjadi yang lebih kasar (*sthula*). Tattwa-tattwa tersebut adalah **Pañca Mahā Bhūta**: 1. *Pṛtiwī* (tanah), 2. *Āpah* (air), 3. *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. *Jihwendriya* (lidah), 5. *Payuindriya* (dubur); **Pañca Buddhindriya** (telinga), 4. *Twakindriya* (kulit), dan 5 *Ghraṇendriya* (hidung); **Ahangkara**, **Buddhi**, **Tri Guṇa** (*Sattwam*, *Rājas* *Tamas*), **Cita**, **Puruṣa** dan **Pradhāna**, **Māyā**, **Tri Puruṣa** (*Śiwa*, *Sada Śiwa*, *Parama Śiwa*).

Diagram 1 : Acetana Tattwa



244

Tri Purusa
Teks Whrhaspati Tattwa menyebutkan: "...tēlu pratyeka ning
ceta, jwirnya, Paramaśiwatattwa, Sadāśiwatattwa, Śiwatattwa
dalam yang cetana tēlu ngaranya mapalenan" (Ada tiga bentuk
Cetana, Paramaśiwatattwa, Sadāśiwatattwa dan Śiwatattwa. Itulah
tiga bentuk Cetana). Ketiga tattwa ini dikenal luas dengan nama
Cetana Tēlu atau Tri Purusa, yaitu Parama Śiwa, Sada Śiwa dan
Sāra Sang Kṣepa (60-61) menyebutkan:

Bhaṭṭāra Dewa Guru kadi lwir nira, tan pawarna Bhaṭṭāra
Paramaśiwa kadi rūpaning anak-anaking aksi, rūpan Bhaṭṭāra
Sadaśiwa kadi rūpan Sanghyang Aditya wawu mijil lwir nira,
Bhaṭṭāra Śiwa kadi rūpaning manik sphatjaka lwir nira...

[Keadaannya Bhaṭṭāra Dewa Guru bagaikan tanpa warna
Bhaṭṭāra Paramaśiwa. Paramaśiwa seperti wujud orang-
oranngan mata (anak-anaking mata), wujud Bhaṭṭāra Sadaśiwa
seperti wujud Sanghyang Aditya baru muncul, wujud Bhaṭṭāra
Śiwa seperti manik, bagaikan permata...].

Dalam lontar Pamatēlu Bhatara disebutkan:

...Nihan pamatēlu bhaṭṭāra, kawruhakēna, lwirnya śiwa,
sadaśiwa, paramaśiwa. Śiwa ngaran umibēki. Sadaśiwa
ngaran wyapi wyapaka. Paramaśiwa ngaran acintya tan
kawaṣṭu".

(Ketahuilah ini Pamatēlu Bhaṭṭāra, yaitu Śiwa, Sadaśiwa dan
Parama Śiwa. Śiwa artinya memenuhi. Sada Śiwa artinya
meliputi dan meresapi (ada di dalam dan di luar). Parama

245

Śiwa artinya tidak dapat dipikirkan, tidak dapat dibayangkan, dalam wujud nyata).

Laksanuning Śiwa, kadyangganing adityawimba, hanem dalam ghata, laksanuning sadāśiwa, kadyangganing adityawimba, ruhur sumēna, lakṣaṇaning paramaśiwa kadayanganing ākāśa, tuhu katon tan pasambutan.

(Ciri-ciri Śiwa seperti bayangan matahari pada air tempayan. Ciri-ciri Sadaśiwa seperti matahari bersinar di atas tetapi tidak dapat dipegang).

Śiwa ngaran pinaka urip, ātma jātining awaknira, tung dadi makweh, tan pawilangan jayinira, sadāśiwa tung sawiji, nanging wyāpi-wyāpaka sira, sūkṣma kadayanganing agēni haneng tahēn, usökēna mwat minyak haneng pēhan, paramaśiwa ngaran acintya ti kawastuan ring bhuana, mwang śarira, nguniweh swag paṭala, sūnya taya paramārtha.

(Śiwa adalah jiwa, ātma adalah perwujudannya. Yang sat menjadi banyak, tak terhitung jumlahnya. Sadāśiwa adalah tunggal, satu, tetapi ia meliputi dan meresapi, gaib seperti api dalam kayu, ia akan menampakkan diri apabila digosok; dan seperti minyak dalam pēhan (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 Pengidēr-idēran di Bhuana Agung maupun Bhuana Alit, Parama Śiwa menempati

āśi ardah, Sadā Śiwa madyah, dan Śiwa urdwah, sehingga secara kesaksian Parama Śiwa menempati posisi tertinggi, sumber segalanya

untuk dari semua sarwa prāṇi di dalam hidupnya. Ketiganya merupakan Cetana, namun perbedaannya terletak pada unsur kesuciannya dan kegaibannya: Parama Śiwa adalah alih Tuhan tertinggi yang bersifat maha gaib, suci, halus, abadi, seluruh yang berada di luar jangkauan pikiran, perasaan dan kata-kata, la bersifat niskala; sementara Sadā Śiwa adalah Śiwa yang dilai kena pengaruh Māyā Tattwa (Acetana) sehingga mempunyai sakti yang disebut Cadu Śakti, yaitu Wibhū Śakti, Prabhu Śakti, Bhīma 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 Stava 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 (bantēn). Perpaduannya menyebabkan terjadinya ciptaan atau evolusi kosmis mulai terjadi. Utpatti, Sthiti dan Pralina mulai terjadi di sini.

Di dalam kitab-kitab upaniṣad Parama Śiwa disejajarkan dengan Nirguna Brahmān atau Para Brahmān; sedangkan Śiwa dengan istilah Saguna atau Apara Brahmān atau Iśwara.

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 emblem Śiwa, tetapi Buddhisme tidak kalah populerinya 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

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 segera dikutip Dutt mengatakan raja-raja, permaisuri, dan menantu Kashmir dari Asoka dan penguasa-penguasa belakangan telah membangun kuil-kuil untuk memuja Śiva dan Buddha²⁴. Kondisi yang hampir mirip dengan hal ini dapat juga ditemukan di Indonesia sejak zaman kuno hingga sekarang. Walaupun demikian harmonisnya hubungan pemeluk ajaran Śiva dan Buddha penyatuhan pada tataran metafisika belum terjadi.

TANTRĀYANA

1. Pendahuluan

Pengaruh *Tantrāyana* mewarnai perjalanan agama Śiva 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, Buddhism, Śaiwisme, 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

menkondisikan kedua ajaran ini Śiva dan Buddha "bertemu" dalam pengertiannya yang mendalam. Suasana hidup berdampingan satu dengan lainnya sebenarnya telah terjadi di India, yaitu di Kashmir dan West Bengal dinamanya Tantra tidak hanya mempengaruhi agama Śiva 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 berasumber 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, simbol-simbol, 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 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.

2. Pengertian

'*Tantra*' berasal dari akar kata 'tan' (menyebarluaskan) dengan sufiks 'strana' ditambahkan. Ada juga mengatakan bersama dengan akar kata 'tatri' atau 'tantri' (mengetahui), sementara dua akar kata 'tan' dan 'tantri' dimaknai sebagai 'menyebarluaskan' atau 'menyebarluaskan yang umum, '*tantra*' bermakna sekelompok pengetahuan mengenai hal-hal yang mendalam dengan bantuan diagram-diagram mistik (*yantra*) dan kata-kata yang mempunyai makna-makna esoterik (*mantra*), dan membantu di dalam mencapai pembebasan (*mokṣa*). Penggunaan kata '*tantra*' untuk pertama kalinya ditemukan di dalam *Srauta Sūtra*, *Harivamsa*, *Śūśrava* 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 promises 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 mantera pengetahuan disebar luaskan'. Pada tahap berikutnya ia didefinisikan sebagai sebuah kelompok teks yang mengandung dan membahas masalah-masalah mendalam murni') dan *mantra* (sarana praktis yang kemudian bermakna

suara mistik') dan oleh karena itu dipandang sebagai sebuah cabang teknis pengetahuan murni. Jadi, *Tantra* bermakna censi-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. Ia tetap merupakan transformasi dari *Waidika* lama, *Tantra* itu tetap merupakan kitab suci untuk memenuhi tuntutan zaman. Siva telah bersabda, "Untuk menyempurnakan manusia di zaman Kaliyuga, ketika manusia menjadi sangat lemah dan hidupnya hanya bergantung kepada makanan, maka O Dewi, dirumuskanlah ayat Kaula (Bab. IX, bait 12 *Mahā Nirvāṇa Tantra*). Dengan pengetahuan *Tantra* kita akan memahami apa arti ritual, *yoga* dan berbagai bentuk *sādhana* yang lain, demikian pun memahami berbagai prinsip dan praktik yang bernilai ekspresif objektif²⁶.

Wahyu kitab suci dari paham Śaiwa disebut *Tantra*, dan mardakan-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 otoritasnya dari Weda (wahyu langsung: *śruti*) yang menurunkan otoritasnya dari Weda (wahyu tidak langsung: *smṛti*). Korpus dan seperangkat teks-teks belakangan yang mengklaim dirinya sebagai berdasarkan Weda (wahyu tidak langsung, kewajiban dan *śruti* dan *smṛti* ini menjelaskan ritus-ritus, kewajiban dan kepercayaan yang membentuk tatanan dasar atau ortodoks dan stereologi masyarakat Hindu. Orang-orang pengikut paham *tantra* melihat teks-teksnya sendiri sebagai wahyu tambahan dan mengkhusus (visesaśāstra) yang menawarkan sebuah eksoterik yang lebih kuat bagi mereka yang lahir dalam tatanan eksoterik ini. Ritual-ritual tantrik tentang inisiasi (*dikṣā*) dilaksanakan untuk

menghancurkan kekuatan-kekuatan yang menyebabkan laju 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 empirik atau esotorik tentang realitas. Tantra juga mempunyai nilai yang sangat berarti bagi peradaban India, karena tidak hanya bersifat teoritas tetapi juga pragmatis, menggabungkan antara *niwrtti* (kebahagiaan rohani) dan *pravṛtti* (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 memahami 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 positif terhadap dunia. Kesadaran tersebut adalah pengetahuan (*jñāna*) 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 Vedānta* menganut paham *Wiwarta Wāda*, dimana dunia dipandang sebagai *māyā*, tidak rill sebagai superimposisi Brahman, maka Tantrāyana menganut paham *Ābhāśawāda*, yaitu dunia sebagai pancaran sinar kekuatan tertinggi.

254

... dengan wanita; dan aspek pengetahuan kembali dengan laki-laki²⁸. Itulah sebabnya aspek Śakti (energi) disebut sebagai nama-nama wanita, seperti Vāmā, Tripurā, Sītā, Sundari, Śodasi, Durgā, Kālī, Siwā, Umā, Pārvatī, ... Śakti, dan sebagainya²⁹. Oleh karena itu Tantra menerima ... Realitas disebut Śiwa-Śakti. Secara simbolis, ... Śakti digambarkan sebagai seseorang yang mempunyai aspek laki-laki dan wanita di dalam satu figur. Konsep ini disebut ... Tantrisme Buddha dan Rādhā-Kṛṣṇa atau Sītā-Rāma di ... Tantrisme Waiṣṇawa³⁰.

Menurut pandangan Tantrāyana dunia ini bukanlah ilusi atau ... namun adalah sebuah sinar (*prakāśa*) dari sumber sinar yang ... Isha Agung (disebut Śiwa). Teks-teks Tantra, seperti *Tantraloka* ... menjelaskan 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 ... sifat Utpethi, Shtiti dan Pralina. Konsep dinamika (*kriyā*) ini ... disajikan secara implisit di dalam kitab-kitab Upanisad, namun ... eksplisit di dalam teks-teks Tantra³¹. 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 menerima. Oleh karena itu, ujaran-ujaran Weda ... dipandang sebagai hukum-hukum yang diterima dari mana ... konklusi-konklusi dideduksi. Dengan demikian pengetahuan Weda

255

adalah deduksi (*nigamana*) dari hukum-hukum yang telah diterapkan melalui wahyu. Pada sisi lainnya, *āgama* atau *Tantra* berdasarkan pada bukti-bukti pengalaman para *rishi* dan *yogi*. Sesungguhnya adalah sebuah tradisi *yoga*, karena pada intinya mengandung praktik-praktik *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 dalam berbagai keadaan dan tingkat kemampuan manusia. Oleh karena itu kedudukan dan fungsi tubuh manusia menjadi sangat sentral. Semua pencarian kebenaran melalui tubuh (*bhuana ali*) dan masyarakat dalam skupnya yang lebih luas. Hasil-hasil tersebut di dalam *Tantra* tidak diungkapkan di dalam bahasa ilmiah prosak namun diungkapkan di dalam istilah-istilah puitik menggunakan metafora, simbol dan alegori. Para *kawi-wiku* sangat sulit 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 penurut menghubungkan kebijaksanaan Weda, tetapi Weda mengandung *Tantra* membuatnya explisit³¹. Dengan demikian unsur *kriyā* atau *sākūra* atau *wimarśa* menjadi sangat dominan di dalam praktik sidhānā *Tantrāyana*.

4. Sintesa *Nirvṛtti* dan *Prawṛtti*

Di dalam tradisi religius India terdapat dua pandangan hidup yang saling bertentangan satu dengan lainnya sejak zaman dulu kala. Satu adalah jalan penolakan dunia (*nirvṛtti*) dan yang lain jalan keterlibatan atau penikmatan dunia (*prawṛtti*). Yang pertama berupa menolak kenikmatan dunia dan hanya memusatkan perhatian pada *mokṣa*; yang kedua terlibat dalam penikmatan dunia 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 *nīhśreyas*; yang kedua *abhayudaya*. Yang pertama adalah jalan *sanyāsin*; yang kedua adalah jalan orang yang hidup berumah tangga (*grhasthā*). 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 (*nirvṛtti*) 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

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. *Niwr̥tti* 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*, kejahanan menjadi kebaikan, dunia penghalang menjadi sarana pembebasan.³² Praktek *Pañca Makāra* di dalam ajaran ini mempunyai dasar filsafat pertemuan jalan *Niwr̥tti* dan *Prawṛtti*. Dengan jalan ini *Tantra* mampu mengakomodasi dua kekuatan mendasar di sini adalah bahwa ajaran *Tantrāyana* terlepas dari material menjadi spiritual.

Ajaran Tantra bermula dari pemujaan kepada *Śakti*, yaitu *Śakti* gruk feminim Śiwa. *Śakti* adalah kekuatan yang diperlukan Śiwa di dalam menciptakan dunia dengan segala isinya. Orang yang *Śakti* gunakan jalan *Śakti* disebut *Śakta*; sedangkan jalan atau paham yang mengagungkan *Śakti* disebut *Tantrāyana*. Jadi, karakter pokok ajaran *Tantrāyana* adalah pemujaan kepada *Śakti*. Sekalipun *Śakti* dan *Śakti* dipandang satu. Yang tertinggi disebut *Śivā-Śakti*. Di dalam konsep metafisika Śiwaisme, ia disebutkan *Śiva* 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 feminin 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 bermula 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

mithologis seperti Parwati, Durgā, Lakṣmi dan Rādhā mencerminkan prinsip penciptaan dan semata-mata mereka adalah nama-nama atau sebutan yang berbeda dari prinsip feminin dan Ibu alam semesta ini. Sekte ini, dengan demikian memandang setiap wanita sebagai inkarnasi dari Ibu Universal dan kepada bilaullah segala pemujaan diberikan.

Tantra identik dengan Śākta, yaitu paham yang memuja Śākta (kekuatan) sebelum zaman Purāna. Istilah ‘Āgama’ merujuk kepada Śāiva dan Śamhita dan Ratra (pengetahuan) bagi para pengikut Waiśnawa. Sebelumnya kata ‘tantra’ ini lebih fleksibel dalam penggunaannya, artinya dapat digunakan bagi kesusastraan Waiśnawa dan Śīwa.

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 Nirvāna Tantra* Bab VII, bait 29 yang antara lain menyatakan, “Di dalam hati yang dimurnikan itu, akan tumbuh dan berkembang pengetahuan tentang Brahman”, dan *Brahmājñāne samutpane krityakritya na vidyate*. Jadi, dinyatakan bahwa *Brahmājñāne*, pengetahuan Brahman, tidak bisa dicapai melalui teori-teori Wedānta yang didiskusikan tidak pula melalui doa-doa dan puja, tetapi dengan sādhanā, Tantra 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 lisan kepada umum, apalagi mereka yang tidak percaya. Yang akan mengikuti ajaran ini, harus benar-benar yakin mengikuti disiplin diri yang ketat di bawah bimbingan guru. Karena itu dikṣā (inisiasi) dari seorang guru sangat esensial dalam rangka mendapat akses mendapatkan makna esoterik atau sesungguhnya kata-kata atau mantra atau kalimat tertentu, yang tersebut disampaikan secara turun temurun di dalam garis agama tradisional di dalam sekolah-sekolah tantrik dan tentu saja ajaran ini tidak akan dikomunikasikan kepada mereka yang tidak bergabung ke dalamnya. Pemberian mantra dari seorang guru pada muridnya bersifat sangat pribadi, tak seorang pun boleh tahu. Murid-murid yang telah diberikan dituntut setia. Dengan suruhan-suruan perguruan termasuk melaksanakan berbagai tuntangan. Melalui guru cakrawala pengetahuan Tantra mulai terbuka 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), matsya (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 (pasū) agar tidak mencium, melihat, menyentuh atau minum anggur dan daging; penggunaan benda-benda ini hanya efektif di dalam hal sādhaka *Kaula*”³⁴.

Di antara lima Makāra disebutkan di atas dalam jalan (Wāma Mārga), sādhanā hubungan seksual adalah yang penting karena untuk transformasi dan sublimasi energi seksual memainkan peranan penting di dalam perkembangan sifat dan pembentukan kepribadian. Menurut Tantra, keinginan (kāma) bido (kāma śakti) disublimasikan atau dibuat bergerak mengikuti saluran yang lebih tinggi yang dapat bertindak sebagai katalisator yang kuat. Energi seksual yang kasar dapat diarahkan agar mengikuti arah ekspresi cinta yang lebih tinggi, kreativitas estetika, dan kesadaran diri. Tantra menyajikan sebuah metode atau yoga untuk sublimasi energi seksual.

Secara singkat Yoga Tantrik tentang sublimasi seksual berdasarkan dua praktik. Pertama seseorang harus membangun sikap positif bahwa seks adalah sesuatu 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 Śiva. 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 sebagai sebuah ekspresi 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 lainnya, dapat mentransformasikan seks ke dalam cinta kasih. Praktek cinta kasih sublimasi. Cinta yang terbatas menjadi cinta kosmis melalui sādhanā ini. Tentu saja masih banyak syarat-syarat yang harus

262

terpenuhi. Yang jelas semuanya harus di bawah bimbingan guru yang telah maju di dalam bidang Tantrāyana.

Di dalam tradisi Tantrisme energi seksual disimbulkan dengan kūndalini 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 membawkitkan energi kūndalini agar bergerak naik dan menjalar melalui rantai cakra di dalam tubuh, akhirnya mencapai penyatuhan dengan Śiwa di dalam cakra pada puncak kepala (*sahasrara cakra*). Meningkatnya kūndalini 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 keikmatan yang kurang dan kreativitas yang kurang. Energi yang liar biasa ini akhirnya menjadi sia-sia. Śādhanā Kaula disarankan agar mengerti bagaimana menyulinkan dan mengangkat energi seksual sehingga ia dapat dimanfaatkan sebaik-baiknya.

Yang penting di sini adalah perubahan sikap di dalam memandang śādhanā ini. Śādhanā ini dimaksudkan lebih lanjut agar berproses ke arah pendakian spiritual ke arah eliminasi semua perbedaan empirik 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 dunia. Bagi Tuhan semua suka dan tidak suka adalah sama. Rasa kasihan dan angkuh sama-sama tanpa makna di dalam tahapan tersebut. Seperti halnya

263

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, Waṭṣṇava Samhita dan Śakta Tantra sepakat pada satu poin, yaitu bahwa sebuah prinsip feminin 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 perbedaan. 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 Sāṃkhya, dianggap di bawah kontrol kendali spirit ini, dan sesungguhnya tubuh dipandang sebagai tempat kedudukan Tuhan di dalam setiap baginya.

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 Sāṃkhya dan di sini dipahami sebagai Prinsip Feminin dari mana dunia berasal melalui proses evolusi kosmis. *Prakṛti* dibentuk oleh tiga *guna* (*Tri Guna*: *Satwam*, *Rājas*, *Tamas*) yang mempengaruhi dan menarik sejumlah kekuatan dipahami sebagai *Puruṣa* dan hanya melalui pertemuan *Prakṛti* dengan *Puruṣa* 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

Menurut ajaran Tantra tubuh seorang sādhaka adalah alam semesta yang merupakan istana atau kediaman keinginan (*iṣṭa*) arjuna yang harus dicari (*sadhya*). Kekuatan Ātma (*Ātmāśakti*) yang dicari melalui realisasi diri (*Ātmadarśana*) yang merupakan sijam sādhanā. Śakti atau kekuatan dipahami sebagai kekuatan semimin, ada di dalam individu. Jadi, tubuh manusia merupakan tempat kedudukan laki-laki yang aktif, wanita yang pasif. Yang pertama disebut Śiva dan kedua Śakti. Tujuan Sādhanā adalah mempersatukan kedua kekuatan ini dalam non dual atau bentuk absolut. Penyatuan kekuatan ini bisa menjadikannya 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 niskala-nya melalui pemujaan, meditasi dan konsentrasi yang intens sehingga ia menampakkan diri di mata batinnya di dalam keadaan sekala-niskala sambil bersemayam di hati manusia (tempat ini biasanya disebut *anadakandapadma*) dan akhirnya memaksanya sang dewa ke atas meninggalkan tubuh manusia lewat pusat tengkorak (tempat ini biasanya disebut *sahaśrapadma*) dan akhirnya memaksanya 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

dalam tubuh seorang yogi. Cakra-cakra tersebut dibangkitkan dan tidurnya, mulai dari *muladara* hingga *sahaśra cakra*. Dengan demikian ajaran Śiwa mencari Prinsip Tertinggi ini dari sekala *niskala*; 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 termasuk di dalam teks-teks *tutur/tattwa* yang memuat aspek metafisika dan teologi ajaran agama Siwa. *Tutur Adhyatmika* atau *Jñānasiddhānta Wr̥haspati Tattwa, Tattwa Jñāna*, misalnya menguraikan 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.

Hooyskaas telah mencatat beberapa elemen tantris di dalam ritual agama Hindu yang dipraktekkan di Bali. Dengan mengambil pendekatan sejarah dan filsafat dimana agama Hindu yang sekarang dianut oleh sebagian 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 Śivistic 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 Ardhanareśwari 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 Ardhanareśwari.³⁵

(Agama yang membangun jalannya dari India ke Jawa adalah Tantrisme 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 Ardhanareśwari dan mempunyai satu dada laki-laki dan satu dada perempuan. Di Bali sekarang ini ketika seorang pendeta Brahmana mempersiapkan pasangan (dampati) di dalam peng-uncar-an *mantra*-nya, petunjuk-petunjuknya merekomendasikan agar memusatkan pikirannya kepada Ardhanareśwari).

Dari kutipan di atas dapat ditekankan kembali bahwa persatuan dari aspek laki-laki dan perempuan di dalam satu entitas disebut Ardhanareśwari menjadi tujuan tertinggi dari semua pengikut paham *Tantrāyana*. Ketika penyatuan itu terjadi tidak ada lagi identifikasi gender, bebas dari dualisme laki-perempuan, purusa-pradhāna, kesadaran-non kesadaran dan *binary opposition*.



lainnya. Dalam prakteknya digunakan berbagai media konsentrasii disebut *yantra*.

Sejumlah sarjana seperti Sylvain Levi telah menyatakan adanya pengaruh *Tantrayana* yang begitu kuat dalam agama Hindu yang ada di Indonesia dan telah menyatakan adanya pengaruh *Tantrayana* dalam teks-teks berbahasa Sanskerta maupun Jawa Kuno. Penelitian-penelitian di bidang arkeologis juga telah melahirkan beberapa penemuan adanya elemen-elemen *Tantrayana* pada arca-arca, bangunan dan prasasti-prasasti 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 *Tantrayana* di dalamnya³⁹. Hildred Geertz juga mengacu kepada aspek-aspek *Tantra* dalam ritual Bali, khususnya dalam hubungannya dengan ilmu mistik⁴⁰. Studi yang dilakukan oleh Raechelle Rubinstein telah mengarahkan perhatian para sarjana bahwa adanya elemen-elemen *Tantrayana* yang kuat di dalam kesusastraan *kakawin*, menunjukkan tujuan *genre kakawin* sebagai sebuah bentuk “*literary yoga*” (*yoga sāstra*)⁴¹. Hal ini sejalan dengan pemikiran I.B.G. Agastia, penekun sāstra Jawa kuno mengatakan bahwa para *pengawi* sastra Jawa Kuno dalam proses penciptaan sebuah karya sastra pada dasarnya melaksanakan *yoga* untuk melakukan penyatuhan kepada dewa-dewanya. Proses ini disebut sebagai “*yoga sāstra*”, yaitu dengan kreativitas sāstra, ia melakukan penyatuhan dengan Tuhan yang disebut dengan berbagai nama. Sedangkan karya-karya sastra yang dihasilkan, misalnya api *yoga* sang *pengawi* di dalam proses kreatif pendakian *kekawin*. Zoelmulder pernah menyatakan fungsi mistis dari *sastra Jawa Kuno* yang bertindak sebagai sebuah

filsafat. Namun dalam konteks Indonesia, khususnya dalam kehidupan agama Śiwa-Buddha, poin-poin tersebut dicoba dibalas dengan mengamati praktek agama ini di lapangan. Ciri ini nampak jelas pada tataran ritual atau upacara sebagai aspek luar agama.⁴

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

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 Bali¹. 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 jarak pendukungnya, seperti Sumatra, Sulawesi, dan lain-lain. Begitu juga semakin banyak orang Bali yang memeluk agama Hindu Bali bekerja di

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, Rsi, Ganapati, Waiśnawa, Brahmāna dan lain-lain masih bersifat fragmentari, 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 *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 Kr̥tiḥ merupakan bentuk pemujaan kepada unsur-unsur tersebut.

Akulturasi dan asimilasi antar kedua ajaran tidak bisa dihindari; begitu juga dengan kebudayaan Bali yang sudah berhasil 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 *Wajrāyana*. Prakteknya baru nampak jelas ketika seseorang di-dikṣā oleh *guru nabe*, yaitu ketika seseorang

menzuki dunia kependetaan. Bagi kaum walaka (yang belum mendekati Śiwa), secara umum tidak ada perbedaan di dalam kehidupan sehari-hari. Begitu juga sikap umat Hindu terhadap keberadaan pendeta Śiwa dan Buddha sama, tidak ada perbedaan.

Tri Kerangka: *Tattwa*, *Suśila* dan *Upacāra*

Dalam ajaran agama Hindu dikenal dengan Tri Kerangka: *Tattwa*, *Suśila* dan *Upacāra*. Ketiga unsur ini secara bersama-sama membentuk agama. *Tattwa* adalah metafisika, *suśila* adalah etika, sementara *Upacāra/acāra* adalah ritual agama. Teologi adalah ilmu pengetahuan termasuk di dalamnya pembicaraan mengenai dewa-dewa. Ketiga menjadi satu kesatuan. Aspek agama yang nampak dari luar adalah *upacāra/upakāra*-nya. Kemerahan, 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 *Suśila* kenyal, menyesuaikan diri dengan desa, kala, patra. *Bantēn* sebagai bentuk *upacāra* adalah *tattwa*. *Bantēn* atau *upakāra* adalah *tattwa* yang divisualkan mengambil bentuk tiga dimensi. *Bantēn* lahir dari *tattwa*. *Bantēn* 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 *suśila* adalah etika, perilaku seseorang di dalam kehidupan sehari-hari sebagai penjabaran atas pemahamannya atas *tattwa*. Mengubah, menambah, mengurangi, menyederhanakan, memodifikasi *bantēn/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*, *Wr̥chaspati Tattwa*, *Maha Jñāna*,



Jñana Siddhanta, *Gaṇapati Tattwa*, *Tattwa Jñana*, *Bhuana Saṃkṣepa*, maupun yang tergolong Buddhistik, seperti *Sang Hasay*, *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 *Nēgarakṛtagama* 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-batin 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. Kesederhanaan itulah yang selalu diusahakan. Kesederhanaan adalah mahkota seorang yang tekun melaksanakan *śasana*, terlebih lagi seorang *dwijati*. Seorang *dwijati* dapat runut kesuciannya karena melanggar *śasana*. *Tattwa* adalah ajaran etika berperilaku sesuai dengan *swadharma*. *Śasana* adalah batas (*wata*) 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

sejumlah teks *śasana*, misalnya *Śiwa Śasana*, adalah rel kereta api suci seorang yang mengabdikan dirinya di jalan kesucian kekumuman. Dengan *śasana* seorang *dwijati* diantar menuju kekalaka. Sebaliknya jika seorang *dwijati* nilar *śasana*, maka ia akan membawa dan menjebloskannya ke neraka. Bukan itu saja, sekada 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 di tengah-tengah masyarakat yang pluralistik. *Swadharma* yang dilakoni seseorang yang membedakan dirinya dari orang lain, karena melaksanakan *śasana* yang berlaku di dalam *swadharma*. Jika ada seseorang nilar *śasana*, maka runtuhlah kehormatan, harga dirinya di masyarakat. Jika *śasana* *rēbah*, maka *upacāra*/upakāra juga *rēbah*. Jadi, *nirdon upakāra bantēn* 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 *bantēn/upakāra* juga agar memperhatikan kesucian, kebersihan ini. Oleh karena itu, pengayuh yang membuat *bantēn*, antara lain harus mandi dulu, yang datang bulan tidak boleh *ngayah*, tempat membuat atau nanding *bantēn* 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

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 kenthi merupakan bentuk pengendalian diri yang sesungguhnya adalah penjabaran ajaran *sūṣila*. Jika ini dilanggar, secara fisik memang berbentuk *bantēn* atau *yantra-yantra* lain namun kualitas kesuciannya masih diragukan.

Diagram 2 : Posisi *Tattwa*, *Sasana* dan *Upacara* dalam Ajaran Śiwa-Buddha



Ajaran Śiwa-Buddha

Konsep Emanasi, Dewa-dewa dan Maṇḍala

Pada awalnya Buddhisme tidak mengenal konsep dewa/semesta apalagi Tuhan. Buddha menolak eksistensi Tuhan. Setelah Buddha Gautama wafat konsep ini dikembangkan setelah kelompok pengikut ajaran Buddha pecah menjadi dua, yaitu Hinayāna (Therawada) dan Mahayāna. Mahayāna, kelompok yang lebih progresif dan dinamis mengembangkan konsep dewa yang sejalan sama dengan konsep-konsep agama Hindu sehingga sampai tidak ada perbedaan yang jauh antara agama Hindu dan agama Buddha Mahayāna; sementara Hinayāna 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 dipersonifikasi sebagai kekuatan yang mempunyai sifat-sifat seperti manusia atau melambangkan suatu konsep tertentu. Konsep dewa seperti ini bermula dari zaman purāna dimana dewa-dewa dipersonifikasi sebagai 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 ‘*abhiṣeka*’. 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 Parvati atau Durgā adalah hubungan suami

"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 kekabatan, 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 abstrak 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 sebuah entitas yang mempunyai status otologis sehingga dapat dijadikan titik awal maupun titik akhir di dalam pendekian 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 Brahman di dalam kitab-kitab *upaniṣad*. Dalam kitab *upaniṣad*, absolut, asal mula dari segalanya, tempat akhir kembalinya

segalanya, spiritual, sumber kebenaran, kebahagiaan dan kesedihan. Hanya Brahman yang mempunyai status otologis secara spiritual oleh karena itu ia riil (sat). Selain Brahman selainnya tidak riil (asat) alias māyā (ilusi) termasuk dunia dengan seluruhnya. Oleh karena konsep ini sangat abstrak berada di luar akal manusia, maka konsep ini dikonkretkan menjadi 'śūnyatā'. Pembentukan kata 'śūnya' menjadi 'śūnyatā' mengindikasikan bahwa umat Buddha mencoba menjamah hal ini sebaiknya dan perasaannya. '*Nirvāṇa*' dipoleskan dengan istilah 'śūnyatā'. Akhiran '-ta' digunakan untuk membentuk kata benda abstrak (misalnya 'keśūnyatā').

Sementara itu, śūnyavāda adalah landasan filsafat Madhyamika di dalam Buddha Mahayana 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 penampakan bersifat kondisional, dan oleh karena itu ia berada di dalam bentuk yang bukan sebenarnya (aropita) dan bukan dalam bentuknya sendiri (svarupa). Ia adalah grahyagrahakahavarahita 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-nagara). 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

(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 bodoh karena mereka dililit oleh kebodohan (*avidya*). Satunya kebenaran non ilusi adalah *nirvana* yang merupakan komprehensi atas *śūnya*³.

Dari sini diemansakan lagi menjadi *Dhyāni Buddha*, yaitu dalam wujud *Pañca Tathāgata* yang selanjutkan dipersonifikasiakan sebagai dewa-dewa yang mempunyai karakter dan atribut dan posisi tertentu di dalam sistem *maṇḍala*. Secara ikonografis, masing-masing dewa di dalam *Pañca Tathāgata* digambarkan mempunyai karakter, sikap tangan, atribut, *bija akṣara* dan posisi tertentu di dalam *maṇḍala*. Melalui konsepsi *Pañca Tathāgata* ini sekarang ajaran Buddha bisa ditempatkan atau dipahami di dalam konsep ruang dan waktu. Dari *Dhyāni Buddha* diemansakan lagi menjadi *Dhyāni Bodhisattva*; dari *Dhyāni Bodhisattva* diemansakan lagi menjadi *Bodhisattva*. *Bodhisattva* ini adalah Buddha yang berbentuk manusia yang mengajarkan ajaran Buddha kepada umat manusia dan menuntunnya mencapai *Nirvāna*. Menurut tradisi Buddhisme di Tibet, para Lama diyakini sebagai *Bodhisattva*; di Jepang Niciren dianggap sebagai perwujudan *Bodhisattva*.

Bodhisattva artinya berbadankan ‘*buddhi*’. *Bodhisattva* adalah penolong umat manusia yang ada di dalam mazād *Mahāyāna*, semenara 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 *Bodhisattva*. Seorang yang sudah mencapai *Bodhisattva* tidak mau mencapai *Nirvana* sendiri — walaupun ia sudah pantas — masih aktif hidup di dunia ini untuk menolong umat lain agar bisa mencapai *Nirvana*. Dengan konsep ini, agama

sebuah kehidupan yang mengikuti hukum asal mula bergantung (Pratitya-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 Prajñā. Dengan demikian kedua dewa ini adalah perwujudan śūnyatā dan karuṇa. Hubungan ini — dalam sejumlah teks — dijelaskan sebagai hubungan cinta kasih (sabjam prema) yang sangat alamiah. Yuganaddha (hubungan konjugasi ini kemudian disebut advaya, ia adalah Bodhi-citta, ia adalah Dharmakāya⁷.

Dengan demikian dapat dikatakan bahwa di dalam Wajrāyaṇa, Adi Buddha (dalam teks *Sang Hyang Kamahāyānikan 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: *Bhaṭṭara Buddha* dan *Bhaṭṭari Prajñapāramitā*, namun secara esensial beliau adalah satu. Ke-satunya sebagai dewa kosmik, beliau disebut *Bhaṭṭara Dwirupa*, beliau tanpa awal, tanpa akhir. Beliau disebut *Dharmakāya*. Dengan memandang manifestasinya, *Bhaṭṭara Buddha* mempunyai perwujudannya *Bhaṭṭara Ratnatraya* (tiga permata) dan lima *Tathāgata*. *Bhaṭṭara Ratnatraya* mengambil wujud wujud tiga dewa serangkai: Buddha, Lokeśvara dan *Bajrapani* (*Wajrapani*). Lima *Tathāgata* adalah: *Wairocana*, *Akṣobhya*, *Ratna-sambhāva*, *Amitabha* dan *Amoghaśiddhi*⁸. Di dalam *māḍala* masing-masing menempati posisi dan sikap tangan (*mudrā*) tertentu.

Sampai di sini dapat diungkapkan bahwa ada paralelisme

antara kedua ajaran agama ini mengenai prinsip śakti. Ādi Buddha dan Prajñapāramitā di dalam Wajrāyaṇa mempunyai konsep dengan konsep Śiwa dan Śakti (Parwati) di dalam agama Hindu (Śaiwaisme). Konsep ini secara teknis disebut *Guhānaraīśvara-mūrti*. Di sini Śiwa sendiri adalah Yang Maha Suci dan Śakti-nya adalah aktif, sebuah kekuatan dinamis untuk membebaskan 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 karuna yang bertugas sebagai kekuatan dinamik untuk realisasi tujuan tertinggi.

Kedua aspek yang dimiliki oleh kedua agama ini adalah positif dan negatif (*niwṛtti* dan *prawṛtti*), 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 dipersonifikasi, diwujudkan secara visual atau diarcakan dan di tempatkan dalam suatu ruang atau *mandala* dengan

posisi tertentu sebagai penjabaran dari konsep-konsep penting ajaran-ajarnya. Ajaran Śiwa Siddhānta yang berkembang di India Selatan, Jawa dan dilanjutkan di Bali sangat memperhatikan konsep ruang (*maṇḍala*) 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 (*nagara*) dan yang akan datang (*wartamana*). Konsep ini berlaku juga di dalam Buddha Mahāyāna.

‘*Maṇḍala*’ artinya ‘wilayah’, ‘areal’. *Maṇḍala* 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-lambangnya. Dewa ditempatkan di titik sentral adalah *Wajradhara* sebagai nama lain Ādi Buddha Candi Barabudur dengan demikian adalah sebuah representasi konsep *maṇḍala* seperti pernah diungkapkan oleh Sutterheim (1960). Dewa yang di tengah-tengah adalah representasi *śūnyatā*.

Di dalam agama Buddha Mahāyāna konsep *maṇḍala* ini dikembangkan sebagai akibat proses emanasi yang dilakukan untuk lebih mengkonkretkan ajaran-ajaran Buddha yang sangat abstrak. *Maṇḍala* kemudian dibagi menjadi lima arah: Timur, Selatan, Barata, Utara dan Tengah. Masing-masing titik arah mata angin ini ditempatkan dewa-dewa *Pañca Tathāgata*. Di dalam *maṇḍala* ini, maka Ādi Buddha disebut *Wajradhara* ditempatkan di tengah-tengah sebagai pusat kekuatan dewa-dewa. Secara ikonografis

seperti diwujudkan dengan arca yang lebih besar atau lebih tinggi dibandingkan dengan empat lainnya. Di tengah-tengah juga bisa berbentuk bentuk lain, seperti Mañjuśrī atau Mañjuwak maupun difungsikan sebagai Wajradhara. Mañjuśrī adalah Dewi Ilmu pengetahuan; Avaloketeśvara dewa kasih sayang. Di sini muncul lagi nama Prajñapāramitā sebagai dewi ilmu pengetahuan. Ini juga sering dipasangkan dengan Wajradhara sebagai śakti-nya. Di dalam budhi Tibet ini diistilahkan dengan *yab* dan *yum*. Di dalam tradisi tao disebut *Yang* dan *Ying*. Hal ini dilakukan karena ada cintinginan untuk memuja atau menghadirkan dewa tertentu oleh seseorang. Konsep ini disebut *Iṣṭa Dewata* yang juga ada di dalam agama Hindu. ‘Wajra’ dalam hal ini berarti ‘permata’ yang paling berharga, yaitu kekuatan spiritual untuk mencapai pertemuan dengan *śūnyatā*, maka kekuatan tertinggi diberikan atribut *wajra* dan *ghaṇṭa*. Sebagai bermakna senjata ‘petir’ (*wajra*) bentuknya mirip ujung dan pangkalnya berbentuk ujaman 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 *maṇḍala* ada *Wajradhara*, ada “*Boddhisattva besar*”. Hal ini diketahui dalam kitab *Niṣpannayogavali*, yaitu kitab penting memuat rincian *maṇḍala* 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 Wikramaśila, 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 simbol

pengikat. Di Indonesia arca-arca kelompok kecil ini ditemukan di Nganjuk, Kunti (Ponorogo), Jawa Timur, dan Solocolo, Klates, 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.²⁰ 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). Menurun 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 selanjutnya 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 pēngidēr-idērādi dalam tubuh sehingga memunculkan kekuatan melalui cakra-cakra kundalini.

4. Tri Mūrti dan Tri Ratna

Parama Śiwa, Tuhan Tertinggi, direpresentasikan secara mistik dengan suku kata *Om*. Suku kata suci ini terbentuk oleh tiga akṣara, yaitu A + U + M dalam tiga aspeknya sebagai pencipta direpresentasikan dengan akṣara A (*uphati*), sebagai pemelihara direpresentasikan dengan akṣara U (*sthiti*), dan sebagai pemrēlīga

direpresentasikan dengan huruf M (*pralīna*). Dewa-dewa yang atas tiga proses kosmis ini adalah Brahma, Viṣṇu dan Śiwa. Konsep ini dikenal dengan Tri Mūrti: Brahma, Viṣṇu, Śiwa representasikan masing-masing dengan akṣara A, U, M. Di dalam Dewa Buddha disebut Tri Ratna. Secara totalitas Parameśvara representasikan dengan akṣara suci OM. Akṣara ini disebut *Parama Mantra*, yaitu inti dari semua mantra yang biasanya dipakai untuk memulai pengucapan mantra-mantra lain. Śiwa Mantra sangat disucikan oleh pendeta dan umat Hindu secara menyeluruh.

Mantra untuk menghadirkan Tri Mūrti sebagai berikut:

"Om am Brahmane 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"²¹.

Tabel 12 : Posisi Mantra dalam Tri Mūrti

Kanīh sreyasan pawak	Om
Sang hyang Jagatkarana	
Um	Mam
Wiṣṇu	Īśwara
Tikta	tuli
Urip	susumna
Pinggalam	parokning
Su	Surya
Sapta (supta?)	candra
Pada	
Candra	surya
Iki sang Hyang Tri Samaya "Tri Samaya"	
Ka-aiśvaryyan	

Akṣara suci *Om* adalah simbol 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), pakaianya putih. Dengan memperhatikan indikasi dari

zur matahari dan bulan disebutkan di dalam teks kita dapat sondiga bahwa kemungkinan ini termasuk ke dalam īśwara. Akhirnya, Brahma yang tinggal di dalam jantung. Warna yang sering diasosiasikan dengan benda ini adalah jingga. Mantra yang digunakan bahwasannya *Tri Samaya* adalah nama lain *Tri Mūrti*.¹²

Konsep *Tri Mūrti* dengan Śiwa sebagai dewa utama tidak hanya dapat ditemukan di dalam teks-teks kesuāstraan 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 Śrikandi 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

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 prāśasti dewa Tri Mūrti sering disebut 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 prāśasti yang menyebutkan sekaligus ketiga dewa Tri Mūrti adalah Kwak I (879), Wuatan Tija (880), Poh Duler (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 Kuturan¹⁶ yang datang dari Jawa Timur pada masa pemerintahan raja Udayana. Boleh jadi Mpu Kuturan *bhagawānta* raja Udayana; sementara Mpu Bharadah *bhagawānta* Erlangga di Jawa Timur. Adanya pura Kahyangan Tiga, yaitu pura Dalém, Puséh 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*), Wiṣnu sebagai pemelihara (*sthiti*), dan Śiwa atau Rudra atau Īśwara sebagai pelebur (*pralīpa*) 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

Licin, dan sebutan lain) dipuja dalam manifestasi tertentu sesuai dengan keinginan pemujanya (*bhakta*). Dewa-dewa yang dipuja dan ingin dihadirkan saat pemujaan disebut *Iṣṭa Dewata*. Banyaknya sebutan bukanlah cermin keisme. Seperti halnya seseorang mempunyai sebutan lebih dari itu, misalnya sebutan di rumah, di kantor, di masyarakat, atau kecil, nama samaran, dan sebagainya bukanlah berarti banyaknya banyak, melainkan hanya satu.

Di dalam ajaran Buddha Mahāyāna, seperti diperlihatkan di dalam sejumlah teks, candi dan arca tiga kekuatan Ādhi Buddha disebut Tri Ratna : Ratnatraya: Śakyamuni Lokeśvara Bajrapani atau Wairocana, Amitābha, Akṣobhya atau Wairocana, Ratnasambhawa, Amoghasiddhi. Ketiganya disebut pula: Buddha, Dharma dan Sanggha. Juga merupakan esensi dari Kāya, Wāk dan Cittā (Trikāya).

Mantra

Śabda sesungguhnya adalah Brahman. Dari sini lahir menjadi Nāda Brahman. Prinsip tertinggi di alam semesta ini ada śabda atau suara yang tiada lain adalah Brahman. Menurut Vishva Tantra bahwa Para Brahman itu adalah Śabda Brahman yang substansinya semua adalah mantra yang berada di dalam wujud jīvātman. Bentuknya sebagian tidak bersuara (*dhvani*), sebagian lagi beraksara (*varṇa*). Yang tidak beraksara itu memunculkan yang menghidupkan jiwa. Manifestasi śabda itu ada dalam wujud halus (*stula*) tidak bisa terjadi kecuali śabda itu ada dalam wujud halus (*sūkṣma*). Mantra merupakan semua aspek dari Brahman dan seluruh manifestasi Kundalini.

Secara filosofis śabda itu adalah guna dari ākāśa atau ether. Tetapi śabda bukanlah produk ākāśa, śabda memanifestasikan diri



di dalam ākāśa. Di antariksa gelombang bunyi dihasilkan oleh gerakan-gerakan udara (*wāyu*); karena itu di dalam rongga jawa atau di dalam rongga tubuh yang menyelubungi jiwa gelombang bunyi dihasilkan sesuai dengan gerakan-gerakan *prāṇa 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 dengan gong kumbang hitam¹⁷.

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 dihadirkan melalui *sādhana*, 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 (*dikṣā*) 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

agama Śivagāma. *Om* adalah simbol Parameśvara atau Mahadewa. Ia adalah yang tertinggi dan sebagai penyebab alam semesta, Jagat Guna. Suku kata suci *Um, Mam, Am* dengan dewa-dewanya *Iśvara* dan *Brahma* mencerminkan aspek-aspek yang berbeda dari Realitas yang sama dan tunggal, Parama Śiwa. *Jñāna Siddhānta*¹⁹ membahas secara mendalam Sanghyang Ongkara ini. Sang Ongkara disebut juga sebagai *Praṇawa, Wiśwa, Jñāna, Ekakṣara, Tumburu-Tryakṣarangga*. Ada juga menyebutkan Bhuta Pratistha yang digunakan oleh pendeta di dalam muput amra Ongkāra Mēṛta, Ongkāra Jñāna, Ongkāra Agni, dan Ongkāra Jayā.²⁰ Ongkara disebutkan sebagai asal mula dunia beserta segala sifatnya. Ongkara dihias oleh ardhā-chandra-wiñdu-nāda. Ia menjadi tiga, yaitu ardhacandra, wiñdu nāda. Ketiga-tiganya disebut śāstra amīśa, disebut juga sebagai penyebab adanya dunia ini (*sira panangkan ing rāt kabeh*).

Disebutkan juga Sanghyang Sapta Ongkāra bahwa ia bagaikan api yang menyalah terus-menerus 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.

Tabel 13: Posisi Ongkara di dalam badan dan di dalam tubuh

No	Di badan	Bagian-bagian Ongkara	Di dalam tubuh
1	dada	okara	
2	lengan	ardha candra	
3	kepala	wiñdu	paru-paru
4	rambut	Nāda	limpa
5		matra, asal okara	hati empedu jantung

Sementara teks *Bhuana Kośa* (XI.16) menyuratkan bahwa *Ukāra* lenyap di dalam *Akāra*, *Akāra* lenyap di dalam *Bhuana*. *Makara* lenyap di dalam *Ardhacandra*, *Ardhacandra* lenyap di dalam *Windhu*, *Windhu* lenyap di dalam *Nāda*. Dari *Nāda* muncullah *Windhu*, dari *Windhu* muncullah *Ardhacandra*, dan *Ardhacandra* muncullah alam semesta. Ketika pertemuan antara kekuatan *Śiwa Tattva* dan *Maya Tattva* bertemu dalam wujud *Śiwa* maka *Śiwa* mempunyai kekuatan (*Sakti*), dan sehingga *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 *Windhu*, *Windhu* ke dalam *Nāda*, dan *Nāda* ke dalam *Niṣkala*. Demikianlah perputaran *Utpati*, *Shtiti*, *Pralīpa* itu berulang menurut hukum kesemestaan alam.

Śiwa dilambangkan dengan *Ongkara*, sementara Buddha dengan *Hṛīh*. Di pura Agung Besakih, *Ongkara* divisualkan ke dalam dua *pēlinggih* disebut Bale Ongkara terletak di sebelah kanan dan kiri *pēmēdal* agung menuju areal *Padma Tiga*. Bale ini bertiang satu dengan bentuk atap berbentuk bundar kerucut dengan

janjiuk. Bale ini di masyarakat dikenal dengan nama *Bale* *uler-andir*. Bale semacam ini hanya ada dibangun di pura Agung Besakih dan di pura Sēmeru Agung, Senduro, Lumajang, Jawa

²¹ Pujaparikrama atau Wedaparikramah yang dilaksanakan sebagai sebuah pemujaan *Surya Sewana* oleh pendeta Śiwa dan Buddha di Bali menggunakan Ongkara di dalam prakteknya. *Surya Sewana* adalah pemujaan kepada Śiwa dalam wujud *Surya Aditya*. Dalam prosesi membuat tirtha (air suci) pendeta menulis (*nyurat*) Ongkara di permukaan air yang ada di dalam Śiwamba dengan menggunakan alang-alang (*kuśa*)²². Om merupakan simbol Triksara: Ang, Ung, Mang yang melambangkan Tri Mūrti: Brahmā, Wisnu, Isvara. Proses nyurat di permukaan air disebut Ongkara Mērta. 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 Ongkara dilanjutkan dengan pengucapan Upati Mantra (*Utpatti*), *Astiti (Sthiti)* dan *Devapṛastiṣṭa* (*Devapṛastiṣṭa*). Penempatan dewa di dalam air ini juga diikuti dengan Kuṭa Mantra, “Om Om Paramaśivadityaya namah”.

Ongkara juga direpresentasikan dalam diri seorang pendeta yang sedang mēweda.²³ Begitu juga Śiwa kāraṇa, seperti *Tri Pada* dengan Śiwamba dan sēśirat di atasnya dalam satu kesatuan dipandang sebagai sebuah Ongkara. Posisi tangan pendeta ketika memegang *ghaṇṭa* (tangan kiri) juga merepresentasikan Ongkara²⁴.

Tabel 14 : Hubungan Śiwa Karaṇa dan Ongkara

No.	Śiwa Karaṇa	Bagian-bagian Ongkāra
1	Tri Pada	Ardha Candra
2	Śiwamba	Biṇḍu
3	Sēśirat	Nāda

Tangan Kiri Memegang Ghaṇṭa (*Mēpuja*)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	Bindu

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’. ‘Sarasvatī’ 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 *jñāna* dan *yoga* yang tinggi untuk menghadirkan kekuatan-kekuatan dewi-dewi sungai suci untuk keperluan penyucian, *amṛta*, vitalitas dalam suatu *yajña*. Ada sejumlah *pūja*

dalamakan kehadapan dewi Ganggā, antara lain *Dwi* *tri* *Ganggā*, *Catur Ganggā* atau *Pañca Tirtha*, *Bhagawān Soma Ganggā*, *Ṣad Ganggā*, *Sapta Ganggā* dan *Nawa Ganggā*. Masing-masing mempunyai maksud tersendiri. Pemujaan memohon anugrah kepada dewi Ganggā ini dikenal dengan *prapta*.

Eksistensi dewi Sarasvatī sebagai dewi sungai menjadi sebuah dewi Ganggā. Dalam pengertian ini dewi Sarasvatī yang ada di India mendapat kedudukan tertinggi di antara tujuh dewi bahkan di antara semua sungai, maka dalam tradisi Hindu Bali menjadi bagian dari pemujaan kehadapan dewi Ganggā.

Terhadap kenyataan ini tradisi Hindu di Bali memberikan pemujaan yang lebih besar kehadapan dewi Ganggā mana memohon anugrah kesucian lahir bathin. Pemujaan ke hadapan dewi Ganggā yang nampak menonjol kiranya perlu mendapatkan pengetahuan yang lebih dalam. Pemujaan dewi Ganggā ini masuk dalam sistem filsafat, teologi, etika dan agama Hindu di Bali, yang di dalam bukti-bukti teks maupun *prāasti* dikenal Śiwa-Buddhāgama. Dengan kenyataan ini pemujaan ini diwarnai oleh karakter ajaran Śiwa yang Śiwaistik dan Buddha yaitu *Wajrāyana*. 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 Ganggādhara²⁶. Nama-nama lain sungai Ganggā adalah *Bagirathi*, *Badhra Soma*, *Gandini*, *Kirati*, *Dewabhuti*, *Harasekara*, *Khapaga*, *Madakini*, dan *Tripathaga* atau *Trisrotah*. Konsep *Linga-Yoni*, Puruṣa Pradhāna juga sebagai landasan masuknya pemujaan dewi Ganggā ini ke dalam agama Hindu di Indonesia.

kekuatan penyucian dasar dari semua jenis *yajña*. Sebagaimana
belum dikatakan *puput* sebelum air suci (*tirtha*) yang dimulai,
dari kekuatan sungi-sungi suci ini diperoleh semestinya
mempunyai kekuatan *utpēthi* (menciptakan), *sthiti* (memelihara)
dan *pralina* (melebur).

Berikut ini dikutip beberapa *pūja stava* memohon amanah
kehadapan Dewi Ganggā.

Catur Ganggā atau Pañca Tirtha Stava

*Om namaste Bhagawād Gangga, namaste Citalambuṣi
Salilam wimalam toyam, swayambhutirtha-bhayānam/
Om subhikṣa hasta-haṣṭaya 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 mahāmanām/
Muninām manggalasthañ ca ye wapi ca diwaukasah//*

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 Engkau memegang panah petir pada tangannya,
penyuci yang agung, yang melebur dosa dan penderitaan,
sungai tempat yang kekal bagi kembang-kembang,
sungai nan suci, (Engkau adalah) tersayang.

298

Dengan warna (-Mu) yang ada mengesankan di hati,
sebagai tempat yang memberikan kebahagiaan bagi para
pendeta,
dan (walaupun) Engkau (adalah) dewa penghuni angkasa²⁸.

Dewi Ganggā yang telah turun dituntun agar bersemayam
ke dalam *Padma Kāmāndalu* 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
wanita halus melayang-layang turun ke dalam *Padma Kāmāndanu*.
Dasar *Padma Kāmāndanu* dan *Padma Hṛēdaya* dibuat dengan
menguncarkan mantra *Pēngrēcah*.

Mantra Sapta Ganggā

*Om Am Ganggāyai namaḥ
Om Am Saraswatayai namaḥ
Om Am Sindhaweyai namaḥ
Om Am Wipaśayai namaḥ
Om Am Kaucikyayai namaḥ
Om Am Yamunayayai namaḥ
Om Am Sarayaweyai namaḥ*

Artinya:

Om sujud kepada Am, Ganggā.
Om sujud kepada Am, Saraswati.
Om sujud kepada Am, Sindhu.
Om sujud kepada Am, Wipaśa.
Om sujud kepada Am, Kausiki
Om sujud kepada Am, Yamuna
Om sujud kepada Am, Sarayu²⁹.

299

Mantra Sapta Ongkāra

Om Am Brahmāne namaḥ
Om Um Viṣṇuye 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, Viṣṇu
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 Śiwa³⁰.

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 Viṣṇu Antaratmane namaḥ
Om Am Brahma Atmane namaḥ³¹

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

300

dewi Ganggā dibayangkan dalam bentuk embun turun gelang-gelang di awan kemudian turun secara halus dan meresap ke India berhulu di ketinggian pegunungan Himalaya yang tertutup selama sepanjang tahun, disebut Ganggotri. Dari sumber ini air yang sangat murni, sumber pertama dalam wujud uap halus ini mengalir turun melalui berbagai ketinggian, wilayah hingga ke hilir di teluk Benggala. Proses mistik turunnya dewi Ganggā dalam prosesi Argā Putra seorang pendeta Śiwa dan Buddha di Bali ke dalam Padma Kāmendalu ini dituntun dengan penguncuran 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, Viṣṇu, īśwara, Mahā Dewa, Rudra (Sada Rudra), Sadā Śiwa dan Parama Śiwa. Setelah dituntunnya Dewi Ganggā melalui Sapta Ongkāra, pendeta menguncarkan pemujaan kepada Dewa Sūrya (Aditya) sebagai upasaka jalannya ritual yajña. Padma Kāmendalu ini adalah dasar atau sthana tempat dewi Ganggā akan dituntun dan ditempatkan. Hubungan Sapta Ongkara, Sapta Ātma dan Sapta Ganggā sebagai berikut:

301

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	Saraswati
Rudra	Atyātma	Sindhū
Mahādewa	Nirātma	Wipaśa
Īśwara	Paramātma	Kausiki
Viṣṇu	Antarātma	Yamuna
Brahmā	Ātma	Sarayu

(Data diolah dari *Stawa Pēnganggāan*).

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 bantèn 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 *jñana* seorang pendeta melalui kekuatan *yoga*-nya. Seorang pendeta pada dasarnya adalah seorang yogi. Melalui kekuatan *jñāna*, Dewi 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 diempatkan ke dalam diri manusia (mikrokosmos). Teks *Bhuana Sang Kṣepa*, sebuah teks tattva

abasa 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. Perhatikan tabel berikut.

Tabel 17 : Hubungan Sapta Tīrtha dengan Bagian-bagian Badan

No.	Sapta Tīrtha	Menjadi...
1	Narmada tīrtha	pikiran
2	Sindhū tīrtha	buddhi
3	Ganggā tīrtha	pangkal leher
4	Saraswati tīrtha	lidah
5	Erawati tīrtha	mata
6	Sresthanadi tīrtha	telinga
7	Siwanadi tīrtha	ubun-ubun

Bhuana Sang Kṣepa. 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 tattva atau tatar siwaistik tertua di Indonesia menyuratkannya keberadaan arcana, mudrā, mantra, kuṭamantra dan Prajawa. Susunannya adalah dari arcana yang paling luar atau kasat mata terus berproses menuju

yang paling dalam atau halus yaitu *Prajawa mantra* (OM). Istilah ini menunjukkan bahwa teks-teks yang digolongkan dalam genre *tutur* atau *tattwa* sebagai inti ajaran agama Śiwa di Indonesia mendapatkan pengaruh ajaran *Tantrayāna*. Pengaruhnya tidak hanya terjadi pada tataran *tattwa* atau metafisika tetapi juga sušila atau etika dan upacara atau ritual.

Arcana dimaknai sebagai wujud visual ajara, diuraikan dalam *tattwa* yang mengambil bentuk atau wujud sebagai pos 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 banteng atau sésajen, arca, simbol-simbol, warna, lukisan, akṣara, diagram pelinggih, candi, *maṇḍala*, dan sebagainya. Semuanya ini berfungsi sebagai alat konsentrasi agar pikiran dapat lebih mudah melakukan pemusatkan 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 *Īśa Dewata*). Dalam prosesi upacara dalam agama Hindu, *yantra* tersebut adalah tempat dimana Tuhan atau *Īśa 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*, Dewi harus dipuja di dalam *pratima* atau *mandala* atau *yantra*. Dinamakan *yantra* karena dapat mencegah timbulnya (*yantratrana*) nafsu, kemarahan dan kekeruhan lain dari jiwa dan mencegah penderitaan yang diakibatkan oleh kekeruhan jiwa tersebut³³.

Bagi seorang pujangga atau pengarang, mereka menggunakan akṣara atau lontar sebagai *yantra*. Bagi para bhakta melakukan pemujaan ke hadapan dewa-dewa, maka daksina (bantēn daksina) atau catur (bantēn catur), misalnya catur mukha, catur niri, catur mukti sebagai *yantra*. Di dalam bantēn-bantēn maupun bangunan suci tempat men-*sthana*-kan Tuhan (*pelinggih*) 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 Nyūryā Sewana, yaitu pemujaan ke hadapan *Surya Aditya* dilakukan oleh pendeta baik pendeta Śiwa, Buddha maupun Waiśnawa 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 penguncuran mantra, seperti *Ṣad Ganggā*, *Sapta Ganggā*, *Nawa Ganggā*, *Bhagawān Ganggā* dan sebagainya, dewi *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 *purnabhiṣeka*. 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 tadi³⁴.

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

mana kekuatan-kekuatan kosmis dan tubuh dikonsentrasi 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 dikonsentrasi. *Mantra* dan *yantra* saling melengkapi satu sama lain dan selalu digunakan secara bersama-sama³⁵.

Di dalam pemujaan yang lebih rahasia dimana dikehendaki penyatuhan antara jiwa seseorang dengan Jiwa Kosmis, penyatuhan secara simbolis dilakukan dengan tindakan ritus penyatuhan antara laki-laki dan wanita. Wanita di sini dipahami sebagai *Ādi Śakti* dan diharapkan menjadi *Ādi Śakti*; sementara laki-laki sebagai Śiva secara simbolis bertindak sebagai Jiwa 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 Śiva 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 praktik ajaran *Tantra* ini yang merupakan salah satu dari *Pañca Tattva* atau *Pañca Makāra* ini menempatkan lembaga perkawinan sebagai lembaga yang sangat disucikan karena merupakan media dan *yantra* (*wiwāha*) juga dilembagakan secara sosial dan adat istiadat sehingga mempunyai kedudukan yang sangat kuat dalam kehidupan beragama maupun sosial. Namun, praktik 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 dieksplorasi untuk menemukan kebahagiaan yang semu, namun hubungan yang

306

spiritual dilakukan dengan rasa cinta pemujaan pengabdian kepada kekuatan *Ādi Śakti* dan Śiva. Penyatuan *ādi* dan *Ādi Śakti* disebut *mokṣa*, karena tidak ada lagi perbedaan antara aspek maskulin dan feminim, antara kesadaran dan matematika. Inilah sebuah “*raṣa*”³⁷ yang senantiasa dicari oleh pendambaan kebahagiaan. Karena itu “*raṣa*” mendapatkan status ontologis di dalam sistem filsafat Hindu.

Dalam praktik agama Śiva-Buddha di Bali hubungan seks ini tidak lagi dilakukan secara vulgar namun lebih halus, sublim dan simbolis. Salah satu sarana upakāra *bantēn*, yaitu *porosan silih* masih 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 *bantēn* 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 *bantēn* atau sesajen membuktikan bahwa *mudrā* digunakan juga tidak hanya secara

307

susila 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*, *Pṛīk Mudrā*, dan lain-lain. *Mudrā-mudrā* tersebut digunakan besama-sama dengan peng-*uñcar-an mantra*. Diyakini *mudrā* mempunyai kekuatan mistik yang sangat rahasia. 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 Adhyātmika*.

10. Ardhanariśwari

Konsep Ardhanariśwari mempunyai latar belakang Weda dan kesuāstraan Weda. Di dalam simbologi Weda dijelaskan melalui beberapa nama yang merupakan pasangan: Piṭa-Mata, Parardha (setengah atas-setengah bawah), Katamardha-Visvardha Yuvati, Mitravaruna-Urvasi, Prāṇa-Apāna, Yuvan-Deva-Devi, Daśa-Aditi, Manas-Kāma, Uparisvit-Adhahsvit, Visvasrsti, Suparna-Suparni dan pasangan-pasangan lain laki-laki dan wanita yang muncul bersama-sama di dalam kosmogoni Veda⁸.

Kata ‘ardhanariśwari’ terdiri atas tiga kata: ‘ardha’, ‘nari’, ‘śivara’ bermakna ‘īśvara’ (adalah Śiwa) dengan ‘nari’ (yaitu perwujudan dimana tubuh yang sama dibagi oleh Śiwa dan Parvatī). Artinya, satu bagian berwujud Śiwa, satu bagian lainnya merupakan perwujudan Parvatī, pasangannya, namun dalam satu wujud. Satu wujud mempunyai dua bagian: setengah laki-laki, setengah wanita. Kedua belahan ini menyatu dan menunggal di dalam satu wujud. Acintya atau disebut juga Sang Hyang Tunggal atau Sanghyang Licin merupakan wujud penunggalan itu. Dalam wujudnya sebagai Acintya jenis kelamin: laki-laki atau wanita tidak tumpak laki. Di sini tidak ada batas pemisah atau pembeda Śiwa dengan Śakti, Puruṣa dengan Pradhāna, laki-laki dengan perempuan, Śiwa dengan Buddha, Adwaya dengan Adwaya *Jñāna*. 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-Parvatī, 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 Ardhanareśwari. Di Bali disebut Bhāgara

Ardhanareśwari sebagai *Sang Hyang Tunggal*. Di Pura Besakih penyatuan Śiwa-Buddha diwujudkan dalam wujud *Sang Hyang Sūrya-Chandra*.

Ikonografi *Ardhanareśwari* atau *Ardhanareśwara* sangat banyak jumlahnya tersebar di penjuru India dan Indonesia, salah satu *mūrti* dari Śiwa. Di Bali arca *Ardhanareśwari* sering di Pura Puseh Tejakula, Buleleng dan di Pura Melanting Pejeng Gianyar, Bali. Dalam masa klasik arca ini disebut *Hari-Hara*, sebagai aspek pria, sedangkan *Hara* sebagai aspek wanita.

Dalam praktik keagamaan Hindu di Bali eksistensi *Ardhanareśwari* dijabarkan ke dalam berbagai bentuk berbagai tataran. *Bantēn Ardhanareśwari* dibuat mandah (sesajen) ini dipersembahkan melalui *pūja stuti ketika digelar Upacāra Mējējiwan* di Bale Pēsēlang. Pendeta Śiwa dan Buddha juga dipandang sebagai aspek-aspek dari konsep *Ardhanareśwari*. Pendeta Śiwa dipandang sebagai representasi aspek *Purusha*, sementara pendeta Buddha sebagai representasi aspek *Pradhīna*; jika pendeta Śiwa dipandang sebagai langit, maka pendeta Buddha sebagai pertiwi; jika di dalam prosesi pemujaan pendeta Śiwa dari atas ke bawah; sementara pendeta Buddha dari bawah ke atas. Mereka melakukan pendakian rohani dan menunggu 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 *yoga* apalagi tergolong *uttama*.

11. *Dikṣā* (Inisiasi)

Dikṣā adalah upacara penyucian diri yang dilakukan oleh seorang guru (*nabe*) kepada *āchārya* atau *śisya*-nya untuk menerima ajaran-ajaran kesucian, terutama *mantra-mantra* tertentu

Kedudukan *dikṣā* di dalam pendakian rohani dan kesucian di dalam agama Hindu sangat penting bahkan mutlak dilakukan. Dikatakan tanpa proses *dikṣā*, *japa* dari *mantra*, *pūja* dan sebagainya yang dilakukan akan sia-sia. Sebelum mengalami proses *dikṣā*, seseorang tidak diperkenankan mempelajari menguncarkan Weda (*mantra*). Jika ini dilanggar yang bersangkutan disebut *nyumuka*. Pada saat *dikṣā guru* (*nabe*) menyatakan dirinya dengan *Guru Yang Maha Agung*, yaitu dengan menyerap *prāṇa sakti* Guru yang ber-*sthana* di *Sahaśrara Cakra* melalui kekuatan *yoga*. Maka, dalam tatanan upacaranya dibangun sebuah *Sanggar Guru Krama* yang dibangun menghadap ke Selatan. Diharapkan daya *sakti* ini merasuk ke dalam tubuh *āchārya* yang sedang di-*dikṣā*. *Sakti* dalam bentuk *mantra* itu diteruskan dari *guru* (*nabe*) ke dalam tubuh *āchārya*. Di dalam ajaran *Tantrāyāga* inisiasi yang dilakukan oleh wanita efektif dan bisa dilakukan oleh seorang ibu mempunyai kekuatan delapan kali lebih efektif⁴⁰ dari pada laki-laki⁴¹.

Dikṣā disebut juga dengan istilah-istilah: *podgala*⁴², *mēbērsih*, *mēsuci*, *mēpēningan*, *mēdwijati* dan *mēlinggih* (dalam arti tidak aktif di dalam hal-hal kediniawian). Upacara penyucian diri digolongkan ke dalam *Rṣi 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 *jñāna guru nabe*). *Dikṣā* juga disebut *askara*, yaitu suatu upaya penyucian diri untuk menerima ajaran-ajaran suci dari Yang Maha Suci. Namun *askara* atau *mēbērsih* hanya digunakan dalam upacara *Ngaben* (*Pitra yajña*). Karena status ke-*walaka-an* yang bersangkutan telah berubah maka konsekwensinya nama, dandan, pakaian, etika, tutur kata, dan sebagainya menyesuaikan dengan statusnya sebagai *dwijāti*. Yang bersangkutan sekarang memasuki satu tahapan kehidupan disebut *sanyasa* atau *bhikṣu*; tidak lagi *grahaṣṭa*. Semua kebiasaan atau

atribut walaka yang tidak sesuai dengan sasana kawikon harus ditinggalkan.

Hubungan rohani antara *guru nabe* dengan muridnya (*wiku śiśia*) adalah *maala ayu tunggal* (baik-buruk bersama), artinya perbuatan yang dilakukan oleh *wiku śiśia*-nya akan ber-phahala juga kepada *nabe*-nya sehingga sebelum diangkat untuk menjadi *wiku śiśia* harus melalui suatu tahap *dikṣā parikṣā*, yaitu meneliti secermat-cermatnya calon *śiśya* sebelum diterima atau di-tapak oleh sang *guru nabe*.

12. Padmāsana: Pañca Brahmā, Pañca Tathāgata dan Pañca Aksara Padmāsana. Kedua Bhatara Śiwa dan Buddha bersatu di dalam berjasa besar di dalam upaya penyatuan ini. Setelah keduanya menekankan pada kekuatan magis melalui *sādhanā Pañca Tattva*, *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 Tattva*. *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 *Wr̥haspati Tattva* menyuratkan:
Sawyaparah, Bhaṭṭara Sada Śiwa sira, hana padmāsana pinaka

palungguṇira, aparan ikang padmasana, 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, Bhatara 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:

Sānyāmbēk nirang jambakēna hilang ikāng jōng tan
pajamuga; sumyūk tang puspa warṣāmarēngi jaya-
jayāstungkara, karēngō māyā-māyā jugañjali wēkasan anon
teja kara-kara; śākṣat dreṣṭhārdhanariśwara tēka hana rīng
padmāsana-manpi

(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 gemerlap. Hyang Śiwa beserta śakti-nya (*Ardhanareswara*) seketika menampakkan diri dan duduk di atas *padmasana* permata].

Dalam *Kakawin Sutasoma* disuratkan:

Śrī Wairocana dibya rūpa pakarūpanira ri puputing
kaśantikan; mwang padmāsana ratna pangkaja
palinggihannira saha Buddha lakṣaṇa, lilabhuṣaṇa 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 *bhūṣaṇa* permata yang bercahaya serta hiasan kepala bercahaya cemerlang; Beliau adalah dewata utama yang menguncarkan *pūja* kejayaan).

Padmasana di sini diberikan makna metafisika tidak semata fisika sesuai dengan kemahakuasaan *Bhaṭṭara Sadā Śiwa* yang disebut *Cadu Śakti* dan *Aṣṭa Aiśwarya*. Kemahakuasaan itu kemudian dijabarkan ke dalam konsep *Catur Lokaphala*, yaitu: *Bhatarā Iśwara*, *Brahmā*, *Mahādewa*, dan *Viṣṇu*. 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 *Iśwara* di Timur, *Brahmā* di Selatan, *Mahādewa* di Barat, *Viṣṇu* di Utara dan *Śiwa* di tengah-tengah (*madya*).

eks Wr̥haspati Tattwa menyuratkan:

... ri Madhya nika ngkana ta palungguhan ri kala nirān
maśarīra, mantrātma ta sira, mantra pinaka śarīra nira, Īśana
murdu ya, Tatpuṛuṣa wāktra ya, Aghora hr̥daya ya,
Bamadewa guhya ya, Ṣadyojata mūrti ya, Aum, nahan pinaka
śarīra Bhaṭṭara, 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*, *Tatpuṛuṣa*, *Aghora* dan *Īśana* biasa disebut *Pañca Brahmā* atau *Pañca Dewata*. Dalam akṣara suci *Pañca Pañca Brahmā* atau *Pañca Brahma*, yaitu *Sang*, *Brahmā* disimbulkan dengan Akṣara *Pañca Brahma*, yaitu *Sang*, *Bang*, *Tang*, *Ang*, dan *Ing* atau *Sa*, *Ba*, *Ta*, *A*, *I*. *Sa* adalah *Sadyojata* di Timur (*pūrwa*). *Sadyojata* gelar lainnya *Iśwara*; *Ba* adalah *Bamadewa* di Selatan (*dakṣina*). *Bamadewa* bergelar *Brahma*; *Ta* adalah *Tat Puruṣa* di Barat (*paścima*). *Tat Puruṣa* bergelar *Mahādewa*; *A* adalah *Aghora* di Utara (*uttara*). *Aghora* juga bergelar *Viṣṇu*; 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 *Iśwara* dengan akṣara *Sang* terletak di Timur; kedua *Kriyā Śakti* berwujud *Brahmā* dengan akṣara *Bang* terletak di Selatan;

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 Brahmad* 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), *dipata* (seperti sinar matahari), *sphatika* (seperti kristal). Warna-warna ini merupakan warna-warna dari muka-muka Śiwa.

Hana warnna lima kwehnya, atiṣaya tejanya, mungwi tumpukking hati, malyangta ya, Iwirnya; ikang rakta, Aghora, ikang tri warṇa, bang, putih, krēṣṇa ya Tatpuṛuṣa, ikang hirēṅg padha lawan nilaṇjana, ya Ṣadya, ikang kadi teja ning aditya, ya Bamadewa, ikang kadi maṇik sphatika, 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, *Tatpuṛuṣa* 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

muka Śiwa, *Pañca Waktra* dengan *Sapta Loka*, yaitu *Bhūr*, *Bhūruh*, *Svah*, *Jñāna Loka*, *Tapa Loka* dan *Satya Loka*. *Bhūr-Bwah-*
Bhūruh 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 hubungannya 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 Brahma* dan *Pañca Akṣara* di tempatkan pada tiap-tiap kelopak bunga tersebut di dalam suatu tatanan sedemikian rupa kedua kelompok akṣara ini melewati satu dengan lainnya. Akṣara Y dari *Pañca Brahma* dan akṣara I dari *Pañca Brahma* di tempatkan di tengah-tengah (*madhya*) atau di jantungnya bunga⁴⁴.

Akṣara *Pañca Brahma* ini dapat juga kita temukan di dalam *Surya Sewana* atau *Weda Parikrama*, yaitu sebuah prosesi penyucian dan pemujaan kepada Śiwa dalam manifestasinya sebagai *Surya* atau *Aditya* oleh *pēdaṇḍa* (pendeta) di dalam tradisi agama Hindu di Bali-Lombok. Ucapan ini sangat populer di sini. Untuk mempersiapkan *tīrtha* (air suci) pertama dalam proses *Utpatti* dan *Sthiti* 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”



Mantra ini diucarkan 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 *pēdaṇḍa* 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 Īsanaya namah (kepala)/
Om Tatpuṣṭa 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 Bamatdewaya namah; visarya
Om am kam kasolkaya Īśana ya namah; pratistha.

R. Goris telah mencoba menemukan sebuah penjelasan. *Avahana* adalah sebuah undangan untuk Tuhan; *Pratistha* membangun patung; sementara dewa-dewa akan menitis kembali dengan sendirinya; *Yoga* berarti gerakan fisik; *Krama*, gerakan memutar dari patung; dan *Visaryana* (*Visarya*) mencelupkan patung ke dalam air suci⁴⁵.

Liṅga Purāṇa menyuratkan bahwa Śiwa memanifestasikan dirinya dalam lima bentuk yang berbeda, contohnya Īśana adalah jiwa alam semesta; *Tatpuṣṭa* adalah ilusi (*maya*) dunia material; *Aghora* adalah *buddhi*; *Vamadewa* meresapi alam semesta dalam bentuk *Ahamkara* dan yang terakhir, *Ṣadyojata* adalah *manas-tattva* (pikiran).⁴⁶

Sumber India lain, yaitu *Suta-Sambhita* menjelaskan Śiwa (*Pañca Brahma*). Dikatakan bahwa *Pañca Bahma* meresapi alam semesta dan realisasi hal ini berarti pembebasan dari belenggu (*samsara*). Di sini Īśana direpresentasikan sebagai *Akāśa*; *Tatpuṣṭa* sebagai air; *Aghora* sebagai api; *Vamadewa* sebagai air; dan *Ṣadyojata* sebagai tanah.⁴⁷

Apa yang disebut *Caturmukha-liṅga* pada dasarnya adalah manifestasi dari *liṅga* dengan empat muka sebagaimana ditemukan di India bertahun awal abad Masehi. Bantēn *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 (Sada Śiwa) dengan empat kekuatannya: “... five aspects of Śiwa viz, Ṣadyojata, Vamadewa, 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, Vamadewa, 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 Brahma* di dalam Śiwa Tattwa bukanlah sekedar sebuah konsep metafisika yang sangat abstrak namun bisa diwujudkan ke dalam bentuk fisik, seperti bunga, bantēn, pelinggih (bangunan) *Padmāsana* dengan segala jenis dan namanya, organ-organ tubuh, warna, rasa, dan

masih banyak lagi. Konsep ini menjadi semakin nyata manakala kita mampu merasakan dan menghadirkannya 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 *Mantrayana* seperti tersirat di dalam kitab *Sang Hyang Kamāhāyanikan*⁴⁹ konsep *Pañca Brahmā* tersebut identik dengan konsep *Pañca Tathāgata*, yaitu Wairocana dengan *wijakṣara Ah*, Akṣobhya dengan *wijakṣara Hum*, Ratnasambhāwa dengan *wijakṣara Tram*, Amitābha dengan *wijakṣara Hrih* dan Amoghasiddhi dengan *wijakṣara A*. Kelima Bhaṭara ini juga disebut *Bhaṭara Sarwajñā*. Hakikat *Pañca Tathāgata* dalam *Pañcadhatu*: Wairocana adalah pertiwi, Amitābha adalah *teja*, Ratnasambhawa adalah *apah*, Amoghasiddhi adalah *bayu*, dan Akṣobhya adalah *akaśa*. *Pañcadhātu* adalah elemen semua makhluk hidup. *Pañca Tathāgata Jñāna* dalam kitab di atas adalah: *Saswata jñāna* 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 *Kṛtyanusthana jñāna*, pikiran yang terpusat pada tindakan, Amoghaśiddhi.

Di dalam *stava* pemujaan kepada Bhaṭara *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 sambhāwa	Amitābha	Amogha-siddhi
Kebijaksanaan Warna	sasvada suddha	adarsa nila	ākāśa piṭa	Pratyavekṣaṇa rakta	kṛtyanu-sthana viśva
Gerakan (mudrā)	Bodhy-agri	Bhu-sparṣana	varada	dhyāna	abhaya
Singgasana	simhasana	kuñjara-simh	turaṅga-simh	mayura-simh	garuda-simh
Wilayah kediaman	Sahavati	Abhiravatī	Ratnavati	Sukhavati	Kusumita
Aspek mengerikan	Navā-bhāva	Yama-rāja	Simha-vaha	Matthana	Vatsala
Aktivitas	Mengurangi intensitas perasaan, tenang	Mempertahankan dharma melalui pengendalian semua makhluk	Menyebabkan kemarahan bagi semua makhluk	Mencintai semua makhluk	Mengangrahkan keamanan bagi semua makhluk
Penyerta	Sattva-vajrin Ratna-vajrin Dharma-vajrin Karma vajrin	Wajra-raja Wajra-raga Wajra-ketu Wajra-śadhu Wajra-dhara	Wajra-tejas Wajra-hetu Wajra-hasa Wajra-ratna	Wajra-tiksna Wajra-hetu Wajra-bhasa Wajra-dharma	Wajra-raksa Wajra-yaksa Wajra-sandhi Wajra-karma
Suku kata	Alī	HŪṂ	TRĀṂ	HRĪṂ	Alī

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 Sarjana⁵¹

No.	Dhyāni Buddha	Waddel	Hodgson	Goeneveld	Sang Hyang Kamāhāyanikan
1	Wairocana	Eter (ākāśa)	Ākāśa (eter)	Tanah (pṛtivi)	Tanah (pṛtivi)
2	Akṣobhya	Angin (vāyu)	Angin (vāyu)	Air (āpah)	Ākāśa (eter)
3	Ratna-sambhāva	Tanah (pṛtivī)	Api (teja)	Api (teja)	Air (āpah)
4	Amitābha	Api (teja)	Air (āpah)	Angin (vāyu)	Api (teja)
5	Amogha-siddhi	Air (āpah)	Tanah (pṛtivi)	Eter (ākāśa)	Angin (vāyu)

Di dalam kakawin *Arjuna Wijaya* kita temukan penyebutan lima Dhyāni Buddha: *Wairocana*, *Akṣobhya*, *Amitābha*, *Ratnasambhāva* dan *Amoghaśiddhi*. Kelima Buddha ini

dijidentikkan dengan *Śivasada*, *Rudra*, *Dhatṛdewa*, *Dewamaha* dan *Harimūrti*. Sumber yang sama menyuratkan bahwa seorang raja yang setelah mengucapkan formula kesamaan manifestasi Śiva dan Buddha, mengatakan bahwa tidak ada perbedaan antara dirinya sendiri dan Buddha tertinggi yang dalam Realitas satu dengan Śiva. Dan, bahwa ia yang dengan mengulang-ulang mantra dibebaskan dan mencapai keadaan *Adwaita* (*lepas*, *Adwitya*)⁵². Dalam ajaran *Mahāyāna* dengan *Adwaya* menyebabkan bersatunya Buddha dengan Karuṇa sehingga mencapai *Nirwāṇa* atau *Nibana*. Di sini terjadi penunggalan *Adwaya* dan *Adwayajñāna*.

Dalam kakawin *Sutasoma*⁵³ lima Dhyāni Buddha diidentikkan dengan *Śiva-Rajadewa*, *Īśwara*, *Bhaṭara Dhatṛ*, *Mahāmara* dan *Viṣṇu*. Lebih lanjut disebutkan bahwa Jina, kebenaran tertinggi yang memperlihatkan dirinya sendiri sebagai *Tri Mūrti*: *Buddha*, *Lokeswara* dan *Wajrapani* adalah sama dengan konsep *Tri Mūrti*: *Brahma*, *Viṣṇu* dan *Īśwara*. Setelah ungkapan identifikasi ini kita menemukan sebuah baris yang mengatakan: “*Jinatwa lawan Śiattva tunggal*” (Jina dan Śiva 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*) *Śiva*”. (*lawan* di sini berarti ‘dan’). Pada bagian akhirnya diungkapkan “*Sira ta Śiva-Buddha*” (siapa itu Śiva-Buddha).

Di dalam mengungkapkan perbedaan antara Buddhisme dan Siwaisme pendeta mengatakan: “*Buddha saking niṣkala* dan *Śiva saking sakala ngērērēh niṣkala*”. Moto ini dapat dipahami jika kita mempertimbangkan hakikat Buddha dan Śiva. Dari perspektif Buddha dapat diungkapkan kembali dengan ungkapan: “*Buddha dari Dharmā-kāya* mencari *Nirmanā-kāya* dan *Śiva* dari *sakala* mencari *niṣkala*”⁵⁴. Konsep ini nampak dalam praktik ritual pendeta Śiva dan Buddha ketika memimpin

suatu upacāra *yajña*. Dikatakan pendeta Śiwa memulai dari *niskala* menuju *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 pertiwi. 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 (Sakhyamuni) dipandang sebagai salah satu contoh sebagai inkarnasi dari Buddha yang abadi⁵⁵. Bagaimana halnya dengan Śiwa? Śiwa dicari mulai dari *sakala* mencari *niskala*. Konsepnya bahwa Śiwa tidak mempunyai konsep inkarnasi, karena bentuk Śiwa di dalam *niskala* 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 *niskala*⁵⁶. Dalam prosesi upacāra *yajña*, Śiwa dihadirkan dari alam *niskala* menjadi *sekala* dalam wujud pendeta dan *upacāra-upakāra bantēn* sebagai *nyasa* atau wujud Bhaṭṭā Śiwa. Puja Stawa ngeragaang Bhatara Śiwa:

Ong Ing Īśanā ya namaḥ
Ong Tat Puruṣā ya namaḥ
Ong Ang Agorā ya namaḥ
Ong Bang Baradewā ya namaḥ
Ong Sang Sadyā ya namaḥ

324

Ong Ang hr̥dayā ya namaḥ
Ong Hr̥eng kāya sīrasā 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 Tattva:

Ong Ong Śiwa tattvā ya namaḥ
Ong Ong widya tattva ya namaḥ
Ong Ong ātma tattvā ya namaḥ

Dari kutipan di atas nampak jelas bahwa Bhaṭṭā Sadā Śiwa maupun Bhaṭṭā 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 inisṭi* (dewa dari segala dewa pribadi), acintyaning acintya. Soepomo mengatakan Parwatarājadeva sebagai dewa penyatu nasional. Śiwa maupun Buddha adalah perwujudan dari padanya⁵⁷. Di dalam *Sutasoma* beliau disebut Paramaśunya yang identik dengan Paramaśiwa.

Manggala *Negarakṛtāgama* digubah oleh Prapañca

325

menyuratkan:

*Om nāthāya namostu te stutining atpada ri pada bhaṭṭāra
nityāśa,
sang suksmeng tlēng ing samādhi Śiwa-Buddha sira sakala
niṣkalātmaka,
sang śrī parwatanātha nāthaning anātha sira ta patining
jagatpati,
sang hyang ning hyang iniṣṭi acintyaning acintya hana
waya tmahireng.*

*Byāpi byāpaka sarwawatattwagata nirguṇa sira ring apakṣa
wesnawa/
ring yogiśwara poruseng kapila jambhala sakala sirān hyang
ing dhana/
śrī wagīndra sirāng hyang sakalaśāstra manasija sireng
smarāgama/
ring wighnostaṇa prayoga yamaraja sira makapalang
jagaddhita//*

(*Om sembah puji hamba yang hina ke bawah telapak kaki Bhaṭṭāra senantiasa, Beliau yang menyusup ke dalam pusat Samadhi Śiwa-Buddha, beliau yang nyata, tetapi tidak nyata, Beliau adalah sang śrī Parwatanātha yang menjadi pelindung mereka yang hina, Beliau adalah juga Penguasa dari penguasa jagat, Beliau adalah dewanya dewa, acintyanya 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-jagaddhitā*).⁵⁸

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

*Āum sēmbahning anatha tinghalana de trilokaśaraṇa,
Wāhyādhyaṭmika sēmbahing hulun i jōngta tan hana
waneh,
Sang lwiṛ agni sakeng kadi minyak saking dadhi kita,
Sang sakṣat mētu yan hana wwang amutēr tutur
pinahayu.*

*Wyāpi wyāpaka sārinīng paramatatwa durlabha kita,
Icchānta ng hana-tan-hanā ganal-alit lawan hala-hayu,
Utpatti sthiti liñanīng dadi kitāta kāraṇanīka,
Sang sangkan-paranīng sarāt sakala-niṣkalatmaka kita.*

Konsep *Padmāsana* ini berkembang merambah tatanan kehidupan masyarakat Hindu. Para *undagi* (arsitek bangunan tradisional Bali), seniman, budawayan mewujudkan *Padmāsana* ini dalam wujud bangunan fisik dengan tiga tingkatan. I.B.G. Agastia mengatakan dalam teks-teks śāstra 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, *bēdawang nala* (kura-kura) menempati posisi *Anatasana*. *Bēdawang nala* biasanya dililit oleh dua ekor

ular (*nāga*) yang diambil dari mitologi pemutaran lautan susu (*kṣirarnawa*) oleh para rākṣasa dan dewa. Di atas *Anantāsana* adalah *Singhāsana* dalam bentuk segi empat yang di dalamnya terdapat tulisan “Ātmapratiṣṭha Padmahrēdaya” (*sthana* Sang Hyang Ātma di dalam padma hati), di atas *Singhāsana* adalah bunga padma berdaun delapan yang di dalamnya terdapat tulisan “Dewapraśṭītha” (*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*, *Bwah Loka*, dan *Swah Loka*. Ini berarti juga di dalam wujud *padmasana* konsep *maṇḍala*, *yantra* dan *yoga* diterapkan secara nyata di dalam bangunan tersebut.

Menurut *Lontar Wariga Catur Winasari* 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 Kēñcana* 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 *pēpalihan*-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.

1. *Padma Sāri*: *Padma* ini beruang satu dengan *palih* tiga, tidak mempergunakan bedawang nala.

3. *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 *pēngayatan* (*pēnyawangan*) dan *pēdagingan*-nya hanya diisi pada bagian puncak dan dasar saja, sedangkan yang lain, yang menggunakan *bēdawang nala*, *pēdagingan* pada saat upacāra *pēmēlaspas* (penyucian) menggunakan tiga *pēdagingan*, yaitu dasar, tengah (*madya*) dan *as* (puncak). Melalui proses ini bangunan *Padmāsana* yang merupakan manifestasi konsep *Padma* dalam Śiwa-Buddha *Tattva* menjadi tersucikan dan menjadi *sthana* Bhatāra Śiwa dan/atau Bhatāra Buddha. Pada bangunan (*pēlinggih*) ini Bhatāra Śiwa dan Buddha berwujud *niṣkala*, gaib, parama sūkṣma, *parinirmala* sehingga tidak lagi diwujudkan dalam bentuk nyasa-nyasa, seperti *ica*, *lingga*, dan sebagainya. Ini juga disebut *Acintya Puja*, tidak lagi *Mūrti Pūja*.

Bangunan *pēlinggih* 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 bhūana* dan *padma maṇḍala*, *padma hrēdaya*, 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

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 Nēgara* di masa lalu merupakan penjabaran konsep *padma* dimana pulau Bali dibayangkan sebagai sebuah unit kesatuan 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, *jñāna* 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 *linga*. Biasanya dalam prosesi pembangunan *linga* keterlibatan pendeta tidak bisa diabaikan. Jalan praśasti terakhir juga disebut-sebut kahadiran seorang brahmāṇa yang dikatakan pembawa penyebaran Hindu di Iusantara asal India, yaitu Ṛṣi Agastya. Beliau diyakini sebagai nenek moyang para brahmāṇa. Sebuah karya śastra kakawin dari masa Kediri, Hariwangsa pada abad ke-12 menyebutkan sang raja sebagai penjelmaan Wiṣnu, 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 *abhiṣeka 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 pujiyan kepada Buddha, yakni Sobhamerta/Betra (939 Masehi) dengan formulasi ‘*namostu sarwwabuddhāya*’. Pada era berikutnya muncul seruan pembuka yang menggambarkan pujiyan kepada Buddha, yakni praśasti Harahara (966 Masehi). Bahkan pada masa akhir Tamwlang-Kahuripan dijumpai seruan penutup dalam praśasti Gandhākuti (1042 Masehi) yang memuat pujiyan kepada

Buddha, Śiwa, Ṛṣi, dan Brahmā secara bersamaan (*om namo buddhāya, namassīwāya, 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 Śiwa, Buddha, dan Ṛṣi (*mpungku śaiwa-sogata-ṛṣi*). Praśasti lainnya, yakni Pucangan (1041/9 Masehi) juga menyebutkan tiga golongan pendeta (*mpungku sogata-maheśvara-Mahābrāhmaṇa*). Mereka biasanya hadir di dalam upacara penobatan raja (*Rajasuya*). Secara khusus apa tugas masing-masing pendeta tersebut belum jelas⁶².

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 *śaiwadhyākṣa* dan *dharmādhyākṣa ring kasogatan* atau *bodhyadhakṣa*. Keterangan pejabat ini dapat dibaca di dalam *Nēgarakṛtāgama* 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 Ipas pratiṣṭha Śiwa*), *dharmādhyākṣa ring kasogatan* mengawasi dua jenis tempat suci agama Buddha (*dharma kasogatan kawinaya Ipas* dan *kasogatan kabajradaran akrama*). Sedangkan yang bertugas mengawasi bangunan suci agama para Ṛṣi (*dharma Ipas kaṛṣyan*) 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*, *unggar*, *pēndelēgan*, 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 upādhyā* dalam zaman Raja Jayasakti pada masa Bali Kuno di Bali. *Dang Ācārya* adalah golongan pendeta Śiwa, sementara *Dang Upādhyāya* pendeta Buddha. Keduanya mendapatkan kedudukan terhormat di dalam praktik pemerintahan kerajaan.

Pada masa Kadiri dapat ditangkap dalam praśasti Hantang bahwa Jayabaya mempunyai seorang pendamping yang menjadi gurunya, disebut *pangajyan śri Mahāraja mpungku naiyayikadarṣaṇa-samrēddhi-kāraṇa bhairawa-margga-nugamandha-yogiśwara*, 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

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 Gangga*⁶⁷. *Tīrtha* atau *toya* merupakan hal mendasar dalam pemujaan kedua pendeta tersebut. Namun nampak ada perbedaan dalam tata cara membuat air saci (*tīrtha*). Pēdanda 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*, *klesa* 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 Bhaṭṭāra Śiwa melalui *yoga* dan *pūja mantra*; dan menuntun Bhaṭṭāra Śiwa agar ber-*sṭhana* di dalam dirinya dan di dalam *swamba* yang ada di hadapannya. Bhaṭṭāra 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 *tīrtha* pedanda Śiwa. Umat Hindu tidak melihat perbedaan antara *uya* dari Pēdanda Śiwa dan Pēdanda Buddha. Atribut, penampilan atau mungkin *pūja mantra* kedua pendeta Śiwa dan Buddha menarik diperliti. Pendeta (*pēdanda*) 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 Bhaṭṭāra Parama Buddha yang ber-*sṭhana* di dalam *Padmāsana*: “*Hidēp bhaṭṭāra parama Buddha mwang Bhaṭṭāra Pañca Tathāgata mungguh ring padmāsana/pataraṇa*”, dengan mengucapkan mantra: “*Om aḥ hum aḥ hum tram hrih ah namo buddhāya*”. Untuk mewujudkan Bhaṭṭāra Śiwa atau Bhaṭṭāra Buddha yang gaib, sūkṣma, niṣkala maka pemuja melakukan pemujaan dalam posisi *Padmāsana*, kemudian Beliau di-*sṭhana*-kan di dalam sebuah bangunan *pēlinggih* yang disebut *Padmāsana*. Di dalam diri seorang *bhakta*, khususnya para *kawiwiku* men-*sṭhana*-kan Bhaṭṭāra Śiwa dan Buddha di dalam hatinya, yang disebut dengan *Padma Hṛēdaya*. 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-loka⁶⁸. 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 munindra sang apakṣa Śiwatawa yoga; yan tan wruhing paramatattwa Jinatwa maṇḍa*”

(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 śāstra (śāstra paraga), artinya seorang pedeta tidak boleh alpha śāstra. Secara hirarkhis, kebenaran bersumber pada kebenaran śāstra (śastrataḥ), lebih tinggi dari guru (*gurutāḥ*) dan *swataḥ* atau kebenaran disepakati bersama (*paroktāḥ*).

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 *linga* 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 *mēyoga*, *mēpuja* tangan kanan memegang bunga, pendeta Buddha memegang *bajra* (*wajra*). Pendeta Śiwa memuja ke *ayun*

vidhi, pendeta Buddha biasanya *muput caru* (pada *karya-karya* *yajña* yang tergolong besar yang letaknya di bawah (*sor*). Pendeta Śiwa memanifestasikan *ākāśa*, pendeta Buddha *pertiwi*; pendeta Śiwa *Puruṣa*, pendeta Buddha *Pradāna/Prakṛti*. Di dalam *muput laryā yajña*, pendeta Waisṇawa atau Bhujangga bertugas memuja *bhūta Matra*, yaitu *Prētiwī Mūrti*, *Jala Mūrti*, *Agni Mūrti*, *Wāyu Mūrti* dan *Ākāśa Mūrti*. Pendeta ini *amūja* dengan gejelaran *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 sini, di hadapan *upakāra tawur* agar lebih dekat dengan objek pajaannya. 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 uter*, *śungu*, dan *kētipuk*. Pendeta Buddha memuja *Prāṇa 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 Bhaṭṭāra Śiwa melakukan pemūrtian menjadikan dunia dengan segala isinya sehingga pada saat itu beliau disebut *Aṣṭa Mūrti Śiwa*, delapan pemūrtian Śiwa. Dengan demikian pemuput *yajña* disebut *Yajamāna*⁶⁹. Di kalangan masyarakat luas lebih dikenal sebagai wiku *pēngrajęg* karya. Mengenai eksistensi tiga golongan pendeta (disebut “sang katrīṇi”) juga ada dimuat di dalam lontar *Eka Pratama*:

... muang putraning sang brāhmaṇahaji, maka katrīṇi, sang śiwa, sang boda, sang bujangga, sami pada tinuduh dening sang brāhmaṇahaji. Sang bujangga tinduh amṛtistha ikang

rāt muang sarwa tumuwuh, sang brāhmaṇa tinuduh dening sang brāhmaṇahaji amṛtiṣṭha ākāśa, muang watēk dewata, kahyangan, makādi ratu, pada kasikepinde nira sang brāhmaṇahaji, maka tigang diri samian angēbēkin sikēp. Sang Śiwa asikēp gēni nglayang, satata kramanira aśuci ahēning, wenang angēntas watēk dewata muang ākāśa Sang Boda asikēp gnisinarasara angēntas watēk pitra Sang bujangga asikēp gnisara angēntas sarwa kēruh ikang bhuwana, karang tēngēt, setra tēngēt, setra watēs, sawah, manak buñcing, wēnang sang bujangga amrēsihin...

(...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, ketigatiganya semua membawa senjata. Sang Śiwa senjatanya gni nglayang, selalu tugasnya menyucikan diri, boleh ngēntas dewata dan ākāśa... sang boda bersenjatakan gni sinarasara ngēntas 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. Prtiwi Mūrti 2. Jala Mūrti 3. Agni Mūrti 4. Wāyu Mūrti 5. Ākāśa Mūrti	Sarwa, Śadyojata Bhawa, Wamadewa Aghora Ugra, Tatpuruṣa Bhīma, Asani
II	Praṇa Matra	6. Sūrya Mūrti 7. Candra Mūrti	Īśana Mahādewa
III	Prajñā Mātra	8. Yajamana	Mūrti Hotri, Pāśupati, Dikṣita Brāhmaṇa atau Brahmā

KONSEPSI Aṣṭa Mūrti Śiwa terekam dalam sejumlah teks baik *tattwa*, *kakawin*, *sāsana* maupun yang tergolong *pūja*. *Kakawin Rāmāyaṇa* dalam salah satu bagiannya menyuratkan bagaimana Dewi Sītā memuja Sang Pencipta: “*Hyang Basundhara Jalāgnī sateja/Hyang Hangin Gagana Dhakṣiṇā Sūryya/Hyang Niśakara kitamṛta deha/aṣṭamūrti kita dewa wiśeṣa//*”. Pada kesempatan lainnya, Dewi Sītā memuja Yang Śiwa Agni: “*Dewī uttama Śiwagni kita lēwih/aṣṭaMūrti kita dewata sakala/dibya aṣṭaguna nityaśa ri kita/mangkanan triguṇa denta kakawaṣa//*”.

Teks *Pūja-Sthava* juga ada menyuratkan konsepsi Aṣṭa Mūrti Śiwa antara lain dalam *Pañca Mahābhūta Stava*. *Pūja* ini biasanya di-uñcar-kan saat menyelenggarakan *Bhuta Yajña* oleh pendeta.

- *Kṣitiḥ prajanana-kartam, tvam dēwa 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 dēwah, tṛpyante huta-vahnibhih vahi prathama-bhoktāro, Vahni-mūrte namo 'stute.*
- *Suparṇo havya-rūpeṇa, śarīranena dehinām, sarva-janapravṛttēna, vāyu-mūrte namo 'stute.*
- *Sūryah sarvam ca bhūtanām, dharmādharmāṇi rakṣaṇam, diśi diśi pravṛttēna, 'ditya-mūrte namo 'stute.*
- *Somo hi prekṣane dīpe, duye manōpaharṣīṇi, dayate yadate caiva, candra-mūrte namo 'stute.*
- *Ākāśam, vimalam śūnyam, sarva-pāpa-jitendriyam nirvāṇam sarva-bhūtanām, vyoma-mūrto namo 'stute.*
- *Yajamāno-pavitreṇa, jayante bahu-dakṣiṇe svarga-dohaś ca sarveśām, ṛṣi-mūrte namo 'stute⁷⁰.*

‘Yajamāna’ adalah ‘ia yang mempersesembahkan’, yang melaksanakan upacara korban’, ‘pendeta’. Dalam bahasa Sanskerta bermakna ‘orang yang membiayai seluruh keperluan *yajña*’. Ada sejumlah sumber teks yang menyebutkan eksistensi *yajamāna* dalam pengertian di atas: *sinrēng tang mantra de sang yajamāna* (*Adi Parwa*, 57.32); “*kayuktyan ikang pūja, an ginawayaken de sang yajamāna ...*” (sepututnya *pūja stava* itu dilaksanakan oleh sang *yajamāna*) (*Brahmānda Purāṇa*, 63.19); “*data ngaran sang masung dana, sang yajamana magaway dana*” (*Sarasamuccaya*, 187.9); “*sang watēk ṛṣi kabeh sang pinakayajñananimanā ni yajña nira*” (*Uttatarakaṇḍa*, 83.24)⁷¹. “*Irika sang yajamāna menglēpasakēn sang dēwa pitara, denya wēruhing catur angganya mwang bapa babu kaki nini tēkeng yuyut lanang wadon*” [pada

saat itu sang *yajamāna* (orang yang muput *yajña*) membebaskan sang dēwa pitara agar mengetahui keempat unsur dirinya, serta ayah, ibu, kakak, nenek, kumpi laki dan perempuan] (*Śiwa Gama*); “*Śiwa bhokta śiwo bhogyam, daśakaś ca Śiwatmakah, yajamānah jiwas 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 Stava Śiwa Samuha*, bait 2); “*samśāra koti papañ ca, lokanām priyam alabhet, tarpanan mokṣikam wapi, yajamāno na samśayah*” [Papa dalam sejuta kelahiran, (seperti apa) yang orang dapatkan pada apa yang digandung oleh orang kebanyakan, *yajamāna* yang melaksanakan *tarpaṇa* untuk kelepasan tak teragukan 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 upacara *yajña*. Semestinya beliau juga memiliki pengetahuan praktis menyangkut semua kegiatan, bentuk, upakāra, bahan *yajña*. Oleh karena itu semua hal ikhwäl *yajña* ditentukan atau atas petunjuk pendeta yang didudukkan sebagai *yajamāna*. *Wiku tapini* adalah *wiku istri* yang mempunyai tanggung jawab tertinggi atas segala *upakāra bantēn* yang diperlukan di dalam *yajña* tersebut. Di dalam mempersiapkan *upakāra bantēn*, beliau dibantu oleh lima jenis tukang disebut *Mañcāgra*, yaitu tukang *bantēn* (serati *bantēn*), tukang *olahan wēwalungan*, tukang *wēwagahan*, tukang *orten* (sangging, mēranggi), tukang *gambēl*, *pragina*⁷³. Teks *Widhi Śāstra Tapini* menyuratkan:

“*Tingkah sang anukangin, away pangucap agang sul, wuwus menak juga kawēdar, budhi dharma juga ginēgēnta, mwang away ngwangin anglēwhin salwiring upakāraning*

tetandingan, muwah away mapērih dana tan yogya, mwang
ane tan wěnang gawe, ujaring uji tinütěn. Yan tan anüt
linging aji, ngurangin mwang ngaléwihin, dahat němu papa
sang anukangin, matémahan dadi tiryak, sira alaku-laku
dada, sumusup ring rât sira. Sëbarinnya sira andadi jatma,
yata dadi kékëliking jagat”

(Tingkah laku ia yang menjadi tukang bantèn, 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-lebih di dalam menatanya (*mētētandingan*), dan juga jangan mementingkan pemberian (*dana*) yang tidak wajar, dan melaksanakan yang tidak patut dilaksanakan. Hendaknya tetap mengikuti petunjuk sāstra agama. Bila tidak mengikuti sāstra agama, mengurangi atau melebih-lebih, akan berakibat menderita *papa* orang yang menjadi tukang bantèn itu, dan kelak akan menitis menjadi binatang tingkat rendah, yaitu berjalan dengan dada, berkeliaran 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 antara
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 Tattva* dan *Buddha Mahāyāna Tattva*. Dalam praktek agama Hindu di Bali, mazab Buddha nampak jelas pada tataran *dwi jāti*. Bahkan penyatuhan itu terjadi hanya pada saat *muput yajñā*, setelah selesai dalam unit tersebut, masing-masing kembali kepada *śāsana*-nya masing-masing. Masing-masing pendeta dalam proses pendakian seohaninya mengusahakan tercapainya penunggalan antara Śiwa dan Buddha di dalam dirinya. Penunggalan ini bisa dimaknai sebagai penunggalan *puruṣa* dan *pradhāna*, *ākāśa* dan *prtiwī*, *adwaya* dan *dwayajñāna*. Namun, pada tataran *eka jāti* seolah-olah tidak ada perbedaan yang mencolok. Pada umumnya pengikut paham Buddha yang tergolong *eka jati*, artinya belum melaksanakan upacāra *śāsā* 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	Gěgělaran Puja ⁷⁵	Weda Parikrama ⁷⁶	Purwaka Weda Buddha
3	Dandan dan rambut	Meprucut	Sepat Aking
4	Mahkota	Memakai jata atau bhawa sebagai simbul meru.	Gelung kurung (dalam tradisi Buda- keling)

5	Nama tempat tirtha	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 berfungsi mensomya-kan bhuta.	Posisi mepūja jika mepūja bersama	Menggenakan bhāwa setelah melaksanakan argha patra. Sejak permulaan mengenakan bhawa.
7	Bunga	Bunga dan kalpika; kumaligi	Segala bunga, kecuali kalpika; tidak menggunakan kumaligi	Tugas pokok dalam muput yajña	Di sebelah <i>hulu</i> sebagai simbul puruṣa Di sebelah <i>teben</i> pedanda Śiva sebagai simbul pradhāna
8	Makanan ⁷⁷	Makanan tertentu saja yang dianggap suci	Sarwa bakṣa (semua jenis makanan)	Posisi dalam Aṣṭa Mūrti Śiva	Mepūja di caru dan mensomya-kan caru Praṇa Mātra
9	Saat mepūja dan abūṣaṇa wiku	Tidak boleh turun ke tanah.	Boleh turun ke tanah, yaitu pada saat wisudha bumi, Yamarāja.	Posisi dalam Tri Loka	Bwah Loka

Dalam kesehariannya pendeta-pendeta tersebut diikat oleh etika bertingkah laku (*sāsana*) yang membedakan dirinya dari anggota masyarakat lainnya yang masih digolongkan ke dalam walaka (belum di-dikṣā). Pedanda Śiva menggunakan *Śiva Sāsana*, *Wṛtti Sāsana*, *Silakrama*, dan lain-lain sebagai pegangan di dalam menerapkan *sāsana kawikon* untuk menjaga kesucian diri lahir-batin. Kesucian ini menjadi sangat mendasar dalam kehidupan seorang *dwijāti*⁷⁸.

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 *rishi*, *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, prāstasti dan candi dan juga tradisi yang masih berkembang di Bali, maka ada beberapa peralelisme⁷⁹ 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 *Padmāsanamāṇi*. 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* (*Śiwallik*) dan *Sang Hyang Kamahayanikan*⁸⁰ (Buddhistik) memperlihatkan adanya sejumlah konsep paralel. Perhatikan tabel di bawah ini⁸¹.

Tabel 22 : Paralelisme antara *Jñanasiddhānta* dan *Sang Hyang Kamāhāyanikan*

Jñanasiddhanta

*Parambrahma AM-AH,
ikang vruh tan vinikalpa
ring hana lavan taya,
kevala umidēng nirakara*

Sang Hyang Kamahayanikan

*Advaya ngaranya: AH-AH,
Advayajñāna ngaranya: ikang
vruh tan vikalpa ri hana taya,
tan vikalpa ri sela ni hana taya,
kevala umidēng nirakara
Ikang AM-AH mvang advaya-
jñāna ya advyaya ngaranya.
AM ngaranya pasuk ning
bayu.*

*AM, śabdanya lumra in
śarīra niuniveh ring nava-
dvara, śūnya rūpa ikang śarīra
hibēkan denya, smritisūrya ngaran
ika. AH ngaranya: vijil ning bāyu
sangke śarīra, AH śabdanya,
mukṣa ring śarīra, candra-rūpa
ikang śarīra ri mukṣa ning bayu
ring śarīra.*

*AM śabdanya, niuniveh ring nava-
dvara, sūrya-rūpa ikang śarīra
hibēkan denya, smritisūrya ngaran
ika. AH ngaranya: vijil ning bāyu
sangke śarīra, AH śabdanya,
mukṣa ring śarīra, candra-rūpa
ikang śarīra ri mukṣa ning bayu
ring śarīra.*

*Candrarūpa ikang śarīra,
yan mangkana ri muksa*

*Somya-lilang ahēning ikang śarīra
vēkasan, śānta-candra ngaran*

ning bāyu ikang śarīra. Saumnyalilah ahēning ikang śarīra ibēkan de nira. Ya śānta-candra ngaran ing smṛti ya mangkana. Ri hana ning sūrya-smṛti mvañ candra-smṛti, dadi ta n prañava jñāna. Patēmunira Sang Hyang Parambrahma lavan Sang Hyang Prañava-jñāna, ya tandayakēn Parañjyotirūpa

Awa sadakāla mahēning nirā-varaṇa, kadi teja ning maṇik mčntas sinaravadi angeka-deśa, lumra apadang rahina sada. Sugandha ta sira tan ginave-ginave. Surūpa ta sira tan ginave-ginave, suraṣa ta sira tan ginave-ginave, apan śadasmṛti nga.

Sira tan yan katon denta, ia kang AM-AH. Sira Śadyotkranti nga. Sira

ikang, śāntasmṛti ngaranya vaneh. Ri hana ning smṛti-sūrya śānta-candra dadi tang Advaya-jñāna, patēmu ning Advaya mva g Advaya-jñāna, ya tandadyakēn Divarupa.

Ava ṣadakāla, ahēning nirāvaraṇa kadi teja ning manik, apadang rahina sada, sugandha tan gavai-gavai suraṣa tan gavai-gavai denta.

Ikang AM-AH yatika sinangga Sang Hyang Advaya ngaranira bapa sira de Bhāṭṭāra Hyang

parambrahmā nga. Bapa Buddha. sira de Bhāṭṭāra Śiva nguni.

Ikang jñāna vrūh tan panikalpa umidēñ nirakāra, ya tika sinangguh Sang Hyang Prañava-jñāna sira ta devi de Bhāṭṭāra Byomaśiva. Sira ta makaśajña Vagisvari, matangnyan Prañava-Tridevi ngaranira vaneh. Sira ta pinaka ibu de Bhāṭṭāra Śiva.

Ikang jñāna vrūh tan vikalpa umidēñ nirakāra, yatika sinangguh Sang Hyang Advaya-jñāna ngaranira. Devi Bharali Prajña-Pāramita ngaranira, sira ta ibu de Bhāṭṭāra Hyang Buddha. Sang Hyang Divarupa sira ta Bhāṭṭāra Hyang Buddha ngaranira.

Berdasarkan uraian pada bagian-bagian sebelumnya, maka dapat disarikan konsep-konsep yang paralel tersebut seperti lebih le dalam tabel di bawah ini.

Tabel 23 : Paralelisme antara Agama Śiwa dan Agama Buddha

No	Konsep	Agama Śiwa	Agama Buddha
1	Prinsip Tertinggi	Parambrahma/ Śadyotkranti/ Para-ma Śiwa/AM-AH (mokṣa) Prañava-Jñāna Paranajyotirūpa	Parama Buddha/ Advaya/AM-AH (śūnya) Advaya-Jñāna Divarupa

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 Nirmanakāya
4	Kelepasan/ Mokṣa, Śūnya Tujuan tertinggi	Śūnya, Nirbāṇa	
5	Tiga Dewa Tri Mūrti: Brahmā, Viṣṇu, Īswara	Ratnatraya: Śakyamuni Lokeśwara Bajrapani atau Wairocana, Amitabha, Akṣobhya atau Wairocana, Ratnasambhawa, Amoghasiddhi. Ketiganya disebut pula: Buddha, Dharma dan	

6	Lima Dewa	Pañca Dewata: Ṣadyojata (Timur), Bamadeva (Selatan), Tatpuṛuṣa (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: pṛtiwī, āpah, teja, vayu, dan ākāśa	Pañca Mahā Bhūta: pṛtiwī, āpah, teja, vayu, dan ākāśa
9	Dewi Ilmu	Vagīśvarī/Praṇava-Pengetahuan- Tridevi/Sarasvatī	Prajña Pāramitā/ Mañjuśrī/Mañju-vak
10	Istilah nama	Śiwa (Śewa)	Boddha, Sogata, Jina

Stava kehadapan Pañca Tathāgata (Buddha) dan Pañca Dewata

(Śiwa) disebutkan di dalam *Sūryanandana Stuti*, *Buddha-Śūnya*. Masing-masing arah mata angin di tempati 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	Viṣṇu	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 bantēn 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, *maṇḍala*, *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 (*sūksma*) ini dicari oleh setiap yang mendambakan kabahagiaan abadi. Berbagai cara dilakukan untuk mendapatkan kebenaran absolut ini. Di dalam ḍāstra-śāstra yang bersifat Śiwaistik disebutkan kebenaran tertinggi dapat diketahui melalui *Pratyaksa*, *Anumāṇa* dan *Śabda* atau *Āgama Pramaṇa*. *Pratyākṣa* adalah kebenaran yang dicapai melalui penglihatan langsung atau kontak langsung antar objek pengetahuan dengan indra-indra manusia. Sementara *Anumāṇa* 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.

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 *Mulawarmāṇ* 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 peresap ke berbagai pelosok. Proses aproksimasi itu terus berlanjut akibat adanya kesamaan atau kemiripan dalam beberapa hal, khususnya di dalam memandang hakikat Yang Tunggal. Berkembangan 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 jugaendorong terjadinya penunggalan itu. Ada semacam hal-hal yang bersifat "innate" pada diri bangsa Indonesia khususnya orang Jawa untuk menyenergikan, mengharmonikan 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 kosmogenis 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 *śādhanā* untuk

mencapai penunggalan. Maka dari itu laboratorium terbesar yang ada di muka bumi ini adalah tubuh manusia yang menurut filsafat Sangkhyā 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* (*pṛtvī*, *apah*, *teja*, *vāyu*, dan *ākāśa*). Praktek “*Pañca Makāra*” atau “*Pañca Tattwa*”: *Mada*, *Maṭsyā*, *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 *Nēgarakertāgama*, 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 Kṛtanegara diarcakan dalam dua bentuk di candi Jago, terletak di Tumpang, Malang, Jawa Timur. Penunggalan ke dalam bentuk *Padma Maṇi* dan selanjutnya 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 Sarasvatī di dalam ajaran Śiwa. Penyatuan konsep *Dwirūpa* ini menjadi konsep *Ardhanareśwari*. 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 *pēlinggih* 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 Hṛdaya* dan di alam semesta di tempatkan di dalam *Padmasana*. Konsep *Padma Bhuana*, *Padma Maṇḍala*, *Padmāsana* berkembang di Bali sebagai wujud penunggalan Śiwa-Buddha.

Śiwa-Buddha dikatakan sebagai *Parwatarājadewa*, *nātha ning anātha*, *pati ning jagatpati*, *hyang ning hyang anisti*, dan *acintyaning*

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 *Tantrāyāna*, khususnya *Wajrāyana* sangat mewarnai agama ini sekarang. Pengaruhnya ini tampak jelas dalam tataran filsafat, etika dan upacāra. Penggunaan *māṇḍala*, *mantra*, suku kata suci ‘*OM*’, *mudrā*, *yantra* merupakan terminologi yang lumrah di dalam ajaran *Tantrāyāna*. Begitu juga penggunaan *Pañca Makāra* di dalam *sādhanānya* memperlihatkan pengaruh ajaran *Tantrāyāna*.

Secara metafisika kedua agama ini tidak jauh berbeda bahkan sangat mirip ketika ajaran Buddha pecah menjadi mazab *Mahāyāna*. Banyak ada konsep yang paralel. Istilah yang digunakan oleh para sarjana berbeda-beda, barangkali karena sulitnya menemukan istilah untuk dapat menggambarkan konsep ini. Penunggalanya terjadi pada Prinsip Tertinggi yang disebut *sūnya*. 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 *nene 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 *r̄si*, *āchārya*, *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 “*bhinneka 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 sāstra 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 *prāśasti* 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 Bēsakih konsep Śiwa-Buddha ini nampak secara

jelas dalam tataran *tattwa*, *suśila* 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 stava*, arsitektur dan lembaga kependetaan. Di sini konsep *maṇḍala* 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— melalui 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 *maṇḍala* baik dalam agama Buddha maupun Śiwa nampak sangat jelas mempresentasikan konsep-konsep metafisika yang abstrak. Secara berlapis-lapis dunia ini dipandang sebagai *maṇḍala* dengan titik konsentriknya. Bali, dalam kasus ini, oleh orang-orang suci di zaman silam sudah dibangun dengan konsep *maṇḍala*, 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

mutin, pasti dan sistematis 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 *Ardhanareśwari*. Konsep ini dijabarkan lebih lanjut dalam *sasana* dan *upacāra yajña*.

Persoalan segera muncul adalah bagaimana agama ini mampu menjawab tantangan zaman yang bergerak sejaknkin noderen dimana masyarakat semakin pluralistik. Jika mengambil pengalaman India, maka reinterpretasi terhadap ajaran ini harus terus-menerus dilakukan agar ia selalu relevan dan kontekstual 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 kontekstual 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, sūnya. 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

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 *Suvamabhumi*, pulau yang menghasilkan emas.
- 2 Diperkirakan Mahakam berasal dari kata '*mahakala*', yaitu suatu terminologi yang bermuansa 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 menyesuaikan dan mengolah pengaruh kebudayaan yang mendatangi dari luar wilayah sendiri, sesuai dengan watak dan kebutuhan pribadinya... kemampuan ini bahkan dinamakan "ketahanan", 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 haginya. (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 herketetapan 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 kependekan dari kata 'candika-grha' atau 'rumah (kuil) Dewi Candika'. Sedangkan kata 'candidherga' atau 'candikagrha' atau juga 'candidalaya' 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 umilia 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*, *Swargarohan 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 mengkodifikasi *Catur Veda Samhita*, sehingga beliau dikenal juga dengan Wedawaya.

¹² Lihat *Kunjarakarna Dharmakathanā: Liberation through the Law of the Buddha* (The Hague: Matinus Nijhoff, 1981), hal. 5.

¹³ Lihat Edi Sedyawati, "Bhinneka Tunggal Ika tan Hana Dharmma Mangra: 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 Buddhismnya yang membawa dampak dan perubahan yang sangat besar dalam kehidupan agama Hindu; kedua, munculnya Sankaracharya

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 Paramahansa 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, mulanya gerakan Universal Religion yang mencankankan 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 "nyastrā" yang biasanya ditikuni oleh para *pedanda* (pendeta, orang suci) di geriageriya (rumah brahmana), kalangan puri (istana) dan masyarakat luas. Tercatat empat griya disebut "catur asrama" yang meneruskan tradisi *nyastrā* sangat saktu dan telah melahirkan sejumlah karya sastra berupa *tattva*, *kudung*, *geguritan*, dan lain-lain, yaitu Geriya Pidada, Mandara, Sindu, dan Punia yang berada di desa Sidemen, Karangasem. Tradisi *nyastrā* dari sini menyebar ke puri-puri dan masyarakat di seluruh Bali bahkan ke Lombok (Sasak). Kesaksian ini bisa dibaca di dalam *Geguritan Rerampatan* (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 Siwigama* 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 Civasme dan Buddhisme di Indonesia* oleh J.H.C. Kem 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 Civasme dan Buddhisme di Indonesia*, J.H.C. Kem 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 Kunjarakarnadhamakathana and Yogatrantha* (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 modern 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 pemberar atau legitimasi budaya saja.
- ³⁰ Lihat Robson, (1972: 316-318) dalam Ignatius Kuntara Wirymartana, *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

- ³² Lihat lebih lanjut "The Presence of Hinduism in Indonesia: Aspects and Problems" dalam *India's Contribution to World Thought and Culture*, Lokesha Candra (Ed), (Madras: Vivekananda Rock Memorial Committee, 1970), hal. 535.

- ² Prof. Dr. Edi Sedyawati dalam Perkuliahan Siwa-Buddha Tattwa di Program Pascasarjana 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' bermakna dua budaya bertemu tetapi setelah proses tersebut kedua 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. Sementara 'resepsi' bermakna penerimaan, penanggapan dari pihak pembaca, penikmat lazymnya 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 Bhushan Sarkar*, Edited by Bachchan Kumar (New Delhi: Indira Gandhi Centre for the Arts and Aryan Books International, 2001), hal. viii).
- ⁵ Pollock, 1996:168 dalam Adrea Aceri, *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 Cultural Relation* jointly held by Indian Cultural 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 Kunjarakarnadharma Kathana 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 Bhushan 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 dihaca 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 hipotesis 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 sajana Cina yang pernah berkunjung ke Indonesia, khususnya pada zaman Sriwijaya.
- 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 Bhushan 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). (Amsterdam: 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.

- 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 Arkeologi 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/h.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 "Permujaan 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 ditimbukannya. 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 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, idc, rumus-rumus yang pengimplementasiannya 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 Actri, *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 Kudunga 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 Kaundinya, scorang brahmana asal India yang mendirikan kerajaan Hindu di Kamboja.

⁶ Lihat D. Devahuti, "India, Malaya and Borneo — Two Millennia of Contacts and Cultural Synthesis" dalam *India's Contribution to World Thought and Culture*,

- 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 Poepsonegoro 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) dedit 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 1* (Jakarta: Proyek Pengembangan Media Kebudayaan, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1977), hal. 39.
 - ²⁶ *Ibid.*, hal. 40.

- ²⁷ N.J. Krom, Laporan Kepurbaikan 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 Coedes (1964), hal. 154. dalam Soebadio (1978)
- ⁴⁰ de Casparis (1956), hal. 1, *Ibid.*
- ⁴¹ de Casparis (1956), hal. 1-46, *Ibid.*
- ⁴² Soebadio, *op. cit.* hal. 65.
- ⁴³ Soebadio., *ibid.*, hal. 66.
- ⁴⁴ Pelliot (1904), hal. 336; Coedes (1964), hal. 160. disebutkan juga di dalam Zoetmulder (1956), hal. 237, *Ibid.*
- ⁴⁵ 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.
- ⁴⁶ Mantra, *op. cit.*
- ⁴⁷ *Ibid.*
- ⁴⁸ Hinayana artinya 'kendaraan kecil'; sementara Mahayana artinya 'kendaraan besar'. Dua mazab agama ini lahir dari Buddhisme.
- ⁴⁹ Lihat I.B. Made Mantra, *ibid.*, hal. 49.

⁵¹ P.V. Bapat dan Nalinaksha Dutt. "Schools and Sects of Buddhism" dalam *The Cultural Heritage 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 praktik-praktik kotor, seperti seks, mayat, kuburan, tengkorak manusia, dan lain-lain yang jauh dari kaidah-kaidah hidup moderen dan beradab. Penilaian yang naif dari pihak Barat terhadap agama-agama Timur sejalan dengan spiritualisme New Age telah juga menambah beban faktor skeptis 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), *Glimpses 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 Pendidikan 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 Widhisatra*, 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 Bhutan 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 *dhatugarba*, (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

UNESCO pada tahun 1973 dan selesai tahun 1983 dibawah pimpinan Dr. Soekmono dan diresmikan oleh Presiden Soeharto, 23 Februari 1983.

¹¹ 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.

¹² Lihat Bernet Kempers (1976) dalam Timbul Haryono, *op. cit.*, hal. 335.

¹³ Lihat Timbul Haryono, *op. cit.*, hal. 337-8.

¹⁴ *Ibid.*, hal. 341.

¹⁵ Penjelasan lebih lanjut terhadap dua istilah ini lihat Ki Nirdon, "Prambanan dan Parambrahma" dalam *Warta Hindu Dharma* (Majalah), No. 458, Maret 2005.

¹⁶ R.G. Bhandarkar, *Vaisnavaism, Saivism and Minor Religious Systems*, (Delhi: Munshiram Manoharlal, 2001) hal. 165 ff.

¹⁷ 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.

¹⁸ I.B. Weda Mahendra, *op. cit.*, hal. 23.

¹⁹ H.B. Sarkar, *op. cit.*

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*, hal. 66-67

²² *Ibid.*, hal. 67.

²³ Thomas M. Hunter, *op. cit.* hal. 26.

²⁴ 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.

²⁵ I.B. Made Mantra, *op. cit.*, hal. 41

²⁶ *Ibid.*, hal.40-41.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*, hal. 41-42.

²⁹ *Ibid.*, hal. 42.

³⁰ 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 menggubung lima buah karya sastra: *Cakabda*, *Lambang*, *Parwwasagara*, *Bhismacarananya*, dan *Sugataparwwawarnanna*. 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 *dharmahyaksa ring kasogatan* digantikan oleh Rengkannadi akibat dari perselisihan antara agama Siwa dan Buddha. Dalam *Negarakrtagama* ia melukiskan dirinya sebagai orang yang jelek, hina, misalnya dengan ungkapan: "*prapanca pracakah panca/pracacad pocapan ceced/prapongpong pipi puce prmu/pracongcong cet pacehpacch//*" (Prapanca adalah 'pra' yang berjumlah lima; dia yang tercela (cacat) 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 tawta/ tutun tamtam titir titih//*" (ia tidak mengetahui peraturan karenanya jangan ditutu; 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 lanenah ing adyah akikuk I dusun*'. Lebih lanjut lihat Slamet Mulyana, *Menuju Puncak Kemerdekaan (Sejarah Kerajaan Majapahit)*, Yogyakarta: LKIS, 2005), hal. 1-31.

³¹ I.B.M. Mantra, *op. cit.*, hal. 45.

³² Lihat Santiko dalam Supratikno Rahardjo, *op. cit.*, hal. 210-211.

³³ Lihat Stutterheim 1956: 108-114; Aris Munandar 1990: 173-175; Santiko 1995:123 dalam Supratikno Rahardjo, *ibid.*, hal . 211.

³⁴ 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.

³⁵ Informasi Bhairawa Bhima ini penulis peroleh dari Prof. I Gusti Putu Phalgunadi asal Greceng Denpasar dalam suatu wawancara di New Delhi. Menurutnya kata 'sadeq' bisa juga berasal dari kata 'sadhaka', yaitu orang suci di dalam ajaran Siwapaksa.

³⁶ Lebih lanjut lihat *Sekte-sekte di Bali* (1974), hal. 15-18.

- ¹⁰⁷ Lihat Prof. I Gusti Gede Ardana, "Sejarah Perkembangan Agama Hindu" (*Makalah*) dalam Pendalaman Sraddha dan Kepemimpinan Generasi Muda Hindu se Bali Angkatan Ketiga Diselenggarakan oleh Dewan Pimpinan Daraah Tingkat I Bali Perhimpunan Pemuda Hindu Indonesia (PERADAH), 28-29 Februari 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 Cakrancagara, Lombok Barat yang kemudian disimpan di negeri Belanda. Pada tanggal 27 Juni 1998 ditemukan kembali sebuah teks Negarakertagama di geriya Piddada Amlapura. Usia lontar terakhir ini dipercirina lebih tua dari yang ditemukan oleh Brandes. Sarjana yang pernah melakukan 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 nasional, 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 mengubah *Bharatayuddha* mengolah bahan dari *Mahabharata*; Mpu Kanwa mengolah bahan dari India untuk mengubah *Arjunawiwaha*; Mpu Dharmaja juga demikian mengubah *Smaradhanra*; Mpu Yogiswara mengubah *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 Diglossia" (paper) presented in One-Day International Seminar on *Strengthening Indian-Indonesia Cultural Relation* jointly held by Indian Cultural Center Bali, Indian Embassy 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

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 Pengetahuan 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) (Jarkarta: 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) *Waisnawa* (*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 Vairocana*, misalnya memiliki *mudra dharmacakra* 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 mencentramkan; *Amitabha mudra-nya dhyana*, yakni sikap tangan bersemedi, dan *Ratnasambhava 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 di Bali bernama "Lw_Gajah" (Air Gajah) sebagai tempat kedudukan *bhiksu-bhiksu* agama Buddha (Lihat A. J. Bermet Kempers. *Monumental Bali: Introduction to Balinese Archaeology and Guide to the Monuments* (Singapore: Peripus 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. Bermet Kempers. *Ibid.*, hal. 117-118.

¹⁵⁶ Lihat Bermet 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. *Monumental Bali: Introduction to Balinese Archaeology and Guide to the Monuments* (Singapore: Peripus 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.

- ¹⁶¹ B. Kempers, *Bali Purbakala Petunjuk tentang Peninggalan-peninggalan di Bali* (Djaka: Balai Buku Indonesia, 1956), hal. 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 Bali Dwipa*.
- ¹⁷⁰ *Ibid.*, hal. 33.
- ¹⁷¹ Ketut Ginarsa, *Prasasti Baru Raja Ragajaya* (Singaraja: Lembaga Nasional Cabang 1, 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**
- Prasasti tertua yang menggunakan bahasa Jawa Kuno yang sempat diketahui adalah prasasti Sukahumi yang mencantumkan penanggalan menurut kalender Jawa, yaitu tahun 726 Saka, bulan Caitra, hari kesebelas purni terang, yang sama dengan tanggal 25 Maret tahun 804 Masehi. Tanggal ini merupakan tonggak yang penting di dalam studi bahasa Jawa Kuno. [Lihat P.J. Zoutmulder, *Kalangwan Sasatra Jawa Kuno Selayang Pandang* (Jakarta: Djambatan, 1985), hal.3.]
 - Lihat R. Soekmono, *Pengantar Sejarah Kebudayaan Indonesia II* (Jakarta: 1973), hal. 105.
 - 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).
 - Lebih lanjut lihat Andrea Acri, *op. cit.*, hal. 111-113.
 - 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.*
 - H.B. Sarkar, *op. cit.*
 - Lihat *Sang Hyang Kamahayanikan*, 48.
 - Lihat I.B. Agastia, "Jagadkhita: Membaca dan Memahami Kakawin Desawarna Karya Prapanca" (*Makalah*) dan "Padmasana dan Ciwa-Buddha Puja" dalam *Ciwa-Buddha Puja di Indonesia* (Denpasar: Yayasan Dharma Sastra, 2001), hal. 159.
 - Diamond dari A. Teeuw dan S.O. Robson, *Kunjarakarma Dharmakathana* (The Hague – Martinus Nijhoff, 1981), hal. 124. Terjemahan oleh penulis.
 - Lihat *Sutasoma A Study in Javanese Vajrayana*, *op. cit.*, hal. 68.
 - Soewito Santoso, *op. cit.*, hal. 98.
 - Ibid.*
 - Ibid.*, hal. 110.
 - Ibid.*, hal. 110-111.
 - Ibid.*, hal 111-113.
 - Ibid.*, hal. 114.
 - Ibid.*, hal. 115.
 - Ibid.*
 - Op. cit.*, hal. 119.
 - Naskah sadurnya 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).
 - Ibid.*, hal. 119.
 - Ibid.*, hal. 120.
 - Ibid.*, hal. 122.

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 Banarsi das, 1999), hal. 2.
- 4 *Ibid.*, hal. 2-3.
- 5 *Ibid.*, hal. 3.
- 6 J. Sinha, *Indian Philosophy* Vol. 2. (Delhi: Motilal Banarsi das, 1999), hal. 343-345.
- 7 *Ibid.*, hal. 345.
- 8 Nalinaksha Dutt; "Emergence of Mahayana Buddhism" dalam *The Cultural 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 Civisme 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*.

- 2 Nalinaksha Dutt, *Mahayana Buddhism* (Delhi: Motilal Banarsi das, 1978), hal. 14.

3 *Ibid.*

- 4 *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, "Saivism 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, "Saivism 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.

- 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 Glossaries 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. Keterangan lebih lanjut bisa dibaca pada I.B. M. Mantra, (1955) *op. cit.*

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 dasaskara*, dan lain-lain. Dalam upacara *Manusa Yajna*, misalnya *Ngrujakin* disertakan *mirah* bercampur dengan rujak yang akan dimakan. Dalam pretek 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-batuhan. 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 naoratna 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.]

⁹ Bahan kuliah *Siwa-Buddha Tattva* disampaikan pada 9 September 2005 di Program Pasca Sarjana, UNU Denpasar.

¹⁰ I.B. M. Mantra, 1955, hal. 143.

¹¹ *Ibid.*, 1955, hal. 145.

¹² Rahardjo, *op. cit.*, hal. 199.

¹³ 'sima' artinya 'batas' — tiang batu yang dipasang sebagai tanda batas suatu daerah yang memiliki status 'istimewa' yang diberikan oleh seorang pengusa kepada desa tertentu. Berarti pula daerah yang dibatasi oleh tiang-tiang batu tersebut. Sima biasanya berkaitan dengan pajak dan pemeliharaan saran-sarana peribadatan. Penetapan sima ini paling banyak muncul pada masa Mataram dan Tamwlang-Kahuripan.

- 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)
- ¹⁷ Mpu Kuturan di-stana-kan dan dipuja di Pura Dang Kahyangan Silayuki di Teluk Padang, Karangasem, Bali. Piodalan di pura ini adalah Buda Kliwon Pahang.
- ¹⁸ *Ibid.*
- ¹⁹ Pembahasan lebih lanjut mengenai topik ini dapat dibaca dalam I.B. Putu Suamba, *Om Pranawa Mantra* (Denpasar: Dharmopadesa Pusat, 2004).
- ²⁰ Lihat Haryati Soebadio, *Jnana Siddhanta* (Jakarta: Djambatan, 1982).
- ²¹ Wawancara dengan Ida Pedanda Wayan Tyanyar, Gerya Mandhara, Sidemen, Karangasem.
- ²² I.B. M. Mantra, *op. cit.*; wawancara dengan Mangku Sweca, pemangku pura Agung Besakih.
- ²³ 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-winent (disucikan) mengenakan *kusa* disebut *sarowista* melengkapi kepalaanya. *Kusa* banyak digunakan dalam upacara-upacara yang bertujuan untuk penyucian diri. *Kusa* juga digunakan sebagai atap bale pewedana 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.
- ²⁴ Lihat Tabel *Ongkara* di badan.
- ²⁵ Wawancara dengan Ida Pedanda Wayahan Bun, Gerya Sanur Pejeng Gianyar.
- ²⁶ 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 (*lck*) yang memegang *ghanta*.
- ²⁷ Mengenai mitologi Dewi Gangga dan hubungannya Dengan Siwa bisa dibaca pada J. Dowson, *Hindu Mythology and Religion*. New delhi : Rupa. Co., 1987, hal 108.
- ²⁸ *Ibid.*
- ²⁹ G. Pudja, *Weda Parikrama* (Jakarta: Mayasari, 1983), hal. 195-196.
- ³⁰ *Ibid.*, hal. 188.
- ³¹ *Ibid.*, hal. 205.
- ³² *Ibid.*, hal. 271.
- ³³ P.H. Pott, *Yoga and Yantra Their Interrelation and their Significance for Indian Archaeology* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1946) hal. 28.
- ³⁴ Arthur Avalon, *Mahanirvana Tantra*.
- ³⁵ Pott, *op. cit.*, hal. 29.
- ³⁶ Philip Rawson, *The Art of Tantra* (New York: Oxford University Press, 1973), hal. 64.
- ³⁷ Pott, *op. cit.*, hal. 29-30.
- ³⁸ '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).
- ³⁹ Arthur Avalon, *ibid.*
- ⁴⁰ Neeta Yadav, *Ardhanaresvara in Art and Literature* (New Delhi: D.K. Printworld, 2001), hal. 114.
- ⁴¹ Arthur Avalon, *op. cit.*
- ⁴² Dalam tradisi Weda di India, wanita tidak diperkenankan menjalani proses *diksa*; *diksa* hanya boleh diberikan kepada pihak laki-laki.
- ⁴³ 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.
- ⁴⁴ I.B. M. Mantra, 1955, hal. 150.
- ⁴⁵ *Ibid.*, 1955: hal. 150-151.
- ⁴⁶ *Ibid.*, 1955, hal. 152-153
- ⁴⁷ Lihat Rao dalam Mantra, 1955, hal. 154.
- ⁴⁸ Lihat I.B.M. Mantra, 1955: hal. 155.

- ⁷⁸ Globalisasi yang melanda seluruh dunia dalam semua aspek kehidupan, nampaknya juga berdampak kepada pelaksanaan sesana kawikon. Yang mengkhawatirkan akhirnya akhir ini adanya pemikiran-pemikiran yang rasional, pragmatis, humanis, efisien, efektif, jauh dari nuansa feudalisme sebagaimana diterapkan di dalam tatanan dunia menyederhanakan atau bahkan memangkas etika-etika yang dipandang ketat, kaku. Berdasarkan pengamatan di lapangan memang sudah ada yang mencoba melakukan terobosan dengan (terpaksa) melanggar sesana. Mereka menginginkan pendekatan-lebih egaliter, demokratis dan merakyat dengan membandingkan dengan pendekatan-pendekatan pada agama-agama lainnya. Persoalannya adalah bagaimana caranya agar ajaran-ajaran kesucian seperti dimuat di dalam teks-teks sesana, misalnya Siwa Sasana, Wrat-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 kependekatan.
- 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, *Jnana Siddhanta*, hal. 11-13.
- ⁸² T. Goudriaan dan C. Hooykaas, *op. cit.*, hal. 509.

DAFTAR PUSTAKA

LONTAR

Bhuana Kosa

Bhuana sang Kṣepa

Bubuksah Gagakaking

Ganapati Tattva

Jñāna Siddhanta (Tutur Adyatmika)

Maha Jnana

Sang Hyang Kamahayanikan

Sutasoma

Tattva Jñāna

Tutur Buddha Sawenang

Wariga Catur Wanarasari

Wr̥chaspatti Tattva

BUKU

Acri, Andrea. 2005. "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").

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.

- (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. *Siva Smrti*. Denpasar: Yayasan Dharma Sastra.
- 2004. "Dari Nada ke Nada: Membaca Bhuna 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.
-, Vasudeo Govind. 2000. *The Concise Sanskrit English Dictionary*. Motilal Banarsi das.
-, I Gusti Gede. "Sejarah Perkembangan Agama Hindu" (*Makalah*) dalam Pendalaman Srada dan Kepemimpinan Generasi Muda Hindu se Bali Angkatan Ketiga diselenggarakan oleh Dewan Pimpinan Daerah Tingkat I Bali Perhimpunan Pemuda Hindu Indonesia (PERADAH), 28-29 Februari 1999 di Denpasar.
-, 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.
- Audi, Robert (Ed). 1999. *The Cambridge Dictionary of Philosophy* (2nd Edt). Cambridge: Cambridge 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 English Translation and Commentary. Madras: Ganesh.
- Ayatrohaedi. 1986. *Kepribadian Budaya Bangsa (Local Genius)*. Jakarta: Pustaka Jaya.

- 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.
- Chattpadhyaya, 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. *Adjii-Sangkya*. (t.p).
- Dowson, 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.

- _____. (t.th) . *Album Kebudayaan Bali*.
- Goudriaan, T dan C. Hooykaas. 1971. *Stuti and Stava (Buddha, Saiva and Vaisnava) of Balinese Brahman priest*. Amsterdam: North-Holland Publishing Company.
- Gupta, Sanjukta, Dirk Jan Hoens dan Teun Goudriaan. 1979. *Hindu Tantrism*. Leiden: Tuta Aegide Pallas.
- Haryono, Timbul. "Buddhist Architecture in Indonesia in the 9th. Century AD" dalam (Mrs) Kalpakam Sankarnarayana, 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 Buddha 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 Petunjuk 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 Civalisme 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 Bhushan 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.

- 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. *Suvarnadvipa : 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 diselenggarakan 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 Connexion with Brahmanism 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.

- _____. 1998. "Relief Stupa Goa Gajah Bedulu: Tinjauan Bentuk dan Fungsi" dalam *Forum Arkeologi*, No. I/July 1998, Balai Arkeologi Denpasar.
- _____. "Perkembangan Agama Buddha di Bali Kajian Relief dan Arca Dhyani Buddha pada Beberapa Bangunan Suci" dalam *Forum Arkeologi*, No. I/July 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*. 2nd. 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: Oxford University Press.
- Rawson, Philip. 1978. *The Art of Tantra*. New York: Oxford University Press.
- Remstedt, Martin (ed), 2004. *Hinduism in Modern Indonesia*, London: Routledge Curzon.
- Ricklefs, M.C. 2005. "Religious Interaction of Siva-Buddha Coalition in the

- "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 Baudhā" (*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 1 & 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.
 "Bhinneka Tunggal Ika Sebuah Konsep yang Dirumuskan di Zaman Majapahit abad ke-14" dalam *700 Tahun Majapahit, Suatu Bunga Rampai*.

- 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 Banarsi Dass.
- _____ 1999. *The Conception of Buddhist Nirvana with Sanskrit Text of Madhyamaka-Karika*. New Delhi: Motilal Banarsi Dass.
- 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 Bubuksa*. 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

- 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 Taggapan 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



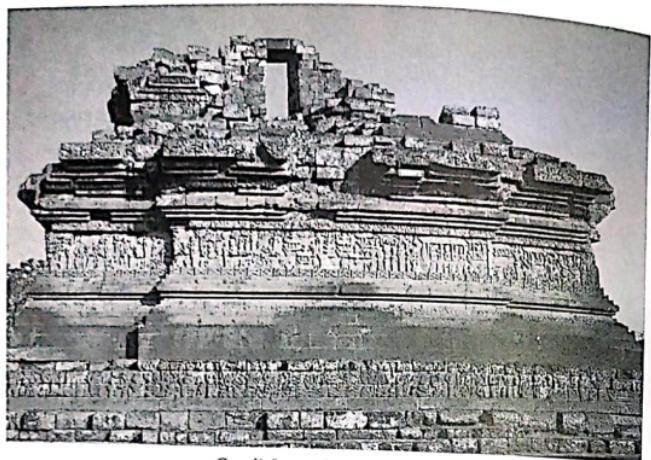
Candi Prambanan (Jawa Tengah)



Dhyani Buddha



Candi Barabudur (Jawa Tengah)



Candi Jago (Jawa Timur)



Arca Rsi Agastia di Candi Prambanan



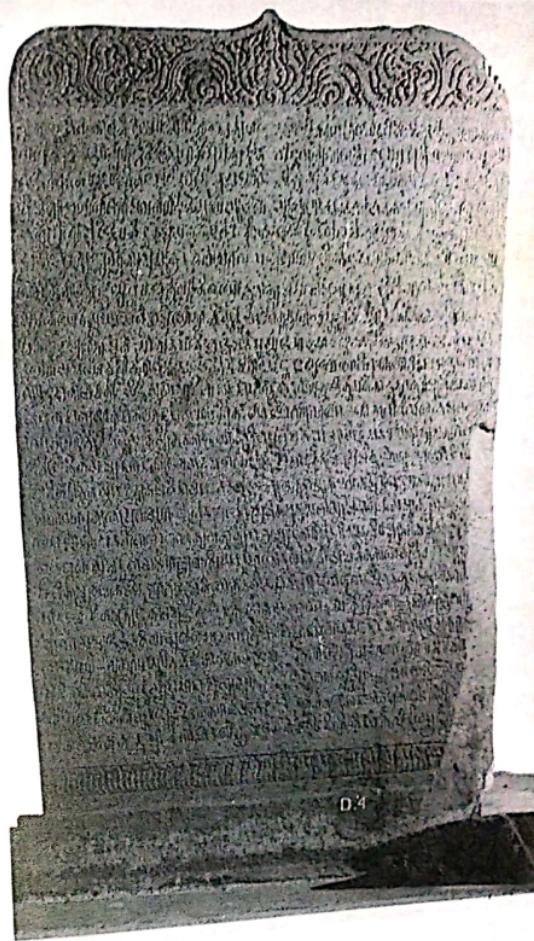
Arca Ganesh di Candi Prambanan



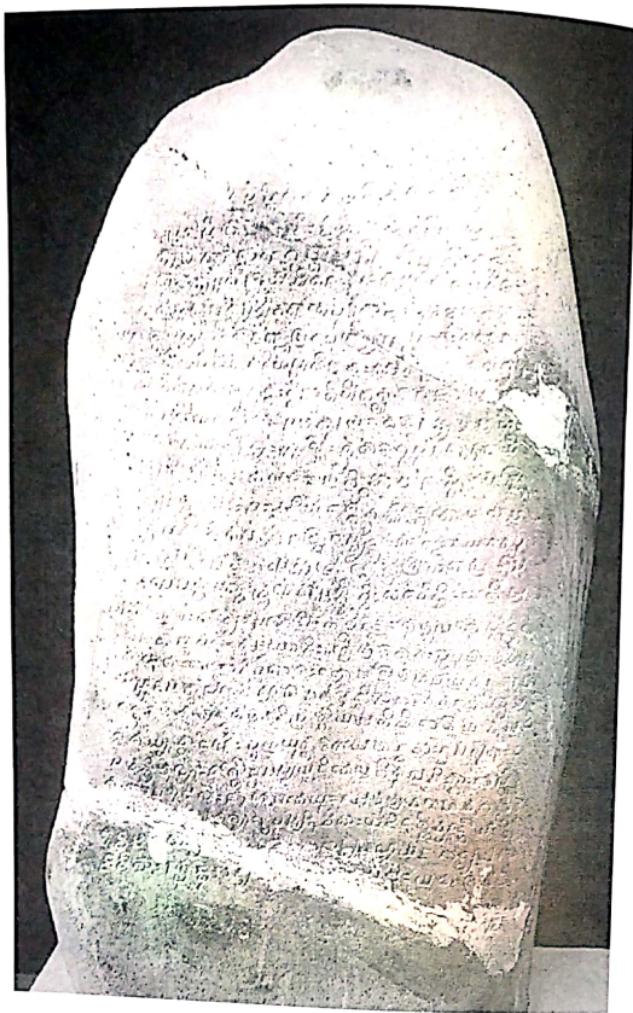
Candi Jawi (Jawa Timur)



Palinggih Pancalingga di Pura Puncak Mangu, Badung, Bali



Prasasti Canggal (Jawa Tengah)



Arca Mahisasura Mardini (Jawa Timur)

Dipindai dengan CamScanner

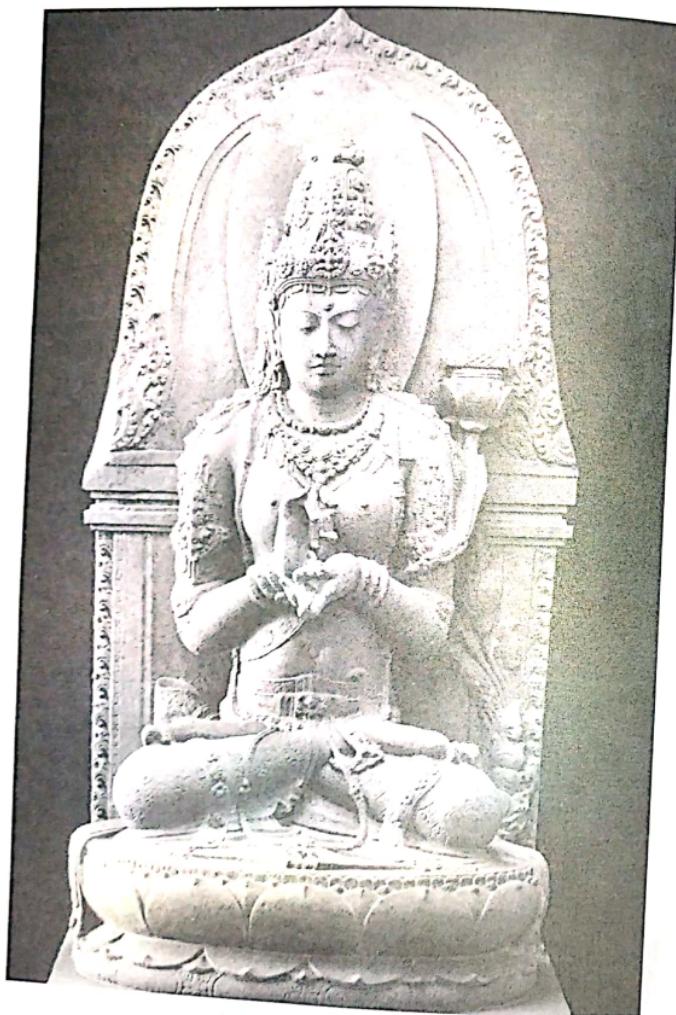


Prasasti Yupa (Kutai, Kalimantan Timur)



Gapura Majapahit (Trowulan Jawa Timur)

Dipindai dengan CamScanner



Arca Pradya Paramita



Candi Singasari (Jawa Timur)

Dipindai dengan CamScanner

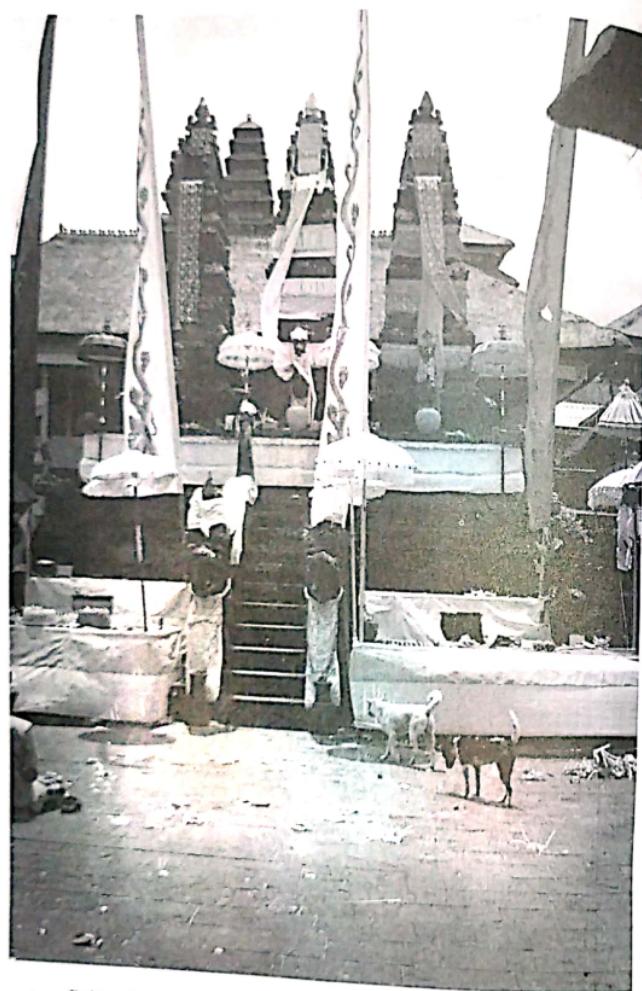


Arca Erlangga (Jawa Timur)



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

Siwa-Buddha di Indonesia

ORIGINALITY REPORT



MATCH ALL SOURCES (ONLY SELECTED SOURCE PRINTED)

1%

★ core.ac.uk

Internet Source

Exclude quotes On
Exclude bibliography On

Exclude matches Off